

ציונות ורב-תרבותיות

אלכסנדר יעקובסון*

במאמר זה אני מבקש לטעון כי הציונות היא מפעל רב-תרבותי במהותו, בלי קשר הכרחי לכוונותיהם של יוזמיו ותומכיו של מפעל זה, וזאת בארבעה מובנים:

1. העם היהודי כפי שהציונות תופסת אותו – כלומר, עם הכולל את כל הקהילות היהודיות בעולם, מזרח ומערב, ואת יוצאיהן – הוא עם רב-תרבותי ורב-אתני.
2. רעיון המדינה היהודית המודרנית בארץ-ישראל פירושו בהכרח יצירת מדינת לאום שיש בה מיעוט לאומי גדול, כלומר, ציבור גדול של אזרחי המדינה שזהותו הלאומית שונה באופן מוצהר ומובהק מזהותו הלאומית של הרוב. זהו, מטבע הדברים, מצב רב-תרבותי ואתגר רב-תרבותי.
3. בשל אופיו של העם היהודי המודרני וריבוי נישואי-התערובת בקהילות יהודיות רבות, עלייה המונית של יהודים מארצות אלה לישראל פירושה בהכרח גם בואם ארצה של לא-יהודים רבים – בני משפחתם הקרובים והרחוקים של היהודים העולים. פוטנציאל זה מומש באופן דרמטי בעת העלייה ההמונית מברית-המועצות לשעבר בשנות התשעים. השתלבותו של ציבור זה, שאינו יהודי במוצאו האתני ואף לא כדתו, בחברה היהודית הישראלית היא אתגר רב-תרבותי.
4. לבסוף, הקמתה של מדינה מפותחת, מוצלחת ואטרקטיבית פירושה בהכרח, במוקדם או במאוחר, שמדינה זו תצטרך להתמודד עם האתגר הרב-תרבותי והרב-אתני של הגירה במוכן הרגיל של המונח – לא של יהודים ולא של אלה שיש להם קרבה משפחתית כלשהי ליהודי כלשהו, אלא של אנשים שלא היה להם, בבואם, שום קשר לעם היהודי.

מבוא

פרק א: אופיו של העם היהודי המודרני

1. היהודים – עם אחד?

2. דת כבסיס משותף?

* פרופסור חבר, החוג להיסטוריה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

3. השסע העדתי ומשמעותו
4. מכור־ההיתוך לפלורליזם תרבותי מוצהר
- פרק ב: המיעוט הערבי
1. מדינת לאום עם מיעוט לאומי גדול
2. זכויותיו התרבותיות של המיעוט הערבי
3. רב־תרבותיות יהודית־ערבית במבחני הצלחה מינימליסטיים
4. יחסו של המיעוט הערבי למדינה – תמונה מורכבת
- פרק ג: הרוסים באים
- פרק ד: "ילדים ישראלים" – מה זה אומר?
- סיכום

מבוא

כאשר מזכירים בנשימה אחת את המונחים "ציונות" ו"רב־תרבותיות", ההנחה היא בדרך־כלל שמדובר בשתי עמדות או השקפות השייכות לשני קטבים אידיאולוגיים.¹ גם אלה המחזיקים בשתי העמדות האלה כאחת יראו בהן לרוב שני קצוות של השקפת־עולמם. כך, אדם עשוי לראות את עצמו כציוני ובכל־זאת רב־תרבותי, או כרב־תרבותי ועם זאת ציוני.

אכן, אין ספק שיש מתחים לא־מבוטלים בין שתי ההשקפות האלה. מדובר, מצד אחד, באידיאולוגיה שדגלה בהקמתה – וכיום דוגלת בהמשך קיומה – של ישראל במתכונת של מדינת לאום יהודית, כלומר, מדינה האמורה להתאפיין בדומיננטיות של תרבות לאומית מסוימת; ומצד אחר, בהשקפה המחייבת מידה רבה של פלורליזם תרבותי, גם כאשר מדובר בתרבויות של עמים שונים. אולם אני מבקש להראות כי בין הציונות והרב־תרבותיות יש גם מידה רבה של הלימה. אני מבקש לטעון כי הציונות במהותה – ובלי קשר הכרחי לכוונות הסובייקטיביות של הציונים עצמם, שהיו שונות ומגוונות בנושא זה – היא מפעל רב־תרבותי ורב־אתני.

אבקש לטעון כי הציונות היא מפעל רב־תרבותי בארבעה מובנים שונים:

1. העם היהודי כפי שהציונות תופסת אותו – כלומר, עם הכולל את כל הקהילות היהודיות בעולם, מזרח ומערב, ואת יוצאיהן – הוא עם רב־תרבותי ורב־אתני.
2. רעיון המדינה היהודית המודרנית בארץ־ישראל פירושו בהכרח יצירת מדינת לאום שיש בה מיעוט לאומי גדול, כלומר, ציבור גדול של אזרחי המדינה שזהותו

1 ראו, למשל, את דבריו של ברוך קימרינג בדבר סתירה מהותית בין הרעיון הציוני של מדינה יהודית לבין הרב־תרבותיות – ברוך קימרינג "הישראלים החדשים: ריבוי־תרבויות ללא רב־תרבותיות" אלפיים 16, 264 (1998). טענותיו של קימרינג מתייחסות בעיקר ליחסי יהודים וערבים, אך גם למעמד הדת במדינה.

הלאומית שונה באופן מוצהר ומובהק מזהותו הלאומית של הרוב. מיעוט זה הוא בוודאי אחד המיעוטים הלאומיים הגדולים בעולם. זהו, מטבע הדברים, מצב רב־תרבותי ואתגר רב־תרבותי. במקרה זה מדובר ברב־תרבותיות במובן רדיקלי יותר מאשר במקרים האחרים – מובן המעלה את שאלת היחס בין אותו סוג של רב־תרבותיות לבין אופייה היהודי של המדינה.

3. בשל אופיו של העם היהודי המודרני וריבוי נישואי־התערובת בקהילות יהודיות רבות, עלייה המונית של יהודים מארצות אלה לישראל פירושה בהכרח גם בואם ארצה של לא־יהודים רבים – בני משפחתם הקרובים והרחוקים של היהודים העולים. פוטנציאל זה, שהיה קיים תמיד אך לא התממש בעבר אלא בממדים צנועים, מומש באופן דרמטי בעת העלייה ההמונית מברית־המועצות־לשעבר בשנות התשעים. השתלבותו של ציבור זה, שאינו יהודי במוצאו האתני ואף לא בדתו, בחברה היהודית הישראלית היא אתגר רב־תרבותי, ולפי דעתי גם סיפור הצלחה רב־תרבותי.

4. לבסוף, הקמתה של מדינה מפותחת, מוצלחת ואטרקטיבית פירושה בהכרח, במקדם או במאוחר, שמדינה זו תצטרך להתמודד עם האתגר הרב־תרבותי והרב־אתני של הגירה במובן הרגיל של המונח – לא של יהודים ולא של אלה שיש להם קרבה משפחתית כלשהי ליהודי כלשהו, אלא של אנשים שלא היה להם, בבואם, שום קשר לעם היהודי. כוח המשיכה של מדינה כזאת למהגרים, ושילובה ההדוק של ישראל במערכות גלובליות שונות, ובראשן הכלכלה הגלובלית, פירושה שאי־אפשר לסגור את גבולות הארץ להגירה באופן הרמטי, אם כי ניתן וראוי בהחלט לווסת הגירה. למעשה, אנו נמצאים כבר בעיצומה של התמודדות זו בהקשר של פרשת ילדי העובדים הזרים. האמירה שישראל היא מדינה מוצלחת ואטרקטיבית שנויה במחלוקת, כמובן, ואף צפויה לעורר מורת־רוח מסוימת. אולם ברור שאילולא היה יסוד לאמירה זו, לא הייתה ישראל צריכה להתמודד עם לחצי הגירה.

הדברים הנאמרים כאן על טבעה של הציונות מושפעים, מטבע הדברים, גם מפרספקטיבה אידיאולוגית. אולם אני מבקש לטעון כי המשמעות הרב־תרבותית והרב־אתנית של המפעל הציוני אינה תלויה, בעיקרו של דבר, בכוונות הסובייקטיביות של המשתתפים במפעל זה ובמידת מודעותם למשמעות זו, אלא היא טבועה במהותו. טענתי אינה שהציונות היא אידיאולוגיה רב־תרבותית, אלא שהיא מפעל רב־תרבותי. מבחינת ההבחנה המקובלת בין רב־תרבותיות כאידיאולוגיה לבין רב־תרבותיות כמציאות, מדובר במקרה זה בבירור באפשרות השנייה, אולם טענתי היא כי זהו טבעה של אידיאולוגיה זו ליצור, כתוצאה מהגשמתה, מציאות רב־תרבותית.

אין בכוונתי לנסות לתת הגדרה כללית של רב־תרבותיות. כמו לגבי כל מונח אידיאולוגי, יש למונח זה פרשנויות שונות והיבטים שונים.² אולם ברור שהכוונה היא,

2 ראו בעניין זה, למשל, יולי תמיר "שני מושגים של רב־תרבותיות" רב־תרבותיות במדינה יהודית ודמוקרטית – ספר הזיכרון לאוריאל רוזן־צבי ז"ל 79 (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונון שמיר עורכים),

בכל מקרה, לסוג של פלורליזם תרבותי המתקיים במסגרת מדינה אחת, וליכולתן של קבוצות שיש ביניהן הבדלים תרבותיים ניכרים להתקיים זו לצד זו במדינה אחת. מידת החופש הניתנת לכל קבוצה במתן ביטוי לייחודה התרבותי היא מבחנה העיקרי של הרב-תרבותיות, ובו מתרכזים, כך נדמה, רוב הדיונים בנושא זה. אולם יש לזכור כי עצם יכולתן של קבוצות שונות זו מזו מבחינה תרבותית לחיות זו לצד זו בשלום וללא אלימות היא מבחן חשוב, אשר העמידה בו – גם בחברות הנחשבות לרב-תרבותיות באופן מובהק – רחוקה מלהיות מובנת מאליה.

נהוג להבחין בין מציאות רב-תרבותית לבין אידיאולוגיה רב-תרבותית. אידיאולוגיה רב-תרבותית נוטה לראות במציאות רב-תרבותית ערך, ולא אילוץ, וכן תובעת, במיוחד בגרסותיה הרדיקליות יותר, שהמדינה תשמור על ניטרליות מלאה בין התרבויות השונות. מובן שהמדינה היהודית – הרואה את עצמה כמימוש זכותו של עם מסוים, בעל תרבות לאומית משלו, להגדרה עצמית – אינה מתיישבת עם תפיסה כזאת של רב-תרבותיות. אולם ראוי לציין כי בשנים האחרונות ניכרת בעולם המערבי, גם בהגות וגם במדיניות, מגמה ברורה של נסיגה מהרב-תרבותיות בגרסותיה הרדיקליות יותר, התובעות מהמדינה ניטרליות תרבותית מלאה. במסגרת נסיגה זו יש השוללים מעיקרה את הרב-תרבותיות כערך חיובי, ומציגים אותה כמרשם להתפרקות החברה לגטאות וכחתיירה תחת עקרונות-היסוד של הדמוקרטיה הליברלית המערבית.³ עם זאת, דומה כי כוונת השוללים היא בדרך-כלל לרב-תרבותיות רדיקלית דווקא.

מובן שהבעיה אינה רק אידיאולוגית. ניתן להניח כי העובדה שמהגרים רבים בארצות המערב אינם יודעים את שפת המדינה – מצב שהוא בעייתי מכל הבחינות, ובין היתר מקשה מאוד את שילובם הכלכלי של המהגרים – נובעת, במדינות הגירה רבות, מהזנחה מצד השלטון והממסד (אשר דרכם, לעיתים קרובות, להזניח קבוצות-שוליים בחברה) יותר מאשר מהשפעתה של האידיאולוגיה הרב-תרבותית הרדיקלית (אם כי סביר שאידיאולוגיה זו שימשה לעיתים תירוץ להזנחה). מכל מקום, בצדק או לא בצדק, נקשרו בשמה של הרב-תרבותיות בעיות ותקלות רבות בשילוב – או העדר שילוב – של מהגרים (בראש ובראשונה מהגרים מוסלמים) בארצות המערב.

1998). כן ראו את שאר המאמרים בשער השלישי בספר, שכותרתו "רב-תרבותיות – עיונים תיאורטיים". ראו גם רב-תרבותיות במבחן הישראליות (אהוד נחתומי עורך, 2003). הספרות העוסקת ברב-תרבותיות ובדילמות העקרוניות והמעשיות הקשורות אליה היא עצומה. ראו, למשל: CHRISTIAN JOPPKE & STEVEN LUKES, MULTICULTURAL QUESTIONS (1999); BHIKHU PAREKH, RETHINKING MULTICULTURALISM: CULTURAL DIVERSITY AND POLITICAL THEORY (2000); Amnon Rubinstein, *The Decline, But not Demise, of Multiculturalism*, 40(3) ISR. L. REV. 763 (2007).

3 ב-16 באוקטובר 2010 פורסם באמצעי התקשורת כי קנצלרית גרמניה, אנגלה מרקל, קבעה בנאום לפני ועידת מפלגתה כי הניסיון לבנות בגרמניה חברה רב-תרבותית נכשל לחלוטין, וקראה למהגרים להשתלב בחברה הגרמנית, ללמוד את השפה הגרמנית ולכבד את הערכים הגרמניים. דומה שזהו מקרה ראשון של אמירה כה נחרצת נגד הרב-תרבותיות מפי אישיות כה בכירה. בהמשך התבטא ברוח דומה גם דייוויד קמרון, ראש ממשלת בריטניה.

אולם גם אם המונח "רב-תרבותיות" אהוד כיום פחות מאשר בימיו הטובים, הרבה מתכניו ממשיכים לאפיין חברות דמוקרטיות בנות-זמננו – הרבה יותר מאשר בעבר. מעטים יחלקו על כך שחברה חופשית מודרנית ראוי שתקבל ותכבד מידה ניכרת של פלורליזם תרבותי, וכי מעבר לכל ויכוח על זכויות קולקטיביות, חירותו של אדם לדבוק בתרבותו היא חלק חשוב מחופש הפרט. גם אם מדינה ליברלית אינה חייבת – ובמובן מסוים אף אינה יכולה – להיות ניטרלית מבחינה תרבותית, עליה להיות ליברלית מבחינה תרבותית. מעטים היו מוכנים לקבל כיום מדיניות של מחיקת זהויות לשוניות ותרבותיות כמו זו שנוהלה על-ידי צרפת בימי הרפובליקה השלישית כלפי מיעוטים אתניים-אזוריים בתוך המדינה.⁴ גם בנושא הפלורליזם התרבותי, כמו בנושאים אחרים, מה ששמרן מקבל כיום כמובן מאליו הוא לעיתים קרובות מה שליברל דחה פעם כתביעה רדיקלית מדי.

פרק א: אופיו של העם היהודי המודרני

1. היהודים – עם אחד?

תפיסה לאומית הרואה את יהודי פולין ויהודי תימן, את יהודי רוסיה ויהודי מרוקו, את יהודי גרמניה ויהודי אתיופיה כמשתייכים לעם אחד היא ללא ספק אחת התפיסות הלאומיות הרב-תרבותיות והרב-אתניות ביותר בהיסטוריה המודרנית. מדינת-ישראל, שהוקמה ועוצבה לפי תפיסה זו ואשר מאכלסת את יוצאי כל הקהילות האלה, היא בהכרח מדינה רב-תרבותית ורב-אתנית. יצוין כי הציונות היא האידיאולוגיה המודרנית היחידה, מבין כל ההשקפות שרווחו בקרב היהודים, המאפשרת ומחייבת לראות בבני כל הקבוצות האלה עם אחד. אלה שלא ראו ביהודים עם – בין כאלה שביקשו להשתחרר כליל מזהות יהודית ולהתבולל, ובין כאלה ששאפו להפוך זהות זו לזהות דתית בלבד (לרבות אנשי התנועה הרפורמית, אשר שינו בינתיים את גישתם לנושא בהשפעת הציונות) – לא ראו, מטבע הדברים, את הקהילות היהודיות בארצות השונות כחלקים של אותו עם; הם ביקשו להיחשב לבני עמם של תושבי הארצות שבהן ישבו. תומכי ה"בונד", וכמה קבוצות אחרות שהאמינו ב"לאומיות של פזורה", ראו ביהודים עם, אולם העם היהודי שהם דיברו עליו וביקשו להשיג למענו סוג של אוטונומיה היה העם של יהודי מזרח אירופה, דוברי היידיש (שאכן היו בסוף המאה התשע-עשרה רובם הגדול של יהודי העולם). הקומוניסטים, אשר דגלו במקור בהתבוללות מלאה של היהודים, עברו בהמשך להכרה בכך שהיהודים מהווים מיעוט לאומי או אתני בכל ארץ

4 לדין בנושא זה ראו, למשל: EUGEN WEBER, PEASANTS INTO FRENCHMEN: THE MODERNIZATION OF RURAL FRANCE, 1870–1914 (1976); JACK HAYWARD, FRAGMENTED FRANCE: TWO CENTURIES OF DISPUTED IDENTITY (2007).

שבה הם יושבים, אולם שללו בתוקף את התפיסה של "אומה יהודית כלל-עולמית" כניסוחם, כלומר, את הזיקה הלאומית בין הקהילות היהודיות בארצות השונות. אותם יהודים בארצות ערב (לרבות הקומוניסטים היהודים בארצות אלה) שביקשו להשתלב בלאומיות הערבית – לפני שנצחונה של לאומיות זו הפך את חיי היהודים, בלי קשר להשקפת-עולמם, לבלתי-אפשריים ברחבי העולם הערבי – ביקשו לראות את עצמם, מטבע הדברים, כחלק מעמי ערב שבקרובם ישבו. רק לפי האידיאולוגיה הציונית היו יהודי פולין ויהודי תימן בני אותו עם.

מובן שהציונים לא המציאו בנושא זה שום דבר חדש, אלא רק אימצו את ההשקפה היהודית המסורתית הרואה את היהודים בכל מקום בעולם כמשתייכים לעם-ישראל, תרגמו אותה ללשון של לאומיות מודרנית, והקימו מדינה אשר בנויה על תפיסה זו וממשת אותה הלכה למעשה. במדינה זו התרכזו יוצאי "שבעים הגלויות" – כלשון המליצה הידועה, החורגת רק במעט מן האמת – על כל ההבדלים התרבותיים ביניהם. מצב זה העמיד את התפיסה הלאומית המודרנית של עם יהודי אחד במבחן מעשי שהתפיסה המסורתית מעולם לא נדרשה לעמוד בו. "עם-ישראל" בתפיסה המסורתית, כמו "העם היהודי" בראייתם של מייסדי התנועה הציונית, כעם המאחד את כל הקהילות היהודיות בעולם, היה אמונה, רגש, תחושת סולידריות ואידיאל תרבותי, אבל לא מציאות חברתית.⁵ את המציאות החברתית הזאת היה צריך ליצור. עוצמתם האמיתית של הגורמים הרגשיים והתרבותיים שעליהם נשען הפרויקט הלאומי היהודי התבררה רק בדיעבד. אין זה מפתיע שתהליך זה נתקל בקשיים עצומים. העיסוק המוצדק בקשיים אלה מטשטש לפעמים את גודל ההישג הטמון בעצם העובדה שמדינה בהרכב אוכלוסייה כזה הצליחה להחזיק מעמד, להתפתח, לקיים משטר דמוקרטי ולהימנע מסכסוכי-דמים על רקע אתני, המאפיינים חברות רב-אתניות ורב-תרבותיות רבות. דומה שהסיבה לכך שהישג זה מתקבל כמובן מאליו היא שגם רובם הגדול של מבקריה האידיאולוגיים של הציונות מקבלים בפועל – גם אם לא במוצהר, ומבלי לתת לעצמם דין-וחשבון על עובדה זו ועל משמעותה – את התפיסה הציונית שלפיה מדובר בסופו של דבר בכני עם אחד. משום כך אין להתפלא על כך שיוצאי כל אותן קהילות מצליחים "להסתדר" זה עם זה, אלא יש לבקר אותם על כך שהם אינם "מסתדרים" זה עם זה טוב יותר. לעומת זאת, אם מאמצים את השיח האופנתי, המדבר בהקשר זה על הגירה, ולא על עלייה, ועל שילוב מהגרים (כלומר, בני עמים שונים הבאים לארץ זרה), במקום על קליטת עלייה וקיבוץ גלויות – במילים אחרות, אם מניחים כי בני עמים שונים, מארצות שונות, אירופיות ולא-אירופיות, בפרופורציה של כ-50% מול 50%, באו לארץ וכמעט שילשו את אוכלוסייתה בעשור הראשון למדינה (תופעה שאין לה אח ורע בתולדות ההגירה המודרנית) – אזי עצם העובדה שבליל עמים זה הצליח להקים אומה מתפקדת ומפותחת היא הישג דמוני כמעט.

5 לסדרה של דיונים מאלפים על האפיונים הייחודיים של הקהילות היהודיות באזורים שונים בעולם, ועל השפעתם של התנאים המיוחדים ששררו בכל אזור על אופייה של הציונות המקומית, ראו **הציונות לאזוריה** כרכים א, ב, ג (אלון גל עורך, 2009).

