

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס' 4, אייר תשע"ז – מאי 2017

רואה אור בירושלים

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: יצחק מור, דביר שוורץ

מנכ"ל: עמיעד כהן

מו"ל: אריק כהן

איורי מאמרים: מנחם הלברשטט

איור השער: יוני שלמון

עיצוב: נריה צור ואהרון פרידמן // סטודיו דב אברמסון

כתובת המערכת: אהליאב 5, ירושלים 9446778

אתר הבית: www.hashiloach.org.il

למכתבים: main@hashiloach.org.il

מנהלה: office@hashiloach.org.il



המעוניינים לכתוב ל'השילוח' מוזמנים לשלוח תקציר בן כ-300 מילה ובו תיאור המאמר המוצע (נושא המאמר, טענתו העיקרית ודרכי הטיעון) לכתובת main@hashiloach.org.il. מאמרים שיתקבלו לפרסום ימנו 10 אלפים מילה לכל היותר (ומאמרי ביקורת - לא יותר מ-3,000). מאמרים המתקבלים לפרסום מזכים את כותביהם בתשלום.

השילוח

מאמרים

49 תשעה קבין של יד מאפשרת • ניר ברקת

גישה רעננה למנהל הציבורי מאפשרת לחזק את החינוך, הרווחה והפיתוח הכלכלי בעיר הבירה

63 ירושלים: מזכר אסטרטגי • גרשון הכהן ואפרים ענבר

לא מדובר רק בהיסטוריה וכבוד לאומי: הריבונות בירושלים רבתי חיונית לבטחונה של ישראל

75 בין ארדואן לכחול-לבן: ערביי מזרח ירושלים • דוד קורן ובן אברהמי

שלל תהליכים עברו על החברה הערבית בעיר מאז איחודה. סקירת עבר והווה והמלצות לעתיד

99 העיר שעורבבה לה • נדב שרגאי

מרקמי הדו-קיום היהודי ערבי בירושלים הם מפתח לעתידה, התלוי לא מעט בריבון הישראלי

119 לאן נעלם הכבוד? • פיטר ברגר

העידן הדמוקרטי רומם את זכויות האדם הכלליות ומחק את כבוד האדם המתגלם במעמדו ובתפקידו. מסה

141 מעבר לחטא ועונשו: בריחתה של ההיסטוריה האלוהית • יהושע גרינברג

האם גלינו בשל חטא ונגאלנו בשל תשובה? מסה תיאולוגית על האל הצוחק מפרדיגמות היסטוריות

קלאסיקה עברית

151 חשבון בלי רוגז • מ' ח' עמישי

מאמר של עיתונאי וסופר עברי לאחר מלחמת ששת הימים, המתמודד עם ערעורים על צדקת הדרך

ביקורת

168 אשה ערבייה, מי ידע חייה • יעל ניצן (רובינשטיין)

בהקשר תרבותי המעצים נראטיבים של דיכוי, סרט על נשים בדויות מצליח להיחלץ מן הקלישאה

176 ציר הרשע הטכנולוגי • מורדי מילר

הרב טאו תוקף את הטלפונים החכמים, וממשיך במאבקו הלא אפקטיבי עם המציאות הישראלית



להשלמת מלחמת קוממיותה.

אלא שמנהיגות זו עצמה, כנראה, מעיבה על תמונת העתיד של מדינת ישראל. ההתנהלות השלטונית במדינת ישראל סובלת הן מחוסר יכולת לקיים דיון ציבורי מעמיק וענייני, הן מהיעדרה של אלטרנטיבה שלטונית ומנהיגותית לבנימין נתניהו. אולי באשמת התקשורת, אבל בוודאי לא רק באשמתה, הגענו למצב שבו יש דיון ציבורי נרחב על השיח סביב דוח המבקר במבצע צוק איתן, אך אין שום דיון ציבורי על המסקנות עצמן; דומני שלמרות רעש תקשורתי ארוך, רק מתי מעט יודעים אם המבצע היה הצלחה או מחדל, ומי אחראי להם. דיון ענייני – כזה שאינו עסוק בשאלות של קרדיט אלא בתוכן – התנהל, אם בכלל, בשוליים. וזו רק דוגמה: הקיטוב הפוליטי ורמת השיח הנמוכה יוצרים מציאות שבה קשה להפיק לקחים, להסיק מסקנות ולתקן. הדברים נעשים בדרגים הפקידותיים, אבל כמעט שלא בדרגים הפוליטיים. הבעיה השנייה, היעדרה של אלטרנטיבה שלטונית, משלימה את התמונה המדאגה לגבי עתיד ההובלה של מדינת ישראל. טבעי שמנהיגים חוששים ממתחרים ומדכאים אותם; אך המדינה, שהמנהיג הנוכחי כה דואג לה, תשלם על המדבר המנהיגותי הזה במטבע קשה. יצירת דיון ציבורי ראוי ולבלובן של אלטרנטיבות שלטוניות הם מן האתגרים המרכזיים של ישראל לקראת יובלה ה-70.

* * *

כאמור, חלק נכבד מגיליון זה מוקדש למלאת חמישים שנה למלחמת ששת הימים, ובמיוחד לחג איחודה של ירושלים. אגב איסוף החומר נתקלנו, בין השאר, בתמונה המופיעה כאן, שבה ממשלת

יומרות תנ"כיות, אבל כעת הוא נדמה לא עוד כיומרה אלא כנס גלוי ואיתן. מכאן נולדה תנועה של עלייה, מארצות הרווחה ובהמשך מברית המועצות; התרחבות גדולה של המשק; וגם תחילתה של השלמה ערבית גם מבית (בחיפה חדלו לחכות לצבא ההצלה הערבי) וגם מחוץ, למרות הלאוים המפורסמים של ח'רטום. מלחמת ששת הימים הייתה, במידה רבה, השלמתה של מלחמת הקוממיות. זו הראשונה הייתה אחיזה הרואית של טובע בקצה רפסודה; רק האחרונה הביאה אותו להתיישב עליה באמת, ולהצטרף בכך כראוי למשפחת העמים, כספינה של ממש שדגל ישראל מתנוסס מעליה.

חמישים שנה מאוחר יותר, אחרי עוד מלחמות ועוד עלייה ועוד מהפכים חברתיים ופוליטיים, מדינת ישראל נמצאת במקום שקשה היה לדמיין – גם במוצאי המלחמה ההיא. מהלירה חסרת הערך עברנו לשקל החזק מדי, מהעולם השלישי ללב העולם "הראשון", ומחברה מגויסת, מזיעה וסגפנית לחברה מגוונת, ממזגת ויצירתית שאנשים בה מאריכים ימים בתנאים מעולים. נעשתה כאן – הפעם בלי מלחמה – קפיצת מדרגה נוספת, שהיא תולדה של שלל תהליכים חברתיים וכלכליים, מקומיים וגלובליים; אבל היא גם נרשמת במידה לא מעטה לזכות מנהיגותו המושמצת של בנימין נתניהו. השילוב בין ביטחון לא מתנצל ביחס לזכויותיה של ישראל ופיכחון נטול אשלויות (ויש שיאמרו גם קיפודי ונטול חזון) בזירה המדינית לבין מהפכה (אטית והפכפכה, אך מתמדת) בזירה הכלכלית, ובעיקר היציבות של סדר היום הזה בעשור האחרון, אחראים במידה רבה לנסיקתה של ישראל כמדינה משגשגת ומתקדמת במלאת חמישים שנה



ביקור ממלכתי בסמל ישראל. נשיא מלאווי, מלווה באנשי משרד החוץ, מבקור בהר הבית: מאי 1968. צילום: משה מילנר, לע"מ

ישראל מביאה דיפלומטים מחו"ל לסייר על הר הבית – חודשים מעטים אחרי סיום הקרבות בעיר. הר הבית הוא ללא ספק המקום החשוב ביותר בירושלים, עיר שחשיבותה הבינלאומית נעוצה בחשיבותה ההיסטורית-דתית, ואך טבעי הוא שממשלת ישראל תראה בו את המקום להביא אליו אורחים נכבדים. זו הייתה מן הסתם גם הזדמנות ראויה להתנאות בחופש הפולחן שישראל תמיד הצטיינה בו, כתמונת ראי להפרה השיטתית של הסכמי חופש הגישה למקומות הקדושים בידי הממלכה ההאשמית ב-19 שנות שלטונה בעיר.

באותם ימים, הר הבית היה כמובן מקום קדוש למוסלמים, אך לא סמל לאומני-פלסטיני. גם בשנות שלטונה של ירדן באל-אקצא לא נהרו אליה המוסלמים; את העלייה לרגל עשו ברחבי המדינה ההאשמית-פלסטינית, כרגיל, אל מכה שבמדבר ערב. ישראל, בצעד שישראל הראל מכנה כאן "בכייה לדורות", ויתרה

על קביעת עובדות בהר בתחילה, ובהמשך – ככל שהתעצם הנרטיב הפלסטיני סביב רחבת ההר – גם נסוגה יותר ויותר מריבונות בו, אפילו במחיר פגיעה שיטתית ומתמשכת בחופש הפולחן.

אלא שאת הביקור הממלכתי בהר לא החליף ביקור בכותל – אלא דווקא ביקור ביד ושם, סמל הסבל היהודי, מוסד הממוקם בהר הרצל, שנתקדש בשנות החלוקה של העיר כתחליף ממלכתי-חילוני להר המוריה. הבחירה לנעוץ את מהותה של מדינת היהודים בסבל השואה ולא בחדוות השיבה אל הארץ היא כנראה ביטוי לבעיה עמוקה בתודעה הציבורית שלנו, המהדהדת כבר מאז, ואשר קיבלה ביטוי מזוקק בניסוחו של אפרים קישון – "סליחה שניצחנו". יובל שנים אחרי המלחמה ההיא, הגיע הזמן לחזור אל המלים שנתחברו בצפת כשרק התנוצץ ריחה של תקומה וגאולה באפם של מקובלי המאה ה-20: "התנערי, מעפר קומי; לבשי בגדי תפארתך, עמי".

יואב שורק

עמיעד כהן

ניפגש בעירייה

שאלות הזהות הניצבות לפני החברה הישראלית יוכלו ליהנות מהדיאלוג הממשי המתרחש בשלטון המקומי

מאז ייסודה של המדינה עמד הביטחון במרכז סדר היום הלאומי שלה, בליבת התקציב ובבסיס האתוס. והנה, לשמחתנו הרבה, אך לצערנו במחיר גבוה מאוד, קריסת

מצבה של מדינת ישראל בשנים האחרונות הוא מציאות חדשה ומורכבת, המביאה עמה אתגרים חדשים. זאת, דווקא כיוון שהוא מעולם לא היה טוב יותר.



באירופה, שפל באבטלה ועלייה בשכר. עוד נכוננו למדינת ישראל מדרגות רבות לעלות בתחום הכלכלי-חברתי, ועם זאת השקפה כללית מלמדת שהמצב טוב ומשתפר.

המציאות החיובית הזאת מזמנת לחברה הישראלית אתגרים חדשים. במהלך 69 שנות קיומה של ישראל, ביסוד הלכידות הלאומית עמדה תחושת ההכרח והניסיון "לפתור את בעיית היהודים" – מהבחינה הביטחונית או הכלכלית. את השיח הציבורי העסיקו המאבקים עם מדינות ערב, אש"ף, חמאס או חיזבאללה, לצד האתגרים הכלכליים הקיומיים: מהצנע אחרי קום המדינה ועד האינפלציה של שנות השמונים. מאמץ לאומי רחב הושקע בקליטת גלי עלייה מאירופה, מארצות ערב ומברית המועצות – אך גם הוא נכלל במסגרת פרויקט ההתנעה הראשוני, לצד פריסת התשתיות הפיזיות. כיום, לאחר שמימיות אלו הושלמו בעיקרן, אנו חשים שהגיע הזמן להתמקד בנושאים אחרים: עלינו לברר כיצד יוכלו רעיונות, ערכים וזהות – ולא זיכרון השואה או האיום הביטחוני – להיות מצע לאחדות האומה. תמיד מחמם את הלב לראות את עם ישראל כולו מתגייס לתמוך בחיילים במבצעים צבאיים; אולם זוהי דוגמה ללכידות מהסוג הישן, הנטועה בעולם המושגים השלילי של הכורח. אנו נדרשים ליצור לכידות חדשה, המחליפה את הכורח במהות.

בעיניי, האתגרים המהותיים גדולים ומורכבים מהאתגרים הקיומיים שעמדנו מולם בעבר. שאלות כמו המתח בין שמירת הזהות הלאומית לבין היחס למיעוטים, או צביונה היהודי של המדינה, אינן פשוטות כלל ועיקר. בתקופה האחרונה עלו לתודעה

המדינות הערביות סביבנו שחררה את מדינת ישראל מעול האיומים האסטרטגיים המשמעותיים. בהחלט עוד תיתכנה התנגשויות עם חיזבאללה בצפון או עם חמאס בדרום, אבל במידה שצה"ל יפעיל את מלוא יכולותיו, אין בכוחם של יריבים אלו להיות איום אסטרטגי. המציאות היא שכיום במרחב הרלוונטי אין צבא היכול להתמודד עם צה"ל.

הקמת מדינה פלסטינית אינה עומדת ברצינות על הפרק, ובמקביל איום הטרור נוטרל כמעט לחלוטין. למרות הניסיונות החוזרים ונשנים להבעיר את השטח ולחולל אינתיפאדה, הציבור הפלסטיני הרחב אינו שש להצטרף. ציבור זה אינו אוהב את מדינת ישראל, בזה אין ספק; אבל כפי שמתואר בהמשך גיליון זה, מחלחלת בתוכו ההבנה כי מדינת ישראל היא עובדה קיימת שאינה בת שינוי. יתרה מזאת: כאשר הרוב הפלסטיני הדומם מפנה את מבטו מזרחה וצופה במתרחש סביבו במזרח התיכון, או מערבה לרצועת עזה, הוא מעדיף לא להתרחק יותר מדי מהשלטון הישראלי היציב והבטוח. יציבות זו בזירה הפלסטינית מאפשרת ניהול סטטוס קוו סביר ולטווח ארוך, בלי צורך להידחק למהלכים בהולים ודרמטיים. המעוניינים לייצר תחושת דחיפות הם דווקא מובילי השמאל הישראלי, אשר לצד המנהיגות הפוליטית הפלסטינית חוששים שיישארו חסרי תעסוקה ומקורות מימון.

גם בתחום הכלכלי מדינת ישראל נמצאת במצב חסר תקדים. קשה להפריז בחשיבות הנתונים הכלכליים החיוביים שאנו עדים להם בתקופה האחרונה, וביניהם ירידה ביחס חוב-תוצר, עלייה עקבית בתמ"ג תוך התקרבות למספרים של המדינות החזקות

הציבורית נושאים קונפליקטואליים רבים נוספים: מדיניות גיוס הנשים לצבא, מאבקים בעניין נישואים אזרחיים, ההתמודדות הנמשכת בסוגיית מהגרי העבודה, חיבור יהדות התפוצות למדינת ישראל ועוד ועוד – ואפשר לצפות כי שאלות כאלו ושכמותן ימשיכו לצוף ועם הזמן יהפכו קשות ומורכבות יותר. ללא היררכיות נכונה הן עתידות לפלג את העם בצורה חריפה, תוך הגברת הניסיון הכוחני של כל צד לכפות את דעתו על הצד השני. ניסיונו של הנשיא ריבלין להתמודד עם סוגיות מסוג זה ב"נאום השבטים" נבחן בביקורתיות בגיליון הקודם של "השילוח", אולם עצם הניסיון ראוי לשבח, מכיוון שהוא נובע מהכרה וזהה באתגר הגדול הבא של מדינת ישראל.

תוצאות התהליכים החברתיים הללו אינן ידועות לנו, ובמידה רבה גם אין לנו שליטה עליהם. אך ישנה דרך שבה ניתן להשפיע – לפחות באופן מוגבל – על נתיב השיח ובכך על תוצאותיו. זהו הנתיב המקומי.

כאשר באים לעסוק בשאלות מהותיות – אך גם מבקשים ליישם אותן "בשטח" – יש לוותר על ההתרכזות ברובד הלאומי. השיח ברמה הלאומית נוטה להתמקד בעקרונות מופשטים, ולא בדרכים פרקטיות למימושם, ועל כן הוא עקר ומתסכל. אני מציע "להוריד" את שדה הדיון מדרגה אחת, אל המרחב העירוני המנוהל בידי השלטון המקומי. בשדה הזה, על אף המורכבות והפערים השוררים בין הצדדים, המציאות

כופה עלינו למצוא דרכי פתרון לשביעות רצון הרוב. הסיבה לכך פשוטה: כאשר מאן דהוא מתווכח עם שכניו, בידיעה כי למחר בבוקר הוא צריך לקום ליד אותם שכנים בדיוק, טבע המציאות דוחק בו להגיע לפשרה ולמצוא פתרונות בני קיימא.

העצמת השלטון המקומי ומתן סמכויות לקביעת סטטוס קוו בתחומי יאפשרו לפתח דינמיקה של פתרונות, מתוך כבוד למציאות ומרחק טבעי מהקצנה. יתרה מכך; בשלב מאוחר יותר, צבר הפתרונות שיפוחו ברשויות המקומיות השונות ייצרו שוק גמיש של רעיונות שיזינו זה את זה.

העברת מוקד הדיון לרשויות המקומיות לא תפתור את בעיותינו החברתיות כבמטה קסם; אולם כוחה בחיבור לאנשים ולמציאות, ובסופו של דבר היא עשויה להוביל לבניית זהות לאומית דינמית ועמוקה, מתוך תחושת שותפות ואחריות אמיתית של כל תושב.

אנו רגילים להניח לנבחרי הציבורי בכנסת ובממשלה לעסוק בבעיותינו ולנסות למצוא להן פתרונות. אני מבקש להפוך את הפירמידה: עלינו לסגל הרגלים של קבלת אחריות אזרחית – בראש ובראשונה בסוגיות הקרובות לפתח ביתנו במרחב העירוני. אין לי ספק שהתנסות זו, אם תבוצע נכון ובשום שכל, תעמיק גם את קבלת האחריות האישית על תהליכים לאומיים.

עמיעד כהן



המקומיים האחרים

כשההיסטוריה תובעת מאירופה להגן על עצמה מפני זרים, היהודים - שבעבר נרדפו כזרים - נכנסים למבוכה

מאזורי השוליים האלו. העיירה מנטון בגבולה הדרום-מזרחי של צרפת נושקת לים מדרום ולהרי האלפים מצפון. מקום פסטורלי ונעים, קרוב מאוד לאיטליה, שממנה נוהר הזרם האנושי של המהגרים והפליטים מערבה וצפונה, אל עבר המדינות החזקות של האיחוד. שם, בתחנת הרכבת הראשונה שלאחר הגבול, חוינו אירוע שדבר לא הכין אותנו אליו.

כמה דקות לפני בואה המתוכנן של הרכבת עצרה בתחנה רכבת אחרת. לנו נאמר שאין לעלות עליה, אך כעשרה שוטרים צרפתיים חמורי סבר שחיכו על הרציף עלו על הקרונות השונים. הם סרקו במהירות את הרכבת והורידו ממנה כמה מן הנוסעים עם מטענם. הקריטריון היה ברור: צבע העור. כל מי שצבע עורו היה כהה מספיק הורד מן הרכבת מהר ובלי שאלות. רק לאחר מכן, על הרציף, כשהרכבת כבר דוהרת הלאה, נבדקו המסמכים והתעודות בקפדנות.

צפייה בפעולת שיטור כזו בעת עמידה על אדמה אירופית היא חוויה מוזרה. לפני שיכולתי לחשוב ברצינות על האילוצים והכורח האמתיים שהובילו למדיניות הזו, עלה בגרוני מחנק. רכבות, קרונות וסלקציות הן מילים שמעוררות חלחלה בלא-מודע הקולקטיבי היהודי שלנו. הכל התנהל ביעילות, בבנאליות ובקשיחות לא-אישית. זכותו של איש לא קופחה והכול התנהל

נהג המונית שהסיע אותנו לנמל התעופה שארל דה-גול בפריז היה אדיב כנדרש, הצרפתית שלו הייתה מושלמת והוא שתק והתרכז בכביש רוב הנסיעה מן הרובע התשיעי של העיר עד אחד הצמתים המרכזיים בכביש הטבעת המקיף את הכרך הענק. בעת שעצרנו ברמזור האדום התקרב למכונית בחצי-ריצה אדם לבוש בלואים עם מה שנראה כדרכונים רבים בידו. בתחילה חשבתי שהוא מנסה למכור לנו משהו. הנהג פתח את החלון והזר התחיל לצעוק ולהתחנן בשפה הערבית המוכרת מן הלבנט. הדרכונים שבידו היו דרכוני הסוריים. הוא הציגם כהוכחה להיותו פליט הבורח מן המלחמה הקשה, וביקש תרומה. ניכר היה שאינו שולט בצרפתית, אך הערבית שבפיו הייתה דווקא מובנת לנהג המונית שלנו. הלה שוחח איתו בקצרה, ונראה שלא היה מרוצה מהמפגש הפתאומי עם שפת המדינה שהוא או הוריו השאירו מאחור. הוא זרק לו אירו או שניים וסגר את החלון.

בירת צרפת, בניגוד למה שמקובל לחשוב לעתים בישראל, איננה מקום שבו נראים זרים רבים ברחובות. הם מתרכזים, כמו בישראל, בשכונות השוליים או בפרברים רחוקים, מקומות שהם אקס-טריטוריה בשביל אנשי המעמד הגבוה, אנשי האקדמיה וקובעי המדיניות.

חודשים ספורים קודם לכן שהינו באחד

כחוק. ייתכן מאוד שהנוסעים הנוספים שעמדו ברציף לא חשו זעזוע כלשהו; לנו, על כל פנים, נדרשה שעה ארוכה להשתחרר מן המחשבות.

הסערה הפוקדת את המזרח התיכון והתקדמותה באלפי נחילים מערבה היא עובדה ידועה. הברקזיט הבריטי, ניצחונו של דונלד טראמפ והתחזקותה של מארין לה-פן הם כנראה רק ההתחלה. בהולנד מתחזק הימין הקשה, ואפילו בגרמניה, מחוללת החורבן העולמי אך לפני שבעים שנה, גובר כוחה של מפלגת הימין האנטישמית "אלטרנטיבה לגרמניה" והיא עשויה להגדיל בהרבה את ייצוגה בפרלמנט.

כל הזרמים הללו מעמידים את יהודי העולם בפני סערה ייחודית להם. האינטואיציות הבסיסיות ביותר מביאות אותם לידי סתירה. מחד גיסא, יהודים רבים, השייכים בדרך כלל למעמדות הבינוניים-גבוהים, חשים צורך לגונן על לאומיותם האירופית, במיוחד לאור הזהות הערבית-מוסלמית של רוב הפליטים. הללו הם הזר האולטימטיבי: זרים לאירופה המערבית, זרים ליהודי היודע היטב כמה אכלה בדורות האחרונים חרבם של בני ישמעאל באחיו היושבים בציון.

מאידך גיסא, כפי שהגדיר זאת יפה רבה של בריטניה והמושבות אפרים מירויס, "היהודים תמיד ידעו, ואם לא ידעו אז חשו, כי כאשר נמתחים מחדש גבולות ה'אני' וה'אחר' הרי שבסופו של דבר גדולים סיכוייהם למצוא את עצמם דווקא בצד 'האחר'". לדבריו, זה השיעור שמלמדת אותנו ההיסטוריה היהודית בגלות. אינסטינקטים של הישרדות שפותחו במאות

רבות של שנות רדיפה וסבל אינם מאפשרים ליהודי בגולה להצטרף בלב שלם לצד הסוגר ומגביה החומות.

בהמשכה של הדרשה שנשא הרב מירויס בבית הכנסת הגדול באדינבורו בשבת פרשת כי תצא בשנה שעברה הוא ניסה למצוא פתרון לסתירה הקיומית הזו. פתרונו של הרב מבריטניה היה מופת לתקינות פוליטית, המבוסס על הזהות הדתית כפתרון. הוא קרא בלהט לחזק את חומות הדת והאמונה, ובו בזמן להיות גומלי חסד, נדיבים ומתקני עולם. כך, טען, נוכל לשמור על ייחודנו וגם להיות פתוחים ומועילים לחברה שאנו חיים בה. כל זה אולי אפשרי בקהילות המקומיות ובמדינות שטרם נשטפו בזרם הנודדים מן המזרח. אך ככל שבעיית הפליטים תחריף תידחק אירופה אל הקיר, וכל פתרון שיימצא, בכל הטווח שבין הצפת רחובות אירופה בפליטים לבין ליקוטם מקרונות הרכבות, יעמיד את יהודיה בפני מציאות בלתי-אפשרית.

שורש הבעיה עמוק והוא נעוץ בהצלחתו של פרויקט התשתית של האנטישמיות המודרנית. היהודים, שהיו ועודם חלק בלתי נפרד מהרקמה האזרחית של מדינותיהם באירופה; שהם ממחוללי התרבות המקומית ולא מהמאיימים עליה; שבאתוס הפנימי שלהם מונח כבוד עמוק למדינה שהם חיים בתוכה – נתפסים בכל זאת, לעתים גם בעיני עצמם, כ"אחרים", בעיקר אחרי שהפכו ל'אחרים' בתהליך ארוך ומכאיב של הדרה והרחקה, כליאה והשמדה.

ה'אחרות' הזו, האמתית או המדומיינת, אינה מאפשרת ליהודים האירופים לתמוך במפלגות או תנועות המעלות את הגנת הלאום מפני זרים על ראש שמחתן. כל



האם תיתכן תנועת המונים שתדע לשמור על הגבולות בלי לפנות נגד היהודים? האם אירופה תדע להגן על עצמה ועל לאומיותה, בלי לחזור (כלשון שירו של יהודה ויזן על אירופה, בעמ' 32 בספרו תקנות שכנגד) "לַעֲשׂוֹת אֶת מָה שֶׁכָּבֵד עֲשָׂתָה, וְהִיא יוֹדַעַת שֶׁהִיא יוֹדַעַת לַעֲשׂוֹת"?

יצחק מור

עוד לא יקבלו מפלגות הזרם-המרכזי על עצמן את האתגר הקשה של האיזון בין הגנה על המולדת לבין שמירה על אנושיות פשוטה, יגדל עוד כוחם של מגני הלאומיות והלאומנות החדשים, מגנים הנדרשים, מכורח שאין לגנותו, לזנוח את התקינות הפוליטית ולראות את כל מי שאינו בן המקום מדורות כ'אחר'.

תהלה פרידמן

הכול מתחיל בירושלים

אי אפשר לקחת מירושלים את השגב הלאומי, אבל עתידה של העיר תלוי בטיפוחם של הירושלמים הממשיים ובהכלת שונותם

קסם וגעגועים: געגועים אל העתיד. עברנו בה שנות פיגועים איומות, אוטובוסים מתפוצצים, בתי קפה ששמומו מאין יושב. מיעטנו לצאת מהבית אבל נשארנו בעיר. כשתמו אלה, עברנו שנות הקצנה חרדית משתוללת בהנהגת ראש עיר ששם לו למטרה (כפי שהסביר בראיון פרידה ב"יתד נאמן") לשנות את אופיין של שכונות העיר ולהדיר מהן את תושביהם הקודמים לטובת האוכלוסייה שהוא חפץ ביקרה. ונשארנו בעיר.

אלא שהיינו במיעוט.

חברים שלנו עזבו את העיר בהמוניהם. הדתיים עזבו לבתים גדולים בפרברי יהודה ובנימין, חמש דקות מירושלים, שם יכלו לגור עם אנשים כמוהם ולשלם פחות ארנונה. החילונים עזבו בתחושה שהעיר

עשר שנים שאני פעילה חברתית בירושלים. שותפה להקמה ולהובלה של שתי תנועות ועשרות יוזמות חברתיות שכולן עניינן חיזוקה של ירושלים כלבו של העם היהודי וכעיר המציגה דגם ייחודי ליחסים בין קבוצות שונות החיות בה, דגם שאני ושותפיי לדרך מכנים "קהילה של קהילות".

יצאתי לדרך מתוך אהבה גדולה, וחרדה גדולה לא פחות.

בגיל 18 הגעתי אליה ללמוד תורה. נדרשו לי ארבע דקות להתאהב בה. היא הייתה מעניינת, היא הייתה מטורפת, היא הייתה הפוכה לחלוטין מהמקום הבורגני וההומוגני שבו גדלתי באזור המרכז. המפגש בין חדש לישן ובין שמים לארץ נכח באוויר ויצר תרבות יהודית תוססת ומחדשת. היה בה כובד, אבל גם משמעות. בעיקר, היה בה

מקיאא אותם ושהם לא רצויים בה, ועברו לגור במודיעין או בתל-אביב. עם אנשים כמוהם. אחת לחודש קראנו ב"הארץ" מאמר שקרא להכיר כבר בתל-אביב כבירת ישראל, או שהציע להניח למטורפי ירושלים להילחם זה בזה ולאפשר לרוב הישראלי הנורמלי לחיות את חייו הנורמליים במישור החוף. עם עזיבתה של האוכלוסייה החזקה הידרדר מצבה הכלכלי של העיר והלך, וההידרדרות עצמה הביאה להמשך עזיבה.

"ירושלים אבודה", אמרו אנשים מסביבנו. "הדמוגרפיה חד-משמעית". בעיר יישארו חרדים וערבים בלבד, והחלום הציוני על ירושלים נגמר. בקרב יהדות התפוצות נשמעו קולות דומים. "אנחנו לא רצויים כאן", הם אמרו. הילדים שלנו מגיעים לכותל בשירת "עם ישראל חי" וננזפים על שירה או ריקוד מעורב. בחלק מהרחובות אנחנו סופגות יריקות וקריאות נאצה, בחלק אחר יש סכנת טרור. יותר ויותר משלחות וסוירים העתיקו את מרכז הפעילות מירושלים לאזורים אחרים, ובכנסים יהודיים בינלאומיים לא דיברו על ירושלים כי הדבר הפך טעון מדי, פוליטי מדי.

דאגתי מאוד. ידעתי שאם רוב העם היהודי לא ירגיש מחובר לירושלים תהיה לכך השפעה חמורה על עצם היכולת לקיים מדינה יהודית בארץ ישראל. הרי אין ציונות בלי ציון. ירושלים היא תשתית הצידוק ההיסטורי להקמת המדינה, ואם רוב הציבור יחדל מלראות בה את הבירה והמרכז – בהכרח יתעמעם גם הקשר לשורשים האלו. במקביל, הניתוק של יהדות התפוצות מירושלים מורה כי העם היהודי מאבד את המרכז המשותף, השייך באופן שווה לכלל יהודי העולם. גם לכך היתה בעיניי משמעות

שאי אפשר להגזים בחומרתה.

עוד ידעתי כי ירושלים היא הקדימון לישראל כולה. הן מבחינה דמוגרפית (תופעות המוכרות מהדמוגרפיה הירושלמית מתגלות בדמוגרפיה של כיתות א' בישראל כולה), הן מבחינה מהותית. ירושלים מהווה מעין תרכיז למתחים החברתיים המאפיינים את ישראל כולה, והניסיון הוכיח שתהליכי עומק המתרחשים בעיר מפעפעים אחר כך לשאר הארץ. 'גוש אמונים' ו'שלום עכשיו', הפנתרים השחורים ותנועת ש"ס יוכיחו.

* * *

לפני כעשור החליפה העשייה את הדאגה. קבוצה קטנה של אנשים שעוד לא הכירו זה את זה התחילה לדבר על העיר בשפה אחרת. היינו חילונים ודתיים וכל מה שבאמצע (ובירושלים יש הרבה באמצע); שמאלנים וימנים, עולים וותיקים. לא היה לנו כמעט דבר במשותף מלבד אהבה גדולה ודאגה גדולה עוד יותר לעתיד העיר.

התחלנו להגיד בקול שירושלים היא העיר של העתיד ולא של העבר; שהמגוון האנושי שלה אינו מטרד אלא נקודת חוזק ועושר: זה מה שהופך אותה למעניינת ואפילו מגניבה. טענו שיש לה בשורה לישראל ולעולם כולו, ושנוצרים בה חיבורים שלא נוצרים בשום מקום אחר, והם הפתח לתקווה. הפנינו זרקור להתרחשויות נסתרות מהעין, והראינו כיצד הזהות המקומית והאהבה לעיר יכולות להיות מכנה משותף; ושאפילו עצם היותם של אנשים מאמינים יכולה להיות מכנה משותף ביניהם, אף כי אמונותיהם מתנגשות תדיר.

האמת היא שדמיינו. דיברנו אמונה ולא מציאות. יצרנו שפה. חלמנו אותה בקול.



בשאלת אופייה של העיר, כלומר בשאלה לשם מה אנחנו זקוקים לרוב הזה.

* * *

חמישים שנה לאחר שחרור העיר, הגיע הזמן לשאול מה בעצם אנחנו רוצים, כחברה וכמדינה, שירושלים תהיה. איזה תפקיד יש לה בחיינו הלאומיים? לשם מה רוב יהודי?

אני מאמינה שלעיר שחברה לה יחדיו יש תפקיד: לחבר. לחבר אנשים זה לזה, לחבר לעבר ולעתיד ולחבר בין שמים וארץ, בין הסופי לאין-סופי.

לכן העמקת החיבור של עם ישראל לירושלים אינה מליצה מבחינתי, אלא הגדרת מטרה שממנה צריכה להיגזר מדיניות עירונית ולאומית קונקרטית. בראש ובראשונה היא דורשת לעשות מקום. לכולם. לקחת ברצינות את קביעת הגמרא ש"ירושלים לא נחלקה לשבטים", ולקדם מדיניות המביאה לידי ביטוי את האופי המגוון של שבטי ישראל. זה דורש עיצוב מרחב ציבורי המסוגל לתת ביטוי לאופנים השונים שקבוצות שונות מציינות בהם את השבת. זה דורש מתן ביטוי לכלל גוני החברה היהודית בכותל. זה דורש הגנה על אופיין של שכונות וקהילות, והגנה על יכולתן לבטא את תרבותן.

זה דורש להקפיד שהעיר תהיה אטרקטיבית ורלוונטית לכלל קבוצות החברה. זה דורש חסימת אפשרות להשתלטות מכוונת המנסה להדיר אחרים משכונת מגוריהם. תנודות גיאוגרפיות ודמוגרפיות הן דבר טבעי ואין כל בעיה בהשתנות הרכבן של שכונות, ובלבד שאין הדבר מלווה בניסיון פעיל לשנות את אופייה של השכונה ולהדיר אחרים ממנה.

בכנסים, במאמרים, בהרצאות. בשאיפה שהתודעה תכונן הוויה. וגם, כמוכן, עשינו מעשים. החלפנו שלטון עירוני, הקמנו ארגונים, ארגנו פעילויות, יצרנו חיבורים, גייסנו כספים. האמנו בה חזק.

אחרי עשר שנים של פעילות, אפשר לומר שמשוהו בתודעה השתנה. ביום ירושלים – כשאת השער הקבוע ב'דיעות אחרונות', זה עם הקינות על ההתחדדות או על הלכלוך, החליפה כתבת שער בוויינט על ירושלים כבירת הפלורליזם היהודי, או כשכן כספית פתח ריאיון טלוויזיוני באמירה "ירושלים היא העיר הכי מגוונת בישראל, ואולי בעולם" – ידעתי שזה הצליח. אבל לא רק בשיח אפשר לראות את השינוי, אלא גם בשטח: עשרות "קהילות צעירות" מוקמות ברחבי העיר. שמונה מכינות קדם-צבאיות קבעו בה את מושבן, יותר צעירים באים להתנדב בה לשנת-שירות, ומספר חסר תקדים של סטודנטים לומדים בה. סצנת הסטארט-אפים הירושלמית הולכת ומתפתחת, מוסדות התרבות והמורשת גדלים, השוק תוסס, אטרקציות תיירותיות חדשות נולדות. ירושלים איננה עוד הזקן האפרורי שיושב בדד על ראש ההר.

שינויים רבים ומשמחים התחוללו, אך המסע רחוק מלהסתיים כי האתגרים הגדולים עדיין לפנינו. המדדים הכלכליים העירוניים קשים, והעוני במזרח העיר ובקרב הקהילה החרדית חסר תקדים. עדיין קיימת הגירה שלילית, וניסיונות הכפייה וההדרה שבו לאחרונה והרימו ראש בגיבוים הפעיל של שרי הממשלה החרדים ובחסות אדישותם וניכורם של שרי הממשלה ה"ציונים". הללו מצהירים ללא לאות על חשיבות "הרוב היהודי" בעיר, אבל הם נטולי עניין לגמרי

זה גם מחייב, כצורך מעשי, השקעת משאבים גם באיכות חייהם של תושביה הערבים של העיר. אין ולא יהיה בעיר שגשוג כאשר שליש מתושביה חיים בעוני מרוד, ללא תשתיות ועם מערכת חינוך שאינה מובילה לשיפור המצב.

כדי לקדם מדיניות כזו יש לטפח ולעודד את המנהיגות המובילה אותה ולא להמשיך לחזק את מי שמוביל כיוונים הפוכים. ויש מנהיגות כזו. כשיצאנו לדרך היינו כולנו בני הציבור הציוני/הפלורליסטי או כל כינוי אחר שמשמעותו "לא ערבי ולא חרדי" – אך עם הזמן גילינו שיש לנו שותפים גם בצדדים האחרים של העיר. נוספו אלינו פעילים חרדים המבקשים לחולל תיקונים בקהילותיהם. להקים ישיבות וסמינרים עם לימודי ליבה, להיאבק בהשתקת האלימות המינית, לקדם ספורט או יצירה תרבותית, והכי חשוב – כאלה המוכנים לקחת חלק באחריות על המרחב המשותף. בהמשך נוספו גם פעילים ערבים. אחד שרוצה להקים מרכז רפואת חירום במזרח העיר, ואחרת שמסייעת לנשים להקים עסקים או ללמוד עברית. כולם כאלה המוכנים לשאת בסיכון האשמתם ב"נורמליזציה", ולקחת אחריות אקטיבית על החיים בעיר.

אנחנו לא דומים. לא באורח חיינו ולא בחלומותינו. אך אנו חולקים כמה הבנות משותפות ועמוקות. אנחנו מבינים שאף לא אחד מאתנו עומד להיעלם. שאנו חולקים באופן לא זמני מרחב משותף ואהוב, שישקע מטה מטה אם לא נמצא את הדרכים לחיות יחד.

האם מדובר ברוב הציבור הירושלמי? בוודאי שלא. אך גם לא מדובר במיעוט זניח. זהו השיח של קרוב מרבע מחברי מועצת העיר, וזהו גם הבסיס לשיתופי פעולה מפתיעים, חוצי מגזרים, המבוססים על אינטרסים, ועל צרכים כמו גם על עניינים משותפים שהעיר מלאה בהם.

גיוון האוכלוסייה, העובדה שחיים בירושלים ואוהבים אותה סוגים שונים כל כך של אנשים ודתות, נתפס בדרך כלל כמכשול. מכשול לשלום, מכשול ליצירת מדינה מערבית ונורמלית, מכשול להקמת בית המקדש השלישי, מכשול להגשמת החלומות השלמים והמלאים של קבוצות שונות בחברה הישראלית. אבל ירושלים היא לא הבעיה אלא הפתרון. פתרון של גם וגם. גם בירת הנצח שלנו, וגם מרכזית מאוד לעמים נוספים. גם חיבורים, וגם הכרה בשונות וטיפוחה.

במלואת חמישים שנה לשחרורה, העיר שוב בצומת דרכים. אם נמשיך להתרכז בשאלת "הרוב היהודי" ולא בדמותה הרצויה של ירושלים, אנו עלולים לגלות כי השיבה אל בורות המים, השוק והכיכר הופכת לשיבה פורמלית שערכה מוגבל.

יש דרך אחרת. יש ירושלים אחרת. לא קל לבנות אותה אבל היא אפשרית. היא כבר קיימת והיא צריכה להתרחב. זו דרך ארוכה מאוד, אבל היא היחידה שאינה מובילה לשקיעתה של העיר ולהחמצת מהותה. וחץ מזה, עם הנצח, כידוע, לא מפחד מדרך ארוכה; ואם לא בעיר הנצח, אז היכן?

תהלה פרידמן, מנהלת ב'מכון שחרית' וממייסדות 'התנועה הירושלמית'. לשעבר יועצת לשר התפוצות נתן שרנסקי, מנהלת קרנות פילנתרופיות, ויו"ר 'תנועת נאמני תורה ועבודה'.



בכייה לדורות, סיבוב שני

"לכותל, לכותל!", שעטו המצביאים והמנהיגים, מפנים עורף להר הבית ומאבדים את מפתח השליטה הלאומית, הדתית והרגשית בלבה של העיר שאוחדה זה עתה. דיווח ורטרוספקטיבה של מי שזכה להימנות עם המשחררים

כעסו של בן-גוריון הופנה בעיקר כלפי שר החוץ משה שרת. במכתב לח"כ הרצל ברגר כתב בן-גוריון: "משה הכריע בקול אחד נגד דעתי וגרם, לפי הכרתי, לבכייה לדורות".

במונח מטלטל זה, "בכייה לדורות", השתמש בן-גוריון, בכתב ובעל פה, פעמים נוספות, בעיקר בעשור הראשון לקיום המדינה, ואימצו אותו מנהיגים ומפקדים בני דור מלחמת השחרור. יגאל אלון, מפקד הפלמ"ח ומפקד חזית הדרום במלחמה ומנהיגי הקיבוץ המאוחד, בראשם יצחק טבנקין, הרבו אף הם להשתמש בו – גם כדי להקניט את בן-גוריון. לטענתם, אם בן-גוריון היה רוצה באמת לצאת למבצע, הוא היה יכול לכופף את דעתו, כשם שכפה אותה במקרים קודמים, בראש ובראשונה לגבי תאריך ההכרזה על הקמת המדינה. להכרזה בה' באייר התנגדו, כידוע, רבים בהנהגת היישוב, ובראשם משה שרת. אך בן-גוריון לא שעה לסכנות המדיניות והביטחוניות ואילץ את עמיתיו לקבל את הכרעתו. לצורך הכנת רשימה זו חיפשתי אם גם מנהיגי הציונות הדתית היו שותפים לתחושת ההחמצה הזו. חיפשתי ולא מצאתי. אולי משום שמשה שפירא, השר הבכיר והאיש הדומיננטי של מחנה זה, הצביע גם הוא נגד בן-גוריון בישיבה הגורלית ההיא (כמו גם נגד

... ולא תשובו במושב לאמים באין זה הר ההר משען לגבכם בעולם.

במושב לאמים יושב זה שמשען לו הרכם.

... בלי זה ההוד, מה ביקום ערככם?

טלו צפון מן עולם והיה – משלש.

טלו מזרח מן עולם והיה – לא עולם.

ישראל בלי ההר הוא – לא ישראל.

אורי צבי גרינברג, "ישראל בלי ההר"

"בכייה לדורות". כך, במינוח בעל עצמה חודרת בטן וצובטת לב, כינה מייסד המדינה דוד בן-גוריון את סירובה של הממשלה הזמנית לאשר את הצעתו לשחרר את מרבית חבלי יהודה ושומרון. בספר "מדינת ישראל המאוחדת" (עם עובד, 1969) מצוטט הקטע הבא מיומנו: "ביררתי עם המטה (הכללי) מהם הכוחות הדרושים להסתער על לטרון, ומשם עד צפון רמאללה ועד יריחו והירדן, כדי לשחרר... בית-לחם בדרום וכל השטח... דעת המטה היתה שיידרש שבוע ימים לסיים פעולה זו, בכוחות שיש לנו (בספטמבר 1948, ימי ההפוגה השנייה – י"ה). הבאתי הצעה זו לישיבת הממשלה ביום 26/09/48 אולם רק מיעוט בממשלה תמך בהצעתי והפעולה לא נעשתה". תגובת מייסד המדינה הייתה: "לאושרנו, לא היו הללו צריכים להצביע לעשות רוב הפעולות שנעשו במשך השנה".

ההכרזה על הקמת המדינה בה' באייר, וגם נגד שחרור העיר העתיקה במלחמת ששת הימים).

כעבור 19 שנה בלבד ניתנה ההזדמנות ההיסטורית לתקן את הבכ"ה של תש"ח. אולם ממשלת ישראל, והפעם בנסיבות משופרות ללא היכר, שוב לא הבינה את גודל השעה. בשעות הראשונות של מלחמת ששת הימים, פתח חוסיין מלך ירדן בהפגזה כללית לאורך קו שביתת הנשק הארוך עם ישראל. באותה שעה כבר היה ברור, בוודאי לממשלה ולמטה הכללי, שצבא מצרים, שחיל האוויר שלו הושמד כמעט כולו על הקרקע, בדרך לתבוסה, ויש בידי ישראל די כוחות, וגם, עקב המתקפה הירדנית, גם הצדקה בינלאומית, להשלים את מה שהוחמץ בתש"ח. אולם גם ממשלה זו לא הבינה, כאמור, את מה שזימנה לה ההיסטוריה, או, אם תרצו, ההשגחה, וכלל לא העלתה בדעתה לכפר את עוון קודמתה מתש"ח. ממש ההפך מזה: תחילה, לפני שהמלך חוסיין פתח באש, ישראל הבהירה לו שמלחמה לה עם מצרים ואין לה כל כוונה לפגוע בהסכם שביתת הנשק עם ירדן. לאחר מכן, כשחוסיין תקף את ישראל, ממשלת האחדות בישראל (ועל דעת מנחם בגין שהיה חבר בה) הבטיחה לו, באמצעות ארצות הברית וגורמים נוספים, שאם יפסיק את האש, צה"ל לא יפגע בו או בממלכתו. חוסיין לא התרשם, קידם כוחות שריון ורגלים לעבר ירושלים, אזור לטרון והמשולש והמשיך בהפגזות.

רק אז – ברוב קטן – יצאנו לקרב כנגד ירדן. המטרה המוגדרת לצה"ל לא הייתה, חלילה, שחרור חבלי יהודה ושומרון, שהוחמץ בתש"ח; היעד שנקבע לצבא היה מבצעי ולא

טריטוריאלי: לפגוע בארטילריה הירדנית ובשאר הכוחות אם יעלה הצורך, כדי שאלה לא יפגעו באוכלוסייה הישראלית. כשבמהלך הקרב הועלתה בממשלה האפשרות לכבוש – אז זו לא הייתה עדיין מילת גנאי – את העיר העתיקה, שאל שר החינוך, זלמן ארן: לאחר שנכבוש אותה, למי נחזיר אותה? משה חיים שפירא, מנהיג המפד"ל, השיב לו, ולאו דווקא בציניות, שאת העיר העתיקה אמנם לא נחזיר לירדן, אולם "לעולם" דווקא כן. האו"ם הרי קבע בהחלטת החלוקה מ-1947 שירושלים היא עיר בינלאומית, לא כן?

בפועל, כידוע, המלחמה התגלגלה – כמו גם במרחבי סיני ואחר כך בגולן – באינרציה משלה, כשהמפקדים הבכירים, שרובם לחמו בירושלים או בדרך אליה במלחמת העצמאות – ונושאים עמם את פצעי נפילת גוש עציון והעיר העתיקה ב-1948 – לוחצים להשלים את מה שהוחמץ בתש"ח ומקדימים את הממשלה במחשבה, בנועזות ובביצוע.

* * *

כותרת הדברים היא "בכ"ה לדורות". והפעם – הבכ"ה על חטא מסירת הר הבית לידי הוואקף במלחמת ששת הימים. כפי שאנסה להוכיח, זו, יותר מהבכ"ה של תש"ח, היא אכן בכ"ה לדורות. בתש"ח כלל לא כבשנו. ואילו בתשכ"ז, לאחר שכן כבשנו – ויתרנו לאסלאם, מרצוננו, ועל דעת המנהיגות הפוליטית והרבנית, על האתר הקדוש ביותר של העם היהודי.

בעשורים האחרונים, מאז שלא ניתן לעלות להר הבית ללא ליווי צמוד של אנשי וואקף, אני נמנע מלעלות אליו. אינני מוכן שאיש יכתוב לי, בוודאי לא שומרים מוסלמים



יֵאָמֵן עַל הָר הַבַּיִת וּיצִירַת בְּכִיָּה חֲדָשָׁה, הַפֶּעַם, הַלּוּוּאִי וַאֲתַבְדָּה, לְדוֹרוֹת לֹא מַעֲטִים. כֵּן, הַשְּׁחָרוֹר וְהוּוִיתוֹר בָּאוּ כַּמַּעַט בְּדִיבּוֹר אֶחָד וּבִהְפָּרֵשׁ שֶׁל שְׁעוֹת סְפוּרוֹת. בָּאוֹתָן שְׁעוֹת, וְגַם בִּימִים לֹא מַעֲטִים לְאַחֵר מִכֵּן, עוֹד לֹא הִבְנִיתִי אֶת הַמִּשְׁמָעוֹת הַעֲמוּקָה, הַגּוֹרֵלִית, שֶׁל מִסִּירַת הָר הַבַּיִת, וּמִרְצוֹן, לְאַסְלָאֵם, וְאֵת הַשְּׁלֵכוֹת הַמַּעֲשֶׂה לַשְּׁעָתוֹ וּלְדוֹרוֹת הַבָּאִים. וְכֵן חָלְפוּ כִשְׁנֵי דוֹרוֹת מֵאוֹתוֹ אִירֹעַ.

כְּאִמּוֹר, אֵינִי מַתִּימָר לֹמַר שֶׁבְּעִיצוּמָם שֶׁל הָאִירֹעִים הַדְּרַמְטִיִּים הִבְנִיתִי יוֹתֵר מֵאַחֲרִים – רַבָּנִים חֲשׁוּבִים (בְּאַמָּת, וּבְרָאשׁ וּבְרָאשׁוֹנָה הָרַב צְבִי יְהוּדָה קוֹק וְהָרַב הַנְּזִיר, דּוֹד כֹּהֵן, הָרַב שְׁלֹמֹה גּוֹרֵן וְרַבִּים אֲחֵרִים), מִנְהִיגִים פּוֹלִיטִיִּים (וּבֵהֶם רֹאשׁ הַמַּמְשָׁלָה לֹוִי אֲשֶׁכּוֹל, שֶׁר הַבִּיטְחוֹן מֹשֶׁה דִּיין, וְשֶׁר הַפְּנִים וְרֹאשׁ הַמַּפְלָגָה הַדְּתִית-לְאוֹמִית חַיִּים מֹשֶׁה שְׁפִירָא), מַפְקָדִים מְהוֹלִלִים, כְּגוֹן הַרְמָטִכ"ל יִצְחָק רִבִּין, אֱלוֹף פִּיקוּד הַמִּרְכָּז, עוֹזִי נֶרְקִיס (שֶׁדַּחַף בַּעֲצָמָה רַבָּה – בַּעֲדֵי שֶׁר הַבִּיטְחוֹן מִתְנַגֵּד – לַשְּׁחָרוֹר הָעִיר הָעֵתִיקָה), וְסִגְן הַרְמָטִכ"ל, הָאֱלוֹף חַיִּים בֶּר-לֵב. אֲנִשִּׁי צָבָא אֱלָה לַחֲמוּ בִירוּשָׁלַיִם, אוֹ בִסְבִּיבֵתָהּ, בְּמַלְחַמַת הַשְּׁחָרוֹר וְעֵתָהּ הָיוּ לַמַּפְקָדִים מִרְכָּזִים בְּמַלְחַמַת שֶׁשֶׁת הַיָּמִים וְקִשּׁוּרִים אִישִׁית-פִּיקוּדִית לִקְרֹב עַל יְרוּשָׁלַיִם.

בְּדֶרֶךְ לְכִיבוּשׁ הָעִיר הָעֵתִיקָה, נֶרְקִיס וּבֶר-לֵב צָעְדוּ אִתָּנוּ – וְהִסְתַּכְנוּ כְּמוֹנוּ – כְּשֶׁפִּילִסְנוּ אֶת דְּרַכְנוּ מִמּוֹזִיאָיוֹן רוֹקֶפֶלֶר, צוּמַת מַגְדָּל הַחֲסִידָה (שֶׁם הָיוּ לָנוּ נִפְגָּעִים לֹא מַעֲטִים), דֶּרֶךְ שְׁעָרֵי הָאִרְיוֹת וְהַשְּׁבָטִים בּוֹאָה הָר הַבַּיִת. כְּשֶׁהִתְפָּרְשְׁנוּ עַל הָהָר, בֶּר-לֵב וְנֶרְקִיס נִטְשׁוּ אוֹתָנוּ – אֵךְ לֹא מִפְּחַד הַצִּלְפִּים, שֶׁהִמְשִׁיכוּ לְצִלּוֹף וּלְפֹגֹעַ בָּנוּ, בַּעֲיָקֵךְ מֵאֲזוֹר הָר הַזֵּיתִים; הַשְּׁנִיִּים, כְּמוֹ כָּל הָאֲחֵרִים הָאֲחֵרִים שֶׁבָּאוּ בַּעֲקֻבוֹתֵיהֶם לְאַחֵר שֶׁהָהָר

וְשׁוֹטְרִים יְהוּדִים הַפּוֹעֵלִים לְמַעַן אֲכִיפַת הוֹרָאוֹת הַמוֹסְלָמִים, הֵיכֵן מוֹתֵר לִי לְדֶרֶךְ וְהֵיכֵן לֹא וְמָה מוֹתֵר לִי לְמַלְמֵל. הָר הַבַּיִת בִּידִי מֵאֵז וּמִתְמִיד, אֵךְ בּוֹדָאִי מֵאֵז דְּרַכְתִּי עָלָיו לְרָאשׁוֹנָה, בְּהִוִּיתִי חֵייל יְהוּדִי בְּצָבָא הַהִגָּנָה לְיִשְׂרָאֵל בְּכ"ח בְּאִיר תִּשְׁכ"ז. כָּל עוֹד לֹא אוֹכַל לְמַמַּשׁ זֹאת, וְהַדְּבָר לֹא יִתְמַמַּשׁ כְּנִרְאָה בְּתַקוּפַת חַיִּי, רַגְלִי, בְּלִי נֹדֵר, לֹא תִדְרֹךְ בּוֹ. הַפֶּן הַלְאוּמִי וְהַמְדִּינִי, הַכִּלְלִי-יִשְׂרָאֵלִי, הוּא הַמְדַּבֵּר מִתּוֹךְ גְּרוֹנִי. הַהַחֲמָצָה הַדְּתִית, שְׁדוּמָה שֶׁהִיא הַיּוֹם הַמְּנִיעַ הַמּוֹבִיל בְּמֵאֲבָק לְאַפְשֵׁר לִיהוּדִים לַעֲלוֹת לְהָר, הִיא מִשְׁנִית. אֵינִי שֵׁיךְ כָּלִל וְכָלִל לְמִי שֶׁמִּבְקָשִׁים לִקְרֹב אֶת הַקֶּץ בְּאִשְׁרֵי לְבִנְיַת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, הַקְּרִבַּת הַקְּרִבָּנוֹת אוֹ כָּל רִיטוּאַל אֲחֵר. לְהַבְנִיתִי, נִיתָן הִיָּה, וּבִכֵּךְ אֶתְרַכּוּ לְהֵלֵךְ, לְחֹלֶל תִּפְנוּיֹת רַבּוֹת כְּדֵי שֶׁעַם יִשְׂרָאֵל הִיָּה הַשְּׁלִיט בְּהָר הַבַּיִת וּלְנַהֵג בּוֹ מִנְהַג בַּעֲלּוֹת, בְּכוֹחַ וּבַפּוֹעֵל, גַּם מִבְּחִינָה דְּתִית – וְכָל זֹאת בְּלִי לְפִגּוּעַ חֲלִילָה בְּמִסְגָּדִים אוֹ בְּחֹפֶשׁ הַפּוֹלְחוֹן בֵּהֶם. אוֹלֵם, מִפְּנֵי חֲטָאֵי הַמִּנְהִיגוֹת הַדְּתִית שֶׁל אֵז, וּבְמִידָה מוֹעֲטָה יוֹתֵר גַּם זֶה שֶׁל הַיּוֹם, גִּלְיָנוּ שׁוֹב מֵהָר הַבַּיִת. עֲלֵיהֶם נִיתָן לְהַחֲלִיל, כְּמוֹ גַּם עַל הַמִּנְהִיגוֹת הַפּוֹלִיטִית שֶׁל אֵז וְהַיּוֹם, אֶת דְּבָרָיו הָאֱלֹמוֹתִיִּים שֶׁל ח"נ בִּיאֲלִיק ב"רֵאִיתִיכֶם בְּקוֹצֵר יִדְכֶם": "אֵיכָה יִדְלְתֶם פֶּתָאֵם, אֵיכָה יִדְלְתֶם יִשְׁעִי! / אֵיכָה נַעֲזַבְתֶּם בְּדָד, אֲבָדִי עֲצָה וְנִתְיָבָה". כֵּן, גַּם לְבָבִי, מֵאֵז וְעַד הַיּוֹם, סֶף דְּמַעָּה.

בְּכ"ח בְּאִיר תִּשְׁכ"ז הִיָּיתִי מִשְׁתַּתֶּף-עַד זוֹטֵר, כְּחֵייל, בְּאַחַד הָאִירֹעִים הַגְּדוֹלִים בְּהִיסְטוֹרִיָּה הַיְּהוּדִית שֶׁל כָּל הַזְּמָנִים – שְׁחָרוֹר הָר הַבַּיִת. בָּאוֹתוֹ זְמַן מִמַּשׁ גַּם הִיָּיתִי עַד לְאַחַד הַמַּחְדָּלִים הַגְּדוֹלִים בְּתוֹלְדוֹת עַמָּנוּ: הוּוִיתוֹר הַתּוֹדַעֲתִי (וּכְנֻגְזֵרַת מִכֵּךְ גַּם הַמַּעֲשִׂי) הַבִּלְתִּי

טוהר מכיסי ההתנגדות האחרונים, חיפשו את המורד לכותל המערבי. וכשמצאוהו, מיהרו לרדת אליו דרך שער המוגרבים. לאחר מכן ראיתם רק בתמונות המפורסמות שצולמו ליד הכותל. שם, ולא בהר הבית, נערך טקס השחרור – בספונטנית מתפרצת, בחגיגות, בשמחה עצומה ובהתרגשות רבה.

אני בא לספר סיפור אישי המכסה שעות מעטות שבהן הייתי עד לאחד מרגעי השיא של ההיסטוריה היהודית, שהיה יכול להיות רגע של מפנה מכריע בתולדות העם. כן, בשעות הראשונות שלאחר ההשתלטות על הר הבית היה ניתן לממש בו, ולדורות רבים, את הריבונות היהודית – על כל המשתמע מכך לגבי השלכות הדתיות, הלאומיות, הביטחוניות, הפסיכולוגיות והמדיניות – בינלאומיות לעתיד הרחוק של מדינת ישראל.

ההחלטה לכבוש תחילה את הר הבית ולא את הכותל המערבי – שאליו הייתה, כמסתבר, הכמיהה האמתית – הייתה בסך הכול טקטית. חבורת הפיקוד של הצנחנים נכנסה לעיר העתיקה דרך שער האריות ולאחריה הגדודים, ששורותיהם היו די מדוללים אחרי אבדות היום הראשון לקרב. המרחק משער האריות לשער השבטים, הממוקם בתוך העיר העתיקה ומהווה שער כניסה להר הבית, הוא בן כמה מאות מטרים בלבד. הם שעטו אפוא את המרחק הקצר ובאו דרכו להר הבית. העיקוף הזה, שלא בדרך המקובלת להגיע לכותל (בעד שערי יפו, ציון והאשפות), נעשה משום שבשער השבטים, על פי הערכת המודיעין, לא הייתה צפויה התנגדות כפי שנצפתה בשערי הכניסה האחרים, המבוצרים. מכל מקום, ההר, ולא הכותל, שוחרר תחילה.

לכיבוש הר הבית אין, עד כמה שידוע לי, תיעוד צילומי משמעותי. גם צלמים בעלי חוש מיקום ומבט היסטורי, כמו דוד רובינגר שנפטר לאחרונה ומיכה בר-עם יב"א, לא החשיבו את המעמד הזה; את המשמעות המדינית, הרגשית וההיסטורית של חזרת העם היהודי להר הבית. עובדה: גם הם, כמו גדולי האומה וחשובי הרבנים, היו על ההר בטרם ירדו לכותל הדמעות כדי להנציח את המעמד שכל עם ישראל רואה בו, מאז ועד היום, את המעמד הלאומי, ההיסטורי והדתי הקובע. שם, ב"רחבה" הצרה, צילם דוד רובינגר את התמונות שנצרכו בתודעת הנצח, במיוחד זו של שלושת הצנחנים השולחים מבט של מנצחים לעבר ההיסטוריה. אני, שהשתייכתי אמנם לכווחת הראשונים שנכנסו להר הבית, לא זכיתי להשתתף במעמד. ראשוני הכובשים נותרו אחוזי אכזבה על ההר. תפקידם להגן הגנה היקפית על היעד הכבוש מפני התקפת נגד אפשרית; כך הרי אומר התו"ל.

עוד קודם לכן, כשהסתיימה ההשתלטות על ההר, שידר מוטה גור בקשר: "תחנות תלמיד, כאן תלמיד, הר הבית בידינו, אני חוזר, הר הבית בידינו". לאחר מכן, ולמרות סכנת הצלפים, פקד מוטה על עזרא אורני, מפקד פלוגת הקשר החטיבתית, ועל אריק אכמון, הקמ"ן החטיבתי, להניף את דגל ישראל על מסגד כיפת הסלע. כשדברי מוטה שודרו ברדיו, הם הפעימו לב כל יהודי באשר הוא. הרבה דמעות שמחה ניגרו באותן שעות רצון. כשלוחמים שלחמו בסיני שמעו את השידור – שמעתי זאת מחברים אישיים – הם יצאו מהטנקים והזח"למים ורקדו הורה, גם במקומות שהאש לא ממש שככה. גם מוטה, בוודאי מוטה, היה יכול לרדת לכותל,



יורם זמוש, בן קבוצת יבנה, היה מפקד פלוגה בגדוד 17 של חטיבת צנחני המילואים 55. עם תחילת הקרבות הוא "הריח" שהחטיבה הולכת לחולל מעשה היסטורי וביקש מהמח"ט, מוטה גור, שפלוגתו תהיה פלוגת החוד שתיכנס להר הבית. מוטה הבטיח, ההבטחה כובדה, והוא היה גם זה שמאוחר יותר תלה דגל מאולתר מעל הכותל המערבי. בזיכרונותיו כותב זמוש: "יורדים בהתרגשות עוזי עילם (מג"ד 71) והחפ"ק שלו, והרב גורן ספר תורה בידו השופר באזוור... הרב מוביל את הסערה ("לכותל!")... שמע ישראל... 'שהחיינו (מתנשף) וקיימנו והגיענו לזמן הזה'. קדיש ויזכור... במת ההיסטוריה מתמקמת. כאן!!!

"...הרב נסער, מתנשם, ולא מצליח לתקוע. עוזי, חצוצרן חובב, נוטל את השופר ומפליא לעשות... בעוד הכדורים שורקים, יזם הרב גורן להביא לכותל את הרב צבי יהודה קוק ואת חותנו (של גורן, י"ה) הרב הנזיר דוד כהן. זאב פרנס, אחד הלוחמים, מתאר: "לפתע מגיח ג"פ לנדרובר (שבו השתמש הלגיון הירדני) לרחבת כיפת הסלע. מיד דרכנו את הנשקים... (בשנייה האחרונה) הבחנתי בשתי דמויות שחורות... מלפנים אחד כפוף עם כובע שחור גדול... והנה השני, אני מזהה את בני פישלר... כנראה שהוא שהביא את שני האדוקים, רבנים ישישיים... אבל ככה, בתוך האש?... עדיין יורים. הג"פ עצר בקרבת השער (המוגרבים). יורדים... הרבי מקדימה נעזר ברב צבאי צעיר, והרב השני יורד בקושי. (שניהם) מתקדמים שחוחים לכיווני. לפתע, הרב שמאחור, מגודל שער וזקן פרוע... איש גבוה בחלוק כהה ארוך חוור לגי"פ, חולץ בכבדות נעלי בית כהות ומשליך אותן אל

להצטלם שם עם חייליו ולהכריז "הכותל בידינו". אך בזמן אמת דווקא הצבר תושב רחובות הבין יותר מהרבנים, המדינאים והמצביאים הבכירים ממנו את הפרופורציות הנכונות, את סדר העדיפות ההיסטורי הנכון, את המשמעות לטווח ארוך של שחרור הר הבית. רק הוא.

שעה קלה לאחר שדגל ישראל התנופף מעל להר, החלו להגיע אליו אישים שונים, ובהם מפקד ירושלים במלחמת השחרור, דוד שאלתיאל. רגליהם אמנם דרכו על ההר הבית, אך השאלה שבפיהם הייתה: 'איפה הכותל? כיצד מגיעים לכותל?' בין הראשונים שהגיעו במרוצה, בהתרגשות ובהתנשפות היו הרב שלמה גורן וחבורתו, אנשי הרבנות הצבאית. "היכן הכותל?", שאל הרב בקולו הצרוד, "היכן הכותל?" – ומיהר לרדת אליו. ושם, ולא בהר הבית, תקע בשופר. דוד רובינגר כבר היה שם כמובן (גם הוא הגיע לכותל דרך הר הבית) וצילם את שלושת הצנחנים, כמו גם את הצנחנים הבוכים. וכמובן גם את הצילום המפורסם של משה דיין, הרמטכ"ל יצחק רבין ואלוף הפיקוד עוזי נרקיס. הזיכרון ההיסטורי מאותו מעמד קיים, במידה רבה, הודות לצילומים אלה.

נחזור להר הבית. בין הבאים בשער השבטים היו, כמובן, בכירי הצבא, ובהם שר הביטחון, משה דיין, הרמטכ"ל ואלוף הפיקוד עוזי נרקיס. האחרון מספר בזיכרונותיו שמאיר שמגר, אז הפרקליט הצבאי הראשי, שהיה גם הוא עמם, הפנה את תשומת לבו של דיין לדגל המתנופף. "בהנחייתו (של דיין) הוריתי להוריד את הדגל... מראה הדגל בראש המסגד יזיק... יותר משיועיל בקביעת עובדות".

תוך הג'יפ. עכשיו הוא פונה אלינו, מזועזע, יחף, יהודי ישיש. אני רץ לעזור לו, רק שלא ייפול לי פה... לבהלתי, הם יורדים במדרגות הצרות לכותל. הרב הגבוה הזה מתכופף פתאום, ועושה מעין פוצת"א, יורד על ארבע במדרגות, מתפלל, גונח, ודומע. האיש באקסטזה. אני מבוהל ומנסה לעזור, ואז, בקצה המדרגות, שניהם פונים אל הכותל, נצמדים אל האבן הראשונה מימין, נעמדים זקופים אל האבנים... ממש נספגים בקיר. ברחבה המולה, (אך) שניים אלה, הדמויות המיוחדות האלה, ממושיכים להיות צמודים לקיר. אף הגה. אף זיע. הרב הנזיר מרים את זרועותיו ובכפותיו הוא תומך-מחזיק את האבנים בדממה, דקות ארוכות... אני מבין ששני הרבנים האלה הם כמו נביאים מהתנ"ך. אני נדהם. עכשיו אני מבין למה הם צריכים להיות כאן... הגיעו להר הבית, רכובים על ג'יפ שלל ירדני, אמרו לי ששמותיהם הרב צבי יהודה קוק והנזיר, הרב דוד כהן".

לאחר הודעתו ההיסטורית ולאחר שקיבל דיווחם מהכוחות האחזרים שהשלימו את משימותיהם בגזרות האחרות התפנה גם מוטה גור לרדת לכותל. וכך הוא מצוטט בספר "שער האריות": "בתוך הקהל הגדול רצייתי לחוש חוויה פרטית...", אך היה מראה שמנע ממנו להתייחד עם חוויותיו. מבטו של גור נדד לעבר אדם שעמד מרוחק מעט מציבור הלוחמים. "לא, לא עמד... כאילו נדבק לאבנים. הוא חלק מהכותל. אבן מאבניו... מאום לא זו בו, לא הראש ולא השער, לא הגוף ולא הרגליים. שתי הידיים כפופות וכפותיהן, שטחות לרווחה, צמודות אל האבנים, כאילו רוצות לבצור בתוכן... מבעד לגופו המשותק כמעט הרגשתי את

דפיקות הלב היהודי בוקעות מבעד האבן". שעה קלה לאחר סיום כיבוש הר הבית הגיע לשער השבטים גדוד 66, הגדוד שבשורותיו לחם חנן פורת. בין שני טורי הלוחמים חלף ג'יפ שלל. חנן, לא מאמין למראה עיניו, זיהה את תלתליו של הרב הנזיר, מורו ורבו. המחזה, כך העיד ל"שער האריות", היה "לא מן העולם הזה". בסערת ההתרגשות פרץ מהשורה, רץ בכל כוחו אחרי הג'יפ כשבמוחו מהדהד הפסוק "ילך וכאריה ישאג". הוא הגיע להר הבית לפני פלוגתו, וככל הקודמים לו רץ לכותל. הנזיר והרב צבי יהודה כבר היו דבוקים אליו והוא לא ההין להפריעם.

כעבור רגעים אחדים חבר אליהם לוחם נוסף, ישראל שטיגליץ (הוא הרב ישראל אריאל, היום ראש מכון המקדש). וכך הוא מצוטט ב"שער האריות": "כולם רצו מהר הבית מבלי לדעת את הכיוון המדויק, אולם הקריאה הכללית היתה: 'אל הכותל'!... מהיכן יודע צבר צעיר שאף פעם לא היה בעיר העתיקה היכן הכותל? אבל נראה שהיתה זו משיכה טבעית אל המקום הקדוש וכולם רצו וכולם מצאו את המקום... סמוך לשער המוגרבים הזהירו אותי: מי שעובר בשער הזה צולפים עליו... כבר היו נפגעים... אבל, האם אפשר היה לעמוד קרוב כל כך אל הכותל ולא לרוץ אליו? קפצתי במהירות דרך השער וכבר הייתי ליד הכותל. אותו כותל שזכיתי לראות בהיותי ילד... שמענו קולות רמים. זה היה הנאום של הרב גורן בפני החיילים שכבר עמדו שם.

"...לא האמנתי שאני נמצא כאן ליד הכותל הזה. אותו כותל שחיכה לנו בגעגועים רבים, ושלא ראה מחזה כזה מימיו. הוא ראה הרבה זקנים בוכים לידו, הוא ראה הרבה נשים בוכות, אבל צעירים חובשים כובעי



דתית כאחד? ומכל החומרים הללו לא נכתבה עד היום ולו יצירה ספרותית אחת בעלת משמעות, ולא הופק סרט עלילתי, רחב יריעה, על שחרור ירושלים. אפילו לא סרט דוקומנטרי משמעותי. על מחדלי מלחמות לבנון, ובהם הבופור, נוצרו כמה וכמה סרטים. שלא לדבר על סרטי "הכיבוש" והמחסומים. בארצות הברית, באנגליה וברוסיה מופקים, עד היום, סרטים עלילתיים, פטריטיים, על גבורת הלוחמים ואכזריות האויב הגרמני והיפני במלחמת העולם השנייה.

בשעה שהאירועים הדרמטיים הללו התרחשו בכותל, קיבלנו פקודות תזווה מהר הבית. לכותל? לא. שבנו לאחור, לעבר שער השבטים, ומשם, בואכה ויה דולורוזה. בשעה שאחרוני החיילים הירדנים שעוד לא נסוגו יורים בנו מתוך הבתים, פילסנו את דרכנו לעבר השלמת המשימה: שער שכם, שם היינו אמורים לסיים את מטרות המלחמה של החטיבה: ההשתלטות על העיר העתיקה.

באותה שעה עצמה, לאחר ששבע מהמולות הנוהרים אל הכותל, שב משה דיין להר הבית. אלה מאתנו שנלוו אליו סיפרו על רגעי השפל שהיו עדים להם: דיין פגש שם את נציגי הוואקף, שהצהירו בפניו שהם מקבלים בהכנעה את השלטון הישראלי ומבקשים שהחיילים לא יפגעו בקדושת המקום. דיין השיב להם בידידות, ואמר להם, בערבית, שלישראל אין כל רצון להחזיק בהר הבית. אתם ממשיכים להיות האחראים על ההר מבחינה אדמיניסטרטיבית, וגם מבחינת הסמכות הדתית בו, אמר להם, ואנחנו נגן עליכם. אם תשמרו על השקט ואם לא תהיה כאן אלימות, אנחנו לא נהיה כאן. המפתחות

פלדה, לבושים מדים מנומרים, מאובקים, עומדים בדמעות גיל ושמחה לידו – מחזה כזה לא ראה זה אלפיים שנה ... שמעתי חייל שעמד לידי אומר, 'שמעת, יש פה שני זקנים שהביאו לכאן'. שאלתי את עצמי, איך זה 'שני זקנים', הרי יש צליפות מסביב... ואז, כשהתקרבתי, אכן נגלו לפני שני הזקנים, מורי ורבותיי ממרכז הרב. שניהם הדורי פנים, בעניים שטופות דמעות... ואז, בבת אחת, התחלתי להבין: הדמויות הללו העסיקו אותי זמן רב...

"...מאז תחילת הכוננות היו לי אליהם שאלות רבות. כגון, מדוע יוצאים למלחמה, מה מטרות המלחמה הזאת, שהרי לצאת למלחמה ללא מטרה, ולמות ללא סיבה, זה לא מתקבל על הדעת... ניסחתי את שאלותיי במכתב שהיה מיועד אליהם. המכתב נשאר בכיסי... ופתאום הם לפניי..."

"...ניגשתי אל הנזיר ואחזתי בידו ... אדם חלש למדי. התחבקנו והתנשקנו. ניגשתי לרב צבי יהודה, שכולו רטט. ליטפנו אחד את השני ... מלים לא היו. הרגשנו כאילו פעמיו של משיח מורגשות ברגע זה בכותל. בלי ספק, היה זה אחד הרגעים המקרבים פעמיו של משיח". חנן פורת, כאמור, נכח במעמד. "ישראל שטיגליץ", סיפר חנן, "נפל אפיים ארצה והחל לומר תחנון. הרב גורן אחז בעורפו, משך אותו אליו ואמר: 'הלל צריך לומר'. שטיגליץ מלמל: 'אני הייתי בין אלה שאספו את הגויות. אני לא יכול לומר הלל. אני אגיד תחנון'. הדו-שיח הסתיים ללא הבנה. הרב גורן החל בתפילת הלל... נשמעו יריות, וישי, אחד הלוחמים, הניח את כובע הפלדה שלו על ראשו של הנזיר."

האם אתם מכירים סיפור דרמטי מזה; עלילתי-היסטורי ובעל משמעות רוחנית-

הסמליים להר, שהיו אמורים להימסר לנציג הכובשים, נותרו בידי ראשי הוואקף.

* * *

אם הרצי"ה ועמו רבנים אחרים בציונות הדתית – בעיקר תלמידיו, אנשי "מרכז הרב", היו דורשים ריבונות ושליטה בהר מיד עם שחרורו, קרוב לוודאי ששגיאתו ההיסטורית של משה דיין הייתה ניתנת לתיקון. באותן השנים כמעט ולא היה ניתן להרכיב ממשלה ללא השתתפותם של נציגי הציבור הדתי בקואליציה. ואם רבניו המוערכים של ציבור זה היו דורשים את שלטון ישראל בהר הבית כתנאי להשתתפותם בקואליציה – כפי שדרשו בתוקף, פעמים באולטימטום, דרישות בתחומים דתיים טריוויאליים – הדבר היה בריצו. התנאים הבינלאומיים היו אז בשלים לכך. העולם הערבי היה נתון בהלם התבוסה, ואומות העולם, עמוסות ברגשות אשם על שלא באו לעזורנו טרם המלחמה, לא היו יכולות למנוע מעמנו את השלטון בהר הבית. באותו זמן גם לא הייתה להן סיבה לכך.

למצער, היה ניתן ליצור מצב שבו מעמדנו בהר יהיה כפי שהוא במערת המכפלה. אלא שהרבנים בחרו בדרך ההפוכה. רק הרב גורן, שמאוחר יותר עמד על משמעותו של המחדל, התנער והיה לפעיל מרכזי בתחום השיבה להר הבית. אולם הממסד הרבני, בוודאי הפוליטי-דתי, עמד מנגד, אף התנכר לו. נוסף לכך, היו חסרות דמויות כמו הרב משה לוינגר ז"ל, שבהתמדה, ללא לאות ובצורת מאבק שלפעמים אפילו ותיקי גוש אמונים התביישו בה, התיש את הממשלה ואת הממשל הצבאי וליהודים ניתן מעמד

מוכר – הגם שלא שלם דיו – במערת המכפלה. אני משוכנע שלולא הוכו הרבנים בסנוורים, היה ניתן להגיע למעמד דומה, אפילו מעבר לזה, גם בהר הבית.

* * *

אסיים בציטוטים מעוררי השראה וצמרמורת כאחד מאחד שכן ראה, כן הבין – והרבה שנים מראש. כשלוש שנים לפני תחילת השואה הנוראה מכול, בשירו הנבואי "יהודה היום, יהודה מחר: משא דווי ומשא גיל" כותב אורי צבי גרינברג: "...אני שומע הרבה יללות באָזני. / אני רואה הרועים וטבוחים ובערות. // אני רואה בתי-כלא עבים, תליות – / בירושלים, בִּיפוֹ, בְּעֵכוֹ – ... // אני רואה איך הללו הולכים לתליה / ושחרית-ירושלים בשעות פניהם. // ואני רואה כבר סיעת-אִירֹנִי בִּמְחוּג / על פני הר הבית חגה ביום חג. // אני רואה המוני חוגגים, עת יורים / אֶל נַחַל קֶדְרוֹן אֶלְפֵי יָרִיִּים, / כְּמִסְפַּר שְׁנֵי הָעֲנֹת. // אני רואה הר הבית כְּסִינִי בּוֹעֵר / וְרוֹכֵב שׁוֹתֵת-אֵשׁ בְּחִצּוֹצָה מְחֻצָּצֵר. // וְדָגַל דָּוִד – בְּמַגְדָּלוֹ שֶׁל דָּוִד."

אם אלה אינם דברי נבואה, אינני יודע נבואה מהי. מותר להתרגש.

שש שנים קודם לכן, באלול תר"ץ, בשיר "באוזני ילד אספר", כתב המשורר-הנביא את האפילוג, לכאורה הסותר, לנבואת שחרור ירושלים והר הבית: "... הוא לא בא, המשיח... הוא היה כה קרוב... היה פה. ... אני שמעתי מְדַלֵּג מִנֵּי הַר אֶלֵּי הַר... אֵךְ אֵל הַר הַר הַבֵּית לֹא בָא ... הוא הגיע רק עד הַמְּבֹא, רק עד סף הַמְּלָכוֹת – וְשָׁם הָרוֹכְלִים מִצְּאוּהוּ ... וַיִּקְבְּלוּ אֶת פָּנָיו שָׁם... בָּלַעַג וּבִכְחַשׁ שִׁפְתָּם הֶעֱבִירִית – הָרוֹכְלִים! ... הַתְּעוֹת הַמְּשִׁיחַ, כְּמִי שֶׁנֶּחֱתָהּ בְּסִכִּין ...



אֱלֹהִים קָמוּ עָלָיו בְּסִכּוּן וְתִקְעוּ בּוֹ בַּלֵּב – וְזִנְקוּ
עִם סִכּוּן בְּלִבּוֹ מַעַל לְגוֹפֵיהֶם. אֲךָ יַעַן בְּלַעַג
דְּקָרוּהוּ – נִצְחָוהוּ אַזִּי, הָרוּכְלִים. ... שׁוּב
לְאַלְפִים שָׁנָה... מִי יוֹדֵעַ אִם לֹא".

ישראל הראל כיהן כיו"ר עמותת הצנחנים משחררי ירושלים וצולחי התעלה, וערך את
הספר 'שער האריות' [עורך משנה: מוטה גור]. היה יו"ר-מייסד של מועצת יש"ע ושל המכון
לאסטרטגיה ציונית, ועורך-מייסד של 'זאת הארץ' ו'נקודה'

תגובות לגיליון 3

בתגובה ל"לא שבטים ולא יער" מאת אברום תומר

אילון שוורץ ואברהם אסבן

מכירים את השבטים, בונים את היער

ותו לא, היא גישה רזה מדי למדינה כלשהי, ובטח לישראל. סולידריות אינה רק ניהול יחסים בין יחידים, אלא היא מושתתת על קשרים ורגשות של שותפות גורל. אנו לא יחידים הפועלים בחלל ריק, אלא רקמה של קשרים, זיקות וזהויות, שבאמצעותם אנחנו מעניקים משמעות לחיינו. משותפת לנו גם ההתנגדות לתפיסה מטריאליסטית, שעיקרה יחסים תועלתניים בין אזרחים; לצערנו, זוהי גישה המושרשת בשני צדי המפה הפוליטית בישראל.

אז היכן המחלוקת בינינו?

"שחרית" טוענת שהחברה בישראל רב-תרבותית. זוהי קביעה תיאורית ולא אידיאולוגית. "שחרית" אינה מעוניינת בחברה רב-תרבותית במובן האידיאולוגי של המושג: מדינה המשלימה עם עולמות משמעות נפרדים ומאפשרת לכל קבוצה לחיות בנפרד תוך חלוקה הוגנת של משאבים. גישה זו אינה מקדמת "טוב משותף" אלא את ה"טוב" הנפרד של כל קבוצה וקבוצה.

"טוב משותף" (מושג שיסודו, כפי שהראה

מאמרו של אברום תומר מנתח את "נאום השבטים" של הנשיא ריבלין ומעלה נושא חשוב לדיון הציבורי – האם ואיך הציונות יכולה להיות גורם המלכד את החברה הישראלית לחזון משותף. במאמר מבקר תומר את רצינול הנאום ובהמשך גם את תפיסת "הטוב המשותף". מבחינתנו, נאום הנשיא הוא המְשָׁגה ראשונית, שמטרתה לעורר שיח ציבורי ולא להוות תורה סדורה ושלמה. בראייה לאחור אפשר לומר שמטרה זו הושגה. לדעתנו, הנשיא ריבלין, איש הליכוד, זיהה נכונה שאתגר השעה של החברה הישראלית נמצא בחיבור בינינו, ולכן חשוב שהוא משקיע בנושא את מחשבתו ואת מרצו.

