

על דו-קיום ודיבורים, שותפות ודיאלוג

שולי דיכטר

פורסם ב"דברים", כתב עת לדיאלוגים בשאלות הגות, חינוד וחברה, גליון 2, יולי 1999 בהוצאת מכללת אורנים, מכללת בית ברל, מכללת סמינר הקיבוצים.

פתיחה

חמישים שנה לאחר הקמתה, רבים במדינת ישראל הקונפליקטים: בין יהודים לפלסטינים, בין דתיים לחילוניים, בין ספרדים לאשכנזים, עניים לעשירים, תושבי מרכז לפריפריה ועוד. לכל אחד מהקונפליקטים יש מקורות היסטוריים ועכשוויים, וכן סביבת הקשר ממנה הוא ניזון ועליה הוא משפיע. כך, למשל, סביבת ההקשר של הקונפליקט בין יהודים חילוניים לדתיים היא יהודית-ישראלית. בתוספת השאלה "מיהו יהודי", מתרחבת סביבת ההקשר של קונפליקט זה ליהדות העולמית.

לקונפליקט הלאומי ההיסטורי בין היהודים לפלסטינים מימדים רבים, וסביבת הקשר היסטורית רחבה. יש לו לקונפליקט זה זירות התרחשות שונות, חלקן רוויות דם, חלקן גלויות בפוליטיקה הבין-לאומית, ויש בהן סמויות. האזרחות הישראלית היא אחת מזירות ההתרחשות הסמויות של הקונפליקט הזה. יש לפחות שתי דרכים להתייחס לאזרחות הישראלית בהקשר של קונפליקט היהודי-פלסטיני:

האחת – להיצמד למשפט המופיע בפיסקה השלוש עשרה ולמשפט המופיע בפיסקה השש עשרה במגילת העצמאות אשר מבטיחים שוויון אזרחי לערבים, ולהתבסס על המציאות האזרחית שנוצרה מאז בישראל כמציאות הרצויה, שטעונה שיפורים פה ושם.

השנייה – לנסות להסיר את מסך ההסוואה היעיל מעל לקונפליקט, ללמוד את מרכיביו ואת השפעתם על עתיד האזרחות בישראל ואז לגבש לה תפיסה חדשה.

נראה שהקונפליקט היהודי-פלסטיני הוא זה שהשפעתו הצפויה על אופי החברה ותמונת האזרחות הישראלית בעתיד היא רבה ביותר. קונפליקט זה מעלה שאלות שבבסיסה של מדינה דמוקרטית, ומשמש נקודת מוצא לתפיסות מרחיקות לכת באשר לאופיה בעתיד. לכן, אין מנוס מלגשת אליו בזהירות, אך ללא חשש, ולטפל בו. הטיפול במצב בהקשר של מגילת העצמאות הוא חסר סיכוי, שכן אותם שני משפטים שזכו להבלטה בדיעבד הם מובלעים, הם אינם נושא הפיסקה אלא רק מוזכרים בה, ובעיקר, הם אינם תוצאה טבעית של הפיסקאות הקודמות אשר מנמקות ביסודיות את זכותו של העם היהודי על הארץ, ואינם משפיעים על ההצהרות החד-לאומיות יהודיות של המגילה.

המציאות אותה אנו חווים כיום אינה דומה לתפיסת המציאות הממעיטה שמשתקפת במגילת העצמאות. לכן, אני מציע לבחור בדרך השנייה, הבודקת מחדש את הדברים. בדפים אלה אציע

זוית ראייה אחרת לתפיסת המציאות החברתית-פוליטית בין יהודים לפלסטינים בישראל. לאור הצעה זו אצביע על כיוון לעיצוב תפיסת האזרחות לעתיד.

שתי פנים למציאות האזרחית בישראל

לידתה של מדינת ישראל היא חד-לאומית בבסיסה. הלאומיות היהודית – מאווייה, תפיסתה העצמית וצרכיה הם שהיו יותר מכל בבסיס כינונה, הם אלה שמכוננים את ההווה שלה, ומתווים את כיוון ההתפתחות לעתיד. על רקע עובדה זו, יש לברר את מהותה של האזרחות הישראלית הן מבחינה פורמלית, והן כבסיס של גיבוש זהות ותחושת השייכות של אזרחיה.

המציאות האזרחית של היהודים והפלסטינים שונה בתכלית זו מזו. מדינת ישראל היא עפ"י הגדרתה מדינתו של העם היהודי באשר הוא.

בהיותם רוב בישראל – 81% - וכפועל יוצא מהגדרתה, קובעים היהודים בארץ, ובאופן לא רשמי ביחד עם אחיהם מחוץ לארץ, את סדר היום הלאומי. היהודים עסוקים בעצמם – "בלהקים מדינה" – החל בהגדרת היחסים שבין דת ללאום שלהם, ועד למאבק לקיום חיים "נורמליים" ושקטים בנוסח העולם המערבי. ניתן להיות יהודי במדינת ישראל ולחיות חיי יום-יום שלמים, מלאים בהווה אזרחית חד-לאומית, מבלי לפגוש או לחיות באינטראקציה עם ערבי-פלסטיני, בן הלאום השני, על בסיס קבוצתי. ניתן לחיות חיים שלמים כיהודי במדינת ישראל מבלי להיות מוכרח להתעמת עם המשמעות שיש ליהודיותה של המדינה עבור הפלסטינים האזרחים בה.

