



עיונים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

39

תשפ"ד | 2023

עיונים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

מחברים מוזמנים לשלוח אלינו מאמרים פרי עטם, שלא התפרסמו בעבר (אף לא בחלקם) בעברית או בשפה אחרת, ושאינם מועמדים לפרסום במקומות אחרים, ובכלל זה במרשתת. נקבל לקריאת הערכה מאמרים שאורכם 10,000 מילים לכל היותר. אפשר לשלוח מאמרים במשך כל השנה. המאמרים שיאושרו יפורסמו בכרך הראשון שיראה אור לאחר מועד אישורם או בזה שיפורסם אחריו.

יש לעיין בהנחיות להגשת מאמרים באתר כתב העת: www.bgu.ac.il/iyunim בטרם הגשת המאמר ולצרף אליו את המסמכים הנדרשים. לא תאושר קבלת המאמר בלעדיהם.

כתובת להגשת מאמרים: omiller@bgu.ac.il

כתובת המערכת: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר, מיקוד 8499000
טלפון: 08-6596940

עיונים

כתב עת רב-תחומי לחקר ישראל

כרך 39

תשפ"ד - 2023



מכון בן-גוריון
לחקר ישראל והציונות
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
קריית שדה בוקר

עורכים:	אבי בראלי ועופר שיף
עורכי משנה:	אורן קלמן, אורנה מילר
מערכת:	אבנר בן־עמוס, אבי בראלי, דני גוטוויין, אמיר גולדשטיין, מנחם הופנונג, נסים ליאון, סבטלנה נטקוביץ, קובי פלד, קימי קפלן, שלום רצבי, עופר שיף
מייסד ועורך ראשון:	פנחס גינורסר

עריכת לשון:	רוית דלויה, מאירה טורצקי, תומר יהוד, רעות צפוני לוי
הגהות:	הדס בלום
עריכת תקצירים:	תם פרו

ISSN 0792-7169

דאנאקוד 1246-10056

תשפ"ד © 2023

כל הזכויות שמורות
למכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
קריית שדה בוקר

עימוד סדר: ספי עיצוב גרפי, באר שבע

תוכן המאמרים באחריות המחברים

תוכן העניינים

	יחסי חוץ	
	דוד טל	בין ראליזם לאידאליזם בחקר יחסי ישראל וארצות הברית
9		
	צבא ומשטרה	
	עמית חכם	קיבוץ ניצנים במלחמת העצמאות: ההיבט האנושי
37		
	עודד רון	מאבק הממסד נגד הפעלת כוח משטרת פסול
62		
	ונעמי לבנקרון	בעשור הראשון למדינת ישראל
	דת וחילון	
	דרור ינון	האם החילונים דתיים? עיון ביקורתי ב'פוסט־חילוניות'
91		
	טלי פרקש	בשיח הישראלי
		גבריות ושוליות של סטודנטים חרדים 'מודרניים'
116		
		בחברה החרדית ובסביבה האקדמית
144		
	יצחק דהן	ההבניה הקהילתית של קריית הבכא סאלי בנתיבות
	שמואל בהט	העיצוב של רחבת הכותל המערבי והדיון בהר הבית
173		
		אחרי איחוד ירושלים
	קולנוע	
	גיורא גודמן	הצנזורה על סרטי קולנוע ערביים במדינת ישראל,
199		1967-1948
	שנות המנדט	
	גור אלרואי	פגישת חיילי הגדוד העברי ה־39 עם יהודי ארץ ישראל
227		
		בתקופת המנדט
	גליה השרוני	חקר נוף השמע ביישוב: המקרה של הספר הלבן, 1939
251		
	ואסף זלצר	
	רשימת קיצורים	
275		
	רשימת המשתתפים	
276		
	תקצירים באנגלית	
i		



יחסי חוץ

בין ראלזים לאידאליזם בחקר יחסי ישראל וארצות הברית

דוד טל

תקציר

בקרב רוב החוקרים יש תמימות דעים כי יחסי ישראל-ארצות הברית הם יחסים מיוחדים. חילוקי הדעות נסבו על השאלה מתי נעשה הקשר הזה מיוחד ובמה הוא מתייחד. הוויכוח התנהל בין המדגישים את הראלזים העומד בתשתית היחסים ביניהן ובין אלו המדגישים כי האידאליזם עומד בתשתיתן. כך או כך, התומכים בכל אחת מאסכולות המחשבה ניגשו לנושא במבט מדיני וחקרו את יחסי ישראל-ארצות הברית מנקודת המבט של מדינה אל מדינה. עם הזמן השתנתה המגמה, וחוקרים החלו לתמוך במגוון רחב יותר של גישות ועמדות בחקר היחסים בין שתי המדינות. כדי להרחיב את היקף חקר הקשר בין ישראל לארצות הברית וכדי להסביר את ציונו ומשמעותו, הם שילבו שיטות מתחומי ידע שונים וחיפשו עומק ודקויות שונות, ולא הסתפקו עוד במה שכתב פקיד אחד לפקיד אחר.

מילות מפתח: ארצות הברית, היסטוריה דיפלומטית, יחסים מיוחדים ארצות הברית-ישראל, ישראל, קשרי חוץ

ב־27 בדצמבר 1962 פגשה שרת החוץ גולדה מאיר את נשיא ארצות הברית ג'ון פיצג'רלד קנדי בבית הלבן. כך הוא אמר לה כשקיבל את פניה: 'לארצות הברית יש קשרים מיוחדים עם ישראל, כגון אלה שיש לנו עם בריטניה'.¹ חוקרי היחסים בין ישראל לארצות הברית מסכימים שאכן היחסים בין שתי המדינות מיוחדים, ואולם הם חלוקים בשאלות מתי נרקמו היחסים המיוחדים ביניהן ומה היו הסיבות שבגינן הם החלו. הבחינה של התפתחות היחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית מבוססת על הבחנה בין מהות לזמן, כלומר מהי התשתית שהיחסים בין שתי המדינות מבוססים עליה ומתי נעשו היחסים מיוחדים. כמובן, בין שני הממדים הללו קיים קשר הדוק, והמהות קובעת את העיתוי. במאמר אני מבקש לבחון את שני הממדים האלה, מתוך הנחה ששניהם דינמיים ומשתנים, ולהציג את התהליכים ואת התמורות שחלו במחקר ובכתיבה ההיסטורית. אלה ייבחנו על יסוד

1 פרטוקול פגישה, שרת החוץ גולדה מאיר-הנשיא קנדי, 27.12.1962, ארכיון המדינה (להלן: א"מ), חצ 4317/8.

המחקרים שהתוו את הדרך ונקודות המפנה בחקר יחסי ישראל-ארצות הברית במשך השנים.

בקרוב חוקרי היחסים בין שתי המדינות אפשר למצוא שתי גישות מרכזיות: ראלזים ואידאליזם, אינטרסים מול ערכים. נוסף על כך, יש חלוקה נוספת של הספרות העוסקת ביחסי שתי המדינות: ספרות שעוסקת במכלול יחסי ישראל-ארצות הברית לאורך זמן וספרות שעוסקת ביחסי ישראל-ארצות הברית בתקופת כהונתו של נשיא או בפרק זמן תחום אשר חורג מתחום כהונתו של נשיא מסוים, אך אינו מגיע לכלל דיון ביחסי ישראל-ארצות הברית. הסוגה השנייה, העוסקת ביחסי ממשל מסוים – ישראל – איננה עשירה במיוחד.² כמה חוקרים בחנו את עמדתו של הארי ס' טרומן כלפי ישראל והתמקדו בעיקר במעורבות נשיא ארצות הברית טרומן בתהליכים שהביאו להקמת מדינת ישראל. כאלה הם מחקריהם של מיכאל כהן ושל הזוג אליס ורונלד ראדוש.³ יחסי ממשל דווייט אייזנהאואר וממשל קנדי עם ישראל זכו כל אחד מהם לספר,⁴ ויחסי ישראל עם ממשל לינדון ג'והנסון נדונו בעבודת דוקטור.⁵ אברהם בן צבי, אחד החוקרים הפוריים והחשובים ביותר בחקר יחסי ישראל-ארצות הברית, בחן בשני ספרים היבטים ייחודיים – של מכירות נשק – אשר נוגעים ליחסי ממשלי אייזנהאואר וקנדי עם ישראל.⁶ החלוקה בין מחקרים ארוכי טווח ובין מחקרים שעוסקים בכהונה של נשיא מסוים איננה משנה את סגנון הדיון במאמר זה. התפתחות שתי הסוגות דומה מבחינה היסטוריוגרפית, והנושאים שאעסוק בהם כאן נכונים ומתאימים לשני סוגי המחקר. כך למשל מיכאל כהן סבור שפרק הזמן הקריטי לבחינת תמיכתו של טרומן בישראל הוא השנים שקדמו להקמת המדינה בשל הנסיבות שהביאו אותו לתמוך בציונות. לדעת כהן, טרומן תמך ברעיון המדינה היהודית לא ממניעים ערכיים או דתיים, וגם לא ממניעים אסטרטגיים. התגלגלות התהליך המדיני בשנים 1946-1948 הביאה את הממשל האמריקני, כמעט שלא לפי רצונו, לתמוך ברעיון הקמת מדינה יהודית ואחרי כן לתמוך במדינת ישראל.⁷ בני הזוג ראדוש מעניקים משקל רב

2 סקירה זו לא תעסוק במחקרים שנוגעים למעורבות ממשל או ממשלים אמריקניים בתהליך השלום בין ישראל לשכנותיה.

3 Michael J. Cohen, *Truman and Israel*, University of California Press, Berkeley 1990; Allis Radosh and Ronald Radosh, *A Safe Haven: Harry S. Truman and the Founding of Israel*, Harper Collins, New York 2009

4 Isaac Alteras, *Eisenhower and Israel*, University of Florida Press, Gainesville 1993; Warren Bass, *Support any Friend*, Oxford University Press, New York 2003

5 Olivia Sohns, 'Lyndon B. Johnson and the Arab-Israeli Conflict', PhD Dissertation, University of Cambridge, Cambridge 2014

6 Abraham Ben Zvi, *John F. Kennedy: The Politics of Arms Sales to Israel*, Frank Cass, London 2002; Idem, *Lyndon B. Johnson and the Politics of Arms Sales to Israel in the Shadow of the Hawk*, Frank Cass, London 2004

7 Cohen, *Truman and Israel*, pp. 275-281

יותר למניעים האידאליסטיים שהניעו את טרומן לתמוך ברעיון הקמת בית לאומי ליהודים, ובעיקר למניעים דתיים.⁸

את ההבדל בין כהן לראדוש אפשר להסביר לא רק בהשקפת העולם שהניעה אותם אלא גם בטון ההיסטוריוגרפי שרווח בזמן כתיבת חיבוריהם. חוקרים של היחסים הבין-לאומיים והיסטוריה דיפלומטית הדגישו בכתיבתם, שנים רבות, את הגישה הראליסטית ככוח המניע ביחסים הבין-לאומיים. מאפיין מובהק זה הבדיל בין היסטוריה דיפלומטית ישנה להיסטוריה דיפלומטית חדשה. מראשית ימי ההיסטוריה הדיפלומטית כתחום ידע מקצועי במאה ה-16 התמקדו ההיסטוריונים, ואחרי כן חוקרי היחסים הבין-לאומיים, במגעיים בין אנשי ממשל ברמות שונות ממדינות שונות, אלה עם אלה. המחקר והדיון התמקדו אז במישור הבין-מדינתי, והמסמכים הדיפלומטיים של כל מדינה היו המקורות שעליהם התבססו חוקרים ללימוד היחסים בין מדינות. עדיין מגמה זו קיימת במחקר, אך באטיות התרחבה משרעת המקורות והעניין של חוקרים שבחנו את היחסים בין מדינות לתחומי עניין שחרגו מהמגעיים הדיפלומטיים הדו-צדדיים. חוקרים החלו לבחון את עולמם של מנהיגים, הרקע שלהם, ההשפעות עליהם מצד גורמים שונים בסביבתם הקרובה ובסביבתם הרחוקה ודרך העיצוב של גורמים אלה את הניהול של מנהיגים את מדיניות החוץ של מדינתם. גישה זו הייתה חלק מגישה רחבה יותר כלפי ההיסטוריה הדיפלומטית והיחסים הבין-לאומיים, והיא קיבלה את השם דיפלומטיה היסטורית חדשה. גישה זו נתנה מקום רב יותר גם לגישה החלופית, האידאליסטית, שנעשתה מרכזית יותר ויותר בקרב היסטוריונים של היחסים בין מדינות. גישה זו שיקפה ממשק רחב יותר של השפעות על עיצובה של מדיניות חוץ.⁹ וכך, הוויכוח בין כהן לראדוש משקף לא רק הבדל בגישות אלא גם פער היסטוריוגרפי בין-דורי. את השפעת העתים על הכתיבה ההיסטורית אפשר לראות במחקריו של אברהם בן צבי. כבר צוין כי בן צבי הדגיש במחקריו הרבים על יחסי ישראל-ארצות הברית, שהראשון מהם פורסם ב-1993, את הממד הראליסטי בניהולה של מדיניות ארצות הברית כלפי ישראל. ואולם אף שהטון הכללי של ספרו המקיף האחרון של בן צבי בנושא זה, שהתפרסם ב-2011, הוא ראליסטי, הוא שם דגש רב יותר על הממד הערכי העומד ביסוד עיצובה של מדיניות החוץ של ארצות הברית.¹⁰

8 Radosh and Radosh, *A Safe Haven*, pp. 46-52

9 תחום זה, של היסטוריה דיפלומטית חדשה הוא תחום רחב, והשפעתו הולכת וגוברת. נקודת מוצא לעיון בנושא אפשר למצוא כאן: Melvyn Leffler, *For the Soul of Mankind*, Hill and Wang, 2007; Thomas G. Otte, 'The Inner Circle: What is Diplomatic History? (And Why We Should Study It)', *History*, 105, 364 (2020), pp. 5-27.

10 אברהם בן צבי, *מטרומן עד אובמה*, משכל – ידיעות אחרונות, תל אביב 2011.

הגישה הראליסטית

הדומיננטיות רבת-השנים של הגישה הראליסטית באה לידי ביטוי גם בחקר יחסי ישראל-ארצות הברית. בבסיס גישה זו עמדו שתי הנחות: האחת, שהיחסים בין ישראל ובין ארצות הברית מושתתים על אינטרסים; והאחרת, שהיחסים בין שתי המדינות היו יחסי קליינט-פטרון.¹¹ התומכים בגישה הראליסטית הכירו את השיקולים הערכיים שעמדו ביסוד היחסים בין ישראל לארצות הברית, אך ייחסו שוליות לפן זה של היחסים.¹² הדיון נסב בעיקר על שאיפותיה של ארצות הברית והשפעתן על יחסי שתי המדינות, ותשובתם של חוקרים לשאלה מתי נהיו היחסים בין ישראל וארצות הברית מיוחדים הייתה תלויה במועד שהם זיהו את האירוע אשר בגינו התקיימה בין ארצות הברית לישראל זהות אינטרסים ואת המועד שישאל הייתה בו לנכס אסטרטגי עבור ארצות הברית. גם אברהם בן צבי דוגל בדגם הנכס האסטרטגי. כפי שהציע נדב ספרן, גם בן צבי גורס כי הנקודה שחל בה שינוי ביחסי ישראל-ארצות הברית, שממנה החלה ארצות הברית לראות בישראל נכס אסטרטגי, הייתה משבר יולי 1958, שאז – בעקבות שורה של משברים בעיראק, בירדן ובלבנון – הניח ממשל אייזנהאואר שבמזרח התיכון קיימים שני מחנות: פרו-מערבי ופרו-סובייטי. ישראל 'צורפה' למחנה הפרו-מערבי, ובכך הייתה לבעלת ברית אסטרטגית של ארצות הברית.¹³ אם כן, ההקשר הוא המלחמה הקרה; ואכן, בן צבי גורס שעם סיומה, מראשית שנות התשעים של המאה ה-20, השתנתה ישראל – מנכס לנטל אסטרטגי על ארצות הברית.¹⁴

נקודת המפנה המהותית יותר בעיני חוקרים כמו נדב ספרן הייתה מלחמת ששת הימים. האמריקנים סברו, בעקבות ניצחונה המרשים של ישראל במלחמה זו, שנועד לה תפקיד חשוב בהבטחת ענייניה של ארצות הברית במזרח התיכון ובבלימת התפשטותה של ברית המועצות באזור. אליבא דספרן ואחרים, האינטרסים של ארצות הברית במזרח התיכון לאחר מלחמת ששת הימים, על רקע המלחמה הקרה, היו שזורים באינטרסים של ישראל, על רקע הסכסוך הישראלי-ערבי. במילים אחרות, עד 1967, האמריקנים הפרידו

11 זה הציר המרכזי של Abraham Ben Zvi, *The United States and Israel: The Limits of the Special Relationship*, Columbia University Press, New York 1993; בנוגע לדגם קליינט-פטרון ראו שם בעיקר את ההקדמה.

12 Ben Zvi, *ibid.*, p. 16; Nadav Safran, *Israel: The Embattled Ally*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1978, p. 572; David Schoenbaum, *The United States, and the State of Israel*, Oxford University Press, New York 1993, p. 10. ספרו של נדב ספרן שהזכרתי למעלה הוא הרחבה ועדכון של ספר מוקדם יותר שלו: Harvard University Press, Cambridge, MA 1963. המבנה והטיעונים המרכזיים של הספר המאוחר יותר זהים לאלה של הספר המוקדם.

13 Abraham Ben Zvi, *Decade of Transition*, Columbia University Press, New York 1998, p. 4; Safran, *Israel: The Embattled Ally*, pp. 571-573

14 Ben Zvi, *The United States and Israel*, pp. 23-24

בין המלחמה הקרה במזרח התיכון ובין הסכסוך הישראלי-ערבי, ואילו לאחר 1967 נשזרו שתי המלחמות זו בזו, ויחסי ישראל-ארצות הברית נהיו מיוחדים.¹⁵ חוקרים אחרים דחקו את ראשיתם של היחסים המיוחדים לספטמבר 1970, שאז הציבה ישראל, בתגובה לבקשת ארצות הברית, כוחות צבא מול גבול סוריה-ירדן, כדי למנוע טנקים סוריים מלנוע דרומה לעבר ירדן ולסייע לכוחות פלסטיניים שאתם התעמת באותה העת צבא ירדן. הלחץ של ישראל נשא פרי, והטנקים הסוריים עצרו במקומם. אירוע זה, לדברי חוקרים אלה, עשה את ישראל נכס אסטרטגי בעיני האמריקנים.¹⁶

הגישה הראליסטית והלובי היהודי

היבט אחר של הגישה הראליסטית בתור הסבר ליחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית קשור לשיקולים אמריקניים פנימיים. לפי ההסבר הזה, הקול היהודי עומד בבסיס היחסים המיוחדים. דייוויד שנבאום, שכתב את אחד הספרים הראשונים המקיפים על יחסי ישראל-ארצות הברית, מציע מבנה מורכב שקיימים בו יחסי זיקה בין המשפיע ובין המושפע. שנבאום מייחס משקל רב לקול היהודי בקביעת מדיניותה של ארצות הברית כלפי ישראל, אך השפעת הקול היהודי נבעה גם משום שהקול נפל על אוזניים קשובות. האמריקנים הרגישו שהם חולקים עם התנועה הציונית ועם מדינת ישראל ערכים משותפים ובכללם התנ"ך, רוח של יזמות וחלוציות ודמוקרטיה. על הרקע הזה היו הפוליטיקאים האמריקנים קשובים לקול היהודי, והשפעת היהודים על הפוליטיקה האמריקנית יכולה לבוא לידי ביטוי.¹⁷ היו חוקרים שהציגו גרסה בוטה יותר אשר להשפעת הקול היהודי על עיצוב מדיניותה של ארצות הברית כלפי ישראל. כאן הובחן לעתים בין הנשיא לקונגרס. חוקרים כמו נדב ספרן הניחו שהנשיאים נטו לבחון את מדיניות ארצות הברית בשאלת ארץ ישראל בהקשר הרחב של מדיניות ארצות הברית בנוגע למזרח התיכון, ואילו חברי הקונגרס גילו פחות רגישות לשאלה זו ויותר רגישות למעמדם בקרב הבוחרים. רגישות

15 John J. Mearsheimer and Safran, *Israel: The Embattled Ally*, pp. 582-583; וראו גם: Stephen M. Walt, *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2007, pp. 4-23; Bernard Reich, *The United States and Israel: Influence in the Special Relationship*, Praeger, New York 1984, p. 10; Elizabeth Stephens, *US Policy Towards Israel*, Sussex Academic Press, Brighton 2006, p. 27; Michael Thomas, *American Policy Toward Israel*, Routledge, London 2007, p. 8

16 Mansur Kamil, *Beyond Alliance: Israel in U.S. Foreign Policy*, Columbia University Press, New York 1994, pp. 104-105; Dennis Ross, *Doomed to Succeed: The U.S. – Israel Relationship from Truman to Obama*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2015, pp. 117-118; David Schoenbaum, *The United States and the State of Israel*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 180-182

17 Schoenbaum, *ibid.*, pp. 10-12

זו הביאה למשל את הנשיאים פרנקלין דלאנו רוזוולט והארי ס' טרומן לנקוט מדיניות ניטרלית בשאלת ארץ ישראל בזמן שבקונגרס נשמעו שוב ושוב קולות תומכים ברעיון המדינה היהודית.¹⁸

ג'והן מירשהיימר וסטיבן וולט הביאו אל קדמת הבמה את הטיעון בנוגע להשפעת הקול היהודי, או בלשונם 'הלובי הישראלי'. אגב דחייה בטיעונים שטחיים למדי את דגם הנכס האסטרטגי, וגם את השיקולים הערכיים כגורם וסיבה ליחסים המיוחדים בין שתי המדינות, קבעו השניים בנחרצות שהסיבה היחידה לתמיכה לא מסויגת של ארצות הברית בישראל היא השדולה של ישראל. לדבריהם, 'זוהי פשוט קבוצת אינטרסים רבת־כוח, שחברים בה יהודים ולא יהודים, שמטרתה המוצהרת היא לקדם בעצמה את האינטרס של ישראל בארצות הברית ולהשפיע על מדיניות החוץ של ארצות הברית בדרכים שחברי הקבוצה מאמינים כי יניבו תועלת למדינת ישראל. [...] דמוקרטים ורפובליקנים כאחד פוחדים מהשפעת השדולה. הם יודעים שסיכוי של פוליטיקאי אשר מאתגר את הקבוצה להיבחר לנשיאות – קלושים'.¹⁹ כמו שצפו מירשהיימר ווולט, הספר עורר סערה רבה ותגובות בעד ונגד – יותר נגד מבעד.²⁰ אלה שקיבלו את גישת השניים המשיכו לקדם את הטיעון בנוגע לכוחה של השדולה היהודית להשפיע על מדיניות החוץ של ארצות הברית. בין אלה היו מי שהפנו תשומת לב מיוחדת לקונגרס בטענה שהוא היה גורם מכריע בתמיכתה של ארצות הברית בישראל ובסיוע כלכלי נדיב ביותר לישראל בשל כוחה של שדולת ישראל והשפעתה על הנשיא, הקונגרס ודעת הקהל האמריקנית.²¹

מירשהיימר ווולט מייצגים קצה אחד על המשרעת של משקלו של הלובי הישראלי בניהול מדיניותה של ארצות הברית בנוגע לישראל. לעומתם, חוקרים אחרים מציגים תמונה מאוזנת יותר, אשר בוחנת את פעילות הלובי בהקשר הרחב יותר של מקומה של ישראל בחברה, בתודעה ובציבוריות האמריקניות. קייט קיילי לדוגמה דוחה את טענותיהם של מירשהיימר ווולט; לדבריו, לא זו בלבד שאיפא"ק פועל כחוק אלא שהארגון אינו מטה בפעילותו את מדיניות החוץ של ארצות הברית לכיוון הרצוי לו ופועל לקדם כיוון פעילות אשר ישתלב היטב בשיח ובזהות של ארצות הברית בנוגע לסוגיות שהארגון מעלה.²² קיילי חוזר בכך על טיעונו של שנבאום – שהלובי היהודי יכול להשפיע מכיוון שהוא פעל בקרב כאלה אשר הושפעו מלכתחילה.

18 Safran, *Israel: The Embattled Ally*, pp. 35-39

19 Walter Mearsheimer and Walt, *The Israeli Lobby and US Foreign Policy*, p. 5

L. Hixon, *Israel's Armor*, Cambridge University Press, New York 2019, pp. 1-9

20 Dov Waxman, 'Beyond Realpolitik: The Israel Lobby and US Support for Israel', *Israel Studies Review*, 22, 2 (2007), pp. 97-114

21 Kenneth Kolander, *America's Israel: The US Congress and American-Israeli Relations, 1967-1975*, University Press of Kentucky, Lexington 2020, p. 11

22 Keith P. Kiely, *U.S. Foreign Policy Discourse and the Israel Lobby*, Palgrave Macmillan, London 2017, pp. 1-3

טיעון זה מתחזק עם הבנת המגמות בדעת הקהל האמריקנית, הבאות לידי ביטוי בסקרים שבחנו את עמדת הציבור האמריקני כלפי ישראל. אחד מחלוצי המחקר בתחום זה הוא איתן גלבוץ, שספרו התפרסם ב־1987.²³ 35 שנים מאוחר יותר פרסמו אמנון כוורי וגיא פרידמן מחקר באותו נושא.²⁴ והנה, מסקנות שלושת החוקרים זהות, תמיכתה של ארצות הברית בישראל נותרה גבוהה כל השנים האלה, ואולם כוורי ופרידמן מציגים מגמה של שינוי, שיש בה סתירה פנימית. כותרת המשנה של ספרם היא **מקונסנזוס לפיצול**, והם מתכוונים בכך שהתמיכה בישראל השתנתה: בקרב המצביעים למפלגה הרפובליקנית נשאר שיעור התמיכה בישראל גבוה, ואילו בקרב מצביעים דמוקרטים ירד שיעור התמיכה בישראל. כוורי ופרידמן מצביעים על מגמת של עלייה בתמיכה בישראל – במאוס 1989, בעיצומה של האנתפאדה, הייתה דעתם של 56 אחוזים מהאמריקנים על ישראל טובה. עשר שנים מאוחר יותר גדל המספר ל־66 אחוזים, ובאפריל 2009 קפץ המספר ל־70 אחוזים בערך, וכזה הוא מאז עד חתימת המחקר. באותה עת גדל שיעור הרפובליקנים ב־70 האחוזים האלה לעומת המצביעים למפלגה הדמוקרטית. ב־2009 היה שיעור מצביעי הרפובליקנים שתמכו בישראל גבוה ב־13 אחוזים ממספר המצביעים למפלגה הדמוקרטית. ב־2019 גדל הפער ל־20 אחוזים בערך. שינויים אלה מבטאים לדברי כוורי ופרידמן את הקיטוב שחל בחברה האמריקנית מאז בחירתו של ברק אובמה לנשיאות, והם התעצמו עוד לאחר בחירתו של דונלד טראמפ.²⁵ כלומר הקיטוב בתוך ארצות הברית השתקף גם בנוגע לישראל. לקיטוב זה גרם גם בנימין נתניהו. הוא היה ראש ממשלת ישראל הראשון שגרם קרע בעמדה המסורתית הדו־מפלגתית של ארצות הברית כלפי ישראל ועשה את שאלת התמיכה בישראל סוגיה מפלגתית.²⁶ עם זאת, נראה כי בסך הכול היחס לישראל בתוך החברה האמריקנית נשאר אוהד, והשאלה איזו השפעה תהיה לפיצול המפלגתי והחברתי בארצות הברית על עמדת האמריקנים כלפי ישראל נשארת פתוחה.

הגישה הראליסטית ויהדות ארצות הברית

הדיון בלובי היהודי או הישראלי מעלה על הפרק סוגיה אחרת, שחוקרים מיעוט לעוסק בה: מקומם של יהודי ארצות הברית בכינון היחסים המיוחדים בין שתי המדינות. נושא זה עולה במחקר, אך לא כנושא העומד בפני עצמו אלא כחלק מדיון רחב בנושאים הקשורים ליחסי ישראל-ארצות הברית. עובדה זו מעניינת, שכן חוקרים עסקו בפעילותם של יהודי ארצות

Eytan Gilboa, *American Public Opinion toward Israel and the Arab-Israeli Conflict*, 23
Lexington Books, Lexington, MA 1987

Amnon Cavari and Guy Freedman, *American Public Opinion toward Israel*, Routledge, 24
London 2021

Ibid., pp. 22-23 25

Tal, *The Making of an Alliance*, pp. 325-328 26

הברית למען רעיון המדינה היהודית לפני הקמת המדינה.²⁷ אחד החוקרים הראשונים שבדקו ביסודיות את הסיבות למה שהציג מחבר הספר כהצלחה של הקהילה היהודית בהגנה על האינטרסים של ישראל תולה את ההצלחה בארגון. בספר שנכתב על רקע מלחמת לבנון הראשונה ועל רקע הקיטוב העתיד להתרחש בקרב יהודי ארצות הברית בשאלת היחס למדינת ישראל, המחבר סוקר את הארגונים היהודיים האמריקניים וגורס כי אמנם אין לדבר על מערך תמיכה מאורגן בישראל אשר מקיף את כלל יהדות ארצות הברית, ואולם הקהילה היהודית האמריקנית בארצות הברית מתייחדת בארגון מוצלח, שאליו מתלווים שיעורי הצבעה גבוהים במיוחד – 90 אחוזים לפחות מול שיעורי הצבעה של 40-50 אחוזים בערך מכלל האוכלוסייה – ושיעור גבוה של תרומות כספים למפלגות פוליטיות ומתמודדים. לדברי לי או'ברייין, ההתגייסות המרשימה כל כך של ארגונים יהודיים למען ישראל מתאפיינת בכך שאמנם בסוגיות פנימיות של חברה, מעמד ודת הקהילה היהודית מפוצלת, ואולם קהילה זו מלוכדת בתמיכתה בישראל, גם משום שהתמיכה הזאת משמשת סממן על-מעמדי ועל-דתי של יהדות.²⁸ שני חוקרים אחרים משלימים את החיבור העוסק בקשרים שבין הארגונים היהודיים האמריקניים לישראל. אדוארד טיוונאן מציג את פעילותה הפוליטית הציבורית, הממוסדת והלא ממוסדת, של יהדות ארצות הברית למען ישראל. כמובן יש להבחין בין פעילות זו לפעילותו של איפא"ק – הוועד האמריקני-ישראל לענייני ציבור (AIPAC), שהוא גוף ממוסד אשר עוסק רשמית בשתדלנות עבור ישראל. לדברי טיוונאן, יותר משהלובי היהודי, ובכלל זה איפא"ק, הוא סוגיה שנוגעת ליחסי ישראל-ארצות הברית, הוא סוגיה פנים-אמריקנית. סיפורו של הלובי היהודי הוא סיפור הצלחתה של קבוצה אתנית להיעשות מוקד כוח רב-עוצמה, שיש בו גם כדי ללמד על מנגנוני הכוח האמריקניים, כלומר שדולת היהודים – גוף נטול צורה ולא מאורגן – היה חריג רק בעוצמה שצבר. עצם פעילותם של היהודים לקידום עניינים שהם ראו בהם את טובתם היה בשר מבשרו של מבנה המערכת הפוליטית האמריקנית.²⁹ גם נתן ארידן מציג לראות בשדולת ישראל חלק מן המערכת הפוליטית בארצות הברית, והוא עושה זאת בדרך שונה מזו שנקטו קודמיו שחקרו את יחסי ישראל-ארצות הברית. ארידן משתמש במסמכים ישראלים ואמריקניים לשם בחינת פעילות ממשלת ישראל והלובי היהודי מתקופת ממשל טרומן עד ממשל ניקסון, והדבר מאפשר לו להציג תמונה רחבה ומלאה יותר בכל מה שקשור לפעילות הדיפלומטית של ישראל, לפעילות איפא"ק ולהשלכות של הפעילות הזאת על יחסי ישראל-ארצות הברית. מסקנתו של ארידן היא שמעורבותן של ממשלות ישראל והשפעתן על פעילותו של איפא"ק היו רבות משיערו חוקרים, ואולם אין בכך כדי

27 זהר שגב, מפוליטיקאים אתניים למנהיגים לאומיים, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, קריית שדה בוקר ובאר שבע, 2007; Rafael Medoff, *Militant*, 2002.
Zionism in America, University of Alabama Press, Tuscaloosa 2002.