משום כך טבעי הדבר שעזמי בשארה, למשל, אשר יחסו למפעל הלאומי היהודי בארץ הוא שלילי בתכלית, רואה במפעל זה, הלא-לגיטימי בעיניו, הצלחה מובהקת. על-פי תפיסתו, כידוע, יהודי העולם מעולם לא היוו עם, ומה שהוא מכנה "העם היהודי הישראלי" נוצר על-ידי התנועה הציונית, שהביאה ארצה יהודים מארצות שונות. "הציונות ניסתה ליצור לאומיות, והצלחה בכך שנוצרה לאומיות עברית", אף שמלכתחילה הקשר בין יהודי אירופה לבין "יהודי מרוקו או עיראק... היה יכול להיות דת בלבד, והקשר שהוא מעבר לדת נוצר במדינת ישראל". "היהדות של אז [לפני הציונות] אפילו לא הייתה קהילה דתית אחת, היא הייתה שורה של קהילות דתיות שהציונות ניסתה להפוך אותן לעם באמצעות הקמתה של המדינה הזאת."⁶ דווקא העדרו של קשר לאומי קודם בין המהגרים היהודים מדגיש את גודל ההישג שבהפיכת מהגרים אלה לאומה אחת בארץ. באחד ממאמריו מבכה בשארה את כשלונה של הלאומיות הכלל-ערבית שהוא דוגל בה – המבוססת על הדגשת הזהות הלאומית המשותפת של הערבים ממדינות ערב השונות – להגשים את חלום האחדות המדינית הערבית. כישלון זה בולט במיוחד על רקע "האנומליה של איחוד היהודים בני לאומים שונים ותרבויות שונות לכלל אומה מדינית אחת [בישראל]".⁷ לכאורה אין מדובר ב"אנומליה" דווקא, שהרי קיים דגם של מדינות הגירה הבנויות על אוכלוסיות של מהגרים וצאצאי מהגרים שבין רבים מהם לא היה קשר לאומי או אתני לפני הגירתם. אולם אם מקבלים את ההנחה שמדובר ב"בני לאומים שונים ותרבויות שונות", ואם מתעלמים מכך שהמונח "אנומליה" מבטא את יחסו השלילי של בשארה לציונות, אזי נראה כי הצלחת המפעל הציוני אכן צריכה להיחשב לחריגה ול"אנומלית" גם בהשוואה לאומות הגירה מובהקות (כגון ארצות-הברית או קנדה). אף לא אחת ממדינות אלה קלטה בשנותיה המעצבות (וגם לא מאוחר יותר) מהגרים בכמות כזאת ביחס לאוכלוסייה הקולטת, תוך זמן קצר

6 עזמי בשארה "דייסה דמגוגית" **מוסף הארץ** 19.6.1998, 6; ארי שביט "האזרה עזמי" **מוסף הארץ** 29.5.1998, 23. בריאיון עם ארי שביט הוסיף בשארה: "אני גם לא חושב שהייתה לאומיות יהודית באירופה לפני הופעת הציונות." שם, בעמ' 25. אולם במכתבו מה-19.6.1998, בעקבות הביקורת שנמתחה עליו בשל נסיונו לקבוע בעבור היהודים את זהותם, הוא שינה את טעמו בנושא זה: "בודאי שהתקיים סוג כזה של לאומיות [לאומיות מודרנית] בריכוזי היהודים בפולין וברוסיה", "שהייתה קשורה לזמן ולמקום מסוים וגם ליידיש ולעברית – אבל מה היה הקשר של יהדות מרוקו או עיראק ללאומיות זו?" (המכתב ברשותו של הכותב).

7 עזמי בשארה "בין לאום לאומה: הרהורים על הלאומיות" **ישראל: מחברה מגויסת לחברה אזרחית** 59 (יואב פלד ועדי אופיר עורכים, 2001). מעניין שבאותו מאמר דוחה בשארה במפורש כל ניסיון למצוא "הגדרה אוֹבֵיִקְטִיבִית, מדעית כביכול" של לאומיות. יש, לדבריו, כמה סממנים מקובלים ללאומיות, כגון טריטוריה משותפת, שפה משותפת או תרבות לאומית משותפת, אולם צירופם אינו הכרחי, ובסופו של דבר זהות לאומית היא עניין לרצונו ולהגדרתו העצמית של הציבור שבו מדובר: "מה שעושה את הלאום הוא הרצון להיות לאום" (שם, בעמ' 71). נראה שאת העיקרון האוניוורסלי הנאור הזה מחיל בשארה על כל הקבוצות האנושיות, חוץ מהיהודים. במקרה שלהם מה שקובע את זהותם הלאומית אינו רצונם, אלא דווקא הערכותיו וקביעותיו ה"אובייקטיביות, מדעיות כביכול" של עזמי בשארה.

כל-כך וממספר רב כל-כך של מדינות שונות ומגוונות, כפי שעשתה ישראל בשנות החמישים (בתנאים הקשים של אותה תקופה).

2. דת כבסיס משותף?

ניתן כמובן לומר שגם בהנחה שלא היה קשר לאומי או אתני קודם בין המהגרים היהודים, הם היו בני אותה דת. אולם גם אם נתעלם מהחילוניות היהודית ומתפקידה המרכזי במפעל הציוני, ידוע שדת משותפת, כשלעצמה, אינה מהווה בסיס איתן ליצירת זהות לאומית מודרנית. לתושבי דרפור ולערכים הסודנים יש דת משותפת – אלה ואלה מוסלמים סונים – אולם אין הדבר הופך אותם לבני אומה אחת ולאזרחיה של מדינה בעלת כושר תפקוד. הפלמים והוואלונים בבלגיה הם נוצרים קתולים (או חילונים בתר-נוצרים), והקתוליות המשותפת לשתי הקבוצות האלה אף הייתה הבסיס העיקרי להקמת המדינה הבלגית בשנת 1830, בעקבות פרישתן של הפרובינציות הקתוליות הדרומיות ממדינת ארצות-השפלה המאוחדת, אשר החלק הצפוני (ההולנדי) והדומיננטי שלה היה ברובו פרוטסטנטי. בתנאים של דמוקרטיה מערב-אירופית מפותחת, לא מתנהל בין שתי קבוצות אלה מאבק-דמים כמו בסודן, אולם אין כל ספק שאלה שני עמים שונים. באופן רשמי הם מוגדרים "קהילות", אולם קהילות אלה הן ישויות תרבותיות-לאומיות שונות באופן מובהק, וזאת גם לאחר שבני שתי הקבוצות חיים בשלום אלה לצד אלה באותה מדינה במשך כמעט מאתיים שנה. למעשה, דווקא בעשרות השנים האחרונות זכו שתי הזהויות הלאומיות בהדגשה חסרת תקדים, ובלגיה נהפכה למדינה דו-לאומית לכל דבר. לא זו בלבד שהאזרחות המשותפת – במדינה דמוקרטית משגשגת בלב אירופה – לא יצרה במקרה זה זהות לאומית משותפת, אלא שהמתחים האתנו-לאומיים מעמידים בסימן שאלה את יכולת תפקודה של המדינה ואולי אף את עצם אחדותה. כנגד זה, ולמרות ההבדלים העדתיים והמתחים העדתיים שקיימים, ואשר היו בעבר חריפים בהרבה, אין לאיש ספק שה"פולנים" וה"תימנים" בישראל הם אכן בני עם אחד. אנו רגילים להתייחס לעובדה זו כמובנת מאליה, אולם היא רחוקה מלהיות מובנת מאליה מנקודת-מבט השוואתית, בוודאי לא בעידן שבו מטילים ספק בעצם הנחת-היסוד הציונית בדבר "העם היהודי" שכולל את כל הקהילות היהודיות ואשר קיומו קדם להקמת מדינת-ישראל.

גם פקיסטן מספקת נקודת-השוואה מאלפת. אלה שהקימו את המדינה הזאת פעלו מתוך אידיאולוגיה שראתה את כל המוסלמים בתת-יבשת ההודית, על קבוצותיהם האתניות השונות, כאומה אחת. אידיאולוגיה זו הושוותה לא פעם לציונות (וזו אחת הסיבות ליחסם השלילי של אבות הלאומיות ההודית לציונות). ברור גם שתפיסה אידיאולוגית זו הופעלה במקרה זה על חברה דתית הרבה יותר מהחברה היהודית הישראלית, מה שהיה אמור לתרום להצלחתו של פרויקט לאומי שהדת משמשת בו כדבק העיקרי המאחד את הקבוצות השונות. אכן, תפיסה לאומית זו נהנתה מתמיכה רחבה בקרב האוכלוסייה המוסלמית של התת-יבשת, במידה שהיה בה כדי להבטיח ניצחון במאבק הפוליטי הארוך שהוביל להקמת פקיסטן, כנגד התנגדותו הקשה של

הרוב ההינדואי (ושל מיעוט מוסלמי שהיה שותף לתפיסה הלאומית הכלל-הודית). אולם בהמשך התברר כי תפיסה לאומית זו לא הייתה מושרשת דייה בקרב הקבוצות האתניות השונות שהרכיבו את אוכלוסייתה של המדינה החדשה, ושלומה הפנימי של המדינה ושלמותה לא החזיקו מעמד לאורך זמן. מזרח פקיסטן פרשה לאחר מלחמת-אזרחים עקובה מדם במיוחד, ונהפכה בשנת 1971, בעזרת הודו, לבנגלדש. גם בחלק המערבי שנותר הובילו פעמים רבות המתחים האתניים (לצד מתחים אחרים) להתנגשויות-דמים.⁸

מי שבוחן את המפעל הציוני מבלי להיות שותף להנחות-היסוד האידאולוגיות שלו צריך אפוא לבחון את מידת הצלחתו או כשלונו של מפעל זה תוך השוואה עם המפעל הלאומי הפקיסטני. בשני המקרים מדובר, על-פי תפיסה זו, בניסיון לבנות אומה אחת מקבוצות אתנו-תרבותיות שונות (אשר השוני התרבותי ביניהן במקרה היהודי עלה במוכנים רבים – בוודאי לפי התפיסה הלא-ציונית – על השוני בין הקבוצות השונות בפקיסטן). ניסיון זה נעשה, בשני המקרים, בעזרת אידאולוגיה שנתנה פרשנות לאומית לקשר הדתי בין קבוצות אלה, ותוך עימות עם תנועה לאומית יריבה. ניתן גם להוסיף שרוב קבוצות-המשנה שהרכיבו את החברה היהודית הישראלית – גם יוצאי המזרח התיכון וגם יוצאי מזרח אירופה – באו מארצות נטולות תרבות פוליטית דמוקרטית. גם במונח זה, אם כן, לא היה להם יתרון על הפקיסטנים, אשר משטרם המקורי, שהוקם על-ידי הבריטים בתקופת המעבר לעצמאות, היה – כמו בהודו השכנה – דמוקרטיה פרלמנטרית.

גם ההשוואה עם הודו עצמה היא מאירת-עיניים. המפעל הלאומי ההודי הוא רב-תרבותי אף יותר מזה של פקיסטן, מאחר שהוא כולל קבוצות שונות זו מזו גם מבחינה דתית, ולא רק מבחינה אתנית-לשונית. עם זאת, בניגוד לפקיסטן, הודו היא סיפור הצלחה מרשים. היא הצליחה לשמור גם על שלמות המדינה וגם על משטרה הדמוקרטית, ובעשורים האחרונים הגיעה להישגים כלכליים מרשימים מאוד. גם העובדה שבמרבית הזמן שורר שלום בין רוב מרכיבי הפסיפס ההודי, ובינם לבין המדינה, היא הישג חשוב וראוי לציון בהתחשב בריבוי האתנו-תרבותי העצום בתוך המדינה ובסכנות הכרוכות בהתפרצות של אלימות בין-עדתית. אולם ברור שרמת האלימות הבין-עדתית בהודו גבוהה בהרבה מזו (האפסית) השוררת בחברה היהודית הישראלית – ויש להדגיש כי לפי התפיסה הלאומית ההודית, כל העדות האתניות והדתיות במדינה שותפות לזהות לאומית אחת (ממש כשם שכל העדות היהודיות בישראל נחשבות חלק מאותו עם). משום כך גם כל אלימות עדתית בהודו היא פנים-לאומית באופן רשמי.⁹ האמת היא שגם

8 בעניין התפיסה הלאומית שהובילה להקמת פקיסטן, ובדבר המאבקים האתניים בפקיסטן, ראו, למשל: MASOOD ASHRAF RAJA, CONSTRUCTING PAKISTAN: FOUNDATIONAL TEXTS AND THE RISE OF MUSLIM NATIONAL IDENTITY 1857–1947 (2010); ADEEL KHAN, ETHNIC NATIONALISM AND THE STATE IN PAKISTAN (2004).

9 מובן שתפיסה רשמית זו אינה מקובלת על תנועות בדלניות שונות, הרואות במאבק נגד המדינה היהודית מאבק לאומי לכל דבר. המאבק האלים העיקש ביותר מתנהל בקשמיר. ראו, למשל: IFFAT, MALIK, KASHMIR: ETHNIC CONFLICT, INTERNATIONAL DISPUTE (2005).

רמת האלימות בין יהודים וערבים בתוך ישראל הריבונית – אף שאלה שני לאומים שונים הן על-פי התפיסה הרשמית והן על-פי ראייתם העצמית, ואף שהיחסים ביניהם מושפעים כמובן לרעה מהסכסוך הלאומי הישראלי-ערבי והישראלי-פלסטיני – נמוכה בהרבה מרמת האלימות בין הקבוצות השונות בהודו. גם עובדה זו היא מאותם דברים הנתפסים אצלנו כמובנים מאליהם – ללא הצדקה.

אף שהישגי הציונות מרשימים יותר דווקא מנקודת-ראות לא-ציונית, יש לומר כי גם בהנחה שמדובר בבני עם אחד, כפי שהעולים היהודים מהארצות השונות נתפסים במחשבה הציונית, ברור שהיו בין מרכיביו השונים של העם הזה, בכל חלקי העולם, הבדלים תרבותיים גדולים מאוד. בין היתר חסרה לבאים ארצה שפה משותפת במובן הרגיל של המושג (למרות תפקידה המסורתית של העברית). למעשה, העדרה של שפה משותפת שימש אחד הנימוקים העיקריים בפי אלה ששללו את התפיסה שלפיה יהודי העולם מהווים עם. לטענתם, ההבדלים התרבותיים – ובכלל זה אלה הלשוניים – בין הקהילות היהודיות השונות היו רחבים מכדי שיהיה אפשר לראות באוסף הקהילות הזה עם של ממש, כפי שטענה הציונות מטעמיה האידיאולוגיים והפוליטיים. מי ששולל את הציונות מטעם זה טוען נגדה, למעשה, שהיא תפיסה רב-תרבותית מדי – כזו המוכנה להכליל במסגרת לאומית אחת קבוצות שהבדלים התרבותיים ביניהן רבים מדי. אולם גם אם אין מקבלים ביקורת זו, יש להביא עדיין בחשבון את הקושי המעשי הרב שבו נתקל המפעל הישראלי של בניית אומה כתוצאה מהעדר שפת תקשורת משותפת בין הבאים ארצה. אכן, שפה לאומית נחשבת בדרך-כלל אחד היסודות העיקריים של לאומיות מודרנית.

הדת היהודית שימשה ללא ספק גורם מלכד, אך גם גורם מפלג בין דתיים וחילונים (ובמידה מסוימת גם בין סוגים שונים של דתיים), וכן בין עדות שונות אשר נבדלות זו מזו במידת דתיותן. לא היה זה מובן מאליו, מלכתחילה, שעוצמתו של רגש האחווה היהודי המטופח על-ידי הדת לא "תאוזן" על-ידי האיבה העמוקה ל"אפיקורסים" ול"פורקי עול תורה ומצוות" מזרע ישראל, אשר גם לה יש שורשים עמוקים וביטויים מובהקים במסורת היהודית (ושאכן באה לא פעם לידי ביטוי). באותה מידה לא היה זה מובן מאליו שתפיסת "כולנו עם אחד" של יהודים חילונים, שחלקם חילונים מיליטנטיים מאוד, תעמוד במבחן מעשי של דו-קיום, במסגרת קיומה וניהולה של מדינה אחת, עם יהודים שכל עולמם התרבותי בנוי על אדיקות דתית. לא היה זה מובן מאליו שהדתיים והחילונים בני העדות השונות אכן יתייחסו זה לזה כאל בני אותו עם, יותר מכפי שעשו זאת העדות השונות בפקיסטן.

לעיתים נטען כי הסכסוך עם השכנים הערבים הוא למעשה הגורם העיקרי המלכד את החברה היהודית הישראלית, וכי בלעדיו היא צפויה להתפרק. יש אף הטוענים כי הסכסוך והמתח עם השכנים טופחו במודע על-ידי ההנהגה הציונית בדיוק מסיבה זו. אולם דוגמות רבות בעולם, ובמזרח התיכון בפרט, מוכיחות כי אין בכוחם של סכסוך עם גורם חיצוני או של איום חיצוני להחזיק ביחד, ללא שפיכות-דמים, מדינה וחברה שמרכיביהן הפנימיים מוכנים להילחם זה עם זה. תפיסתן ההדדית של הודו ופקיסטן, במשך עשרות שנים למן הקמתן, כאויבות מסוכנות זו לזו, וכן סדרה של מלחמות

שהתנהלו בין שתי המדינות, לא מנעו התנגשויות-דמים בין הקבוצות האתניות השונות בפקיסטן (ובמידה מוגבלת יותר גם בהודו). גם הדגשת האיום הישראלי, אשר מקובלת במדינות ערב, לא תמיד הבטיחה שלום פנימי בארצות אלה. מובן שלסכסוכים הפנימיים בארצות ערב, כמו במדינות אחרות, יש סיבות רבות ושונות, ואין הכוונה לערוך כאן השוואה פשטנית בין חברות, אולם עינינו הרואות כי סכסוך עם גורם חיצוני, כשלעצמו, אינו בהכרח מתכוון למניעת סכסוכים פנימיים. הפלסטינים בוודאי ראו תמיד – ורואים גם כיום – את הסכסוך עם הציונות ומדינת-ישראל כסכסוך ממשי מאוד ואת האויב הציוני כאיום חמור. סביר שהדבר אכן תרם לכך שלמן שפיכות-הדמים הטראומטית בין הקבוצות הפלסטיניות השונות שליוותה את המרד הערבי בארץ במחצית השנייה של שנות השלושים, ניכר שהפלסטינים ממעטים מאוד, בהשוואה לעמי ערב אחרים, בשימוש בנשק במסגרת המאבקים בין הסיעות השונות. אף-על-פי-כן חילקו הפלסטינים את עצמם בכוח הנשק לשני אזורים שונים בשליטת שתי סיעות שונות עוד בטרם הקימו מדינה. השסע שהוביל לחלוקה זו היה גם פוליטי וגם דתי – תפיסות שונות של אנשי הפתח ושל אנשי החמאס, אלה ואלה מוסלמים סונים,¹⁰ באשר לתפקידה של הדת בחברה הפלסטינית. הדבר מראה שוב כי דת משותפת, בחברה שיש הבדל ניכר בין חלקיה במידת הדתיות או החילוניות, יכולה לשמש גורם מפלג – עד כדי פילוג אלים – לא פחות מאשר גורם מאחד, וזאת אפילו בחברה אחידה מבחינה אתנית-לשונית. ובאשר לחברה רב-אתנית שקיים בה מתח חריף בין הקבוצות האתניות השונות, ראינו קודם לכן כי אין בכוחה של דת משותפת, וגם לא בכוחה של אידיאולוגיה המנסה לבנות תפיסה לאומית על דת משותפת, להבטיח שקבוצות אלה יסכימו לחיות בשלום זו לצד זו ויראו זו את זו כשותפות לאומה אחת. הדבר נכון גם בתנאים של עימות עם גורם חיצוני, האמור לעזור בגיבוש זהות משותפת מול "האחר".

3. השסע העדתי ומשמעותו

כאשר מדובר בשסע העדתי בהקשר הישראלי, הכוונה היא בדרך-כלל להבדלים בין האשכנזים לבין המזרחים, אולם ברור שגם כל אחת משתי הקטגוריות האלה היא שם כולל לקבוצות רבות ושונות, עם הבדלים תרבותיים ניכרים ביניהן. תפיסה לאומית הרואה קבוצות שיש ביניהן מידה כזאת של שונות תרבותית כמרכיבים של עם אחד היא ללא ספק אחת התפיסות הלאומיות הרב-תרבותיות ביותר בעולם המודרני.

לאומיות מסוג זה היא בהכרח גם רב-אתנית במובן חשוב. היהודים אומנם רואים את עצמם באופן מסורתי כבעלי מוצא אתני משותף, ואף כצאצאי אותה משפחה – בני אברהם, יצחק ויעקב. אולם גם אם אמירה זו נכונה באופן מילולי, ברור שלאחר שאותם צאצאים של אברהם, יצחק ויעקב נדדו ברחבי העולם במשך אלפיים שנה – ולמעשה רבים מהם היו בפזורה מלפני הרבה יותר מאלפיים שנה – נוצרו ביניהם לא רק הבדלים תרבותיים ניכרים מאוד, אלא גם הבדלים מבחינת המוצא האתני, בשל ההתערבות

10 במקרה של הפתח – למעט קבוצה קטנה של נוצרים.

הבלתי-נמנעת לאורך זמן עם בני המקום בארצות השונות. אף שהושמעו בנושא זה טענות מוגזמות ומגמתיות,¹¹ ברור שהיהודים המודרניים רחוקים מלהיות קבוצה אתנית "טהורה".

מדינה הבנויה באופן כזה, על-סמך תפיסה לאומית כזאת, היא בהכרח מדינה רב-תרבותית ורב-אתנית. יש לראות כהישג רב-תרבותי חשוב את עצם יכולתם של מרכיבי-המשנה המגוונים האלה לחיות בשלום זה לצד זה, ואת יכולתה של המדינה להתגבש ולהחזיק מעמד ללא מאבקי-דמים פנימיים, לקיים שלטון אפקטיבי מתפקד בכל תחומה ומשטר דמוקרטי במשך כל שנות קיומה, ולבנות כלכלה מודרנית מפותחת. אומנם, התפרקות של המדינה למרכיביה העדתיים לא הייתה בגדר אפשרות מעשית, בגלל העירוב בין העדות והעדר אזורים רצופים בשליטת עדה כלשהי, אבל אלימות בין-עדתית חמורה הייתה עלולה בהחלט להיות אפשרות ממשית, ואולי אף ביתר שאת דווקא בשל עירוב זה. מעבר לכך, ברור שבעשרות השנים האחרונות רוככו מאוד המתחים הבין-עדתיים, אשר ביטויים הפוליטי הגיע אולי לשיאו בבחירות של שנת 1981. לחלק ניכר מהדור הצעיר אין כלל זהות עדתית ברורה, בשל ריבוי הנישואים הבין-עדתיים.

מצב דברים זה הוא כאמור הצלחה מרשימה, שאין כל הצדקה להתייחס אליה כמובנת מאליה. קביעה זו, המבוססת על מבחנים מינימליסטיים אך מציאותיים להערכת הצלחתו או כשלונו של מפעל לאומי מודרני, אינה באה להציג תמונה אידיאלית של המצב החברתי והעדתי בישראל, ואף אינה סותרת בהכרח טענות בדבר פערים, הזנחה, קיפוח והפליה עדתית לאורך שנות המדינה. כמו כל המפגשים בין יוצאי אירופה לבין יוצאי המזרח התיכון הערבי-המוסלמי במאה העשרים, גם המפגש בין האשכנזים והמזרחים בארץ היה לא-שוויוני באופן מובהק. אולם דומה כי הוא היה הפחות-לא-שוויוני מכולם, מאחר ששני הצדדים למפגש זה¹² היו שותפים לאידיאולוגיה שראתה בהם בני אותו עם. תפיסה זו אינה מונעת, כידוע, דעות קדומות, התנשאות והפליה. התנשאות תרבותית אפשרית בהחלט, וגם רווחת, במסגרת עם אחד (וגם בתוך אותה עדה). מלבד זאת, בני-אדם, גם כאשר הם חשים מחויבות של אמת לאידיאולוגיה מסוימת, אינם מושפעים רק ממנה – יש להם, מטבע הדברים, גם אינטרסים ודעות קדומות. אולם בתפיסת העם האחד יש יתרון עצום, לעומת כל תפיסה אחרת, מבחינת הסיכויים לשילוב מוצלח בין העדות. ברור שעם כל הקשיים העצומים שבהם היה תהליך זה כרוך באורח בלתי-נמנע, מדינת-ישראל היא הדוגמה המוצלחת ביותר בהיסטוריה המודרנית של שילוב בין יוצאי אירופה לבין יוצאי המזרח התיכון המוסלמי ביחס של חצי-חצי בקירוב. מי שמבקש לומר כי תפיסת העם היהודי האחד הייתה אשליה או מניפולציה חייב להודות שהייתה זאת אשליה או מניפולציה מועילה מאוד מבחינה חברתית. במסגרת "מניפולציה" זו – אשר חלה כמסתבר, בראש ובראשונה, על אוכלוסיית

11 ראו שלמה זנד מתי ואיך הומצא העם היהודי (2008).