אנו מסכימים עם חלק לא מבוטל מהדברים במאמרו של תומר. זהות והזדהות ציונית היו ועודן הדבק המרכזי של החברה הישראלית, והתפוררותן עלולה לפורר גם את ה"יחד" בחברה רבגונית כשלנו. אנחנו מסכימים על כך שדמוקרטיה פרוצדורלית, כלומר נטולת זהות ומנוהלת באמצעות עקרונות "אוניברסליים" של צדק ושוויון



של זהות משותפת ציונית-ישראלית בקרב פעילים ומנהיגים מזרחיים. לדעתנו, קיימת כאן נקודת עיוורון המקרינה על הרלוונטיות של מסקנות המאמר. גם אם כולם מגדירים את עצמם "ציונים", אין זה פותר את המתחים המשמעותיים שעדיין קיימים בין מודל כור ההיתוך האשכנזי-הצברי לבין ציונות המכילה באמת את הסיפורים השונים בתוכה, ובראשם זה המזרחי.

בין הזהות "הציונית" והזהות "הישראלית": סוגיית החברה החרדית. נכון שחברה זו עוברת תמורות מרחיקות לכת בשנים האחרונות, אבל לדעתנו המאמר מבלבל בין 'ישראליות' חרדית לתפיסה ציונית-חרדית. אמת שיותר חרדים מזדהים עם החברה הישראלית, מתערים בה ובכמה מקומות אף מובילים אותה, אך לדעתנו אין זה אומר שהם מאמצים זהות ציונית במובן העמוק של המילה. כך או כך, השינויים בחברה החרדית אינם מקטינים את המרחק בינה לבין יתר הציבורים בישראל. לראייתנו, תפיסה של "טוב משותף" הרואה בזהות החרדית ערך ונכס תאפשר לחרדים להשפיע על מהותה וייעודה של ישראל. ציטוטי בן-גוריון המופיעים במאמר יסייעו פחות, וגישת 'כור ההיתוך' כנראה רק תפגע במאמץ לחבר ולהתחבר לאחינו החרדים.

זהות ישראלית: סוגיית האזרחים הערבים. לא מובן מאליה בעינינו שתומר השתמש בשפה שאינה משתמעת לשתי פנים: שוויון זכויות לכל אזרח באשר הוא. אין להקל בכך, בזמן שאחוזים לא מבוטלים של החברה בישראל מאמינים שערבים צריכים להיות אזרחים סוג ב'. ולמרות זאת, תחושתנו היא שיש פזיזות וחוסר היכרות מעמיקה בהתייחסות ל-20 אחוז מאזרחי המדינה. כמו

תומר, באריסטו, והמשכו בחשיבה דתית ענפה ובזרמים של ההשכלה עד לימינו) משמעו בניית עולם משמעות עבה שיש בו סולידריות, אמפתיה, ובמידת הצורך, הקרבה. "טוב משותף" על פי תפיסת 'שחרית' מתייחס לרב-תרבותיות כנקודת התחלה – ומשם ואילך דורש מכולם להתקרב זה לה ובעמל רב לבנות טוב שהוא משותף לכולם: לא כיחידים אוניברסליים, אלא כאנשים עם עולמות משמעות שונים ולפעמים מתנגשים.

הפוליטיקה הישראלית משתנה לנגד עינינו. אנו, אנשי ארגון הנמצא בחיכוך ועשייה יומיומית ברמה הארצית והמקומית, מרגישים את השינויים האלה בשטח. כשיוצאים לרגע מהדיונים האידיאולוגיים והתיאורטיים אל תוך החיים עצמם, מגלים קיטוב גדול למדי בין הקבוצות בחברה, פערי חזון וייעוד לגבי מדינת ישראל, תחושות התנגשות, עוינות ולפעמים אף שנאה כלפי זהויות אחרות. זהו קיטוב הנמצא גם בתוך הזהות הציונית המשותפת, בממשק עם הציבור החרדי, וגם מחוצה לה, אל מול הציבור הערבי. 'שחרית' מקדמת תפיסת "טוב משותף" שבה התרבויות הן נכסים, וזהויות אינן שקופות, וכל חלקי החברה הם חלק מהסיפור המעניין שאנו רוקמים כאן ביחד.

השקפת עולם זו מביאה אותנו להצביע על שלושה פערים משמעותיים בניתוח הסוציולוגי-פוליטי במאמר:

בתוך "הזהות הציונית": סוגיית יהודי המזרח. היריעה קצרה כדי לנתח סוגיה רחבה מעין זו, אך רק נציין שהכותב לא מצא לנכון להתייחס אפילו במשהו לתהליכים זהותיים משמעותיים המתרחשים במאבק על אופייה

בדיון הפנים-יהודי, גם כאן, הכרת הזהות הייחודית חשובה לביסוס חיים משותפים של ממש. טוב שמדינת ישראל הבינה זאת מבעוד מועד, לפחות חלקית, ונתנה ביטוי ציבורי גם לזהות אזורי הערבים – במגורים, בבתי ספר, בשירותי דת, בשפה. האתגר הבא יהיה לגבש תפיסה עשירה ומכבדת יותר, המיוסדת על שיח משותף עם הערבים ולא רק דיבור עליהם.

התכנסנו יחד כדי לכתוב את התגובה הזו, כי אנו שותפים לחשש שאט אט השיח הציבורי בישראל הופך אותה ל"מדינת כל מיעוטיה", למקום שבו כולם מרגישים נרדפים ועסוקים במדידת הציונות, היהדות והנאורות של הקבוצות האחרות. תהליכים אלה פוגעים ביכולת שלנו לחיות יחד, כמו גם בעתיד היהדות, הציונות והישראליות. אנו סבורים כי על מדינת ישראל לתת ביטוי לזהותו של הרוב היהודי; היא אינה מדינת כל אזורייה ואינה צריכה להיות כזאת, אך יש להכיר בכך שמתקיימות בה זהויות נוספות. אם נצליח לבנות סביבה המשלבת, בתוך זהויות הרוב והמיעוט וביניהן, מעגלי זהות נוספים, ולייצר רקמת קשרים בין עולמות-המשמעות השונים של אזורי המדינה, כולנו נוכל לחיות בביטחון ובשגשוג – יחד.

הדיון בין תומר לביננו איננו בין ימין לשמאל, או בין ציונים לפוסט-ציונים, כפי שאולי השתמע מההצגה של תומר. בעינינו זהו דיון בין עמדה מופשטת לגבי המציאות לבין התמודדות עם המורכבות של המציאות מתוך היכרות קרובה ואמפתיה גדולה. אנו ב"שחרית" מגיעים ממקומות שונים, הננו בעלי זהויות שונות וחוויות חיים שונות, אבל כל אחד מאיתנו חיפש את האחר, מתוך רצון לחיות עם המורכבות – בלי להגדיר כל דבר בתווית ברורה של שחור ולבן. אנו מזמינים את כותבי "השילוח", עורכיו וקוראיו למסע המרתק הזה. זהו זמן שהדיכטומיות של הפוליטיקה הישנה מתפוררות, ויש צורך בבנייה מחדש של הקווים, רצון שאנו מזהים, לפחות חלקית, גם ב"השילוח". לדעתנו יש צורך דחוף בשילוב נועז בין ליברליות ושמרנות בתוך עולם ומציאות-ישראלית המשתנים ללא הרף. רבים מבינים שקיים פער בין תפיסת המוצא התיאורטית לתהליכי השטח המשתנים במהירות – ואנחנו מזמינים את כולם לחשוב יחד איתנו. כמו בעבר, אין מה לחשוש מ"השבטים", חשוב להכיר ולהוקיר אותם. יחד נבנה את ה"יער" שלנו.

ד"ר **אילון שוורץ**, ראש מכון שחרית, מרצה במרכז מלטון באוניברסיטה העברית
אברהם אסבן, מנכ"ל הקרן לחברה אזורית ובוגר "תכנית 120" של מכון שחרית



עוב משותף לאזרחים היהודים והערבים

הציונות. בהמשך מוסיף תומר ש"שיתוף המגזר הערבי במפעל הציוני" הוא "אתגר שיש לתת עליו את הדעת", ואולם, לדבריו, "האתגר שמציב המגזר הערבי לא צריך להביא לווייתור על המכנה המשותף הציוני", שבשביל "הרוב הגדול" מהווה "תנאי הכרחי לשיבה סביב השולחן על מנת ליצור יחד את הטוב המשותף".

אבל תומר אינו מציע ולו גם התחלה של דרך להתמודדות עם "אתגר" קיומו של מיעוט לאומי ערבי במדינה, בהקשר של המכנה המשותף המלכד את כל האזרחים של המדינה, ומכאן ואילך הוא מתעלם מקיומו של המיעוט הערבי, וכותב על ישראל כאילו אוכלוסייתה מורכבת מיהודים בלבד. התעלמותו זו של תומר מהדו-לאומיות הדמוגרפית של המדינה היא החולשה המרכזית של מאמרו. לא ניתן להציע תיאוריה פוליטית לישראל בלא להביא בחשבון את העובדה שחלק מאזרחיה של מדינת הלאום היהודית משתייכים למיעוט לאומי ערבי.

תומר מתנגד להכללת מושג הטוב המשותף הרפובליקני בשיח הפוליטי של ישראל. הסיבה להתנגדותו היא דבקו בצינונות: הוא חושש פן ידיח מושג הטוב המשותף הרפובליקני את הציונות ממעמדה כמכנה המשותף של אזרחי המדינה. בהקשר זה חולק תומר על כמה דברים שכתבתי בנושא (למשל, "משבר הרפובליקניות בישראל", משפט ועסקים יד [2012], עמ' 559–594). הוא מציג אותי בצדק כמי שמציע תפיסה רפובליקנית של הטוב המשותף,

אברום תומר טוען שהציונות צריכה להיחשב המכנה המשותף של כל אזרחי ישראל. טיעון זה נתקל בשני קשיים.

הקושי האחד הוא שמקובל לראות את האזרחים החרדים של המדינה כמתנגדים לציונות. תומר טוען כי בחלוף השנים קושי זה מאבד ממשקלו: אנשי הקבוצה החרדית משתלבים בחברה האזרחית של המדינה והם מגדירים את עצמם יותר ויותר כציונים. ואילו החרדים הספרדים לא נמצאו מעולם בעימות עם התנועה הציונית בעוצמה שאפיינה את החרדיות האשכנזית. אני נוטה להסכים עם פרשנויותיו אלה של תומר.

הקושי השני מתעורר לנוכח היות חלק מאזרחיה של המדינה ערבים. תומר אינו יכול לטעון, כמובן, שהאזרחים הערבים מקבלים על עצמם את עיקרי הציונות או את הפרקטיקה של הציונות. במקום זאת הוא טוען שעקב הירידה בפריון של הקבוצה הערבית והעלייה בפריון של הקבוצה היהודית, הקבוצה הערבית "מונה כבר שנים רבות כעשרים אחוז מאוכלוסיית ישראל, ומה שהיה, כנראה, הוא שיהיה". ואולם קביעות אמפיריות אלו אינן רלוונטיות לשאלה אם הציונות יכולה להיחשב מכנה משותף המכיל גם את האזרחים הערבים של המדינה. תומר ממשיך באומרו שהעובדה שחמישית מאזרחי המדינה הם ערבים "מהווה אתגר משמעותי" למדינת הלאום היהודית, "אך ימיו של אתגר זה כימיה של הציונות". ואולם גם בדברים אלה אין כמובן כדי להעיד שהאזרחים הערבים של המדינה מסוגלים לקבל על עצמם את

המתמקדת באינטרסים האוניברסליים של אזרחי המדינה במקום בהשתייכות הלאומית המשותפת שלהם. ואולם, תוך שהוא משמיע טיעון המוכר מאז כתיבתו של ג'ון סטיוארט מיל, תומר טוען שהטוב המשותף בכל מדינה צריך להסתמך על הקשר הלאומי-אתני שבין אזרחיה, ולא על זהות באינטרסים האנושיים שלהם. טוב משותף שאינו נסמך על הדבק של ההשתייכות הלאומית יקרוס במצבי משבר, כך לטענתו.

אולם ברור שתומר מניח כאן זהות לאומית יהודית משותפת של כל אזרחי המדינה, ומתעלם מכך שכחמישית מאזרחי המדינה משתייכים ללאומיות אחרת. יתר על כן, ניתן לטעון טיעון הפוך לזה של תומר: מצבים של רב-תרבותיות ומצבים של מדינת לאום שיש בה מיעוט לאומי הם מועדים למשברים, ודווקא פיתוח תפיסה של טוב משותף אוניברסלי, המסוגל להכיל את כל אזרחי המדינה, הוא שעשוי להקטין את סכנת התפרצותם של משברים כאלה או להקחות את חריפותם אם יפרצו.

בניגוד לתומר, המאמר שלי על הטוב המשותף הרפובליקני מבקש להציע דרכים של ממש לשילוב האזרחים הערבים של המדינה בטוב המשותף של אזרחי המדינה. בניגוד לתומר, המצפה שבאחד הימים יהיו האזרחים של המדינה מוכנים להשתתף "במפעל הציוני", אני כותב שבמדינת לאום שיש בה מיעוט לאומי "אנשי המיעוט הלאומי אינם יכולים להשתתף יחד עם אנשי קבוצת הרוב במפעל של קידום הטוב המשותף הלאומי של אנשי הרוב. האזרחים הערבים של ישראל, למשל, אינם יכולים להשתתף בטוב המשותף הציוני" (עמ' 586). לפיכך, אני מבקש לאתר תפיסה של

הטוב המשותף שתוכל להכיל בתוכה הן את האזרחים היהודים, הן את האזרחים הערבים של המדינה. אני טוען ש"העובדה שהאזרחים הערבים של ישראל אינם יכולים להשתתף בטוב המשותף הלאומי של האזרחים היהודים אין פירושה שהם אינם יכולים להשתתף עמם בטווח נרחב של סוגים של טוב משותף מעבר לטוב המשותף הלאומי של האזרחים היהודים" (שם). אני טוען אפוא שניתן לפתח תפיסה עבה של טוב משותף של אזרחים החיים במדינה רב-תרבותית, ואפילו של אזרחים החיים במדינת לאום שיש בה מיעוט לאומי (כגון ישראל) – על פי כמה עקרונות:

ראשית, על פי רוח דוקטרינת זכויות האדם שהתפתחה לאחר מלחמת העולם השנייה, טוב משותף הוא טוב משותף לכל אזרחיה של מדינה משום עצם אנושיותם, היינו עוד קודם להשתייכותם החברתית והתרבותית, ועוד קודם לכך שמתקיימים בהם מאפייני זהות כלשהם (מגדר, גיל, מעמד וכיוצא באלה).

שנית, הטוב המשותף של כל האזרחים של כל מדינה הוא שהמשטר של מדינתם יבוסס על הגנת זכויות האדם, על קיום חוקה שיש לגביה הסכמה נרחבת, על קיום שלטון החוק, על קיום הזכויות הפוליטיות הדמוקרטיות ועל שוויון בזכויות הפוליטיות. בהמשך לכך, טוב משותף של כל האזרחים של כל מדינה הוא שהתרבות הפוליטית של מדינתם תבוסס על כבוד לאינטרסים ולעמדות של הזולת, על נכונות להקשיב לטיעוני הזולת ואף לשנות עמדות בעקבות זאת, על הדדיות והגינות בהחלטת של הסדרים, ועל נכונות לשתף פעולה לשם יצירת הסכמה באשר לסוגים מגוונים של



הלאומית של האזרחים המשתייכים לקבוצות הרוב הלאומית, אלא גם של התרבות הלאומית של קבוצות המיעוט (באופן כמעט מפתיע, תומר כותב דברים דומים, באומרו על "המגזר הערבי" ש"ראוי שיקבל, כשותף אזרחי שווה זכויות, את מלוא התנאים לשימור תרבותו וזהותו"). בהמשך לכך, אני טוען שהמדינה צריכה לפעול מתוך נקודת מוצא שלפיה שגשוג תרבותי של קבוצות תרבותיות החיות במדינה והעשרה הדדית של התרבויות של אנשי הקבוצות האלו הם חלק מהטוב המשותף של כל האזרחים. אני טוען עוד שבהיסטוריה של העם היהודי קיים פרק ארוך שבו פוטנציאל ההעשרה הטמון במצב הרב-תרבותי הצליח להתממש – תקופת "תור הזהב" בספרד במאות העשירית והאחת-עשרה.

לסיכום, אני סבור שישראל ניצבת בפני שלושה אתגרים: האחד, לקיים מדינת לאום יהודית; השני, לתת מענה לאינטרסים של האזרחים הערבים של המדינה כבני אדם; השלישי, למנוע התפרצותם של משרים ביחסים של קבוצת הרוב היהודית וקבוצת המיעוט הערבית, ואפילו לגרום להעשרה הדדית של אלה הנמנים עם שתי הקבוצות.

אברום תומר מתמקד באתגר הראשון בלבד. אבל התמקדות כזו אינה מסוגלת לתת מענה לאתגר השני; היא עשויה לתרום להתממשות הסכנות הגדולות שעמן מבקש להתמודד האתגר השלישי, ועשויה להחמיץ את פוטנציאל ההעשרה הגלום בו.

טוב משותף ולשם קידומם.

שלישית, טוב משותף של כל האזרחים של כל מדינה הוא שמדינתם תספק להם שירותים חברתיים נרחבים ואיכותיים בתחומי הבריאות, החינוך, הדיור, התרבות והביטחון התעסוקתי, וכן שלא יתקיימו פערים גדולים מדי בין האזרחים מבחינת העושר ורמת החיים.

רביעית, טוב משותף של כל האזרחים של כל מדינה הוא שבתרבויות שהם חיים בהן לא יתקיימו סטריאוטיפים המפחיתים בערכם של בני אדם בעלי זהויות מסוימות (זהויות של גזע, מין, נטייה מינית, גיל, השתייכות אתנית וכיוצא באלה) באופן החוסם בני אדם מלממש בתקופת חייהם את הפוטנציאל הגנוז בהם.

חמישית, טוב משותף של כל האזרחים של כל מדינה הוא שיתקיים בחייהם ביטחון אישי ברמה גבוהה; שמדינתם תהיה מפותחת מבחינה כלכלית ומבחינת תשתיותיה; שבמדינתם יתקיים עושר תרבותי; שבחייהם תתקיים משמעות עשירה, גבוהה, מרגשת, מפעימה, מרוממת רוח ומאתגרת, אם במסגרתן של קהילות דתיות ואם בדרך של צריכת תוצרי תרבות מגוונים, וכן שהסביבה שהם חיים בה תוגן, ושרמות הפשיעה, השחיתות ותאונות הדרכים במדינתם יהיו נמוכות.

אני טוען שבמקרה של מדינת לאום שיש בה מיעוט לאומי, המדינה צריכה לפעול לשימור ולטיפוח לא רק של התרבות

פרופ' **מנחם מאוטנר**, מופקד הקתדרה למשפט אזרחי השוואתי ולתורת המשפט ע"ש דניאל רובינשטיין, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב

דניאל גולדמן

ציונות 2.0

דבריו של אברום תומר מאפיינים הלך מחשבה נפוץ במעגלים רחבים ומשמעותיים, ואני רוצה להגיב עליהם לאור הניסיון שצברתי ביצירת שיח בין החלקים השונים בחברה הישראלית.

בראש ובראשונה, ברצוני לחלוק על הקביעה המרכזית של תומר, שלפיה, כביכול, הנשיא ריבלין ויתר מראש – ומוקדם מדי – על הציונות כמסגרת המכילה את כלל המגזרים של החברה הישראלית (או את רובם הגדול) בהעדיפו את "הטוב המשותף". כמו תומר, גם אני קראתי בעיון את 'נאום השבטים' של הנשיא, אך לא מצאתי בו את היומרה שתומר תולה בו. אמת, מתוך ראייה מציאותית נשיא המדינה מכיר במורכבות של הכפפת כלל ה"שבטים" בחברה הישראלית לציונות בפרשנות הנוכחית שלה (קרי: התגייסות לצבא, התיישבות חלוצית, לאומיות וריבונות יהודית ועוד). ועם זאת, אין הוא מציין בשום מקום בדבריו כי ברצונו "לוותר על הציונות".

ההיטפלות לביטוי כזה או אחר בדברי הנשיא ("הטוב המשותף") ובניית תורה שלמה על בסיסו – במגמה להוכיח כי אחד הנשיאים היחידים בתולדות ישראל שהורתו ולידתו במחנה הלאומי הוא למעשה אנטי-לאומי – היא בעיניי היסחפות.

למיטב הבנתי, רצונו של הנשיא הוא להקדים את החיבור בין כלל המגזרים להכפפתם לציונות, כדי שאפשר יהיה לייצר ביניהם שיח שיאפשר הדלקת מדורת שבט חדשה, שהציונות משמשת בה מטרה ולא כרטיס כניסה. השיח הזה אמור להתאים

את הציונות – אשר פרשנויות רבות לה, כפי שתומר מציין בעצמו – לכלל השבטים השונים, שיקבלו אותה עליהם מחדש. לכן, יותר ממה שאני תופס את הנשיא כמי שרוצה להחליף את הציונות, אני תופס אותו כמי שמנסה לשדרג ולהתאים אותה למציאות הישראלית של שנת 2017, וזוהי בעיניי מטרה חשובה, מורכבת ורגישה מאין כמוה.

בעייתיות בעיניי גם הנחות אחרות שמניח תומר במאמרו.

למשל, על סמך מחקר של המכון הישראלי לדמוקרטיה נקבע במאמר כי החברה החרדית ציונית ברובה. מתוך עבודה של שנים בשטח עם החברה החרדית והיכרות בלתי-אמצעית איתה, אני מציע לבדוק לעומק מה המשמעות של הציונות בהקשר החרדי. ברור שנרקמים תהליכי שילוב (שנובעים בעיקר ממניעים מעשיים-תועלתניים, אבל אכן גם מתלוות אליהם שאלות של זהות), וצומחת אפילו הזדהות מסוימת עם המדינה. אבל לצד זה, בציבורים חרדיים שונים וגדולים עדיין שורר ניתוק מהאתוס הציוני, וחלקם אף מלאים אנטגוניזם כלפיו. המציאות הקיימת בחברה החרדית הולמת את תיאורו של הנשיא, ויכולה לשמש נקודת פתיחה מצוינת לתהליך שהוא מבקש לקדם. ללא התקדמות בקווי המתאר של "חזון השבטים", תישאר הציונות המסוימת שהתפתחה בחלקים המסוימים בחברה החרדית חבויה ובלתי ממומשת, כפי שהיא כיום. הבנת התהליכים בתוך החברה החרדית על גווניה השונים היא



לרוב בחוסר תקשורת ובחוסר הבנה הדדית. אי אפשר יהיה לקיים מצע ציוני, מכיל ככל שיהיה, במצב של ניכור, חוסר אמון הדדי וחוסר תקשורת בין הקבוצות השונות.

באופן כללי יותר, המסר החשוב ביותר במאמר של תומר נותר אצלי לוט בערפל. אחרי ככלות הכול, החברה אינה מונהגת על פי תיאוריות מופשטות. מהי הציונות הרכה יותר שעליה תומר מדבר? על פי איזו פרשנות לציונות יש להתנות את כניסתם של החרדים ושל הערבים למועדון הישראלי? מיום הקמת התנועה הציונית לא היה מושג מונוליתי של ציונות אחת, והיא התפתחה עם הזמן ולנוכח אתגרי התקופה. הגדיר זאת היטב ידידי ניקו טבך, מייסד עמותת "שבעים פנים לציונות", שכתב כי "זרמים שונים בציונות ראו בדרכים שונות ואף סותרות את חברת המופת היהודית. בתחום הכלכלי, החברתי, המדיני והתרבותי ניטשו ויכוחים מרים, הן על הדרך והן על החזון. אך ויכוח זה, על אף שגלש לעתים לסכנת מלחמת אחים, היה ויכוח שנבע מתוך תחושת שותפות לגורל העם היהודי". גם היום יש השקפות שונות, כמעט הפוכות זו מזו, החיות תחת המטרייה הציונית. די להביט בוויכוחים הסוערים סביב שינויים חברתיים הבאים לידי ביטוי בצה"ל כדי להבין עד כמה הוויכוח בתוך הציונות אינו פתור. האם תומר חושב בכנות כי ניתן לייצר פרשנות מונוליתית ומלאכותית לציונות ולכפות אותה על כלל המגזרים? לדעתי ניסיון כזה לא יצלח. כבעבר כן היום, על הציונות לצמוח ממקור אותנטי ואמתי, בשיח משותף ועמוק, בלי להתעלם מהבדלי השקפה דתית, פוליטית ואף אתנית של השותפים לה.

תנאי הכרחי לכל ניסיון התקרבות ושיתוף פעולה – אחרת אנו עלולים להיתקל במחסומים בלתי-עבירים.

יש לזכור עניין חשוב נוסף בהקשר החרדי: בעוד ה"שבטיות" שאליה מתכוון הנשיא בנאומו (כפי שהיא באה לידי ביטוי במגזר החילוני והדתי-לאומי) היא תוצר של תנאים חיצוניים, בחברה החרדית מדובר בחלק מתפיסת עולם. החברה החרדית היא בדלנית לא משום שהיא מתקשה להזדהות עם הרעיון הציוני, אלא כחלק מתפיסת עולם רחבה ומפורטת, שבמסגרתה היא רואה בעצמה מיעוט נרדף בסביבה מסוכנת ועוינת מבחינה רוחנית. לו יהי כדבריו של תומר, ובחברה החרדית אכן ישנם ניצנים של ציונות – אין לניצנים אלה סיכוי לפרוח על רקע רוחות הבדלנות העזות המנשבות בה וטיפוח האתוס של המיעוט הנרדף בשיח הציבורי שלה. מובן שגם יוזמת "תקווה ישראלית" תצטרך להתמודד עם אותו אתגר, אבל ברור לי שמציאת חפיפה בין הציונות לבן התרבות החרדית לא תבוא כתוצאה של תהליך קצר או פשוט כפי שמציע תומר.

אם נרחיב את הסתכלותנו על כלל החברה הישראלית, גם שם דבריו של תומר נתקלים במציאות שאינה עולה בקנה אחד עם פרשנותו. כדי לנסות ליצור מסגרת שתקבל על כלל השבטים ותהווה אתוס מכונן לחיבורם מחדש לחברה אחת, יש צורך בשיח ובתקשורת טכנית ומהותית ביניהם. תומר מחמיץ בעיניי נקודה חשובה: יש כיום ניכור אדיר בין השבטים השונים בחברה הישראלית. המאמר מתמקד ביחסי יהודים-ערבים, אך הדבר נכון גם ליחסים בין הציבור הדתי (והחרדי על אחת כמה וכמה) והחילוני. הניכור ההדדי מלווה גם

האתוס שביסוד מדינת ישראל. במאמציו של הנשיא אני רואה המשך טבעי לאותה פעילות – כמובן, עם תוספת גדולה שהוא מביא לפעילות זו בדמות מוסד הנשיאות, ניסיונו האישי הרב וההחלטה לשים בראש סדר יומנו את אתגרי העתיד.

גם אני וגם הנשיא איננו מנסים לקרב את קץ הציונות, אלא לבנות ציונות מתחדשת שכולם חיים בה או לפחות מתכתבים איתה. הנשיא צודק לא משום שבידו הפתרון, אלא משום שהאצת תהליך התקווה הישראלית היא הדרך העמוקה והאמתית לחתור אליו.

דניאל גולדמן, יו"ר עמותת גשר

ברוח זו, אני ב"גשר" מנסים לכלול תחת קורת גג אחת את כלל השבטים בחברה הישראלית ולקיים ביניהם שיח עמוק ורציני. אין אצלנו מבחני כניסה אידיאולוגיים, וכל אחד יכול לבוא לדבר עם חברו. אין לנו מוותרים על השאלות הקשות, דווקא מתוך אותו רצון: לכלול את כולם בשיח. אנחנו מאמינים בדרך הזו, וחוזים בתוצאות מרתקות ואף מפתיעות שהיא מניבה בשטח. זהו בעיניי המעשה הציוני החשוב ביותר שאי פעם הייתי מעורב בו, ובמידה רבה הוא ממשיך מסורת ארוכה של התפתחות

בתגובה ל"גיל ההתבגרות של החקלאות העברית" מאת אשר מאיר

חזי עמיאור

הרצל והמחרשה

במשק הישראלי, הן אל חלקה במסגרת יעדיה האסטרטגיים של מדינת ישראל. לצד זאת, מאיר טרח לספק להצעתו גם הצדקה היסטורית, וביקש להראות שיחסן של המסורת היהודית והתנועה הציונית אל החקלאות היה כאל משלח יד לא הכרחי ומחוסר חשיבות ערכית מיוחדת.

ברצוני להצביע על שלוש בעיות העולות מן המצע ההיסטורי הנפרש במאמר, הראשונה לגוף הדיון ושתי האחרות לגופו של עניין.

1. הצעתו של מאיר עומדת בפני עצמה גם בלעדי דיון זה. הלוא הוא עצמו מקדיש את

"לכל בית יש כניסה תת-קרקעית לטיפול בצינורות ובחומים למיניהם, ולא צריך להרוס את המרצפות בכל פעם שרוצים להתקין דבר חדש. אם תרצו, גם זאת תכונה סמלית של העשייה שלנו" (הרצל, אלטנוילנד, מגרמנית: מרים קראוס, תל-אביב תשס"ז, עמ' 76).

אשר מאיר מציע לחדול מלטעון את החקלאות הישראלית בת המאה ה-21 במתח אידיאולוגי-ציוני גבוה, ולהתחיל לראות בה ענף כלכלי מן השורה במשק הישראלי. הוא מנמק זאת בשלל נימוקים ומתייחס בהרחבה הן אל מקומה של החקלאות



לאמתו של דבר, הגישה ה"רגשית-היסטורית-רומנטית" המיוחסת רק לתנועת העבודה הייתה כמעט בלעדית בתנועה הציונית, והרצל עצמו היה מובילה. הציטוטים שמביא מאיר מן המבוא ל"מדינת היהודים" ומגוף החיבור אינם מוכיחים שהרצל ראה בחקלאות "אמצעי כלכלי פרקטי גרידא", וגם לא ש"עמזר על כך שאין היא הכרחית למדינה". הכרחי לקרוא את דבריו בהקשרם הנכון. שני הציטוטים נגד "האיכר" אינם מסתייגים מן החקלאות כבסיס למשק לאומי. בראשון הוא שולל את הקיבעון שבתפיסתה כמקור הקיום הבלעדי של משק לאומי באשר הוא, ובשני הוא יוצא חוצץ נגד האפשרות שהאיכר האירופי בעל האופי הפרימיטיבי, שאינו מסוגל לאמץ חידושים ולהשתלב בכלכלה מודרנית, ישמש מודל למתיישבים הציונים בארץ-ישראל. בראש ובראשונה זוהי ביקורת חברתית, המפנה זרקור אל מרכזיותה של המהפכה החברתית שביקש הרצל לחולל בכל אורחות חייו של העם היהודי עם שיבתו לארץ ישראל. השיבה אל החקלאות הייתה בעיניו תמצית המהפכה הציונית, שהיא יצירת "יהודי חדש" דווקא. על עיקרון זה לא הייתה כל מחלוקת בין הרצל וההנהגה הציונית לבין תנועת העבודה הציונית, וממילא גם לא היה מאבק שבו הייתה ידו של הרצל על התחתונה.

זהו משפט החתימה של נאום הרצל בחתימת הקונגרס הציוני הראשון: "בו ביום שתשוב המחרשה לידו המתחזקת של האיכר היהודי, תיפתר שאלת היהודים". ארבע שנים מאוחר יותר, בנאום הפתיחה בקונגרס הציוני החמישי בשנת 1901, הוא קבע: "אבל אם ישאלו אותנו מה אנו רוצים לעשות

עיקר מאמציו להסבר הנסיבות שהשתנו במאה השנים האחרונות ולמסקנה שכיום החקלאות אינה ממלאת עוד את ייעודיה המקוריים. אם כך, מה ערך יש לתפקידה ההיסטורי? וכי אילו היה מגיע למסקנה שהחקלאות הייתה אינהרנטית לציונות בימי התנ"ך או הרצל, האומנם לא ניתן לערער על כך היום? דברי הרצל לעיל אף מוכיחים שלא רק בדיעבד, אלא כבר מלכתחילה לא ראתה הציונות הכרח לדבוק בדרכי הגשמה מסוימות של עיקרון-העל של יישוב העם היהודי בבית לאומי בארץ ישראל. לדוגמה, הרצל מתעלם ב"מדינת היהודים" גם מהשפה העברית, ומצהיר בפירוש שבמדינת היהודים ידברו בלשונות אירופה. האם ניתן לטעון לפיכך שהעברית לא הייתה הכרחית לציונות במאה העשרים? הלוא דור אחד בלבד לאחר הרצל כבר אי אפשר להעלות על הדעת את הגשמת הציונות ללא תחיית התרבות העברית ובכורתה כלשון דיבור.

2. אם כבר גויסה ההיסטוריה למשימה, יש לדון בה בדייקנות הראויה. מאיר דן בחשיבותה של החקלאות בעיני הוגי תנועת העבודה הציונית כאידיאל רומנטי של שיבה אל התנ"ך, אל עבודת האדמה, ואל אדמת ארץ-ישראל בפרט. כנגדם הוא מעמיד זרם אחר בהגות הציונית, ובראשו הרצל, אשר ראה בהתבססות על חקלאות מעין "דע הכרחי" וזמני הנוגד את המגמה המודרניסטית של הציונות, ואפילו אנכרוניזם חסר תוחלת, ובכלל התנגד לשאיפה ליצור "יהודי חדש". אל הרצל צירף מאיר את ז'בוטינסקי כנציגי "הציונות הבורגנית" אשר לטענתו הפסידה בתחרות עם "הציונות הפועלית-חקלאית" המיוצגת על ידי א"ד גורדון.

במתיישבים, אין שאלה זו מביאה אותנו במבוכה. אנו רוצים לעשות אותם חקלאים ממש, אנשים מושרשים בקרקע. הם יחיו על האדמה ויתקיימו מפרי אדמתם, ועיניהם לא תהיינה צופות במחירי-השוק, כרוכלים חדלי-כוח". ובהמשך: "מה יוקם על-גבי המסד הרחב של אוכלוסייה חקלאית עובדת, איזה בניין מודרני ונוח ליושביו, דבר זה יהיה תלוי בעם עצמו, לאחר שנמסור בידיו את הזכות החופשית לקבוע את גורלו".

ב'אלטנוילנד', שנכתב שנתיים לפני מותו, מבסס הרצל את כל "החברה החדשה" בארץ ישראל על שדרה רחבה של חקלאים-אומנים. הארץ מיושבת ברובה ב"כפרים חדשים" של אותם יהודים חדשים, המקיימים חקלאות מודרנית קואופרטיבית, המשולבת במנגנוני מסחר מתקדמים. בסביבת ערי החוף תופסת התעשייה את הבכורה, אף שגם שם נותר תפקיד חשוב להתיישבות החקלאית. החקלאות אינה אפוא "בתחתית סולם ההתפתחות הרצויה למשק הארץ-ישראלי היהודי", אלא במובן שהיא הבסיס למשק מודרני, שבו אמנם יפרחו גם המסחר והתעשייה.

הטענה שהרצל ראה בחקלאות "ערך תועלתני בלבד ולא ערך ציוני ייחודי" היא אפוא חסרת שחר. יתרה מכך. ניתן להכליל ולומר שמנהיגי הציונות, חובבי ציון ואחריהם גם ראשי התנועה הציונית בדורו של הרצל ואחריו תמכו כולם בעיקרון זה של יצירת "יהודי חדש" חקלאי בארץ ישראל. כך למשל משה לייב ליליינבלום ואחד-העם, שהתפלמסו אם מושבות העלייה הראשונה נאמנות לייעוד הבלתי מעורער של התיישבות חקלאית; כך שותפיו של הרצל – מקס נורדאו, פרנץ אופנהיימר ומרטין

בובר – אשר דיברו על "הריפוי האנתאי" הדרוש לעם היהודי – כאותו אנתאוס מיתולוגי שנולד מן האדמה אך ניתק ממנה, וכדי להינצל ממוות עליו לשוב למגע בלתי אמצעי עם הקרקע ולחדש את כוחותיו; כך ארתור רופין, המנהל הראשון של פעולות ההסתדרות הציונית בארץ ישראל, ועוד רבים אחרים.

אפילו ז'בוטינסקי היה חלק מהמגמה הזו, במידה חלקית לפחות. כך אמר בנאומו "היצרן והסוחר", שאותו מזכיר מאיר כהוכחה לכך שגם הוא, כהרצל, לא האמין ברעיון "היהודי החדש": "קצת יותר מדי נסתחפנו אחרי המליצה המצלצלת של 'אומשיכטונג' (שידוד מעמדות), של יצירת עם שכולו איכרים ופועלים ואין אף סוחר אחד בקרבנו". הוזה אומר: אגריזציה כמנוף לשידוד מעמדות חברתי ושיבה אל עבודת כפיים היא יעד ציוני נכון בעיקרו, אף שבשנת 1929 (שבה נישא הנאום) עיוותו אותו זרמים מרקסיסטיים בתנועת העבודה הציונית וביטלו לחלוטין את חשיבותם של המסחר והבורגנות במשק מודרני.

3. גם אם תפקידה החברתי של החקלאות אינו רלוונטי עוד לחברה הישראלית בימינו, עדיין נותר תפקידה הלאומי חיוני עד מאוד. מאיר עוסק בשאלת הריבונות כנגזרת ישירה של בעיות ביטחון חוץ ופנים – הגנה על הגבולות מפני פלישה ושמירת החוק והסדר. נראה שבכך הדיון מחמיץ יסוד מרכזי בציונות וחומק מהתמודדות עם ייעודה הבסיסי של התיישבות חקלאית בכלל, ובציונות בפרט, והוא החלת ריבונות לאומית.

ההנחה שאינה צריכה ראייה, המובלעת בבסיס רעיון ההתיישבות כשלעצמו,



וסדר בלבד, אלא של קיום ריבונות המדינה.

עם כל אלה, סימני השאלה הכלכליים הנוקבים שמאיר מציב על תפקוד החקלאות הישראלית הם דברים נכוחים הנושאים עמם תקווה לדיון הגיוני, עקרוני ומעשי כאחד. דבריו של ז'בוטינסקי מלפני כתשעים שנה הולמים היטב את טענתו של מאיר שאין לבסס את כלכלת מדינת ישראל על חקלאות ולבזו לענפים אחרים. באותה מידה גם מגוחך לייחס למשק המזון בישראל ערכים אידיאולוגיים שאיבדו את תוקפם זה מכבר. אכן, גם זהו אנכרוניזם שראוי שיעבור מן העולם.

האינטרס הציבורי בעיבוד אדמות העם היהודי, ובהתאם לו התמיכה הממשלתית בחקלאות, יכול להישמר גם ללא שליטה ממשלתית בהקצאת אמצעי הייצור, ובראשם הקרקע והמים, וגם ללא הסתמכות מופרזת על מכסי מגן והתערבות במחירי השוק. תפקידה החיוני של ההתיישבות החקלאית בישראל, גם אם הוא היסטורי ואינהרנטי לציונות, אינו מחייב אותנו להפטיר כדאשתקד.

בתנועה הציונית ובתנועות לאומיות אחרות, היא שבראש ובראשונה שומה על העם להחזיק בפועל בקרקע שעליה הוא מבקש להחיל את ריבונותו. זהו הרעיון העומד מאחורי הקרן הקיימת לישראל, שנולדה בשלהי המאה ה-19 יחד עם התנועה הציונית, כשהן אחוזות זו בזו. הקרן הוקדשה ליישוב היהודים על אדמות הלאום במטרה לעבדן, מתוך הבנה שאין די בבעלות משפטית ואפילו מדינית על הקרקע, אלא באחיזה קבועה בה על ידי עיבודה. גם במדינות הלאום האמונות על שוק חופשי קיימת תמיכה ממשלתית נרחבת בחקלאות, ונראה כי בתשתיתה מונחת הכרה זו.

מציאות זו תקפה במיוחד בישראל של המאה ה-21, ותפקיד ייחודי זה של החקלאות היהודית לא נס לחו גם אם זו סובלת מקשיים מבניים חמורים שנותרו חסרי הצדקה. המאבק על הקרקע אינו מתחולל רק באזורי הגבול עם המדינות השכנות אלא בכל רחבי הארץ, והאתגר העיקרי שהוא מציב בפני מדינת ישראל כהתגשמות הציונות אינו של אכיפת חוק

ד"ר חזי עמיאור, אוצר אוסף ישראל בספרייה הלאומית

הכרוניקה: מה קורה כאן

יהודה יפרח

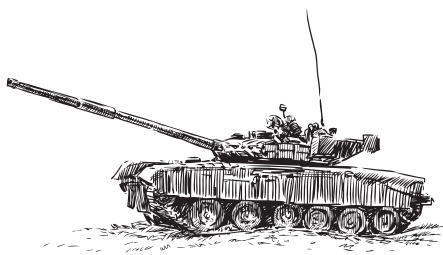
סרן שקד מאירי, מילואימניק מחיל התותחנים, נהרג בתאונת דרכים ברמת הגולן בגיל 27. הוריו המבוגרים שאבו את זרעו מהגופה מתוך תקווה שאשתו, שנישאה לו חודשים ספורים לפני התאונה, תסכים להרות ממנו, אולם האלמנה סירבה וביקשה לפתוח פרק חדש בחייה. האם ביקשה לקבל את הזרע כדי להביא ממנו ילד באמצעות אם פונדקאית אחרת, אך האלמנה טענה כי המנוח לא היה רוצה להביא לעולם ילדים בדרך זו וסירבה לאשר להורים לעשות שימוש בזרעו של בעלה. // התיק התגלגל בערעורים לבית המשפט העליון, ושם כתבה השופטת חיות את פסק הדין המרכזי. את פסק הדין



הארוך הקדישה חיות לדיון מתמטי-כמעט בשאלה המשפטית הצרה: בהינתן העובדה שהמנוח לא השאיר צוואה עם הוראות ברורות, מהו מעמדה של האלמנה מול מעמדם של ההורים ביחס לזרעו של בעלה? // את הפרק הדיוני פתחה חיות בקביעה עובדתית: "בתחומי הרפואה והטכנולוגיה אנו עדים לא אחת למצב דברים בו המשפט אינו משיג את קצב החיים ואינו נותן מענה בחקיקה לסוגיות שונות המתעוררות כתוצאה מהתפתחויות וחידושים מדעיים". בהיעדר חקיקה פנתה חיות אל הנחיית היועמ"ש (שנכתבה בימי כהונתו של אליקים רובינשטיין) שלפיה העקרונות המנחים הם "כיבוד רצון הנפטר, הנובע מעקרון האוטונומיה של הפרט וזכות האדם על גופו, ורצונה של בת זוג הנפטר בהמשכיות שאיפתם המשותפת לילד לשניהם". היא ציינה כי הנחיה זו תואמת את עמדת הדין העברי ביחס לרעיון הייבום כפי שנוסחה על ידי הרב זלמן נחמיה גולדברג. את הטענה שנוסחה בחוגים אקדמיים שיש לתת לזוג הורים מבוגרים להביא לעולם ילד בשל "הזכות לסבות" היא הזכירה רק בראשי פרקים, וכמעט לא פיתחה. היא לא הזכירה את העובדה שיש להורים עוד חמישה ילדים חוץ מהבן המנוח, וגם לא עסקה בחשש שהילד צפוי לגדול אל תוך יתמות, בלי אב ובלי אם. // חיות כתבה פסק דין משפטי-פורמלי, יהיו מי שיגידו יבש, חף מאידאולוגיה מכל סוג שהוא. לאחר פרסומו הגיעה האם הזועמת לבית הקברות וניתצה את שם האלמנה מכרית המצבה שעל קבר בנה. "אני מיואשת וכועסת", אמרה לעיתונאים שהתגודדו, "השופטים קבעו שלא יהיו לי נכדים מהבן שלי". // הנתון הזה חשוב



לאור העובדה שחיות עתידה להתמנות לתפקיד נשיאת בית המשפט העליון בשלהי הקיץ. קשה אמנם להקיש מפסק דין בודד על מדיניות משפטית כוללת, אולם חיות מצטיירת פה כשופטת פורמליסטית שנצמדת ללשון החוק ולפרשנות ה"פשט" שלו, ונמנעת מדיון פוליטי, מוסרני, או כזה שמשקף אג'נדה מובהקת. מדובר במקרה שאין לגביו חקיקה ברורה, ולמרות זאת היא נצמדת להנחיות היועמ"ש ואינה מתפתה למחוזות היצירתיים של "הפרשנות התכליתית" מבית מדרשו של אהרן ברק. ■ מערכת היחסים שבין צה"ל לרבני הציונות הדתית הגיעה לאחרונה לכמעט משבר בעקבות דבריו של הרב יגאל לויןשטיין, מראשי המכינה הקדם-צבאית בעלי; אלא שגם אחרי שמשרד הביטחון הבין שאינו יכול לנקוט בצעדים מנהליים נגד המכינה, הסערה לא שככה. עם התגברות תלונות של חיילים דתיים על שחיקה מתמדת בנוהלי "השילוב הראוי", הצטרפו גם רבנים ליברליים מהמגזר הדתי-לאומי למאבק ומתחו ביקורת גלויה על התנהלות הצבא בנושא. // חמתם התלקחה על הטקסט "מנשים למגדר – הבסיס התפיסתי" שנחשף לאחרונה. מדובר במסמך שנוסח על ידי היוה"ל"ן בסוף 2015, בתקופה שבה כיהנה בתפקיד תא"ל רחל טבת-ויזל, בוגרת אולפנת "צפירה" ותיכון בני-ברק. המסמך בישר על הפיכתה של יחידת היוה"ל"ן (יועצת הרמטכ"ל לענייני נשים) ליוה"ל"ם (יועצת הרמטכ"ל לענייני מגדר), וניסוחיו נראים כמו משנה סדורה ובסיס אידאולוגי ואסטרטגי למהפכה של ממש בצה"ל – רפורמה המבוססת על דוקטרינות מבית היוצר של הפמיניזם הרדיקלי. // כך למשל נטען במסמך כי צה"ל "מעדיף גברים בעלי תכונות ודפוסי התנהגות הדומים לאלה של הגבר הלוחם, ובכך יוצר אי-שוויון אפריורי בינם לבין כל שאר המשרתים, גברים ונשים כאחד. הארגון מוביל בציפיותיו את האנשים לאמץ דפוסי התנהגות גבריים כמו תחרותיות, איפוק, טוטאליות ואגרסיביות, ללא קשר לזהותם ולנטייתם המינית של המשרתים בו... אי השוויון הינו תוצר מהעובדה שהצבא נבנה על ידי גברים, עבורם ובהתאם ליכולותיהם". עוד



נטען במסמך כי גברים המאמצים דפוסי אישיות נשיים כמו "נטילת חלק פעיל בחיי המשפחה ופיתוח חיי פנאי מגוונים" מוסטים ל"מסלול קריירה שולי ללא סיכויים ממשיים להתקדם". כתוצאה מכך, נטען, להט"בים מוצאים את עצמם "מתנגשים עם התרבות הארגונית של הצבא". // המלצתן המרכזית

של מחברות המסמך היא "גיבוש תפיסה ומדיניות שתכליתן לייצר את התנאים הנדרשים על מנת שכלל המשרתים יוכלו לשרת באופן שוויוני". לצורך כך מבקשות קצינות היוה"ל"ן להפסיק לעסוק בצורכיהן של "נשים ביולוגיות" המשרתות בצה"ל ולהפנות את מאמצייהן לשינוי מערכתי כולל בצבא, כשהמטרה היא "השגת שוויון הזדמנויות מגדרי מהותי". // במפגש שנערך בין רבני הציונות

הדתית לראש אכ"א הנכנס (ודובר צה"ל היוצא) האלוף מוטי אלמוז הבטיח האחרון "לבחון את החומר" והציע תיקונים נקודתיים אחדים במישור המעשי, כדוגמת החזרת הפלוגות המגדריות לקורס הקצינים בבה"ד 1 ורענון נוהלי "השילוב הראוי" שנשחקו בשנים האחרונות. כצפוי, ההבטחות לפרקטיקה נסבלת השתיקו את הרבנים, והדיון במסמך עצמו, על עקרונותיו מרחיקי הלכת, ימתין כנראה להתבטאות הבאה של מי מרבני ה"קו". ■ שופטות בג"ץ דחו את עתירת בעלי המרכולים בתל-אביב וביטלו את החלטתו של שר הפנים לשעבר גדעון סער שלא לאשר חוק עזר עירוני של העירייה. משמעות הדברים היא היתר לעיר העברית הראשונה לאפשר מסחר בשבת בהיקף נרחב. נשיאת בית המשפט העליון מרים נאור קבעה כי מאחר שסער לא נימק את החלטתו שלא לאשר את חוקי העזר, וגם שר הפנים הנוכחי אריה דרעי נמנע מלטפל בסוגיה, הרי שמדובר בהחלטה לא מנומקת שדינה להידחות. // השופטות שישבו בהרכב – נאור, חיות וברק ארז – התעלמו מרוב הנקודות העקרוניות שהעלו בעלי המרכולים. הן כתבו פסק דין מנהלי שהתמקד בעיקר בגרירת הרגליים של הדרג הפוליטי ובענייני "מידתיות". הן לא הציעו פרשנות חלופית לחוק שעות עבודה ומנוחה ולטיב הזיקה בינו לבין אופייה של השבת בשוק העבודה, לא עסקו במשמעויות התעסוקתיות והסוציאליות הנגזרות מהפרצה הענקית שפרצה עיריית תל-אביב בהגנות שהחוק מקנה לאזרחים, ולא לסמכויות העירייה מול קביעות ספר החוקים הישראלי בענייני שעות עבודה ומנוחה. // השופטות הפכו למעשה את פסיקתו הקודמת של בית המשפט העליון בנושא. כזכור, העתירה הראשונה הוגשה ב-2008 בידי 32 בעלי מכולות שדרשו לאכוף את חוק העזר הקובע שיש לסגור חנויות בימי המנוחה הרשמיים. העילה לעתירה הייתה כניסתן של רשתות דוגמת AM:PM ו"טיב טעם", שפתחו את שעריהן 24/7 ברצף, ובכך גרמו הפסדים לחנויות הקטנות והכריחו את חלקן לפתוח בשבת כדי לעמוד בתחרות. "אין ספק שהמשיבות מפרות את חוק העזר", כתבה אז נאור. "משכך, כעיקרון, על העירייה לפעול במטרה שבתי עסק אלה יהיו סגורים ביום המנוחה. עניין זה אינו נובע מהשקפה 'דתית' או 'חילונית'. הוא נובע מההשקפה כי את החוק, לרבות חוק העזר, יש לקיים". נאור הבהירה כי משמעותו של חוק שעות עבודה ומנוחה היא ש"בתי עסק אכן יהיו סגורים ביום המנוחה, ולא כי בתי עסק הרוצים לפתוח את דלתותיהם ביום השבת יוכלו לעשות זאת בתנאי שיהיו מוכנים לשלם את הקנס הכרוך בכך". החרה החזיק אחריה אז השופט רובינשטיין כשכינה את התנהלות עיריית תל-אביב "ישראלוף". // השר דרעי ניסה להסוות את אחריותו האישית לתוצאה והצהיר כי "ההחלטה תביא לפגיעה קשה בשבת קודש ובצביון העם היהודי. אני מתכוון להיפגש בקרוב





עם ראש הממשלה ולמחות בפניו על הפגיעה הקשה בסטטוס קוו בנושא השבת".
אך הנפגע העיקרי מפסק הדין הוא "מעמד האריסים" ההולך וגדל; מעמד זה מונה
מאות אלפים של נותני שירותים בשוק הקמעונאות הנאלצים לחלל שבת
במתחמי הקניות הגדולים, ובכך נגזל מהם יום המנוחה השבועי בחיק משפחתם.

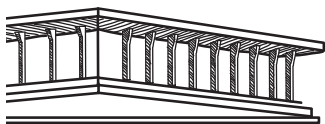
■ ראש הממשלה בנימין נתניהו פעל במרץ במהלך החודש הקודם לסגירת



תאגיד השידור הציבורי, אף שחוק התאגיד עבר בקריאה שנייה
ושלישית בכנסת והורה על פתיחת שידורי התאגיד בסוף אפריל,
ועיתונאים ואנשי מקצוע רבים שעזבו מקומות עבודה קודמים
והצטרפו לשורותיו עלולים היו למצוא את עצמם לפתע ללא
עבודה. מאמצי נתניהו כמעט הובילו למשבר קואליציוני מול שר
האוצר משה כחלון שהתנגד להם בנחרצות. השניים הגיעו לבסוף
לפשרה שלפיה הפעלת התאגיד תידחה ל-15 במאי ללא חטיבת
החדשות, וזו תוקם מאוחר יותר כגוף נפרד. // מקורבי נתניהו
הסבירו כי האובססיות שלו לנושא החלה לאחר שהבין את
ה"עוקץ" שטמן לו יאיר לפיד בניסוח חוק התאגיד במהלך כהונתו
כשר האוצר של הכנסת הקודמת. זה קרה בקיץ 2014 כשצה"ל

לחם ב"צוק איתן" ותשומת הלב הציבורי הופנתה למאבק הצבאי בדרום. בכנסת
ישבה אז ועדה בראשותה של ח"כ קארין אלהרר (יש עתיד) וניסחה את חוק
התאגיד שאמור היה להיות מבוסס על המלצות ועדת לנדס. על פי החוק כל
עובדי התאגיד מתמנים על ידי המנכ"ל והנהלה שתחתיו, המנכ"ל מתמנה על
ידי ועדת איתור בראשות שופט, וזה מתמנה על ידי שר התקשורת בהתייעצות
עם נשיא ביהמ"ש העליון. ה"עוקץ" שהכניסה אלהרר היה במניעת היכולת של
הדרג הנבחר לפקח על פעילות התאגיד. // אלהרר קבעה כי החל מהקדנציה
השנייה של ועדת האיתור, כלומר בעוד ארבע שנים, המנכ"ל יוכל להיות מודח
בגין "תפקוד מקצועי לקוי" אך ורק בידי הדירקטוריון, הדירקטוריון יוכל להיות
מודח רק בידי ועדת האיתור, חבר ועדת איתור יכול להיות מודח רק בידי יו"ר
הוועדה, ויו"ר הוועדה יכול להיות מודח בידי שר התקשורת – אך רק באישורו
של נשיא ביהמ"ש העליון. אגב, הסמכות הביצועית שהחוק מעניק לנשיא העליון
במינוי ובפיטורין של יו"ר גוף שאיננו קשור למערכת המשפט אינה קיימת באף
מדינה בעולם. משמעות הדברים היא שאם מנכ"ל התאגיד לא הואשם בפלילים
או הביא את הארגון לגרעונות כלכליים חמורים אין לנבחרי הציבור שום אפשרות
מעשית לפטר אותו, ולכן אין להם מנופים לוודא שהשידור הציבורי אכן ייתן דין
וחשבון לציבור ויעניק פתחון פה מאוזן לכלל המגזרים בחברה. // אלא שהפתרון
שהציע נתניהו אינו פותר את הבעיה: ראש הממשלה קיבל את דרישת היועמ"ש
מנדלבלט שגם תאגיד החדשות החדש יוקם על פי אותו מנגנון שנקבע בחוק
שניסחה ח"כ אלהרר. עובדה זו מחזקת את טענת מבקרי נתניהו ש"הכול אישי",
וקצפו של ראש הממשלה לא יצא על היעדר הפיקוח הפוליטי על השידור

הציבורי אלא על מינויים של עיתונאים ביקורתיים כמו שאול אמסטרדמסקי ודורון צברי. ■ "היום אנו בצומת היסטורי, לא פחות. חשכו עיניי לחלוטין כשקראתי את תגובת חברי הכנסת, את כל הפגמים שעלו בהליך זה. התמונה שחורה משחור. אין בעיניי כל צל של ספק כי מדובר בפגם שיורד לשורשיו של הליך. היועץ המשפטי של הכנסת כתב זאת ברחל בתך הקטנה. יש פה איזושהי זעקת שבר שעולה בין השורות. אנא, בית המשפט, אתה היחיד שיכול להציל אותנו מהמצב הזה!". // זהו קטע מתוך דברי פרקליטת העותרים לבג"ץ בעתירה נגד המס שהטיל שר האוצר משה כחלון על מחזיקי דירה שלישית. הדוברת, שאנדרסטייטמנט וקור רוח כנראה אינם הצד החזק שלה, היא מיה רויזמן-אלדור (שאגב מונתה לאחרונה לתפקיד שופטת בבית משפט השלום בתל-אביב). העותרים – ח"כ יצחק בוז'י הרצוג יחד עם עוד בעלי דירות מרובות – ניסו לתקוף את החוק לגופו בטענות שונות, כמו למשל שהוא פוגע בזכות הקניין של בעלי הדירות ושהוא לא ישיג את מטרתו, אולם ראש ההרכב, השופטת חיות, הבהירה כי פסילת חוק בעילות כאלו היא "אקט מאוד מאוד יוצא דופן ואנו נוקטים בו במסורה. אדוני מנסה להסביר למה החוק הזה לא טוב. זה צריך לשכנע בכנסת. בגלל זה אנשים שיש להם פוטנציאל יושבים בכנסת, ויש להסביר זאת בכנסת. אלה לא טיעונים לפה". // הדיון התמקד לבסוף בשאלת היחס בין המרכיב הפוליטי, המרכיב המקצועי והמרכיב הפרוצדורלי בתהליך החקיקה בכנסת. הסבר: גם כאשר הצעת חוק נסגרת בהסכם קואליציוני והממשלה נחושה להעבירה, היא מחויבת לתהליך שבו חברי הכנסת בוועדה הרלוונטית יהיו חשופים לכל פרטי ההצעה ולעמדות הדרגים המקצועיים. הבעיה היא שהצעת חוק המס על דירה שלישית עברה בהליך חפוז מאוד בשעות ערב מאוחרות, מה שגרם לחברי הכנסת מהאופוזיציה לנטוש בהפגנתיות את דיוני הוועדה בטענה שהם אינם יכולים לקיים דיון רציני בהצעה שיש לה השלכות כבדות משקל על משקי בית רבים בישראל. השאלה המשפטית היא מה דינו של חוק שזכה אמנם לרוב בכנסת אולם לא זכה לדיון מעמיק בתכניו.



עמדת היועמ"ש הייתה שבהליך החקיקה נפל אמנם "פגם שחומרה בציוד", אולם אין הוא מגיע לרף הגבוה שמקים עילה להתערבות בית המשפט בחקיקה ראשית של הכנסת. הכרעת בג"ץ אמורה להינתן בקרוב.



המספרים

יצחק מור

הירושלמים עובדים בתל-אביב? ההפך הוא הנכון יותר

"חציית שער הגיא מזרחה הובנה לי, לפתע פתאום, כחוויה משחררת, המותירה את תל-אביב מאחור ופותחת את השער למשהו אחר, מורכב אך ממכר", תיאר לפני שנים אחדות מבקר האמנות גדעון עפרת את התחושה שהלמה בו עת שב עם רעייתו מחיפוש דירה בתל-אביב, והביאה אותו להבין שאין תוחלת לבריחתו מירושלים. "אני צורך את תל-אביב ברמות אמנות וספר", סיכם, "אך ירושלים היא עירי, לטוב ולרע, עיר-המקלט שלי".¹

רבים מתושבי העיר שמקום עיסוקם הוא במרכז, "היוממים", ודאי יוכלו להזדהות עם תחושה זו בשובם הביתה לעת ערב. מתברר עם זאת שרבים עוד יותר הם אלה שבשבילים ירושלים היא העיר שעולים אליה בבוקר לעבודה ומותירים אותה מאחור לעת ערב. מה מאפיין את שתי הקבוצות הללו? כיצד הם עוברים בין הערים ומה יכול להשפיע על היחס המספרי ביניהם?

ראשית, כמה עובדות רקע על מגורים ותעסוקה. ירושלים כפולה באוכלוסייתה מתל-אביב – ובשטחה היא אף יותר מכפולה ממנה. עם זה, מספר האנשים שמקום עבודתם נמצא בתחומה (302.8 אלף) הוא רק כשלושה רבעים מהמספר בעיר תל-אביב (407.3 אלף). הפער בולט אף יותר כאשר בוחנים את הערים כגלעין של מטרופולין גדול: תל-אביב אינה אלא חלק קטן מגוש-דן ואילו ירושלים היא עיר שאין סביבה מרחב מטרופוליני משמעותי. הירושלמים שולחים ידם במלאכות פשוטות יותר (בעיר, אגב, השכר השעתי הממוצע לנשים גבוה מזה של הגברים) ואילו בעיר ללא הפסקה אחוז המהנדסים והמנהלים גבוה בהרבה.²

ועתה ליוממות: מנתוני הלמ"ס עולה כי מספר המתגוררים במטרופולין ירושלים

1. גדעון עפרת, "הבריחה מתל-אביב", באתר "נקודתיים", גיליון 5–6 (אפריל 2014).

2. שנתון סטטיסטי 2016, מכון ירושלים למחקרי מדיניות.

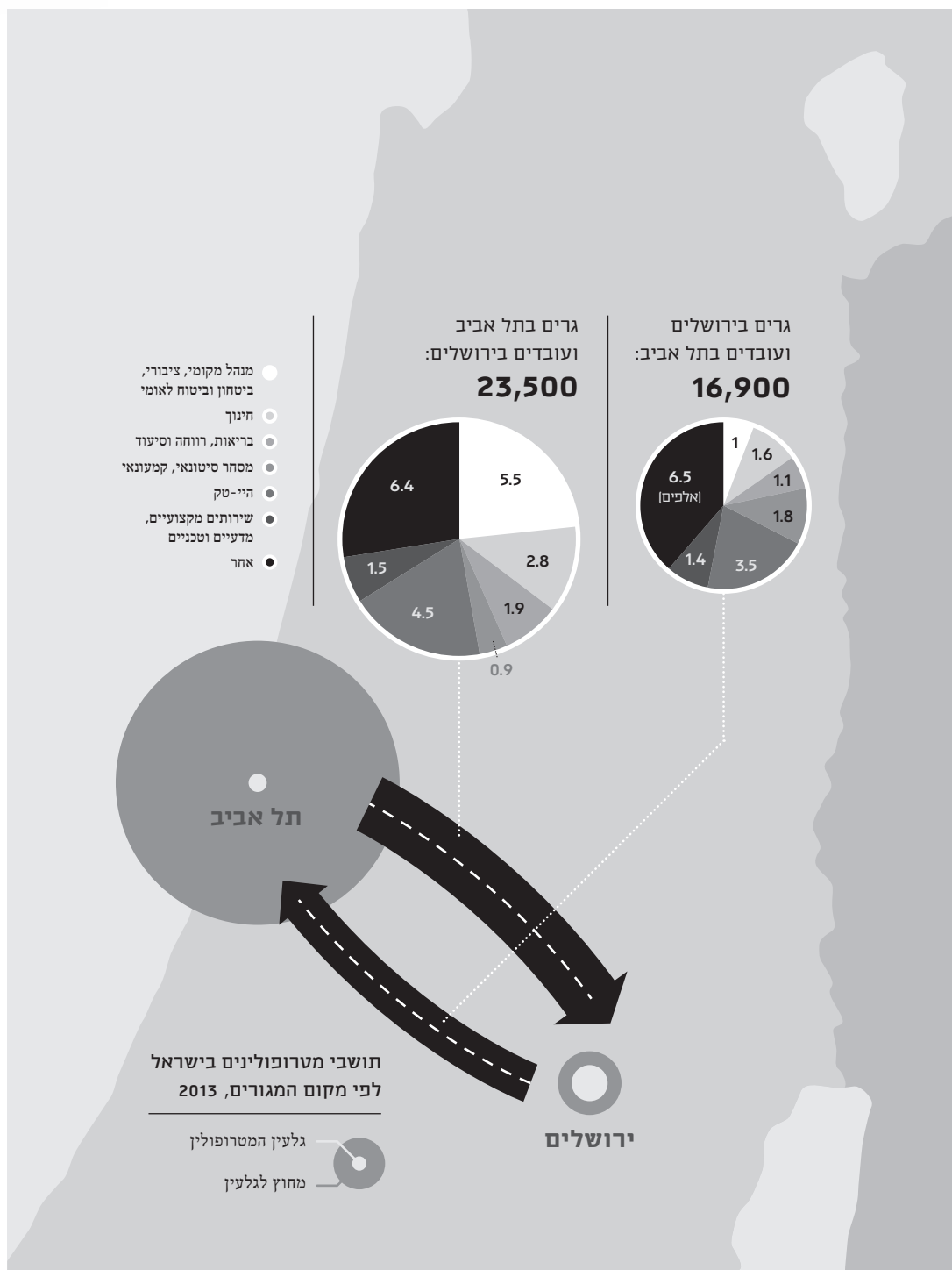
אך מועסקים במטרופולין תל אביב (16.9 אלף) נמוך בהרבה ממספר המתגוררים במרכז ומטפסים בכל בוקר לעבודתם בעיר הבירה (23.5 אלף). עיקר הפער נמצא בתחומי ההיי-טק, המנהל הציבורי והביטחון: ההיי-טק הירושלמי הוא אבן שואבת לתושבי המרכז (הרבה יותר מכפי שההיי-טק הגוש-דני לתושבי ירושלים), וכמוהו גם משרדי הממשלה של בירת ישראל.³

נתונים אלה תואמים את הנתונים המרתקים שנאספו על ידי מכון ירושלים למחקרי מדיניות באשר לנפח התנועה בכבישים בשעות היום השונות. על פי המידע שנאסף, בשעות הבוקר ישנו נפח רב יותר של הנוסעים לכיוון ירושלים מאשר להפך, ואילו בשעות אחר הצהריים נמדד נפח תנועה רב של אלו החוזרים לביתם מן הבירה אל ערי החוף.⁴

לעובדות אלו עשויה להיות משמעות רבה כאשר ייפתח – באביב 2018, אם לא תהיינה דחיות נוספות – קו הרכבת המהיר בין ירושלים לתל-אביב. הכול מודים שמדובר במהפכה – אך קשה לצפות את ההשלכות. הניידות המשופרת תגדיל בוודאי את כמות הבוחרים ב'יוממות', כלומר המפרידים בין מקום העבודה למקום המגורים, אולם קשה מאוד לצפות אם הדבר יגדיל את מספר תושבי ירושלים, שכן נוח יהיה לגור בה ולעבוד בגוש דן גם בלי להחזיק רכב, או דווקא יאפשר לירושלמים רבים יותר לעזוב את העיר ולשמור על מקום עבודתם בבירה.

3. שם.

4. יאיר אסף שפירא, "מים לים ולהיפך", בלוג מכון ירושלים למחקרי מדיניות.



מקור: עיבוד לנתוני הל"ס ומכון ירושלים למחקרי מדיניות.

תשעה קבין של יד מאפשרת

בעיר שחבורה לה יחדיו מיושם חזון אזרחי רענן, המאפשר
לאבנים העתיקות ללבוש אופי של עיר תוססת ואטרקטיבית:
ממשל לא פטרנליסטי, המתייחס לתושביו כלקוחות

א

גדלתי בירושלים בבית ששכן במחנה אלנבי לשעבר, קרוב מאוד לשטח המפורז בגבול
הירדני. כשנפלו הפגזים על בתי השכונה במלחמת ששת הימים, הסתתרנו אחי אלי
ואני מתחת למיטה. עם שחרור ירושלים על ידי הצנחנים נוכחתי בדמעות שניגרו
מעיניהם של המבוגרים ולא הצלחתי להבין למה הם בוכים; הרי ניצחנו במלחמה.

רק שנים לאחר מכן, כאשר הייתי בעצמי קצין ולוחם בצנחנים והגנתי על גבולות
הארץ, הבנתי את גודל המאורע שהייתי עד לו: שחרור הכותל המערבי, המגע
המחודש עם שורשי עמנו ואיחוד עיר הבירה שלנו לעיר המתפקדת כיחידה פתוחה
אחת תחת שלטון עברי.

כירושלמי וכאיש עסקים שהצליח, עסקתי גם במיזמים פילנתרופיים שונים לטובת
מטרות ראויות; אבל לא עלה על דעתי להיכנס לשירות הציבור, עד שבנותיי נדרשו
לבוא בשערי מערכת החינוך, ואני – כהורה מעורב – התחלתי להיווכח במגמות
מדאיגות בתחום החינוך בעיר, לצד בעיות אחרות בהתנהלות העירונית. הבנתי
שמשפחות צעירות רבות נוטשות את ירושלים, ושהנדבך החשוב ביותר לחוסנה של
העיר – החינוך – מתנהל בצורה גרועה למדי. רק בתום מסע ארוך שהיו בו רגעים
של שקט אמתי הייתי מסוגל לקבל, יחד עם אשתי, את ההחלטה לצאת לגמלאות,
לקפוץ אל המים הסוערים ולהתמודד על ראשות העיר ירושלים, עירי שלי ובירת
מדינת ישראל. הבנו אז שניסיוני כיום עסקי וחברתי רלבנטי, וכי השירות הציבורי הוא
המקום הנכון להשפיע בו.

כניסתי אל החיים הציבוריים בעקבות הדאגה שלי למערכת החינוך, כלומר, בעקבות
עניין "אזרחי" המטריד את התושבים של רשות מקומית, היא אולי עובדת טריוויה

נִיר בִּרְקָת הוא ראש עיריית ירושלים

ביוגרפית, אך היא טומנת בחובה את הגרעין של הגישה שהבאתי אתי אל כהונותי כראש עיר: גם ירושלים, עם כל משקלה ההיסטורי והלאומי, היא בסופו של דבר עיר. ועיר נמדדת במידה ניכרת במאפייניה האזרחיים. עיר מצליחה היא עיר שנעים לגדל בה ילדים. עיר השומרת על אטרקטיביות למגורים, לעסקים ולמבקרים, מעניקה שירותים טובים לתושביה, מספקת להם אפשרויות ופותרת הזדמנויות.

ירושלים נדרשת למלא תפקיד מרכזי בחיי האומה: היא עיר בירה לאומית שעניי כל התפוצות נישאות אליה; עיר מאחדת, שלא נתחלקה לשבטים אלא עושה את כל ישראל חברים; עיר קודש, מקום שעולים אליו כדי להתפלל ולפגוש את אלוהים. אך כדי למלא באמת את תפקידיה ההיסטוריים הללו, כדי להיות אבן שואבת ליהודי כל העולם, ירושלים חייבת להיות עיר משגשגת, עם איכות חיים מצוינת וערך מוסף הייחודי רק לה. בשל חשיבותה של ירושלים – שעל חלקה עומדים במאמרים אחרים בגיליון זה – הצלחתה במישורים ה"אזרחיים" (כלכלה, חינוך, חברה) היא אתגר אסטרטגי, לא פחות, למדינת ישראל ולעם היהודי כולו.

עם התפיסה הזו באתי אל העשייה הציבורית, כשהתמודדתי לראשונה בבחירות לראשות עיריית ירושלים באוקטובר 2003. בבחירות אלו זכה ראש העיר המכהן דאז אורי לופוליאנסקי. האכזבה הייתה קשה, אך כשבחרתי להיכנס למרוץ נכנסתי מלכתחילה למרתון ולא למאון קצר מועד. החלטתי להישאר בעשייה הציבורית, ונכנסתי לקדנציה של לימוד כחבר מועצת עיריית ירושלים.

כמוביל של אופוזיציה לוחמת אכלתי לא מעט חצץ, אך הייתה לי הזדמנות פז ללמוד על בורין את הסוגיות הרבות הכרוכות בעיר המורכבת והמרתקת הזו. הזמן שהובילי בו "עיריית צללים" עזר לי לבנות את התשתית הרעיונית והחשיבתית למה שהתחלתי ליישם כאשר נבחרתי, חמש שנים מאוחר יותר, להוביל את ירושלים.

ב

השנים באופוזיציה אפשרו לי לקחת את הניסיון שרכשתי בעולם העסקי, להפגיש אותו עם המציאות שפגשתי במגזר הציבורי, ולגבש מתוך אלה חזון ברור יותר לחיזוקה האזרחי של ירושלים ומפת דרכים קונקרטית למימושו.

בין השאר פגשתי בשנים אלו כמה אנשים פורצי דרך, שהיו להם רעיונות מעניינים ורלוונטיים לירושלים. הקשר החשוב הראשון שנוצר היה עם פרופ' מייקל פורטר מאוניברסיטת הרווארד, המתמחה בחקר יתרונות יחסיים של חברות ואומות. פרופ' פורטר בעל המוניטין העולמי סייע לי בהתמקדות ביתרונות היחסיים שיש לירושלים, מנקודת המבט של הקהילה העסקית, ובמציאת הדרכים למצות אותם. זיהינו שני אשכולות תחומים שבהם יש לעיר יתרונות יחסיים בולטים: הראשון הוא אשכול הרפואה, מדעי החיים והטכנולוגיה העילית (היי-טק), הנשען על מחקר וידע פורצי



דרך באוניברסיטאות ובבתי החולים בירושלים. היינו רחוקים ממימוש היכולת הצפונה בחיבור בין תחומי המדע הללו לבין התעשייה המסורתית. אשכול נוסף הוא אשכול התרבות-תיירות, הנשען על הגלום במותג "ירושלים": עיר הניצבת בשורה אחת עם הנודעות שבבירות העולם מבחינת עושר האוצרות הדתיים, ההיסטוריים, האדריכליים והתרבותיים שבה – ועומדת מעליהן, ללא תחרות, במטען הרגשי החזק ובעניין שהיא מעוררת. העושר התרבותי נמצא כמובן גם בין תושבי העיר, על קהילות האמנים ואנשי הרוח והחינוך שבה ומוסדותיה היצירתיים.

לאסטרטגיה שבנינו על בסיס עקרונותיו של פורטר הצטרף בהמשך פרופ' ריצ'רד פלורידה, חוקר ערים המתגורר בטורונטו. פרופ' פלורידה הביא לעולם את המושג "המעמד היצירתי", כשם ספרו הידוע ביותר. לפי פלורידה, אזורים עירוניים שיש בהם ריכוז גבוה של עובדים בתחום הטכנולוגיה, אמנים, מוסיקאים ואנשי תרבות נהנים מרמה גבוהה של פיתוח כלכלי. קבוצות אלו, טוען פלורידה, יוצרות סביבה פתוחה ודינמית יותר, המושכת פנימה אנשים יצירתיים ובעקבותיהם גם אנשי עסקים והון. חיוק המעמד היצירתי בכל אחד מאשכולות היתרונות היחסיים שזיהינו יקרין, כך הבנו בזכות פלורידה, על תחומים נוספים בעיר ויאין צמיחה במעגלים היקפיים.

בתקופה זו גיבשתי תכניות עבודה שמאחוריהן עמדה גישה מסוימת בדבר אופיו הראוי של המגזר הציבורי. אכנה כאן גישה זו "היד המאפשרת" – במעין התכתבות עם "היד הנעלמה" המפורסמת של אדם סמית, שאליה נחזור בהמשך, יד שפעולתה המוכרת היא במגזר העסקי.

ארחיב כאן מעט. לעתים קרובות, לדעתי שלא לצורך, ניטש ויכוח אידיאולוגי מר בין תומכי המדינה הפטרנליסטית, חובקת-הכול, שאפשר לכנות "היד המעניקה", לבין תומכי הליברליזם הקלאסי המוחלט השם את כל יהבו ב"יד הנעלמה". הגם שאני ליברל בהשקפתי הכלכלית, כאשר אנו דנים בממשל, תהא זו עירייה או מדינה, נדרש למודל הליברלי דיוק נוסף. דרושה יד שאינה נעלמה מחייו של האזרח, אך גם אינה עוסקת בהענקת ישירה, אלא מתמקדת ביצירת המרחבים הנכונים לכל אדם ולכל משפחה לממש את הפוטנציאל הגלום בהם, לשגשג ולהצליח תוך הישענות עצמית.

השיח של ימינו ציני מאוד, אבל דומני שעדיין נכון לומר שהמערכת השלטונית, מהגורמים הפועלים בשטח ועד לראשי המדינה, מעוניינת שכל אדם ייהנה מחיים טובים יותר, מסיפוק בעשייה ומאפשרות להגשים את מאווייו. השאלה היא הדרך. על פי התפיסה הפטרנליסטית, הממשל מציב יעדים רצויים, ומנסה להשיגם באמצעות הכתבה של האמצעים. למשל, בתחום החינוך, גישה פטרנליסטית השואפת ליצור שוויון עשויה לנסות לאכוף על כל התלמידים היכן ומה הם ילמדו. בתחום המאבק בעוני, גישה כזו עשויה להתבטא בחלוקת כספים לעניים כדי להקטין את מספר האנשים העניים.

חולשתה הבסיסית של הגישה הפטרנליסטית היא התעלמותה מהצדדים האחרים של המציאות, המחוללים תוצאות בלתי מכוונות. הדוגמה הפשוטה ביותר היא תשלומי העברה, או חלוקת כספים לעניים: התוצאה המכוונת המיידית היא הקטנה של מספר העניים, אבל התוצאה בפועל עשויה להיות שונה לחלוטין. כוחות השוק – אותה "יד נעלמה" המושתתת על ביקוש והיצע – מביאים לכך שכאשר מחולק כסף שלא באמצעות עבודה, ואף תוך התניית קבלת הקצבה באי-עבודה, חלק מהעניים חדלים לנסות להתפרנס, וכך, למעשה, נכלאים עמוק עוד יותר במעגל העוני, בלי הרצון, הכישורים והמיומנויות הנדרשים כדי להיחלץ ממנו.

לא די, אפוא, בהצבת יעדים חיוביים ובכוונות טובות של הוגי תכנית כלשהי; הכרחי להתייחס מראש גם לתוצאות הבלתי-מכוונות השליליות, הנובעות מניסיון של הממשל להשיג את היעדים החיוביים בעבור הציבור ובמקומו. במילים אחרות, בתוך הדינמיקה של חברה ומערכת כלכלית מורכבת, כאשר מנסים לאכוף על פרטים את דרך הפעולה ואת שיטות הפעולה, פעמים רבות הפעולה אינה משיגה את מטרותיה.

אמנם, ממשל צריך למשול – להציב יעדים ולחתור להגשמתם. אך גישתו אינה צריכה להיות פטרנליסטית אלא מאפשרת. ממשל נבון צריך לקבוע את כללי המשחק, לדאוג לביטחון אזרחי, לחוק וסדר, לשמירה על זכויות הפרט וזכויות הקניין וליצור את הסביבה הנכונה והמתאימה כדי שאנשים יוכלו לפעול בתחושה של בטחה וחופש כדי להגשים את שאיפותיהם. היד המאפשרת צריכה לפעול ברוח רבי עקיבא במסכת אבות (ג', טו): "הכול צפוי והרשות נתונה". ידיעת הכול ("צפייה" בלשון המשנה) מסורה בידי הבורא. לבני אדם, שאינם יודעי כול, ראוי לנהוג צניעות ולאמץ את החלק השני: להרשות לכל אדם לפעול כהבנתו.

א

כשנעשיתי ראש עיריית ירושלים, אחרי הבחירות בנובמבר 2008, התמסרתי ליישום התכניות שהכנתי בשנות האופוזיציה. האסטרטגיה העירונית לפיתוח כלכלי וחברתי נשענה על שלושה תחומים מקבילים, שהצלחתו של האחד מזינה את האחר: הצעת מערכת החינוך למקום בו היא מעניקה לתלמידים כלים למיצוי הפוטנציאל האישי שלהם, האצת הסביבה העסקית בעיר, ובניית אפיקים חדשים במערכות הרווחה העירוניות שיוציאו פרטים ומשפחות ממעגל העוני. אלו הן שלוש רגליים הפועלות בתיאום ובהדדיות ומחזיקות את בניין העיר כולה.

כמי שבא מן העולם העסקי, הייתי אמון על המנגנון הפשוט של ביקוש והיצע. בעולם תחרותי, עסק רואה בסיפוק ביקושים של לקוחותיו את המטרה היחידה. מערכות ציבוריות אמורות לכאורה לאמץ מטרות דומות: הרי הן נועדו לשרת את הציבור ולתת מענה לצרכיו. אך כפי שכולנו יודעים, רוב המערכות הציבוריות עובדות על פי היגיון

אחר. השירות הציבורי המסורתי בישראל, לפחות ברובו, מתבסס על תפיסות נוקשות של אמות-מידה קבועות למתן שירותים או הטבות, וברוב המקרים אין בו תפיסה של האזרח כלקוח, כמי שהמערכת צריכה להתאים את היצע השירותים לרווחתו וצרכיו. אדרבה: לעתים קרובות, המערכת מנסה להתאים את האזרח לתבניותיה.

המקום הראשון שבו ביקשתי ליישם גישה אחרת היה במערכת החינוך. ייחסתי לנושא חשיבות מיוחדת – ולכן בחרתי להותיר את תיק החינוך העירוני בידי. חינוך, לתפסתי, הוא מנוף הצריך לשמש תלמידים כדי לבנות את עצמם ולהכנים למימוש הפוטנציאל הגלום בהם בהמשך חייהם. אכן, אין מערכת פדגוגית דומה לעסק. השיקולים המובאים בחשבון בתהליך החינוכי שונים מהשיקולים העסקיים ומורכבים יותר מהם. אך גם במערכת הפדגוגית, יש ברכה רבה באימוץ הכיוון הכללי של התאמת ההיצע של המערכת לצורכי משתמשיה.

למרבה הצער, לא זה היה המצב – לא בירושלים ולא בכלל מערכת החינוך בישראל: בעיר היו פזורים מבני בתי-ספר, כהיצע חינוכי קיים, ועל התלמידים נכפה ללמוד בבית ספר מסוים, לפי החלטתה של העירייה, כדי למלא כיתות בצורה יעילה. במילים אחרות, היה ניסיון לנהל את הביקוש האותנטי של תלמידים והוריהם, או אפילו לדכאו, לצורך הנוחות הפטרנליסטית של המערכת; כאילו היו התלמידים ראשי בקר שיש לדחוס לתבניות הברוקריות לנוחות מערכת החינוך.

המערכת הנוקשה הזו יצרה גם עיוותים גלויים. החלוקה השרירותית הולידה מערכת של לחצים מצד הורים ותלמידים על פקידי העירייה והמנהלים, ואלו עודדו 'קומבינות' ופרוטקציה. מערכת שבה מופעלים לחצים של 'מקורבים' היא ממילא מערכת שבה ניתן יתרון לא הוגן לאותם מקורבים על חשבונם של המקורבים פחות. כך ניתן כאן יתרון נוסף לחזקים – שהצליחו לממש את הבחירה שלהם – על חשבונם של החלשים, שנאלצו ללמוד בבתי ספר שלא הלמו את העדפותיהם.

כמטרה ראשונה הצבתי לי לשנות את המבנה הקיים, שדיכא את הביקוש, כדי לפתוח את תחום בחירת בתי הספר לבחירה, לתחרות ולגיוון. הצעד הראשון היה פשוט ומהפכני: פתיחת אזורי הרישום בעיר, כך שכל ילד יוכל להירשם לבית הספר שהוא חפץ בו. התגובה הראשונית לתכנית לא הייתה מעודדת. מנהלים לא מעטים התנגדו לה. אחד המנהלים אמר כי התכנית "עלולה להצמיח דור חדש של 'פנתרים שחורים'". אחרים טענו שהיא תוביל לכך שבעיר "יהיו בתי ספר לחזקים ולעשירים ובתי ספר לחלשים".

