

# סדק

Sedek / سدق

כתב־עת לנְכִיבָה שְׂכָאן

גיליון 3 / יולי 2008





## ביני לבינך

מרזוק אלחלבי

1

ואני רואה אותך שותה את הקפה שלך  
כדי להתחיל את יומך במקום אליו הגעת  
יכדי שינעם לך זמנה  
והנה אני שומר את הקפה שלי כשפה  
כדי שהמקום ימשיך להיות שנה לי.

2

הנרס משקיף עליך  
תופעה במרומים או כוכב בשמים.  
ועלי הוא משקיף כחבר  
לאחר שהשלכתו בשימון.  
נכנס אלי מחר האהל כפר לחם לארוחת הערב.

3

אתה מקים צרים מעל אדמתי  
מחשיב את המקום לנדל"ן ושואף למאדים  
מקפיד לסדר את העניינים לפי המפות  
ואני מציב את זכרוני שאלה נוכחת  
ימבעיר לפתחה את חכמת ההיסטוריה.

4

באת אלי כשליקה  
שקלתה את כל הקשתות, הגרן והדקלים  
ספרת כי הנך גם עלי אדמות  
או הד של הבלתי אפשרי.  
והנה נשארת למרות השליקה צל לחיפה  
והד של פנים שחומות  
ואלון בגליל.

5

הצבת שומר על מפתן כל כוכב וכוכב  
וחסמת את האפק  
הפקעת ממני את הצדדים  
ואסרת על שפתי להתהלך בתצורות ובדרכים  
או פתחתי את דלתות הסתר  
דרךן ימלטו המלים כקצקוע על צנאר.

6

הטבע הופך בעיניך  
שמונה או טיול במסלול  
או תמונה במסדרון  
או תמונת נוף תלויה על הקיר  
ואני בארצי מלח הארץ  
וצבחה, טעמה והתבלין.

7

אתה אומר לי, הבה נשכים קום ונלך יחד בזמן  
כי הזמן שטרם הגיע הוא ביננו שתפות  
ויצרות של אזור גד.  
וכי אתה, אחרי חלף החיים, מאסת בהגמוניה  
ואני אומר לך, שהזמן בינינו איננו אוֹבְקִיטִיבִי  
בלתי נתן לחלקה כה, ואינו ניטרלי.





כפר המכיל - י ר 7 א  
 עיריית רכושו בכפר המבורים כפי שנמסר על ידי (פעול)  
 עיריית רכושו בכפר המבורים כפי שנמסר על ידי (פעול)  
 עיריית רכושו בכפר המבורים כפי שנמסר על ידי (פעול)

כפר המבורים  
 ה ש ס

תיאור	מס.	כפר המבורים	ה ש ס
1. איכרים מהמור יאסין	6	כפר המבורים	ה ש ס
2. אחמד עבד עומר	1	כפר המבורים	ה ש ס
3. סלים מוסה ג'מי	13	כפר המבורים	ה ש ס
4. סאלח חסין סעיד מוג'בי	4	כפר המבורים	ה ש ס
5. חסין איכרים מארק	6	כפר המבורים	ה ש ס
6. מהמד עבד שריח	23	כפר המבורים	ה ש ס
7. איכרים פביב סקנד	7	כפר המבורים	ה ש ס
8. קאס מהמד עבד דראז	10	כפר המבורים	ה ש ס
9. מהמד מהמד עבד דראז	1	כפר המבורים	ה ש ס
10. יוסף קאס קליב	5	כפר המבורים	ה ש ס
11. אמה עלי ג'בר	17	כפר המבורים	ה ש ס
12. מוסה עבד אל ניס	5	כפר המבורים	ה ש ס
13. חסין עבד אל ניס	6	כפר המבורים	ה ש ס
14. אסער אשוה	6	כפר המבורים	ה ש ס
15. קאס חסן זינה	5	כפר המבורים	ה ש ס
16. אחמד עבדול עאל עיסה	6	כפר המבורים	ה ש ס
17. עבדולה אחמד ח' עלי	8	כפר המבורים	ה ש ס
18. חליל איכרים חוזא	10	כפר המבורים	ה ש ס
19. איכרים מהמד עריד	9	כפר המבורים	ה ש ס
20. מהמד חסן מרעי עליאז	2	כפר המבורים	ה ש ס
21. מיל עבדולה עריד	43	כפר המבורים	ה ש ס
22. עיסה סעיד אל חודקי	5	כפר המבורים	ה ש ס
23. חסן ח' עלי חליל	2	כפר המבורים	ה ש ס
24. מרעי מהמד חדיג	3	כפר המבורים	ה ש ס
25. עבד חליל עבדול חמים	5	כפר המבורים	ה ש ס
26. יוסף אחמד אבו עקוב	4	כפר המבורים	ה ש ס
	19	כפר המבורים	ה ש ס

3- (בג' דל ברומ) עדה נ פ ש ח  
 עיריית רכושו בכפר המבורים כפי שנמסר על ידי (פעול)  
 עיריית רכושו בכפר המבורים כפי שנמסר על ידי (פעול)

כפר המבורים  
 ה ש ס

תיאור	מס.	כפר המבורים	ה ש ס
61. חונה סעיד אחמד חסיב	4	כפר המבורים	ה ש ס
62. מילה עבד חליל חסן	1	כפר המבורים	ה ש ס
63. אמה מוסספה חסין מה	3	כפר המבורים	ה ש ס
64. מהמד עבד מאפי אסער	3	כפר המבורים	ה ש ס
65. בת רשיד אחמד שיר מהמד	5	כפר המבורים	ה ש ס
66. עאישא טאהא אחמד	3	כפר המבורים	ה ש ס
67. נג'יבה חסין אחמד חסין	3	כפר המבורים	ה ש ס
68. ר'ה פיאד איכרים	1	כפר המבורים	ה ש ס
69. פטמה איכרים מהמד	1	כפר המבורים	ה ש ס
70. חודיה עלי מהמד אסער	6	כפר המבורים	ה ש ס
71. חניפה עבד מאפי אסער	2	כפר המבורים	ה ש ס
72. מרים מהמד עלי חסיב	4	כפר המבורים	ה ש ס
73. ר'ה איכרים מהמד פארס	3	כפר המבורים	ה ש ס
74. סעדה אחמד מהמד חסיב	1	כפר המבורים	ה ש ס
75. סרפנדה עבד חליל חוזאמי	3	כפר המבורים	ה ש ס
76. רליה עבד קאיד	2	כפר המבורים	ה ש ס
77. סעדה טאהא עישאן	1	כפר המבורים	ה ש ס
78. אמה עלי אחמד אבו ג'מוט	2	כפר המבורים	ה ש ס
79. מהמד סלים עבד ג'ליל	1	כפר המבורים	ה ש ס
80. מהמד סלים מנסור	6	כפר המבורים	ה ש ס
81. חונה אחמד איכרים חמזה	2	כפר המבורים	ה ש ס
82. חונה חליל אחמד עכאס	1	כפר המבורים	ה ש ס
83. פיאד חסן עלי	2	כפר המבורים	ה ש ס
84. שאפע ע. חליל חסין	5	כפר המבורים	ה ש ס
85. עורד שאפע ע. חליל	6	כפר המבורים	ה ש ס
86. עלי מהמד טהארה פער	6	כפר המבורים	ה ש ס
87. חסנה נימר אחמד שחיבר	1	כפר המבורים	ה ש ס
88. מהמד ע. מאלק מנסור	4	כפר המבורים	ה ש ס
89. אמה עבד חליל חוזאמי	2	כפר המבורים	ה ש ס
90. סעדה טאהא אחמד טאהא קיאל	4	כפר המבורים	ה ש ס

-2- (סתיק)

כפר המגורים

ה ש ס

עדה נבשות  
זרכי

עיסוקו עיסוקו  
כפר בית

הכוש בכפר המגורים כפי ש מסר על ידו  
(מסוך בדיקה)  
דונם בית הקורה זיתים הערות וטובות

מוצאו משרדקס למסכת	נוטר	6	26	איסקנדר חנה פרהוד	עכו
אשתו רכוש בסתיק	פועל	9	27	ג'ריס חנה יעקוב	
מוצאו מסתיק ורכוש	פליר	3	28	ג'מיל רבנסו כל חנה סלימן	
בשוחפות עם 8 אחים	"	4	29	סלים ג'ריס רבנסו	
מוצאו מסתיק ואביו		38			
כעל רכוש					

מוצאו מסתיק את מס. 33	מס. 3	30	חסין סלימן איברהים	חיפה
והרכוש בשוחפות עמו	4	31	האלד סלימן איברהים	
מוצאו מסתיק והרכוש	1	32	קאס מחמד מוסטפה שהין	
כנ"ל	4	33	עומר חסין עלי חסיב	
כנ"ל	1	34	עבדול חלים יוסף קאס יוסף	
כנ"ל	1	35	איברהים חלים עבדאללה	
מוצאו מסתיק	6	36	האלד עבד מחמד האלד כיקי	
אח מס. 31.	1	37	עורך חסין עלי	
מוצאו מסתיק	1	38	איברהים מחמד איברהים מוסטפא	
הי מרכוש אביו בסתיק	1	39	מילח קאס אחמד	
מוצאו מסתיק ורכוש	6	40	מחמד סלימן איברהים מוסטפה	
" יורש עם 5 אחי:	5	41	יוסף אחמד עלי רנאמי	
130 ד' 40 דלנוע ורכוש	1	42	עבד מחמד איברהים מוסטפה	

בן מס. 36	5	43	מחמד טאה סלימן כקר	זינאר
	2	44	מחמד האלד עבד מחמד	
	2	45	עורסאן חסין רניים	
	7	46	קאמל מחמד קאס מחמד	
	54			

70	4	47	חסין עבדול לסיף דריס	
200	4	48	עבדול קאזר סעיד טוקי	
12	6	49	מחמד סעיד טוקי	
20	10	50	חסין שאהד זעיר	
200	3	51	אמנה קאס מחמד חבי האלד	
500	2	52	נעמה חסין טאה	
50	9	53	נימר סלימן חבי דאוד	
200	6	54	אחמד עבדול קאזר חמאד	
20	1	55	חנהה חמד עלי ברקאט	
10	1	56	לסיף מחמד עלי ברקאט	
	2	57	סעיה מוסטפה עלי סעיה	

כפר המפלט - ס ח נ י

כפר המגורים

ה ש ס

עדה נבשות  
זרכי

עיסוקו עיסוקו  
בית

הכוש בכפר המגורים כפי ש מסר על ידו  
(מסוך בדיקה)  
דונם בית הקורה זיתים הערות וטובות

מקורו מסתיק ולאביו	מורה	2	1	מחמד קאס סלימן	כלד אל- שיך
רכוש קטן בכפר.	פועל אצל כרמן בכ"ח	9	2	איברהים מוסטפה איברהים	

מקורו משכנין והרכוש	"	3	3	מוסטפה מחמד מוסטפה	חואסה
	"	4	4	עלי חסין שאהד	
מקורו מסתיק והרכוש	"	2	5	מחמד עלי חסין חסין	
" וחי אצל אביו	פועל צבא	7	6	חסין שאהד סאלח	
" והרכוש	"	1	7	עבדול לסיף חסין עבד חסין	
	"	7	8	ערד שאהד חליל חסיב	
		24			

מקורו מסתיק ורכוש	שומר חנות הנסיונות	7	9	מחמד מחמד חסין	מושיה
	פלאח	7	10	ג'מיל אברהים יעקוב	זמון

חי אצל משפחת אשתו מסתיק	"	6	11	מחמד עבדאללה עזאם	חסין
מעט האנים ונפנים	"	6	12	סעיד אחמד איוב	שעב
70	"	3	13	מוטלק עבדול קאזר עלי חסיב	
140	"	6	14	עבד עלי אחמד חסין	
150	"	8	15	עבדאללה מחמד מוסטפה סעיד	
4	פועל	7	16	מחמד עבדול-רזאק עלי	
80	בעל צאן	6	17	חסין אחמד איוב	
100	פועל	2	18	חסין עבדוללה מיעארי	
20	הראת	2	19	דיב קאס אסער	
171	פלאח	5	20	רימה חסין עבדול לסיף דריס	
40		15			

לאשתו חלק בירושה בבית בטב	מוביל מים	3	21	מחמד עבדלה חליל מיעארי	מכריה
קרקע וחדר זמון. חדר מכרה.	סוחר	6	22	סעיד סלים אחמד סאלח	

לאביו רכוש בסתיק	נוטר	3	23	אחמד סלים מוסטפה מחמד	עכו
30 מוצאו משעב והרכוש	פועל צבא	3	24	האלד מחמד חבי דאוד	
30 מוצאו מסתיק ורכוש	"	10	25	סאלח שאהד סאלח	



# סדק

Sedek / سديق

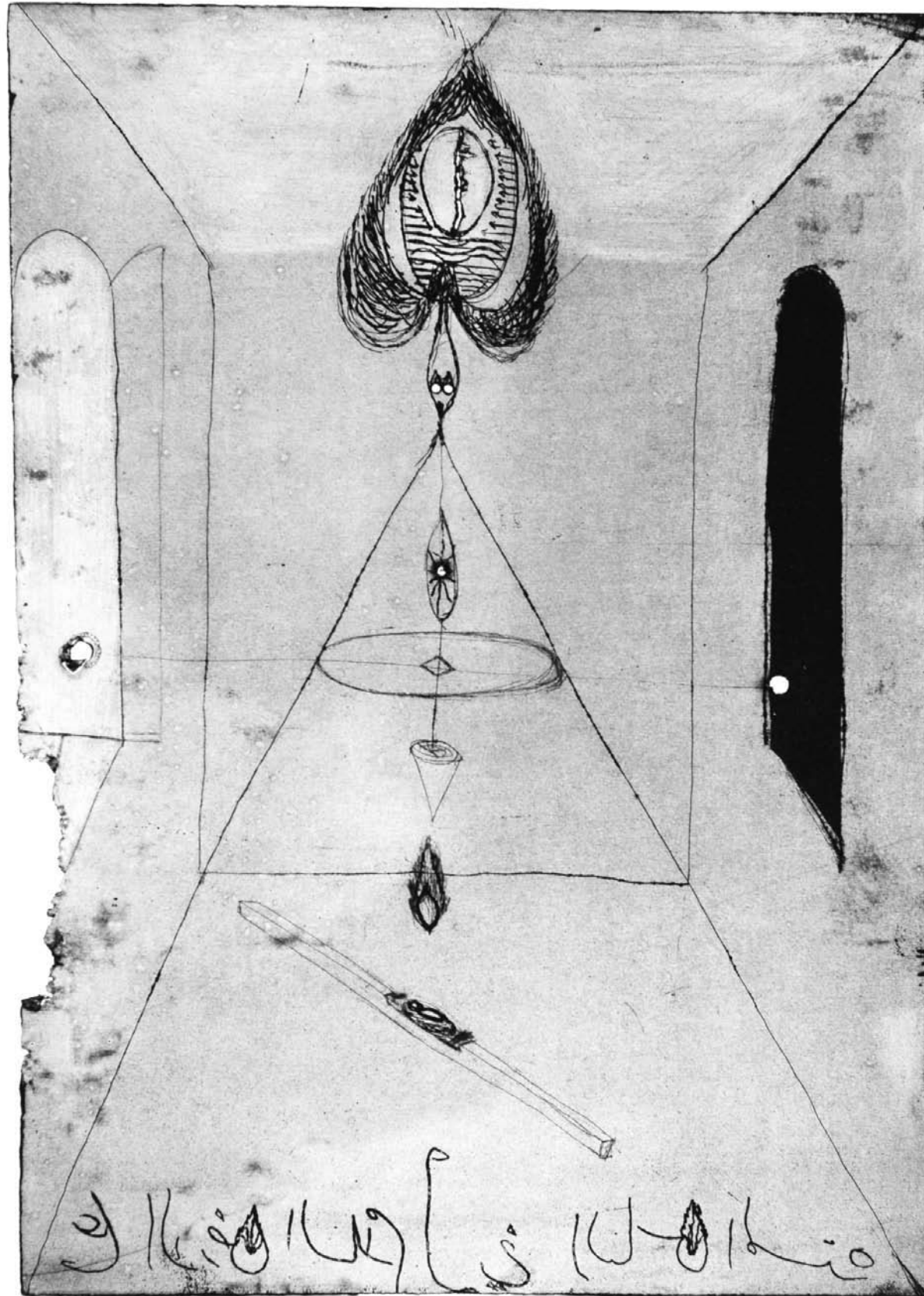
כתב-עת לנפגיה שכאן

גיליון 3 / יולי 2008

► בעמודי הפתיחה: מסמכים מתיק kk19 329 – "רשימת פרטי כפריים ערביים בכפרי המפלט", הארכיון הציוני המרכזי

מס' עדה	כפר המגורים	שם	ש	מס' עדה	כפר המגורים	שם	ש
58	עופר	קאמל אלחסיכ	58	מ.ס. 8	פלאח	פלאח	140
59	עבדול-חלאק מחמד-סאהה		59	6	"	"	30
60	עלי עבדול קאדר זל עלי		60	7	"	"	35
61	קאס מחמד מוסטפה אבו ראוך		61	8	"	"	20
62	עלי חסן עלי		62	7	"	"	100
63	רוחש חסן עלי		63	7	"	"	15
64	עלי סאלח איברהים זאיד		64	5	"	"	30
65	סאלח איברהים זאיד		65	3	"	"	70
66	מוסטפה יוסף מוסטפה		66	7	"	"	150
67	מחמוד אחמד סאלח מחמד		67	6	"	"	60
68	מחמוד עבד המאד		68	6	"	"	16
69	סלימן עלי דרוויש		69	3	"	"	16
70	נימר מחמוד קאס היכי		70	4	"	"	60
71	קאס מחמד מוסטפה		71	6	"	"	10
72	קאס מחמד עלי קרקא		72	4	"	"	80
73	מחמד איברהים ג' איז		73	3	"	"	15
74	מחמד עבדול חלים סאהה		74	5	"	"	15
75	אחמד קאס מחמד מוסטפה		75	4	"	"	3
76	עלי סאהה אחמד סעיד שחאדה		76	8	"	"	70
77	מחמוד מועיד מחמוד קאס		77	11	"	"	12
78	דאוד סלימן מוסטפה חסן		78	4	"	"	1
79	דאוד סלימן חוד עליאן היכי		79	6	"	"	5
80	חסן עבדול לסוף אל ג'מל		80	6	"	"	30
81	מחמד סלימן מוסטפה אחמד		81	6	"	"	5
82	מחמד קאס מחמד		82	2	"	"	5
83	רשיד קאס מחמד		83	3	"	"	5
84	סאלח עבדול קאדר עלי		84	6	"	"	10
85	מרעי חסן עבדול לסוף דריס		85	5	"	"	10
86	מחמד חסן עבדול לסוף דריס		86	3	"	"	10
87	אחמד עבדול מג'יד הליל		87	7	"	"	10
88	איברהים סאלח איברהים ג'אמל		88	1	"	"	1
89	חסן עלי קאס הנדר		89	2	"	"	1
90	מחמד עבדול לסוף איסמעיל ערפאת		90	5	"	"	6
91	חסן חסן שחאדה		91	3	"	"	6
92	מחמד סלימן חוד		92	8	"	"	1
93	מחמד סלימן חוד		93	1	"	"	1
				4	7	217	





חנא פרז - כפר ברעים, البدء - ההתחלה, 2007, תצריב ואקוטינטה על פלטה מחוררת, באדיבות סדנת ההדפס ירושלים

סדק, גיליון 3, יולי 2008

מערכת: עפר כהנא, אסנת בר-אור, עמר אע'באריה, נורמה מוסי, תומר גרדי, אפרת אבן-צור

עורך: תומר גרדי

עריכה חזותית: עפר כהנא ואסנת בר-אור, פרהסיה

הפקה: עמותת זוכרות

עריכה לשונית והגהה: אפרת אבן-צור

דפוס: ע.ר. הדפסות בע"מ

מוציאים לאור: זוכרות, פרהסיה, ופרדס הוצאה לאור

על הכריכה: לארי אברמסון, בית III, 2007, שמן ואקריליק על בד. צילום: אבי חי

שער פנימי: לארי אברמסון, רחביה IV, 2007, פחם על נייר. צילום: שלמה סרי

שער פנימי אחורי: לארי אברמסון, רחביה I, 2007, פחם על נייר. צילום: שלמה סרי

תודות: לדוד גוטסמן מפרדס הוצאה לאור על התמיכה ההולכת ומתמשכת, לנביל ארמלי, לינדה לנדאו וצ'רלס קימן על העזרה בתרגומים ובעריכה לשונית, לשרון וייל על העזרה בעריכת הגירת שיבה פלסטית של סרי חנאפי, וכרגיל לכל צוות זוכרות על המשך התמיכה והאמון בכתב העת סדק, עם תודה מיוחדת הפעם לאסתר גולדנברג.

למשלוח כתבי-יד ותגובות: [info@sedek.org](mailto:info@sedek.org)

כתובת המערכת: עמותת זוכרות, אבן-גבירול 61/2 תל-אביב 64362. טלפון 03-6953155

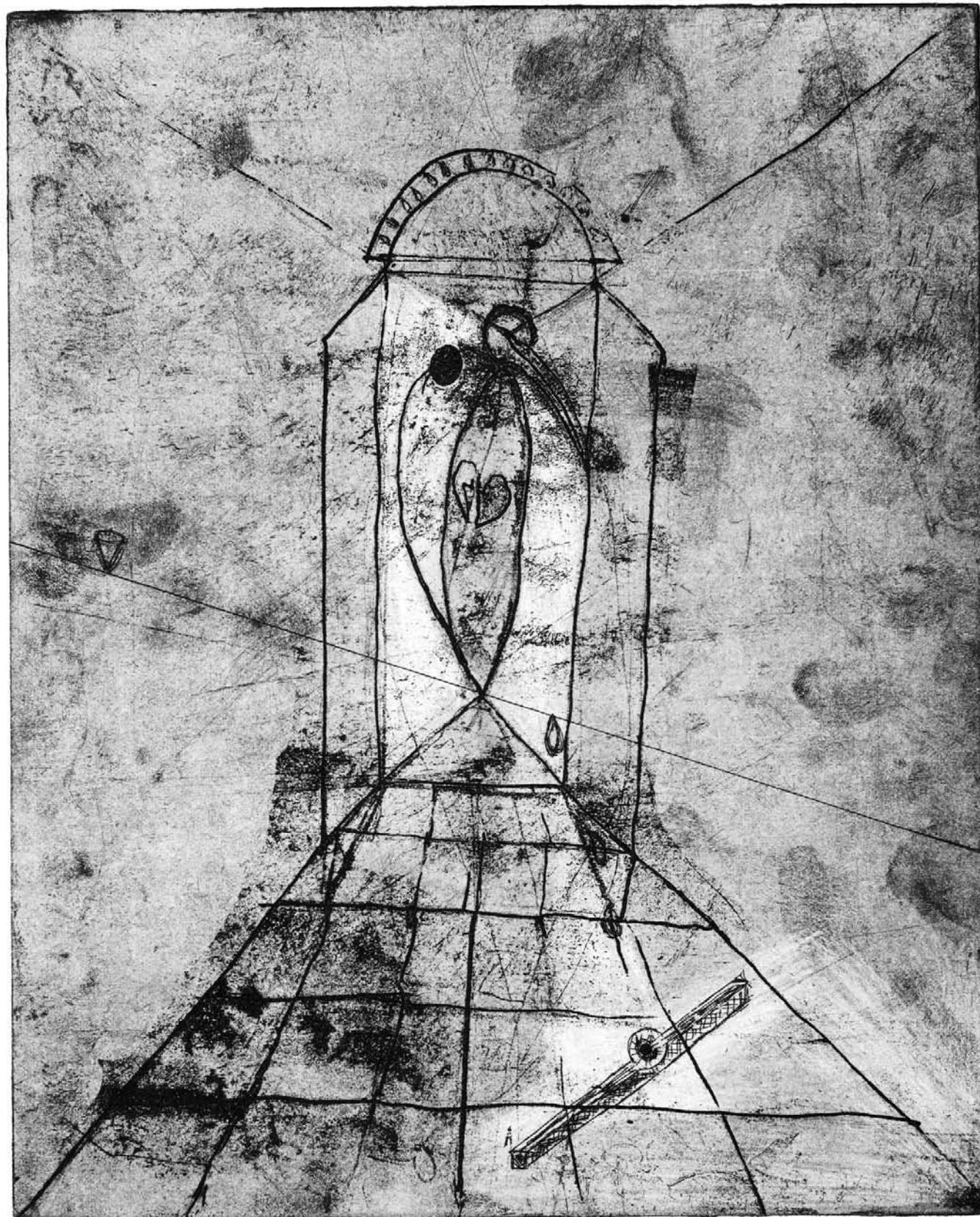
את סדק ניתן לרכוש בחנויות הספרים ובאתר הוצאת פרדס: [www.pardes.co.il](http://www.pardes.co.il)

מסת"ב: 978-965-7171-72-1

The Publication of Sedek is made possible thanks to the support of:  
Medico International / Misereor / ICCO / KerkinActie / CCFD / HEKS-EPER  
Broederlijk Delen / Oxfam Solidarité



## תוכן העניינים



מרזוק אלחלבי	1	ביני לבינך	
הארכיון הציוני המרכזי	2	מסמכים מתוך תיק Kkl9 329 – "רשימת פרטי כפריים ערביים בכפרי המפלט"	
חנא פרח – כּפּר בירעים	9	תחריטים (גם בעמודים 11, 12)	
אדריאן ריץ'	13	כשאנו המתות מתעוררות: כתיבה כבחינה מחדש	
סרי חנאפי	22	הגירת שיבה פלסטינית: לקחים מהמשטר הבין-לאומי לענייני פליטים	
איה בן רון	23	עדיין בטיפול, הדפסים (עמודים 66, 80, 94, 103, 110, 123)	
לארי אברמסון	32	אוטופיה ישראלית, ציורים	
אריאלה אזולאי	39	ארכיטקטורה של הרס, פחד וכפיפות, מסה חזותית	
שלומית באומן, יסמין דאהר, זיויה, דיויד גוס, עינת לידר, עידו ברונבו, רות לצר, גד צ'רני, עמי שטייניץ	58	שלומית באומן, יסמין דאהר, זיויה, דיויד גוס, עינת לידר, עידו ברונבו, רות לצר, גד צ'רני, עמי שטייניץ	
		אמנזיה, תערוכה	
יהודה שנהב	67	יהודים-ערבים, חילופי אוכלוסין, וזכות השיבה הפלסטינית	
עמר אע'באריה, מג'דולין בידס, רנין ג'ריס ואיתן ברונשטיין	81	עמר אע'באריה, מג'דולין בידס, רנין ג'ריס ואיתן ברונשטיין	
		שני ריאיונות משיח' מונס	
מרנו גראן	86	לחיים, רישומים	
אנטון שמאס	95	אוטוקרטוגרפיה: המקרה של פלסטין, משיגן	
מאג'ד חמרה	102	מארע'ארוש	
קרן ענבי	106	ציורים	
חסן ג'בארין	111	חזון למשטר דמוקרטי	
יואב שטרן	116	צעדים ראשונים לקראת בנייתו מחדש של הכפר ע'אבסיה	
חנא פרח – כּפּר בירעים	120	כּפּר בירעים: מודל לתיקון, מודל אדריכלי	
שיר חבר	122	היבטים כלכליים של שיבת פליטים פלסטינים: מחשבות ראשונות	
הבה אבו נסאר, אמג'ד אלח'ואג'א, סג'א עג'ארמה, סאברין אסעד, אמאני אסעד, אחמד אלאערג', סמאח דרויש, רואן סרחאן	128	הבה אבו נסאר, אמג'ד אלח'ואג'א, סג'א עג'ארמה, סאברין אסעד, אמאני אסעד, אחמד אלאערג', סמאח דרויש, רואן סרחאן	
		חלומות על בית	
גיל שחר	134	פסלים	
ראפת חטאב	140	My Own Private Space, צילומים	
נורמה מוסי ואיתן ברונשטיין	145	מחשבות מעשיות על שיבת פליטים פלסטינים	
מגיבים: אינגריד ג'רדאת, הלל כהן, יוני אשפר, כרמה נבלוסי, ליאת בריקס-אתגר, מייקל כגן, מנאר זועבי, סלמאן אבו סיטה, סמי שלום שטרית, צ'רלס קיימן, קוצאי גנאיים, תומר גרדי, נדא מתא		מגיבים: אינגריד ג'רדאת, הלל כהן, יוני אשפר, כרמה נבלוסי, ליאת בריקס-אתגר, מייקל כגן, מנאר זועבי, סלמאן אבו סיטה, סמי שלום שטרית, צ'רלס קיימן, קוצאי גנאיים, תומר גרדי, נדא מתא	
רשימת משתתפים	174	רשימת משתתפים	



# כשאנו המתות מתעוררות: כתיבה כבחינה מחדש<sup>1</sup>

אדריאן רייץ'  
מאנגלית: נויט בראל

► חנא פרז - 3 פור בירעיס, أليوم السابع - היום השביעי, 2007, תצריב על פלטה מחוררת, באדיבות סדנת ההדפס ירושלים

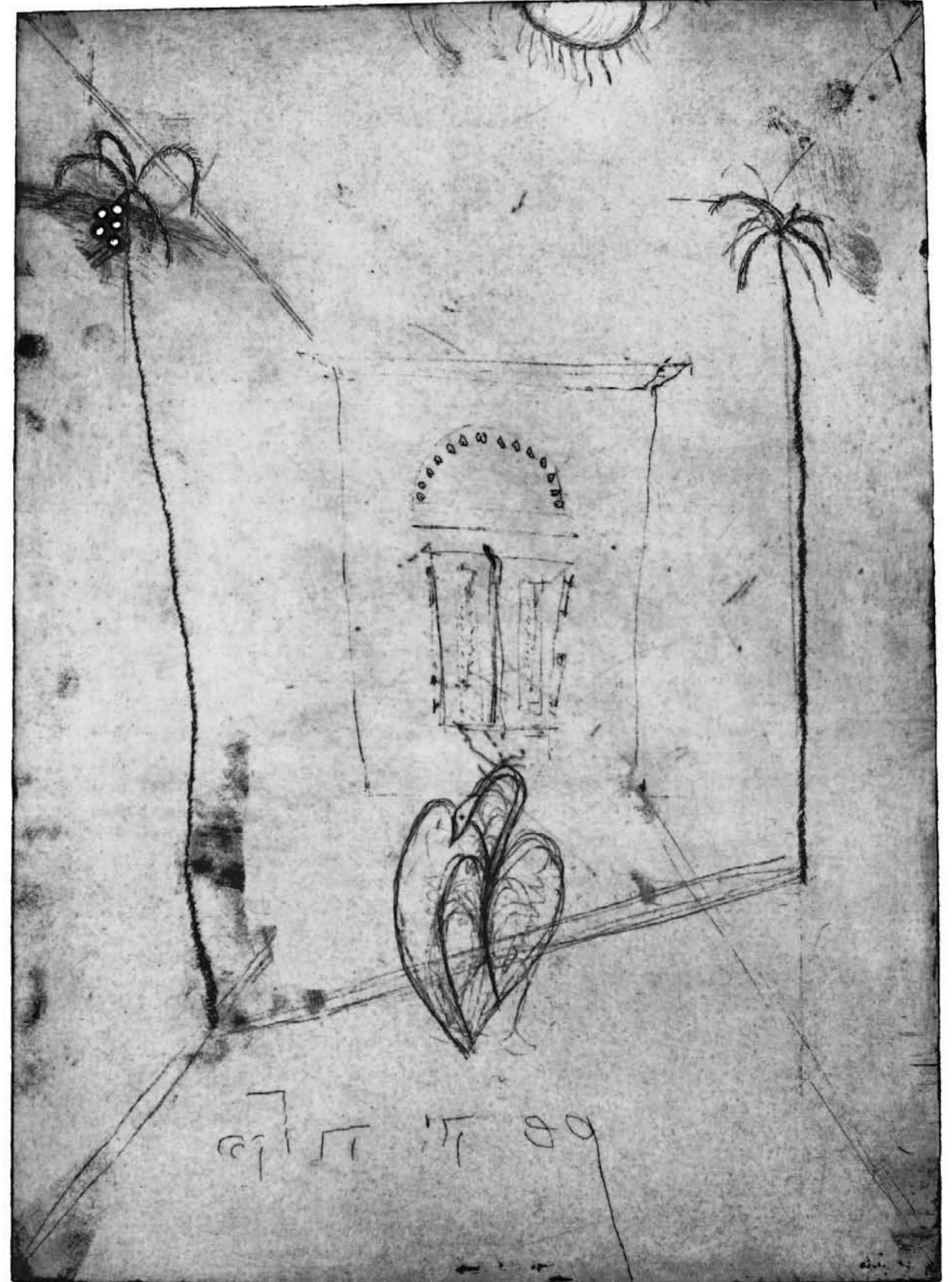
יחסי זכר/נקבה, וגם אם – ובעצם, בייחוד אם – שלטון הזכרים הוא המודל המקורי של דיכוי, שעליו כל האחרים מתבססים. ואולם במהלך השנים האחרונות הצביעו תנועות הנשים על קשרים מאירי עיניים, שאין מנוס מפני ההכרה בהם, בין זהותנו המינית לבין המוסדות הפוליטיים. המהלכים מתוך שינה מתעוררים, ולראשונה מהווה ההתעוררות הזו מציאות קולקטיבית; אין זה כבר מעשה בודד כל כך לפקוח את עיניו של מישור.

כחינה מחדש – אקט ההתבוננות לאחור, הסתכלות במבט רענן, כניסה אל טקסט ישן מכיוון ביקורתי חדש – מהווה עבור נשים יותר מאשר פרק בהיסטוריה התרבותית: זהו אקט של הישרדות. עד שלא נבין את ההנחות שבהן אנו ספוגות, לא נוכל להכיר את עצמנו. והדחף הזה למודעות עצמית, עבור נשים, הוא יותר מאשר חיפוש זהות: זהו חלק מהסרוב שלנו להרסנות עצמית בחברה הנשלטת בידי גברים. ביקורת ספרות רדיקלית, פמיניסטית בדחפיה, רואה את המשימה הזו בראש ובראשונה כרמז לאופן שבו אנו חיות, לאופן שבו חיינו, לאופן שבו הובלנו לדמיין את עצמנו, לאופן שבו השפה שלנו כבלה אותנו כשם ששחררה אותנו, לאופן שבו עצם האקט של נתינת השמות היה עד כה פררוגטיבה זכרית, ולאופן שבו אנו יכולות להתחיל לראות, לתת שמות – ומתוך כך

כשאנו המתים מתעוררים לאיבסן הוא מחזה על השימוש שהאמן והוגה הדעות הגבר עשה בנשים במסגרת חייו ועבודתו, בתהליך יצירת התרבות כפי שאנו מכירים אותו; ועל התהליך האטי והמאומץ של התעוררות מודעותה של אשה לשימוש שנעשה בחייה. ברנרד שו כתב ב־1900 על המחזה:

[איבסן] מראה לנו שאף דיכוי שהונחל או הותר אי פעם אינו הרסני כמו דיכוי זה; שבאמצעותו נשים יכולות למות כמותרות עבור גברים ובכל זאת להרוג אותם; שגברים ונשים הופכים מודעים לכך; ושמה שנתר כמעניין ביותר, אולי, מבין כל ההתפתחויות החברתיות הממשמשות ובאות הוא מה שיקרה "כשאנו המתים מתעוררים".<sup>2</sup>

מעודד לחיות בתקופה זו של התעוררות המודעות; אך זה עשוי להיות גם מבלבל, מטעה ומכאיב. התעוררות זו של המודעות המתה או הישנה השפיעה כבר על חייהן של מיליוני נשים, אפילו על אלו שאינן יודעות זאת עדיין. היא משפיעה גם על חייהם של גברים, אפילו על אלה שמתכחשים לטיעוניה כלפיהם. הטיעון תקף גם אם שיטה דכאנית של מעמדות כלכליים אחראית לטבע הדכאני של





גם לחיות – מחדש. שינוי בתפיסת הזהות המינית הכרחי אם איננו רוצות לחזות בסדר הפוליטי הישן מכונן עצמו שוב ושוב בכל מהפכה חדשה. עלינו להכיר את כתיבת העבר, ולהכיר אותה אחרת מאשר הכרנו אותה עד כה; לא להעביר הלאה מסורת, אלא לשבור את אחיזתה עלינו.

עבור כותבים, וכרגע עבור כותבות בפרט, טמונים אתגר והבטחה בגאוגרפיה נפשית שלמה חדשה שניתן לחקור. ואולם ישנה גם הליכה קשה ומסוכנת על קרח, בשעה שאנו מנסות למצוא שפה ודימויים למודעות שזה עתה רכשנו, וכאשר העבר מציע לנו תמיכה מועטה מאוד. ברצוני לדבר על מספר היבטים של הקושי הזה ושל הסיכון הזה.

ג'יין האריסון, האנתרופולוגית הקלאסית הגדולה, כתבה ב־1914 במכתב לחברה גילברט מורי:

אגב, לגבי "נשים", לעתים קרובות הטריד אותי – מדוע נשים לעולם אינן רוצות לכתוב שירה על גבר כמין – מדוע אֶשה היא חלום ואימה בשביל גבר ולא ההפך? [...] האם מדובר בקונבנציה וכללי התנהגות בלבד, או שמא במשהו עמוק מזה?<sup>3</sup>

אני סבורה ששאלתה של ג'יין האריסון נוגעת עמוק בתוך המסורת של יצירת מיתוסים, המסורת הרומנטית; עמוק בתוך מה שגברים ונשים מהווים אלה לאלה; עמוק בתוך נפש של האֶשה הכותבת. בחשבי על השאלה הזו, התחלתי לחשוב על עבודתן של שתי משוררות מן המאה העשרים, סילביה פלאט' ודיאן וואקוסקי. הופתעתי לגלות שביצירות של שתיהן מופיע גבר כחלום או לפחות כמושא משיכה ואימה; ומקור המשיכה והאימה הנו, בפשטות, כוחו של הגבר – לשלוט באֶשה, לרדות בה, לבחור בה או לדחות אותה. נדמה שהכריזמה של הגבר נובעת כולה מהכח שיש לו עליה ומשליטתו האלימה בעולם, לא מתוך מקור כלשהו של פוריות או של משהו נותן חיים בתוכו. וביצירתן של שתי משוררות אלו, הכרתה של האֶשה את עצמה – ערוכה לקרב, אחוזת דיבוק – היא שמעניקה לשירה את המטען הדינמי, את ריתמוס המאבק, הצורך, הרצון והאנרגיה הנשית. עד לאחרונה לא היו הכעס הנשי הזה והמודעות הזועמת הזו בדבר כוחו של הגבר עליה חומרים נגישים למשוררת, שנטתה לכתוב על אהבה כמקור הכאב שלה ולהחזיק בדעה שהפיכה לקורבן באמצעות האהבה היא כמעט גורל בלתי ניתן לשינוי. או שהיא שמרה את המיניות שלה במרחק מדוד ומְסֻתָּת בשיריה, כמו מריאן מור ואלזיבת' בישופ.

תשובה אחת לשאלתה של ג'יין האריסון חייבת להיות

שמבחינה היסטורית גילמו גברים ונשים תפקידים שונים מאוד אלה בחיי אלה. בעוד שהאֶשה היתה מותרות עבור הגבר, ושרתה כמודל לציירים וכמוזה למשוררים – אבל גם כמנחמת, מטפלת, טבחית, נושאת זרעו, מזכירה, מעתיקת תסריטים – הגבר גילם תפקיד די שונה עבור האמנית. הנרי ג'יימס חזר על סיפור ששמע מהמחזאי והסופר פרוספר מרימה, המתאר כיצד בתקופה שהתגורר עם [הסופרת הפמיניסטית] ג'ורג' סנד,

הוא פקח פעם את עיניו אל השחר החורפי הרענן, וראה את בת זוגו בכותונת לילה, על ברכיה למול האח הביתית, פמוט לצדה ואריג כותנה סביב ראשה, מבעירה באומץ, כמו ידיה, את האש שאפשרה לה להתיישב עד מהרה לכתובה בעט על נייר. הסיפור מציג אותו כמי שהרגיש שחזיון זה צינן את תשוקתו והכעיס אותו; המראה שלה היה עלוב, העיסוק שלה חסר ערך, ושקדנותה העיקשת ראויה לגנאי – כל אלה גרמו לו להתרגז מאוד ולחתוך את הקשר באבו.<sup>4</sup>

הצל שמטיל סוג כזה של שיפוט גברי, יחד עם חוסר ההכרה בצורכיה של האֶשה ואי סיפוקם בידי התרבות הזכרית השלטת, יצרו בעיות עבור האֶשה הכותבת: בעיות של קשר עם עצמה, בעיות של שפה וסגנון, בעיות של אנרגיה והישרדות.

בקריאה חוזרת בחדר משה ל וירג'יניה וולף (1929) לראשונה מזה מספר שנים, נדהמתי מתחושת המאמץ, מהסבל שנחווה ומהניסיוניות העיקשת שבנימת מאמר זה. ואני הכרתי את הנימה הזו. שמעתי אותה לעתים קרובות מדי בתוכי ומנשים אחרות. זוהי הנימה של אֶשה שכמעט מצויה במגע עם הכעס שלה, שהחליטה לא להיראות כועסת, שהכריחה עצמה להיות שלוה, מנותקת, ואפילו מקסימה בחדר מלא גברים שבו נאמרו דברים שהתקיפו את עצם שלמותה. וירג'יניה וולף פונה אל קהל של נשים, אך היא מודעת לחלוטין – כפי שהיתה תמיד – לכך שהיא נשמעת באוזני גברים: באוזני מורגן, ליטון ומיינרד קינס, ולצורך העניין באוזני אביה, לולי סטפן.<sup>5,6</sup> היא מתחה את השפה לכדי פתיל שניצת בהחלטתה הנחושה להמשיך ולהחזיק ברגישות שלה, ועם זאת להגן עליה מפני הנוכחיות הגבריות הללו. רק ברגעים נדירים במאמר זה ניתן לשמוע את התשוקה בקולה; היא ניסתה להישמע מאופקת כמו ג'ין אוסטון, נעלה כמו שייקספיר – היות שזהו האופן שבו הגברים בתרבות זו חשבו שסופר אמור להישמע.

אף סופר גבר לא כתב בעיקר (ואפילו במידה מרובה) עבור נשים, או מתוך התחשבות בכיקורת של נשים, כשבחר את החומרים

שלו, התמות שלו, השפה שלו. אבל בשיעור גבוה פחות או יותר, כל אֶשה כתבה לגברים אפילו כאשר, כמו וירג'יניה וולף, היתה אמורה לפנות אל נשים. אם הגענו לנקודה שבה המאזן עשוי להתחיל להשתנות, כאשר נשים יכולות שלא להיות רדופות, לא רק בידי "קונבנציה וכללי התנהגות" אלא בידי פחדים מופנמים מפני להיות ולומר את עצמן, אזי זהו רגע יוצא מן הכלל עבור האֶשה הכותבת – והקוראת.

היססתי אם לעשות את מה שאני עומדת לעשות כעת, כלומר להשתמש בעצמי כדוגמה. מצד אחד, זה קל הרבה יותר ומסוכן פחות לדבר על נשים כותבות אחרות. אבל ישנו עניין אחר. כמו וירג'יניה וולף, אני מודעת לנשים שאינן איתנו כאן מפני שהן רוחצות כלים ומטפלות בילדים. כמעט חמישים שנה אחרי שדיברה, העובדה נותרת כמעט כפי שהיתה. ואני חושבת גם על נשים שהיא הותירה מחוץ לתמונה לגמרי – נשים שרוחצות כלים של אחרים ומטפלות בילדים של אחרים, שלא לדבר על נשים שיצאו אל הרחובות בלילה שעבר כדי להאכיל את ילדיהן. נדמה שאנו נשים מיוחדות כאן, אהבנו לחשוב על עצמנו כמיוחדות, וידענו שגברים יקבלו אותנו ואפילו יאדירו אותנו כמיוחדות, כל עוד המילים שלנו ומעשינו לא איימו על זכות היתר שלהם לקבל או לדחות אותנו ואת העבודה שלנו על־פי התפיסות שלהם לגבי מה אמורה אֶשה מיוחדת להיות. תובנה חשובה של תנועת הנשים הרדיקלית הראתה עד כמה מעורר מחלוקת וכמה הרסני בסופו של דבר הוא המיתוס של האֶשה המיוחדת, שגם מסמל את האֶשה בכלל. כל אחת מאיתנו בחדר הזה זכתה במזל גדול – אנו מורות, סופרות, אקדמאיות; לא יתכן שהכישורים שלנו מספיקים, כי כולנו מכירות נשים שכישוּרִיהן נקברו או בוטלו. מאבקינו יכולים להיות בעלי משמעות וזכויות היתר שלנו – רעועות ככל שתהיינה תחת הפטריארכיה – יכולות להיות מוצדקות רק במידה שהן תעזורנה לשנות את חייהן של נשים שכישוּרִיהן – ושעצם הווייתן – עדיין מסוכלים ומושתקים.

המזל שלי היה להיוולד לבנה ובמעמד הביניים לתוך בית מלא בספרים, עם אב שעודד אותי לקרוא ולכתוב. כך, במשך עשרים שנה, כתבתי עבור גבר מסוים, שביקר ושיבח אותי וגרם לי להרגיש שהייתי אכן "מיוחדת". הצד השני של המטבע היה, כמובן, שניסיתי במשך זמן ארוך לְרַצות אותו או, ליתר דיוק, שלא לאכזב אותו. ואחר כך היו כמובן גברים אחרים – סופרים, מורים – הגבר, שלא היה אימה או חלום אלא מומחה ספרותי ומורה בדרכים אחרות, שקל פחות להודות בהן. והיו כל השירים הללו על נשים, שנכתבו בידי גברים: זה נרָאָה נתון מראש שגברים כתבו שירים

ונשים לעתים קרובות אכלסו אותם. הנשים הללו היו כמעט תמיד יפות, אבל מאוימות על־ידי אובדן היופי, אובדן הנעורים – הגורל האכזר ממוות. או שהיו יפות אבל מתו צעירות, כמו לוסִי וְלָנור.<sup>8</sup> או שהאֶשה היתה כמו מוד גוֹן,<sup>9</sup> אכזרית ושונה באופן הרסני, והשיר הוכיח אותה על שסרבה להפוך למותרות עבור המשורר.

הרבה נאמר היום על השפעתם של מיתוסים וייצוגים של נשים על כולנו, כתוצרים של תרבות. אני סבורה שזה היה מבלבל במיוחד עבור נערה או אֶשה שמנסה לכתוב, היות שהיא חשדנית באופן קיצוני כלפי השפה. היא פונה אל שירה או אל פרוזה בחפשה את הדרך שלה להיות בעולם, כיוון שגם היא חיברה יחד מילים וייצוגים; היא מחפשת בלהט אחר הדרכה, מפות, אפשרויות; ופעם אחר פעם בעזרת ה"כח הגברי המשכנע של המילים" בספרות היא יוצאת נגד משהו ששולל את כל מה שהיא: היא פוגשת בייצוג של האֶשה בספרים שנכתבו בידי גברים. היא מוצאת אימה וחלום, היא מוצאת פנים יפות וחיוורות, היא מוצאת את "הגבירה היפה חסרת הרחמים",<sup>10</sup> היא מוצאת את יוליה או את טס<sup>11</sup> או את שלומית,<sup>12</sup> אבל בדיוק מה שאינה מוצאת הוא יצור טרוד, לאה, מבלבל, לעתים מלא השראה – את עצמה, יושבת למול שולחן כתיבה ומנסה לחבר מילים אלו לאלו.

אז מה היא עושה? מה עשיתי אני? קראתי את המשוררות הישנות עם השנינות הייחודית והאמביוולנטיות שלהן: סאפפו, כריסטינה רוסטי, אמילי דיקנסון, אלינור וויילי, עדנה מיליי, הילדה דוליטל. גיליתי שהמשוררת הנערצת ביותר בתקופה ההיא (על גברים) היתה מריאן מור, שהיתה בתולית, אלגנטית, אינטלקטואלית, דיסקרטית. אך אפילו בקוראי את הנשים הללו חיפשתי בהן אחר אותם הדברים שמצאתי בשירה של גברים, כי רציני שמשוררות נשים תהיינה שוות לגברים, ו"להיות שווה" בלבתי עדיין עם "להישמע אותו הדבר".

אני יודעת שהסגנון שלי עוצב לראשונה על־ידי משוררים גברים: על־ידי הגברים שקראתי כסטודנטית לתואר ראשון – פרוסט, דילן תומאס, דן, אודן, מקניס, סטיבנס, ייטס. מה שלמדתי מהם היה בעיקר מיומנות.<sup>13</sup> אבל שירים הם כמו חלומות: לתוכם את מכניסה את מה שאינך יודעת שאת יודעת. במבט לאחור בשירים שכתבתי לפני שמלאו לי עשרים ואחת אני נחרדת, היות שמתחת למיומנות המודעת ישנם נצנוצים של הפיצול שאפילו אז חוויתי בין הנערה שכותבת שירים, שהגדירה עצמה דרך כתיבת שירים, ובין הנערה שהיתה אמורה להגדיר עצמה באמצעות יחסיה עם גברים. "הנמרים של דודה ג'ניפר" (1951), שנכתב כשהייתי סטודנטית, מתבונן מתוך ריחוק בפיצול הזה:<sup>14</sup>



הַנְּמָרִים שֶׁל דּוֹדָה גִּ'נִּיפֵר פּוֹסְעִים לְאָרְךָ מָסַךְ, אֲזַרְחֵי טוֹפּוֹ מְבַרְקִים שֶׁל עוֹלָם יִרְק. הֵם אֵינָם פּוֹחֲדִים מְהַאֲנָשִׁים תַּחַת הָעֵץ; הֵם צוֹעְדִים בְּכַטְחוֹן מְלֻטָּשׁ אֲבִירֵי.

הָאֲצָבָעוֹת שֶׁל דּוֹדָה גִּ'נִּיפֵר רוֹעְדוֹת מִבְּעַד לְצִמְר שְׁלָה מְגֻלוֹת שְׁאֵפְלוּ אֶת מַחַט הַשְּׂנֶהָב קָשָׁה לְמִשָּׁף. מִשְׁקָלָהּ הָעָצוּם שֶׁל טְבַעַת הַנְּשׂוֹאִין שֶׁל הַדּוֹד מְתִישֵׁב בְּכַבְדוֹת עַל יְדָה שֶׁל דּוֹדָה גִּ'נִּיפֵר.

כְּשֶׁדּוֹדָה תָּמוּת, יִדְיָהּ הַמְּבַעֲרוֹת תִּקְבְּרָנָה דוֹמָמוֹת, מְטַבְּעוֹת בַּתְּלָאוֹת שֶׁהַכְּנִיעוּ אֹתָהּ. הַנְּמָרִים בִּירִיעָה שֶׁהַכִּינָה יִמְשִׁיכוּ לְפֹסֵעַ, גָּאִים וְאַמִּיצִים.

בכתבי שיר זה, מהודק ומאופק לכאורה כפי שהנו, חשבתי שיצאתי דיוקן של אשה דמיונית. אבל אשה זו סובלת מן ההתנגדות של דמיונה, משלימה את שטיח הקיר, ואורחות חייה "מטובעות בתלאות שהכניעו אותה". היה לי חשוב שדודה ג'ניפר תהיה אדם מובחן ממני ככל האפשר – מרוחקת באמצעות הפורמליזם של השיר,<sup>15</sup> באמצעות הטון האוביקטיבי המוקפד שלו – אפילו באמצעות מיקום האשה בדור אחר.

בשנים ההן היה פורמליזם חלק מן האסטרטגיה – כמו כפפות אזבסט, הוא אפשר לי להתמודד עם חומרים שלא יכולתי להרים בידיים חשופות. אסטרטגיה מאוחרת היתה שימוש בפרסונה של גבר, כפי שעשיתי ב"המפסידן" (1958):

איש חושב על האשה שפעם אהב: כפעם הראשונה, אחרי חתונתה; ופעם נוספת עשר שנים לאחר מכן.

1  
נִשְׁקָתִי אֹתָךְ, כְּלָה וְאִבּוֹדָה, וְחוֹרְתִי  
הַבִּיתָה מֵהַטָּקְס הַבְּרִנְי הַזֶּה,  
טַעַם לְחִיף נוֹתֵר קָר עַל  
שְׁפָתַי שֶׁבָּרְכוּ אֹתָךְ  
עַם כֹּל הַיְהִירָה שֶׁהֶצְלִיחוּ לִגְיָס –  
כְּפִי שֶׁמִּפְסִידָנִים לוֹמְדִים אֵיכֶשְׁהוּ לְעֵשׂוֹת.

הַחֲתֻנָּה שְׁלָךְ הַכְּאִיבָה לְעֵינַי; בְּקִרְוֵב  
הָעוֹלָם יִהְיֶה גְרוּעַ יוֹתֵר בְּשִׁבְלֵי עוֹד

תּפוֹחַ זֶהוּב אָחַד שֶׁנֶּפֶל אַרְצָה  
בְּלִי שֵׁשֶׁמִיעַ אֶת צְלִיל הַמִּחָאָה הַקְּלוּשׁ בְּיוֹתֵר,  
וְאֶת תְּשֻׁבֵי מְבַחַרְת, וְאֲנַחְנוּ  
נִשְׁפַח אֶת הַבְּהִקָה עַל הָעֵץ.

יֵפִי תָמִיד מְבֻזָּב: וְלֹא  
הוֹשֵׁר שִׁירוֹ שֶׁל מִינְיוֹן לְחֻרְשִׁים,  
וּלְפַחוֹת לְאַלֶּה שְׂאֵינָם מְשַׁפְּעִים מְמַנּוּ.  
פָּנִים כְּשֶׁלָךְ אֵינָן יְכוּלוֹת לִהְיוֹת נֶאֱהָבוֹת  
לְזָמַן אַרְךָ אוֹ בְּרִצְיָנוֹת דֵּי הַצֶּרֶף.  
כְּמַעַט נִדְמָה שְׁאֵנִי הוֹדְפִים אוֹתָן.

2  
וּבְכֵן, אֶת קְשׁוּחָה מִשְׁחָשְׁבָתִי.  
עֲכָשׁוּ כְּשֶׁמַּעֲטָה הַקָּרַח נִמְתַּח תְּלוֹי  
בְּבִקְרָה זֶה שֶׁל סֶנֶט וְלְגִטְיִין,  
אֲנִי רוֹאֶה אוֹתָךְ מְפַשֵּׁטָה אֶת קו הַקָּרַח,  
גּוֹפֵף כּוֹרֵעַ תַּחַת הָעֵמֶס,  
וְכָל אֲנַחוּתֵי אֵינָן יְכוּלוֹת לְעוֹר.

כִּי עוֹדֶךָ יָפָה,  
לְמָרוֹת שֶׁנַּעֲשִׂית מִיִּשְׁבָּת וְנִקְשָׁה תַּחַת הַמִּשְׂאָ  
שֶׁל מָה שֶׁתִּשָּׁע שְׁנִים סוֹעְרוֹת עוֹלְלוּ.  
יֵשׁ לָךְ שֶׁלֵשׁ בְּנוֹת, אֲבִדְתָּ בְּן.  
אֲנִי רוֹאֶה אֶת כָּל הָאֵינְטֵלִיגֵנְצְיָה שְׁלָךְ  
מְשֻׁלְכָת לְתוֹף אֹתָהּ עֲמֻדָה בְּלִתִי מְתִישְׁנָת.

קִנְיָתִי לְלֹא הוֹעִיל.  
אֲנִי מִפְּנֵה אֶת רֵאשִׁי וּמֵאַחֵל לוֹ כֹּל טוֹב  
זֶה שְׁשִׁיף אֶת יַפְיָךְ לְכַדֵּי שְׂמוֹשׁ  
וְחֵי לְנֻצַח בְּבֵית  
מוֹאֵר בִּידֵי חֲכוּף הַמְחֻשְׁבָה שְׁלָךְ.  
אֶת מִטְלָטְלוֹת לְתוֹכוֹ נִגַּד הָרוּחַ.

גמרתי קולג', פרסמתי את ספרי הראשון במקרה, כפי שנראה היה לי, ונפרדתי מקשר שבו הייתי. התחלתי לעבוד, חייתי לבד, המשכתי לכתוב, התאהבתי. הייתי צעירה, מלאת אנרגיה, ונדמה היה שמשמעותו של הספר היתה שאחרים הסכימו שהייתי משוררת. היות שהייתי גם נחושה להוכיח שכמשוררת אני יכולה גם לחיות את מה שאז הוגדר כחיי אשה "מלאים", צללתי לתוך נישואין בשנות העשרים המוקדמות של חיי וילדתי שלושה ילדים לפני שמלאו לי שלושים. לא היה שום סימן אזהרה גלוי בסביבה: אלו היו שנות החמישים, ובתגובה לגל קודם של פמיניזם, נשים מהמעמד הבינוני עשו קריירה של ביתיות מושלמת, עבדו כדי לשלוח את הבעלים שלהן להתקדם מקצועית, ואז פרשו כדי לגדל משפחות גדולות. אנשים יצאו מהעיר אל הפרברים, טכנולוגיה התיימרה להיות התשובה לכל דבר, אפילו לסקס; המשפחה היתה בשיא תהילתה. החיים היו פרטיים בצורה קיצונית; נשים בודדו האחת מהשנייה בגלל הנאמנות הנדרשת בנישואין. יש לי הרגשה שנשים לא דיברו האחת עם השנייה הרבה בשנות החמישים – לא על הריקנות הסודית שלהן, לא על תסכוליהן. המשכתי לנסות לכתוב; ספרי השני וילדי הראשון הופיעו באותו החודש. בזמן שהספר ההוא ראה אור הייתי כבר בלתי מרוצה מהשירים ההם, שנראו לי כסתם תרגילים לשירים שלא כתבתי. הספר זכה לשבחים, למרות זאת, עבור ה"חינניות" שלו; היו לי נישואין וילד. אם היו ספקות, אם היו תקופות של דיכאון ריקני או של יאוש פעיל, הן יכלו רק להעיד שהייתי כפוית טובה שאינה יודעת שובע, אולי מפלצת.

בערך בתקופה שבה נולד בני השלישי, הרגשתי שעלי לראות בעצמי אשה כושלת ומשוררת כושלת, או לנסות למצוא סינתזה כלשהי שבאמצעותה אבין מה קורה לי. מה שהפחיד אותי יותר מכל היה תחושה של סחף, של הימשכות לאורך זרם שכנינה את עצמו הייעוד שלי, אבל שבתוכו נדמה היה לי שאני מאבדת קשר עם מי־שלא־הייתי, עם הנערה שחוויתה את הרצון והאנרגיה שלה עצמה כמעט באופן אקסטטי לפעמים, בעודה משוטטת ברחובות עיר או נוסעת ברכבת בלילה או מקלידה בחדר סטודנטים. בשיר על סבתי כתבתי (על עצמי): "נערה צעירה, שנראית יְשֻנָה, מוכרזת כְּמֵתָה" ("בחצי הדרך"). כתבתי מעט מאוד, במידה מסוימת מתוך תשישות, התשישות הנשית הזו של כעס שנדחק ושל אובדן הקשר עם הווייתי שלי; במידה מסוימת מתוך חוסר ההמשכיות של חיי אשה, על תשומת הלב שבהם למטלות קטנות, לסידורים, לעבודה שאחרים מבוגרים אחריה מחדש כל הזמן, לצרכים בלתי פוסקים של ילדים קטנים. מה שכן כתבתי היה בלתי משכנע עבורי; היה קשה להכיר בכעס ובתסכול שלי בתוך או מחוץ לשירים, היות

שלמעשה אהבתי מאוד את בעלי ואת ילדיי. כשאני מנסה להביט לאחור ולהבין את התקופה ההיא אני משתדלת לנתח את טבעו האמיתי של הקונפליקט. רוב החיים האנושיים, אם לא כולם, מלאים בפנטזיה – חלימה פסיבית בהקיץ שאיננה צריכה להיות ממומשת באופן פעיל. אבל לכתוב שירה או פרוזה, או אפילו לחשוב כהלכה, אין משמעו לפנטז או לפרוש פנטזיות על גבי נייר. כדי ששיר יתקם, כדי שדמות או פעולה תתעצב, חייב להיות תרגום מלא דמיון של מציאות, שאינו פסיכי בשום אופן. ודרוש חופש מסוים של מחשבה – חופש לזנק קדימה, להיכנס אל זרם המחשבה שלך כטייסת דָאון, בידיעה שיש מה שיתמוך בתנועה שלך, שכושר הציפה של תשומת הלב שלך לא יוכל להיחטף פתאום. יתרה מזאת, במידה שהדמיון אמור להתעלות ולשנות את צורתה של החוויה, עליו לפקפק, לאתגר, לבחון חלופות – אולי לאותם החיים שאת חיה באותו הרגע. את חייבת להיות חופשייה להשתעשע ברעיון שיום עשוי להיות לילה, אהבה עשויה להיות שנאה; דבר אינו צריך להיות קדוש מדי עבור הדמיון מכדי להפכו על־פיו, או מכדי לקרוא לו לשם הניסוי בשם אחר. כי כתיבה היא נתינת שם מחדש. כעת, להיות אימהית עם ילדים קטנים לאורך כל היום בדרך הישנה, להיות עם גבר בדרך הישנה של נישואין – אלה דורשים הימנעות, השעיה של הפעילות הזו של הדמיון, ותובעים במקום זאת סוג של שמרנות. ברצוני להבהיר שאינני אומרת שבשביל לכתוב היטב, או לחשוב היטב, הכרחי להפוך בלתי נגישה לאחרים, או להפוך לאגו טורף. זה היה המיתוס של האמן והוגה הדעות הגברי; ואינני מקבלת אותו. אבל החיים כאשה שמנסה למלא תפקידים נשיים מסורתיים בדרך מסורתית כן מצויים בקונפליקט ישיר עם התפקיד החתרני של הדמיון. המילה "מסורתית" חשובה כאן. חייבות להיות דרכים, ואנו נלמד עליהן יותר ויותר, שבהן אנרגיית היצירה ואנרגיית היחסים יוכלו להיות מאוחדות. אבל בשנים ההן הרגשתי תמיד את הקונפליקט ככישלון של האהבה שבתוכי. חשבתי אז שבחרתי בחיים מלאים: החיים הזמינים לרוב הגברים, שבהם מיניות, עבודה והורות יכולים לחיות בדו־קיום. אבל בגיל עשרים ותשע הרגשתי אֶשֶם כלפי האנשים הקרובים אלי ביותר, ואשמה כלפי עצם הווייתי.

רצייתי אז, יותר מכל, את הדבר האחד שממנו לא היה מספיק לעולם: זמן לחשוב, זמן לכתוב. שנות החמישים ושנות השישים המוקדמות היו שנים של תגליות מהירות: ההפגנות והמצעדים בדרום, מפרץ החזירים, התנועה האנטי־מלחמתית המוקדמת; כל אלו עוררו שאלות גדולות – שאלות שעבורן לעולם הגברי של האקדמיה סביבי נדמה שהיו תשובות מומחים רהוטות. אבל אני



רצייתי לחשוב עבור עצמי – על פציפיוזם ועימות ואלימות, על שירה וקברה, ועל יחסיי שלי לכל הדברים הללו. במשך כעשר שנים קראתי במקטעים חטופים, שרבטתי במחברות, כתבתי שירה בפרגמנטים; חיפשתי נואשות אחר רמזים, היות שאם לא היו שום רמזים, חשבתי, אולי אני מטורפת. כתבתי במחברת על התקופה הזו:

משותקת לנוכח התחושה שקיים סבך של יחסים – למשל בין הכעס שלי על הילדים, חיי התשוקה שלי, פציפיוזם, מין (אני מתכוונת למין במובן הרחב ביותר שלו, לא רק לתשוקה מינית) – קשר רב־כיווני שלו יכולתי לראותו, להפוך אותו לבר־תוקף, הוא היה עשוי לתת לי את עצמי בחזרה, שאוכל לתפקד באופן צלול ובמלוא התשוקה. אלא שאני מגששת פנימה והחוצה בינות הקורים האפלים הללו.

אני סבורה שבנקודה זו התחלתי להרגיש שפוליטיקה היא לא משהו ״שם בחוץ״, אלא משהו ״כאן בפנים״ הקשור למהות מצבי. בשנות החמישים המאוחרות הצלחתי לראשונה לכתוב באופן ישיר על החוויה שלי את עצמי כאשה. השיר שורבט בפרגמנטים בזמן שהילדים ישנו, לאורך שעות ספורות בספרייה, או בשלוש לפנות בוקר אחרי שקמתי אל ילד שהתעורר. התייאשתי מלנסות לעבוד באופן מתמשך בזמן ההוא. ואף על־פי כן התחלתי להרגיש שלפרגמנטים ולפיסות היתה תודעה משותפת ותמה משותפת. כזו שלא הייתי מוכנה לשים על נייר בכל זמן מוקדם יותר היות שלימדו אותי ששירה אמורה להיות ״אוניברסלית״, שמשמעה, כמובן, לא נשית. עד אז ניסיתי מאוד שלא לזהות עצמי כמשוררת אשה. במשך יותר משנתיים כתבתי שיר בן עשרה חלקים שנקרא ״תצלומים של כלה״ (1958-1960). בסגנון ארוך וחופשי יותר מאשר אפשרתי לעצמי אי פעם לפני כן. היתה זו הקלה יוצאת מן הכלל לכתוב את השיר הזה. היום הוא נראה לי ספרותי מדי, נסמך מדי על אלוזיה; לא מצאתי עדיין את האומץ שלא להיתלות באילנות גבוהים, או אפילו להשתמש בכינוי הגוף ״אני״ – האשה בשיר היא תמיד ״היא״. מקטע אחד של השיר, מספר 2, מתייחס לאשה שחושבת שהיא משתגעת; היא רדופה בידי קולות שאומרים לה להתנגד ולהתמרד, קולות שהיא מסוגלת לשמוע אך לא לציית להם.

מְטִיחָה אֶת קַנְקַן הַקֶּפֶה בְּכִיּוֹר

היא שומעת את המלאכים מוכיחים, ומתבוננת החוצה מעבר לגנים האסופים אל הרקיע הרטב.

רק שבוע אחד מאז הם אמרו: אל תהיי סבלנית.

בפעם הבאה זה יהיה: הִיי בלתי נמנת לספוק.

ואז: הציילי עצמך; את האחרים אינך יכולה להציל.

לפעמים הרשתה למי הנפרז לצרב את ורועה,

לגפרור לכוות את צפרן האגדל שלה,

או החזיקה את ידה מעל פֵּית הקמקום

בדיוק בתוך ערפל האדים. הם ודאי מלאכים.

מאחר שדבר אינו מכאיב לה עוד, מלבד

החול בעיניה מדי בקר.

השיר ״אורִיזון״, שנכתב חמש שנים לאחר מכן, הוא שיר על חיבור מחודש עם חלק בתוכי שהרגשתי שאני מאבדת – העיקרון הפעיל, הדמיון האנרגטי, ״חצי־האח״ שהשלכתי, כשם שעשיתי לאורך שנים רבות, על תבנית ה״אורִיזון״. אין זה מקרה שהמילים ״קרה ואגואיסטית״ מופיעות בשיר זה, ומופנות אל עצמי.

הַרְחַק מִזְמַן כְּשֶׁהַתְּנוּדָתִי

בשדות המרעה של עצי הארן

היית הגאון שלי, אתה

ויקינג ברזל יצוק שלי, מלך

לבי־הארי בפלא.

שָׁנִים עָבְרוּ, עָכְשׁוֹ אַתָּה צָעִיר

חֲצִי־אַחַּ נֹעֵזוֹ שְׁלִי, נֹעֵץ מִבֵּט

מִטָּה מִהַמְעָרֵב הַמְּפֹשֵׁט הַהוּא

חֹדֶף פְּתוּחַ, חֲגוּרְתֶךָ נִגְרַרְתַּ מִטָּה

בידי דבר־מה מִישוֹן, חָרֵב

הַיְמָרָה הָאֲחֻרֹּנָה שְׁעָלֶיךָ לֹא תוֹמַר

למרות שהיא מכבידה עליך כְּשֶׁאַתָּה פּוֹסֵעַ

והכוכבים שָׁבָה עֲמוּמִים

ואולי חדלו לבער.

אָבַל אַתָּה בּוֹעֵר, וְאֲנִי יוֹדַעַת זֹאת;

כְּשֶׁאֲנִי מְטִילָה אַחֲרֶיךָ אֶת רֹאשִׁי כְּדֵי לְקַלֵּט אוֹתֶךָ

עָרוּי יָשׁוּן קוֹרֶה שׁוֹב:

אֶסְטְרוֹנוֹמִיָּה שְׁמִימִית הִיא כְּלוּם לֵידָוָה.

בְּבֵית אֲנִי פְּצוּעָה וְכוּשָׁלֶת,

מִפְּרָה אֲמוּנִים, מִשְׁאִירָה חוֹלָה לְמַדֵּי

לְבַד, יֶלֶד מֵת שְׁנוּלֵד בְּחֶשְׁכָּה.

לֵילָה מִתְּפַקֵּעַ מֵעַל הָאֶרֶבָּה,

פְּסוּת זְמַן, גְּאוּדוֹת<sup>6</sup> קִפּוּאוֹת

מְמַטְרוֹת מִטָּה אֶל הָאָח.

גָּבַר מְגִיחַ מֵאַחוּרֵי עֵינַי

ומצא אותן ריקות

ראש אשה נרתע

מראשי שבמרָאָה

ילדים מתים אֶת מוֹתֵי שְׁלִי

ואוכלים פְּרוּרִים מְחֵיִי.

חִמְלָה אֵינָה הַצֵּד הַחֹזֵק שְׁלֶךָ

בְּשֶׁקֶט אַתָּה כּוֹאֵב שֶׁם לְמַעַלָּה

נְעוּץ גְבוּת בְּקֵן הַעוֹרֵב שְׁלֶךָ,

פִּירֵט אֵלֶם שְׁלִי!

אַתָּה לוֹקֵחַ אֶת הַכֹּל כְּמוּבָן מֵאֲלִיו

וּכְשֶׁאֲנִי מַחְפְּשֶׁת אוֹתֶךָ מֵאַחוּר

זֶה בְּעֵין כְּמוֹ־כוֹכֵב

יֹרֶה אֶת הַחֲנִיט הַקָּרָה וְהַאֲגוֹאִיסְטִית שְׁלֶךָ

אֶל מְקוֹם בוֹ תִגְרַם לְנִזֶּק הַפְּחוּת בְּיֹתֶר.

נָשֵׁם עֲמָק! בְּלִי כְּאֵב, בְּלִי סְלִיחָה

כָּאֵן אַתָּךְ בַּחוּץ, בְּקַר

אַתָּה בְּגִבְךָ לִקְיֹר.

הבחירה עדיין נדמתה כבחירה בין ״אהבה״ – אהבה נשית, אימהית, אהבה אלטרואיסטית – אהבה מוגדרת ונשלטת באמצעות כובד משקלה של תרבות שלמה; ובין אגואיזם – כח שמונחה באמצעות גברים לכדי יצירה, הישג, שאיפה, לעתים קרובות על חשבון אחרים, אבל באופן מוצדק. כי האם לא היו אלו גברים, והאם לא היה זה הייעוד שלהם, כפי שאהבה נשית ובלתי אנוכית היתה שלנו? אנו יודעות כעת שהאלטרנטיבות הן כוזבות – שהמילה ״אהבה״ עצמה זקוקה לבחינה מחדש.

ישנו שיר בן־לוויה ל״אוריון״, שנכתב שלוש שנים מאוחר יותר, שבו הופכות סוף־סוף האשה בשיר והאשה שכותבת את השיר לפרסונה אחת. הוא נקרא ״פְּלֶנֶטְרִיזִים״, ונכתב לאחר ביקור במצפה כוכבים שבו קראתי דו״ח על עבודתה של האסטרונומית קרולין הרשל, שעבדה עם אחיה וויליאם אבל נותרה אלמונית, בעוד ששמו נודע.