הקול הערבי-פלסטיני-ישראלי אינו מעורב בהווה הזוהרת-ישראלית, ובדרך כלל בא לידי ביטוי בדיון כאשר הענין נוגע ישירות לאזרחים הפלסטינים. כך, למשל, כאשר "הערבי התורן" בטוק-שואו הטלוויזיוני מנסה לומר משפט כלשהו אודות החברה הישראלית היהודית או בכללה, קוטע אותו המנחה ומבקש ממנו להתמקד בענין הקשור ישירות אליו, כך שיבטא את "הסקטור הערבי".

גם אם יקימו הערבים בארץ גוש פוליטי שיהיה מוחשי כמו זה של הדתיים, ויהווה קבוצת לחץ פוליטית – גם אז, זמן רב יעבור בטרם יתגבש יחס אל קבוצה זו כקבוצה לגיטימית בתוך החברה הישראלית, כמו זו של העולים החדשים, הקשישים או המזרחים.

הערבים-פלסטינים אינם אזרחים לגיטימיים והיותם חלק מהפסיפס, מתבטא אולי בפוסטרים של מרכז ההסברה, אך לא בתכנית המתאר הארצית. המדובר הוא במציאות חד-לאומית, שמתבטאת בנוכחות יהודית מוחלטת – מהכיתוב העברי-אנגלי על מוצרי הצריכה, דרך הנושאים העומדים על סדר היום בתקשורת בה רובו ככולו של הדיון הציבורי הוא פנים-יהודי, ועד לחלוקת המשאבים בתקציב המדינה, ממנו נעדר המיעוט הזה מרשימת "הקבוצות המיוחדות".

בספרו יחסים מובלים, עוסק בכך הגיאוגרף פרופ' יובל פורטוגלי מאוני' תל-אביב. הוא מבחין בין מפה גיאוגרפית, זו הרשומה ושווה לכל נפש, לבין המפה הקוגניטיבית אשר מעוצבת אצל כל אדם ואצל קולקטיבים שונים עפ"י הכרתם. אין הלימה בין שתי המפות, ולכל היותר יש חפיפה חלקית. לפי מחקריו, כאשר ישאל יהודי על הישוב הקרוב ביותר למקום מגוריו, יצביע מן הסתם על זה היהודי, וידלג על הישוב הערבי-פלסטיני הקרוב ממנו בהרבה מבחינה גיאוגרפית. זוהי אחת הדרכים לראות כי המפה הקוגניטיבית של היהודי בישראל אינה כוללת את הערבים-פלסטינים.

במילים אחרות – איכות האזרחות של היהודי במדינת ישראל היא עצמאית, חד-לאומית, ניזונה מיחסים בין היהודים, ואינה תלויה ביחסים עם הפלסטינים אזרחי אותה המדינה עצמה. לא זה הוא המצב בין הפלסטינים. האזרח הפלסטיני בישראל מלא בהווה היהודית-ישראלית, וגם אם אינו מעונין להפוך לישראלי בזהותו הרי הוא חשוף לה בכל צעד ושעל מחייו. על הפלסטיני אזרח ישראל לדעת עברית, ולהבין את אורח החשיבה הארגוני-אידיאלי של היהודים. הוא חי על פי לוח השנה היהודי הקובע במשק, שומע חדשות בעברית וקורא עיתון בעברית. למרות שלשפה הערבית יש בישראל מעמד רשמי, היא מופיעה על שלטי הדרכים רק כשהן מובילות אל ישובים ערביים. נחוץ היה בג"צ כדי לסחוט הבטחה ממע"צ להוסיף שלטים בערבית, ובשל "בעיות תקציב", פרויקט זה יגרר עוד שנים רבות. השפה המדוברת בבית המשפט ובסופרמרקטים היא עברית. אמנם בבית הספר הערבים השפה היא ערבית, אך הנוכחות התכנית הדומיננטית מוכתבת ע"י משרד החינוך הישראלי-יהודי של המדינה.

בספרו החינוך הערבי בישראל, כותב פרופ' מאג'ד אלחאג', כי עם הקמת המדינה שם לו למטרה השלטון הישראלי החדש לרוקן את החינוך הערבי מכל תוכן לאומי. המדובר הוא לא רק בטקסטים הנלמדים – תנ"ך וביאליק, אלא גם, ובעיקר – אלה שלא מופיעים בתכנית הלימודים בבית הספר הערבי: נזאר קבאני, מחמוד דרוויש, ויוצרים אחרים שבכוחם לעודד בניה של קולקטיביות ערבית-פלסטינית בישראל. עובדה זו מעידה, לדבריו, על "דה-פלסטיניזציה" של מערכת החינוך שמטרתה לעקר את החינוך הערבי בישראל מהיכולת לעצב קולקטיב לאומי בעל הכרה עצמית.

שפת הלימוד באוניברסיטה היא עברית ועדיין אין אוניברסיטה פלסטינית בישראל שתלמד בשפה הערבית. הביטוי שמקבלים הערבים האזרחים בדמוקרטיה הישראלית מוגבל לייצוג פרלמנטרי לא לאומי, ואינו מגיע לכדי ביטוי בסמלים של המדינה, או בייצוגה. בודאי לא באופן שיש בו כדי לשקף את גודלם היחסי באוכלוסייה.