תגובות אלו ביטאו אינרציה. חלק מהמנהלים התרגלו למצב שבו העירייה מספקת להם מספר תלמידים מסוים, בלי קשר לאיכות החינוך שהם מעניקים לתלמידים. ברובד עמוק יותר, ומעבר לרתיעה הראשונית משינוי, הייתה כאן אי-הבנה. רבים מהמתנגדים לשינוי הניחו כי פתיחת אזורי הרישום לא תוליד תגובה כלשהי. כלומר,

הם הניחו שבתו הספר והמנהלים לא יושפעו מהשינוי בביקוש ובהיצע. הם טעו.

התגובה לפתיחת אזורי הרישום הייתה משולשת. ראשית, תופעת הפרוטקציוניזם, הקומבינות והלחצים נעלמה משום שלא היה בה צורך עוד: תלמידים יכלו לבחור היכן הם מעדיפים ללמוד, ולא היה כל צורך לקמבן. שנית, חלק מבתי הספר הטובים פחות, ביניהם רבים שפעלו בשכונות חלשות יותר, חוו צניחה בביקוש להם, וכמה מהם פשוט נסגרו. את בתי הספר הטובים, שנהנו מביקוש מוגבר בזכות האיכות שהעניקו, אתגרה העירייה להרחיב את מכולתם, והם אכן הגיבו בהרחבת ההיצע החינוכי שלהם, כלומר בפתיחת סניפים נוספים במקומות נוספים. באופן טבעי, הסניפים החדשים נפתחו במבני בתי הספר הטובים פחות שנסגרו, תוך שימור חלק ניכר מצוות המורים המקורי, אך בגישה ניהולית שונה ותחת הנהלה חדשה. הענקנו למנהלים אוטונומיה ניהולית רחבה יותר והפכנו כל בית ספר, על גישותיו הפדגוגיות, למעין "מוצר" חינוכי המציע את מכולתו בשוק התחרותי. מעין פורטפוליו, תיק-השקעות אם תרצו, ארגז כלים, של מוצרים חינוכיים וגישות חינוכיות העומד למבחן אמונו של הלקוח. מנהלי בתי הספר הוכוונו לאמץ מגמות פדגוגיות חדשניות ולחתור למצוינות תוך "קנאת סופרים" בריאה, שכן אין להם מעתה ברירה אלא להישאר רלוונטיים לרצונות הלקוחות.

בקצרה: עברנו מניהול הביקושים לניהול ההיצע.

לשינוי מערך בתי הספר היו שתי תוצאות מבורכות. ראשית, הוא אפשר להעניק לתלמידים בתי ספר טובים יותר, בלי לאבד את היתרון של קרבה למקום מגוריהם. תוצאה מבורכת נוספת הייתה שאיכות החינוך בשכונות שבהן היו בתי ספר טובים פחות השתפרה במידה ניכרת.

כדי להגביר את השקיפות ולהעצים את יכולתם של ההורים לבחור בבית הספר המתאים לבנם ולבתם, פיתחנו בירושלים גם "עץ ערכים" המאפשר להעריך באופן מדויק את איכותו של בית הספר. התפיסה המנחה את העץ היא שאת מה שלא ניתן למדוד, לא ניתן גם לשפר או לשנות – ולמעשה, אין דרך לדעת אם צריך לשפר או לשנות. לעץ הערכים שלושה ענפים עיקריים. הראשון הוא הענף החברתי-ערכי: האקלים החברתי, ערכיות והתנדבות, אחוז גיוס לצבא, ואחוז השתתפות בפעולות מחויבות אישית ובתנועות הנוער. ענף שני עוסק בסביבה הפדגוגית: יחסי מורים, הורים ותלמידים, האקלים הלימודי והתנאים הפיזיים, ומידת שביעות הרצון של ההורים מבית הספר. ענף שלישי מתמקד בהישגים: אחוז הזכאים לבגרות, אחוז המצטיינים, אחוז העומדים בדרישות הסף לאוניברסיטה וממד המדעים.

גם עץ הערכים עורר ביקורת בראשיתו. משרד החינוך, המתקשה לקבל בברכה שינויים, גרס כי פרסום עץ הערכים "עלול לעודד תחרות דורסנית ופוגענית, תהליך שיעצים את אי-השוויון בחינוך ויפגע בעיקר במעמד הביניים ובתלמידים החלשים".

למעשה רק בזכות התערבות של בית המשפט העליון התאפשר לנו להשתמש בנתונים רשמיים המוזנים לעץ הערכים. גורמים במשרד אף הזהירו כי "עץ הערכים עלול לגרום לכך שבתי הספר... יעדיפו לקדש את הציונים והקריטריונים המדידים על חשבון ערכיות ופדגוגיה".

אין לזלזל בטיעונים אלה, אך לדעתי הם מחטיאים את המטרה. מטרת היוזמה לפתיחת אזורי הרישום ועץ הערכים היא להעביר את הכוח לבחור ולהכריע לידי ההורים והתלמידים. העברת הכוח הזו מבוססת על שתי תפיסות בסיסיות. הראשונה היא שההורים והתלמידים צריכים להיות לא צרכנים שבויים של מערכת החינוך, אלא לקוחות מוערכים שהמערכת צריכה להתאמץ כדי להגיב ולהיענות לצורכיהם. השנייה היא שההורים והתלמידים נמצאים 'בשטח': הם יודעים איך מתפקדים המורים, מה היחסים בינם לבין התלמידים וההורים והם חשים מהי האווירה בבית הספר. התלמיד בכיתה יודע היטב אם המורה מזעיפה פנים כלפי התלמידים ומחייכת אליהם רק כשהמפקחת באה לביקור. ההורים יודעים כיצד מגיבים מורים לבעיות ואיך הם מנסים לפתור אותן. מערכת חינוכית, ככל מערכת מורכבת, אינה יכולה להתנהל באמצעות הוראות מלמעלה, והיא חייבת לכלול מרכיב של היוזן חוזר מהשטח. בחירות התלמידים וההורים הן ההיוזן הזה.

פתיחת אזורי הרישום הייתה התנעה של המערכת והפעלת הדינמיקה בכיוון הדרוש: היא אפשרה ללקוחות – התלמידים וההורים – לבטא את צורכיהם ואת הביקוש שלהם לשירותים חינוכיים. הבחירות שלהם בבתי ספר היו זרימה של מידע מלמטה למעלה, שאותה למערכת מהם השירותים שהיא צריכה לספק לתלמידים. עץ הערכים, בתורו, היה המרכיב שסיפק את המשך הדינמיקה של שיפור מתמשך. עתה, תלמידים והורים יכלו לבסס את בחירתם על נתונים ברורים: אקלים חברתי, סביבה פדגוגית והישגים חינוכיים. בתי הספר, בתורם, נהנו עתה מהאפשרות לכוון את עצמם לפי ההיוזן החוזר שסיפקה בחירת התלמידים. ההיצע והביקוש שבו לתקשר ביניהם ולהשפיע זה על זה, כראוי.

התוצאות לא איחרו לבוא. מלבד שביעות הרצון הכללית של הורים ותלמידים מבתי הספר, שכן בבתי הספר האלה הם בוחרים שנה אחר שנה, ההשלכות של מהפכת החינוך הן דרמה חסרת תקדים לעיר ירושלים: אחרי שנים רבות שהמגזר הציוני נוטש את העיר בהמוניו, אנו רואים בשנים האחרונות היפוך מגמה מוחלט וצמיחה של כ-12 אחוזים במספר התלמידים במערכות החינוך הממלכתית והממלכתית-דתית. אנו בעיצומה של עלייה בשיעור הזכאות לבגרות מקרב הלומדים בכיתות י"ב במגזר הציוני, מ-64 אחוז לפני שמונה שנים ל-72 אחוז כיום. אמון התושבים במערכת החינוך גובר, וכמוהו היצע בתי הספר המתאים את עצמו לצרכים ולרצונות של ההורים והתלמידים. ההישגים החינוכיים הקנו לירושלים פרסי חינוך וציונים לשבח.

המהפכה מורגשת ביתר שאת במגזר הערבי. הצענו לתלמידים במזרח העיר בתי ספר מצוינים בניהול עירוני, עם תכנית לימודים ישראלית לתלמידים המעדיפים לעבור מבתי ספר שבהן נלמד התוג'יה, תכנית הבגרות של הרשות הפלסטינית. ההצלחה מסחררת. במשך ארבעים ואחת שנים, משנת 1967 ועד 2008, לא הצליחה תכנית הלימודים הישראלית למשוך יותר מכ-300 תלמידים ממזרח ירושלים (התלמידים בכל הכיתות ברגע נתון). במהלך שנות כהונתי קפץ המספר הזה באופן דרמטי לכ-5,000 תלמידים, ועוד היד נטויה. המגמות החיוביות שבישרה הרפורמה בשאר העיר, ובהן התחרות בין בתי הספר על ניהול איכותי ושיפור מתמיד, מורגשות במידה זהה גם במזרח של העיר. לאחרונה למדנו בסקר הורים כי הביקוש של תלמידים לעבור למערכת החינוך העירונית המכונה לבגרות הישראלית, תעודה המעניקה הזדמנויות להצלחה בשוק התעסוקה ובאקדמיה בארץ ובעולם, גדול לאין שיעור מההיצע שאנו מסוגלים לספק כעת. כארבעים אחוזים מהתלמידים במגזר הערבי מעוניינים לעבור למערכות החינוך העירוניות, ועל המדינה יחד עם העירייה להיערך לספק את הביקושים הללו. זו משימה לאומית ואזרחית מהמעלה הראשונה.

הניסיון הירושלמי מלמד כמה נכון לעבור למערכת מאפשרת, המתבססת על נתונים שקופים והיצע של מוצרים חינוכיים מגוונים לבחירת ההורים. טוב יהיה אם ניישם את העקרונות הללו במערכת החינוך ובשירות הציבורי ברמה הלאומית.

ד

היד המאפשרת בחינוך יצרה מערכת שבוגריה הם בעלי יכולות טובות יותר להשתלב בסביבה העסקית המקומית. הרגל השנייה של אסטרטגיית הצעדת העיר קדימה היא פיתוח סביבה עסקית זו והגדלת היצע התעסוקה וההזדמנויות לכל אדם למצות את כישוריו.

ירושלים היא העיר הגדולה בישראל. אוכלוסייתה מונה היום, ערב חגיגות היובל לאיחודה, כ-870 אלף תושבים – כפליים ויותר מאוכלוסיית תל-אביב, העיר השנייה בגודלה אחריה. ירושלים היא גם העיר המורכבת ביותר: היא העיר הציונית הגדולה בישראל (כ-400 אלף איש במגזר הציוני), וגם העיר הערבית הגדולה בישראל (למעלה מ-320 אלף תושבים במזרח ירושלים), וגם העיר החרדית הגדולה בישראל (190 אלף איש, יותר מאוכלוסיית בני-ברק). ירושלים היא גם עיר צעירה מהממוצע הארצי (כמעט 40 אחוז מתושביה הם ילדים עד גיל 18), ומבחינת שיעור העובדים בה והשכר הממוצע לשכיר היא מדורגת באשכול הסוציו-אקונומי 3, מתחת לממוצע הארצי.

נוסף על אתגרים עצומים אלה, ירושלים סובלת מבעיות 'היסטוריות' ומבעיות של מדיניות תקציבית כללית. לאורך השנים נאבקה ירושלים באתגרים ייחודיים שנבעו ממיקומה, מפיצולה בשנים שקדמו למלחמת ששת הימים, ומהקשיים הביטחוניים.

ואשר למדיניות התקציב, נוסחת התקצוב של רשויות מקומיות הייתה מאז ומתמיד נוסחת קיפוח שפגעה קשות בערים רבות בישראל, ובירושלים, בשל גודלה, באופן מיוחד; נוסחה זו נשענת על היכולת לבנות נדל"ן מסחרי ומתעלמת מכך שלהבדיל מעסקים, כל תושב הוא "הפסדי" לקופת העיר. הצלחה כלכלית של העיר, אם כן, והיכולת להציע איכות חיים מעולה שתעמוד בתחרות עם הערים האיכותיות ביותר בישראל, היא משימה לאומית חשובה אך מורכבת.

כדי ליצור איזון רב יותר בתמונה התקציבית ובמשאבים העומדים לרשות העיר פעלתי להפוך את ירושלים למוקד עסקי משמעותי הרבה יותר בישראל, תוך הישענות על אסטרטגיית "יד מאפשרת" ותרגומה לכדי הסרת חסמים ויצירת אקלים כלכלי מעודד צמיחה.

תכניות שיושמו הצליחו בשנים האחרונות להגדיל את מספר חברות ההזנק (סטארט-אפ) בירושלים מכ-250 בלבד לכ-600 היום (סיפור ההצלחה הידוע ביותר הוא של חברת מובילאיי, שנמכרה באחרונה בכ-15 מיליארד דולר לענקית החומרה אינטל). הזינוק במספר הסטארט-אפים הוא פרי מהלך של יצירת סביבה עסקית טכנולוגית (אקו-סיסטם) תוססת בעיר; סביבה הנשענת על רבבות הסטודנטים ובוגרי המוסדות האקדמיים בירושלים, ועל יתרונותיה היחסיים בתחומי הרפואה והמחקר.

בעירייה הוקם אגף לקידום עסקים, והתחלנו לפעול לייעול הממשקים של בעלי העסקים עם האגפים העירוניים השונים. שחקנו את הארנונה לעסקים, ייעלנו תהליכי עבודה של המערכות העירוניות עם יזמים ובעלי עסקים, וסייענו לחולל צמיחה אמתית בעיר.

העירייה מתפקדת כאן, על פי תפיסתנו, כ"יוצרת שוק" (Market Maker): היא מחוללת סינרגיה של ביקושים והיצעים המזינים זה את זה ומאפשרים צמיחת עסקים. מתוך תפיסה זו, הבנו שיש למנף את היתרון היחסי הנוסף של העיר, קרי המותג הרגשי היחיד במינו בעולם "ירושלים" ונכסיה ההיסטוריים והתיירותיים. לשם כך, הבנו, יש לשנות את האווירה בעיר, על ידי הגדלה ניכרת של ההיצע התרבותי בה; זאת, למשל, באמצעות הענקת בית ממשל לכל מוסד תרבות, וסיוע ליצירת קהילות של אמנים ויוצרים. ואכן, פריחת ענף התרבות האיצה את צמיחת ענף התיירות הקשור בו. בזכות צעדים בוני-שוק גדל היצע המלונאות בעיר מכ-9,500 חדרי מלון לפני שמונה שנים לכ-17 אלף חדרי מלון שבנייתם תושלם עד 2022. העמדנו חזון שאפתני להביא לירושלים 10 מיליוני תיירים, ואנו נמצאים בטיפוס במעלה ההר לעבר היעד.

כל אלה, וגם צעדים אחרים, הם פעולות קלאסיות של "הגדלת העוגה": יצירת מקורות הכנסה לעיר ומקורות תעסוקה לתושביה, תוך שיפור פרופיל התעסוקה

וההכנסה של תושבי העיר. הפיתוח העסקי נכנס לליבת העשייה העירונית. לאחר שהצגנו הצלחות בתחום ואסטרטגיה ברורה המניבה תוצאות, הוא זכה לתמיכת הממשלה המתבטאת באשרור תכנית הפיתוח "מרום" ב 2010 ותכנית "היובל" ב 2015.

אך זהו רק צד אחד של המטבע. לצד הגדלת העוגה מבחוץ, קרי תוספת עסקים, נדרשת גם הגדלה של העוגה מבפנים, כלומר הענקת כלים לתושבי העיר למצות את הפוטנציאל שלהם ולהגיע לרמה גבוהה יותר של ניעות (מוביליות) חברתית. לפיכך, מאז תחילת כהונתי כראש העיר אני עמל על יישום "היד המאפשרת" גם בתחום הרווחה.

ה

יש דמיון מסוים, עקרוני, באופני הפעולה של מערכת החינוך ושל מערכת הרווחה. בשני המקרים, המערך הבסיסי של תקצוב ותמריצים (ותמריצים שליליים) מוכתב בידי המדינה, ואילו הרשות המקומית אמונה על היישום הפרטני של המדיניות בשטח. במקרה של מערכת הרווחה, ההכרעות התקצוביות העיקריות – ובעיקר תשלומי ההעברה למיניהם – אינם נמצאים בשליטת הרשות המקומית. הטיפול הפרטני בשטח בסוגיות הרווחה, לעומת זאת, מנותב בידי השלטון המקומי במידה משמעותית הרבה יותר.

במערכת הרווחה הרגילה, העובדים הסוציאליים פועלים בשכונות כמחזיקי 'תיקים': הם מטפלים ברשימה של פרטים ומשפחות (תיקים) העומדים בקריטריונים מסוימים המצדיקים תמיכה, ובגלל מצוקת משאבים עוסקים למעשה בהקצאת כספים למי שעמדו בקריטריונים של עוני. זו פעולת צדקה חיונית וחשובה, במיוחד בהתייחס למי שהגורל גזר עליהם להיות נזקקים תמידית. הדאגה לאנשים אלה היא מחובותיה העליונות של החברה והמדינה. אולם פעולת צדקה זו בוודאי אינה פותרת את הבעיה של רוב המצויים במעגל העוני: אלה שיש להם יכולת פוטנציאלית להיחלץ ממנו.

כדי לסייע להם, אימצנו מדיניות חדשה ההופכת את הקערה על פיה, מדיניות המסיימת בימים אלה את שלבי הניסוי שלה. היא מבוססת על מערכת מידע מורכבת וחכמה, היודעת לרכז נתונים רבים על משפחות ולעשות את חיתוכי המידע הנדרשים כדי להבין איזה פרט ואיזו משפחה הם בעלי פוטנציאל סביר להיחלץ מעוניים. אין מדובר במודל סטטיסטי כללי, אלא במודל אישי מותאם הבוחן ביחס לכל פרט ולכל משפחה אם יש אינדיקטורים המלמדים שהשקעה בניסיון לחלצם ממעגל העוני תניב תוצאות. כל זאת לצד המשך טיפול שוטף בבעיות רווחה.

לטובת אותם פרטים ומשפחות בעלי פוטנציאל, נוצרו תכניות, שירותים וכלי-עבודה כגון הכשרה תעסוקתית, ניהול תקציב משפחתי, הכוונה מקצועית וייעוץ במיצוי

זכויות, הניתנים ברוב המקרים על ידי ארגונים ועמותות; כל 'לקוח' זוכה לתכנית המותאמת לו באופן אישי. כל תכנית נבחנת לאורך זמן, כדי לגלות בהליך דינמי של היזון חוזר אילו תכניות יעילות יותר ביחס להשקעה בהן: איזו מידה של חילוף מעוני מניב כל שקל בכל תכנית. המידע הזה יאפשר לנו לקבוע אילו תכניות יזכו להגדלת משאבים, ואילו תבוטלנה.

מתוך התבוננות זו בתחום הרווחה כהשקעה, התכניות נבחנות בהחזר שהיא מעניקה להשקעה. תוצאות התכניות נבחנות לנוכח המידע הפרטני והכולל המצטבר; כך אנו יכולים לברר שאלות פרטניות כגון – האם החמצנו אדם או משפחה שיש להם פוטנציאל היחלצות מעוני? האם השתתפות בתכנית סייעה למשפחה המסוימת הזו? האם היא סייעה לאורך זמן? האם הפוטנציאל של המשפחה המסוימת להיחלצות מעוני התחזק או נחלש? עם המידע הזה אנו חוזרים אל הסוכנים שבשטח, כדי שיוכלו להתאים לכל פרט ומשפחה את דרכי הפעולה הנכונות להם.

עד כה ערכנו כמה תכניות פיילוט אשר הקיפה מאות משפחות בכלל המגורים. התוצאות של תכניות הפיילוט השונות הן לא פחות ממחזה נדיר של הצלחה פנומנלית. כל מי שמכיר את שירותי הרווחה יודע שאצל חלק נכבד מהנזקקים לשירותי המערכת מדובר במעגל ללא מוצא העובר מדור לדור. המטופל ברווחה הוא לעתים קרובות מי שאביו טופל ברווחה – וניתן להניח שגם בנו יודקק לשירותים אלה. והנה, בפילוט שערכנו בירושלים נמצא שכש-62 אחוז (!) מהמשתתפים בתכנית קפצו בעשירי הכנסה. כך, 44 אחוז מהמשתתפים נמנו עם העשירון התחתון לפני התכנית, אך רק 19 אחוז נמנו עם עשירון זה אחריה; 37 אחוזים נמנו עם העשירון השני לפני התכנית – ואחריה 30 אחוזים.

המדדים שנקבעו לתכנית דומים למדדים עסקיים של תשואה על ההשקעה (ROI). מדדים אלה חיוניים לפעולה של מנגנוני המגזר הציבורי, אך הם לעת עתה עדיין נדירים בתוכו. התעקשתי שדווקא בתחום הרווחה, הנתפס לעתים כמאובן, ניישם את הגישה העסקית לטובת הלקוחות שלנו, תושבי ירושלים שצריכים להיחלץ מהעוני.

הוצאת אנשים ממעגל העוני היא, מבחינה זו, השקעה ממשלתית המניבה חזר משתלם מאין כמוהו. לדוגמה, כל משתתף/משפחה שסיימו בהצלחה את התכנית מוסיפים עוד 3,324 שקל בממוצע להכנסת המדינה מתשלומי מע"מ (כלומר, על צריכה) ו-3,816 בתשלומי מס הכנסה (חישוב המבוסס על גידול ישיר בגביית מיסוי).

גישה יזמית מעין זו שאימצנו, הפועלת בסטנדרטים השאולים מהעולם העסקי ותופסת את המוטבים כלקוחות, נדרשת ברמה הלאומית. כך ברווחה וכך גם בתחומים נוספים. טובתם של כל הצדדים, טובת היחידים וטובת הכלל והמדינה, מחייבת להתנער מהמודלים השבלוניים שהשירות הציבורי במדינת ישראל שבוי בהם, ולהחליפם במתודות של ניהול פרויקט ותפיסת האזרח כלקוח תוך הישענות על ידע וניתוחו המערכתי.

הטיפול ברווחה, הטיפול בחינוך, והפיתוח הכלכלי והגדלת מקומות התעסוקה האיכותיים בעיר, הם שלוש חוליות בשרשרת מעגלית הנשענת על סינרגיה: מערכת חינוך ראויה מסייעת לאנשים לצמוח ולרכוש מיומנויות הנדרשות לתעסוקה מתקדמת; מערכת רווחה הבנויה על חילוץ ממעגל העוני מביאה אנשים למציאות חדשה, שבה יש להם מוטיבציה ויכולת להביא הביתה את לחמם; ולבסוף, כדי שפוטנציאל ההשתכרות הזה, של מי שנהנו ממערכות החינוך והרווחה, יוכל להתממש, יש צורך ביצירת מקומות תעסוקה מתאימים – ובהגדלת אותה "עוגה" כלכלית של העיר ירושלים.

1

לפני קצת יותר ממאתיים וארבעים שנה, בשנת 1776, ישב פילוסוף סקוטי נעים הליכות בביתו. מסביב סער העולם: בצפון אמריקה עמדה להתחולל מהפכה שתוליד את ארצות הברית של אמריקה. בצרפת שמעבר לתעלה פרפר השלטון תחת עול חובותיו בדרך אל המהפכה הצרפתית. אבל בביתו החמים היה המלומד טרוד בעניין אחר: סחר החוץ ושלל תהפוכותיו. בהיסח הדעת, כהערת שוליים לדיון בנושא, הוא הגה אחד מן הרעיונות המשפיעים ביותר והמובנים פחות בתולדות האנושות. המלומד הוא כמובן אדם סמית, אבי הכלכלה המודרנית, והמונח הוא "היד הנעלמה", מושג המשמש עד היום כמעט בכל דיון על כלכלה וחברה ומספר האזכורים שיש לו משתווה רק למספר השגיאות הרווחות בהבנתו.

כשסמית דיבר על "יד נעלמה" הוא לא חשב על איזו ישות מיסטית מסתורית מאחורי הקלעים, שחסידי השוק החופשי הפרוע זובחים לה וזו, בתמורה, דואגת לכך שהמערכת הכלכלית תפעל כהלכה. סמית כיוון למשהו צנוע הרבה יותר – וגם מהפכני הרבה יותר: כל אדם, טען סמית בספרו הנודע 'עושר העמים', מבקש לקדם את ענייניו האישיים. אבל אגב כך, הוא תורם גם לעניינם של הרבים. נדמה כאילו, כתב סמית, "הוא מובל על ידי יד נעלמה לקדם מטרה שלא התכוון אליה כלל".

במובן מהותי זה, אדם סמית צדק. לפעולות של הפרט יש תוצאות מכוונות – השגת היעדים שאדם פועל כדי להשיגם – וגם תוצאות לא מכוונות, אותה יד נעלמה שעליה דיבר סמית – שהן ההשפעה שיש לפעולות הללו על החברה בכללה. בשוק הפרטי, מוכרים מציעים את מרכולתם תמורת סכום מסוים, ונענים באופן מיידי בידי הציבור בנוגע להעדפותיו, גם בכמות, גם באיכות, גם במראה וגם במחיר. הבעיה היא שבשוק הציבורי, הציבור נדרש להפקיד את כספו בכניסה לשוק, ואז הוא נדרש למלא את סל הקניות במה שמוצע בדוכן היחיד שיש בשוק – בלי שתהיה לו שליטה בכמות, באיכות או במראה, ובלי שתוענק לו הזכות לבחור שלא לקנות מוצר מסוים.

שיטת היד המאפשרת יוצרת מפתח ראשוני שיאפשר קישור מחודש בין איתותי

הביקוש וההיצע, משום שהיא פותחת את נתיבי ההיזון החוזר מהלקוח. היזון חוזר זה מביא לכך שבמקום ניסיון לאכוף ניהול של הביקוש, זוכה הציבור במגוון תחרותי של היצע. המנגנון השלטוני והשירות הציבורי הופכים אגב כך פתוחים ורעננים יותר, לומדים – ובעיקר, מאפשרים.

הניסיון בירושלים – מלאכה שהחלה, אך ודאי שלא הושלמה – יכול ללמד אותנו לקח חשוב לרמת המדינה: ביזור של הכוח ושרשור שלו כלפי מטה מניב מערכת שבה הבחירות האוטנטיות משתרשות גם כלפי מעלה ויוצרות מעגל חיובי של היזון חוזר מערכתי, המניב שיפור עצמי. במערכת החינוך בירושלים, ועכשיו גם במערכת הרווחה, הועבר חלק מהכוח מידי 'המרכז' לידי הגורמים הפועלים בשטח, וממנו אל הציבור עצמו. על הממשל, הן המרכזי הן המקומי, להציע "יד מאפשרת" שתיתן לאזרחים את הפלטפורמות הנכונות לעשות בחירות מושכלות ולפתח עצמאות, מיצוי פוטנציאל יצירתי והישענות עצמית ככל שניתן.

*

כשניגשתי למלאכה של יישום משנתי בתחום הכלכלי-חברתי בעיר ירושלים ידעתי שאיכות חיי התושבים, הצלחתם האישית והקהילתית ושגשוגם של הפרטים והמשפחות – הם תנאי הכרחי למימוש תפקידה של העיר ירושלים כאבן שואבת ליהדות העולם ולמבקרים וכמרחב פתוח המייצר חיבורים בין בני אדם.

אני מאמין שיישום הניסיון שלנו ברמה הלאומית יבצר את המפעל הציוני לדורות רבים קדימה. אין ספק שהמפעל הציוני שואב כוחות עצומים מן המטען הנמצא על כתפיו: הידיעה שאנו חלק משרשרת דורות הקשורה לארץ הזאת, ובמיוחד לעיר הנפלאה הזו. עד כה נרשמה הצלחה נאה, אך לפנינו עוד אתגרים רבים.

כאשר נטמן אביו של סבי בבית העלמין העתיק בהר הזיתים ב-1924, שנים לפני השואה, שנים לפני התקומה – אולי הוא לא היה מסוגל לדמיין ירושלים שלמה בריבונות יהודית. ירושלים של זהב, ושל היי-טק, ושל תרבות ואמנות ושל טעמים בשוק מחנה יהודה. וכל זה בעברית. אולי הוא לא היה יכול לדמיין את גודל הצלחתה של מדינת היהודים כפי שהיא היום. אבל אנחנו זוכים לחיות את מימוש ייעודה של הציונות. השלב הבא בבניין ארצנו הוא מימוש הפוטנציאל הגלום בכל אחת ואחד מאזרחי המדינה.

בירושלים פיצחנו נוסחה מוצלחת שאת פירותיה אנו מתחילים לקטוף בשנים האחרונות. נוסחה של ממשל חכם ומבוזר, המאמין בבחירתו של הפרט ומעניק לו את הכלים להצליח בזכות עצמו, ממשל של "יד מאפשרת". הבה נחשוב על יישום אותו החזון גם ברמה הלאומית; כי מציון תצא תורה.

ירושלים: מזכר אסטרטגי

האינטרס הישראלי מחייב שליטה מלאה בירושלים ובמרחבים שסביבה. חלוקת העיר או חולשה בריבונות על פרבריה היא הזמנה להתעצמות הטרור, ובעיקר חוסר אחריות אסטרטגי ביחס לחזית המזרחית ולעורף הביטחוני של שפלת החוף צפופת האוכלוסין

ביום עיון בסוגיית העומק האסטרטגי במלחמה המודרנית שנערך באפריל 1979 נדרשו טובי המומחים הביטחוניים מאותם ימים למשמעות הסכם השלום עם מצרים על רקע הנסיגה מסיני; נסיגה זו הייתה כרוכה באבדן העומק האסטרטגי הישראלי בזירת הדרום. באורח מרתק, את הרצאת הפתיחה לכנס זה נשא פרופסור יהושע פראוור ובה הציג את תפיסת המרחב הצלבנית להגנה על ארץ הקודש. את רשת מבצריהם, הסביר פראוור, פרסו הצלבנים במרחב מתוך הנחה שאין קיום לאחיותם בערי החוף ללא שליטה בסיני מדרום מערב וברכסי ההרים ממזרח למישור החוף, עד רכסי עבר הירדן המזרחי.¹

לצערנו, המאמץ ההתיישבותי של התנועה הציונית לא התבסס על התובנה ההיסטורית הזאת – וכך, רוב היהודים הגרים בארץ ישראל בעידן שיבת ציון המודרנית מתרכזים ברצועת החוף. למזלה של התנועה הציונית, וכאיוון מסוים להתעלמות זו מהגיון המרחב האסטרטגי, סיבות היסטוריות, תרבותיות ודתיות גרמו לה להעמיד במוקד שאיפותיה את ירושלים – העיר היושבת במרכז רכס ההרים שעובר מדרום לצפון לאורך מרכזה של ארץ ישראל.

המאמר הזה מנתח את חשיבותה של ירושלים מזווית ראייה ביטחונית-אסטרטגית ואת תרומתה לקיום המדינה היהודית. כפי שנרחיב מיד, לאחיזה היהודית בהר במרחב ירושלים יש השלכות אסטרטגיות מרחיקות לכת על הבטחת שלומה של רצועת החוף

אלוף (במיל') גרשון הכהן הוא חוקר במרכז בגין-סאדאת למחקרים אסטרטגיים (בס"א) פרופ' אפרים ענבר הוא מרצה בכיר במחלקה למדעי המדינה באוניברסיטת בר-אילן וראש מרכז בס"א

ועל עיצוב גבול ביטחון למדינת ישראל במזרח, לאורך נהר הירדן. רעיונות לחלוקת ירושלים והכנסת גורמים ערביים למרחב ירושלים רבתי, גורמים המכרסמים בריבונות הישראלית, פוגעים לא רק במעמדנו בירושלים כבירת ישראל אלא גם מסכנים את עתיד המדינה היהודית באשר היא; ירושלים רבתי, מסתבר, היא נקודה ארכימדית לשליטה ולשימור תנאי הביטחון בארץ ישראל שממערב לירדן.

מטרופולין ירושלים:

עומק אסטרטגי חיוני לריכוז היהודי במישור החוף

למעלה מ-60% מתושבי מדינת ישראל היהודים מתגוררים במישור החוף, בין חדרה לרחובות. מדובר ברצף אורבני צפוף ביותר בכל קנה מידה בינלאומי, והוא פרוס ברצועת החוף הצרה שרוחבה בין נתניה לטול כרם אינו עולה על 15 ק"מ. רצועה זו נשלטת לכל אורכה, ממזרח, על ידי מורדות הרי השומרון והרי יהודה. מלבד ריכוז האוכלוסייה הצפוף, ברצועה צרה זו פרוסים נכסים אסטרטגיים רבים. אפשר למנות, למשל, את שדה התעופה בן גוריון, נמל אשדוד, תחנות הכוח, מרכזי ניהול הבנקים, המערכים של מאגרי המידע הממוחשב, בסיסים חיוניים של הצבא ומפקדות ראשיות של כל זרועות הביטחון – צה"ל, המוסד והשב"כ. נכסים חיוניים אלה חשופים לתצפית מלאה ממורדות ההרים השולטים על השפלה ממזרח, בעיקר הרי השומרון, ומצויים בטווח האש גם של הרקטות קצרות-הטווח (פחות מ-40 ק"מ). בטווח הזה יעדים אלה נגישים, בקלות יחסית, גם לפשיטות של כוחות קומנדו ממונעים, ואפילו רגליים.

גם במציאות של הלוחמה בעידן המודרני אי אפשר לבטל את ערכו ואת חיוניותו של עומק מרחבי כתנאי מכונן לקיום המגננה. האלוף אהרן יריב הגדיר עומק אסטרטגי כ"מרחב שבין הקו הקדמי ביותר שבו יכולה מדינה להחזיק כוחות צבאיים להגנתה (להלן הקו הקדמי) מבלי לפגוע בריבונותה של מדינה אחרת לבין השטח החיוני שלה".² על פי הגדרה זו, במרחב הישראלי הנתון ברצועת החוף הצרה לא מתקיימים תנאים למגננה. האלוף יריב הוסיף: "ביטוי מלא למושג עומק אסטרטגי יינתן רק אם נוסיף עליו גם את הנתונים הבאים: אורכו של הקו הקדמי והיחס בין אורכו של קו זה לגודל המרחב עליו יש להגן".³ השלכת אמירה זו לסוגיה של הגנת מישור החוף מדגישה את גודל המצוקה המבצעית הנובעת מן היחס הבעייתי בין אורכה לרוחבה של רצועה זו.

מאז סיום מלחמת העצמאות והתייצבות מדינת ישראל בקווי שביתת הנשק החדשים, הלוא הם קווי 1967, היה ברור להנהגה המדינית ולמטה הכללי של צה"ל כי ברצועה הצרה והארוכה של מישור החוף שהייתה עד למלחמה קו הגבול המזרחי מול ממלכת ירדן לא מתקיימים כלל התנאים הנחוצים למגננה. לכן התבססה תפיסת הביטחון של רוח"מ דוד בן גוריון על העתקה מהירה של המלחמה אל שטח האויב, כלומר מעבר



מידי למתקפה. אם חלילה תוקם מדינה פלסטינית בקווי 1967, תשוב רצועת מישור החוף למצבה הקודם, כמרחב החסר את העומק הנדרש למגנה. במסגרת "מתווה קלינטון" המכתיב למדינת ישראל נסיגה כמעט מלאה לקווי 1967, ישובו קו הגבול וקו ההיערכות הקדמי של צה"ל להשתרע למרגלות ההרים, בתוואי כביש 6, כמרחב הגנה ארוך וחסר כל עומק הנתון כולו תחת איום אש תלולת מסלול ותחת איומי פשיטה מפתיעים, ללא כל טווח התרעה.

בעשרות השנים האחרונות, לנוכח איום הרקטות ארוכות הטווח, ובמיוחד לאחר מתקפת הטילים העירקיים על מדינת ישראל במלחמת המפרץ (1991) ומגמת הנסיגות של הסכמי אוסלו, ביקשו תומכי הנסיגות לשכנע כי תפיסתו של העומק האסטרטגי כתנאי ביטחוני הכרחי הפכה בלתי-רלבנטית. תפיסת הביטחון החדשה לא ראתה בשטח ובתוואי הטופוגרפי מרכיבים חשובים בעיצוב גבולות ביטחון; היא הדגישה את חשיבות הממד המדיני שבהסכמי שלום, ורוקנה את המושג "גבולות ביטחון" מתוכנו.⁴ אלא שמכל היבט מקצועי טענה זו רחוקה מביסוס ממשי: לא זו בלבד שטווח הירי קובע גם את זמן ההתרעה וסיכויי היירוט של רקטה, כאשר הטווח הוא תוצאתו הישירה של עומק המרחב המוחזק בידינו, אלא שגם בעידן האש תלולת-המסלול לא תמו איומי המתקפה הקרקעית. גם כוחות חיזבאללה בגבול לבנון וגם כוחות החמאס בגבול עזה מציבים איום הולך וגובר לפשיטות קרקעיות לתקיפת עורף המרחב הישראלי. עומק מרחב הלחימה הנתון בידי צבא כתנאי יסוד למגנה ממשיך להיות מרכיב רב משמעות בתכנון המערכה המגננית.

בכירי מערכת הביטחון התומכים בנסיגה הכרוכה ביישום רעיון שתי המדינות מודים כי אם יתפתח איום מן המרחב הפלסטיני יידרש צה"ל לשוב ולפעול באורח התקפי-קרקעי לביטול האיום במהלך צבאי קצר ומהיר. הם מזכירים לציבור בישראל כיצד השכיל צה"ל לזכות ביוני 1967 בניצחון מזהיר באמצעות מתקפת בזק מגבולות 1967. אלא שהם מתעלמים לחלוטין מהעובדה שההישגים ההם הושגו בלחימה סימטרית בין צבאות סדירים, ועל כן אינם אפשריים כיום. צורת הלוחמה החדשה, בהשראת תפיסתו של ארגון חזבאללה, מאופיינת ברכיבים שלא היו קיימים ב-1967. הללו כוללים בין היתר: (א) היקף רחב של טילים ורקטות לכל הטווחים המשולבים במרחב האזרחי ומוכנים להפעלה מיידית ללא זמן התרעה; (ב) מערכת הגנה צפופה המתבססת על כפרים, עיירות ומסתורי טבע, ועל שימוש בתווח התת-קרקעי; ו-(ג) שיטת פיקוד ושליטה מבוזרת מאוד. חווינו אויב כזה במלחמת לבנון השנייה (2006) ובשלוש מערכות הלחימה בעזה מאז ההתנתקות ב-2005. נסיבות חדשות אלו יקשו מאוד על צה"ל להשיג הכרעה במתקפת בזק כמו ב-1967.

אם וכאשר יידרשו כוחות ישראליים לנטרל איום שמקורו בערים ביהודה ושומרון, יציאה לפעולה משפלת החוף תיתקל בקשיים מהותיים: התארגנות בשטחי כינוס והיערכות החשופים לתצפית ולאש ממורדות ההרים, ותנועה בצירים הרריים במרחב

אורבני צפוף ועוין העלול להתארגן, כמו בלבנון, להגנה עיקשת.

המוצא היחיד ממצוקה בסיסית זו מצוי באחיזה הישראלית בירושלים, כפי שאחיזה זו עזרה לצה"ל ב-1967. במלחמת ששת הימים שימש פרוזדור ירושלים כטריו בלב שדרת גב ההר; ממנו התפתח מאמץ ההתקפה המרכזי של פיקוד המרכז לכיבוש מרחב רמאללה מצפון ולכיבוש חברון מדרום. אחיזה מרחבית זו הייתה גם הבסיס לתנופת המתקפה שמומשה בפסח 2002 במבצע "חומת מגן". למיצוי תפקיד מערכתי זה של האחיזה הישראלית במרחב ירושלים, ירושלים נדרשת להתקיים כעיר מטרופולינית הכוללת את גוש עציון מדרום לה, את מעלה אדומים ומישור אדומים עד ים המלח ממזרח ואת יישובי חבל בנימין, בית אל, תל ציון, מכמש, עפרה וגבעת זאב מצפון.

הבלטת תפקיד מערכתי זה של ירושלים רבתי מפיצה אור אחר על כל סוגיית החלוקה של העיר. לא זו בלבד שאין תנאים להגן על קווי התפר העירוניים שישתרגו זה בזה ביישום חלוקת העיר בין שתי ישויות מדינתיות, אלא שתיפגע מאוד היכולת הישראלית להשתמש במרחב ירושלים כמרחב עומק אסטרטגי להגנת מישור החוף. ירושלים רבתי משמשת מרחב חיבור כצומת מרכזי למזרח (לבקעת הירדן), לדרום (לכיוון חברון) ולצפון (לכיוון רמאללה ושכם). ירושלים כעיר מטרופולינית המשתרעת במרחב הרחב של עוטף ירושלים היא מפתח לשליטה בארץ ישראל, כפי שנמשיך להסביר בהמשך.

חלוקת ירושלים, חלילה, תהפוך את ירושלים לעיר קצה – פרבר מרוחק של גוש דן ותו לא – ובה בשעה תשמוט מידי מדינת ישראל את התנאים הגיאוגרפיים לשליטה בגב ההר ובבקעת הירדן. היא תצמצם את מדינת ישראל למדינת חוף ברצועה הצרה לאורך הים, רצועה שעליה מרוכזו כבר כיום רוב מוחלט של האוכלוסייה היהודית בארץ. ללא מרחב ירושלים הנתון באחיזה ישראלית במלוא היקפו, לרצועת החוף הצרה הנשלטת מרכסי ההרים ממזרח אין יכולת קיום ממשית.

ירושלים כמפתח לגבול ביטחון במזרח

ירושלים היא צומת דרכים חשוב השולט בציר דרום-צפון לאורך קו פרשת המים שעל רכס ההרים המרכזי של ארץ ישראל, וגם על אחד מצירי הרוחב המעטים המתאימים לנסיעה ברכב מבקעת הירדן מערבה לכיוון רכסי ההרים והים התיכון.

למעשה, אם נתבונן במפת ארץ ישראל נראה שירושלים היא הצומת היחיד בקו פרשת המים על רכס ההרים של ארץ ישראל שיש בו רוב יהודי. רוב זה נחוץ כדי לשלוח דרכו בבטחה יחסית כוחות צבא מן השפלה, ששם מרוכזים רוב היהודים ויחידות מחסני החירום (ימ"חים), אל הבקעה – אם תתחולל פלישה מעבר הירדן המזרחי אל ארץ ישראל המערבית. מבחינה אסטרטגית בולטת החשיבות של הפרוזדור מירושלים אל מעלה אדומים בואכה בקעת הירדן. מישור אדומים, שעדיין לא מאוכלס, מזרחית

לעיר, יכול לשמש מרחב לפריסת כוחות בעת רגיעה, ובמיוחד בעת חירום. השטח העירוני אינו מתאים לכך, ולכן צריך גם לשלוט בשטחים הפתוחים לאורך הציר מזרח-מערב.

כאן אולי כדאי לשוב ולהזכיר את הסיבות שהביאו מצביאים ישראלים, ובראשם יגאל אלון, לראות בבקעת הירדן את המפתח האסטרטגי להגנה על מדינת ישראל. מבט פשוט במפה והיכרות בסיסית עם הטופוגרפיה של ארץ ישראל מזכירים לכולנו שבין בקעת הירדן לשפלת החוף מפרידים הרי יהודה ושומרון, ואלה יורדים בתלילות אל הבקעה ומהווים בכך מכשול אסטרטגי ראשון במעלה. הבקעה פרושה בגובה הנע בין 250 ל-400 מ' מתחת לפני הים, כשפסגות הרי השומרון והרי חברון נושקות אל 1,000 מטרים מעל פני הים. פירוש הדבר הוא כי במקרה של התקפה מן המזרח צריך טור שריון לעבור 20 ק"מ של עלייה תלולה מאוד, דבר שניתן להיעשות רק במספר מצומצם מאוד של צירי מעבר. צבא השולט על פתחיהן של דרכי הגישה הללו יכול לעצור פלישה מן המזרח. זה ההיגיון האסטרטגי שביסוד תכנית אלון – שהיא תכנית נאותה גם בגלל ההתחשבות בנושא הדמוגרפי, שכן הבקעה כמעט ריקה מערבים.

אמנם כיום אנו נהנים מגבול של שלום עם ירדן, אולם בראייה ארוכת טווח אין גבול חשוב יותר מגבולה המזרחי של מדינת ישראל, מכיוון שזה הגבול הקרוב ביותר ללב היישוב היהודי בארץ. המרחק בין נהר הירדן לירושלים (בקו אווירי) הוא 20 ק"מ, ולתל-אביב – 80 ק"מ. המשולש תל-אביב-ירושלים-חיפה המרכז בתוכו את רוב האוכלוסייה הישראלית ואת עיקר תשתיתה הכלכלית קרוב מאוד לגבול ירדן, הרבה יותר מקרבתו לגבולות עם מצרים ואפילו עם סוריה ולבנון. חשיבותה של הרחקת הגבול מן המרכז עולה משום שבעשורים האחרונים התעצם ערכו של גוש דן, בניגוד לציפיות שטופחו בדבר ביזור אוכלוסייה בעקבות ההתפתחויות בתחומי התקשורת והשינוע.

סוגיה זו של עיצוב גבולות המדינה אסור לה שתוכרע על פי תמונת המצב של הרגע. זהו עניין לדורות – לפחות אם אנו מניחים ומקווים שמדינת ישראל תוסיף להתקיים עוד זמן רב. טענות המסיקות מטכנולוגיה כזו או אחרת ש"אין חשיבות לשטח" הן בעייתיות וקצרות רואי, ולכן פשטניות ושטחיות מבחינה אסטרטגית. הטכנולוגיה הצבאית הרי עשויה להשתנות. אם נבחן את הטכנולוגיות הצבאיות ששימשו לאורך הדורות בתולדות המלחמות נראה שתמיד חלו בהן שינויים שהתבטאו בעליית חשיבותן של היערכויות הגנתיות או התקפיות ובירידתן. לעתים היטיבה הטכנולוגיה הצבאית עם הנטיות ההתקפיות ולעתים הגבירה את היכולת ההגנתית. לדוגמה, החומות והביצורים בימי הביניים שיפרו את היכולת ההגנתית והחזיקו מעמד כ-500–600 שנה, עד שהופיעה טכנולוגיה אחרת, התותח, וזו שמה קץ לעליונותן של החומות בטירות האבירים ולסדר העולם הישן. אמנם אמת הדבר שבינתיים אנו מתקשים להתמודד עם ירי טילים, אבל ההשקעות בטכנולוגיות להגנה מפני טילים הן גדולות,

וחלקן כבר מבצעות: ראו למשל את מערכת טיל החץ שבידי ישראל.

החשיבה לטווח ארוך נוגעת כמובן לעצם החשיבות של מערך הגנתי בגבול המזרחי. יש אומרים שבירדן קיים משטר נוח לישראל, ולכן אין צורך להחזיק בבקעת הירדן. אמנם אמת הדבר שברגע זה לממלכה ההאשמית הירדנית יש סדר יום אסטרטגי דומה לזה של ישראל, בעיקר בגלל אויבינו המשותפים (לרבות התנועה הלאומית הפלסטינית); ואמת גם שהמשטר הזה הוכיח יכולת שרידה גבוהה. אף על פי כן, אין כל דרך לדעת כמה זמן הוא יחזיק מעמד. נסתפק כאן בדוגמה לתרחיש אחד שאינו מבשר טובות לשכנתנו שמעבר לנהר: השתלטות מוחלטת של איראן על עיראק שתביא לחוסר יציבות במדינה זו, ואולי להשתלטות גורמים דתיים קיצוניים עליה. זהו דבר שיהווה איום ישיר על ירדן, ולא ברור איך תעמוד ממלכה זו באתגר כזה העלול לשים קץ ליציבות בעמאן. בדומה לכך, ההנחה האופטימית שישות פלסטינית תעמוד בהתחייבויותיה לאורך זמן ותימנע מלהצטרף לאויבינו אינה יכולה להדריך את צעדינו בהגדרת היקף הוויתורים הטריטוריאליים הישראליים.

כך או אחרת, שיפור היכולת ההגנתית, המודיעינית וההרתעתית של ישראל הנובעת מקווי הגבול הנוכחיים ומהשליטה הישראלית בירושלים רבתי הוא גורם מייצב חשוב במסכת היחסים בין ישראל לארצות ערב. יכולת זו מרחיבה את שולי הביטחון של ישראל ומצמצמת את הצורך בהתקפות מנע כאשר יש סימנים לאפשרות של תוקפנות ערבית. הערכות צבאית שבה יכולת ההתראה מפני תקיפה היא מוגבלת או שהיכולת ההגנתית מוחלשת, או שני החסרונות גם יחד, יוצרת מצב ביטחוני רעוע ומזמינה תוקפנות. לכן דווקא הקווים הנוכחיים הם ערובה להמשך היציבות, אם כי זו תלויה כמובן גם בגורמים מדיניים. מאז מלחמת יום הכיפורים ב-1973 לא הותקפה ישראל על ידי צבאות ערב, ואחת הסיבות לכך היא קווי ההגנה הנוחים שזכתה להם בעקבות מלחמת ששת הימים.

שומה עלינו אפוא לעצב גבולות בטוחים לישראל, גבולות שיהיו עמידים בפני שינויים בטכנולוגיה הצבאית ובפני תהפוכות פוליטיות במזרח התיכון; מדיניות שאינה מביאה בחשבון תרחישים בעלי השלכות שליליות על ביטחונה של ישראל היא חסרת אחריות מבחינה לאומית. פרופ' יחזקאל דרור הזכיר לנו לעתים קרובות שבמזרח התיכון יש סיכוי גבוה לתרחישים בעלי סבירות נמוכה. לכן, תהיה זו טעות אסטרטגית קשה להתיר בירושלים ובסביבתה נוכחות זרה העלולה לסכן את השליטה הישראלית בציר מערב-מזרח הטוב ביותר העומד לרשותה של מדינת ישראל, ושהוא חיוני לבניית גבול ביטחון במזרח. חשוב כמובן שציר זה יהיה רחב ככל האפשר.

*

מעבר לכל אלה, לאחיזה בירושלים רבתי יש תפקיד גם בשתי זירות נוספות: המודיעין והלוחמה בטרור. הגובה של אזור ירושלים רבתי מעניק לצה"ל יתרונות מודיעיניים

כלפי מזרח, אך גם כלפי דרום וכלפי צפון. חלוקת העיר תסכן מתקני מודיעין בגלל האפשרות לשבשם. הטענה שקיימים תחליפים למתקני מודיעין על הרים באמצעות מטוסים ולוויינים נכונה רק חלקית: יש מגבלות על העמסת אמצעי איסוף על מטוסים ולוויינים לעומת הר. יתר על כן, יש אמצעים להפיל מטוסים, ויש טכנולוגיות לתקוף לוויינים. לעומת זאת, קשה יותר להפיל הר.

השליטה הישראלית בירושלים רבתי גם משמשת חלק מהמענה בתחום ההתמודדות עם הטרור הפלסטיני. לצערנו הרשות הפלסטינית לא עמדה בהתחייבויותיה ולא נלחמה בטרור בשטח שפונה במסגרת הסכמי אוסלו. ירושלים ממזקמת קרוב לחלק ממוקדי הטרור, מהווה בסיס יציאה לחיילי צה"ל ולשאר כוחות הביטחון ומעניקה עוגן לפעולות מודיעיניות הכרחיות.

ירושלים רבתי והשטחים ממזרח לה עד הירדן משמשים טריז בין הריכוזים הערביים שמדרום ומצפון לירושלים. שמירת טריז זה מונעת התחברות בין הריכוזים הערביים בצפון ובדרום והפיכת ירושלים לעיר קצה. מהלך כזה, שבו הפלסטינים מעוניינים, ישנה את מצבה האסטרטגי של העיר ואת גורלה הכלכלי וההתיישבותי. כבר היום אנו רואים התיישבות ערבית בהכוונת הרשות הפלסטינית ובעידוד האיחוד האירופי בשטחים שמזרחית למעלה אדומים. שמירה על הטריז היבשתי חשוב למזעור הסיכונים למדינת ישראל שנובעים מקיום ישות ערבית עוינת מדרום ומצפון לירושלים.

שליטה ישראלית בירושלים מאוחדת

שליטה אפקטיבית בירושלים המאוחדת היא גם מפתח הכרחי לביטחונם של תושבי ירושלים עצמם. כדי להבין את השיקולים ביחס לביטחון במרחב העירוני חשוב לזכור שבעיות מערכתיות דורשות פתרונות מערכתיים. הסוגיות הטכניות והטקטיות חשובות, אך הן יכולות לבוא רק אחרי הפתרון המערכתי.

זהו הכשל שבקונספציית ה"גדר" שהפכה להיות מדוברת גם בהקשר הירושלמי. גדר ומערכות מכשול דומות הן לא יותר ממענה טכני שעד מהרה ממצה את עצמו על ידי מעקפים: במנהרות, בפרצות בגדר או בסולמות ואמצעי הרמה לסוגיהם. זאת עוד לפני ההתייחסות לאיומי נשק תלול מסלול ונשק צליפה שהגדר או החומה אינן מעניקות כל הגנה מפניו. שימור אפקטיביות הגדר מצריך סדר כוחות רחב במשטר ביטחון שוטף, שגרת ומקובע. הקפת שכונותיה הערביות של ירושלים בגדרות, לאורך קווי התפר העירוניים, דורשת משאבים בסדר כוחות בלתי אפשרי ביחס לסדר הכוחות המושקע כיום.

הגיון הגדרות כמענה טכני מייצג פרדיגמה ישראלית כוללת המופעלת ללא הבחנה לנוכח כמעט כל בעיה מבצעית. אכן הגדר בגבול מצרים נתנה מענה להסתננות

המהגרים מאפריקה, אולם השלכת יהבנו על גדרות כפתרון מקיף וכולל ראוייה לבחינה ביקורתית. הדבר דומה לפתרון עומסי תנועה באמצעות מחלפים והוספת נתיבים. אין ספק שפעולה במגמה זו מועילה, אלא שהשלכתה על פתרון עומסי תנועה במרכזי הערים התגלתה כמהלך שעד מהרה ממצה את עצמו ואף מעצים את הבעיה, עד כדי אבדן שליטה. דווקא פרדיגמה חלופית, כמו סגירת מרכזי הערים לתנועת כלי רכב, מסתברת כפתרון מערכתי ואדריכלי יעיל יותר. באופן דומה, גם בעיית הביטחון בירושלים דורשת מענה מערכתי ולא טכני.

הגדרות מייצרות הפרדה מרחבית בינארית הפוגעת בגמישות הפעלת הכוח, מצמצמת את האפקטיביות של פעולת השב"כ ולמעשה מייצרת לאויב מרחב מוגן להתארגנות, דוגמת המרחב המוגן שנוצר ברצועת עזה לאחר ההתנתקות. דווקא החיכוך במרחב שיש בו ערבים ויהודים עדיף מבחינת משוואת הביטחון הכוללת. גם בהיבט זה, החשיבה הטכנית מבית מדרשם של שוחרי ההפרדות אינה מגיעה לכדי התמודדות עם מגמות בלתי נשלטות הנובעות מסידור מרחבי טכני חסר נקודת מבט כוללת.

הימנעות מחיכוך במרחב הספר המצוי בשכונות הערביות, במיוחד בשכונות שמצאו את עצמן מחוץ לחומת הביטחון, מתפרשת כביטוי חולשה ומעצימה את תקוות המאבק הפלסטיני. המאבק על ריבונות בירושלים ייקבע דווקא שם, במרחב הריק שמחוץ לירושלים. שליטה ישראלית במרחב המקיף, בהתיישבות נרחבת ממזרח מצפון ומדרום, תחולל את התנאים להשלטת חוק, סדר וביטחון גם בשכונות הערביות במזרח ירושלים. כל עוד לא הוכרע המאבק על מרחב הפוטנציאל הפתוח מרכז הר הזיתים בואכה ים המלח, השכונות הערביות במזרח העיר הן ראש גשר למאמץ הפלסטיני הכולל.

סוגיית הביטחון שזורר בסוגיות הקיום האחרות במרקם העירוני: תחבורה, תעשייה ותעסוקה, מסחר ושוקים, וכמובן אמצעי שירות ותמיכה כמו בתי חולים ומרפאות. כל רעיון לחלוקת העיר בהתייחסות למכלול היבטים אלה, יחד עם פוטנציאל הטרור הכרוך בממשקי החיים בקווי החיכוך של כל מרכיבי הקיום הדינמיים המתקיימים במרחב העירוני, ייקלע לסבך בעיות בלתי-פתירות. כל דרך לחלוקה מרחבית שמעניקה ביטחון הרמטי תעשה את ירושלים למרחב המאורגן כמו גן חיות: מכלאות מוקפות גדרות שבתוכן החיות וסביבן דרכים ושבילים לאורחי הגן.

התבוננות במקורות ההנעה למאבק הפלסטיני מלמדת כי ככל הנראה גם אם תחולק העיר תוסיף להתקיים מוטיבציה חזקה בקרב פלסטינים רבים להמשיך ולהוציא אל הפועל פיגועי טרור כמו גם ירי לעבר שכונות יהודיות בעיר. במקרה של חלוקת ירושלים – המטרות היהודיות תהיינה זמינות בהרבה, קרובות יותר, ואפשרות הפגיעה בהן תהיה רחבה ועמוקה. לעומת זאת, אפשרות הסיכול של ירי ופיגועים תהיה נמוכה בהרבה וקשה פי כמה, בעוד שנגישות הפלסטינים לנשק ולאמצעי לחימה תגדל אף היא.

ניסיון הלחימה בטרור בשני העשורים האחרונים הוכיח שהמאבק בו אינו יכול להיעשות מ"בחוף" אלא בעיקר מ"בפנים", תוך נוכחות רצופה ושמירה על נגישות מבצעית, מודיעינית וסיכולית בתוך השטח עצמו. צעד ראשון בכיוון זה נעשה בידי משטרת ירושלים בשנה האחרונה כאשר הנוכחות הישירה של שוטרים בשכונות עולה בהדרגה, בין היתר באמצעות הקמת תחנות משטרה בשכונות אלה.

היתרונות המדיניים שבהחזקת ירושלים רבתי

לעצם המשך ההחזקה בירושלים רבתי יש היבטים אסטרטגיים חיוניים. לפני הכול, התמדתה של ישראל בהחזקת האזור למרות תביעותיהם של גורמים ערביים וקולות הנשמעים מן המערכת הבינלאומית הדורשים את חלוקת העיר משדרת עצמה ומעידה על עמדת כוח – דבר חיוני מאין כמוהו ביחסים בינלאומיים, ובפרט במזרח התיכון. ואכן, מאזן הכוחות בין ישראל לשכנותיה הולך ונוטה לטובת המדינה היהודית. אחת ההוכחות לכך היא שמאז 1973 לא היו מלחמות קונוונציונליות רחבות היקף. הסיבה העיקרית להיעדר ניסיונות לתקוף את ישראל במלחמה קונוונציונלית רחבת היקף היא עצמתה של ישראל וחולשתם של הערבים.

המשך השליטה הישראלית בירושלים רבתי גם מבליט את מעמדה המדיני האיתן של ישראל. בסופו של דבר, למרות אי-הנחת שמגלה המערכת הבינלאומית בכל הקשור לנוכחות הישראלית בירושלים המזרחית, אין בתחום זה שום תזווה זה שנים רבות. אמנם באו"ם התקבלו החלטות נגדו והיינו עדים גם לגינויים, אבל למעשה ישראל ממשיכה להחזיק בכל ירושלים ובשטחים נוספים. אי-יכולתם של הערבים לשנות את הסטטוס-קוו הטריטוריאלי באמצעות כוח צבאי מאלץ אותם להפנות את מאמציהם אל שולחן הדיונים הדיפלומטי. המשך השליטה גם יוצר לגיטימציה לשינויים בגבולות 1967 ולהרחבת השטח שבריבונות מדינת ישראל. ישראל היא מדינה קטנה, ותוספת שטח ודאי תועיל לה. בעקבות מכתב הנשיא בוש לראש הממשלה אריאל שרון (מ-14 באפריל 2004), ישראל טוענת כי ארצות הברית מכירה במה שנקרא "גושי התנחלות". לא ברור מהי ההגדרה המדויקת של גושי ההתנחלות הללו, וייתכן שיהיו עוד ויכוחים עם וושינגטון בשאלת היקפם, אבל זהו הישג חשוב: ארצות הברית מכירה בכך שיש עובדות בשטח שאי אפשר לשרש אותן. מעלה אדומים, חלק חשוב מירושלים רבתי, נכללת בקטגוריה זאת. גם גוש עציון שבדרומה של ירושלים, ככל הנראה, הוא חלק מאותם "גושי התנחלות".

ויתורים טריטוריאליים בירושלים יתפרשו כחולשה ישראלית ובהכרח כניצחון לאסלאם ויהוו עידוד לגורמים קיצוניים בעולם המוסלמי והערבי להמשיך ולכרסם בנוכחות היהודית בירושלים. דווקא משום שהחשיבות שהיהודים מייחסים לירושלים מובנת לחלק מאוהבי מדינת ישראל, ויתורים בירושלים עלולים להיתפס כתחילה של תהליך הידרדרות בכוחה של ישראל. באופן כללי, המשך השליטה הישראלית

בשטחים, ובמיוחד בירושלים, תורמת לתהליך השלום. תהליך זה בנוי בעיקר על המשך יחסי הכוחות הקיימים – ישראל חזקה והערבים חלשים. אם תיחלש ישראל (ויתור בירושלים הוא תסמין ברור לכך) ומדינות ערב תתחזקנה, אין בעתיד הקרוב שום סיבה בעולם שהערבים ישלימו עם קיומה של המדינה היהודית. אם יהיו להם כוח ויכולת להכות בישראל ולמחוק אותה ממפת האזור – הם יעשו זאת.

*

כפי שביקשנו להראות, המאבק על ירושלים נושא בחובו השלכות מרחיקות לכת על ביטחון מדינת ישראל ומעמדה באזור ובעולם: ירושלים כצומת מרכזי בין מרחב יהודה למרחב בנימין והשומרון; ירושלים כחוליה חיונית להבטחת הירדן כגבול הביטחון המזרחי של ישראל; ירושלים כמשאב חיוני של מודיעין ושליטה כלפי שטחי הרש"פ ביהודה ובשומרון, וירושלים כמרקם עירוני שכל קריעה בתוכו תהפוך את העיר לעיר-גבול שוקעת. חשיבותה של ירושלים רבתי לשליטה במרחב עמדה בבסיס תכנית אלון, ויצחק רבין היה מחויב לה עד יומו האחרון. הפיתוח של מטרופולין ירושלים בשליטה ישראלית הוא אפוא משימה לאומית קיומית; הכרעת המאבק תיעשה הן בתוככי ירושלים והן במרחב העוטף את העיר – במדבר יהודה ממזרח, בגוש עציון מדרום ובנחלת בנימין מצפון.

ראוי לסיים בדברי דוד בן-גוריון משנת 1968: "בלי יישוב יהודי גדול וגדל בסביבות ירושלים, במזרח בצפון ובדרום – לא יבוא השלום לעיר דוד".⁵

1. יהושע פראוור, "טריטוריה, אסטרטגיה ופוליטיקה בדוקטרינה הביטחונית של הצלבנים", בתוך דפי אלעזר ב: עומק אסטרטגי במלחמה מודרנית, תל-אביב: הוצאת עמיקם ואוניברסיטת תל-אביב, 1981, עמ' 16-23.
2. אהרן יריב, "ההשקפה הישראלית", דפי אלעזר ב, שם, עמ' 46.
3. שם.
4. למעשה, הגישה של השמאל בישראל קיבלה את הפירוש הערבי למושג "גבולות ביטחון", שהדגיש את חשיבות ההסכם המדיני שיספק ביטחון. ראו Efraim Inbar, "Contours of Israeli New Strategic Thinking," *Political Science Quarterly*, 111 (Spring 1996).
5. במכתב ליצחק נחום, 12.6.1968. בתוך הזקן והעם: מבחר איגרות אישיות של דוד בן-גוריון, תל-אביב: ההוצאה לאור של משרד הביטחון, 2001, עמ' 197.

בין ארדואן לכחול-לבן: ערביי מזרח ירושלים

אש"ף דעך, הרשות הפלסטינית הפנתה גב, ותשלובת מעגלי הזהות הסבוכה של ערביי מזרח ירושלים מוצאת מענה בשני כיוונים מנוגדים: השפעה גוברת של אסלאמיזם תוצרת חוץ, ושאיפה להשתלבות בחברה הישראלית. שיח עומק מתמשך עם מנהיגים מקומיים מלמד שיש למה לקוות וגם מה לעשות

"האוויר שאני נושם, המים שאני שותה והלחם שאני אוכל ספוגים כולם בפוליטיקה, דת ואין ספור רגישויות... אך למרות זאת, אחרי עשרות שנים של חיים תחת שלטון ישראלי אני פשוט רוצה לנשום, לשאוף אוויר ולהרגיש תושב רצוי בעיר הזאת". כך תיאר בפנינו פעיל חברתי מזרח-ירושלמי את מציאות חייו בירושלים בשיחה שערכנו עמו בשכונת מגוריו א-טור.

הניגודיות שבין הסימבוליות הלאומית והדתית העזה שיש לירושלים ("אל-קדס" בשמה הערבי) בקרב תושביה הערבים-פלסטינים, לבין מגמת ההשתלבות המואצת של אותם תושבים בחברה הישראלית בירושלים ומחוצה לה, יוצקת לתוך מציאות חייהם סבך של סתירות: זהות לאומית פלסטינית בצד ביקוש חסר תקדים לאזרחות ישראלית; יידוי אבנים לכיוון בית החולים הדסה הר הצופים לצד שבחים לאיכות השירותים שהתושב הערבי מקבל בו; מאבק נגד אכיפת דיני תכנון ובנייה בשכונות הערביות לצד קריאה להגברת נוכחות משטרתית בשכונות לשם שמירה על הסדר הציבורי; מאבק נגד כל גילוי של "נורמליזציה" עם ישראל לצד ביקוש אדיר ללימודי

ד"ר דוד קורן הוא מרצה במחלקה למזרח תיכון וערבית באוניברסיטת בר-אילן ויועץ ראש העיר ירושלים לענייני מזרח העיר
בן אברהמי הוא יועץ ראש העיר ירושלים לענייני מזרח העיר

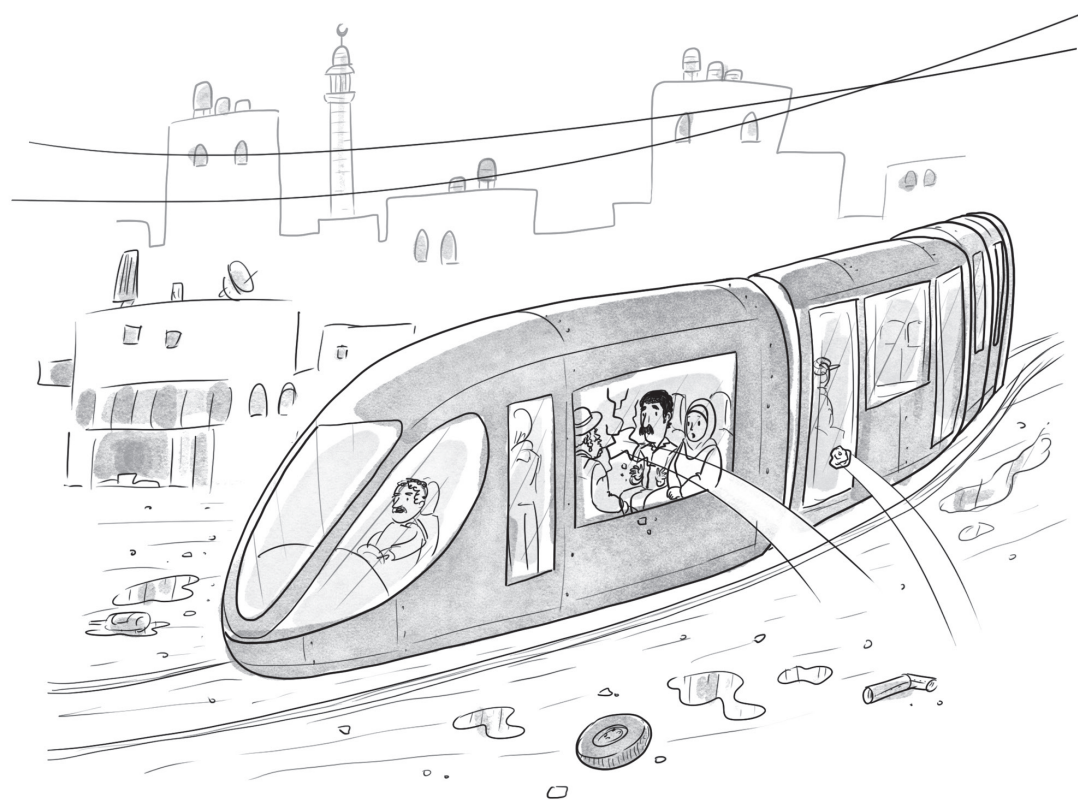
השפה העברית והעדפה גדלה והולכת של הבגרות הישראלית על פני זו הפלסטינית; תליית דגלי פלסטין וריסוס כתובות לאומניות בשבח הפת"ח על חצרות הבתים לצד ביקורת ארסית נגד ראש הפת"ח והרשות הפלסטינית, אבו-מאזן, ברשתות החברתיות; התחזקות של גורמי כוח שמרניים-אסלאמיים בזירה הציבורית לצד נסיגה בשמירה על ערכי המשפחה והמסורת.

ההיסטוריון הפלסטיני אדוארד סעיד טען כי "שום עם – לטוב ולרע – לא נשא בנטל של ריבוי משמעות כה קשות לתפיסה ולעיכול כמו הפלסטינים. מערכת היחסים שלהם עם הציונות, ובתוך כך עם היהדות הפוליטית ואף הרוחנית, מהווה עבורם מעמסה עצומה כבני שיח של היהודים. לאחר מכן באה מערכת היחסים עם האסלאם, עם הלאומיות הערבית, עם המאבק האנטי-קולוניאלי של העולם השלישי, עם העולם הנוצרי ויחסו ההיסטורי-תרבותי עם פלסטין... כל אלה מהווים מבחינת הפלסטינים מעמסה של פרשנות ושל ריבוי זהויות כמעט ללא תקדים בהיסטוריה התרבותית של ימינו". אם נקבל את דבריו של סעיד, הרי אין במקרה הפלסטיני דוגמה מובהקת ל"מעמסת הפרשנות וריבוי הזהויות" יותר מזו המתקיימת במזרח ירושלים בעת הנוכחית. בראייתנו, הנסיבות ההיסטוריות והגיאוגרפיות הקיימות כיום הביאו "ריבוי זהויות" זה אל צומת היסטורי, שבו תידרש החברה המזרח-ירושלמית להכריע בין השתלבות בחברה הישראלית לעימות עמה – כפי שנפרט בגוף הדברים.

אנו, כותבי מאמר זה, חווים בשנים האחרונות מפגש ישיר, אינטנסיבי, רב-עוצמה ונטול מחיצות עם תושבי מזרח ירושלים, מתוקף תפקידנו כחברי "צוות מזרח העיר" המוביל את כלל הפעילות של עיריית ירושלים כלפי האוכלוסייה המוסלמית והנוצרית בעיר. בעבודתנו אנו נחשפים למלוא הדרה של ירושלים של מעלה, ובה בעת חווים בעוצמה שאין שנייה לה את סבך האינטרסים הסותרים, המתחים והמחלוקות סביב ניהול חיי היומיום של ירושלים של מטה. עבודתנו חשפה אותנו לעולם מרתק, שעל אף חשיבותו ומרכזיותו הרבות בשיח הישראלי, מעטים הם הישראלים המצויים בנבכי. כאן ננסה לפתוח לקורא הישראלי צוהר לעולם עלום זה ולהעמיק את הבנתו ביחס לתהליכים המתרחשים בו. המאמר יתמקד ברובו המכריע בניתוח הצד הערבי-פלסטיני, אך בסיפא נצביע על חלופות אחדות העומדות בפני מדינת ישראל בבואה לגבש את מדיניותה ביחס לאתגרים ולהזדמנויות הקיימים כיום במזרח ירושלים.

מזרח ירושלים: רקע

מזרח ירושלים הוא כינוי למכלול השטחים המצויים תחת אחריותה המוניציפלית של עיריית ירושלים מעבר לקו הירוק. הכינוי אינו מדויק מהבחינה הגיאוגרפית, הואיל ונכללים בו גם שטחים בדרומה ובצפונה של העיר. גודל השטח הוא כ-70 קמ"ר. בשנות השלטון הירדני, רק 6.4 קמ"ר משטח זה נכלל בירושלים: אזור העיר העתיקה וסביבתה. לאחר מלחמת 67' סיפחה ישראל לשטח זה עוד 63.6 קמ"ר, שמרביתו



28 כפרים ערביים. באותה שעה היו בשטח זה כ-70 אלף איש, והם מנו 26.5 אחוזים מתושבי העיר המאוחדת.

תושבי מזרח ירושלים מחזיקים במעמד אזרחי של "תושב קבע", הדומה הלכה למעשה למעמדם של אזרחים זרים המגיעים לישראל ומבקשים לגור בה. מעמד התושבות מקנה את הזכות לגור ולעבוד בישראל בלי להזדקק לאישורים מיוחדים (להבדיל מהפלסטינים של יהודה ושומרון). נוסף על כך, הוא מקנה זכויות סוציאליות לפי חוק ביטוח לאומי וביטוח בריאות. תושבי קבע זכאים להצביע בבחירות המוניציפליות אך לא בבחירות לכנסת. תושב היוצא את הארץ ליותר משבע שנים עלול להסתכן באבדן מעמד התושב שלו.

מעת לעת עשוי התושב גם להידרש להוכיח כי מרכז חייו הוא אכן בירושלים כדי לאשר מחדש את תוקף מעמדו. תושב המתחתן עם בן או בת זוג שאינו תושב ומעוניין שהלה יתגורר עמו בירושלים, צריך להגיש בעבורו בקשה לאיחוד משפחות. תופעה זו נפוצה בעיקר בכפרי דרום מזרח העיר שבהם יש זיקה משפחתית וחמולתית הדוקה בין תושבי הכפרים המתגוררים בצד הישראלי והפלסטיני (דוגמת סוואחרה אל-ערביה, המצויה בצד הישראלי, וסוואחרה אל-שרקיה, המצויה בצד הפלסטיני).

תושב קבע יכול להגיש בקשה להתאזרחות מלאה, אך לשם כך עליו להצהיר נאמנות למדינה, להביא ראיה לכך שאינו מחזיק באזרחות אחרת (כגון אזרחות ירדנית, שתושבים רבים במזרח העיר מחזיקים בה) ולהוכיח שליטה מסוימת בשפה העברית. הבנת סוגיית התושבות היא נדבך מרכזי בהבנת מציאות החיים של הפלסטינים במזרח ירושלים. מחקרי עומק וסקרי דעת קהל שנערכו בקרב אוכלוסייה זו הראו כי הבטחת מעמד התושבות, לצד קבלת זכויות הביטוח הלאומי ושירותי הבריאות הישראליים, הם מן הפרמטרים הראשונים במעלה להעדפה של פלסטינים להתגורר בתחומה המוניציפלי של ירושלים, גם אם לכאורה היו יכולים להשיג דיור זול ואיכותי יותר מחוצה לה.

כיום מונה האוכלוסייה הערבית של מזרח ירושלים כ-320 אלף איש, ועוד כ-50 אלף מתושבי יו"ש השוהים בעיר באופן בלתי-חוקי או מכוח תהליך איחוד משפחות. היא מהווה כ-37 אחוזים מאוכלוסיית ירושלים וכ-20 אחוז מהאוכלוסייה הערבית בארץ. למעשה, ירושלים היא העיר בעלת ריכוז האוכלוסין הערבי-פלסטיני הגבוה ביותר בין הירדן לים (למעט עזה). לשם השוואה, בראמאללה יש כ-280 אלף תושבים, ובנצרת, הנחשבת לעיר הערבית הגדולה בישראל, יש כ-75 אלף תושבים בלבד. מבחינת הרכבה הדתי, האוכלוסייה מורכבת ברובה המכריע ממוסלמים ומיעוטה בלבד הם נוצרים (10 עד 15 אלף איש).

כ-100 אלף מתוך ערביי מזרח ירושלים גרים בשכונות המצויות מחוץ לגדר הביטחון שהוקמה בתוך שטחה המוניציפלי של ירושלים בין השנים 2002–2007. צפיפות

האוכלוסין והבנייה הבלתי-חוקית מאפיינים שכונות אלו עוד יותר מהשכונות שבתוך הגדר. כפי שנפרט בהמשך, הגדר ניתקה את ערביי ירושלים שבעברה הישראלי מרמאללה ומשטחי יו"ש, והעצימה את החיבור שלהם לתשתיות התעסוקה, הרווחה, הבריאות והכלכלה המצויות במערב ירושלים – ולפיכך לחברה היהודית בירושלים.

הגידול באוכלוסייה הערבית במרוצת השנים נבע לא רק מריבוי טבעי גבוה יחסית (המתמתן בשנים האחרונות ומתקרב לזה היהודי, המצוי מצדו במגמת גדילה) – אלא גם מהגירה של אלפי משפחות פלסטיניות מיהודה ושומרון (בעיקר מחברון) לירושלים. משפחות אלו הן כיום חלק הארי של האוכלוסייה הערבית בירושלים. בתחומי העיר ישנם כפרים ושכונות, דוגמת ראס אל-עמוד ואבו-תור, שכמעט כלל תושביהן הם חברונים במקור. משפחות חברוניות אלו השתרשו בירושלים והן מקיימות בה מערך של זיקות הדדיות, שבטיות-חמולתיות, המתאפיינות בקשרי מסחר, נישואין, הסדרת סכסוכים ומחלוקות ועוד.

האוכלוסייה הפלסטינית הירושלמית השורשית עודה נאחזת בעיר. נמצאות בה בין היתר "משפחות אצולה" פלסטיניות כגון נשאשיבי, חוסייני ונוסייבה. אלא שהיא מרגישה כמי שמצויה בתחרות מתמדת על מעמדה הקהילתי, הציבורי והכלכלי עם ערביי חברון ויו"ש ועם אוכלוסייה גדלה והולכת של "ערביי 48", קרי ערבים ישראלים, בפרט מצפון הארץ, שבאו ללמוד בירושלים או להתפרנס בה והשתקעו בתוכה במרוצת העשורים האחרונים. ערביי הצפון מתגוררים באזורים הנחשבים לאמידים יותר בשכונות הערביות, וכן בתוך שכונות יהודיות כגון פסגת-זאב והגבעה הצרפתית. "הירושלמים השורשיים" חשים תסכול רב מכך שהחברונים וערביי הצפון "נוגסים" בירושלים שאינה נחלתם הטבעית.

האוכלוסייה הנוצרית בירושלים, שכאמור התמעטה במרוצת השנים, מתכנסת סביב ריכוזים קהילתיים שבהם היא חשה מוגנת יותר מפני התנכלויות אפשריות של גורמים עוינים מהצד המוסלמי. ריכוז נוצרי ותיק קיים בעיר העתיקה, אך ריכוזים חדשים אפשר למצוא באזורים הנחשבים לאמידים יותר, כגון בית-צפאפה, שראפאת, בית-חנינא ושועפאט. על אף חלקה היחסי הקטן של האוכלוסייה הנוצרית בעיר, הכנסיות הפורסות את חסותן על הקהילות הנוצריות הן גורם כוח משמעותי בה. לכנסיות ישנו תפקיד מדיני-פוליטי חשוב, כמי שמחוות את דעתן בפני הקהילה הבינלאומית על הנעשה בירושלים, בעיקר בתחום חופש הדת והפולחן. יש להן השפעה דרמטית על התיירות בירושלים ובישראל כולה, הנשענת במידה רבה על עולי הרגל הנוצרים. ולבסוף, הן מחזיקות בבעלותן שטחים רבים ואסטרטגיים במערב ומזרח העיר כאחד.

האוכלוסייה הערבית בירושלים היא אוכלוסייה צעירה יחסית, המתאפיינת בעוני רב. על פי נתוני הביטוח הלאומי, שיעור הילדים העניים במזרח ירושלים עומד על 83.4 אחוזים, בהשוואה ל-56.7 אחוזים בקרב ערביי ישראל ו-39.7 אחוזים בקרב

ילדי מערב ירושלים. ההכנסה לנפש במזרח ירושלים עומדת על כ-2,000 שקל בלבד, בהשוואה לקרוב ל-5000 שקל במערב ירושלים. אשר לתעסוקה, אחוז השתתפות הגברים הוא גבוה (בעיקר בעבודת כפיים ומתן שירותים), אולם שיעור ההשתתפות הנשים בכוח העבודה הוא נמוך ביותר: כ-14 אחוזים, לעומת 32 אחוזים בקרב הנשים הערביות בכפרי הגליל. בהקשר זה חשוב לציין כי מזרח ירושלים אינו מקשה אחת, והשוני ברמה הסוציו-אקונומית בשכונות השונות רב.

לכל המסייר בשכונות הערביות ברי כי הן סובלות ממחסור בתשתיות כבישים, ביוב וניקוז, תברואה, חינוך, פנאי, רווחה, קהילה, תרבות וספורט. במרוצת השנים האחרונות מובילה עיריית ירושלים בסיוע המדינה מאמץ מרוכז ונרחב לצמצום פערים ולשיפור רמת השירותים והתשתיות, בדגש על תחומי הכבישים וכיתות הלימוד. אך יש לזכור שמאמץ זה ננקט לאחר עשרות שנות הזנחה שראשיתן עוד בתקופת השלטון הירדני.

באשר למנהיגות הקהילתית במזרח ירושלים, במרוצת השנים חל כרסום משמעותי ביותר במעמדם של המוח'תארים הוותיקים. זאת למעט חלק מכפרי דרום מזרח העיר, שהם שבטיים יותר באופיים ומאוכלסים בחלקם באוכלוסייה בדווית, וכפרים בודדים דוגמת עיסאווייה ובית-צפאפה שיש בהם מוח'תארים בעלי מעמד. לנעליה של המנהיגות הוותיקה והשמרנית נכנסה מנהיגות צעירה ודינמית הנוטה פחות ל"ריצוי" מערכות השלטון הישראליות, ומפתחת ביחס אליהן שיח אזורי עדכני-מודרני של מיצוי זכויות. בקרב מנהיגות זו ניתן למנות אנשי חינוך ורווחה, פעילים קהילתיים, אנשי מסחר ועסקים ועוד, שחלקם רכשו השכלה ישראלית או שהם מצויים במגע ומשא מעמיקים עם החברה הישראלית. לצד זאת חלה עלייה בכוחה של המנהיגות הדתית, שגם לה ישנה אמירה חשובה ביחס לסדרי החיים במזרח העיר – ובפרט ביחס לנעשה באגן הקדוש ומתחם "אל-חרם אל-שריף" (הר הבית) ומסגד אל-אקצא.