28 Lee O'Brien, *American Jewish Organizations and Israel*, Institute for Palestine Studies, Washington, DC 1986

29 Edward Tivnan, *The Lobby*, Simon and Schuster, New York 1987, pp. 29-30

לאשש את המסקנה של מבקרי הלובי היהודי שהארגון, בשמה של ממשלת ישראל, השפיע על נשיאים ועל ממשלים לפעול לטובתה של ממשלת ישראל. יתרה מזו, הוא בוחן את פעילות הלובי בהקשר האמריקני ובהיותה של הפעילות הזאת חלק מהתרבות האמריקנית ומהמערכת הפוליטית האמריקנית. כשארידן חוזר על הדגם משפיע-מושפע, הוא משרטט את הדרך שההיענות לפנייתיה של ישראל ושל השדולה באה לידי ביטוי כאשר גרסו נשיאים ואנשי ממשל שהבקשות של ישראל משרתות את האינטרס של ארצות הברית, אך כאשר הם סברו שהבקשות של ישראל היו מנוגדות לטובתה של ארצות הברית, הם לא היססו לדחות את בקשותיה של ישראל ושל הלובי היהודי.³⁰

גם וולטר היקסון בוחן את פעילותם של יהודי ארצות למען ישראל, אך גישתו ביקורתית יותר. הביקורת איננה על עצם קיומה של פעילות שתדלנות למען ישראל בקרב יהדות ארצות הברית. גם היקסון גורס שפעילות זו, הממוסדת והלא ממוסדת, היא פעילות לגיטימית, שטבועה בערכים, במסורת ובתרבות הפוליטית של ארצות הברית. הוא גם דוגל בדגם משפיע-מושפע, כלומר הוא מאמין שפעילות השתדלנות היהודית נופלת על אוזניים קשובות. הביקורת נוגעת למסר של הלובי היהודי, שמבקש להגן על ישראל גם כאשר הגנה זו איננה נחוצה או מוצדקת. מתוך כך, היקסון נוגע בסוגיה שקשורה ליחסי יהדות ארצות הברית-ישראל, והיא באיזו מידה יהדות ארצות הברית צריכה להגן על מדיניות ממשלות ישראל, גם אם אין היא מוצדקת. לשיטתו, שהוא הביע אותה ב-2019, אי אפשר להצדיק את הגישה הלא ביקורתית לחלוטין של השדולה היהודית, המגינה על מדיניות, גם כשראוי לגנות אותה. היקסון מבקר בביקורתו זו את יהדות ארצות הברית גם את מדיניותה של ישראל עצמה וגם את התמיכה של ארצות הברית במשתמע ממדיניות זו.³¹

כדאי לציין שהדיון בהשפעת יהדות ארצות הברית על הממשל מתנהל במידה רבה בכותרת 'הלובי הישראלי' או 'הלובי היהודי'. זהו דיון חסר גוונים, שממעט מאוד להציג את המורכבות של חיי היהודים בארצות הברית, והאופן שמורכבות זו משפיעה על עמדתן של קבוצות שונות בקרב יהדות ארצות הברית כלפי ישראל וכלפי עמדות ממשלים שונים בנוגע לישראל.

הגישה האידאליסטית

גישת הנכס האסטרטגי בעייתית מעוד סיבה: היא מצמצמת את יחסי ישראל-ארצות הברית לעניין שלמרות חשיבותו, הוא נקודתי, ואינו משקף את המכלול הרחב של הקשרים בין שתי המדינות. יחסים אלה חרגו מאוד מסוגיות ביטחוניות, וכללו קשרי כלכלה, חברה ותרבות עמוקים. ראיית רוחב מערכת היחסים בין שתי המדינות באה לידי ביטוי בשינוי

Natan Aridan, *Advocating for Israel: Diplomats and Lobbyists from Truman to Nixon*, 30
Lexington Books, Lanham, MD 2017, pp. 8-12

Hixon, *Israel's Armor*, pp. 1-5, 11-12 31

שנרקם בשלהי המאה ה־20 ותחילת המאה ה־21, שאז הרחיבו חוקרים את משרעת העיון בסיבות לקשרים המיוחדים בין שתי המדינות והוסיפו להם ממד ערכי ואידאליסטי. מלבד ההבדל המושגי בין הגישה הראליסטית לגישה האידאליסטית קיים עוד הבדל ביניהן. התומכים בגישה הראליסטית בנוגע ליחסי ישראל-ארצות הברית הם מחנה הומוגני למדי, וההבדל ביניהם בא לידי ביטוי בעיקר בסוגיית המועד שלדעתם החלו בו היחסים בין ישראל לארצות הברית להיחשב מיוחדים. לעומתם, התומכים בגישה האידאליסטית מציגים קשת רחבה יותר של נקודות מבט אשר דרכן הם מציעים שהיחסים בין ישראל לארצות הברית מבוססים על אידאליזם, ולא (רק) על אינטרסים. רוב המחקרים האלה מציגים עמדה רויזוניסטית. הם דור שני לחוקרי היחסים בין שתי המדינות, ומבחינה דורית היסטוריוגרפית, מרבית החוקרים ממחנה מבוזר זה פרסמו את מחקריהם משלהי המאה ה־20. עם הנושאים שעסקו בהם החוקרים מן הזרם ההיסטוריוגרפי הזה נמנו תרבות פוליטית – קטגוריה הטרוגנית כשלעצמה, ובה דת וערכים, ייצוגים תרבותיים באמצעי התקשורת, בסרטים ובספרות; וקטגוריה שבמידה מסוימת יש בה דת וערכים, אך היא גם עומדת בפני עצמה: הנוצרים הציונים.

אף שמרבית הספרות האידאליסטית נכתבה כתגובה, גם אם עקיפה, לגישה הראליסטית, היו גם חוקרים בני 'הדור הראשון' שפנו אל הנתיב האידאליסטי. אחד הראשונים מהם הוא פיטר גרוס; בספרו שראה אור ב־1983 הוא הציג את היסודות התאולוגיים שעמדו בבסיס היחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית. הוא התחיל את הדיון עם הפוריטנים, והמשיך בהצגת הדרך שהאמריקנים אימצו ביטויים ודפוסי זהות שקשרו אותם לתנ"ך (הברית הישנה), ליהודים, ובעקבות כך לישראל.³² כתיבתו של גרוס התייחדה בשילוב בין ערכים לפוליטיקה. הוא לא רק הציג את הקשרים הרעיוניים בין ארצות הברית לתנועה הציונית אלא שהוא גם עסק במעשה הפוליטי אשר הניעו הקשרים הללו. גרוס בעצם הקדים במידה רבה את זמנו. הייחודיות לזמנו של גרוס מתבררת עוד יותר מן ההשוואה למחקרו של ברנרד רייך, שפורסם ב־1984 ונראה ממנו כי הוא עולה על מסלול דומה. לדברי רייך, היחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית מבוססים על אידאליזם, ולמעשה את ראשיתם של היחסים האלה אפשר למצוא עוד בתקופה שלפני הקמת המדינה, ואולם רייך לא עסק באותם יסודות ערכיים, ועיקר הדיון בספרו תואם את תחומי העניין והעיסוק של החוקרים הראליסטים, ישראל, ארצות הברית והסכסוך הישראלי-ערבי ומקומה של ישראל במערך השיקולים האסטרטגיים של ארצות הברית במזרח התיכון.³³ גרוס, ובמידה

Peter Grose, *Israel in the Mind of America*, Alfred A. Knopf, New York 1983, pp. 3-22 32

Bernard Reich, *The United States and Israel: Influence in the Special Relationship*, 33
Praeger, Westport, CT 1984
רייך המשיך לפתח את הטענות שהציג בספר זה בספר שהתפרסם
Securing the Covenant: United States-Israel Relations After: יותר:
Frank Brecher, *The Cold War*, Praeger, Westport, CT 1995
אל אלה אפשר להוסיף את,
Reluctant Ally, Greenwood Press, New York 1991; Michael Thomas, *American Policy
Toward Israel*, Routledge, London 2009, pp. 163-165

פחותה רייך, הם אפוא מבשרי הגישה הרוויזיוניסטית אשר בעיסוקם ביחסי ישראל-ארצות הברית מדגישים ערכים ולא אינטרסים.

גרוס הוא חוליה מקשרת בין הראליסטים לאידאליסטים לא רק משום שהוא מעמיד ערכים במרכז המעשה האמריקני בכל מה שקשור בישראל אלא גם משום שהוא מדגיש את המניעים הדתיים העומדים ביסוד הערכים של ארצות הברית. גרוס אינו רואה בעמדה דתית ספציפית כוח מניע של מדיניות ארצות הברית כלפי ישראל, ובמובן מסוים אפשר לשייך את עמדתו למה שנדון עם הזמן בשם תרבות פוליטית. אחת הראשונות שהציגה את המונח בתור הסבר לגישתה של ארצות הברית לישראל היא אליזבת³⁴ סטיבנס, שפרסמה את ספרה ב-2006. נקודת המוצא של סטיבנס היא סיום המלחמה הקרה ב-1991, ובמידה רבה אפשר למצוא בנקודת זמן זו את הגורם המניע העומד ביסוד התפנית הרוויזיוניסטית. ההסבר של 'נכס אסטרטגי' נשען במידה רבה על המלחמה הקרה, והיותה של ישראל בעלת ברית לארצות הברית במלחמה הקרה. סטיבנס תוהה כיצד אפוא אפשר להסביר את המשך היחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית עם תום המלחמה הקרה. סטיבנס דוחה ללא הנמקה מספקת את הטענה הדתית כהסבר וטוענת שהמונח 'תרבות פוליטית' מסביר טוב יותר את היחסים בין שתי המדינות ואת העובדה שהיחסים הללו אינם תלויי זמן והקשר, כלומר אינם תלויים באינטרסים ובנסיבות שקשורות לזמן מסוים. הרכיבים שהתרבות הפוליטית מורכבת מהם הם ערכים משותפים, ובמרכזם חופש ודמוקרטיה הקשורים קשר הדוק לדרך שהאמריקנים רואים את עצמם, ועליהם הם מבססים את זהותם העצמית. אחת התוצאות של תפיסה עצמית זו היא ניהולה של מדיניות חוץ אשר מבוססת על ערכים ולא על אינטרסים. עובדה זו משליכה על יחסיה של ארצות הברית עם ישראל. הקשר עם ישראל מיוחד עוד יותר, שכן שתי המדינות דבקות בערכים אלה, והדבר יוצר זהות תרבותית-פוליטית ביניהן, ולפיכך סטיבנס מסיקה שהיחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית החלו עם הקמת מדינת ישראל, ב-1948.³⁴

יונתן ריינהולד פוסע בנתיב שסללו גרוס ורייך ותמת התרבות הפוליטית והוסיף נדבך משלו. לדבריו, שילוב של אידאליזם וראליזם עמד ביסוד היחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית. ריינהולד בוחן את מרכיבי היסוד ביצירת האומה האמריקנית, שהיא 'האומה היחידה בעולם שנוסדה על בסיס אמונה' ולא על בסיס עבר היסטורי, ומסביר כיצד אלה היו בסיס ליחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית. אלה כוללים את היסודות הדתיים שעליהם קמה ארצות הברית, ובהם הזיקה החזקה של הפוריטנים לתנ"ך (הברית הישנה) ולהופעתם של הנוצרים. עם זאת, ריינהולד רואה גם בדגם הנכס האסטרטגי סיבה ליחסים המיוחדים בין שתי המדינות. הוא סבור כי נקודת המפנה שהביאה את האמריקנים לראות בישראל נכס אסטרטגי היא מלחמת ששת הימים. ראייה זו הלכה והתחזקה בשנים שאחרי כן עד שהתקבעה בעקבות המהפכה באיראן ב-1979. ריינהולד מצטט את רונלד רייגן, שגרס כי ישראל היא 'הנכס האסטרטגי היחיד באזור שעליה ארצות הברית יכולה

34 Elizabeth Stephens, *US Policy Toward Israel*, Sussex Academic Press, Brighton 2006. הספר מבוסס על עבודת הדוקטור שלה, שאושרה ב-2003.

באמת להסתמך.³⁵ חיבורו של ריינהולד הוא חיבור שמשלב רכיבים שונים, תרבותיים, דתיים ואסטרטגיים. הציר המרכזי של הטיעון שלו הוא ללא ספק תרבותי-דתי, אך אין הוא מתעלם מההיבטים האסטרטגיים שהיו חלק מהותי ממערכת היחסים בין שתי המדינות. יתרה מזו, ריינהולד לא רק חושף את היסודות שהיחסים בין שתי המדינות מושתתים עליהם אלא שהוא גם מדגים כיצד הניעו יסודות אלה מדיניות, ועיקר עניינו הוא עמדת ארצות הברית בנושא הסכסוך הישראלי-ערבי.

נוצרים ציונים – דת ואידאליזם

בקרב חוקרי יחסי ישראל-ארצות הברית, בין שהם תומכים בגישה הראליסטית ובין שהם תומכים בגישה האידאליסטית, קיימת הסכמה בנוגע לתפקיד הממד הדתי בעיצובם של הקשרים המיוחדים בין שתי המדינות. תופעה זו זכתה לטיפול מחקרי מקיף, והספרות העוסקת בנוצרים הציונים עשירה לא פחות מזו העוסקת ביחסי ישראל-ארצות הברית. עם זאת, בהיסטוריוגרפיה של הנוצרים הציונים לא חלו שינויים של ממש במשך השנים, מלבד התרחבותה של הספרות בתחום. הטענה המרכזית בנוגע למקומם של הנוצרים הציונים בכינונם של היחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית לא השתנתה גם בחלוף השנים. השינוי, במקום שהוא נמצא, בא לידי ביטוי בעיקר בחשיפת עוד גורמים ושכבות בתופעה ההיסטורית של נוצרים אמריקנים המתייצבים לצדה של ישראל מטעמי דת. הדיון במקומם של הנוצרים הציונים ביצירת דעת קהל ומדיניות אמריקניות שנועדו לקדם את הקמת מדינת ישראל ואחרי כן לתמוך בה קשור הדוק לסוגיה הרחבה יותר של תופעת הנוצרים הציונים. מקורותיהם של אלה נמצאים מצד אחד ברפורמציה שהולידה את הפרוטסטנטיות, ומצד אחר במגמות שהלכו ורווחו באנגליה, שבמרוצת המאה ה-19, בעיקר בחלקה הראשון, הייתה למוקד חשוב של הגות נוצרית פרו-ציונית – עוד לפני שקיבל המונח 'ציונות' את משמעותו בשלהי המאה ה-19.³⁶ השפעותיהם של אלה ניכרו היטב בהתפתחות הנצרות הציונית בארצות הברית מהמחצית השנייה של המאה ה-19. צמיחת הנצרות הציונית בארצות הברית היא גם תולדה של תהליכים אשר קשורים לבניין האומה האמריקנית. עניין זה חורג מן הדיון כאן, אך ראוי לציין שהזהות הלאומית האמריקנית קשורה קשר הדוק להיסטוריה של עם ישראל

Jonathan Rynhold, *The Arab-Israeli Conflict in American Political Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 10-17 35

דיון ממצה ומשובח בעניין זה ראו בתוך: Shalom L. Goldman, 'Review Article: Christians and Zionism', *American Jewish History*, 93, 2 (June 2007), pp. 245-260 36
אשר בוחן את ההיבט הזה של יחסי ישראל-ארצות הברית ומרחיב בו הוא זה: Walter Russell Mead, *The Arc of a Covenant: The United States, Israel, and the Fate of the Jewish People*, Alfred A. Knopf, New York 2022.

ולתנ"ך.³⁷ קשר זה כשלעצמו לא יכול להבטיח את תמיכת ארצות הברית ברעיון חזרת העם היהודי לארצו. אף שהרפורמציה סיפקה את המניע לרעיון הזה, לא רווחה תפיסה זו בקרב נוצרים, קתולים ופרוטסטנטים. האמריקנים ראו בעצמם את 'ישראל החדשה' שהגיעו ליבשת החדשה כדי לבנות 'את העיר על הגבעה', שעיני כל האנשים תהיינה נשואות אלינו'. תפיסה זו השתלבה בתאוריית ההחלפה; תאוריה זו, או ה־Supersessionism, רווחה בנצרות מימיה הראשונים, ועל פיה איבדו היהודים את חסדו של האל משום שלא הכירו בישו כמשיחם, והנצרות הייתה לקהילתו של האל.³⁸ תאוריית ההחלפה הייתה הכוח המניע לרדיפות נוצרים את היהודים במשך מאות שנים, והיא עמדה גם ביסוד האנטישמיות אשר שררה בארצות הברית עד אמצע המאה ה־20. עם זאת, ולצדן של תאוריית ההחלפה והאנטישמיות, צמחו בארצות הברית קבוצות פרוטסטנטיות שביקשו לראות בגאולתם של היהודים ובחזרתם לארצם. אחד החוקרים הראשונים אשר חשפו את הפן הזה הוא הרצל פישמן; בספר שפרסם ב־1973 הוא חשף את מקורות הנצרות הציונית בקרב ראשוני הפרוטסטנטים האמריקנים. לצדה של התפיסה הרווחת של קהילה דתית אשר נבנית באמריקה ותכליתה בניית מלכות האלוהים עלי אדמות באמריקה התקיימה גם תפיסה מילניאליסטית, אשר ביקשה לקדם את ביאתו השנייה של ישו עלי אדמות. בכל אלה לא היה להביא לשינוי בגישתם של הפרוטסטנטים האמריקנים כלפי היהודים וחזרתם לארצם. השינוי החל בראשית המאה ה־19; הוא היה תוצאה של רדיפות יהודים מצד אחד והתגברות הפופולריות של זרמים אפוקליפטיים, מצד אחר. לדעת פישמן, רדיפות היהודים באירופה הביאו לקריאות בארצות הברית לסייע ליהודים למצוא מקלט בארצם – ארץ ישראל. פישמן, כמו רבים אחריו, מציג את הדיפלומט והעיתונאי מרדכי מנואל נוח, שקשריו הגיעו עד נשיא ארצות הברית ג'ון אדמס, וזה הביע במכתב לנוח תמיכה ברעיון חזרת היהודים לארצם.³⁹

עם הקבוצות הפרוטסטנטיות שתיארתי למעלה צמחה גם התאולוגיה הפרה־מילניאליסטית – premillennial dispensationalism. על פי התאולוגיה הזאת, ישו ישוב ויכונן את מלכות אלף השנים לאחר שהיהודים יחדשו את ריבונותם על ארצם. פישמן מסתמך על מחקר מ־1970 וטוען כי הרדיפות שסבלו מהן היהודים ברוסיה הגיעו בארצות הברית תנועה שסברה כי התיישבות יהודים בפלשתינה תספק פתרון לבעיית היהודים וכי מניע חזק לא פחות היה ההופעה של הדוקטרינה האפוקליפטית. ויליאם בלקסטון (Blackstone), שמשנות השמונים של המאה ה־19 קידם בארצות הברית את רעיון שיבתו השנייה של ישו וכינונה של ממלכת אלף השנים, נתן לדוקטרינה זו גוון פוליטי. חלק חשוב במצעו היה הקריאה

37 וראו למשל: Shalom Goldman, *God's Sacred Tongue*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2004; Eran Shalev, *American Zion*, Yale University Press, New Haven 2013.

38 R. Kendall Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1996.

39 Hertzfel Fishman, *American Protestantism and a Jewish State*, Wayne State University Press, Detroit 1973, pp. 15-18. על מרדכי מנואל נוח ראו: Michael B. Oren, *Power, Faith, and Fantasy*, W. W. Norton & Company, New York 2007, pp. 72, 90.

להגשמת החזון האפוקליפטי באמצעות חזרתם של היהודים לארצם. פישמן מציין את מה שמובלע במקצת במחקר: שהתנועה הפרה-מילינאליסטית הייתה קטנה בהיקפה, אף שהיא הייתה לאחד הקולות המזוהים עם התנועה האונגליסטית. דבר זה היה נכון בשעה שפעל בלקסטון במרץ לקידום רעיונותיו, והוא היה נכון גם מאה שנים מאוחר יותר, שאז נעשתה התנועה הפרה-מילינאליסטית בולטת וקולנית יותר. ואולם הפרה-מילינאליסטים לא היו היחידים מקרב הפרוטסטנטים שהניחו את התשתית אשר ממנה צמחו הנוצרים הציונים. פישמן מתאר את מסעותיהם של אמריקנים לפלשתינה מאמצע המאה ה-19. מסעות אלה היו מסעות צליינות לכל דבר, הם הניבו ספרות עשירה, וזו קירבה את האמריקנים אל ארץ הקודש. הצליינים הללו, שמספרם הלך וגדל, הביאו את סיפורי התנ"ך אל האמריקנים וקירבו אותם אל ארץ הקודש, ומתוך כך טיפחו בקרבם את הרעיון שבין העם היהודי לארצו קיים קשר הדוק.⁴⁰

פישמן מרחיב את הדיון; מצד אחד הוא כולל בו את הפלגים והאישים שלא השתייכו לזרם הפרה-מילינאליסטי, ומצד אחר הוא עוסק גם בזרמים אנטי-ציוניים. זרמים אלה באו בעיקר מקרב חוגי המיסיונרים שפעלו ברחבי המזרח התיכון וייצגו את נקודת המבט של אוכלוסיית הארץ הערבית. הם התנגדו לציונות, והתנגדותם הזינה את אנשי מחלקת המדינה של ארצות הברית, וגם אלה התייצבו נגד התמיכה של ארצות הברית בתנועה הציונית. פישמן מייחד דיון לכתב העת המוביל של הזרם המרכזי בקרב הפרוטסטנטים האמריקנים – ה-*Christian Century*. כתב העת היה עוין במופגן לציונות ודחה את רעיון הלאומיות היהודית. מתוך כך הוא התנגד גם לנוצרים הציונים, ובעיקר לפרה-מילינאליסטים. כאן הייתה הבעיה לא רק תמיכתם בציונות, אלא הדרך שהם הגיעו לתמיכה זו. הזרם המרכזי בכנסייה הפרוטסטנטית דחה את התאולוגיה הפרה-מילינאליסטית, שביקשה לפרש את כתבי הקודש פשוטם כמשמעם. על הכנסיות בארצות הברית 'להראות באופן משכנע את הדרך הטובה יותר לקריאת כתבי הקודש', קרא כתב העת.⁴¹ לצד דיון רחב בעמדתו של כתב העת החשוב, פישמן סוקר גם את הפלגים הפרוטסטנטיים שתמכו בציונות שאינה חלק מן המחנה הפרה-מילינאליסטי. עם אלה נמנו ריינהולד ניבוהר (Niebuhr), איש הדת הפרוטסטנטי שהשתייך לזרם הפרוטסטנטי המרכזי-ליברלי ושקידם מצע פרו-ציוני בעיקר בימי מלחמת העולם השנייה, ועוד יותר אחריה וגופים כמו המועצה הנוצרית למען פלשתינה (Christian Council on Palestine), שניבוהר היה פעיל מרכזי בה (המועצה התאחדה לאחר המלחמה עם גוף אחר כדי לכוון את הוועד האמריקני-נוצרי הפלסטיני (American Christian Palestine Committee).⁴²

40 Fishman, *American Protestantism and a Jewish State*, pp. 18-23. מקור השראתו של פישמן הוא: Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, Chicago University Press, Chicago 1970.

41 Fishman, *ibid.*, pp. 24-40. דיון רחב יותר על פעילותם של פרוטסטנטים אמריקנים אנטי-ציונים ופרו-ערבים ראו שם, עמ' 83-107, 140-148.

42 *Ibid.*, pp. 65-70.

פישמן עוסק בעוד סוגיה: המתח בין ההתנגדות של הכנסייה הפרוטסטנטית מהזרם המרכזי לציונות ובין קיומה של מדינת ישראל. הספרות המאוחרת מיעטה לעסוק בנושא. הבעיה בעיני הפרוטסטנטים הייתה תאולוגית, לא פוליטית. בשנות המאבק נגד התנועה הציונית דחו הפרוטסטנטים מהזרם המרכזי את הרעיון שהיהדות היא תנועה לאומית, ובבסיס ההתנגדות עמדה גם תאוריית ההחלפה, הרעיון שחינם של היהודים סר מעיני אלוהים, והכנסייה הנוצרית היא ישראל החדשה. קיומה של מדינת ישראל ערערה על התאולוגיה הזאת, שכן היא הוכיחה לכאורה שאלוהים עומד לצדם של היהודים ואפשר את חזרתם לארצם. מתוך כך, פישמן מנהל דיון בדרך שהפרוטסטנטים מהזרם המרכזי בהנהגתן של המועצה העולמית של הכנסיות (World Council of Churches) ושלוחתה האמריקנית, המועצה הלאומית של הכנסיות (National Council of Churches), התחבטו בשאלה עד כמה קיומה של ישראל פוליטי ועד כמה הוא תאולוגי. סוגיה זו מעניינת בעיקר משום שהספרות אשר אעסוק בה מיד, המתרכזת בזרמים האונגליסטיים התומכים בציונות, חיפשה דרך לגשר בין היותה של ישראל ישות פוליטית חילונית ובין חזונו, שמחייב את קיומה של ישראל תאולוגית. בעיני מקצתם, הפתרון למתח היה פשוט. פישמן מצטט מדברי מילטון בורוז (Burrows), פרופסור לתאולוגיה באוניברסיטת יל ונשיא בתי הספר האמריקניים לחקר המזרח, 'התחייה הנוכחית של הלאומיות היהודית היא חזרה על אותה שגיאה גורלית שגרמה לישראל לדחות את ישו'.⁴³

הרחבתי כאן בתיאור עבודתו של פישמן משתי סיבות עיקריות. האחת, פישמן הוא הראשון שניהל דיון רחב במקורות הנצרות הציונית, על גווניה השונים. הספרות שאתאר להלן היא במידה רבה המשך של הדיון שהחל פישמן. והאחרת, פישמן עוסק בדרך שהמחקרים המאוחרים יותר מיעטו לעסוק בה, בזרמי הכנסייה שהתנגדו לציונות, ובדרך התמודדות עם קיומה של מדינת ישראל; מציאות זו הציבה בפניהם אתגר תאולוגי לא פשוט. אף שפישמן מציג גם את הזרמים התומכים בציונות, ובראשם הזרמים הפרה-מילינאליסטים, בסך הכול, גישתו בעניין עמדתה של הכנסייה הפרוטסטנטית כלפי התנועה הציונית וישראל ביקורתית. מרבית חיבורו מתמקד בפן זה של העמדה הפרוטסטנטית, גם כאשר הוא מסתייע בביקורתו בדבריהם של נציגים מובהקים של הזרם הפרו-ציוני, כלומר הוא מביא מפיהם דברי ביקורת על עמדת הכנסייה של הזרם המרכזי כלפי ישראל. וכך, אפשר לסכם שתומכו של פישמן לחקר מקומה של הכנסייה הפרוטסטנטית האמריקנית, על זרמיה השונים, בלימוד יחסי ישראל-ארצות הברית הוא בחשיפת מקורות הנצרות הציונית, אך לא פחות מכך, ואולי גם יותר, עיסוק מפורט בתחום שלא יזכה להתייחסות מעמיקה כל כך בעתיד: עמדת הכנסיות המתנגדות לציונות ולישראל. כלומר פישמן מתאר ריבוי קולות בתוך המחנה הפרוטסטנטי. הספרות שאציג להלן מדגישה פן אחד ביחסה של הכנסייה הפרוטסטנטית לישראל, פן מרכזי ומהותי יותר בכינונם של היחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית; ולצדם של אלה נמצאים גם גורמים אחרים, גם אם מספרם והשפעתם נמוכים יותר.