ראוי לציין כי תמונה זו אינה שלמה: יכול להיות לו ערבי פלסטיני בישראל ולהתעלם מסביבתו העברית-יהודית. יש עיתונים בערבית, ניתן לקלוט בקלות טלוויזיה ממדינות שכנות וכד'. אלא שהמחיר אותו ישלם על כל יהיה גבוה – הן בהתמצאות כללית (גיאוגרפית וארגונית) והן באפשרויות ההתקדמות האישית-מקצועית.

מהדוגמאות המעטות שהובאו כאן, ניכר כי בניגוד לעצמאות האזרחית של היהודי, איכות האזרחות של הערבי-פלסטיני במדינת ישראל איננה עצמאית. היא תלויה מאוד בטיב יחסיו עם היהודיות שלה ועם היהודים – הן ברמת האינטראקציה החברתית-אישית, והן ברמת הקבלה וההפנמה של תרבות הרוב.

הגדרת מציאות זו: דו-קיום או קונפליקט?

המציאות שתוארה כאן איננה סימטרית, איננה שוויונית. אלה הן שתי פנים שונות של אותה מציאות במדינת ישראל. מהו שמה של המציאות הזו? כיצד ניתן להגדיר אותה? רבים בישראל יגדירו מצב זה כדו-קיום. ההגדרה המילונית של דו-קיום היא: "קיום זה לצד זה של שני משטרים מדיניים מתנגדים, או של שני גופים מתחרים". ההוראה "מתנגדים" מצביעה על

קונפליקט, וההוראה "זה לצד זה" אינה נותנת יתרון לאחד מהם ומעידה על תפיסה שוויונית מלכתחילה.

בוץ רב דבק במושג זה במשך השנים. הוא עוות ונשחק, נעשה בו שימוש לתיאור של מהות אחרת, והוא אינו מבטא עוד את מהותו המתבקשת. בשל כך, יתכן כי יהיה עלינו להיפרד ממושג זה כתאור מצב קיים. ספק רב אם נצליח להסיר את העיוות כדי להשתמש בו כסימון יעד שיש לשאוף אליו.

תאור היחסים כדו-קיום שימש בתחילת שנות השישים כתחליף לממשל הצבאי, אך למעשה שימש במשך השנים המושג כינוי למצב של סטטוס קוו ביחסים בין יהודים לפלסטינים בישראל אשר נוצר עם שוך הקרבות ב-1949. במצב זה, צדי קונפליקט חיים בכפיפה אחת מבלי להילחם זה בזה. מצב זה אף מתואר לעיתים כ"שלוש אזרחי", אשר מזכיר ה - PAX ROMANA המאיים של העולם העתיק. אך מכאן ועד להגדרתם כ"קיום זה לצד זה" רחוקה הדרך. מאז, טופח הדו-קיום על פרשנותו המעוותת, והיה ליעד אליו שאפו להגיע בעיקר היהודים כי להם הוא היה כדאי.

מן הצד היהודי יצאו משנות השלושים ויוצאים עד עתה שליחים – "ערביסטים" מומחים, אנשי "המחלקה הערבית" של כמעט כל ארגון – אשר התמחו במשימה של קירוב הערבים ליהודים והפיכתם לאזרחים נאמנים למדינה בדרך של ביסוס "אחוות עמים". שליחים אלה לקחו על עצמם להביא את הצד הפלסטיני לכדי השלמה עם המצב.

בספרו אחוות עמים במבחן מתאר יוסי אמיתי את ותיקי מפ"ם פעלו בשדה זה עוד לפני 1948 ואחריה במגמה לקרב את הפלסטינים אל היהודים והמפעל הציוני מתוך הכרה שהוא נושא בשורת קידמה לעמם. מרדכי בנטוב בועידת מפ"ם בינואר 1948 אמר כי: "אי מלבדנו מי שיוכל להביא לשכנינו בשורת שחרור וקידמה". כלומר, הם רק צריכים להבין עד כמה ניתן להעזר בציונות לפיתוח המוני הפלאחים, ואז יקבלו אותנו ברצון. כחמישים שנה קודם לכן, שם תאודור הרצל בספרו אלטנוילנד דברים דומים בפיו של רשיד ביי, הערבי אותו פוגש בביקור בארץ. ידידו הוירטואלי של היהודי המבקר, רשיד ביי, ידע כבר אז כי היהודים יביאו עמם קידמה (אם כי לאו דווקא מפ"מית..). לפינה זו של העולם, ובתור שכאלה הם רצויים מאוד.