לאומיות פלסטינית בירושלים

הלאומיות הפלסטינית הגיעה לשיא הבשלתה והתבססותה במזרח ירושלים בעשר השנים שקדמו לאינתיפאדה הראשונה, קרי בשנים 1977–1987. אש"ף, ותנועת פת"ח בפרט, העמיקו בעשור ההוא אחיזתם הפוליטית בעיר. הדבר בא לידי ביטוי בהקמת סניפי פת"ח בכל אחת משכונות מזרח העיר, כמו גם בכפרים הסמוכים אליה. לצד הסניפים השכונתיים והוועדות המקומיות הוקמה שורה ארוכה של ארגונים ירושלמיים המזוהים עם התנועה: ארגוני נוער, תאי סטודנטים, איגודים מקצועיים ואיגודי נשים. כל אלה פעלו יחדיו תחת מסגרת הגג של "תנוזים" הפת"ח. באותן שנים החלו לראות אור בירושלים עוד ועוד עיתונים המזוהים עם אש"ף, וגם בזירה התרבותית לא נפקד מקומו של הארגון, עם הקמת התיאטרון הלאומי הפלסטיני 'אל-חכואתי' וייסודן של התאחדויות סופרים ואמנים פלסטינים.²

מי שעמד בראש הממסד הפוליטי הלאומי במזרח ירושלים באותם ימים, והצליח לסחוף ולאחד תחת הנהגתו את רובו הגדול של הציבור המזרח-ירושלמי, היה פיצל חוסייני – בן למשפחת האצולה הירושלמית חוסייני, ובנו של עבד אל-קאדר חוסייני, מנהיג הכוחות הערביים בירושלים במלחמת העצמאות. חוסייני התנהל בעיר באין מפריע, וקיים בה בגלוי ובמוצהר מפגשים וконסים פוליטיים. ממקום מושבו ב"אורינט האוס", המוסד שהקים במבנה שבבעלות משפחתו, הצליח חוסייני להשריש את רוח הלאומיות במזרח ירושלים ויחד עמה לחזק ולהעמיק את התשתית הפוליטית של פת"ח.

שלל המוסדות הלאומיים שהתבססו במהלך אותן שנים במזרח ירושלים נהנו כאמור מפריסה רחבה בעיר, וכן מחופש פעולה בלתי מבוטל ומתקציבי עתק שהגיעו בחלקם הגדול ממדינות ערב. תהליכים אלה עלו בקנה אחד עם ההגמוניה הכללית שהייתה אז לאש"ף בהובלת העניין הפלסטיני בזירה הערבית והבינלאומית כאחד. על הרקע הזה, אש"ף ובראשו פת"ח הצליחו להעמיד במוקד פעילותם את סוגיית ירושלים, תוך שהם פועלים בתוכה וזוכים לאהדה גוברת מצד תושביה.

התחזקותה של הלאומיות הפלסטינית בירושלים באה במידה רבה גם על חשבון ההזדהות עם הממלכה ההאשמית, אשר שלטה בחלקה המזרחי של העיר עד 1967. הכרוסום במעמדה של ירדן בא לידי ביטוי בכך שגורמים לאומיים פלסטיניים בעיר החלו משתלבים בעמדות מפתח במוסדות "ירדניים" כגון בית הדין השרעי והווקף. בחלק גדול מהמקרים הדבר נעשה בהסכמה שקטה של הממלכה ההאשמית, מתוך הבנה כי זהו הסנטימנט השלט בקרב האוכלוסייה ומתוך ניסיון לרצות אותה.

פרוץ האינתיפאדה הראשונה ב-1987 היה שעת כושר של ממש לגורמי אש"ף ותנזים הפת"ח בעיר. הללו ניצלו את ההזדמנות שנקרתה בדרכם להפגין את כוחם ואחיותם בקרב האוכלוסייה, ואמנם עלה בידם להוביל שורה של הפגנות המוניות בשכונות לצד שביתות תכופות של סוחרים ובעלי עסקים. יתרה מזאת, ההנהגה המקומית בירושלים, ובראשה פיצל חוסייני, זכתה להדק את קשריה עם ההנהגה בתוניס וחבריה קיבלו משקל רב יותר בהנהגת האינתיפאדה.³

מקומו של חוסייני לא נפקד גם משיחות מדריד ב-1991. הוא מילא בהן תפקיד מרכזי בהצבת סוגיית ירושלים על שולחן הדיונים כנציג בלתי-רשמי של העיר. משם קצרה הייתה הדרך להפיכתו של האורינט האוס בהובלת חוסייני למוקד עלייה לרגל לדיפלומטים ובכירים מן הקהילה הבינלאומית, ולמטה בפועל של אש"ף בירושלים. ככזה שימש המוסד כתובת רשמית לרבים מתושבי מזרח ירושלים, וסייע להם בשורה של נושאים ציבוריים ופרטיים.

הקמתה של הרשות הפלסטינית בעקבות הסכמי אוסלו הייתה נקודת מפנה היסטורית, שעוררה ציפיות גבוהות מאוד בקרב תושבי מזרח העיר בכלל ובקרב

תומכי אש"ף בפרט. לא בכדי יצאו אלפים מקרב תושבי מזרח העיר לקדם את פניו של ערפאת ביריחו עם הגעתו לשם לאחר שנותרו הארוכות בביירות ובתוניס. אותם מזרח-ירושלמים ראו בהגעתו של ערפאת ובראשית התבססותה של הרשות הפלסטינית את תחילתה של תקופה חדשה, אשר עשויה להביא בכנפיה שינוי חיובי ומבורך. אחרי יותר משני עשורים של חוסר ודאות באשר למעמדה המדיני של ירושלים ומעמד הפוליטי שלהם עצמם, ראו תושבי מזרח ירושלים את ניצניו של תהליך מדיני, שבמסגרתו הרשות הפלסטינית היא הכתובת האולטימטיבית לשאיפותיהם הלאומיות והפוליטיות.

ואמנם, מיד עם הקמתה של הרשות ביקשו פעיליה לעשות כל שביכולתם כדי לבסס את אחיזתם ושליטתם במזרח ירושלים. מנגנוני הביטחון הפלסטיניים גייסו רבים מקרב פעילי הפת"ח המקומיים לשמש קציני מודיעין כללי או ביטחון מסכל בכל אחת משכונות העיר. הללו ניסו להשליט בכוח את ריבונותם בשכונות, תוך הפגנת נאמנות להנהגה בראמאללה. בתוך כך, הם הקימו כוח שיטור לפתרון סכסוכים מקומיים ורתמו לשורותיהם רבים מבין הנכבדים והבוררים בשכונות. בכך הם ביקשו למצב את עצמם בעיני תושבי מזרח ירושלים ככתובת לאומית וכמקור סמכות פוליטי, שבכוחו לדאוג לשלום ולעמידה.

אולם עד מהרה נגזז חלק גדול מן התקוות שתושבי מזרח ירושלים תלו בהנהגה הלאומית בראמאללה וברשות הפלסטינית שזה עתה הוקמה. דווקא באותן שנים העמיק הפיצול בין ההנהגה הפלסטינית המקומית בירושלים (אש"ף 'פנים') לבין הנהגת אש"ף שהגיעה מתוניס (אש"ף 'חוץ'). הנהגת הרשות, אשר פעלה כאמור לגייס לשורותיה את פעילי הפת"ח המסורתיים בשכונות, עשתה במקביל כל מאמץ אפשרי להצר את צעדיהם של פיצל חסייני ושל האוריינט האוס, מחשש שמא יהוו מרכז כוח חלופי. ערפאת הקפיא חלק גדול מן התקציבים שהוקצו לאוריינט האוס ולמוסדות ירושלמיים אחרים – ואמנם כמה מוסדות חשובים עזבו את העיר ועברו לראמאללה. כך הלכה ראמאללה והתחזקה על חשבונה של ירושלים. תהליכים אלה עוררו תסכול עמוק בקרב רבים מתומכי אש"ף בירושלים. הם החלו לחוש כי ההנהגה הלאומית שלהם נטשה אותם הלכה למעשה.

מותו של פיצל חסייני ב-2001 בכווית היה ללא ספק זרז נוסף לדעיכה במעמדו של אש"ף בעיר. עד היום מאשימים מקורביו של חסייני את ערפאת על שהתנכל לחסייני שוב ושוב, ככל הנראה מתוך חשש שמא ינסה לרשת אותו, וגרם לו בכך צער גדול ואכזבה עמוקה. לכתו של חסייני פערה חלל גדול בהנהגה הפוליטית במזרח ירושלים וגרמה למזרח-ירושלמים רבים להתרחק מהרשות וממוסדותיה. לתושבי מזרח העיר לא חסרו סיבות להתרחק ממוסדות הרשות ואף להתנתק מהם. התנהלותם הכוחנית ולעתים אף אלימה של אנשי הרשות, לצד שלל הדיווחים על שחיתות בצמרת ועל ניצול לרעה של כוח וסמכות, השפיעו עמוקות על דעת הקהל

במזרח העיר.

האינתיפאדה השנייה, "אֶנְתִּיפֶאדַת אֶל-אֶקְצָא", אמנם נשאה את דגל המאבק הפלסטיני על ירושלים ועל הר הבית, אולם בפועל נראה כי הביאה להתפוררות כמעט מוחלטת של הרשות הפלסטינית בעיר ולהבנה כי אין בעתיד הנראה לעין חלופה לשלטון ישראל בעיר. סגירתו של האוריינט האוס הנחיתה מכה קשה על ניסיונם של אנשי אש"ף לפעול בעיר בגלוי ובמוצהר. גדר הביטחון שהוקמה בעקבות האינתיפאדה ניתקה את העיר מהעורף הכלכלי-חברתי שלה בכפרים הפלסטיניים ב"עוטף ירושלים" (אבו־דיס, עזריה, אל־ראם ועוד), ובכך ניתקה אותה גם ממוקדי הכוח של הרשות ביהודה ושומרון. היה זה שלב נוסף, סופי כמעט, בתהליך התחזקות של ראמאללה על חשבון מזרח ירושלים. בעוד זו הראשונה הפכה לעיר תוססת ושוקקת חיים, ירושלים נעשתה שולית מבחינתם של הפלסטינים, ודאי מנקודת מבט חברתית-כלכלית. התבוננות עמוקה יותר על התהליכים הללו מלמדת כי הם הביאו, כאמור, להתחזקות של זהות מזרח־ירושלמית הנבדלת במידה רבה מזו שבשטחי הרשות הפלסטינית. מכאן קצרה הדרך להתחזקותם של גורמים אחרים בירושלים, המאתגרים את הלאומיות הפלסטינית ומציעים אלטרנטיבה ברורה לדרכו של אש"ף, ועל כך נרחיב בהמשך.

מנקודת מבט עכשווית נראה כי ארגון אש"ף ותנועת הפת"ח בירושלים עדיין סובלים מאותם חולאים שתיארנו קודם. הטענות בדבר שחיתות והתנהלות בריזית מצד אנשיהם נשמעות כל העת, ונדמה כי הפיצולים הפנימיים בשורותיהם לא עברו מן העולם. מן העבר האחד ניצבות המשפחות הירושלמיות הוותיקות, דוגמת חוסייני ונוסייבה, אשר נפגעו קשות ממותו של פיצל חוסייני ומסגירת האוריינט האוס. מן העבר השני ניצבים ה"חברונים", המהווים כיום רוב בקרב תושבי מזרח ירושלים. נדמה כי היריבות ההיסטורית והאיבה ההדדית בין שני הצדדים מעולם לא פסקו, וניתן לראותן כיום במידה רבה כגלגול של המתרחשות הישנה בין ערפאת ונאמניו לבין פיצל חוסייני ואנשיו.⁴ ברבות מן השיחות שאנו עורכים עם בני המשפחות הוותיקות בעיר עולים כעס ותסכול על שאבו־מאזן ממשיך את דרכו של ערפאת בכך שהוא מעביר תקציבים זעומים ביותר לטובת תושבי מזרח ירושלים, לעומת הערים הפלסטיניות ביו"ש. נראה אפוא כי המגמה שתיארנו קודם לכן, של התרחקות ממוקדי הכוח של הרשות הפלסטינית ולעתים אף מאש"ף ומפת"ח עצמם, נמשכת במזרח ירושלים גם כיום ואף ביתר שאת.

על הרקע הזה מעניין לראות כיצד מנסים בכל זאת פעילי הרשות והפת"ח בירושלים להשיב את כבודם האבוד בעיר. מן העבר האחד אנו רואים ניסיון של אנשי תנוים הפת"ח בעיר, בעיקר בהובלתו של עדנאן ע'ית', להקשיח עמדות נגד כל נורמליזציה עם ישראל ולהתבטא בזכות מאבק מזוין, לעתים אף תוך התנגשות גלויה עם אבו־מאזן ואנשיו. ע'ית' ושכמותו מודאגים מן הזליגה האטית של תומכיהם אל עבר

תנועות אחרות, בעיקר אלו האסלאמיסטיות, ועל כן הם מנסים שלא להישאר מאחור ומובילים קו רדיקלי יותר ורטוריקה אלימה יותר. מן העבר השני אנו שומעים מעת לעת על פועלו של עדנאן חוסייני, בן משפחתו של פיצל חוסייני, המוגדר היום כמושל מחוז ירושלים וכשר לענייני ירושלים ברשות הפלסטינית. הלה משקיע רבות בניהול המאבק נגד "ייהוד" ירושלים בזירה המקומית ובזירה הבינלאומית. ואמנם, עיקר התקציב שעדנאן חוסייני שולט עליו מוקדש לניהול מאבקים משפטיים וציבוריים נגד מכירת נכסים ליהודים, נגד הכנסת תכנית הלימודים הישראלית לבתי הספר, ונגד הריסת בתים בלתי חוקיים במזרח העיר, תוך הדגשת ממד ההיאחזות בקרקע ('צמוד'). מעת לעת, כך אנו מדווחים, דואג חוסייני להעביר סכומי כסף לסוחרים בעיר העתיקה שנפגעו כלכלית, במטרה לרכך במעט את כעסם של הסוחרים על הרשות.

ככלל, ניתן לומר כי פעילותה של הרשות בעיר כיום מתמצה כמעט אך ורק בממד הסימבולי של מאבק נגד ההסכנה לנוכחות הישראלית במזרח העיר ו"ייהוד" ירושלים. על אף כל הצעדים הללו, נראה כי גם אנשי התנוזים מזה וגם אנשי הרשות מזה אינם מצליחים לתרום תרומה של ממש לשיפור איכות חייהם של תושבי מזרח העיר. חרף ניסיונותיהם החוזרים ונשנים להרוויח נקודות בדעת הקהל המקומית ולהוביל מאבקים פוליטיים ותקשורתיים בעלי ערך סימבולי, נדמה כי אינם מצליחים "להתנחל" כבעבר בלבבות התושבים. ולראיה, בבחירות האחרונות להנהגת פת"ח בשכונת א-טור, הנחשבת לאחד ממעוזי התנועה, השתתפו כ-200 מצביעים בלבד; ובכלל, מזה זמן כבר כמעט שאין מצטרפים חדשים לשורות התנועה – לא בשכונה זו ולא בשכונות אחרות.⁵

עליית הזהות האסלאמית-דתית

הזכרנו בחטף, ועתה נרחיב: התנועות האסלאמיסטיות הולכות ומתחזקות על חשבונן של התנועות הלאומיות ה"חילוניות". כידוע לכל המתבונן בנעשה במרחב המזרח-תיכוני, אין מדובר בתופעה ייחודית לציבור הפלסטיני או לזה הירושלמי, אלא בתופעה רחבת היקף וכמעט חובקת כול. התפרקות המסגרת הלאומית ה"חילונית", ועליית קשת של זהויות דתיות, אתניות או שבטיות אשר חוצות לא פעם את גבולות הלאום והמדינה, הן כבר עובדה מוגמרת במרחב כולו. במנעד רחב זה של זהויות חדשות-ישנות אנחנו יכולים למצוא רעיונות של האחים המוסלמים לצד תפיסות סלפיות ואידאולוגיות המקדמות הקמתה של ח'ליפות אסלאמית.

ייתכן כי תהליכים אלה מתרחשים באופן מואץ בירושלים, שאוכלוסייתה איננה אלא אוסף של פרטים וקהילות בעלי מאפייני רקע שונים – "חברונים" לצד "ירושלמים", אוכלוסייה עירונית לצד אוכלוסייה כפרית ובדואית, וכן הלאה. העובדה שהחוק הישראלי הוחל על כל אלה יחדיו היא אשר זימנה להם בהדרגה גורל משותף, אולם גם כיום, חמישים שנה לאחר החלת החוק הישראלי, הירבויות הפוליטיות והתחרות

בין קבוצות אינטרסים שונות עדיין עומדות בעינן. על הרקע הזה אפשר להבין מדוע המסגרת הלאומית המשותפת היא כה שבירה, ומדוע היא מאתגרת כל העת.

לטענתנו, ההתרחקות מהמסגרות הלאומיות המובהקות מכוננת במזרח ירושלים קשת של זהויות שאפשר לכנותן זהויות היברידיות. מצד אחד, יש בהן ממד מקומי מאוד, המבטא זיקה חזקה ומיידית לירושלים בכלל ולהר הבית בפרט. מצד שני, יש בהן ממד החוצה את גבולות העניין הפלסטיני המקומי אל עבר פרספקטיבה היסטורית רחבה ועמוקה יותר. שני הממדים הללו אינם עומדים בסתירה, אלא במידה רבה משלימים ומזינים זה את זה. דווקא הזיקה המובלטת לירושלים ולהר הבית מאפשרת התרפקות על העבר הערבי-אסלאמי המפואר (גם אם לעתים מדומיין) שלהם, ואף מטפחת את הכמיהה להשיב את הסדר ההיסטורי ההוא על כנו. מנקודת מבטו של המזרח-ירושלמי, כאשר אין בעתיד הנראה לעין חלופה לשלטון ישראל בעיר, וכאשר המציאות מזמנת שוב ושוב אתגרים ומשברים פנימיים, הפנייה לזהות היברידית נעשית צעד טבעי ומובן.

הנהגים העיקריים מן התמורות המתרחשות בקרב אוכלוסיית מזרח העיר הם ללא ספק הגורמים המזוהים בעיר עם תנועת חמאס, עם הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, או עם האחים המוסלמים בהקשרם הרחב יותר. בבחירות למועצה המחוקקת הפלסטינית שנערכו ב-2006 זכתה חמאס בארבעת המושבים שהוקצו למוסלמים במחוז ירושלים. בסקר של מכון וושינגטון שנערך ביוני 2015 דיווחו 39 אחוזים מהמזרח-ירושלמים כי תנועת חמאס מייצגת יותר מכל השאר את השתייכותם הפוליטית. 37 אחוזים מתוך כלל המשיבים לסקר השיבו כי "להיות מוסלמי טוב" נמצא בראש סולם הערכים האישי שלהם.⁶

במזרח ירושלים, חמאס ואחיותיה אינן מסגרת ארגונית רשמית, מוגדרת וסדורה. מדובר בשורה של אגודות, עמותות והתארגנויות אד-הוק, לעתים ברמה שכונתית ולעתים ברמה רחבה יותר, שאינן נושאות במפורש את דגל חמאס, אולם ברי לכול כי הן מזדהות עם התנועה ועם ערכיה. יש מאנשיהן שהם אנשי חמאס מובהקים, הקשורים בעבותות למנהיגות שמקום מושבה בראמאללה, וישנם גם אחרים המזדהים עם דמויות כמו ראיד צלאח, ראש הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, או בן בריתו עכרמה צברי, מי שניהן בעבר כמופתי של ירושלים מטעם הרשות הפלסטינית וכיום הוא נציגה המובהק והבולט של תנועת האחים המוסלמים בעיר. כולם כאחד חולקים אותה תשתית אידיאולוגית של תנועת "האחים", אולם הם נבדלים אלה מאלה במוקדי התמיכה, המימון וההזדהות העיקריים שלהם, כמו גם בדגשי הפעילות שלהם. כך למשל, כפי שנראה בהמשך, עכרמה צברי וראיד צלאח מייצגים כיום יותר את טורקיה ואת קטר מאשר את הנהגת חמאס היושבת ביו"ש או ברצועת עזה, ובכך מזוהים יותר עם הרשת העולמית של "האחים".

מדינת ישראל אוכפת את האיסור על פעילות חמאס בעיר, ולכן חלק גדול מן הפעילות מתקיים באופן מחתרתי למדי, תוך הצנעת השיוך התנועתי-ארגוני. מאחר שמנהיגי החמאס נאלצים לפעול בצל, התרגלנו במשך שנים לראות את השיח' ראיד צלאח ואנשיו ניצבים בחזית הפעילות הציבורית, בעיקר בהקשרי הר הבית. עתה, משעה שהפלג הצפוני של התנועה האסלאמית הוצא גם הוא אל מחוץ לחוק, אנו נחשפים בעיקר לפועלו של השיח' צברי. מטבע הדברים, ההשלכות של הוצאת התנועה האסלאמית אל מחוץ לחוק תיוודענה רק בשנים הקרובות: לצד האפשרות הסבירה שאנשיה יוסיפו לפעול במחתרת ובאצטלה כזו או אחרת, תיתכן גם כניסתם של שחקנים נוספים, שעל חלקם נרחיב בהמשך.

מטבע הדברים, כלל הגורמים המזוהים עם חמאס ועם האחים המוסלמים בעיר מקדישים את מרב זמנם ומרצם לפעילות "דְּעוּה", המתבטאת בעיקר במפעלות צדקה וחינוך של צעירים ונוער לערכים אסלאמיים. הרציונל הבסיסי העומד בבסיס פעילות זו הוא ההבנה כי רק באמצעות השקעת מאמצים בחינוך הדורות הבאים של מוסלמים בירושלים ניתן יהיה בבוא העת להשיב על כנו את הסדר ההיסטורי של שלטון האסלאם על העיר ועל מקומותיה הקדושים. לצד פעילות הדעוה מנסים הגורמים האסלאמיסטיים, לעתים קרובות בהצלחה רבה, לבצר את אחיזתם במוקדי כוח שכונתיים שהיו מזוהים עם הפת"ח ועם הרשות הפלסטינית. כך למשל הופכים ועדי ההורים במזרח העיר לזירת התגוששות בין אנשי חמאס לאנשי פת"ח, ולא אחת ידיהם של הראשונים על העליונה. גורמים אסלאמיים משתלטים בחלק מהשכונות על ועדי פעולה שכונתיים, על צוותי חירום, על ועדי נוער ועל תנועות של צעירים ונשים. מוקדי ההתבססות והאחיזה של הגורמים האסלאמיסטיים הם בעיקר בשכונות דרום-מזרח העיר, שלהן אופי יותר מסורתי-חמולתי המהווה כר פורה לתהליכים מעין אלה. זאת, כפי שנראה בפרק הבא, לצד פעילותם הענפה בהר הבית.

כאמור, הדגש העיקרי בפעילותם של אלה הוא פעילות דעוה אזרחית, המופנית בעיקר לנוער, נשים וילדים. אולם לא פעם מתוח קו ישר בין פעילות זו לבין רדיקליזציה והצטרפות פעילה למאבק חמוש נגד ישראל. הביטוי המובהק ביותר לכך הוא הפעילות ברשתות החברתיות. בשנתיים האחרונות פיתחנו מתוקף עבודתנו היכרות צמודה וקרובה עם שורה ארוכה של קבוצות ועמודי פייסבוק הפועלים במזרח העיר, ואשר זוכים לרבבות עוקבים, בעיקר משורות הצעירים. בקרב שלל העמודים הללו לא נפקד מקומם של העמודים האסלאמיסטיים, הפועלים בכסות כזו או אחרת, ואשר מאדירים מחבלים, שהידים ואסירים וקוראים במפורש להתנגדות אלימה לישראל. עמודים מהסוג הזה דאגו להפיץ ולקדם בשנתיים האחרונות 'האשטגים' דוגמת "אינתיפאדת הסכינים", "קום והתנגד", "דקור" ועוד. בעמודים אלה אנו מתוודעים שוב ושוב לאופן שבו עלילת "אל-אקצא בסכנה" משמשת כלי תעמולה, ולהיקף בלתי-נתפס של דיסאינפורמציה סביב פעילות ישראל בהר הבית ובכלל.

כדי להשלים את התמונה, עלינו לעמוד על פעילותו של שחקן נוסף התורם להתחזקותם של גורמי האחים המוסלמים בירושלים ובהר הבית, ואף נהנה ממנה: טורקיה. מעורבותו הגוברת של משטר ארדואן, המשמש כיום הפטרון הראשי של תנועת האחים המוסלמים בעולם, מלמדת כי המתרחש בירושלים הוא חלק ממהלך רחב יותר של יצירת הגמוניה טורקית אזורית על חשבונם של שחקנים אחרים. המפסידה העיקרית מהנוכחות הטורקית הגוברת היא ירדן, אשר במשך שנים נהנתה מן המעמד של שומרת המקומות הקדושים ושל פורסת החסות על תושבי מזרח העיר. בשנים האחרונות התכרסם מעמדה בעיר בהדרגה, עד כי הצטמצם לשמירה על 144 הדונמים של הר הבית בלבד, כהצרתו של המלך עבדאללה עצמו. לאמתו של דבר, גם בהר הבית מעמד זה מצטמצם והולך, ולתוך הוואקום הזה, הן ברחבי העיר הן בהר הבית, נכנסת טורקיה.

טורקיה של ארדואן נהנית כיום מאהדה חסרת תקדים בקרב תושבי מזרח ירושלים. דגלי טורקיה נתלים לא אחת על גגות בניינים במזרח העיר ואף ברחבת הר הבית, והתרבות הטורקית זוכה בעיר לעדנה המתבטאת בלימודי השפה ובנוכחות של המוזיקה והמאכלים הטורקיים. תמיכתם הפומבית של הטורקים בעניין הפלסטיני ובסוגיית אל-אקצא, ובחירתם להזרים מיליוני דולרים למזרח ירושלים, נושאות להם פירות רבים של אהדה ותמיכה. מעורבותם מתאפשרת הודות לשיתוף הפעולה שלהם עם גורמי האחים המוסלמים בעיר, המשמשים לא אחת בני בריתם ועושי דברם. על פי מקורות במזרח ירושלים שאנו משוחחים עמם באופן תדיר, הטורקים מממנים חלק גדול מפעולות הדעוה בעיר: אגודות צדקה, ארגוני נשים, אירועי פנאי ותרבות, פעילויות לנוער ועוד. שיח' עכרמה צברי, הפורש את חסותו על חלק גדול מהארגונים הללו, הפך הלכה למעשה לדמות המזוהה ביותר עם הפעילות הטורקית בעיר. את שלל פעולותיה והשקעותיה במזרח העיר מבצעת טורקיה באמצעות זרועותיה הארוכות – סוכנות הסיוע הממשלתית שלה, הקונסוליה הטורקית בעיר, ושורה של ארגונים טורקיים שלהם סניפים מקומיים בישראל או באיו"ש.

יש לתת את הדעת גם לכוח עולה נוסף, והוא מפלגת השחרור האסלאמית, או בערבית "חזב אל-תחריר", הזוכה לכמה אלפי תומכים בעיר. שלא כתנועת האחים, המנסה לפעול בתוך הסדר המדינתי הקיים ואיננה שוללת לחלוטין את מדינות הלאום, מפלגת השחרור היא תנועה פונדמנטליסטית-סלפית השוללת את מושג הלאומיות מכול וכול, ומבקשת לכונן ח'ליפות אסלאמית אחת שתנהג על פי חוקי השריעה בלבד. שורשיה ההיסטוריים של התנועה הם בירושלים. בה היא נוסדה ב-1953 כתנועת אופוזיציה לממלכה ההאשמית ולכל המשטרים הערביים הנושאים סממנים "מערביים" ואינם מקיימים את חוקי השריעה. כיום יש לתנועה סניפים בכל רחבי העולם, ונראה כי בשנים האחרונות היא נהנית מעדנה של ממש, גם בירושלים, עם חזרתו של רעיון הח'ליפות לקדמת הבמה.

על אף שורשיה הירושלמיים, תנועת השחרור איננה תנועה פלסטינית כלל ועיקר, ותומכיה בשטחי ירושלים והגדה, כמו גם בשטחי יהודה ושומרון, אינם מגדירים את עצמם כפלסטינים במובן הלאומי של המילה, אלא רואים ב'פלסטיין' מחוז ממחוזותיה של הח'ליפות שתקום לעתיד לבוא. בהקשר הפלסטיני, אנשי המפלגה קוראים תגר על שלטונה של הרשות הפלסטינית ועל מעמדה של ירדן כשומרת המקומות הקדושים, ובאורח מעניין עוסקים פחות במעשיה של ישראל. לפי ראייתם, היעלמותה של ישראל מירושלים וממסגד אל-אקצא היא רק שאלה של זמן, ולעתיד לבוא, כשזה יקרה, הם יהיו אלה שיזכו בבכורה, לא הרשות הפלסטינית ואפילו לא האחים המוסלמים. בחזונו, מסגד אל-אקצא יהיה הבמה שעליה תוכרז הח'ליפות האסלאמית העולמית.⁷

כיתר התנועות האסלאמיסטיות, גם תנועת השחרור עוסקת בראש ובראשונה בפעילות דעוה אזרחית, בעבודה עם נוער, נשים וילדים. לצד פעילותם הרבה בהר הבית נהנים אנשי התנועה מנוכחות בכמה מסגדים במזרח העיר. הבולט שבהם הוא מסגד אל-רחמן בבית-צפאפה, שבו משמש כדרשן הראשי השיח' עצאם עמירה. תושב ויליד הכפר צור-באהר בדרום-מזרח העיר, הוא המנהיג והדרשן הבולט ביותר של התנועה במזרח ירושלים, והוא נהנה ממעמד של איש דת מלומד ומוערך. לצד פעילותו במסגד אל-רחמן נושא עמירה מעת לעת דרשות במסגד אל-אקצא ומלמד שיעורי דת במסגדים שונים בעיר. בשיעוריו ובדרשותיו מרבה עמירה להתבטא במושגים של מלחמת תרבויות בין תרבות האסלאם לבין תרבות המערב. הוא יוצא שוב ושוב נגד המעצמות ומאשים אותן בכפירה ובביזוי קודשי האסלאם. עמירה איננו בוחל גם בדברים קשים נגד הנצרות ונגד הנוצרים בכלל ובירושלים בפרט, ותוקף תנועות לאומיות כמו הפת"ח המבקשות לקרב אליהן את הנוצרים במקום לראותם כבני חסות בלבד.

מלבד פעולות הטפה ודרשנות במסגדים נהנית התנועה מהשפעה הולכת וגוברת גם בקמפוסים ברחבי יהודה ושומרון, למורת רוחה של הרשות הפלסטינית המנסה להצר את צעדיה. אוניברסיטת אל-קדס הסמוכה לירושלים, שרבים מתלמידיה באים משכונות מזרח העיר, הפכה בשנים האחרונות לאחד ממוקדי הפעילות המרכזיים של התנועה. השפעה זו מתבטאת מטבע הדברים גם ברשתות החברתיות. חיפוש פשוט במרחבי הפייסבוק יגלה כמה עשרות קבוצות המזוהות עם התנועה ואשר זוכות לאלפי עוקבים ממזרח ירושלים.

תנועת השחרור איננה תנועה של ג'יהאד אלים. האקטיביזם שלה מופנה מאז ראשית דרכה ל"הכשרת הלבבות" לקראת הקמת הח'ליפות ולא להקמת גייסות שיצאו להילחם ב"כופרים" כאן ועכשיו. עם זאת, האזנה לדרשות יום השישי של השיח' עמירה ושל שיח'ים אחרים המזוהים עם התנועה איננה מותירה מקום לספק בדבר ההשפעה האפשרית של דבריהם על צעירים שיבחרו ללכת בכל זאת בדרך

הג'יהאד האלים. הדרשות עוסקות בנושאים מופשטים לכאורה, אך מחזקות בדרכן את הרדיקליזציה בקרב הצעירים המזרח-ירושלמיים, שתוצאותיה אלימות ועלולות להיות הרוג אסון.

גבול דק חוצץ בין חזב אל-תחריר, הנמנעת כאמור מדרך הג'יהאד האלים, לבין ארגון המדינה האסלאמית (דאע"ש), וסביר להניח כי מעת לעת הוא נחצה. ראשי התנועה הסתייגו לא פעם מדאע"ש וממעשיו האכזריים. אולם העובדה ששתי התנועות הן תנועות סלפיות הדוגלות בהקמת הח'ליפות עשויה להביא תומכי תחריר לחצות את הקווים מתודעה של "סלפיה" לתודעה של "סלפיה-ג'יהאדיה" ולהצטרף לשורות דאע"ש. ייתכן כי כך ניתן להסביר את צמיחתם של תאי דאע"ש ופעילי דאע"ש במוקדים שונים בעיר, דוגמת המחבל פאדי קונבר, שביצע את פיגוע הדריסה בארמון הנציב בראשית 2017, או התארגנות דאע"ש שנתפסה כמה חודשים קודם לכן במחנה הפליטים שועפאט.

הר הבית כזירת התגוששות

עסקנו עד כה בתהליכים רחבים המשתרעים על פני רוב שכונות מזרח העיר. אולם כדי להבין את הסיפור המזרח-ירושלמי לאשורו עלינו לצלול מעט יותר פנימה, אל הנעשה ברחבת הר הבית, ולעמוד מקרוב על הדיאלקטיקה המעניינת שנוצרה בין התהליכים המתחוללים בשכונות מזרח העיר לבין התהליכים המתחוללים על ההר.

נקדים ונאמר כי אנו מזהים בהקשר הזה תנועה דו-כיוונית: מה שמתרחש בהר הבית משליך כל העת על הנעשה בשכונות מזרח העיר, ומה שמתרחש בשכונות משליך על הנעשה על ההר. כך, בהזכירנו את הממלכה ההאשמית, ציינו כי היא צמצמה בהדרגה את מעורבותה בתהליכים הפוליטיים והחברתיים המתרחשים בעיר, וזאת ככל הנראה כדי לרכז את מאמציה בהר הבית. לכך הייתה תוצאה מידית ובלתי רצויה מצד ירדן: גם מעמדה על הר הבית החל להתערער, וגורמים שונים החלו לכרסם בו ולאתגר אותו. אחד הביטויים המובהקים לכך הוא העובדה שרבים מקרב עובדי הווקף הירדני על הר הבית לא תמיד סרים למרותה של הממלכה, ולעתים קרובות מגלים נאמנות גם לגורמים אחרים.

שתי הקבוצות המתאגרות כיום את ירדן בהר הבית יותר מכול הן, מחד גיסא, הגורמים המזוהים עם האחים המוסלמים (חמאס, התנועה האסלאמית ואחרים), ומצד שני הגורמים המזוהים עם חזב אל-תחריר. הראשונים נהנו בשנים האחרונות מחופש תנועה רב בהר, בעיקר באמצעות ה'מראבטין' וה'מראבטאת', המפגינים הקבועים שהם הפעילו על ההר בניסיון להעצים את עלילת "אל-אקצא בסכנה". גורמים אלה אף הצליחו למשוך להר חלק מפעילויות הדעוה שלהם כגון קייטנות נוער ואירועי תרבות ופנאי לנשים ולילדים. הוצאת התנועה האסלאמית אל מחוץ לחוק

תביא מטבע הדברים לפגיעה מסוימת במעמד של אלה על ההר, אולם סביר להניח כי יימצאו להם דרכים חלופיות לפעול, גם אם תחת הגבלות כאלו ואחרות. גם אנשי תחריר נהנים מחופש פעולה על ההר, ולדרשניהם יש חלק פעיל בדרשות על רחבת ההר. חופש פעולה זה הגיע לשיאו בסוף 2015, שעה שאנשי התנועה הצליחו להקהיל שם מאות תומכים ולקיים באין מפריע הפגנה קולנית בעד רעיון הח'ליפות.

ניתן אפוא לראות כיצד התחזקותם של שני הגורמים הללו – האחים המוסלמים ותחריר – בשכונות מזרח העיר, מתאפשרת הודות לעלייה בכוחם על ההר, ובה בעת מזינה את העלייה הזו.

כפי שכבר רמזנו, האיום הגדול ביותר על הממלכה ההאשמית בהר הבית מגיע מצד טורקיה. כדי להבין את המשוואה העדינה שנוצרה בין ירדן וטורקיה יש לחזור לאירועי מאי 2015. ב-23 בחודש המון פלסטיני הפריע לדרשה ולניהול התפילה של הקאדי הראשי (קאדי אל-קדאת) מירדן, ד"ר אחמד אל-הליל, במסגד אל-אקצא, וגירש אותו לבסוף בנחת וזרועו. שורש האירוע אירע ימים אחדים קודם לכן, עת ביקר בהר הבית שר הדתות של טורקיה פרופ' מוחמד גורמאז. הוא התקבל שם ביראת כבוד ודבריו נשמעו בעניין רב.⁸ הטורקים הזרימו בשנים האחרונות סכומי כסף לא מבוטלים לעושי דברם על הר הבית, לשורה של פעילויות על ההר: קבוצות קריאת קוראן, הובלת מתפללים למסגד וממנו, סעודות אפטאר ברמדאן, מבצעי שיפוץ וניקיון ועוד. ככלל, ניתן לומר כי הכוחות האסלאמיסטיים על ההר פועלים, בין אם במתכוון ובין אם לאו, לטובת טורקיה ולרעת ירדן. אפשר שבראיתם, החלפת הנוכחות הירדנית בנוכחות טורקית תהיה צעד חיובי ומבורך.

גם מקומם של פת"ח ושל הרשות הפלסטינית איננו נפקד מרחבת אל-אקצא, ונראה כי נוכחותן שם קשורה במידה רבה דווקא להיחלשותן בשכונות מזרח העיר. אנשי הרשות, שנוכחים לראות כיצד הגורמים המתחרים בהם קונים להם שביתה בהר, משקיעים מאמצים רבים בניסיון לבצר את אחיזתם במקום. הדרך לשם עוברת לא פעם בהתנגשויות ובכיפופי ידיים עם ירדן, ובניסיון להשפיע על פקידי הווקף שיפעלו לצדם. על הרקע הזה ניתן להבין גם את הפעילות הנמרצת של הרשות בזירה הבינלאומית, ובייחוד בזירת אונסק"ו, בניסיון להגן לכאורה על קודשי האסלאם מפני השתלטות ישראלית. בכך מעבירה הרשות למבקריה את המסר שהיא-היא המגן האמיתי של אל-אקצא ושל ירושלים מפני סכנת ה"יהוד", ובה בעת נוגסת בתפקיד ההיסטורי של ירדן כשומרת ההר. צעדים אלה של הרשות אולי מקנים לה כמה נקודות בדעת הקהל המקומית, אך נראה שאינם משנים את מגמת ההתחזקות של הגורמים המתחרים בה.

בין רדיקליזציה לנורמליזציה

לסיכום דברינו עד כה ניתן לומר כי התפרקות המסגרות הלאומיות ה"חילוניות" בירושלים מביאה לעלייה בכוחם של הגורמים האסלאמיסטיים בעיר, הטומנת בחובה פוטנציאל ממשי לרדיקליזציה, בעיקר של צעירים – וזו נותנת את אותותיה בעצם הימים הללו. אך כדי להשלים את התמונה עלינו לעמוד על מגמה נוספת, הפוכה במהותה, הנובעת אף היא במידה רבה מהתפרקות המסגרות הלאומיות ה"חילוניות": מגמה של נורמליזציה עם המערכת הישראלית ואף ניסיון להשתלב בה. על מגמה זו מרחיב מאמרו של נדב שרגאי בגיליון זה, וכאן ניגע בה בקצרה.

ניתוח יסודי של התהליכים שתיארנו עד כה מוביל אותנו למסקנה שרבים מקרב המזרח-ירושלמים, שנראשו מהאפשרות שהממסד הלאומי הפלסטיני בירושלים ישפר את מצבם ואת מעמדם, בוחרים יותר ויותר להסתמך על עצמם, ונוקטים גישה פרגמטית הרבה יותר מבעבר. העובדה שבאופן הנראה לעין לא מסתמנת חלופה לשלטון ישראל בעיר תורמת גם היא, מטבע הדברים, לבחירה בגישה זו. אם בעבר נהוג היה לראות את הממשק בין תושבי מזרח העיר לבין המערכת הישראלית כמתרחש במסדרונות הביטוח הלאומי ומשרד הפנים בלבד, הרי עתה קמות עוד ועוד פלטפורמות המבטאות השתלבות מואצת של המזרח-ירושלמים במערכת הישראלית.

מן הסקר האחרון של מכון וושינגטון בקרב תושבי מזרח העיר, שנערך ביוני 2015, עולה כי 52 אחוזים מהם יעדיפו בכל הסדר עתידי להיות אזרחי מדינת ישראל, ורק 42 אחוז מעדיפים להיות אזרחי המדינה הפלסטינית. נתונים אלה מבטאים המשך ואף התחזקות של מגמה שהחלה לפני כמה שנים. לשם השוואה, בסקר דומה שנערך ב-2010 עמד שיעורם של אלה שביקשו להישאר בריבונות ישראלית על 33 אחוז בלבד, וב-2011 הוא עלה ל-40 אחוז. המשתתפים בסקר העידו על שורה של סיבות פרקטיות לבחירתם – הכנסה גבוהה יותר בישראל, שירותי רפואה מתקדמים, זכויות סוציאליות, חופש תנועה ועוד.⁹

הנתון הדרמטי ביותר בהקשר זה, המבטא את הרצון העז להישאר תחת ריבונות ישראלית בכל תרחיש, הוא הגידול העצום במספרם של אלה המגישים בקשות לאזרחות ישראלית.¹⁰ במהלך 2016 הוגשו למשרד הפנים יותר מאלף בקשות התאזרחות, לעומת כמה עשרות בודדות ב-2003. לצד זאת, ניתן להצביע על שורה ארוכה של מסגרות ללימודי עברית שהוקמו במזרח ירושלים בשנים האחרונות. נראה כי הדור הצעיר במזרח העיר כיום, בניגוד אולי לדור ההורים, שואף לרכוש את השפה העברית ולהשתמש בה בעיקר לצורכי לימודים גבוהים ותעסוקה איכותית.

שיקולים אלה הם גם העומדים ככל הנראה בבסיס רצונם ההולך וגובר של הורים במזרח ירושלים לשלוח את ילדיהם לבתי ספר המלמדים על פי תכנית הלימודים

הישראלית. מסקר שערכנו לאחרונה מטעם עיריית ירושלים בקרב הורים ממזרח העיר עולה כי קרוב ל-48 אחוזים מן ההורים שילדיהם לומדים לקראת בגרות פלסטינית (תוג'יה) מעוניינים במסגרות חלופיות לילדיהם. מבין שלל החלופות, תכנית הלימודים לקראת בגרות ישראלית זוכה לאחוזי ביקוש גבוהים במיוחד. כבר היום אנו עדים לנסיקה במספר הניגשים לבגרות ישראלית במזרח ירושלים. בעשור האחרון חלה עלייה של מאות אחוזים: ממאות בודדות לקרוב ל-5,000 תלמידים הלומדים כיום על פי התכנית הישראלית. גם במוסדות אקדמיים ישראלים ניתן למצוא היום הרבה יותר סטודנטים מזרח-ירושלמים מבעבר. המכירות הקדם-אקדמיות במזרח ירושלים, חלקן הגדול בסבסוד ממשלתי ישראל, נהנות מביקוש הולך וגובר, וכך גם המכללות השונות הפועלות במערב העיר, דוגמת הדסה ועזריאלי.

גם בהקשרי כלכלה ותעסוקה אנו עדים למגמות פורצות דרך שלא נראו כמותן בעבר. חממת הסטארט-אפים שהוקמה לאחרונה במזרח העיר כבר מביאה יזמים ראשונים לקדם מיזמים בתחום התוכנה והביו-מד. מרכז התעסוקה שנפתח ב-2015 במימון ממשלתי בשכונת שועפאט טיפל כבר בקרוב לאלפיים לקוחות בהכשרות תעסוקתיות, בקורסים ובסדנאות. קרוב ל-40 אחוז מהפונים למרכז הושמו במקומות עבודה ברחבי העיר, מזרח ומערב כאחד.

הגידול במספרם של תושבי מזרח העיר שרכשו השכלה אקדמית מביא ליציאה אטית אך מתמדת מעבודות בסטטוס נמוך אל ענפי השירותים והמכירות, הבריאות ועוד. כן מסתמנת עלייה בדרגי העבודה של מזרח ירושלים בענפי התעשייה והבנייה. ייתכן מאוד שבעתיד הקרוב נראה יותר בעלי מקצועות חופשיים ממזרח העיר, כעורכי דין, רופאים ורואי-חשבון – תפקידים שהיו נתונים באופן מסורתי לערבים אזורי ישראל בירושלים.¹¹

מנקודת מבטנו בעיריית ירושלים, אנו עדים למגמה יוצאת דופן של הכרה גוברת מצד הציבור המזרח-ירושלמי בעירייה ובמוסדותיה. העירייה איננה נתפסת כיום רק כזרוע ארוכה לגביית ארנונה ומסים, אלא גם כגוף שלטוני שניתן למצות ממנו את מלוא הזכויות והשירותים. כך, אנו מוצאים את עצמנו בדיאלוג מתמיד עם שורה של מנהלים קהילתיים המייצגים את שכונות מזרח העיר, ואשר עובדים בשיתוף פעולה מלא עם העירייה לשפר את איכות החיים של תושבי השכונות. לאחרונה אף הוקם מנהל קהילתי חדש, החולש על שכונות אבו-תור וסלואן, ובשטח כבר ניכרים הפירות הראשונים של עמלו. לצד המנהלים הקהילתיים קמים במזרח העיר בשנים האחרונות יותר ויותר ועדי הורים הנמנעים מן הזיהוי הפוליטי של פת"ח או חמאס, ובחרים לפעול באופן מקצועי ובלתי-תלוי עם העירייה ורשויותיה. הללו, בניגוד לוועדי ההורים הפוליטיים, אינם חוששים להביע את רצונם בתכנית הלימודים הישראלית. גם העובדה שבשנים האחרונות היינו עדים להפגנות מחאה של תושבים ממזרח העיר בכיכר העירייה איננה מטריד בעינינו. זו תופעה מבורכת, המבטאת הכרה דה-פקטו

בעירייה ככתובת למצוקות התושבים ולבעיותיהם.

מה יהיה ומה עושים

מהי, אם כן, המשמעות של להיות "מקדסי" (ירושלמי) כיום? כפי שראינו, משמשות כאן בערבוביה מגמות שונות וסותרות, אשר אינן יכולות לדור בכפיפה אחת. חרף הסתירה הפנימית הנראית לעין, אנו מתרשמים כי רבים מקרב המזרח-ירושלמים מקיימים בתוכם את שני היסודות הללו בעת ובעונה אחת. אף על פי כן, אנו מאמינים כי מגמה אחת יכולה לגבור על רעותה. אפשר שאידאולוגיות מבית האחים המוסלמיים מזה ואידאולוגיות סלפיות מזה ייתרגמו בבוא העת להחרפת המאבק נגד הנוכחות הישראלית בירושלים ולפריצתם של גלי אלימות נוספים ואולי אף קשים יותר. אבל לחלופין, ייתכן שנראה בשנים הקרובות יותר ויותר מזרח ירושלמים בשורות בוגרי האוניברסיטה העברית ובשורות הרופאים בבתי החולים של הדסה – שיעמדו בראש מחנה גדול ופרגמטי של מזרח-ירושלמים המבקשים להשתלב בעמדות מפתח בעיר ולהוביל תהליך של אינטגרציה.

תהליכים אלה, ויתר תהליכי העומק שתיארנו, מציבים בפני ממשלת ישראל שורה של אתגרים, הודמנויות ודילמות. העמקת הנוכחות הזרה בלבה של בירת ישראל, שתוארה בהרחבה במאמרנו, נוגעת בנימים העמוקים ביותר של סוגיית הריבונות הישראלית. אלה הסבורים כי אין להחיל הלכה למעשה את ריבונות ישראל על חלקה המזרחי של ירושלים עשויים, לכאורה, לברך על העמקת נוכחות זרה זו. אולם עליהם לתת את דעתם על ההשלכות הביטחוניות הנלוות לאידיאולוגיה האנטי-יהודית והרצחנית בחלקה שמנחילים חלק מגורמים אלה לכ-350 אלף פלסטינים הדרים בסמיכות לכ-550 אלף תושבים יהודים. מן העבר השני, אלה המוקיעים את הנוכחות הזרה בשל קריאת התגר שלה על ריבונות ישראל, או בשל השלכותיה הביטחוניות, צריכים לזכור שסיכול ביטחוני או מדיני של נוכחות זרה זו אין בו די. ארגונים זרים אלה עוסקים, בחלקם, במתן שירותים אזרחיים הנדרשים לתושבי העיר, והפסקתם תגרוור צורך בהשלמתם מן הצד הישראלי, דבר הכרוך בהשלכות תקציביות.

פעילות זרה זו מעצימה את המאבק המתנהל כיום בין הצד הישראלי לצד הערבי-אסלאמי על תמיכתם ותודעתם של הפרט והקהילה במזרח ירושלים. צבירת הישגים במאבק זה מן הצד הישראלי כרוכה לא רק בהחלשת הכוח היריב אלא גם בהעצמת הנוכחות הישראלית במזרח העיר בהיבטי מתן שירותים, ובמיצוב הצד הישראלי כגורם כוח חיובי הדואג לרווחת התושבים. ההתגייסות הממשלתית והעירונית בשנים האחרונות לשיפור רמת השירותים והתשתיות במזרח העיר זרעה זרעים פוריים של התקדמות במישור זה. כדי להעמיק את המגמה נדרשת השקעה נוספת שסדר הגודל התקציבי שלה יהיה ניכר.

בזירה הפנים-ישראלית יש שתי פרדיגמות מרכזיות ביחס למזרח ירושלים. הראשונה דוגלת בשימור אחדותה של העיר, והשנייה בחלוקתה ובהקמת בירת המדינה הפלסטינית בחלקה המזרחי. חלוקת העיר נתפסת על פי רוב כחלק מתהליך מדיני שיכלול פשרות טריטוריאליות מהצד הישראלי והפלסטיני. עם זאת, לאחרונה עלו שני מתווים חדשים למימוש פרדיגמת חלוקת העיר. המתווה הראשון, שאותו מקדם חבר הכנסת לשעבר חיים רמון, מציע התנתקות חד-צדדית של ישראל מן השכונות הערביות, באופן דומה למהלך שנעשה ברצועת עזה, תוך יצירת חומה שתפריד בין שני חלקי העיר. המתווה השני, שבו מצדדים גם כמה גורמים פלסטיניים, מציע ליצור לא חיץ פיזי בין חלקי העיר, אלא הפרדה מוניציפלית: שתי עיריות תפעלנה בעיר, פלסטינית ויהודית, כל אחת תנהל את ענייני השכונות של בני עמה, וביניהן יתאם גוף עליון שבו יהיו שותפות ישראל והרשות הפלסטינית.

בבואנו לדון בחלופות האב בסוגיית מזרח ירושלים, יש להפנים ראשית כול את עומק החיבור והסמיכות בין ריכוזי אוכלוסין יהודים וערבים בעיר, ולהכיר בשגרת חי היוםיום המשותפת המתקיימת בין יהודים לערבים בעיר בתחומי תחבורה, תעסוקה, רפואה, צריכה ועוד – כמבואר בהרחבה במאמרו של שרגאי בגיליון זה. השכונות הערביות והיהודיות משתרקות זו בזו ומצויות בסמיכות של מטרים בודדים. יתרה מזאת, בחלק מהשכונות היהודיות והערביות אף גרים יהודים וערבים גם יחד, בין אם ממניעים אידיאולוגיים (מהצד היהודי) ובין אם משיקולי שיפור איכות חיים (מהצד הערבי). לחיבור היומיומי בין האוכלוסיות תרמה רבות מערכת הכבישים והתחבורה בירושלים המחברת בין שכונות ערביות ויהודיות לכדי נתיבי נסיעה משותפים. גולת הכותרת של החיבור התחבורתי בין שכונות יהודיות וערביות ובין תושבים ערבים ויהודים היא הרכבת הקלה, שספגה מתקפות אבנים מצד מפרי סדר פלסטינים הואיל והיא מהווה סמל לאחדות העיר.

הגיאוגרפיה והדמוגרפיה של פיזור השכונות, לצד המערכת התחבורתית הקיימת, הופכות להבנתנו את ההיתכנות הפיזית ליצירת חיץ ממשי בין שני הציבורים לנמוכה ביותר עד בלתי-אפשרית. קושי זה הוא שהוביל, ככל הנראה, להתפתחות החלופה המצדדת בהקמת עירייה פלסטינית לצד זו הישראלית. אנו סבורים כי ההתנגדות למתווה זה תעלה בראש ובראשונה דווקא מקרב התושבים הפלסטינים עצמם. הללו רואים ברשות הפלסטינית גוף כושל, מושחת ונטול כל אוריינטציה של מחויבות לשירות הוגן לתושב. לפיכך, מימוש המתווה הזה עשוי להביא לנהירה של תושבים פלסטינים לעבר שכונות יהודיות שישתייכו לעיריית ירושלים היהודית, דבר שייצור עומס על השכונות היהודיות ותשתיותיהן.

מתווה של חיים רמון, מתווה ההתנתקות החד-צדדית והחומה, הפוך במהותו למתווה זה. רמון הקים לאחרונה את "התנועה להצלת ירושלים היהודית", שמקדמת את המתווה הזה במרץ. אלה עיקרי התכנית של התנועה: רוב הכפרים שסופחו לירושלים

ב-67' יוצאו משטחה הריבוני; בינם לבין ירושלים תוקם לאלתר גדר ביטחון רצופה; צה"ל וזרועות הביטחון האחרות ייכנסו לכפרים הללו ויוכלו לפעול בהם; המצב בשאר חלקי מזרח העיר, בעיר העתיקה, באגן הקדוש ובשכונות היהודיות יישאר על כנו. על פי תכנית זו, ההתנתקות מהכפרים תוציא מתחומי ירושלים כ-200 אלף פלסטינים. תוקף תעודת התושב הישראלית שלהם יפקע, ויוסר הנטל הכלכלי שהם הטילו עליה. היהודים יהיו כך יותר מ-80 אחוז מכלל תושבי העיר.

אנו סבורים שמתווה זה טומן בחובו שורה של ליקויים מהותיים מן הזווית הישראלית. מבחינה ביטחונית מסירת שטחים לפלסטינים באופן חד-צדדי וללא תיאום תגרום לעלייה בכוחם של ארגוני טרור וגורמי רש"פ סוררים. תקדים יצירת הגדר בתוך ירושלים באמצע העשור הקודם כבר יצר מציאות חיים קשה ביותר במחנה הפליטים שועפאט ובכפר-עקב, המערערת בתורה על רמת הביטחון בשכונות היהודיות הסמוכות ובראשן פסגת-זאב.

מבחינה מדינית, עקב אכילס המרכזי של תכנית זו הוא בכך שאין היא עוסקת כלל בשאלת מקומו ואופיו של השחקן הפלסטיני שינהל את השטחים שייוותרו בצדה המזרחי של הגדר. עליית כוחו של חמאס ברחוב המזרח-ירושלמי מעלה את האפשרות שגורם כוח זה הוא שישתלט בהדרגה על הכפרים שינותקו מירושלים, על כל המשתמע מכך מבחינה ביטחונית ומדינית. הרש"פ מצדה תתנגד למהלך זה הואיל ואינו נעשה בתיאום והידברות עמה ואף אינו כולל את העברת האגן הקדוש לידיה, ולפיכך תנסה במכוון ליצור שם כאוס.

הפרדיגמה ה"קלסית" לחלוקת העיר, כחלק מתהליך מדיני, נראית כיום כבעלת סבירות נמוכה ביותר לאור מערכת היחסים השוררת כיום בין הצד הישראלי והפלסטיני ורמת האמון והשיח הנמוכה הקיימת בין הצדדים. מחקרים וניירות עמדה רבים נכתבו במהלך השנים על המתווים שבהם חלוקה מעין זו יכולה להתבצע ועל יתרונותיה וחסרונותיה של חלוקה זו. אנו מבקשים להוסיף ולתרום להם את "חכמת השטח": את לקחי היכרות העומק שלנו עם מנהיגי הזרמים הלאומיים הפלסטיניים הפועלים בשטח ועם תפיסת עולמם. לאור היכרות זו אנו סבורים כי בתרחיש של חלוקת העיר, על הצד הישראלי להיות מוטרד לא רק מתשתיות הטרור שתיווצרנה במרחק מטרים ספורים משכונות יהודיות, אלא גם מהלך הרוח שישלוט במערכת החינוך התרבות והרווחה של הישות המדינית הפלסטינית שתוקם. הלך רוח זה יתאפיין בחינוך לשנאה שורשית של הציבור הישראלי, האדרת המאבק האלים נגדו, ודה-לגיטימציה לעצם קיומה של מדינת ישראל כמדינה יהודית.

הלקויות המהותיות שאנו מוצאים במתווים השונים של חלוקת העיר מחדדות את הצורך בנינוח מעמיק של החלופה הנוהגת כיום, קרי עיר מאוחדת, שיש להניח כי לאור המציאות הפוליטית הקיימת בצד הישראלי והפלסטיני תימשך לאורך ימים.

החיים בעיר משותפת ללא חציצה בין הציבורים יוצרת, בעיקר בעת מתיחות דתית ופוליטית, אתגר ביטחוני מהותי – כפי שניתן היה לראות בגלי הסכינאות של השנים האחרונות, שסוכלו בהצלחה אך לא בקלות בניצוחו המוצלח של מחוז ירושלים של המשטרה.

ניסיון השנים האחרונות לימד כי ההתמודדות עם אתגר זה דורשת לא רק יצירתיות ביטחונית אלא גם רתימה של כלים אזרחיים לשם התמודדות ביטחונית. השיח האינטימי ומבוסס-האמון עם מנהיגי ציבור ערבים מעולם החינוך, העסקים והקהילה בזמני שגרה וחירום היה בעל השפעה מהותית על היכולת למתן את רמת החינוך האלים בין הצדדים. מתודות מעולם החינוך, כגון הארכה של יום הלימודים ושימור הילדים והנוער בתוך מסגרת חינוכית מגינה ותומכת, הוכחו גם הן כתורמות למיתון ברף האלימות. לבסוף, עולם הרשתות החברתיות, שהיה מחולל משמעותי בהנעה לאלימות, התגלה כזירה יעילה גם לפעילות מרגיעה ומרסנת-הסטה, דוגמת העברת מידע ומסרים בערבית בפייסבוק של ראש עיריית ירושלים והזמה של דיס-אינפורמציה בנושאי הר הבית.

ניתוח הצד האזרחי של פרדיגמת העיר המאוחדת הנוהגת כיום, תוך אימוץ גישה כנה ועניינית המכירה ברגשות שני הצדדים, מעלה כי לתושביה הפלסטינים של העיר חוויית האחדות היא חלקית ביותר. הללו חשים מדי יום את עומק הפער הקיים בין שני צדי העיר ובין רמות החיים של שתי האוכלוסיות, והדבר מוביל לתחושות ניכור כלפי הציבור היהודי ומוסדותיו. במרוצת השנים האחרונות חלה כאמור קפיצת מדרגה מהותית בצמצום הפערים ובישיפור רמת חיי התושב הערבי בשורה של תחומים, ובהם חינוך, רווחה, כבישים, פעילויות פנאי ועוד – אך רמת הפערים נותרה גבוהה ולשם סגירת יש צורך בקפיצת מדרגה ניכרת ברמת ההשקעה הממשלתית במזרח ירושלים. במובן זה, בולטת הדרתם של תושבי מזרח ירושלים מתקציבי החומש רחבי ההיקף המופנים לציבור הערבי בישראל, אף שערביי מזרח ירושלים מהווים כ-20 אחוזים מציבור זה.

מתוך הניתוח שהוצג עד כה אנו סבורים כי על מדינת ישראל לצקת ברכיבי איחוד העיר תוכן עשיר ומשמעותי יותר מזה הקיים היום, באמצעות פעולות שיביאו להגברת תחושת השייכות של ערביי מזרח ירושלים לעיר ולמדינה. על סמך מאות שיחות שערכנו במסגרת תפקידנו עם שלל דמויות בציבור הפלסטיני, נשים וגברים כאחד, אנו סבורים כי חלקים רחבים בציבור זה נוקטים גישה פרגמטית ביחס לרשויות הישראליות על אף זהותם הלאומית הפלסטינית, ורואים במדינת ישראל לא רק מקור אשמה למצב הקשה שהם שרויים בו כפרטים וקהילה אלא גם מקור בלעדי לפתרון בעיותיהם וליצירת תפנית חיובית במסלול חייהם.

“יציקת התוכן” לתבנית העיר המאוחדת שאנו דוגלים בה אינה מתמצה בהגדלת

תקציבים ממשלתיים לפיתוח השכונות הערביות בירושלים, אלא נוגעת גם לנקיטת קו חשיבה ופעולה חדשני, בהקשרים עמוקים יותר הנוגעים למעגלי הזהות של הקהילה הפלסטינית המזרח־ירושלמית. כך, הקלה על תהליכי התאזרחות של תושבים פלסטינים וקיצור תהליך ההתאזרחות, לצד הגברת ההנגשה למסלולי בגרות ישראלית ואל מערכת ההשכלה הגבוהה הישראלית, יהיה בהן לא רק כדי לרכך תחושות תסכול וניכור, אלא גם כדי לחולל תחושת שייכות.

רבים מקרב הפלסטינים במזרח ירושלים חצו את הרובד האינוסטרומנטלי של ניצול היתרונות הגלומים בצד המערבי של העיר, והם מבקשים להיות חלק מהחברה הישראלית באורח מהותי יותר, ללמוד ממנה ולהשתלב בה ואף לתרום לה. הדבר מתבטא בגידול במספר הנערים והנערות הנוטלים חלק בשירות אורחי במזרח העיר. עידוד מגמה זו מהצד הישראלי טומן בחובו משמעויות אסטרטגיות לא רק במובני אחדות העיר, אלא גם בראייה ביטחונית לטווח בינוני וארוך. אותם צעירים שישתלבו באורח מעמיק בחברה הישראלית יהיו בעוד עשור ושניים הגורמים הממתנים והפרגמטיים בחברה הפלסטינית בעת שגרה וחירום. באירועים האלימים האחרונים, מורים ומנהלי בתי ספר הם שיצאו לרחובות, החזירו את הילדים אל תוך מסגרות הלימודים, וקראו להם לאיפוק ולמניעת פגיעה בחיי חפים מפשע יהודים וערבים. ייתכן שבעוד עשור יצטרפו אל מורים אלה אנשי מסחר, עסקים, קהילה ותרבות שיבקשו ליצוק לתוך מציאות החיים הסוערת של ירושלים תוכן של כבוד והקשבה הדדית.

1. מצוטט בפתח אחרית הדבר לספרם של ברוך קימורלינג ושמואל מגדל, **הפלסטינים: עם בהיווצרותו**, ירושלים: כתר, 1999, עמ' 259.
2. הלל כהן, "עלייתה ונפילתה של ירושלים כבירת פלסטין", בתוך: **40 שנה בירושלים**, ירושלים: מכון ירושלים, 2007, עמ' 105.
3. שם, עמ' 104.
4. פנחס ענברי, "דת ופוליטיקה במזרח ירושלים", המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה, 2016, עמ' 9.
5. על פי שיחות שקיימנו עם גורמי שטח.
6. סקר מכון וושינגטון, יוני 2015. ראו יצחק בן־חורין, "ירושלים בירת פלסטין – הרוב מעדיפים את
7. ענברי, "דת ופוליטיקה", עמ' 5.
8. שם, עמ' 7.
9. סקר מכון וושינגטון, כבהערה 6.
10. ניר חסון, "זינוק בבקשות תושבי מזרח ירושלים לקבלת אזרחות, ירידה בשיעור האישורים", **הארץ**, 12.1.17.
11. מריק שטרן, **שילוב תעסוקתי במציאות נפיצה**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2015, עמ' 46–45.

העיר שעורבה לה

מרקם החיים המשותף והמעורב ליהודים ולערבים בירושלים מעצב את העיר לא פחות מגילויי האלימות, השנאה והטרור – והוא התפתח למרות שנים ארוכות של הזנחה וקיפוח חריפים של השכונות הערביות. תיקון נזקי ההזנחה, טיפוח הדו-קיום והקמת עירייה ישראלית נפרדת לכפרים שנותרו מעבר לגדר, יבטיחו את המשך אחדות העיר ואת הרוב היהודי בה

בשלהי קיץ 2014 מצאתי את עצמי מול קבוצה של אוהדי חמאס, סמוך לסוכת אבלים, בתוככי הכפר סילוואן, ליד ביתו של המחבל הרוצח עבד אל-רחמן שלודי. שלודי נורה בידי שוטרים ומת אחר כך מפצעיו, לאחר שדרס למוות תינוקת בת שלושה חודשים ועולה חדשה מאקוודור. אחדים מבני שיחי היו רעולי פנים. הם תיקשרו עמי מבעד לחלון שמשו של מכונית שהיה פתוח רק מעט. זהותי העיתונאית הייתה ברורה להם, אך הם לא ידעו דבר על מעורבותי בסדרה של מחקרים, פורומים וקבוצות שתכליתם להביא מעט מזור לעיר הזאת, ולהפוך את החיים בה לנסבלים וטובים יותר. ואז, ברגע אחד של נאיביות, הצגתי בפניהם את התרשמותי לנוכח גילויים של שכונות ודו-קיום בין יהודים לערבים המתהווים בעיר דוד הסמוכה.

דעתם כמעט נטרפה עליהם. עיניהם כמעט יצאו מחוריהן מרוב זעם, ואני מצאתי את עצמי נמלט מפני צרור של חרפות, גידופים ואיומים. מנקודת מבטם, גילויי השכונות ומרקמי הנורמליות – מינימליים ותמימים ככל שיהיו – היו איום של ממש על מפלס העוינות, האיבה והטרור שאותו הם ביקשו לשמר במערכת היחסים בין יהודים לבין ערבים בירושלים.

רקמות הדו-קיום הללו, בפרט בעיר דוד-סילוואן, היו כה דקיקות, פריכות ושבריריות, עד שקשה היה להבין מדוע חבורת שלודי רואה בהן איום על המשך השנאה, העימות

נדב שרגאי הוא עמית וחוקר בכיר במרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה, עיתונאי לשעבר ב'הארץ' וכיום ב'ישראל היום'. בין ספריו: הר המריבה – המאבק על הר הבית (1995); תכנון, דמוגרפיה וגאופוליטיקה בירושלים (2010); עלילת 'אל-אקצא בסכנה' – דיוקנו של שקר (2012); ירושלים – אשליית החלוקה (2015).

או "המאבק בכיבוש". רק בחודשים הבאים, כאשר תכפו ההתקפות על אחד מסמלי השיתוף בירושלים, הרכבת הקלה – מאות אירועים של יידיי אבנים והשלכת בקבוקי תבערה – התחדדה הבנתי: לא רק הכיבוש' והמאבק הדתי והלאומי על העיר הזאת מזינים את הטרור. חמאס, פת"ח וגורמים קיצוניים אחרים רואים גם במרקמי החיים המשותפים בין יהודים לבין ערבים בירושלים איום קיומי כמעט על עתידו של "המאבק". הנורמליות וגילויי השכנות שהתקבעו בירושלים לאורך חמישים שנה הפכו גם הם לאויב שיש להילחם בו ולפגוע בו.

הציבור הישראלי אינו מרבה לשמוע על החלקים הללו בפסיפס הירושלמי המורכב. כיצד נראית אותה מציאות של נורמליזציה בפועל, שמאיימת על "שלום העימות"? מה יש בה שהיא כה מאיימת עליו?

בעיר דוד-סלואן דובר לכאורה בפכים קטנים. לצד המחבלים הדורסים, בקבוקי התבערה והעימות שרחש כל העת מדרום להר הבית, תועדו במקום מרוצי בימבות שקיימו יחדיו זאטוטים יהודים וערבים. על המקררים בבתיהם של אחדות מהמשפחות היהודיות בעיר דוד ראיתי הזמנות לחתונה בכתב ערבי מסולסל. בערב סוכות אחד סייעו כמה משפחות ערביות לשכניהן היהודים להקים סוכות. מאחורי הקלעים הייתה אפילו פעילות משותפת מול הרשויות העירוניות לטובת בניית מדרכות והסדרת אספקת מים; לעתים אף נצפו ביקורי קפה הדדיים; קניות במכולת המשותפת; קריאות צהלולים למראה כלה יהודייה שיוצאת מפתח ביתה; רופא יהודי שנחלץ באישון ליל לטובת יולדת ערבייה; פרמדיק ערבי שמטפל ביולדת יהודייה; ביקורי תנחומים הדדיים בשעות אבל.

רגעי החסד הקטנים הללו מיצו, בקליפת אגוז, את הסיפור האחר של ירושלים, זה שהתקשורת מתעניינת בו פחות. הוא נכתב על ידי האנשים שגרים בעיר הזאת ולא על ידי ממשלות, שרים, פקידים או רשויות. הדו-קיום הזה מתחולל בעיקר באזורים בעלי דומיננטיות יהודית שהערבים אינם חוששים לפקוד בדרך כלל או במרחבים משותפים "ניטרליים", יחסית; הוא מתרחש הרבה פחות באזורים הערבים שיהודים נרתעים בדרך כלל מלבקר בהם (מבחינה ביטחונית). כך או אחרת, "הסיפור האחר" מלמד כי לצד הוויכוח האידאולוגי, ההיסטורי, המדיני והדתי, נרקמת בירושלים מציאות של שיתוף, ערבוב ומרקמי נורמליות כבר יובל שנים; הוא מלמד כי לצד הוויכוחים היצריים על ביטחון ודמוגרפיה ומקומות קדושים וזכויות, מתקיימת מציאות של אנשים שמבקשים לחיות את הנורמליות ואת היומיום.

השורות הבאות מבקשות אפוא להביט לעומק על רקמות הדו-קיום האזרחי בירושלים, ולהתמקד בהן. שאלות הוזהות הלאומית והדתית של ערביי מזרח ירושלים, שנסקרו בהרחבה במאמר הקודם, יונחו כעת בצד כדי למקד את המבט באותה מסכת מוצנעת אך משמעותית של נורמליזציה, ולברר עד כמה רכיב זה משמעותי בחיים הירושלמיים. אחרי שנבין כיצד היא נוצרה, מה היקפה ומהן השפעותיה על מרקם



החיים הממשיים בעיר, נוכל לבחון את השאלה עד כמה והאם בכלל צריך וראוי לפתח, לטפח ולהעצים את רקמת החיים המשותפים בבירה.

א

זה שנים שאני מתעד בספרים, בתקשורת ובמחקר את הצדדים האלימים של המאבק על ירושלים. שנים שאני חוצב ממוחי ומלבי מילים (שאיני חוזר בי מהן) על זכויות העם היהודי ועל בכורתו בעיר הזאת, מילים נגד חלוקתה ובעד חזיון וביסוס ההתיישבות, האחיזה והרוב היהודי בה. אלא שאני ער גם לצד הפוליטי פחות של המשוואה; אני ער לכך שאני ועמיתי, הן בתקשורת, הן במחקר, הן בזירות הדיון על עתיד העיר, מקדישים מעט מדי פנאי ותשומת לב למציאות שחוכמת ההמונים יצרה כאן.

האינטרס העליון של הסכסוך הוא לכאורה ההפרדה, החומות והגדרות: הן המוחשיות, שבהן ניתן לגעת, והן אלו שבנפש. הללו מסייעות אולי לשמור על בטחוננו, אבל גם משמרות את הסכסוך ומגבירות את החיץ בין אנשים. הן מונעות מיהודים ומערבים להכיר מעט טוב יותר אלה את אלה, וללמוד את בני האדם שמאחורי המסכות.

למרות החומות הללו, יש בירושלים מסכת ארוכה של תחומים, סיטואציות ומצבים שהסכסוך לא יכול להם, שהם חזקים ממנו. יש בירושלים מסכת שלמה של "ערבובים", שלועגים להפרדה. הללו כה טריוויאליים, עד שאיננו נותנים עליהם את הדעת; אבל במציאות של מתאבדים פוטנציאליים, הסתה בהר הבית ומחבלים ששונאים, יורים, דוקרים, דורסים ורוצחים, ה"ערבובים" הללו כלל אינם מובנים מאליהם.

בבתי החולים בירושלים עובדים כבר שנים, שכמ אל שכמ, רופאים ואחיות יהודים וערבים שמשרתים את שתי האוכלוסיות. מיילדות ערביות מיילדות ילדים יהודים, ולהפך. רופאים ערבים מצילים חיי חולים ופצועים יהודים, ולהפך. בבתי המרקחת של ירושלים, הן הפרטיים והן אלה של קופות החולים, משרתים רוקחים ערבים ויהודים אוכלוסייה יהודית וערבית. יש אמנם חברות אוטובוסים ערבית המשרתת את מזרח העיר, אבל אגד פרושה בכל העיר, ונהגים רבים בקווי התחבורה שלה, כמו גם הנוסעים בקווים שלה, הם ערבים. כאן אין הפרדה.

אין הפרדה גם במרכזי הבילוי וההסעדה ובבתי קפה ובקניונים בירושלים. לכו לקניון מלחה או לקניון הדר, בקרו במדרחוב ממילא שמוביל אל שער יפו, ותיווכחו בכך מיד. מציאות של ערבוב קיימת גם בתחומי הבנקאות, המסחר והתעסוקה. רבים מאתנו, היהודים הירושלמים, נחשפים כמעט מדי יום לעובדים הערבים הרבים שמועסקים ברשת המרכולים של רמי לוי, אבל גם חלק ניכר מהבסטות בשוק מחנה יהודה מנוהלות על ידי ערבים, וחלק מבעלי החנויות ברובע היהודי של העיר העתיקה הם

ערבים שמעסיקים יהודים. מציאות של "ערבוב" או ערבוב לכאורה קיימת גם בגני המשחקים והשעשועים בקו התפר, כמו למשל בגן הפעמון. ערבים ויהודים באים לגן החיות התנ"כי, לעין יעל, לימק"א ולסדנא למוזיקה שבעמק רפאים, וילדיהם משתתפים בקייטנות ובפעילויות שנערכות במקומות האלה.

העיר מחוברת גם באמצעות מערכות תשתית משותפות, שקשה ואולי בלתי ניתן להפריד ביניהן מבלי לגרום סבל לתושבי העיר. שירותים ברמה משתנה ניתנים לכל חלקי העיר: מכבישים עורקיים ומשניים שחוצים אותה לאורכה ולרוחבה ומקשרים בין כל חלקיה, ועד מערכות משותפות של מים, חשמל, ביוב וטלפון.

בימי שגרה – ולצד הטרור יש ימים רבים כאלה – גם יהודים פוקדים את מזרח ירושלים. אמנם אין להשוות בין מספר היהודים הפוקדים את השכונות הערביות לבין מספר הערבים המסתובבים במערב העיר, אבל גם כאן קיימים "ערבובים". העיר העתיקה, על כל רובעיה הומה שנים רבות מתיירים ומיהודים רבים. יהודים חיים לא רק ברובע היהודי, אלא גם ברובע המוסלמי והנוצרי, וקיים שיתוף פעולה יהודי-ערבי בתוך החומות גם בתחום המסחר והתיירות. פסטיבל האור, שהעירייה קיימה בעיר העתיקה כמה שנים ברציפות, הוא דוגמה לשיתוף פעולה מסוג זה, שמהכנסותיו נהנו סוחרים יהודים וערבים כאחד. לפני שפרצו כאן גלי הטרור בסוף 2014, פקדו יהודים רבים (בעיקר מפסגת-זאב ומנווה-יעקב) את מרכז הקניות החדש של בית-חנינא שבצפון ירושלים. אפילו לעיסווייה, שממנה יצאו חוליות טרור רבות, הגיעו ועדיין מגיעים יהודים שנוקקים למרפאות שיניים זולות יותר וקבלנים יהודים רוכשים שם ציוד וחומרי בניין, ממש כפי שיהודים מגיעים למוסכים בוואדי ג'וז ואפילו למרכז המסחרי בסאלח א-דין.

הביטוי המובהק ביותר לערבוב הזה גולם ומגולם ברכבת הקלה, ששירתה ועודנה משרתת מאות אלפי יהודים ועשרות אלפי ערבים. עד שפרצו סבבי האלימות והטרור של השנים האחרונות בירושלים, מספר התקריות בין הנוסעים משתי הקהילות היה אפסי, ובפועל היא הפכה לסמל של דו-קיום. לא במקרה פורעי "האינתיפאדה הירושלמית" סימנו את הסמל הזה וניסו ועודם מנסים כל העת להתנקש בחייו, עד שהרכבת הפכה מטרה למאות התקפות של בקבוקי תבערה ויידויי אבנים. זו גם הסיבה לכך שהממסד הישראלי מתעקש, ובצדק, להמשיך להפעיל את הרכבת גם בשכונות הערביות שועפאט ובית-חנינא – ודו-הקיום ממשיך להתממש בקרונותיה למרות הכל.

אויבי דו-הקיום צפויים להמשיך להציק לרכבת הקלה. העובדה שהיא טובה לשתי האוכלוסיות ומשרתת גם את האוכלוסייה הערבית הפכה אותה לאויב. האיחוד האירופי, שלפני שנים אחדות ערך סקר בשכונות הערביות על אודות שביעות הרצון מהרכבת הקלה, נמנע מלפרסם את התוצאות. הן החמיאו לפרויקט הישראלי. לטווח

הרחוק, יודעים בוודאי גם באיחוד האירופי, מתוכננים בירושלים עוד חמישה קווי רכבת קלה, שחלקם יעברו באזורים מעורבים.

הערבובים בירושלים סודקים את ההפרדה גם בתחום החינוך: הרבה יותר צעירים פלסטינים מבקשים היום ללמוד במוסדות אקדמיים ישראלים, ולצורך כך הם זקוקים לתעודת בגרות ישראלית. מכוני לימוד במזרח העיר מכינים את הצעירים הללו לבחינה הישראלית, והורים רבים מעודדים את ילדיהם בכיוון זה. אלפים כבר ניגשים לבחינת הבגרות הישראלית. במאמרם של קורן ואברהמי בגיליון זה מוזכר כי מרכז התעסוקה שנפתח ב-2015 בשכונת שועפט טיפל עד כה בקרוב לאלפיים לקוחות בהכשרות תעסוקתיות, בקורסים ובסדנאות, ושקרוב לארבעים אחוז מהפונים למרכז הושמו במקומות עבודה ברחבי העיר, מזרח ומערב כאחד. המגמה הזאת צפויה לעלות עוד.

הערבובים בירושלים חוללו מהפך גם בתחום הבריאות, והפערים הרחבים שם נסגרים. בשכונות ערביות הוקמו מרפאות של קופת חולים שמופעלות על ידי זכיינים פרטיים, רופאים או אנשי עסקים. כיום פועלות במזרח ירושלים מרפאות מודרניות שהן מהמובילות במחוז, עם אנשי רפואה ותודעת שירות ברמה גבוהה. שנים רבות מאוד, רבות מדי, נהרו ערבים לשכונות היהודיות כדי לקבל שם שירותי בריאות, והנה בשנים האחרונות אנו רואים, לראשונה, סנוניות ראשונות של יהודים, בעיקר משכונות התפר, שפוקדים מרפאות ערביות, כדי לקבל דווקא שם שירותי בריאות.

הערבובים הללו יוצרים כלכלה משותפת, שיוצרת תלות הדדית. החוקר מריק שטרן מ"מכון ירושלים לחקר מדיניות" מצא כי שיעורם היחסי של עובדי מזרח העיר בכמה ענפי תעסוקה הפך כוח עבודה זה למכריע בגודלו ובחשיבותו לכלכלת העיר.¹ העובדים ממזרח ירושלים מהווים 66 אחוז מקרב המועסקים בענף הבנייה, 52 אחוז מקרב המועסקים בענף התחבורה, 38 אחוז בתחום של שירותי אירוח ואוכל, 32 אחוז בענף התעשייה, ועשרים אחוז בענפי הבריאות והרווחה. פרנסת תושבי מזרח העיר תלויה במעסיקים ממערב העיר. עסקיהם של האחרונים תלויים בעובדים ממזרח העיר. זו כמובן אינה סימטריה, אבל התלות היא הדדית.

בשנים הרבות שקדמו לגלי האלימות האחרונים, לא הסתפקו המזרח-ירושלמים במעמד התושבות שלהם. בשנות האינתיפאדה השנייה, 2001–2003, מספרי המתאזרחים אמנם היו נמוכים: 58, 63 ו-44 בהתאמה; אבל אחר כך הם החלו לעלות. על פי נתוני משרד הפנים, בעשור שבין 2002 ל-2012 קיבלו 3,374 מהם אזרחות ישראלית.² בשנה שעברה בלבד (2016) פנו יותר מאלף נוספים בבקשה להתאזרח. יותר ערבים גם פנו לעירייה כדי לקבל היתרי בנייה. מנהלים קהילתיים, כמו גם ועדי הורים במזרח ירושלים, עומדים בקשר עם העירייה. יותר צעירים מזרח-ירושלמים מבקשים להתנדב לשירות הלאומי. הפערים בין השכונות היהודיות לבין אלו הערביות

עדיין גבוהים, אבל בהשתדלותו של ראש העירייה, ניר ברקת, הרבה יותר משאבים ממשלתיים ועירוניים מופנים לשם. משהו משתנה. לפחות בחלק מהאזורים – ואיני כולל כאן את השכונות שמעבר לגדר ההפרדה – רבים חשים עתה, ביתר שאת, שיש להם מה להפסיד. סקרי שביעות הרצון שהעירייה עורכת במזרח העיר מצביעים על עלייה בשביעות הרצון בחלק מתחומי השירות.