**בחשבי על קרולין הרשל, 1750-1848, אסטרונומית, אחותו של וויליאם; ועל אחרות**

אֲשֶׁה בְּצוּרַת מְפֻלָּצַת
מְפֻלָּצַת בְּצוּרַת אֲשֶׁה
הַשָּׁמַיִם מְלֵאִים בָּהֵן

אֲשֶׁה ״בְּשֵׁלֵג״
בֵּין הַשְּׁעוּנִים וְהַכְּלִים
אוֹ מוֹדְרַת אֶת הַקַּרְקַע עִם מוֹטוֹת״

ב־98 שְׁנוֹתֶיךָ לְגִלּוֹת
8 כּוֹכְבֵי שְׁכִיט

זוֹ הִיא שְׁבָה שְׁלֹט הַיָּרֵחַ
כְּמוֹנוֹ
רְחֶפֶה לְתוֹךְ שְׁמֵי הַלֵּילָה
רְכָבָה עַל הַעֲדָשׁוֹת הַמְּמַרְקוֹת

גְּלֻקְסִיּוֹת שֶׁל נָשִׁים, שָׁם
מְעַנִּישׁוֹת עֲצָמָן עַל פְּזִיזוֹתַן
צְלָעוֹת מְצַטְנְנוֹת
בְּחֻלָּיִים הֶלְלוּ שֶׁל הַמַּחְשָׁבָה



צִין

”גִּבְרִית, מְדִיקַת וּלְגַמְרֵי וַדְאִית”

מִהַקּוֹרִים הַמְשֻׁעָעִים שֶׁל אֶנְרַאנִיסְבוֹרְג׃<sup>17</sup>

נַפְגְּשֵׁת עִם הַנּוֹכָה׃<sup>18</sup>

כָּל דְּחַף שֶׁל אוֹר מְתַפּוֹצֵץ

מִן הַלְבָּה

כְּמוֹ שְׁחִימַי עֲפִים מֵתוֹכְנוּ

טיכו לוחש סוף סוף

”תן שְׁלֵא רְאָה רְאָה כְּאֵלוֹ חַיִּיתִי לְשָׂא”

מַה שְׂאָנוּ רוֹאִים, אָנוּ רוֹאִים

וְהִרְאָהּ מִשְׁתַּנָּה

הָאוֹר שֶׁמְצַמֵּק הַר

וּמוֹתֵיר אָדָם חַי

הַלְמוֹת לְבוֹ שֶׁל הַכּוֹכַב הַפּוֹעֵם׃<sup>19</sup>

לֵב מְזִיעַ דְּרָךְ גּוֹפֵי

פְּעִימוֹת הַרְדִּיו

נִשְׁפָּכוֹת מִטְּאֹרוֹס

אָנִי מַפְגֵּזַת וּבְכָל זֹאת עוֹמְדַת

עֲמַדְתִּי כָּל חַיִּי בַּ

דְּרָךְ הַיְשִׁירָה שֶׁל סוֹלֵלַת אוֹתוֹת

הַשְּׂפָה שֶׁנִּמְסָרַת הֶכִי בְּמִדְּיק הֶכִי

בְּלִתֵּי נִתְּנַת לְתַרְגוּם בִּיקוּם

אָנִי עֶזְנִי גְּלֻקְטִי כַּה עֵמֶק כַּה סֵ

בוֹךְ שֵׁיחַ לְגַל־אוֹר 15

שְׁנַיִם לְהַתְקַדֵּם דְּרָכֵי וּבְאַמַּת

לְקַח אָנִי מְכִשִׁיר בְּצוֹרָה שֶׁל

אִשָּׁה שְׂמַנְסָה לְתַרְגָּם פְּעִימוֹת

לְכַדֵּי דְמוּיִים לְרוֹחַת הַגּוֹף

וּלְשִׁקוּם הַמְחֻשְׁבָּה.

לסיום אני רוצה לספר לכן על חלום שחלמתי בקיץ שעבר. חלמתי

שנתבקשתי לקרוא את השירה שלי באסיפת נשים גדולה, אבל כשהתחלתי לקרוא, מה שיצא מפי היו המילים של פומון בלוז.

אני חולקת את החלום הזה עמכן כי הוא נדמה לי כאומר משהו על בעיותיה ועתידה של האִשה הכותבת, ובעצם על נשים בכלל.

התעוררות המודעות איננה כחציית גבול – צעד אחד ואת במדינה אחרת. הרבה משירת נשים היתה בעלת אופי של פומון בלוז: זעקה של כאב, של הפיכה לקורבן, או פומון של פיתוי.<sup>20</sup> והיום, הרבה שירה של נשים – ופרווה לצורך העניין – טעונה בכעס. אני סבורה שעלינו ללכת דרך הכעס הזה, ונבגוד בעצם ההוויה שלנו אם ננסה, כשם שוירג'יניה וולף ניסתה, למען האוביקטיביות, להתנתק. הניתוק יגרום לנו להישמע יותר כמו ג'יין אוסטן או שייקספיר, אך אנו יודעות יותר מאשר ג'יין אוסטן או שייקספיר ידעו: יותר מאשר ג'יין אוסטן היות שחינו מורכבים יותר, יותר משייקספיר היות שאנו יודעות יותר על החיים כנשים – כולל ג'יין אוסטן ווירג'יניה וולף.

הן ההפיכה לקורבן והן הכעס שנחווים בידי נשים הם אמיתיים, לשניהם מקורות אמיתיים, בכל מקום בסביבה, המוכנים לתוך החברה, השפה, מבני המחשבה. משוררות תמשכנה לרדת לעמקם ולחקור אותם, ולא רק הן. דור חדש של משוררות כבר כותב מתוך האנרגיה הנפשית המשתחררת כשנשים מתחילות לנוע החוצה לעבר מה שהפילוסופית הפמיניסטית מארי דאלי תארה כ”החלל החדש” בגבולות הפטריארכיה.<sup>21</sup> נשים מדברות אל ועל נשים בשירים אלה, מתוך אומץ שהתפרץ זה מכבר לתת שמות, לאהוב האחת את השנייה, לחלוק את הסיכון, ואת האבל, ואת החגיגה.

לעיניה של פמיניסטית, יצירתם של משוררים מערביים שכותבים כעת חושפת פסימיות עמוקה ופטליסטית באשר לאפשרויות של שינוי, בין אם חברתיות או אישיות, לצד שימוש מוכר ומוגזם בְּנשים (ובטבע) כגואלות מחד וכמאיימות מאידך; וגאות חדשה של סדיום פלוצנטרי ושנאת נשים גלויה, התואמים לברוטליות המינית בסרטים מהתקופה האחרונה. שירה ”פוליטית” שנכתבת בידי גברים נותרת תקועה בינות מאבקי הכח בין קבוצות גבריות; בגנותו את האימפריאליזם האמריקאי או את החונטה הצ'יליאנית, המשורר מתיימר לדבר בשם הנדכאים – בעודו נשאר, כגבר, חלק מהשיטה של הדיכוי המיני. האויב תמיד מחוץ לעצמי, המאבק במקום אחר. דרכם של הבידוד, של הרחמים העצמיים ושל הייצוג העצמי שמניבה שירה ”לא פוליטית”, משמעה ששינוי מהותי בתודעה הגברית חייב יהיה להקדים כל השראה גברית, פואטית או אחרת. האנרגיה היצירתית של הפטריארכיה אוולת במהירות; מה שנותר היא האנרגיה המחוללת את עצמה לחורבן. כנשים, מחכה לנו עבודה רבה.

## הערות

- ↑ [הערת המתרגמת: במקור האנגלי טבעה רייץ' את המונח הרבי־משמעי “Re-vision”. המונח המקורי מכיל בתוכו גם אופן התבוננות חדש, מעוף וחווון מחודש. הלחמה של שני חלקי המונח מייצרת מניפת השתמעויות נוספת, ביניהן שינוי, רביויה, תיקון ושיפור. (ההערות המופיעות בסוגריים מרובעים הן הערות המתרגמת)]
- ↑ Shaw, G. B. (1922). *The Quintessence of Ibsenism*. New York: Hill & Wang, p. 139.
- ↑ Stewart, J. G. (1959). *Jane Ellen Harrison: A Portrait from Letters*. London: Merlin, p.140.
- ↑ James. H. (1963). “Notes on Novelists”, in *Selected Literary Criticism of Henry James*, Shapira, M. (ed.). London: Heinemann, pp. 157-58.
- [שהיה סופר ומבקר]
- ↑ א.ר. 1978: אינטואיציה זו שלי אומתה כאשר בראשית 1978 קראתי את חילופי המכתבים בין וולף לדיים את'ל סמית'; במכתב מהשמונה ביוני 1933 מספרת וולף שהותירה את האישיות שלה מחוץ לח ד ר מ ש ל ה ש מא לא תילקח בריצינות: ”כמה תמיד עסוקות בממד האישי הן נשים, כך יאמרו, חוככים את ידיהם בהנאה; א נ י א פ י ל ו שו מ ע ת או ת ס כ ש א נ י כו ת ב ת .” (דגשים שלי – א.ר.)
- [ממחזור השירים של וודסורת]
- [גיבורת שיריו של אדגר אלן פו, וביניהם ”העורב”]
- [לוחמת חרות אירית ושחקנית פמיניסטית. ניהלה מערכת יחסים עם ייטס]
- [בבלדה מאת ג'ון קיטס]
- [גיבורת הרומן של תומס הארדי ”טס לבית דרברוויל”]
- [גיבורת המחזה של אוסקר וויילד]
- ↑ א.ר. 1978: ובכל זאת ביליתי חודשים בניל שֵׁעֶשרה בשינון ובכתיבת חיקויים של הטונטות של מיליי; ובמחברות מאתה התקופה אני מוצאת ניסיונות ברורים לחקות את המשקל והדחיסות הוורבלית של דיקנסון. הכרתי את הילדה דוליטל רק דרך ליריקה באנתולוגיות; השירה האפית שלה לא היתה מוכרת לי אז.
- ↑ Rich, A. (1975). *Poems Selected and New: 1950-1974*. New-York: Norton.
- [במקור השיר שקול וחרוז חריזה צמודה בסופי טורים]
- [גְּאוּדָה: חלל מצופה קריסטלים בתוך מסת אבן.]
- [בשפה הדנית: מצודת השמים. שמו של מצפה כוכבים באי וון שבין דנמרק לשבדיה, שנתן מלך דנמרק לאסטרונום טיכו ברהה במחצית השנייה של המאה ה־16.]
- [בלטינית: חדש. כוכב שבוהק לפתע ושוקע, שהתגלה בידי האסטרונום הדני טיכו ברהה ב־1572.]
- [פולטר: כוכב הפולט קרינה אלקטרומגנטית במרווחי זמן קצובים.]
- ↑ א.ר. 1976: כשחלמתי את החלום הזה, האם לגמרי לא ידעתי על המסורת של בסי סמית ושל פזמוני בלוז מאת נשים אחרות, שהתעלו מעבר למצב הקורבן כדי לשיר על התנגדות ועצמאות?
- ↑ Daly, M. (1973). *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon.



# הגירת שיבה פלסטינית - לקחים מהמסטר הבין-לאומי לענייני פליטים

סרי חנאפי  
מאנגלית: מיכל שוסטר

איה בן רון, מתוך הסדרה עדיין בטיפול, 2005, הדפס משי על בד

## המסטר הבין-לאומי לענייני פליטים

המסטר הבין-לאומי לענייני פליטים הוא משטר גברי שעל ייסודו הוחלט באמנת האו"ם מ-1951, אמנה המתייחסת למעמד הפליטים ואשר עוגנה בפרוטוקול מ-1967 המחילה על קבוצות פליטים ברחבי העולם. עד היום חתמו 145 מדינות על אחד משני הסכמים אלה של האו"ם, והתחייבו בכך לספק הגנה (בצורתיה השונות: קבועה, זמנית, מונעת) וסיוע ליחידים אשר עזבו את מדינות האם שלהם ועונים להגדרת המונח "פליט": אדם אשר "בשל חשש מבוסס לרדיפה על רקע גזע, דת, לאום, חברות בקבוצה חברתית או דעה פוליטית, נמצא מחוץ לארץ הלאום שלו ואינו יכול, או, בשל חשש זה, אינו רוצה להודקק להגנתה של מדינה זו". המוסד המיישם משטר זה הוא הנציב העליון לענייני פליטים. עם תחילת פעילותו של המשרד בינואר 1951 עבדו בו שלושים וארבעה אנשים, בעיקר בג'נבה, בתקציב של כ-300 אלף דולר. במהלך חמשת העשורים שחלפו מאז הפכה הסוכנות למוסד חובק עולם, וכיום פועלים במסגרתה 268 משרדים ב-114 מדינות, צוות של יותר מ-5,500 עובדים ותקציב פעילות של מעל למיליארד דולר. הנציב העליון לענייני פליטים מסייע כיום לכעשרים מיליון פליטים ברחבי

נהוג לחלק את הפתרונות האפשריים המוצעים לבעיות הפליטים לשלוש קטגוריות: שיבה מחדש מרצון, אינטגרציה בארץ הקולטת ויישוב מחדש במדינה שלישית. האפשרות הראשונה נראית לכאורה כאפשרות ה"טבעית" ביותר, אך היא גם המורכבת ביותר. אני מעדיף לקרוא לה "הגירת שיבה" (return migration), על מנת להדגיש את העובדה שמדובר בהגירה ככל תנועת הגירה אחרת. כרוכים בה מסגרת משפטית מורכבת, הסדרים מוסדיים וכן תנאים פוליטיים, כלכליים וחברתיים מתאימים; כמו כן, חשוב שהסביבה הבין-לאומית תאפשר תנועה שכזו. מאז האופטימיות ששררה בסיום המלחמה הקרה הוצאו אל הפועל כמה הסדרי שיבה כאלה, והיתה תקווה למצוא פתרונות ברייקימא לרבות מבעיות הפליטים בעולם.

מטרת המאמר היא לבחון לקחים שניתן להפיק עבור הגירת שיבה פלסטינית ממקרים אחרים בעולם. תחילה אבחן את ההתפתחות הפרדיגמטית של הסביבה הבין-לאומית ואת התפקיד ההיסטורי של הנציב העליון של האו"ם לענייני פליטים (UNHCR), שייקראו בשם "המשטר הבין-לאומי לענייני פליטים". לאחר מכן אדון במקרים ספציפיים של הגירת שיבה, תוך הסקת מסקנות לגבי שיבה פלסטינית עתידית.

העולם (Helton, 2002). המשטר הבינ־לאומי הנוכחי לענייני פליטים התפתח ועבר מספר גלגולים מאז כינונו, מתום מלחמת העולם השנייה ועד היום. יש לזכור שאין מדובר רק במשטר של המשפט הבינ־לאומי, אלא במשטר שסייע להתפתחות "לימודי פליטים" כהתמחות אקדמית או "אקדמית-יישומית". רוב המחקר במדעי החברה – בין אם הביא להמלצות למדיניות, לדו"חות לענייני פיתוח או למאמרים אקדמיים – התבצע תוך קשר רשמי עם (ולעתים קרובות במימון) ארגונים בינ־לאומיים אלה (Malkki, 1995).

ההתפתחות ההיסטורית המשמעותית ביותר של משטר הפליטים היתה צמיחתה של פרדיגמה חדשה לזכויות פליטים, שנוצרה כתגובה לחקיקה מזמן מלחמת העולם הראשונה והשנייה. בעבר, ממשלות ברית־המועצות, טורקיה ואחרות שללו אוטומטית את זכויות האזרח מפליטים רוסים, ארמנים והונגרים (באמצעות החרמה של מסמכים רשמיים). חשוב לציין שהחל ממלחמת העולם הראשונה הנהיגו מדינות אירופיות רבות חוקים שאִפשרו לשלול אזרחות מתושביהן. הראשונה היתה צרפת, ב־1915, ששללה את אזרחותם של אזרחיה שמוצאם ממדינות "אויב"; ב־1922 צעדה בלגיה בעקבותיה, ושללה אזרחות מאנשים אשר ביצעו מעשים "נגד הלאום" במהלך המלחמה; ב־1926 העביר המשטר הפשיסטי באיטליה חוק דומה באשר לאזרחים אשר הוכיחו עצמם כ"בלתי ראויים לאזרחות איטלקית"; וב־1933 עשתה כך אוסטריה, וכן הלאה; עד שב־1935 חילקו חוקי נירנברג את האזרחים הגרמנים לבעלי זכויות אזרחיות מלאות ולאזרחים ללא זכויות פוליטיות.

ההתפתחות המשמעותית השנייה מיוחסת לגלובליזציה, מאחר שהיא השפיעה על האפשרויות לפתרונות של קבע שעמדו בפני מבקשי מקלט או פליטים לאחר סיום סכסוכים. אם כן, יש להבין תנועה וניידות של פליטים בהקשר הרחב של גלובליזציה והגירה בינ־לאומית. כיום מתגוררים כ־170 מיליון מהגרים מחוץ לארץ הולדתם. מגמת ההגירה תימשך כל עוד תישאר שלילית צמיחת האוכלוסייה באזורים המפותחים יותר. אשר להגירה כפויה, רוב תנועות הפליטים בהיסטוריה נטו להסתיים בגלות קבע של רוב האוכלוסיות העקורות (Rogge, 1994). במהלך המלחמה הקרה החשיבה הקהילה הבינ־לאומית את היישוב־מחדש כאופציה המועדפת; שיבה למולדת לא תאמה את מטרות מדיניות החוץ, ופליטים שימשו לעתים קרובות כלי משחק במאבקים מקומיים שהיו חלק ממלחמות בין מעצמות, כמו במקרה של הפליטים האפגנים שנוצלו בידי ארצות הברית כנגד ברית המועצות לשעבר. עם זאת, כיום מהווה היישוב־מחדש אפשרות ראלית פחות, לא רק

בגלל ההתנגדות הגוברת להגירה באירופה, באוסטרליה ובמקומות אחרים, אלא גם משום שהליכי היישוב־מחדש הסתכסכו בשיקולים של ביטחון לאומי.<sup>2</sup> נוסף לתפקידו במסגרת יוזמות בילטרליות ליישוב מחדש, משמש הנציב העליון לענייני פליטים שומר סף המפנה מקרים אינדיבידואליים פגיעים למדינות הקולטות אותם (Helton, 2002); שנות התשעים של המאה שעברה הפכו לפיכך לעשור של שיבה למולדת. בשנים הספורות שעברו בין גלי השיבה של פליטים לנמיביה ב־1989 והשיבות למוזמביק ב־94-1993, השתנה מהותית תפקיד הנציב העליון בפעולות שיבה למולדת. בעשורים שקדמו לכך היתה מעורבות הנציב בפעולות שיבה קצרת־טווח ובהיקף מצומצם, והארגון התמקד בעיקר בהבטחת השיבה של הפליטים בשלום. אך מבצעי השיבה במרכז אמריקה, קמבודיה ומוזמביק התנהלו כבר בגישה חדשה ורחבה יותר. בכל אחד מהמקרים, מילא משרד הנציב העליון תפקיד משמעותי במשימות בניית שלום של האו"ם, ופעילויות הומניטריות של שיבה למולדת ובניית שלום הפכו לחלק ממסגרת פוליטית ואסטרטגית רחבה יותר שנועדה להבטיח פיוס, שילוב מחדש ושיקום (UNHCR, 2000).

## לקחים ממקרי שיבת פליטים

בריוני בהגירת שיבה, אפיק לקחים מהמשטר הגנרי וכן מהמקרים השונים של פליטים וההתמודדויות עמם. אדון גם בממדים הפוליטיים, הסוציולוגיים והמוסדיים של הגירת שיבה.

### הממד הפוליטי

מה הקשר בין שיבה לבין סכסוך? תהליך השיבה למולדת (או לפחות האפשרות לשיבה) מהווה במקרים רבים סוגיה מרכזית בפתרון סכסוכים, בכלל זה כאשר מדובר בסכסוך אתני כמו בנמיביה, בקמבודיה, בסהרה המערבית, בבוסניה וברואנדה (אם כי במקרים אחרים לא היתה השיבה למולדת לסוגיה מרכזית, לדוגמה בניקרגואה, במוזמביק, בלבנון ובגואטמלה). אי־שיבת הפליטים במקרה של רואנדה הובילה לרצח עם. ברקן (Barkan, 2004) טוען שבסכסוכים אתניים מעוררת שיבת פליטים את תחיתו של הקונפליקט, ולפיכך מסיק שבאשר לסכסוך הפלסטיני־ישראלי, אין לאפשר שיבה של פליטים. ברקן נסמך רבות על המקרה הבוסני. אני חולק עליו משתי סיבות: ראשית, הסיבה שבעטיה פליטים לא שבו לבוסניה לא היתה האיום על תהליך יישוב הסכסוך, אלא משום שהפליטים לא ראו את עתידם בעריהם ההרוסות, והעדיפו להישאר במדינות אירופיות אחרות. אם תחליט אירופה ליישם

מעין תוכנית מרשל במדינה למודת סכסוכים זו, תהפוך שאלת השיבה למשמעותית יותר. שנית, אופי הסכסוך בפלסטין/ישראל הוא קולוניאלי יותר מאשר אתני. כוונתי היא שקבוצת אנשים אחת החליפה את האוכלוסייה הילידית. המורשת הזכורה הזו חשובה מאוד ומהווה סיבה בפני עצמה לליבוי הסכסוך. פתרון הסכסוך משמעו להשיב את הצדק לאוכלוסייה הילידית ולאפשר לה לממש את זכות השיבה שלה, ולא יתכן פתרון, אף לא טריטוריאלי, אם לא תידון האחריות הישראלית ללידתה של בעיית הפליטים הפלסטינית. הטיעון האתני בהחלט יכול להשפיע על צעדי מדיניות ישראלים בהסדרתה של הגירת שיבה (מקומות שבהם יכולים השבים לגור; השבת קרקעות או לא, וכו') אבל הוא אינו יכול להיות היסוד המארגן של השיבה.

אי אפשר להוציא לפועל את אפשרות השיבה מבלי לטפל בשאלת הפיצוי הכספי ובהשבת קרקעות. הניסיון הבינ־לאומי מראה עד כמה חשוב למצוא מנגנון שיופעל במהירות ושיכלול תנאים לשיבה, לשילוב, להשבת שטחים ולפיצוי. עבור אלה המעוניינים לשוב לאדמות ולבתים שבהם חיו בעבר הרחוק, עשוי אישור הבעלות להיות חיוני, בייחוד אם אלה מוחזקים בהווה בידי אחרים. למטרה זו ניתן להשתמש במנגנונים של פיצוי כדי לזכות את הפליטים השבים בנכסים, בדומה ל"ועדה הבוסנית לתביעות נדל"ן של עקורים ופליטים" (CRPC - Commission for Real Property Claims) שהוקמה על בסיס נספח 7 להסכם דייטון מ־1995. ועדת הרכוש הבוסנית היא גוף מעורב שבו יושבים נציגים לאומיים ובינ־לאומיים. שלושה מהם ממונים על־ידי בית הדין האירופי לזכויות אדם, ושישה מהם הינם חברים מקומיים, כשמתוך אותם השישה ממונים ארבעה על־ידי הפרציה של בוסניה והרצגובינה ושניים על־ידי הרפובליקה הסרבית. פעילות חברי הוועדה מתבצעת בסיוע של כארבע מאות עובדים מקומיים בשנים־עשר משרדי שטח. מאז מרץ 2003 פתרה הוועדה שמונים ואחד אחוז מכלל 318,780 התביעות שהוגשו.<sup>3</sup> פעילות זאת דרשה בדיקה מעמיקה של הצרוף המורכב בין מסורות משפטיות שונות המתייחסות לרישום בעלות על קרקעות, החל משיטות שהיו נהוגות במערכת האוסטררו־הונגרית ועד לחקיקה חדשה יותר, למטרות אישור הבעלות (Helton, 2002).

עם זאת, הניסיון בבוסניה מראה שלמרות שהשבת קרקעות היתה מוצלחת באופן חלקי, הפיצוי הכספי היה בעייתי ביותר. לממשלת בוסניה לא היו המשאבים הכספיים לתרום לקרן, ותורמים בינ־לאומיים לא היו מעוניינים במימון פיצויי אינדיבידואלי. התורמים התעניינו יותר בשיקום בתים ובבנייה מחדש של כבישים,

בתי חולים, בתי ספר ותשתיות ציבוריות אחרות (Badil, 2003). כאשר דנים במקרה הפלסטיני, יש להכיר בשתי בעיות. הראשונה היא העובדה שמרבית תביעות הקניין של הפלסטינים הן על שטחים הקטנים מחמישה דונם. פרושו של דבר, שעלות התביעה תהיה גבוהה יותר מסכום הפיצוי (Tamari, 2005). ניתן לפתור בעיה זו בהסכמי תשלום חד־פעמי, כמו במספר מקרים בעולם. למעשה, טריבונלים בינ־לאומיים לתביעות לצורך יישוב סכסוכים פועלים זה מכבר, ורבים מהם מטפלים ברכוש זה. מאז הסכם ג'יי מ־1794 בין ארצות־הברית לבריטניה ועד למלחמת העולם השנייה השפיעו טריבונלים לעתים קרובות על גובה פיצויי מלחמה. עם זאת, טריבונלים אלה נתפסו כאטיים וכיקרים מדי, מה שהגביר את השימוש בהסכמי תשלום חד־פעמי. התשלום התבצע בין מדינות, כשהמדינה התובעת היתה אמורה לחלק את הכספים ליחידים והמדינה המשלמת מקבלת פטור גורף ממחויבויותיה (Helton, 2002).

הבעיה השנייה נוגעת לסיבוכים המעשיים באשר להוכחת בעלות פלסטינית, לנוכח אובדן מסמכים המעידים על זכויות הקניין. היסטוריה שבעל־פה עשויה, אם כן, למלא תפקיד ראייתי חשוב בכל מסגרת לתביעות. התובעים נתקלים לעתים קרובות בקשיי הוכחה לנוכח הזמן הרב שחלף, הרס או אובדן של מסמכים במהלך מלחמה, או מפני שהתובע היה איכר שעבד את האדמה ללא בעלות עליה. השימוש בתעוד היסטורי בעל־פה אינו חסר תקדים; כל תוכניות התביעות המטפלות בעולות מתקופת הנאצים ומלחמת העולם השנייה מתחשבות בקשיים שכאלה ומיישמות בהליכהן סטנדרטים גמישים להוכחות בעלות. בסיוע ארגון ההגירה הבינ־לאומי (IOM - International Organization of Migration), נוסדו שלוש תוכניות לטיפול בתביעות כאלה: ב־1997 הוקם הטריבונל לטיפול בתביעות לחשבונות רדומים (I - Claims Resolution Tribunal for Dormant Accounts),<sup>5</sup> אשר דן בתביעות שעניינן חשבונות שנפתחו בבנקים שוויצריים על־ידי אנשים שאינם אזרחי המדינה או תושביה, ושהיו רדומים מאז תשעה במאי 1945 – חשבונות שמידע עליהם פורסם על־ידי אגודת הבנקאים השוויצריים ביולי ובאוקטובר 1997;<sup>6</sup> התוכנית השנייה היתה הטריבונל ליישוב תביעות של נכסים מופקדים (CRT II - Claims Resolution Tribunal - Deposited Assets). לאחר השלמת כל התביעות שהוגשו באשר לחשבונות שפרסמה אגודת הבנקאים השוויצרית, התחייב הטריבונל ליישוב תביעות לטפל בעוד 32 אלף תביעות מצד קורבנות הנאצים או יורשיהם, באשר לנכסים שהופקדו בבנקים שוויצריים לפני מלחמת העולם השנייה ובמהלכה. תביעות אלה הוגשו בעקבות יישוב



התביעה הייצוגית לנכסי קורבנות שואה, שנדונה בבית משפט מחוזי בארצות הברית במחוז המזרחי של מדינת ניו-יורק.<sup>7</sup> הסעיף הרלבנטי בנוהל מיישם כלל הוכחה גמיש.<sup>8</sup> התוכנית האחרונה היא הוועדה לתביעות רכוש (Property Claims Commission) בתוכנית הגרמנית לפיצוים לעובדי כפייה (German Forced Labor Compensation Program). הוועדה נוסדה כדי לטפל בתביעות רכוש שהוגשו כחלק מהתוכנית הגרמנית לפיצוים לעובדי כפייה והיא מיישמת אותם כללי הוכחה גמישים.

בעוד שכל שלוש התוכניות פועלות על בסיס הליכים כתובים ולרוב לא על בסיס הליכים שבעל-פה, הרי שהצהרות כתובות של תובעים, המספקות מידע על ההיסטוריה המשפחתית בהתבסס על היסטוריות שבעל-פה ששמעו הדוברים מבני משפחה, נחשבות על-ידן כמספקות להוכחת סבירות של תביעה. זאת בפרט אם המידע שמספק התובע תואם למידע זמין נוסף, כמו מידע ארכיוני, או – כמו במקרה של הליכי בורות המקדימים את ה-CRT – למידע חסוי המצוי ברישומי הבנקים.

יתר על כן, גם היסטוריה שבעל-פה המשולבת במחקר היסטורי אחר עשויה לספק סימוכין חשובים למקבלי ההחלטות באשר למה שהתרחש בתקופות מסוימות ובאזורים מסוימים. בתוכניות התביעות שצינו לעיל, הובילו סימוכין כאלה להתפתחותן של הנחות יסוד מסוימות, לדוגמה באשר לטיפול בקבוצות תובעים באזור כלשהו, בזמן כלשהו, או ביחס לקשר הסיבתי בין הנזק שנגרם לתובע לבין הפעולות שנקטו הרשויות הרלבנטיות – מה ששחרר את התובעים מעול ההוכחה הפרטנית.

שלוש התוכניות יצרו תקדים בהיסטוריה של הפיצוים לנפגעי סכסוכים, ויש לראות בהן מקרה מבחן מעניין לקראת כינון מנגנוני השבת קרקעות ופיצוים כספי לפלסטינים. אך בעוד שתקדים זה מאפשר את השימוש בהיסטוריה שבעל-פה, הרי שתמיד יהיה צורך לקשר תעוד מילולי להוכחות בכתב. מטרת השימוש בהיסטוריה שבעל-פה ובתעוד שבעל-פה היא להשלים את הפערים וכך לסייע למקבלי ההחלטות להבין את עומקן של הבעיות ואת הממד הפסיכולוגי שלהן.<sup>9</sup>

#### הממד הסוציולוגי

הממד הסוציולוגי של השיבה נוגע לאופי הצורות והמודלים של התהליך. אך לפני שאדון בכך, אתמקד בסוגיית מספרם של השבים לאזורים שבהם היה סכסוך, מאחר שהיא מעלה כמה בעיות מתודולוגיות.

כאשר בוחנים את נתוני תנועת הפליטים של משרד הנציב

העליון לענייני פליטים, ניתן להבחין בקלות שמספר הפליטים אשר שבים לארץ מוצאם (כאשר שיבה זו מתאפשרת) קטן בהרבה ממספר אלה שבחרים להתיישב מחדש במדינה המארחת או במדינה שלישית. על-פי נתוני המשרד לשנת 2002, רק עשרים ואחד אחוז מהפליטים מימשו את זכות השיבה שלהם (2,252,804 שבים), כששנה זו היתה יוצאת דופן מאחר שפליטים אפגנים היו יותר משמונים אחוז מהשבים: מכלל 3,828,852 הפליטים האפגנים הרשומים חזרו ארבעים ושבעה אחוז – בעיקר מפקיסטן, אירן וטג'יקיסטן. במקרים רבים נתונים אלה מסווים בעיות. לדוגמה, הנתונים מבוססים על מעברי גבול, בעוד שאימות אנתרופולוגי מראה שפליטים הופכים לעתים קרובות לעקורים פנימיים (internally displaced persons), כמו במקרה של אנשי אש"פ ששבו לגדה המערבית ולרצועת עזה. בנוסף, קורה שפליטים לא נשארים זמן רב לאחר השיבה, כלומר שבים ואז עוזבים.

קיימים כמה הסברים לאחוז השיבה הנמוך יחסית, ובראשם מבנה שוק העבודה הגלובלי וחוסר הביטחון באזורים פוסט-קונפליקטואליים. המקרה הבוסני מספק מספר תובנות: עוד לפני שיבש הדיו על הסכם דייטון מ-1995, החל פולמוס ער על אודות השיבה.<sup>10</sup> שמונה וחצי שנים לאחר חתימת ההסכם, אין עוררין על כך שהושגה התקדמות אמיתית ומוחשית באשר לשיבת פליטים ועקורים פנימיים בוסניים. קרוב למיליון פליטים ועקורים שבו לבתיהם ולעריהם בבוסניה והרצגובינה, מתוך כ-2.2 מיליון אנשים שנאלצו לעוזב במהלך המלחמה. מאז מאי 2004 כ-411,970 מהשיבות הן "שיבות מיעוטים", כלומר שיבות של פליטים למקומות שבהם קבוצה אתנית אחרת (סרבים, במקרה זה) היא הדומיננטית, כלומר בערך 18.7 אחוזים מכלל הפליטים; זאת בנוסף ל-543 אלף "שיבות רוב", ליישובים שבהם הקבוצות האתניות של הפליטים השבים מהוות רוב מספרי (UNHCR, 2004). עם זאת, התקדמות כללית זו הבלטיה ביתר שאת את מצוקתם של אלה שעבורם השיבה בביטחון ובכבוד עודנה בעייתית. אנשים רבים עודם עקורים פנימיים וזקוקים לפתרון בריקיימא. עמם נמנים כ-125 אלף פליטים מבוסניה והרצגובינה החיים בסרביה, במונטנגרו ובקראטיה השכנות, כ-45 אלף פליטים החיים במדינות מחוץ לאזור, וכן כ-350 אלף עקורים פנימיים (UNHCR, 2003). מכאן שרק 18.7 אחוזים מכלל הפליטים והעקורים מבוסניה והרצגובינה שבו לאזור שבו רוב אתני שונה משלהם, בעוד שהשיבה לאזור אתני שבו רוב אתני דומה היא משמעותית הרבה יותר.

את חלקיות שיבתם של הפליטים אפשר להסביר הן באמצעות הקונטקסט של היחסים הבין-לאומיים בין מדינות והן באמצעות

השינוי החברתי שעברו הפליטים בגלות. בדיונים שהתקיימו לאחרונה במשרד הנציב העליון לענייני פליטים עלתה השאלה האם אפשרות השיבה היא אכן האפשרות האבודה ביותר בקרב פליטים.<sup>11</sup> בעוד שבמהלך העימות האידיאולוגי של המלחמה הקרה המעיטו בערכה של השיבה, עלה זה ביתר שאת בשנות התשעים של המאה שעברה. משרד הנציב העליון לענייני פליטים אף הכריז על שנות התשעים כעשור השיבה. אלא שהשיבה קיבלה ממדים רומנטיים, ואופיים של הפליטים בעולם השתנה. במקרים רבים (כמו זה של המוסלמים הבורמוזיים) מתנגדים הפליטים למהלך של שיבה,<sup>12</sup> בעוד שאחרים, שלא היו חסרי מדינה מבחינה טכנית, העדיפו להפוך לכאלה מאשר לחזור למולדתם – כמו במקרה של יהודים יוצאי פולין ורומניה אשר נשארו בצרפת או בגרמניה בסוף מלחמת העולם השנייה, או המקרה הנוכחי של קורבנות רדיפה פוליטית ואלה שעבורם השיבה לארצם מסכנת את קיומם (Agamben, 1997).

בהקשר זה מבקרים מומחים רבים בתחום ההגירה הכפויה את נטיית הנציב העליון לענייני פליטים להעדיף שיבה כפתרון ולכפות על פליטים לשוב לביתם (Harrell-Bond, 1989; Houerou, 2006). בעוד שמשרד הנציב הכיר תמיד, כחלק מהמנדט שלו, בצורך להבטיח שפליטים אינם מאולצים לשוב למולדתם, לא היתה זו תמיד ההתנהגות בפועל, וראו לדוגמה את המכסות למוזמביקאים בדרום אמריקה או לאריתראים בסודן. שיבה "מרצון" היא לעתים "כיסוי לשיבה כפויה או למניעת שיבה" (Barkan, 2004: 7), ושיבה ממדינות מערביות היא כישלון כללי. אפילו כאשר הציעו ממשלות לפליטים עירקים או אפגנים תמריצים כספיים לשיבה, רק מעטים הסכימו לשוב. למרות שברור שפליטים היו מעורבים עמוקות בשלבי התכנון וההכנה של תהליך השיבה, מחקרים מראים גם שרעיון השיבה מרצון יושם בצורה רחבה ורופפת מדי. במקרים רבים נאלצים הפליטים לשתף פעולה עם תהליך השיבה רק בשל העדר חלופות מתאימות (Dumper, 2004). שיבה למולדת, אם כן, היא לרוב לא מרצון.

שינוי חברתי בגלות ממלא גם הוא תפקיד מרכזי בכל החלטה לשוב. מעמד פליט ארוך שנים מביא ליצירת קשרים חדשים במדינות המארחות. כפריים הופכים לעירוניים, ובמדינות קולטות רבות נשים מועצמות בהשוואה לאחיותיהן בארצות מוצאן. הלקח שיש להפיק מכך לגבי המקרה הפלסטיני הוא שיש להפריד חלקית את שאלת זכות השיבה מהסוציולוגיה של השיבה. רוזמרי סאיע' ציינה ששיבת הפלסטינים מושפעת לא רק מגורמים ממריצים מהארצות המארחות, אלא גם מרצון קולקטיבי לשיבה מצד הפליטים

(Sayigh, 1987). לעומתה, מטיל דניאל ורנר ספק בפרשנות זו, ומאתגר את הדימוי ה"אידיאלי" וה"נוסטלגי" של השיבה מרצון (Warner, 1994). עם הזמן, הוא טוען, מעוות הפיזור של הפליטים את משמעות הקהילה, ועמה את זיכרון המולדת (Zureik, 1997). ה"הזרה" של מדינת המקלט עולה לעתים קרובות בקנה אחד עם ההנחה שארץ המולדת או המקור אינה רק סביבת המגורים הנורמלית אלא אף האידיאלית, המקום שאליו כל אחד מתאים ביותר, שבו הוא חי בשלום וישבו הוא אדם בעל תרבות וזהות נטולות בעיות. אך יש להיזהר גם שלא לעשות רומנטיזציה ואידיאליזציה לגלות ולפזורה, כפי שנוטים חלק מהכותבים לעשות.

עד כה דנתי בתהליכים של שיבה כאילו היתה זו הגירה חד-כיוונית שסופה בהכרח בהתיישבות של קבע. למעשה, לשיבה צורות רבות, כולל צורה ארעית, כמו שיבתם של פליטים אפריקאים רבים שכונתה "שיבה מחזורית". בחלקים רבים של אפריקה חוצים פליטים את קו הגבול אולם נשארים בסמוך לו, בציפייה לחזרה קרובה. במקרים רבים הם נשארים באותו אזור אתני או באזורים שאליהם היגרו על בסיס עונתי (Rogge, 1994). סוג זה של שיבה יכול להיות רלבנטי ביחס לפלסטינים אשר מעדיפים לגור בשטחי פלסטין, או קרוב לירדן או מצרים, ולא בישראל, מחשש לחיכוכים אתניים עם הרוב היהודי. כל תאריך יעד שבו יהיה על הפליטים לבחור את מקום ישיבתם הקבוע, ייכשל אם תהליך השלום לא יצור מסגרת זמן-מקום גמישה.

#### הסדר מוסדי

הקהילה הבין-לאומית ייסדה בעבר הסדרים מוסדיים ותקנות משפטיות להתמודדות עם פליטים ומבקשי מקלט. עם זאת, בעוד שהסדרים אלה מטפלים בהיבט ההומניטרי של בעיית הפליטים, הם אינם כוללים יחס מספק לזהות הפוליטית של הפליטים, ולפיכך לסוגיית השיבה. ניסיון רב מראה שהקהילה הבין-לאומית משקיעה משאבים מוגבלים בלבד בתמיכה בשיבה,<sup>13</sup> ולכן רוב הפליטים חוזר ללא סיוע משמעותי מארגונים בין-לאומיים. מאמצי שיבה משמעותיים בשנים האחרונות כוללים את קמבודיה, שם סייע משרד הנציב העליון בין מרץ 1992 לאפריל 1993 לשיבתם של כ-370 אלף פליטים בעלות של כ-128 מיליון דולרים; את מוזמביק, שם שבו לביתם כ-1.7 מיליון פליטים משש ארצות שכנות בין השנים 1992 ל-1996, במבצע בו הושקעו כ-150 מיליון דולרים; ואת המקרה של נמיביה, שם חזרו למולדתם כארבעים אלף פליטים בסיוע משרד הנציב העליון, בעלות של כ-36 מיליון דולרים (Helton, 2002). במונחי הסדרים מוסדיים ספציפיים להגירת שיבה, נוטה

הקהילה הבין-לאומית לערוך ועידות אזוריות, לכנס את המדינה שבה הקונפליקט יוצר את הפליטים ואת שכנותיה, ולהכין את האזור לאפשרות מתן בחירה לפליטים בין יישוב-מחדש לבין שיבה למולדת.

המקרים השונים של המשטר הבין-לאומי מצביעים על כך שעל הפלסטינים להימנע מתלות בארגון אחד בלבד. אני טוען כאן כי משרד הנציב העליון לענייני פליטים וארגון ההגירה הבין-לאומי יכולים להיות אחראים לשיבת הפליטים או ליישובם במדינה שלישית, מאחר שלהם הנסיון הרב ביותר, בעוד שסוכנות הסעד והתעסוקה של האו"ם לפליטים פלסטינים במזרח התיכון (UNRWA), סוכנות הפיתוח של האו"ם (UNDP) והבנק העולמי צריכים להיות אחראים לשילוב הפליטים הפלסטינים המעוניינים להישאר בארצות המארחות. על UNRWA להרחיב את המנדט שלה ולהחילו גם על מתן הגנה זמנית לפליטים הפלסטינים (Akram and Rempel, 2003). אש"פ, הרשות הפלסטינית ו-UNRWA יכולים ליצור ארגון-גג שלו שלושה תפקידים: 1. תמיכה וייעוץ לפליטים, שיספקו הכוונה לפתרון הטוב ביותר לכל מקרה פרטני; 2. תאום העבודה בין הארגונים השונים; 3. אחריות לגיוס משאבים למימון התהליך כולו. בייחוד באשר לתפקיד הראשון, על ארגון-גג לעבוד בצמוד לוועדות העממיות במחנות ולארגונים הבלתי ממשלתיים השונים המטפלים בפליטים.

באשר ליישוב-מחדש במדינות אחרות, נדרשת חקיקה יותר מאשר הסדרים מוסדיים. מכשול רציני יותר בפני פעילות משמעותית של יישוב-מחדש נוגע להבדלים בין ההגדרה הפלסטינית למונח פליט, לבין ההגדרה הכללית שניסח משרד הנציב העליון. חוקי ההגירה והפליטות במדינות הקולטות מאמצים בדרך כלל את הגדרת הפליטות של האו"ם. אם רוצים ליישב מחדש כמויות משמעותיות של פליטים פלסטינים, קרוב לוודאי שיהיה צורך לבצע התאמות במערכות משפטיות של מדינות רבות. לפיכך, מדינות מיישבות פוטנציאליות יצטרכו לבחון את חוקיהן ולבצע תיקונים הכרחיים על מנת לקבוע כללי הגירה הומניטריים חדשים או מורחבים שיכללו את הפליטים הפלסטינים (Helton, 2004).

#### הממד הכלכלי

אם יצרכו חלק מהשבים ממשאבי המקום שאליו הם שבים, הרי שאחרים יביאו עמם הון ומומחיות שיניעו שיפור בכלכלת המדינה. מחקרים מראים שזרימת ההון וההשקעה המתלווים לשיבת בעלי מקצוע, יוצרים השקעה. סוג זה של השקעה שונה מהותית מהמודל הקלסי של תשלומים שנבחן בעולם הערבי (Hanafi, 2001), שאופיינו

בהטבות כלכליות מעטות ובהשפעות השליליות של הגירה, בהשקעת כספים נמוכה בפעילויות יצרניות, ובאינפלציה שהתעוררה מהעברת הון (Saad al Din and Abdel Fadel, 1983; Fergany, 1988)<sup>14</sup>. בניגוד למחקרים הרואים בשבים עול עתידי על החברה הפלסטינית<sup>15</sup> ושבדקו את יכולת הקליטה של פליטים פלסטיניים מנקודת מבט כלכלית צרה וקצרת-טווח, מראים מחקרים אחרים רווח פוטנציאלי גדול מקליטת השבים, בהתחשב בדינמיקות החדשות ובתוצרים החיוביים שעשויים להיווצר עקב חזרתם (Van Hear, 1997). שלב הביניים של אוסלו יצר שיעור צמיחה גבוה בשטחים הפלסטיניים. התמ"ג והתל"ג לפני האינפלאציה היו גבוהים יותר מאשר במדינות השכנות, להוציא ישראל. אם יהיה ניתן לשוב לרמה זו, ימשיכו השטחים הפלסטיניים פליטים מירדן וממצרים לכל הפחות, בייחוד אם בני משפחה יסייעו בשלב ההתחלתי לקליטתם. פלסטינים עשויים גם לעבור מרצועת עזה לגדה המערבית, שם ההכנסה גבוהה יותר. הדבר אמור גם לגבי ישראל, שם תקבע מדיניות ממשלתית עתידית האם פועלים, מהנדסים ואנשי טכנולוגיית מידע פלסטינים יוכלו לקבל או לחדש את תושבותם במדינה.

מחקרים רבים, כמו אלה של ניקולס ון היר (Van Hear, 1997) מציגים תובנות ממקרי מבחן באשר להגירת שיבה כמנוע לתעסוקה אשר גם מעודד פריחה כלכלית. ון היר בחן ארבעה מקרי שיבה. הראשון היה המקרה של חמישים אלף אסיאתים אשר גורשו מאוגנדה ב-1972 ושיבתם המוגבלת של כ-7,000 איש מתוכם שני עשורים מאוחר יותר, שהיוותה גורם חשוב בשיקום הכלכלה באוגנדה. המקרה השני מתייחס להגירה הכפויה של כ-300 אלף בולגרים ממוצא טורקי לטורקיה באמצע 1989. במקרה זה תרם הסיוע החיצוני רבות לקליטתם. המקרה השלישי הינו הגירתם של 350 אלף פלסטינים מכווית וממדינות מפרץ אחרות, לרוב לירדן. ההגירה ההמונית היוותה עשרה אחוזים מהצמיחה באוכלוסיית ירדן, שהגיעה לכדי כ-3.8 מיליון אנשים. בעוד שההשלכות המידיות של ההגירה ההמונית היו שליליות וגרמו שיבושים בכלכלה המקומית, הרי שבתוך שנתיים התגלו יתרונות ארוכי טווח שלהם פוטנציאל אדיר לכלכלה הלאומית. לשני גורמים היה תפקיד מרכזי בשינוי הכלכלי החיובי: ראשית, רוב השבים היו אנשי מקצוע משכילים ומיומנים אשר השתלבו בשוק העבודה מיד; שנית, ההגירה לוותה בזרימת הון רבה (שהוערך ב-1992 בכ-1.5 מיליארד דולר, לפי הבנק המרכזי של ירדן). ההתנהגות הכלכלית של החוזרים ואופן השתלבותם החברתית מרמזים על מה שניתן לצפות ביחס לשטחים. בכל שלושת המקרים היווה סיוע חיצוני גורם חיובי באינטגרציה.

לשם ההשוואה, גרושם של 800 אלף תימנים ממדינות המפרץ בסוף שנות התשעים ללא סיוע חוץ השפיע באופן שלילי על חברת המקור בתימן.

ניתן להפיק לקחים גם מהניסיון הישראלי. בישראל היה שיעור השקעה גבוה בשיא תקופת ההגירה. בין 1950 ל-1955 היה שיעור ההשקעות שלושה-עשר אחוז, ובתקופת גלי ההגירה מברית המועצות לשעבר, בין 1988 ל-1992, הגיע שיעור זה ל-13.6 אחוז (Naqib, 2003).

## מסקנות

הלקחים ממשטר הפליטים הבין-לאומי וממקרי הגירת שיבה שונים מצביעים לא רק על ההיקף המשוער של שיבת הפליטים אלא גם על דפוס הגירת השיבה.

ההיבטים הפוליטיים, החברתיים, הכלכליים והמוסדיים של הגירת שיבה משתנים ממקרה למקרה, בהתאם לאורך הגלות ולאופי הסכסוך הפוליטי. למרות שונות זו, קיימים מוטיבים חוזרים: שיבת פליטים אין פרושה שיבת כל קהילת הפליטים; כמעט בכל המקרים אי אפשר ליישב את הסכסוך מבלי לפתור את סוגיית הפליטים; שיבת פליטים לא מהווה בהכרח עול כלכלי על מדינת המקור; שיבה אינה בהכרח מהלך קבוע, אלא חלק מתנועת מעבר שבה שומרים השבים על קשרים חברתיים, כלכליים ופוליטיים עם המדינות שאירחו אותם; ה"מולדת" אינה עוד תפיסה המתייחסת בלעדית למקום המוצא. סוגיה אחרונה זו דורשת בחינה מדוקדקת יותר.

שיבת הפליטים, כפי שעולה ממקרים רבים, היא הגירה חדשה. בהגדרתה היא, אם כן, תהליך מורכב של התאמה ושילוב כלכליים, חברתיים ותרבותיים עם מקום המוצא, תוך שמירה על קשרים מסוימים עם המקום הקודם, במיוחד במקרים שבהם ניתן מעמד פליט. כפריים הופכים לעירוניים ונשים מועצמות במדינות מארחות רבות, יותר מאחיותיהן במדינות אחרות. הלקח שיש להסיק לגבי המקרה הפלסטיני הוא שיש צורך להפריד חלקית בין שאלת זכות השיבה לבין הסוציולוגיה של השיבה.



12 בסוף 1978, כמאתיים אלף מוסלמים בורמזים אשר ברחו קודם לכן לבנגלדש בטענה ששלטונות בורמה רודפים אחריהם, החלו לשוב למדינה. תהליך זה התנהל במשך מעט יותר משנה. רק לאחר משא ומתן ממושך בין שתי הממשלות (בנגלדש ובורמה), הסכימה בורמה לתוכנית שיבה. אולם כאשר יושמה התוכנית היא נתקלה בהתנגדות כמעט מוחלטת לשיבה מצד הפליטים (Rogge, 1994).

13 ב־2001 למשל קיבלו פליטים אפגניים כחמישים דולר למשפחה עבור שיבה למולדת (Helton, 2002).

14 ב־1978, בסקר שערכו חאדר ובדראן בירדן, נמצא כי כחצי מהתשלומים שהתקבלו מפועלים ירדנים כבוית תועלו להשקעות, בכלל זה 20.5 אחוזים שהושקעו בחינוך (Khader and Badran, 1986).

15 ראו למשל בדו"ח האיחוד האירופי שפורסם ב־1999, "Prospects for Absorption of Returning Refugees in the West Bank and the Gaza Strip", מטעם המכון ליחסים כלכליים בין־לאומיים (Charalambos and Huliaras, 1999).

1 רוג'ה מפנה ל־Norwood אשר הדגים טיעון זה בחיבורו הממצה על פליטים על רקע דתי במהלך ההיסטוריה. הוא מתייחס גם לסקירה של Simpson על הפליטים באירופה בתקופה שבין המלחמות ול־Proudfoot ו־Vernant שהתייחסו לעקרונות אוכלוסייה בעקבות מלחמת העולם השנייה (Rogge, 1994).

2 השיח הנוכחי בנושא הגירה, שהופך את מבקש המקלט ל"זר בתוכנו", מבוסס על מיתוס הריבונות והישות הפוליטית שרואה במדינה כלי, "גוף המאיים עליידי מהגרים" אשר "חודרים" אליו. (Bigo, 2002: 68-9)

3 הוועדה השלימה את עבודתה ב־2004.

4 למעשה, השבת קרקעות חשובה אפילו אם הפליטים והעקורים אינם מעוניינים לחזור לבתיהם המקוריים. במקרה זה הם "היו יכולים לזכות מחדש בבעלות על רכושם ואו להציעו למכירה או להחלפה. פרוצדורה זו התגלתה כרווחית יותר עבור הפליטים והעקורים מאשר תהליך פיצוי עליידי המדינה או מפיצוי בין־לאומי, והוכח שהיא פחות מסובכת ויותר יעילה. עם הדיבידנדים ממכירת רכושם התאפשר לפליטים ולעקורים לבנות או לקנות בית חדש ולהקים עסק גם במקום אחר". (Badil, 2003).

5 בספטמבר 2001 סיים הטריבונל לטפל ב־9,918 תביעות. מידע אודות הטריבונל, כולל כמה החלטות לדוגמה, ניתן למצוא ב: www.crt-ii.org/\_crt-i.

6 ביחס לכללי ההוכחה הגמישים, סעיף 22 של נוהלי הטריבונל קובע כי "על התובע להראות שלאור כל הנסיבות סביר שהוא או היא זכאי/ת לחשבון הרווח, במלואו או בחלקו. הבוררים היחידים או חבר התביעות יעריכו את כל המידע שיגישו הצדדים או שיש ברשותם ממקורות אחרים. לנגד עיניהם יעמדו כל העת הקשיים בהוכחת תביעה לאחר ההרש של מלחמת העולם השנייה ושל השואה, והזמן הרב שחלף מאז פתיחת חשבונות רדומים אלה".

7 תהליך הטיפול בתביעות עדיין מתנהל, וניתן לקבל מידע על אודותיו ב: www.crt-ii.org. מקור: ראיון עם אנשי ארגון ההגירה הבין־לאומי.

8 סעיף 17 בנוהל מפרט למשל: "1. כלל הסבירות: כל תובע יראה שטביר כי לנזכח כל הנסיבות, הוא או היא זכאי/ת לחשבון הנדון בתביעה, במלואו או בחלקו; 2. מקור המידע לקביעות: באשר לקבילות ומענקים, ישתמש ה־CRT ככל הניתן בתיקים ובתעוד המיניגים בהתאם לסעיפים 6-3, במידע שהגיש התובע, ובמידת הצורך, עליפי שיקולי ה־CRT, במקורות מידע אחרים.

9 כדוגמה, לקרן הפיצויים לרכוש יהודי במזרח אירופה יש רשימה של בעלי חשבונות מארגונים יהודיים. במקרה אחד טען מישהו לבעלות על חשבונו של רופא תושב וינה, דודו לכאורה, וניסה להוכיח את הקרבה באמצעות פרטים שידע על אודותיו, אך לא היו לו ראיות. ארגון ההגירה הבין־לאומי קיבל לבסוף את העדות בעל־פה מאחר שהיו לה תימוכין במסמך כתוב (רשימת בעלי החשבונות). באותה הרוח, אם מישהו טוען בפני ה־IOM שדודו לא יכול היה לעסוק ברפואה בתקופת השלטון הנאצי, הרי שהארגון יכול להצליב טענה זו מול החוק באזור מגוריו של הנדון.

10 בוסניה־הרצגובינה, שאוכלוסייתה מנתה 4.3 מיליון איש, היתה אחת משש רפובליקות של יוגוסלביה לשעבר. לאחר התמוטטות הקומוניזם במזרח אירופה התפרקה יוגוסלביה, ומלחמה פרצה בין הקבוצות האתניות המעורבות של בוסניה־הרצגובינה. התמיכה הסרבית במיעוט הסרבי בבוסניה־הרצגובינה הובילה לגרוש בוסנים מוסלמיים וקראאטיים מאזורים אלה. סכסוך פרץ גם בין כוחות מוסלמיים וקראאטיים. עד 1992 נמלטו תשעים וחמישה אחוז מהמוסלמים והקראאטים שבמזרח בוסניה־הרצגובינה ויותר מ־2.2 מיליוני איש הפכו לעקורים או לפליטים.

11 ביקורת הופנתה כלפי משרד הנציב העליון על ההסכמה שבשתיקה לשיבה הכפויה של פליטים לרואנדה ב־1996, שהיוותה הפרה של המשפט הבין־לאומי, לפיו אין להשיב פליט למקום שבו הוא/היא עלול/ה לטבול מרדיפה (Helton, 2002).

– Agamben, G. (1997). "We Refugees", in www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-we-refugees.html.

– Akram, S.M. and Rempel, T. (2003). "Temporary Protection for Palestinian Refugees: A proposal", paper presented in Stocking II Conference on Palestinian Refugee Research, IDRC: Ottawa.

– Badil Resource Center (2003). "Refugee Return and Real Property Restitution in Bosnia-Herzegovina - Lessons Learned for the Palestinian Case". Press release of 28 January in www.badil.org.

– Barkan, E. (2004). "Repatriating Refugees and Crossing the Ethnic Divide: a Comparative Perspective", Paper presented in the International Conference "Refugee Repatriation: Process, Patterns and Mode of transnationality - A Comparative perspective". Ramallah: Palestinian Diaspora and Refugee Center, Shaml, and Poitiers: International Migration, Spaces and Societies, Migrinter, 6-7 March.

– Bigo, D. (2002). "Security and Immigration: Toward a Critique of the Governmentality of Unease". Alternatives: Global, Local, Political. 27(1), pp. 63-92.

– Charalambos, T. and Huliaras, A. (1999). "Prospects for Absorption of Returning refugees in the West Bank and the Gaza Strip", Institute of International Economic Relations, December (unpublished report).

– Dumper, M. (2004). "Comparative perspectives on the Repatriation and Resettlement of Palestinian Refugees: the cases of Guatemala, Bosnia and Afghanistan", in Benvenisti, E., Gans, Ch. and Hanafi, S. (Eds.), Israel and the Palestinian Refugees. Heidelberg: Max Planck Institute for Comparative Public and International Law.

– Fergany, N. (1988). Striving for Subsistence. Beirut: Centre d'études de l'Unité arabe (in Arabic).

– Foddy, W. (1993). "Constructing questions for interviews and questionnaires", Theory and practice in social science. Cambridge: Cambridge University Press.

– Hanafi, S. (1996). Between Two Worlds: Palestinian Businessmen in the Diaspora and the Construction of a Palestinian Entity. Cairo: CEDEJ; Cairo: Dar al-Mostaqbal al-Arabi; Ramallah: Muwatin, Palestinian Institute for the Study of Democracy (in Arabic and in French).

– Hanafi, S. (2001). Here and There: Towards an Analysis of the Relationship between the Palestinian Diaspora and the Center. Ramallah : Muwatin; Jerusalem : Institute of Jerusalem Studies (in Arabic).

– Hanafi, S. (2002). "Opening the Debate on the Right of Return", Middle East Report 222, Spring.

– Harrell-Bond, B. (1989). "Repatriation: Under What conditions is it the Most Desirable Solution for Refugees? An Agenda for Research", African Studies Review, 32, 1.

– Helton, A. (2002). The Price of indifference: Refugees and Humanitarian Action in the New Century. Oxford: Oxford University press.

– Helton, A. (2004). "End of Exile: Practical Solutions to the Palestinian Refugee Question", in Benvenisti, E., Gans, Ch. and Hanafi, S. (Eds.), Israel and the Palestinian Refugees. Heidelberg: Max Planck Institute for Comparative Public and International Law.

– Houerou, F. (2006). Living With Your Neighbour: Otherness and Proximity Between Outsiders and the Possessed - Forced Migrants in Egypt and the Sudan. Cairo: AUC.

– Khader, B. and Badran, A. (1986). "The Economic Development of Jordan", in King, R. (ed.), Return Migration and Regional Economic Problems. London: Croom Helm.

– Malkki, L. (1995). Purity and Exile. Chicago, University of Chicago Press.

– Naqib, F. (2003). "Absorption of the Palestinian Refugee: Economic aspect". Unpublished paper. Ramallah: PRC.

– Rogge, J.R. (1994). "Repatriation of Refugees", in Allen, T. and Morsink, H. (eds.), When Refugees Go Home: African experiences. London: James Currey; Geneva: UNRISD; Trenton: African World Press.

– Saad al Din, I. and Abdel Fadir, M. (1983). The Movement of Arab Labor. Beirut: Center of Arab Unity Studies (in Arabic).

– Sayigh, R. (1977). "Sources of Palestinian Nationalism: A Study of a Palestinian Camp in Lebanon", Journal of Palestinian Studies, 6, 4.

– Tamar, S. (2005). "Palestinian Refugee Property Claims: Compensation and Restitution", in Lesch, A. and Lustick, I. (eds.), Exile and Return - Predicaments of Palestinians and Jews. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 246-260.

– UNCHR (2003). UNHCR Global Report, Geneva: UNCHR.

– UNCHR (2004). UNHCR Global Report, Geneva: UNCHR.

– UNHCR (2000). Les réfugiés dans le monde, Cinquante ans d'action humanitaire. Paris: Edition Autrement (in French).

– Van Hear, N. (1997). New Diasporas: The Mass Exodus, Dispersal and Regrouping of Migrant Communities. London: University College London Press.

– Warner, D. (1994). "Voluntary Repatriation and the Meaning of Returning Home: A Critique of Liberal Mathematics", Journal of Refugee Studies 7 (2/3), pp. 160-174.

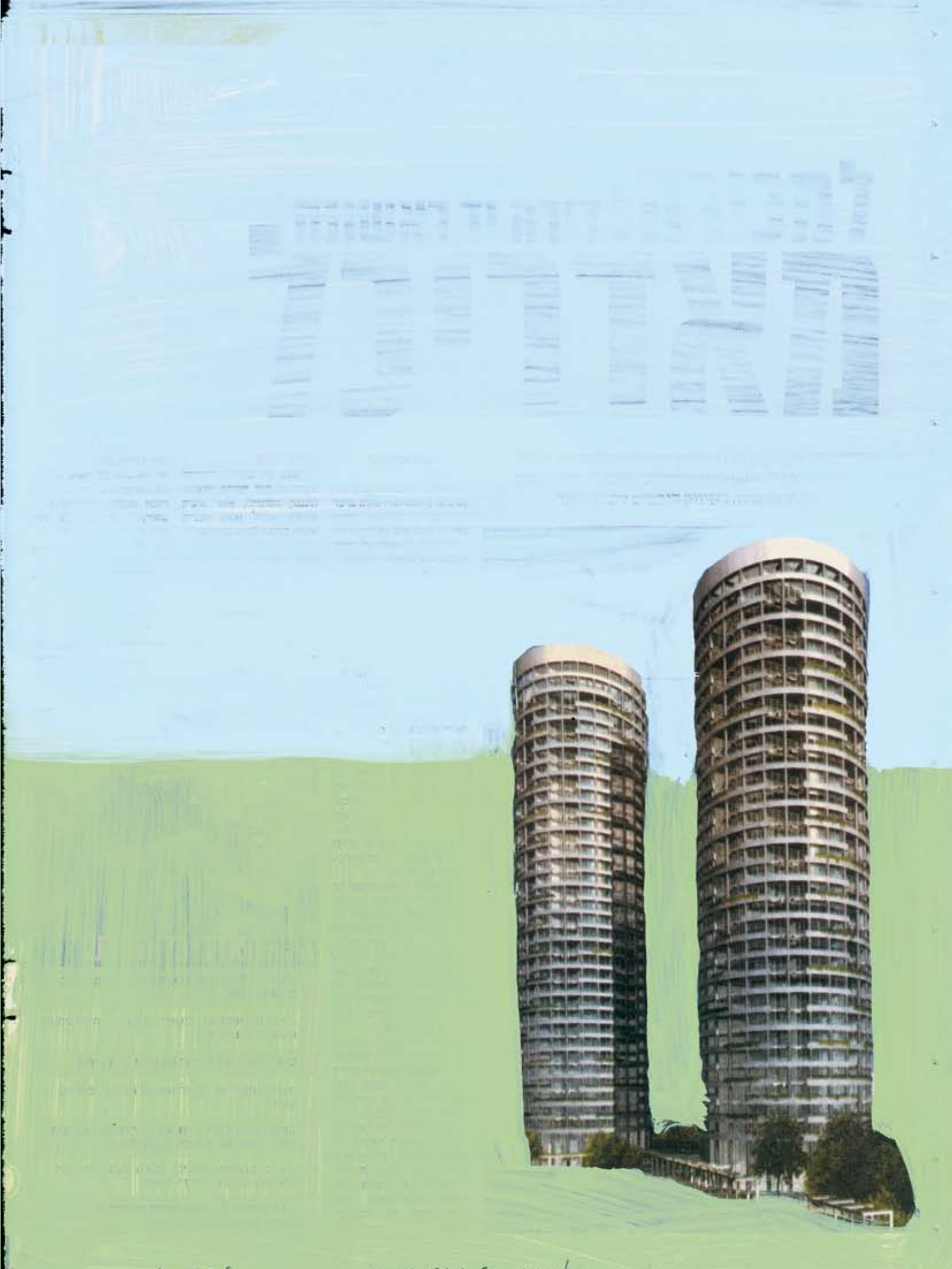
– Zureik, E. (1997). "The Trek Back Home: Palestinians Returning Home and their Problem of Adaptation", in Hovdenak A. and al. (eds.), Constructing Order: Palestinian Adaptation to Refugee Life. Jerusalem: Fafo Institute for Applied Social Science.

לפעמים, לא מספיק לעשות את הצעד הנכון.  
צריך גם לעשות אותו בזמן.



◀ לארי אברמסון, מתוך הסדרה אוטופיה ישראלית, 2004-2006, צבע תעשייתי על עיתון







# בית הווה קומה

## מבנה קטני עם ד

TR 4





# ארכיטקטורה של הרס, פחד וכפיפות

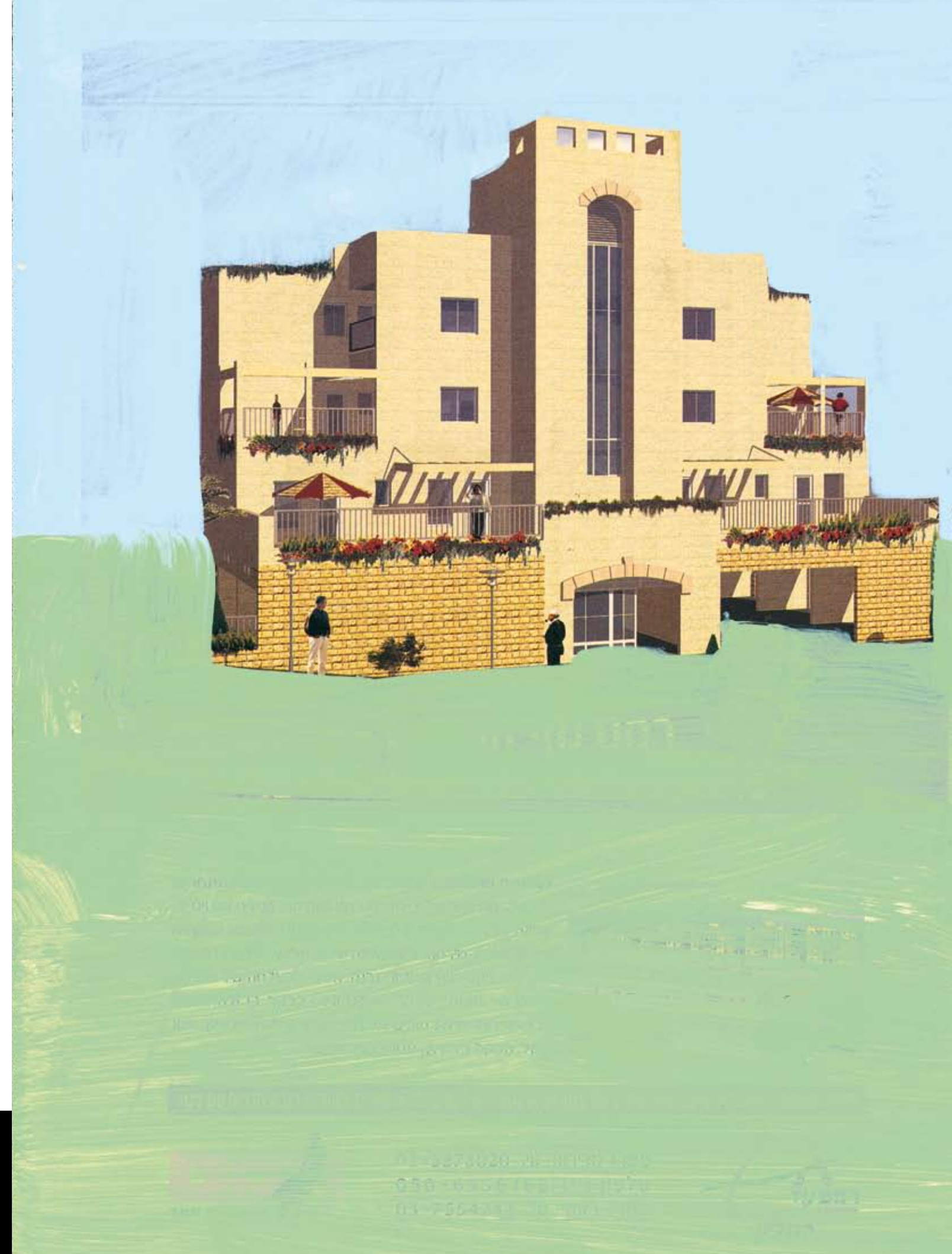
מסה חזותית: אריאלה אזולאי  
תצלומים: יוסף אלגזי, אקטיב סטילס, ניר כפרי, מיקי קרצמן  
סכמות: מאירה קובלסקי

► לארי אברמסון, מתוך הסדרה אוטופיה ישראלית, 2004-2006, צבע תעשייתי על עיתון

דמותו של הריבון כמייסד ערים, המזמין ממרחקים אדריכלים ומהנדסים שיסייעו בידו להטביע את חותמו במרחב, מוכרת היטב מן ההיסטוריה העתיקה. משהו מן הממד הזה של הכח הריבוני נשמר בעת החדשה כזכות הריבון ליוזם ולהקים מונומנטים המשנים את מרחב העיר ולעשות זאת מחוץ לכל תחרות, חוזה, או הסכמה אזרחית. בצרפת המודרנית למשל יש לזכות הזו, השמורה לנשיא הרפובליקה, הקשר ארכיטקטוני מובהק וקונוטציה מלוכנית מפורשת: fait du prince. במשטרים דמוקרטיים, הריבון יכול ליהנות מזכות היתר הזאת רק כל עוד הוא עושה בה שימוש מדוד ומבוקר. המונומנט אמור לפאר את הנשיא באמצעות ההנאה והתועלת שהוא מעניק לכלל האזרחים.

בארבעים שנותיו עשה שלטון הכיבוש שימוש נרחב בזכות היתר הזו השמורה לריבון, והתערב באופן מסיבי במרחב הפלסטיני בשלושה אופנים: בנייה, ניהול התנועה והרס. העובדה שהשלטון הישראלי אינו מוכר כריבוני ושנתניו אינם מכירים בסמכותו לא הפריעה לו לתבוע לעצמו מימוש מוחלט וגורף של זכות זו, תוך הרחקת הנתנים ממעמד המתיר להם לשאת ולתת על מרחב המחיה שלהם. בשלושת המישורים האלה נהג שלטון הכיבוש כשלטון זר שתכלית מעשיו היא ביסוס השליטה והאחיזה שלו במרחב – ולא פיתוח של המרחב לטובת האוכלוסייה המקומית ושיפור תנאי חייה. בשלושת אופני ההתערבות האלה באו לידי ביטוי יחסי הכח בין כובשים לנכבשים כיחסים מקוטבים ומתנגשים. השימוש באדמות, ההתוויה של התנועה במרחב, ההשבחה של הקרקע וניצול המשאבים הוכפפו מן ההתחלה, ובתהליך הדרגתי ומתעצם, ליחסים מקוטבים אלה והפכו

1 סדרת תצלומים זו היא אחת מתוך חמש סדרות המוצגות בגלריה זוכרות החל מה-22.6.08. תודה מיוחדת ללירון מור, מיכאל מנקין, איתמר מן ודניאל מן על הסיוע בתחקיר.