עם קום המדינה, עבר המוקד של היחסים בין היהודים לפלסטינים אל שאלת הנאמנות של האזרחים הפלסטינים החדשים אל המדינה החדשה שקמה סביבם זה עתה. שאלת הנאמנות היתה, ועבור רבים היא עודנה היום, ביסודו של הדו-קיום אותו שואפים היהודים לבסס כאן. בספרו החינוך הערבי בישראל מנתח מאג'ד אלחאג' את מטרות החינוך מאז הקמת המדינה עד שנות ה-90. בשאלת הנאמנות, עולה מסקנתו כי החינוך הערבי בישראל נועד "ליצור ערבי כנוע, המוכן לקבל את נחיתותו מול עליונותם של היהודים". זהו חינוך להשלמה עם הסטטוס קוו, אשר נטבע בתמונת היחסים בהתאם לתוצאות המלחמה. כמו כן, מצטט מאג'ד אלחאג' בספרו מחקר שהראה כיצד ביקשו קובעי המדיניות בשנות ה-50 למצוא את האיזון בין "רגשות לאומיים ערביים" לבין "נאמנות למדינה". נסיון כזה יכול להתרחש רק תוך נסיון להתעלם מהסתירה שבין השניים. אותם מומחים לדו-קיום הן של הממשלה (חינוך, בריאות) והן של הארגונים השונים, עסקו בשליחותם ל"קירוב הלבבות" בעיקר בשנות ה-60 וה-70 ולקדם את התפיסה שאומרת: "מה שהיה היה, ואין להחזיר את הגלגל אחורה". היהודים נדרשו להתקרב אל הערבי מבחינה אישית, רגשית ולראות בו חבר, תוך התעלות מעל לתחושת הדחייה החברתית-פוליטית מן האויב

של אתמול. הערבים, מצידם נדרשו לשכוח את העבר, להשלים עם ההווה, ולשאוף להפיק ממנו את המיטב החומרי והסוציאלי לעתיד.

הרבה מרץ ומילים הושקעו בהשכחת העבר ומבט אל העתיד, מתוך תקווה שפרגמטיזם היסטורי ישכנע את הפלסטינים לא לבקש לעצמם כל זכות קולקטיבית, שכן זו מסכנת את העליונות היהודית כקבוצה. מלבד בשדה החינוך, רבות נעשה בידי המדינה והגופים הציוניים השונים לבסס תפיסה זו של "דו-קיום בשלום". אנשי ממשל, פעילי המפלגות הציוניות שאינן בשלטון וגם פלסטינים רבים, שוקדים עד היום להוכיח שהערבים הם נאמנים למדינה ושבואדי עארה ובסחי'נין לא מיידים אבנים. בעשורים הראשונים לקיומה, השתתפו הפלסטינים בחגיגות יום העצמאות, וכיוצא באלה פעולות ל"קרוב הלבבות" ולחיזוק המצב של דו-קיום. רבים מהם שוקדים גם היום להוכיח שוב ושוב את נאמנותם למדינה, או כפי שהתבטא ב-1998- חבר מועצת העיר של אם אלפחם במחאה על הפקעת אדמות: "אנחנו עדיין מחתימים את כרטיס הנאמנות יום יום מחדש". החתמה זו מחזקת את תפיסת הדו-קיום לפיה יש כאן מדינה יהודית שהוקמה ע"י יהודים עבור יהודים, והפלסטינים האזרחים בה הם נסבלים, ובתנאי שלא יפריעו למפעל הציוני הנמשך יום יום, דהיינו – יהיו נאמנים לה.

ביטוי נוסף המקובל להסתרת הקונפליקט, למשל, הוא הגדרת מערכת היחסים בין יהודים לפלסטינים אזרחי ישראל כ"ריקמת יחסים עדינה". במצב זה, מוטב לא לזוז שמא תקרע הריקמה, כלומר, אסור ליצור שינוי, שכן אז ישבר הסטטוס קוו. דו-קיום עפ"י הגדרתו המילונית יתקיים בין שווים. אך במקרה שלנו הוא מתאר מצב הקרוב יותר לזה של סוס ורוכבו. שניהם נעים לאותו הכיוון, עוצרים כששניהם צמאים או עייפים. שניהם שותפי גורל, אך ברור הוא מיהו זה שמתווה את הכיוון, מיהו זה שעל פי צרכיו מתנהל המסע.

מדו-קיום לקונפליקט

המושג **קונפליקט** כתפיסה של מצב היחסים בין יהודים לפלסטינים בישראל עלה באמצע שנות ה-80. בספרם **לחיות עם הקונפליקט** מתעדים חביבה בר ודוד בר-גל מחקר פעולה שבוצע בשנים 1985-1989 בקבוצות מפגש דו-לאומי של בני נוער בהנחיית מבוגרים. התפיסה אותה גיבשו בעקבות המחקר מורה על כך שה**קונפליקט**, הוא חלק מרכזי בהוויית החיים בישראל. התפיסה מכירה בקונפליקט כהגדרת המצב הקיים כדי לאפשר התמודדות גלויה איתו, ולשאוף להביא לשינוי מצב זה. הכרה זו היא קשה ביותר עבור יהודים העוסקים בתחום הקשר שבין יהודים לפלסטינים אזרחי ישראל. לא אחת הם מוכים בתדהמה לנוכח הכרה זו, ולפעמים אף מתיאשים. הם באים אל המפגש עם הערבים מלאי רצון טוב כדי לחגוג דו-קיום, והקונפליקט שמכה אותם בפנים מערער את מרחב המובן מאליו הציוני שלהם. המונח קונפליקט מקפל בתוכו גם הדדיות בגובה העיניים. זהו מצב הקשה לעיכול אצל היהודים שהתחנכו על ברכי ה"דו-קיום" של סוס ורוכבו שתואר כאן.