12 מובן שזהו ניסוח סכמטי שאינו עושה צדק עם מלוא מורכבותה של מפת הזהויות העדתיות בישראל, אשר כוללת, כפי שצוין לעיל, הבדלים ניכרים בין הקבוצות השונות בתוך כל אחת משתי הקטגוריות העיקריות – אשכנזים ומזרחים.

יוצאי אירופה עצמה – עשתה אוכלוסייה זו, ששלטה ברוב עמדות הכוח במדינה לאחר הקמתה, מעשה ששום אוכלוסייה אחרת ממוצא אירופי לא עשתה מעולם: היא פתחה את שערי הארץ להגירה המונית של יוצאי המזרח, ואף עודדה הגירה זו באופן פעיל, העניקה למהגרים אלה אזרחות מייד עם הגיעם ארצה, ונתנה בכך את ידה, תוך זמן קצר, לשינוי מהפכני של פני החברה הישראלית, עד כדי אובדן הרוב של יוצאי אירופה בחברה זו. יש הטוענים כי כל זה נעשה בעיקר מתוך שיקול דמוגרפי, כדי להגדיל את הרוב היהודי במדינה. אולם מובן שהשיקול הדמוגרפי עצמו, לא פחות מכל שיקול אחר שניתן לייחס למקבלי החלטות בנושא זה, היה מותנה כל־כולו בהנחה שהבאים, למרות תרבותם השונה, הם אכן בני העם היהודי – בני עמם של הקולטים. ניתן להבין את התנהגותן של החברה הקולטת ושל ההנהגה שייצגה אותה רק אם מניחים שהן אכן האמינו במלוא הרצינות בתפיסתן הלאומית המוצהרת. למעשה, ככל שאנו מייחסים לחברה הקולטת רמה גבוהה יותר של התנשאות תרבותית על העולים מהמזרח הערבי־המוסלמי, כן עלינו להעריך את עוצמת השפעתה הרב־תרבותית של האידיאולוגיה הציונית, אשר בלעדיה לא היה תהליך זה יכול להתרחש, בהיותו מנוגד באופן כה קיצוני להתנהגות הרגילה של חברה אירופית כלפי הגירה מזרחית. אילו סברנו שהקולטים לא הבחינו בהבדלים תרבותיים ניכרים בינם לבין הנקלטים, או לא ייחסו חשיבות רבה להבדלים אלה, היה פחות מקום להדגיש כי מדובר בהישג רב־תרבותי. ומן העבר האחר, מובן שהבאים והנקלטים – אשר לא רצוי לתארם כסבילים וכנטולי רצון משל עצמם בתהליך זה – היו שותפים מלאים לתפיסה זו של עם אחד למרות ההבדלים התרבותיים הניכרים בין מרכיביו השונים.

יש העומדים על הגדרת היהודים יוצאי ארצות ערב בישראל כ"יהודים ערבים". ברור שבמובן מסוים זוהי הגדרה סבירה ואף טריוויאלית – זהו אותו מובן שבו יהודי רוסיה, למשל, נקראים "יהודים רוסים". ברור גם שבשני מקרים אלה היהודים שבהם מדובר הושפעו באופן טבעי, במידה זו או אחרת, מן התרבות ה"מארכת". אולם דומה שהמשתמשים בביטוי "יהודים ערבים" אינם מבקשים, לרוב, להעביר מסר מובן־מאליו זה, אלא לקרוא תיגר על התפיסה הציונית של עם יהודי אחד. אלה הדבקים בהגדרה זו מניחים כנראה שאילו יהודים יוצאי ארצות ערב אכן ראו את עצמם כערבים, ואילו נתפסו על־ידי החברה הקולטת כערבים, הייתה קליטתם בישראל מוצלחת יותר. אולם האמת היא שמי שעומד על הגדרה זו, אשר נעשתה אופנתית בחוגים מסוימים מבלי שאלה הדוגלים בה ייתנו את דעתם למלוא השלכותיה, קושר בכך למדינת־ישראל כתר שהיא מעולם לא ביקשה לעצמה – כתר של המדינה הליברלית והפתוחה ביותר בהיסטוריה כלפי הגירה ערבית. איזו מדינה מערבית – כפי שהדוגלים בתפיסה זו רואים את ישראל – קיבלה מהגרים "ערבים" בכמות עצומה כזאת יחסית לאוכלוסייתה המקורית, העניקה להם אזרחות מייד בהגיעם לתחומה ושילבה אותם באותה מידה של הצלחה כפי שהדבר נעשה בישראל? אפילו מדינות ערביות, כידוע, רחוקות מלהצטיין בכך.¹³ עדיף אפוא

13 ראו, למשל: Sharon S. Russel, *Migration and Political Integration in the Arab World*, in THE ARAB STATE 377 (Giacomo Luciani ed., 1990). ירדן היא המדינה הערבית הנדיבה ביותר

לחזור למינוח הצינוני המקובל: עלייה וקליטתה, כההליך המבוסס על ההנחה שמדובר בעדותיו השונות של העם היהודי. מינוח זה עדיף לא רק משום שהוא משקף את המציאות החברתית והתרבותית המורכבת טוב בהרבה מכל מינוח אחר (גם אם לא באופן מושלם), אלא משום שהוא זה שיוצר בסיס גם לביקורת על מפעל בניית האומה בישראל במושגיו של מפעל זה עצמו וביחס ליומרותיו ולשאיפותיו המוצהרות.

4. מכור־ההיתוך לפלורליזם תרבותי מוצהר

המדיניות הרשמית בשנים הראשונות והמעצבות של המדינה הייתה "כור־היתוך", כלומר, מבחינה אידיאולוגית – ההפך מרב־תרבותיות. קל להבין מדוע חשה ההנהגה דאז צורך במדיניות כזאת בתקופה שבה הוצפה הארץ בגלי עלייה שכמעט שילשו את אוכלוסייתה תוך עשור. דווקא על רקע מציאות רב־תרבותית קיצונית במיוחד נראָה חשוב ודחוף ליצור ולטפח בסיס תרבותי משותף לכל "שבטי ישראל". בסיס משותף זה היה אמור לשקף, מטבע הדברים, את עולם המושגים התרבותי והאידיאולוגי של ההנהגה ושל הזרם המרכזי של החברה הקולטת. בגרסה זו או אחרת, זו הייתה דרכו של כל ממסד קולט הגירה עד לצמיחתה של האידיאולוגיה הרב־תרבותית המודרנית בתקופה מאוחרת הרבה יותר. כור־ההיתוך הישראלי היה רחוק מלהיות ניטרלי בין האפיונים התרבותיים של מרכיבי החברה השונים. מדיניות זו נוהלה בתקופה שבה גם בארץ וגם בעולם, ובקרב כמעט כל הזרמים האידיאולוגיים השונים, יוחסה חשיבות פחותה בהרבה מאשר כיום לערך הפלורליזם התרבותי לעומת הצרכים הלאומיים והחברתיים והשאיפה למודרניזציה. בהמשך נזנחה מדיניות זו בהדרגה, במקביל לתהליכי הליברליזציה שעברו המשטר והחברה בישראל בתחומים רבים. בעשרות השנים האחרונות התפתחה מגמה גוברת של קבלת הפלורליזם התרבותי הניכר הקיים בחברה היהודית הישראלית ואף העלאתו על נס. בהקשר זה מדובר לא פעם על רב־תרבותיות.¹⁴

בהענקת אזרחות לערבים מארצות אחרות, ואילו מדינות המפרץ הן הפחות־נדיבות מבחינה זו.

14 ראו Rubinstein, לעיל ה"ש 2, בעמ' 796, שם קובע רובינשטיין כי ישראל היא מדינה רב־תרבותית מובהקת – "a multicultural, multilingual, multireligious and multinational society" – לא רק מבחינת המציאות החברתית, אלא גם מבחינת גישתם של הרשות המחוקקת ושל בתי־המשפט כלפי זכויות תרבותיות של קבוצות המיעוט. ראו שם, בעמ' 799–800, בנוגע לשינוי היחס לפלורליזם תרבותי בקרב החברה היהודית הישראלית. האופן שבו נקלטו ושולבו העולים דוברי הרוסית משנות התשעים מתואר לעיתים קרובות כמשקף שינוי לכיוון רב־תרבותי בחברה הישראלית, תוך הנגדה לעבר, ובמיוחד לקליטתם של עולי שנות החמישים. כך נוהגים לעיתים גם בעלי גישה ביקורתית מובהקת כלפי המשטר הישראלי. שפיר ופלד מעירים כי קבלת רצונו של ציבור דוברי הרוסית לשמור על מידה ניכרת של ייחוד תרבותי, תוך כדי השתלבותו בחברה הישראלית, מעידה על שינוי שהתרחש בישראל של שנות התשעים "לכיוון של פלורליזם גובר, ואפילו רב־תרבותיות" (in the direction of greater pluralism, even multiculturalism). ראו: GERSHON SHAFIR & YOAV

אמירה רווחת היא שמדיניות כוונה-היתוך נכשלה. ברור שאם אכן הייתה למישהו בשנות החמישים אשליה כי בסופו של דבר תיווצר כאן חברה אחידה פחות או יותר, בצלמו ובדמותו, אזי לא היה לכך סיכוי כלשהו. ניסיון רציני לבצע משימה כזאת, על הכפייה התרבותית והדיכוי הפוליטי הכרוכים בכך, היה מצריך אטאטורק ישראלי – וכפי שברור לנו כיום, אפילו יד-הברזל של מייסד טורקיה המודרנית הצליחה בסופו של דבר באופן חלקי בלבד במשימתה לעצב לאורך זמן את דמותה. לא היה שום סיכוי לניסיון כזה בתנאים של דמוקרטיה פרלמנטרית רב-מפלגתית, שיטת בחירות יחסית ומשטר קואליציוני. מבחינה זו ניתן לומר כי אפיון יסודי נוסף של המפעל הציוני – היותו מפעל שהתנהל באופן דמוקרטי ופלוורליסטי, המחייב פשרות (גם לפני הקמת המדינה) – סיכלה מראש כל אפשרות למנוע צמיחה של חברה רב-תרבותית במדינה זו. ניתן לשער שאלה שעמדו בראש המדינה בשנות החמישים – למרות בטחונם העצמי האידיאולוגי והנורמות ששררו אז, שהיו ליברליות הרבה פחות מאלה המקובלות כיום – היו מעשיים ומציאותיים דיים להבין כי יש מגבלות חמורות למידת יכולתם לעצב את פני החברה הישראלית כרצונם. אולם מידה מסוימת – ולא-מבוטלת – של "היתוך" נדרשה בתנאי אותם ימים גם לשיטתם של אלה שלא היו להם יומרות ואשליות מרקיעות-שחקים.

מכל מקום, בלי קשר לכוונות הסובייקטיביות של אלה שפעלו אז, כוונה-היתוך הישראלי עצמו צריך להיחשב לא לכישלון, אלא להצלחה, ודווקא זניחת מדיניות כוונה-היתוך, לאחר שהתברר כי אין בה עוד צורך, מעידה על עוצמתה. הבסיס המשותף נוצר, ואינו מוטל עוד בספק. בין היתר, השפה העברית היא באופן חד-משמעי שפתה המשותפת של חברה זו, אפילו הבדלי המבטא פחותים כיום בהרבה מאשר בעבר, ועצם ההבחנה בין העדות טושטשה – אם כי בהחלט לא נעלמה – בשל ריבוי הנישואים הבין-עדתיים. במצב זה ברור שביטויים תרבותיים ייחודיים אינם יכולים לסכן את הבסיס המשותף. זהו מצב של רב-תרבותיות "רכה", לא רדיקלית, כלומר, כזו הנשענת על בסיס משותף איתן. מצב זה הוא, כאמור, התוצאה הטבעית והצפויה של הקמת המדינה היהודית המודרנית ותהליך קיבוץ הגלויות.

מובן שאין מקום לאידיאליזציה של הרב-תרבותיות הישראלית, כשם שאין מקום לאידיאליזציה של רב-תרבותיות בכלל. לעיתים לא-נדירות קיים מתח ניכר בין העיקרון של קבלת הבדלים תרבותיים לבין עקרונות אחרים של הדמוקרטיה הליברלית המודרנית וכן צורכי החברה וטובת הכלל, וזאת בשל תוכנן הממשי של תרבויות מסורתיות שונות – נושא שרבים מחסידיה האידיאולוגיים של הרב-תרבותיות אינם נוטים לעסוק בו.

PELED, BEING ISRAELI: THE DYNAMICS OF MULTIPLE CITIZENSHIP 309 (2002). מאג'ד אלחאג', פרופסור לסוציולוגיה באוניברסיטת חיפה, קובע במחקרו על יוצאי ברית-המועצות בישראל כי האופן שבו הם משתלבים בחברה מבלי לוותר על ייחודם מחזק את "הרב-תרבותיות האתנוקרטית" כהגדרתו השוררת בישראל, כלומר, רב-תרבותיות אשר מוגבלת, לדעתו, לחברה היהודית בלבד. MAJID AL-HAJ, IMMIGRATION AND ETHNIC FORMATION IN A DEEPLY DIVIDED SOCIETY: THE CASE OF THE 1990S IMMIGRANTS FROM THE FORMER SOVIET UNION IN ISRAEL 216 (2004).

בגרסתה הקיצונית, בהעדר בסיס תרבותי משותף רחב דיו, ובמיוחד בהעדר הסכמה על הכללים והערכים הבסיסיים של משטר דמוקרטי, הרב-תרבותיות עלולה להיות כרוכה במחירים כבדים ובסכנות רבות. בחברה היהודית הישראלית, מחירה של מציאות רב-תרבותית בא לידי ביטוי בעיקר בהקשר של היחסים בין הציבור החרדי, בעל הייחוד התרבותי הניכר, לבין המדינה וחלקי הציבור האחרים.¹⁵ קשה לקבוע גבול ברור בין התחשבות ראויה בייחודו של המיעוט לבין כניעה לנורמות הפוגעות בזכויות הזולת ובאינטרס הציבורי. חופי רחצה נפרדים לנשים ולגברים, לצד החופים הלא-נפרדים כמובן, מתוך התחשבות בחרדים אך מבלי להשליט את רצונם על כל מי שמגיע לחוף הים, נראים סידור סביר בהחלט. לא כך באשר להפרדה בין גברים ונשים באוטובוסים, שלא לדבר על הפרדה כזו במדרכות, כפי שניסו קבוצות מסוימות להנהיג במאה שערים.

בעוד שהשסע העדתי רוכך מאוד עם הזמן, השסע בין החרדים לבין שאר חלקי החברה הוחרף באופן מדאיג. אומנם, הדומיננטיות של השפה העברית חלה כיום גם על מרביתו של הציבור החרדי, והוא משולב היטב במערכת הפוליטית הדמוקרטית (הגם שיש בקרבו התנגדות חזקה לחלק מהערכים החשובים שהיא מבוססת עליהם). כמו-כן, האלימות ששסע זה מייצר, למרות גילוייה המדאיגים, היא בסך-הכל ברמה נמוכה מאוד יחסית לעומק ההבדלים התרבותיים שבהם מדובר. זאת ועוד, ההתנגדות האידיאולוגית העקרונית למדינה ככזאת והחרמת מוסדותיה נהפכו לתופעות שוליות, אם כי יש בקרב ציבור זה הסתייגות קשה מחלק מהערכים הליברליים המודרניים שביסוד המשטר הישראלי, ומן המערכת המשפטית, אשר נתפסת – במידה רבה של צדק – כמייצגת מובהקת של ערכים אלה. אולם חרף כל זאת, רמת השילוב הנמוכה של החרדים בכלכלת המדינה, האוטונומיה החינוכית המופרזת שלהם (הבאה לידי ביטוי במאבק בנושא "לימודי-הליבה") ואי-השתתפותם של רוב החרדים בנטל ההגנה על המדינה – כל אלה הם חלק ממחירה הכבד של הרב-תרבותיות בגרסתה המוקצנת במקרה זה. דמותה ועתידה של החברה הישראלית תלויים במידה רבה בסיכוייה של מגמת ההשתלבות שהחלה להסתמן בשנים האחרונות – בעיקר בתחומי הלימודים, התעסוקה ואף השירות הצבאי – לצבור תאוצה וליהפך למגמה השלטת. השתלבות זו פירושה יצירת בסיס משותף מספק מבלי שהציבור החרדי יוותר על ייחודו התרבותי.

15 גם בתחום היחסים בין היהודים והערבים יש היבטים בעייתיים למציאות הרב-תרבותית. דוגמה בולטת היא תופעת הפוליגמיה בקרב הכדוויים בנגב והימנעותן של רשויות המדינה מלאכוף את חוקיה בתחום זה.

פרק ב: המיעוט הערבי

1. מדינת לאום עם מיעוט לאומי גדול

ההיבט השני של הרב־תרבותיות בישראל נובע מקיומו של המיעוט הלאומי הגדול – הציבור הערבי. ישראל היא מדינת לאום המכילה את אחד המיעוטים הלאומיים הגדולים בעולם. ברור שגם מצב דברים זה נבע באופן טבעי מאופייה היסודי של הציונות כתנועה שביקשה להקים בית לאומי בארץ – או לפחות בחלק מארץ – שהעם היהודי ראה בה את מולדתו הקדומה, אולם היה בה, נכון לתחילת המפעל הציוני, רוב גדול לבני עם אחר, אשר התנגדו בתוקף למפעל זה. מבקרי הציונות מרבים כידוע להצביע על עובדה זו כעל נקודת התורפה המוסרית העיקרית של המפעל כולו (בדרך־כלל מבלי לחוש כי מי שפוסל את הציונות מלכתחילה בטענות מוסריות מחויב גם להצביע על פתרון אחר, מוסרי ואפשרי, לבעיית העם היהודי חסר הבית בתנאי המאה העשרים). אכן, ברור שיש כאן נקודת תורפה מוסרית. השאלה מהו משקלה לעומת משקלה של תוספת ההצדקה המוסרית שהייתה לציונות לעומת תנועות לאומיות אחרות שביקשו להשיג עצמאות – תוספת שמקורה במצבו של העם היהודי בסוף המאה התשע־עשרה ובמאה העשרים – היא עניין לאינטואיציה המוסרית של כל אדם המבקש לקבוע עמדה בנושא. אנלוגיות לא יעזרו להכריע בשאלה זו, ולא בקלות ניתן לשייך את המקרה הזה לקטגוריה כללית כלשהי, כי זהו מצב שאין לו אח ורע בהיסטוריה. והרי ברור שגם נקודת התורפה המוסרית וגם תוספת ההצדקה המוסרית של הציונות אינן אלא שני צדדים של אותו מטבע – מטבע הטרגדיה של היהודים כעם שהיה לא רק נטול עצמאות (דבר רגיל ביותר בתולדות העמים), אלא גם חסר בית, ובהיותו חסר בית היה מצבו כפי שהיה באותם ימים. עם חסר בית הוא מעצם הגדרתו מיעוט בלבד באותו מקום שבו הוא מבקש להקים בית לאומי.

מכל מקום, בלי קשר לשאלת הצדקתו של המפעל הציוני, היה ברור מלכתחילה כי מפעל זה, אם יצליח, ייצור מדינה שיש בקרב ציבור אזרחיה שני לאומים ושתי תרבויות השונות זו מזו באופן מובהק. הדבר היה נכון גם לגבי האפשרות של חלוקת הארץ לשתי מדינות, שאותה החל הזרם המרכזי של הציונות לאמץ בשנות השלושים. היה ברור שגם מדינה יהודית בחלק מהארץ פירושה בהכרח מדינה עם מיעוט לאומי גדול. בניגוד לאמירה חסרת השחר המושמעת לעיתים שלפיה הציונות שאפה ל"מדינה יהודית טהורה", האמת היא ש"מדינה יהודית בארץ־ישראל", מעצם הגדרתה, אינה מדינת לאום "טהורה". לפי תוכנית החלוקה של האו"ם בשנת 1947 היה אמור להיכלל בתחומי המדינה היהודית – בשטח קטן בהרבה מגבולות הקו הירוק – מיעוט ערבי של יותר מ־40% (אם כי תומכי החלוקה ציפו כי בעקבות פתיחת שערי הארץ להגירה יהודית, מייד עם הקמת המדינה, יגדל הרוב היהודי). המדינה היהודית נדרשה בתוכנית החלוקה להבטיח למיעוט גדול זה, לצד זכויות אזרחיות רגילות, גם את היכולת לשמור על שפתו ועל תרבותו.

כידוע, בעקבות דחיית תוכנית החלוקה על-ידי הצד הערבי (גם בארץ וגם באזור), שבעטייה פרצה מלחמת העצמאות הישראלית ונוצרה בעיית הפליטים, קמה לבסוף המדינה היהודית על שטח גדול יותר ועם מיעוט ערבי קטן יותר, אך עדיין מיעוט ניכר בכל קנה-מידה. מדיניותן של ממשלות ישראל כלפי המיעוט הערבי, עם כל הביקורת שניתן למתוח עליה, לא גרמה לבני מיעוט זה לרצות להגר מן הארץ בהיקף משמעותי מבחינה דמוגרפית. יתר על כן, קצב הגידול הטבעי של אוכלוסייה זו איזן את גידולה של האוכלוסייה היהודית, למרות העלייה ההמונית. מיעוט זה מונה כיום קרוב ל-20% מאוכלוסיית המדינה. לא זו בלבד ששמירה על ייחודו התרבותי-הלאומי של מיעוט גדול זה אינה סותרת את אופייה היהודי של המדינה, היא אף נובעת באופן טבעי והגיוני מאופי זה.