פישמן פרסם את ספרו ב־1973, והחוקר שעסק בנושא זה אחריו היה טימותי ובר; הוא פרסם ב־1979 את ספרו על מקורות התנועה הפרה־מילינאליסטית בארצות הברית. קשה להבין מדוע לא עסקו חוקרים בנושא זה כל אותן שנים, אך קל להבין מדוע התחדש העניין בכנסייה האוונגליסטית מהמחצית השנייה של שנות השבעים של המאה ה־20. שנים אלה היו שנים של תחיית הכנסייה האוונגליסטית בארצות הברית. משנות העשרים של המאה ה־20 התכנסה הכנסייה האוונגליסטית בתוך עצמה ונמנעה מלעסוק בפוליטיקה. עד אמצע שנות השישים היו הכנסיות מהזרם המרכזי שיוצגו על ידי מועצת הכנסיות הלאומית הגדולות, העשירות והמשפיעות בקרב הכנסיות הפרוטסטנטיות, ואולם מהמחצית השנייה של שנות השישים פחת מאוד מספר הפוקדים את הכנסייה במעוזים העיקריים של הכנסיות מהזרם המרכזי, שהתרכזו בניו אינגלנד והמרכז האטלנטי, ואמריקנים מדרום ארצות הברית ודרום־מערב נהרו לכנסיות אוונגליסטיות. מספרן של אלה הלך וגדל, ומראשית שנות השבעים היו עשר הכנסיות הגדולות ביותר בארצות הברית ממוקמות בדרום, במערב ובמרכז־מערב – רובן השתייכו לזרמים אוונגליסטיים. בו בזמן ובעקבות התהליכים האלה גברה מעורבות האוונגליסטים בפוליטיקה הפנימית בארצות הברית. דוגמה וביטוי לחדירתם (מחדש) של האוונגליסטים למרחב הציבורי ולתמיכתם הגוברת בישראל אפשר למצוא בתרבות הפופולרית. ב־1970 התפרסם ספרו של האל לינדסי (Lindsey) *The Late Great Planet Earth*. לינדסי הראה כיצד מלחמות 1948 ו־1967 נזכרות בפסוקי התנ"ך וחזה את חדשות המחר. הספר יצא לאור בזמן מוצלח ביותר. המלחמה הקרה, המלחמה בווייטנאם, סכנת המלחמה הגרעינית, אי־השקט החברתי העמוק שהייתה ארצות הברית נתונה בו באותן השנים – כל אלה הכשירו את הקרקע למסר שנשא עמו הספר. השפה השוטפת והבהירה של הספר סייעה עוד לפרסומו. הספר היה לרב־מכר, תורגם ליותר מחמישים שפות ונמכר ביותר מ־35 מיליון עותקים. הספר גם היה מסוגה חדשה, שנישאה על כתפי מלחמת ששת הימים, סוגה של ספרות שמתרגמת את נבואות התנ"ך לשפה פופולרית. כזה היה גם ספרו של טים לאהיי *Left Behind* (LaHaye), שהתפרסם בשנות התשעים, נהיה רב־מכר, תורגם לשפות רבות, ואף עובד לסדרת טלוויזיה מצליחה.⁴⁴ אירוע אחר שהביא לקדמת הבמה את האוונגליסטים היו הבחירות לנשיאות ב־1976. בפעם הראשונה בהיסטוריה של ארצות הברית התמודדו שני מועמדים – ג'רלד פורד וג'ימי קרטר – שהגדירו את עצמם 'נוצרים שנולדו מחדש' (Born Again Christians), ועמדתם הדתית הייתה לחלק ממסע הבחירות שלהם. השניים גם ייצגו את השינוי שהתחולל בכנסייה הפרוטסטנטית: נסיגת הזרם המרכזי ופינוי מרכז הזירה לאוונגליסטים. כל אלה הביאו את השבועון *Newsweek* להכריז על 1976 'שנת האוונגליסטים'.⁴⁵

ואכן, שנת 1976 בישרה את המעבר של התנועה האוונגליסטית משולי החברה האמריקנית אל מרכזה. לאחר שנים של ניתוק והתרחקות היו האוונגליסטים לכוח פוליטי ותרבותי חשוב. בשל כל אלה גבר העניין הציבורי בתנועה האוונגליסטית, ומתוך

Tal, *The Making of an Alliance*, pp. 149-152 44

Ibid., p. 216 45

כך פנו גם החוקרים לבדוק את פשר השינוי. מחקרו של ובר הוא הראשון בגל חדש זה של לימוד הזרמים האוונגליסטיים אגב לימוד מקומם בכינונם של היחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית. ובר כמעט אינו עוסק ביחסי ישראל-ארצות הברית, אך הוא מכין את התשתית להבנת התפתחותם. הוא עושה זאת באמצעות חקר התנועה הפרה-מילינאליסטית, ובתוך כך הוא מאמץ מה שהוא בעיניו שיטת התנהגות. ובר בוחן לא רק את התאולוגיה הפרה-מילינאליסטית אלא גם את אופן השפעתה של תאולוגיה זו על התנהגותם של המאמינים. גישה זו הביאה את ובר לבחון כיצד הכתיבה האסכטולוגיה (תורת קץ הימים) הפרה-מילינאליסטית דרכי פעולה ותגובה לאירועים היסטוריים שונים, שאחד המרכזיים מהם הוא ההתמודדות עם הרעיון הציוני ועם מדינת ישראל. ובר הסביר את מקורות התמיכה הפרה-מילינאליסטית בהקמתה של מדינה יהודית ואת דרך פעולתם של הפרה-מילינאליסטים לקדם את הרעיון הזה והציע את אחד המחקרים הראשונים להסברת הקשר בין תאולוגיה למעשה פוליטי. לפיכך ובר הוא אחד הראשונים להניח את התשתית הדתית-אסכטולוגית ליחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית,⁴⁶ ואולם הוא רק הניח את היסודות, שכן ראשית, מחקרו מצטמצם לשנים 1875-1925; ושנית, הדיון בציונות ובמדינה ליהודים מתנהל בפרק אחד בלבד בספר (שיש בו שבעה פרקים). כלומר ובר פתח פתח, ודרכו עברו חוקרים, ואלה הוסיפו, חידשו והרחיבו. אחד הראשונים לעשות כן הוא יעקב אריאל, אחד החוקרים החשובים והמרכזיים בחקר התאולוגיה הנוצרית-אוונגליסטית וקשריה ליהודים ולמדינת ישראל. אריאל מציג בשניים מספריו, האחד מ-1991 והאחר מ-2013, תמונה מקיפה, אורכית ורוחבית, בנוגע למקומם של האוונגליסטים בהנחת היסודות ובכינונם של היחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית. ספרו הראשון של אריאל הוא במידה רבה השלמה והרחבה של מה שהחל ובר. המחבר סוקר את הרעיונות ואת האנשים שביססו את התאולוגיה הפרה-מילינאליסטית מראשית ימיה בבריטניה, המעבר של ג'ון גלסון דרבי לארצות הברית לאחר מלחמת האזרחים, התפתחות התנועה והקידום העצום של רעיונות ותפוצת התנועה בידי ויליאם בלקסטון, והמשך התפתחות התנועה עד לאחר מלחמת העולם השנייה. הדמויות והרעיונות שעסק בהם אריאל אינם חדשים; בזכות עומק הדיון ורוחב היריעה הספר חשוב ומרכזי. מה שעד כה נדון בקצרה ובקשר לעניינים אחרים נהיה כאן מרכזי, והדבר אפשר לאריאל להציג תמונה רחבה וכוללת של הרעיון הפרה-מילינאליסטי, דרך התקדמותו ההיסטורית ומשמעויותיו הפוליטיות בתור תשתית לנצרות הציונית.⁴⁷

Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming*, Oxford University Press, New York 1979, pp. 128-157 46

Yaakov Ariel, *On Behalf of Israel: American Fundamentalist Attitudes Towards Jews, Judaism, and Zionism, 1865-1945*, Carlson Publishing Inc., New York 1991 47
 Paul C. Merkley, *The Politics of Christian Zionism, 1891-1948*, Routledge, ראו גם: London 1998; Shmuel Goldman, *God's Country*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2018.

ספרו של אריאל עורר עניין לא רק בגלל ההקשר הרחב יותר, של עליית הנצרות האוונגליסטית למרכז הבמה הפוליטית בארצות הברית, אלא גם משום שאריאל חשף את היסודות התאולוגיים וההיסטוריים שהביאו להופעת הנוצרים הציונים והגיעו דמויות כמו בילי גראהם (Graham), ג'רי פאלוול (Falwell) ופט רוברטסון (Robertson) לתמוך תמיכה לא מסויגת בישראל. אולם התמיכה הזאת הכילה יסודות סותרים, שכן התאולוגיה הפרה-מילינאליסטית כוונה אל עידן היסטורי שהיהודים יקבלו בו עליהם את מלכותו של ישו, כלומר התמיכה הלא מסויגת במדינת ישראל נועדה להביא לתהליך שיביא להמרת המוני יהודים או לפגיעתו של האל בהם (כך עתיד לקרות לכל מי שלא יקבל עליו את מלכותו של ישו המשיח). ספרו האחר של אריאל מתמקד במתח הזה בין התהליך שהאוונגליסטים הפרה-מילינאליסטים תומכים בו במדינת ישראל ובין סוף הדרך, שאז יסתיים תפקידם ההיסטורי של היהודים ושל מדינת ישראל. אריאל מרחיב את היריעה גם בתיאור את המגע בין האוונגליסטים ובין יהודים-ציונים בתור דיאלוג, שכל צד בו משפיע על האחר, והדבר בא לידי ביטוי מצד אחד בהמרת יהודים לאוונגליסטים, תהליך זה החל לבלוט משנות השבעים של המאה ה-20, ומצד אחר לשינוי בעמדת האוונגליסטים כלפי היהודים והסתלקותם מדעות קדומות שעוד שררו בקרבם, למרות אהדתם למדינת ישראל. כפי שציינתי למעלה, הפרה-מילינאליסטים בלטו בקרב הנוצרים הציונים, אך הם לא היו היחידים מסוגם בקרב האוונגליסטים. קבוצה אחרת הייתה הפונדמנטליסטים, אלה הגורסים שכתבי הקודש הם אמת לאמיתה. יש להדגיש שהפרה-מילינאליסטים הם פונדמנטליסטים במובן הזה שגם הם מפרשים את כתבי הקודש מילולית, אך לא כל הפונדמנטליסטים הם פרה-מילינאליסטים. מקורותיהם של התאולוגיה הפרה-מילינאליסטית ושל התאולוגיה הפונדמנטליסטית שונים. הפרה-מילינאליסטים נולדו מתוך הפרשנות הייחודית שהעניקו לכתבי הקודש ראשוני הפרה-מילינאליסטים בבריטניה ואחרי כן בארצות הברית, ואילו הפונדמנטליסטים הופיעו כתגובה להתפשטות מתודת ביקורת התנ"ך ולהתפשטות תאוריית האבולוציה. דיוויד ראוש הסביר זאת ב-1978; לדבריו, הפונדמנטליסטים טענו כי התנ"ך הוא דברי אלוהים חיים ויש לנהוג על פיו, ככתבו וכלשונו. הפונדמנטליסטים צמחו בד בבד עם הופעת הציונות הפוליטית. הם הסתמכו על ההבטחה האלוהית לאברהם 'פי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֶתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְנָנָה וְלִזְרַעַךְ עַד עוֹלָם' (בראשית יג טו) וטענו כי ליהודים יש זכות מורשת על ארץ ישראל וכי מכוחה הם יכולים וצריכים לחזור לארץ אבותיהם.⁴⁸ ראוש הרחיב בחיבורו את התשתית ששימשה לצמיחתם של הנוצרים הציונים וחרג אל מעבר לזרם שדומה היה כי שמו נקשר יותר מאחרים לנוצרים הציונים, הפרה-מילינאליזם. ראוש מראה כי לא היא וכי היו אוונגליסטים שלא השתייכו לזרם הפרה-מילינאליסטי ומנמו עם הנוצרים הציונים. את הרשימה של נוצרים אוונגליסטים שאינם פרה-מילינאליסטים, אך דבקים בתאולוגיה ייחודית חתם דניאל האמל בחיבורו מ-2019 שכותרתו בתרגום לעברית היא 'אחוות הברית' – *The Covenant Brotherhood*. לדברי האמל, אחוות הברית כוללת

David Rausch, *Zionism within Early American Fundamentalism, 1878-1918: A* 48
Convergence of Two Traditions, Edwin Mellen Press, New York 1978

את אלה שתולים את תמיכתם בישראל בפסוק 'וְאַבְרָכָה מְבָרְכִיךָ וּמְקַלְלֶךָ אֶאָר וְנִבְרָכְךָ בְּךָ כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאָדָמָה' (בראשית יב ג).⁴⁹

הנצרות הציונית והבחינה הביקורתית של יחסי ישראל-ארצות הברית

משלהי שנות התשעים של המאה ה־20 התפרסמו ספרים שונים אשר חזרו על מה שכבר נכתב או פירוטו במידה כזו או אחרת של פירוט את מה שרק נזכר במחקרים עד שנות התשעים.⁵⁰ עוד חלק בספרות העוסקת בנוצרים הציונים הוא הבחינה הביקורתית של תופעת הנצרות הציונית. הכוונה היא לבחינה שיפוטית של התופעה, ולא לבחינה ביקורתית של המסמכים והתעודות ששימשו את החוקרים. החוקרים בתחום זה מציגים פחות או יותר את אותם ההיבטים שחוקרים לא שיפוטיים מציגים, אך עם ביקורת. ויקטוריה קלארק למשל הסבירה שהיא ערכה את המחקר בנושא הנוצרים הציונית (מחקר שהוא אנתרופולוגי יותר משהוא היסטורי) מתוך רצון להבין באיזו מידה 'האידיאולוגיה הדתית של הנוצרים הציונים מאיימת על הערכים החילוניים של הציביליזציה המערבית'. נכון הוא, כתבה קלארק, 'נוצרים ציונים אינם מוסלמים פונדמנטליסטים שמטיסים מטוסים אל עבר גורדי שחקים בטהרן או מטמינים פצצות באוטובוסים בדמשק, אבל ההיסטוריה מלמדת כיצד מילים, רעיונות וכסף יכולים לשבור עצמות בדיוק כמו מקלות ואבנים'.⁵¹ אפשר כמובן לטעון כי מי שאינו נוקט גישה שיפוטית מעין זו נוקט למעשה עמדה שיפוטית הפוכה, כלומר מצדיקה או מחייבת את האידיאולוגיה ואת הפרקטיקה של הנוצרים הציונים. סוגיה זו חורגת מתחום הדיון כאן, אך בין שתי הגישות מבדילה העובדה שהשיפוטיים

Daniel G. Hummel, *Covenant Brothers*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 49
2019

50 Caitlin Carenen, *The Fervent Embrace: Liberal Protestants, Evangelicals, and Israel*, New York University Press, New York 2012; Eric R. Crouse, *American Christian Support for Israel, 1948-1975*, Lexington Books, Lanham, MD 2015; Shalom Goldman, *Zeal for Zion*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2009; Jason M. Olson, *America's Road to Jerusalem*, Lexington Books, Lanham, MD 2018; Faydra L. Shapiro, *Christian Zionism: Navigating the Jewish-Christian Border*, Cascade Books, Eugene, OR 2015; Robert O. Smith, *More Desired than Our Own Salvation: The Roots of Christian Zionism*, Oxford University Press, New York 2013; Timothy P. Weber, *On the Road to Armageddon: How Evangelicals Became Israel's Best Friends?*, Baker Academic, Grand Rapid, MI 2004
51 Victoria Clark, *Allies for Armageddon: The Rise of Christian Zionism*, Yale University Press, New Haven 2007
Clifford A. Kiracofe, *Dark Crusade: Christian Zionism and US Foreign Policy*, I.B. Tauris, London 2009; Stephen Sizer, *Christian Zionism and the Road Map to Armageddon*, Inter-Varsity, Leicester, UK 2004

מכריזים על מרכולתם ומצהירים כי הם כאלה. ואכן, דומה שאפשר להגדיר קבוצה נפרדת של מי שמבקרים את יחסי ישראל-ארצות הברית. יש קשר הדוק בין התפתחות הקבוצה הזאת, או תת-הסוגה, ובין עמדתה של ישראל בנוגע לסכסוך הישראלי-ערבי בכלל ולסכסוך הישראלי-פלסטיני בפרט. שלא במפתיע, חוקרים אלה מגבשים פעמים רבות את עמדתם הביקורתית על רקע חוויה אישית שחוו והביאה אותם לראות את יחסי ישראל-ארצות הברית באור שונה מזה שתהליך החברות האמריקני מנחיל לחברי המועדון. כזה הוא ניסיונה של שריל רובנברג, שמסעותיה למזרח התיכון, לאחר סיום לימודיה, פקחו את עיניה לראות עולם שונה מזה שחונכה להכיר. וגם רובנברג, כמו שיעשו מירשהיימר ווולט שנים אחריה, קובעת כי תמיכתה של ארצות הברית בישראל לא זו בלבד שאיננה משרתת את האינטרסים של ארצות הברית אלא שהיא גם פוגעת בהם. תת-כותרת הפרק שרובנברג מציגה בו את התזה שלה הוא 'קונצנזוס האליטות וכשליה'.⁵² ושוב, כמו שיעשו מירשהיימר ווולט שנים אחריה, גם רובנברג קובעת מהן המטרות ה'נכונות' של ארצות הברית, וגם היא מתעלמת מבסיס התמיכה העממי הרחב הקיים בארצות הברית כלפי ישראל, שהיה אחד המסדים החשובים לכינון היחסים המיוחדים בין שתי המדינות. כמוכן אין בדברים אלה כדי לקבוע אם רובנברג, או מירשהיימר ווולט לצורך העניין, צודקים או טועים בהציגם את מה שהם חושבים הם האינטרסים שבעיניהם הוא טובתה של ארצות הברית – אך יש טעם להצביע על דרך בנייתם את הטיעון שלהם, שכן היא מלמדת בין השאר על המגוון הקיים בהיסטוריוגרפיה של יחסי שתי המדינות. הוויכוחים בארצות הברית בשאלת התמיכה בישראל, שקיבלו ביטוי מובהק לאחר מלחמת לבנון של 1982, באו לידי ביטוי גם בספרות שעסקה ביחסי שתי המדינות.⁵³ אפשר לראות בביקורת שנמתחה באותה עת על הנוצרים הציונים תופעה רחבה יותר, שהתומכים בגישה הראליסטית יוצאים בה נגד התומכים בגישה האידאליסטית, אלה שטוענים כי יחסי ישראל-ארצות הברית מושתתים על ערכים (אמונה דתית ותרבות פוליטית). כאמור למעלה, התומכים בגישה הראליסטית מדגישים את הפגיעה באינטרסים של ארצות הברית, שהיא תוצאה של ההטיה הנגרמת בשל הגישה האידאליסטית. כלומר התומכים בגישה הראליסטית טוענים שהגישה האידאליסטית מביאה ממשלים אמריקניים לפעול, בשמם של הערכים, נגד האינטרסים של ארצות הברית.

Cheryl A. Rubenberg, *Israel and the American National Interest*, University of Illinois Press, Urbana 1986, p. 1. אל קבוצה זו אפשר לשייך גם את: George W. Ball and Douglas B. Ball, *The Passionate Attachment: America's Involvement with Israel, 1947 to the Present*, W. W. Norton and Co., New York 1992; Noam Chomsky, *The Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians*, South End Press, Boston 1983.

Hixon, *Israel's Armor*, p. 6 53

התפתחות המחקר – ספרות, אמנות ודימויים

למחקרה הנזכר למעלה של ויקטוריה קלארק, עיתונאית בריטית, יש עוד מאפיין ייחודי, והוא המתודה שהיא נוקטת. מרבית חוקרי הנוצרים הציונים והיחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית הם היסטוריונים ואנשי מדע המדינה או יחסים בין-לאומיים – שנוקטים גישה היסטורית. קלארק נוקטת גישה אנתרופולוגית או סוציולוגית, כשהיא מראיינת נוצרים ציונים, ובאמצעות הראיונות היא מבקשת להבין את התופעה בהקשרה המידי והרחב. גישה דומה נוקט סטיבן ספקטור, איש החוג לאנגלית (ולמודי יהדות) באוניברסיטת סטוני ברוק שבניו יורק. גם הוא נפגש עם נוצרים ציונים, ודרך המפגשים הללו הניח את התשתית להסבר יחסי ישראל-ארצות הברית ולניתוחם במרוצת נשיאותו של ג'ורג' בוש האב.⁵⁴ התומכים בגישה 'תרבות פוליטית' הוסיפו נדבך חשוב לתומכים בגישה האידאליסטית בהיסטוריה דיפלומטית ויחסים בין-לאומיים. במקרים רבים, כמו בחקר המלחמה הקרה, גישה זו מייצגת גישה רוויזיוניסטית שמערערת על הסטטוס קווי המחקרי.⁵⁵ מראשית שנות האלפיים הרחיבו חוקרים את תחום התרבות הפוליטית ואת משמעותה. הם הרחיבו את הדיון התרבותי באמצעות ניתוח דימויים חזותיים שמילאו תפקיד חשוב בבניית תפיסה בקרב הקהל שנחשף לדימויים אלה וניזון מהם. אחד הראשונים שבחן את דרך בניית הדימויים שעל בסיסם נוצרו היחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית הוא הילטון אובנזינגר, סופר ומשורר שכתב את עבודת הדוקטור שלו בחוג לספרות ומחשבה מודרנית באוניברסיטת סטנפורד. באמצעות שימוש בעגה שאינה מקלה על הקורא אובנזינגר מציג את הדרך שספרות טיולים עיצבה תודעה אמריקנית אשר חיזקה את הדימוי של ארץ הקודש כמקור השראה וחיקוי עבור ארצות הברית. כשאובנזינגר עוסק בחיבוריהם של הרמן מלוויל (*Clarel*) ומרק טווין (*Innocent Abroad*) הוא מתאר אותם כמי שיוצאים נגד ספרות הצליינים ותופעת הצליינים האמריקנית, שהוא מכנה אותה 'מניה', שסחפה את ארצות הברית במאה ה-19. ואולם מתוך הדיון בחיבורים אלה ובחיבורים רבים אחרים מפרי עטם של צליינים, אובנזינגר מבהיר כיצד עמד הדימוי שיצרו הספרות והצליינים ביסוד מה שהוא מכתיב גם ככותרת ספרו (*American Palestine*) פלשתינה האמריקנית. אובנזינגר ממחיש כיצד שיקפה הספרות את הדימוי של ארץ ישראל בתור ארץ הקודש ומחוז יעד וחפץ עבור האמריקנים, ובה בעת העמיקה וביססה את הדימוי הזה. בכך פנה אובנזינגר למסלול אחר בהציגו את היסודות שעליהם הושתתו היחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית. התקופה אשר הוא עוסק בה היא התקופה שלפני הקמת המדינה ואף לפני שהחל היישוב היהודי בארץ ישראל במלאכת הקמת המדינה. אך באותה תקופה גשגשו מושגי היסוד וההנחות שעל בסיסם פעלו הנוצרים הציונים, ושימשו בה בעת את בנייתה של הזהות הלאומית האמריקנית. 'שיקום האומה העתיקה הכושלת היה ביטוי

54 Stephen Spector, *Evangelicals and Israel*, Oxford University Press, New York 2009
55 Melvyn Leffler, *For the Soul of Mankind*, Hill and Wang, ראו דיון רחב בסוגיה זו בתוך: New York 2007.

רב־עצמה ללאומיות המתפרצת, [...]היה חיוני להכרזה על הלאומיות האמריקנית', כתב אובנזינגר.⁵⁶

מלאני מקאליסטר בחנה כיצד סייעו ייצוגי תרבות – מסרטים למוצגים במוזיאונים, דרך ספרות עד חדשות טלוויזיה – ליצירת מערכת דימויים שבאמצעותה תווכו לאמריקנים המזרח התיכון בכלל וישראל בפרט ויצרו את התנאים להצדקת הפעלת כוח אמריקני באזור מחד גיסא וכיצד מערכת הדימויים הזאת שירתה וביססה את הנרטיבים של הזהות הלאומית, הגזעית והדתית האמריקנית מאידך גיסא.⁵⁷ כלומר מוצגים של תרבות היו אבני בניין חשובות ביצירת דימוי שישפיע על ראיית האמריקנים את המזרח התיכון, ובתוך כך את יחסיהם עם המדינות השונות באזור, בראש וראשונה כמובן עם ישראל. מגמה זו, של בחינת דימויי תרבות שונים, נמשכה והייתה לסוגה משל עצמה. חוקרים המשיכו לבחון את הדרכים שתמונות, ספרים וסרטים יצרו והעמיקו בהן את הדימוי של ישראל בקרב האמריקנים; דימוי זה סייע בדרך כלל בחיזוק ההיגיון בבסיס היחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית ובהעמקתו.⁵⁸ דוגמה מוחשית להבניית קשרים באמצעות דימויים אפשר למצוא בהשוואה שערכה אמי קפלן בין תצלום של חייל ישראלי במלחמת ששת הימים, שפורסם על שער כתב העת *Life*, ובין תצלום של חייל אמריקני שנלחם בווייטנאם ופורסם על שער ה־*Time*. כך תיארה קפלן את ההבדל בין שתי התמונות: החייל הישראלי 'שזוף, גבוה ורזה, עומד בתעלת סואץ והמים מגיעים עד חזהו. פניו קודרות מהקרב, בלוריתו פרועה, הוא לובש חולצה שמבעדה אפשר לראות את גופו השרירי. הוא מניף את הרובה שלו באוויר. מבטו מופנה אל עבר השמים, אל השמש הבהוקת, שינוי הלבנות נוצצות. [...] זוהי תמונה של ניצחון צבאי ומופע של מיניות גברית' (זוהי כמובן תמונתו האיקונית של יוסי בן חנן). לעומת זאת, את החייל האמריקני תיארה קפלן כך: 'הוא מכורבל בתנוחה עוברית בתוך שוחה, לופת את הקסדה שלו בידי הערומות'.⁵⁹ ברור לגמרי מה כל תמונה משקפת לקהל האמריקני וכיצד התמונות מסייעות ביצירת דימוי מסוים לישראל ודימוי אחר למלחמתה של ארצות הברית בווייטנאם. המחקר הקושר בין דימויי תרבות ובין יחסי ישראל-ארצות הברית נמשך במלוא הקצב, ושתי התרומות האחרונות (לשעת כתיבת שורות אלה) הן של שלום גולדמן, שספרו אשר עוסק בדרך אשר 'האמנות עיצבה את הלהט האמריקאי כלפי ישראל' התפרסם ב־2019, ושל גיורא גודמן וטוני שאו, שספרם העוסק ב'יחסים המיוחדים' בין הוליווד לישראל ראה אור בשנת 2022.⁶⁰

Hilton Obenzinger, *American Palestine: Melville, Twain, and the Holy Land Mania*, 56
Princeton University Press, Princeton 1999, pp. 33-34. התרגום שלי.

Melani McAlister, *Epic Encounters*, University of California Press, Berkley 2005 57
Goldman, *Zeal for Zion*, pp. 209-269; Michelle Mart, *Eyes on Israel: How America* 58
Came to View Israel as an Ally, State University of New York Press, Albany 2006,
pp. 97-101

Amy Kaplan, *Our American Israel*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2018, 59
pp. 101-104

Shalom Goldman, *Starstruck in the Promised Land*, The University of North Carolina 60

הרחבת יריעת שיטות המחקר הביאה לשילובם של כוחות וגורמים שחוקרי היסטוריה דיפלומטית לא היו רגילים לשלב במחקריהם. המחקר המסורתי בתחום ההיסטוריה הדיפלומטית התמקד ביחסים בין מדינות ברמת המדינה – ראשי מדינה מול ראשי מדינה, דיפלומטים מול דיפלומטים. במרוצת השנים נחשפו היסטוריונים לגישות חדשות מתחומי ידע שונים, ושילבו אותן במחקריהם. השילוב היה במונחים ובשיטות מחקר, והדוגמאות למעלה ממחישות את השינויים האלה. היסטוריונים יצאו ממרחב המדינה בחקרם את היחסים בין מדינות; וכאמור, הם כללו בו דימויים, סרטים, אמצעי תקשורת שונים וספרות. בתוך אלה חל שינוי גם בזיהוי המשתתפים בתהליך הדיפלומטי – לא רק ראשי מדינה, אישי ציבור וקבוצות עילית אלא גם אנשים ממגוון רחב של תחומי חיים. בכך נע המחקר מהגישה מלמעלה למטה (top-down) לגישה מלמטה למעלה (bottom-up). מובן ששתי הגישות הללו אינן בלעדיות אלא משלימות זו את זו. ודוגמה אחת היא צליינים ונוסעים אמריקנים שפוקדים את ארץ הקודש. אלה מונעים מרגש דתי עמוק, מגיעים לארץ הקודש, מתרשמים עמוקות מהחוויה הדתית והערכית שהם חווים, ועם חזרתם לארצות הברית נעשים במקרים רבים שגרירים של רצון טוב. מדינת ישראל מכירה בערכם של צליינים ונוסעים אלה ופועלת לקדם מסרים שיגיעו אליהם ויניעו אותם לקדם בארצות הברית את ענייניה של ישראל. בכך הצליינים והנוסעים פועלים להכשיר ולחזק את התשתית הדתית והערכית שהיחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית מושתתים עליה.⁶¹

הממד הדו־צדדי של היחסים המיוחדים

הרבה פחות נכתב על מקומו ועל תפקידו של הצד הישראלי בכינונם, בהתפתחותם ובניהולם של היחסים המיוחדים. אפשר להצביע על שתי סיבות מרכזיות לפער זה. האחת, הדומיננטיות האמריקו־צנטרית הקיימת במחקר, וזו באה לידי ביטוי באפיון היחסים בין שתי המדינות כיחסי קליינט-פטרון. אכן, אפיון זה משקף נאמנה את יחסי הכוחות בין שתי המדינות; האחת מעצמת־על, האחרת מדינה קטנה, גם אם משלב מסוים בהיסטוריה שלה – מעצמה אזורית. ואולם אפיון זה גם מרמז על התנהלות היחסים בין שתי המדינות: הפטרון הוא הקובע את טיב היחסים בין שתי המדינות. הצגה זו של הדברים נכונה, אך אינה מלאה. למעשה, המחקרים שנדונו עד כה מתארים מערכת יחסים חד־סטרית למדי, ובה מאפייניהם, מגמותיהם וכיוונם של היחסים בין שתי המדינות נקבעים בעיקר בושינגטון.