את הפלסטינים לתושבים ארעיים במרחב שתצורתו ושינוי פניו נתונים לגחמות משתנות של השלטון ושל אזרחיו היהודים. כמעט שום דבר במרחב הפלסטיני לא נותר יציב, ורבים מיושביו חיים כעקורים בתוך ביתם – סוג חדש של גולים פנימיים בתוך מולדתם: בשטחים בהם עברו פרדסים או מטעים נסללו כבישים; בתים שהיו של פלסטינים הופקעו ונהרסו ושימשו לבניית התנחלויות או בסיסים צבאיים; דרכים מוכרות נחסמו וחדשות לא הותרו בשימוש; המרחב הציבורי נעשה אסור בשימוש אזרחי והתנועה בו היתה נתונה לפיקוח מתמיד; ואפילו קירות הבתים לא הגנו על יושביהם מפני צורות שונות של פלישה וחדירה. אכיפת יחסי הכח שבין כובשים לנשלטים על המרחב לא התבטאה רק בנישול הפלסטינים מרכושם ובהעברתו לטובת המתנחלים היהודים, אלא בהשתלטות על נקודות אסטרטגיות במרחב כולו ובפרישה של כוחות בנקודות רבות – כך שניתן יהיה לשלוט בהנצחת יחסי הכח המקוטבים האלה במרחב.<sup>2</sup>

מאז האינתפאדה הראשונה נאספים נתונים רבים על-ידי גופים וארגונים שונים על שלוש צורות ההתערבות הללו של הריבון במרחב. על שני אופני ההתערבות הראשונים ששינו את פני המרחב לבלי היכר – הבנייה בהתנחלויות ופרישת מערך המחסומים – גם נכתב לא מעט. אולם עיקר פעולתו של שלטון הכיבוש במרחב מאז האינתפאדה השנייה, שזכתה להתייחסות מועטה מבחינת השלכותיה על מרחב הקיום הפלסטיני, בא לידי ביטוי דווקא באופן שבו הריבון העמיד על ראשה את זכות היתר שלו בתחום הבנייה במרחב. במקום ליצור תנופת בנייה, פועל שלטון הכיבוש לשינוי פני המרחב באמצעות הרס. לא הרס גחמני, אקראי ונקודתי, כי אם הרס שיטתי, מבוקר ומנוהל הנוכח בכל. גם הבנייה (ליהודים) וגם ההרס (לפלסטינים), מהווים פגיעה ישירה באוכלוסייה המקומית ומעוררים את התנגדותה.<sup>3</sup> כדי לנטרל את ההתנגדות למעשיו או להפחיתה חייב השלטון להפעיל כח צבאי רב, וכדי לעצב את המרחב הוא נדרש מעט מאוד לאדריכלים, מהנדסים ובנאים – שהרי את עיקר המלאכה הוא מבצע באמצעות חיילים.

סדרת הדימויים המוצגת כאן מציעה אפיון של ההרס בלי להניח או לקבל את המיון שמציע השלטון. בשפה הצבאית והמשפטית של שלטון הכיבוש נהוג להבחין בין מקרים שונים של הרס על-פי מגוון הצידוקים שהצבא מספק להרס שהוא מחולל – בנייה לא חוקית, בתים של חשודים בטרור או צרכים מבצעיים. הצגת תצלום של חורבה קונקרטיית לצד סכמה ארכיטקטונית המתארת את טיפוס ההרס שאליו היא משתייכת, היא חלק מן המאמץ לפרק את הקטגוריה שהפכה כללית מדי ומופשטת מדי – "הריסת בתים", ולהציע במקומה טיפולוגיה ראשונית של מעשי הריבון בשטחים. המיון של הטיפוסים המוצגים כאן מבוסס על זיקה בין סוג פעולת ההרס שננקטה לבין החותם הארכיטקטוני שהיא מותירה במרחב. מיון ראשוני זה מאפשר להסיט את המבט מהנכבש כסיבה או הצדקה להרס, אל השפה של הכובש שהפך את ההרס לארגו כלים משוכלל וזמין. המיון הזה מאפשר לראות כיצד צורות שונות של הרס שנוסו באופן נקודתי ויכולות היו להיתפס ברגע נתון כבלתי נסבלות, נהפכו עם הזמן למכשיר קיים ומובן מאליו שכל שנדרש כעת מבחינת אלה המשתמשים בו הוא לייעל את אופן פעולתו ולהכשיר את החיילים המפעילים אותו.

הסכמי אוסלו חילקו את השטחים הכבושים לאזורים מובחנים של שליטה ישראלית ושליטה פלסטינית, אבל גם אחרי חתימתם לא חדל שלטון הכיבוש לתפקד באמצעות כח צבאי גדול כפוסק אחרון בכל הקשור לניהול וארגון המרחב גם בשטחים הנתונים בשליטת הרשות הפלסטינית. השלטון נהוג כמי שמבקש להפגין

בפומבי ובאופן שאינו משתמע לשתי פנים שקירות אינם מהווים מכשול להתנהלותו ושוכלת אמות אינן עניין מקודש. בתיים של אלה שהוא מכריז עליהם כחשודים בהתנגדות לכיבוש מופיעים כאתר מועדף להפגנת כוחו – "למען יראו וייראו". במקרים רבים, מי שמתגורר בבתיים אלה שנהרסים אינם החשודים עצמם כי אם בני משפחותיהם. אולם ההתנגדות לכח השלטוני אינה העילה היחידה להריסת בתים. אלפי בתים, גנים, מטעים ופרדסים נהרסים רק משום שמיקומם מפריע לפעילות המבצעית להתנהל, או מונע מהתנחלות כלשהי מלהתפתח ולהתפשט. בשטחים שנותרו בשליטתו המלאה מפעיל שלטון הכיבוש כלים משפטיים ואזרחיים כדי להרוס אלפי בתים של פלסטינים שאת בקשותיהם להיתרי בנייה הוא דוחה בעקביות וכך דן אותם למעמד של בנייה לא חוקית. מ־1967 ועד היום הרסו כוחות הביטחון כ־18 אלף בתים בגדה המערבית וברצועת עזה.<sup>4</sup> מספר זה לא כולל בתים שנפגעו מירי או פגזים תועים, שלא ככוונה תחילה להרסם. בנוסף לפעולות ההרס שפוגעות בעיקר במרחב הציבורי וביחסים בינו לבין המרחב הפרטי, פיתח שלטון הכיבוש שפה מרחבית ייחודית של חסימה, הפרדה והכפפה, שגם באמצעותה הוא מנסה למנוע מן הנתינים לקיים מרחב ציבורי שבו הדיבור, המבט והפעולה אמורים להתקיים במסגרת משחק חופשי ולא מוכרע מראש.

הפגיעות בסדרי המרחב משבשות את מה שחנה ארנדט תיארה כ"תנאי המצב אנושי", ואחריות להיווצרותם של תנאי מרחב לא אנושי (InHuman Spatial Condition). הפלסטינים מנועים מלהשתמש באופן ספונטני במרחב הן כדי לנוע ולהתמצא בו, הן כדי למסד בו תצורות סבירות של תעסוקה, התמקצעות, מסחר, בידור ומתן שרותים, והן כדי לקיים בו מסגרות שונות של קיום והיוועדות יחד שאינן כפופות להגבלה, לפיקוח ולמעקב. כתוצאה מכך נוצר מצב ייחודי שבו עיקר הפעילות הפומבית של הפלסטינים נסובה סביב הפגיעות הפיזיות ששלטון הכיבוש מייצר. התנערותו מאחריות לטיפול בתוצאותיהן מותירה רבות מהן כצלקות במרחב. בשעת ההריסה עצמה מורחקים הפלסטינים מן המקום, והם מורשים לחזור אליו רק כאשר את הנעשה אין להשיב והבית התלת־ממדי כבר הפך לטקסטורה דו־ממדית, או הרחוב הושבת ונוצרה בו מעין כיכר חדשה שבמרכזה חורבה. הריבון מצדיק את האסונות שהוא מנחית ופותר את עצמו מאחריות כלפי קורבנותיהם שהפכו על־ידו למנושלים ולעקורים. את החלל הריק שהוא מותיר כשהוא מסתלק מאחריות ממלאים הרשות הפלסטינית והתושבים עצמם, תחת המגבלות הקשות שהצבא מטיל על חופש התנועה והפעולה שלהם, וכן ארגוני סיוע שונים – ובראש ובראשונה אונר"א, הארגון המטפל בפליטים מן העבר כמו גם בטיפוסים חדשים של פליטים שישראל מייצרת בהווה.

האסון מתקיים במרחב הפומבי בשתי תצורות: חיזון ראוה של התחוללותו הרגעית, ונוכחות מתמשכת של תוצאותיו, שרוב הזמן אין בכחם של הנתינים לסלקה בכוחות עצמם. שני מופעים אלה תורמים לקיבוע של יחסי הכח בין הכובש לנכבש כיחסי כפיפות ולצמצום אפשרויותיהם של הפלסטינים לנהל את תצורות החיים במרחב הפומבי שלהם. הריבון, המושך בחוטי האסון, נוכח בזירה ונעלם ממנה לסירוגין. הוא נוהג כמי שסומך על האסון ועל הדחיפויות שהוא מייצר שיהיה בכחם למגנט את הנתינים בהעדרו, לנהל את תנועתם ולפקח עליה, לקרקע אותם לדאגה לצורכיהם ולשתק את יכולתם לפעול. ההתקהלות סביב האסון שמנחית הכובש הפכה אפוא להיות הצורה המותרת והנפוצה ביותר של התגודדות פומבית בשטחים סביב "דימוי" או "מחזה". הטקסטורות של ההרס הפזורות בכל מתפקדות ככירות ציבוריות. הכובש מניח, בטיפשות טיפוסית של כובש, שבכוחו גם לקבוע כיצד יתבוננו הצופים בחזיון האימה שהוא חולל ואיזה מסר ולקח יופקו ממנו

2 ג'ף הלפר, העומד בראש הוועד נגד הריסת בתים, משווה את ההשתלטות הישראלית על המרחב הפלסטיני למשחק ה־Go, שבו העיקר אינו ניצחון על היריב כי אם סגירת אפשרויות התנועה שלו (Halper, J. (2000). "Matrix of Control", Middle East Report 216).  
3 על פרקטיקות שונות של התנגדות מרחבית הצבעתי בתערוכה "מעשה מדינה: 1967–2007" (גלריה מנשר, תל־אביב, 2007), שאחד הצירים המרכזיים שלאורכם היא נבנתה היה זה של ההתנגדות.

4 ראו אתר הוועד הישראלי נגד הריסת בתים, <http://www.icahd.org/eng/projects.asp?menu=3&submenu=12#>.  
הוועד, בשיתוף עם התושבים הפלסטינים ומתנדבים מכל העולם פועל לבנייה מחדש של חלק מן הבתים שנהרסו.  
על ההיסטוריה של הריסת הבתים, דו"ח של בדיל מ־2004.5.18: <http://electronicintifada.net/v2/article2700.shtml>.



בכיוון הציבורית, וגם "לצדק בתודעה" את הלקח הזה: "העברנו מסר חד משמעי לאוכלוסייה, שעיקרו שכל מי שעוסק בטרור, הוא ובני משפחה מקרבה ראשונה ישלמו מחיר כבד".

ההרס מחייב דאגה מיידית לאמצעים ולדרכים לספק את צורכיהם הבסיסיים והמידיים של הנפגעים, אולם נוכחותו המופגנת והמתמשכת של ההרס במרחב, שאינה מסולקת לפעמים במשך חודשים, ולפעמים במשך שנים, מייצרת "עולם" במובן שארנדט העניקה למושג. תצורותיו הן הסביבה היציבה והקבועה שאותה התושבים מכירים ושבטוכה הם שוכנים. כשמרבית התנאים המאפשרים את קיומה של פוליס נמנעים מן התושבים האלה, כשאתר האסון – שממנו נסוג הריבון ושאותו הוא מפקיר – הוא הסביבה היחידה כמעט שבה הריבון אינו אוסר בדרך כלל על ההתגודדות הפומבית שלהם, הופך אתר האסון למרחב פוליטי שמתקיימים בו שלושה תחומי מעש פוליטיים שבמצבים אחרים נשללים מהם באופן חלקי או מלא.<sup>5</sup> סביב אתר האסון הפלסטינים והפלסטיניות נועדים יחד ומטפלים ודואגים לצורכיהם, מנהלים את ענייניהם באופן מקצועי ומחזירים לעצמם, גם אם לזמן קצוב, את המרחב הציבורי כמרחב של חירות. מן התצלומים של אתרי האסון אפשר לראות שההתקהלות מתקיימת בכמה מישורים והיא אינה מגויסת כל כולה רק לצרכים הדחופים של הישרדות והגשת סיוע לנפגעים: כל מוקד אסון הופך לכיכר ציבורית שבה מתוועדים הפלסטינים יחדיו סביב מושא משותף הנתון למבטם, ושאת גבולותיו הם קובעים בעת המפגש. כך, למשל, בעמידתם על סף המכתש העצום שנפער תחת ביתו של סמי אלשעאר, יש יותר ממבט של השתאות בעוצמת ההרס. במבטם, ובדיון שהם מקיימים כשהם עומדים שם, הם יוצרים קשר בין מקום האסון ליתר חלקי העיר. פניהם חתומות ומרוחקות. לפעמים מהול בהם בוז כלפי מי שכפה עליהם לפעול בתוך מרחב ציבורי שהאסון הוא תצורת היסוד שלו. בסבלנות אין קץ של מי שמכירים במוגבלות התערבותו של הכובש ויודעים שלעולם לא יוכל לחסל לגמרי את המרחב הציבורי שלהם ולשלול מהם את הזכות הפוליטית היסודית להשתתף בו, הם מתבוננים במופעי האסון ומתכחשים ליומרת מחולליו להפיק ממנו מסר חד-משמעי. הם עומדים משתאים לנוכח עוצמתו של כח ההרס האנושי, אבל גם למראה האיולת שבהתנהגות הכובשים, המשקיעים מאמצים ואמצעים כה רבים בפרקטיקות של חסימה ושל הפרדה שנועדו בין היתר לתחום את האסון לצד אחד של המרחב, כדי שהם, הכובשים, יוכלו לתפוס את עצמם כמצויים מחוץ למרחב האסון, מופרדים ממנו, מוגנים ומחוסנים מפניו.

ההתבוננות של הפלסטינים במעשי ההרס חורגת מהדחיפות שהאסון מייצר ומשרטטת פרספקטיבה רחבה יותר. מבעד לפרספקטיבה זאת ניתן לראות שהאסון אינו רק ארוע נקודתי בזמן אלא צורת שליטה מתמשכת, ושככל שהכובש הורס יותר את המרחב וחורף אותו באסונות, חסימות והפרדות, כך מעמיקה בו אחיזתו ונעשית קשה יותר להתרה. הנכבשים, הנידונים להתבונן באסונם, מתבוננים מבעדו גם בכובשים המתבוננים בו מרחוק והמתכחשים לתפקיד האקטיבי שהם ממלאים בייצורו. מבעד לאסון, הנכבשים מכירים במופרכות היומרה של הכובשים לשלוט בגבולות האסון ולהכחיש את האופן שבו הוא נוגע גם בהם, אוהז בהם חרף מאמציהם להיבדל ממנו.

סדרה זו מאפשרת להתחקות אחר הדקדוק הפנימי של "מעשי הריבון", Faits du Prince, האחראיים לתנאי המרחב הלא-אנושי בשטחים. היא מבטאת התעקשות להתבונן במרחב הפלסטיני יחד עם הפלסטיניות והפלסטינים שהמרחב המבוטח והחסום הזה נכפה עליהם, ובתוך כך לפרוס את אשליית ההיפרדות הגמורה שהיא חוק היסוד של הכובש. אשליה זו ממלאת תפקיד מכריע בקלות שבה ניתן לעולל לנתינים הפלסטינים עוולות שאזרחים ישראלים לא היו מוכנים לסבול בשום אופן אילו כוונו כלפיהם. ההפרדה המוצקה היחידה

שכן מתקיימת היא בין מה שאפשר לסבול ואף להצדיק לבין הבלתי נסבל והבלתי ניתן להצדקה. בחסות אשליית ההפרדה הפיזית, מגביה משטר הכיבוש בכל פעם את סף הבלתי נסבל ואת חומת ההפרדה שבין שני משטרי ההצדקה. שלטון הכיבוש מפעיל כח רב כדי לבלום את התפשטות ההרס ותחיתו ל"צד אחד", והנוף המוצג כאן נותר רוב הזמן נחלתם של הנכבשים. אולם הריבון נדרש להפעיל כח לא רק על הנכבשים אלא גם על אזרחיותו ואזרחיו כדי לגרום לכך שהמראות הבלתי נסבלים של ההרס ייתפסו כנסבלים מעצם העובדה שהם נותרו תחומים בצד האחד, ושעצם ההשתתפות בהרס, אשר היתה נתפסת כפשע נורא אילו התרחשה בצד האחר, נחשבת לחובה מכובדת. אולם כאן מתגלה חולשתו המבנית של שלטון הכיבוש, נקודת עיוורונו. המאמצים שהוא משקיע בהרס המרחב הפלסטיני ובחיסול המרחב הציבורי של הפלסטינים הם בעלי אופי וירלי. הספרה הציבורית, הפגומה בשל האסון המתמשך ששלטון הכיבוש מנחית על הלא-אזרחים הפלסטינים, מחלחלת גם לצד השני, הישראלי. בצד הפלסטיני שניזוק ישירות מן האסון, הספרה הציבורית מוגבלת על-ידי אופן השליטה בה ועל-ידי האסון הניחת עליה בעקביות; ואילו בצד הישראלי, שמחולל את האסון ומנהל אותו, היא מוגבלת על-ידי המחיקה של האסון, הכחשתו, הסוואתו וגיוס האזרחים לקחת חלק בייצורו ובהצדקתו.

5 אני נשענת כאן על דיון שערכתי בפוליטי כמתקיים בשלושה תחומי מעש (ולא רק באחד כפי שטוענת ארנדט) במסגרת הרצאה בסדנה השנייה לתרבות חזותית, התוכנית לפרשנות, אוניברסיטת בר אילן, מאי 2008.

## ארכיטקטורה של הרס

רפיח, 2005. רוב הדירות בבניין זה ננטשו זמן מה לפני שנהרס. מיקומו לא הרחק מגוש קטיף הפך אותו מטרה קלה לירי ולהפגזה, והמגורים בו הפכו בלתי נסבלים. בדירותיו הנטושות, כך טען הצבא, הסתתרו חמושים - ודי היה בכך כדי לדון אותו להריסה. במהלך אינתפאדת אלאקצה השתכללה הפרקטיקה של הריסת בתים והפכה למעין פס ייצור בתהליך מואץ של התייעלות מבצעית שבמסגרתו נהרסים בשטחים אלפי מבנים מדי שנה. תנאי מרכזי להתייעלות המבצעית הוא ניתוק התהליך מתלות בשיקולים שאינם מבצעיים, שעשויים לעכבו ולסרבולו. ניתוק זה מאפשר למפקד הגזרה להכריע על ההריסה מבלי לחכות לאישור דרג בכיר יותר ואף לדלג על שלב ההתראה המוקדמת האמור לאפשר לבעלי הנכס לפנות לבית משפט על מנת להשיג צו עיכוב או מניעה. הבית המיועד להריסה נבחר על ידי השב"כ. החיילים מקבלים את הפיצוץ כהכרח ואת ההכרח בפיצוץ בית מגורים כמובן מאליו.

הידע הטכנולוגי והמבצעי הרב שהצטבר בידי כוחות הביטחון כתוצאה מההתנסות והצפייה התכופה בהריסת מבנים בזמן אמת, הובילה לפישוט תהליך ההרס ולפרוקו למספר שלבים מובהקים, כך שדי בבניין לוחמים כדי לבצעו בתוך רבע שעה. החיילים יכולים כיום להרוס בלי להיות תלויים במהנדס או באנשי היחידה המבצעת שהוכשרה במיוחד לעניין זה. סדר הפעולות ברור ומפורש ותפעול הציוד מוכר לכל הלוחמים. פועלי ההרס מגיעים בכמה נגמ"שים הנעים במרחב האזרחי ומתקרבים לעבר המבנה המיועד להריסה ומכתרים אותו. לאחר שדלת המבנה נפרצת, נכנסת לתוכו קבוצת חיילים ראשונה, והם מנסים קודם כל לזהות את הקורות והיסודות של הבניין. באמצעות רובה מסמרים "דופק" אחד הלוחמים מסמרי עשר במרכז הקורות והעמודים התומכים. קבוצה שנייה של חיילים נושאת אל תוך המבנה את המוקשים, בכל אחד מהם כעשרה קילוגרם חומר נפץ מסוג מתקדם, ותולה אותם על המסמרים בעת שלוחמים אחרים משרשים אותם אלה לאלה בקו אחד באמצעות פתיל רועם המתחבר למערכת הפעלה אלחוטית. הלוחמים מתרחקים כמה מאות מטרים מהמקום, וסופרים לאחור עד הישמע רעמי הפיצוץ. הפיצוץ אורך שניות ספורות ומזעזע את כל הסביבה. תליית המוקשים על קורות וקירות תומכים גורמת לקריסה של התקרות אלה על אלה והבניין נדחס לתוך עצמו כאילו היה עשוי מחומר גמיש. בחלק מהמקרים הצבא שולח למחרת היום דחפורים שישלימו את מלאכת ההרס ויכתשו את המבנה עד דק; במקרים אחרים הוא מותיר את מלאכת ההרס לא גמורה, אדיש לכך שהמבנה התלוי על בלימה מהווה סכנה לתושבי האזור.

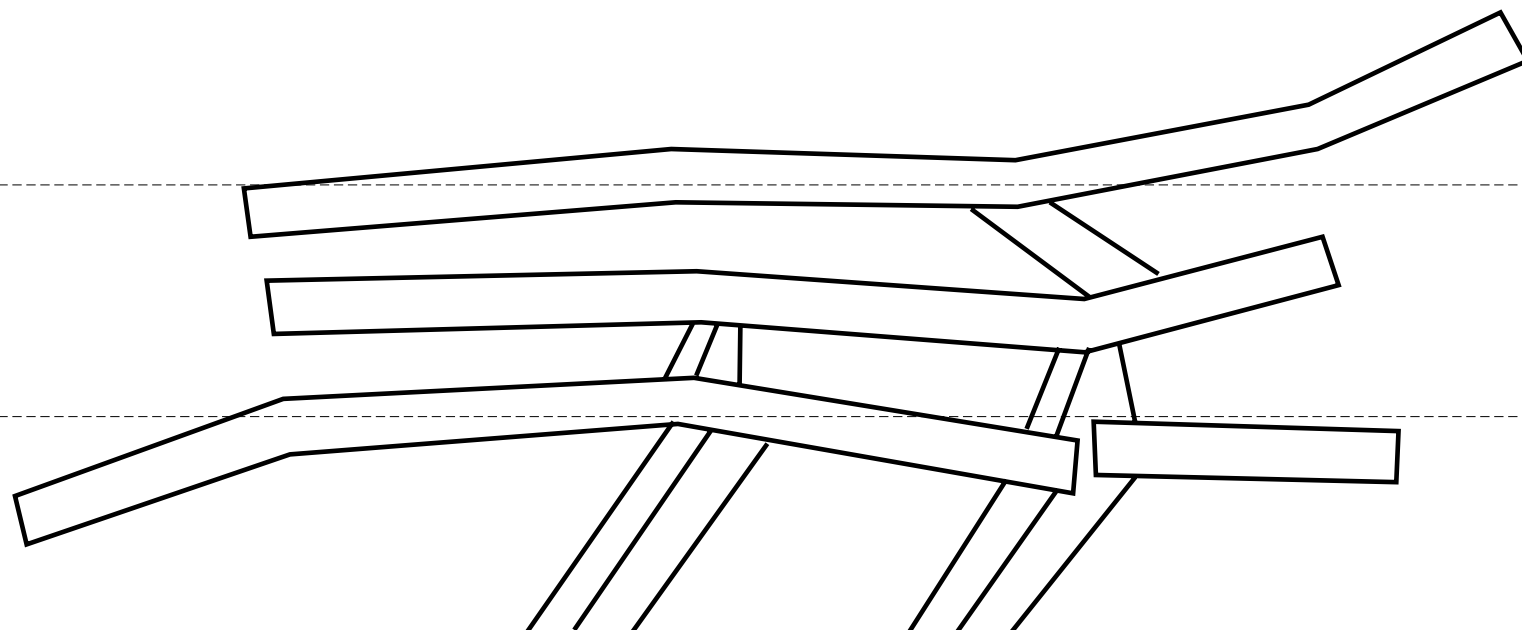


צילום: מיקי קרצמן

FL

FL

FL



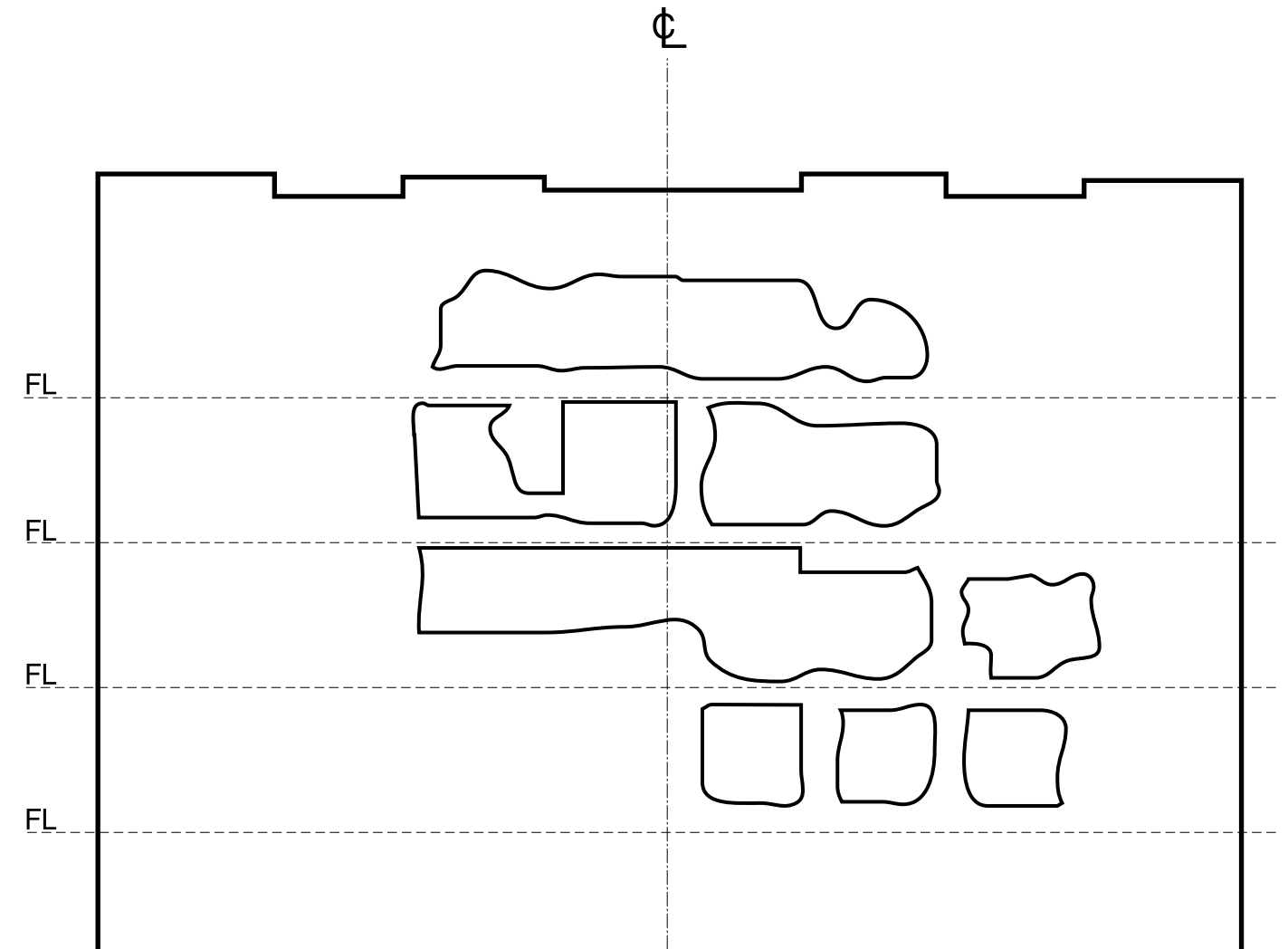




צילום: מיקי קרצמן

רפיח, 2005. במרכז התצלום בית דירות בן חמש קומות. שתיים מהן הוחרבו לגמרי, שתיים נוספות נפגעו חלקית. הפיצוץ ה"ממוקד" נשמר מלפגוע בקומה הראשונה; היא מחוררת ככברה מירי מתמשך באזור, שלא נרשם כלל כארוע ולא נמנה בסטטיסטיקות של הריסת בתים. שכלול טכנולוגיות ההרס הממוקד מאפשר לצבא לבצע "הרס מבוקר" שמחריב "רק" את דירותיהם של אלה הנחשדים על-ידו בפעולות טרור. העובדה שיתר דיירי הבניין נאלצים להתגורר בבניין הרוס ופרוץ אינה רלבנטית להיגיון הצבאי. הצבא ממשיך לספק הצדקות מוכנות למעשיו וטוען לדיוק מרבי ולצמצום הולך וגובר של הפגיעה בחפים מפשע. השיח המבצעי הזה נותר קוהרנטי מפני שכוחות הביטחון הם אלה המכריזים מיהם האשמים ומיהם החפים מפשע, הם אלה המודיעים שבידם ראיות, אך מותירים אותן ברוב המקרים חסויות, ובידיהם מופקד גם ביצוע גזר הדין במסגרת מערך שיקולים צבאיים, שאפילו לערער כבר אין בו מקום (כשעדיין היה מקום לערעורים הם ממילא נדחו כמעט בכל המקרים). דו"ח אמנסטי שפורסם ב-2004 וחקר את טענות הצבא בנוגע לבתים שנהרסו, הטיל ספק בטענותיו לפיהן הבתים שימשו את הפלסטינים לירי או לתקיפה ושחלק מן הבתים ההרוסים היו "נטושים", "ריקים" או "בלתי מיושבים".

קירות חיצוניים העשויים בלוקים חשופים ללא שכבת טיח אינם יכולים לשמש בשטחים כעדות לכך שהבניין אינו מאוכלס, כפי שניתן לראות למשל בשני הבניינים המבצבצים מימין. איום תמידי המרחף מעל הבנייה הפלסטינית ושפל כלכלי מתמשך הם חלק מן הסיבות לכך שפלסטינים נכנסים להתגורר בבניינים החסרים חיפוי חיצוני אשר מן הגגות שלהם מזדקרים לעתים קרובות ברזלים, כדי שאפשר יהיה לחדש את הבנייה ברגע שירווח. מפגן הראווה של ההרס, המרחף כאיום עתידי מתמיד ומותר צלקות נוכחות בהווה, מעצב נורמות של ארגון מרחב, מגורים והתנהלות במרחבים פרטיים וציבוריים כאחד. החורים הפעורים בקופסאות המגורים הקלאסיות האלה, מנכיחים באופן קבוע את האפשרות שכל פלסטיני ופלסטינית, בלי קשר למעשיהם, עלולים להיות מושלכים מבתם ולהיעשות לצופים בהחרבת ביתם.





**מחנה פליטים טולכרס, 2002.** בימי חומה ומגדל בנו המתיישבים היהודים החדשים בפלסטין סביבה שלמה בתוך כמה שעות, מחצות הלילה ועד עלות השחר, וקבעו באופן חד-צדדי עובדות בשטח למול שלטון המנדט הבריטי והאוכלוסייה הפלסטינית המקומית. כמו הקרנה לאחור של מבצע חומה ומגדל, מתבצעת עכשיו פעולת ההריסה של בתי חשודים בפעולות טרור. החיילים מגיעים לבית המיועד להריסה בהפתעה, באישון לילה. עומדות לרשותם כשש שעות, עד שיעלה הבוקר, כדי להפוך את המבנה לבלתי שמיש ולחזור לבסיסם. הם מותירים מאחוריהם משפחות מנושלות שברוב המקרים גם מרבית חפציהן נכתשו עד דק. הריסת ביתן אינה תוצאה של שרירות; זו תוצאת פעולתו של מערך מורכב של תכנון, כלים, אמצעים, צווים, הצדקות ואמצעי זהירות. כוחות הביטחון שהגיעו בחצות לביתו של סירחאן סירחאן, פלסטיני שנחשד ברצח חמישה ישראלים בקיבוץ מצר, הטמינו "אצבעות" של דינמיט בקירות הפנימיים של הבית מבלי לפגוע בקורות וביסודות. הפעולה נמשכה עשר דקות. זה גם היה משך הזמן שנקצב לבני הבית כדי לפנות כמה מחפציהם. תכנון הנדסי מדויק ושימוש מושכל בחומר נפץ אפשרו לצבא למקד את פעולת ההרס בדירה אחת מסוימת בבית דירות ולהימנע מפגיעה בדירות השכנות: "עד עכשיו לא נגענו בדירה של סירחאן בגלל שהיא ממוקמת בקומה השלישית והתעורר חשש שאם נפוצץ אותה ייפגעו הקומות שמתחתיה והבתים הצמודים. החלטנו על פיצוץ מבוקר ומיקרוסקופי שתכליתו לגרום לתקרה של הקומה המסוימת לקרוס פנימה".<sup>6</sup> הדאגה ל"מיקוד", שבו התגאה מפקד פעולת ההרס, דומה לחתירה למיקוד במבצעי החיסולים הממוקדים. הדיון בדרכים לדייק את המיקוד משכיחה שהיעדים בהם יש להתמקד נקבעים על ידי בית דין שדה, שגם מכריז באופן חד-צדדי על המטרות להריסה ולחיסול וגם קובע את גבולות המיקוד. כך למשל, אחרי שכוחות הביטחון חיסלו באופן "ממוקד" את סירחאן סירחאן עצמו, הם המשיכו והרסו "במדויק", מבלי לגלוש לבתי השכנים, את בית הוריו. לאחר שהוציאו את בני המשפחה מן הבית וסיימו שם את עבודת ההכנה, שכללו תעוד וידיאו מדוקדק של הבית ושל אב המשפחה, המאשר מול המצלמה שזה אכן ביתו של סירחאן סירחאן, יצאו הלוחמים מן הבית וחילו לפיצוץ. הפיצוץ התרחש כמתוכנן והנזק שגרם נשאר תחום לבית המשפחה. הנזק הלא קשיח לסביבה אפילו לא דווח או נרשם. המפקד שהיה אחראי לפעולה אישר בקשר ש"הקומה הרלבנטית אינה שמישה יותר, שאר הקומות שלמות", וכוחות ההרס הסתלקו מן המקום.



6 בקר אביחי (2002). "הריסה נאורה", הארץ, 27.12.2002.

צילום: ניר כפרי





צילום: Activestills.org / קרן מנור

**הצופים.** צור באהר, מזרח ירושלים, 2007. התושבים שהתפנו מחשש מזרועו הארוכה של החוק, מורחקים מן המקום. בדרך כלל הם מוצאים פרצה שממנה הם מציצים על ביתם ההולך ומתכלה למשמע צילי הסימפוזיה הלא גמורה של הדחפורים. גם קומץ שכנים מביט איתם בנעשה, מתאמן אולי לקראת יומו. חלק מהם עומדים שם במשך כל שעות ההריסה, אחרים מגיחים בכל פעם שהחומר ממנו עשוי הבית משנה את מצב הצבירה שלו. נראה שבשלב האחרון הזה, כששברי הבית הושטחו כמעט כליל והם מרצפים את האדמה, כולם התקבצו שוב ל־Adieu אחרון.



צילום: Activestills.org / קרן מנור

**הערמה.** ואדי קדום, מזרח ירושלים, 2007. בדרך כלל הדחפורים מתחילים בעבודתם רק אחרי שיושבי הבית והמיטלטלין שלהם פונו מן המקום. היות וצו ההריסה הוא על המבנה לבדו, ביצוע הפקודה כולל גם את מלאכת הפינוי. התושבים מתפנים בדרך כלל בעצמם ואנשי כוחות הביטחון דואגים רק להרחיקם מן המקום, בזמן שהפועלים שנשכרו מטעמם, המסתובבים בשטח באפודים כתומים, עמלים על פינוי המיטלטלין. החפצים שנארזים ביד זרה ולפעמים גסה – מזרונים, מיטות, כיסאות, מקרר, תנור אפייה, גיגית, כריות, שלחן ומשחקים – מונחים בערמה בסמוך למבנה העומד להיהרס, סופגים שכבות אבק שייחרטו בהם לדיראון עולם, תזכורת לכך שניצלו מהרס הודות לטוב לבו של הכובש שמנע מבעלי הבית סבל מיותר.



צילום: Activestills.org / אורן זיו

**האוהל.** איטור, מזרח ירושלים, 2007. מיקומו של האוהל שהצלב האדום מספק מסמן את הרדיוס שבו מסתיימת טקסטורת ההריסות. גודלו של האוהל קטן מלהכיל את המיטלטלין, ולפיכך בחזיתו מגובבים בערמה כל חפציהם של בני הבית, חפצים שאותם צברו במשך שנים. בחצר הקטנה שנוצרת בחזית האוהל יושבים בני הבית ונערכים לשעות הקרובות.



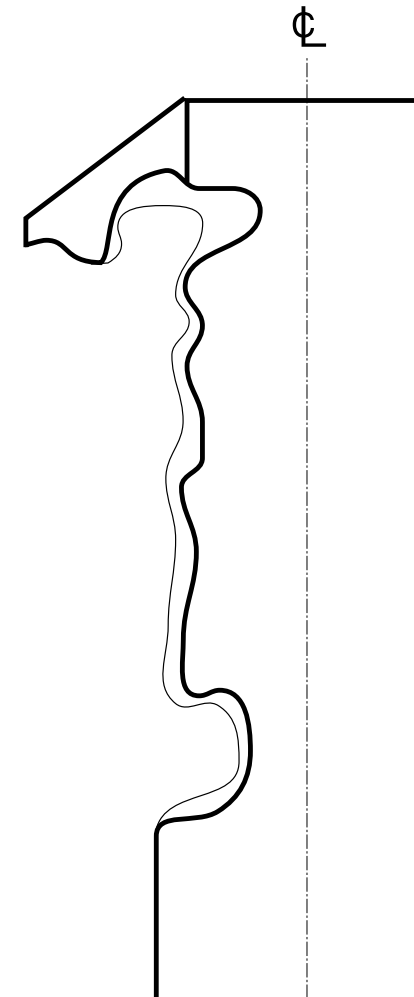
צילום: Activestills.org / טס שפלן

**כיתור המבנה.** איטור, מזרח ירושלים, 2007. קהל רב של שוטרים וחיילים המפוזר בכמה מוקדים סביב המבנה שנועד להריסה מגן על פעולת ההריסה מפני התנגדות אפשרית של המפונים.



צילום: Activestills.org / קרן מנור

**הדחפור.** צור באהר, 2007. השימוש בדחפורים שמור בעיקר להריסה של בנייה לא חוקית. הנגיסה בבניין ושיטתית. היא מתחילה בזוויות הישרות של הבניין ובקירותיו החיצוניים. אחר כך, משהוסרו קירות המסך והצורות הנפחיות של הדירות נפרדות למישורים של תקרות ורצפות, ממשיכים הדחפורים בנגיסתם בשקדנות של ילדים המאריכים את זמן הכרסום של ופל מצופה ואוכלים אותו שכבה אחר שכבה. משך העבודה משתנה לפי גובה הבניין ומספר החדרים בכל קומה. בדרך כלל לא נדרש יותר מיום עבודה על מנת להפוך את הבית לטקסטורה של אבנים, ועוד כמה שעות כדי להשלים את הכתישה והפינוי.



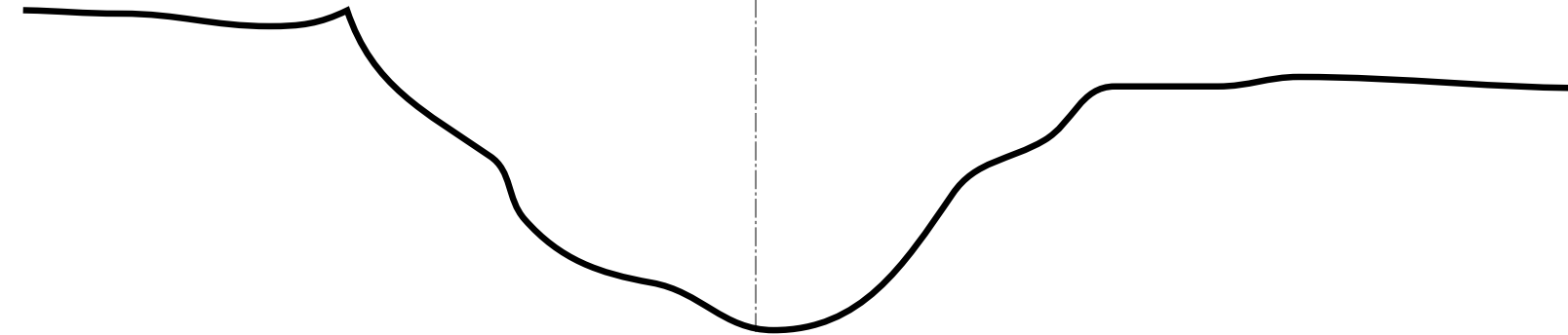




צילום: מיקי קרצמן

**מחנה ברזיל, רצועת עזה, 2006.** באמצע הלילה, ימים ספורים לפני שצולמו כשהם עומדים על שפת המכתש, למשמע שאגתו המוכרת והמצמררת של מטוס הקרב, פתחו רבים מהם את חלונות בתיהם כדי לצמצם את עוצמת ההדף שהם ניחשו שעומד עוד רגע לנער את ביתם. הם מכירים את תוצאות החדירה של מטוסי F16 לשמי המחנה, ועל בשרם ורכושם הם מכירים את המופרכות של התחכום והדיוק שהצבא מתגאה בהם. באמצעים הדלים העומדים לרשותם, הם מנסים להתגונן מפני הזוועה ולצמצם במידת האפשר את התפשטות הנזק. דאם אלעז חמאד, ילדה בת ארבע-עשרה שגרה מרחק כשלוש מאות מטרים מן המקום בו נפלה הפצצה והפכה את הבית שעמד שם למכתש, נהרגה במקום מפגיעה של אחת מן הקורות שעפה משם לעבר בית הוריה. הצבא התעקש שאין הוא אחראי לפגיעה בדאם אלעז חמאד ועמד על כך שההרס שביצע היה מדויק והפצצה פגעה "רק" בביתו של סמי אלשעאר. הבית הזה נבחר מפני שבחצרו הוסתרה לטענת הצבא מנהרה להברחת נשק. המבטים של קהל הצופים (למעלה מעשרים איש) העומד על שפת המכתש העצום (קוטרו כשלושים מטרים ועומקו כשבעה), המתפצלים בין מוקדי ההרס השונים (מרבית הבתים הסמוכים לציר פילדלפי הנושק למחנה מנוקבים ככברה), ממחישים את הפער בין הלשון הסמימ-שפטית הנקייה שאותה נוקט הצבא כדי להצדיק את מעשיו ובין פני המרחב שההרס בו אינו נראה ממוקד כלל. האלימות האנושית הטהורה שהופעלה כאן ובלעה את הבית כמעט מבלי להותיר ממנו זכר, מעוניינת בקהל הצופים הזה, שישתאה ולא ייתן לה להיעלם, אלא יחזיק אותה כשובל של תזכורת: אף אחד מבין הצופים אינו מוגן מפניה ובכוחה לשוב ולהפגיע. נוכחותם יחדיו של הצופים סביב המכתש היא אחת הצורות הבודדות של התקהלות במרחב ציבורי שמשטר הכיבוש לא רק סובלני כלפיהן, אלא גם יוזם אותן ומספק להן חזיונות ראוות. נדמה לו שהוא יכול שלוט במובן שלהן.

7 ביתר פירוט על הארוע ראו: לוי, גרעון (2006). "אזור הדמדומים", הארץ, 13.10.2006.



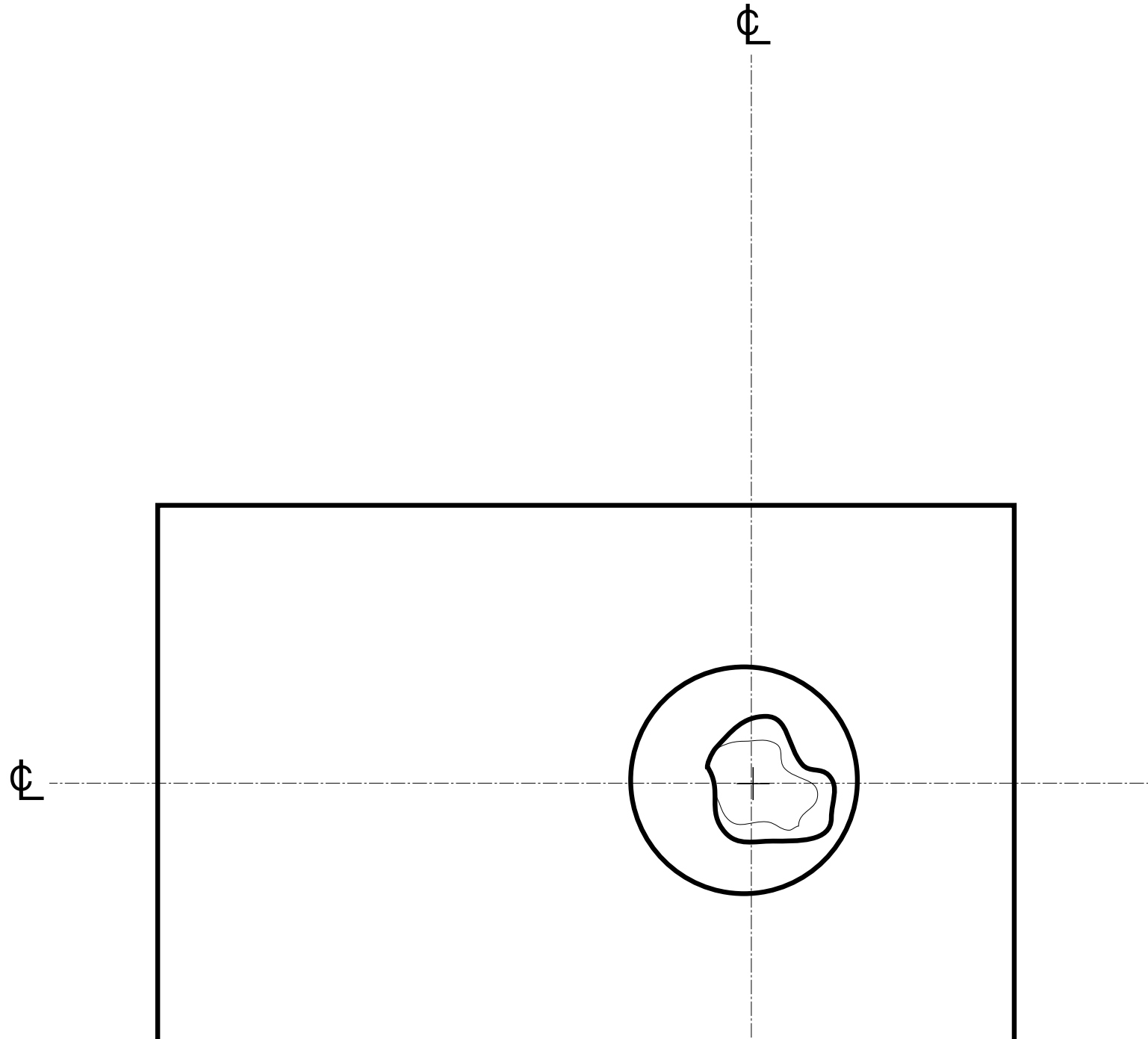




צילום: מיקי קרצמן

מחנה פליטים עין בית אילמא, שכם, 2007. החור ממסגר את גברת רגיב הצועדת בביתה המצוי מעבר לקיר של בית שכניה. היום היא חולפת על פניו כמי שהסתגלה לנוכחותו והשלימה איתה. החור הזה נפרץ באלימות שהפתיעה באחד מלילות ספטמבר האחרון את כל בני משפחתה. מיד אחרי הלמות הפטישים והפיצוץ הזעיר נשמעו נביחות של כלב ובבית הורגשה תנועת אנשים זרים – חיילים דוברי עברית. הכלבים בהם משתמשים החיילים מפלסים להם דרך וסופגים במקומם אש ומהלומות העלולים לפגוע בהם בשעה שהם נעים בתוך ה"מנהרה" שהם מייצרים בתוך הבתים. החור הזה בביתה, המפגיש אותה עם השכנים מעבר לקיר בדרכים לא מוכרות, הוא אחד מסדרה של כמה עשרות חורים שחוררו לוחמי צה"ל במהלך כמה לילות של חיפושים אחר מחבל מתאבד. החורים בקירות הבתים של משפחות רגיב, נמרוטי, טהא ואחרות מאפשרים לחיילים להתקדם בתוך המחנה הצפוף בקו ישר יחסית ומבלי להיראות. הקירות אינם עומדים בדרכם, גם לא הפרטיות של המשפחות המתגוררות בבתים שאותם הם מחריבים כדי להגיע ליעדם. תנועתם דרך הקירות היא חלק מתורת לחימה חדשה שפיתח צה"ל בראשית האינטפאדה השנייה. במובן מסוים, תורה זו היא היפוכה של תורת הלחימה שפיתח הצבא בראשית שנות השבעים כדי להכניע את ההתנגדות לכיבוש בקרב יושבי מחנות הפליטים. ההיפוך היא עושה ליחסים המרחביים בין פתוח לסגור, בין מוצק לאויר, בין תנועה לסטטיות, נדמו כמהדהדים תאוריות פוסטמודרניות שונות.<sup>8</sup> למעשה, תורה זו, כמו התאוריות ששימשו לה השראה, היא תוצר של תנאי מצב פוסטמודרני שמאיימים לפעמים לבלוע את המרחק בין הפרקסיס של הכח התאוריות העוסקות בו. בראשית שנות השבעים ביקש הצבא לסלול בתוך המרחק הצפוף של המחנה דרכים רחבות שבהן יוכל להתנהל באין מפריע ולעין כל כדי להשיג הרתעה ושליטה במרחב, ולשם כך גילח בתים שלמים; היום הוא מבקש מגע מהיר עם אנשים שהוגדרו כ"מטרות" בקרב האוכלוסייה האזרחית, ומינימום של חיכוך שנוצר משהות בשטח הפלסטיני. השוני בין שתי התורות רב, אך יש להן מכה משותפת משמעותית – הבית הפלסטיני אינו משמש מכשול בפני התנועה של הצבא.

8 על הקשר של ההליכה דרך קירות לתאוריות פוסטמודרניות ראו: Weizman, E. (Verso 2007). *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*, ch. 7.





צילום: יוסף אלגזי

**אלמוקטעה, ג'נין, 2001.** תוכנית המגירה להרס בניין הממשל בג'נין היתה מוכנה הרבה לפני שהוחלט להרסו. תוכניות מגירה רבות להריסת מבני ציבור או מבנים "אסטרטגיים" אחרים בפלסטין, שהחייילים כבר התאמנו עליהן, קיימות ומחכות לרגע המתאים. החיילים שהיו אמורים לבצע את ההרס בג'נין חיכו כמה ימים ב"שטח כינוס" כשלא היה ברור אם התוכנית תצא לפועל. ואז התרחש הפיגוע במגדלי התאומים. הצבא זיהה חלון הזדמנויות שנוצר מפני שדעת הקהל העולמית היתה ממוקדת בחזיון הזוועה במנהטן. כך תיאר זאת באוזניי אחד החיילים מחיל הנדסה, שהיה בין הורסי הבניין: "איך שהמטוס השני פגע בבניין השני של התאומים קיבלנו אישור לצאת לדרך. צה"ל תמיד עושה את זה כשיש ידיעה עולמית שמשוהו קורה. נגיד כשדיאנה מתה וכל תשומת הלב העולמית עוברת למקום אחר, מיד משחררים רסן. כי אלף ואחת תוכניות מגירה שבדרך כלל היו עושות המון רעש, ככה אף אחד לא ישמע עליהן".

ואכן, הרס מתחם אלמוקטעה, שהיה עשוי שלוש פאות, החרבת הגינה הפנימית שבה נהגו יושבי הבניין לגדל ירקות לצריכה עצמית, הפגיעה במסגד סמוך והרג של 19 פלסטינים במהלך ההפגזה מן האוויר, עברו בשתיקה גמורה בתקשורת המקומית והעולמית. התצלום הזה צולם על ידי עיתונאי שהזדמן לג'נין במקרה כעבור חודש. הוא שמע לראשונה על ההרס מפי הפלסטינים: "כאן במקום הזה היו גינה ובריכת דגי נוי. במשך שנים נהגנו לארח כאן כיד המלך קצינים ישראלים (במסגרת התאום בין כוחות הביטחון הישראליים והפלסטיניים בתקופת אוסלו) וראו איך הם גמלו לנו". החרבת אלמוקטעה היתה מעשה משולב של הפגזה מן האוויר ופעולה קרקעית של חיל הנדסה. ההרס מן האוויר, מדויק ככל שהיה, אינו יכול להגיע לרמות דיוק הרצויות לצבא. במבנה שנמסר לפלסטינים כשהישראלים יצאו רשמית מן העיר במסגרת הסכמי אוסלו, הוטמן מכשיר ציתות שרק צוות של חיל הנדסה יכול היה לדאוג להשמדתו כדי שלא יתגלה פתאום מבין ההריסות. אגפיו השונים של הבניין הפכו בלתי שמישים, אך העובדה שהריסתם לא הושלמה הפכה את המקום לאתר סכנה של מבנים מטים ליפול ולמונומנט נוסף של הרס.



צילום: צלם צבאי

**רפיח, 2004.** ה־D9 נע קדימה ופוגע בכל מה שמצוי מולו. הוא פועל במהירות יחסית כדי "לנקות את השטח" מכל מה שהצבא סימן כיעד. הוא עושה זאת באמצעות כף מפלדה יצוקה (שהמפעלים נוהגים לכנותה סכין) המותקנת בחזית ודוחפת את כל מה שמצוי לפניה, גורפת קרקע ועפר, עורמת ערמות ועוקרת מכשולים, ובאמצעות קרס המותקן בחלק האחורי שלו הוא מבקע מטרות וחומרים קשים. "סכיני'צד" (מעין ציפורניים דוקרניות) המותקנות בחלק מהדחפורים מאפשרות להם להפעיל כח ממוקד גם על אוביקטים קטנים. הדחפור הוא מכשיר אימנתי שהמיגון המשוכלל המגן עליו ועל נהגו מאפשרים לו לפגוע ולהרוס מבלי לחוש כמעט בעוצמת ההרס והפגיעה שהוא מחולל. במשך שנים נעשר ימים בחודש מאי 2004, במסגרת מבצע שכונה "קשת בענן", הרסו דחפורי ה־D9 של הצבא 183 בתי מגורים ברפיח (ופגעו חלקית בעוד כמה עשרות), גילחו קילומטרים של רחובות סלולים ופגעו בתשתיות החשמל, המים והביוב.

בחזית ה־D9 שתולה מצלמה הפועלת בעת ההרס. אילו היה הצבא מוסר לציבור ולו גם את אחד מן התצלומים שהמצלמה מייצרת תוך כדי עבודה, היינו יכולים לראות איך נראה בית שנעשה למטרה. אולי גם היינו יכולים לראות בפעולה את הצלם שצילם את התצלום שבו אנחנו מתבוננים כעת. תצלום זה מוגש לנו באדיבות הצבא ש"שחרר אותו לפרסום" באמצעות אתר ויקיפדיה, האנציקלופדיה החופשית, שערכים רבים בה שעוסקים בענייני צבא או בעניינים שהצבא עסוק בהם מהדהדים את ההיגיון ואת השפה שלו. לפנינו, אם כן, תצלום שהצבא מעוניין שנביט בו ונעשה בו שימוש, מבלי שניאלץ אפילו להידרש לאישור ולזכויות יוצרים.

מה יש בו בתצלום הזה שהצבא בחר לשחרר לפרסום דווקא אותו? מהי בדיוק הזיקה בין פעולת הצילום שהניבה את התצלום הזה לבין הפעולה המתוארת בו (הריסת בתים)? הדבר הראשון הבולט לעין מצוי במישור הפרפורמטיבי: באמצעות התצלום הצבא מכריז שהרס בתים אינו עניין מגונה אלא מעשה מנומק המתבצע לאור יום ולעיני מצלמה. אבל בכך לא די. התצלום, כמו מעשה ההרס, נועד לא רק לעיני הקהילה שבאזניה מציגים צידוקים ומצפים לאישור, אלא גם לעיני הקהילה שאותה מפחידים ומרתיעים. הריסת הבתים, כמו שאמר סגן פרקליט המדינה עו"ד שי ניצן, היא אמצעי שיועיל, בין היתר, להרתיע מחבלים פוטנציאליים, לאחר שהוכח בברור שהמשפחה היא מוטיב מרכזי אצלם.<sup>9</sup> התצלום המסוים שנבחר על ידי הצבא, שבמרכזו נער פלסטיני – אשר גם הוא, לפי אותו היגיון מבצעי וכמו כל נער פלסטיני אחר, הנו "מחבל פוטנציאלי" – משמש אם כן כאמצעי הרתעה עבור אנשים שמשפחתם חשובה להם. הנער המתבונן בכוחו של הצבא הישראלי אמור להפנים את ההיגיון הצבאי הקובע את בחירת מטרות ההרס ולהכיר את מערך הצידוקים שלו. אם יפנים – זו ההנחה המובלעת של הצבא – יוותר על התנגדות ועל מאבק למען מימוש מאווי האזרחיים (להישלט כמו אחרים) והלאומיים (ליהנות משלטון עצמי או לפחות להשתתף בשלטון לו הוא כפוף). אולם הצבא אינו יכול לשלוט באופן שבו נער צעיר, הנאלץ לברוח ממלתעותיו של מכשיר אימנתי זה הזורע הרס בכל אשר יפנה, יופיע לעיני הצופים. הנער מכיר את מראות ההרס האלה, אולי ראה קצת יותר מדי מהם, ובכל זאת נראה שאינו מוכן להשלים איתם או לראות מבעד את הצדק בתנועתו. בעוד גופו מבוהל מעוצמתו של ה־D9 ושועט קדימה במנוסה הוא אינו יכול להסיר את מבטו מקרעי הבתים הצבעוניים המתערבלים בעפר.

9 דבריו מצוטטים בדו"ח בצלם, Punitive\_House\_Demolitions\_Heb\_200411. ראו גם: ריינפלד, משה (2002). "צה"ל בבג"ץ: ארגוני הטרור מודים שהגרוש מרתיע", הארץ, 27.8.2002.



## אמנזיה

התערוכה אמנזיה בוחנת את ההקשרים הפוליטיים של עיצוב ושל ייצור חפצים בכלל, ובפרט את האפשרות ללמוד דרך חפצים על חייהם של פלסטינים לפני הנכבה – אפשרות להשיב את המבט אל חפצי הפליטות. העבודות בתערוכה מנסות לטפל בשאלת האפשרות של חפצים לעורר את זיכרון הנכבה בתוך התרבות הישראלית ובקונטקסט התרבותי של מחלת השכחה של החברה הישראלית. במסגרת העבודה על התערוכה נסעו המשתתפים – קבוצה של יוצרים יהודים העוסקים בהיבטים שונים של עיצוב – לראות את אוסף החפצים של ועד העקורים שבנצרת. החפצים שבאוסף מספרים את סיפורם בשתיקה, ומצביעים בעיקר על העדר הבעלים. בקלות ניתן לטוות באמצעותם שגרה של חיי יום-יום, ובריזמנית לחוות את התחושה המצמררת של שגרה שהופרה. העבודות בתערוכה הן תגובה אישית של היוצרים למצב בלתי אפשרי זה. על עבודתם הגיבה המשוררת הפלסטינית יסמין דאהר.

אוצרת: שלומית באומן  
 אמנים: ז'ויה, עידו ברונו, דייוויד גוס, רות לצר, עמי שטייניץ, גד צירני, עינת לידר  
 שירים: יסמין דאהר  
 מערבית: מרזוק אלחלבי

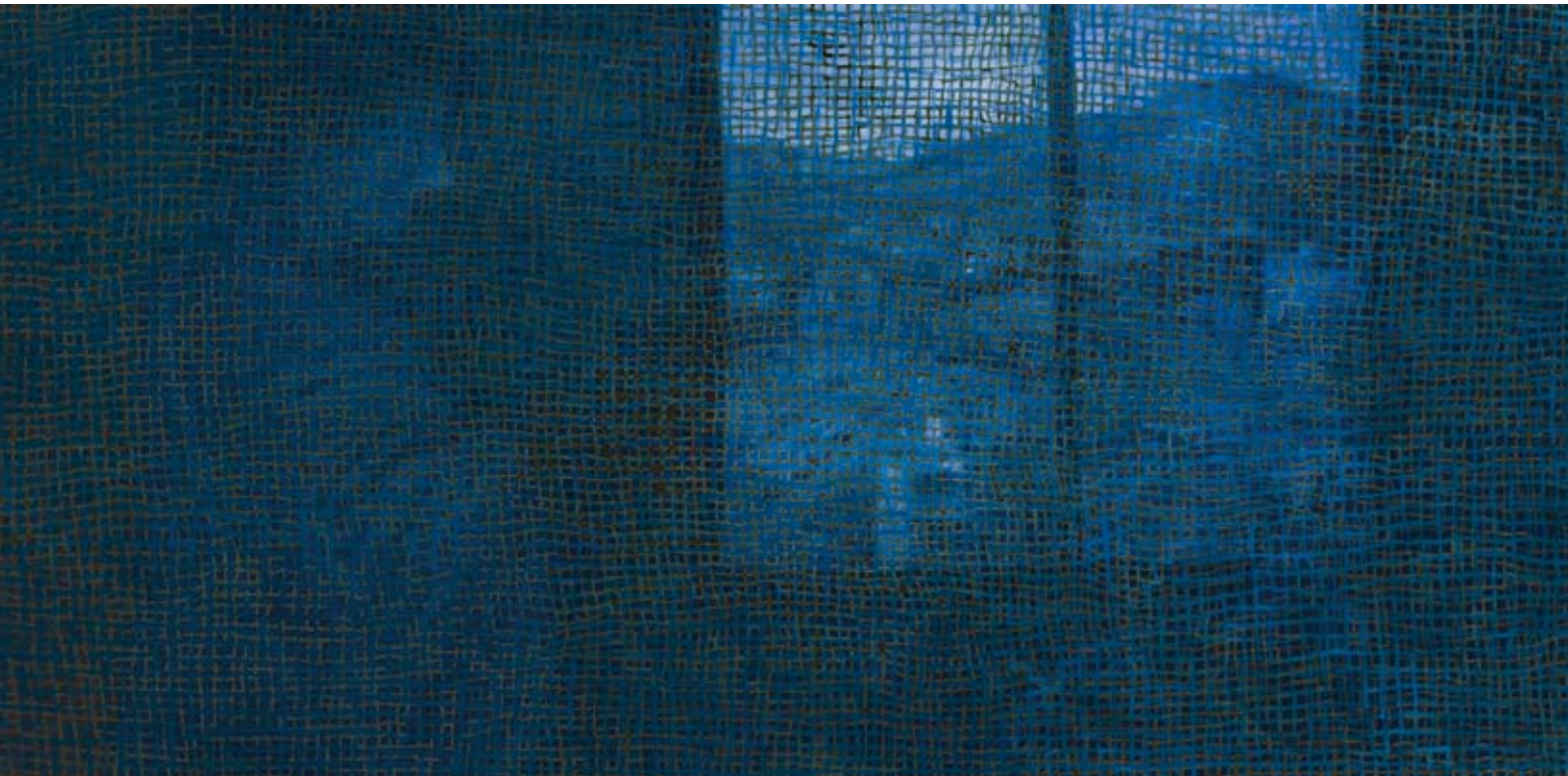
◀ ז'ויה, **Take Away**, 2008, קשירה, בגדי עבודה, אצטרובלים של עץ ברוש



צילום מסיוור באוסף החפצים של ועד העקורים, נצרת



► עידו ברוננו, חורים בזיכרון, 2008, טכניקה מעורבת, חיטה, שומשום, אבן בזלת, עץ ארז, דבק אפוקסי, שרוך אדום הצופים התבקשו לשפשף את גוש החיטה באבן הבזלת ולהריח



דיויד גוס, יסמין, ועד העקורים: נצרת, 2008, שמן על נייר

### ריח בוגדני

הריח שלי אינו שטוח ופגיו אינן חלקות.  
אינו אסתטי עד כדי כך.  
אין ריחי קשה לשחזור,  
אלא שהוא שלי.  
אינו מבטיח לך, לכשיחזור, להיות כפי שהוא,  
בצורתו הראשונית  
ברעננותו  
ובאקנתו הראשונית.  
גם הריח בוגד.  
אם לא בכעליו,  
אז בזה שבא אחריו פולש במפתן הדלת.  
הריח שלי אינו המנורה של עלאא אלדין.  
אז למה תשפשף את פרוך ידך להעלותו?

אירוני הוא השארותו של הריח  
והעלמותו אנו.  
אירוני הוא שפרק היד של הזכרון  
חזקה מבעליו.

### خیانة الرائحة

رائحتي ليست مسطحة ولا مالسة.  
ليست جمالية إلى هذا الحد.  
رائحتي ليست عسيرة على الاستحداث  
ولكنها رائحتي.  
لا تعدك، إن عادت، أن تكون كما هي.  
على هيئتها الأولى  
ونضارتها الأولى وحبها الأول.  
الرائحة. كذلك. تخون.  
إن لم تخن أصحابها.  
فستخون من كان دخيلا على بابها  
رائحتي ليست كمصباح علاء الدين.  
فلماذا تفرك معصمك  
محاولاً إخراجها؟

مهزلة أن تبقى الرائحة  
ونفني  
مهزلة أن يصبح معصم الذكرى  
أقوى من أصحابه



נמי שטייניץ,  
שני פריטי מידע: 1. דבש 2. שפת המטפחת,  
2008, פריים מתוך סרט



מילים אחדות על העבר

הַעֵבֶר יוֹרֵד אֶט אֶט  
מִפְתָּחוֹ שֶׁל גּוֹף שְׂבָרִירִי  
שֶׁהִחְזִירוּהוּ בְּדֶרֶךְ  
שֶׁל סִיאָנָס.  
שְׂמוּהוּ מוֹל הָרָאִי  
וְהִיֵּשֶׁר נֶעְלָמָנוּ.  
וְהֵם, נִשְׁאָרוּ לְבַד עִם זְכוּכֵית הַמְרָאָה.

הַעֵבֶר בַּמְרָאָה שְׁלָהֶם  
גּוֹפָה חֲנוּטָה  
עִם קְרָבִים רִיקִים  
וְאֶרֶשֶׁת מְשֻׁזְזֶרֶת.  
לְעֵבֶר רוּחַ נְכָאִים, גְּעֻגוּעִים  
לְמָה שֶׁהֵם יוֹדְעִים,  
לְמָה שֶׁהֵם מְדַמְיָנִים שֶׁהִיָּה.  
אֶלָּא שֶׁהַעֵבֶר מְמַאֵן לְחֹזֵר.  
וּבְמִדָּה שִׁיחֹזֵר, לֹא יִהְיֶה עֹבְדוֹ  
שֶׁל מִי מֵהֶם.

كلمات في الماضي!

ينحدر الماضي من فوهة  
جسدٍ هَشٍّ  
استحضروه كما الأرواح  
وضعوا المرأة أمامه.  
فاختفينا  
وبقوا هم والزجاج.

للماضي في مرآتهم  
جنَّةٌ محتطَّة  
وأحشَاءٌ فارغَةٌ  
وشكْلٌ مُستَعَادٌ.  
للماضي وحشَّةٌ صحراء  
واشتياقٌ لما يعرفون  
ولما يتخيلونه قد كان.  
لكن الماضي يرفض  
أن يعود.  
وإن عاد. لن يكون  
عبداً لأحد.

► רויט לצר, 443: שאריות אדם, 2008,  
טכניקה מעורבת, מטפחת פרומה  
(קמטה), חומר קרמי מצויר

נד צירני, רוח רפאים, 2008,  
הלחמה, בנייה חופשית, יריעות פלסטיק  
ממוחזר ממכלי יגורט



## قائمة الخريطة

أهلا بخارطتي  
وأحشائها الأثوية  
وامتدادها الذكوري

أهلاً بمن اعتبر المساحة. مسافة تقاطع بين سنين  
وأن الرسم يحو الأثم  
وأن للماضي شكلاً من الممكن أن يتكئ على فراغ

لكن خارطتي متلئة.  
مكدسة بالصور. والجازات.  
لا شيء فيها مؤقت.  
لا شيء فيها مكتمل.  
كل شيء قابل للتكوين.  
وكل الأشياء المكونة على وشك الوقوع في منحدر الأبدية.

في الخارطة خليج أنثى تلملم ملح البحر عن الشاطئ؛  
وظفل عالق في الرحم.  
وذكر منتصب خائف إذا ما أتت الريح

خارطتي  
تتسع لكل شيء. ولكنها  
لا تختمل خيط العنكبوت الذي ينبت على  
حوافها المنسية.  
لا تختمل المستغيثين على سكتها الحديدية.  
لا تختمل الأخلاقيين الذين  
ينتظرون منها غفراناً وحسن نية.  
خارطتي لم تظلم أحداً  
عندما تكورت واختبأت  
ورحلت من بعدها  
إلى ذكرى لدنة.  
لماذا تمطونها من علبتها المكسوة؟  
لماذا تعيدون الأمل لدقائق  
بدلاً من سنين مرجوة؟

## הקוראת במפה

שלום לך מפתתי  
על תכולתך הנשית  
ובמרחבך הזכרי

שלום על מי שחשב את הטריטוריה מרחק המפגש בין השנים  
וכי הצייר מוחק את הענול  
וכי לעבר צורה שיוכלה להשען על ריק.

אלא שהמפה שלי גדושה  
עמוקה בתמונות, במטפורות  
אין בה דבר זמני  
אין בה דבר משלם  
הכל נתן לכריאה  
וקל הדברים שנבראו קרובים לפל במורד הנצח.

במפה מפרץ אשה המלקטת את המלח בחוף,  
ולד תקוע ברחם,  
וזכר זקוף מפתח מבוא הרוח.

מפתתי רחבה דיה להכיל כל דבר.  
אולם אינה סובלת קור של עקביש שצומח לו  
בקצותיה הנשקחים.  
ולא את הצועקים לישועה  
על פסי הרכבת שלה,  
לא את שוחרי המוסר  
אשר מצפים ממנה למחילה ולמחווה.  
מפתתי לא קפחה אדם  
כשהתקצצה לה ונחבאה,  
והפליגה לאחר מכן אל זכרונות מפלסטלינה.  
למה תמתחיה מקפסתה העטופה?  
למה תחזירו את התקנה לדקות אחרות ולא לשנים שבבלב?

► עינת לידר, תכשיט התמצאות, 2008, חוטי גומי (NBR), סיליקון





# יהודים-ערבים, חילופי אוכלוסין, וזכות השיבה הפלסטינית

יהודה שנהב  
מאנגלית: ליאת סאבין בן שושן

► איה בן רון, מתוך הסדרה עדיין בטיפול, 2005, הדפס משי על בד

## זכות השיבה וטיועון "חילופי האוכלוסין"

סרובם של יהודים ישראלים לכל דו-שיח פוליטי שעניינו זכות השיבה אינו אחד באופיו. ניתן לחלקו לשלוש קטגוריות. אלו אינן ממצות או לחלוטין נבדלות זו מזו אלא מלכדות בתוכן את רוב אסטרטגיות השיח באשר לשיבת פליטים פלסטינים בישראל היום. הקטגוריה הראשונה היא זו של הזרם המרכזי, השוללת כל אחריות ישראלית להיווצרותה של בעיית הפליטים. תופעה המאפיינת את הקטגוריה הזאת היא ההיסטוריוגרפיה הציונית הקאנונית, המייחסת את תנועת האוכלוסין ההמונית של פלסטינים מארץ-ישראל לא לטיהור אתני שביצעו הכוחות היהודיים כי אם לפקודות אותן נתנו כביכול המנהיגים הערביים לאוכלוסייה הפלסטינית, לעזוב את בתיהם וכפריהם (לדיון מקיף, ראו: מוריס, 1991; Morris, 1986). שנית, ישנם אלה, בעיקר בשמאל הציוני, המכירים בחלקה של ישראל באחריות המוסרית והפוליטית לבעיית הפליטים הפלסטינים, אך דוחים את זכות השיבה בטענה שזו תביא לקצה של מדינת ישראל כמדינה יהודית. שלישי, ישנם אלה הדוחים את אחריותה של ישראל להפיכתם של הפלסטינים לפליטים, ומעלים כטענה את טיועון "חילופי האוכלוסין", לפיו

ביולי 2000, בוועידת הפסגה השנייה בקמפ דייוויד, הכריז נשיא ארצות הברית ביל קלינטון כי הושג הסכם המכיר ביהודים מארצות ערב כ"פליטים", ועל הקמת קרן בין-לאומית שמטרתה לפצותם על הרכוש שהשאירו מאחוריהם כשהיגרו לישראל בשנות החמישים. השלכתה הפוליטית המידית של ההצהרה היתה בסיועה לראש ממשלת ישראל דאז, אהוד ברק, להניע את בוחרי ש"ס לתמוך במה שכונה "תהליך השלום". מכל מקום, ההיגיון שבבסיס ההצהרה – הגדרת היהודים ממדינות ערב כפליטים – נענה לתאוריה פוליטית עמוקה יותר, אשר פותחה בישראל בשנות החמישים על מנת להוות משקל-נגד לזכויות הקולקטיביות של הפליטים הפלסטינים. אין זה מפתיע לפיכך כי פלסטינים ברחבי העולם הגיבו להצהרה זו בתדהמה ובזעם. בלבושה העכשווי נועדה התאוריה, המוכרת כתאוריית "חילופי האוכלוסין", לפטור את ישראל מן האחריות לגרוש הפלסטינים מפלסטין ב-1948 וב-1967, לשכך את תביעות הפיצויים של הפליטים הפלסטינים ולהוות קלף מיקוח נגד מה שמכונה "זכות השיבה". מעשית, שימשה יוזמת "חילופי האוכלוסין" בשיח הפוליטי להכשרת עוולותיה של ישראל באשר לטרנספר של מאות אלפי פלסטינים ב-1948 והפיכתם לפליטים.