למעשה, היות ישראל מדינת לאום יהודית והיות אזרחיה הערבים מיעוט לאומי אינם אלא שני צדדים של אותו מטבע. תפיסת הלאומיות היהודית של הציונות, שאומצה על-ידי המדינה לאחר הקמתה, פירושה שאין המדינה רואה בכל אזרחיה בני לאום אחד, כתפיסה המקובלת בחלק מהמשטרים הדמוקרטיים. הדוגמה המובהקת לתפיסה לאומית המייחסת לכל האזרחים זהות לאומית משותפת, ואותה בלבד, היא כידוע צרפת. במדינה כזאת אין כל מקום למיעוטים לאומיים, וזו אכן העמדה הרשמית הצרפתית.¹⁶ לעומת זאת, תפיסת המדינה היהודית מבחינה בהכרח בין לאומיות (יהודית או ערבית) לבין אזרחות (ישראלית). יהודי ישראל – אשר יחד עם יהודי הפזורה נחשבים, לפי תפיסה זו, כמרכיבים את העם היהודי שהמדינה מממשת את זכותו לעצמאות לאומית – הם הרוב הלאומי במדינה. מכאן שאותו מיעוט גדול של אזרחים שאינו משתייך לעם היהודי אינו יכול להיות אלא מיעוט לאומי – ציבור גדול של אזרחי המדינה שזהותו הלאומית שונה מזו של הרוב. משום כך לא התקשו מנסחיה של הכרזת העצמאות הישראלית לפנות לאזרחיה הערבים העתידיים של המדינה בלשון אשר מתאימה באופן מובהק למיעוט לאומי: "בני העם הערבי תושבי מדינת ישראל". הם לא ניסו להגדירם כ"מוסלמים ונוצרים תושבי מדינת ישראל", כפי שהיו נוהגים בוודאי אילו ביקשו לטפח, בעקבות הקמת המדינה, תפיסה של "לאום ישראלי" אחד הכולל את בני כל הדתות ואת דוברי כל השפות בישראל (אף שהדגם הצרפתי, שבשמו נוהגים לפעמים להטיף מוסר למדינה הציונית, היה מחייב גם להפוך את כל האזרחים לדוברי אותה שפה, ולא להכיר בשום

16 ראו בעניין זה אלכס יעקובסון ואמנון רובינשטיין **ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות האדם** 377–385 (2003). בפרט ראו שם את ההפניות להחלטות של המועצה החוקתית של צרפת שבהן פסלה המועצה, בהסתמך על תפיסה זו, את חתימתה של ממשלת צרפת על האמנה האירופית להגנה על לשונות אזוריות ולשונות מיעוטים (החלטה מה-15 ביוני 1999) ואת החוק שיזמה הממשלה הסוציאליסטית בראשות ז'וספן שביקש להכיר ב"עם הקורסיקאי" כחלק מ"העם הצרפתי" (החלטה מה-9 במאי 1991) (ראו www.conseil-constitutionnel.fr). המועצה, המשמשת כבית-משפט לחוקה של צרפת, קבעה כי האמנה והחוק פוגעים ב"אחידות (unicité) של העם הצרפתי", בשוויון של כל אזרחי צרפת לפני החוק וכן בהוראה החוקתית הקובעת כי השפה הצרפתית היא שפת הרפובליקה. ראו להלן ה"ש" 18 בעניין אי-חתימתה של צרפת על אמנת-המסגרת האירופית להגנה על המיעוטים הלאומיים.

שפה אחרת). מאחר שמנסחי ההכרזה דיברו בשם העם היהודי וראו אותו כקטגוריה רלוונטית גם לאחר הקמת המדינה (ומכאן קריאתם "אל העם היהודי בכל התפוצות להתלכד סביב הישוב בעליה ובבניו ולעמוד לימינו במערכה"), היה זה אך טבעי שהם יגדירו את בני המיעוט הערבי כבניו של עם אחר.

על תפיסה זו, המבחינה באופן ברור בין לאומיות לבין אזרחות, נמתחת לעיתים קרובות ביקורת המציגה אותה כתפיסה "אתנית" או "אתנו־דתית" של לאומיות, אשר מבדילה, כך נטען, בין ישראל לבין הדמוקרטיה האזרחית המתוקנות במערב, שבהן הבחנה כזאת אינה קיימת כביכול.¹⁷ אולם הבחנה משמעותית בין לאומיות לבין אזרחות קיימת בהכרח בכל מדינה שקיים בה מיעוט לאומי המוכר על־ידי המדינה במפורש או במשתמע, שהרי במקום שיש בו מיעוט לאומי יש גם רוב לאומי. כל הגדרה לאומית שהרוב דובר העברית בישראל עשוי לאמץ לעצמו – יהודית, יהודית־ישראלית, עברית (מונח שהתנועה הציונית נטתה אליו חסד בעבר) או "סתם" ישראלית – תתייחס בסופו של דבר, לכל־היותר, לניואנסים תרבותיים שונים בתוך אותה זהות לאומית. אין בכוחו של מינוח כלשהו מסוג זה ליצור זהות לאומית משותפת לכל אזרחי המדינה כל זמן שמיעוט גדול עומד על זכותו לדבוק בזהותו הערבית ובזיקתו – המקובלת בקרבם באופן רחב כיום – לעם הפלסטיני.

באשר למצב בעולם, אמנת־המסגרת האירופית להגנה על המיעוטים הלאומיים (וכן הביקורת שנמתחה במועצת אירופה על סירובה של צרפת להצטרף לאמנה זו) מוכיחה כי הבחנה משמעותית בין זהות לאומית לבין אזרחות היא נורמה מקובלת ורווחת בעולם הדמוקרטי בימינו.¹⁸ ישראל שונה מרוב מדינות המערב בעיקר בשל גודלו של המיעוט הלאומי (דבר המבטיח כי ההבחנה אינה רק עובדה קיימת, אלא גם נתון בעל חשיבות מרכזית בחיים הציבוריים), וכמובן גם בשל קיומו של הסכסוך הלאומי. שוני נוסף הוא העובדה ששמו של עם הרוב, "העם היהודי", שונה משמה של המדינה – "ישראל" (אף ש"ישראל" הוא כמובן אחד השמות ההיסטוריים של העם שבו מדובר). הדבר מדגיש באופן סמנטי את ההבחנה בין הלאומיות (היהודית) לבין האזרחות (הישראלית); אולם לא סמנטיקה זו היא היוצרת את ההבחנה הזאת כעובדה תרבותית ופוליטית חשובה, אלא עצם קיומו של מיעוט לאומי גדול.

17 ראו, למשל, משה ברנט עם ככל העמים: לקראת הקמתה של רפובליקה ישראלית (2009).

18 "Framework Convention for the Protection of National Minorities" (להלן: האמנה האירופית או האמנה). את נוסח האמנה, שנכנסה לתוקף בשנת 1998, ואת מסמך הפרשנות הרשמי לאמנה (explanatory report), שהוכן על־ידי ועדת מומחים מטעם מועצת אירופה, ניתן למצוא באתר conventions.coe.int. צרפת סירבה לחתום על האמנה בטענה כי אין בשטחה מיעוטים, בהתאם לתפיסתה הרפובליקאית המסורתית, אשר מזהה באופן מלא בין לאומיות לבין אזרחות. על סירוב זה, ועל התפיסה העומדת מאחוריו, נמתחה ביקורת בהחלטה של האספה הפרלמנטרית של מועצת אירופה. ראו Recommendation 1492 (2000), זמין בכתובת assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta01/EREC1492.htm. אין פירוש הדבר, כמובן, שצריך לראות את הדגם הצרפתי כלא־לגיטימי, אך בוודאי אין הוא הדגם המקובל היחיד בעולם הדמוקרטי של ימינו בנושא זה.

בתנאים השוררים בישראל, הביקורת על העדרה של זהות לאומית כלל-אזרחית היא ביקורת תמוהה במיוחד, בלי קשר למידת הצדקתם של סוגי הביקורת האחרים על התנהלותה של המדינה בנושא היהודי-ערבי. הלא אם יש דבר שהיהודים והערבים בארץ הסכימו עליו תמיד במאה השנים האחרונות, למעשה ללא ויכוח בשתי החברות, זאת העובדה שאין הם משתייכים לאותו עם או לאותו לאום. אלה המבקרים את הלאומיות היהודית בישראל על כך שהיא אינה כלל-אזרחית הם בדרך-כלל ראשוני העומדים על זכותו של המיעוט הערבי לטפח את זהותו הלאומית ואת זיקתו לעם הפלסטיני – דבר אשר סותר כמובן מבחינה לוגית את אפשרות קיומה של לאומיות כלל-אזרחית בישראל. כאמור, במקום שיש בו מיעוט לאומי יש מטבע הדברים גם רוב לאומי. גם המפלגה הקומוניסטית הישראלית – אשר שללה מראשית ימי המדינה לא רק את המדיניות הרשמית כלפי הציבור הערבי, אלא גם את האידיאולוגיה הציונית, ועם זאת דגלה בשילובו האזרחי של ציבור זה – ראתה תמיד בציבור הערבי מיעוט לאומי, ודרשה להכיר בו ככזה, תוך הדגשת היותו חלק מהאומה הערבית ומן העם הערבי הפלסטיני (או "העם הערבי הארץ-ישראלי", כפי שהיא כינתה אותו בשנות החמישים). הסיסמה בדבר "אחוות העמים" (שאותה אימצו הקומוניסטים, אך גם אנשי שמאל ציונים, ובמיוחד אנשי מפ"ם) מניחה כמובן מאליו את קיומם של שני העמים – שתי הזהויות הלאומיות – בקרב ציבור אזרחי המדינה. אין להעלות על הדעת סיסמה כזאת בצרפת בנוגע ליחסים בין קבוצות האזרחים השונות שבה. הקבוצה היחידה שדגלה בלאומיות משותפת לכל אזרחי ישראל הייתה ה"כנענים" – קבוצה זעירה, אם כי בולטת, שמוצאה בפלג הימני הקיצוני ביותר של הימין הציוני. ה"כנענים" (כך בפי יריביהם) דיברו בשם "לאומיות עברית" שצריכה לחול על כל אזרחי המדינה (ובמקור – על כל תושבי הארץ, ולעיתים מעבר לכך), וחשבו כי הדבר יושג על-ידי "עברות" של הערבים, שאת זהותם הערבית הם ראו כמלאכותית ושטחית.

אין ספק שיש מקום לביקורת רבה על המדיניות הרשמית כלפי המיעוט הערבי בתחומים שונים. מובן שביקורת הוגנת אינה אמורה להתעלם מנתוני-היסוד של המציאות שבה מתרחשות התופעות המבוקרות – במקרה זה הסכסוך הלאומי הישראלי-ערבי והישראלי-פלסטיני, והשפעתו הבלתי-נמנעת על היחסים בין הרוב והמיעוט בתוך המדינה. עם זאת, גם בהתחשב בנתונים אלה, אין ספק שיש הרבה מה לבקר – הן בנוגע למעשיהם של השלטון ונציגיו השונים והן בכל הנוגע בגישות הרווחות בציבור היהודי. אולם ניתן לקבוע כי אין הצדקה לביקורת, הנשמעת לעיתים מפי נציגי הציבור הערבי, שלפיה ממשלות ישראל ניסו למחוק את זהותם הערבית של האזרחים הערבים. אדרבה, הזהות הלאומית הערבית של המיעוט הייתה מובנת מאליה בעיני הממסד הישראלי עד כדי כך שבתעודות-הזהות של האזרחים הערבים נרשם "לאום: ערבי". אומנם, אין להתפעל מסוג כזה של הכרה בזהותו הלאומית של המיעוט, וטוב שרישום הלאום בתעודת-הזהות הישראלית בוטל, אולם הוא מתקיים עדיין במרשם התושבים של משרד הפנים, ומייצג אפוא את עמדתה הרשמית של המדינה. ככלל, הכרה רשמית מפורשת בקיומו של מיעוט לאומי היא דבר רצוי, ובתנאים השוררים בישראל ראוי לכלול הכרה כזאת בחוקי-היסוד ובחוקה העתידה – דווקא משום שהמדינה מוגדרת

במפורש כמדינה יהודית. אולם אין זה רצוי "להדביק" באופן רשמי לאזרח, כפרט, תווית אתנו-לאומית זו או אחרת. מכל מקום, הדבר האחרון שהממסד הישראלי התקשה בו אי-פעם הוא ההכרה בכך שהאזרחים הערבים הם בני עם אחר ובעלי תרבות אחרת. הדבר נכון גם לגבי בעלי גישה עוינת מובהקת כלפי הערבים. ללאומן יהודי בישראל אין שום רצון או יכולת, לשיטתו-הוא, לומר לאזרחים הערבים את מה שלאומן טורקי אמר לכורדים, בשם המדינה, במשך עשרות שנים של דיכוי תרבותי (אשר רוכך אומנם במידה רבה אבל לא עבר עדיין מן העולם): אינכם כורדים, אלא טורקים; אתם משתייכים לעם הטורקי, כי בטורקיה יש רק עם אחד, ומשום כך עליכם לדבר טורקית, להיקרא בשמות טורקיים ולדבוק בתרבות הטורקים מכל הבחינות, ולהיות נאמנים ללאומיות הטורקית המאחדת את כולנו.

2. זכויות התרבותיות של המיעוט הערבי

סמי סמוחה – פרופסור לסוציולוגיה באוניברסיטת חיפה אשר יחסו למדיניות הרשמית כלפי המיעוט הערבי הוא ביקורתי בהחלט (אם כי יש המחמירים ממנו בהרבה בביקורתם) – מתאר כך את מעמדו של המיעוט הערבי מבחינת יכולתו לשמור על ייחודו התרבותי:

"הערבים... מוכרים כמיעוט ומוענקות להם כל הזכויות הקיבוציות החיוניות לשמירה על קיום נפרד: שימוש חופשי בשפתם, מערכת חינוך נפרדת בשפתם, תקשורת בשפתם (רדיו, טלוויזיה, עיתונות), מוסדות תרבות בשפתם (אומנות, ספרות, תיאטרון) ומוסדות דת ובתי-דין דתיים נפרדים המבטיחים אנדוגמיה. הסדרים מוסדיים אלה ממומנים חלקית או באופן מלא על-ידי המדינה. כמו-כן מכירים בזכות הערבים להיות שונים, מאפשרים להם לחיות בקהילות נפרדות ואין מפעילים עליהם לחצים כלשהם לטמיעה."¹⁹

סמוחה מוסיף כי עם זאת "הערבים בישראל אינם מוכרים כמיעוט לאומי פלסטיני,

19 סמי סמוחה "המשטר של מדינת-ישראל: דמוקרטיה אזרחית, אי-דמוקרטיה או דמוקרטיה אתנית?" **סוציולוגיה ישראלית** ב 565, 593–594 (2000). לעניין מעמדו של המיעוט הערבי, תוך השוואה להוראת האמנה האירופית להגנה על המיעוטים הלאומיים, בין היתר בנושאים של שמירה על הזהות, השפה והתרבות, ראו יעקובסון ורובינשטיין, לעיל ה"ש 16, בעמ' 165–194. לעניין מעמדו האזרחי של המיעוט הערבי בישראל ראו גם SHAFIR & PELED, לעיל ה"ש 14. שפיר ופלד מבחינים בין "אזרחות ליברלית" – אשר האזרחים הערבים נהנים ממנה במידה ניכרת, לדבריהם (לרבות היכולת להפעיל את המערכת המשפטית במאבק נגד הפליה), אם כי לא במידה מספקת – לבין "האזרחות הרפובליקאית", אשר חסרה להם. את האזרחות הרפובליקאית הם מגדירים כשותפות לתפיסה השלטת של טובת הכלל והאינטרס הלאומי, אשר מזוהה, לדבריהם, עם האינטרס של הרוב היהודי.

ואין מכירים במנהיגות ארצית שלהם, בזכותם לאוטונומיה ובזיקתם לעם הפלסטיני.²⁰ יש לציין כי האמנה האירופית להגנה על המיעוטים הלאומיים אינה מחייבת את המדינות שחתמו עליה להעניק אוטונומיה למיעוט או להכיר רשמית בהנהגתו. גם הכרה תחקית מפורשת במיעוט לאומי ככזה אינה נדרשת לפי האמנה.²¹ חלק מהמדינות שחתמו עליה הלכו בדרך זו, אך אחרות נמנעו מכך, אם כי דווקא בתנאיה של מדינת ישראל ראוי, כאמור, לעשות זאת. מכל מקום, רתיעתם של גורמים רבים בארץ מאמירה מפורשת כי הערבים הם מיעוט לאומי אינה נובעת מאי־נכונות להכיר בכך שמדובר בציבור בעל זהות לאומית שונה מזו של הרוב – דבר שהמדינה, כאמור, הכירה בו למעשה, החל בנוסח ההכרזה על הקמתה.²² הרתיעה נובעת מהחשש שכותרת זו – "מיעוט לאומי" – תחזק תביעות לאוטונומיה רחבה, על־חשבון סמכותם של מוסדות המדינה, וכן תביעות לפגיעה באופייה היהודי של המדינה.²³ אולם, אף שחששות אלה מקבלים חיזוק מעמדותיה של ההנהגה הערבית בישראל, המשתמשת במונח "מיעוט לאומי" בעודה דורשת למעשה להפוך את ישראל למדינה דו־לאומית (שהיא דבר שונה לחלוטין), אין לחששות אלה מפני המונח "מיעוט לאומי" כל יסוד בהוראת האמנה האירופית. אין באמנה דבר היכול להעניק למיעוט מעמד של "מדינה בתוך מדינה", ואין בה דבר שסותר את מה שנהוג לראות כאפיונים המרכזיים של ישראל כמדינה יהודית. יש בה בהחלט דרישות לשוויון אזרחי ולשילוב של המיעוט, העולות בקנה אחד עם פסיקת בית־המשפט העליון הישראלי בנושאים אלה, וכן דרישות לגבי מתן אפשרות למיעוט לשמור על תרבותו ועל שפתו. באשר למעמדה של ההנהגה הערבית, למרות המתח הפוליטי הרב המלווה את יחסיה עם הממשלה, גורמים רשמיים בישראל, לרבות הגבוהים ביותר, מקיימים בפועל דו־שיח בנושאים שונים הנוגעים באוכלוסייה הערבית עם ועדת המעקב העליונה ועם ועד ראשי המועצות המקומיות הערביות (וכמובן עם הרשויות המקומיות עצמן, שבהן מרוכז רובו הגדול של הציבור הערבי). מלבד זאת יש לציין כי שיטת הבחירות היחסית־הארצית הנהוגה בישראל נחשבת לשיטת הבחירות

20 סמוחה, שם, בעמ' 594.

21 לדיון בהוראות האמנה ראו יעקובסון ורובינשטיין, לעיל ה"ש 16, בעמ' 190–195.

22 ראו שם, בעמ' 188–189, לגבי הלשון הנקטת בחוקים ובתקנות המתייחסים לאזרחים הערבים, המבטאת למעשה הכרה בכך שמדובר בבני לאום השונה מלאום הרוב.

23 התווית הפלסטינית של הערבים בישראל בעייתית בעיני רבים יותר מזו הערבית מסיבות פוליטיות, מאחר שהיא נתפסת (לעיתים קרובות בצדק) כביטוי לתמיכה במאבק הלאומי הפלסטיני. אולם למעשה, גם האמירה שהמיעוט הערבי בישראל הוא חלק מהעם הפלסטיני אינה מהווה כל קושי עקרוני מבחינה יהודית־ישראלית. ציפי לבני, לדוגמה, אימצה נוסחה שלפיה הפתרון של שתי מדינות לשני עמים יגשים את הזכויות הלאומיות של העם הפלסטיני לצד ישראל, ומשום כך אין הצדקה לכך שערביי ישראל ידרשו "זכויות לאומיות" בתוך המדינה. ניסוח זה הוא בעייתי מאחר שגם מעמד של מיעוט לאומי הוא זכות לאומית מסוג מסוים, ועדיף לומר שאין הצדקה לתביעה להפוך את ישראל למדינה דו־לאומית (כפי שתובעים למעשה "מסמכי החזון" השונים – ראו להלן ה"ש 30 והטקסט שלידה). אולם ברור שהאמירה של לבני מבוססת כל־כולה על ההנחה שהזהות הלאומית ערביי ישראל שותפים לה היא זו האמורה לזכות במדינה עצמאית לצד ישראל.

הנוחה ביותר למיעוטים, ומשום כך אין צורך להנהיג בארץ סידורים מיוחדים כדי להבטיח ייצוג פרלמנטרי למיעוטים, כנהוג במדינות שבהן שיטת הבחירות עלולה לצמצם ייצוג זה. הבעיה היא באי-ייצוגו של ציבור זה בממשלה – הן בשל עמדותיהן של המפלגות הערביות, שאינן מאפשרות את השתתפותן בקואליציה ממשלתית כלשהי, והן באשמת הממסד הישראלי, אשר אינו מייחס את החשיבות הראויה לתיקונו של פגם זה (ולו בעזרת נציגים ערבים במפלגות קואליציוניות).

מכל מקום, ברור שמה שלוקה וטעון תיקון במצבו של המיעוט הערבי בישראל הוא העדרו של השילוב המלא במערכות המדינה והחברה על בסיס שוויון אזרחי מלא, ולא אי-יכולת לשמור על זהותו הייחודית – דבר אשר התפיסה הלאומית המונחת ביסוד המדינה לא זו בלבד שאינה סותרת אותו, אלא למעשה אף מבטיחה אותו. מבין שתי התביעות היסודיות (שיש ביניהן תמיד גם מידה של מתח) של כל מיעוט שאינו מבקש להיטמע ולהתבולל²⁴ – הזכות להיות שונה והזכות להיות משולב – הבעיה היא בבידור בנושא השני, ולא הראשון: לא באשר לזכות להיות ערבי, אלא באשר לזכות להיות ישראלי.