Press, Chapel Hill 2019; Tony Shaw and Giora Goodman, *Hollywood and Israel: A Shaul Mitelpunkt, Israel*. History, Columbia University Press, New York 2022
in the American Mind: The Cultural Politics of U.S.-Israel Relations, 1958-1988,
Cambridge University Press, New York 2018

61 עניין זה נדון בתוך: Tal, *The Making of an Alliance*, pp. 153-157. דיון נרחב בסוגיית ההיסטוריה מלמעלה למטה ומלמטה למעלה ראו בתוך: Stuaughton Lynd, *Doing History from the Bottom Up*, Haymarket Books, Chicago 2014

התוצאה היא הטיה תוכנית שמקורותיה בוודאי נעוצים גם בשיטת המחקר שהחוקרים נוקטים, שכן במרבית המכרעת של המחקרים הנסקרים כאן לא שימשו מקורות ישראליים, אלא רק מסמכים אמריקניים. גישה מחקרית זו הביאה, כמעט בהכרח, להדגשת יתר של ראיית הצד האמריקני את הדברים ואת התנהלותם. נדמה כאילו האמריקנים היו הפעילים והמשפיעים, ולעומתם הישראלים הופעלו והושפעו, ואולם הם היו בהחלט שותפים פעילים בגיבושם ובהתנהלותם של היחסים המיוחדים בין שתי המדינות. אלו גל בחן את מקומו של דוד בן-גוריון בעיצוב מדיניותה של ארצות הברית כלפי רעיון המדינה היהודית לפני הקמת המדינה, אך מחקרו היה יחיד מסוגו.⁶² ספרי, העוסק ביחסי ישראל-ארצות הברית, מבוסס על מסמכים שמופקדים בארכיונים אמריקניים וישראליים, ובהם הארכיון הצינוני המרכזי, ארכיון בן-גוריון וארכיון המדינה. אחד הדברים שלמדתי בעבודתי על המסמכים הישראליים הוא שבין הישראלים לאמריקנים התקיימה אינטימיות של ממש כל שנות קיומה של המדינה. ראשי ממשל, פקידים בכירים ודיפלומטים נפגשו עם עמיתיהם מהמדינה האחרת וקיימו קשר קבוע ורצוף, ובו נדונו עניינים שונים אשר קשורים ליחסים בין שתי המדינות. אחת התוצאות של המפגש הרצוף וההדוק הזה על צביון היחסים בין שתי המדינות ועל טיבם הייתה הדדיות. גם בשנים שהתלות של ישראל בארצות הברית הייתה מהותית ועמוקה אפשרו המגעים הרצופים גם לפקידים ולדיפלומטים ישראלים לעצב את צביון היחסים בין שתי המדינות ואת טיבם בדרך דומה לדרךם של הפקידים והדיפלומטים האמריקנים. ההדדיות ביחסים ובהשפעה הלכו וגברו ככל שהתהדקה והתרחבה משרעת היחסים בין שתי המדינות.⁶³

סיכום: הגישה השילובית

מרבית הספרים שנדונו כאן התמקדו בסוגיה אחת מרכזית. היתרון של גישה זו ברור. התמקדות במערכת היחסים בין שתי המדינות בפרק זמן מוגדר; התמקדות בסוגיה אחת – יחסי שתי המדינות והסכסוך הישראלי-ערבי – או התפתחות היחסים האסטרטגיים בין שתי המדינות; מקומם של ערכים בכינון והתפתחות היחסים או מקומה של הדת בתור גורם קובע ומעצב; אמנות, ספרות וקולנוע בתור מעצבי תרבות ודעת קהל – כל אחד מאלה הוא ציר מרכזי בכל אחד מהחיבורים שסקרתי כאן ותרם תרומה גדולה להבנת התפתחות היחסים בין שתי המדינות ולהבנת פן מסוים ביחסים ביניהן. אני מציע עוד גישה – גישה שילובית.⁶⁴ כפי שצינתי למעלה, יונתן ריינהולד היה בין הראשונים להציע גישה שילובית להבנת יחסי ישראל ארצות הברית. הראייה השילובית

Allon Gal, *David Ben Gurion and the American Alignment for a Jewish State*, Indiana University Press, Bloomington 1991 62

דפוס זה של היחסים מובא במקומות שונים בספר: Tal, *The Making of an Alliance*. 63

Ibid. 64

בוחנת את הקשר בין שתי המדינות כסך כל הגורמים הללו. מבט זה מספק תמונה רחבה, כוללת ומקיפה יותר של היחסים, ויותר מכול – מלמד על הקשר העבות בין שתי המדינות. הדיון המשולב מלמד שבין שתי המדינות התפתחה רשת סבוכה של קשרים שהתפרסו על פני ממדים שונים, חברתיים, כלכליים, תרבותיים, אסטרטגיים וערכיים. דרך ראייה זו מאפשרת לזהות את היחסים המיוחדים לא רק בהקשר של סוגיה אחת, ערכית או אסטרטגית, אלא כתולדה של קשר עמוק שמעורבים בו גורמים רבים ועמוקים, כמה מהם גלויים ואחרים סמויים מן העין. כך למשל, חוקרים נטו לאפיין את יחסי שתי המדינות על פי עמדתן בסכסוך הישראלי-ערבי, ועל בסיס זה הגדירו רגעי משבר ושיא ביחסים בין שתי המדינות, ואולם גם בשעה שהתעמתו ממשלים אמריקנים עם ישראל על רקע הסכסוך נמשכו היחסים המיוחדים, שכן כל הרכיבים האחרים ביחסים הללו המשיכו להתקיים. יתרה מזו, כשבוחנים את יחסי שתי המדינות מנקודת מבט אינטגרטיבית זו עולה כי הסכסוך הישראלי-ערבי והמחלוקות סביבו היו רק מרכיב אחד של יחסים אלה, ולא דווקא החשוב ביותר. מרכיבים מהותיים ומתמשכים יותר שהיו אבני הבניין של היחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית כללו מגעים הדוקים ואינטימיים בין אישים משתי המדינות, בכל הרמות, מראשי מדינה, עבור באישי ציבור ודיפלומטים ועד קהלים וציבורים משתי המדינות; קשרים כלכליים ענפים, שהלכו והעמיקו; קשרי תרבות וספרות, שבאמצעותם הועברו מסרים מארץ אחת לאחרת, ואלה סייעו להעמקת ההזדהות של בני ארץ אחת לאחרת; מגעים תכופים בין בני שתי האומות שהביאו להכרה ולקרבה הדדית; קשרים אסטרטגיים שחרגו מהדגם אשר העמיד את המלחמה הקרה במוקד הקשרים האלה, וכללו שיתופי פעולה מודיעיניים, צבאיים וטכנולוגיים שבאמצעותם מצד אחד תרמה כל מדינה תרומה מוחשית לרעותה, ומצד אחר תרמה להעמקת הקשרים והזיקות בין שתי המדינות. מתוך כך, הגישה השילובית, שאינה באה במקום מחקר ייעודי, היא נדבך אחד במגמה רחבה יותר שיש בה כדי להעמיק את ההבנה שלנו את יחסי ישראל-ארצות הברית, והיא השינוי שהתחולל בתחום ההיסטוריה הדיפלומטית. מתחום שנשען בעיקר על מסמכים ותעודות מדינתיים ושהתבסס על מגעים בין אישי ממשל ומדינה, היסטוריונים הרחיבו את משרעת התחום וכללו תחומי עניין ושיטות מחקר חדשניות. ההיסטוריה הדיפלומטית החדשה מבקשת לבחון את היחסים בין מדינות במשרעת הרחבה ביותר האפשרית, בהנחה שיחסים בין מדינות אינם מוגבלים למגעים בין אישי ממשל, והם כוללים את כל אחד מהרכיבים שהצגתי למעלה. ההיסטוריה הדיפלומטית החדשה פנתה לתחומי עניין חדשים ולגישות מחקר שההיסטוריה הדיפלומטית המסורתית התעלמה מהן, כמו סוציולוגיה, אנתרופולוגיה, ספרות, אמנות וכלכלה, ובכך אפשרה להציג תמונה מקיפה שהרחיבה מצד אחד את גבולות התחום, ומצד אחר אפשרה הבנה טובה יותר של מהות היחסים המיוחדים בין ישראל לארצות הברית וכן הסבר טוב יותר לשאלה כיצד היחסים הללו יכולים להתקיים שנים רבות כל כך.



צבא ומשטרה

קיבוץ ניצנים במלחמת העצמאות: ההיבט האנושי

עמית חכם

תקציר

במחקר זה אני בוחן היבטים חדשים שנוגעים לעמידתו של קיבוץ ניצנים בזמן מלחמת העצמאות. על בסיס גישה מיקרר-היסטורית של חקירה 'מלמטה' ו'מבפנים', הדגש בעבודה זו מושם בעיקר על הארת המציאות היום-יומית ששררה בקיבוץ, שהיו בה עשייה וחרדות, רגשות של קיפוח ושל גאווה, מרידות והתעלות; אלה נשזרו באלה ושיקפו תגובות טבעיות של בני אדם, שהיו לעתים אף נוגעות ללב.

רוב המסמכים שנשמרו מאותה תקופה, ובהם מכתבים רשמיים, יומנים, מברקים וזיכרונות אישיים, נמצאים בארכיון משואה, בארכיון צה"ל ובארכיון הקיבוץ המקומי, ועליהם התבססתי במחקרי. חומר ארכיוני זה וכן טיב הקשרים שהתקיימו בין חברי המשק ובין עצמם זורעים אור על היחסים שנקמו בין תושבי הקיבוץ ללוחמי התגבורת, החטיבה האזורית (גבעתי) והממסד הפוליטי-ביטחוני. היחסים הללו השפיעו מאוד על הלך רוחם של תושבי ניצנים בזמן המצור, ובמידה רבה הם קבעו את תוצאות המערכה על הנקודה.

במשך השנים התקיימו דיונים רבים ונוקבים על פרשת ניצנים בתש"ח. בהתנצחות זו, בנוגע לסיבות למפלה בניצנים ולאחריות לנושא, נפקד עד כה תיאור חיי היום-יום של 'האנשים הפשוטים' בתוך הקיבוץ. במאמר זה אני מנסה לתקן זאת. לפי ממצאי העבודה, גם לחיי השגרה (במשטר החירום בקיבוץ) היה משקל רב, וזה השפיע על כושר העמידה של הלוחמים במשק. כך מתוארים זה לצד זה גילויי מנהיגות וסולידריות לצד עברות משמעת ורפיון הרוח. קוטביות זו הייתה לבסוף בעוכריו של קיבוץ ניצנים, והוא נפל ב-7 ביוני 1948.

מילות מפתח: דרום השפלה, חטיבת גבעתי, מלחמת העצמאות, ניצנים, העובד הציוני, צבא מצרים

* תודתי נתונה למיכל חכם על עזרתה הטכנית הרבה בכתיבת המאמר.

מבוא

עם פרוץ מלחמת העצמאות, לאחר החלטת האו"ם בכ"ט בנובמבר על סיום המנדט הבריטי ועל הקמת שתי מדינות עצמאיות בארץ ישראל, היו יישובי ספר חקלאיים רבים למוצבים צבאיים בקו הראשון. משקים אלו השתלכו בהגנה על המרחב, עם הכוחות הסדירים של החטיבה האזורית ובשליטתה. סיפור זה נכון גם בנוגע לקיבוץ ניצנים, שנמצא במצור ממושך מתחילת הלחימה ולבסוף נכבש בידי כוחות צבא מצרים בקרב עקוב מדם ב־7 ביוני 1948.

קיבוץ ניצנים, בתור יישוב ספר, שניצב כאיום וכמכשול בפני הכוחות הערביים בתוך הארץ ובפני צבא מצרים הפולש לאחר 15 במאי 1948, מייצג שורה של יישובי חזית, שמקצתם עמדו בפני ההתקפות עליהם (לדוגמה נירים ונגבה) ומקצתם פונו לאחר לחימה עזה (לדוגמה יד מרדכי וכפר דרום). על פי מרבית ההערכות ההיסטוריות, יישובי הספר במלחמת העצמאות, בהיותם חלק בלתי נפרד ממערכת ההגנה על המרחב (ובכללה החטיבה הצבאית של המרחב) מילאו ביעילות את תפקידם כמוצב בלימה בפני התקדמות צבאות ערב לתוככי הארץ, ובכלל זה את זו של צבא מצרים בדרום.¹

במשך השנים נכתבו מחקרים רבים שעסקו בשאלת יישובי הספר בזמן מלחמת העצמאות מנקודות מבט שונות, ובהן היבטים צבאיים, התיישבותיים, פוליטיים, כלכליים, תרבותיים וגאוגרפיים. בהקשר הזה הייתה בדרך כלל ההסתכלות הבסיסית של ההיסטוריון הסתכלות 'מלמעלה', והמדדים העיקריים שנבחנו היו בעיקר מדדי מקרו, כגון יחסי הכוחות בין הצדדים הלוחמים, השפעת הגאוגרפיה והטופוגרפיה על הלחימה ודרגת ההתחמשות. בהסתכלות כזו, ועל בסיס דפוסי חשיבה מוסכמים וממוסדים, ההיסטוריונים המסורתיים (בני דור הכותבים הראשון) ראו במלחמת העצמאות במקרים רבים מלחמת גבורה של מעטים מול רבים.²

משלהי שנות השמונים הצליחה ההיסטוריוגרפיה הישראלית שעסקה במלחמת העצמאות להשתחרר מדפוסי חשיבה אלה ונעשתה ביקורתית ויסודית יותר.³ זרם רוויזיוניסטי זה בחן את המלחמה בחינה 'קרה' ואובייקטיבית מזו שהייתה בעבר. חוקרים אלו הסתמכו בעיקר על נתונים אשר נוגעים ליחסי הכוחות המשתנים בין המחנות המתעמתים, שהתבררו מתוך מקורות מידע חדשים (עם פתיחת הארכיונים לציבור הרחב). הנתונים החדשים הראו בבירור כי לצד היהודי היה יתרון יחסי בחלק גדול מהמלחמה.⁴

- 1 דותן דרוק, 'האם הופקו הלקחים הנכונים מעמידת היישובים במלחמת העצמאות?' יסודות, 1 (2019), עמ' 33-1.
- 2 מרדכי בר־און, זכרון בספר: ראשיתה של ההיסטוריוגרפיה הישראלית של מלחמת העצמאות 1948-1958, העמותה לחקר כוח המגן, תל אביב 2001, עמ' 18-19.
- 3 יואב גלבר, קוממיות ונכבה: ישראל, הפלסטינים ומדינות ערב 1948, דביר, אור יהודה 2004, עמ' 11.
- 4 מרדכי בר־און, 'יחסי כוחות במציאות קרבית ומיתוס "דוד מול גוליית" במלחמת העצמאות', ישראל, 20 (2012), עמ' 107-149.

מנגד, עלה מן המקורות גם כי בחודש הבלימה הראשון הצליחו צבאות ערב לרכז במוקדים שונים כוחות רבים וחמושים משל יישובי הספר שעמדו בדרך; מבחינה זו, טענתם של המתיישבים שלחמו על ביתם כי עמדו מעטים מול רבים נכונה בהחלט.⁵

כיום הגישה המתרחבת במחקר מדגישה היבטים כמו חזית העורף, תהליכי המעבר לריבונות תוך כדי מלחמה והשינויים שגלו לה במרחב;⁶ זאת לצד הנטייה להתבוננות מעמיקה יותר במקרי בוחן נקודתיים, ובכלל זה התמקדות בסיפורו של היישוב היחיד בחזית, ושימוש גובר בגישת המיקרו־היסטוריה, המבקשת להוסיף ממדים נוספים לתמונת העבר. אחת המסקנות המרכזיות שהסיקו ההיסטוריונים בנוגע להסתכלות המיקרו־היסטורית ומתוך שימוש בשיטת חיי היום־יום, היא כי דרך הבנת פעולותיהן של קבוצות או תנועות מקומיות קטנות אפשר להגיע לממצאים חשובים, ואלה יכולים לתרום להבנה טובה יותר של תופעות היסטוריות רחבות יותר.⁷ שיטות מחקר אלה בולטות בשונותן מן השיטה הכמותית, שהייתה מקובלת מאוד בעבר בקרב חוקרי ההיסטוריה החברתית, אשר בעיניהם לא היו בני השכבות הנמוכות אלא פריטים סטטיסטיים, ישויות סבילות בתהליכים ארוכי טווח, אשר המשכיותם לא הוטלה בספק וליחיד לא הייתה שליטה עליהם. המיקרו־היסטוריה שינתה מגמה זו, והעמידה את בני השכבות הנמוכות כבני אדם עצמאיים ואחראים לעיצוב גורלם.⁸

עם זאת, עד היום טרם נעשה ניסיון מרוכז אחד לחשוף את ההיבטים האנושיים, החברתיים, הפסיכולוגיים, הכלכליים והתרבותיים של המשקים שניצבו בקו הראשון, ואת פעולת הגומלין בין יחידים לקבוצות בתוך היישוב היחיד, ובינו ובין מעגלי קשר אחרים; ועל יסוד זה לנסות להצביע על תופעה היסטורית רחבה יותר, שתאפשר הבנה עמוקה של תהליכי התמודדות עם אתגרי המלחמה.

עמידת קיבוץ ניצנים בתש"ח נחקרה ותוארה עד כה בדרך דומה. החוקרים שכתבו על המשק התמקדו בשלל נושאים, כגון אופני ההתארגנות של חבריו לקראת המלחמה, בחינת יחסי הכוחות בין הצדדים הלוחמים, רמת ההתחמשות, תמיכת המעטפת הצבאית והממסדית, השפעות פוליטיות על המערכה וכדומה. להבדיל מכך, בשיטת המחקר הנבחרת כאן משמשים רבות כלים מיקרו־היסטוריים; מטרתם לבחון, כמקרה בוחן ייחודי, את המאפיינים האנושיים־פסיכולוגיים והחברתיים של לוחמי ניצנים, חברי המשק ולוחמי תגבורת. כך המאמר זורע אור גם על מערכות היחסים שבין אנשי הקיבוץ למעטפת התומכת החיצונית – חטיבת גבעתי, תנועת ההתיישבות (העובד הציוני) והממסד הצבאי־פוליטי.

- 5 הנ"ל, 'מה קרה ל"היסטוריה החדשה" במעבר האלף', **עיונים בתקומת ישראל**, 15 (2005), עמ' 67.
- 6 ראו למשל: מרדכי בר־און ומאיר חזן (עורכים), **אזרחים במלחמה: קובץ מחקרים על החברה האזרחית במלחמת העצמאות**, יד יצחק בן־צבי, המכון לחקר הציונות וישראל ע"ש חיים וייצמן, אוניברסיטת תל אביב והעמותה לחקר כוח המגן על שם ישראל גלילי, ירושלים 2010.
- 7 בנימין ארבל, "ההיסטוריה כרומן בלשי": על המהדורה העברית של ספרו של קרלו גינצבורג, הגבינה והתולעים: עולמו של טוחן בן המאה השש־עשרה, **זמנים**, 97 (2007), עמ' 106–107.
- 8 שם, עמ' 107.

כאמור, מערכות יחסים אלו השפיעו השפעה ניכרת על כושר העמידה של חברי ניצנים וקבעו במידה רבה את תוצאות המערכה העגומות בנקודה.

עם פרוץ מעשי האיבה, ובשל האיום הביטחוני הגובר על המשק, השתנה קיבוץ ניצנים בהדרגה ממשק חקלאי למאחז צבאי בחזית. לאחר פלישת צבא מצרים לארץ נהייתה התלות של ניצנים במעטפת הצבאית והאזרחית קריטית במעגלי החיים השונים, וחברי ניצנים היו משולבים בהם באותה תקופה: בתוך הקיבוץ – כקהילה אנושית מורכבת מאזרחים ולוחמי תגבורת; ומחוץ לו – ביחסים שהצליחו חברי המשק ליצור עם חטיבת גבעתי, העובד הציוני וההנהגה הצבאית והפוליטית של המדינה.

קבוצה זו, שאליה מופנה הזרקור, התמודדה עם אתגרי מצב חירום במלחמה, ואלה הלכו והחריפו והטילו עליה עול פיזי ונפשי הולך וגובר, עד בוא רגע ההכרעה. כיבושו של קיבוץ ניצנים וכניעת המגנים עליו השאירו טראומה של ממש בקרב הציבור הרחב ועוררו פולמוס נוקב וכואב בנוגע לאחריותם של לוחמי ניצנים למפלה הצבאית (שנמשך עד ימינו). נגד הגישה הזאת, שהתווה הפיקוד הבכיר של חטיבת גבעתי מיד אחרי כיבושה של ניצנים ב־7 ביוני 1948, התולה את קולר הכישלון על צווארם של אנשי הקיבוץ (בשל לחימתם הרפה – לפי דעת הפיקוד הבכיר של חטיבת גבעתי), יצאו בחריפות אנשי ניצנים ותנועתם להגנה על חברי המשק. את חצי הביקורת החריפים הפנו חברי המשק כלפי מפקדי גבעתי באותם ימים. אלה אף הואשמו בהפקרת ניצנים על רקע אידאולוגי-פוליטי. החלטתי לבחון מחדש את פרשת ניצנים נובעת מחשיבותו ההיסטורית הייחודית של הסיפור, ובפרט בכל הנוגע להיבטיו האנושיים, שטרם נחשפו במלואם. חשיפתם תאפשר לקורא הבנה טובה יותר של האירועים שהתרחשו בניצנים בזמן המצור, ובפרט של הלכי הרוח, רגשות ומורל, שחזיקו או החלישו את כושר העמידה של אנשי המשק.

ממשק חקלאי למאחז צבאי

חברי ניצנים החלו להתגבש כגרעין התיישבות כחמש שנים לפני עליית הקבוצה על הקרקע. בדצמבר 1943 התיישבו ראשוני החברים על אדמות חמאמה (בבעלות קרן קיימת לישראל. להלן: קק"ל), כשמונה קילומטרים מדרום-מערב ליבנה.⁹ התיישבותם נעשתה בחסות תנועתם בארץ – העובד הציוני. גוף זה נוסד ב־1932 כתנועת התיישבות וכמפלגה פוליטית, אשר הזדהתה אידאולוגית עם הפלג המתקדם של הציונים הכלליים (מפלגה ליברלית במהותה). הקרוב יותר למחנה העבודה הסוציאליסטי. העובד הציוני והציונים הכלליים ביישוב היו קטנים מן התנועות הסוציאליסטיות הגדולות והשפיעו פחות מהן, בין היתר בגלל פלגנות יתרה ויכולות ארגוניות וכלכליות פחותות יחסית במפלגת האם.¹⁰

9 'קבוצת ניצנים להתיישבות', דבר, 8.12.1943, עמ' 1.

10 נעמי שילוח, מרכז הולך ונעלם: החוגים האזרחיים בארץ-ישראל בשנות השלושים, יד יצחק בן-צבי ומוסד הרצל לחקר הציונות, אוניברסיטת חיפה, ירושלים 2003, עמ' 384-393.

לאחר פרוץ תקריות הדמים, בראשית דצמבר 1947, החמיר מאוד המצב הביטחוני בניצנים ובסביבותיו עקב תוקפנות האוכלוסייה הערבית הקרובה ותנאי השטח מסביב לנקודה. הקיבוץ היה באזור טופוגרפי נחות, מוקף מכל צדדיו גבעות חול, ואלה חלשו על מרחב המשק. הקרקע הייתה חולית והקשתה את הקמתו של מערך ביצורים יציב במקום. במרחק של קילומטר ממזרח למשק עבר הציר המרכזי (כביש החוף), שחיבר את הכפרים הערביים הגדולים מג'דל (אשקלון של ימינו) – אישדוד (בקרבת אשדוד של ימינו)¹¹; בשל המחסור במוקשים נותר באותו הזמן המרחב שחצץ בין הכביש למשק פתוח לתנועות האויב.¹² סביבת הקיבוץ עצמה הייתה מיושבת באוכלוסייה ערבית כפרית, צפופה יחסית. מדרום – חמאמה (כפר קטן שחיו בו כ-300 תושבים) במרחק ארבעה קילומטרים מן הנקודה,¹³ ממזרח – בית דראס במרחק זהה (כ-3,000 תושבים); ומצפון – הכפר הגדול אישדוד (כ-5,000 תושבים) שהיה סמוך לכביש הראשי, במרחק שלושה קילומטרים בלבד



מפת האזור עד נפילת ניצנים
שרטט: ארנון אבני

- 11 אברהם אילון, חטיבת גבעתי מול הפולש המצרי, מערכות, תל אביב 1963, עמ' 151.
- 12 יומן המחלקה הצבאית בניצנים, ארכיון קיבוץ ניצנים (להלן: א"נ), מכל 6, תיק 4.
- 13 מפקד גדוד 51, פקודת מבצע, 21.5.1948, שם, מכל 6, תיק 1.

מן המשק.¹⁴ מנגד, לא נמצא שום יישוב עברי בסביבה הסמוכה לקיבוץ; היישובים הקרובים – נגבה, באר טוביה (שם גם היה מטה הגדוד)¹⁵ ויד מרדכי – היו במרחק של 9, 12 ו-20 קילומטרים בהתאמה מניצנים.

סמוך לתחילת המלחמה היו בקיבוץ 108 חברים בוגרים (62 גברים ו-46 נשים) ו-33 ילדים. הקהילה הייתה שיתופית, והתגוררו בה משפחות ורווקים. רוב תושבי המקום היו בני 27-28. הרוב המכריע היה יוצאי פולין ורומניה והמיעוט – מהונגריה ומארגנטינה. רוב חברי הקבוצה, ובהם כמה ניצולי שואה, השתייכו לתנועת הנוער הציוני בגולה, והם הגיעו לארץ בשנים 1934-1947. מעטים מן החברים היו בעלי ניסיון ביטחוני של ממש, אף כי מקצתם הוכשרו הכשרה בסיסית ושירתו כנוטרים לפני פרוץ המלחמה.¹⁶

פרנסת הקיבוץ התבססה בעיקר על חקלאות. בשנים שלפני מלחמת העצמאות הקימו חברי המשק כמה ענפי עבודה: פלחה, מספוא, מטע הדרים, משתלה, גן ירק, רפת ולול. את מרבית התוצרת שיווקו אנשי ניצנים לשוק המקומי ולצבא הבריטי, והיתרה נוצלה לצריכה עצמית.¹⁷

ההסלמה הביטחונית בדרום הארץ בחודשי המלחמה הראשונים גרמה תמורות גדולות בחיי המשק. מאז נכללו השמירות, הסיורים והאימונים בשגרת יומם של החברים. לראשונה בתולדות הקיבוץ דובר על הכנת מלאי חירום של מזון, נבדקו דרכים חלופיות להספקת מים לנקודה ושונן סדרי העבודה, לפי המצב הביטחוני החדש.¹⁸ צירי התנועה אל ניצנים נחסמו באותו שלב, והקיבוץ נותר מנותק ממרכז הארץ. ביטוי למצוקות החברים בעת ההיא נתנו אנשי המשק עוד בראשית דצמבר 1947, ימים אחדים בלבד לאחר פרוץ המלחמה. באיגרת לשליחי המשק בחוץ לארץ כתבו החברים: 'ביתנו במצור. בשעת כתיבת אגרת זו – הננו מנותקים כמעט מהעולם החיצוני. מאורעות דמים. ניתוק תחבורה, חוסר דואר ועיתונות ורדיו הם מנת חלקנו בימים אלה'.¹⁹

בתוך זמן קצר פגעו האירועים הביטחוניים במרחב פגיעה כלכלית חמורה במשק, וקשריו הכלכליים עם מרכזי השווק במרכז הארץ נותקו. נתוני ההשקעות במקרקעין וההלוואות למטרות פיתוח הקיבוץ באותה תקופה מראים למעשה התרסקות, ובכלל זה ברכישת חדרות חדשות.²⁰

אף על פי כן השתדלו אנשי ניצנים בשבועות המלחמה הראשונים לשמור על שגרת חייהם הבסיסית: הוכנו תכניות לקליטת עולים והכשרות חדשות ונמשכו עבודות

14 'ניצנים חממה', עלון הקבוצה, יא (1946), עמ' 6.

15 יומן המחלקה הצבאית בניצנים, א"נ, מכל 6, תיק 4.

16 אוכלוסייה 1949, שם, מכל 1; מאזנים, חלק 3 (תש"ח), עמ' 9-1.

17 עלון הקבוצה, יא (1946), א"נ, עמ' 9-1.

18 צביקה דרור, ניצנים: קיבוץ שנבנה פעמיים, הקיבוץ המאוחד ומשרד הביטחון, תל אביב 1990, עמ' 47.

19 חיים מילשטיין, חברינו בשליחות, 6.12.1947, א"נ, תיק 2.

20 מאזנים, חלק 3 (תש"ח), עמ' 9-1.

השרברבות, והעבודה השוטפת וההכרחית במשק – בקטיף, ברפת, בלול, בפלחה במספוא ובגן הירק. מאמצים רבים ניכרו גם בתחום התרבות: נרכשה מכונת קולנוע בסיוע העובד הציוני, והוסרטו סרטים חדשים אחת לשבועיים. כן נערך המשק לחגיגות החנוכה ואורגנו מחדש החוגים לעברית עבור העולים החדשים בקיבוץ.²¹ פעילות זו דעכה בהדרגה עם החמרת המצב הביטחוני, עד שיתוק כמעט גמור של חיי השגרה.²²

האיום בנטישה והרגשת ההפקרה

על פי מפת החלוקה שהתוותה ועדת אונסקו"פ (החלטה 181), נותר קיבוץ ניצנים מחוץ לגבולות המדינה היהודית. בעקבות השארת יישובים בתחום המדינה הערבית מינה המרכז החקלאי ועדה מיוחדת לשם חיזוק כושר העמידה של היישובים שנותרו מחוץ לגבולות החלוקה, וחבריה נפגשו עם נציגי משקים אלה. בפגישות אלו סוכם עם אברהם הרצפלד, מראשי המרכז החקלאי, להתחיל בפעולות פיתוח במשקים בהיקף של 250,000 לירות ארץ-ישראליות²³ כדי לשפר את יכולתם של יישובים אלו להתמודד עם מציאות אפשרית של חיים בתוך מדינה ערבית. גם ראשי העובד הציוני גיבשו תכניות חירום לעזרת ניצנים, אגב ניצול השפעתם הפוליטית, בהכירם בחיוניות הבסיס הכלכלי והדמוגרפי של הקיבוץ להישרדותו בתנאים החדשים. לשם כך אף הוחלט למנות בא כוח מתוך המזכירות העליונה, שיורשה במקרים דחופים להקציב כספים למשק מטעם התנועה על פי שיקול דעתו.²⁴ אך תכניות וכוונות טובות לחוד ומציאות לחוד.

לקראת פינוי הכוחות הבריטיים את המחנה הצבאי, שהיה סמוך לניצנים, התנהלו מגעים גם בין ראשי המרכז החקלאי לנציגי השלטון המנדטורי בנוגע לרכישתו; אך מסיבות שאינן ברורות לחלוטין עלה המשא ומתן הזה על שרטון.²⁵ לאחר פינוי המחנה (בשלב ראשון ב־19 בינואר 1948 ובשלב שני ב־27 בפברואר 1948) הוכלל חלק משטחו בתחום המגננה של הקיבוץ אגב חפירת עמדות הגנה וביצורים חדשים. מבני המחנה המרוחקים נותרו הפקר ונבזזו בידי תושבי הכפרים הערבים הסמוכים, ולימים שימשו נקודות כינוס עבור הכוחות שתקפו את המשק.²⁶

יעקב שמעוני, מזכיר המחלקה הערבית של שירות הידיעות של ההגנה, חזה את התסריט המסוכן הזה עוד בשלב המוקדם הזה, והוא אף התריע על כך לפני הרמטכ"ל

21 חיים מילשטיין, חברינו בשליחות, 6.12.1947, א"נ, תיק 2.

22 שם.

23 דו"ח משיבת המזכירות העליונה, 24.12.1947, שם, מכל 1, תיק 1.

24 שם.

25 מזכירות העובד הציוני לה' ד' בן-גוריון, תיק התכתבות, 25.1.1948, ארכיון בן-גוריון (להלן: אב"ג), חטיבה 12, תיק 339.

26 דרור, ניצנים: קיבוץ שנבנה פעמיים, עמ' 49-50.

יעקב דורי.²⁷ שמעוני המליץ למטה הכללי (להלן המטכ"ל) להורות לאנשי פלמ"ח שהיו מסופחים לגבעתי לתפוס את המחנה.²⁸ יגאל אלון, מפקד הפלמ"ח, דחה למעשה את פניית המטכ"ל בנושא המחנה והמליץ להוציא את דרום השפלה מאחריות גבעתי ולצרפו לאחריות הפלמ"ח כתנאי להירתמות הפלמ"ח לנושא. דבר זה לא יצא מעולם מן הכוח אל הפועל. אם כן, נראה שעד פינוי המחנה הבריטי לא הורה איש מהמטה הכללי לגבעתי לתפוס את המחנה, ואנשי גבעתי לא עשו זאת מיוזמתם,²⁹ ובה בשעה התנערו גם המוסדות המיישבים מאחריות ושלחו את נציגי הקיבוץ לקבל תשובות מראשי המטה הכללי.³⁰ במכתב מסוף ינואר 1948 אל אידוב כהן, נציג העובד הציוני בוועד הפועל של ההסתדרות, תיארו חברי ניצנים את מצבם החמור ודרשו את התערבות המוסדות לאלתר:

לאחר שהצבא [הבריטי] עזב את המחנה שעל ידנו, הועמדנו בפני מצב ביטחוני חמור וכמו כן במצב כלכלי איום [...] אין לנו כל ביצורים במקום כמו כן אין ציוד. ההרגשה היא שנשארו מופקרים לגמרי. מיותר לציין שאנו מוקפים מכל הצדדים על ידי הבתים העוזבים של המחנה הצבאי שזה יכול לשמש לריכוזי כנופיות. [יש] להשתדל שיצרפו אותנו לתוכנית הביצורים של הנגב כאשר מבחינה ביטחונית מצבנו לא יותר טוב ואולי גרוע מאותם המשקים שנכללו בתוכנית זו. במקרה והדברים האלה לא ימצאו אוזן קשבת לא תהיה לנו כל ברירה אלא לעזוב את המקום. אין באפשרותנו להפקיר במקום פרוץ זה 200 נפש ובתוכם 40 ילדים ו-35 נוער מעליית הנוער.³¹

נראה אפוא שעוד מראשית המערכה הבין קהילתית רווחו רגשות ההפקרה והקיפוח בין כותלי משק ניצנים. מונחים קשים כאלה לא אומצו ביישובים אחרים במרחב, ש כמו ניצנים היה מצבם הביטחוני והכלכלי מורכב באותה העת.³² איומי חברי המשק לעזוב את ביתם היו חריגים מאוד, ואולי סימנו עוד אז תעצומות נפש אשר עלולות לא לעמוד כנונה באתגרים העצומים שעוד יבואו.