התרחש במזרח התיכון טרנספר הדדי, ובו הפליטים הפלסטינים "ברחו" מפלשתינה, והיהודים "ברחו" מארצות ערב.

כוונתי במאמר זה היא לשרטט גנאלוגיה ביקורתית של תאוריית "חילופי האוכלוסין" באמצעות רשומות דיפלומטיות וממשלתיות. אראה כי המדינה אינה הומוגנית, ואינה מהווה ממסד יחיד וקוהרנטי. היא קונגלומרט של ממסדים וארגונים אשר אינם תמיד מתואמים, ופעמים רבות מובילים לאופני פעולה סותרים.<sup>2</sup> כך נאלצת המדינה לעתים קרובות לנכס מחדש פעולות שנעשו על־ידי "קבלני המשנה" שלה, ולחזור ולסמן את הגבולות בין "המדינה כשלעצמה" לארגונים המסונפים לה. כפי שמציג מקרה זה, התהליך מוביל לאופני פעולה ומדיניות עמומים, אשר לעולם אינם מתגבשים עד תום.

לטענתי, עמדתה של מדינת ישראל באשר לאימוץ התאוריה, לפחות עד יולי 2000, היתה עמומה למדי. בעוד שבפועל תמכה הממשלה ברעיון, ניתן לתאר את עמדתה הרשמית כ"עמימות מובנית". ממשלת ישראל פחדה לפתוח תיבת פנדורה והחליטה שלא לגבש או לנסח מדיניות מפורשת בעניין. אין ספק כי ניהול אוכלוסין וה"צורך" להשיג רוב יהודי בישראל היו הפרויקט המשמעותי ביותר, אף אם במידה רבה בלתי צפוי, של המדינה ההולכת ונבנית. בין אם קיבלו מנהיגים יהודים אחריות על הטרנספר ובין אם לאו, על רובם הקלה הידיעה על גרוש האוכלוסייה הפלסטינית ב־1948. באותה עת, מכל מקום, איש לא יכול היה לצפות במדויק את הגעתם של מאות אלפי מהגרים מארצות ערב כמשקל־נגד לאקסודוס הפלסטיני. רק עם הגירתם לישראל של יהודים מארצות ערביות (להלן יהודים־ערבים)<sup>3</sup> בשנות החמישים, השתעשעה מעט ממשלת ישראל ברעיון "חילופי האוכלוסין" כחלק בלתי נפרד מאסטרטגיית החשבונאות הלאומית שלה. מכל מקום, מסיבות שאפרט בהמשך, מדינת ישראל מעולם לא הודתה באינטרס הלאומי שלה. בדומה למדיניות הגרעין שלה, היא שמרה על עמדה מעורפלת ועמומה.

תאוריית "חילופי האוכלוסין" נותרה רדומה עד אמצע שנות השבעים, עת הציבה התנועה הלאומית הפלסטינית תביעות ברורות כלפי מדינת ישראל; או הועלתה זו באוב והוכנסה לשימוש בשיח הפוליטי, בעיקר באמצעות זרוע ממשלתית בשם "הארגון העולמי של יהודים מארצות ערב" (World Organization of Jews from Arab Countries - WOJAC).<sup>4</sup> מסיבות מעשיות בלבד, העביר משרד החוץ הישראלי את ניהול הפרקטיקות המזוגות שלו באשר ל"חילופי אוכלוסין" לקבלן משנה בדמות WOJAC. למרות זאת, כפי שאראה בחלק הרביעי במאמר, מעולם לא הצליח

WOJAC להגיע למסקנה יציבה באשר למידת השימושיות והתכונה שבתאוריית חילופי האוכלוסין. משרד החוץ הישראלי חשש כי זו תעצים את שיח השיבה הפלסטיני ותעודד יהודים להגיש תביעות פרטניות נגד ארצות מוצאם הערביות, אשר כתגובה יגרמו לפליטים פלסטינים להגיש תביעות פרטניות נגד מדינת ישראל. מעבר לכך, תאוריית "חילופי האוכלוסין", המחייבת את הגדרת היהודים־הערבים כ"פליטים", סותרת את ההיסטוריה הציונית הרשמית ודורשת שינויים מהותיים באפוס שלה. לפיכך קרא משרד החוץ הישראלי ל־WOJAC להפסיק את כל פעולותיו, וניסה לסמן מחדש את הגבולות המבחינים בינו ובין הארגון. שלושת חלקי מאמר זה מבליטים את חוסר העקביות, הסתירות וההפרעות שחוללה היוזמה טרם עלייתה המחודשת אל פני השטח בוועידת הפסגה בקמפ דיוויד ביולי 2000.

### חילופי אוכלוסין כמדיניות של "עמימות מובנית"

טרם הגירתם לישראל של היהודים־הערבים, הסכימה ממשלת ישראל לקלוט בשטחה מספר מוגבל של פליטים פלסטינים (כרמי ורוזנפלד, 2002). הממשלה נמנעה משימוש במונח חילופי אוכלוסין על מנת להימנע מכל שיח מפורש על אודות בעיית הפליטים. עם זאת, הבינה הממשלה בשנות החמישים שתוכל להשתמש ביהודים־הערבים כקלף מיקוח נגד הפלסטינים, תחילה על מנת להיפטר מן האחריות לפיצוי פליטי 1948 עבור רכושם, ובהמשך על מנת לחסום את תביעות השיבה (Shenhav, 1999, 2000).

אזכורים של טרנספר וחילופים בין יהודים־ערבים ופלסטינים נכללו בלקסיקון הציוני כבר בשנות השלושים. השיח הציוני השתמש במושג ה"טרנספר" ביחס לפלסטינים, בעוד שהמושג חילופי אוכלוסין יוחד ליהודים־הערבים. לדוגמה, בקונגרס העולמי של פועלי ציון ב־1937 קרא אהרון זיסלינג, איש מפא"י בכיר, לפעול למען יישום חילופי אוכלוסין בין פלסטין/א"י למדינות ערב. דוד בן גוריון לא דחה את הרעיון מיסודו. ציונים אמריקאים ומנהיגים מקומיים של תנועת העבודה השמיעו הצעות דומות.

ב־1938 ו־1939 התנהלה התכתבות בין בעלי הון הולנדים לפקידים ציונים באשר לטרנספר אפשרי של פלסטינים לעירק ויהודים עירקים לפלסטין/א"י. הון יהודי יישמש לפיתוח של אזורים מסוימים בעירק על מנת שיוכל ההסכם לצאת לפועל. היוזמה הגיעה לכאורה ממעגלים לא־יהודיים בהולנד, אך ההתכתבות מראה בכירור כי פקידים ציונים היו מעורבים ביוזמה, ביניהם דב הוז

(ראש המחלקה הפוליטית של ההסתדרות עד 1941) ואָבל הרצברג (נשיא ההסתדרות הציונית באמסטרדם). איש לא נועץ ביהודים בעירק. לא ברור מה עלה בגורל התוכנית, אולם ניתן להסיק מן ההתכתבות כי בשלב מסוים הגיבו ליוזמה הפקידים הבכירים – בן גוריון, משה שרת ופנחס רוטנברג – בקרירות ובחוסר עניין מופגן.

למרות העניין ההיסטורי בארועים הללו, אלה הם בסופו של דבר אפיזודות, העומדות בניגוד בולט לעניין שגילתה הציונות ביהודי עירק מהשנים 1941-1942. תאוריית חילופי האוכלוסין נתפסה, אם כך, כפחות רלבנטית כל עוד לא היה עניין בהגירתם של יהודים־ערבים לפלסטין/א"י. במהלך מלחמת העולם השנייה, כאשר אושרו בהדרגה הידיעות על הרצח ההמוני של יהודי אירופה, הפנתה התנועה הציונית את מבטה ליהודים־הערבים כמועמדים להגירה. בפגישה של מומחים ומנהיגים יהודים ב־1942 הציג בן גוריון תוכנית דמוגרפית להבאתם של מיליון יהודים לפלשתינה, תכונת הידועה בשם תוכנית המיליון. הוא הדגיש במיוחד את יהודי המזרח התיכון: "במדיניותנו הציונית נתבעת עכשיו תשומת לב מיוחדת לקיבוצים היהודיים בארצות ערב" (הכהן, 1994: 212). ביולי 1943 הציג אליהו דובקין, ראש המחלקה לעלייה של הסוכנות היהודית, את מפת היהודים־הערבים. כאשר הסביר את חשיבותם עבור הסוגיה הדמוגרפית בפלשתינה, הדגיש דובקין כי

רבים מיהודי אירופה ייכחדו בשואה, ויהודי רוסיה סגורים על בריח. משום כך עולה ערכם הכמותי של שלושת־רבעי מיליון יהודים-[ערבים] אלה לדרגת פקטור מדיני רב־ערך במסגרת היהדות העולמית. [...] התפקיד הראשון העומד לפנינו הוא להציל את היהדות הזאת, שהגיע הזמן להסתער על היהדות הזאת למען כיבושה הציוני (הכהן, 1994: 211).

ההכרזות הללו ציינו את תחילתו של שיח שעניינו היהודים־הערבים כמהגרים אפשריים לפלסטין/א"י (שנהב, 2002, 2003). ב־1948 פרסם יוסף שכטמן, חבר ועד הפעולה של הסוכנות היהודית בארצות הברית, הצעה לפתרון בעיית הפליטים על בסיס המודל היווני־טורקי באמנת לוזאן מ־1923, הכולל חילופי אוכלוסין עם היהודים־הערבים (Schechtman, 1949; צמחוני, 1991).<sup>5</sup> המודל הסביר את מלחמת 1948 כחלק משלב תזזיתי של ההיסטוריה העולמית; אימוצו עתיד היה לפטור את ישראל מכל אחריות לפליטים הפלסטינים.

בכל אופן, רק בשנות החמישים המוקדמות הגיע מספר גדול של יהודים־ערבים לישראל. ההגירה מעירק ב־51-1950 היתה מרכיב עיקרי בעלייתה המחודשת של תאוריית חילופי האוכלוסין. במרץ 1950 חוקקה עירק חוק לווייתור על נתינות – אשר היה תקף לשנה – שאִפשר ליהודים לעזוב לאחר ויתור על אזרחותם. כ־120 אלף יהודים הובאו לישראל בטיסה בין מאי 1950 ליוני 1951.<sup>6</sup> בהקשר זה הסתבכה תאוריית חילופי האוכלוסין בתאוריה מדינית אחרת, אשר זכתה לכינוי "תאוריית חילופי הרכוש" (שנהב, 2002; Shenhav, 2006, 1999).

היה זה שר המשטרה בכור שטרית אשר העלה לראשונה את שאלת "מצב יהודי עירק" בממשלת ישראל, במרץ 1949. שטרית היה מודאג ממצב היהודים בעירק לאחר שהוצאה שם הציונות מחוץ לחוק; בשלב מסוים הציע שטרית להחזיק ברכושם של ערבים ישראלים כעירבון לנכסי היהודים בעירק, אך רעיון זה נדחה על־ידי משרד החוץ. בסוף אותו חודש דנה הכנסת במצב היהודים במדינות הערביות. אליהו אלישר מרשימת הספרדים טען כי בעת הדיון בבעיית הפליטים על הממשלה להביא בחשבון את הטרנספר של יהודים שירצו לבוא לישראל: "קלף מיקוח זה ניתן לממשלתנו בידי ההשגחה העליונה, כדי להקדים רפואה למכה" (צמחוני, 1991: 94).

ביולי 1949 הציעה ממשלת בריטניה, אשר חששה מירידת השפעתה במזרח התיכון, חילופי אוכלוסין, וניסתה לשכנע את ראש הממשלה העירקי נורי סעיד ליישב מאה אלף פליטים פלסטינים בעירק. משרד החוץ הבריטי כתב לצירים שלו במזרח התיכון על "הֶסֶדר על־פיו יהודי עירק יועברו לישראל, יקבלו פיצויים עבור רכושם מממשלת ישראל, בעוד פליטים ערבים יפוצו ברכוש שנעזב בעירק" (Shiblak, 1986: 83). משרד החוץ הבריטי האמין כי "לממשלת ישראל קשה יהיה לסרב להודמנות להביא מספר משמעותי כזה של יהודים לישראל" (שם). בתמורה דרש סעיד כי מחצית הפליטים הפלסטינים ייושבו בפלסטין והשאר במדינות ערב. במסגרת הסדר פליטים הוגן, טען, תתיר הממשלה העירקית מעבר מרצון של יהודים לישראל. על־פי תנאי התוכנית, ועדה בין־לאומית אמורה היתה לאמוד את ערך הרכוש שהושאר מאחור על־ידי הפליטים הפלסטינים שיושבו בעירק, ועל סמך אומדן זה יפוצו אלה מרכוש היהודים שיישלחו למדינת ישראל (צמחוני, 1991). למרות שרעיונות של טרנספר או חילופי אוכלוסין כפתרון לסכסוך היו מקובלים באותה עת גם בקרב חוגים ציוניים, ההצעה לא עוררה היענות ישראלית.



בספטמבר 1949 שב שטרית והעלה לדיון בקבינט את "בעיית יהודי ערב". הוא שאל האם נעשו צעדים כלשהם על-ידי משרד החוץ לבוא לעזרתם:

רציתי לדעת [...] אם אפשר לבוא לידי איזה הסכם שהוא על טרנספר, הן מבחינת הרכוש והן מבחינת הנפש, ולהביא את העניין למוסדות האו"ם ולידיעת העולם. [...] הם אחינו, ואנחנו חייבים להצילם. [ההדגשה שלי – י.ש.]<sup>7</sup>

השאלה הרתיחה את שר החוץ שרת, אשר ענה בגסות:

וזהי בעצם שאילתא ולא העמדת שאלה לדיון. [...] אם מר שטרית מתעניין בענייני עלייה – אינו מוכרח להטריד את הממשלה בעניין – יש מוסד מיוחד לכך ושם היו אומרים לו באיזה קשיים נתקלים בהעלאת האנשים, [...] יסבירו לך למה אי אפשר להעלות עכשיו יהודים מעירק.

תגובתו של שרת חושפת שני היבטים במערכת היחסים בין המדינה ומוסדותיה. ראשית, הוא אומר לשטרית כי ישנם מוסדות אחרים, מלבד הממשלה, העוסקים בהגירה. באמצעות העברת האחריות לסוכנות היהודית, שביכולתה להתמודד עם המהגרים בלי לקבוע את מעמדם, מטשטשת הממשלה את הגבולות בין מדינה וחברה. באותה עת אומר שרת כי מוסדות המדינה הפורמליים, (כלומר, משרד החוץ) יעסקו בנושא אם יושג הסכם שלום (כלומר, בהקשר של משא ומתן בין מדינות ריבוניות).

בדיון זה התבטא שרת בפעם הראשונה בעניין הרכוש היהודי בארצות ערב. הוא נימק את דחייתו את שיתוף הפעולה עם הממשלה בנגד בהעדר הסכם שלום עם עירק:

לדבר עכשיו על העברת רכוש היהודים לארץ – זוהי תמימות. אנחנו מדברים על הסכם, על כריתת שלום, ואיננו זזים – הנצליח פתאום להוציא את עניין היהודים מחוץ למסגרת זו ונביא את מדינות ערב לידי הסכם לגבי היהודים היושבים במדינות אלו? איני מתברך בכישרון דיפלומטי כזה! מחשבה כזו היא "דון קישוטית" (Shenhav, 1999; 613).

למען האיזון, ציין שרת כי מאות משפחות הגיעו לישראל ממצרים וכי סופק להן דיור על-ידי הממשלה. ככל הנראה לא במקרה כרך שרת בינן לבין הרכוש הפלסטיני בישראל: "פגשתי משפחה כזו

שכבר התיישבה באחד הכפרים [הפלסטיניים] הנטושים – אנשים שבאו רק תמול-שלוש ממצרים". הדיון הסתיים מבלי שראש הממשלה ושר החוץ נדרשו לענות לשאלתו של שטרית באשר לטרנספר. מכל מקום, הקישור שיצר כאן שרת בין רכוש יהודי ורכוש ערבי התפתח לימים לפרקטיקה פוליטית של הממשלה כמו גם של מספר ארגונים יהודיים. הוא מדגים כיצד קדמה הפרקטיקה של חילופי אוכלוסין להכרה מפורשת בה. השימוש ברכוש פלסטיני לשיכון חלקי של יהודים-ערבים (אם כי במספרים מצומצמים) מראה כי המדינה לא נמנעה מיישום התאוריה דה פקטו.

באוקטובר 1949 התפרסמו בעיתונות העולמית והישראלית דיווחים על התוכנית הבריטית-עירקית לחילופי אוכלוסין (למשל: דבר, 16.10.49). הפרסום הבין את מנהיגי מדינות ערב האחרות וגרם לתסיסה במחנות הפליטים הפלסטינים. השגריר הבריטי בעירק הודיע למשרד החוץ כי הפליטים הפלסטינים לא יסכימו להתיישב בעירק. גם הנציג העירקי באו"ם מיהר להכחיש את הידיעות כי עירק תהיה מוכנה לקבל מאה אלף פליטים; הוא טען כי מקורות ציוניים עומדים מאחורי הדיווחים.<sup>8</sup> למרות שמסמכים פנימיים הראו כי התוכנית היתה מוכרת לדרגים שונים של השלטונות הישראליים, ישראל דחתה אותה מיד. בישיבת הקבינט לחצו השרים על שר החוץ ועל ראש הממשלה לקבל מידע.<sup>10</sup> שרת ענה: "מה זה חילופין – אנו איננו יכולים לפתור את בעיית הפליטים הערבים על יסוד חילופין, אין לנו יהודים כמספר הפליטים הערבים".

"בענייני", הוסיף בן גוריון, "תמוה כל הדיבור על חליפין. ברור שאם יהודי עירק יוכלו לצאת, נקבל אותם ולא נשאל שאלות של חליפין ולא חליפין; של רכוש או של חוסר רכוש".<sup>11</sup> מקורות ישראליים אף טענו כי "עירק לוטשת עין לרכוש היהודי" וכי בגדד הפריחה את רעיון הטרנספר ככלון ניסוי. למרות זאת, שטרית חזר על הצעת החליפין שלו, וכתב לשר האוצר: "אם תבוא הצעה רשמית לממשלתנו על חליפת אוכלוסין יש לקבל את ההצעה".<sup>12</sup> תוך התעלמות מאיתותים אלו פיתחו בן גוריון ושרת מדיניות המבוססת על עמימות. הם הבינו את המחיר הכבד שישראל תיאלץ לשלם אם תתחייב להסכמים קונקרטיים ביחס לפלסטינים. הם ייאצו להכיר באחריות לבעיית הפליטים, לאפשר חזרת פליטים פלסטינים ו/או לפצות אותם על רכושם. שרת אמר לשגריר הבריטי בישראל כי הרעיון של החלפת מאה אלף פליטים פלסטינים חסרי בית עבור מאה אלף פליטים יהודים אשר ישאירו מאחור את נכסיהם יובן בישראל כסחטנות (צמחוני, 1991).

בסוף אוקטובר 1949 קיים הקבינט ישיבה מיוחדת על מצב יהודי עירק, בה אמר שר החוץ שרת:

בשאלת חילופי האוכלוסין, נתפרסם בעיתונות כאילו בפי דובר קבוצת הסקר, שכאילו ראש ממשלת עירק פנה בהצעה כזו. פנינו לוועדת הסקר ושאלנו על מידת האמת שבידיעה זו. על כך קיבלנו תשובה רשמית, כי אגב שיחה "זרק" נורי סעיד רעיון כזה, שיתכן להחליף יהודי עירק בפליטים הערבים. [...] הסכמה לדבר זה פרושה לדעתי הסכמה מצדנו לכך שרכוש יהודי עירק יוחרם לאוצר הממשלה העירקית תמורת הרכוש הערבי שהחרמנו כאן, ואז אנו מקבלים עלינו אחריות לפצות את יהודי עירק על חשבון רכוש הערבים, נגד רכוש היהודים שם. זה יוצר תקדים מסוכן לגבי מצרים ולגבי ארצות אחרות. יכול להיות גם פרוש לדבר זה, שכל ארץ ערבית מתחייבת לקבל פליטים רק במידה שיש לה יהודים. [הדגשה שלי – י.ש.] (Shenhav, 1999: 615)

שרת חשש מתביעת פיצויים עתידית של יהודי עירק אם תסכים הממשלה הישראלית לעסקת הטרנספר. אפשרות חילוצם של היהודים העירקים על רכושם נבלעה בהיגיון החשבונאי שלו: "זהו תקדים לארצות אחרות. אנחנו נעמוד בפני רבבות אנשים אשר יבואו בערום ובחוסר כל שיתבעו מאיתנו רכוש. זה יכול לסבך אותנו ללא מוצא." (שם, שם)

באותה עת עסק משה ששון, סגן הקונסול בנציגות הישראלית באתונה בשנות החמישים המוקדמות, בעיבוד הצעה לחילופי אוכלוסין ורכוש בין ערבים-ישראלים ליהודים-לובים. ששון ציין את חשיבותה כ"לקח" עבור הפליטים הפלסטינים אשר עדיין שאפו לשוב לישראל (בנוזמן ומנצור, 1992). בשלב זה המושגים חילופי אוכלוסין וטרנספר (של פלסטינים-ישראלים אל מחוץ לישראל) הפכו קשורים זה לזה, אם לא נרדפים. ובכל זאת שמרה ישראל על מדיניות עמומה, למרות מאמצים מפורזים ולעתים בלתי מתואמים אלו. באפריל 1950, בעקבות חקיקת החוק לויתור על נתינות (de-Naturalization Law), נעשו ניסיונות מצד מדינת ישראל לחלץ את הרכוש היהודי בעירק באופן חד-צדדי. עזרא דנין, יועץ לשר החוץ, דיווח כי נתבקש על-ידי ראש הממשלה להחליף את רכושם של פלסטינים ישראלים הרשומים כ"נוכחים" ו"לא נפקדים" אשר "ירצו לעזוב" כיוון ש"לא הסתגלו למדינה היהודית" תמורת רכושם של יהודי עירק. דנין כתב לשר האוצר:

התבקשתי על-ידי י. פלמון וז. ליף בשם ראש הממשלה ושר החוץ לנסות לבדוק אם קיימת אפשרות להחליף רכוש של ערבים ישראלים בלתי נפקדים [ההדגשה

במקור – י.ש.] ברכוש יהודים בעירק. הודגש שהבדיקה תיעשה לגבי עירק ולא לגבי יתר מדינות ערב ושלא לנסות לשלב בנושא זה רכוש ערבים נפקדים.<sup>13</sup>

דנין היה חבר בוועדת הטרנספר של בן גוריון, אשר הציעה לגרש ערבים ישראלים "נוכחים" (בנוזמן ומנצור, 1992). זאב ליף, יועץ לענייני קרקעות וגבולות במשרד ראש הממשלה ופעיל נמרץ במאמצים לטרנספר של הפלסטינים של ישראל, כבר החל לפעול ליישום ההצעה.<sup>14</sup> ליף כותב לראש הממשלה, לשר החוץ ולשר האוצר כי:

בתור אמצעי ראשון הייתי מייעץ להורות לנציגנו בפרס לבוא בדברים עם חוגים מבין היהודים בעירק על מנת שיפסיקו את המכירה הסיטונית של נכסים במחירים ירודים ולרמוז להם כי יש סיכוי שיוכלו לחסל את רכושם בתנאים יותר טובים על בסיס של חליפין.<sup>15</sup>

דבר לא נעשה בעניין בקשתו של ליף, אך דנין הגיע להסדר עם מספר משפחות פלסטיניות כי יעזבו את ישראל. אנשי קשר מטעמו נסעו לאירן על מנת לארגן חילופי רכוש משם, אך מאמציהם נכשלו מכיוון שההצעה עוררה את חשדם של יהודים מעירק. ידיעות על אפליה כנגד יהודים-ערבים ומכשולים ביורוקרטיים בישראל הרתיעו אותם מלהשקיע במדינה או להעביר אליה הון (בנוזמן ומנצור, 1992). עם זאת, לא ברור מה היתה מידת רצינותם של ניסיונות אלה לחילוף חד-צדדי של רכוש. בספטמבר 1950, לאחר שהחלה יציאה מאורגנת של יהודים מעירק והממשלה הישראלית לא חשה עוד מאוימת על-ידי הסכם חילופין מפורש, הודה שרת בפומבי כי ההצעה העירקית אכן היתה אופצייה מדינית של ממש.<sup>16</sup> הכרה זו, בכל אופן, לא שינתה את מדיניות העמימות הישראלית.

רעיון הטרנספר, כפי שטענתו קודם לכן, לא היה זר לחשיבה הציונית; הוא בא לידי ביטוי בפרקטיקה ובאידאולוגיה טרם ולאחר הבאת יהודי עירק לישראל. באותה עת היתה עמדתו העמומה של הממשל הישראלי לגבי הצעות הטרנספר מונעת מחרדה דמוגרפית. הממשלה האמינה כי הסכמה רשמית לחילופי אוכלוסין תיצור תקדים "מסוכן".<sup>17</sup> על-יפי הערכת הממשלה היה מספר הפליטים הפלסטינים פי שלושה ממספר היהודים בארצות ערב, אשר מספרם היה מאתיים אלף, כיוון שבאותה עת אפשרות ההבאה של יהודי המע'גרב עדיין לא עמדה על הפרק.<sup>18</sup> הממשלה הישראלית חששה כי חילופי אוכלוסין על בסיס מספרי יחיבו את ישראל לאזרח מחדש את ה"פליטים העודפים". ואכן, תוכנית מורטון של

האו"ם קראה ליישובם של אלפי פליטים "עודפים" שכאלו במתחם הבין־לאומי של ירושלים.<sup>19</sup> אפשרות זו, בצרוף הידיעה כי מצרים סרבה לקלוט פליטים פלסטינים, הרתיעה את ממשלת ישראל. משרד החוץ טען כי רק אם עירק תסכים לקלוט 300 עד 400 אלף פליטים פלסטינים בתמורה ליהודים העירקים תוכל ישראל לשקול את קבלת הסכם הטרנספר.<sup>20</sup> לפיכך נזהרו פקידים ממשלתיים שלא לצאת בהכרזות פומביות לגבי חילופי אוכלוסין ולשמור על עמימות עמדתה של המדינה.

### חילופי אוכלוסין לצד חילופי רכוש

למרות הקפדתה של ישראל על ערפול בעמדתה באשר לחילופי אוכלוסין, באופן רשמי היא אימצה תאוריה של חילופי רכוש. במרץ 1951, שנה לאחר שיהודי עירק קיבלו את ההודמנות לעוזב, כ־105 אלף יהודים נרשמו להגירה. עם זאת, רק 35 אלף עזבו בפועל. השאר ויתרו על אזרחותם, והמתינו. בעשרה במרץ הגיש ראש הממשלה סעיד לפרלמנט הצעת חוק שעניינה החרמה והקפאה של רכוש היהודים. על מנת למנוע ביצוע עסקאות בזמן שבין חקיקת החוק להפעלתו, סגר משרד האוצר את הבנקים במדינה למשך שלושה ימים והמשרטה סגרה ואטמה חנויות בבעלות יהודים, החרימה את רכביהם וחפצים אחרים, וביצעה חיפוש בבתי סוחרים וצורפים. חוק זה, אשר הקפיא את נכסי היהודים, פטר את ממשלת ישראל מן הצורך להכריז באופן רשמי על תמיכה בחילופי אוכלוסין; כך היתה יכולה להתייחס לכל חילופין פֶּאלו של רכוש ובני אדם כאל התרחשות ספונטנית. שרת דיווח לקבינט על החוק והשלכותיו:

מתעוררת השאלה מה יכולים אנו לעשות? פנייה לאנגליה ולאמריקה אפשרית כמובן, אבל [...] הם יכולים לומר: אתם לקחתם הרכוש של הערבים שעזבו את ארץ ישראל, מסרתם את הרכוש לידי אפוטרופוס, אותו הדבר עושים הם.<sup>21</sup>

בתשעה־עשר במרץ הביא שרת בפני הכנסת את תגובת הממשלה לפעולתה של עירק, ובאופן רשמי וחד־משמעני כרך את שני החשבונות למשוואה אחת:

ממשלת ישראל [...] רואה בפרשה הזאת של גזל ברוח החוק את המשך משטר העושק הזדוני שהיה קיים בעירק מאז ומעולם כלפי המיעוטים חסרי מגן וישע. [...] על־ידי הקפאת רכושם של רבבות יהודים עולים לישראל – נעדרי נתינות כיום ואזרחי ישראל מיד עם עלייתם

– פתחה ממשלת עירק חשבון בינה לבין מדינת ישראל. קיים כבר חשבון בינינו לבין העולם הערבי והוא חשבון הפיצויים המגיעים לערבים שיצאו את שטח ישראל ונטשו רכושם; [...] המעשה שביצעה עכשיו ממלכת עירק [...] מכריח אותנו להצמיד את שני החשבונות. [...] שווי הרכוש היהודי שהוקפא בעירק יובא על־ידינו בחשבון לגבי הפיצויים שהתחייבנו לשלם לערבים שנטשו רכוש בישראל.<sup>22</sup>

כעת היה מוכן משרד החוץ להודיע לוועדת הפיוס של האו"ם כי הממשלה מחויבת לפעולה למען פתרון בעיית הפליטים, אך הוסיף כי "היא לא תוכל לעמוד בהתחייבותה זו, אם בנוסף לשאר המחויבויות לקליטת עלייה, תמצא עצמה צריכה לדאוג לשיקום מאה אלף יהודים עירקים".<sup>23</sup>

היה זה רגע מכריע בהיסטוריה של תאוריית חילופי האוכלוסין. מדינת ישראל הבינה כי היהודים־הערבים יוכלו להיות פיונים במלחמה הדמוגרפית אם ניתן יהיה לקשר אותם לפליטים הפלסטינים כחלק מנוסחה של חשבון לאומי. הצהרתו של שרת, אשר נדמית כמכילה הבטחה של פיצוי ליהודי עירק, היתה מכוונת אל יהודי עירק כמו גם אל הקהילייה הבין־לאומית. שליחת המסר אל יהודי עירק היתה הכרחית כיוון שתקפו את הפעילים הציונים על כך שאינם עושים דבר על מנת להציל את רכוש הקהילה. להצהרה – אשר שרת יתכחש להשלכותיה מאוחר יותר – היתה השפעה שכוננה להרגעת יהודי עירק, אך זו גם יצרה אצלם ציפיות גבוהות. כעת היו הם משוכנעים כי יקבלו פיצוי ממשלת ישראל עבור הרכוש שהשאירו מאחור.<sup>24</sup> יצחק רפאל, ראש המחלקה לעלייה של הסוכנות היהודית, גם הוא נמען של אותו מברק, ציין בסיפוק ביומנו כי הצהרתו של שרת הרגיעה את תחושות הקיפוח בקרב יהודי עירק.<sup>25</sup>

באותה עת הזהיר שמאי כהנא ממשרד החוץ את שרת כי "יש להביא בחשבון כי רישום תביעות עשוי לעורר אשליות בלב העולים והם עלולים לבוא בדרישה לממשלת ישראל כי תשלם להם מכספי הרכוש [הערבי] הנטוש".<sup>26</sup> משרד החוץ שלח תזכיר פנימי אל מנכ"ל משרד ראש הממשלה שבו הוסבר כי רישום תביעות רכוש מיועד אך ורק ליצירה של קלף מיקוח בסוגיה הפלסטינית. התזכיר הוסיף והדגיש בחומרה כי יש לדבוק בעיקרון של פיצויים גלובליים ולהתנגד לתשלומים פרטיים, כפי שתבעו רבים מן הפליטים. "לא נוכל אפוא" הוסיף המסמך, "לעשות את ההיפך עם עולי עירק בלי לפתוח את השערים לגל של תביעות פרטיות מרבבות פליטים

ערבים שהיו פעם בעלי רכוש כלשהו בארץ ישראל".<sup>27</sup> הצעת משרד החוץ, אשר התקבלה הלכה למעשה, עתידה היתה אם כן להפוך את העולים העירקים לבני ערובה של ממשלת ישראל. רכושם הנטוש של הפלסטינים הושאר בידי האפוטרופוס הכללי לנכסי נפקדים, בעוד ההקפאה העירקית של נכסי היהודים הובאה כתרופן להצדקה של החרמת הנכסים הפלסטיניים.

כפי שצוין, הצהרתו של שרת בכנסת היתה מכוונת גם כמסר למעצמות הגדולות. על אף שבעבר התנגד לאפשרות החליפין, הקפאת הרכוש בעירק שימשה עבורו הזדמנות פז לנעול בארון את שלד זכויות הפלסטינים. על אף כי שרת ידע כי שווי הרכוש הפלסטיני שנגזל היה גדול לאין שיעור מן הרכוש היהודי בעירק, הוא אֶפֶשר למשרד החוץ "לשחרר" הערכות מוגזמות בעניין הערך היחסי של שני החשבונות. במברק לנציגות הישראלית בפרזו ציין ולטר איתן, מי שהיה אז מנכ"ל משרד החוץ הישראלי, כי יש לכלול את עירק בהסדר לשחרור הדדי של פיקדונות מוקפאים, ונימק כי "ערך הפיקדונות הערביים המוקפאים בישראל נאמד בחמישה וחצי מיליון לירות בשעה שערך הפיקדונות היהודיים המוקפאים בעירק לפחות עשרים מיליון ואולי אף שלושים עד ארבעים מיליון".<sup>28</sup> בעשרים ושבעה במרץ 1951, כאשר נפגש שרת עם עוזר

מזכיר המדינה האמריקאי ג'ורג מק'גי (McGhee)<sup>29</sup> הוא אישר מחדש את הבטחת הממשלה ורמז כי השילומים הגרמניים לישראל יוכלו לסייע בכך. באחד במאי 1951 הכריזה ארצות הברית כי אם הממשלה הישראלית תנקוט פעולה חיובית להאצת ההעברה של הרכוש הפלסטיני המוקפא, ניתן יהיה לפנות לבגדד בבקשה דומה.<sup>30</sup> בתגובתה דחתה ישראל את ההשוואה, אך חזרה על מוכנותה לשלם פיצוי עבור "הרכוש הנטוש", כחלק מהסכם שלום.<sup>31</sup> גם בריטניה טענה כי החרמת הרכוש היהודי על־ידי העירקים לא היתה רעיון מקורי: ישראל יצרה את התקדים. בריטניה סברה כי כל ניסיון להשפיע על הסדר לא יהיה יעיל, אלא אם תפשיר ישראל את רכוש הפליטים או תשלם פיצויים (גת, 1989). החיבור בין שני חשבונות הרכוש, אותו יצרה ישראל, היה מעשה יחידני, מעין אבן דרך היסטורית אשר כוננה משוואת סכום־אפס בין היהודים־הערבים והפליטים הפלסטינים. התאוריה הפוליטית אשר עמדה בבסיס משוואה זו נשענה על גזל הרכוש הפלסטיני והחרמת הרכוש היהודי־עירקי. ממשלת ישראל "ניכסה" את הרכוש של כל יהודי עירק על מנת להשתמש בו – רטורית, סימבולית ומשפטית – כרכוש מדינה. תיקים בארכיון המדינה המכילים את התכתבות משרד החוץ על אודות רכוש זה נושאים את הכותרת המסגירה "הגנה על רכוש ישראל".<sup>32</sup>

הצהרתו של שרת כי שאלת הרכוש היהודי תובא בחשבון בעתיד עמדה למבחן אמפירי ארבע פעמים: ב־1951, באמצע שנות החמישים, בשנות השבעים במהל המשא ומתן עם מצרים, ובשנות התשעים בעידן אוסלו. ב־1951 החלה ועדה ממשלתית לתעד את הרכוש היהודי בעירק. מסמכי ארכיון מוכיחים כי הוועדה לא נוצרה מתוך דאגה לאותו רכוש; הדו"ח שלה נועד להגן על ממשלת ישראל מפני תביעות עתידיות לפיצוי כתוצאה מהחרמת הרכוש הפלסטיני על־ידי האפוטרופוס הכללי. מתוך ניסיון להסתיר את מעשה המניפולציה, כתבו פקידי המשרד אשר הקימו את הוועדה: "[אנו] מציעים לא להכריז, לפחות בינתיים, כי רישום התביעות האישיות נעשה בכוונה לנכות את ערך הרכוש היהודי המוקפא בעירק מתשלום הפיצויים לרכוש הערבי הנטוש".<sup>33</sup>

באוקטובר 1955, כפה לחץ ציבורי על הממשלה להקים ועדה נוספת, הידועה כוועדת נוח, על מנת לבצע רישום מחדש של תביעות העולים העירקים באשר לרכוש שנותר בעירק ב־51־1950. משרד החוץ התעלם מהדו"ח שלה מדצמבר 1956 (גת, 1989). הפקידים הציעו כי גוף חוץ־ממשלתי ירשום את התביעות, כדי שהממשלה תוכל להימנע מלקיחת אחריות כלפי יהודי עירק. בערב הקמת הוועדה קבע ראש הממשלה כי המהגרים מעירק אשר יציגו תביעותיהם לא יישאלו על המיטלטלין שעזבו בבתיהם שכן "רישום כזה עלול לעמוד בסתירה למדיניות הפיצויים שלנו לפליטים הערבים, המצטמצמים לנכסי דלא־ניידי בלבד" (Shenhav, 1999: 622).

תאוריית חילופי הרכוש מנעה כל אפשרות לתביעות פיצויים אינדיבידואליות ועשתה שימוש בנכסי היהודים־הערבים כאילו היו רכוש מדינה העומד לרשות מדינת ישראל. מסירת תביעות רכוש פרטיות, לדוגמה לממשלה המצרית בחסות הסכם השלום, נתפסה כמה שיחליש את המדינה במשא ומתן עתידי עם הפלסטינים.

#### שיח חילופי האוכלוסין של הארגון הלאומי של יהודים יוצאי ארצות ערב – WOJAC

בשעה שבשנות החמישים המוקדמות קיבלה הממשלה את תאוריית חילופי הרכוש, הכחישה בה בעת כי אימצה באופן רשמי את תאוריית חילופי האוכלוסין. אף על־פי כן, צץ הרעיון מחדש בשנות השבעים, עם עליית התנועה הלאומית הפלסטינית (שנהב, 2003). גורם מרכזי בעלייתה המחודשת של התאוריה היה הארגון העולמי של יהודים מארצות ערב (שנהב, 2003). WOJAC היה זרוע ממשלתית התנדבותית הנתמכת על־ידי משרד החוץ והסוכנות היהודית. כאשר הוקם ב־1975 אמר משרד החוץ לחברי הארגון כי



יש לשמור את הקשר בסוד. בעוד שפרקטיקות המדינה היו קשות לפענוח, WOJAC היה מפורש ונחשוש באשר למטרותיו, והפרקטיקות המשתנות שלו היו קלות יותר לזיהוי. הארגון טען באופן מפורש כי אין לאפשר לפליטים הפלסטינים לחזור לישראל, כיוון שחילופי אוכלוסין שלא־מרצון כבר התרחשו במזרח התיכון. תחת הנהגתו של מרדכי בן פורת, בעבר מנהיג ציוני בעירק, חבר במפלגת רפ"י של משה דיין וחבר קבינט, אימץ הארגון החלטה המטילה אחריות על הממשלות הערביות.<sup>34</sup> בנאום בוועידה הכללית של האו"ם בדצמבר 1977 הכריז בן פורת כי "בעיית הפליטים הערבים והיהודים במזרח התיכון יכולה לבוא על פתרונה המעשי רק בתוך המסגרת של חילופי אוכלוסין דה פקטו, אשר כבר התבצעו". חברי ההנהלה קישרו באופן ישיר בין הקמת WOJAC ופעולות הארגון לשחרור פלסטין. כפי שמציין ד"ר ז'אק בארנס (Barnes): "אנו התשובה היהודית לאש"ף, [...] לזכות השיבה – [...] לכן אנו קיימים". (שנהב, 2002) תגובה מעוכבת זו להקמת אש"ף (אשר נוסד למעשה בשנות השישים) היתה השורש של הצהרת הנשיא קלינטון בקמפ דייוויד ביולי 2000.

רעיון הגדרתם של יהודים־ערבים כפליטים היווה יעד מרכזי עבור WOJAC. לכאורה, תאור היהודים־הערבים כפליטים לא היה בלתי הגיוני לאור העובדה כי המונח "פליט" הפך למושג מרכזי בשיח ההיסטורי והסוציולוגי ובחוק הבין־לאומי לאחר מלחמת העולם השנייה<sup>35</sup> והיה דומיננטי בעולם היהודי לאחר השואה. כך, החלטה 242 של מועצת הביטחון של האו"ם מנובמבר 1967 התייחסה אל "פתרון צודק של בעיית הפליטים" במזרח התיכון, למרות שבשנות השבעים ביקשו מדינות ערב לציין במפורש "פליטים ערבים במזרח התיכון". תחת לחץ ישראלי, טיוטת עבודה אשר הוכנה ב־1977 על־ידי מזכיר המדינה האמריקאי סירוס ואנס (Vance) לפני ועידת ג'נבה המתוכננת, קבעה כי ימצא פתרון ל"בעיית הפליטים" בלא לציין באלו פליטים מדובר. אף על־פי כן, נכשל WOJAC בסופו של דבר בניסיון להשריש את המושג "פליטים יהודים". WOJAC הניע כמה פוליטיקאים ישראלים לתמוך במושג זה. הבולט מביניהם היה שמעון פרס, אשר כתב ב־1983:

אפילו ב־1948, בלב מלחמת העצמאות, ביקשנו את הערבים החיים בארץ שלא לעזוב, ולא לשים לב להסתות של המופתי של ירושלים [...] לברוח מפחד היהודים הנוראים. [...] האנשים הסובלים הללו [פליטי 1948] היו יכולים בקלות להשתכן בארצות בהן הם יושבים – ולא להנציח את אומללותם. היבט אחר של בעיית הפליטים במזרח התיכון הוא ההיבט היהודי.

מדינת ישראל ראתה זאת כחובתה הקדושה והעליונה להביא את כל יהודי ארצות ערב לישראל, ולאפשר להם לקחת חלק בבניין הארץ, בהקמת חברה דינמית ויצירתית וביצירת אדם יהודי־ישראלי חדש. במידה רבה – נוכל לראות את שני התהליכים הללו – הטרנספר של התושבים הערבים מישראל לארצות ערב, וקיבוצם של יהודי ערב בישראל – כחילופי אוכלוסין בלתי פורמליים (Shulewitz, 1999: appendix).<sup>36</sup>

יש לשים לב כי מכתבו של פרס מבטא את הסתירות האופייניות לתאוריית חילופי האוכלוסין. בעודו מתאר את עקירת הפליטים הפלסטינים כפעולה מרצון, הוא נזהר שלא להרחיק לכת ולטעון כי היהודים־הערבים גורשו ממדינות ערב. בכל אופן, תאוריית חילופי הפליטים של WOJAC הניחה מראש, במרומז ובמפורש, כי היהודים־הערבים הפכו לפליטי ארצות המוצא שלהם.

ביטוי רדיקלי ביותר לכך הוצג על־ידי פרופסור יעקוב מירון, איש משרד המשפטים ואחד מדובריה רהוטים ביותר של WOJAC. הוא נקט בעמדה חד־משמעית הקובעת לא רק כי מודל היחסים יהודים־מוסלמים היה אנטגוניסטי באופן מובהק, אלא שהיהודים גורשו מארצות ערב (Meron, 1999). מירון התווכח עם הנרטיב הציוני, אשר לטענתו לא עמד לביקורת עד לירידת מפלגת העבודה מהשלטון ב־1977.<sup>37</sup> נרטיב זה, הוא טען, הצמיח כינויים רומנטיים כ"מבצע מרבד הקסמים", או "מבצע עזרא ונחמיה", שר הדגישו את ההיבט החיובי של ההגירה הציונית לישראל והעיבו על העובדה כי היהודים היגרו עקב "מדיניות גרוש ערבית" (Meron, 1999: 83).<sup>38</sup> מעמד פליטות המיוצר כתוצאה מגרוש ערבי מתואם מצמצם את חשיבות הפעילות הציונית בהוצאת היהודים מארצות ערב. אפילו העמדה המתונה יותר, על־פיה נקלעו יהודי ארצות ערב לעין הסערה והפכו לפליטים בשל נסיבות היסטוריות, מאתגרת את הגרסה הציונית הקלאסית על־ידי צמצום התפקיד המיוחס לתודעה ציונית כסיבה להגעת היהודים לישראל. לדוגמה, משה ששון, איש משרד החוץ יליד דמשק, אמר בעשרים ושמונה בנובמבר 1978 כי הוא רוצה להציג את הדברים באופן מדויק: "עובדה היא ויש לומר אותה, ולומר אותה בפה מלא ובפשטות, שהמאבק בין התנועה הלאומית היהודית לבין התנועה הערבית הלאומית היה גורם מרכזי שנתן את אותותיו והשפיע על יחסי המשטר או התנועה הערבית במדינה זו או אחרת ביחסה ליהודים. [...] הסכסוך הוא שהשפיע". (שנהב, 2003: 177).

התאוריה של מירון האירה באופן פרובלמטי גם את דיווחי

הפעילים הציונים בארצות ערב ואת הקושי העצום שבו נתקלו במאמציהם להביא את היהודים לישראל. שלמה הילל (1985), אחד האדריכלים העיקריים של יציאת היהודים מעירק, תיאר את הקשיים שעמדו בפניו ובפני חבריו בניסיון להוציא את היהודים מעירק בהגירה בלתי ליגלית ב־1950. כך גם יוסף מאיר (1973), פעיל המחתרת הציונית בעירק אשר כתב על מצוקת הממשל העירקי לנוכח עזיבת יהודים לאירן ועל הניסיונות למנוע את התהליך. באותו אופן מתארים הילל ומרדכי בן פורת את ניסיונותיהם לשכנע את סעיד לאפשר להם להוציא את יהודי עירק ולהעבירם לישראל. חלק מהכותבים מייחסים (בהגומה) את תחילת הפעילות הציונית בארצות ערב לשנות העשרים, הרבה לפני שהחלו לתאר את היחסים בין היהודים והמוסלמים כאנטגוניסטים (Sehalk, 1997). ז'אנר ספרות המחתרות הדגיש את ממד הבריחה, מילוט היהודים והמסתורין – וכלל לא רמז לאפשרות של גרוש.

אכן, תאוריית הפליט המגורש עוררה רגשות ותגובות חזקות בקרב אנשי WOJAC. בדיון בעניין קביעת שמו של הארגון החדש, התלבט בן פורת, אז סגן יושב ראש הכנסת: "השאלה כאן [...] אם להכניס מילת פליטים, פליטים יהודים, או לא. [...] ישנה איזו רגישות אצלנו בארץ, מדוע אנחנו קוראים לעצמנו פליטים. ישנה גישה שנייה האומרת – לא רק גישה, היא האמת – אנחנו כולנו הגענו לכאן כפליטים, אחר כך הפכנו, השתקמנו בארץ ואנחנו הפכנו לאזרחי ישראל" (שנהב, 2003: 177-178).

בן פורת הודה באחד בפברואר 1976 כי משרד החוץ לא היה מרוצה מהתייחסותו לפליטים יהודים במזרח התיכון: "לא אומר שנתקלתי בהתלהבות רבה ממשרד החוץ או מהממשלה לגבי ההצעה. והתשובה היתה: זו חרב פיפיות" (שם: 178). בן פורת פרש את הדילמה תוך ניסיון למצוא נוסחת פשרה:

אסור לומר כי היהודים עלו ארצה רק בגלל הדיכוי, [...] אבל מאידך גיסא גם אסור לנו לומר רק בגלל הכמיהה לישראל. יהודים עלו לישראל, אז שני האלמנטים האלה פעלו בעלייתם של היהודים. אנחנו צריכים לבסס את זה היסטורית, שהיהודים הגיעו לישראל כפליטים, [...] עברו את ייסורי הקליטה, [...] אנחנו רוצים לבסס את זאת על דוקומנטציה, איך היהודים שהגיעו ארצה, איך הם חיו במעברות, צריפונים – [...] כדי להוכיח שזה לא רק הפליטים הערבים חיו במחנות [...] אלא היהודים שלנו סבלו [גם הם] רבות.

במקום אחר ממשיך בן פורת את הבלבול הזה:

אנחנו רוצים לעשות שליחות למדינת ישראל, למדיניות של ישראל. זוהי המטרה ואלה צריך לכוון את כל הדברים, [...] להגיד לעצמנו ולעולם כולו שהיתה פה תנועת אוכלוסין. [...] צריך למצוא את האיזון הנכון בטיעון הזה, בין יציאה מתוך מצוקה ובין יציאה מתוך כמיהה, ולמצוא את הנוסחה הנכונה, מפני שצריך להביא בחשבון את האוזניים של הגויים, [...] ואז זה מחייב אותנו דווקא להדגיש את הצד של המצוקה.<sup>39</sup>

המתנגדת העיקרית לטענת הפליטים של WOJAC היתה חברת הכנסת ילידת תוניסיה מטילדה גז:

יש עוד 12 מיליון יהודים המפוזרים בגולה. ואם אנחנו נופיע בתור פליטים, איך אנחנו יכולים להופיע בפניהם ולדבר על עלייה מתוך הרעיון הציוני? [...] אני צריכה היום להתכחש לצינונות שלי, בגלל הזכויות שלי על תוניסיה? בשום פנים ואופן לא. [...] אז אני לא רוצה שנטשטש את העניינים (שם: שם).

גז סרבה, באותה עת, להשליך את האינטרס הציוני הכללי־יהודי, והביטה בפזורה היהודית בעולם דרך עדשה פרוטו־ציונית, כלומר, ציונית באופן פוטנציאלי, עד העלייה הצפויה לישראל. יהודה ניני, פרופ' להיסטוריה יהודית, הוסיף וטען בשישה ביוני 1975:

אני מזהיר, [...] הבעיה היא מאוד עדינה, מאוד מסובכת. [...] אני אינני חושב שצריך להצמיד את הבעיה של ארגון יוצאי ארצות ערב [...] עם העניין של פליטים פלסטינאים, [...] אנחנו איננו יוצרי הבעיה של הפליטים הפלסטינאים (שם: 180).

ההתנגדות להגדרתם כפליטים יצרה דיון ער שהתמקד בדיכוטומיה בין הגדרתם העצמית כפליטים לכמיהה ציונית, דיכוטומיה אשר סיפקה מרחב מושגי צר ביחס לאפשרויות ההגעה לישראל. בן פורת ערער על התפיסה כי הערבים־היהודים היו "פרוטו־ציונים":

לא ישכנע אותי איש [...] שאם הייתי נותן להם את הברירה לבוא עם פספורט מסודר מתי שהוא רוצה ולהביא את הרכוש, היו באים 120 אלף מעירק, או שהיו באים כל יהודי מצרים. [...] הרדיפות מילאו תפקיד כאן. בהחלט הן יותר הרחיבו את העניין, [...] פתחו את שאלת הכמיהה (שם: 181).

ואילו שמעון אביזמר, מזכיר WOJAC בשנות התשעים, טען: אנחנו יודעים שבארצות הללו לא היתה תנועה ציונית. היתה ציונות, היתה יהדות, היתה אידאולוגיה – תנועה לא היתה, לא ארגון ולא מסגרת, לא היתה כפי שזה היה באירופה. הרדיפות היו קטליזטור, כח מזרו לאותה אהבה, לאותה ציונות, לאותה יהדות שבערה בהם כל הזמן. [...] באים לארץ ישראל משום שאף ארץ אחרת לא קיבלה אותם. (שם: שם)

ההתנגדות להגדרתם של היהודים־הערבים כפליטים התחזקה. שלמה הילל, פעיל המחותר הציונית בעירק ואדריכל מבצע הבריחה ההמונית מעירק המכונה "מבצע מייקלברג", אמר שנים מאוחר יותר, בכנס באוניברסיטת תל־אביב בשישה ביוני 1998: "אני לא מתייחס לציאתם של יהודים מארצות ערב כפליטים. אני לא מקבל את העניין הזה. היהודים בארצות ערב באו משום שהם רצו לבוא". באופן דומה, גם חבר הכנסת רן כהן ממפלגת מר"צ קרא בהתרגשות מעל דוכן הכנסת בעשרים ותשעה ביולי 1987: אני מודיע: אני לא פליט. לא באתי לארץ הזאת כפליט. גנבתי גבולות. עברתי הרבה מאוד ייסורים. כך עשתה גם משפחתי. כך עשו חברי. אין לי שום צורך שמישהו יגדיר את יהדות המזרח כיהדות של פליטים. ההגדרה הזו תופסת משום מה רק לגבי יהדות המזרח. [...] מישהו יכול לומר שאנחנו, יהודי ארצות ערב, באנו לכאן רק מגורמים שליליים, וכוחה של הציונות, כח המשיכה של הארץ הזאת ורעיון הגאולה לא מילאו אצלנו תפקיד? למה? רק משום שצריך להציג אותנו כמסכנים, כדי שהמסכנות תהיה גם שם נרדף למה שחיינו בו שם ולמה שאנו חיים בו היום? (שם: 182)

פרופסור שלמה בן עמי, שר החוץ בממשלתו של אהוד ברק בתקופת פסגת קמפ דייוויד השנייה, היה חסר רחמים בתאור הדילמה בנאום בכנס ארצי של WOJAC בתל־אביב, בשישה בדצמבר 1993: יהודי ארצות ערב נאבקים מאז ימיה הראשונים של הציונות על מקומם בחלום הציוני. כחלק מן המאבק הזה על מקומם בחלום הציוני, הם טוענים שציונות איננה המצאה של יהודי מרכז ומזרח אירופה; [...] אם כך הדבר, [...] ישנה כמיהה של יהודי ארצות ערב מקדמת דנא לצאת מן הארצות האלה ולבוא לארץ ציון ירושלים לבנות מולדת (שם: 183).

בן עמי סיכם: "מי שהיה לו חלום מימי התלמוד הבבלי לעלות לארץ ישראל, אין לו טיעון" המצדיק את טענת היותו פליט. שיח הפליטות עורר גם את תגובת העולם הפלסטיני והערבי. דו"ח של אגף המחקר במודיעין שנשלח ל־WOJAC ביוני 1975 צפה (באופן מדויק בחלקו) כי אש"ף יגיש בוועידת הפסגה הערבית הצעה להתיר ליהודים יוצאי מדינות ערב לשוב לארצות מוצאם. הדו"ח קבע כי "הערבים שמים דגש מיוחד על מצבם של 'היהודים־הערבים' בישראל ורבים ביטויי ההשתתפות בצערם וההזדהות עמם. התפישה הערבית המקובלת רואה ביהודים יוצאי ארצות ערב החיים בישראל אוכלוסייה המופלית לרעה בשל מוצאה המזרחי וחיה בתנאים כלכליים קשים. דבר זה ממחיש, לדעת הערבים, כי ישראל גזענית לא רק כלפי חוץ אלא גם כלפי פנים" (אגף מודיעין/מחקר 660/0550: 1.6.75; שנהב, 2003: 184). בעשרים ותשעה בינואר 1979 קרא רדיו בגדד במשרד בשפה העברית לכל היהודים ממוצא עירקי "לחזור הביתה", תוך הבטחה שיוכלו לחיות בעירק כאזרחים שווי זכויות. המשדר טען כי בעלי המוצא העירקי סבלו בישראל מאפליה לרעה על־ידי האשכנזים וכי אי־הצדק יתוקן עם חזרתם לעירק (שם: שם). כך שבר רדיו בגדד את הטבו הציוני ושיקף באלגנטיות את הסתירה שבהגדרת היהודים־הערבים כפליטים.

מכאן שעל אף כי WOJAC ביקש לחזק את העמדה הציונית ולסייע לישראל במלחמתה בלאומיות הפלסטינית, הוא השיג את ההיפך בכך ש: א. הפך את העמדה הציונית לשברירית ונוזלה; ב. ערער על ההיסטוריוגרפיה הרשמית של ישראל ביחס להגעתם של היהודים־הערבים לישראל; ו־ג. השאיר את בעיית הפליטים הפלסטינים על שולחן הדיונים. משרד החוץ הישראלי חרד מתגובת שרשרת של יהודים אשר ינקטו בפעולה חוקית כנגד מדינות ערביות, אשר בתורה תעודד פלסטינים להגיש תביעות על אוברן רכוש נגד הממשלה הישראלית. מעבר לכך, הדיון המפורש של WOJAC בפליטים (תוך העלאת התאוריה של חילופי האוכלוסין) נגד את המדיניות הממשלתית של שמירה על עמימות.

וכך, על אף הנדוניה רבת־הערך לכאורה שהציע WOJAC למדינת ישראל, הגיב משרד החוץ בחרדה עצומה. אנשיו הזהירו מפני תמיכה ציבורית בתאוריה. מכל מקום, WOJAC התעלם מתביעות המשרד אפילו כאשר בעקבות הצהרותיו הודרו פארוק קאדומי, ראש המחלקה הפוליטית של אש"ף, לשלוח את ברכתו ל־WOJAC, וקרא ליהודי ארצות ערב לשוב לארצות מוצאם. בכך התממשו חששותיו הגדולים ביותר של משרד החוץ אשר נוף מיד בהנהלת WOJAC. איש משרד החוץ מקס ווארון, אף נוף ב־WOJAC

בפומבי על כך שפעל "כישות נפרדת המקבילה לזו של אש"ף". משרד החוץ, הוא סיכם, לא יניח ל־WOJAC "להוות מדינה בתוך מדינה" (שם: 202). הצהרה זו היא עדות נוספת לפרקטיקה שנוקטת המדינה בפני מוסדותיה. בתחילה מעביר משרד החוץ "פעילות תעמולתית" מסוימת לארגון, מתוך מטרה ברורה לטשטש את גבולות המדינה, אך כאשר המדינה חשה כי היא מאבדת שליטה, היא שבה ומאששת את כוחה המדיני. ואכן, WOJAC נסגר ב־1999, כאשר המדינה הפסיקה את תמיכתה הכלכלית בו.

## מסקנות

מדינת ישראל, ככל מדינה אחרת, היא קונגלומרט של ישויות, מוסדות, ומקבלי החלטות ההופכים את הפעולה הפוליטית למרובת פנים, מלאת סתירות ולעתים קרובות מעורפלת. במקרה זה, המדינה היתה מורכבת – בנוסף לממשלה – משני ארגוני "מיקור־חוץ": הסוכנות היהודית והארגון העולמי של יהודים יוצאי ארצות ערב. שני הארגונים הממשלתיים־לכאורה אִפשרו לממשלה לטשטש את אופני הפעולה שלה, אך באותה עת גם הפכו אותם למפורשים ולחד־משמעיים. היה זה יותר ממה שמשרד החוץ התכוון להשיג בעסקה. על מנת לאשש את ריבונותה ולהסוות את מדיניותה, אשר אותה לעתים לא התכוונה מראש ליישם, הממשלה נאלצה לנכס מחדש את שליטתה ולהתוות את הגבולות בין "עצמה" ובין המוסדות הללו. באופן קונקרטי יותר היתה הממשלה, אשר שמרה על עמימות בעמדתה שלה, מאוימת על־ידי הניסוח המפורש של WOJAC, והחליטה להפסיק את תמיכתה בארגון.

למרות המתח בין WOJAC והממשלה, אסטרטגיה פוליטית אפירורית אחת נותרה עקבית למדי. היתה זו החלטתה של המדינה שלא להחליט, לשמר מדיניות עמומה כאשר לחילופי האוכלוסין, מדיניות אותה כינתה "עמימות מובנית". תאוריית חילופי האוכלוסין הופיעה מתוך פרקטיקה פוליטית – ולא להפך. בסוף מלחמת 1948, הממשלה עמדה בפני לחץ בין־לאומי לקבל חזרה פליטים פלסטינים ולפצות אותם עבור הרכוש שהוחרם על־ידי האפטרופוס הכללי של ישראל. במהלך השנים 1948 עד 1950 הקפידו בן גוריון ושרת על עמדה רשמית עמומה למדי. עמימות מובנית השאירה את מלוא האפשרויות פתוחות. היה ניתן ליישמה או להכחישה בהתאם להזדמנויות שעלו. רק עם הגירת היהודים־הערבים לישראל נשמעו קולות נחושים יותר בדבר טרנספר או חילופין. אפילו עם הקמת WOJAC היססו אנשי ממשל לדבר על חילופי אוכלוסין, כמו גם על חילופי רכוש. הם אף חששו להשתמש

במונח "פליטים" ביחס למהגרים ממדינות ערב. בסופו של דבר הם הפסיקו את תמיכתם ב־WOJAC על מנת לחזור ולעגן את שליטת המדינה ולנכס מחדש את הפעולה הפוליטית.

בשנות האלפיים המוקדמות חוינו במאמצים מחודשים להגדיר את היהודים־הערבים כפליטים. מדיניות זו הונדסה על־ידי בובי בראון, היועץ לענייני תפוצות לראש הממשלה ברק, יחד עם ארגונים יהודיים כמו הקונגרס היהודי העולמי והפדרציה העולמית של יהודים ספרדים. אף על־פי כן הארגון שלהם, "צדק ליהודים ממדינות ערב", לא זכה לתמיכה רחבה. פוליטיקאים ישראלים מבינים כי טיעון זה הוא חרב פיפיות וכי הוא גורם לישראל יותר סיכונים מאשר תוצאות חיוביות, גם אם ארגונים יהודיים טרם הפנימו לקח זה.

התביעה הפלסטינית לזכות השיבה היא רצינית, וללא קשר לתוצאתה, אין להסיט אותה הצידה. הגדרת היהודים־הערבים כפליטים ושימוש לסירוגין בטענת חילופי האוכלוסין הן שיטות מניפולטיביות להימנע משיחות ישירות ואמיצות על זכות השיבה – אסטרטגיה שנועדה להיפטר מאחריות מוסרית ופוליטית. ישנו מגוון של סיבות ומניעים להגירת היהודים־הערבים לישראל. חלקם אולצו להגר עקב תנאי המצב במדינות ערביות, וכתוצאה מציונות ולאומיות ערבית. חלק הגיעו מרצונם ומתוך כוונה. אחרים הובאו כנגד רצונם על־ידי התנועה הציונית וארגונים יהודיים. יהיו המניעים אשר יהיו, הם אינם ברי־השוואה עם הפלסטינים שגרו בפלסטין לפני 1948. הקישור בין אוכלוסיות אלו ורכושן הוא פרקטיקה מניפולטיבית של המדינה ויש להדירה מן השיח הפוליטי. התביעות היהודיות (הלגיטימיות) לפיצוי על אוברן רכוש אינן תוצאה של אותם ארועים שהולידו את תביעות הפליטים הפלסטינים. אוברנותיהם של יהודים לא היו נתונים בידי פליטים פלסטינים, והיהודים־הערבים לא גרמו לנישול פלסטינים, על אף שהרוויחו מנישול זה.

הגיע הזמן שישראל תשלים עם גרסה כלשהי של ועדת אמת ופיוס, אשר תתעמת עם עברה ותכיר בעוולותיה שלה. אני מאמין כי זהו מרכיב חיוני בכל הסכם עם הפלסטינים. תאור היהודים־הערבים כפליטים, כפי שעשה קלינטון בקמפ דייוויד, מהווה מכשול בפני כל הסכם עם העם הפלסטיני.

פורסם לראשונה באנגלית ב־2005 בספר:

Exile and Return: Predicaments of Palestinians and Jews, בהוצאת University of Pennsylvania Press



## ביבליוגרפיה

- בנוימן, עוזי, ועטאללה, מנצור (1992). **גֵּיירי משנה**. ירושלים, כתר.
- גת, משה (1989). **קהילה יהודית במשבר: יציאת עירק 1948-1951**. ירושלים, מרכז זלמן שזר.
- הילל, שלמה (1985). **רוח קדים: בשליחות מחתרתית לארצות ערב**. תל־אביב, ידיעות אחרונות ומשרד הביטחון.
- הכהן, דבורה (1994). **תוכנית המיליון: תוכניתו של דוד בן גוריון לעלייה המונית בשנים 1942-1945**. תל־אביב, משרד הביטחון.
- כרמי, שולמית, ורוזנפלד, הנרי (2002). "הזמן שבו הרוב ב'קבינט' הישראלי החליט לא לחסום את אפשרות השיבה של הפליטים הערבים, וכיצד ומדוע הובסה מדיניות זאת". מדינה וחברה, 2 (3), עמ' 371-399.
- מאיר, אסתר (1993). **התנועה הציונית והודי עירק, 1941-1950**. תל־אביב, עם עובד.
- מאיר, אסתר (1996). "עולמות מתנגשים: המפגש בין שליחי היישוב לבין יהודי עירק בשנות הארבעים וראשית שנות החמישים", אצל עופר, דליה (עורכת), **בין עולִים לוותיקים: ישראל בעלייה הגדולה – 1948-1953**. ירושלים, הוצאת יד בן צבי.
- מאיר־גליצנשטיין, אסתר (1997). "חידת העלייה הגדולה מעירק: גורמים, נסיבות ותוצאות". פעמים 71, עמ': 25-53.
- מאיר, יוסף (1973). **מעבר למדבר: המחתרת החלוצית בעירק**. תל־אביב, מערכות.
- מוריס, בני (1991) **לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים, 1947-1949**. תל־אביב, עם־עובד.
- סבירסקי, שלמה (1995). **זְרעים של אי־שוויון**. תל־אביב, ברירות.
- צמחוני, דפנה (1991). "הרקע המדיני למבצע עליית יהודי עירק, 1950-1951", אצל אבישור, יצחק (עורך), **מחקרים בתולדות יהודי עירק ובתרבותם**. אור יהודה, מרכז מורשת יהודי בבל, עמ' 89-113.
- שנהב, יהודה (2002). "הזהות המפוצלת של מורחים במחוזות הזיכרון הלאומי", אצל חבר, חנן, שנהב, יהודה ומוצפי־האלר, פנינה (עורכים), **מורחים בישראל: עיון ביקורתי מחדש**. תל־אביב, הקיבוץ המאוחד, עמ' 105-151.
- שנהב, יהודה (2003). **היהודים־הערבים: לאומיות, דת ואתניות**. תל־אביב, עם עובד.

- Fischbach R.M. (2003). **Records of Dispossession: Palestinian Refugee Property and the Arab-Israeli Conflict**. New York: Columbia University Press.
- Halevi, I. (1995). Another Transfer. unpublished manuscript, Institute for Palestine Studies.
- Hirschon, R. (1989, 1998). **Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus**. Oxford: Oxford University Press. New ed., New York: Berghahn Books.
- Meron, Y. (1999). "The Expulsion of The Jews From Arab Countries: The Palestinians’ Attitude Toward It and Their Claims". in Shulewitz, M.H (ed.), **The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodus from Arab Lands**. London and New York: Cassell, pp. 83-125.
- Mitchell, T. (1991). "The Limits of The State: Beyond Statist Approaches and their Critics". American Political Science Review, 85(1), pp. 77-96.
- Morris, B. (1986a.). "The Causes and Character of The Arab Exodus From Palestine: The Israel Defence Forces Intelligence Branch Analysis of June 1948". Middle Eastern Studies, 22 (1), pp. 5-20.
- Morris, B. (1986b). "Yosef Weitz and The Transfer Committees, 1948-49". Middle Eastern Studies, 22 (4). pp. 522-562.
- Schechtman, J.B. (1949). **Population Transfer in Asia**. New York: Free press.
- Schaik, S. (1997). **On the Paths of Fulfillment. Or Yehuda: Center for the Heritage of Babylonian Jewry**.
- Shenhav, Y. (1999). "The Jews of Iraq, Zionist Ideology, and the Property of The Palestinian Refugees of 1948: An Anomaly of National Accounting". International Journal of Middle East Studies, 31, pp. 605-630.
- Shenhav Y. (2006). **The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Ethnicity and Religion**. Stanford: Stanford University Press.
- Shiblak, A. (1986). **The Lure of Zion: The Case of the Iraqi Jews**. London: Al Saqi Books.
- Shohat, E. (1988). "Sephardim in Israel: Zionism From The Standpoint of Its Jewish Victims", Social Text, 7, pp. 1-36.
- Shohat, E. (1997). "Columbus and Arab Jews: Toward a Relational Approach to Community Identity", in Parry, B. et. al (ed.), **Cultural Identity and the Gravity of History: Reflections on the Work of Edward Said**. New York: Lawrence & Wishart, pp. 88-105.
- Shulewitz, M.H., and Israeli, R. (1999). "Exchange of Populations Worldwide: The First World War to the 1990’s". in Shulewitz, M.H. (ed.), **The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodus from Arab Lands**. New York: Cassell.
- Shulewitz, M.H. (ed.) (1999). **The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodus from Arab Lands**. New York: Cassell.

## הערות

- ↑ להערכות סכומי הפיצויים, ראו: Fischbach, 2003.
- ↑ כאמור, במונח "מדינה" אין כוונתי לפעולה מאוחדת ואוטונומית. אני מתייחס לפעולות בלתי מתואמות של ממשלה, קבינט, משרדי ממשלה, וארגונים ממשלתיים לכאורה, כדוגמת WOJAC כורוע מדינית (ראו הערה 4). במציאות הפוליטית קיימת תביעה מתמדת לראות במדינה גוף הומוגני הממוקם במרכז. לעומת זאת, אני תופס את המדינה כפרויקט מתמשך בבנייה מתמדת, לעולם בלתי מאוחד, לעולם בלתי הומוגני, לעולם בלתי מלוכד במלואו. אני ממשיך כאן את ניתוחו של מיטשל המציע כי הגבולות בין "מדינה" ו"חברה" הם למעשה אמורפיים, אך עצם דימוי קיומם מכונן מכניזם על־פיו "המדינה" נראית הומוגנית וממוזגת. (Mitchell, 1991).
- ↑ על יהודים ממדינות ערב כיהודים־ערבים ראו: שוחט (1988, 1997), שנהב (2003).
- ↑ הארגון העולמי של יהודים מארצות ערב (WOJAC) פעל כסוכן של המדינה במשך כ־25 שנים (1975-1999). הוא הוקם ב־1975, כאשר מרדכי בן פורת, אז סגן יושב ראש הכנסת, הזמין נציגים מן ההתאחדויות השונות של יהודים יוצאי ארצות ערב לכינוס בתל־אביב. WOJAC היה ארגון ממשלתי־לכאורה, ונתמך על־ידי המדינה.
- ↑ התומכים במודל זה, במיוחד חברי WOJAC, מצטטים את אמנת לוזאן בתור הקו הבסיסי שלהם (לדוגמה: Shullevitz and Israeli, 1999). על־פי האמנה, מעל מיליון ו־350 אלף בני אדם הפכו "יוונים" ו"טורקים" בהתאמה. בכל אופן, כפי שמראה הירשון, הפליטים ה"יוונים" המשיכו להגדיר עצמם כך אף חמישים שנה לאחר הגעתם ליוון (Hirschon, 1989).
- ↑ ניתן לצמוא תאורים שונים של עויבה המונית זו. להיסטוריוגרפיה ציונית מן הזרם המרכזי, אם כי מדויקת ואינפורמטיבית, ראו: אסתר מאיר, 1993, 1996, 1997. לפרשנות ביקורתית ראו: סבירסקי, 1995; 1986; Shiblak, 1999; Shenhav, 1999.
- ↑ פרוטוקול ישיבת ממשלה, ל"ה/ש"ט 35, 6.9.49.
- ↑ Fadil al-Jamali, New York Times 31.10.49 ; Schechtman, 1949.
- ↑ למשל, מסמך שנשלח מר. גורדון, מנהל המחלקה למוסדות בין־לאומיים של משרד החוץ, אל מנכ"ל המשרד, קובע כי יושב ראש קבוצת הסקר "אישר מחדש שאכן אמר ראש ממשלת עירק כואת" (מ. החוץ 4/2384 מיום 17.11.49).
- ↑ פרוטוקול הממשלה הראשונה, ד/ש"י 18.10.49.
- ↑ פרוטוקול ישיבת הממשלה הראשונה, 25.10.49.
- ↑ משרד החוץ חצ' / 2563/8 מיום 26.10.49.
- ↑ משרד החוץ 4/2387 מיום 20.6.50.
- ↑ ב־1950, לדוגמה, לִיף הציע להעביר את תושבי הכפר הגדול קרע שבוואדי ערה אל מעבר לגבול ולפצותם עבור רכושם. רעיונות כאלה לא היו תופעה מבודדת (בנוימן ומנצור, 1992).
- ↑ משרד החוץ 4/2387, מיום 21.6.50.
- ↑ פרוטוקול הממשלה ס'1/ש"י 7.9.50.
- ↑ ראו מאמר ברוח זו בעיתון היומי של תנועת העבודה דבר, 17.10.49:"היש ממש בהצעת עירק?".
- ↑ ראו למשל, ידיעות אחרונות, 28.10.49. רק לאחר הגעת יהודי המע'גרב לישראל השתווה מספר יהודי ארצות ערב שהגיע לישראל למספר הפליטים הפלסטינים. בנאום העצרת הכללית ה־32 של האו"ם ב־17.10.77, אמד שר החוץ משה דיין את מספר הפליטים הערבים ב־590 אלף ואת ה"פליטים" היהודים ב־600 אלף, לרבות יהודי צפון אפריקה.
- ↑ מורטון (איש משרד החוץ הבריטי) היה סגן יו"ר קבוצת הסקר הכלכלית של האו"ם, אשר בראשה עמד גורדון קלאפ (Clapp). העיתונות הישראלית ראתה בהצעתו של מורטון ליישוב מחדש של הפליטים "בלון ניסוי של משרד החוץ הבריטי" (הארץ, 19.10.49).
- ↑ מוזכר מנהל המחלקה למוסדות בין־לאומיים (משרד החוץ, 4/2384, 17.11.49).
- ↑ פרוטוקול ישיבת הממשלה ל"ה/ה/ש"א 15.3.51.