אכן, הזכויות התרבותיות שמיעוט זה נהנה מהן הן משמעותיות, ובחלק מהמקרים אף עולות במידה ניכרת על המינימום הנדרש לפי הנורמות הבין-לאומיות. כך, האמנה האירופית להגנה על המיעוטים הלאומיים קובעת (בסעיף 13) את זכותו של מיעוט לאומי ללמוד "את שפתו או בשפתו", אולם אין היא מחייבת את המדינה לממן לימודים אלה. ברור שהמצב השורר בישראל, שבו מתקיימת מערכת חינוך ממלכתית ששפת ההוראה שלה היא ערבית, עולה בהרבה על מה שמתחייב מהוראות אלה. צריך גם לומר ששליטתו הממשית של השלטון המרכזי במה שמתרחש בתוך כותלי בית-הספר במגזר הערבי מצומצמת כיום בהרבה בהשוואה לשנים הראשונות של המדינה. מעמדה החוקי של השפה הערבית כשפה רשמית שנייה – הגם שעיקרון זה ממומש באופן חלקי בלבד – עולה גם הוא בהרבה על מה שמתחייב עקרונית מהאמנה האירופית, וגם מבחינה מעשית מעמדה של הערבית בישראל גבוה יחסית למעמדן של שפות מיעוטים במדינות דמוקרטיות רבות. גם מערכת בתי-הדין של העדות הדתיות השונות – אף שהיא בעייתית

24 ברור שהערבים בישראל, כציבור, אינם מבקשים להתבולל בחברה הרוב (להבדיל משילוב אזרחי, שיש לו באופן טבעי גם ביטויים תרבותיים, כולל שימוש בשפה העברית). דבר זה טבעי וצפוי מצד ציבור שאיננו קהילת מהגרים, כפי שדובריו מדגישים בצדק, אלא "מיעוט מולדת" גדול הקשור מבחינת זהותו לעולם הערבי הגדול שמסביב ולעם הפלסטיני. את היחסים בין הרוב והמיעוט בתוך המדינה יש אפוא לבנות על בסיס ההנחה כי שתי הזהויות הלאומיות השונות יישמרו בכל עתיד נראה לעין. משום כך אין הצדקה לביקורת על המשטר הישראלי בשם דגם הלאומיות הכלל-אזרחית, ואין הצדקה להציג את שאלת ה"הצטרפות" לעם הרוב כנושא מרכזי ביחסי יהודים וערבים בישראל. אף-על-פי-כן הנורמה הראויה היא שהשתייכות או אי-השתייכות למיעוט לאומי היא עניין להתלטה וולונטרית של כל פרט, הבאה לידי ביטוי בזיקה חברתית ותרבותית (כך גם לפי האמנה האירופית, לעיל ה"ש 18, ס' 3). שאלת יישומו של עיקרון זה בישראל היא עניין מורכב החורג מנושאו של מאמר זה. מציאות הסכסוך הלאומי יוצרת כמובן קושי בנושא זה, אולם אין זה הקושי היחיד. ראו בעניין זה יעקובסון ורובינשטיין, לעיל ה"ש 16, בעמ' 187–188.

מאוד מבחינת העקרונות הליברליים (בוודאי במצב הנוכחי, כאשר יש לה מונופול רשמי על דיני האישות) – היא תופעה רב-תרבותית מובהקת, לטוב או לרע. רעיונות העולים מדי פעם במדינות מערביות להעניק לדיני השריעה מעמד רשמי כלשהו בקרב האוכלוסייה המוסלמית, ברמה צנועה בהרבה מזו הנהוגה בישראל, נתפסים שם כביטוי לרב-תרבותיות רדיקלית ומופרזת – מה שמזכיר לנו כי לא בהכרח כל המרבה ברב-תרבותיות הרי זה משובח.

3. רב-תרבותיות יהודית-ערבית במבחני הצלחה מינימליסטיים

דו-קיום יהודי-ערבי מתקיים אפוא בישראל על בסיס רב-תרבותי מובהק (ויש לזכור כי קיימת מידה משמעותית של פלורליזם תרבותי גם בתוך הציבור הערבי עצמו), ובמקרה זה מדובר ברב-תרבותיות במשמעות "עבה" הרבה יותר מאשר לגבי מרכיביה השונים של החברה היהודית הישראלית. הבסיס התרבותי המשותף מצומצם הרבה יותר, אם כי גם הוא קיים בתחומים שונים (בין היתר יש לציין כי המיעוט הערבי נהפך, בדומה למיעוטים רבים בעולם, לדר-לשוני במידה ניכרת). במקום סולידריות לאומית, התורמת ללא ספק ללכידותה של חברת הרוב, קיים מתח לאומי ופוליטי ניכר המעיב על היחסים בין הרוב והמיעוט. מערכת רב-תרבותית זו מתקיימת במדינה שיש לה זיקה רשמית מובהקת לתרבותו הלאומית של העם היהודי דווקא. האם דוגמה זו של רב-תרבותיות צריכה להיחשב, בחשבון כולל, לסיפור הצלחה? התשובה לשאלה זו תלויה ברמת הציפיות במצב כזה, ובאורח בלתי-נמנע – גם באופן שבו רואים את כלל מערכת היחסים בין שני העמים בארץ, את הסכסוך הלאומי ואת השפעתו על מה שמתרחש בתוך הקו הירוק. ברור שמעמדו האזרחי של המיעוט הערבי בישראל טוב פחות ממה שמתחייב מהנורמות המקובלות בימינו לגבי מעמדם של מיעוטים לאומיים ואתניים בעולם הדמוקרטי, שהן מטבע הדברים נורמות של דמוקרטיה ליברלית החיה בשלום. אולם אם מאמצים מדדים מינימליסטיים לגבי מה שניתן לצפות לו במצב של שסע תרבותי עמוק המלווה סכסוך לאומי קשה, אזי ניתן לומר כי אכן מדובר בהצלחה. זאת, מבלי לשכוח כי מדדי ההצלחה שאימצנו הם מדדים מינימליסטיים המתואמים לציפיות מציאותיות במצב קשה מיסודו, ומבלי לוותר על השאיפה המתמדת גם לשנות לטובה את המצב הקשה עצמו וגם לשפר את מה שניתן לשיפור במסגרתו.

אני מציע שלושה מדדים: רמת האלימות בין שתי הקבוצות; קיומן או העדרן של שאיפות בקרב המיעוט לפרוש מהמדינה; ויחסו של המיעוט למדינה, כפי שהוא בא לידי ביטוי בהתבטאויות של נציגיו, מצד אחד, ובסקרים שבהם שאלה זו נשאלת במישרין, מצד אחר. ניתן, כמובן, להציע מדדים שונים, אך ברור על כל פנים שאם במדינה נתונה שוררת רמה גבוהה של אלימות בין הרוב והמיעוט, אם חלק גדול מהמיעוט שואף לפרוש מהמדינה ולהשתחרר משלטונה, ואם היחס הרגשי של המיעוט למדינה הוא שלילי באופן חד-משמעי, כי-אז אי-אפשר לומר על מדינה זו ששורר בה דו-קיום סביר בין הרוב והמיעוט, אפילו מנקודת-ראותו של מי שמוכן לאמץ ציפיות מינימליסטיות.

המובן הבסיסי ביותר שבו ניתן לדבר על הצלחה בהקשר זה הוא של יציבות המערכת והעדר אלימות. מן המפורסמות הוא שרמת האלימות בין היהודים והערבים בישראל (לרבות האלימות בין האזרחים הערבים לבין המדינה על רקע אתנו-לאומי או פוליטי) היא נמוכה מאוד בהשוואה למצבים אחרים של סכסוך לאומי או מתח לאומי. עובדה זו מוזכרת לעיתים קרובות, ונזקפת בצדק לזכותו של הציבור הערבי, כאשר מועלית שאלת נאמנותו למדינה – בעיקר לנוכח הרטוריקה הרדיקלית של ההנהגה הערבית, וגם בעקבות מקרים של מעורבות אזרחים ערבים בעברות בטחוניות. אולם ברור שהשקט היחסי השורר בין היהודים והערבים בישראל, שהוא חלק חשוב מאיכות החיים של כל אזרחי המדינה, צריך להיזקף לזכותן של שתי האוכלוסיות כאחד. במובן מסוים זוהי מחמאה גדולה לציבור היהודי שרוב ניתוחי המצב מניחים את הרמה המזערית של האלימות מצידו כלפי המיעוט כמובנת מאליה. אולם האמת היא שבמצב הנוכחי אין בכך שום דבר מובן מאליו – רחוק מזה. למעשה, מי שגורס, כפי שנאמר לעיתים קרובות, כי הרוב הוא הנושא בכל מקרה – מעצם היותו בעמדת הכוח של הרוב – במירב האחריות למצב היחסים בינו לבין המיעוט, אינו יכול לא להטיל על הרוב את מירב האחריות גם לרמת אלימות נמוכה בין שתי הקהילות. מכל מקום, העובדה היא ששתי האוכלוסיות בישראל הן בלתי-אלימות זו כלפי זו בצורה יוצאת-דופן בנסיבות הקיימות. מובן שאין בקביעה זו כדי להפחית כהוא-זה מחומרתם של אותם מקרי אלימות שאכן מתרחשים, אלא רק להזכיר שהמצב השורר כאן בתחום זה הוא גן-עדן של ממש לעומת מה שהיה יכול להיות – ודי להיזכר בדוגמה של צפון-אירלנד לפני הסדרי השלום.

כאן המקום לחזור ולהעלות את הדוגמה ההודית. כאמור, לפי התפיסה הרשמית של מדינה זו, כל הקבוצות האתניות והתרבותיות השונות בהודו משתייכות לאומה אחת, והלאומיות הכלל-אזרחית ההודית משותפת לכולן. אף-על-פי-כן, רמת האלימות בין הקבוצות האלה לאורך זמן באזורים השונים (גם אם נניח בצד את קשמיר, שם מתנהל למעשה סכסוך לאומי אלים במלוא מובן המילה) – גם מבחינת האלימות בין בני הקבוצות השונות לבין השלטון וגם מבחינת האלימות הבין-עדתית – הייתה גבוהה לאין שיעור מזו שבין היהודים והערבים בישראל, הנחשבים באופן מובהק לבני לאומים שונים (אשר מצויים בסכסוך). אין הדברים נאמרים כדי להפחית מגודל הישגה של הודו בשמירה על אחדות המדינה ועל משטרה הדמוקרטית בתנאים השוררים בה, ואין בהם גם משום טענה כי המשטר הישראלי עדיף באופן גורף על זה ההודי. התמונה בנושא זה היא מורכבת. המדינה ההודית מתייחסת לאידיאולוגיה של לאומיות כלל-אזרחית ברצינות רבה; אין היא נוהגת כפי שנוהגות לעיתים מדינות אחרות, שבהן הגדרת הזהות הלאומית האמורה לחול על כל האזרחים משמשת בעיקר תירוץ להשלטת תרבותו של הרוב ולהגבלת ביטויי הזהות הייחודית של המיעוט.²⁵ ראש ממשלת הודו כיום הוא סיקי,

25 לשם השוואה ניתן להזכיר את המצב השורר ביוון, שם המיעוט המוסלמי דובר הטורקית אינו מוכר כ"טורקי", כלומר כמיעוט לאומי, ובאופן רשמי כל האזרחים הם יוונים (הלנים), אולם התוכן התרבותי של ההלניות הזאת – כפי שהוא נקבע על-ידי המדינה, מנוסח בחוקה ומתבטא בסמליה

ובעבר היה להודו נשיא מוסלמי, שהגדיר את עצמו כפטריוט ולאומן (nationalist) הודי. בישראל אין להעלות על הדעת נשיא או ראש ממשלה ערבי-מוסלמי, אך יש לומר כי לפחות בעתיד הנראה לעניין גם לא נשיא או ראש ממשלה דרוזי – דבר שאין לתלותו בסכסוך, אלא במפת הזהויות הישראלית ובחשיבותה של ההשתייכות לעם היהודי בעיני רוב הציבור. ספק אם רבים יחלקו על כך שזוהי הערכה מציאותית, אף שגם אין להעלות על הדעת, במציאות הישראלית, חקיקה שתיתן למציאות זו הכשר נורמטיבי מפורש.²⁶ אין אפוא לזלזל ביתרונותיה של תפיסה לאומית כלל-אזרחית, וזאת לא רק מבחינתן של קבוצות מיעוט, אלא גם מבחינת החברה כולה, שהרי שילובן המוצלח של כל הקבוצות הוא אינטרס כלל-חברתי מובהק. מאידך גיסא, בישראל אי-אפשר להעלות על הדעת אירוע כמו הטבח של אלפי הסיקים בני דלהי, מתחת לאפה של המשטרה ובלי התערבותה, לאחר שראש הממשלה אינדירה גנדי נרצחה על-ידי שומרי-הראש הסיקיים שלה בשנת 1984 (כשם שאי-אפשר לתאר שיתרחש כאן, בתוך המדינה, מאבק-דמים כמו זה שהתרחש קודם לכן בין קבוצות סיקיות בדלניות לבין הממשלה ההודית). בישראל גם אי-אפשר לדמיין אירוע כמו הרס המסגד באיודיה על-ידי המון הינדואי מוסת (ונתמך על-ידי השלטון המקומי הלאומני) בשנת 1992, או כמו מעשי הטבח נגד אזרחים מוסלמים שאירעו בהודו בכמה הזדמנויות.²⁷

המבחן השני בחשיבותו לאחר מבחן (אי)-האלימות הוא מבחן הרצון של הקבוצות השונות לחיות במסגרת מדינית אחת. כבר ציינתי את ההיקף המוגבל יחסית של ההגירה הערבית מישראל. הערבים בישראל, כפי שהם נוהגים להדגיש בצדק, הם בני הארץ, ולא קהילה של מהגרים, ויש בקרבם רגשות עזים של קשר לארץ ולאדמה. לכן ברור שההחלטה לא להגר מן הארץ אינה נגזרת במישרין מהיחס למדינה. אולם גם עמי ערב האחרים הם "עמי מולדת", אשר רבים בקרבם קשורים בקשר חזק לאדמה ומן הסתם אוהבים את ארצותיהם, ואף-על-פי-כן הגירה בקנה-מידה משמעותי אינה תופעה בלתי-מוכרת אצלם.

בשנים האחרונות הועמדה שאלת רצונם של האזרחים הערבים להיות חלק מהמדינה במבחן שאינו כרוך כלל בשאלת ההגירה – אותה הצעה מוכרת, המזוהה בראש ובראשונה עם אביגדור ליברמן ומפלגתו, לחילופי שטחים כחלק מהסדר-קבע עם הפלסטינים, שבמסגרתם תחול על יישובים ערביים שקרובים לגבול, דוגמת אום-אל-פחם, הריבונות הפלסטינית. הציבור הערבי דחה רעיונות אלה בתוקף ובזעם. מובן

(לרבות הצלב על דגלה) – הוא באופן מובהק אתנו-לאומי ואף דתי, וכולל מתן מעמד רשמי, על-פי החוקה, לכנסייה היוונית האורתודוקסית, וביסוס קשר ממלכתי עם הפזורה היוונית בעולם. ראו בעניין זה יעקובסון ורובינשטיין, לעיל ה"ש 16, בעמ' 346–349.

26 לשם השוואה, חוקת יוון קובעת (בס' 33) כי נשיא הרפובליקה חייב להישבע "בשם השילוש הקדוש" בשבועת האמונים שלו, כלומר, הוא אינו יכול להיות לא-נוצרי. אין הוראה דומה במשטר רפובליקאי כלשהו, אבל לפי ס' 6 לחוקת דנמרק וס' 4 לחוקת נורווגיה, המלך חייב להשתייך לכנסייה הלותרנית, שהיא כנסייה רשמית בשתי ארצות אלה. ראו www.servat.unibe.ch/icl.

27 על אלימות בין-עדתית בהודו ראו, למשל: ORNIT SHANI, COMMUNALISM, CASTE AND HINDU: NATIONALISM: THE VIOLENCE IN GUJARAT (2007).

מאליו שזכותם המלאה של האזרחים הערבים, כאזרחים, לנקוט עמדה זו; אולם אין זה מובן מאליו שהם ירצו לעשות זאת, ויש לשאול מדוע זו עמדתם ועל מה הדבר מעיד. בניגוד לדיבורים על טרנספר המושמעים בהקשר זה, כאן אין מדובר בכך שאזרחים ערבים ילכו אל המדינה הפלסטינית העתידה, אלא שהמדינה הזאת תבוא אליהם. את האפשרות הזאת הם דוחים מכל וכל. זאת ועוד, הרעיון כולו מותנה בהסדר-קבע ובהקמת מדינה פלסטינית, שלטובתה ניתן לוותר על שטחים. אין מדובר אפוא בסירוב של האזרחים הערבים להצטרף לרשות הפלסטינית כפי שהיא, במצבה הנוכחי, אלא בסירוב ליהפך לחלק מהמדינה הפלסטינית שתוקם לצד ישראל בעקבות ההסדר מדיני. עמדה זו משקפת מן הסתם הערכה לא-אופטימית לגבי אופיו של השלטון הפלסטיני העתידי, מצד אחד, אך קשה להימנע מהרושם שהיא משקפת גם את יחסו של הציבור הערבי למדינת-ישראל, מצד אחר. ספק רב אם מדינת לאום כלשהי קיבלה אי-פעם מחמאה כזאת ממינוט לאומי במצב של סכסוך לאומי קשה. האלבנים בקוסובו ויתרו כידוע בשמחה על אזרחותם הסרבית – בעצם מעשה הפרישה מסרביה וההכרזה על קוסובו כמדינה עצמאית – כדי שיוכלו להשתחרר מהשלטון הסרבי ולחיות במדינת הלאום שלהם, והמיעוט הסרבי שנותר בקוסובו מוכן ושואף לוותר על האזרחות של קוסובו העצמאית, הנהנית מתמיכה בין-לאומית ניכרת, כדי שהאזורים שהוא מרוכז בהם יוכלו לעבור לסרביה. גם תומכי הפרישה בקטלוגניה ובחבל הבסקים בספרד (שהם רבים, אם כי לא הרוב) מבקשים כמובן לוותר על האזרחות הספרדית לטובת אזרחות של מדינותיהם העצמאיות; והוא הדין בלאומנים הסקוטים בבריטניה. הודו, שהעניקה לתושבי קשמיר (אזור שהיא השתלטה עליו בנסיבות שנויות במחלוקת) גם אזרחות הודית וגם אוטונומיה מוגברת, ובין היתר גם מגבילה את זכותם של אזרחי הודו שמחוץ לקשמיר להתיישב שם, אינה מוכנה לקיים משאל-עם בקרב תושבי החבל כדי לאפשר להם לקבוע את עתידו (בהתאם להחלטת מועצת הביטחון שבעבר הבטיחה הודו לכבדה). נראה שהודו חוששת כי עלול להימצא רוב לטובת הפרישה (והצטרפות אפשרית לפקיסטן, אם כי קיימת גם אפשרות של מדינה קשמירית עצמאית), וזאת על-אף היתרונות הברורים של האזרחות ההודית, בוודאי על זו הפקיסטנית. כל המקרים האלה מצביעים על כך שזהותם הלאומית-התרבותית של בני המיעוט יכולה בהחלט, במקרים לא-מעטים, לגבור על זיקתם האזרחית למדינה, גם כאשר מדובר במדינה דמוקרטית, ובוודאי כאשר המדינה קשורה באופן מובהק לזהות אחרת.

משום כך יש משמעות רבה לעובדה שהערבים בישראל מעדיפים בכירור את האזרחות הישראלית על זו הפלסטינית, ואת השלטון הישראלי על שלטונה של מדינת הלאום של בני עמם.²⁸ אין פירוש הדבר כלל שאין הצדקה לחלק מביקורתם על השלטון הישראלי ועל חברת הרוב היהודית, אולם דומה שעובדה זו צריכה להעמיד לפחות את

28 למעשה, לא ברור כלל ששינוי הגבול תוך הפיכת יישוב ערבי כלשהו בישראל לחלק מהמדינה הפלסטינית פירושו ביטול אוטומטי של אזרחותם הישראלית של תושביו (אף שזו, מן הסתם, ההנחה של מציעי הרעיון). אולם טבעי שהאזרחים הערבים מניחים כי רעיון זה יהיה כרוך מבחינתם גם באובדן אזרחותם הישראלית.

הביטויים הנחרצים והרדיקליים יותר של ביקורת זו בפרספקטיבה אחרת. מדי פעם ניתן לשמוע קולות המזהירים מפני תרחיש קוסובו בישראל. כך, למשל, כותב שלמה זנד:

“היות שהלא יהודים שבינינו אינם יכולים להזדהות עם מדינתם [דבר הנובע, לדעת זנד, מעצם הגדרתה של ישראל כמדינה יהודית – א' י'], נותר להם להזדהות עם הרשות הפלסטינית [אן] עם החמאס... ואולי לדרוש מחר שהגליל, אשר כידוע אין בו רוב יהודי, יהיה קוסובו של המזרח התיכון.”²⁹

מובן שאין לדעת מה יקרה “מחר”. ייתכן שהאזרחים הערבים יאמצו, בגרסה זו או אחרת, את משנתו המדינית של אביגדור ליברמן. אולם בינתיים כדאי לתת את הדעת למשמעות העובדה שעד עכשיו הם נמנעו מלעשות זאת, ואף הגיבו על רעיונות כאלה בחלחלה. אילו התייחסו במלוא הרצינות למה שמנהיגיהם ודובריהם, וכן שלמה זנד, אומרים על מדינת-ישראל, סביר מאוד להניח שהם היו עטים על ההזדמנות הזאת להשתחרר מהשלטון הציוני כמוצאי שלל רב. מבחינה פוליטית הציבור הערבי אכן מזדהה במידה רבה עם עמדותיה של הרשות הפלסטינית, אולם גם תושבי אום-אל-פחם, שהצביעו בבחירות המקומיות בעד הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, אשר מזדהה בהשקפת-עולמו עם החמאס, מעדיפים בבירור לחיות תחת שלטון ישראלי. בחלק הבא נעסוק במדד השלישי והמורכב יותר למידת הצלחתה של רב-תרבותיות בתנאים של שסע תרבותי עמוק וסכסוך לאומי קשה – יחסו של המיעוט למדינה.

4. יחסו של המיעוט הערבי למדינה – תמונה מורכבת

מהו יחסו של המיעוט הערבי למדינה, מעבר לשאלה – החשובה מאוד כשלעצמה – בדבר רצונו לחיות תחת שלטונה? אם מקשיבים למה שאומרים בעניין זה דובריו של ציבור זה, כולל רוב מנהיגיו הנבחרים, התמונה קשה מאוד. בקרב אותם יהודים ישראלים הדוגלים בשוויון ובשילוב אזרחי של המיעוט הערבי יש רתיעה רבה מלעסוק בנושא זה, מתוך חשש מובן לשחק לידיהם של גורמים, דוגמת “ישראל ביתנו”, העוסקים בניגוח הציבור הערבי בשאלת הנאמנות למדינה. אולם רתיעה זו היא טעות חמורה. העובדות בנושא זה גלויות וידועות לכל, ואין שום אפשרות להסתירן או לטשטשן: רוב מנהיגיו ודובריו של הציבור הערבי נאבקים למעשה לא למען שוויון אזרחי ומתן זכויות של מיעוט לאומי לבני עמם בישראל, אלא נגד זכותו של עם הרוב, העם היהודי, למדינה משלו. הם שוללים כעיקרון את הלגיטימיות של הגדרת ישראל כמדינה יהודית, ופוסלים, באופן ספציפי, כל אפיון שלה כמדינה המגשימה את זכותו של העם היהודי להגדרה עצמית ולעצמאות לאומית. זהו, בין היתר, הרעיון המרכזי של “מסמכי החזון” השונים שאומצו בשנים האחרונות, אשר מבקשים למעשה – מבלי

29 שלמה זנד “איך משתייכים לעם” הארץ 26.9.2010.