זמן קצר לאחר העברת המכתב הזה, בשל העיכובים הנמשכים בהכללת הקיבוץ בתכנית הנגב (אשר הוקמה למען הכנת יישובי הנגב למלחמה),³³ שלחו ב-18 בפברואר 1948 חברי ניצנים – בשיתוף הקיבוצים נגבה, כפר מנחם וגת – מכתב מחאה נוסף, הפעם לדוד בן-גוריון וליוסף ויץ (מנהל מחלקת הקרקעות והייעור בקק"ל בשנים 1932-1961

27 אורי מילשטיין, הופקרו למוות: על הפוליטיקה של מח"ט גבעתי בתש"ח, שרידות, רמת גן 2013, עמ' 80.

28 שם.

29 שם, עמ' 81-82.

30 אבשלום (צרכניה) לזן, ארכיון צה"ל (להלן: א"צ), 12.1.1948, 1022-922/1975.

31 ניצנים להח' אידוב כהן, 25.1.1948, א"נ, תיק 2.

32 יצחק פונדק, 'פרשת ניצנים' גביית עדויות, 30.3.1949, א"צ, 182-129/1951.

33 על ועדת הנגב ראו: יחיעם ויץ, 'ועדת הנגב במלחמת העצמאות: התיישבות, כלכלה וצבאיות', בתוך: מרדכי בר-און, יצחק גרינברג ומאיר חזן (עורכים), כלכלה במלחמה: קובץ מחקרים על החברה האזרחית במלחמת העצמאות, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2017, עמ' 304.

ומהפעילים המרכזיים בהתיישבות העובדת). במכתב הלינו חברי המשקים על המדיניות הלא מאוזנת של מוסדות היישוב כלפי יישובי דרום השפלה, שלדעתם, כמו משקי מרחב הנגב, היו גם הם בסיכון ביטחוני חמור, מפוזרים ומבודדים, מוקפים אוכלוסייה ערבית עוינת.³⁴ לדבריהם, אי-הכללת יישוביהם בתכנית הנגב 'עלולה להוביל לכדי השלכות חמורות ביותר, שאת תוצאותיהן קשה עדיין לחזות'.³⁵

בתגובה למכתב האיץ בן-גוריון בחברי ועדת הנגב להחיש את עבודות הביצורים בארבע הנקודות, אגב הבעת מורת רוח רבה מכך שעוד לא יושמו ההוראות שניתנו לכלול את ארבע הנקודות בתכנית הנגב.³⁶ חבר הוועדה יגאל פייקוביץ - הוא יגאל אלון, מפקד הפלמ"ח - הדגיש בתשובתו כי רק ב-19 בפברואר 1948 הוחלט על תקציב בסכום של 20,000 לירות ארץ-ישראליות עבור ביצורים של ארבעת היישובים. הוא הדגיש כי הוראת הביצוע ניתנה לסולל בונה ביום ההחלטה.³⁷ גם יוסף ויץ התייחס לנושא; הוא כתב ביומנו ב-18 בחודש: 'העליתי את הצעתי על מפעל הנגב המלחמתי-יישובי ונערך דיון מקיף עליו ועל עזרתנו ליישובים חקלאיים אחרים [...] לבסוף הוחלט בחיוב'.³⁸

עם זאת, ואף שהגופים המיישבים ומוסדות הביטחון ידעו על מצוקותיהם של יישובי דרום השפלה והבטיחו לטפל בהן במהירות - אכן, כך עולה מחילופי המכתבים המוזכרים למעלה - לא חל שינוי של ממש במצבו של ניצנים גם בהמשך הדרך. אף שוועדת הנגב קבעה כי את קיומם של כל הגופים באזור הנגב יממן הצבא, נמשכו הדיונים על הכללת ניצנים בתכנית ללא הכרעה. מגעים קשים התנהלו בהקשר זה גם בין תנועת העובד הציוני לגופים המיישבים, כדי שגם ניצנים יוכנסו לרשימה הנספחת של היישובים (ברשימה זו היו בעיקר שמות יישובי הנגב הקטנים והחלשים במיוחד, שאוכלוסייתם לא הגיעה לרף הקריטי של חמישים נפשות ליישוב);³⁹ לבסוף, לאחר קשיים רבים, הוחלט לכלול את המשק בתקציב הביצורים בלבד, אולם קיום האנשים בנקודה לא הובטח, ולמעשה עד הרגע האחרון ניהלה התנועה משא ומתן כדי שגם ניצנים יוגדרו גוף לוחם.⁴⁰

לדברי יצחק גולדשטיין, מהנהלת העובד הציוני, אפילו בנושא ההכרח בליווי צבאי לשיירות האספקה, שגם הממסד הביטחוני הכיר בחיוניותם, נפקד מקומו של ניצנים לתקופות ארוכות; ולעומת זאת, מצבם של יישובי ספר אחרים בגזרה, מהבחינה הזאת, היה טוב הרבה יותר. גם כאן, לדבריו, רק התערבות פוליטית של נציגי העובד הציוני 'בחלונות

34 משקי נגבה, כפר מנחם, גת, ניצנים, לדוד בן-גוריון ויוסף ויץ, הנידון: צירופינו לתוכנית הנגב בביצורים ובביטחון, 18.2.1948, אב"ג, חטיבה 12, תיק 342.

35 שם.

36 לוועד הנגב, 18.2.1948, שם.

37 ועדת הנגב לדוד בן-גוריון, הנדון בצורים בנגבה, גת, כפר מנחם וניצנים, 20.2.1948, שם.

38 יוסף ויץ, יומני ואגרות לבנים, מסדה, רמת גן תשכ"ה, עמ' 239.

39 עמיעד ברזנר, הנגב בהתיישבות ובמלחמה: המאבק על הנגב 1941-1948, המרכז לתולדות כוח המגן ההגנה על-שם ישראל גלילי ומשרד הביטחון - ההוצאה לאור, תל אביב 1994, עמ' 132-137.

40 דברי הח' י' גולדשטיין בישיבת הוועד הפועל ביום ב', 21.6.1948, ארכיון משואה (להלן: אמ"ש), AR-OZ-210 27.

הגבוהים' של הדרג המדיני הצליחה להביא לתוצאה הרצויה, באיחור ולאחר גרימת עגמת נפש גדולה מאוד לאנשי ניצנים. לדעתו, 'יחס זה הטיף הרבה חרדה ודכאון ללב אנשים שנצטוו לשמור על עמדה מבודדת בשטח החלקה הערבי'.⁴¹

גולדשטיין מתאר רגשי קיפוח ואפליה קשים שהרגישו חברי ניצנים מצד הדרג הצבאי והמדיני. כאן יש לציין שאלה אינם בהכרח מתארים את המציאות ההיסטורית לאשורה. היו פערים לטובת יישובים אחרים באזור, אשר התבטאו בנוכחות כוחות צבא, ביצורים וציוד מלחמה. הדבר יכול לעורר רגשות קיפוח ואפליה בקרב אנשי ניצנים. עם זאת, לא הוכח מעולם שהתקיימה מדיניות מכוונת של אפליית ניצנים בהקשר הזה; למשל בצמצום שיירות האספקה המאובטחות או בהיקף הביצורים. בהקשר זה יש לזכור כי לכאורה ברוב המקרים נבע הפער לטובת יישובים מסוימים על פני אחרים משיקול מקצועי בלבד, מאמונה כי הם חשובים יותר מבחינה אסטרטגית או טקטית.

כך, עם הגורמים האובייקטיביים השונים ששיחקו לרעתו של ניצנים באותם ימים אפשר למנות את הריחוק הגדול יחסית של קיבוץ זה מן היישובים באזור ומכוחות גבעתי בגזרה, אוכלוסייה ערבית עוינת יותר ממקומות אחרים כמו כפר מנחם וגלאון, תגבור צבאי של היישובים בקרבת ציר מג'דל-פלוג'ה שנחשב בטעות ציר מועדף בעיני צבא מצרים והיותה של נגבה מרכז לוגיסטיקה והתארגנות אזורי.⁴² גורמים אלו ככל הנראה יצרו בלב אנשי ניצנים רגשות מובנים (אך בעיקרם סובייקטיביים) של ניתוק ומועקה, וראינו כי אלה השפיעו על הלך הרוח המקומי בתוך המשק. לעניינו חשוב היבט זה בעיקר בשל השפעתו על כושר עמידתם של מגני הקיבוץ. בנושא זה אעסוק בהמשך המאמר כדי להאיר את נכחי נפשם של הלוחמים בניצנים בתקופת המצור, עד נפילתם בשבי המצרים.

צרימות ביחסים בין אנשי ניצנים לחטיבת גבעתי

שבועות אחדים לפני פלישת צבאות ערב לארץ נקבע ציר מג'דל-פלוג'ה כגבול הגזרה בין חטיבת הנגב ובין חטיבת גבעתי (מדרום לציר ומצפון לו בהתאמה).⁴³ ערב פלישת המצרים

41 שם; מזכירות משק ניצנים לשר הביטחון, פרשת הגנת 'ניצנים' בדרום, 15.6.1948, אמ"ש, נ"צ/10/202.

42 יצחק פונדק, **חמש משימות**, ירון גולן, תל אביב 2000, עמ' 91, 98-99, 117, 120, 145, 150-151; מילשטיין, **הפקרו למוות**, עמ' 136-137, 147-149; יעקב וילן, **בדרך אל נגבה: פרקי חיים**, אופיר הוצאה לאור, תל אביב 1993, עמ' 139; אברהם אילון, **חטיבת גבעתי במלחמת הקוממיות**, מערכות, תל אביב 1959, עמ' 264-267, 276; יעקב נחמיאס ואפי מלצר, **גדוד 52 של חטיבת גבעתי במלחמת העצמאות תש"ח-1948**, אפי מלצר, מכבים 2001, עמ' 86; שירה עובדת לקידום ולשימור זמר ההתיישבות העובדת: https://shira-ovedet.kibbutz.org.il/cgi-webaxy/item?126_2 (אוחזר ב-9.2.2023).

43 יצחק פונדק, **ישראל אילון**, עורך נגבי ואחרים, **גדוד 53 (הפרברים) בחטיבת גבעתי: מלחמת העצמאות - תש"ח**, ירון גולן, תל אביב 2006, עמ' 52.

שירתו בחטיבת גבעתי יותר מ־3,000 חיילים, בארבעה גדודים, ובימים שלאחר הפלישה הוקם גדוד נוסף. ב־15 במאי 1948, תאריך פלישת המצרים, כחלק מתכנית ד, ⁴⁴ עוד עסקו גדודים ופלוגות מתוך החטיבה בלחימה על הדרך לירושלים. הכוחות לחמו גם בגזרת לטרון ודאגו להבטחת השליטה על האזור הערבי במרחב גדרה-חצור-באר טוביה, שהיה באחריותה של גבעתי. עקב פעילות זו, שנמשכה גם לאחר פלישת המצרים והייתה כרוכה בפזיזות היחידות בשטח פעולה נרחב, לא הייתה ערוכה גבעתי להתמודד כראוי בעת ההיא עם כוחות צבא מצרים שפלשו לנגב. ⁴⁵

בתנאים אלו מילאו יישובי הספר במרחב זה תפקיד ביטחוני ראשון במעלה כמוצבים צבאיים, אשר מטרתם הייתה לעכב ולשחוק את יחידות צבא מצרים שנעו צפונה ומזרחה. לצורך עמידה ביעד זה חוזקו מרבית נקודות ההתיישבות, ובהן ניצנים, בלוחמי תגבורת; אלה נועדו לחזק את מערך ההגנה בתוך היישובים, ובכלל זה במארבים או בפשיטות מחוץ לקיבוץ, בביצורים, בארגון שיירות אספקה של נשק, תחמושת, מזון וכיוצא באלה. ⁴⁶ מחודש פברואר שהתה בניצנים מחלקת לוחמים אחת לפחות. מסוף מארס עד 7 ביוני (תאריך כיבוש ניצנים) הייתה זו מחלקתו של אברהם שוורצשטיין מגדוד 53 (גדוד מחטיבת גבעתי שהופקד על מרחב ניצנים). זו חוזקה בסוף מאי למשך ימים אחדים במחלקת הפשיטה של שמואל רוטהולץ (גדוד 53) ובמחלקת הטירונים בפיקודו של יוחנן מנהיים (גדוד 58), שנכנסה למשך זמן קצר לפני הקרב המכריע. במחלקות היו 35-45 לוחמים, ולהם רובים אישיים, עשרה-עשרים תת־מקלעים (סטנים) ומקלע למחלקה.

עוד על הסיוע לניצנים ועל טיבו אפשר ללמוד מתוך התיעוד הקיים, העוסק בפרשת ניצנים, ובפרט מן הפרוטוקולים של ועדת החקירה לנושא מ־1949. מתיעוד זה נראה כי בעזרה שהושיטה חטיבת גבעתי לניצנים בלטו לעתים 'צרימות' קשות ונשבה ממנה אף רוח רעה. הביקורת ואף הנגדנות לפעמים מצד החטיבה כלפי ניצנים משתקפות היטב

44 תכנית לכיבוש שטחים אסטרטגיים ואזורים בתחום המדינה היהודית ובמרחבים אחרים קודם לציאת הבריטים מן הארץ. בשל כמה גורמים (למקצתם לא ניתנה הדעת מראש), שהחשובים מהם היו המשבר החמור בדרכים, המצב הקשה בירושלים ונסיגתה של ארצות הברית מתכנית החלוקה, החליט בן-גוריון לפתוח בשורה של מבצעים התקפיים, שבראיהם לאחר אפשר לאפיינם כהוצאת חלקים מתכנית ד מן הכוח אל הפועל. ראו: בני מוריס, 1948: תולדות המלחמה הערבית-הישראלית הראשונה, עם עובד, תל אביב 2010, עמ' 139.

45 דוד טל, 'מי בלם את המצרים במלחמת 1948?', **עיונים בתקומת ישראל**, 10 (תש"ס), עמ' 107; אילון, **חטיבת גבעתי מול הפולש המצרי**, עמ' 33.

46 את התפקיד הביטחוני החשוב שמילאו היישובים החקלאיים בהקשר זה ביטא באותם ימים דוד בן-גוריון במילים: 'הגנת הנגב אינה דומה להגנת חבל אחר. לא נוכל להגן עליו אם לא ניתן לו מה שאין לו – רימונים ומכונות משוריינות וטנקים, וגם מחרשות, איתים ומזמרות, כדי שיוכלו להפריח כל נקודה שיש בה טיפת מים [...] עלינו להקים שורה של יישובים ממין חדש, שונים מהרגיל, שאינם כתובים ב"שולחן ערוך" של אקדמיה צבאית, אלא מהווים חטיבות מעורבות של מתיישבים ולוחמים, חקלאים וחיילים'. ראו: דוד בן-גוריון, נאום בוועד הפועל הציוני, 6.4.1948, בתוך: אפרים ומנחם תלמי (עורכים), **ספר הנגב**, הוצאת עמיחי, תל אביב תשי"ד, עמ' 12.

בדבריו של אפרים דרורי, סגן מפקד גדוד (להלן: סמג"ד) 53, לפני ועדת החקירה לפרשת ניצנים: 'יכול להיות שהיחס לגבי נגבה וקבוצים אחרים היה קצת יותר טוב מאשר היחס לניצנים, היות שהקשר האישי בין האנשים שעמדו בראש הקבוצים האלה היה יותר טוב מאשר הקשר עם אנשי ניצנים. הגישה שלנו לניצנים לא הייתה כמו שהיא הייתה לגבי יתר הנקודות, בצבא לא היה צריך להיות יחס כזה'.⁴⁷

על הביקורת שמתחו מפקדי גבעתי על אנשי ניצנים אפשר להסיק גם מעדויותיהם של מפקד גדוד (להלן: מג"ד) 53 יצחק פונדק ושל יהושע ווכמיל, קצין במחלקת התגבורת ששהתה במשק בפברואר. לדברי פונדק, משעה שנודע למתיישבים על תכנית החלוקה השמיעו אנשי ניצנים וגת טרונות קשות בנוגע להישארותם במקום. פונדק סיפר בעדותו כי מצב הרוח ביישוב היה רע וכי חברי המשק התלוננו כל העת על הזנחה – בנשק, במוקשים ובדברים אחרים. גישה זו הייתה לדבריו שונה בתכלית מהתנהגותם של אנשי גלאון (קיבוץ משורות הקיבוץ הארצי, שגם הוא היה בשטח המדינה הערבית), שלא התלוננו מעולם; ומבחינת המורל הייתה לדבריו ניצנים אחת הנקודות החלשות באזור מבחינה אנושית ומבחינה חברתית.⁴⁸ ברוח דומה לזו תיאר ווכמיל כי עוד בחודשי החורף (לפני פלישת המצרים) לא רצו חברי המשק לצאת לעבודה מחוץ לתחומי הקיבוץ, למרות פקודת המפקד הצבאי לצאת לעבוד. לדעתו זו הייתה רוח אנשי המשק אז, 'ואין לחשוב כי היא הוטבה לקראת הסוף, שכן כל אותה תקופה טענו חברי ניצנים שמפקירים ומקפחים אותם'.⁴⁹

מן האמור נראה שבקרב דרגי הפיקוד של גבעתי התגבשה דעה שלילית מאוד על אנשי ניצנים, בנוגע לחולשתם החברתית ולמורל הנמוך שלהם. כל אותה תקופה המשיכו אנשי ניצנים להתריע על הסכנה הגדולה שנשקפה ליישוב הנצור מצבא מצרים, אולם תלונות אלו לא 'הרעישו' כלל את מפקדי גבעתי באותו הזמן, במגיעיהם עם אנשי ניצנים ועם נציגי העובד הציוני, שנרתמו לסייע לקיבוץ המבודד מהעורף.

על חוסר העניין בניצנים, כמו שמשקף בהתנהגותו של מפקד גבעתי, אפשר ללמוד גם מדבריו של לוי אשכול⁵⁰ לאנשי העובד הציוני, כאשר בשיחה עִמָּם טען כי מפקד חטיבת גבעתי לא העלה כלל את סוגיית ניצנים בשיחה ביניהם על ביטחון יישובי האזור בעצם אותם ימים קריטיים.⁵¹

קו זה, של חוסר אמון וחוסר תשומת לב מספקת, נמשך כל תקופת המצור. על שהתרחש באותם ימים בגזרת ניצנים העיד כמה חודשים לאחר נפילת היישוב גם יוחנן מנהיים. בעדותו הוא סיפר שלפני יציאתו לניצנים פגש את שוורצשטיין במטה החטיבה, וזה מסר

47 אפרים דרורי, 'פרשת ניצנים' גביית עדויות, 5.4.1949, א"צ, 129/1951-182.

48 יצחק פונדק, 'פרשת ניצנים' גביית עדויות, 30.3.1949, שם.

49 יהושע ווכמיל, 'פרשת ניצנים' גביית עדויות, 5.4.1949, שם.

50 בתקופת המלחמה שירת אשכול במפקדה הארצית כעוזרו של בן-גוריון. מתוקף תפקידו זה הוא עסק בתחומי הגיוס, האספקה והרכש.

51 מזכירות משק ניצנים, לשר הביטחון, פרשת הגנת 'ניצנים' בדרום, 15.6.1948, א"מ"ש, נ"צ/10/202.

העובד הציוני, ישיבת הוועד הפועל ביום ב', 27.6.1948, שם, AR-OZ-210 27.

לו כי בניצנים מחכים כל יום להתקפה מצד המצרים וכי 'לא רוצים להאמין לו בחטיבה'. כאשר העלה מנהיגים את השגותיו ואת חששותיו הכבדים בנוגע לאי-התאמת מחלקת הטירונים שעליה פיקד ללחימה בגוב האריות נגד הכוח המצרי, הוא סיפר שנענה כי יש מספיק נשק בניצנים. תשובה זו נמסרה לו עם הבטחה כי יהיו לו שבועיים כדי להתאמן לפני הקרב (מציאות זו טפחה על פניו ברגע שנכנס עם לוחמיו לנקודה). מלבד זה העיד מנהיגים כי אנשי החטיבה תדרכו את מפקדי מחלקת הטירונים להטעות את מגני ניצנים בדבר היותם כביכול מאומנים היטב, כדי להעלות את הרוח בנקודה.⁵²

על המציאות העגומה בתוך הקיבוץ השפיעו ככל הנראה גם המגבלות הרפואיות ורמת המשמעת הנמוכה של מקצת לוחמי התגבורת במקום. מן התיעוד הקיים עולה גם כי אנשים אלו באו מרקע בעייתי. כך כתב למשל משה הנפליק, סגנו של אברהם שוורצשטיין: 'הייתה זו כיתה המורכבת מכל הלא יוצלחים של הגדוד (בעלי מיניסקוס וכדומה). אנשים אלה לא היו מסוגלים לפעולות רציניות. היה גם חוסר במפקדי כיתות ואלה שנשלחו, שלושה במספר, הגיעו עם פתקה בה נכתב שיש לשלוט בהם ביד חזקה, היות והם היו עריקים וכדומה'.⁵³ ברוח דומה לכך העיד גם אפרים דרורי, סמג"ד 53: 'גם הגישה שלנו לניצנים לא הייתה כמו שהיא הייתה לגבי יתר הנקודות. בצבא לא היה צריך להיות יחס כזה. למשל אנשים שלא היו בסדר במקומות אחרים שלחו אותם לניצנים כמו למושב עונשין. חבל שאיש כמו שוורצשטיין היה צריך להילחם בתנאים ועם אנשים כאלה'.⁵⁴

פן אחר להתנהגות השלילית של החטיבה בהקשר הנידון קשור לאספקה לקויה של אמצעי לחימה. עוד ב-20 באפריל, בעקבות יום קרב אינטנסיבי מול כוחות ערביים מקומיים, ביקש אברהם שוורצשטיין מהחטיבה לחזק את הנקודה בכלי נשק ובאמצעי קשר תקינים. נוסף על כך, שוורצשטיין ציין את הסכנה הנשקפת לקיבוץ מצד המחנה הצבאי הבריטי הנטוש, ששימש את הכוחות התוקפים בזמן ההסתערות על המשק.⁵⁵ ביום זה וגם ב-7 ביוני, יום הקרב המכריע, היה הקיבוץ מנותק, ללא קשר אלווטי תקין עם החטיבה וללא רובים בכמות מספקת, וגם חסר נשק מסייע (מרגמות ונשק נ"ט). כך, בקשות נואשות מצד אנשי ניצנים לתגבור באמצעי לחימה מסוגים אלה באותה תקופה לא נענו, והמפקד האזורי (להלן מא"ז) אברהם פבלוביץ נאלץ לכתת את רגליו עד המטכ"ל בתל אביב כדי לבקש את בקשתו זו יממה לפני הקרב המכריע (נשק חיוני שהגיע יממה לפני הקרב ואוחסן בחטיבה לא סופק לקיבוץ).⁵⁶

52 יוחנן מנהיגים, 'פרשת ניצנים' גביית עדויות, 5.4.1949, א"צ, 182-129/1951.

53 משה הנפליק, שם.

54 אפרים דרורי, שם.

55 אברהם א' שוורצשטיין, הנדון: דו"ח על ההתקפה שנערכה על ניצנים ב-20.4.1948, א"נ, תיק 2.

56 שמעון אנטין, 'פרשת ניצנים' גביית עדויות, 6.4.1949; יצחק פונדק, 'פרשת ניצנים' גביית עדויות, 30.3.1949 - שניהם בא"צ, 182-129/1951. בוועדת החקירה אמר יצחק פונדק, מג"ד 53, דברים נוקבים ביותר בנוגע ליום נפילת ניצנים: 'מי שנכח אז בישיבה יכול לספר על צעקות היסטריות ממש שדרשתי פעולת תמיכה לניצנים, אבל אנו [צ"ל: ענו] לי כי אין אנו נלחמים על ניצנים אלא נלחמים עם המצרים ולא משנה אם ניצנים תיפול או לא תיפול'.

יומיים לאחר נפילת ניצנים הופץ ה'דף הקרבי' מטעם פיקוד החטיבה, ובו הואשמו חברי ניצנים האשמה חמורה במורך לב ובתבוסתנות.⁵⁷ יום אחרי כן שיגר מפקד גבעתי אבידן מברק תמציתי למטכ"ל, ובו ציין כי חברי הקיבוץ התחבאו במקלטים ולא נלחמו וגם יזמו את הכניעה בהניפים פעמיים דגל לבן.⁵⁸ אבידן ביסס את דבריו אלו על עדות ראייה מפוקפקת – גם לפי מסקנות ועדת החקירה⁵⁹ – של שני סיירים שהיו בקרבת הקיבוץ המותקף. דברים אלה מנותקים מהמציאות וסותרו אותם לחלוטין גם עדויות רבות של לוחמים וקצינים שהשתתפו בלחימה והוצגו לפני ועדת החקירה. שנה לאחר המלחמה, ועדת החקירה טיהרה לחלוטין את שמם של חברי ניצנים שהשתתפו בקרב,⁶⁰ וגם שמעון אבידן חזר בו מן ההאשמות החמורות שלו והתנצל בחצי פה לפני חברי ניצנים בפגישה אישית.⁶¹

בעקבות האשמות אלו של פיקוד גבעתי שלחה מזכירות הקיבוץ (מתל יצחק, לשם התפנו הנשים והילדים) ב-15 ביוני מכתב מחאה חריף לשר הביטחון דוד בן-גוריון, ובו הטילו החברים על מוסדות המדינה ועל צה"ל את האחריות לכיבוש ניצנים.⁶² לדבריהם, פעולות הפיקוד הצבאי פגעו ביכולתו של הקיבוץ להתמודד עם הסכנות שרצו לפתחו במקום לחזקו. כך, נכתב כי לאחר כישלון ההתקפה על ריכוזי הכוח המצרי באישדוד בימים 1-3 ביוני⁶³ 'נתן הפיקוד הוראה להוציא את המחלקה המאומנת שחנתה בניצנים ולהחליפה במחלקת טירונים שהייתה צריכה להתאמן בניצנים'.⁶⁴ מדוע, תמחו הכותבים לאחר שהתבררה עוצמתו של צבא מצרים באישדוד,⁶⁵ הוחלט 'לא להגביר את הגנת ניצנים בנשק אנטי-טנקי, אלא, להיפך, להחלישה על ידי הוצאת התגבורת'.⁶⁶

57 דרור, ניצנים: קיבוץ שנבנה פעמיים, עמ' 17.

58 להלל-ידין, יעקבי מגדוד 53, א"צ, 10.6.1948, 922/1975-1022.

59 דו"ח מחקירת פרשת ניצנים, מסקנות, 15.4.1949, שם.

60 שם.

61 מילשטיין, הופקרו למוות, עמ' 227.

62 מזכירות משק ניצנים לשר הביטחון, פרשת הגנת 'ניצנים' בדרום, 15.6.1948, אמ"ש, נ"צ/10.202.

63 הכוח המצרי באישדוד הותקף במבצע פלשת בימים 1.6.1948-3.6.1948 על ידי כוחות מגבעתי וחטיבת הנגב. התקפה זו נכשלה, ועד אמצע יולי השתרר מעין קיפאון; המצרים שלטו ברצועת החוף עד אישדוד ובפרוזדור על בסיס הציר מג'דל-פלוג'ה לכיוון הרי חברון. בקרבות מאמצע יולי ואילך הצליחה חטיבת גבעתי, בעזרת כוחות מחטיבת הנגב, להסיג לאחור בהדרגה את הכוחות המצריים ולהקל את הגישה לנגב כולו.

64 יומיים לפני כיבוש הנקודה ב-7 ביוני הגיע הסמג"ד אפרים דרורי לניצנים עם פקודה מפורשת מטעם מג"ד 53 יצחק פונדק להוציא מתוך הקיבוץ את מחלקתו של שורצשטיין ולהשאיר את מחלקת מנהיים. עקב התנגדות עזה של מא"ז ניצנים אברהם פבלוביץ' לצעד זה, ותוך כדי תיאום מחודש עם יצחק פונדק בקשר, בוטלה לבסוף ההחלטה. ראו: אפרים דרורי, 'פרשת ניצנים' גביית עדויות, 5.4.1949, א"צ, 129/1951-182.

65 דוד בן-גוריון, יומן המלחמה: מלחמת העצמאות תש"ח-תש"ט, משרד הביטחון, תל אביב 1982, עמ' 481.

66 מזכירות משק ניצנים לשר הביטחון, פרשת הגנת 'ניצנים' בדרום, 15.6.1948, אמ"ש, נ"צ/10.202.

נוסף על כך, חברי מזכירות ניצנים העלו עוד כמה שאלות נוקבות שנוגעות לשיקולי ביטחון ולהתנהגות פיקוד גבעתי סביב הקרב על ניצנים. שאלות אלו נגעו בין היתר בהערכות המצב של הפיקוד הצבאי לקראת התקפה על הקיבוץ. כך מתוארים: אי-אספקת נשק הכרחי לנקודה (נשק אנטי-טנקי בעיקר), החלטת הפיקוד הצבאי לחכות ללילה כדי להושיט עזרה למשק המותקף ואי-ההקשבה או העברת מסרים מבלבלים למגני ניצנים.⁶⁷ יחס זה של גבעתי כלפי אנשי ניצנים, שעולה מעדויות של קצינים ולוחמים מחטיבת גבעתי לפני ועדת החקירה ומדברי אנשי הקיבוץ ותנועתם, פגע ברוח המגנים, והרגשת הנטישה וההפקרה התחזקה בקרבם. עם זאת, חשוב לזכור כי ועדת החקירה לפרשת ניצנים לא הטילה על חטיבת גבעתי את האחריות לכישלון הצבאי בניצנים. מלבד העדויות האלה, אין הוכחות ברורות כמו מסמכים ויומני מבצעים שיראו הזנחה מכוונת, וודאי לא הפקרה של ניצנים מצד החטיבה. נוסף על כך, לא ניתן להתעלם מן השיקולים הצבאיים הכשרים (אף על פי שכמה מהם היו מוטעים בדיעבד) אשר הנחו את מפקדי גבעתי באותם ימים. לאלו נוספו בעיות קשות כמו מחסור חמור בכוח אדם מיומן ובציוד מלחמה, שחייבו את הדרגים הבכירים להכריע הכרעות קשות בשלב הבלימה של המלחמה.