הכוונה של ה"ערביסטים" היתה לברוא מציאות אחרת, דו-קיומית לשיטתם, כאלטרנטיבה לקונפליקט. והנה מוצאים את עצמם מקדמי השלום הללו בחזית של קונפליקט, בקו התפר שבין

שני הצדדים אשר איננו הוויית שלום של "שבת אחים גם יחד", אלא קו של תפר עדין בעל מקדם התלקחות גבוה מאוד בין שני צדדים. תדהמה זו היא גם נחלתם של רבים מאלה אשר מתעכבים יותר על בדיקה לעומק של אופי האזרחות בישראל, ובמיוחד אלה שמבצעים בדיקה זו ביחד עם הצד השני, במסגרת של דיאלוג דו-לאומי. ההכרה כי ההוויה המכוננת היא קונפליקטואלית ולא דו-לאומית, היא אולי אחד האובדנים החשובים ביותר של היהודים אשר מעזים לצאת למסע המפרך אל הדיאלוג האזרחי בין יהודים לפלסטינים במדינת ישראל.

חלקם של הפלסטינים אשר חווים את המציאות הזו ביתר שאת, יודעים זאת מכבר. אלה נאלצים "ללמד" את היהודים על המציאות שלהם עצמם בכל יום מחדש. החלק האחר של הפלסטינים יאלץ להיפרד מחזון השיכחה אשר מבטיח להם השלמה מהירה יותר של המציאות, התנתקות מן העבר הלא מחמיא, והתחברות אל חיים פוסט-מודרניים בעלי השתייכות קולקטיבית מופחתת. התפיסה היהודית-ישראלית של דו-קיום מכוונת למצב בו יש קיום לשני הצדדים, אך תפיסה זו איננה מתייחסת לקיום של כל אחד בנפרד. למעשה, בתפיסת הדו-קיום אין לגיטימיות לקיום הנפרד. עיסוק בקיום נפרד יעורר חשד מייד (אצל היהודים, בעיקר) וישלל אותו דו-קיום לא נבחר מלכתחילה ע"י אף אחד מן הצדדים כמצב הרצוי. זהו מצב ביניים, קו הפסקת אש חברתי-פוליטי שנקבע לאחר מלחמה. אלא שבישראל נקבע מצב ראשוני זה, כמצב הרצוי. אין בו שאיפה לפיתוח האזרחות, לשיפורה או לחתירה למצב של דו-קיום כמו זה המתואר במילון, אלא בעיקר לשימור יחסי הכוחות אשר מבטיח עליונות יהודית. המציאות בישראל כפי שתוארה כאן התבססה בעזרתו של דו-קיום כוזב זה, כך שהציונות לא תופרע בבנייה העצמית ובהגשמת ייעודה ההסטורי כמדינה יהודית. במיוחד סייע הוא לבסס מצב יחסים פוליטי בו יש הגמוניה של היהודי השב למולדתו על פני הגר אשר בתוכה מכבר.

נראה כי אם ברצוננו לגשת לטיפול במציאות במטרה לשנתה, יש לקבל את תפיסת המציאות שמציעים בר ובר-גל. יש להכיר בכך שבין היהודים לפלסטינים אזרחי ישראל יש קונפליקט.

עד כאן תאור המצב מזוויות שונות, ונסיון להסביר אותו. מי שמרוצה מהמצב הקיים בו היהודים הם בעלי הבית ועובדה זו היא שמכתיבה את אופיו של הדו-קיום ושאינו לו כל בעיה עם זה, יכול להפסיק לקרוא כעת. לעומת זאת, מי שהמצב שתואר כאן גורם לו לזוע באי נחת בכסא, לחפש הצדקות, להגן על השיטה, או לרצות לחפש דרך אחרת במקום הדו-קיום שתואר כאן, יתכבד ויכנס אל דיאלוג פנימי בלתי נוח במהותו, שיחפש דרך לשנות את המציאות הזו ולהפוך אותה ראויה יותר לשאיפות ההומאניות-אוניברסליות שלנו.

להלן אנסה לתאר קווים לאלטרנטיבה של התייחסות לנושא.

דו קיום או שותפות?

קיים הפיתוי לגשת אל הביטוי "דו-קיום", לנער אותו מהמשמעויות המכבידות שדבקו בו ולחזור ולהשתמש בו לצייר מציאות עתידית נאמנה יותר למשמעותו האמיתית. אך אינני משלה את עצמי שניתן לנער את המשמעויות שדבקו במושג ולהמשיך להשתמש בו. אם ברצוננו להצביע על כיוון שונה בתכלית, יש להשתמש במושג אחר לתארו.

נראה שעלינו להיפרד מהדו-קיום כתפיסת מציאות או מצב רצוי. מושג זה אינו מבטא עוד את מהותו האמיתית והשימוש בו טועה ומטעה. יש להכיר בכך שהקונפליקט הלאומי בין פלסטינים

ליהודים אזרחי ישראל הוא הוויה מתמשכת אשר מחלחלת אל כל נימי חיינו, בין אם נבחין בזאת או לא, בין אם נכיר בכך או לא, בין אם נרצה בכך או לא. במילים אחרות – המציאות שלנו היא קונפליקטואלית. נקודה.

במציאות זו, יש לבחור מחדש את הגישה לאזרחות בישראל. דו"ח קרמניצר, להיות אזרחים, מורה על כך שעל החינוך האזרחי להיות "מכוון לטיפוח של אחריות אזרחית, מעורבות אזרחית ויוזמה אזרחית של אזרח פעיל ואחראי". הדו"ח ממליץ להכניס למערכת החינוך יסוד נוסף ברוח ההומניזם, שהפרקטיקה שלו תהיה אזרחות מעורבת יוזמת, פעילה ואחראית. אין בדו"ח איזכור למניע של האזרח להיות כזה, מלבד רמז לציווי מוסרי יהודי, וכן הישענות על ערכים אוניברסליים שהם ציוויים מוסריים בעיקרם.