לסיום פרק זה חשוב לציין כי חכמת ההמון שבנתה מציאות של ערבוב ומרקמים של נורמליות, אינטרסים ושיתוף בין יהודים לבין ערבים, גם מתחה, במקביל, גבולות ו"קווים אדומים" לאותם שיתופים וערבובים. ככלל, ירושלים נותרה עדיין פסיפס של שכונות הומוגניות – שכונה שכונה וצביונה, על תחומיה המוגדרים – חרדים לבד וחילונים ודתיים לבד. ערבים לבד ויהודים לבד. "אנשים", אמר פעם טדי קולק, "אוהבים בדרך כלל להיות עם עצמם. הם אוהבים לשמוע קולות הדומים לאלה שהם משמיעים ולהריח ריחות הדומים לאלה שהם מדיפים. ככל שהם מתגוררים בינם לבין עצמם פוחתת הסכנה שהעיר תתפוצץ על רקע המתרחקות הדתית, העדתית והלאומית ששוררת בה".³

בעיקרון, קולק צדק. הערבובים ומרקמי הנורמליות כמעט שלא גלשו למגורים משותפים. כאן נמתח הקו. מסיבות דתיות, לאומיות ותרבותיות. לו יצויר שיהודים רבים וערבים רבים היו מקבלים החלטה – ברמה האישית – לגור אלה עם אלה, לא ניתן היה למנוע זאת. אין חוק נגד מגורים משותפים או "מעורבבים", אבל רק כ-2,500 יהודים גרים כיום במה שמכונה "אזורים צפופי אוכלוסייה ערבית" – בעיר דוד, ברובע המוסלמי, במעלה הזיתים, בהר הזיתים ועוד, ומנגד, רק כ-3,500 ערבים חיים באזורים צפופי אוכלוסייה יהודית – בארמון הנציב, בנווה-יעקב, בגבעה הצרפתית ובמקומות נוספים. זהו פחות מאחוז מתוך אוכלוסייה של כ-850 אלף נפש. ערבובי המגורים נותרו אפוא מצומצמים מאוד ואינם נפוצים.

מגורי היהודים בתוככי שכונות ערביות הם בדרך כלל תוצאה של המאבק על ירושלים. יהודים חוזרים אל הגרעין ההיסטורי של ירושלים, בעיקר למקומות שמהם גורשו בפרעות או במלחמות קודמות. ערבים השתלבו בשכונות יהודיות לא מטעמים אידיאולוגיים, אלא מטעמים כלכליים. כאן וכאן מדובר בתופעה מוגבלת שחכמת ההמונים תחמה אותה לממדים מצומצמים. אין צורך להתערב בכך. זו היא עוד פיסה בתצורה הירושלמי. אם נתאמץ, נפיק טוב גם ממנה.

ב

כיצד נוצרו הערבובים הללו במהלך שנים רבות של עימות סוער, אינתיפאדות ומאבק דתי ולאומי? כיצד אירע שבשעה שבעולם, באירופה ובשמאל הישראלי מבקשים להשיב את הגלגל לאחור וטווים חלומות חלוקה והפרדה, המציאות דווקא מלמדת

על שתי אוכלוסיות שמקיימות ביניהן שורה של ממשקים, ערבובים, שיתופים ומצבי נורמליות?

התשובה הפשוטה ביותר היא כנראה שהזמן עושה את שלו. האיום הממשי ביותר על המשך העימות בירושלים הוא הזמן שמאיים להפוך לטבע: במלאת חמישים שנה לאיחוד העיר, רוב מכריע מקרב ערבייה (כ-85 אחוז) ורוב צנוע יותר מקרב יהודי ירושלים (כ-75 אחוז) אינם מכירים מציאות של עיר מחולקת.⁴ הם נולדו אל תוך מציאות של עיר אחת, וימיה של ירושלים המחולקת היא עבורם לא יותר מסיפור על היסטוריה רחוקה. הם גדלו אל תוך מציאות של עיר ללא גבולות, אל תוך הערבוב המורכב הזה, בעל הפנים הרבות כל כך, שכולנו חיים בתוכו.

התושבים שאוחדו אל תוך העיר, כלומר ערביי מזרח ירושלים, פיתחו עם השנים הללו שונות, המבדילה אותם משאר הערבים שבאו תחת שלטון ישראלי ב-1967 – כלומר אחיהם הפלסטינים מיהודה ושומרון. השונות הזו צמחה מכמה סיבות, ונמנה כאן שתיים מן הבולטות שבהן:

1. מעמד התושבות שממנו נהנים תושבי מזרח ירושלים מבדל אותם כלכלית מאחיהם ביהודה ושומרון. מכוח המעמד הזה נגזרים תנאי חיים והטבות חומריות וכלכליות רבות – ביטוח לאומי לילדים, קצבאות זקנה, ביטוחים רפואיים, משכורות גבוהות פי ארבעה מאלה שבשטח הרשות הפלסטינית, חופש ביטוי, חופש דת וגיישה חופשית לכל מקום בארץ. כל אלה מובילים בהכרח לחיזוק מגמת ההסתגלות והישראליות.

2. גדר ההפרדה. הגדר שהוקמה על תוואי עוטף ירושלים ניתקה את מזרח ירושלים מהעורף שלה – הערים והכפרים בתחומי יהודה ושומרון. הגדר והמחסומים שבין העיר לבין אזורי יהודה ושומרון אילצו את התושבים הפלסטינים במזרח ירושלים לשנות כיוון, ולפנות מערבה. בצפון, בשכונות שמעבר לגדר, תרמו החומות להעמקת השנאה והעוינות בין יהודים לבין ערבים, ולהעמקת ההזנחה הישראלית שם; אך בתוך השטח הישראלי הביאה הגדר למגמה הפוכה, לחיזוק ה"ערבובים" ומרקמי הנורמליות ולשיתוף יתר בין ערבים לבין יהודים בעיר.

יש כמובן גם גורמים המרחיקים את ערביי מזרח ירושלים מהשתלבות. אחד מהם הוא הר הבית, שהפך מכשיר בידי הקיצונים: גורמים כחמאס, הג'האד האסלאמי, חזב אל-תחריר או הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית. אלה השתמשו לאורך השנים, ועדיין מנסים להשתמש, בהר ובמסגדיו כדי להסית, לחולל אלימות, לשמר את הסכסוך, ובעיקר להעצים את הממד הדתי שבו – כמפורט במאמרם של קורן ואברהמי. עלילת הדם המודרנית 'אל-אקצא בסכנה' (שלה הקדשתי אחד מספריי)⁵ היא הדלק המזין את מדורת השקר הזאת. בהקשר המזרח-ירושלמי – השקר הזה מותיר עדיין רבים מתושבי מזרח ירושלים בצד הבלתי מתערבב, בצד שנזהר מישראליות, מהסתגלות ומהשתלבות. אלא שאפילו הר הבית אינו מצליח להביס השפעות של יובל שנים על

החברה המזרח-ירושלמית; כל שהוא יכול זה למתן ולהאט אותן.

למגמת ההשתלבות יש סימוכין מדעיים-מחקריים: לפני כשש שנים ערך מכון וושינגטון סקר עומק בקרב ערביי מזרח ירושלים, ומצא ש-35 אחוז מהם מעדיפים לחיות כאזרחים שווי זכויות תחת ריבונות ישראלית בירושלים המאוחדת.⁶ והנה ביוני 2015, בחלוף חמש שנים, אחרי שנתיים רוויות אלימות ופיגועים, חזר אותו מכון לבדוק מה השתנה בקרב ערביי מזרח ירושלים. התוצאות הפתיעו: בפעם הראשונה נוצר רוב של 52 אחוז מהתושבים האומרים במפורש כי הם מעדיפים לחיות כאזרחים ישראלים שווי זכויות תחת ריבונות ישראלית.

אך זו היא רק ההפתעה הראשונה. ההפתעה השנייה היא שאותו סקר ממש, שבדק את עמדותיהם של תושבי מזרח ירושלים, גילה ש-60 אחוז מהם תומכים בחמאס, בטרור ובפיגועים.⁷ מבולבלים? אין פלא. למציאות המורכבת והבלתי פשוטה בירושלים יש לפחות שתי פנים. ברור לכל שבמגמת ההקצנה והטרור צריך להיאבק. ברור, לצערי למעטים מדי, שאת המגמה ההפוכה צריך לטפח ולעודד.

הסקרים, לפחות במקרה זה, אינם משקרים. משיחות רבות שקיימתי לאורך השנים עם תושבי מזרח ירושלים למדתי על תחושת אמביוולנטיות בקרבם. הם מזדהים עם המאבק הפלסטיני, חשים את ההזנחה הישראלית והקיפוח בכל הקשור להשקעות בתשתיות ובשירותים לשכונותיהם, אך מסתייגים מהרשות הפלסטינית, לעתים אף באופן קיצוני ומהיעדר דמוקרטיה אמיתית בתחומה. בעיקר, אין הם חפצים לאבד את מעמד התושב שמקנה להם שורה של הטבות וזכויות. אצל רבים מהם, כפי שתיארו באוזניי לא מעט תושבים וגם דמויות כח'אלד אבו-טועמה (עיתונאי ערבי ירושלמי) או באסם עיד (לשעבר פעיל 'בצלם'), גובר הרצון לשמור על מעמדם כתושבים במסגרת עיר מאוחדת, גם במחיר הפסדים לאומיים ופוליטיים. זה המקור לישראליות, להשתלבות, להסתגלות ואף להתקרבות היחסית שלהם לערביי ישראל.

רק מעטים יאמרו את הדברים בגלוי ויזדהו בשמם. בזמן האינתיפאדות הירושלמיות, אך לא רק אז, השליטו כנופיות חמאס ואנשי פת"ח אווירה של טרור ופחד על התושבים, לבל יהינו להביע בגלוי את תחושותיהם האמתיות. קריאות מצוקה רבות שנבעו מאווירת הטרור והפחד הופנו ועדיין מופנות לעיריית ירושלים, למשטרה ולשב"כ, אבל באזורים כמו עיסוויה, מחנה הפליטים שועפאט, א-טור, או ג'בל-מוכאבר חוששים יותר מהיד הארוכה של כנופיות וגורמי טרור, ונותנים אמון מוגבל בלבד ביכולת של השלטון הישראלי להגן עליהם.

ההיסטוריה של הבחירות לעיריית ירושלים, שבה רשאית האוכלוסייה המזרח-ירושלמית להשתתף ולהצביע, היא היסטוריה רווית איומים, פחד וטרור. רבים מהתושבים היו יוצאים מבתיים ומשתתפים בבחירות הללו אלמלא מוראם של הפת"ח ואש"ף בשנים עברו ושל הרש"פ וחמאס כיום. בודדים שניסו להתנגד ולרוץ

בבחירות למועצה נפגעו. זוהיר חמדאן, מוכתר הכפר צור-באהר, דרש בשנת 2000 – על רקע שיחות קמפ-דיוויד – לקיים משאל עם בקרב התושבים הערבים בשאלת המעבר מריבונות ישראלית לריבונות פלסטינית. הוא סיפר שאסף 11 אלף חתימות של תושבים ערבים למען משאל העם והתבטא בחריפות נגד הרשות. חמדאן תכנן להשתתף בבחירות לעיריית ירושלים, ושנה אחר כך נורה ונפצע קשה. בשנות ה-70 ביקש חנא סניורא, מנהל העיתון המזרח-הירושלמי אל-פג'ר, להתמודד בבחירות למועצת עיריית ירושלים. שתיים ממכוניותיו הועלו באש, והוא ויתר על תכניתו. כשקבוצה מבית-צפאפא ביקשה שנים אחר כך לרוץ לעירייה – איימו והתנכלו גם לה.

בכל מערכות הבחירות העירוניות פורסמו כרוזים והודעות מטעם אש"ף, פת"ח או חמאס נגד ההשתתפות ב"משחק" הירושלמי, ונוסף על כך נרשמו גם איומים ממשיים. במילים אחרות, מבחינתם של תושבי מזרח ירושלים, לא היו אלו בחירות חופשיות. זו תעודת עניות לישראל וגם החמצה: ייצוג של ערביי מזרח ירושלים במועצת העיר הוא ייצוג רצוי. הם גרים וחיים בירושלים, וברמה העירונית-מוניציפלית – טוב שישפיעו ישירות על חייהם ושכונותיהם. ייצוג כזה טוב כמובן גם לאינטרס הישראלי, שחפץ בירושלים אחת ולא בשתי ירושלים. אלא שכאמור, במערכות הבחירות העירוניות הפחד ניצח את האינטרסים של שני הצדדים.

לעומת זאת, באמצע העשור הקודם, כשישראל הקימה את גדר הביטחון על תוואי עוטף ירושלים – האינטרסים גברו. כ-70 אלף מערביי השכונות הצפוניות שנותרו מעבר לגדר, ארזו את מיטלטליהם ועברו להתגורר בצדה הישראלי של הגדר. הם לא היו מוכנים להסתכן באיבוד זכויות, מעמד והטבות שונות שנגזרות ממעמד התושב שלהם ומההפרדה דה-פקטו שלהם מירושלים והשארית מחוץ לגדר. מי שנשאר במקומו הפך עם השנים עוין יותר, שונא יותר ומוזנח יותר. החידלון הישראלי באזורים שמעבר לגדר, בצפון העיר, רק העמיק. באזורים הללו, שמתגוררים בהם כ-120 אלף נפש, שוררים כיום עוני, עזובה, סמים ועבריינות בנייה ענפה, ונשק רב מועבר מיד ליד. הרשויות הישראליות מתקשות מאוד, ולעתים כלל אינן מנסות להתמודד עם חובתן לספק שירותים לאזורים האלה.

ג

הדו-קיום הירושלמי, הלועג לא פעם לנוסחאות הפוליטיות, איננו אפוא סיפור של אהבה, אלא של אינטרסים. ויש לו שתי השפעות סותרות: מצד אחד, הוא מסוכן. רבים מהפיגועים שהתרחשו בירושלים לאורך השנים, ובפרט בשנים האחרונות, התאפשרו כתוצאה מחופש התנועה שניתן לתושבי מזרח ירושלים בין חלקי העיר. מצד שני, הוא יוצר בקרב רוב האוכלוסייה הערבית השותפה להם הבנה שטרור אינו משתלם, שהערבובים ומרקמי הנורמליות משתלמים יותר. בשפה ביטחונית, ניתן לומר שדו-הקיום מאפשר טרור – ובה בשעה ממתן וכולם אותו.

מדובר כאמור באינטרסים, בהכרה במציאות, בתועלות, בכדאיות, בכלכלה, בפרנסה, ואולי רק בשוליים באהבה, בידידות ובשכנות אמתית, שעליה צריך לעמול קשה. במציאות הירושלמית הקיימת, הדו-קיום אינו הופך את ערביי מזרח ירושלים לידידים, ואינו מבטל את השנאה, את הטרור ואת העוינות.

אך המציאות הזאת היא לא רק תולדה של המתח היהודי-ערבי הבסיסי, אלא גם של בעיות משילות והזנחה רבות שנים, שהריבון הישראלי אחראי להן במידה לא מעטה.

כפי שתואר לעיל, גורמים המתנגדים לדו-קיום הטילו או ניסו להטיל לאורך כל השנים שיתוק ופחד על האוכלוסייה הפלסטינית שניסתה להשתלב במרקמי החיים העירוניים. הדבר התבטא לא רק בחשש מנטילת חלק במערכות הבחירות העירוניות, אלא גם באליםמות, ובמקרים קיצוניים – גם בניסיונות רצח או במעשי רצח של מי שהצטיירו בחברה הערבית כמשתפי פעולה, ואפילו משתפי פעולה שלא בנושא הביטחוני. תושבים בשכונות הצפוניות של ירושלים התקשו לאורך השנים לתאם ולתקשר עם השלטונות הישראליים אפילו בנושאים טריוויאליים לכאורה, כמו פינוי אשפה או שמירה על ערוצי קשר עם העירייה והממסד הישראלי בסוגיות הקשורות להקמת מבני ציבור כמו סניף דואר, מתנ"ס, בית ספר או גינה ציבורית. לעתים הפכו מבני ציבור שישראל הקימה בשכונות מטרה לזעם הלאומנים הפלסטינים.

כך, למשל, נעשה ניסיון להצית את סניף הדואר בעיסאווייה ורוססו עליו כתובות נגד הנורמליזציה ושיתוף הפעולה עם ישראל. כך גם נרצח, בנסיבות פליליות או לאומניות (הדבר לא התברר די הצורך), באהא נבאטא בן ה-29, עובד סוציאלי שהקדיש את מרב זמנו לניסיונות לשפר ולשנות את ההזנחה הקשה במקום מגוריו, מחנה הפליטים שועפאט. כך גם אוימו לא פעם אנשי רפואה שהגישו עזרה ראשונה ליהודים שנפגעו בתאונות דרכים או בפיגועים. אפילו על בית החולים הדסה הר הצופים, שבו עובדים גם אחיות ורופאים ערבים ואוכלוסייה ערבית רחבה נהנית משירותיו, הושלכו לא פעם בקבוקי תבערה. 'הדסה' הותקף ואוים לא רק כיוון שהוא נתפש כמוסד ישראלי, אלא גם כיוון שהוא מסמל דו-קיום ומרחב פעולה משותף בין שתי האוכלוסיות.

היו אף שנים שבהן פעלו בירושלים, במקביל לגורמי הביטחון הישראלי, שישה גורמי מודיעין וביטחון פלסטיניים. הפעיל ביותר היה מנגנון המודיעין של הביטחון המסכל של הרשות הפלסטינית. האחרים היו: המודיעין הכללי הפלסטיני, כוח 17, המשטרה הפלסטינית הכחולה, המודיעין הצבאי ו"ביטחון המחוז". הפעילות הזאת התנהלה שלא בהיתר, אך לעתים תוך קריצת עין והשלמה מצד השלטונות הישראליים, בעיקר במחצית השנייה של שנות התשעים, בשנים הראשונות שלאחר הסכמי אוסלו. השניות השלטונית והריבונית הזאת החלישה את הריבונות והשלטונית הישראלית בשכונות הערביות. את המחיר על טעות קשה זו שילמה ירושלים בריבית: שנים ארוכות לאחר שהשטח "נוקה" מסממני ריבונות פלסטינית, עדיין ניכרה השפעתה בשטח, והאוכלוסייה הפלסטינית התקשתה לחזור לדפוס התנהלות של תושבים

ישראלים "רגילים", כפי שהיה לפני הסכמי אוסלו.

הריק השלטוני הישראלי ביחס לאוכלוסייה הערבית במזרח ירושלים היה לאורך שנים רבות לא רק ביטחוני, אלא גם תשתיתי ושירותי. מדובר בפערים של אלפי אחוזים – ובפרמטרים רבים – בין השכונות היהודיות לבין השכונות הערביות כמעט בכל תחום: מדרכות, כבישים, גנים ציבוריים, גני ילדים, כיתות לימוד, ניקיון ציבורי, ניקוז, ביוב, תאורה ועוד. ההבדלים מנקרי עיניים ובולטים. כבישים משובשים ומוזנחים, ערמות אשפה ברחובות.

השלטונות הישראליים גם השתהו מאוד בהכנת תכניות מתאר ותכניות מפורטות לשכונות ולכפרים הערביים במזרח ירושלים. בהיעדר תכנון מסודר, הותרו פעולות הבנייה באזורים אלה על פי סעיף 78 לחוק התכנון והבנייה. לכאורה היה זה סעיף שנועד לפתור בעיות אד-הוק לתקופה קצרה, עד שיוכנו תכניות מסודרות, אך למעשה נעשה השימוש בסעיף זה בסיטונות, כמעט ללא הגבלה. כתוצאה מכך, וכתוצאה מבנייה ערבית בלתי חוקית בקנה מידה רחב מאוד – שבחלקה הייתה נגזרת של היעדר תכנון מסודר – הבנייה הערבית התפתחה כבנייה ספורדית, לא מסודרת, ללא תכנון שכונתי כולל; בתי אבן בודדים בני קומה אחת או שתיים, פזורים על פני טופוגרפיה תלולה, דרכי גישה מועטות, צרות, עקלקלות ובלתי סלולות, ובורות ספיגה ששימשו תושבים רבים במקום מערכת ביוב וניקוז מסודרת. כפי שנרחיב להלן, היעדר הסדר קרקעות, כלומר היעדר רישום מסודר של בעלות על שטחי קרקע נרחבים במזרח ירושלים, הקשה ומקשה עוד יותר על תכנון ופיתוח מסודרים של השטחים שם.

בראשית שנת 2012 יזם חבר מועצת עיריית ירושלים מאיר מרגלית איסוף נתונים ומחקר במחלקות ואגפי העירייה כדי לנסות להעריך את הפערים האמיתיים בהקצאת המשאבים בין מערב העיר למזרחה;⁸ הוא גם ליקט נתונים שעלו ממחקרים קודמים בסוגיה זאת. התברר כי המחקר הקדום ביותר הסוקר את תקופת כהונתו של טדי קולק כראש עיריית ירושלים פורסם ב-1992, בעריכת ראובן מרחב. מחקר זה ציין כי אף ששיעורה של אוכלוסיית מזרח העיר עמד באותן שנים על כ-30 אחוז מכלל תושבי העיר, הרי אגפים שונים של העירייה השקיעו במזרח העיר בין שני אחוזים ל-12 אחוז בלבד (!) מתקציבם. שנתיים מאוחר יותר, ב-1994, סמוך לכניסתו של אהוד אולמרט לראשות העירייה, בדק מנכ"ל העירייה דאז, אילן כהן, את מצב השירותים העירוניים במזרח העיר. כהן הצליח "לפענח" רק חלק מתקציבי האגפים החברתיים. הממצאים שאסף הצביעו על כך שבתקופת קולק עמד החלק היחסי של טיפול בשכונות הערביות בתקציבי האגפים הללו על שישה אחוזים בלבד.

ד"ר משה עמירב, ששימש חבר מועצת עיריית ירושלים בסוף עידן קולק, בדק באותה שנה את שיעור ההשקעה העירוני במזרח העיר בתחום התשתיות, ומצא שהוא עומד

על ארבעה אחוזים בלבד מתקציב הפיתוח. עדויות נוספות משנים קודמות מחזקות תמונת מצב זו: אחת מהן היא זו של ד"ר מירון בנבנישתי, שכינה כסגנו של קולק, ושמצא כי לאורך שנים אוכלוסיית מזרח העיר, שמנתה אז רבע מתושבי ירושלים, קיבלה לא יותר מחמישה אחוזים מהתקציב העירוני. במונחים אבסולוטיים, המשמעות הייתה כי באותה עת העירייה השקיעה במערב העיר 900 דולר על כל תושב, ואילו במזרח העיר רק 150 דולר על כל תושב.

אלא שלמען האמת ההיסטוריונים וחוקרי העתים לא היו זקוקים למחקרים על תקופת קולק. מי שהודה בחוסרים המשמעותיים שנוצרו בשכונות הערביות בפה מלא ובגילוי לב, לעתים אף בבוטות, היה טדי קולק עצמו, שעמד בראשות עיריית ירושלים לאורך 28 שנים (1965–1993). "אמרנו דברים בהבל פה ולא קיימנו", אמר קולק, "אמרנו שוב ושוב שנשווה את זכויותיהם של הערבים לזכויות היהודים בעיר. דיבור ריק מתוכן... גם לוי אשכול וגם מנחם בגין הבטיחו להם זכויות שוות. שניהם הפרו את ההבטחה... בשביל ירושלים היהודית עשיתי משהו. בשביל ירושלים המזרחית? כלום! מה עשיתי? בתי ספר? שום דבר. מדרכות? כלום. בתי תרבות? מאומה..."⁹

תמונת המציאות החלה להשתנות בשנות כהונתם של אהוד אולמרט ואורי לופוליאנסקי, והשקעת העירייה במזרח העיר עלתה ממספרים חד-ספרתיים למספרים דו-ספרתיים. היא נעה תחילה סביב עשרה עד 11 אחוזים מסך התקציב העירוני, והחלה לעלות באטיות מרובה. אינדיקציה חלקית לשיפור שחל בתקופת כהונתו של אולמרט ניתן לקבל מתוך השוואה שערך מרגלית בין הנתונים שפרסמה היחידה לתכנון אסטרטגי של העירייה בשנת 1996 לבין הנתונים שאסף ממנהלי האגפים שלוש שנים מאוחר יותר. ההשוואה לימדה על גידול בתקציבי החינוך, התרבות, בריאות הציבור, הרווחה, הספורט והחברה, אם כי בממדים צנועים.

אלא שגם ב-2012, רק לפני כחמש שנים, עדיין לימדו הנתונים שליפט מרגלית מראשי האגפים על פערים גדולים: רק 12.6 אחוז מתקציב הרווחה הוקצה לאוכלוסיית מזרח ירושלים, למרות ששיעור העוני והבעיות החברתיות שם היה גבוה פי כמה מזה שבמערב העיר. באותה שנה הועסקו במזרח העיר 62 עובדים סוציאליים לעומת 225 במערב העיר, וכמות המטופלים לעובד סוציאלי אחד הייתה 293 במערב העיר ו-489 במזרח העיר. גם היחידה לקידום נוער תקצבה את האוכלוסייה הערבית רק ב-2.36 אחוזים מתקציבה.

באותה שנה, 2012, נמצאו, שלא במפתיע, חסרים רבים גם בתחום התברואה והניקיון. כשנבחנו למשל חלוקת המכולות לאיסוף אשפה בין שני חלקי העיר, נמצא כי במערב העיר יש ממוצע של מכולה לכל 127 תושבים, לעומת מכולה לכל 364 תושבים במזרח העיר. בתחום הנוער נוספו באותה שנה שבעה מועדוני נוער למתנ"סים במזרח העיר, לעומת 25 במערבה. לתושבי מזרח העיר כלל לא הוקצה תקציב להפעלת

מועדוני קשישים. התקציב של רשות הספורט לשנת 2011 בעבור מזרח ירושלים עמד על 464 אלף שקל מתוך תקציב כולל של מעל 30 מיליון שקל – 1.51 אחוז מכלל התקציב.

ההבדלים זעקו לשמיים גם בכל הקשור לגינון – פארקים, גני משחקים וכיכרות מגוננות. מספרם הכולל עמד על 1,702 בשטח כולל של 5.7 מיליון מ"ר, שבהם הותקנו 2,320 מתקנים מכל הסוגים. מתוכם, במזרח ירושלים היו באותה עת רק חמישים גינות לכל סוגיהן, בשטח כולל של כ-167 אלף מ"ר, ומספר המתקנים הגיע ל-31. פערים דומים נתגלו גם בכל הקשור למדרכות, כבישים, דרכים, מערכות תאורה, תחנות אוטובוס ומעגלי תנועה. רק חמישית מתקציב הכבאות העירוני הוקצתה למזרח ירושלים. הבדיקה שנערכה בשנת 2012 הגיעה עד תקציב הר"י (הרשות לפיתוח ירושלים), וגם שם נמצא כי מתוך תקציב של 182 מיליון שקל, הוקצו לרווחת מזרח ירושלים רק 4.3 מיליון שקל.

כאמור, יש שינויים מעודדים. התהליך שהחל בתקופת כהונתו של אהוד אולמרט כראש עירייה התעצם מאוד בתקופת כהונתו של ניר ברקת, ולמעשה חל שינוי מהותי בהתייחסות של המדינה לשכונות ולאזורים הערביים במזרח ירושלים. ברקת עצמו העיר לפני שנים אחדות על "הזנחה מתמשכת של יותר מארבעה עשורים", ובתקופתו חברת 'הגיוח' הרחיבה מאוד את חיבור האוכלוסייה הערבית למשק המים, ורמת שירותי הבריאות במזרח העיר עלתה מאוד. חל שיפור מסוים גם בעניינים כגון כבישים, מדרכות, תאורה, תברואה וניקיון, ונבנו מאות רבות של כיתות לימוד ואף נפתחו בתי ספר חדשים. אולם הפערים שנוצרו הם כה עמוקים, שיידרשו שנים רבות ותקציבי עתק כדי לשנות את המצב מיסודו.

ד

אלו הן, אפוא, פני המציאות ומהן מתבקשות תובנות פרקטיות וערכיות גם יחד: העוינות והטרור דרים וימשיכו כנראה לדור כאן לצד הערבובים ומרקמי הנורמליות, וכיוון שכך, תפקידנו כריבון הוא להילחם בטרור, להוריד את מפלס האלימות ולגלות משילות. אך כריבון אנו מחויבים להגן גם על מרקמי היחד והנורמליות וה"ערבובים" שנוצרו כאן. אנו חייבים זאת לתושבים הערבים, שלא פעם פונים לשלטונות כדי שיגנו עליהם ואינם מקבלים מענה, ואנו חייבים זאת לעצמנו.

יתרה מזאת – כבני אדם, כיהודים וכריבון אנו מחויבים לעמול קשה הרבה יותר כדי לגשר על פערים עצומים בתשתיות ובשירותים שיצרנו עם השנים בין מזרח העיר למערבה. לאורך השנים הופלו ערביי מזרח ירושלים בתחומים אזרחיים רבים באופן מביש. לעתים תרמה לכך התנהלותם העוינת והלעומתית של הגורמים הלאומניים במזרח ירושלים. לעתים תרמו לכך דפוסי חיים ונורמות התנהגות שונות אצל הערבים

המזרח-ירושלמים מאלה שמקובלים במערב, אבל בעיקר תרמנו לכך אנחנו. מדינת ישראל אינה יכולה להחזיק בחבל משני קצותיו: גם לבקש לעצמה ריבונות על כל חלקי ירושלים, וגם להתייחס אל התושבים הערבים שם כאל סרח עודף. ירושלים היא עסקת חבילה: אין טריטוריה ללא תושבים, ובטריטוריה הזאת חיים בני אדם – יהודים וערבים, שזקוקים לדיור, לביוב, למים, למדרכות, לכבישים, למוסדות חינוך ועוד.

המאבק שלנו כיהודים על ירושלים הוא פוליטי-דתי-ריבוני. אני נאבק בבני האדם שגרים כאן; אני מוכן ורוצה לכבד את זהותם הדתית והתרבותית, בתנאי שהם יכבדו את זהותי שלי בעיר הזאת, ולא יכחישו, יעוותו או ימחקו אותה. אני מסרב לראות אוטומטית בכל הערבים החיים כאן לצדנו אויב בכל מצב, בכל זמן, ובכל מקום, כי בהרבה מאוד זמנים ומקומות ומצבים הם בני אדם ושכנים, שכואבים, שמחים, כועסים, צוחקים ובוכים על המציאות ואותה בדיוק כמונו.

בכל הקשור למאבק בטרור ובאלימות הפלסטינית אין מקום לאנינות טעם וליפייפות נפש. אלא שגם כאן צריך להעניש את האחראים הישירים ולא את הסביבה, אלא אם יש בידינו הוכחות מובהקות לכך שהיא סייעה לטרור. במבחן התוצאה, ענישה סביבתית מביאה בדרך כלל לתוצאות הפוכות מאלו שאנו מכוונים אליהן: היא מכניסה אל תוך מעגלי הטרור והשנאה רבים שקודם לכן היו מחוצה להם או שישבו על הגדר.

נקודת המוצא שלי היא שירושלים הממשית היא עיר דו-לאומית. יהודים וערבים חיו יחד בתחומי העיר הזאת, חיים בה יחד כיום ויחיו בה יחד גם בעתיד. שני פתרונות הקצה – חלוקה מצד אחד או טרנספר מצד שני – פסולים. טרנספר, הן של יהודים הן של ערבים, פסול מוסרית, וחלוקה מסוכנת מאוד מאוד.¹⁰ כיוון שכך, ליהודים ולערבים יש אינטרס משותף, מוסרי ופרקטי, להמשיך לחיות כאן ביחד. כדי לשפר את החיים יחד כדאי לקיים בין הצדדים מערכת של הידברות, במנותק מפתרון פוליטי כלשהו.

הזירה הטבעית להידברות כזאת היא העירייה – שבמציאות מתוקנת יותר היה בה ייצוג נאמן של ערביי העיר, בניגוד למציאות כיום. ייצוג כזה יאזן את תקציבי הפיתוח העירוני ומחלקות העירייה ויגשר על הפער המשמעותי בין שיעור האוכלוסייה הערבית בירושלים לבין שיעור הכספים המוקצים לה. הוא יקדם את הדבקת הפערים בתשתיות ובשירותים וגם יעניק לגיטימציה למגמת הישראליות וההשתלבות של תושבי מזרח העיר בירושלים הישראלית. ערביי מזרח העיר הם חלק מהעיר הזאת. כל עוד ייצוגם הוא מוניציפלי – הרי שיש חיוב רב בשותפות שלהם בניהול העיר. את ההחלטות הגדולות, הפוליטיות, הרי ממילא הממשלה והכנסת מקבלות.

כבר תואר כאן החשש הממשי של ערביי מזרח ירושלים להצביע בבחירות הללו ולהתמודד בהן מפחד הטרור והאיומים. לעיר ירושלים יש אינטרס מובהק לשנות מצב

זה ולהעניק לתושבים במזרח העיר שירצו להצביע או אף לרוץ בבחירות הגנה ממשית על חייהם ושלומם, ולא רק במילים. עניין זה – ראוי שיידון לקראת הבחירות הבאות בין גורמי הביטחון, כך שתימצא הדרך להבטיח חופש אמתי של בחירות, ולא כזה המתקיים מן השפה ולחוץ בלבד.

אנו חייבים להקפיד על הזכויות האזרחיות של האוכלוסייה הערבית. ארבעים שנות עיסוק, כתיבה, תיעוד ומחקר על ירושלים הותירו אותי לא פעם נבון, כואב ומתבייש בהתייחסות המבטלת של חלק מחבריי לאוכלוסייה הזאת.

התנהלות אזרחית שוויונית כלפיהם מתבקשת בראש ובראשונה מהיותנו בני אדם שנבראו בצלם. התנהלות כזאת היא גם חלק בלתי נפרד מניהול סכסוך חכם, הכולל את חיזוק הערבובים, היחד ומרקמי הנורמליות בעיר. להערכת, בירושלים לא ניתן להגיע להסדר, או שניתן להגיע להסדר שלא יחזיק מים. בשני הצדדים יש קבוצות גדולות ומשמעותיות שיעשו הרבה מאוד – וכנראה די בהצלחה – כדי לטרפד אותו לפני או אחרי חתימה. הן יתנהלו כך מכיוון שבאופן אמתי אין מוכנות נפשית אצל אף אחד מהצדדים לוותר על חלום ירושלים שלו, המהווה עבורו חלק מה מרכזי ומהותי מהזהות הנפשית, התודעתית, האמונית והדתית.

כל זה אינו סותר את החתירה למען רוב יהודי בירושלים – היא הכרח, כמו גם הבנייה והעמקת האחיזה היהודית בעיר. כיהודי וכישראלי, אני רואה כל סיבה להתנצל עליה. לשם כך חזרנו לכאן – כדי לבנות את ציון, היא ירושלים, ולחיות בה. זו תמצית הציונות בעיניי. אשר על כן אני מוכן לחוש שלא בנוח עם שמחתי בכל שכונה ובנייה חדשה של יהודים בירושלים המערבית והמזרחית, בעיר החדשה או ההיסטורית.

ה

מרקמי היחד והנורמליות הם אי של תקווה, למשהו אחר שיצמח כאן – לשיתוף אזרחי, לא פוליטי – שאולי יסייע לנו לחיות עם הסכסוך, ולא לחיות את הסכסוך, והם בוודאי ישפיעו על דמות "הפתרון" העתידי, אם וכאשר יגיע. הזמן הפך לטבע לא רק את ביטויי המאבק והשנאה, אלא גם את ביטויי הנורמליזציה, היחד והערבובים. באחד צריך להשקיע ולטפח, ואף לשאוב ממנו תקווה ואופטימיות; את השני צריך למגר.

האם די בכך? ודאי שלא. ירושלים, כבירת מדינת ישראל, נדרשת להתמודד עם שורה של בעיות. אחת העיקריות שבהן נוגעת בסוגיה הדמוגרפית וברוב היהודי בעיר הקטן בהתמדה, ועומד היום על כשישים אחוז בלבד לעומת 74 אחוז לאחר מלחמת ששת הימים. אחרת, מרכזית לא פחות, נוגעת לניתוק בפועל מירושלים של השכונות הצפוניות, הערביות, שנותרו מעבר לגדר הביטחון. בעיה נוספת היא היעדר רישום מסודר של בעלויות על מרבית הקרקעות במזרח ירושלים. היעדר זה, שישראל נמנעת

מלהסדיר אותו, הקרין לאורך השנים באופן ישיר, ועדיין מקרין, על הליקויים הרבים בהליכי התכנון והבנייה במזרח ירושלים.

התמודדות אמיתית עם הבעיות הללו תוכל לקדם את השגת היעדים הלאומיים שלנו בירושלים ולהעמיק את גילויי היחד והנורמליזציה במרחבים המשותפים, ואף להאיץ את סגירת הפערים בתחום התשתיות והשירותים במזרח ירושלים. אלא שכדי להגיע לכך דרושה חשיבה "מחוץ לקופסה".

לפני כשנתיים שרטטתי, במסגרת 'המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה', כמה רעיונות מעשיים להתמודדות כזאת עם המצוקות הללו של ירושלים. אחד המרכזיים שבהם, שרלוונטי גם במסגרת שורות אלו, אומץ בחודשים האחרונים על ידי אישי ציבור ובהם השר לשעבר גדעון סער וח"כ יואב קיש, ואף שולב, על פי הצעתי, במסגרת תכנית שעייבדה קבוצת מומחים (שנמנית עמה) תכנית פעולה לירושלים, שתוגש בקרוב לדרג המדיני.

הרעיון מתמודד עם מצוקה כפולה, הן עם המצוקה הדמוגרפית של הרוב היהודי בירושלים, הקטן והולך, הן עם מצוקת תושבי השכונות הערביות הצפוניות. מבחינה פורמלית הן מהוות עדיין חלק מהעיר ירושלים, אך מבחינה מעשית הן נותקו ממנה והפכו לסוג של 'שטח הפקר', ללא חוק וסדר, שבו שורות עזובה, הזנחה, עבריינות בנייה, ובעיות סמים וטרור – 'שטח הפקר', שהרשויות מתנערות ממנו.

הצעתי להוציא את השכונות הללו, שבהן חיים כיום כ-120 אלף נפש, מתחום השיפוט של ירושלים, אך לא להעבירן לרשות הפלסטינית, כפי שהציע השר לשעבר לענייני ירושלים חיים רמון – הצעה, שכפי שמפורט בספרי 'ירושלים – אשליית החלוקה', טומנת בחובה סכנות בטחוניות – אלא להקים להן מועצה מקומית נפרדת בתחום מדינת ישראל.¹¹

הצעד אינו כרוך בקשיים מדיניים, שכן מדובר בשינוי סטטוס מוניציפלי של תא שטח שכבר נמצא בתחומי מדינת ישראל. הגוף המבצע של צעד מעין זה הוא משרד הפנים. יש להותיר בידי התושבים בשכונות הללו את תעודות התושב שלהם, להקים להם מועצה מקומית, ולעודד אותם לקחת את גורלם בידיהם כדי שינהלו את חייהם ואת תקציביהם כפי שנוהגת כל מועצה אחרת במדינת ישראל.

צעד כזה יפטור את עיריית ירושלים ממטלות וחובות שבלאו הכי אינה עומדת בהם. הצעד גם יאפשר לעירייה להתרכז בשיקום התשתיות ומערך השירותים בשכונות הערביות שנותרו מצדה הישראלי של הגדר. מהלך שכזה גם יכריח את המדינה (משרד הפנים) לתקצב את המועצה החדשה. הוא יעניק לתושבים בשכונות הצפוניות, שיוצאו מהעיר, כלים תקציביים להתמודדות עם הזנחה ארוכת שנים בתחומי השירותים, התשתיות ואכיפת החוק.

העובדה שהמועצה תישאר בתחומי ישראל תבטיח לכוחות הביטחון את המשך הנגישות המודיעינית, הסיכולית והמבצעית לאותן שכונות שמהן יוצאים לא פעם טרוריסטים. בד בבד תביא הוצאת השכונות מירושלים לגידול משמעותי ברוב היהודי בתוך העיר, והוא יתייצב מחדש על כשבעים אחוז בהשוואה לכשישים אחוז כיום.

הצעה מעשית אחרת שהעליתי באותה מסגרת היא להגמיש את התנאים להמשך השמירה על מעמד התושב.¹² כיום, קל מאוד לערביי מזרח העיר לאבד את מעמד התושב והזכויות רבות המתלוות לו; די בכך שאדם עובר דירה ושוהה מחוץ לירושלים שבע שנים ויותר, וזכויותיו הללו מתפוגגות. אין זו אות מתה: באמצע שנות התשעים של המאה הקודמת פעל משרד הפנים באופן מוגבר כדי לשלול מערביי מזרח ירושלים שעברו להתגורר בפרברים שמחוץ לעיר (בתחומי יהודה ושומרון) או בחו"ל את תעודות התושב שלהם. מאז 1967 נשלל מעמד התושב מכ־15 אלף אנשים. המטרה של המדיניות הזו היא לצמצם את כמות הערבים בעלי הזכויות בישראל, אבל התוצאה המעשית היא הפוכה מנקודת המבט הירושלמית: הדבר הביא להגירה מוגברת של בעלי תעודות תושב ירושלמי שחיו מחוץ לעיר אל תוך ירושלים, מחשש לאבדן זכויות והטבות.

הגמשה משמעותית בתנאים לשמירה על מעמד התושב, באופן שיוקפד פחות על מקום שהותו של התושב, תותיר כנראה מחוץ לירושלים ערבים רבים. לשינוי כזה יש אמנם מחיר כלכלי – המשך מימון זכויות התושבים גם אם הם גרים מחוץ לירושלים – אולם כיוון שהוא "משתלם" דמוגרפית, יש לשקול אותו בחיוב.

שינוי משמעותי נוסף שנדרש – אף אליו התייחסתי בהרחבה במסגרת תכניות שגובשו ב'מרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה' – הוא כינון הסדר קרקעות במזרח ירושלים.¹³ לעניין זה יש קשר ישיר לכאוס שהשתרר לאורך השנים בתחום התכנון והבנייה במזרח ירושלים ולעשרות אלפי עברות הבנייה שם.

הכאוס בתחום התכנון והבנייה במזרח העיר נובע מסיבות רבות. חלק מהן קשורות למדיניות הישראלית שביקשה לשמור על הרוב היהודי בעיר, וכיוון שכך גררה רגליים בתכנון השכונות הערביות ובמתן היתרי בנייה מסודרים לאוכלוסייה הערבית; חלק אחר קשור לתפישת האוכלוסייה הערבית במזרח ירושלים את הסדרת ותכנון אזורי המגורים שלה. כך לדוגמה אחד המכשולים הבולטים היה דחייה גורפת של התושבים את דרישת הרשויות להפריש ארבעים אחוז מאדמתם לצורכי ציבור בכל תכנית בנייה. הדבר מקובל, על פי חוק, גם במגזר היהודי, אבל האוכלוסייה הערבית לא קיבלה זאת והעדיפה לבנות אלפי ועשרות אלפי יחידות דיור ותוספות בנייה בלתי חוקיות. ישראל, והדברים ידועים, גילתה חידלון, חוסר מעש, חוסר אונים והיעדר פעולת אכיפה וענישה בהיקפים הולמים ומרתיעים לנוכח ההיקף הנרחב של הבנייה הבלתי חוקית.

ואחרי שאמרנו את כל זאת, גורם יסוד בכאוס שהשתרר לאורך השנים במזרח ירושלים בתחום התכנון והבנייה היה בעיית רישום הקרקעות והבעלויות במזרח העיר – בעיה שלא נפתרה בשל התנגדות עקבית של המדינה לכוון במזרח ירושלים "הסדר קרקעות" ולהשלימו.

הסיבות להתנגדות הממשלה והיועץ המשפטי לממשלה לאורך השנים להסדר קרקעות בירושלים הן כבדות משקל וכך הרקע להתנגדות זו,¹⁴ אך גם המחיר של המצב הנוכחי בלתי נסבל. היעדר הסדר מקרקעין פוגע בזכות הקניין של התושבים, יהודים כערבים, ובמימושה. הוא מעודד וכמעט מכריח עבריינות בנייה ומאפשר לא פעם שוד קרקעות של ממש בידי כנופיות עבריינים.

פרויקטים לביצוע קווי ביוב במזרח ירושלים נתקעו בעבר בגלל אי-רישום שטחים. היעדר רישום אפשר ביצוע עסקאות נוגדות. היעדר רישום גם הקשה מאוד להכריע בסכסוכי שכנים ואף פתח פתח לרישומים נוגדים, לסחיתות ולמעשי שוחד. בחלקות בהן "הוקפא" הליך הסדר הקרקעות לא ניתן לרשום הערות אזהרה. דבר זה מציב מכשול בלתי-עביר לפיתוח החלקות על ידי מכשירים פיננסיים מודרניים, כגון הסדרי ליווי פיננסי בנקאי, עסקאות קומבינציה ועוד. עם השנים רק גוברת מורכבותה של משימת כינון הסדר הקרקעות, שכן ככל שחולפות השנים, רבים יותר היורשים לדורותיהם ומלאכת ההסדר ורישום המקרקעין נעשית קשה, מורכבת וארוכה יותר.

שלושת הצעדים הללו – הוצאת השכונות הערביות הצפוניות מירושלים ושיקומן, הגמשת תנאי ההחזקה בתעודת התושב וכינון הסדר קרקעות במזרח ירושלים – טובים לתושבים בירושלים וטובים גם לקידום היעדים הלאומיים של ישראל בבירתה.¹⁵ לענייננו כאן הם עתידים לחזק את מרקמי היחיד והנורמליזציה בין יהודים לבין ערבים באזורים שישארו בתחומי העיר – חיזוק שייטיב עם ירושלים.

*

מבט לאחור יגלה שהמציאות בירושלים דינמית. איש אינו יכול לתקוע לידנו שהערבובים והיקפם של מרקמי הנורמליות במרחבים המשותפים יימשכו או יתפתחו ויתרחבו. תרחישים המשרטטים הידרדרות ביטחונית קשה אינם מופרכים. כבר היינו שם. למרות זאת, ערבים ויהודים חיים יחד בעיר הזאת כבר חמישים שנה, וגם הסכסוך וביטוייו האלימים מתקשים לעקור את מרחבי השיתוף והנורמליות. רבים מתארים את ירושלים כ"עיר אחת שהיא שתיים", ומכוונים לשתי תרבויות החיים ולשתי ההוויות הלאומיות והדתיות – היהודית והערבית – שהפכו אותה למרכז חייהם ואמונתם. המאבק ביניהן יוסיף להדגיש את המבדיל והמתבדל, אך מרחבי הקיום המשותפים, הערבובים ומרקמי הנורמליות שנוצרו בעיר יוכלו להעמיק עוד, למתן את הסכסוך, להפוך אותו לנסבל – ואולי אף הרבה מעבר לכך.

1. מריק שטרן, **שילוב תעסוקתי במדיניות נפוצה**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר מדיניות, 2015, עמ' 9.
2. ניר חסון, "3374 מתושבי מזרח ירושלים קיבלו אזרחות בעשור האחרון", **הארץ**, 20.10.2012.
3. אריה דיין, "מגיירים את הרובע המוסלמי", **כותרת ראשית**, 14.12.1983, עמ' 15.
4. ראו אצל מאיה חושן ומיכל קורח, **על נתוני ירושלים** (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2015) טבלת מבנה גילים בירושלים לפי קבוצת אוכלוסייה.
5. נדב שרגאי, **עלילת 'אל אקצא בסכנה': דיוקנו של שקר**, תל-אביב: ספריית מעריב והמרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה, 2012.
6. יצחק בן-חורין, "ירושלים בירת פלסטין – הרוב מעדיפים את ישראל", **ynet**, 12.1.2011; נדב שרגאי, **ירושלים: אשליית החלוקה**, ירושלים: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה, 2015, עמ' 155, 156.
7. נדב שרגאי, "העדפה במגמת עליה: 52% מערביי מזרח ירושלים מעדיפים להיות אזרחי ישראל", **ישראל היום**, 9.9.2015.
8. **תקציב 2011 במזרח העיר**, חוברת מאת מאיר מרגלית, שהוא עדכן במאי 2013.
9. **מעריב**, 10.10.1990.
10. להעמקה על כך ראו בספרי **ירושלים: אשליית החלוקה**.
11. את ההצעה המפורטת פרסמתי לראשונה שם, עמ' 68–70.
12. שם, עמ' 70.
13. נדב שרגאי, עוזרת מחקר: יעל גולד, **תכנון, דמוגרפיה וגאופוליטיקה בירושלים**, ירושלים: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה, 2010, עמ' 32–26.
14. לפירוט בהרחבה ראו שרגאי, **תכנון, דמוגרפיה וגאופוליטיקה בירושלים**.
15. רכיבים אחרים בתכנית שגיבשתי אינם קשורים לנושא הנדון, אך אזכירם כאן בקצרה. הם נועדו להתמודד עם מאזן ההגירה השלילי העקבי של ירושלים, המוביל אוכלוסיות יהודיות רחבות לעזיבת העיר. הסיבה המרכזית לעזיבה הגדולה היא חסר עצום לאורך השנים בדירות מגורים. מימוש מוגבר של פוטנציאל הבנייה בירושלים וסיפוח דה-פקטו לעיר של שטחים באזורי ירושלים רבתי (ייתכן שניהולית בלבד), יגדיל את שטחי הקרקע הזמינים לבנייה, ויאפשר להתמודד ישירות עם גלי העזיבה הגדולים.

מעבר לחטא ולעונשו: בריחתה של ההיסטוריה האלוהית

אלוהי ההיסטוריה מערים על האנושות, המספרת לעצמה את תולדותיה דרך נוסחאות מקודשות. לא החטא הביא גלות, לא האדיקות השיבתנו לארץ, וקדחת הנאורות החילונית לא הביאה גאולה לעולם. מסכת אישית, היסטורית-תיאולוגית, בשבח הענווה והפיכחון

בשורש התודעה הדתית נמצאת תודעת החטא. לא רק החטא בחיי היומיום, אלא גם החטא כפי שעיצב את תולדותינו: הוא אשר השליכנו מארצנו והחריב את מקדשנו, ותיקונו הוא ששיבנו לכאן ויביא עמו את הגאולה. אמנם העולם החילוני השליך תודעה זו מתפיסתו, אבל כיוון שלא הציג פרדיגמה היסטורית אחרת, גם בשבילו יש לתודעה הזאת משמעות.

אבל האומנם היה חטא? האם הוא שהחריב את המקדש? האם הוא הביא גלות? לסיפור ההיסטורי שלנו יש משמעות רבה מבחינת תפיסתנו העצמית. אולי הגיעה השעה לבחון אותו מחדש?

כדי לעשות זאת אני מזמין אתכם למסע קצר בעקבות מה שאפשר לכנות "ההיסטוריה הקדושה" של עם ישראל, זו שאנו משננים במסגרות הדתיות. במבט-על, גם וכללי, אשרטט את תולדותיו הרוחניות של עמנו למן תקופת המקרא; אבקש להראות כיצד השתנתה בימי הבית השני תפיסת האלוהות של ימי המקרא וכיצד השינוי הזה קשור לחורבן הבית; אראה כיצד הפרדיגמות שנוצרו ביהודה וביוון בימי הבית השני ולאחריהם עיצבו את התודעה הדתית-מדעית של ימי הביניים; ואטען שהמעבר מימי הביניים לעת החדשה התבטא בשבירת הפרדיגמות שעמדו בבסיסם.

יהושע גרינברג הוא סופר, עורך וסטודנט לתואר שלישי בהיסטוריה של יהודה ובבל בימי הבית השני

המבט הזה מערער על אותה "היסטוריה קדושה" – אך גם על החלופות החילוניות, האוניברסליות, שהוצעו לה בעידן המודרני הסוער של המאות האחרונות. הוא נועד להעמיד אותנו לנוכח המציאות בדרך מדויקת יותר, ולהציע, בעקבות כך, הבנה חדשה של המשמעות הרוחנית של שיבתנו לחיים לאומיים בארץ ישראל, של תפקידנו ומקומנו, ושל האקלים הרוחני שנכון לנו ליצור ולחיות בתוכו.

חלק ראשון: ההיסטוריה

תקופת המקרא: הדת העברית

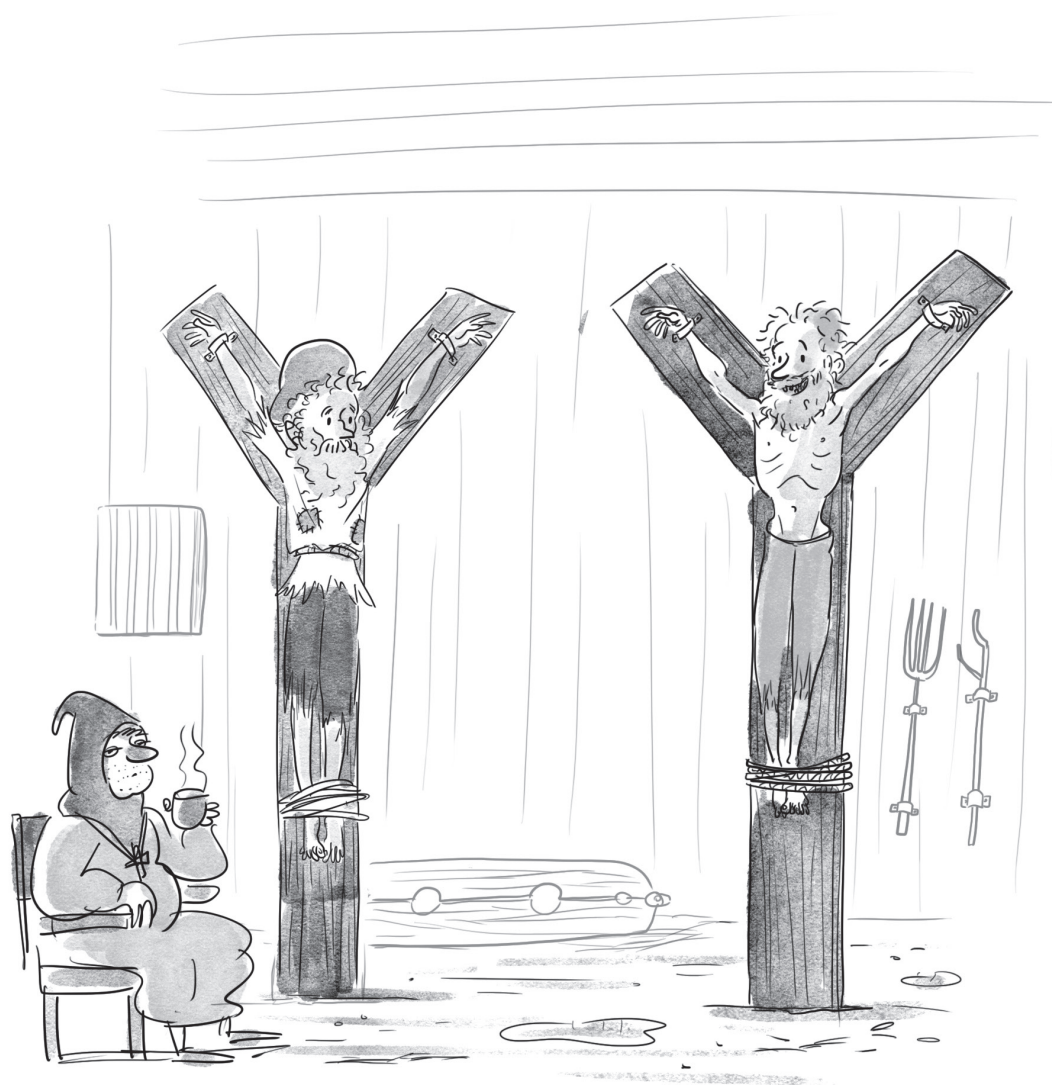
תקופת המקרא היא התקופה שבה הדת העברית נוצרה, צמחה מתוך הדתות שבסביבתה וחרגה אל כיוונים אחרים, נוגדים. היא נטלה את הבסיס הקיים והרכיבה עליו תפיסות שונות בתכלית. הפכיות. היא זרקה את כל האלים והותירה אחד: האל בורא השמים והארץ. בעשותה זאת היא זרקה גם את כל היחסים המורכבים, הנראים לנו היום טיפשיים, בין האלים. לא מריבות, לא ניאוף, לא משחקים, לא כיפופי ידיים, שום דבר מכל אלה. אל אחד. ומשכך, אל היכול לשמש מופת מוסרי.

זה היה הדגש של הדת העברית. האדם לא נברא כדי להאכיל את האל, כפי שהאמינו למשל בדת המסופוטמית. האדם נברא כיצור הבכיר בטבע, והדרישה המרכזית ממנו לא הייתה להקריב קרבנות אלא לדאוג לגר, ליתום ולאלמנה. לכבד את האב ואת האם, לא לרצוח, לא לנאוף, לא לגנוב וכן הלאה. זו הייתה מהפכה אדירה. כל כך, שעד ימינו היא רלוונטית: אל תחפש מה צופן לך העתיד; אל תנחש בכבד או בעננים או בכוכבים; תמים תהיה. דאג אתה למלא את מצוות האל – והוא ידאג לך. עשה בניגוד לרצונו – ותסבול.

גם הדרך לנחש את רצונו פשוטה ביותר: היה בן אדם. יש קשר בין מי שאתה מבחינה מוסרית לבין השמיים שיורידו גשם או לא. הדרך להבין את רצון האל פשוטה, וגם הציוויים הבסיסיים ברורים. הכול פשוט והגיוני, אבל גם קשה ליישום: להקריב לאלים כדי לכפר את פניהם קל יותר מאשר לא לנאוף או לא לגנוב או לתת לגר.

ועוד, בהגיע מועד הקציר, הבציר, הגדיד או האסיף נדרשת לשלם מן התנובה את כל שלוית באשראי קודם לכן. כי מכך התקיימו האנשים: מתנובת השדה. ואם השדה לא הניב? אם הייתה בצורת? אם היה ילק? ארבה?

ובכן, גם אז אסור לך ללכת לכוהן כדי שינחש בעבורך ויאמר לך מה האל רוצה שתעשה. אסור לך להקריב לאֵלָה כדי שתברך את שדך או תמחל לך על שפגעת בה. הותר פאה בשדך – ונשאת חן בעיני האל. לא קל יותר להקריב לו קרבן? ואם שמרת את ציווי ה' ובכל זאת נפגע היבול, אבל זה של שכןך לא נפגע ואתה מְתַנָּה באוזניו את צערך והוא אומר לך: ולאלה ענת הקרבת? מה תענה? אם לא תשלם את חובותיך



"אל תדאג, אומרים שהמשיח מגיע השנה. יש כבר כל הסימנים שכתובים בספרים: מלחמות בכל מקום, התעוררות רוחנית, ובעיקר - רודפים דווקא את היהודים. מדהים!"

יילקחו ממך חמורך, שדך, ביתך, שאר רכושך. ואם לא די באלו, כי אז ילדיך, אשתך וגם אתה עצמך.

אבל אם תרצה לבקש משהו מאת ה' – לא מאל אחר, חלילה – ורחוק אתה מן המקדש, כיצד תבקש ממנו? אי אפשר לבקש בלי להקריב משהו בתמורה, ואסור הלוא להקריב מחוץ למקדש ה' שבירושלים.

לכן היה כל כך קשה למלא את הציוויים הללו.

והאל? הוא שכן במכון שבתו בשמיים, וכשביקש לנוע ממנו למקום אחר עלה על כרוב ויעף והמריא על כנפי רוח. הוא שכן שם, בשמיים, כל זמן שלא השכינו אותו גם בארץ. ואת זאת אפשר היה באותה תקופה לעשות בשני אופנים: בפסל ובמקדש. הדת העברית דחתה כידוע את הפסל, אבל אימצה את המקדש. ושם האל גר. והובאו לפניו שתי הסעודות, של בוקר ושל ערב. ומעבר אליהן, כל יתר הקרבנות. כך בדתות האחרות כאן וכך גם אצלנו. ואף שמות הקרבנות היו זהים, אצלנו ואצל עמים אחרים.

העולם בכללותו נחלק לכמה תת-עולמות, ובהם עולם השמיים; העולם התיכון, שבו חיים אנו, בני האדם; והעולם התחתון, זה שתחת האדמה, עולם השאול, שאליו הלכו המתים. והאל ישב במכון שבתו בשמיים כאשר תחת רגליו הרקיע, העשוי אבן הדומה לספיר. כך מתואר האל בורא השמיים והארץ אצל הבבלים, מֶרְדַּךְ, וכך גם אלוהינו שלנו. השפה, מטבעות המילים, החוק, כל אלה היו זהים או דומים בכל המרחב, והדת העברית חרגה באשר חרגה והותירה אשר הותירה.

אבל העם לא שמר, ועבד אלים אחרים, ואת אלוהי ישראל עבד מחוץ למקדש, והבית חרב. הייתה גם התנהלות פוליטית שגויה: מלכי יהודה הפרו את בריתם עם מלך בבל וכרתו תחת זאת ברית עם מלך מצרים. חרה אפו של מלך בבל והוא עלה על יהודה, כבש אותה והחריב את המקדש. בתודעה היהודית נצרב חורבן זה כפי הנראה כפועל יוצא של אי שמירת האיסור על עבודת האלילים. כך נסללה הדרך לימי הבית השני: מונופול של המקדש בירושלים.

בית שני: והיכן נבואת משה?

בשנת 539 לפנה"ס בא כורש וכבש את בבל. הוא אפשר לעמים מוגלים לשוב לארצותיהם. ולכל עם ועם פנה, הילל את אלוהיו וטען שאותו אל גדול בחר בו, בכורש, כמלך. כך היה כורש מלך כל האימפריה כולה ומלך כל ממלכה וממלכה בה. וכמלך מילא את חובתו והקים או שיקם את המקדשים, שבהם עבדו כוהני כל עם בהתאם לדתם. הוא לא ביקש להכפיף שום עם לדתו או לתרבותו שלו, ולעזר את ניתן מידי ארתחשסתא כתב המסמך אותו לשפוט על פי חוקי האלוהים בעבר הנהר, הפחוה שבה שכנה יהודה.

במהלך תקופתם ביהודה הוכיחו עזרא ונחמיה את העם על נשיאת נשים נכריות, על אי-מימוש חוקי העבדים ועל חילול שבת ונחתמה אמנה על שמירת המצוות. והעם לא עבד אלוהים אחרים; ואת אלוהי ישראל – במקדש שבירושלים. כך מעלה הממצא הארכאולוגי.

זו הנקודה שבה נכון לשוב אל המובטח בתורה ולבחון אותו. בפרק כ"ו בספר ויקרא מתואר מה יקרה אם לא נשמור את מצוות ה'. הוא יחריב את ארצנו ויזרה אותנו בגויים, ואז תשבות הארץ את אשר לא שבתה בזמן שבתנו עליה. כלומר, החורבן וההגליה הם תוצאות אי שמירת מצוות השמיטה. אלה מאתנו שייוותרו בארצות האויב יירדפו ויאבדו בגויים. הם יימקו בעוונם ובעוון אבותיהם. אז יתוודו את עוונם ואת עון אבותיהם, לבבם הערל ייכנע והם ירצו את עוונם. הקב"ה, כתגובה, יזכור להם ברית ראשונים אשר הוציא אותם מארץ מצרים.

מתי כל זה התרחש בפועל? לכאורה עם חורבן הבית הראשון. הבית חרב והעם הוגלה. אבל הוא לא נרדף בגויים. היה לו די טוב אצלם. כדי כך שרוב הגולים לא אבו לשוב ליהודה אחרי הצהרת כורש.

בימי מרדכי ואסתר, על פי המגילה, אכן רדפו את היהודים. אבל אין במגילה זכר לכל זה כפועל יוצא של אי שמירת מצוות; להפך, מדברי המן עולה שיש לעם זה דתות שונות מכל עם, כלומר, הם כן שמרו על דתם. ובתשועה, מאידך, אין כל זכר לקבלת מצוות שבגינה נושעו לבסוף.

זאת ועוד, כאשר שב העם לארצו אחרי הצהרת כורש לא הייתה זו שיבה מלאה, לא גאולה מלאה, שהרי לא היה מלך ביהודה, ויהודה עצמה הייתה קטנה ומצומקת.

אפשר לתרץ זאת. זו תחילתו של תהליך, והגאולה המלאה תגיע מאוחר יותר. והיא אכן באה: אנטיוכוס אפיפנס גזר גזרות דת, היהודים בראשות בית חשמונאי התקוממו, ניצחו במרד, והחלה סוף סוף מלכות. והם הרחיבו את גבולות יהודה והפכוה גדולה וחזקה, הרבה יותר מקודם. אלא ששושלת המלוכה הזאת נפלה. במריבות פנימיות וביד איש באחיו. ורומא תפסה כאן את השלטון, ולשלטון רומא מי ידע אם יהיה קץ.

הנבואה, זו של משה, היכן היא? הוא הלא אמר שכאשר יבואו עלינו הברכה והקללה ונשוב אל ה' בכל לבבנו ובכל נפשנו, ה' ישיב את שבותנו ויקבצנו מכל העמים שבהם הפיץ אותנו. ואז יביא אותנו אל הארץ אשר ירשו אבותינו וייטיבנו וירבנו מאבותינו. כל זה אם נשמע בקול ה'. והנה עם ישראל כאן, ביהודה, והוא שומר את מצוות ה', ולא קורה מה שמשה ניבא. נראה שההפך קורה: המציאות מידרדרת ולעולם תהיה יהודה תחת עול עם חזק, שולט.

אז, אני חושב, החלו התפיסות האפוקליפטיות של "חורבן צורך בניין". דומני שאז החל להיקלט רעיון המשיח, כמו גם רעיון ה"יהיה יותר רע אבל זה יוביל אותנו ליותר

טוב". לגאולה שהאל יגאל אותנו, שהלא הבטיח.

המהפכה התיאולוגית בימי בית שני

במישור הרוחני-תאולוגי התחולל אז שינוי עמוק. דומני שהראשון לחולל אותו היה כורש. הוא אשר ניתק בין המקדש למלוכה. הוא שגרם לאבדן כוחו הפוליטי של האל, בפועל. בימי הבית הראשון, תהילת המלך ותהילת האל היו כרוכות זו בזו. עם נפול המלך נפל גם האל, ובפועל, חרב המקדש. כאשר המלך ניצח במלחמה היה זה האל שניצח בעבורו, וכאשר הפסיד היה זה בגלל חטא כזה או אחר. כך בעמנו וכך בעמים אחרים.

והנה, כורש יצר מציאות שבה יש מקדש – בעוד המלכות נותרת ביד האימפריה. ומכיוון שכעת יהודה ואדום ובבל או ארם או כל ממלכה אחרת לא היו עוד במצב מלחמה אלא היו ממלכות שכנות באותה אימפריה, לא היה עוד המצב הזה של אל שנלחם באל מכיוון שלא עוד היה המצב של מלך הנלחם במלך. ומשהוכתר האל שלך כאל הגדול בידי המלך, אבל גם האל של העם האחר, שבניו שכנים לך, ואתה רואה את המשותף לאלים האלה ולדרך עבודתם, אתה מתחיל לתהות מיהו האל הגדול באמת, ושמא אינו אף לא אחד מכל האלים האלה שאת עבודתם אתה רואה לפניך.

וביהודה, ששוב לא עבדו בה אלוהים אחרים, ולא בבמות או במקדש לאלוהי ישראל מחוץ לירושלים אלא רק בירושלים לבדה, יהודי שביקש משהו מאת האל אבל היה רחוק מירושלים הרי לא יכול להקריב לו קרבן. החלה אפוא להתבסס תפילה ללא קרבן. וסביר להניח שגם בתי תפילה. אנו מוצאים שבימי מרד החשמונאים, החשמונאים חברו אל העם ואל חכמיו, הפרושים. החכמים הללו פירשו את התורה באופן שונה מזה של כוהני בית צדוק, כך נראה, וכשעלו בית חשמונאי לגדולה אחרי ניצחונם ודחקו את רגלי בני בית צדוק, עלו עמם גם חכמי העם, הפרושים. כך לקראת סוף ימי הבית השני נמצאו, על פי יוסף בן מתתיהו, שלוש כתות: כת הפרושים, כת הצדוקים וכת האיסיים.

שתיים מהן יכולות היו להמשיך ולהתקיים אחרי חורבן הבית השני. השלישית הייתה תלויה בו תלות מלאה. כת הצדוקים הייתה כת אליטיסטית, שהייתה מורכבת מכוהנים ומאחרים. מבני צדוק ומהעשירים בעם. חורבן יהודה והמקדש הותירו אותה ללא נקודת הכוח שלה, המקדש, שלמעשה נחמסה ממנה עוד קודם לכן בידי הקנאים.

ואילו לאיסיים ולפרושים היה די לחלום ולעשות גם אחרי החורבן. למנהיגי האיסיים היה מקדש וירטואלי: הם עבדו את האל באמצעות טהרה, חסד ותפילה. אחווה של גברים בלבד, שהקדישו את חייהם לעבודת האל. קופה משותפת הייתה להם. הם הקפידו מאוד על דיני הטהרה, הרבה מעבר לנדרש במקדש שלא היו בו, אבל מקומם וחייהם היו להם מקדש. והם טבלו הרבה, גם אחרי הטלת צואה, ולא הטילו אותה כלל

בימי השבת. וחוז' להם היו עוד איסיים שכן התחתנו, אבל קיימו יחסים עם נשותיהם רק כדי הבאת ילדים לעולם.

לפרושים, לחכמים, הייתה התורה. הלל, שבא מבבל, הביא עמו משם טכניקות חדשות של הסקה, לימוד ופרשנות. שמאי התנגד לרבות מהלכותיו ודעותיו. כך נוצרו בקרב הפרושים שני בתים על תלמידיהם ועל המריבות ביניהם. אבל הנה, גם להם הייתה חלופה רוחנית למקדש. ומי שעמל לכונן אותה היה כוהן חכם, רבן יוחנן בן זכאי. הוא היה תלמידו של הלל, ולפי אחד המקורות הקטן בתלמודיו. אצל החכמים לא פעל מפתח ה"יחס", הייחוס, כלומר הכהונה. העלייה במדרגות החשיבות בקבוצה זו הייתה על בסיס יכולת, התמסרות וידע. בימים ההם עוד הייתה ירושלים והיה המקדש, והמקדש היה לב ההווה הרוחנית והלאומית, אבל רק לכאורה: נוצרו לו חלופות רוחניות תוך כדי היותו.

כפי הנראה, גם במקדש עצמו התחוללו שינויים. המשנה מספרת לנו על רפורמות שערך יוחנן כהן גדול. מן ההקשר עולה שזהו יוחנן הורקנוס, החשמונאי. אחת מהן הייתה ביטול המעוררין. לפי התלמודים, הם היו מי שעוררו בכל בוקר את האל לעבודה. היו קוראים: "עֹרֶה לְמָה תִּישֶׁן אֶדְ-נִי". ויוחנן ביטל את מעשם משום ש"לא יָנוּם וְלֹא יִישֶׁן שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל". האל אינו ישן, ולכן אין שום סיבה להעירו. פרשנות התלמודים, אם היא נכונה מבחינה היסטורית, מלמדת אותנו שעד לתקופתו של יוחנן זה שררה התפיסה שלפיה האל אכן ישן במקדש, ויוחנן שינה אותה.

בין ההכרה בצורך לביצוע רפורמה עד שזו מתבצעת חולף זמן, בוודאי במקום שמרני כמו מקדש. לכן סביר להניח שכבר קודם זמנו של יוחנן, אולי הרבה קודם זמנו, סברו שאין זה הולם להמשיך את עבודת המעוררין. אבל מי ישנה סדר המקובל במקדש? כאשר נכנס יוחנן החשמונאי, כוהן גדול מבית יהויריב ולא מבית צדוק שממנו יצאו הכהנים הגדולים מימי שלמה ועד אז, יכול היה לבצע את מה שכבר הוסכם שצריך להשתנות. כך נראה סביר. והדבר מתחזק לאור עובדת פרישת בני צדוק האיסיים מן המקדש. היה אי-נחת סביב העבודה הקיימת, וזו הולידה חלופה, ובסופו של דבר גם שינוי במקדש עצמו.

כל זה מצביע על השתנות בתפיסה, שאכן רואים אותה מתרחשת ומתחוללת באופן רחב היקף גם אצל העמים האחרים, באותה תקופה ולאחריה.

כך למשל אצל היוונים. התרבות היוונית חדרה אל התרבות היהודית כבר בימי הבית השני – כְּעוֹלָה מן המתואר בספרי מקבים, שאחד מהם, מקבים ב, נכתב במקורו ביוונית. חדרו גם הפילוסופיה והמדע היווניים. כל אלו חייבים היו לחדור, פשוט משום שיהודה הייתה תחת שלטון הלניסטי למן ימי אלכסנדר הגדול, שמורו היה אריסטו. גם כשכבשו הרומאים את האזור הדברים לא השתנו, משום שהרומאים הושפעו עמוקות מן היוונים בדת, ברטוריקה, בשפה ובמדע.

הפילוסופיה היוונית חתרה תחת התפיסה הדתית האלילית היוונית. היא העמידה חלופה המבוססת על היגיון. ובאור הזה, כאשר מתבוננים בסיפורי המיתולוגיה הם נראים קשקוש. אדם שחיפש דת בעולם של אותם זמנים, וגם הושפע מן הרציונליות של התקופה, יכול היה לפיכך לאמץ את התפיסה של הדת היהודית. האל היהודי, נטול הפסל והמסכה, עם חוקיו השונים מחוקי האלים האחרים, יכול היה כעת להפוך לאטרקציה. כך כנראה קרה אצל האליטה הרומית, שהחלה להתעניין בגיור – עד כדי כך שנחקק חוק שאסר על המילה, חוק שנועד כפי הנראה רק למי שלא נולד יהודי.

במילים אחרות, התחולל כאן תהליך שייתר את המקדש כמרכז רוחני והוציא את העבודה הרוחנית אל מחוצה לו; סלל לה דרכים אחרות. האליטה מצאה לה נתיבות אחרות, והמקדש נותר מרכז של הקנאים. הוא הפך, ויותר ויותר כך עם התקדמות המרד ברומאים, מרכז לאומי או לאומני. זהו הרושם העולה מספרו של יוסף בן מתתיהו. קיצונים לאומנים השתלטו עליו ובכך הביאו לחורבנו, חורבן שהתחולל אחרי שהמקדש התרוקן מבפנים, מתוכו.

באופנים רבים עולה לקח זה מן הסיפור על פגישתו של רבן יוחנן בן זכאי עם אספסיינוס שעה שזה צר על ירושלים. הסיפור, המובא באבות דרבי נתן, באיכה רבתי ובמסכת גיטין בתלמוד הבבלי, מתעד את האופן שבו נתפסו רבן יוחנן, ירושלים והמקדש בעיני הדורות הבאים, הדורות של החכמים שעיצבו את פניו הרוחניות-דתיות של העם היהודי משם ואילך למשך שנים רבות. בן זכאי פרש מירושלים עוד בהיותה תחת מצור, נפגש עם אספסיינוס שצר עליה, בישר לו שיתמנה לקיסר, וביקש בתמורה לא שיחמול על ירושלים אלא שיתן לו את חלופתה, יבנה וחכמיה. כך לפי גרסת הבבלי. והנה, אפשר למצוא בדברי בן זכאי עוד קודם החורבן את הבסיס לאשר עשה אז בפרישתו מירושלים ובפגישתו עם אספסיינוס: במסכת פסחים מסופר על רבי יוחנן בן זכאי ה"יושב בצלו של ההיכל" ודורש. ההיכל, המקדש, טוב היה בשבילו כדי שישמש צל. העבודה בו כבר לא הייתה רלוונטית. העבודה האמתית הייתה מחוצה לו: הדרשה, לימוד התורה.

בן זכאי ביקש אפוא את יבנה ואת חכמיה, ולכשחרב המקדש התקין שיהיה מעמדה של זו כמעמד המקדש.

עם חורבן הבית התבססו אפוא שתיים מן הכתות שהוזכרו לעיל: החכמים, שהמשיכו את הפרושים, והאיסיים. את מחשבת האיסיים המשיכו הנוצרים. מה שמאפיין את שתי הכתות האלו הוא הוצאת האל ממגבלת מקום או פולחן. אפשר להגיע אל האל בכל מקום ואפשר להקים לו בית בכל מקום. לא בית שיגור בו, כי אם בית שבו נתכנס כדי לעבוד אותו. והעבודה היא בתפילה, בלימוד תורה ובגמילות חסדים אצל היהודים – ובתפילה, בנזירות ובגמילות חסדים אצל הנוצרים. אפשר לראות אפוא את המעבר מתפיסת האל של ימי הבית הראשון לתפיסה של סוף ימי הבית השני. האל אינו עוד

זקוק למלך שיבנה לו בית או יכבוש שטחים ועמים ויגדיל בכך את מעמדו, והוא נוכח ושולט בכל מקום.

עידן התלמוד כתשתית לימי הביניים

עבר זמן עד ששתי הקבוצות החדשות תפסו את המקום המרכזי כל אחת בתחומה. העולם שסביב, שבו התרקמו התורה והדת העברית, התפוגג והלך. כתב היתדות נשכח, התרבות השמית נעלמה, ונעלם גם ההקשר שבו נוצרה הדת העברית על כל השלכותיו. הדרך לקשור את העולם העכשווי אל העולם העתיק שבו נוצרה התורה היה המדרש, והוא שימש בידי החכמים להמיר את הפשט. כך הפכו גיבורי המלך דוד לגיבורי בית המדרש. כך היו לבלתי-מובנים מעשה המרכבה והציווי על הפרה האדומה, ונתפסו כייחודיים ושונים כל כך שוודאי באו כולם מפי הגבורה, שאם לא כן מה ההיגיון בהם. בהפכם את התורה בסיס לדרך יכלו החכמים להרחיבה אל גבולות חדשים ואל מציאויות משתנות, אבל גם ליצור בסיס אינסופי ללימוד. נוצר אפוא ים חדש שלא נראו גבולותיו.

אצל הנוצרים הפתרון היה אחר. ישו סבר שמלכות השמיים תבוא תכף, מיד, אחרי שכל היהודים יקבלו אותו כמשיחם. אבל היהודים לא קיבלו. פאולוס הרחיב את הבשורה אל כלל העמים, וקבע שמלכות השמיים תגיע רק אחרי שהללו יאמינו כולם במוֹר־משיחו, ובזאת הרחיק מאוד את יום הגעתה. כך פתר את הקונפליקט.

כך נוצרו אופקי שתי הדתות. אצל העמים האחרים הייתה קבלת הנצרות, ומאוחר יותר האסלאם, כרוכה בהשלכת האלילים, ולפיכך היה המעבר מתפיסתם המגשימה את האלוהים אל התפיסה החדשה ניכר וברור. אצל היהודים מעבר זה היה סמוי: מעולם היה אסור להקים לאל פסלים או להראותו בדמות. כך נעלם המעבר מהדת העברית, המגשימה יחסית, אל הדת היהודית, המופשטת יותר. במהלך ימי הביניים התאמצו הפרשנים לפרש לאחור את הפסוקים הבעייתיים, המגשימים את האל, ולהוציאם מפשטם כדי להתאימם לתפיסה החדשה, שכל השונה ממנה נחשב עבודה זרה. גדול בכולם היה הרמב"ם.

נוצרה סינתזה של הדת המונותאיסטית עם התפיסות היווניות-מדעיות-פילוסופיות. אצל הנצרות הדבר הפך אחד, וסתירת התפיסות המדעיות היווניות (או לפחות חלקן) הפכה גם סתירת הדת הנוצרית. כך נסללה הדרך לאמתות ימי הביניים. וביהדות – האם ידע רבן יוחנן בן זכאי מה הוא עושה? האם חכמים כיוונו לעולם חדש, שבו האל מופשט יותר? האם הם ראו את הקורפוס והחליטו לשנות את הכיוון?

אני חושב שהם ראו כדי חרך. היה העולם שלפניהם, ואי אפשר היה להמשיך להתנהל בתוכו. מגרסת מדרש איכה לסיפור רבן יוחנן בן זכאי עולה בבירור שרבן יוחנן החליט מה שהחליט על סמך הסקת מסקנות, על סמך ההיגיון. על סמך התבוננות במה

שמתרחש והבנה שזה לא יוכל להמשיך יותר. הוא הסתכל מבחוץ. הייתה לו חוכמה. והחוכמה הזו היא שהייתה המוקד אחר כך, מוטמעת אל תוך התורה ויוצאת ממנה. העולם של חכמים שאחרי החורבן היה שונה מאוד מהעולם של התורה. הייתה רומא, והיא הייתה כל העולם של אז. הממלכות הישנות נעלמו, ובשנת 212 הפכו כל תושבי האימפריה הרומית לאזרחיה.

מבחינה ריאלי, הדברים המופיעים בנבואת התוכחה בפרק כ"ו בספר ויקרא לא קרו גם בחורבן בית שני. האם הארץ חרבה? אחרי המרד הגדול הרומאים לא החריבו את יהודה. המקדש חרב, יהודה לא. היא חרבה רק אחרי מרד בר כוכבא. אבל גם אז נותר יישוב יהודי כאן, בלוד, בגליל. אצל הנוצרים אנחנו מוצאים את האמירה "הבו לאלוהים את אשר לאלוהים ולקיסר את אשר לקיסר", ודומני שזו הייתה גם התפיסה אצל היהודים. ממילא אין סיכוי נגד האימפריה הזאת, ובעצם מי צריך לעמוד מולה? וזה העניין. אפשר לעסוק בכל הפנים של העניין הזה, של התורה, בלי להתעסק בשטויות של קמצא ובר קמצא ובלי להצטרך לחיילים או להיות מלך. אפשר לעסוק בזה בכל מקום, וכל מקום פרוס ופתוח: אזרחי האימפריה הרומית הם אזרחי העולם.

כן, בימי הבית השני היהודים שמרו שמיטה ולכן אין סיבה לחורבן הארץ ולגלות, אבל הסיבה האמתית לחורבן הייתה מלחמות היהודים בינם לבין עצמם. והחכמים ידעו זאת, והיו להם מסורות ברורות מאוד על כך. למעשה, הם הכירו בכך שאין כאן גלות, ובטח שאין לה סיבה מיסטית: שמרו מצוות בימי הבית השני, ובכל זאת הבית חרב, כי הארכיטקטורה הפנימית, התיאולוגית, הייתה אחרת ולא התאימה, והם עכשו נמצאים בארכיטקטורה הנכונה יותר, ובזאת, כבר אין צורך במלך ובארץ ובמקדש. אז בסדר, מותירים אמה על אמה מול פתח הבית לא מסוידת זכר לחורבן, ומקיימים תקופות אבל וימי צום שנתיים – אבל ממשיכים בחיים.

אבל המרכז היהודי בארץ ישראל לא התקיים עוד זמן רב. בן למשפחה נוצרית-בסתר עלה ברומא לשלטון, העביר את הבירה לעיר שנקראה על שמו, קונסטנטינופוליס, והפך את הנצרות לדת הממלכה. הנוצרים החלו לרדוף את היהודים, ומאוחר יותר עלה האסלאם, ומאמיניו כבשו את ארץ ישראל ורדפו את היהודים גם הם. היות שממילא בימי הבית השני רוב היהודים חיו בתפוצות, כעת, מששקע עוד היישוב היהודי בארץ ישראל, העם היהודי ברובו הגדול והמכריע חי שם. כבר לא נותר מרכז רוחני בארץ ישראל. המשנה נכתבה בארץ, כך גם התלמוד הירושלמי, ואז המרכז הרוחני היהודי נדד מכאן. מה היה לעשות בארץ ישראל? כל האזור שקע ולא הייתה כאן פרנסה. כך התקבעה התפיסה כאילו הייתה גלות אחרי חורבן.