אם כן, הוויכוח המר על מה שאירע בניצנים, הנמשך למעשה עד עצם הימים האלה, התלקח עוד בשבוע הראשון לאחר כיבוש היישוב. נוכל לראות מיד כי יחסים מורכבים ובעייתיים לא הוגבלו לקשר שבין אנשי הקיבוץ למעטפת הצבאית החיצונית, אלא הם כללו גם את היחסים שבין אנשי הקיבוץ לאנשי התגבורת בתוככי המשק.

לוחמים סדירים וחברי קיבוץ דרים בכפיפה אחת

ב-27 במאוס תוגבר ניצנים במחלקה 7 מפלוגה ג בפיקודו של אברהם שוורצשטיין, לאחר שסיימו אנשיה את אימוני הטירונות.⁶⁸ חיילי המחלקה, רבים מהם עולים שלא היו בקיאים בשפה העברית,⁶⁹ עסקו בעבודות ביצורים, במיקוש ובפעולות יוזמות שנועדו לסכל התקפות נוספות על הנקודה.⁷⁰ לשם הקמת מערך הביצורים במחנה נעזרו המגנים גם בטרקטור של הקיבוץ; באמצעותו הם ערמו ערמות חול מסביב לבתים וביצרו עמדות ההגנה ותעלות הקשר.⁷¹ מוקד חשוב אחר שעסק בו הפיקוד המקומי בניצנים היה נושא הפנאי. מפקד התגבורת אברהם שוורצשטיין הבין את ערך המוסף שיכול כלי זה לתרום להעלאת רמת המורל של פקודיו, ובעקפין גם למורל חברי המשק. לפיכך הוא הפנה מכתב אל קצין התרבות של גדוד 53, ובו ביקש אספקה מסודרת של מצרכי תרבות ופנאי שונים:

67 שם.

68 דרור, **ניצנים: קיבוץ שנבנה פעמיים**, עמ' 13, 195.

69 יאיר מיכלין, **התכתבויות** (יזמן), א"נ, מכל 4, תיק 5.

70 דרור, **ניצנים: קיבוץ שנבנה פעמיים**, עמ' 63.

71 יזמן המחלקה, א"נ, מכל 6, תיק 4.

זה חודש ימים שאנו נמצאים בניצנים ורק פעם אחת קיבלנו עיתונים שאבד עליהם הכלח. לעיתונים כאלה יש רק שימוש אחד בלבד ואת זה צריך לספק האפסנאי הגדודי ולא קצין התרבות. אני מבקשך מאד שעם כל שירה לניצנים תדאג שישלחו לנו עיתונים מאותו שבוע ועלונים. כמו כן דאג נא לשלוח לנו משחקי שח־מט, כדורי פינג פונג וספרי קריאה. בתודה ובתקווה שהדבר יסודר. נ.ב. הואיל וסודר חשמל במגורים שלנו, אבקשך לשלוח לנו רדיו עבור המחלקה.⁷²

כחלק מן המאמצים הללו מתוארים גם הרוח הטובה ששררה בין כמה מחברי הקיבוץ לכמה מלוחמי המחלקה הצבאית והקשר החם שנרקם ביניהם; לדברי משה הנפליק, אחד המפקדים במקום, ניצלו הלוחמים את זמנם הפנוי לתחרויות ספורט כמו כדור עף ופינג פונג, עם חברי המשק. לצד זאת, אורגנו בחצר הקיבוץ גם ערבי תרבות, ובהם הושמעה מוזיקה באמצעות פטפון ותקליטים קלאסיים שהביאו עמם לוחמי התגבורת.⁷³ בנסיבות החברתיות הללו, כך הסביר זאת אברהם שוורצשטיין, הוא סירב להצעת פיקוד הגדוד לעזוב את הקיבוץ ולצאת לחופשה ארוכה בעורף.⁷⁴

באופן אקראי, השתלבו חברי המשק גם בפעילות מבצעית שיוזם הכוח הצבאי בנקודה; כך חבר כוח של כיתה מאנשי הקיבוץ למחלקת הלוחמים ב־26 באפריל. פעולה זו כוונה נגד פלאחים ערבים (מקצתם חמושים) שרעו את עדריהם בשטחי גן הירק של הקיבוץ, במרחק שניים-שלושה קילומטרים מן היישוב. הכוח התמקם בתוך פרדס סמוך לגן, ואחרי כן פתח באש חזקה לעבר הפלאחים. ההתקפה גבתה את חייהם של כמה חמושים ערבים (לא מצוין מספר) והניסה את האחרים. אלה הותירו מאחוריהם את עדריהם.⁷⁵

לעומת תיעוד זה, שמתוארים בו יחסי שיתוף פעולה תקינים בין הלוחמים לחברי המשק, מקורות אחרים מציגים תמונה שונה בתכלית. מן הדוגמאות הללו אפשר להביא את סיפורה של חברת המשק שולמית דורצ'ין, שפעלה לקרב בין חברי המשק ללוחמי גבעתי בנקודה. היא העידה כי קיימת במשק תופעה בשם סנוביזם, וסנוביזם זה יוצר ריחוק ופילוג בין חברי הקיבוץ ללוחמי התגבורת.⁷⁶ דורצ'ין סירבה לקבל מציאות זו ופעלה לשנותה בכל כוחה. כך נכתב עליה בחוברת זיכרון לזכרה: 'כשמגיעות למקום מחלקות ההגנה ואחר כך הצבא, שולמית היא הדואגת לנוחיותם ולעידודם, ורבות זכויותיה ביצירת אווירה ידידותית בין תושבי המקום ומגניו'.⁷⁷

עוד תיאור לרגשות הקשים בתוך היישוב אפשר למצוא בחוברת שהוציאה לאור מזכירות הנוער הציוני ב־1952; מתוארות בה ההרגשה הקשה והתמרמרותם של לוחמי

72 פונדק, גודר 53, עמ' 79.

73 דרור, ניצנים: קיבוץ שנבנה פעמיים, עמ' 64.

74 יומן המחלקה הצבאית בניצנים, א"נ, מכל 6, תיק 4.

75 שם.

76 שולמית: עלים לזכרה של שולמית דורצ'ין, שנפלה בקרב על אדמת ניצנים במלחמת הקוממיות, הוצאת ההורים, תל אביב תשכ"א, עמ' 57.

77 שם, עמ' 63.

התגבורת, שהלינו על תנאי החיים הקשים בניצנים, ללא 'מזון טוב, מכתבים, עיתונים, סיגריות וחופשות'. רוב התלונות האלה הופנו אל מטות הגדוד והחטיבה המרחבית; לוחמי גבעתי האשימו אותם באי-הגעת השיירות. תסיסה זו לוותה גם באיומים לשביתת רעב כוללת, ורק לאחר שכנועיו של שוורצשטיין (מפקד התגבורת), שדיבר ללב אנשיו, נסוגו הלוחמים מכוונתם.⁷⁸

מן התיעוד הקיים, וכפי שצוין למעלה, עולה גם כי מקצת מלוחמי התגבורת בניצנים באו מרקע בעייתי עם רמת מוסר ומשמעת ירודה.⁷⁹ עם העברות האלה נמנו ביזה וגנבות בתוך המשק.⁸⁰ כך, במכתב שכתב יהושע ברגר לחברתו הוא תיאר את גנבת הטבעת בעלת הערך הרגשי הרב שקיבל ממנה. אירוע זה התרחש בעת הרחצה, בזמן שהוא הוריד אותה מידו.⁸¹

יש לי בשבילך בשורה לא משמחת ביותר והיא שהיום בבוקר כשהלכתי להתרחץ שמתי את טבעתך בתוך תיק המשקפיים שלי וכשחזרתי לא מצאתי את הטבעת. למרות שאני חושד באדם מסוים שידו מעורבת בעניין הטבעת, אין באפשרותי לעשות מאומה מכיוון שלא ראיתי במו עיני שהוא גנב את החפץ. ידוע לך עד כמה האמנתי בטבעת זו ואף פעם לא ענדתי אותה על ידי הימנית מחשש שאפגע. ועכשיו אחרי שהטבעת נעלמה כליל הנני מיואש לגמרי ואודה ולא אבוש שפשוט פוחד אני לצאת למקום מסוכן, כי אין בי אותו הביטחון כמו בעבר שהטבעת הייתה על ידי השמאלית.⁸²

באירוע אחר שהשתתפו בו רבים מאנשי התגבורת נענש אחד הלוחמים ונשלח לשמירה ארוכה במיוחד, וכאות סולידריות הצטרפו אליו עשרה מקרב חבריו. בזמן השמירה התפרעו כל הלוחמים והפכו את המחנה. יהושע ברגר כתב: 'השתוללנו והפכנו את המחנה, ואיש מאנשי המחלקה לא יכול היה להירדם עד חצות'.⁸³

מלבד המישור החברתי קיימות עדויות שמצביעות על חילוקי דעות קשים בין מפקדי התגבורת לפיקוד המקומי בראשות המא"ז. בולטת בהקשר הזה סוגיית הפיקוד על הקיבוץ. להבדיל ממרבית הנקודות במרחב היה בניצנים המא"ז אברהם פבלוביץ המפקד הבכיר במשק. פבלוביץ נעדר מיום הקרב ב-7 ביוני מכיוון שהיה באותו יום במטכ"ל בניסיון להשיג תמיכה בנשק לטובת הקיבוץ. את מקומו מילא המפקד הצבאי אברהם שוורצשטיין, שפיקד על הכוח בניצנים בזמן הקרב המכריע נגד צבא מצרים. נורמה זו, שהמפקד הצבאי כפוף לפיה למא"ז המקומי, לא הייתה מקובלת לרוב באותם ימים. נושא זה נידון בין היתר

78 יומן ניצנים, הוצאת הקיבוץ, ניצנים תש"ט, עמ' 23, 46.

79 מכתבים של החייל יהושע ברגר אל חברתו, 28.5.1948, א"נ, קרטון עלייה על הקרקע עד המערכה, תיק II.

80 שם.

81 שם.

82 שם.

83 מכתבים של החייל יהושע ברגר אל חברתו, 24.5.1948, שם.

בוועדת החקירה לפרשת ניצנים. כך, על פי עדותו של שמואל רוטהולץ, הכוח הצבאי בקיבוץ היה צריך להיות כפוף למא"ז כל עוד הוא קטן מגודל של פלוגה. בדבריו הוא הסביר כי המציאות בניצנים יצאה מבחינה זו מן הכלל וציין כי יש צורך לברר את הסיבה לכך.⁸⁴ רוטהולץ המחיש את בעייתיות הסוגיה גם בתיאור התרחשות מבצעית בניצנים, כאשר רצה שומר השדות לצאת עם לוחמי התגבורת למשימה מבצעית מחוץ למשק. פעולה זו נמנעה בסופו של דבר בידי סגן המא"ז מאיר (מרה) אנטין; זה הסביר ללוחמים: 'לוחמים יש מספיק, אבל שומר שדות יש לנו רק אחד'.⁸⁵

גם חבר המשק אהרן מזיא (מחנך, סופר ופעיל פוליטי וחברתי רב-פעלים וזכויות בקרב הנוער הציוני בגולה ובעובד הציוני אחרי עלייתו ארצה, בעת שהצטרף לקיבוץ ניצנים) הצביע על כישלונות בולטים בתחום החברתי והביטחוני במקום. האשמותיו עסקו בעיקרן בנורמות התנהגות פסולות שנפוצו בקרב אנשי הקיבוץ באותם ימים. עם ההיבטים האלה נמנו אווירה גלותית קודרת, רכילות, השמצות הדדיות ותפקוד לקוי וחוסר אחריות בתחום הביטחוני.⁸⁶ לבסוף, אי-הכרת המפקדים והחברים לקרב את שמותיהם של לוחמים במחלקת הטירונים, שהגיעה כתגבורת ימים מספר לפני התקפת המצרים, ב-7 ביוני מדגימה היטב את חוסר הלכידות בין הלוחמים בנקודה. כך העיד מפקד הכיתה יעקב רוק: 'השתתפתי בקרב על ניצנים ביוני 1948. מילאתי אז תפקיד של מפקד כיתה. חוץ ממפקד [צ"ל: מהמפקד] מנהיים, אינני זוכר את שמות הבחורים שהשתתפו יחד איתי בקרב הנ"ל כי כולם היו חדשים והיינו יחד רק זמן קצר. ייתכן שהייתי יכול להכיר את הבחורים לפי התמונות'.⁸⁷

הרוח בתחילת המלחמה – עוצמה וחולשה יחדיו

למרות ההחמרה הביטחונית, בחודשי המלחמה הראשונים המשיכו כמה מאנשי הקיבוץ להקרין אופטימיות ותקווה. כחלק מן המאמצים להעלות את מורל האנשים בנקודה הוקרנו ביישוב סרטי קולנוע, אורגנו חגיגות לציון חגי ישראל ונערכו חוגים ללימוד עברית עבור העולים החדשים במשק.⁸⁸ תיאור אחר שמצוינת בו שמחת היצירה והעשייה הביטחונית של החברים באותם ימים אנו מוצאים גם במכתב ששלח חבר משק לחברת הקבוצה ששהתה מחוץ לקיבוץ באותם ימים. מכתב זה מצוי בארכיון ניצנים, וזה תוכנו:

84 שמואל רוטהולץ, 'פרשת ניצנים' גביית עדויות, 30.3.1949, א"צ, 182-129/1951.

85 שם.

86 אהרן מזיא לאשר רוט, אמ"ש, AR-A-014-02.

87 עדותו של יעקב רוק; על חוסר ההיכרות בין לוחמי ניצנים ראו גם את עדותה של צפורה וינטרוב (גליקטר), 6.4.1952; הנדון: נעדר ניצנים, מסמך מטכ"ל/אכא 17833/965, דצמבר 1953 - כולם בא"נ, תיק גבעתי 1953-1947.

88 חיים מילשטיין, חברינו בשליחות, 6.12.1947, שם, תיק 2.

הננו מתבצרים באופן רציני מאוד והושקעו כבר אלפי ימי עבודה ובצורים. גם בלי הנוער הננו מונים עתה כ־160 נפש (גם בלי הילדים) בתוך זה קרוב ל־40 זמניים, אורחים רציניים דווקא. בזמן האחרון הגיעו כ־10 ארגוניאיים והם מונים כבר 14 איש אצלנו ומחכים לעוד. בין הבאים גנת, מורה לאנגלית, כנר, פסנתרן, שער, ספרן וקצת רווקות, כלומר אלמנטים פרודוקטיביים ורצויים. השיכון צפוף, גם בחדר האוכל ו[ב]מקלחת צפוף, אולם בימים אלה צפיפות זו שופעת חמימות ובטחון עצמי, מה גם שבמובן חברתי זה מוסיף הרבה. ועם כל הצרות וקשיים וצעקות המצב רוח הוא איתן בהחלט, ההרגשה היא טובה ובמהירות נוצר הוואי מיוחד במינו שנתקם בעמדות והקמת בצורים. אם תבואי עתה לא תכירי את ביתך. גדרות כמו בברגן־בלזן בשעתו (אמנם לא כדי למנוע יציאה אלא כניסה), פרודוקטורים, טלפונים, עמדות, שקי חול על חלונות התינוקות, האפלה בערב. כלים מכלים שונים. בזמן קבלת שבת תראי נרות על הפסנתר. רובה על ברכי החבר המקריא את פרשת השבוע.⁸⁹

לימים העיד גם חבר הקבוצה עקיבא (קובה) פלד, שתיאר בזיכרונותיו את רגשותיו מתקופת המלחמה ומן הקרב האחרון: 'בניגוד למלחמת העולם, שבה חשבתי רק על הצלת החיים – כאן נלחמתי עם חברי עבור המדינה שלי, ועל הבית שלי שבנינו בעמל כה רב. מי שגדל בארץ, מקבל את המדינה כדבר מובן מאליו, אבל לאדם כמוני שגדל בגולה בין גויים, זר בארץ לא שלו – לאדם כזה, הייתה משמעות מיוחדת וזכות להילחם עבור מולדתו וביתו'.⁹⁰

התיאורים האלה, המשקפים אופטימיות ואמונה, זורעים אור חלקי על רמת המורל ועל כושר העמידה של מקצת חברי המשק, שלמרות הקשיים שמרו על אופטימיות כל ימי המצור שהוטל על הקיבוץ לאחר פרוץ המלחמה. מנגד, מצוי תיעוד רב אשר מתאר תמונה שונה בתכלית מזו – מורל ירוד וחולשת הרוח של חברי המשק האחרים. כאמור, הדבר בה לידי ביטוי עוד בראשית המלחמה, כאשר במכתב למוסדות ציינו החברים כי אם לא תיענינה דרישותיהם בנושאי הביטחון והכלכלה, הם יאלצו לעזוב את המשק.⁹¹ אכן, בפועל עזבו מספר ניכר של חברים (רובם עולים חדשים) את הקיבוץ עוד בשלבים מוקדמים, בכך הכעיסו את הנותנים מאחור והכאיבו להם מאוד; ואלה בזו לעוזבים וכינו אותם חלשי כוח רוחני ונפשי לעמוד בקשיים ולחיות חיי שיתוף משום שהם מוכרחים לספק מיד את צורכיהם ועוד.⁹²

סדקים בכושר העמידה של חברי ניצנים נתגלו גם סביב עזיבתו בפברואר 1948 של אהרן מזיא עם משפחתו, אגב האשמת אנשי ניצנים בתחום החברתי ובתחום ביטחון

89 לעתידה שלום רב, ניצנים, 13.2.1948, שם, קרטון עלייה על הקרקע עד המערכה, תיק II.

90 קובה, הוצאת המשפחה והקיבוץ, ניצנים 2001, עמ' 47.

91 ניצנים להח' אידוב כהן, 25.1.1948, א"נ, תיק 2.

92 אגרת (ד) מניצנים לחברים בשליחות, 6.12.1947, שם, תיק II. חברים רבים יותר עזבו את הקיבוץ לאחר תום המלחמה. בין העוזבים את המשק באותם ימים נמצא גם אליהו הוכברג, מפקד הפל"ם בזמן המלחמה. ראו: עוזבים, ריכוז משק, שם, תיק 1, מכל 4.

המשק.⁹³ התגובה החריפה של מזכירות הקיבוץ לא איחרה לבוא, ומזיא הואשם בעקבות עזיבתו בפחדנות ובנתק מן המציאות:

בימים אלה עזבה אותנו משפחת מזיא (כולה 6 נפשות + ילדים). אין לי הגדרה אחרת לזאת מלבד: התנוונות דגנרציה. נמאסו להם חיי חברה, חובה, הסתפקות במועט, משטר ביטחון ועול, סיום תקופת הזהב של פטפוט, פילוזופיה, שוונצולוגיה. ברור שאהרן עטף את העניין בתיאוריות ומשברים ואינצידינטים אשר רובם ככולם הם פרי התלות באוויר במקום במציאות. נכון שרתיעה ופחד זרזו את יציאתם. בקבוצה ובתנועה זה עושה רושם עצום, פשיטת רגל מכוערת של אישים כאלה בימי מבחן ראשונים של ניצנים. אהרן דופק על דלתות התנועה דורש ברור ומבטיח שמוכן ללכת אפילו לנגב ובלבד שלא יאמינו לטענות אנשי ניצנים על סיבות משבר. בן אדם זה (למרות עברו המזהיר וערכו – כבודו במקומו מונח) לעתים רחוקות רק היה איש ריאלי התופס את המציאות מסביבו. יש בו הרבה מן הפזור והבטלנות של פרופסורים ומלומדים. הקבוצה עברה על ענין זה לסדר יומה – בבז ובאדישות.⁹⁴

הסלמה ופלישה: היחלשות הרוח

לאחר פלישת המצרים לארץ ב־15 במאי 1948 נעשה האיום הביטחוני על הקיבוץ איום על עצם קיומו. בלילה שבין 16 ל־17 במאי 1948 פונו ילדי ניצנים, במבצע תינוק, לבאר טוביה.⁹⁵ בלילה שבין 2 ל־3 ביוני פונו בהוראת החטיבה גם רוב הנשים; הן נקראו לחבור לילדיהן, ששהו אז בתל יצחק במרכז הארץ.⁹⁶ פינויים אלה גרמו מורת רוח רבה בקרב רוב האנשים שנותרו בקיבוץ, ואף נשמעו שוב איומים לנטוש את המשק.⁹⁷ קולות אלו משקפים במידה רבה את המצוקה הרבה של חברי המשק, שהרגישו לא רק מופקרים אלא גם מקופחים מבחינה צבאית וכלכלית.

לאחר זמן קצר ביטא גם חבר הקבוצה שאול אילני את האכזבה העמוקה מחברות הקיבוץ שבחרו לעזוב אל העורף; כך הוא כתב לאשתו ב־6 ביוני (יום לפני נפילת הקיבוץ):

פשוט כל הבחורות הוותיקות שיכלו לעזור במשהו, בהכנת אוכל וכל המצרכים השונים, הסתלקו ונשארו רק אלו, הבחורות שאינן אפילו חצי שנה בקבוצה ועליהן הוטל כל העול והדאגה לחבר. אנו מעריכים אותן על כך. ולהיפך, אני יודע מה יהיה יחסי אל אותן הבחורות שנסו מנוסת בהלה, וביחוד פשוט איני יכול לתפוס שגם [השם מחוק] יכלה להיות ביניהן. הרי היא זו תמיד [ש]דברה גבוה גבוהות

93 אהרן מזיא לאשר רוט, אמ"ש, AR-A-014-02.

94 לעתידה שלום רב, ניצנים, 13.2.1948, א"נ, קרטון עלייה על הקרקע עד המערכה, תיק II.

95 אילון, חטיבת גבעתי במלחמת הקוממיות, עמ' 564.

96 דרור, ניצנים: קיבוץ שנבנה פעמיים, עמ' 80-81.

97 אליהו הכהנג, 'פרשת ניצנים' גביית עדויות, 31.3.1949, א"צ, 129/1951-182.

[צ"ל: גבוהה-גבוהה] ומאד הללה את מעשה האצ"ל. אבל כשזה מגיע למבחן, הלב אינו שלם עם הפה. בהקשר לעבודה, אנו ממשיכים וחופרים וחופרים עד בלי סוף. פשוט כבר נמאס.⁹⁸

במכתב אחר שכתב אילני הוא תיאר את היחלשות הביטחון העצמי בקרב רבות מן הנשים. בדבריו הוא הדגיש כי מצב הרוח היה טוב יותר לולא כמה נשים שממרות את חיי החברים בדיבורים שלהן. לדבריו, מצב רוחן של אותן נשים היה ירוד מאוד, ורבות מהן היו רוצות לברוח מן המערכה. הוא הוסיף כי הייתה אספה בקשר לעובדות אחרות, וזו לא הוסיפה לא לכבודה של הקבוצה בכלל ולא לכבודן של הבחורות בפרט.⁹⁹

נראה כי בשלב זה שררה במשק אווירה קשה במיוחד. המצב העגום הזה לא נעלם מעיניה של שולמית דורצ'ין, חברה חדשה ודומיננטית בקיבוץ שהשתדלה בכל מאודה לרומם את רוחם השפופה של אנשי המשק באמצעות שיחות, בדיחות, השמעת שירים באמצעות המנדולינה שהחזיקה בידיה ועוד. עם זאת, מאמציה אלה להעלאת המורל הצליחו אך מעט בשל שפל הרוח העמוק. על אווירת הנכאים שהשתלטה על חברי משק רבים באותה העת העידה בין היתר חברת הקיבוץ חנקה קובה: 'כוח על-אנושי נחוץ היה כדי לרומם את רוחם. נשארנו עזובים עם צו מפורש לעמוד על נפשנו. לא מעטים עזבונו, הלכו צפונה – שם בטוח היה יותר'.¹⁰⁰

אופטימיות ורגעי שפל בין לוחמי התגבורת

ביומן המחלקה שכתב משה הנפליק, סגנו של שורצשטיין, תיאר המחבר את רגשות הלוחמים בנקודה עם הכרזת העצמאות ונאומו של בן-גוריון לפני האומה. לדבריו, ההכרזה על מדינת ישראל ששודרה ברדיו וההבטחה לעימות ארוך ועקוב מדם מילאו את לב הלוחמים רגש חם, והם הביעו נכונות להגן על המדינה הצעירה עד טיפת הדם האחרונה.¹⁰¹ מאותו מקור עולה שאנשי המחלקה היו מלוכדים למדי, עם מורל שמור, בהתחשב בנסיבות ובתנאים הקשים ששררו בניצנים באותה תקופה. אחת הסיבות ללכידות זו הייתה כנראה אהדתם למפקדם אברהם שורצשטיין, שניחן בתכונות של מנהיג מחונן שפעל רבות לגיבושם בכוח אישיותו ודאגתו הרבה. מפעולותיו הראויות לציון אפשר לציין את מאמציו המוצלחים להחזיר את הלוחמים לתלם לאחר שאיימו לשבות רעב אם לא ישופרו תנאי

98 שלום שרה!, שאול אילני, א"נ, תיק 2.

99 מכתב, שאול אילני, שם, תיק נפטרים.

100 שולמית: עלים לזכרה, עמ' 61. גם בסקירה החודשית של עלון העובד הציוני (תנועת האם המיישבת של ניצנים) מ-21.6.1948 תואר הלך הרוח של חברי ניצנים ערב הקרב המכריע במילים 'מצב של דיכאון חמור'. ראו את דברי הח' י' גולדשטיין בישיבת הוועד הפועל ביום ב', 21.6, אמ"ש, AR-OZ-210-27.

101 יומן המחלקה הצבאית בניצנים, 14.5.1948, א"נ, מכל 6, תיק 4.

החיים בניצנים. נוסף על כך, שוורצשטיין דאג להגעת המג"ד יצחק פונדק לניצנים. משה הנפליק כתב: 'הבוקר כינס המג"ד את מחלקתנו והרצה על הבעיות הדחופות העומדות לפנינו ונתן לנו האפשרות לצאת לחופש מיד ולעזוב את הקיבוץ לחלוטין או לדחות את החופשה לחודש ימים ולהישאר במקום בקביעות. אחרי דיון בעניין ובהכרעתו של אברהם שלנו הוחלט לדחות את החופש. הכריעה במקרה זה אהבתנו למקום ולאנשיו, שהתייחסו אלינו כאל חברי הקיבוץ ממש'.¹⁰²

כאמור, לעומת התיאורים האלה, המציגים תמונה אופטימית, מקורות רבים אחרים מציגים תמונה שונה בתכלית. מקור כזה, הנותן הד למצוקות האנשים שנותרו בקיבוץ לאחר פינוי הנשים והילדים, נתן יהושע ברגר. באחד ממכתביו של הלוחם לחברתו (לימים אשתו) עטרה הוא תיאר את הבדידות ואת החרדה ששררו באותו הזמן בתוך המשק. מכתב זה מגולל את אירועי יום 29 במאי 1948, שאז חלפה על כביש החוף, סמוך לניצנים, שיירה ארוכה מאוד של כוחות צבא מצריים אשר עשו את דרכם צפונה לכיוון אישדוד והוחל בירי ארטילרי כבד ולא פוסק על הקיבוץ.¹⁰³

החל משעות הבוקר הבחנו בכביש הראשי מג'דל-אשדוד, שיירה של מכוניות שנסעה ממג'דל לכיוון צפונה. עקבנו אחרי השיירה, וראינו טנקים, מכוניות משוריניות, מכוניות משא מלאות חיילים, ואווירונים טסים מעל כל הטור הזה. תיכף ומיד כל האנשים נכנסו לעמדות והתכוננו לקראת הקרב. השיירה הזאת נמשכה משעה 10:30 ועד 6 אחרי הצהריים. הצופים שלנו הספיקו לספור אלפיים 2000 [הערכה זו אינה סבירה], מכוניות שונות. כשראינו שהמצב נואש ואין לנו כל תקווה, ובפרט כשאנשי הקבוץ החלו לחפש תחבולות כיצד לברוח מבלי שירגישו בהם, האנשים שלנו היו כמו משוגעים והחלו לדבר שטויות (שאלו היו שטויות אני רואה עכשיו, אתמול זה היה רציני מאד) על שבי ועל מות. כולנו היינו בטוחים שלעולם לא נראה יותר אף אחד ממכרינו. יום כמו שהיה לי אתמול לא היה לי אף פעם בחיי ואני מקווה שגם לא יהיה לי. כבר התייאשתי מלראות אותך אי פעם.¹⁰⁴

תיעוד אחר מאותו אירוע מצוי ברשימות יומנו של יאיר מיכלין, חברו הקרוב של ברגר מיחידת התגבורת. מכתביו עולה במובהק המצוקה הקשה שהרגישו הלוחמים בנקודה בעת מעבר השיירה והרהורי החייל עצמו על 'מוות, שבי או בריחה'. נוסף על כך תיאר מיכלין את האחריות הכבדה שרבעה עליו ועל יתר הלוחמים בנקודה, שכן הם ראו לנגד עיניהם את משפחותיהם ואת קרוביהם בעורף, בתל אביב. כן הוא ציין כי החובה הלאומית לעכב את תנועת צבא מצרים צפונה (שנועדה להעניק עוד זמן להתארגנות הצבאית ביתר

102 שם.

103 מכתבים של החייל יהושע ברגר אל חברתו, 30.5.1948, שם, תיק 2; 'ניצנים', יום שני, 1.6.1948, שם, קרטון עלייה על הקרקע עד המערכה', תיק II.

104 שם.

החזיתות) הייתה ידועה היטב למגנים בקיבוץ.¹⁰⁵ דברים אלו, ובפרט דאגת החייל לגורל משפחתו וקרוביו בעורף, שזורים ברוב דפי היומן, ומשקפים במידה רבה את הרגשת הנתק המעיקה בקרב כלל הלוחמים (חיילים וחברי משק) בשבועות האחרונים לעמידת הקיבוץ.