מניע מרכזי של אזרח להיות פעיל, מעורב ואחראי עשוי להיות תחושת השתייכות. אך בתחושת השתייכות אין די, שהרי כל נתין פסיבי משולל זכויות עשוי לחוש שייך למלך. הרעיון של ריבונות-העם שהופיע אצל רוסו, מתאים יותר לתפיסת המדינה כקניין קולקטיבי כאשר כל אחד מפרטי הקולקטיב אוהז במניית בעלות עליה, והיא גם משמשת עבורו מוקד השתייכות.

ההיסטוריון הצרפתי פרנסיס דה-טוקוויל הבחין באמצע המאה ה-19 בין הדמוקרטיה הצרפתית לבין הדמוקרטיה האמריקאית: בעוד הצרפתית מתבססת על ידיעת הטוב הקולקטיבי שמיושם על הפרטים, זו האמריקאית צומחת מלמטה, מן האזרחים עצמם באופן אמפירי, ומייצגת את המסגרת המדינית לצרכיהם האינדיווידואליים של מחזיקי מניות הבעלות עליה. תפיסה זו – תפיסת המדינה **כשותפות בין האזרחים שלה**, עשויה להיות נקודת פתיחה טובה להשגת המטרות אותן מציב דו"ח קרמניצר, משום שהיא מספקת את המניע להיות האזרח הפעיל, מעורב ואחראי. בהקשר היהודי פלסטיני, אני מציע לבחון את **השותפות** כבסיס לתפיסת האזרחות בישראל במקום **הדו-קיום**. במצב של שותפות מתקיים בירור מתמיד על כיוון המסע בו צועדים השניים. וזה מכוון אל **שני** הצדדים השותפים. במצב של שותפות יש **לכוון את הכיוון מלכתחילה עבור שניהם**. שני הצדדים צריכים להיות נוכחים במלוא הגדרתם העצמית בעת קביעת מטרות השותפות שנבחרת מחדש לאורך הדרך, ולהניח את צרכיהם על השולחן באופן כן ואוטנטי. הענות מלאה של שני הצדדים לצרכי שני הצדדים היא אולי בלתי אפשרית בזמן נתון, אך ההכרה כי לשניהם יש זכות מלאה ושווה למילויים חייבת להיות שם, ולהיות מוכחת במבחנים לאורך הדרך. אין צד אחד יכול לומר מהם צרכיו של הצד האחר, אלא רק להתייחס אליהם בהקשר המשותף. התהליך שמביא לזיהוי הצרכים של כל צד הוא **חד-לאומי** במהותו, ומחייב **בירור פנימי** בכל צד, אשר גם הוא מתנהל לפני, ותוך כדי הידברות עם הצד השני.

מצב של שותפות יהיה אולי מצב לא נוח לשני הצדדים, תובעני בסגנונו ובצרכיו, אך בעל הסיכויים הרבים יותר לאפשר סיפוק הצרכים לשני הצדדים. על שני הצדדים לעבור תהליכים של אובדן מוסכמות ומצבי רוח זמניים נוחים שקנו להם שביתה בחיי היחד, ורכישה של נורמות התייחסות חדשות במחיר גבוה.

השותפות האזרחית תספק קישורים חזקים יותר בין שני חלקיה. בכל מקרה – חזקים ובריאים יותר מאותה "רקמת יחסים עדינה" שזה המקסימום אותו יכול היה לספק ה"דו-קיום" עד עתה.

שני הצדדים צריכים להכיר בכך שהעיסקה הזו כדאית להם. אך לפני שניגש לחתימה על עיסקה, יש לברר מהו הכלי המרכזי להגיע אל המצב המוצע כאן.

דיבור מתמשך או דיאלוג?

הדיאלוג הוא נשמת אפה של השותפות, אך כמו במקרה של דו-קיום, עיוות המושג יכול גם להכשיל אותו. בניגוד לדו-קיום, הדיאלוג הוא מושג טעון פחות במשמעויות מעוותות בהווה הישראלית, ולכן אני מציע להשתמש בו. אך עדיין יש לנקוט זהירות בהגדרתו, להקפיד על הקשר בין המושג לבין הביצוע, ולהזהר מזיופים.

