השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס׳ 35, כסלו תשפ״ד – דצמבר 2023

רואה אור בירושלים

קרן תקווה
TIKVAH

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: ליאת נטוביץ־קושיצקי, יובל סימן־טוב

סיוע בעריכה: רחלי לביא, יאיר רוטשילד

מנהל מערכת: איתן וקספרס

מו"ל: עמיעד כהן

איורי מאמרים: מנחם הלברשטט

איור השער: מתוך יצירה של איתן דב רוזנצווייג הי"ד.

התקנה ועיצוב: יוני שלמון

עיצוב: סטודיו דוב אברמסון

דפוס: דפוס העיר העתיקה בע"מ

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

43 **נוכח עזה: כרוניקה ישראלית** • יואב שורק

מסע היסטורי, אסטרטגי ותרבותי אל עזה של הפרדסים ושל התופת

83 **עם כלביאה** • שמואל פאוסט

היחלצות יזומה, הקרבה ולחימה מתוך אהבת אדם: גנטיקה של גבורה ישראלית

103 **מצעד האיוולת של אוסלו** • יובל בלומברג

תזכורת מבעיתה לאופן שבו ישראל טיפחה את רוצחיה, וקרעה את רקמתה שלה

133 **היום שאחרי בכלכלה: משבר והזדמנות** • ריקי ממן

כשהשקט הביטחוני נגמר וקטר ההייטק מאט, מגיעה ההזדמנות לייעול המשק כולו

144 **האלימות הדתית לסוגיה** • ניר מנוסי

את הקלישאה על אלימות ודת צריך לפרק, ולהבחין בין היהדות, הנצרות והאסלאם

175 **היד הנעלמה כאצבע אלוהים** • צבי לובושיץ

לתובנותיו הכלכליות והתיאולוגיות של אדם סמית יש שותפים קדומים, בהם האר"י ורמח"ל

קלאסיקה

190 **נחלה רחבת ידיים** • יונת ואלכסנדר סנד

עמודי הפתיחה של 'אדמה ללא צל', רומן ההקמה החלוצית של רביבים ברמת הנגב

ביקורת

211 **שיגעון השוויון** • שגיא ברמק

תומא פיקטי מציע אוטופיה תלושה מן המציאות, שתחליף את הרווחה הממשית

221 **השֵד המשיחי** • אלעד נבו

החברה הישראלית והרעיון המשיחי כרוכים זה בזו. עיון בשלושה ספרים מנוגדים

דעות: עמיעד כהן, רפאל בן-לוי, אריאל קלנר, יאיר קילינבאום **על היבטים צבאיים ואסטרטגיים של המלחמה 35 - 5**

יואב שורק וליאת נטוביץ-קושיצקי **על היבטיה החברתיים 15 - 8**

הכרוניקה 36 | קריאה ראשונה 233 | קריאה שנייה על קורצוייל ומשבר החילון **239**

שיחה עולמית 250

עמיעד כהן

מה שהיה לא יהיה

המערכות בדרום ובצפון עוד רחוקות מהכרעה. בפני ההנהגה והציבור חייבת להיות תמונת עתיד ברורה, עם משמעות אסטרטגית שאין בה עמימות

תוכנית 'בדר' בהובלת הרמטכ"ל המצרי סעד א־שאזלי, שפתחה את מלחמת יום הכיפורים, נוצרה בפקודתו הישירה של נשיא מצרים, אנואר סאדאת. מטרתה המרכזית הייתה לשבור את הקיפאון המדיני עם ישראל לאחר הכישלון הצבאי המצרי במלחמת ששת הימים ובמלחמת ההתשה. המצרים הבינו כי אינם יכולים להביא לפירוק מדינת ישראל או להכנעתה, ועל כן ביקשו לפרוץ רצועה של עשרה ק"מ כדי למחוק את תחושת הביטחון וההישג הצבאי של צה"ל במלחמת ששת הימים ולהיכנס למשא ומתן דיפלומטי מעמדת כוח.

פעם נוספת למדנו כי "המלחמה אינה אלא המשך המדיניות בתוספת אמצעים אחרים", כפי שניסח בחכמה קרל פון־קלאוזביץ, אבי תורת הלחימה המודרנית.

כאשר אנו מנסים היום להבין מה ביקש חמאס להשיג במתקפה האכזרית של שבעה באוקטובר, ולגזור מכך את פעולותינו, עלינו לשוב למושכלות יסוד אלו. חמאס לא רצה להשמיד את מדינת ישראל, אלא לצבור נכסים אסטרטגיים ולהשפיל את ישראל ובכך לשפר את מעמדו הגיאופוליטי. הוא ביקש למצב את עצמו כאויב מספר אחת של ישראל (גם ביחס לחזבאללה) כך שבמשא ומתן שלאחר סבב הלחימה יוכל לצבור הישגים רבים לשלטונו כגון שבירת

המצור, הקמת נמל ימי ושדה תעופה, ואולי אף הכרה בינלאומית על ידי האו"ם. בפועל, חמאס הפך לקורבן ההצלחה של עצמו. שכן הוא ציפה להצליח לפרוץ את קו ההגנה הישראלי רק בחלק קטן מתוך 15 הנקודות שעל הגדר, לרצוח ולחטוף כמה עשרות אזרחים וחיילים, ולמצוא את עצמו בסבב לחימה נוסף. רק הצלחתו האיומה – והתבוסה הבלתי נתפסת של ישראל – הכריחו אותנו "להפוך קערה" ולהציב לעצמנו כיעד ניצחון מוחלט והכרעה טוטלית של ארגון הטרור האכזרי.

אבל עלינו לזכור ולהזכיר לעצמנו שהמלחמה והשמדת היכולות הצבאיות של חמאס הן רק האמצעי בדרך לגיבוש מצב מדיני חדש. למרבה הצער, גורמים חסרי דמיון במערכת הפוליטית בישראל ובארה"ב מסוגלים לראות חלופה שלטונית אחת בלבד לרצועת עזה: הרשות הפלסטינית. מי שעיניו בראשו מבין שהרשות חלשה מדי מצד אחד, ועוינת מדי לישראל מצד שני – ושהשלטתה על עזה לא תשנה באופן מהותי את המצב הקודם ותהיה סיום מחריד וטרגי למערכה הצבאית הקשה.

יש דוגמאות רבות בהיסטוריה להכרעה צבאית ולהפסד מדיני. ב'מתקפת טט' במלחמת וייטנאם, הכוחות האמריקניים המופתעים ספגו אבדות כבדות, אך הצליחו להתעשת ולהביא להפסד מוחץ של צפון וייטנאם. אלא שההישג הצבאי לא תורגם להישגים מדיניים: כפי שמסביר ההיסטוריון ויקטור דיוויס הנסון, דעת הקהל האמריקנית וההסננות בקרב גורמי הממשל מסמסו את ההישג הצבאי, ולאחריו באו שנים של דשדוש בניסיון לחתור להסכמות. בשנים אלו, אלפי חיילים אמריקנים נהרגו בקרבות נקודתיים טקטיים, ללא חזון אסטרטגי של ניצחון והכרעה.

ההבנה שהולכת ומתבררת היום מימין ומשמאל היא שנקודת ההכרעה של האויב הפלסטיני קשורה בפגיעה בקרקע ובכבוד. ועל כן ההישג הצבאי חייב להיות מתורגם להפסד תודעתי. ההפסד יכול להתבטא בדרכים רבות, מטקס כניעה משפיל ורב רושם כמו בהסכמי ורסאי ועד הקמת יישובים ישראליים ברצועת עזה. בשלב הזה אין צורך להכריע בכך, אלא רק להדגיש כי ללא הכרה פלסטינית בהפסד מובהק לא יתאפשר פתרון מדיני ארוך טווח שיספק את צרכי הבטחון הישראלי.

האם ההנהגה בישראל מבינה את גודל השעה? אפשר שאין ברירה אלא לנהל משא ומתן עם ארגון חמאס תוך כדי הלחימה, אך על ישראל לוודא שהשיח עם ארגון הטרור הרצחני נעשה בחוכמה, בהליכה על חבל דק, תוך מודעות מלאה למטרה הדיפלומטית הסופית: השמדת חמאס באופן שייצרב בתודעה הפלסטינית כהפסד מוחץ. רק באופן זה נוכל להגיע להישג המדיני הנדרש בדמות שינוי מערכת היחסים **שבשגרה** עם רצועת עזה ושליטה ביטחונית יציבה בה.

הצופה שנרדם שנית

במשך שנים נהוג היה לדבר במערכת הביטחון על מוכנות למלחמה בשתי חזיתות. בפועל, לא נעשה דבר כדי לעמוד בכך ברגע האמת, ובניין הכוח של צה"ל נעשה באופן הפוך לחלוטין. סוד גלוי הוא שישראל לא פתחה במערכה צפונית מיוזמתה עם פרוץ המלחמה לא רק בגלל הלחץ האמריקני, אלא גם וכנראה בעיקר בגלל חוסר יכולת.

הנחת היסוד של צה"ל בעשרים השנים האחרונות הייתה כי לא ניתן להכריע במלחמה א־סימטרית, ולכן המלחמות עם ארגוני חמאס וחזבאללה יהיו קצרות, ממוקדות ומוגבלות לשיפור המצב בלבד. מכאן נגזרה שורה של מסקנות הנוגעות לבניין הכוח הצבאי: צמצום החטיבות המשוריינות המתמרנות, השקעה במערכות ירי מדויק מנגד, וחיזוק והרחבה של היחידות המיוחדות. וכך, מאז מלחמת לבנון השנייה נסגרו כמה חטיבות שריון וצומצם במידה ניכרת סדר־הכוחות המתמרן של צה"ל – ובמקביל הוקמו שתי יחידות מיוחדות: חטיבת הקומנדו והחטיבה הרב־ממדית. ד"ר עומר דוסטרי כתב על כך בהרחבה במאמרו "ניצחון משיגים בתמרון יבשתי" שפורסם בבמה זו כבר לפני שנתיים.

הפקת לקחים מתבקשת היא הגדלה ממשית של צבא היבשה והגדלת מאגרי הפצצות והפגזים. ב"יום שאחרי", סדר העדיפויות הלאומי יצטרך להשתנות בצורה דרמטית. ישראל משקיעה כיום בביטחון 4.5% מהתוצר, כלומר כ־60 מיליארד שקל. ארה"ב, לשם השוואה, עומדת על 3.5% מהתוצר, ואילו סין על 1.5%. ביום שאחרי המלחמה בעזה, הסכומים שיידרשו כדי להכין את הצבא לאתגרי המלחמה הממשיים שעומדים בפניו יעמדו על סדר גודל של 5.5 עד 6 אחוזים מהתוצר, כלומר כ־120 מיליארד שקל, שהם כרבע מתקציב המדינה. אבל לא הכול יתמצה בשפיכת כסף: כדי לעמוד ביעדים, הצבא יצטרך לעבור התייעלות רבתי.

שינוי כזה בהשקעה הלאומית בביטחון יקרין כמובן על המשק כולו, ובייחוד על ההוצאה הממשלתית. הציבור יצטרך להשלים עם קיצוצים עמוקים בתחומים אחרים – בהובלתה של מנהיגות רצינית ואמינה שתוכל להתמודד עם ההתנגדויות הצפויות. למרבה הצער, ולפחות בעת כתיבת שורות אלו, לא ניכר כי שר האוצר וראש הממשלה מבינים את גודל השעה, את ההשקעה הצבאית הנדרשת לבנייה מחודשת של צה"ל ואת הקיצוצים שיהיו חייבים להתלוות לכך.

ליטני - הקו הבחול החדש

באחר צוהריים אפרורי אחד בלונדון של שנת 1916, לאחר שישה ימי דיונים רצופים, שני דיפלומטים לא בולטים במיוחד הניחו את כוסות התה ולחצו ידיים. ההסכמות בין מארק סייקס הבריטי ושארל פרנסואה ז'ורז' פיקו הצרפתי הכניסו אותם אל ההיסטוריה של המזרח התיכון לדורות רבים. הסכם סייקס־פיקו וההסכמים הנוספים שנחתמו בעקבותיו בין צרפת, בריטניה ושליטים מקומיים ברחבי האימפריה העות'מאנית הקורסת חילקו במהלך מלחמת העולם הראשונה את אזור המזרח התיכון לארבע מדינות חדשות, שקווי הגבול ביניהן שורטטו ללא הקשר גיאוגרפי או הצדקה מקומית. מיעוטים הפכו לשליטים על רוב (כך בירדן ובסוריה), לאומים מובחנים נותרו מפוזרים וחסרי מולדת (הכורדים), עדות שונות הצטרפו למדינה אחת מסוכסכת (לבנון) ועוד. אחד מאותם קווי גבול שנמתחו באותה עת, לאו דווקא בתשומת לב רבה, היה קו הגבול שבין פלשתינה ללבנון, או בין השליטה הבריטית לזו הצרפתית. קו הגבול חתך את הרי הגליל העליון בצורה שיכולה לעבוד רק במציאות של שלום נינוח.

כיום, ברור לכולם כי הגבול הצפוני של ישראל איננו בר הגנה. מעבר לגדר קיימת

ישות רצחנית שאינה שונה במאום מחמאס בעזה, וככל הנראה חזקה ממנה בהרבה. לאור זאת, וכאשר התנאים יבשילו (ומוטב מוקדם), ישראל תהיה חייבת לצאת למתקפת מנע בצפון ולהכריע את חזבאללה. השלב הראשון, שאותו ישראל כבר ביצעה, הוא להציב בפני האו"ם דרישה חד משמעית לקיום החלטה 1701 שהתקבלה בסוף מלחמת לבנון השנייה. על פי החלטה זו חזבאללה ייסוג אל עברו הצפוני של הנהר ליטני ויפורק מנשקו. ניתן להעריך כי דרישות אלו לא יתקיימו, וישראל תעבור לשלב השני ותצא למלחמת לבנון השלישית שתהיה בתקווה מלחמת לבנון האחרונה.

מתקפה זו חייבת להציב יעד דיפלומטי ברור וארוך טווח. "קו ההגנה לעולם ייפרץ", טען קלאוזביץ, ועל כן מוטלת עלינו החובה לייצר הגנה קדמית משמעותית. התוצאה המדינית האפשרית היחידה שתחזיר את הביטחון ליישובי הצפון היא העברת "הקו הכחול", הוא קו הגבול בין השליטה הישראלית לזו הלבנונית, צפונה אל ערוץ הליטני – ועל ידי כך, יצירת רצועת ביטחון. בלעדי פעולה זו, קשה להאמין כי 100 אלף תושבי הצפון יחזרו ליישוביהם. כוחות 'רדואן' שממתינים להם מעבר לגבול, איומי הטילים, והסיוט הנורא מכול שכבר התרחש ביישובי עוטף עזה, לא יאפשרו להם, ובצדק, לשוב למציאות שבה ניתן להסתמך על כך שחזבאללה "מורתע".

כדי שנעביר את קו ההגנה לליטני, חזבאללה יצטרך להיכנע כניעה גמורה – ואם ולא, ישראל תצטרך להעביר כ־700 אלף אזרחים לבנונים שיעים, תומכי חזבאללה, צפונה. מי שתוהה אם המחיר הבינלאומי או המוסרי אינו כבד מדי יכול להיזכר בבוקרו של השבעה באוקטובר ותנוח דעתו. אם יש משהו שגילינו בחודשיים האחרונים, הוא שבמלחמות צריך להכריע, ומוטב לפני שהאויב מצליח לממש את משאלותיו הרצחניות.

יואב שורק

ישראליות: היהודי החדש

מתוך אימי המלחמה נחשף טבע עמוק של הדור הזה, המשרטט מחדש את מהות היהדות ומערער על גבולותיה

אל חגי תשרי של תשפ"ד הגענו מתוך קרע עמוק שאיים על החברה הישראלית. היו מעורבים בו ענייני ימין ושמאל, קואליציה ואופוזיציה – אבל עמוק בתוכו בלט הקרע שבין דתיים לחילונים. לא כל הדתיים, לא כל החילונים, ולאו דווקא על שאלות של אמונה – אבל בהחלט שתי תרבויות, אחת השמה במרכז ערכים ליברליים מערביים, ואחת הכרוכה סביב זהותה היהודית, וסביב הערכים, המקורות והמעשים המזוהים עימה.

אם היינו מתבקשים לתאר, אי אז בחול המועד סוכות, את הקרע הפנים ישראלי,

אולי היינו מוצאים ביטוי סמלי להם בתוכניות לימים הקרובים: מצד אחד, כאלה העסוקים בהכנות לתיקון ליל הושענא־רבה ולהקפות שמחת תורה, ומצד שני, כאלה המטפחים ציפיות לקראת פסטיבל הטראנס "נובה" (אירוע נישתי, אומנם, אבל כזה שבוודאי מייצג יסודות של תפיסת עולם חילונית מובהקת). הכול ציפו להתעלות מן השגרה, לשיכרון מסוים, אבל בדרכים שונות, שונות מאוד.

והנה, בבוקר שבת של שמחת תורה, לנוכח ההתקפה המחרידה של האויב על בסיסי צבא, על יישובים ועל חוגגים, הועמדה הישראליות אל מול ההכרח לגעת במקומות הקיומיים ביותר. במקום השמחה המתפרצת, ההתעלות אל מעל ליומיום, כפתה המציאות או ההשגחה על הישראלים לרדת אל המישור התשתיתי שמתחת ליומיום, אל התודעה שעליה הכול נבנה, במודע או שלא במודע.

ומהמקום הנורא הזה נחשפה גבורה יוצאת דופן. גבורה ישראלית, זו המשורטטת ביד אמן מעמיקה במסתו של שמואל פאוסט בגיליון זה. גבורה שמגלה לנו את מה שלא ידענו על עצמנו, את מה שלא חשבנו על הדור הזה, הדור שגדל לכאורה אל השפע ואל הנינוחות, הדור שהאכפתיים שבתוכו הם אקטיביסטים בשאלות של עיצוב החברה האזרחית דווקא.

אפשר להפוך במשמעות הגבורה הזאת, אבל דומני שאי אפשר שלא להבין שיש בה גילוי עמוק של אמונה. אמונה במובנה הפשוט ביותר, שאינו מתחלק לריטואלים וזרמים: האמונה שהאדם נברא בצלם אלוהים (לאו דווקא בפרשנות ה'דתית' של המונח); שהאדם נברא להרבות חיים ואור ולא להפך; שיש טוב ויש לדבוק בו, ויש להילחם עליו – ויש רע שצריך להכרית. שיש בשביל מה לחיות, וגם למען מה למות – אם מצווים בכך חיים וטוב למשפחה, לעם ולאנושות. לא רלטיביזם, לא ניהיליזם, לא פונדמנטליזם, לא שנאת העולם הזה ולא בוז למה שמעבר. כאשר מתבוננים בערכים הגלומים באמונה הזאת, אי אפשר לחמוק מהכרה בכך שזוהי אמונה יהודית, ביטוי של תפיסות העומק שהונחלו לעולם במהפכה האנטי־פגאנית של העברים. אבל זו לא 'סתם' אמונה יהודית, הדומה לביטוייה מדורות קודמים. לא. זו אמונה יהודית שמשולבת בה תודעה עמוקה של נטילת אחריות, של יכולת; אמונה הבאה עם כוח, עם ביטחון עצמי, עם נחישות – אמונה ישראלית.

הנה כך, צאצאי צאצאיו של אברהם אבינו שבים ומנכיחים בעולם את מסריו הבסיסיים. אם אינם נביאים, בני נביאים הם.

ולמרבה הפלא, הבשורה היהודית כל כך הזאת מגיעה מחוגגי הנובה ומחוגגי שמחת תורה גם יחד. הרי זו תופעה מופלאה: הנגיעה העמוקה ביותר של הדור הזה באמונה, כלל אינה מבדילה בין שומרי המצוות לשאינם, בין מקבלי החינוך הדתי ומקבלי החינוך האוניברסלי. ודאי שיש הבדלים, וודאי שאלה משפיעים במידה מסוימת גם על גילויי האמונה הללו – אבל לעובדה הבסיסית לא ניתן להתכחש: גילוי האמונה הנשגב ביותר של הדור הזה, מחזות הגבורה של תשפ"ד, שבעיני חלק ממחולליה הם גם 'קידוש השם', אינם תחומים בקווי המתאר של 'המחנה האמוני', זה שהרגיל את עצמו למחשבה שהוא־הוא נושא דגל היהדות בדור הזה, ומולו מחנה של 'מתייוונים'. ממש לא. אולי אפילו להפך: הגבורה שהתגלתה

בסתיו 2023 היא תופעה 'ישראלית', כזו שמחברת בין דתיים לחילונים, ואם היא מותירה מאחור מישהו הרי זה דווקא את 'היהודי הישן'.

ביטוי סמלי, אולי, אך רב משמעות בעיניי בהקשר זה הוא ריבוי הגיבורים והחללים ממרחב 'התפר' הישראלי, בנים למשפחות דתיות, לעתים דתיות מאוד, שאימצו אורח חיים חילוני – באופן זמני או מוחלט, איש לא יֵדע – אבל שיחם ושיגם, גם לפני שהקרבות חשפו את שבפנים, נותר מחובר, מחובר מאוד אפילו, לערכי היסוד של חינוכם הלאומי והאמוני. הרי אין להכחיש שהאמונה בחובה להילחם ברע ולהגן על הטוב, שההבנה שהאדם אינו פרודה בודדת אלא חלק ממשפחה ומעם, ולעיתים עליו למסור נפשו עליהם – אין להכחיש שרעיונות אלה דומיננטיים במיוחד בחינוך הדתי, והם באים לידי ביטוי גם אצל צעירים שזנחו דגשים אחרים של חינוך זה, ובראשם שמירה קפדנית על מצוות.

דורות חלפו מאז הכריזה הציונות על החתירה ליצירת 'יהודי חדש'. היו שכבר הספידו את הציונות בכלל, אבל באו מאורעות הימים וגילו שלא רק שהיא חיה וקיימת – אלא שהיא הצמיחה בתוכנו יהודי־ישראלי חדש. ישראלי שמגלה יסודות קיומיים עמוקים של אמונה, ומאתגר באופן חדש את כלל התפיסות של כולנו, דתיים וחילונים כאחד. מה משמעותה של יהדות היום? כיצד מחנכים ומטפחים אליה? האם ייתכן שכל הוויכוחים שלנו מלפני שבועות אחדים החמיצו את הנקודה, והאם מערכות החינוך שלנו – אלה החרדות על שמירת מצוות ואלה החרדות מפני שמירת מצוות – מתעסקות בעניין הלא נכון?

אינני נמנה עם אלו המאמינים בשברים תרבותיים, ואין לי ספק שגם לאחר הבדיקה נשוב ונחנך את ילדינו בצורה דומה לזו שחינכנו בה בעבר. דומה, אבל לא זהה: נפתח לנו חלון אל נפש הדור ואל פעולתה של ההיסטוריה, והוא חייב ללמד אותנו פרק במהותה של יהדות ישראלית.

ליאת נטוביץ־קושיצקי

בריתות ישנות־חדשות

מתוך שברי התפיסות המקובעות שהתנפצו בפרוץ המלחמה, יכולות לקום מחדש ההסכמות שכוננו את ישראל בשנותיה הראשונות. לשני המחנות יש על מה לוותר - ומה להרוויח

בקרוב מאוד, שגרת הלחימה בעזה ובצפון תשוב ותתמזג עם שגרת המאבקים הפנימיים בישראל. היום שאחרי המלחמה לא יכריז על עצמו בבירור. זו אינה מלחמה מהסוג שמסתיים באבחה אחת. במקום שש אחרי המלחמה אנו צפויים להיפגש מוקדם משנרצה בשעת דמדומים חורפית, בסביבות ארבע. הצדדים בקרב על הנרטיב

כבר פועלים בשצף קצף לקבע את הסיפור שמוציא אותם צודקים יותר. הצצה למה שצפוי לנו אפשר לקבל, למרבה הצער, כבר כיום בשיטוט אקראי בטוויטר. "נטפל בכם אחר כך" מימין ומשמאל, מצד אושיות רשת ועיתונאים זוטרים ובכירים כאחד, הוא כעת סיום נורמטיבי לכל ציוץ שנאה שגרתי. מי בדיוק יטפל? ובאיזה טיפול מדובר? ההבטחות המאיימות נותרות מרומזות.

האם יש חלופה להמשך המאבק הרעיל ונטול הקווים האדומים? האם ניתן ליצור בחברה הישראלית בסיס רחב דיו שעל גביו יתנהלו המחלוקות בעוצמה מבוקרת? קריאות האחדות חשובות וקריטיות, אך עלינו המלאכה ליצוק בהן תוכן של ממש. כדי שהתוכן הזה יצמיח שורשים חזקים, מוטב לחפש אותו בעבר – וכעת הדבר נכון במיוחד, שכן במובנים רבים נדמה שתפיסת הקיום בחברה הישראלית חזרה עתה חמישים שנה לאחור. במובנים רבים בשלה השעה להקים מחדש בריתות ישנות בין הימין לשמאל שאפשרו בעבר את מארג הקיום הישראלי אך נזנחו במהלך השנים. מה שעשוי לאפשר את שיקום הברית הישנה הזאת, שעל אודותיה נרחיב מייד, הוא קריסתן הדרמטית של כמה קונספציות.

התפכחות משמאל ומימין

כולם כבר מסכימים על כך שהמציאות לאחר 7 באוקטובר אינה אותה מציאות. קריסתה הרועשת של קונספציית "ניהול הסכסוך" טלטלה את כולם בכל טווח הקשת הפוליטית. מלבד שוליים מסוימים בימין שכעת זוכים לעדנה, כולם סברו, בהסכמה נלהבת או בהסכמה שבשתיקה, שהכלת ה"טפטופים" האלו מעזה טובה לישראל, נוחה לה או לכל הפחות הינה הרע במיעוטו.

גם הרעיון בדבר "אשמת הכיבוש" ספג מהלומה כבדה. אף על פי שסוגיה זו נראתה מזה זמן, לנוכח צניחתן של מפלגות העבודה ומרצ, כסוגיה שחדלה להיות הנושא המרכזי במחנה השמאל־מרכז, חלקים נרחבים בציבור זה עדיין אחזו בה. במיוחד נותרה הקונספציה בולטת בחלקים המשפיעים בתקשורת, בפקידות הממשלתית ובאקדמיה: באותם מחוזות המצויים בקשרי השפעה עם גורמים בינלאומיים שאשמת הכיבוש היא בעיניהם המשקפיים היחידים שאפשר לפרש דרכם את הסכסוך הישראלי־פלסטיני. לדידם, הסכמי אוסלו לא כשלו, אלא רק אופן יישומם כשל. ואולי אין זה מפתיע לאור העובדה שבישראל נשענה הקונספציה על מרכיב אמוני. כפי שציין יוסי ביילין בהתייחסו לסיכונים שנלקחו בהסכמי אוסלו, "האמונה בשוויון ערך האדם ובכך שבאופן יסודי אפשר לעשות שלום עם כל אחד היא לב העניין".

ההתפכחות מהקונספציה והאמונה הללו אפשרה לצבא לפעול בחודשיים האחרונים בנחרצות ובנחישות, לא רק ברצועת עזה אלא גם בגבול הלבנון וביהודה ושומרון. קריסתה אפשרה לפרקליטות להגיש כתבי אישום חריפים נגד ערבים ישראלים שהסיתו ותמכו בארגון חמאס. היא אפשרה לפוליטיקאים מוקצים מהימין לחזור למרכז הזירה התקשורתית, אך חשוב מכך, אפשרה לפוליטיקאים מהשמאל להביע אמירות לוחמניות שעד השבעה באוקטובר היו מוקצות מחמת מיאוס.

כשגדי יקוני, ראש המועצה האזורית אשכול, מכריז כי מדינת ישראל צריכה לשנות את התפיסה מהיסוד כי "למדנו לקח. לא מסוגלים לחיות זה לצד זה בדורות

האלה", אפשר לפטור זאת כאמירה של אדם שעולמו חרב עליו ולא להקשיב לו ברצינות. אבל כאשר ח"כ רם בן־ברק, חבר ועדת החוץ והביטחון, איש האופוזיציה מ'יש עתיד', טוען כי "אם כל אנשי עזה הם פליטים, בואו נפזר אותם בעולם"; וח"כ עידן רול, אף הוא מ'יש עתיד', קורא שלא להעביר את התשלומים החודשיים לרשות הפלסטינית כי "הגיע הזמן שנפסיק לחזור על אותן טעויות ונתנהג כמו מדינה חפצת חיים"; ונשיא אוניברסיטת תל־אביב, פרופ' אריאל פורת, קורא "להשמיד את זכר החמאס כמו עמלק"; והכול מצטטים בלי הרף את נאום ההספד של משה דיין על רועי רוטברג ז"ל מ־1956, טרום ימי ה"התנחלויות", שלפיו "מעבר לתלם הגבול גואה ים השנאה ומאוויי הנקם, המצפה ליום שבו תקהה השלווה את דריכותנו. ליום שבו נאזין לשגרירי הצביעות המתנכלת, הקוראים לנו להניח את נשקנו" – האפקט המצטבר מלמד כי גם בשמאל רבים מבינים בעל כורחם שה"כיבוש" של 67' הוא רק סעיף אחד ושולי למדי בסיבות לסכסוך המדמם, וכי דווקא ה"כיבוש" של 48' (ובעצם כל עלייה יהודית ארצה מסוף המאה ה־19 עד לימינו) הוא הוא הבעיה.

הקונספציה השנייה, הממוסגרת פחות, היא קונספציית ה"ממשלת ימין על מלא". כלומר, התפיסה שלפיה ממשלה על טהרת גוש הימין והחרדים, שנבחרה ברוב קולות, יכולה באמת להחיל את מלוא תפיסת עולמה בתחומי החברה, הכלכלה, המשפט והמדיניות. המילה קונספציה אולי אינה מדויקת במקרה הזה, אבל רבים בימין אכן האמינו שבמדינה דמוקרטית יכול הימין, משהצליח להקים ממשלה ללא מפלגות מרכז מגבילות, לממש את תפיסת עולמו בדיוק כפי שעשה השמאל בימיו בשלטון.

על פי תפיסה זו, קידום רפורמה משפטית שהייתה בליבת סדר־היום הפוליטי של הימין בשנים האחרונות הוא חלק אינטגרלי מחובתה של ממשלת ימין, ועליה לעשות זאת בגאון ובהדר. המאבק של המרכז־שמאל נגד הרפורמה היה צפוי, כמו מאבק נגד כל ממשלה שהייתה נוקטת קו מדיניות דרמטי כזה או אחר. אלא שאיש לא צפה כי המאבק בנושא זה יחריף עד כדי חצייה סדרתית של קווים אדומים, ניסיון מכוון לפגיעה בכלכלה, ואפילו פגיעה ביכולות הצבא בדמות התארגנויות לסרבנות. הימין ידע כי אליטת הפקידות, התקשורת והאקדמיה נשלטת בידי אנשי שמאל, אך טעה לחשוב כי היא אינה מייצגת עוד את רוב הציבור במרכז ובשמאל – אך זה הציף את הרחובות בדגלי כחול־לבן. עוד טעה לחשוב כי יש לו מספיק בעלי תפקידים מקצועיים משלו שיוכלו להחליף את האליטה הקיימת תוך קבלת האמון הנדרש מן העם.

ככל שהלכה הרפורמה והתרוקנה מתוכן, חלקים נרחבים מהימין חשו אכזבה עצומה עד כדי אובדן אמון במערכת הדמוקרטית. התחושה כי הם למעשה אזרחים סוג ב', כלומר כאלה שזכות הבחירה שלהם אינה שווה לזכותם של מצביעי המחנה השמאלי־ליברלי, שכן משמעות הדמוקרטיה אינה שלטון 'רוב העם' אלא הגנה על ערכים ליברליים, תוארה בפי רבים כהתפכחות כואבת. עד השבעה באוקטובר תחושה זו הזינה כעס עצום ורוחות של מלחמה. מאז היא נותרה מודחקת רוב הזמן, אולי מתוך תקווה שרוח האחדות בנוגע למצב הבטחוני תפיג מעט מן העוינות לעמדות הימין גם בתחומים אחרים.

ומה עכשיו?

קדימה לעבר

כדי להבין עד כמה שינויים אלו עמוקים ובעלי פוטנציאל לבנייה מחודשת של יחסי האמון בחברה הישראלית, עלינו לנסוק מעלה לסקירה היסטורית קצרה. נהוג להציג את התהליך שעבר על השמאל האידיאולוגי בישראל כמחולק לשלוש תקופות. מיכה גודמן סיכם זאת יפה בספרו 'מלכוד 67': בתקופה הראשונה ביקש השמאל לחולל חברת מופת סוציאליסטית. ההתיישבות, השמירה על הגבולות ותפיסת ביטחון נוקשה השתלבו היטב בתפיסה זו, פחות או יותר עד למלחמת יום כיפור. בתקופה השנייה, האידיאולוגיה הסוציאליסטית דעכה והלכה והוחלפה באידיאולוגיית השלום, וזאת ביתר שאת לאחר האינתיפאדה הראשונה.

לאחר הפיגועים הקשים שבאו בעקבות הסכמי אוסלו, ובייחוד לאחר כישלון ועידת קמפ־דיוויד של קלינטון, אהוד ברק וערפאת ופרוץ האינתיפאדה השנייה בשנת 2000, אידיאולוגיית השלום דעכה והלכה והוחלפה בחתירה ל"צדק חברתי" הכולל את הורדת יוקר המחייה, קידום זכויות האזרח, ובעיקר צמצום אי־השוויון בכל תחומי החברה. בשלב זה השמאל הישן של מפלגת העבודה ומרצ כמעט ונעלם לתוך מפלגות מרכז כמו 'יש עתיד' ו'כחול לבן' אשר ביקשו להתמקד בחברה הישראלית פנימה, ולא הציבו חלופה של ממש למדיניות ניהול הסכסוך של עשרים השנים האחרונות.

ועדיין, האמונה כי "הכיבוש אשם" וכי "העוול בשטחים" הוא המניע את גלגלי השנאה, נותרה על כנה. וכאשר בתוככי המערכת המשפטית והאליטות המקיפות אותה בתקשורת ובאקדמיה, נטתה המדיניות בשטחים לעבר מאמץ לצמצום הפגיעה בחפים מפשע שבא לעיתים על חשבון ביטחונם של אזרחי ישראל וחיילי צה"ל, הציבור במרכז־שמאל לא התנגד לכך, לפחות לא באופן אקטיבי, שכן מדיניות זו התאימה לתפיסת עולמו הליברלית. קשה לתמוך בקול בגירוש משפחות מחבלים ובמקביל לזעוק ל"צדק חברתי". זה היה משחק עדין של מחזוריות, שבו תחושת הביטחון מתכרסמת והולכת עד למבצע צבאי גדול שמצליח להשיבה על כנה וחוזר חלילה.

אלא שאירועי השבעה באוקטובר טרפו את כללי המשחק כליל. ההצהרות הלוחמניות של נציגי המרכז־שמאל, החשיבות והכבוד הניתנים כעת ליישובי הגבול, התמיכה הגורפת של האקדמיה בישראל בצה"ל ובחיילי המילואים (בטח בהשוואה לביזיון שהתרחש באוניברסיטאות העילית של ארה"ב) — כשמצרפים את כל אלו לתמורות ההיסטוריות נדמה שחזרנו לימי טרום יום־כיפור, שבהם התיישבות וביטחון היו מהערכים המובילים בחברה הישראלית כמעט ללא מחלוקת. כעת נחשף מארג אינטרסים מפתיע שעשוי להיות מצע משותף רחב לחברה הישראלית.

חצי דמוקרטיה, מדינה שלמה

חזרת השמאל לתפיסה ביטחונית ניצית יותר תאפשר לו לשתף פעולה עם הימין בשמירה על האינטרס הביטחוני־לאומי של ישראל. שיתוף הפעולה יתקיים גם כלפי חוץ לנוכח לחצים בינלאומיים כאלו ואחרים, אך גם כלפי פנים בכל הנוגע למעורבות מערכת המשפט והייעוץ המשפטי בעניינים הנוגעים למדיניות ביטחונית. כך למשל, ניתן להעלות על הדעת שבסוגיות עונשין כגון הריסת בתי מחבלים וגירושם, או

בשאלות מדיניות הפתיחה בירי, יתקיים שיתוף פעולה בחקיקה שיחליש את יכולתו של בג"ץ להגביל את צעדי הביטחון. אפשר לצפות גם להמשך שיתוף פעולה בטיפוח כיתות הכוננות שהוקמו ברחבי הארץ, ובכלל זה ביישובים עירוניים, ובהמשך הקמתו של המשמר הלאומי בכל גרסה שיוחלט עליה. כך גם באשר לטיפול נוקשה במערכת ההסתה הבלתי פוסקת במסגדים ובמערכת החינוך הערבית. ולבסוף, ההתיישבות ביהודה ושומרון עשויה לזכות ליחס אוהד יותר, ולהיות ממותגת מחדש כיישובי "עוטף רמאללה" וכדומה. כל זאת, תוך הבנה וקבלה שגם אם המצב המתקבל איננו לתפארת הדמוקרטיה כפי שהשמאל תופס אותה, הוא חיוני למען עם ישראל ושלמות המדינה.

שיתוף פעולה זה ייתן לימין מענה לחששותיו הגדולים ביותר, וכך יאפשר לו להרפות משינויים דרמטיים ומהירים במערכות המשפט, התקשורת, הכלכלה החינוך והדת בישראל. כל שינוי ניכר בנושאי פנים אלו יצטרך להיעשות בהדרגתיות ובשיתוף פעולה עם מפלגות המרכז־שמאל, או לא להיעשות כלל. הרפורמה תיזנח לחלוטין, המלחמה בהסתדרות תוריד הילוך, קידום ההפרטה במערכות החינוך והבריאות ימשיך להיות חזון רחוק. כל שינוי קל שבקלים בסטטוס קוו בענייני דת ומדינה, גם הוא יבוצע אך ורק תוך שיתוף פעולה. כל זאת, תוך הבנה וקבלה שגם אם המצב המתקבל איננו לתפארת הדמוקרטיה כפי שהימין רואה אותה, הוא חיוני למען עם ישראל ושלמות המדינה.

אכן מדובר בוויתורים מרחיקי לכת מבחינת שני הצדדים. כל צד יידרש להבין כמה קשים ויתוריו של הצד השני. הימין יצטרך להכיר בכך שכדי להילחם ולמגר את מוסדות הטרור בעזה, ברשות ובתוככי ישראל פנימה, השמאל יספוג פגיעה ממשית ביסודות התפיסה הליברלית שלו. לא כדאי לזלזל בעניין זה או להפחית בחשיבותו. מדובר בפגיעה בזהות ובתפיסה העצמית; בדיסוננס מורכב וכואב בין חזון ותקווה להיות עם נורמלי ומקובל על העולם, כזה שאפילו נושא בשורה אמיתית של קדמה ותיקון, לבין מציאות אכזרית שבה עם הנצח נאלץ לחיות על חרבו ובדרך בלית ברירה לפגוע בחפים מפשע. מבחינת השמאל זוהי טרגדיה כואבת שסופה אינו נראה לעין.

השמאל מצידו יצטרך להכיר בכך שהימין משלים בנשיכת שפתיים עם הפגיעה בתחושת השייכות והזכאות שלו. במשך שנים ארוכות חיכה הימין הפריפיראלי־מתנחלי־דתי להגיע לעמדת ההנהגה. בזמן שתרם באחוזי גיוס קרביים הולכים וגדלים, בזמן שעבר מ"עמדת הש"ג" לפיקוד הבכיר, בזמן שהקים והפריח יישובים בכל רחבי הארץ, בזמן שהמשיך להיות ציוני ופטריוטי על אף אפליה רבת שנים, הוא בוזה והושפל פעם אחר פעם בידי גורמים מובילים בפוליטיקה ובתקשורת הישראלית. החל מתיאור המתיישבים ביו"ש כחבורת הזויים פשיסטים, עבור בהכחשת החששות הביטחוניים כלפי הסכמי אוסלו, דרך הזלזול ב"מנשקי הקמעות" ותרבותם היהודית־מזרחית, השופטים המרוקאים שלא מונו כי "לא מצאנו", והמשך בפער הבוטה בין הטיפול הדורסני בחסימת הכבישים על ידי ה"אנשים אחרים", מתיישבי גוש קטיף שגורשו מבתיהם, לבין היחס הסלחני עד מעודד כאשר דובר באנשי מחאת קפלן. ואז, לאחר סבבי בחירות ממושכים, כאשר הצליח

לבסוף הימין להקים ממשלה ללא מפלגות מרכז מטילות וטו, הוא גילה כי כללי המשחק השתנו. התחושה של רבים בימין כי הם אזרחים "סוג ב'" אמיתית ומבוססת.

ובכל זאת, ברית הגורל חשובה יותר. נחיצות קיומה של מדינת ישראל לעם היהודי בארץ ובעולם כולו מחייבת.

*

התיאור שהובא לעיל אינו תמים. אני ערה לקולות בשמאל שנותרו איתנים בתפיסת עולמם כאילו כל הבעיה היא שלטון הטרור של חמאס ש"השתלט" על האוכלוסייה הפלסטינית, קולות שממשיכים לעסוק במרץ ב"אלימות המתנחלים" ובחתירה להסכם מדיני ולפתרון שתי המדינות . אני ערה גם לקולות בימין שהמלחמה חיזקה את תפיסת עולמם ואשר רק מחכים לסיומה כדי להמשיך בדיוק במקום שבו הפסיקו. אבל יש קולות אחרים, ויש ציבור רחב שיכול לתת להם גב ולחזק אותם.

ישנם אף ניצנים של שינוי נוסף ומבורך שעשוי לסייע למצע משותף זה לשגשג. קצרה יריעה זו משנרחיב בה על אודות התפניות המפתיעות שאירעו בחברה החרדית מאז פרוץ המלחמה. אך תמונת גיוס 120 החרדים, האלפים האחרים שפנו בבקשה להתגייס (נכון לכתיבת שורות אלו), עבודת הקודש של מתנדבי זק"א (וההכרה הציבורית בכך) – כל אלה מצביעים על תזוזה מסויימת בהלך הרוח החרדי, שעשויה לרכך אחת מן המחלוקות הציבוריות החריפות ביותר שהקשתה מאוד בשנים האחרות על הקמת ממשלות בישראל ועל תפקודן השוטף, מימין ומשמאל.

לבסוף, אין ספק שמחלוקות מהותיות בין ימין ושמאל ימשיכו להסעיר את השיח הציבורי בישראל. אין כאן ניסיון לפתרון הרמוני לתפיסות עולם מתנגשות, אלא רק הצעה שתאפשר לתפיסות אלו חיכוך מוגבל ומפרה, על בסיס הבנה משותפת ורחבה, במקום מלחמת סכום אפס הרסנית. גילויי הסולידריות והגבורה המופלאים שנראו במלחמה, בחזית ובעורף, אינם ברורים מאליהם. הם יסודות איתנים לעוצמתם של העם היהודי ובני בריתו הדרוזים, לעוצמה המוסרית שמאפשרת המסגרת של מדינת ישראל. אם נתרכז רק במחירים שאנו נדרשים לשלם מימין ומשמאל ונעצים אותם, אנו עלולים להחמיץ את האור הגדול שנחשף.

רפאל בן-לוי

שבעה מיתוסים על לבנון

בישראל מתקשים להעלות על הדעת שליטה בשטח בדרום לבנון, אף שייתכן מאוד שזו תהיה הכרחית. מה באמת למדנו מימי רצועת הביטחון ומהנסיגה ממנה?

בשעת כתיבת שורות אלו מתמשכת מלחמת התשה בגבול הצפוני. סדרי גודל חסרי תקדים של כוחות ישראליים מצויים על הגבול, והרטוריקה הצבאית מדברת על "להלום בחזבאללה". יש הבנה רחבה שישראל חייבת לתת מכה אנושה לחזבאללה למען שיקום ההרתעה הישראלית באזור, וכדי לאפשר לתושבי הצפון שפונו מבתיהם לחזור הביתה ולחיות בביטחון.

אך כאשר מגיעים לשאלה הממשית, כיצד מבטיחים את ההרתעה בגבול הצפוני לאורך זמן, משתררת מבוכה – הקשורה בעבר רב־השנים של ישראל בלבנון. חיוני, אם כן, לבחון כמה מן המיתוסים הרווחים ביחס לפעולת צה"ל בלבנון בעבר, וללקחים העולים ממנה.

מיתוס 1: רצועת הביטחון (1985–2000) לא הועילה

בתום מלחמת לבנון הראשונה, ישראל נסוגה מביירות ומסביבתה, וצה"ל, יחד עם צבא דרום לבנון (צד"ל), התייצב לאורך רצועת הביטחון, רצועה ברוחב 3 עד 12 ק"מ בתוך לבנון לאורך הגבול עם ישראל. המטרה הייתה להוות חיץ בין מחבלי חזבאללה לבין תושבי צפון הגליל, ולהמשיך להילחם בטרור בעודו בשטח לבנון ולא בתוך גבולות ישראל.[1]

שליטת צה"ל ברצועה זו **הצליחה מאוד** במניעת חדירות של מחבלים לתוך גבול ישראל. מנגד, היא לא מנעה באותה מידה של הצלחה ירי רקטות משֶטח לבנון שמעבר לרצועה. במשך אותן 15 שנה, חזבאללה ירה כ־4,000 רקטות אל עבר ישראל, שהרגו שבעה אזרחים והפריעו רבות לשגרת חייהם של תושבי הצפון.[2] ערב הנסיגה בשנת 2000, חזבאללה צבר, בסיוע איראני וסורי, כ־7,000 רקטות וקטיושות, וטווח הפגיעה שלהן כיסה את רוב הגליל.[3]

בתגובה לתקיפות חזבאללה, צה"ל ביצע פשיטות קרקעיות קטנות והפצצות מהאוויר ופגע באופן שוטף בכוחות וביכולות של חזבאללה. שני מבצעים גדולים נערכו ב־1992 וב־1996, ובשניהם ישראל הפגיזה בצורה נרחבת מהרגיל את כוחות חזבאללה וגם תשתיות אזרחיות בלבנון. במשך 15 שנות קיומה של הרצועה נהרגו בה 256 חיילי צה"ל, ממוצע של כ־17 לשנה.[4] אך התנהגות חזבאללה גם הושפעה מאופי הפעילות הישראלית: כשישראל פעלה בנחישות נגד חזבאללה, כפי שהיה בשנים הראשונות, זכינו לתקופות של שקט יחסי. וכשישראל אימצה מדיניות מכילה יותר, כדי לקדם יוזמות להסכמי שלום עם סוריה ולבנון (החל ב־1992, בממשלת רבין) חזבאללה חש ביטחון והפגיעה בכוחותינו גדלה.

לאורך כמעט כל התקופה הזאת שלט קונצנזוס רחב במנהיגות ובציבור שאין

לישראל ברירה אלא להמשיך לקיים נוכחות זו בדרום לבנון כדי להגן על צפון הארץ. ועם כל הקושי באבדות, הדבר נתפס כמחיר הכרחי להגנתו של הגליל.

בהתאם לכך, כאשר עלה בסוף שנות התשעים הרעיון לסגת מהרצועה, צה"ל בהובלת הרמטכ"ל דאז שאול מופז יחד עם מערכת הביטחון התנגדו נחרצות. הם עמדו על כך שהרצועה הוכיחה את עצמה כהצלחה מבצעית ושהכרחי להמשיך את הפעילות לעתיד הנראה לעין.[5] לדידם, הסיכונים שבנסיגה עלו בבירור על הסיכונים שבהמשך הנוכחות. צה"ל המשיך לדבוק בהתנגדות לכל נסיגה גם לאחר אסון המסוקים ואסון השייטת ב־1997.[6]

ב־1999 צה"ל הגיש דו"ח שבו טען כי אם הוא ייסוג בלי לפרק את חזבאללה קודם, התוצאה תהיה הרת אסון.[7] צה"ל טען שחזבאללה ישתלט על כל השטח עד הגבול עם ישראל, ואז ימשיך לאיים עליה ביתר שאת; שנסיגה תתפרש בעיני אויבי ישראל כסימן של חולשה ישראלית ותפגע בהתרעה הישראלית בכל האזור; וכן תתפרש ככניעה ישראלית לטרור ולכן תעודד ארגוני טרור פלסטיניים ואחרים.[8]

מיתוס 2: הנסיגה מדרום לבנון הייתה בלתי נמנעת

ב־1998 אפילו אהוד ברק בעצמו עדיין טען שנסיגה חד־צדדית מלבנון "תסכן את ביטחון ישראל, תסכן את ביטחונם של תושבי הצפון ותחזק את חזבאללה. ליזום זאת יהיה חסר אחריות".[9] כאשר הוא דחף לנסיגה חד־צדדית, והוביל אותה כראש ממשלה בשנת 2000, זו הייתה נטישה של כל החכמה המצטברת והדוקטרינות הישראליות עד אז. היא עמדה בניגוד לעקרונות הביטחון הלאומי של עמדה התקפית והעברת הלחימה לשטח האויב. כיצד ניתן להסביר את השינוי בעמדתו של ברק?

ברק נכנס לתפקיד ראש הממשלה (ב־1999) עם חזון של שינוי רבתי בסדר האזורי. מייד עם תחילת כהונתו כראש הממשלה הוא הכריז שהוא מתכוון בתוך שנה לחתום על הסכם שלום עם סוריה ועל הסכם כולל וסופי עם הפלסטינים, ולהוציא את צה"ל מדרום לבנון.[10] כוונתו המקורית הייתה לנסיגה מדרום לבנון במסגרת הסכם שלום עם סוריה. אך לאחר שמאמציו להציע ויתורים מפליגים לסוריה תמורת הסכם עלו בתוהו, הוא עבר לקדם נסיגה מדרום לבנון באופן חד־צדדי.

בין היתר, הוא היה בהול לבצע את הנסיגה מהר ככל האפשר כדי להשלים את המהלך לפני פסגת קמפ־דיוויד ביולי 2000, שבה התכוון להביא לגמר את הסכם הקבע עם הפלסטינים.[11] כלפי הציבור הוא טען שנסיגה תשפר את ביטחונם היומיומי של תושבי הצפון וכי כל פגיעה בישראל משטח לבנון תיענה בתגובה מסיבית.[12]

והיה עוד משהו: ב־1997 החלה לפעול בארץ תנועת 'ארבע אימהות', שהובילה קמפיין ציבורי לנסיגה מלאה מרצועת הביטחון בשל המחיר שמשלמת ישראל בדם בניה תמורת החזקתה. תנועה זו הדגישה את הקושי הרגשי של מובילותיה, אימהות שכולות, ואת המחיר הציבורי של נוכחות צה"ל בלבנון – אך לא נתנה מענה לשאלות האסטרטגיות שבגינן צה"ל המשיך להחזיק ברצועה. הקמפיין דחק ליציאה בלי להסביר כיצד יימנע הטרור נגד יישובי הגבול, וכיצד לא תיפגע ההרתעה הישראלית.[13]

הקמפיין זכה לסיקור רחב ואוהד במיוחד מצד ערוצי התקשורת הגדולים בישראל,[14] שגם החזיקו באותה תקופה בקונספציית אוסלו (האינתיפאדה השנייה, שניפציה את הקונספציה, עוד לא פרצה).

מיתוס 3: הציבור הרחב ואף הליבוד תמך בנסיגה חד-צדדית

בסוף שנות ה־90, ניתן היה למצוא בליכוד קולות, כולל נתניהו, שתמכו ברעיון של נסיגה בלבנון במסגרת הסכם מדיני שבו חזבאללה יפורק מנשקו. ב־1998, שר הביטחון דאז יצחק מרדכי הגיש הצעה לנסיגה ישראלית בהתאם להחלטת מועצת הביטחון 425 – שהתנתה כל נסיגה בהתפרקות חזבאללה מנשקו ובמתן ערבויות ביטחוניות לאנשי צד"ל. אך הצעה זו לא התקדמה מכיוון שסוריה דחתה אותה על הסף.[15] סוריה שלטה אז בלבנון בפועל, ולכן הסכמתה הייתה הכרחית לביצוע מהלך של פירוק חזבאללה.

יש פער אדיר בין נסיגה במסגרת הסכם שתוביל לפירוק חזבאללה מנשקו לבין נסיגה חד־צדדית והפקרת השטח לידי חזבאללה שתוביל להעצמתו. מן הטעם הזה, אפילו מנהיג מפלגת מרצ, השר יוסי שריד, התנגד לנסיגה החד־צדדית ערב ביצועה, ועימו שרים נוספים בממשלת ברק.[16] לקראת הבחירות במאי 1999 שבהן ניצח אהוד ברק, סקר מכון גאלופ מצא ש־61% מהציבור התנגדו לנסיגה שלא במסגרת הסכם עם לבנון וסוריה, בעוד 31% תמכו בנסיגה חד־צדדית.[17]

עוד מרכיב שתרם להחלטת הנסיגה היה ההערכה בקרב חלק משכבת ההנהגה שהחברה הישראלית רגישה במיוחד לאבדות של חיילים ואינה מוכנה לשלם את המחיר של מלחמות התשה. אולם, זו שגיאה בקריאת הציבור, ואולי אף השלכה של תחושותיהם של אותם מנהיגים על הציבור.[18] החברה הישראלית מפגינה חוסן לאומי רב ומוכנות לסבול אבדות רבות כל עוד מטרת המלחמה ברורה וההנהגה מחויבת לניצחון חד־משמעי על האויב, גם אם יידרש זמן רב לשם כך. כך הציבור גילה אורך רוח במבצע חומת מגן ובהמשך הפעילות למיגור הטרור ביו"ש לאורך כמה שנים – וכך היה גם בתחילת מלחמת לבנון השנייה.[19]

מיתוס 4:
נסיגת ישראל מלבנון הביאה שקט

אכן, בשנים הראשונות שאחרי הנסיגה הייתה ירידה בירי רקטות על ישראל – למעט הר דוב וחוות שבעא.[20] מנגד, כפי שהיה צפוי, בתקופה זו חזבאללה התבסס לכל אורך הגבול עם ישראל וחפר בונקרים רבים לשם ירי מרגמות. חזבאללה המשיך לתקוף כוחות צה"ל שפטרלו על הגבול, והתגובות של ישראל היו תמיד "מידתיות" וממוקדות. באוקטובר 2000 חזבאללה חטף חיילים ישראלים, וב־2004 ישראל שיחררה 400 אסירים למען שחרור חייליה החטופים.[21]

על פי הבטחותיו של ברק, לאחר הנסיגה ישראל הייתה אמורה להגיב בעוצמה לכל התגרות. אך כתוצאה מהעידוד שקיבלו ארגוני הטרור הפלסטיניים מהנסיגה, בשנים אלו ישראל מצאה את עצמה בעיצומו של גל טרור חסר תקדים, הידוע כאינתיפאדה השנייה, שחייב התמודדות קשה – ולכן בפועל לא היו קשב ונכונות להגיב בעוצמה נגד חזבאללה.[22] כבר מהתקיפה הראשונה

על צה"ל ישראל לא הגיבה, דבר שהביהיר לחזבאללה את כללי המשחק החדשים. התגובות הרפות, לצד הסכמת ישראל לשחרור מחבלים תמורת חטופים, העמיקו את התעצמות החזבאללה והביאו בסופו של דבר למלחמת לבנון השנייה.

עם הנסיגה התחיל חזבאללה במאמץ להגדלת מספר הטילים שברשותו וטווח הפגיעה שלהם. וכך, ערב מלחמת לבנון השנייה, חזבאללה כבר החזיק בכ־16 אלף רקטות וקטיושות, שחלקן יכלו להגיע עד חדרה.[23] כבר ב־2003 בכירים במערכת הביטחון התריעו שחזבאללה הופך מאיום טקטי ומציק לאיום אסטרטגי שיכול להמטיר מאסות של רקטות על כל הצפון ולפגוע במתקנים אסטרטגיים.

מיתוס 5:
לאחר הנסיגה תגובות ישראל נהנו מלגיטימציה בינלאומית

בשנים שבין הנסיגה לבין מלחמת לבנון השנייה שלטה בצמרת הביטחונית בישראל תפיסה שלפיה אין עוד צורך בצבא הבנוי לתמרון קרקעי – מכיוון שאין עוד איומי פלישה של צבאות סדירים לישראל, בייחוד לאחר התמוטטות צבא עיראק ב־2003. על כן, המגמה הייתה לעבור ל"צבא קטן וחכם", שנשען על טכנולוגיות מתקדמות, ניהול פו"ש (פיקוד ושליטה) וירטואלי ושימוש של חיל האוויר בפצצות מונחות.[24]

כאשר הגיעה מלחמת לבנון השנייה, והדרג המדיני החליט שהפעם חייבים להגיב בצורה מאסיבית, החלופה המועדפת הייתה הפעלת אש מהאוויר נגד תשתיות אזרחיות בלבנון ונגד מטרות חזבאללה. אך הפגזות אלו לא הועילו נגד בונקרי הרקטות הקטנים שהיו פזורים בכל שטח דרום לבנון – כי לא ידענו את מיקומיהם. עם אובדן האחיזה בשטח איבדנו גם מרכיב חשוב בבניית תמונת המודיעין.

בתחילת מלחמת לבנון השנייה, ישראל אכן זכתה לאשראי בינלאומי גבוה. אך היא איבדה תמיכה זו חיש מהר כאשר התברר שהיא פועלת בעיקר לזרוע הרס תשתיות בלבנון במקום להתמקד בהשמדת חזבאללה – פעולה שדרשה חיילים בשטח. בוושינגטון הייתה ציפייה גדולה שנמיט מכת מוות על ארגון הטרור, ובכך נתרום למלחמה־בטרור שארה"ב נמצאה אז בעיצומה. אכזבנו את האמריקנים: במקום לפעול בהחלטיות על הקרקע כדי לשרש את תשתיות הטרור, כמו במבצע חומת מגן ביו"ש, התמקדנו בהפעלת אש מהאוויר והכניסה הקרקעית הייתה משנית, מאוחרת וללא מטרה ברורה.[25]

הכישלונות האסטרטגיים היו רבים. ישראל לא הצליחה למגר את הירי הרקטי שחזבאללה המשיך בו עד הפסקת האש, ועובדה זו נתפסה בעיניו כניצחון. בוזבזה ההזדמנות להשמיד את רוב הנוכחות הצבאית של חזבאללה בדרום לבנון, והוחמצה ההזדמנות להעמיק את ראיית ישראל כנכס ביטחוני לארה"ב. גם הלגיטימציה התמוססה ככל שהמערכה העמיקה, ובסופו של דבר התקבע סטטוס קוו חדש שלפיו כניסה ישראלית לשטח תתבע תמיד מחיר מדיני גבוה.

מיתוס 6:
כוחם של מוסדות בינלאומיים

על פי אמנת האו"ם, החלטות מועצת הביטחון בלבד הן בעלות תוקף מחייב. אולם בפועל, החלטות מועצת הביטחון

חזבאללה נהפך לאיום אסטרטגי על כל מדינת ישראל, ואף מהווה כלי הרתעה בידי איראן שנועד להניא אותנו מפעולה נגד מתקני הגרעין שלה וכוחותיה באזור.

במלחמה הנוכחית, ניתן להעלות מנעד של אפשרויות והגיונות פעולה כלפי חזבאללה – ממבצע אווירי בלבד ועד לכיבוש קרקעי של שטח בלבנון. אינני מבקש לקבוע כאן מה צריך להיות היעד במלחמת לבנון הקרובה; אך אסור למקבלי ההחלטות לפסול על הסף את האפשרות שישראל תצטרך לשלוט בשטחים בדרום לבנון בעתיד הנראה לעין כדי למנוע התבססות מחודשת של חזבאללה. אם למדנו דבר אחד מניסיונות הנסיגה בעזה ובלבנון – דבר זה הוא שבריחה מחיכוך ונסיגה משטח רק מחריפות את האיומים עלינו.

ד"ר רפאל בן-לוי הוא ראש תוכנית צ'רצ'יל לאסטרטגיה מדינית וביטחונית במכון ארגמן ועמית במכון משגב. העמדות המובעות במאמר הן של המחבר בלבד.

1 המחלקה להיסטוריה, הסקירה המלאה, המערכה ברצועת הביטחון, אתר צה"ל; דב בן־מאיר, **מערכת הביטחון: תולדות, מבנה, מדיניות**, תל־אביב: ידיעות ספרים, 2009, עמ' 227; Charles D. Freilich, *Zion's dilemmas: how Israel makes national security policy*, Cornell University Press, 2017, p. 142.

2 Freilich, *Zion's dilemmas*, p. 142.

3 שם, עמ' 201.

4 שם, עמ' 142.

5 Dalia Dassa Kaye, "The Israeli decision to withdraw from Southern Lebanon: Political leadership and security policy", *Political Science Quarterly* 117: 4 (2002), p. 567.

6 Freilich, *Zion's dilemmas*, p. 150.

7 Dassa Kaye, "The Israeli decision", p. 568.

8 שם, עמ' 569.

9 Freilich, *Zion's dilemmas*, p. 141.

10 Ehud Barak, *My Country, My Life: Fighting for Israel, Searching for Peace*, St. Martin's Press, 2018, 328; Raphael BenLevi, *Cultures of Counterproliferation: The Making of US and Israeli Policy on Iran's Nuclear Program*, Taylor & Francis, 2023, 118.

11 Freilich, *Zion's dilemmas*, p. 146.

12 Dassa Kaye, "The Israeli decision", p. 581.

13 שם, עמ' 571.

14 שם.

15 Freilich, *Zion's dilemmas*, p. 149; Dassa Kaye, "The Israeli decision", p. 578.

16 Barak, *My Country*, p. 345.

17 Dassa Kaye, "The Israeli decision", p. 571.

18 פנינה שוקר, "רגישות החברה הישראלית לנפגעים והשפעתה על קבלת החלטות בסוגיות צבאיות", מכון ירושלים לאסטרטגיה ולביטחון, 4.2.2022.

19 Efraim Inbar, *Israel's national security: issues and challenges since the Yom Kippur War*, Routledge, 2007, p. 228; שוקר, "רגישות החברה הישראלית".

20 בן־מאיר, **מערכת הביטחון**, עמ' 232.

21 שם, עמ' 233.

22 Freilich, *Zion's dilemmas*, p. 200.

23 בן־מאיר, **מערכת הביטחון**, עמ' 241.

24 Inbar, *Israel's national security*, pp. 225, 227.

25 שם, עמ' 227; בן־מאיר, **מערכת הביטחון**, עמ' 231.

26 Dassa Kaye, "The Israeli decision", p. 564.

27 שם.

28 UNSCR, "Resolution 1559: The Situation in the Middle East," 2.9.2004 http://unscr.com/en/resolutions/1559.

29 נעה לנדאו, אי־פי, רויטרס, "בלחץ ישראל וארה"ב, האו"ם צמצם את כוח יוניפי"ל והגביר את הפיקוח עליו", **הארץ**, 29.8.2020.

30 עודד ירון, "150 אלף טילים ורקטות: עד לאן מגיע הארסנל הקטלני של חיזבאללה", **הארץ**, 20.10.2023.

אריאל קלנר

תוכנית "לעולם לא עוד"

הרשות הפלסטינית מציבה איום שאינו שונה מזה שמימש חמאס. הדרך להבטחת ביטחוננו עוברת בפירוקה, ובהקמת מנהלות לשליטה אזרחית מקומית בערים הערביות

הטבח בשמחת תורה יצר קונצנזוס נדיר בחברה הישראלית: הכרעה צבאית של חמאס בעזה בכל מחיר ובכל תנאי. נראה שרק אסון בסדר הגודל שחווינו היה יכול ליצור קונצנזוס כזה. הזוועות האיומות, שכמותן לא חווה העם היהודי מאז השואה, החזירו את הסיסמה "לעולם לא עוד" אל השיח. זאת לצד השימוש התכוף במילים "שינוי קונספציה", הזכור לנו ממחדל ההפתעה של מלחמת יום הכיפורים.

יש לצקת תוכן אל הסיסמאות. המערכה הצבאית בעיצומה והיעד הצבאי ברור, אולם מציאות העבר מלמדת שהכרעה צבאית יכולה להסתיים גם בתבוסה מדינית. לאחר האינתיפאדה הראשונה שדוכאה כמעט כליל, הגיעו הסכמי אוסלו, אשר הביאו עלינו אסון ביטחוני בדמות פיגועי התאבדות ואינתיפאדה שנייה ואת התסבוכת המדינית שבה אנו לכודים עד ימים אלה ממש. ההישגים הצבאיים של מבצע חומת מגן, אשר דיכאו דרסטית את האינתיפאדה השנייה, הסתיימו בתבוסה מדינית של עקירת ההתיישבות היהודית בגוש קטיף ובצפון השומרון, והשרישו בקרב אויבינו את התובנה שככל שיפעילו נגדנו כוח ואלימות עזים יותר כך יגיעו להישגים רבים יותר.

גם כעת, עינינו הרואות, המערכה המדינית הבינלאומית כבר החלה, וגורמי חוץ כמו גם אישים רבים בשמאל הישראלי כמו יאיר לפיד, אהוד ברק, אהוד אולמרט ואחרים מעלים שוב ושוב את הפתרון הישן והמוכר: מסירת הרצועה לידי הרשות וחתירה להסכם מדיני במטרה להקים מדינה פלסטינית.

הקונספציות שמהן צריך להשתחרר מייד הן הזלזול באידאולוגיה המוצהרת של אויבינו והמחשבה שרווחה כלכלית וחברתית תביא לשינוי אידאולוגי. ההתעלמות מהכוונות הרצחניות של חמאס ומהאידאולוגיה האנטישמית השטנית שלו הביאה אותנו אל הטבח הנורא של שמחת תורה תשפ"ד. המסקנה ההכרחית הנובעת מכך נוגעת ליכולות: אסור לאפשר לישות עוינת להחזיק ביכולות צבאיות המסכנות אותנו. מסקנה זו חלה באותה מידה על הרשות הפלסטינית, ומחייבת אותנו לשנות לחלוטין את התנהלותנו כלפיה.

על המבקשים להחזיר את עזה לידי הרשות הפלסטינית, אמר החכם באדם: "כְּכֶלֶב שָׁב עַל קֵאוֹ כְּסִיל שׁוֹנֶה בְאִוַּלְתּוֹ" (משלי כ"ו, יא). הרשות הפלסטינית מחנכת את ילדיה מגיל אפס לכך שכל ארץ ישראל צריכה להיות בשליטה ערבית ושרצח יהודים הוא הדבר הנעלה ביותר. היא קוראת כיכרות על

שם רוצחי יהודים, ומתמרצת כלכלית את הטרור באמצעות קצבאות למבצעי פיגועים לפי מידת הצלחתם (בהם למחבלי חמאס). הטרור אשר יוצא מהרשות פוגע בנו פחות (בעיקר בשל מבצע חומת מגן ושליטת צה"ל בשטח ובזכות הנוכחות היהודית בשטח), אך כוונותיה של הרשות אינן רחוקות מאלו של חמאס. כפי שאמר בכיר הרשות ו"איש השלום המתון" ג'בריל רג'וב: "אירועי 7 באוקטובר היו תגובה טבעית לדיכוי. האחראי לאירוע הוא הכיבוש ופשעיו. הפעולה הייתה חלק ממלחמת ההגנה הפלסטינית וההתפרצות הבאה תתרחש בגדה". הוא אף אמר כי "חמאס הוא חלק בלתי נפרד מהמרקם הפוליטי. המערכה הנוכחית היא תחילת האחדות במטרה להקים מדינה פלסטינית על כל השטחים הפלסטיניים". ויש דוגמאות נוספות רבות להלך רוח זה בקרב בכירי הרשות. קיומה של הרשות הפלסטינית איננו פתרון, אלא שורש הבעיה עצמה. הגיעה העת לבירור נוקב ולשינוי תפיסתי עמוק.

שינוי המציאות מלמטה למעלה

להסדר עם הרשות הפלסטינית לא היה סיכוי מלכתחילה, שכן הניסיון לדבר בשפה מערבית בתרבות מזרח תיכונית נדון לכישלון. הסכמי אוסלו שיצרו את הרשות התבססו על הפרדיגמה של עיצוב המציאות "מלמעלה למטה". ראשית, על ידי יצירה מלאכותית של זהות לאומית פלסטינית לערביי ארץ ישראל על פי המודלים המקובלים בעולם המערבי, תוך התעלמות מהתרבות הערבית־מוסלמית. שנית, על ידי תפיסת "הסכמים **מייצרים** מציאות" הגורסת שההסכם עצמו מסוגל להפוך אויב לאוהב. "שלום עושים עם אויבים", הייתה הסיסמה המקובלת בשנות התשעים. כשהפגנתי כנער נגד הסכמי אוסלו ברחובות חיפה והסברתי לבני הפלוגתא שלי שערפאת הוא האיש שרצח הכי הרבה אזרחים יהודים מאז היטלר, הייתי נענה: "ועם מי נעשה שלום? עם חברים שלנו?"

כעת עלינו לשנות את הפרדיגמה ולעצב את מציאות חיינו מלמטה למעלה על פי תפיסת "הסכמים **מייצגים** מציאות". על פי תפיסה זו – המבוססת בין השאר על מאמרו המכונן של זאב ז'בוטינסקי "קיר הברזל" – ההסכם אינו חשוב כשלעצמו, אלא מייצג מציאות שבה אויבינו מתייאשים מהמלחמה בנו ורק אז הם נכונים להגיע להסכם שמייצג את המציאות. הדוגמה הטובה ביותר לכך הם הסכמי אברהם. זה התחיל בשילוב אינטרסים, המשיך לשיתופי פעולה, ורק לאחר מכן התגבשו ההסכמים אשר ייצגו את מציאות השלום שנוצרה בשטח. הטקס היה רק אקורד הסיום. כיצד עובדים עם המציאות בכל הנוגע לערביי יהודה ושומרון? הדברים הבאים נכתבים על בסיס תוכנית האמירויות של ד"ר מוטי קידר בשינויים ודיוקים, ולאחר עבודת מחקר ושיחות עומק עם מומחי מדיניות וביטחון. נעסוק ראשית ביהודה ושומרון ולבסוף ברצועת עזה.

כדי לעבוד עם המציאות, עלינו כמובן להכיר אותה היטב ולהבין את המרחב הערבי שבו אנו חיים. מרחב זה מקיים זהות דואלית: זהות שבטית משפחתית, וזהות דתית אסלאמית (שיעית או סונית). זהויות אלה מקיימות ביניהן תחרות מסוימת, אולם שתיהן דומיננטיות מאוד. יש לשים לב: אף לא אחת

מזהויות אלה היא לאומיות במובן המערבי.

הזהות הדתית המוסלמית מבוססת על הקוראן שלפיו האסלאם הוא דת האמת – "דין חק" בערבית. לאחר שהיהודים והנוצרים מעלו באללה, נתן אללה את הקוראן למוסלמים שהם הנאמנים, המתמסרים. על היהודים והנוצרים גזר אללה עונש – לחיות חיי מסכנות בשלטון האסלאם כבני חסות. כלומר, מותר להם לשמור על רכושם ועל נפשם, אבל הם צריכים להתנהל על פי הוראות המוסלמים. כמו כן, אין להם זכות למדינה, לצבא או למשטרה. מבחינת האסלאם, המלחמה נגד מדינת ישראל היא מלחמה נגד טומאה משולשת:

1. דאר אל־אסלאם: ארץ אשר נשלטה בעבר על ידי מוסלמים ונכבשה על ידי לא מוסלמים – חובה על כל מוסלמי לשחרר אותה.
2. היהודים, כאחד מ"עמי הספר", יכולים לחיות בתנאי שהם מקבלים עליהם את התנאים המשפילים של הד'ימה ומקיימים אותם. והינה היהודים במדינת ישראל מורדים בחוקי הד'ימה, ואינם נתונים למרות האסלאם.
3. אסור שמוסלמים יהיו כפופים ליהודים – והינה כך קורה במדינת ישראל.

מכאן, שככל שהזהות המוסלמית דומיננטית יותר, כך הסיכוי למלחמה גובר. כדי להגן על עצמה, ישראל חייבת לשלוט צבאית באזורי יו"ש ועזה, אך זו אינה התמונה כולה. אף שהדת המוסלמית דומיננטית, הרי שהאסלאם נכשל בניסיונו לבטל לגמרי את הזהות החמולתית־שבטית וזו נשארה זהות מכוננת בעלת חשיבות רבה בקרב הערבים באזור.

בעולם הערבי אפשר לזהות שני סוגי מדינות: מדינות כושלות ומעורערות מבחינה פנימית כמו סוריה, עיראק, לוב, לבנון, תימן וסודאן; ומדינות מצליחות ויציבות כמו סעודיה, עומאן, איחוד שבע האמירויות, כווית, קטר ומרוקו. המאפיין המרכזי של המדינות הכושלות הוא שהן נוסדו "מלמעלה למטה" תוך ניסיון להעתיק את הלאומיות המערבית ולכפות אותה על התרבות הערבית. כך ניסו לייצר במרחב הערבי המורכב מזהויות שונות, שבטיות, אתניות, דתיות או עדתיות, מדינות לאום מערביות כמו סוריה, עיראק, לבנון, תימן וכו', תוך הנחה שלבסוף ייווצרו לאומים סורי, עיראקי וכו'. מנגד, במדינות המצליחות, מערכת השלטון נבנתה על בסיס המנהגים החברתיים והמסורות המקומיות כגון שבטיות, ממלכה ואמירות. התוצאה היא שבמקום מתח בין המדינה לזהויות השונות שבה, נוצרה הרמוניה שמתבטאת ביציבות שמביאה לשגשוג. כך לדוגמה, מדינה כמו דובאי ללא גז או נפט משגשגת, ואילו מדינות עשירות בנפט כמו עיראק ולוב – כושלות.

גם בחברה הערבית בארץ ישראל, וביהודה ושומרון בפרט, ישנה תחרות בין שתי הזהויות הערביות האותנטיות – האסלאם והשבט. נוסף להן, ישנה הזהות המלאכותית הלאומית המיוצגת על ידי הרשות הפלסטינית. הניסיון לכפות תבנית זהותית לאומית מלאכותית על חברה שבטית נכשל אצל הפלסטינים כמו בשאר מדינות ערב הכושלות שבהן הוא נוסה. השחיתות הזורמת בעורקי הרשות, העריצות, הדיכוי והכישלון בהתנהלות הציבורית, מכל אלו עולה המסקנה הברורה שאם תקום מדינה פלסטינית היא ללא ספק תהיה מדינה כושלת נוספת, שהנהגתה תשווע לאויב חיצוני שיאחד את העם תחת שלטונה הלא

לגיטימי. לא קשה לנחש מי יהיה האויב הזה. מנגד, המערכת החמולתית בקרב הציבור הערבי ביהודה ושומרון חיה וקיימת ויש לה נוכחות והשפעה. במקרים רבים כמו ניהול סכסוכים וארגון חיי היומיום, התפקיד שהיא ממלאת טוב ומקובל. הכבוד וההערכה שרוחש הציבור לשיח'ים של החמולות גדול לאין שיעור מההערכה והכבוד שהוא רוחש לרשות ולנציגיה. אפשר לראות זאת בסקר שנערך בקיץ האחרון על ידי מכון אית"ן בקרב ערביי יו"ש. על השאלה "למי אתה חש שייכות גדולה יותר?" ענו 65% – לחמולה שלי, 20% – לעם הפלסטיני, 7% – לאומה הערבית, 4% – לרש"פ ו־4% לא השיבו.

מציאות זו מזמנת לנו אפשרות מעניינת ובעלת אופק חיובי – הקמת מנהלות מקומיות על בסיס החמולות הקיימות בערי יהודה ושומרון הערביות. מנהלות אלו יאפשרו אוטונומיה שלטונית לציבור הערבי בתחומים האזרחיים. כך ישראל תוכל לתת את מרב השלטון העצמי לאוכלוסייה הערבית, תוך שמירה מלאה על ביטחונה. מנהלות אלו צפויות לעבוד באופן יציב וטוב בהרבה מאשר הבירוקרטיה המושחתת של הרשות. ההבדל המרכזי בין תוכנית המנהלות לתוכנית האמירויות הוא שמנהלת תהיה בעלת סמכויות רחבות יותר מרשות מוניציפלית כפי שמוצע בתוכנית האמירויות, אך לא תקבל סמכות של מדינה. מעמד מדינתי, אשר לו משמעויות מדיניות וביטחוניות, איננו יכולים לאפשר.

שקט, מנהלות

אין מדובר בתוכנית קלה או פשוטה לביצוע. אנו מדברים על ציבור שעבר בשלושים השנים האחרונות חינוך אינטנסיבי לשנאת ישראל עמוקה. בעזה מתנהלת בימים אלו מלחמה קשה עם חמאס, וביהודה ושומרון מתקיימת ישות עוינת בדמות הרשות הפלסטינית. ובכל זאת, אם נרצה ונפעל בהדרגה ובנחישות, זה אפשרי. התוכנית תכלול את השלבים האלה: פירוק; פירוז; ביעור הרע (דה־נאציפיקציה); הקמת מנהלות; התיישבות יהודית.

פירוק: הכרזה על הרשות הפלסטינית כישות עוינת. יש להיגמל מהניסיונות להשגת שקט רגעי תוך הסתמכות על תיאום עם מנגנוני הביטחון של הרשות. גם אם מדובר באובדן שקט מסוים בטווח הקצר, שינוי הקונספציה מחייב שלא להעביר את הבעיה לדורות הבאים, אלא ליצור למענם מציאות חיים טובה ובטוחה יותר.

בשטחים הצפופים והעירוניים (בעיקר שטחי A ומקצת שטחי B), יש לפעול נקודתית לפירוק המנגנונים של הרשות, הביטחוניים והאזרחיים כאחד. בשטחים הפתוחים והכפריים (רוב שטחי B ו־C) תתקיים שליטה ישראלית מלאה ותוחל ריבונות. התושבים הערבים שם, שאינם קשורים לארגוני הטרור חמאס, פת"ח ודומיהם, ואשר יעברו תהליך של בדיקה ביטחונית מעמיקה ויעמדו בכל התנאים, יקבלו בהדרגה אזרחות ומעמדם יושווה לזה של ערביי ישראל (על פי הרשות הפלסטינית מדובר בכ־300 אלף איש. המספר כנראה נמוך מזה).

כמו כן, יש להוציא את אונר"א מהשטח. אונר"א היא סוכנות האו"ם שאמורה לסייע ל"פליטים" פלסטינים. בפועל, היא אינה עוסקת כלל בפתרון סוגיית הפליטים ואינה דואגת לקליטתם כאזרחים במדינה כלשהי. במקום זאת, במשך כל שנות קיומה, דאגה אונר"א לטפח, להעמיק ולקבע את מורשת

הפליטות, להגדיל את מספר הפליטים הפלסטינים ולמנוע את יישובם מחדש, מתוך התעקשות אידאולוגית שיש ליישב את כולם אך ורק בתוך מדינת ישראל. משמעותה של ההתעקשות הזאת היא שאונר"א שותפה מלאה לאידאולוגיה של חמאס ושל אש"ף אשר חותרת למחיקת הנוכחות היהודית במזרח התיכון ולהחלפתה באוכלוסייה ערבית. תחת כסות דקיקה של פעילות הומניטרית, היא שותפה פעילה ב"התנגדות" ושוללת במילים ובמעשים את זכות היהודים לחיות בארצם.

פירוז: איסוף כלי הנשק מכל תושבי יהודה ושומרון. רק כוחות הביטחון הישראליים יישאו נשק חם.

ביעור הרע (דה־נאציפיקציה): יש לחולל בחברה הערבית ביהודה ושומרון תהליך דומה לזה שחוללו בעלות הברית בגרמניה לאחר מלחמת העולם השנייה. המהלך יכלול טיהור עמדות השפעה בפוליטיקה, בתרבות, בעיתונות, בכלכלה ובמערכת המשפט המקומית מאנשים שהיו מזוהים עם הרשות הפלסטינית, ארגוני הטרור שלה (פת"ח, תנזים ואחרים), חמאס וכל ארגון טרור אחר. כל פעילות של ארגונים אלו או כאלו הקשורים בהם – תיאסר.

הקמת מנהלות בשטחים העירוניים הצפופים: כל אחת מהמנהלות תבוסס על המשפחות והחמולות המקומיות החיות בעיר. השיח'ים של החמולות יהיו מקור הסמכות הריבונית של כל מנהלת. המנהלות שתהיינה בערי יו"ש הן: ג'נין, שכם, טול־כרם, קלקיליה, רמאללה, יריחו וחברון הערבית. כל מנהלת תהיה אחראית על ניהול ענייני הפנים, החינוך, הכלכלה, התשתית, היצוא והיבוא, החשמל, המים, התחבורה וכו', וזאת באמצעות הסכמים דו צדדיים בינה ובין ישראל ועל פי המצב הביטחוני של כל מנהלת ומנהלת ושיתוף הפעולה איתה.

התיישבות יהודית: ההתיישבות תהפוך לחלק בלתי נפרד מהנוף. בניגוד לפרדיגמת אוסלו, ההתיישבות אינה נטל ביטחוני, אלא נכס. אין לצה"ל אפשרות לשלוט על מרחבים גדולים לאורך זמן, בלי נוכחות אזרחית שמחזיקה חלקים ניכרים מהשטח ושומרת על הכבישים פתוחים. כמי ששירת תקופה קצרה בלבנון (מחזור הגיוס שלי, מרץ 99' בגולני, היה המחזור האחרון ששירת בלבנון), אני זוכר היטב את הדרך למוצבי העומק שנודעה בסכנותיה ודרשה היערכות רבה. ביהודה ושומרון, גם בתקופות הסוערות ביותר, התנועה לא הייתה מורכבת כמו בתקופות הרגועות ביותר בדרום לבנון. זאת כמובן בזכות ההתיישבות. ההתיישבות ביהודה ושומרון חייבת להישמר ולהתרחב מאוד בכל השטח הפתוח, בדגש על האזורים האסטרטגיים בגב ההר ובבקעת הירדן, לשם יצירת רצפים מיושבים ולשמירת אדמות הלאום. מילותיה של נעמי שמר מתוך השיר "איש מוזר" חייבות לעמוד לנגד עינינו:

> והיא שייכת לו, לא כדי להחזיק בה חיל־כיבוש או חיל־מצב;
>
> היא שייכת כדי לבנות בה את בית חלומותיו.

מקסימום חופש, מינימום סיבון

כמובן, אף שמנהלות מקומיות ביחידות נפרדות מתכתבות עם התרבות הערבית ואינן ניסיון לכפות עליה תפיסות זרות, הרי שבאזורנו צריך תמיד לוודא שיש לנו

שליטה ביטחונית מלאה מתוך עליונות צבאית מוחלטת בכל רגע נתון. העקרונות שחייבים להישמר: (א) לא תהיה רציפות טריטוריאלית בין מנהלת למנהלת. (ב) שליטה בביטחון שתתבטא בשליטה במעברים, בחופש פעולה מלא לשב"כ ולכוחות הביטחון לסיכול תשתיות הטרור, ובמניעת השפעה אסלאמיסטית כמו זו של דעא"ש. (ג) פיקוח אפקטיבי על מערכת החינוך, ובכללו פיקוח אדוק על תוכני הלימוד, על זהות המחנכים ועל מקומות הכשרתם.

פתרון המנהלות נותן את המענה הטוב ביותר לתושבים הערבים ביהודה ושומרון – כמו גם לטענות ה"כיבוש" וה"אפרטהייד" שישראל נאלצת להתמודד איתן במישור הבינלאומי. ראשית, התושבים יהיו אזרחי המנהלות. שנית, התושבים ייהנו משלטון עצמי ומאוטונומיה מלאה בתחומי הפנים, הרווחה, הכלכלה והדת. שלישית, מערכות החוקים הפליליות והאזרחיות תיקבענה בכל מנהלת בנפרד על ידי הגורמים המקומיים העומדים בראשה, והם שינהלו גם את מערכת המשפט המקומית. לבסוף, המנהלות ינהלו הסכמים דו־צדדיים עם ישראל בנפרד ויוכלו להעניק רווחה לתושביהן. פתרון המנהלות הוא הפתרון הקרוב ביותר לאמירויות. הוא ייתן מקסימום חופש לתושבים הערבים ומינימום סיכונים למדינת ישראל.

ומה באשר לעזה? מאחר שבעזה המלחמה בעיצומה, כל האפשרויות נראות פתוחות לגביה כרגע, ועל כן הגישה המוצעת כאן צריכה להילקח בעירבון מוגבל מאוד ולעלות לדיון בסוף המלחמה בהתאם לתוצאותיה. הפתרון המיטבי הוא קליטת ערביי רצועת עזה במקומות אחרים ברחבי העולם בשיתוף פעולה עם הקהילייה הבינלאומית. שיקומם הפיזי והמוסרי לאחר עשרות שנות חיי רשע במשטר הרשע, היא הדרך המיטבית ליצירת יציבות באזור.

אם יישארו תושבים ערבים ברצועה, יש לעבוד על פי מודל המנהלות של יהודה ושומרון: שליטה מלאה במרחב הכפרי, ושליטה ביטחונית מלאה במרחב העירוני בשילוב הסדרים מנהלתיים עם מנהיגות מקומית המבוססת על המשפחות המקומיות. כל זאת, תוך יצירת מרווחים טריטוריאליים גדולים ככל האפשר בין יחידה מנהלתית אחת לאחרת (הצעת חלוקה אפשרית: בית־לאהיה, בית־חאנון, עזה, דיר אל־בלח, חאן־יונס, עבסאן אל־כביר ורפיח), והתיישבות יהודית.

***

המחירים ששילמה מדינת ישראל על הפרדיגמות הישנות הם בלתי נסבלים. למדנו בדרך הקשה שכאשר יש חינוך מסית בשילוב יכולות – שיפור הכלכלה והרווחה אינם רלבנטיים. לעומת מודל אוסלו, מודל המנהלות המקומיות מבטא את התרבות הערבית ולא כופה על הערבים מודלים מערביים. דרך החיים השבטית בחברה הערבית היא המתחרה הישירה בדרך האסלאם הרדיקלי, המנסה ליצור מודל חברתי אחיד על בסיס דתי, ועל כן עלינו לטפח אותה. קודם כול ומעל הכול למען הבטחת עתידנו בארץ הזאת, אך גם מפני שזה ייטיב גם עם שכנינו.

מלבד התפילות לשלום חיילי צה"ל, לרפואת הפצועים ולהשבת החטופים, יש לוודא שההישג הצבאי המושג במסירות

נפש עילאית יתורגם להישג מדיני. המילים "לעולם לא עוד" אינן יכולות להישאר סיסמה חלולה בלבד, הן חייבות להיות מחויבות חיינו.

ח"כ **אריאל קלנר** הוא חבר בסיעת הליכוד.

יאיר קליינבאום

קיום שכולו שלילה

חיסול ישראל הוא הערך המכונן של תנועות השחרור הפלסטיניות, לגוניהן הדתיים והלאומיים כאחד. חוסר ההכרה בכך הוא שורש אסוננו

אפשר למנות סדרה של קונספציות, או הנחות־יסוד, של ישראל שהתמוטטו ביום שמחת תורה במקביל לקו ההגנה הדרום־מערבי שלה: ההנחה המדינית, שריבונות ערבית ממערב לירדן אפשרית; ההנחה המודיעינית, שחמאס הוא גוף מדיני־רציונלי; ההנחה הטכנולוגית, שמאפשרת לסמוך על המכונה ולצמצם בכוח האדם; וההנחה הצבאית, כי די ב'צבא קטן וחכם'. לכל אלו קדמה התבלות חברתית ארוכת שנים שהתבטאה בתרבות ארגונית קלוקלת ושהובילה לכשל מרכיבי האיכות, ההרתעה, ההתרעה, ההגנה והשמדת האויב.

אך השיקום התפיסתי הנדרש לנו אחרי אסון השבעה באוקטובר חורג מעבר לפעולות קונקרטיות כאלו ואחרות. נדרשת בחינה מחודשת של הנחות עבודה שגויות העשויות לסכן את עתיד המדינה.

כידוע, המאבק הפלסטיני נגדנו מתקיים בשני מסלולים, דתי־מוסלמי ולאומי־ערבי, השותפים שניהם לתביעה על אדמת הארץ ולאי־ההכרה בזכות היהודים לריבונות בה. המרכיב הדתי סבור שהציונות היא תנועה כופרת שמצווה לחסלה במאבק מזוין, והמרכיב הלאומי, הנהנה מלגיטימציה בינלאומית, סבור שהציונות היא מפעל קולוניאלי שיש לחסלו באמצעות תשלובת מתמשכת של דיפלומטיה ומאבק מזוין.

פת"ח מגלמת את המרכיב הלאומי־ערבי, ונתפסת כתנועת שחרור־לאומי לגיטימית. לעומתה, חמאס מגלמת את היסוד האסלאמיסטי ונתפסת כבלתי־לגיטימית בקרב מדינות המערב וישראל, אף שירושלים "עשתה איתה עסקים" עד המתקפה הנוכחית.

התנועות אומנם נבדלות זו מזו בשיטה, וגם בתוצר הסופי הרצוי – חמאס חושק במדינת הלכה, ופת"ח במדינה ערבית שמרנית. אך הן זהות בהגדרת האויב – הציונות – ובשאיפותיהן הטריטוריאליות – כיבוש מחדש. אחידות זו כוללת גם את יתר תנועות השחרור הפלסטיניות, כגון החזית העממית (הערביסטית) והג'יהאד האסלאמי (האסלאמיסטי) – ולמעשה את כל הפלגים הפלסטינים במאה החולפת. הארכיטקטורה הרעיונית אחת: תופעה לאומית המגדירה

את עצמה על יסוד תופעה לאומית אחרת (הציונות), ורק דרך שלילתה היא מגיעה לשלמות. זוהי מעין תיאולוגיית שחרור, שבה גורם מגדיר את עצמו על פי הזולת המנוגד לו, ומבטל את הזולת המגדיר הזה כדי להגיע לקתרזיס.

מהלך זה הוא, במונחים פילוסופיים, דיאלקטיקה נוסח הֶגֶל, הרואה בניגוד את הכוח המכונן והמניע – ובהַשָׁלתו, קרי חיסולו, את המימוש. ניגודם של הפלסטינים לציונות הוא עצם הגדרתם כפלסטינים, והוא הכוח המניע את מאבקם. מאבקם זה לא יישא פרי עד שהציונות תימחק. לדיאלקטיקה הזאת מצורפת תפיסת כיבוש־אדמה אסלאמית סלפית, ויחדיו הם מוליכים לקביעה כי "מן הנהר ועד הים" תתקיים רק ישות אחת, פלסטינית.

על אף הקושי לקבל זאת, האנטי־ציונות הפלסטינית דומה במבנה מחשבתי זה לתורת מאבק אנטי־יהודית אחרת המסתמכת על דיאלקטיקת השלה ואשר בבסיסה "קדושת הדם והאדמה"; זו התורה הנציונל־סוציאליסטית. אומנם, בשונה מהנאציזם, הלאומיות הגרמנית לא ראתה ביהודים, ביהדות או בציונות גורם מכונן שללא ירידתו מעל בימת ההיסטוריה לא יוכל העם הגרמני לממש את ייעודו הלאומי. למרבה הצער, דווקא משום כך הזהות הפלסטינית היא בעלת יכולת התמתנות מועטה מזו הגרמנית. השלת קיומו של הזולת הכרחית להגדרה העצמית במצב הפלסטיני, היא צו לאומי או דתי מגדיר – בעוד ללאומנות הגרמנית היה גם בסיס בלתי־תלוי ביהודים. בניגוד לפלסטינים, העוינות של מדינות ערב כלפי ישראל אינה גורם המגדיר את זהותן – עובדה המאפשרת קיומם של יחסי שלום.

מתוך כך יובהר ביתר שאת הקשר המתמשך בהיסטוריה הפלסטינית הקצרה לארגוני הג'יהאד העולמי, שהושפעו עמוקות מדיאלקטיקת השחרור המרקסיסטית (כפי שהתבטאה בעבודתו של סייד קוטב), אך גם למשטרים אחרים המבוססים על תיאולוגיות שחרור הגליאניות כגון גרמניה הנאצית בשנות הארבעים וברית המועצות במהלך שנות השישים והשבעים: כולם ביטויים פוליטיים של תורות שחרור ומאבק הגליאניות שמנהיגי הפלסטינים במאה החולפת כרתו עימם בריתות רעיוניות־צבאיות.

הן גרמניה הנאצית, הן ברית המועצות, הן האחים המוסלמים, נבנו על דיאלקטיקת שלילה עם יסודות מנוגדים (ובמקרה הפלסטיני גם מגדירים). בקומוניזם היה זה הקפיטליזם־הקולוניאליסטי, בנאציזם – היהדות־הבולשביקית, ובקרב האחים המוסלמים מדובר היה בקולוניאליזם המערבי־יהודי. במסגרת כל אחד מאלה, רק ביטול אותו יסוד 'אחר' יאפשר שחרור דתי, לאומי או חברתי.

גם המרכיב הדתי וגם המרכיב הלאומי הפלסטיני פעלו בהרמוניה הדוקה עם שלוש הגישות ההגליאניות השונות הללו. מדובר בתופעה חסרת־תקדים בהיסטוריה הערבית המודרנית.

שתי זרועות של חסלנות

כאן אנו מגיעים לשיקום התפיסתי הנדרש לנו. שיקום זה מתחיל בהכרה בכך שבמידה והפלסטיניות מעוניינת בדיאלוג עם הציונות, הרי זה רק כחלק מדיאלקטיקת מאבק רחבה המאיינת את מושא מאבקה. חוסר פשרנות זה נח על מנטליות 'חודייבה', דהיינו שיטות

ההטעיה והתחבולה מבית מדרשו של הנביא מוחמד. הוא הופך את רעיון ההכרה ההדדית ישראל־פלסטין לִבְדיה מערבית ותו לא.

בטרם נחתמו הסכמי אוסלו רווח בקרב מרבית הציבור הישראלי, מהימין ועד חלקים בשמאל הוותיק, הספק לגבי אפשרות ההשלמה של תנועת המאבק הפלסטינית עם מדינת ישראל. ספק זה נוסח בצורה פשטנית, והוא נתפס בתקשורת הישראלית כשלילי, מיושן, פטליסטי ופונדמנטליסטי – ואף הוקע כבעלת מניעים מיסטיים, דתיים או לאומניים. אבל חסידיו, ביניהם מצביאים ומדינאים, התעקשו כי הכרה ישראלית בזכויות לאומיות פלסטיניות היא בעצם הכרה בגוף שבשום קונסטלציה דמוגרפית, טריטוריאלית או גיאוגרפית לא יסכין לשלום אמת; ולראיה, האמנה הפלסטינית המחייבת את 'תורת השלבים' – שגם לאחר הסכמי אוסלו לא בוטלה.

המתנגדים סברו בעצם כי תביעת השלום מהפלסטינים אינה אלא מסירת הזכות להכתבת תנאי מלחמה חדשים נגד ישראל מעמדה משופרת. או, לעומקו של דבר: המשך דיאלוג מדיני והכרה בפלסטינים, גם בלי מסירת אדמות, מסייע למימוש שלב בחזון הגורס איון קיומי של האחֵרוּת המכוננת (ישראל). לכן, גם הכרה דיפלומטית די בה לעודד דיאלקטיקה חסלנית, שכן הגורם שיש לאיינו הופך לצד המכיר בלגיטימיות של הגורם המאיין אותו, במקום להיכון למלחמה בו. פת"ח המעונב, כיסוד 'סבלני' או 'מתון', חשוב אם כך במהלך ה"שחרור" לא פחות מחמאס ה'פונדמנטליסטי', בהעסיקו את מדינת ישראל בדיאלוג חסר־תכלית המהווה שלב־ביניים בדרך לאיון פיזי.

היריבות בין המרכיב הלאומי למרכיב האסלאמיסטי, הבינו מתנגדי אוסלו, מתגמדת לנוכח ההרמוניה המתקיימת בין מרכיבים אלה. כל אחד מהם ממשמש, זה בהישגיו הדיפלומטיים וזה במעשיו הצבאיים, שלבים שונים במטרה המשותפת. האחד מחולל דיאלוג המניע את גלגלי הדיאלקטיקה ומוליך את הצד הנשלל, הישראלי, לדינמיקה שמטרתה השלת קיומו; השני, במקביל, מחליש את הצד הנשלל ברובד הפיזי.

לנוכח התממשות תחזיותיהם הקודרות של מבקרי תהליך ההכרה ההדדית, ולנוכח ניתוח מבנה־העל הרעיוני של התופעה הפלסטינית שהצגנו, ברור שכל מימוש של יעד ביטחוני, מדיני או אסטרטגי ארוך טווח לא יועיל לאינטרס הישראלי אם לא נזנח את הדיאלוג עם גופים המאמצים נרטיבים שהגדרת המערכת שלהם מבוססת על איון ריבונות ישראל.

שורש דשדושנו

בינתיים, למרות מרחב תמרון מסוים שנוצר לה, ממשיכה מדינת היהודים להתייחס לתופעה המאיינת בשוויון נפש: כמו לדיווחי התצפיתניות בחודשים שקדמו לשבעה באוקטובר.

שוויון הנפש נובע מקונספציה שנוצרה כחודש לאחר מלחמת יום כיפור, ב־28 בנובמבר 1973, עת התכנסה ועידת המדינות הערביות באלג'יר והכריזה על צורך בפתרון מדיני לבעיית הפלסטינים. כמעט שנה לאחר מכן, באוקטובר 1974, בוועידה ערבית נוספת שנערכה ברבאט, הכירה הליגה הערבית באש"ף כנציג הבלעדי לענייני העם הפלסטיני, למגינת ליבו של המלך חוסיין.

היה זה בון טון סוני שהמערב והמזרח אימצו על רקע אמברגו הנפט הסעודי.

באופן מדהים למדי, יומיים לאחר ועידת אלג׳יר הכירה מפלגת העבודה לראשונה ב׳זהות הפלסטינית׳ במצעה הרשמי, וארבעה חודשים **לפני** ועידת רבאט הכירה ממשלת ישראל רשמית בסוגייה הפלסטינית. כך שמאז קיץ 1974 נוצרה הכרה בקיום הלאום, ומאז 1993 נוצרה הכרה בזכויותיו הלגיטימיות, שהפכו למדיניות רשמית שישראל לא נסוגה ממנה.

ברבות השנים אף נעשתה ההפרדה בין ׳מתונים׳ ו׳קיצונים׳, בשל חוסר הבנת התיאולוגיה הפלסטינית הרואה את הציוני המתון ביותר כפי שרוב הציונים רואים את הגורם הפלסטיני הקיצוני ביותר: כחסר לגיטימיות. בכך דנה ישראל את עצמה למלחמות אין קץ; למצב שבו הכרעתה למוות היא עיקרון לגיטימי של אחד מבני השיח במזרח התיכון; ולקיום בריתות בינלאומיות על משענת הקנה הרצוץ של סכסוך אלים ומתמשך. שכן לכל ארגוני ה״שחרור״ מטרה גיאופוליטית משותפת: להציב את ישראל במגננה בלתי פוסקת, כחלופה יעילה למלחמה קונבנציונלית בין ישראל לארצות ערב.

במקביל, הכרת ישראל בזכות הפלסטינים לשטח, בלא הכרה פלסטינית זהה לגבי ישראל, גם נטרלה את מרכיב ההרתעה הבסיסי ביותר בארסנל המזרח תיכוני: סיכון אדמת היריב.

ההכרה בלאום הפלסטיני (1974) ובזכותו לאדמה (1993) כלאו אפוא את ישראל בפרדיגמה שבה שלמותה הטריטוריאלית וזכותה ההיסטורית נתערערו, בשעה שהלגיטימציה של הגורם המבקש לערערן התחזקה. מאז המפנה הפלסטיני של שנות השבעים ישראל כושלת בהגדרת אויביה, ומתוך כך, באי־הכרעת מערכה צבאית. כתוצאה מכך נוצר עידן ה״סבבים״. הוא הוסבר כחלק מעידן ״קץ המלחמות הגדולות״, אך לא כן היא: זהו רק ויתור דה־פקטו על הכרעת האויב המוצהר של הציונות המדינית, הלוא הוא תנועות ה״שחרור״ הפלסטיניות.

רק אם תבהיר ישראל לעצמה, למדינות הסוניות המתונות ולבעלות בריתה במערב, כי מדובר בסכסוך שבו עצם קיומה הוא בעיני הצד השני, פת״ח וחמאס, לאומנים ואסלאמיסטים כאחד, שורש הבעיה – היא תוכל ליצור את מרחב התמרון הנדרש כדי להתמודד עם הישגי התנועה הפלסטינית בפיכחון ובשקיפות הנצרכים. רק כך יכבדו הערבים את ירושלים על הכרתה בעורמה ובתחכום שבתורת השלבים הפלסטינית. ורק אז תוכל ישראל להתפנות להתעצמות הדיפלומטית והצבאית הנצרכת לה להתמודדות עם אתגרים אזוריים גדולים בהרבה.

השיקום מבפנים

המחדל התפיסתי של השבעה באוקטובר יובן בבהירות רבה יותר מזווית פנים־ישראלית: כישלון הקונספציה הישראלית הוא הכישלון להבין (שוב) את הערבים, וכתוצאה מכך להגדיר, לחשוף, ולסכל את כוונותיהם העוינות. ב־73׳ לא הכינו הישראלים אסטרטגיית שלום עם מצרים, שהיה לה סיכוי קלוש, בשל יוהרה מנותקת מהמציאות שפגעה ביכולת ההגדרה,

החשיפה והסיכול – אך מאז ניסו לכפר על כך בטעות הפוכה: הכנת אסטרטגיית שלום שאין לה סיכוי בשל דמיונות מנותקי מציאות. אותה טעות – רק להפך.

השיקום התפיסתי יצטרך להתקיים בשמאל הציוני וגם בימין. השמאל יחזור למפלגת העבודה של טרום עידן הפלסטינו־צנטריות (שלא לומר פלסטינופיליה). אכן, הייתה עת שבה הפלסטינו־צנטריות מילאה את החלל שהותירו מושגים כמו הגשמה, סוציאליזם ועלייה על הקרקע שנזנחו אז מאחור. היו גם שמצאו בחתירה לפתרון שתי המדינות תיקון למעללי דור המייסדים. אך חזונות אלה והפונקציות הסוציולוגיות הפנים־ישראליות שמילאו כבר הוכחו כחסרי בסיס מציאותי לאחר האינתיפאדה השנייה, והסירובים הפלסטיניים בקמפ־דיוויד (2000) ובאנאפוליס (2008).

הימין הישראלי לא ראה בפלסטינו־צנטריות אידיאל, אלא 'רק' ירש את עקרונות הסכמי אוסלו כתורה מסיני תוך סירוב לפעול לנטרול הלגיטימציה שקיבל היסוד החסלני בסכסוך. מתוך כך, בוויכוח שבין שמאל לימין עלו נושאי דיון אחרים, רבי־משמעות, כגון זהות יהודית, דת ומדינה, משפט ותרבות, ודחקו את הנושא מראש סדר היום.

יום הטבח הנורא יצר בישראל שינוי תודעתי דומה לזה שמאורעות תרפ"ט יצרו בציונות העובדת ביחסה לערביי הארץ. לנגד עינינו, תושבי רמאללה 'המודרנית' ותומכי־פלסטין בעולם מריעים למעשי הטבח, ומאמתים לעיני כול את החשש כי יעדם של המרכיבים החילוניים המודרניים והאסלאמיים חמאסיים בתנועת השחרור הפלסטינית דומה.

למרות הזדמנות היסטורית רב־ממדית זו, הכוללת לא רק התפכחות פנים־ישראלית אלא גם הסכמי שלום עם מדינות־ערב מתונות שניתקו את תלותן הדיפלומטית בסוגייה הפלסטינית – נראה כי ממשלת ישראל נותרת הממשלה היחידה בתבל המתלוננת כי ארצה עומדת בסכנת השמדה, אך בה בעת ממשיכה להכיר בתנועה דה־קולוניזטורית אסלאמית המבקשת לא פחות מאשר לחסל ולאיין אותה.

יאיר קליינבאום הוא דוקטורנט להיסטוריה וחוקר במרכז יבין למחקרים אסטרטגיים לאומיים.

עמי דניאל ואמיר ישראל

יחד ננצח

מגזר ההייטק הגמיש, החדשני והיצירתי עשוי להעניק מכפיל כוח למערכת הביטחון הישראלית, הסובלת מתרבות ארגונית קלוקלת

בשבעה באוקטובר ספגה מדינת ישראל את אחת מהמכות הקשות בתולדותיה. בעיצומה של שעת שבר זו, החברה האזרחית וצה"ל נעורו בצורה מעוררת השתאות, בלמו את האויב, החלו את הטיפול בעורף ובתוך ימים ספורים יצאו למתקפת נגד. כעת עולה השאלה מה עלינו לעשות ביום שאחרי, על מנת שמקרים כאלו לא יישנו.

הצעדים הראשונים שהוצעו, ושביצועם הוא די ודאי, הם הגדלת הצבא ותקציב הביטחון. נדמה שאלו צעדים מתבקשים, אך בד בבד עלינו לשאול את עצמנו: האם בעיית תקציב היא שמנעה את הקפצת הכוחות בלילה שלפני הטבח? האם היא הסיבה להתעלמות מדיווחי התצפיתניות על המתרחש בגבול עזה? האם מחסור במשאבים הוא הסיבה לכך שה"גגות" המאולתרים, המגינים על טנקים ונגמ"שים מפני מתקפות רחפנים, הותקנו שבוע לאחר תחילת הלחימה ולא קודם לכן, על אף שהעולם כולו למד על יעילותם מהמלחמה באוקראינה?

ודאי שלא. למדינת ישראל תקציב ביטחון שנתי של כ־70 מיליארד שקל. כמות גיוסי הכספים, מספר הפטנטים וחברות הסטרט־אפ הם מהגבוהים בעולם. "הראש היהודי" מפוצץ את טילי הנ"ט של האויב באוויר, ואת הטילים הבליסטיים שלו מעל לאטמוספירה. כשלי השבעה באוקטובר אינם נובעים אפוא מהיעדר תקציב או היעדר יכולות. קונספציות שגויות וזלזול באויב הן חלק מהסיבות למחדל, אך ישנן גם בעיות ייחודיות לצה"ל, בעיות של תרבות ארגונית, ובראשן קיבעון מחשבתי וחוסר גמישות מערכתית.

בחודשיים האחרונים, יחד עם צוותים רבים מתחום ההייטק, כותבי שורות אלו עמלו על הקמה של עשרות פרויקטים אזרחיים וביטחוניים, בשיתוף מלא של הרשויות. הפרויקטים כוללים את האתר "כבר באים" – מוקד מתנדבים המחבר בין אזרחים במצוקה לבין כוחות הצלה; חמ"ל הסברה אזרחי; מערכות לזיהוי נעדרים בווידאו ועוד. במהלך העבודה למדנו על הפוטנציאל הטמון בניצול המשאבים האנושיים והגמישות המערכתית של תעשיית ההייטק והחברה האזרחית לשם פתרון בעיות שבדרך כלל מוצבות לפתחם של גופים מדיניים.

להלן נציע מתווה מעשי למימוש הפוטנציאל הזה באמצעות אזרוח חלקי של ענפי צה"ל שאינם חלק מהמערך הלוחם, השמה של אנשי צבא בתחום ההייטק, ושינוי באופן השיבוץ במילואים בהתאם להכשרתו האזרחית של המשרת.

***

חוסר הגמישות והקיבעון המחשבתי בצה"ל נובעים בין היתר ממודל "הקריירה הצבאית", הכולל מצד אחד החתמה של חיילים צעירים בשירות סדיר שסומנו כ"מתאימים למערכת", והשארתם למשך

שנים ארוכות באותה "קופסה" מחשבתית, ומצד שני הימנעות מהזרמת דם חדש בדמות עובדים שיביאו עמם ידע ניהולי וטכנולוגי מהאזרחות. מודל זה גם פוגע, בין השאר, ביכולתו של צה"ל לתגמל משרתים מצטיינים או לפטר משרתים שעבודתם אינה משביעת רצון.

צה"ל מתמודד כיום עם ארגוני טרור, גופים גמישים במיוחד אשר אינם חייבים בבירוקרטיה, בנהלים ובהקפדה על זכויות אדם. מול לוחמת גרילה שכזו, שמטרתה לנטרל את יתרונותיהם של צבאות גדולים ומסורבלים, עלינו להפעיל את הנשק הסודי שלנו – היכולות של הסטארט־אפ ניישן. זו לא תהיה הפעם הראשונה שהצבא ישתף פעולה עם מגזר ההייטק. במסגרת קורס אוגדונרים, לדוגמה, מנכ"לי חברות הייטק מוצמדים לתת־אלופים כדי לחשוף אותם לאופן חשיבה אחר. בשבועות האחרונים הוקמו עשרות מערכות טכנולוגיות בשיתוף פעולה של הצבא וקהילת ההייטק. זוהי התרחשות תקדימית; יש לוודא שהיא לא תישאר חד־פעמית.

כיצד ייראה הפתרון? נשרטט שלושה כיוונים עיקריים:

ראשית – אזרוח חלקי של ענפי הצבא שאינם חלק מהמערך הלוחם. הצבא יגייס עובדים ממגוון תחומים – יזמים, מנהלים, מהנדסים, מנהלי מוצר, אנשי בינוי ואנשי טכנולוגיה. גיוסם של אנשים אלה יכול להיות מוגבל לתקופה קצרה יחסית, כמעין שירות מילואים לטובת המדינה. אנשים ייכנסו ויצאו מתפקידים צבאיים בדומה לאופן שבו הם מחליפים מקומות עבודה בהייטק – דבר שבדרך כלל קורה מדי כמה שנים. השיבוץ הצבאי יכול אף לשמש פתרון זמני לעובדי הייטק שמיצו את עבודתם בחברה אחת וטרם מצאו את מקום העבודה הקבוע הבא שלהם.

שנית – יציאה של אנשי צבא ל"קדנציות התמחות" באזרחות, ובפרט בתעשיית ההייטק. הקדנציות יהיו לתקופות קצובות (תוך שמירת התנאים), ויאפשרו לאנשי הצבא לחוות, ללמוד ולייצר ידע לא־צבאי שישדרג את התפקוד שלהם בהמשך השירות. פורום חברות הצמיחה, לדוגמה, המאגד את חברות ההייטק הגדולות בישראל, יכול לשמש פלטפורמה מצוינת לשיתוף פעולה כזה, ולשבץ את אנשי הקבע בתפקידים מתאימים להם, בחברות המזכירות יותר בפועלן את המערכות הגדולות המאפיינות את צה"ל.