הקרב האחרון – עמידה בכבוד למרות הכול

כמו שראינו, עוד לפני הקרב המכריע יזמו לוחמי התגבורת פעילות התקפית ופעולות עונשין מחוץ לשטח הקיבוץ נגד כוחות עוינים. כמוהם סייעו חברי המשק לפצועים, לוחמי פלמ"ח, שפוננו לניצנים אחרי הקרב באישוד.¹⁰⁶ על העזרה הזאת כתב בין היתר חבר הקבוצה אריה בן מנחם במכתב לאשתו אווה:

חלפו כבר שלושה ימים מרגע נסיעתך וכמעט מאומה לא השתנה בחיינו. אומנם היה 'שמח' מיד לאחר נסיעתך; את יודעת ודאי שהפעולה באיסדוד לא הצליחה. לפנות בוקר החלה הבריחה וכל הפלוגה של הפלמ"ח נסוגה אלינו. היו מטחי ירי נוראים ואנשי הפלמ"ח הגיעו בקושי חיים. היו 14 פצועים, ביניהם פצועים קשה. השכיבו אותם במקלט 'שלך' ובחדרים. היו גם הרוגים רבים, אך רק ארבעה נקברו אצלנו. השאר נשארו בדרך, זה היה יום איום. הבחורים הללו היו נורא סחוטים ומוכים, אך עוד באותו ערב עצמנו הם נלקחו לפעולה חדשה ביבנה. אצלי אין חדש. עד כה ישנתי אצל דויד, כי אצלנו שכבו הפצועים. דוסיה כיבסה את המצעים ואפילו את המזרן, כי היה מלא דם. עכשיו אני הולך לישון בחדר. דוסיה עשתה די.די.טי., כי יש מכה חדשה – פרעושים. הפלמחניקים הביאו איתם המון פרעושים ועכשיו כולם מתגרדים. חוץ מזה – כלום. אנו חופרים כל הזמן מקלטים. קצת גם הרעישו בתותחים, אבל לא הרבה.¹⁰⁷

לצד פעולות אלו קיימות עדויות מהימנות אחרות, של מפקדי גבעתי שישבו בניצנים, וגם הן מתארות תפקוד ראוי ואחראי של חברי המשק בימים האחרונים לפני נפילת הקיבוץ ובקרב שהתנהל במקום ב־7 ביוני. כך העיד יוחנן מנהיים לפני ועדת החקירה כי בזמן הקרב תפקדו חברי הקיבוץ 'בסדר גמור', וברוב המקרים הם קיבלו את האחריות לעמדות בשל היכרותם טוב יותר את השטח. לדברי מנהיים, בהתייעצות שהוא ערך עם שוורצשטיין, אמר לו שוורצשטיין כי אפשר לסמוך על אנשי המשק במובן זה.¹⁰⁸ משה הנפליק דיבר ברוח דומה לזו וציין כי מורל חברי המשק היה כרוח לוחמי גבעתי במקום. לדבריו, אנשי

105 יאיר מיכלין, התכתבויות (יומן), שם, מכל 4, תיק 5.

106 ראו למשל: אריה בן מנחם, שלום לך אווה!, אין תאריך מדויק (כנראה מ־5.6.1948), שם, קרטון עלייה על הקרקע עד המערכה, תיק II.

107 שם.

108 יוחנן מנהיים, 'פרשת ניצנים' גביית עדויות, 5.4.1949, א"צ, 129/1951-182.

ניצנים מילאו את חובתם בזמן הקרב ולא ניסו כלל לברוח.¹⁰⁹ במקרים מסוימים אף גילו אנשי ניצנים גבורה יוצאת דופן בלחימתם, כמו במקרה של הרצים המקשרים בין העמדות, הטיפול בפצועים תחת אש ומעשה הגבורה של הקשרית מירה בן ארי.¹¹⁰ גם מסקנות ועדת החקירה על פרשת ניצנים הפריכו את האשמותיהם של מפקדי גבעתי (אבידן וקובנר) שהאשימו את אנשי ניצנים בתבוסתנות. ועדת החקירה קבעה שעמדות ההגנה הוחזקו בעקשנות, והראיה לכך היא העובדה כי רוב הלוחמים באזור הצפון-מזרחי (אזור הפריצה העיקרי ליישוב) נפגעו או נהרגו.¹¹¹ בזמן הקרב הפעילו המגנים את כל כוח האש אשר היה בידם (למעט מרגמה 2"), וגם בשעה שנפרץ קו ההגנה המשיכו אנשי ניצנים להתנגד, ובמאמץ זה 'לא נפלו החיילים מאנשי המשק, וכן גם להפך'.¹¹² נוסף על כך קבעה הוועדה כי אף שאי אפשר לומר דברים מוחלטים, אם לשפוט על פי המעשה: 'הרי עובדה היא, כי ניצנים דרשה נשק ותגבורת בנשק, עד יומה [ה]אחרון, ויום הקרב על ניצנים מצא את אנשיה נערכים בעמדותיהם להגנת מקום מושבם'.¹¹³

סיכום

מלחמת העצמאות שפרצה בסוף שנת 1947 גרמה משבר ביטחוני וכלכלי חמור בקיבוץ ניצנים, שנמצא במרחב דרום השפלה. במציאות הזאת הוכפף המשק למרות הדרג הביטחוני, באמצעות כוחות המרחב שלו (חטיבת גבעתי וגדודיה). בד בבד עם הענקת הסיוע לקיבוץ ניצנים באמצעות מעטפת זו התמודדו מפקדי גבעתי עם משימות אחרות. לרוב היה מדובר בפעילויות מבצעיות שהתבצעו לאורך הגזרה ששלטה בה החטיבה, ובכלל זה הצורך להבטיח את קיומם של עוד יישובים במרחב. ריבוי המשימות והעדיפויות האסטרטגית שנתנה החטיבה לאזורי פעילות אחרים באזור, כמו המרחב הסמוך לציר מג'דל-פלוג'ה, היו בעוכריו של ניצנים, והוא נותר ללא סיוע מספק בנשק ובכוח אדם. גוף אחר שהשתדל באותם ימים להעניק סיוע לניצנים היה תנועת ההתיישבות (העובד הציוני). תנועה זו פעלה מהעורף, ומטרתה הייתה לחזק את הקיבוץ הנצור מבחינה ביטחונית ולהשפיע על הדרגים הבכירים כדי שאלו יפעלו לטובת המשק ולרווחתו מבחינה צבאית וכלכלית. מן התיעוד הקיים עולה כי המטרה לא הושגה: המחנה הבריטי הנטוש נותר חשוף לתנועות האויב, וזה ניצל את שטחו כדי לתקוף את הנקודה; ובתכנית הנגב, שנועדה לספק ליישובי הספר את הכלים להתמודד עם איומי המלחמה, נכלל המשק בתקציב הביצורים בלבד. כישלון זה של תנועת העובד הציוני שהייתה קטנה וחלשה

109 משה הנפליק, שם.

110 מילשטיין, הופקרו למוות, עמ' 181-182; אליהו הוכברג, 'פרשת ניצנים' גביית עדויות, 5.4.1949, א"צ, 129/1951-182.

111 דו"ח מחקירת פרשת ניצנים, מסקנות, 15.4.1949, שם, 1022-922/1975.

112 שם.

113 שם.

פוליטית וכלכלית, ממחיש את החשיבות שהייתה לגדולה של התנועה המיישבת באותם ימים, ביכולתה לעזור ליישוביה בחזית,¹¹⁴ שמקצתם כרעו תחת נטל המשימות שעמדו בפניהם.

על כן חייב המצב הביטחוני החדש, שיצרה המלחמה, את חברי הקיבוץ לשינוי עמוק – הן בתודעה והן בהתנהגות, ובתוך זמן קצר יחסית נפסקה שגרת החיים האזרחית בנקודה. עם החמרת המצב הביטחוני בחודשים פברואר-מארס נכנסו לתוך המשק כוחות סדירים (רובם לא מאומנים מספיק), ובקיבוץ נוצר 'גוף כלאיים' אזרחי-צבאי, שנדרש לשתף פעולה, לתאם משימות ביצועיות ומלבד כל זה ללמוד לחיות יחד. מן המקורות שהצגתי במאמר עולה כי מערכת יחסים זו הייתה מורכבת מהיבטים שונים, מקצתם חיוביים ואחרים שליליים. כך אפשר לציין את הריחוק ואת הנתק הגדול ששררו בין חלק מחברי המשק לכמה מלוחמי התגבורת, ובפרט את תופעת 'הסנובים' שגילו כמה מהחברים כלפי הלוחמים הסדירים, לצד גילויים אחרים שמשקפים בהם שיתופי פעולה פוריים ואף חיבה ונכונות להקרבה זה למען זה. כך נוכחנו כי עוד מראשית המערכה היו הרגשותיהם של הלוחמים בניצנים חצויות: מצד אחד הרגשת שליחות ונכונות להקרבה עד מוות, ומצד אחר הרגשות של קיפוח והפקרה שהביאו לאיומים לשבות רעב (לוחמי התגבורת) או לנטוש את המשק אם לא תיענינה תביעותיהם של החברים. קוטביות זו ערערה ככל הנראה את כושר העמידה של המערך הלוחם שהוצב בניצנים, אשר היה חסר יציבות מספקת מבחינה ביטחונית וחברתית.

מאוייהם של 'האנשים הפשוטים' האלה נחשפו תוך כדי איסוף חומר תיעודי מגוון, אשר חלקו טרם נחשף לציבור הרחב ואשר זורע אור על שגרת החיים שהתקיימה במשק בזמן המצור. ממקורות אלה אפשר ללמוד בין היתר גם על רגעי שפל קשים של חברי משק ולוחמי גבעתי בנקודה, בעיקר לאחר פינוי הילדים והנשים מהמקום ובעקבות תנועת השירה המצרית הגדולה צפונה.

ייחודיות המאמר היא בשימוש בכלים מיקרו-היסטוריים, המתבוננים על יישוב מובחן אחד והמעלים היבטים שעלולים היו להיעלם מעיני החוקר המשתמש בכלי מקרו בלבד. גישה זו מציעה עוד ממדי ניתוח, לא צבאיים דווקא, לחקר מלחמות בכלל, לאו דווקא בהקשר של 1948 או של ישראל. אפיון מעמיק של החוסן החברתי של אוכלוסיית הלוחמים המעורבת ושל יחסי הגומלין שלה עם גופי המעטפת, הצבאית והאזרחית, באמצעות כלים אלו, כמו שנעשה בעבודה זו, עשוי לזרוע אור על יכולת ההתמודדות של קהילות אחרות במלחמת העצמאות.

114 ראו: אלון קדיש, 'יישובים מתכוננים למלחמה', בתוך: הנ"ל (עורך), **מלחמת העצמאות תש"ח-תש"ט: דיון מחודש**, העמותה לחקר כוח המגן ומשרד הביטחון, רמת אפעל 2004, עמ' 839.

מאבק הממסד נגד הפעלת כוח משטרת פסול בעשור הראשון למדינת ישראל

עודד רון ונעמי לבנקרון

תקציר

השימוש של משטרת המנדט בכוח שלא כדין נצרב בתודעת הציבור היהודי כסמל לפסול הגלום בה ובשלטון כולו. מולו עוצב צביונה הרצוי של משטרת ישראל, שיהיה שונה בתכלית: משטרה שפועלת כדין, משליטה חוק וסדר ושימושה בכוח מרוסן. בפועל לא היה די בכך לעקירת התופעה מן השורש, ועוד בשנותיה הראשונות של המדינה הועלו טענות על שימוש פסול של שוטרים בכוח. אף שקשה לעמוד על ממדיה האמיתיים של הבעיה, חתרה המדינה למאבק בה בשל חומרתה המעשית והסמלית כאחת. במחקר זה נתמקד באמצעים שנקטו במשטרה, בכנסת ובממשלה, לעתים בהשפעת דיון ציבורי ותקשורתי בעניין ולעתים במנותק ממנו, כדי לשרשה, משלושה היבטים: החינוכי, בקורסי הכשרה לשוטרים חדשים; המשפטי, בהליכים משמעתיים ופלייליים נגד שוטרים שהפעילו כוח שלא כדין; והמבני, ובכללו ועדות חקירה שבחנו את השימוש בכוח בידי המשטרה והשוטרים בחינה מערכתית.

את כישלונם של מאמצים אלה עשויה להסביר טענתו של ז'אן פול ברודר (Brodeur), שלפיה השימוש בכוח משול לניסיון כיבוי אש באמצעות אש: מאבק בתופעה פסולה מיסודה אגב גיוס אמצעי פסול לצורך המאבק בו. מחקרנו, לעומת זאת, יתמקד בניתוח מקומי שיסביר את מידת הצלחתם המוגבלת של מאמצים אלה מתוך התמקדות במשטרה ובחברה בישראל בעשור הראשון למדינת ישראל. ברמת המיקרו נתמקד במאפייני השוטרים, וברמת־העל נעקוב אחר הקשרים פוליטיים וחברתיים ששעתקו את דפוסי השיטור המנדטורי־הצבאי, גם בתוך משטרה שחרתה על דגלה את עקרונות השיטור המטרופוליטני, שמבוסס על הסכמת הציבור לפעולתו.

מילות מפתח: אלימות, בכור שטרית, דין משמעת, דין פלילי, יחזקאל סהר, משטרה

* אנו מודים לאורי קוסובסקי, שלומי שטרית, שחר לוי, גלעד נתן ומרדכי (מוטה) קרמניצר על עצותיהם ותרומתם למאמר.

מבוא

בשנת 1948 כתב ג'ורג' אורוול את הרומן הדיסטופי 1984. וינסטון, גיבור הרומן, מתאר מדינה טוטליטרית שנשענת על משטרה אלימה וכוחנית, שמתחקה אחר אזרחיה במרחב הפרטי ובמרחב הציבורי.¹ בזמן מעצרו של וינסטון 'החדר היה מלא אנשים גברתנים במדים שחורים, נעולים מגפיים מסומרים ובידיהם אלות', והעסיקה אותו מחשבה אחת: 'רק דבר אחד חשוב: לא לזוז! ולא לתת להם אמתלה להכותך'.² למרות מאמציו וכלי שיתנגדו נהגו השוטרים בו ובבת זוגו באלימות.

היכרותו של אורוול את המשטרה התבססה על שלושה נדבכים: ניסיונו האישי כשוטר במשטרה הקולוניאלית בהודו ובבורמה (הוא פרש מן התפקיד בשאט נפש);³ ניסיונו האישי בהשפעת המשטרה על חיי העניים (בעת שהיה 'דפוק וזרוק בפריז ובלונדון');⁴ והחשש מפני דמותה במדינות הציור ובגוש הקומוניסטי.⁵ מקורות המידע של אורוול שיקפו את דימויה הציבורי של המשטרה בתקופה זו, שנע בין שני קטבים: האחד – חזון המשטרה המודרנית כידידת האזרח המגנה על הביטחון ועל הסדר הציבוריים, והאחר – צביונה של המשטרה החשאית, הכפופה לפקודת השליט הרודן ומפעילה כוח לא מידתי ללא הליך משפטי הוגן או מושפעת משיקולים מעמדיים.

בקיבוץ הגלויות שהרכיב את החברה הישראלית נצרב החותם של מגוון דפוסי שיטור דכאניים, שהוא נחשף להם במדינות מוצאו או בתקופה העות'מאנית והמנדטורית.⁶ מתוך הבנת רגשות שליליים אלה חתרה המשטרה לבידול בינן ובינה ולשיטור מטרופוליטני, קהילתי וידידותי, שמכוחו תהיה למשרתת הציבור ומגינתו.⁷ מאמצי הסברה רבים, לצד שילובה במשימות בינוי אומה, נועדו לשפר את דימויה ולהבהיר לציבור את השינוי שחל בה. בו בזמן נעשו מאמצים פנים-ארגוניים לעריכת שינויי עומק שיאפשרו הגשמת הבטחה זו, בין היתר בנוגע לשימוש בכוח.

עם זאת, טענות לשימוש פסול של שוטרים בכוח הועלו עוד בעשור הראשון, בזמן הפגנות, מעצרים וחקירות. הסיבות לשימוש בכוח ולמידתו נותרו שנויים במחלוקת מאז הקמת המשטרה עד היום. החקיקה נוסחה ניסוח כוללני למדי, ושוטרים נדרשו תדיר

1 ג'ורג' אורוול, 1984, עם עובד, תל אביב 2007, עמ' 6.

2 שם, עמ' 178.

3 הנ"ל, 'הריגת פיל', מדוע אני כותב ועוד מסות, עם עובד, תל אביב 1984, עמ' 7.

4 הנ"ל, דפוק וזרוק בפאריס ולונדון, כנרת, תל אביב 1984.

5 Philip Jenkins, 'Policing the Cold War: The Emergence of New Police Structures in Europe 1946-1953', *The Historical Journal*, 31, 1 (1988), pp. 141-157

6 'חזקאל סהר המפקח הכללי הראשון', דברי ראש הממשלה דוד בן-גוריון בכינוס קצינים (סגל ג) במטה הארצי של משטרת ישראל, 9.11.1951, ארכיון המדינה (להלן: א"מ), ל-3667/11.

7 שלומי שטרית, "בשוטר תלוי הדבר...": משטרת ישראל ואמון הציבור, 1953-1948, משטרה והיסטוריה, 2 (2020), עמ' 50.

לפרשה בתוך פרק זמן קצר ובתנאים שאינם מיטביים.⁸ ספרות המחקר מצביעה על הפרדה ברורה יותר בין 'הפעלת כוח שלא כדין', שמשמעה שימוש בכוח מותר ובנסיבות הקשורות בעבודת השוטר, כגון בזמן עימות עם מפגין, ובין אלימות שחורגת מאחד מתנאים אלה או משניהם כמו הכאת עצור כבול לצורך השגת הודאתו.⁹

הביקורת שנמתחה על המשטרה בעקבות אירועים אלה פגמה בדימויה ובאמון הציבור בה והביאה למאבק ממסדי בתופעה; זה יעמוד במוקד המאמר. תחילה נתאר את התופעה ואת ההקשרים החברתיים והפוליטיים לקיומה בעשור הראשון. לאחר מכן נציג את שלושת הנתונים המרכזיים שנבחרו למאבק בה: מן הזווית החינוכית פעלה המשטרה להכשרת שוטרים חדשים לריסון השימוש בכוח. בהיבט המשפטי, השוטרים שנאשמו הועמדו לדין בהליכים משמעתיים ופליליים, וספגו ביקורת בפסיקתם של שופטים שדנו בעבודתם בהליכים פליליים. בהיבט המבני הוקמו ועדות חקירה לשם בחינה מערכתית של התנהלות המשטרה בפרשיות מסוימות, ובעיקר כאלה שקשורות לשימוש פסול בכוח כדין. לאחר הצגת מאמצים אלה נסביר מדוע הובטח מראש כישלונם – החלקי לפחות.

מתודולוגיה

כתיבת המחקר הצריכה ניתוח מיקרו־היסטורי של האירועים. ניתוח זה, כמו שטען ג'ובאני לוי, סבל במשך השנים מפרשנות שגויה או חלקית שלו, אך למעשה אפשר את הצגת סיפורם של פרטים אשר מרוחקים ממוקדי הכוח והשליטה, מתוך התבוננות בפעילותם, המאפשרת חשיפת גורמים חדשים לתהליכים היסטוריים ולמשמעויות לא מוכרות שלהם.¹⁰ לפיכך ישמשו התהליכים הפוליטיים, הלאומיים והחברתיים הרחבים של העשור הראשון רקע בלבד לנושא מחקרנו. נבקש להציע בו את 'תחייתו של הנרטיב'¹¹ הפרטני והמוסדי, על אודות פרשיות, כגון שביית הימאים או האירועים במחנה המעצר ג'לאמי, וננוע מרמת העל לרמת היחידה ובחזרה בניסיון להבין באמצעות מקרים יחידים כיצד השפיעו אלה על המשטרה ועל החברה. בתיקים שנחשפו לבקשתנו בארכיון המדינה נכללו תלונות אזרחים נגד שוטרים ודיונים פנימיים במשרד המשטרה ובינו ובין משרדי ממשלה אחרים. לצורך הבנת המסגרת הנורמטיבית בחנו חוקים, פקודות ונהלים, ובאמצעות קומץ פסקי דין משמעתיים ופליליים שהשתמרו אספנו מידע הן על התופעה והן על יחס בתי המשפט כלפיה, לצד תיאור של

8 תקנות המשטרה (הגדרת עבירות על המשמעת), תשט"ו-1955.

9 נעמי לבנקרון, תמר קריכלי-כץ, מטר בן-ישי, נועה הראל ולהב פסח (להלן: לבנקרון ואחרים), 'שימוש בכוח במשטרת ישראל בראי המשפט: תובנות מן הפסיקה', **משפט, חברה ותרבות**, ד (2021), עמ' 197.

10 Levi Giovanni, 'On Microhistory', in: Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, Polity Press, Cambridge, MA 1991

11 Lawrence Stone, 'The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History', *Past & Present*, 85, 1 (1979), pp. 3-24

כמה מהם בתקשורת. הנושא נדון גם בדיוני המליאה בכנסת שהתקיימו בדלתיים פתוחות וכללו מידע מועט, וכן בדיוני ועדות הכנסת שחסיון תרם למסירת מידע מפורט הרבה יותר. עוד השתמשו בפרוטוקולים של דיוני ממשלה, ובדוחות ובאוטוביוגרפיות של שוטרים וקצינים. בשל הטיות פוליטיות שמאפיינות את עיתונות התקופה נדרשו ליבון וניתוח זהירים של העובדות והצלבת מקורות שונים.

ייצוגיו ומאפייניו של השימוש בכוח במעבר ממנדט למדינה

יציבותן של תופעות חברתיות מסוימות במשך שנים תובעת הסבר לקיומן לא כמצבור מקרי של פרטים, כי אם כתוצר מובהק של מערך הזיקות וההקשרים הנוצר בינן ובין המציאות שהן מתקיימות בתוכה.¹² גם האלימות, לדברי עמנואל מרקס, צומחת מתוך הסדר החברתי: כשלעצמה, היא חסרת משמעות ואי אפשר להבינה או לנתח. אין היא תופעה פתולוגית, אלא רציונלית בתכלית, וקיימים גורמים ברורים למגוון מופעה. לפיכך כל מקרה אלימות הוא 'קפסולה פנורמית של החברה בישראל באותה העת'.¹³

המונופול של המשטרה על כוח פיזי נקבע זה כבר כמאפיינה המרכזי,¹⁴ ובעיקר השימוש בו נגד אזרחים, המעוגן בדימויים תרבותיים לרוב. מחקרים עכשוויים מלמדים כי השימוש בכוח שמור רק לחלק מסוים בעבודתה, והפעלת הכוח הפסול שכיחה עוד פחות.¹⁵ זאת ועוד, השימוש בכוח אינו מצבור מקרי של החלטות נקודתיות של שוטרים, ויש להבינו בהקשרים רחבים, פוליטיים, חברתיים ולאומיים, של המקום והתקופה מכיוון שחלוקת הכוח בחברה מעצבת את מאפייני השימוש בו: אמנם הגדרתה המשפטית של האלימות בחוק אחידה, אך יישומה איננו בהכרח כזה.¹⁶

במחקר נתמקד בשימוש בכוח פיזי פסול, אף שבספרות המחקר וגם במחקרנו עלו שימושים פסולים אחרים בסמכויות המוקנות לשוטרים. כאמור, השימוש בכוח פיזי פסול נחלק לשתי קטגוריות: למטרה חוקית, אך במידה העולה על המותר, וכזה שאיננו נדרש מלכתחילה.¹⁷ במחקרנו עלו דוגמאות רבות יותר מהקטגוריה הראשונה, המאפיינת את הקשריה המבניים של התופעה, אך השתמשנו גם בדוגמאות מהקטגוריה השנייה.

12 אמיל דורקהיים, **הכללים של המתודה הסוציולוגית** (תרגום מצרפתית רואי בן-בשט), רסלינג, תל אביב 2006.

13 עמנואל מרקס, **ההקשר החברתי של התנהגות אלימה: מחקר אנתרופולוגי-חברתי על עיירת עולים בישראל** (תרגום מאנגלית תמי אילון-אורטל), רסלינג, תל אביב 2015, עמ' 15.

14 מאכס ובר, **הפוליטיקה בתורת מקצוע** (תרגום מגרמנית אפרים שמואלי), שוקן, ירושלים 1962.

15 David H. Baayley and James Garofolo, 'The Management of Violence by Police Patrol Officers', *Criminology*, 1 (1989), p. 27

16 עמנואל מרקס, **אלימות מצד המדינה: גרמניה הנאצית בשנים 1938-1941** (תרגום מאנגלית תמי אילון-אורטל), רסלינג, תל אביב 2021, עמ' 15.

17 לבנקרון ואחרים, 'שימוש בכוח פסול', עמ' 200.

המחקר מאמץ את הגישה המבנית, המצביעה על הקשר פוליטי מובהק לשימוש פסול בכוח מצד שוטרים, בכפוף לשני סייגים חשובים: ראשית, החלטות בנוגע לדפוס העסקת שוטרים וסמכויותיהם שהינן פוליטיות בצביוןן. שנית, יש מכנים משותפים לשוטרים הנאשמים בעבירות אלה, מבניים, חברתיים ומגדריים: רובם המכריע היו גברים, בסוף שנות העשרים או ראשית שנות השלושים לחייהם, בעלי ותק והשכלה מועטים. עם זאת, הנאשמים היו בעלי ותק מסוים, ולפיכך סביר כי פעולתם הושפעה מהפנמת תרבות הארגון בנוגע לדפוס השיטור הראויים, ולא מחוסר ניסיון דווקא. ייצוגן הגבוה יותר של קבוצות מיעוט בקרב הקורבנות מצביע הן על יחס החברה כלפיהן והן על הפנמתן של יחס זה בתרבות הארגונית של המשטרה ומימוש בכוח ששמור לה בלבד.¹⁸

תלונות על שימוש בכוח פסול בידי המשטרה הוגשו בשנות החמישים בנוגע לשתי זירות עיקריות: זירות פתוחות, ובעיקר בהפגנות, וגם כלפי אזרחים במרחב הציבורי; ובזירות סגורות – בבתי מעצר ובחדרי חקירות. בפרק זה נתאר בקצרה את המקרים שאותרו ואת מאפייניהם. בלי לקבוע מסמרות בעניין, נדמה שהוגשו תלונות רבות יותר בנוגע לזירות פתוחות, ובעיקר בהפגנות, ובמידה פחותה בנוגע לאירועים בבתי מעצר ובחקירות. נוסף על כך, במקרים מסוימים, ספק אם היה השימוש בכוח מופרז או שמא שיקפו התלונות הקשר מבני-פוליטי, אגב שימוש בהן ככלי מצד האופוזיציה לניגוח הקואליציה.

היישוב היהודי ומשטרת המנדט: 'אנו תובעים העמדת המשטרה לדין'

ביולי 1923 פנה דוד בן-גוריון במברק לרמזי מקדונלד, מנהיג האופוזיציה בבריטניה.¹⁹ הוא תיאר בו הפגנת פועלים שקטה בתל אביב, שאז לדבריו הפעילה משטרת המנדט כוח שלא כדין, והציב דרישה אחת: 'אנו תובעים העמדת המשטרה לדין'.²⁰ כך תיאר בן-גוריון את האירועים:

השוטרים הרוכבים יצרו מיד שרשרת והקיפו את המקום הקפה אסטרטגית. בשעה שהג'נדרמים הבריטיים קפצו ממכוניותיהם והחלו להכות באכזריות באלותיהם העבות את הקהל המוקף, חסר-הישע, ללא כל התראה שהיא על ידי המשטרה לקהל וללא פקודה להתפזר. המשטרה גם ביצעה גיחות לרחובות הסמוכים והיכתה כל אדם שנראה לה, על-פי בגדיו, שהוא פועל. כאשר צוותי קופת-חולים ביקשו להגיש עזרה רפואית לכמה מן הפצועים קשה, לא הותר להם לעשות כן. התנהגות

18 לסקירה עדכנית של מחקרים בנושא ראו: שם, עמ' 197.

19 על מערכת היחסים המורכבת בין בן-גוריון למקדונלד ראו: מאיר חזן, 'בן-גוריון ובריטניה, 1930-1939', עיונים, 32 (2019), עמ' 75; יוסף גורני, הקשר הדו-משמעי: תנועת הלייבור הבריטית ויחסה אל הציונות בין השנים 1917-1947, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 1982, עמ' 51-65.

20 המכתב מובא בתוך: יהודה ארו (עורך), אגרות דוד בן-גוריון, כרך שני, עם עובד ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1972, עמ' 140-141.

המשטרה כלפיהם היתה גסה ומאיימת. לא היה שום סימן של התנגדות למשטרה מצד הפועלים. הקהל נמלט ככל שיכול, אך נרדף על ידי המשטרה והוכה ללא רחם. מעשים אלה נמשכו כמה שעות. השוטרים לא הסתפקו ברדיפה בלבד ברחובות והם פרצו גם לבתים פרטיים ולאחלים של הפועלים [...] אנו פונים עתה למפלגת העבודה הבריטית בבקשה להגן על זכויות האנוש היסודיות שלנו.²¹

לא נתעכב על ניתוח האירוע; נתמקד בדרך הצגת המשטרה בידי בן-גוריון, שטען כי התערבותה ופעולותיה גורמות נזק כפול: הן בשל הכוח הפיזי המופעל נגד הפועלים, והן בשל הכוח הסמלי הנתפס מכיוון לדיכוי האוטונומיה הלאומית. המברק מלמד על המשטרה האידאולוגית בעיניו: איננה מתערבת בהפגנה שקטה; מתריעה לפני התערבות; מפעילה את סמכויותיה, לרבות השימוש בכוח, במידתיות; ופעולותיה כפופות למנגנון ביקורת יעיל. משטרת המנדט הוצגה כהיפוכה המוחלט, וככל שהחריף מאבק היישוב בשלטון המנדטורי, כן התעצם דימויה כסממן מובהק לפסול בו.

צורת שיטור זו אפיינה את דגם השיטור הקולוניאלי, שנועד לאפשר שליטה באוכלוסייה זרה, עוינת לעתים, ונשען על שיטות פעולה צבאיות. לעומתו, דגם השיטור המטרופוליטני שנוצר בבריטניה במאה ה-19 ביקש להתבסס על לגיטימציה ציבורית לקיומו, 'מכוח זכות ולא בזכות הכוח'. אמנם בהדרגה שולבו שיטות שיטור מטרופוליטניות בשיטור הקולוניאלי, ובכלל זה במשטרת המנדט, אך בתור אמצעי לחיזוק הלגיטימציה של השלטון ולא כמשטרה.²²

בשל המחקר הנרחב על תקופת המנדט, לרבות השיטור בה, נסתפק בציון כמה הערות שנחוצות למחקרנו. ראשית, ההיסטוריוגרפיה המנדטורית, ובעיקר זו שפורסמה בישראל ובשנותיה המוקדמות, תוארה עד היום בעיקר מנקודת המבט של חוקרים ישראלים, ולפיכך היא זרועה הטיות רבות. שימוש נרחב במקורות מנדטוריים וערביים יאפשר ניתוח היסטורי מפוכח יותר, וזה עשוי לסדוק את הסיפר הלאומי העומד בבסיסה.²³ הטיות אלה השפיעו גם על ייצוגי השימוש בכוח שהפעילו בריטים ויהודים: שני הצדדים טענו לשימוש מאופק בו וייחסו לצד שמנגד שימוש אלים ולא מרוסן לצורך שכנוע דעת הקהל העולמית במוסריות פעולותיהם ומטרותיהן.²⁴ שילוב הצבא בדיכוי מחאת אזרחים לצד המשטרה חיזק את הדמוניזציה של המשטרה בידי היישוב,²⁵ אשר השתמש תדיר בביטויים שקשורים לנאציזם לתיאור התנהלותה.²⁶ תיאורה בתקשורת העברית הושפע מזיקות פוליטיות ותאם

21 שם, עמ' 141. ההדגשות במקור.