יתרה מכך: מאמיני שתי הדתות הגדולות כעת, המונותאיסטיות, נטלו מתורתנו. והם היו כמובן מודעים לחטא ולעונשו. והאשימו אותנו בכך שחטאנו: הלוא ארצנו חרבה וביתנו, וגלינו. ומה החטא? שלא קיבלנו את נביאם-מושיעם. והיהודים – הם קיבלו

על עצמם את אשמת החטא אבל ייחסו אותה למשהו אחר והמשיכו לכפור באותם נביאים-מושיעים. אם כן, תודעת החטא הייתה רפלקסיה של מה שהאשמונו בו, וכן של מה שכתוב בתורה, שהרי הסימנים ברורים: הבית חרב ואנחנו בגלות.

בנבואה שבספר ויקרא נאמר שנגלה עד שנושב אל ה' בכל מאודנו. כיצד נשוב אם לא עזבנו לרגע, ולא חדלנו להאמין בו ולקבל על עצמנו את התורה? החורבן תפס אותנו מאמינים, וכך המשכנו. היינו צריכים אפוא להיגאל ולשוב אל ארצנו, אבל איש לא גאל אותנו. ונרדפנו בארצות אויבנו וטבח ורצח בנו והותירו אותנו במצב שפל, אבל מה היה החטא? על פניו, שנאת חנם, אבל למעשה, הרבה יותר מזה. וכאן אנחנו מפליגים אל לב ימי הביניים מבחינת ההיסטוריה היהודית, ואל מעבר להם.

כמובן, כל מה ששרטטתי עד כה אינו מדויק. המציאות אינה נחתכת באבחות חדות. תרבות אינה מתה; היא גוועת, והיא ממשיכה להתקיים באופנים שונים כל זמן שיש כתבים ומאמינים. כך למשל אנחנו עדיין אומרים בתפילת שבת את "יקום פורקן" שבו אנחנו מבקשים מה' שיסייע לראשי הגולה בבבל, אף שכבר מזמן אין כאלה. אנחנו עדיין כותבים וקוראים את הכתובה קודם הנישואין בארמית, שפה נדירה כיום, שנבחרה בשעתו כדי שאנשים יבינו משום שרובם דיברו בה אז, וכן הלאה. חברות שמרניות אוספות דברים ומוותרות רק על חלק מהם, גם כשברור שאלה שנותרו אינם תמיד רלוונטיים.

כך גם בנוגע למה שכתבתי עד כה. האם התפיסה הרואה את האל בצורה מופשטת יותר הפכה מיד נחלת הכלל? כמובן שלא. עובדה שכאשר פרסם הרמב"ם את תפיסתו המופשטת קמו נגדו רבנים וסתרו את דבריו. כך שלא רבולוציה הייתה כאן כי אם אבולוציה. אבולוציה שאכן התחוללה. איש לא יזדהה היום עם מתנגדי הרמב"ם שטענו שיש לאל דמות הגוף. קשה להאמין שהיו כאלה ושהם היו רבנים. אותו דבר נכון גם הלאה, בימי הביניים ובמה שאחריהם, העת החדשה. הדברים לא נחתכו באבחות חדות. הם השתנו בהדרגה.

מימי הביניים לעת החדשה

לעיל פירטתי את הסיבות לקבלת היהודים את "חטאם" בימי הביניים. יש עוד. למעשה, ימי הביניים הם ימים של התכוננות משטר האלוהים, כמשטר, כאן בעולם התחתון. ההיררכיה הייתה ברורה. האלוהים היה בראש. ובשלב מסוים ההיררכיה הזאת אכן התכוננה בפועל, לפחות באירופה, בדמות שליטתו הפוליטית של האפיפיור בכמה מארצות היבשת. במצב עניינים כזה, שבו סדר היום הדתי המונותאיסטי, שמקורו ביהדות, הוא הקובע, ברור שאפשר להבין את הנעשה בהווה רק בכלים שהתורה העמידה. לכן, חובה הייתה להבין את הימצאותנו מחוץ לארצנו על פי אותם פרמטרים שהתורה הציגה.

במרחב הדתי של ימי הביניים, המדע היה חלק מן הדת. האמתות המדעיות שיקפו את האמונה. המדע היה כפוף לאמתות-על, והמציאות נמדדה לפי האמתות האלו. כך, ירושלים הייתה מרכז העולם, גם במפות, והארץ הייתה מרכז היקום.

אבל מכאן גם החל השינוי. בשלב מסוים החלו לתת למציאות את הבכורה למרות אי התאמתה לאמתות-העל; וכאן התחילה התנועה החוצה מימי הביניים אל העת החדשה. דוגמה טובה לכך היא יוהנס קפלר: אסטרונום חשוב מאוד, שמצא שלושה חוקים שעל בסיסם קבע ניוטון את חוק הכבידה. הוא גם פענח את מסלולו של מאדים, וגילה שהוא מסלול אליפטי. לא זו הייתה נקודת המוצא של קפלר. הוא היה פרח כמורה, והאמין שהכוכבים נעים במסלולים מושלמים: אחד במסלול של ריבוע, האחר במסלול של עיגול וכן הלאה. כך הבין את הפסוק "הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד אֱלֹהִים". הצורות המושלמות מנגנות את המוזיקה השמימית המושלמת של הרקיע. כדי להוכיח את התיאוריה הזאת פנה אל האסטרונומיה. המחקר האסטרונומי לימד אותו שהתיאוריה אינה נכונה: הוא חישב את מסלולו של כוכב מאדים על פי תצפיות ומצא, להוותו, שהוא אליפסה. לא עיגול, לא ריבוע, לא משולש שווה צלעות. אליפסה. הוא התקשה עם זה מאוד. אבל הוא לא שינה את הנתונים; הוא קיבל אותם כפי שהם למרות התיאוריה שלו.

בכך חרג קפלר מן המדע הימי-ביניימי. עד אז נהגו חוקרים להתעלם מהבדלים קטנים בין הנתונים שבמציאות לבין התיאוריות. הייתה האסטרונומיה של תלמי, שאותה למדו ועל פיה קראו את השמיים. וכשהשמיים לא הילכו בדרך של תלמי, מצאו תירוצים. הוסיפו כמה מעלות, יצרו גרמים שאינם קיימים, חיזקו את התמונה הידועה. קפלר סירב לעשות זאת. הוא בלע את גלולת האליפסה המרה. הוא התייחס לגרמי השמיים כאל עצם פיזיקלי הכפוף לחוקים פיזיקליים, דבר שלא היה מקובל קודם. בתודעת המלומדים עד אז, גרמי השמיים היו שמיים, משמע אלוהיים. קפלר סתר זאת. ואף על פי כן שב מאוחר יותר אל שירת השמיים הנשגבה של העבר ועדיין טען בזכותה. כך היה שרוי חלקו בימי הביניים, חלקו בעת החדשה.

בהדרגה הדברים הלכו והתפרדו. לא התפיסות קבעו את המציאות אלא המציאות את התפיסות, ושינו אותן תכלית השינוי. זה כמובן לא היה הדבר היחיד שבו חרגה העת החדשה מימי הביניים, אבל הוא מלמד. האם מכאן ואילך פנה המערב מהדתי אל הרציונלי ולפיכך החילוני? לא. זה היה תהליך, שהתרחש לאטו. ובהדרגה נוצר מבט חדש על הקשר המיסטי.

הקשר המיסטי הוא מה שהרפואה החדשה, המודרנית, החליפה. אדם חָטָא – הוא נענש במחלה. הוא צריך לתקן את חטאו כדי שהמחלה תחלוף. לחלופין יש שדים או כוחות רעים הפוגעים באדם. יש קמעות היכולים להציל אותו. הנעשה בטבע, בגוף, הוא תוצר של מה שנעשה ברוח, בנפש. והעת החדשה קטעה את הקשר הזה.

היא פנתה אל השכל ואל הנתונים הפיזיים ונסמכה עליהם בלבד, ובהדרגה הוכיחה את כוחה, שוב ושוב ועוד ועוד. בהדרגה תפסה את הבכורה תפיסה שכפרה בקשר הקדמון, ובקדמון בכלל. במרכז ניצב האדם על ערכיו ועל העולם החדש שיקים לכשיתקן את כל הפגמים הקיימים וינצח את האמונות הטפלות. כך נוצרה התחרות ונולד המאבק בין הנאורים לפרימיטיבים, אלו שעדיין האמינו באמונות העולם הישן, הדתיים. כמובן, היו גם זרמי ביניים, אבל אלה הזרמים החזקים, הקוטביים, שאפשר להצביע עליהם.

התפיסה הישנה, הימיי-ביניימית, חילקה בין גוף לרוח. בין חומרי לרוחני. השמיים הם משכן הרוחניות, והארץ משכן הגשמיות. העצמים נופלים מטה משום שהם נמשכים אל מקורם, והנשמה, שהיא רוח, עולה מעלה משום שגם היא נמשכת אל מקורה. לכן האדם, שהוא חלקו גוף חלקו רוח, נמשך לשני הכיוונים. הנשמה מושכת אותו כלפי מעלה, ולכן הוא, שלא כחיות ובהמות, עומד על שתי רגליים. אבל הגוף מושך אותו מטה. ועם הגוף – החטאים. ועם הנשמה – המעשים הטובים, הרוחניות. יש כל הזמן מאבק בין השניים, ועל האדם לבחור. יום אחד תבוא גאולה וההתגוששות תוכרע. אבל זה ייקח זמן.

כך אצל הנוצרים וכך אצל היהודים, אם כי מה שיקרה בגאולה, והערובה לכך שהגאולה תבוא, היו שונים מדת לדת. אצל היהודים הייתה תפיסה מיסטית של גאולה, של התגוששות הרע בטוב. של חלקיקי טוב, ניצוצות, שנפלו בעת הבריאה אל הטומאה וצריך לגאול אותם. להעלות אותם. על הצדיקים מוטלת מלאכת העלאת הניצוצות, וסוד אחד היה קשור בכך שלפעמים צריך ליפול אל הטומאה כדי להציל את הניצוצות הקדושים יותר, אלה השקועים בה. הרעיון הזה פרנס בין היתר את חסידי שבתי צבי ואת הפרנקיסטים, אם כי גם החסידים נקטו אותו.

השכינה סובלת בגלות. עם ישראל בגלות הוא בבואה של השכינה שבגלות. והמקובלים ואלה הקמים בחצות לילה לבכות על ייסורי השכינה ולערוך תיקון חצות מקדמים בהדרגה את השכינה אל מקומה הנכון, וכשזה יקרה ניגאל ונשוב אל ארץ קודשנו. אז ישרור גם הסדר הנכון. הרוחני יהיה החשוב והגשמי יהיה תחתיו. כְּנוֹעַ לוֹ.

קדחת הגאולה המודרנית

אם כן, במהלך העת החדשה התקיימו תפיסות סותרות זו לצד זו, ובמובנים רבים התרחשה גם מלחמה ביניהן. רבי נחמן מברסלב, שחש במלחמה הזאת היטב, גם חש בכך שהתפיסות הישנות דינן להפסיד. כך עולה יפה מסיפורו על תבואת שיגעון.

התפיסות החדשות ניקו את השטח. הן דחו את הסיפורים הישנים ואת תוקפם. הן הציגו רעיונות אחרים. רעיונות שיגאלו את האנושות באמת, מבוססים על המדע החדש. אליבא דאמת הן נטלו מהתפיסות הישנות את הליבה, את הטענה על מלכות

השמייים שתדד ארצה, על הגאולה. הן אמרו: אתן נכשלתן. אנחנו, עם מה שהגענו אליו, קרי המדע, הרעיונות הרציונליים, נצליח. והייתה קדחת של גאולה. קדחת גדולה. העולם המערבי קדח כולו. מה לא הוצע כרעיון שיסדר נכון, מחדש, את כל האנושות? לאומיות, סוציאליזם, קומוניזם, קפיטליזם ועוד ועוד. כולם רעיונות חילוניים, כולם רעיונות חדשים.

אנשי התפיסות הישנות נאבקו לא רק משום שהיו מוכרחים לכך, משום שגבם היה אל הקיר. הם נאבקו גם משום שבתוך כל הישן הזה שביקשו כעת לזרוק היה עולם ומלואו, מלא, רוטט. והיה הקשר עם האלוהים. והייתה המסורת הגדולה, העמוקה. לזרוק את כל זה? ומה ישרור אם נעשה זאת? ועוד: מה יעשה לנו האלוהים בשל כך? העדפת המציאות, הריאליה, הותירה את האדם לשיטתם עם מעט מדי. עם קומה מונמכת; עם ארציות בלבד.

האם אנשי העת החדשה טעו? האם לא צדקו כשביטלו את ההנחה שהיה חטא מיסטי שהביא לכל שהתרחש אחר כך? כלום הייתה הצדקה לבניין הגדול של פיצול בין חומר לרוח שהיה חלק מהתפיסה המיסטית שרווחה כל כך בימי הביניים? לא, אנשי העת החדשה לא טעו. ואם כך, עם מה אנו נותרים?

דומני שאפשר בהחלט ללמוד מחורבן בית שני, אבל הלימוד הוא מעט אחר. אפשר ללמוד שדבקות בשיטה – גם אם השיטה היא שמירת מצוות – אינה יכולה להבטיח תוצאה. ולהפך: עצם הדבקות הזאת יוצרת אשליה של חסינות, ואז עלולים לצוץ דברים מחוץ למערכת שיחריבו אותה. לא כתוב בשום מקום בתורה על שנאת חנם. זוהי תופעה שחז"ל תיעדו. אפשר ללמוד עליה מכתבי יוסף בן מתתיהו. חברה התקועה במסכת דתית-שיטתית שאמורה לספק את כל הפתרונות תחמיץ משהו בסיסי מאוד הנמצא מחוץ לקופסה שלה. אין מסכת שיטתית שתגאל אותנו לחלוטין או תפתור לנו את כל הבעיות, גם אם היא מובטחת בידי האל. זה מה שאפשר ללמוד מחורבן הבית השני; חורבן התקופה היחידה בתולדותינו שבה התקיימה מדינת הלכה יהודית.

וזה הדבר שמלמדת אותנו בניסיון כאוב מאוד גם המאה העשרים. המאה הזאת הייתה התגשמות התפיסות והחלומות של המאות שקדמו לה, שהעמידו את האדם במרכז. רק כשיוגשמו התפיסות האלו תבוא הגאולה. ומכיוון שכך, צריך לדכא כל תפיסה סותרת שעלולה לעכב את הגאולה הזאת או לפגוע בה. וכך נוצר טרור פנימי, כך הוצדק רצח וכך הגיע האדם בדעותיו החדשות לשיא של אכזריות שהדתות הישנות לא התקרבו אליו.

חשוב לשים לב שישנה זהות בין התאוריות המודרניות, שאני קורא להן דתות חדשות, לדתות הישנות. הוזהות הזאת מתבטאת בכמה דברים, ואולי בראש ובראשונה בדיכטומיה של טובים מול רעים, או טוב מול רע. הנאצים נזקקו לרע מוחלט כדי

להילחם בו ולהשמידו (והפכו בכך בעצמם לרע מוחלט), הקומוניסטים נצרכו לזה גם הם, הנאורים למיניהם כמובן, וכן הלאה. כל אלו לא ניסו להיות אידאולוגיות החיות לצד המציאות אלא לנכס את המציאות כולה לשיטותיהן. ובכך שבו על הטעות של הדתות הישנות.

חלק שני: אמונה ואמת אחרי קריסת ההיסטוריה

להתחרות עם אלוהים ולהתעורר עירומים

הבעיה של הדתות הישנות, ושל הפרדיגמה ההיסטורית שלהן, לא הייתה בעצם קיומן, והפתרון איננו דחייתן המוחלטת. הבעיה היא בנו. במוחלטות שאנחנו מבקשים להחיל על המציאות. בצורך שלנו לתחם אותה אל תוך תבנית. הצורך הזה הוא פגם אנושי. פגם, משום שכפי שאנו רואים הוא הביא לאכזריות נוראה ולשפך דם רב בעבר הקרוב כמו בעבר הרחוק. כלומר, ישנה תבנית הפועלת עלינו שעה שאנו הוגים רעיונות. והיא כופה את עצמה עלינו ומביאה אותנו למחוזות לא טובים, לפעמים רעים מאוד.

עמוק בתוך התפיסה היהודית מוטמעת ההנחה שהתורה היא הבסיס למציאות. שה' ברא את העולם על פיה, ולפיכך קיום מצוותיה הוא קיום העולם והפרתן היא החרבתו. כלומר, מעשה המצווה מחזיק את העולם, והיפוכו של דבר במעשה העבירה. אך התפיסה המיסטית הזו כשלה, וההיסטוריה הריאלית, ההיסטוריה שבפועל, התגלתה כשונה מן ההיסטוריה הקדושה, שאמורה הייתה לפעול. אדם יכול לחלל שבת ולחיות חיים יפים וארוכים, ואדם יכול לשמור אותה וחיייו לא יהיו יפים כלל. במה אפוא אפשר לראות את קיום האלוהים בעולם?

אולי, אני מציע, בדיוק בנקודה שאני מבקש לפתח כאן: ביצר התחרות עם אלוהים. יש בנו רצון להיות הוא. לשמוט את הקרקע תחת רגלי הפחד המזכיר לנו שאנחנו מוגבלים. אין הוכחה לקיומו של האל, אבל בנקל אפשר להראות כיצד הוא נוכח אצלנו כאשר אנו מבקשים לתפוס את מקומו. כך אני קורא את הרצון להיות דיקטטור, להשתלט, לשלוט על הכול. וגם אם אין בנו הרבה דיקטטורים, וגם אם לא בתחום השלטון אנו עוסקים, הדבר הזה, הרצון הזה, נוכח פחות או יותר בכל מה שאנו מפתחים או בוחרים בו. אנחנו מבקשים פתרונות לדברים מסוימים, לבעיות מסוימות, אבל מחפשים גם אחר הפתרון ההוא, הגדול, שיפתור את בעיותינו כולן. ואנחנו חושבים שנמצא.

סיפור גן עדן מגלם את זה. הרצון של אדם להיות כאלוהים, והמחשבה שאכילת פרי עץ הדעת טוב ורע תביא לכך. והנה, היא הביאה להיפך המושלם: לכך שהוא וחווה התעוררו כשהם מודעים פתאום לכך שהם עירומים, כלומר פגיעים וחשופים. ולמרות

הסיפור הזה, המכונן, אנחנו חוזרים על הטעות: סבורים שהדעת תחליף אותנו מהיותנו כפופים ותביא אותנו להיות כאלוהים, ומתעוררים עירומים. הדעת חילצה אותנו מדברים רבים אבל מעולם לא הוציאה אותנו מהיותנו אדם ומוגבלים, ולעולם לא תוציא. היא רק תרחיק את המוגבלות הנוכחית אל מוגבלות אחרת, חדשה.

אבל הרבה תלוי בשאיפה הזאת. ברצון הזה, במניע הזה, לולא היה, לא היינו מגיעים גם אל התחנות שבדרך. אנחנו חיים בזכותו יותר שנים, ויותר בנוח, כדי להגיע אל הזקנה ואל צרותיה מאוחר יותר.

במשך שנים רבות סברו שהציוויים השונים של התורה נועדו להשיב אותנו לגן עדן. שיש סף שאם נעבור אותו נגיע לשם ולא נדע עוד צער. זה בפני עצמו, אני סובר, הוא החטא של האכילה מפרי עץ הדעת. הפיכת התורה והדת לפרי העץ שיסיר את מגבלותינו ויהפוך אותנו לאלוהים. ההתעוררות עירומים מביאה אל המצב של אחר כך, של להט החרב המתהפכת השומרת את הדרך לעץ החיים. מתהפכת בין טומאה מוחלטת לקדושה מוחלטת. כיוון שנפלת, או שתמשיך ותהיה הדוניסט או שתפרוש ותהיה קדוש. זו הטעות שנוצרה מאכילת הפרי.

הפיתוי כפי שאנחנו רואים את פעולתו כאן, בעולם שלנו, מסתמך על רגע אחד. על התקת הדבר מכל הסובב והקרנתו באור אחר, כזה שיביא אותנו אל מציאות אחרת, חלומית. והחלום שבה הוא שלא נצטרך לעמול. נקטוף, נאכל ונהיה שם. קל לראות את זה בחפצים נוצצים, בחופשה, במלון, אבל זה פועל באותו אופן במישור השכלי, תיאולוגי, רוחני, בכל דבר שאנו נוגעים בו. הנה סוף סוף האלגוריתם שיגאל אותנו.

ולפעמים זה עובד. לפעמים זה באמת ממתין לנו שם, ולו להרף, לרגע, אבל בדרך כלל העבודה הקשה והתשלום מוסתרים, וכשהם נגלים מתברר המחיר האמתי.

הפיתוי המסוכן של התשובות הגדולות

אני רוצה לפנות לתפיסת החלל הפנוי של ר' נחמן מברסלב כדי להסביר זאת. ר' נחמן מתייחס לדברי האר"י, שהוא שטבע את הביטוי. אחד הכינויים לאל, בעיקר בקבלה, הוא "אינסוף" או "אור אינסוף". הוא סובב את כל העולמות וממלא אותם. ובכל זאת, בחיינו שלנו יש גם נקודות שבהן איננו רואים את האל. שבהן הוא נסתר. האר"י בדבריו על החלל הפנוי מתחיל מהנקודה ההפוכה. הוא שואל איך יכול העולם להיברא מלכתחילה, הרי הכול היה מלא באלוהים. כיצד היה אפוא מקום שבו יכול העולם להיברא? והוא עונה: האל "צמצם את עצמו", ובחלל הפנוי שנוצר – העולם נברא.

ר' נחמן נוטל את האמירה הזאת אל העולם הנפשי ומסביר בכך את המרחק שעליו אי אפשר לגשר. דרכו לעשות זאת היא בהתייחסות לשאלות על אמונה. כוונתו כפי הנראה לשאלות העולות אצל אדם פנימה, והוא אומר שאף על פי שאדם צריך לענות על שאלות, יש שאלות שאין עליהן תשובה. ומדוע? משום שישנו החלל

הפנוי. השאלות שאין עליהן תשובה מגיעות משם, מן החלל הזה. אלו הן שאלות שככל שננסה לענות עליהן כך נסתבך בהן יותר, ולכן לא צריך לענות עליהן. צריך לשתוק. על החלל הפנוי הזה אפשר לעבור רק באמצעות שתיקה ואמונה. יש כאן כמין אקזיסטנציאליזם דתי. עמידה בפני המציאות ואי טשטושה באמצעות תשובות, אפילו לא באמצעות האחיזה באלוהים.

יש ברעיון הזה כדי להסביר מדוע כשעולה אותו רעיון גדול, האמור להציל את העולם, לשנות את הדברים מן היסוד, פעמים רבות הוא ייתקע ולא יוגשם. כי כפי שיש פתרונות מקומיים אפשריים אבל גם פתרונות גדולים שבהם האדם מנסה פשוט לתפוס את מקום האלוהים ולהיפטר סופית ממוגבלותו כאדם, כך גם יש שאלות שאפשר להשיב עליהן אבל גם שאלות שאין עליהן תשובה. זוהי התבוננות משני הצדדים של אותה מציאות עצמה, זו של החלק החסר שאיננו יכולים לדלג אל מעבר לו, אותו חלק המכריח אותנו להתפשר. אבל מכיוון שאיננו רוצים להתפשר, אנחנו מדלגים אל מעבר לו ומוצאים את עצמנו לא במקום שאליו ייחלנו – ולפעמים במקום ההפוך ממחוז חפצנו.

במלים אחרות, הפיתוי נמצא בצד המזויר, והשאלה או הספק – בצד המינורי. כאשר נמצאים בתוך הקווים ולא חורגים אל מעבר להם אפשר למצוא, בהדרגה, את דעת טוב ורע. את המקום שבו זורם האלוהים, בין הפחות ליותר. ואילו מחוץ לקווים, הפחות והיותר הם שני צדדים זהים. כך ישנה חרדיות דתית וחרדיות חילונית. כך ישנה אטימות שם ככאן, והסתגרות, והסתכלות דיכוטומית, וכל שאר הפמליה.

לא קשה לקפל תקופה על תקופה. את תקופת הפרדיגמות של סוף ימי הבית השני על תקופת הפרדיגמות של העת החדשה. הן משקפות האחת את רעותה. מדוע בחרו גברים מלכתחילה להינזר מנשים, ומדוע כל הדיבורים ההם על קדושה? כי העולם הבא השתקף מחורבות העולם הזה, ונשען על הכחדת הפיתוי. הפיתוי נוכח בכל חלק מחיינו: בעצים הרטובים אחר הגשם, בפרחים המנצים, בצבע הפרות, ביפי הנשים והגברים, בבגדים שאנו לובשים ומיטיבים עלינו וכן הלאה; אלא שהפיתוי נוכח גם בתפיסה המבקשת לדכא את כל הפיתויים האלה כדי להגיע אל העולם ההוא, שמעבר. כאן נמצא הפיתוי החמור יותר, העמוק יותר, להיות אלוהים. לחדול מחדלוננו כאדם.

העת המודרנית על מוראותיה החלה מהמלכת האדם במקום האל, משחרור המדע וההיגיון מן הדת – והמשיכה בשעבוד האדם והמדע וההיגיון לשאיפות הגבוהות ביותר, שדילגו, כמו הדתות שלפניה, אל מעבר למשוכת המגבלה של החלל הפנוי. וככל שעלו השאלות כך נלחמו בהן יותר, באמצעות השמדת מי שהעלה אותן. אם הדת הישנה ביקשה להעלים את הפיתוי, הנה הדת החדשה ביקשה להעלים את אלוהים. אבל היא לא העלימה אותו. היא הפכה את האדם לאלוהים והמיטה אותו להיות שטן.

גוף ורוח אחרי הציונות

היום אנחנו נמצאים בשאריות של כל אלה. עדיין יש מאבק לנאורים בפרימיטיבים, הדתיים. עדיין צריך למצוא סעיפים שעליהם אפשר יהיה להילחם נגד הנוקשות הדתית לטובת הנאורות והפתיחות. אבל הכוח של כל זה חדל בהדרגה. כן, ישנם אנשים רבים שהם נגד אפליית בעלי נטייה חד-מינית, אבל איכשהו הנושא הפך גדול מהאפליה עצמה. זהו קו פרשת מים שמעברו האחד נמצאים בני האור ומעברו האחר אלה המחשיכים אותו. לפני כמה שנים היה זה העניין היהודי-ערבי, אבל זה שוכך בהדרגה משמתחוורת המציאות, שאינה מאירה פנים לצד הליברלי. כבר אי אפשר למשוך חיים מהמאבק הישן בין הפרדיגמות. נראה שאנחנו במציאות חדשה, שעדיין אינה מוגדרת.

באיזושהי דרך נסית, הגענו בדיוק בתקופה הזאת בחזרה לכאן. הנס הוא קודם כול בכך שהיינו כל כך עקשנים להישאר יהודים ולא לאבד את הזהות שלנו במהלך כל הנורא והשנים שעברנו. הנס הוא שהיה לנו במה להידבק ולמה להיצמד לשם כך. והנס הוא שבחלוק אליו ובהתערערו האמונה נוצרה הזדמנות לשוב, והצלחנו בה. כל זה הוא קיבוץ יחד של הרבה עובדות קטנות שהתחברו. זה באמת קרה ואנחנו באמת כאן.

ויש ההיבט התיאולוגי של כל זה: הצלחת הציונות מחקה את הניכור בין הגוף לרוח. עליו התבססה המחשבה היהודית-נוצרית במהלך ימי הביניים, והציונות חיסלה אותו. היא חיסלה אותו משום שהנה אנחנו כאן בלי שהמאבק בין הגוף לרוח הוכרע. היינו אמורים להגיע לכאן אחרי הניצחון על החומר, אחרי שהעולם כולו מסודר יותר ומאמין כולו באל ושוב אין לנו הפיתוי של פעם. אבל הגענו בלי כל זה. הציונים החילונים היו מודרניים, והם זרקו הכול לפח, את כל תפיסות העבר, כולל הפיצול האמור. אבל האם כשזורקים לפח זה נשאר שם?

ההתמודדות של שנים כה רבות עם יצר ועם פיתוי לא הייתה סתם אובססיה מטופשת. ההתעלמות מיצר הרע עלולה להשיב אותו בדלת הקדמית. התיאור המופיע בסיפור גן עדן על התחושה הפתאומית הזאת של אדם וחוה שהם עירומים הוא תיאור טוב. נכון, אפשר לתהות אם החומות שאנחנו בונים סביבנו מכוח הדת מטרתן להביא אותנו, אם נציית להן ולחומות שעוד תבואנה אחריהן, אל מציאות אחרת, אוטופית; אך מנגד יש לשאול גם מה קורה כשאין חומות כלל.

אכן, הפיצול האמור בין גוף לרוח היה חלק מאותו רצון להיות אלוהים. כאילו תיקון החטא הקדמון – אבל למעשה פעולה בהתאם אליו. אבל כזו ממש היא גם התשובה המודרנית לפיצול הזה. כאשר הציונות הביאה אותנו לכאן, היא אכן שינתה לחלוטין את שיח המוסר היהודי האורתודוקסי אל כיוון אחר, כפי שעשתה זאת התנועה המודרנית בכלל. בעיניי, המסקנה התיאולוגית בעקבות הצלחת הציונות היא שהחומות הנזכרות של הדת אכן אינן משמשות להגיע למציאות אחרת, אלא להגיע

לעומק המציאות הנוכחית. לשון אחר, לא עולם הבא שנמצא אחרי העולם הזה אלא עולם הבא שנמצא בתוכו. לקבל את עובדת היותנו אדם ואת השתוקקותנו לאוכל, לחיים טובים, להנאות, למשגל – הדברים שהרמב"ם למשל הציג כחוסר ברירה ולא יותר מכך – הוא לדעתי לקבל עול מלכות שמיים. אלוהים מסתתר במקומות לא צפויים. הרצון לחמוק מהם ולהצמיח כנפיים כדי להגיע אליו מוביל כמובן להפך.

כמובן, לא צריך להסתפק במקום שבו אנחנו מתקיימים רק כבני אדם או אפילו כחיות. יש לנו סייגים וגבולות והבחנות המלמדים אותנו היכן ומתי ואיך. אבל גם אחרי שמכירים בחומות ונכנסים למקום הנכון דרך השערים הנכונים – אחרי שעישרנו או שחטנו כהלכה או בררנו את התולעים ובירכנו – גם אחרי כל זה אנחנו פועלים כאנשים, בשר ודם עם תשוקות, וכך צריך להיות. אפשר להפריד בין המינים, ולפעמים בהחלט כדאי וחייבים, אבל כששוכבים, אנחנו בני אדם ששוכבים, ולפעמים אפילו את זה שוכחים ורק ממד מסוים שלנו נמצא ופועל. וכך נכון. אנחנו נדחקים לתוך מבוי מסוים, מתאימים את עצמנו ומקבלים את תנאיו ואת חוקיו, אך לבסוף מגיעים אל מקום, אל מהות שיש בה מה שאין בשום מקום או מהות אחרים.

אלוהים חבוי בעונג, הקיים למען עצמו. והפרדוקס הוא שאיננו יכולים להגיע אליו אם איננו פועלים למען אותו עצמו; למען הדבר ולמענו בלבד. ומסתבר שמסתתר כאן נס. כי איך ייתכן שהרצונות האגואיסטיים של שני אנשים שונים ישתלבו יחד? איך ייתכן שאתה תרצה מה שהיא תרצה שאתה תעשה, או את תרצי מה שהוא ירצה שתעשי, ורצון אחד יצטלב בהפתעה עם הרצון שממול?

כמובן, לא תמיד זה כך, אבל גם זה קורה, וזה נס. זהו מין נס של מעבר מאגואיזם של לקיחה אל אלטרואיזם של נתינה. זה נראה כסתירה, ולפעמים זה אכן כך, אבל לפעמים לא, והדברים משתלבים. וזה פלא. ברגע שמוחקים את הרצון האגואיסטי משום שהוא אינו הולם ומבקשים לשבץ תחתיו משהו אחר, אולי אלטרואיסטי או דתי יותר, פוגמים באפשרות הגנוזה במפגש. באפשרות להגיע אל העולם הבא הגנוז בתוך העולם הזה.

החומות שהדת הציבה יש בהן ברכה רבה משום שהן מאפשרות להגיע אל אותו עולם הבא, בתנאי שזורקים חלק, אולי לפעמים חלק נכבד, ממה שמתלווה אליהן ומיותר. יש בהן גם חכמה רבה. כשמשליכים את החומות האלו כליל ונשארים בהתנהגות הגופנית בלבד, זו צרה לא פחותה. אדם יכול להציב את עצמו במקומו של האלוהים ככל שירצה – אך לשלוט בעצמו לא תמיד יוכל. וכשהעצמו הזה מזוהה עם הרצונות הגופניים, הם עלולים להיות רבים וסותרים.

להרים את הראש מהשיטה

לקראת סיום, אני מבקש לחזור לנקודת הפתיחה – של החטא ועונשו. כפי שהעת

החדשה הוכיחה לנו שוב ושוב, הדת וקיום מצוותיה אינם ערובה מפני אסון חיצוני, ועבירות אינן הגורם לו. הר געש עלול להתפרץ ולכסות שומרי מצוות, ומחלל שבת עשוי לזכות בלוטו. אבל אותה עת חדשה, שחילצה אותנו מרבות מצרותינו החיצוניות באמצעות המדע והרפואה, גם העלתה את משמעותן הפנימית של אותן מצוות.

כאשר האדם מאוים פחות מרעב או ממגפה הוא מרוכז יותר במעשיו שלו, בבחירותיו שבידו. ושם, שם צפונה כנראה רעה רבה. מדוע אחוז הגירושין כה גבוה בארצות המתקדמות? מדוע שוב ושוב מודל האהבה החופשית לא די בו כדי להשביע את רצון האנשים? מדוע לא כלו המשברים הפיננסיים העולמיים? אולי איננו חשופים למגפה מבחוץ, אבל כן למגפה מבפנים, לחמדנות, לכיסוי האמת ולשקר הפוגעים בעולם כולו. מדוע מארת ההתמכרויות אוכלת כל חלקה טובה בחברות משגשגות?

נטרלנו פחות או יותר את האיומים מבחוץ, אבל אלה שמבפנים רק גברו. זו אירוניה. האויב מבפנים נראה מסוכן מזה שמבחוץ, או לכל הפחות מסוכן כמוהו. ולא נראה שהדמוקרטיה או שלל הפתרונות המערביים המודרניים פותרים זאת. לדת, כזכור, היו פתרונות, אבל הם היו רדיקליים מדי.

החילוניות הביאה ברכה רבה לדתיות ולדת. היא פתחה את הדלת האסורה ומאפשרת כל העת את השימוש בה. כפי שרבן יוחנן בן זכאי השתמש בשעתו בחוכמה כדי להתבונן מבחוץ על הנעשה ולהשתמש בה, ולמעשה להפוך אותה למרכז הרוחני במאות שאחר כך, כך החילוניות מאפשרת לדתיות ולדתיים אותו מבט מבחוץ. אכן אפשר להתנגד מתוך הדת והדתיות לחילוניות ולחילונים, ויש לכך בהחלט יתרון של החצנה ופומביות רצויות, אבל בפנים, לפעמים מתוך נימוקים של חוסר ברירה וכורח מציאות, אפשר גם לאמץ שינויים. יש מין משחק כזה, מין ריקוד של העמדת פנים המאפשר זאת. ודומני שהוא הדין בנוגע לחילוניות, שגם היא נתקלת באילוצים שהם לא תמיד לא לפי רוחה.

עיקר העניין הוא שאפשר להרים את הראש מתוך השיטה ולא להידבק רק בה. לולא החילוניות אפשרה זאת לדתיות, לא הייתה הדתיות ממשיכה להתקיים. ודומני שכך גם החילוניות. בדרך כלל (בנאומי פוליטיקאים בעיקר) מבקשים לחבר ולאחד ולהביא שלום על בסיס החזקת: ראו כמה ברכה יש אצלנו וכמה אצלכם, למה לא פשוט נהנה מהמשותף ונזנח את המחלוקות? אך המחבר הוא החולשות. אותו חלל פנוי שהוא נחלת כל שיטה ושיטה. אף לא אחת מהן יכולה לענות על הכול. כולן נתקלות באותה אבן נגף עצמה.

לא תוהו ולא תבנית, גם חדש וגם ישן

הפרדיגמות הישנות מתות, ובאופן מוזר מתהוות חדשות. כתבתי לעיל שזהו מין נס שהגענו לכאן דווקא עכשיו: מה שנוצר אז, בפעם הקודמת שהיינו כאן, אותן

פרדיגמות, נדחו הצדה, עלו אחרות, גילו את פניהן המכוערות, שהן באופן מסוים העתק של אלו הקודמות, וכעת אנחנו נזקקים לחדשות. איכשהו אנחנו שוב כאן, ואיכשהו, דומני שדברים רבים תלויים שוב בנו.

הנה הדמוקרטיה. רעיון חיצוני. רעיון חשוב עד מאוד, אשר חב את מהותו לאותו דבר עצמו: לכך שהאדם אינו הופך את עצמו לשליט על אחר בניגוד לרצונו. כלומר, מצד אחד, בלשון הדתית, לכך שאדם לא יהיה אלוהים על אחר; ומצד אחר, לקבלת המחלוקות וחוסר ההסכמות כמציאות שצריך לשים במרכז ולהתכוונן אליה. זכויות אזרח, שוויון וכל אלה הם פועל יוצא של הדברים. ביסוד הדמוקרטיה כשלטון יש השלמה עם הפגום, עם חוסר היכולת ללכת עם דברים עד הסוף בגלל דעות סותרות שיש להן לגיטימציה שווה. כך לפחות ראוי שיהיה וצריך להיות.

אלו הן הופעות חיצוניות של מה שהצבעתי עליו עד כה: שני הצדדים של אותו דבר – עץ הדעת מכאן והחלל הפנוי מכאן. אין צורך לזרוק את אלוהים מהתמונה. נהפוך הוא. קיומו מעמיק את הדברים ומחדדם. אולי בעיקר משום שהוא קיים אצלנו בלאו הכי; אם כדבר שמקבלים, אם כתשליל המטביע את חותמו. אנחנו היהודים, דומני שהשאיפה העמוקה ביותר שלנו היא למצוא אינטימיות. אינטימיות בעולם, במציאות, בין אנשים. ודמוקרטיה היא דבר נטול אינטימיות. באופן מסוים היא מתבססת על אי-אינטימיות. האמונה מביאה איתה את החלק החם, המטריד, הסותר והמעניק ניחומים. קבלת קיומו של אלוהים היא קבלת אינטימיות כבסיס. גם כאשר אלוהים הזה עלול להתברר כנורא כל כך. אבל מהם פניו? היכן הם פניו שאנחנו מטילים עליו והיכן פניו שלו?

זוהי ההליכה בין הקירות שנידונו לה. הקירות של אותן אמתות-על שהתפוצצו. אלו שהובילו לעת החדשה, ומנגד אלו שהובילו מאז. לא, התשובה אינה נמצאת מעבר להם. אין לנו כאן "פוסט". הקירות פשוט מסמנים להיכן לא נכון להגיע. להיכן הגיעה הגאווה האנושית מחופשת לרעיונות גדולים ולאלוהים, ולהיכן נטלה אותנו. להט החרב המתהפכת של הכרובים החוסמת את הדרך לעץ החיים.

מה שהצעתי לעיל, בנוגע לעולם הבא החבוי בתוך העולם הזה, מתאפשר הודות לכל מה שהביאה עמה העת המודרנית. כיצד יכולים דברים להיתקן בין בני זוג כאשר מפרידה ביניהם היררכיה המבדלת את האישה ומותירה אותה נחותה? כיצד יכול אדם לחוות את העולם כמלא הזדמנויות כאשר הוא מוגבל למעמדו? מה שהביאה עמה העת המודרנית פתח את העולם לפני כולנו באופן שלא היה בעבר. אבל היכן הקדושה? האין היא מהדהדת בעומק? האין היא חסרה כאשר מוחקים אותה מן המציאות? האין המציאות חסרה בלעדיה?

איננו חייבים לקבל את תשובות הדורות הקודמים כהווייתן. הם פנו לאשר פנו, ואנחנו רשאים לקחת מהם אבני פינה ולסדרן מחדש. זו, אני חושב, משמעות העידן שאחרי

המלחמות הגדולות והתמוטטות הקומוניזם. לא רק מציאויות ותפיסות כתות וחתוכות שקשה לחלץ מהן אמת אחת, אלא גם אפשרות לנוע אחורה וקדימה בזמן ולקחת רעיונות מפה ומשם תוך זהירות מהפחים שנפלו בהם בעבר.

בסופו של דבר, זהו המאבק בין הכאוס לסדר. אי אפשר לנצח את הכאוס, ועולם ללא סדר אין סופו להתקיים. שילמנו מחיר כבד על הסדר המוצק והברור של ימי הביניים, ועודנו משלמים את המחיר על הריסת העולם ההוא. הגיע הזמן להפסיק להגדיר את עצמנו באמצעות מלחמה באמתות העל של ימי הביניים. עולם חדש פרוס לפנינו, והוא יכול להיות מקושר לעולמות הישנים. חיי משפחה, עבודה ואמונה פרוסים לפנינו כדי להגדיר מתוכם את הפרדיגמות החדשות, שעדיין ממתונות לנו, ולמצוא בהשקט את פנינו שלנו – ואת פני האלוהים.

לאן נעלים הכבוד?

חברת ההמונים המודרנית, והשחרור ממוסדות חברתיים שנחשבו דכאניים, מחקו את מושג הכבוד שרווח בחברות המסורתיות ופיתחו תחתיו את המושג של 'כבוד האדם' הכללי - זה שיש לו זכויות אך אין לו זהות. ועדיין יש לשאול, האומנם העירום שמתחת למסכות, לבגדים ולתפקיד הוא העצמי האמיתי*

למונח "כבוד" שמור בימינו מקום דומה לזה השמור למונח "צניעות". אדם התובע את כבודו אינו מעורר הערכה רבה, ומי שטוען שאיבד את כבודו מעורר גיחוך יותר מכפי שהוא מעורר הזדהות. באתוס המודרני יש לשני המושגים הללו מעמד מיושן מובהק. כך הוא במיוחד בקרב האינטלקטואלים, האוונגרד של המודרנה מעצם הגדרתם: הסיכוי לתפוס אותם מדברים על כבוד נמוך ממש כמו הסיכוי לגלות שהם צנועים. במקרה הטוב נתפסים הכבוד והצניעות כשרידים אידיאולוגיים שנותרו בתודעתם של מעמדות מיושנים כגון קציני צבא או סבתות מקבוצות אתניות מסורתיות.

התיישנותו של מושג הכבוד מתגלה בהירות באי־יכולתם של רוב בני זמננו להבין את העלבון; שכן עלבון במהותו הוא פגיעה בכבוד. בעניין זה, לפחות באמריקה, יש הקבלה גמורה בין התודעה המודרנית לבין המשפט המודרני. למניעים של כבוד

* מתורגם לעברית בידי צור ארליך. מאמר קלאסי זה ראה אור לראשונה ב-1970, תחת הכותרת *On the Obsolescence of the Concept of Honor* ("על התיישנותו של מושג הכבוד"), בכתב העת האירופי לסוציולוגיה: *European Journal of Sociology*, 11 (2), pp. 338-347. הוא מפורסם כאן ברשות בית ההוצאה רנדום האוס, מחלקה של פינגווין רנדום האוס בע"מ, מתוך ספרו של ברגר *The Homeless Mind* משנת 1973, שהזכויות לו שמורות לפיטר ברגר, בריג'יט ברגר והנספריד קלנר.

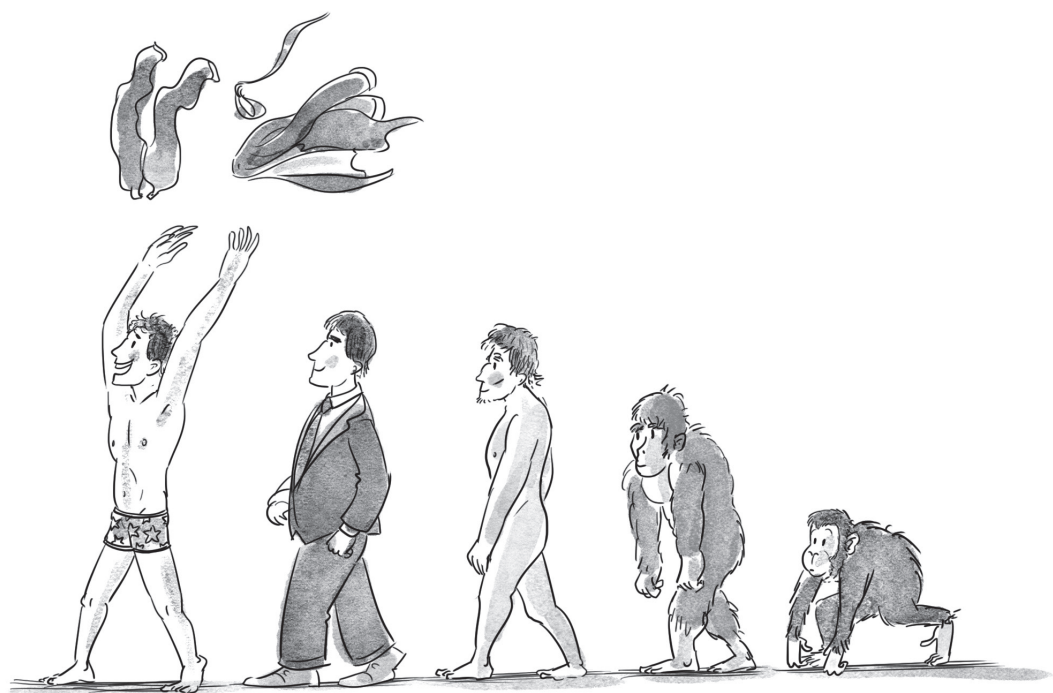
פיטר ברגר הוא סוציולוג ותיאולוג אמריקני, יליד אוסטרית (1929). ברגר נודע במיוחד בספרו *ההבניה החברתית של המציאות* (*The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*), שכתב עם תומס לוקמן, ספר הנחשב לאחד המשפיעים ביותר בסוציולוגיה של המאה העשרים. בשנים האחרונות מרבה ברגר לעסוק במקומה של הדת בחברה של המאה ה-21.

אין מעמד משפטי בארצות הברית, ומערכות משפט שעדיין מכירות בהם, כגון אלו שבכמה מדינות בדרום אירופה, נתפסות כארכאיות. במודעות המודרנית, כמו גם במשפט האמריקני (שעוצב בראש ובראשונה בידי סוכן המודרנה העיקרי, הלא הוא הקפיטליזם), עלבון כשלעצמו איננו בר-תביעה, איננו מוכר כנזק ממשי. הצד הנעלב צריך להוכיח שנגרם לו נזק חומרי. אמנם יש מקרים שנוק נפשי נחשב בסיס קביל לתביעה משפטית, אך רב המרחק בין נזק נפשי לבין פגיעה בכבוד.

האתוס של חיי היומיום נאמן להגדרות המשפטיות של המציאות. אם אדם נעלב, וכתוצאה מכך נפגעים הקריירה או כושר ההשתכרות שלו, הוא עשוי לבקש סעד בבית המשפט ובאהדת חבריו. החברים, ובמקרים מסוימים גם בית המשפט, יבואו לעזרתו אם, למשל, העלבון ערער אותו כל כך שהוא איבד את הערכתו העצמית או עצביו התמוטטו. אך אם לא אירעה פגיעה כגון זו, עורכי הדין וחבריו כאחד ייעצו לו מן הסתם לשכוח את העניין. במילים אחרות, הממשות של העלבון תוכחש. אם הנעלב יתעקש לשמר את העלבון הוא יתויג לשלילה, בדרך כלל במונחים פסיכיאטריים (כגון "נזירותי", "בעל רגישות יתר" וכדומה), וכאשר הדבר מתאים, במונחים של פער תרבותי ("מקרה אבוד של אירופי", למשל, או קורבן של "מנטליות קרתנית").

הכחשת ממשותם של הכבוד ושל הפגיעה בו כה מושרשת בתפיסת עולמנו כיום, שאפילו כדי להבין את הבעייתיות שבכך נדרש מאמץ מכוון. מאמץ זה כדאי, מפני שהוא עשוי להניב כמה תובנות חדשות, מפתיעות אולי, על מבנה התודעה המודרנית.

בעיית התיישנותו של מושג הכבוד תתבהר אולי יותר אם נשווה מושג זה למושג עדכני מאוד, כבוד-האדם.² את מותו של הכבוד, לכשעצמו, אפשר לפרש כחלק מתהליך של התחספסות מוסרית, של קיטון כבוד³ הבריות, של דה-הומניזציה אפילו. ואכן, כך בדיוק נראה הדבר בעיניים שמרניות בתחילת העת החדשה – למשל, בעיניו של המשורר הצרפתי בן המאה ה-15 אסטאש דשאן: "ימים המוליכים אל קץ / עֵדֶן מְלֵא זִנְעוֹת, שֹׁגָה בְּכָל, / יָמִים שֶׁל שֶׁקֶר, גִּאָוָה, צְרוּת-הָעֵין, / עֵדֶן לֹא כְבוֹד, לֹא שְׁפוֹט הוֹגֵן".⁴ אולם בדיעבד ברור שהערכה פסימית זו הייתה, אם לומר בעדינות, חד-צדדית מאוד. העידן שחזה בשקיעת הכבוד חזה גם בזריחתם של מוסריות חדשה והומניזם חדש, ובייחוד בתקומתה של התעניינות חסרת תקדים בכבוד הפרט ובזכויותיו. אותם בני אדם מודרניים המתקשים בהבנת ענייני הכבוד מקבלים ברצון את הדרישה למתן כבוד-אדם וזכויות שוות לכל קבוצה חדשה התובעת אותם – מיעוטים גזעיים או דתיים, מעמדות מנוצלים, עניים, חריגים וכן הלאה. לא יהיה זה הוגן לערער על כנותם של אנשים אלה. ברור אפוא שפסימיזם מוסרי לא יפטור אותנו מהתמודדות עם התיישנותו של הכבוד. עלינו לשאול על אודות היסודות: מהו כבוד? מהו כבוד-אדם? מה אפשר ללמוד על התודעה המודרנית מהתיישנותו של הראשון ומהצלחתו המסחררת של השני?



שקיעתם של קודי הכבוד

מקובל לראות את הכבוד כמושג אריסטוקרטי, או לפחות כמושג הקשור לחברה היררכית. אכן, אמת היא שמושגי הכבוד המערביים הושפעו עמוקות מקודי האבירות של ימי הביניים, ושהללו היו מושרשים במבנים החברתיים הפיאודליים. אמת היא גם שאתוס הכבוד היטיב במיוחד לשרוד בעידן המודרני בקרב קבוצות ששמרו על תפיסה היררכית של החברה, כגון האצולה, אנשי הצבא, ומקצועות הנשענים על מסורת כגון משפט ורפואה. בקבוצות כאלו, הכבוד הוא ביטוי ישיר למעמד, מקור לסולידריות בין בעלי מעמד שווה, וקו מתחם מפני בעלי מעמד נחות. אמנם הכבוד גם מכתב תקני התנהגות מסוימים כלפי פחותי מעמד, אך קוד הכבוד המלא חל רק בקרב בעלי מעמד שווה בהיררכיה. בחברה היררכית, קוד הנימוס של חיי היומיום עשוי עסקאות-חליפין מתמשכות של כבוד, וקבוצות שונות מתייחסות לתהליך זה באופנים שונים, על פי העיקרון "איש איש ומקומו". אולם תהיה זו טעות להבין את הכבוד רק במונחים של ההיררכיה והתנויותיה. אם לנקוט את הדוגמה המתבקשת ביותר: בחברות מסורתיות רבות, הנשים מפורזות בסולם המעמדי – אך עיקרון "כבוד האישה" חל באופן דומה על הנשים בנות כל המעמדות.

מבהיר זאת היטב ג'ק קמפבל, במחקרו על התרבות הכפרית בת זמננו ביוון.⁵ יש שוני בין חובות הכבוד ("טימי") של יחידים בני קטגוריות שונות, בפרט בין חובות הכבוד של גברים לבין אלו של נשים; אולם כל אדם בקהילה חי בתוך אותה מערכת חובות-כול של כבוד. לבעלי המעמד הגבוה בקהילה יש חובות-כבוד מסוימות, אבל אפילו בין בעלי המעמד הנחות יש אבחנה בין כבוד לחרפה. מגברים מצופה להפגין גבריות, ומנשים מצופה להפגין בוש, אבל בכל המקרים אדם שלא יעמוד במה שמצופה ממנו ימיט חרפה על ראשו, על משפחתו, ובמקרים מסוימים על הקהילה כולה. התכונות הראויות לכבוד מספקות ביחד את החיבור לא רק בין העצמי לבין הקהילה, אלא גם בין העצמי לבין הנורמות שהקהילה מציבה כאידאליים: "הכבוד הנחשב לנחלתם של גברים ונשים בעלי תכונות אלו הוא הניסיון לקשור את הקיום לתבניות התנהגות ארכיטיפיות מסוימות".⁶ וכך גם היפוכו של דבר: החרפה פירושה נפילה לבירא עמיקתא מכל בחינה. אובדן המקום בקהילה, אך גם אובדן העצמי וניתוק מן הנורמות הבסיסיות שחיי האדם מתנהלים על פיהן.

אפשר להחשיב קהילה כזו כקדם-מודרנית במהותה, אך באותה מידה נכון יהיה גם לצפות שתישחק תחת גלגלי המודרניזציה. ההיסטוריה מלמדת שזהו תהליך בן כמה שלבים. שקיעתם של קודי הכבוד מימי הביניים לא הובילה היישר למצב העכשווי, שבו הכבוד הוא מושג כמעט חסר-משמעות. תחילה באה ההתברגנות של הכבוד, שנורברט אליאס הגדיר כ"תהליך הציוויליזציה" או "תהליך התרבות", תהליך מרחיב ומרכך כאחד.⁷ התכנים השתנו, אבל בעידן זה של ניצחון הבורגנות עדיין יש מושג של כבוד. ובכל זאת, עידן זה של עליית הבורגנות – בפרט כפי שהצטייר בתודעת

האינטלקטואלים הביקורתיים שלו – לא רק חשף את פרצופו של "המשטר הישן" ויסודותיו ההיררכיים, אלא גם הוליד הבנה חדשה של האדם והחברה, שעתידיה הייתה לחסל לימים כל מושג של כבוד שהוא.

וכך, "דון-קיחוטה" של סרוונטס הוא הטרגי-קומדיה של מיושנות מסוימת, זו של אביר-משוטט בתקופה שהאבירות הייתה בה לרטוריקה ריקה מתוכן. אולם גדולתו של הספר מצויה למעלה ממלאכת חשיפת-פרצוף תלוית-זמן זו שהוא עשה. הספר מסיר את המסכה לא מן ה"שיגעונית" של האבירות, אלא, על דרך ההרחבה, מן השיגעון שבכל הזדהות של העצמי עם "תבניות התנהגות ארכיטיפיות". במילים אחרות, לא קל יהיה לעצור את ה"קוסמים" של דון-קיחוטה משהחלו במשימתם הנוראה (אף כי, לגודל הפרדוקס, משימתם זו היא דווקא מה שמקס וְבֶר כינה לימים "הסרת הקסם"). כדברי דון-קיחוטה לסנשו באחת מדרשותיו שלא תיספרנה מרוב: "הייתכן שכתום כל הזמן הזה שאתה מתלווה אליי, טרם שמת לב שכל ענייני האבירים הנודדים דומים לחלומות, למעשי שטות ולהבלים, וכולם הפוכים, עליונים למטה ותחתונים למעלה? ולא מפני שכך הדבר באמת, אלא מפני שמתהלכת בינינו תדיר כת של קוסמים המהפכים ומשנים את הכול לטעמם ועל-פי נטיות לבם, אם להטות לנו חסד ואם להכחידנו. לכן, מה שנראה בעיניך כקערת גלבים נראה בעיניי כקובעו של מִמְבְּרִינוּ ובעיני פלוני ידמה למשהו אחר".⁸

האדם המודרני הוא דון-קיחוטה על ערש דווי, מופשט מכל הצעפים הססגוניים שעטפו קודם לכן את העצמי, ומתגלה כרק אדם, ולא שום דבר אחר: "הייתי משוגע ועתה אני צלול בדעתי, הייתי דון קיחוטה דה לה מאנצ'ה ועתה, כמו שאמרתי, אני אלונסו קיחאנו הטוב".⁹ אותו עצמי, נטול מיסטיפיקציות הכבוד, או אם תרצו משוחרר מהן, מהולל בפיו של פלסטף, מדמויותיו של שייקספיר: "מוחל אני על הכבוד. כמוהו כשלט גיבורים המפאר טקס של קבורה".¹⁰ התודעה המודרנית היא החושפת אותו ככזה; היא ה"מכשפת" אותו או "מסירה ממנו את הקסם" (תלוי בנקודת המבט) עד שהוא מתגלה כלא יותר ממוצר צבוע. מאחורי אותו "שלט גיבורים" גרידא נמצאים פניו של האדם המודרני – האדם שנלקחה ממנו נחמת הפרוטוטיפים, האדם לבדו.

חשוב להבין שהעצמי הבודד הזה הוא-הוא העצמי שהתודעה המודרנית תפסה כבעל כבוד-האדם וזכויות-האדם שאינן ניתנות-להעברה. הגילוי המודרני של כבוד-האדם אירע על חורבות המושגים חשופי-הפרצוף של הכבוד. אמנם, תהיה זו טעות לייחס לתודעה המודרנית לבדה את גילוי כבוד-האדם היסודי העומד בתשתיתן של כל המסכות החברתיות האפשריות. את הגילוי הזה עצמו אפשר למצוא כבר בתנ"ך, בעימות בין נתן לדוד ("אֵתָהּ הָאִישׁ"); אצל סופוקלס, בעימות בין אנטיגונה וקריאון; ובצורה אחרת גם במשל של מנציוס על הפושע המציל ילד מנפילה לבאר. ההבנה שמאחורי התפקידים והנורמות שהחברה כופה, או מתחת להם, נמצאת אנושיות, ושבאנושיות זו יש אצילות מהותית, איננה פטנט מודרני. הייחודי למודרנה הוא האופן

שבו מציאות זו של האנושיות הפנימית נקשרת למציאויות החברתיות.

כבוד-האדם, להבדיל מכבוד סתם, נקשר תמיד באנושיות המהותית, זו שאינה נגועה בשום חוקים או נורמות שהחברה כופה. הוא משתייך לעצמי ככזה; הוא משתייך לפרט בלי כל תלות במעמדו בחברה. עיקרון זה מובהר היטב בניסוחים הקלאסיים של זכויות האדם, מהמבוא להכרזת העצמאות האמריקנית עד "ההצהרה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם" של האו"ם. זכויות אלו משתייכות לפרט "ללא הבדלי גזע, צבע או אמונה" – או גם מין, גיל, מצב גופני וכל תיוג חברתי שאפשר להעלות על הדעת. מובלעות כאן תפיסות סוציולוגיות ואנתרופולוגיות מסוימות: תפיסה סוציולוגית שלפיה כל האבחנות הביולוגיות וההיסטוריות בין בני אדם הן חסרות ממשות או שאינן רלבנטיות למהות – ותפיסה אנתרופולוגית הממקמת את העצמי האמתי מעל ומעבר לכל האבחנות הללו.

בלי תפקיד, בלי זהות

עתה נוכל להבין את מושגי הכבוד וכבוד-האדם ביתר בהירות. שני המושגים הללו מגשרים בין העצמי לבין החברה. שניהם משתייכים לפרט באופן אישי מאוד, ובכל זאת שניהם תלויים ביחסיו של הפרט עם האחרים: יחסים אלה הם שבכוחם לתת ליחיד את כבודו ואת כבוד-האדם שלו, להמירם, לשמרם או לאיים עליהם. שניהם דורשים לקיומם מאמץ מכוון של כוח הרצון: האדם צריך לשאוף להם, לעתים בניגוד לדעתם הזדונית של אחרים – ובכך נעשים שני המושגים הללו ליעדים של מיזם מוסרי. לאובדנם, שתמיד הוא בגדר אפשרות, יש השלכות מרחיקות לכת על העצמי. ולבסוף, הן לכבוד הן לכבוד האדם יש איכות מידבקת המתפשטת מעבר לישותו המוסרית של היחיד. נגועים בהם גופו של היחיד ("מראהו אומר כבוד"), החפצים העוטפים אותו (כגון מלבושיו ורהיטי ביתו), ויחידים אחרים הקרובים אליו ("הוא הביא כבוד לכל המשפחה"). מהו, אם כן, ההבדל בין שני מושגים אלה של העצמי החברתי? או, אם להשתמש במונח עכשווי יותר כדי לחמוק מהאסוציאציות המטפיזיות של המונח "עצמי": במה נבדלים זה מזה שני מושגים אלה של זהות?

מושג הכבוד מרמז שהזהות קשורה במהותה לתפקידים מוסדיים, או לכל הפחות שהם רכיב חשוב בה. לעומת זאת, המושג המודרני כבוד-האדם מרמז שהזהות היא במהותה בלתי-תלויה בתפקידים מוסדיים. אם לחזור לדימוי של פלסטף, בעולם של כבוד, האדם הוא הסמלים החברתיים המעטרים את שלט-הגיבורים שלו. העצמי האמתי של האביר מתגלה כאשר הוא רוכב על סוסו אל הקרב, עטוי בשריונו ובמחלצות האצולה שלו; לעומת זאת, בהימצאו עירום במיטה עם אישה, מצבו באותו רגע מבטא את העצמי שלו במידה פחותה. בעולם של כבוד-האדם, במובן המודרני, הסמליות החברתית המושלת במגעו ובמשאו של אדם עם הבריות היא תחפושת. שלטי-הגיבורים מסתירים את העצמי האמתי. דווקא בעירומו, ועוד יותר מכך בעירומו

שעה שהוא מבטא את מיניותו, מייצג האדם את עצמו ביתר נאמנות. משום כך, שני העולמות הללו תופסים באופנים הפוכים את הגילוי העצמי ואת המיסטיפקציה העצמית. בעולם של כבוד, הפרט מגלה את זהותו האמתית בתפקידיו, והשתמטות מהתפקידים היא השתמטות מן העצמי – השתמטות מתוך תודעה כוזבת, מפתה להוסיף כאן. בעולם של כבוד-האדם, הפרט יכול לגלות את זהותו האמתית רק כשהוא משתחרר מהתפקידים שהחברה מטילה עליו, כיוון שאלו הן מסכות הלוכדות אותו באשליה, ב"ניכור" וב"רמייה עצמית".

מכאן נובע שלכל אחד משני העולמות הללו, עולם הכבוד ועולם כבוד-האדם, יש זיקה אחרת להיסטוריה. הפרט משתתף בהיסטוריה על ידי כך שהוא מבצע את תפקידו המוסדי; הדבר נכון לא רק באשר להיסטוריה של אותו מוסד מסוים, אלא גם להיסטוריה של החברה בכללותה. זו הסיבה לכך שהתודעה המודרנית, מתוך תפיסת העצמי שלה, נוטה לאמץ א-היסטוריות מסקרנות. בעולם של כבוד, הזהות קשורה בעבותות אל העבר, באמצעות ביצוע חוזר ונשנה של פעולות פרוטוטיפיות. בעולם של כבוד-האדם, ההיסטוריה נתפסת כשרשרת מיסטיפיקציות מתמשכת שהפרט חייב להשתחרר ממנה כדי להגיע ל"אותנטיות".

בל ניסחף כאן לחשוב שעם תחילת המודרנה אירע שבר בהווה האנושית, ב"קבועים האנתרופולוגיים" אם תרצו. האדם בן העת החדשה איננו חידוש גמור ואינו מוטציה. לאדם החדש ולאדם הישן, בכל הגרסאות ההיסטוריות המתועדות, משותפות הן החברתיות הטבועה בהם, הן תהליך הגומלין שבין האדם לבין החברה המעצב את זהויותיו של האדם, מקיים אותן ומשנה אותן. למרות זאת, בתוך הפרמטרים של ההווה הקבועה הזו, לאדם יש מרחב תמרון רב להבנות את העולמות שהוא חי בהם, לפרקם ולהרכיבם מחדש. כל עוד אנו מניחים שהזהות היא תמיד חלק מעולם רחב יותר, שהוא גם עולם מובנה בידי אדם, יש הבדלים מרחיקי לכת בדרכים שהזהות נתפסת בהן ובעקבות זאת נחווית בהן. הגדרותיה של הזהות משתנות בהתאם להגדרות הכוללות של המציאות. אולם כל הגדרה כזו היא כוח מחולל-מציאות: אנשים לא רק מגדירים את עצמם, אלא גם מממשים הגדרות אלו בחוויה מציאותית – הם חיים אותן.

נראה ששום תיאוריה חד-סיבתית לא תסביר כראוי את התמורה שהתרחשה. קרוב מאוד לוודאי שרוב הגורמים שמקובל להזכיר בהקשר הזה אכן מילאו תפקיד בתהליך: הטכנולוגיה והתיעוש, הבירוקרטיה, העיור וגידול האוכלוסייה, הזינוק באפשרויות התקשורת בין קבוצות מכל הסוגים, הניעות החברתית, התגוונות העולמות החברתיים ושידוד המערכות העמוק שחל בהקשרים שילדים מגודלים בהם. יהיו הסיבות אשר יהיו, את המצב שנוצר על ידן היטיב לתאר ארנולד גהלן בעזרת המונחים "דה-מיסוד" ו"סובייקטיביזציה". הראשון מציין את ההיחלשות הגלובלית בכוח האחידה של המוסדות בפרט. המארג המוסדי, שתפקידו הבסיסי היה תמיד לספק לפרט משמעות

ויציבות, נעשה מפורר ומקוטע, ומתוך כך איבד עוד ועוד מקבילותו. על כן, המוסדות מתייחסים לפרט כאל ישות נזילה ובלתי־אמינה, ובמקרים קיצוניים בלתי ממשית. הפרט מושלך מתוך כך בחזרה אל עצמו, אל הסובייקטיביות שלו, ומשם עליו לחלץ את המשמעות והיציבות ההכרחיות לו. אך בגלל החברתיות הטבועה באדם, זהו מצב בלתי־מספק עד מאוד. זהויות יציבות (שפירושן גם זהויות שיהיה להן תוקף סובייקטיבי) יכולות להיווצר רק מתוך יחסי גומלין עם הקשרים חברתיים יציבים (שפירושם גם הקשרים המובנים על ידי מוסדות יציבים). מכאן חוסר־הוודאות העמוק באשר לזהות העכשווית. במילים אחרות, המצב המודרני טומן בחובו, מעצם טיבו, משבר זהות.

לא כך ולא כך

על רקע זה אפשר להתחיל להבין את התפיסה הסוציולוגית ואת התפיסה האנתרופולוגית שכאמור מובלעות באתוס "כבוד־האדם". שתיהן מושרשות בחוויה הממשית של העולם המודרני. ניסוחיו של מצב זה בספרות, בפילוסופיה ואפילו במדעי החברה הם ניסיונות שלאחר־מעשה להשלים עם החוויה הזו. אשר לספרות, גהלן הראה יפה כיצד הרומאן המודרני הוא הצורה הספרותית המשקפת את הסובייקטיביות החדש באופן המלא ביותר. אולם ההמשגות של האדם והחברה במרקסיזם, למשל, או באקזיסטנציאליזם, מושרשות בחוויה זו לא פחות. ה"ניכור" וה"תודעה הכוזבת" של מרקס, ה"אותנטיות" של היידגר וה"רמייה העצמית" של סארטר, כמו גם רעיונות סוציולוגיים עכשוויים כגון "מוכונות אל האחר"¹¹ של דיוויד רייזמן או "ניהול הרושם" של אירווינג גופמן,¹² כל אלה יכולים לעלות ולטעון למהימנות רק בעולם שבו כוחם מגדיר־הזהות של המוסדות נחלש מאוד.

עתה נוכל להבין את התיישנות מושג הכבוד בהקשרה הרחב. המיקום החברתי של הכבוד נמצא בעולם של מוסדות יציבים ושלמים יחסית, עולם שהפרטים החיים בו יכולים לחבר את זהותם, מתוך ודאות פנימית, לתפקידים המוסדיים שהחברה מקצה להם. התפוררותו של עולם זה, בלחץ כוחות המודרנה, לא רק רוקנה בהדרגה את מושג הכבוד ממשמעות, אלא גם שימשה הזדמנות להגדרה מחדשת של הזהות ושל כבודה המהותי – הגדרה שאינה תלויה עוד בתפקידים המוסדיים שהפרט מבטא בהם את עצמו בחברה, ולעתים אף מנוגדת להם. יחסי הגומלין שבין הפרט והחברה, בין הזהות הסובייקטיבית לבין ההזדהות האובייקטיבית באמצעות תפקידים, החלו כך להיחוו כמין מאבק. המוסדות חדלו להיות "ביתו" של העצמי – ונעשו מציאויות מדכאות המעוותות את העצמי ומנפרות אותו. התפקידים החברתיים כבר אינם מממשים את העצמי, אלא משמשים רעלה המסתירה את העצמי מעיני הזולת ואפילו מעיני תודעתו שלו.

רק באזורי החץ שהמוסדות מותירים פנויים (כגון מה שמכונה הספרה הפרטית של

החיים החברתיים יש לפרט תקווה לגלות, או להגדיר, את עצמו. הזהות מפסיקה להיות עובדה נתונה אובייקטיבית וסובייקטיבית, ונעשית ליעדו של מסע חיפוש עיקש ותכופות גם פתלתל. האדם המודרני מצוי בחיפוש עצמי מתמיד וכמדומה גם כמעט בלתי-נמנע. כשמבינים זאת ברור גם מדוע תחושת ה"ניכור" ומשבר הזהות הנלווה אליה חריפים כל כך בקרב הצעירים כיום. ה"נעורים" עצמם, שהם קטגוריה חברתית יותר משהם עובדה ביולוגית, נתפסים כאזור חיץ שנחלץ מהישג ידם של המבנים החברתיים הכבירים של החברה המודרנית. משום כך הנעורים הם, בעת ובעונה אחת, זמנן של חוויות הניכור העצמי הקשות ביותר, וזמנו של החיפוש הנמרץ ביותר אחר זהות בטוחה.

האם המעבר מכבוד לכבוד-האדם הוא שינוי עגום או מהפך מבורך? התשובה תלויה בהנחות היסוד שלנו לגבי האדם. מה שבעיני אחד מאתנו הוא אובדן נורא, בעיני חברו הוא אירוע משחרר. בקרב האינטלקטואלים כיום, התפיסה השנייה היא כמובן השלטת, והיא מניחה תשתית אנתרופולוגית לרוח-הזמן ה"שמאלית" בעיקרה. החשש מפני תוהו-ובוהו חברתי ונפשי, המקנן תמיד לנוכח התפוררותם של מוסדות, ייפטר מנקודת מבט זו כשלב הכרחי בדרך לזינוק האדיר אל החופש שעתיד לבוא. אבל אפשר גם, בעיניים שמרניות, לראות את התהליך הזה כסיבת מחלתה של העת החדשה, כאובדן הרה-אסון של המבנים המאפשרים לבני האדם להיות חופשיים ולהיות הם-עצמם. פסימיזם זה זוכה לביטוי משכנע, אם גם עצבני משהו, בספרו האחרון של גהלן: מניפסט שמרני שהמודרנה מצטיירת בו כמגפה מְכַלֶּת-כול.¹³

דומה ששתי נקודות המבט – מיתוס השחרור של ה"שמאל" והנוסטלגיה של ה"ימין" לעולם הרמוני – עושות עוול לממד האנתרופולוגי של הבעיה, ואפילו לממד האתי שלה. ההתלהבות שְׁלֹחַת הָרֶסֶן משחרורו המוחלט של העצמי מ"דיכוי" המוסדות מתעלמת מצרכים יסודיים של האדם, ובייחוד מהצורך בסדר, אותו סדר ממסדי של החברה שבלעדיו ישקעו הפרט והכלל כאחד בתוהו ובוהו משחית. לשון אחר, מותו של הכבוד הוא מחיר גבוה מאוד שהאדם המודרני שילם על שחרורים אלה ואחרים שאולי השיג. מנגד, ההוקעה הגורפת של מערך המוסדות והזהויות העכשווי מתעלמת מההישגים המוסריים הכבירים שמערך זה אפשר: גילוי הפרט האוטונומי, וכבוד האדם שגילוי זה האציל על עצם ישותו של הפרט מעבר לכל זיהוי חברתי. כל מי שמגדף את העולם המודרני כשלעצמו צריך לעצור ולשאול אם הוא אכן רוצה לכלול בגידופים אלה את תגליותיה הבלעדיות של המודרנה – כבוד האדם וזכויות האדם. האמונה שאפילו לחלשים ביותר בחברה יש זכות מולדת לביטחון ולכבוד; ביטול העבדות לכל צורותיה והדיכוי הגזעי והאתני; גילויים המטלטל של כבוד הילד וזכויות הילד; הרגישות החדשה לאכזריות, רגישות המתבטאת בסלידה מעינויים ובהגדרת רצח-עם כפשע פלילי ובכל מה שביניהם, רגישות שניתן לה הד פוליטי בזעם על מעשי האכזריות במלחמה בווייטנאם; ההכרה החדשה באכזריות הפרט לכל מעשיו,

אפילו למעשים שהוא מבצע במסגרת תפקידו המוסדי, הכרה שהייתה התשתית למשפטי נירנברג – כל אלה ואחרים הם הישגים מוסריים שלא היו עולים על הדעת אלמלא מערכיו הרעיוניים הייחודיים של העולם המודרני. דחייתם תהיה בלתי נסבלת מבחינה אתית; ועל אותה דרך, גם אי אפשר לייחסם להשקפה אנתרופולוגית כוזבת.

לא כך ולא כך, אפוא. המשימה הניצבת בפנינו היא להבין את התהליכים האמפיריים שגרמו לאדם המודרני להדיח את הכבוד מפני כבוד-האדם, ולשקול את ההשלכות האנתרופולוגיות והאתיות של הדבר. מובן שהערותינו אלה הן רק אתחלתא של הצבעה על ממדים מסוימים של הבעיה. אולם אפשר כבר לשער שגילוי מחודש של הכבוד, במסגרת התפתחותה העתידית של החברה המודרנית, אפשרי מבחינה אמפירית ורצוי מבחינה מוסרית. הוא לא יתבטא, מן הסתם, בשחזור רגרסיבי של קודי התנהגות מסורתיים. אולם, כפי שרומז אנטון זיינדרפלד, לא נראה שמצב הרוח העכשווי המתנגד למוסדות יימשך לנצח.¹⁴ טבעו היסודי של האדם יגרום לו לשוב ולבנות מוסדות שיקנו לו מציאות מוסדרת. השיבה אל המוסדות תהיה מיניה וביה שיבה אל הכבוד. לכשתבוא יוכלו שוב הפרטים להזדהות עם שלטי-הגיבורים של תפקידיהם המוסדיים. הללו יִחֲווּ לא כרודנויות המנכרות את העצמי, אלא ככלים למימוש עצמי שנבחרו מרצון. השאלה האתית היא כמובן איך ייראו מוסדות אלה. ויותר מכול, מבחנם האתי של כל מוסד עתידי ושל כל קוד כבוד שיקום עמו יהיה מידת הצלחתם לגלם ולקיים את תגליות כבוד האדם, שהן ההישג העיקרי של האדם המודרני.

1. במקור: honor. הוראתו של מונח זה מצומצמת מזו של "כבוד" העברי; שכן "כבוד" משמעו גם dignity (כגון "כבוד האדם") ו-respect (כגון "כבוד החוק"), ואילו honor עניינו יוקרה, כגון בביטויים "כבוד השופט", "כבוד המשפחה" ו"למי יש יותר כבוד". הערת המתרגם.
2. במקור: dignity. להלן במאמר תידון האבחנה בין הכבוד ה"ישן", כבוד סתם, לבין כבוד-האדם – במקור dignity לעומת honor. הערת המתרגם.
3. במקור: respect. הערת המתרגם.
4. מובא אצל יוהאן האוינחה, סתיו ימי הביניים, מהולנדית: קלרה פרלשטיין, ירושלים: כרמל, 2008, פרק ראשון, עמ' 84. הדגשת השורה האחרונה – מעשה ידי מחבר מאמר זה.
5. J. K. Campbell, *Honor, Family and Patronage*, Oxford: 1964.
6. שם, עמ' 271 ואילך.
7. Norbert Elias, *Der Prozess der Zivilisation*, Bern: Francke, 1969.
8. מיגל דה-סרוואנטס, דון קישוטה, מספרדית: ביאטריס סקרויסקי-לנדאו ולואיס לנדאו, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1994, כך ראשון, חלק שלישי, פרק כה, עמ' 183.
9. שם, כך שני, פרק עד, עמ' 414.
10. שייקספיר, "הנרי הרביעי: חלק ראשון", בתוך ויליאם שטבספיר, מחזות, כך שביעי: מחזות היסטוריים, מאנגלית: רפאל אליעז, הקיבוץ המאוחד וספריית פועלים, 1963. מערכה חמישית, עמ' 296.
11. other-directedness – מונח שטבע הסוציולוג היהודי-אמריקני הנודע דייוויד רייזמן (Riesman), כהנגדה למכוונות פנימית או מכוונות אל המסורת. הערת המתרגם.
12. Impression Management – מונח שהינו חלק ממה שמכונה "התיאוריה הדרימטורגית" של הסוציולוג היהודי-אמריקני אירווינג גופמן. הערת המתרגם.
13. Arnold Gehlen, *Moral and Hypermoral*, Frankfurt: Athenäum, 1969.
14. Anton Zijderveld, *Abstract Society*, New York: Doubleday, 1970.

"חשבון בלי רוגז": מלחמת ששת הימים

בעיני מ. ח. עמישי



על דבר ששת ימי הפלא מכ"ו באייר עד ב' בסיוון תשכ"ז, שבעקבותיהם יצאו העם היהודי ומדינת ישראל "מן ההיפך אל ההיפך", נכתבו בחמישים השנים האחרונות תלי תלים של מילים ופרשנויות. הרי מן הנמנע הוא להתכחש לגודל המאורע. "תקופת ההמתנה" מורטת העצבים, שלאמתו של דבר ליוותה את החיים בישראל מרגע היווסדה, באה לקצה באחת, ואיתה התפוגגו גם החשש הקיומי ותחושת המחנק; "גבולות אושוויץ", כפי שכינה אותם אבא אבן, שונו ללא הכר - וכך גם מצבה האסטרטגי והמדיני של ישראל לנוכח יריבותיה מדינות ערב. מנהיגיהן אמנם הזדרזו לקבוע כי לא יכירו בישראל, לא יקיימו איתה משא ומתן ולא יכרתו עמה הסכם שלום, אך גם בקביעות אלו לא היה כדי לשנות את מהלך האירועים ההיסטורי: מדינת ישראל הייתה לעובדה מוגמרת, החולשת על ארץ גדולה ורבה, מן החרמון עד לשארם א'שייח', ומאחדת שוב תחת ידה את חבלי-המולדת של לב הארץ שאליהם נכספו יהודים במשך אלפי שנים: יהודה, שומרון, וראש לכול: ירושלים.

לצד המהפך הצבאי והצמיחה הכלכלית, עוררה תדהמת הניצחון משב רוח של יצירה והגות. אמנם גם בימי הגלות לא פסקה ירושלים מהיות סמל ותשתית למחשבה יהודית, אך בתשכ"ז תפסו התודה וההלל את מקומם של הקינה והגעגוע. העיר שאלפיים שנים הייתה "תלויה על ענן", כלשונה של זלדה, לבשה שוב לבוש של ממש. בסמטאותיה שוב הלכו ילדים של ממש, וברחובותיה שוב ישבו זקנים של ממש. המציאות החדשה הציבה אתגר רב-עוצמה לאנשי הספר, כשם שאתגרה את אנשי המעשה. על האחרונים הוטל לתכנן ולבנות את ירושלים של מטה, והראשונים נדרשו לעמול על העיצוב המחודש לירושלים של מעלה.

על רקע האתגר הזה הודפס כשנה לאחר המלחמה הספר 'ולירושלים - דברי ספרות והגות לכבוד ירושלים המשוחררת'. שלושת העורכים, גדליה אלקושי, יהושוע טן-פי ושרגא קדרי, קיבצו מאמרים, סיפורים, שירים ותמונות ממיטב ההוגים והיוצרים שפעלו אז בארץ ישראל - ושהיו אחוזים כמותם בהתרגשות החזרה לעיר הקודש. בדברי ההקדמה התמציתיים שכתבו בתחילת הספר עודם אפשר גם ממרחק יובל שנים לחוש מקצת מן התחושות של הימים ההם. "לפיכך קיפלה בתוכה המערכה הגורלית לשחרור ירושלים, על כל החרדה והחדווה שבה, את מיטב מאוויי כל הדורות שבאומה", כותבים העורכים בסוף



נסוע בשתי הגדות. ראש הממשלה לוי אשכול שותה ממימי מעיין פצאל בעת סיור
בבקעת הירדן, דצמבר 1967. מאחוריו השר יגאל אלון. צילום: משה מילנר, לע"מ

הקדמתם, "ושמחת הניצחון איחדה מקצהו ועד קצהו את העם הנושע, אשר חש כי לב אחד פועם בו, לב יהודי גדול ולוהט, הגואה וסוער, עובר על גדותיו ופורץ גבולות מוסכמים של עבר הווה ועתיד, ומשתפך לתוך לבת האש והדם המעצבת ומחשלת מחדש את גורל האומה במולדתה". מתוך תקווה שגאולת ירושלים היא שלב נוסף בדרך ל"קץ הפלאות של קיבוץ כל הגלויות במדינת ישראל הגדולה", חולק הספר ללוחמי צה"ל - ועם הימים כרכים ממנו התגלגלו למדפי הספריות ולחנויות הספרים המשושמים.

בין המשתתפים ב"לירושלים" (שעשו את מלאכתם בהתנדבות, שהרי "שמחת ההתנדבות בת לווייה טבעית ונאמנה היא לשמחת הגאולה"), היו המשוררים לאה גולדברג, חיים גורי ואמיר גלבוע - שכתב על החלום החד-פעמי שנחלם במשותף על ידי העם כולו: "הִקְהָה בְּדָבָר הַזֶּה מַעֲוֹל / חָלוּם נִחְלָם בְּאַחַת / בְּעֵינַי רְבֻאוֹת בְּחֻלְמָם", הסופרים גרשון שופמן וחיים הזז - שראה בניצחון במלחמה את "המאורע הגדול ביותר שאירע בעולם בדור הזה", שבכוחו לייעד את עם ישראל לתפקיד הצלת אירופה מהשקיעה המוסרית המאיימת עליה; המזרחן יוסף יואל ריבלין, אביו של נשיא המדינה הנוכחי, ששיתף מזיכרונות ילדותו בירושלים המחולקת; וצבי ברמאיר, שרקח ביד-אמן סיפור אגדה המושחת על ביקורו של הרמב"ם בירושלים באמצע המאה ה-13, וחתם את דבריו במשפטים המסכמים את האווירה הנושבת בספר כולו: "הדר העולם ארץ ישראל, הדר ישראל ירושלים".