שלישית – אפשרות לשינוי שיבוץ המילואים לפי המקצוע באזרחות. שינויים כאלה כבר בוצעו במהלך החודשיים האחרונים בצורה מאולתרת. כעת יש לאפשר זאת במסלול רשמי. מדוע מהנדס תוכנה חייב לעשות מילואים לפי תפקידו הצבאי המקורי? ישנם משרתי מילואים בעלי ניסיון של שנים אחדות בתפקידם הצבאי, וניסיון של מספר דו־ספרתי של שנים בתפקיד שונה לגמרי באזרחות: האין זה בזבוז לכבול אותם לתפקידם המקורי? כמובן, יש לוודא שמסלול כזה לא יפגע במערך הלוחם: לא כל שריונר, לוחם חי"ר או לוחם ביחידה מובחרת צריך לעבור הסבה לתפקיד תוכניתן, גם אם זו הכשרתו באזרחות.

לסיום, יש לומר מילה על המוטיבציה של אנשי ההייטק לקחת חלק בשיתוף פעולה שכזה. בשנים האחרונות דובר לא מעט על הפינוק – המופרז, אולי – שנהפך למאפיין של עולם ההייטק הישראלי. בין אם הייתה

אמת בביקורת או לא – המציאות הישראלית השתנתה. רבים בהייטק, שהתבשמו מניחוח הטסלות ומשווי האופציות, התעוררו והבינו שמותרות אלו אינן מובנות מאליהן. עשרות אלפים נזכרו בחודשיים האחרונים מה זו משמעות אמיתית, איך זה לקחת חלק בפעילות שבונה עם ומדינה. רבים וטובים יסכימו להתגייס עכשיו ובעתיד כדי לבנות את צה"ל המחודש. הם יביאו עמם ידע מקצועי, היכרות עם טכנולוגיות אזרחיות, יכולות ביצוע תחרותיות ותרבות של חשיבה מחוץ לקופסה.

ההפתעה שהחמאס הנחית עלינו דורשת פרדיגמה חדשה של מעורבות אזרחית ושילוב אזרחי-מדיני-צבאי. האיומים לא ייעלמו אחרי המלחמה הזאת, ואין ספק שאויבינו כבר מתכננים את ההפתעה הבאה. השאלה היחידה היא כיצד אנחנו נתכונן אליה. הגיע הזמן להיערך בהתאם.

עמי דניאל הוא יזם הייטק ויזם חברתי, מנכ"ל חברת וינדוורד. **אמיר ישראל** הוא סמנכ"ל ניהול מוצר בחברה, ומפתח מערכות בתחום האימון והמודיעין.

הכרוניקה: מה שקורה

מעיין מאיר

בגל האנטישמיות ששטף את הקמפוסים האמריקניים בלטה תגובה נגדית של אוניברסיטה אמריקנית גדולה ומוכרת, או נכון יותר של נשיאה. **בן סאס**, נשיא אוניברסיטת פלורידה, כיהן כסנאטור מטעם מדינת נברסקה עד שהתבקש על ידי מושל פלורידה הרפובליקני, רון דה־סנטיס, לעבור למדינת השמש הזורחת ולהתמסר לאוניברסיטת הדגל שלה. עוד בימים הראשונים אחרי הטבח, פרסם סאס מכתב שבו גינה נחרצות את חמאס והבטיח בלשון שאינה משתמעת לשני פנים להגן על הסטודנטים היהודים במוסד.

"לא אלך על קצות האצבעות סביב עובדה פשוטה זו: מה שחמאס עשה הוא רוע ואין שום הגנה לטרוריזם. זה לא צריך להיות קשה. למרבה הצער, **אנשים רבים מדי במוסדות העילית של האקדמיה נחלשו כל כך על ידי הבלבול המוסרי שלהם**, שכאשר הם רואים סרטונים של נשים שנאנסו, שומעים על תינוק שראשו נערף, או לומדים על סבתא שנרצחה בביתה, התגובה הראשונה של חלק מהם היא 'לספק הקשר' ולנסות להאשים את הנאנסות, התינוק ערוף הראש, או הסבתא הנרצחת... החשיבה הזו היא לא רק שגויה, היא מחליאה... היא אינה ראויה לאנשים שנקראו לחנך את הדור הבא של האמריקנים".

סאס הבהיר שהוא מודע לכך שהפגנות נגד ישראל יכולות להגיע גם לקמפוס אוניברסיטת פלורידה. "אמרתי למפקד המשטרה ולהנהלה שלנו שלאוניברסיטה הזו היו תמיד שתי מחויבויות עיקריות: אנחנו נגן על הסטודנטים שלנו ונגן על זכות הדיבור. זה תמיד נכון: החוקה שלנו מגינה על זכותם של אנשים להתנהג כמו אידיוטים נתעבים. אבל אני רוצה להיות ברור: נגן על הסטודנטים היהודים שלנו מאלימות... דיבור הוא מוגן – אלימות וונדליזם, לא".

* *

כמו שיודע כל אנטישמי מתחיל, היהודים שולטים בעולם באמצעות אוצרות הזהב האינסופיים שלהם. מסיבה זו, עשירים יהודים מהססים לא פעם להשתמש בפומבי במנוף הפיננסי העומד לרשותם כדי ליצור תנועות בכיוון הרצוי מבחינתם. עם זאת, נראה שבעקבות טבח שמחת תורה, מיליארדרים ומיליונרים רבים בארצות הברית החליטו שאין להם מה להפסיד. התגובה

מעיין מאיר היא עורכת וכותבת במחלקה החרדית של קרן תקווה.

העלובה של אוניברסיטאות יוקרתיות רבות הן לאירוע עצמו, הן להפגנות ולקריאות הג'נוסייד של סטודנטים פרו־פלסטיניים, הן לחששות שהביעו סטודנטים יהודים, גרמה לכך שתורמים בעלי השפעה החליטו **להפעיל את נשק יום הדין: איום בסגירת פנקסי הצ'קים.**

המיליארדרים ביל אקמן ולס וקסנר (שקרן וקסנר שלו הפסיקה את השת"פ שלה עם הרווארד בעקבות האירועים) איימו שהרווארד תיאלץ להתמודד עם "אקסודוס של תורמים" אם היא לא תנקוט פעולות רציניות למלחמה באנטישמיות. יותר מאלף בוגרים מצליחים של האוניברסיטה שלחו לה מכתבים ברוח זו.

מארק רואן, מנכ"ל חברת ההשקעות אפולו גלובל, הוא מיליארדר הנמנה עם התורמים הגדולים ביותר של אוניברסיטת פנסילבניה. או, ליתר דיוק, נמנה עימם בעבר. רואן זעם לא רק על כך שהאוניברסיטה לא גינתה בתוקף את הטבח של חמאס, אלא גם על כך שמעט לפניו היא אירחה פסטיבל פלסטיני שבו השתתפו דוברים הידועים ברקע האנטישמי שלהם. "למה אוניברסיטת פנסילבניה חוזרת על הטעויות הטרגיות של העבר? מילים של שנאה ואלימות חייבות לפגוש גינוי הגיוני וברור, ששורשיו במוסריותם של אלה שבעמדות סמכות", כתב רואן, ולא רק הודיע שהוא מפסיק את תרומותיו, אלא גם קרא לתורמים אחרים לעשות זאת. שורה של תורמים כבדים יהודים נענו לקריאה, ושלחו לאוניברסיטה מכתבים המבשרים על הפסקת תרומותיהם – או מכילים צ'קים על סך דולר בודד. גם תורמים לא יהודים, כמו ג'ון הנטסמן, מושל יוטה בעבר, שלמשפחתו מערכת יחסים ארוכת שנים עם האוניברסיטה, הודיעו שימשכו את תרומותיהם במחאה.

גם חברות אחרות בליגת הקיסוס לא ניצלו מזעמם של התורמים. בייל, הודיע התורם הוותיק ניק גייד שיחדל לתרום לאוניברסיטה בגלל טיפולה הבלתי רציני באנטישמיות בקמפוס. באוניברסיטת קולומביה בניו יורק, בית לסטודנטים יהודים רבים, המיליארדר הנרי סוויקה לא הסתפק בהצהרה על משיכת תרומות אלא התפטר מחבר המנהלים של האוניברסיטה, בטענה שהקמפוס כבר אינו מקום בטוח ליהודים וההנהלה אינה עושה די בעניין.

צעדים אלה כמובן לא אמורים ליצור קושי מיידי לאוניברסיטאות מהשורה הראשונה, אך הנהלות המוסדות לא יכולות להתעלם מהם. להפסקת התרומות הפומבית של תורמים כבדים יכול להיות אפקט דומינו על תורמים קטנים יותר או מעורבים פחות פוליטית. תרומות גם לעיתים קרובות ניתנות למטרות מסוימות כמו מחקר או מלגות, ותחומים אלה יכולים להרגיש מהר יותר את משמעותה של פרישת התורמים.

בהרווארד, האוניברסיטה העשירה ביותר בארצות הברית, 45 אחוזים מכלל ההכנסה של האוניברסיטה בשנת 2022 הגיעו מתרומות.

"ההכנסה המיוצרת מדי שנה מתוכניות הלימוד שלנו ויוזמות המחקר שלנו אינה מספקת כדי לממן את תפעול האוניברסיטה", הצהירה הרווארד בדוח הכספי שלה לאותה שנה. "הרווארד נסמכת על פילנתרופיה כדי לסגור את הפער". לנוכח אירועי החודשים האחרונים, גם הרווארד העשירה תצטרך לעבוד קשה יותר כדי לסגור את הפער.

* *

ג'ודית באטלר היא הוגת דעות ואקדמאית שעבודותיה המפורסמות בתחום המגדר השפיעו עמוקות על הצד הקיצוני יותר בשמאל הפרוגרסיבי. באטלר עצמה מזדהה כ'א־בינארית', וגורסת שמגדר הוא הבניה חברתית מלאה שאין לה שום קשר עם עובדות פיזיות וביולוגיות.

לצד דעותיה השנויות במחלוקת, באטלר ידועה גם בכתיבה אקדמית גרועה עד כדי סחרחורת. אבל אם הכתיבה שלה נראית לא פעם ככזו שנועדה להיות בלתי מובנת, את הצהרותיה בנוגע לישראל קשה להאשים בערפול כלשהו, מכוון או אקראי. "חשוב עד מאוד להבין את חמאס וחיזבאללה כתנועות חברתיות פרוגרסיביות, שמאלניות, שהן חלק מהשמאל העולמי", היא אמרה בעבר. באטלר, יהודייה בעצמה, ביקרה לא פעם "סוגים של ציונות שהופכים את מעמד הקורבן לנשק ומשתיקים ביקורת לגיטימית" לדבריה, באמצעות האשמה באנטישמיות.

עם פרוץ המלחמה הנוכחית, באטלר פרסמה מאמר בשם "מצפן האבל". במאמר היא מביעה התנגדות לעמדתה של אגודת הסטודנטים הפלסטינית בהרווארד הטוענת שרק ישראל אשמה באלימות שהתרחשה בשמחת תורה. היא, לדבריה, מגנה את מעשי הרצח של חמאס בלי הסתייגויות. אולם היא אינה מסתפקת בהצהרה זו, אלא עוברת להסבר ארוך ומפותל על כך שהמוסר דורש מאיתנו לא להסתפק בגינוי מעשי הרצח שלפנינו אלא בחקירת ההקשר וההיסטוריה שלהם. "מעשי האלימות שאנו עדים להם בתקשורת איומים... אנחנו צודקים כשאנחנו מגנים את האלימות הזו ומבטאים את הזעזוע שלנו. אני חשה בחילה כבר ימים".

אבל מה באמת מעורר בה בחילה? אולי השורות הבאות יספקו הסבר. "כל מי שאני מכירה חי **בפחד ממה שמכונת המלחמה הישראלית תעשה אחר כך**, ואם רטוריקת הג'נוסייד של נתניהו תתממש בהרג המוני של פלסטינים. אני שואלת את עצמי אם אנחנו יכולים להתאבל, בלי סייגים, על החיים שאבדו בישראל כמו על אלה שאבדו בעזה בלי להיתקע בוויכוחים על רלטיביזם ואקוויוולנטיות...

יותר מ־3,800 אזרחים פלסטינים נהרגו בגדה המערבית ובעזה מאז 1998, לפני שהתחילו הפעולות הנוכחיות. היכן האבל של העולם עליהם? מאות ילדים פלסטינים מתו מאז התחילה ישראל את פעולות ה'נקמה' הצבאיות שלה נגד חמאס, ועוד רבים ימותו בימים ובשבועות הבאים".

מן הראוי לציין שגם העמדה הזו לא ריצתה את כל בעלי הברית הטבעיים של באטלר, שחלקם גינו אותה במרץ על כך שהעזה לגנות, ולו במילים ספורות, את הטבח של חמאס. כחלק ממגמת האינטרסקציונליות, כמעט כל הפגנה למען חמאס במערב כללה רכיבים כגון דגלי גאווה ושלטים של Queers for Palestine. אחרי שרשתות המדיה החברתיות התמלאו בלגלוג על המפגינים למען עזה שבה הם היו נרצחים עד מהרה בשל נטייתם המינית, מיהרו ארגוני המפגינים להסביר שאין כאן שום סתירה. בוודאי שיש גאים החיים בשלום בעזה, טענו אקטיביסטים בזה אחר זה ברשתות החברתיות. ומה לגבי החוקים נגד הומוסקסואליות בעזה? הם פשוט שארית קולוניאלית של המנדט הבריטי.

* *

תיאוריית הפרסה גורסת כי בניגוד לאמונה המקובלת שלפיה הימין הקיצוני והשמאל הקיצוני שונים דרסטית זה מזה, יש ביניהם דמיון לא מועט: כמו שבפרסה שני הקצוות קרובים יותר זה לזה מאשר לנקודות באותו צד של הפרסה אבל קרוב יותר למרכזה.

התגובות בארצות הברית למלחמה הנוכחית מפתות להקדיש מחשבה לאמת שבתיאוריה הזו. בעוד הסיקור התקשורתי ניתן ובצדק לגלי האנטישמיות הממוסדת שהפגינו מוסדות ההשכלה הגבוהה בארצות הברית, **גם בצד הימני של המפה לא הכול ורוד מבחינת ישראל.**

הישראלי הממוצע אולי הבחין בכך כבר בימים הראשונים אחרי שמחת תורה, כשבניגוד לנאום התמיכה האוהד והאמוציונלי של ג'ו ביידן, טראמפ, שככל הנראה יהיה המועמד הרפובליקני לנשיאות ב־2024, בחר לגנות את נתניהו, לבקר את המודיעין הישראלי שלא חזה את התקיפה ולציין שחיזבאללה הוא ארגון "פיקח". טראמפ אומנם ניסה מאז לחזור בו חלקית מהערות אלה, אך יש לא מעט בקואליציית MAGA שאינם רואים ערך בתמיכה בישראל.

ייתכן כי הדובר הציבורי המוכר ביותר של גישת "אמריקה לפני הכול, ולמי אכפת ישראל" הוא טאקר קרלסון, הכוכב הגדול לשעבר של רשת פוקס, שכיום משדר את תוכניתו ברשת X (טוויטר לשעבר). קרלסון, שהיה גם מהמתנגדים הידועים ביותר לכל עזרה לאוקראינה, הביע זעם כלפי היו"ר החדש של בית הנבחרים, חבר הקונגרס מייק ג'ונסון,

מאחר שהלה אמר לאחר מינויו כי "תמיכה בישראל תהיה העדיפות הראשונה שלי". "אם אתה חושב שהרווחה של מדינה זרה היא העדיפות הראשונה שלך, אז איבדת את זה", אמר. הוא ציין גם שהשאלה "האם אתה בעד חמאס או בעד ישראל?" אינה רלוונטית מבחינתו, "אני בעד אמריקה".

קנדיס אוונס, כוכבת תקשורת שמרנית אמריקנית, משתייכת גם היא לזרם הימני הזה. אוונס, שעובדת באתר המדיה Daily Wire בבעלותו של בן שפירו היהודי, עוררה כבר זמן מה חשדות לאנטישמיות. כך למשל, היא הגנה על קניה וסט כאשר פרסם פוסטים אנטישמיים ברשתות החברתיות. מאז פרוץ המלחמה, אוונס נתנה במה בעיקר לקולות הקוראים לישראל לרסן את עצמה, האשימה את ישראל בעקיפין בג'נוסייד, ואירחה בהסכת שלה את נורמן פינקלשטיין, מהמבקרים החריפים ביותר של הציונות ושל ישראל. כאשר שפירו קרא אותה לסדר פומבית, היא כתבה לו בחזרה, פומבית גם כן, "ההתנהגות שלך היא כבר שבועות בלתי מקצועית ואמוציונלית באופן חסר היגיון".

בריאיון לטאקר קרלסון מייד אחר כך, אוונס הביעה הסכמה עם קרלסון שאמר כי: "אני אמריקני. פולשים למדינה שלנו ברגעים אלה. יותר ממאה אלף אמריקנים מתים מפנטניל מדי שנה. אלה טרגדיות אמיתיות. אף פעם לא ראיתי משום פרשן אמוציות סביב הטרגדיות האלה כמו שאני רואה לגבי טרגדיה זרה".

* *

מדינה אחת שבה בוודאות לא ראיתם הפגנות פרו־פלסטיניות היא הונגריה. ויקטור אורבן, ידיד ותיק של נתניהו, החליט אישית שהוא לא מסכים לקיומן של הפגנות כאלה והן אכן לא התרחשו. כמו כן, בניגוד לדיווחים ממדינות אחרות, בהונגריה לא תועדו התקפות אנטישמיות נגד יהודים מצד מהגרים מוסלמים, שחלקם באוכלוסייה ההונגרית מזערי.

אורבן הביע תמיכה חד משמעית בישראל מאז פרוץ המלחמה. גם כאשר מליאת האו"ם הצביעה בעד קריאה להפסקת אש מיידית במזרח התיכון, הונגריה הצביעה נגד. כאשר נשאל על כך בפרלמנט, השיב אורבן למנהיג מפלגת האופוזיציה שהציב את השאלה: "מדיניות חוץ היא דבר מסובך, תיכנס לזה רק אם אתה מבין על מה אתה מדבר".

ואכן, יחסי חוץ הם דבר מסובך. מערכת היחסים בין ישראל להונגריה היא דוגמה מצוינת לכך. אורבן אולי מגבה את ישראל ותומך בה, אבל אי אפשר להתעלם מהעובדה שהוא האיש של פוטין באיחוד האירופי. עד כה, הונגריה הטילה וטו על ניסיונות להעביר לאוקראינה עזרה תקציבית ניכרת שתעזור לה לשרוד כלכלית עד שהמלחמה תסתיים. כל שאר מדינות האיחוד תומכות פה אחד בתוכנית, אבל לאורבן יש שיקולים משלו. הוא גם הצהיר כבר שאוקראינה "כלל איננה מוכנה" להצטרפות לאיחוד האירופי, וככל הנראה ינסה לחסום את הצטרפותה.

רוסיה של פוטין ממצבת את עצמה בימים אלה כאויבת ברורה של ישראל. על רקע זה, התמיכה של אורבן בישראל לא ברורה מאליה – וגם אורך חיי המדף שלה אינו ברור.

* *

ג'יי קיי רולינג הפכה כבר מזמן לסמל המאבק במה שהיא רואה כהשתלטות זכויות הטראנסים על זכויות הנשים. בתחילת נובמבר היא פרסמה גינוי עז כלפי הרשות השופטת של דרום אוסטרליה, שפרסמה פרוטוקול חדש הדורש "הגייה נכונה של שמות ושימוש בכינויי הגוף המועדפים" כלפי אנשים העומדים לדין, מאחר שזהו "עניין של כבוד והוא רכיב חשוב כדי להבטיח את אמון הציבור בעשיית צדק". כל בית משפט, לפי הפרוטוקול, יהיה אחראי על ניהול תהליך שבמהלכו הנאשמים ועורכי דינם יספקו "הדרכה והבהרה" בעניין כינויי הגוף שלהם.

רולינג הגיבה בזעם על הפרסום. "לבקש מאישה להתייחס לאנס או לתוקף הגבר שלה כ'היא' זו צורה של התעללות בחסות המדינה", כתבה ברשת X. "נשים שהן קורבנות לאלימות גברים עוברות טראומה נוספת בכך שמכריחים אותן לשקר".

הרשויות בדרום אוסטרליה, שלבטח לא ציפו לביקורת מדמות ציבורית בעלת פרופיל כה גבוה, מיהרו לפרסם הבהרה וטענו שרולינג מתרגשת לשווא. "הפרוטוקול רק מאפשר לעורכי דין ואחרים לעדכן את בית המשפט לגבי... כינויי הגוף המועדפים, כך שההליכים יוכלו להתקיים מתוך כבוד. עם זאת, ראש ההרכב עדיין שולט על כל צורות הפנייה בבית המשפט. קורבן של פשע לעולם לא יתבקש לפנות לנאשם באופן שיגרום לקורבן מצוקה".

רולינג הגיבה בלגלוג להבהרה, ומסיבה פשוטה: ההיסטוריה לצידה. דרום אוסטרליה אינה המחוז הראשון בעולם שבו בתי משפט החליטו ששמירה על כינויי הגוף המועדפים של עבריינים נחוצה למטרות קיום הליכים "מתוך כבוד". כך למשל, ב־2018 שופט בריטי שלל פיצויים מאישה שהותקפה באלימות על ידי פעיל למען זכויות הטראנסים, מאחר שהיא התייחסה לתוקף גדל הגוף כ"הוא", למרות הזדהותו כאישה. רק בקיץ האחרון, אנס בריטי בשם פרדי טרנצ'ארד, שהודיע מאז מעצרו שהוא מזדהה כאישה בשם אליסה כריסטין טרנצ'רד, נשלח לשלוש שנים בכלא אחרי **הליך משפטי שבו הקפידו כל המעורבים להתייחס אליו כאישה**. אם רולינג צופה השלכות טראומתיות לפרוטוקול האוסטרלי החדש, הרקורד המערבי בתחום זכויות הטראנסים מתקשה לשכנע שרק צל הרים היא רואה כהרים.

יואב שורק

נוכח עזה: סאגה ישראלית

מאז 1948 מאתגרת עזה את הציונות, מאבק שעדיין לא תם. הוא משך את העיר אל העמוקה שבתהומות, והשביח ממנה את רוב קורותיה, שטופי השמש וברובי היבול. מסע היסטורי, אסטרטגי ותרבותי אל הגיהינום וחזרה

עד היכתב שורות אלה קוממה מדינת ישראל את הריסות מסילת־הברזל מיד־מרדכי דרומה. ביום 14.11.1957, שנים עשר יום לאחר כיבוש עזה, נכנסה אל העיר רכבת ישראל הראשונה. תיקונה של מסילת הברזל לאורך תשעה קילומטרים, וחידושה לאחר הפסקה של שמונה שנים, נעשו כדי להקל על חיבור רצועת־עזה עם המדינה, ליעל את הובלת צרכי המזון שמספקת אונרר"א לפליטים, להחיש את הובלת פרי־ההדר של הפרדסנים הערביים צפונה ולצרפו לשיווק פרי־ההדר הישראלי.

עם כיבוש הרצועה, נספח לישראל גם אזורה הימי־הקונטיננטלי. ספינות־דיג של זרמים התיישבותיים ושל קואופרטיבי־דיג בארץ יצאו אל שדות הדיג העשירים בחופי הרצועה ובחופי אל־עריש והביאו עמהן שלל רב.

בעיית הפליטים ועתידם תלויה בהסדר של שלום עם הארצות השכנות, שכפו על ערביי א"י את גורלם, בשילובם של נחל־מצרים ואגן ניקוזו במערכת ההשקאה של הנגב וחצי־האי סיני, בפיתוח השטחים המשתרעים ברחבי הנגב [...] ובנכונות המדינות הערביות ואו"ם להטות שכם לשיקום הפליטים.

(יוסף ברסלבסקי, **מרצועת עזה עד ים סוף**, הקיבוץ המאוחד, תשי"ז. נכתב כחודשיים לפני פינוי כוחות צה"ל מסיני ומעזה, לאחר כיבושם במבצע קדש)

א. עזה עד מלחמת השחרור

עזה היא מן העתיקות והחשובות שבערי ארץ ישראל: נקודת ציון הנזכרת אינספור פעמים במקרא, ויישובה רציף זה אלפי שנים. היא נמנית עם ערי מישור החוף הדרומי, הנמתח מן הירקון ועד לנחל הבשור־גרר, או שמא מיפו ועד עזה, וחולקת עימן את המאפיינים הגיאוגרפיים העיקריים שהביאו אליהן מתיישבים ופריון חקלאי

מאז ימי קדם: אקלים נוח, אדמה נוחה לעיבוד, מי תהום גבוהים וגישה אל הים.

עזה נזכרת במקרא, בין השאר, כגבולו הדרומי של "הכנעני" (בראשית י', יט), וכגבול ממלכת הענק של שלמה (מלכים א ה', יא). עם כיבוש הארץ היא נזכרת כאחת מערי יהודה ("אַשְׁדּוֹד בְּנוֹתֶיהָ וַחֲצֵרֶיהָ עַזָּה בְּנוֹתֶיהָ וַחֲצֵרֶיהָ", יהושע ט"ו, מז; "וַיִּלְכֹּד יְהוּדָה אֶת עַזָּה וְאֶת גְּבוּלָהּ וְאֶת אַשְׁקְלוֹן וְאֶת גְּבוּלָהּ", שופטים א', יח) – אך גם כחלק מן "הארץ הנשארת", שאותה לא הורישו בני ישראל, בהיותה אחת מחמש ערי הפלשתים – עזה, אשדוד, אשקלון, גת ועקרון (יהושע י"ג, ג), כולן במישור החוף הדרומי. ייתכן כי התמונה העזה ביותר של עזה במקרא היא זו של שמשון, החובק את עמודי הבית שעל גגו חוגגים שלשת אלפים איש ואישה, אויביו הפלשתים השוחקים לו, וקובר אותם איתו.

אם בעבורנו דרום הארץ היא "פריפריה", לא כך היה בימי אבותינו: סיפורי האבות מתרכזים, במידה רבה, במרחב הזה. אברהם, יצחק ויעקב נעים כל העת בין הרי חברון למישורי באר שבע, ובשעת הצורך "יורדים" אל ארץ גרר הפורייה, הנמצאת ככל הנראה במה שמכונה כיום חבל אשכול – או "העוטף" – ופתחת רפיח, כלומר מדרום לעזה. תמונת העולם הארכיאולוגית ורשימות הערים בנחלת יהודה, מספרות שבעידן זה היו אזורי מערב הנגב חבלי ארץ עשירים ומאוכלסים בצפיפות יחסית. בתקופת התלמוד, היא התקופה הרומית, התאפיין האזור בהתיישבות יהודית ענפה.

בניגוד לרוב ערי הארץ העתיקות, התקופות שבהן הייתה עזה עיר יהודית או ישראלית מעטות. למעט תקופות מוגדרות בימי ממלכת יהודה ובימי ממלכת חשמונאי, שלטו בה עמי נכר, מן הפלשתים ועד למצרים. אך גם לאחר שאבדה ריבונות יהודית מן הארץ בכלל, הייתה בעזה נוכחות יהודית, לעיתים אף קהילה מבוססת. שרידים ארכיאולוגיים מעידים על נוכחות כזו בתקופה הביזנטית, וסיפורי נוסעים – בתקופה הממלוכית (המאות הי"ד־ט"ו). בעזה יש "ששים בעלי בתים יהודים ויש להם בית־כנסת יפה וקטן וכרמים ושדות ובתים", סיפר ר' משולם, נוסע יהודי מפירנצה, וכמה שנים אחר כך תיעד ר' עובדיה מברטנורא כיצד "ביום השבת באו כל זקני הקהל והפרושים לסעוד עמנו, ובהביאו אשישי ענבים ופירות כמנהגם, ושתינו שבעה או שמונה כוסות קודם אכילה, והיינו שמחים". משנות השלטון הארוכות של האימפריה העות'מאנית בעיר בולטים שני שמות יהודיים: ישראל נג'ארה, משלהי המאה הט"ז, רב ופייטן (מחבר "יה ריבון עולם", "יעלה בואי לגני", "יודוך רעיוניי" ועוד), ונתן העזתי, שפעל בעיר באמצע המאה הי"ז, ואף הכריז בה לראשונה על משיחיותו של שבתי צבי.

קהילה יהודית שהתבססה על מסחר וחקלאות – עזה הייתה גם מרכז לתוצרת החקלאית של הסביבה, וגם נמל שוקק לייצוא וליבוא שבתקופות מסוימות היה לנמל הראשי של הארץ – המשיכה להתקיים בעזה עד לעידן המודרני. באמצע המאה הי"ט גורשו היהודים מעזה, אך הם שבו אליה כקבוצה מאורגנת לקראת סוף המאה, בין

היתר מכוח חזונו של קלונימוס זאב ויסוצקי, שביקש ליצור "גרעינים יהודיים" לערים המרכזיות הערביות של הארץ. היהודים התקבלו בסבר פנים יפות, וביססו בעיר קהילה אדוקה שחיה בהרמוניה עם השכנים הערבים. "היחס בין הערבים והיהודים הוא טוב מאוד ומעולם לא סבל יהודי בעזה בעד זה שהוא יהודי", נכתב ב"הפועל הצעיר" ב־1910. שכנות טובה זו הסתיימה, כמו בחברון, בשנת תרפ"ט: בעקבות האיומים וניסיונות הפגיעה, פינו הבריטים את העיר מיהודיה – והיא ריקה מיהודים עד עצם היום הזה.

מעניין לציין, כי בראשית המאה העשרים הייתה עזה יעד לתכנון ציוני שאפתני. עזה של מפנה המאה העשרים הייתה ידועה במחנק של סמטאותיה העתיקות ובסניטציה הגרועה, עד שרבים מתושביה היו "בורחים" בקיץ אל כפרי הבדואים. כדי לקדם התחדשות ופיתוח כלכלי, החל השלטון העות'מאני בראשית המאה לקדם תוכנית להקמתה של שכונה מודרנית באזור החולות, שהשתרעה בין עזה לבין החוף, הלא היא שכונת א־רימאל ("החולות"). כמה ממנהיגי היישוב העברי בעת ההיא, ביניהם שינקין, רופין ולבונטין, ביקשו לנצל את ההזדמנות של פיתוח החולות ולייסד שכונה עברית שתאפשר ליהודי עזה לצאת אל המרחב ולכונן סביבה משלהם – ממש במתכונת יצירתה של "אחוזת בית" מחוץ ליפו, הגרעין שממנו צמחה תל־אביב. תוכניות נטוו, כספים הוקצו, אך בסופו של דבר מלחמת העולם הראשונה סתמה את הגולל על התוכנית. א־רימאל, אגב, הוקמה בסופו של דבר בשנות המנדט הבריטי, והפכה לשכונה החשובה ביותר בעזה – כלכלית ומנהלית. בשעת כתיבת שורות אלה היא נתונה תחת התקפה מסיבית של כוחות צה"ל. השליטה הבריטית בחצי האי סיני שקדמה למלחמת העולם הראשונה, הולידה גם תוכניות ציוניות להתיישבות באזור אל־עריש, כלומר במרחב שממערב לרפיח – מרחב שכונה אז "הנגב המצרי־בריטי" – תוכניות שעסקו בהן בין השאר הרצל ולבונטין, יואל משה סלומון ועקיבא אריה וייס.

כאמור, יהודים עזבו את עזה ב־1929, ולא שבו אליה עוד. בשאר יישובי האזור – ובראשם חאן יונס, הגדולה בעיירות שמדרום לעזה, ובמג'דל ששרידיה משולבים כיום בעיר אשקלון – לא היה יישוב יהודי גם לפני כן. הדרום – שכולו כונה אז "הנגב" – היה החולייה החלשה בהתיישבות הציונית עד שנות השלושים. רחובות הייתה המושבה המבוססת הדרומית ביותר, ובאר טוביה – שהוקמה וננטשה והוקמה שנית ושלישית – נקודת הקצה הדרומית. רק ב־1939 נמתח גבול ההתיישבות עד לנגבה, ובשנות הארבעים המוקדמות קמו ניר־עם, יד־מרדכי ובארות־יצחק. לקראת שרטוטה של מפת החלוקה נעשתה הפריצה הגדולה, עם הקמתן של "י"א הנקודות בנגב" בלילה אחד, במוצאי יום הכיפורים של תש"ז (אוקטובר 1946). בין הנקודות שעלו בלילה הזה נמצאים בארי, נירים ותקומה – כיום ב"עוטף" – וכן כפר־דרום, ממזרח לעיירה (הקטנה אז) דיר אל־בלח, היישוב העברי היחיד בתחומי מה שלימים יקרא "רצועת עזה".

תוכנית החלוקה, שנתקבלה באו"ם בכ"ט בנובמבר 1947, התחשבה במידה רבה בהיאחזות העברית בנגב, ונכללו בה רוב הר הנגב (השומם בעיקרו) בשטחים שנועדו ל"מדינה היהודית", וכן נתח נאה של צפון הנגב. אך אזור התיישבות זה נותק מהחוף: רצועת החוף הדרומית של הארץ, מאזור אשדוד של היום ועד רפיח, ניתנה כולה ל"מדינה הערבית", ובכלל זה היישובים העבריים ניצנים, יד מרדכי וכפר דרום.

תוכנית החלוקה, כידוע, לא התממשה מעולם, ומדינה ערבית ארצישראלית לא קמה. במקום זאת נאבק היישוב העברי בצבאות מדינות ערב הפולשות, ומולם ניהל את שרטוטה מחדש של מפת הארץ – שנקבעה רק בהסכמי שביתת הנשק שבתום מלחמת העצמאות. הצבא המצרי שביקש להגיע למרכז הארץ נבלם מדרום ליבנה, ובלחימה שנמשכה חודשים ארוכים חודשה הזיקה של היישוב העברי עם אזורי הנגב הנצורים, והטריטוריה בשליטת הצבא המצרי הלכה ונצטמקה.

בסופו של דבר, המרחב שנותר בשליטתו היה רצועה שנפרשה לאורך כ־45 ק"מ מאזור זיקים ועד לגבול מצרים ברפיח, ורוחבה נע בין 5 ל־13 קילומטרים. הייתה זו טריטוריה נטולת יהודים (כפר־דרום פונתה לאחר קרבות גבורה ארוכים, והיא תשוב אל הרצועה רק ב־1970, כהיאחזות נח"ל), שבה עיר אחת בינונית וכמה עיירות וכפרים, כמעט כולם ערביים מוסלמיים. ערב מלחמת השחרור מנתה העיר עזה פחות מ־40 אלף תושבים; בעיירה חאן־יונס נמנו כ־12 אלף תושבים; ועם ג'בליה, באני־סוהילה, דיר־אל־בלח וכפרים נוספים מנתה אוכלוסיית הרצועה כולה כ־70 אלף תושבים (בהתבסס על נתוני המפקד הבריטי ב־1945) – מתוך יותר ממיליון הערבים שחיו באותה העת בתחומי פלשתינה־א"י.

ב. הולדת הרצועה ובעיית הפליטים

בחודשים האחרונים של 1948, בסדרת מבצעים שראשיתה במבצע "יואב" וסיומה במבצע "חורב", השתלטה ישראל הצעירה על רוב שטחי הנגב, שפלת יהודה ומישור החוף הדרומי, ודחקה את הצבא המצרי אל מה שעתיד להיקרא מאמצע 1949 "רצועת עזה". לא רק הצבא המצרי נסוג: ההשתלטות העברית על מרחבי הדרום הניסה מהם רבבות רבות של ערבים, חלקם לכיוון הרי חברון וחלקם לכיוון הרצועה. מישור החוף הדרומי ושפלת יהודה – המוכרים לישראלים כאזורים נטולי אוכלוסייה ערבית – היו מנוקדים בעשרות כפרים ערביים, וכנראה זכאים לתואר השטח שממנו נעקרו היישובים הרבים ביותר במהלך מלחמת העצמאות.[1] האוכלוסייה שנותרה במג'דל – לימים אשקלון – הוצאה משם במעין טרנספר מרצון בסוף 1950 – בעיקר לרצועת עזה.

עם תום המלחמה הוערך מספר הפליטים הערבים שהגיעו לרצועה בכ־200 אלף, יותר מפי שניים מן האוכלוסייה המקורית בשטח.

"מבחינה דמוגרפית היתה זו מהפכה", נכתב במסמך צה"לי, "מבחינה כלכלית היה זה אסון. לא זו בלבד שהפליטים הגיעו לרצועה לאחר שאבד להם רכושם ומקורות תעסוקתם; גם רוב קרקעותיהם של התושבים הקבועים באזור נמצאו בתחום השטח הישראלי, ואלפי חקלאים מקומיים נותרו ללא קרקע [...] ניתוקה של הרצועה מן העורף הכלכלי שלה, ותוספת של רבבות פליטים, רובם חקלאים וסוחרים, לאזור שהיה בלאו הכי מפגר מבחינה כלכלית ומאוכלס בצפיפות (במונחי הימים ההם – י"ש) – יצרו איפוא בעיות חמורות ביותר. כדי לפתור בעיות אלה, היה צורך במאמץ עליון מצד השלטון המדיני לפיתוח כלכלי מואץ של האזור ויצירת מקורות תעסוקה – או עידוד הגירתם של הפליטים לאזורים אחרים בארצות ערב, או לארצות־הגירה שמעבר לים".[2]

הרצועה שינתה את פניה לבלי הכר. היא הפכה במידה רבה למחנה פליטים אחד גדול, וכפי שנראה בפרק הבא השלטון המצרי דאג להותיר אותה כך – ואף להפוך אותה למעין "סיר לחץ" לאומני, ולנשק הסברתי במאבק הערבי נגד קיומה של ישראל.

*

פרשייה זו מימי מלחמת השחרור אינה היסטוריה אלא אקטואליה: הותרת הפליטים בעלבונם, הפקדתם בידי ארגון שאינו פועל לשיקומם (אונר"א), הנחלת נרטיב השיבה לדורות הבאים, וההתעקשות שלא לפתור את הבעיה בדרכים אחרות (שאינן החרבת ישראל), הובילו את הסכסוך הישראלי־ערבי לכמה משיאיו המדממים, ובהם למלחמה שבה אנו מצויים היום. נניח אפוא לקצב ההיסטורי הנינוח ונאמר כמה דברים בעניין זה.

מאז מלחמת העולם השנייה הורגל העולם לטפל בפליטי מלחמה במהירות באמצעות אחת או יותר מדרכי השיקום המקובלות. השיח על שיקום פליטים מתנהל לרוב על פי עקרון שלושת הנתיבים. נתיב ראשון, מועדף במידת האפשר, הוא השבת הפליטים לארץ מוצאם. נתיב שני הוא שיקום הפליטים במרחב שאליו ברחו – כלומר הפיכתם מפליטים לאזרחים רגילים; זהו הנתיב המצוי ביותר. נתיב שלישי הוא שיקום הפליטים בארצות אחרות, מדינות שפותחות את שעריהן לפליטים במכסות כאלה ואחרות. מיליונים רבים של פליטים מסכסוכים וממלחמות בין מדינות ובתוך מדינות, מטופלים בידי נציבות האו"ם לפליטים – גוף רב השפעה ועתיר זכויות, זוכה פרס נובל לשלום, שהוקם ב־1950 והחליף סוכנות או"ם אחרת (ארגון הפליטים הבינלאומי) שפעל משנת 1946. נציבות האו"ם לפליטים מצליחה לא רק לשמור על חייהם של בני אדם שנעקרו ממקומם, אלא גם להביא לשיקומם ולהוצאתם ממעגל הפליטות בתוך שנים בודדות.

מכל הקבוצות האתניות המעורבות בסכסוכים בעולם, ישנו ציבור אחד בלבד (!) שבו הנציבות אינה מטפלת – הפליטים הפלשתינים – כן, ההם מ־1948 – והם מטופלים עד היום בידי סוכנות ייעודית, אונר"א (UNRWA) – או כפי שהיא נקראת במקורות

ישראליים של העבר, ססו"ת (סוכנות הסעד והתעסוקה), בהתאם למשמעות שמה המלא באנגלית: United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East. זוהי הסוכנות היחידה של האו"ם המוקדשת לקבוצה אתנית־לאומית אחת. היא היחידה שפועלת במתכונת "חירום" (ולכן אינה משקמת פליטים, אלא רק "מתחזקת" אותם) כבר יותר מ־70 שנה, והיחידה שמותירה את המטופלים בה במעמד "פליט" – ואף מאפשרת "הורשת" המעמד לדורות הבאים.[3]

בעולם סביר, פליטי 1948 הערבים היו צריכים להיות היום לא יותר מזיכרון היסטורי ישן – בדיוק כמו מאות אלפי הפליטים היהודים ממדינות ערב שגורשו באותם חודשים ממש, ללא רכושם הרב, ומצאו מקלט במדינה העברית הצעירה. מלחמת העצמאות הייתה טראומטית, ללא ספק, כמו כל הגליה וגירוש וכמו כל שינוי דרמטי בסידורי הכוחות – אבל היא הייתה אירוע היסטורי מכונן שיצר לראשונה מדינה יהודית, ולווה בחילופי אוכלוסין (כמו תהליכים מקבילים רבים במוצאי מלחמת העולם השנייה – העתקת מיליוני גרמנים מצ'כוסלובקיה ומפולין, ומיליוני מוסלמים מהודו לפקיסטן והינדים בכיוון ההפוך). כשם ששוקמו הפליטים היהודים בארץ, היו אמורים הפליטים הערבים להשתקם בארצות ערב – ובכל מקרה, כעבור שנים רבות, להפוך להערת שוליים היסטורית. אבל מישהו טרח לשמר את הפליטים הפלשתינים במצוקתם ובתסיסתם, ולהופכם לאיום מתמיד ורוחש על הלגיטימציה של מדינת ישראל הצעירה. הראשונים לעצב את האסטרטגיה הזו היו המצרים, והיא ללא ספק נותרה עד היום ההצלחה הגדולה ביותר של ההתנגדות הערבית לישראל: בזכותם נותרה "הבעיה הפלסטינית" כאבן נגף נצחית נוכח מדינת ישראל, שהבינה מן היום הראשון ש"שיבה" פירושה הכחדה. שימור בעיית הפליטים הוא הדלק של ההתנגדות, ולו מניות־יסוד בדם הרב שנשפך באזור מאז ועד היום.

לאחר שהייתה מעורבת בשנים הראשונות בתוכניות ליישוב מחדש של הפליטים – עובדה שאין לה כל רמז ברטוריקה הרשמית של אונר"א, המקפידה עד היום להכריז כי "אין לה מנדט לשיקום פליטים" – הפכה אונר"א דווקא לאלטרנטיבה לכל רעיון של שיקום ממשי של הפליטים. הארגון, הנתפס בישראל כגורם "חיובי" (בניגוד לגורמים כמו חמאס) וצבוע בצבעי הכחול־לבן המרגיעים של האו"ם, הוא כנראה הארגון החשוב ביותר המטפח במשך דורות – באמצעות מוסדות החינוך שלו – את נרטיב "השיבה", שכולו דה־לגיטימציה לישראל מראשיתה, וחלק מהשלכותיו הם העוינות העמוקה לישראל וליהודים והקושי לקדם רצון בשלום.

הארגון רואה עצמו כפועל מכוח סעיף נושן בהחלטה של האו"ם במוצאי מלחמת העצמאות (סעיף 11 של החלטה 194), הקובע ביחס לפליטים הערבים שיצאו מתחומי ישראל כי "הפליטים אשר ברצונם לשוב לבתיהם ולחיות בשלום יורשו

לעשות זאת במועד המוקדם ביותר האפשרי מבחינה מעשית [...] על ועדת הפיוס לסייע לשיבתם למולדת, ליישובם מחדש וכן לשיקומם הכלכלי והחברתי של הפליטים". החלטה זו – הכרוכה, אגב, בנכונות הפליטים השבים לחיות בשלום עם ישראל – הייתה בלתי מעשית כנראה מן הרגע הראשון, ובהמשך אף אותה "ועדת פיוס" (UNCCP) שנתבקשה לקדם את הפתרון הבינה זאת.[4] מבחינת אונר"א, בכל אופן, הזמן ככל הנראה עמד מלכת ב־1949, והזמירות הנושנות ממשיכות להניע את הארגון, שהוא השחקן הגדול ביותר מסוגו במגרש האזורי (הארגון מעסיק כ־30 אלף עובדים ותקציבו ב־2022 היה גדול מ־1.5 מיליארד דולר).

מבחינה אסטרטגית, ישראל הייתה צריכה להיות הגורם הפעיל המרכזי בחתירה לשיקום הפליטים ויישובם, וגם בהתנגדות לקיומו של אונר"א ולהמשך פעילותו לאורך השנים. אלא שלמעט ניסיונות בודדים שנזכיר להלן, ישראל כמעט לא עשתה דבר. הפחד העמוק מהכרה באחריות לבעיית הפליטים מחד גיסא, והנוחות הרבה שבקיומו של ארגון כמו אונר"א המטפל בהיבטי רווחה רבים של האוכלוסייה מאידך גיסא, הביאו את ישראל לזנוח את החזית הזאת – ולאפשר את שגשוגה עד היום הזה.

ישראל גם לא עשתה דבר לסייע להגירה של פליטים מעזה: היא מעולם לא ביקשה ממדינות אחרות לקלוט אותם, ואף הערימה ומערימה קשיים, מסיבות ביטחוניות, על התנועה של פלסטינים מעזה, גם כאשר זו הדרך שלהם אל נטישת הסכסוך המדמם וחסר התוחלת לטובת חיים חדשים.

ג. בשלטון מצרים: 1949–1967

ישראל הצעירה ראתה את רצועת עזה כאיום, ובצדק: מן הרצועה עברו כל העת "מסתננים", בעיקר מסיבות כלכליות, וסביב הגבול היו תקריות אינספור שגבו רכוש רב וחיי אדם. מעקב אחר אינספור התקריות סביב הגבול – נטול הגדר, ובתחילה אפילו נטול כביש לאורכו – מלמד על קיומו של אזור דמדומים, שבו מתנהלת מלחמת־הטרדות של רכוש ונפש בין פליטים ערבים מכאן, ועולים חדשים (פליטים יהודים) משם, לצד קיבוצניקים, חיילים בצה"ל הצעיר וחיילים של הצבא המצרי.

מצרים לא סיפחה אליה את הרצועה, אלא השליטה בה משטר צבאי. היא הותירה את הפליטים במחנות, ואת הטיפול בהם לסוכנות האו"ם. לצד השגרה העגומה, מלאת האבטלה והעוני, גיששו גורמים בינלאומיים, בהם אונר"א ולעיתים גם המצרים עצמם, בכיוון של הוצאת הפליטים מהמחנות. אונר"א טרם "הפנימה" אז את עיקרון הנצחת הפליטות, והיא הייתה מעורבת לא רק בבניית בתים שיחליפו את אוהלי הפליטים, אלא גם בארגון הגירתם של כאלף פליטים מהרצועה למדינות שונות, ואף בתוכניות לפתרונות בהיקף רחב יותר, בשיתוף עם מצרים וגורמים בינלאומיים, ליישוב מחדש בצפון סיני או בלוב. בתחילה, חלק מהמנהיגות המקומית בקרב

הפליטים התנגד לשיתוף פעולה עם אונר"א, אפילו בשיפור תנאי המגורים במחנות, בראותו אותה כסותרת את התעקשותם על זכות השיבה. הרעיונות הגדולים ליישוב מחדש טורפדו בסופו של דבר מכיוונים שונים, חלקם על ידי המצרים וחלקם על ידי המנהיגות המקומית – כל זאת כדי לא לפגוע ברעיון השיבה, שנתפס כאפשרות ריאלית.[5]

לאחר שורה של פעולות ופעולות תגמול, עלו המצרים מדרגה וב־1955 יצרו את ה"פדאיון", אולי ראשון בשורה ארוכה של ארגוני טרור ו"פרוקסי": כוח צבאי בפיקוד מצרי, שגויס מבני הרצועה, ויועד מלכתחילה לפעולות טרור ביישובי הספר ובכוחות צה"ל. הפדאיון הטיל את חיתתו על יישובי הדרום, והצורך להתמודד עימו היה אחד הגורמים שהניעו את ישראל למבצע הגדול של כיבוש סיני והרצועה – מבצע קדש, בסתיו 1956. כמה חודשים לפני כן, באירוע שהפך למיתוס ישראלי, נהרג רכז הביטחון הצעיר של נחל עוז, רועי רוטברג, כאשר חולייה של פלסטינים וחיילים מצרים ארבו לו סמוך לגבול. גופתו, שנלקחה אל תוך הרצועה, עברה התעללות, והוחזרה למוחרת באמצעות האו"ם. בהספד שנשא על קברו הרמטכ"ל דאז, משה דיין, ניכרים נתוני הבסיס של המתח שבין מפעל ההתיישבות הישראלי ובעיית הפליטים, ואף מעין הדהוד רחוק לפער שבין רצון החיים והשלום מן הצד הישראלי של הגבול ובין מציאות אויב. "מה לנו כי נטען על שנאתם העזה אלינו? שמונה שנים הינם יושבים במחנות הפליטים אשר בעזה, ולמול עיניהם אנו הופכים לנו לנחלה את האדמה והכפרים בהם ישבו הם ואבותיה", אמר דיין. "מעבר לתלם הגבול גואה ים של שנאה ומאוויי נקם, המצפה ליום בו תקהה השלווה את דריכותנו, ליום בו נאזין לשגרירי הצביעות המתנכלת, הקוראים לנו להניח את נשקנו [...] את חשבוננו עם עצמנו נעשה היום. אל נירתע מלראות את המשטמה המלווה וממלאת חיי מאות אלפי ערבים, היושבים סביבנו ומצפים לָרגע בו תוכל ידם להשיג את דמנו. אל נסב את עינינו פן תחלש ידנו. זו גזרת דורנו. זו ברירת חיינו – להיות נכונים וחמושים חזקים ונוקשים או כי תישמט מאגרופנו החרב – וייכרתו חיינו". רועי – סיים דיין – הבלונדי הצנום שבא מתל אביב, לא הבין את עומק המתח. "האור בלבו עיוור את עיניו, ולא ראה את בְּרק המאכלת. הערגה לשלום החרישה את אוזניו, ולא שמע את קול הרצח האורב. כבדו שערי עזה מכתפיו ויכלו לו".

ביום שישי, 2 בנובמבר, לאחר שישראל כבר כבשה בהצלחה את צפון סיני, ובעקבות סדרת תקיפות מצד הפדאיון, פנו כוחותיה לכיבוש רצועת עזה. העיר נכנעה במהירות, ולמוחרת נכבשו גם חאן יונס ורפיח; במהלך הקרבות, וכנראה גם אחריהם, הרג צה"ל מאות לוחמי פדאיון, לוחמים מצרים ואזרחים.[6] לא היה זה, לפחות מבחינתו של בן־גוריון, כיבוש זמני: אף שמיהר, בלחץ כבד מצד המעצמות, להכריז על נסיגה מחצי האי סיני, החלו במקביל הליכים לקיבוע השליטה הישראלית ברצועת עזה, שאותה קיווה להותיר בידי ישראל. אך הלחצים לא פסקו, ובסופו של דבר, ב־8 במרץ, פחות

מארבעה חודשים לאחר כיבוש הרצועה, נסוגה ממנה ישראל והשלטון המצרי חזר.

רק ארבעה חודשים נמשכה השליטה הישראלית ברצועה, אך היא הובילה איתה – לצד מערכה מדינית נמרצת של בן גוריון, שביקש להותיר את הרצועה בידי ישראל – פעילות ממשלית רבה, שנועדה לייצר שגרת חיים חדשה ברצועה ולהניח בה יסודות למשטר ישראלי ארוך טווח. הרצועה חולקה לארבעה מחוזות, ולצד המושלים הצבאיים מונו עוזרים אזרחיים שהחלו לקדם את פעילות משרדי הממשלה השונים כך שישרתו את תושבי הרצועה ואת כלכלתה, ויבהירו את כוונות ישראל לשליטה ארוכת טווח. הלירה הישראלית החליפה כעבור כחודש את הלירה המצרית כהילך חוקי יחיד, ואנדרטאות לזכר לוחמי הפדאיון נותצו. מסילת הברזל הישנה לכיוון יד מרדכי שוקמה, אם כי הושמשה בשלב זה לסחורות בלבד; בתי דואר ישראל נפתחו בעזה, בחאן יונס, בדיר אל־בלח וברפיח; חודשה פעילות מערכת החינוך, בעיקר באמצעות אונר"א, אחרי "ניקוי" ראשוני של המערכת מהסתה אנטי־ישראלית; משטרת ישראל פתחה ארבע תחנות ולאחר סינון ביטחוני גייסה מחדש רבים מהשוטרים המקומיים; פעילות ענף הדיג חודשה, חקלאי הרצועה החלו לשווק את ההדרים והתמרים שלהם דרך המערך החקלאי הישראלי, ותוכנן חיבור של אזור דיר אל־בלח לקו המים ירקון־נגב, שמימיו הרוו את יישובי חבל אשכול.[7]

פן מוכר פחות של הממשל הישראלי קצר הימים ברצועת עזה היה הקמתה של היאחזות נח"ל ברפיח, במחנה צבאי מצרי נטוש, בראש חודש שבט תשי"ז – ראשית ינואר 1957. חיילי הנח"ל מכרם שלום של אז נשלחו להעתיק את משימתם ההתיישבותית אל דרום רצועת עזה. הייתה זו התיישבות חקלאית קלאסית שהוקמה בחופזה: משק חי מכובד החל לפעול, ותפוחי אדמה ובצל נזרעו על פני מאות דונמים של אדמה חקלאית בתולית. בימי שישי הם אפילו "עשו שוק" ברפיח, כנראה ללא תחושת איום או עוינות. כעבור מעט יותר מחודש, בדיון במטכ"ל, הציע משה דיין להקים במהירות עוד יישוב בסביבת רפיח, הפעם על החוף, מתוך מגמה ליצור רצף יישובי שינתק את הרצועה מהגבול המצרי, ויוביל לסלילת כביש מניר יצחק ועד הים.[8]

ומה אשר לפליטים? הכיבוש קצר הימים של ישראל בעזה לא היה רחוק ממלחמת העצמאות. סוגיית הפליטים עדיין הייתה בסוג של דיון בינלאומי, ונוכחותם בעזה עדיין נתפסה כזמנית. בכל מסמכי המדיניות של התקופה – הן הישראליים והן הבינלאומיים – יש הבחנה ברורה בין האוכלוסייה המקומית, שהוערכה כבת 90 אלף נפש, ובין הפליטים, שמספרם היה יותר מפי שניים – כ־217 אלף. הפליטים היו תחת חסות מסוימת של האו"ם – באמצעות אונר"א – והשיח על עתיד הרצועה נכרך בשאלת עתיד הפליטים. הרצון של בן־גוריון לשמר את רצועת עזה בידי ישראל, הן מסיבות ביטחוניות הן מתוך תפיסה שמדובר בטריטוריה רבת פוטנציאל כלכלי וחקלאי שהיא חלק טבעי של הארץ, הביאה אותו לסגת אפילו מן הווטו המוחלט שהטילה ישראל בשנותיה הראשונות על כל קליטה של פליטים ערבים בתחומיה.

כך, במהלך ההתדיינויות הארוכות עם האמריקנים ועם האו"ם, הביעה ישראל נכונות לקלוט חלק מן הפליטים הללו בתחומה, "במסגרת תוכנית כוללת של האו"ם ליישובם".[9] לא כולם, כמובן; "לשאלת פליטי עזה, תשובת שרת החוץ לכל שואל היא שלדעתה יהיה הוגן אם יחד עם השארת השטח בידי ישראל, תידרש ישראל לתרום את חלקה על ידי קבלת חלק מפליטי עזה. מציעה לא לעבור את הפורמולה הזאת מעולם לא נדרשנו לקבל 200,000 פליטים."[10] במילים אחרות, עצם קיומם של הפליטים בטריטוריה של הרצועה לא הוביל איש לחשוב שהם אמורים להישאר שם לנצח; אפילו כשישראל הביעה נכונות לשבור את הטאבו על "שיבה" פלסטינית, הכוונה הייתה ליישוב מחדש של חלק מהפליטים בתחומי ישראל – ושל אחרים במדינות אחרות.

אפשר לסכם ולומר כי ישראל הגיעה לרצועה עם תוכנית, שמהותה בעיקר מה שאפשר לכנות "כיבוש נאור", ברוח הקולוניאליזם הטוב של פעם: מצד אחד גדיעה ביד קשה של החתרנות כנגד הכוחות הכובשים (או שמא: דיכוי לאומיות עוינת), ומצד שני קידום ניכר של הכלכלה והתשתיות לרווחת התושבים, והענקת מידה רבה ככל האפשר של ניהול עצמי. עזה, כך סברו כנראה בירושלים, תישאר תחת ממשל צבאי – כפי שהיו באותה העת, עדיין, המשולש הערבי של השרון ואזורים נרחבים בגליל שבהם רוב התושבים היו ערבים.

האם יכולה הייתה ישראל להמשיך לשלוט בעזה ולהביא אותה להשלמה עם ישראל, לשגשוג, ואולי גם לפתרון בעיית הפליטים? האם קונספציית הכיבוש הנאור, החצי־אוטונומי, כשלה או הצליחה?

קשה כמובן לענות על כך, שכן הנסיבות הבינלאומיות הכריחו את ישראל לסגת מן הרצועה ומצרים שבה אליה. אבל כל מי שמתבונן במהלך קצר־הימים של הריבונות הישראלית אינו יכול אלא להתרשם שבעוד המצרים הזניחו את הרצועה וגזרו עליה עוני, הישראלים באו עם רצון ונכונות להפריח את הרצועה, להביא אליה קדמה רפואית, חקלאית וכלכלית ולהיטיב את מצב האוכלוסייה.

הסאגה של שלטון ישראלי ברצועת עזה התפוגגה אל המציאות המדינית של ראשית 1957, וישראל שבה לראות את הרצועה מעבר לגבול. היא מסרה את השלטון לאו"ם, אבל הלה מיהר להעביר אותו למצרים, ובפועל שבה הרצועה לממשל צבאי מצרי עד למלחמת ששת הימים. בן־גוריון, שניהל מערכה עזה להותרת עזה בתחומנו, גם בניגוד לדעתם של מקצת חברי ממשלתו, השלים עם האובדן ואף רשם ביומנו כך: "אין ספק שהפליטים ואחרים [=מתושבי הרצועה, י"ש] יעשו מעשי טרור. הנוכל לדכא אותם כאנגלים בקפריסין וכצרפתים באלג'יר? בלי פתרון סוגיית הפליטים, כלומר יישובם בארץ ערבית, רצועת עזה היא מארה וסכנה בכל התנאים".[11]

בסופו של דבר, מבצע קדש – או מערכת סיני – יצר הרתעה כלפי המצרים, וגבול עזה

שקט. השנים שבין 1957 ל־1967 היו, מבחינת יישובי הנגב המערבי, שנים של שקט, של עשייה ושל התבססות של התיישבות ענפה שכמעט כולה נוסדה על ידי המדינה הצעירה ולא לפניה. מראשית שנות החמישים הוקמו בנגב המערבי, לצד הקיבוצים הוותיקים, לא פחות משלושים מושבי עולים, וגם ארבע עיירות פיתוח, שראשיתן במעברות: שדרות (1951), אופקים (1955), נתיבות (שנקראה בתחילה "עזתה", 1956) וקריית־גת (1954).

דבר רע אחד, שקשה להפריז בחשיבותו, נולד בשנים השלוות־לכאורה ההן שלאחר מבצע קדש, וספק אם היה נולד אילו הייתה ישראל ממשיכה לשלוט ברצועת עזה. דבר שאיש בישראל לא יכול היה לצפות, בוודאי כאשר ה"קונספציה" בעניין הבעיה הפלסטינית הייתה שימיה ספורים – הפליטים ישוקמו, או שהעניין בהם ידעך. הדבר הרע הוא הולדת התנועה הלאומית הפלשתינית.

אם עד מבצע קדש היה ברור שהטיפול ב"בעיית הפליטים" מצוי בידיהן של מדינות ערב, כעת החלה לרחוש תודעה אחרת, המעמידה במרכז את הפעולה העצמית הפלסטינית. ב־1959 שרטט נאצר אסטרטגיה, שבבסיסה הפיכת הבעיה הפלסטינית "מבעיה של גבולות ופליטים לבעיה לאומית, דהיינו לבעיה של עם הזכאי להגדרה עצמית";[12] בכך הוא התכתב עם האינטואיציות של מייסדי הפת"ח שנוסד באותה שנה עצמה, והקפיד על חוסר הזדהות עם מדינות ערב.[13] ב־1964 הוקם הארגון לשחרור פלסטין (אש"ף) והחלה פעילותה של המועצה הלאומית הפלסטינית.

עוד במרץ 1963 הונח בפני הקונגרס האמריקני דו"ח פרבשטיין, ובו צוין שהדור השני של הפליטים אינו מנותק ממחשבות על פלסטין. להפך: בעקבות החינוך במשפחה ובבתי הספר של אונר"א, הצעירים מזדהים עם הערים בפלסטין שהוריהם באו מהן (כמו יפו, רמלה או מג'דל), ולא עם מקומות גידולם ברצועה. לפי אותו דו"ח, כבר לא מדובר בפליטים במובן הרגיל: רבים מהם כלל לא סבלו מהעדר מגורים, מזון או ביטחון – אלא בעיקר מהעדר זהות לאומית־פוליטית. מצב חדש זה, הסביר הדו"ח, הביא לכך שכל מנהיג במזרח התיכון שדיבר על קליטה מחדש של הפליטים במדינות ערב נתפס כבוגד באינטרס הפלסטיני, כלומר בחתירה להרס מדינת ישראל.[14]

באותה שנה עצמה, בישראל "הקטנה", חלמו דווקא על שלום. להקת הנח"ל הפופולרית פרסמה אז את תוכניתה החדשה, שאת שיריה כתבה נעמי שמר. אולי המוכר בין שירי התוכנית היה זה שתיאר את חלום השלום הישראלי – לא שלום "על הרובים" אלא שלום שמאפשר לצבא לפשוט את מדיו.

> מָחָר אוּלַי נַפְלִיגָה בַּסְּפִינוֹת / מֵחוֹף אֵילַת עַד חוֹף שֶׁנְהָב, / וְעַל הַמַּשְׁחָתוֹת הַיְשָׁנוֹת / יַטְעִינוּ תַּפּוּחֵי־זָהָב. [...] מָחָר יָקוּמוּ אֶלֶף שְׁכוּנִים / וְשִׁיר יָעוּף בַּמִּרְפָּסוֹת, / וּשְׁלַל כַּלָּנִיּוֹת וְצִבְעוֹנִים / יַעֲלוּ מִתּוֹךְ הַהֲרִיסוֹת. // כָּל זֶה אֵינוֹ מָשָׁל וְלֹא חֲלוֹם, / זֶה נָכוֹן כָּאוֹר בַּצָּהֳרַיִם! / כָּל זֶה יָבוֹא מָחָר אִם לֹא הַיּוֹם, / וְאִם לֹא מָחָר אָז מָחֳרָתַיִם.

ד. שבים אל עזה: הימים שלאחר הששת

ארבע שנים לאחר מכן, חוללה מלחמת ששת הימים מפץ היסטורי ששינה את פניה של ישראל ללא הכר. לאחר המלחמה, כבש לו שיר שלום אחר מקום בפסגת מצעד הפזמונים הישראלי. גם כאן דובר על פירוקו של הצבא, כיתות חרבות לאתים, קני תותח לאגרטלים וצריחי טנקים לקני אוהבים, אבל הפעם השלום היה כרוך בביטחון שהעניקה טריטוריה רחבת ידיים יחסית, מן הירדן ועד הים ומן החרמון ועד לסיני. כש"בִּשְׁדוֹת הָאֵשׁ יִתֵּם הַקְּרָב הָאַחֲרוֹן", יעלה לו "בְּקֶר נֶהֱדָר מִן הַבְּקָעָה לְהַר", והמוזיקה תעלה אל הפזמון: "הַשֶּׁמֶשׁ יִדֹּם בֵּין עַזָּה לְרָפִיחַ, / יָרֵחַ יַלְבִּין עַל פִּסְגַּת הַחֶרְמוֹן. / פְּרָחִים בַּקָּנֶה וּבָנוֹת בַּצְּרִיחַ / יָשׁוּבוּ לָעִיר חַיָּלִים בַּהֲמוֹן".[15]

עזה ורפיח היו כעת לא רק טריטוריה ישראלית, אלא גם כזו המצויה הרחק מן הגבול; ממש מרכז הארץ. הלאה מהם השתרעה פתחת רפיח שעתידה לככב בתוכניות ההתיישבות הישראליות, וממנה נפתחה הדרך אל מישורי צפון סיני, אל־עריש וימת ברדוויל בואכה תעלת סואץ. ישראל הגדולה שלאחר מלחמת ששת הימים הציעה לישראלים תפיסת מציאות אחרת: מרחבי אינסוף מדבריים הנושקים לחופים הנוצצים והריקים של סיני מחד גיסא, והרי הבזלת והירוק של הגולן מתחת למלכות החרמון מאידך גיסא. שוב לא הייתה זו ישראל המכונסת בגבולות צרים, נאבקת על קיומה וחרדה מהאו"ם, שבירתה מחולקת ומכל עבר מציצים אליה קני הרובים של אויביה, אלא מעצמה אזורית הבטוחה ששלום של ניצחון בכיסיה. אם היו בשעתו לבן־גוריון ולשרת היסוסים בעניין השליטה ברצועת עזה, אלו נעלמו כמעט כליל בתוך ההקשר של הגבולות החדשים: המצרים התרחקו, והביטחון הישראלי הרקיע שחקים.

ממשלת ישראל הביעה נכונות, מייד אחרי המלחמה, להציע נסיגה מסיני בתמורה להסכם שלום. גם עתידה של "הגדה המערבית" נותר שנוי במחלוקת. אך דווקא ביחס לרצועת עזה לא היה ספק: "לפי הגבול הבינלאומי, נמצאת רצועת עזה בשטח מדינת ישראל", הזכירה ממשלת ישראל, בהתייחסה לחוזה שלום עתידי עם מצרים.[16] אפילו היונה הצחורה של הממשלה, משה קול, ציין כי אף שאין החלטה רשמית על סיפוחה של הרצועה, "כל המפלגות בדעה שהרצועה צריכה להיות חלק של מדינת ישראל" – וזאת בשלהי 1971, הרבה אחרי שהדי המלחמה שככו, ואפילו אחרי שהטרור ברצועה הרים את ראשו, כפי שיתואר להלן. במאי 1972 הבהיר ישראל גלילי כי "חבל עזה יהיה חלק בלתי נפרד של מדינת ישראל ולא ייפרד עוד ממנה במסגרת הסכמי שלום [...] המדיניות הזו נשענת על רוב הכוחות הראשיים בכנסת מהקואליציה והאופוזיציה".[17]

עזה, כמו סיני וכמו יהודה ושומרון ורמת הגולן, הפכו בפועל לחלק מרקמת החיים בישראל. אומנם הממשל היה צבאי והאוכלוסייה המקומית הייתה נתונה במגבלות בשורה של תחומים, אבל המרחב היה אחד. בוודאי מצד הישראלי: הוא יכול היה להתחיל את יומו בנתניה, להמשיך לטיול בשכם, לפקוד את השוק הערבי בירושלים ולנסוע משם דרומה, דרך עזה כמובן, שם עצר לשתות משהו, לכיוון אל־עריש, כ־40

ק"מ ממערב לרפיח. על אחד החופים הבתוליים הוא יפגוש חיילים צולים דגים גדולים על גחלים, ויבין שהגיע להיאחזות "נח"ל סיני" (לימים המושב נאות־סיני). אולי דווקא שם, כשיראה חיילות יחפות פוסעות "לְאַט בְּתוֹךְ שְׁדֵרַת קָזוּאָרִינוֹת / עִם כָּל הָאוֹר וְכָל הַפָּנַאי", הוא יפגוש "אֶת אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל הָאֲבוּדָה / וְהַיְפֵּהפִיָּה וְהַנִּשְׁכַּחַת".[18] גדרות לא היו בין המרחבים החדשים ובין ישראל "הקטנה", מסחר ענף התקיים בין האוכלוסיות, הרשויות היו אותן רשויות והלירה הישראלית אותה הלירה.

המדיניות שביקשה ישראל ליישם בשטחים, ובכלל זה בעזה, הייתה של שלטון אפקטיבי אבל לא מורגש, ושל חתירה מתמדת להעלאת רמת החיים של התושבים. המטרה הייתה למנוע תסיסה, כמובן, אך גם לקדם את האזור ולצמצם את הפער בינו ובין ישראל המפותחת ממנו.[19] האלוף שלמה גזית, מתאם פעולות הממשלה בשטחים, תיאר באופן ציורי כיצד במצב אידיאלי, ערבי תושב השטחים יחיה את כל חייו בלי שום חיכוך עם השלטון הישראלי. "הביטוי המעשי למדיניות זו", הסביר מסמך צה"לי, "הוא בשלושה תחומים: אי נוכחות, אי התערבות, גשרים פתוחים [...] כל אימת שהדבר ניתן – יש להעלם מעל פני השטח. שלטון צבאי וזר, ככל שממעטים לראותו ולחוש בו, כן קל יותר לשאתו."[20] ספק אם ההנחה הזאת נכונה, וסביר שלא היה אפשר לקיימה באמת – אבל היא מעידה היטב על הרוח ששררה בממשל הצבאי. כמו כן ואולי חשוב מכך – במסגרת השלטון הישראלי ובהתאם למדיניות מכוונת, ניכרה הטבה שיטתית ועקבית במצב האוכלוסייה מבחינה כלכלית ובריאותית.

הזכרנו בסוף הפרק הקודם את ההתעוררות של הלאומיות הפלסטינית וצמיחתם של ארגוני הטרור הראשונים בראשית שנות השישים. כחצי שנה לאחר מלחמת ששת הימים החלה פעילות של כמה ארגונים, בייחוד "החזית העממית", בתוך הרצועה, באמצעות יצירת פיגועים נגד ישראלים באמצעים פשוטים – בעיקר מוקשים נטושים מלפני המלחמה ורימונים. ב־1970 התעצמה התופעה, ובמחנות הפליטים שאטי וג'בליה התבססה שליטה של ארגון זה, ומספר הפיגועים נגד ישראלים עלה פלאים – וכך גם הוצאות להורג של משתפי פעולה. 16 ישראלים נהרגו בשנה זו מפעולות המחבלים, במה שנתפס בישראל של אז כגל טרור בלתי נסבל. תחושת הביטחון התערערה במיוחד אחרי הפיגוע מצפון לעזה שבו נהרגו – מהשלכת רימון יד לרכב – ילדי משפחת ארויו, דניאל ואביגיל, בני 7 ו־5, ששבו מטיול באותה היאחזות נח"ל פסטורלית בסיני. בראשית 1971 החל אלוף פיקוד הדרום אז, אריאל שרון, במבצע ארוך ורב שלבי שנועד לבער את הטרור מהרצועה. הוא הקים לראשונה גדר סביב הרצועה, הפעיל מערך של תמריצים ("מקל וגזר") כלפי האוכלוסייה, ובקיץ החל בפעולה מסיבית של צה"ל בתוך המחנות. דרכים נפרצו, מחבלים חוסלו ויותר מ־10 אלפים (!) מיושבי המחנות הועברו למקומות אחרים – ברצועה, בסיני או ביהודה. כל זאת, כמובן, בניגוד מוחלט למדיניות "אי ההתערבות" שהנחתה עד אז את הממשלה והמושלים. המבצע הצליח, לפחות בטווח המיידי: ב־1972 נרשמו פיגועים בודדים

בלבד, ובשנים הבאות הפכה הרצועה "לאזור השקט ביותר בארץ ישראל".[21]

למרות הביטחון שחבל עזה עתיד להסתפח לישראל, לא הוקמו בו במהירות יישובים ישראלים. הדיון החשוב הראשון בהתיישבות כזו התקיים רק ב־1970, והייתה בו הסכמה ממשלתית גורפת על הצורך והחשיבות בהתיישבות שכזו. הרעיון של שר החקלאות, חיים גבתי, להקים שכונה יהודית בעזה עצמה לא "תפס", ובסופו של דבר הוועדה קידמה את הקמתן של שתי נקודות בעלות אופי כפרי: אחת מדרום לעזה, במקום שיקבל לימים את השם נצרים, ואחת בכפר־דרום – חידוש לנקודה העברית היחידה שהייתה בתחומי הרצועה ערב מלחמת השחרור.

בפברואר 1972 קיים "המדור לידיעת הארץ של התנועה הקיבוצית", בשיתוף יד יצחק בן צבי, כנס שכותרתו הייתה "עזה ובנותיה". לקראת הכנס הוכן לקט־מאמרים מצולם. "מדור מיוחד הקדשנו לתיעוד ומחקר רציפותו של הישוב היהודי בעזה ובנותיה", חתמו עורכי הלקט את דברי הפתיחה שלהם. "הלקט נחתם בפרק על קרבות ומלחמות, מעשי גבורה ואומץ לב המוכרים החל מימיו של שמשון ועד ימינו אלה".

*

אכן, השאלה הדמוגרפית – ובליבה בעיית הפליטים – המשיכה להטריד את מקבלי ההחלטות בירושלים. "בעזה ישנם 300–400 אלף ערבים, חלק גדול מהם פליטים", אמר ראש הממשלה לוי אשכול בישיבה פנימית של מפא"י, בשמונה ביוני, כאשר כיבוש סיני טרם הושלם והגולן היה עדיין סורי. "אך כשם שיש לי חשק גדול להשאיר בידינו את לטרון, כך יש לי תשוקה עצומה לעזה. אולי בגלל שמשון ודלילה... כאשר אתה רואה את המפה, ועליה האצבע המצרית של הרצועה, אתה רוצה להשאיר את הרצועה בידך. אבל יחד עם זאת, זו שושנה עם הרבה חוחים. ישנם שם 300–400 אלף ערבים...". אחרי המלחמה, כשהתבהרו ממדי הניצחון וגם ממדי האוכלוסייה שנכנסה תחת השלטון הישראלי, הדיון הזה קיבל פרופורציות אחרות. שבועות אחדים אחר כך גיבש יגאל אלון, אז סגן ראש הממשלה, את תוכניתו המפורסמת – אחד המסמכים היחידים שהציגו חזון ישראלי למעמדם של השטחים שנוספו לישראל במלחמת ששת הימים. "רצועת עזה תהיה חלק בלתי נפרד מישראל על תושביה הקבועים", הציע אלון, "חיבורה הרשמי לישראל יהיה רק לאחר שפליטי הרצועה ישוקמו מחוצה לה, עד אז יהיה לרצועה מעמד של אזור כיבוש". בהמשך, כאשר הבין שאין נכונות ירדנית לקלוט את הפליטים, שינה אלון את טעמו והעדיף להעביר את עיקר שטח הרצועה, על תושביה, לשלטון ערבי – תוך הותרת שליטה ישראלית באזור רפיח. כך או אחרת, בשנים הבאות היה אלון מן הדוחפים להקמת היישובים הישראליים הראשונים דווקא בעומק הרצועה.[22]

הרעיון של צמצום אוכלוסיית הפליטים בעזה באמצעות עידוד הגירה, היה מונח על שולחנה של הממשלה כמעט מיום כיבוש הרצועה – כפי שניכר לכל המעיין

בפרוטוקולים של ועדת המנכ"לים הממשלתית, שהוקמה בשוך הקרבות כדי לדון בטיפול בתושבים "בשטחים המוחזקים על ידי צה"ל".[23]

בספטמבר 1967 ערכה ישראל מפקד של התושבים ברצועת עזה. לפי תוצאותיו, היו ברצועה 356 אלף נפש, כ־50 אלף יותר מאשר העריכה ישראל בתקופת שליטתה הקצרה הקודמת, עשור לפני כן. רובם המוחלט היה פליטים, בעיקר בני הדור השני – אף שכעת רק כמחצית האוכלוסייה חיה במחנות. בשטחי "הגדה המערבית", כפי שכונו אז אזורי ההר המרכזי שנלקחו מהכיבוש הירדני, שהיו רחבים לאין שיעור מן הרצועה הצרה, חיו באותו זמן כ־700 אלף נפש. "הבעיה הדמוגרפית", כלומר החשש של ישראל מהוספת אוכלוסייה ערבית גדולה כל כך לתוכה (יהודי ישראל מנו ב־1967 פחות מ־2.5 מיליון נפש), התווסף לרצון לראות ב"שטחים" קלף מיקוח מדיני – וישראל בחרה שלא לספח את השטחים החדשים למדינה (למעט את ירושלים ב־1980 ואחר כך את הגולן) אלא להותירם במעמד ביניים, בניהול רשמי של צה"ל. מדיניות זו של "לא לבלוע ולא להקיא" מלווה אותנו כבר יותר מיובל שנים.

ה. השנים הטובות: 1972–1987

מטרת דפדפת זו לתת לך, החייל, המטייל והמתעניין להכיר חבל ארץ חשוב זה הקרוי רצועת עזה – מארז בצפון עד דקלה בדרום.

> בתקופת השלטון הישראלי עד שנת 1972 היה השטח כולו שדה מלחמה של ארגוני המחבלים נגד השלטון הישראלי. מתאריך זה, בעקבות פעולותיו המרשימות והמתוחכמות של צה"ל נגד המחבלים, שקטה הרצועה והפכה לשדה עבודה ויצירה ללא כל אלימות. חבל ארץ שניתן לשוט בו לאורכו ולרוחבו, ואף המטייל הבלתי מקצועי ימצא בה פינות חמד המזכירות את ארץ ישראל של ראשית המאה.
>
> (תא"ל דוד מימון, מפקד אזור רצועת עזה, בדברי הפתיחה לחוברת **היסטוריה** של מפקדת האזור, 1972)

מ־1972 ועד לאינתיפאדה הראשונה נהנתה רצועת עזה משלווה ששרתה על תושביה הערבים, הוותיקים והפליטים, וגם על תושביה היהודים החדשים שהתיישבו בתקופה זו ב־15 יישובים, מה"תוחמת הצפונית" הקרובה לחופי אשקלון ועד לפאתי רפיח. "תוכנית אב" להתיישבות ברצועת עזה ובצפון סיני, שהוכנה לפיקוד הדרום בידי צוות מקצועי, הציעה תוכנית שאפתנית של התיישבות ישראלית עירונית וכפרית, שמימושה יכול היה להפוך את הרצועה מטריטוריה ערבית כמעט אוטונומית לכמה גושי התיישבות ערבית במרחב ישראלי מובהק. בשנות השבעים, חשוב לזכור, ישראל לא "נגמרה" בעזה. אחרי הרצועה השתרעו פתחת רפיח והחופים של צפון סיני, וגם הם היו חלק מישראל, ובניגוד לרצועה – לא הייתה בהם אוכלוסייה צפופה ועוינת.

תוכנית האב הציעה אפוא להקים עיר ישראלית גדולה מדרום לרצועה – ימית –

שתשבור את הרצף הערבי בין עזה לסיני, ותנצל את הפוטנציאל הימי של האזור לתיירות, לנמל ולדיג; ליצור התיישבות יהודית ניכרת בין עזה ובין חאן יונס, כדי לפצל את הרצועה לשני גושים; וכמובן למתוח את ההתיישבות היהודית בדרום מישור החוף עוד מעט דרומה – שכן אזורי החוף צפונית לעזה לא היו מיושבים. מדובר היה במערך אזורי משוכלל של יישובים ותשתיות, שנועד להגשים בסופו של דבר שתי מטרות: "שילוב האזור בישראל וביטולו כיחידה עצמאית הומוגנית".[24] יש שכינו את התוכנית "חמש האצבעות", על שם חמש שלוחות של התיישבות ברצועה: אחת מצפון, נושקת לחופי זיקים, אחת מדרום לרצועה, בחבל ימית, ושלוש בתוכה, בין ריכוזי האוכלוסייה הערבית.

רק חלקים מהתוכנית הזו בוצעו, ולא בבת אחת; אבל היאחזויות נח"ל ויישובים קמו בזה אחר זה. גוש היישובים הגדול בקטיף החל את דרכו ב־1977. בלי קשר לכך – הרצועה, בייחוד אחרי ה"ניקוי" של שרון, הייתה לחלק מהמרחב הישראלי. ישראלים באו ויצאו, קנו וסחרו, וגם העזתים יצאו מהרצועה אל ערי ישראל ומושביה – בעיקר כדי לעבוד. בשיר שביטא הרבה מהרוח הישראלית של שנות השבעים, תיאר אריק איינשטיין סצנה יומיומית פשוטה. "נוֹסְעִים בַּמְּכוֹנִית הַיְשָׁנָה לְתוֹךְ הַלַּיְלָה הָרָטֹב. / הַגֶּשֶׁם שׁוּב נִהְיָה כָּבֵד וְלֹא רוֹאִים מִמֶּטָר. / צְבִי אוֹמֵר שֶׁגִּלּוּ כּוֹכָב שֶׁיֵּשׁ עָלָיו חַיִּים, / וַאֲנִי חוֹשֵׁב: עוֹד מְעַט זֶה עַזָּה / וְרַק שֶׁלֹּא יָעוּף אֵיזֶה רִמּוֹן וְנֵלֵךְ לַעֲזָאזֵל. / סַע לְאַט, סַע לְאַט". השנה היא 1974, ועזה היא מקום שאומנם חוששים ממנו, אבל נוסעים דרכו. בחלונות פתוחים וללא "מיגון", מילה שטרם הוכנסה אז ללקסיקון. השלום, הרי, עדיין לא פרץ.[25]

*

המרחבים לא האריכו ימים. הסכמי קמפ־דיוויד הביאו להסכמה ישראלית לנסיגה אל הגבול הבינלאומי. ב־1982 הושלם פינויו של חבל ימית, והרצועה שבה להיות ארץ־ספר הנושקת למצרים. ההתיישבות היהודית שהוקמה בסיני בתרועה גדולה התקפלה בבושת פנים, וההנחה שהתיישבות ישראלית ככלל מעידה על כוונות של נוכחות נצחית קיבלה מכה של ממש.

השלום שהפציע אומנם הסיר מישראל את האיום הצבאי הישיר שבו החזיקו מדינות ערב עד אז, אבל הוא לא היה שלום ממש: על המשחתות הישנות לא הטעינו תפוחי זהב, והצבא לא פשט את מדיו. אף שמצרים הייתה עכשיו לכאורה מדינה ידידותית, חבל ימית הועבר לשלטון המצרי רק הרוס – ובלי יהודי אחד. גם הגבול החדש בין מצרים ובין הרצועה לא היה בוטקה אזרחי וסמלי כמו בין מדינות אירופה, ולא היו ציפיות ליחסי שכנות של ממש. במקומן נמתחה גדר גבול חמורת סבר, שגם קטעה את העיירה רפיח בקו ישר ואכזרי.

למרות אובדנה של ימית, רצועת עזה המשיכה להתקיים בשלווה יחסית בשליטה

ישראלית. מקצת מפוני חבל ימית הגיעו להתיישב ברצועה: ישיבת ימית עברה לנווה־דקלים, המרכז האזורי השוקק של גוש קטיף, וקבוצת תושבים מן העיר הקימה את אלי סיני, לא רחוק מזיקים. תושבי עצמונה מצאו לעצמם בית בבדולח ובבני־עצמון. תושבי הגוש זוכרים את השנים הללו כשנים של דו־קיום נינוח: קניות בדיר אל־בלח, ביקורים בעזה, ותנועה ערה של פועלים אל החממות של גוש קטיף. לראש המועצה הוותיק של היישובים היהודיים בחבל עזה, ראובן רוזנבלט, היו יחסים הדוקים עם ראשי המועצות הערביות, וביקורים הדדיים היו עניין שגרתי והתקיימו ברוח טובה.

במרחב שמדרום לדיר אל־בלח, נראה היה שחופי הים היפהפיים רק המתינו לישראלים, והם פקדו אותם שיכורי יופי (בהעדר קרקע כשירה לעיבוד סמוך אליהם, הם היו ריקים מהתיישבות ערבית; הללו גם לא הרבו לפקוד אותם לשם בילוי). ביולי 1987, בקיץ שלפני פרוץ האינתיפאדה, נחנך מלון "חוף קטיף" שהציע חוות סוסים, טיולי ג'יפים בדיונות, תיירות חקלאית (גם אצל הבדווים עם חקלאות המוואסי) ובעיקר את חופי הים הנקיים להפליא – "גרסה ישראלית של הקריביים". אשר למצב הביטחוני, משווקי המלון היו רגועים לחלוטין: "הלוואי שכל הארץ הייתה במצב שלנו", אמר המנכ"ל. הקמת המלון הייתה שדרוג של כפר נופש שפעל עד אז, ונהנה בעונה הקודמת מתפוסה של 95%.[26] באותו קיץ התקיים פסטיבל "חגיגה בקטיף", ערב של שירי ארץ ישראל, בהשתתפות גלי עטרי, אריק סיני, יזהר כהן, אושיק לוי וכמה אמנים ידועים נוספים, ב"אמפיתיאטרון הטבעי ליד האגם", אשר צולם לטלוויזיה (בעלת הערוץ הבודד) והוקלט לגלי צה"ל.[27]

בסוף 1987 עמדה הערכת האוכלוסייה הערבית ברצועת עזה על כ־540 אלף נפש, עלייה מהירה של כ־40% בתוך עשרים שנה. גידול האוכלוסין הזה לווה גם בתפנית דרמטית בחתך הגילים: בעזה של 1987, 69% מהאוכלוסייה (!) הייתה צעירה מגיל 25. צמח דור צעיר ענק שגדל אל מציאות הכיבוש הישראלי (ורובו גם לתודעת הפליטות). הדור הצעיר הזה היה גם משכיל לאין שיעור מקודמיו: שיעור בוגרי האוניברסיטה ב־1987 היה גבוה פי 15 משיעורם ב־1967. הם היו חדורי תודעה פוליטית, וגם תודעה של יכולת – כמעט ללא אפיקי מימוש (תעסוקה לאקדמאים הייתה דלה). הדמוגרפיה וההשכלה, מסתבר, ערערו את המודל המסורתי הישן שבו המבוגרים מעצבים את המדיניות, והכינו את הקרקע להתרחבות הפרות הסדר מאמצע שנות השמונים[28] – ולהתפרצות הדרמטית בסוף 1987. הצעירים המשכילים היו חוט השדרה של כל ההתארגנויות העיקריות שהובילו את האינתיפאדה.[29]

אפשר לומר כי ישראל של שנות השמונים "שכחה" את הפוטנציאל המאיים של "הבעיה הפלסטינית", ולא טרחה לעקוב אחרי ההתפתחויות ולתת להן מענה. דויד גרוסמן, מתנגד כיבוש ותיק שיצא למסע ביהודה ובשומרון במלאת 20 שנה ל"כיבוש", סיכם את רשמיו בסדרת כתבות שהפכה למניפסט מיתולוגי של השמאל. הוא לכד במבטו את התסיסה, שנעלמה מעיני רוב הישראלים: "יש כאלה האומרים

שאפשר להמשיך כך שנים", כתב, "שברבות הזמן תגבר 'ריקמת החיים' (ההיכרות המשותפת, הקשרים הכלכליים וכד') על האיבה. זו שטות, והמציאות מוכיחה זאת כבר כעת. וככל שתימשך 'ריקמת החיים' הנוכחית, יתברר שהיא רקומה סביב אגרוף ברזל של שינאה ורצון נקם".[30]

כחלק מהשכחה נזנחה שאלת הפליטים: הרי מייד עם כיבוש עזה, היה ברור שאומנם הכלה נאה אבל הנדוניה בעייתית (כלשונו של לוי אשכול); כלומר, שניהול אוכלוסייה גדולה כל כך, שאינה מחובבי ציון, מחייב פתרונות מקוריים – ובראשם פתרון לבעיית הפליטים. ואכן, בראשית שנות השבעים עדיין ניסתה ישראל ליזום תהליכי שיקום פליטים, כדי למנוע את הדלות והצפיפות ברצועה, למתן את העוינות ולמנוע את התפשטות הלאומנות הפלסטינית החותרת תחת קיומה של ישראל. התקיים גישוש בכמה כיוונים: עידוד הגירה של פליטים מעזה ליהודה ושומרון; בניית שכונות מגורים ראויות ברצועה לטובת יושבי המחנות; והעברת פליטים ליישוב קבע באזור אל־עריש. הכוונה המקורית הייתה לפתור לחלוטין את בעיית הפליטים בעזה, מתוך תקווה שבכל אחד משלושת האפיקים יבחרו רבבות מן הפליטים. בפועל, כבר בתשל"ב, כשלוש שנים אחרי תחילת היוזמה, הכריזה הממשלה על כישלונה:[31] רק אלפים בודדים עברו ליו"ש, כמה אלפים עברו לאל־עריש אך שבו כלעומת שבאו, והדבר היחיד שהחל אולי לקרום עור וגידים היה בנייתן של שכונות חדשות למען הפליטים – המנהל האזרחי העניק את התשתיות והקרקע, והמשפחות בנו את בתיהן. במודל אחרון זה, הפליטים אומנם יצאו מתנאי המגורים הקשים של המחנות – אבל נותרו פליטים בהגדרה ובתודעה.

מאמצע שנות השבעים ועד לאינתיפאדה, ישראל פשוט חדלה לעסוק בבעיית הפליטים. ניסיון קצר נעשה בימי ממשלת בגין השנייה, אז הוחלט לנסות ולקדם הצעה לשיקום מחנות הפליטים (ביהודה ושומרון, לא בעזה), והוקמה ועדת שרים בראשות מרדכי בן פורת. ב־1984 התוכנית נגנזה. בינתיים, גם העולם הניח לנושא, אונר"א ניהלה את החיים במחנות והפכה לאימפריה, ולכולם היה נוח. גם לארגונים פלסטיניים רבים, שהלכו והשתלטו על החיים האזרחיים ברצועה ובגדה – ועל חינוך הדור הצעיר.

ו. השנים הרעות: מהאינתיפאדה ועד אוסלו

האינתיפאדה (הראשונה), כלומר ההתקוממות העממית של הערבים ביהודה, שומרון וחבל עזה, פרצה בדצמבר 1987, ונמשכה שנים אחדות. היא הביאה לסיומן שנים ארוכות של שקט, ויצרה מציאות חדשה: אינספור אירועים של הפרות סדר וטרור עממי, ספונטני או מאורגן, לאורך חודשים, שינו את האופן שבו ישראל מתייחסת לשליטה בשטחים אלה, ושבו הישראלים רואים את העתיד – אמצעי ביטחון רחבים, הפרדה גוברת והולכת בין האוכלוסיות, וערעור עמוק על האפשרות של שליטה ישראלית ב"שטחים".

הנרטיב המקובל רואה את האינתיפאדה כ"רעם ביום בהיר", ומחלוקות רבות ניטשות על הסיבות הישירות והעקיפות לפריצתה. ככל הנראה, ההתפרצות הייתה תולדה של כמה תהליכים שרחשו מתחת לפני השטח, ביניהם "עסקת ג'יבריל" במאי 1985, שבה שוחררו יותר מ־1,000 אסירים ביטחוניים, רובם היישר אל רצועת עזה ואל יהודה ושומרון, בתמורה לשלושה חיילי צה"ל שנשבו בלבנון. עסקה זו יצרה שכבה שלמה של מנהיגות קיצונית חדשה, שהתעתדה להנהיג את המאבק המזוין הפלסטיני בשנים הבאות – ובעיני רבים היא הובילה לפריצת האינתיפאדה.[32] אך הסיבה האמיתית לפרוץ האינתיפאדה היא כנראה הצטברות של תהליכים דמוגרפיים וחברתיים דרמטיים, שהתפתחו במשך השנים והעניקו לאוכלוסייה את הכוח להפוך עצמם למעין "עם" המתעורר יום אחד ונלחם מול כוחות שחדלו להיראות מרתיעים.

נוסף להיבט הדמוגרפי ולהיבט ההשכלה, שהזכרנו בפרק הקודם, מאז 1967 הלכה והתגבשה תודעה לאומית פלסטינית. מאוסף של פליטים בעלי זיקה למדינות ערב שונות, הפכה החברה של הערבים יוצאי ארץ ישראל ל"פלסטינים", והזיקה הלאומית צמחה במידה רבה על חשבון זו המשפחתית והחמולתית. מעמדו של אש"ף הפך למרכזי, והוא נחשב לראשונה למעין מייצג מובהק של "העם הפלסטיני".[33]

במילים פשוטות, האוכלוסייה שישראל פגשה ב־1967 – אוכלוסייה ללא אתוס לאומי, המרוכזת סביב המעגלים המקומיים והמשפחתיים, והעסוקה בהישרדות כלכלית – שינתה את פניה. השליטה הישראלית פעלה בשיטות של העבר – ומולה הלך והתבסס "עם" צעיר וחזק, עם מנהיגות חדשה, משכילה ופוליטית שצמחה מהאוניברסיטאות, והציב בפניה אתגר שהיא לא הייתה מוכנה לו. הם העזו להתעמת עם צה"ל ועם ישראל – וגילו שהללו אינם מוכנים כלל.

"האינתיפאדה סתמה את הגולל על ההנחה כי ניתן לקיים ממשל כיבוש כפוי בעלויות כלכליות, פוליטיות ומוסריות נמוכות, תוך שימוש מינימלי בכוח", מסכם אחד הניתוחים העוסקים בשינויים שחוללה האינתיפאדה בתודעה הישראלית.[34] במילים אחרות, הקונספציה שהובילה את השליטה הישראלית ברצועת עזה (וביו"ש) התגלתה כשגויה – או לפחות ככזו הטעונה עדכון. מה שכתב גרוסמן באביב 1987, כמה חודשים לפני פרוץ האינתיפאדה, הפך למובן מאליו ב־1989.

האינתיפאדה החלה בעזה, התפשטה ליהודה ושומרון ואז שבה והתבססה בעזה. האינתיפאדה נוסח עזה נבעה אף היא מהתגבשות התודעה הלאומית הפלסטינית, ומצמיחתו של דור צעיר וחלקו משכיל – אבל הגרסה העזתית התייחדה בשני מרכיבים: מחנות הפליטים וההיבט האסלאמי. למרות השכונות החדשות, עדיין חיו ברצועה רבבות אנשים בתנאים קשים במחנות הפליטים, ומתוכם צמחו רוב המהומות העממיות. ואשר לאסלאם – ברצועה התפשט מאוד אסלאם פונדמנטליסטי, שהצליח ליצור שילוב רעיל עם הלאומנות הפלסטינית. "אנחנו רוצים לשחרר את הארץ

והאדמה רק בכוח", אמר פעיל ג'יהאד אסלאמי ברצועה בראשית 1988, והמינוחים לא השתנו מאז. "אנחנו שואפים לשנות את העולם כולו ולהופכו למוסלמי בעזרת הנשק, להרוג את כל הכופרים באסלאם ובכללם היהודים הציוניים".[35]

החיים ביישובים הישראליים בחוף עזה המשיכו – אך במנגינה מעט אחרת. אבנים, בקבוקי תבערה, מחסומי צמיגים בוערים הפכו למחזות נפוצים במחנות הפליטים ובערים הערביות ברצועה, ואווירה של מלחמת התשה בין צה"ל ובין הצעירים שררה ברחובות. ישראל באה במבוכה, ומחזות משפילים של חיילים הנאלצים לעסוק בפעולות שיטור, ולהשתמש בנשק נגד נערים נעשו נפוצים – ומאוסים. ארגון החמאס היה גורם מרכזי שהחל לפעול בעזה ממש עם תחילת האינתיפאדה, ובמהרה התבלט והפך לגורם טרור מרכזי – וגם למטרה של פעולות הסיכול של ישראל. צה"ל, שלא היה ערוך מתחילה להתמודדות עם הפרות סדר המוניות, למד אט אט את המלאכה. בתחילה קצינים בכירים הרבו לטעון כי "אין פתרון צבאי לאינתיפאדה", וכך דחפו להסדר מדיני. אך בהמשך שוכללו הכלים, שונו הטקטיקות והוענקו אמצעים נוספים לכוחות – ובסופו של דבר, אף אם לא היה אפשר להצביע על תאריך מסוים, היה אפשר לומר כי לקראת 1992 ההתקוממות דעכה.[36]

גם בשנות האינתיפאדה הצליחו לשמור על חיים פורחים ביישובים היהודיים ואף להעמיק את הקליטה. "באופן פרדוקסלי, ככל שהמצב הביטחוני בגוש נעשה קשה יותר, כך ההתיישבות התבססה, החקלאות פרחה, הרשתות החברתיות התהדקו והאידאולוגיה של ההיאחזות בקרקע התחזקה. תחושת השליחות של התושבים העמיקה, והם הפכו לחיילים בלי מדים, מגן אזרחי. הם קיבלו מעמד של גיבורים בעל כורחם, ואידאולוגים בעל כורחם".[37] טיולים נינוחים בשוק של חאן יונס, טיפול שיניים בעזה או לימודי נהיגה ברפיח הפכו לרלוונטיים פחות, אבל לא מדובר היה בנתק: גם בשנות האינתיפאדה עבדו ערבים רבים ביישובים היהודיים, והתנהלו שיתופי פעולה במגוון תחומים. התקווה, כמובן, הייתה לשקיעתה של "ההתקוממות" ולשיבתו של הדו־קיום – אם כי מבט מפוכח יכול היה להבהיר כבר אז שהרכבת הפלסטינית יצאה מתחנת עזה – ואינה יכולה לשוב.

ואז פרץ "השלום".

האינתיפאדה הוכיחה, לכאורה, את כישלון המודל של השליטה הישראלית בשטחים שלא סופחו ולא נמסרו. החברה הישראלית מאסה בצורך לקיים מנגנוני שיטור על אוכלוסייה שהלכה ונעשתה עוינת יותר, במעגל שנדמה היה כמסלים והולך. ברקע עמד גם הבוץ הלבנוני: מאז 1982 הייתה ישראל נתונה במלחמה בלבנון, וזו הפכה בשלב מוקדם יחסית לשליטה סבוכה של צבא כובש בטריטוריה שורצת איומים. צה"ל איבד לוחמים רבים, ואמון הציבור באפשרות של ישראל לשמור על האינטרסים שלה באמצעים צבאיים נשחק מאוד. היו מחשבות על שיפור ההתנהלות הצבאית,

וחלקה אף הוכיח את עצמו עם דעיכת האינתיפאדה, אבל הווקטור הציבורי כבר פנה למקומות אחרים. את הקונספציה הישנה, של הכרעה צבאית וקיר ברזל, החליפה הקונספציה של "פתרון מדיני". אפילו שמיר, איש הימין העקשן והשמרן, נאלץ ללכת ל"ועידת מדריד" ב־1991, ולהתחיל תהליך שבבסיסו משא ומתן בין ישראל, מדינות ערב, ומשלחת "ירדנית־פלסטינית". אש"ף, הארגון שנהנה מפופולריות רבה ביהודה, שומרון ועזה, לא נכלל בוועידה כמובן – הוא סימל את החותרים תחת קיומה של ישראל, ולא את אלה שעשויים להיות בני שיח במשא ומתן.

אבל משעלה רבין לשלטון, ב־1992, החלה דהירה לכיוונו של אש"ף דווקא, ובמסלול העוקף והחשאי באוסלו נחתם הסכם עקרונות פורץ דרך ששינה את פני הסכסוך. השלב המעשי הראשון של הסכמי אוסלו – "עזה ויריחו תחילה" – היה מסירתה של הרצועה לגוף חדש שהוקם על ידי אש"ף: הרשות הפלסטינית. רשות שעל פי ההסכמים הייתה אמורה לקיים יחסי שלום עם ישראל, ואף לנהל עימה שיתוף פעולה ביטחוני. אש"ף, הגורם שייצג במשך שנים את הנתיב האסור, המסוכן, של הכרה בלאומיות פלסטינית אנטי־ישראלית – והיה עד לא מכבר מוקצה מחמת מיאוס גם בארה"ב – הפך לריבון בטריטוריה שהניפה את דגל האינתיפאדה.

היוזמה הייתה ישראלית, ההצהרות של רבין ופרס היו מרגשות, אבל העובדה הייתה פשוטה: ישראל הובסה.

המדינה היהודית, שהוקמה במאבק מר והצליחה לבסס בנחלתה הצנועה ריבונות, מצאה עצמה משתפת פעולה עם הנרטיב הפלסטיני – זה שהפך את הפליטים הדלים של 48' לעם, שזהותו הלאומית בנויה כולה על ההתנגדות לציונות. אחרי שנים ארוכות של קונספציה אחת בעייתית (של החזקה בשטחים מתוך תקווה שמשהו יסתדר איכשהו), נהרו ישראלים מובילים לקונספציה חדשה והפוכה, אטרקטיבית בתעוזה שלה: להפוך אויב לאוהב על ידי כניעה לתכתיביו ו"הכלת" רצונותיו. הישראלים העזו לעשות את ההימור המסוכן הזה כי תפסו את ישראל כצד החזק ואת הפלסטינים כצד החלש. "אם ייכשל – ניכנס בהם", ניחם השמאל של אז את חוש האחריות שהתקומם. "שלום עושים עם אויבים", אמר רבין, וטבע בכך סיסמה שהחמיצה כנראה שיעור בסיסי בלוגיקה: אויבים מכניעים; שלום עושים עם מי שרוצה לחיות איתך בשלום.

*

ממערב לחאן יונס, על רצועת חוף יפהפייה ובתולית, שכן כפר ים. רשמית הוא נמנה עם יישובי גוש קטיף, אבל הוא היה הדבר הכי רחוק מ"יישוב": משפחה או שתיים, שניים או שלושה רווקים, עם הגב ליישובים ועם הפנים אל הים הפתוח. כמה שפחות אנשים, כמה שפחות ציוויליזציה, כמה שפחות ממסד, כמה שיותר חופי סיני. מבנים נטושים שנותרו מכפר נופש של הצבא המצרי שימשו בסיס, ויותר מזה לא היה צריך.

תושב קבוע בכפר ים היה הדוד שלי, שעיה. שעיה דויטש. שעיה גדל במושב הזורעים ולמד בישיבת "קול תורה". לפני שמצא את מקומו מול הים, הספיק לעזוב את הישיבה אף שהיה "עילוי", להתגייס לצה"ל, לנהל חיים סטונדטיאליים בנחלאות ולצאת למסע בעולם. שעיה היה הרווק של המשפחה, דתל"ש כשעוד לא הייתה מילה כזו, אינטלקטואל נטול השכלה פורמלית ואיש עבודה בעל ידי זהב. וסקסופון. איש הרוח החופשית של כפר־ים. מתנחל אבל "שמאלני": כזה שמוטרד מן הצדק בפעולות הישראליות, כזה שרואה את הערבי כאדם ורגיש לכאביו. ב־29 במרץ 1993, שבוע לפני פסח, ניגש שעיה לפנות ערב אל החממות שלו, ואחד מפועליו ביקש לדבר איתו בפרטיות. כשהיו לבדם, דקר אותו מחמוד סאלח ימ"ש ופצע אותו פצעי מוות. שעיה, שהיה אז בן 39, עוד הספיק לירות לעברו כמה כדורים מן האקדח ולגרור את עצמו לפינוי בנווה דקלים. מותו נקבע באותו לילה.

הרצח של שעיה הגיע לכותרות העיתונים, אבל הוא רק המשיך את הכותרות שמילאו אותם מתחילתו של אותו חודש. "מרץ השחור" היו שקראו לו, אף שהתואר הזה נתפס בהמשך על ידי מְרצים אחרים, שחורים עוד יותר. שלושה שבועות לפני כן, ב־8 במרץ, נרצח אורי מגידיש במושב גן־אור, גם הוא בן 39, גם הוא בחממה שלו – מדקירות של שני פועלים שהעסיק. ארבעה ימים מאוחר יותר, נרצחה בגרזן שמחה לוי, אישה שהסיעה בקביעות פועלות מחאן יונס לעבודה בגוש ובישראל. שמחה הייתה סמל של דו־קיום: היא חיה עם הערבים, דיברה בשפתם ואף גמלה להם חסדים. יום לפני הרצח של שעיה נרצח יהודה גאווי, תושב אשקלון, בסכינים, בידי פועלים שאסף במחסום ארז, לשם עבודה בביתו הנבנה ביישוב ניסנית בצפון הרצועה. מרץ השחור של עזה נפתח בלינץ' עד מוות שנעשה במחנה הפליטים תל־סולטן ביעקב יהושע וייסברוד, חרדי מתל־אביב שעבד בחברת פטרולגז, וטעה בדרכו לתחנת הדלק ברפיח.

לא רק עזה: באותו חודש ארור נרצחו גם בתל אביב שני ישראלים מידי ערבי מעזה, שני יהודים נדרסו למוות בשומרון, חייל נהרג בהיתקלות בכביש חוצה שומרון וליד שואבה נמצאה גופתו של חייל אחר שנחטף ונרצח. את החודש חתם רצח של שני שוטרים בירי מטווח קצר ליד חדרה. ובכל זאת, הדגש היה על עזה: הממשלה חשה שהיא מאבדת שליטה. היא ניסתה להטיל על עזה סגרים, ואחר כך הסירה אותם; מנעה כניסת פועלים מהרצועה ושבה והתירה. עזה הייתה בכותרות ללא הפסק.

גל הטרור הזה כבר לא היה חלק מה"אינתיפאדה", אלא דווקא ליווי מעורר אזהרה לתהליכי הידברות ושלום עם הפלסטינים, שהתנהלו במקביל כל העת.[38] הקונספציה החדשה, שלפיה העתיד המבטיח תלוי בהסכמה עם ערפאת ולא במלחמה נגדו, לא ויתרה: היא שכנעה את עצמה שגל הפיגועים הרצחני אינו אלא פרפורי־גסיסה של "ההתנגדות לשלום", וניסתה לנהל את המלחמה בטרור כאילו אין מגעים, ואת המגעים כאילו אין טרור.

עיקרון אחד בכל זאת נשבר באותו חודש: אפשרות הדו־קיום. מתיישבי גוש קטיף החליטו להפסיק ולהעסיק את השכנים הערבים, כדי לא להירצח בחממות, וממשלת ישראל החליטה להקיף את היישובים היהודיים בגדר מערכת של ממש.[39] ההחלטה הזו הייתה בעצם השקעה במיזם כושל: "לישראל אין מה לחפש בעזה", אמר אז השר חיים רמון, וביטא, כדרכו, את מה שאחרים לא העזו לומר במפורש.

ב־1993, ערב הסכמי אוסלו, מנתה אוכלוסיית הרצועה (ללא הישראלים) 748 אלף איש, על פי הערכות הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. מכאן ואילך המספרים יהיו של הרשות הפלסטינית, והם יהיו מנופחים ללא ספק.[40]

7. השנים הרעות: מאוסלו ועד ההתנתקות

היו מי שראו את הסכמי אוסלו ככניעה, אבל אחרים ראו בהם הזדמנות. בספטמבר 1993 נחתמה "הצהרת העקרונות" המשותפת בין ערפאת לרבין על מדשאת הבית הלבן, ונשיא ארה"ב ביל קלינטון ניצח על הטקס. האריזה הייתה נוצצת, והציפיות המדיניות והכלכליות הרקיעו שחקים. נהפוך את עזה ל"סינגפור של המזרח התיכון", הבטיח נביל שעת', יועצו של ערפאת, והבורסה הישראלית גאתה בהמתנה לגן העדן הכלכלי.[41] האופטימיות גרפה גם את העולם המתבונן בהשתאות על סיומו המהיר והמפתיע של הסכסוך הארוך: פרס נובל לשלום הוענק לפרס, לרבין ולערפאת – הטרוריסט שהוביל את רעיון "המאבק המזוין" בישראל מאז שנות ה־60 – וההשקעות הזרות בישראל זינקו דרמטית.

"שָׁלוֹם, שָׁלוֹם לְךָ עַזָּה", שר אז ישי לוי, בפזמון שביטא את רוח הזמן, "אֲנַחְנוּ נִפְרָדִים. / אֵשֵׁב לִי עַל הַפְּלַאזָ'ה, / אֶשְׁכַּח מֵהַמַּדִּים". העזיבה של עזה נתפסה כתחילתו של עידן נטול מלחמות – סופה של השגרה הרעה של שירות מילואים, התמודדות עם הפרות סדר ופחד מפיגועים. "אֲנִי עוֹזֵב בְּלִי צַעַר / אֶשְׁכַּח מִמְּלוּאִים".

עזה חדלה להיות שם של מקום, בוודאי לא מקום בארץ ישראל – והפכה לשם נרדף לצרה צרורה, "בוץ" מיותר. "סִיַּרְתִּי בְּגַ'בַּלְיָה / הָיִיתִי מְדֻפְרָס / שְׁבוּעַיִם בְּרָפִיחַ / אָכַלְתִּי רַק חָצָץ. // אֲנִי לֹא מֵת עָלַיִךְ / וְכָךְ לֹא מְאֹהָב. / שִׁמְרִי לְאוֹהֲבַיִךְ / אֶת הַסַּכִּין בַּגַּב". הטקסט של אברהם לוי לא היה יצירת מופת, אבל הוא ביטא היטב את רוח התקופה. בערוץ 2 הצעיר, באולפן התוכנית הפופולרית "פוליטיקה", לוי שר את השיר והמנחה דן מרגלית ושר החוץ שמעון פרס הביטו בו בעיניים בורקות. "אתה שר את מה שאני אומר", אמר לו אז פרס.

ב־25 במאי 1994 העביר צה"ל את האחריות על רוב שטחה של רצועת עזה. עזה הפכה לפלסטינית, למעט היישובים הישראליים עצמם וכמה דרכי גישה אליהם. למרות דיבורי השלום, העברת השליטה לוותה בבנייתה של גדר מערכת לכל דבר בין הרצועה ובין ישראל. אם מישהו ציפה שהריבונות הפלסטינית אכן תביא לשלום ולדו־

קיום, ולו לתקופת הביניים – הוא התבדה מייד. אומנם במשך שנים בודדות התקיימו "סיורים משותפים" ופה ושם נלחמה הרשות במחבלים שעשו "יותר מדי" פיגועים; אבל החזון של דו־קיום והפסקת הטרור מעולם לא התממש במציאות. השלום, התברר מהר, היה אכן עם אויבים.

בשנים הראשונות להסכמים (1993–1996) חוותה ישראל גלי טרור מחרידים, בתוכם שורה של פיגועי התאבדות רבי נפגעים, שגבו מאות קורבנות. האשמה הוטלה על פי רוב על ארגונים המתנגדים להסכמים, כמו החמאס והג'יהאד, הפיגועים הוצגו כמכשול זמני והנפגעים כ"קרבנות השלום". בישראל התחלפו ממשלות והיחס אל הסכמי אוסלו חדל להיות רומנטי; אך איש לא העז לשקול אותם מחדש. השקט היחסי ששרר בחזית הטרור מ־1997, קרס בסתיו 2000 אל מה שכונה אז "אינתיפאדת אל־אקצא", או האינתיפאדה השנייה. בפברואר 2001 החליף שרון את ברק בראשות הממשלה, ולאחר סדרה מחרידה של פיגועי התאבדות – ובסיומו של חודש עקוב מדם, שגבה את חייהם של יותר מ־130 ישראלים, ומעתה הוא זה שיוכר כ"מרץ השחור" – הוביל את צה"ל למבצע "חומת מגן" במרכזי הערים הפלסטיניות, שהיו מחוץ לתחום פעולתו של צה"ל מאז הסכמי אוסלו ב.