דברי הכנסת, מושב שלישי של הכנסת הראשונה, 1359-1358, viii.	22
חצ 4/2387, 25.3.1951.	23
משרד החוץ, תעודה 93 עמ' 191.	24
חצ4/2387 , 25.3.51.	25
חצ 4/2387, 2.4.51.	26
חצ 1963, 16.10.51.	27
משרד החוץ, מסמך 388, 648 (16.9.51). בהסתמך על המידע שהיה בידו משרד החוץ לא יכול היה לקבוע כי הרכוש היהודי בעירק היה גדול מערך הרכוש הפלסטיני (שנהב, 2003; Shenhav, 1999).	28
משרד החוץ, מסמך 99, עמ' 199.	29
משרד החוץ, מסמך 150, עמ' 149.	30
משרד החוץ, מסמך 240, עמ' 410.	31
משרד החוץ, המחלקה למוסדות בין־לאומיים, 1/1963.	32
משרד החוץ חצ' /61 2563, 30.5.51. ראו גם מסמך של משרד האפטרופוס הכללי חצ' 2563/61, 9.7.52.	33

הנהלת הארגון ניסחה שלוש טענות פוליטיות עיקריות, אשר כולן נועדו לקזז את שלושת התביעות המרכזיות של התנועה הלאומית הפלסטינית: (1) טענה אודות טיבה ההיסטורי של הנוכחות היהודית הלאומית והדתית במורח התיכון (הידועה כתות הקדמוניות; שנהב, 2003); (2) הטענה כי המורח התיכון היה עֵד לחילופי אוכלוסין הדדיים בפועל של פליטים פלסטינים ופליטים יהודים (תות חילופי האוכלוסין); (3) הטענה כי ניתן לאון בין רכושם של יהודים וערבים אלו עקב חילופי האוכלוסין (תות חילופי הרכוש). שלושת התוות זכו לתשומת לב נוספת לאחר הסכמי השלום עם מצרים, והעלייה המחודשת של הדיון בפליטים הפלסטינים בשנות התשעים.

WOJAC מיקם באופן עקבי את המושג הזה בהקשר בין־לאומי, לדוגמה: Shulewitz and Israeli, 1999.

הצ'יטוט, במקור בעברית, תורגם מן האנגלית לצורך מאמר זה [המתרגמת].

מירון ביקר את עמדתה הציונית ההגמונית של תנועת העבודה, אשר חסמה טיעונים רביווניסטיים. כתוצאה מכך, הוא טוען, עמדתה המדינית של ישראל כלפי העולם הערבי נחלשה; רק היבחרותו של מנחם בגין ב־1977 אפשרה להשתחרר ממשטר זיכרון זה.

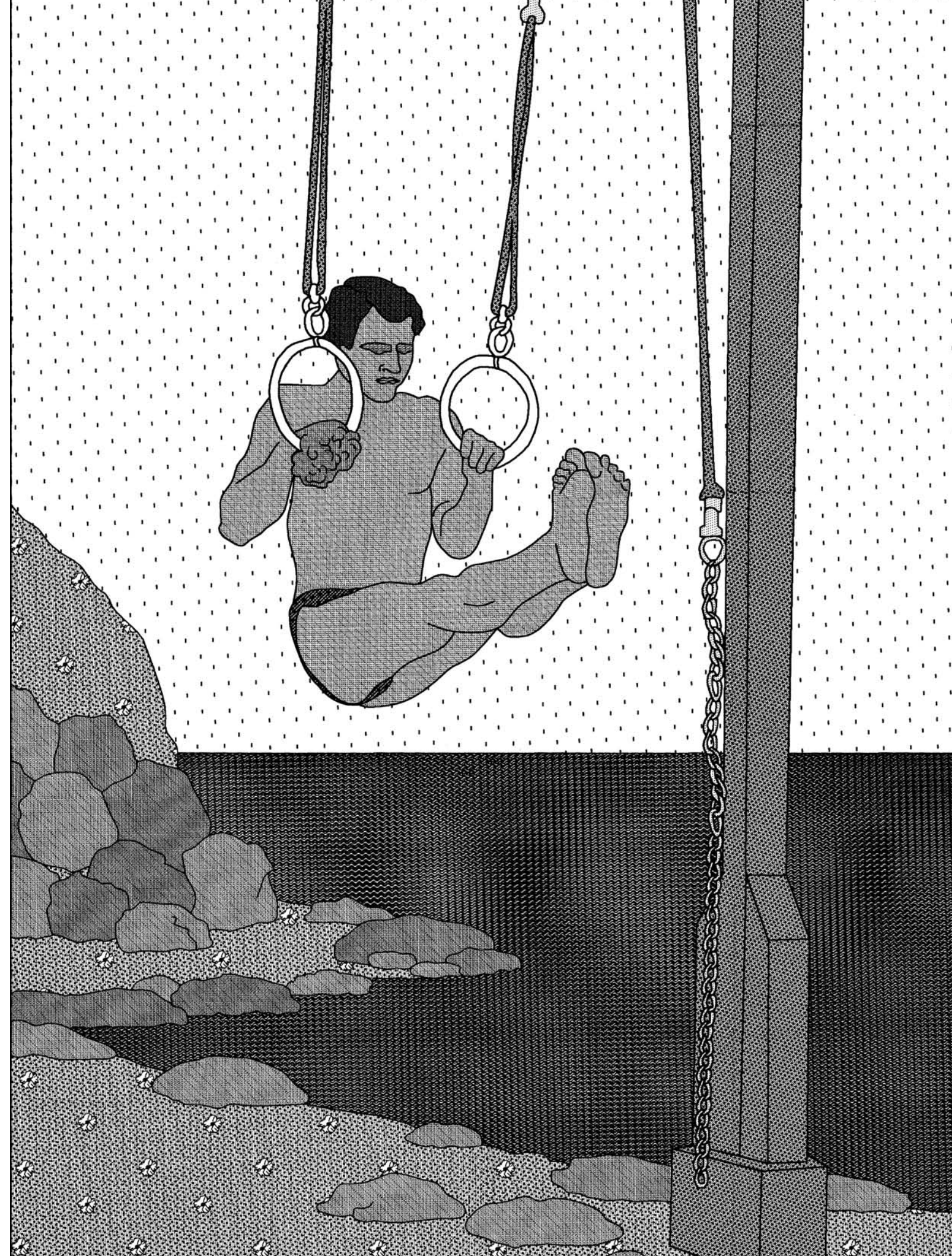
התזה של מירון חריגה אף בקרב חוקרים ציונים של יהדות עירק (מאיר 1993, 1996; גת 1989), חוקרי יהודים בארצות ערב באופן כללי (למשל Stillman), וכמוכן בקרב החוקרים הרדיקלים יותר (Shiblak, 1986).

לימים, כחבר קבינט בממשלת בגין, כיהן בן פורת כיושב ראש ועדת השרים לפתרון בעיית הפליטים (על־ידי יישובם במקומות מיושבים). ועדה זו החליטה להחליף את המונח "מחנות פליטים" ל"חממות מצוקה". (פרוטוקול ועדת התכנים של WOJAC, 23.6.83, א"ו).

# שני ריאיונות משיח' מונס

עמר אע'באריה, מג'דולין בידס, רנין ג'ריס,  
איתן ברונשטיין ויוסי (שם בדוי)

► איה בן רון, מתוך הסדרה עדיין בטיפול, 2005, הדפס משי על בד



ש"נפסיק לצלם בתוך חצר ביתו". אחרי כמה שאלות חוקרות וחשדניות מצדו, התפתחה בינינו שיחה ארוכה ומעניינת – אך זהירה, עם לא מעט סתירות.

מג'דולין, שיודעת על קיום הבית והאיש, פנתה אליו בשאלה: "מתי כבר תיתן לנו את התמונות של אלשיח' מונס שיש לך, למה אתה מסתיר אותן?" התברר שהאיש – שביקש לא לחשוף את זהותו ולא לצלם אותו – הוא יהודי בשנות הארבעים לחייו, שנולד וגדל בבית הזה למשפחה שהגיעה מסוריה לפלסטין לפני הנכבה. יש בידי תמונות של הכפר מהשנים הסמוכות לתקופת כיבושו ולאחר מכן. הוא לא חושף את התמונות "מסיבות משלי", כפי שאמר, וכנראה עדיין לא החליט על הדרך הטובה ביותר להשתמש בהן כמסמך היסטורי. הוא משך את השיחה לכיוון מאבקיו מול אוניברסיטת תל-אביב, אשר חכרה את השטח מעיריית תל-אביב ומנסה להוציא אותו מהבית ומהשטח כדי להוסיףם לשטחה. המחלוקת בין שני הצדדים נמשכת שנים רבות, ופתרון לא נראה באופק.

בהסכמתו של יוסי הקלטנו את השיחה עמו, שהתקיימה בחצר הקדמית של הבית שבו הוא גר. הבית נמצא באחד החצרות האחוריים של האוניברסיטה ברמת אביב, אלשיח' מונס.

[עמר אע'באריה]

מג'דולין ספחי בידס נולדה בשנת 1949 באזור אלמג'דל, שעל אדמותיה בנויה כעת העיר אשקלון, תוך כדי מסע הפליטות של משפחתה. משפחת בידס נאלצה – כמו שאר המשפחות מכפרה אלשיח' מונס – לצאת את הכפר במהלך מרץ 1948. המשפחה נדדה בין יאפא, אלמג'דל ואלרמלה, ולבסוף הגיעה לאללד (לוד), שם מג'דולין גרה עד היום ועובדת כמנהלת בית ספר. בית סבה, מחמוד בידס, בית מפואר מעוטר בקשתות וארכיטקטורה ערבית מרשימה, עמד באלשיח' מונס כמאה שנים, עד שבתחילת דצמבר 2003 הרסה אותו חברת "אפריקה-ישראל" והקימה על אדמות הכפר את מגדלי הדירות "סביוני אביב".

בפברואר 2008 ביקרנו עם מג'דולין באלשיח' מונס רנין ג'ריס, איתן ברונשטיין ואנוכי. סיררנו איתה בבית הקברות של הכפר שבסמוך לבניין השב"כ, ובין הבניינים המפוארים של אוניברסיטת תל-אביב הרובצים על הריסות אלשיח' מונס. מהכפר נותרו בתים מועטים בלבד. אחד מהם מכונה "הבית הירוק" ומשמש כמסעדה וכמקום מפגש לסגל האוניברסיטה. בית נוסף נמצא במתחם מוזאון ארץ ישראל ברחוב לבנון. בכמה בתים אחרים גרות משפחות יהודיות. במהלך הסיור משך את תשומת לבנו אחד הבתים הללו. התקרבו והתחלנו לצלם. פתאום יצא איש מתוך הבית וביקש



## אבל מצד שני, ואני לא נזה יפיוף, אני רוצה לישון בשקט

עמר אע'באריה, מג'דולין בידס, רנין ג'ריס ואיתן ברונשטיין מראיינים את יוסי (שם בדוי).

**עמר אע'באריה:** מעסיקה אותך העובדה שאתה גר בבית של פליטים? דיברתם על זה במשפחה?

**יוסי:** השאלה שזה בית של פליטים העסיקה אותי מאוד וירדתי עד פרטי פרטים בעניין.

כואב לי שמוציאים אדם מביתו.

**רנין ג'ריס:** מי הבעלים של הבית?

**יוסי:** אני לא יודע מי בעל הבית, שאלתי ולא מצאתי, אם הייתי מוצא הייתי נוסע אחריו לסוף העולם. הייתי קונה את הבית. כל ההשקעה הזאת מסביב לבית, זה אני עשיתי, לא העירייה.

**רנין ג'ריס:** שינית בו דברים?

**יוסי:** אני השקעתי בבית והרחבתי אותו. בפנים שמרתי על כל האלמנטים.

**רנין ג'ריס:** אפשר להיכנס? להסתכל?

**יוסי:** אם אפשר להיכנס? לא, לא היום, צר לי. אולי פעם אחרת, עם תאום.

**עמר אע'באריה:** בעצם לכאן הביאו את אבא שלך?

**יוסי:** את סבא שלי הביאו לכאן מסוריה. אבא שלי גר פה מאז היה ילד. הביאו אותו מסוריה. שני הסבים שלי גרו בכפר. סבא מצד אבא גר פה. סבא מצד אמא גר יותר למטה. מבחינתי זה הבית שלי.

שאלתי המון לגבי מה שקרה פה. אני יודע שלפני 48' זה היה מקום מבוסס, היו בתי קיט של אנשים אמידים. בסך הכל לפני 48' היתה פה שכנות טובה. היו פה ושם פעולות. היה איזה רצח למטה בקפה הוואי אבל הפינוי לא בוצע על הרקע הזה. אני לא זוכר על איזה רקע, אבל נוצר פה לחץ

צבאי, אז באו למח'תאר ואמרו לו, תשמע, או שאתם מתפנים או שעולים לכאן, ושתדע שאם אנחנו עולים... אז כולם כאיש אחד פינו את המקום. בשביל לייחד את המקום – זו מילה שלי, אף אחד לא מודה בזה בגלוי – בשביל לייחד את המקום וכדי שלא יחזרו לכאן. ניסו להביא לכאן חיילים משוחררים ואז הביאו יהודים. למשל, סבא שלי מצד אמא, שרפו לו ערבים את הבית אז אמרו אדוני בוא לכאן ותיקח בית. אנשים התחילו להגיד, עוד מעט יבואו לכאן פליטים ויגידו – אדוני, זה לא שלכם – מה נעשה? אז בן גוריון אמר, לא יהיה כזה דבר, זה שלכם. היום, באופן אבסורדי, מבחינת העירייה אני גר כפולש למרות שנולדתי פה.

**מג'דולין פִּיְדָס:** אבל הם לא מפנים אותך. זה יקרה רק אם תתפנה מרצון. לא?

**יוסי:** איתי הם ניהלו הרבה מלחמות. ב־1968 יצאה תב"ע והחליטו שהשטח יהיה לטובת האוניברסיטה. כל פעם שהאוניברסיטה התקרבה והיה לה כסף ככה עשו... קודם פנו להליכים משפטיים, במקביל יושבים לך על הראש, מפעילים לחץ, נותנים כמה גרושים ואז מתחילים לבנות. זה היה בתקופה של חלמיש, היום זה השתנה קצת. הם היו איתי בבית משפט. צעד אחד לפני פסק הדין הם משכו את התביעה.

**איתן ברונשטיין:** למה? הם חששו שיפסידו במשפט?

**יוסי:** לא יודע למה. אולי חששו להפסיד. הציעו לי כסף כדי להתפנות. משפחות שפונו קודם מנהלות עכשיו מלחמות. יש פה מלחמות על הכסף. עכשיו האוניברסיטה תובעת אותי על דמי שימוש עשרה מיליון שקל ודרישה לסילוק. הם לוחצים עלי כדי להיכנס איתם למשא ומתן.

**רנין ג'ריס:** יש בבית חפצים מאז?

**יוסי:** יש קירות בעובי של חצי מטר. שמרתי אותם כי אני אוהב.

**איתן ברונשטיין:** למה אתה מחפש את בעל הבית?

**יוסי:** אם הייתי מוצא את הבעלים הייתי משלם הרבה מאוד כסף. אני חושב שאם זה שייך למישהו והוא לא יכול לגור פה, המעט שאני יכול לעשות זה לקנות... ביקשתי לא לצלם, סליחה?

**רנין ג'ריס:** סליחה, חשבתי שסיימנו.

**עמר אע'באריה:** למעשה, אתה אומר לבעל הבית שהפתרון הוא לקבל פיצוי, אבל לא לחזור.

**יוסי:** הנקודה ראויה, אבל אני לא יכול להציע לו את הפתרון הזה. אני לא המדינה. אין לי רגשות אשם. אני נולדתי פה. גדלתי פה. אני לא מכיר משהו אחר. אני גם השקעתי במקום וטיפחתי אותו בעצמי. כי לרשויות לא היה אינטרס לטפח, כי רצו שאני אלך מפה.

**איתן ברונשטיין:** אז למה אתה מעוניין לפצות אותו?

**יוסי:** אני לא הבאתי את הפליט למצב הזה. יש מדינה. אבל מצד שני, אני לא כזה יפיוף, אני רוצה לישון בשקט. מי שהעיפו אותו מביתו צריך לפצות אותו או לתת לו את הבית.

**עמר אע'באריה:** זאת אופציה?

**יוסי:** זאת אופציה. השאלה מה המחיר שלה.

**עמר אע'באריה:** מה הכוונה?

**יוסי:** אני חושב שצריך שתהיה הדדיות. אם אני נותן לפליט שגורש מכאן לחזור אז תיתן לפליט שגורש ממדינות ערב לחזור גם. אני חושב, אם אנחנו היינו מסוגלים לחיות כמו באירופה, המזרח התיכון היה פורח. אנחנו לא מסוגלים. האנשים יותר מדי טעונים.

**מג'דולין פִּיְדָס:** אני שומעת ממך דברים שאני לא שומעת בסביבה שלי. אני גרה בלוד.

**יוסי:** אני בן 46, אני זוכר שהיו פה... פעם

באו לפה אנשים ותלו שלטים "שיח' מְוָנָס". יש למטה ליד האי תנועה שלט שכתוב עליו "שיח' מְוָנָס", מישהו תלה אותו. רצייתי לדעת, מי עדיין זוכר? לי מחקו את השכונה מהפנים.

**מג'דולין פִּיְדָס:** אני זוכרת שהיה פה מסגד... ובית הקברות...

**יוסי:** לא, לא. תקשיבי. המסגד, המסגד היה – את רואה את העמוד השלישי ההוא? – שם, מול העמוד השלישי היה המסגד. מהעץ הזה ועד העמוד השני, נושק למסגד, היה מגרש למכוניות של משפחת פרץ. בית הקברות נמצא מהכניסה לחניון למטה מערבה, ועד כל השטח ההוא לשם.

**מג'דולין פִּיְדָס:** הקברים היו מכוסים בשיש לבן. אנשים עקרו ולקחו את השיש.

**יוסי:** אנשים לקחו שיש, ברזלים. היה פה בית ספר "ברושים"... תלמידים היו לוקחים גולגלות... שאלוהים יסלח לי... הרמתי כמה טלפונים ואמרתי לאנשים שזה לא בסדר מה שהתלמידים עושים. הלכתי אישית לבית הספר. מגרש החניה נבנה על בית הקברות. אני יודע זאת באופן אישי. תקשיבי, בית הקברות היה מהכביש ולשם. אני מכיר את המקום. שיחקתי פה בתור ילד.

**עמר אע'באריה:** כמה בתים נשארו?

**יוסי:** כל מה שאתה רואה זה שלי. רק הבית הזה הוא מאז שהכפר היה קיים. שני הבתים האלה הם לא של פליטים... אתה חייב להפסיק את המקליט כי אני רוצה להגיד משהו שלא רוצה שתקליט אותי...

## יש הבדל בין השייכות שלי לשייכות שלו

עמר אע'באריה ורנין ג'ריס מראיינים

את מג'דולין בידס.

מערבית: עמר אע'באריה

**עמר אע'באריה:** מג'דולין, שמענו עכשיו את יוסי. הוא גר בבית של משפחת פליטים מאלשיח' מְוָנָס, הוא נולד בבית הזה וגדל בו, הוא מספר על השייכות שלו לבית ולאזור. איך הרגשת כשמעת את הדברים שלו?

**מג'דולין פִּיְדָס:** היה לי קשה לשמוע את הסיפור שלו. אבל יש הבדל בין השייכות שלי והשייכות שלו. האדמה היא שלי, השם הוא שלי. הוא בא לכאן כדי לגור והמקום הפך למקום מגורים שלו. השייכות שלו היא לא לְמולדת.

**עמר אע'באריה:** בן כמה היה אבא שלך כשהוא יצא מאלשיח' מְוָנָס?

**מג'דולין פִּיְדָס:** בשנות השלושים.

**עמר אע'באריה:** ומתי את נולדת?

**מג'דולין פִּיְדָס:** אני הבת של הנכבה. אחרי נפילת הארץ המשפחה שלי היתה נצורה בתוך אלמג'דל עם כל תושבי אלמג'דל. שם נולדתי.

**עמר אע'באריה:** את נולדת באלמג'דל בשנת 1949?

**מג'דולין פִּיְדָס:** נכון. אחרי זה המשפחה שלי ניסתה לחזור ליאפא אבל לא הרשו להם, ניסו לאלשיח' מְוָנָס וגם לשם לא הרשו להם. בהתחלה בנו אוהל כדי לגור בו ואחר כך גרו בצריף. יותר מאוחר גרו בתוך מסגד נטוש. לאבא שלי היה בית באללד, אבל בגלל הארועים הכואבים שקרו באללד הוא לא הצליח להגיע לשם. אחר כך מאלמג'דל הוא עבר לבית שלו באללד.

**עמר אע'באריה:** איך הוא הצליח לחזור לאללד?

**מג'דולין פּיַדס:** כי גרשו חלק גדול מאנשי אלמג'דל לשם. היום באללד יש הרבה אנשים שבמקור מאלמג'דל.

**עמר אע'באריה:** מאז את גרה באללד.

**מג'דולין פּיַדס:** נכון. היה לנו בית באללד כי לפני הנכבה אבא שלי עבד כמשקיף בענף פרי הדר באזור אללד.

**רנין ג'ריס:** מה הדברים הכי רחוקים שאת זוכרת מהילדות שלך?

**מג'דולין פּיַדס:** אני זוכרת את המסגד שגרנו בו ברמלה ואת הנחשים שהיו בתוכו.

לפני הנכבה היתה למשפחה שלי רמת חיים מצוינת, אחרי הנכבה הם חיו במצב הכי גרוע שיכול להיות. בהתחלה אנשים מהמשפחה שלי שתקו ולא סיפרו את הסיפור שלהם כי היתה להם תקווה לחזור. רק אחר כך הם שברו את השתיקה.

**עמר אע'באריה:** בת כמה היית כשבאת בפעם הראשונה לאלשיח' מְוַנָס וראית את הבית שלכם?

**מג'דולין פּיַדס:** הייתי בת שמונה, ואחרי מלחמת ששת הימים התושבים של הכפר התחילו לבוא אלינו, וביחד היינו באים לבקר את הכפר. ביקרנו בבית הקברות. כל אחד חיפש את הקברים של הקרובים שלו. היה בית קברות אחד, הוא היה של כל תושבי אלשיח' מְוַנָס.

**עמר אע'באריה:** מאיפה האינפורמציה שלך על הכפר ומה שקרה בו?

**מג'דולין פּיַדס:** רוב האינפורמציה היא מאבא שלי. אחרי 67' שאר קרובי המשפחה סיפקו עוד מידע. חלק מבני הדודים שלי הספיקו לחיות באלשיח' מְוַנָס. יש לי קרוב משפחה בן 75. יש לו זיכרון מעולה. שמו סאמי מפלח בידס. הבית שלו קיים עד היום ברחוב לבנון. הבית נהפך למקום דתי ליהודים. הבית האחרון שהרסו באלשיח'

בתוך הארץ ולא היגרה?

**מג'דולין פּיַדס:** מתוך המשפחה הגדולה שלנו, אבא שלי היה היחיד שנשאר כאן. השאר הלכו לסוריה, לבנון, טולכרם ועמאן.

יש משפחה אחת שפנתה דרומה. עלתה לאונייה האחרונה לעזה. אחד הדודים שלי הלך לכיוון עזה. לא היתה דרך חזרה. קרובת משפחה שלי היגרה עם הבן שלה הנכה. אנשים אמרו לה שתעזוב אותו כדי שלא יעכב אותם והיא סרבה.

**עמר אע'באריה:** ממה שאת יודעת, היציאה מהכפר היתה בבהלה? בפחד?

**מג'דולין פּיַדס:** כן. היו משפחות שהשאירו תבשילים על האש. המשפחות העשירות יותר עזבו לפני כן. אבל אחרי שהרגו את

סמיר בידס ואחרי שחסמו את הדרך בין אלשיח' מְוַנָס ויאפא זה זירו את היציאה של התושבים. הגיעו גם סיפורי ההפחדה, סיפורים על הרג וההרעבה מהכפרים השכנים, וגם הגעת הפליטים לאלשיח' מְוַנָס שדחפו את האנשים לעזוב את המקום.

**רנין ג'ריס:** את מרגישה יותר אחריות בגלל שאתם המשפחה היחידה מהכפר שנשארה בתוך הארץ?

**מג'דולין פּיַדס:** כן. תמיד מבקשים ממני לצלם בשבילם את הבתים. תמיד שואלים אותי מה קרה לבתים ולאדמות. כל פעם שהם קופצים לביקור אני לוקחת אותם לכפר. המשפחה שלי היא חוליית הקישור בין הכפר לבין הפליטים. לפליטים יש

געגועים עצומים למולדת. פעם נסעתי עם הרכב שלי לעמאן, אחת הנשים נישקה את הגלגלים של המכונית כי הם נגעו באבני המולדת.

**עמר אע'באריה:** מה לגבי החלומות והעתיד? מה יכול לקרות לדעתך? את מייצגת את הקול של האדם הנחוש לשוב, שיבה שמתנגשת עם המציאות הקיימת היום.

**מג'דולין פּיַדס:** החלום קיים ולא ניתן למחוק אותו. נכון שהוא מתנגש עם המציאות, אני תמיד חושבת על הכיוון שבו אנו הולכים. יש לי הרבה תהיות, לאן כל זה מוביל אותנו?

**עמר אע'באריה:** בהנחה שהשיבה התגשמה, מה תעשי עם המציאות הקיימת?

**מג'דולין פּיַדס:** דבר ראשון אני רוצה לשוב ולהגשים חלום. אני הושפעתי מאוד מהבית של אבא שלי שהרסו אותו. כי ביקרתי בו הרבה. גדלתי עליו. התקווה קיימת והחלום קיים.

**רנין ג'ריס:** את מרגישה שחשוב לך לספר על הכפר לדורות הבאים?

**מג'דולין פּיַדס:** יש אצלי את התחושה הזאת. מוצא חן בעיניי שהדור הנוכחי יש לו את הרגש הזה. הדור שלי והדור היותר צעיר תמיד מגדיר את עצמו על־פי המקור שלו. תמיד שואל ומתעניין. השאלה הקשה ביותר היא למה יצאנו. לאבא שלי כאב בכל פעם ששאלו אותו את השאלה הזאת.

**עמר אע'באריה:** ומה הוא ענה?

**מג'דולין פּיַדס:** שתק. האנשים מאשימים את המנהיגות הערבית שלא הגנה על פלסטין.

**עמר אע'באריה:** אבא שלך סיפר לך על ההסכם שהיה בין תושבי אלשיח' מְוַנָס לבין היהודים על אי־לוחמה הודדית?

**מג'דולין פּיַדס:** לפלסטינים לא היה נשק כדי להילחם. היחסים בינם לבין היהודים היו יחסי מסחר. הם סחרו בפרי הדר והיו מובילים תוצרת חקלאית. האנשים לא ידעו מה קורה בכפרי הצפון כי לא היתה תקשורת כמו היום.

**עמר אע'באריה:** שמעת מאביך שהיהודים בגדו באלשיח' מְוַנָס?

**מג'דולין פּיַדס:** היו סיפורי בוגדנות. שמעתי סיפור על איש יהודי שמו "מוסא וחמאן" [איש הקרן הקיימת לישראל משה הוכמן]

שעם תחילת הנכבה אמר לאבראהים אבו כחיל, תן את המפתחות של הבית שלך, אני אשמור לך על הבית. אבו כחיל עזב את הבית ונסע לעמאן. אחרי תקופה הוא העביר מסר למוסא וביקש ממנו שיעזור לו לחזור לביתו ושישלח לו כסף מהבית. מוסא החזיר תשובה ואמר "תשכח מזה".

**עמר אע'באריה:** את מדברת על הבית הירוק? שעדיין קיים באוניברסיטה?

**מג'דולין פּיַדס:** כן. יש הרבה סיפורים דומים לסיפור הזה. משפחת אבו כחיל היתה משפחה אמידה עם רכוש רב. בניה הפכו לאנשים עניים.

**רנין ג'ריס:** היה לך ביקור אחד שהיה מיוחד באלשיח' מְוַנָס?

**מג'דולין פּיַדס:** מאז 48', בכל ביקור אנחנו רואים שחלק אחר מהשטח נעלם. באחד בדצמבר 2003 היה רגע מאוד מאוד כואב כשראיתי במו עיניי איך הורסים את הבית של סבא שלי, למרות הניסיונות למנוע את

ההרס. ביקור אחר שהיה כואב במיוחד היה כשבאתי לכאן עם אחותי, בעלה והילדים שלהם. הם צילמו את השרידים של הכפר.

הלכנו לצלם בבית הקברות. אז הגיעו אלינו אנשים משב"כ ואמרו שאסור לנו לצלם. הם לקחו את המצלמה, ואחרי כמה ימים החזירו לי את המצלמה אחרי שמחקו את כל התמונות. זה היה גם כן כואב. באותו יום צילמנו הרבה מקומות. את הבית של סבא שלי מחמוד בידס, את הבתים של אבו אלעבאס ואבו אלסעיד.

**עמר אע'באריה:** יש עדיין בכפר בתים של המשפחה שלך?

**מג'דולין פּיַדס:** ישנו בית אחד שנמצא היום ברחוב לבנון.

**עמר אע'באריה:** את יכולה לספר לנו על הבחורה היהודייה שיצרה איתך קשר, כי היא רוצה להפיק סרט על הכפר אלשיח' מְוַנָס שהיא עצמה גדלה בו?

**מג'דולין פּיַדס:** כן, זו בחורה יהודייה שבכיתה ד' התבקשה להכין עבודה על מקום המגורים שלה. כמו כל התלמידים במסגרת פרויקט "אני ומולדתי". מה שקרה שהיא

שאלה את אבא שלה על המקום והוא נתן לה מידע מוטעה. הוא שירת בחיל האוויר וסיפר לה שהאזור הזה היה אזור דיונות

ופרדסים. הילדה רשמה את המידע בעבודה שלה. כשהיא גדלה ושאלה יותר על המקום ושמעה מאנשים נוספים וידעה שלמקום

קראו כפר אלשיח' מְוַנָס ושמעה הרבה על בית בידס, היא חיפשה את השם בידס בדפי זהב, הגיעה אלי וביקשה לראיין אותי וגם

לצלם אותי לסרט שהיא מפיקה על אלשיח' מְוַנָס. היא אמרה שמה שאבא שלה סיפר לה לא היה נכון. היא רוצה לחשוף את האמת, בעיקר כי המשפחה שלה גרה באחד הבתים של המשפחה שלי, אבא שלה לא סיפר לה את זה.

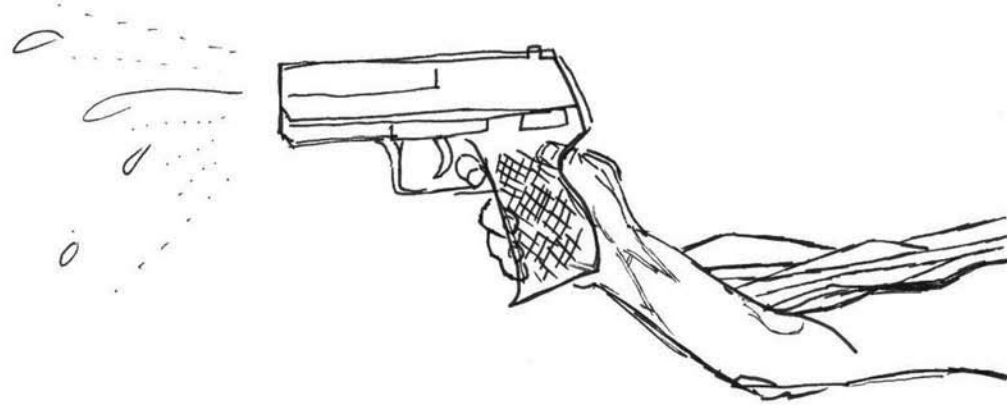
**עמר אע'באריה:** הזכרת שחיל האוויר השתמש בבתים שלכם? איך זה קרה?

**מג'דולין פּיַדס:** נכון. הבתים שלנו היו רחבים. באחד האזורים על החוף ששמו "אלרמאל" – החולות – היו לאנשים ארמונות. לכל ארמון היה שם לפי הצבע שלו. היה בית ירוק למשפחת בידס, היה גם בית אדום – זה שהרסו אחרון, היה בית לבן לאבו אלעבאס. מסוקים של חיל האוויר היו נוחתים על הגגות של הבתים האלה.



3

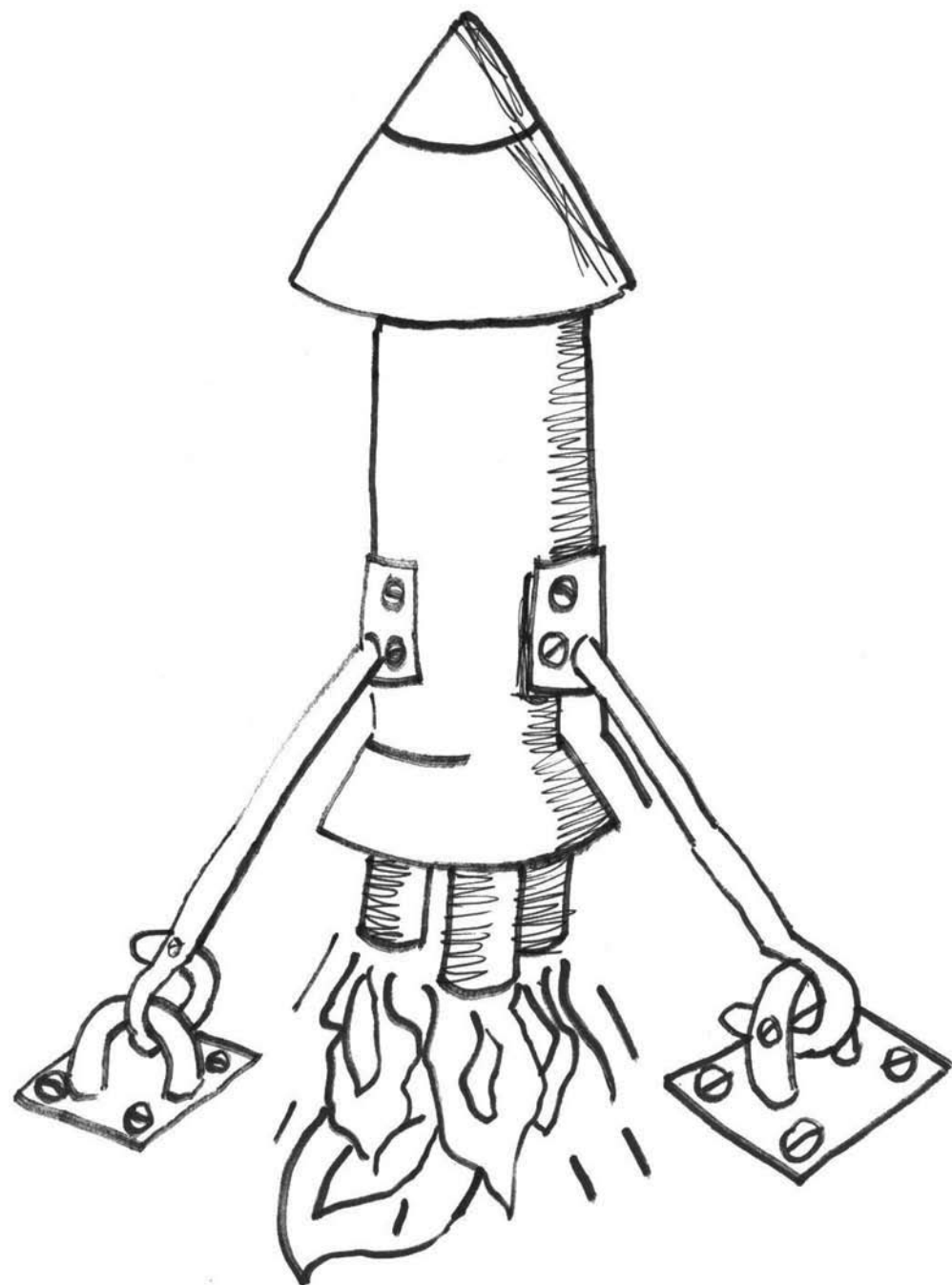
◀ מרגו גראן, מתוך הסדרה לחיים, 2004, עט על נייר



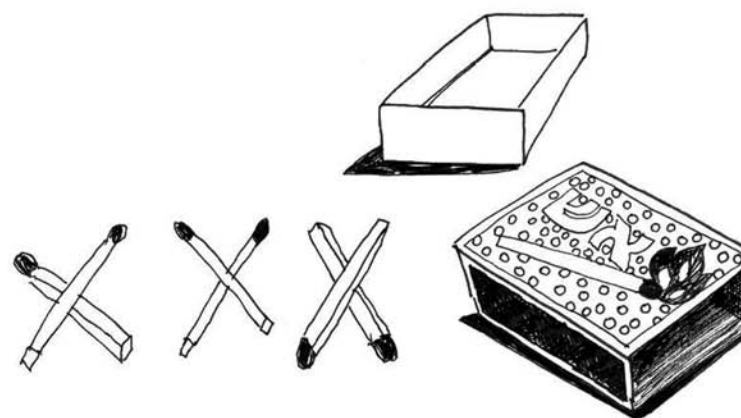




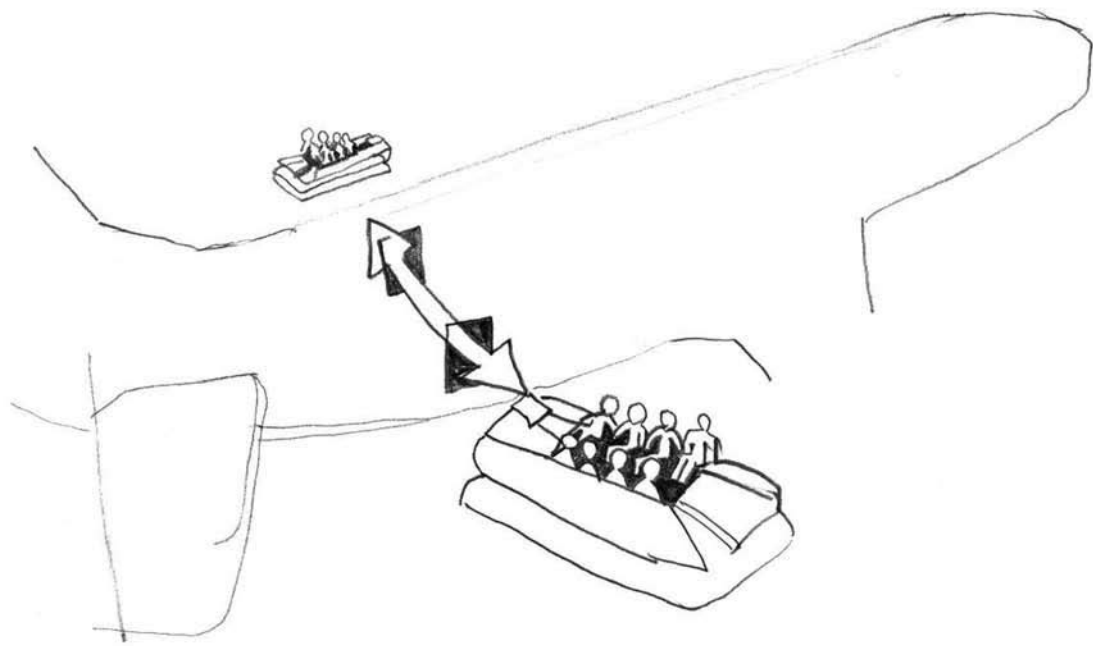
①



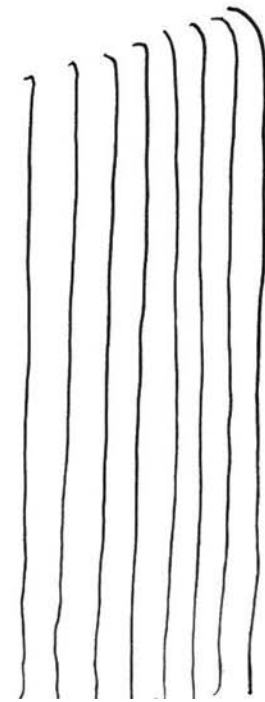
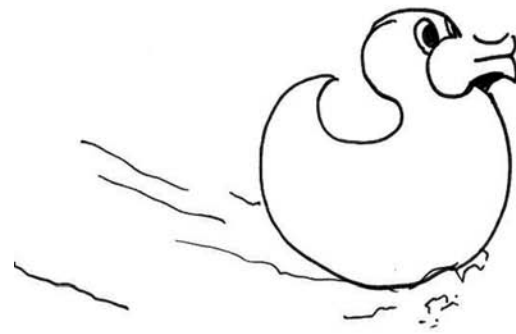
②



③



⑩

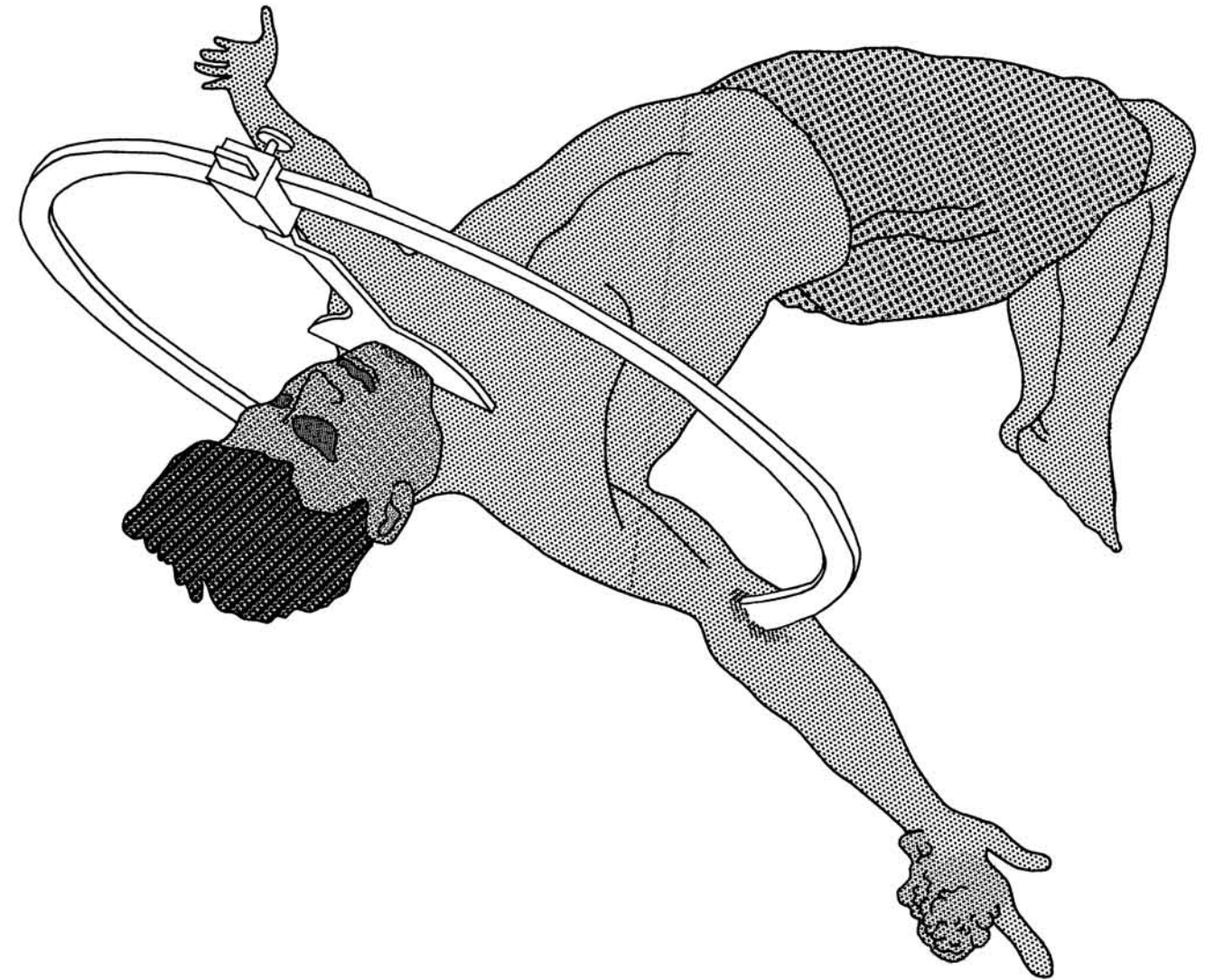




# אוטוקרטוגרפיה: המקרה של פלסטין, מישיגן

אנטון שמאס  
מאנגלית: און ברק

► איה בן רון, מתוך הסדרה עדיין בטיפול, 2005, הדפס משי על בד



התנסות רגילה, המסתיימת בבלבול רגיל.  
א' צריך לסיים עסקה חשובה עם ב' בה'.  
קפקא, בלבול רגיל

1

הכל התחיל כשא' רצתה לעזוב את מישיגן ולחזור הביתה לפלסטין. היה לה ברור שלא מדובר בלחזור להיכנשהו אלא לחזור הביתה. ההבדל היה פשוט: לחזור אתה יכול לכל מקום שגרת בו בעבר, אבל הביתה אתה חוזר למקום שגם אם לא ראית מימך, אתה בכל זאת מכיר, למקום שהוא הקצה האחר, העמוק, של בריכת הזיכרונות שיצרת, צברת והמצאת. רוב הבריות – במיוחד סופרים אמריקאים – יאמרו לך שלא ניתן לחזור הביתה. ואתה יודע היטב שאנחנו לעולם לא באמת עוזבים את הבית, שאנחנו גוררים אותו מאחורינו לכל מקום אליו אנו הולכים, עם הגג, הקירות והכל. הבית הוא ככל הנראה הדבר היחיד שאנחנו לא עוזבים את הבית בלעדיו, מה שמסביר את השאון המלווה אותנו דרך קבע.

אז א' רצתה לחזור הביתה לפלסטין. הבעיה היתה שמחוץ לזיכרונות ולמרחב המדומיין שלה, כפי שאלו נוצרו על-ידי אביה הפלסטיני בעולם הפוסט־נוסטלגי של דירבורן, מישיגן, לא היתה – ועדיין אין – שום פלסטין לחזור אליה. האב נמנה עם אותם 800 אלף פלסטינים שהפכו לחסרי טריטוריה עם הקמתה של מדינת ישראל. במילים פשוטות, הוא הפך לפליט פלסטיני אחרי הביג־בנג של 1948, בו נפוצו הפלסטינים על פני כל הארץ, כפי שמתנסח הסופר התנ"כי. ואחרי שבילה עשור באחד ממחנות הפליטים בלבנון, הוא שם פניו לדירבורן, מישיגן, שם התגוררו בני דודים רחוקים שלו ממוצא לבנוני. כל אימת שנהג להעלות זיכרונות מהבית בכפרו הגלילי בנוכחות חמיו החדשים, היו אותם בני דודים מזכירים לו באכזריות את מה שפלסטינים

אחרים היו נוהגים לומר על הטרגדיה שלהם: **ראחת פלסטין**, דהיינו: הלכה פלסטין. אמת, הטריטוריה לא נעלמה ב־1948. אבל הטריטוריה שלהם נמוגה – שָמה שונה, והיא נעקרה מתחת לרגליהם, ולכן – הלכה. כך שלא היה שום בית לשוב אליו. אבל א' רצתה לחזור הביתה לפלסטין. ולצד הממד הגאוגרפי, או נכון יותר – העדרו – היתה כאן גם בעיה אמריקאית קלאסית של יחסי ציבור: כיצד את אורות בצורה אטרקטיבית עבור חבריך האמריקאיים את הבעיה הכפולה הבאה, עניין של היגיון פשוט: ראשית, אין שום מקום ללכת אליו, אין פלסטין. כמובן, יש את הפלסטיין של סנדיי סקול, הארץ המכונה בחיבה "ארץ הקודש". ללא ספק, זו אמנם קיימת, בגאוגרפיה של הדמיון התנ"כי. אבל הפלסטין של האב הלכה, ועמה נעלמה גם רוח הקודש ששרתה עליה עבורו ועבור בתו ילידת ארה"ב. ושנית, עד עכשיו לכולם היו את כל הסיבות להאמין שהבית הוא כאן, במו־טאון מישגן, ארה"ב. אז מה הסיפור עם פלסטין הזו? ולא רק זאת, האם אשה אמורה בכלל לחזור הביתה? נשים, ודאי לפי כללי הטקס של האב, אמורות ליצור לעצמן את בתיהן בתוך המרחב הגברי. הן לא אמורות בכלל ללכת לשומקום. את זה גברים עושים. הם עושים את זה בפרווה (אמריקאית או אחרת), והם עושים זאת במציאות. נשים הן פשוט אלו שהולכות בעקבות אותם גברים שרוצים לחזור הביתה.

לא' לא היו תשובות לאף אחת מהבעיות שלעיל. ובנוסף, היא היתה עתידה לגלות בקרוב שהקושי האמיתי הוא להסביר לְחברה אמריקאית – מישהי שהגאוגרפיה שלה, מחוּף אל חוּף, היא חמש שעות טיסה – שפלסטין של הדמיון, אותן עשר דקות בין הירדן לים, אם מחפשים אותה במפה, לא ממלאת אפילו את לייק מישגן.

## 2

הגודל כן קובע – מדובר למעשה בסוגיה של לחם וחמאה, מילולית ממש. אם אתה אמריקאי, ואתה מחשיב את עצמך ככזה, קח פיסת לחם בגודל של מפת טריפל איי ממוצעת של ארצות הברית ומרח עליה גוש חמאה קטן, בערך בגודל הזהות שלך. כשתסיים תגלה ששכבת החמאה שמרחת דקה באופן מביך ושחלקים מסוימים של מדינות מסוימות כלל אינם מכוסים בחמאה. (דרך אגב, "למרוח בחמאה" – "butter" – מקבל לעתים את המשמעות: "למשוח חומר מלכד נוזלי על חתיכה או אוור, למשל חומר על שורת לבנים".! המילה חומר מזכירה, כמובן, את הסופר התנ"כי של סיפור מגדל בבל).

עכשיו, מרח את אותה כמות חמאה על פרוסה בגודל של לייק מישגן, ומיד יתבהר לך כמה עבה באופן יחסי היא הזהות הפלסטינית, או לצורך העניין זהותו של מישהו שבא ממקום קטן אפילו יותר מאותה פלסטין שאיננה. העולם הפוסט־קולוניאלי, פוסט־קומוניסטי, פוסט־מדינת־הלאום, פוסט־מודרני הראה לנו, לאחרונה ממש, שככל שהטריטוריה קטנה יותר, כך הלאומיות שמתלווה אליה, או זו הפועלת נגדה – תלוי באיזה צד אתה נמצא – יוקדת ומכלה יותר, פנאטית וקטלנית יותר. לבנון הזערורית היא דוגמה מושלמת לכך.

כשאני חושב על מדינה אני חושב שמה שיש לי בראש, בראש ובראשונה, היא הצורה הגאוגרפית של אותה מדינה כפי שזו שורטטה על־ידי הקרטוגרפים. אני רואה הרים חומים ההולכים ומתכהים בסמוך לפסגה, ירוק לעמקים, כחול בשביל המים, עיגולים קטנטנים לערים ולעיירות, וקווים שבורים כגבולות. אבל אני מתאר לעצמי שחייל מוסלמי בוסני לא רואה לנגד עיניו מפה של בוסניה, ואפילו לא מפה של העיר או הרחוב שלו. החייל הזה רואה את תוכנית הבית שלו בסרייבו, ואם תדחק אותו לפינה, הוא יודה שמדובר בדבר קטן אפילו מכך – בתרשים של החדר החביב עליו בבית. ועכשיו כשהבית איננו, זהו זיכרון אותו החדר שעליו הוא נלחם, החדר שהמרחב השיורי שלו מגדיר את הנוכחות השברירית שאנו מכנים "זהות", המזמזם תמידית באוזן התיכונה כמו הסאונד שמוסיפים עורכי הקולנוע לפס הקול של הסרט כדי לשוות לסצנה נופך מציאותי, הרעש שמכונה בחדר העריכה "room-tone".

במובן מסוים, אם כן, זהות היא רעש (תשכחו מהחמאה וְחשבו על ספרו של ויליאם פאולסון רעשי תרבות)

– רעש שמתערבב במסרים שאנו משדרים וקולטים. זרים כמעט שאינם שומעים אותו אבל אצלנו הוא נקלט חזק וברור. ועם זאת, אין זה מהרעשים שמטרידים אותנו, להפך, הוא נותן לנו תחושת מציאות, מעניק מידה של העצמה, ומוסיף "room tone" לעולם הפרט לכך היפר־מציאותי שסביבנו. יש כאלו שנהנים להאזין לו יותר מאחרים. יש כאלו שמנגנים אותו בשיא העוצמה רק בשביל הכיף, או כדי לגרום לאחרים להקשיב. אבל האחרים על־פי רוב אינם יכולים, או רוצים, לשמוע.

רעש הזהות הפלסטינית הוחרש במשך כמעט מאה שנים. רק לאחרונה הבקיע הרעש הזה את מחסום השמיעות במידה שמאפשרת האזנה ועיסוק במקרה הפלסטיני. מנקודת מבט פלסטינית, היתה זו מאה של אסונות גדולים. בראשית היה רעש ההעדרות, בסיסמה הציונית הידועה "ארץ ללא עם לעם ללא ארץ", או הרעש של קליבן ביודנשטאט של הרצל: "אנו נהווה חלק מהחומה האירופאית נגד אסיה ונצא חוצץ כחלוץ תרבותי אל מול הברברים" (במסעו בפלסטין יחד עם "התמימים בחו"ל" כתב מארק טווין בספטמבר 1867 לדיילי אלטא קליפורניה על "פלסטין העגמומית, הזנוחה, הלא מחויכת [...] חבל הארץ הכי חסר תקווה, צחיח ושבור לב מחוץ לאריזונה"). ואז הכריז לורד בלפור ב־1917 בפני הפדרציה הציונית ש"ממשלת הוד מלכותו רואה בעין יפה הקמת בית לאומי לעם היהודי בפלשתינה", פצצת ההדרה התחילה לתקתק, והגרוע מכל טרם התרחש. ואז הוא התרחש, בצבעים ובגוונים שונים, לעתים כגול עצמי. אבל מעל הכל, מאז מלחמת העולם השנייה הוחרש הקול הפלסטיני כיוון שתמיד היה עליו לעבור דרך החור־השחור־מעשה־ידי־אדם, השואה, וכך הוא כמעט שלא נשמע, עד 1987.

וזה היה הרגע שבו א' חשבה לראשונה לחזור הביתה, לפלסטין.

## 3

עבור סבתא של א', פליטה זקנה בלבנון, פלסטין מתמצה בעץ לימון בחצר האחורית של הבית שעובה ביאפא. לא חדר, אפילו לא חזית של בית, רק עץ בחצר אחורית, מוסתר משאון הפוליטיקה של הרחוב הראשי, עץ שתחת צלו היא מדמיינת את עצמה יושבת ומעבירה את שארית ימיה בחלומות בהקיץ. תגיד לה פלסטין וכל מה שהיא רואה זה את עצמה, כפי שהיא עכשיו, לא האישה הצעירה שהיתה, יושבת תחת העץ ונושמת את ניחוח עליו וניציניו.

שמה של יאפא שונה ליפו ועץ הלימון נפקד מן החצר, אבל הוא נטוע חזק כל כך בדמיונה, ניחוחו כה מוחשי, עד שקשה לדמיין מה היתה משמעותה של לחיצת היד המפורסמת במדשאה הדרומית של הבית הלבן עבודה. קשה לדמיין כל קשר בין שתי התמונות החופפות האלו: עץ הלימון של הזיכרונות, וסצנת ה־CNN של שני המנהיגים הפוליטיים, המייצגים את יאפא ויפו בהתאמה, השואפים לשרטט בלחיצת־יד־חצי־כפויה גבולות ברורים בין המולדת האחת ושתי המדינות, ותוך כדי כך מתעלמים לחלוטין מסוגיית עצי הלימון החמוצה־מתוקה. הסבתא, אם כן, חושבת לימון, עץ ייחודי מאוד, לגמרי מחוץ לשפת הפוליטיקה או לשפת ההיסטוריה, וללא ספק מחוץ לשפת ההיסטוריוגרפיה שמתיימרת לעסוק במצוקתה. והעץ הזה הוא חלק ממצוקתה – חוסר היכולת לשכוח את העץ, לתת לו לפרוח מהזיכרון ולחמוק, שכן אם היא תיתן לו לחמוק – כך היא מאמינה – יחמקו ממנה כל חייה, מה שהיה, מה שהיא עכשיו, כל מה שאי פעם תהיה. בנה הדיברורני, לעומתה, זוכר את העץ היטב אבל תמיד נהג ללגלג על תפישת המולדת של אמו: "ראחת פלסטין, פלסטין איננה", היה אומר. "כל הארץ הלכה והיא מקוננת על עץ הלימון שלה!"

א' שמעה על העץ הזה לראשונה כשהיתה בת שתיים־עשרה במהלך הביקור היחיד שלה אצל סבתה בלבנון. הערבית שלה היתה טובה יותר באותם ימים והיא ניסתה בכל כוחה לדמיין חצר אחורית ביאפא, מקום



בו מעולם לא היתה, ועץ לימון במרכז החצר, רק כדי לשמח את סבתה ולגרום לה להתגאות בה. במהלך שנות מיישיגן שבאו אחר כך התמונה נמוגה אבל נראה שהמילה הערבית לְמוֹן קנתה לה אחיזה בדיקציה הפרטית של א', מאפשרת לעבר הרחוק של הסבתא לחלחל לתוך ההווה שלה עצמה, הווה שלכאורה לא היה לו דבר וחצי דבר עם אותו עבר. כמו גרגרים עיקשים שזורמים ללא הפסקה דרך נקב צר בתוך שעון חול ענק, פלסטין של העבר המשיכה לחדור להווה של דירבורן, גרגר אחרי גרגר, דרך החרך הצר של מילה אחת: לְמוֹן.

זו היתה גאוגרפיה מדומיינת שנוצרה על־ידי היסטוריות אישיות שבעלפה והורכבה מתמונות שנבראו תוך כדי התכוננות בנוף של מיישיגן. הסמטאות הצרות של יאפא, כפי שדמיינה אותן הסבתא, הפכו לשדרות ורחובות דו־סטריים ארוכים בחלומותיה של א', שהיתה פוסעת במורד הרחוב של סבתה, תחת שלכת צבעונית של קיץ אינדיאני, ויכלה כמעט לראות את עץ הלימון בחצר האחורית, כמעט מצליחה למלא את ריאותיה בניחוחו. אבל בתוך תוכה היא ידעה שמשחו אינו כשורה, שהתמונות הללו שייכות להווה הנוכחי שלה, ששפתה אינה שפת אותו העץ, ושהשפה הזו לעולם לא תוכל להכיל, שלא לומר להעביר, את הזיכרונות של סבתה. ואז היה מתחוויר לה, בהבלחה רגעית של חסד נגדי ש – כמו שכתב פעם הסופר הלבנוני אליאס ח'ורי – "אי אפשר לשוב לפלסטין; צריך פשוט ללכת לשם". ואם גם זה בלתי אפשרי, אדם צריך, אולי, ליצור לעצמו את פלסטין שלו.

4

ק' התקשרה באותו לילה מאן־ארבור, מיישיגן. היא שאלה את א' אם היא ראתה את הגיליון האחרון של הרפר'ס מגזין. "לא", השיבה האחרונה. "ובכן", אמרה ק', "אני חושבת שיש לי פתרון שנון לבעיה שלך (לק', שהיתה ממש מאוהבת בתחילית שלה, היתה גם חולשה למילים כמו "שנון"). היא קראה באינדקס של הרפר'ס מגזין (נוב' 93') שמספר הפלסטינים בכל העולם פר מְיָיל מרובע בגדה המערבית ורצועת עזה הוא 2,503, בעוד שמספר היפאנים לְמִיָּיל מרובע הוא 817. "זה דחוס" אמרה ק'. "זה מאוד דחוס". ואחר כך היתה אתנחתא דרמטית. "אז מה הפתרון השנון שלך?" שאלה א' לבסוף. ק' סיפרה לה שבשעה ששוטטה במנוע החיפוש של MTS מוקדם יותר באותו היום בחיפוש אחר איזה פריט מידע, היא לחצה במקרה על "מקורות מידע כללי" ומצאה את עצמה בבסיס מידע גאוגרפי של ארצות הברית. כשראתה את האפשרות "מילות חיפוש", היא נזכרה בא' והחליטה לחפש בשבילה פלסטין, מין פלסטין תוכנית ב' או משהו כזה. ולתדהמתה, היא מצאה יותר מחמש־עשרה פלסטינות שונות פזורות בכל רחבי ארצות הברית. פלסטינות באילינוי, אוהיו, אריזונה, טנסי, מיסיסיפי, פנסילבניה, אלבאמה, אורגון, קונטיקט, נורת'־קרוליינה, טקסס, ווסט־וירג'יניה, אינדיאנה, וכן, גם פלסטין אחת במיישיגן! "ועכשיו", אמרה ק', "מאחר שאמרת לכולנו שאת מתכוונת ללכת הביתה לפלסטין, ומאחר שאף אחד לא באמת רוצה לראות אותך הולכת, מצאתי דרך שנונה שתאפשר לך ללכת לפלסטין אפילו מבלי לחצות את הגבולות של הסטייט. נכון שזה מגניב?" שוב השתררה דממה, ואז א' צחקה מבלי לדעת בדיוק למה. היא תמיד העריצה את המוח הפרקטי של ק', את יכולתה להלך על החבל המתוח בין הרציני למופרך לחלוטין, את דרכה האמריקאית למצוא פתרונות בוק אמריקאיים לכל בעיה בלתי אמריקאית שבנמצא. זו שטות מוחלטת, חשבה א'. אבל החלק המפחיד בכל העניין הוא שזה פיתרון פרקטי מדי מכדי להיות אפשרי, הדבר המפחיד לגביו הוא העובדה שהוא מעלה עניין ממשי להפוך בו.

5

בחיבור "יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני" כתב וולטר בנימין:

כל מה ששייך לתחום האותנטיות אינו ניתן לשעתוק טכני – ולא רק טכני, כמובן. [...] האותנטיות של דבר היא כל מה שהוא עשוי להנחיל כמסורת מרגע הווצרותו, החל בקיומו החומרי וגמור

בעדותו ההיסטורית. [...] מה שמתדלדל בעידן השעתוק הטכני של יצירת האמנות, הריהו ההילה שלה. תהליך זה הוא סימפטומטי; משמעותו חורגת מעבר לתחומה של האמנות. כללית אפשר לנסח זאת כך: טכניקת השעתוק מוציאה את המשועתק מתחום המסורת. בשכפלה את ההעתקים היא שמה במקום מציאותו החד־פעמית את מציאותו־בהמון.<sup>2</sup>

האם פלסטין איבדה את ההילה שלה, אם כן, את קיומה הייחודי, את האותנטיות שלה? השאלה הזו יוצאת מנקודת הנחה שהפלסטינות האמריקאיות הן העתקים מדויקים של המקור, מעין חיקוי־דיסני בממדים מדויקים שצָף, נאמר, בלייק מיישיגן. אבל למרבה הצער כלל אין מדובר בכך. ולמרות זאת, חשבה א', דמייני לעצמך את המצב הבא: פליטה פלסטינית שמשתקעת בפלסטין, מיישיגן – האם לא יהיה נכון במובן מסוים לומר שהיא "הגשימה את זכות השיבה" לפלסטין? האם לא ניתן לומר שהיא פוצצה את כל מושג העקירה מבפנים? האם היא לא זכתה במשפט כתוצאה מתהפוכת גורל פשוטה? בנימין היה טוען ש"כל מה ששייך לתחום האותנטיות אינו ניתן לשעתוק טכני – ולא רק טכני". אבל אמריקה כבר פתרה הרי בעיות הרבה יותר מסובכות. אם כך, שוו בנפשכם את א' משרטטת לעצמה את מפת השיבה הפנימית שלה וחוזרת הביתה לפלסטין, אבל הפעם במיישיגן, לפלסטין שבקו הרוחב 45° ובקו האורך 87°, בנקודה הדרומית ביותר של האֶפְר־פנינסולה במחוז שנקרא מנומיני. ותארו לכם שהיא נוטעת בחצר האחורית שלה עץ לימון, שעתוק ייחודי של העץ האותנטי, הבלתי ניתן לחיקוי שביאפא, עם הילה משל עצמו. ודמיינו לעצמכם את קרוביה האחרים, בני משפחתה המורחבת, עושים את כל הדרך לאֶפְר־פנינסולה בשיירת טנדרים עמוסים בכל רכושם ומיטלטליהם הפלסטיניים, ובין היתר גם כמה מאותם החפצים שהם לקחו עמם ב־48' כשגורשו מיאפא. הם ישתקעו בפלסטין, מיישיגן, יקנו אדמות, יבנו בתים, ייטעו עצים, יִגְדלו ילדים, יחלמו חלומות, יכתבו מכתבים וישלחו אותם לקרוביהם שנפוצו על פני כל הארץ, עם כתובת המוען:

רחוב יאפא 48

פלסטין, מיישיגן, מיקוד: 26109

פשוט דמיינו לעצמכם. כי עכשיו, כשא' מצאה את פלסטין שלה, היא יכולה להשתהות. כבר לא בוער לחזור הביתה.

סוף דבר

בסוף קיץ 1994, כמעט שנה אחרי שכתבתי את סיפורה של א', כתבה לי חברה המלמדת במחלקה ללימודי המזרח התיכון בדארמות' קולג' ושקראה את הסיפור אימייל על ספר שראתה, אוטופיות יהודיות בארצות הברית, 1880-1910, שאחד מפרקיו מוקדש ל"פלסטין, מיישיגן". היא אמרה שתשלח לי צילום, ושאני אשתגע מהסיפור.

נתקפתי אלם: האם יתכן ששלחתי את כל משפחתה המורחבת של א' את כל הדרך צפונה לאפר־פנינסולה רק כדי לגלות – כמו שאומרת הקלישאה – שההיסטוריה חוזרת על עצמה? האם יתכן שפלסטין – השם, הגאוגרפיה, המרחב – לעד תהיה כרוכה בסכסוך מר ומדמם בין דורות על דורות של יהודים ופלסטינים, לא משנה לאן ילכו? היתכן שבלי כוונה לכדתי את א' שלי בלולאה בורחסית של הוראה עצמית? חיפשתי את הספר בספריית אוניברסיטת מיישיגן, אבל מצאתי שקורא אחר שאל אותו לפני. ("יש שם מישהו" חשבתי לעצמי "שיודע על הנושא שלי יותר ממני!") ואז, אחרי ימים ארוכים ומורטי עצבים, הגיע הצילום ואני מתתי לגלות איפה טעיתי:

שנות השמונים של המאה התשע־עשרה התאפיינו בשני גלי הגירה ממזרח אירופה: אחד לצפון אמריקה, והשני, קטן במידה ניכרת, לפלסטין העות'מנית. [...] קבוצת מהגרים קטנטנה באמריקה ניסתה לשלב את החיבה הדתית לציון עם התשוקה להכות שורשים בקרקע אמריקאית. חבריה ביקשו לייסד "ציון חדשה באמריקה החופשית". באופן הולם, הם כינו את המפעל שלהם "פלסטין". הדבר התרחש במשיגן בעשור האחרון של המאה התשע־עשרה.<sup>3</sup>

הפסקתי לקרוא אחרי הפסקה הראשונה, החזרתי את הצילומים למעטפה והנחתי אותה בצד. הטעות שלי – התחלתי מאשים את עצמי – היא שמעבר למה שסיפק לי האינטרנט לא עשיתי מחקר מקיף מספיק על הפלסטין שלי במשיגן. זו כנראה אותה הטעות שעשו מייסדי הציונות נטולי האינטרנט לפני מאה שנה: "ארץ ללא עם לעם ללא ארץ", כמאמר סיסמתם.

ואז החלטתי לשבור את הכישוף ולהמשיך לקרוא עד סוף הסיפור. לאט לאט החלה התעלומה הגאוגרפית להתבהר, וככל שהיא התבהרה הפכתי מאוכזב במקצת, כיוון שאם להודות בכנות, הסיפור יכול היה להיות הרבה יותר טוב אם אכן היה מדובר באותה פלסטין. גיליתי שהפלסטין "שלי" ניצלה: הפלסטין שהקימו המתנחלים היהודים ממזרח אירופה באמצע שנות ה־1880 היתה ממוקמת בסמוך לעיירה שזכתה לשם הצירי "באד אקס" בערך חמישים מייל ממזרח לביי סיטי, בקצה ה"בוהן" של משיגן. אבל להבדיל מההתנחלויות האחרות ב"מקור", בפלסטין הרחוקה, זו בקושי החזיקה עשור, בשל חוסר ניסיון חקלאי, תנאים קשים, ונושים חסרי סבלנות. וכל כמה שרווח לי לגלות שהמסע לאֶפְרָ־פנינסולה לא היה לחינם, החלו מבעתים אותי חזיונות של הפלסטינים מבאד אקס. אני חושב שהגאוגרפיה המנופצת שלהם תהפוך לחלק מזהותה של א' וחלומותיהם המפוצלים יהפכו לחלק מעברה.

אני יודע שהם חלק מעברי וזהותי שלי.

הערת המתרגם:

התחלתי לתרגם את אוטוקרטוגרפיה לעברית בחדר ההמתנה של בית החולים "מריה פרארי" בעיירה וולהאלה, באפ־סטייט ניו־יורק. פְּתִי עברה שם ניתוח פשוט באוזניה, ואני המתנתי מחוץ לחדר הניתוח עם תדפיס של הסיפור. למרות ממדיה הצנועים של העיר, בוולהאלה יש כמה בתי חולים לילדים. הריבוי הזה גרם לכך שביום השישי הגשום של הניתוח התבלבלנו ועצרנו תחילה בבית החולים הלא נכון על ה־"Hospital Road".

האמריקאים יודעים לעשות בתי חולים לילדים. במסדרון המוביל לאולם ההמתנה הנעים שמחוץ לחדר הניתוח ניצב אוסף בובות מרשים שנתרם לפני כמה שנים על־ידי גברת ב.פ. עם הגיעה לגיל שמונים (איזה רגע להיפרד מבובותיך). כשהיתה ילדה – כך נכתב בשלט הנחושת שבצד – הקפיד אביה של התורמת להביא לה בובה מכל אחד ממסעות העסקים הרבים שלו. המשוואה העגומה שניסח האב נעדרה מן השלט: ככל שהיו לה יותר בובות, הילדה ראתה פחות את אביה. בתוך קוביות הזכוכית שלנגד קירות המסדרון עמדו עשרות בובות, לרבות בובה אחת מדמשק. האוסף היה אנדרטה להעדרות.