להשתמש במונח המפורש – להפוך את ישראל למדינה דו-לאומית (לצד מדינה ערבית-פלסטינית).³⁰

כמורכב, מנהיגים ודוברים אלה נוהגים, בכל מצב של עימות צבאי, לצדד בגלוי בצד האחר – הצד הנלחם בישראל. מבחינה רגשית לא קשה להבין עמדה זו, וניתן, אם רוצים, גם להצדיקה; אולם שאלת ההצדקה, עם כל חשיבותה מבחינות אחרות, אינה השאלה הרלוונטית לענייננו כאן. באופן עקרוני אין שום דבר בלתי-סביר באפשרות שהאויב הנלחם במדינה הוא הצד הצודק והראוי לתמיכה בסכסוך; השאלה היא מה תמיכה זו עושה ליחסים בין הרוב והמיעוט. אין ציבור בעולם המוכן לקבל בשוויון-נפש גילויי תמיכה פומביים של מיעוט לאומי בצד הנלחם במדינה, בוודאי תוך כדי עימות צבאי, וזאת בלי שום קשר לשאלה אם צד זה נראה צודק (או צודק יותר) בעיני מישחו.

מצב זה מעמיד את יחסי הרוב והמיעוט בישראל במבחן שספק אם חברה חופשית כלשהי עמדה בשכמותו. בעוד רמת האלימות שהציבור הערבי מייצר (וסופג) היא נמוכה מאוד, כאמור, בהשוואה למקרים אחרים של סכסוך לאומי, רמת הפרובוקציה המיוצרת על-ידי הרטוריקה של נציגיו – בנושאים הרגישים ביותר וברגעים הרגישים ביותר – היא גבוהה מאוד. ייתכן מאוד שיש כאן מעין עסקת-חבילה שכדאי למדינה ולרוב היהודי לקבלה, אך את יחסו הרגשי של הציבור היהודי למה שהוא שומע מפי דוברי המיעוט אין הדבר יכול לשנות. מובן שגם הרטוריקה של חוגים מסוימים בימין הישראלי כלפי הציבור הערבי תורמת לא מעט לפגיעה ביחסים בין היהודים והערבים, ובשנים האחרונות הצטיינה בכך במיוחד מפלגת "ישראל ביתנו", אשר רחוקה מלהיות גורם שולי במערכת הפוליטית הישראלית. במצב דברים זה קל להבין את שני הצדדים; מה שקשה להבין הוא מדוע יש ביניהם כה מעט אלימות באופן יחסי.

אולם חשוב לציין כי קיים פער גדול, אשר לא קל להסבירו, בין התמונה העולה מהשיח של ההנהגה והאליטה הערביות לבין ממצאי הסקרים השונים שבהם נשאל הציבור הערבי במישרין על יחסו למדינה. ב"סקר פטריוטיות" שהוגש ל"כנס הרצליה" בינואר 2009, ונערך ימים אחדים לאחר הפסקת-האש בעזה בתום מבצע "עופרת יצוקה", ענו 45% מהערבים בחיוב על השאלה אם הם "גאים להיות ישראלים". שנה לפני כן ענו 53% בחיוב על שאלה זו.³¹ לפי סקר של המכון הישראלי לדמוקרטיה

30 ראו בין חזון למציאות: מסמכי החזון של הערבים בישראל 2006–2007 (שרה אוסצקי-לזר ומוסטפא כבהא עורכים, 2008).

31 מנו גבע ואפי יער "סקר פטריוטיות ינואר 2009" (נייר-עבודה, 2009), נגיש בכתובת www.herzliyaconference.org/_Uploads/2997ManoGeva.ppt. יודגש כי האזרחים הערבים נשאלו אם הם גאים להיות "ישראלים", ולא "אזרחים ישראלים". ההבדל אינו רק סמנטי: רוב מנהיגיו של ציבור זה ודובריו יסרבו בתוקף לקרוא לעצמם "ישראלים", ויכחישו כי נוצר סוג כלשהו של "ישראליות" שאינו זהה לחברה היהודית. מאג'ד אלחאג' קובע כי האזרחים הערבים נמצאים מחוץ ל"גבולות הלגיטימיות של החברה הישראלית", אף שגבולות אלה הורחבו כדי לכלול את המהגרים הרוסים הלא-יהודים – ראו AL-HAJ, לעיל ה"ש 14, בעמ' 216. אולם ראו גם ה"ש 24 לעיל והטקסט שליידה.

שנערך בשנת 2009, הנתון הוא 32.38%³². בסקר שעסק ב"מרכיב החברתי של החוסן הלאומי" – אשר נערך בשנת 2009 והוגש לכנס הרצליה בשנת 2010³³ – נמדד הפטריוטיזם הישראלי של הנשאלים על-פי תגובתם, בסולם מ-1 (דחייה מלאה) עד 6 (הסכמה מלאה), על המשפט "אני אוהב את ישראל וגאה בה". למען האמת, ההצעה להגיב על משפט כזה נשמעת, במקרה של האזרחים הערבים, כמעט כפרובוקציה. אף-על-פי-כן התוצאה המשוכללת בקרבם הייתה 3.63 (מתוך 6, כאמור).³⁴ זאת ועוד, חלק ניכר מאלה שהזדהו כמצביעי המפלגות הערביות ענו על שאלה זו בחיוב בדרגה זו או אחרת (בל"ד – כ-2.5; חד"ש – 3; רע"ם-תע"ל – מעט פחות מ-3).³⁵ נראה כי העובדה שהמשיבים לא נמנעו מלהזדהות כמצביעי המפלגות הערביות, כולל בל"ד, מנטרלת במידה רבה את החשש כי בתשובותיהם בעניין יחסם למדינה הם ביקשו לרצות את הסוקרים, ובאמצעותם – את הממסד היהודי. השאלות הופנו למגזר "המיעוטים", הכולל גם את הדרוזים, מה שהעלה כמובן את אחוז המשיבים בחיוב, אולם לא בהרבה, שהרי הדרוזים הם עדה קטנה (מובן שיחסה של העדה הדרוזית, ברובה הגדול, למדינה הוא הישג רב-תרבותי כשלעצמו). עורכי הסקר מציינים כי חלה עלייה במדד הפטריוטיות של ציבור המיעוטים בהשוואה לשנה הקודמת, וגם בהשוואה לשנת 2000. לפי "מדד הדמוקרטיה הישראלית 2011" של המכון הישראלי לדמוקרטיה, 52.8% מהאזרחים הערבים "גאים להיות ישראלים", ו-45% מציינים את חיזוק הכוח הצבאי של ישראל כאחד מ"יעדי המדינה הרצויים" בדרגת "חשוב מאוד" או "חשוב" (לעומת 93.3% מהיהודים).³⁶

לעומת זאת, סמי סמוחה, בסקירתו "העשור האבוד של יחסי ערבים-יהודים בישראל – סקירת ממצאי המדד בין השנים 2003–2009",³⁷ מציג תמונה אופטימית הרבה פחות. לפי ממצאים אלה חלה בשנים אלה ירידה ממשית בכל האינדיקציות החיוביות מבחינת יחסו של המיעוט הערבי למדינה ולציבור היהודי. אולם דומה כי מי שקורא את ממצאיו של סמוחה אינו יכול לא להתרשם כי גם לאחר שהורע, המצב טוב בהרבה מזה שמשנתקף מהשיח של ההנהגה והאליטות של הציבור הערבי (ומהשיח הרגיל בציבור

32 אשר אריאן, מיכאל פיליפוב ואנה קנפלמן **מדד הדמוקרטיה הישראלית 2009: עשרים שנה לעלייה מברית המועצות** 65 (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2009), נגיש בכתובת www.idi.org.il/PublicationsCatalog/Documents/BOOK_7104/Madad_2009_hebrew.pdf.

33 גבריאל בן-דור, דפנה קנטי ואיל לוי "המרכיב החברתי של החוסן הלאומי" (נייר-עבודה – המרכז לחקר הביטחון הלאומי, אוניברסיטת חיפה, 2009), נגיש בכתובת www.herzliyaconference.org/_Uploads/3053madadeyHaifaH.pdf.

34 שם, בעמ' 30.

35 שם, בעמ' 38.

36 תמר הרמן ואח' **מדד הדמוקרטיה הישראלית 2011** 67, 202 (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011).

37 סמי סמוחה "העשור האבוד של יחסי ערבים-יהודים בישראל – סקירת ממצאי המדד בין השנים 2003–2009" **מדד יחסי יהודים ערבים בישראל 2009** (מוגש למשתתפי המפגש והדיון בכנסת על המדד – ממצאים מסקנות והשלכות, 2010), נגיש בכתובת commonground.cet.ac.il/UIGeneric/FileViewer.aspx?nFileID=847.

היהודי על-אודות יחסו של המיעוט הערבי למדינה). בשנת 2003 רק 34.8% לא היו "שבעי רצון מחייהם כאזרחים ישראלים"; בשנת 2009 עלה הנתון ל-48.3%, אולם עדיין יש רוב לשבעי-הרצון. כמו-כן, בשנת 2009 הסכימו 60.8% ש"היהודים בישראל הם עם שיש לו זכות למדינה" (לעומת 75.5% בשנת 2003), 51.6% הסכימו ש"לישראל יש זכות קיום כמדינה יהודית ודמוקרטית שבה חיים יחד ערבים ויהודים" (לעומת 65.6% בשנת 2003), 50.5% תמכו ב"מימוש זכות השיבה של הפליטים הערביים לפלסטין בלבד" (לעומת 72.2% בשנת 2003), ו-50.5% הסכימו כי "למרות חסרונותיו, המשטר בישראל הוא דמוקרטיה גם לערבים" (לעומת 63.1% שהסכימו עם אמירה זו בשנת 2003).³⁸ הרוב הגדול התנגד לאלימות כשיטת מאבק, ורק 26.2% תמכו בהפגנות לא-חוקיות.³⁹ רבים גם גילו רגישות לתגובות הציבור היהודי על הרטוריקה הקיצונית של ההנהגה הערבית: 32% הסכימו "שהערבים לא יזדהו בפומבי עם הצד הערבי כאשר ישראל תותקף מילולית או פיסית", 44.4% הסכימו "שהמנהיגים הערבים יימנעו מהתבטאויות חריפות נגד המדינה", ו-33.9% הסכימו "שהערבים יימנעו ממחאה בחו"ל נגד המדינה".⁴⁰ מספר החוששים מטרנספר עלה מ-55.4% בשנת 2003 ל-61.9% בשנת 2009, ומספר החוששים מ"סיפוח המשולש למדינת פלסטין" עלה באותה תקופה מ-50.6% ל-61.0% – מה שמצביע גם על הרעה ממשית ביחסים בין שתי האוכלוסיות בעשור קשה זה, אך גם על כך שהאפשרות שהשלטון הפלסטיני יחליף את השלטון הישראלי (ומדובר במפורש במדינת פלסטין) נתפסת באופן חד-משמעי כאיום.⁴¹

איך מסבירים את הפער בין ממצאים אלה לבין הרטוריקה של ההנהגה והאליטה הערבית? לא בקלות ניתן לבטל רטוריקה זו ולטעון כי היא אינה מייצגת את גישתו האמיתית של הציבור. מדובר, ככלות הכל, בהנהגה נבחרת הפועלת במערכת תחרותית; אלה המתבטאים בקיצוניות מצפים בכיור שהציבור הערבי יגמול להם על קיצוניותם, ולפי תוצאות הבחירות, אין הם נוחלים אכזבה. נכון אומנם שאחוז ההשתתפות של האזרחים הערבים בבחירות לנכנסת ירד בשנים האחרונות, אולם לא ברור לגמרי למה יש לייחס עובדה זו – לניכור של הציבור הערבי מהנהגתו הפוליטית, לניכור שלו מהמדינה (שדווקא הולם את המסר שהוא מקבל מהנהגתו) או לשניהם. מכל מקום, עובדה היא כי עד עתה לא קמה ברחוב הערבי חלופה פוליטית להנהגתו הנוכחית. ניתן אולי לשער כי יחסו של הציבור הערבי למדינה הוא דו-ערכי (דבר שאין בו כדי להפתיע בנסיבות

38 שם, בעמ' 9. כנגד זאת, הטענה שהמשטר בישראל אינו יכול להיחשב דמוקרטי בשל יחסו לאזרחים הערבים רווחת מאוד בין דוברי המיעוט הערבי, וגם בין החוקרים היהודים הישראלים יש המאמצים אותה. ראו, למשל: As'ad Ghanem, Nadim Rouhana, & Oren Yiftachel, *Questioning 'Ethnic Democracy': A Response to Sammy Smooha*, 3 ISR. STUD. 253–267 (1998); Oren Yiftachel, *Ethnocracy: The Politics of Judaizing Israel/Palestine*, 6 CONSTELLATIONS 364–390 (1999). סמי סמוחה מגדיר את המשטר בישראל כדמוקרטי, אולם לשיטתו זוהי דמוקרטיה ברמה נמוכה – "דמוקרטיה אתנית". ראו סמוחה, לעיל ה"ש 19.

39 סמוחה, לעיל ה"ש 37, בעמ' 10.

40 שם, בעמ' 11.

41 שם, בעמ' 9.

העניין): יש בקרבו גם כעס וטינה, חשבון היסטורי עם הציונות וחשבון אקטואלי עם השלטון הישראלי ועם הרוב היהודי; אולם יש בו גם דברים אחרים, ומשקלם אינו מבוטל כלל ועיקר.

ראוי לתת את הדעת לאופיו של החשבון ההיסטורי שיש לערבים בישראל עם הציונות ועם המדינה. האמירה המוכרת המתארת את הדילמה של האזרח הערבי כמי שמדינתו נמצאת במצב מלחמה עם עמו היא נכונה, כמובן, אך רחוקה מלבטא את העניין במלוא חומרתו. יש מלחמות ויש מלחמות. היו אומנם ויש עדיין מלחמות רבות רוויות דמים הרבה יותר מהסכסוך היהודי-ערבי בארץ, אך לא בקלות ניתן למצוא סכסוך הנוגע בעניינים כה יסודיים מבחינת שני הצדדים. לפי הנרטיב הפלסטיני הרווח בקרב הציונים הערבי בישראל, אזרח ערבי, אם הוא מקבל נרטיב זה, רואה את עצם הקמת מדינתו כעוול וכאסון לעמו, ואת רעיון הקמתה, מלכתחילה, כגזל של מולדתו. יותר מכך, הוא רואה את עם הרוב במדינתו (ואת העובדה שזהו אכן עם הרוב) לא כנתון טבעי, כ"חלק מהנוף" של הארץ, כפי שעמים שונים רואים זה את זה גם כאשר יש ביניהם סכסוכים קשים, אלא כתופעה שעצם היווצרותה הייתה עוול ותוצאה של פלישה זרה למולדתו, גם אם כיום אין מנוס מלהשלים עם קיומה. כל הדברים האלה אינם מתייחסים להיסטוריה רחוקה, שניתן אולי לראותה כלא-רלוונטית למה שמתרחש בימינו, אלא לסכסוך לאומי שעודנו נמשך וגובה קורבנות. במצב זה אזרח ערבי, ככל שהוא מקבל את הנרטיב הרווח בחברה הערבית, עלול לחוש כי אם דעתו נוחה מהיבט כלשהו של אזרחותו הישראלית (הרגשה שאינה נדירה כלל, כפי שהסקרים מראים בכירור), אזי עצם ההרגשה הזאת, ובוודאי כל התבטאות פומבית ברוח זו, טומנות בחובן סוג של אי-נאמנות. מדובר באי-נאמנות לא רק ברמה המופשטת כלפי עמו של האזרח הערבי כקולקטיב בעל המשכיות ותודעה היסטורית, אלא ברמה מוחשית ומיידית הרבה יותר כלפי בני עמו, ובכלל זה, במקרים רבים, כלפי בני משפחתו, שגורלם קשה יותר מגורלו. מדובר באותם פלסטינים בשטחים ובעיקר בפזורה, במחנות הפליטים, אשר שילמו ועדיין משלמים את המחיר האמיתי של הקמת המדינה היהודית, של הניסיון הערבי למנוע את הקמתה בכוח הנשק ושל התבוסה הערבית. לרגשות אלה ניתן פומבי – בשנים האחרונות יותר מאי-פעם – באופן גלוי ובוטה, המתאפשר בשל חופש הביטוי הרחב השורר בישראל.

מצב זה אינו קל לא למיעוט ולא לרוב. הרוב מקבל מטבע הדברים את המסר הכלול בדברים מסוג זה – מפי דובריו שופעי הביטחון העצמי (לפחות כלפי חוץ) של מיעוט גדול שהוא חלק מרוב אזורי מכריע – כעדות ברורה לכך שמדינתו נמצאת בסכנה. על רקע רגשי לא-פשוט זה מתנהלים היחסים בין הרוב והמיעוט בישראל; על רקע זה יש גם להעריך את משמעותו של השקט היחסי השורר ביניהם, וכן את משמעות העובדה שחלק ניכר מאוד מהאזרחים הערבים מוכנים, בנסיבות מסוימות, לומר שהם "גאים להיות ישראלים"; ועל רקע זה אולי אין זה בעצם מפתיע כל-כך שאותו אדם עצמו מסוגל, בנסיבות אחרות, לומר דברים אחרים ושונים מאוד, וגם לתת את קולו בבחירות לאלה האומרים אותם.

על רקע דו-ערפיות עמוקה זו ניתן גם להבין את הפערים הגדולים בין ממצאי הסקרים השונים בנושא זה: צריך להניח שהרבה תלוי במועד המדויק שבו נערך כל סקר,

בנסיבות של אותה שעה ובניסוח המדויק של השאלה.⁴² נציגו הנבחרים של הציבור הערבי נותנים ביטוי נאמן רק לצד אחד של דו-ערפיות זו – זה השלילי. הציבור הערבי מקבל אומנם, לפי הסקר של סמוחה, ברוב מרשים של יותר מ-60% (וקיבל בעבר ברוב מסיבי של יותר מ-75%) את הקביעה שהיהודים בישראל הם עם שיש לו זכות למדינה, והוא אף מוכן לקבל – אף אם כיום ברוב קטן בלבד – את ההגדרה הרשמית של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, או על כל פנים לא לשלול אותה; אך הוא נותן ברובו הגדול את קולותיו בקלפי לכוחות פוליטיים שהפכו את שלילתה של "המדינה היהודית והדמוקרטית" לדגלם המרכזי. הציבור הערבי אומר אומנם, ברובו המוחלט (גם כיום, לאחר שרוב זה הצטמצם מאוד), שהמשטר הישראלי הוא דמוקרטי גם ביחס לאזרחים הערבים ("למרות חסרונותיו"), אולם נראה שהוא נהנה לשמוע את דברי השנייה של חברה-הכנסת טיבי שלפיהם ישראל היא מדינה דמוקרטית ליהודים ויהודית לערבים (אף שאמירה זו הפוכה מתשובתם של רוב הערבים בנושא ספציפי זה), וכנראה גם דברים בוטים וחרिפים אף יותר, המציגים את ישראל כמדינת אפרטהייד וכמדינה פשיסטית.

הנאה משוערת זו, יש לומר, עולה לציבור הערבי ביוקר. את הערכתו בדבר יחסו האמיתי של הציבור הערבי למדינה קובע הציבור היהודי, באורח בלתי-נמנע, לפי מה שהוא שומע ממנהיגיו הנבחרים ומנציגיו המוכרים של ציבור זה. המשטר בישראל הוא אכן דמוקרטי, גם ביחס לערבים, ומשום כך הקולות הקיצוניים והמתגרים ימשיכו להישמע, וכל נסיונות-הסרק להגביל את חופש הביטוי – ככל שעומדת מאחוריהם כוונה רצינית, ולא רק רצון לזכות בכותרת – נידונו לכישלון. יש להניח שגם בעימותים הצבאיים העלולים לבוא בעתיד נעמוד שוב מול תופעות דומות לדברי השבח שהשמיעו חברי-כנסת ערבים לחסן נסראללה בזמן שטילו נפלו על חיפה (ועל נצרת). הדמוקרטיה מאפשרת לדברים כאלה להיאמר, אולם אין היא יכולה למנוע, בשום חברה אנושית, איבה עמוקה מצד רוב הציבור כלפי אלה האומרים אותם, אשר משליכה באופן בלתי-נמנע על יחסו כלפי המגזר שאותם דוברים מייצגים. עם גילויים בוטים של הפליה נגד ערבים, במיוחד מצד נציגי שלטון (לרבות בענייני תקציב), ניתן כיום להתמודד, יותר

42 כך, למשל, במבט ראשון קשה להסביר את הפער, בסקר של סמוחה (לעיל ה"ש 37, בעמ' 9), בין הנתון שלפיו יותר מ-60% מכירים כיום בכך שהיהודים בישראל הם עם הזכאי למדינה לבין הנתון שלפיו פחות מ-52% אומרים שלישראל יש זכות קיום כמדינה יהודית ודמוקרטית. איך אפשר להסכים לאמירה הראשונה מבלי להסכים לשנייה? יהיה מי שיטען כי מדובר בהבדל בין העם היהודי הישראלי לבין העם היהודי "סתם", הכולל את יהודי התפוצות, אולם ספק אם מודעות לדקויות אידיאולוגיות כאלה היא שקבעה את תשובתם של רוב המשיבים. נראה לי סביר יותר שהנוסחה "מדינה יהודית ודמוקרטית" מעוררת התנגדות של רבים בשל אופייה הרשמי והשנוי במחלוקת. אולם מי שמודה בזכותו של העם היהודי (הישראלי) למדינה מקבל למעשה את העיקרון העומד מאחורי נוסחה זו. על כל פנים, ברור שעמדה זו סותרת את ה"קונסנזוס" הבא לידי ביטוי ב"מסמכי החזון". מצד אחר ניתן לטעון כי המילים "לישראל יש זכות קיום" בראש השאלה השנייה העלו את אחוז המשיבים בחיוב (מתוך אי-רצון להישמע כשוללים "לישראל יש זכות קיום" של המדינה מעיקרה). מכל מקום ברור שאין רוב גורף בקרב הציבור הערבי בישראל לאותה שלילה תקיפה של האופי היהודי של המדינה אשר רווחת בקרב ההנהגה והאליטה של ציבור זה.

מאשר בעבר, באמצעות המערכת המשפטית (בראש ובראשונה בג"ץ), בשל האקטיביזם השיפוטי שגבר עם הזמן. בנושאים אלה ניתן לומר שהציבור הערבי אינו תלוי ברצונו הטוב של הרוב. אולם לא כל דבר ניתן להוכחה ולאכיפה משפטיות, וכל מייעוט יודע שחלק גדול מההפליה שהוא נתקל בה מקורו בגישות חברתיות, ולא בהחלטות רשמיות. מעבר לכך, שיפור ממשי במצבו של הציבור הערבי מחייב מדיניות של העדפה מתקנת – מעבר לשוויון – בתחומים שונים. העדפה מתקנת באה, לפחות בשלב הראשון, על-חשבון מגזרים וצרכים אחרים, ולפיכך תלויה מאוד ברצון טוב פוליטי וציבורי.