אבל לעיר מרכזית אחת צה"ל לא נכנס גם בחומת מגן – לעזה. אפשר שאחת הסיבות היא אותה גדר מערכת, שצמצמה מאוד את האפשרויות של יציאת פיגועים מעזה אל ישראל (בניגוד ליהודה ושומרון). ביהודה ושומרון נדרש צה"ל "לייבש את הביצה" שהולידה את הטרור, כי הרשות לא עשתה זאת – וכי תוצאות הביצה הזו התפוצצו ברחובות ישראל. בעזה יכלה ישראל להרשות לעצמה לחכות עם זה. לא כי הביצה הייתה טובענית פחות, או כי הרשות בלמה בה את הטרור – להפך, הוא צמח בעזה באין מפריע – אלא כי לא הייתה זליגה מסיבית של הטרור הזה אל ישראל "הקטנה". אבל מה שלא הגיע לישראל, הגיע אל היישובים. בהזדמנויות מעטות ומחרידות, באמצעות חדירות (כמו הפיגוע במכינה בעצמונה, 2002); כמעשי יום־יום, בדרך של ירי על צירי התנועה היחידים שנותרו בין "ישראל" ובין היישובים (כמו רצח טלי חטואל ובנותיה, 2004); ובעיקר בצורה חדשה שלא הוכרה עד אז, ועתידה ללוות אותנו עד 7 באוקטובר: ירי תלול־מסלול. הנתיב הראשי של מי שחסומים מפגיעה על ידי גדר־מערכת. אלפי פצצות מרגמה ורקטות קסאם הפכו בשנות האלפיים ללחם חוקם של היישובים בגוש קטיף, וגבו את חייהם של אזרחים וחיילים. מי שהוביל את האלימות העזתית היה כבר אז חמאס – אף שעדיין לא שלט רשמית בעזה. גם זו תוצאה של העדר "חומת מגן" בעזה; שכן המבצע ביהודה ושומרון השיב את צה"ל לערים – וכך השיב לרשות את היכולת לרסן את חמאס.

למרות הכול, יישובי הגוש שגשגו; אפילו גדלו. תחת מעטה אבטחה כבד ובתנועה מוגבלת חיו קהילות מלאות אחווה ואמונה. ראש הממשלה, אריאל שרון, הרבה לבקר והמשיך לראות בהתיישבות ברצועה – ובכללה בנצרים ובכפר דרום המבודדות

– חשיבות אסטרטגית מכרעת, שמונעת מהרצועה להפוך לגוש מונוליטי ומאיים. העובדה שרוב היישובים היו מצויים בשטח רציף, עם מרחב מסוים ביניהם לצד רצועת חוף מרחיבת לב, שמרה על השפיות. ביומיום חוו המתיישבים עולם של ארץ ישראל, ארץ חמדת אבות. השכינה שרתה, שפת התורה פרחה, הידיים העמיקו ברגבים והניבו יבול עשיר. הגוש היה ארץ של חלב, מרור ודבש: אפשר היה, כלשונו של אהוד מנור, ללכת שבי אחריה. לנשום את השמש הצורב, לחלום אותה מול שמיים, לכאוב את המחירים ובכל זאת לשוב ולהתאהב.

אבל כל זה היה נחלת ציבור קטן מאוד: לדידה של החברה הישראלית, היישובים היו מעבר להרים של חושך ועופרת. בראשית שנות ה־70 יכלו הישראלים לחוש בסיני, שאולי נמצאת מחוץ לתחומי הארץ, הד לארץ ישראל הישנה והיפהפייה והנשכחת; אבל בראשית שנות ה־2000 לא יכלו לחוש כך לגבי נצרים וניסנית, נווה דקלים ומורג. היו אלה מחוזות רחוקים וזרים, שאיש לא פקד מלבד קרוביהם הישירים של התושבים. לישראלי הממוצע נדמתה הרצועה כמחוז של חיי־הישרדות ושל אווירת מלחמה שרק "מתנחלים" חדורי אידיאולוגיה יכולים למצוא בו חן. שמות היישובים הופיעו בחדשות כל העת, כמקומות שישראל עסוקה בהגנה אינטנסיבית עליהם – ונכשלת. מלבד הנפגעים האזרחים, נפגעו בהגנה על ההתיישבות גם חיילים רבים, ואי אפשר היה להימנע מלשאול: לשם מה? מה הטעם בהגנה עיקשת על מובלעת יהודית בתוך ים ערבי, אם ישראל כבר בחרה אסטרטגית להעניק את הרצועה לפלסטינים?

ואם המרחב הישראלי נתפס כארץ אויב, על אחת כמה וכמה שאר המרחב, שהפך מארץ ישראל לפלסטין. בעזה ובחאן יונס, במחנות הפליטים וברפיח – שם צמחה לה המדינה האחרת. מדינה שבירתה רמאללה, ושמנהלת יחסים מוזרים עם מדינת ישראל. הם כללו מידה קטנה של שיתוף פעולה ומידה גדולה הרבה יותר של מאבק, אלימות והסתה. איש לא חשב שברצועה המשוחררת מכיבוש מתפתחת תרבות של אהבת חיים ואהבת אדם; אבל רק מעטים הבינו עד כמה נוראה המפלצת הצומחת שם.

*

בתחילת 2004 הודיע ראש הממשלה שרון על כוונתו לפנות את כל היישובים מרצועת עזה, להסיג את כל הישראלים אל קווי שביתת הנשק של 1949 ולהגן משם על ישראל.[42] בקיץ 2005 הקיץ הקץ על הנוכחות הישראלית בעזה, והרצועה נותרה בשליטה פלסטינית בלעדית. המכשול האחרון כביכול לצמיחתה של המדינה הפלסטינית המשגשגת הוסר, ובעוד ה"כתומים" בוכים על עקירה אכזרית ממקום שמסרו עליו את נפשם, ביישובי העוטף חשו שוחרי השלום את התקווה.

היו בתקווה הזו כמה מרכיבים. הראשון היה ההנחה, שעקירת היישובים תוביל לצמצום החיכוך בין ישראלים לערבים, ולירידה במספר הנפגעים הישירים (דבר שללא ספק היה נכון). השני היה המחשבה, שהשלמת הנסיגה הישראלית מן הרצועה

כולה תעניק לישראל נקודות בעולם – שיחדל מלראות בה כוח כובש – וגם בקרב הפלסטינים ששחרורם מן "הכיבוש" יאפשר להם להשקיע מחדש בתהליך השלום, להילחם באופוזיציה הקנאית החמאסית ולשוב אל חזון השלום הכלכלי שהוצג באוסלו. מעטים האמינו שטיעוני הכיבוש יישארו על כנם גם ביחס לרצועת עזה, וגם כשישראל נסוגה ממנו ועקרה את יישוביה; ורק הימין הזהיר שההתקפות המרות על היישובים יעברו כעת לעוטף עזה, לשדרות ולאשקלון. הממשלה פטרה את האזהרות הללו בבוז, וכך גם כמעט כל תושבי הקיבוצים בעוטף.

הקונספציה של אוסלו קרסה כבר באינתיפאדה השנייה, ובמקומה צמחה אסטרטגיה אחרת. האסטרטגיה הזאת אינה שוגה באשליות על טיבו של האויב, אך גם אינה מנסה להשיב את גלגלי אוסלו לאחור, אל השליטה המלאה של ימי הכיבוש העליזים. במקום זה ההתנהלות מבוססת על "תחזוקה" מתמדת של רמת איום נמוכה ("כיסוח דשא") ביהודה ושומרון, שבהם הנוכחות הישראלית קלה יותר, בדרך של הפעלת כוח צבאי גם בלי שליטה אזרחית ("חומת מגן" – והשגרה שאחריה בשטחי A), בתוספת של הפרדה חלקית באמצעות מכשול פיזי (גדר ההפרדה); ברצועת עזה, לפחות לפי שרון, האסטרטגיה החדשה הייתה התנתקות: הפרדה מלאה והעצמה של המכשול, מתוך תקווה שהעצמאות תביא את העזתים לחדול ממעשי האיבה. כיוון שה"שחקן" הפלסטיני אינו מתנהל בהכרח לפי הרציונל שלנו – וסביר ששרון לא חשב אחרת – ייתכן כי הוא ימשיך לפגוע בנו מן הרצועה, אך במקרה כזה, הניחו תומכי ההתנתקות, יהיה לישראל קל יותר להגיב, הן טקטית (ללא צורך להיזהר על היישובים) והן מוסרית (אנחנו לא כובשים, הם התקיפו, מותר לנו "להיכנס בהם").

מעבר לכל זה, הייתה השחיקה הפנימית. בעבור חלק מהישראלים, שהותשו בלבנון ובשטחים, העקשנות הציונית נראתה כבר כמשא מיותר. "עייפנו מלהילחם, מלהיות גיבורים, עייפנו מלנצח" אמר השר אולמרט, מקורבו של שרון, חודשים מעטים לפני ההתנתקות. כאן כבר לא התנוצץ מזרח תיכון חדש מעבר לדלת; רק אשליה של מזעור נזקים.

ח. עזה כמוות: 2005–2023

בקיץ 2005 עקרה מדינת ישראל את כל היישובים הישראלים ברצועת עזה, פינתה את תושביהם והרסה את רוב המבנים שבהם. בספטמבר צה"ל סגר אחריו את השער במחסום כיסופים. אפילו את ציר פילדלפי, ציר הגבול בין הרצועה למצרים, ששליטה בו מאפשרת מידה של פיקוח על הכנסת נשק לרצועה, בחר שרון להניח מאחור, והותיר את העזתים לגורלם. ישראל, כך קיווה, תרוויח מן הניתוק ותתחזק. האם היה שרון מנצל את היתרונות הטקטיים שראה בנסיגה ומצליח להבטיח שקט מן הרצועה בשנים הבאות? האם הוא היה מגיב אחרת ומונע את התפתחות האיום העזתי? קשה מאוד לדעת. בינואר 2006, חודשים מעטים אחרי השלמת ההתנתקות, לקה שרון

בשבץ ונכנס לתרדמת.

עזה הפכה לחו"ל. אבל לא החו"ל הנחמד שקונים בו מזכרות. עוד לפני שצה"ל השלים את פינוי הרצועה, כבר עלה המון חוגג על מבני בתי הכנסת הריקים שנותרו על עומדם, הצית ובזז, אל מול שוטרי הרשות חסרי אונים. הדגלים שהונפו היו דגלי הרשות ודגלי חמאס.[43] אם למישהו היה ספק כיצד הציבור בעזה רואה את ההתנתקות, הספק הזה נמוג.

כשנותרה לבדה, עזה הייתה לחו"ל שיורים ממנו רקטות אל הסביבה בתדירות עולה ויורדת, כמעט מן היום הראשון שלאחר ההתנתקות. כשלירי נוספה גם חדירה באמצעות מנהרה, הריגת שני לוחמים בטנק וחטיפת לוחם שלישי, יצא צה"ל לראשון מתוך סדרה ארוכה של מבצעים, שנועדו להרתיע את עזה. קראו לו מבצע "גשמי קיץ" (2006), והוא הובל על ידי ראש הממשלה אהוד אולמרט. אולמרט, בעל האופי הלוחמני, הוביל גם את "עופרת יצוקה" (2008–2009). בנימין נתניהו נאלץ אף הוא "לכסח את הדשא" בשורה של מבצעים, הגדולים שבהם "צוק איתן" (2014) ו"שומר חומות" (2021). ההנחה שאחרי הנסיגה המלאה נוכל "להיכנס בהם" ולמנוע פגיעה בנו התבררה כמופרכת, במובן המחריד ביותר של המילה. עד שנגדשה הסאה באירועי הטבח הנוראים של אוקטובר 2023, גררה אותנו עזה ל־18 שנה של סבבים, שבמהלכם התפתח מאזן הרתעה מביש בין ישראל ה"חזקה" לעזה הקטנה והחלשה־לכאורה. היישובים הסמוכים לגבול עזה למדו להתפתח תחת איום רקטי מתמיד – וגם תחת איום גדול יותר, איום החדירה והחטיפה, שמעולם לא ירד מן הפרק; הוא היה שם, קרוב־קרוב, דרוך וחרישי.

*

מדוע לא הפכה עזה לסינגפור? מה התרחש ברצועה אחרי שהכיבוש הישראלי נעלם, וסכומי עתק של סיוע בינלאומי זרמו אל הרשות ואל ארגוני האו"ם השונים, שנה אחר שנה, במטרה לשפר את רווחתם של תושבי עזה, לפתח את התשתית האזרחית בה ולכונן בה, לראשונה, מודל של מדינה פלסטינית?

אפשר להאריך בתשובות רבות שיראו את השתלשלות העניינים. כיצד הכסף הועבר לשחיתות שלטונית (בתחילה), ומשלב מסוים הוקדש כולו להתעצמות צבאית בהיקפים אדירים. כיצד המאבק המתמשך עם ישראל הוביל לסגרים זמניים וקבועים, ועם החששות של מצרים הביא בשנים האחרונות לחנק של הרצועה ולהפיכתה לבית כלא גדול. כיצד המחנק הזה, לצד ההתעצמות הצבאית, מחק כל קול אזרחי של שלום ושל תקווה, וכיצד הריבוי הטבעי הגבוה העמיק את הצפיפות ואת העוני, ועימם את השנאה היוקדת לישראל – שעל פי החינוך העזתי היא האשמה האולטימטיבית בכל הרע בעולם.

אך כל אלה תוצאות. ולכאורה, כשם שהתגלגל כך – יכול היה להתגלגל אחרת. מדוע

דווקא התרחיש השלילי ביותר התממש? מדוע חברות ערביות ומוסלמיות אחרות, הנהנות ממשאבים רבים, מצליחות לא פעם להביא לעמם שגשוג וקדמה, ואילו הפלסטינים – כקלישאה הידועה – "אינם מחמיצים הזדמנות להחמיץ הזדמנות"? מדוע היו רבים שידעו מראש שהרצועה תיכשל, ושאם נניח לה להתפתח עצמאית היא תהפוך לגרועה ולאפלה שבמדינות, ולאויבת מרה ואכזרית?

בעיניי התשובה נעוצה באופייה ובמהותה של התנועה הלאומית הפלסטינית, שקיבלה לידיה את הרצועה – עוד בטרם השתלט עליה חמאס. כשתיארנו את היווצרותה של הרצועה ב־1948 דיברנו על ערביי ארץ ישראל שברחו או גורשו אל מחוץ לגבולות שהצליח היישוב העברי לבסס כמדינה היהודית. היו אלה פליטים: ערבים, רובם מוסלמים, שחיו במרחב אבל על פי רוב לא היו בעלי תודעה לאומית. מקצתם היו ממוצא מצרי, מקצתם מעבר הירדן, מקצתם מן הצפון, ומיעוט מתוכם יושבי הארץ מדורות. הפחד מן הציונות, ובהמשך ההתנגדות לציונות ולהישגיה, גיבשו את הציבור הזה לזהות משותפת, "פלסטינית". כפי שציינו לעיל, בתחילת שנות השישים החלה להתגבש – ביוזמתו של נאצר (מבחוץ) מחד גיסא, ושל ערפאת וגורמים נוספים מבפנים מאידך גיסא – התנועה הלאומית הפלסטינית, ולקנות לה אחיזה בעיקר בקרב הפליטים.

רגילים להשוות את התנועה הלאומית הפלסטינית לתנועה הלאומית היהודית, הציונות. אבל זו השוואה רעה, שכן קשה למצוא תנועות הפוכות כל כך. הציונות ביקשה ליצור בית לאומי, מדינה, מרחב שבו יהודים יוכלו לשגשג ולחיות בביטחון. התנועה הלאומית היהודית היא תנועה של בניין ושל יצירה, שהשלום הוא לה יעד נכסף. לעומתה, התנועה הלאומית הפלסטינית היא תנועת התנגדות: היא נולדה מהרצון ליצור כלי אפקטיבי למלחמה בקיומה של ישראל, ובהתאם לכך עוצבו כל רעיונותיה, מנהיגיה וכלי הפעולה שלה. מכאן העמדתו של "הארגון לשחרור פלסטין", ארגון טרור מוצהר, כמייצג העליון של העם הפלסטיני; מכאן הקושי העמוק כל כך להפנים את הלגיטימציה של ישראל (שנעשתה מן השפה ולחוץ בהסכמי אוסלו); מכאן ההעלאה על נס של ה"שהידים" והאסירים, והאדרתם של הגרועים שבטרוריסטים – גם במחיר אובדן לגיטימציה בינלאומית ואובדן מימון; ומכאן, בראש ובראשונה, חוסר העניין העמוק שהפגינו כל מנהיגי התנועה הלאומית הפלסטינית בפיתוחה הממשי של מדינה לבני עמם.

חוסר העניין הזה אינו רק הקושי במעבר מהנהגת ארגון לוחם להנהגה ניהולית של מדינה; פה ושם בהיסטוריה אפשר למצוא מנהיגים שהצליחו במעבר כזה. חוסר העניין קשור בטבורו גם למהותה הטריטוריאלית של "פלסטין" שאותה מבקשים לשחרר. הסיסמה הרווחת כעת בהפגנות במערב, אולי בזכות החריזה באנגלית – "From the River to the Sea, Palestine Will be Free" – היא האמת העמוקה של הנרטיב הפלסטיני, נרטיב שאינו יכול להותיר דבר לישות הציונית,

ושמכנה את תושבי כיסופים ונחל עוז "מתנחלים". זה לא רק 48' מול 67' – זה עצם המושג פלסטין, שלא עזה ולא הגדה המערבית ולא שתיהן יחדיו יכולות להיות לו תחליף. למעשה, כל דבר שיותיר את ה"תוקפנות הקולוניאליסטית" הציונית על מכונה, מערער מיסודו את הנרטיב הלאומי הפלסטיני – נרטיב שהוא הגורם העיקרי והמרכזי להתמשכות הסכסוך הישראלי־ערבי אל תוך העשור השמיני של קיומה של ישראל.

הלאומיות הפלסטינית לבשה צורה של תנועה לאומית מודרנית וחילונית, כדי לשחק במגרש שהמערב יכול להעניק לה בו ניצחון. זה עבד, והלבוש החילוני הזה היה אחראי גם לתקוות שנתלו בהסכמי אוסלו וברשות הפלסטינית. זהו שחקן רציונלי, שיהיה מעוניין בוודאי ברווחה של עמו. את הקושי שהצגתי כאן, של מהותה של התנועה הלאומית הפלסטינית, ניסו לטשטש. גם חלק מההנהגה הפלסטינית עצמה השתתפה בניסיון הטשטוש, אולי אפילו בסוג של הונאה עצמית: פה ושם, במהלך שנות קיומה של הרשות הפלסטינית, נעשו פעולות שנועדו לקדם את השגשוג והרווחה האזרחיים, והיו אפילו שהעזו להשמיע מנגינות עדינות של חתירה לדו־קיום.

כל זה נעלם כלא היה כשעלתה הגרסה האסלאמית של הלאומיות הפלסטינית, הלא היא חמאס, אל הבמה. הגרסה הזאת הייתה דומיננטית ברצועת עזה מן ההתחלה, אבל בחשבון הכולל של הרצועה עם יהודה ושומרון – שעל פי הסכמי אוסלו הם ישות מדינית אחת – היה לפת"ח, הגרסה הלא־אסלאמית של המאבק המזוין הפלסטיני, יתרון מסוים. החמאס התנגד להסכמי אוסלו, ועד לאינתיפאדה השנייה גם לא הכיר כלל ברשות הפלסטינית כגוף לגיטימי. על פי האידיאולוגיה החמאסית, לא היה מקום לפשרות עם הכופרים הציונים. קריסת שיתוף הפעולה עם ישראל באינתיפאדה השנייה קירב בין החמאס לבין הרשות, והדבר הוליד את ההתמודדות של החמאס בבחירות הכלליות שנערכו ברשות הפלשתינית ב־2006. ניצחונו המהדהד של חמאס טרף את הקלפים והביא במבוכה את הרשות. אסמאעיל הנייה, בכיר החמאס, היה ראש הממשלה הנבחר, אך נשיא הרשות, אבו מאזן, חתר תחתיו; חמאס גם לא היה יכול להיענות לתביעות הקהילייה הבינלאומית ולאמץ את רוח הסכמי אוסלו.

שנה של מעין מלחמת אזרחים פנימית הסתיימה בהשתלטות חמאס על רצועת עזה, השולט שם מאז – אף שרשמית הטריטוריה היא חלק מהרשות הפלסטינית המנוהלת מרמאללה. מאז השתלטות חמאס הידרדרה הרצועה לתהום אפלה עוד יותר. ברומן רע הנמשך כבר 15 שנה, חמאס מושך את עזה אל תהום של מאבק ללא תוחלת. הפיגועים נגד ישראל התגברו, ישראל הגבילה מאוד את מעברי הסחורות והאנשים ("המצור"), וכמוה גם מצרים. לנוכח מדיניות איסוף כל המשאבים לשם התבצרות ויצירת נשק, חדלו הדיבורים בישראל על שיקום נמל התעופה העזתי שישראל הרסה במהלך האינתיפאדה השנייה, או על הקמת נמל לתעבורה ימית. עזה הולכת וקורסת,

אך החינוך ללחימה מן העריסה רק מעמיק והולך. הדבר מובן על פי האידיאולוגיה שנוסחה היטב באמנת חמאס, שעניינה אינו חיים אלא מאבק ומוות: "אללה הוא מטרתה" של התנועה, "הנביא מוֹפתהּ, הקוראן חוקתה; הג'יהאד נתיבה, והמוות למען אללה הוא הנעלה במשאלותיה".

ומה באשר לדמוגרפיה?

זה שנים ארוכות שלא נערך מפקד אוכלוסין בעזה. מקובל לדבר על כ־2 מיליון תושבים בעזה, ערב המלחמה; אבל נתון זה נשען במידה רבה על הערכות הלשכה הפלסטינית לסטטיסטיקה, שאמינותן מוטלת בספק. הן נחשבות על פי רוב למנופחות; בחינה של הערכות העבר מלמדת שתמיד מעורב בהן הרצון להטיל אימה דמוגרפית על ישראל. אכן, הפריון ברצועה הוא מן הגבוהים בעולם, וגבוה בהרבה מזה של הערבים ביהודה ובשומרון, אך גם הוא נמצא בירידה מתמדת. כמו כן, הסטטיסטיקה הפלסטינית מתעלמת דרך קבע מהגירה שלילית – כלומר מיציאה של תושבים לחיים חדשים בארצות אחרות. הגירה זו רחוקה מלהיות זניחה, אף שכמעט אי אפשר למצוא נתונים אמינים על אודותיה; בפועל, לרוב המשפחות הערביות ביהודה, שומרון ועזה יש בן משפחה שהיגר לחו"ל והתבסס שם.[44]

ההגירה החוצה מעזה גאתה מאוד סביב ההתנתקות, ועמדה על יותר מ־24 אלף בשנת 2005, רובם צעירים – הגירה שאינה מובאת בחשבון כלל בהערכות הסטטיסטיות – אך היא מושפעת מאוד מסגרים ומהגבלות שמטילות ישראל ומצרים.[45] כך, ההגירה הצטמצמה מאוד אחרי 2007, אך שבה לגדול מאז 2018, כאשר מצרים פתחה את המעבר. בשנה שלאחר הפתיחה, הערכות דיברו על לא פחות מ־35 אלף עזתים שיצאו את הרצועה שלא על מנת לשוב.[46] כשבועיים לפני השבת השחורה של 7 באוקטובר, פרסם המרכז למורשת המודיעין (מל"מ) מסמך העוסק בהגירת צעירים מעזה, בעקבות עלייה דרמטית בהיקף התופעה והתפתחות של שיח רחב ברצועה על כך – בספטמבר 2023. גם במסמך זה נמשך ערפל המידע בדבר מספרי המהגרים, אבל שתי עובדות ברורות עולות ממנו: הראשונה, שההגירה מעזה רבה, גם במובנים דמוגרפיים; והשנייה, שמציאות החיים ברצועה, בייחוד בשלטון החמאס, הביאה לרצון עז של צעירים להגר.[47] הנתונים הכלכליים מעידים על עומק הבור העזתי: בשעה שבקרב ערביי יהודה ושומרון נרשמו ב־2022 13% אבטלה של הגברים, ברצועת עזה מדובר על לא פחות מ־45%. השכר הממוצע ליום בעזה היה כמחצית מזה שנרשם ביהודה ובשומרון. שיעור העניים, שאין ביכולתם להשיג סל מינימלי של צריכה, גדול ברצועה פי ארבעה מאשר ביהודה ובשומרון.[48]

בעת כתיבת שורות אלה צה"ל כותש את עזה, ותושביה נסים אל דרום הרצועה. הפליטים העזתים שנאחזו בפליטותם ארבעה דורות נעשים פליטים בשנית, משחזרים את תמונות הנכבה הראשונה. אולי אין אלה רק מטוסי צה"ל, אלא גם נקמת העיר

המקיאה אותם, העיר שמעולם לא הפכה להם לבית: פליטים היו, פליטים נשארו. הם ואדוניהם הרעים הפכו את המקום יפה הנוף והאקלים למאורה ארורה ולמחוז של ייאוש, ואת עיר המסחר העתיקה הפתוחה לים, עשירת השכבות והתרבויות, למדבר מוסלמי של תאוות מוות ותשוקת חורבן.

ט. הישראלים החדשים

"לֹא תִירָא מֵהֶם / כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ" שרו בגוש קטיף בימים הקשים שבהם היו נתונים לאיום יומיומי של פצצות מרגמה ושל ירי. הלחן הסוחף היה של רונן צוויג, מוזיקאי מכפר דרום, והשיר הפך למין המנון גם במאבק נגד ההתנתקות. השיר לא היה אלא ציטוט של פסוק מספר דברים – "כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֶךָ וְרָאִיתָ סוּס וָרֶכֶב עַם רַב מִמְּךָ – לֹא תִירָא מֵהֶם, כִּי יי אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ הַמַּעַלְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (דברים ג', א), אבל הוא ביטא היטב את הרוח שהייתה כה מנוגדת לעייפות שניסח אולמרט – וכה מנותקת מהשפה הישראלית של אותה העת.

במשך שנות ה"סבבים" הארוכות דווקא התפתחו יישובי עוטף עזה בצורה מרשימה. הרקטות הטילו אימה, ואיש לא חש בנוח עם העובדה שישראל נתונה כל העת לחסדיו של ארגון טרור עוין. אבל החולשה האסטרטגית של ישראל התאזנה עם עוצמה כלכלית וחברתית שהקלה על הזלזול באויב הקבור לו בפונדמנטליזם שלו מעבר לגדר. היחס לעתיד הסכסוך המשיך להתחלק לפי הקווים הסוציו־פוליטיים הרגילים, בדיוק כמו בשאר הארץ: בשדרות ובמושבים רצו יד קשה מול החמאס, ובקיבוצים העדיפו יוזמות של שלום וניסו לרקום שותפויות חוצות־גבול. אלה ואלה הצביעו פעם אחר פעם למנהיגים שהלכו בנתיב היחיד שנדמה אפשרי וסביר: השלמה עם המציאות בעזה וניהול הסכסוך באמצעות מאזן הרתעה שהלך ונשחק. מילותיו של משה דיין בנחל עוז, אי אז ב־1956, כי "דור התנחלות אנו, ובלי כובע הפלדה ולוע התותח לא נוכל לטעת עץ ולבנות בית", אולי לא נזנחו לחלוטין – הביטחון נותר אתוס מוביל, גם בשמאל הקיבוצי – אבל נראו מיושנות ומתסכלות.

*

יובל ה־75 למדינת ישראל נחגג במידה של חמיצות. בחודשי החורף חוותה ישראל גלי מחאה חסרי תקדים ושיח ציבורי רווי בהסתה. תוצאות הבחירות לכנסת ה־25, וממשלת הימין־חרדים שהוקמה בעקבותיהן, שיקפו תהליכים דמוגרפיים ופוליטיים ארוכים, והציפו פחד עמוק של האליטה הישראלית הוותיקה, החילונית והנוטה לשמאל, מפני שינוי פניה של ישראל. ישראל נקרעה, כביכול, בין ה"יהודית" ל"דמוקרטית", או בעצם ל"ליברלית".

היה רע לתפארת: הממשלה, שנבחרה כדי לקדם "משילות", גילתה שמדיניותה מוכשלת כל העת מצד הרשות השופטת, כלי התקשורת המרכזיים, והפקידות

הבכירה. הדה־לגיטימציה של הממשלה העמיקה בגלל חלק משריה, שהיו חסרי ניסיון או קלי דעת, בגלל הכוח הרב שהעניק מבנה הקואליציה לחרדים, ובגלל האופן שבו נתניהו התמודד עם האתגרים. מעברו השני של המתרס, קווים אדומים של התבטאות, וגם של מעשים, נחצו בזה אחר זה. שבועיים לפני 7 באוקטובר, ביום הכיפורים, קיבל הוויכוח הציבורי פנים של מלחמת תרבות בוטה. עוד לפני כן, אנשי רוח מובילים וקבוצות רבות של אזרחים מודאגים הזהירו מפני העמקת הקרע, אותו ראו כמבוא ל"חורבן בית שלישי". העובדה ששתי הציוויליזציות היהודיות הקודמות, ממלכת החשמונאים וממלכת ישראל המאוחדת, נחרבו או התפלגו בעשור השמיני לקיומן, העניקה עוצמה היסטורית לחרדה מפני גלישה אל אנרכיה או אל מלחמת אזרחים. וכך, במקביל למחאה המתעצמת ולקרע הנפער, פעלו גופים רבים ליצירת גשרים, להדגשת המכנה המשותף, לחשיבה יחד על עתידה של ישראל. בתחילת אוקטובר הם היו מיואשים למדי: התקריות ביום הכיפורים הפתיעו אפילו את הפסימיים. איש לא עסק בקונספציה הביטחונית; איש לא חשב שהקרע יראה בלתי רלוונטי כשנתעורר אל טבח מחריד בבוקרו של חג.

אבל בתוך כל זה, למחנות הניצים החלו להתברר כמה דברים. בקרב תומכי הממשלה היו שהבינו, שכדי להוביל את ישראל הם זקוקים לאליטה מנוסה ומיומנת, וששגשוגה של ישראל קשור עמוקות באופי הליברלי שלה. בקרב החרדים היו שהבינו שאי אפשר להיות חלק ממשי בהנהגת המדינה וליהנות מפירותיה, בלי לבטא שייכות אליה ולשאת בנטל. ובקרב אנשי המחאה חלחלה ההבנה שכדי לשמור על כוחם כמעצביה של ישראל עליהם להתחייב מחדש לציונות בלי להתנצל ובלי להתבלבל. דגלי ישראל, שכיכבו במחאות, לא היו רק תרגיל גאוני ביחסי ציבור; הם הזכירו למוחים ולצופים בהם, שהם מסורים למדינה ונלחמים עליה. שהם "נייחים" ולא רק "ניידים". את הדגלים השלים גם הנפנוף של המחנה בשירות הצבאי של בניו וותיקיו: תל אביב, שפה ושם אימצה אופנות שבזו למדי צבא ולמשרתי מילואים, נזכרה פתאום ביסודות הישנים ההם. במילים אחרות – בשנתה ה־75 הייתה ישראל עסוקה במאבק מכוער, מוקצן ומסוכן, שפגע בחוסן הלאומי ובוודאי בכוח ההרתעה הישראלי; אבל אותו עיסוק עצמו היה גם סמינריון ארוך במהות הציונות, באופיו של החוזה החברתי שלנו – אחרי שנים ארוכות שבהן שגשוג ונוחות הרחיקו אותנו מהבירור הזה.

הוויכוח נגמר ב־7 באוקטובר; אם ישוב אחרי המלחמה, הוא יהיה כנראה אחר. אבל הסמינריון הזה, הבירור הנוקב הזה, שנעשה ערב המלחמה, גרם לנו להגיע אליה בשלים יותר, כשכולנו מבינים יותר כמה ישראל יקרה לנו. והאסון שפתח את המלחמה עצמה נתן לנו גם את השיעור המשלים, על חשיבותה של האחדות ועל שוליותם של הוויכוחים.

ההתקפה המחרידה על מחנות הצבא והקיבוצים, מסיבת הטבע והמושבים, שדרות ואופקים, בבוקר אותה שבת של חג, זעזעה את ישראל עד היסוד. היא סתמה את

הגולל על הספקות בצדקת הדרך, שרווחו בשמאל־מרכז הישראלי, והכריחה את נתניהו, רב־אמן של דחייה ובריחה מסיכונים, להוביל להכרעה היסטורית.

יותר מכך: היא סדקה את כל המוסכמות הישנות ופתחה את השער לפני דור שלם, שהישראליות לא הכירה את כוחו עד אז. הדור הנכון. ההלם הראשוני נענה מיידית בשורה של מעשי גבורה, אבל דור האריות נחשף באמת בשבועות הארוכים שאחריה: ציונות שכבר שכחנו, רוח קרב אדירה עם מורל גבוה, אחוות לוחמים שלא הייתה כאן. מי שאמר שהצבא צועד על הרוח קיבל הוכחה מופתית: אותו צבא יבשה, שנתפס כמגושם וכושל על פי מבקרים רבים ערב המלחמה, אותו צבא שנכשל כישלון עצום ב־7 באוקטובר, התגלה בגדולה שעוד תהפוך למורשת קרב היסטורית. מקצוענות, בטיחות, שיתוף פעולה רב־חילי ומעל לכול – אומץ ודבקות במשימה והמון אנרגיות טובות, הן בסדיר והן במילואים.

הוויכוח הישן על המגדר והצבא גווע אל שיירות הקרב: מצד אחד, לוחמות מצאו את מקומן בשלל תפקודי לחימה, ועמדו לראשונה במבחן האש, ומצד שני, מעולם לא הייתה עדנה לגבריות הישראלית כבימי המערכה הללו. מן הימים הללו הרי ייזכרו שלל התמונות של חתנים במדים עם כלות במלמלות־לבן, אי שם בשטחי כינוס או בבסיסים, והד"שים הנרגשים מן הרעיות שבבית למילואימניקים שבחזית. אולי אין ציורי יותר מאוסף התמונות שהגיעו בטפטופים מהחזית העזתית בהזדמנויות שונות בראשיתו של נובמבר 2023. בכמה מהן נראים חיילי צה"ל מניפים את דגל ישראל ואת דגלי היחידה במעוזים כבושים של חמאס, ולעיתים חברו לדגל ישראל דגלים נוספים: דגל של גוש קטיף, דגל של מסיבת "נובה", דגל גאווה. ההגנה על העולם החופשי ועל ערכים הומניסטיים נתפסת אצל הלוחמים ככרוכה לבלי הפרד בהגנה על ישראל ועל הערכים היהודיים.

מה שנתפס בתחילה כהדהוד של מלחמת יום הכיפורים, מלחמת אוקטובר הקודמת, התברר במהירות כהד של מלחמת תש"ח, עם האמונה הגדולה בצדקת הדרך. לראשונה זה זמן רב נשמעו בישראל ברמה שוב ושוב מילים כמו ניצחון, הכרעה, מיגור ואפילו כיבוש. אבל זה אינו דור תש"ח: זה דור חכם יותר, מתוחכם יותר, חזק יותר וגם גאה יותר בזהותו היהודית. קצינים רבים מספור הפכו לבבואה מרגשת של אותו כהן משוח־מלחמה מן המקרא, שהיה ניצב לפני הגייסות ואומר "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתֶּם קְרֵבִים הַיּוֹם לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֵיכֶם, אַל יֵרַךְ לְבַבְכֶם, אַל תִּירְאוּ וְאַל תַּחְפְּזוּ וְאַל תַּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם – כִּי ה' אֱ־לֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֶם עִם אֹיְבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם". ולא מדובר ברטוריקה צבאית ריקנית של סיסמאות לאומניות – אלא בתודעה עמוקה של מלחמת הציוויליזציה היהודית והמערבית בכוחות האופל. אילו הכירו לוחמי תשפ"ד את שירו של צוויג, שמקורו בפסוקים אלה עצמם, היו ודאי שואגים אותו ביציאה לקרב.

שירי מלחמת תשפ"ד כבר נכתבים ועוד ייכתבו. יהיו בהם שירי זיכרון כואבים, שינסו לגעת בקצה הציפורן בתהומות השכול והאובדן שהביאה אותה שבת שחורה ומה שהתחולל בעקבותיה. אבל יהיו בהם גם פזמוני ניצחון, סוגה שנעדרה מן הזמר הישראלי מאז גאתה במוצאי מלחמת ששת הימים. הם עוד ייכתבו.

בין הזיכרון לניצחון, כבר צץ לו שיר מסוגה כמעט בלתי מוכרת, סוגה המשיבה אותנו לאלתרמן ולאצ"ג: שיר נקמה. "וְרַעַם פְּגָזִים לְאָזְנֵינוּ תָּפִים / וּמַטָּח מְקַלָּעִים – מַנְגִּינָה / יְהוּדִי מְנַצֵּחַ עַל תִּזְמֹרֶת נָקָם / בְּאַנְטֶנוֹת שְׁרִיוֹן מְמָנָע". ולא, לא מדובר בשיבה אל קמאיות ששכחה את ההומניות, אלא בהבנה שלעיתים הנקמה היא המעשה המוסרי. אין ספק בכך, שהרי בימים כתיקונם מחבר השיר מוביל משלחות חילוץ מאסונות טבע ורעידות אדמה – כפי שעשה בטורקיה, חודשים ספורים לפני שבא לזירות האימה של 7 באוקטובר.[49] וכך הוא ממשיך:

> וּמַבָּט אַחֲרוֹן עַל לוֹחֵם יְהוּדִי: / הוּא עָדִין בְּכָל נִים נִשְׁמָתוֹ, / וְגוּפוֹ הַתָּמִיר נוֹשֵׂא הַמַּשָּׂא / שֶׁל עַם שָׁנֵעוֹר מִשְׁנָתוֹ. // כֵּן. אוֹהֵב הוּא חַיִּים וְקוֹלוֹת יְלָדִים / וְקוֹל גֶּשֶׁם פּוֹגֵשׁ אֲדָמָה, / אַךְ הַלַּיְלָה רוֹפֵא הוּא נַפְשָׁהּ שֶׁל אִמָּה /... בִּנְקָמָה!

רוח הנקמה עוד תהדהד, כי האסון אולי מתרחק אבל זוועותיו הולכות ונפרשות לפנינו ככל שהימים עוברים, וכאביו ילוו רבים מאיתנו עוד שנים רבות. אבל יהודים אינם טובים בנקמות; הם חשים נוח יותר עם בניין, נטיעה ואהבת אדם. וכשהתותחים רועמים, מתמלאת הרשת תמונות של תינוקות נולדים בעורף ושל חיילים מנגנים בחזית. אולי לא במקרה, ממש בראשית המלחמה, נפתח משכנה החדש, המרהיב והמאופק, של הספרייה הלאומית. מאולמות הקריאה הנעימים, שהכול בהם חדש עם ניחוח ישן, נפקחים קירות זכוכית אל גינה של חורש ארצישראלי ואל נופיה של ירושלים. המלחמה ביטלה את הטקסים, ובשקט החלו לפקוד אותה אוהבי הספר; חלקם ביקרו כאן בהפוגה מן המילואים, וסבבו באולמות עם הנשק.

והנה בסרטוני עידוד ובקבוצות הוואטסאפ שב ועלה אל הזיכרון הציבורי שיר ניצחון אחד, גם הוא משל נעמי שמר. הוא נכתב עוד ב־1984, אבל נדמה כעת כמתאים כל כך: אותנו לא מנצחים כל כך מהר. וכמה אזרחי, יומיומי ואוהב חיים הוא שיר הניצחון הזה.

> מַחֲלוֹנִי אֲנִי רוֹאֶה / רְחוֹב כְּמוֹ נָהָר גּוֹאֶה / וַאֲנָשִׁים לַעֲבוֹדַת־יוֹמָם הוֹלְכִים. / וְתִינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית־רַבָּן / עִם הַיַּלְקוּט שָׁעַל גַּבָּם / וּבִידֵיהֶם כַּמָּה עַנְפֵי־הֲדַס פּוֹרְחִים. // פִּתְאוֹם זֶה בָּא וּמִתְבַּהֵר / וּלְעַצְמִי אֲנִי אוֹמֵר: / לֹא, לֹא, לֹא תְּנַצְּחוּ אוֹתִי, / לֹא מְנַצְּחִים אוֹתִי כָּל כָּךְ מַהֵר.

*

ישראל של תשפ"ד אינה ישראל שנסוגה מעזה, אובדת עצות וחסרת אמונה. גם

לוחמיה אינם לוחמי תש"ח אלא חזקים מהם: הראשונים היו שארית פליטה, קיבוץ גלויות מורכב, נושאי מסורת ארוכה של חוסר אונים, ראשונים לשאת נשק. בלחימתם היה "טוהר הנשק" – אבל היו גם פשעי מלחמה. לא כך, כנראה, אצל לוחמי תשפ"ד, בני הארץ, הבאים מחברה חזקה שהתפתחה כאן בלי ששמנו לב. מחקרים עוד ינתחו את התהליכים החברתיים והאידיאולוגיים שהובילו להופעתה של הישראליות החדשה, על הגבורה והעוצמה שבה. כך או אחרת, בידיה היכולת להציל את עזה מעצמה – ואותנו ממנה.

י. עזה החדשה

לֹא בְצִדְקָתְךָ וּבְיֹשֶׁר לְבָבְךָ אַתָּה בָא לָרֶשֶׁת אֶת אַרְצָם – כִּי [=אלא] בְּרִשְׁעַת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה ה' אֱ־לֹהֶיךָ מוֹרִישָׁם מִפָּנֶיךָ. (דברים ט', ה)

תשפ"ז, 2027. עולים על האופניים בבארי לסינגל שמוליך אל הים. עוברים דרך נאח'ביר, בארי הישנה, חוצים את ערוץ נחל סחף, ומושכים מערבה, דרך השדות של ג'וחור א־דיק, ומגיעים אל החוף. 5 קילומטרים בלבד בנופי הארץ הטובה. על הים, מדרום לעזה ההיסטורית, אנו מחכים לחבר'ה שעשו דרך ארוכה יותר, אבל בטרקטורון, על החולות: הם התחילו בפארק הלאומי באשקלון, מלווים את הגלים כל הדרך אלינו. עוברים את תחנת הכוח ומסוף הפחם, ממשיכים – חוף זיקים, חוף שקמה, והנה המרינה של רימאל. עוד קצת דרומה ואנחנו נפגשים. הנה כך נמלטנו מן האספלט ומן הערים המקומטות אל השקט המבורך שטוף השמש הרכה של הפריפריה הדרומית שלנו.

עזה ההיא איננה. מה שלא עשו מטוסי חיל האוויר עשו כוחות היבשה, ופיצוץ המנהרות. כוחות גדולים עמלו אחר כך על פינוי ההריסות, חושפים מחדש את הקרקע החולית ומשיבים אותה לחיים בבוסתנים של עצי לימון, שקד וזית. במקומה של כיכר פלסטין, במרכזה הישן של העיר, ניצב עמוד הזיכרון הגבוה, מזכיר את הטבח האכזר של השבת השחורה שהביא על עזה את סופה. מי שמתקרב אל העמוד מוצא תחתיו כניסה לרשת של מנהרות, שנפתחו אל השמיים; לאורך קירותיהן מסופר סיפורה של עזה, תחנה אחר תחנה, ממש כמו שנגלל במאמר הזה. הסיפור אינו משמיט דבר: הוא מספר על המצרים ועל הפלשתים, על חזקיהו, שלמה ושמשון, על הממלוכים ועל העות'מאנים הנבטים והערבים. הוא מספר על החקלאות ועל המסחר, על הדייגים ועל הימאים, על תושבי הקבע ועל הבדואים. הוא מספר על הנוצרים שנדחקו מן העיר, על היהודים שהתיישבו ועזבו, על מלחמת השחרור ועל הפליטים. על הממשל הצבאי המצרי ועל הממשל הצבאי הישראלי, על אונר"א ועל הפת"ח, על הרשות הפלסטינית ועל חמאס. הוא מספר על פירותיו הרעילים של חינוך לשנאה, על טירוף ההתחמשות וההתבצרות, על מערכת המנהרות ועל סבבי הלחימה שהרחיבו את העיר שוב ושוב ושוב. וכמובן, על מתקפת ההתאבדות הרצחנית והאכזרית של עזה נגד

הציונות והיהודים, שהכריחה אותם להכרית אותה מעל פני האדמה, לזיכרון עולם.

וקצת מעבר לאנדרטה ולמוזיאון, מתפתלות סמטאותיה הצרות של עזה העתיקה. חלק ממנה משופץ כעת, משוחזר, ובעוד כמה שנים תהיה כאן מעין בת זוג דרומית ליפו: מעט תושבים, בתי קפה, מתחם אירועים.

מעט מדרום לשובר הגלים הישן של רימאל מתחילים למדוד לקראת הקמתה של עיר חדשה, שעולים מצרפת כבר רואים בה את החרוז הבא בשרשרת של נתניה, תל־אביב ואשדוד. האדריכל הוותיק זאב דרוקמן נקרא להוציא את התוכניות שרקם למען ימית בשנות השמונים, ולהתאים אותן למאה ה־21. החזון הים תיכוני שהגה אז, של עיר בגווני לבן הפתוחה אל הים, מפרידה בין כלי רכב להולכי רגל ומטפחת במבנה שלה, המזמין להיות בחוץ, את המפגש האנושי היומיומי[50] – עתיד לקרום כאן עור וגידים, עם כל האור וכל הפנאי שהשלום החדש הביא איתו.

הערבים, כמובן, לא נעלמו. אבל שנים ארוכות של חינוך פונדמנטליסטי, וחוויות קשות בסבבים הרבים, הפכו את האוכלוסייה של עזה לכזו שאי אפשר לחיות לצידה בשלום ללא תהליך ארוך וקשה של "חינוך מחדש". הרעיון שעלה בתחילה – לבנות מחדש את עזה, בהשקעה אדירה, ולהשיב אליה את תושביה הקודמים – נפסל במהירות ביום שאחרי. זה היה חסר היגיון: במציאות כזו, הביטחון יכול היה להיות מושג רק אם השליטה הייתה נותרת בידי צה"ל, שהיה שב בכך לתפקיד של כוח כיבוש זר המבצע שיטור הדוק ויומיומי בארץ עוינת. זו אינה מלאכה שצה"ל יכול לבצע בהצלחה לאורך זמן.

נוסף על כך, שיבת הפליטים לעזה המשוקמת הייתה מתפרשת גם כסוג של ניצחון, וצריבת התודעה של "הנכבה השנייה" הייתה מאבדת את כוחה. "לעולם לא עוד", נשבענו, נחושים להשם את המקום ממנו באים עלינו לכלותנו. עזה הייתה חייבת להימחק.

אבל די בעזה חרֵבה אחת כדי להותיר חותם של הכרעה. את דיר אל־בלח וחאן־יונס, הסיקו בירושלים, אפשר ואך כדאי לשקם, ולהביא אליהם חזרה חלק מהתושבים המקומיים הוותיקים – המוכנים לחיות בשלום תחת שלטון ישראלי. נכונות זו כרוכה במערכת חינוך אחרת ובהעדרה המוחלט של הסתה אנטי ישראלית במסגדים. לרוב האוכלוסייה שהצטופפה בעזה, נפתחות כעת הזדמנויות חדשות, בעיקר מעבר לים: ישראל יזמה את פרויקט שיקום הפליטים הגדול, שנועד לסגור את המעגל שנפתח ב־1948. השיקום והקליטה, עם מענקי פיצוי נדיבים ומנגנון פיוס היסטורי במדינות ערב, באירופה ובדרום אמריקה, הם פרויקט ענק שחייב התגייסות של הקהילייה הבינלאומית ונחישות דיפלומטית של ישראל; אך תוצאות המלחמה הפכו אותו לכמעט מובן מאליו. השיקום הוא גם הפרויקט האחרון של אונר"א, שתפקידו ההיסטורי נגמר, בלחצה של ישראל. בישראל עדיין מתנהל ויכוח, אם לייחד – כמין

מחווה של סגירת המעגל – גם מוזיאון ל"נכבה" ולפליטות, שייתן מקום מכובד לסבל שאין להתכחש לו. אונר"א תתרום את רוב הידע, ורחובותיה ההרוסים של ג'באליה את הסֶטינג.

רק מושבים בודדים בין יישובי גוש קטיף מוקמים מחדש. חשיבותם האסטרטגית ירדה, והנטייה כעת היא ליצור יישובים גדולים יותר וחקלאיים פחות. בירת הגוש הוותיקה, נווה דקלים, מוקמת מחדש כעיירה, ובתוכה ישיבת ההסדר ששבה אליה מאשדוד והמרכז למורשת גוש קטיף. על חוף הדקלים מוקם שוב מלון המספק משהו מאווירת חופי סיני. ראשון היישובים הציוניים ברצועה, כפר דרום, מוקם מחדש, בשלישית, ומבהיר: הפעם אנחנו כאן, וכאן נישאר.

הצבא לא פושט מדיו ועל המשחתות הישנות לא מטעינים תפוחי זהב. אבל כן, מושג השלום חוזר למשמעותו המקורית. הדלתות בבארי אינן ננעלות בלילה, וגם לא בשדרות ובכפר עזה, בכפר מימון ובסעד. אפילו על השערים הצהובים שוקלים לוותר. בשדות נירים, הרצף הירוק מוחק את הקו ששימש פעם להפרדה בין הצבא המצרי ליישוב העברי. כעת התלמים נושקים לערוגות של עבסאן א־סע'ירה, ושיתופי פעולה חקלאיים מתחילים להירקם.

ממושב הטרקטור הגבוה שלו, חקלאי בקיבוץ המתחדש נחל עוז רואה שדות מלוא האופק, עד הים.

---

1 ראו המפות בסוף ספרו של בני מוריס, **לידתה של בעיית הפליטים הפלסטיניים**, תל־אביב: עם עובד, תשנ"א.

2 זהר לבקוביץ', "רצועת הבעיות", מתוך **רצועת עזה – דפי רקע**, מסמך של קצין חינוך ראשי – אגף הדרכה והסברה, משנת תשל"ב.

3 ייחודית לאונר"א גם הקביעה כי כדי להיחשב כפליט ממלחמת השחרור, די בתושבות של שנתיים (!) בתחומי פלשתינה המנדטורית. וראו גם ארלין קושנר, "בעיית הפליטים של האו"ם", **תכלת** 23, 2006, עמ' 54 – 71.

4 הוועדה קיימת רשמית עד היום ומגישה בכל שנה דו"ח לעצרת הכללית – שבו כתוב שדבר לא השתנה מאז הדו"ח הקודם. את הקביעה כי "הזמן אינו בשל ליישום שיבת הפליטים" קבעה הוועדה בשנות השישים, ומאז למעשה לא פעלה באמת.

5 ראה ארנון גולן, **ישראל והרצועה – העשור הראשון**, חיפה: אוניברסיטת חיפה, תשפ"א, עמ' 135–151.

6 אינני נכנס כאן לוויכוח על קיומו של "טבח" או פשעי מלחמה בחאן־יונס או ברפיח במהלך אירועים אלה.

7 יעקב טובי, "מדיניות ישראל כלפי רצועת עזה ופליטיה, נובמבר 1956–מארס 1957", **ג'מאעה**, ז (תשס"א), עמ' 9–53, בעמ' 18–25.

8 חגי הוברמן, **קהילה יהודית בעזה**, ירושלים: מדרשת ראשיתירושלים, תש"ף, עמ' 104–110.

9 ראו מברק של משרד החוץ אל גולדה מאיר ואבא אבן, שייצגו את ישראל באו"ם ובארה"ב, מ־14 בפברואר. מופיע בספר **תעודות למדיניות החוץ של ישראל - כרך שנים־עשר: מלחמת סיני המערכה המדינית אוקטובר 1956–מארס 1957**, ירושלים תשס"ט, עמ' 547. לניתוח שלל התכתובות הללו ראו טובי, "מדיניות ישראל".

10 דברי שרת החוץ גולדה מאיר בישיבת המשלחת לאו"ם, 24 בדצמבר 1956. שם, עמ' 285.

11 דוד בן־גוריון, יומן, 10.3.1957, ארכיון בן־גוריון.

12 כניסוחו של משה שמש, במאמר "אש"פ: הדרך לאוסלו – שנת 1988 כמפנה בתולדות התנועה הלאומית הפלסטינית", בתוך **עיונים בתקומת ישראל**, 9, עמ' 186–244, בעמ' 186.

13 אריק אריאל ליבוביץ, **קדושת הסטטוס־קוו: ישראל וסוגיית הפליטים הפלסטינים 1967–1948**, תל־אביב: רסלינג, 2015, עמ' 285.

14 שם, עמ' 140.

15 משירו של דודו ברק, בלחנו של אפי נצר, "פרחים בקנה", שבוצע על ידי להקת חיל התותחנים ב־1970.

16 מפרוטוקול ישיבת הממשלה, י"א בסיוון תשכ"ז, 19.6.1967, החלטה 563.

17 יחיאל אדמוני, **עשור של שיקול דעת: ההתיישבות מעבר לקו הירוק, 1967–1977**, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1992, עמ' 216.

18 מתוך שירה של נעמי שמר, "בהיאחזות הנח"ל בסיני", שנכתב בעקבות ביקורה במקום. התפרסם בביצוע להקת הנח"ל ב־1969.

19 השיח האנטי־קולוניאלי רואה את כל פעולותיו של המתיישב או הכובש כרעות. הנה כך כתוב במאמר אקדמי על השליטה הישראלית והישגיה: "מטרתו של הביו־כוח [..] הנמכת שיעורי התמותה, עידוד הכלכלה, יצירת שגשוג, עיצוב הזהות הקולקטיווית של האוכלוסיה – כל זאת במטרה לדכא את הלאומיות הפלסטינית". ניב גורדון, "על נדוניות וכלות: ניתוח מבני של הכיבוש הישראלי", בתוך **סוציולוגיה ישראלית** ט (2), עמ' 271–296, בעמ' 277.

20 מתוך **שלוש שנות ממשל צבאי 1967–1970**, היחידה לתיאום פעולה בשטחים – משרד הביטחון, 1970, עמ' 4.

21 לשון **אטלס כרטא לתולדות מדינת ישראל: העשור השלישי**, תל־אביב: כרטא, 1983, מפות 166–167.

22 הוברמן, **קהילה יהודית בעזה**, עמ' 117; ישעיהו פולמן, **סיפורה של גדר ההפרדה**, ירושלים: כרמל, תשס"ד, עמ' 27. וראו רונן טראובה, "יגאל אלון והסוגיה הפלסטינית: מהכחשה להכרה", בתוך אביבה חלמיש ועופר שיף (עורכים), **ישראל 1967–1977: המשכיות ומפנה**, שדה־בוקר: 2017, עמ' 407–431. המעבר של אלון משלילת קיומו של עם פלסטיני להכרה בו, המוצגת כהתפתחות והתפכחות, היא אולי סיפורה העצוב של תפיסת העולם ההגמונית בישראל, שאימצה בלית ברירה את הנרטיב שטיפחו הפליטים וחבריהם משלהי שנות ה־50, נרטיב הלאום הפלסטיני, המשמש עד היום מכשול עיקרי לשלום באזור.

23 הוברמן, **קהילה יהודית בעזה**, עמ' 115–116.

24 **אזור רצועת עזה וצפון סיני – תכנית אב**, משרד הביטחון – הצוות לתכנון אב לרצועת עזה וצפון סיני, אוקטובר 1972. מובא אצל הוברמן, **קהילה יהודית בעזה**, עמ' 136–138.

25 בפסקה זו "דילגנו" על מלחמת יום הכיפורים בסתיו 1973; מלחמה זו לא שינתה את מעמדה של עזה, ולמעשה היא חלפה כמעט "מעליה".

26 הוברמן, **קהילה יהודית בעזה**, עמ' 171; שמעון אלקבץ, "לך תמכור נופש בעזה", **חדשות**, 4.2.1988.

27 ראו מודעה **במעריב**, 26.6.1987, עמ' 3.

28 מספר הפרות הסדר ביהודה ושומרון עלה דרמטית מסוף שנות השבעים אל אמצע שנות השמונים (שאול משעל וראובן אהרוני, **אבנים זה לא הכל: האינתיפאדה ונשק הכרוזים**, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1989, עמ' 29). גם ברצועת עזה החלו להתגבר פעולות של טרור באמצע שנות השמונים, אם כי עד לפריצת האינתיפאדה עלייה זו במתיחות נבלמה באפקטיביות בפעולות תגובה הרתעתיות של המתיישבים – ולעתים גם של צה"ל (ראה הוברמן שם, עמ' 174).

29 שמש, "אש"פ: הדרך לאוסלו", עמ' 193–201.

30 דויד גרוסמן, **הזמן הצהוב**, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007, עמ' 171.

31 הוברמן, **קהילה יהודית בעזה**, עמ' 139–142.

32 אהוד יערי וזאב שיף, **אינתיפאדה**, ירושלים ותל־אביב: שוקן, תש"ן, עמ' 198.

33 שמש, "אש"פ: הדרך לאוסלו".

34 משה ליסק, "האינתיפאדה והחברה הישראלית: פרספקטיווה היסטורית", בתוך **המלחמה השביעית: השפעות האינתיפאדה על החברה הישראלית**, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1990, עמ' 17–37, בעמ' 22.

35 אריה שלו, **האינתיפאדה: הסיבות, המאפיינים, ההשלכות**, תל־אביב: ספירוס, תש"ן, עמ' 21–27.

36 זאב דרורי, "המלחמה בטרור, מלחמת המפרץ והבוץ הלבנוני", **העשור החמישי: תשמ"ח–תשנ"ח (1988 - 1998)**, ירושלים: יד בן־צבי, 2021, עמ' 121–144, בעמ' 122–130.

37 תיאורה של ד"ר אסנת סוויד, שחקרה את תושבי הגוש אחרי העקירה. ראו אלישיב רייכנר, "כשמתבוננים בעקורי גוש קטיף, אפשר לראות את מאפייני הפליטות", **דיוקן**, **מקור ראשון**, 11.7.2022.

38 בתקופה המדוברת טרם נחשף תהליך אוסלו, והמגעים היו מול המשלחת הירדנית־פלסטינית, ולכאורה לא עם אש"ף. אבל משלחת זו הייתה קשורה בטבורה לאש"ף, וערפאת כיכב בעיתונים כדמות שמניעה את הטרור מצד אחד – אבל היא הפרטנר לשלום המקווה מצד שני.

39 **חדשות**, 15.3.1993, כותרת ראשית.

40 ב־1997 דיווחה הלשכה הסטטיסטית הפלסטינית על יותר ממיליון (!) איש בעזה, מספר שאם הוא נכון מעיד על גידול בלתי אפשרי של כמעט 30% בתוך ארבע שנים. ראו Yakov Faitelson, "The Politics of Palestinian Demography", *Middle East Quarterly*, Spring 2009, pp. 51–59.

41 יובל בלומברג, **מלכודת אוסלו**, ירושלים: סלע מאיר, 2023, עמ' 92–97.

42 על המניעים לתפנית האסטרטגית של שרון נשברו קולמוסים. לזווית חריפה אך משכנעת, הקשורה באינטרס אישי דווקא, ראו הוברמן, **קהילה יהודית בעזה**, עמ' 197–199. מורי הרב בני אלון, ששימש שר עד שפוטר כדי להעביר את תוכנית ההתנתקות, סבר ששרון לוקה במה שהוא כינה "תסמונת המייסדים", המעדיפים להחריב את יישובינו ובלבד שלא להוריש אותם למי שאינם סומכים עליהם. הוא השמיע את התזה לשרון עצמו, וזכה בסוג של אישור עקיף. הסבר מרתק אחר, הנשען על עדותו של וייסגלס, מציע כי מטרתו של שרון הייתה הקפאת התהליך המדיני. ראו זכי שלום, "תכנית ההתנתקות כסיפור הצלחה שטרם סופר", **בין דת, לאום וארץ: המאבק על הזהות היהודית בעת החדשה**, אריאל: אוניברסיטת אריאל, 2014, עמ' 70–78.

43 "מהר מהצפוי: הפלסטינים הציתו את בתי הכנסת", *ynet*, 12.9.2005.

44 יעקב פייטלסון, "התהליכים הדמוגרפיים בארץ ישראל, 1800–2013", עדכון נייר עמדה, המכון לאסטרטגיה ציונית, 2013.

45 שם.

46 Daniel Estrin and Abu Bakr Bashir, "Thousands of Palestinians Are Leaving Gaza", *NPR*, July 4,2019.

47 מרכז המידע למודיעין ולטרור ע"ש אלוף מאיר עמית, **תופעת הגירת צעירים מרצועת עזה**, מזכר, ספטמבר 2023.

48 Keith Fray, Steven Bernard and Alan Smith, "The Gaza Strip — in Charts", *Financial Times*, 16.10.2023.

49 מחבר השיר הוא אלוף־משנה גולן ואך, מפקד היחידה הארצית לחילוץ והצלה.

50 מיכאל יעקובסון, "ימי ימית: 7 השנים הטובות והסוף המר", *Xnet*, 8.4.2012.

שמואל פאוסט

עם כלביאה

גם כשאיש לא קרא להם, הם מוסרים את נפשם להילחם, מגלים אומץ ויצירתיות ומפעילים כוח מתוך אהבת אדם. השתלשלות הגנטיקה התרבותית של הגבורה הישראלית.

מאורעות שמחת תורה תשפ"ד – אירועי הטרור הגדולים והנוראים ביותר בתולדות מדינת ישראל מבחינת היקפם, חומרתם ותוצאותיהם – סיפקו, ועודם מספקים בזמן כתיבת שורות אלה, מאות סיפורי גבורה. מעשים של חירוף נפש מול פני האויב הטרוריסטי להצלת חיי אדם ולביטחון ישראל. חלקם כנראה לעולם לא יסופרו.

עדויות הגבורה המצטברות והולכות מתארות את מעשי ההצלה ביום ההתקפה הרצחנית בשבעה באוקטובר ובשעות שלאחריו. בינתיים, אסרה ישראל מלחמה על אויביה וגייסה את כוחות המילואים של הצבא. במענה לצו הקריאה – בסופה של שנה שבה דווח בכלי התקשורת על צניחה רבתי בשיעורי ההתייצבות למילואים,[1] מגמה שהתרחבה עם גילויי סרבנות אידאולוגיים סביב הניסיונות הפוליטיים לתיקון מערכת המשפט – דיווחו מפקדי היחידות השונות על התייצבות מלאה ולעיתים על אחוזי גיוס גבוהים הרבה יותר. שדות התעופה ברחבי העולם נמלאו משרתי מילואים שעצרו חופשות ובילויים או שגרת חיים בחו"ל וטסו לישראל כדי להתייצב ביחידותיהם. לא חיילים מקצועיים שאומנותם מלחמה הם החיילים הללו, אלא אזרחים עובדים, לומדים, מבלים ומגדלים משפחות, שמתוך מרוצת החיים התוססים הניחו הכול כדי לצאת לעזרת ישראל מיד צר.

בעת כתיבת המאמר, ישראל משיבה מלחמה שערה במה שמכונה "התמרון הקרקעי" של צה"ל, בליבה של עזה והמחנות שסביבה, במטרה לפגוע במחבלים, למוטט את השלטון הנוכחי ברצועה ולהשיב מאות שבויים וחטופים הנמצאים בידי ארגוני הטרור. חיילים בשירות סדיר ומילואים משלמים בגופם, בנפשם ובחייהם במערכה הזאת. תחת האיפול התקשורתי, מעשי הגבורה שלהם בקרבות עדיין אינם מסופרים, אך תכונת הגבורה ניכרת בעוצמה רבה בעצם התגייסותם של החיילים כולם למלחמה, מתוך הזדהות מלאה עם מטרותיה ומוטיבציה אדירה שלא לשקוט עד להשגתן. עוז רוחם של החיילים הנקראים למלחמה – תאבי חיים לא של עצמם בלבד אלא תאבי

ד"ר **שמואל פאוסט** הוא ראש התוכנית לתואר שני בהוראת האגדה במכללת אפרתה ועורך־משנה במוסף 'שבת' של עיתון 'מקור ראשון'. מחבר הספרים 'אגדתא: סיפורי הדרמה התלמודית' (תשע"א) ו'תהיו חכמים: חשיבה תלמודית למאה ה־21' (תשפ"ג).

חייהם של אחרים – מצטרף לתעצומות הנפש שגילו אזרחים, לוחמים, שוטרים, רופאים וחובשים, שיצאו על דעת עצמם להגנה ולהצלה וגילו גבורה עילאית ומעוררת השתאות.

מד ההשתאות מסיפורי הגבורה הללו עולה ככל שהנחלצים לעזרה אינם נושאים בתפקיד שזאת מהותו, וככל שמעגלי ההיכרות בין המותקפים לבין מחלציהם מתרחקים והולכים. אלה מלמדים על תופעה חריגה בכל קנה מידה מוכר.

גיבורים בעל כורחם

כל אב או אם שנחלצו להגנת ילדיהם ובני משפחתם הם גיבורים. יהב וינר מכפר־עזה, שחקן ויוצר קולנוע, החזיק בכל כוחו את חלון הפלדה של הממ"ד כדי לאפשר לאשתו, הזמרת שי־לי עטרי וביתם התינוקת שיה, להימלט על חייהם ולהינצל. הוא שילם על כך בחייו. אריאל ביליה מאופקים שמע את קולות המחבלים שפרצו לביתם ופקד על בני המשפחה, עשרה במספר, לצאת דרך החלון לגג הבניין כשהוא מחפה עליהם עם מוט ברזל ביד. בניסיונו להימלט, אחרי שכל בני המשפחה מצאו מסתור, נורה ונהרג. שלמה רון, בן 85 מנחל־עוז, הורה לרעייתו, בנותיהם ונכדם להיכנס ולהינעל בממ"ד, ואז התיישב בכורסה בסלון וחיכה כפיתיון למחבלים, במטרה שיניחו שמדובר בזקן בודד ויוותרו על חיפוש בשאר חלקי הבית. וכך קרה. מחבלים רצחו אותו בדם קר והמשיכו הלאה. כולם גיבורים. ברגע האמת סברו שחיי בני המשפחה האחרים יקרים מחייהם שלהם, שיש בידם לפעול כדי להציל אותם, ובניגוד לאינסטינקט ההישרדותי מסרו את חייהם על הגנת המשפחה.

אזרחים רבים, חברי כיתות כוננות, יצאו מבתיהם, אחזו בנשק ולחמו להצלת חבריהם במקומות יישוביהם. כיתת הכוננות ביישוב פרי־גן שבחבל שלום הייתה זעירה. אנשי היישוב שלומית, המרוחק מפרי־גן, ששמעו בקשר על חדירת מחבלים, יצאו לעזרת אנשי היישוב שאותם לא הכירו, והותירו את בני משפחותיהם בממ"דים שבבתי שלומית. במשך שעות, תחת אש כבדה, הצליחו להדוף את קבוצת המחבלים העדיפה בכמות ולאפשר מילוט של התושבים. ארבעה מחברי כיתת הכוננות של שלומית – ראובן שישפורטיש, אביעד כהן, אוריאל ביבי ובכור סויד – נפלו בקרב ההרואי.

עמית מן הייתה פרמדיקית מד"א, מוזיקאית וזמרת, בת 22 מבארי. על אף הזדמנויות שהיו לה לחלץ את עצמה, עמית בחרה להגן על פצועים במרפאת השיניים של הקיבוץ ולהגיש להם סיוע. כאשר לא היו בידה עוד אמצעים לטיפול בהם, נשארה עימם כדי לעודדם. במשך שעות ניסתה להשיג תגבורת והייתה בקשר עם בני משפחתה, עד שנורתה בעצמה, חבשה את עצמה, אך לא שרדה בווידוא ההריגה שבוצע בה.

טלי חדד היא אם לשישה מאופקים. למשמע יריות המחבלים הקימה את בנה החייל

ושלחה אותו להילחם בהם. היא עצמה יצאה מביתה, נסעה ברחבי העיר ברכבה הפרטי תחת אש תופת ופינתה כל פצוע שמצאה. אחד הפצועים התגלה כבנה איתמר, שספג קליעים בבטנו וברגליו. היא העלתה אותו לאמבולנס שפינה אותו לבית החולים, נפרדה ממנו ויצאה להמשך פינוי פצועים נוספים למד"א תחת אש, עד שכוחות הביטחון חדלו אותה. גיבורה.

הרב חיים סאסי, ר"מ בישיבת ההסדר בשדרות, חבר כיתת הכוננות בעיר ומתנדב באיחוד הצלה, יצא בבוקר החג כדי לטפל באירוע של נפילת טילים. אלא שבמהרה התברר לו שהמצב שונה, הוא זיהה הרוגים ופצועי ירי ודילג מפצוע לפצוע להענקת סיוע רפואי ראשוני. בהמשך נודע לו על שוטר פצוע מיריות צלף שהתמקם על גג תחנת המשטרה ותוך חירוף נפש רץ להצילו. בדרך להצלה נורה בעצמו ונפצע קשה מירי המחבל. בעודו פצוע ברגלו, בידו ובלחיו, גרר את השוטר הפצוע למחסה וחבש אותו ואת עצמו. במשך שעה ארוכה, שבה אי אפשר היה לגשת אליהם, הוא הצמיד את ידו לצוואר השוטר כדי למנוע איבוד דם. בשלב מסוים החל לנסח הודעת פרידה למשפחתו. לאחר זמן, שוטרים ניצלו שעת כושר ובחסות רכב חילצו אותו, טיפלו בו והניחו אותו ברכב לכיוון בית החולים. מחוסר מקום, הושיבו עליו שוטר שנפצע אנושות. הרב סאסי זיהה חור יציאה בגבו של השוטר, הוא נטל מהתחבושות שחבשו את פניו ותחב לחור בגופו של הפצוע וכך הציל את חייו. גיבור.

והמעגלים מתרחבים והולכים. עשרות אזרחים מכל רחבי הארץ יצאו ביום החג מבתיהם ושעטו לעבר יישובי הנגב, במדים או בלעדיהם, מצוידים יותר או פחות בכלי נשק ובאמצעי הגנה. הם לא הוקפצו או נקראו באופן רשמי על־ידי יחידותיהם הצבאיות, צו מצפונם קרא להם והם גייסו את עצמם ויצאו אל הלא־נודע במטרה להציל נפשות.

האחים לבית סלוטקי – נועם, איש כוחות הביטחון, וישי, לוחם במילואים – שמעו משכניהם על התקפת מחבלים, לא בזבזו רגע ומבלי שנקראו לכך יצאו יחד מבתיהם שבבאר־שבע לעבר קיבוץ עלומים המותקף. "הם הרגישו שזו חובתם המוסרית, היהודית", סיפר אביהם, הרב שמואל סלוטקי. הם הסתערו ונלחמו במשך כחצי שעה עד שהוכרעו יחד ונפלו בהגנה על תושבי הקיבוץ. האחים אלחנן, איש המוסד, ומנחם קלמנזון, הקימו צוות משפחתי יחד עם בן אחותם איתיאל, ויצאו מביתם שבעתניאל אל הכאוס שבקיבוץ בארי. בעזרת רכב נטוש ממוגן ירי הצליחו לחלץ תחת אש יותר ממאה מתושבי הקיבוץ מבתיהם, במשך 14 שעות רצופות, עד שנתקלו בירי מנשקו של מחבל. מנחם נפצע בידו ואלחנן נהרג. שלושה שבועות לאחר מכן בן־דודו, פדיה מרק, קצין בחטיבת גבעתי, ייהרג בקרבות בעזה.

יואב שלי, מפקד בגולני, השתתף במסיבת הטבע בחניון רעים. הוא הצליח לחמוק

מירי המחבלים, אך בחר להגיע לחברו שבקיבוץ בארי. הוא נטל נשק מתוך רכב שנהגו היה ירוי, ויחד עם כמה חברים תפס עמדות בקיבוץ, ניהל קרבות שבהם נהרגו עשרות מחבלים וחילץ בני ערובה, עד שיזם חבירה לכוחות צה"ל שהגיעו לאזור והמשיך להילחם לצידם. ענר שפירא מירושלים, לוחם בסיירת הנח"ל שהיה גם הוא באותה מסיבה, היה צייר מחונן ומוזיקאי וכותב שירים שחלומו היה להוציא אלבום משיריו. בעת התקפת הטרור נמלט עם חברו לתוך מיגונית באזור ומצא בה חבורה גדולה ומפוחדת. לעדות הניצולים, ענר תפס פיקוד על המקום והשרה רוגע על השוהים בו. הוא הורה להם לשכב, בעוד הוא נוטל בקבוק זכוכית שבור בידו ונעמד בפתח המיגונית לקדם את פני הרוצחים. המחבלים ירו פנימה ובשלב מסוים החלו להשליך רימונים. ענר תפס בידיו שבעה מהרימונים שנזרקו לתוך המיגונית והשליך אותם בחזרה על התוקפים. הרימון השמיני התפוצץ בידיו והוא נהרג. בן בנימין שמעוני מאשקלון הצליח להימלט מהמסיבה, הציל כמה מבלים ברכבו והגיע איתם לבאר־שבע, ואז חזר אל התופת כדי לחלץ אחרים. בדרך חזרה נתקל במחבלים ונרצח. אליקים ליבמן ואיתן מור, חברי ילדות מקריית־ארבע (שחיו בתל־אביב), שמשו כמאבטחים במסיבה ברעים ועסקו בחילוץ פצועים תחת אש. לפי עדות ראייה הם חזרו אל תוך אזור הירי כדי לחלץ משם שתי צעירות שרועות על הקרקע, שכבר היו ככל הנראה מתות, ולא שעו להפצרות החברים. הם חששו שייחטפו ויתעללו בגופותיהן. עקבות השניים אבדו, ועל פי הערכות צה"ל הם חטופים בעזה. גיבורים.

אלה דוגמאות ספורות מתוך מאות סיפורים, הנחשפים והולכים.[2] המשותף לכולם, ולעוד רבים רבים אחרים – היחלצות אוטומטית לעזרה של אנשים רבים, מבלי שנקראו לדגל, והצלה של זרים גמורים תוך חירוף הנפש. זוהי תופעה. תופעה ייחודית ומעוררת השראה ופליאה. גבורתם של נשים וגברים, לוחמים ואזרחים שאינם קרביים, נשות ואנשי רפואה, תושבי המקום ומי שאינם בני האזור – ובהיקפים גדולים ביותר. מהי אותה גבורה? מניין היא נובעת?

אומנם, גיבוריהם של כמה מסיפורי הגבורה שאליהם אנחנו נחשפים אינם יהודים ואף לא בהכרח ישראלים: ביניהם אזרחים ערבים שסיכנו את עצמם להצלת מותקפי הטרור, ומטפלים זרים שהצילו בתושייה את מעבידיהם הקשישים. ועדיין, היקף מעשי הגבורה, הנסיבות שהובילו אליהם והמאפיינים המשותפים לרבים מהם, הם יוצאי דופן בכל קנה מידה מוכר ומעלים את שאלת ייחודה של הגבורה הישראלית.

להבדיל כל ההבדלות, נתפסה הקלטה שבה רוצח עזתי פחדן מדווח להוריו בזמן אמת על כך ש"זכה" לטבוח עשרה יהודים במו ידיו, כולל אישה שממכשיר הטלפון שלה קיים את השיחה. על מעשים אלה הוא מתגאה באוזני אימו: "יש לך בן גיבור". היכולה השפה האנושית להכיל שתי משמעויות כה מנוגדות תהומית באותו מושג?

מאמר זה יבקש להתחקות אחר שורשיה של תופעת הגבורה הזאת ולנסות לתת בה

סימנים. מתוך תפיסה שבתודעתם של הגיבור או הגיבורה מצויות באופן עמוק, במעין לא־מודע קיבוצי, תכונות גבורה שכמו המתינו לשעת הפעלתן ולהוצאתן לפועל. תכונות הלקוחות מדגם "גיבּוֹרוּת" שהפנימה בהם התרבות היהודית.

לפקודת המם

גבורה שמתפרצת בעת ובעונה אחת על־ידי עשרות ומאות אנשים בעשרות מוקדים, ושולחת אותם הרחק למקום סכנה, שלא נקלעו אליו בדרך מקרה, ולסיטואציה שלא ניצבת לפתע לנגד עיניהם ודורשת פתרון מיידי – אינה היענות לצו רשמי, לקריאה חיצונית או תגובה למצב איום מוחשי, אלא היא תוצאת הפעלה של גֶן הגבורה. גן המצוי עמוק בצופן הגנטי של נושאיו. לא זה הביולוגי, אלא זה התרבותי, שייתכן ואפשר להתחקות אחריו.

בספרו "הגן האנוכי", טבע המדען הבריטי ריצ'רד דוקינס את המושג מֶם (Meme) כמקבילה התרבותית למונח הביולוגי גֶן (ובהגייה האנגלית, מִים, כמקבילה לגִ'ין). רובנו מכירים את המושג מהתופעה הנפוצה ברשתות החברתיות של בדיחות ויראליות (!) הבנויות כווריאציות על תמונות קבועות.

די־אן־איי הוא צופן גנטי: מידע תורשתי שמקודד במולקולות. יחידת המידע שלו נקראת גן, והיא משועתקת ומשתכפלת בצורה תורשתית. טענתו של דוקינס היא שבעוד גן מתפשט באוכלוסייה באופן ביולוגי, מם מתפשט באופן תרבותי. הגן התרבותי הזה מתפשט במעבר ממוח למוח בדרך של אימוץ וחיקוי (מִימזיס. ומכאן שמו, לאחר שדוקינס קיצר אותו). דוקינס נתן אפיון מדעי לגנטיקה התרבותית, שקדמו לו דיונים על הדרך שבה מתגלגלים רעיונות, וחקר הממטיקה הפך לתחום מדעי של מי שחוקרים תרבות בעזרת כלים ומושגים אבולוציוניים. הנחת היסוד היא שכשם שהטבע, האורגניזם, בעלי החיים ובני האדם, התפתחו באופן אבולוציוני, כך מתפתחת גם התרבות האנושית. אבולוציה של רעיונות.

המֶם אינו מיוחד לבדיחות וירטואליות. כל יחידת מידע או מאפיין תרבותי שאינם חומריים – מילה, ביטוי, דימוי, סמל, תאוריה, אמונה או מנהג, שפה, אופנה, דת – כל אלה מֶמים. הדת היהודית סיפקה מֶמים רבים לתרבות המערב, החל מהאמונה באל אחד וכלה בעקרונות של צדק וחירות ובציווי עשרת הדברות, כמו למשל רעיון המנוחה והשביתה ממלאכה למשך יום אחד בשבוע. מֶם מובהק, שרבים מחקים.

השעתוק והשכפול של המם התרבותי נעשים באמצעות תקשורת אנושית. הרעיונות הקדומים, בעידן של טרום אמצעי תקשורת, רשתות ומדיה חדשה, התפשטו בעיקר על ידי סיפורים. קודם בעל פה ואחר כך בכתב, וגם המֻחזות של הסיפורים הללו. חשבו למשל על רעיון היציאה מעבדות לחירות, שהורתו באירוע המכונן של יציאת מצרים, ואשר נטבע בתודעתם האוניברסלית של הנחשפים לטקסט הסיפורי המקראי; ובאופן

פרטיקולרי, משוכפל במשך מאות ואלפי שנים באמצעות כלי שראשיתו ביצירתם של חכמי התלמוד, ההגדה של פסח. סט של סיפורים ושל טקסטים מוקראים ומומחזים, המקושר להפעלה, לטעמים של מאכלים ולצלילי שירים, ומטביע את זיכרון הסיפור הזה בתודעה הרחבה של חוגגי ליל הסדר.

מתחת לפני השטח התרבותי רוחשים כל המרכיבים המייצרים את הרעיונות ואת התפיסות – תכונות, מאפיינים, צורות חשיבה, סיפורים, דרכי כתיבה ודרכי מסירה מדור לדור. כדי להתחקות אחר מאפייניה של הגבורה הישראלית, אפשר לנסות לזהות את הדי־אן־איי התרבותי שמתבטא בה במקורות התרבות שמהם שועתק.

דמות הגיבור

היסטוריה לאומית היא קובץ סיפורים, שסופרו על ידי מספרים מהימנים יותר או פחות, ואשר התקבלו, פורשו והועברו מדור לדור. לרוב מצויה במרכזם דמותו של הגיבור (ההיסטורי או הבדיוני). דמות זו מייצגת, ובה בעת מייצרת, השקפות עולם, תפיסות מציאות והצעות פתרונות להתמודדות עמה. שיטוט רקע קצר בין הדגמים המרכזיים של דמויות גיבורים יאפשר שרטוט של מעין "מפת גבורה" בציר התרבותי והסינכרוני האוניברסלי, בדרך אל זה הפרטיקולרי.

הרכיב הספרותי של דמות מרכזית בעלילה הספרותית או האמנותית מכונה "גיבור" משום ראשיתו בדמויות "גיבורים" באפוסים המוקדמים ובמיתולוגיות. אלה גברים חזקים, המגלים גבורה, תושייה ואומץ לב ונכונים להקריב את חייהם למען התהילה והכבוד. הדמות הראשית או הנערצת בשירה האֶפית ההרואית ובאגדות העם העתיקות היא לרוב זו השואפת לכיבוש צבאי, להתרחבות ולשליטה.

האפוס המסופוטמי הקדום "עלילות גילגמש" הציג לעולם גיבורים בני תמותה בעלי עוצמה. כמלכים הם משתמשים בכוחם כדי להרוג מפלצות ולעשות לעצמם שם־עולם, לעשות להם עיר מפוארת וחומה, ולפעמים גם לרדות בבני עמם, לשעבד, לאנוס ולכלות אותם באמצעות משחקים מגוונים, ולזכות בחיי נצח. הפואמה האפית האנגלו־סקסונית העתיקה "ביאוולף" מציגה את תולדות השתלשלות המלכים הדָנים רבי התהילה, הצלחתם וגבורתם במלחמות. ביאוולף עצמו הוא לוחם רב עוצמה הנאבק גם הוא במפלצות מרושעות, מאבקים שבמהלכם נכרתים איברים, גופות נגררות למאורות, ראשים נערפים ומוצגים לראווה.

ה'הירוס' (hērōs) היווני, יציר המיתולוגיה היוונית, הוא דמות שבמקורה חציה אל חציה אדם.[3] באפוס ובטרגדיה הקלאסיים יוחסו לגיבור תכונות נעלות רבות, שמקורן בזרע האלים, ואשר מסמלות את האידאלים של התקופה (היפוכה של דמות זאת היא דמות הנָבל, הניחן בתכונות שליליות מובהקות ומגלם פגיעה בערכיה של החברה). לפי התפיסה היוונית, הגבורה והאומץ במלחמת הקיום מבטיחים לאדם את קיומו

העצמאי על אדמתו, כשהוא חופשי לעשות כרצונו. עמידה איתנה שהיא ערך עליון ותכלית האדם. התפיסה הזאת מצדיקה גם מעשים שפלים ואכזריים ביותר, כל עוד הם משמשים לחיזוק גבורתו ואומץ ליבו של האדם. האפוס הרומאי יצר דמות גיבור משלו, דוגמת אינאס, גיבורה של האניידה מאת וירגיליוס, הדומה למדי במאפייניה לגיבור היווני, ההומרי. הגיבור הוא בעל כוח בלתי רגיל, נוטה למלחמות ולהרפתקאות נועזות ומקבל על עצמו מטלות בלתי אפשריות. הוא לוחם בכוחות הרוע, קובע גבולות ומגדיר עמים. גיבור "קלאסי" אפוא, נחשב ל"לוחם שחי ומת במרדף אחר הכבוד", וההצהרה על גדולתם של הגיבורים נסובה על "ההברקה והיעילות שבה הם הורגים",[4] וגם על מניין של הרוגי חרבם (הקטור, הנסיך הטרויאני מהאיליאדה ההומרית, "הרג 31 אלף לוחמים יוונים").

השפעתן התרבותית האדירה של היצירות ההומריות, האודיסיאה והאיליאדה, על תרבות המערב, הולידה ספרות ענפה שמהללת את גיבוריה. ימי הביניים ניפקו באירופה סוגות שירה של מעללי גבורה: רומנסות עתירות גיבורים מנצחים; אגדות מלכים, אבירים ולוחמים אנגליות; ושאנסונים על מעשי גבורה של מלכים וכובשים בצרפתית עתיקה.

העת החדשה נטתה לזנוח את דמות הגיבור ולהתרכז בדמות חדשה, דמותו של האנטי־גיבור. תכונותיה אמנם סותרות את אלה שיוחסו לגיבור המסורתי, אך היא עדיין עשויה ליצור תחושת הזדהות אצל הקורא. זוהי דמות של אדם טועה, נכשל, בודד, מיואש ואומלל, שאינו משתלב בסביבה ובוודאי אינו מנהיג אותה; לרוב הוא גם חלש פיזית ומרושל. בעוד שדמות הגיבור המסורתי מחזקת את האמון במוסכמות החברה וערכיה החיוביים, דמותו של האנטי־גיבור מייצרת ביקורת על ערכיה השליליים של החברה. הרומן המודרני, ותחומי יצירה נוספים בעקבותיו, העלו על נס את החלש, הקורבן, חסר היוזמה. תפקיד ראשי בעולם מיואש.

מושיע ומגן

ומה באשר לתרבות ישראל? זו הציגה בראשיתה את הגיבור המקראי. הגיבור המקראי הוא במידה רבה אנטיתטי לגיבור המיתולוגי[5] ("גדולת הרוח של הגיבור ההומרי באה מתוך יצרים חזקים ואידאל של כבוד ותפארת, ואילו גדולת הרוח של הגיבור התנ"כי באה לו מתוך קבלת הרוח והייעוד מיד אלוהים").[6]

הגיבור המקראי נטוע באדמתו ומביית את הטבע. שושלת בראשיתית שלמה עוסקת ביצירה ובפיתוח העולם. נוח הוא שליח האל להצלת דרי העולם מכיליון באמצעים הנדסיים. המשפחה העברית הראשונה היא משפחה של חקלאים ורועי צאן שעשו חיל בעיסוקיהם, והיא תציג גיבורים דוגמת אברהם, היוצא בשעת הצורך למלחמה אזורית כדי להציל שבויים, ביניהם בני משפחתו, ומביס את מלכי האזור הניצים.

כמוהו יעשו ניניו, שמעון ולוי, במלחמתם בחוטפי ואונסי דינה אחותם; גיבורים בעלי כוח פיזי וכושר המצאתי כיעקב וממשי פוטנציאל מנהיגותי־ממשלי כיוסף. משה עולה על הבמה כמושיע בודדים מקרב אחיו מידי מַכֵּיהם בכוח זרועו וכמושיע נשים שואבות במדיין, ולאחר מכן יתגלה כמנהיג מדיני שיושיע את עמו מיד משעבדיו המצרים וכמנהיג לאומי המגבש את העם ומוביל אותו בדרך תלאות ומאבקים. יהושע תלמידו יהיה למצביא ולכובש הארץ, והשופטים לאחריו יכללו מושלים ומצביאים, אנשי חיל המושיעים את עמם מאויביהם. מלכי ישראל הראשונים, שאול דוד ושלמה, מארגנים ממלכות, מקימים צבאות, מכים באויבים, נאבקים ביריבים מבית ויוצאים להילחם באיומים חיצוניים. ממלכתו של דוד מעמידה שורה של גיבורי מלחמה.

כל אלה מוצגים בסיפור התנ"כי בדרך כלל גם בתכונותיהם ובייעודיהם הרוחניים והדתיים. יכולותיהם בשדה הקרב כמעט שאינן זוכות לפירוט, בוודאי לא לאפוסים ולשירי הלל. גבורתו העיקרית של הגיבור המקראי ומאבקיו קשורים בערכי רוח. הוא מתמודד עם ספקותיו, לבטיו וטעויותיו, וגבורתו היא התגברות עצמית, המופנמת אל תוך מרחב נפשי פנימי.[7] בעוד הגיבור האפי ממלא את צו הגורל, הרי הדמות המקראית משמשת כייצוג של תפיסת הבחירה החופשית, המאפיינת את האנושות לפי ההשקפה המקראית. אל מול הגיבור הקלאסי, הדמות המקראית נתפסת כאנטי־גיבור כמעט. אך לא במובן הספרותי־מודרני, כפי שהוצג לעיל, אלא כמי שכוחו אינו בהכרח בגבורה ובניצחונות פיסיים ומרחביים, אלא בהכרתו המוסרית. החתירה המתמדת ליתר שלמות כטעם הקיום האנושי הפכה להיות גרעין מהותה של הגיבורות המקראית. כאן שונה הגיבור המקראי מדמות האנטי־גיבור המודרנית, שכן, האמונה ביכולת ההתגברות, התיקון וההשתלמות היא אופטימית ביסודה ומנוגדת להשקפה הפסימית על העולם ועל טבע האדם המתגלה בחלקים של ההוויה והספרות המודרנית.

הגיבורים המקראיים הראשונים אינם בוחלים בשימוש בכוח כאשר הוא נדרש להצלת אחים ולהושעת חלשים ונדכאים, ואז יגלו גבורה גם בשדות מלחמה ויקצרו תהילה. המלכים והמצביאים של התנ"ך עושים את אשר הם נדרשים לעשות באומץ ובהקרבה, מתוך אמונה ומתוך נאמנות לאידיאלים שבשמם נשלחו. חטאים מוסריים במהלך הדרך יוקעו ויהפכו את הנכשלים בהם לגיבורים טרגיים. מכל מקום, הלחימה המקראית אינה מכשירה את האכזריות ואת הכוח הגס: הלוחמים נדרשים, לפי חוקי התורה, לאמץ סטנדרטים ערכיים־מוסריים מגבילים, חסרי תקדים בעת העתיקה, שבאים לידי ביטוי בין השאר ביחס לשבי, לאינוס, לחללי אויב, לשלל ולחרם.

ספרי המכבים הציגו פרק נוסף בהיסטוריה היהודית שמימי המרד בשלטון הסלאוקי שהוביל לממלכה החשמונאית העצמאית, ודמויות גיבורים משלהם. לוחמים מתוחכמים ועזי נפש, שמרדו ונלחמו בצבא עדיף כנגד גזרות במישור הדתי, התרבותי והכלכלי, ונהפכו להשראה למורדים וללוחמים בישראל למשך דורות רבים. יהודה

המכבי מתייחס למטרות האויב, למטרות המרד ולמהות הגבורה בציטוט מפורסם: "כי לא ברוב חיל ניצחון המלחמה ומן השמיים הגבורה. הם באים אלינו ברוב גאווה ופשע להשמיד אותנו ואת נשינו ואת בנינו ולבוז אותנו. ואנחנו נלחמים על נפשותינו ועל תורתנו" (מכבים א', פרק ג, פסוקים יח־כב).

גבורת־המלחמה עוד הייתה נוכחת בחיי היהודים בראשית ימי המשנה, בימי המרידות נגד האימפריה הרומית. "המרד הגדול" הביא לקדמת הבמה דמויות גיבורים כאלעזר בן יאיר, אלעזר בן שמעון, יוסף בן מתתיהו, שמעון בר גיורא, יוחנן מגוש חלב ואחרים. אלא שכישלון המרד, מעשיהם השנויים במחלוקת ומלחמותיהם הפנימיות, ואולי סיבות תרבותיות נוספות, לא זיכו אותם בתהילת עולם ולא הפכו אותם לדמויות מופת. המרד הנוסף נושא את שמו של גיבור המלחמה בר־כוכבא, שמעון בן כוסבה, שתיאורי אישיותו וכישלונו הגדול גררו ביקורת מצד אחד; אך היותו מנהיג מדיני מוכשר ובלתי מעורער שאיחד את העם תחת הנהגתו ובעל יכולות ניהול ולחימה מוכחות, שהצליח לכבוש שטחים מידי הרומאים ולשלוט בהם – הפכו אותו לגיבור, מצד שני. אגדות חז"ל, לצד הביקורת על דמותו ועל ההתייחסות אליו כאל משיח, מתארות אותו כבעל כוח פיזי בלתי מצוי: "היה מקבל אבני בליסטרה באחת מארכובותיו וזורקן והורג בהן כמה נפשות" (איכה רבה ד, ב) ו"היה קופץ מיל והורג ברומאים" (בבלי, גיטין נז ע"א).

אחריהם באו הגלות והשעבוד.

המהפכה הדרשנית

דמות הגיבור התלמודי, החכם, שהפכה לאב־טיפוס של הגיבור "הגלותי" במשך דורות רבים, אינה נענית למאפייני הדמות של גיבור קלאסי ("אדם פעיל ופעלתני, המעולל עלילות של גבורה בכל אשר יפנה").[8] עולמן של יוון ורומא הוא עולם של מלחמות אימפריאליות, כיבושים, ניצחונות והפסדים. אלה נוטים לייצר גיבורים הולמים – גיבורי מלחמה אמיצי לב, כובשי ארצות ונשים ואכזריים כלפי אויביהם. עולמם של חכמי ישראל באותה עת הוא של עם שמרכזו הלאומי חרב והוא נאבק לשימור לאומי תרבותי ורוחני בעולם שאין לו בו ריבונות. במציאות זו בחרה תרבות חז"ל לייצר ולהוקיר גיבורי רוח, בעיקר בלמידה, בשינון, בשמירה ובפיתוחה של התורה. אנשים המקדישים את חייהם לפרשנות, לחקיקה ולמוסר של חיי יומיום, ולהנהגה קהילתית ורוחנית.

חכמים, שתודעתם היא תודעת גלות, מתמירים את גיבורי המלחמה הישנים בגיבורים מסוג אחר. המדרש התנאי "ספרי" על ספר דברים מצטט את הפסוק "הַכֹּל גִּבּוֹרִים עֹשֵׂי מִלְחָמָה" (מלכים־ב כ"ד, טז) ומקשה עליו מן המציאות: "וכי מה גבורה עושים בני אדם ההולכים בגולה? ומה מלחמה עושים בני אדם זקוקים בזיקים והנתונים

בשלשלאות? אלא 'גִּבּורים' – אלו גִּבורי תורה, כעניין שנאמר 'בָּרְכוּ ה' מַלְאָכָיו גִּבֹּרֵי כֹחַ עֹשֵׂי דְבָרוֹ' (תהלים ק"ג, כ). 'עושי מלחמות' - שהיו נושאים ונותנים במלחמתה של תורה" (ספרי דברים, שכא).

באופן מעניין, בנוסח התפילה המיוחדת "מעין המאורע" שנתקנה לימי חנוכה, המתייחסת לניצחון המכבים – "מָסַרְתָּ גִּבּוֹרִים בְּיַד חַלָּשִׁים וְרַבִּים בְּיַד מְעַטִּים וּטְמֵאִים בְּיַד טְהוֹרִים וּרְשָׁעִים בְּיַד צַדִּיקִים וְזֵדִים בְּיַד עוֹסְקֵי תוֹרָתֶךָ" – נשמר הכינוי "גיבורים" במשוואה לחיילי האויב. הישראלים המורדים, הלוחמים אמיצי הלב שמסרו את נפשם ושיכלו לאויביהם, הם "חלשים". מתקני התפילה – המוכרת מימי הגאונים, אך נוסחה כנראה כבר בימי חז"ל – אינם מנכסים לאבותינו המכבים את תכונת הגבורה. אפשר שזה עניין לשוני (גבורה – גדלות, ריבוי ועדיפות יכולות), ואולי משום שבהופעתה כגבורת־מלחמה, תכונת הגבורה שמורה בעיניהם לדמות הכובשים האימפריאליסטים, אנשי המלחמה והדמים, ולא לדמויות המגינים מפניהם; ואולי מפני שבטרנספורמציה שדמות ה"גיבור" עוברת בתרבות של חז"ל, החלש הוא עדיף, כי ניצחונותיו לא באים לו בזכות הכוח הפיזי אלא מכוח הנס ובזכות היותו מן הצדיקים ובעיקר מ"עוסקי תורתך".

דמותו של גיבור בית המדרש מאופיינת בתכונות מופת נעלות כגון אמונה, מסירות נפש על לימוד התורה, מסירתה לדורות הבאים ומצוותיה במישור הדתי־רוחני, מידות כצניעות וענווה במישור האישי, ועשיית צדקה וחסד בתחום החברתי – מצד אחד, ובחולשותיה האנושיות מצד שני. גבורתה היא פנימית, מתוך הדרמה של מאבק פנימי ורוחני, של הרצון החופשי ויכולת הבחירה. הגיבור של חז"ל הוא אומנם כובש, אבל את יצרו. גבורה פיזית שנעדרת שליטה עצמית ביצר וברוח אינה נחשבת ואינה מועילית על נס בתרבותם של חז"ל כגבורתו של הנאבק בפיתויים לסוגיהם ויכול להם. בהיבטיה החיצוניים דמות החכם מזכירה את דמותו של האנטי־גיבור. דניאל בויארין מאפיין את דמות הגיבור התלמודי, חכם בית המדרש, כ"גבר נשי", לא חזק פיזית ולא אגרסיבי, שתכונתו המרכזית איננה קשורה בכוח, בעוצמה, בכיבוש ובתקיפות, הוא מתנזר מאלימות ואינו מכחיש אלמנטים של חולשה באישיותו.[9]

התנ"ך ביסס דמויות גיבורים היודעים להילחם במישורים הפיזיים והצבאיים של המציאות לצד מאבקיהם המוסריים וההתמודדויות הרצון והבחירה החופשית שלהם. גיבורים "טבעיים", נטועים באדמתם ועומדים על שלהם או מסוגלים לעלות לגדולה בארצות גלותם ואף להנהיג משם מרידה ומאבק לחירות, וכמובן מלכים־לוחמים אמיצים שביצרו את מעמדה של הממלכה. החורבן והגלות הארוכה יצרו שיבוש במושג הגבורה. החורבן, הרדיפה הדתית, האסונות הלאומיים והמרידות נצרבו בתודעתם של החכמים. כדי להתמודד עם הזעזועים הללו, שהיה בהם כדי לגרום להכחדת האומה, חז"ל יצרו שינויים מושגיים רבים. הפולחן הדתי בביטויו הפיזי המוחשי ביותר – שכלל הקרבת קורבנות באמצעות שחיטה, הפשטת עור, ניתוח

איברים, הקטרה, הזאה והולכה של דם במרחב בית־מקדשי שיש בו אגנים ותעלות לניקוז הדם הרב – הוחלף בפולחן רוחני־אינטלקטואלי שמיקודו בלימוד ובתפילה. הגיבור הפוסט־חורבני אינו מבוסס עוד בדם, לא אוחז בסכין שחיטה ולא נושא עמו חרב מלחמה. כלי הנשק מוצג כניגוד למעשה התפילה ולימוד התורה. דרשני בית המדרש עיצבו בדמותם את גיבורי התנ"ך.

כשם שילדים נושאים עיניים להוריהם, או מחקים את דוגמתם האישית בְּלא־מודע, כדי לדעת איך לפעול בעולם, כך כל אדם נושא עיניו אל תרבותו, גם ממעמקי המודע, כדי לדעת כיצד לנהוג במצב נתון. המהפכה הדרשנית, שהפכה את אבותינו ומלכינו ליושבי אוהלים לומדי תורה, נעימי זמירות ישראל, והוטמעה בלימוד מסורתי של דורות, בשילוב נסיבות־חיים לא־טבעיות של עם גולה מאדמתו במשך אלפי שנים, הייתה עצומה. היא יצרה שיבוש גנטי־תרבותי שבעטיו גם בעת צרה לא היה ליהודי מַנַיִן לשאוב דגם של דמות גיבור שינחה אותו לפעולה. עולמם של הגיבורים המקראיים היה נטוע במציאות פנטסטית בעיניו של היהודי הגלותי. מציאות של הוד קדומים מעבר רחוק מאוד ושל עתיד גאולי רחוק מאוד. ההיסטוריה היהודית, למלוא רוחב העין, הייתה משובצת בגיבורי רוח שאינם גיבורי מלחמה.

לאורך תקופת הגלות הארוכה התבססה אפוא דמות הגיבור היהודי כאיש רוח ואיש ספר, נעדר כוח פיזי ובוודאי כוח צבאי, שמאבקיו – שעליהם הוא מוכן למסור את נפשו – הם ערכיים ביסודם, ונוגעים לשלמות דתו ומשפחתו.

ואז באה הציונות.

יהדות השרירים

התנועה הציונית, שהתביישה בגבורה ש"התייבשה" בגלות, הוכרחה למצוא לעצמה גיבורי תרבות, "גיבורים" ו"גבריים", כדי לחנך ובעצם כדי לברוא טיפוס חדש לדור חדש. למצוא ולא להמציא. להמצאה אין ערך ואין תוחלת. יש לפשפש בדורות הקודמים כדי להחיות את שרידי התודעה הקדומה ולעורר ענקים מרבצם. התרבות הנוכחית נדרשה לשאוב מולקולות גבורה מתוך המאגר הגנטי הקדום של התרבות הישראלית, על הטקסטים ומסורות על־פה שלה, כדי להזריק אותן מחדש לגוף היהודי המתחדש. בר־כוכבא, יהודה המכבי, שמשון – שימשו לה כאבות מזון, כדגמי מופת.

הסופר וההוגה הציוני מקס נורדאו ביקש גיבור יהודי חדש, לא עוד 'נשי' ופסיבי. כבר בקונגרס הציוני השני, ב־1898, קרא נורדאו להשיב את "יהדות השרירים האבודה". להחזיר ליהודי הגלותי את תדמית "היהודי הלוחם", בעל עוצמה נפשית וגופנית: "עלינו ליצור שוב יהדות חזקה... דברי ימינו מעידים, כי לפנים הייתה קיימת יהדות כזאת...". "נחדש אפוא את הקשר אל המסורות עתיקות הימים שלנו: נהיה שוב

גברים עמוקי־חזה, דרוכי אברים, עזי־מבט". היהודי השרירי בחזונו של נורדאו הוא בעל חוזק וחוסן גופני, זריזות ומשמעת, לוחם ללא חת, "עמוק־חזה, בנוי לתלפיות, חד־עין".[10] אנטיתזה ליהודי הגלותי, הרבני או המשכיל, איש הרוח והאינטלקטואל, רוכן ספרים, דל כוח וחלש שרירים.

במאמר שפרסם שנתיים לאחר מכן, בכתב העת Die Jüdische Turnzeitung, החזיר נורדאו לבמה את מיתוס בר כוכבא, ה"גיבור שסירב לדעת תבוסה", כ"התגלמות ההיסטורית האחרונה של יהדות למודת קרב ואוחזת בנשק". בר־כוכבא, אחרון גיבורי הכוח של תקופת חז"ל, היה לדמות מופת של גיבור לאומי וסמל המאבק לשחרור בקרב התנועות הציוניות. באותה תקופה לערך, ב־1902, ראתה אור האוטופיה של הרצל 'אלטנוילנד'. באמצעות דמותו של גיבור הסיפור ברומן, פרידריך, הרצל הפך את דמות הגיבור היהודי המלנכולית והנשית למי שחל בה שינוי גופני עם צאתה מאירופה. מגבר צנום וכחוש, פרידריך הופך לגבר שמגלם בריאות ועוצמה, "חסון כאלונים".

מעט לאחר מכן, ב־1903, אירעו פרעות קישינב. ברוח קרובה לזו של נורדאו, תקף חיים נחמן ביאליק את הגיבור הגלותי, החלש, בפואמה 'בעיר ההרגה', שזכתה לתהודה רבה ולהשפעה. ביאליק הצליף בקהילה היהודית הפסיבית, הבכיינית, הקבצנית. הוא זעק בה את היעדרה של גבורה יהודית ותיאר את היהודים הפחדנים, "בְּנֵי בְנֵיהֶם שֶׁל־הַמַּכַּבִּים, נִינֵי הָאֲרָיוֹת", שברחו ל"בָּתֵּי מָחֲרָאוֹת וּמִכְלְאוֹת חֲזִירִים... מְנוּסַת עַכְבָּרִים נָסוּ... וַיָּמוּתוּ מוֹת כְּלָבִים שָׁם בַּאֲשֶׁר נִמְצָאוּ"; ואת הגברים שהסתתרו מאימת הפורעים בזמן שנשותיהם, בנותיהם ואחיותיהם נאנסו לנגד עיניהם, והתפללו להינצל בעצמם. קשה שלא לחשוב כאן על ההבדל הקוטבי שבין התנהלות זו לבין האופן שבו הגיבו צאצאיהם הישראלים על הטבח המחריד שנעשה בהם מאה ועשרים שנה לאחר מכן.

ואכן, מימושה של הציונות במאבק להקמת המדינה בתש"ח הוליד גיבור חדש. אחרי הגיבורים המודרניים מסוג 'המשכיל', 'התלוש' ו'החלוץ', באה דמות ה'צבר'. הצבר הארץ־ישראלי תואר כאדם חדש, יפה תואר, שזוף, חסון, שרירי ותקיף, שמחליף את היהודי החיוור והכנוע בן־הגלות ובורא חברה חדשה ועולם חדש. חניך האור והחום של ארץ־ישראל. אומנם אפשר למצוא את גיבורו הספרותי של דור הפלמ"ח־תש"ח כמי שמצוי בסתירה בין חזותו החיצונית הבוטחת והגברית לבין עולמו הפנימי הרגיש, האמנותי, הרוחני ורודף השלום, אבל יותר מכול הרי הוא לוחם. לא עוד קורבן פסיבי, מסתתר, מתפלל ונמלט על חייו, אלא גיבור מלחמה. הוא אינו גיבור נעקד על גבי המזבח, אלא גיבור העוקד את עצמו על מזבח הכלל. לא שש אלי קרב, אבל נכון למות בקרב; להקריב את חייו תוך לחימה באויב, למען הכלל, למען היישוב העברי. גיבוריו של חיים גורי בשירו 'הנה מוטלות גופותינו', שנכתב לאחר נפילת הל"ה ב־1948, הם גיבורים מתים הנכונים להקריב את חייהם בשנית, לו היה בידם. הם כמעט מתנצלים

על כך שלא עשו עוד, "עָשִׂינוּ כְּכָל שֶׁנּוּכַל, עַד נָפַל הָאַחֲרוֹן וְלֹא קָם".

לגיבור החדש אין ממש עם, אין היסטוריה לאומית, אין שושלת יוחסין, אין הורים ואין משפחה. הוא יחיד, לוח חלק, שבא משום מקום ונולד לתוך חלל ריק. הצבר הוא חסר שורשים ונעדר תודעה היסטורית, חי את ההווה. יצירותיו של משה שמיר, מהבולטים בסופרי "דור בארץ", הן טקסטים מכוננים של החברה הישראלית בת התקופה. משפט הפתיחה המפורסם ברומן 'במו ידיו (פרקי אליק)' – "אליק נולד מן הים" – נתפס כמנסחה של דמות הצבר המיתולוגי: איש ללא עבר, ללא היסטוריה, בוודאי לא גלותית, ללא הורים, איש שנחצב מחומרי המקום.[11] אורי, גיבור הרומן המכונן שקדם לו, 'הוא הלך בשדות' (1947) – יליד הארץ ובן ראשון לקיבוץ – התאפיין גם הוא, לכאורה, בתכונות שאפיינו את גיבורי היצירות והמחזות בני הזמן. אלה היו גברים־לוחמים, מפקדים אמיצים, מונעים על־ידי החובה הלאומית ומוסרים למשימה ולחבריהם. תמיד חלק מן החברה, הקולקטיב, ונאמנים לה עד כלות.

באותה תקופה כתב מייסד הפלמ"ח ומפקדו הראשון, יצחק שדה, את הדברים האלה ביחס לגבורה:

> הגבורה אינה מושג צבאי. כל מקום שאתה מוצא בו הקרבה, גם גבורה תמצא שם.
>
> [...] לא הפחדנות היא היפוכה של הגבורה אלא האנוכיות. האיש האנוכי יכול להיות אמיץ, אך גיבור לא יהיה. אין גבורה בבַּנְדִיטיזם, אף לא בנועז ביותר. הגבורה היא קודם כול מידה מוסרית. יכולים יחידים, אם מעטים ואם רבים, להתאחד לשם מטרות אנוכיות, בלתי מוסריות, והיחידים הללו אפשר שיהיו נטולים כל תחושה של פחד. אבל שכינת הגבורה לא תשרה עליהם בין אם הם חבורת שודדים בשיקגו ובין אם הם שליטים על מדינה פשיסטית בגרמניה.
>
> הגבורה שהיא הקרבה, אינה אכזרית ביסודה, היא אינה מתאכזרת. זו הצורה הנעלה ביותר של השירות. ביסודה היא אהבת הזולת.[12]

דבריו של שדה נותנים סימנים בפן מרכזי בצופן הגנטי של הגבורה הישראלית, ואולי אף מזקקים אותו: גבורה שהיא הקרבה, שאינה אכזרית, ושביסודה מונחת אהבת הזולת. חיים גורי שורר "אַהֲבָה מְקֻדֶּשֶׁת בְּדָם".

עדינו העצני

הגיבור הישראלי, יציר גלגולי תרבות העם, כפי שהוא עולה מתוך אפיוניו התרבותיים־היסטוריים, אינו מונע ממניעים אימפריאליים, מתאוות כיבוש, התרחבות ושליטה כוחנית. הוא לא בעל כוחות־על ולא הרפתקן הנוטה למלחמות ולסכנות. הוא לא מבקש לעשות לו שם־עולם, להנציח את עצמו בשערי ערים מפוארות ובמונומנטים בתוכה, בוודאי לא לשעבד את הזולת, לרדות ולהתעלל בו. המידה

המוסרית של הגבורה הישראלית, כדברי שדה, הפוכה לסוג הגבורה הזאת, המאפיין דמויות גיבורים ומלחמות עמים עד עצם היום הזה. בראש ובראשונה היא ההפך מאנוכיות.