בעודי יושב שם, בתוך הדכוך הרפלקסיבי שמעורר ניתוח של בת, ניסיתי לשרטט בראשי את מפת המבוך אליו נקלענו, סיפורו של אנטון ואני: הדרך לפלסטין משיגן מצטלבת עם אוטופיה נורדית בעיר אמריקאית המתפרנסת מבתי חולים לילדים. ב־"Hospital Road" היא מתפתלת ומגיעה לבסוף למסדרון עצוב המקרין דרך שקיפות התרגום וכלובי הזכוכית של הבובות את ה־א' הגדולה של "אבא", שחודרת גם את המחיצות בין הגיבורה, המחבר והמתרגם; עיקול אחרון, לא צפוי, בדרך הבלתי אפשרית חזרה הביתה.

אוטוקרטוגרפיה פורסם לראשונה באנגלית ב־1966, בקובץ The Geography of Identity,

בהוצאת University of Michigan Press.

1 The Random House Dictionary of the English Language, 2nd ed., 1987.

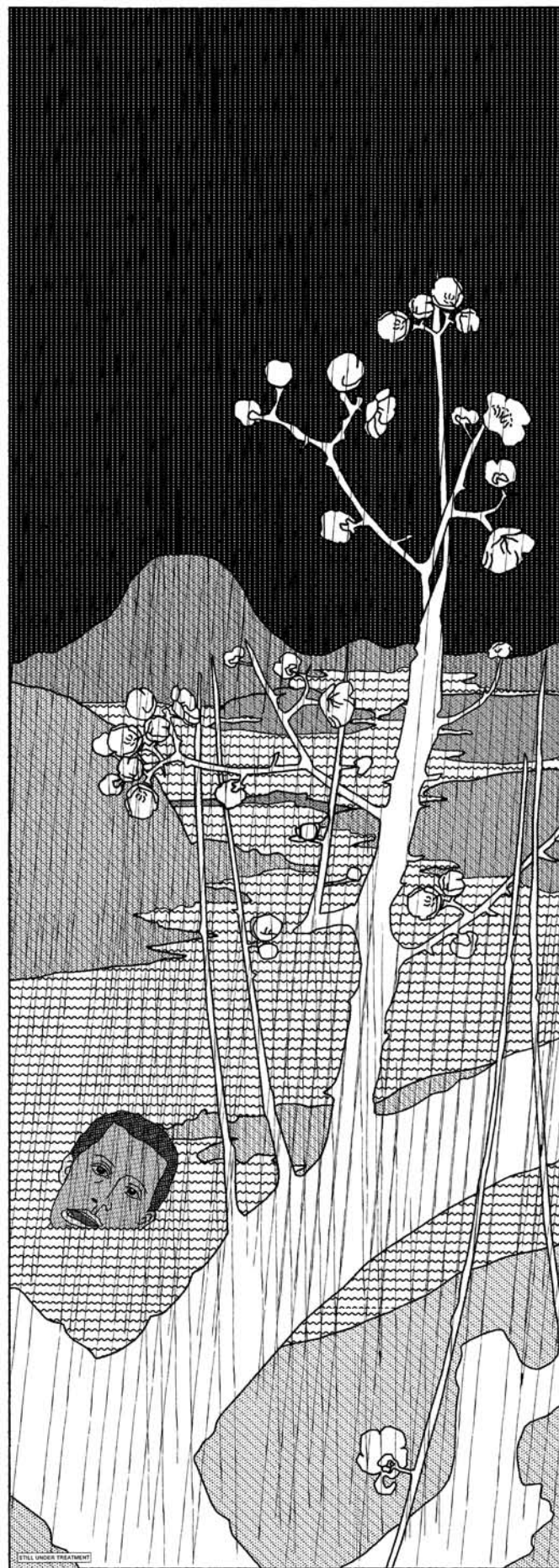
2 בנימין, וולטר. מבחר כתבים, כרך ב'. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 158-159.

3 Herscher, U.D. (1981). *Jewish Agricultural Utopias in America, 1880-1910*. Detroit: Wayne State University Press, p. 61.

# מארע'ארוש

מאג'ד חמרה  
מערבית: מרוזק אלחלבי

איה בן רון, מתוך הסדרה עדיין בטיפול, 2005, הדפס משי על בד



מקום ואותו זמן. אם כן, עומדים אנו בפני כתמי וטלאי זמקום, מילה בערבית המחברת בין הזמן למקום, המפוזרים במרחב שבין כיכר אלח'מרה (אלחנאטיר/כיכר פריז) במערב עד עמוד פייסל במזרח. במרחב עזוב זה נשארו אבנים עתיקות המורדות נגד תוכנית הרס סממניה הערבים של חיפה. מסגד אלג'רינה, שהיה המבנה הכי גבוה בעיר, נהפך לגמד ליד "מבנה הממשלה" – עד כדי כך שהיה יכול להידחס לתוך הקומקום של מלך שלמה החכם עם השד שלו, אשמדאי. אולם כנסיית אלסיידה, אשר אותה החיה ובה נפח רוח חיים כמיל שחאדה ז"ל, נעלמה מהעין מאחורי בנק "איגוד" ומשרדיו הממוזגים; בשכונת הכנסיות נעלמו שני בתי הספר האורתודוקסיים-יווניים, הראשון לבנים והשני לבנות; ולאחרונה נהרס ביתו של רשיד אלחאג' ברחוב אלבורג' 9, וכמו כן בית הספר האסלאמי לבנות בקרבת בית הקברות אליסתקלאל.

ולמרות כל זה, עזוב! הפוך דף בספר תולדות הנכבה! חזור אל המרחב הזמקומי בעל הסמטאות המפותלות והלא מפותלות אשר טבעו בריחות של קטורת ובשמים, סבון החמאמאת [בתי המרחץ], סיפורים ואגדות. המרחב הפיזי היה צר והבתים צמודים. הכל נעטף בחשכה מפחידה. האמונות מיתיות והאנשים פשוטי עם, ושלוש הדתות על אנשיהן שוכנות להן בין המסגדים,

מורשת זו ששימשה אותם ככלי להשיג מעמד אקדמי זה או אחר. מי מהם חוקר את המבטא אצל תושבי חיפה הילידים (האמנם השארתם לנו קהילת מולדת?), אחרת חוקרת את האינטגרציה של הערבים בסביבה של הר הכרמל לפני 1948, ועוד מרצה באוניברסיטה מתמחה במאכלים של ערביי חיפה לפני הנכבה(!). אנו האשמים שלא עשינו די.

כל עוד אנו האשמים במצב זה, אין מנוס מליזום התחלה מסוימת, אותה התחלה שהחלו סופרים כמו אמיל חביבי וחנא אבו חנא, אשר כתבו את הביוגרפיה שלהם תוך כדי התייחסות לחיפה העיר, למשפחותיה, לרחובותיה ולאנשים שעשו את ההיסטוריה של העיר, כגון ג'מיל אלבחרי, אבו סלמא, עז אלדין אלקסאם, סמי טאהה, סלים ח'ורי, ראגי צהיון, רשיד אלחאג' אבראהים, חנא נקארה, חביב סנבר, חנא עספור, עבד אלרחמן אלחאג', הבישוף אלחאג'אר, נמר אלח'טיב, מוסטפא באשא אלח'ליל, מחמוד אלמאדי, נג'יב נסאר, ורבים אחרים שאין הזיכרון יכול לשאת את משקל מעשיהם ותרומתם לחברה החיפאית באופן מיוחד, ולחברה הפלסטינית בכלל.

בכל פינה בשכונותיה של חיפה תמצא את אותם אלמנטים, אבנים, חלונות, קשתות ומרפסות שמספרות את סיפורו של אותו

האם ישנה מורשת ייחודית לתושבים הילידים בחיפה? התשובה, אכן. אלא שמורשת זו לא מבודדת מכלל המורשות הפלסטיניות ואף העולמיות. התפתחות השפה למשל, כל שפה, הוא תהליך היסטורי מורכב שכל עם עבר, עד כדי כך שישנו דמיון בהיגיון של התגלגלות השפה, בדרך התפתחותה וביצירת האותיות, בחוויית של רבים מן העמים. בהקשרים דומים ובאותם הנתיבים התפתחה המורשת על סוגיה וגווינה אצל רוב האומות. חיפה לא היתה מבודדת אם כן מתנועת המורשת הפלסטינית, הערבית והעולמית. היא אספה לחיקה אותם אוצרות ועיבדה אותם בקרבה כדי להוציאם לאור כפולקלור לחברי הקהילה. אלא שהנכבה ואווירתה ומי שעמד ועודנו עומד מאחוריה לא אִפשרו לאותו פולקלור להתפתח או אפילו להיוודע בחברה הערבית החיפאית לאחר הנכבה. השארית מערביי חיפה, האבודה, הקרועה ומוכת הנכבה, לא הצליחה לתת ביטוי למורשת זו רק בגלל הצרוף בינה לבין הטראומה. הטראומה היתה כה עמוקה עד שהנפגע – המנכוב – לא יכול היה לבטא את עצמו ואת הווייתו במילים למרות ש"בראשית היתה המילה". למילה הזו – המורשת, ההיסטוריה האורלית הזו – היתה אפשרות להתפתח בזרימה טבעית. ובזמן שאנו מתלבטים בענייני זרימה והעדר זרימה, אִחינו מאבינו החברוני הקדימו אותנו בחיפוש אחר



הכנסיות ובתי הכנסת. בנוסף לכך, צבאות הטורקים, מהיוזבאשים עד הזאבטיה (הקצינים) על הקלאקבים (הטרבושים הטורקיים המיוחדים), חרבותיהם והטבנג'ות שלהם, שנתלו מעל לראשי האנשים. כל זה הביא את האנשים לכדי שחרור כנפי הדמיון והבדיון, שבאו מהמורשת או שנרכשו כדי לדבר עם השדים על סוגיהם וכדי לכדות סיפורים מרתקים היוצאים מהמרחצאות.

אז מי זה מארע'ארוש? זהו שמו של אחד השדים. ומן ההרגל להזכיר את שם אלוהים לפני שמבטאים את שמו. בדיוק כמו שמבקשים את רחמי הנביא אלחד'ר אבו אלעבאס [אליהו הנביא] כשמוזכרים את שמו. וכשכתבתי שורות אלה נעזרתי בשם האלוהים פעמים מספר כדי שלא יפקוד אותי נזק. מסופר שמארע'ארוש הוא אחד מבני מלך הג'אן, השד שקרא תיגר על המלך שלמה אלחכים החכם. בסיפור אחר הוא גיסו, בעלה של בת שלמה חשמתארוש. על כל פנים, מארע'ארוש נעשה גיבור מגיבורי הסבתות שלנו בבתי המרחץ שלהן – בחמאם אלבאשא אשר עודנו קיים, מסתתר לו מאחורי בניין חברת החשמל שנבנה על חלק מאדמות ההקדש האסלאמי; ובבית המרחץ של משפחת כוזבר, חמאם דאר כוזבר, הנמצא במרחק מה ממנו. כל עוד מארע'ארוש הוא הגיבור אזי אין מנוס מלשמוע את הסיפורים סביבו, למרות היותו גמד שבדרך כלל נאמר עליו שהוא בגודל אבר המין הזכרי. הסבתא נהגה לומר: "אורכו באורך ה...". היות והוא לא נמנה עם בני האנוש הדביקו לו תכונות שלא מתאימות לגיבורים. בנוסף לגמדותו, פניו היו מאורכות, וכך גם עיניו מאורכות ולא עגולות, ראשו חבוש כובע שדי מקושט באותיות לא מוכרות ובסימנים מוזרים שמביניהם מבצבץ סימן מגן שלמה, ידיו ורגליו היו שריריות, עמוסות שרירים שמהם בולטים ורידים נפוחים מלאים בדם כחול. מארע'ארוש נודע אצל פשוטי העם ורמי המעלה בזריותו ובאי'עצלותו, אלא שהיה מפחיד, במיוחד כשהניע את ראשו במהירות ימינה ושמאלה, כשהוא מרפה את שפתיו העבות ומשחררן להתנועע בחופשיות, מה שמשחרר גם את לשונו גדושת הפצעים שמוציאה קול מרעיש ומפחיד, כל זה תוך שהוא מניע באופן מבעיית את שתי ידיו הפתוחות עם שלוש אצבעות בכל כף. למרבה המוזרות היה מין קונצנזוס בין פשוטי העם שלמארע'ארוש היה זקן לאורך גופו, דבר שרמי המעלה הכחישו מכל וכל.

זה הוא מארע'ארוש. אולם זה לא הסיפור. הרי הוא גיבור מגיבורי הסיפור של אום ד'ריטה (בעלת ההפלצה), אשר עלילותיו התרחשו בבית המפואר בין מסגד אלג'רינה לבית נאיף אלחאג', בן עבדאללה מוחמד אלפרג'. לצערי לא נוכל להכיר בית זה לפי המפות העכשוויות כי הוא לא קיים יותר. אולם למרות זאת יכולים

אנו להגיד שהבית המפואר קיים בין בניין "בנק הפועלים" הגבוה לבין בניין חברת "צים" הגבוה גם הוא, אלא שהפאר של הבית נעלם לנוכח גורדי שחקים אלה. על כל פנים, מסופר על אשה מהאזור הזה, שהיתה נודניקית, והפצירה בבעלה יום ולילה שיקנה לה עגיל לאזוניה. הבטיח לה לעשות כן, והיא הודיעה לשכנים כמכינה אותם להשתתף בשמחתה. אלא שהוא שב לביתו בלי העגילים. צעקה בפניו כי מה יגידו שכניה עכשיו! "מה עגיל שמעגיל... לך יפה יותר עכס ברגלך הימנית הנפוחה". השתכנעה האשה. הזעיקה את השכנים והבטיחה לבקר במרחצאות להכין את גופה לעכס. בשעת בוקר מוקדמת אספה את חפציה לתוך בוקג'ה [מטפחת הנקשרת על תכולתה]: מלבוש וכסות למערומיה, סבון, בושם וליפה. הלכה מזרחה לכיוון המרחצאות של דאר כוזבר. אלא שהתברר לה כי הדבר מסוכן ביותר. הרי הגברים מתרחצים בשעות הבוקר והנשים אחרי הצהריים. איך הגיבורה שלנו יוצאת ממלכוד זה כשברקע שיכרונה מאותו עכס מובטח? אז נטלה סל מקש והכניסה לתוכו סכין מטבח עם להב חד אשר קנתה לאחרונה בחנות נעים אלעסל (חנווני שחנותו ממוקמת ליד מסגד אלג'רינה, המוכר כל דבר – ממלבוש עד מסמרים). הגיעה למרחצאות בשעות הבוקר וצעקה "בריימו", משמע, אני רוצה להתרחץ במקום נפרד. ענו לה שאין מקום לנשים בשעות הבוקר. הוציאה את הסכין ואיימה: "אחתוך לו אותו... למי שיעמוד בדרכי".

נכנסה למרחצאות. התרחצה במימו החמים ובאדיו המרעננים. חזרה הביתה, אלא שאף עכס לא חיכה לה. לכאורה, האיש רצה להיפטר ממנה כי לא יכול היה לשאת יותר את הפצרותיה. אמר לה: "לא עגילים ולא עכס, אני רוצה לשכנך בארמון. בקרבת ביתנו ישנו בית מפואר והוא שלך". אלא שהבית היה משכנם של שדים, לרבות מארע'ארוש. האיש ידע זאת, ואמר בלבו, אשלחה לשם כדי שמארע'ארוש יטרף אותה. לא לקח לו הרבה זמן לשכנעה. מספר דקות והנה היא במפתן הבית המכושף. בעלה הכניסה פנימה ונעל את הדלת מבחוץ. האשה הסתנוורה מפאר הבית, מרהיטיו ומתכולתו: השיש המהמם, העץ המשובח, הנברשות התלויות, חדרי הנוחיות המודרניים לפי מיטב העיצובים, ועוד... אלא שפליאתה למראה הבית לא נמשכה ארוכות: מארע'ארוש נכנס אליה עם כובעו, זקנו ולשונו היוצאת קדימה מפיו. החל את תנועותיו הלא רצוניות והמהם: "הם..הם..הםססס... או שתעסיקיני או שאני אוכל אותך ..הם..הםסס". האשה לא איבדה את עשתונותיה לאחר שקפאה בזמקומה כמסמר. לחשה את שם אלוהים ימינה ושמאלה. הלא אשה כמוה, שאימה על הגברים שתחתוך להם את הבולבולים, לא תפחד. רצתה לעשות לעצתו של העז באגדת

כלילה ודמנה, עם האריה: עז זאת נדרה לאל שיבא לטרוף עשרה אריות, אלא שהסתפקה בתשעה והשאירה אחד. וכאן היא לא יכלה לטרוף, ולכן עשתה כבקשתו של מארע'ארוש והחליטה להעסיקו. "כבס את הצמר" – והוא עשה כמבוקשה. "שטוף, נקה, כבס את הווילונות, סדר את הקומדינה, סדר, חפור... – והוא מבצע נאמנה. כשסיים מארע'ארוש בקפידה את המלאכה שבני אנוש מתקשים לעשות, פנה לאשה שוב עם קולות מחרישים של הם..הם..הם:: "או שתעסיקיני או שאני טורף אותך". האשה עמדה נבוכה בפני השד, במיוחד כי לא נשארו בפיה בקשות להפנות אליו לביצוע. בזריות מה הפשילה את שמלתה, הורידה את תחתוניה, הפנתה לו את אחוריה וציוותה עליו לנפנף באוויר. החל לעשות במהירות של שדים, והיא התנפחה עד שתקעה בפניו נוד יבש בקול מחריש אוזניים ומארע'ארוש פרפר בגפיו ומת.

בזמן ההתרחשויות, הפקודות והביצוע, הנפנוף וההתנפחות, הכין הבעל ארון לאשתו בחשבו שבעת פתיחת הדלת אחרי השעה שתיים-עשרה, אמצע הלילה – שעות פעילות השדים בשכונת רחוב אומייה בעיר – ימצא את אשתו מתה ומושלכת בחזית הבית המפואר. אלא שכאשר פתח את דלת הבית ראה את אשתו ולידה את מארע'ארוש בן אשמדאי, שוכב על הרצפה מת מהנפנוף ומהריח. ובמקום להכניס את אשתו לארון הכניס את מארע'ארוש והטמינו בים של משפחת אלסייקלי שלא יחזור. אלא שהוא חזר ויחזור, כי הנו שד וכי הוא מארע'ארוש, גיבור מגיבורי שכונת הכנסיות והעיר ודמות מדמיוניתה האנושיות.

אכן, זהו מארע'ארוש. במרחצאות אלבאשא נמשכו הסיפורים והבדיות המוכרות שמתחרים עם הסיפורים של מרחצאות עכו וחשכותה, אשר העבירה לנו בסצנות מומחזות בת סמטאות עכו, סאמיה קזמוז'בקרי. לכן, אין פלא שהסיפורים של חיפה ועכו דומים ומתואמים. חיפה היא העתק היסטורי של עכו, לכן לא אלאה את עצמי ואתכם בסיפור של הילד במרחצאות והכלה עם השמלה השרופה בקצה השמאלי או הימני. האגדה של חיפה שמאלית וזו של עכו, ימנית היא.

אין לאגדות של מרחב זמקומי סוף. כמו כן, אין סוף לאגדות של מרחצאות חיפה, מקום הופעתם של השדים בפני אחד החתנים ממשפחת אלסהלי, שהצליח לעקם את פניו כי אבי החתן לא שם על הזוג הצעיר ולא נתן להם אפילו שוקולד אחד כבקשתם. וכך גם עבדאללה כיילו שחזר אל אשתו שרוט בכל חלקי גופו העליון, וגם מעט בתחתון, בנוסף לפניו העקומות ולשונו המפטפט. אמר לאשתו זיינב כי השדים עמדו בדרכו חזרה ובנו קיר גבוה שחסם את המעבר אל הסמטה. שם הוא נאבק עמם, שבעה גמדים בעלי זקנים אדומים,

ביניהם מארע'ארוש. זה הסיפור שלו, אלא שהסיפור שהגיע אלינו מפה לאוזן והיה קשה לחבר בין קצוותיו, גורס כי עבדאללה כיילו היה שיכור כלוט כשיצא מבית הבושת בקפה סנטראל – מעוזה של פאטמה אלזערה (שובבה, חוצפנית ולא יודעת מעצור) – כדי לחזור הביתה, שם נקלע לקטטה המונית, ולא יותר.

מה שמאפיין את מורשת מעשייה זו במקום הזה, הוא העושר שבדמיון והתערבבותו במציאות, וכן השפעתו על אורח החיים היום-יומי. כאילו דאגתם של תושבי העיר חיפה היתה בעניין השאלה איך להינצל מרועו של השד מארע'ארוש ולהיות תחת חסותם של הנביאים המוגנים מרוע השדים. לכן הם כיסו בלילה את המראות בבתיהם פן יעלו השדים מתוכה; נמנעו מלהיפגש עם החתולים השחורים ולא השאירו מספריים פתוחים פן ישתמש בה השד מארע'ארוש ובני משפחתו; הרבו להשתמש בקמעים ופנו למגלי העתידות; ותלו את האבנים המקודשות שהביאו ממכה על החזה כמגן מהעין הרעה. מארע'ארוש הפסיק להיות סתם שד מפחיד, והפך עם הזמן לחלק בלתי נפרד מהקהילה הערבית החיפאית ואחד מגיבוריה. ניתן להוסיף את שמו אל סעיד האופסימיסט ופאטמה אלזערה, ואחרים שבדמיון ובמציאות. יתרה מכך, הוא הפך למשל בלשון האנשים במעגלים מיוחדים של תושבי חיפה הילידים, כך שניתן לשמוע בעל אומר לאשתו: "אני הולך לעשות לך מארע'ארוש" – לא כדי להפחידה, אלא כמנסה להגיד "אני מוכן לעשות את עבודות הבית במקומך".

האם רצה הגורל במותו של מארע'ארוש, בהתאדותה של דמות זו עם מה שנהרס ממבני וסיפורי אלבלד או אלתחאת [חיפה תחתית]? לא ולא, כי גם גיבורי סרטי האימה לא מתים ולא נשכחים. אין ספק כי מארע'ארוש, הקשור באזיקים ובשרשראות, עוד יעלה מהים של משפחת אלסייקלי או אבו נצור, או מימה של אלעזיזיה, כדי לחזור למחוזותיו – אלא שלא לזמניו – כדי לשכון שוב בבנייני הממשלה במקום ההוא, כדי להפתיע אותם ולהזכיר להם את אדמותיו, מחוזות ילדותו בין תושבי חיפה כאלועבאלאוּי, אלח'טיב, אלכנפאני, אלח'מרה, חבאייב, עאבדי, אלמאדי, מנצור, נפאע, נקארה, קיילו, שיתי, אלבותאג'י ואחרים. גיבורנו מארע'ארוש יישאר במחוזותיו אחד העדים לנכבה שלנו. יתכן שעלינו לכבדו במצֵבה. עליה נכתוב:

"ירחם עליך אשמדאי יא מארע'ארוש, וירחם אדוני על יקירינו שהלכו לעולמם". ומה שלא יהיה, קמת או ישנת שנתך האחרונה, הָיִיָה נינוח – הרי אתה רק מנכוב בן מנכוב. ולמרות זאת, ארור אתה לנצח נצחים, כי שד אתה ולא אנוש, וכי אתה רוח והיא נכבה.







# חזון למשטר דמוקרטי

על החוקה הדמוקרטית של עדאלה

חסן ג'בארין, הרצאה בקפה יאפא, 23.12.07

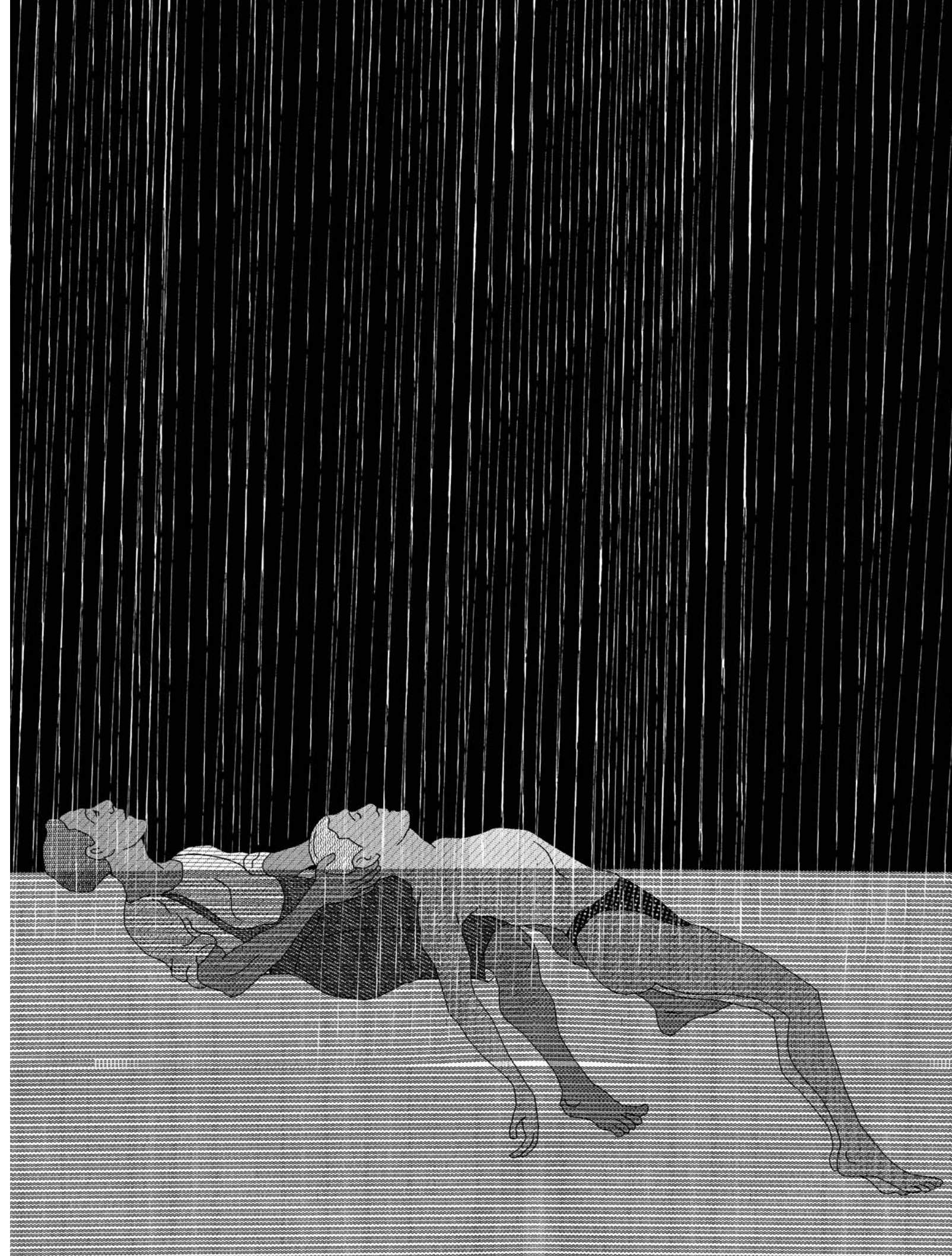
► איה בן רון, מתוך הסדרה עדיין בטיפול, 2005, הדפס משי על בד

בעשרים השנים האחרונות כוננו חוקות רבות בעולם. רובן אימצו את העקרונות הבסיסיים של אמנות זכויות האדם הבין-לאומית. חוקות אלה פותחות, בהקדמה שלהן, במבוא שלהן – שהוא למעשה עיקר החוקה, מאחר ששם נקבע אופן פרוש סעיפיה של החוקה והאני מאמין של האומה – באימוץ עקרונות היסוד של משפט זכויות האדם הבין-לאומי.

ניסוחה של חוקה הוא הליך חשוב מאוד, מאחר שהוא מנסח תוך הסכמה. נציגים של הקבוצות השונות המרכיבות את אוכלוסייתה של כל מדינה נפגשים למשא ומתן סביב הקונפליקטים העיקריים שבה, על מנת שלא יחסי הכוחות בינן יהיה זה שיקבע את העתיד המדומיין של אזרחיה, אלא שייקבע עתיד שכזה בהסכמה. בדרום אפריקה למשל ידעו הלבנים שהם מהווים מיעוט במדינה והשחורים ידעו שהם רוב, וכך, כשניגשו לנסח את החוקה של דרום אפריקה, על מנת שלא ייצרו אותם יחסי הכוחות חוקה מעוותת, הוסכם על תהליך של ניהול משא ומתן, על הסכמים לפני כניסה למשא ומתן, על אופני הסדרת נושאי המחלוקת בין שתי הקבוצות. דוגמה אחרת היא מקדוניה. שם, בתחילת שנות התשעים, ביקש הרוב לקבוע במבוא לחוקה כי "מקדוניה היא מדינתו של העם המקדוני", למרות שעשרים אחוזים מאוכלוסייתה של מקדוניה

מקובל לחשוב שחוקה היא אקט פוליטי שהציבור – העם, האומה – כותב, מנסח, כדי להגדיר את עתידו הפוליטי. עקרונות חוקתיים הם עקרונות שאין לשנותם בקלות, עקרונות המתווים את העתיד כפי שמנסחיו מבקשים לראותו ושאינם מושפעים מתמורות בפוליטיקה היום-יומית. ניסוחה של חוקה הוא הליך של דמיון עתידה של החברה כולה.

אלא שבמשטר הבין-לאומי כיום הליך שכזה אינו תלוי אך ורק בהחלטתה של האומה, של העם. כיום ריבונותן של מדינות היא מוגבלת. מדינה אינה חופשית לקבוע כראות עיניה את גורל אזרחיה ותושביה. עד מלחמת העולם השנייה התבסס המשפט הבין-לאומי על כבוד הדדי בין מדינות, כאשר כל ממשלה של כל מדינה היתה רשאית וחופשית לקבל כל החלטה ולהחילה בתוך טריטוריית המדינה. כיום המצב הוא אחר. בבתי דין בין-לאומיים מביאים לדין מנהיגים של מדינות על פשעים שביצעו נגד אזרחים שלהן עצמן. בית דין אזורי, כמו למשל בית הדין האירופי לזכויות האדם בשטרסבורג, מתערב בקביעותיו של הפרלמנט האנגלי והבלגי, למשל. בשם נורמות של משפט זכויות האדם, שמעל לריבונותה של מדינה יחידה, מתערבים בתי דין בין-לאומיים בענייניהן של מדינות ריבוניות.



הם אלבנים, התופסים את עצמם כקבוצה ילידה במדינה. קבוצות אלבניות ניהלו מאבק נגד ההגדרה האתנית של מקדוניה, שקבעה שמקדוניה היא מדינתו הבלעדית של העם המקדוני. לאחר מכן התערב האיחוד האירופי, והתנה את הצטרפותה של מקדוניה לאיחוד האירופאי, בין היתר, בניהול משא ומתן בין הקבוצות השונות במקדוניה על מנת לנסח את החוקה בהסכמה. אז החל משא ומתן בין הרוב המקדוני לבין האלבנים. האלבנים רצו שייקבע בחוקה שמקדוניה היא מדינתו של העם המקדוני והעם האלבני, אך בסוף נקבע שמקדוניה היא מדינתו של העם המקדוני והמיעוט האלבני והמיעוט הטורקי ועוד מיעוטים אחרים. עוד דוגמה היא אסטוניה. אסטוניה היתה תחת שליטה רוסית. כשקמה המדינה החדשה רצו באסטוניה לקבוע שאסטוניה היא מדינתו של העם האסטוני ולהוציא מהמדינה את הרוסים, שהיו בעיני האסטונים קולוניאליים. גם שם התערב האיחוד האירופי, ודרש משא ומתן על החוקה האסטונית. ואכן, כיום מתנהל שם משא ומתן בשלב מתקדם על מעבר למשטר דמוקרטי. אלה הן מדינות חריגות, בהן נדרשה כפייה מבחוץ, גם אם לא בכח, כדי להשיג הסכמה. ברוב המדינות הגיעו לשולחן המשא ומתן בלי התערבות מבחוץ.

כיום, למרות שמעטים מודעים לכך – ובאי הידיעה הזאת יש סכנה גדולה – מתרחש בישראל הליך של כינון חוקה. ועדת חוקה, חוק ומשפט בכנסת מתכנסת כל שבוע לדיונים בעניין זה. "המכון הישראלי לדמוקרטיה" משקיע מיליוני דולרים בהליך הזה ולשכת עורכי הדין גם מקיימת דיונים בנושא. חלק מהמפלגות הפוליטיות שותפות להליך הזה ולוקחות אותו ברצינות, אבל הציבור לא מודע לתהליכים האלה וממילא לא מתייחס אליהן בכל אופן שהוא. כך, בעוד שבשלושת המקרים שהזכרתי, דרום אפריקה, מקדוניה ואסטוניה, רואים שהליך של כינון החוקה הוא הליך מהפכני של שינוי המשטר, ובהסכמה, במקרה הישראלי אין לא שינוי, ולא הסכמה. בכינונה של החוקה המוצעת שותפים נציגים חרדים, אך נציגים ערבים לא שותפים לו מפני שהוא לא נשען על עקרונות של הסכמה עמם אלא על עקרון של כפייה, שהוא תוצאה של יחסי רוב-מיעוט.

הצעת החוקה הישראלית הקיימת כיום מתחילה, בהקדמה שלה, במגילת העצמאות. ראשית, וללא שום קשר לנושא של ערבים-יהודים, מגילת העצמאות היא אנכרוניסטית בהשוואה להקדמות של חוקות אחרות. אין בה טרמינולוגיה של זכויות אדם, אפילו המונח "דמוקרטיה" לא מופיע שם. ובנוסף לזאת כמוכן, קובעת מגילת העצמאות כי מדינת ישראל היא מדינתו של העם היהודי וכי הזיכרון הקולקטיבי היחיד בארץ זו הוא היהודי. בכך

היא מוציאה את האוכלוסייה הערבית הפלסטינית מכלל שותפות שוויונית באזרחות. כל זאת משפיע על הסעיפים האחרים. למשל: חוקה באה וקובעת גבולות, כדי שידעו מי הם הכפופים לחוקה. החוקה שעליה עובדים בכנסת לא קובעת גבולות, אך קובעת, כאמור במגילת העצמאות, ש"ארץ ישראל היא מולדתו של העם היהודי. לכן, לא ברור מהחוקה האם, למשל, תושבי אם אלפחם הם אזרחים? האם הפלסטינים תושבי שכם הם אזרחים? הצעת החוקה שעליה עובדים בוועדת חוק, חוקה ומשפט לא קובעת מי הם האזרחים ולא קובעת טריטוריה. היא חלה על כל מה שנקרא "ארץ ישראל", כלומר כל פלסטין ההיסטורית, וגם על בני העם היהודי באשר הם. במילים אחרות הדגש הוא לא על טריטוריה אלא על "שייכות לדם". היא תחול על כל יהודי, הן בגלל המבוא שלה שנשען על מגילת העצמאות, והן בגלל הסעיף שמתייחס לחוק השבות. לכן היא לא חלה על כל הפלסטינים בטריטוריה שנקראת לפי הצעת החוקה "ארץ ישראל". התוצאה היא שהצעת חוקה זו תחול על כל יהודי באשר הוא: יהודים בתחום הקו הירוק, מעבר לקו הירוק – המתנחלים, וגם יהודים לא אזרחים שהם אזרחים בפוטנציה לאור חוק השבות. הפלסטינים לעומת זאת, לא ייהנו מהגנה חוקתית זו ולכן מדובר בחוקה קולוניאלית.

זהו, למעשה, המצב המשפטי הקיים גם כיום: אותם עקרונות חוקתיים חלים על כל פלסטין ההיסטורית, מהנהר עד הים, ולאותה טריטוריה יש בית משפט עליון אחד – הישראלי. אלא שבאותו השטח קיימת היררכיה. מלמעלה, היהודים, אזרחים בעלי מעמד חוקתי עליון בכל מקום בו הם נמצאים בפלסטין ההיסטורית. אחריהם נמצאים מה שנקרא "ערביי ישראל", להם יש מקבץ של זכויות מסוימות, ואלה עולות על זכויותיהם של תושבי מזרח ירושלים. לתושבי מזרח ירושלים יש יותר זכויות מלתושבי שאר הגדה המערבית, ולתושבי הגדה המערבית יש יותר זכויות מתושביה של רצועת עזה, ולכולם ביחד יש זכויות יותר מאלה של הפליטים הפלסטינים. זהו המצב החוקתי שעל בסיסו מתקיימת החוקה עליה עובדת ועדת חוק, חוקה ומשפט, ושאותו היא מבקשת לקבע. בעוד שחוקות אחרות מבקשות לדמיין עתיד, מבקשת החוקה הזאת לקבע את העבר וההווה. המצב הזה דומה, מבחינת הגבלות חופש התנועה והאזרחות שלו, לחקיקה בדרום אפריקה בתקופת האפרטהייד. בתקופה הזו חילקו בדרום אפריקה את השחורים לעשרה גזעים וקבעו להם "הומלנדס". קבוצות מסוימות של שחורים, אם רצו להיכנס לערים שבהן גרו האזרחים הלבנים, היו צריכות לקבל לשם כך היתרים מיוחדים, pass laws. כל המאבק המשפטי בדרום אפריקה היה למעשה מאבק נגד משטר ההיתרים

ועל חופש התנועה. בישראל כיום פלסטיני תושב רמאללה שרוצה לבקש איחוד משפחות – ברמאללה, לא בתחום הקו הירוק – צריך, אם הצבא הישראלי דחה את בקשתו, לעתור לבג"צ. פלסטיני מעזה רוצה לעבור לגדה המערבית, מתבקש לעתור לבג"צ אם בקשתו נדחתה על-ידי הצבא הישראלי. פלסטיני שגר בתחום הקו הירוק ומבקש היתר לאיחוד משפחות, מתבקש לעתור לבג"צ אם משרד הפנים דחה את בקשתו. זהו משטר ההיתרים. ההיתרים הם ממדינת ישראל. היא ששולטת על כל התחום הזה לכל הפלסטינים. בכך, משטר זה דומה במהותו למשטר האפרטהייד בדרום אפריקה.

הערה מהקהל: ואין בחוקה ההיא אזכור לדמוקרטיה? חסן ג'בארין: קיימים בהצעת החוקה סעיפים ליברליים, כמו למשל חופש ביטוי, חופש התאגדות, וכו'. אלא שהחשוב ביותר איננו קיים שם. סעיף האזרחות מתייחס לחוק השבות ולא להגדרת "מיהו אזרח". בסעיפים הבאים מדגישה החוקה שוב ושוב את יהדותה של המדינה. התאריך העברי הוא חוקתי, ימי המנוחה והחופשה הם אלה היהודים, השפה, אתם הרי יודעים שלשפה הערבית גם כיום יש מעמד רשמי במדינת ישראל, ובהצעת החוקה כתוב, "העברית היא שפת המדינה". אין כזה מונח מבחינה משפטית "שפת המדינה", אלא שכדי להדגיש את הקשר האתני קובעים: "העברית היא שפת המדינה". לערבית יש מעמד מיוחד. היינו לא מעמד של שפה רשמית. הערבים ידברו ערבית בינם לעצמם, ינהלו את בתי הספר היסודיים בערבית, אבל המדינה לא תדבר ערבית. מדובר בנסיגה במעמדה של השפה הערבית. בחוקה הדמוקרטית שהוצעה מטעם ארגון עדאלה צוין כי העברית והערבית הן השפות הרשמיות של המדינה והן ייהנו ממעמד שווה בכל התחומים.

החוקה הדמוקרטית מטעם עדאלה באה לנתק את המצב הזה. היא באה לומר, אנו דורשים מדינה דמוקרטית – מדינה לכל אזרחיה, תוך קביעת גבולותיה, כדי שנדע מי הם אזרחיה. רק קביעה שכזאת יכולה להיות מחסום מול הצעות של טרנספר. בלעדיה אפשר להמשיך ולדבר על העברת תושבי המשולש למקום אחר, להחליף תושבים אלה באלה, וכו'. החוקה הדמוקרטית אומרת, בואו נקבע מי אנחנו. כל חוקה היום בעולם מתחילה במילים "We, the people of": "We, the people of South Africa, white and black, we are the residents of South Africa" – ובהגדרה הזאת היא מגדירה את כל הקבוצות. בישראל, "We, the people of", בחוקה שעליה עובדים בכנסת, היא "the Jewish People". החוקה הדמוקרטית אומרת לא. בהקדמה שלה, בפסקה המסיימת, אנחנו כותבים: "במדינה שאינה שולטת

וכובשת עם אחר ואשר מושתתת על השוויון המלא בין כל תושביה ובין כל קבוצותיה השונות, יכבדו האזרחים היהודים והערבים זה את זכויותיו של זה לחיות בשלום, בכבוד ובשוויון, ויהיו מאוחדים בהכרתם ובכבוד שהם מעניקים הן לשונות ביניהם והן לשונות הקיימת בין כלל הקבוצות במדינה דמוקרטית דו-לשונית ורב-תרבותית". הדו-לשוניות שמציעה החוקה הדמוקרטית אינה ברמה של התכתבות של משרדי ביטוח לאומי אלא ביחס השווה לשתי השפות הרשמיות. מקימה המדינה אוניברסיטאות בעברית – תקים אוניברסיטאות בערבית; מקימה בנקים בעברית – גם בנקים בערבית; בבתי המשפט ידברו את שתי השפות. זוהי הדו-לשוניות. משמעותה שוויון בין שני העמים, כמייסדיה של החוקה. אבל לא רק מדינה דמוקרטית דו-לשונית, אלא גם רב-תרבותית, כלומר הגנה על זכויותיהן של קבוצות תרבותיות אחרות.

אחד הסעיפים החשובים לדעתי בחוקה הדמוקרטית הוא זה העוסק באזרחות. שם כתבנו, "חוקי האזרחות וההגירה יושתנו על עקרון איסור הפליה". ולמי מוענקת האזרחות? קבענו עיקרון טריטוריאלי: "לכל מי שנולד בשטח מדינת ישראל להורה שאף הוא נולד בשטח מדינת ישראל, לכל מי שנולד להורה שהוא אזרח מדינת ישראל, לבן זוג של אזרח מדינת ישראל, למי שטעמים הומניטריים עומדים בבסיס הגעתו או בבסיס שהותו במדינת ישראל, ובתוך כך מי שנרדף על רקע פוליטי". הסעיף הזה מבטל את הפריבילגיה של היהודים בנושאי הגירה, מבטל את חוק השבות. האם הפליטים הפלסטינים רוצים להיות אזרחי מדינת ישראל? האם עלינו לקבוע שהפליטים יהיו אזרחים? הסעיף הזה מאפשר אזרחות לכל פליט פלסטיני, בהגדירו אזרח ככל מי שנולד בשטח שאותו מגדירה החוקה כשטחה של מדינת ישראל, גבולות 1967. כל מי שנולד בשטח הזה, או שנולד להורים שנולדו בשטח הזה, יכול להפוך לאזרח. בכל מקרה, גם הוספנו את הזכות "למי שטעמים הומניטריים עומדים בבסיס הגעתו או בבסיס שהותו במדינת ישראל, ובתוך כך מי שנרדף על רקע פוליטי". בנוסף הדגשנו במבוא את זכות השיבה הפלסטינית לפי החלטת האסיפה הכללית של האו"ם מס' 194.

מה עם הרכוש של הפליטים הפלסטינים? סעיף 39 בפרק "צדק חלוקתי וצדק מתקן: חופש הקניין וחלוקת הקרקע", שכותרתו "השבת קניין פרטי", מתייחס לעניין השבת הקניין לבעליו. כתבנו בסעיף 39 לחוקה הדמוקרטית, "כל אדם שהופקעה אדמתו יהיה זכאי להשבת קניינו ולפיצוי בגין התקופה שחופש קניינו נשלל ממנו". כתבנו "כל אדם", לא כל אזרח או כל תושב – להבדיל למשל מהסעיף העוסק בפליטים פנימיים, להבדיל מהסעיף שעוסק

בווקף האסלאמי, להבדיל מהסעיף שעוסק בבעלות המסורתית על הקרקע, סעיף שמתייחס לערבים הבדווים. שלושת הסעיפים האלה הם דוגמאות לסעיפים העוסקים באזרחים. בסעיף 39, העוסק בהשבת הקניין הפרטי, השתמשנו ב"כל אדם" בכוונה ובמודע, כך שיחול על הפליטים הפלסטינים כולם, וכאן יש ביטול לכל הפקעת הקניין הפרטי של הפליטים הפלסטינים והשבתו לבעליו המקוריים.

חוקת בעולם קובעות גם מנגנונים של קבלת החלטות כדי למנוע כפייה. ישנן מדינות שבהן יש קונפליקט לאומי, בהן קבעו בחוקה זכות וטו לקבוצות בעניינים הנוגעים להן. אנחנו ניסחנו אפשרות ביניים, ניסחנו זכות וטו לתקופת ביניים מוסכמת על שתי הקבוצות הלאומיות, שאחריה תבטל זכות הווטו, וזאת משום תפיסתנו את המדינה העתידית כמדינת כל אזרחיה, ולא ככזאת המאגדת את אזרחיה לקבוצות לאומיות.

כשפורסמה החוקה היתה עליה מתקפה קשה מצד יהודים רבים. יהודים מהאקדמיה אמרו שהחוקה מתנגדת לקיומם של היהודים במדינה. אנחנו לא נרתענו מהתגובות האלה. הן מראות שאנחנו כנראה בדרך הנכונה. כי אנחנו הרי באים לקעקע את המבנה החוקתי של מדינת ישראל, אנחנו אכן רוצים לזעזע אותו. אנחנו לא רואים משטר שבו קבוצה אחת שולטת בקבוצה אחרת כמשטר דמוקרטי. זה אינו משטר של מדינת אזרחים, ולכן מובן שאנחנו רוצים לקעקע אותו. כל ניסיון כזה בהיסטוריה של עמים אחרים נתקל גם הוא במתקפה. בדרום אפריקה, לאחר שה-ANC – ונלסון מנדלה ביניהם – הציעו את The Charter of Freedom בשנות החמישים, התקיימו דיונים משפטיים למשך שלוש־ארבע שנים בגין בגידה. בשנת 1996 נהפך ה-Charter of Freedom לחלק מהחוקה של דרום אפריקה. מהכרת ההיסטוריה של עמים אחרים ומהכרת הקונטקסט הישראלי ידענו שניתקל בהתנגדויות ובביקורות. אבל חשוב לנו גם לנהל דיאלוג. נשאלנו מה עם ההגדרה העצמית של היהודים, וענינו: מדינת ישראל, אפילו כמדינה יהודית־ערבית, היא גם יהודית באופייה, אך מבלי שבמהותה תהיה מפלה על רקע לאום. כי זו תהיה המדינה היחידה בעולם שבה עברית תהיה שפה רשמית. זו תהיה המדינה היחידה בעולם שהתרבות העברית שלה, בגלל ההכרה הרשמית בשפה העברית, משגשגת. זו עדיין תהיה המדינה היחידה בעולם שהדת היהודית בה מוכרת ומשגשגת. זו המדינה היחידה בעולם שהשם שלה עברי. אפילו עברי דתי. מה עוד נחוץ ליהודים על מנת לממש את ההגדרה העצמית שלהם? העדפות. חוק השבות. לבוא ולקבוע שכל יהודי רשאי להגר למדינת ישראל. מבחינת המשפט הבין־לאומי, אין

שום בעיה שמדינת ישראל תקבע שחוק ההגירה שלה קובע שכל יהודי ורק יהודי זכאי להגר אליה. יש מדינה כזאת בעולם. יפן. זו המדינה היחידה בעולם שקובעת חוקי הגירה כאלה. לא היתה בעיה עם קביעה שכזו אילו היו גרים במדינת ישראל רק יהודים ואין פליטים פלסטינים שנחרב עולמם כתוצאה מהקמת מדינת ישראל והפיכתם לפליטים. לכן כאשר יש במדינת ישראל קבוצה לאומית של פלסטינים שהם אזרחים, הדורשים שוויון זכויות מלא ויש פליטים פלסטינים הזכאים לפי המשפט הבין־לאומי לשוב לארצם, למולדתם, אזי מדוע יהודי אמריקאי שאפילו לא מכיר את השפה העברית זכאי להגר ולפלסטיני אסור לחזור לביתו? אגב, המקרה הבין־לאומי הראשון בהיסטוריה בו דובר בזכות השיבה כמקרה אכיף, היה המקרה של יהודים באירופה. במשפטי גירנברג נקבע שמרגע סיום המלחמה כל השתלטות על רכוש היא בגדר ביוזה, היא אסורה. לכן העניין של זכות השיבה אינו של מה בכך. אני חושב שאפשר להגיע להסדר בעניין חוק השבות, בהסכמה. אפשר לקבוע מכסות הגירה. ואז העקרון לא יהיה מפלה. ככל האמנות הבין־לאומיות שבהן דובר על הגדרה עצמית דובר גם בו זמנית על עקרון איסור ההפליה. כלומר הגדרה עצמית לא צריכה להיות מכשיר להפליה. היא מכשיר להכרה בזכות קיבוצית של לאום, אבל לא כדי להפלות קבוצה אחרת.

הצעת החוקה הדמוקרטית מטעם עדאלה שעליה אני מדבר היום היא טיוטה. אנחנו רוצים להגיע לגרסה סופית, ולגביה יש הרבה הצעות. אחת מהן, המקבלת כיום תאוצה, היא לקבוע חוקה על־לאומית בכל פלסטין ההיסטורית, חוקה שתכיר בהגדרה עצמית של שני העמים ותסדיר את נושא חוק השבות וזכות השיבה, בהסכמה. היא תשמור על כל זכויות האדם של כל אדם בכל מקום בו ימצא בשטח פלסטין ההיסטורית, ובנוסף תבטיח את הזכויות הלאומיות של הפלסטינים והיהודים. החוקה שאת הטיוטה שלה אני מציג היום יכולה להתאים לא רק למצב של שתי מדינות אלא גם למדינה אחת.

הערה מהקהל: חסן, אני רוצה להבין. אתה אומר שהיהודים צריכים לוותר כאן על זכויות. במקרים אחרים כמו ה-ANC היתה מלחמה על הזכויות. במקרים האחרים, כדי שהרוב יוותר על זכויות יתר לטובת שוויון, היה דם, היתה לחימה רצינית. היהודים פה שולטים על כל אמצעי הכח. למה להם להסכים לחוקה שאתה מציג? מאיפה הציפייה שיהיה לך שותף יהודי להצעה הזאת?

חסן ג'בארין: קודם כל, בשביל זה אנחנו יושבים כאן. אני מבקש לשכנע. במדינות מסוימות המאבק התנהל בעיקר במישור הציבורי,

כמו שאנחנו עכשיו מנהלים אותו כאן. במדינות אחרות אכן היה מאבק מזוין. אבל בכל מקרה, על מנת שיחול שינוי, דרוש מצב שבו המשטר מתחיל להפסיד. לכן יש אנשים שתומכים בחרם בין־לאומי על ישראל. כי צריך שהמשטר הישראלי יתחיל להפסיד. ישנם אנשים שאומרים, אני לא רוצה שיהודים ופלסטינים יהרגו אחד את השני, אבל אני רוצה שינוי. אז מה האופציה שלהם? אם אני היום לא רוצה שיהיה עוד דם בין היהודים לפלסטינים, אז מהן האופציות שבידי כדי להביא שינוי? אולי חרם בין־לאומי יהיה אחת מהאופציות. שהמשטר יתחיל להפסיד. המניע שלי הוא שהחיים יהיו כאן טובים יותר לאחר מכן. אך אולי כל עוד המשטר לא מפסיד לא יהיה שינוי.

הערה מהקהל: בשבוע שעבר פורסם בעתונות ריאיון איתך שבו הזכרת את האופציה שכבר הזכרת כאן, של מעבר לחשיבה על מסגרת של מדינה אחת בין הנהר לירדן, שבה יהיו הסדרים בין האזרחים משני הלאומים. רציתי לשאול מה הביא להתפתחות, לשינוי הזה בחשיבה שלכם על מדינה אחת בין הנהר לים במקום שתיים? מה ההשלכות של זה מבחינת החוקה שלכם?

חסן ג'בארין: אמרתי כבר שהחוקה הזאת היא טיוטה, לא גרסה סופית. אם העקרונות המנוסחים בה יפים למדינה בגבולות 1967, למה שלא יחולו על כולם? כארגון זכויות אדם אנחנו שואלים, למה לא להחיל את הזכויות האלה גם על השטח שאותו הישראלים עכשיו כובשים? מי אמר שליהודים־ישראלים, אחרי הסדר כזה, לא יהיו זכויות לבקר במקומות קדושים בירושלים המזרחית, בגדה המערבית? למה למנוע מפלסטיני מעזה לבוא לחיפה? בעזה יש המון פליטים, למה למנוע מהם לבוא ולגור היכן שהם מעוניינים? לכן אנחנו חושבים – וזו רק הצעה בינתיים – הרי בכל העולם מתערערת התפיסה של מדינת לאום ריבונית; אם כך, מדוע אנחנו הפלסטינים מדברים כל הזמן, שתי מדינות, או מדינה אחת, והיהודים, פעם מדינה אחת, ארץ ישראל השלמה, פעם שתי מדינות לשני עמים, וכולי. התפישה הזו היום לא תואמת ארגונים שעוסקים בזכויות אדם, לא תואמת תפיסות של זכויות אדם בעידן הגלובלי ולא את הדינמיקה הכללית בעולם.

הערה מהקהל: אני משער שהרבה אנשים שאתה מדבר איתם שואלים מה עם הביטחון ליהודים. מה אתה אומר להם?

חסן ג'בארין: זה נכון. זו שאלה חשובה אם אנחנו רוצים לדבר על חוקה על־לאומית. כי חוקה צריכה צבא שישמור עליה. ומה הצבא הזה יהיה? איך יסכימו היהודים והפלסטינים? מושגים כאלה עכשיו

נשמעים מופרכים, תאר לעצמך מושג, "הצבא היהודי־ערבי". אבל אפשר לחשוב במקרים כאלה על התערבות בין־לאומית לתקופת ביניים, שחלק מצבא כזה יהיה גם כן בין־לאומי.

הערה מהקהל: תרשה לי לחדד. שאלת לפני כן, "למה שפלסטיני מעזה לא יוכל להגיע לחיפה?" יבוא יהודי ישראלי ויגיד לך, "הוא לא יכול כי אנחנו מפחדים. זה מצב ביטחוני שאנחנו לא יכולים לאפשר". מה אתה אומר לו?

חסן ג'בארין: אמנם מבחינה משפטית מותר למדינה ריבונית להגביל חופש תנועה מטעמים "ביטחוניים", אך הגבלה זו חייבת להיות זמנית ביותר. הבעיה היא שכאן ההגבלה היא קבועה. הזמניות נהפכה לקבע. הרי עד האינתיפאדה הראשונה תושב עזה היה עובד בתל־אביב, למחרת היה יכול להיות בעמאן או בסוריה, ויום אחרי כן לחזור ולגור ברחוב פלורנטיין בתל־אביב. שכונות בדרום תל־אביב שהיום נהפכו לשכונות אמנים ושמאל היו שכונות שהתגוררו בהן עובדים מעזה. זה לא היה לפני הרבה זמן. הסגר הראשון היה בתקופת ממשלת רבין, בשנת 1991. אנחנו, היהודים והפלסטינים, חיינו ביחד במרחב פתוח תקופה ארוכה יותר מהזמן שאנחנו חיים בנפרד. אם כך, מדוע לא לחשוב על חיים ארוכים יותר במרחב אחד, פלסטיני־יהודי, המקיים את השמירה על זכויות האדם לכול?

הערה מהקהל: במקרה התאורטי של קבלה ויישום של החוקה הזו, אין צורך בחששות האלו. כי החוקה הזו יוצרת מצב של שלום ופשרה היסטורית. לא רק אזרח שגר בעזה יכול לבוא לחיפה כדבר רגיל, גם יהודי שגר בחיפה יכול להגיע ללבנון וסוריה כדבר רגיל. זו המשמעות של פשרה היסטורית. על זה החוקה מבוססת ולזה היא שואפת, פשרה שתביא אותנו למצב קצת יותר נורמלי של מדינות ובני אדם, מצב שלנו קשה לדמיין אפילו.





ע'אבסיה, צילום: נגה קדמן, 2006

## צעדים ראשונים לקראת בנייתו מחדש של הכפר ע'אבסיה

יואב שטרן

תיק מספר 220/51 בבית המשפט העליון בשבתו כבית משפט גבוה לצדק, נדון בתאריך 30.11.1951. תושבי ע'אבסיה פונו זמן מה קודם לכן מכפרם, לא בפעם הראשונה, והם ביקשו את ביטול הצו הנוגע בדבר. בג"צ נעתר, בנימוק טכני: הצו של המפקד הצבאי של הגליל לא עוגן ברשומות, ולכן אינו בתוקף. פסק הדין קבע שלצה"ל "לא היתה כל סמכות לגרש את המבקשים מהכפר ע'אבסיה ואין לו סמכות למנוע אותם מלהיכנס אליו, לצאת ממנו ולהימצא ולגור שם".

רבים מתושבי ע'אבסיה שנשארו בארץ גרו אז במרחק של כמה מאות מטרים מבתיהם. חלק ניכר מהם בבתי הכפר השכן שיח' דנון, שתושביו המקוריים הפכו לפליטים; אחרים בכפר מזרעה, קרוב יותר אל החוף. הם עקבו אחרי המתרחש בכפרם וקיבלו בשמחה גדולה, וגם בהפתעה, את ההחלטה.

ע'אבסיה היה כפר גדול יחסית בפלסטין של 1948. היה זה אחד המרכזים הכפריים החשובים בנפת עכו. שבע מאות אנשים חיו בו. דאוד בדר, יליד הכפר, מצביע על סימנים למרכזיותו: הדרך המובילה אליו רוצפה אבנים על-ידי התושבים, ועד היום ניתן לראות את אבני השפה במקום. בשנת 1947 אף נסללה חלקה באספלט, מחוזה נדיר באותם ימים.

המסגד המרשים של הכפר היה גאוות הכפר. הוא נבנה בתקופת דאהר אלעמר, השליט הערבי של הגליל מהמאה ה-18, ושימש לתפילות בחגים ובימי שישי גם לתושבים מכפרים אחרים בסביבה. בקצה המסגד עמד חדרון אשר היה אז בית הספר של הכפר, שהתלמידים בו היו בני גילאים שונים.

ע'אבסיה היה כפר שקט. שיח' רבאח אלעוד, מוכתר הכפר, הגיע להסכם עם איש הש"י, המתווך מיכה כהני מקיבוץ כברי, לפיו ברגע שההגנה תרצה להיכנס אל הכפר יונף דגל לבן על המסגד, והכפר ייכנע ללא התנגדות.

ב־21 במאי 1948 הגיע למקום גדוד שחדר אל הכפר מצפון וממערב. הכוחות היהודיים נכנסו אל הכפר והרגו את האדם הראשון שראו, דאוד זיני שנשלח לתלות את הדגל הלבן על המסגד. אחריו נהרגו מירי הכובשים עוד עשרה תושבים.

בתום אותו היום עזבו כל התושבים את בתיהם. דאוד בדר זוכר את אותו בוקר: "אמא העירה אותי מהשינה, הוציאה אותי מהבית והניחה אותי על רצפת בית השכנים. אני זוכר את עצמי יושב על הרצפה הקרה. אחר כך היא נכנסה לבית, שמה כמה דברים בתוך בד גדול, צררה אותו בצרור והניחה על ראשה. יצאנו מזרחה, אל ההרים".

לקראת סוף שנת '48 חזרו חלק מתושבי ע'אבסיה לכפר, שם

הם נשארו עד 1950, אז הוצאו בהוראת המושל הצבאי. הכפר היה ריק, שכן כל תושביו גורשו ממנו והשאירו מאחור את בתיהם. תושבי ע'אבסיה ניסו שוב לשוב לבתיהם בספטמבר 1951. מי שנתפס אז בכפר הועמד לדין, נקנס ונכלא.

לקראת סוף 1951 התקבלה כאמור החלטת בג"צ המבטלת את החלטת המושל הצבאי. שבוע לאחר מכן חזרו חלק מן התושבים לבתים. "אנשים רצו לממש את ההחלטה", מספר בדר. "בשמונה בדצמבר 1951 הם חזרו לכפר. שוב באו שוטרים ופקדו עליהם לחזור 'מאיפה שבאו'. הם הראו לשוטרים את החלטת בג"צ, אבל המשטרה אמרה שהממשלה הכריזה על שטח צבאי סגור במקום". בדר הוא חבר הוועד הציבורי של ע'אבסיה. גם היום, חמישים ושבע שנים אחרי אותה החלטה, הוא עדיין גר בשיח' דנון, במרחק של לא יותר מקילומטר אווירי אחד מביתו המקורי. שלוש דקות נסיעה צפונה על כביש 70, יש ירידה לא מסומנת לדרך כורכר. "בית הקברות של נהריה ייבנה כאן", כתוב על שלט מחליד. בהמשך, משני צדי הדרך, נמצא בית הקברות הנטוש של הכפר. בהמשך – הריסות בתים; והמסגד, עדיין מרשים, עדיין עומד על תלו, מגודר על-ידי מנהל מקרקעי ישראל.

בשנת 2000 החל מאמץ מיוחד במינו לתכנון מחדש של ע'אבסיה מתוך שאיפה לחדש בכפר את החיים. המרכז הערבי לתכנון אלטרנטיבי, בראשות מי שלימים יהיה חבר כנסת מטעם חד"ש, ד"ר חנא סוויד, יחד עם אגודת ההגנה על זכויות העקורים בראשות המהנדס סולימאן פחמאווי, יזמו את המהלך התכנוני שהחל באיסוף מידע על מצב הבעלויות על הקרקע והנכסים בכפר.

פחמאווי הסביר כי המהלך מיועד להוות תקדים לתכנון כפריים נוספים, וכי מה שדחף לחשוב על תכנון מחדש דווקא בכפר ע'אבסיה הוא שילוב של מספר גורמים: קיומו של ועד תושבים שארגן את המידע בנוגע למבנה הבעלויות על הנכסים, קרבתם של פליטים רבים לכפר ההרוס, העובדה שעל שטח הכפר לא נבנו יישובים יהודיים חדשים והמצב התכנוני והמשפטי של האדמות. גם העובדה שבשטח הכפר אפשר למצוא את הריסות הבתים, בית הקברות הישן והמסגד מילאה תפקיד.

לקראת תחילת הפרויקט חולקו שאלונים לתושבים. כל תושב סיפק את המידע הידוע לו לגבי מצב הנכסים של משפחתו, כולל מידע על קרובי משפחה שנמצאים בחו"ל כפליטים. בנוסף, כמה מן התושבים הוציאו את נוסחי הטאבו ההיסטוריים מלשכת המקרקעין בנצרת, שם עדיין כתוב בברור מי הבעלים של אילו נכסים, וזאת כדי לערוך סקר אדמות. בחלק מהמקרים אף נעשה

שימוש בארכיונים העות'מניים באיסטנבול לצורך רישום מחדש של הבעלויות. ועד התושבים של הכפר העמיד לצורך העבודה את הקלסר שהוכן כבר לפני שנים רבות ובו מידע שריכזו התושבים עצמם. רוב המשאבים שהושקעו בפרויקט על-ידי המרכז לתכנון אלטרנטיבי יועדו לתכנון תוכנת מחשב שתאפשר את הצגת המצב שהיה קיים בכפר ב־1948, ואכן, באמצעות השוואה בין תצלומי האוויר השונים של הכפר שוחזרו על גבי המחשב כל הבתים שהיו קיימים, על שטחם וגובהם.

שאלתי את ענאיה בנא, מתכנתת הערים אשר הובילה את הפרויקט כמתמחה וכיום עובדת במרכז הערבי לתכנון אלטרנטיבי, מה בין איסוף המידע על הכפר כפי שהיה ב־1948 לבין תכנון הכפר המודרני. לדבריה, המאמץ לא הושלם: "גלעין הכפר תוכנן להישאר כפי שהיה, וזה יכול להוות מענה לצרכים שקיימים היום. אבל יש צורך להקציב שטחים גם לשצ"פים או שב"צים".

שצ"פים, כך מסתבר, הם "שטחים ציבוריים פתוחים", קרי גינות ציבוריות וכיכרות ציבוריות. שב"צים הם "שטחים בנויים ציבוריים", כלומר מוסדות ציבור כמו בית ספר ועירייה.

השטח הציבורי הבנוי היחיד שהיה קיים בכפר מ־1948 הוא המסגד ובית הספר שבקצהו. השטח הציבורי הפתוח היחיד הוא אזור הביאדר – הגורן – שטח פתוח לא רחוק מהמסגד ששימש בכל הכפרים לאכסון תבואה, אבל גם, ובעיקר, כ"אולם חתונות" מאולתר שבו היו מתקיימים הארועים הגדולים, ואולי גם הכינוסים הציבוריים.

תכנון מחדש של הכפר יכול ללא ספק את שחזור המצב שהיה קיים ערב הריסת הכפר, מסבירה בנא. עם זאת, הקשיים שבתכנון מחדש של כפר פלסטיני, או תכנון הרחבתו קיימים גם כאן. חלק מן הקושי נובע מהבעלות הפרטית על האדמות, מצפיפות המבנים בגלעין הכפר ומהצורך להרחיק את המבנים החדשים אל אזורים הרחוקים מן המרכז.

בע'אבסיה, בנוסף, עומדת ללא מענה בשלב זה השאלה כיצד מפתחים את הכפר ומרחיבים אותו כך שיקלוט את כל התושבים שירצו לגור בו, ואת צאצאי התושבים המקוריים. ביישובים מודרניים פיתוח כזה כולל הפקעות והגבלות על התכנון שאותו בדרך כלל קובעת הרשות, אך בע'אבסיה אין רשות מקומית ואין מדינה שתסייע בפיתוח.

מכיוון שהליך התכנון לא כלל את השלב הזה, אין לשאלות אלה תשובות עדיין. בנא מסבירה שלפי גישתו של המרכז לתכנון אלטרנטיבי, "אי־אפשר לכפות דבר על התושבים. הם מבינים שכדי לקדם את הכפר כולו יש צורך להקציב מהשטח הפרטי לטובת

הכלל". במרכז גורסים כי שיתוף התושבים הוא זה שיביא ליצירת הפתרונות הנכונים: "בע'אבסיה", אומרת בנא, "זה לא יהיה יותר קשה מאשר ביישובים בנגב. אנחנו צריכים לצעוד את הצעד הבא קדימה, כדי שזו לא תהיה רק אוטופיה".

התושבים, בינתיים, לא מפסיקים לקוות. חאג' חליל חלפאללה, ידידו של בדר ושכנו בשיח' דנון, חולם: אם יהיה אפשר, מחר הוא ייקח אוהל ויקים אותו על הריסות ביתו. בסיוור רגלי בהריסות הוא הולך לאטו, מספר על התושבים. פתאום הוא נעמד, מצביע בשתי ידיו לעבר הקרקע, ואומר: "כאן. זה הבית שלי. לפה אני רוצה לחזור".

**אלימות כפי שאתם תופסים אותה  
וכפי שחנה ארנדט לא מבינה אותה כלל  
(כאשה לבנה) היא עצם הנוכחות של  
היהודים האירופאים על אדמת פלסטין. [...]  
אין ולא יהיה שום קיום ציוני אירופי בפלסטין  
ללא כח ואלימות. הפסקת הכח והאלימות  
משמעותה פרוק הקולוניאליזם האירופי.  
לכן עם כל הכבוד – הפרויקט המרכזי הוא  
דה־קולוניזציה של פלסטין, ויכול להיות  
שהמחיר יהיה עזיבתם מרצון או מפחד  
של רוב המתישבים האירופאים, כמו במקרים  
אחרים בהיסטוריה.**

סמי שלום שטרית מניב לנומרה מוסי ואיתן ברונשטיין, עמ' 151

## בירעיים - מודל לתיקון

אותם שבועיים שהובטחו על ידי השלטונות, מהגרוש של תושבי הכפר ועד השיבה אליו, התארכו עד מאוד והגיעו נכון להיום לשישים שנים. למרות השנים הרבות, קהילת בירעיים ההולכת וגדלה לא איבדה את התקווה לשוב הביתה ואינה פוסקת מלפעול להשגת מטרה זו. מודל זה הוא הצעה עקרונית לאפשרות של הווה אחר.

שלב א: מודל לפיתוח מרחב הכפר הישן שנהרס ב-1963, והפיכתו למרכז ציבורי לטובת קהילת הכפר ותושבי האזור.

שלב ב: מודל לפיתוח כפר חדש כחגורה היקפית ומרקם חי של תשתיות, מגורים, תעשייה וחקלאות שבמרכזם הכפר הישן המשוקם.

- ◀ **כפר בירעיים - מודל לתיקון, 2002-2005**, ערוב טכניקות פיתוח מודל והפקה: חנא פרז - כפר בירעיים, תמיר הדדי, ויסאם עקל, הילה לולו לין



# היבטים כלכליים של שיבת פליטים פלסטינים - מחשבות ראשונות

שיר חבר

איה בן רון, מתוך הסדרה עדיין בטיפול, 2005, הדפס משי על בד

## שיבת פליטים פלסטינים כאוביקט למחקר כלכלי

בחוגים לכלכלה מקובל כיום לחשוב שניתן לחקור כל דבר כמעט מנקודת מבט כלכלית. עם זאת, יש להיזהר מאוד מהנטייה לעשות רדוקציה של נושאים פוליטיים, רגשיים ואנושיים לצד הכלכלי בלבד. שאלת שיבת הפליטים הפלסטינים כמעט שלא נחקרה בספרות הכלכלית ושאלות רבות הנוגעות לה נותרו פתוחות: מה תהיה העלות הכלכלית של קליטת הפליטים? מהו גובה הפיצויים שיש לשלם לאלה שרכושם נלקח מהם לפני שישים שנה? כיצד תשפיע חזרת הפליטים על הכלכלה האזורית (ובפרט על מדינת הרווחה, על שוק הדיור ועל שוק העבודה)?

השאלות הללו הן שאלות בוערות ויש לחקור אותן, אך צריך להיזהר מן המסקנות שנגזרות מתוצאות מחקר שכזה. זכות השיבה אינה תלויה בתחשיב כלכלי, היא אינה מוצר שצריך "למכור" אותו לציבור ולשכנע שהתועלת מצדיקה את העלות. מדובר בזכות שנקבעה בחוק הבין-לאומי ועומדת על בסיס מוסרי.

לפיכך, המטרה הפוליטית שלשמה יש לחקור את הצד הכלכלי של השיבה (ושלשמה נכתב המאמר הזה) היא להתחיל את הדיון

בפרטים היומיומיים ולהפוך את המחשבה על שיבת הפליטים הפלסטינים למחשבה עניינית. חשוב להעביר את הדיון בשיבה מרמה של כיסופים מופשטים (מצד התומכים) מול אימה מהלא-נודע (מצד המתנגדים) לדיון הפורט את שיבת הפליטים להיבטים המעשיים, הפוליטיים והמוסריים שלה. המאמר הזה ישאף אם כן להתייחס לנקודות כלכליות הנוגעות לשיבה, אך חשוב לזכור שהדיון הכלכלי כשלעצמו אינו מסוגל להוות הצדקה לקיום או לשלילת הזכות.

לזכות השיבה של הפליטים הפלסטינים היבטים כלכליים שונים – היא כרוכה בפיצויים לפליטים (אולי פיצויים מוגדלים לפליטים שיבחרו שלא לחזור בפועל לאזורים שמהם גורשו), בהשפעה כלכלית ניכרת על המדינות שבתחומן קיימים מחנות פליטים רבים (ירדן, לבנון וסוריה) וכמובן על הכלכלות שיקלטו את הפליטים לתוכן. בהיבט אחרון זה אתמקד כאן.

שיבת הפליטים יכולה להתממש במגוון תרחישים. הישות שתקלוט את הפליטים השבים עשויה להיות שונה מאוד ממדינת ישראל של היום וממילא תהיה ישות פוליטית שלא תוגדר כשייכת לקבוצה אתנית אחת בלבד. עם זאת, כאן אצא מנקודת הנחה שהפליטים ייקלטו במשק הכלכלי הישראלי, בטריטוריה שבתוך

תחומי הקו הירוק ובמצב הדומה למצב הקיים היום; זו אינה בהכרח ההנחה הסבירה ביותר, אך היא הפשוטה ביותר ולכן ניתן להתחיל ממנה את הדיון. לטריטוריה זו אקרא בשם "ישראל", שכן זהו שמה כיום, אם כי הגבולות הפוליטיים, ההגדרות האתניות ואף השמות עשויים להשתנות. מכיוון שהשם "פלסטין" מתייחס גם לשטחים שנכבשו ב־1967 ועשוי להתפרש כשם של מדינה עתידית ונפרדת ממדינת ישראל, לא אשתמש בשם הזה כאן.