במצב הנוכחי אין לשום גורם משמעותי בזירה אינטרס לסתור את הרושם שהציבור הערבי, ברובו הגדול, עוין את המדינה. חברי-הכנסת מהמפלגות הערביות שוקדים במרץ על טיפוחו של רושם זה,⁴³ ואילו מפלגת "ישראל ביתנו" – אשר העמידה את נושא הערבים בישראל במרכז התייחסויותיה הפומביות יותר מכל מפלגה יהודית ישראלית אחרת – נהנית מבחינה פוליטית ואלקטורלית מדימויו הנוכחי של הציבור הערבי. הרטוריקה של האליטות הערביות מפרנסת אותה, ואילו הרטוריקה הקיצונית שלה, יחד עם הצעות החוק היצירתיות שהיא מפריחה בחלל האוויר, מפרנסות מטבע הדברים את הגורמים הערביים שאותם היא מאשימה בקיצוניות. נראה ששני הצדדים מרוצים למדי מסידור זה – מעין "הסכם עודפים" רטורי – ואין להם סיבה לפעול לשינויו. אמצעי התקשורת ההמוניים נוטים מטבע הדברים לידיעות דרמטיות ולכותרות סנסציוניות, ושיח האיבה וההתגרות מספק חומר זה בשפע. גורמים ליברליים-ביקורתיים בציבור היהודי נרתעים לעיתים קרובות מעיסוק בשאלות של נאמנות למדינה ופטריוטיזם, שהוא כידוע "מפלטו האחרון של הנבל". נראה שרבים מהם אינם משוכנעים לחלוטין בכך שמדינת-ישראל ראויה ליחס פטריוטי, בוודאי מצד אזרחיה הערבים, ואין ביטחון שהערכתם כלפי אלה מקרב הציבור הערבי המבטאים רגשות מסוג זה היא חיובית בהכרח. לא מעטים מקרב חוגים אלה סבורים כי טבעי ואולי בלתי-נמנע שהמייעוט הערבי ידחה לחלוטין את הגדרת ישראל כמדינה יהודית, ואף יסרב להזדהות עם מדינה

43 יש כמובן הבדלים מסוימים בין המפלגות השונות. כך, בעוד בל"ד בולטת בקיצוניותה, חד"ש היא כוח מתון יותר באופן מסורתי, המחויב לעיקרון של שתי מדינות לשני עמים (והיא גם אינה מוגדרת תנועה ערבית). במסמכיה של המפלגה הקומוניסטית (החלטות הוועידה ה-25 של מק"י, 2007–2008) מופיע עדיין, אף אם במקום מוצנע, הנוסח המכיר בכך ש"מדינת ישראל היא מדינה יהודית, משום שהיא מבטאת את מימוש זכותו של העם היהודי בארץ להגדרה עצמית". ראו דב חנין "האמת המטרידה שמאחורי השאלה הלאומית" בלוג אדום ירוק [www.dovblog.org/ 3.12.2008.blog/?p=212](http://www.dovblog.org/3.12.2008.blog/?p=212). ניתן להעריך כי רוב מצביעי חד"ש יופתעו מדברים אלה, ולא במקרה: חברי-הכנסת הערבים של חד"ש הם שותפים מלאים לשליה הרטורית של המדינה היהודית, ובהצבעות בכנסת סיעה זו מתייצבת תמיד נגד כל אזכור של המדינה היהודית בחקיקה. גם סגנון הרטוריקה שלהם מושפע מכללי התחרות בתחום. כך יכול חבר-הכנסת ברכה – בעצרת הזדהות, תמוהה כשלעצמה, עם סוריה בעקבות הלחצים הבין-לאומיים להוצאת כוחותיה מלבנון – להכריז כי "העכביש הגדול ארה"ב והעכביש הקטן ישראל – הם שני בעלי האינטרס המובהק ליצירת משבר בין סוריה ללבנון" (אלכסנדר יעקובסון "סניגוריו של אסד" [הארץ online 3.1.2006](http://www.haaretz.co.il/opinions/3.1.2006) 1.1071469).

המוגדרת באופן כזה. זאת, אף שלפי הסקרים, כאמור, גישתו של הציבור הערבי לשאלה זו מורכבת הרבה יותר.

במובן מסוים ניתן לומר שגם לממסד היהודי-הישראלי בכללותו – אף שמדובר במושג מעורפל, ולא בקבוצת אנשים שניתן לייחס לה רצון מגובש – אין עניין מיוחד לעסוק בנושא זה. זאת, מכיוון שאם מתברר שיחסו של הציבור הערבי למדינה מורכב, מועד להשתנות לטובה ולרעה לפי הנסיבות ובעל פוטנציאל חיובי משמעותי, אזי גם חייו של הממסד הישראלי עלולים ליהפך לשקטים פחות, שהרי במצב זה מתבקשת המסקנה כי על ממסד זה להשקיע מאמצים רבים כדי להשפיע לטובה על היחסים בין היהודים והערבים במדינה. לפיכך נוח יותר לחשוב שמדובר במחלה כרונית, שאינה ניתנת בעצם לטיפול, ושיש רק "לתחזק" את הסטטוס-קוו ולהימנע עד כמה שניתן מהתפרצות אלימה. לאחרונה אומנם ניכרים מאמצים רבים יותר מצד הממסד בנושא התעסוקה במגזר הערבי, במיוחד בקרב נשים. שינוי זה מוכתב כמובן על-ידי שיקול כלכלי ברור, שאכן יש בכוחו להשפיע – לטובה במקרה זה – על המדיניות. אולם לא נראה שיש סיכוי רב לגרום לממסד הישראלי להפנות את מאמציו לשיפור עמוק ורחב יותר ביחסים בין הרוב והמיעוט במדינה, תוך ניצול הפוטנציאל החיובי המתגלה למקרא ממצאי הסקרים שציטטנו – לפחות כל עוד לא נוצרת דינמיקה פוליטית ואלקטורלית בקרב הציבור הערבי שתהפוך מאמץ כזה גם למשתלם מבחינה פוליטית.

בתחום היחסים בין היהודים והערבים בישראל מתקיים אפוא סוג "עבה" של רב-תרבותיות, בתנאים המושפעים מסכסוך לאומי קשה ומתמשך. בנסיבות אלה יש לראות כהצלחה לא-מבוטלת את עצם עמידתו של דו-קיום זה במבחנים המינימליסטיים של שמירה על השלום הפנימי ועל יכולת התפקוד התקינה של מוסדות המדינה, רמה נמוכה של אלימות והעדר תביעות לפרישה. התמונה מורכבת הרבה יותר כאשר מדובר במבחן שאפתני יותר, וחשוב, של יכולת המדינה לעורר נאמנות והזדהות בקרב בני קבוצות המיעוט. בתחום זה יש עליות ומורדות בהתאם לנסיבות הפוליטיות. אולם ברור שאין כל יסוד לאמירה שהמדינה היהודית היא בהכרח, מעצם מהותה והגדרתה, מדינה שאזרחיה הלא-יהודים חייבים להרגיש מנוכרים ממנה.

בימים אחרים ובאווירה שונה מאוד, בעיצומו של תהליך אוסלו, פרסם עזמי בשארה מאמר ובו תיאר תופעה ממשית ומתגברת של "ישראליות" בקרב הערבים בישראל בשנות התשעים. לדבריו, "הישראליות" אין פירושה שהערבים בישראל נהפכים ליהודים או נוטשים את תרבותם, אלא פירושה שינוי תרבותם בצורה שתאפשר להכניס אותה אל תוך המסגרת הישראלית, או בקיצור – עיוותה".⁴⁴ העיוות שבישראליות, לשיטתו של בשארה, נובע כמובן מהסתירה המהותית האמורה להתקיים לשיטתו בין אופייה היהודי של המדינה לבין האפשרות שאזרח ערבי יוכל להזדהות עם מדינה זו ולהרגיש כי הוא משתייך אליה השתייכות של אמת; ואף-על-פי-כן עיוות זה, קובל בשארה, מתקיים במציאות:

44 עזמי בשארה "הערבי הישראלי: עיונים בשיח פוליטי שטוע" צינונות: פולמוס בן זמננו – גישות מחקריות ואידיאולוגיות 312, 321 (פנחס גינוסר ואבי בראלי עורכים, 1996).

"הבה נצפה, למשל, בתופעה שיש בה סתירה פנימית, כגון העובדה כי בערים ובכפרים ערביים רבים בישראל ערבים מניפים על מכוניותיהם את דגל ישראל ביום 'העצמאות' [כך במקור – א' י']. התופעה הולכת ונפוצה בהדרגה כבר יותר משלוש שנים, לאחר תקופת הפסקה ארוכה (מסוף שנות השבעים ועד סוף שנות השמונים) שהייתה תקופה של התעוררות לאומית ואזרחית והקמת המוסדות הערביים... לעומת [העבר], הנפת דגל ישראל בשנות התשעים למשך שבוע, לפני יום 'העצמאות' ואחריו, אינה מבטאת פחד, שכן שלב הפחד חלף. חל שינוי ביחסים בין השלטון לאזרח וכבר אין צורך בסוג זה של נאמנות מעושה: מצד אחד גבר פטחונה העצמי של המדינה ומצד שני גברה מודעותו של האזרח הערבי לזכויותיו... אי-אפשר להמשיך ולראות בהתייחסותו של הערבי לישראליותו מכשיר ותו לא. בתרבות ובפוליטיקה (שלא לדבר על הכלכלה) הייתה הישראליות לרכיב מעצב בזהותו של האזרח הערבי..."⁴⁵

בשורה מניח כי "אולי הסתירות החבויות [בסוג כזה של ישראליות] תתפרצנה בעתיד",⁴⁶ אם כי הוא אינו בטוח בכך, למגינת ליבו. במידה מסוימת ניתן לומר שהדבר אכן אירע בשנת 2000 ולאחריה, אבל רק באופן חלקי – הישראליות של ערביי ישראל היא גם כיום, בתום עשור קשה זה, ברמה שאינה יכולה להיפתס אלא כ"עיוות" על-ידי אלה השוללים את המדינה היהודית מעיקרה. כנגד זאת ניתן לומר כי העיוות אינו בכך שבני מיעוט לאומי במדינת לאום דמוקרטית ורב-תרבותית מסוגלים להזדהות עם מדינתם, אלא בעמדה אידיאולוגית הרואה את זכות העמים להגדרה עצמית לאומית כמעין מועדון שמעל לפתחו מתנוססת הכתובת "הכניסה ליהודים אסורה בהחלט". מכל מקום, עתיד היחסים בין הרוב והמיעוט בישראל אינו גוזר מראש לשבט בשל אופייה היהודי של המדינה. הוא מושפע אומנם באופן בלתי-נמנע מהסכסוך הישראלי-פלסטיני. זאת ועוד, שלטון הכיבוש הצבאי של ישראל על הפלסטינים בשטחים, מלבד היותו מנוגד בהגדרה לעקרונות הדמוקרטיים, טומן בחובו, לטווח ארוך, סכנה חמורה לעצם קיומה של ישראל כמדינת לאום עצמאית, ובתוך כך, כמובן, גם לדמוקרטיה הישראלית; אולם עניין זה חורג מנושא המאמר. באשר ליחסי יהודים וערבים בתוך ציבור אזרחי המדינה, אלה תלויים בראש ובראשונה במידה שבה יפעלו הרוב והמיעוט כאחד לשינוי המצב ולטיפוחה של זהות ישראלית אזרחית המשותפת ליהודים ולערבים במדינה – זהותה של קהילת האזרחים, אשר היא הריבון במדינה דמוקרטית. זהו אותו "עם" שאנו מתכוונים אליו כאשר אנו אומרים שתוצאות הבחירות לכנסת משקפות את

45 שם, בעמ' 326. בשורה מכנה את הטענות של חוקרים ערבים שלפיהן הישראליות של הערבים היא שטחית בלבד, ואינה נובעת מבחירה חופשית אלא מהצורך להסתגל לאילוצי המציאות, "מנגנון הכחשה פלסטיני" (שם, בעמ' 319). השוו': Nadim Rouhana, *Accentuated Identities in Protracted Conflicts: The Collective Identity of the Palestinian Citizens of Israel*, 27 ASIAN & AFR. STUD. 97 (1993). עניינו של בשורה בפולמוס זה הוא כמובן להדגיש את עוצמת התופעה במטרה לגייס כוחות פוליטיים ואינטלקטואליים למאבק נגדה.

46 בשורה, לעיל ה"ש 44, בעמ' 326.

רצון העם, ושממשה שאיבדה את תמיכת הציבור תיענש על-ידי העם ביום הבחירות בקלפי. אין זה צריך להפתיע שלמונה "עם" יש משמעויות שונות בהקשרים שונים, ושהעם (היהודי) שהמדינה נותנת ביטוי לעצמאותו הלאומית אינו זהה לאותו עם (ציבור האזרחים הישראלי) שהוא מקור הסמכות במדינה המבוססת על "שלטון העם", כלומר, בדמוקרטיה – אם כי מובן ששתי המשמעויות של המונח "עם" קשורות זו לזו באמצעות הרוב היהודי בקרב ציבור האזרחים. "עם" במובן אזרחי זה, שניתן לכנותו גם "אומה אזרחית" (היכולה לכלול, ובמקרה הישראלי גם כוללת, אנשים מזהויות לאומיות שונות), הוא כאמור הריבון (כעובדה, בלי קשר לוויכוח אידיאולוגי כלשהו) בישראל ובכל מקום שבו נהוגה זכות בחירה כללית ושווה ומתקיימות בחירות חופשיות. במובן זה אין שחר לטענה שמדינה יהודית, ככזאת, אינה מדינת כל אזרחיה. ברור, עם זאת, שההשתייכות למדינה וההזדהות איתה אינן רק עניין של זכות הצבעה. השאיפה צריכה להיות שבמדינה המגשימה את זכותו של העם היהודי לעצמאות לא יהיו אזרחים שירגישו כי המדינה אינה מדינתם.

פרק ג: הרוסים באים⁴⁷

גל העלייה הגדול מברית-המועצות-לשעבר בשנות התשעים הביא לארץ כמיליון איש. קרוב לשלוש מאות אלף איש מתוכם היו לא-יהודים לפי ההלכה. אנשים אלה באו לארץ וקיבלו אזרחות ישראלית במסגרת חוק השבות. חוק זה תוקן בשנת 1970 בלחצן של המפלגות הדתיות, והוכנסה לתוכו הגדרה מצמצמת של יהודי – מי שנולד לאם יהודייה או התגייר. אולם במקביל לכך הוכנסה לחוק גם ההוראה המעניקה את כל הזכויות לפיו למעגל רחב של בני משפחה של יהודים – בני-זוגם, ילדיהם, נכדיהם, וכן בני-זוג של הילדים והנכדים.⁴⁸ מתוך כשלוש מאות אלף הלא-יהודים לפי ההלכה שבאו בשנות התשעים, לא מעטים הם בנים לאבות יהודים, נושאי שמות משפחה יהודיים, ורבים מהם היו רשומים כיהודים ו/או סבלו מאנטישמיות. אלה גילו כי הם "לא-יהודים" רק כאשר באו לארץ, ולגביהם כל הגדרה של "לא-יהודים" היא בעייתית מלכתחילה. אולם אין ספק שרבים אחרים אכן חסרו כל זהות יהודית או תודעה יהודית כבואם ארצה. חוק השבות הפך אותם לישראלים, והוסיף נדבך חשוב נוסף לרב-תרבותיות ולרב-אתניות הישראלית. ברור שההיבט הרב-תרבותי של עליית שנות התשעים אינו מצטמצם ללא-

47 התזה המוצגת כאן בנושא זה הוצגה לאחרונה בהרחבה, לרבות התייחסות לספרות מחקרית ולסקרים, במאמר: Alex Jakobson, *Joining the Jewish People: Non-Jewish Immigrants from the Former USSR, Israeli Identity and Jewish Peoplehood*, 43(1) ISR. L. REV. 219–239 (2010).

48 בעניין חוק השבות וההיסטוריה התחקיתית שלו ראו, למשל, אמנון רובינשטיין וברק מדינה המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל 396–413 (מהדורה שישית, 2005); נעמה כרמי חוק השבות: זכויות הגירה ומגבלותיהן (2003).

יהודים (במירכאות וללא מירכאות) שבין העולים. קהילת דוברי הרוסית כולה נקלטה בתנאים שונים מאוד מאלה ששררו בעת העלייה ההמונית של שנות החמישים. בחברה שאליה הצטרפו עולי שנות התשעים נחשבה השמירה על מידה ניכרת של ייחוד תרבותי מצד העולים ללגיטימית, וייחוד כזה אכן נשמר בתחומים שונים, לרבות אמצעי תקשורת ומוסדות תרבות בשפה הרוסית.

מספרם הרב של הלא־יהודים עורר חששות בחוגים מסוימים, בעיקר הדתיים, לכרוסום באופייה היהודי של המדינה. אחרים הסכימו שאכן מדובר בכרוסום כזה, אך ראו זאת בשוויון־נפש או אף בברכה, כאמצעי להחלשת הצביון הדתי וגם הצביון האתנו־לאומי המופרז, לדעתם, של המדינה היהודית. העובדה שדווקא חוק השבות – ספינת־הדגל האידאולוגית של הציונות – הוא שהצמיח תופעה זו הוגדרה כפרדוקס: חוק ציוני "אתנו־דתי" תרם להפיכת החברה הישראלית לרב־תרבותית ולרב־אתנית יותר, בבחינת "הגולם קם על יוצרו".

אני מבקש לטעון כי תוצאה זו של יישום חוק השבות בשנות התשעים אינה בגדר פרדוקס כלל. זוהי תוצאה טבעית וצפויה של הגשמת רעיון מדינת הלאום היהודית המודרנית ורעיון העלייה ההמונית, בהתחשב באופיו של העם היהודי המודרני בחלק ניכר מארצות הפזורה, כלומר, בהתחשב במציאות של נישואי־תערובת בהיקף ניכר בקהילות יהודיות רבות. כמו־כן, אין התופעה גורמת לפגיעה באופייה היהודי של המדינה, אלא להתאמתו של אופי זה לנורמות המאפיינות מדינת לאום ריבונית אשר אל הלאום שלה ניתן להצטרף בדרך של הגירה והשתלבות חברתית ותרבותית מוצלחת. הגולם אינו קם על יוצרו.

עלייה המונית מארץ שבה יהודים רבים נישאים בנישואי־תערובת פירושה, בהכרח, הגעה לארץ של לא־יהודים רבים. היה אפשר אומנם לנהוג בנושא זה באופן ליברלי פחות מכפי שנקבע בחיקון לחוק השבות משנת 1970, אבל לא הרבה פחות, שאם לא כן היה הדבר מונע את בואם של יהודים רבים. כל מעגל של זכאים לעלייה יוצר בהכרח מעגל רחב יותר סביבם, וגם כיום, נוסף על בני המשפחה של יהודים הזכאים לעלות ולקבל אזרחות באופן אוטומטי, יש בארץ לא מעט בני משפחה קרובים של אותם זכאים שכניסתם אושרה לפי חוק הכניסה לישראל; אלה אינם זכאים לקבלת אזרחות אוטומטית, אך בסופו של דבר הם מתאזרחים. כך או אחרת, עלייה יהודית במציאות של נישואי־תערובת רבים אינה יכולה להיות יהודית "טהורה". מי שרצה למנוע את בואם ארצה של לא־יהודים רבים היה צריך לוותר על עלייה המונית מאותן ארצות שבהן תופעת נישואי־תערובת הגיעה לממדים רחבים. אילו הגיעה עלייה המונית מארצות־הברית, היא הייתה מובילה לאותה תוצאה. העלייה דוברת הרוסית משנות התשעים העצימה את התופעה באופן שעורר את תשומת־הלב הציבורית, אולם אותה תופעה התרחשה, אף אם בהיקף קטן יותר, גם בעלייה של שנות השבעים, ולמעשה ליותר את המדינה משנותיה הראשונות, ואף את היישוב מראשית הציונות. בכל שנות היישוב ובכל שנות קיומה של המדינה הגיעו לארץ לא מעט לא־יהודים במסגרת גלי העלייה השונים. ככלל הם השתלבו בהצלחה, מבחינה חברתית ותרבותית, בחברה היהודית הישראלית. חלקם התגיירו, כלומר אימצו את הדרך המסורתית להצטרף לעם היהודי, אך רבים

אחרים לא התגיירו ובכל-זאת נהפכו לחלק בלתי-נפרד מהחברה היהודית דוברת העברית בארץ.

כעשרים שנה לאחר תחילתו של גל העלייה ההמוני מברית-המועצות-לשעבר דומה שההערכה הרווחת, המקבלת חיזוק בסקרים ובמחקרים סוציולוגיים, היא כי סיפור קליטתה של עלייה זו הוא בסך-הכל סיפור מרשים של הצלחה, למרות קשיים מרובים המלווים באורח בלתי-נמנע כל הגירה המונית. ניתן לומר כי על-אף קשיים ייחודיים שבהם נתקל המרכיב הלא-יהודי מקרב ציבור דוברי הרוסית (בראש ובראשונה בשל שליטתו של הממסד הדתי בתחום דיני האישות בישראל), מרכיב זה הוא חלק מסיפור ההצלחה הכללי. למעשה, משקלו היחסי של מרכיב זה גבוה עד כדי כך שאילו הצליחה קליטתו, לא היה ניתן לראות את קליטתם של דוברי הרוסית בכללותם כהצלחה. בשל עמדתו הנוקשה של הממסד הדתי האורתודוקסי, אשר מתנה גיור בהתייבות של המתגייר ליהפך ליהודי שומר-מצוות אורתודוקסי, רק חלק זעום מאנשים אלה עוברים או צפויים לעבור גיור. אולם אין הדבר מונע מהם השתלבות, חברתית ותרבותית, בקרב הציבור היהודי הישראלי. ניתן להניח כי רבים מהציבור שמדובר בו היו מתגיירים אילו הוצע להם גיור בתנאים ליברליים יותר, המשקפים באופן מציאותי יותר את אופייה המגוון של החברה שהם מבקשים להצטרף אליה, אולם רבים אחרים היו בוודאי נמנעים מגיור גם במצב זה, ומשתלבים גם בלעדיו.