יש לפחות שתי גישות להידברות בין יהודים לפלסטינים בישראל: האחת גורסת: "כל עוד מדברים לא מרביצים מכות". צפוי שגישה זו תשאף לדיבור מתמשך ככל האפשר. גישה אינה עוסקת בשינוי המצב מן הבסיס, אלא בעיקר בשימורו או לכל היותר בשיפורים קלים בו. היעד של המצדדים בו הוא מניעת התדרדרות המצב לאלומות. ההבנה שבכוחו של דיאלוג אמיתי להביא עמו גם שינוי מהותי, תגרום למצדדים בדיבור המתמשך להמנע מיסודות של דיאלוג בדיבור שלהם, שכן יש להם אחריות על שימור המצב הקיים. כך, למשל, יעדיפו המדברים ביצוע של דיבור משותף בפרקי זמן קצרים, יעדיפו דיבורי-מסגרת שיימנעו מלהכנס לעומק תוכני, ירבו בפעילות חברתית-בידורית, יעדיפו דיבור על "נושא ניטרלי" שמשותף לשני הצדדים על פני עיסוק במפריד ביניהם ובנקודות המחלוקת. המצדדים בדיבור מתמשך ייצרו מציאות של קיום משותף למעשה, אשר ידגיש יותר את יחסי המהות הפנימיים. הדיבור המתמשך ישאף לחגוג את עצם זה שאנחנו ביחד, ולטעון שאנחנו מעל להתחשבוניות הקטנוניות על יחסי כוחות. הדיבור המתמשך הוא למעשה זרוע הביצוע של דו-קיום כפי שתואר קודם, ושואף לשימור סטטוס קוו. הגישה השנייה גורסת שדיאלוג הוא אמצעי מועדף לשינוי וגם דרך חיים. הפילוסוף החינוכי פאולו פריירה כותב בספרו פדגוגיה של מדוכאים בהתייחס לדיאלוג, כי למילה יש כוח של שינוי מעשי, וכי מילה שנאמרה בקונטקסט דיאלוג ללא כוונה ויכולת לגרום לדבר שיעשה, מוטב היה אילו לא נאמרה כלל. הגדרה זו מחדדת את ההבדל בין הדיאלוג לבין הדיבור המתמשך. הדיאלוג, בניגוד לדיבור מתמשך, הוא תהליך של שינוי מהותי. בתור שכזה, יהיה הדיאלוג האמצעי המתאים לבניית שותפות, שהרי מדובר כאן בתהליך של שינוי: מדו-קיום לשותפות, ובתוך השותפות – לשיפור מתמיד.

העיסוק בקונפליקט בין יהודים לפלסטינים אזרחי ישראל הוא קשה ביותר: לשני הצדדים (ליהודים יותר מלפלסטינים) יש הרבה מה להפסיד מהידברות כנה אודות הקונפליקט. זה מסביר חלק מההימנעות ההסטורית ממנו. תוך כדי הדיאלוג נשמעים קולות (בדרך כלל מן הצד יהודי) להניח לעבר ולעסוק בעתיד. קריאות אלה מבטאות חשש מעיסוק בעבר, שכן לשני הצדדים ממתנינים באותו עבר מוקשים ערכיים ומוסריים, והרתיעה מלהתקרב אל שדות אלה מובנת. יש מספר קשיים נוספים בדרך אל הדיאלוג בבין יהודים לפלסטינים אזרחי ישראל. אזכיר כאן בקצרה ובאפיונים כלליים רק ארבעה מהם:

- דפוס קבוע של שולט נשלט. השיח משני צדדיו מודרך ע"י דפוס זה. יש לו הופעות רבות, ואזכיר רק אחת: הדומיננטיות של היהודי כמוביל השיחה והצבת האסוציאציות היהודיות (השרות הצבאי, עולם מושגים ציוני וכו') כמסד לשיחה. מן הצד השני – הטרחה של הפלסטיני

להרגיע את היהודי שלא יפחד ממנו. עליו להוכיח ש"הוא לא קיצוני" כדי לא להפעיל את מנגנון הפחד – התגוננות-אגרסיביות של היהודי.

- השפה המדוברת בשיחה/מפגש היא תמיד עברית. היהודים חשים כמו דגים במים. עבור הערבים העברית היא כלי קומוניקציה עם היהודים, אך נעדר ממנו המרכיב העיקרי של השפה - ביטוי עצמי מלא לזהות האישית והקולקטיבית. העברית אינה יכולה להביא את מלוא עולם האסוציאציות הערכיות שנדרש לבן השיח הערבי.
- המוטיבציה – במצב הדברים האזרחי כיום, ליהודים אין צורך קיומי מיידי בדיאלוג. הם יכולים לחיות היטב בלעדיו. לערבים זהו צורך קיומי. א-סימטריה זו משפיעה מאוד על איכות השיח.
- הידיעה מי כאן בעל הבית – היותה של המדינה יהודית, המסגרת המארכת יהודית, הבעלות על ארגון המסגרת היא בדרך כלל יהודית, ואם היא משותפת, הרי שיש בדרך כלל דומיננטיות יהודית. מצבים אלה מנציחים את מצב השליטה אשר מונע מהפלטטינים להביא את עצמם באופן אותנטי אל שולחן הדיון, כלומר, להביא את העניינים כפי שהם נראים מן הזווית שלהם, ובהתייחס לצרכיהם הסוביקטיביים, מבלי להעביר את דבריהם דרך הפילטר של "מה מצופה ממני לומר".

שאלה זו היא אולי הבסיסית מכולן, ומכתיבה את השאר. נאמר כאן כבר כי המדינה היא יהודית בבסיסה ובייעודה, וככזאת אינה מביאה בחשבון את הצרכים של כל אזרחיה הן ברמה האינדיבידואלית והן ברמה הקולקטיבית.