בין דברי השבח והברכה מבצבצים בספר גם רמזים לספקות שעוררה השליטה הישראלית בשטחים החדשים שנכבשו במלחמה. להתמודדות עם ספקות אלו, שלימים עתידיים לעלות לראש סדר היום הציבורי ולסמן את קו השבר בחברה הישראלית, מוקדש מאמרו של מ. ח. עמישי - שאנו שמחים להביאו כאן בפני קוראי 'השילוח', כמייצג של רוח הימים ורוח הקובץ כולו. תחת הכותרת "חשבון בלי רוגז" מגולל עמישי את שיטתו בדבר ההצדקה ההיסטורית והמוסרית להרחבת שטחי מדינת ישראל. הצדקה זו נטועה ב"עולם האתמול" של ההיסטוריה היהודית לדורותיה, ודבריו מופנים - לא בלי טרזניה - אל "בני היום".

מ. ח. עמישי היה אחד משמות העט הרבים שאימץ לעצמו משה חיים מייזלש: סופר, מתרגם ועיתונאי. הוא נולד בוורשה בתחילת המאה העשרים, וכבר בנעוריו לקח חלק פעיל בזירת העיתונות העברית, תחילה בעיתון 'היום' ולאחר מכן כמרכז מערכת אחד מהעיתונים הנפוצים ביותר של הימים ההם: 'הצפירה'. תכניתו לעלות לארץ ישראל נמנעה עקב מחלה, ובשנת 1930 עבר לארצות הברית - שם נשאר עוד כשלושה עשורים, שבהם עבד בעיתון העברי 'הדואר' ובסיומם אף היה עורכו הראשי. לאחר מכן הגשים את רצונו ועלה עם משפחתו לירושלים.

מייזלש אמנם לא עבר בגופו את מוראי השואה, אך היתה להם חשיבות עליונה בעיצוב תודעתו האישית והלאומית - כפי שעולה במובהק מדפי 'חשבון בלי רוגז'. ואין זה פלא: בימי מלחמת ששת הימים עוד לא חלפו שנות דור מהחורבן הנורא, הבלתי נתפס, של יהדות אירופה. ולא זו בלבד, אלא שעיבודה של מהלומה טרייה ועמוקה זו והאבל עליה נדחקו מפני סערת הקמת המדינה וקיבוץ הגלויות. אין ספק שהיא הייתה חוויה מכוננת לכל מי שהכירו את יהדות אירופה טרם

החורבן, ובוודאי מי שנולדו בה. וכך, מעבר להבחנות שמייזלש עורך בין "שאיפת הלאומיות" המאפיינת את העם היהודי לבין ה"שאיפה המדינית" המאפיינת את ערביי הארץ, ומעבר להאשמת האחרונים בדרדור היחסים האלימים שבין שתי הקבוצות, הוא מייחד לזיכרון השואה מקום עיקרי במסכת טיעוניו בזכות הרחבת גבולות הארץ.

"בני האתמול", כפי שהוא מכנה את עצמו ואת בני דורו, אינם מסוגלים להתייחס ליבם מזיכרון אלפיים שנות גזירות ופרעות, ובמיוחד מהשמדת היהודים על ידי הנאצים: "כל חשבון עולם - ובכלל זה גם חשבון נפש - יהודי שאין בו אותה ספרה 6 עם ששת העיגולים, שישה פיות פעורים של אבדון, אינו חשבון יהודי, וממילא הוא חשבון שווא". בעוד בעינים האחת מלבבים בני האתמול את ציון, עינים השנייה מופנית תמיד לאחור ולצדדים - מחפשת בבהלה מקום מקלט להם ולאחיהם שעוד יושבים בגלות. את הדור הצעיר, "בני היום", שבשבילו מדינת ישראל היא מציאות טבעית ונורמלית, מאשים מייזלש בניתוק היסטורי ובראייה "מקוצצת בזמן ובמקום כאחד" - שהיא היא שורש טענתם המוטעית כלפי הציונות המיליטריסטית ותאבת-הכיבושים שהתגלתה בפניהם בזמן המלחמה.

מייזלש לא ראה בהרחבת גבולות הארץ רק ביסוס של "מקלט לילה", והסוגיה הזו לא הייתה בשבילו רק דין מדיני פיקוח נפש. את ספר מאמריו 'ציונות: אתמול, היום, מחר' (שכלל גם את "חשבון בלי רוגז") חתם מייזלש ב"מדרש פליאה היסטורית", שבו הוא דוחק בעם היהודי להתגבר על הנטייה לבעוט ביעודו - ומורה לו להבהיר את תכלית חייו וקיומו בימינו, ימי "הבית השלישי". כך מושלם המהלך: הביטחון הפיזי שהובטח במלחמת ששת הימים צריך להוביל לביסוס חזון מוסרי חדש ועדכני, שימשיך באמונה את מסורת הדורות וההיסטוריה היהודית.

בשנות חייו המאוחרות התגורר מייזלש בירושלים, והיה עורכה הראשי של הוצאת הספרים 'מוסד ביאליק'. בתו, פרופ' זיוה עמישי-מייזלש, כלת פרס ישראל לחקר תולדות האמנות, סיפרה לנו כי הוא היה מהראשונים שהזדרזו אל הכותל המערבי כשהגיעה בשורת השחרור, וכי עד סוף ימיו המשיך לכתוב ולהגות על משמעות שחרור ירושלים וחייו החדשים של העם היהודי. אנו מודים לה על האישור להדפיס מחדש את הדברים כאן, בגיליון 'השילוח' היוצא לאור בירושלים במלאת יובל למלחמת ששת הימים. הדברים, שחלקם נותרו רלוונטי גם כיום, נותנים הד נאמן לרחשי הלב שהמו בציבור הישראלי באותם ימים גדולים.

דביר שוורץ

חשבון בלי רוגז: מעין איגרת מבן־אתמול לבני היום

טענות ומענות

לא נודמן לי לקרוא את דברי הצעירים הזועמים, אלא את דברי המשיבים הזועמים, ומתוכם למדתי טענות הראשונים. קובלים הם על רוח הלאומנות שבאה לידי ביטוי במאמרים ובמודעות בעיתונים בעניין החזקת השטחים שנכבשו לנו במלחמת ששת הימים, על הנפנוף באגרוף הכוח והניצחון הצבאי, כאילו כוח מעמיד צדק וניצחון מעמיד זכות, על ההתעלמות מחזקת הערבים באותם שטחים ומסבלותיהם, בגוף ובנפש, של פליטים ותושבים שפתאום הם מוצאים את עצמם יושבי חבל כבוש בידי זרים ועתידם תלוי להם מנגד. הקובלים על כך רואים רוח זו כגל עכור, לא־אנושי ולא־מוסרי, כמעט פאשיסטי, והם מתקוממים לו ומזהירים עליו. הדיבורים ברוח זו, מוסיפים הם לטעון, הרי מצדיקים את חששות הערבים, האומרים מאז שהציונות היא אכספאנסית, תאבת כיבושים, ולא תסתפק לעולם במה שיש לה; ואותנו, שאך אתמול הבטיחו בשמנו דוברי התנועה והיישוב והמדינה שאין עינינו אל מעבר לגבולותינו הנתונים ואין אנו חומדים נחלת שכנינו – אותנו הופכים דיבורים אלה של היום לבדאים גמורים. לאומנות, שקר וגזל – שאותם רואים הצעירים הזועמים האלה בכל הדרישות והדיבורים האמורים – הם מידות רעות ומגונות בכל מקום, ואילו ראינום במקום אחר היו מקוממים בלי ספק את מצפוננו, היהודי והאנושי. כלום מה שאסור לאחרים מותר לנו?

המשיבים הזועמים מוציאים, כמובן, קודם־כול את התנ"ך מנרתיקו, מצביעים על ברית בין הבתרים, כיבוש ראשון וכיבוש שני, ומה שעשינו אז בארץ הזאת ולא־רץ הזאת. מן העבר הרחוק קופצים ברגל אל העבר הקרוב יותר, מברית בין הבתרים אל ברית ורסאי ואל החלטת האומות המאוחדות ואל עשייתנו החדשה בארץ הזאת והמניעים

שהביאו אליה, המחזקים את חזקתנו ההיסטורית בארץ הזאת. ויש שאמנם אינם מתביישים להכריז שאין להתבייש בכוח, ועם שהכוח בידו מצוה עליו להשתמש בו לתועלתו ולרווחתו. הם גם מצביעים על נצחונות צבאיים, בעבר ובימינו, שהביאו לשינויים במפה המדינית ולהיסגי גבולות ארצות, למן "בני עשו היושבים בשעיר אשר השמיד את החורי מפניהם ויירשום וישבו תחתם" עד סיפוחי החבלים אחרי מלחמת-העולם השנייה (וגירוש תושביהם; סיפוחים אלה אף הם נעשו בשם "זכות היסטורית"). מצד שני מזכירים את ראשית הציונות וטוענים שאם כן הרי בחטא נולדה, ומלכתחילה אסור היה ליהודים, מאותם נימוקים, לנסות להיאחזו בארץ הזאת. ואולם הזעם המלווה תשובות אלה – שלא כזעם המקטרגים – כאילו מעיד שאין לב המשיבים שלם עמם, שהטענה המוסרית אמנם מעוררת הדים בחדרי חדרים של הלב. אנו בונים את עתידנו הלאומי על סבלם של בני-אדם זולתנו, של הערבים תושבי הארץ – ודבר זה מנקר בכליות, בלי ספק, של רבים וכן שלמים.

ובזה בעצם – עתידנו הלאומי וסבלם של בני-אדם זולתנו זה לעומת זה – שורש הפתרון, המוסרי כמדיני.

הרגשת בעלות בלתי מעוררת

בני היום נולדו וגדלו בתוך ישוב יהודי נטוע באדמתו, רואה את עצמו אדוני אדמתו וצועד בטוחות לקראת עצמאותו ונלחם ומשיג אותה. הם הבנים ה"נורמאליים" שאליהם התפללו ציונים. וכך הם רואים את עצמם ואת עמם. בנים הם לעם נורמאלי, השרוי במצב נורמאלי, ויש למודדו במידות נורמאליות. לאמיתו של דבר נראים בקיעים משונים בנורמאליות זו. כותב הדברים האלה נכח פעם במתן פרס ספרותי מטעם מוסד לאומי ידוע לסופר מחוג הסופרים הנקראים צעירים. בדברי תודתו ייחד הסופר הזה כמה דברים על הארץ והרגשת-הארץ שלו. הוא השווה, מתוך התבטלות, הרגשתו שלו לשל צרפתי, למשל. הלה משוטט בצרפת ורואה טירה עתיקה – של מלך צרפתי פלוני היא, כנסייה קדומה – נסיך צרפתי פלוני בנה אותה, קבר ישן – של אלמוני צרפתי הוא. ואילו בן ארץ ישראל הסובב בארץ רואה: כנסיות של ביזאנטים, שרידי מבצרים של צלבנים, מסגדים של מוסלמים, חומות של סולטאנים טורקיים. לא עלתה כלל על לבו של אותו סופר מחשבה של הרגשת-גאווה אפשרית על מה שעשו אבותיו לפיסת-ארץ קטנה זו, שבזכות עשייה זו שלהם נדחקות ודוחקות זו את זו הדתות

"בני עשו..." דברים ב', כב.

הגדולות, הנצרות והאיסלם, המקיפות כמחצית המין האנושי, לתקוע יתד בה, בארץ קטנה זו דווקא, ולקנות לה אחיזה בה, אם דתית ואם מדינית. הרושם מדבריו היה שהוא כאילו מהלך בארצו בין זרים, בעולם לא לו. ועלה בשעת מעשה בזיכרון ספרו של יהואש, "מניו־יורק עד רחובות הלון ושוב", רשמי ביקורו של המשורר היהודי בארץ ישראל בשנת 1914. בעלותו על החוף ביפו נתקלו עיניו בערבי מוליך גמלו, ונפלטה מפיו שאלה: מה הוא עושה כאן? כלומר, מה הוא, הערבי, עושה כאן בארצו שלו, של המשורר האיד, הבא לכאן, בפעם הראשונה בחייו, ממקום־מגוריו בניו יורק. אלפיים שנה בגולה טיפחנו וקיימנו הרגשת בעלות על ארץ ישראל בלב כל יהודי, בלב כל ילד יהודי; הייתכן שדווקא כאן, בדור שגדל וצמח מאדמת הארץ הזאת, נתערערה הרגשת בעלות זו?

"זכותנו ההיסטורית"

אלא שכל עניין הנורמאליות הזאת הוא לא בעתו. לא עדיין. הרי אנו כולנו, כולנו ניצולי השואה. אילו נתקיימה מחשבתו של אותו רשע, היינו כולנו, כל בני אתמול, פלים מן העולם, וכל בני היום לא היו באים לעולם. מצב כזה לא היה צפוי לשום עם בעולם. כלום אפשר לנו, כבר עתה, לראות את עצמנו כעם בין העמים, שווה חובות כזכויות? אנו מדברים על זכותנו ההיסטורית לארץ ישראל ומתכוונים ברגיל לשיבתנו הקדומה בארץ וכל הכרוך בה. זה צמצום שלא מדעת. זכותנו ההיסטורית פירושה: על ההיסטוריה שלנו, לא לבד ב־1500 שנות ישיבתנו בארץ, אלא גם באלפיים השנים מאז גלינו מארצנו, מקשרת ודוחפת אותנו אל הארץ הזאת, אל הארץ היחידה הזאת במלוא תבל. Zydz do Palestyny קראו אחרינו פולנים. כך קראה אחרינו, בכל מקומות פזורינו, כל ההיסטוריה בגלויות, אפילו נתגלגלה הקריאה הזאת בפיות צוררים ומנדים בארצות שונות בצורות שונות. היינו עם בלא מקום בעולם, העם היחיד בעולם שלא היה לו מקום בעולם.

במשך אלפיים שנה היה זה גורלו של עם ישראל, הראשון בעמים. שפנגלר מציין את ייחודה של תרבות המערב כתרבות לאומים, שרק בה נתהווה המושג עם במובן לאום, להבדיל מן התרבות היוונית־רומית, שידעה את את ה"פוליס", ומן התרבות ה"מגית", שבה נתייחדו בני־אדם לפי אמונתם הדתית. אחדות לשון וארץ ואורחות־חיים אינם מעמידים לאום במובן שאנו רגילים אצלו בחוג תרבות המערב; אלה מצויים גם בשבט קטן וגם במישטח רב של שבטים וקבוצים נפלגים

Zydz do Palestyny
בפולנית - יהודים לפלשתינה

יהואש: שמו הספרותי של
יהושע שלמה בלומגרטן
(1872-1927), משורר יידיש
מודרניסט יליד ליטא שפעל
בניו־יורק. מתרגם התנ"ך
ליידיש.

ומפולגים זה מזה (מעין "האומה הערבית למן המפרץ הפרסי ועד האוקיינוס האטלנטי"). לאום זה עם המודע דרכו – מעבר אלי עתיד, כלומר דרכו במובן היסטוריה, דרכו במובן ייעוד. תודעת-דרך זו, נוסף לאחדות לשון וארץ והווי וכו', היא העושה עם ללאום, עושה גוף טבעי לאישיות היסטורית. הוויה לאומית כזו היתה בימיי-קדם הידועים לנו רק אחת: עם ישראל. מתחילת ברייתו היתה בו תודעה זו: "היום הזה נהיית לעם לה' א-להיך" – תודעת העממיות קשורה בתודעת הייעוד, בתודעת דרכו של העם בעולם. אחד הסילופים המוזרים היה כשביקשו יהודים בתקופה מן התקופות ובארץ מן הארצות לנתק, כביכול, את הייעוד מן הלאומיות, והוא שהעמיד את לאומיותו של העם הזה מעיקרו.

ועם זה, ראשון בעמים לייחוד לאומי חובק עבר ועתיד, הסתובב אלפיים שנה בין העמים בלא מקום בעולם. שום מקום לא הכירו והוא לא הכיר שום מקום אלא אחד, המקום שבו היה לעם. וקרה כך, שהמורשה הספרותית היהודית, המכריזה ומעידה על השייכות של עם זה למקום זה, נספגה במסורת הרוחנית של סביבת הגויים, הנוצרית והמוסלמית, שבה חי רוב מניין ורוב בניין של העם היהודי, ומתוך כך נספגה בה – בין שהיא מודה בכך בין שאינה מודה בכך – תודעת השייכות שבין העם הזה ובין הארץ הזאת. היינו אפוא עם לא נורמאלי עם שייכות לא נורמאלית לארץ אחת, לארץ ישראל.

זו מציאות היסטורית ששום היסח-דעת לא יבטלה ושום ניד-כתפיים לא ינערה מעלינו. מתוך המציאות הזאת התחלנו יוצאים עם ראשית תנועת ההתיישבות וחיבת ציון והציונות – התחלנו יוצאים ועדיין אנו בתהליך היציאה, עדיין אנו כאן. כולנו, בגדר חלוצים היוצאים לפני העם; עדיין העם היהודי צריך מקום, וזה המקום. פירוש הדבר: עדיין יחסנו לארץ יחס לא נורמאלי, במובן שנתפרש כאן, כלומר, אי-הנורמאליות של עם חסר מקום בעולם ואי-הנורמאליות של שייכות העם הזה למקום הזה, הנישאת בתודעתו של העולם – העולם הנוצרי והמוסלמי הסובב אותנו בארץ ובתפוצות – עדיין פועמות בנו בכובד לחץ של אלפיים שנים על כל מה שהביאו לנו, פועמות בנו מדעת ושלא מדעת, מרצון ואף שלא מרצון, בזקנים ובצעירים; פעימה זו היא שהדליקה, מתחת לערימת דשן של אדישות והתנכרות לכאורה, אותם גילויים מופלאים של מסירות-נפש במלחמת ששת הימים שאף בתולדותינו, המשופעות בגילויים אלה, יקרי-מציאות הם בעוצם גבורה ואהבה המזהירות מתוכם.

.....
 "היום הזה".... דברים כ"ז, ט.

שבות והתיישבות

ובכן, זה מתיר לנו את מה שאסור לאחרים? הרי ארץ זו שהתחלנו שבים אליה לא היתה פנויה, מחכה מתוך בטלה לשיבת בעליה; היא היתה מאוכלסת, ואוכלוסייה יושבים בה מדורות, ומה להם ולשייכות שלנו לארץ הזאת? לא, לא מותר לנו מה שאסור לאחרים, אדרבה, כל עברנו, על מה שנתנו לעולם וכל מה שניתן לנו מיד העולם, כל הסבל והעוול שחזינו מִבְּשָׁרֵנו, מחייבים אותנו לקדש עצמנו גם במה שמותר לאחרים. כיצד התחלנו באים לכאן – הרי זה מפורש ומפורט לעיני כל העולם. לא בחיל ולא בכוח באנו. אמרנו: לא לגרוע באנו, אלא להוסיף; נתיישב "בין טיפות הגשם" כביכול, מבלי לדחוק רגלי איש, אלא שאת הרווח "בין הטיפין" נפתח כך שיהא מסוגל לקלוט מאות אלפים נוסף על הרבבות היושבות בארץ, ואף הרבבות יימצאו נשכרים. וכך עשינו, עד ערב מלחמת-עולם ב' ובשנות המלחמה. אילו ניתן לנו להמשיך בכך היו מאות האלפים גדלים למיליונים, והמיליונים מפריחים את הארץ, בוראים בה מציאות כלכלית חדשה, שביחס למושגיהם ולהישגיהם של אוכלוסי הארץ מקודם היא בגדר בריאה מֵאֵין, והכול מבלי להזיז ערבי ממקומו.

כך החלה שיבתנו לארץ. כלום שיקרו אלה שאמרו אז כי לא באו לנשל את אוכלוסי המקום ושאמרו אחר-כך, עם ייסוד המדינה, שאין הם מתכוונים להרחבת הגבולות? במצב של שלום ופתחון גבולות היתה ההתיישבות היהודית, אף היא בדרכי שלום ומבלי להזיז איש ממקומו, מרחיבה גבולותיה ללא כל קשר וזיקה להרחבת גבולות מדיניים. ארץ ישראל עם מיליוני יהודים מושרשים בתוכה מוקפת התיישבות יהודית בארצות השכנות סביבה, התיישבות הקשורה בה קשרי-מישרים של כלכלה ותרבות וברכה בה לארצות שבתוכן היא קיימת ופועלת – כזו נחזתה ונחלמה שיבתנו לארץ. ברבות הימים ייתכן שהתיישבות זו היתה משנה גבולות קיימים, שהם גבולות מקרוב נקבעו ולא הונחו כלל "בהנחל עליון גוים... יצב גבולות עמים". אבל שיבתנו לארץ במושגי התיישבות ולא במושגי מדינה נשאפה וגם נתקיימה; אף "הצ'ארטר" של הרצל אך הקדמה היה, תנאי לאפשר את ההתיישבות, את יציאת העם מן הגלות ונטיעתו בארץ ישראל.

אלא שלא כך נתגלגלו הדברים. הערבים התקוממו להתיישבות יהודית גדלה והולכת, והתנגדותם היתה מעיקרה מדינית, לא אישית-אנושית. היא נתעוררה ופעלה ובוססה בדמי יהודים בטרם בעיית פליטים באזור. הערבים לא רצו ליהפך למיעוט בארץ; הם חפצו להישאר רוב

"בהנחל עליון גוים".... דברים ל"ב, ח.

הצ'ארטר של הרצל: זיכיון מהתורכים או ממעצמות זרות להתיישבות יהודים בארץ ישראל.

בארץ, המושל בארץ. אין לערער על זכותם לחפץ בכך, לפעול לכך. אבל אין לטשטש ואין להכליל את טיבה של התנגדות זו להתיישבות יהודית בארץ ישראל. כאן, ורק כאן, חזית ההתנגשות בין היהודים לערבים בארץ ישראל – התנגשות בין השאיפה הלאומית היהודית ובין השאיפה המדינית הערבית בארץ זו. את שתי השאיפות האלה יש לשקול זו כנגד זו – שאיפת עם שאין לו מקום בעולם ושכל קורותיו בעולם דוחפות אותו אל המקום האחד הזה, ושאיפת אוכלוסיה אחת בשטח-ארץ שלא היה מעולם מדינת-ייחוד שלה והיא מוקפת שטחים עצומים המיושבים אוכלוסיות-אחיות שאחדות לשון ודת ונוהג משתפת אותן ומגשמת כל מאוויי עצמאות ותרבות שלהן. בהתנגשות זו בין שאיפה לאומית של עם ששאיפה זו באה להציל כל יחיד ויחיד שבו מסבל וכליה, ואילו נתקיימה בידו בעוד מועד היתה מצילה אלפי אלפים מבניו מאלפי אלפים מיתות משונות, ובין שאיפה של אוכלוסיה שאינה נובעת מסבלו של האדם היחיד ואינה מכוונת להקל או לסלק סבלו זה, אלא כל-עיקרה סיפור הרגשה של עליונות ועצמאות, הרגשה כשרה כשלעצמה, אלא שכאן עומדת כנגדה השאיפה האחרת של עם אחר שאין לו קיום אלא בקיומה של שאיפה זו – בהתנגשות זו לא היתה אז ואין עתה אפשרות פשרה, היא חייבה ומחייבת הכרעה חותכת. שתי שאיפות, אחת מופשטת מן המציאות המוחשית הפרטית של האדם בקיבוץ הנתפס לה, ואחת מְטוענת סבל אישי-מוחשי של דורות נענים ושל דור שהגיע עד עֶבְרִי פי הכיליון הגמור – הן שעמדו ועומדות כאן במערכה, הן שבפניהן ניצב האדם היהודי ואותן ניטל עליו לשקול במאזני ההיגיון והמוסר, במאזני הממשות והמוחשיות האנושית, במאזני משא עבר, הווה ועתיד, במאזני הקיום והכיליון.

שהרי כך נוצרה בעיית הפליטים הערביים – על-ידי ההתנגדות המדינית להתיישבות היהודית. באחד בנאומיו בעצרת האומות המאוחדות, לפני שנים, הצביע מר אבא אבן על כך שבשנים שאחרי מלחמת-העולם השנייה שוטטו בעולם, באסיה ובאירופה, ארבעים מיליון פליטים (פולין-גרמניה, צ'כיה-גרמניה, גלויות שברוסיה, הודו-פאקיסטאן) ולא יצאו אלא שנים מְסֻפֶּר והפליטים האלה פסקו להיות "בעיה", נקלטו באשר נקלטו וחדלו להדאיג את העולם. רק חצי מיליון הפליטים הערביים, שבריתם מארץ ישראל היתה טעונת כוונות רצח וביזה מעיקרה, נעשתה בעיה מתמדת, שתפחה והלכה ואין היא מרפה מן העולם מאז ועד עתה. והרי באותו זמן הועלו באותו מספר יהודים מארצות ערב השונות לארץ ישראל, וחילופי אוכלוסין אינם

דבר של חידוש בעולם; כבר היו מעשים, בדרך הטבע ובדרכי שלום, חילופים שחסכו סבל ושפך-דמים לאין שיעור, והנאה להם והנאה לעולם. לבעיית-פליטים זו לא ניתן לנוח, מאות אלפי בני-אדם הוחזקו במכלאות, בחיי בטלה ושנאה עקרה, עשרים שנה, על-ידי מדינות ומדינאים שלא פסקו לתבוע "זכותם" – זכותם לחיי כבוד וחירות. זו דוגמה לשיעבודם של חיי אדם מוחשיים לשאיפה מדינית שנושאה העיקריים הם בעצם גורמים שמחוץ לשטח-הארץ המשמש סלע המחלוקת. כנגד שאיפה מדינית זו ושכזו ניצבת שאיפת התקומה של עם ישראל שכולה הצלה, כולה פיקוח-נפש של יחידי-אדם של האומה על-ידי שיבת האומה מאימי לא-מקום אל מקומה בעולם.

כי מה שנאמר למעלה בעניין טיבה של שיבת-ציון שלנו, שהיתה שיבה של התיישבות וכל-עיקרה זו ההתיישבות וההתערות במקום שהוא מקומנו בעולם, נכון גם לגבי המדינה שהוקמה כתולדה של אותה התיישבות (ומותר להוסיף: ושל אותה התנגדות ערבית לה). מדינה מדברת כמובן בלשון גבולות, בלשון ריבונות, גם בלשון כיבושים ו"שטחים מוחזקים", אבל גם עיקרה של המדינה, מדינת ישראל, היא שיבת ציון, שיבת העם אל מקומו בעולם והתערותו בו. ואילולא קרה לנו מה שקרה באירופה, ומיליוני יהודים חיים, פליטי שידודי המערכות הסוציאליות, הכלכליות והמדיניות שלאחר-המלחמה, שואפים ונוהרים לארץ ישראל, בונים אותה ונבנים בה, היה גורל "השטחים המוחזקים" אף הוא נפתר בדרך הטבע והישוב, מבלי להזיז ערבי אחד ממקומו ומבלי לפגוע במצבו המוחשי-הפרטי של ערבי אפילו אחד. אילולא קרה מה שקרה ואותם מיליוני יהודים, אחים ואחיות, באירופה הפצועה והשסועה שלאחר-המלחמה, שואפים-חותרים אל חופי הארץ הזאת, לבוא בה סוף-סוף אל המנוחה ואל הנחלה, כלום היה איש מרים קולו למחות נגד יישובים של אחים ואחיות אלה, יגיעי מלחמה והרס, ברווחים שבין הערבים היושבים באותם חבלים "מוחזקים", נגד ייסודן של נקודות חקלאיות חדשות במקום שאינן ושל תעשיות חדשות שחבלים אלה לא ידעון מעודם, כדי ליצור מקורות-מחיה לרבבות ולמאות אלפים בני-אדם נוספים – והכול באותם רווחים שבין הערבים היושבים בחבלים האמורים?

אלא שאירע מה שאירע לנו באירופה, וילידי אחרי-השואה והמדינה-בקיומה מביטים אל עצמם ואל סביבתם, ואין להם אלא מה שענייהם רואות, וראות-עיניהם היא, אם אפשר לומר כך, שטוחת-מסלול, אינה

פונה לא למעלה ולא למטה, לא לפנים ולא לאחור. והנה הם רואים את עצמם בתוך העם בן שני המיליונים שעל פני השטח המפותל של קווי שביתת-הנשק מ-1948, שלתוכו נולדו, והם מקבלים אותו, ואת עצמם בתוכו, כהוויה קבועה ועומדת, כעין הוויות העמים והמדינות שמסביבם, שבהיקף ידיעתם, "וזהו זה". יודעים הם – קוראים בעתונים על כך – שאי-שם, ברוסיה, למשל, שמעבר למסך-הברזל, באמריקה, למשל, שמעבר לאוקיינוס, מצויים מיליוני יהודים. מה בעצם פירוש של כינוי זה, יהודים, וכיצד הוא מקשר אותם ואותם זה בזה, לא ברור להם כל-כך. יש דת יהודית, הם יודעים, אבל הם אינם דתיים. הם חיים במדינה יהודית ויהדותם קשורה בה, אבל הללו, אותם "אחים" יהודים, חיים במדינות רחוקות, זרות, לא-יהודיות בתכלית, ורובם אף מתנכר למה שמקובל לראות כלאומיות יהודית. מהו אפוא הקשר בינם ובינם? האבות מדברים על אחדות – עממית, לאומית, – אך הבנים אינם חשים בה. ומתוך ראייה מקוצצת זו – מקוצצת בזמן ובמקום כאחד – בוחנים הם גם את האירועים האחרונים, והמראה המתגלה להם בהכרח הוא: הנה פרץ עם פתאום מגבולות מדינתו הנתונים והשתרע על שכניו וכבש שטחים רחבי-ידיים מארצותיהם, מהם מאוכלסים מדורות. והלב מתקומם, כפי שהיה מתקומם אילו שמע על עם אחר פורץ פתאום מגבולות מדינתו הנתונים ומשתער על שכניו וכובש מהם שטחים מאוכלסים רחבי-ידיים.

רוסיה ואמריקה: הצד השווה

בדברים שבאו עד כאן נתקע איך-שהוא עניין החורבן היהודי באירופה, "השואה". בדברי בן-אתמול טבעי הדבר: לכל מקום שיפנה דעתו לא יעצור כוח מלהטיל מבט לאחוריו. וקצת תמוה שעניין זה חסר, לא רק בדברי הצעירים הזועמים, אלא גם בדברי המשיבים הזועמים, והרי על חשבון-עולם – ובכלל זה עם חשבון-נפש – יהודי שאין בו אותה ספרה 6 עם ששת העיגולים, שישה פיות פעורים של אבדון, אינו חשבון יהודי וממילא הוא חשבון שוא. הרי עדיין אנו כולנו, כאמור, ניצולי החורבן ההוא, עדיין אנו נמלטים ממנו, עדיין לא נמלטנו ממנו כליל – בתור עם, שכנגד כולו, בתור עם, נגזר אותו חורבן. שכן לא בפתע ובחטף נתרגש ובא, לא בפתאום נשתגע עם במרכזה של אירופה ושל תרבות אירופה ופרץ להרעיב ולהחליא ולהשמיד עם שלם ממלוא עולם. שיגעון זה הן ינק וניזון מיצרים ומהרגשות שכיחים מאוד, רווחים מאוד, בכל ארצות גלותו ובכל ימי גלותו של העם הזה. ייסכר פי מנבאי

פורענות ליהודים בכל מקום שהוא. אף אסור בתכלית האיסור להמתק בכלשהו, לגרוע בכלשהו מתהום פשעה של האומה הגרמנית על-ידי השערת אפשרותו של חורבן כזה בידי עם אחר בארץ אחרת. לא היה כפשע הזה ולא יהיה. אבל בן-האתמול אי אפשר שלא יראה גם את המחר היהודי ראייה אחרת מזו הראייה שטוחת-המסלול של בני היום. וזו משני פנים, הפן הפנימי והפן החיצוני. בן-האתמול חש בנפשו, בבשרו את האחדות היהודית, כל הוויתו ספוגה תחושה זו, היא מטבעו – היא טבעו. אין כאן כל סממן של משהו למעלה מן הטבע; אין לך דבר טבעי מדרך הטבע של תחושה זו ביהודי בן-האתמול, פירוש, ביהודים מלפני שלושת אלפים שנה ויותר עד אתמול, שבו נולדנו ומתוכו יצאנו לאוויר עולמנו. אחדות זו של מוצא ודת ותרבות רוחנית, של עבר ותקוות ועתיד, נתגלתה גם כאחדות גורל – פירוש: דמיון הקורות את היהודים בארצות שונות בתקופות שונות – וצד זה שבאחדות היהודית נספג, בדרך הטבע, אף הוא בתחושת-האחדות היהודית. והוא המפנה את מבטו של בן-האתמול אל הפן השני, החיצוני שבהוויה היהודית הכללית. מה שהיה באירופה בימינו לא יהיה, אין לשער ואסור לשער הישנותו. אבל גם קודם לו ידענו גלות ובושתה וסבלה, ידענו רדיפות ונגישות ובזיונות והשפלות, ידענו מצוק ומצור. מצבי-יהודים, שנראים בעיני בני-היום מיוחדים לשעתם ולמקומם, נראים אפוא בעיני בן-אתמול מוכרים במקצת, על אף ייחודם ושונותם. ואי אפשר לו שלא לדון גזירה שווה כלשהי ממה שהיה על מה שיהיה; תחושת אחדות הגורל (כנ"ל) היהודי אינו מרפה ממנו ואינה נותנת אותו לנתק את מראות ההווה וסיכוי העתיד מזכרונות העבר.

תחושת-אחדות חיה, נוקבת וצורבת זו – על כל האחדויות שבה, כולל אחדות גורל – בבן-האתמול יוצאת ונפרשת על מיליוני יהודים שמחוץ למדינת ישראל, על מיליוני יהודים שברוסיה, על מיליוני יהודים שבאמריקה, בהן מרוכז בימינו רוב מניין של יהודי התפוצות. הוא רואה מצד זה יהודים רוצים ואינם יכולים לעלות, ומצד זה יהודים יכולים ואינם רוצים לעלות, אבל לא חוסר-יכולת זה ולא חוסר-רצון זה מפקיעים את קיבוצי היהודים האלה מחשבון עולמו. בין האתמולים הרבים שלו הוא זוכר אתמולים מעין אלה של חוסר-יכולת ושל העדר-רצון, והחשבון היהודי נמתח על גבם ודרכם. ודאי, אין להתעלם מן השוני הגדול שבמצב שבו נתונים היהודים היום בעולם ממצבם בעבר. וראה זה מוזר: שוני זה שוויון בו ברוסיה ובאמריקה. יש במשטר-החיים של השתיים יסוד משותף מתחת להבדלים המנקרים-עיניים במשטריהן המדיניים, וראוי ליתן על כך את הדעת מבחינה יהודית.

משטר החיים בשתייהן צמח מתוך מהפכה, ועיקרה של המהפכה – עקירת יוחסי עבר והנחת הישגי הווה במקומם, אלא שברוסיה עקירה זו באה בגזירת כת שלטת, שכבשה את השלטון בארץ וכפתה דעותיה על אוכלוסיה, ואילו באמריקה באה מכוח התנאים האובייקטיביים, תנאי ארץ ותנאי אדם – עוצם מרחביה ואפשרויותיה של היבשת והיות האוכלוסיה מורכבת מהגרים, שנקבצו ובאו מארבע כנפות הארץ והדרך "ממעטת את השם", כידוע. עקירת יוחסי-עבר נתפשטה משום-כך כאן גם על יוחסין לאומיים של המהגרים שנתלשו מקרקעם הלאומי והעממי והוטלו לתוך מערבולת של בני-אדם תלושים כמוהם, ואפילו התגודדו תחילה בין קרובים-למוצא, רפתה והלכה זיקתם לעברם הלאומי, ובוודאי שלא הספיקו להנחילה לזרעם אחריהם. בכך שונה ההווה היהודי בתפוצות שינוי מהות מן המצב שבו היו נתונים היהודים בארצות שונות ובמשטרים שונים בעבר.

עקירת יוחסי-עבר עשויה היתה לכאורה להשכיח גם את ייחודו של היהודי על כל מטען האיבה שנצטרף לו. היא פתחה בלי ספק פתחים הרבה, שלא היו פתוחים קודם, ובכל אופן לא במידה כזו, אבל הקיר שבו נקדעו פתחים אלה לא נעלם. ברוסיה, שבה טופחה מלמעלה לאומיותם של העמים היושבים בה, נשארה הזרות היהודית עומדת בעינה כלפי כל הלאומים והשבטים המאכלסים אותה ארץ עצומת-מידות, וזרות זו אף מובלטת עתה יותר משהיתה לפני המהפכה, שאז חתרה הלאומיות הרוסית לשעבד ולכוף לה כל לאומיות אחרת בגבולה. גם באמריקה עומד הקיר, אם כי רבים יותר הפתחים בו. אמריקה היא יצירת אירופה – אירופה הנוצרית; מלכתחילה אף נועדה לשמש מקלט נוצרי לנרדפים על נצרותם המיוחדת באירופה, מקום ליצירת חיים נוצריים למופת. יהודי אמריקה הרגילו את עצמם לדבר על היהדות כעל "דת שלישית" באמריקה, היינו בצדן של הקאתוליות והפרוטסטנטיות. יפה כוחה של תפיסה זו לצורכי ראויה; בפתיחת הקונגרס, או בטקס מדיני אחר, יוזמן רב יהודי כשלישי למניין. אך מבפנים לראויה הציבורית הזאת מאחדת הנצרות את תושבי אמריקה – כלפי הדת היהודית ונושאייה. אחדות דתית יוצאת לאחדות תרבותית-חברתית. יחסי אדם אינטימיים מתקמים בחג ולא בחול, במשחק ולא במסחר, בבית ולא במשרד. פרופ' פישל שניאורסון ז"ל בביקורו האחרון באמריקה (והוא ישב כמה שנים באמריקה קודם-לכן), סיפר שלפני בואו החליט בלבו לשאול כל יהודי שיוזמן לו בדרכו, אם יש לו ידידים קרובים בין הנוצרים, מסוג הידידים שיש לו בין יהודים, ולא מצא אחד שכזה. אין, כמובן, להסיק מכאן מסקנה מופלגת;

הדרך ממעטת את השם:
טלטולים ומעברים נוטים
לפגום בזהות. על פי רש"י
לבראשית י"ב, ב, על דברי
הכתוב "לך... ואַעֲשֶׂה לְגוֹי
גָדוֹל וְאַבְרָהָם וְאַגְדֵּלָה שְׂמָךְ
וְהָיָה בְרָכָה": "שהדרך גורמת
לשלשה דברים ממעטת פריה
ורביה וממעטת את הממון
וממעטת את השם".

פישל שניאורסון: יהושע פישל
שניאורסון (1888–1958),
פסיכולוג וסופר. יליד הומל,
רוסיה. חי בפולין ובארצות
הברית וב-1933 התישב
בארץ. בין ספריו הרומאן 'חיים
גראביצר: סיפורו של נופל'.

התנאים גם נשתנו מאז והולכים ומשתנים. אבל החיץ קיים, וכל פעולת ההידברות ה"בין-עדית" לא סילקה אותו, וכנראה לא תסלק אותו. הקרירות וההסתייגות שציינו את עמדת הכנסיות הנוצריות השונות באמריקה, הצד השני ב"הידברות", כלפי המשבר במדינת ישראל והסכנה שהיתה נשקפת לה מפינוי כוחות האו"ם וסגירת מצאי טיראן וצחצוח חרבות הצבא המצרי, על כל עוצם ציודו, על גבולות ישראל הנצורה, הכו בהלם את דוברי ההידברות בקרב היהודים. אף נישואי-תערובת אינם משנים, כנראה. הם מערבים, לא מקרבים. בן-הזוג האחד דבק בחברתו של השני ונבלע בה.

ראוי אולי להוסיף עוד צד שמייחד את תקופתנו, ואף הוא עניין בו מבחינתנו היהודית. מעולם לא היה העולם צריך כל-כך "מוחין דגדלות", כושר שכלי גבוה הרבה מן השגור והמצוי. ההמראה המסחרית בהתקדמות המדעית, העיונית והמעשית, והשימושים המדהימים שנעשים בהישגי ההתקדמות המדעית הזאת דורשים כוחות שכליים מופלגים. כבר קשה היום לבעל-שכל מצוי, בינוני, להגיע עד לסוף לימודיו בבית-ספר עליון בפיסיקה ובמאתמטיקה, כל-שכן להגיע בהם לידי הישגים מיוחדים שמאפשרים את בעליהם לקחת חלק באותה העפלה מדעית-טכנית, שנעשתה נושא למירוץ-תחרות כובש-נשימה בין שתי "מעצמות העל" בעולם, רוסיה ואמריקה, שהן גם מרכזי היהדות בתפוצה. ובתחום זה של ביקוש יש ליהודים מה להציע: המוח היהודי, המיוחד וממורט מדורות. זו תופעה בולטת מאוד, רווחת מאוד בקרב יהודי אמריקה הצפונית: אין בית יהודי שאין בו "עילוי" במדעים האמורים. ברוסיה אולי אין תופעה זו רווחת כל-כך, שכנראה אין האפשרויות מזומנות במידה שווה ליהודים, אבל גם שם היא בולטת, לפחות בצמרת המדעית-טכנית. אבל גם כלפי חזיון מרגין זה אין בן-האתמול יכול להינתק מזכרונותיו. למשל, היו אתמולים רחוקים שבהם נצרכה ארץ מן הארצות לסוחרים ולבעלי-מלאכה, ולא היו ימים טובים כימים ההם ליהודים, שמילאו אותן ארצות וסחרו אותן וסיפקו צורכי יושביהן בכל מלאכה, עד שגדלו סוחרים ואומנים מקרב עם-הארץ והתחילו דוחקים רגליהם ויורדים לחייהם. והיו, למשל, אתמולים אחרים, קרובים לנו יותר בזמן, שבהם נזקקה ארץ מן הארצות למהפכנים, לאידיאליסטים מוסרי-נפשם על טובת הכלל, ולא היו ימים טובים לנוער חולמי גאולה לאנושות הקרב יהודים כימים ההם; הם מילאו את שורות עושי-המהפכות בעיירות ובכרכים, משפל המדרגות עד רום המעלות. עד שגדלו מהפכנים, שומרי משמרת המהפכה, בקרב עם-הארץ, וההם נהפכו ל"קוסמופוליטיים" או גם ל"תלמודיסטים".

"מקלט בטוח"

עם כל השוני במצב שבו נתונים יהודי התפוצה כיום, אחרי החורבן באירופה, אין בן-האמתמול יכול להוציא מליבו את הדאגה – ובאשר לרבים בהם: החרדה – לעתידם. הוא זוכר מתוך חלחלה, שמדינת ישראל איחרה לקום מכדי להציל את רוב מניינה ובניינה של יהדות אירופה. זו המדינה שנועדה להיות "מקלט בטוח", בלשון תוכנית באזל, לעם היהודי, לחלקו שבאירופה בייחוד, לא היתה קיימת בזמן שחלק זה בעם היהודי היה זקוק ביותר למקלט. עתה הוא קיים, המקלט, בדמות מדינת ישראל זו – לא מדינה ככל המדינות, לא עדיין; עדיין מקלט היא, מקלט ליהודים ומקלט לעם היהודי, שעתה זה החל יוצא מלא-מקום אל מקומו בעולם, ועוד אין יציאתו שלמה, ומתוך שאין יציאתו שלמה אין קניין-מקום שלו שלם. ובמאמר המוסגר: אפשר שמכאן תחושת-הבעלות המהוססת; אפשר שכל אחד מאתנו עדיין לא יצא מלא-מקום יציאה שלמה. כך רואה בהכרח בן-האמתמול את המדינה ואת הארץ – מקלט, והוא חרד על כושר-הקליטה שלו, להרחיבו ככל האפשר, כלפי כל העתידות האפשריות, ובכלל הרחבה זו הרחבת הגבולות של הארץ – בגבולותיה המקובלים בתודעת העולם ובתודעת ישראל – לא רק לצורכי ביטחון, היינו לצורכי הבטחת הקיים, אלא לצורכי קליטה בעתיד.

ובכן, חוזרת השאלה למקומה, מותר לנו מה שאסור לאחרים? לא. אדרבה, עלינו להחמיר על עצמנו גם במה שמותר לאחרים או שנוהגים בו היתר. אבל יש להבחין, כאמור. כל סבל שאנו גורמים לפרט, ליחיד, איש, אישה או ילד, הוא חטא, ואם הוא נגרם במזיד הוא פשע וניתן עליו את הדין. כל נזק שאנו גורמים ליחיד טעון פיצוי מצדנו. למניעת הסבל ולהקלתו ולפיצויו במקום שאין למונעו צריכים להיות מכוונים כל מאמצינו, בכל לב ובכל נפש ובכל מאווד. אבל כנגד השאיפה המדינית של ערביי ארץ ישראל, שאחיהם מעבר לחוט-הגבול עשירים בִּמְקוֹם עד בלי די, עומדת השאיפה הלאומית של עם ישראל כולו על זכותו-מצוקתו ההיסטורית של אלפיים שנות סבל לא-מקום בעולם. כאן דרושה הכרעה. אין ברירה. לא כוח כנגד צדק, ניצחון כנגד יושר, אלא סבל-עם ללא גבול – ללא גבול במקום ובזמן, ללא גבול של עבר ועתיד – כנגד מאוויים של קבוצת-אוכלוסיה מסוימת, מוגבלת במקום ובזמן, ואולי בעצם רק של יחידים בודדים שבה, מאוויים שאינם נוגעים בעצם חיותם של בני הקבוצה הזאת, שאי ספוקם לעולם לא יגרום להם אף אחד מאלפי אלפים וריבוא רבבות הייסורים והמצוקות

והטראגדיות שגרם אי־סיפוקה של השאיפה הלאומית של העם היהודי,
השאיפה לשוב ולקנות לו מקומו בעולם. מקומו היחיד בעולם.
כאן אין מקום לפשרה. כאן דרושה הכרעה.

ג בתשרי תשכ"ח

אישה ערבייה, מי יידע חיין

באיחור אופנתי משחרר הקולנוע הישראלי את האישה הערבייה מסדר היום של "הכיבוש", בשני סרטים חדשים ומדוברים. רק אחד מהם, דווקא זה שיצרה במאית יהודייה, משחרר אותה גם מתפקיד הפרזנטורית של הבעיטה במסורת | יעל ניצן (רובינשטיין)

סחה לי תסריטאית תל-אביבית (מלידה!) די ידועה, היושבת לא מעט כלקטורית בקרנות קולנוע, כי מאז כפה 'פורום הקולנועניות ויוצרות הטלוויזיה בישראל' על מערכות הלקטורה בקרנות הקולנוע ייצוג שוויוני של נשים בשורותיהן, מצופה ממנה לתמוך בכל תסריט שאישה כתבה ללא קשר לאיכותו. "הפסקנו להיות בני אדם והפכנו למגדרים. התסריט גרוע, למה שאני אגן עליו?!" היא קבלה באוזניי, בעודי כותבת על "האביב הנשי" הפורח בקולנוע הישראלי זה כשלוש שנים.

ההיסטוריה הקולנועית הנשית המקומית החלה רק בשנת 1969, בסרט הקולנוע 'לפני מחר' שחתומה עליו אישה ושמה אֶלִידע גרא, אבל זאת הייתה התחלה ללא המשך. בכל עשר השנים שאחריו, עד 1979, לא בויים ולו סרט עלילתי מלא אחד בידי אישה. גם בתום עשור הבצורת המוחלטת, בוימו בידי נשים סרטים בודדים, ולא בכל שנה. לאורך העשורים שחלפו מאז, עמד בדרך כלל שיעורם השנתי של הסרטים שביימו נשים על חמישה עד עשרה אחוזים: כך בישראל, וכך גם בעולם בכלל. 2014 היא השנה שאפשר לשים עליה את האצבע כתחילתו של "האביב". העלייה הייתה דרסטית, מהפך ממש. כמחצית מיבול הסרטים העלילתיים שיצאו להקרנה מסחרית בשנה הזו היו פרי בימוי נשי. ואם לנקוב במספרים: 15 מתוך כ-30 סרטים. בשנתיים הבאות, ובזו השלישית שהחלה, המספרים מרשימים פחות, אך עדיין יש נוכחות

יעל ניצן (רובינשטיין) היא תסריטאית, כותבת מאמרים בענייני קולנוע ומנחת סדנאות לכתיבת תסריט. השתתפה בין היתר בכתיבת הסדרות 'סרוגים' ו'כיפת ברזל'

נשית יפה ורצופה, בשיעור חריג יחסית לשאר העולם.

באופן טבעי אדם קרוב אצל עצמו, ורובם של הסרטים שיוצרותיהם נשים עניינם נשים (אבל לא רק). דומה שאפשר להכריז על מגמה ברורה: נשים בישראל מתחילות לספר על עצמן בעצמן בצורה אותנטית. הפריחה הזאת הביאה גם קולות נוספים של במאיות שחייהן אינם שואפים ל"תל-אביב" וממנה ומרעננים את ההיצע התרבותי בטפסופים קטנים אבל מורגשים. אני לא ממהרת לכל סרט שעשתה אישה, ואין אצלי עדיפות לסרט איכותי של אישה על פני סרט איכותי של גבר, אבל לפעמים איזה רגע מזוקק שמישהי מצליחה להעלות בו על הבד ניואנסים של הנפש הנשית מזכיר שהחוויה הזאת חסרה עד כה, ושטוב שהיא כאן. ובל נטעה: אין קשר בין הדרישה של 'פורום הקולנועניות', שקם רק בשנת 2014, לבין הנסיקה המדהימה של 2014 ואילך. הליך תמיכה של קרנות מתחיל לפחות ארבע-חמש שנים לפני השלמתו.

הדיכוי של הדיכוי הכפול

בצמידות זה לזה עלו שני סרטים של במאיות שסקרנו אותי קצת יותר מהרגיל. 'סופת חול' יצא לאקרנים בסוף 2016, ו'לא פה, לא שם' הוקרן לראשונה בתחילת 2017. סקרנותי זו ראשיתה בהדים החיוביים שנשמעו על איכותם הקולנועית של הסרטים, אך להדים האלה חברו כמה מרכיבים שנדיר למצוא בכפיפה אחת באותו סרט. ראשית, אלה הם סרטי ביכורים של נשים: עילית זקצר ביימה את 'סופת חול', ומייסלון חמוד את 'לא פה, לא שם'. ושנית, גיבורותיהם הן נשים ערביות דווקא (והבמאית חמוד היא ערבייה בעצמה). עד אליהם היה אפשר למנות רק חמישה סרטים שגיבורתם הראשית היא אישה ערבייה: 'הכלה הסורית' (2004) ו'עץ לימון' (2008) של ערן ריקליס, 'אודם' (2012) של יהונתן סגל, 'יילה תומא' (2014) של סוהא עראף ו'בורג' (2015) של שירה גפן. חמישה סרטים שנוצרו במרווחים גדולים יחסית, זניחים וזנוחים, מגוחכים לפרקים, שהתקבלו בקרירות מצד המבקרים ומצד הקהל גם יחד. הופעתם של שני סרטי "נשים ערביות" כמעט בהינף אחד, והתקבלותם השונה, הדיפו ריח של תבשיל שונה לגמרי.

'סופת חול' מתרחש בנגב. גיבורתו היא בדווית צעירה ששמה ליילה. גיבורת המשנה שכמעט משתווה אליה בחשיבותה היא אמה ג'לילה. ג'לילה מגלה דרך הטלפון הסלולרי של ליילה שיש לה חבר, אנואר, שהיא הכירה באוניברסיטה, ושהשניים מאוהבים ורוצים להינשא. ג'לילה אוסרת על ליילה להיפגש עם אהובה ומלשינה עליה לסלימאן בעלה, אביה של ליילה. הלה ניגש מיד לחפש לבתו חתן מבין רווקי הכפר. ליילה לא מוותרת ומורדת בהוריה ובצו החברתי האוסר עליה לבחור בעצמה את חתנה.

'לא פה, לא שם' מספר את סיפורן של שלוש צעירות ערביות-ישראליות, ליילה,

סלמה ונור, החולקות דירת שותפות בשכונת כרם התימנים בתל-אביב. לכל אחת מהן נתיב עלייתי שונה. המשותף לשלושתן הוא בדיקת גבולות החופש שהן תובעות לעצמן, ואשר נמצא במסלול התנגשות עם הנורמות של החברה הערבית.

צפיתי ואכן – אאוריקה! משהו השתנה. עד כה הנרטיב של האישה הערבייה בקולנוע הישראלי, גם בסרטים שבהם אין היא הגיבורה הראשית (בדרך כלל סרטים מזן "סיפורי אהבה במציאות של כיבוש"), כרע תחת נטל "הדיכוי הכפול". הדיכוי הראשון מתקיים על רקע אישי-מיני-מסורתי, והדיכוי השני הוא זה של "הכיבוש הישראלי". קווי העלילה מכליאים בין שני ה"דיכויים" וקושרים אותם בקשר בל יינתק. דיכוי האישה הערבייה בחברה הערבית ודיכויים של הערבים בידי ישראל משפיעים אהדדי ומחזקים זה את זה – ובו בזמן הם גם מתחרים זה בזה: איזה סיפור משמעותי יותר, האישי או הלאומי. ההכרעה הפנים-סרטית האופיינית היא לטובת הסיפור הלאומי:



צעקה שקטה ורב-רובדית. 'סופת חול'

הוא הסיפור בה' הידיעה, הוא הדיכוי החשוב בין השניים, הוא ולא ההתמודדות הפרטית הייחודית לדמות הנשית.

שעבודו של הדיכוי ה"אישי" לזה הלאומי בסיפורי "הדיכוי הכפול" גורם, אגב הילוכו, להחמצת נקודת המבט הנשית, משום שזו רלבנטית לסיפור הפרטי והתרבותי ולא להקשר הלאומי-פוליטי-מלחמתי. דוגמה הממחישה זאת היטב היא סצנה מתוך הסרט 'עץ לימון' המספר על אלמנה פלסטינית המתגוררת צמוד לקו הירוק, מעברו המזרחי, ואשר בבעלותה פרדס עצי לימון. בעברם השני של המטע ושל הקו בא להתגורר שר הביטחון של ישראל (לא פחות). שירותי הביטחון חוששים שהפרדס ישמש מסתור למתנקשים פוטנציאליים ומתכוונים לעקור אותו. האלמנה יוצאת למלחמה במטרה

להסיר את רוע הגזירה. באחת הסצנות שר הביטחון ואשתו עורכים מסיבה בחצר הבית. נחשו מה שכחו אנשי הקייטרינג להביא (במקרה כמובן)? נכון! לימונים. אז מה עושים במקום לקפוץ למכולת הקרובה? גונבים את לימוניה של האלמנה.

הסצנה הקרטונית הזו הידרדרה למחזות לא סבירים משום שהדמות חדלה להיות אישה בעלת סיפור פרטי והופקעה לטובת סיפור סימבולי ודיקטטי של "האישה הפלסטינית" שהיא בתורה משל ל"העם הפלסטיני" כולו. הערבוב בין שני הנרטיבים, ובוודאי ההכרעה ביניהם, הופכים את העלילה לפשטנית ונוסחתית כי הסיפור אינו מסופר מנקודת מבט אנושית, רגשית והגיונית אלא כמשרתת של אג'נדה.

על כן, מרענן היה לגלות כי 'סופת חול' ו'לא פה, לא שם' – חרף שונותם התהומית בקצב, בעיצוב הדמויות, במרחב, באמצעי המבע הקולנועיים ואפילו באמירה – זהים בתמת-העל שלהם: הם שוברים לראשונה את הפרדיגמה השלטת של "סרטי נשים ערביות", ומשתחררים מהאג'נדה הלא כתובה אבל הברורה הכופה על סרטים להיות מעוצבים בדרך מסוימת מאוד. שניהם יכלו להתרחש בכל מקום בעולם, ומדינת ישראל כמדינה "כובשת" נעדרת מהסרט (למעט "מחווה" קטנה בתחילת 'לא פה, לא שם', כשסלמה עובדת במטבח של מסעדה תל-אביבית ומדברת בשפתה עם עובד מטבח אחר. מנהל המסעדה נוזף בה שלא תדבר בערבית כי לא נעים לסועדים לשמוע את זה). הדיכוי היחיד שקיים הוא הדיכוי המיני-מסורתי, והוא גם לבו הפועם של הסיפור.

המהפך הקטן הזה מודגם היטב בביקורת על 'סופת חול' שפרסמה ליאור אלפנט בבלוג הקולנוע הנשי "המבקרות" (ב-16.9.2016). "זקצר עוסקת לא רק בנשים ובבעיות שלהן", כתבה אלפנט. "משפט אחד קטן בסרט שם את החברה הבדווית כולה בקונטקסט רחב יותר מאשר המערכת הפטריארכלית המשפחתית, ומגלה את יחסי הכוחות הלאומיים הפועלים. באחת הסצנות בסרט גבר מספר שהישראלים (זה לא נכון. אין אזכור של המילה "ישראל"). י"נ) הרסו את צריפו. הסצנה הזו מגלה לנו שהכפר שבו אנחנו נמצאים הוא בעצם אחד הכפרים הלא-מוכרים בנגב ואלו המתגוררים בו נלחמים יום יום עם ממשלת ישראל שמגיעה לפנות אותם, הורסת את בתיהם, ומתכננת – לא בעתיד הרחוק – לבנות שם מגורים 'ראויים' לכלל האזרחים (כשברור מי האזרחים). בכפרים אלו גרים קרוב ל-80 אלף תושבים, שמדינת ישראל לא מכירה בזכויותיהם על הקרקע, או בזכויותיהם בכלל. הצריפים שלהם נהרסים, צווי פינוי עומדים מעליהם כמו חרבות, והם עלולים בכל רגע להישאר ללא קורת גג וללא פתרון. הסצנה הזו מראה כי מערכת פטריארכלית היא מערכת שמבוססת קודם כל על היררכיה – אולי האבא הוא הגבר בבית, אבל יש גבר יותר חשוב ממנו – הגבר הישראלי. זה שנוהג בדחפור, זה שמגיע להרוס בתים שהאב עצמו בונה".

"את לא אמתית, אחותי", מלמלתי בלי קול למקרא הדברים. הפיכתו של משפט

זניה למרכז ולאידאולוגיה של הסרט, כשאין בו מילה עברית אחת וישראל כאמור אינה מוזכרת בו כלל, היא מעשה כה מופרך שהוא רק מגבה ומעצים את טענתי. סרטים על ערבים ללא אג'נדה אנטי-כיבושית הם כנראה בלתי נסבלים באי-אילו מחוזות, והאג'נדה הזו תיכפה עליהם אם ירצו ואם לא. "הכיבוש" הכפוי הוא מעמסה מלאכותית החוטאת פעמיים לקול הנשי: החטא הראשון הוא פגיעה באיכותו ובצלילותו של הסיפור, המאלץ את העלילה והדמויות לגדוד למחוזות לא להן. החטא השני הוא פגיעה בחופש של נשים לעשות סרטים כפי שהן רואות לנכון, בלי להתחייב לשיח שליט ולפוליטיקלי קורקטיות מסרסת. שני החטאים הללו מתוקנים בסרטים שלפנינו, ואלו הן בשורות חשובות לקולנוע הישראלי.

החמצתו של הצופן הדתל"שי

שני הסרטים משכו קהל רב. 'סופת חול' אף זכה בפרס אופיר לשנת 2016 במקצי הסרט העלילתי הטוב ביותר והבימוי. שניהם חפים מן העילגות והסרבול של 'סרטי נשים ערביות' קודמים, ומוכיחים שליטה יפה בשפת הקולנוע ובראש ובראשונה בתסריט. ועדיין, הם שונים זה מזה תכלית שוני. 'סופת חול' הוא הטוב מבין שניהם. אמנם 'לא פה לא שם' זכה לרחש-בחש רחב שבעתיים (ועל הסיבות לכך אעמוד להלן), אך דווקא ממנו יצאתי בתחושת אכזבה, ובהיפוג החוויה הראשונית ירדתי לשורשיה.

עניינו של 'לא פה, לא שם', כאמור, בצעירות ישראליות-ערביות החיות בדירה שכורה בתל-אביב. חייהן רוויים אדי אלוהול, עשן סיגריות וקטורת סמים קלים. סלמה היא לסבית, ליילה לא שומרת על בתוליה, ונור הדתייה והשמרנית לומדת באוניברסיטת תל-אביב ואט אט מורידה את החיג'אב שלה. הן חופשיות ועושות מסיבות מגניבות בדירה שלהן. הרושם הוא שלבד מעניין השפה אין הבדל בין החברה הערבית המשוחררת המשתקפת בסרט לבין החברה היהודית-חילונית התל-אביבית המקבילה, שאין לה נוכחות בסרט, או אף הברלינאית; כי אכן, אחת הגיבורות מכריזה בסוף על עזיבת הארץ לברלין.

שלוש העלמות כמו נולדו מן הים של תל-אביב. בית גידולן, עברן, מטען החוויות שהביאו עמן לכרך – כל אלה היו כלא היו. אלא שבחברה שמרנית המסורת היא חלק מהותי באישיותו של כל יחיד; גם, ואולי אפילו ביתר שאת, יחיד המתנער מן המסורת.

וכך ניבטות מהמסך דמויות חלשות מבחינה תסריטאית: דמויות המתקשות לסחוב על גבן סיפור מעניין באמת שיש לו קיום וחיות גם שלא על הבד. הן אינן מנומקות דיין, והמהלכים העלילתיים שלהם צפויים. מעניין כי זו גם עמדתו של אורי קליין, מבקר הקולנוע של 'הארץ', אך הוא מוחל על הליקוי הזה בגלל משמעות קיומו הפוליטי של

הסרט הגובר לדעתו על תוכנו האמנותי.

אין זה מפתיע שגם צדו השני של מטבע הסטריאוטיפ מככב בסרט. האנטגוניסטים הגבריים מתנהגים כחלאות גמורות. בן זוגה של ליילה הוא נצלן, אביה של סלמה הוא שמרן רחמנא ליצלן, הארוס של נור הוא אנס לא קטן, וכל אחד מן השלושה הוא כמובן דכאן. מהמקום הזה, הסרט מציע גם את הפתרון הבנאלי היחיד: אחווה נשית (מעושנת ושתויה). זוהי גם תמונת הסיום של הסרט וכרזת הפרסום שלו. בסופו של דבר שחרור האישה הערבייה על פי 'לא פה, לא שם' מתמצה בעישון אינסופי, בהעדפה חד-מינית ובחופש מיני בכלל, ובנקמה לא מתוחכמת בגבר פוגעני (שפוגעותו אינה נזקקת לנימוק). הדיון מדלג, באלגנטיות כביכול, על חיטוט בפצעים עמוקים יותר.



אתמול שומקום, מחר ברלין. מתוך 'לא פה, לא שם'

תחושת האי-נוחות המלווה את הצפייה בסרט נובעת מכך שהוא נראה ככזה נוצר בידי זר המתבונן מבחוץ. זו אותה הרגשה שליוותה את הצפייה בכל הניסיונות הכושלים של במאים ותסריטאים חילונים ליצור סרטים על חרדים או על יוצאי העולם החרדי – שרשרת של כישלונות שנבלמה רק עם בואה של הבמאית החרדית רמה בורשטיין. הסרט מחמיץ את נקודת ארכימדס שלו: את הדתל"שיות (מכל דת ומכל זן). הדתל"שיות מזינה קונפליקט בין עולם ישן לחדש, מציפה קרע בין זהויות ומתמודדת עם נשיאת הפכים. כשדתל"ש בא ליצור תחת הכרטיס "דתל"ש" אך מתחמק מלספר את הסיפור הזה, הוא מאבד את ציפור הנפש של הסיפור שלו עצמו. אכן, "לא פה, לא שם", כשהיה צריך להיות "גם פה, גם שם". זה קרה משום שמייסלון חמוד אמנם השתחררה מאידאולוגיית הכיבוש אך התחייבה לאידאולוגיות אחרות: פמיניזם וחילוניות מערבית. וליתר דיוק: אל קור הלב של האידאולוגיות האלו. מה שנותר הוא קצהו של סיפור שכנפיו נקצצו ולבו החם נעדר ממנו.

נראה כי החגיגות שקידמו את פני הסרט נבעו פחות מאיכויותיו הענייניות (וישנן כאלו) ויותר בכך שהוא מממש משאלת-לב בדבר חברה פלסטינית חילונית ומערבית. הסרט הוא "עדות" כביכול לתהליך הגלובליזציה שעוברת החברה הפלסטינית. הייתה הרווחה: הנה עוד מעט קט השלום עומד לפרוץ. הנה יש פרטנר בצד השני. הנה גם "אצלם" הגיעו למסקנה שאין הבדל בין מינים, לאומים ודתות. חזון ה"נעשה מסיבות והכול יהיה בסדר" משתקף בסרט ובהתקבלותו החמה. החיבוק הוא פרי האשליה (הלא-תמיד מודעת) שמדובר ב"קול של דור".

ראידה אדון, שחקנית ואמנית ערבייה, היטיבה לבטא זאת מנקודת מבטה ברשימה ב'הארץ' (12.2.2017, מדור 'דעות תרבות') שכותרתה "למה לא הצלחתי להזדהות עם גיבורות 'לא פה, לא שם'". "בשבילי, כצופה ערבייה-פלסטינית, הסרט דווקא לא חידש הרבה. אם כבר להפך: הוא לקח את הבעיות הכי כואבות בחברה שלנו והשטיח אותן. התגובה הנפעמת מהיותן של הגיבורות 'חזקות' היא עדות לכך. בשביל הצופה הלא מודע, העובדה שאשה ערבייה עזבה את ביתה, עובדת כעורכת דין מצליחה ומבלה את זמנה בשימוש בסמים במועדונים היא עדות לעוצמה. בשבילי, שמכירה כנראה יותר אנשים שעשו מהלך דומה של עזיבת הבית לטובת העיר הגדולה, ההרס העצמי של אותה דמות הוא כישלון טרגי במסע אל החופש והעצמאות. ... הקהל הישראלי נהנה לראות נשים ערביות מקללות ומעשנות סמים וחושב שהוא מקבל 'קורס מזורז' בחייהם הסודיים של הערבים-הפלסטינים של תל-אביב. האשמה בכך אינה מוטלת רק על יוצרי הסרט, שיש לברך על עשייתו. אבל בתור מישהי ששייכת לכאורה לפלח הזה באוכלוסייה, אני מבטיחה: לעזוב את הבית ולעשן סמים בתל-אביב זה דבר קל. הבעיות שלנו הרבה יותר מורכבות".

מרד שהוא ריקוד עדין

דווקא 'סופת חול', שאכן נוצר בידי זרה המביטה מבחוץ, עילית זקצר היהודייה המספרת על בדווים, והיה מועד ליפול במלכודת האקזוטיות הבדוויות, הצליח שלא ליפול בה. הנה תיאור של סצנת הפתיחה: ליילה עטופה בצניעות נוהגת בטנדר; אביה סלימאן יושב לצדה ומלמד אותה לנהוג. בהתקרבתם לכפר, אביה מסמן לה לעצור והם מתחלפים במקומות. לא כי הוא רוצה. הוא פשוט חייב. הסצנה היפה הזאת, יומיומית, פשוטה ומלאת אהבה, מתמצתת את הצלחתה של זקצר ליצור עולם ספציפי של גיבורה ספציפית.

מעניין שזקצר, לפני שלמדה קולנוע, הייתה בכלל אשת היי-טק. היא התלוותה לאמה, שצילמה כתחביב במועדוניות של נשים בדוויות. רק אחרי תקופה ארוכה מאוד של התבוננות וספיגה היא כתבה את התסריט. והדבר ניכר. שכן יופיו וחוזקו של הסרט טמונים בכך שהוא מתבונן ופוסע בקצב של הדמויות שלו ואינו מבאר את התנהלותן. האמביוולנטית בשחור ולבן של כותרות בעיתון.

הדמויות, ובעיקר הנשים, חיות בתוך סתירה. לליילה יש סלולרי והיא לומדת באוניברסיטה ומתאהבת, אך היא חוזרת הביתה מדי יום ועוזרת לאמה במלאכות הבית ומכבדת את הוריה. ג'לילה סובלת מנישואיו של בעלה סלימאן לאישה שנייה וצעירה ממנה, ובהמשך אף מתעמתת איתו ומגורשת בחזרה לבית אביה, מרחק כמה בתים משם (פתאום הבנתי שכך נראו גירושין כפי שהתורה מתארת). הדמויות הנשיות מוֹרְדוֹת, אבל להבדיל מדמויותיה של חמוד, המשליכות את המסורת אחרי גוון, הן רוקדות עם המסורת ריקוד עדין ומלא כבוד והבחירות שלהן ארוגות בצורה טבעית ואורגנית לסיפור. באותו אופן, גם דמות האנטגוניסט, סלימאן, אינה רק דמות גברית דכאנית ההורסת את חייהן של נשות המשפחה. הוא גם אב אכפתי ואוהב ובעל המנסה להיות בעל טוב. כמעט כמו הנשים הוא כלוא בתוך מערכת חזקה ממנו.

בסופו של הסרט ליילה בורחת לאהובה עם הטנדר, אותו טנדר מסצנת הפתיחה, אך באמצע הדרך היא בולמת, ממררת בבכי, לא מסוגלת להמשיך, ובסופו של דבר היא חוזרת ונישאת לשידוך שאביה ייעד לה. בראיון ליהודה נוריאלי ב'דיעות אחרונות' מיום 13.9.16 זקצר אומרת: "זו חברה נורא-נורא משפחתית. משפחה היא הכול. אתה קודם כול שומר על המשפחה – אבל לא רק עבורה, אלא גם עבורך. אנשים לא יכולים לדמיין את עצמם בלעדיה. זה נותן להם ביטחון".

התפרקותה של המשפחה המסורתית הוא אחד הסיפורים המרכזיים של העולם המערבי כיום, ודריסתה הבוטה והצעקנית אפילו מתבטאת בהיבטים שונים בסרטה של חמוד. בסרטה של זקצר המשפחה המסורתית נותרת בסופו של דבר על כנה. המרד של ליילה ושל ג'לילה נכשל בפרמטרים של עולם פמיניסטי מערבי, אך הוא מביא אמת שלמה יותר של אישיותה של הגיבורות שלו.

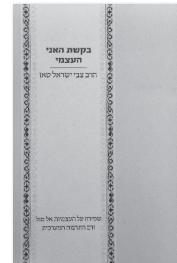
הצעקה השקטה והרב-רובדית של 'סופת חול' היא דוגמה לרווח ההכרחי ליצירה טובה. הרווח הוא החוויה המחודשת הנוצרת במפגש בין היצירה לצופה בה. הרווח מאפשר לצופה להכניס את עצמו פנימה וליצור משמעות הנוגעת אליו. סיפור טוב הוא מצע פורה לפרשנויות שמספרן כמספר בני האדם הנחשפים אליו. לעומתו, סיפור שמניעה אותו אג'נדה (כל אג'נדה) מוחק את הרווח ההכרחי הזה. הוא מתווה בקווים גסים וחד-משמעיים, ולכן גם משעממים, עולם של נכון ולא נכון, עשה ולא תעשה, שחור ולבן, טובים ורעים, ובכך ממית את הסיפור החי ואת הפוטנציאל האינסופי של מגעי הגומלין. בני אדם הם מקרים פרטיים, ואילו אג'נדות הן הכללות. בני אדם הם דבר מורכב – אך אג'נדות הן דבר מורכב הרבה פחות.

הסופר האיטלקי אלברטו מורביה אמר פעם: "סופר חייב לנקוט עמדה מוסרית, לעצב השקפה פוליטית, חברתית ופילוסופית, אבל בסופו של דבר היצירה צריכה לשרוד למרות ההשקפות שלו ולא בגללן". מה כן יעזור ליצירה לשרוד? זווית ראייה מקורית, למשל. הארה. שאלה. אם הבחירה היא בין יצירה "חשובה" ל"טובה", אני בוחרת באפשרות השנייה.

ציר הרשע הטכנולוגי

בחוברת המקדשת מלחמה על הטלפון החכם, הרב צבי טאו ממשיך קו הרואה בתרבות המערב גילום של כוחות רשע אונטולוגיים המאוימים על ידי תנועת התשובה והגאולה של עם ישראל | מורדי מילר

הרב צבי טאו, בקשת האני העצמי: שמירה על העצמיות
אל מול זרם התרבות המערבית
ירושלים: שירת ישראל, תשע"ו, 42 עמ'



הרב צבי ישראל טאו הוא ממנהיגי הציבור המשפיעים ביותר בציונות הדתית; תלמידיו ותלמידי תלמידיו עומדים בראש רוב המכינות הדתיות, ובראש ישיבות ומדרשות מובילות. מוסדות אלו מכונים מוסדות "הקו", קרי: מוסדות הנאמנים לקו המחשבת שמתווה הרב טאו. הנאמנים לדרכו מאיישים תפקידים בכירים בצבא, בפוליטיקה ובחינוך. ביניהם ניתן למנות אישים כזוכה פרס ישראל וראש המכינה בעלי, הרב אלי סדן, והרב שלמה אבינר, אחד הרבנים הדתיים-לאומיים הוותיקים והפוריים ביותר. החוקר והעיתונאי יאיר שלג ציטט "אדם המעורה בנושא" אשר הגדיר את הרב טאו כ"רב הציוני הדתי שהכי הרבה אנשים סרים למרותו"¹, ולדברי איש התקשורת יאיר

מורדי מילר הוא סטודנט לפילוסופיה במרכז האקדמי 'שלם' בירושלים, עיתונאי ומדריך

שרקי מדובר ב"רב החרד"לי הכי בכיר ומשפיע".²

כגודל השפעתו כך גודל אלמוניותו. הרב טאו ממעט להופיע בציבור, ומתנזר באופן שיטתי ממגע עם כלי התקשורת למיניהם. יאיר שרקי אף העיד כי "הנזירות התקשורתית שלו כל כך חריפה, שכשהכנתי עליו כתבה לא הצלחתי למצוא בארכיון של חברת החדשות אפילו קטע וידאו קצר שבו הוא מצולם".³ בכתביו ובשיחותיו הוא לועג לא אחת לתקשורת; הוא מכנה אותה "ליצנים"⁴ ומאשים אותה כמי ש"כמעט כולה כבושה על ידי השמאל".⁵ אפילו שתי כתבות בעיתון המזוהה עם הימין "מקור ראשון" – האחת (2011) ביקורת של הרב בני לאו על הרב טאו וחוגו והאחרת (2015) כתבה מקיפה של יואב שורק, עיתונאי מקור ראשון דאז, שבה עלו טענות על שינוי כיוון בקריאת המציאות של הרב טאו – לא הצליחו להביאו להגיב לטענות באופן רשמי. בשני המקרים התפתח לאחר פרסום הכתבה פולמוס ער, ובשני המקרים הלן שורק על כך שבעוד בעיתון "מתנהל במשך שנים דיאלוג פורה ותוסס בין כוחות שונים בתוך החברה הדתית וההנהגה הרבנית שלה", הרי "אנשי ה'קו' נמנעים באופן שיטתי מליטול חלק בדיונים אלה".⁶

השפעתו הגדולה קשורה בין היתר למחויבות גבוהה הנדרשת מתלמידיו כלפיו. בניגוד למנהיגי ציבור אחרים, דוגמת הרב יהודה עמיטל והרב אהרן ליכטנשטיין וזכרם לברכה, אשר אפשרו לתלמידיהם לפתח ולהביע השקפות עולם שונות משלהם, הרי תחומי ה"קו" צרים ותובעניים: עינו הבוחנת של הרב טאו ומקורביו מבדילה בין הטמא לטהור, ומדירה דרך קבע אישים, תפיסות וספרים מתוך הציונות הדתית עצמה מבית מדרשם, ללא מתן מקום לדיאלוג. הסוטים מדרכו שוב אינם יכולים להיחשב תלמידיו, הוראותיו עוברות ל"קומץ תלמידים מקורבים" ומהם הלאה.⁷

הרב צבי טאו (80) גדל בבית יהודי-ליברלי בהולנד ובו נחשף לפילוסופיה מערבית. שתי אחיותיו, אוולין וגרדה, הפכו לנשות אקדמיה במדעי הרוח. אוולין, מוסמכת לרבנות, הנהיגה קהילה רפורמית בווינה והעידה על הבית שבו גדלו כי "היינו חלק מהתרבות האירופית".⁸ לאחר פטירת האם עקרה משפחת טאו לארה"ב וצבי טאו, אז בן 17 בלבד, ברח לישראל. בתום אפיזודות קצרות בארץ, בהן לימודים בשיבת "הדרום", הגיע לבסוף לשיבת "מרכז הרב" כשבראשה עמד הרב צבי יהודה (הרצ"ה) קוק. מאז הפך אחד מתלמידיו הקרובים, ולמעט מאמר הלכתי אחד שפרסם התמקד לאורך שנים במסירת שיעורי הגות. כאשר ירש הרב אברהם שפירא את ראשות הישיבה מידי הרצ"ה, בשנת 1982, עורר הדבר את התנגדותם של נאמני הרב טאו שראו בו את הממשיך הטבעי של הרב צבי יהודה. הרב טאו מצדו תלה פתק בשיבה ובו מסר של הרגעה והשכנת שלום, וכך – במשך כ-14 שנים – לימדו ולמדו בשיבה אלו לצד אלו מחנה הרב שפירא ומחנה הרב טאו, אם כי המתח היה באוויר. בקיץ 1997 התגלעה מחלוקת נוקבת סביב כוונת הרב שפירא לשלב לימודים במכון הוראה לצד הלימודים בשיבה, דבר שהוביל לבסוף להתפלגותם של הרב טאו ומקורביו והקמת

ישיבה שבאה להחליף את "מרכז הרב" – ישיבת "הר המור".

כנשיא ישיבת "הר המור" הפך הרב טאו למורה הדרך של שורה ארוכה של ישיבות ומכינות המכונות כיום, כאמור, בשם הקוד "ישיבות הקו". ה"קו" הוא קו אידאולוגי ששורשיו במשנת הרב קוק (הראי"ה) ובנו הרב צבי יהודה קוק – בפרשנות מדויקת של הרב טאו עצמו – הנמתחת מן המטפיזיקה ועד לפוליטיקה. הביטוי המובהק ביותר לקו האידאולוגי מצוי בסדרה ארוכה של פרסומים שנשענים על שיעורים של הרב טאו – ובראשם 12 כרכי המאסף 'לאמונת עתנו'. החוברת שאנו עוסקים בה כאן היא אחת מתוך סדרה של עשרות חוברות בנושאים שונים. המשותף לחוברות הללו, כמו גם למרבית הפרסומים והספרים האחרים, הוא שהרב טאו אינו חתום עליהם ישירות; אלה הם תמלולי שיעורים שמתנוססות עליהם נוסחאות שונות של הסתייגות; במקרה שלנו: "פנימי – בלתי מוגה" (במקרים אחרים: "השיעורים נערכו על ידינו ובאחריותנו"); "השיעורים נערכו על ידי תלמידים ועל אחריותם" וכיוצא באלה).⁹ סביר להניח שהרב טאו עצמו מתנה את פרסום ספריו בהסתייגויות הללו. כיתר חוברות "שירת ישראל", החוברת נמכרת בישיבת "הר המור" ובחנויות ספרי קודש, כגון רשת "דברי שיר". שם החוברת מבוסס על קטע מספרו של הראי"ה "אורות הקודש" שבו נכתב: "את האני שלנו נבקש, את עצמנו נבקש ונמצא".¹⁰ כותרת המשנה של החוברת מעידה על תוכנה: "שמירה על העצמיות אל מול זרם התרבות המערבית".

טלפון חכם בשירות כוחות הטומאה

טענתה של החוברת פשוטה, אם כי קשה להבין אותה בלי להכיר את המשנה ההיסטוריציסטית והמטפיזית של הרב טאו. הדבר חשוב: בשל עמדותיו הנחרצות ובשל השפעתו על מנהיגים רבים, כדאי שהציבור שאינו נמנה עם בית המדרש יבין את עמדות המוצא של בית המדרש הזה ויחדל להיות מופתע כל אימת שהתבטאויות היוצאות ממוסדות ה"קו" מעוררות מהומה תקשורתית. נרחיב ביסודות אלה להלן, אחרי שנסקור את החוברת עצמה.

בחוברת שלושה נושאים מרכזיים: ניתוח התקופה הנוכחית ומקומה בתוך "מהלך הגאולה" הרחב; הצבעה על השיטות הזדוניות של "הרשעה", כלומר התרבות המערבית הבאה להרחיק את עם ישראל מעצמיותו; הצעות להתמודדות עמן. במוקד החוברת עומד לא אחר מאשר הטלפון החכם, הסמארטפון; הוא מוצג לקוראים ככלי יעיל במיוחד שנבחר על ידי הטומאה על מנת להשכיח מהאומה הישראלית את "האני העצמי".

בהקדמה הרב טאו מציג את המציאות במונחים היסטוריציסטיים-טלאולוגיים.