יש לראות אם כן במאמר זה חלק ראשוני בלבד מדיון שצריך להיות רחב הרבה יותר, ומגובה במחקר מקיף הרבה יותר.

### שיבה וצמיחה

בשישים שנות קיומה של מדינת ישראל היגרו אליה וממנה אוכלוסיות גדולות. ההגירה הכפויה של הפליטים ב־1948 אל מחוץ לשטחה התאזנה ואף התגמדה מבחינת כמות האוכלוסייה לנוכח ההגירה הרבה לתוך המדינה: מהגרים מכח חוק השבות הגיעו לישראל מסיבות מגוונות וממקומות רבים, ועמם כמיות שונות של רכוש ורמות שונות של השכלה ומיומנויות.

גלי האוכלוסייה לוו בקשיי הסתגלות של הנקלטים. נדרשו מהם מאמצים רבים על מנת להשתלב בכלכלה, למצוא מקומות עבודה ולהתאקלם, מכיוון שבמדינת ישראל בעיה ארוכת שנים של אבטלה ויש בה שחיקה הדרגתית של מדינת הרווחה ושל השרותים הציבוריים. לפעמים נוצר לפיכך שיח כלכלי של משחק סכום אפס, כאילו כל קבוצה שמהגרת לישראל מתחרה עם התושבים הוותיקים על מקומות עבודה, מקורות הכנסה, מקומות דיור וכדומה.

החששות מתחרות כלכלית עם קבוצת המהגרים חזקים במיוחד כאשר מדובר בקבוצה שנתפשת כחלשה יותר מבחינה כלכלית, ולכן מוכנה לעבוד בשכר נמוך יותר או מסוגלת לחסוך כסף במהירות (תוך כדי הסתפקות ברמת חיים סגפנית) וכך לדחוק את רגלי הוותיקים.<sup>1</sup>

עם זאת, הנתונים הכלכליים לגבי ישראל מתארים דווקא תמונה הפוכה, לפיה תקופות של הגירה חיובית גבוהה לישראל לוו גם בצמיחה כלכלית. מדובר כאן לא רק בצמיחה הכלכלית המתבקשת כאשר האוכלוסייה גדלה (מה שמגדיל את הביקושים במשק, את כח העבודה וכו') אלא גם בצמיחה בתוצר לנפש – כלומר בכח הכלכלי של האזרח הממוצע.

בבדיקה סטטיסטית של השנים 1950-2006 (מדגם של 56 שנים) מתברר כי בשנים שבהן האוכלוסייה גדלה בקצב גבוה מהממוצע (של שלושה אחוזים בשנה כאשר מחשיבים את גלי

ההגירה), גם הצמיחה של התוצר לנפש היתה בדרך כלל גבוהה מהממוצע ועמדה על כשלושה אחוזים בשנה. המתאם בין החריגה בגידול האוכלוסייה לחריגה בקצב הצמיחה לנפש הוא כ־0.06. כלומר, עד כה היה כל גל הגירה לישראל מלווה בגידול בהכנסה הממוצעת של הישראלים הוותיקים. בחישוב גס ניתן להעריך כי הגירה של מיליון פליטים לישראל תגרור תוספת של כאחוז אחד, או כאלף שקלים בשנה, לתוצר הממוצע לנפש בישראל.

הסבר אפשרי למתאם החיובי בין צמיחה להגירה הוא שהגירה מגדילה את הגיוון בכישורים של כח העבודה, מגדילה את הביקושים למוצרים (ולכן מגדילה את הייצור ויוצרת מקומות עבודה), מגדילה את הביקוש למגורים, לתחבורה ולשרותים אחרים, וכן מכניסה לשוק נכסים שהמהגרים מביאים עמם.

### שוק העבודה

למעשה, הצמיחה כשלעצמה היא מדר לא מוצלח במיוחד לבחינת ההשפעה הצפויה להגירת הפליטים לישראל. ראשית, המדגם שנבדק הוא קטן יחסית (רק 56 שנים); שנית, לאוכלוסיות שונות ישנם מאפיינים שונים של השכלה, רכוש התחלתי והתאמה לשוק העבודה המקומי, אשר להם חשיבות רבה לגבי אופן השפעת ההגירה על הצמיחה; שלישית, וחשוב מכל – הצמיחה כשלעצמה אינה בהכרח מדר טוב לשגשוג כלכלי. התוצר לנפש מודד את מהירות תנועת הכסף במשק, וכבר נכתב רבות על כישלון המדד הזה בהערכת רמת החיים של האוכלוסייה.<sup>2</sup> לכל היותר, הצמיחה מהווה הערכה גסה לתקופות של שגשוג ושפל.

שוק העבודה מהווה מדר מדויק יותר להערכת המצב הכלכלי. בכל מדינה העומדת בפני הגירה במספרים גדולים נשמע קולם של עובדים החוששים לאבד את מקום עבודתם לטובת המהגרים. החשש מתעצם כאשר המהגרים מגיעים ממדינות בעלות הכנסה נמוכה יחסית, ולכן מוכנים לעבוד בשכר נמוך ובעצם להחליף את העובדים המקומיים.<sup>3</sup>

גם כאן מעלה בדיקה אמפירית של היסטוריית האבטלה בישראל תוצאה מעניינת. בסך הכל נמצאת האבטלה בישראל במגמת עלייה מתמדת מאז שנות החמישים, אך את מגמה זו שוברות שלוש תקופות של ירידה באבטלה: הירידה הראשונה היא בשנים 1968-1976, השנייה בשנים 1994-1998 והשלישית בשנים 2004-2008.

התקופה השלישית של ירידה באבטלה אינה שייכת לדיון כאן, משום שמדובר בירידה בשיעור הרשמי של המובטלים

כתוצאה משלילת קצבאות האבטלה של עשרות אלפי מובטלים, ולא כתוצאה מגידול אמיתי בהיצע העבודה. נתוני המוסד לביטוח לאומי ונתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה מראים כי מובטלים רבים הפכו למועסקים במשרות חלקיות, ורבים אחרים מיצו את זכותם לקבל דמי אבטלה ונרשמו כמקבלי הבטחת הכנסה בלבד, מה שגורם להסרתם מכח העבודה ולהקטנה מלאכותית של שיעור האבטלה הרשמית.<sup>4</sup>

שתי התקופות הראשונות של הירידה באבטלה, לעומת זאת, מאופיינות דווקא בכניסה של עובדים רבים לשוק הישראלי. הראשונה משקפת את כניסת הפלסטינים מהשטחים שנכבשו ב־1967 לעבודה בשוק הישראלי, והשנייה את ההגירה ההמונית מברית המועצות לשעבר, במקביל לפתיחת הגבולות לכניסת מהגרי עבודה. בתקופות אלו, של כניסת עובדים לשוק העבודה בישראל, היתה ירידה בשיעור האבטלה; ספיגת העובדים החדשים בכלכלה הישראלית, על העסקים החדשים שקמו בזכותם, כח הקנייה שלהם והביקושים שנוספו בעטיים, דווקא שיפרו אם כן את מצב התעסוקה בישראל.

גם כאן אין כל ודאות שהגירת הפליטים הפלסטינים תיצור אפקט דומה של ירידה באבטלה, אך לכל הפחות ניתן לראות בדוגמאות ההיסטוריות שהווכרו כאן עדות לכך שהחשש שהגירה תגרום למחסור במקומות עבודה אינו נתמך בעובדות אמפיריות.

### חולשת מדינת הרווחה בישראל

סוגיה נוספת בעלת חשיבות מכרעת לשאלת ההשפעה הכלכלית של שיבת הפליטים היא ההוצאה הציבורית שתידרש כדי לקלוט את הפליטים בחברה הישראלית (כלומר, בקרב מי שחי כיום בתחומי הקו הירוק).

הממשלה מעבירה תקציבים לאזרחיה בצורה של השקעה בחינוך, בבריאות וברווחה, באמצעות תשלומי העברה (דמי אבטלה, קצבת ילדים, אבטחת הכנסה וכדומה), באמצעות השקעה בתשתיות (כבישים, חשמל, מים, ביוב וכדומה) ובאמצעות שרותים ציבוריים אחרים (משטרה, כיבוי אש, בתי משפט, בתי סוהר וכו'). הממשלה אמנם מממנת את ההשקעות הללו מכספי המסים שמשלמים האזרחים, אך סביר להניח שאוכלוסייה גדולה של פליטים תידרש לתקופת הסתגלות מסוימת עד שהמסים שתשלם יחזירו את ההוצאה הציבורית הכרוכה בקליטה.

פרישת ההטבות של מדינת הרווחה הישראלית, הרואה בעצמה מדינה מערבית בעלת סטנדרטים של עולם ראשון, על אוכלוסייה

גדולה בהרבה מהאוכלוסייה הנוכחית של ישראל, היא פרויקט רחב היקף שידרוש מאמצים רבים מן הממשלה. פרויקט כזה עלול להגדיל את החוב הציבורי בצורה משמעותית וצפוי אף לגרום לפגיעה זמנית בשרותים הציבוריים הזמינים לאוכלוסייה הוותיקה. ובכל זאת, נראה כי כיום פרויקט כזה קל יותר לביצוע משהיה לפני עשר ועשרים שנה. זאת משום שממשלות ישראל בשנים האחרונות מבצעות סדרה של קיצוצים במדינת הרווחה.

המדיניות הכלכלית שאימצו הממשלות בישראל בזו אחר זו כרוכה בצמצום מעורבות הממשלה בכלכלה, ביטול הדרגתי של מדינת הרווחה והפרטה. מדיניות זו זכתה לקיטונות של ביקורת, ובצדק, משום שהיא מאפשרת את הגידול בפערים הכלכליים בישראל ומסייעת לקומץ בעלי הון לגרוף רווחים על חשבון מרבית האוכלוסייה. עם זאת, יש למדיניות זו גם תופעת לוואי בלתי צפויה, שכן השקעה נמוכה לנפש מאפשרת למדינה לספוג ביתר קלות כמות גדולה של מהגרים בבת אחת. למעשה, אף שהפער הכלכלי הממוצע בין אזרחי ישראל לבין הפליטים הפלסטינים בארצות השונות נותר גבוה, הפער בין הסכומים שממשלות בארצות שבהן שוכנים הפליטים משקיעות באוכלוסייה (או ההשקעה לנפש של ארגון הפליטים של האו"ם) לבין ההשקעה לנפש באזרח ישראלי דווקא מצטמצמת, מה שצפוי להקטין את קשיי ההסתגלות לכניסת המהגרים, גם אם כי הקשיים הנובעים מפרוק מדינת הרווחה עצמו נותרים, כמובן, בעינם.

### הידוק הקשרים האזוריים

ההנחה הסבירה היא שגם כאשר יוכלו הפליטים הפלסטינים לשוב, לא כולם יבחרו לעשות זאת מיד. סביר להניח שקהילות פליטים יתפצלו, כאשר בני משפחה וחברים בוחרים להגר בעוד שאחרים בוחרים להשתקע בארצות אחרות; אך משפחות שיתפצלו כך ודאי ירצו לשמור על קשר ביניהם.

יש לכך משמעויות כלכליות מרחיקות לכת: ביקורי פלסטינים מרחבי העולם בישראל, למטרות פגישות משפחתיות וסיורי שורשים במקומות שמהם גורשו ב־48', יהוו סוג חדש של תיירות ועירווי כלכלי למשק. משפחות פלסטיניות מפוצלות בין מדינות יוכלו גם לנצל את הקשרים שלהם במדינות אחרות כדי להקים עסקי מסחר, וכך לחזק את קשרי המסחר בין ישראל ושכנותיה.

כמובן שהידוק הקשרים האזוריים יתחזק פי כמה כאשר אחד המכשולים העיקריים להשתלבות ישראל באזור – הסרוב להישמע להחלטת האו"ם בדבר שיבת הפליטים – יוסר מהדרך. הפליטים

השבים עצמם יהיו בעמדה מועדפת למימוש היתרונות הגלומים בהתרחבות הצפויה במסחר האזורי, מסחר שחלק מהרווחים שהוא ייצור יזרמו לכלכלה הישראלית.

## פערים חברתיים-כלכליים

כאן המקום להזכיר שהמאמר הזה לא נועד למכור את שיבת הפליטים הפלסטינים כמדיניות כלכלית. בצד היתרונות הכלכליים שעשויים לנבוע משיבת הפליטים, צפויים גם קשיים רבים ותקופת הסתגלות ארוכה.

בניגוד למצב בעת קליטתם של כל גלי ההגירה הקודמים לישראל מאז הקמתה, רמת האי־שוויון הקיימת היום בשוק הישראלי היא הגבוהה ביותר בתולדות המדינה. הגירה של אוכלוסייה רבה ממדינות בעלות רמת הכנסה נמוכה מזו של ישראל צפויה להחריף את הפערים הכלכליים במשק. גידול בפערים הכלכליים הוא תופעה הגוררת עמה מחירים חברתיים כבדים כגון גידול בפשיעה, הדרדרות ברמת הסולידריות החברתית, פגיעה בזכויות עובדים, פגיעה במסורת הדמוקרטית ועוד.

עבור הפליטים שישובו לארצם ועבור האוכלוסייה הוותיקה שתקלוט אותם, ההגירה עצמה אם כן אינה סופו של פרויקט השיבה, אלא רק אמצעי. לאחריה יש לסייע לפליטים להיקלט בכלכלה ולפעול לצמצום הפערים ביניהם לבין האוכלוסייה הוותיקה. במדינת ישראל קיימים כבר מנגנונים טובים מאוד לקליטת אוכלוסיית מהגרים, כגון סל קליטה וארגונים המסייעים בקליטה, במציאת מקום מגורים ועבודה וברכישת השכלה. המנגנונים הללו יוכלו לשמש בסיס למנגנונים חדשים שיורחבו כדי לקלוט גם אוכלוסייה שאינה יהודית. כמובן שההטפה לערכים ציוניים, שהפכה לרכיב בלתי נפרד ממנגנון הקליטה של ישראל, אינה מועילה לקליטת הפליטים ויש להחליפה בתוכניות לחינוך לערכים פלורליסטיים.

מאמצים רבים יידרשו ממנגנוני השלטון בישראל כדי לקלוט את הפליטים. הם כרוכים בהגדלת ההוצאה הציבורית, בהכשרת משרתי ציבור שילוו את הפליטים במהלך תקופת ההסתגלות, בהשקעה רבה בהקמת יחידות דיוור, ביצירת מקומות עבודה ובהרחבת שרותי בריאות וחינוך. המאמצים הללו יחייבו שינוי כיוון קיצוני במדיניות הכלכלית: ויתור על מדיניות הקיצוצים וההפרטה ובמקומם כינון מדיניות של אחריות חברתית ומעורבות ממשלתית בכלכלה כדי לדאוג לשמירה על הזכות לקיום בכבוד של אזרחי המדינה.

אם שינוי שכזה יצליח, הוא עשוי לשמש לא רק ככלי לקליטה

מוצלחת של הפליטים, אלא גם להתמודדות עם בעיות של אי־שוויון, אבטלה ועוני שכבר קיימות בישראל כיום. אך אם קליטת הפליטים תתבצע ללא שינוי שכזה, הבעיות הכלכליות והחברתיות שמייסרות את ישראל עשויות להחריף ולפגוע פגיעה קשה הן בפליטים השבים והן באוכלוסייה הוותיקה.

## פתרון פוליטי לבעיה כלכלית

שיבת הפליטים הפלסטינים מתנגשת עם השאיפה הציונית, המהווה רכיב מרכזי בהגדרת מדינת ישראל כמדינה יהודית, ובתוך כך עם השאיפה לעליונות דמוגרפית של היהודים בשטחי המדינה. ההתנגשות הזו בין זכות השיבה, המוכרת בקהילה הבין־לאומית, לבין הפוליטיקה הישראלית מקשה על דיון ענייני בשאלות הכלכליות הנוגעות לשיבת הפליטים.

במסגרת הפוליטית הקיימת, לפליטים אין סיבה להאמין שממשלת ישראל תיקח את טובתם בחשבון בתהליך המשא ומתן עם הנציגות הפלסטינית, ולממשלת ישראל אין כל סיבה לקדם את שיבת הפליטים משום שהקהילה הבין־לאומית אינה מאלצת אותה לעשות זאת. כל עוד זהו המצב, קשה להאמין כי באופן הנראה לעין תתממש זכות השיבה של הפליטים הפלסטינים.

כדי למצוא את האיזון הנכון בין הצורך לממש את זכות השיבה לבין הצורך בתוכנית כלכלית הדרגתית שתקל על המשק להתמודד עם שיבת הפליטים ועם תשלומי פיצויים רבים, יש צורך בפתרון פוליטי, בגוף דמוקרטי שמייצג הן את הפליטים והן את הוותיקים, ויוכל למצוא את שביל הזהב בין אילוצי הכלכלה לבין הפתרון הצודק הרצוי.

1 ו'ז'ק, סלבי (1995). "רפובליקת הגלעד של מזרח אירופה", תיאוריה וביקורת 6, ירושלים: מכון ון־ליר.

2 ספורטא, יצחק (2001). "איך טעו הכלכלנים 2", תיאוריה וביקורת 19, ירושלים: מכון ון־ליר.

3 Silver, B.J. and Arrighi, G. (2001). "Workers North and South", Socialist Register 37, pp. 53-76.

4 המוסד לביטוח לאומי, www.btl.gov.il; הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, www1.cbs.gov.il/reader

**בעשרים ותשעה בינואר 1979 קרא רדיו בגדד במשדר בשפה העברית לכל היהודים ממוצא עירקי "לחזור הביתה", תוך הבטחה שיוכלו לחיות בעירק כאזרחים שווי זכויות. המשדר טען כי בעלי המוצא העירקי סבלו בישראל מאפליה לרעה על־ידי האשכנזים וכי אי־הצדק יתוקן עם חזרתם לעירק. כך שבר רדיו בגדד את הטבו־הציוני ושיקף באלגנטיות את הסתירה שבהגדרת היהודים־הערבים כפליטים.**





## חלומות על בית

לג'ייה הוא מרכז קהילתי במחנה הפליטים עאידה, בין בית לחם ובית ג'אלה. מחנה הפליטים עאידה הוקם על ידי פליטים מעשרים ושבעה כפרים שכבשה ישראל בשנת 1948, גרשה את תושביהם, ומאז מונעת מהם לשוב לבתיהם. בקיץ 2007 שבעה-עשר נערים ונערות ממחנה הפליטים עאידה השתתפו בפרויקט שיזם מרכז לג'ייה עם הצלם ריץ' ויילס. בתחילתו היתה מטרת הפרויקט ללמד את הילדים להשתמש במצלמה דיגיטלית על מנת לתעד את חיי היומיום שלהם במחנה הפליטים. אחרי סדנאות רבות ביקשו הילדים לנסוע לצלם את הכפרים שמהם גורשו הוריהם, סביהם וסבתותיהם. בני משפחתם של הילדים לא קיבלו אישורים ממדינת ישראל ולא ביקרו עמם את כפריהם. עם סיום הפרויקט הוציא לאור מרכז לג'ייה את הספר **חלומות על בית** ובו פורטטים של הילדים והכפרים בהם ביקרו. **סדק** מפרסם כאן מתוכם.

### הבה אבו נסאר

ניהנתי מאוד לראות את הטבע ולהריח את האוויר הנקי. רצתי בין העצים וצילמתי כל מה שראיתי. קטפתי פירות. הייתי עצובה והייתי שמחה. עצובה כי אלקבו היה כבוש, המשפחה שלי לא היתה איתי, ולא יכולתי לראות את כל הדברים שרציתי לראות וששמעתי עליהם. והייתי שמחה כי הייתי שם, ישבתי שם, שיחקתי וחלמתי.

אלקבו נמצא כעשרה קילומטר דרומית-מערבית לירושלים. חיילי חטיבת הראל כבשו את הכפר בעשרים ושניים באוקטובר 1948. היישוב מבוא ביתר הוקם על אדמות הכפר.





### סאברין אסעד

קטפתי רימונים בשביל אבא שלי וענף של עץ זית לאמא. החלטתי לחרוט את השם שלי על גזע עץ זית גדול. מצאתי ענף דק ויבש והתחלתי לכתוב. כתבתי את האות הראשונה והחלטתי להפסיק. אם אשאיר את השם שלי לא שלם ארצה לחזור שוב לבית מחסיר. אבל מתי אוכל שוב לשוב?

### אמאני אסעד

צילמתי את העצים, עצי זית ורימון, ואת הסברסים, את ההריסות, ואת הבית היחיד שעדיין נמצא שם. רציתי שההורים שלי יהיו איתי והסבים והסבתות. לפני שעזבתי הרמתי כמה צמחים לזכרת. שאלתי את עצמי אם באמת אני צריכה חפצים כדי לזכור את הכפר שלי. תעודת הזהות שלי פלסטינית בדיוק כמו שלמחסיר נשמה פלסטינית.

בית מחסיר נמצא כשלושה קילומטרים משער הגיא. באחד־עשר במאי 1948 כבשו את הכפר חיילי חטיבת הראל. על אדמות הכפר הוקמו היישובים בית מאיר ומסילת ציון.



### אמג'ד אלח'ואג'א

קטפתי כמה סברסים ואכלתי. הם היו טעימים יותר מהסברסים שאי פעם אכלתי במחנה עאידה. קוצים נתקעו לי בידיים. שפשתי אותן באדמה כמו שלימדה אותי סבתא שלי, להוריד את הקוצים. זה עבד!

### סג'א עג'ארמה

את יום השישי הזה אני לעולם לא אשכח. עג'ור היתה יפה יותר משדמיינתי. למזלי הייתי מתחת לגיל שש־עשרה ויכלתי לבקר בעג'ור. התגעגעתי למשפחה שלי. רציתי שהם יהיו איתי ברגע ההוא שם.

יותר מארבעת אלפים אנשים חיו בעג'ור עד שכבשה את הכפר חטיבה של גבעתי בעשרים וארבעה באוקטובר 1948. על אדמותיו הוקמו עגור, צפיריים, גבעת ישעיהו, לייאון ותירוש. עג'ור נמצא בין בית־שמש לקרית מלאכי.





### סמאח דרויש

אלמלחה השתנה. לא ביקרתי בכפר שעליו סיפרה לי סבתא שלי. לא היו ערבים שם, רק מתנחלים. אפילו את המסגד הם שינו. [...] ענף הזית שהבאתי משם חשוב לי מאוד. במשפחה שמחו מאוד לראות אותו. סבתא שלי אמרה לי שאין לי מה לשתול אותו שוב, הוא לא יצמח שוב. אמרתי לה לא חשוב. אני אייבש אותו ואשמור אותו בחדר שלי למזכרת לנצח.

### רואן סרחאן

רציתי להביא לסבא שלי מתנה מהכפר. רציתי להביא לו שריד מהכפר, אבל לא מצאתי את השרידים שהוא סיפר לי עליהם. בסוף מצאתי שני עצים, שני עצים קטנים. ידעתי שהעצים לא היו עתיקים ששתלו בארצנו המקורית. אבל זה הספיק לי, וגם לסבא שלי, לדעת שנטעו אותם באדמת אלמלחה.

אלמלחה הוא כפר פלסטיני שעליו ועל אדמותיו התפשטה ירושלים. רשמית, שינתה עיריית ירושלים את שם השכונה ל"מנחת", אך היא עודה נקראת על-שם הכפר, שכונת מלחה. את אלמלחה כבשו חיילי פלמ"ח ואצ"ל בחמישה-עשר ביולי 1948.



### אחמד אלאערג'

זו היתה הפעם הראשונה שראיתי את ולג'ה המקורי. הביקור העיר רגשות רדומים וחיוק את התקווה שלי ואת האמונה שנשוב. שתייתי מים מעין אלהאניה, משם גם סבא שלי שתה פעם. אכלתי מעץ התאנה הגדול ששתלו אבות אבותיי. [...] אני אף פעם לא אשכח את זה. מילאתי בקבוק מים ונתתי אותו לסבא שלי, אבו פהמי. הוא התרגש מאוד. התגאתי מאוד בעצמי וחשבתי, איך יכל סבא לסבול את כל הכאב הזה, להיות פליט במחנה שנמצא רק חמישה קילומטרים מאלולג'ה?

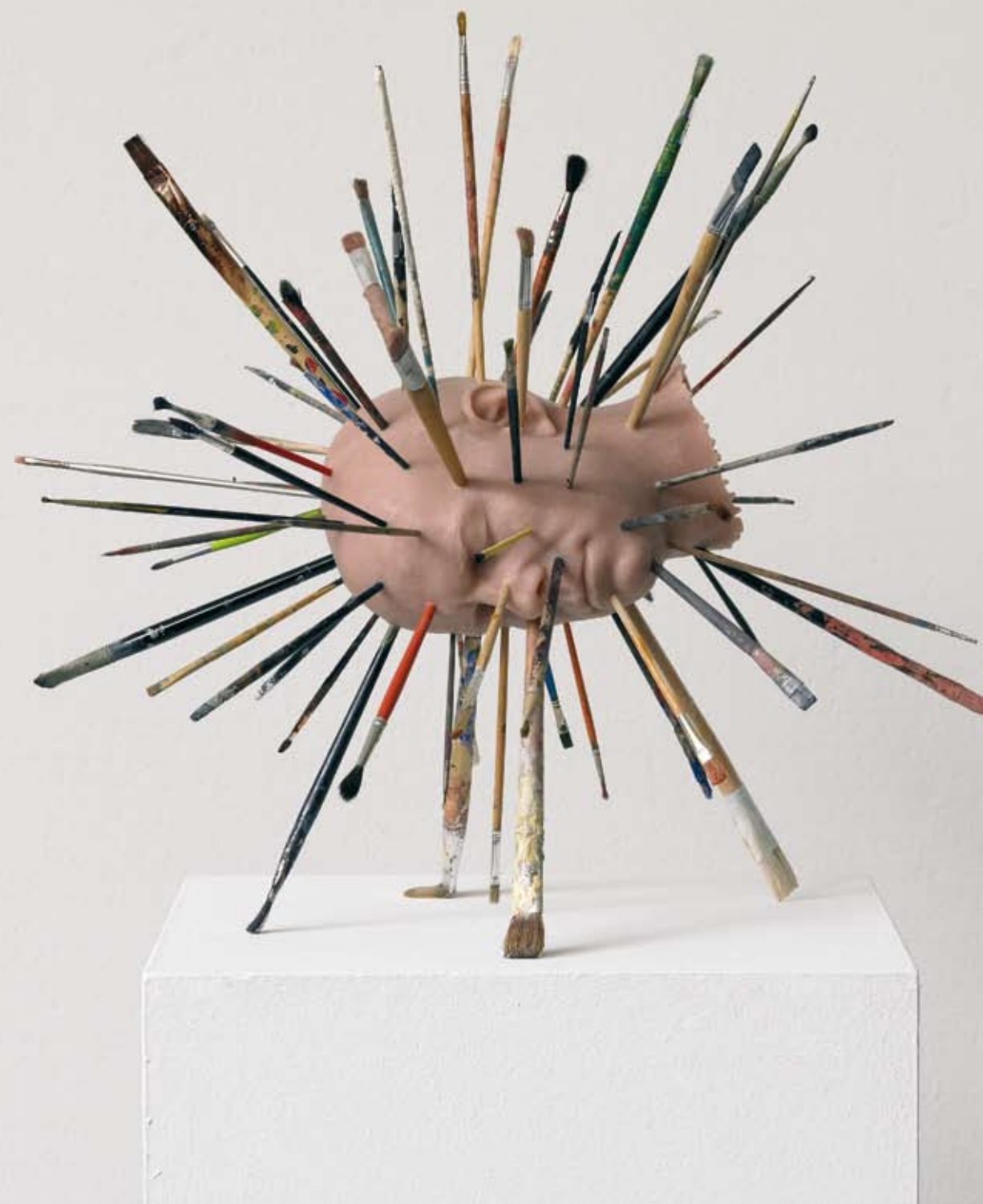
צה"ל כבש את ולג'ה בעשרים ואחד באוקטובר 1948. הכפר נמצא כעשרה קילומטר מדרום-מערב לירושלים. על אדמות הכפר הוקם בשנת 1950 המושב עמינדב.





◀ גיל שחר, חלומו של רסול, 2007, שעווה, פחית צבע, מכחולים, צבע

► גיל שחר, ללא כותרת, 2007, שעווה, מכחולים, אפוקסי, צבע





► גיל שחר, ללא כותרת, 2007, שעווה, אפוקסי, צבע









▶ ראפת חטאב, **My own private space**, 2004, דיוקן עצמי - צילום מעובד





# מחשבות מעשיות על שיבת פליטים פלסטינים

נורמה מוסי ואיתן ברונשטיין

מגיבים: אינגריד ג'רדאת, הלל כהן, יוני אשר, כרמה נבלוסי, ליאת בריקס-אתגר, מייקל כגן, מנאר זועבי, סלמאן אבו סיטה, סמי שלום שטרית, צ'רלס קיימן, קוצאי גנאיים, תומר גרדי, נדא מתא

דנה לוי, מתוך עבודת הווידאו התנתקות, אוסטרית 2005

הטקסט שלפניכן הוא ניסיון רב שכבתי. שכבתו האחת היא ניסיון של נורמה מוסי ואיתן ברונשטיין לחשוב ולכתוב אפשרויות פרקטיות לשיבת פליטים פלסטינים. אחרי שקראתי את הטקסט, הצעתי לאיתן ולנורמה לחרוג מתהליכי העריכה הרגילים, במסגרתם קוראות אנשים טיוטה מתקדמת, מעירות את הערותיהם, והכותבים מתקנות את תיקוניהם. הצעתי להן לבצע ניסוי עריכתי, שבו נבקש מאנשים שונים להעיר את הערותיהן על הטקסט, אלא שאת הערות האלו לא תטמענה הם בטקסט – אלא נפרסמן או סביבו. ביקשתי מנורמה ואיתן להראות כך את ראשונותה ובוסריותה של החשיבה הזאת, ובה בעת להפוך את החשיבה והכתיבה על ואת השיבה לפרויקט של עוד אנשים, שיפרמו את הטקסט ויפתחו בו קצוות. לא בלי חשש הסכימו הכותבות לפרסם טיוטה שלא עברה את השלב העריכתי של תיקון בעקבות הערות ולהציגה בגרסתה החשופה, מוקפת בתגובות, ביקורות והערות של המעטות שנענו לבקשתנו לקרוא את הטקסט ולהגיב אליו בכתב. שכבת הניסיון הבאה היא שכבה שלעתיד. היא פנייה למעירות על הטקסט ואליכן, קוראיו, לאחוזו באחד מקצוות החוטים ולפתחם במחשבה ובכתב על גבי גיליונותיו הבאים של סדק. את הטקסט המפורסם כאן בעברית נתרגם לאנגלית ולערבית ואותו נפיץ ברשת, על מנת להרחיב את קהל השותפות לו ואת השותפים למחשבה על אפשרויות של שיבת פליטים פלסטינים. [תומר גרדי]





”כישראלים“, אתם כותבים. ההזדהות הזו, שנבחרה על־ידי כותבי המאמר, הזכירה לי שיחה שהיתה לי עם אָשה שפגשתי בווינה, עיר מגוריה. האשה הזדהתה כיהודייה המתנגדת לזה שישראל כמדינה מנסה להיות הנציג האחד והיחיד של כל היהודים ברחבי העולם. האין ההזדהות ”כישראלים“

מהווה ו/או מחזקת את ההוויה הישראלית שמבוססת על מחיקת תרבות והיסטוריה שלמה של עם אחר? [לא אעסוק כאן באותו ניסיון של מחיקת תרבויות שונות בתוך החברה הישראלית עצמה]. מדוע לא ”אנו, כיהודים ילידי ’המקום‘“? הפתרון שמוצע כאן הוא פתרון מעשי ומאפשר מדינה שלה תפיסה רחבה יותר, עם גבולות מעבר לקיים - הן ברמה הגאוגרפית והן ברמה המהותית. (מנאר זועבי)

### מבוא

כישראלים שחיים כאן, זכות השיבה תמיד היתה עבורנו אחד הטבואים הגדולים ביותר. זכות השיבה קיפלה בתוכה את האיום הדמוגרפי, את ה”או אנחנו או הם“, את הפחד הממשי מהפלסטינים בפרט ומהערבים בכלל, את ה”יזרקו אותנו לים” וכ’.

הזכות לשוב היא זכותו של כל מי שגורש ב־48’ ושל צאצאיו; זו היא זכות אישית וקולקטיבית כאחת. זכות השיבה משמעותה האפשרות של כל פליט, פליטה וצאצאיהן לבחור בין חלופות שונות: שיבה בפועל למקום המגורים המקורי (או קרוב לו, אם אינו קיים יותר), קבלת פיצויים, או יישוב מחדש במקום המגורים הנוכחי או במקום אחר. מימוש זכות השיבה, לפיכך, אין משמעו בהכרח חזרה בפועל כפי שרבים טועים לחשוב. פעמים רבות עולה השאלה עד מתי ייחשבו צאצאיהם של הפליטים הפלסטינים גם הם לפליטים? כמה דורות של פליטים עוד ייוולדו? נדמה לנו כי התשובה היא – עד שתינתן לפליטים ולצאצאיהם האפשרות לבחור לחזור, כלומר עד שתמומש הזכות. הבחירה החופשית איפה לחיות ועם מי – תוך קבלת אזרחות מלאה ושוויונית – יכולה להציע את נתיב השחרור מהתואר הקשה ”פליט“.

זכות השיבה מעוגנת בחוק הבין־לאומי ונתמכת על־ידי החלטה 194 של האו”ם, המאושרת מדי שנה מחדש על־ידי האסיפה הכללית. על כן, וכיוון שמבחינתנו אין שאלה בנוגע לזכות, אנו בוחרות לדבר דווקא על השיבה. שהרי זכות זו, כמו שאר הזכויות, מתממשת באמצעות משא ומתן; לכולנו למשל זכות לחופש, אולם החופש של כל אחת מאיתנו מוגבל על־ידי החופש של האחרות או על־ידי אינטרסים שונים. המחשבה על השיבה המעשית של הפליטים נראית לנו לאור זאת כחשובה ביותר. עוד אנו מבינות, גם מתוך ניסיוננו האישי, כי ההתנסות בחשיבה קונקרטית על השיבה – כשלפליטים יש פנים ושם, כשאנו יודעות את שמות כפריהם ועריהם, את מיקומם ואת ההיסטוריה שלהם – מפיגה את הפחד מפני שיבה של פליטים, באשר היא הופכת את התהליך לכזה שאפשר לראותו, ובה בעת מאפשרת גם להתחיל להתמודד עם השאלות הקונקרטיות שעליהן נצטרך לענות בבואנו לממש את השיבה.

הדיון על ”זכות השיבה“ כפי שאנחנו מכירים אותו מתייחס לרוב אל צמד המילים כאל מושג אחד, סגור; אנחנו, לעומת זאת, מבקשות לפרק את הצמד ולהציע לדבר לא על הזכות אלא על השיבה. אנו בוחרות לדבר על השיבה ולא על ”הזכות” גם מפני שדיונים על ”הזכות” מקבלים בדרך כלל אופי של תחרות על הצדק. תומכי ”זכות השיבה” טוענים בשם הצדק של הפליטים והעוול שעשתה הציונות, ואילו מתנגדי ”זכות השיבה” טוענים שהצדק הוא עם הציונות ולא עם הפלסטינים. שם פחות או יותר תקוע ה(אין)דיון – בצדק מול צדק. אנחנו מבקשות לבחור בדרך אחרת, שניתן לראותה כמהלך מקדים או מאוחר לדיון על הזכות, ולפתח מחשבה על מהי השיבה הוז שכה מעט מדברים בה, למעשה. לדעתנו, אם ניטיב להבין במה מדובר לא יהיה צורך אולי במאבקי הצדק הרועמים כל כך, או

”עבורנו“, ”אנחנו“, ”כולנו” - גוף ראשון רבים על תצורותיו מופיע בטקסט הזה המון, אולי יותר מדי עבור טקסט שמבקש לחתור תחת אחדות הקולקטיב. במקרים רבים בטקסט לא ברור מי הן אותן ”אנחנו“, כמו כאן למשל. עבור מי היתה השיבה תמיד אחד הטבואים הגדולים ביותר? איתן ונורמה? או קולקטיב רחב יותר? ואת מי הוא כולל? ואת מי לא? מי הוא המובלע שמחוץ ל”אנחנו” שלכן? (תומר גרדי)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

תמונה של אולי עדיף לרשום, "מימוש זכות, לפיכך, אין משמעו שיבחרו כל הפליטים לשוב הלכה למעשה". (מייק כגן)

כתבתן טקסט שניכר שחשיבה רבה הושקעה בו, ושמאחוריו מניעים כנים לשיקומן של זכויות הפליטים. ברור שהנושא הוא רחב ומצריך חשיבה מרובה. זכות השיבה ניתן ליישם, ולמעשה יישומה קל יותר מאשר במקרים אחרים כמו בקוסובו, בוסניה, או דרום אפריקה.

מאוד בקצרה, ראשית יש לקבוע במסגרת איזה משטר תמומש השיבה:
1. ויתור מרצון על הציונות (כמו במקרה של דרום אפריקה);
2. בכפייה של האו"ם ואכיפה באמצעות כוחות נאט"ו (כמו במקרה של בוסניה);
או
3. מלחמת העולם השנייה (כמו בגרמניה הנאצית).

באשר לפרטים הטכניים של השיבה, יש בידינו מידע רב בעניין ומידע נוסף עליו אנו עובדים כעת. התאקלמותם של דורות חדשים במקומות חדשים הוא אתגר חשוב, אך בשום אופן בלתי אפשרי. אני עצמי ראיתי שינויים מרחיקי לכת שבמסגרתם נקלטו בקלות אנשים רבים במדינות כמו ירדן, כוויט ומצרים. עקב גלות בת שישים שנה ונדודים רבים, יהיו הפלסטינים יהיו מוכנים עוד יותר להתאקלמות. כח עזר לתהליך שכזה הוא קשרי משפחה חזקים, שעודם נשארו הן במחנות הפליטים והן במקומות אחרים. (סלמאן אבו סיטה)

→ אני מסכימה עם הטיעון לפיו יש להתמקד בשיבה ולא

בזכות, בעיקר משום שההתמקדות בזכות לא מסייעת לאנשים לגשר על הפער בין הזכות, הנראית כחלוס, ובין המציאות, הכל כך שונה. ההתמקדות בחשיבה פרקטית על שיבה נחוצה כאמצעי לחיזוק עצמנו, כלומר לראות שהשיבה אכן אפשרית, לפתח ביטחון עצמי שכזה. כשאנשים בטוחים בעצמם, הם פועלים באופן יצירתי. אני חולקת על קביעתכן, לפיה ההתמקדות בזכות מובילה למצב בו צדק עומד מול צדק. לציונות אין דבר במשותף עם צדק, ואחרי הכל, שלטון החוק מאפשר להבין מה חוקי (וצודק) ומה אינו. אמת, את החוק הבין־לאומי אפשר לפרש במספר אופנים, אך גם לחופש הפרשני הזה יש גבול. (אינגריד גירדאת)



למצער, ניתן יהיה להגדיר את תחומי הוויכוח באופן מדויק יותר. אם, למשל, יובן שלא מדובר יותר ב"או אנחנו או הם", אולי אפשר יהיה לחשוב על אפשרות של שיבת פליטים פלסטינים ללא איום גדול כל כך על היהודים החיים בארץ.

לפני מספר שנים התחלנו להפעיל בזו כרות קבוצה שמטרתה ללמוד על השיבה מפרספקטיבה מעשית, כשבסופה התכוונו לכתוב נייר שישרטט מתווה כללי לשיבה או מספר מתווים אפשריים. באותה קבוצה השתתפו אנשים בני גילאים שונים ומרקעים שונים: אקטיביסטים, עיתונאים, אנשי אקדמיה וחינוך. בשנה הראשונה ממש למדנו: נפגשנו עם מומחים שפרשו בפנינו סוגיות בחוק הבין־לאומי, שאלות של קרקע, מים ורכוש, ותארו שיבות שונות במקומות אחרים בעולם. הקבוצה בווכרות פעלה במקביל לקבוצה אחרת שפעלה בבדיל, עמותה פלסטינית שמרכזה בבית לחם הפועלת למען זכויות הפליטים הפלסטינים. מדי זמן ערכנו מפגשים משותפים.

בשלב הראשון של עבודת הקבוצה בזוכרות, שלב הלמידה, ההשתתפות היתה ערה יחסית. כשהחל השלב השני, שבו היינו אמורים להתחיל לחשוב בעצמנו ולכתוב, הקבוצה החלה לדעוך. ניתן לנסח כמובן מגוון רחב של הסברים הקשורים לדינמיקה קבוצתית או לאוסף של מניעים אישיים לאותה דעיקה, אבל ניתן גם לראות בכך סימפטום לחוסר האפשרות שלנו לדמיין מציאות אחרת – מציאות שבה מתאפשרת שיבה. או אולי הפער בין המציאות המדומיינת למציאות הקיימת כה גדול עד כי המחשבה על כך נראית מגוחכת. יתכן גם שחסרה השפה שבתוכה ומתוכה ניתן לחשוב על מציאות כל כך אחרת. נייר זה מהווה מבחינה מסוימת המשך לעבודה של אותה קבוצה, וניסיון ראשון מבחינתנו להיענות לאתגר לנסח את מה שיופיע לפעמים כהבנות, לפעמים כקריטריונים ולפעמים כשאלות עליהן אין לנו תשובה באשר לאפשרויות של שיבת פליטים פלסטינים. אנו מודים לכל משתתפי הקבוצה ההיא כמו לכל חברי זוכרות שבעזרתם התחלנו להעז לחשוב בקול רם.

על מנת להקל על הכתיבה חילקנו את הטקסט לשלבים על ציר הזמן: לפני השיבה; השיבה; אחרי השיבה. בכל שלב ניסינו לנסח את מצב העניינים כפי שאנו מדמיינות אותו ולתאר את התנאים הנדרשים להגשמתו. חשוב לציין כי סעיף ששויך כאן לשלב מסוים, לא בהכרח מתחיל באותו שלב או מסתיים בו – אלא הוא הכרחי לו ודרוש לקיומו. במהלך הכתיבה היו רגעים בהם ניסינו לחשוב מתוך הכאן והעכשיו ולדמיין את הצעדים הבאים, ורגעים אחרים שבהם דמיינו את המצב אחרי השיבה ומתוכו ניסינו לחשוב "אחורה". את הטקסט ניתן לפיכך לקרוא כפי שהוא מופיע כאן, מההתחלה לסוף – אבל גם בכיוון ההפוך, מהסוף להתחלה.

ההומניזציה של השחורים היתה המשימה הקשה ביותר בקרב האוכלוסייה הלבנה בדרום אפריקה. המשימה הזו לא הושלמה. הפחד מהיליד הוא רגש עמוק ובסיסי בקרב כל חברת מתנחלים. לכן גם הדגישה התנועה להתנגדות לאפרטהייד בדרום אפריקה את החשיבות העליונה בטיפול בפחד הזה. כמו היהודים הישראלים החרדים מאזרוחם של ערבים, ראו לנגד עיניהם דרום אפריקאים לבנים חזיונות של בלהה מהעצמתם של השחורים במדינה. כמו גם במקרה של ישראלים, תרחישי יום־הדין נקשרו בדרום אפריקה עם מהלך שכזה, דרך דה־הומניזציה של האחר ונטיעת בורות באשר אליו. סיומו של האפרטהייד התאפשר רק כאשר עודדו דרום אפריקאים לבנים לדמיין דמוקרטיה שאינה גזענית, איך כזו תראה, ואיך יוכלו הם להרגיש בתוך מדינה שכזו. ליוזמה שכזו חשיבות מרכזית במאבקנו לדמוקרטיה ולחופש, ובמיוחד בכל הקשור לזכותם של פליטים פלסטינים לשוב לביתם ולפיצויים על אובדנם. במסגרת הזו יש גם להבין את חשיבותה הגורלית של יוזמתה של זוכרות להבין, לדמיין ולהאניש את משמעותה של שיבת פליטים פלסטינים.

הדיון בצעדים שאותם יש לנקוט לפני השיבה מתחיל במסמך בפחד הישראלי מאלימות. אלא שנעדר מהדיון כאן הצורך לחשוף את האבסורד שברעיון לפיו יכולים פליטים פלסטינים להוות איום על מדינה חזקה כמדינת ישראל. לכאן מתקשר גם הצורך ללמוד, וכן הצורך בחינוך. לא די עבור הישראלים ללמוד על הנכבה ועל היסטוריה פלסטינית. חשוב באותה המידה ללמוד על אודות מצבם של פליטים פלסטינים עכשיו, בהווה, ולקשור בין מצבם זה לבין עברם. שכן האתגר הוא הומניזציה של פליטים פלסטינים כיום, ושבירתם של סטראוטיפים אלימים ומחסומים גזעניים המגוננים על ישראלים יהודים מפני כל סוג של אמפתיה כלפיהם.

באשר להצעה לעשות שימוש בסקרים כדי להתוות כווני פעולה, אני רוצה להדגיש ולשוב ולהדגיש את הזהירות שאותה יש לנקוט כאשר משתמשים בכלים שכאלה. במחקריי ובכתיבתי דנתי והסברתי את האופן שבו מתודולוגיות משתפות מאפשרות גישה מכבדת יותר, דמוקרטית ופורה. סקרים סוגרים את הדיון בדיוק במקום שבו יש לפתחו, מפרקים אותו לחלקיקיו במקום שבו יש לקבצו, מחלישים במקום שבו יש לחזק, ודוחקים אל השוליים את כל היקר לבני האדם. הכרחי לערב כמה שיותר בני אדם בתהליכים המרכזיים לגורלם, מסיבות של צדק, כמו גם מסיבות של חופש ושל ייצוג. ניודם של אנשים לפעולה הוא יסוד חשוב לכל תהליך של שינוי דמוקרטי אמיתי ומתקדם, ואותו אפשר להשיג באמצעות מעורבות אזרחית רחבה ופתוחה. רק דרך הכללה ושיתוף אמיתיים ניתן יהיה לקבל החלטות בעניינים כמו הסדר שבו ראויה שיבת פליטים להתממש. באותו האופן בעייתי גם להחליט מראש בשאלה מי ישוב ראשון. זהו עניין שעל הפליטים עצמם להחליט בו. סוג כזה של פרוק, דרוג, והפרדה של מעמדות ואנשים זה מזה פותחים פתח לקונפליקטים נוספים במקום לדיון הוגן בשאלה.

באותו האופן, על הדיון ב"צורת המדינה" העולה בסופו של הטקסט להישאר פתוח. ישנן ודאי אפשרויות שטרם כוננו ושעליהן טרם חשבו באמצעות מנגנונים קולקטיביים של רצון הכלל. יש להציע עקרונות מפתח על מנת לעודד את הציבור כולו לקחת חלק בתהליך שכזה. על צורתה המדויקת של המדינה צריכים להחליט תושביה הנוכחיים והפליטים השבים במשותף, במאמץ קולקטיבי. תחת קידומו של חזון פוליטי ספציפי, יש לשים בשלב זה את הדגש על הצעתן ופיתוחן של האלטרנטיבות האפשריות הרבות לסדר המדיר והדכאני השולט כיום. את יופיה של השיבה, יופי השחרור, נוכל להעריך רק עם פתיחתם של אופקים חדשים ושל אפשרויות חדשות להן נוכל לשאוף. (כרמה נבלוסי)

## שלו 1: לפני שיבה

הפסקת האלימות

אחת השאלות שעולה לעתים קרובות סביב הדיון על השיבה, בעיקר אצל יהודים, נוגעת באלימות: כיצד נתמודד עם האלימות שתתפרץ (כלפינו) ברגע שהפלסטינים ישובו. שאלה זו, אליה יש להתייחס ברצינות, מקפלת בתוכה מספר הנחות שכדאי לחשוף:

- כרגע אין אלימות.
- אם הפלסטינים ישובו, הם יעשו לנו את מה שאנחנו עשינו להם.
- הדרך היחידה שלנו לשמור על עצמנו היא באמצעות הפעלת אלימות.

האם הם מוכנים לכך? ואיך להתייחס לכל אלו שמצהירים שימשיכו להילחם על מנת להשמיד כל נוכחות יהודית בארץ הקדושה? (הלל כהן)

האלימות, כותבת חנה ארנדט, זקוקה למכשירים – ומהרגע שהמכשירים ישנם הם פועלים. רמות האלימות כיום הן גבוהות מאוד, והן מופנות בעיקר כלפי פלסטינים. האלימות הפכה להיות השפה הרשמית כאן, ועל מנת לחולל שינוי משמעותי יש צורך להתחיל להמציא שפה אחרת. ברור מאליו שכל דיון המבקש לקדם פיוס בין שני העמים לא יכול להתעלם מהאלימות הקשה שמייצר הקונפליקט הישראלי־פלסטיני. צעד ראשון, אפוא, צריך להיות הפסקת אש, הפסקת ההתקפות, הפסקת המעצרים וכו'. ישראל, כצד החזק והכובש, חייבת להפסיק את האלימות כלפי הפלסטינים ולפתוח את המחסומים הפנימיים בגדה ובין עזה לגדה. הפלסטינים מצדם חייבים להפסיק כל פגיעה בישראלים, חיילים, מתנחלים ואזרחים אחרים.

למידה

אחד מהדברים הראשונים שיש צורך להתחיל לעשות הוא ללמוד: ללמוד על הנכבה הפלסטינית, על הכפרים שנהרסו, הערים שהתרוקנו עקב הגרוש הגדול, על התרבות הפלסטינית שהתקיימה כאן לפני הנכבה, וכמובן להכיר את התרבות הפלסטינית שהתפתחה מאז. כדי ללמוד לא צריך הרבה, לא נדרש כאן שינוי מהפכני או השקעת משאבים יוצאי דופן. בשביל ללמוד אפשר לפתוח ספרים, לצאת לסיור או להקשיב לעדויות, אך בעיקר צריך לרצות להתמודד עם הלמידה ועם מה שיעלה ממנה. נדמה שלא במקרה יודעים רוב היהודים הישראלים שגדלו כאן מעט מאוד על התרבות הפלסטינית ועל הנכבה. בלמידה יש משהו מאתגר מאוד שסודק את היסודות עליהם גדלנו והיא טומנת בתוכה ממד של הפתעה: מי יודע מה נמצא אם נתחיל לחפור?      

קצת דמגוגי: הכוונה שאם ישובו – יעשו לנו מה

שהבטיחו לעשות לנו ב־48', לפחות, אבל לא רק, על־פי הנרטיב הציוני. (הלל כהן)

האם הם מוכנים לכך? ואיך להתייחס לכל אלו שמצהירים שימשיכו להילחם על מנת להשמיד כל נוכחות יהודית בארץ הקדושה? (הלל כהן)

זו תמיד בעיה בסכסוך הישראלי־פלסטיני, שהרי כך נפתחת האפשרות שקבוצה קטנה של מיליטנטים תהרוס את תהליך השלום כולו. נראה ששני הצדדים, במידה זו או אחרת, אימצו את הסיסמה "אלימות היא השפה היחידה אותה הם מבינים". יתכן שחלק מתהליך הפיוס צריך לכלול התחייבות קולקטיבית לביטחון לכולם (אחרי הכל, לא רק היהודים חשופים כאן לאלימות) והחלטה לבודד כל קבוצה שהיא שתמשיך להצדיק אלימות כלפי הצד השני. (מייק כגן)

הנה, למשל, "אנחנו" כזה. כמו שעליו שאלתי בהערה הראשונה שלי לטקסט שלכם. מה הם אותם יסודות עליהם גדלנו כולנו? ומי זה ה"אנחנו" הזה? האם אתם מתארים יסודות, או מניחים אותם? אירוני שטקסט ברמה אחת מפרק את הציונות וברמה אחרת של הכתיבה ממשיך בפרויקט יצירת "אנחנו" מפוקפק. (תומר גרדי)

אלימות כפי שאתם תופסים אותה וכפי שחנה ארנדט לא מבינה אותה כלל (כְּאִשָּׁה לבנה) היא עצם הנוכחות של היהודים האירופאים על אדמת פלסטין. כלומר – הפלישה כמהות הקיום הציוני האירופאי בפלסטין הכוחני בהכרח. אין ולא יהיה שום קיום ציוני אירופי בפלסטין ללא כח ואלימות. הפסקת הכח והאלימות משמעותה פרוק הקולוניאליזם האירופי. לכן עם כל הכבוד – הפרויקט המרכזי הוא דה־קולוניזציה של פלסטין, ויכול להיות שהמחיר יהיה עזיבתם מרצון או מפחד של רוב המתיישבים האירופאים, כמו במקרים אחרים בהיסטוריה. (סמי שלום שטרית)

הקונטקסט הפוליטי שבתוכו אתן כותבות נעדר כאן.

איזה מין הסכם שלום עשוי להיות עם הפלסטינים מהגדה המערבית ומעזה? השלב החשוב ביותר לפני כל שיבה שהיא הוא סיום הכיבוש, פרוק החומה וכו'. את הדברים האלה אפשר להשיג במסגרת מאבק אזרחי משותף של ישראלים ופלסטינים, וחשוב לדעתי לציין את העניין הזה כתנאי בסיסי לשיבה. (נדא מתא)

"סיום האלימות" כשלב הכרחי במצב של טרום שיבה

נשמע קצת כאילו לקוח מרשימת הדרישות של הקוורטט וקונדוליסה רייס. מה שדרוש בשלב שלפני השיבה הוא החלשת המשטר הציוני באמצעות בידודו. בידוד כזה אפשר להשיג באמצעות מאבק והתנגדות של פלסטינים ויהודים למדיניות ההפליה והדיכוי של המשטר, באמצעות חרם בין־לאומי, משיכת השקעות, סנקציות, והעמדת אחראים לפשעי מלחמה והפרות זכויות האדם של העם הפלסטיני למשפט בין־לאומי. (אינגריד ג'רדאת)

יש לא מעט עיוורון מעמדי בקביעה הזאת. זמן ללמוד, הפנאי הזה, הוא זכות ממנה נהנים רק מעטים. אני לא מסכים שלא נדרש כאן שינוי מהפכני: הפיכת החברה הישראלית לחברה שבה לכולן ולכולם יש את המשאבים ללמוד, להשכיל, לחשוב על דברים שמעבר לפרנסת דחק. (תומר גרדי)

הייתי מוסיפה בשלב של לפני השיבה את האפשרות להזמין מומחים שיעזרו לפתח תוכנית לשיבה. The Committee on the Exercise of the Inalienable Rights of the Palestinian People יכולים להיות גוף מממן לכזה מחקר. (אינגריד ג'רדאת)



הנה. הצדדים הלא הגמוניים האלו נעדרים מהקביעה הקודמת שלכם. אין כאן אך ורק דקדקנות ביקורת מצדי. לצדדים הלא הגמונים, שמחוץ לאנחנו, יחסים אחרים עם ההגמוניה מאלה שיש להגמונים שהתפכחו ומבקשים עכשיו להתפרק מזכויות היתר שלהם. אתן מבקשים להכיר לפלסטינים את הצדדים הלא הגמונים של הישראליות, בעוד שהאנחנו שלכן הוא אנחנו הגמוני. (תומר גרדי)

המציאות הלא סימטרית בתוכה אנו חיים מכתיבה גם את חוסר הסימטריה של הידע: מי צריך ללמוד ומי לא צריך ללמוד, ועל מה. הפלסטינים שחיים תחת שלטון ישראל, למשל, יודעים על הציונות ועל התרבות הישראלית ההגמונית הרבה יותר משיהודים בארץ מכירים את התרבות וההיסטוריה הפלֶסטינית. יחד עם זאת, נדמה שעל מנת ליצור כאן חברה אחרת חשוב שגם הפלסטינים ילמדו על צדדים לא הגמוניים של ההיסטוריה והדת היהודית, כמו גם של התרבויות הישראליות שהתפתחו כאן בשנים האחרונות. למידה על השואה בקונטקסט היהודי למשל (ולא הציוני, כפי שנעשה כאן לעתים קרובות), על גרוש יהודי ערב או על סבלם של יהודי אתיופיה בדרכם לארץ, יאפשר ליהודים לצייר היסטוריה אחרת של עצמם ולפלסטינים להבין את הקונטקסט החברתי וההיסטורי בתוכו חיים היהודים.

למידה משותפת כזו של כל צד את ההיסטוריה והתרבות של הצד השני נראית הכרחית על מנת לכוונן יחסים שיש בהם כבוד הדדי, והיא יכולה, כאמור, להתחיל כבר עכשיו. למידה כזו לא תסתיים כאשר יתחיל שלב השיבה אלא תתעמק ותתחדד. מתוך למידות אלו אפשר יהיה למצוא את הזיקות והקשרים בין התרבויות ואולי להתחיל לנסח אותן מחדש.

#### מיפוי

לפי אחת הטענות שנשמעת לעתים קרובות כנגד אפשרות השיבה, גם אם יש צדק בדרישה של הפלסטינים לשוב – פשוט אין מקום; זו ארץ קטנה וצפופה ואין בה מקום לעוד אנשים, עובדה – ראו את המפה, התבוננו בתוכניות. אבל מיפוי, כפי שאנו כבר יודעים, לא רק מתאר מציאות אלא גם יוצר אותה. ואם רצוננו במציאות אחרת, נדרש גם מיפוי אחר שימציא קטגוריות אחרות, יתייחס לממדים אחרים ויענה על שאלות אחרות. נידרש למיפוי שיבדוק, למשל, איפה אפשר להקים מחדש כפרים שנמחקו – כלומר באילו אזורים ניתן לשקם שרידי כפר (ליפתא? ברעם?) ובאילו יש להקים כפרים מחדש (מסכה? ספוריה?); איפה ניתן להקים מחדש את הכפר בקרבת אדמותיו המקוריות או על חלק מהן (בית ג'יברין? זכריה?) ואיפה אי־אפשר בכלל (סומייל? אלשיח מוֹנָס?); עוד יהיה צורך לבדוק איפה מצויים בתים כפי שהיו ב־48', כלומר בתים של פלסטינים שהיום בחזקתם של יהודים (או פלסטינים אחרים) כמו ביפו או בעין כרם; כמה מבני ציבור פלסטינים קיימים עדיין, וכמה מתוכם משמשים גם היום כמבני ציבור (מתוך הנחה שקל יותר להעביר מבנה ציבור משימוש של קהילה אחת לאחרת מאשר להעביר בתים מדיירים כאלה לאחרים).

המיפוי חשוב לא רק כדי להבין את המצב הגאוגרפי, אלא גם כדי לעמוד על המצב החברתי של כל מקום – וכך לזהות את היחידים והקבוצות שיבואו במשא ומתן על אופיו העתידי של אותו מקום. מיפוי צריך לכלול גם את מצב ייעודי הקרקע בארץ כיום כפי שמופיעים בתוכניות השונות. הקרקעות המופקעות מהפליטים עברו במהלך השנים בעלויות שונות, ותוכניות בינוי רבות תוכננו עבורן. אין זה אומר, כמובן, שלא ניתן לשנות ייעודי קרקע או תוכניות בינוי

→ אחד המיתוסים הגדולים הוא מיתוס הבערות הישראלית בעניין הפלסטיני. הציונות למדה היטב את הפלסטינים וכולנו יודעים היטב מהי הנכבה. כל ילד יהודי יודע בחושיו שהוא יושב על אדמת גזל, אלא שהוא גם יודע שעל כך קיומו. כלומר ללא הגזל והנישול אין לו קיום בפלסטין. ולמה הפלסטיני צריך ללמוד את השואה בסימטריה ללימוד הנכבה? זוהי חוצפתם הגדולה של היורים ובוכים, שלא רק יורים ובוכים אלא מבקשים מהקורבן שיבכה קצת בשבילם. ואם כבר ללמוד – אולי הגיע הזמן שתלכו ללמוד גם על השואה הרוחנית של יהודי ערב שבוצעה על־ידי הציונות האשכנזית. עובדה – אתם כותבים כאן ״גרוש יהודי ערב״ ולא יודעים על מה אתם מדברים. זהו אחד הסימנים לכך שהקולוניאליזם הוא תפיסה כוללת, גם של ״השמאל״. אין הבדל בין יחסה התרבותי של הציונות לערבים לבין יחסה ליהודים־ערבים. אתם אפילו לא מתאמצים להבין את זה, אפרופו למידה. (סמי שלום שטרית)

דעתי היא שניסיון להשתמש במפה של 1948 (מיליון וחצי תושבים) בתור הבסיס לתכנון המרחב ב־2048 (12-14 מיליון תושבים) הוא לכל הפחות בעייתי. צריכות בפרוש להיות מחוות זיכרון וגם בנייה מחדש של מספר מקומות באופן סמלי, אבל אלה צריכים להיות יוצאי הדופן ולא הכלל המנחה. הבעיה היא לא רק מאיזה יהודי תילקח אדמה ומאיזה לא (מחקלאי עני במושב בדרום הארץ כן, ומבעל מפעל עשיר לא?), אלא למי היא תחולק ואיך. התייחסתם לטוגיות האלה בטקסט, אבל לדעתי אלה בעיות בלתי פתירות. הן לא פתירות לא רק מנקודת הראות היהודית אלא גם מנקודת ראות פלסטינית (מה שאולי מסביר את הרתיעה של פלסטינים רבים מלהיכנס לרזולוציות האלה).

למשל, האם זה צודק שנכד של פלסטיני שגורש מסינדא עלי וחי כל חייו בניחותא בלונדון יקבל לידיו קרקע השווה מיליונים, בעוד שפלסטיני אחר שחי ארבעים שנה תחת כיבוש ישראלי בשכם לא יפוצה כלל? אפשר הרי לחשוב על אין־ספור מקרים כאלה. אולי הפיצוי על הטרגדיה הפלסטינית לא צריך (ולא יכול) להיות פרטני אלא קולקטיבי, בדומה להסכם של ארגוני ניצולי שואה עם מדינות אירופיות?

אני חושב שכאן יש מקום ללמוד ממקרים אחרים. מעניין יהיה לראות את ההסכם שיירקם [כך נראה] על איחוד קפריסין, למשל. גם התוכנית בדרום אפריקה שמעודדת חוואים לבנים להחזיר את הקרקע שלהם למדינה לצורך חלוקה מחדש היא מעניינת. גם המאבק המתמשך סביב ניסוח חוקה חדשה בבוליביה חולק הרבה דמיון עם המקרה שלנו. יש גם כמובן דוגמאות שליליות, כמו הפקעת נכסי הלבנים בזימבבואה או גרוש המיעוט הסיני באינדונזיה, שהובילו לא רק לאסונות הומניטריים אלא גם לקטסטרופות כלכליות. בקיצור, לי עדיין קשה להתרחק מהקצה המינימליסטי של שיבה שרואה בה שילוב של מנגנון פיצויים קולקטיביים, מתן אפשרות לזכויות אזרחיות שוות ומלאות, ובמקביל תוכנית רחבת היקף של דיור ותעסוקה שמתבססת על הצרכים של העתיד יותר מאשר על שחזור העבר. (יוני אשפר)

קיימות, אבל בכל תכנון עתידי של בניית יישובים חשוב לקחת אותן בחשבון.

בניגוד להנחת ה"אין מקום", מחקרו של סלמן אבו סיטה מראה שרוב מרכזיהם הבנויים של הכפרים שהיו קיימים עד הנכבה נותרו ריקים. בסוורים של זוכרות אנו רואות שוב ושוב כי אכן רוב הכפרים נותרו ריקים, לעומת האדמות החקלאיות והציבוריות שרובן הוקצו ליישובים יהודיים ונמצאות בשימוש. מצב זה מפריך את הטענה ששטחי הכפרים תפוסים כולם בידי יהודים.

המיפוי יעזור לנו להבין בצורה אחראית את המצב בשטח, אך לא פחות חשוב מכך, הוא יעזור לנו לתרגל התבוננות אחרת על הארץ – התבוננות שלא מתארגנת על־פי חלוקות וגדרות אלא מתייחסת לכל השטח שבין הים לירדן כאל מקום אשר בו חיים אנשים שיש להם אינטרס משותף, שרוצים לכוון חיים טובים וראויים.

#### סקרים

בקונטקסט של הדיבור והמחשבה על שיבה של פליטים פלסטינים, המילה "סקרים" נשמעת כמעט גסה, שהרי הרבה סקרים שירתו אינטרסים של מי שביקשו להוכיח כי הפליטים לא ירצו לשוב אם וכאשר תינתן להם האפשרות, ויעדיפו אולי פיצויים שיאפשרו להם להישאר במקום שבו הם נמצאים עכשיו. הרבה סקרים נעשו, הן בקרב פלסטינים והן בקרב יהודים. היו מי שנבהלו מהם ומי שהתעודדו מהם. כששאלו למשל פליטים אם ירצו לשוב לישראל, ההנחה היתה שישראל כמדינה יהודית היא צורת ההסדר היחידה בארץ, ולכן פליטים רבים השיבו בשלילה. אנו, לעומת זאת, מציעות לעשות שימוש בסקרים בקרב שתי האוכלוסיות על בסיס הנחה של מימוש השיבה וחיים משותפים בשוויון אזרחי מלא. השאלה היא, אם כן, כיצד לבצע סקרים כאלה.

אחת השאלות שיהיה למשל חשוב לשאול את היהודים תבדוק כמה בעלי בתים יהודיים יהיו מוכנים לוותר על הבתים בהם הם חיים לטובת הבעלים המקוריים, או כמה מיהודי התפוצות רואים את עצמם מגיעים לכאן. בנוגע לפלסטינים נצטרך למשל לשאול כמה ירצו לחזור, לאן, באיזה הרכב חברתי, באיזה תחום ירצו לעבוד או האם ירצו הסבה מקצועית, כמה רכוש היה ברשותם לפני הנכבה, ועוד. במסגרת זו יהיה צורך גם להבין כיצד אפשר להשיב או לפצות את מי שלא היה לו רכוש; צריך יהיה למשל לתת את הדעת על הפלאחים אשר עיבדו אדמות שהיו שייכות לאפנדי עשיר: מה יקרה עם האנשים האלה? כיצד מפצים אותם? שאלות נוספות שצריך יהיה לתת עליהן את הדעת הן למשל – כיצד מונעים היווצרותה של חברה שהפערים הכלכליים בתוכה עצומים? לאילו יישובים פלסטיניים שנחרבו יש כיום קהילות מספיק גדולות לשם הקמת היישוב מחדש? האם ירצו הפליטים והצאצאים של כפר מסוים להקים יישוב נפרד, או בשיתוף יוצאי יישובים אחרים? האם ירצו קהילות שלמות עקורות (כמו מחנה פליטים בלבנון שבו חיים פליטים ממספר כפרים שמהווים בעצמם כבר קהילה אחת) להישאר יחד?

לנו לנו. אין מבט מונוליטי על הארץ, מבט אחד.
(תומר גרדי)

זוהי ההנחה הצריכה הוכחה, שאינה יכולה להיות הנחת עבודה מקובלת על כלל הישראלים, מסיבות מובנות. לכן שלב ראשון של המהלך מחייב להוכיח זאת. (הלל כהן)

וגם להפך. (הלל כהן)

→ תפסיקו עם משחקי הצופים האלה. באמת. אם אתם רציניים הכריזו על דרישה להחזיר את 1.2 מיליון הרוסים שהותנחלו בעשור ומחצה האחרונים בפלסטין. אתם לא יכולים לדבר על זכות השיבה מבלי לדבר על הפסקת ההתנחלות הקולוניאלית. זוהי האלימות במדרגה העליונה ביותר, לא המחסום ולא הפגז הנורה לתוך הבית, עם כל הכאב. (סמי שלום שטרית)

→ ההתייחסות לסקרים מניחה יכולות של סקרים שאין להם, במיוחד בנוגע לכוונות של אנשים בעתיד, במיוחד בנוגע למצבים שלא התנסו בהם. (צירלס קיימן)

→ אתם חולמים?! למה שמישהו יוותר על ביתו בכלל? איש לא יוותר על ביתו או על דירתו העלובה. זה לא יקרה וזה לא אנושי לצפות לזה. כלומר, שיקומו של פליט על־ידי יצירת פליט חדש. הרי מדינת ישראל היא מלכודת מוות נוראה ליהודים. אתם מתמקדים בשאלת הפליטים שהיא רק פן אחד של הסיפור, נורא ככל שיהיה. אותי מעסיק מאוד הפן היהודי דווקא. כלומר, חיסולה של היהדות על־ידי הציונות האשכנזית. היהדות לא היתה בונה גטו כזה מטורף שסופו להתפוצץ. רק אחרי הפיצוץ הגדול יתחיל להתבהר סדר חדש. צריך להכיר בזה באומץ ולחשוב על היום שאחרי. במסגרת המדינית הנוכחית לא תצליחו לפתור שום בעיה, והאשמה היא לא בכם. התמימות שלכם היא דווקא נכס חשוב לחשיבה על היום שאחרי הפיצוץ הגדול. (סמי שלום שטרית)



## חוקה

כינונה של חוקה מלאה ומוסכמת לא יתאפשר כמוכּן בשלב הראשון, שהרי צריך יהיה לנסחה יחד עם הפליטים הפלסטינים שלא נמצאים כיום בארץ. הדבר מעלה קשיים טכניים ואידאולוגיים שמזכירים את הדיון סביב חוקה למדינת ישראל: אחת ההצדקות להימנעות מניסוחה עד כה היא ההמתנה לכל יהודי העולם שיגיעו כדי לנסחה. אנו מציעות ללמוד את הלקח הזה ולקדם במהרה את ניסוחה של חוקה, או לפחות של "חוקת מינימום" שתגלם הסכמות בסיסיות שמתוכן תוכל לצמוח חוקה. אנחנו מאמינות כי אותה חוקת מינימום תוכל לתת מענה לחששות שיתעוררו (בעיקר אצל היהודים) עם שיבת הפליטים הפלסטינים. ננסה להביא כאן מסגרת ראשונית של אותן הסכמות ולהצביע על מספר קריטריונים שיש לקחת בחשבון:

- החוקה תהיה מבוססת על מגילת זכויות האדם והאזרח של האו"ם.
- אזרחות שווה תינתן לכל התושבים במדינה.
- חוקי ההגירה למדינה: אחד הצעדים הראשונים יהיה כמוכּן ביטול חוק השבות כפי שהוא מנוסח היום ואישור זכות השיבה של הפליטים הפלסטינים. לאחר תקופה שאורכה ייקצב מראש תסדיר המדינה חוקי הגירה אחרים שבהם אמנם תינתן עדיפות להגירה של יהודים ופלסטינים, אך גם הגירות אלה יהיו מוגבלות בקריטריונים מסוימים.
- הפרדה בין דת למדינה.
- רפורמה של מערכת המשפט על מנת שלא תהיה מבוססת עוד על זכויות היתר של היהודים.
- במסגרת המשא ומתן על החוקה צריך יהיה להסכים גם על רפורמה אגררית שבמסגרתה יהודים שקיבלו אדמות מהמדינה (קייבוצים, מושבים) יחזירו אדמות אלה ותהיה חלוקה מחודשת של האדמות.
- כל אזרח יוכל לחיות בכל מקום בארץ.
- אף אחד לא יפונה בכח מהבית שבו הוא חי.

## תוכניות בנייה

בשלב זה צריך להכין תוכניות בנייה חדשות. אילו יישובים חדשים ייבנו? אילו יישובים קיימים יוגדלו כדי לקלוט את השבים? צריך להכין תוכנית מתאר ארצית המתחשבת בשיקולים שונים, תוך שהמיפוי והסקרים מהווים בסיס לאותן תוכניות, כלומר, על תוכניות הבנייה לשקף את הדיון ואת המשא ומתן בין הפליטים השבים לבין מי שכבר גרים בארץ.