אלה הם, אם כן, חלק מן הקשיים. כעת אעלה כאן כמה מהתנאים להצלחתו של הדיאלוג:

- ◆ יש לאפשר להביא את שני הצדדים באופן אותנטי אל המסגרת המשותפת, וליצור מסגרות ואקלים ארגוני שיאפשרו כנות הביטוי.
- ◆ על המשתתפים בדיאלוג לקיים דיאלוג פנימי רצוף ומחייב בינם לבין עצמם, במקביל לדיאלוג עם הצד השני. כך יוכל להיות הדיאלוג הפנימי כלי לבדיקה מתמדת של מרחב המובן מאליו.
- ◆ כל שינוי במסגרת ובכיוון ייעשה בהסכמה משותפת, ותוך נאמנות להכרה בלגיטימיות של האינטרסים של כל צד. נקודות אי ההסכמה יוכרו תמיד כלגיטימיות.
- ◆ מסגרת הדיאלוג תכיר בקיום הקונפליקט בין הצדדים, ובהשפעתו הרבה על חייהם.
- ◆ הדיאלוג יטפח את הלגיטימיות של שוני לא רק בין שני הצדדים, אלא גם את השוני והמורכבות בכל צד כשלעצמו.
- ◆ המשתתפים יהיו מחוייבים למסגרת הדיאלוג כהסכמה ראשונית ביניהם.
- ◆ העימות יהיה דרך מקובלת להעלאת התכנים, והמשתתפים לא יחששו ממנו.

דיאלוג מתמיד יתחח באופן קבוע את הקרקע המשותפת, ולא יניח לשאלות להשאר ללא התייחסות משך זמן. כניסה לתהליך של דיאלוג אומרת גם נטילת אחריות ומחוייבות לשינוי שיצמח ממנו. אין זה פשוט כל עיקר, שכן תהליך יכול להיות מובנה בתוכנו וסדור במסגרתו, אך

אין לצפות מראש את כל השפעותיו על כל משתתפיו. לשם כניסה לתהליך מעין זה נחוצה מידה של אומץ לב אישי ואידאי.

הועלו כאן איפיונים הקושרים **שותפות** עם **דיאלוג** מחד, לעומת **דו-קיום** עם **דיבור מתמשך** מאידך. ניכר מתאור זה כי מומלצת כאן הבחירה **בדיאלוג** כמנוף לשינוי המציאות, וכאמצעי המתאים יותר להגיע ל**שותפות**.

למרות קריאת כיוון זו, התמונה של עתיד האזרחות בישראל אינה ברורה. מה שבטוח הוא מציאותם של שני הצדדים בארץ לאורך דורות רבים בעתיד. בשל כך, יש ללמוד על הקשיים וההקלות בכל הקשור לאזרחות משותפת של יהודים ופלסטינים באותה מדינה.

יקח זמן עד שישתכנע הציבור בכללו כוחו להכנס לתהליך דיאלוג אמיתי. עד אז, יש להציע את התהליך לפרטים וקבוצות קטנות. לדעתי יש לגשת בזהירות אך בנחישות לפיתוח יצירתי ואמיץ של מודלים של שותפות בין יהודים לערבים פלסטינים אזרחי ישראל. אין זאת אומרת שמודלים אלה יהיו ליישום מיידי, או אף ליישום כמות שהם בטווח הרחוק. יש ללמוד מנסיונות אלה, ולא בהכרח לחקות אותם. קיימים בארץ מספר פרויקטים ונסיונות שיתוף מעניינים ביותר, בתחום החינוכי, האזורי מוניציפאלי והקהילתי. יש לאתר את המתאימים, לספק להם מסגרת של הערכה ותעוד מקצועיים. נסיונות אלה יהנו מכל מה שנסיונות נהנים ממנו – הקצבות כספיות, מרחב פעולה בלתי מוגבל, שדה יישום מחוץ לחממה ועוד. החובה העיקרית גם היא תהיה החובה המוטלת על חוקרים – חובת הדיווח. לא די בכך שהמודלים יהיו נחקרים ונצפים. תחול עליהם חובת הפרסום הקורות איתם. נראה כי יהיה בכך צעד גדול קדימה שיאפשר ראייה מפוכחת יותר של הציבור את העתיד של שני העמים בארץ זו.

מענית, גבעת חביבה.

קיץ 1998

מקורות

1. פרופ' יובל פורטוגלי, יחסים מוכלים: חברה ומרחב בסכסוך הישראלי פלסטיני. תל אביב.
2. מאג'ד אלחאגי, חינוך בקרב הערבים בישראל: שליטה ושינוי חברתי. ירושלים: מאגנס, 1996.
3. אברהם אבן שושן, המילון החדש: קרית ספר בע"מ, ירושלים 1983.
4. יוסי אמיתי, אחוות עמים במבחן, הוצ' צ'ריקובר, תל אביב 1988.
5. תאודור הרצל, אלטנוילנד, הוצ' בבל, תל אביב 1997.
6. חביבה בר ודוד בר-גיל, לחיות עם הקונפליקט: פעילות הפגשה בקרב בני נוער יהודים ופלסטינים אזרחי ישראל. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1995.
7. צוות היגוי לחינוך לאזרחות (ראש הצוות – פרופ' מרדכי קרמניצר) להיות אזרחים (דו"ח ביניים), האגף לתכניות לימודים, משרד החינוך התרבות והספורט, ירושלים 1996.
8. פאולו פרירה, פדגוגיה של מדוכאים, הוצ' מפרש, ירושלים 1981.
9. אוחנה דוד, אלקסיס טוקוויל: אמריקה כנבואה לעולם המודרני, מתוך: בעקבות קולומבוס: אמריקה 1942-1992. מירי אליאב פלדון, עורכת. ירושלים, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ז, 295 עמ'.