התשתית – המשותפת לכל תלמידי הרב קוק – היא שאנו מצויים בתקופה של גאולה, בתוך תהליך היסטורי אדיר ממדים. זהו תהליך הדרגתי ומורכב שבו קומת החול באה ראשונה, ובמוקדה הלאומיות החילונית המעוררת את עם ישראל לתחייה. היהודים אינם רואים עצמם עוד כאוסף יחידים אלא כעם. הם שבים לארצם ומקימים מדינה. אך אין זה נעצר כאן. שלמות הגאולה מחייבת את ביסוס קומת הקודש על גבי קומת החול, וכדי שהדבר יקרה מתרחש תהליך של מעבר או התגברות – שלב הרה גורל המעורר התנגדות עזה בקרב כוחות הטומאה בעולם, שכן הללו חרדים מפני כיליונם הקרב. על פי הרב טאו, זהו המקום שהחברה הישראלית נמצאת בו: שלב המעבר לקראת בניית קומת הקודש בעיצומו, ואם נדע לפעול נכון הרי שההתגברות המסיבית של הטומאה תקרב אותו לקצו. בשלב זה, מטעים הרב טאו, נוצרת מציאות כפולת פנים: מצד אחד העם חש בקריסת קומת החול ומתעורר, ורבים "שבים אל

המסורת והאמונה", ומצד שני הרשעה "מתאמצת ככל יכולתה להילחם מלחמת קיום" כדי למנוע את התגלות חיי הקודש. בחוברת שפורסמה אחרי ההתנתקות ("בחכמה יבנה בית") הסביר הרב טאו כי המסגרות הפורמליות נוטות לכיוון של "התדמות לגויים והכנסת תרבות נכרית", ובהמשך: "ככל שיש התעוררות לתשובה השמאל מרגיש זאת ומפחד... לכן הוא מכניס יותר אקדמיה ואפילו נצרות".¹¹



נושא דגל המאבק בהשפעות תרבות המערב. הרב צבי טאו.
צילום: ידידיה שרף

לפי הרב טאו, מהות הגאולה היא ב"הופעת העצמיות הישראלית בטהרתה". היוצא מכך הוא שאם אנו חפצים לסייע לגאולה, עלינו להכיר את ה"אני" הפרטי והלאומי שלנו. כל עוד התפתחה הגאולה באמצעות קומת החול המבוססת על רעיונות אנושיים, הטומאה שקטה. רעיונות אלה "במהותם זמניים וחולפים", ולכן הציונות הומרה במהירות ובקלות יחסית בפוסט-ציונות. בספרו "נשמה לעם עליה" הרב טאו מפרט כי הרעיונות החילוניים אמנם "זרים לגמרי לרוח ישראל המקורית", אך "יפה כוחם לתת תנופה ומעוף לצעדים הראשונים של ההתעוררות הלאומית, אך לא מעבר לזה".¹² כעת, כשעם ישראל על סף גילוי עצמי, מרגע שיכיר את "האני העצמי" שוב לא תהיה דרך חזרה. הרשעה "אשר חשה את כיליונה קרב ובא" מקדשת מלחמה בשארית כוחותיה על קיומה. התגברות הטומאה עדות היא לנואשותה.

אך יש להכיר את דרכי פעולתה של הטומאה, כדי להזהר ולהזהיר מפניהם. בשלב זה, וכאן חידושה הגדול של החוברת, הרב טאו מציג לראשונה את מה שהוא מזהה ככלי הנשק המרכזי העומד לרשות הטומאה: מכשיר הסמארטפון. המחזיקים בסמארטפון נופלים קרבן ברשת הטומאה ו"עוסקים בשיא כוחנו בקבורה עצמית של עצמנו, של ילדינו ומשפחותינו, של הדור כולו". תחת כותרת המשנה "המצב בדורנו" הרב טאו

מונה ארבעה נזקים של הסמארטפון:

1. הסחת דעת – הסמארטפון הרעשני, המסנוור תמיד, מסיט את העין והאוזן מפנימיות החיים. בעל הסמארטפון מתמכר לרעש ולצלצולים ושוב אינו מסוגל להתרכז בעצמיותו. "בכל רגע נתון מוצף ב'מבול' של הודעות, הדורש ממנו להגיב כל הזמן".

2. נגישות לתכנים פורנוגרפיים – מעבר לאיסור ההלכתי שבצפייה בתכנים פורנוגרפיים הדבר משפיע על חיי המשפחה ועל עצם תפיסת מוסד המשפחה.

3. פגיעה ברגישות – הסמארטפון גורם לאדם להיות אדיש לסביבתו וחסר רגישות. כיוון שהסמארטפון הופך להיות כה מרכזי בחייו הוא מבכר את השימוש במכשיר על פני הקשבה לחבריו ולבני משפחתו. ילדים רבים חשים שהוריהם אוהבים את הסמארטפון יותר מכפי שהם אוהבים אותם.

4. טשטוש ייחודיותנו הלאומית – הסמארטפון מעצים את תחושת היותנו חלק מ"כפר גלובלי" ובכך מטשטש את ההכרה בעצמנו כשונים ומיוחדים.

לו היה הרב טאו מסתפק בהצגת ביקורתו הנוקבת על הסמארטפון היו דבריו מצטרפים לביקורתם של רבים, יהודים ושאינם יהודים, הפועלים מתוך החברה המערבית. אלא שביקורתו של הרב טאו מוטחת מעמדה חיצונית. הוא אינו עוצר בהצבעה על סכנות הסמארטפון אלא מעניק לו מעמד מטפיזי – כחלק ממאבק כוחות ובמסגרת תהליך הנע על הציר ההיסטורי – של מכשיר שנבחר על ידי כוחות הטומאה על מנת להשכיח את העצמיות מעם ישראל.

הרב טאו מתייחס בחוברת להקשר הרחב יותר שבו פועל הסמארטפון: תרבות המערב העומדת לתפיסתו בניגוד גמור ל"תרבות ישראל המקורית" שהיא "למעלה למעלה מרום התרבות האנושית". תרבות המערב לעומת זו, כדבריו בחוברת, מהווה "ביטוי של עולם גוסס ומנוון, עולם של זיוף ושקר אשר כל ערכיו מיוסדים על שטחיות הנובעת מתפיסת העולם החומרית". העולם המערבי איבד את משמעות התכנים ובמקום לעסוק באמת הוא מתמקד בפוליטיקלי-קורקט. ונכון, אמנם גם חלק מהלא-יהודים, בשר מבשרה של התרבות המערבית, מודעים לבעיות הנלוות למרכזיות הסמארטפונים בחיי האדם המערבי, אך לדברי הרב טאו אין בידיהם מענה הולם לבעיות. הם – הלא-יהודים – מיואשים, בעוד שאנו "איננו מיואשים כלל. אדרבה. אנו בטוחים בגאולה יותר מכל דבר בעולם ולכן אנו עוסקים כל העת בתיקון עצמנו ובתיקון העולם". במקום אחר הרב טאו מזהיר מפני "תהליך מתמשך של כניעה והתרפסות שפלה בפני התרבות המערבית" אשר לדבריו מתרחש בימינו.¹³ בעולמו של הרב טאו על האדם לבחור לאן הוא משתייך: לתרבות הקודש הישראלית או ל"תרבות אמריקה"¹⁴ של "מדינה מודרנית של היי-טק ובידור, של שטחיות, של מתירנות והפקרות".¹⁵

תרבות המערב עצמה מונהגת על ידי מי שמטרתם "לעקור שם ישראל".¹⁶ הללו בעלי זיהוי קונקרטי: "דעות מהאיחוד האירופי... נכנסות לאנשי ההנהגה, הם עושים את רצונם של אנשי האיחוד האירופי ומשרתים אותם".¹⁷ במקום אחר,¹⁸ בשיחה לנוער שפונה מגוש קטיף, מנה הרב טאו גם את "הקרן החדשה" ואת "הכנסיות באירופה" כמי ש"יש להם נציגות בתוך משרד החינוך והם פועלים בכל התחומים רק להחריב אותנו מכל הכיוונים". כלומר, הסמארטפון הוא כלי מרכזי בתרבות המערבית המונעת ממגמות שליליות שמאחוריהן עומדים גופים אנטי-ישראליים ואנטי-יהודיים.

לאחר זיהוי הסמארטפון ככלי המשמש בידי הטומאה להשכחת "האני העצמי" של האומה, הרב טאו עובר להצגת הפתרון. הוראתו המעשית המוצגת בחוברת חדה וברורה: "תקבור את המכשיר שלך לפני שהוא קובר אותך", הוא כותב, ומתריע בפני מי שלא ינהגו כך כי "לבעלי מכשיר זה אין טעם לבוא לשמוע שיעורים". בהמשך הוא עורך הקבלה בין החזקת סמארטפון לעבודה זרה: "מי שמאמין בריבונות של עולם ילך אחריו, ומי שבעל אייפון ומאמין בבעל ילך אחריו... להכניס מכשיר זה לבית המדרש וללמוד תורה יחד אתו – זה לא שייך". אמנם, מודה הרב טאו, ניתן למצוא נקודות חיוביות במכשיר, אך "כל אדם מבין כי ההפסד המוסרי הנגרם בעקבות השימוש במכשירים אלו אינו כדאי כלל לעומת שום רווח". מקרה חריג שבו הרב טאו מתיר שימוש במכשיר הוא לצורכי עבודה, אך גם זאת בתנאי שהמחזיק יהיה "מלא בצער על כך שהוא נאלץ להשתמש במכשיר מסוג זה", ורק אחרי שסינן מהמכשיר את כל מה שאינו נחוץ לעבודתו.



שופר מרכזי של הורס. הרב שלמה אבינר. צילום: אריאל הורביץ, רשיון CC

להשלמת התמונה חשוב לציין שאין זו הפעם הראשונה שהרב טאו מציב עמדה אנטי-טכנולוגית. האמונים על חיבת הקדמה מבית מדרשו של הרב קוק עשויים להרים גבה ולתהות כלום הרב טאו סבור שהתפתחות הטכנולוגיה צפויה להיעצר או לסגת, והאם לא נכון יותר למנף את הסמארטפון ל"קומת הקודש" ו"לזרוק נשמה" במכשיר. התשובה עשויה להפתיע בפשטותה: אכן, לשיטת הרב טאו אין הכרח שהטכנולוגיה תמשיך להשתכלל בעידן של "קומת הקודש". כך, בספרו "נושא אלומותיו – ערכה של החקלאות בישראל" הרב טאו מציג את העם היהודי כמי שתכליתו להיות עם חקלאי; ההתפתחות המדעית והטכנולוגית כשלעצמה אין בה "בשורת גאולה וישועה לאנושות", ולפיכך "אל לנו להשתעבד למהלך ההתפתחות של התרבות האנושית ולהישגיה המדעיים והטכנולוגיים":

אדרבה, ההיפך הוא הנכון. ההתרכזות בשכלול היכולת המדעית והטכנולוגית נושאת עמה הרס רוחני ומשפילה מאוד את רוח האדם... העולם שוקע אט אט בחומרנות ובמתירנות, קובר את עצמו בתוך ההתפתחות הטכנולוגית ונעשה לעבד נרצע לכל הישגיו

הטכנולוגיים, עד שאינו יודע כיצד להושיע את עצמו, איך לצאת מן המבוי הסתום אליו נקלע.¹⁹

האדם המערבי "נותן הצדקה ולגיטימציה לכל דבר מוזר ומכוער, והולך ומשתפל, הולך ומתבהם. כך צועדת לה התרבות המערבית הגוססת, בייאוש ובחוסר תקווה לקראת ניוונה כדוגמת בבל ורומא בסוף ימיהם". במצב העתידי "החקלאות תתפוס מקום מרכזי בחיי העם עם כל סדר קיום המצוות הקשורות בה, ועל כל המבנה הכלכלי והחברתי הנמשך ממנה".

המלחמה הגדולה

לא ניתן להבין את החוברת לאשורה בלי להכיר את תפיסתו ההיסטוריוסופית של הרב טאו; זו מושתתת על תפיסה היסטורית דיאלקטית מבית מדרשו של הגל. לשיטתו, תהליך הגאולה נדחף קדימה על הציר ההיסטורי על ידי כוחות המתנגדים לו; הטומאה המתעמתת עם התהליך האלוהי מדגישה את הקודש באמצעות הצגת היפוכו, וכך מבררת את הקודש מן החול. כלפי חוץ נראה לעתים כי יש נסיגה בגאולה, אך המתבוננים החודרים לעומק יודעים כי הגאולה מתקדמת בכוח גזרה אלוהית. התעוררות החול מופיעה תחילה, משום שהקודש "זקוק לבסיס איתן שעליו יחולו ערכיו",²⁰ ולכן בשלב זה יש התנכרות לדת. אך שלב החול סופו שייסדק; הלאומיות תבוא לקצה וזמנה של קומת הקודש יבוא. קומה זו תשיב את העם כולו לחיי תורה ומצוות ולהכרה ביעוד האמתי של העם היהודי.



חקלאות העבר היא העתיד האמוני. תמונה ממושב נווה בנגב המערבי המזוהה עם תלמידי ה'ק'. צילום: דוד גוטליב, רשיון CC

המעבר מתעכב בשל התנגדות מצד כוחות הטומאה. הללו חשים בכיליונם הקרב ובא, ונאבקים מאבק מאסף נואש. הגם שהגאולה מתקדמת ללא שוב, הרי ש"בידינו להחיש את

התהליך או לעכבו".²¹ משום כך חשוב שהחובשים משקפי אמונה יירתמו למאבק בכוחות הטומאה ויעוררו את הפנימיות החבויה בלב כל אחד ואחת מישראל. ודוק: לא כל אחד יודע כיצד לכוון את עינו האנושית לעין האל. מצב זה של "עין בעין יראו" מיוחד ל"בית המדרש של התורה הגואלת" שבו "מרגישים ומבינים את החיים האמתיים של האומה".²² על בית המדרש להישאר סטרילי מכל השפעה חיצונית, שכן "כדי שיבוא הקודש העליון צריכים אנו תחילה לברר ולהבחין בין הקודש ובין החול".²³

לפי תפיסה זו התאפיינה תקופת פרסום החוברת, הקיץ שעבר, בהחרפת המאבק בין כוחות הקודש והטומאה. את עליית המדרגה במלחמת הטומאה על הקודש זיהה הרב טאו כמגמה שהחלה בשנים האחרונות ובאה לידי ביטוי ב"רצף של יותר

מחמישים חוקים" המלמדים "שישנה מגמה מחושבת לשנות את אופייה הדתי והיהודי של המדינה".²⁴ ביטוייה המרכזיים של מגמה זו הם: ניסיונות להפרדת הדת מהמדינה, כרסום במעמד הרבנות הראשית והרבנות הצבאית, ולגיטימציה גוברת לקהילה הלהט"בית. למעשה, הרב טאו שינה מן הקו ששלט עד אז בציונות הדתית בכך שהציע קריאה חדשה של המציאות הישראלית הנוכחית – וראייתה כמציאות לעומתית. לשיטתו, הלאומיות החילונית כבר אינה נושאת על אברתה את תהליך הגאולה, והגיעה שעת המאבק על תודעת העם. בשיחה סגורה שתוכנה הגיע לידי יאיר שרקי נשמע הרב טאו אומר:

יש פה מלחמה נוראה ופחד נורא מההשפעה של הקודש, וצריך "להציל" על ידי איחוד הכוחות הרפורמיים והזרמים הקונסרבטיביים ואפילו הנוצרים, ובלבד "להציל", שלא תהיה פה מדינת הלכה ועם ישראל לא יחזור לצורתו... זה קורה בהשפעת הקרן החדשה שרוצים בעוכרינו ולהחריבנו... יש פה מלחמת תרבות... כשהם עוסקים בהדרכה ולהכניס רבנים רפורמים בתוכנו, על זה צריך למסור את הנפש. זה ממש חנוכה. זו מלחמה נגד השפעות זרות של החושך. הם מרגישים שהדברים שלנו מתקבלים מאוד ושותים אותם בצמא ויש להם פחד רב מפני זה. מצד העם אנחנו קרובים מאוד לנהירה גדולה אל הקודש, ואילו מצד ההנהגה, השמאל תופס עמדות מפתח ראשיות ומתחיל להיות יותר ויותר אגרסיבי... יש עוד הרבה להבדיל את הקודש מהחול, כי יש טשטוש עצום בציבור היקר הזה, הדתי לאומי, שנקרא "כיפות סרוגות". הוא נופל בידיים של השמאל, ונמחק ומאבד את צורתו בגלל שהוא חושב שבזה ימוזג את הקודש והחול.²⁵

טחנות הרוח של הרב טאו

כשנסצ'ו פנשה, נושא כליו של דון קישוט איש לה-מנשה, העיר לאדונו כי הענקים שהוא נערך להסתער עליהם אינם אלא טחנות רוח, ביטל דון קישוט את דבריו: "לא טחנות רוח כי ענקים לפנינו, ואם ירא אתה מפניהם כי עתה טוב לך הצידה ושא בעדי תפילה לאלוהים ואני לבדי אשליך נפשי מנגד ואסתער אליהם בסערת המלחמה".²⁶ הרב טאו יצא למלחמה, אך האומנם ענקים לפניו? אמת, ישנם ענקים, אנשי רוח שמבקשים לקדם תפיסות המאיימות על יהדותו של הרב טאו, אך ישנן גם, ובעיקר, טחנות רוח עייפות. יש מי ששותפים לשאיפותיו של הרב טאו אך חולקים עליו בנוגע לדרך השגתן, ויש גם גוונים רבים של אפור המעורבים בהחלטות ובהם מניעים כלכליים, פוליטיים, ביטחוניים או חברתיים. אפילו שומרי מצוות מתלמידיו של הראי"ה והרצי"ה קוק מוצגים על ידי הרב טאו כעומדים בצד השני של המתרס במלחמת התרבות הניטשת בעת הגאולה. הרב טאו כופה על יריביו סכמה דמיונית, בהתאם לעולם המושגים שהוא פועל בו, בעוד שהעובדות, פעמים רבות, אינן מכירות בנפתולי הגותו.

הרב טאו חי בתודעת מאבק, והמטפיזיקה שהוא מפרש דרכה את העולם מתעלה

מעל להמוני הנסיבות הממשיות, הקונקרטיות, המניעות את המציאות. מחלוקות פשוטות ששיקולים מעשיים ורוחניים רבים מעורבים בהן לובשות בידי הרב טאו צורה מטפיזית ועליהן תלויים הררי קודש. הדוגמה המובהקת היא הסערה שחולל הרב טאו סביב מכון ההוראה ב"מרכז הרב", סערה שהובילה לפילוג ההיסטורי ב-1997. כלשוננו של פרופ' ישי רוזן-צבי, הרב טאו הפך את המחלוקת ל"מאבק בין גואלי התורה ורודפיה", שכן "רעיון המכון הומשג על ידי צד אחד באופן ריאליסטי, ועל ידי הצד האחר באופן מטפיזי".²⁷ גם האשמת הרב טאו את המכון ב"התרפסות לשמאליים הורסי יסוד הקודש בארצנו, ושהם שואפים ליותר השלטת הנורמות הנוכריות שלהם" פוגשת מציאות שמספרת סיפור שונה בתכלית: לדברי רוזן-צבי "הקשר שנרקם בין הישיבה ומשרד החינוך להקמת המכון חל בקיץ תשנ"ו, בשעה שמכנהת ממשלה ימנית שנבחרה בעידודם הנלהב של מורי ותלמידי ישיבת מרכז הרב, ובמשרד החינוך מכהן שר דתי אשר חפץ בטובתה הפיננסית של הישיבה". נגד מכללת "הרצוג" יצא הרב טאו ואף פרסם ספר "צדיק באמונתו יחיה" ובו כינה את המלמדים במקום "מרעילים ומורעלים", טען כי המרצים פוחדים להביע את דעותיהם וקבע כי "מעורבים בכל התהליך הזה האיחוד האירופי והנצרות" שעשו יד אחת כדי "לעשות דה-לגיטימציה של התנ"ך".²⁸ בתגובה שלל הרב אמנון בזק, המלמד במכללת "הרצוג" ובישיבת "הר עציון", הן את הסגנון ("האם הרב ליכטנשטיין הוא 'מרעיל ומורעל'... האם בשל מחלוקת אידאולוגית מותר לבזות תלמידי חכמים ברבים?²⁹"), הן את הטענות עצמן. ביחס לטענות ה'קו' נגד מפלגת "הבית היהודי" תהה הרב אביחי רונצקי: "האמנם כך הם פני המציאות... מי שמכיר מקרוב את המציאות יודע שהכול עורבא פרח, ואפילו משל לא היה".³⁰ הנה כי כן, כשם שמאחורי תכניות חינוך שאינן מבית מדרשה של "הר המור" הרב טאו מזהה מהלך מחושב פרי תכנית של גורמים אפלים מעכבי גאולה, כך הפך בחוברת שלפנינו הסמארטפון לבא כוחה של הטומאה המבקשת לטרפד את מהלך הגאולה.

הסמארטפון נידון לקבורה על ידי הרב טאו, כשם שנידונו ספרים, אישים ורעיונות לנידוי על ידי ה"קו". ההבדלה המוחלטת שהוא תובע לקיים בין הקודש והחול מובילה למצבי אבסורד. בנקל מתווגים אחרים כנגועים בתרבות המערב וכחלק ממגמה עולמית אנטי-גאולית. מכאן הדרך קצרה להחרמה מוחלטת, תוך סירוב מופגן לניהול כל שיג ושיח. הלוא אם הטומאה אסורה ב"כלשהו", כחמץ בפסח – וכפי שהתבטא בנוגע למכון ההוראה ב"מרכז הרב" – הרי שמספיקה סטייה זעירה כדי להצדיק פסילה גורפת של האחר. ההתנגדות הנחרצת לסמארטפון, עד כדי הדרת תלמידים בעלי סמארטפון משיעוריו, היא המשך ישיר של מאבקו חסר הפשרות במכון ההוראה, במכללת הרצוג ובמפלגת הבית היהודי. הרב טאו לא יסתפק, כמנהיגי ציבור רבים אחרים, בעמידה על הבעיות הטמונות בסמארטפון תוך ניסיון להציע להן פתרון, אלא יזהה את המכשיר כאויב רוחני. היו נכונים לקרב.

האמונים על תורת הרב טאו יאמרו כי כל מה שנאמר לעיל אולי נכון, אך רק במבט חיצוני ושטחי. רק בבית המדרש של ה"קו" מקבלים "את קנה המידה הנכון ואת ההתייחסות הישרה לכל הקורה בישראל".³¹ האומה אומרת דברים שונים מדברי הרב טאו בבית המדרש? הרי זה דבר של מה בכך. עיני ה"קו" מכוונות לעומק הדברים בעוד שבתי מדרש אחרים, שלא לדבר על הציבור הרחב, נתפסים כבעלי מבט שטחי ורדוד. במקרה הטוב הללו ייתפסו ככנועים לחומר, שבויים בידי כתינוקות חסרי אונים, ובמקרה הפחות טוב – יזוהו עם כוחות טומאה רבי כוח ותחכום.

אלא שמונופול זה על האמת מוביל למתח בלתי פתור בין עמידתו של הרב טאו נגד תרבות המערב ובין המפגש עם האומה הממשית. מצד אחד בית המדרש מייצג בעיני הרב טאו את "האומה" (וכדברי הרב עמיאל שטרנברג, אחד מראשי ישיבת "הר המור": "שם האומה לומדת... שם האומה מתפללת"³²), אך מצד שני, "האומה" הממשית אינה משתכנעת. הניכור שרבים מרגישים כלפי מוסדות ה"קו" אינו פרי כישוף שהטילה הטומאה על האומה, אלא פרי ניתוקו הפיזי והמנטלי של ה"קו" מהציבוריות הישראלית (ניתוק שההשתלבות בצבא אינה פותרת). כל עוד יימשך הזלזול כלפי התקשורת, האקדמיה, הטכנולוגיה והתרבות המערבית; כל עוד יופנו האשמות לכל עבר; כל עוד ימשיכו ב"הר המור" להאמין שרק אדם אחד רואה נכוחה את המציאות האמתית, קשה להאמין ש"קומת הקודש" נוסח "הר המור" תמצא אחיזה כלשהי מחוץ לגבולות בית המדרש שלה עצמה. ואגב, חבל מאוד שכך: אחרי הכול, האיומים שעליהם מתריעים ב"הר המור" – גם כאשר מנטרלים את ההסברים המטפייזיים – ראויים להתייחסות כבדת ראש.

1. יאיר שלג, "הסרבנות האפורה של הרב טאו", הארץ, 15 בספטמבר 2004.
2. עמוד הפייסבוק של יאיר שרקי, 12 בדצמבר 2016.
3. שרקי, שם.
4. הרב צבי ישראל טאו, עמוד הענן משלים לעמוד האש, ירושלים, שבט תשע"ז.
5. הרב צבי ישראל טאו, שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך – נוער נווה שואל את הרב צבי ישראל טאו על פניו גוש קטיף והקמת חבל חלוצה, מהדורה פנימית, בין המצרים התשע"ה.
6. יואב שורק, "המעגל החסר", מקור ראשון, מוסף שבת, 8 באפריל 2014; הנ"ל, "לא רוצים להתמודד", שם, 20 במרץ 2015.
7. יאיר שלג, אחרי רבים – להטות? ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2006, עמ' 45.
8. יאיר שלג, "הרבה טאו נגד הרב טאו", הארץ, 28 בספטמבר 2004.
9. דוגמה שהגיעה לידי בעת כתיבת הדברים האלה: הגדה של פסח עם פירוש "מתוך דברי" הרב טאו, ובעמוד השער שלה מופיע: "מהדורה פנימית נסיונית".
10. הרב א"י הכהן קוק, אורות הקודש, ג, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ד, עמ' קנא.
11. הרב צבי ישראל טאו, בחכמה יבנה בית, נווה, 2006, עמ' 8.
12. הרב צבי ישראל טאו, נשמה לעם עליה, ירושלים, 2006, עמ' פ"א.
13. הרב צבי ישראל טאו, "וקי ה' יחליפו כוח", בתוך הנ"ל, נשמה לעם עליה, עמ' קצא.
14. הרב צבי ישראל טאו, "התמלול המלא של דברי הרב טאו על הרב יגאל לוישנטיין", כיפה, 14 במרץ 2017.

15. טאו, **בחכמה יבנה בית**, עמ' 14.
16. הרב צבי ישראל טאו, "ונשאר גם הוא לאלוהינו", בתוך הנ"ל, **נשמה לעם עליה**, עמ' קסט. הציטוט המלא: "המגמה של טשטוש כל הסגולה והתרבות הישראלית, הבאה מגורמי חוץ שונים, נובעת מאנטישמיות ולא מאינטרסים כלכליים. הם עוסקים בזה במזיד ובמכוון לעקור שם ישראל, ויש בתוכו חלושי דעות המתפתים לזה, ומתוך חוסר הבנה לכך שזהו אבדן עצמי נוטלים בזה חלק".
17. טאו, **בחכמה יבנה בית**, עמ' 6.
18. טאו, **שאל אביך ויגדך**, עמ' 13.
19. הרב צבי ישראל טאו, **נושא אלומותיו – ערכה של החקלאות בישראל**, ירושלים: חוסן ישועות, 2008, עמ' כח.
20. הרב צבי ישראל טאו, **לעת ערב יהיה אור**, ירושלים: שירת ישראל, תשע"ד, עמ' כב.
21. שם, מופיע בעוד עשרות מקומות בניסוחים שונים.
22. הרב צבי ישראל טאו, **לדרך הקודש**, ירושלים: חוסן ישועות, תשנ"ח, עמ' כ"ה.
23. הרב טאו, **לעת ערב יהיה אור**, ירושלים: שירת ישראל: תשע"ד, עמ' יח.
24. הרב צבי ישראל טאו, **ונאמן ביתך וממלכתך – על סוגיות דת ומדינה על פי שיחות מפי הרב צבי ישראל טאו**, מצפה רמון, תשע"ה, עמ' 17.
25. חלק קטן מהשיעור פורסם על ידי יאיר שרקי בתקשורת. ההקלטה המלאה מצויה בידי.
26. מיגואל דה סרונטס, **דון קישוט איש למנושא**, מספרדית: ח"נ ביאליק, תל אביב: דביר, תשכ"ה, עמ' מח.
27. כל הציטוטים של רוזן-צבי לקוחים ממאמרו "מטפיזיקה בהתהוותה – הפולמוס בשיבת מרכז הרב – עיון ביקורתי", בתוך אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית – היבטים רעיוניים**, רמת-גן: בראילן, תשס"ג, עמ' 421–446.
28. הרב צבי ישראל טאו, **צדיק באמונתו יחיה: על הגישה ללימוד התנ"ך**, ירושלים, 2002, עמ' מ"ט-נ'.
29. הרב אמנון בזק, "שרים דרכי ה' – וצדיקים ילכו בם", **דף קשר** 845, ישיבת הר עציון, מהדורת אינטרנט, פברואר 2002.
30. עמוד הפייסבוק של הרב אביחי רונצקי, 13 באפריל 2014, בתגובה ישירה למאמר של יגאל כנען ב"עולם קטן". הטענות שהרב רונצקי מתמודד עמם הם הטענות שהעלה הרב טאו נגד "הבית היהודי", בייחוד ב"ונאמן ביתך וממלכתך". עוד על התנגדות הרב טאו ל"בית היהודי" ראו אהרון גרנות, "הבית במעלה הזיתים", **משפחה**, שבט תשע"ה.
31. הרב טאו, **לדרך הקודש**, עמ' כ"ה.
32. הרב עמיאל שטרנברג, שם, עמ' ל"ח. על בית המדרש של ה'קו' כמייצג האומה ראו גם אבינועם רוזנק, **סדקים**, רסלינג, 2013. עמ' 100–101.

נתקבלו במערכת

זיכרונות ושופרות: 50 שנה למלחמת ששת הימים

חגי סגל

מקור ראשון, ערב פסח
תשע"ז | 82 עמ'



לחגי סגל, עורך מקור ראשון, כישרון יחיד במינו של סינכרוניות: הוא חי את השאלות של ההווה הפוליטי מתוך היכרות קרובה ומעמיקה עם העבר. סגל נובר דרך קבע בארכיוני העיתונות והזיכרון הישראלי, ויודע לשלות מהם פנינים המאירות בבהירות, לעתים באמצעות ציטטה קטנה, את תמונת התודעה של הזמנים הקודמים – הארה נחוצה במיוחד לנוכח הזיכרון הקצר מאוד המאפיין את השיח הפוליטי והמדיני בישראל.

ב"זיכרונות ושופרות" חובר כישרון שחזור העבר של סגל לכוחו הגדול כמספר, ויחד עם תמונות נדירות ומרתקות ועיצוב מוקפד נשפך אור גדול על המלחמה ההיא: על ישראל הקטנה והחרדה שלפני המלחמה, על המלחמה המהירה אך המתעתעת, ועל התגובה הציבורית – העממית, הספרותית, הפוליטית והבינלאומית – לניצחון הגדול ששינה את פני ההיסטוריה של המזרח התיכון ושל העם היהודי. סגל מגולל את

הסיפור מכל זוויותיו: יחסי ישראל והעולם, ישראל והערבים וישראל והתפוצות; הוויכוחים הפנימיים בארץ, במערכת הפוליטית ובעיתונות, והאווירה הציבורית; המתח בין המטכ"ל לממשלה; והאופן שבו עוצב הזיכרון הקולקטיבי.

סגל כותב מעמדה כפולה – בגוף ראשון של ילד שחוה את המלחמה בעכו של '67, וכמספר כול-יודע הנשען על סקירה של עיתונות וחומרי ארכיון שונים. התוצאה היא הרבה יותר מכתבה עיתונאית ארוכה – יש כאן כ-37 עמודי טקסט גדולים, ואף מצורפות הערות שוליים – וכמובן יותר מאלבום נוסטלגי, למרות עשרות עמודי צילומי שחור-לבן איכותיים. זוהי יצירת מופת וקריאת חובה לכל מי שלא חווה בעצמו את הימים ההם, וגם למי שחוה אך רוצה להיזכר.

החוברת צורפה לגיליון 'מקור ראשון' של השבת שקדמה לחג הפסח, אך מן הראוי שהיא תראה אור כפרסום בפני עצמו. הקריאה בה מעניקה נקודת מבט רעננה ומפוכחת על הסכסוך, על הכיבוש והשחרור, ועל האופי הלאומי שלנו הישראליים; נקודת מבט חיונית לוויכוחים שעדיין אוכלים בנו בכל פה.

י"ש

ארץ חדשה

נעם לרמן

הוצאת שחרית | 87 עמ'



מה שנדרש, לדבריו, הוא מבט "גדול" על המציאות. אך מהו אותו מבט? "תובנות מפתיעות וייחודיות" שהכריכה מבטיחה אולי קיימות פה ושם, אך הן אבודות בין שברי הטקסט, הבוסרי ומלא הפאתוס, והמבט המובטח איננו בהיר דיו. ההבטחה אינה יכולה להתקיים גם בגלל הז'אנר: אפוריזמים קצרים עד בינוניים שאינם מאפשרים להעמיד טיעון פילוסופי סדור, בוודאי לא רציני כמידת היומרה.

חבל: יש להניח שבית המדרש הזה יכול לתרום לשיח הישראלי מבט עמוק ו"גדול", אך כדי לתווך את הרעיונות הללו לציבור הרחב דרושים לא רק יומרה ורצון טוב, אלא גם השקעה ויכולת.

י"מ

אחת ההאשמות המופנות לעתים כלפי "שיבות הקו" נוגעת לסגירות שלהן ולחוסר רצונן (או יכולתן) לקיים שיח פתוח עם הציבור הרחב. כך, למשל, נטייתן החוזרת של הרב יגאל לוינשטיין לאמירות חריפות ובוטות משקפת שיח פנימי שאיננו מודע לרגישות הציבור שמחוץ לבית מדרשו. מה קורה כאשר מי שנטוע עמוק בעולם זה מנסה בכל זאת לפרוץ את הגדרות ולפנות אל הכלל? ומה קורה כאשר הדבר נעשה תוך ניסיון להתחמק מן התוויות המוכרות?

הספר 'ארץ חדשה' הוא ספר הגות-רוחנית-פוליטית המופיע בהוצאה לא מוכרת, ושום סממן בתוכו אינו מזהה אותו במפורש עם שיח דתי. אלא שקריאה בו חושפת במהירות כי כותבו הוא חניך זרם תורני מסוים מאוד: ראיתו את המציאות כרובד חיצוני ואף "רקוב", וחזרתם של ביטויים בסגנון "גודל פנימי" ו"פנימיות הדברים" מסגירות אותו מיד.

נקודת המוצא של הספר מוכרת עד כדי קלישאה: התודעה יוצרת מציאות. כך הוא מצליח לקשור בהינף קולמוס "בין חוסר המוצא מול המתרחש ברצועת עזה לבין מרוץ הצריכה" ו"בין מצב התודעה הכללי לבין 'המחאה החברתית'". לטעמו של לרמן, התודעה של הציבור הישראלי הובסה ונכנעה ל"תרבות המערב" המודדת בני אדם על פי גדולתם ועושרם, ותיקון התודעה יתקן הכול.

מדוע אתה מצביע ימין ומקבל שמאל?

ארז תדמור

סלע מאיר, 2017 | 279

עמ'



ארז תדמור מבקש להיות הגפרור שיצית מחדש את מלחמת הרעיונות בישראל. או ליתר דיוק – את הגחלים העמומות שבצדה הימני של המדורה הפוליטית. כמוכן משמו, הספר מניח כמושכל ראשון שלמרות האחיזה רבת השנים בשלטון, הימין הפוליטי אינו משיג את התוצאות שמצביעיו מקווים להן. תדמור מתאר את הרקע ההיסטורי שהוביל לדעתו למצב הזה, ובעיקר מנסה להניע לפעולה כדי לשנות את העתיד.

פלא פה נס

גדעון אביטל-אפשטיין

כרמל, תשע"ז | 383 עמ'



עתידנות פוליטית היא סוגה ספרותית רבת ערך. המצאה של תרחיש עתידי הנובע כביכול ממגמות בהווה היא דרך יצירתית אך מתבקשת למחאה נגד המציאות. תופעות מינוריות, שקשה להוכיח את קיומן וקל למצוא תופעות נגדיות להן, יכולות – בהתנפחן בתרחיש העתידי – לשמש בסיס לסיפורים מסמרי שיער המעוררים תגובה רגשית עזה. ספרות מסוג זה עשויה גם לשמש כסות מבדרת למצע, לחזון פוליטי; הדוגמה הבולטת היא 'אלטנוילנד' של הרצל.

הסוגה אינה חדשה אפוא, אך דומה שבעשור הנוכחי נתונה הזירה הספרותית בישראל להפצצה של יצירות כאלו; רובן ככולן דיסטופיות הכתובות מנקודת מבט שמאלית ומנבאות לישראל חורבן בשל הרפתקנות צבאית ומדינית המיוחסת לימין, או שלטון טוטליטרי של אנשי דת. זהו שיקוף מתבקש לאופנה המוכרת לנו גם מחוץ לספרות: תומכי שמאל מרגישים שהמטוטלת השלטונית בישראל לא תחזור שמאלה בעתיד הנראה לעין, ומתרגמים את תסכולם לתפיסה היסטורית של ההתרחשויות סביבם, לבהלה כנה מ"תהליכים" ומהתבטאויות במחנה הנגדי, ולעיוורון לכך שבידי המחנה הליברלי-פרוגרסיבי-יוני מצויים גם עתה מכשירי עיצוב התודעה וסדר היום, המוסכמות החברתיות והתרבותיות, ומערכת המשפט המתפקדת כשלטון-על.

וכך, בתוך פחות ממחצית העשור ראו אור

בניתוח העבר, האשם המרכזי בכישלון הימין לקדם את מדיניותו הוא מנחם בגין. ראש הממשלה השישי מואשם בתמימות, בשימוש שגוי בהדר הבית"רי ובכניעה רעיונית ונפשית ל"אדונים" מן השמאל. לדעת תדמור, הרעיון שלפיו המאבק המשמעותי ניטש בשדה הפוליטי בלבד גורם להזנחת תחומי פעולה אחרים. תודעה זו מלווה את הימין עד היום ומקשה עליו להשתחרר מקיבעון העבר ולפרוץ קדימה.

החלק המתאר את המתרחש בהווה מעניין במיוחד. תדמור מוכר לציבור בעיקר בזכות היותו ממקימי תנועת 'אם תרצו' שהובילה את הקמפיין נגד הקרן החדשה ופרסמה מחקר מקיף על ההטיה הפוליטית באוניברסיטאות. בספר שלפנינו נוסף דו"ח מצב על אודות המתרחש בתרבות, בקולנוע ובתקשורת, המתכנס כולו למסקנה הבלתי-מנעת שלא נעשה די לייצר שיח רעיוני ותרבותי מאוזן ורלוונטי.

לסיום מגיע חלקו של העתיד. תדמור מפרט כמה צעדים מעשיים שעל הימין ישראל לבצע כדי לממש את המנדט שקיבל מהעם כבר לפני ארבעים שנה בשלל תחומים. רבים מן הצעדים אינם נראים מעשיים בטווח הקרוב, אך שרטוטם וכינוסם יחד לאחר הרקע הנרחב עשויים אולי לשנות את המצב ולעורר נרדמים. אכן, הספר איננו מחדש רבות למי שעוקב ברצינות אחר יחסי הכוחות בין שמאל וימין בישראל, אולם כוחו בריכוז החומר למסמך אחד ובקריאה הנלהבת שלו, הנועזת והנמרצת, לפעולה. אלו מעניקים לספר תנופה, גורמים לדפים להתהפך במהירות ואולי גם יניבו פירות מעשיים.

י"מ

הזיותיו של מטייל בודד

ז'אן ז'אק רוסו
מצרפתית: אירית
עקרבי

כרמל, 2016 | 178 עמ'



הפילוסופיה הפוליטית של ז'אן ז'אק רוסו פותחת בניגוד מפורסם, שהיה לאחד מעמודי התווך של ההגות הפוליטית בעידן המודרני: "האדם נולד חופשי, ובכל מקום הוא נתון בכבלים". לדעת רוסו, האדם מאופיין מטבעו בחופש מוחלט ובאוטונומיות; בידו לנהל את חייו בשובה ונחת, ומי יאמר לו מה יעשה. אלא שהשותפות החברתית הנכפית עליו קורעת אותו מטבעו ההרמוני ונוטעת אותו במרחב מגביל ומעיק, שבו מוטל עליו לנהל את אורחות חייו לנוכח ידידים ויריבים ולעומתם.

בספרו האחרון, 'הזיותיו של מטייל בודד', חוזר רוסו – לפחות באופן אישי – למצב הטבע. בסדרה בת עשרה קטעים, הנכתבים מתוך "פרישות מוחלטת", הוא מתאר בפרוטרוט את הלכי הרוח שלו, התלבטויותיו הפילוסופיות, זיכרונותיו הנעימים, תחביביו וייסוריו מצפוננו. ה"הזיות", כשמן כן הן, אינן כתובות מתוך סדר דידקטי או מתוך רצון ללמד לקח ספציפי את הקורא; זהו ביטוי מזוקק לאינדיבידואליזם המוצא את סיפוקו המלא בעצמו, ואינו זקוק לכל קשר – עכור או מהנה – עם אנשים ועצמים מחוץ לו: "מאחר שאיני מוצא אלא בי נחומים, תקווה ושלווה נפש, איני צריך ואיני רוצה עוד לעסוק במאומה חוץ לעצמי", כותב רוסו בטיול הראשון.

רומאנים ברוח זו מאת ישי שריד, יגאל סרנה, אסף גברון, יהלי סובול, יהונתן גפן, אורלי קסטל-בלום, מאור שכטר ונגה מרון, ולאחרונה גם רב-מכר מפומפם מאת אריה צ'רניאק, ועליהם נוספו חיזוק מהתפוצות מצד ג'ונתן ספרן-פויר ותגבורת בדמות מהדורות מחודשות של דיסטופיות פוליטיות מאת יצחק בן-נר ועמוס קינן.

'פלא פה נס' מצטרף לרשימה הצפופה, אך מתייחד בה בכמה דברים. ראשית, הוא דיסטופיה וגם אוטופיה: הוא מציג הידרדרות והתפרקות של ישראל – אך גם מגולל חזון חלופי של ירידת כל המתונים מהארץ והקמת ישראל חדשה בפלופונס שביוון. שנית, הוא מצטיין בפירוט הפרקטי. האנטומיה הפוליטית של נפילת ישראל בידי הקיצונים והסתבכותה הבינלאומית מתוארת בקפידה משפטית, אף כי התפיסה הדמונית של המחבר כלפי הימין הישראלי מעיבה מעט על הרציונליות של התיאור. עוד יותר מכך מבוארים ההליכים הכלכליים והדיפלומטיים והחוקתיים של הקמת ישראל החדשה, ובמרכזם עסקה סיבובית שבה גרמניה מוחלת ליוון על חוב כספי, יוון מקצה שטח לאוטונומיה של ישראלים לשעבר, והישראלים, בתורם, מזכים את גרמניה בתחושה של הקלת העול המוסרי.

זהו רק אחד משורה של מהלכים ואירועים המקנים לרומן נופך רציני ותחושת אפשריות. בהיבטים ספרותיים, לעומת זאת, כגון עיצוב דמויות משכנעות ומעניינות, יצירה זו של ההיסטוריון ועורך הדין אביטל-אפשטיין מתגלה כדלילה יותר.

צ"א

מיכל פלג שבספר "החתרנים" – מגוגול, טולסטוי, פרוסט, קפקא ועוד ועוד, דרך נבוקוב ובורחס, עד זבאלד, תומס ברנהרד ויואל הופמן; פלג עצמה אומרת כי "אין להם מכנה משותף מלבד מקוריותם, במובן העמוק של המילה מקור". מוצלחת יותר כותרת המשנה של הספר: מסעה של פלג בספרות, שהוא אכן מסע ולא רק מסה ועוד מסה, הוא גם מסע של התחקות אחר זהותה הרוחנית של המאה העשרים במערב.

עיוניה של פלג מבריקים, לא פחות, וכמוהם גם כתיבתה. יש בה חן רב הנובע בין היתר ממעורבות אישית-רגשית גלויה המתובלת בהומור בריא. אצל כל סופר מתמקדת פלג ביצירה אחת שלו, מתוך היכרות מקיפה עם שאר יצירותיו ועם יצירות בני זמנו וחוגו; ועיון זה נעשה על פי קו מחשבה אחד, חתך מובהק, שהוא הרלבנטי ביותר להבנת מקומם של היצירה וכותבה במסעה של התרבות העולמית ובמהלך הכולל של הספר. הדבר אינו מונע מהמחברת להעלות תובנות פרשניות הנותנות מפתחות לקריאת היצירה ולמיצוי ההנאה ממנה.

פלג מסרבת להיענות לדרישות פוליטיקת הזהויות וליצור אפליה מתקנת בקאנון של הספרות העולמית. לשיפוטה, הפסגות הגבוהות והמשפיעות בפרוזה המודרנית והפוסט-מודרנית כולן נכתבו בידי מה שמרבים כיום לכנות בתיעוב גברים לבנים. מתוכן כתיבתה החופשית של פלג אפשר להירמז כי השקפותיה נטועות בשמאל; ומשכך, האומץ שלה להיצמד לקריטריונים אמנותיים-אסתטיים ולא לכתוב פרקים של מס-שפתיים לתקינות הפוליטית מעורר הערכה מיוחדת.

'הזיותיו של מטייל בודד' מסמן בהגות המערבית את אסקופת הכניסה לתקופת ההסתפקות העצמית, שבה האדם נקרא למצוא בתוכו פנימה את ערכו, חירותו ופשר חייו. הדברים בולטים במיוחד בטיול החמישי, שבו רוסו דן במושג האושר. פסגת-חיים מיוחדת וחמקמקה זו מתפרשת כאן באופן אישי לעילא – שיש בו יותר מקורטוב חכמת המזרח: "אם יש מצב שבו הנפש יכולה למצוא אחיזה יציבה דיה להתרווח בה ולרכז בו את כל ישותה, בלי כל צורך לזכור את העבר ולצפות לעתיד ... מצב שאין בו כל תחושה אחרת – של קיפוח או הנאה, תענוג או סבל, תשוקה או חשש – חוץ מתחושת עצם קיומנו ... מי ששרוי בו יכול לכנות את עצמו מאושר". לא המוסר, שלמות המידות, הדת או הלאום מורים את הדרך לאושר – רק ההתענגות הטהורה והדוממת על עצם הקיום.

הקריאה ב'הזיותיו של מטייל בודד' עשויה להשלים פרק חשוב לבקיאם בהגות העת החדשה – אך הספר נגיש גם לקורא הפחות מיומן. אלו ואלו ירוויחו אם יתלוו לרוסו בטיוליו, ויארחו לו חברה בבדידותו.

ד"ש

החתרנים: מסע בספרות ובמאה העשרים

מיכל פלג

כתב, 2017 | 319 עמ'



חתרנות אינה המכנה המשותף הבולט בין הסופרים הנסקרים בשרשרת מסותיה של

קו השבר של מלחמת העולם השנייה ושל הולדת הפוסט-מודרנה, החוצה את המאה העשרים, חוצה גם את הספר לשני חלקים. החלק הראשון, שעניינו המודרנה, מהנה ונהיר יותר; כאשר פלג עוברת לספרות שהינה, כפי שהיא מתארת, משחק-שפה, ספרות של עמימות ושל ריבוי אפשרויות, משהו מתכונות אלו מבצבץ פתאום גם אצלה. המתלווה למיכל פלג במסעה שבספר הזה יפותה לפרקים לקרוא את היצירות שהיא מתארת, ופרקים אחרים דווקא יגרמו לו להירתע מהיצירות הנסקרות בהם; כך וגם כך, הוא יזכה לנגוע בלפן.

צ"א

ובלכתך בדרך: תיאוריה של ההלכה על בסיס משנתו של פרנץ רוזנצוויג

ליאון וינר-דאו



אוניברסיטת בר אילן,

2017 | 316 עמ'

ככל בני האדם, גם את היוצרים הגדולים חוטף המוות לפני שהספיקו למלא את חצי תאונתם. כך לפעמים קורה שיצירותיהם החשובות של אמנים, סופרים ופילוסופים מושלמות דווקא אחרי מותם. רוברט ג'ורדן, מחבר סדרת סדרי הפנטזיה המצליחה "מחזור כישור הזמן", מת בטרם השלים את הכרך האחרון, והניח את המלאכה לברנדון סנדרסון. דוגמה מפורסמת יותר היא ה'רקוויאם' של מוצרט, שתוויו האחרונים שורטטו סמוך לאחר פטירתו של המלחין

והיו פרי עמלו של פרנץ זיסמאיר. ספרו החדש של ליאון וינר-דאו, 'ובלכתך בדרך', מבקש להשלים את עבודתו של יוצר גדול נוסף – הפילוסוף היהודי-גרמני פרנץ רוזנצוויג – ולמלא את כוונתו המוצהרת לכתוב ספר על הפילוסופיה של ההלכה.

וינר-דאו מבסס את טענותיו על מכלול כתבי רוזנצוויג, ובמיוחד על ספרו המרכזי 'כוכב הגאולה'. לצורך הקוראים שאינם שולטים במערכת המושגית שטווה רוזנצוויג, מבוארים בחלק הראשון של הספר מרכיביה היסודיים: היחסים בין 'בריאה', 'התגלות' ו'גאולה', מקומה החשוב של תודעת המוות, והמתח בין ה'רגע' לבין ה'נצח'. בנוגע למערכת ההלכתית, עיקר טיעונו של רוזנצוויג נעוץ בהבחנה שהוא עורך בין 'חוק' לבין 'מצווה'; קיום ההלכה כמערכת חוקים מבטא את הכפפת רצון האדם לצו חיצוני, העומד נוקשה וללא שינוי; לדעת רוזנצוויג, קיום כזה חוטא לאפשרויות העמוקות הגלומות במעשה היהודי. אפשרויות אלו ממומשות באופן מלא רק כאשר ההלכה נתפסת כמצווה: במונחיו של רוזנצוויג, זוהי פגישה אוהבת וישירה בין האדם לאל, שבכוחה להנכיח כבר בהווה את רגעי הגאולה והנצח.

בחלק השני של הספר מנסה וינר-דאו להראות כיצד דבריו של רוזנצוויג מתיישבים עם אינטואיציות בסיסיות של השיח ההלכתי עצמו, כפי שהתעצב במהלך הדורות. לצורך כך מובאים מקורות העוסקים במושג המחלוקת, ונידונה התנגדותם של חלק מגדולי הפוסקים למפעל כינוס ההלכה ב"שולחן ערוך" – התנגדות שרוזנצוויג שותף לה. אמנם, כפי שוינר-דאו מודה כבר

מסקנתו של חיבור יומרני מאוד וארוך מאוד – המבקש לפרוס את ההיסטוריה של עיצוב המיתוס הגברי, לתאר את המחירים שגברים משלמים על ציותם לו, ולשרטט את קווי המתאר הפסיכולוגיים של החוויה הגברית.

למרות הנושא החשוב והטענה האמיצה המונחת בבסיסו, לא נראה שיש כיסוי ליומרה הרחבה והצדקה לרוחב היריעה. הכתיבה שוטפת וחיננית, ומבוססת על ידע רב, אבל חוטי הטענה העיקריים נטוויים על גביה ללא צידוק משכנע והם בבחינת הנחת המבוקש. את המרידה בתקינות הפוליטית עשה המחבר בעצם הטענה – ובכל השאר הוא נכנע לה ללא קרב. בעיקר ניכר הדבר בבריחה התמוהה (והפתלתלה לעתים) מכל 'מהותנות'. הספר רואה את הגבריות כתוצר של הבנייה תרבותית ותו לא, וממילא כעניין דכאני במידה רבה, וזאת למרות שורה ארוכה של נתונים בספר המעידים על כך שמדובר בזהות חוצת תרבויות. גישה חיובית יותר למושג הייתה יכולה גם להוביל למסקנות אופטימיות יותר.

יכולת להבחין בין היסודות המהותיים של הגבריות ובין היסודות התרבותיים הייתה מאפשרת למחבר גם להציע תובנות מחכימות מהשוואה בין תרבויות שונות – למשל בין גבר ערבי למערבי, בין תרבות דתית לתרבות מתירנית, או בין חברת הלומדים החרדית לבין חברות בהן תפקיד הגבר כמפרנס הוא עיקרי. המחבר אינו עושה דבר מכל אלה. כניעה מורגשת אחרת לתקינות הפוליטית היא ההתעלמות השיטתית מהחד-מיניות, וזאת גם בפרקים העוסקים בהרחבה בהשלכות של הקשרים עם האב והאם על התפתחות האישיות הגברית.

במבוא, הרוצה להביא דוגמאות הפוכות, מקומות שבהם אופן תפיסת ההלכה המקובל מנוגד לדרכו של רוזנצוויג – לא יתקשה למצאן. ועם זאת, כל המבקש להעמיק במחקר ההגות היהודית המודרנית או המעוניין לרענן את תפיסתיו ההלכתיות – ייצא נשכר מקריאת הספר.

ד"ש

הדרמה של הגבריות החדשה

גבריאל בוקובזה

מודן, 2017 | 421 עמ'



ספרו של הפסיכולוג גבריאל בוקובזה הוא דבר בעתו: בעידן שבו זכויות נשים וזכויות ילדים נידונות מעל כל במה ומטופחות על ידי כל מגננון בעולם המערבי, הגברים נותרים שתוקים. בהיותם חזקים כביכול, "ההקרבה והניצול שלהם ממשיכים לחמוק מעיני כול. היררכיית הסבל האנושי משאירה אותם בתחתית, ללא חמלה. כאבם לא נרשם". כשהכוח נתון בידי מי שמגדיר עצמו כקרבן, סביר שיגיע הרגע שבו גם הגברים יבקשו את הזכות להיות קרבן; וכפי שמציג זאת בוקובזה, הם זוכים בהגדרה הזו ביושר. כגברים-גיבורים, אנו ובנינו נדרשים לגונן ולספק ולרצות ולכלכל, להיות בשר תותחים ומכילי כאב, להשתיק חולשות ורגשות ולהסתפק בקיום שלם חיצונית אך קרוע פנימית.

תזה בסיסית זו, והקריאה היוצאת ממנה לכוון גבריות חדשה שיודעת "לומר לא" ומחוברת אל עצמה באופן מלא יותר, היא

יש בספר נקודות מאירות עיניים, ותובנות שכדאי שכל גבר יקרא. וגם כל מי שחי עם גבר. ועדיין, הספר נגוע בפסיכולוגים הנגזר מזהותו המקצועית של מחברו. הגבריות היא, כמובן, מסוג המושגים החובקים את הדיסציפלינות כולן, ולכן בוקבזה מנסה לגעת גם באנתרופולוגיה ובסוציולוגיה, בהיסטוריה ובמיתוס; אך בסופו של דבר המחבר נותר באזור הנוחות הפסיכולוגי, התולה את רוב הבעיות בחוסר מודעות או בחוסר יכולת לעבד רגשות, ואת המפתח לעולם טוב יותר בהכלה של חולשות – הן על ידי האדם עצמו, הן על ידי סביבתו. בשיח הקרבני הזה, שהוא לעצמו ראוי לביקורת, הספר מעניק לגברים חיזוק משמעותי ונדרש.

י"ש

בין בינונינו

עין טור-מלכא

מוסד ביאליק, תשע"ז | 108

עמ'



מקומה של עליזה גרינברג, עין טור-מלכא בשמה הספרותי, יינון בפנתיאון משוררי האמת הדגולים שלנו. גם אם כיום אין לה מעמד מרכזי, ברי שההיסטוריה הספרותית של העתיד עוד תעשה איתה צדק. לפיכך, לא נגרע מכבודה המגיע לה בזכות עצמה אם נאפיין את שירתה כגרסה נשית לשירתו של בעלה המנוח, ענק הענקים אורי צבי גרינברג. קבלת השראה וספיגת אוירה ובניית קומה נוספת לבניין קיים אינן לריעותא למשורר, ודאי אם מקור ההשראה והקומה הראשונה

הוא משורר העומד מחוץ לסדר הרגיל של המשוררים והוא ממלכה לעצמו.

בשירה של טור-מלכא, ובפרט בפירות שירתה האפילים, הבשלים בשלות של תשעים שנות חיים, מפכה הליריקה המאוחרת של אצ"ג, השירה המטפיזית שכתב בשנות החמישים והשישים והשבועים, שהן שנות חייו איתה. מטמוני פנימיות הנפש, "תוך לב השושנה" כביטוי של טור-מלכא, "שְׁקִיעַ-הַלֵּב" כביטוי נוסף שלה, מתנוצצים בה בכפיפה אחת עם יקוד לאומי. היסוד הגברי השוקק אצל אורי צבי מוחלף בשירת אלמנתו ביסודא דנוקבא, בנשיות מודעת ודעתנית. היא רוצה להיות "אֲדָמָה תְּחוּחָה לְמִזְרַע לְלֵבָלוֹב" (בשיר "שניים"). רכות, טיפוליות, הישענות, התמלאות, קבלת השפעה, ביתיות, אימהות, התמקדות ביחסים בין-אישיים – את כל אלה מוסיפה טור-מלכא על גבי הרוח האצ"גית, בלי לוותר על הרוחניות הצרופה שלו, המיסטית משהו. היא גם מרשה לעצמה להסתפק בשירים קצרים, מינוריים לעתים. ועדיין תמיד פילוסופיים.

המים, התכלת והכנף הם סמלים החוזרים ומתגלגלים בספר הזה. שירתה של עין טור-מלכא נוהה אל המים ואל השמיים. אבל היסודות הביתיים בה, אלה שתוארנו כנשיים, מקרבים אותה אל רוח הזמן ואל הרגליו של קורא השירה העברית העכשווית – ועל כן כנראה גם אל לבו. עבדי שירת-הזמן נושאת דגל היומיום, אשר כיסופי קודש מפעמים בהם, והם חפצים להיכנס בהיכל שירתו הנשגבת של אורי צבי גרינברג, עשויים למצוא נתיב וגשר אליה בפרוזודור המואר, הראוי גם בפני עצמו, של שירי אלמנתו.

צ"א

ממיתר החולין

יהודה לייב ויטלזון

עמדה, תשע"ז | 69 עמ'



היהודי המאמין נפרסים לאורך הספר במלוא ממשותם המעשית, וזו מוזהבת בזיו חדש, זיו פרכוסו של לב רגש, דק אבחנה ומכיר בנס היותו. "ברוך אתה / על תבל שעשירים אצבעותיה נותרו במקומן", פותח שיר שהוא המשכו הרעיוני של זה שלעיל. של מי האצבעות שנותרו במקומן בבוקר? אדם-עולם-אלוהים הוא אצל ויטלזון משולש של זרימה מתמדת.

הקובץ אינו מתמצה בשירי מעגל היום היהודי ומעגל החיים היהודי שאנו מציצים בהם בסקירה קצרה זו, אבל יש בשירים אלה כדי להטעימנו מייחודו של הספר וממעשיו של מחברו בלשון. בברית המילה "האב רועד את אצבעות המוהל", במוצאי יום כיפור "אנחנו מסתגרים החוצה לברך את הלבנה", והאדם היודע את מותו מבקש מיקיריו שיאהבו את איש-החסד-של-אמת שיקברו בעודם בוכים ומליטים מבט, זה ש"בשלהי השלהים" של חייו יחבקנו חיבוק אחרון. עיקרון-העל של המשורר המאמין מנוסח אולי בשיר שכותרתו "?", המתייחס גם לצורתו הגרפית של סימן השאלה: "שאל, / מסמן שאלה / נוטפת תמיד טפת תשובה".

צ"א

מקרה נוסף של השפעה ברורה וברוכה הוא ספר ביכוריו המפתיע של יהודה לייב ויטלזון. כוונס של בוטיצ'לי עולה משורר זה עשוי ומוגמר מים של אלמוניות גמורה, והוא קורן יופי; ובניב שלו, בניגון קולו ובדרכו עם המילים, מצטלצלת השפעתו של מורו ועורכו חן יסודות (עד לא מכבר קלינמן). אולי עז-המבע מכל המשוררים שקמו לעברית בראשית המאה ה-21. עוד ניכרים בכמה משיריו של ויטלזון קורים אחרונים של זיקוק הקול, שאריות קשקשים של היומניות המדווחת שדבקה בשירת זמננו כספחת; אך בספר הקטן יש ריכוז נאה של פחמן הנפש שהוטמר לגבישי שגב של אמת יהלומית.

"אלוהי", פונה המשורר בשיר הראשון בספרו, ומכנהו מיד "קו הרקיע המפשט שבין הכל ללא-כלום", ומבקש ממני שעשאו בצלמו: "צלם בי צלמך / שימות בי החיץ / ואראה בפרס חרס מטיל זהב / ובמטיל זהב את המשתקף בו". חייו וחוייתו של



שיחה עולמית

מיטב הנכתב באנגלית | דוד מ' וינברג

מה עושים עם רוסיה וסין

שני אינטלקטואלים אמריקנים בולטים, שדברם נשמע ברמה בתחום מדיניות החוץ, חלוקים מכול וכול בשאלה כיצד צריך הנשיא טראמפ לנהוג ברוסיה ובסין.

ניל פרגוסון (Niall Ferguson) מאוניברסיטת הארוורד טוען בכתב העת 'אמריקן אינטרסט' כי על טראמפ לאמץ "אסטרטגיה בהשראת קיסר ג'ורג' שתצורף את רוסיה ואת סין לארצות הברית כמנהיגות של סדר עולמי חדש. במגזין 'פוריין פוליס' משיב לו רוברט קגן (Kagan) ממכון ברוקינגס שאמריקה צריכה לבלום את עליית כוחן של המעצמות הללו לפני שיהיה מאוחר מדי וארצות הברית תגרום, לדבריו, למלחמת עולם שלישית.

לדעת פרגוסון, שלוש המעצמות יכולות להגיע להסדר על שליטה משותפת בעולם באמצעות הסדר שיחלק אותן לאזורי השפעה. כך, לדעתו, ייהדפו איומים מצד שחקנים רדיקליים כגון איראן ודאעש. פרגוסון מעגן את הצעתו במדיניות החוץ של תיאודור רוזוולט, נשיא ארצות הברית בעשור הראשון של המאה העשרים, ובחשיבה האסטרטגית של הנרי קסינג'ר.

קגן, לעומת זאת, מזהיר כי אסון יקרה אם ארצות הברית תשלים עם קיומם של אזורי השפעה רוסיים וסיניים ותאפשר למוסקבה ולבייג'ין לעשות באזורים אלה ככל העולה על רוחן. "נגיע לרגע שבו הסדר הקיים יתמוטט והעולם יידרדר לאנרכיה אלימה, כפי שקרה לו שלוש פעמים בשתי המאות הקודמות. מחירה של הידרדרות זו, בחיי אדם ובכסף, בחירויות שתשיללנה ובתקוות שתאבדנה, יהיה מזעזע".



לדבריו, סין ורוסיה שואפות להחזיר לעצמן את ההגמוניה שהייתה לכל אחת מהן באזורים נרחבים. בייג'ין ומוסקבה כאחת מבקשות לתקן את החלוקה הבלתי-הוגנת בעיניהן של הכוח, ההשפעה והכבוד בסדר העולמי הבתר-מלחמתי שבהנהגת ארצות הברית.



דוד מ' וינברג הוא יועץ בכיר בקרן תקווה ישראל, מנהל קשרי חוץ במרכז בגין-סאדאת למחקרים אסטרטגיים, ובעל טור מדיני-ביטחוני בעיתונים ג'רוזלם פוסט וישראל היום

שתיהן מדינות בעלות משטר סמכותני המרגישות מאוימות על ידי המעצמות הדמוקרטיות בזירה הבינלאומית ועל ידי המדינות הדמוקרטיות השוכנות בגבולן. שתיהן רואות בארצות הברית את המכשול העיקרי להגשמת יומרותיהן, ועל כן מנסות להחליש את הסדר הביטחוני העולמי בהנהגתה.

סין חפצה בשליטה במזרח אסיה; בהגמוניה שפירושה הוא שמדינות כגון יפן, קוריאה הדרומית ומדינות דרום-מזרח אסיה מכבדות את רצונותיה ללא ערעור ופועלות בהתאמה להעדפות האסטרטגיות, הכלכליות והפוליטיות שלה. כלולה בכך גם הסרת ההשפעה האמריקנית מהאוקיינוס השקט בכל המרחב שבין סין לבין איי הוואי.

רוסיה מצדה לוטשת עיניה למרכז ומזרח אירופה ולמרכז אסיה, כל אותם אזורים שהיו חלק מהאימפריה הסובייטית או נמצאו מעבר למסך הברזל באירופה.

קגן חוזה כניסה של העולם ל"עידן החושך 2.0", שבו אמריקנים משתוממים מדוע הם צריכים לשאת באחריות כה חריגה ומוגזמת לשמירת הסדר העולמי, והסדר הדמוקרטי נחלש וגרעינו מתפורר. בחלק ניכר מכך הוא מאשים את הרגלו של ממשל אובמה להפנות את גבו לבנות ברית.

תמיד היה מפתה, אומר קגן לפרגוסון ולשותפיו להשקפה, להאמין שאפשר ליישב תחרות גיאופוליטית באמצעות חתירה לשיתוף פעולה ולהסתגלות הדדית – אך כמעט אף פעם אין הדבר עולה יפה. מעצמות-על רוויזיוניסטיות אינן מקבלות פחות מכניעה גמורה. גודלו של אזור ההשפעה שלהן לעולם אינו משביע את גאוותן או את צורכי הביטחון הגדלים שלהן. "מתן אזורי השפעה למעצמות רוויזיוניסטיות אינו מתכון לשלום ולרגיעה אלא הזמנה לעימות בלתי-נמנע", הוא אומר.



"אם ארצות הברית תשוב ותסכים לקיומם של אזורי השפעה, הדבר רק יחזיר את העולם למצבו בסוף המאה ה-19, כאשר מעצמות-על שונות לטשו עיניים לאותם אזורים לספחם לתחומי השפעתן".

האיחוד האירופי בדרך כל בשר

ברית המועצות ב-1989, האיחוד האירופי ב-2016: שנות דור מפרידות בין השניים, ומרחק פוליטי, תרבותי, כלכלי ורוחני כרחוק מזרח ומערב. אולם ההיסטוריון נילס גילמן ואיש מדע המדינה סטיבן ובר מאוניברסיטת קליפורניה בברקלי טוענים במאמר ב'אמריקן אינטרסט' כי קווי הדמיון רבים עד להדאיג.

הם מזכירים כי לאורך העשור שלאחר קריסת ברית המועצות בילו המומחים במערב זמן רב בניסיונות להבין מדוע אף לא אחד מהם חזה מאורע זה שבדיעבד נראה בלתי-נמנע. לדברי צמד המחקרים, האיחוד האירופי נתון כיום לאותן נטיות-לב תיאורטיות שבעטיין טחו עיני הסובייטולוגים במערב בשנות השמונים מראות את העתיד להתרחש.

"הלקות הפוליטית של האיחוד האירופי", הם כותבים, "דומה דמיון מוזר לזו של ברית המועצות בשלהי ימיה. שתי הישויות הללו הן בעצם א-פוליטיות, משום שהן נשענות על יסודות טלאולוגיים מונחי-אליטות המתעלמים מאורח החיים המציאותי של הבריות, ממשאן וממתנן. גם ההיבט הכלכלי מקולקל בשתי הישויות קלקול מקביל: שתיהן תלויות באידיאולוגיות תמוהות ובלתי-עקיבות, ומיתון כלכלי גורם להן להתנהג באורח מבולבל אף יותר מן הרגיל, הגורר בעל כורחו שגיאות מדיניות חמורות.

"אך ההקבלה החשובה ביותר נוגעת לדינמיקה שהפכה את ניסוי הפרסטרויקה ('בנייה מחדש') ואת הגלסנוסט ('פתיחות') שבא בעקבותיו לשרשרת כישלונות מוסדיים. גורבצ'וב גילה להפתעתו שברית המועצות אינה בנויה לרפורמות; האיחוד האירופי עלול, לנוכח ההיסטוריה שלו ותצורתו הארגונית, לגלות כי מאותן בחינות עצמן גם הוא כזה".

המחברים צופים שה"פרסטרויקה" באיחוד האירופי תיכשל מאותם טעמים שזו של גורבצ'וב נכשלה. "מוסדות האיחוד מורכבים מדי, תלויים-אהדדי, מנותקים מסביבתם, נוקשים ועסוקים-בעצמם מכדי שיפנימו את הכורח בשינוי. האירוקרטים (הבירוקרטים האירופיים) המנהלים מוסדות אלה, ממש כמו שכבת הפקידות של ברז'נייב, יכולים לדבוק עד הרגע האחרון בחשיבה האוטופית, או סתם לדבוק במשרות המפנקות שלהם – אבל בשני המקרים הם יצטרכו להילחם בפרסטרויקה בחירוף נפש, אם גם בדרכי המתחת-לשולחן הבירוקרטיות: תקיעת הליכים, סחבת וזריעת בלבול".



וכשכל זה ייגמר, האמריקנים שוב ימצאו את עצמם תוהים: "איך לא ראינו את זה מגיע?"

הסדנה ללאומיות ליברלית

פרופ' גיל טרוי (Gil Troy) מאוניברסיטת מק'גיל, מטובי סגוריה של ישראל, מציע למערב ללמוד מהציונות וממדינת ישראל על ערכה ומשמעותה האמיתיים של הלאומיות. מאמרו במגזין היהודי המקוון 'טאבלט' מתמקד במושג הציונות הליברלית.

הציונות אינה מנוגדת לליברליות, אך היא נעשתה לא-תקינה-פוליטית במידה קיצונית – ובשום אופן לא רק בגלל יחסיה עם הפלסטינים. קובעי התקינות הפוליטית מצפים מהיהודים, המתוארים כ"פריבילגים לבנים", להתעלות מעל הלאומיות ולהצטרף למעמד הקוסמופוליטי הנשגב בעיני עצמו. את השבטיות יש להשאיר לעמים פרימיטיביים נדכאים שמוכרחים להתגונן או לעבד את כאבם ההיסטורי.

טרוי, לעומת זאת, טוען שבעידן טראמפ יכולה הציונות הליברלית להציל

Tablet

את הלאומיות משנאת-הזרים של הימין הקיצוני (ובאמריקה: האלטר-רייט) ומהקוסמופוליטיות הלניגיסטית של השמאל הקיצוני. היא יכולה להשגיב את הלאומיות על ידי הדגשתה המחודשת של המחויבות הקבוצתית הקהילתית וההיסטורית. "בלי זיכרון, אין זהות", הוא כותב, "ובלי זהות, אין עוגנים מוסריים, ועל אחת כמה וכמה לא ייעוד מוסרי, לא ליחיד ולא לקהילה".

אלא שהרוח נושבת בכיוון התרבותי ההפוך. הסטודנטים במכללות באמריקה ניזונים מדיאטה של "אינדיבידואליזם רדיקלי". באוניברסיטאות העילית הליברליות עד לישד עצמותיהן הם לומדים לא רק לנתק קשרי משפחה וקהילה אלא גם לבזו לאלה המוסיפים להחזיק בקשרים כאלה או לצדד בהם – כפי שעושות היהדות והציונות. בטקס ההתבגרות היהודי, בר המצווה, הנער והנערה מקבלים עליהם מחויבות קהילתית, ודאי לא מצמצמים אותה. הכניסה לעולם המבוגרים בישראל כרוכה בשירות צבאי או לאומי שבמרכזו הנתינה לכלל.

ההשתייכות נתפסת ביהדות ובישראליות כמשנה את האדם לטובה – הוא אכפתי, נדיב ואחראי יותר – ומתוך כך גם כמשנה לטובה את העולם כולו. אתוס החלוציות הציוני גם רתם את טובי בניו של העם להגשמת האידיאלים המקראיים של שוויון, חירות וצדק. לאומיות גואלת זו היא ההופכת את עם ישראל לעם סגולה. זהו גם האתוס המכונן של ארצות הברית. הלאומיות האמריקנית גרסה הצטיינות בינלאומית לא לשם הצטיינות אלא כדי להפיץ אור וטוב בעולם, להיות מה שמכונה שם "עיר זוהרת על הגבעה", כמו ה"אור לגויים" היהודי.

לדעתו של טרוי, נידחותם היחסית של הישראלים בכפר-הגלובלי מסייעת להם לעגן את שורשיהם בזהות הקהילתית, ואת הדבר הזה יכולים האמריקנים הליברלים ללמוד היום מהישראלים. הרעות, האחוה, תחושת ההשתייכות והמשמעות שהקהילה מקנה טובות מן האנוכיות וההגנתיות המתפתחות אצל היחיד החי כאטום חברתי. מן הציונות יכולים האמריקנים ללמוד לבנות זהות לאומית ערכית ופעלתנית.

הציונות מציעה אפוא צורה חלופית וחיובית של לאומיות דמוקרטית. היא דוגלת בייעוד לאומי. היא גורסת תחושת עבר המעשירה את ההווה ובונה את העתיד. "מאז שנות השישים", כותב טרוי, "הקוסמופוליטיים מחפשים את רפובליקת-הכול: מדינה על-לאומית פתוחה, מסבירת פנים, נזילה ופלורליסטית ברמות על. זה חלום נפלא, אך רפובליקת-הכול שכזו עלולה בקלות להתגלות כרפובליקת לא-כלום: כזו שאין בה לא עוגנים, לא ערכים ולא מסורת. הציונות מציעה רפובליקה-של-משהו: ישות מדינית המשקפת אידיאלים משותפים וייעוד משותף". בעולם של ריבוי אפשרויות מסחרר היא מציעה מצפן של התחדשות לאומית. גם האמריקניות, הוא מסכם, יכולה להיות כזו.





תנועת האישה האחרת

קייטי יאנג מגלה במגזין 'פוריין פוליס' את מיליוני הנשים שהצביעו לדונלד טראמפ. בניגוד לסטריאוטיפ, אלו הן נשים משכילות, פמיניסטיות ומתוחכמות – ובעלות השקפה לאומית. ויש להן גם אחיות אירופיות, התומכות בתנועות לאומיות משלהן.

פמיניסטיות רבות רואות את ניצחון טראמפ כעדות מבהילה לשוביניזם הגברי באמריקה, ושופכות אש וגופרית על נשים לבנות ה"בוגדות במגדר", מעדיפות את הפריבילגיה הלבנה על פני הכוח הנשי, וחוברות לגברים לבנים במקום להצטרף לקואליציה פרוגרסיבית רב-גזעית.

ובכל זאת, טראמפ גרף 53 אחוזים מקולות הנשים הלבנות. מיעוט לא קטן מתוכן הוא נשים שמרניות קיצוניות, המפקקות במהפכה הפמיניסטית שהייתה לחלק מתרבות הזרם המרכזי במערב. אולם שליש ממצביעות טראמפ מזדהות כמתונות או ליברליות, ורוב מכריע ממצביעות טראמפ, 77 אחוזים, רוצות שהנשיא והקונגרס יקדמו את שוויון הנשים. חלקן נמנות עם אותם 53 אחוזים ממצביעות טראמפ הסבורות שהפמיניזם המודרני מגלה רגישות מוגזמת, או כניסוחה של השאלה בסקר: לדעתן נשים טועות תדיר לפרש מצבים תמימים כהתנהגות סקסיסטית. 39 אחוזים היו מוטרדות מדברים שאמר טראמפ על נשים, אך הדבר לא מנע מהן להצביע לו.

יאנג ראינה נשים שהצביעו לטראמפ. אחת מהן היא פעילה רפובליקנית תומכת הפלות ולהט"בים, ששיבחה את הילארי קלינטון על שפרצה מחסום היסטורי כאישה שהתמודדה לנשיאות. אחרת היא תלמידת מכללה שחנכה בהתנדבות ילדים ממשפחות מצוקה אך היא מתעבת את פעילות ה"צדק החברתי" בקמפוס. שלישית היא עורכת דין יהודייה בגמלאות שנולדה במחנה פליטים לאחר מלחמת העולם השנייה; מרואיינת נוספת היא אקדמאית אפרו-אמריקנית שחקרה את "הלאומיות הלבנה"; וחמישית: אם-יחידנית מוסלמית ליברלית שהיא גם אשת קריירה.

אלו הן נשים בעלות השפעה פוליטית, ולעתים קרובות כלכלית. הן שייכות למחנה טראמפ ממש כמו מצביעי הצווארון הכחול ממדינות "חגורת החלודה", בסיס הכוח המרכזי של טראמפ שמטבע הדברים זכה למרב תשומת הלב התקשורתית. יש ביניהן רפובליקניות שרופות ודמוקרטיות מלידה, תומכות מושבעות של טראמפ מתחילת הדרך וכאלו שעלו על הרכבת סמוך לבחירות. בשיחות עמהן עלתה שוב ושוב אי-שביעות רצון מהמצב הקיים ומהתרבות הממוסדת, ליברלית ושמרנית כאחת.

גם באירופה ג'לה בולטותן של נשים – כמנהיגות וחיילות פשוטות – בשורות ה"מרד" הלאומי והפופוליסטי הנתפס כמקבילה של תופעת טראמפ באמריקה. ישנה כמובן מארין לה-פן בצרפת; ובגרמניה הידועה מכולן היא פֶּרְאוּקֶה פֶּטְרִי (Frauke Petry) מתנועת 'אלטרנטיבה לגרמניה', מבקרת חריפה של המדיניות שוחרת ההגירה של הקנצלרית מרקל. בנורווגיה, מנהיגת 'מפלגת הקדמה' החשדנית כלפי אירופה

היא שרת האוצר סיב ינסן (Siv Jensen). בדנמרק, מנהיגת 'מפלגת העם' מתנגדת ההגירה ומתנגדת האסלאם הייתה עד 2012 פיה קְיֶרְסְגָאָרְד (Pia Kjaersgaard), המכהנת כיום כיושבת ראש הפרלמנט. בראש התארגנות ימנית חדשה בדנמרק, 'הבורגנות החדשה', עומדת פֶרְנִיל וֶרְמוֹנְד (Pernille Vermund), גרושה ואם לשלושה, המגדירה עצמה "שמרנית אמתית". באנגליה, אחת משלושת המנהיגים של התנועה "נגד האסלאמיזציה" פֶגִידָה היא הפמיניסטית ואשת השמאל לשעבר אן מארי וואטרס (Anne Marie Waters). ועוד ועוד.

ההתנגדות לקיצוניות האסלאמית היא נקודת המפגש העיקרית בין נשות הימין הטראמפיסטי באמריקה לבין נשות הגרעין השמרני הקשה באירופה. רבות מהן מאמינות כי הכוח הנשי הוא כיום אבן הפינה של הציוויליזציה המערבית המודרנית, שכן פלישת האסלאם לאירופה ולארצות הברית מאיימת בראש ובראשונה על שחרור האישה.

השפעתה הדמוגרפית של הגירת מוסלמים לארצות הברית היא כאין וכאפס לעומת השפעתה במערב אירופה. ובכל זאת, אומרת יאנג, פיגועי טרור לא רבים אך גדולים שביצעו אסלאמיסטים תושבי ארצות הברית עוררו והחרפו פחדים שאלמלא כן היו מודחקים או בוערים על אש קטנה. כתוצאה מכך, השמרנות הפופוליסטית, שכוח משיכתה גדל והולך, כובשת קהל רבגוני מבעבר, ובייחוד נשי יותר.



הנוער מחזיר את אימא למטבח

מחקר שנערך באוניברסיטת מרילנד בארצות הברית העלה ממצאים מפתיעים. מתברר כי התמיכה בקרב בני נוער בשותפות שווה בין גברים ונשים בבית פחתה בעשרים השנים האחרונות. בְּלִינְדָה לֶסְקָם (Luscombe), המדווחת על כך במגזין 'טיים', מתארת ממצא זה כ"חדשות עגומות" למי שסבר שההגעה לשוויון בין המינים היא רק עניין של זמן.

שיעור תלמידי התיכון הסבורים כי טוב יותר למשפחות שבהן הגבר הוא המפרנס העיקרי מחוץ לבית והאישה מנהלת את רוב ענייני המשפחה ומבצעת את רוב עבודות הבית זינק מ-42 ל-58 אחוזים. עלייה נרשמה גם בשיעור התיכונים החושבים ש"הבעל צריך לקבל את ההחלטות החשובות למשפחה": מ-29 ל-36 אחוזים.

אין פירושם של דברים שהדור הבא של תלמידי המכללות נסוג בכל החזיתות לעמדות מסורתיות בעניין תפקידי המינים. יציבות נרשמה בתמיכתם של הנסקרים ביציאת אימהות לעבודה, באיוש עמדות מנהיגות מחוץ לבית בידי נשים, ובשוויון זכויות נשים בתעסוקה. במילים אחרות, גם כאשר שותפותן הנרחבת של נשים בעולם העבודה היא עובדה קיימת ומקובלת, וסדר יומן דומה יותר ויותר לזה של גברים, הדבר אינו מיתרגם בהכרח ליתר שוויון בבית פנימה.

כמה מן החוקרים המצוטטים בכתבה מסיקים מתוצאות המחקר כי הצעירים בארצות הברית נעים (או חוזרים) כנראה לאמונה כי "הגברים והנשים שווים בזכויותיהם אך שונים במהותם". אחרים "מאשימים" במגמה הזו את חוסר הגמישות במקומות העבודה ואת מדיניות הרשויות שאינה מסייעת למשפחות עובדות ומאלצת אותן "לחזור להסדרי מגדר ישנים ולאמונות מסורתיות".



נשיאים ואסונות

הספר החדש 'להעיר את הנשיא? – שתי מאות של ניהול אסונות מן החדר הסגלגל' (*Shall We Wake the President? Two Centuries of Disaster Management from the Oval Office*) בוחן את תולדות תפקודם של נשיאי ארצות הברית בהתמודדות עם אסונות. הוא גם מראה כיצד יכולה מדיניות נבונה לסייע במניעת אסונות בעתיד ולהגיב היטב כאשר הם מתרחשים. מחבר הספר הוא טבי טרוי (Tevi Troy), מהיהודים (האורתודוקסים) והשמרנים הבולטים בזירה הווינגטונית. הוא מילא תפקידים בכירים בממשל בוש הבן (ביניהם סגן שר הבריאות והשירותים ההומניים), ובספרו ניכרים שני כובעיו: החוקר המשקיף מן החוץ ואיש הביצוע החווה את האירועים מבפנים.

the weekly
Standard

ממשל בוש טבוע בחותמם של שלושה אסונות מן הגדולים בהיסטוריה האמריקנית: מתקפת הטרור של 11 בספטמבר 2001, סופת ההוריקן ההרסנית קתרינה בספטמבר 2005, וההתמוטטות הפיננסית בסתיו 2008. טרוי מתבונן לאחור באסונות אלה ובקודמיהם, ומחליץ רשימה שימושית של כללי עשה ולא תעשה לממשלי העתיד ולנמשליהם. פרקי הספר המרשים עוסקים באסונות ממגוון סוגים: משברי בריאות, מתקפות טרור, קריסות כלכליות, טרור ביולוגי וקיברנטי, אסונות טבע והפרות-סדר.

ציון לגנאי מקבלים בין היתר וודרו וילסון על שזלזל בסכנת השפעת הספרדית, הרברט הובר על התנהלותו במיתון הגדול, לינדון ג'ונסון על שאיחר להבין את עומק התסיסה הציבורית בשנות השישים, ג'ימי קרטר על טיפולו הכושל בהפסקת החשמל הגדולה בניו-יורק ב-1977 ובגל הביזה והוונדליזם שבא בעקבותיה, וג'ורג' בוש הבן על תגובתו האטית להוריקן קתרינה.

בתחום האסונות, רובנו חכמים בדיעבד. ג'פרי ג'דמין הסוקר את הספר ב'וויקלי סטנדרט' כותב שהספר הזה, המציע להתכונן לאסונות, "יהיה בוודאי להיט מטרף אחרי המגה-אסון הבא שיכה בארצות הברית". מוקדם או מאוחר, מזהירנו טרוי, תשיגנו איזו קטסטרופה. זהו לקח ההיסטוריה, והמחקר של טרוי הוא תזכורת מכאיבה לכך ששוב ושוב עומדים כתמים-עיוורים וגאווה כמכשול בדרך להצלחת חיים.