מקורות היהדות לדורותיהם, שהטמיעו לאורך מאות ואלפי שנים רכיבים של גנטיקה תרבותית בבני העם היהודי, חפים מהערצה לגבורה צבאית גרידא, אך לא מטעמים פציפיסטיים, כפי שציין ישעיהו ליבוביץ׳ במאמרו "גבורה":

> כבר הוטעם שהמלחמה מוכרת כעובדה במציאות האנושית, ואף ניתנת לה הצדקה בנסיבות ובתנאים מסוימים; מכאן, שהלוחם ממלא פונקציה הדורשת ממנו גבורה. אבל לא נמצא במקורות היהדות הערצה של גבורת האדם הלוחם – ההערכה הרווחת מאוד בתרבויות לא־יהודיות רבות, אף במתוקנות שבהן. אף על החשמונאים לא נאמר ב"על הניסים" אלא שלחמו את מלחמת ה׳ והצילו את התורה; ואילו גבורתם במלחמה אינה מוזכרת כלל – היא מתקבלת כדבר המובן מאליו. אם יש מלחמה חייב החייל להיות חייל טוב, כשם שחקלאי חייב להיות חקלאי טוב, השרברב – שרברב טוב, הרופא – רופא טוב. אין ביהדות התפעלות מיוחדת מגבורה צבאית דווקא.[13]

האתוס הישראלי, בגלגוליו המקראיים והבתר־מקראיים, נטה לרסן את דמותו של איש המלחמה. להציב לה גבולות. למתוח ביקורת על חריגה מהם לכיוון אי־הצדק, אי־המוסר, התאכזרות ושפיכות דמים. השילוב המיוחד שהוא יצר הוא דמות כמעט פרדוקסלית במהותה: שילוב של עוצמה, אומץ וגבורת המלחמה עם עדינות ורוחניות.

הגיבור הישראלי האולטימטיבי, דוד המלך, עולה על במת המקרא באמצעות התיאור הבא "יֹדֵעַ נַגֵּן וְגִבּוֹר חַיִל וְאִישׁ מִלְחָמָה וּנְבוֹן דָּבָר וְאִישׁ תֹּאַר וַה׳ עִמּוֹ" (שמואל־א ט"ז, יח). גיבורי ישראל הנגלים לעינינו היום – בהם מוזיקאים, זמרות, משוררים, יוצרי קולנוע ואנשי ספר – מהדהדים את דמותו רבת הגוונים של דוד. חכמי התלמוד נוטלים את שמו של אחד מגיבורי דוד המוזכרים בספר שמואל, "עִדִּינוֹ הָעֶצְנִי", וקוראים אותו ככינוי לאחת מתכונותיו של דוד עצמו. אל תקרי שמות גיבוריו של דוד, אלא שמות "גבורותיו", ולכן, דוד "הוא עדינו העצני – כשהיה יושב ועוסק בתורה היה מְעַדֵּן עצמו כתולעת, ובשעה שיוצא למלחמה היה מקשה עצמו כעץ" (בבלי, מועד קטן טז ע"ב).

ימי הגלות של ישראל מארצו לא אפשרו ביטוי להיות הגיבור "יוצא למלחמה", והוא נותר מגיבורי הרוח בלבד, אבל ימי התחייה ושיבת ישראל לארצו הפכו את עדינו העצני המקראי־תלמודי לקוד. הגיבור הישראלי הוא בד בבד איש הרוח ואוחז בנשק. ההפכים מתאחדים באומה הישראלית המתחדשת. חספוסו הקרבי אינו חודר לבית המדרש שבו הוא מעדן עצמו בעיסוקו בתורה, ועדינות הרוח שלו אינה מרפה את ידיו בשעה שהוא יוצא למלחמה. אדרבה, שני הצדדים הללו באישיותו מזינים זה את זה.

החייל הישראלי במדינת ישראל המודרנית אינו חייל מקצועי. הוא חייל בצבא העם

ונעשה לחייל קרבי מעולה מכוח אתוס ההגנה על המולדת. הוא גדל על מיתוסים של גבורה וחירוף נפש בשדה הקרב לצד אתוס אתי בסיסי המגולם בביטויים דוגמת "טוהר הנשק". הוא שייך לצבא מנצח, שאינו מתהדר בהיותו צבא שמטיל חיתתו על העולם, אלא בהיותו "צבא מוסרי". מפעל הנצחה ישראלי מרכזי בתוכניות רדיו וטלוויזיה שמנציחות לוחמים שנפלו, מבוסס על שירים שחיברו הנופלים. שירים שאינם מזמורי מלחמה, אלא שירי חופש, שירי אהבה, אהבת אלוהים, אהבת חיים, אהבת אדם, אהבת טבע ואהבת המשפחה.

דנ"א משפחתי

אהבת המשפחה היא בעיניי מושג מפתח בהקשר של תופעת הגבורה הישראלית שואפת החיים. זהו הדי־אן־איי התרבותי, ה"מֶם", החורז את מהותו של העם היהודי ותפיסתו העצמית. עם ממוקד־משפחה, שמדינתו המתחדשת היא התגלמות הלאומיות שהורתה במשפחה. ביטוי מרכזי בתולדות הקמת המדינה הוא זה שטבעה ההסתדרות הציונית העולמית עוד ב־1897 – הקמת בית לאומי לעם היהודי. לפני ישות מדינית, פוליטית ושלטונית, מושג המפתח הוא בית.

המשפחה היא שעומדת ביסוד חפץ החיים של החברה הישראלית, שניכר ביחסה יוצא הדופן לריבוי ילודה כמו גם ביחסה לזקניה, לפחות בכל הקשור למאבקה של מערכת הרפואה על הצלה והארכת חיים של קשישים. שיעור הפריון בישראל הוא הגבוה ביותר, וכמעט כפול מהממוצע, ב־OECD.[14] ישראל חריגה בכך ממדינות שדומות לה במונחי תמ"ג לנפש, ששם שיעורי פריון הילודה נמוכים בהרבה בהשוואה לכאן. כלומר, בניגוד למגמה בחברות שבהן רמת החיים גבוהה, בישראל לא נרשמה ירידה בשיעור הילודה עם עליית רמת החיים בה. בעוד בעולם המערבי גוברת היחידנות וניכרות התפוררות התא המשפחתי וצניחה בשיעורי הילודה, בחברה הישראלית המגמה הפוכה. גם התגוונותן של חלופות לתא המשפחתי המסורתי אינה עומדת בסתירה למגמה זו. אדרבה, אנו עדים להתמודדויות ולמאבקים של זוגות חד־מיניים על זכותם להבאת ילדים לעולם ולהרחבת התא המשפחתי.

"כל ישראל ערֵבים זה בזה" הוא ביטוי שטבעו חז"ל, שהורתו במדרש (ספרא, בחוקותי ז, ה) על הפסוק "וְכָשְׁלוּ אִישׁ בְּאָחִיו" (ויקרא כ"ו, לז). אחים, בני משפחה אחת, הם בעלי מחויבות לערבות הדדית. ועל פי האתוס המוקרן מן הפסוקים – כל ישראל אחים. גיבור יוצא באופן טבעי להגנה על משפחתו אל מול פני הסכנה. הגיבור הישראלי מתעורר גם הוא להגן על המשפחה במחיר חייו, אלא שמשפחתו היא משפחה מורחבת, משפחת כל ישראל. מעגליה יוצאים מהגרעין המשפחתי המצומצם ומתרחבים לבני הקהילה והיישוב ואדוותיה נפרשות עד לבני עמו במרחקים, גם אם אינם מוכרים לו אישית כלל.

כינוי אנלוגי שכיח לגיבורי אדם, הלקוח מעולם החי, הוא "אריות". האריה הזכר, צייד טורף־על, הוא סמל לעוצמה פיזית אדירה, לשליטה ולאומץ לב. בטבע, הדרך למעמד של אריה שליט בלהקתו היא דרך של מאבק אכזרי על שליטה והתרבות. גורי הלהקה הזכרים מגורשים ממנה בהגיעם לבגרות. הם נדרשים מעתה לצוד על מנת להתקיים או לגזול טרף מציידים אחרים, חלשים מהם. בשיא כוחם ימצאו את דרכם ללהקות אחרות, שם ינסו להילחם בזכרים מבוגרים, להבריח אותם, להשתלט על הנקבות ולהרוג את גוריהם. דגם מושלם לגיבור המלחמה הקלאסי. אך לאחר קיבוץ התכונות שקודדו לאורך אלפי שנים בדגם הגיבור היהודי, שכוללים מאפיינים מופנמים, "נשיים" במובן מה, הנוטים למיקוד פנימי ונעדרים שאיפות התפשטות, דומני שהגיבור הישראלי נענה יותר לדגם נקבת האריה, הלביאה. תפקיד הלביאה הוא לגדל את צאצאיה ולדאוג לקיומם בימי שלום ולהגן עליהם בעת סכנה. עדויות מצולמות מראות לביאות תוקפות אויבים המאיימים על חיי גוריהן, בין אם מדובר באריה זר בודד ובין אם בלהקת טורפים שלמה, תוך שהן נחשפות בעצמן לסכנה ואף מקריבות את חייהן למענם.

הגיבור הישראלי מעדיף לעסוק בבניית קינו ובדאגה לעתיד משפחתו. הוא אינו מונע בחייו מתאוות הִתרַבות והתרחבות פאלית ושליטה בחברות מתחרות, הכרוכות בגזלה ובהרג. בעת שהוא מצוי על אדמתו, בטריטוריה הטבעית והריבונית שלו, חושיו הטבעיים שבים למקורם. איום על אחָיו בני עמו ימצא מולו את שיריה הדרוכים והמפותחים, את אומץ ליבה, נחישותה, מסירותה והקרבתה של הלביאה, שלא תדע מנוח עד שתדע שחלפה הסכנה לחיי בניה; איום על עצם קיומו של הבית, על עתיד האומה – יעיר גם את האריה מרבצו. אריה שאינו מהסס מלדרוס, לחנוק, לטרוף ולהרתיע כל אויב מלבוא בנחלתו.

קרן אור

תרבויות שונות מספקות דרכים שונות להבנת העולם ולאופני פעולה בו. מחקרים שנעשו בעשורים האחרונים על האופן שבו אנשים ברחבי העולם תופסים את העולם ומקבלים החלטות מראים הבדלים בין־תרבותיים, ומלמדים כיצד גדילה בסביבה תרבותית מסוימת משפיעה על הדרך שבה בני אדם קוראים מציאות ומגיבים לה. דורות של השתלשלות הסיפור היהודי ייצרו צופן גנטי־תרבותי ארוך טווח, מעין מידע מקודד של אופני חשיבה, תפיסות ותגובות, המועבר במסלול תורשתי. לא ביולוגי כמובן.

החברה הישראלית היא תולדה של גנטיקה תרבותית יהודית מורכבת. סיפור הגבורה שלה הוא בראש ובראשונה סיפור של גבורה מוסרית, של בחירה חופשית וכוח רצון. כשמתקיימים התנאים לכך, הגיבור היהודי הוא גם מלך־לוחם וכובש המבסס לו מרחב מחיה אך תמיד מצַווה על מגבלות הכוח. דגם הגיבור שהולידה התרבות היהודית,

שבזמנים ובתנאים מגוונים נמשך לקטבים שונים, נוצר והתפתח בתוך מערכת איזונים שליטשה אותו למודל הספרא והסיפא. גיבור היברידי, עשוי משילובם של גוף ורוח שחושלו בשדות קרב גיאוגרפיים ורוחניים, במאבקים על עצמאות מדינית ועל עצמאות מחשבתית ודתית. הגיבור היהודי אינו פועל כאינדיבידואל אריסטוקרטי שבא מן האין. הוא שליח של אומה, נציג של משפחה. ביסוד זהותו המשפחתית מונחות מחויבות לעבר, אחריות בהווה ואופטימיות ביחס לעתיד.

כחלק ממחויבותו לעבר ומאחריותו המשפחתית מונחת באשפת כליו הערכיים, היהודיים והייחודיים של הגיבור היהודי לא רק הדאגה לחיים ולהצלתם מידי רודפיהם ושוביהם, אלא גם הדאגה לכבודם של המתים ובני משפחותיהם. ראיית צלם האלוהים שבאדם, המוטבעת בהם מבראשית, מביאה את לוחמינו למעשי גבורה של סיכון חיים לשם הבאת גופות וחלקיהן לקבורה ומאמץ עליון לזיהוי חללים. מאורעות תשפ"ד הביאו לשיא את המאבק בזירה הקשה הזאת, שבה לוחמים פעלו בנחישות בתנאים מחרידים כדי למנוע התפוגגותן של אפשרויות זיהוי, ומתנדבי יחידות החירום, לצד אנשי רבנות ואף ארכיאולוגים מומחים, עושים לילות כימים במאמציהם לתת שם לכל חלל.

האזרח הישראלי המודרני נושא עמו את מכלול התכונות הזהותיות הללו, תוך שהוא מוסיף עליהן ביטחון עצמי, תודעת חופש, ושאיפה למימוש אינדיבידואליסטי. אך יש להיזהר מבלבול. בדומה לעמעום שהֵחיל היעדר הריבונות הגלותית על מושג הגבורה במלחמה, הוביל הביטחון השאנן בקיומה המובטח כביכול של הריבונות המחודשת לקהות־מה של הגבורה הזאת בישראל של העשורים האחרונים, במהירות יחסית ומתוך נסיבות מדיניות ופוליטיות מקומיות ותרבותיות עולמיות. הישראלי החדש, המתוחכם והמפונק, נדמה היה כמי שאינו תואם עוד את דמות הגיבור היוצא למלחמה, מונע מהרצון ללחום ולהכריע. במערכת ההיברידית הייחודית מערכות האיזונים מוטות לפעמים, בתווך נולדים ספקנות והיסוס, וכך מוצגת תמונה מטושטשת שהופכת את המורכבות לגורם מחליש, פוסח על הסעיפים, לעיתים אף משתק.

תמונת הזוועה שנחשפה למחרת השבעה באוקטובר התגלתה בבהירות מוסרית חדה. מתוך האפלה הסמיכה בקעה קרן אור רבת עוצמה שבכוחה לסלק כל צל ופיקסל ואזורי ראייה מטושטשים, נתונים בספק או משתמעים לשתי פנים. היא חידדה עד דק את ההבדל שבין האור ובין החושך והציבה ביניהם קו גבול ברור ומובהק. עוצמת הלייזר שלה הסירה שכבות של אבק מוסרי ובלבול מושגי ויילדה מחדש את דמות הגיבור היהודי, חושפת את התכונות הגנטיות הטמונות בו ומביאה אותן לביטוי מרגש.

ברגע האמת, התכונות הללו נשלפות, מתחדדות ומזדהרות. הן שולפות את הגיבור

ואת הגיבורה הישראלים מכורסתם הנוחה, מושכות אותם מן הבית, מבית הקפה או מבית הכנסת, מציידות אותם בתחושת שליחות בהירה ובתעוזה רבה – שהן שילוב של מחויבות, אחריות ואופטימיות – ובאינסטינקט אימהי של לביאה לוחמת. הן נוסכות בהם מגבורת האריות, שולחות אותם להשליך חייהם מנגד לעזרת אחיהם מיד צר, וממלאות אותם ברוח הלחימה יוצאת הדופן שאנו עדים לה.

תכונות הביטחון העצמי, האינדיבידואליזם והחופש מצטרפות כהשלמה לתחושות בסיסיות של קולקטיביות, שייכות ונאמנות, ומתורגמות כעת למלחמה. הלוחם הישראלי יאבק להסרת האיום, לטובת הקיום הכללי ויכולת המימוש האישי ולמען החופש של מי שהחירות ניטלה מהם.

ביום שמיני עצרת עָצרו גיבורינו את מהלך חייהם החגיגי והרגוע ויצאו מבתיהם מתוך אינסטינקט להצלת חיי אחים ואחיות, שגבר על כל שיקול אנוכי. ביום אִסרו חג אָסרו לוחמינו מלחמה על האויב, מתוך ביטחון מלא בציווי למגר את הרוע ורצון ברור להשיב מלחמה ולנקום נקמת הדם השפוך, מתוך גבורה שאיננה נמדדת במעשה החד־פעמי, אלא היא גבורה קיומית ומתמשכת ומתוך אומץ לב, מסירות נפש, אהבת החיים ואהבת האדם.

חיילינו התגייסו למערכה ולמעגליה ההיקפיים בשמחה. לא שמחת הַשש אלי קרב לשם קרב, אלא שמחה של התרת הספקות. הלוחמים הללו מגדלים שפמים כשעשוע גברי. הם נושאים להם נשים כשהם עטויים מדי מלחמה (חלקן לוחמות לבושות מדים בעצמן), מתוך די־אן־איי משפחתי־ישראלי, תאוות חיים עצומה וכמיהה להקמת בית בישראל. הם שולחים מן החזית סרטונים מלאי אמונה, רעות, שמחה והכרה מלאה בצדקת הדרך. הם מנסחים סיסמאות ושירי מלחמה שלא נשמעו כמוהם במחוזותינו כבר שנים ארוכות, שמהותם הכרעה וניצחון. הללו מהדהדים בשלל גרסאות חדשות את דברי דוד העתיקים: "אָרְדּוֹף אוֹיְבַי וְאַשִּׂיגֵם, וְלֹא אָשׁוּב עַד כַּלּוֹתָם. אֶמְחָצֵם וְלֹא יְכְלוּ קוּם, יִפְּלוּ תַּחַת רַגְלָי. וַתְּאַזְּרֵנִי חַיִל לַמִּלְחָמָה, תַּכְרִיעַ קָמַי תַּחְתָּי".

---

1. ראו למשל תום לוינסון, "רק מתנחלים וצעירים מהפריפריה מסכימים לבוא למילואים", **דה־מרקר**, 10.7.2022; וכן יניב קובוביץ, "בצה"ל מודים: חלה ירידה מדאיגה גם בהתייצבות לוחמים למילואים ביחידות חי"ר", **הארץ**, 22.3.2023.

2. נלקטו מתוך עדויות שהופיעו בכלי תקשורת שונים. רובם לקוחים מגיליון מיוחד של המוסף 'דיוקן', תחת הכותרת "דרסי גבורה", של עיתון **מקור ראשון** מיום 27.10.2023.

3. התיאור להלן מבוסס בחלקו על מאיר רוסטון ונילי דינגוט, **גיבור ואנטי־גיבור ברומן המודרני**, א, תל־אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ט, יחידה 1, עמ' 4–22. להגדרות המושגים ראו גם הערכים 'הרה' ו'הרוס' באנציקלופדיה עברית, כרך טו.

4. Seth Schein, *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad*, University of California Press: 1984, p. 58.

5. אפרים שפירא עוסק בנושא זה בספרו **גיבור ואנטי־גיבור במקרא: עיון בתפישת־האדם המקראית לאור סיפורי־האבות**, תל־אביב: ספריית פועלים, תשמ"ז. ראו בעיקר "דברים לסיום ולהשלמה", עמ' 275–289.

6. צבי אדר, **הסיפור המקראי**, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית,

תשי"ז, עמ' 109.

7. ראו פרנק פולק, **הסיפור במקרא**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ט, עמ' 278–287; מנחם פרי ומאיר שטרנברג, "זהירות, ספרות! לבעיות האינטרפרטאציה והפואטיקה של הסיפור המקראי", **הספרות** ב, 3 (תש"ל), עמ' 608–663.

8. יוסף אבן, מילון מונחי הסיפורת, ירושלים: אקדמון, תשל"ח, עמ' 46.

9. Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley: 1997, pp. 54-64.

10. George L. Mosse, "Nordau, Liberalism and the New Jew", *Journal of Contemporary History*, 7:4 (October 1992), pp. 567-568.

11. אמנם שמיר עצמו, במכתב האחרון שכתב לפני מותו לפרופ' זיוה שמיר, התכחש לתפיסה הזאת וטען כי "קורא אינטליגנטי, די לו שיקרא את שורות הפתיחה בדבר אליק שנולד מן הים למען יבין, שמדובר במהתלה. יהרהר קצת אותו קורא, יבין עוד שבחביון המהתלה מסתתרת לא רק אהבת אב לבניו ואהבת בנים לאביהם, אלא גם הכחשת המהתלה מן העיקר... נטפלו כמה קלי עט ודעת לפסוק הבודד הזה שבראש הספר, עקרו אותו מגוף עניינו ובניינו, ותלו אותו כמין קמיע־למזיק מעל לחיבוריהם, כאשר אין רצונם אלא לשוב ולטעון... כי דור ילידי הארץ הוא דור ללא שורשים, ללא יחס של המשכיות, ללא חיבור אל מצע ההוויה היהודית, בקיצור: ללא 'אהבת ישראל'". משה שמיר, "אליק נולד מן הים", **ידיעות אחרונות**, 29.9.2004.

12. יצחק שדה, **מסביב למדורה**, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1989, עמ' 51–52.

13. ישעיהו ליבוביץ, "גבורה", בתוך ארתור א' כהן, פול מנדס־פלור ואברהם שפירא (עורכים), **לקסיקון התרבות היהודית בזמננו, מושגים, תנועות, אמונות**, תל־אביב: עם עובד, תשנ"ג, עמ' 62–67.

14. 3.13 לידות לאישה לפי נתוני 2021 של הלמ"ס.

יובל בלומברג

מצעד האיוולת של אוסלו

זה לא התחיל בהתנתקות ולא בעליית חמאס שהתרחשה אחריה. רטרוספקטיבה על תהליך אוסלו ממחישה איך ישראל טיפחה את רוצחיה, מתוך אשליה והונאה עצמית

מאז שמחת תורה מדברים בישראל על "כישלון הקונספציה". לפעמים מכוונת המילה "קונספציה" להיבט נקודתי מאוד כמו "חמאס מורתע"; לעיתים לעיקרון מקיף יותר כמו "הכלה" ו"התמגנות" להבדיל מהכרעה ותמרון; ולעיתים חוזרים עד לשאלת ההתנתקות ב־2005, שהביאה את ישראל להוציא את אחרוני אזרחיה וחייליה מרצועת עזה בלא הסכם.

אך כדי להבין את עומק הקונספציה שמובילה את ישראל כבר שלושים שנה, צריך לשוב אל הרגעים שבהם החלה ישראל לחתום הסכמים עם הפלסטינים כישות מדינית – רגעים שנועדו לפתוח עידן של שלום, ובפועל פתחו עלינו את שערי הגיהינום. שלושים שנה חלפו מאז, והזיכרון הישראלי כבר שכח. הנטייה לייחס את כל הרוע ל"חמאס", ולהתגעגע אל הפלסטינים ה"חילונים" וה"מתונים" שעימם חתמנו הסכמים בעבר, מלמדת גם על שכחה או הדחקה, וגם על קיבעון מחשבתי – קונספציה – עמוק במיוחד.

במלאת שלושים שנה להסכמי אוסלו, חודשים אחדים לפני ש"מבול אל־אקצה" שלח אלינו את גלי המוות שלו, פרסמתי ספר מקיף המלווה את סיפורם של הסכמי אוסלו ותוצאותיהם. מומלץ לקרוא את הספר – **מלכודת אוסלו**, בהוצאת סלע מאיר – כדי להבין את עומק התרמית שמדינת ישראל הכניסה את עצמה אליה בעיניים פקוחות, את המניעים שהובילו את מנהיגיה אל תוך המלכודת ואת האיוולת וחוסר האחריות שליוו את התהליך מיומו הראשון. אבל בתור תזכורת – די לנו במאמר הזה, המבוסס על פרק הסיכום של הספר. נתחיל.

יובל בלומברג הוא איש היי־טק ומחבר הספר 'מלכודת אוסלו'.

במה מדובר

הסכם אוסלו הראשון היה הצהרת עקרונות המכתיבה את מפת הדרכים המדינית בין ישראל לפלסטינים לחמש השנים הבאות מרגע הנסיגה מרצועת עזה ומיריחו, בדרך להשגת הסדר הקבע.[1] חשיבותה של הצהרת העקרונות נבעה מההכרה ההדדית לכאורה בזכויות הלגיטימיות של שני הצדדים, מהתחייבותם של הפלסטינים לנטוש את דרך הטרור, מהיכולת לקיים משא ומתן שמוביל להסכמות, ובעיקר מהנעת הקטר המדיני שנועד ליצור – כפי שהאמינו רבים מן השותפים בשני הצדדים – דחף בלתי ניתן לעצירה שבסופו תוקם מדינה פלסטינית ברצועת עזה, ביהודה ושומרון ובמזרח ירושלים, בתוספת מעבר יבשתי אקס־טריטוריאלי בין יהודה ושומרון לעזה, שיחצה את מדינת ישראל לרוחבה.

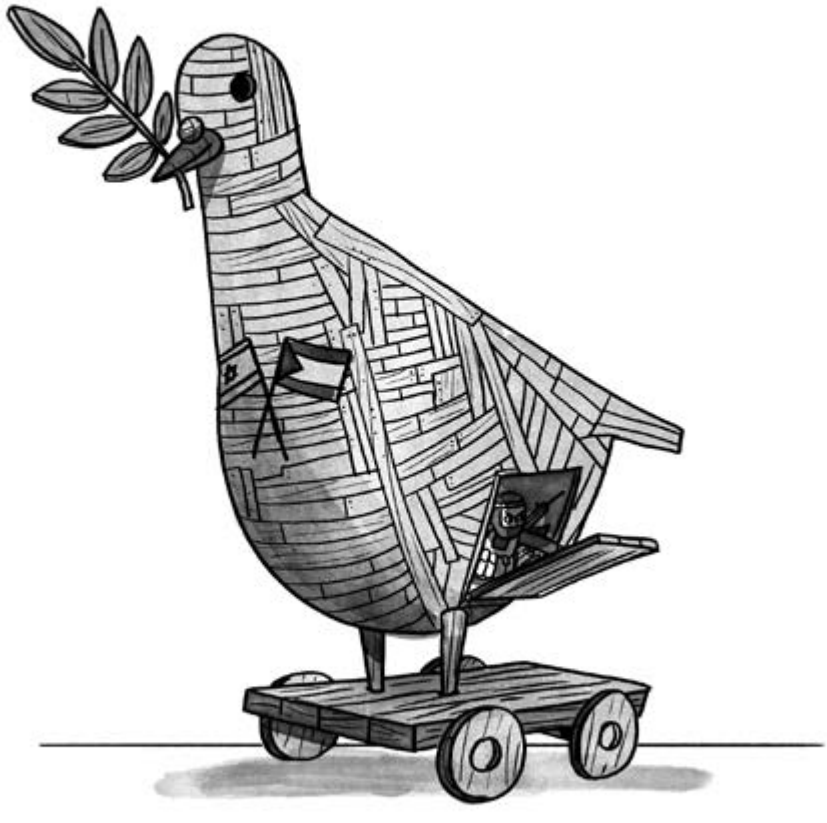
כבר בסעיף הראשון, העוסק בהכרה ההדדית בין הצדדים, בלט היעדר הסימטריה: בעוד ממשלת ישראל הכירה באש"ף כמייצגו של העם הפלסטיני, אש"ף הכיר אומנם בממשלת ישראל, אך בלי שנאמר את מי היא מייצגת. סירובם של הפלסטינים להכיר בזיקתו של העם היהודי לארץ ישראל ובזכותו להגדרה מדינית לא השתנה מעולם. ההכרה הייתה על כן בין "צוות אש"ף (המשלחת הפלסטינית) המייצג את העם הפלסטיני" ובין "ממשלת ישראל".

מטרתו המוצהרת של ההסכם הייתה לסיים את מצב המלחמה ולפתור את הסכסוך באמצעות משא ומתן. בנוסח ההסכם נאמר כי ממשלת ישראל וצוות אש"ף

> מסכימים כי הגיעה העת לשים קץ לעשרות שנים של עימות וסכסוך, מכירים הדדית בזכויותיהם הלגיטימיות והפוליטיות ושואפים לפעול ככל יכולתם לחיות בדו־קיום בשלום ובכבוד ובביטחון הדדיים, ולהגיע להסדר שלום צודק, בר־קיימא וכולל ולפיוס היסטורי באמצעות התהליך המדיני המוסכם.

בהצהרה הוגדר כי בתוך תשעה חודשים יתקיימו בחירות ברצועת עזה וביהודה ושומרון. הייתה זו הפעם הראשונה שהוגדר בה תחום שיפוט שהקיף את עזה ויהודה ושומרון כיחידה טריטוריאלית אחת, אף שאלה שתי יחידות גיאוגרפיות נפרדות. חמש השנים שהוקדשו לתקופת המעבר עד להגעה להסכם הקבע נועדו לתת לצדדים את הזמן הנדרש לניהול משא ומתן "על מעמד הקבע בין ממשלת ישראל ונציגי העם הפלסטיני", שיעסוק ב"ירושלים, פליטים, התיישבויות, סידורי ביטחון, גבולות, יחסים ושיתוף פעולה עם שכנים אחרים, וכן נושאים אחרים בעלי עניין משותף". עוד נקבע כי מייד אחרי הנסיגה הישראלית מרצועת עזה ומיריחו יועברו הסמכויות לידי הפלסטינים בתחומי החינוך והתרבות, הבריאות, הרווחה, המיסוי והתיירות.

בהצהרת העקרונות הוגדר גם יעד להסכם ביניים, שייחתם בתקופת חמש השנים, כדי להגדיר את סמכויות השלטון הפלסטיני הנבחר ולאפשר לו לקדם תהליכי צמיחה כלכלית. השלטון הפלסטיני יקים, בין השאר, רשות פלסטינית לחשמל, רשות לנמל



עזה, בנק פלסטיני לפיתוח, מועצה פלסטינית לקידום היצוא, רשות פלסטינית לאיכות הסביבה, רשות קרקעות פלסטינית ורשות פלסטינית לניהול מים. בהסכם נקבע שאחרי כינון הגוף השלטוני הפלסטיני יפורק המנהל האזרחי, והממשל הצבאי הישראלי יחדל להתקיים בשטחי האוטונומיה הפלסטינית.

ההחלטה לפנות את כוחות צה"ל מעזה ומיריחו חייבה כמובן הקמה של גוף שלא היה קיים עד אז: משטרה פלסטינית חמושה, שתבטיח את הסדר הציבורי באזורים שיפונו ותטפל בענייני הפנים. ישראל, בינתיים, תמשיך לשאת באחריות להגנה מפני איומים חיצוניים. לצורך יישומה של הצהרת העקרונות הוחלט שעם כניסתה לתוקף תוקם ועדה משותפת שתטפל בנושאים הדורשים תיאום, ביישוב סכסוכים ובנושאים אחרים בעלי עניין משותף. עוד הוחלט על הקמת ועדה לשיתוף פעולה כלכלי. שני סעיפים נוספים עסקו בקשר ובשיתוף הפעולה עם ירדן ומצרים, ובפריסת כוחות צה"ל מחוץ לערים הפלסטיניות.

הצהרת העקרונות טמנה בחובה את כל זרעי הפורענות שמדינת ישראל הייתה עתידה לקצור בטווח הזמן המיידי והארוך. ההסכם נחתם בין מדינה ריבונית ובין צוות של ארגון לא מדינתי, כשהנחת המוצא של ההסכם הייתה שהוא אכן מייצג את כלל האוכלוסייה שהוא מתיימר לייצג. היום, שנים רבות לאחר השתלטות חמאס על רצועת עזה ולנוכח מעמדה המעורער של הרשות הפלסטינית בשטחי יהודה ושומרון וסירובה העיקש לא לערוך בחירות דמוקרטיות בשטח הנתון לשליטתה (מחשש מוצדק לניצחון חמאס), ברור שהייתה זו טעות במקרה הטוב – ואיוולת במקרה הרע. אולם גם בזמן אמת, אש"ף ומנהיגו לא נחשבו לנציגיהם הבלעדיים של הפלסטינים. כבר אז פעלו, מלבד אש"ף, ארגוני טרור פלסטיניים כמו חמאס, החזית העממית, הג'יהאד האסלאמי ועוד, וכולם ראו בעצמם נציגים לגיטימיים של העם הפלסטיני.

כך, בשעה שמדינת ישראל נטלה על עצמה התחייבות בעלת משמעות חוקית בינלאומית, הפלסטינים למעשה לא נטלו על עצמם דבר כישות לאומית אחידה. אף לא אחד מהארגונים האחרים היה צד בהסכם – וגרוע מכך, הם התנגדו לו והצהירו זאת בפה מלא. ההסכם נחתם בידיעה ברורה שהפלסטינים לא יוכלו לקיים אותו, אלא אם הישות הפלסטינית שעתידה לקום תהפוך להיות דיקטטורה דומה לאלה הקיימות בסוריה או בעיראק, ש"תטפל" בבני עמה כמיטב המסורת המזרח־תיכונית. רבים בצד הישראלי אכן הניחו זאת כמובן מאליו, כולל רבין עצמו. כפי שהבהיר באחד מנאומיו, רבין סבר שבניגוד לצה"ל, הכוח הפלסטיני יוכל לטפל בטרור בכל הקשיחות הנדרשת, "בלי בצלם, בלי בג"ץ ובלי אימהות נגד שתיקה".[2] זו הישות הפלסטינית שהוא קיווה שתקום כתוצאה מן ההסכם, וזו הייתה דמותו של השלום הרצוי.

על אף הכחשותיהם הרבות של רבין ופרס, הצהרת העקרונות הכילה כמעט את כל המרכיבים המוסדיים הנדרשים להקמת מדינה פלסטינית: רשות מבצעת שתיבחר מתוך מועצה שתהיה הרשות המחוקקת, ותחזיק בסמכות החקיקה; כוח שיטור

חזק המופקד על הביטחון; וטריטוריה שהפלסטינים שולטים בה שליטה מלאה בכל התחומים האזרחיים.

בהתאם לדרישתו של פרס מהיועץ המשפטי יואל זינגר, ההסכם התאפיין בניסוחים עמומים ומעורפלים שנועדו לטשטש את המחלוקות המהותיות בין הצדדים. המחלוקות הגדולות, כמו עתידה של מזרח ירושלים, זכות ה"שיבה" וגורל ההתיישבות היהודית, נדחו לדיונים על הסכם הקבע. ההנחה הייתה שבחמש השנים הבאות הדברים איכשהו יסתדרו, בעיקר על בסיס הקונספציה שערפאת יילחם בטרור והמצב הביטחוני ישתפר.

האוטופיה של פרס

בניגוד לרבין המסויג, מרגע שאימץ פרס את מסלול אוסלו הפך ההסכם להיות אבן הראשה של השקפת עולם אוטופיסטית (שהחלה לקנן בו עוד לפני כן), המבקשת לשנות את המציאות המזרח־תיכונית ובו בזמן מתנכרת אל יסודותיה הדתיים, ההיסטוריים והפוליטיים. נראה שפרס נלכד בתוך "פרפטום מובילה" (Perpetuum Mobile) אידיאולוגי המזין את עצמו מתוך הנחותיו בלבד, ופועל במעגל סגור ללא השפעות חיצוניות, קרי, השפעותיה של המציאות. "כבר שנים ששמעון פרס מפיץ את אמונתו כי עידן האסטרטגיה הצבאית מגיע לקיצו, ועידן האסטרטגיה הכלכלית מחליף אותו. 'השווקים יותר חשובים מצבאות'".[3] החזון האוטופי־דמיוני הזה התקבל בהבנה מלאה, שלא לומר בהערצה. הייתה התעלמות מוחלטת מהסכנה הגלומה בניסיון לממשו.

פרס החל להציג תפיסה היסטוריציסטית של המציאות: "לא הפיכה צבאית הפילה [את הקומוניזם] אלא הרוח הגדולה של ההיסטוריה. הקומוניזם נהיה למשטר מיושן שאין לו מקום בעולמנו ולכן נפל. נשר כפרי רקוב. כך ייפלו בעתיד גם משטרים ערביים, הבנויים על 'שיטות העבר'. העולם הערבי עני מכדי להרשות לעצמו את המשך הדיקטטורות הבלתי יעילות. לא תהיה תקומה ומחילה למשטרים המנציחים את הפיגור".

הקומוניזם אכן נפל, אבל רוחו האינטלקטואלית המשיכה לפעם בטיעוניו של פרס. נראה שאימץ לחלוטין את הדטרמיניזם ההיסטורי המרקסיסטי, הרואה את מהלכה הבלתי נמנע של ההיסטוריה הנעה לכיוון פתרון סתירותיה, בין שהיה מודע לכך ובין שלא. "העוני", קבע פרס, "הוא אבי הפונדמנטליזם, המאיים על עתיד הקִדמה, הפיתוח, החירות והרווחה",[4] אך הוא עתיד להסתיים במציאת התשובה: "דמוקרטיזציה ופיתוח כלכלי". האמונה שההיסטוריה בהכרח צועדת לכיוון פתרון בעיית העוני באמצעות דמוקרטיה ופיתוח היא "האמונה בסיבה אחת וראשונה ובתשובה אחת ואחרונה לכל הרעות שבעולם, האמונה שהסוד בא לידי גילוי סוף־

סוף, ושההמון האנושי התחיל פוסע בפסיעות גסות לקראת הפתרון המוחלט ואין כוח שיעצרהו. שהרי עומד המון זה בפתחה של תהפוכה שתביא עמה סדר דברים שבייעוד שלם, מוחלט וסופי".[5] ומרגע שגמלה בליבו ההחלטה כי אין למשטרים ערביים ברירה אלא לפסוע במתווה הדמוקרטיה, כיוון פרס את כל מרצו ואונו הפוליטיים כדי להוציא לפועל תוכניות שהתייחסו להנחותיו כאל עובדה מוגמרת. הוא התעלם מהטענה, שאיננה חסרת רגליים, שאין לערבים מסורת ויכולת להנהיג בארצותיהם דפוס של משטר דמוקרטי אמיתי. כששמע את הדברים הללו הוא התריס: "מי בכלל קובע את השטויות הללו".[6]

בעיני עצמו, פרס כבר לא הונע בידי "האינטרס הישראלי הצר, אלא האינטרס הישראלי הרחב, שהוא 'אינטרס מזרח תיכוני כולל', 'אינטרס מרחבי'".[7] לתודעה ההולכת ומתנתקת של פרס מ"האינטרס הישראלי הצר" תהיה בשלבים מאוחרים יותר משמעות קריטית בתגובותיו לטרור. פרס גם ידע להזהיר ש"ישראל שתיסגר מאחורי חומותיה... לא תוכל לשרוד. לא נוכל להתקיים כאן לזמן ארוך כאי בודד ויחיד של רמת חיים מערבית, עשירים מוקפים בים של עוני. 'מזרח תיכון עני יהיה מזרח תיכון רותח'... התסכול והאכזבה הכלכלית ימשיכו לדחוף את הערבים סביבנו לזרועות הקיצוניות המוסלמית המכוונת נגדנו".

תפיסתו של פרס שללה לחלוטין את ההפרדה הפיזית בין הערבים ליהודים, ובכך עמדה בניגוד מוחלט לזו של רבין, שיאמצה אל חיקו בתוך זמן קצר כפעולה העיקרית נגד הטרור הפלסטיני. פרס כבר ייצג את "האינטרס המזרח־תיכוני הרחב", הטיל על מדינת ישראל את האחריות העתידית למצבו של המזרח־התיכון העני, והתנה את המשך קיומה ברווחתו הכלכלית של האזור כולו.

התחזיות בתחום הביטחון וההתיישבות לקו ברובן באותם החוליים של התחזיות הכלכליות, ובחרו להתעלם ממאפיינים קריטיים של הסכסוך. גם כאן, בבסיס התחזיות עמד הניסיון להקנות לסכסוך פן שכלתני שיקל מן העומס ההיסטורי, ויהפוך אותו מסכסוך דמים דתי לסכסוך שיכול להגיע לקיצו באמצעות ניהול נכון. הפרדיגמה הרציונלית הניחה שהטרור מדורבן על ידי הייאוש, וכלכלה משופרת תביא איתה יציבות שתייבש את מקורות הפונדמנטליזם האסלאמי.

בנאום שנשא בכנסת (9.9.1993) ארבעה ימים לפני חתימת ההסכם, אמר שמעון פרס:

> אין זה הסכם בין מוסדות בלבד. זהו הסכם בין שני עמים... לא עוד מלחמה, לא עוד טרור, לא עוד אלימות. בארץ הזאת ישלוט השלום...

האווירה האקסטטית הולידה כמה תחזיות מביכות במיוחד. במאמר שפרסם יומיים לאחר חתימת ההסכם ניבא העיתונאי עמנואל רוזן כי

> הצבא יעסוק בעיקר בפעילות ביטחון שוטף מול טרור טורדני שלא ייגמר לעולם... הגרילה תהפוך ללוחמה היחידה כמעט שצה"ל יעסוק בה וידע אותה... אבו־מאזן ירצה בפו"ם על לוחמה בטרור וראש המודיעין הסורי יצפה בתרגיל מפקדות של צה"ל באצבע הגליל. ויהיה טוב, בלי נדר, יהיה טוב.

העיתונאי, הסופר ואיש הבוהמה התל־אביבית עמוס קינן, התנבא גם הוא ואמר: "אני מתבייש לומר כמה אני אופטימי, כמה אני מאמין שהולך להיות שלום נהדר אפילו יותר ממה שחלמנו. לעניות דעתי זה הולך להיות סיפור אהבה בין שני עמים, בניה של אם אחת. האם האחת היא ישראל־פלסטין, שעד ל־15 במאי 1948 נקראה 'פלשתינה (א"י)'".[8]

בפועל לא היה דבר שירמוז על כך שהחברה הפלסטינית אימצה, או מעוניינת לאמץ, אופי חשיבה "רציונלי" במונחי המערב, מלבד התבטאויות מוגבלות בראיונות לתקשורת הישראלית־מערבית או בנאומים בטקסים. "האם מותר לקוות שהטרור ייפסק אחרי שיושג פתרון מדיני?", שאל את עצמו יעקב אבן, לשעבר אלוף פיקוד הצפון והדרום, וענה: "במצב של שלום אמיתי עתיד הטרור להגיע לרמתו הכי נמוכה, כי השלום האמיתי מה יכלול? קודם כול תחושת הזהות הלאומית של הפלסטינים תקרום עור וגידים. שנית, לפליטים הפלסטינים תושבי המחנות תהיה תקווה להיקלט בתחומי מדינתם ולהיטמע בה כאזרחים... השלום עם מדינות ערב יעקר הרבה מן המוטיבציה הפוליטית של מדינות אלה לתמוך בארגוני טרור ולגבות אותם", וכל אלו יובילו יחד, בהכרח, להפחתת הפעולות האלימות וליצירת מציאות של שלום.[9]

דברים בעלי אופי דומה אמר גם הסופר א"ב יהושע, שחזה כי "בהסכם השלום יוכר המיעוט הישראלי־יהודי (שירוכז בשני מרכזים גדולים, קריית־ארבע ואריאל) החי תחת ריבונות פלסטינית כבעל סטטוס משפטי, שכמותו יינתן באותה הזדמנות גם למיעוט הערבי־ישראלי, ובמובן מסוים יבטיחו שני מיעוטים אלו בדרך עקיפה את קיום הדמוקרטיה בארצותיהם".[10] יהושע צפה כי "שני מיעוטים אלו יהיו עֵרֵבִים... לכך ששתי המדינות לא רק ישגיחו על זכויות האזרח של כל מיעוט אלא גם יהיו שוחרות שלום זו כלפי זו. ואף שמשפט זה עלול להישמע כפנטזיה, אינני מוציא מכלל אפשרות תחרות בין שתי המדינות מי נוהג במיעוט הלאומי שלו טוב יותר".

"המתונים" ו"הקיצונים"

כשנשאל ערפאת במאי 1993 אם יצליח לכפות על החמאס הסכם שלום, אם וכאשר ייחתם, השיב: "החמאס הוא הבעיה שלנו. זה לא עניינכם. לכם יש טרנספר, לנו יש חמאס. אנחנו מספיק מבוגרים כדי לפתור את הבעיה הזו".[11] דברי ערפאת העידו על הבנת נקודת השבר האפשרית בחברה הישראלית. תשובתו פרטה עליה, והיה ניכר שיש מי שמסייע בידו לדבר "ישראלית". חלוקת הציבור היהודי בישראל ל"קיצונים"

ו"מתונים" לא החלה בהצהרת העקרונות, אבל היא לבטח קיבלה דחיפה ניכרת לאחר שאומצה בידי רבין, שעשה בה שימוש נרחב ומרחיק לכת. באוגוסט 1993 חזר ערפאת על ההבחנה הזו בריאיון לתקשורת הגרמנית: "גם לישראלים יש את הקיצונים שלהם".[12] יום למוחרת השתמש יועצו של ערפאת, בסאם אבו־שריף, בטרמינולוגיה דומה כשאבחן כי "בשני הצדדים – אצלנו ואצלכם – הקיצונים הם הסכנה".[13]

השוואת ה"קיצונים משני הצדדים" שיחקה לידי ערפאת מאחר שיצרה סימטריה ברורה בין שני המחנות "מתנגדי השלום", וכפועל יוצא מיצבה את ערפאת ואת אנשי אש"ף כמתונים, השווים בעמדתם לרבין ולפרס. ההשוואה הזאת הייתה נפוצה בשיח של השמאל הישראלי. ההיסטוריון ד"ר אילן פפה פסק כי "הפונדמנטליזם היהודי אנלוגי לפונדמנטליזם האסלאמי".[14] עיתונאי **מעריב** בן־דרור ימיני אימץ את ההשוואה בין אנשי הטרור האסלאמי ובין מתנגדי ההסכם:

> איך זה שהמוח היוצר של הסירוב משם נשמע בדיוק, אבל ממש בדיוק, כמו המוח היוצר של הסירוב מכאן. זה הרי מדהים, אפשר לקחת כמעט כל הצהרה, פלקט, מאמר, נאום של מתנגדי השלום משם, לשנות רק את ה'יהודים' או 'ישראלים' ב'ערבים' או 'פלסטינים' ולהפך, ולראות שאין שום הבדל. זו אותה לאומנות, משיחיות, פונדמנטליזם... שהרי המנהיגים הבוגדניים אכן שיקרו במצח נחושה, והפרו הבטחה כתובה, וסטו סטייה חמורה מהמצע שעל פיו הם צריכים להוביל, והטיעון הזה ככל שהוא נכון, כן לוקה בפיגור מוחי ילדותי. שהרי אין פשרה בהיסטוריה שהיא לא הפרת הבטחה או ניגוד למצע.[15]

אורי אבנרי הדהד גם הוא את ההשוואה וציין ש"הם דומים זה לזה להפליא. גם לשונם דומה. וגם הנשק שבידיהם. גנדי ואבו־נידאל, ביבי וחבש, גוש אמונים וגוש חמאס".[16] השיח במדינת ישראל אומץ גם בידי מדינאים ופוליטיקאים מאירופה ומארצות הברית. ג'יימס בייקר, שכבר פרש אז מתפקידו כמזכיר המדינה בממשל בוש האב, אמר כי יש "התנגדות עזה של מתנגדי השלום – ערבים וישראלים – המחויבים לחלוטין לסרבנות. ההתפלגות של ריאליסטים וקיצונים מעולם לא הייתה ברורה יותר".[17]

בהתבסס על התחזיות העתידיות, הסופרת שולמית הראבן התקדמה בהבחנותיה צעד נוסף:

> קו פרשת המים... איננו בכלל בין עמים. הקיטוב המתרחש לעינינו הוא הקיטוב שבין אנשים שפויים המבקשים לסיים את הסכסוך, משני הצדדים, לבין אנשים קיצוניים שאינם שוחרי שלום, גם הם משני הצדדים. האינטרס המשותף היום הוא בין ישראלים ופלסטינים שפויים מכאן, לבין ארגוני הסירוב ומועצת רבני יש"ע מנגד... מתחילים לראות את סוף הסכסוך. האוויר רועד. מעברים מעידן לעידן לעולם אינם קלים, אבל הם מתרחשים. מי שמחמיץ היום את התחושה הבלתי מעורערת של יקיצה מסיוט

> ארוך, של תקווה שדברים זזים סוף־סוף, שמותר, מותר, מותר לשמוח – פשוט החמיץ את ההיסטוריה.

ההבחנה הדיכוטומית בין "תומכי השלום" ו"אויבי השלום" ב"שני הצדדים" החלה להתבסס. חלוקת האוכלוסיות ל"קיצונים" ו"מתונים" הנלחמים ביניהם החליפה את החלוקה הלאומית הטבעית בין יהודים לפלסטינים, ש"בוטלה", ובכך שירתה את הנרטיב האנטי־לאומי שפעפע בשמאל הרדיקלי מאז ומתמיד, והניחה את התשתית המוסרית הנדרשת למסע דה־לגיטימציה ממשלתי ותקשורתי כלפי מתנגדי ההסכם בצד הישראלי.

השמאל מעולם לא אהד את ההתיישבות, אבל ככל שהשמאל הלך והתקרב לאש"ף ולערפאת כך הלכה וגברה העוינות כלפי המתיישבים ביש"ע. הכינוי "מתנחבלים" וגידופים נוספים הופיעו בתקשורת תדיר. במאי 1993 פרסמה הסופרת שולמית הראבן מאמר שטנה נגד ההתיישבות:

> מראשיתה לא הייתה ההתנחלות בהר התנחלות של חברה יצרנית. לא הם האנשים החרוצים, המועילים והצנועים, היושבים ועושים מלאכתם בשקט. יחסית למה שהושקע בהם, התוצר שואף לאפס. [...] עיקר התוצרת של התנחלויות הללו במשך כל השנים היה בתחום של יצירת אירועים פוליטיים, לחצים ותקריות אלימות נגד ערבים, כלומר – רעות רוח. שלא לדבר על חוסר גמור, ממש ריק משווע, בתחום היצירה הרוחנית.[18]

לאחר הופעת פרסומים על ההסכם המסתמן בין ישראל לאש"ף, הפכו המאמרים העוינים האקראיים לשיטפון נגד אלה שנתפסו כ"סכנה" הגדולה ביותר ל"שלום". העיתונאי עמוס קינן כתב: "תושבי שכונות העוני ועיירות הקיפוח לא יזילו דמעה כאשר המתנחלים יפוצצו את הווילות שלהם. ואם שנאו את המתנחלים עוד בזמן הווילות אדומות הרעפים, עוד יותר ישנאו אותם לאחר הפיצויים השמנים שיקבלו".[19] חודש לאחר מכן הוסיף: "באחד מהסיוטים הוורודים הפוקדים אותי (יש דבר כזה, סיוט ורוד), אני רואה את אליקים העצני (שם בדוי) בפגישה חשאית בלוזאן, עם אחמד ג'יבריל (שם בדוי), להחלפת רשמים בין גולים".[20] עיתונאית אחרת, זיוה יריב, כתבה:

> רק עננה אחת מעיבה על שמחת השלום, מחירו הכבד מנשוא. המחיר הנורא הוא, למרבה היגון, פרידה לנצח נצחים ממכרים ותיקים, ממיודעים שהפכו לחלק בלתי נפרד מנוף חיינו. עם כל הצער והכאב, חוששתני שאין מנוס ממחיר כבד זה, ובין אם נרצה או לא נרצה, נאלץ לשלמו עד תום. ימתקו לכם רגבי עפרכם מפלגות הימין. לרוע המזל, אין לכם ולנו ברירה, אתם קורבנות השלום. שכן בבחירות הבאות, לאחר פרוץ השלום, יגבה השלום את מחירו האכזר. אתם פשוט תתאדו, תימוגו ותתנדפו מן

> העולם. נ"ב למען האמת, תרומתכם לשלום תהיה גדולה יותר אם תתאדו כבר עכשיו, ולא אחרי הבחירות.[21]

כמה אנשי רוח מהשמאל שניסו להרגיע את שיח השנאה כלפי המתיישבים הותקפו מייד בידי חבריהם למחנה הפוליטי. המשורר והסופר חיים גורי התייחס לכך:

> סופרים מקרב השמאל, יונים מובהקות כמו א"ב יהושע, עמוס עוז, ס. יזהר, חנוך ברטוב, שניסו לדבר בזכותם של היישובים הישראליים להתקיים בכבוד, כגשר ולא כמכשול, בכל הסדר שיהיה, ואפילו לא בריבונות ישראלית, חטפו מיד באבי אביהם, האשימו אותם כ"זורעי אשליות מסוכנות", כ"מרבי מבוכה ובלבול", כ"מסייעים למטרפדי השלום" וכתומכים ב"גוזלי האדמה שנועדה לפלסטינים". נראה היה שבעיני רבים בשמאל "השלום יבוא רק על חורבנם הגמור של כל היישובים האלה", ה"טובים" [אלה שנבנו בבקעה בידי תנועת העבודה] וה"רעים" [בשומרון ובאזור חברון], ורק בגבולות 67'. כדאי גם להזכיר לכמה ממנהלי המשא ומתן דברים שאמר לי ידיד מהורהר בימים אלה, ש"אפילו לצורכי מיקוח, כדאי להעמיד פנים שארץ ישראל יקרה לנו".[22]

חינוך הציבור

גם לאחר שטופלו מתנגדי ההסכם, אחד הנושאים שהעסיקו את מעצבי השיח הציבורי היה הצורך "לחנך את העם לשלום". הסופרת שולמית הראבן הסבירה שבמצב הנוכחי, כולם מבינים מה משמעותם של ויתורים, אך

> את השלום כמעט שאין מבינים אלא כדבר מופשט מאוד, רחוק מאוד, מין ימות המשיח. איש אינו אומר איך ייראה השלום. איש איננו מתאר את המציאות שלו, מעשית ביומיום. איך ייראו החיים, איך ישפיע הדבר על מקומות העבודה, על המשכורת. על האפשרויות ללמוד, להרחיב את הדעת, על תעשייה ועל מסחר ועל מגורים ועל נסיעות ועל קיצור מילואים ועל עצם התוחלת לגדל את הילדים ולראות נכדים בשיבה טובה. [...] העם הזה אינו מכיר את השלום, וכיוון שאינו מכיר הוא מלא חרדות ומלא דמיונות שחלקם מבוססים וחלקם שווא, וכולם יחד מסתכמים במבוכה גדולה מאוד. העם הזה חולה מאוד, אדוני ראש הממשלה, ורק מצב של שלום יכול להבריא אותו.[23]

גם אבא אבן פנה לממשלה בבקשה לעזור לציבור להבין את "הסיכוי הנפתח לפנינו". "לקראת סיכוני מלחמה יודעים יהודים בארץ ובעולם להתאחד בגילויי סולידריות מופתיים", כתב, אולם "לנוכח סיכויי שלום, נכנסים יהודים לפרץ עז של עצבנות. איזה פרדוקס. מן הראוי שהציבור יתגבר על הנטיות הללו, ושהממשלה תהיה יותר פעילה וגלוית לב בהסבירה את חיוניותו של הסיכוי הנפתח לפנינו עכשיו".[24]

הסופרת והעיתונאית תלמה אדמון התגייסה אף היא לחינוכו של העם מחדש, והסבירה: "השלום יהיה מורכב ולא חד־משמעי כמלחמה. החינוך בישראל ובמחנות הפליטים לא הכין את מבצעיו לקראת מימוש האספקטים האנושיים שלו. דמותו

הקולקטיבית של האויב חייבת להתנפץ עתה... העולם לא יחולק עוד בקלילות לשחור וללבן. לא כל הערבים יהיו 'מבוקשים' ולא כל היהודים יהיו עוד חיילים מפחידים". לכן, "לפי קוד החשיבה החדש יובן שהנערה שדקרה חייל בירושלים בסוף השבוע שעבר הייתה רק נערה אחת. לעומתה יתברר לפתע שלא כל עצירי מגידו, פארעה, דהרייה ומתקן החוף בעזה הם רוצחי יהודים, שאסור להם לחיות מחוץ לגדר".[25]

הסופר דויד גרוסמן שיתף את הציבור בחוויית שינוי התודעה שעבר כאשר "דמיין את השלום":

> "לדמיין את השלום", רשמתי לעצמי בראש העמוד, והיה למילים האלה קסם של סיסמא הפותחת דלתות נעולות (היה זה כשנה לפני ההסכם עם אש"ף), והדגשתי אותן בקו חזק, ואחר כך בקו גלי, ולבסוף בכמה נקודות חלושות, והחלטתי נחרצות להמשיך מחר. ולאחר שבוע חזרתי בתנופה, ושוב רשמתי את המילים בראש עמוד חדש, ושוב הייתה בהן הבטחה, ואותו תענוג, של פתאום־נשימה־עמוקה. אבל כל כך מוזר ובלתי ניתן לחדירה היה החלל שנפער לפניי בעצם כתיבתן שתכף הרפיתי. צריך לחשוב לאט, אמרתי לעצמי, יש פה הרבה דברים להתרגל אליהם. למשל – לשמחה אחת שהתעוררה אצלי מכיוון לא צפוי: כי "לדמיין את השלום" משמעו בראש ובראשונה – שיהיה לנו עתיד. אינני מדבר לפי שעה על עתיד טוב או עתיד רע, רק על אפשרות היות העתיד.[26]

המאמץ לחנך את הציבור מחדש לא היה נחלתם של אנשי הרוח בלבד. בכיר השב"כ יוסי גינוסר הסביר לציבור ש"הדבר העיקרי שצריך לעשות עכשיו הוא להחליף את הדיסקט בראש. מי שחושב במונחים של 'מה שהיה הוא שיהיה' מזמין באמת שאלות 'עקומות', אם כי אמיתיות, כמו 'מה נעשה אם מחבל שיפגע ביישוב יהודי וימצא מקלט באזור האוטונומיה'". שאלות כאלה, לפי גינוסר, אינן נכונות, כי "אם קודם לקחו צעירי השטחים את גורלם בידיהם מתוך תחושה שאין מי שידאג לעניינם, עכשיו יש להם מי שידאג – ההנהגה חתומה על ההסכם עם ישראל. אם קודם הייתה מטרתם התנערות מן הכיבוש, עכשיו מטרתם לבנות את ה'מדינה שבדרך'. עכשיו יש להם הנהגה שאמורה להבין שתיבחן קודם כול ביכולתה לשלוט בשטח. שליטתה בשטח תתבטא, בין השאר, ביכולתה להסיר את האיום הביטחוני מעל הישראלים".[27]

גינוסר אכן היה בבחינת נאה דורש ונאה מקיים. במהירות רבה הוא "החליף דיסקט", טיפח מערכת קשרים עסקית ענפה עם בכירים ברשות הפלסטינית ושיתף פעולה עם מוחמד ראשיד, יועצו הכלכלי של ערפאת, בהקמת הקזינו ביריחו.

"חינוך הציבור" קיבל גיבוי מלא מהתקשורת הישראלית, שהקפידה לסנן ידיעות שהיו עלולות להעיב על תמונת המציאות שהיה צריך להנחיל לציבור הרחב. שמעון פרס נקט גם הוא גישה דומה וביקש בספרו

> לגרש את צללי העבר, המפריעים לרבים כל כך לראות בעיניים פקוחות את המציאות החדשה. מגיע הרגע שבו צריך לבטל את הנוכחות של העבר בהווה. צריך איפוא לדעת היסטוריה, כדי להפיק ממנה את הלקחים הנחוצים, אבל גם לדעת להתעלם מההיסטוריה כקובעת דימויים נצחיים, העלולים לשבש את היכולת לפרוץ דרכים חדשות.[28]

הצבא, בראותו לאן נושבת הרוח, החל גם הוא לפעול, ופתח, באמצעות קצין חינוך ראשי, ב"מתקפת הסברה" לחיילים ולקצינים על תהליך השלום עם הפלסטינים "ברוח ההסכמים שנחתמו". לשם כך יזם קצין חינוך ראשי הפצת "דפי הסברה, שבהם פרטים על הסכם העקרונות עם אש"ף ועל מבנה אש"ף, וכן פרופיל חדש של יאסר ערפאת". הוא גם תכנן פגישות של חיילים וקצינים עם חלק מהאנשים ש"עשו את התהליך".

שיחה שמתמצתת את הסיפור כולו התקיימה כשתת־אלוף במיל' יגאל כרמון תרגם לעברית קלטות עם נאומי ערפאת והעביר את התמלולים לתקשורת, אך זו סירבה לפרסמם. כאשר אמר לעיתונאי נחום ברנע שהוא "בסך הכול אומר את האמת ומביא דיווח על מה שקורה במציאות", השיב לו ברנע: "אין אמת. כל דבר צריך להיבחן לפי השאלה את מי זה משרת, ואתה משרת את אויבי השלום".[29]

*

כפי שצפו רבים ממתנגדי ההסכמים, ה"מזרח התיכון החדש", הדיכוטומיה המלאכותית בדבר "קיצונים" ו"מתונים", החשיבה ה"מתקדמת" ביחס לשותפות האינטרסים של "תומכי השלום", הישראלים והפלסטינים – כל אלה קרסו ברעש גדול, עוד בשנות ההסכמים, והותירו אחריהם שובלים של דם. ה"חינוך מחדש" בא לידי ביטוי בציבור הרחב באימוצם של הרגלי חירום חדשים, שתאמו את מתקפת הטרור שהכתה בעוצמה בשנות הסכמי אוסלו ובימי האינתיפאדה השנייה והותירה תחושה כי אין מקום אחד במדינת ישראל הבטוח מפני הישג ידו של הטרור האסלאמי. אינתיפאדת אל־אקצה (האינתיפאדה השנייה), שהביאה לידי מימוש את תשתית הטרור המפלצתית שנבנתה בשטחי הרשות הפלסטינית בחסותם של הסכמי אוסלו, הקדימה ביותר מעשרים שנה את מבול אל־אקצה, הטבח הנורא בשבת השחורה.

יש הסכמה רחבה, גם בקרב תומכי ההסכם, שהסכמי אוסלו כשלו, אם כי חלקם הלא מבוטל תולה את כישלון ההסכמים בעיקר בישראל. המייצג הנאמן של טענה זו הוא יוסי ביילין שנוהג לתלות את ההאשמה לכישלון בטבח מערת המכפלה וברצח רבין, טענה המותירה על כנן את הלוגיקה הבסיסית שעמדה בבסיס ההסכמים ואת הצורך להמשיך בכיוון הכללי שאליו הובילו. אם הכישלון העיקרי תלוי בישראל, הרי שבידי ישראל נמצא גם המפתח לפתרון המצב והשאלה הופכת להיות האם ישראל מוכנה ללכת בדרך השלום. אלא שניתוח מתודולוגי מסודר של תוצאות הסכמי אוסלו מוכיח אחרת ומצביע על חוסר התוחלת ברעיון שניתן להגיע עם הפלסטינים להסכם המבוסס על רעיון שתי המדינות.

ההיבט הבטחוני

אף לא אחד מהאישים שעיצבו את הסכמי אוסלו חזר אחורה לימי החתימה על הצהרת העקרונות ב־1993, ובחן ביושר את תוצאות ההסכם ביחס ל"מבחן הדם", שהוגדר אז כמבחנו האולטימטיבי. איש מהם לא הזכיר את פארסת "שינוי" האמנה הפלסטינית. נאומי הג'יהאד החוזרים ונשנים של ערפאת מוזכרים רק כבדרך אגב על ידי רון פונדק כ"דיבור כפול", אך אינם זוכים להתייחסות מעמיקה ואינם מעוררים את השאלה מה הניע את ערפאת להזכיר לעמו שוב ושוב את תורת השלבים ואת הסכם חודייבייה, ולעשות שימוש נרחב בקודים המרמזים בפירוש על תוכניותיו לחיסול מדינת ישראל.

ד"ר אפרים סנה, נאמנו של רבין ולימים חבר כנסת במפלגת העבודה, נשלח בידי רבין לאתר חלופות לערוץ אוסלו. במלאות עשרים שנה להסכמים כתב סנה:

> אז למה לא בא הסכם אוסלו לידי הסכם קבע מלא בין ישראל לרשות הפלסטינית? למה הוא התנפץ?... רצח רבין שלל מישראל את המנהיג היחיד שיכול היה גם לשכנע את הישראלים בוויתורים משמעותיים וגם לכפות על הפלסטינים את הוויתורים שהם צריכים היו לעשות.

אין ספק שהאמירה הזאת מייצגת את אחת התמות המרכזיות בקרב מחנה השמאל מאז רצח רבין. אלא שרבין מעולם לא הצליח לכפות על הפלסטינים אפילו את הדברים היסודיים והמהותיים ביותר שבגינם הסכים לחתום על הצהרת העקרונות. רבין נכשל בכל היבט אפשרי של שינוי משוואת הטרור: ערפאת לא גינה את הטרור, לא נלחם בו, לא הסגיר מבוקשים (להפך: הוא סייע להם), לא הפסיק את נאומי ההסתה והשטנה, ולא שינה את האמנה הפלסטינית. הקביעה שרבין היה יכול לכפות ויתורים על הפלסטינים עומדת בניגוד למציאות.

בנושא הזה, אחד השקרים הנפוצים ביותר שהתקבעו בתודעה הציבורית היה עריכתו המחודשת של ציר הזמן בשנות אוסלו, כדי שיוכל להתאים לנרטיב המצייר את תולדות הטרור כתגובה לטבח מערת המכפלה. לפי ה"עובדות" הערוכות מחדש, ברוך גולדשטיין ביצע את טבח מערת המכפלה ו"בדיוק ארבעים יום לאחר מכן", כפי שנהג יוסי ביילין להדגיש, התרחש פיגוע ההתאבדות בעפולה ושבוע לאחר מכן בחדרה. אלא שכזכור, פיגועי ההתאבדות החלו עוד לפני הטבח במערת המכפלה. כבר באוקטובר 1993 הביע רבין חשש מפני "התופעה חדשה של טרוריסטים־מתאבדים", והעריך ש"התופעה תלווה אותנו גם בעתיד".[30]

פיגועי התאבדות בשנים 1994–1996 נערכו כנקמה על חיסולי בכירים בחמאס, ומלבדם התקיים טרור רציף לאורך כל התקופה מאז חתימת הצהרת העקרונות, ולאחר חתימת הסכם קהיר והסכם אוסלו ב'. הטרור לא הפסיק בשום שלב.

הטרור שהשתולל מאז חתימת הצהרת העקרונות עד לנפילת ממשלת רבין־פרס תואר בפירוט רב לאורך הספר, אולם ככל שהיה קשה מנשוא, נדרשו עוד כמה שנים כדי להבין שהפרק הזה ביטא רק את השלב העוברי של התפתחות תשתית הטרור. כבר בזמן אמת שינה רבין את יחסו לטרור, ועבר מתפיסת הטרור כמטרד ביטחוני טקטי שאינו מאיים על קיומה של מדינת ישראל לתפיסת הטרור כאיום אסטרטגי שמהווה סכנה של ממש – וזאת בלי שראה את גל פיגועי ההתאבדות בפברואר־מארס 1996, ואת התפרצות הטרור באינתיפאדה השנייה בתחילת שנות האלפיים. אך בעוד הפלסטינים הולכים ומתעצמים בזכות קבלת עשרות אלפי כלי נשק, הברחת כמויות גדולות של חומרי נפץ תקניים (או השגתם באמצעות פירוק מוקשים ישנים ברצועת עזה), הכשרות צבאיות שקיבלו שוטרי הרשות, פיתוח יכולות מודיעין ובניית מעבדות חבלה – מדינת ישראל קשרה את ידיה וספגה את התקפות הטרור בהתאם לקונספציית אוסלו ומתוך תקווה שערפאת יבין ש"האינטרס שלו" הוא להילחם בטרור.

האינתיפאדה השנייה פרצה בספטמבר 2000, כשאהוד ברק כיהן כראש הממשלה.[31] הפיגועים הגדולים שאירעו במהלכה, שכל אחד מהם מזעזע מקודמו, המחישו באופן מעורר אימה את מלוא משמעותה של תשתית הטרור שפיתחה הרשות הפלסטינית בחסות הסכמי אוסלו. כישלונם של ההסכמים התנקז למראות המחרידים שמילאו את רחובות ישראל רק שבע שנים אחרי לחיצת היד בין רבין לערפאת. אין זה המקום לסקירה מלאה של עשרות פיגועי ההתאבדות שהתקיימו בימי האינתיפאדה השנייה, אך בחרנו כמה אירועים בניסיון לתאר את המציאות הבלתי נסבלת של תחילת שנות האלפיים.

הלינץ' ברמאללה: אחת התמונות הזכורות לשמצה מהימים ההם צולמה מחוץ לתחנת המשטרה הפלסטינית ברמאללה. ב־12 באוקטובר 2000 נכנסו לרמאללה בטעות שני חיילי מילואים, ואדים נורז'יץ ויוסי אברהמי. שוטרים של הרשות הפלסטינית הכריחו אותם באיומי נשק להתלוות אליהם לתחנת המשטרה המקומית, ואז נתנו להמון צמא דם להסתער אל תוך התחנה. תמונתו של פלסטיני העומד בחלון התחנה ומניף באקסטזה את ידיו המגואלות בדם אל מול ההמון הצוהל הפכה לאחד מסמלי התקופה. הפלסטינים, מטורפים משנאה חסרת שליטה, התנפלו על החיילים והכו אותם למוות בכל הבא ליד, עקרו את עיניהם, המשיכו לדקור אותם ולהשחית את גופותיהם, ואז לקחו אותם בתהלוכה לכיוון כיכר אל־מנאר, השוכנת בלב העיר ה"מתקדמת" וה"מערבית" ביותר ברשות הפלסטינית. תוך כדי התהלוכה המשיכה אורגיית הרצח. המשתתפים, ובהם גם שוטרי הרשות, תלשו את איבריהם הפנימיים, ונופפו בהם לקול צהלותיו של ההמון.

הלינץ' תועד בידי צוות תקשורת איטלקי ופורסם מייד לאחר האירוע. תגובתו של ברק – שתלה את כל יהבו הפוליטי על ערפאת, בהתאם לקונספציית אוסלו – הייתה

מביכה ונלעגת בחולשתה. כמה טילים קטנים נורו לעבר בניין המשטרה שהלינץ' החל בו, לא לפני שנשלחה לפלסטינים אזהרה ובוצע ירי הרתעתי לשטח פתוח כדי לוודא שהמתחם ריק. הטילים שנורו לא גרמו נזק ניכר ובזה הסתכמה תגובת ישראל.

הדולפיניריום בתל אביב: בליל שבת, 1 ביוני 2001, נטמע מחבל מתאבד בין מאות צעירים, רובם עולים חדשים מברית המועצות לשעבר, שחיכו להיכנס למועדון "דולפי" בתל־אביב, והתפוצץ. המטען שנשא על גופו הכיל 2.5 ק"ג חומר נפץ מעורבב בחפצי מתכת חדים. 17 צעירים נהרגו במקום, ארבעה מתו לאחר מכן מפצעיהם, ו־120 צעירים נוספים נפצעו. כרגיל בפיגועים הללו, שלוו במראות מזוויעים, פגיעות הנפש היו לעיתים חמורות בהרבה מפגיעות הגוף.

הטלוויזיה הגרמנית שידרה באותו חודש כתבה מיוחדת על המחבל בדולפיניריום, חייו ובני משפחתו. באחד הקטעים בכתבה הציגה אחותו של המחבל מכתב מיאסר ערפאת, ובו דברי הלל למחבל שביצע את "פעולת הגבורה של מסירות הנפש" בכך ש"הפך את גופו לפצצות". ערפאת איחל למשפחה שבנם יהיה "מופת לגבריות ולהקרבה למען אללה והמולדת... השראה לכל בני משפחתו".[32] לא הייתה זו הפעם היחידה שערפאת שלח תנחומים למשפחות מחבלים; כמה חודשים קודם לכן, בינואר 2001, נרצח הנער אופיר רחום לאחר שפותה בידי מחבלת להגיע איתו לשטחי הרשות הפלסטינית. בסוף אפריל 2001 נהרג רוצחו של רחום, מוחמד חסן אל־קאצ'י, בעת הכנת מטען חבלה. משפחתו פרסמה מודעת תודה ליאסר ערפאת, "אבי כל החללים", שהעביר את תנחומיו "על [נפילת] חלל המהפכה והמולדת".

מסעדת סבארו בירושלים: באחד מימי החופש הגדול בשנת 2001, בשעה שתיים בצהריים, נכנס למסעדת סבארו עמוסת המבקרים ברחוב יפו בירושלים מחבל מתאבד. הוא אחז בתיק גיטרה שהוסלק בו מטען חומר נפץ במשקל 5–10 ק"ג, וכן מסמרים, ברגים ואומים. הוא פוצץ את המטען בלב המסעדה. בפיגוע נהרגו 15 איש, ובהם שמונה ילדים. כ־140 נפצעו. המסעדה נהרסה כליל. אחת הפצועות, חנה נחנברג, אז בת 31, נשואה ואם לילדה קטנה, נפגעה מרסיס מתכת שחדר לראשה, והוגדרה צמח. היא נפטרה 22 שנה לאחר מכן, ביוני 2023.

המחבל היה פעיל חמאס שהגיע ממשפחה עשירה מאזור ג'נין. את מקום הפיגוע בחרה סטודנטית ומגישת חדשות פלסטינית בת עשרים, אחלאם אל־תמימי מרמאללה, שבזכות תעודת העיתונאית שהחזיקה הייתה רשאית להסתובב בחופשיות ולבחור אתר מתאים לפיגוע. תמימי הובילה את המחבל המתאבד מהכפר ועד למסעדה. שם הם נפרדו, לא לפני שהתעקשה שימתין רבע שעה לפני הפיגוע כדי שתהיה לה שהות לשוב לרמאללה ולהגיש את החדשות בטלוויזיה הפלסטינית.[33] תמימי נתפסה ונידונה ל־16 מאסרי עולם. בכמה ראיונות שנתנה בעת ריצוי מאסרה אמרה שהפיגוע הוא "כתר על ראשה".[34] בריאיון בטלוויזיה הישראלית נשאלה

המחבלת: "את יודעת כמה ילדים נהרגו בסבארו?". תמימי ענתה בחיוך רחב: "אני חושבת שהיו שם שלושה. שלושה ילדים נהרגו בפעולה, אני חושבת". המראיין עדכן אותה שלא נהרגו שלושה, אלא שמונה. חיוכה של תמימי התרחב.[35]

*

במוצאי שבת, 2 במארס 2002, מחבל מארגון הטרור גדודי אל־אקצה, המסונף לתנועת הטרור של ערפאת, הפת"ח, התפוצץ בשכונה החרדית הירושלמית בית ישראל, סמוך לקבוצת נשים עם עגלות ילדים ותינוקות. הנשים עמדו מחוץ לישיבה וחיכו לבני זוגן. עשרה אנשים נהרגו בפיגוע, ובהם שני ילדים ושלושה תינוקות. שישים נפצעו. אחת הפצועות איבדה את התאומים שברחמה. לאחר הפיגוע צהלו פלסטינים רבים ברחובות רמאללה – תמונה שהפכה לדבר שבשגרה לאחר פיגועים גדולים.

שבוע לאחר מכן, במוצאי שבת 9 במארס, מחבל פלסטיני פתח באש בטיילת בנתניה ורצח את ישראל יחיא בן ה־27 ואת ביתו התינוקת שעדיין לא השלימה את שנתה הראשונה. באותו הערב קיימה תנועת שלום עכשיו הפגנה מול מעונו הרשמי של ראש הממשלה אריאל שרון בירושלים, בדרישה לפתוח במשא ומתן עם הפלסטינים. גם השוטרים הרבים שאבטחו את ההפגנה לא מנעו ממחבל מתאבד לחצות את אזור ההפגנה ולהגיע ל"קפה מומנט" הסמוך. המחבל פוצץ את המטען שנשא על גופו מתחת למעיל עור. 11 צעירים שבילו בבית הקפה נהרגו ו־54 אנשים נפצעו, עשרה מהם באורח קשה.

העיתון **אל־אח'באר**, מעיתוני השלטון הרשמיים של מצרים, שיבח את הפיגוע והגדיר אותו "פעולה הרואית":

> הפעולה ההרואית שביצעו גדודי עז אל־דין אל־קסאם, הפלג הצבאי של תנועת חמאס, בירושלים המערבית, מהווה נקודת מפנה חשובה בפעולות ההתנגדות הפלסטינית, משום שהיא בוצעה במרחק חמישים מטרים ממעונו הרשמי של ראש הממשלה הישראלי, אריאל שרון, ובאחד האזורים המוגנים ביותר בישראל...
>
> ייתכן שבפעולה זו לא נשפך הכי הרבה דם, ואולם... היה זה מסר ישיר להנהגה הישראלית שלפיו הפלסטינים, שאין להם דבר להפסידו, מסוגלים להפוך את האימה ללחם חוקם של הישראלים.
>
> למסר יש שני חלקים. החלק הראשון קובע שאם ישראל מסוגלת להגיע לערפאת ולהפוך את מטהו בעזה לעיי חורבות, אנשי ההתנגדות מסוגלים להגיע לביתו של שופך הדמים שרון. החלק השני של המסר קובע כי לא נותר מקום בטוח עבור הישראלים.[36]

וגם לא נותר אדם בטוח. בבוקר 17 באוקטובר 2001 התנקשה חוליית מחבלי החזית העממית לשחרור פלסטין בשר התיירות רחבעם זאבי, ששהה במלון הייאט

בירושלים. המתנקשים הצליחו להימלט מהזירה, הגיעו למוקטעה ברמאללה וזכו שם להגנתו של ערפאת. שניים מהמתנקשים נלכדו סמוך להתנקשות, והאחרים נלכדו בידי צה"ל במבצע מיוחד רק בשנת 2006.

קריסת הקונספציה

בערב ליל הסדר תשס"ב, 27 במארס 2002, מחבל מתאבד התפוצץ במלון פארק בנתניה, באולם חדר האוכל בשעה שנערך בו ליל הסדר בהשתתפותם של כ־250 איש. כתוצאה מהפיצוץ נהרגו מייד 19 איש ו־160 איש נפצעו, ו־11 מהם מתו מפצעיהם בימים הבאים. 11 מהנרצחים היו ניצולי שואה, וחלק מנרצחי הפיגוע היו זוגות נשואים. פיגוע ההתאבדות במלון פארק היה פיגוע ההתאבדות ה־53 מאז החלה האינתיפאדה השנייה והיה הקשה מכולם: שיאו של "מארס השחור", שבמהלכו נרצחו יותר מ־135 ישראלים בפיגועי טרור. הטבח במלון פארק "הצליח" להתבלט בנוראותו גם בחודש הזה, והיה הקש ששבר את גב הגמל.

שעות לאחר הטבח במלון פארק פתח צה"ל בגיוס מילואים. בצאת החג, ב־28 במארס, התקיימה ישיבת חירום של הממשלה. ניסיונו של ראש הממשלה שרון להעביר החלטת ממשלה שתוביל לגירושו של ערפאת "נתקל בהתנגדות חריגה של שרי העבודה, שאיימו בפרישה מממשלתו", אבל יותר מכולם היה זה שמעון פרס שפנה בהתרגשות לשרי הימין בממשלה ואמר להם: "אתם הורסים את מפעל חיי".[37] פרס ומתן וילנאי היו שני השרים היחידים שנמנעו מתמיכה ביציאה למבצע. גם על פי התהום, המשיך פרס להיאחז בשברי חלומותיו וסירב להרפות.

ב־29 במארס 2002, כמעט תשע שנים לאחר החתימה על הצהרת העקרונות, החליטה מדינת ישראל, בקושי רב, להשתחרר מקונספציית אוסלו שאחזה בגרונה והמיטה עליה אסון. נדרשו עשרות פיגועי התאבדות, יותר מ־1,300 הרוגים וקרוב ל־10 אלפים פצועים כדי שהנהגתה תפנים מחדש את אחריותה לביטחון אזרחיה, אשר הופקר על ידי רבין ופרס בידיהם של ערפאת וארגוני הטרור הפלסטיניים, מתוך משאלת לב חסרת בסיס.

צה"ל גייס חמש אוגדות סדירות, יחידות מיוחדות, סיירות, בסך הכול יותר מ־30 אלף חיילי מילואים, ובעזרת טנקים, משוריינים ומסוקי קרב ניסה להשיב את המצב קרוב ככל האפשר לתקופה שקדמה ל"ניסוי" לתת "צ'אנס לשלום". שרון הודיע בכנסת כי מטרתו של מבצע חומת מגן היא

> להיכנס לערים ולכפרים שהפכו מקלט לטרוריסטים; לתפוס ולעצור מחבלים, ובעיקר את שולחיהם ואת אלה המממנים אותם ונותנים להם חסות; לתפוס ולהחרים נשק ואמצעי לחימה שמיועדים לפגוע בישראל; לחשוף ולהשמיד מתקני טרור, מעבדות חבלה, מפעלי ייצור נשק ומתקני מסתור.[38]

מלבד חברון ויריחו, נכבשו כל ערי יהודה ושומרון. חיילי צה"ל, שעד 1993 התמודדו באותן ערים עם מיידי אבנים, פגשו יותר מ־10 אלפים חמושים מאורגנים ושימוש נרחב במטעני חבלה ואזורים ממולכדים. מבצע חומת מגן גבה את חייהם של 30 חיילים, ו־127 נפצעו. בקרב הפלסטינים נהרגו 261 איש, אלפים נפצעו ואלפים נוספים נעצרו.[39] הכניסה למרכזי הערים חשפה את מה שהורגש ברחובות ישראל מאז שנת 2000 – תשתית טרור עצומה. בספרו **והרשות נתונה** כתב העיתונאי רונן ברגמן:

> במהלך הפשיטות נתפסו כמויות אדירות של אמצעי לחימה שנאגרו ברשות הפלסטינית. בין השאר נתפסו שם אלפי רובי סער ואקדחים, עשרות מקלעים, מאות ק"ג של חומר נפץ (רק בפאתי הקסבה בשכם נתפסו 600 ק"ג) וחומרי גלם לייצור חומרי נפץ, מאות מטעני חבלה וכ־40 חגורות נפץ – כולם מוכנים להפעלה. עוד נתפסו עשרות משגרים ופצצות נ"ט... בנוסף, הוחרמו פריטים הקשורים לפעילות טרור כמו מחשבים, טלפונים ניידים, מדים, נשק קר ומסמכים הכוללים מידע מודיעיני שאספו הפלסטינים על יעדים ישראליים.[40]

מלבד חשיפתם של מצבורי תחמושת ואמצעי חבלה בלתי חוקיים, אשר אגירתם עמדה בניגוד מוחלט להסכמי אוסלו, נחשף הקשר החד־חד־ערכי בין ערפאת לטרור הפלסטיני:

> המסמכים שתפס צה"ל חושפים את המציאות במערומיה: חרף הגינונים הממלכתיים למחצה, ערפאת לא עבר מעולם מדפוסי פעולה של מנהיג ארגון טרור להתנהלות של מנהיג מדינה. הוא ממשיך לנהל את הרשות, ואת תקציבה, כמו שניהל את אש"ף – בשיטות של הפרד ומשול, ללא שקיפות, ללא פיקוח, ללא עמידה בהסכמים, ללא כל מאמץ למנוע טרור. קריאה שיטתית ומעמיקה במסמכים אלה חושפת תמונה מטרידה ועגומה מאוד של מי שהיו אמורים להיות שותפיה של ישראל לתהליך השלום. במקום מדינה בדרך, מנהל ערפאת כנופיה הרואה בטרור נשק לגיטימי ורצוי, מתעלמת מטובת בני עמה, מפולגת ונגועה עד צוואר בשחיתות אישית. גם מי שהיה בקיא בחומר עד לאירועי חומת מגן הופתע מעומק המסמכים ומחומרתם. הפלסטינים, שלא בטובתם, נהגו לתעד כמעט הכול.[41]

התיעוד הוכיח שערפאת אישר בכתב ידו לספק נשק לקבוצות טרור שפעלו בתוך הרשות הפלסטינית,[42] וכן את הזהות המוחלטת בין הפת"ח ובין גדודי חללי אל־אקצה.[43] "השורה התחתונה לא מותירה הרבה מקום לספק: הרשות הפלסטינית, תחת הנהגתו הישירה של ערפאת, מעורבת ותומכת בטרור, וביותר מדרך אחת. ראשית, ערפאת והרשות נותנים הכשר עקרוני ואידאולוגי לפעולות הטרור כמרכיב חשוב ולגיטימי במאבק נגד ישראל". יותר מכך, "פעמים רבות מספור מעורבים ארגוני הביטחון הפלסטיניים ישירות בפיגועים עצמם, בשטחים ובלב ישראל". גם בהיבט הכספי סיפק ערפאת מימון ישירות מתקציבי הרשות להפעלתן הסדורה והשיטתית של חוליות טרור.[44]

מטרותיו הצבאיות של חומת מגן הושגו במלואן, והמבצע הוכתר כהצלחה. תשתית הטרור הפלסטינית הושמדה כמעט עד היסוד, כוחה של הרשות הפלסטינית רוסק, וגם רמת הפיגועים הלכה וירדה, אם כי הם לא פסקו לחלוטין. החומר המודיעיני שנאסף במהלך המבצע קשר את ערפאת לטרור וחשף את תמיכתה של ערב הסעודית בטרור הפלסטיני, באמצעות מימונו ומימון משפחות המחבלים המתאבדים. עד סמוך למותו נותר ערפאת נצור במתחם המוקטעה ברמאללה, שחלק ניכר ממנו הוחרב בידי צה"ל במהלך המבצע.

אולם ההישג המשמעותי ביותר של חומת מגן היה החזרת האחריות הביטחונית של מדינת ישראל על אזרחיה לידיה. מאז חומת מגן פועל צה"ל באופן שוטף בתוך הערים הפלסטיניות כדי למנוע את צמיחתה המחודשת של תשתית טרור הדומה לזו שנבנתה בחסותם של הסכמי אוסלו. שמונה שנים לאחר שפוליטיקאים, אנשי תקשורת בשירות ההסכמים, "מומחי" ביטחון וגנרלים בדימוס הסבירו לציבור ההמום מול עוצמת הפיגועים חסרי התקדים ש"אין מה לעשות נגד הטרור", התברר כי מרגע שהצליחה הנהגתה של מדינת ישראל להשתחרר מלפיתת החנק של קונספציית אוסלו, הפתרון לצמצום דרמטי של הטרור היה בהישג יד.

את עומק הקונספציה וההונאה העצמית מצידה של ישראל, שהובילו אותה היישר אל תוך מרחץ הדמים הפלסטיני, מדגים אחד מבעלי התפקידים המרכזיים בהנהגה הפלסטינית, פייסל חוסייני. חוסייני נחשב תמיד לאחד המתונים בהנהגה הפלסטינית המקומית. הוא נפגש אינספור פעמים עם "פעילי שלום" ועם צמרת הנהגתה של מדינת ישראל. עבור אנשי שמאל רבים הוא סימל את הסיכוי לדו־קיום, ועם העולים אליו לרגל נמנו גם הירשפלד ופונדק, שלפני תחילתו של ערוץ אוסלו נהגו להיפגש עימו פעם בשבוע.[45] "שותפינו במאבק נגד הטרור היו בעצמם הטרוריסטים של אתמול: חברי פת"ח וכוח 17 שהיו מעורבים ברצח של ישראלים", כתב אורי סביר.[46] אך ריאיון מדהים של חוסייני, אז "מחזיק תיק ירושלים" ברשות הפלסטינית, בעיתון המצרי **אל־ערבי** ביוני 2001, חשף את האסטרטגיה שהובילה את הפלסטינים בתהליך אוסלו, והיא הייתה שונה מאוד מזאת שדמיין סביר.[47] בתגובה לביקורתו של המראיין על כך שהסכם אוסלו לא קבע את עתיד ירושלים, זכות השיבה והסרת התנחלויות, הציע חוסייני שלוש תשובות:

> ראשית, לאחר תקופת "הריון ארוכה" נולד לנו ילד קטן ממה שקיווינו, חלש ממה שקיווינו, ופחות יפה ממה שקיווינו; אבל, למרות הכול הוא הילד שלנו ועלינו לטפח אותו, לחזקו ולתקנו, כדי שיוכל לעמוד על שתי רגליו.
>
> שנית, אנחנו היהודים של תחילת המאה ה־21. כלומר, אנו הפלסטינים נהיה היהודים של תחילת המאה [הקודמת]. הם הסתננו לארצנו בדרכים שונות, בפספורטים מסוגים שונים וסבלו משום כך רבות. הם אפילו ספגו עלבונות, והכול כדי לזכות בהישג, להיכנס

לארצנו ולהשתרש בה, לפני שיגרשו אותנו ממנה. עלינו לפעול כמוהם. לחזור, להיכנס, להתיישב, ולהכות שורשים חדשים באדמתנו ממנה גורשנו, יהא המחיר אשר יהא.

שלישית, הצבא היווני, כאשר פשו בו חילוקי דעות ומחלות, לא הצליח לפרוץ לטרויה... אלא שאז טיפסו אנשי טרויה על חומות עירם ולא מצאו מולם כל זכר לצבא היוונים, פרט לסוס עץ ענק. הם שמחו והתהוללו בחושבם שהגייסות היווניים הובסו ונסוגו והותירו מאחוריהם שלל תמים עשוי עץ. הם פתחו את החומות והכניסו אותו לעירם. אחר כך קרה מה שקרה.

והנמשל ברור – הסכמי אוסלו לא היו אלא סוס טרויאני פלסטיני:

לו ארה"ב וישראל לא היו סבורות, בימים שבהם נחתם הסכם אוסלו, שכל שנותר מן התנועה הלאומית הפלסטינית והתנועה הלאומית הערבית הוא סוס העץ המכונה יאסר ערפאת או אש"ף, הן לא היו פותחות בפניו את שעריהן המבוצרים ולא היו מכניסות אותו לתוככי חומותיהן.

חוסייני סיפר כי פנה בימי המשא ומתן לכל מי שאפשר. "דיברתי אליהם בחשאי: היכנסו אל בטן הסוס, ואל תשאלו מהו סוג העץ שממנו הוא עשוי. היכנסו אל בטן הסוס, ואנו נהפוך את הכניסה הזו לבטן הסוס לראשית הבנייה, במקום לסוף התקווה".

בשנת 1997, שלוש שנים לאחר חזרתו של ערפאת לעזה, התקיימה ישיבה בהשתתפות כל הפלגים הפלסטיניים. חוסייני אמר בה לנוכחים:

לפני שלוש שנים אמרתי "היכנסו אל בטן הסוס", וכולנו נכנסנו לבטן הסוס והסוס עצמו נכנס אל החומות. כעת, הגיעה השעה שנאמר: רדו מבטן הסוס והתחילו לעבוד. אל תישארו בבטן הסוס ואל תבזבזו זמן ואנרגיה בוויכוח האם הסוס הזה היה טוב, בעודכם בתוך בטנו. הנה, באמצעות סוס זה נכנסתם לתוך החומות. רדו, אם כן, מבטנו והתחילו לעבוד למען המטרה שלשמה נכנסתם לבטן הסוס.

האינתיפאדה, הבהיר חוסייני בריאיון, היא הירידה מבטן הסוס.

זוהי תחילת העבודה האמיתית שלשמה נכנסנו לבטן הסוס. עבודה זו הייתה יכולה להיות טובה יותר, רחבה יותר, ומשפיעה יותר, לו היינו מכניסים לראשינו מלכתחילה שהסכם אוסלו, או כל הסכם אחר, הוא בסך הכול הליך זמני, או צעד לקראת משהו רחב יותר... במקום להיכנס לוויכוחים הישנים...

כעת ירדנו כולנו מבטן הסוס ואני מבקש ממך ומכל אנשי העיתונות להניח בצד את כל ניתוחי העבר, את כל המחלוקות הישנות, ולבוא חשבון עם האנשים בנוגע למה שהם עושים כעת בשטח... סיסמתנו מעתה והלאה צריכה להיות "האינתיפאדה תמיד צודקת"... המטרה האסטרטגית: מדינה מן הים עד לנהר.

בהמשך הריאיון הודה חוסייני בפה מלא שכאשר הרשות הפלסטינית מבקשת משלל

הכוחות והפלגים הפלסטיניים להתייחס להסכמים עם ישראל כזמניים, "משמעות הדבר שאנו אורבים לישראלים או מרמים אותם". למרות מגעיו התכופים עם אנשי השמאל והיכרותו האינטימית עם משנתם האידיאולוגית, חוסייני לא ראה בהם מחנה של "תומכי שלום" השותף למחנה הפלסטיני של "תומכי השלום". כמו ערפאת, גם חוסייני לא היה שותף לדיכוטומיה שיצר רבין בין "תומכי השלום" ו"אויבי השלום" בקרב היהודים והפלסטינים, אלא תפס את "תומכי השלום" בישראל כחלק אינטגרלי מכלל היהודים ה"רמאים" שרק ממתינים להזדמנות לממש את הציווי התורני לנחול את "גבולות ארץ ישראל הגדולה".

את הפשרה ההיסטורית שעשו היהודים ב־1947 ואת הכיבושים במלחמת ששת הימים תפס חוסייני כחלק מתוכנית אסטרטגית ארוכת טווח של היהודים להקמת "ישראל הגדולה" שתשתרע "מהנילוס ועד לפרת", תוכנית ש"אין הם מסתירים מאיש". ולכן גם הפלסטינים, "אם נסכים להכריז על מדינתנו נכון לעכשיו על 22 אחוזים בלבד מפלסטין, כלומר על הגדה המערבית ורצועת עזה – הרי שמטרתנו הסופית היא שחרור כל פלסטין ההיסטורית מן הנהר ועד לים, גם אם הסכסוך יימשך אלף שנים נוספות, או דורות רבים נוספים". בסוף הריאיון הדגיש חוסייני:

> עינינו צריכות להמשיך להיות נשואות אל מטרת־העל. הסכנה האמיתית היא שאני אשכח ובשעה שאני מתקדם לעבר מטרתי קצרת הטווח, אפנה את גבי למטרתי ארוכת הטווח, שהיא שחרור כל פלסטין מן הנהר ועד לים...

את הדברים סיכם בתחילת שנות האלפיים הרמטכ"ל לשעבר, משה בוגי יעלון:

> לפלסטינים שלושה סיפורים. הנרטיב שלהם בערבית הוא נרטיב של גיוס למלחמת ג'יהאד ולאי הכרה בזכותה של ישראל להתקיים. הנרטיב הזה שולל כל זיקה בין העם היהודי לארץ ישראל ומגייס את העם הפלסטיני למלחמה, שמטרתה למוטט את מדינת ישראל. באנגלית הסיפור שונה: כיבוש, קולוניאליזם, אפרטהייד. אלה מושגים לא רלוונטיים כלל, שנועדו לתת לעולם המערבי טרמינולוגיה מוכרת המבהירה מי כאן הטובים ומי הרעים. בעברית יש סיפור שלישי: שלום של אמיצים.[48]

לטענת יעלון, גם ערפאת ראה באוסלו "סוס טרויאני שאפשר לפלסטינים להיכנס לארץ" ובאינתיפאדה שפרצה בספטמבר 2000 הוא ראה את "רגע היציאה מבטן הסוס". מטרתו של התהליך הייתה "לפורר את מדינת ישראל מבפנים... לשמר את הסכסוך ולתת לזמן לעשות את שלו על פי תורת השלבים".

אינדוקטרינציה של אנטישמיות ואלימות

אחד מפירות התרעלה הנוראים ביותר של הסכמי אוסלו, כפי שאפשר להסיק מדבריו של חוסייני ומתגובותיו של ערפאת לפיגועי האינתיפאדה השנייה, הוא הקמתו של

מפעל אינדוקטרינציה אנטישמי ואלים שהרעיל את נשמותיהם של מיליוני ערבים בתחומי האוטונומיה וברחבי העולם, באופן מתודולוגי ואינטנסיבי הרבה יותר מזה שהתקיים תחת "הכיבוש". גם ביחס לנקודת ההתחלה הנמוכה מאוד ביחסי יהודים־ערבים בתחומי ארץ ישראל, "הצליחה" הרשות הפלסטינית לדרדר את השנאה ליהודים עוד יותר, באופן מתוכנן ומאורגן ובצורה חסרת תקנה.

בדו"ח שפרסם ב־2010 האתר מבט לתקשורת הפלסטינית, צוינו פעולותיה של הרשות הפלסטינית במסגרת מאבקה במדינת ישראל. בין הפעולות נמנו הגדרת הסכסוך כמלחמת דת, הפצת שנאה בעלת מאפיינים אנטישמיים מובהקים, עידוד הטרור, שלילת זכות קיומה של מדינת ישראל וחינוך לאלימות. ציטוטים רבים המובאים בדו"ח מדגימים את שלילת זכות קיומה של ישראל בתוכניות אקטואליה ובידור ובתוכניות ילדים. מפות העולם מוצגות באופן קבוע ללא מדינת ישראל והתקשורת הפלסטינית שוללת את הקשר של היהודים לארץ ישראל. ד"ר נסרי קמסייה, חוקר במכון המחקרים היישומיים של ירושלים "אריג", טוען כי "כל האדמה היא כבושה על ידי ישראל ושחרור של כל הארץ ללא יוצא מן הכלל הוא מצווה המוטלת על כל איש". המופתי הפלסטיני השייח' מוחמד חוסיין מכחיש את הקשר של היהודים לכותל המערבי. עיסא קראקע, השר הפלסטיני לענייני אסירים, מאשים את ישראל בגניבת חלקי גופות.[49]

העיתונאי רונן ברגמן סיפר בספרו **והרשות נתונה** על ספר שנעשה רב מכר בשטחי הרשות בימי האינתיפאדה השנייה: **הציונאציות**. זהו כתב פלסתר אנטישמי מלא שקרים, שנאה וארס לציונות ולעם היהודי, שהודפס בבית־לחם.[50] בתקציר על כריכת הספר נכתב:

> היהודים של ימינו אינם מבני אברהם ולא מזרעו. מוצא היהודים של ימינו הנו מלאומים, דתות ועמים שונים, ולפיכך היהודים אינם בני דודינו; התנ"ך בן זמננו והתלמוד אינם מידי אללה; בית המקדש לא נבנה מעולם, לא בירושלים ולא במקום אחר; הציונות היא מסע הצלב השמיני – הציונים הינם כובשים, צלבנים ופיראטים שהגיעו מעבר לים, על פי תוכנית של המדינות האימפריאליסטיות, בייחוד ארצות הברית; היטלר כלל לא רצח ולא שרף את היהודים במתקני הגז ובכבשנים.

מיין קמפף והפרוטוקולים של זקני ציון עדיין פופולריים בשטחי הרשות הפלסטינית. "פרקים מתוך **הפרוטוקולים של זקני ציון**, הלקוחים מתרגום שיצא לאור בקהיר ב־1976, מתפרסמים בהמשכים ב**א־שוהדא**, היוצא לאור מטעם מנגנון ההכוונה המדינית של הכוחות הפלסטיניים, הפועלים ברצועת עזה".[51]

פיגועי ההתאבדות מילאו תפקיד חשוב באינדוקטרינציה האנטישמית לא רק בקרב חמאס, אלא גם בידי פת"ח והרשות הפלסטינית. בניגוד לממשלות ישראל, שמעולם לא "ניצלו" את אירועי הטרור כדי להשחיר את החברה הפלסטינית, ההנהגה

הפלסטינית ראתה בטרור כלי רב עוצמה להמשך האינדוקטרינציה האנטישמית.

בזמן שישראל עוד הייתה שרויה בזעזוע מהפיגוע במסעדת סבארו, באוניברסיטת א־נג'אח בשכם הוקם מיצג ראווה המדמה את הפיגוע. "בתוך המודל פוזרו בובות שנמרחו בצבע אדום, שייצגו את הפצועים, וכן קרעי בובות, שייצגו את איבריהם הקטועים של הפצועים וההרוגים. פתח המסעדה וקירותיה נמרחו גם הם באדום. את קירות האולם שבו נערך המיצג קישטו כרזות ופוסטרים של הפיגוע במגדלי התאומים בניו־יורק".[52] הלוויות המתאבדים, שרובן נערכו בטקסים צבאיים, זכו להספדים מהללים ולסיקור אוהד בכלי התקשורת הרשמיים של הרשות הפלסטינית.[53]

עיתוני הרש"פ נהגו לכנות את היהודים "קופים" או "חזירים",[54] ובאוקטובר 2015 פרסמה תנועת פת"ח בדף הפייסבוק הרשמי שלה תמונת שער אנטישמית מספר ילדים נאצי, עם הכיתוב: "אל תיתן אמון בשועל או ביהודי".[55] בספטמבר 2014 קרא משורר פלסטיני את שירו בתוכנית של הטלוויזיה הרשמית של הרשות הפלסטינית:

> ירושלים היא ימיי וחלומותיי הוורודים / הוי, אתם שרצחתם את נביאי אללה יראי השמיים, / השפלות והקשיים נגזרו עליכם / הוי בני ציון, הוי רוע הבריאה / הוי קופים ברבריים, הוי חזירים ארורים / כל עוד ליבי הוא ספר הקוראן שלי והעיר שלי / כל עוד יש לי את זרועי ואת האבנים שלי / כל עוד שאני בן חורין ואינני סוחר בסוגיה שלי [הסוגיה הפלסטינית] / לא אירא מהמוניכם, על מותניי חגורתי, ועל כתפיי הרובה שלי.[56]

ביוני 2022 נאם חבר המועצה המהפכנית של פת"ח מוחמד אל־לחאם, ודיבר בשבח מבצעי הפיגועים באריאל, בתל־אביב ובבני־ברק באותה שנה:

> [הם] לימדו את הכיבוש לקח, וגרמו לעוצר בלב תל אביב. זוהי פת"ח וכך היא תישאר, שהכיבוש וכל העולם ידעו שזוהי פת"ח. פת"ח תישאר מוחמד זואהרה והיא תישאר נאמנה לדרכה עד לסילוק הכיבוש מאדמתנו. אין לנו חלופה. על האדמה הזו יהיה או אנחנו, או... אנחנו. לעולם זה לא יהיה או אנחנו או הם. רק או אנחנו או אנחנו.[57]

בנובמבר 2021 התראיין השייח' עבדאללה כיתמיתו, איש דת פלסטיני בכיר המתגורר בסוריה, והציג את גרסתו לטענה האנטישמית הקלאסית שהיהודים שולטים בעולם ומושכים בחוטים כדי לחולל הרס המשרת את הסחטנות היהודית:

> השייח': אם אתה בוחן את השורשים של כל דבר מושחת בעולם, תמצא שליהודים יש בו חלק. תבדוק את משבר הסמים בעולם בתור מנגנון מתוכנן נגד האנושות, תמצא שמאחוריו נמצאים יהודים. משבר ההרג בעולם – תמצא חברות יהודיות שפועלות בתחום זה. הם מפעילים חברות בתחום הזנות בעולם. היהודים עומדים מאחורי חברות החשפנות. תמצא תקשורת שמנסה למנוע מהאדם להיות יציב או לחשוב. הם

> מעמידים את האנשים במצב מעורפל... הם משדרים לאנשים 100 אלף ידיעות בכל יום – ידיעות מזויפות ומושתלות שמשנות את המנהגים והמסורות של האנשים... כל המנהיגים בעולם נלחמו נגד היהודים. הם היו שנואים ודחויים על ידי כל המדינות. אנשים בכל העולם עדיין קוראים את הסיפור **הגיבן מנוטרדאם**. על מי מדובר בסיפור הגיבן מנוטרדאם?
>
> המנחה: הסיפור על אדם אומלל ועני שסובל.
>
> השייח': אבל איש זה הוא יהודי, הוא מנצל את הנכות שלו כדי לסחוט את האנשים... בערמומיות ובסחטנות.[58]

באותו חודש התראיין ד"ר אשרף אל־קסאס, היסטוריון פלסטיני וחוקר בתחום מדע המדינה, בערוץ עזתי, והציג את משנתו ההיסטורית על היהודים:

> היהודים היו קהילה אנושית מיותרת שאינה מסוגלת להשתלב [בחברה]. הם שלטו במוקדי הכלכלה, התקשורת והפוליטיקה וכן היו מלווים בריבית... אם להשתמש בשפה עממית שהצופים שלנו יבינו, [האירופים ראו ב]יהודים ערימה של אשפה שהם רצו להיפטר ממנה, ואז להשליך אותה לעבר השכנים שהם שנאו – המוסלמים. כך אירופה רצתה להיפטר מהיהודים ולהשתמש במדינתם כמכשיר להחלשת העולם האסלאמי כדי למנוע את אחדותו.[59]

הניסיון להציג את היהודים כעם תלוש ומפוקפק, וממילא את אחיזתם בשטחי "המולדת" כחסרת שורשים והצדקה, שזור לכל אורך שנות ההסתה הפלסטיניות. לא מדובר רק בהתבטאויות של משוררים או עיתונאים אקראיים, אלא בתפיסת עולם שכוללת את האקדמיה הפלסטינית ואת ראשי ההנהגה. בנאום בטלוויזיה הפלסטינית ביוני 2021 אמר מוחמד אשתייה, ראש הממשלה הפלסטיני: "מי הם [היהודים]? כדי לא להיכנס לפרטים – הם היהודים הכוזרים, אשר הצטרפו ליהדות במאה השישית לספירה. הנושא הזה דורש מחקר... כיום ישראל – כמפעל ציוני – היא 'מכשיר' ולא מדינה. תתרכזו במשפט הזה: היא 'מכשיר' ולא מדינה. מדינה אינסטרומנטלית... מה כתב הרצל לבלפור: 'האם אתם רוצים שנהיה מדינה אינסטרומנטלית כדי להגן על האינטרסים הבריטיים במזרח התיכון ובתעלת סואץ? אנחנו מוכנים להיות מדינה אינסטרומנטלית'".[60]

דברי אשתייה מראים עד כמה מושרש שיח השנאה האנטישמי הערבי־אסלאמי־פלסטיני, המתחולל בשטחי האוטונומיה בחסותה, בעידודה ובתמיכתה המלאה של הרשות הפלסטינית – זו שסביר וחבריו היו משוכנעים שאנשיה הם "הטרוריסטים של אתמול" שפועלים כעת כתף אל כתף כדי לבנות "מזרח תיכון חדש".

עת לחשבון נפש

העיסוק הרטרוספקטיבי בהסכמי אוסלו לאורך השנים, כפי שנסקר כאן, התבצע בדרך כלל כפוסט־מורטם שאינו מוצא פגמים בהסכמים או בקונספציה, אלא רק בגורמים שהתנגדו להסכם והפריעו למימושו, או בגורמים שניהלו אותו בהססנות ובאיטיות שאפשרו למתנגדים לפעול. מעולם לא התקיים חשבון נפש ציבורי בקרב מי שהובילו את ההסכמים, תמכו בהם ותיווכו אותם לציבור כהתגשמות חלום, ולאחר שהתפוגג במהירות גוננו עליהם כאפשרות היחידה שעומדת בפני מדינת ישראל, והמשיכו לשכנע את הציבור בהכרחיותם.

במשך עשרות השנים שעברו לא התקיים דיון רציני שאתגר את הנחות היסוד של אוסלו ותקפותן בראי הזמן, אף שההנחות הללו עדיין עומדות בבסיס התוכניות המדיניות הנוכחיות של השמאל הישראלי ומדינות המערב, ובחינתן רלוונטית מתמיד: מהן שאיפותיהם האמיתיות של הפלסטינים, כפי שהן מנוסחות בקרבם ולא בפמפלטים באנגלית למטרות יחסי ציבור? מה הסיכוי האמיתי לסיום הסכסוך ולקץ התביעות? מה הסיכוי לוויתור פלסטיני על "זכות השיבה" ומזרח ירושלים? מה הסיכוי של המשק הפלסטיני להתקיים שלא ככלכלת קבצנים החיה מהיד אל הפה על חשבון משלמי המיסים במערב, או כארגון פרוטקשן הסוחט את סביבתו? מה הסיכוי לקיומו של שיח שלום אמיתי בקרב החברה הפלסטינית? מה הסיכוי של הפלסטינים להתקיים כיחידה לאומית שלא תהפוך להיות עריצות אסלאמית? לאחר שעזה הפכה לעריצות אסלאמית, האם נותרה עוד משמעות ל"לאומיות הפלסטינית" שהמאבק נוהל בשמה? מה הסיכוי לקיומה של יחידה מדינית הומוגנית בשתי טריטוריות שונות? מה הסיכוי למנוע מהסכם עם הפלסטינים ביהודה ושומרון לעורר את שאיפותיהם האִירֶדֶנטיות של הערבים בתחומי מדינת ישראל? מה הסיכוי למנוע מכל הסכם עם הפלסטינים להפוך לנקודת זינוק טובה יותר עבורם לסיום מלחמת ההשמדה שנכשלו בה ב־1948?

בביוגרפיה של שמעון פרס הביא המחבר מיכאל בר־זהר שיר שכתב פרס:

> אני שלום – האש לוחשת / אש לא מזדקנת – לא חוששת... / באור וחום – היא מתחדשת. / אני בוקר להבה, להט כחול... / אני עפעפי שחר... סולם יעקב, / חלום... גשר איתן, נטוי / מחוף אכזב למעין חבוי... / אני גבול, ספר פתוח... אני / שער בדרך קדמה / עלמה חלומית בו ממתינה / אהוב ליבה בנפשה השכינה. / אני אש – שלום לוחשת / לא שורפת – תום כובשת / טעונת תקווה, מלטפת, / מאוששת.[61]

הריאליזם הפוליטי שעמד תמיד בגישתה של ההנהגה הישראלית לסביבתה המזרח־תיכונית פינה את מקומו לתפיסה שאימצה את השלום כאמונה דתית־משיחית וחדלה לבחון את המציאות באמצעות אתגור אמיץ של הנחות היסוד שהובילו לקריסתה בשנות התשעים. הדבקות העקשנית בפתרון המבוסס על רעיונות מדיניים שכישלונם

הוכח מעל לכל ספק, רק כדי להשביע "עכשיו" את הרצון הנואש למצוא פתרון, היא שורש ההונאה העצמית אשר תמשיך להוביל לכישלונות ולהחמרת המצב. אם מדינת ישראל חפצת חיים, אין לה אפשרות לוותר, ולו לרגע, על ההיבט הרציונלי־ריאלי שחייב להיות הבסיס היחיד לכל פתרון עתידי.

נזקם האסטרטגי הגדול ביותר של הסכמי אוסלו לא מגולם בפגיעה המדינית והכלכלית, או אפילו בטרור. עד להסכמי אוסלו ליכד האתוס הציוני את רובו המכריע של הציבור היהודי במדינת ישראל. הקונצנזוס הלאומי היה רחב למדי והמחלוקות על דמותה של מדינת ישראל התנהלו במרחב מוסכם שקיבל את היותה של מדינת ישראל מדינה יהודית ודמוקרטית. במשך שש שנים – מ־1984 ועד ל"תרגיל המסריח" שיזם שמעון פרס ב־1990 – שלטו בישראל שתי ממשלות אחדות שהורכבו בעיקר מהליכוד והמערך. לא לחינם הצליחו קרוב למאה חברי כנסת להתלכד לשתי ממשלות אחדות שאחת השלימה את ימיה, והשנייה הייתה גם היא משלימה את ימיה אילו היה הדבר תלוי בשמיר וברבין.