בהסתמך על החוק הבינלאומי, צריך הסעיף הזה לקבוע לא כי אף אחד לא יפונה בכח מהבית שבו הוא חי, אלא שאיש לא יישאר מחוסר בית. שהרי הבטיח לעיקרון הזה הוא הזכות לדיון ומשמעותו שיתכן שאנשים יאולצו לעזוב את הבתים בהם הם חיים עכשיו, בתנאי שפתרונות דיון חלופיים יוצעו להם על ידי הרשויות שאילצו אותם לעזוב. (אינגריד ג'רדאת)

→ נראה שנקודת המוצא שלכן היא פתרון במסגרת של מדינה אחת. אישית אני מסכים עם ההעדפה הזו, אלא שמאחר שהגישה הרווחת בזרמים המרכזיים בפוליטיקה היא זו של שתי מדינות, נשאלת השאלה, האם לא כדאי להקדיש תשומת לב גב לאפשרויות של שיבה במסגרת כזו? (מייק כגן)

→ למה הדבר דומה? לאסיר עולם (ללא זכות חנינה) שיושב ומתכנן את בית חלומותיו. עצוב. (סמי שלום שטרית)

## שלו 2: שיבה

רגע לפני השיבה בפועל, יש להכין את הקרקע לכך. עולים בדעתנו ארבעה מרכיבים שיוכלו לתמוך בשלב השיבה: סיורי ״תגלית״, הכנת מרכזי קליטה, הכשרת החברה הקולטת, הכשרת החברה המהגרת.

– הפורמט של סיורי ״תגלית״ שעורכת הסוכנות היהודית לצעירים יהודים מהתפוצות כדי להכיר להם את הארץ, עשוי להועיל גם כהכנה לשיבת הפליטים הפלסטינים. למעלה משישה עשורים אחרי הנכבה הארץ השתנתה ללא היכר; הפליטים, שרובם לא ביקרו בה מאז, צריכים לדעת לאן הם שבים. הכפר מהזיכרון כבר לא קיים, ולעתים אין לו כמעט כל זכר בנוף. חשוב אפוא שייערכו סיורים לקהילות המבקשות לשוב (או לפחות לנציגיהן) כדי שיהיה לחבריהן ידע מעודכן על המראות בארץ, מי יהיו שכניהם החדשים ולעתים אף מי גר בבתים בהם חיו אמותיהם אבותיהם בעבר.

מרכזי הקליטה הקיימים עשויים לשמש את הפלסטינים השבים. סביר להניח שפליטים לא יוכלו לשוב מיד אל יישובי הקבע בהם יחיו, ולכן חשוב לקלטם במרכזי קליטה. במרכזים אלה הם יוכלו לקבל מידע והכשרה לקראת החיים בארץ וכן להשמיע את קולם.

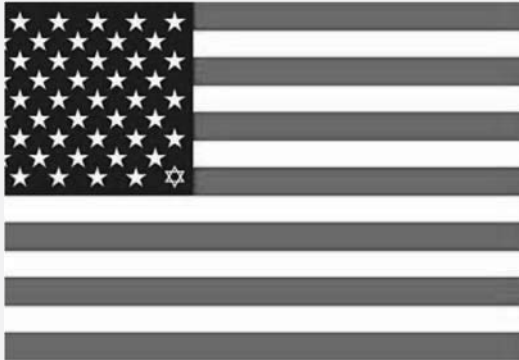
החברה הקולטת את הפליטים צריכה אף היא להתכונן לשיבתם. הצלחת קליטתם של מהגרים רבים דורש מאמץ רב מצד הקולטים. בסוגיה זו עשויים הפלסטינים החיים בישראל למלא תפקיד מרכזי. הם אלה שבאופן ״טבעי״ יכולים לסייע לאחיהם השבים לשטח של ישראל כיום, שהוא השטח הרלבנטי העיקרי למצב של שיבה. יתכן שיהיו פליטים שיעדיפו לגור דווקא בשטחי הגדה או עזה, אבל לכך נראה שצריך פחות הכנה או תכנון מוקדמים. הפלסטינים אזרחי ישראל מכירים הן את החברה היהודית והן את הפלסטינית, לכן יקל עליהם להעביר את החוויה של חיים עם יהודים לפלסטינים אחרים. גם היהודים יצטרכו לעבור הכנה לקליטת הפליטים. השינויים הרבים שיעברו על הארץ מבחינה תרבותית, דמוגרפית, כלכלית ועוד יחייבו הכשרה של היהודים בישראל.

– גם החברה המהגרת, היינו הפליטים השבים, צריכים לעבור הכנה מוקדמת. לחברה האזרחית צריך להיות תפקיד מרכזי בהכשרה כזו. ההכשרה צריכה להתחיל בפעילות הסברתית וחינוכית בגולה, ולהימשך במרכזי הקליטה בארץ, אולי בדומה להכשרות שהיו נעשות בעבר לפני עלייה לקרקע של קיבוצים בישראל.

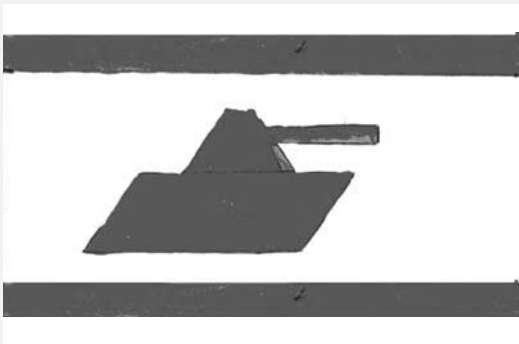
שיבה בפועל של פליטים צריכה להתרחש בשלבים, בהדרגה, תוך התאמה ליכולת הקליטה. שיבה בפועל, גם כאשר היא שאיפת חייו של פליט פלסטיני, היא הגירה – וכל הגירה היא סוג של עקירה ממקום מסוים. במקרה הפלסטיני, כל הפליטים שיבחרו לשוב חיים רוב חייהם במקום אחר, בגולה כלשהי. רוב חייהם הם חיים במקום שאינו מחוז חפצם, ועדיין חשים כי זהו מקומם: הם רגילים אליו ומכירים

→ לא מעט רעיונות עוועים יש בפסקה הזאת. מה, לא למדנו דבר מתולדות הציונות? הכשרות, מרכזי קליטה - מה זה, פילסטון הגליל והנגב? עיירות פיתוח לערבים? אולפני עולים עם עוד ודרבוקה במקום אקרודיון ומנדולינה? האם באמת אתם מאמינים שדה־ציוניזציה אפשרית באמצעים המועתקים מהמודרנה הציונית? (תומר גרדי)

→ יש מידה מסוימת של אירוניה בכך שלשון הטקסט הזה חוזר, פה ושם, על לשונה של ממשלת המנדט, ועוד יותר אירוניה בעובדה כי הרבה מהמודל לקליטת הפליטים החוזרים מבוסס במפורש על המודל הציוני. אבל, כפי שמרקס אמר, ההיסטוריה מלאה באירוניה, ואף חוזרת על עצמה, בפעם הראשונה כשרגדיה, ובשנייה כפרסה. (צירלס קיימן)



שהוא הרבה יותר חביב, חייבים להודות, מהדגל הזה:



טקסט טוב. זה צריך לבוא לפני העגלה. אבל זה לא בידינו. כלומר, לא בידינו להחזיר את הפליטים (שיביאו לפרוק הקולוניאליזם) ולא בידינו לפרק את הקולוניאליזם כדי שיביא להשבת הפליטים ולפיוס. המציאות מצביעה על כיוונים אחרים שאנו כבר חוזים בהם: המלחמה הבאה תעיר ביהודים את חוש ריח הסכנה (שהציונות הקהתה בעמל רב) והם יקומו במיליוניהם ויצאו לחפש מקלט מפני הטרוף הזה שהמיטה עליהם הציונות. לא רק אשכנזים המצוידים בדרכונים פולניים. אין היום ישראלי אחד שאין לו קרוב משפחה בארה״ב או בחו״ל אשר יוכל לבקש מקלט עבורו. הרי הדינמיקה הזאת יצאה לדרך מזמן. המלחמה הבאה שתבוא עלינו לטובה, תשטוף את הארץ בטילים מכל כיוון אפשרי, כי היהודים הטובים באמריקה ימשיכו לחמם את הזירה האירנית במצוות ישראל. הבריחה תהיה המונית. ישראלים יבקשו מקלט גם במצרים וכל ארצות צפון אפריקה יפתחו שעריהן ליהודים בשמחה... צריך לקוות שהמושל הצבאי של מדינת ישראל (הרי שום ממשלה אזרחית לא תעמוד בכאוס) לא יספיק לשלוף את התותח הגדול מדימונה, אלא יחפש לו גם כן ארץ מקלט. ועוד צריך לקוות שהממשל הצבאי האמריקאי שיוקם כאן אחר כך יגיע גם למסמכים כמו המסמך הזה שלכם. ויש גם מסמכי מגירה אחרים לעתות כאלה שכתבו בכל מיני סדנאות חשיבה, כמו זו שהולידה את הדגל הזה (שהרי מיליון בקשות ויזה מוגשות בשגרירות ארה״ב בישראל מדי שנה):

ולסיום – העיקר שאני לוקח מהמסמך שלכם הוא הצורך להתכונן ליום שאחרי הציונות. לצייר את היום הוא על כל אפשרויותיו בבהירות וללא הנחות. לעורר מורא ולהבהיל. (סמי שלום שטרית)



למרות שברור שאת השיבה יש ליישם בצורה מסודרת ומאורגנת ומדורגת, אין לדעתי לשלול את אפשרותם של פליטים שבידם האמצעים והקשרים שיאפשרו זאת לשוב בכוחות עצמם. (אינגריד ג'רדאת)

אותו, והוא הפך ברבות השנים לסוג של בית עבורם. השיבה בפועל תהווה עקירה (מרצון) ממקום המגורים. מימושה בדרך הטובה ביותר דורש הכנה של הפליטים עצמם, של הקהילות הקולטות ושל המערכת הקולטת. לכן, שיבה אינה יכולה להיות רק תהליך ספונטני התלוי בלעדית ברצונה של הפליטה השבה.

תהליך השיבה תלוי גם בשיקולים מערכתיים שונים, שמן הסתם יגבילו את מספרי השבים לפי היכולת לקלטם. דרושים, אם כן, קריטריונים לקדימות של פליטים על אחרים. אנחנו מבקשים להציע כמה קריטריונים כאלה:

1. הגיל קובע: תינתן עדיפות לפליטים המבוגרים שנעקרו בעצמם ומבקשים לשוב. נראה שלא צריך לנמק מדוע יש לזקן המעוניין לשוב עדיפות על בני הדור השני או השלישי לנכבה. זקנים אלה ישובו, כמובן, עם בני משפחותיהם שירצו בכך. עולה כאן סוגיה של גבולות המשפחה לצורך קבלת עדיפות זו, אך נראה שהיא חורגת מיכולתנו בשלב זה לענות עליה.

2. שיבה מלבנון: קריטריון ההעדפה השני הוא לפליטים החיים בלבנון שכן הם מצויים במצב החברתי והפיזי הקשה ביותר בדרך כלל. מצבם של החיים במחנות הפליטים הוא הקשה ביותר, אבל גם מי שיצאו מהמחנות לא נהנים מזכויות אזרח ומנועים מלעסוק בעשרות עבודות ומקצועות. הם נתונים ללחצים רבים מצד השלטונות והאוכלוסייה בלבנון.

3. שמירה על הקהילתיות: ההגירה עשויה להצליח יותר ככל שתישמר גם במהלכה הקהילתיות של המהגרים, הפליטים השבים. אפשר לחשוב על שני סוגי קהילה רלבנטיים: קהילות המקור, מיישובי המוצא שמהם נעקרו הפליטים, והקהילות שבהן חיים כיום, למשל במחנה המאגד פליטים מיישובים שונים. לשני סוגי הקהילות עשוי להיות אינטרס לשמר עצמם ולכן גם לשיבה יחד של חבריהם. היגיון דומה הנחה את ישראל כשנעקרו מתיישיבי גוש קטיף, ונעשה ניסיון לשמור על קהילותיהם גם במקום בו יושבו מחדש. הפליטים במחנה עין אלחלוה בלבנון, למשל, חיים הרבה יותר זמן יחד מאשר הזמן בו חיו בנפרד ביישובים מהם נעקרו בפלסטין. לכן יתכן שיבחרו לחיות יחד גם אחרי השיבה, אולי תוך שמירת הזיכרון הקולקטיבי לכל יישוב ממנו נעקרו, כפי שקורה בפועל במקומות רבים מאז הנכבה. אולם יתכן והיו קהילות מקור שירצו לשוב לחיות יחד, והדבר חייב להילקח בחשבון.

ההדרגה של השיבה צריכה להיות גם במספר הכולל של הפליטים השבים בכל שנה. יש לקבוע מכסת מקסימום לקליטה, משני טעמים: האחד, הברור מאליו, קשור ביכולת הקליטה. השני הוא החשש של היהודים שאחרי שנים רבות כל כך של סכסוך וכיבוש שעם שיבה של פליטים משמיטת האדמה מתחת לרגליהם. יש להבטיח כי יהודים לא יוצאו בכח מהבתים שבהם הם גרים, כמו גם פלסטינים עקורים פנימיים שגרים בבתים של פליטים פלסטינים. תינתן להם אפשרות לעזוב תמורת פיצוי הולם, אולם בכל מקרה לא יהיה פינוי בכפייה.

בחלק זה מתעוררות מספר שאלות שצריך יהיה לחשוב עליהן: מה קורה

יש לזכור שאין מדדים אובייקטיביים ל"יכולת קליטה" של מדינה. יכולת הקליטה היא שאלה של עדיפויות של ערכים מסוימים על פני אחרים, מטרות מסוימות על פני אחרות (כולל שמירה על הטבע, למשל) סוג החברה והכלכלה שאותן מבקשים להבנות וכו'. (אינגריד ג'רדאת)

יש היגיון בהצעה להעדיף שיבה של פליטים מלבנון תחילה, אלא שהיות פליט פלסטיני בלבנון הוא מדד נס בלבד למידת הפגיעות וקשיי החיים של פליטים. בהתחשב במצב בעירק כיום, יש לתת עדיפות גם לפליטים פלסטינים משם. גם מצרים מנהיגה משטר נוקשה כנגד פליטים פלסטינים. (מייק כגן)

→ ההתייחסות לצורת יישוב תושבי מחנות הפליטים מצביעה, לדעתי, על חוסר ידע אודות מחנות אלה. גם לי אין ידע כזה, אבל כאשר, על־פי אתר האו"ם, היו ב־2003 יותר מ־45 אלף תושבים בעין אלחלוה, לדבר על תושבי המחנה כ"קהילה" שתרצה, אולי, לשמור על עצמה אחרי השיבה, נראה לי לא רציני (מה גם, על אף שאין לי ידע מיוחד על אודות המקום, קשה להניח שהוא איננו מחולק לשכונות, קבוצות, ארגונים יריבים, וכל המרכיבים המסובכים של ריכוזי פליטים בכל מקום בעולם, כולל המחנות בקפריסין אליהם הבריטים העבירו את המעפילים היהודים שתפטו לפני קום המדינה). מתקבל רושם כי המחברות כותבות על דברים שאינן מכירות. (צ'רלס קיימן)

→ באשר לפינוי מהבית, הקביעה כאן צריכה לכלול לא רק יהודים אלא גם פלסטינים אזרחי המדינה. חלקם הרי חיים על אדמתם של פליטים, או אפילו גרים בבתיהם. שנית, כמו שכבר כתבתי, לשון החוק צריכה להיות, איש לא ייהפך מחוסר בית. כלומר, דיור חלופי יסופק לאלה שייאלצו לעזוב את הבתים בהם הם חיים. (אינגריד ג'רדאת)

כאשר נמצא בית פלסטיני, בעליו תובעים את חזקתו ובו חיים יהודים או אחרים שלא מוכנים לפנותו? מה קורה כשבבית חיים אנשים שקנו אותו מהמדינה או מבעליו היהודיים הקודמים (in good faith)? ומה קורה כשבעליו של הבית כבר לא בין החיים וצאצאיו תובעים אותו?

נדמה כי התשובות שמספק החוק הבין־לאומי בעניין זה לוקות בחסר. למשל, על־פי החוק הבין־לאומי, כשהבית נשאר במצב יחסית דומה למה שהיה עד לפני 1948 התביעה של בעליו הפלסטינים נחשבת לחזקה יותר, ואילו כאשר הבית שונה ועבר שיפוצים נרחבים הַחֻקָה של הדיירים הנוכחיים חזקה יותר. לדעתנו (הבלתי משפטית) כח תביעתם של הדיירים הנוכחיים מתחזק ככל שעובר הזמן. כאשר יורשים מדור שני, שלישי או רביעי תובעים אחרי עשרות שנים החזרת רכוש מדיירים קיימים שרכשוהו בתום לב, עמדתם חלשה יותר מבעל רכוש שמבקש חזרה את רכושו שנגזל לאחרונה. יחד עם זה, במצב של שיבה וחתירה לפיוס, כדאי להציע תמריצים לשני הצדדים לעשות ״ויתורים כואבים״. לדוגמה, יהודים שיוותרו על רכושם לטובת פליטים שבים יזכו בפיצויים הולמים וכן בהכרה ציבורית ובדומה לכך גם פלסטינים שיוותרו על השבת רכושם לטובת הדיירים הקיימים.

#### עקורים פנימיים תחילה

שיבתם של העקורים הפלסטינים הפנימיים, אזרחי ישראל, יכולה להתרחש לפני שיבתם של הפליטים הגולים – שהרי חלק מהאתגרים העומדים בפני השבים מהגולה לא רלבנטיים עבור העקורים הפנימיים. המרחק הגאוגרפי, הקרבה הפיזית והכרת המצב בשטח לאשורו הם יתרונות גדולים שיסייעו לאוכלוסייה זו לתכנן את שיבתה. לדוגמה, קהילת עקורי ספוריה הגרה ברובה בשכונת ספפרה בנצרת יכולה בקלות יחסית להחליט אם ומי מעוניינים לשוב ליישובם, מרחק קילומטרים ספורים ממקום מגורם הנוכחי. אחרי החלטה כזו ביכולתם לתכנן את יישובם, יחד עם מוסדות תכנון רשמיים ולא רשמיים, כדי להתאימו לצרכים האקטואליים. שכניהם היהודים, תושבי מושב ציפורי ואחרים, צריכים להיות חלק מתכנון עתידי כזה. שיבה של העקורים הפנימיים תחילה גם תקל על העקורים הפנימיים עצמם להכשיר את השבים מהגולה לפני הגירתם ולסייע בקליטתם בפועל. חוויית השיבה שלהם תלמדם מה הם האתגרים העומדים בפני השבים ואילו אסטרטגיות נמצאו עבורם יעילות להתמודדות עם תהליך הקליטה. לדעתנו, היהודים בישראל עשויים להיות פתוחים יותר לשיבה ויישוב מחדש של שכניהם העקורים הפנימיים וכך לקבל בהדרגה את רעיון ומימוש השיבה.

#### קבורה וביקור

לשיבת הפליטים יש שני מרכיבים נוספים ומשלימים: קבורה וביקור בארץ. לפליטים הפלסטינים (וגם ליהודים בחו"ל) תישמר הזכות להיקבר בארץ לתמיד. רבים מהפליטים אולי לא ירצו להגר שוב לפלסטין אבל יתכן שיבקשו להיקבר בה לאחר מותם. שיבה כזו לא מצריכה השקעת משאבים רבים מדי אבל חשיבותה

→	אמנם שיבוחו של נכס השייך לפליט על־ידי דייר נוכחי מחזק את טענתו של הדייר על הנכס, אולם אין זה נכון שהזמן העובר בלבד מחזק טענה שכזו. עיקרון זה הוכר במקרים אחרים, וביניהם במקרה של פיצויים על נכסי יהודים באירופה. (אינגריד ג'רדאת)

→	זכותם של צאצאים של פליטים בעלי רכוש לפיצוי אינה נופלת מזכותם של בני הדור הראשון שנושלו מנכסיהם. (אינגריד ג'רדאת)

→	יתכן שמענה לבעיית ה"הפסקת האלימות תחילה" עשויה להיות המשך של יישום שלבים מסוימים, כמו למשל שיבתם של העקורים הפנימיים, גם אם תימשך האלימות. שהרי הם גם כך כבר אזרחים, ואת עיכוב שיבתם יהיה קשה לנמק. (מייק כגן)

שתי השאלות המרכזיות הן: מדוע על היהודים לוותר על מדינת לאום משלהם (לזה יש תשובה יחסית טובה – שלפחות מסבירה מה ההיגיון ברעיון שלכם: היא נבנתה על אדמה בה חי עם אחר), והשנייה, אליה לא התייחסתם, היא מה מקור ההנחה שהפלסטינים יקבלו את זכותנו לחיות כאן, וזאב ירעה עם גדי, בעיקר לאור הצהרות גורמים אסלאמיים אבל לא רק. כלומר: ברור שכדי שהמהלך הזה יתממש יש צורך בשינוי תודעתי עמוק בצד הפלסטיני (המעוגן לא רק בצורך האנושי שלנו לחיות אלא גם בחוק הבין־לאומי, קרי התנאי בהחלטה 194 על־פיו הפליטים השבים יחיו בשלום עם שכניהם היהודים). הימנעות מהתייחסות לנקודה זו, שהיא מכשול לשיבה לא פחות מאשר מדיניות ממשלות ישראל, מחלישה את המאמץ כולו. יותר מזה: גם אלו מבינינו שמוכנים לחיות בשוויון מלא עם הפלסטינים, וגם אלו שהרגש הלאומי שלהם חלש יחסית (ולכן אולי היו יכולים להסכים לשיבת הפליטים) – ואני מרשה לעצמי להניח שגם אתם, הכותבים – לא יכולים לוותר על התנאי הזה. ההתעלמות ממנו מעלה חשש שאתם מעדיפים להתמקד רק בכשלים "הציוניים" ולא באלו הערביים. אני כשלעצמי סבור שעצימת עיניים כלפי אלו או אלו – שגויה.

יש גם נקודות נוספות: שיבת הפליטים תביא לכך שהארץ תאבד את כל השטחים הפתוחים שלה. זהו לא טיעון נגד – אלא נקודה הדורשת התייחסות. וכן שהפלסטינים אזרחי ישראל יהיו אלו שיינזקו מכך אולי יותר מכולם – וגם מכך אין להתעלם. אבל אלו הערות מסדר שני. על כל פנים – יישר כח. (הלל כהן)

חמוד. נורא חמוד. ועכשיו בואו נלך לאכול חומוס אצל סמיר ברמלה. (סמי שלום שטרית)

יפה! (הלל כהן)

וללא הגבלה.

### לאן ישובו?

שאלה מרכזית, כמובן, היא לאן ישובו הפליטים. האפשרויות לכך מגוונות: ליישובים מהם גורשו; סמוך ליישובים אלה; ליישובים אחרים; ליישובים חדשים משותפים לקהילות פליטים שונות או ליישובים משותפים עם קהילות יהודיות.

1. שיבה ליישובים מהם גורשו הפליטים נראית הכי "טבעית", ואכן במקרים מסוימים יכולה להתרחש. דרושים לכך כמה תנאים. ראשית, שתהיה קהילה גדולה מספיק המעוניינת להקים מחדש יישוב. שנית, שהמרכז הבנוי של היישוב שנהרס עדיין פנוי, לפחות ברובו, וכן שיש בסביבתו אדמות שניתן להקצות לו. שלישית, יש לשקול היבטי תכנון שונים כמו אקולוגיה, תשתיות וכו'.

2. במקרה שהיישוב לא קיים או שחיים בו א/נשים אחרים או שהפך לאזור תעשייה, ניתן להקים מחדש את היישוב בקרבת מקום. פתרון כזה משמר את הקרבה לאזור הגאוגרפי המקורי מצד אחד, ומתחשב במציאות שהשתנתה מאז, מצד שני. דוגמה לכך מהווים הכפרים שהיו בשטח של העיר תל־אביב כיום. תושבי סומייל לא יוכלו לשוב לכפרם בשטח בו היה מכיוון שמלבד מבנים ספורים לא נותר דבר מהכפר ושטחיו החקלאיים הם כיום אזור מרכז תל־אביב. אלא שישנה אפשרות להקצות להם דירות במגדלים הצפויים להיבנות בשטח כפרם בקרוב. בדירות האלה הם יוכלו לגור, או לחלופין יוכלו להשכיר או למכור אותן. ניתן גם להקים יישוב סמוך לתל־אביב עבור כל פליטי הכפרים הללו שירצו לשוב בפועל. אפשרות נוספת היא הקמת יישוב פלסטיני נוסף בצמוד ליישוב יהודי קיים. מושב כרם בן זמרה לדוגמה יושב במקומו של היישוב אלראס אלחמר, וכך כרם מהר"ל במקומו של אג'ם. ניתן למשל להרחיב את כרם בן זמרה ואת כרם מהר"ל ולהוסיף להם שכונות של פליטים פלסטיניים.

3. קהילות עקורים מיישובים שונים עשויות להתיישב יחד. כפי שנאמר לעיל, במצב שקהילת מחנה פליטים מסוים המורכבת מפליטים שבמקור באו מיישובים שונים מעוניינת לשמר את הקהילה הגולה, ולאו דווקא את קהילת המקור, ייבנו יישובים באזור הסמוך ליישובים מהם נעקרו פליטים אלה. בדרך כלל קהילות אלה מורכבות מפליטי יישובים סמוכים, למשל בגליל.

4. ישנה גם אפשרות שיבה למקום אחר לחלוטין. פליטים יוכלו להתיישב בכל הארץ, לכן אין כל הגבלה שפליטים מחיפה, למשל, ירצו להתיישב בנצרת או בתל־אביב.

הרעיון הזה מוצא חן בעיניי, אלא שלא הייתי מציע אותו במסגרת זמן בלתי מוגבלת, מאחר שככזה ימנע העיקרון הזה אפשרות מישראל לשלוט בכניסת מהגרים אליה. אולי אפשר תחת זאת להציע שלכל הפליטים תהיה זכות לבחור אם רצונם לשוב לחיות בביתם (ישראל). עבור אחרים, שידחו קבלה של אזרחות ישראלית, אפשר אולי לחשוב על מעין ויזת עולי־רגל, בדומה לאלו שמנפיקים בערב הסעודית לעולים לרגל החג' וההג'רה. (מייק כגן)

	<div><span>→</span></div>	שאלתי את אָמי פעם (אנחנו יושבנו באשדוד) מה היה קורה אילו במקום מאה אלף הרוסים שהובאו לאשדוד היו מגיעים מאה אלף פלסטינים ומקימים מחדש את איסדוד? בניגוד לי ולכם, היא כמובן גדלה וחיה עם ערבים כשכנים לכל דבר. אחרי שקילפתי קצת את הפחדים ("אבל מה אם יבואו כל יום להתפוצץ עלינו באשדוד?"), היא אמרה שזה יכול להיות נחמד, אם הממשלה תסכים כמובן. וזה העניין – הממשלה, כלומר המדינה, כלומר הפרויקט הקולוניאלי הציוני. (סמי שלום שטרית)

	<div><span>→</span></div>	באופן כללי אני מסכים עם הגישה הזו, מלבד במקומות בהם נשאר מבנה הכפר על כנו. במקרה זה אפשר לחשוב על אפשרות לפיה יעזבו אותו היהודים ויעברו לגור במקום סמוך. (מייק כגן)

	<div><span>→</span></div>	לדעתי לא נכון לחשוב על בעיית הפליטים כבעיה שצריכה ויכולה להפתר רק על־ידי ישראלים ופלסטינים. אני לא אכנס כאן לדיון אקדמי בנושא מושג האחריות ההיסטורית, למרות שלדעתי הוא דיון חשוב ומורכב גם ברמה התאורטית הכללית וגם ברמה הקונקרטית של המקרה הפלסטיני, אבל די בניסוח שנתתן לזכות השיבה כזכות גם ליישוב מחדש במקום המושב הנוכחי של הפליטים או במדינה שלישית כדי להבין שקיים הכרח במחויבות בין־לאומית לפתרון שעליו יוסכם. אנחנו הרי לא רוצים לראות גרושים של אוכלוסייה פלסטינית מלבנון או ממדינות המפרץ ברגע שניתנת לה הזכות לשוב. גם המימון העצום שיידרש לפרויקט הזה (פיצויים, בנייה, יצירת מקומות תעסוקה, וכו') חייב להגיע ממדינות האזור ומתורמים בין־לאומיים, אחרת הוא עלול למוטט את הכלכלה על ראשם של כל מי שיחיו כאן. בנוסף, תהליך החינוך והלימוד שתארתן במסמך צריך להתקיים לא רק בקרב ישראלים־יהודים ופלסטינים אלא באזור כולו. הפגנת נכונות כלל ערבית ואסלאמית לנוכחותה של קבוצה ישראלית־יהודית במרחב היא תנאי לנכונות של ישראלים להשתכנע שהם יכולים לשמר את קיומם כקהילה תרבותית משגשגת גם בלי כיפות ברזל למיניהן. (יוני אשפר)



## שלו 3: אחרי שינה

**צורת המדינה**

בשלב זה ננסה לנסח קווים מנחים לכינונה של המדינה שתקום לאחר שיכת הפליטים, כששיבת הפליטים מהווה עבורנו האפשרות לטרוף את הקלפים ומתוכה לנסות להציע הסדר אחר. אנחנו מציעות לחשוב על מדינה במנותק ממדינת הלאום כפי שהיא מוכרת לנו היום – על מדינה שלא תצטרך להגדיר את עצמה אל מול אויב חיצוני שנגדו יש להתגונן, אלא מתוך הקהילות שמרכיכות אותה.

המדינה עליה אנחנו חושבות היא ״מדינה חלשה״ במובן הזה שזו מדינה עם חוקה מצומצמת אבל חזקה, שתהיה מבוססת כאמור על מגילת זכויות האדם והאזרח ותהיה חילונית. החוקה של המדינה תהווה מסגרת מינימלית נוקשה שתאפשר קיום של קהילות ״חזקות״ בתוכה שכל אחת מהן מקיימת אוטונומיה חברתית ותרבותית משלה (כמובן במסגרת חוקי הבסיס של המדינה). כל קהילה תהיה שקולה למדינה במובן הזה שהיא תוכל לקיים מערכת תרבותית וחברתית משלה; במקום מושג הפוליס, העיר־מדינה, אנו מציעות לחשוב על הקהילה־מדינה. אחת המטרות החשובות של המדינה תהיה אם כן דאגה לקיומה של רב־תרבותיות בתוכה ולמסגרת שתאפשר חיים ראויים לכל האזרחים. המדינה תדאג למשל למערכת הכבישים, לקיומו של שוק כלכלי לא דורסני, ולמניעת השתלטות אחת הקהילות על כל השאר. במובן מסוים תהיה הסמכות העליונה של המדינה, אשר תבוא לידי ביטוי בחוקה המצומצמת, תהיה רגולטורית ופורמלית בעיקרה.

האזרחות בכל אחת מהקהילות־מדינה תהיה מנותקת מהמקום הגאוגרפי של האזרחים בה: באותו שטח גאוגרפי יוכלו להתקיים מספר ישויות של קהילות־מדינה ריבוניות. בתל־אביב למשל יוכלו להתקיים בו־זמן מספר קהילות־מדינה שכל אחת מהן מקיימת בתוכה מערכת חינוך אחרת, שפה אחרת ומנהגים אחרים: יתכן כי במקביל יהיו בתי ספר שהשפה הרשמית בהם תהיה ערבית, עברית, אמהרית, רוסית, או גם כל שפה אחרת, ותוכניות הלימוד בכל אחד מבתי הספר ייקבעו על־ידי הקהילה־מדינה שמפעילה אותם. למדינה תהיה סמכות לפסול תוכנית לימודים כזו או אחרת (אם למשל יוכח כי היא מקדמת גזענות) אך היא לא תהיה חייבת לאשר אותן.

יצירת מקום לרב־תרבותית במדינה תאפשר לא רק לקיים אוטונומיות תרבותיות לקבוצות היהודיות והערביות כפי שאנו מכירות אותן היום – אלא גם לפרק את האחדות המדומיינת אליה אנו נדרשים היום, כאשר הקהילה היהודית בצורת מדינת הלאום ניצבת אל מול הקהילה הפלסטינית בצורת ה(אי)מדינת לאום. במצב כזה נמחקים ההבדלים הפנימיים ולקהילות השונות המרכיכות כל אחת מקבוצות הלאום אין אפשרות לקבל ביטוי שווה: הקבוצה ההגמונית (במקרה של הלאום היהודי – הקבוצה האשכנזית) צובעת את כל שאר הקבוצות בלבן, ולקבוצות אחרות – כמו הקהילה האתיופית או קהילת מהגרי העבודה – אין מקום במסגרת המדינה כפי שאנו מכירות אותה היום. הניתוק של האזרחות מהלאום באמצעות קהילות־מדינה מרובות תאפשר את יצירתן של קהילות אחרות,

→ לדעתי חלק מתהליך בנייתה של דמות המדינה העתידית צריך להתחיל כבר בשלב הראשון, השלב של לפני השיבה, ולכלול בתוכו גם פליטים פלסטינים גולים. (אינגריד גירדאת)

→ לדעתי, כל הקטע האחרון, על מבנה המדינה העתידית, מיותר ואינו שייך לעניין המידי. הוא גם שטחי. יש מידה לא קטנה של יומרה לחשוב שניתן במסגרת עמוד לפרוס מודל של חברה עתידית צודקת, שונה לגמרי במבנה מהחברה הקיימת. האם זו הסיבה להחזרת הפליטים, כדי שיהפכו מנוף לבניית חברה אחרת? ואם לא תיבנה חברה אחרת, אין להחזיר אותם? יש כאן ערבוב של שני דברים שונים לגמרי, והתוספת של גן העדן עלי אדמות של החברה העתידית (במקום אותו גן עדן עליו מציעות המחברות לפלסטינים לוותר) פוגעת מאוד במטרה של המאמר. (צירלס קיימן)

→ החלק על המדינה בעתיד חלש בעיניי. הדגש על הרב-תרבותיות חשוב, אלא שהוא אינו האספקט עיקרי בשאלות של אזרחות וזכויות במסגרת מדינה עתידית, אלא שליטה במשאבים, אמצעי ייצור וכו'. דגש על הצורך במשטר סוציאל־דמוקרטי חזק או טוב אף יותר, משטר סוציאליסטי, יפתור את בעיית השוויון, בעיקר כשמדובר בקולקטיב של פליטים. דעתי היא ששאיפה למדינה חלשה בעידננו של חברה קפיטליסטית דורסנית, אינה התשובה. הצורך הוא במדינה חזקה שתוכל להגן על אזרחיה. (נדא מתא)

אופן ההסתכלות שלי על רעיון השיבה שונה קצת מזה שמשתקף במסמך שלכן, בקשר הסיבתי בין פרויקט השיבה לבין פרויקט כינונה של מדינה דמוקרטית רב־תרבותית בין הירדן לים. אצלכם, שיבת הפליטים עומדת כמטרה בפני עצמה אשר מימושה יאפשר, או למעשה, ייאלץ את סופה של הצינונות ואת הגדרתו מחדש של האופי החוקתי והמוסדי של המדינה. לדעתי, שינוי אופיו של המשטר חייב להגיע לפני מימוש בפועל של השיבה, או בניסוח אחר, השיבה יכולה להתממש רק כפועל יוצא לכינונה של מדינה לא־ציונית, ולא להפך. אני אמנה כמה סיבות לכך: א) למיטב ידיעתי השיבה הפלסטינית היא היחידה בהיסטוריה (למעט שיבת ציון) שמיומשה יהפוך את המאזן הדמוגרפי בין קבוצות המצויות בקונפליקט אלים, ולכן הקבוצה ששולטת בהווה לא תוותר על מעמדה אלא אם כן חבריה ידעו מראש אילו הגנות חוקתיות ומוסדיות יעמדו לרשותם כשיאבדו את הרוב. לא ברור איזה מעמד יהיה ל־חוקת המינימום״ שהזכרתם, ומי יהיו שותפים לניסוח שלה. ב) זה רק הוגן שכשיעמדו הפליטים בנקודת הבחירה האם לשוב לפלסטין או לא הם יוכלו כבר לדעת לאיזו מין מדינה הם חוזרים. ג) כמו שציינתם, בתקופה שמיד אחרי שיבתם תהיה אוכלוסיית הפליטים החוזרים אוכלוסיית מהגרים, שבמידה רבה זרה ומנוכרת למקום ולחברה אליה הם מצטרפים. קשה לי להעריך עד כמה הם יהיו נכונים לבצע פשרות חוקתיות לאחר שזכותם לשוב כבר מומשה. אני יכול לדמיין בקלות יותר איך האפשרות למימוש השיבה מהווה תמריץ לביצוע הפשרות הנדרשות בשלב הדיונים על חוקה חדשה.

אי אפשר הרי לחזות כיצד בדיוק יתבצע המעבר מהסדר הקיים לסדר חדש, אבל אני מעריך שיש יותר סיכוי לתהליך הדרגתי שיכלול, למשל, רפורמה חוקתית-אזרחית בתוך ישראל; לאחר מכן יוצע לתושבי השטחים לבחור במשאל־עם אם להצטרף למדינה כאזרחים שווים, ולבסוף המדינה המאוחדת תנסח ביחד עם שאר מדינות האזור והמוסדות הבין־לאומיים תוכנית מוסדרת של שיבת פליטים. (יוני אשפר)

המושג "קהילת־מדינה", כפי שאתן מגדירות אותו – כאן, מניח זהות משותפת (תרבותית, דתית או לאומית) המכוננת את הקהילה וקובעת את מהותה. הקהילות אמנם קשורות זו לזו ברשת רוטטת, בתוכה מוגדרים היחסים בכל פעם מחדש, אך הקהילה כשלעצמה נותרת סגורה ומוגדרת היטב. לדעתי, ניתוק האזרחות מהמרחב הגאוגרפי המשותף, כפי שהצעתן, משתתף במובן מסוים בתהליך סגירה זה. ניתוק מושג האזרחות מה"לאום" או מכל זהות סגורה אחרת יתאפשר דווקא בהזרתו אל המרחב. האזרחות תכונן מתוך הפעולות של אנשים יחד במרחב גאוגרפי משותף, תוך דאגה לעניין המשותף. באופן כזה היא תהיה תנועת ההסדרה של החיים יחד, אך גם הדאגה המשותפת לקיומה של התנועה. אין בדברים אלו כמובן ביטול האפשרות של קבוצות מסוימות להתקבץ, לזמן ממושך או להרף עין. לקבוע את תוכניות הלימוד ואת מסגרות הלימוד בהן ישתתפו ילדיהן, להקים ארגוני עובדים, מוסדות תרבות ולהותיר סימנים ייחודיים במרחב. (ליאת בריקס-אתגר)

**שלא** יוגדרו דרך קטגוריית הלאומיות. יכולה למשל להתכונן קהילת־מדינה של חקלאים או של אמנים. מטבע הדברים יהיו הקהילות־מדינה מרושתות וקשורות אלו לאלו בקשרים הדוקים או רופפים, אשר ידרשו מהן לנסח את היחסים ביניהן **כל פעם מחדש**.

#### פיוס

על מנת שיתאפשרו כאן חיים אחרים יש צורך לא רק בהסדר מדיני חדש, אלא גם בכינונם של יחסים חדשים המבוססים על אמון בין התושבים – האנשים שחיים כאן עכשיו ואלה שיגיעו בהמשך. כדי לכוון חברה בריאה יש צורך לטפל בפצעים שנוצרו והעמיקו במהלך שישים השנים האחרונות. יש צורך במתן מקום ציבורי לדבר את העוול ולהקשיב לסיפורם של הקורבנות כמו גם של המקרבנים. מודל מעניין שיש עוד צורך לחשוב כיצד אפשר יהיה לעשות בו שימוש כאן הוא המודל של ועדות האמת והפיוס בדרום אפריקה, אשר בהן נעשה אולי ניסיון ראשון להפריד בין האמת, בין לקיחת האחריות עליה, ובין העונש שניתן על העוול. מצד אחד ניתן לומר בהתייחס למלחמת 48, '67, או אפילו להפצצות האחרונות על עזה שהן היו תוצר של הלכי הרוח של החברה באותו זמן ולא של אנשים פרטיים; שאי־אפשר להאשים את המפקד הווה או השר ההוא, כיוון שהם בעצם פעלו במסגרת המנדט הציבורי שניתן להם עם תפקידם. יחד עם זאת, אם נגיד שכולנו אשמים – נגיד למעשה שאף אחד לא אשם, וחמור מכך – שאף אחד לא יכול לקחת אחריות. זו הסיבה שבעטיה המודל של דרום אפריקה נראה לנו מעניין. בוועדות האמת והפיוס, האמת היא הכרחית. הקורבנות מספרים את הסיפור שלהם והמקרבנים גם הם חייבים לספר את סיפורם בצורה פומבית, שהרי ההצהרה הפומבית יש בה מין הריפוי לא רק עבור המצהירים אלא עבור כלל החברה.

#### למה זה היה כדאי?

עם סיום פרישת המחשבות הראשוניות ביותר הללו על שיבה אפשרית של פליטים פלסטינים, ובמקום סיכום, חשוב לנו לומר למה לדעתנו השיבה כדאית. כדי לענות על כך נתחיל דווקא מהצבעה על הוויתור שדורשת שיבת הפליטים הפלסטינים מכל אחד מהצדדים.

← היהודים מוותרים על הריבונות, על האקסלוסיביות בשליטה בארץ, על הרוב היהודי המובטח. אחרי סוציאליזציה של יותר ממאה שנות ציונות זה דורש מאמץ והעזה. במצב של שיבת פליטים, היהודים יהפכו למיעוט בארץ. ישראל כמדינה יהודית תשתנה באופן רדיקלי כך שעצם הגדרתה הנוכחית תהיה בלתי רלבנטית בעתיד. היהודים לא יוכלו יותר לקבוע באופן בלבדי את עתידם שלהם ושל הפלסטינים. כמיעוט בדמוקרטיה יהיו להם זכויות – אבל גם אילוצים רבים.

אז למה זה כדאי? לטענתנו, מצב כזה שבו אין מונעים עוד מפליטים פלסטינים לשוב לארצם מאפשר ליהודים, לראשונה מאז החלה הציונות, להתחיל לחיות בארץ ולא רק להשתרר עליה ככובשים או כחולמים את שיבת ציון המיתולוגית.

→ העגלה לפני הסוסים? ואיזוהי המדינה שתאפשר לכם ולכן להגיע אל המצב הדמוגרפי החדש הזה? (סמי שלום שטרית)

מעבר להערות הספציפיות שרשמתי כאן אני רוצה להעיר כאן אחת כללית יותר. כשקראתי את הטקסט שלכם חשבתי על הנאורות, ועד כמה הטקסט הזה שלכם מחד מתבסס כולו על תפיסות עולם של הנאורות, ומאיך מתעלם מביקורת הנאורות שלאורך השנים. כאילו לא ישבו לפני כבר יותר משישים שנה אדורנו והורקהיימר בארצות הברית אליה נסו מגרמניה הנאצית, וניסחו את סכנותיה של הנאורות והקשר בינה לבין מה שאפשר את מחנה הריכוז והגולג; והנאורות הקשורה למודרנה, שאת הביקורות עליה, שאותן אני יודע שקראתן, נראה שהדרתן מהטקסט הזה; והציונות כפרויקט של המודרנה, שאת הביקורת עליה נראה שהבנתן רק כביקורת ספציפית לתנועה זו, ולא לביקורת כללית על האסונות שעשויים לגרום אלה שמאמינים באוטונומיה של התכנון הרציונלי.

אחרי שקראתי את הטקסט שלכן חשבתי לסיים את הגיליון הזה של סדק לא בטקסט שלכם, אלא לפרסם מחדש, עשר שנים אחרי שפורסם לראשונה, את מאמרו של עזמי בשארה "ובכן, מהי נאורות?". פניתי להוצאת הקיבוץ המאוחד בבקשה לאישור לפרסמו, אלא ששם התנו את אישורם באישורו של עזמי בשארה. את אישורו לא הצלחתי להשיג. לכן לא אפרסם את המסה של בשארה במלואה, אלא אסתפק בציטוט ממנה: "הביקורת של המאה העשרים הדגישה במיוחד את גבולותיה של הנאורות האירופית של המאה השמונה־עשרה ואת מגבלותיה. ביקורת זו עמדה על היסודות הדכאניים הטמונים בעקרון הנאורות, או בהיבטים שונים שלו. כך, למשל, אנו מודעים לעובדה שעקרון האוטונומיות של הסובייקט היה מבוסס על התייחסות אל האדם על־פי הקריטריונים של הגבר האירופאי, תוך הרחקה של כל מי שאיננו עומד בקטגוריות אלה. מבחינה זו שימרה הנאורות את תפיסת האדם שהתפתחה באירופה מאז המאה ה־16, עם ראשית העידן הקולוניאלי, ואשר הכפיפה את מושג ה"אנושות" למושג האירופיות הנוצרית. באותו הקשר גם נבחן הקשר בין הנאורות ובין הגזענות המודרנית. גם למדנו שהמגמה להכתיב סוג מסוים של רציונליות, הגורם להפיכת הטבע ולאחר מכן החברה והאדם וחירותו לאוביקט ואת התבונה לכלי בלבד, ואשר הוגדר על־ידי מקס הורקהיימר כ'תבונה אינסטרומנטלית', הוביל לתוצאות הרות אסון. המודעות לביקורת זו היא תנאי להשתתפות עכשווית בפרויקט מודרני זה, אבל אין היא מובילה לביטול הערך של הנחות היסוד של הנאורות המודרנית, אלא לצורך להתייחס אליהן מתוך הביקורת עכשווית". (תומר גרדי)

נכון במקרה של מדינה אחת. אבל אולי אפשר לציין

שיהודים עדיין יהוו רוב באזורים מסוימים. (מייק כגן)

הנה זה שוב. אתן קוראים לפרוק האחדות המדומיינת ← ובה בעת יוצרים אותה. ארץ ישראל היא מין מיתוס כזה רק עבור קבוצה פריבילגית בחברה הישראלית. (תומר גרדי)

**בהיעלמותה של "ארץ ישראל" כמיתוס ובהפיכתה של הארץ ליש פוליטי אקטואלי** **טמון – באופן פרדוקסלי – הסיכוי של היהודים "להגיע" אל הארץ הממשית, לנחות בה, לראות ולהכיר מקרוב את ההיסטוריה, את הגאוגרפיה ואת הדמוגרפיה שלה.** רק כשיכירו היהודים בפלסטינים שחיים כאן ובאלה שגורשו מכאן כא/נשים שרצוי לחיות איתם, ניתן יהיה לקוות לחיים הוגנים בארץ. חיים בארץ כמיעוט גם מאפשרים ליהודים להמשיך בחייהם פחות או יותר במתכונת דומה לזאת שאליה הם רגילים: חייהם ביישובים היהודיים לא צריכים להשתנות באופן רדיקלי ודרמטי, וגם אם כן – שינוי זה יהיה הדרגתי ובהסכמה. היהודים יוכלו להמשיך ליצור בעברית, ללמוד את ההיסטוריה היהודית ולטפח תרבות יהודית ועברית.

הפלסטינים מצדם חייבים לוותר על מימוש החלום של גן העדן האבוד. פלסטין המיתולוגית בה הכל היה נפלא לא תחזור לחיים הממשיים, ותמשיך לתפקד בעולם הזיכרון והגעגוע בלבד. חיים משותפים בארץ עבור הפלסטינים פרושם חיים עם הכובש, עם אלה שגרשו את רוב בני עמך. זהו אתגר עצום לנכבש שבוודאי היה מעדיף שהכובש פשוט ייעלם, יתנדף. זה לא יקרה. יתכן שיהיו יהודים, בעיקר ממוצא אירופי, שלא יוכלו להסתגל למצב הלא־ציוני ויעדיפו לנצל את דרכונם האחר כדי לנדוד למקום אחר, אך עדיין יישארו כאן רבים אחרים – מהם כאלה שפשוט אין להם לאן ללכת או אין להם יכולת לכך. לדעתנו המחיר של הרצון לממש את גן העדן בעולם המציאות כבד מהמחיר של הוויתור עליו. אמנם בעולם המציאות צריך להתחשב בשינויים הגדולים שהתרחשו בארץ מאז הנכבה, אבל אלה לא רק שינויים לרעה.

הקביעה הזאת בעייתית מאוד ומקוממת. מה אתם ← אומרות? נעשה ניסיון, שסכנותיו לא ממש פותחו בטקסט הזה אבל קיימות, ואינן רק יציר דמיונם של אנשים חרדים; ואם ייכשל הניסיון הזה, יתחפפו מפה אלה עם הדרכון האירופי או הקשרים באוניברסיטאות, בבורסאות, ואת המחיר ישלמו אלה שנתקעים כאן. כלומר בעצם הניסיון הזה הוא על חשבונם. (תומר גרדי)

בשל כך דעתי היא שיש לכלול בתהליך הפיוס

1. תהליך שבו פלסטינים ילמדו היסטוריה יהודית, כך שבעוד שלא יהיה בכך הצדקה לציונות או מחילה עליה, יהיה ניתן להבין את התנועה הציונית בהקשר של סבלו של העם היהודי. את הציונות יהיה אפשר אז להבין כשגיאה מוסרית של עם בטראומה.
2. חשוב לדעתי שהפיוס יכלול הכרה בעולות ששני הצדדים עוללו אלה לאלה. בעוד שמאזני אי־הצדק יטו את האשם לצד הישראלי יותר מלצד הפלסטיני, יהי עדיין חשוב להכיר בכך שגם הפלסטינים לא תמיד התנהגו כמלאכים. (מייק כגן)

המודל הפוליטי שהתחלתן לתאר הוא מעניין. אני שותף לכיוון המחשבה הזה שמחפש מודל של ביזור הכח ומתן אוטונומיה מקסימלית לפרט ולקהילה. אתן מציעות הפרדה בין ממשל שעוסק בצדדים ה"ניטרליים" של החברה (כבישים, רמזורים, תשתיות וכו') שינוהלו על־ידי היררכיה טריטורילית של מוסדות ממשל (מדינה, מועצה מקומית, עירייה, ועד שכונה, וכד') לבין צדדים שנוגעים לתרבות, דת, וזהות שיהיו תחת סמכותם של מוסדות א־טריטוריליים שהחברות בהם היא וולונטרית, כלומר כל אזרח בוחר באיזו רשות הוא מעוניין להיות חבר. יש כאן הרבה פוטנציאל, אבל הרבה בעיות שצריך לחשוב עליהן. למשל, האם באמת עלי לבחור קהילת־מדינה אחת שתשקף את מכלול הזהויות והאינטרסים שלי? האם בהכרח יש קשר בין השפה שאני מדבר או הדת שאני מקיים לערכים שאני מאמין בהם או לאינטרסים שלי במסגרת מעמד או קבוצה מקצועית מסוימת? האם, אם כן, אני יכול להיות חבר במספר קהילות־מדינה שונות, או לעבור מאחת לשנייה כאוות נפשי? מה עושים כשקיימת סתירה בין חוקים אזרחיים של קהילה אחת בה אני חבר לשנייה? חפיפה בין רשויות ממשל מקבילות יוצרת סתירות ומתחים, למשל אם הייתי יכול להיות כפוף לשתי רשויות מקומיות בו זמנית.

לכן הכיוון שאני, שוב בתפקיד הליברל הקפיטליסט, נוטה לאמץ הוא זה שמחפש איזון בין שלושת מעגלי החברה – המדינה, החברה האזרחית, והשוק החופשי. בין שלושת המעגלים יש יחסי תלות הדדיים וגם יחסי פיקוח ובקרה. התאגדות קהילתית, אם כן, לא חייבת להקיף את כל תחומי החיים של הקהילה אלא להיות ממוקדת ליישום ספציפי כלשהו והיא מתבצעת על התפר בין שלושת המעגלים. כך אני יכול להיות חבר בקהילה של האיגוד המקצועי שלי, בקהילה של קבוצת הורים שהקימה בית ספר לילדיהם, במפלגה פוליטית, בוועד בית, וכו', כשאין בהכרח חפיפה בין הקהילות השונות וכל אחת עוסקת בתחומי ענין שונים. גם בנושא משפט, כבר היום אני רשאי לבקש בוררות או גישור מחוץ לכותלי בית המשפט במידה והבורר מוסכם על הצד השני ולכן לא קשה לדמיין תביעות אזרחיות שמופנות לבית דין רבני או לשריעה. בטורקיה יש היום פיצול שכזה בין מערכת משפט אסלאמית לחוק האזרחי החילוני שאני לא יודע עליו מספיק אבל הוא יכול אולי ללמד משהו. מה שבטוח הוא שיש עוד הרבה מאוד עבודת חשיבה יצירתית שחייבת להתבצע בנושא, אבל אני כמובן אהיה סקרן לשמוע פיתוח של הרעיון שלכן. יכול להיות שמה שתארתי כאן הוא בערך מה שהתכוונתן אליו, אז אני מתנצל על חוסר ההבנה.

רק עוד הערה אחרונה בנושא. התחום שבעיניי הכי מאתגר למודל מבוזר בכלל ולמקרה שלנו בפרט הוא תחום סמכויות התכנון, הבנייה, וחלוקת המשאבים (קרקע, מים, אנרגיה...). אלה נושאים שקשה להוריד לרמות נמוכות וצריך לחשוב על מנגנונים שימנעו מדיניות מפלה מצד מוסדות המדינה בהם. (יוני אשפר)



קראתי את המסמך בעיון רב, ואתחיל בכך שהוא מסמך מעניין ושווה התייחסות ותגובה. לפעמים כשאני קורא מסמך כלשהו אני מרגיש שהוא כל כך רחוק ממני או שהוא כל כך מגמתי, שאני לא יודע מאיפה להתחיל ומה לומר מרוב מה שיש לי לומר, ואז אני מגיב בהינף יד או בהתעלמות. עם מסמך זה הרגשתי בנוח, ובעיקר הרגשתי שהוא ניסיון אמיתי - גם אם אולי בלתי מוצלח - להניח את נושא זכות השיבה על שולחן הדיונים ולהעלותו על סדר יומם של אלה שאמורים לקרוא אותו, או אלה שבכלל מעזים לקחת את סדק ולקרוא דעה אחרת מזו שהיו רוצים לקרוא ולשמוע.

המסמך הוא מסמך "ישראלי" למופת ומחבריו מודעים היטב למחסומים הפסיכולוגיים של העם היהודי, ומנסים להציע פתרונות מעשיים, מבחינתם, שבעזרתם ניתן יהיה להתגבר על מחסומים אלה. אלא שכלים להתמודדות עם מחסום הקבלה וההכרה בזכות השיבה של העם הפלסטיני, המחסום הפסיכולוגי הקשה ביותר שממנו "סובל" העם היהודי, אין הם מציעים, ווהם מעדיפים להניחו בצד ולא להתעמת איתו.

כשקראתי את המסמך נזכרתי בשיטות שאותן נקטה אמא שלי כל פעם מחדש כשסרבתי לשתות תרופות סירופ למיניהן, כאשר סבלתי מחום או משיעול או מדלקת כלשהי בהיותי ילד קטן. הפתרון שאמא שלי מצאה הוא להבטיח לי שהסירופ טעים, ושלאחר שאשתה אותו אקבל ממתק. כך, בכל פעם שהיה לי חום או דלקת שתיתי את הסירופ וגיליתי מה שידעתי קודם: שהוא לא טעים. אבל קיבלתי ממתק. היום ובדיעבד, לאחר שניסיתי יותר מפעם אחת ולא הצלחתי לשכנע את שתי בנותיי שהעיקרון הוא לשמור על הבריאות שלנו ושעליהן לשתות את הסירופ כדי להחלים על אף שהוא לא טעים, התחלתי לנקוט בשיטות של אמי: אני לא מנסה לדבר איתן על העיקרון אלא ניגש ישר לפתרון.

נדמה לי שמחברי המסמך אימצו את השיטות של אמא שלי.

קבלת העיקרון יכולה להביא לפתרון, וההפך אינו בהכרח נכון. השאלה המעשית, הפתרון, אינה מטרידה את העם הפלסטיני ולא את הפליטים הפלסטינים; מבחינתם, לעניות דעתי, העיקרון - ולא דווקא הפתרון - הוא "מופתאח אלבית", מפתח הבית. מופתאח אלבית שכל אחד ואחד מהם מחזיק עד עצם היום הזה במקום שבו הוא נמצא, ושאותו יוריש לילדיו ולצאצאיו. הוא חולם על הרגע שבו יוכל להכניס את המפתח לדלת הבית ולהיכנס בחזרה אל ביתו - גם אם הבית לא נמצא והדלת נעלמה.

הפליטים הפלסטינים רוצים "להגיע לגשר", ושוב, היהודים יושבים ומתכננים איך לעבור אותו; ואם הם יגיעו למסקנה שמבחינתם אי־אפשר לעבור את הגשר או שהמחיר יהיה כבד מדי - שישארו הפליטים במקומם ושלא יתקרבו לגשר, כי היהודים יכולים להרוס אותו.

המחברים מנסים להראות לנו שהסירופ הוא טעים, או לפחות הוא לא כל כך נורא ובליעתו אפשרית. לצד זה הם מציעים ליהודים את הממתק: "מדינה חלשה" שבה "כל קהילה תהיה שקולה למדינה במובן הזה שהיא תוכל לקיים מערכת תרבותית וחברתית משלה. (...). האזרחות בכל אחת מהקהילות-מדינה תהיה מנותקת מהמקום הגאוגרפי של האזרחים בה. (...) הניתוק של האזרחות מהלאום באמצעות קהילות־מדינה מרובות תאפשר את יצירתן של קהילות אחרות, שלא יוגדרו דרך קטגוריית הלאומיות". כך מנסים המחברים להרגיע: אל דאגה, רבותיי היהודים! לא ניתן לערבים "לטרוף את הקלפים" לאחר מימוש זכות השיבה. במדינה שתקום,

הערבים לא יהיו ערבים ולפיכך הם לא יהיו רוב ולא ישלטו במדינה - ובוודאי שלא ישלטו ביהודים. המדינה תהיה אוסף של קהילות במנותק מהלאום ומהמיקום הגאוגרפי של כל אחת מהקהילות, ולכל אחת ואחת מהן תהיה אוטונומיה תרבותית וחברתית משלה. כך הערבי, ומן הסתם גם היהודי, לא יוכל להיות ערבי. חקלאי או אמן וכולי כן, אך לא ערבי.

הפתרון הוא העיקרון, והעדר פתרון אינו מבטל את העיקרון. הקמת מדינת ישראל על אדמות פלסטין היתה פתרון שמצאו היהודים, בתמיכה של מדינות אחרות, לרדיפה רבת השנים שממנה הם סבלו ב"גלות". פתרון זה אינו מקנה ליהודים עדיפות על האדמות שננזלו מהערבים ב־1948 ואף לאחר מכן. לצורך קידום הפתרון, העיקרון הוא השוויון. השוויון בין זכות העם היהודי לחיות בארץ לבין זכות העם הפלסטיני לחיות באותה ארץ, בשוויון זכויות מלא.

היהודים והעולם כולו צריכים להתאחד ולפעול תמיד כדי ששואה נוספת לא תהיה, לא לעם היהודי ולא לכל עם אחר; על מנת שיהודים, או בני כל עם אחר, לא ימצאו עצמם נרדפים ושכל אדם יממש את זכותו לחיות כבן חורין ובכבוד. זה העיקרון. היהודים צריכים להתנתק מהטראומה הנפשית הזו, בהקשר הנוכחי לפחות, מהחשש שמא שואה חלילה תחזור או שמא עם כזה או אחר ירצה להכחידם או לגרשם או לא לרצותם. ואם אין היהודים מסוגלים לכך, ראוי לפחות שלא יידרש העם הפלסטיני לשלם את המחיר של הטראומה הבלתי פתורה.

סיכומו של דבר, המחברים מנסים לשרטט את תהליך השיבה של הפליטים הפלסטינים כדי להראות שזה אפשרי בדרך זו או אחרת, וכדי לומר שכאשר זו תתממש, לא בהכרח יהיה המצב נורא כל כך עבור היהודים. אלה שטוענים שזה בלתי אפשרי הם אלה שלא רוצים לקבל את העיקרון, את זכות השיבה של העם הפלסטיני. איתם לדעתי צריך לדבר על העיקרון ולא על הפתרון. אלה שמקבלים את זכות השיבה, ולצערי הם מעטים מאוד מבין היהודים, לא כל כך מוטרדים מהתהליך, אם כי חלקם יכולים להיות מוטרדים מהתוצאה. כך המחברים מנסים לשרטט את תהליך השיבה, שהוא פחות מעניין כאמור, ובמקביל להציע דרכים להתמודד עם התוצאה של מימוש זכות השיבה, כדי להרגיע את המתנגדים לה מתוך חשש או פחד מן העתיד, הנובע, בעיקר, מהפחד ומהטראומה של העבר. בכך, המחברים מנסים להמציא לצורך הפתרון עיקרון של "לא לזכות השיבה, וכן לשיבה", ובכך לבטל את "זכות השיבה" כעיקרון העומד בפני עצמו.

בכל זאת, כמה מילים על התהליך שמציעים המחברים: המחברים מציעים תהליך מותנה, וכל התניה לתהליך טבעי - וכך אני רואה את השיבה - היא בעיניי בלתי רצויה, בלשון המעטה. המחברים מתנים את השיבה במספר תנאים כגון "ויתור על פלסטין המיתולוגית", הגבלת זכות הבחירה והרצון של הרוב הפלסטיני שייווצר בארץ לאחר השיבה, פיוס במובן של מחילה על כל פשעי המלחמה שבוצעו נגד העם הפלסטיני, שיבה בשלבים, ותנאים נוספים.

חסרה לי השאלה בדבר מעמדם של התושבים המקוריים של שנת 1948 וצאצאיהם, ואלה שגורשו קודם לכן על־ידי השלטון העות'מני ועל־ידי המנדט הבריטי - יהודים וערבים. האם מעמדם יהיה שווה למעמד "העולים החדשים" בסוגיית הפינוי וה"וויתור" על נכסים ואדמות פלסטיניות שמדינת ישראל העניקה להם לאחר

עלייתם לארץ? האם גם לגבי אותם "עולים" יחול התנאי לפיו איש לא יפונה בכח מהבית שבו הוא חי, המוצע על־ידי המחברים כאחד היסודות של החוקה העתידית? המחברים אינם מתייחסים למעמדם של "עולים חדשים", בהשוואה למעמדם של הפליטים הפלסטינים. אלה הם אותם "עולים" שמדינת ישראל דְרַבְנָה במשך כל השנים לעלות לארץ כצעד יזום מצדה לפתרון "הבעיה הדמוגרפית".

כפי שהמחברים משרטטים, וסביר להניח שכפי שאכן יהיה, תהליך השיבה יתבצע מן הסתם בשלבים, וייקח זמן מה להשלימו. על כן צריך להגיע להסכמות גם לגבי מעמדם של מוסדות המדינה הקיימים, אם בכלל יישארו, במהלך שלב הביניים שבין התחלת תהליך השיבה לסיומו. יש לדון בשאלה תחת איזה ישות או שלטון הוא יתבצע.

תהליך החשיבה, התכנון והביצוע חייבים להתנהל במשותף, וכל צד שינסה "להכין את הקרקע" מבחינתו, באמצעות קביעת עובדות ותנאים, יבטל את הרצון ואת זכות הבחירה של הצד השני. חשוב לשמור על עקרון השוויון בתהליך וביישום החיים המשותפים שיתנהלו במדינה שתקום. הניסיון לשלול מראש את הזכות מהרוב לקבוע את עתידו, תוך שמירה על זכויות המיעוט, ינציח בעיניי את הסכסוך הערבי-יהודי, גם עם שובם של הפליטים הפלסטינים. על כן לא יהיה מנוס משווין זכויות מלא ומשלטון דמוקרטי "בלתי מסורס" של הרוב, בניגוד למה שהמחברים מציעים בצורה של מדינת קהילות. (קוצאי גנאיים)

**אריאלה אזולאי** היא מרצה לפילוסופיה בת זמננו ולתרבות חזותית בתוכנית לתרבות ולפרשנות, אוניברסיטת בר אילן, אוצרת ובמאית סרטים דוקומנטריים.

**סרי חנאפי** הוא פרופסור לסוציולוגיה באוניברסיטה האמריקאית בביירות ועורכו של אדאפאת, כתב העת הערבי לסוציולוגיה.

**חסן ג'בארין** הוא עורך דין, מייסד ומנכ"ל עדאלה, המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל.

**און ברק** כותב עבודת דוקטור בהיסטוריה של המזרח התיכון באוניברסיטת ניו־יורק.

**אנטון שמאס** הוא סופר, משורר, מתרגם ועורך. נולד בפסוטה, חי ועובד במישיגן.

**מאג'ד חמרה** הוא יליד 1960, בעל תואר שלישי בכלכלה מדינית, בן למשפחה פלסטינית חיפאית שורשית, כותב מאמרים פוליטיים-כלכליים ועוסק בכתיבת הנכבה של ערביי העיר.

**מג'דולין בידס** היא בתו של זוהדי מחמוד בידס מהכפר שיח' מונס.

**סלמאן אבו סיטה** הוא מייסדה ונשיאה של הפלסטין לאנד סוסייטי, מתאם ראשי של כנס זכות השיבה, מחברם של מעל מאתיים מסמכים ומאמרים בענייני פליטים ושל שישה ספרים, בינם האטלס של פלסטין.

**הלל כהן** מירושלים הוא מחבר הספרים ערבים טובים והנפקדים הנוכחים: הפליטים הפלסטינים במדינת ישראל.

**אדריאן רייץ'** היא משוררת ומסאית. ספרה האחרון: טלפון מצלצל בלביינט: שירים 2004-2006.

**איתן ברונשטיין** חגג השנה את יום הולדתו ה־48.

**יהודה שנהב** הוא פרופסור לסוציולוגיה באוניברסיטת תל־אביב ועורך כתב העת תיאוריה וביקורת.

**נוית בראל**, נולדה באשקלון ב־1977. מלמדת בחוג לספרות באוניברסיטת תל־אביב. שירים ומאמרים מפרי עטה פורסמו בכתבי העת מטעם, הכיוון מזרח ואתגר.

**כרמה נבלוסי** מרצה במחלקה לפוליטיקה במכללת סנט־אדמונד הול ובמחלקה לפוליטיקה ויחסים בין־לאומיים באוניברסיטת אוקספורד.

**יואב שטרן** הוא כתב בעיתון הארץ.

תומר גרדי הופתע לראות כמה אנשים בוחרים לתאר את עצמם דרך הקריירה שלהם, וכמה מעט אנשים בחרו לציין בביוגרפיה הקצרה הזאת את מקום מגוריהם. אני חי בדירה שכורה בתל־אביב, 2,800 שקל בחודש.

**מרזוק אלחלבי** הוא סופר, עיתונאי, משפטן, כותב הגות פוליטית חברתית, שירה וביקורת ספרותית, עורך משנה לשעבר ביומן אלאית יחד. מנחה קבוצות דיאלוג, יועץ פוליטי, יועץ ארגוני ויועץ תקשורת.

**יוני אשפר** הוא תלמיד תואר שני בהיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות, ממארגני הכנס **Challenging the Boundaries - One State in Israel/Palestine** שנערך בלונדון בנובמבר 2007.

**מיכל שוסטר** היא דוקטורנטית במחלקה לתרגום וחקר התרגום באוניברסיטת בר אילן, עוסקת בתחום התאמת מוסדות ציבור לטיפול במיעוטים לשוניים ותרבותיים.

**גיל שחר** הוא אמן ישראלי, יליד 1965. חי ועובד בגרמניה. מציג בימים אלה בגלריה לווהר במינכנגלאדבך. ב־2009 יציג במוזאון תל־אביב לאמנות.

**נורמה מוסי** עובדת בזכרות ולומדת בתוכנית לפרשנות ותרבות כבר אילן.

**יסמין דאהר** היא משוררת וסופרת פלסטינית.

**חנא פרח** - כפר בירעים הוא הבן של נגמה פרח.

**שיר חבר** הוא כלכלן במרכז לאינפורמציה אלטרנטיבית.

**מייקל כגן** הוא מרצה לחוק בין־לאומי באוניברסיטה האמריקאית בקהיר.

**קוצאי גנאיים** הוא תושב באקה אלגרביתה, עורך־דין פעיל במקצועו ומנהל עמותת קדאיא אלשביבה – עמותה לסיוע לנוער הערבי, פעיל חברתית בכמה מסגרות וביניהן בית הספר היהודי־ערבי דו־לשוני גשר על הוואדי בכפר קרע, נוער יוזם תרבות ואמנות באקה אלרגביתה, והמרכז היהודי ערבי לפיתוח כלכלי בהרצליה.

**ליאת בריקס-אתגר** היא אדריכלית, תלמידת מחקר במכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות, אוניברסיטת תל־אביב.

**מנאר זועבי** היא אמנית תושבת נצרת, ממייסדות בית ספר מסאר בנצרת.

**שלומית באומן** היא אמנית ואוצרת, יוצרת ומתגוררת ביפו.

**עמי שטייניץ** הוא אוצר.

**עידו ברונו** הוא מעצב, מרצה במחלקה לעיצוב תעשייתי בבצלאל.

**Zיויה** היא מעצבת, מרצה במחלקה לעיצוב תעשייתי ובמחלקה לצורפות ואופנה בבצלאל.

**עינת לידר** היא צורפת, ראש המחלקה לצורפות ואופנה בבצלאל.

**דיויד גוס** הוא צייר, מרצה בפקולטה לארכיטקטורה בטכניון.

**גד צ'רני** הוא מעצב, מרצה במחלקה לעיצוב תעשייתי במכון הטכנולוגי חולון.

**מאירה קובלסקי** היא אדריכלית שותפה במשרד אפרת־קובלסקי אדריכלים ומתמחה בתכנון מוזאוניים, חללי תצוגה ותערוכות.

**רוית לצר** היא אמנית קרמיקה.

**צ'רלס קיימן** הוא סוציולוג ומתרגם, חי בירושלים.

**מרגו גראן** היא אמנית ותרפיסטית, מתגוררת בקרית אונו.

**ליאת סאבין בן שושן** היא אדריכלית ודוקטורנטית בתוכנית לפרשנות ותרבות, אוניברסיטת בר־אילן.

**סמי שלום שטרית** הוא מורה וסופר. כיום מתגורר בניו־יורק ומלמד בסיטי יוניברסיטי אוף ניו־יורק, קווינס גולג'. בעבר פעיל בשדה החינוך האלטרנטיבי, בין היתר בין מקימי בית הספר קדמה בשכונת התקווה.

**אינגריד ג'רדאת** היא מנכ"ל די ל, מרכז המידע לזכויות תושבות וזכויות של פליטים פלסטינים. בדיל ממוקם בבית לחם, בגדה המערבית הכבושה.

**רנין ג'ריס** היא רכות פרויקט העדויות בזכרות, נולדה וגדלה בכפר יאסיף, גרה בחיפה.

**נדא מתא** היא מכפר מעליא שבגליל העליון. כותבת דוקטורט במחלקה לסוציולוגיה בניו־יורק יוניברסיטי.

**קרן ענבי** היא אמנית. מרצה בבית הספר לאמנות חברה ותרבות, מכללת ספיר ומרכזת את המגמה לאמנות בתיכון מכבים־רעות.

**איה בן רון** היא אמנית ומרצה במדרשה לאמנות בית ברל ובאוניברסיטת חיפה.

**ראפת חטאב**, בן 26, אמן פלסטיני מיפו. חבר בגלריה השיתופית "אלפרד" ופעיל בעמותת "אלקוס" לשונות מינית ומגדרית בחברה הפלסטינית. מתעסק במיצג וצילום.

**לארי אברמסון** הוא אמן.





**סדק - כתב עת לנכבה שכאן** הוא כתב עת המבקש דרך שירה וסיפורת, כתיבה מסאית ומחקרית ודרך אמנות חזותית, להוות במה לביקורת החברה הישראלית, תרבותה ועברה המתמשך, וכן לפיתוח חזונות פוליטיים, אסטרטגיות ופרקטיקות לקראת חברה דמוקרטית.

**מנוי לשלושה גליונות של סדק** במחיר 170 ₪ כולל דמי משלוח (עבור משלוח לחו"ל תתווסף עלות דמי משלוח בין-לאומי) ניתן לרכוש באמצעות כרטיס אשראי דרך אתר הוצאת פרדס - [www.pardes.co.il](http://www.pardes.co.il) או בהזמנה טלפונית במספר **04-8641939**. לתשלום בהמחאה אנא מלאו את הפרטים הבאים וצרפו המחאה על סך 170 ₪ לכתובת **פרדס הוצאה לאור, ת.ד. 45855 חיפה 31458**

פרטי רוכש המנוי

שם

---

ארגון

---

כתובת

---

דואר אלקטרוני

---

טלפון

---

הערות

---





0 07490000054 5  
דאנאקוד 749-54 מחיר מרבי 60 ש"ח