מה פירושה של השתלבות מוצלחת זו לגבי הגדרת זהותם של אנשים אלה? מבחינה פורמלית אין הם יהודים, אולם לאיזה קולקטיב לאומי ניתן לשייכם, באופן מציאותי, אם לא לקולקטיב היהודי הישראלי? אשר כהן, פרופסור לסוציולוגיה באוניברסיטת בר-אילן, שחקר את הציבור הזה ופרסם את ממצאיו,⁴⁹ טבע את המונח "גיור סוציולוגי" – בהקבלה לגיור הדתי המסורתי ולהבדיל ממנו – כדי לתאר תהליך שבו רוב דוברי הרוסית הלא-יהודים מצטרפים בהדרגה (להערכתו) אל החברה היהודית הישראלית. לאחר שהוא מציג כמה סיפורי חיים של דוברי רוסית לא-יהודים שאותם ליווה באופן אישי במסגרת מחקרו, הוא קובע כי סיפורם של אנשים אלה, שהשתלבו בהצלחה בחברה –

49 אשר כהן יהודים לא-יהודים בישראל: זהות יהודית וישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי בישראל (2006). קביעתו של כהן שלפיה התהליך שהוא מתרחש בקרב רובו הגדול של הציבור הרלוונטי נראית לי נכונה. אולם גם אם מטילים בכך ספק, ברור שהתופעה קיימת בהיקף ניכר, ומכאן שמסלול הצטרפות כזה אכן קיים. מאג'ד אלחאג', המנתח את החברה הישראלית מנקודת-ראות ביקורתית מובהקת ומדגיש את השערים הפנימיים בתוכה, מגיע עם זאת, בעניין המהגרים דוברי הרוסית ממוצא לא-יהודי (כמו לגבי כלל הציבור של דוברי הרוסית), למסקנות שאינן שונות במהותן מאלה של אשר כהן: היסוד הישראלי בזהותם מתחזק עם הזמן ונהפך לדומיננטי, ושאיתם לשמור על ייחוד תרבותי אינה סימן לניכור מהחברה הישראלית, אלא להשתלבות במה שהיא מכנה "הרב-תרבותיות האתנוקרטית היהודית". גבולות הלגיטימיות של "החברה הישראלית" (כלומר, היהודית-הישראלית) התרחבו כדי לכלול גם את המהגרים הלא-יהודים דוברי הרוסית. AL HAJ, לעיל ה"ש 14, בעמ' 216. השורש, בעמ' 105 ו-108.

"הוא בעל סיכויים רבים להפוך לסיפור המרכזי של העולים הלא-יהודים, במובן זה שהוא מאפיין כבר עתה ויאפיין בעתיד, בהדרגה אך בעקביות, את רובם הגדול. הם רוכשים את השפה העברית בהדרגה, גם אם הם דוגלים בשימור השפה הרוסית והתרבות הרוסית; ילדיהם מתחנכים במערכת החינוך הממלכתית העברית; חייהם מאורגנים ומתנהלים על פי הלוח העברי מתוקף המציאות; הם משרתים בצה"ל תוך גילוי פטריוטיות רבה, וחלקם היחסי בשרות הצבאי אף גבוה מחלקם היחסי באוכלוסייה; ולחלק ניכר מהם... תודעת השתייכות לחברה היהודית בישראל, בין אם הגיעו עם תודעה כזו לארץ ובין אם רכשו אותה בישראל. בהדרגה, בקצב שונה וברמות שונות, הם מאמצים דפוסי התנהגות, תרבות וזהות של החברה היהודית, הכוללים במקרים מסוימים גם דפוסי התנהגות מסורתיים הנהוגים בקרב רבים בחברה היהודית הותיקה שאינם דתיים."⁵⁰

אשר כהן מגדיר את תוצאותיו של תהליך זה כהצטרפות בפועל ללאום היהודי בישראל, ללא צורך בגיור. אכן, אזרח של מדינת הלאום היהודית שמשולב בפועל בחברה היהודית או בלאום היהודי בישראל, ואשר אי-אפשר לייחס לו באופן ממשי שום זהות לאומית אחרת – אין כל דרך מציאותית להגדיר את זהותו הלאומית אלא כהשתייכות לעם היהודי (מאחר שברור שאין כיום שום משמעות למושג "העם היהודי" אם אין רואים את הרוב היהודי בישראל כמרכיב מרכזי בו). הדבר נכון בלי קשר להגדרות הלכתיות ולמרשם התושבים של משרד הפנים. רישום זה – לאחר הביטול (המבורך) של סעיף הלאום בתעודת-הזהות הישראלית – הוא הדבר היחיד שמשמר באופן רשמי את הגדרתם של האנשים הללו כמשתייכים ללאומים שונים מתוך מבחר הלאומים של ברית-המועצות-לשעבר. עם כל הכבוד הראוי לרישומים רשמיים, אין ביכולתה של מוזרות אנכרוניסטית זו לקבוע את זהותו הלאומית של איש. ברור גם שילדיהם ונכדיהם של האנשים שבהם מדובר יהיו חלק מהחברה היהודית הישראלית באופן מובהק ומובן מאליו אף יותר, ובין היתר אין כוח בעולם שימנע מהם "נישואי-תערובת" עם יהודים ישראלים שיהדותם אינה מוטלת בספק לפי ההלכה. המונופול הרבני על דיני האישות בישראל אין פירושו שמי שרוצה להתחתן אינו יכול לעשות זאת; פירושו רק שהזוג האמור נוסע לקפריסין, מתחתן שם, חוזר לארץ, נרשם כזוג נשוי במשרד הפנים, ומשמיץ את הממסד הדתי – צורת התנהגות שיש בה, כשלעצמה, היבט חשוב של השתלבות תרבותית בחברה היהודית הישראלית. משום כך ניתן לקבוע שאין זה נכון עוד שהדרך היחידה להצטרף לעם היהודי היא על-ידי אקט דתי של גיור, כפי שטוענים הן מבקריה של הלאומיות היהודית בישראל, הרואים בכך פגם, והן רבים מתומכיה, במיוחד במחנה הדתי, הרואים בכך חלק חשוב מייחודו של העם היהודי. אלה ואלה טועים – הנחת-היסוד העובדתית אינה תקפה עוד. המצב בתחום זה במדינת לאום ריבונית מן הדין שיהיה שונה מהמצב בקהילת-פזורה,

50 כהן, שם, בעמ' 21, 40.

והוא אכן שונה. לעם היהודי בישראל ניתן להצטרף – והדבר גם התרחש בהיקף ניכר מאוד – על-ידי הגירה והתאזרחות במדינת הלאום שלו, אימוץ שפתו ותרבותו, השתלבות בחברה והזדהות עם המדינה, כלומר, על-פי אותם עקרונות המאפשרים הצטרפות לאומות מודרניות אחרות. משום כך גם אין יסוד לאמירה – בין שהיא נאמרת מתוך חשש או מתוך תקווה – שהתופעה הנידונה מחלישה את אופייה היהודי של המדינה. אין היא מחלישה אותו כלל. אולם נכון לומר שהיא משנה אותו, ואת אופייה של הלאומיות היהודית עצמה, באופן ההולם מדינת לאום ריבונית; ומובן שבתוך כך היא הופכת לאומיות זו לרב-תרבותית ולרב-אתנית יותר.

חשוב כמובן לציין כי יש הבדל משמעותי בין תופעה זו לבין הגירה והשתלבות מוצלחת של מהגרים במדינות המערב (כזו היכולה באמת להיחשב ל"הצטרפות לעם" – דבר שאינו מובטח בכל מקרה, כידוע), מאחר שבמקרה הישראלי מדובר באנשים שהיה להם קשר קודם כלשהו לעם היהודי, באמצעות קשרי משפחה עם יהודים. משום כך אזרחותם גם לא ניתנה להם רק בסיוע תהליך ההשתלבות, אלא כבר בתחילתו – מה שהקל מאוד את ההשתלבות. התוצאה הסופית זהה אפוא בשני המקרים, אבל לא התהליך. אלה שכבר הגיעו לארץ עם זהות יהודית ותודעה יהודית משמעותיות אינם דומים למהגרים "רגילים"; ואלה שחסרו אותן בבואם לארץ מספקים אנלוגיה קרובה יותר, אך גם זו אינה מושלמת.

פרק ד: "ילדים ישראלים" – מה זה אומר?

המעגל הרביעי של הרב-תרבותיות והרב-אתניות בישראל מתייחס למהגרים במלוא מובן המילה – אלה שלא היו להם קשרי משפחה עם יהודים ולא נכנסו לארץ מתוקף חוק השבות. בימים אלה – אוקטובר 2010 – לא ברור עדיין איך יסתיים המאבק הציבורי נגד גירוש 400 ילדי העובדים הזרים שלא חלה עליהם החלטת הממשלה שאפשרה ל-800 ילדים של עובדים זרים להישאר בארץ במעמד שפותח לפניהם מסלול המביא בסופו של דבר לידי התאזרחות. לגבי 800 אלה, הקריטריון העיקרי שפעל לטובתם היה שהם לומדים בבתי-הספר הישראליים במסגרת מערכת החינוך העברית. אכן, במשך כל הפולמוס הציבורי המרתק שהתנהל בנושא זה (ומתנהל עדיין, כאמור, לגבי 400 האחרים, בין היתר תוך ניסיון להחיל את העיקרון שאין מגרשים תלמידי בתי-ספר גם על אלה שהולכים לגני-הילדים) נשמעה שוב ושוב – מפי אזרחים, פעילים ואנשי ממסד כאחד – הטענה כי הילדים שבהם מדובר הם "ילדים ישראלים לכל דבר". מה שהפך ילדים אלה לישראלים בשיח זה הוא העברית הצברית שבפיהם והעובדה שהם לומדים בבית-ספר ישראלי. הטענה, שהתקבלה על-ידי הממשלה, היא שניתוקם מחבריהם לכיתה, מחברתם ומסביבתם הטבעית, תהיה מעשה לא-אנושי. שוב ושוב נאמר כי ילדים אלה גדלו והתחנכו בישראל, ואינם מכירים שום מציאות אחרת ותרבות אחרת. נכון אומנם שהתומכים בצד זה בוויכוח מדגישים כי מעל לכל אסור לפגוע

בילדים, ללא קשר למוצאם, אלא שעצם הטענה כי מדובר בפגיעה קשה בילדים נשענת במידה רבה – אם כי לא באופן בלעדי – על כך שאכן מדובר בילדים ישראלים מבחינה תרבותית וחברתית. אלמלא כן היו התומכים בהישארות הילדים עשויים, לפחות לגבי חלק מהמקרים, להשתכנע מטענתו של שר הפנים שלפיה אין כל פגיעה בילדים בעצם חזרתם, יחד עם הוריהם, לארצותיהם ולבני משפחתם המורחבת. אולם גם כאשר אין מדובר בחזרה לאזור מצוקה, הרגשתם של אלה השוללים את גישתו של שר הפנים היא שישראל נהפכה למעשה לארצם של הילדים הללו; משום כך ניתוקם ממנה ומחבריהם הוא פגיעה קשה.

מה פירושה של אותה ישראליות שבשמה דיברו רבים וטובים, וגם הצליחו, לפחות באופן חלקי, לגרום לשינוי מעמדם הרשמי של הילדים? ברור שאין פירושה אזרחות ישראלית, שהרי מדובר באלה שאינם אזרחים, ואשר רק בעתיד אמורה להיפתח לפניהם הדרך לקבלת האזרחות. המונח "ישראלי" משמש כידוע במשמעויות שונות בהקשרים שונים. באופן רשמי הוא חל על כל אזרח ישראלי, וכך ראוי להקפיד להשתמש בו בכל ההקשרים הנוגעים ביחסים שבין אזרחי ישראל היהודים והערבים. רבים מאיתנו שמעו מן הסתם משפטים בנוסח "יש לי בכיתה ישראלים וערבים", כשהכוונה היא, כמובן, ליהודים וערבים – אלה ואלה אזרחי ישראל. ברור שבהקשר כזה עדיף לומר "יהודים וערבים", ולהשאיר את המונח "ישראלי" לציון האזרחות המשותפת לאלה ולאלה.

אולם למעשה, גם יהודים וגם ערבים בישראל משתמשים כידוע לעיתים קרובות במונח "ישראלי" כשם נרדף למי שמשתייך ללאום הרוב במדינה – יהודי ישראלי – ושימוש כזה אף אינו בעייתי בהקשרים שבכירור אינם נוגעים ביחסי יהודים וערבים (למשל, כאשר מדברים על יהודים מחוץ-לארץ ומהארץ). הישראליות של ילדי העובדים הזרים, המודגשת בנשימה אחת עם ציון העברית שבפיהם, מתייחסת כמובן לא להשתייכותם לגוף האזרחים, אלא לחברה היהודית הישראלית, וזאת אף שהם אינם אזרחים, ואף-על-פי שהם אינם יהודים לפי מוצאם או דתם. מדובר אפוא בהצטרפות תרבותית וחברתית לציבור היהודי הישראלי, והפעם ללא קשרי משפחה קודמים עם יהודים.

מובן שראייה כזאת של הדברים רחוקה מלהיות נחלת הכלל. שר הפנים מייצג בוויכוח זה גישה הפוכה בתכלית, שלפיה ילדים אלה אינם מצטרפים לחברה היהודית בישראל (שהרי הם לא התגיירו), אלא הישארותם בארץ מהווה איום על חברה זו ועל אופייה היהודי של המדינה (בעיקר בגלל התקדים שהיא יוצרת). לתפיסה זו של לאומיות יהודית ומדינה יהודית יש בוודאי שורשים עמוקים, וגם עוצמה רבה. לעובדה שבמשך עשרות שנים משרד הפנים, על סמכויותיו הרחבות בנושא זה, נמצא מרבית הזמן בידיהם של בעלי גישה זו יש השלכות מעשיות ברורות. לענייננו, השאלה אינה אם תפיסה זו של לאומיות יהודית ומדינה יהודית צריכה להיחשב נכונה או מוטעית – זהו בכירור עניין לוויכוח אידיאולוגי; השאלה היא אם גישה זו תצליח לעצב את המציאות הישראלית. התשובה לכך, להערכתנו, היא שלילית. המציאות תהיה שונה במידה ניכרת.

בכתבה שפורסמה בהארץ באפריל 2010 מוצג הפרופיל של אנה מריה קנטיג'ו – בת לעובדים זרים מקולומביה (שהגיעו ארצה כתיירים ונשארו באופן לא-חוקי) אשר גרה

בתל-אביב עם אמה ועם אחיה הצעיר. אח זה נולד בישראל, והודות לכך הוסדר מעמדם של השלושה, כבר לפני כמה שנים, והותרה ישיבתם בארץ. כעת היא בת שבע-עשרה, ובשנה הבאה תגייס לצה"ל. "העברית שלה טובה ויש בה, כמקובל, ייצוג הולם ל'כאילו' ו'אחלה', אבל הזהות הלאומית שלה מורכבת", מעיר הכתב. כאשר היא מתבקשת להגדיר את זהותה, היא קוראת לעצמה "ישראלית קולומביאנית". לדברי הכתב, היא "נעה באלגנטיות בין טקסי הדתות הסובבות אותה". פירוש הדבר, מן הסתם, שהיא מציינת גם את החגים הנוצריים, שהם החגים של הוריה וארץ-מוצאה, וגם את החגים היהודיים – חגיה של החברה שבה היא משתלבת. את יום-העצמאות הישראלי, שהשיחה מתקיימת זמן קצר לפניו, היא עומדת לחגוג – אולי תלך למסיבה, אולי לכיכר רבין. הפטריוטיות הישראלית המודגשת שלה מביכה את כתב הארץ ומעוררת אצלו חשד לחוסר כנות. "לפני שנתיים נסעה לקולומביה. היא ביקרה שם את משפחתה ופגשה קרובים שמהם נפרדה כתינוקת. הביקור, כצפוי, היה 'מדהים'. באותו ביקור גם התנסתה בחוויה שמהגרים מתנסים בה כשהם מבקרים במולדת הישנה: הספרדית שלה נשמעה פתאום משונה. עורה כהה. בקולומביה שאלו אם היא ברזילאית. בישראל בטוחים שהיא תימנייה."⁵¹

בשלב זה אכן ניתן עדיין לומר שהזהות הלאומית של נערה זו היא "מורכבת", אם כי ברור למדי שלא המרכיב הקולומביאני הוא הדומיננטי. אך בהנחה שהיא תישאר בארץ, מה תהיה ההגדרה הנכונה ביותר של זהותה בעוד עשרים שנה (כאשר היא תהיה מן הסתם אזרחית ישראלית)? מה תהיה זהותם של ילדיה? מה תהיה זהותם של נכדיה? האם סביר שיהיה נכון לתארם אז כבני מיעוט לאומי קולומביאני בישראל? עד כמה סביר שהם יהיו בכלל קולומביאנים "טהורים" במוצאם?

ניתן להניח שלא יהיה בארץ מיעוט לאומי קולומביאני, כשם שלא יהיה כאן מיעוט לאומי רוסי המורכב מדוברי הרוסית ממוצא לא-יהודי שהגיעו לכאן מתוקף חוק השבות ומצאצאיהם. בשני המקרים, עם כל ההבדל ביניהם, מדובר בתהליך של השתלבות חברתית ותרבותית בציבור היהודי הישראלי, כלומר, בלאום היהודי בישראל. בשני המקרים אין מדובר בהחלשתה של מדינת הלאום היהודית, אלא בחיזוקה.

בסופו של דבר לא יהיה מנוס מלהכיר בכך שמדינה מפותחת ואטרקטיבית במאה העשרים ואחת אינה יכולה למנוע כליל הגירה של בני עמים אחרים, ואינה צריכה להיות מעוניינת בכך.⁵² מובן שמדיניות ההגירה צריכה להיות זהירה ומחושבת. אין מדובר בשום אופן בפתיחת שערי הארץ להגירה בלתי-מבוקרת – מה שקורה במובן מסוים דווקא עכשיו, כאשר המדינה אינה שולטת בגבולותיה ומעמידה פנים שהגירה היא נושא שאינו רלוונטי לישראל ועל-כן אינו טעון הסדרה. קשיי האינטגרציה של מהגרים רבים באירופה, וההשלכות החברתיות והפוליטיות החמורות של קשיים אלה, מהווים תמרור

51 יוסי קליין "אני, אנה מריה קנטיג'ו, בת לעובדים זרים, ישראלית קולומביאנית" הארץ 16.4.2010.
52 ראו בעניין זה שלמה אבינרי, ליאב אורגד ואמנון רובינשטיין "התמודדות עם הגירה גלובלית: מתווה למדיניות הגירה לישראל" מרכז מצילה (נייר-עמדה, 2009), נגיש בכתובת www.metzilah.org.il/webfiles/fck/File/Immigration_Book%202.pdf

אזהרה שיש ללמוד את לקחיו. הגירה ושילוב מהגרים אינם תחום שניתן לאפשר ל"יד הנעלמה" ולחוקי ההיצע והביקוש לשלוט בו. מדיניות הגירה נכונה עשויה להבטיח לישראל את יתרונותיה של הרב-תרבותיות בתחום זה, ולחסוך ממנה עד כמה שניתן את מחיר חסרונותיה.

סיכום

סקרנו את ארבעת התחומים שבהם בא לידי ביטוי ההיבט הרב-תרבותי של המפעל הציוני. ברור שמדובר לא בתופעות-שוליים, אלא באפיונים מרכזיים של מפעל זה ושל המציאות הישראלית. בתחום הרביעי מדובר אומנם בראשיתה של תופעה, אולם נראה כי עוד נכוננו לה עתידות. היחס האמיתי בין הציונות לבין הרב-תרבותיות שונה אפוא מאוד מכפי שהוא מצטייר בשיח הרווח והמקובל בנושאים אלה.

שאלה מעניינת היא עד כמה היו מנהיגי התנועה הציונית מודעים לאופיו הרב-תרבותי (במושגי ימינו) של מפעלם. כמו בנושאים רבים אחרים, ניתן למצוא גם בנושא זה גישות שונות מאוד בתוך המחנה הציוני הרחב. על הרצל ניתן לומר כי הוא היה מה"רב-תרבותיים" ביותר בגישתו, כפי שהיינו מגדירים זאת כיום. כידוע, הרצל לא האמין שהעברית תוכל להיות שפתה של המדינה היהודית העתידה, והניח כי יוצאי הגלויות השונות ימשיכו לדבר בלשונותיהן של ארצות-מוצאם. במובן זה הוא ראה לנגד עיניו מה שכיום היינו מגדירים כרב-תרבותיות "עבה" – הרבה יותר ממה שהתגשם במציאות. בכך היה הרצל שונה מרוב המנהיגים של התנועות הלאומיות במאה התשע-עשרה, אשר ייחסו חשיבות רבה להשלטתה של שפה לאומית אחת ככלי מרכזי בגיבושה של אומה מודרנית אחת. גם באשר ליחסי יהודים וערבים הרצל מתאר, ב"אלטנוילנד", מצב שהיינו מגדירים אותו כרב-תרבותי, כאשר כל קהילה שומרת על ייחודה התרבותי (לצד השוויון האזרחי המלא שהכל נהנים ממנו).⁵³

מנהיגי היישוב העברי בתקופה שלפני הקמת המדינה וכן ראשי המדינה לאחר הקמתה פעלו מתוך גישה שונה מאוד, המתאימה יותר למקימה של מדינת לאום, אשר שואפים באופן טבעי לעצב את החברה במתכונת לאומית-תרבותית מוגדרת, בהתאם לתפיסתם הלאומית והחברתית. בראש ובראשונה הם היו נחושים בהחלטתם שהעברית צריכה להיות שפתה של החברה היהודית בארץ. בכך הם גם הצליחו. אולם הפוטנציאל הניכר של פלורליזם תרבותי, שהיה כרוך ברעיון הציוני מלכתחילה, בא עם הזמן לידי

53 בעניין תפיסתיו של הרצל בנושאים אלה ראו, למשל, שלמה אבינרי גדולי **הרוח והיצירה בעם היהודי: הרצל** 91 (אביעזר רביצקי עורך, 2007) (רישום ביומנו של הרצל שלפיו היהודים הם "ישות היסטורית, אומה של רכיבים אנתרופולוגיים שונים", תוך דחיית העמדה שייחסה ליהודים אחידות גזעית); שם, בעמ' 116–117 (עמדתו בעניין ריבוי השפות במדינת היהודים); שם, בעמ' 154–158 (יחסי יהודים-ערבים ויחסי בין הדתות והתרבויות השונות ב"אלטנוילנד").

ביטוי משמעותי במדינה שחזה הרצל, ואשר הונהגה בשנותיה הראשונות על־ידי אנשים בעלי גישה שונה מאוד משלו.

* * *

חלק גדול מהדברים שמאמר זה עוסק בהם למדתי מאמנון רובינשטיין. אולם מה שחשוב יותר מכל נושא או פרט שלמדתי ממנו הוא העובדה שהוא היה בעבורי במשך שנים רבות, ועודנו כיום, דוגמה חיה למחויבות מלאה לחופש ולכבוד האדם, מצד אחד, ולעם היהודי ולמדינתו, מצד אחר. למעשה, אין כאן שני צדדים – כאשר הוא אומר "ישראל", הוא מתכוון לשניהם, ללא הפרדה. זהו השיעור החשוב ביותר שלמדתי ממנו, ואני מאושר שמאמר זה מופיע בספר לכבודו.