אימוץ דוקטרינת השלום החדשה הוביל את רבין במהירות לחלוקה הדיכוטומית שחצתה את העם היהודי במדינת ישראל וחתכה בבשרו החי. לא היה ראש ממשלה לפני רבין שהתבטא, לאורך שנים ובעקביות, בסגנון לוחמני כל כך, נגד מיליוני אזרחים ישראלים והנהגתם הפוליטית. את כל תסכולו, זעמו וכעסו מכישלונם המיידי של הסכמי אוסלו בהיבט הביטחוני, שהיה תמצית הווייתו של רבין, הוא הפנה פנימה אל תוך החברה הישראלית – בעודו נזהר מאוד בכבודו של ערפאת – ובמו ידיו הגביר בתוכה את אש המחלוקת, שהחלה לבעור ממילא מרגע שפנה נגד דרכו שלו וחתם על הסכם עם אש"ף. ההפגנות הסוערות נגדו מטעם "אויבי השלום" הגבירו את זעמו אף יותר. החברה הישראלית נקלעה לדיאלקטיקה של הסלמה פוליטית ואווירה רעילה, שחומר הדלק המרכזי שלהן היה הטרור הבלתי פוסק, שלווה באפתיה ממשלתית ובדרישה מהציבור לנשוך את שפתיו ולהמשיך לספוג את "קורבנות השלום".

מתוך האירועים החלה להסתמן החלוקה המחודשת של הציבור היהודי בישראל. מתנגדי ההסכמים, "אנשי האתמול" בפיו של פרס, בחרו להישאר נאמנים לציונות המסורתית; תומכי ההסכם, "אנשי המחר", אימצו את ה"שלום" כמטרתם הפוליטית המרכזית. המחלוקת הישנה בין ימין לשמאל, ליכוד ומערך, אשר היו חלוקים עמוקות מבחינה פוליטית אך חלקו אתוס מרכזי משותף, החלה לפנות את מקומה לחלוקה מחודשת של השדרה המרכזית של העם היהודי לשני מחנות, אשר כל אחד מהם מתכנס סביב אתוס שונה.

האם הייתה זאת תולדה הכרחית של בחירת מחנה השמאל לחתום על הסכמי שלום? לאו דווקא. אם התהליך היה מתנהל בהתאם להתחייבויות של הסכמי אוסלו ובהתאם לקנה המידה הראשוני שהגדירו אדריכלי ההסכם, ייתכן מאוד שהיה נוצר בסיס

אידיאולוגי לשיתוף פעולה פוליטי בקרב הרוב היהודי. אולם התהליך שהתרחש היה הפוך לחלוטין, כפי שהוכח לאורך הספר. ההתקדמות בחתימת ההסכמים מצידה של ההנהגה הישראלית, בעיקר במעבר מהסכם קהיר (עזה ויריחו) להסכם אוסלו ב', נשענה על בסיס רגשי, מתוך הנחות שווא ובניתוק מן המציאות הביטחונית המידרדרת, והיא זו שהפכה את השלום ממטרה פוליטית מוחשית המשותפת לרוב הציבור היהודי במדינת ישראל לאתוס אנטי־רציונלי, בעל משמעות דתית עמוקה עבור מחנה השמאל, שהוביל לארגון מחדש של סט הדעות והערכים שהגדירו את השמאל הציוני. הטרור הבלתי פוסק העצים דרמטית את קו השבר האידיאולוגי החדש, מאחר שהוא הגביר את זעמם של "מתנגדי השלום", ובו בזמן "אילץ" את "תומכי השלום" למצוא את הצידוקים לכישלונו. כך, התגברות הטרור להיקפים שלא היו מוכרים לפני הסכמי אוסלו הובילה לתהליך חמור של פיצול החברה היהודית, בהתאם לחזונו של ערפאת, לשני מחנות מרכזיים, שהמכנה המשותף ביניהם הלך וקטן.

תהליך הפיצול החברתי לווה בתסיסה בלתי פוסקת. היא באה לידי ביטוי בהתבטאויות קשות של רבין ושרי הממשלה מצד אחד, ובהתנהלות האופוזיציה והנהגת המתיישבים שהובילו הפגנות גדולות, שחלקן הפכו לפרועות, ואיימו במרי אזרחי (שלא מומש מעולם) ובסירוב פקודה המוני (שגם אותו לא היה ניסיון לממש), השמיעו התבטאויות קשות נגד רבין וממשלתו, וניהלו שיח ציבורי גלוי למחצה לגבי מעמדו של רבין כ"רודף" ו"מוסר" אשר דינו מיתה על פי ההלכה. בתוך היוּרָה המבעבעת הזו שבה התבשל הציבור היהודי במדינת ישראל, קרוע לגזרים, התרחש המפץ הדרמטי של רצח רבין.

הרצח קיבע תמונת מצב של שני מחנות פוליטיים שתהום פעורה ביניהם סביב יחסם ל"שלום". רבין הוכתר באחת למנהיג מיתי שהוביל את העם ל"שלום". המחנה שהרוצח יצא ממנו הואשם כולו ברצח "המנהיג היחיד שיכול" להוביל את הישראלים והפלסטינים לשלום. מנהיג האופוזיציה נתניהו הואשם כמוביל ההסתה שנושא באחריות לרצח. בסידור האירועים הזה נדחקו הצידה ערפאת והפלסטינים, ונותרה להם רק אחריות שולית וחסרת משמעות למניעת הגעתו של "השלום" המיוחל. האשמה נפלה בעיקרה על המחנה היהודי ש"רצח את השלום".

יחסו האמביוולנטי של רבין לתהליך אוסלו, תפיסת עולמו הביטחונית החד־ממדית, היעדר המרכיב האסטרטגי בחשיבתו, סירובו העיקש לקבל את העובדה שהסכמי אוסלו מוליכים למדינה פלסטינית, התחייבותו לשלמות ירושלים זמן קצר לפני הרצח, תסכולו מול הטרור וחוסר יכולתו המובהק לשלוט באירועים, יחסו העוין ל"אויבי השלום" בישראל, תיעובו כלפי שמעון פרס, יחסו המתנכר והמזלזל כלפי יהודי ארה"ב, כישלונו הגדול בהפחתת הטרור שהיה התנאי המרכזי שבגינו הסכים לקבל את "הצהרת העקרונות" – כל אלו נדחקו הצידה ונשכחו. במקומם נבראה

מחדש דמותו של רבין כמנהיג שהוביל את עמו לעבר השלום, תמך בהקמת מדינה פלסטינית שבירתה מזרח ירושלים, ניהל את ערפאת ביד רמה, נאבק בהסתה של "אויבי השלום", השלים עם נוכחותו של פרס ואף ניהל יחסי קרבה איתו בשנתו האחרונה.

אתוס "השלום" החל להתמלא בתכנים נוספים, ואלה חרגו לחלוטין מתפיסתו של רבין את הסכסוך, וייצגו את משנתו של השמאל הרדיקלי ביחס לזהות היהודית הלאומית, למעמדה של היהדות במדינת ישראל ולתפיסה הכלכלית־חברתית של המדינה. דוד בן־גוריון וברל כצנלסון ייצגו את הציונות הסוציאליסטית היונקת את השראתה ואת זהותה הלאומית מהתנ"ך ומן המקורות היהודיים; אתוס "השלום" המעודכן התאפיין ביחס עוין כלפי זהות יהודית פרטיקולרית.

המהלכים האלה תרמו את שלהם להרחבת קו השבר האידיאולוגי וליצירת תהום אידיאולוגית בלתי ניתנת לגישור בין שני מחנות שעד לפני הסכמי אוסלו חיו שש שנים ביחד בממשלות אחדות. רצח רבין בידי יגאל עמיר הקפיא את תמונת המצב של תהום בין המחנות, והפך לנקודת המוצא של קו השבר החברתי שהלך והתרחב מאז.

ה"שלום" הפך בקרב חלקים נרחבים בציבור לביטוי נלעג, גל־עד של האסון שהובילו אליו חלומות השלום של ימי אוסלו. האם המשמעות היא שמדינת ישראל לא תוכל יותר לעולם להעמיד חזון לשלום? או יותר מכך, האם תהיה מדינת ישראל מסוגלת להעמיד חזון משותף כלשהו לרוב אזרחיה, ובעיקר לציבור היהודי המפוצל, באופן שיוכל לאחד את רובו?

התשובה לדעתי חיובית, אם כי מותנית ביכולתה של החברה הישראלית לקיים הפקת לקחים נרחבת לגבי אופן השגת הסכמי אוסלו ודרך יישומם. חזון לאומי חדש למדינת ישראל, ולא רק בהיבט השלום, הוא מחויב המציאות, ומטבעו עליו להתעלות על היכולת הקונקרטית להשיג אותו באופן מיידי. הוא יתכתב עם האתוס הציוני ההיסטורי שעמד בבסיסה של הקמת מדינת ישראל, ויקשור אותו באורח בלתי מעורער ליסודות יהודיים. חזון לאומי חדש מחייב נאמנות לעקרונות הדמוקרטיים שהנחו את מדינת ישראל במשך רוב שנות קיומה, ולשוויון עם ציבור האזרחים הלא יהודי. כדי להימנע מכישלון אדירים, הוא חייב להיות ריאליסטי במידה ומבודל היטב מכל נגיעה של אוטופיזם מנותק, המוביל לניסיונות נואשים לדחיקת הקץ במטרה להושיט את היד ולגעת ב"חלום". לשם כך חייב להתקיים דיאלוג מתמיד עם המציאות, על פי קנה מידה ברור של הצלחה וכישלון, ומתוך הבנה שלעיתים הבחירה תהיה בין הרע לרע במיעוטו. אם תצליח החברה הישראלית לגבש את עצמה מחדש סביב חזון לאומי חדש, אולי נוכל לומר שמעז יצא מתוק.

1 נוסח ההסכם הוצג בישיבה ה־129 של הכנסת ה־13 ביום שלישי, ו׳ בתשרי תשנ״ד (21 בספטמבר 1993).

2 מתוך נאום של רבין בערוץ הראשון, 1 במארס 1994.

3 סבר פלוצקר, ״יש מקום לאופוריה״, **ידיעות אחרונות**, באוקטובר 1993.

4 שמעון פרס, **מזרח תיכון חדש**, תל־אביב: סטימצקי, 1997, עמ׳ 70.

5 יעקב טלמון, **ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטליטרית**, תל אביב: דביר, 1965, עמ׳ 159.

6 סבר פלוצקר, ״יש מקום לאופוריה״; **ידיעות אחרונות**, 26 באוקטובר 1993.

7 שם.

8 עמוס קינן, ״צרור הזיות מפוכחות״, **ידיעות אחרונות**, 24 בספטמבר 1993.

9 יעקב אבן, ״גם האוטונומיה לא תעקור את הטרור״, **ידיעות אחרונות**, 11 במארס 1993.

10 א״ב יהושע, ״ההתנחלויות – הצעה חיובית״, **ידיעות אחרונות**, 9 ביולי 1993.

11 שוש ויץ, ״ערפאת: למה אתם לא מתייחסים אליי כמו אל בן־אדם?״, **ידיעות אחרונות**, 19 במאי 1993.

12 **מעריב**, 30 באוגוסט 1993.

13 **מעריב**, 31 באוגוסט 1993.

14 יונה הדרי־רמג׳, **ידיעות אחרונות**, 27 באוגוסט 1993

15 בן־דרור ימיני, **מעריב**, 1 בספטמבר 1993.

16 אורי אבנרי, **מעריב**, 3 בספטמבר 1993.

17 ג׳יימס בייקר, **ידיעות אחרונות**, 13 בספטמבר 1993.

18 שולמית הראבן, **ידיעות אחרונות**, 14 במאי 1993.

19 עמוס קינן, **ידיעות אחרונות**, 20 באוגוסט 1993.

20 עמוס קינן, **ידיעות אחרונות**, 24 בספטמבר 1993.

21 זיוה יריב, **ידיעות אחרונות**, 24 בספטמבר 1993.

22 חיים גורי, **ידיעות אחרונות**, 22 בספטמבר 1993.

23 שולמית הראבן, **ידיעות אחרונות**, 21 ביולי 1993.

24 אבא אבן, **ידיעות אחרונות**, 8 באוגוסט 1993.

25 תלמה אדמון, **מעריב**, 28 בספטמבר 1993.

26 דויד גרוסמן, **ידיעות אחרונות**, 29 בספטמבר 1993.

27 צבי גילת, **ידיעות אחרונות**, 8 באוקטובר 1993.

28 שמעון פרס, **מזרח תיכון חדש**, עמ׳ 12.

29 ישי פרידמן, ״ברגע שהביאו לכאן את אש״ף – החזירו את תיק 48״, **מקור ראשון**, 9 ביולי 2018.

30 ב־11 בנובמבר 1993 דווח **בידיעות אחרונות** על ניסיונות פיגועי תופת: ״בתחילת חודש דצמבר הוצבה מכונית התופת בחניון על דרך חברון – ובדרך נס לא התפוצצה. לפני כחודש וחצי נמנע פיגוע התאבדות המוני בשוק מחנה יהודה. בתחילת חודש דצמבר 1992, תכננו חברי חוליית עז א־דין אל־קסאם של החמאס לבצע פיגוע המוני בשכונת תלפיות בירושלים – באמצעות מכונית תופת... ותכנון פיגוע התאבדות בשוק מחנה יהודה בירושלים... אבו־רמילה תכנן לפוצץ את עצמו, לפני כחודש וחצי, באוטובוס עמוס נוסעים בשוק מחנה יהודה בירושלים... אבו־רמילה עלה לאוטובוס, התיישב בחלק האחורי של האוטובוס ולחץ על המפסק. בדרך נס לא התפוצץ המטען״.

31 עד היום ניטש ויכוח האם ערפאת יזם את האינתיפאדה. לא נתפסה הוכחה מובהקת לכך, אם כי אשתו חשפה בריאיון טלוויזיוני שערפאת הכריע לפתוח באינתיפאדה מייד לאחר שיחות קמפ־דיוויד: ״סוהא ערפאת מודה: בעלי תכנן את אינתיפאדת אל־אקצה״, *nana10*, 28 בדצמבר 2012.

32 ״תנחומי ערפאת למשפחת המחבל בדולפינריום״, המכון לחקר תקשורת המזרח התיכון (*MEMRI*), 13 ביוני 2001.

33 סמדר פרי, ״התעלומה מאחורי גירוש המחבל מירדן״, *ynet*, 6 באוקטובר 2020.

34 ״אחלאם תמימי, המחבלת שנטלה חלק בפיגוע במסעדת סבארו: 'הפיגוע הזה הוא כמו כתר על ראשי'״, חשבון היוטיוב של *MEMRI*, 30 בינואר 2022.

35 ״הרש״פ: ישראל מסיתה בשידור דברי סייעת למתאבד סבארו״, חשבון היוטיוב *PMWHebrew*, 23 בנובמבר 2011.

36 ״אל־אח׳באר המצרי בזכות הפיגוע בקפה מומנט״, *MEMRI*, 15 במארס 2002.

37 עמוס הראל ואבי יששכרוף, **המלחמה השביעית**, תל־אביב: ידיעות ספרים, 2005, עמ׳ 697.

38 ״אודות המבצע – 20 שנה לחומת מגן״, אתר צה״ל.

39 הראל ויששכרוף, **המלחמה השביעית**, עמ׳ 795.

40 רונן ברגמן, **והרשות נתונה**, תל־אביב: ידיעות אחרונות, 2002, עמ׳ 24–25.

41 שם, עמ׳ 28–29.

42 שם, עמ׳ 47.

43 שם, עמ׳ 49.

44 שם, עמ׳ 50–52.

45 רון פונדק, **ערוץ חשאי**, תל־אביב: משכל וידיעות ספרים, 2013, עמ׳ 24.

46 אורי סביר, **התהליך**, מאנגלית: עמוס כרמל, תל־אביב: משכל וידיעות ספרים, 1998, עמ' 162.

47 הציטוטים של חוסייני מתוך "פייצל חוסייני: הסכם אוסלו היה סוס טרויאני'", *MEMRI*, 30 ביוני 2001.

48 מתוך ברגמן, **והרשות נתונה**, עמ' 193–195.

49 איתמר מרכוס ונאן ז'אק זילברדיק, "דו"ח מעקב אחר הסתה – הרש"פ בזמן שיחות הקרבה – יוני 2010".

50 רונן ברגמן, **והרשות נתונה**, עמ' 105.

51 שם, עמ' 106–107.

52 שם, עמ' 123.

53 שם, עמ' 126–127.

54 "דמוניזציה של ישראל והיהודים", באתר מבט לתקשורת הפלסטינית.

55 שם.

56 שם.

57 "חבר המועצה המהפכנית של פת"ח בשבח מבצעי הפיגועים באריאל, ת"א ובני ברק: 'על אדמה זו יחיו או אנחנו או אנחנו'", *MEMRI*, 29 ביוני 2022.

58 "חכם הלכה פלסטיני: מאחורי כל דבר מושחת בעולם עומדים יהודים", *MEMRI*, 3 בנובמבר 2021.

59 היסטוריון פלסטיני: האירופאים ראו ביהודים עירמת אשפה, וזרקו אותם למוסלמים, כדי להיפטר מהם", *MEMRI*, 2 בנובמבר 2021.

60 "ראש הממשלה הפלסטיני: ישראל אינה מדינה, היא כלי בשירות אינטרסים זרים; היהודים החיים בה – צאצאי הכוזרים", *MEMRI*, 29 ביוני 2021.

61 מיכאל בר־זוהר, **שמעון פרס הביוגרפיה המלאה**, עמ' 1,862 (המהדורה הדיגיטלית).

ריקי ממן

היום שאחרי בכלכלה: ממשבר להזדמנות

השקט הביטחוני והזינוק בהייטק הניבו עשורים של שגשוג חרף שורה של כשלים מובְנים בכלכלה הישראלית. אבל השקט נגמר, קטר ההייטק מאט, ושוב לא נוכל להתעלם מהבעיות היסודיות. הזדמנות – והכרח – לתקן

בשיח הכלכלי נפוצה התפיסה שכל משבר טומן בחובו הזדמנות לשינויים מהותיים ורבי־חשיבות, שקשה לבצע בזמן שגרה. כל עוד הכול עובד, גם אם לא באופן מיטבי, חסרה המוטיבציה להוביל את השינויים הדרושים לשיפור המדיניות הכלכלית, וחסרה הנחישות לעמוד מול קבוצות האינטרס הצרות הנהנות מהמצב הקיים ומשתמשות בכוחן כדי להנציחו. אבל משבר גדול משנה סדרי עולם, מנער את המפה הפוליטית, מעורר מוטיבציות רדומות, מחזק את הקריאה הציבורית לשינויים ומגביל את השפעתם של בעלי האינטרס.

בחודש אוקטובר קיבלנו תזכורת מדממת לכוחו של משבר לשנות קונספציה. טבח שמחת תורה ניפץ את התפיסות הביטחוניות שבהן היינו שבויים שנים ארוכות, ועל המערכת הביטחונית מוטלת כעת החובה להחליפן בתפיסות חדשות ומפוכחות יותר לגבי התנהלותנו מול אויבינו וחורשי רעתנו. אך לצידה של הקונספציה הביטחונית מתקיימת זה עשורים גם קונספציה כלכלית, שגם אותה יש לבחון ולהתאים למציאות החדשה. שתי הקונספציות קשורות זו בזו: עשור של שקט ביטחוני יחסי הביא עמו גם עשור של שגשוג כלכלי, שבחסותו הרשינו לעצמנו הוצאות ממשלתיות אדירות, ספגנו את ניוונו של המגזר הציבורי, וכשם שכשלנו בטיפול באיומים הביטחוניים, כך הותרנו ללא מענה גם את שלל בעיותיה של הכלכלה הישראלית.

לא עוד. הוצאות המלחמה נערמות מדי יום, העשור הקרוב כולו ילווה בהוצאות ביטחון כבדות, ושוב לא נוכל להרשות לעצמנו את מה שהרשינו בעבר. אבל אין זו

ריקי ממן היא עמיתת מחקר בפורום קהלת ופרשנית כלכלית ב'מקור ראשון'.

הפעם הראשונה שמדינת ישראל ניצבת בפני משבר ביטחוני־כלכלי, ולימוד מלקחי ההיסטוריה יקל עלינו את הניווט במים הסוערים הצפויים לנו. במאמר זה אציג כמה ממשברי העבר – אלה שהשכלנו לנצל, ואלה שהחמצנו – ואבקש לשרטט קווים לבעיות שמעולם לא פתרנו, ולהזדמנויות שמציעות את עצמן בפנינו כעת.

יום כיפור כלכלי

ההפתעה שחוותה מדינת ישראל בבוקר שמחת תורה תשפ"ד דומה בחומרתה רק להפתעה שחווינו במלחמת יום הכיפורים, לפני חצי מאה בדיוק. כשהטנקים המצרים חצו את התעלה, הם ניפצו לא רק את הקונספציה הביטחונית הישראלית, אלא גם הכריחו את המדינה לעשות – בסופו של דבר, ואחרי המשבר הכלכלי החמור שידעה מיום הקמתה – את קפיצת המדרגה שתוביל אותה להיות אחת מהכלכלות המובילות בעולם.

הוצאות הביטחון של ישראל נסקו אחרי מלחמת יום הכיפורים, ועמדו בשנת 1975 על לא פחות מ־30 אחוזים מהתוצר. במקביל, לאורך העשור שלאחר מכן וגם אחרי חילופי השלטון ב־1977, המשיכו ההוצאות האזרחיות לתפוח. מתחילת שנות ה־70 ועד אמצע שנות ה־80, סך הוצאות ממשלת ישראל, באחוזים מתוך כלל התוצר, היה מהגבוהים בעולם. ב־1975 הגירעון התקציבי (הפער בין הוצאות המדינה והכנסותיה) הגיע ל־21 אחוזים מהתוצר. הצמיחה פחתה מאוד והאינפלציה החלה לטפס. כדי לממן את ההוצאות הכבדות, בחרו ממשלות ישראל בעשור ההוא "להדפיס כסף" באמצעות הלוואות מבנק ישראל. צעד זה הוריד את ערכו של המטבע עוד יותר ויצר סחרור אינפלציוני. שיעורי האינפלציה השנתית שעמדו בממוצע על כשבעה אחוזים בשנות השישים, טיפסו בראשית שנות השבעים, ולאחר מלחמת הכיפורים נסקו דרמטית עד לשיא של כ־400% בשנות השמונים.

המשבר התקציבי, האינפלציה האדירה והמחסור במטבע זר הלכו והחריפו עד שהגיעו לנקודת הקצה ב־1985. ממשלת האחדות בראשות שמעון פרס נאלצה לערוך סדרה של שינויים מבניים חריפים ששינו למעשה את כל המערכת הכלכלית בישראל. "אני בוודאי לא מתלהב מהאמצעים שאנו עומדים לנקוט", אמר שמעון פרס בפתח ישיבת הממשלה הדרמטית שנמשכה מעל עשרים שעות ובה אושרה תוכנית הייצוב הכלכלי, "אך אם גם מזכיר ההסתדרות אומר שאנחנו עומדים ערב יום כיפור כלכלי – ואני מצטט אותו – אז אילו אני ידעתי, ערב יום הכיפורים, שהולך להיות יום כיפורים, הייתי עושה כל מה שאני יכול כדי למנוע זאת".

תוכנית הייצוב נקטה כמה צעדים שעד אז התקשו ממשלות ישראל לעשות. בין השאר נערך קיצוץ דרמטי בתקציב הממשלה, כולל תקציב הביטחון, בוטלו סובסידיות רבות על מוצרים ושירותים, והוחלה הגבלה על גודל הגירעון הממשלתי. התוכנית

HI-TEC

הורתה על הקפאת מחירים והקפאת שכר כללית במשק, הכניסה תיקון לחוק בנק ישראל שאסר על הממשלה "להדפיס כסף" דרך הלוואות מבנק ישראל, ועיגנה בחוק את עצמאות בנק ישראל כמתכנן המדיניות המוניטארית של בנק ישראל. התוצאות היו מהירות: בתוך שנה ירדה האינפלציה לכ־20 אחוזים ותקציב המדינה התאזן. זה היה היום שבו הכלכלה הישראלית התחילה לעבור מכלכלה סוציאליסטית בעיקרה לכלכלה קפיטליסטית במידה רבה.

המלחמה הכריחה את מדינת ישראל להשתנות. לא מייד, ולא מרצונם של הפוליטיקאים שנדרשו להוביל את השינוי הזה, אבל זה קרה. הכלכלה הישראלית נבנתה מראש על היסודות הרעועים של ניסיון ממשלתי לנהל את הכלכלה, במקום לתת ליוזמה פרטית להוביל אותה; היא התבססה על סובסידיות ועל חברת העובדים של ההסתדרות, שימרה מנגנוני כוח לקבוצות אינטרס, ניסתה לנהל את כמות מטבע החוץ במדינה והסתמכה במידה רבה על כסף זר כמו סיוע אמריקני וכספי השילומים מגרמניה. כל מה שהיה מקולקל בכלכלה הישראלית לפני מלחמת יום הכיפורים הפך למשקולת כבדה על הכלכלה לאחריה. כשמשקולת זו פגשה את הוצאות הביטחון הכבדות שנגרמו בעקבות המלחמה נוצר כדור שלג שבסופו משבר – ולאחריו תיקון. במקרה זה התיקון הצליח, המשבר חלף. אך המעגל האכזר של שגשוג המוביל לשאננות, ושאננות המובילה למשבר, לא נפסק.

משבר 2003

הפעם הבאה שבה ישראל סבלה ממשבר כלכלי חמור שחייב שינוי הגיעה גם היא בעקבות משבר ביטחוני גדול. הזיכרון הציבורי הקצר ואינטרסים פוליטיים קצרי טווח הביאו את ממשלת ישראל לצעוד באותו שביל שהוביל אותה למשברים כלכליים בעבר. שנות התשעים, על האופטימיות המדינית שנשבה בהן, ובחסות ההצלחה של תוכנית הייצוב הכלכלית, התאפיינו בצמיחה גבוהה. גל עלייה גדול מברית המועצות הוסיף גם הוא לצמיחה המקומית, הגדיל את הביקוש המקומי ואת כוח העבודה. לממשלה היו הכנסות גבוהות גם מהפרטת חברות ממשלתיות, עוד מהלך שהיה חלק מתהליך ההתבגרות מהמדיניות הממשלתית הסוציאליסטית של ראשית המדינה.

אבל בחסות ההצלחה הכלכלית של שנות התשעים, מערכת הרווחה בישראל תפחה והלכה. תשלומי העברה מסוגים שונים, כולל קצבאות ילדים גבוהות מאוד, דמי אבטלה, הבטחת הכנסה, שלל קצבאות, תמיכות לאברכים, ומגוון הנחות על שירותים ציבוריים, יצרו מצב שבו ישראלים רבים יכלו לשמור על רמת קיום מינימלית בלי לעבוד. מי מהם שהיה יוצא לשוק העבודה היה מאבד את ההטבות של מערכת הרווחה, אך מרוויח שכר שלא עלה על גובה הקצבאות. מערכת הרווחה עודדה בפועל אבטלה והישענות על חסדי המדינה.

תוכניות רווחה מצטלמות היטב, אף פוליטיקאי עוד לא סולק מתפקידו בשל הכרזה על הרחבת ההטבות לאזרחים, ולרוב פוליטיקאים לא נבחרים בזכות מחויבות לצמצום החוב הלאומי על ידי קיצוץ הטבות לאזרחים. כשיש שפע גדול של הכנסות, הממשלה יכולה להרשות לעצמה לפזר כספים ולזכות לתשואות; כשהכסף מתמעט, הממשלה לוקחת הלוואות, קצת בכל פעם – אבל החוב מצטבר; וכשהמערכת הרעועה הזאת פוגשת משבר כלכלי – היא קורסת.

בליל הסדר תשס"ב הגיע מחבל מתאבד בשליחות חמאס אל מלון פארק בנתניה ופוצץ מטען חבלה רב עוצמה. בפיגוע נרצחו 30 ישראלים ו־160 נוספים נפצעו. זה היה אחד הפיגועים הקשים שידעה מדינת ישראל עד אז, שיאה של שנת דמים קשה ורצופת פיגועים, והוא היה הקש ששבר את גב הגמל והוביל את ממשלת ישראל לצאת למבצע חומת מגן. האינתיפאדה השנייה פגשה את משבר הדוט.קום והביאה למשבר כלכלי חריף, השני בגודלו אחרי המשבר של אמצע שנות השמונים.

הצמיחה צנחה לאפס, היצוא התמעט, האבטלה טיפסה וכך גם החוב הציבורי. מדינת ישראל שוב מצאה את עצמה על סף פשיטת רגל, ועם סדרה של הטבות ממשלתיות שלא יכלה עוד להרשות לעצמה. גם הפעם נדרשה הממשלה לסדרה של צעדים קשים ולא פופולריים כדי להציל את המדינה מפשיטת רגל, וכמו "יום הכיפורים הכלכלי" שהגיע אחרי מלחמת יום הכיפורים, אחרי חומת מגן הגיעה "חומת מגן כלכלית". בשנת 2003, שר האוצר דאז, בנימין נתניהו, הכריז על תוכנית חירום שכללה קיצוצים כואבים בהוצאות הממשלה ובתשלומי רווחה שאיש לא העז לנגוע בהם לפני כן, כולל קיצוץ קצבאות שעלותן הייתה גבוהה במיוחד, כמו קצבאות הילדים.

כדי להסביר את צעדיו השתמש נתניהו במשל הידוע על "האיש השמן והאיש הרזה":

> בכל כלכלה קיים איזון בין הסקטור הציבורי לסקטור היצרני. הסקטור הציבורי מקיים תפקידים חשובים ביותר אבל הם לא מייצרים כסף, הם צורכים כסף. מי שמייצר כסף בכלכלות, בוודאי בכלכלה בריאה, זה הסקטור היצרני. בישראל הגענו למצב שהסקטור הציבורי מהווה 55% מהתוצר והסקטור היצרני מהווה 45% מהתוצר. דמיינו אדם ששוקל 45 קילו שסוחב על גבו אדם במשקל 55 קילו. זה ששוקל 55 קילו בכל שנה מוסיף עוד קילוגרמים, הוא מתרחב, וזה שלמטה, שנאנק לסחוב אותו, מתכווץ ... הרזה נאלץ לסחוב את השמן, בשלב מסוים הוא לא יכול. קודם כל הוא מאט, ואז נעצר, ובסוף הוא קורס. מה שאנחנו צריכים לעשות זה להקטין את הסקטור הציבורי ולהגדיל את הסקטור היצרני.

זה היה הגיוני ונדרש, אבל זה לא היה קל. הקטנת הסקטור הציבורי דרשה התמודדות עם קבוצות אינטרס חזקות, ובראשן ועדי העובדים במגזר הציבורי, החברות הממשלתיות, ומעל כולם – ההסתדרות. אלא ששעת משבר היא גם שעת כושר, בדיוק משום שהשפעתן של קבוצות האינטרס על הציבור אינה חזקה כפי שהיא

בשגרה, וקל יותר להתמודד עם ההתנגדות שמגיעה מהן. נתניהו ספג ביקורת ציבורית נוקבת, ויקי קנפו צעדה ממצפה־רמון לירושלים בשם האימהות החד־הוריות, ההסתדרות השביתה את המשק שוב ושוב במחאה, אבל נתניהו השכיל לנצל את המשבר כדי להעביר סדרה של רפורמות חשובות – כולל רפורמה גדולה במערכת המס ורפורמה בשוק ההון – שכמו ב־1985, קידמו את הכלכלה הישראלית צעדים רבים קדימה.

מלכוד ההייטק והבלכלה הכפולה

קל לדבר על משברי העבר כהזדמנויות כשהאבדות הקשות מאחורינו והזמן מעמעם את הכאב. אך מחובתנו, כבר עתה, לזהות את ההזדמנויות שמביא עימו המשבר הנוכחי. שידוד מערכות נדרש לא רק בתפיסה הביטחונית, אלא גם בחלקים גדולים של המגזר הציבורי. הקשיים שעוברים עכשיו על המשק יכולים להיות הזרז לפתיחה של ישראל לעולם ולהקלה אמיתית ברגולציה על עסקים. ההתעוררות הלאומית בקרב כל שדרות החברה הישראלית יכולה להיות תחילתו של שינוי היסטורי, ניסוח מחדש של החוזה עם המדינה, ובעיקר עם קבוצות אוכלוסייה כמו המגזר החרדי. גל עלייה גדול ממדינות חזקות שסובלות כעת מעלייה בגילויי אנטישמיות יכול להקפיץ את הכלכלה קדימה, כפי שקרה בשנות התשעים.

המלחמה יכולה להניב גם הזדמנויות לפיתוח טכנולוגי, להתחזקות ההייטק ולהתעצמות התעשייה הביטחונית הישראלית. מייקל אייזנברג, משקיע הון סיכון בתעשיית ההייטק ושותף מנהל בקרן הסיכון אֶלֶף, מדבר על האפשרויות העולות כתוצאה ממה שהוא מכנה "חיכוך". ישראל נמצאת כרגע בחיכוך גבוה עם אתגרים ביטחוניים שלא מעט מדינות בעולם מתמודדות איתם בצורה כזאת או אחרת, או חוששות שיידרשו להתמודדות מעין זו בעתיד. זוהי גם המלחמה הגדולה הראשונה שישראל מנהלת בדור הרחפנים ושאר החידושים הטכנולוגיים של השנים האחרונות. מצב זה מייצר צרכים מרובים, ועם הצרכים מגיעות יצירתיות, יעילות ופריצות דרך. בניגוד למדינה כמו אוקראינה, שנדרשת לייבא את אמצעי הלחימה שלה, בישראל ישנה תעשייה ביטחונית גדולה, וכעת גם מלחמה שדורשת הוכחת ביצוע מיידית. המוחות המובילים המגויסים ליחידות כמו 8200, ואשר פועלים כעת בחיכוך גבוה ובמוטיבציית שיא, יניבו בוודאי הרבה רעיונות חדשניים, שהמילואימניקים יביאו עימם כשיחזרו מהיחידות אל העבודה בחברות ההייטק. גם חברות ההייטק עצמן נמצאות בחיכוך גבוה עם לקוחותיהן: הצורך להמשיך להביא תוצאות עם מצבת עובדים חסרה ואתגרים ביטחוניים מוליד פתרונות משלו.

אך מצב זה עלול להתגלות כחרב פיפיות. ההצלחה של ההייטק הישראלי הובילה את השגשוג של המדינה כולה בעשרים השנים האחרונות; היא הביאה לנו שפע גדול וקפיצת מדרגה ברמת החיים, אבל גם סימאה את עינינו מפני תחלואותיה הרבות של הכלכלה הישראלית.

על מציאות זו תעיד האנקדוטה הבאה. בשיאו של משבר הקורונה התגלתה בעיה לא צפויה: השכר הממוצע בישראל היה גבוה מדי. בלב המשבר, במהלך חודשי הסגר ההרמטי הראשון, כשרובנו לא התרחקנו יותר ממאה מטרים מהבית, כשעשרות אלפי עסקים נסגרו, וקרוב למיליון עובדים הפכו למובטלים – השכר הממוצע בישראל טיפס לשיא דרמטי של כ־12,590 שקל. זה כמובן לא ביטא שיפור כלכלי או עלייה ברמת החיים הישראלית, אלא להפך. העובדה הסטטיסטית הזאת נבעה מכך שחלקים גדולים במשק יצאו לחופשה ללא תשלום או פוטרו – וכך יצאו מהסטטיסטיקה של גובה השכר. אלה היו, ברוב המקרים, העובדים שנמצאים בתחתית סולם ההכנסות. העובדים בעלי השכר הגבוה יותר נפגעו הרבה פחות, כך שהדבר הוביל לעלייה בשכר הממוצע.

האירוע הקטן הזה הצביע על בעיית עומק של הכלכלה הישראלית, שאינה ניכרת בשגרה ואינה נחשפת על ידי הנתונים היבשים. בכל פעם ששר האוצר מתהדר בכלכלה הישראלית החזקה, או שסוכנויות הדירוג מחלקות לה מחמאות, הם רואים הישגים יפים של מעצמה טכנולוגית שמצליחה להתאושש במהירות ממשברים, שמובילה במדדי החדשנות העולמיים, ושמכניסה למדינה ולתושביה הכנסות נאות. אלא שכל ההישגים האלה מטשטשים את העובדה שבישראל אין כלכלה אחת אלא שתיים: אומת הסטארט־אפ, וכל השאר.

כלכלה אחת היא כלכלת הייטק עתירת ידע, טכנולוגית, מתקדמת וחדשנית. היא חלק מהכלכלה הגלובלית, מתחרה בחברות המובילות בעולם, רוב מקורות המימון שלה מגיעים מעבר לים וכך גם לקוחותיה. העובדים שלה מקבלים שכר גבוה, מציגים פריון עבודה גבוה, ההכנסות שלה נאות, ונאים הסכומים שהיא מגלגלת לקופת המדינה. זוהי כלכלה מצליחה ועשירה עם צמיחה מהירה ויצוא מתרחב שמובילה את ישראל קדימה כבר מעל לשני עשורים.

הכלכלה השנייה, לעומת זאת, היא כלכלה מיושנת שמתקשה להשיג את הקצב המהיר של כלכלת ההייטק. היא כוללת את ענפי הכלכלה המסורתיים, תעשיית הייצור, ענפי המסחר והשירותים. זוהי כלכלה המאופיינת ברמת פריון נמוכה מאוד – כ־50 אחוזים פחות מזו של הכלכלה החדשנית, שיעור הנמוך גם בהשוואה בינלאומית. זוהי כלכלה מקומית בעיקר, המיועדת לשוק הישראלי, עם יצוא מינורי, שמתקשֶה להתחרות בתוצרת של מדינות עם כוח עבודה זול. היא כפופה לרגולציה נוקשה ומיסוי כבד, והשכר הממוצע בה נמוך בהרבה מאשר במקבילתה הטכנולוגית – מלבד סקטורים עם ארגוני עובדים חזקים או מונופולים ממשלתיים.

כלכלת ישראל אולי מצליחה ככלל, אבל התוצר לנפש בישראל עדיין נמוך ב־13% ממוצע ה־OECD וב־26% מ"מדינות ההשוואה", כלומר מדינות קטנות ומתקדמות שישראל רוצה ויכולה להידמות אליהן. מאחר ששיעור התעסוקה הכללי גבוה,

המפתח לעלייה מתמשכת של רמת החיים נעוץ בהעלאת פריון העבודה. על פי בנק ישראל, פריון העבודה בישראל עדיין נמוך בהשוואה בינלאומית. התוצר לשעת עבודה בישראל נמוך ב־20% מממוצע ה־OECD וב־35% ממדינות ההשוואה. המשמעות היא שבישראל עובדים יותר שעות ומייצרים פחות בהשוואה למדינות המתקדמות. אבל הפער הזה לא נוגע לכלכלת הייטק, שהיא מתקדמת ומציגה פריון עבודה גבוה במיוחד, אלא הוא נובע מחלקים אחרים בכלכלה. הפערים נובעים בעיקר מאוכלוסיות שעובדות בהיקפים נמוכים ומאופיינות ברמת מיומנויות נמוכה בהשוואה לאוכלוסייה הכללית: בעיקר נשים ערביות וגברים חרדים. גם כאשר בוחנים את פריון העבודה בהשוואה בין ענפים ניכר הפער: הפריון נמוך במיוחד בענפים בלתי סחירים, כמו מסחר ובינוי, ובענפים סחירים המוגנים מפני יבוא מתחרה כמו ענף המזון.

כבר ב־2019 פרסם בנק ישראל דו"ח מיוחד שהצביע על פריון העבודה הנמוך בישראל כגורם מרכזי לפער ברמת החיים בין ישראל למדינות מפותחות אחרות. ב־2021 פרסם בנק ישראל בעקבות משבר הקורונה את "תוכנית בנק ישראל להאצת הצמיחה", וגם בה הצביע על שיפור פריון העבודה הכללי במשק כיעד אסטרטגי. ב־2023, עם הקמת הממשלה הנוכחית, חזר נגיד בנק ישראל, פרופ' אמיר ירון, על אותם מסרים. "מול התאוששותו המרשימה של המשק הישראלי ממשבר הקורונה, עומדת נחיתותו בשורה של נושאים תשתיתיים, ובעטיה רמת החיים בישראל נמוכה יחסית למדינות ה־OECD", כתב. "'אומת ההייטק הישראלית' [היא] מובילה עולמית בחלקו של מגזר ההייטק בתוצר ובחדשנותו. למרות גודלו ותרומתו הניכרת של המגזר לכלכלה ולחברה, סובל המשק הישראלי מפערים טכנולוגיים ניכרים בין ענפי המשק".[1]

הפער בין שתי הכלכלות הישראליות תמיד היה גדול, אבל לרוב הוסווה תחת נתונים טובים של הכלכלה בכללותה – שנמשכה כולה קדימה מכוחו של קטר ההייטק. בחסות ההייטק הצלחנו לצלוח שני משברים עולמיים גדולים כמעט ללא פגע. בניגוד למשבר של 1985 שהביא לשידוד מערכות בכלכלה הישראלית, ובניגוד למשבר של 2003 שהקפיץ אותה עוד צעד קדימה, שני המשברים הכלכליים שבאו אחריהם עברו עלינו בקלות יחסית, ואולי בקלות רבה מדי. משבר הסאב־פריים של 2008 התחיל כבעיה אמריקנית, אבל הדָיו הכו מהר מאוד בעולם כולו. מיליונים איבדו את עבודתם, בנקים קרסו והכלכלה האמריקנית גלשה למיתון. הרפורמות שבוצעו בישראל ב־2003 הביאו אותה אל המשבר עם גירעון אפסי ויחס חוב־תוצר טוב מתמיד. יותר מזה – הממשלה התאפקה מלשפוך עוד כסף לטובת הכלכלה ולא התערבה במידה מופרזת, וכך, שנה אחרי שהמשבר הכה בעולם, ישראל כבר יצאה ממנו. העשור שאחריו התאפיין בריביות נמוכות, שהובילו לגידול בהשקעות, בעיקר בתחום הטכנולוגי – ולשגשוג אדיר של ההייטק הישראלי.

משבר הקורונה היה גם הוא משבר עולמי, אבל כשאזרחי העולם עוד הסתגרו בבתיהם, בישראל קיבלו חיסונים וחזרו לעבוד. מגזר ההייטק לא רק פעל כרגיל, אלא

פרח בזכות הביקוש הגדול למוצרים טכנולוגיים בתחומים כמו שיחות וידאו, לימודים אינטראקטיביים, משחקי וידאו, צפייה ישירה, קניות מקוונות, בנקאות טכנולוגית ושליחויות מזון. המעבר לעבודה ולימודים מרחוק הגדיל גם הוא את הביקוש למחשבים ולשירותי ענן, אבטחת סייבר, תחזוקת מערכות מידע, מדעי נתונים ועוד.

את שנת 2020, שנת הקורונה, סיימה מדינת ישראל בנתונים כלכליים טובים מאלה של שאר העולם המפותח – במידה רבה הודות לענף ההייטק. כשהמגפה סגרה אותנו בבתים, מי שצמח היה מי שהצליח לתת פתרונות טכנולוגיים ללימודים, לעבודה ולהתוועדות מרחוק. 33 חברות ישראליות הפכו ל"חדי קרן" – דהיינו חברות בעלות שווי של מיליארד דולר ויותר – בתוך שנה אחת, מה שגרם לרבים לפקפק בנדירותה של החיה הזאת, שבישראל נפוצה יותר מהצפוי.

קטר נוצץ, קרונות חורקים

אבל מי שחומק מהקשיים, חומק מההזדמנות להשתפר. ובשעה שקטר ההייטק משך את הרכבת כולה קדימה, הוא לא יכול היה לעשות דבר כדי לנתק את הקרונות המיושנים והכבדים שנגררו מאחור. שני המשברים הכלכליים הגדולים של עשרים השנים האחרונות חלפו מעל ראשינו, ולא דרבנו אותנו לשבור את הקונספציה הכלכלית ולערוך את המשך השינויים המתבקשים כל כך, שנעשו ב־1985 וב־2003.

מערכת החינוך הישראלית למשל, האחראית העיקרית על ההון האנושי בישראל, היא מרכיב קריטי בבניית הצמיחה העתידית של ישראל. שורה ארוכה של מדדים מראים כי ההון האנושי בישראל נמוך בהשוואה בינלאומית. רק כשני שלישים מהתלמידים בישראל משיגים את סף ההישגים המינימלי במבחני פיז"ה לעומת כשלושה רבעים במדינות ה־OECD. ישראל מובילה בטבלה בקטגוריה אחת בלבד: פערים בין התלמידים הטובים ביותר ובין התלמידים החלשים ביותר.

קצב הילודה הגבוה בישראל מחייב השקעה גדולה ומתמדת בפיתוח תשתיות פיזיות, ובראשן תשתיות תחבורה ודיור, וכן בהגדלת השירותים הציבוריים כמו בריאות וחינוך. דרושה השקעה ניכרת רק כדי לספק את צרכי האוכלוסייה על גידולה הטבעי – ויותר מניכרת כדי להדביק את פערי העבר. על הרגולציה המופרזת והבירוקרטיה הסבוכה, המכבידות על עסקים ומקשות על פיתוח תשתיות, נשפכו מילים לרוב, כונסו עשרות ועדות, נכתבו עשרות דו"חות והוכרזו רפורמות רבות, אך טרם נמצאה הנחישות לעמוד מול בעלי האינטרס, והמאמצים שנעשו היו מעטים ובלתי מספקים.

ככל שהיה פה טוב יותר, כך השינויים התרחקו יותר. ככל שהכלכלה הישראלית פרחה בחסות ההייטק, נתחים שלמים ממנה הוזנחו. פוליטיקאים, כידוע, סולדים משינויים דרמטיים, המעוררים ביקורת ציבורית ואת זעמן של קבוצות האינטרס, ובמקום לעשות את השינויים האלה, הרשו לעצמם לאשר הוצאות ציבוריות גדלות והולכות:

מערכת רווחה גדולה יותר, יותר כספים מגזריים, מגזר ציבורי מנופח, שפיכת כספים למערכת חינוך שאינה מצליחה להתייעל, ויותר כסף לאוכלוסיות שאינן עובדות ואינן יצרניות. האיש השמן לא באמת שינה את גזרתו, אלא שהאיש הרזה התחזק וגדל, כך שהמגזר היצרני הצליח לשאת על גבו את המגזר הציבורי הגדול בלי לקרוס.

קל הרבה יותר לחלק כספים מאשר לפתור את הבעיות היסודיות, במיוחד כשיש די כסף. ממשלות ישראל הכפילו ושילשו את תקציב החינוך אבל לא פתרו את מערכת התמריצים שאינה מעודדת מצוינות במערכת החינוך; הן השקיעו עשרות מיליארדי שקלים במתן הנחות על רכישת דירה לזוגות צעירים במקום לפתור את סבך הבירוקרטיה סביב עולם התכנון והבנייה; מיליארדי שקלים מושקעים מדי שנה במגזר החרדי, מצד אחד בעידוד תעסוקה, ומהצד השני בתחזוק מערכת התמריצים שמשאירה אותו מחוץ לעולם התעסוקה, ואיש אינו פותר את הפרדוקס.

כך הגענו אל המשבר הנוכחי. נסענו על אדי הדלק של הרפורמות הכלכליות שנעשו לפני שני עשורים, נשענים על סקטור ההייטק ועל שקט ביטחוני שאפשר לנו לצמצם הוצאות ביטחון ולפתח את הכלכלה. אלא שהדלק עומד להיגמר. רפורמות העבר מוצו ולא השכלנו ליצור חדשות. מגזר ההייטק נמצא במשבר משלו, עם ירידה בהיקפי ההשקעות לנוכח הריביות הגבוהות בעולם, ולא בטוח שהוא יוכל למשוך את הכלכלה כפי שעשה – וגם אם יוכל, לא בטוח שזה יספיק: זהו אינו משבר עולמי כמו משבר הקורונה, אלא משבר מקומי מאוד; אם ההייטק המקומי יתמהמה אפילו לרגע, ישנם בעולם אחרים שיוכלו לתפוס את מקומו. שאר המשק תקוע בסבך של אינטרסים ובירוקרטיה שאיננו מצליחים להתיר מזה עשורים. גם שקט ביטחוני כבר אין לנו. אלה מביאים אותנו להבנה שדווקא ברגע שבו אנחנו צריכים משק חזק ויציב שיתמוך במאמצים הביטחוניים, אנחנו עלולים לגלוש למיתון ומשבר.

את הטעויות הכלכליות שעשו ממשלות ישראל אחרי מלחמת יום הכיפורים לא סביר שנעשה שוב. ישראל אמנם הופתעה באורח דומה – דומה מדי – אבל היא נכנסה למלחמה הנוכחית עם מאזן תשלומים חיובי, יתרות מט"ח גבוהות, ויחס חוב־תוצר נמוך יחסית. בנק ישראל כיום הוא גוף עצמאי ולא מתאפשרת הדפסת כסף כפי שעשו לאורך שנות השבעים. ישראל חשבה על עצמה אז ככלכלה מפותחת, אך למעשה הייתה רחוקה ממדינות מערביות אחרות בהיבטים רבים. היום ברור לכול כי הכלכלה הישראלית היא כלכלה מתקדמת המתחרה בכלכלות הגדולות בעולם, הודות, במידה רבה, לרפורמות שנעשו לפני ארבעים ועשרים שנה.

אנחנו זקוקים כעת לרפורמות חדשות. עד עתה חמקנו מהמשבר שיאלץ אותנו לעשות אותן, אבל נראה שהמזל שלנו אזל. מדינת ישראל צפויה להגדיל מאוד את הוצאות הביטחון בטווח הנראה לעין. זוהי הזדמנות פז לצמצם כל הוצאה שאינה הכרחית. סגירתו של משרד ההסברה, למשל, שהיה "בזבוז כספי ציבור", כדברי השרה

המתפטרת, צריכה להוות תקדים ולשמש דוגמה, ולא להפוך לאירוע חד־פעמי. תקציבים מגזריים נקבעים בדרך כלל במסגרת הלחצים של הפוליטיקה השגרתית, אבל כעת ישנה לגיטימציה ציבורית לבטלם ולקצצם, וקל יותר להדוף בעלי אינטרס כשתותחי המלחמה רועמים. צמצום ההוצאות גם הוא צו השעה. מוערך כי הוצאות הממשלה על המלחמה הן כמיליארד שקלים ליום רק לשם חימוש וגיוס מילואים. המלחמה הנוכחית צפויה לעלות לנו בין מאה למאתיים מיליארד שקלים, כשמחשבים גם את העלויות האזרחיות סביב המפונים והנפגעים, שיקום יישובי חבל עוטף עזה, ותשלומי נזק ישיר ונזק עקיף לעסקים. מרבית הסכום הזה תגיע מהלוואות שהממשלה לוקחת ומהגדלת החוב הציבורי, כך שניאלץ להחזיר אותו בעתיד עם ריבית. מה שהיה אפשר להצדיק בזמן משבר הקורונה, כשכל העולם נדרש להגדיל חובות כדי להתמודד עם מגפה והשלכותיה, כשסוכנויות דירוג האשראי גילו סובלנות אוניברסלית, וכשהריבית הייתה אפסית – אי אפשר להצדיק כשהמשבר הוא אצלנו בלבד, וכשהריבית נעה סביב 5 אחוזים.

אנחנו נמצאים כעת בשעה של התכוננות מחודשת. אנחנו מבינים כי עלינו להחזיק צבא גדול בכל עת, וכי לא נוכל להדחיק את העיסוק הביטחוני בעתיד הנראה לעין. ישראל היא מדינה עם פוטנציאל כלכלי מרשים, ויש ביכולתנו להבטיח את ביטחוננו בלי לוותר על השגשוג שחווינו בעשורים האחרונים – אבל לשם כך, עלינו לבצע את השינויים המתאפשרים רק בשעת משבר. ממשלות ישראל הקודמות השכילו לנצל את המשברים שפקדו אותן, ובכך הבטיחו את השגשוג והפריחה שמהם זכינו ליהנות בשנים האחרונות. כעת עלינו להמשיך את המלאכה.

---

1 "תוכנית בנק ישראל להאצת הצמיחה במשק: צירי פעולה אסטרטגיים מומלצים לממשלה", בנק ישראל, 30.1.2023.

ניר מנוסי

האלימות הדתית לסוגיה

הקלישאה שלפיה "דת מייצרת אלימות" פוסחת על ההבדלים היסודיים שבין היהדות, הנצרות והאסלאם בכל הנוגע לכוח ומוסר לחימה. עמידה על הבדלים אלו חיונית לפתרון התנגשות הציוויליזציות המתחוללת בתקופתנו

הדתות הן "שורש כל הרוע": כך הציע הביולוג הבריטי האתאיסט הנודע ריצ'רד דוקינס בסרט הטלוויזיה שלו בשם זה מ־2006.[1] לפי דוקינס, ה"דתות" אחראיות לכל הדברים הגרועים ביותר בתרבות האנושית, בכללם מרבית גילויי האלימות בעולם. דוקינס אינו יחיד בדעה זו: רבים הגדלים על ברכי האתיאיזם המודרני שותפים לדעה כי הדת היא המקור המרכזי לאלימות בעולם, והטענה הזאת מוטחת תדיר בוויכוחים על דת וחילוניות.

האצבע המאשימה מופנית בעיקר כלפי שלוש הדתות המונותיאיסטיות או ה"אברהמיות" – היהדות, הנצרות והאסלאם. המונותיאיזם המקראי שמתוכו צמחו דתות אלו נתפס בעיני רבים כשורש פורה רוש ולענה של אלימות: הוא מתאר "אֵל קַנּוֹא וְנֹקֵם" הממיט על ברואיו עונשים כבדים ואכזריים כמו מבול, הפיכת ערים שלמות, או הרג כל הבכורות של אומה חוטאת; הוא מקדש את קהל מאמיניו על פני ציבור הכופרים, ובמקומות שונים קורא להילחם באחרונים ואף להשמידם; הוא מצווה על עונשים קשים, ביניהם עונשי מוות רבים; ומבחינה היסטורית מעשי אלימות כבירים נעשו בשמו.[2]

אנשים רבים יוצאים כמובן להגנתן של הדתות המונותיאיסטיות.[3] הם מזכירים שהשימוש באלימות אינו מאפיין ייחודי של דתות אלא של חֶבְרוֹת ואידיאולוגיות רבות המגיעות לעמדת כוח, ושאדרבה, התנועות הרצחניות ביותר בהיסטוריה, הקומוניזם והנאציזם, היו גם אלו שהתנגדו ביותר לאמונה המונותיאיסטית המקראית (כלומר שדווקא אובדנה, ובפרט אובדן הרעיון לפיו האדם נברא בצלם אלוהים ולפיכך

ניר מנוסי הוא סופר ופובליציסט, מרצה בכיר בבית הספר "תורת הנפש" לפסיכולוגיה יהודית.

חייו מקודשים, הוא המוביל לגילויי האלימות הגדולים ביותר). לטענת הסניגורים כל הדתות הן בבסיסן כוח חיובי, בונה וחיוני לתרבות האנושית, המשפר את היחסים בין הבריות ומיטיב עם העולם, אלא שהן ניתנות לסילוף ולניצול לרעה בידי בעלי מדון. כך למשל, היסטוריונית הדת הבריטית קארן ארמסטרונג טענה בספרה משנת 2014 **שדות הדם: הדת וההיסטוריה של האלימות** שכל הדתות הן בעצם שוחרות שלום, אך פשוט הצטלקו ממסען דרך הנוף הקשה של הפוליטיקה ומלחמות בני האדם. עוד יותר לאחרונה, וקרוב יותר לביתנו היהודי, ספרו עטור השבחים של הרב יונתן זקס משנת 2015, **לא בשם האל: אל מול האלימות הדתית**, טען באופן דומה שכל שלוש הדתות האברהמיות תומכות באותה מידה באהבה ובסובלנות, אלא שבכולן יש גם כמה "טקסטים קשים" שאנשים רעים מנצלים כדי להצדיק אלימות.

בלהט הוויכוח, שאלה חשובה אחת זוכה להתעלמות, הן מצד מבקרי הדתות הן מצד תומכיהן: האם כל הדתות מועדות לאלימות **באותה מידה**? האם אין הבדלים בסיסיים בין הדתות השונות בכל הנוגע ליחסן לנושא הכוח וגבולות הפעלתו, ולמנגנונים שבאמצעותם האלימות מיוצרת ומוגבלת?

קל להבין מדוע אנשים בורחים משאלה זו. בתרבות שבה פלורליזם ושוויון הם הערכים המקודשים ביותר, כל מי שינסה להציע, ולו ברמז, שדת אחת טובה מהאחרות או מסוכנת מהן עשוי להיות מואשם במהרה כמקדם עליונות, גזענות או לאומנות, ואולי אף כמעודד אלימות.

אך ההימנעות משיחה זו גובה מחירים העשויים להיות כבדים יותר. נכון לעכשיו, רובם המוחלט של מעשי האלימות הדתית בעולם נערכים בשם דת אחת, וכולנו יודעים איזו היא. ובכל זאת, אנשים רבים מתקשים לנקוב בשמה של דת זו, או לפחות להודות שיש קשר בין מה שנעשה בשמה לבין תוכנה. ארמסטרונג בספרה יצאה מגדרה כדי להסביר כיצד לטרור האסלאמי אין דבר וחצי דבר עם האסלאם עצמו, ואפילו הרב זקס טשטש באופנים שונים את ההבדלים בין הדתות ולא היה מסוגל להצביע על הפיל האסלאמי שבחדר (אף שניכר כי הוא היה הגורם המרכזי לכתיבת ספרו בתקופת פיגועי דאע"ש).[4]

במאמר זה אבקש לנסות לערוך את ההשוואה שאין עושים אך מוכרחים לעשות: להבחין בין זָנֶיהָ השונים של האלימות הדתית במסגרת שלוש הדתות המונותיאיסטיות. בניגוד לסניגורים שהזכרתי לעיל, אני דווקא מוכן לקבל את הטענה שלתוך המונותיאיזם המקראי מובנֶה פן אַלים: המקרא מבקש לבשר לעולם על אמת טרנסצנדנטית נצחית ומוחלטת, וזה אומר קריאה לניפוץ אלילים ומיגור פולחנם, יצירת הבדלה בין מאמינים לכופרים, קריאה למלחמות קודש, ציווי על עונשים שונים לעוברי עבירות, ועוד. מה שברצוני לטעון הוא שישנם הבדלים מהותיים בדרכי ההתמודדות של שלוש הדתות עם הפן הזה במונותיאיזם, ועם הפן האַלים בקיום האנושי בכלל.

ההבדלים שאצביע עליהם כאן הינם בראש ובראשונה תיאולוגיים. שאלתנו תהיה: כיצד מתייחסת התיאולוגיה של כל דת לסוגיות הכוח וגבולות השימוש בו, יצר האלימות באדם, וכן מיסודו של הכוח בדמות גוף פוליטי? מעיסוק בשאלה זו נגיע לשני נושאים משיקים נוספים: ההשלכות ההיסטוריות והמעשיות שהיו לתיאולוגיות, שבמידה רבה שימשו המנוע שחולל את קורות אותה דת לאורך ההיסטוריה; והנופך הפסיכולוגי שלהן – המודל הפסיכולוגי שכל תיאולוגיה מנביעה ואולי גם נובעת מתוכו. זיהוי המודלים הפסיכולוגיים שבתשתית התיאולוגיות השונות יכול להעניק לנו הבנה יותר פנימית של ההבדלים ביניהן ולעזור לעמוד על 'מערכות ההפעלה' הנפשיות שלהן.

בחינה השוואתית של עמדות הדתות השונות ביחס לנושאים אלו חיונית כדי לנווט דרך הנוף הגיאופוליטי של ימינו, שהוא גם נוף תיאו־פוליטי. השמועות בנות שתי המאות הקודמות בדבר מותו של אלוהים התגלו כמוקדמות מדי, וברחבי העולם אנו רואים שהדתות ממשיכות למלא תפקיד מכריע בעיצובן של אומות ומלחמות. צורך זה אקוטי במיוחד נוכח עלייתו של האסלאם הרדיקלי והג'יהאדי, שזה מכבר חדר לזירה העולמית ומדי כמה שנים זוקף את ראשו ומטיל אימה על העולם.

אשר לסדר שבו נבחן את הדתות, במקום לנוע קדימה או אחורה בציר הזמן בחרתי למנות את הדתות דווקא לפי גודלן הנוכחי, בסדר יורד: ראשית הנצרות, אחריה האסלאם ולבסוף היהדות. במהלך הקריאה, אני מאמין, יתברר מדוע הבחירה בסדר זה משרתת את טענות המאמר.

נצרות: הדחקה והתפרצות מחדש

הדת הגדולה ביותר בעולם, שמספר מאמיניה עומד כרגע על כמעט 2.4 מיליארד איש ברחבי תבל, כ־30% מאוכלוסיית העולם, היא הנצרות. היסטורית, זוהי גם הדת ששפכה הכי הרבה דם. מסעות הצלב הנוצריים נודעים לשמצה ברחבי העולם כמסעות כיבוש והרג, שבמצטבר גבו את חייהם של כ־1.7 מיליון אנשים. מוסד מרכזי נוסף בתולדות האלימות הנוצרית הוא האינקוויזיציה, שהוקמה לשם רדיפתם, עינוּיָם וענישתם של כופרים. ספציפית, אנו היהודים סבלנו קשות הן מהאינקוויזיציה והן מהפוגרומים הרבים שעשו בנו הנוצרים לאורך השנים, במסגרת מסעות הצלב ומחוצה להם, ושהונעו בידי שנאת ישראל קדמונית ששורשיה בראשית ימי הנצרות.

אך למרבה העניין, האלימות הנוצרית עומדת בסתירה מוחלטת למסרים שהשמיעו ישו ופאולוס בברית החדשה. לכנות את ישו אדם מתון מבחינה פוליטית יהיה לשון המעטה; כמעט בכל דבריו ומעשיו הוא ביטא השקפת עולם של פציפיזם, אי־אלימות וא־פוליטיות קיצוניים, המתנגדת להפעלת כוח מסוג כלשהו, אפילו לא לצורך הגנה עצמית. לא זו בלבד שאין בברית החדשה שום קריאה למלחמת דת, לכפייה של

הנצרות בכוח או להרג כופרים, אלא שלכל אורכה שזורים בה מסרים הפוכים בדיוק – של אהבה, חמלה, אחווה, שלום והפרדת הדת מהמדינה.

ראש וראשון לדברי ישו בדבר אהבת כל אדם באשר הוא אדם, הינה קריאתו הנודעת לאהוב את השונא, שהפכה לאחד המשפטים המצוטטים ביותר בעולם ונחשבת לליבת מסריו ומורשתו:

> שמעתם כי נאמר 'עין תחת עין, שן תחת שן'; ואני אומר לכם, אל תתקוממו לרָשע, והמכה אותך על לחיך הימנית הטה לו גם את האחרת ... שמעתם כי נאמר, 'ואהבת לרעך ושנאת את אויבך'; ואני אומר לכם אהבו את אויביכם והתפללו בעד רודפיכם. (מתי ה', 38–44)[5]

עמדה זו של ישו אינה מבטאת רק אהבה לזולת, אלא ביטול עצמי מוחלט כלפיו; לא רק גישה של הימנעות מפגיעה בזולת, אלא של נכונות בלתי מוגבלת לספוג פגיעות ממנו. אם תילקח עד קיצה היא תשלול לא רק נקמה מתוך דאגה לכבוד האישי (דבר שכבר התורה שישו התחנך על ברכיה אוסרת)[6], אלא גם עשיית צדק, הרחקת הרָשע מעבירותיו והצלת אנשים אחרים מפניו.

העובדה שאפילו הגנה עצמית הינה פסולה לפי משנת ישו מוכחת מהסיפור שלפיו כאשר אחד מתלמידי ישו שלף את חרבו להגן עליו, אמר לו רבו: "השב את חרבך אל תערהּ, כי כל אוחזי חרב בחרב יאבדו".[7] מעשהו האלים ביותר של ישו הוא הפיכת שולחנות חלפני הכספים בבית המקדש[8] – לא בדיוק הפגנה מזעזעת של אלימות דתית כמו אלו שההיסטוריה המאוחרת של הנצרות מלאה בהן.

עמדתו של ישו בסוגיית היחסים הבין־אישיים התבטאה גם ביחסו לכוח פוליטי. אמירתו "תנו לקיסר את אשר לקיסר ולאלוהים את אשר לאלוהים"[9] שרטטה גבול מוחלט בין הספֵרה הדתית לזו המדינית, והפכה סמל לייעודה של הכנסייה להיות דת רוחנית פרטית, ללא כל יומרה להיכנס לתחום הפוליטיקה. אכן, גם בהנהגתו הציבורית ייסד ישו מעין קומונה של מאמינים שפרשה מחיי המדינה, כפרה ברעיון הקניין הפרטי, וביקשה להקדיש את כל מעייניה לחיי תפילה, היטהרות אישית וגמילות חסדים.

בדור שאחרי ישו, ממשיכו פאולוס איזן במעט את דבריו, למשל באמירתו כי "לא לחינם מחזיקים השלטונות בחרב, כי משרתי אלוהים הם לנקום ולשפוך זעם על עושי הרע",[10] אמירה שהעניקה מקום לממסד המדיני להשליט סדר בחברה. אך ברובם ככולם של כתביו הוא המשיך את הקו של מורו, ובנה תיאולוגיה העומדת כמעט לחלוטין על עמוד החסד, מצד הבורא וכלפיו וברואיו, וכמעט כלל לא על עמוד הדין.

האי־אלימות הרדיקלית של הנצרות הקדומה ניבטת יותר מכול מתוך פני האיקונין הראשי שלה – דיוקנו של המושיע הסובל. צלמו של הצלוב, המשקיף ברחבי העולם

על חסידי הנצרות, צורב עמוק בנפשו של המאמין את אידיאל הפסיביות, הקורבנות וחוסר האונים. הוא מַאֲלִיהַ את האי־אלימות, פשוטו כמשמעו. למותר לציין שלא ניתן להפריז באשר להשפעתו של דימוי זה על הציוויליזציה המערבית: הגיבור הלוחם המאצ'ואיסטי של היוונים והרומאים הוחלף בניגודו הקוטבי – אנטי־גיבור מסורס וקורבני.

כיצד אפשר להבין את הסתירה העמוקה בין מסריהם שוללי האלימות של ישו ופאולוס לבין ההיסטוריה העקובה מדם של דתם?

דרך אחת להשיב על כך היא להצביע על ההיסטוריה הייחודית של הנצרות ועל הדרך המפתיעה שבה עלתה לגדולתה. הנצרות נולדה מתוך היהדות, ובשלביה הראשונים התעצבה בידי יהודים שחיו תחת הכיבוש הרומי. לאחר שממלכת החשמונאים התפוררה החלה רומא לשלוט ביהודה, ראשית באמצעות ממשלת הבובות של מלכות הורדוס ולאחר מכן במישרין דרך נציבים. בית המקדש עוד עמד, אך היה רחוק מלשקף את עבודת השם הטהורה שנועד לה. בתקופתו של ישו ניטל מהסנהדרין הכוח לדון דיני נפשות.[11] זו הייתה אחת מנקודות השפל הגדולות ביותר בהיסטוריה היהודית עד לאותו זמן. היהודים השלימו בהדרגה עם חוסר האונים, נסוגו משדה הפוליטיקה אל בתי המדרש, ונשאו עיניהם לשמיים בתקווה לישועה על־טבעית. לצירוף נסיבות זה הייתה השפעה מכרעת על עיצוב הנצרות, ובמיוחד על השקפתה לגבי השימוש בכוח. אווירת חוסר האונים והתקוות לגאולה משיחית הביאו את ישו וממשיכיו לראות את האידיאל הרוחני כטמון בחיי פרישות והתמקדות בתיקון המידות, ובגאולה פרטית.

במשך כשלוש מאות שנה שיקפה הנצרות נאמנה את חזון מייסדיה: היא הייתה דת פרטית, פסיבית, פציפיסטית ונרדפת, שחיה בצללים ולא חיפשה שום כוח פוליטי. עם זאת, היא כן הפגינה זַן מיוחד וחמקמק של אלימות – אלימות המופנית פנימה. לאורך שנות רדיפתם הרבות, תחילה בידי יהודים ולאחר מכן בידי רומאים, האדירו הנוצרים המוקדמים את המאמינים שנרצחו או נהרגו בעבור אמונתם והידָמו בכך למושיעם. פולחן הקדושים המעונים, כפי שהוא נקרא לימים, היה גדול עד כדי כך שהביא למצב שבו רבים חיזרו באופן פעיל אחר גורל מות הקדושים. "דם הקדושים", כך הוכרז, "הוא זרע הכנסייה".[12] דימוי הקדוש המעונה, ועימו סיפוריהם של הנוצרים הבולטים שזה היה גורלם, נהפך לאחד הדימויים המרכזיים באמנות הנוצרית והוא חקוק בעומק התודעה המערבית.

אבל אז קרה משהו לגמרי לא צפוי. במה שניתן לכנותו תפנית העלילה הגדולה ביותר בהיסטוריה המערבית, הקיסר הרומאי קונסטנטינוס הראשון גילה בתחילת המאה הרביעית את הנצרות, התאהב בה, והפך אותה לחוקית ברחבי האימפריה. מספר עשורים מאוחר יותר היא הוכתרה לדת המדינה הרשמית. היה זה מִפְנֶה אירועים בלתי נתפס, לא רק מפני שהוא הפך את הנצרות מכת קטנה ונידחת לדת ממלכתית בקנה המידה הגדול ביותר, אלא מפני שכל הרעיון של חיבור הדת עם פוליטיקה וכוח היה

מנוגד לחלוטין לתיאולוגיה הנוצרית. הדת שקראה להפריד בין אלוהים לקיסר הייתה כעת דת הקיסרות. החֶברה שסגדה לצלוּב חָברה למשטר שצלב אותו. התנועה שדגלה בחוסר אונים הייתה לַחזקה מכול.

התיאולוגים הנוצרים נדרשו לנסח מחדש את הדוקטרינות שלהם, ומהר. בספרו 'עיר האלוהים' מתחילת המאה החמישית טבע אוגוסטינוס, מחשובי אבות הכנסייה, את המונח bellum justum, "מלחמה צודקת", שלפיו מלחמה היא לעיתים רוע הכרחי שמותר או אף מצווה לנוצרי להשתתף בו.[13] איך יוטמע מושג מיליטנטי בתיאולוגיה האנטי פוליטית של ישו? כדי לרכך את המעבר החד השתמש אוגוסטינוס בנימוקים שדווקא חיזקו, לא החלישו, את רעיון הפרדת הדת מהמדינה. התזה המרכזית של הספר הייתה שלנצרות אין בסופו של דבר כל עניין בפוליטיקה הארצית, אלא היא חפצה רק בַּפוליס השמיימית של אלוהים. אוגוסטינוס נאלץ לרופף את האחיזה במושכות סוסי המלחמה בעולם הזה – וכדי לפצות על כך הידק את סכי־העיניים שהסתירו מהם את העולם הזה ומיקדו את מבטם בבא. כמובן, מונח "המלחמה הצודקת" עצמו נשאר כאן על פני האדמה, והמשיך לשרת את התיאולוגים הנוצרים בדורות הבאים.[14]

הפוליטיזציה של כתבי המקור הפציפיסטיים של הנצרות יצרה בה דיסוננס קוגניטיבי עמוק. מדוכניהם המשיכו נושאי הדרשות לעטר את דרשותיהם בהפצרותיו של ישו לאי־אלימות ובנאומיו של פאולוס על אהבה; אך בשדות הפוליטיקה והקרב, ובעצם בכל מקום מחוץ לכנסייה, המשיכה האימפריה הרומית לפעול לפי אותם חוקים ציניים וקשוחים של לוחמה חסרת רחמים, כיבוש ושליטה שאפיינו אותה מאז ומעולם. הדיסוננס הזה התגבר במסעות הצלב ובפוגרומים הנלווים אליהם, והגיע לשיאו המקאברי בכיבוש ירושלים בשנת 1099: לאחר טבח אלפי מוסלמים בכיפת הסלע ושריפת בית כנסת מלא ביהודים, רצו הצלבנים ברחובות שטופי הדם ועמוסי הגופות אל כנסיית הקבר, "צוהלים ושרים מרוב שמחה לסגוד בכנסיית קבר ישוע מושיענו, ושם קיימו את נדריהם".[15]

מסעות הצלב, לצד רדיפת הפולחנים הפגאניים שקדמה להם ומסכת העינויים וההוצאות להורג של האינקוויזיציה שבאה בעקבותיהם, בוצעו כולם בשם ישו ו"אל האהבה" – והותירו כתמי דם גדולים ובל־יימחו על רצפת ההיסטוריה הנוצרית. היהודים היו מקורבנותיה העיקריים של אלימות זו. הטראומה ממנה תרמה רבות להפיכת עצם סמל הצלב למוקצה מחמת מיאוס בעיניהם; לרבים – עד היום. אך כשם שחשוב לזכור את הזוועות הללו כך חשוב לדעת שהן עמדו בניגוד מוחלט לתיאולוגיה של הברית החדשה, שהכנסייה הקדומה ייצגה בנאמנות. במידה רבה, האלימות הדתית הנוצרית כלל לא הייתה נוצרית; היא הייתה האלימות הרומית הישנה שהחל בשלב מסוים נעשתה תחת דגל הנצרות.

זהו אפוא ההסבר הראשון, ההיסטורי, לדיסוננס של נצרות ימי הביניים: הכוח משחית, ומכיוון שתחת רומא זכתה הנצרות לכוח כמעט מוחלט, הושחת צלמה המקורי באופן כמעט מוחלט. אך לדעתי, להסבר ההיסטורי יש סיבה פנימית יותר, הנטועה בעצם הדנ"א התיאולוגי של הנצרות. הסבר זה אינו נעוץ בצדדים האלימים של הברית החדשה (שכאמור, כמעט אינם קיימים), אלא בדיוק להפך: הוא נעוץ **בעצם התכחשותה המוחלטת של הנצרות לפן האלים של ההוויה.**

אסביר. מראשיתה ביססה הנצרות את התיאולוגיה שלה אך ורק על אידיאלים של אהבה וחסד, וסימנה את ניגודיהם – דחפי הכוח, השליטה, הלחימה וההרתעה, הקשורים יותר בטבע ובאגו – כפסולים מכול וכול. את תיאור הבורא כ"אל קנוא ונוקם" היא הגדירה כמאפיין של "הברית הישנה" שכמוה אבד עליו כלח, וקבעה שאת מקומו של אל זה תפס "בנו", התגלמות החסד וההקרבה העצמית. מאמיני הנצרות נקראו אף הם לחקות את אדונם, לאהוב את שונאיהם ולהפנות להם את הלחי השנייה.

אך תפיסת עולם זו סובלת משתי בעיות. ראשית, היא בלתי מציאותית. כדי לשרוד בעולמנו לנוכח כוחות ברבריים אין די ב'גֶזר' של אהבה וחסד, אלא צריך גם 'מקל' של יראה וגבורה: היכולת להציב גבול, לשמור עליו, להדוף את המנסים לחצות אותו, ואם צריך אף להשכים ולתקוף אותם. אולם מעבר לכך, השקפה זו כרוכה **בהדחקה מסוכנת של היצר הכוחני באדם** – ניסיון להתעלם מקיומו, או לפחות לדמיין שאפשר לחיות בלי להשתמש בו כלל. הקדושים המעונים שאצו אל מותם בימי הכנסייה המוקדמת גילמו הדחקה זו בצורתה המזוקקת: בניסיונם להתעלות מעל אינסטינקט האלימות הם למעשה **תיעלו אותה לתוך עצמם**, כבשו אותה בתוכם פנימה.

אבל להפנמת האלימות יש מחיר. ריצוף האדמה באריחים אינסופיים של שלום ואהבה לא ימנע מהשנאה הישנה לבצבץ חזרה מעלה דרך הסדקים. במשך שלוש מאות שנה, כל האלימות הכבושה שהנצרות ניסתה להיפטר ממנה בעבעה מתחת לפני השטח; עד שלבסוף, כאשר ניתנה לה ההזדמנות, התפרצה במפץ אדיר. זה נקרא "שיבתו של המודחק": הנצרות החלה "להזדהות עם התוקפן" ולעשות לאחרים את מה שאחרים עשו לה – לרדוף את הכופרים ולהורגם כפי שקודם לכן מתנגדיה רדפו והרגו את מאמיניה.

לכאורה, טראומת הרדיפות של הכנסייה המוקדמת אינה יכולה להסביר את האלימות שלה מאות שנים מאוחר יותר. מתישהו החשבון הפנימי אמור להתאזן, לא? אך יש להבין שמעגל ההדחקה והשחרור לא נגמר במאות הראשונות של הנצרות. הטקסים והדימויים של הנצרות המשחזרים ללא הרף את סבלו של ישו – דמותו הנוכחת־בכול של הצלוב, המיסה הקתולית, מחזות הפסיון (סבלו של ישו), טקסי ההלקאה העצמית שהפכו למחזה של שגרה בימי הביניים – כל אלו עוררו לחיים וחיזקו, כל פעם מחדש, את דפוס הדחקת הדחפים האלימים, והללו תרו ביתר שאת וביתר עוז אחר פתחי מילוט חדשים.

בעידן המודרני, בעקבות הרפורמציה והשלום של וסטפליה, עשתה הנצרות הפרוטסטנטית צעדים דרמטיים במטרה לשחזר את צלמה המקורי של הנצרות: היא הפרידה בין הכנסייה למדינה והפכה את הדת לעניין מצפוני פרטי. תנועת הנאורות שצמחה מתוך הרפורמציה והחלה לְחַלֵּן את מדינות אירופה אילצה את הכנסייה הקתולית ללכת בעקבותיה. תהליך זה תבע מלחמת שלושים שנה אלימה מאוד, אבל מבחינת היחסים בין הנצרות לאלימות זו הייתה חזרה לשורשים הלא־אלימים: שיבת הנצרות לדמותה המקורית כדת פרטית, רוחנית ונטולת כוח מדיני. במובן מסוים, כאשר מודדים את הנצרות לאור התיאולוגיה שלה, אפשר לראות באלימות של ימי הביניים מעין סטיית־תקן גדולה וממושכת בהיסטוריה שלה.

האם האלימות הנוצרית עשויה להתלקח מחדש? כרגע הדבר אינו באופק. רובו ככולו של העולם המערבי חפץ היום בשימורה של חברה אזרחית הומנית ושוחרת שלום. אולי יום אחד בעתיד זרמי עומק ברבריים יתפרצו בהפתעה אל פני השטח במערב ויניפו שוב את דגל הצלב. אך אם וכאשר זה יקרה, אזי, כמו בסיבוב הקודם, לא יהיה זה בגלל טבעה האַלים של הנצרות אלא בדיוק להפך: בגלל התכחשותה המוחלטת לאלימות, העושה אותה לבלתי מחוסנת מפניה.

אסלאם: קבלה והעלאה על נס

האסלאם, שעלה על במת ההיסטוריה כ־600 שנה אחרי הולדת הנצרות, הוא הדת השנייה בגודלה בעולם. הוא מונה כרגע כ־1.8 מיליארד מאמינים, כ־23 אחוזים מאוכלוסיית העולם. הוא גם הדת הגדֵלה במהירות הגבוהה ביותר בעולם. במחצית השנייה של המאה, האסלאם צפוי להשתוות בגודלו לנצרות.[16]

לאסלאם היסטוריה אלימה משלו, הדורשת הסבר בפני עצמה. מבחינת כמות הדם שהוא שפך, האסלאם אלים פחות מהנצרות, ובכל מסעות כיבושיו האסלאם לא הגיע לממדי ההרג של מסעות הצלב והאינקוויזיציה. ואף שאירופה ספגה מתקפות רבות מצד המוסלמים לאורך כל ימי הביניים, בתוככי החִ'ליפות האסלאמית עצמה שררה שלווה יחסית, שאפשרה לה לשגשג מבחינה פוליטית, חברתית, מדעית ואומנותית באותה תקופה שבתולדות הנצרות ידועה דווקא כעידן האופל. אף מנקודת המבט היהודית, גורלם של יהודי ארצות האסלאם היה שפיר יחסית לזה של אחיהם האירופים. לצד שכניהם הנוצרים הם זכו למעמד של "ד'ימי" – בני חסות השייכים למעמד נמוך יותר מהמוסלמים ומחויבים לשלם מס מיוחד לרשויות, אך מוגנים על פי חוק.

עם כל זאת, בחמישים השנים האחרונות עומד האסלאם בחזית האלימות הדתית בעולם, בקנה מידה ובעקביות שכל שאר הדתות גם יחד לא מתקרבות אליהן. מתחילת המאה הקודמת, ובקצב מואץ מאז שנות השבעים, שורת תנועות אסלאמיות

פונדמנטליסטיות דוגמת הטליבאן, אל־קאעידה, בוקו חראם, המדינה האסלאמית (דאע"ש) ועוד, ביצעו אלפי מתקפות טרור ברחבי העולם, שברובן הגדול נועדו בכוונה תחילה לפגוע באזרחים – הן מערביים, הן מוסלמים. בין האירועים הבולטים ביותר, שגבו את מספר הקורבנות הגבוה ביותר, אפשר למנות את הפיגוע במרכז הסחר העולמי בניו־יורק בידי ארגון אל קאעידה ב־11 בספטמבר 2001 (גבה את חייהם של כ־3,000 איש); טבח מחנה ספייקר בעיראק בידי דאע"ש ביוני 2014 (שבו נרצחו, לפי הערכות שונות, בין 1,000 ל־1,700 טירונים עיראקים שיעים); טבח היזידים בידי דאע"ש באוגוסט 2014 (שבו נרצחו 5,000 איש וכ־7,000 נשים ונערות נלקחו לעבדות מין); והדוגמה הטרייה ביותר, מתקפת הפתע של חמאס על יישובי עוטף עזה בשבת שמחת תורה תשפ"ד, 7 באוקטובר 2023 (שבה נרצחו כ־1,200 איש ויותר מ־240 נלקחו בשבי לעזה). ארבע דוגמאות אלו (מתוך רשימה ארוכה בהרבה)[17] גם משקפות את ארבעת היעדים המרכזיים של הטרור האסלאמי: ארצות הברית, ישראל, בני דתות אחרות ומוסלמים המזוהים ככופרים.

לטרור האסלאמי, המבוצע בידי קבוצות רדיקליות, מצטרפות תופעות נוספות, ממוסדות יותר, שניתן להציבן גם כן תחת המושג "אלימות דתית". בכמה מדינות כגון איראן, ערב הסעודית ורבות אחרות, חוקי השריעה משולבים במידה זו או אחרת בחוקי המדינה. במסגרת חוקים אלו מבוצעות מאות הוצאות להורג בשנה, שבשנת 2020 היוו 88% מההוצאות להורג שתועדו בעולם,[18] וכן נשמרים מנהגים של ענישה גופנית המוסדרת על פי חוק, כגון הלקאה פומבית.

מה יכול להסביר את השיעור הגבוה של התופעות האלו דווקא בדת האסלאם? התשובה מעניינת בעיקר על רקע תולדות האלימות הנוצרית.

יחסו של האסלאם לנושאי הכוח, השליטה והמלחמה אינו רק שונה מזה של הנצרות; הוא תשליל כמעט מושלם שלו. בין מן הטעם שהאסלאם התהווה בעידן שבו הנצרות שלטה והיה צריך להתבדל ממנה, בין בשל אופיו גם בלי קשר אליה, ובין בשל שילוב של השניים, האסלאם גיבש תיאולוגיה של פוליטיקה ושל כוח הפוכה במדויק לזו של הנצרות. בעוד התיאולוגיה הנוצרית המקורית מבקשת לבטל לגמרי את הדחפים הכוחניים של האדם, הנה האסלאם, כמעט מראשיתו, הכיר בגלוי ובלי היסוס בכך שהאדם הוא חיה פוליטית ושהכוח הוא מרכיב בלתי נפרד בכל התארגנות חברתית. יציאת האסלאם למסע כיבושים גדול, הקמתה וניהולה של אימפריה, כפייה בכוח של חוקי האסלאם ושימוש נרחב בכלי ענישה גופנית – כל אלו לא דרשו פלפולים תיאולוגיים מסובכים כדי שיעלו בקנה אחד עם מורשתו של מייסד הדת; הם היו המשך ישיר שלה.

ההבדלים מתחילים בנסיבות שבהן נולד האסלאם. בעוד הנצרות צמחה מהיהדות כשזו נמצאה בפאזה כנועה שלה, האסלאם הוא פרי המדבריות של חצי האי ערב:

חברה שבטית, אלילית ואגרסיבית. אף שחצי האי ערב היה שכנן של שתי אימפריות מאורגנות וריכוזיות – הביזנטית מצפון והפרסית ממזרח – לא היו לו שלטון מרכזי או מערכת חוק מאורגנת. הוא היה מאוכלס בשבטים וחמולות, בעיקר רועים־נוודים או סוחרים, שגוננו על שטחי המרעה והשתייה שלהם ולעיתים קרובות לחמו זה בזה ופשטו שבט בנחלת רעהו. היה זה עולם שדירג בראש ובראשונה את הכבוד והנאמנות השבטית, עולם שבו חסרי הכוח היו חסרי הגנה, נקמות דם היו מצויות לרוב ועונש מוות היה דבר שבשגרה.

לתוך עולם זה, במרכז המסחרי והפולחני השוקק מֶכָּה, נולד מוחמד. לאחר שהתייתם בגיל צעיר וגדל עם דודו וסבו נשא לאישה סוחרת עשירה והיה למנהל עסקיה. מוחמד נפגש עם נוצרים ויהודים, וככל הנראה הוקסם מרעיון אלוהֵי המקרא – האל האחד, הנעלה והנעלם, הניצב מעל כל האלילים ואינו ניתן להגשמה בפסל ודמות, שברא את כל העולם ומשמש ריבונו היחיד. בסביבות גיל ארבעים הוא הכריז על עצמו נביא האל שבא לגלות לסובביו את בשורת קיומו ואת דרך סגידתו, והחל לקבץ סביבו עדת מאמינים.

הקריירה של מוחמד מתחלקת בחדות לשתי תקופות: שתים־עשרה השנים הראשונות במֶכָּה ועשר השנים האחרונות בְּיַת'ְריב – יישוב הממוקם צפונית למכה, שלאחר הגעת מוחמד מתחילה להתקרא "מַדינת א־נבי", מדינת הנביא, או בקיצור "אַל־מַדִינָה", המדינה. ההגירה ממכה למדינה בשנת 622 לספירה, או ההיג'רה, מסמנת את תחילתו של לוח השנה האסלאמי.

החלוקה לשתי התקופות משתקפת בתוך הקוראן עצמו. 114 פרקי הקוראן, המכונים "סוּרוֹת", נחלקים על פי המסורת המקובלת ל־86 שנכתבו במכה ו־28 שנכתבו במדינה. מכיוון שהסורות אינן מסודרות באופן כרונולוגי אלא פחות או יותר לפי אורכן (בסדר יורד), הסורות משתי התקופות שלובות זו בזו כמו שתי חפיסות קלפים שעורבבו באקראי. פריסה מחדש שלהן לפי סדר כרונולוגי[19] חיונית להבנת התפתחות האסלאם (שאחד מכללי היסוד של פרשנותו הוא שכל אימת שיש סתירה בין פסקאות בקוראן יש להכריע לטובת המקור המאוחר והמחייב יותר),[20] ובפרט להבנת יחסו של מוחמד לנושא האלימות והכוח.

במהלך שנות מכה מוחמד היה מנהיגה של קבוצה קטנה ונרדפת. סורות רבות מתקופה זו פיוטיות מאוד באופיין, ומזכירות לעיתים קרובות את המזמורים והתפילות העבריים. הן מתמקדות בהעברת מסרים מונותיאיסטיים בסיסיים לקהל שגדל על ברכי הפוליתאיזם: כמו אחדות האל, היותו ריבון הכול, השקר שבעבודת אלילים, דוקטרינת השכר והעונש, חשיבות הטיפול בנזקקים, קדושת החיים, תחיית המתים ועוד. הן אף מתובלות בשלל סיפורים מהתנ"ך. להוציא האיומים הרבים בדבר דין הגיהינום הצפוי לחוטאים, המבטאים את כוחו של אללה, יש מעט מאוד מן הכוחני או האלים בסורות הללו, שכן מוחמד וחבורת חסידיו הקטנה היו חסרי השפעה וכוח,

ולמעשה נרדפו בידי תושבי מכה. על פי המסורת, בתקופה זו מוחמד הורה לחסידיו מפורשות שלא להגיב באלימות למלעיגיהם.[21] חסידי האסלאם הגורסים ש"האסלאם הוא דת של שלום" או שהקוראן "כולל פסקאות נפלאות בשבח השלום והסובלנות" נשענים כמעט לחלוטין על הסורות של עידן מכה.[22]

אך תורתו של מוחמד מקבלת תפנית חדה ברגע שהוא עובר למדינה והופך למנהיגה. כעת הוא עומד בראש "אומה", קהילה וציבור, נדרש להתנהג כשופט ופוסק, ויש לו צבא קטן תחת פיקודו. בין השאר, הוא מתחיל להשתמש בחייליו כדי לבצע פשיטות צבאיות נגד שבטים שכנים, תחילה בעיקר נגד אויביו הוותיקים ממכה אך בהמשך גם נגד שבטים נוספים. למעשה, על פי המסורת המוסלמית, במהלך תשע השנים האחרונות לחייו פקד מוחמד על לא פחות מ־86 מערכות צבאיות, כמעט כולן התקפיות, ובראש 27 מהן הוא עמד באופן אישי.[23] בממוצע, הוא הנהיג יותר מתשע תקיפות בשנה. לא במקרה ההיסטוריונים המוקדמים של האסלאם מכנים תקופה זו "אַל־מַעֲזִי", הפשיטות. זו הייתה תקופה של כיבושים צבאיים, שבה הפך מוחמד ממטיף דתי חסר אונים ועלום יחסית למנהיג ומצביא, וחסידיו ממנודים נמלטים ללוחמים תוקפניים. אלימות רבה הופנתה גם כלפי תושבי מדינה עצמה, כולל חיסול של כל מי שפגע בכבודו של מוחמד.[24] היהודים סבלו במיוחד: לאחר שבתחילה גילה סובלנות כלפיהם, גירש מוחמד שניים מהשבטים היהודיים של מדינה בעקבות סכסוך. גורלו של שבט יהודי שלישי, בַּנוּ קוריט'ה, היה מר מכך. השבט היהודי הורשע בצידוד באויבי מוחמד, ולפי המסורת המוסלמית ראשיהם של כ־800 הגברים בו נערפו והנשים והילדים חולקו כעבדים.[25]

צורת הנהגה חדשה זו משתקפת בַּסורות מתקופת מדינה. לצד המשכת מוטיב איומי העונשים הצפויים משמיים לחוטאים מוקדש חלק ניכר מהן לפירוט חוקים ותקנות הנוגעים לניהול המדינה, וכן לנאומים צבאיים שנועדו להעניק השראה ללוחמים המוסלמים בקרבותיהם. כך למשל, סורות מדינה מְצַוּות לראשונה על המלחמה בכופרים ובאויבי האסלאם[26] (כולל ב"חודשים הקדושים" שבהם היה מוסכם בין שבטי ערב שהאלימות אסורה[27]), מהללות את המתים בקרב ומבטיחות להם גן עדן,[28] מאיימות על מוסלמים הרוצים להימנע מלחימה,[29] מעודדות נקמת דם,[30] מתירות לקיחת שפחות מין כשלל,[31] ומצהירות כי מוחמד הוא הנביא האחרון, שאחריו לא יקום נביא נוסף.[32]

סורות מדינה מגיעות למעין קרשנדו בסורה 9, סורת "ההצהרה". מבחינה כרונולוגית זהו הפרק הלפני־אחרון שמוחמד מסר לחסידיו, והאחרון בעל תוכן מעשי (אחריו ישנה רק סורה 110 הקצרצרה, סורת "הניצחון", העוסקת בהודיה על כיבוש מכה הצפוי). בסורה זו מכריז מוחמד למעשה על ביטול כל ההסכמים עם השבטים הפוליתאיסטים השכנים כעבור ארבעה חודשים, שאחריהם תינתן להם ברירה להתאסלם או להיהרג:[33]

> עם תום החודשים הקדושים, הִרגו את המשַתפים [הפוליתאיסטים] בכל מקום אשר בו תמצאום, ותְפסו אותם וכַתרו אותם ואַרבו להם בכל אתר ואתר. ואולם אם יחזרו בתשובה ויקיימו את התפילה ויתנו זָכָאת [צדקה], שַלחו אותם לחופשי, כי אלוהים סולח ורחום.

זוהי ללא ספק הלוחמנית ביותר מבין כל הסורות בקוראן. לא רק את עובדי האלילים הכופרים שטרם קיבלו את האסלאם היא מורה לרדוף, אלא גם את ה"מתחסדים" או ה"צבועים" – המוסלמים למחצה שאינם מקפידים כראוי על חוקי האסלאם. בהיותה הסורה הארוכה האחרונה, אפשר לראות בה את צוואתו של מוחמד לשומעי לקחו, המסר שהוא רוצה שיהדהד באזניהם אחרי מותו.

פסגת עלייתו המטאורית של מוחמד בעשר השנים במדינה הייתה כיבוש עיר הולדתו מכה, שנכנעה לו כמעט ללא כל התנגדות לאחר שחזתה בניצחונותיו. כאשר הגיע לסוף ימיו בשנת 632, מוחמד, שעשר שנים קודם לכן היה אדם מנודה וכמעט בלתי ידוע, כבר כבש למעשה את כל חצי האי ערב ואיחד את כל יושביו תחת דגל האסלאם.

אנו יכולים כעת להתחיל לדמיין כיצד התרחשה תפנית העלילה הענקית השנייה בהיסטוריה של הדתות: התפשטותו המהירה של האסלאם, על פני קצת יותר ממאה שנה, מקהילת מאמינים קטנה ולא ידועה ועד לאחת האימפריות הגדולות בהיסטוריה – הח'ליפות האסלאמית העצומה, שהשתרעה מחופי האוקיינוס האטלנטי בספרד ובמרוקו עד צפון הודו. כאשר יורשיו של מוחמד הסתערו מערבה, מזרחה וצפונה במטרה להנהיג את שלטון האסלאם בכל העולם, הם רכבו על גל ההצלחה של מוחמד עצמו בשנות מנהיגותו האחרונות. אילו היו מסוגלים לכך הם היו ממשיכים את מסע הכיבושים עד שהיו משליטים את האסלאם על העולם כולו. אכן, בטרמינולוגיה האסלאמית, מאז עידן הח'ליפות נחלק העולם לשני חלקים: "דאר אל־אסלאם", בית האסלאם שבו הוא כבר שולט, ו"דאר אל־חַרְבּ", בית החֶרב – כל האזורים שבהם הוא עדיין אינו שולט ואם כן הם בגדר טריטוריה המיועדת לכיבוש.

שנות הח'ליפות הראשונות היו עדות לגיבושו של מונח שהפך מאז ידוע לשמצה: ג'יהאד. משמעותו המילולית של המילה היא רק "מאבק" או "מאמץ", ואכן בקוראן הוא משמש בהקשרים רבים. אך בספרות ובתרבות האסלאמיות הקונוטציה העיקרית שלו ספציפית הרבה יותר: "פעולה צבאית במטרה להרחיב את שליטתו של האסלאם, ובמקרה הצורך להגן עליו".[34] ישנם אומנם מקורות המדברים גם על ג'יהאד במובן הרוחני, ואף מתייחסים אליו כ"ג'יהאד הגדול יותר";[35] אבל ברוב המקרים משמש המונח במובן הפיזי, המלחמתי. בכל אסופות החדית' העיקריות, כולל שש האנתולוגיות הקָנוֹניות המקובלות על כל המוסלמים הסונים, יש לפחות ספר אחד המוקדש כולו לג'יהאד במובן של לוחמה ממשית.

הח'ליפות האסלאמית החזיקה מעמד, בגלגולים שונים, כאלף וארבע מאות שנים,

בטרם התפוררה אל מול האימפריאליזם המערבי. עם זאת, האסלאם הוא היום דת המדינה בעשרות מדינות, וחולש על מיליארדי מאמינים. הוא אינו נהנה כיום מהשלטון הריכוזי המפואר שבו אחז בעבר, אבל הח'ליפות הישנה, אותו עץ מפואר הנובט מזרעי שלטונו של מוחמד במדינה, עדיין קורנת בזיכרונם ההיסטורי של המוסלמים, במיוחד אל מול רוחות החילון והחומרנות הנושבות ממערב. קבוצות האסלאם הרדיקלי והג'יהאדי המטילות אימה על העולם בעשורים האחרונים מונעות כולן על ידי תחושת ההשפלה והאיבה לאימפריאליזם המערבי, ובידי החלום להחיות את תור זהב האסלאמי האבוד.[36]

שני קטבים

כפי שראינו, משווי הדתות למיניהם אינם מייחסים משקל רב להבדלים בין הדתות, ומעדיפים פשוט לגנות כל אלימות שמקורה דתי. אך מהסקירה שלעיל עולה כי אף שישנם כמה קווי דמיון בין ישו למוחמד בשנותיו הראשונות (היותם מתבודדים שזכו להתגלות מדברית בידי אלוהי המקרא, העובדה שנרדפו בידי סובביהם וכדומה), מורשתם של מייסדי שתי הדתות התהוותה בדרכים שונות, כמעט הפוכות. בעוד ישו נרדף, עונה והוצא להורג, מוחמד התאושש עוד בחייו מהרדיפות שעבר, נטל חרבו – ובתוך עשר שנים השיג בנחישות ובכוונה תחילה את מה שהנצרות השיגה אחרי שלוש מאות שנות קיום ובדרך מקרה בלבד: מנהיגות על מדינה שלמה. בעוד ישו וחסידיו לא פגעו באיש, מוחמד וחסידיו פעלו בכוחנות, הרגו את אויביהם, ערפו את ראשיהם ולקחו את נשותיהם לשפחות. ההבדל התהומי בין שני האישים הקרין הלאה לממשיכיהם הראשונים, שבשתי המסורות שאפו מעל הכול לחיות כמוהם: חסידי ישו נרדפו בידי יריביהם ורבים מהם מתו בחרב; חסידי מוחמד רדפו אחר יריביהם, חרבם בידם.

היחס השונה של שתי הדתות לאלימות ניכר גם בשדה הפוליטי. לעומת הפרדת הדת והמדינה של ישו, "תנו לקיסר את אשר לקיסר", מוחמד הפך עוד בחייו את האסלאם למדינה, והיה לנביא וקיסר בגוף אחד. בעוד התפשטותה הראשונית של הנצרות התבטאה בתמורת הַלֵּב, קרי הצטרפותם של מאמינים חדשים המכניסים את ישו לתוך ליבם, התפשטות האסלאם נמדדה בכפיפת הַגֵּו – השלטת מרותה של המדינה האסלאמית על אומות וקהילות אחרות. קארן ארמסטרונג הגדירה היטב את ההבדל שבין שתי הדתות בכל הנוגע לכוח: "היכן שהנוצרים זיהו את יד האל בכישלון ותבוסה לכאורה, כאשר ישוע מת על הצלב, המוסלמים חוו הצלחה פוליטית כמקודשת וכעדות לנוכחות האלוהית בחייהם".[37]

קחו למשל את האירועים שהנוצרים והמוסלמים בחרו כנקודת הראשית של לוחות השנה שלהם, הרגעים שבישרו בעיניהם על תחילת עידן חדש בתולדות האנושות. לנוצרים זו הייתה לידתו של ישו, הרגע שבו "בן האלוהים" ירד לעולם באורח נס.

ואילו למוסלמים לא הייתה זו לידתו של מוחמד, אף לא ההתגלות הראשונה שזכה לה, כי אם הגירתו למדינה – הרגע שבו האסלאם החל להתממש כגוף מדיני. בעוד העידן הנוצרי נפתח בלידתו העל־טבעית של אדם אלוהי, העידן האסלאמי נפתח בהקמתה של אומה ארצית עלי אדמות.

אופייה הפוליטי של דת האסלאם ניכר גם בגישתה המסורתית כלפי לא־מוסלמים החיים תחת שלטונה. אנשים רבים מצביעים על הסובלנות הדתית שהפגין האסלאם ליהודים ולנוצרים כעדות להיותה דת שוחרת שלום. ואומנם, מעמד הד׳ימי של היהודים במדינות האסלאם היה לפרקים טוב ממעמדם במדינות הנוצריות. אבל עובדה זו מעידה על דבר נוסף: האסלאם חתר פחות למיגור הכפירה ויותר לשליטה פוליטית. לעומת הנוצרים, למוסלמים היה הרבה פחות עניין לקיים ויכוחים תיאולוגיים אינסופיים במטרה להוכיח את אמיתות דתם על פני האחרות; בעיניהם עליונות פוליטית, לא תיאולוגית, היא שהוכיחה את צדקתם.

נקודת דמיון מתעתעת בין הנצרות לאסלאם קשורה באידיאל של מות הקדושים, המשותף לשתיהן. שתי הדתות מפארות את המאמין המקריב את הקורבן האולטימטיבי במסירת נפשו לאל – ה״מרטיר״ הנוצרי וה״שָהיד״ המוסלמי, שתי מילים הנושאות אותה משמעות: עֵד. אך הדרכים שבהן שני עדים אלה מעידים על אמונתם רחוקות זו מזו כרחוק מזרח ממערב: המרטיר הטיפוסי מת באופן סביל מתוך סירוב לשאת נשק נגד אויביו, ואילו השהיד הטיפוסי מת בקרָב בניסיון פעיל להרוג את אויביו.

נקודה חשובה נוספת שיש להתייחס אליה קשורה למושג ״צלם אלוהים״. בפי יהודים רבים שגורים דברי הרמב״ם, שלפיהם האסלאם אינו בגדר עבודה זרה אלא אדרבה, המוסלמים מייחדים את האל ״ייחוד שאין בו דופי״.[38] אכן, המוסלמים נזהרים במיוחד שלא לעשות שום ייצוג מגשים, לא רק של האל אלא אפילו של נביאיו. אך ישנו מעין ׳צד אפל׳ למעלה הזאת: העובדה שבשום מקום בקוראן לא כתוב שהאדם נברא בצלם אלוהים. אל מול הנצרות שלקחה את רעיון צלם האלוהים לקיצוניות וסוגדת לאל בשר ודם, ואולי כתגובה לה, הרחיק האסלאם לצד השני ודחק את הרעיון הזה לשוליים.[39]

כפי שראינו קודם, עם עליית הנצרות לשלטון ברומא, ובמיוחד עם הופעת מסעי הצלב, רבים מהפערים שמנינו זה עתה בין הנצרות והאסלאם היטשטשו והלכו, והנצרות נהפכה לדת לוחמנית ששפכה דם אף יותר מהאסלאם. אך כל ניסיון להשוות בין הדתות חייב להביא בחשבון עובדה זו: שנות שלטון הנצרות, ארוכות ומדממות ככל שהיו, עמדו בסתירה ישירה לטקסט הבסיס שלה, דרשו שמיניות תיאולוגיות באוויר כדי לקבל צידוק, ובסופו של דבר הולידו תנועת רפורמה מסיבית שבמידה רבה החזירה את העולם הנוצרי לשורשיו הבלתי אלימים. לעומת זאת, תולדות האלימות

באסלאם הן המשך ישיר למורשת שנותיו האחרונות של מוחמד, מקורות רבים בקוראן ובחדית' מגבים ומהללים אותה, וגופים בולטים באסלאם מבקשים להמשיך אותה בדורנו.

ברנרד לואיס סיכם יפה את ההשוואה השגויה בין הג'יהאד למסעי הצלב:[40]

> לעתים הג'יהאד מוצג בתור מקבילו המוסלמי של מסע הצלב, ושניהם נתפסים כשווי ערך. הקבלה זו נכונה במובן מסוים – שניהם מוכרזים ומנוהלים כמלחמות קודש למען האמונה האמיתית כנגד אויב כופר – ובכל זאת יש ביניהם הבדל. מסע הצלב הוא התפתחות מאוחרת בתולדות הנצרות, ובמובן כלשהו מסמל התרחקות קיצונית מן הערכים הנוצריים כפי שבאו לידי ביטוי בברית החדשה. מאז המאה השביעית עולם הנצרות היה נתון להתקפות ואיבד שטחים נרחבים לשלטון מוסלמי [...] במשך המאבק הממושך בין האסלאם לנצרות היה מסע הצלב מהלך מאוחר, מוגבל וקצר יחסית. לעומתו הג'יהאד קיים מאז ראשית ימי האסלאם – בכתבי הקודש, בחיי הנביא ובנוהג של חבריו ויורשיו הראשונים. הוא נמשך לאורכה של ההיסטוריה, וגם כיום הוא ממשיך להלך קסם. המונח מסע צלב ציין במקורו מלחמת קודש למען הנצרות. אך בעולם הנוצרי איבדה המילה זה זמן רב משמעות זו, והיא מיוחסת על פי רוב למערכה בעלת מניעים מוסריים למען מטרה נעלה [...] כיום המקום היחיד שבו לא נעשה שימוש בביטוי מסע צלב הוא דווקא בהקשרו הדתי המקורי. גם במושג הג'יהאד נעשה שימוש במגוון מובנים, אך בניגוד למסע צלב, הוא עדיין שומר על עיקר משמעותו המקורית.

ניתן לטעון, ויהיה צדק בדבר, שדפוסי הפעולה של מוחמד היו ספוגים בנורמות של ערב הטרום־אסלאמית, האלילית והשבטית. אך בסופו של דבר אין זה משנה: חייו של מוחמד, על כל המטענים והגורמים שהשפיעו עליו, נהפכו למופת שכל המוסלמים נקראים לחקותו.

אם נרצה לנסח מודל פסיכולוגי של יחס האסלאם לאלימות, הוא ייראה כך: האסלאם אינו מדחיק את הפן הכוחני באדם כמו הנצרות אלא להפך – **מאמץ אותו בשתי ידיים כהיבט טבעי וחיובי של הטבע האנושי, שאפשר וראוי להשתמש בו לכתחילה למען אללה.** גישה זו היא חלק מתפיסה רחבה יותר באסלאם, ההפוכה אף היא מהנצרות, שלפיה העולם הארצי והדחפים הטבעיים של האדם (כמו הדחף המיני, לרבות רצונם של גברים להחזיק במספר נשים) אינם רעים במהותם אלא רק טעונים הגבלה והכוונה באמצעות חוקי השריעה (למשל באיסור לשאת יותר מארבע נשים). כלל זה חל על כוח, סמכות ואלימות: אללה ברא אותם כחלק מהטבע האנושי, ולכן יש להם מקום בעולמו.[41]

יתרה מזאת, אפשר לטעון שהאסלאם לא רק מאמץ את השימוש בכוח אלא אף **מקדש** אותו. שכן האסלאם מדגיש שוב ושוב כי רצון אללה הוא שהחוטאים לו ייענשו בחומרה; ועוד, במרוצת ההיסטוריה מדינות אסלאמיות רבות נמנעו מהפחתה או

הקלה של עונשי הקוראן המקוריים (שבחלקם הם ברוטליים למדי); ועוד זאת, רבים באסלאם ממשיכים לדגול בחזון של מוחמד של התרחבות על ידי כיבוש.

למותר לציין שאין לגזור מניתוח זה של דת האסלאם הכללה גורפת לגבי כלל המוסלמים בעולם, או אפילו רובם. כל הצהרה כזאת על ציבור המונה מיליארדים תהיה מגוחכת. אין ספק שהמוני מוסלמים, ואף קהילות אסלאמיות שלמות, חפצים בניהול תקין ושלֵו של חייהם, והאלמנטים המתונים שבאסלאם מספקים להם השראה והכוונה לכך. אך הניתוח כן אומר שאנשי האסלאם הרדיקלי המבצעים מעשי טרור או תומכים בהם אינם קיצונים פרטיזניים ש"חטפו" את האסלאם או ש"אין להם שום קשר לאסלאם". למעשה, הם ניזונים ממורשת ארוכה של אלימות ששורשה במוחמד עצמו, שנשתמרה על פני מאות רבות של שנים, ושמעולם לא ננטשה רשמית. בעוד נוצרי החוזר לכתבים הקדומים של דתו ימצא בהם קריאה כמעט בלעדית לניהול חיים רוחניים בלתי אלימים, מוסלמי העושה זאת – וזו בדיוק שאיפתו של זרם הסַלַפִיָה[42] באסלאם שעימו נמנות קבוצות כמו דאע"ש וחמאס – יוכל למצוא בכתביו כר נרחב להצדקה של ג'יהאד אלים נגד כל מי שאינו מוסלמי.[43]

יהדות: תורה עם ליבה כפולה

מסענו ההיסטורי הפתלתל לקח אותנו קדימה, מהנצרות אל האסלאם, וכעת הוא מחזיר אותנו אחורה אל מקורן המשותף, היהדות.

חיפוש גוגל של הערכים "מונותיאיזם" או "דתות אברהמיות" מניב את הסמל המוכר של מגן דוד, צלב וסהר, כאילו שלוש הדתות הן באותו סדר גודל. אך היהדות, כידוע, קטנה בהרבה משתי הדתות האחרות: ישנם 16 מיליון יהודים בעולם, המהווים 0.2% מאוכלוסייתו. אם נפחית ממספר זה את כמות היהודים שאינם מזדהים כדתיים או מסורתיים נגיע לשיעור זעום הרבה יותר.

קנה המידה הזעיר של הדת היהודית ביחס לנצרות ולאסלאם מעלה את השאלה – מדוע היא בכלל נספרת איתן בנשימה אחת? האם לא היה הגיוני יותר שסמל המונותיאיזם היה מורכב רק מצלב וסהר, סמלי דתות המיליארדים, והזבוב היהודי שעל הקיר היה מוזכר רק בהערת שוליים?

התשובה ידועה גם היא: ללא המגן־דוד לא היו צלב וסהר. הנצרות צמחה מתוך היהדות ומתיימרת להיות ממלאת מקומה, ואף דת האסלאם רואה עצמה כיורשת האמיתית האחרונה של פולחן אלוהי המקרא, ששני "עמי הספר", היהודים והנוצרים, הופקדו על שמירתו עד בואה. לא מדובר בשלוש דתות אחיות, כפי שרבים רוצים להציג זאת, אלא יותר **באם ושתי בנות**, גם אִם מצד סדר הגודל האֵם מתגמדת לנוכח קומתן האדירה של שתי צאצאיותיה. עיסוק ביחסן של הנצרות והאסלאם לשאלות הכוח והאלימות מוכרח אפוא להובילנו אל הדת שמתוכה שתיהן צמחו, ההתגלות המונותיאיסטית המקורית, היהדות.

ככלל, המפתח להבנת יחסה של היהדות לנושאי הכוח והאלימות טמון במשחק הגומלין שבין שני עמודי התווך שלה – התורה שבכתב, המהווה את היסוד הטרנסצנדנטי והסטטי שלה, והתורה שבעל פה, שהיא יסודה האימננטי והדינמי. שתי התורות – הנתפסות כמבטאות שני היבטים הפוכים ומשלימים של התגלות האל – שונות בתכלית בתוכן ובסגנון, אך יחדיו הן מחוללות את המנוע התיאולוגי של היהדות.

אחד ההבדלים הבולטים בין שתי התורות הוא גישתן לאלימות. אף שהתנ"ך היהודי בהחלט כולל מסרים המטיפים לאהבה, רחמים וגמילות חסדים, הוא מכיל גם מרכיבים רבים המשקפים פן אלים וקשה בהוויה האנושית ולא רק בה. ראשית, אלוהים עצמו ממיט אסונות כבדים על ברואיו, מהמבול המשמיד כמעט את כל האנושות עד למכות מצרים והרג בכוריה; בהמשך, עמו הנבחר של אלוהים מצטווה אף הוא במעשים קשים לעיכול, כגון השמדה מוחלטת של עמלק ושבעת עמי כנען, הנקמה במדיינים, עיקרון הענישה המפורסם של "עין תחת עין" ועונשי מוות נרחבים (ביניהם בגין עבירות שבתרבות הליברלית המודרנית אינן נחשבות בלתי מוסריות במיוחד, כגון עבודת אלילים, חילול שבת, ניאוף, הומוסקסואליות ואף אי־ציות להורים). כל אדם בעל רגישויות מערביות מודרניות הפותח תנ"ך לראשונה, או חוזר אליו לאחר הפוגה ממושכת, מכיר את תחושת הרתיעה, אם לא סלידה ממש, מקטעים אלו. בעיניהם של אנשים לא מעטים, די בפסקאות אלו כדי לבטל כליל את תוקפו של התנ"ך כטקסט שיש לשאוב ממנו השראה לחיינו.

כמובן, את כל המרכיבים הללו יש לשפוט בהקשר היסטורי ראוי, ובהקשר כזה יש לציין כי על רקע תקופתו מתייחד המקרא דווקא בצעדים שהוא נוקט לריסון השימוש בכוח ולהמעטתו. הקביעה המהפכנית שכל בני האדם נבראו בצלם אלוהים ייקרָה את ערך חיי האדם במידה חסרת תקדים, והפכה את שפיכת דמו לעבירה חמורה בהרבה מכפי שנחשבה קודם לכן – עבירה נגד בורא העולם עצמו.[44] בסיפור עקדת יצחק, המסר שקורבן אדם אמור להיות מוחלף בקורבן בעל חיים תרם להפסקת הטקס האכזרי הזה שרווח בימים ההם. התנ"ך חידש כמה דיני מלחמה שלא היו קיימים בעולם העתיק, כגון הציווי לקרוא לעיר לשלום בטרם נלחמים בה.[45] המקרא מטיל שורה של חובות לעזור לגר, ליתום ולאלמנה חסרי הישע, לדאוג לנזקקים ולעניים, להבטיח זכויות לנשים ולעבדים ועוד.[46] ולבסוף, בכך שתיאר בחזון הנביאים אוטופיה של שלום עולמי ("לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה", ישעיהו ב', ד) סיפק התנ"ך, אולי לראשונה בעולם, אידיאל אוניברסלי של אי־אלימות לשאוף אליו.

אבל אף כי נתונים אלה מסייגים את היסודות האלימים של התנ"ך, אין הם מבטלים אותם. ועוד, היות שהיסודות הללו חקוקים כיכול לנצח בסלע המקראי, קיים לכאורה החשש שהתנ"ך יספק לבני הדורות הבאים השראה לעשות מעשים אלימים דומים. במה אפוא שונים, לעניין זה, קטעים מקראיים אלה מהסורות של מַדִינָה בקוראן?

הלא אלו ואלו מנציחים קריאות לאלימות מעידנים קדמוניים שחלפו, ומצהירים כי יש להן תוקף אל־זמני.

כאן נכנס לתמונה עמוד התווך השני של היהדות, התורה שבעל פה. חז"ל המשיכו מהמקום שבו הפסיקו הנביאים, והחילו קריאה פרשנית מרככת על מצוות המקרא וסיפוריו. באמצעות פרשנות דקה ומתוחכמת הם הצליחו להעמיד חלקים גדולים מהטקסט המקראי באור שונה לגמרי מזה העולה מקריאה יחפה בו. בידיהם ההרמנויטיות, רוב הציוויים הקשים במקרא, אם לא כולם, כמו גם חלק מהמעשים ההיסטוריים שהוא מגולל, הובנו בדרכים שהקהו עד מאוד את עוקצם האַלים, לפעמים עד כדי כך שנראה שהקריאה החדשה סותרת את הכתוב.

אנו מצווים להשמיד את עמלק? קשה לעשות זאת כאשר עמלק אינו קיים עוד כעם, שזה בדיוק מה שמשתמע מאמירת חז"ל ש"בא סנחריב ובלבל את האומות".[47] האם יהושע פשוט נכנס לארץ כנען והחל לטבוח בתושביה? לפי חז"ל הוא שלח לכל עיר איגרות שבהן הוא העניק לתושביהן את הבחירה אם לברוח, להשלים עם שלטון ישראל, או להישאר ולהילחם.[48] התורה מצווה על פיצוי "עַיִן תַּחַת עַיִן"? לפי חז"ל הפשט הוא שהכוונה לפיצוי כספי לפי ערך האיבר שנפגע.[49] התורה נראית פוזרנית מדי בכמות עונשי המוות שלה? חז"ל ניסחו מערכת כללים המגבילים את יכולתו של בית דין לגזור עונש מוות עד כדי הפיכתו של הדבר לכמעט בלתי אפשרי לביצוע – ואכן מסופר כי סנהדרין שדנה אדם למוות פעם בשבע שנים, או אפילו פעם בשבעים שנה, נחשבה ל"חובלנית" (קרי, מרחיקת לכת בכמות ההוצאות להורג שלה).[50] התורה אומרת שצריך להוציא להורג בן סורר ומורה? חז"ל הפכו דין זה לבלתי ניתן ליישום, וקבעו כי "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות".[51] אפילו את אופני ההוצאה להורג שהתורה מצווה עליהם (אלו שכמעט שלא יושמו) עידנו חז"ל כך שלא יבזו את גוף הנידון למוות, משום "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ".[52] כך, לאט אך ביסודיות, הקהו חז"ל את העוקץ האלים של התורה שבכתב.

גם בתחום המדיני אנו עדים ל"העברת משקל" שכזו במעבר מהתורה שבכתב לתורה שבעל פה. על פי התורה שבכתב, המימוש המלא של התגלות ה' לעמו הנבחר הוא בייסודה של ישות מדינית עברית בארץ כנען. מהנבואה לאברהם "לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת" (בראשית י"ב, ז) ועד להכרזה ערב הכניסה לארץ "הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם" (דברים כ"ז, ט), החומש כולו חותר אל עבר ייסודה של ממלכה עברית קדושה, ניגודה של מלכות מצרים האלילית שמרחמה היא מגיחה. שאר ספרי המקרא ממשיכים קו זה: ספרי יהושע, שופטים ומלכים הם חיבורים היסטוריים המתעדים את עליותיה ומורדותיה של הממלכה שהוקמה בפועל; ספרי עזרא ונחמיה, שמבחינה כרונולוגית הם חתימת התנ"ך, מהדהדים את סיום החומש בתיאור שיבת בני ישראל לארצם בסוף גלות בבל; והנביאים, הנותנים לנו הצצה לעתיד הנכסף, מתארים עידן שבו צאצא של דוד המלך יעלה שוב על כס המלכות והעולם כולו יתאחד בעבודת ה'. זו הסיבה

להיותה של היהדות דת המשויכת ללאום ומשודכת למקום: בעצם הווייתה יש ממד פוליטי, ייעוד להשכין את מלכות השמיים בגוף ממלכה ארצית.

אך כשאנו נכנסים לעולמם של חז"ל אנו מוצאים את עצמנו בנוף שונה ביותר. תקופת חז"ל חזתה בעלייתה ונפילתה של ממלכת החשמונאים, בכיבוש הרומאי שהוביל לחורבן בית המקדש השני, ובמרד בר־כוכבא הכושל שהשאיר את העם מנותץ וחלש מאי פעם. העם היהודי נותר ללא מדינה, מקדש, סנהדרין או צבא, ללא יכולת להשתתף במלחמה כלשהי, לבצע עונש מוות או אפילו להקריב בעלי חיים. על רקע מאורעות אלו העמידו החכמים קונסטלציה חדשה לגמרי של רעיונות ואידיאלים יהודיים, כזאת שזנחה לעת עתה את החזון המדיני של היהדות והחליפה אותו באידיאל של חיים רוחניים, מוסריים ואינטלקטואליים תחת שלטון זר. זניחת המאוויים הפוליטיים בידי חז"ל מתגלה במרב הבהירות במדרש המנטרל את הציווי המקראי לכבוש את ארץ ישראל: את החזרה המשולשת של הביטוי משיר השירים "הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם ... אִם תָּעִירוּ וְאִם תְּעוֹרְרוּ אֶת הָאַהֲבָה עַד שֶׁתֶּחְפָּץ"[53] פירשו כמה מן החכמים כרומזת ל"שלוש שְׁבוּעות" שבמסגרתן ה' התרה בנו שלא להתגרות באומות ושלא לעלות כעם לארץ ישראל בטרם ביאת המשיח.[54]

שינויים אלה הובילו למרקם חיים שונה בתכלית מקודמו המקראי: חיים של עיון ותפילה, של צניעות ומתינות, של מילים וחוכמה, חיים שההיבט הפוליטי של התנ"ך נדחק בהם מן ההווה אל שני הקצוות המרוחקים של ההיסטוריה: הוא נותר זיכרון מקראי קדמוני וחלום משיחי עתידני.[55] לא במקרה, האמירה הראשונה המסורה לנו מפי חז"ל היא "הוּ מתונים בדין":[56] במידה רבה, המפעל החז"לי כולו עומד בסימן מיתונה של מידת הדין המקראית.

עולמם האינטלקטואלי והרוחני של חז"ל עבר בירושה לדורות הבאים ובמשך כאלף וחמש מאות שנים, עד להולדת התנועה הציונית, התעצב כדבר שרוב היהודים מזהים כ"יהדות". יהודים ניהלו את קהילותיהם, ולעיתים היו יכולים להיות מעורים ואף פעילים בפוליטיקה של הארצות שבהן דרו;[57] אך כל זה התנהל תחת מעטפת של שלטון זר, שהכוח היה מרוכז בידיו ושיהודים חיו תחת מרותו. לכן, מעבר לעצם מלאכת ההישרדות, מרבית היהודים היו שקועים בטיפוח חיי הרוח, המשפחה והקהילה, והם עשו כל זאת לאור הנרות שחז"ל הדליקו למענם.

אפשר לכאורה לטעון שבשלב הזה נדמתה היהדות, במובן מסוים, לנצרות המוקדמת: כמו הנוצרים, היהודים נתנו "לקיסר את אשר לקיסר" (חיו במדינות לא להם בלי שליטה בניהולן) ו"לאלוהים את אשר לאלוהים" (ניהלו את חייהם הרוחניים הפרטיים). אך למעשה שרר כאן שוני מהותי בין שתי הדתות: **בשום רגע לא שללה היהדות את תוקף התורה שבכתב, או הכריזה שהיא או חלקים ממנה מיושנים או פסולים.** התורה שבכתב המשיכה לשכון בתודעת היהודים, אם לא בקדמתה אז

ברקע שלה. מעבר לכך שכל יהודי עבר מדי שנה על החומש כחלק משגרת החיים לאור פרשת השבוע, גם לימוד הגמרא מפנה שוב ושוב לפסוקי המקרא ולסיפוריו, ומחייב את היהודי לשמור על קשר צמוד עם התנ"ך. מה לגבי יהודי פשוט שלא למד או העמיק במקרא? גם הוא התפלל עם מילותיו של דוד המלך ושלוש פעמים ביום ביקש מאלוהיו לבנות מחדש את ירושלים, על בתי המקדש, המלוכה והמשפט שלה. בעוד הנוצרים מגדירים את המקרא כ"ברית ישנה" שאת מקומה תפסה "ברית חדשה" (ומותירים את הראשונה על כנה בעיקר בבחינת "דע מאין באת"), היהודים חיים את שתי התורות שלהם בו־זמנית: מעבד מַחשב עם ליבה כפולה.

המודל הפסיכולוגי היהודי: הודאה ועידון

תוקפן הנצחי של שתי התורות יצר ביהדות מתח עז, ייחודי ופורה בכל הנוגע לנושאי הכוח, השליטה והאלימות.

מצד אחד, המקרא מנכיח בכל עת את ההתגלות האלוהית הטרנסצנדנטית המקורית, מרעישת העולמות. מטרתה של התגלות זו היא לפוגג את אשליית האדם שהוא הריבון בעולם, ולהזכיר לו שיש אמת וצדק הנעלים מכל מוסכמות אנוש ואשר חובתו להכפיף את עצמו אליהם. בכך שהתנ"ך מזכיר לנו את הניסים משדדי מערכות הטבע של ה', את הציוויים הקשים לטהר את העולם מעמלק ואת ארץ ישראל מעבודת אלילים, את העונשים החמורים הצפויים לעוברי עבירות, ואת חזון התממשותה הפוליטית של ההתגלות הדתית – הוא מבהיר כי מסריו אינם בגדר "הצעת הגשה" מנומסת, מוסכמה חברתית חולפת, או אסופת מנהגים בלתי מחייבת; הם אמת מוחלטת ונצחית המבקשת להרעיד את אמות הסיפים של הקיום האנושי, להעתיק את האדם ממקומו ולחבר אותו למקור סמכות והשראה נשגב ממנו.

מצד שני, התורה שבכתב אינה ניצבת אף פעם לבדה. היא מונגשת, מתווכת ומושגת באמצעות התורה שבעל פה – פירושי חז"ל. התורה שבעל פה נוטלת את סלעֵי האש והגופרית שהאל המקראי משליך אל עולמו וכמו קושרת להם מצנחים: פירושים וסייגים המאפשרים להם להאט, להתקרר ולנחות על הארץ בְּרַכּוּת, כך שיהיה אפשר להשתמש בהם כאבני בניין להעמדתם של חיים שפויים ומאוזנים.

המתח הזה מיוחד כי הוא מצליח לאחוז בשני הקצוות של הרעיון המונותיאיסטי: קוטב **האמת**, קיומה של אמת אלוהית מוחלטת הנעלית ממוסכמות האנוש המתחלפות, וקוטב **השלום**, הצורך במרחב מחיה בין־אישי מתון, סובלני וסלחני שבמסגרתו יכולים בני האדם לברר את יחסם לאמת הזאת. בנייתו של גשר בין האמת האלוהית המושלמת וחסרת הפשרות לבין עולמו השבריר והפגום של האדם היא במידה רבה ליבהּ של הבשורה המונותיאיסטית.

מהו המודל הפסיכולוגי העומד מאחורי יחס היהדות לאלימות? הוא מורכב משני

שלבים: **הודאה** בקיומו של ממד כוחני ואלים במציאות – באלוהים, באדם ובעולם; ובעקבותיה **עיבוד ועידון** שלו – ויסותו, ריכוכו וצמצום השימוש בו.

שלב ההודאה שם את הממד האלים של ההוויה על השולחן ומכיר בהיותו חלק מאיתנו: אלוהי המקרא שלנו משול בין השאר לְמלך, ופירוש הדבר הוא הפעלת סמכות, קריאה למשול ולהילחם באויבים, שימוש בכוח הענישה וכן הלאה; כמו כל לאום בעל היסטוריה ארוכה (וגם כמה לאומים בעלי היסטוריה קצרה), אנו צאצאיה של מורשת שֶׁבָּהּ לפרקים השתמשנו באלימות, לא רק ספגנו אותה; קיים יצר אלים באדם, באויבינו וגם בנו פנימה, וכל התמודדות עימו חייבת להתחיל בהכרה בו; ובתרחישים מסוימים צודק ומוסרי להשתמש בכוח, למשל כאמצעי למנוע גרסאות גרועות יותר שלו. ההודאה בכל הדברים האלה חיונית לא רק כדי להיערך נכונה מול הכוחות הפועלים בעולם, אלא גם כדי להתחסן מפני התפרצויות של הצד האלים של עצמנו שעלולות להיגרם דווקא מתוך דיכויו, כפי שאירע לאחינו הנוצרים. הצד השני הוא שאיננו רוצים לאמץ את הפן האלים הזה בשתי ידיים, כפי שעשו בני דודינו המוסלמים. חכמינו הורו לנו שכלפי יצר הרע עלינו לנקוט דרך של "שמאל דוחה וימין מקרבת":[58] לצד ההכרה בהכרחיותו של הכוח ואף "קירוב" שלו ושימוש בו צריכה להתקיים פעולה של "דחייה", של הגבלה, צמצום וסיוג שלו. זהו שלב העידון, שבו אנו עושים כל שביכולתנו למעט את התממשותה של האלימות.

האם יהדות זמננו מיישמת את המודל התיאולוגי שהיא ירשה? זה מורכב. סוגיית החיבור שלנו למורשתנו – השאלות באיזו מידה ובאיזו דרך הוא אמור להתקיים – היא אולי סלע המחלוקת המרכזי המשסע אותנו. אפילו הוויכוח בדבר מידת החיבור המאוזנת שלנו לשני חלקי התורה מפלג בינינו, כאשר ציבור גדול אחד מצוי רק בתנ"ך (ה"ארץ־ישראלי" והמעודד אקטיביות וגבורה לאומית) אך בקושי מכיר את התורה שבעל פה (ה"גלותית" המעודדת חולשה ופסיביות), וציבור גדול שני שקוע רוב היום בדפי התלמוד (ליבתה ה"אמיתית" של היהדות) אך בא במגע רופף עם התנ"ך (המזוהה עם תנועת ה"השכלה" החילונית). גם מצד ההשפעות התרבותיות החיצוניות עלינו, קשה לומר שטרם השתחררנו משתי החממות הגדולות שגידלו אותנו בשנות הגלות הארוכות, תרבויות הנצרות והאסלאם, ושכּוּר ההיתוך שלנו מתיך וממיס זו בזו את האיכויות שספגנו מהן. ליבם של ציבורים שלמים בעמנו נוהה אחר רוח המוסר הנוצרי, הנוטה יתר על המידה לקוטב הסלחנות, האהבה והאמון בטוב ליבם של כל בני האדם, בעוד מעגלים אחרים מתפתים דווקא אל מה שניתן לכנותו המוסר המוסלמי, הדובר רק את שפת הכוח, השליטה והכנעת האויב. מלאכת איחוי הפערים בינינו היא בין השאר מלאכת השחזור של נוסחת האיזון המורכבת המקורית של היהדות, שהיא־היא מורשתנו המשותפת.

אך עם כל הפערים בינינו, כמה מדפוסי ההתנהגות של עם ישראל בעת החדשה אכן ניתנים להסברה בידי המתח בין שתי תורותינו. אחד הדפוסים הללו הוא יחסנו

המורכב לנושא הכוח. במאה השנים האחרונות, אחרי תקופה ארוכה של חוסר אונים בצל משטרים זרים, שבו היהודים, תחת דגל הציונות, לשאת נשק, להילחם, להקים מדינה ולנסות להגן עליה בסביבה עוינת. אך כידוע לכל ישראלי, אתוס הגבורה הציוני מנומר לכל אורכו בקולות של ספק, היסוס, בושה ואשמה לגבי השימוש בכוח. בהיותנו ספוגים באלפיים שנות תפילה, תורה, מסחר ושירה שבהן התמחינו בתפקיד החלש, אין זה קל לגלם את תפקיד החזק כלפי חלשים אחרים בלי לחוש רגשות אשם ובלבול. מכאן הדפוס המוכר המלווה את החברה הישראלית מדור הקמתה, וביתר שאת מאז ששת הימים, של יורים ובוכים, לוחמים וחומלים, כובשים ומחזירים. החרטה, החמלה והפנייה החוזרת ונשנית לתוכניות נסיגה וּויתור – לרוב בידי פוליטיקאים שהיו גנרלים בעברם – הן בין השאר תוצר רוחות הרפאים של התורה שבעל פה (כפי שהדהדו והתעצמו בארצות הנוצרים), הממשיכות לרדוף את היהודים גם בגלגולם הניאו־תנ"כי ושולל הגלות.[59]

המתח בין התורות מסביר גם כיצד, אף שהיהודים מתהלכים בעולם כשבתרמילם ספר מלא תיאורים וציוויים אלימים, ואף שזה מכבר חזר לידם הכוח שהיה להם בימים המתוארים בו, לא צמחו מקרבם תופעות נרחבות של טרור יהודי או מלחמות קודש, לא לכיבוש העולם ואפילו לא להתפשטות מדינתם, בטח שלא בקנה המידה או במידת האכזריות המתקרבים למלחמות הג'יהאד או מסעות הצלב. אין ספק שבמהלך קורות מלחמות ישראל, כמו במלחמות בכלל, נעשו טעויות ועוולות, ובוצעו מעשי אלימות בלתי מוצדקים שאפשר היה להימנע מהם ושעושיהם מתחרטים לא פעם. אין גם ספק שעמדת ה"לא לבלוע ולא להקיא" ביחס לתושבי יהודה ושומרון הפלסטינים הולידה קשת אתגרים והתמודדויות שלעיתים נענו בגילויי כוחנות וכן, גם במקרים בודדים של טרור יהודי. אך ינסו אויבינו ככל שירצו להשוות את מדינת ישראל למשטרי הקולוניאליזם, האפרטהייד או הנאציזם, טיעוניהם קורסים אל מול העובדות (שלא לומר מוזילים את המושגים הללו): איננו אימפריה המקימה מושבות כדי להרחיב את שלטונה, מדינת ישראל אינה מדינת אפרטהייד, אין שום ציבור ניכר בעם ישראל התומך במעשי טרור באוכלוסיות אזרחים, ואין ליהדות שום תוכנית לשחזר פרקטיקות אלימות של ענישה והוצאה להורג.

בין הצלב והסהר

הבנת המודל היהודי מביאה אותנו לפתחן של שתי תובנות חשובות. אחת הנצרכת להבנת העבר, ושנייה שתוכל לשרת אותנו בעתיד.

ראשית, מודל היהדות מאפשר לנו להשיב את מבטנו אל שתי הדתות הגדולות שצמחו ממנה ולהגיע למסקנה פוקחת עיניים לגביהן: **כל אחת מדתות הנצרות והאסלאם נולדה מרוחה של אחת מתורות היהדות, זו שבכתב וזו שבעל פה, והקצינה אותה על חשבון רוח התורה הנגדית.**

הנצרות, שהתהוותה בתוככי היהדות של שלהי תקופת בית שני, נולדה מתוך **רוח התורה שבעל פה**, אווירת הפסיביות הפוליטית וההתמקדות בחיי העיון ששלטה באותו זמן ביהדות חז"ל. אך בשעה שהיהדות ראתה בכך גזירה משמיים שיש להתפלל להסרתה, הנצרות תרגמה זאת לכדי תיאולוגיה שהינה א־פוליטית ופציפיסטית רדיקלית לכתחילה – אידיאליזציה של הגלות. בעוד חז"ל שמרו על מתח פורה בין המקרא לתורתם המדוברת, כולל התקווה לחדש יום אחד את ממלכתם, הנצרות הרפתה ממתח זה לגמרי, ולמעשה נטשה את המקרא כמקור מחייב בעל תוקף נצחי. נכון, היא הקפידה להותיר את התנ"ך בשלמותו במסגרת כתבי הקודש שלה, אולם במידה רבה הדבר נועד כדי לשמש תפאורת רקע לדת החדשה שהיא עיצבה. כפי שהביטוי "הברית הישנה" מרמז, תפקידו של התנ"ך בנצרות הוא להיות החלל השלילי המקיף את הברית החדשה, זו המחליפה את אלוהֵי ה"חוק" היהודי המיושן באלוהֵי ה"חסד" הנוצרי המעודכן. הנצרות היא בִּתה החורגת של תקופת חז"ל, והתנ"ך הכלול בכתביה אינו אלא גווייתו החנוטה של הסב, שאותו עקדה כדי לתבוע את עצמאותה.

האסלאם נולד תקופה ארוכה אחרי הנצרות, אך למעשה הוא ילדהּ של **רוח המקרא** הקדומה יותר. חצי האי ערב של המאה השביעית, שלא טעם את טעם האימפריות המתקדמות שצמחו סביבו, היה במידה רבה שריד חי של השקפותיהם ואורח חייהם של העמים והשבטים המקראיים. אין תֵּמַהּ, אפוא, שמבין הדברים ששמע מוחמד על היהדות, טבעו בו רושם עמוק לא מדרשי חז"ל אלא בעיקר סיפורי התנ"ך. הוא התחבר לאל המקראי – "ה' אִישׁ מִלְחָמָה" (שמות ט"ו, ג), "האל הַגָּדֹל, הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא" (דברים י', יז) – שָׂאַפו ניחר על חטאי ברואיו, המענישם במלוא כוחו האלוהי, והמבקש להשליט בעולמו את מלכותו עד שכל ברואיו ישתחוו לו. עולמם של חז"ל, על דרשותיהם, פלפוליהם ושבעים פני פירושיהם, היה בוודאי נראה בעיני מוחמד זר, מוזר ומעל הכול מיותר. זו הסיבה לכך שהקוראן מלא בסיפורים תנ"כיים (כמו המבול, סדום ועמורה, יוסף ואחיו, יציאת מצרים ועוד), כולל קריאות בנוסח התנ"ך להילחם בכופרים, ומְצַוָּה על ענישה גופנית כמו הלקאות וכריתת גפיים. מי יודע, אולי אפילו זו הסיבה ששמו, הקוראן, מהדהד את כינויו המרכזי של התנ"ך מאז חז"ל, המקרא.[60]

בכך שאימצו אחד ממרכיבי היהדות וזנחו את השני דנו שתי הדתות את עצמן להיסטוריות אלימות, גם אם הן הגיעו לכך במסלולים שונים והפוכים. בהַכריזהּ על בשׂורת המקרא כמיושנת עלתה הנצרות על מסלול של הדחקת הצד האַלים של הקיום, הן של הכוח האלוהי הניחת מלמעלה הן של הכוח האנושי הגואה מלמטה. הדחקה זו החזיקה מעמד כמה מאות שנים עד שהתפרצה לפני השטח בעת הפיכת הנצרות לדת האימפריה הרומית, מותירה את חותמה המדמם בדמות מסעות צלב, רדיפות האינקוויזיציה והתפשטות אימפריאליסטית. באשר לאסלאם, הלה צעד אל גורלו במסלול ישיר יותר: מראשיתו הוא היה דת דמוי־מקראית המנכיחה בגאון את הפן האלים של האל המקראי, ובשום רגע הוא לא נסוג מכך. גם מסורות החדית׳

והסונה המאוחרות יותר שלו, מקבילותיה לכאורה של התורה שבעל פה היהודית, לא פעלו כמוה ככוח הממתן את כוחן של המילים הכתובות אלא להפך, כחומר משמר (שבמקרים רבים אף הוסיף משנה חריפות למקור).[61] התוצאה הייתה הנצחת האלימות המקראית וייבוא ישיר שלה לתוך עידננו, מזומנת ליישום בכל עת.[62]

הבנת העבר מובילה אותנו להיערכות לקראת העתיד. בימים אלה ממש, דווקא בעקבות אירועי 7 באוקטובר שהתרחשו, במקרה או לא במקרה, על אדמתה של מדינת היהודים, אנו חוזים בהתעוררות העימות המתהווה זה שנים מתחת לפני השטח של ארצות המערב, בין העולם המוסלמי לעולם המערבי־נוצרי. שתי דתות הענק שצמחו מתוך היהדות נעות לעבר התנגשות תיאולוגית־פוליטית על טבעו של האל ועל הכוח לעצב את דמותה של תרבות המערב, ועל כן של העולם כולו. ככל שתגדל השפעתו של האסלאם בארצות הנוצריות, כך קרֵב יום העימות.

ניתן לטעון שמכיוון שהמערב המודרני עומד בסימן חילון והתרחקות מערכי הנצרות, התנגשות הציוויליזציות הזו אינה באמת בין האסלאם והנצרות, אלא בין האסלאם והמערב. אך זה לא מדויק: הדנ"א התרבותי והפסיכולוגי של המערב המודרני הינו נוצרי. מעבר לכך שמרבית אנשי המערב עדיין רואים עצמם כמזוהים במידה זו או אחרת כנוצרים, המערב המודרני התעצב בתבניות הנצרות. כך למשל, את שורשה של רוח "האשמה הלבנה" הפוסט־קולוניאלית האופפת היום את המערב ניתן לאתר בתיאולוגיה הנוצרית של אהבת האויב והפניית הלחי השנייה. למעשה, כפי שהוגים שונים ומגוונים הראו, אפילו את יסודות החילון עצמו – הדחף לקִדמה, החיפוש אחר חוקי טבע אוניברסליים, קידוש כבודו וחירותו של האדם, וכן הלאה – אפשר לזהות כמשתלשלים מהמורשת היהודית־נוצרית.[63] לא במקרה אנו עדים היום לתופעה חדשה של אינטלקטואלים מרקעים מגוונים, כמו ג'ורדן פיטרסון ואייאן חירסי עלי, המדברים יותר ויותר בגלוי על הצורך לשוב לנצרות כיסוד המארגן העמוק של תרבות המערב.[64]

ככל שקָרֵב יום העימות כך עולה הצורך בקוד אתי, מוסר מלחמה, ובאופן כללי מצפן מוסרי, שיוכלו לעזור לעולם לנווט כראוי בין שתי התרבויות הנאבקות עליו. העמדה הרווחת שלפיה עלינו פשוט לחבוֹר למערב במאבק נגד הטרור האסלאמי היא פשטנית מדי. למעשה, כל אחת משתי הציוויליזציות לוקה בכתם עיוור עמוק, הקשור באותו פן במונותיאיזם שהיא מתכחשת אליו. עד שלא נהיה מודעים לגמרי לשני הכתמים העיוורים האלו וניתן מענה לחסרונותיהם, הקונפליקט בין שתי הציוויליזציות ימשיך להזין ולהגדיל את עצמו.

על הכתם העיוור של העולם המוסלמי קל לנו יותר להצביע. מדובר בעיוורון למה שניתן לכנותו **חולשתה של העוצמה**. עולם שבו כולם חיים בפחד מתמיד מריבון מעניש, בין אם שמיימי או ארצי, הוא עולם שבו איש אינו מסוגל לערוך בחירות

אותנטיות. עוצמה רוחנית אמיתית מגיעה ממרחב רפוי וסובלני יותר, המאפשר לאנשים להגיע לעצמם ומתוך כך לבחור בקשר שלהם עם אלוהים. מתוך עיוורון זה נגזרים שאר המרכיבים של העולם האסלאמי שכה חורים לאדם המערבי, כמו העובדה שרוב מדינותיו מתנהלות כדיקטטורות, שפרקטיקות אלימות של חינוך ועניש עדיין נוהגות בחלקים גדולים ממנו, ושרבים בתוכו תומכים בחידוש מסעות הג'יהאד. המשותף לכל הדברים האלו הוא תפיסת העולם שלפיה יש לנהל את החיים באמצעות כוח והטלת אימה.

נכון, החדרת ממד של סובלנות לחברה דתית, כל חברה דתית, כרוכה בסכנה מסוימת: שהיא תעודד היחלשות בשמירת הדת ואולי אף תניב הרהורי כפירה; אך חברה דתית בוגרת תיקח את הסיכון הזה ביודעה שרק כך המאמינים יוכלו לבחור בדתיותם מתוך חיבור פנימי וכן. כך בדיוק בחרו חז"ל כשנטרלו רבים ממנגנוני הענישה המקראיים שעמדו לרשותם, וכך עשה המערב המודרני כשבחר במודל של חברה ליברלית.

אלא שכאן אנו מגיעים לכתם העיוור של המערב. המערב המודרני מתכחש **לקסמן וכוחן של אמיתות אבסולוטיות, הנעלות ממאווייו של הפרט.** זה מכבר הִפריט המערב את הרוחניות והוא מתמסר כולו לטיפוח רווחתו של הפרט ומרחב מחייתו האישי. השקפה זו מטפחת חופש וסובלנות מבורכים וחסרי תקדים, אך גם מחלישה את המערב מבפנים: היא מגדלת דור השקוע ברדיפה אחר הנאות קטנות ומיידיות ובהיטלטלות בין אופנות אידיאולוגיות חולפות, והיא נוטעת במערב את האשליה שגם בני תרבויות אחרות מעוניינים באותם דברים כמו אנשי המערב – אשליה המביאה לזלזול בתרבויות אלו ולהמעטה בכוחן.

שתי נקודות התורפה הללו השתקפו בסמליות מדויקת בשתי תגובות אירופיות לפיגועים שעשה דאע"ש באירופה באמצע העשור הקודם. הראשונה הייתה איור השער של גיליון המגזין הצרפתי 'שארלי הבדו' אחרי הפיגוע בפאריז בנובמבר 2015 (פחות משנה אחרי טבח שאירע במשרדי המגזין בעצמו). האיור הראה גבר אירופי רוקד ושותה שמפניה כשכל גופו מחורר מכדורי רובה והשמפניה נשפכת החוצה מהחורים. את האיור ליווה הכיתוב "להם יש רובים? לעזאזל איתם, לנו יש שמפניה!" האיור היטיב לעמוד על חוסר היכולת של אירופה הנהנתנית להתמודד עם אויב בעל אידיאולוגיה רצחנית, הגורם לה לשקוע עוד יותר בנהנתנותה. התגובה השנייה הייתה יומיים אחרי הפיגוע הגדול בבריסל במארס 2016, כאשר האפיפיור פרנציסקוס יצא לרחוץ ולנשק את רגליהם של פליטים ממדינות מוסלמיות. בעיניים נוצריות רחיצת הרגליים היא הפגנה של ענווה וכבוד לזולת, ובמקרה זה במיוחד היא הייתה תשובה לפיגוע שבוצע יומיים קודם לכן. "יש לנו תרבויות ודתות שונות", אמר האפיפיור, "אבל אנחנו אחים ואנחנו רוצים לחיות בשלום". זו הייתה מחווה אחת מני רבות שנועדו להראות למהגרים שאירופה מקבלת אותם בזרועות פתוחות; אך חורשי רעתה של תרבות המערב, ואלו שהגיעו לאירופה מתרבויות של היררכיה וכוח,

קלטו בוודאי מסר נוסף – מסר של חולשה וסימן להיעדר הנכונות האירופית להתנגד לכוחות המאיימים עליה.

נקודות התורפה האלו הופכות את המערב לחשוף במיוחד לאיום האסלאמי. המערב אינו ערוך להתמודד עם יריב חדור אמונה כה מושרשת, בעלת חזון משורטט היטב של גאולה כללית. יתרה מכך, ברוב סובלנותו הוא מכיל אותו ואף פותח שעריו בפניו, משוכנע שבהינתן תנאי רווחה ושפע הוא יזנח את דעותיו בשבח האלימות והכפייה ויאמץ את כללי המשחק המערבי.[65] מהכיוון השני, אבותיו הרוחניים של האסלאם הרדיקלי הג׳יהאדי, כמו סייד קוטְבּ, ממנהיגי ״האחים המוסלמים״, הונעו במידה רבה בידי רגש סלידה מתרבות הנהנתנות והחומרנות המערבית. הם ראו אותה כמאיימת להשתלט על העולם במין מסע כיבוש תרבותי־כלכלי – ובה בעת גם כנקודת התורפה שתאפשר לאסלאם בבוא היום לכבוש אותה.[66] למעשה, ביטחונו העצמי של האסלאם ובהירות חזונו אל מול הרפיון המוסרי המערבי כובשים לא רק את ליבם של מוסלמים מְבַּית ה״מתחזקים״ בדתם, אלא גם את ליבם של אנשים מערביים לגמרי – אירופים ואמריקנים המצטרפים לשורות האסלאם מדי שנה ברבבותיהם[67] (תופעה שנדמה שצברה תאוצה מאז טבח 7 באוקטובר).[68]

אין זה מקרי שבעשור האחרון המחזה של מתפרעים מוסלמים ברחובות ובקמפוסים של מדינות המערב, כולל הכרזות מפורשות בדבר שאיפתם להשליט את האסלאם בהן, היה לדבר שבשגרה: הרתיעה המערבית־נוצרית משימוש בכוח יוצרת ואקום השואב לתוכו את הכוחנות האסלאמית.

עמדתה הייחודית של היהדות כדת שממנה צמחו הנצרות והאסלאם גם יחד ממצבת אותה במיקום מיוחד ביחס אליהן. ליהודי יש אפשרות לראות מבעד לכתמים העיוורים של שתי הציוויליזציות הללו, כמו גם לזהות את נקודות האמת שבשתיהן. כילדי מורשת חז״ל, הדוגלת בדרכי נועם ובשיח פתוח, אנו שותפים לרצון המערב לכונן חברה סובלנית ושוחרת שלום, המאפשרת לדעות שונות להישמע ולאמיתות משותפות להתגלות מתוך בירור מחלוקות. מצד שני, כיורשיה של התורה שבכתב – על תוקף הקוד המוסרי שלה, קריאתה לניתוץ פולחני החומר והיצר, וחוסר הבושה שבו היא מנכיחה את הצורך להציב גבולות ברורים ולהגן עליהם – אנו מסוגלים גם להסתכל על תרבות המערב בעיניים ביקורתיות, לזהות את נקודות החולשה שלה ולהציע דרכים לתקנן. השמעת קול הביניים הזה, המודע לחוזקות שני הצדדים אך אינו מתרגם זאת לרטוריקה של שוויון בין־דתי סתמי, נצרכת מאוד בדורנו, ותהיה נצרכת יותר ככל שהעימות בין שתי התרבויות יגדל.[69]

מי יודע? אולי הדת שממנה צמחו שתי הדתות הגדולות בעולם, ואשר הנמצאת בעין סערת הקונפליקט ביניהן, אוחזת גם במפתח ליישוב הקונפליקט הזה ולהבאת תיקון אמיתי ושלם לסוגיית האלימות הדתית בעולם.

1 שמו המדויק של הספר הוא "שורש כל הרוע?". בהמשך שונה שם הספר ל"אשליית האל" (The God Delusion), כשם ספרו של דוקינס התוקף את האמונה הדתית. ראו ריצ'רד דוקינס, **יש אלוהים?: האשליה הגדולה של הדת**, מאנגלית: עדי מרקוזה־הס, תל־אביב: משכל, 2008.

2 הטענה כי הדתות המונותיאיסטיות הן מהגורמים העיקריים לאלימות בעולמנו מככבת בספריהם של "האתאיסטים החדשים" כמו ספרו וסרטו של דוקינס לעיל, וכתביהם של כריסטופר היצ'נס וסם האריס. נוסף על כך, חוקרת המקרא רג'ינה שוורץ טענה בספרה *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (University of Chicago Press, 1997), שהתנ"ך הוא מקור עיקרי לאלימות מכיוון שהוא מבדיל מאמינים לכופרים ומסמן את האחרונים כ"אחרים" שמותר להפעיל נגדם כוח. בספרו *Fighting Words: the Origins of Religious Violence* (Prometheus Books, 2005), הקטור אבלוס מרחיב את טיעונה לכל הדתות, אך שוב מתמקד באלו המונותיאיסטיות. הסופר הקטור גרסיה טען בספרו *Alpha God: The Psychology of Religious Violence and Oppression* (Prometheus Books, 2015) שהאל המקראי עוצב בדמותם הכוחנית של זכרי אלפא. ספר משפיע נוסף בנושא שיצא בשנים האחרונות הוא ספרו של מארק יורגנסמאייר *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (University of California Press, 2017), העוסק בגילויי אלימות דתית ברחבי העולם בשנים האחרונות, ופותח בדתות המונותיאיסטיות.

3 שלוש הדוגמאות הבולטות ביותר בשנים האחרונות הן William Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, Oxford University Press, 2009; Karen Armstrong, *Fields of Blood*, Alfred A. Knopf, 2014; יונתן זקס, **לא בשם האל: אל מול האלימות הדתית**, מאנגלית: צור ארליך, ירושלים: קורן, 2016.

4 ראו ניר מנוסי, "הפיל האסלאמי שבחדר", **מקור ראשון**, 24.6.2016.

5 כל ציטוטי הברית החדשה הם מתרגום פרנץ דליטש.

6 "לֹא תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ", ויקרא י"ט, יח.

7 מתי כ"ה, 52.

8 מתי כ"א, 12–17; מרקוס י"א, 15–19; לוקס י"ט, 45–48; יוחנן ב', 13–16.

9 מתי כ"ב, 21; מרקוס י"ב, 17. לוקס כ', 25.

10 אל הרומיים י"ג, 4.

11 עבודה זרה ח ע"ב, ותוספות ד"ה מלמד.

12 טרטוליאנוס, **אפולוגיטיקה**, פרק 50.

13 אוגוסטינוס, **עיר האלוהים**, ספר 19, פרק 7.

14 למשל תומאס אקווינס, **מכלול התיאולוגיה**, ב' ב' 40.

15 מובא בתוך Christopher Tyerman, *God's War: A New History of the Crusades*, Penguin 2007, Chapter 4.

16 The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050, אתר מכון פיו 2015.

17 ראו Islamist terrorist attacks in the world 1979–2019 באתר fondapol.org, וכן ערך הוויקיפדיה List of Islamist terrorist attacks. לאלה אפשר לצרף גם את הכחדת הנוצרים מאסיה הקטנה בידי האימפריה העות'מאנית במהלך מלחמת העולם הראשונה, שבמרכזה רצח העם הארמני (השואה הארמנית) שבו נספו בין מיליון למיליון וחצי ארמנים.

18 כך על פי דו"ח של ארגון אמנסטי. ראו "Mideast states made 'chilling' use of executions amid pandemic: Amnesty", France24, 21.4.2021.

19 ראו Chronological Order of the Qur'an, אתר Wikiislam.

20 דוד בוקעי, "שלום של מכה או ג'יהאד של מדינה? בטל ומבוטל (נאסח' ומנסוח') באסלאם", **נתיב** 121, מרץ 2008.

21 סונאן אן־נסאי 25, 2.

22 האמירה הנודעת כי "אין מקנים דת בכפייה" נמצאת דווקא בסורה הראשונה של מדינה (2, 256), אך על פי חלק מהדעות – כמו גם על פי דרך התפשטותו של האסלאם בפועל – הוחלפה בהמשך בהוראה לכפות את האסלאם בכוח (9, 5 להלן).

23 David Cook, *Understanding Jihad* (second edition), University of California Press 2015, p.6.

24 למשל: צחיח אל־בוח'ארי 4037, צחיח מוסלים 1801.

25 תפסיר אל־קוראן אל־עט'ים (תפסיר אבן כת'יר) על הקוראן 33, 26. Tabari, *The History of Tabari*, Volume VIII, The Victory of Islam, State University of New York Press, 1997, p. 39. לתיאור נרחב של יחסו של מוחמד ליהודים ראו מיכאל לקר, **מוחמד והיהודים**, ירושלים: יד יצחק בן־צבי, 2014.

26 קוראן (תרגום אורי רובין) 2, 190–194; 216–218. 8, 55–60. 4, 71.

27 שם 2, 217.

28 שם 2, 154. 3, 142–143; 195. 4, 74. 9, 111.

29 שם 8, 16. 3, 153; 169-175. 4, 95. 9, 42–43; 81.

30 שם 2, 178-179.

31 שם 4, 24, וראו פירושו של אורי רובין. שם 33, 50–51 מתיר למוחמד לקחת נשים שבויות כשלל ולפי חוקר המשפט האסאלמי ברנרד פרימון היווה את הבסיס להנהגת הדבר גם בין כל המוסלמים (Bernard Freamon, Possessed by the Right Hand, Brill: 2019, p. 143). יש לציין שכבר בסורות של מכה הותר לגברים לקיים יחסים עם שפחותיהם ללא מגבלה: 23, 1–6. 70, 29–30.

32 שם 33, 40.

33 שם 9, 5.

34 Encyclopedia of Islam, 2nd ed., *s.v.* "Djihad" (E. Tayan), Brill: 2005.

35 Al-Bayhaqi, *Zuhd,* p. 165 (no. 373), מובא בתוך David Cook, *Understanding Jihad*, p. 35.

36 ראו ברנרד לואיס, **משבר האסלאם**, מאנגלית: מנשה ארבל, אור־יהודה: דביר, 2006. אפרים הררה וגדעון מ' קרסל, **ג'האד: בין הלכה למעשה**, תל־אביב: משרד הביטחון ודביר, 2009.

37 Karen Armstrong, *Islam: A Short History*, Modern Library: 2002, p. 29.

38 **תשובות הרמב"ם**, מהדורת בלאו כרך ב, סימן שסט. **משנה תורה**, קדושה, הלכות מאכלות אסורות, יא, ז. ראוי לדעת שיש החולקים על דעה זו הרמב"ם. ראו: הרב יוסף רוזין (הרוגצ'ובר), **צפנת פענח** על הרמב"ם שם; הרב אליעזר יהודה וולדנברג, שו"ת **ציץ אליעזר**, יד, צא; יח, מז. הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם (הרבי מצאנז־קלויזנבורג), שו"ת **דברי יציב** סימנים מ, צ.

39 הרעיון שהאדם נברא בצלם האל כן מופיע בכמה מקומות בחדית', למשל צחיח אל בוח'ארי 6227, צחיח מוסלים 2841 ועוד, אך אין לו אותו תוקף של פסוק מהקוראן. אכן, משפיעים מוסלמיים רבים היום מכחישים בתוקף את הרעיון שיש באדם "ניצוץ אלוהי" (ראו למשל את הדו שיח ביוטיוב בין ג'ורדן פיטרסון למוחמד חיג'אב, Islam and the Possibility of Peace, דקות 8:25 עד 10:08). בהקשר זה ראוי לציין שלרמב"ם עצמו יש אמירה נוספת לגבי הדתות הנצרות והאסלאם, המשלימה את אמירתו כי הראשונה היא בגדר עבודה זרה והשנייה איננה. בתשובה לשאלה אם מותר ללמד תורה לגוי הוא השיב שמותר ללמד נוצרים (ואף "למושכם אל דתנו") אך אסור ללמד מוסלמים. הסיבה היא שהנוצרים מאמינים במקורו השמיימי של התנ"ך והמוסלמים לא, ולכן כל שיג ושיח בעניין עם מוסלמים רק יחזקם בטענתם שהקוראן הוא ההתגלות האמיתית היחידה ואילו התנ"ך מסולף (תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו כרך א, סימן קמ"ט). אחת המשמעויות של עובדה זו היא שהנצרות מחויבת לפסוק המפורש בדבר בריאת אדם וחווה בצלם אלוקים בעוד האסלאם אינו מחויב אליו.

40 לואיס, **משבר האסלאם**, עמ' 64–65.

41 ההשוואה בין יצר האלימות ליצר המין אינה אנלוגיה בעלמא מצידי, אלא היא מיוחסת למוחמד עצמו. כשנשאל על אידיאל הנזירות הנוצרי, הפרישות מחיי אישות, השיב מוחמד: "ודאי, אללה לא הורה לנו על נזירות. הנזירות של האומה שלי היא רק ג'יהאד" (**ביהר אל־אנואר** כרך 70, עמ' 114 מס' 1, מצוטט במאמר "How Does Islam View Monasticism?" באתר Al-Islam.org).

42 מלשון א־סַלַף, "האבות הצדיקים" של האסלאם שחיו בשלושת דורותיו הראשונים.

43 לגבי כל האמור בפסקה זו מומלץ לקרוא את Nabeel Qureshi, *Answering Jihad: A Better Way Forward*, Zondervan 2016.

44 להרחבה בעניין זה ראו תומר פרסיקו, **אדם בצלם אלוהים**, תל־אביב: ידיעות ספרים, 2021.

45 דברים כ', י'.

46 ראו השוואתו של הרב אמנון בזק בין חוקי המקרא לחוקי המזרח הקדום בספרו **עד היום הזה**, תל־אביב: ידיעות ספרים, 2013, פרק 7.

47 משנה, ידיים ד, ד. וראו רבי מנחם מנדל שניאורסון, **תורת מנחם** כרך כ"ב, מוצש"ק בשלח י"א שבט תשי"ח.

48 ויקרא רבה י"ז, ו. וראו רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות מלכים ומלחמותיהם ו, ה.

49 בבא קמא פג ע"ב – פד ע"א.

50 משנה, מכות א, י'.

51 סנהדרין עא ע"א.

52 "מיתה יפה", סנהדרין מה ע"א. וראו מנחם רקובר, **ניבי תלמוד**, ספרית המשפט העברי תשנ"א, ערך "מיתה יפה".

53 שיר השירים ב', ז; ג', ה; ח', ד.

54 כתובות קיא ע"א.

55 להרחבה ראו Reuven Firestone, *Holy War in Judaism*, Oxford University Press 2014, Chapter 4.

56 משנה, אבות א, א.

57 ראו רות וייס, **פרדוקס הפוליטיקה היהודית**, מאנגלית:

צור ארליך, ירושלים: מגיד, 2018.

58 סנהדרין קז ע"ב. למרבה העניין, אחת משתי הדוגמאות השליליות שהתלמוד מביא כאן לאנשים שלא קיימו כלל זה אלא דחו אדם אחר בשתי ידיים, היא של יהושע בן פרחיה שדחף את ישו הנוצרי. לפי רעיון זה, ניתן להציע כי דחייה בלתי מאוזנת זו היא שגרמה לנצרות לנקוט בסופו של דבר אותה מידה ולדחות את היהדות בשתי ידיים, ביוצרה דת של חסד בלתי מאוזן.

59 ראו אברהם שפירא (עורך), **שיח לוחמים – פרקי הקשבה והתבוננות**, תל־אביב: דפוס אחדות, 1967. וראו גם את סרטה של מור לושי, **שיח לוחמים (הסלילים הגנוזים)**.

60 הזיקה בין האסלאם והנצרות לבין התורה שבכתב והתורה שבעל פה משתקפת בין השאר ביחס שתי הדתות לסוגיית אופני הקריאה של הטקסטים המקודשים שלהם. באופן כללי, האסלאם צמוד לטקסט הערבי של הקוראן וחותר להבנה פשוטה וברורה שלו, כולל גזירה של הלכה מעשית ממנו. אין במסורת המוסלמית מושגים כמו "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" או "שבעים פנים לתורה". במובן זה, יש משהו פונדמנטליסטי מובנה במסורת האסלאמית. הנצרות, לעומת זאת, ניזונה לאורך ההיסטוריה בעיקר מתרגומים של התנ"ך והברית החדשה, הכוללים מיניה וביה פרשנות של הטקסט (במקרה של הברית החדשה יש הטוענים שאף הטקסט היווני שלה הוא בעצם תרגום ממקור ארמי אבוד), ומתמחה בקריאות אלגוריות של הטקסט (כמו למשל בקריאת סיפורי התנ"ך כ"פרה־פיגורציות" של ישו, או בפירוש מצוות התורה כבעלות ערך סימבולי אך לא מעשי). אל מול שתי גישות אלו מאופיינת היהדות בדבקות בטקסט המקור המקודש מחד גיסא, ובהחזקתו של מרחב פרשני גדול, "שבעים פנים לתורה", מאידך גיסא. הדבר אף בא לידי ביטוי בכך שהטקסט המקראי אינו מנוקד, מה שמאפשר קריאות שונות של אותן מילים עצמן. להתבוננות מעניינת בנושא ראו ישי מבורך, **הייהודי של הקצה**, תל־אביב: רסלינג, 2018, עמ' 100–106.

61 ראו אפרים הררה, "היסודות הברבריים של האסלאם", **אתר מידה**, 13.11.2023.

62 האיזון הפנימי בעולמם של חז"ל מקופל במידה רבה בדמויותיהם של הלל ושמאי; הראשון נטה לקו החסד והשני לקו הדין או הגבורה. מדרש נודע מספר על אדם שביקש להתגייר ובא לשני החכמים בבקשה שילמדו אותו את כל התורה כשהוא עומד על רגל אחת. כששמאי שמע את הבקשה הוא דחף את הגר באמת הבניין שבידו, ואילו הלל הזקן השיב לו "כל השנוא עליך לא תעשה לחברך; זוהי כל התורה כולה והשאר הוא פירוש, לך ולמד" (מסכת שבת לא, ע"א). לכאורה שמאי סירב לבקשת הגר והלל הסכים לה; אך ניתן לפרש גם ששני החכמים דווקא מילאו את בקשת הגר ואכן לימדו אותו את כל התורה "על רגל אחת", במובן שכל אחד מהם הראה לו אחד משני העמודים שהיא עומדת עליו: בדחיפתו המחיש לו שמאי את עמוד הדין – ובתשובתו על אהבת הזולת המחיש לו הלל את עמוד החסד. נוסף על כך, שני החכמים עודדו את הגר, בדרכיהם השונות, ללכת וללמוד את העמוד השני: דחיפתו בידי שמאי הובילה את הגר בפועל להלל, ואילו דבריו של הלל שעליו ללכת וללמוד את שאר התורה רמזו לו שעליו לחזור לשמאי. בהקשר שלנו, אפשר לראות את הנצרות והאסלאם כשני וריאנטים כביכול של אותו גר, שכל אחד מהם מאזין רק לאחד מהחכמים ולא לשני: הנוצרי מקשיב לדברי החסד של הלל ומעמיד את כל התורה עליהם בלי ללמוד את השאר, והמוסלמי מתרשם דווקא מהדין של שמאי אך במקום ללכת להלל בוחר להעמיד את כל דברי התורה עליה. תיקון כל אחת מהדתות טמון לפיכך בהתכללות עם נקודת האמת של הדת השנייה, שתביא אותן לקו האמצע המשלב והמאזן בין קווי החסד והדין (והמכונה בתורת הקבלה קו התפארת או הרחמים).

עוד באותו הקשר: במסורת המוסלמית מקובל לראות את גישת האסלאם לשימוש בכוח כדרך האמצע בין עידן הכפירה המופקר שקדם לאסלאם (ג'אהליה), שאופיין בשפיכות דמים מופרזת, לבין התיאולוגיה הנוצרית או המוסר הליברלי, הנתפסים כרופסים. גישה זו נדמית כסותרת את האפיון דלעיל, שלפיו הנצרות נוטה מדי לקו החסד, האסלאם לקו הדין, והיהדות מגלמת את קו האמצע המאוזן. אך למעשה היא עולה עימו לגמרי בקנה אחד: קו הדין אכן נחשב בקבלה לקו אמצע בין קו החסד ואהבה מצד אחד לבין כוחות השנאה והרוע מצד שני, כפי שהאסלאם הציג זאת. קו האמצע היהודי־קבלי אינו מגלם אפוא איזון רגיל, אלא **הטיה של הדין לכיוון החסד** (שעל כן הוא מכונה קו הרחמים, רגש המזכיר יותר את החסד מאשר את הדין). הטיה זו יוצרת איזון עמוק יותר מאשר האיזון של קו הדין, שכן היא ממצעת לא בין גישה רעה לטובה אלא בין שתי גישות טובות, האחת חומלת ורכה יתר על המידה והשנייה שיפוטית וקשה יתר על המידה.

63 כך למשל מייקל גילספי (Michael Ellen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press: 2008) וטום הולנד (Tom Holland, *Dominion: The Making of the Western Mind*, Little, Brown: 2019, במיוחד פרקים XV עד XXI) הראו כיצד מגוון מוסדות ומושגים מודרניים כמו מושג הנאורות, מרכזיות האדם, קידוש רגש האהבה, האינדיווידואליות ועוד חבים קיומם למורשת הנוצרית (גם אם בתחומים מסוימים מדובר בהיפוך לכאורה של ערכיה). בהקשר ספציפי יותר סטיבן מאייר (Stephen C. Meyer, *The Return of the God Hypothesis*, HarperOne: 2021, פרקים 1–3)

מראה כיצד המדע המודרני הינו תוצר ישיר של המורשת היהודית־נוצרית הרבה יותר מכפי שהינו מהפכה אנטי דתית (גם אם בכמה תחומים הוא מאתגר את הדתות).

64 מגמה זו ניכרת מאוד בתכניו של הפורום הבינלאומי החדש ARC: Alliance for Responsible Citizenship (ראו arcforum.com). ספציפית יותר, שיבתו של פיטרסון לנצרות מתועדת במקומות רבים, אך לשם דוגמה מהזמן האחרון אפשר לצפות בנאום הפתיחה שלו לפורום ARC, תחת הכותרת "Tilt the World Towards Heaven". אייאן חירסי עלי, שגדלה בשבט מוסלמי ועברה רדיקליזציה בידי האחים המוסלמים בטרם נמלטה והפכה לאחת מדוברותיהם הבולטים של "האתאיסטים החדשים", הכריזה במפתיע על התנצרותה במאמר "Why I Am Now a Christian" (UnHerd, 11.11.2023). שבו הסבירה את החלטתה כנובעת בין השאר מהבנה שיסודות המערב נטועים בנצרות, ומרצון להעמיד מול האסלאם הרדיקלי מענה בעל משקל דתי דומה. בהקשר של חירסי עלי ראוי לציין שני מוסלמים משפיעים נוספים שעזבו את דתם לטובת הנצרות: מסעב חסן יוסף (הנודע כ"בן החמאס") ונאביל קורייישי (Nabeel Qureshi, *Seeking Allah, Finding Jesus*, Zondervan: 2016).

65 לגבי הכלת הטרור האיסלאמי ראו Tareq Baconi, *Hamas Contained: The Rise and Pacification of Palestinian Resistance*, Stanford University Press: 2018 ("חמאס בהכלה: עלייתה ופיוסה של ההתנגדות הפלסטינית"). לאחר טבח שמחת תורה תשפ"ד קשה שלא לראות את הספר כתעמולה של חמאס, ואת מחברו כאחד מדוברי ארגון הטרור, ששירתו את גיבוש הקונספציה שהארגון "מוכל". לגבי הכנסת מהגרים מוסלמים לארצות המערב ראו ספרו של דאגלס מארריי **המוות המוזר של אירופה** (מאנגלית: אורי רדלר, תל־אביב: ספריית שיבולת, 2019), הסוקר כיצד הכניסה אירופה הכניסה לקרבה כמות גדולה של מהגרים מארצות מוסלמיות שאין להם שום כוונה לעבור אינטגרציה למערב, וכך חרצה את קץ היותה יבשת בעלת תרבות מערבית.

66 ראו: Sayyid Qutb, The America I Have Seen, 1950; Osama Bin Laden, *Letter to America*. זמינים במרשתת.

67 לפי הערכות שונות, כ־25,000 איש ממירים דתם לאסלאם בארצות הברית מדי שנה (Jodi Wilgoren, "A Nation Challenged: American Muslims", *New York Times*, 22.10.2001), ואילו בצרפת, אנגליה וגרמניה המספר עומד על 5,000 בשנה בכל אחת מהמדינות: Eldad Beck, "Germany: sharp rise in Muslim converts". וראו הדוח Islam: Conversion Crest (https://crestresearch.ac.uk/conversion-resources/islam) לגבי הסיבות לכך.

68 Francesca Block and Suzy Weiss, "Why Western Women Are Converting to Islam", *The Free Press*, 18.11.2023.

69 פסקה קצרה ומרתקת בספר הזוהר (חלק ג, ריח, ב – ריט, א, וראו גם רבי שניאור זלמן מליאדי, **לקוטי תורה**, פ' כי תצא מ, ד) קובעת כי "בְּנוֹי דְאברהם בגלוּתא דְאדום, בְּנוֹי דיצחק בגלוּתא דישמעאל": ל"גלות אדום", קרי ארצות הנוצרים, נשלחים "בני אברהם", ואילו ל"גלות ישמעאל", ארצות האסלאם, נשלחים "בני יצחק", וזאת בדיוק הפוך ממה שהיינו חושבים, שהרי אברהם הוא אבי ישמעאל ויצחק הוא אבי עשו/אדום. דרך אחת להסביר זאת היא שלנוכח הנוצרים דרך העבודה הנכונה היא להיות "בן אברהם", איש חסד ואהבה, שכן זו השפה התיאולוגית שהם דוברים, אך בקרב המוסלמים צריך להיות דווקא "בן יצחק", איש של גבורה ויראה, בהתאם לשפת התיאולוגית שלהם. רעיון זה נדמה אקטואלי במיוחד בעקבות טבח שמחת תורה תשפ"ד, שבעקבותיו עלתה לפתע קרנם של פרשנים כגון הערבי הישראלי יוסף חדאד (שהוא אומנם נוצרי אך קרוב למנטליות הערבית־מוסלמית) והיהודי יליד איראן אליהו יוסיאן, שהדגישו כי ישראל צריכה להשתחרר מחשיבה מערבית על לחימה ולהילחם בחמאס ב"ערבית"/"מזרח־תיכונית", קרי בהחלטיות ובעוצמה המותאמות לצורת הלחימה של אויבינו כאן.

צבי לובושיץ

היד הנעלמה כאצבע אלוהים

עיקרון 'היד הנעלמה' של אדם סמית, שביסוד התמיכה בשוק החופשי, מבוסס על תפיסה תיאולוגית בדבר פעולת השגחה המכוונת את הסדר החברתי-כלכלי לתועלת האנושות. לעמדה זו, אפשר למצוא מקבילות אצל הוגים יהודים בולטים

מהי המידה הנכונה שבה על הממשלה להתערב בסדר החברתי־כלכלי ולנסות לכוון את מסלולו? המצדדים במדיניות שוק חופשי סבורים כי התערבות ממשלתית מביאה לרוב יותר נזק מאשר תועלת. לפי עמדה זו, המזוהה עם הליברליזם הקלאסי, התנהלות המערכת הכלכלית היא מיטבית דווקא כאשר אין מנסים לעצבה ולנתבה באופן מלאכותי ומתוכנן.

עמדה שנייה, המזוהה עם הסוציאליזם, גורסת את ההפך: המערכת הכלכלית מאופיינת מיסודה בכאוס ונשלטת בידי בעלי כוח ואינטרסים. ללא התערבות ממשלתית, מערכת זו תוביל בהכרח להיווצרות פערים חברתיים ולדריסת השכבות החלשות בידי בעלי כוח והון. חלק מן הסבורים שיש לקדם מדיניות סוציאליסטית תולים זאת בנימוקים דתיים. לדידם, כתבי הקודש מצווים עלינו לעשות צדקה וחסד, לתמוך בעניים ולקדם צדק חברתי. לפי עמדה זו, מדיניות השוק החופשי, או 'קפיטליזם', אינה מוסרית והיא מנוגדת למסורת הדתית.

העמדה הרווחת רואה בשוק החופשי ובעיקרון 'היד הנעלמה' תפיסות שנוצרו על סמך ניסיון מצטבר וממצאים אמפיריים. הוכח, כביכול, כי כאשר מניחים לשוק להתנהל בלי התערבות מגיעים לתוצאות חיוביות. בניגוד לכך, ברצוני לטעון כי בשורש מדיניות השוק החופשי מצויה תפיסה תיאולוגית, המניחה כי יד ההשגחה מכוונת את הסדר החברתי־כלכלי לתועלת המין האנושי. זאת ועוד, אין מדובר בתפיסה תיאולוגית נוצרית (פרוטסטנטית) דווקא, מיסודם של הוגי הנאורות הסקוטית. עיון

צבי לובושיץ הוא דוקטורנט בחוג למדע הדתות באוניברסיטה העברית ומורה למדעי הרוח. המאמר זכה במקום השלישי בתחרות סיעור הכתיבה של השילוח לשנת תשפ"ג.

בכתבי מחברים יהודים בולטים בעת החדשה המוקדמת ובראשם האר"י ורמח"ל חושף הקבלות המעידות על תפיסת עולם כלכלית־חברתית דומה. תמיכה ברעיון השוק החופשי היא אפוא יישום מעשי של תפיסה תיאולוגית יהודית, המניחה כי יד האל מכוונת את העולם לטוב. עמדה זו כרוכה בצניעות אפיסטמית ומבכרת את תבונת האל, מקור הידע ואוצרו, על פני תבונת האדם המוגבלת.

של מי היד הנעלמה

עיקרון 'הסדר הספונטני' משמש בתחומים שונים, ממדעי החברה ועד מדעי הטבע.[1] בהקשר החברתי־כלכלי, רעיון זה, המזוהה כיום בעיקר עם הגותו הכלכלית של פרידריך פון־האייק, מניח כי לשוק מנגנון ויסות עצמי הקובע את המחירים של סחורות שונות. הסדר הספונטני נוצר כתוצאה מפעילותם הכלכלית של אינספור שחקנים הפועלים מתוך אינטרס עצמי. לפי עמדה זו, הניסיון לפקח על מחירים ולקבוע מהו ערכן של סחורות סופו להיכשל מפני מגבלת הידע: לאף תיאוריה, מתוחכמת ככל שתהיה, אין אפשרות לנבא כיצד יגיבו אינספור אינדיבידואלים להתערבות מכוונת בסדר הכלכלי. הלכך, אי־התערבות עדיפה על פני התערבות ברוב המקרים.

עיקרון הסדר הספונטני בהקשר החברתי־כלכלי כרוך בכמה סוגיות פילוסופיות אחרות, ובראשן שאלות אפיסטמולוגיות ואתיות. במישור האפיסטמולוגי, המצדדים בעיקרון זה סבורים כי ישנה מגבלה מהותית על יכולות התפיסה וההיגיון האנושי. היות שהתבונה מוגבלת, ניסיון לארגן ולתכנן את המערכת הכלכלית המורכבת כל כך, איננו יכול אלא להיכשל.

בהקשר האתי, עיקרון הסדר הספונטני כרוך בשאלת מעמדן של המידות הרעות. המסורת המערבית מאז העת העתיקה שמה דגש על פיתוחן של מידות טובות ככלי לשלמות אנושית ותועלת חברתית. בעת החדשה נשמעו ערעורים על עמדה מקובלת זו. התפתחה תפיסה חדשה ששמה דגש על התועלת החברתית שעשויה לצמוח דווקא ממידות רעות. קנאה, תאוות בצע ואהבת מותרות אינן מידות חיוביות כשלעצמן, אך קיומן הכרחי לשם התפתחות כלכלית: ללא אינטרסים עצמיים מסוג זה לא תהיה לפרט מספיק מוטיבציה לפתח מסחר ולייצר רווח, ההכרחי להשגת שפע ורווחה כלכלית. המידות הרעות והאינטרסים האישיים הכרחיים לכלכלה משגשגת ולחברה המעוניינת בשיפור תנאי חייה. לפי קו מחשבה זו, 'מדינת הפילוסופים', אם תקום יום אחד, תהיה אומנם ממלכה שלווה ושמחה, אך פרימיטיבית וענייה בהכרח: דיכוי המידות הרעות מוביל להסתפקות במועט וממילא לכלכלה הקופאת על שמריה. מדינת פילוסופים כזאת תתמוטט מבחינה כלכלית כעבור זמן קצר ותושביה יסבלו ממחסור, רעב, ודלות.

תמכור
הכל!

בעוד ניסוחים מסוימים של רעיון הסדר הספונטני נשמעו מפי הוגים במערב כבר בעת העתיקה ובימי הביניים, ניסוח העיקרון בהקשרו הכלכלי מזוהה עם הוגי הנאורות הסקוטית ובראשם אדם פרגוסון ואדם סמית. אין זה מקרה, מפני שהתשתית הרעיונית לתובנה כלכלית זו כבר הונחה בכתיבתם של שניים מן המחברים האנגלים הבולטים במאה ה־18: הצגת מגבלותיה של התבונה האנושית בהגותו של דיוויד יום, והטענה כי המידות הרעות נחוצות והכרחיות לשם השגת רווחה כלכלית בכתיבתו של ברנרד מנדוויל (בחיבורו 'משל הדבורים, או: חטאים פרטיים, תועלת ציבורית').[2] היה זה אדם סמית ששילב עקרונות אלו לכדי תיאוריה מקיפה שיש בה כדי להעניק הסבר מלא לפעילות המערכת הכלכלית־חברתית.

בעושר העמים, חיבורו הידוע של סמית, עיקרון הסדר הספונטני נוסח באמצעות מטאפורה שהפכה למושג המפורסם ביותר בתורת הכלכלה – היד הנעלמה (Invisible Hand). לדברי סמית, בכוחה של אותה יד נעלמה "טובתם ורצונותיהם הפרטיים של בני האדם" פועלים באופן ההולם את צרכיה וטובתה של החברה כולה. בזכות אותה יד פלאית, תועלת וצמיחה כלכלית מגיעות לכלל החברה על אף שבני אדם פועלים מתוך אנוכיות ושאיפה לקדם את תועלתם העצמית. בשעה שבעבור רוב בני האדם, פעילות אלטרואיסטית טהורה למען האחר איננה מולידה מוטיבציה מספקת לפעולה, דווקא מכוח פעילותם של בני אדם הדואגים לאינטרסים האישיים שלהם, משתפר פלאים גם מצבם של האחרים:

> ...כל פרט עמֵל כדי להגדיל את רווחיה של החברה ככל יכולתו. הוא אינו מתכוון לקדם את עניין הציבור, ואף אינו יודע באיזו מידה הוא מקדם אותו ... הוא מכוון רק לקידום ביטחונו; ובאמצעות הכוונת תעשייה זו באופן שתוצריה יהיו בעלי הערך הרב ביותר, הוא מכוון רק כדי להשיג רווח עבור עצמו, ובכך, כמו במקרים רבים אחרים, הוא מובל על ידי יד נעלמה לקידום מטרה שאינה חלק מכוונתו. ואין זה תמיד מזיק לחברה שאין כוונתו לכך. באמצעות רדיפת עניינו הוא, הוא לעתים קרובות מקדם את עניינה של החברה ביותר יעילות מאשר אילו התכוון באמת לקדמה. מעולם לא חזיתי בטובה גדולה שיצאה מאלו שניסו להשפיע על הסחר לטובת הציבור.[3]

במילים אחרות, בכוח היד הנעלמה, ככל שבני אדם רבים יותר יפעלו לטובתם האישית כך יגדל מספר השירותים המוענקים לאחרים ותעלה רמת החיים של כלל החברה. אלטרואיזם טהור, טוען סמית במקום אחר, איננו תמריץ מספיק לפעילות כלכלית: "כך אנו משיגים איש מרעהו את רוב השירותים הטובים שאנו זקוקים להם. אין אנו מצפים לחסדם של הקצב, מבשל השכר והאופה ... איננו פונים לרגשות אנוש שבהם, אלא לאהבת עצמם, ולעולם אין אנו דנים עמם בצרכינו שלנו, אלא בטובות ההנאה שלהם".[4] בעקבות סמית, אלקסיס דה־טוקוויל תיאר בהתפעלות בספרו **הדמוקרטיה באמריקה** כיצד עיקרון זה, המכונה אצלו "האינטרס העצמי המובן לאשורו", תרם תרומה מכרעת לשגשוגה של הפדרציה הצעירה של ארצות הברית.[5]

הגורם שבכוחו מווסת האינטרס העצמי לתועלת הכלל מכונה על ידי סמית "היד הנעלמה". ברם, משמעותה המדויקת או זהותה של אותה יד לא לחלוטין מוחוורת.[6] יש שהסבירו כי ה"יד" היא מנגנון חברתי־אבולוציוני שבו הפרט המתאים את עצמו לאופן ההתנהלות הטבעית של העולם, מתוגמל על ידי החברה וצובר רווח. אך הסבר אינו לא מבהיר את מהות המנגנון או מה מניע אותו עצמו. על כן, חלק מפרשניו של סמית, בעיקר במאה התשע־עשרה, טענו כי 'היד הנעלמה' הוא מושג המשמש תחליף ל'אלוהים' או לפעולת ההשגחה. למעשה, טענו פרשניו של סמית, כוחה של ההשגחה האלוהית הוא שמכוון מאחורי הקלעים את פעולותיהם הכלכליות של בני האדם ומביא לרווחתם. יד נעלמה זו היא הביטוי להשגחה נסתרת, לפעולתו הבלתי מורגשת של הבורא למען בריותיו. השגחה זו מגולמת בחוקי הטבע, האדם והחברה, ומעצבת אותם כך שיפעלו מתוך יחסי גומלין מיטיבים שיובילו לרווחתו של המין האנושי. ממילא, נאמנות לעקרונות השוק החופשי כמוה כאמונה באלוהים ובפעולת ההשגחה.

"האדם, באותה פעולה ממש, עושה דבר מתוך בחירה לתועלתו האישית, ודבר אחר, בלא מתכוון, תחת פעולת ההשגחה, לתועלת החברה", סיכם זאת ריצ'רד ויטלי.[7]

וכן במילותיו של הכלכלן הקנדי יעקב ויינר:

> מהות משנתו של סמית היא שההשגחה עיצבה את חוקי הטבע כך שגרמה להם להיות מעודדים עבור האדם, ונטעה בטבע האדם מן ההתחלה נטיות שיביאו עמן ... את האושר והרווחה של המין האנושי. ... ההרמוניה והצדקה שניתן לקלוט מתוך התבוננות בתהליכים עובדתיים של הטבע הם תוצאה של תכנון והתערבות של אל רב חסד.[8]

אלוהים, אפוא, ולא האדם, הוא המתכנן והמנווט הגדול של המערכת החברתית־כלכלית. על האדם מצידו לקבל את חוקי הטבע הכלכלי כמות שהם, ולסמוך על חוקי הבריאה שיובילו לרווחת המין האנושי. ניסיונות לתכנן את הפעילות הכלכלית, לשכנע בני אדם לפעול מתוך מטרות אלטרואיסטיות, או למגר את טבעו האנוכי של המין האנושי, יובילו להפך המטרה הרצויה: קיפאון כלכלי וירידה ברמת החיים, או גרוע מכך – למשבר כלכלי שעלול להוביל לאסון.

אכן, מבחינה קונספטואלית ישנם שני סוגים של תבונה: תבונה אנושית ותבונה לא אנושית, או 'טבעית'. לתבונה הטבעית ניתן לקרוא תבונת הטבע או תבונתו של אלוהים. זיהוי מציאות של סדר שאין מקורו בהיגיון, בתכנון או במחשבה האנושית – זהה עם זיהוי פעולת ההשגחה האלוהית. קריאה תיאולוגית בהגותו של סמית רואה במנגנון הוויסות העצמי של השוק, וברווחה הכלכלית הנגרמת כתוצאה מפעילותם האינטרסנטית של אינספור יחידים, את פעולת ההשגחה – 'אצבע אלוהים' המכוונת את המציאות האנושית בחוקיה הטובים והבלתי משתנים. תמיכה בעיקרון הסדר הספונטני היא אפוא תמיכה בתפיסה תיאולוגית על אודות טובו של האל, והכרה, מתוך צניעות אפיסטמולוגית, במגבלות התבונה האנושית.

סדר ספונטני במקורות היהדות

החיבור בין רעיון הסדר הספונטני למקורות היהדות איננו מובן מאליו. עולמם של יום, מנדוויל, סמית או פרגוסון רחוק מאוד מעולמם של חכמי היהודים, והגות כלכלית־חברתית היא רחוקה לכאורה מן התחומים הקלאסיים של מחשבת ישראל. לא מובן מאליו – אבל קיים: כפי שאראה מיד, במרחב ההגות היהודית ניתן למצוא מקורות המתכתבים באופן מרהיב עם רעיון הסדר הספונטני בגרסתו התיאולוגית. כוונתי לרעיונות שמקורם בהגותם של מחברים יהודים בתקופת העת החדשה המוקדמת: ר' יצחק לוריא, הוא האר"י, ור' משה חיים לוצאטו, הלוא הוא רמח"ל, שתיים מן הדמויות הבולטות והמשפיעות ביותר בהגות היהודית מאז ומעולם; ועימם חברו־תלמידו של רמח"ל, ר' משה דוד ואלי, רמד"ו, המוכר פחות, ואשר כתביו קרובים לרוח תורת רמח"ל ורלוונטיים במיוחד לענייננו. אין זאת אומרת שהכותבים היהודים הכירו ספרות כלכלית ופוליטית מכלי ראשון, אך לפחות בנוגע לרמח"ל ורמד"ו, ניכרת השפעת רוחות הזמן על כתיבתם. כשם שסמית הושפע מקודמיו, גם הם ינקו באופן זה או אחר מן הדיונים על כלכלה וחברה שהתנהלו בתקופתם.

האר"י: פעילות יצרנית כחלק מתיקון העולם

אפתח במוקדם ובמשפיע מבין החכמים שציינתי – האר"י. כידוע, תורת הקבלה של האר"י (הקבלה הלוריאנית) השפיעה השפעה עצומה על התיאולוגיה היהודית. היא הציגה מערכת מושגית כוללנית המסבירה כל פרט במציאות, מראשית הבריאה ועד אחרית הימים, ומן העולמות הרוחניים הנסתרים ביותר ועד המציאות הארצית והחומרית ביותר; והציעה הסבר חדש לקיום היהודי, ביחסה ליהודים תפקיד מרכזי בדרמת גאולת העולם ותיקונו. אורח החיים היהודי, לימוד התורה וקיום המצוות נועדו כולם לשמש מכשירים מיסטיים להשלמת תהליך גאולי זה.

על פי תורת התיקון הלוריאנית, בריאת העולם הייתה כרוכה בקטסטרופה המכונה 'שבירת הכלים'. בעקבות קטסטרופה זו נותרו 'ניצוצות' או 'שברי כלים' רוחניים בתוך מציאות עכורה, טמאה ובלתי קדושה. תפקידו של העם היהודי, ובמיוחד עניינו של אורח החיים היהודי על שלל מצוותיו והנהגותיו, הוא לחלץ את רסיסי הכלים או הניצוצות ממאסרם באזורי הטומאה ולהשיבם לקדושה. בכל פעולה שיש לה ערך דתי מחולצים ניצוצות אחדים. בסוף התהליך, בשעה שתסתיים מלאכת איסוף הניצוצות והשברים מתוך הקליפות – יגיע העולם לתיקונו. תהליך חילוץ הניצוצות מבין הקליפות מכונה תהליך 'בירור הניצוצות' או תהליך ה'תיקון'. משכו של תהליך זה הוא כמשך ימי עולם. רק כאשר יסתיים זה תגיע המציאות להשלמתה ברמה הקוסמית.[9] אחד החידושים המרכזיים של קבלת האר"י הוא אפוא הענקת משמעות חדשה לאורח החיים היהודי: לקיום המצוות אפקט ממשי, כמעט פיזי על מצב שלמותו האונטולוגית של העולם. המצוות אינן רק חובות מוסריות או צווים אלוהיים

שרירותיים (וכדברי המדרש: "לא נִתנו מִצוות אלא לצרף בהן את הבריות", בראשית רבה מד, א), אלא דרכים שנבררו על ידי האל ככלים שבאמצעותם ניתן להביא את העולם לשלמותו ושלוותו. לפי תורה זו, כל פעילות דתית, ולו דקדוק בפרט קטן מפרטי ההלכה, טעונה במטען רוחני עצום.

אומנם, יחד עם הדגש על לימוד תורה וקיום מצוות, ממקורות שונים יוצא כי מעשים שיש בהם תרומה לתהליך התיקון אינם בהכרח מעשים דתיים. להפך, ניתן להשפיע על תהליך התיקון גם בביצוע נכון של מעשי חולין. הרחבה זו הופכת את תורתו של האר"י ממשנה שעניינה עיצוב חיי הדת לתורה שנוגעת בכל תחומי החיים. כל פעולות היום־יום נטענות בפוטנציאל רוחני. למעשה, טוען האר"י, פעילות יצרנית לתועלת הציוויליזציה האנושית היא חלק מתהליך בירור הניצוצות והתיקון הקוסמי.

> נודיעך ענין המלאכות מה הם. דע כי בתחילת האצילות [=בראשית הבריאה], נאצלו אותם שבעה מלכי אדום שמלכו ומתו [=כינוי נוסף לשברי הכלים, הניצוצות שנפלו לקליפות] ... ובכל יום ויום מתבררים ניצוצים וחלקים מהם מדרגה אחר מדרגה כפי כוח תפילותנו ומעשינו ... ונמצא כי כל תכלית התפילות והמצוות שאנו עושים בעולם הזה אינו אלא לברר וללבן אלו המלכים [=הניצוצות שנפלו לקליפות] ולהחיותם ממיתתם [=להעלותם בחזרה לעולמות הקדושה].

> נמצא כי המלאכות הם הוראות היות הדברים צריכים תיקון על ידי מעשינו למטה, כי אם הקב"ה היה בורא מתחילה כדרך שעתיד לעשות בימי המשיח להוציא הארץ גלוסקאות [=עוגות] יפות ... לא היינו צריכים לטרוח בכמה מיני מלאכות חרישה וזריעה וקצירה כו' עד שהמאכל נתקן. אבל עתה אנו צריכים לחרוש ולזרוע ולהוציא התבן והקש שהם הקליפות מן החיטים, ואחר כך מוציאין הסובין והמורסן שהם קליפות יותר דקות, ואחר כך לאפותו ולתקנו על ידי האש כי זה הוא גמר המלאכות, ועל דרך זה שאר כל המלאכות שבעולם ...

> ולא עוד אלא שאף גם כל דברי העולם הזה כולם, אינם אלא מן הבירור שהוברר באחרונה מכל הבירורים, ומן הבירורים הגרועים שבכולם נעשו כל דברי העולם הזה השפלים ... ולכן כל ענייני העולם הזה השפלים שהם מן הבירורים הגרועים אינם יכולים להתברר אלא אחר כמה מלאכות ותיקונים וכל זה על ידי המצוות שעושים בני אדם בהם כנודע כי אין שום מלאכה בעולם הזה שאין בה קיום מצוות.[10]

שתי טענות רחבות בנוגע לפעילות האנושית עולות מקטע מורכב זה. הראשונה: מאחר שמערכת המצוות מקיפה וחובקת את כל ענייני העולם הזה , עניינים אלה נחשבים חלק מתהליך התיקון. מן הקטע ברור שלא נדרשת כוונה קבלית מיוחדת בעת ביצוע המלאכות הקשורות בייצור הלחם, או שאר מלאכות, על מנת שייחשבו למעשה בעל תוקף מטפיזי. עצם העובדה שהיהודי העובד לפרנסתו ולמחייתו מקיים את המצוות התלויות בעסקיו – כגון דיני שמיטה, ערלה ויובל בפעילות חקלאית,

או הקפדה על איסורי עושק, ריבית והלנת שכר בפעילות מסחרית (והרי "אין שום מלאכה בעולם הזה שאין בה קיום מצוות") – מספיקה לשם כך. די בקיום המצוות הללו, שאינן חלק אינהרנטי מתהליך הייצור, על מנת שהפיכת חומר גס כגרעיני חיטה לאוכל משובח לבני אדם – תיחשב כפעולה שהיא חלק מתהליך התיקון.

הטענה השנייה, והכללית יותר, היא שעצם העובדה שהאדם צריך לעמול כדי להביא מזון לפיו (הפסוק מבראשית ג, יט "בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם" מהדהד כאן), היא תוצאה של מצבו הפגום של העולם. ומכאן המשמעות הרוחנית הנלווית לפעילות יצרנית לתועלת האדם או האנושות: פעילות זו היא חלק מתיקון מצבו המקולקל של העולם. במילים אחרות, קִדמה וטכנולוגיה הן חלק מתהליך התקדמותו של העולם במישור הפיזי והמטפיזי.

קשה לענות על השאלה עד היכן יש למתוח עיקרון זה: האומנם כל פיתוח טכנולוגי הוא חלק מתהליך התיקון? האם כל מעבר של אובייקט מחומר גס למוצר עדין יותר משמעותו הפיכתו לרוחני? זוהי שאלה טובה שאין כאן המקום להרחיב בה. על כל פנים, כשם שהאר"י מעניק משמעות רוחנית לכל פרט מפרטי המצוות, כך הוא מטעין במשמעות רוחנית פעילות אנושית יצרנית לתועלת האנושות.

בסוף הקטע מזכיר האר"י עיקרון נוסף: תהליך הבירור והתיקון איננו פעולה אנושית בלבד; יש בו מעורבות של "העליונים":

> והנה בוודאי שאין הבירורין מתבררין לא על ידי התחתונים לבדם ולא על ידי העליונים לבדם, והם צריכים זה אל זה, כי העליונים צריכים למעשה התחתונים בסוד 'תְּנוּ עֹז לֵא־לֹהִים' (תהלים ס"ח, לה), והתחתונים צריכים לסיוע העליונים וכמו שכתוב 'וּמַעֲשֵׂה יָדֵינוּ כּוֹנְנֵהוּ' (תהלים צ', יז)[11].

"העליונים צריכים למעשה התחתונים ... והתחתונים צריכים לסיוע העליונים". תהליך תיקון העולם מתרחש בעולם הזה ובו־בזמן גם בעולמות עליונים נסתרים מעין. בני אדם, במעשיהם הטובים ובפעילותם לקידום האנושות, מעניקים לפמליה של מעלה כוח למלא את חלקה. פעילותם ההדדית של בני אדם וכוחות אלוהיים תביא את תהליך התיקון לסיומו. זה בלא זה אי אפשר.

תורת האר"י מעניקה אפוא לפעילות יצרנית לתועלת המין האנושי משקל שווה ערך לפעילות במסגרת אורח החיים הדתי. כשם שבעת ביצוע מעשי מצוות או לימוד תורה מחולצים ניצוצות מתוך הקליפות, כך רסיסי אורות בוקעים את תהום הקליפה ובונים את עולמות הקדושה בשעת ביצוע מלאכות יצרניות לטובת האנושות. עצם השותפות בתהליך יצרני וטכנולוגי הוא המודגש כאן, ולא תכנון: מאחר שתהליך התיקון הוא תהליך אנושי ואלוהי כאחד, נדמה כי המתכנן, המארגן והמנהל את תהליך התיקון הוא האל. במילים אחרות, פעילות אינטרסנטית ותכליתית לתועלת עצמית, כגון הפקת מזון משובח, היא תפקידו של האדם. לעומת זאת, האופן המדויק שבו

יועיל תהליך זה לתיקון העולמות השבורים נתון לאחריות האל. הפעילות האנושית, הגשמית והתכליתית מיסודה, ניכרת בתוצאותיה הגשמיות; משמעותה הרוחנית, הנזק או התועלת שהיא מביאה לתהליך התיקון – הם דבר הידוע לאל ומצוי בתחום אחריותו.

רמח"ל: האל מנהל את העולם לטוב למרות מניעיהם האנוכיים של בני האדם

אם תורתו של האר"י עוסקת בעולמות עליונים, הינה הגותו של רמח"ל מתמקדת הרבה יותר במתרחש על הארץ. ישויות, מושגים ותהליכים הקיימים או המתרחשים לפי האר"י בשמי שמיא, פורשו על ידי רמח"ל כביטויים לדרכים שונות שבהן האל משגיח על עולמו ומנהיג אותו.

על פי רמח"ל בספרו **דעת תבונות**, לבריאת העולם בידי האל יש שתי תכליות. האחת באה מן העיקרון שלפיו "טֶבַע הטוֹב להיטיב": מפני טובו המוחלט של האל, הוא החליט לברוא עולם על מנת שיוכל להיטיב לברואיו ובכך לגלות את טובו. התכלית השנייה היא "גילוי ייחוד האל": חשיפת העובדה שרצונו של האל הוא הגורם היחיד המנהל את המציאות.

שתי תכליות אלו לבריאת העולם כרוכות במשנת רמח"ל זו בזו, ומסבירות את טבע האדם ואת תפקיד מהלכה של ההיסטוריה. על מנת שיתגלה טובו של האל, האדם צריך היה להיברא חָסֵר – בעל תכונות גרועות ותאוות חומריות. רק באופן זה יוכל להשיג את הטוב והשכר מאת האל מכוח מאמציו, בקבלה שאין עמה בושה:

> האל יתברך שמו הוא תכלית הטוב ודאי. ואומנם מחוק הטוב הוא להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא יתברך שמו – לברוא נבראים כדי שיוכל להיטיב להם ... ואומנם כדי שתהיה ההטבה שלמה, ידע בחכמתו הנשגבה שראוי שיהיו המקבלים אותה מקבלים אותה ביגיע כפם, כי אז יהיו הם בעלי הטוב ההוא, ולא ישאר להם בושת פנים בקבלם הטוב, כמי שמקבל צדקה מאחר.[12]

מציאות החיסרון כרוכה בשורשה גם בטעם השני לבריאת העולם. כדי שתתגלה העובדה שרצונו של האל הוא הכוח היחיד המנהל והמנהיג את הבריאה, דרושה מציאות שיש בה לכאורה כוחות המנוגדים ומתנגדים לרצונו של האל האחד. כוחות אלו פועלים באופן אוטונומי ומערערים למראית עין על פעילות הרצון האלוהי המשגיח על המציאות ומנהל אותה. אולם, מסביר רמח"ל, כמו במקרה של החיסרון האנושי, הרע שבעולם נברא באופן מתוכנן על ידי הבורא, על מנת שיתברר שאף הוא עצמו חלק מתוכנית אלוהית גדולה יותר. כלומר, אלוהים הטוב ברא מציאות של רע הנראית לכאורה כאוטונומית ומתריסה נגד רצונו, אך למעשה, בלא ידיעתם של הכוחות המנוגדים לאלוהים, הם עצמם מונהגים על ידו על מנת שיוליכו לטוב, כפי

רצונו המוחלט. הרע העולמי, יצריו הרעים של האדם וטבעו החסר, נוצרו כך שיפעלו מתוך תודעה אוטונומית, אך ינוהלו בלא ידיעתם להביא לתכלית הטוב שהיא רצונו של האל האחד ותכלית הבריאה. לעתיד לבוא, כאשר יתברר לעין כול כיצד הרע הוליך לטוב, יתגלה כי אין רצון אחר מלבד רצון האל, המנהיג את העולם בטובו ובחסדו. תהליך זה של הפיכת רע לטוב, או נכון יותר – ההבנה כיצד תהליכים שליליים מוליכים למציאות טובה בכוח הנהגתו הנסתרת של האל – מכונה על ידי רמח"ל תהליך "גילוי הייחוד".

מעבר לדגש ששם רמח"ל על מעלתו של שכר הנובע ממאמץ ועבודה קשה, תורתו מעלה שתי תובנות רלוונטיות בנוגע לסדר החברתי־כלכלי: א. העולם מנוהל על ידי האל לטוב בעבור האדם, הן במישור האישי הן במישור החברתי. ב. לעיתים, פעולות שהאדם עושה מתוך מניעים אנוכיים או רעים מוליכות בלא ידיעתו לטוב. האדם עשוי לפעול מתוך מניעים שאין בהם שום מגמה של קדושה או כוונה דתית ומוסרית, אך האל מסבב הסיבות משחק ברצונותיהם של בני האדם כך שיובילו לתכלית ראויה. קל לראות כי מבעד למושגים מופשטים אלו מבצבצת ועולה תפיסת התיקון של האר"י: לפי האר"י פעילות אנושית מסוגים שונים מועילה לתהליך הבירור והתיקון האסכטולוגי. באותה מידה, על פי רמח"ל, אופייה של המציאות האנושית הוא כזה שפועלים בה כוחות שונים מתוך מניעים אינטרסנטיים ואנוכיים שעשויים להתפרש כמנוגדים לרצון הבורא, אך לאמיתו של דבר, בכוח ידו הנסתרת של האל המכוונת את המציאות הם מוליכים לטוב.

אכן, במילים אחרונות אלו, אנו קרובים לרעיון הסדר הספונטני: משמעותו התיאולוגית של רעיון היד הנעלמה של סמית היא השגחת האל המברכת את פועל ידו של האדם ומובילה לשפע כלכלי באמצעות החוקים שחקק האל בטבע האנושי, הכולל גם מידות רעות. ממש באופן זה, ההנהגה המוליכה ל'גילוי הייחוד' מסבבת את המציאות האנושית לטוב גם בלא ידיעתם או אפילו כנגד רצונם של בני אנוש. חוק טובו של האל פועל גם באמצעות תכונות רעות כגון תאוות בצע, אהבת ממון ורדיפת כבוד ומותרות, הנראות כהיפוכם וניגודם של ערכים דתיים קלאסיים כגון ענווה והסתפקות במועט.

ואומנם לא בכדי קרובים הרעיונות אלו אצל אלו. גם אם קשה לאתר השפעה ישירה של רעיונות מסוימים מפרי עטם של הוגי הנאורות הסקוטית על רמח"ל, הרי הם פעלו באותה תקופה לערך. תורת ההנהגה של רמח"ל קרובה במידה מסוימת גם לתפיסת התיאודיציה של הפילוסוף הגרמני לייבניץ ולחוקי ההשגחה הנגזרים מן החוקים הפיזיקליים שקבע ניוטון, אשר השפיעו על סמית וחבריו. באותה תקופה בהיסטוריה, פחות או יותר, נוצרו במקביל רעיונות המנסים להסביר את ההיגיון שמאחורי הסדר החברתי והפוליטי.

ר׳ משה דוד ואלי: בכוח הנהגת האל, פעילות לתועלת עצמית תורמת לרווחה כלכלית ציבורית

אם בתורתו של רמח״ל ניתן למצוא מקבילות לרעיון הסדר הספונטני, אך לא התייחסות ישירה למערכת הכלכלית – בכתביו של חברו הקרוב, ר׳ משה דוד ואלי (רמד״ו), ניתן בהחלט למצוא התייחסויות שכאלה.[13] כמו רמח״ל, גם רמד״ו פעל בצפון איטליה במהלך המאה ה־18, וכמוהו היה אדם משכיל ורחב אופקים. בגיל צעיר מאוד השלים תואר ברפואה באוניברסיטת פדובה, ובכתביו מופיעות התייחסויות לשלל נושאים שהיו על סדר היום המדעי והתרבותי בתקופתו. עיון בכתביו מלמד על בקיאות בספרות הקלאסית היוונית והרומית והיכרות טובה עם הספרות ההומניסטית של הרנסנס. בין השאר הוא מצטט את כתבי אפלטון, אריסטו וסנקה (שאת תפיסתו המוסרית הסטואית העריך מאוד), את מקיאוולי ואת ארסמוס מרוטרדם. הוא גם מפגין היכרות טובה עם הרפואה בת זמנו, אף כי דחה חלק נכבד מהישגיה.

מעניינות ורלוונטיות לענייננו הן מילות ההערכה וההערצה שהרעיף על מדריכו האישי בלימודי הרפואה באוניברסיטת פדובה, הדוקטור ברנרדינו רָמָצִיני (1633–1714), אבי הרפואה התעסוקתית, שחיבוריו השפיעו הן על אדם סמית הן על קרל מרקס.[14] רמד״ו הכיר את תורת התיקון של האר״י ואת פרשנותה הפילוסופית בידי רמח״ל. כתיבתו משלבת מושגים שיצרו הם, עם תובנות הנוגעות לנושאים ארציים ביותר, כגון פירושים תיאולוגיים־פיזיקליים לתופעות טבע כגון רעידות אדמה, היווצרות ברקים ורעמים, או אירועים היסטוריים חשובים כמו ביזת רומא בשנת 1527, המצאת הדפוס ומאבקי אירופה המערבית באימפריה העות׳מאנית. לענייננו, בקטע הבא רמד״ו מתאר את התועלת הציבורית הצומחת מפעילות כלכלית אינטרסנטית, תוך שימוש במושגים של הנהגה אלוהית המכוונת את המערכת הכלכלית לטוב:

> בעניין ההנהגה ... תראה השגחתו יתברך בכלל ובפרט – שנתן בלב כל בני אדם להתעסק במלאכות משונות זו מזו, כדי שעיר אחד תהיה כלולה מכל מה שצריך אל הכְּלָלוֹת, וכן בסחורות וכן במאכלים. הלא תראה שהאיכרים עובדי האדמה נכנסים בכרך, והאחד מביא דבר אחד והאחר מביא דבר אחר, כולם לדרכם פנו איש לִבְצעו מקצהו, שאין כוונתם אלא לתועלת עצמם בלי ספק, והאלקים חשבה לתועלת הכללות. כעניין שנאמר ׳מִמְּכוֹן שִׁבְתּוֹ הִשְׁגִּיחַ אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ׳ (תהלים ל״ג, יד), וסמיך לֵיהּ ׳הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם׳ (שם, טו). ׳היוצר יחד לבם׳ נאמר כנגד המביאים בכרך כל מיני מאכלים או מיני סחורה, שהקב״ה נתן בלבם של אלו לבוא כלם בשוק אחד לצורך הכללות, ואף על פי שאין כוונתם אלא להנאת עצמם. ׳המבין אל כל מעשיהם׳ נאמר על בעלי מלאכה, שכולם לדרכם פנו איש לבצעו מקצהו לעשות את לחמם על ידי מלאכתם, אבל הבורא יתברך הוא שהבין את צורך הכללות, וחלק להם המלאכות שלא יעשהו כולם מלאכה אחת, אלא מלאכות שונות זו מזו לתכלית הנזכר.[15]

רמח"ל עסק באופן כללי ברע שהופך לטוב; רמד"ו כבר מתייחס ישירות למערכת הכלכלית. לדבריו, אף על פי שבני אדם שונים פועלים ממניעים אינטרסנטיים ולשם תועלת עצמית, הנהגת האל הטובה דואגת לחלוקת העבודה בין איכרים, סוחרים ובעלי מלאכה. כתוצאה מכך, השווקים מלאים טובין ומציעים מגוון שירותים בעבור תושבי העיר כולה. בקטע חשוב זה, כמה ממושגי היסוד החשובים ביותר במשנתם הכלכלית של אדם סמית ויתר הוגי רעיון הסדר הספונטני נזכרים באופן ברור במינוח תיאולוגי־יהודי: פעולת 'ההשגחה' מקבילה כאן באופן ישיר לפעולתה הפלאית של היד הנעלמה, האינטרס העצמי נזכר פשוט במילים 'הנאת עצמם' או 'תועלת עצמם', ואילו התועלת הציבורית הצומחת מן הפעילות האינטרסנטית של האינדיבידואלים השונים במשחק הכלכלי מכונה כאן במילים "תועלת הכללות".[16]

האמביציה להצלחה חומרית הטבועה במין האנושי היא אפוא חלק מהנהגתו הישרה של האל, הרוצה בקיום העולם. כגון זה טוען רמד"ו במקומות אחרים כי יֵצר הקִנאה המוביל לתחרות, אף על פי שהוא שלילי באופיו, יסודו ברצון ובתבונת האל: "הקב"ה הוא שרצה שתהיה הקנאה בעולם, כדי שיתעסקו בני אדם במלאכת הבירור [במובנה הלוריאני הנזכר לעיל], אף על פי שלא לשמה, כי מתוך שלא לשמה בא לשמה".[17] אם נפרש את "מלאכת הבירור" כפעילות יצרנית, פירוש הדבר הוא שהקנאה, מידה מגונה לכל הדעות, משרתת את תיקון העולם.

לאור הנחות אלו, רמד"ו מסביר עוד כי תאוות הממון היא תכונה המועילה לפיתוח הציוויליזציה האנושית. אומנם פעילות כלכלית לצבירת הון היא בעיניו הבל המעורר "פליאה גדולה", שהרי אדם איננו יודע מתי ימות וממילא כמה מהונו יספיק לבזבז להנאתו. אולם האל בחוכמתו נטע במין האנושי את התכונה "לסבול כמה טורח ועמל" בניהול עסקיהם ובפעילותם הכלכלית מפני חפצו בקיום העולם.[18] תהליך צבירת ההון והנכסים לא היה מתקיים אילו בני האדם כולם היו חסרי תאוות, מודעים לעובדת מותם ומסתפקים במועט. במקרה כזה הייתה הציוויליזציה האנושית דועכת. שפע כלכלי ורווחה ציבורית מתקיימים על שאיפת בני האדם לצבור ממון, כוח ותענוגות. עובדת קיומן של המידות הרעות היא חוק טבע שחקק האל בבריותיו על מנת שיתמיד המין האנושי להתקיים בשפע וברווחה.

ממקורות אחרים יוצא אפילו יותר מכך. לא רק שפעילות כלכלית לצבירת הון ועושר מקורה בהנהגתו הטובה של האל, אלא הפעילות האנושית בכללותה. אם האר"י ציין מלאכות הקשורות בתהליך הפקת מזון, רמד"ו מרחיב את היריעה עד כדי כך שלדידו כל פעילותם הארצית של בני אדם מכוונת בדרך נסתרת להשגת היעד האלוהי – השלמת תהליך התיקון. מובן מאליו שתהליך זה מתנהל מבלי שבני אדם, הפועלים ממניעים אינטרסנטיים לחלוטין, מודעים לו. הסדר החברתי־כלכלי על כל היבטיו כפוף בלא מודע לתוכניתו של האל היודע־כול:

> הכל יגעים ועמלים גם בני אדם וגם בני איש יחד עשיר ואביון, גם הבעלי חיים שאינם מדברים, וכל עניני העולם, הכל עמלים במלאכת הבירור, אלא שאינם יודעים למה עמלים כי אם חכמי לב בלבד.[19]

מעיקרון אבולוציוני לעיקרון תיאולוגי: הסדר הספונטני בערך יהודי

הביקורת הרווחת נגד עיקרון הסדר הספונטני וערכי השוק החופשי מתמקדת בטענה שערכים אלו מקדמים אי־צדק, חוסר אחריות חברתית ותאוות ממון שאינה יודעת שובעה ("קפיטליזם חזירי"). לפי טענות אלו, הימנעות מהתערבות מכוונת בסדר הכלכלי־חברתי פירושה הפקרתו לכוחות אבולוציוניים חסרי רחמים, חמלה או חסד. אכן, בגרסתו המחולנת, לא אחת מצטייר עיקרון הסדר הספונטני כמכונן מערכת המעניקה יתרון לגילויי כוח ואף לאלימות. גם פרידריך פון־האייק, יורשם של הוגי הנאורות הסקוטית וגדול מקדמי רעיון הסדר הספונטני במאה העשרים, מיזג אותו לעיתים בעיקרון האבולוציוני של הברירה הטבעית.[20] אולם במקורו, עיקרון הסדר הספונטני נוצר בסביבה אינטלקטואלית שראתה בסדר הכלכלי־חברתי מערך הכפוף לעיקרון תיאולוגי בעל השלכות אתיות.

במאה ה־18, בטרם הפכו מדעי הסוציולוגיה והכלכלה לתחומים עצמאיים, נידון הסדר החברתי־כלכלי שלא במנותק מסוגיות ערכיות. סמית עצמו הקדיש חיבור חשוב לאתיקה, **התיאוריה של הרגשות המוסריים**, וגם בחיבורו **עושר העמים** הוא מדגיש כי היד הנעלמה היא מנגנון המנתב את הסדר הכלכלי־חברתי לכדי רווחה ציבורית **על אף** שבני האדם פועלים לתועלת עצמם. ידו הנעלמה של האל אומנם מנהגת את העולם לטובת המין האנושי, אך המידות הרעות הן בעיה ערכית שיש לתת עליה את הדעת – ולתת לה מענה ממקום אחר. לעומת זאת, בגרסתה המחולנת, המנותקת מהקשרה המקורי, תיאוריית היד הנעלמה מנוערת כליל מעקרונות תיאולוגיים או אתיים. משניטלו אלו ממנה, נותרת התיאוריה עירומה, בדמות מנגנון חברתי־אבולוציוני משולל כל ממד דתי, ערכי או מוסרי. מערכת עיוורת כזאת אכן עשויה לעודד התנהגות כוחנית, בלי להכיל בקרבה כל עיקרון מוסרי המדריך את האדם למידות טובות.

כך גם בנוגע להוגים היהודים. גם אם לדידם פעילותם הכלכלית של בני אדם מנוהלת בידי ההשגחה לטובת המין האנושי, ברי להם שיש מידות רעות ופעילויות שראוי להימנע מהן, ומידות טובות, מעשי צדקה וגמילות חסדים שיש לעודדם. כך לדוגמה רמד"ו חוזר ומדגיש בפירושו לקהלת את גודל מעלת הצדקה וחובת העשירים לתמוך באחיהם, ולצד זאת הוא סבור כי אסור לעניים להתרעם על גורלם ולקלל את המלכים והעשירים, שכן "שופט כל הארץ הוא שגזר על זה שיעשיר ועל זה שיֵעני", ועל כן "לא על המלכים ועל העשירים עצמם התלונות שלהם, אלא על ה', והם ראויים לעונש

גדול מאחר שמלינים על הנהגתו הישרה של אדון הכל".[21] רוצה לומר, בשעה שעל האדם לנהוג בנדיבות ובחסד כלפי אומללים ונדכאים, כפי דרישות התורה והמוסר, אין הוא נדרש לתת דין וחשבון על הסדר החברתי־כלכלי כולו, המונהג על ידי האל בהנהגה ישרה.

השוק החופשי הוא אפוא "הטוב שבמערכות הכלכליות האפשריות" משום שהוא פועל בהתאם לחוק הטבע, דהיינו בהתאם לחוק טובו של האל. על האדם לקבל זאת, ומתוך צניעות אפיסטמולוגית וענווה להימנע מלהתחכם נגד חוכמת האל הנשגבת ממנו. פרשנות תיאולוגית לרעיון היד הנעלמה משמעה תפיסת שוק חופשי שאיננה מתעלמת מערכים אתיים אלא רואה בהם חלק אינטגרלי מן המערכת החברתית־כלכלית. חוק טובו של אלוהים הוא המנתב את הפעילות הכלכלית לתועלת המין האנושי, ובעת ובעונה אחת מטיל על האדם את החובה המוסרית לתרום מהונו לצדקה ולדאוג לעניים. היד הנעלמה, אצבע אלוהים או ההשגחה מנהלות את העולם לטוב המין האנושי באופן פלאי, בהשתמשן לשם כך אפילו בנטיותיהם הרעות של בני אדם – אך אין הדבר גורע מאומה מן הדרישה כלפי היחיד לפקח על מידותיו המגונות ולנהוג עם רעיו בחסד, בצדקה וברחמים.

---

1 דבריי להלן מבוססים על Norman Barry, "The Tradition of Spontaneous Order", *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*, vol. 5, no. 2, 1982, pp. 7–58; Craig Smith, "The idea of spontaneous order in liberal political thought", Ph.D thesis, University of Glasgow, 2003.

2 עוד על חיבורו של מנדוויל, בתוך ההקשר הרחב יותר של כתביו של סמית, ראו מאור כהן, "הזולת שבבית־החזה: מפגש מוסרי עם אדם סמית", **השילוח** 30, יוני 2022, עמ' 119–140; מנדוויל כתב את 'משל הדבורים' כהרחבה לרעיונות שניסח לראשונה בפואמה 'הכוורת הנרגנת', שהופיעה גם היא בגיליון 30 של **השילוח**, עמ' 141–150, לראשונה בנוסח עברי, פרי עטו של צור ארליך.

3 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Oxford 1976, Book II, Chapter 4, p. 456. (קטע זה **מעושר העמים** אינו כלול בתרגום העברי הזמין, אשר מצוין בהערה הבאה).

4 אדם סמית, **עושר העמים: ספרים א–ג**, מאנגלית: יריב עיטם ושמשון ענבל, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"א, עמ' 102. לסיכום פופולרי של משנתו הכלכלית של סמית ראו רוברט היילברונר, **הפילוסופים הארציים: חייהם, ימיהם ורעיונותיהם של הוגי הכלכלה הגדולים**, מאנגלית: גיא הרלינג, ירושלים: שלם, תשע"ב, עמ' 45–79.

5 אלקסיס דה־טוקוויל, **הדמוקרטיה באמריקה**, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ח, עמ' 561–564. ראו גם עמנואל נבון, "שמרנות בניחוח צרפתי: מבט להגותו של טוקוויל", **השילוח** 22, נובמבר 2020, עמ' 119–139.

6 Paul Oslington, "Divine Action, Providence and Adam Smith's Invisible Hand", Paul Oslington (ed.), *Adam Smith as Theologian*, New York: Routledge, 2011, pp. 74–61.

7 Richard Whately, *Introductory Lectures on Political Economy*, London: 1832, p. 94.

8 Jacob Viner, "Adam Smith and Laissez Faire", *Journal of Political Economy*, 35.2 (1927), p. 203. בספרו *The Role of Providence in the Social Order*, Princeton, 1966, p. 81–82, טען ויינר כי כלכלנים ואתיקנים במאה העשרים ערטלו את משנתו של סמית ממשמעויותיה התיאולוגיות המקוריות: "פרופסורים מודרניים

לכלכלה ואתיקה פועלים בדיסציפלינות שחולנו במידה כזאת שאלמנטים דתיים שהיו פעם חלק אינטגרלי מהם הושמטו ... אני חייב להתעקש ולומר כי מערכת החשיבה של אדם סמית, כולל תורת הכלכלה שלו, איננה ניתנת להבנה אם אין מתייחסים לתפקיד שהוא העניק בה לאלמנטים תיאולוגיים, ליד הנעלמה".

9 לסקירה ופרשנות של תורת השבירה והתיקון הלוריאנית ראו גרשם שלום, **זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית**, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2016, עמ' 261–300; ישעיה תשבי, **תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י**, ירושלים: מאגנס, 2003.

10 **שער המצוות**, פרשת בהר, דין השביעית והיובל, ירושלים: תרס"ה, דף כה ע"א־ע"ב.

11 שם, דף כו ע"א.

12 **דעת תבונות**, בני ברק: תשנ"ח, סימן יח, עמ' ד־ה.

13 לעיונים בתולדות חייו ובהגותו של רמ"ו ראו לדוגמה ישעיה תשבי, "דמותו של רבי משה דוד ואלי (רמד"ו) ומעמדו בחבורת רמח"ל", **חקרי קבלה ושלוחותיה: מחקרים ומקורות**, כרך שלישי, ירושלים: מאגנס, תשנ"ג, עמ' 809–846; יהונתן גארב, "עיון מחודש בדימויו העצמי של ר' משה דוד ואלי ובהשתקפותו בפרשנותו למקרא", **תרביץ** עט, ב (תש"ע/תשע"א), עמ' 263–303 (וראו עוד להלן).

14 Jean Spencer Felton, "The heritage of Bernardino Ramazzini", History of Occupational Medicine 47.3 (1997), pp. 167–179.

15 ר' משה דוד ואלי, **ספר הליקוטים**, ירושלים, תשנ"ח, עמ' תמב.

16 החלופות שמציע רמד"ו למושגים שמקורם בתורת הכלכלה של המאה ה־18 מלמדות במקרה זה (ככל הנראה) על השפעה ישירה של השיח הכלכלי האירופי על הגותו. דיונים ב"כלכלה פוליטית", כפי שנקרא תחום זה באותה תקופה, עברו מאנגליה לאיטליה, שבה התנהל דיון אינטלקטואלי ער על רווחה ציבורית וחיי מותרות. על השיח הכלכלי־פוליטי באיטליה במאה השמונה־עשרה ראו Till Wahnbaeck, *Luxury and Public Happiness: Political Economy in the Italian Enlightenment*, Oxford, 2004. להרחבה בנוגע להשפעת השיח הכלכלי על רמד"ו ראו Jonathan Garb, "The Modernization of Kabbalah: A Case Study", *Modern Judaism: A Journal of Jewish Ideas and Experience* 30 (2010), pp. 1–22; "The Circle of R. Moshe Hayyim Luzzatto in Eighteenth Century Context", *Eighteenth Century Studies* 22 (2010), pp. 202–189.

17 ר' משה דוד ואלי, **ביאור שיר השירים, רות, קהלת, אסתר – מהדורה קמא**, ירושלים, תש"ע, עמ' רטז–ריז.

18 ר' משה דוד ואלי, **ביאור חמש מגילות – מהדורה בתרא**, ירושלים, תשמ"ח, עמ' לג.

19 ר' משה דוד ואלי, **ספר הליקוטים**, עמ' רט–רי.

20 Norman Barry, "The Tradition of Spontaneous Order", ליד הערה 51.

21 ר' משה דוד ואלי, **ביאור חמש מגילות** – מהדורה בתרא, עמ' קסז.

זוג יונים בישימון ובמלחמה: יונת ואלכסנדר סנד ו'אדמה ללא צל'

ההווה והעבר הקרוב של יישובי הנגב המערבי טבולים בגבורה ובחלוציות. כזאת, אבל בדרך אחרת, הייתה גם ראשיתם. בתקופתנו, עד פרוץ המלחמה הנוכחית, היה זה חבל ארץ פורח ואפילו ירוק, שחי בצל איום ביטחוני והטרדות תקופתיות של ירי רקטות. בשמחת תורה מצאו התושבים את עצמם מעורבים בקרבות גבורה ונתונים לטבח נורא, ולאסוננו רבים רבים שילמו בחייהם או בשלמות גופם, בחירותם או בקניינם - והדברים ידועים. מצאנו לנכון להצדיע במדור "קלאסיקה עברית" הנוכחי לחלוצי ההתיישבות הציונית בנגב - ולהתבונן אחורה, אל ראשיתם. ראשית שהייתה סוגה בקוצים: אזור נידח ומרוחק, נטול חיבורי כבישים ותקשורת, שחייב היאחזות בתנאים חלוציים, וכל זאת מתוך קריאת תגר על ההגבלות שהטילו השלטונות הבריטיים על רכישת קרקעות, ובחיכוך עם האוכלוסייה הבדווית באזור. הקשיים הפכו לסכנה, ולעיתים אף לאסון, בפרוץ מלחמת השחרור ועם הפלישה המצרית.

המחשה ספרותית חיה לימים ההם, בעברית ציורית, דשנה, ועם זאת מחוברת לקרקע, להווי, לזמן ולדיבור, מצאנו בקיבוץ רביבים. ברמת הנגב, דרומה מאזור עוטף עזה, מקום שבו נמצאים, זמנית, חלק מתושבי בארי, ומתיהם נקברו בו קבורה זמנית. לצד גבולות ובית־אשל, רביבים נמנה עם ראשוני היישובים העבריים בנגב בדורותינו, ולמשך כמה שנים היו היישובים העבריים הדרומיים ביותר. הם הוקמו בקיץ ובסתיו 1943 כשלושה "מצפים", ראש החץ הדרומי של ההתיישבות הציונית. ראשיתו של רביבים, או בשמו הראשון "אילתה", מתוארת ברומן שכתבו סופרים חברי הקיבוץ, בני הזוג יונת ואלכסנדר סָנֶד, 'אדמה ללא צל'. אנו מגישים כאן את עמודיו הראשונים, עמודי ראשית־שבראשית, עמודי הזינוק הראשון אל הנגב. יופיים החי, המאובק בדרכו הנגבית, אבק שטעמו כטעם טללי נעורים עבריים, ידבר בעד עצמו.

'אדמה ללא צל' פותח בהגעתם של הראשונים, שגרו תחילה במערה שנחפרה בתקופה הביזנטית, ועסקו בחריש אדמות שרכשה קק"ל בניגוד לחוקי הספר הלבן, ובאבטחת המקום - בעזרת שלושה אקדחים ורקימת קשרים עם הבדווים בסביבה. המשכו בהתרחבות הגרעין: בבניית המצפה המבוצר מאבני המקום, בהקמת סכר

חבר רביבים שב משמירה, 1948. מאוסף התצלומים הלאומי

ובריכות לאיגום השיטפונות בנחל רביבים, בתצפיות ובניסויים חקלאיים. חלק נרחב ברומן מוקדש לעמידת הקיבוץ במלחמת השחרור, שבמהלכה היה אזור ההתיישבות בנגב מנותק ממרכז הארץ. הקיבוץ אף הופצץ מן האוויר.

הרומן נועד מלכתחילה להיות חוברת זיכרון לאחד־עשר הנופלים בקיבוץ, אך כותביו, תוססים ביצר היצירה, הסיפור והתיעוד, התגלגלו בכתיבתם אל מחוזות הספרות היפה. וטוב עשו: חוברת זיכרון רגילה הייתה ודאי ניצבת שוממה על מדפי ארכיונים ובחדריהם של כמה קיבוצניקים; ואילו הרומן שיצרו זכה למהדורות רבות, נקרא לאורך עשרות שנים, זכה למהדורת כיס מקוצרת המונית לחיילי צה"ל, ואגב כך גם העלה על המפה הספרותית זוג־יונים, יונת ואלכסנדר, שעתיד היה להרקיע בה עוף.

בני הזוג סנד חיו יחד בקיבוץ רביבים מקיץ 1948, עת הסתננו אליה בשיירת לוחמים דרך המצור הערבי על הנגב - עד פטירתם, הוא ב־2004 והיא ב־2014. אלכסנדר, יליד 1921, שעלה לארץ מפולין כנער חניך החינוך העברי בפולין, היה מן הראשונים שעלו לאילתה-רביבים ב־1943 - שנה שבה יונת, ילידת פולין כמוהו (1926), נמצאה בגטו ורשה ובהמשך בצד הארי של העיר. שמה היה אז יניה ("ינקה") זק. הם נפגשו במרכז אירופה ב־1947: אלכסנדר היה שליח של 'הבריחה', הארגון הארצישראלי שעזר לפליטי שואה להבריח גבולות ולהגיע לנמלי הים התיכון. יונת, שהספיקה אחרי המלחמה לשמש עורכת ביטאון התנועה החלוצית 'דרור' בלודז', קטעה בעקבות מפגשה עם השליח אלכסנדר ונישואיה לו את לימודי הפילוסופיה והספרות הצרפתית שלה באוניברסיטת ז'נבה ועלתה עם בעלה הטרי ארצה - וליתר דיוק: נגבה.

"זה ספר תמים, בוסרי, שקצת הצליחו לפייס אותי בו. כי מי יודע מה יותר חשוב: לכתוב הכי טוב שאנו יכולים או לכתוב ספר שיעשה משהו להמון אנשים. עד היום באים אליי אנשים ומספרים לנו - אני התחנכתי על ערכי הספר הזה, בגללו נשארתי בקיבוץ". כך מצוטטת יונת סנד (במאמר מאת חנינא פורת) כאומרת על ספרם המשותף הראשון. אבל הכול יחסי. לא בוסר יטעם הקורא את הספר, אלא עסיס. והתמימות, אם ישנה, היא תמימות שבפיכחון, שבהכרת הקושי והקונפליקט. תמימות של חיוב, של בניין. אכן, אין הספר הזה ניסיוני, אוונגרדי, כספריהם המאוחרים של בני הזוג - שכל עוד נשמתם הייתה בם שניהם, כתבו יחדיו את כל ספריהם שבתחום הספרות היפה. אפשר למנות ביניהם, כממשיכו של 'אדמה ללא צל', את 'כבר ארץ נושבת', הממשיך ומגולל את קורות קיבוץ רביבים, עתה בעידן של תחילת התפוררות וניפוץ אשליות, ובטכניקה של רסיסים ופיסות שתפקידו של הקורא לאחותם לעלילה שלמה. והרשימה עוד ארוכה. ישנם בה בין היתר 'בין המתים והחיים', המביט אל השואה; 'טנדו', כלומר בשניים, ששני גיבוריו־מספריו מזגזגים בין עלילות; ו'אואזיס', קרי נווה־מדבר, הבנוי בחלקו כתקנון קיבוצי.

יונת ואלכסנדר סנד
צילום: רות קלוסקי

יונת ואלכסנדר סנד הולידו שלושה בנים. אחד מהם, יואב, נהרג בתאונה בעת שירותו הצבאי. כתיבתם המשותפת היא תופעה נדירה למדי. התרוצצותן של שתי ידיים כותבות בעמודים הללו אינה מורגשת מבחינה סגנונית, אך שמא היא משתקפת בהתרוצצות המתקיימת בספרים עצמם בין ההרמוני לקטוע ומסוכסך, ובעיסוקה - גם מתוך היותה ספרות הנכתבת בקיבוץ ועליו - במתח שבין היחיד לקולקטיב.

היו גם דברים שבני הזוג עשו בנפרד. יונת לימדה ספרות בבתי ספר תיכוניים ואף באוניברסיטת בן־גוריון. היא תרגמה ספרים רבים, בעיקר מצרפתית. אלכסנדר היה במשך עשרים שנה, עד 1985, עורך ראשי בהוצאת הקיבוץ המאוחד, ומלחשים שכתב בפועל ספרים גם בשביל אחרים, בשמם. בקיבוץ הוא שימש בין היתר מנהל בית הספר ומזכיר הקיבוץ. 'אדמה ללא צל' ראה אור לראשונה בתשי"ב, 1951, בהוצאת הקיבוץ המאוחד, ומאז בכמה מהדורות, בהוצאה זו וגם בהוצאה לאור של משרד הביטחון, ועם עדכוני נוסח שיצרו המחברים (פִּינְיָה, למשל, המוזכר בקטע שבחרנו, נקרא במהדורה הראשונה זיגי). הקטע המובא כאן הוא עמודיו הראשונים של הרומן, על פי מהדורת 1968. הוא מובא כאן - בברכת ההוצאה והיורשים - מהקלדתו ב"פרויקט בן־יהודה", תוך עדכון הכתיב למקובל בזמננו.

צור ארליך

יונת ואלכסנדר סנד

נחלה רחבת ידיים

עמודים ראשונים מן הפרק הראשון בספרם **אדמה ללא צל**

א

המכונית הייתה מיטלטלת לעבר שדרת הברושים, שבאורו החיוור של שחר נראו גוצים ונמוכים מן הרגיל. צריף חדר־האוכל, אדום הרעפים, נחבא מאחורי גבעת־החול, וקבוצת הדמויות שעמדה בשער מחנה־הקבוצה חדלה לנפנף ידיים עוד לפני שנתמזגה עם אפלולית הבוקר.

קרון־המכונית היה עמוס בגודש. בתוך גבב של חביות־דלק, כלי עבודה ובדי־אוהלים, שכן לו טרקטור צהוב ומבריק, ומנשקה נתפרקד על שרשרותיו הלחות והצוננות. מבטו עקב אחר עגלת־לחם שחוקת־כתובת שנשרטה בשבילי המושבה הרדומה. הכביש נתמשך בין גושי עצים כהים, מכוסים דוק ערפילי אפרפר.

ליד בית־אריזה זנוח של פרדס נעצרו שעה קלה. השמש עלתה כבדה, מבשרת יום מחניק. אדם הופיע בדלת הפרוצה, קרב אל המכונית, הושיט לנחום אקדח, חייך וחזר על עקבותיו. לפני שנבלע באפלולית הבית עוד נפנה וזרק:

– דרך צלחה!

נחום תחב את האקדח לתוך ארגז־הכלים של הטרקטור. פניו השחומים היו עכשיו מרוכזים וחמורים. כך ראה אותם מנשקה גם אתמול, שעה שנפגשו לפנות־ערב בחדר־המזכירות.

– מתי יוצאים, נחום? – מייד ניחש לשם מה הוזמן לשיחה.

– מחר השכם.

– מי?

– שנינו וטוביה.

החרישו רגע ארוך.

– נשק?

– אקדח אחד בלבד. מכשיר אלחוט יגיע.

– יש משטרה בסביבה?

– כן, יש להם שם תחנה, כארבעים קילומטר דרומית לבאר־שבע. הדבר שמור בסוד. אתה יודע, חוקי קרקע... האנגלים עלולים לאסור.

– יש קשר־עין עם איזה יישוב שלנו?

– אין. המרחק מנֻגבה יותר ממאה קילומטרים. הדרך היחידה לשם עוברת את באר־שבע.

שוב שתקו. נקישות משאבת־הבאר הסמוכה נשמעו עכשיו ברורות, נדמה קרובות יותר, כרגיל עם רדת הלילה.

– ומים?

– קידוח מפוקפק. מים עם כלור, מלוחים.

לא הוסיף לשאול. בחדר כבר נתבססה חשכה. הייתה רפיפות ואי נוחות. מנשקה קם.

– מה התאריך מחר, הא?

– שבעה ביולי אלף תשע מאות ארבעים ושלוש, תאריך שיירשם, מה... – השיב נחום וקולו צלצל חגיגי מדי, מעושה.

כך נסתיימה שיחתם. מייד נסחפו בהכנות הקדחתניות. עם שחר היו מוכנים לדרך.

המכונית הדרימה. מעט מעט נשר מן הנוף גוֹנו הירוק, התמיד בנשירה והמראות האפירו והלכו. מכונית צבאית חלפה על פניהם בקשקוש שרשרת הצמודה לה מאחור. נהג כושי שילח חיוך רחב, מלבין. לפני עזה חצו כמה כפרים ערביים דלים. בתי חומר, גגות של קש ועפר, שספיחי חציר מבצבצים מהם; קירות אטומים ושקועים בתרדמת שרב. דרך המלך לבאר־שבע הייתה ריקה מתנועה. משני עבריה, עד לאופק, עלה וירד מישור אפור־חום, רצוף שבילים לבנבנים. בדווי בודד בעבאייתוֹ השחורה צעד מתון ושקט בעולם מנומנם. כצפירה הזעיקו כל בקתה עירית, כל שיח מוֹריק שלצד הדרך.

– שדות תעופה ומגרשי כדורגל, – הטיל טוביה לתוך השתיקה הלאה. אשל נסתמן הרחק באופק.

– לא שיח, עץ של ממש, – אמר נחום.

החום גבר. אבק דקיק ניתמר סביב. בלוריותיהם הפכו שיבה.

המרחבים הגדולים היו חשופים ולעגניים. המכונית גלשה במורד, ועלתה אל גשר נטוי מעל לוואדי. בערוץ, למטה, בצבצה חתימת ירק.

– ואדי שאריעה, – אמר נחום, – הגבול הצפוני של הנגב.

נעצרו. דרכו על אדמה צחיחה וצמוקה, כולה גבעות שטוחות. במקום שהכביש חתך

אותן התנשאו קירות לבנים כגיר. חדגוניות מַשרה דכדוך נתמשכה סביב. נחום תלש שיח ננס, הריח וטעם אותו.

– שמעו חברָה, – הכריז טוביה ללא פירוש.

עלו למכונית והמשיכו דרומה־מזרחה. פגשו קבוצת בדווים שעמדו בצד הדרך, חגורי פגיונות, וצעקו משהו אל מול המכונית. מנשקה ביקש לתפוס מפיותיהם הפעורים ומשיניהם הגדולות אם הם מאיימים או מלגלגים – ולא הצליח. ראה בהם מחסום הסוגר על הצפון, מפריד מעל הקבוצה, מעל ההתלהבות ההומה ודאי עכשיו בין צריפיה. הכול סביבו הלאה, כל אותם סחרורי־כביש המגלים משך שעות במות ללא חידוש.

עד שצצה באר־שבע, בירת הנגב, והפתיעה בירק עציה הגבוהים, העוטרים ומנמרים אי של בתים צהבהבים.

– נו, מה תגידו? הביטו בצמרת ההיא, אברהם אבינו מהלך שם! – צהל נחום.

טוביה נשאר אדיש.

– אינך רואה? שם, שם! הדמות האצילה הזאת, עם החרב הארוכה על הירך!

מנשקה הלך אחר מבטו של נחום, מנסה להתאים את צורות הענפים לתיאורו.

העיירה על רחובותיה ובתיה נמנמה. המסגד המפואר שבכניסתה, עם צריחו הגבוה והגאה, דומה הסתכל בעיני בוז בעוברים ושבים המעטים, הנשרכים בעצלתיים בצידי החצרות המדיפות ריחות אבק ומדורה. בדי־עמל מצאו את משכנו של עמינדב, הוא חוואַג'ה אַמין, שעיסוקו קניית קרקעות בנגב, והוא מנהג ביתו כמנהג שֵיך עשיר. היה על עמינדב להילוות אליהם בדרכם לנקודה.

תוך כדי שהייתם ליד שער חצרו נתלקטו בדווים לעשרות, נהרו מפתחי הבתים והחנויות שברחובה של עיר, קרבו ויצרו חישוק מתעצם והולך סביב המכונית, הביטו בעיניים אדומות מאבק וחולי במחזה הבלתי רגיל: – יָהוּד!

עמינדב הופיע בפתח חגיגי מאוד. פניו הדשנים, פני סוחר מצליח, קרנו מתוך קפלי כַּפיית־המשי המבהיקה. פילס לו דרך בתוך ההמון, בהילוך יהיר של שלטון מופגן. כך גם הניע את מכוניתו הקטנה ויצא בראש. החישוק הבדווי נתפקע בתנועת מניפה לצידי הדרך, קפא רגע, נתאושש מייד והתחיל רוגם את השיירה באבנים, בקליפות אבטיחים, ברגבי אדמה, בכל הבא ביד. המכוניות לא הגיבו. בדווים רצו בעקבותיהן, נתלו בזיזים, מנסים לחטוף משהו מן החפצים המשונים המגובבים זה על גבי זה עד אפס מקום.

ישראליק לחץ על דוושת־הדלק להגביר מהירות. בזה אחר זה נשרו הבדווים וידיהם ריקות. האחרונים נחבטו בנופלם. מנשקה שמע את קריאותיהם הגרוניות, ביקש

להסיח דעתו, שלא לשמוע, שלא לראות.

בירכתי העיר נעצרה המכונית. המנוע נשתתק לפתע. נחום הוציא את האקדח. ישראליק התרוצץ כמטורף. בלוריתו הבהירה והרכה, שנוהג היה להחליק עליה תכופות, השחירה מזיעה ולכלוך, וירדה דביקה על פניו, הקפוצים במאמץ לחדור לסודו של המנוע השותק.

ההמון הבדווי שוב נתלקט וקרב. במרחק כמה עשרות מטרים נעצר, רועש, מהסס ושוקל.

טוביה מחט ומחט את אפו. הנזלת הארורה הזאת, דווקא עכשיו!

גוש אדמה פגע בשרשרת הטרקטור. צלילה האטום של המתכת נתרסק לאלפי רסקים.

– המנוולים! סגרו את ברז הקרבורטור! – קלט מנשקה את קולו של ישראליק, ומייד לאחר מכן את חבטת דלת־התא הנסגרת. המנוע כבר זולל בתאוותנות את הדלק. והנה בא גם הטלטול הגואל – ניתקו מן המקום. גלי אוויר העבירו קרעי קללות שהוסיפו לזרום בשטף רב־לשוני מתאו של ישראליק. הבדווים עייפו מלרוץ אחרי המכונית המתרחקת. נחום החזיר את האקדח למקום מחבואו.

ארץ־מדבר רבה הייתה שרועה אילמת. תחושת ההינתקות מכול הייתה גוברת, ולמושג נגב נצטרף ניחוש הבדידות הגדולה, ופחד השממה. חוה ודאי מחייכת עכשיו אל מלמולה של התינוקת, מנסה להחריש בו את הדאגה, הרהר נחום.

קרקע שוממה ללא רחמים הושיטה ביד קמוצה אף את נדבת השיח האפרפר. רוח יבשה, טרופת שלטון, הֵילילה. אוהל שחור ומוארך דמה לעוף־לילה שצנח מזה־רעב ופרוש־כנפַיים.

הגיעו לביר־אל־ג׳עוד. עצי שיטה בודדים עמדו ליד בניין־משטרה חום. המחנה הצבאי על אוהליו וצריפיו, המסגד הדל, המכוניות האפורות, ובעיקר הלובן המסנוֵר של גבעות הגיר – צרמו את העיניים, והן נתרפקו על ברז־הנחושת הגדול שבסמוך לבית־הבאר.

– איזה ברז גדול, – אמר מנשקה.

שוטרים סובבו אותם, אחד אנגלי ושניים ערביים. משמשו שעה ארוכה בחפצים – הוא בגסות רשולה, והם באיזו איטיות להכעיס.

– מה הבאתם אתכם?

– חומר נפץ, – אמר נחום. קל לחמוד לצון כשהאקדח לא נמצא.

– אתם רוצים שנבוא לשמור עליכם?

– תוכלו להישאר כאן, בתחנה. רב תודות.

החליפו מבטים רבי משמעות.

המכוניות נטשו את הכביש והתחילו לטפס בדרך עפר, המתפתלת בין גבעות. נחום הושיט ידו והצביע על התל שנקבע כמקום היישוב. לרגלי התל, לצד מזרח, נתקער מכתש מוארך, ובו פתח אפל של מערה.

– אני עייף, – אמר טוביה.

פרקו את מטענם. המכוניות חזרו צפונה, נשארו שלושתם עומדים ליד רכושם. החום הגיע לשיאו. גלי אוויר ריתתו מעל למכל־המים המלוהט, ערפלו את המבט ונסכו לאות מכבידה.

– לַיישב את הנגב. נו־נו... – השמיע טוביה.

הביטו תוהים בשממה, כמו מבקשים בה עצמה את הנשק להדברתה. דממת דורות עמדה סביב, ללא קול, ללא צבע. כלב לא נבח, יבלית לא הציצה. מתחת לשמיים כחולים, מתכתיים, נשתרעה אדמה אפורה וגוססת, ורק פה ושם העלתה ברוב מאמץ שיח מדברי דהוי.

יש להפסיק את השתיקה, אמר נחום בליבו מתוך התאמצות, כנגד הייאוש המתגנב.

– נו, חברֶה...

התחילו לטפל במטלטלים.

בלילה שמרו לסירוגים. מנשקה נמנם ישוב על פח בפתח האוהל. זעקה חדה של עוף־לילה הייתה משסעת מדי פעם את האִוושה המדברית. ינשוף? באשמורת השלישית ירד ערפל כבד. מכל המים נחבט בשעת פריקה ושיעור נזילתו גדל. טיפי המים הניגרים לאדמה שינו משׁך השעות את צלילם, אגב העמקת השלולית. יש לתקן את מכל המים... במקרה של התנפלות אפשר לסגת אל המערה ולהתגונן שם... חולצת־התשבץ של חנה הולמת אותה... לעמוד מתחת לקולח ולשאוב ריחה של מגבת צחורה, ואחר כך לישון, למשוך שמיכה מעל לראש...

נחום הופיע בפתח. להחליפו בשמירה. מרחוק הגיע קול גבר מסלסל מנגינה מדברית, מונוטונית. כנראה בדווי בודד המגרש כך את השדים מעל דרכו.

עם זריחה, שעה שעסקו בהתקנת הטרקטור והמחרשה לחרישה ראשונה, הופיע אבו־תרבוש, שומר הקרקעות, כשהוא רכוב על סוסתו הצולעת. היה לו עור כהה ושפתיים בשרניות, וכל מראהו כשל כושי תמים. זקנקן קלוש, חד ומזוקר, עיטר פניו כמו איפור לא־מוצלח. מנשקה עשה ככל שיכול כדי להבין את שפתו, אבל נתייאש עד מהרה למשמע הניב המוזר, הפורץ קילוחים־קילוחים גרוניים.

העבירו את המים מן המכל הדולף אל פחים וחביות. סתמו את הנקב בסבון, והחזירו את המים למכל. טעם נפט דבק בהם. אבו־תרבוש ליווה את עיסוקם בקריאות שמחה ופניו הבהיקו חייכניים. בצאתו מן המערה ראה מנשקה איך הוא טובל ידיו במכל.

– רחיצת בוקר, – צהל אבו־תרבוש לקראתו.

מנשקה עיווה פניו. את ספל המים השני השתדל לגמוע ללא בחילה. אחר טיפס ועלה לטרקטור וכיוונו למקום הקידוח הניסיוני, שם גבול האדמות.

– הֵי! – נזדעק בכל כוחו אל החלל הקודר והזר.

שום הד לא בא, רק מנוע הטרקטור טרטר חדגונית. המחרשה ננעצה בקרקע. מנשקה נתקשה למצוא מפלט מפני ההתרגשות העולה בו. הינה חוזר אני, חייך אל עצמו, מתגונן, לעבד את נחלת בני שמעון, אני, מצאצאיהם של אברהם ויצחק ויעקב, בנם של צבי וגיטל...

– נו, חבר, איך זה? – שאג נחום, מבקש להתגבר על רעש המנוע, – איך זה לחרוש אחרי אלפיים שנה?

– לא רע, – השיב לו מנשקה ונתן בו מבט קונדסי של שותף למזימה.

ב

– מצאתי את כדה של רבקה אימנו!

כך העיר טוביה את השניים, כשהוא גחון בפתח האוהל, גופו מסורבל ופניו שטוחים, מלאים בהרות־שמש המצטופפות בשעת חיוך ובולטות לעומת גביניו הדהויים. החזיק בידיו שברי־חרס, הנראים בראייה ראשונה ספק שברי־כד, ספק שברים של רעף רגיל.

האור כבר היה פורץ לאוהל גלים־גלים מסַנוורים. נחום קפץ ממיטתו. בצאתו מצא את טוביה שפוף על גבי אבן, שרובה תקועה בקרקע ורק ראשה מציץ, והוא בוחן ובודק אותה אגב פיזום: שתה אדוני, כדי לפניך.

– מצאת את כדה של רחל?

על פני הגבעה המתקמרת בלב מישור רחב־הידיים, היו פזורים שברי־חרס ואבנים לרוב, שבלי ספק הייתה בהם יד אדם, מהן עטורות שרידי תבליטים וכתובות, עדות ליישוב בעבר הרחוק.

הסוד הגנוז בשכבות עפר אלה לא הטריד במיוחד את טוביה. הוא מצא בו עניין חולף ומקור נוסף לעיסוק רעשני. והיה בכך משום המשך לקו חייו, לעשרים שנותיו, שעיקרן עניינים חולפים ועיסוקים רעשניים. שלוש פעמים החליף טוביה את לשון לימודיו. את העקירה הראשונה כמעט לא זכר, אלא שבסיפורי אימו די היה כדי

לטוות מסכת זיכרונות. בן שלוש היה כאשר עקרו מלודז׳ לברלין. הסתבכות כספית היא שהביאה אותם לכך. טוביה לא התעמק מעודו בטיבה של הסתבכות זו. הסתפק בהקשבה לסיפורי אימו, שהיו מוליכים תמיד לאותה חנות־טקסטיל מפוארת, שתיאוריה החוזרים ונשנים שיעממו אותו עד מוות. לעומת זאת זכר את הדרך מברלין לפריז. בן אחת־עשרה היה אז, ודומה היה עליו כי הבין את העולם יותר מאימו, שלא חדלה להשתומם על שהוכרחו לעזוב כך ארץ, שתושביה לא גילו כלפיהם אלא אדיבות ונימוסים יפים. בפריז שקע בהמולת הכרך, ומקור דאגתו העיקרית – הבושה להזמין חברים לביתו. אביו קיבל משרת־חסד בבית־חרושת יהודי. המשפחה התגוררה בדירה של חדר אחד ומטבח, בקומה רביעית של בית נושן ברובע היהודי, שתמיד היה נודף שם ריח תפוחי־אדמה מבושלים. העלייה לארץ באה בפתאום, והייתה יותר תוכניתו של דוד ירושלמי מאשר תוכנית הוריו או תוכניתו שלו. טוביה לא התרגש ביותר, שׂשׂ למצוא עצמו עצמאי. בקלות הסתגל לאווירת הארץ החדשה, ובאותה קלות עצמה לבש מדי־נוטר בימי המאורעות. בלילות השמירה במושבה נפגש עם אנשי הקבוצה, ובלי התלבטויות יתרות החליט להצטרף אליה. אומנם התלהב להיות בין ראשוני היוצאים לנגב, אלא שאת פילוסופיית־חייו לא זנח גם כאן. בוויכוחים ארוכים עם נחום או עם מנשקה היה חוזר תמיד אל משפטו האהוב – אבי לימד אותי כך: העולם לא זכה בעיניי שאתייחס אליו ברצינות.

נחום היה מתמלא חמה לשמע משפט זה. העולם תבע ממנו תמיד יחס של רצינות. לא היה דבר בחייו שלא הושג במאמצים: לימודיו, דרכו משכונת נחלת־אחים לגימנסיה, רכישת עמדה בתנועת הנוער, ואחר כך – במשפחתה של חווה. הישגיו לימדו אותו להאמין בכוח המשיכה של פניו השחומים ובכוח רצונו, שהביא אותו עד לכברת ארץ אטומה זו אשר תיכנע לו, שתעשה אותו מנצח, מגלה סודה. בולמוס החקירה אחז בו מייד. בכל הזדמנות היה חוקר את אבו־תרבוש.

– הגד, סולימאן אבו־תרבוש, אתה שנולדת כאן, וגם אביך, וגם אבי אביך, הגד, איך חרשו פה? ומה זרעו? ובאיזה עומק זרעו? ומנין לקחו מים? ומה סיפר לך אבי אביך על התל הזה? ומי חצב את המערה?

אבו־תרבוש היה מנענע ראשו, חושף שיניים צהובות – ושותק. שאלות משונות שואל היָהוּד.

גם המערה שתקה. חצובה הייתה בירכתי הגבעה כמין אולם רחב־ידיים, בעל תקרה שטוחה ועמוד־סלע תומך בה במרכזה. עמל נמלים עמלו חוצביה. נחום, כל אימת שנכנס לתוכה, דומה היה עליו כי ברגע שתתרגלנה עיניו לחשכה העומדת בה, מייד יגלה בפינתה דמות־אדם חוצבת בסלע בתנועות קצובות, דמות עירומה בעלת שרירים מתוחים ובולטים.

– ארכיון הקבוצה ישכון כאן בעתיד, – אמר אל מנשקה.

– ישכון, – אישר מנשקה בטלטול־ראש.

בינתיים שוכנו בה כלי העבודה. שניהם מישושו וגישושו אחריהם בהתהלכם לאורך הקירות הזקופים. החשכה הייתה ספוגה ריח טחב, אדמה ועתיקות.

– ארכיון קבוצת אילתה, – השמיע נחום במתינות.

השתעשעו בשם שניתן לקבוצה: אילתה – משמע חץ המוליך אל אילת. מנשקה לא היה מחבב שמות סמליים, אלא שוויתר לו, לנחום. ברצון מסר לידיו כל מה שאין בו נגיעה למלאכת החרישה. את זו שמר לעצמו, ובקנאות.

שישה ימים חרשו, ותלם־הגבול עדיין לא הקיף את הקרקעות, שלושים אלף דונם מרוכזים בגוש אחד, שסוע פה ושם טריזי קרקע, שבעליה לא אבו למכרה. התלם נמשך מן הקידוח לאורך ואדי ג׳עוד, שהתפתל בערוץ שטוח ורחב, רבוד חצץ ומנומר שיחי רותם ואעַדר (כך קרא אבו־תרבוש לשיח הלענה הנפוץ בסביבה). לאורך הערוץ הייתה המחרשה נתקלת מדי פעם בשורות־שורות של אבנים חלקות, דבוקות זו אל זו. משמע שמרו כאן אי־פעם על הקרקע מפני הסחף, משמע פקדו שיטפונות את הוואדי. גם האבנים העגולות, הגדולות, הגולות בנוף הזה, שהיו רבוצות בערוץ עצמו, העידו כמאה עדים שהובאו ממרחקים על ידי זרמי מים אדירי כוח.

לבסוף נתגלו גם שרידי סכר. נחום הוא שנתקל בהם. חיפש את היתדות המסמנות את הגבול – והינה עמד לפני שרידי קיר־אבנים גבוה, מופנה באלכסון לעבר הוואדי. חול וחצץ דק, סחופי הזרמים, עמלו לטשטש אותו. לרוחב הערוץ נפרץ הקיר והמשכו נסתמן ברור בגדה שמנגד.

– הֵי, מנשקה! סכר קדום! – נזדעק ונפנף כפייתו.

הטרקטור נזדחל לקראתו.

– הבט כיצד הוא בנוי! באלכסון! כדי לחזק אותו מול הזרם! – התלהב ורץ מגדה אל גדה.

– מעניין איזו כמות של מים זורמת כאן בחורף... אם אומנם זורמת, – הקשה מנשקה כשהוא מנקה אבן מאבני הקיר.

– ודאי זורמת, אלא מה?

– מי יודע. אולי חפרו להם המים ערוץ חדש במשך הדורות? – ידע שנחום יסתור את השערתו בהתלהבות חסרת בסיס, כשם שמחוסרת בסיס השערתו שלו.

היו כבר צוהרי יום. השמיים הלבינו והכפיות פג כוחן להגן מפני הלהט והאבק הצורב.

האוהל הלבין אף הוא מעל הגבעה. היה בו שמץ מהמושג "בית". שם רידדה אשתו של אבו־תרבוש פיתות מאובקות וטוביה גחן מעל לקדרה.

– נמשיך, הא? – דיבר מנשקה אל עצמו, ואפשר גם אל נחום, וקולו ניחר משהו, – עבר יש לנו כאן די והותר, ורק העתיד, חביבי, העתיד מהו, הא? – נתן מבט תוהה סביבו ובאי זריזות טיפס על הטרקטור.

תלם משולש, כהה, נחרת בחמוקי גבעות מנמנמות, מוכות שרב. המחרשה פילחה תילים שפלי קומה וגאיות שטחיים, אדמה עקרה הצופנת סוד עבר וסוד עתיד.

תמהו למראה בדווי שעלה לפתע בקו האופק. אנדרטת אדם ניצבת אילמת מול שמיים חיוורים – חלף הרהור בראשו של נחום. אלא שהבדווי צעד וקרב, זועק מרחוק את ברכותיו. שש מן־הסתם לקראת אדם המזדמן בדרכו, לאחר ששבע ימי הליכה וימי בדידות.

– אהלן, – בירך בקול מתמשך, רחב.

– מה זרעת השנה? – נחום מיהר לקראתו. פני האיש היו זקנים, דומה זקנים למעלה מכל גיל.

– דורה ואבטיחים, יה חוואג'ה, מעבר לוואדי, רחוק.

– גשם נתן אללה?

– אללה אכבר.

– ומים זרמו בוואדי הזה?

– זרמו.

– בוואדי הזה?

– זרמו.

– יש לך אדמה בקרבת מקום?

– כאן אדמה? לא, יה חוואג'ה – פניו לבשו ארשת ביטול, – כאן חורש רק הנבער מדעת. קרקע מקוללת היא זאת, הגרועה בכל הערבה סביב. השיך רימה אותך, מכר לך אדמה שקללת היובש רובצת עליה. את הטובה השאיר בידו, – כפות ידיו של האיש סימנו תנועה מקוטעת. גם ידיו היו זקנות למעלה מכל גיל.

מנשקה הבין אך קטעי שיחה. נחום תרגם לו אותה בשלמותה. זכר כי בבוקר עקף תלם הגבול חלקה נמוכה, מעובדת – דבר נדיר בסביבה – שעקבות הדורה שם העידו על יבול כלשהו. הצודק הבדווי? מה היא קרקע טובה בעיני הנוודים? מה יכולים הם לתת לקרקע זאת? ומה הם יודעים לתבוע ממנה? קרקע מקוללת, אמר הבדווי.

– שמע, נחום, הערב נקציב לרחיצה פח מלא מים, הא?

זה שימש נושא לשיחה, ומנשקה לא רצה ברגע זה אלא לפתוח בדברים כלשהם, להתיז ולקלוט מילים כלשהן, מילים שתמלאנה את חלל השתיקה הפעור, המדכא. אלא שנחום לא השיב, רק כיוון אצבעו לצד הגבעה ששבה ונתגלתה מצד צפון. ליד האוהל נזדקר חרטום של מכונית־משא.

– נדמה לי שישראליק בא.

מנשקה נתפס לסיכוי של אורח. אורח – משמע חדשות, ידיעות על הנעשה בבית, מעטה על השיחה עם הבדווי. אורח – משמע פרצוף שייראה חדש ומעניין לאחר שפניו הסימטריים והיפים של נחום, אפו המעוך של טוביה, ורצועת זקנו הצרה של אבו־תרבוש נחקרו דיים.

– בצפון מספרים עליכם אגדות, – אמר ישראליק, – הבאתי עיתונים.

ג

הידיעה על בוא היהודים פשטה בנגב. רועי־גמלים שחורי עור מסרו אותה מפה אל פה בערוצי־נחלים שסועי־קירות, שם נשמרו עדיין טיפות ליחַ אחרונות של חורף שחון. הלֶך צפוד־פרצוף העביר אותה לאורך שביל מתמשך אל מעבר לקו שבין שמיים וארץ. בצל הצאלה שקופת־הצמרת גלגלו בה זקנים מופלגים, שריח חידלון נודף מהם. מאחרי היריעה שבאוהל המשחיר פטפטו עליה נשים אפורות פנים ושחורות עיניים, שברקן הועם בטרם זמן. אוהלי קידר קלטו אותה לתוך יום־יומם הרפה.

הבדווים נהגו לצאת לקראת הטרקטור, הזוחל בקו הגבול שבין חלקותיהם ובין אדמת אילתה, להביא לחמם המצומק וכדי מים לכריתת ברית שכנים. תגרות גבול לא אֵירעו. נדיבי קרקע הם תושבי המרחבים השוממים.

רק פעם אחת הופרעו החורשים. זה היה בצפון, במקום שגוונים צהובים ליחכו את אדמות הלֶס האפורות, ובישרו קרבת חולות. שיטת חריש־הגבול הייתה כבר קבועה כמעט: נחום ואבו־תרבוש היו מחפשים את היתדות המסמנים, תוקעים בצידם דגלים ארוכי־מוט – להורות את הדרך לטרקטור (ליתדות היו מספרים סידוריים ואבו־תרבוש למד לפענח אותם; רק את המספר "אפס" לא הצליחו להחדיר למוחו בשום פנים ואופן). יום צח ונטול אבק היה. מן התלם ועד לאופק נמשך מישור ריק, מתקער ומתקמר חליפות. המבט העייף החליק על פניו, מבקש לעצמו אחיזה כלשהי, מנוחה כלשהי.

– גורן! – נצטעק נחום לפתע.

– איפה גורן! פאַטה־מוֹרגנה! – מלמל מנשקה. ובכל זאת ירד מן הטרקטור, הסיר משקפיו ורץ בעקבות נחום.

הפאַטה־מוֹרגנה נתחוורה כערמת תבואה הניתנת למישוש בידיים – ממש גורן לפני הדיש. השיבולים היו בחלקן שדופות, אך ברובן מלאות, מבשרות.

– כלומר, גם כאן יש יבול, – קבע נחום והטיל קומץ גרעינים אל פיו. תר למצוא במרחב את משכנו של בעל הגורן.

– לֵך והסבר זאת לאיש הצפון הגשום. מייד ישאל אותך: נו, והקלקוּלציה?

– לֵך לךְ עם הקלקולציות שלך! ארץ עצומה נתן לך אללה, ואתה רואה רק עד קצה האף שלך, – אמר נחום.

עכשיו הבחין בקבוצת אנשים נעה במישור.

– שמע, מנשקה, למשל את היתד השנייה אתה רואה?

– נניח, נו?

– התלם צריך לעבור שם שדה חרוש.

– נו?

– שמע, זה לא מוצא חן בעיניי. אני רואה שם בדווים... קבוצה שלמה! בדווים מסתובבים בחום כזה ובקבוצה שלמה... משונה. שמע, עלה על הטרקטור. אגש אליהם עם אבו־תרבוש. תבוא קצת אחר כך.

שעה שהבחין מנשקה בבדווים כבר הגיע לאוזניו גם הרחש המאיים, הגובר והולך ומתבקע לקריאות־קריאות צרודות. החליף מהלכו של הטרקטור. תטרטר המכונה בחוזקה ותפחיד יותר! עכשיו כבר היה קרוב אליהם. ראה את פניהם הכהים כפני הקרקע לאחר גשם, ואף את האחד שנפרד מעל החבורה, והוא צהוב־שיער דווקא (מצאצאי חייליו של אלנבי, חלף במוחו), שרץ אל מול נחום בחרב שלופה.

– אַסחֶה! אַסחֶה! – נזדעק נחום ונעצר, – בן־מוות אתה! המכונה תדרוס אותך!

ואומנם נרתע הלה, עוד בטרם הספיק נחום להתאושש ולשלוט ברוחו. גם הקריאות פסקו, כמו על פי צו, כמו כך תוכנן מראש. הבדווים ישבו. גם נחום ואבו־תרבוש נצטרפו למעגל. התחילו חילופי דברים. מנשקה ראה בתמיהה שאבו־תרבוש מרגיש עצמו יפה בצידו של נחום, מרבה לצעוק, להסביר, לאיים. האדמה החרושה, האפורה, ספגה את הצללים הקטנים.

– האדמה היא שלנו, – טען אחד, זקן, שפניו הכמושים עטורים פאת־שיבה, והוא פונה אל נחום, – השיך אין לו חלק באדמה הזאת. לא מכרנו אותה. פיקח השיך סלאַמה,

כשועל הזה. פרוטות זרק לבדווי בעד הקרקע ומלוא חופניים זהב לקח מן היָהוד. בקרקע שלנו לא תיגעו, אף לא בשעל אחד. לחרוש לא ניתן. דם יישפך ולא ניתן.

לא הועילו הסברים. לא דיברו אל ליבם היתדות התקועות בקרקע. אותות של חוקים זרים להם. עמדו בחבורה צפופה, בחרבות שלופות, וזרקו מבטים נפחדים ועוינים אל חידת המכונה המטרטרת.

מנשקה הגביה את סכיני המחרשה וחצה את שדה המריבה. הבדווים פסעו אחריו בחרבות שלופות וטשטשו ברגליהם היחפות את העקבות של שרשרות הטרקטור.

לא היה במאורע זה כדי להזיז את מנשקה מדעתו. הוא לא אמר נואש והוסיף לחפש אישור להנחתו כי במשכנות הבדווים אין חוששים מפני בואם של היהודים, ולא עוד אלא שמנסים לעודד את התנחלותם. כמובן, יש להקפיד ולא לטעות בין מה שעלול להתחוור כאשליה ובין מה שיכול לרדת לטמיון משום ספקנות מופרזת. היאחזות היהודים בערבה רומזת לבדווים על אפשרויות קיום חדשות, תחת מקורות מחייתם ההולכים ומידלדלים במהירות. אין בדווי הערבה כבדווי באר־שבע החיים על מסחר ורוכלות. הגמל היורד מגדולתו בגלל מכת הכבישים, החוק הפולש דרכם אל המרחבים ומונע שוד – כל אלה מביאים בעקבותיהם את הרעב אל האוהלים.

נחום היה מטיל ספק במסקנותיו של מנשקה והיה חוזר בעקשנות על שלו: חכה, עוד תראה. לי נראים הדברים אחרת. אם נצליח להימנע מהתנגשויות־דמים יהיה זה רק מפני שהם יפחדו מפנינו.

ובינתיים עסקו בדברים של ממש, חקרו וחיטטו בכל דבר שנזדמן בדרכם. מנשקה גילה מחילת עכבר ליד האוהל, ושמח לתגלית. גם עכבר הוא ידיד אם מוכיחה מציאותו שיש קיום לבעל־חיים במדבר. ליד השלולית, מתחת למכל המים הדולף, נבט משהו. טוביה צחק:

– עכברים זוממים להשמיד את יבולנו ועשבי־בר פשטו בשדות.

התחילו להבחין גוונים במה שנראה קודם. בהסתכלות ראשונה, חדגוני. למדו מילים נוספות, אופייניות לניב הבדווי. נתנו דעתם על שיטת הניקוי של ההאַרבות – מקווי מים חצובים בסלע – ולמדו להשגיח בשוני שבין קרקע־לס כבדה וקרקע לס־חול. נתרגלו לעלעולי האבק, וכבר ידעו שאין אלה מעידים על איזה תנועה במדבר, אלא שהם מתרוממים מעצמם, פתאום, וסובבים־חוללים כמקדחי ענק לקדיחת רקיעים. לעיתים רחוקות רקמו תוכניות, כבאותה ארץ זבת חלב ודבש, ארץ ה"צפון", משם באו. כאן יינטע כרם, כאן מטע, כאן פלחה. דיברו על כך בשמינית לגלוג. משהו משחיחות־קומה התחיל נאחז בהם מול האלם של המדבר.

התלם המקיף את הקרקעות עבר את הקילומטר השישים. מנשקה כבר התחיל דואג:

נו, ומה נעשה אחר כך?... אלא שבשעת צוהריים, והוא המום מעייפות ומכמיהה עקרה לצל, גילה דליפה בטרקטור.

עצר את המכונה והתחיל לבדוק אותה בתנועות שיטתיות, כאדם שעל אף עשרים ואחת שנותיו סומך יותר על ידיעותיו מאשר על כישרונו. אלא שידיו כבדו אותה שעה, והוא חדל מעיסוקו למראה נחום וטוביה הקרבים אליו.

– אינני בטוח, אבל נדמה לי שיהיה צורך להחליף את הרַדיאטור, – אמר להם.

טוביה ניסה לעוץ עצות – היה לו מושג במקצועות רבים – אבל לאחר שהצליח למרוח ידיו ופניו בשמן־מכונות ועפר, דבר שהיה משרה עליו הרגשת מומחיות וביטחון, הכריז:

– אין מה לעשות.

נחום היה כעוס. לא נהג להודות בחוסר־אונים, גם לא בפני עצמו. הרגשה של אוזלת־יד הייתה פוגעת בו כמו עלבון.

– זאת אומרת סתם לבזבז ימים, – אמר בטרוניה.

– אז מה אתה מציע? – שאל מנשקה מתונות.

אף הוא היה נבוך, אבל קשה היה לקרוא בו את מבוכתו. פניו לא היו רבי ביטוי, פנים עגולים, בריאים, שעל נקלה היו מוצאים את מקומם בנוף של משק כפרי אמיד. כובד ראש היה בהם, ומשהו מענווה מסורבלת של נערים מתבגרים, שהחטטים המכערים את עורם מתמהמהים להיעלם. המשקפיים לא נתמזגו עם פנים אלה, ואם כי הרכיב אותם מאז זכרו אותו חבריו, קרה להם עיתים, בשעת היעדרו, לשכוח פרט זה. לעומת זאת זכרו את הארשת המשונה שהיה לובש פרצופו בשעת התרגשות. מבטו הגלוי היה אז מתעמעם במין מצמוץ עצבני של העפעפיים, גבותיו היו מתכווצות ועל שפתיו הרחבות היה עולה גיחוך רתתני.

אלא שהפעם שבו הפנים ונעשו שקטים, והיה בזה כדי להקניט את נחום עוד יותר. הוא נמשך לריב. אבל יותר משהצליח למשוך את מנשקה לתוך ויכוח, עלה בידו להתיר כליל את לשונו של טוביה.

שחורים ודביקים משמן וזיעה מצא אותם קמתי. תוך להט הוויכוח של הסיבה המשוערת של הקלקול הבחינו במכונית רק לאחר שזו כבר נתקרבה אליהם, מבריקה, רחבה, מגונדרת כאישה יחידה בנוף גברים שומם. והינה מצאו עצמם עומדים לפני האורח כילדים הנוחים להתרגש, ושעדיין דמעות להם בשפע. הנה בא המבקר הראשון והטרקטור נשתבש דווקא עכשיו! וממחטה בכיס אין וצריך למשוך באף... מבקר ראשון!

גם קמתי היה נרגש. הביט בהם ושתק. נציג המוסדות המיישבים היה, אבל מעולם לא

דובּר בו בביטול, כבעירוני איש־ניירות. היו אומרים: קמתי הבטיח; קמתי יבוא; קמתי יסדר – בנעימת אמוּן בלתי שכיחה. גם התואר "זקן" לא דבק בו. רצינותו הייתה מחייבת. אבל שעה שצחק היה צחוקו מדַבק, שפמו הכהה מלא הזיות ועיניו ערניות מאוד. לא עלה על דעתם לערער על כנוּת שתיקתו, וכשהתחיל מדבּר היו אסירי־תודה על נעימתו העצורה, הרגילה.

– מצאתי את התלם, אמרתי להגיע לאורכו לנקודה והינה פגשתיכם, – עכשיו לחצו ידיים ("ידיי קצת מלוכלכות, אפשר לומר"... "טוב, טוב, אני מתאר לעצמי") ותיבלוּ דבריהם באמרות בֶּדווים, קלוּטות מן המדבר.

– כיָאֶה לכובשי שממוֹת, – סיים טוביה את מלאכת טשטוש ההתרגשות.

– אגב, המזכיר של קבוצתכם ביקש למסור שיבוא אליכם מחר. ראיתיו בתל־אביב, פינֶיָה שמו, כמדומני, לא כך?

מזכיר, תל־אביב – המילים הרעישו את אי הרובינזונים והעלו מייד חוטים שכוחים, המקשרים אותם עם עולם קיים, פועם ותוסס.

הראו לאורח את המערה, את מחילת הירבּוֹע, את הנבטים שצצו בשוּלי השלוּלית. יחד עימו עקבו אחר הדמות השחורה, המובילה גמל לעֵבר הגבעה. הייתה זו אשתו של אבו־תרבוש, ג'הד, שהביאה פחי־מים מבארות בּיר־אל־ג'עוד.

המכונית נעלמה מאחרי שובל אבק. הבדווית הסירה את המטען מעל הגמל וצעדה אל אוהלה אילמת, צייתנית כתמיד.

התענגו על שעת הרחיצה. השיטה הייתה פשוטה: אחד עולה על הבית ושופך מלמעלה סילוני־מים על השניים.

המים הֻוּרידו באוֹר השקיעה. מנשקה עמד כרוך־מגבת והביט אל המערב. באורח מוזר לו לעצמו נשתלטה עליו תחושת הצבע. אודם השקיעה כבש את הלב, אודם ללא שם, ללא תקדים, תבערה ללא סוף, פזרנות שיגעונית של גוונים באים והולכים, חולפים ומתחלפים, ללא שהות להבחין במעברים, לחוש אור חדש שאך זה ניצת והינה איננו עוד.

היה תקוע במקומו, כאילו אבדה לו תחושת הממדים. לא ידע אם לראות עצמו קטן, מבוטל, או גדול מאוד, ענק.

– שיירה של מבריחים!

זה צעק נחום. אבו־תרבוש הוא שגילה אותה. מנַשקֶה צידד ראשו. בים האדום והסוער הפליגה אט אט אורחת גמלים אפורה. כָּפיוֹת לבנות הבהיקו כמפרשים באגדת ילדים. נשאר עומד מוקסם ממראה עיניו. התמונה נראתה לו יפה מכדי לאיים. עלתה בו עליצות פתע, בִּטחָה נכונה להתגרות בעולם כולו. מצא עצמו חוזר ומתרפק על

מנשקה מלפני שנים רבות, נער הצופה פני תבערה שאחזה ביערות האורן העוטרים את כפר מולדתו שליד נוֹבי־סוֹנץ': דמויות גדולות, אימתניות, התרוצצו סביבו, טלטלו אותו, קולות קטועים גידפו, עצי אורן נתבקעו בגניחָה כבדה, האש הייתה עזה, הרת אסון – והוא, חיוך הזוּי ומטורף על שפתיו, היה גומע את פלא צבעי הלהבות... זה ארך רגע, ואולי שניים, ולפתע ראה את נחום עולה ממכתש המערה, חגור אקדח, תוהה עליו במבט שיש בו גם דרך־ארץ לגבי מי ששלוותו לא הופרעה, וגם לגלוג לגבי מי שאינו רואה נכוחה את כל גודל הסכנה. רק עכשיו הבין את הגיחוך שבעמידתו זו, כשהוא עירום עדיין, מול השיירה הקרֵבה. גלש למערה, תר אחרי בגדיו, שמעשה שטן התחמקו ממנו בחשכה. לבסוף יצא ועלה אל ראש התל. השקיעה כבר דעכה, האופק החל נשרף ומשחיר. השיירה לא נראתה עוד, כאילו נצטנפה בתוככי אחת הגבעות שבגבול המישור. נחום וטוביה היו צופים לצד מערב, ואבו־תרבוש דיבר בקול מתחנן, מגבב מילים ומשפטים בבהילות רבה, שלא כדרכו.

– רוצה שניתן לו נשק. הוא יוצא לאוהלי אבו־סַאמרה לברר מה השיירה, – הסביר נחום מבלי להפנות פניו אל מנשקה.

אבו־תרבוש התבונן בנחום במבט נכנע ועם זה עצוב. חיכה רגע ארוך, אך כיוון שאיש לא נפנה אליו עוד, חבט ברגלו היחפה בבטן הסוסה ונתרחק.

– מה אמרת לו, נחום?

– שיש לנו כלי־נשק מסובכים, לא סתם רובים ושיהיה שקט, כי אנו שומרים עליו.

– שמע, לפעמים יש לי חשק לגלות לו שיש לנו רק אקדח אחד. אתם יודעים, זה כמו... – דיבר מנשקה ונשתרע ליד טוביה.

– סתם סנטימנטליות, – חתך נחום, – ממילא לא היה מאמין לך.

מנשקה שתק. נחום צודק, כמובן. ואף על פי כן אין בכך לפוגג את צערו על דרכים עקלקלות בעולם מסובך של משחקי העורמה. נחום ניזון מזה, נהנה מזה, ואילו הוא אוהב דברים ברורים. מלחמה למען חיים ברורים, אף זו הגדרה למהפכנוּת. לא היה מרוצה מעצמו. מה פתאום תקפו אותו עניינים אלה, שאין בהם שום תועלת ברגע זה, במציאות זו.

נחום וטוביה שקעו בשיחה. נחום דיבר בלחש, במשפטים סדורים וקצובים, וטוביה היה מתפרץ לתוך דבריו בנעימה של בדיחות־דעת ולגלוג כאחד. מנשקה היה תוהה על הכוח המשכנע שבקולו של נחום. הרגיש איך המתיחות משתלטת עליו – ואולי פחד ולא מתיחות – על שום השיירה הנושמת אי־פה, קרוב, שיירה של בני מדבר שהערבה היא ביתם.

ביקורת

שיגעון השוויון

החזון המוצג בספרו החדש של הכלכלן תומא פיקטי מבוסס על תפיסה סוציאליסטית של אי־שוויון ומציע אוטופיה תלושה מהמציאות. הגישה הליברלית המקורית תפסה את אי־השוויון בדרך אחרת וסייעה לשפר בפועל את רווחתם של מיליארדים

שגיא ברמק

קיצור תולדות השוויון

תומא פיקטי

מאנגלית: עופר סיטבון

הקיבוץ המאוחד, תשפ"ג | 283 עמ'

בחיבורו המונומנטלי **הדמוקרטיה באמריקה** הבחין ההוגה הצרפתי בן המאה ה־19 אלכסיס דה־טוקוויל כי בכל תקופה יש איזו עובדה מיוחדת ומכריעה המגדירה אותה ואשר מתורגמת לאיזו "תשוקה שלטת, המושכת אליה וסוחפת עימה בנתיבה את כל הרגשות ואת כל הדעות של אותו זמן". היות שהחירות הופיעה בעולם בזמנים שונים ובצורות שונות, אין היא רק נחלתן של דמוקרטיות; ועל כן, הכמיהה לחופש אינה מגדירה את תקופתנו. בעולמנו הדמוקרטי, הסיק טוקוויל לאחר התבוננות קפדנית, התשוקה השלטת בבריות היא אהבת השוויון. "אני סבור שלחברות דמוקרטיות יש זיקה טבעית לחופש", כתב, "אבל תשוקתן לשוויון לוהטת היא, לא תדעה שבעה, לא תחדל ולא תנוצח".

ביטוי מובהק לאותה תשוקה שאינה יודעת שובע לשוויון מציג לקורא הישראלי הכלכלן הנודע תומא פיקטי בספרו **קיצור תולדות השוויון**, שיחד עם שני ספריו האחרים של פיקטי, **קפיטל במאה ה־21** (2017) **וזמן לסוציאליזם** (2021), מגולל

ד"ר **שגיא ברמק** הוא ראש תוכנית אדם סמית במכון ארגמן.

מסכת ביקורת כוללת על הסדר הכלכלי הליברלי־קפיטליסטי. ואולם בעוד **קפיטל במאה ה־21** הוציא מאדישות את מגיני הסדר הקפיטליסטי, כמו גל גדול המאיים לפגוע בחוף הומה אדם, הנה השפעת ספריו העוקבים של פיקטי, ובכללם ספר זה העוסק בהיסטוריה של האי־שוויון, הייתה כהשפעת אדוות קלות. שלא כיין המשתבח עם הזמן, ספריו המוקדמים של פיקטי עולים באיכותם על אלה האחרונים. **קיצור תולדות השוויון** פשוט אינו ספר מוצלח. כספר היסטוריה הוא מציע תיאור שטחי ומוטה של תופעה מורכבת. כספר כלכלה, הוא תורם לקורא הרבה פחות מספריו וחיבוריו של הפרופסור לכלכלה ברנקו מילנוביץ', למשל, העוסקים בנושא הזה.

עם זאת, ספרו של פיקטי מספק לנו הזדמנות לחזור למושכלות יסוד באשר לתפיסת אי השוויון עצמה, שכן הדבר הראשון שיש לתהות עליו כאשר מדברים על אי־שוויון הוא עצם ההתמקדות באי־שוויון. כלומר, עלינו לשאול ברצינות מדוע שאי־שוויון כשלעצמו יעניין אותנו, כל שכן יניע אותנו לנקוט צעדים לצמצומו? מהי הבעיה בכלל בקיומו של אי־שוויון? מדוע מציאות של שוויון כלכלי עדיפה על מציאות של אי־שוויון? למה צריך לעניין אותנו עד כמה עשירים הם העשירים?

לאחר סקירה קצרה של עיקרי הדברים בספרו של פיקטי נפנה לדיון בשאלות חשובות אלו ונפרוס שתי תפיסות עקרוניות נבדלות עד מאוד בהקשר זה – התפיסה הליברלית לעומת זו הסוציאליסטית. הבנה טובה יותר של תפיסות שונות אלו תסייע בפיענוח זרמי העומק הרוחשים מתחת לקרקע המשגשגת של השוק החופשי והרווחה האנושית המודרנית.

המסע שאינו נגמר לעבר השוויון

כטוקוויל בזמנו, פיקטי מודה כי "קיימת תנועה היסטורית לעבר השוויון לפחות מאז סוף המאה השמונה־עשרה". ואולם בניגוד לנימה המשתאה של הליברל הצרפתי, אצל פיקטי אבחנה זו מלווה באכזבה מופגנת. התנועה ההיסטורית לכינונו של שוויון נרחב איטית מדי וצנועה מדי בהישגיה. האי־שוויון, כותב פיקטי, מוסיף להיות גבוה ובלתי נסבל. השוויון נראה תמיד מושג, אך אם תושיט ידך לגעת בו – יחמוק: "המסע לעבר השוויון מתקדם עקב בצד אגודל. ככל שהנגישות לאי־אילו זכויות יסוד וטובין בסיסיים מתפשטת בהדרגה לכלל האוכלוסייה, כן מופיעים סוגים חדשים של אי־שוויון ברמה מתקדמת יותר, המצריכים מענה חדש. בדומה לחיפוש אחר הדמוקרטיה האידיאלית [...] המסע לעבר השוויון בכל צורותיו (החברתי, הכלכלי, החינוכי, התרבותי, הפוליטי) הוא תהליך מתמיד שלעולם לא יסתיים" (עמ' 29).

יחד עם זאת, ובסתירה להצהרה ראשונית זו, טוען פיקטי כי אי־שוויון כלכלי אינו תופעה טבעית, ודאי לא תופעה רצויה, אלא תוצאה של בחירות "בעלות אופי פוליטי". במילים אחרות, השוויון הנרחב נמצא מעבר לאופק, אם רק נרצה אותו

מספיק. במובן זה, 'קיצור תולדות השוויון' יותר מהיותו ספר היסטורי הינו תוכנית עבודה הרואה בפעולה פוליטית־קולקטיבית רחבת היקף בקנה מידה עולמי, דרך להאיץ תהליך ארוך, מקוטע, חסר ואיטי. כל זאת במטרה לכונן ממלכת שוויון גדולה ולהצר את שאר פגעיו החברתיים והסביבתיים של הקפיטליזם.

הסוציאליזם של פיקטי הוא סוציאליזם המותאם למאה ה־21. שלא כסוציאליסטים קודמים, הוא איננו מסתפק בהעלאת רמת חייו החומרית של הפרולטריון. אכן, חלוקה מחודשת של ההכנסות ונגישות לחינוך ולבריאות תופסות מקום מרכזי בתוכנית השאפתנית של פיקטי; והוא אף קורא להרחבתה של האפליה המתקנת, כך שזו תכלול "שוויון בייצוג החברתי" (לנוכח היעדרותם המוחלטת, לדידו, של המעמדות המוחלשים מבתי הנבחרים). אך לדעתו הסוציאליזם החדש צריך להביא בחשבון גם היבטים סביבתיים הכוללים, בין היתר, דאגה לגובה הטמפרטורות בכדור הארץ, מעקב אחר המגוון הביולוגי ומלחמת חורמה בפליטות פחמן. בדומה לאחרים בשמאל, פיקטי קורא לאיחוד מאבקים: "בלי פעולה נחושה המכוונת לכווץ באופן חד את אי־השוויון החברתי־כלכלי, אין פתרון למשבר הסביבה והאקלים" (עמ' 37).

שאיפות כלל עולמיות אלו יתגשמו על ידי פעולות כלל־עולמיות "כל מדינה וכל אזרח של כדור הארץ צריכים להיות זכאים לנתח מההכנסות הנגבות מהתאגידים הרב־לאומיים והמיליארדרים בעולם: ראשית, משום שלכל בן אנוש שמורה זכות מינימלית שווה לבריאות, לחינוך ולפיתוח; שנית, משום שהשגשוג של המדינות העשירות לא היה קיים ללא המדינות העניות. ההתעשרות המערבית [...] נשענת מאז ומתמיד על החלוקה הבינלאומית של העבודה ועל ניצול חסר מעצורים של המשאבים הטבעיים והאנושיים שעל פני כדור הארץ" (עמ' 109). לפי קו מחשבה זה, אין די בסיום הכיבוש והניצול של מדינות העולם השלישי ועזיבתן לנפשן. ללא סיוע חומרי רחב היקף מן המערב, קרי ללא חלוקת משאבים מחדש בקנה מידה גלובלי, העולם השלישי יישאר תקוע בעוניו ובנחשלותו. היבטים גלובליים אלה, גם אם בשמאל הם כבר נחלת הכלל, הם רדיקליים באופיים. היומרה כאן אדירה, אך אין בספר כולו שום התייחסות רצינית להשלכות המדיניות, הכלכליות והלאומיות של השאיפה הגלובליסטית לצדק.

פיקטי מציג בהרחבה את קביעתו התמוהה שהעבדות והקולוניאליזם מילאו תפקיד חשוב בהתעשרות המערב, ושהתפתחות הקפיטליזם התעשייתי במערב קשורה לכך. "הקולוניאליזם והשליטה הצבאית", כותב פיקטי, "אפשרו לארצות המערב לארגן את כלכלת העולם לטובתן, ולהציב את שאר העולם בעמדה פריפריאלית מתמשכת" (עמ' 77). אך הראו כבר היסטוריונים וכלכלנים רבים כי קולוניאליזם ועליונות צבאית לא יכולים להסביר את עליונות המערב. אימפריאליזם היא תופעה עתיקה. הפרסים, הבבלים, המצרים והמונגולים – לכולם היו אימפריות, אך לא התקיימו בהן השגשוג והצמיחה יוצאי הדופן של המערב. כל האימפריות בימי קדם פעלו בגבולותיו המדכאים של העולם המלתוסיאני, עולם אלים ונטול צמיחה כלכלית, שבו

מלחמות וכיבושים היו שכיחים ותכופים ואפשרו לאליטות אחדות לחמוס מתכות יקרות, חומרי גלם, עבדים ונשים מהעמים שהן כבשו ושעבדו. המאפיין הייחודי של המערב אינו הכיבוש הצבאי, אלא היכולת להקים מוסדות שאפשרו חירות פוליטית, דתית, אינטלקטואלית וכלכלית, אשר בתורה הניבה תופעות כגון המהפכה המדעית, הרנסנס, הנאורות וכן עליית הקפיטליזם. מעבר לכך, פיקטי אינו שואל – אף שהיה עליו לשאול – מדוע המערב הוא שהצליח להשיג עליונות צבאית על המזרח? איך זה שהמערב, ולא המזרח, הוא שהצליח להקים קולוניות ברחבי העולם? מדוע בריטניה כבשה את הודו ולא הודו את בריטניה? כיצד להסביר מדינות מערביות משגשגות שמעולם לא לקחו חלק במסעי כיבוש וביזה? פיקטי לא מתייחס אף לא לאחת מהשאלות הללו.

פיקטי אף מפליג וסובר כי "המערכת הכלכלית הנוכחית, המבוססת על תנועה לא מפוקחת ונטולת ייעוד חברתי או סביבתי של הון, של מוצרים ושל שירותים, נדמית במידה רבה כניאו־קולוניאליזם הפועל לטובת העשירים ביותר" (עמ' 194). ואולם תיאורים אלה של "קונצנזוס וושינגטון" – הליברליזציה של הסחר וצמצום מעורבות היתר של המדינה – כצורה של ניאו־קולוניאליזם הם חרפה אינטלקטואלית. הניסיון למתג כקולוניאליזם מדיניות של גלובליזציה ליברלית הוא צורה של גניבת דעת מגונה. מה בין תנועה חופשית וולונטרית של הון וסחורות לבין הקמת קולוניות, כיבושים צבאיים ודיכוי פוליטי?

טענות שערורייתיות אלו ועוד אחרות, שפיקטי אינו מגבה בשום טיעון או סימוכין רציניים, חוברות יחד בספרו ומצמיחות שאיפות תמוהות לא פחות כגון השאיפה לאימוצה של "צורה חדשה של ריבונות בעלת ייעוד כלל אנושי [...] המתבססת על אינדיקטורים מפורשים של צדק חברתי" (עמ' 194). ברגעים כגון אלה פיקטי חורג מגבולות ההיסטוריה והכלכלה הפוליטית ועובר לתחום האוטופיה, או שמא הדיסטופיה.

ההשקעה שלא התרחשה

את עיקר הדגש שם פיקטי בביצורה של מדינת הרווחה ובהגדלתה, ובהרחבת המיסוי הפרוגרסיבי – שני הכלים החזקים ביותר המאפשרים לדעתו לשנות את הקפיטליזם עצמו. התפתחויות היסטוריות חשובות אלו הן שתרמו ל"הסרת הקדושה" מהקניין הפרטי ולצמצומו של אי־השוויון. "כל הנתונים העומדים לרשותנו כיום", כותב פיקטי, "מצביעים על כך ששיעורי מס כמעט־מפקיעים היו הצלחה היסטורית עצומה. הם אפשרו לצמצם מאוד את פערי ההון וההכנסות, לשפר את מצבם של מעמדות הביניים ושל המעמדות העממיים, לפתח את מדינת הרווחה ולעודד ביצועים כלכליים וחברתיים טובים יותר באופן כללי" (עמ' 157–158). בחזונו של פיקטי, מדינת רווחה המבוססת על שיעורי מיסוי הקרובים להפקעת הון של ממש היא האמצעי להוצאתם של עוד ועוד תחומים בחיים האנושיים אל מחוץ להיגיון המסַדר של השוק.

תומא פיקטי. צילום: Gobierno de Chile, רישיון שימוש: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Thomas_Piketty_2015.jpg

הסוציאליזם של פיקטי הוא סוציאליזם זוחל, שבעתיד הרחוק יצמצם עד לבלי הכר את תחומו של המגזר הפועל למטרת רווח.

קביעתו של פיקטי שלפיה שיעורי מס כמעט־מפקיעים היו "הצלחה היסטורית עצומה" היא לכל הפחות מוזרה. ראשית, הצמיחה הכלכלית והעושר האדיר שמייצר הקפיטליזם הם־הם המאפשרים לקיים ברחבי המערב מדיניות רווחה נדיבה. אכן, במסגרת מדיניות זו, מדינות מנכסות לעצמן שיעורים גבוהים מאוד מהתוצר, באמצעות מיסוי פרוגרסיבי של הכנסות האזרחים (דהיינו, אחוז המס עולה עם גודל ההכנסה), ומחלקות אותו מחדש בצורה של שלל שירותים ציבוריים – כל זאת מבלי לעכב יתר על המידה את השיפור הכולל ברווחה. ואולם, לא זו בלבד שטענתו של פיקטי מתעלמת מכך שהמגמה ברחבי העולם המערבי הייתה דווקא הורדה של שיעור המס השולי על הכנסה והפחתה במס החברות, היא גם אינה מביאה בחשבון את המחיר הממשי של אותם שיעורי מס הקרובים להפקעה. כל דולר שנלקח מהאזרחים לטובת חלוקה מחדש הוא דולר שאינו זמין עוד להשקעה המאפשרת יזמות וצמיחה כלכלית. קל לנו לראות את השירותים הציבוריים המתאפשרים הודות למיסוי, אך קשה לנו לראות את אשר קיומו נמנע: את העסק הפרטי שלא התרחב, את ההשקעה שלא התרחשה, ואת היזם שלא הצליח לגייס משאבים בעקבות החלוקה המחודשת של ההון. העובדה שכלכלן חשוב ומשפיע כפיקטי שוכח שאין ארוחות חינם, היא לא פחות ממדהימה.

בראשית ספרו מציין פיקטי כי אף כי קל למדי "לגנות את האופי הלא־שוויוני או המדכא של ממשלות ומוסדות קיימים", קשה הרבה יותר "להגיע להסכמה בדבר מוסדות חלופיים שיאפשרו להתקדם באופן ממשי לעבר השוויון החברתי, הכלכלי והפוליטי". בתום קריאת ספרו, לא נראה כי פיקטי התגבר על קושי זה. הוא אינו מציע לנו חלופה בת־קיום לסדרים הנוכחיים, ועוד פחות מכך הוא שוקל את היתרונות והחסרונות שהצעות המדיניות שלו מציבות. אין זה חסר של מה בכך. מדובר בהתעלמות ממה שכל חיבור רציני מוכרח להתייחס אליו.

עד כאן תיאור ספרו של פיקטי. כעת אני מציע שנלך צעד אחד אחורה, ונתהה על כמה שאלות גדולות הנוגעות לאי־שוויון מפרספקטיבה ליברלית קלאסית.

הפער או העוני?

נחזור לשאלות שעימן פתחנו: מדוע שאי־שוויון כשלעצמו יעניין אותנו, כל שכן יניע אותנו לנקוט צעדים לצמצומו? מהי הבעיה בכלל בקיומו של אי־שוויון? מדוע מציאות של שוויון כלכלי עדיפה על מציאות של אי־שוויון? למה צריך לעניין אותנו עד כמה עשירים הם העשירים?

לא רק פיקטי שותק לגבי שאלות בסיסיות אלה ואחרות הדומות להן. כמוהו גם המקטרגים על אי־שוויון המגיעים מן השמאל הכלכלי. הם פשוט מניחים מראש שאי־שוויון כלכלי נרחב הוא תופעה רעה שאינה צודקת. חשוב לעמוד על כך: כאשר אנחנו מנהלים את הדיון על אי־שוויון ועל הדרכים לצמצומו אנחנו למעשה מקבלים – במובלע או במפורש – את הנרטיב שלפיו אי־שוויון כלכלי הוא בעיה שיש לפתור, בדרך כלל באמצעות כוח השלטון.

ליברלים קלאסיים ושמרנים מעולם לא הוטרדו מקיומו של אי־שוויון כלכלי נרחב, ולא ראו בו, ככלל, בעיה שיש לפתור. אחרי הכול, אי־שוויון כלכלי הוא בדיוק מה שאנחנו מצפים לקבל כאשר אנו מעניקים לאנשים שאינם שווים בכישוריהם וביכולתם חירות שווה. במובן הזה, חופש שווה לכול, המוליד אי־שוויון כלכלי בתוצאות, איננו תקלה על פי תפיסת העולם הליברלית אלא תכונה. אין להתפלא על אי־שוויון כלכלי בתנאים של חירות כלכלית נרחבת יותר משיש להתפלא על ריבוי של כיתות דתיות בתנאים של חופש דת, או על ריבוי עיתונים במציאות של הגנה נוקשה על חופש הביטוי.

לא אי־שוויון הטריד אפוא את הליברלים הקלאסיים, כי אם התנאים המאפשרים את היווצרותו של עושר. לא בכדי ספרו של אדם סמית, הליברל הקלאסי הגדול ומי שנתפס כאבי הכלכלה המודרנית, **על טבעו וסיבותיו של עושר העמים**, עוסק בגורמים לעושר ולא באי־שוויון. סמית, שהזדעזע מהדלות המחפירה שהייתה מנת חלקם של יושבי ההרים בסקוטלנד, ידע כי המזור היחיד לאותה מציאות מזוויעה הוא צמיחה כלכלית נרחבת העושה דרכה לכל דַלת העם. סמית וליברלים קלאסיים אחרים מזכירים לנו שעוד לפני שאפשר לחשוב בכלל על חלוקה מחדש או על מיגור אי־שוויון, יש לייצר עושר. קרי, יש להגדיל את פריון העבודה ולעצב תנאים מוסדיים שיאפשרו את ייצורם של עוד שירותים וסחורות העונים על רצונותיהם של הצרכנים.

בפרט הבין סמית כי כדי לאפשר את יצירתו של עושר יש להבטיח את יציבותם וכוחם של מוסדות המגינים על הזכות לקניין פרטי, מבטיחים את קיומו של צדק (ולא צדק חברתי; ועל ההבדל ביניהם ארחיב בהמשך), ומסירים מגבלות שרירותיות המוטלות על תנועתם של הון ועבודה.

מנקודת המבט הליברלית, אם כן, עוני – ולא אי־שוויון כלכלי – הוא הבעיה החמורה שיש לטפל בה; והדרך היחידה הידועה לנו לטפל בה עוברת באימוץ מדיניות ציבורית

המאפשרת צמיחה כלכלית מהירה. בעוד שההתמקדות באי־שוויון מאפשרת למבקרי הליברליזם לתארו ככישלון חרוץ, התמקדות בעוני מאפשרת לנו להצביע על הליברליזם הכלכלי כדוקטרינה שאין שנייה לה בהיסטוריה האנושית בשיפור רווחתם של מיליארדי אנשים ברחבי העולם.

הדרישה לשוויון חברתי־כלכלי שפיקטי מבטא בצורה כה ברורה הולכת יד ביד עם דרישה תקיפה ל"צדק חברתי". ואכן, בתיבת התהודה הפרוגרסיבית, הדרישה לצדק חברתי אינה אלא הרחבה של הדרישה לשוויון חברתי־כלכלי, המוסיפה לה דרישה לשוויון מגדרי, זהותי וכן הלאה. השמאל בן־זמננו אינו מתמקד עוד רק בשדה הכלכלי (פיקטי, במובן הזה, הרבה יותר דומה לשמאל הישן), אלא דורש להרחיב את מושג השוויון לכל התחומים המגדירים את ההוויה האנושית. לאור זאת, מעניין לראות כיצד הרחיבו בשמאל את משמעותם המקורית של המושגים "שוויון" ו"צדק", ולעמוד על ההבדל בין משמעותם של מושגים אלה בעיני ליברלים קלאסיים, עד היום, לבין משמעותם הרווחת עתה בשיח האקדמי והציבורי.

שתי תפיסות של צדק ושוויון

תפיסת השוויון הליברלית, שמקורה עוד בדמוקרטיה האתונאית, היא השוויון בפני החוק. כשאומרים "חוק אחד לכולם" הכוונה היא להעדרן של פריווילגיות בחסות המדינה. לא עוד הטבות בחסות המדינה למלך, לאצילים או לקבוצות מועדפות אחרות. לא חשוב מי היו ההורים שלך; לא חשוב באיזה אל אתה מאמין או מה צבע העור שלך – יש חוק אחד לכולם. השוויון הליברלי ממסֵד אפוא חברה של שווים במובן הפוליטי, חברה נטולת אדונים ועבדים כלשונה של הכלכלנית דרידה מקלוסקי. תפיסת שוויון זו עלולה להיראות צרה למדי, אך למעשה מדובר בתפיסה מהפכנית. המחשבה שלפיה חוק אחד צריך למשול בכולנו ללא כל אפליה או זכות יתר נשמעת אולי מובנת מאליה לאדם המודרני, אבל זו אחת מפריצות הדרך הגדולות שידעה האנושות.

לצד תפיסת השוויון הליברלית עומדת תפיסת הצדק הליברלית, שגם היא עלולה להיראות כמצומצמת. צדק, בהבנה הליברלית, הוא, בפשטות, ההפך מעוול; ושמירה על כללי הצדק מחייבת, בהתאם, הימנעות מעשיית עוול לאחרים. לא בכדי תיאר אדם סמית את "הצדק" כמידה־טובה שלילית, שעיקרה הימנעות מפגיעה בזולת. כאשר אנחנו נמנעים מלגרום נזק לחייו, חירותו ורכושו של אחר – אנחנו עומדים בכללי הצדק. תפיסה זו של צדק, הדגיש סמית, הכרחית לעצם קיומה של חברה. היכן שהחיים, החופש והקניין אינם נשמרים – שם מתקיימת הלכה למעשה מלחמת הכול בכול. סמית הצביע על כך שאפילו חברות של שודדים מקיימות בתוכן את כללי הצדק, גם אם הן מפירות את הכללים הללו במגעם עם זרים.

קל להבין כי תהום פעורה בין תפיסת השוויון והצדק הפרוגרסיבית לבין זו הליברלית,

וכי אין האחת יכולה להתקיים לצד צרתה. כפי שהצביע הכלכלן זוכה הנובל פרידריך האייק, מיגורו של אי־שוויון חברתי־כלכלי והגשמתו של "צדק חברתי" מחייבים למעשה את הפרתם של השוויון והצדק הליברליים. היכן שהמדינה מבקשת לצמצם באופן פעיל פערים, שם היא מוכרחה לפגוע בזכויות הקניין של האחד ולחלק את הכנסתו לאחרים. במקרים כאלה המדינה שוב אינה מעניקה הגנה שווה לכול תחת החוק, אלא החוק עצמו הופך להיות מכשיר לחלוקה מחדש של רכוש והכנסה. המדינה אינה אוכפת עוד את כללי הצדק הליברלי, אלא מחוללת עוול בעצמה.

לאור הדיון הקצר שערכנו עד כה, יהיה נכון לקבוע כי ליברלים קלאסיים ושמרנים מבחינים בין שני סוגים שונים של אי־שוויון, האחד לגיטימי ואילו השני לא. אי־שוויון שאיננו לגיטימי הוא אותו אי־שוויון שהינו תוצאה של שימוש לא צודק בכוח השלטון. כך למשל, כאשר השלטון מפלה בחוק קבוצה אחת של אנשים (למשל: חוקי ההפרדה הגזעית בדרום ארה"ב), ובכך מונע ממנה, בכוח המדינה, גישה למרכזי השכלה ותעסוקה, אי אפשר לומר שדפוס חלוקת ההכנסה המתקבל במשק כתוצאה מסידור שכזה הינו צודק. שימוש לא לגיטימי בכוח השלטון, המונע מקבוצה של אנשים לממש את מלוא הפוטנציאל המצוי בקרבם, מחולל חלוקת הכנסות לא צודקת שיש למגר.

בהקשר זה חשוב להדגיש כי שימוש לא לגיטימי בכוח השלטון אינו חייב ללבוש דמות של אפליה גסה וחמורה. למעשה, כיום עיקר השימוש במערב בכוח שלטוני לא לגיטימי מתבטא בפריווילגיות בחסות החוק כגון סובסידיות ליצרנים מקומיים, חסמי ייבוא המטיבים עם פירמות מקומיות, ושאר רגולציות המיטיבות עם אחדים ופוגעות באחרים. עיקר הביקורת על יחסי "הון־שלטון" נוגע בדיוק בכך. כאשר בעלי הון או מועצות ייצור למיניהן זוכים להטבות בחסות החוק, הם מצליחים לגרוף רווחים גדולים מאלה שהיו מנת חלקם בתנאים של תחרות חופשית. לו נשמרו עקרונות השוויון והצדק הליברליים, רווחתם של הצרכנים ושל המתחרים הפוטנציאליים הייתה רבה יותר. כך או אחרת, מהות העניין טמונה בכך שכאשר המדינה חדלה להיות ניטרלית כלפי השחקנים השונים הלוקחים חלק בפעילות המשקית, היא משפיעה על דפוס חלוקת ההכנסות באופן המיטיב עם אחדים על חשבון האחרים.

אם התערבות מדינתית בפעילות הכלכלית החופשית – בדמות איסורים שרירותיים או חלוקת הטבות לשחקנים נבחרים – הופכת את חלוקת ההכנסות במשק לבלתי־צודקת מנקודת מבטם של הנפגעים, ברור שההפך מכך, כלומר מצב שבו המדינה אינה בוחרת מנצחים אלא מאפשרת לכולם להתחרות באופן שווה תחת העקרון של חוק אחד לכול, מוליד מצב של חלוקת הכנסות צודקת.

במציאות של חופש כלכלי נרחב וזכויות קניין פרטי מוגנות, אין בנמצא חסמים לתנועה חופשית של הון ועבודה; בטלים כל האיסורים על יזמות כלכלית ועל

כניסה למקצועות; ושום פירמה או מועצת ייצור אינה זוכה להטבות רגולטוריות מן המחוקק. במציאות כזאת, כל שחקן כלכלי נכנס רק לאותם קשרים כלכליים שלטעמו הסובייקטיבי מיטיבים איתו. מתקיימת תחרות חופשית, שבה כל אחד מנסה לנצל את היתרונות היחסיים שלו במארג משוכלל של עסקאות וולונטריות; עסקאות בין יזמים לבעלי הון, בין עובדים למעסיקים ובין עסקים ללקוחות.

במציאות כזאת, של ממשל מוגבל בקפידה, הצרכנים, לא הפוליטיקאים, הם המחוללים אי־שוויון ומשנים את דפוס חלוקת ההכנסות בחברה. בהחליטם לצרוך מפלוני ולא מאלמוני, הם מעלים לגדולה את הראשון ופוגעים כלכלית במשנהו. בכלכלת שוק חופשית, פירמות שעונות בהצלחה על רצונות הצרכנים גורפות רווחים גדולים, ובהתאם לכך מתרחבות. לעומת זאת, פירמות שנכשלות במבחן השוק הצרכני סופגות הפסדים ונסגרות. המערכת הקפיטליסטית היא מערכת המבוססת על רווח והפסד, שבה הרווח הוא אות ועדות ליצירת ערך לאחרים, ואילו הפסד הוא נורת אזהרה המתריעה על שימוש בזבזני במשאבים. ואולם בדיוק מתהליך ספונטני זה מתעלמים המבקרים של כלכלת השוק הקפיטליסטית.

קדמה מול קדמה

הדרישה לשוויון חברתי־כלכלי ולצדק חברתי סובלת מחולשות נוספות שכאן נוכל לעמוד עליהן בקצרה בלבד. ראשית, ישנן קושיות חשובות ובלתי פתורות: האם ישנה מידה נסבלת של אי־שוויון? או שמא כל מידה של אי־שוויון היא מגונה ומסוכנת? ומכיוון אחר: באיזה אופן אפשר לומר על דפוס חלוקה אחד של הכנסות שאינו צודק ועל דפוס אחר של חלוקת הכנסות שהוא כן צודק?

שנית, גם אם מסכימים שיש לאפשר לפוליטיקאים לארגן מחדש את חלוקת ההכנסות המשקית, מדוע עלינו להניח שהם מחזיקים בידע המתאים ושהם נתונים לתמריצים הנכונים כדי לעשות זאת כהלכה? החלטות פוליטיות הן העומדות בדרך כלל מאחורי התקבעות של אי־שוויון (המקרה הישראלי, שבו המדינה חילקה בנדיבות אדמות לאחדים, הסלילה למקצועות מסוימים את יוצאי עדות המזרח וכן הלאה, הוא דוגמה טובה לכך); ולא זו אף זו, לפוליטיקאים יש תמריץ חזק לחלק משאבים למי שבוחר בהם, לא למי שסבל מקיפוח. מי שאמונים על חלוקת המשאבים בחברה הם לא פילוסופים של המוסר אלא פוליטיקאים שלא יהססו לחלק הטבות מרוכזות למי שיכולים להיטיב איתם (המאמר "כרוניקה של פיזור אוכלוסין: על חקיקה ומגבלותיה" מאת גלעד בוק שהתפרסם בגיליון הקודם, מדגים זאת היטב). בשוק, מרדף אחר אינטרסים פרטיים מוליד תוצאות חברתיות מיטיבות; באפיק הפוליטי, לעומת זאת, מרדף אחר אינטרסים פרטיים מייצר משחק סכום אפס של מפסידים ומרוויחים.

שלישית, עלינו לשאול את עצמנו ברצינות מהי העלות האלטרנטיבית של חלוקה

מחודשת נרחבת. אנחנו רואים, כאמור, את האנשים הנהנים מקבלתן של הכנסות נוספות. ואולם איננו רואים את כל אותה פעילות כלכלית שנמנעה עקב צעדים של חלוקה מחדש. עלינו לזכור כי אנשים עשירים אינם אוגרים את כספם מתחת למזרן. רווחים גדולים משמשים להשקעה נוספת, כלומר לצמיחה כלכלית. העלות הכלכלית האמיתית של מדיניות נרחבת של חלוקת משאבים – קרי, של לקיחת כסף מהעשירים – היא אפוא פגיעה בצמיחה הכלכלית.

הן אדם סמית, שניתן לראותו כאבי הליברליזם הכלכלי, הן פיקטי, שנכון לתארו כאחד ממבקריו החריפים של הקפיטליזם בזמננו, תיארו איש איש את המערכת הכלכלית־פוליטית שבה דגל כמערכת של קִדמה. סמית דיבר על "מערכת של חירות טבעית" המאפשרת לכל אדם לרדוף אחר אושרו ועושרו כפי שהוא מוצא לנכון, ובכך מאפשרת להון ולעבודה לנוע בחופשיות ממקומות פחותי ערך למקומות עתירי ערך. מערכת זו, סמית היה משוכנע, תשפר את מצבם החומרי של המעמדות הנמוכים – עובדה שהופכת אותה לרצויה גם מצד תוצאותיה. המערכת שמציע פיקטי, לעומת זאת, היא דווקא מערכת של אקטיביזם פוליטי־סוציאליסטי המכוונת נגד בעלי האמצעים; המרחיבה, ממאבק למאבק, את זכויותיהם וכוחם של נטולי הקניין וההכנסה; ואשר עתידה להניב, לדעתו, צדק חברתי. בעיני סמית, הקִדמה היא תוצר טבעי – כל עוד ממשלות לא מחבלות בה. בעיני פיקטי, הקִדמה היא דווקא תוצאה של אקטיביזם מדינתי הבולם את הסדר הספונטני של השוק.

לאחר קריאת הספר של פיקטי, נראה שתובנותיו של אדם סמית ממשיכות לעמוד על כנן. בתחרות הסמויה בין השניים, ידו הנעלמה של סמית נותרת על העליונה. "בכל הדורות מחבבים העמים הדמוקרטיים את השוויון", כתב טוקוויל, "אבל בתקופות מסוימות התשוקה אליו מתגברת עד היותה לשיגעון". לא רק סמית צדק. גם טוקוויל.

השֵׁד המשיחי

המחשבה המשיחית מקופלת כפתק בין אבני החברה הישראלית, גם בפי אלה הרואים בה מילת גנאי. אירועי השנה החולפת תובעים בירור של הסוגיה המשיחית - ושלושה ספרים שהופיעו בה עושים זאת מכיוונים מנוגדים | **אלעד נבו**

לעץ אחד

משיח בן יוסף, משיח בן דוד וסוד הרכבתם

חנן פורת

קורן, 2023 | 600 עמ׳

חמורו של משיח

ספי רכלבסקי

ידיעות ספרים, 2023 | 509 עמ׳

הרליגיוזי הכופר

גרשם שלום והתאולוגיות הפוליטיות

דוד אוחנה

מוסד ביאליק, תשפ״ג | 443 עמ׳

באחרית ימיו הרהר ז׳אן פול סארטר מחדש בכל שיטתו הפילוסופית. בשורת שיחות שקיים עם תלמידו ומזכירו הנאמן בני לוי, שהיה ממנהיגי מרד הסטודנטים בשנת 1968, חזר בו הפילוסוף האקזיסטנציאלי הצרפתי הנודע מרבות מתפיסותיו לאורך

אלעד נבו הוא מבקר ספרים וסופר, המלמד ומרצה במסגרות שונות.

השנים. הוא הודה שמעולם לא חווה חרדה קיומית, אף שכתב על כך חזור ושוב. הוא הודה שדיבר על ייאוש כיוון שהייתה זו האופנה האינטלקטואלית. הוא הטיל ספק בתיאוריית האחווה שגיבש. תיעודן של השיחות עורר סערה במילייה הספרותי־אינטלקטואלי של צרפת, וחבריו הקרובים של סארטר ביקשו למנוע את פרסומן. מעבר להתייחסות לתפיסותיו הקודמות, סארטר מנסח כמה תובנות חשובות על תפיסת המציאות היהודית. המפגש עם לוי, יד ימינו באותה תקופה, גרם לו להרהר בדברים שנסתרו מעיניו עד אז. בשיחות בין השניים, ביקש סארטר למצוא תשובה לשאלה הקיומית האוניברסלית דווקא אצל העם היהודי. ומה שסארטר מצא אצל היהודים היה בפשטות התקווה, המופיעה בכותרת הספר שתיעד את השיחות בין השניים – "תקווה עכשיו". ומה שמאפשר את התקווה הזו הוא לדידו של סארטר החידוש הגדול של היהדות: המשיחיות.

המחשבה המשיחית בעיני סארטר היא מחשבה המביטה אל התכלית האחרונה של ההיסטוריה – חיי אחווה בין בני האדם. סארטר מוצא את מושג המהפכה, אחד המושגים החשובים בחשיבה המרקסיסטית, כקשור במשיחיות היהודית. המהפכה מבקשת להפוך את העולם הקלוקל והחסר לעולם טוב יותר: "בעיניי", הוא אומר,

> המשיחיות היא הדבר החשוב שהיהודים הגו, לבדם, באופן כזה, שתוכל לשמש את הלא־יהודים למטרות אחרות [...] המהפכנים מבקשים להגשים חברה שתהיה אנושית ותשביע את רצונם של בני האדם [...] כלומר, חברה שבה היחסים בין בני האדם הם מוסריים. ובכן, רעיון זה של האתיקה כתכלית אחרונה של המהפכה, אפשר להגות בו באמצעות סוג של משיחיות.[1]

סארטר רואה במשיחיות נקודת מבט אתית על מהלך ההיסטוריה, תקווה מוחלטת לאפשרות של הופעת הטוב בעולם, הופעת אחוות אמת. התפיסה המשיחית – שהתגלגלה בשלל צורות היסטוריות מהנצרות ועד המרקסיזם – היא המניחה את התקווה בלב המעשה האנושי.

ואכן, בדומה למהפכנות, במשיחיות גלום כוח מניע עוצמתי שניצוצותיו עלולים להתפזר בפראות סביב. היא נוטעת תקווה, לא פעם מפיגה ייאוש, וצובעת את המציאות בגוניה המוחלטים בעיני המאמין. יש בה חזון גדול של אחדות ובדרך היא עלולה לחולל פירוד עמוק. בשנה האחרונה חוותה החברה הישראלית את המתחים בין קצוות החברה ביתר שאת. בלב המחלוקות בין החילוני לדתי, הליברלי לשמרן, השמאלי לימני, הועלתה המשיחיות על המוקד, והפכה למילת הגנאי המאיימת מכול. האימה שצפה עם עליית ממשלת ימין בעלת רוב דתי החמירה את החשש מתפיסות משיחיות בלתי רציונליות וחסרות אחריות. בעבורם, המשיחיות הפכה לשפת הסתרים של המדינה. ובאמת, מבחינתם של כמה משרי הכנסת הנוכחיים וחבריה, קיימת מפת דרכים משיחית שמובילה את עם ישראל זה דורות.

המחשבה המשיחית מקופלת כפתק בין אבני החברה הישראלית, גם אצל הטוענים נגדה. נדמה שהעת הנוכחית דורשת בירור עמוק של הסוגיה המשיחית, ולא בכדי שלושה ספרים שראו אור לאחרונה מניחים את המשיחיות – כל אחד מכיוון שונה המציג עמדה שונה – בלב השיח ההיסטורי, הסוציולוגי והתיאולוגי. עיון בספרים השונים יאפשר לנו לגעת בכמה מהרבדים הסמויים של החברה הישראלית, שרוחשים בה ללא הרף.

בן יוסף, בן דוד: חנן פורת והמשיחים

היחסים בין הציונות החילונית לציונות הדתית נמצאים בלב הדיון בספר המאמרים החדש של חנן פורת ז"ל, איש גוש עציון שהיה ממקימי מפלגת "התחיה" וחבר כנסת למעלה מעשור, ונפטר בשנת 2011. יהודה עציון ערך את הספר מתוך מאמרים, מכתבים ושיעורים שהעביר פורת במהלך חייו. הסוגיה שבליבו מסתורית בעיני רבים, אך זוהי סוגיית מפתח בתפיסה הציונית־דתית של מדינת ישראל – מהותו של "משיח בן יוסף". בטרם נדון בדבריו של פורת, נציג את הרקע לסוגיה זו.

אם תשאלו אדם ברחוב מהו משיח, קרוב לוודאי שיתאר דמות אדם בעל שיער ארוך ומראה מהורהר, לרוב בהשראת הנצרות. אך התפיסה המשיחית היהודית, וביתר שאת בדורות האחרונים, עוסקת בימות המשיח כתקופה היסטורית, ולא בהכרח כציפייה לבואה של דמות כלשהי. ימות המשיח הם הימים שבהם ישוב עם ישראל לארצו, הארץ תיתן את פירותיה והעם יקיים שלטון מדיני. חכמי הדורות – חז"ל, רס"ג, השל"ה, האר"י, רמח"ל, אור החיים, הגר"א ואחרים – הוסיפו ממד נוסף לסוגיה המשיחית, והוא החלוקה בין משיח בן יוסף, מצאצאי שבט אפרים ומנשה, ומשיח בן דוד שמקורו בשבט יהודה. אלה מבטאים מהויות שונות הגלומות בדמויות המקראיות שמייצגות אותן. המהויות האלה מתממשות לפי תפיסה זו כמאפיינים של שלבים שונים בתהליך הגאולה.

בשנת 1904, באזכרה שנערכה ביפו לחוזה המדינה בנימין זאב הרצל, נשא הרב אברהם יצחק הכהן קוק הספד שפורסם לאחר מכן כמאמר בשם "המספד בירושלים" והשפיע עמוקות על ההיסטוריוסופיה של בני הציונות הדתית. הראי"ה קוק ספד לאבי הציונות המדינית מתוך דיון נרחב ומעמיק בחלוקה בין משיח בן יוסף למשיח בן דוד. הציונות החילונית גולמה באידיאה של משיח בן יוסף והמסורת הדתית באידיאה של משיח בן דוד. ומהו תפקידו של כל כוח? משיח בן יוסף הוא בעל כישרון מעשי, כלכלי וביטחוני. התקומה הלאומית של עם ישראל קשורה בכוחו של משיח בן יוסף, וכך גם גבורת המלחמה וביסוס הכלכלה; את כל אלה הובילה הציונות החילונית. משיח בן דוד תכליתו ההתעלות הרוחנית והופעת חיי הקודש. התכלית הראשונית הייתה שהשניים ידורו יחד וישלימו זה את זה:

> על ידי קיבוץ ב' הכוחות יחדיו היו שניהם מתעלים; הכוח החומרי היה מתעדן ומתקדש מצד קרבתו אל הקדושה המיוחדת לישראל, והכוח הרוחני היה מתחזק ומתאמץ בכוח חיים מלא ואדיר כדי לגלות הודו ותפארתו על ישראל, עד שקרני הודו היו מאירים גם כן על העולם כולו.[2]

אך לאורך הדורות התקשו הכוחות האלה לפעול יחד ופעמים רבות פעלו זה נגד זה. בתקופה האחרונה התבטא הדבר בצורה מובהקת בהצעה לחזור לפיצול השבטי ולכונן מדינת יהודה נפרדת ממדינת ישראל.

לאורך הדורות היה הדיון על קיומם ועל מהותם של שני המשיחים נחלתם של מקובלים יודעי ח"ן. דבריו של הראי"ה קוק שפכו אור על הסוגיה והטעינו אותה במשמעויות פוליטיות־היסטוריות אקטואליות. על פי תפיסתו, האידיאות המשיחיות מבטאות כוחות שפועלים בחברה הישראלית ומצויים במאבק; וביניהם, בין הציונות החילונית לתפיסה החרדית המסורתית, ניצב הראי"ה כמי שמבקש לייצר נקודת מפגש. כך גם התנהלו בציונות הדתית לאורך השנים – ספרא וסייפא, תורה ועבודה, חיי רוח עם חיי מעשה. סוגיית שני המשיחים נלמדה בבתי המדרש של הציונות הדתית לאורך השנים, אך אסופת המאמרים של פורת היא הרחבה ביותר שמניחה את העיסוק במשיח בן יוסף ובהתגלמותו בתנועה הציונית בלב השיח.[3]

אחת הנקודות המעניינות שנדונה בספר ובה הוא גם נפתח, היא סוגיית מותו של משיח בן יוסף. כשהגמרא במסכת סוכה מזכירה את משיח בן יוסף, היא מציינת גם את ההספד שיערכו לו; המקובלים לאורך השנים דנו במותו של משיח בן יוסף והזכירו כי הוא לא מוכרח ויכול להתבטל; במאה ה־16 תיקן האר"י לכוון ולהתפלל "על משיח בן יוסף שיחיה ולא ימות על ידי ארמילוס רשיעא",[4] וכך נהגו קהילות רבות בגלות. אם כן ייתכן בהחלט שמשיח בן יוסף לא ישרוד, אף שהמקובלים ביקשו להפוך גזרה זו ולבטלה.

כאשר ממשיכי הראי"ה מדמים את משיח בן יוסף לאנשי הציונות החילונית ולתפיסותיהם, יש להבין מהי משמעות מותו. בפתיחת ספרו של פורת מובא דיון כתוב שערך בשנת 1979 עם הרב שלמה אבינר, אז רב המושב קשת שבגולן. הרב אבינר כתב את דבריו בעקבות הסכמי קמפ דייוויד והתוכנית לפנות את יישובי סיני, לצד פינוי היישוב אלון מורה מהנקודה המקורית שבה הוקם. "אנו מתבוננים מעוצר רעה ויגון על גסיסתו הנוראה של משיח בן יוסף", כתב, ולבסוף הכריע: "נהרג משיח בן יוסף!". הציונות החילונית בנתה את הארץ, הקימה יישובים, הפריחה את השממה; אך מרגע שפנתה נגד מפעלה המקורי והחליטה על פינוי יישובים – מדובר במות האידיאה לדידו של הרב אבינר. היא התנתקה משורשה ואיבדה את הצידוק לקיומה. רק משיח בן דוד יציל אותה כעת. על הציונות הדתית ליטול את המושכות ולהוביל את המדינה למקומה הנכון. אך פורת רואה את הדברים אחרת. הוא פונה לחשבון נפש

שמואל מושח את דוד למלוכה. איור מבית הכנסת העתיק בדורא אירופוס, סוריה, המאה השלישית לספירה

מגזרי וטוען כי בעוד "עמלנו בכל כוחנו לבנות את חברון וגוש עציון ... באותה שעה לא חיזרנו כראוי בעיירותיהם של ישראל ... יום אחד לדימונה, יום אחד לאופקים, יום אחד לירוחם, לשדרות ולקריית מלאכי, לבית שאן ולקריית שמונה". ולא זאת בלבד, "אלא אף את הבניין הרוחני שלנו עצמנו לא ביססנו כראוי, ולא הכינונו צידה לדרך" (עמ' 60). לפני שהוא מבקר אחרים, מבקש פורת לברר במה נכשל מחנהו שלו.

פורת מסרב להתייאש ולנתק את הקשר עם הציבור החילוני. זוהי תפיסת יסוד בגישתו. הוא מסרב להכריז על מותו של משיח בן יוסף ומבקש להדגיש את החיבור הנדרש בין שתי התופעות המשיחיות. הוא מביא את משל העצים בספר יחזקאל, ומחדש ומדגיש כי עצו של בן דוד אמור להתלבש על עצו של בן יוסף ליצירת עץ אחד המורכב מהמאפיינים של שני העצים. לא מיתה של האחד ופריצה של השני, אלא שותפות ואחדות בין שני החלקים המשלימים זה את זה. "מי נותן לנו רשות להשלים עם החזות הנוראה של חורבן משיח ראשון?" זועק פורת. "אם כוונתו של ר' שלמה [אבינר] לומר, אפילו ברמז, שהמפעל הציוני נכשל – שההישגים הריאליים עתידים חלילה לסגת אחור ועלינו לחזור ולהקימם – זאת אינני מקבל". לדידו של פורת הציונות החילונית והציונות הדתית הולכות יד ביד כל הדרך, ואי אפשר לדבר על דעיכתה של האחת והתגברותה של האחרת.

מעניין להתבונן גם בניתוחו המיוחד של פורת לדמויות המקראיות המייצגות את התפיסות האידאיות השונות. לא נוכל להיכנס לעומק הדברים ולרוחבם מפאת קוצר היריעה, אך נציין את דמותו של בנימין, שפורת מדגיש מתוך עיון בפסוקים ובדבריו של הרמח"ל.[5] בנימין הוא אחיו הצעיר של יוסף, שניהם בני רחל היחידים, והוא זה שעומד בלב המפגש בין יהודה ליוסף כשהאחים מגיעים למצרים לבקש אוכל. כשיוסף, בשבתו כמשנה למלך מצרים, דורש לאסור את בנימין בעקבות ההאשמה בגניבת הגביע, יהודה קם ונאבק למען חירותו של אחיו. כך מבין יוסף כי יהודה הצליח לתקן את בעיית הפירוד בין האחים שהתבטאה במכירת יוסף. בנימין במובן זה הוא החולייה המקשרת בין שני הצדדים, דרכו עוברת האחווה, "ובו טמון המפתח ליכולת החיבור ביניהם". הוא מבטא את הענווה הנדרשת כדי ליצור את החיבור בין שני המשיחים.

> מידת הענווה חייבת להתגלות הן ב'עץ יוסף' והן ב'עץ יהודה', על מנת שיצליח החיבור בין שניהם. כל אחד משניהם חייב להיות מודע לנקודת החיסרון שבו, שאין הוא יכול כלל בלי משנהו, ורק כך תוכל להירקם שלמות בית ישראל. כאן מגיע חידושו הגדול של רמח"ל – שההכרה הזאת של החיסרון, זהו יסוד בנימין, ועל כן הוא המהווה את נקודת החיבור. (עמ' 416)

תכלית הופעתן של שתי התופעות המשיחיות היא החיבור ביניהן. הפירוד מבטא כשל של החברה הישראלית. פורת מבטא בשפה דתית עמדה המבקשת לבסס קשר עמוק בין החלקים השונים בחברה הישראלית ולעבוד על החיבור ביניהם, גם לנוכח מחלוקות עמוקות. מתוך דיון בדמותו ובמהותו של בנימין, אפשר לזהות מהלך מסוים שמתרחש בציונות הדתית בשנים האחרונות. שנים רבות דובר על הציונות הדתית כמקף החיבור בין הדתי ללאומי, כמי שעומדים בתווך בין חלקי החברה השונים ומבקשים לשמש גשר ביניהם, לחבר בין עולם התורה ועולם המעשה. אך נדמה שבשנים האחרונות מתרחש בחברה זו תהליך שבו חלקים ממנה מבקשים לעבור מעמדת החיבור לעמדה של הובלה. הם מבקשים לעבור מתפקידו של בנימין לתפקידו של משיח בן דוד, לאחר שמבחינתם משיח בן יוסף סיים את תפקידו ההיסטורי. פורת מסרב להכריז על מותו של משיח בן יוסף, והוא מדגיש את חשיבות החיבור בין שתי ההופעות המשיחיות. בניתוח היסטוריוסופי־תיאולוגי מעמיק פורת במאפייני החלקים החברתיים השונים בישראל ומדגיש את הנקודות שבהן החיבור נצרך ואפשרי, למרות המחלוקות ובזכות היכולת של כל צד להשלים את רעהו.

חמור ארוך: ספי רכלבסקי והפשטנות

הגישה המשיחית שעל פיה מנתח פורת את המתרחש בחברה הישראלית, היא הסכנה הגדולה ביותר בעיני העיתונאי ספי רכלבסקי, בוגר גלי צה"ל ופובליציסט ב"הארץ". בעקבות רצח רבין יצא רכלבסקי למסע סוציולוגי־תיאולוגי בנבכי החברה הדתית וביקש לחשוף את הקרקע המיסטית־משיחית שהובילה למעשה הנתעב. ספרו **חמורו של משיח** ראה אור לראשונה לפני 25 שנים והשפיע על דמויות פוליטיות כמו אריק שרון וטומי לפיד. לאחרונה הודפס במהדורה חדשה סביב המחאות נגד הרפורמה המשפטית, כמעניק מסד מחשבתי כנגד הרוחות המשיחיות הפושות בארץ, וכמכריז – "אמרתי לכם".

רכלבסקי הוא קול דומיננטי בהתנגדות לתפיסות משיחיות, הוא מצייר אותן כדֶמון פולשני ומסוכן ורואה בהן מקור עיקרי לרעות החולות של החברה הישראלית. מצד עבודת המחקר, רכלבסקי ראוי לשבח – ניכר כי ירד לעומקה של הסוגיה עד כדי עיסוק בטקסטים אזוטריים, כנדרש לניתוח התופעה. הבעיה אצל רכלבסקי היא הפרשנות, שכל שורה בה נוטפת ארס, המבקשת לצייר את מושאי הכתיבה כמעט כיצורי אימים, והדבר מוביל פעמים רבות לעיוות מופרך של רעיונות.

חמורו של משיח צולל אל תולדות המשיחיות על פי ההיסטוריה היהודית וכתביה, בדגש על הקבלה, ומנתח את המאורעות הפוליטיים של ימי מדינת ישראל. הביטוי שעל שמו קרוי הספר מקורו במסורת העברית העוסקת בביאת המשיח. לאורך הדורות, דומה המשיח ל"עני ורוכב על חמור" (על פי זכריה ד', ט). הראי"ה קוק חידש בתפיסתו ההיסטוריוסופית, בהמשך לפרשנות של סוגיית משיח בן יוסף, את תקופת קום המדינה והציונות כביטוי של אותו חמור שעליו רוכב המשיח, חמור מלשון חומר. הציונות בונה את הצד החומרי, כמעשה משיח בן יוסף, ועל גבי ביסוס חומרי זה תופיע הבשורה הרוחנית. יוצרים חילונים שונים ראו תפיסה זו כפטרונית, כמבקשת להשתמש בציונות ולזרוק, ורכלבסקי מקצין גישה זו. ישנה חשיבות בדיון בשורשים התיאולוגיים־משיחיים שרוחשים תחת המציאות הישראלית, במיוחד מנקודת מבט חילונית. אלא שהשנאה והבוז העמוקים שרוחש רכלבסקי כלפי מושאי כתיבתו וכלפי היסודות התיאורטיים שהוא מוצא שמפעילים אותם, מייצרת ספר רווי להט מטיפני ואף ארסי. רכלבסקי מציג דעות כעובדות ודמיונות כמציאות, ומנתח מקורות תיאולוגיים ניתוח מוטה ואנכרוניסטי.

נסתפק בדוגמה אחת מני רבות. בפרק "ימין ושמאל – סוד הסדר השמיימי" מציג רכלבסקי את החלוקה לימין ושמאל, המבטאת את היחסים בתוך אילן הספִירות הקבלי. עשר הספירות הקבליות מתחלקות בין שלושה קווים – קו האמצע, קו הימין וקו השמאל. הקו הימני מבטא את הנטייה כלפי החסד, הקו השמאלי את הנטייה כלפי הדין, והקו האמצעי מאחד בין שלל הספירות. רכלבסקי לוקח את החלוקה הזו – שלה דינמיקה עמוקה ומורכבת שנידונה על ידי המקובלים לאורך הדורות – ומייחס לה דיכוטומיה מוטעית בין החסד והדין, הטהור והטמא, האלוהים והסטרא אחרא, מלאכים ושדים, גן עדן וגיהינום, יהודי וגוי. במסגרת פרשנות פשטנית זו קושר רכלבסקי בין התפיסה הקבלית של "שחיטת היצר הרע" (כאשר היצר הרע מזוהה בקבלה, אליבא דרכלבסקי, עם הצד השמאלי) ומעשי האלימות כלפי אנשי שמאל פוליטי בימינו: "עתיד מזהיר ממתין, אם כן, לשמאל אחרי בוא המשיח. אלא שעד לאותו עתיד, צריך השמאל בארץ, כמו יצחק מייצגו, להיעקד ולהיעקד מול הימין המנצח" (עמ' 231). רכלבסקי, בתחכומו, טוען שרצח רבין מוצדק בעיני המקובלים. לא מפריעה לו העובדה שהחלוקה הפוליטית לימין ושמאל הופיעה לראשונה בשנת 1789 בצרפת. מבחינתו טקסט קבלי שנכתב במאה ה־12 טוען שהשמאל הישראלי ייעקד על ידי הימין המשיחי. "לא ניתן להבין את המתחולל ביהדות דורנו בלי להכיר את עולם המשמעות הדתי, בו הימין אלוהי הוא והשמאל נחות ושטני", הוא כותב (עמ' 218).

בפרק שהוסיף רכלבסקי להוצאה המחודשת, ההשוואות פרועות אף יותר. הוא מאשים את בן־גוריון בכך שנתן לדתיים אוטונומיה דתית חינוכית, ומשווה זאת למתן אוטונומיות דתיות חינוכיות במדינות ערב, שהובילו לדבריו ליצירת אל־קאעידה

והאחים המוסלמים (עמ' כד). בהמשך הדברים מרחיק רכלבסקי לכת וכותב כך על הממשלה הנוכחית וניסיונה להעביר את הרפורמה המשפטית:

> אם יש מדינה אחת בעולם שאסור ... שכך יקרה בה הרי זו ישראל. שכן מה בדיוק הביא לרצח שישה מיליון מבני עמנו, יחד עם מיליונים רבים מעמים אחרים? מה שהביא לכך היה עליית תנועה גזענית משיחית טרופת שנאה בבחירות דמוקרטיות, ואז ריסוק כל המגבלות עליה, וקודם כל הביקורת השיפוטית, כדי שתוכל לבצע את זממה חסר הגבולות. (עמ' מא־מב)

וההשוואה לא נעצרת שם; רכלבסקי טוען גם שהאויב שנגדו הסיתו הנאצים היה יהודי, שמאלני, אירופי, סוציאליסטי, ליברלי – בדיוק כמו זה שתלמידי המשיחיות מסיתים נגדו כיום.

דיון מעמיק מנקודת מבט חילונית על המרכיבים התיאולוגיים והמשיחיים בזהותם של גורמי הימין בפוליטיקה של ימינו הוא ראוי ביותר, חשוב ונצרך. דיון שיפגיש נקודות מבט שונות, ייגע בפצעים כואבים ויצלול אל יסודותיה המבעבעים של החברה היהודית והישראלית. אך דיון כזה דורש יושרה אינטלקטואלית, רגישות ואיפוק. תחת זאת, רכלבסקי בוחר לנקוט דמגוגיה שאין דרך לנהל עימה דיון.

אימת המשיח: דוד אוחנה והמודחק

בנקודה שבה נכשל רכלבסקי, מצליח פרופ' דוד אוחנה בספרו החדש, **הרליגיוזי הכופר** – החמישי בסדרת "דרכי המודרניות" – שבה בוחן אוחנה את היסודות המיתיים של העת המודרנית ושל הנאורות. בחלק החדש בסדרה מציג אוחנה תמונת מניפה מרתקת של עמדות המתמודדות עם היחס שבין הפוליטי לתיאולוגי, ובמרכז דמותו של גרשם שלום.

שלום, חוקר הקבלה הנודע שעיסוקו האזוטרי זכה להשפעה חובקת עולם, העמיד את השיח על המיסטיקה העברית בכלל ועל התופעה המשיחית בפרט בלב השיח הציוני. דוד אוחנה מתייחס אליו כאל "רליגיוזי כופר", היינו מי שמחזיק ב"ערגה לסוג חדש של רליגיוזיות יהודית, שאיננה ביטוי למערך שיטתי של אמונות ודעות, מצוות אנשים מלומדה, אלא כזו התרה אחר זן אקזיסטנציאליסטי של אמונה". שלום ביקש להשיב את "המודחק המשיחי" אל מעל לפני השטח, לחשוף את השמות האלוהיים המרחשים בשפה העברית ולהתריע מפני התעלמות מרבדים אלו של הקיום הישראלי, שכן אלה שבים ומופיעים בדרכם. בספרו בוחן אוחנה את יחסיו האינטלקטואליים של גרשם שלום עם אישים כמו מרטין בובר, דוד בן־גוריון, וולטר בנימין, חנה ארנדט, ישעיהו ליבוביץ', א"ב יהושע ואנשי גוש אמונים, ובכך חושף רבדים עמוקים של יחסי דת ומדינה. האלמנט המשיחי שזור בדיון בשלל ההוגים ומציג תמונת קלידוסקופ מרשימה של הסוגיה.

כהיסטוריון, אוחנה העמיס על ספרו ציטוטים, אירועים וניתוח אינטלקטואלי של העמדות השונות, ושלום משמש נקודת הציר שדרכה נעשית ההתבוננות. אחד מהניתוחים המרתקים הוא הדיון בתפיסה המשיחית של מחוללי הציונות.[6] אוחנה מתאר את היחס אל בנימין זאב הרצל כמשיח מודרני, בין היתר על ידי הרצל עצמו ועל ידי דוד בן־גוריון. בהיותו בן עשר, יצא בן־גוריון עם אביו אל בית הכנסת, שם שמע כי "פשט הקול בעיר שמשיח בא, והוא נמצא בוינה, ויש לו זקן שחור ושמו הרצל". בן־גוריון ביקש להמשיך ולהגשים את המשיחיות החילונית של הרצל. הוא כתב כי הוא מבקש לדחוק את הקץ – מושג השמור לימות הגאולה – והכריז כי "מתוך הסערה מגיע אלינו קול שופרו של משיח". העם היהודי יעצב את עצמו מחדש בארצו, ישלוט בגורלו ויעקור את הגלות הכפויה עליו. באזכרה במלאות שלושים שנה לפטירתו של הרצל, בשנת 1934, אמר כי

> הרעיון המשיחי, נשמת ההיסטוריה היהודית בגאולה, נסתלף כמה פעמים על ידי משיחי שקר, כך גם לאחר מות הרצל נישא השם הנהדר זה לא פעם לשווא על ידי מסלפי תורתו – ועלינו ללמוד מהרצל [...] לרצות את הגאולה, ואת הגאולה הגדולה במהרה בימינו.[7]

את מלחמת העולם הראשונה ביקש בן־גוריון לנצל כדי לקדם את החזון הציוני, וכתב ביומנו כי "חבלי משיח קודמים לגאולה". גם לאחר הקמת המדינה, גאולה הייתה המושג שבן־גוריון השתמש בו לביטוי הקמת המדינה. הפוליטיקה הציונית, על פי חוזה המדינה ומייסדה, מונעת מחלומות משיחיים המתממשים במעשים אקטיביים. זוהי "משיחיות פרומתאית" כהגדרתו של אוחנה, משיחיות הלוקחת לידיה את קידום החזון הגדול.

החיבור בין הלהט המשיחי ליישום המדיני עורר את חששם של האינטלקטואלים, טוען אוחנה. מי שמייצגים יותר מכול את הסיבה לחשש הם הראי"ה קוק וממשיכי דרכו, המבטאים עד היום את החיבור העמוק בין הפרוגרמה המדינית לתפיסה המשיחית. מבחינת גרשם שלום, שלוש סכנות משיחיות פוטנציאליות מאיימות על הישראליות – המחשבה המשיחית הלאומית של הראי"ה קוק, הרטוריקה המשיחית של בן־גוריון ופעילותה הקונקרטית של תנועת גוש אמונים.

ביקרתי לאחרונה בבית התרבות של קיבוץ נען הממוקם במועצת גזר. אחד מהחדרים משמש להנצחת ישראל גלילי, ממייסדי הקיבוץ ומי שהיה יו"ר ועדת השרים לענייני התיישבות. גלילי קידם את ההתנחלות בשטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים וביקש להכשירה. הקירות בחדר ההנצחה מלאים בהדפסים של כתבות על פעילותו של גלילי כממונה על ההתיישבות – בגולן, ביהודה בשומרון, בימית ובבקעת הירדן. לצד כל אלה מופיעה כתבה אחת עם כותרת המצטטת את גלילי – "התנחלות אנשי

גוש אמונים חמורה בעיני יותר מפרשת אלטלנה". מעצבי חדר ההנצחה כמו מתנצלים בשם גלילי – הוא אומנם תמך בהתנחלויות, אך התנגד בכל כוחו לגוש אמונים. יש משהו סמלי במיצב הזה, שמצליח לבטא את החשש מיישום תפיסה משיחית. כשההתיישבות נעשית מכוח תפיסה לאומית רציונלית, אזי יש בה ערך בעבורם, אך כשהיא כרוכה בתפיסות דתיות היא הופכת לסכנה.

אצל אוחנה, הביקורת בסוגיה זו מתמקדת בהיצמדות לקרקע הבלתי מתפשרת של גוש אמונים. אך עולה שם נקודה נוספת – החשש מהפיכת הרעיון המשיחי להיסטוריה ממשית. כל עוד המשיחיות היא אידיאה, תקווה, שאיפה, אפשר למצוא בה אלמנטים מסעירים, פורצי דרך. ברגע שהיא נעשית לתוכנית עבודה, למסמך מדיניות – כאן קופצת אימת המבקרים. אוחנה חושש מהחיבור בין הכיבוש המקראי למציאות הישראלית העכשווית, מהשילוב בין תיאולוגיה פוליטית לאתוס התיישבותי. מקורות מיתיים יכולים להיות נושא מעניין למחקר, אך אין ליישמם במציאות הפוליטית.

גרשם שלום, אבי העיסוק במיסטיקה במאה העשרים, מוגדר כאן כאמור כ"רליגיוזי כופר", כמי שמהלך על ספי האמונה, אך חי מתוך ספק חד וברור. הספק הוא מניע לא פחות מהמשיחיות. אצל אנשי גוש אמונים לעומת זאת, אין מקום לספק. התוכנית האלוהית ההיסטורית חיה ופועלת, ולא נותר אלא ללכת בדרכה, לפרוץ דרכים נוספות. שלום ראה לנגד עיניו את משיח השקר שבתי צבי בכל אשר הלך, והסכנה שבתפיסה משיחית נובעת בעיניו מהמחיר שעלול לשלם עם ישראל על רעיון שכזה. בעיניו, ניסיון להגשים את הרעיון המשיחי הוא משחק באש, ניסיון שמסוגל לפעור את האדמה שעליה אנחנו יושבים ולהוביל לאסון. המתח המשיחי המוביל את עם ישראל לא נועד להתממש, אלא רק להוביל אותו הלאה. לכן הייתה לשלום ביקורת רבה על דרכו של בן־גוריון. שלום התייחס לזיקה המקראית של ראש הממשלה הראשון כלפי ארץ ישראל ככנענית, כזו היוצרת ניתוק מהיהדות ומבכרת חיבור לארץ על פניה. במאבק בין אדמה לרעיון, שלום מעדיף את הרעיון.

ואולם, חרף חששותיו של שלום מהמשיחיות, דווקא תלמידיו הקרובים ביותר נעשו אנשי ימין תומכי גוש אמונים. סתירה זו והחשש מהזיק המשיחי, הם המעסיקים את אוחנה בפרק האחרון של הספר. במין הכאה על ליבו של גיבור ספרו תוהה אוחנה: "האם חוקר היוצר אסכולה הדנה במשיחיות איננו אחראי בה במידה גם למודעות משיחית אינטנסיבית? האם להורות סטודנטים את נושא המשיחיות איננו מלהיב מניה וביה אחדים מהם לתוכן הנלמד?" (עמ' 347).

עושר המקורות בספרו של אוחנה יוצר קריאה מסחררת, שמצליחה לחדור לעומקים המשיחיים הרוחשים תחת האדמה הישראלית, להציג את המשיכה הרוחנית־אינטלקטואלית ואת העושר הרעיוני הטמונים בהם, ובמקביל לבסס את החשש

מהמשיחיות ומהסכנות שהיא עלולה להביא עימה. הוא מצליח להציג את ההיסטוריה האינטלקטואלית של המחשבה המשיחית במאה ה־20 בישראל ולצייר אותה בצבעים עזים מלאי חיים. הוא חושף את המטען העמוק הגלום במושגים לאומיים שונים ומאפשר לבחון אותם מנקודות מבט שונות.

תיקון משוואת האחדות

בעוד השנה האחרונה מתחה את חלקי החברה השונים עד הקצה, הטבח הנורא בשמחת תורה הוביל לגילויים מרגשים של סולידריות חברתית. כולנו כואבים את הטרגדיה הנוראית שפקדה אותנו, את כאב הנרצחים, החטופים והמשפחות שאיבדו את יקיריהן. במקביל, נדמה שכל המרחב הפוליטי טולטל: דווקא במשמרתה של ממשלת "ימין על מלא" התרחש האסון הביטחוני הגדול שידענו; עם זאת, התפיסה הביטחונית של רוב האזרחים נעשתה ניצית יותר בעקבות המראות האיומים שפקדו אותנו. ימים יגידו מה יוליד המשבר הזה מבחינה פוליטית וחברתית, אך ברור לכול כי המציאות תראה אחרת מעתה והלאה.

נדמה שגם מקומה של היהדות במרחב הישראלי עומד להשתנות. בעבור רבים, הטבח האכזרי הציף את השאלה היהודית. האם הקיום שלנו כמדינת ישראל קשור להיותנו יהודים? האם כך רואים אותנו שכנינו? ביתר שאת צפה השאלה בעקבות התייחסויות שונות לטבח ברחבי העולם. יהודים רבים בתפוצות חשים מאוימים. אם נרצה בכך או לא, אנו נזכרים כי זהו מרכיב בזהותנו.[8]

בחוגים מסוימים, העיסוק ביהדות נתפס בשנים האחרונות כ"הדתה" – דבר שהוביל להתרחקות משאלת הקיום היהודי עד כדי ניתוק. קיום של מנהגים דתיים שגרתיים, שמירת חגי ישראל אפילו, נתפסו כמעשים משיחיים, מאיימים. ביחס בין משיח בן יוסף למשיח בן דוד מבטאת הבקשה לניתוק הסממן היהודי ממדינת היהודים ביטוי למותו של משיח בן יוסף. השאלה היהודית העסיקה את הישראלים מאז קום המדינה, אך בשנים האחרונות נדמה שאחת התשובות הייתה הפניית עורף לעצם השאלה והעיסוק בדבר. עלינו להניח על השולחן מחדש את העיסוק בזהותנו היהודית, תוך דיון משותף לכלל חלקי החברה. אם נחזור למשל הרכבת העצים של חנן פורת, החברה הישראלית זקוקה להרכבה של כלל הכוחות הפועלים בה. מתוך ההבדלים נוצרים פערים ומאבקים, אך בימים אלה אנו זקוקים לסבלנות ולהבנה שיאפשרו לכל צד לבקש אצל האחר את שחסר לו.

כשהרב יהודה ליאון אשכנזי, המכונה "מָנִיטוּ", מדבר בכתביו על היחסים שבין משיח בן יוסף למשיח בן דוד, הוא מחדש כי חטאו של אדם הראשון תוקן על ידי דוד המלך, אך טרם תוקן חטאו של האדם השני – קין. תיקון חטאו של קין הוא לפתור את משוואת האחווה. סיסמתו של המשיח היא "ואהבת לרעך כמוך", גורס מניטו.

תפקידו של משיח בן דוד הוא אפוא "להפוך את החברה הישראלית למגדלור כלפי האומות כולן, לתקן את משוואת האחווה ברמת האוניברסל האנושי כולו".[9] המסר האוניברסלי הטמון בעם ישראל – סגולת ישראל – הוא היכולת לתקן את האחווה האנושית שעליה דיבר גם סארטר, אך ראשית יש לקיים את האחווה הזו בתוך האומה הישראלית עצמה: "תיקון משוואת האחווה בחברה הישראלית ... זה שייך לתקופתו של משיח בן יוסף", גורס מניטו. זהו תהליך עמוק ומורכב, שלא מוותר על אף שאלה קשה, אך מניח בבסיס השיח את השותפות בין החלקים השונים בחברה.

מעץ אחד אל חמורו של משיח ולרליגיוזי הכופר, המתח המשיחי עובר כמו חומר מוליך. המפגש בין נקודות המבט השונות מצית ניצוצות שעפים סביב ופוגעים זה בזה. נקודות המחלוקת עמוקות וכואבות, אך כדי להמשיך לחיות כאן יחד הדיון צריך להתקיים. המשקפיים התיאורטיים שדרכם מסתכלים על החברה הישראלית שונים הם, אך הבקשה הפנימית צריכה להיות קרובה – להצליח לפעול יחד לכינונה של חברה ישראלית טובה יותר. כעת, כל הרוצה לפעול לתיקון העולם, כל הרוצה לראות במציאות הארצית ביטוי של הנשגב, כל הרוצה לממש במדינה היהודית כמיהות עתיקות – צריך לפעול לתיקון היחסים בחברה הישראלית. זוהי הקריאה המשיחית הרדיקלית ביותר.

אשרי המאמין.

---

1 ז'אן פול סארטר ובני לוי, **תקווה עכשיו: השיחות מ־1980**, מצרפתית: דניאלה יואל, אלעד לפידות ואלי שיינפלד, ירושלים: כרמל, 2008, עמ' 82. במהלך השיחה סארטר מודה כי בני לוי חשף אותו לצורת חשיבה זו.

2 **מאמרי ראי"ה** א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ם, עמ' 95.

3 לצד ספריו של הרב יהודא ליאון אשכנזי ("מניטו") שנערכו משיעוריו ופורסמו לאחר מותו, לדוגמה **מספד למשיח?**, קרית ארבע: מכון מניטו, 2006; **וסוד מדרש התולדות**, חלק ח, בית־אל: ספריית חווה, 2020.

4 שער הכוונות, דרושי העמידה, דרוש ו.

5 בספר זה מוגשת סדרת שיעורים שקיים חנן פורת סביב ספרו של הרמח"ל **קנאת ה' צבאות**. רמח"ל כתב את הספר נגד כת השבתאים וביקש לדחות את שיטתם ולטעון נגדה, ובכלל זה נגד תפיסתם לגבי משיח בן יוסף. עניין זה ראוי לציון כיוון שזהו ספר שלא נלמד ברבים מהחוגים הציונים־דתיים, ויש משהו מיוחד ומרענן בעיסוק בו.

6 אוחנה אף פרסם ספר שלם על המשיחיות המלכתית של בן־גוריון. ראו **משיחיות וממלכתיות: בן־גוריון והאינטלקטואלים בין חזון מדיני לתאולוגיה פוליטית**, קריית שדה־בוקר: מכון בן־גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן־גוריון, 2003.

7 מובא בספרו של אוחנה, עמ' 58.

8 ראו מאמרה של מיה טבת־דיין, "השנאה יצאה מהארון", **שבת**, **מקור ראשון**, 3.11.2023.

9 הרב יהודא ליאון אשכנזי, **סוד מדרש התולדות**, חלק ח, עמ' 421.

קריאה ראשונה

בקרון החתום

פרשת חייו, נדודיו ומותו של המשורר דוד פוגל

דן לאור

עם עובד, ספריית אופקים, תשפ"ג

516 עמ'

שחור מקצה לקצה

קריאה ביצירות הפרוזה של דוד פוגל

שי כחלני

פרדס, תשפ"ג | 325 עמ'

העדנה שדוד פוגל זכה לה שנים לאחר שחי כסופר ומשורר צדדי למדי ולאחר שנספה בשואה – כבר אינה חידוש. ובכל זאת, בשנה החולפת ראו אור שני כרכי עיון שעתידים להיזכר כאבן דרך בתולדות חייו־השנִיים, חיי הרפאים, של המשורר והסופר. שניהם, בעצם, תוצרים של ה"ידוענות" של פוגל בקרב קהל הקוראים, ושל המסתורין הקורן עימה משירתו העדינה, מהפרוזה נושאת תג הזרות שלו, מדמותו הנחבאת אל הכלים ומהיעלמותו, כפי שנתפס הדבר תחילה, בימי השואה. שכן אלמלא נתגדל פוגל כל כך במעלות סופרים ומשוררים ובדמיון הקיבוצי, לא היה אותו ביוגרף שנושאי הביוגרפיות המקיפות הקודמות שכתב היו עגנון ואלתרמן מקדיש שנים להתחקות אחריו. ואלמלא התפתחה כל כך "תרבות פוגל" של סקרנות רכילאית, של הוצאה לאור של יומנים שמחברם שנספה היה נחרד לו ידע שיַד כול ממששת בהם במנוחה, של חשיפה ופרסום של טיוטות חלקיות של ספרים שאולי לא התכוון לפרסם, ובמקביל "תרבות פוגל" בשדה הפרשנות והביקורת המפקיעה את משמעות יצירותיו, כמעט בדווקנות, מן ההקשר ההיסטורי והיהודי הבוער בהם, עד כדי הצגתו כ"סופר אירופי שכתב עברית" – אלמלא התפתחה תרבות כפולת־פנים זו, והרגיזה את חוקר הספרות שי כחלני, ספק אם היו לו אנרגיות־כעס רבות כל כך כמו אלו שהספיקו לו כדי לאחוז ביצירות הפרוזה של פוגל ולנער בהן כל כיס וכל חוט ולהראות איך כולן אחוזות בהוויית הזמן, מתפלמסות ברמזים עבים עם יצירות עבריות אחרות, שרויות בעומק הדיון הפנים־יהודי, ומבטאות עמדות מובהקות בסוגיות אקטואליות ובסוגיות ערכיות בעשרות על עשרות אזכורים וסמלים שרבים מהם היטשטשו, לדעתו, בעריכות שלאחר־מות.

דן לאור הלך לעולמו זמן קצר לפני שהביוגרפיה הגדולה שכתב על פוגל ראתה אור. חלק נכבד מן המידע שחשף

במסעותיו שהתחקו אחר פוגל ברחבי אירופה ובמעמקי ארכיונים הוא הספיק לשחרר במאמרים לאורך השנים האחרונות. ההבדל בין מה שפרסם לאור בפרסומים מקדימים לבין מה שמוסיף עליהם הכרך השלם ניכר קצת בספרו של כחלני – המרבה להסתמך על מידע שגילה לאור בחייו כדי להבין את הרקע לכתיבת טקסטים כאלה ואחרים של פוגל, אך ספרו נשלם ונדפס עוד לפני שהמידע המשלים הופיע בביוגרפיה השלמה. כחלני כאמור מסויג מפרשנות רכילאית מדי לסיפוריו של פוגל, ומנגד ידיעת פרטי קורותיו של המחבר חשובה בעיניו כדי להבין הקשרים רעיוניים. שני הספרים, הביוגרפיה מאת לאור וספר המחקר מאת כחלני, יכולים ללמד כמה רגיש היה פוגל לרוחות הזמן, כיצד היטיב לזהות את החבל המתקרב לצווארם של היהודים. אצל כחלני בולט, ואף מוכח בצורה מרשימה ועקבית, מוטיב פוליטי חשוב אחר השוזר את סיפוריו של פוגל, והוא תפיסה של היהודיות כהוויה רוחנית עדינה, ושל היהודים כעם הספר, תוך הסתייגות מתמדת מאחיזה במה שירד מהשמיים כרוך עִם הספר: בסיף. בתשתית סיפוריו חושף כחלני ויכוח כמעט גלוי עם אתוס המאבק הצבאי והחזרה אל החומריות שבלט אז בציונות, כגון אצל טשרניחובסקי ששירו המיליטנטי 'לנוכח הים' מתגלה אצל כחלני כמושׂא הפירוק והניגוח בנובלה של פוגל הנקראת לא במקרה 'נוכח הים'.

הביוגרפיה של לאור מתמקדת כמובן בפוגל האיש, אף כי כדרכו הברוכה בקודש מציע לאור גם העמקת מה ביצירות עצמן, ובפרט בשירים; ואילו ספר המחקר של כחלני כולו "קריאה ביצירות", כתחילת כותרת המשנה שלו. ספרו של לאור עונה על סקרנותם הטבעית של רבים, אותם רבים שפוגש מי שמזדמן להרצאות על ספרות לציבור הרחב: הקהל מתעניין בידוען הספרותי, ופחות מכך במה שכתב, אף כי רק בזכות מה שכתב הוא נעשה ידוען. ואילו ספרו של כחלני, מטבע הדברים, פונה למעטים, ועוסק בעיון דקדקני בטקסט – אף כי הוא מייחד, בכמה שמורות מתוחמות, פתוס רב עד עסיסי להבעת זעם על אופייה של "תרבות פוגל" ועל עורכי כתביו הלא־שלמים שלא טרחו להצביע במהדורות שלהם על חילופי נוסחאות ויצרו פוגל שטוח בהרבה מזה המקורי. לאור הביוגרף בחר לכנות את גיבורו, בכותרת המשנה של הספר, "המשורר", לא "המשורר והסופר", ובכך אולי רמז באיזה שׂדה רבּה יותר השפעתו הספרותית של הסופר־והמשורר; כחלני מתמקד בפרוזה של פוגל בלבד, אף כי הצבע ה"שחור מקצה לקצה" שכותרת, הלקוח מאחד מספרי הפרוזה, מיטיב עוד יותר מכך לאפיין את שירי פוגל. אבל עם כל ההבדלים האלה, שחלקם מתבקשים מהשוני הז'אנרי הבסיסי בין הספרים, משותף להם המאמץ להציג את אמן המילים האהוב והמיוסר כפי שהוא, גם היכן שלא בהכרח נוח – ולעשות זאת מתוך כבוד והוקרה ניכרים.

וכך, ההיבט הטרגי בחייו של פוגל, לכידתו בצרפת ושליחתו לאושוויץ, מכווץ את הלב, ועשוי להאפיל על חייו; דן לאור מכנה את ספרו כאמור "פרשת חייו, נדודיו ומותו של המשורר דוד פוגל", ומציב אותו, בציטוט משירו הידוע של דן פגיס, "בקרון החתום"; ללמדנו שביוגרפיה, "כתיבת חיים", נאלצת לפעמים להיות גם מורטוגרפיה. אך פוגל מתגלה בספר גם בחולשותיו שבחייו, בפרט

כמי שבחר להיסמך על שולחן אחרים ולרדוף אחר נדבות ותמיכות, לצד שכר־סופרים, ובלבד שלא לעבוד במלאכה אחרת המפרנסת את בעליה, והתעקש לחלק את ימיו בין כתיבה לבין הסתופפות מתמשכת בין סופרים ואמנים בבתי קפה. כחלני, מצידו, מבקש לשנות את דימויו של פוגל ולהציגו כסופר עברי יהודי, לא "עברי אירופי", שיצירתו יונקת מאדמתה המרובדת של התרבות היהודית הרבה יותר מכפי שנדמה היה – ויותר מכך, מסיט את פוגל לחלוטין ממשבצת הסופר ה"פסיכולוגי" ומעבירו אל מעמד של סופר שעניניי הנפש והאהבים, על כל עומקם, הם אצלו כמפה בלבד על גב שולחן כבד של השקפת עולם פוליטית־מוסרית. ברי כי ספרו של לאור ייקרא בידי רבים לאין ערוך מספרו של כחלני, ויותר ממנו ישמש מעתה כמקור מידע חיוני לכל כותב על פוגל; ועדיין, מפינתו הצנועה כספר מחקרי למתקדמים, נראה כי גם על ספרו של כחלני לא יוכלו פרשניו הבאים של פוגל לדלג.

צ"א

כל החוקים נשמעים לו

מדע ומיתוס בשירת דן פגיס

עדי וולפסון, ורד טוהר

פרדס, 2023 | 141 עמ'

שיר קצר בפרוזה של דן פגיס, מן השירים הנידונים בספר שלפנינו, מזכיר את המשל הידוע על העיוורים הממששים פיל – אך מזַמן בסופו הפתעה פגיסית אופיינית. הנה הוא: "אַרְבָּעָה שׁוֹחֲחוּ עַל הָאֹרֶן. אֶחָד הִגְדִּיר אוֹתוֹ לְפִי הַסּוּג, הַמִּין וְהַזַּן. אֶחָד עָמַד עַל מִגְרְעוֹתָיו בְּתַעֲשִׂיַּת הַקְּרָשִׁים. אֶחָד צִטֵּט שִׁירִים עַל אֲרָנִים בְּכָל מִינֵי שָׁפוֹת. אֶחָד הִכָּה שֹׁרֶשׁ, הוֹשִׁיט עֲנָפִים וְרִשְׁרֵשׁ".

לו היה אורן זה, או פיל זה, מסמל כאן את שירי דן פגיס – והוא לא – אפשר היה להמשיך ולומר שהפרופסורים (והמשוררים) עדי וולפסון, איש מדעי הטבע, וורד טוהר, חוקרת ספרות, אשר בספר זה משוחחים על שירי פגיס כל אחד מהזווית הדיסציפלינרית שלו, הם הדמויות הראשונה והשלישית בשיר. האחד, בעל הנטייה המדעית, מסביר את הרקע העובדתי לתופעות הפיזיקליות, הכימיות והביולוגיות המוזכרות תדיר בשירים, בוחן איך קושרים השירים בין התופעות והיכן הם סוטים מהעובדות במתכוון, ומשער מדוע. השנייה, יותר אפילו ממה שהיא משתמשת בכלי הפרשנות הספרותיים הקלאסיים לשירה, פונה אל האינטר־טקסטואליות, אל "שירים בכל מיני שפות": אל טקסטים מוכרים בתרבות העולמית או היהודית, טקסטים במובן הרחב של המילה, ובפרט מיתוסים וארכיטיפים, שהשיר הנבחן של פגיס מושתת עליהם לכאורה. הפרשנות שלה חותרת להבנת השיר על פי השיחה שהוא מנהל עם טקסטים ומיתוסים אלה.

יצירתו של דן פגיס היא מקרה מובהק המצדיק כפל־קריאות כזה. יפה מסבירים זאת המחברים בהקדמה. שירתו של פגיס (1929, בוקובינה – 1986, ישראל) לא רק רוויה במושגים ממדעי הטבע, אלא גם מציגה עצמה תדיר בכותרות כמו "חקירה" ובעוד אמצעים המבטאים מתודה מדעית; והיא מרבה לרמוז לעולמות מיצירות אחרות,

מתשתיות־תרבות וממיתוסים – הדוגמה המפורסמת ואף השכיחה אצלו היא קין והבל – בדרך כלל כדי להפוך אותם על פניהם. "אצל פגיס המדע בא כדי לסתור את גדולתם של הישגי המערב, כדי ללעוג להם וכדי להשתמש בהם בתור עדויות למשפט המוסרי הגדול שבין אדם לאדם", הם כותבים. "באמצעות המדע, הכרוך בסיבתיות, הוא מתאר את האבסורד של שבירתה".

עוד הם מזכירים שם את נטייתו לבנות את שיריו מתמונות 'מדעיות' ברורות לכאורה, שהקשר ביניהן והמשמעות שלהן מטושטשים ביותר, ואף מטעויות מכוונות. המדע עצמו, הם ממשיכים ומראים, הופך בשירת פגיס ל"מיתוס" שמטרתו לפענח את המורכבות האנושית, האי־רציונלית תדיר. המדע והמיתוס (או הארכיטיפ: שוב, גם לאלה המכירים רק שיר אחד של פגיס, זכורים קין והבל, אדם וחוה) משמשים אפוא אצל פגיס לא בערבוביה אלא בתרכובת ממש; והמחברים מוסיפים ומעמיקים בכך, למרבה העניין.

לכן, אין זה מובן מאליו שהספר מפולח לאורכו לשתי הממלכות: הקריאה במשקפי המדע והקריאה במשקפי המיתוס. חזקה על השתיים, על פי מה שהזכרנו אך זה עתה, שיבססו זו את זו. שנים־עשר שירים של פגיס נבחנים בספר – אולי כהצדעה לאחד מהם, בעל שנים־עשר פרקים קצרים בפני עצמו, העסוק במיוחד בנושא ריבוי הפנים של אובייקט מסוים, וכותרתו "שנים־עשר פנים של אזמרגד". על כל שיר מוגשת פרשנות בת עמודים ספורים של איש המדע וולפסון, ואז של אשת הספרות והמיתוס טוהר. נראה שבחוכמה עשו שני המחברים, מחזיקי שתי העדשות הללו, שלא ניסו לשוחח ביניהם מעל דפי הספר, ולהגיע יחד לאיזו סינתזה, אלא הסתפקו כל אחד בהצגת דבריו. הקריאה ה'מדעית' מופיעה תמיד ראשונה, שיובן על מה מדובר עובדתית, ואז באה הקריאה החופשית יותר של ההיזקקות למיתוסים.

מעבר לעניין שיש בקריאת יצירה חידתית, מורכבת, אירונית ומתעתעת (וכמעט כל שיר של דן פגיס הוא כזה) בעזרת מומחים לשני תחומים שונים, מעניינת במיוחד ההשוואה דווקא בין שתי העדשות הללו. שכן המפגש הכפול, שוב ושוב, תריסר פעמים, עם הסתכלות של מדעי הטבע לעומת הסתכלות של מדעי הרוח האיכותניים, ממחיש את ההבדל בין שני עולמות־המחקר הללו גם בעולם האקדמי הרגיל, לא רק בנסיבות הייחודיות הנוכחיות של קריאת שירה. איש המדע כפות לעובדות גם בקוראו שירה. אשת המיתוס מפליגה לפעמים על כנפי ההשערה.

דוגמה קיצונית היא הפרשנויות לשיר הנזכר, "שנים־עשר פנים של אזמרגד". וולפסון בוחן היכן נצמד השיר אל הפיזיקה והכימיה של האזמרגד, הלוא הוא הבֶּרֶקת, ומתי הוא מבלבל ביודעין את תכונותיו עם אלו של יהלום, למשל. זאת, כדרכו, תוך הרעפת שפע מידע בסיסי על הכימיה של אבני החן ועוד. לאור זאת הוא גם מפליג מעט במסקנות על מבנה השיר ומשמעותו של מבנה זה. טוהר, אשת הספרות והמיתוס, מציגה מידע מעניין לא פחות על מוטיב המופיע בשיר: נירון קיסר, שעל פי מה שהוא כנראה תערובת של קצת עובדה והרבה שמועה ואגדה הצית את רומא וניגן לנוכח הלהבות. אך לגבי המוטיב העיקרי, האזמרגד, טוהר נדרשת ארוכות

אל 'הקוסם מארץ עוץ' בגלל עיר האזמרגד (והמשקפיים הירוקים) המופיעה בו, וגוזרת ממנו את המשמעות הפסיכולוגית העיקרית של השיר כולו. זאת, אף על פי שמעבר לאזמרגדיות ולצבע הירוק, הזיקה של השיר ליצירה האמריקנית הקלאסית נעדרת סימנים של ממש בטקסט.

ברוב המקרים, ההיזקקות למיתוסים ולטקסטים החיצוניים משכנעת למדי. אך גם כאשר היא נראית ספקולטיבית, עדיין היא תורמת להארת השיר ופשרו באור נוסף – או לכל הפחות להרחבת הדעת.

צ"א

ההיסטוריה הקצרה של המלחמה

גווין דאייר

מאנגלית: יוסי מילוא

תבלת, 2023 | 256 עמ'

האתגר הניצב בפני ספרים מהסוגה הפופולרית של "קיצור תולדות ה־" הוא להנגיש תחום מחקר אקדמי, עצום־ממדים בדרך כלל, לקהל הרחב, תוך מציאת המסילה היציבה שמצדדיה אורבים שני תהומות: מצד אחד, פירוט יתר והבאת הדברים לדיוקם האקדמי יגרמו לספר לתפוח ולכתיבה להיות יבשה וטרחנית מדי לטעמו של הקורא הממוצע; מצד שני, כתיבה קלילה וסיפורית מדי דורשת פשטנות, השמטת פרטים ואובדן העומק. התהום הראשונה תרחיק כל מחבר באשר הוא; השנייה תרחיק רק את הכותבים ההגונים. ואכן, לא קשה לחשוב על כותבים מהסוגה הנ"ל שבשילוב של כישרון סיפורי וקלות דעת אקדמית כתבו רבי־מכר שספק אם תועלתם לשיח הציבורי רבה מהנזק שהם מסבים לו.

'ההיסטוריה הקצרה של המלחמה' מצליח למדי לשמור על האיזון. המשימה שהספר לקח על עצמו היא מונומנטלית: קיצור תולדותיהן של בערך 5,000 שנות לחימה, כולל התייחסות לעבר הרחוק עוד יותר – עד לאבותינו הקדמונים – כמו גם לעתיד הקרוב. ובאורך של כ־250 עמוד, ברור שמדובר בספר שנועד בעיקר לעורר סקרנות. הכתיבה הקולחת מסייעת בעניין זה, אך לעיתים התמצות הנדרש הוא כה רב, עד שקשה לפתח עניין של ממש, והקריאה נדמית לעיון בערך כתוב היטב באתר ויקיפדיה. אבל כקריאה קלילה שפותחת צוהר לתחום של ההיסטוריה המלחמתית, הספר עושה את שלו.

רובו המוחלט של הספר אינו מכיל עמדות פוליטיות או אידיאולוגיות, אלא מתעסק בהיסטוריה של הלוחמה ממש: טקטיקת הפָלַנְקס ששלטה בכיפה במשך אלפי שנים; ההתפתחות האיטית של כלי נשק והעליונות של חיל הרגלים עד להמצאת הנשק החם וכלי הארטילריה; האבולוציה ממלחמה מוגבלת בהיקפה, למלחמות ההמוניות של המאה ה־18 וה־19, ועד למלחמה הכוללת של המאה העשרים. הפרקים האחרונים, לעומת זאת, העוסקים בעידן הגרעין ובלוחמה נגד הטרור של ימינו, הם פחות ניטרליים מבחינה אידיאולוגית. הדוגמה הבוטה ביותר בעיני קוראים ישראלים נמצאת בתת־פרק שעוסק בלוחמת הטרור הפלסטינית, ובמסגרתו מציג הסופר כאמת מובנת מאליה את הנרטיב שעל פיו אש"ף וממשלת רבין פעלו יחדיו לקידום השלום,

אך תוכניתם סוכלה בידי "קיצונים משני הצדדים". מטרת הפיגועים באותה תקופה הייתה, על פי הספר, העלאת נתניהו, "מתנגד נסתר למשא ומתן עם הפלסטינים", לשלטון. סילוף כזה מעמיד בספק גדול את אמינותו של הספר לגבי כל מה שאינו היסטוריה מרוחקת. עצם ההתעמקות בסוגיה שולית כזאת בספר המתיימר לסכם אלפי שנים של היסטוריה מלחמתית, מעלה גם היא תהיות – אך האובססיה הקיימת בחוגים מסוימים לסכסוך הישראלי־פלסטיני היא כבר מוכרת.

נטייה אידיאולוגית מסוימת קיימת גם בפרק הסיכום. מסֵפר המתעד את המלחמה כחלק בלתי נפרד מהקיום האנושי משתמעת המסקנה שבמלחמה יש משהו טבעי ונחוץ לאדם – אך בפרק הסיכום מתעקש המחבר להציב חזון של עתיד שבו נצליח לדכא את הגן האלים שלנו. הוא נשען על סיפורה של להקת בבונים בקניה, שזכרי האלפא שלה מתו כולם ממחלת השחפת בתוך פרק זמן קצר. אחרי מותם נותרו בלהקה רק זכרים פחות תוקפניים ואלימים, ותרבות הלהקה השתנתה. חבריה נעשו ידידותיים יותר זה לזה, וגם לאחר חילופי הדורות בלהקה היא נותרה שוחרת שלום יותר מלהקות בבונים נורמליות. "אפילו הבבונים אינם כבולים בידי הגנים שלהם לנורמות התוקפניות", הוא אומר. "אם נקבל את התמריצים המתאימים, לא מן הנמנע שנגמול את עצמנו לחלוטין מן המלחמה" (עמ' 220).

חזון הבבונים שאינם יודעים אלימות הוא, אכן, מעורר השראה, אך התמימות שבו ניכרת לעין: הרי שאר להקות הבבונים נשארו אכזריות ואלימות כתמיד, ומה סיכוייה של להקה פציפיסטית לשרוד במתקפה של להקה אלימה – שכפי שמלמדת אותנו ההיסטוריה של הבבונים, כמו גם ההיסטוריה של בני האדם, תגיע במוקדם או במאוחר?

לפנינו אפוא ספר שכדאי לקרוא עם מידה מסוימת של ספקנות – כיאה לספרים מסוגת "קיצור תולדות ה־". ועדיין זהו ספר קליל ומעורר עניין, שעשוי להיות מהנה במיוחד לקוראים צעירים.

יס"ט

הסוקרים: יובל סימן-טוב, צור ארליך

קריאה שנייה

אריק גלסנר

במלוא תודעת המשבר

משבר החילון היה בעיני המבקר ברוך קורצווייל לא רק נושא־הציר של הספרות העברית החדשה, אלא גם מכונן הרומן המערבי ואף יותר מכך. אך הוא גם הראה שהספרות העברית אינה, בהקשר זה, נגררת – אלא, מבחינה מסוימת, דווקא מבשרת

כמה ממאמריי ב'השילוח' נסובו על הקשרים הקיימים בין הדת לספרות בכלל ובין הדת לז'אנר הרומן בפרט. הנושא נראה לי בעל חשיבות כללית בזמננו – אך בייחוד, כמובן, הוא יכול לעניין את מי שסוגיית מעמדה ותפקידה של הספרות כיום מעסיקה את מחשבתו. כפי שציינתי לא פעם, אך חשוב לי לציין שוב: עמדתי האישית אינה עמדה אמונית (וחשוב לציין זאת כי יש לעמדה הבסיסית של כל אחד בסוגייה מטאפיזית זו השלכות על קריאת מציאות ושקלול רכיבי מציאות שיכולות להגיע עד "דיני נפשות"). נוסף על כך, כשאני מדבר על "הרומן הדתי" אני מדבר על יצירות שבחלקן נכתבו מפרספקטיבה אתאיסטית או אגנוסטית (אלבר קאמי, י"ח ברנר ומישל וולבק, אנשים לא־מאמינים, כתבו לטעמי רומנים בז'אנר שאני מכנה "הרומן הדתי"). אבל מאידך גיסא אני אכן תופס את הדת כתופעה אנושית שבחלקה הגדול אינה שלילית ולעיתים היא אף חיובית מאוד; כתופעה אנושית שנתנה ונותנת מענה למצוקות אנוש בסיסיות; מענה שהחברה החילונית בהכללה מתקשָה לתת שכמותו, ומצוקות שהספרות בגדולתה השתדלה לסייע בשיכונן.

א

כל דיון על היחסים בין הספרות והדת בספרות העברית אינו יכול שלא לכלול דיון במשנתו של המבקר ברוך קורצווייל (1907–1972). קורצווייל הוא מגדולי האינטלקטואלים היהודים־ישראלים במאה ה־20. השקפתו ניתנת אולי לתמצות כעמדה של "אקזיסטנציאליזם דתי".

טיעונו המרכזי של קורצווייל מבקר הספרות, שממנו נגזרו טיעוני משנה רבים שלו, נוגע למקומו המרכזי של החילון בהגדרת הספרות העברית המודרנית.

אקדים ואומר: קורצווייל הוא מבקר גדול, בעיניי, הן ברוחב ידיעותיו הן בעומק תובנותיו. אך מלבד מחלוקות איתו

בשיפוטים ספציפיים (למשל, אני חולק על עמדתו השלילית ביחס ל׳ימי צקלג׳ של יזהר) איני מזדהה גם עם כמה עיקרים בתפיסותיו. המסה של קורצווייל נגד אחד העם מדגימה אולי על הצד הטוב ביותר את מגבלותיו העקרוניות. קורצווייל יוצא מנקודת מבט שלפיה המציאות היהודית המודרנית היא מציאות של משבר בלתי ניתן לאיחוי בין העבר האמוני לבין ההווה המחולן. בצד אהבתו לסופרים אמוניים כמו אצ״ג או עגנון, הוא אוהב סופרים אתיאיסטים כמו ביאליק שהציבו את השבר הזה במרכז יצירתם, או סופרים אתיאיסטים כמו ברנר על שום שהם מתארים את המציאות ללא אלוהים כמציאות גיהינומית. אנשים מתונים כמו אחד העם, מתונים בשני מובנים כאחד, כלומר מי שמציעים שניתן לגשר על השבר בתרבות היהודית ורואים ביהדות תרבות ולא רק דת, או אנשים מתונים במובן הבורגני (איני משתמש בביטוי כביטוי גנאי) של המילה, כלומר כאלה שאינם חיים בתודעת משבר קטסטרופלית, מזוהים על ידי קורצווייל כסכנה הגדולה ביותר למשנתו. ובצדק, מבחינתו. ולכן הוא תקף את אחד העם בחמה שפוכה ולטעמי שגויה (נדמה לי שגם המבקר הגדול בן דורו, דב סדן, אדם מתון בהרבה מקורצווייל, תקף ללא רחם את אחד העם בגלל תפיסה אמונית דומה). אחד העם הציג בפנינו אופציה מעניינת להפיכת היהדות מדת לתרבות ולציוויליזציה, עמדה שיש לה רלוונטיות לדורנו.

ב

אציג את עיקרי טיעוניו של קורצווייל ביחס לספרות העברית, לפני שאפנה לתרומה העיקרית שברצוני להציע כאן להבנת מלוא משנתו של קורצווייל.

בספרו העקרוני והפרוגרמטי ״ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה״ (1959) טוען קורצווייל כי החילוניות היא המאפיין המרכזי של הספרות העברית החדשה. ״סימנה הראשון של ספרותנו החדשה הוא חילוניותה״ (עמ׳ 13). זו חילוניות ״מהפכנית״, היא לא קשורה לבחירת נושאים חילוניים או משהו מעין זה.

״חילוניותה של הספרות העברית החדשה״, הוא כותב, ״מותנית בזה שהיא ברובה המכריע צומחת ועולה מתוך עולם רוחני שנתרוקן מהוודאות הקמאית ברקע של קדושה החופפת על כל תופעות החיים ומודדת את ערכן״ (עמ׳ 16).

אין מדובר כאן בדרישה לגנאי או לשבח של הספרות העברית המודרנית, אלא בעמידה על ייחודה כתופעה רוחנית. וייחודה זה הוא חילוניותה.

והנה עוד וריאציה על תובנת הבסיס:

> הספרות העברית החדשה חילונית היא משום שהיא בוקעת ועולה מתוך עולם שנתרוקן מהקדושה האלוקית. אבל על סף תהליך זה עומדת הספרות העברית רק בשלהי המאה הי״ח. משהו בדומה לזה לא אירע בממדים כאלה לפני כן. הכפירה חדלה להיות הרפתקה נפשית, ביישנית ונסתרת, של יחידים. (עמ׳ 18)

קורצווייל הוא ״אידיאליסט״ מודע לעצמו, במובן זה שהוא נותן בכירות לביאורים מתחום הרעיונות על פני הסברים כלכליים או דמוגרפיים במהותם להבנת המציאות

היהודית בתקופה המודרנית (למשל, ניתוחיו של ארתור רופין; עיינו בעמ׳ 68). ולפיכך, תופעת החילון היא התופעה המרכזית בעיניו להסברת כניסת החיים היהודיים למודרנה.

ביאליק ופיארברג, לפי קורצווייל, היו הראשונים בספרותנו שביצירותיהם טיפלו בעומק בטראגיות של הקרע עם עולם האבות (עמ׳ 33). את היוצר מעוט הימים וגדול הסבל, מרדכי זאב פיארברג (1874–1899), מעריך קורצווייל מאוד. לטעמו, פיארברג מפתח את נושא אובדן האמונה שנוכח אצל כל הנציגים הקלאסיים של הספרות העברית המודרנית: ביאליק, אצ״ג, ברנר, עגנון ולמדן. ״נושא האובדן, שחשיבותו המרכזית לספרותנו לא הובן [הטעות במקור] מעולם כראוי על ידי המחקר הספרותי״ (עמ׳ 120).

כלומר, לפי קורצווייל: יוצר שמתעלם מהקרע ומהטראגיות שבקרע שבין העבר הדתי להווה החילוני; סופר שמפגין אופטימיזם חילוני כמו, למשל, חלק גדול מסופרי ״ההשכלה״ העברית שקדמו לביאליק ולפיארברג; לא יכול להיות סופר חשוב! (כמו שגם, חשוב לומר, לא יכול להיות כזה סופר אמוני שלם ותמים! ולכן זעם קורצווייל על פרשני עגנון או קפקא שהציגו אותם כיוצרים שהציעו תשובות תיאולוגיות הרמוניות ולא רק שאלות ותהומות).

קורצווייל עשה, כידוע, שימוש במושג ״שיבה מאוחרת״, הלקוח מפרשנות ה׳אודיסיאה׳ של הומרוס, על מנת להמחיש את הטראגיות היהודית, את התשוקה לחזור לעולם האמונה ואת חוסר היכולת לעשות זאת: ״מי שגורש פעם מגן העדן אינו יכול לחזור עוד אליו, שאין להתגבר על ׳הכרובים׳ ועל ׳להט החרב המתהפכת׳״ (׳ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה?׳, עמ׳ 37).

מהעיקרון הזה נפרסת תפיסת הערכה שלמה: תפקידה של הספרות העברית לשהות בקרע החילון שנִבְעה בתרבות היהודית, ויצירות שאינן עושות זאת אינן חשובות:

> שוב ושוב חוזרת ספרותנו החילונית בגילוייה המעולים והרציניים ביותר לתפקידה העמוק והעיקרי, לדובב את המיית אי־השקט והתמיהה שבנשמות הנסערות של העם, שברובו חדל להיות עם האמונה האלוהית. (מהקובץ ׳בין חזון ובין האבסורד׳, עמ׳ 127–128).

לכך מוסיף קורצווייל כמה משפטים מדהימים, הממחישים את היותו מבקר אמוני, על אף הערכתו המרובה לסופרים אתיאיסטים כמו ברנר או גנסין ואף ביאליק:

> מתוך המצב הטראגי הזה, התמיהה על הכפירה ועל יאושה, היא פרכוסה האחרון של האמונה. כל זמן שיש עוד תמיהה, שעצם קיומה שמה ללעג את כל התשובות ׳הנבונות׳, התכליתיות והמעשיות של הנורמה ההמונית, לא אבדה עוד כל תקווה ולא כבה הניצוץ האחרון של האמונה... משום שהתמיהה היא, מדעת או שלא מדעת, המרד שבנשמת כל אדם נגד הדיכוי שבתשובות המנצחים על תהליך ההשמדה השיטתית של קול המצפון והאמת, שהוא תמיד קול היחיד, הד נצחי של קול דממה דקה, של האלוהי באדם. (שם, עמ׳ 128).

להומניסט חילוני המשפטים הללו נראים מלאי הוד ומרחיקים כאחד: קורצווייל רואה באדם את האלוהי, אבל אין זו רק מטפורה.

כמו כן, למרות תוכנה הגלוי של הכפירה הוא רואה בה גילוי אחרון של אמונה, "פרכוסה האחרון"!

מתוך עיקר־תפיסה זה של מרכזיות החילון בהבנת הספרות העברית המודרנית יוצאת שיטה היסטוריוגרפית שלמה של הספרות העברית המודרנית. המסלול ההיסטורי של החילון בספרותנו הוא זה: השכלה מיליטנטית – לאחריה: פאתוס לאומי – לאחריו: "מיצוי" המשבר הרוחני (ביאליק, פיארברג וכו') – ואחר כך, טוען קורצווייל במסה מעניינת מאוד על המשורר ש' שלום, האלהת האני ('בין חזון לבין האבסורדי', עמ' 123). אבל מסלול היסטוריוגרפי זה הוא גם מסלול תנודתי של הערכות שונות. ככל שסוטים משלב שלוש יורדת רמת היצירות. ולכן, במסה על אלתרמן, משתמע שביאליק גדול ממנו כי בדור שאחרי ביאליק המתח הדתי, "מלוא תודעת המשבר הרוחני־הנפשי", הפך כבר ל"עובדה יבשה" (שם, עמ' 225). ואילו פסגת הספרות העברית מצויה ב"דור התחייה", בביאליק, עגנון ואצ"ג, שביטאו את שבר החילון באופן העמוק ביותר (אם כי אצ"ג אינו משורר חילוני, מדגיש קורצווייל, ולא מסתייג מכך, כמובן; אך כן חשוב לומר שהוא מסתייג מכמה מעמדותיו הלאומניות של אצ"ג ומשנאת־הגויים הגורפת שלו):

> שירתם של ביאליק וא.צ. גרינברג והפרוזה של עגנון הם הביטוי העמוק והמזעזע ביותר מבחינה אידיאית והמושלם ביותר מבחינה אמנותית לתהיה טראגית זו על משמעות ההמשך, הרציפות, וממילא על מיצוי אפשרויות הקיום של עמנו להבא. (שם, עמ' 404).

ג

אומנם אותו פיארברג, כותב קורצווייל במקום אחד, מזכיר את המשורר הגרמני הרומנטי נובאליס, שחי מאה שנה לפניו, בקינתו על אובדן האמונה (אצל נובאליס הקינה היא על אובדן הקתוליות – עיינו בעמ' 158). כך שהספרות העברית צועדת בעקבות הספרות האירופית המתארת את "החיים ללא מחסה" עם אובדן האמונה באלוהים (עמ' 269). אך למרות זאת המציאות היהודית שונה ואובדן האמונה בתרבות היהודית שונה מאובדן דומה בתרבויות המערב. פיארברג המתייסר כל כך על אובדן האמונה שונה עם זאת מפסקל או קירקגור, הפילוסופים האירופיים שנאחזו בדת, כותב קורצווייל.

וכאן אני מתקרב כבר למוקד מאמרי. מדוע שונה פיארברג המתמודד עם הכפירה ומשמעותה ממקביליו וקודמיו האירופים? זאת משום שאצל פיארברג, אליבא דקורצווייל, יש לאובדן האמונה משמעות לאומית. אובדן האמונה שומט גם את הקרקע מתחת לחיים הלאומיים.

> ובזה נבדל פייארברג מפסקאל ומקירקיגור, למשל, שבשבילם הזעקה הבוערת לאלוהים היא זעקת קיומם לחיים ולמות, אבל אך ורק זעקתם האינדיווידואלית, בעוד שזעקת פייארברג היא גם משהו על־פרסונאלי, היא זעקת עמו ... חיי האני, הן כאינדיבידואום, הן כחלק של כלל האומה, איבדו את טעמם, את ערכם, עם אובדן האמונה באל החי. (עמ' 119).

הנה כי כן: בזה ארצה להתמקד. קורצווייל הוא מבקר ספרות עברית אך בעל ידע יוצא

דופן בספרות העולם (הכשרתו האקדמית היא בספרות הגרמנית, ואת הדוקטורט שלו, שיידון בהמשך, כתב על גתה). הוא אף הדגיש בעצמו שהכשרתו לא הייתה בספרות העברית ("דרך השכלתי הביאה אותי לשקוד במשך שנים על ספרויות לא יהודיות, שבוודאי לא תבעו מן המחקר תשומת לב מיוחדת לבעיית המסורת הדתית של היהדות" – הקדמה לקובץ 'בין חזון לבין האבסורדי'); נקודה שאגב אינה בלתי קשורה לכך שהמוניטין הגבוה המוצדק של קורצווייל אינו נשען על סגנון עברי משובח. אני מבקש לדון במאמר זה במה שככל שידיעתי מגעת לא נידון ביחס לתפיסתו: עד כמה השקפתו באשר למרכזיות רכיב החילון בניתוח הספרותי תחומה לספרות העברית ועד כמה היא תזה ספרותית־הגותית כללית? הקריאה שלי בכמה מכתביו של קורצווייל חושפת שהתשובה לשאלה הזו מניבה כמה תובנות מרתקות ואף מפתיעות.

ד

בכמה מקומות בכתביו מדגיש קורצווייל את מרכזיות החילון בהבנת עם ישראל וספרותו. המשבר הדתי אצל היהודים שונה מזה שאצל אומות העולם, ולכן מרכזיותו גדולה יותר בהבנת הספרות העברית. במקום אחד ב'ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה?' מסתמך קורצווייל על כתבי הרב יחיאל מיכל פינס הגורס שהלאומיות היהודית מיוסדת כולה על הדת ובהישבר הדת נשברת הלאומיות כולה, כי אין לה על מה להישען (עמ' 106–107; קורצווייל מצטט בהקשר זה גם דמות שהשפיעה עליו מאוד בביקורתו על הלאומיות היהודית החילונית, ר' יצחק ברייער). ושוב, בהמשך: "אין לך עם אחר שכל תרבותו העתיקה, וגם המודרנית – מלבד זו של 150 שנה האחרונות – היה לה אופי דתי מובהק כל כך" (עמ' 286).

בספר המסות שראה אור כקובץ לאחר מותו של קורצווייל, ב־1973, 'בין חזון לבין האבסורדי' מדגיש קורצווייל כמה פעמים את יוצאות־הדופן היהודית. הנה, מתוך מאמר על ברנר:

> העדר האמונה באלוהים לא חולל בספרות העולם אותם השינויים והתמורות שחולל בספרותנו, מהסיבה הפשוטה שהקיום היהודי מותנה בגורם הדתי בצורה אחרת לגמרי מאשר קיומם של כל שאר הגויים. כבר במחצית הראשונה של המאה הי"ח, ההוויה ללא אלוהים היא הנחת־יסוד בחלק גדול מן הספרות האירופית, בלי ששינוי זה חולל זעזוע כה עמוק בתפיסת החיים, הסבל והקיום בכלל. רוב תרבותם של עמי אירופה היתה כבר אז חילונית והם חיו על אדמתם ובמדינותיהם, הווה אומר: קיומם ללא אלוהים אינו אבסורד. שונה המצב אצל עם ישראל, ובוודאי שמשמעות מיוחדת, אחרת, גורלית יותר, נודעת בספרותנו לתהליך הניתוק מהאמונה הדתית. (עמ' 283).

בספר מופיע טיעון **נוסף** לייחוד היהודי (כלומר, נוסף על הטיעון שהתרבות היהודית, ובייחוד התרבות היהודית בגלות, היא תרבות דתית ולא לאומית): היותה של העברית שפת קודש! ולכן הספרות העברית, שמשתמשת בשפת הקודש, היא תופעה מיוחדת במינה!

> הטכסטים, שהם עבריים, הכריחו אותי להתחשב ביתר שאת בסיטואציה הלשונית המיוחדת לספרות זו ולה בלבד – היותה רובה ככולה ספרות החילון המתנחל בחללה של לשון הקודש ותובע לעצמו את מלוא הזכויות והסמכויות של יורש חוקי. (עמוד vi בהקדמה. ראו גם בעמ׳ 142).

במאמר נוסף על ברנר (שימו לב לשמו: ״סיפורי ברנר כאנטיציפציה [=הטרמה] של בעית הסיפור המודרני״) מעלה קורצווייל טענה מפתיעה ביותר: ברנר וספרות היהודים הקדימה – הקדימה! לא הגיבה באיחור, כמו פייארברג ביחס לנובאליס, קירקגור או פסקל! – את ספרות העולם בהבנת הקיום האבסורדי השֵדי של עולם ללא אל!

> הואיל ושעת לידתה של ספרותנו החדשה היא שעת אובדנה של האמונה הדתית התמימה, מתייחסת ספרות זו בעליל יחס חדש לעצם הקיום היהודי. לקיום היהודי נתונים מיוחדים ביותר בשל היותו קיום ללא מדינה, ללא ארץ וללא לשון חיה. ולכן מבשרת ספרות זו, באמצעות נציגיה הגדולים, את משבר קיומו של האדם המודרני בכלל, לפני שמשבר זה הגיע לתודעה בהירה ביצירות ספרותיות של עמים אחרים, שקיומם היה ׳מוגן׳ יותר, בטוח יותר מבחינה סוציאלית, פוליטית ותרבותית. (עמ׳ 304).

וכן:

> בעיית הקיום היהודי, שהפך לאבסורדי, היא נקודת־מוקד של כתבי ברנר. אבל האבסורד שבקיום היהודי חושף רק את המצב האבסורדי הכולל, שנעשה מודע, קמעה־קמעה, בספרויות העמים. (עמ׳ 305–306).

כלומר – הבה נדגיש את הטענה המדהימה – לא רק שהחילון הוא תהליך עמוק יותר בתרבות היהודית, מכיוון שהיא נשענת על הדת ולא על יסודות לאומיים; מכיוון שאין לה ארץ וקיום ארצי משלה שאליהם אפשר ״ליפול״ ועליהם ״להישען״; מכיוון ששפתה היא שפת קודש ולא שפת חול, ולפיכך התו המרכזי בהגדרת הספרות העברית צריך להיות חילוניותה; לא רק כל זאת, אלא שהספרות העברית בהתמודדותה עם החילון סימנה לספרות העולם כולו (כלומר, ספרות אירופה ואמריקה, שבהן דן קורצווייל) את ההתמודדות שתידרש לה: היא הִטרימה את ספרות העולם כולו בהבנת הקיום האבסורדי ללא אלוהים. מוראות המאה ה־20 (ולפי קורצווייל מלחמת העולם הראשונה היא הרגע המכריע בתולדות העולם שבו התבארה דמוניותו; עיינו למשל במסות על סיפורי עגנון בתוך ספרו ׳מסכת הרומן׳, 1953, עמ׳ 155) חשפו בפני כל העולם את הנורא שבקיום ללא אלוהים, מה שהיהודים הבינו כבר דור אחד לפני כולם וביטאו זאת בשירי ביאליק, בסיפורי ברנר, גנסין ופיארברג ועוד.

במסה נוספת על ברנר, קורצווייל מרחיב את הטענה מהספרות העברית לספרות היהודית, וטוען כי ארבעה סופרים יהודים בני אותו דור – לאו דווקא כותבי עברית, לאו דווקא כותבים לקהל יהודי – חשו עוד לפני מלחמת העולם הראשונה מה שטרם חשו הגויים השאננים. אלה הם פרנץ קפקא, יוסף חיים ברנר, אוטו ויינינגר וקארל קראוס (שם, עמ׳ 326).

ה

דווקא במסותיו על עגנון (שכונסו ב'מסכת הרומאן', 1953) קורצווייל אינו מדגיש את הייחוד של המצב היהודי, אלא מעט מעמעם אותו.

הוא פותח בתיאור ז'אנר "הרומן החברתי" האירופי ככזה המתאר חברה שהיא אומנם איתנה אך שמתחתיה נבקעים בקיעים (עמ' 18). זו דרך הרומן החברתי האירופי, כלומר דרכם של בלזק, תומס מאן וטולסטוי (עמ' 19). עגנון שייך למסורת הזו. קורצווייל עורך השוואה בין 'הכנסת כלה' ל'דון קיחוטה' ומסיק ש'הכנסת כלה' הוא בעצם זיווג של "הרומן החברתי" עם האפוס (עמ' 23). ואילו ב'סיפור פשוט' (שראה אור אחרי 'הכנסת כלה'), אליבא דקורצווייל, מופיע הרומן החברתי בספרות העברית, הרומן הכמו בלזקי, סטנדלי, טולסטויאני או תומס מאני; קרי רומן על תרבות עשירה המצויה על סף משבר ומתוארת באופן אובייקטיבי ולא חד צדדי כמו בספרות "ההשכלה" (עמ' 35).

ב"ספר המעשים" הסוריאליסטי של עגנון מתגלה האמביוולנטיות העמוקה והטראגית שלו כלפי עולם הדת; אבל אצל עגנון, מציין קורצווייל, לעומת הרומנים האירופיים, לא מתואר רק מאבקו של היחיד נגד החברה. יש גורם שלישי, האל; ובזה עגנון אינו אירופי! (עמ' 82–83).

גם המוקד של 'תמול שלשום', לפי קורצווייל (הסוקר את התפתחות יצירת עגנון באופן כרונולוגי), הוא "התפוררות ערכי הדת" (עמ' 95). עגנון מקביל לבני דורו הגדולים, כותב קורצווייל, אך הוא פחות פסימי מקפקא, אורוול, ג'ויס, מוסיל או ברוך באשר לאפשרות להשבת ולו משהו מעולם העבר (עמ' 157). עגנון דומה לבני דורו הספרותיים בספרות העולם אך גם שונה. בארץ ישראל ובלשון העברית מתחולל תהליך מעניין ביותר בספרות המודרנית, אליבא דקורצווייל (עמ' 160). וכדי שלא נטעה בעגנון "התמים" כביכול, קורצווייל משווה, בין היתר, את עגנון לוולטר האנטי־דתי ב'קנדיד': עגנון מוחה נגד עולם האבות שאינו מספק תשובות. "וכמו שרעידת האדמה בליסבון זעזעה את וולטיר עד לעומק נשמתו, כך מלחמת העולם הראשונה היא שהעמידה בספק ביתר עוז את תפיסת העולם הקלאסית אצל עגנון" (עמ' 175).

ו

אבל הקריאה בספרים שהקדיש קורצווייל לספרות העולם מגלה שנושא החילון העסיק אותו גם בתחומי ספרויות אלו, ושלח אותו לכמה טענות מקוריות מאוד ומפתיעות מאוד. מסתבר כי ההבנה שהחילון הוא תופעה מרכזית במודרנה אינה מוגבלת לתחומיו של עם ישראל, לפי המבקר קורצווייל. וניתן לומר שמהפריזמה הזו הוא גם קורא את ספרות העולם שהיה בקיא בה כבשבילי נהרדעא.

נתחיל בספר שהקדיש קורצווייל לז'אנר הרומן, 'מסכת הרומן'.

ז'אנר הרומן, חולק קורצווייל תפיסה המשותפת לרבים, נולד בידי סרוונטס ב'דון קיחוטה' כתגובת נגד לאפוס והנחות היסוד שלו (עמ' 183). מה מהות השינוי שהביא עמו הרומן?

השינוי הוא שסרוונטס מתאר עולם "שהאלים עזבו אותו" (עמ' 187)! כלומר, הרומן כז'אנר, כמו הספרות העברית בדיוניו של קורצווייל בה במקומות אחרים, מאופיין בחילוניותו! בהיותו תגובה לחילון!

עם זאת, קורצווייל טוען בהמשך שהרומן הבורגני (כדוגמאות הוא מביא, למשל, את 'וילהלם מייסטר' של גתה, 'דיוויד קופרפילד' של דיקנס ו'היינריך הירוק' של קלר) עדיין מכיל את ערכי העולם הנוצרי־יהודי (עמ' 201–202). "מתוך שתיקה מניחה תפיסה זו את ערכי המוסר הנוצרי־יהודי, אם גם בצורה חילונית, כאחת מהנחותיה" (שם). כמו כן, יש ב"רומן הבורגני" ניסיון למצוא תחליף לדת באידיאל העבודה; הסתמכות על העבודה כתחליף לוודאות המטפיזית האמונית ובניגוד לתפיסת העבודה כקללה בעולם הנוצרי־יהודי (עמ' 203–204).

בלזאק, תחנת מפתח בתולדות הרומן, מבטא ברומנים שלו, לפי קורצווייל, געגועים לעבר, פחד מפני התפתחויות תהומיות של החברה החילונית; וכך גם הסופר האוסטרי אדלברט שטיפטר, הנערץ על קורצווייל (עמ' 210–211). באופן משכנע מאוד מייחס קורצווייל חשיבות רבה להקדמה המפורסמת של בלזאק ל'הקומדיה האנושית'. בכך הוא חולק מפורשות על פרשני בלזאק מקובלים (ובתוכם איפוליט טן, מענקי הרוח בצרפת, שקורצווייל מתעמת עם דעתו בגלוי בעמ' 291). בלזאק טען שם שהוא מתאר בכתביו את העולם הלא מרוסן, הבורגני, עולם שעל הדת והמונרכיה לרסן (עמ' 233, עמ' 213). צריך להתייחס למילותיו של בלזק בהקדמתו ברצינות, גורס קורצווייל. בלזאק חושש מהשלכות החילון, ומעליית ההמון. החיה שבאדם לא מרוסנת, ועל הדת והמונרכיה לרסנה (עמ' 294).

פולחן האישיות הגדולה אצל גתה, סטנדאל ובלזק, פולחן האנרגיה (עמ' 266), עליית "האני הגדול" בספרות אירופה, קשורה גם היא להתמוטטות הדת ועליית ההמון (עמ' 271). קורצווייל עומד על הקשר בין הדמות הפאוסטית הגדולה לאובדן האמונה באל (עמ' 275), ומתעכב על סטנדאל, שבעיניו של קורצווייל אי־שקט מטפיזי מאפיין אותו (עמ' 280, עמ' 281).

וכאן המקום להזכיר רכיב נוסף בתפיסת העולם הכוללת של קורצווייל. קורצווייל לא מייחס רק לחילון תפקיד מרכזי (בתרבות ובספרות העברית וכפי שראינו מעט ונראה עוד בהמשך: בתרבות ובספרות העולם). כמו אינטלקטואלים ואינטלקטואלים־ספרותיים רבים בני דורו (אסכולת פרנקפורט, חוזה אורטגה אי גאסט, פ"ר ליוויס ובני חוגו, אנשי "הביקורת החדשה" האמריקנית, "האינטלקטואלים הניו יורקרים") הוא מוטרד מהשלכותיה של עליית ההמונים לבמת ההיסטוריה ומהשלכותיה לא רק על התרבות במובן המצומצם שלה אלא על המציאות המודרנית בכללה (עמ' 271).

בהקשר זה מאלף דיונו של קורצווייל ברומן הרוסי. הרי רומן זה, לכאורה, מתאים "ככפפה ליד" לתזה על מרכזיות החילון ברומן האירופי. מי לנו כותבי רומנים שעסקו בדת הגדולים מטולסטוי ודוסטוייבסקי? אלא שיחסו של קורצווייל אליהם חשדני ביותר! ואין כאן רק דעה קדומה של בן התרבות הגרמנית על המזרח. בדיון ברומן הרוסי מתעכב קורצווייל דווקא על גוגול וגונצ'ארוב (מחבר רומן המופת 'אובלומוב').

וזאת משום שלדעתו טולסטוי ודוסטוייבסקי חסרים את השלב הבורגני (כי רוסיה, וזו טענה שאינה ייחודית לקורצווייל, לא עברה מהפכה בורגנית וחסרה בה שכבה בורגנית משמעותית). ולפיכך, טולסטוי ודוסטוייבסקי פונים להמונים (טולסטוי) או מבטאים אותם (דוסטוייבסקי). והתוצאה היא שקורצווייל לא מחשיב במיוחד את הספרות הרוסית הגדולה שכתבו השניים! (הוא מציין ש"על אף גאוניותו ועומק חזיונותיו האמנותיים, נראה לי דוסטוייבסקי כאחד הסימנים המדאיגים ביותר של משבר התרבות הנוצרית־הומאניסטית. נטייתו לתהומי, לבלתי מרוסן, להשתוללות היצרים, והשאיפות האכסהיביציוניסטיות בודאי לא יירתעו מפני התהומי שבהמונים", עמ' 246; וראו עוד על היעדר האיזון הרוסי, במיוחד אצל דוסטוייבסקי, בעמ' 250). הספרות הרוסית אמנם עוסקת בחילון אבל לא הבינה את הסכנה הגדולה השנייה של העידן המודרני: את עליית ההמונים (עמ' 245–246).

ספרות המאה העשרים, לפי קורצווייל, היא ספרות שמתמקדת בערעור הוודאויות. פרוסט מחפש את גן העדן האבוד כמו המספר ב'אורח נטה ללון' של עגנון, וקורצווייל עומד גם על תיאור חורבן הערכים אצל ג'ויס (עמ' 236–237). האמיתות הדתיות והמוסריות שהדריכו את בלזאק, הדת והמונרכיה, אינן נגישות לניהיליזם שמצוי אצל מאן (המוקדם) ומוסיל (עמ' 293; את יצירת האחרון מכנה קורצווייל "הרומאן הפיקח ביותר הידוע לי, 'האיש בלי תכונות' לרוברט מוסיל המנוח, שהוא כעין פלא מלא שאר רוח, עצם נושאו הוא שלילה מוחלטת של כל ערכי מוסר המקובלים").

אבל יצירתו של תומס מאן התפתחה מראשיתה הניהיליסטית. את 'יוסף ואחיו' של מאן מסביר קורצווייל כהכרה בכך שצריך לחזור למקור התרבות הדתית! וכספר שיוצא נגד הערצת הוויטאליזם (עמ' 321). ההומניזם והמוסר היהודי־נוצרי זהים בתפיסת מאן המאוחר, קרי בספרו 'הנבחר', טוען קורצווייל (עמ' 354). גם במסה על הרמן הסה רואה קורצווייל את הסופר כמי שמתמודד עם האובדן הדתי (עמ' 371). הוא מדבר על החזרה של הסה לתרבות היהודית־נוצרית, על אידיאלי הוויתור והסגפנות הנוצריים בספריו (עמ' 375).

גם בדיונו בקפקא דן קורצווייל ביסוד הדתי אצל הסופר (עמ' 381). אך כאן – בניגוד, למשל, לדיונו בסרוונטס, בלזאק או סטנדאל – תפיסה זו אינה ראייה מקורית שלו, כמובן, והוא מציין זאת. עם זאת, קורצווייל נזהר מאוד מפרשנות מצמצמת של קפקא, כולל פרשנות דתית, וגם ממענה תיאולוגי פשוט מדי שמצא לדבריו מקס ברוד בכתבי קפקא (עמ' 399).

ז

המאמרים שיוחדו לתיאטרון האירופי וקובצו אחר מותו של קורצווייל ('הדרמה האירופאית – פרקי מחקר ומסה', 1979, בעריכת יעקב אברמסון וחיים שוהם) מכילים כמה תובנות מפתיעות אף יותר באשר לתזת החילון של קורצווייל, כשהיא מיושמת על ספרות העולם (כאמור, ספרות אירופה וארה"ב).

ראשית נכלל בקובץ הזה תרגום לעברית (בידיים אמונות של אברהם כרמל) של הדוקטורט שהגיש קורצווייל בפברואר

1933 לאוניברסיטת יוהאן וולפגנג גתה בפרנקפורט. הנאצים כבר עלו לשלטון וזו, כנראה, כפי שכותב אברמסון באחרית הדבר, אחת העבודות האחרונות שהגיש יהודי באקדמיה הגרמנית. הדוקטורט, שכותרתו "משמעותם של אורח־חיים בורגני ואורח־חיים אמנותי בחייו וביצירתו של גיתה", הוא טקסט מעניין ביותר.

הופעת הבורגנות, טוען קורצווייל הצעיר (באורח מחשבה "אידיאליסטי" שיפותח, כפי שראינו, בהמשך דרכו) אינה בעיקרה עניין כלכלי, אלא הופעתה של מציאות חדשה שבה התערער העולם הרוחני והדתי, ואת מקומו תפס, כביכול, עולם חדש שנשען על "העולם הזה" (עמ' 17). בעקבות חוקר ושמו גרוטהויזן מבקש קורצווייל להרחיב את הגדרת הבורגנות מההגדרה המעמדית להגדרה שמדגישה את הפנייה אל "העולם הזה" עקב התערערות הביטחון המטפיזי הדתי (עמ' 18). התמוטטות "הביטחה הנוצרית" היא רכיב מרכזי בהגדרת הבורגנות (עמ' 20). הבורגני, מנתח קורצווייל מכנה המשותף לכל תפיסות המושג השונות שהוא מקבץ, הוא מי שמבקש ביטחון; ומי שמבקש ביטחון, מיניה וביה, הוא אחד שמחד גיסא מאמין בעולם הזה ומחייב את החיים, אך מאידך גיסא חש בזעזוע ובחוסר ביטחון רוחני לגביהם ולכן הוא זקוק לעצם בקשת הביטחון (עמ' 24).

כלומר, שימו לב איך אליבא דקורצווייל הצעיר, העידן המודרני, עליית הבורגנות והקפיטליזם, מתאפיינים בתו מרכזי אינטלקטואלי: בחילוניותם! לא מדובר רק בספרות המודרנית, כי אם בחברה המודרנית בכללה.

ואילו האמן, ממשיך קורצווייל בדיונו המאלף, נוצר כטיפוס מנוגד לבורגני. אין בו שאיפה לביטחון. אך גם הוא נולד כתוצאה מהתמוטטות העולם הרוחני דתי ומבטא אותה (עמ' 28).

בדיונו בגתה, קורצווייל ממעיט בערך העמדות המפורסמות המדברות על גתה כאדם פוסט־נוצרי או פגאני או "בריא". אם כבר, גתה היה בעל "בריאות מדומה", טוען קורצווייל. לטעמו, השבר הדתי מרכזי להבנת גתה וזמנו. העולם הדתי הידלדל, אבל בד בבד גם האמונה בביטחון הבורגני הליברלי שמייצגים לוק והובס התערערה (עמ' 36). הוא מתייחס לקטעים שבהם פאוסט עורג לעולם הדתי של עברו (עמ' 68). למעשה, גתה ותומס מאן כעבור מאה שנה ויותר דומים בכך שהם מבטאים את הזעזוע מהתערערות תפיסת העולם: "שניהם אמנים מודרניים, שאמנותם מבוססת במידת מה על הנחת יסוד של התערערות תפיסת־העולם ושל זעזוע הקיום" (עמ' 45).

ח

בהמשך הקובץ כונסו מאמרים עבריים שבהם דן קורצווייל בטרגדיה.

על פי מאמרים אלה, שאגב קורצווייל פרסם סמוך לפתיחתה של מלחמת השחרור ובמהלכה, מובנו של הטראגי הוא התנגשות ערך בערך. על כן, במציאות של טוב ורע מוחלטים אין מקום לטרגדיה (עמ' 121).

לכן מגיע קורצווייל לעמדה מדהימה: הטראגי רלוונטי בעולם שאינו דתי כבר, בעולם רלטיביסטי! ולכן לא הופיע בימי הביניים! וגם ביוון, הוא הופיע רק

כשהתמוטטו אדני האמונה. כי בעולם דתי ברור הרי אין התנגשות ערך בערך. ולכן, לטעמו של קורצווייל, אין בתנ"ך טרגדיה לאמיתה, ולא לחינם שייקספיר הופיע רק אחרי התערערות האמונה.

> אין זה פלא, איפוא, שהתרבות האירופית גילתה את הטרגדיה כאחד מביטוייה האמנותיים רק בתקופה שבה נהפך אובדן התרבות הנוצרית האחידה למציאות שאין לערער עליה, היינו, אחרי הרנסנס והרפורמציה. שקספיר וגם הקתולי קלדרון [המחזאי הספרדי המרכזי] מובנים לנו רק משום שאנו מביאים בחשבון את הפירצה הגורלית בתרבות הנוצרית. (עמ' 125).

> רק תקופה שהשתחררה מחזות האדם הנהוגה בעולם היהודי־הנוצרי היתה מסוגלת לחדש את הטראגדיה, בחינת ביטוי אדאקוואטי לרגש חיים חדש, שתבע לעצמו אפשרויות אסתטיות שהיו סתומות עד כה. (עמ' 132).

זו טענה מהפכנית! לא רק הז'אנר המודרני של הרומן נולד בעקבות החילון, כתוצר מובהק של העידן המודרני. גם הטרגדיה, ז'אנר ותיק כל כך, התחדשה בעידן המודרני כתוצאה מחילון זה.

ומכאן נגזרת ראייה מקורית ביותר של מחדש הטרגדיה המודרנית המובהק ביותר, שייקספיר. גם שייקספיר־של־קורצווייל, כמו גתה־של־קורצווייל, ובניגוד לדרכים מקובלות להציגו כא־נוצרי או א־אינטלקטואלי, הוא יוצר נוצרי לפי קורצווייל! כלומר יוצר שעוסק בשאלות הדתיות מתוך התחבטות וספק וקשור עוד לתמונת העולם הנוצרית. בניגוד מפורש ומלא זעם (מרענן) ביחס לת"ס אליוט, שראה בשייקספיר אמן ולא הוגה, יצירת שייקספיר, לפי קורצווייל, היא יצירה בארוקית, כלומר כזו המעמתת ומפגישה את הארציות של הרנסנס בתהליך דיאלקטי עם הסגפנות הנוצרית של הבארוק (עמ' 201–203). שייקספיר, טוען קורצווייל, שוב בניגוד לדעות מוצקות מוכרות, הוא אמן לא רנסנסי, כלומר כזה המפאר לא את גדולת האדם כי אם את אפסותו. הוא מגלם תפיסת עולם נוצרית, אך כזו שכבר אינה תמימה והיא מלאת ספקות, כלומר "פרובלמאטית" (עמ' 208–209).

ע

יוצא שתפיסתו של קורצווייל על מרכזיות סוגיות החילון ואובדן האמונה אינה מוגבלת לתחומיה הפרובינציאליים של הספרות העברית (פרובינציאליים "כמותית", בהחלט לא איכותית). הוא רואה בחילון ובהתמודדות עמו תהליך רוחני מרכזי בתולדות העולם. ובהתאם: תהליך מרכזי בחשיבותו בהבנת ספרות העולם המודרני. ואני סבור שהוא צודק, בכלל ובפרט, גם אם איני מסכים עם פתרונותיו.

מאמר זה נכתב בימי האירועים האחרונים המעציבים שפקדו את עמנו, ומתוך תקווה ואמונה שעמנו יפקוד עוונם ויחזיר מלחמה שערה. ימים אלה מחזירים את השאלות הגדולות של הקיום היהודי, את סוגיות "המשך או מהפכה", לסדר היום. אני מייחל שנתחזק, נתחשל ונוכל לאויבינו ונעמיק בד בבד את המשמעות שאנו יונקים מתולדותינו.

שיחה עולמית

דברים שכותבים בחו"ל | ישי פלג

Commentary

הרלטיביזם הדוחה

ימים ספורים אחרי מתקפת הטבח המחרידה של 7 באוקטובר נחשפו במערומיהם רבים מהמוסדות האינטלקטואליים של המערב, כולל היהלום שבכתר האקדמיה האמריקנית, אוניברסיטת הרווארד. 34 קבוצות סטודנטים באוניברסיטה האשימו את ישראל במתקפת חמאס, ובכירי האוניברסיטה לא הנפיקו כל התייחסות להאשמה האנטישמית. העיתונאי האמריקני היהודי ג'ון פודהורץ, במאמר "הפניה ירודה ומכוזבת" בכתב העת קומנטרי (16 באוקטובר), מתח ביקורת על השגיאה של הרווארד באמצעות התייחסות לדבריו של פרופ' סטיבן וולט מבית הספר קנדי למדיניות ציבורית בהרווארד, שתמצת את גישתו כלפי הטבח בציטוט של המשורר ו"ה אודן –

> אֲנִי וְהַצְּבוּר יוֹדְעִים / אֶת מָה שֶּׁלּוֹמְדִים תַּלְמִידִים: / קָרְבָּנוֹת שֶׁל רַע / מְשִׁיבִים בְּרַע.
> (מתוך "1 בספטמבר 1939", מאת ו"ה אודן. מאנגלית: עפרה עופר אורן).

וולט פרסם את השורות הללו בטוויטר ב־9 באוקטובר, "בקשר לאירועים המזעזעים והמדכאים של סוף השבוע". השימוש בציטוט הזה של אודן, ודווקא בהקשר הזה, פותח צוהר, לדברי פודהורץ, ל"טבעו האמיתי של הריקבון האינטלקטואלי והרוחני שהוא [וולט] דוגמה מובהקת שלו".

שירו של אודן, "1 בספטמבר 1939", נכתב כמובן בימים שלאחר פלישת היטלר לפולין, ומבקש לומר שאי אפשר להבין באמצעים מחוכמים את הסיבות לפריצתה של המלחמה, מכיוון שהכול ברור וידוע: מי שעושים לו עוול יעשה עוול בתמורה. אלא שאודן עצמו התחרט חרטה אדירה על הטענה הזאת, כשהבין את הזוועה הנאצית לעומקה.

כבר ב־1919, מזכיר פודהורץ, כתב הכלכלן ג'ון מיינרד קיינס שהתנאים הדרקוניים של חוזה ורסאי מטילים עול כבד מדי על הכלכלה הגרמנית, הזהיר שהגרמנים יתקוממו בשל כך, והטיל מראש את האשמה על המערב, שכפה את תנאי השלום החמורים. אודן בסך הכול חשב אז את מה שחשבו רבים אחרים: "הגרמנים שזה עתה פלשו לפולין היו אלה שנעשה להם רוע, ועכשיו הם רק התכוונו להחזיר". מנקודת המבט של ימינו, אומר פודהורץ, זו השקפה נתעבת. לא רק משום שעלייתו של היטלר נבעה מסיבות רבות שאינן רק הגשמה של נבואת קיינס, אלא גם משום שהרוע שהם ביקשו לגרום היה מחייתם של עמים שלמים מעל פני האדמה, וממש לא ניסיון להחזיר לעצמם את מה שאיבדו במלחמת העולם הראשונה.

לקראת סופו של השיר כותב אודן "עָלֵינוּ לְאַהֵב זֶה אֶת זֶה אוֹ שֶׁנָּמוּת". פודהורץ מתנגד לכך בכל תוקף: "אחרי 1 בספטמבר 1939, המערב היה צריך לאהוב את החיים מספיק כדי להרוג את תאומי הרשע של הפשיזם והאימפריאליזם היפני כדי שהעולם יוכל לשרוד". והוא מוסיף שגם אודן למד זאת. לפי הביוגרפיה של המשורר, ב־1944 הוא מחק את השורה "עָלֵינוּ לְאַהֵב זֶה אֶת זֶה אוֹ שֶׁנָּמוּת", וב־1957 אמר למשורר עמית שהוא "מתעב" את השיר כולו. הוא החל לסרב להצעות לפרסם את "1 בספטמבר 1939" בלקטים, ואמר שאם זהו שירו הזכור ביותר, הוא מעדיף להימחק לחלוטין מהזיכרון.

אודן נטש את היחסיות המוסרית המופיעה בשירו; אבל אנשים עדיין ממשיכים לצטט אותו. "הרלטיביזם הדוחה של סטיבן וולט ... מפגין את פשיטת הרגל המוסרית" בהתייחסות המערב לישראל כאל התוקפן בסכסוך שנמשך יותר מ־75 שנה, טוען פודהורץ. איש במערב לא עשה עוול לגרמניה בחוזה ורסאי: היא פתחה במלחמת העולם הראשונה שהביאה למותם של עשרות מיליונים, ונדרשה בצדק לשלם פיצויים. באותו אופן בדיוק, ההתייחסות לישראל בתור הצד האשם בסכסוך שכלל סרבנות ערבית לשלום מ־1947 ועד היום בכל שנה ושנה היא נעדרת מוסר. אודן היה "אדם שמסוגל לצמוח בתגובה לאירועים בעולם האמיתי", כותב פודהורץ, אבל "סטיבן וולט הוא אינטלקטואל בינוני ששמו יאבד לנצח ברגע שיעבור לעולם הבא, ולא ייזכר לעולם. מלבד, בעצם, כדוגמה לסוג של פועל־הגות ירוד ומכזב, שרואה את הטוב וקורא לו רע – ורואה את הרוע אך בוכה על העוול שכביכול נעשה לו".

האנטישמיות נחשפת

The Telegraph

"סיירתי ברחבי אמריקה ואירופה השבוע, ובכל מקום שהייתי בו ראיתי אותו דבר", כותב העיתונאי והסופר דאגלס מאריי בטלגרף הבריטי, במאמר "השלכות מתקפת חמאס על ישראל חשפו את התמוטטות המוסר במערב" (20 באוקטובר). "הפגנות המוניות פרו־פלסטיניות בכיכר טיימס בניו־יורק. הפגנות גדולות בכל בירה אירופית. בליסבון אנשים מניפים דגלי פלסטין. בנורווגיה, מחאה של אנשים המפגינים את תמיכתם בפלסטינים ואת התנגדותם לישראל". המראות הללו, בעיניו, הוכיחו משהו רע מאוד על המערב: האנטישמיות בו נעשית גלויה יותר ויותר, והדבר מעיד לא על רשעותם של היהודים, אלא על מתחים עצומים, תת־קרקעיים, המאיימים על מדינות המערב עצמן.

מאריי, מחבר הספר 'המוות המוזר של אירופה', טוען במאמר שבמערב יש היום אנטישמים רבים ומתרבים, שחלק ניכר מהם הגיעו כמהגרים. "אחרי אירועי השבועיים האחרונים, זה כבר לא סוד", הוא כותב. "זה לא סוד בסידני, שם התאספו המונים מחוץ לבית האופרה כדי לשיר 'המיתו את היהודים בגז'. זה לא סוד בברלין,

שבית כנסת הוצת בה ושמגיני דוד צוירו בה על דלתות בתי יהודים". ההמונים תומכי חמאס (ובהם רבים שאינם מוסלמים ואינם מהגרים) שהפגינו ברחובות ערי המערב "למען עזה" קרעו כרזות שהציגו את החטופים, צעדו בחולצות המציגות את מצנחי הרחיפה של הטרוריסטים ששימשו במתקפה על פסטיבל נובה ברֵעים, ותמכו במפורש בהרג יהודים. מכתבי התמיכה הפומביים בעזה, בחתימתם של סופרים, הוגי דעות, פוליטיקאים, שחקני כדורגל, מוזיקאים וידוענים אחרים, האשימו את ישראל במתקפה המחרידה נגדה. בתקשורת הבריטית פרסמו בשקיקה, תוך התעלמות מהשאיפה לדווח דיווחי אמת, את שקרי חמאס לגבי הפצצת בית חולים ברצועה (גם לאחר שהתברר שרקטה כושלת פגעה במגרש החניה של בית החולים, העיתונאים התקשו לחזור בהם ולתקן את הדיווח הראשוני שלהם מפי דוברי ארגון הטרור).

כל זה, אומר מאריי, אינו תמיכה בפלסטינים, אלא אנטישמיות מובהקת. ולשם המערב פונה בימים אלה. טבח היהודים בנגב המערבי הוביל רק במקרים נדירים לעצרות המונים המביעות סולידריות עם הנרצחים; ברוב המקרים הוא הוליד דווקא גילויי אהדה פומביים בדרגים הפוליטיים הבכירים. העם היהודי נדרש להתאבל לבד, ללא תמיכה ציבורית, בשעה שהרחובות התמלאו בהמונים הצועדים ומפגינים נגד ישראל ולמען הפלסטינים. "מה אתם עושים? איך כל זה קשור אליכם? למה אתם שותקים על כל כך הרבה בעולם ומעוררים רעש דווקא על זה?", מאריי שואל רטורית.

התשובה מופיעה לדעת מאריי באמצע הרומן 'החיים והגורל' של הסופר הרוסי וסילי גרוסמן, ש"מוביל את הקורא מקרב סטלינגרד אל מחנות המוות הנאציים" ו"חוצה את הלב האפל של המאה ה־20". גרוסמן דן שם בשאלת האנטישמיות, ומסביר שאפשר לפגוש אותה בכל מקום – "בשוק ובאקדמיה, בנפשו של זקן ובמשחקים שילדים משחקים בחצר". היהודים מותקפים על כל דבר: על כך שהם עניים, על כך שהם עשירים; על שהם דתיים מתבדלים, על שהם חילונים שמסתננים לחברה הכללית; על נדודיהם בעולם בעודם נעדרי אזרחות, ועל המדינה שהשיגו לעצמם, "ועל שהם מגוננים עליה ועל אזרחיה. איך הם מעזים?", כותב מאריי.

האנטישמיות הזאת, לפי גרוסמן, משקפת דווקא כשלים ומחלות של יחידים, של חברות ושל מערכות ממשל. מאריי טוען, בלי לפרט, ששנאת היהודים הזאת קשורה לבעיות שנוצרו במערב עצמו, בעקבות גלי ההגירה אליו. בספרו הוא סקר מתחים בין־תרבותיים ובין־דתיים שגרמה ההגירה המוסלמית, והזהיר מהמגבלות שמטיל האלקטורט המוסלמי הצומח על הפוליטיקאים במערב, ומהטרור שצומח מלב אוכלוסיית המהגרים המוסלמים. לדבריו, הפנייה של ההמונים באירופה ובאמריקה נגד מדינת היהודים, רגע אחרי שחטפה מכה קשה, אינה ביקורת על כשלי ישראל אלא חשיפה של כשלי המערב. "אמור לי במה אתה מאשים את היהודים, ואגיד לך במה אתה אשם", כותב גרוסמן בספרו. המערב, לפי מאריי, ייעשה אנטישמי יותר

ויותר ככל שיתרבו הבעיות הפנימיות שבו; אנחנו, יהודי ישראל, צריכים להבין שזהו מקורה של פריחת האנטישמיות במערב, ושנסיגה מחפירות חיינו לא צפויה לשפר את המצב.

לקרר את הודו

Science

ההודים לא שמים את יהבם על הסכם האקלים של פריז. בכתבת מגזין מפורטת בכתב העת סיינס ("להפוך את הודו לחסינת חום", גיליון ספטמבר), העיתונאי ויאשנווי צ'נדרשקר יצא למסע בעקבות מאמצי ההסתגלות לחום בארצו. מספר מקרי המוות הקשורים בחום הולך ועולה בהודו, במיוחד באזורים העירוניים, היכן שהאספלט והבטון סופגים את החום ביום ופולטים אותו בלילה. אז מה עושים? ההודים בוחנים ומפתחים מגוון שיטות להתמודדות עם החום, בעיקר באמצעות השלטון המקומי ובעזרת ארגונים ללא מטרת רווח שמתאמצים לסייע לאוכלוסיות הפגיעות ביותר – זקנים ועניים.

הפתרון אינו התקנת מזגנים יקרים וזוללי חשמל, שפולטים את החום ללא הרף החוצה, אל הרחובות, אלא פתיחת "מרכזי צינון" קהילתיים, שיפוץ דירות, תכנון אדריכלי מותאם חום ומחשבה על שימושי הקרקע. מיזם מחקר אחד, בעיר נאגפור במרכז הודו, מנסה לטפל במצב חירום של ממש: הטמפרטורות בעיר מגיעות לעתים עד ל־49 מעלות צלזיוס. ברחבי העיר הותקנה רשת קטנה של חיישנים המודדים את החום והלחות לאורך זמן, כדי ללמוד כיצד מגוון סביבות עירוניות משפיעות על המיקרו־אקלים – ברמת השכונה, במקום ברמת העיר. לפעמים התוצאות מפתיעות: האדריכלית רג'אשרי קוטהרקר מצאה שדווקא בשכונות צפופות וחסרות עצים הטמפרטורה בשעות היום בנאגפור נמוכה לעומת אזורי שוליים בבנייה דלילה, שיש בהם יותר צמחייה. בשעות הלילה המצב הפוך: השכונות הדלילות מקרינות במהרה את החום הרב שצברו, ואילו במרכז העיר הבנייה הצפופה חוסמת את הקרנת החום, והלילות חמים יותר. לפי החוקרים, המצב במרכז העיר – חום רציף יותר ביום ובלילה – עלול לגרום לבעיות בריאות, מכיוון שהגוף לא מקבל הפוגה מהחום.

הצוות של קוטהרקר בוחן גם את השפעות הלחות ומהירות הרוח, ובוחן כיצד השכונות מתמודדות עם עומס החום הכולל – בפרט באספקת מים ושירותי בריאות לעניים ולקשישים. בשיחות עם התושבים גילו החוקרים שאנשים שחיים באזורים חמים אינם מודעים לסכנות הנשקפות מחום, וכנראה לא יגיבו לאזהרה מפני גל חום בשינוי ניכר של התנהגותם. עיריות מנסות לתכנן תוכניות תגובה לגלי חום כאלה, הכוללות למשל העברת חולים בסיכון

למחלקות ממוזגות והפסקה של עבודות בניין בימים חמים מאוד. באחמדאבאד, במערב הודו, קבעו את הסף להתרעת גל חום על 41 מעלות צלזיוס. אבל גל מקרי מוות במומבאי באפריל – ביום של 36 מעלות בלבד – הבהיר שהטמפרטורות הן רק חלק אחד במשוואה, ויש לכלול בה גם לחות וגורמים נוספים, בהם נתוני האוכלוסייה. משכנות עוני ומקומות שיש בהם אוכלוסיית קשישים גדולה יצטרכו לקבל התרעה מוקדם הרבה יותר מכל שאר השכונות.

קירור הערים בהודו דורש לא רק תגובה למקרי חירום, אלא גם תכנון חכם. בנאגפור, קוטהארקר מציגה לסטודנטים שלה בית בן 300 שנה, הבנוי מלבנים, אבן ועץ, חומרים שסופגים חום פחות מבטון ומפלסטיק. לבית יש גם גג דו־שכבתי, המספק צל ואוורור נוסף, וחצר פנימית המאפשרת לאוויר החם לצאת מתוך הבית ולעלות מעלה, אל השמיים. בקירות החיצוניים החלונות קטנים יחסית לחלונות הפונים לחצר הפנימית, והדבר שומר על תנועת האוויר. לדברי קוטהראקר, "כשהטמפרטורה בחוץ היא הגבוהה ביותר, נניח בשעה 14:00, בפנים לא כל כך חם. כשהטמפרטורה הפנימית מגיעה לשיא, בחוץ כבר מתחיל להתקרר".

במשרד השיכון של הודו מפיצים הנחיות להקמת מבנים עמידים לחום, אבל היזמים והממשל המקומי נרתעים מלאמץ אותן ולשנות את שיטות העבודה שלהם. וגם כך, הערים בנויות כבר. ב־2025, לפי התחזיות, מחצית מתושבי הודו יגורו בהן ולא בכפרים, והאפשרות לעבור לבניינים שמתמודדים טוב יותר עם החום אינה קיימת. שיפוץ מבנים עדיין אפשרי – למשל בצביעת הגגות בצבע לבן מיוחד, מהלך שמקרר את החום בתוך הבית במעלה אחת עד 4.5 מעלות (תלוי בחומר הספציפי המשמש לצבע). היוזמה הזאת כבר אומצה בידי ממשלות מקומיות וערים באזורים מסוימים בהודו.

דרך אחרת, יקרה יותר, נבחנת בידי חברה פרטית, cBalance: היא מנסה להקל על החום בבתים בעלי גג פח, המשמשים את האוכלוסיות העניות ביותר במדינה. עובדיה מצפים את התקרה מבפנים בנייר אלומיניום, ומתקינים גג שני, מלוחות פלסטיק ממוחזרים, מעל הגג המקורי. הלוחות סגורים במהלך היום, כמו כובע מגן משמש מעל גג הפח, ונפתחים במשיכת ידית בלילה, כדי לפלוט את החום שנצבר. מחיר השיפוצים הללו גבוה למדי, ויהיה צורך בסיוע ממשלתי ובתרומות כדי לאפשר אותו לרבים מהתושבים, שהם בדרך כלל העניים ביותר בהודו. ההתערבויות הללו צריכות להתחשב גם בשימושים האחרים בגגות, בקווי החשמל שנכנסים דרכם לבתים, ובכך שהגגות צריכים לעמוד גם בגשמי המונסון העזים. פתרונות תשתית חייבים להצליח להתמודד עם מגוון בעיות אקלים.

דווקא המבט של ויאשנווי צ'נדרשקר על הודו, מדינה עצומה, מגוונת מבחינת האקלים שלה וענייה במיוחד, מראה שההתמודדות עם החום הגובר היא אפשרית, אם יופנו אליה המשאבים הנדרשים – קודם כול בתחום המחקר והפיתוח. האתגר הגדול

ביותר של התגובה להתחממות העולמית הוא כלכלי: מדינות עשירות יכולו להתמודד איתה בקלות רבה יותר. התשובה הכי טובה לטמפרטורות העולות תהיה לחלץ את ההודים מעוני.

אי־גזענות היא גזענות

THE FREE PRESS

בכנס "טד" (TED) השנתי בוונקובר שבקנדה, בחודש אפריל, הרצה הסופר ומגיש ההסכת האמריקני קולמן יוז על רעיון עיוורון הצבעים. בחיינו האישיים ובמדיניות הציבורית שלנו, הוא טען בהרצאתו הקצרה, עלינו להתייחס לאנשים במנותק מגזעם. לכאורה, רעיון "עיוורון הצבעים", כלומר אי התייחסות לגזע, אינו שנוי באמת במחלוקת בחברה האמריקנית, אבל באליטה הפרוגרסיבית חושבים אחרת. הרצאתו פורסמה באתר טד ב־28 ביולי, אבל זכתה לחשיפה נמוכה בהרבה מזו שזכו לה הרצאות מקבילות – 10 אחוזים בלבד ממספר הצפיות שקיבלו הרצאות אחרות, שיעור חריג במידה ניכרת. במאמר "מדוע TED מפחדת מעיוורון צבעים?", שפורסם באתר הפרי פרס ב־26 בספטמבר, הוא גולל את הסיפור כולו, שמבהיר שארגון ההרצאות שסיסמתו "רעיונות שכדאי להפיץ" נלכד תחת השפעתו של "מיעוט אידיאולוגי שמכופף אפילו את האנשים בצמרת לרצונו".

ההרצאה של יוז, הוא מספר, נערכה, תוקנה ולוטשה בעזרת צוות האוצרים ובודקי העובדות של טד במשך שבועות וחודשים לפני שעלה על הבמה ב־19 באפריל. בתום ההרצאה רבים מחאו כפיים, ובהמשך הכנס "אנשים פנו אליי ואמרו שהם אהבו אותה, ומי שלא הסכימו מתחו ביקורת חכמה ומתחשבת". אבל מייד אחרי ההרצאה, עוד במהלך הכנס, ראש טד כריס אנדרסון אמר ליוז שדבריו התקבלו בזעם בקרב חברי "שחורים בטד", קבוצת עובדים שנועדה לספק "מרחב בטוח לאנשי טד שמזדהים כשחורים". אנדרסון שאל את יוז אם יסכים לדבר עם הקבוצה, ויוז הסכים, אבל אז אנדרסון חזר אליו ואמר לו שהקבוצה למעשה לא מוכנה לשוחח איתו.

ביום האחרון של הכנס התקיים כנהוג בטד משוב פומבי להרצאות. האירוע נפתח בשני דוברים שהוקיעו את ההרצאה של יוז, וכינו אותה "גזענית", "מסוכנת" ו"חסרת אחריות". אחד מהם טען שיוז מוכן "לגלוש בחזרה לימים של 'נפרד אך שווה'". אנדרסון הודה להם על דבריהם, אבל הזכיר לקהל ש"טד לא יכול להירתע מלדון בנושאים חשובים כל כך שבמחלוקת". אבל טד נרתע ועוד איך. אחרי שבועיים הודיע אנדרסון ליוז שקבוצה בתוך הארגון טוענת שההרצאה לא צריכה להתפרסם, ואחת ההתנגדויות נשענה על מכתבו של חוקר מדעי החברה אדם גרנט, שטען שאנליזה של 296 מחקרים מצאה שמודעות לצבע מפחיתה דעות קדומות ואפליה, ועיוורון צבעים מזיק לכך.

יוז קרא את המאמר שבו התפרסמה אותה אנליזה, והופתע לגלות שהמחקר דווקא תומך בהרצאתו, ומסכם שעיוורון צבעים מפחית סטריאוטיפים ודעות קדומות,

ושגישה מריטוקרטית מפחיתה אפליה. יוז ציין זאת בפני אנדרסון, וזה אמר לו שישיב לו בקרוב. התשובה הגיעה מאוצרת האקטואליה של טד, שהציעה כתנאי לפרסום ההרצאה שיוז ישתתף בעימות שיפורסם "כהרחבה" להרצאה. יוז הסכים, לפני שהבין שהכוונה הייתה שהעימות המצולם יוצמד להרצאה, והיא לא תפורסם לבדה, בסרטון נפרד. בעיניו, הוא מסביר, הכוונה הייתה לפרסם את הרצאתו בליווי "כוכבית", כאילו הטיעון שלו לא ראוי להישמע בלי לשמוע גם את נקודת המבט הנגדית.

הוא הבהיר את עמדתו לאוצרת, ואז שוחח עם אנדרסון. לדבריו, ראש טד הודה בשיחה שכעסם של עובדי "שחורים בטד" נובע מהטיה פוליטית. יוז ביקש ממנו לפרסם את העימות בסרטון נפרד, במקביל לפרסום ההרצאה. הפשרה שהתקבלה לבסוף הייתה שהעימות יפורסם שבועיים אחרי ההרצאה. וכך היה לבסוף: ההרצאה פורסמה ביולי, ושבועיים אחריה העימות שנערך במיוחד עם ג'אמל בואי, בעל טור בניו־יורק טיימס. אלא שב־15 באוגוסט זיהה הבלוגר טים אורבן את החריגה במספר הצפיות בסרטון ההרצאה באתר טד – כאמור, כ־10 אחוזים ממספר הצפיות בהרצאות שפורסמו במקביל. גם העימות עם בואי זכה למספר צפיות נמוך ביותר.

אחת הסיבות לחשיפה המעטה הייתה שטד לא העלו את ההרצאה ליוטיוב, כפי שהם נוהגים לעשות, עד שיוז פנה אליהם בדוא"ל וביקש שיעשו זאת. סיבות אחרות קשורות כנראה לכלי הפצה אחרים של טד – קידום ברשתות החברתיות, אזכור בהסכתים ועוד.

"לפי אתר האינטרנט של טד, משימתו היא 'לגלות ולהפיץ רעיונות שמעוררים דמיון, מאמצים אפשרות ומזרזים השפעה'", כותב יוז במאמרו. "הם טוענים שהם 'מסורים לסקרנות, להיגיון, לפליאה ולרדיפה אחר ידע – ללא אג'נדה'. הניסיון שלי מרמז אחרת". הנהגת טד, הוא טוען, נפלה בידי "האורתודוקסיה הפרוגרסיבית החדשה", והארגון עלול להפוך ל"עוד תיבת תהודה". בשמאל האמריקני רואים ברעיון עיוורון הצבעים – כאמור, רעיון שרוב החברה האמריקנית מסכימה לו – סוס טרויאני של הימין, שחותר להגדלת האפליה. והם מוכנים להשתיק את מי שחושב אחרת.

החלל התפוס

בשנות החמישים והשישים, המרוץ לחלל עסק במי יגיע קודם. עכשיו השאלה היא לא המהירות, אלא השהות לאורך זמן. ל־91 מדינות יש לפחות לוויין אחד סביב כדור הארץ, וגם במגזר הפרטי גוברת פעילות החלל יותר ויותר. מגזר החלל בשנת 2022 הוערך ב־464 מיליארד דולר, ונכסי חלל קבועים – בעיקר במסלול הנמוך סביב כדור הארץ – ממלאים בקצב גובר את המרחב הסמוך לכוכב הלכת שלנו. בין

הנכסים האלה, הממוקמים בגובה של 160 ק"מ עד אלף ק"מ מעל האדמה, נכללים תחנת החלל הבינלאומית, טלסקופ החלל האבל ומגוון לווייני ניווט, ריגול ומזג אוויר (לווייני תקשורת, שנדרשים בדרך כלל לעמוד בנקודה קבועה מעל כדור הארץ, חגים סביבו־ואיתו בגובה רב פי כמה – כ־36 אלף ק"מ). העיתונאית גבריאלה גלינדו, בכתבה "מקום בין הכוכבים" בכתב העת האירופי 'הפרלמנט' (ספטמבר), מספרת על המעורבות האירופית במרוץ לחלל 2.0.

תפיסת המקום במרחב המצטופף והולך סמוך לכדור הארץ עלתה בסולם העדיפויות של סוכנות החלל האירופית בשנים האחרונות. ניקלס ניינאס, חבר הפרלמנט האירופי מגרמניה, מבהיר ש"כל מי שתופס כרגע את המסלולים האלה למעשה חוסם לנו אותם". ג'וזפה פורקרו, ראש תחום הסברה, ממשל ומשאבי אנוש במכון המדיניות הכלכלית בבריסל, סיפר לגלינדו שה"איום" האזרחי הגדול ביותר בתחום הלווייניים הוא כמובן חברת SpaceX, שייסד אילון מאסק – כ־5,000 מלווייניה כבר סובבים את כדור הארץ במסלול הנמוך, במטרה לספק שירות של קישוריות רשת בתשלום ברחבי העולם.

במאמץ לצמצם את הפער, האיחוד האירופי חשף לאחרונה תוכניות לפיתוח תשתיות לוויין משלו, ולשיגור מערך לווייני תקשורת שיכונה Iris2 וישלים שני מערכים קיימים, גלילאו וקופרניקוס, המספקים שירותי ניווט ותצפית. האיחוד עצמו יקצה 2.4 מיליארד אירו למיזם, ויתרת ההשקעה – כ־3.6 מיליארד – תגיע מהמדינות החברות ומהמגזר הפרטי. ב־2027, כשהקמת המערך תושלם, יוכל האיחוד האירופי לספק שירותי תקשורת מאובטחת לרשויות האיחוד ולעסקים, בפס רחב, גם באזורים מרוחקים. לפי האירופים, הדבר ישחרר את האיחוד מתלותו בתשתיות לוויין של מדינות אחרות ושל חברות פרטיות.

אבל גם ניינאס וגם פורקרו מציינים בעיה בשאיפותיו של האיחוד האירופי: אין לו דרך לשגר בעצמו את הלווייניים שלו. אריאן 5, רקטת המשגר של האיחוד האירופי, יצאה לפנסיה בתחילת השנה, ואריאן 6 מתעכבת וכרגע לא צפויה להיכנס לשירות עד השנה הבאה. 18 שיגוריה הראשונים – שיכולים להימשך שנים – כבר נתפסו בידי הבעלים של אמזון, ג'ף בזוס, למיזם קוויפר שלו, שמטרתו לספק שירותי פס רחב באירופה ובאפריקה. האיחוד האירופי השתמש בעבר גם בטילי סויוז של רוסיה, אך שיתוף הפעולה כרגע מושעה, בגלל מלחמתו של פוטין באוקראינה. האיחוד, אומר ניינאס, פשוט לא יכול לעלות כרגע לחלל, והלחץ גובר: אם האירופים לא תופסים את המסלולים הפנויים, בעתיד תהיה להם בעיה לשגר לווייניים.

סוכנות החלל האירופית השיקה באביב תוכנית בהשראה אמריקנית לעידוד חברות פרטיות להתחרות על פיתוח שירותי הובלת מטענים מסחריים לחלל. השותפות של SpaceX בתוכנית האמריקנית של נאס"א הובילה להישגים אמריקניים חשובים

ביותר, והאירופים מצטרפים מאוחר לתחרות – כנראה עשור מאוחר מדי. לדברי פורקרו, המהלך לגיוס המגזר הפרטי לא פוגע בחברת התעופה הצרפתית אריאן, שקרובה יותר מכל חברה פרטית אחרת להתחרות ביכולות של SpaceX האמריקנית. בינתיים גם סין והודו (שהצליחה בראשית הקיץ להנחית חללית בקוטב הדרומי של הירח) מקדמות את תעשיית החלל שלהן, והתחרות גוברת. ההשקעה האירופית לא תצליח להתחרות בכל אלה, מודה פורקרו.

כדי לפצות על הזמן האבוד וגם להגביל מעט את פעילותם של אחרים, האירופים מבקשים לפתח מגזר נישה בשוק החלל: קידום "קיימות", דהיינו ניהול סיכונים בתחום המסלולים ופינוי פסולת חלל. מערך המסלולים Iris2 כולל תבחינים למניעת התפשטות פסולת חלל וזיהום אור, והנציבות האירופית מבקשת להחיל את התבחינים הללו גם על חברות שמספקות שירותים באירופה, כמו SpaceX. חברה שווייצרית כבר עובדת על משימת פינוי הפסולת הראשונה בעולם, המתוכננת להמריא ב־2025 ולאסוף עצמים בלתי מתפקדים שסובבים את כדור הארץ ומאיימים בהתנגשות הרת אסון בלווויינים פעילים. החתירה של האיחוד האירופי לכך היא גישה שמקדמת "חקר חלל בר־קיימה", אומר ניינאס. "אנחנו צריכים להביא את ההבנה הזאת לעולם, שהחלל הוא טובת הכלל". עם זאת, השירות הזה שאירופה רוצה להעניק לעולם – חיוני ככל שיהיה – לא בהכרח יסייע לה להאיץ את מאמציה לתפוס מסלולי לווויינים נמוכים.