22 שטרית, 'בשטר תלוי הדבר...' עמ' 57-64.

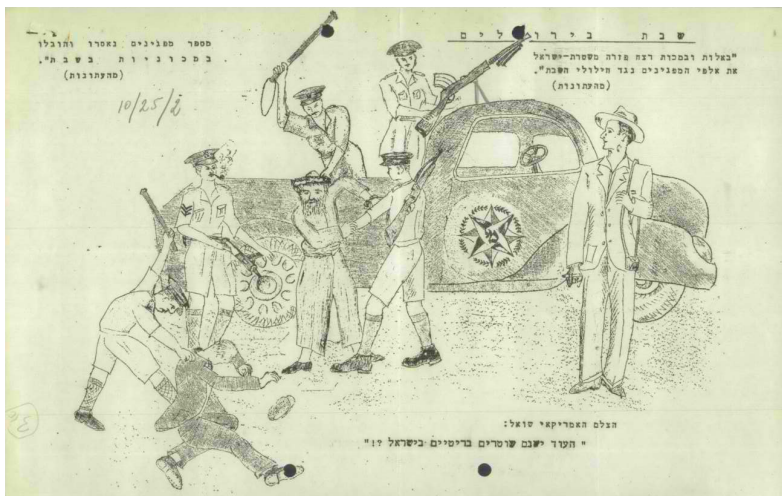
23 מוטי גולני, ימים אחרונים: הממשל המנדטורי - פינוי ומלחמה, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2009.

24 Giora Goodman, "Palestine Best": The Jewish Agency's Press Relations, 1946-1947, *Israel Studies*, 16, 3 (2011), pp. 1-27

25 גיורא גודמן, "מלאכה לא נעימה": פעולות הצבא הבריטי בנובמבר 1945 לפיזור הפגנות רחוב ולדיכוי התנגדות אזרחית, קתדרה, 168 (תמוז תשע"ח), עמ' 71-100.

26 ראו למשל: 'חלול קדושת יום הכפורים ליד הכותל המערבי', חרות, 11.11.1943, עמ' 3; 'הודעת

את הנרטיב הציוני יותר משתאם את המציאות. כך למשל תיאור התקשורת את חיפוש הנשק שערכו שוטרים בקיבוץ רמת הכובש סילף את העובדות סילוף מכוון ומודע.²⁷ שנית, משטרת המנדט נעדרה מנגנון פיקוח שלטוני וניסתה לטייח ולהשתיק תלונות בנושא: שוטרים הועמדו לדין משמעתי בלבד, ועובדה זו הקלה את הסתרתן מעיני הציבור, ותקנות ההגנה לשעת חירום אפשרו הטלת צנזורה שמנעה את פרסומן.²⁸ כל אלה תרמו לעוינות היישוב כלפי משטרת המנדט, הנמנעת מחקירת תלונות נגדה ומעודדת את השתקתן. ושלישית, השימוש בכוח לא היה נחלת השוטרים הבריטים או הערבים בלבד אלא תועד גם בזיכרונותיהם של שוטרים יהודים ששירתו במשטרת המנדט וראו בו כלי חיוני לעבודתם.²⁹ מערכת יחסים טעונה זו, בין משטרת המנדט ליישוב היהודי, הניחה את היסודות שעליהם נבנתה משטרת ישראל, על דרך ההנגדה וההמשכיות. השאיפה לבנות משטרה אחרת, שונה במהותה מדמות המשטרה המנדטורית, הדכאנית והאלימה בעיני הציבור, הייתה ברורה, אך יישומה הצריך התגברות על שורת חסמים מורכבים, ועליהם נעמוד בפרק הבא.



העתק מצויר שחולק לציבור בירושלים, יוני 1949, א"מ, ג-202/4

- המפקדה הראשית של הארגון הצבאי הלאומי, 7.4.1944, שם, עמ' 1; 'האדמיניסטרציה משליטה בארצנו מנהגים נאציים', 9.7.1944, שם, עמ' 5.
- 27 גד קרויזר, 'פרשת רמת הכובש' "יום חרדות לכולנו": היבטים חדשים לפרשה ישנה, קתדרה, 87 (ניסן תשנ"ח), עמ' 150-162.
- 28 שם; גודמן, 'מלאכה לא נעימה', עמ' 78; מרדכי נאור, ראשית 'דבר': 25 השנים הראשונות של העיתון הנפוץ והמשפיע ביותר ביישוב היהודי ובמדינת ישראל הצעירה, הקיבוץ המאוחד, בני ברק, 2015, עמ' 95.
- 29 יצחק יוד כהן, השוטר העברי בביתו הלאומי, אחיאסף, ירושלים, 1939, עמ' 141; הנ"ל, השוטר העברי בתקופת המנדט, משרד הביטחון, תל אביב, 1975, עמ' 235; דוד תדהר, במדים ובלא מדים: 25 שנות עבודה צבאית, 1912-1937, ידידים, תל אביב תרצ"ח, עמ' 80.

מדינה ומשטרה בתהליכי שינוי

שאיפתן של חברות פוסט־קולוניאליות למיגור דפוסי פעולתן של השלטון הקודם נתקלו תדיר במורכבות חיי היום־יום בתקופת המשטר האוטונומי הנכסף. הזעזועים החברתיים, הפוליטיים והכלכליים שנלוו לריבונות החדשה הצריכו אותה לצעוד על קרקע לא יציבה, ולצד חתירה לשלטון דמוקרטי, ננקטו לעתים, ובעיקר בשנים הראשונות, אמצעים שמנוגדים לו. גם בישראל, המעבר מחברה וולונטרית, המצייתת לנורמות בלבד, לחברה ריבונית בעלת אמצעי כפייה ותמרון,³⁰ השפיע עמוקות על עיצוב החברה והמדינה.

עליית ההמונים הכפילה את ממדי האוכלוסייה והצריכה מענה דחוף לסוגיות חברתיות־כלכליות.³¹ נוסף על כך, ארבעה שסעים פילגו את החברה ואת המדינה: הדתי, העדתי, הלאומי והפוליטי.³² זהו הרקע להבנת אירועי אלימות אזרחית ופוליטית שטלטלו את החברה הישראלית באותה תקופה, לרבות רצח ברנדוט, הטבעת אלטלנה, רצח קסטנר וההפגנה נגד תכנית השילומים.

האלימות הובנתה בתוך שסעים אלה עוד בתקופת המנדט, ופלגים פוליטיים נשענו גם על גופי ביטחון פרטיים. פלוגות בית"ר הוקמו בידי הימין הרוויזיוניסטי, ופלוגות הפועל הוקמו כהתארגנות פועלים להגנה עצמית מפני האוכלוסייה הערבית וכן מפני פלוגות בית"ר. גם לאחר הקמת המדינה המשיכו לתסוס מוקדי כוח אזרחיים אוטונומיים: כמה מחברי המחתרות התנגדו לפירוקן והמשיכו להחזיק בנשק שלא כדין,³³ ובפילוג בקיבוצים גייסו הצדדים הניצים תגבורת ניכרת בכוח אדם ובנשק.³⁴ פלוגות הפועל תוארו משנת 1948 ככוח שיטור סמוי שנאמן למשטר בלבד, ללא תשתית חוקית, ומעורבותן הוזכרה בנקודות החיכוך המרכזיות בעשור הראשון, לרבות שביתת הימאים (1951),³⁵ הפגנות חרדים בירושלים (1954–1956)³⁶ ומחאת ואדי סאליב (1959).³⁷ הן היו מושא למחאה חריפה של האופוזיציה, אך בהיעדר מחקר על אודותיהן רב הנסתר מן הגלוי. בו בזמן גם שירות

30 אבי בראלי, "התברגות" ו"שחיתות" במפא"י בראשית שנות החמישים: מידות ציבוריות ופיקוח מפלגתי, ציון, סח, א (תשס"ג), עמ' 69, 72.

31 משה ליסק, העלייה הגדולה בשנות החמישים: כשלונו של כור ההיתוך, מוסד ביאליק, ירושלים 1999, עמ' 21.

32 ראו: נעמי לבנקרון, 'בין גלוי לנעלם: ההיסטוריוגרפיה של משטרת ישראל בעשור הראשון', *משטרה והיסטוריה*, 1 (2019), עמ' 17–50.

33 רפי קיטרון, *ארץ ישראל הנסתרת: סיפורם של הסליקים ותולדותיהם*, אריאל, ירושלים 2010.

34 יוסי אוזנין וטל יצחקי, 'ליל אלף השוטרים: המאבק על המשק ועל עיצוב הנרטיב ההיסטורי בפילוג קיבוץ יפתח' (1953), *משטרה והיסטוריה*, 4 (2022), עמ' 45–79; איל כפכפי, 'הקרקע בעין חרוד: בנים אכלו בוסר ושיני אבות תקדינה', *עיונים בתקומת ישראל*, 3 (1993), עמ' 427.

35 נמרוד אשל, *שביתת הימאים*, עם עובד, תל אביב 1994.

36 נעמי לבנקרון, 'תפקידה של משטרת ישראל בכינונה של אזרחות חרדית: המחאה על חילול השבת בירושלים (1948–1956)', *משטרה והיסטוריה*, 2 (2020), עמ' 115–156.

37 'שמוטב מגלה פרטים על תפקידי "פלוגות הפועל"', *על המשמר*, 7.9.1959, עמ' 4.

הביטחון (ש"ן- בית כתוארו אז) והמוסד גויסו לעתים לצרכים פוליטיים,³⁸ ושירות הביטחון מעיד על עצמו כי היה לארגון ממלכתי רק עם כניסת מפ"ם לממשלה בשנת 1957.³⁹ גם המשטרה נדרשה להתמודד עם כמה אתגרים מורכבים. כמו צה"ל,⁴⁰ גם כוח האדם במשטרה היה מועט וסבל מתחלופה רבה ומירידה באיכותו. התפוגגות המתח החלוצי, תנאי העבודה הקשים והשכר הדל הביאו לעזיבת רבים מן השוטרים והקצינים הוותיקים, ואחרים לא מיהרו להתגייס.⁴¹ רף הקבלה הונמך לצורך מילוי התקנים הקיימים, ומאפייני השוטרים השתנו: גילם עלה, השכלתם פחתה, וגדל מספר העולים החדשים, בעיקר מקרב יוצאי צפון אפריקה ואסיה עד שהיו לרוב. המפכ"ל התלונן: 'החומר האנושי הנכנס למשטרה הוא למטה מכל בקורת. למשטרה באים היום אנשים שלא הצליחו להסתדר בשום מקצוע אחר'.⁴² בן-גוריון עצמו אמר בשיבת ממשלה בדצמבר 1951: 'אנו עומדים בפני סכנה, שכל אדם המכבד את עצמו יברח מהמשטרה ותישאר באמת רק הפסולת'.⁴³ הבעיה השנייה שניצבה בפני המשטרה הייתה יחס החברה הישראלית אליה, שהועצם על רקע השסעים הפוליטיים והחברתיים אשר שימרו או העמיקו כיסי התנגדות לשלטון מפא"י או לעצם קיומה של המדינה והתבטאו במחאות ציבוריות רבות, נרחבות בהיקפן.⁴⁴ ממש כמו בתקופת המנדט, המחאה נחשבה סיכון לאיתנות השלטון, ובשנים הראשונות אף לעצם קיומו; איום עליו, ולא אפיק השתתפות בדמוקרטיה.⁴⁵ מפגינים נחשדו בהיותם 'כלי שרת בידי אחרים',⁴⁶ ודוחות המשטרה על אודותיהם התייחסו בקביעות לזיקתם המפלגתית. כך למשל בהפגנה שערכו במאי 1952 עולים מעיראק ממעברת ראשון לציון נכתב בדוח המשטרה: 'ההפגנה לא אורגנה ע"י שום מפלגה מסוימת'.⁴⁷ בפברואר 1953 חסמו תושבי

- 38 אורית רוזין, חובת האהבה הקשה: יחיד וקולקטיב בשנות החמישים, עם עובד, תל אביב 2008, עמ' 160.
- 39 ראו: <https://www.shabak.gov.il/heritage/affairs/pages/skira-57-67.aspx> (אוחזר ב-2.8.2022).
- 40 לדיון בחיילים באותן שנים ראו: שגיא טורגן, ממני אישית לא יצא גנרל: הכשרת הפיקוד הקרבי בצה"ל 1949-1956, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2017, עמ' 56-118.
- 41 נעמי לבנקרון, "אהיה אני המרטין לותר קינג של המשטרה": איסור ההתארגנות על השוטרים בישראל והשפעתו על זכויותיהם כעובדים, עבודה, חברה ומשפט, טז, 27 (2020), עמ' 38-39; הנ"ל, 'בין גלוי לנעלם', עמ' 19.
- 42 פרוטוקול 2 משיבת הוועדה לענייני פנים, 21.11.1951, עמ' 2, אתר הכנסת, <https://tinyurl.com/yuy9t3dv> (אוחזר ב-16.10.2023; להלן: א"כ).
- 43 פרוטוקול ישיבה יא של הממשלה השלישית, 9.12.1951, עמ' 27, <https://www.archives.gov.il/product-page/2208057> (אוחזר ב-16.10.2023).
- 44 שמואל ליימן ווילציג, מחאה ציבורית בישראל 1949-1992, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 1992, עמ' 43, 76.
- 45 יצחק גל-נור ודנה בלאנדר, המערכת הפוליטית בישראל: שנים ראשונות; מבנה מוסדי; התנהגות פוליטית; בעיות לא פתורות; הדמוקרטיה בישראל, א, המכון הישראלי לדמוקרטיה ועם עובד, תל אביב 2013, עמ' 454.
- 46 'דבר המערכת: הפגנות וסדר ציבורי', 999 (1953), עמ' 2.
- 47 מכתבו של ר' יעקובי מפקד נפת השפלה אל המטה הארצי של משטרת ישראל, 28.5.1952, א"מ, ל-181/14.

מעברת מסמיה כביש, ובדוח המשטרה צוין שנראה כי הפעולה 'הייתה ספונטנית מתוך חוסר העבודה ללא רקע פוליטי'.⁴⁸ לעומת זאת, בדוח על הפגנת עיוורים במאי 1953 צוין שלדברי מפגין היא אורגנה בידי המפלגה הקומוניסטית.⁴⁹ ההפגנה יצרה מפגשים טעונים, מקצתם אלימים, בין מפגינים לשוטרים, ונעמוד עליהם מיד. העוינות שהרגיש הציבור כלפי השוטרים לובתה בהפגנות ותורגמה לא פעם לחוסר כבוד במקרה הטוב ולאלימות במקרה הרע. העצמאות החדשה תרמה לצמצום הפחד מן השוטר, אך השנאה כלפיו נותרה בעינה.⁵⁰ הבעיה השלישית שעמה נדרשה המשטרה להתמודד הייתה המתח בינה ובין הממשלה. העשור הראשון להקמת המדינה התאפיין בספיות (לימינליות) וכלל מנגנוני המדינה גויסו לצורך דיכוי סיכון פוטנציאלי, לרבות פיטורי מורים שהשתייכו לאופוזיציה מבתי הספר.⁵¹ ופיטורי מאות שוטרים בעקבות פעולת ועדות הטיהור בשנת 1949 שהתבססו על תלונות אנונימיות ללא זכות תגובה לנידונים.⁵² המשטרה העדיפה לגייס שוטרים שקראו את העיתון דבר, שזוהה עם מפלגת השלטון, ולא קוראי עיתונים אחרים.⁵³ בתכנית ההקמה של המשטרה נכללה יחידה פוליטית שלא ברור אם הוקמה,⁵⁴ ומנחם בגין, חבר כנסת מן האופוזיציה, היה מושא למעקב המשטרה.⁵⁵ פוליטיקאים ניסו לשלב את אנשי שלומם בפיקוד המשטרה ולעצב את מטרותיה,⁵⁶ והמפכ"ל טען כי המוסד לביקורת של מפא"י מפעיל רשת מודיעין בתוך המשטרה.⁵⁷

יחס הממשלה למשטרה היה דו-ערכי: בתור אמצעי חיוני להבטחת המשך קיומה, אך גם מושא לחשדנות ולבוז מצד כמה מהשרים. גישה זו באה לידי ביטוי בזהותו של שר

- 48 מכתבו של יצחק שטיינברג אל המטה הארצי של משטרת ישראל, 3.2.1953, שם, ל-181/15.
- 49 מכתבו של מפקד נפת הבירה י' מיכר אל ראש אגף ארגון המטה הארצי, 18.5.1953, שם, ל-16/8.
- 50 הצעת החוק לתיקון דיני העונשין (תקיפת שוטרים), תשי"ב-1952. ראו גם פרוטוקול דיון במליאת הכנסת השנייה, ישיבה 47, 28.1.1952, עמ' 1111, א"כ.
- 51 ניר קידר, 'על הפורמליזם המחנך של בית המשפט העליון והמוקדם - עיון מחודש בפסקי הדין בפרשיות ב'דרנו ושייב', מחקרי משפט, כב (2006), עמ' 385.
- 52 בג"ץ 21/48, סופר נ' שר המשטרה, פ"ד ב 365 (1949); נתן ברוך, 'המרירות שלא פגה: פרשת "ועדות הטיהור" של עובדי ממשלת המנדט במעבר למנגנון מדינת ישראל, תש"ח-1948', בתוך: מורכי בר-און ומאיר חזן (עורכים), עם במלחמה: החברה האזרחית במלחמת העצמאות, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2007, עמ' 52. לבסוף הוחזרו מרבית המפוטרים לעבודתם, אך מסלול קידומם ותפקידיהם הוגבלו.
- 53 שלומי שטרית, 'כשהמגייסים למשטרה נשאלו: איזה עיתון קוראים בבית', האומה, 217 (2020), עמ' 97-103.
- 54 א"מ, ג-26/1.
- 55 שלומי שטרית, "'הנדון: פקודת מעצר נגד מנחם בגין": משטרת ישראל ותנועת החרות, 1948-1952', הרצאה בכינוס השנתי ה-12 של ארגון הישראלי להיסטוריה ומשפט, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, 10.10.2016.
- 56 לבנקרון, 'תפקידה של משטרת ישראל בכינונה של אזרחות חרדית', עמ' 131.
- 57 יחזקאל סהר לראש הממשלה, סודי ביותר, י"ב במרחשוון תשי"ב [11.11.1951], ארכיון בן-גוריון, חטיבת ההתכתבות.

המשטרה בכור־שלום שטרית, שאמנם היה בעל ניסיון כקצין משטרה ושופט בתקופת המנדט, אך מונה בעיקר בשל מוצאו הספרדי. מינויו נבע מהבנת השינויים הדמוגרפיים והאלקטורליים שחלו, והצריכו ייצוג פוליטי וציבורי, ולו גם שולי, לקבוצות שהודרו עד אז ממפא"י.⁵⁸ אך זהותו שיקפה את מעמדו כשר: סמכויותיו נותרו מוגבלות ומעמדו שולי, והסמכויות במשטרה הוענקו בעיקר למפכ"ל.⁵⁹

מן המקבץ שתיארנו לעיל, עולה דמותה של חברה מפולגת, מרובה ססעים ונעדרת מסורת דמוקרטית, שהנהגתה אינה בוחלת בשימוש בכוח שאינו מעוגן בחוק, לצורך השגת מטרותיה. המשטרה נאלצה למלא את מגוון תפקידיה בחברה מורכבת זו באמצעות כוח אדם נעדר ניסיון והכשרה במידה מספיקה, שלעתים שלט חלקית בלבד בשפה ובתרבות ונאלץ לעבוד בתנאי העסקה קשים, מול ציבור עוין. הממשלה נתנה בה אמון חלקי בלבד, ואָצלה חלקים מסמכויותיה לארגוני ביטחון אחרים. זהו הרקע להבנה של הפעלת הכוח הפסול בידי שוטרים ולהבנה של תגובת הממסד לקיומו.

הפעלת כוח שלא כדין בידי שוטרים ישראלים

מאפייני החברה והמשטרה שתיארנו בפרק הקודם הבהירו את חיוניות השימוש בכוח, אך סיבות הפעלתו, יעדיו וממדיו הראויים נותרו שנויים במחלוקת. בן־גוריון עצמו, שביקורתו על משטרת המנדט הוצגה לעיל, ביטא השקפה זו בשביתת הימאים: 'לפעמים תצטרך המשטרה להכות, בכל אופן אנו צריכים לחנך את השוטרים שיהיה להם אומץ לב לעמוד נגד הציבור, צריך גם שיהיה לנו אומץ לב להגיד שייתכן שהמשטרה צריכה במקרים מסוימים ובנסיבות מסוימות להשתמש בכוח'.⁶⁰ כמו שהמחישה אניטה שפירא, מפא"י לא בחלה בשימוש בכוח בתקופת המנדט, ואף סיפקה לו צידוק אידאולוגי;⁶¹ אך אז היו פני הדברים שונים, שכן נדרשה הכרעה בנוגע למאפייני כוח השלטון הלגיטימי במדינה דמוקרטית.

פרק זה ייוחד לתיאור מופעיו השונים של השימוש בכוח פסול, בעיקר באירועי מחאה. החשד בנוגע לפעולת יד נעלמה בארגון הפגנות השפיע על דפוסי השיטור שננקטו בהן ועל חריפותן של התלונות נגד השוטרים. ההפגנות נחלקו לפי ארבעת השסעים שצוינו לעיל – הפוליטי, הלאומי, הדתי, והאתני – ולעתים היו תלונות על שימוש בכוח פסול בהן קרדום אופוזיציוני לחפור בו. נסקור הפגנות אלה תחילה בקצרה לפי חלוקה זו.

58 בהתחלה כיהן גם כשר המיעוטים. אלינה קורן, 'כוונות טובות: קווים לדמותו של משרד המיעוטים 14 במאי 1948-1 ביולי 1949', קתדרה, 127 (ניסן תשס"ח), עמ' 113.

59 אסתר מאיר־גליצנשטיין, 'מחויבויות מתנגשות: המנהיגות המזרחית במפא"י בשנותיה הראשונות של המדינה', ישראל, 5 (2004), עמ' 63, 73.

60 פרוטוקול ישיבה יא של הממשלה השלישית, 9.12.1951, עמ' 31, <https://www.archives.gov.il/product-page/2208057> (אוחזר ב־16.10.2023).

61 אניטה שפירא, ההליכה על קו האופק, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 82-117.

אירועי המחאה הפוליטיים צמחו מתוך הגדרת משנתו הפוליטית של בן-גוריון 'בלי חרות ובלי מק"י'. המאבק החל בתקופת היישוב, אך חתירתו של בן-גוריון לממלכתיות והנהגתו הכוחנית העצימו את העצימות שלו ואת חומרתו.⁶² חשד למעורבות פוליטית בהפגנות, ובעיקר של השמאל הרדיקלי (מפ"ם ומק"י), העצים את נכונות השימוש בכוח.⁶³ אך טענות אלה על שימוש בכוח יש לבחון במשנה זהירות: מפ"ם הייתה מפלגה אופוזיציונית חזקה, שתומכיה היו בעלי מעמד איתן בחברה הישראלית. לפיכך זכו טענותיה להד בציבור גם אם לא היו מדויקות. נעסוק בקצרה בשתי דוגמאות בולטות – שביתת הימאים והפילוג בקיבוצים – הראויות למחקר עתידי מקיף.

שביתת הימאים (1951) דוכאה לדברי השוכתים באמצעות כוח פסול שהפעילו נגדם השוטרים וכן באמצעות פלוגות הפועל.⁶⁴ דבריהם פורסמו בעיתונות⁶⁵ ללא כל ממד ביקורתי ואגב התעלמות משימוש בכוח מצד השוכתים.⁶⁶ דוגמה אחרת היא האירוע בתקופת הפילוג בקיבוץ יפתח (1953); לטענת מפ"ם נשלחו בהם אלף שוטרים להסתער במבצע לילי צבאי על הקיבוץ כדי לסייע לנאמני מפא"י בו. מחקרם של אוהיון ויצחקי ממחיש כי התערבות המשטרה החלה לאחר ששני הצדדים לסכסוך החלו לאסוף כוח אדם ונשק, ומספר השוטרים היה מועט הרבה יותר מהנטען.⁶⁷

היקף הפגנות הימין היה מצומצם יותר, אך הפגנה נגד תכנית השילומים בינואר 1952, אחת הסוערות שידעה ישראל, הייתה לסמלן המרכזי. לדברי פעילי חרות, המשטרה דיכאה את ההפגנה באמצעות סילוני מים, אלות וגז מדמיע.⁶⁸ כמו כרוזי המחתרות בתקופת המנדט, הדגיש הכרוז של חרות את הפער התהומי בזהות הצדדים ומטרותיהם: יד קשה ואלומה מצד השוטרים, לעומת מפגינים, ובכללם נשים וילדים, אשר מחו על חרפת השילומים.⁶⁹ עם זאת, עם הנפגעים בהפגנה נמנו 92 שוטרים לצד 36 מפגינים;⁷⁰ גם הפעם לא הייתה האלימות חד-צדדית.

62 אהוד שפרינצק, **איש הישר בעיניו: אי לגליון בחברה הישראלית**, ספרית פועלים, תל אביב 1986.
63 עמרי פלרמן, 'פוליטיזציה של הפגנות אלימות במדינת ישראל', הרצאה בכינוס השנתי ה-13 של הארגון הישראלי להיסטוריה ומשפט, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2017.

64 אשל, **שביתת הימאים**, עמ' 120-122.
65 דב חנין ודני פילק, 'שביתת הימאים', **תיאוריה וביקורת**, 12 (1999), עמ' 89. לתמונה מורכבת יותר בנוגע להתנהלות המשטרה בשביתה זו ראו: לבנקרון, 'בין גלוי לנעלם', עמ' 42.
66 גם בפסיקת בית המשפט שביקשה לזכות כמה מן הנאשמים בפרשה הוזכרו הפעלת כוח מצדם והכנות למאבק החורג מגבולותיהם של שביתה. ת"פ 6/52, **היועמ"ש נ' אהרנוביץ**, פס"מ ה' 387 (1952); ע"פ 34/52, **היועמ"ש נ' אהרנוביץ**, ח 648 (1954).

67 אוהיון ויצחקי, 'ליל אלף השוטרים'.
68 נציבות בית"ר בארץ ישראל, 'הנוער העברי מזהיר', [חש"ד], א"מ, ל-16/2.
69 שם.

70 נטע אורן ודניאל בר-טל, 'מונופוליזציה של הפטריוטיזם בחברה הישראלית', בתוך: אבנר בן-עמוס ודניאל בר-טל (עורכים), **פטריוטיזם: אוהבים אותך מולדת**, דיונון, תל אביב 2004, עמ' 363, 372.

קטגוריה שלישית של הפגנות הייתה של אזרחים חרדים, ובעיקר בירושלים. הפגנות אלה החלו בתקופת המנדט, ומספרן וממדיהן גדלו לאחר הקמת המדינה, במאבק על מעמדה של הדת.⁷¹ למפלגות החרדים נודע מקום מרכזי בפוליטיקה הישראלית, ונציגיהן העלו תדיר בכנסת ובממשלה טענות לשימוש בכוח פסול כלפי חרדים וטענות כי שוטרים הסירו את תג מספרם האישי כדי להסתיר את זהותם. טענות אלה זכו להד נרחב הן בתקשורת החרדית והן בפשקווילים.⁷²

המשטרה טענה כי פוליטיקאים מעורבים בארגון ההפגנות ומחתה על יחס המפגינים לשוטרים. במכתב פנימי אשר שלח קצין משטרה ירושלמי למפכ"ל בשנת 1954, ואשר אי-פרסומו מגביר את מהימנותו לטעמנו, נכתב:

הנני לציין שבכל המקרים של התקלות בחוגים אלה סובלים השוטרים רבות מהפגיעות האשיות וקריאות הגנאי לעברם וכנויים בשמות רוצחים, גזלנים, נאצים וכו'. למרות פגיעות אלה הוכיחו השוטרים בכל המקרים התאפקות רבה ולא הגיבו על פרובוקציות אלו. לחוגים מתפרעים אלה לא די בכך והם מוסיפים חטא על פשע ומפיצים כל מיני עליילות וספורי זוועה על התנהגות המשטרה וכן מציפים אנשי ממשלה שונים ומוסדות ממשלתיים בתלונות סרק על דברים שלא היו ולא נבראו.⁷³

קטגוריה רביעית ואחרונה של הפגנות הייתה בחברה הערבית. מספרן היה מועט בשל הממשל הצבאי, אך מעמדה האיתן של מק"י בחברה הערבית עורר לא פעם חשד מצד המשטרה למעורבותה בהן.⁷⁴ חשש כזה התעורר בחגיגות 1 במאי בשנת 1958 בנצרת ותורגם לדיכוי נוקשה שלהן,⁷⁵ ובעקבותיו התריע אלתרמן כי הרוב היהודי הופך 'לציבור של קסדות ואלות'.⁷⁶

טענות אחרות, מעטות יותר, הועלו בנוגע לשימוש בכוח בחקירות ובמעצרים, ורובן הוגשו בידי חברי כנסת ערבים בגין פגיעה בעצורים ערבים.⁷⁷ תופיק טובי, שהגיש רבות

71 מנחם פרידמן, "נטורי קרתא" והפגנות השבת בירושלים, 1950-1948 – רקע ותהליכים, בתוך: אבי בראלי (עורך), **ירושלים החצויה 1948-1967**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1994, עמ' 223.

72 לבנקרון, 'תפקידה של משטרת ישראל בכינונה של אזרחות חרדית', עמ' 149.

73 מכתב מסגן מפקח מחוזי ישראל מייבר אל המפכ"ל, 11.11.1954, א"מ, ל-38/23.

74 שרה אוסצקי-לור, 'הממשל הצבאי כמנגנון שליטה באזרחים הערבים: העשור הראשון 1948-1958', **המזרח החדש**, מג (2002), עמ' 103.

75 יאיר בוימל, **צל כחול לבן: מדיניות הממסד הישראלי ופעולותיו בקרב האזרחים הערבים – השנים המעצבות: 1948-1968**, פרדס, חיפה 2007, עמ' 274-277.

76 נתן אלתרמן, 'מהומות נצרת', דבר, 9.5.1958, עמ' 2.

77 לסיבות המעצר ראו: אלינה קורן, 'קרימינליזציה של קונפליקט פוליטי: פשיעה בקרב האזרחים הערבים בשנות החמישים', **פליים**, ח (1999), עמ' 157; לדוגמאות לתלונות שהוגשו ראו: פרוטוקול ח/3 מישיבת הוועדה לענייני פנים, 23.1.1951, עמ' 8, א"כ; הישיבה ה-90 של הכנסת השלישית, שאילתה בעניין 'מעצרים של שני אזרחים מכפר סמיע', 5.3.1956, עמ' 1279, שם; 'שוטר בעכו נאשם בהכאת עזיר', **הארץ**, 4.10.1957, עמ' 2.

מהן, טען כי כמה מהשוטרים 'הביאו עמם למשטרת ישראל את הטרדיציה של משטרת המנדט'.⁷⁸ תלונותיו לא זכו לאזון קשבת במשטרה; בינואר 1951 השיב המפקח לטובי כי התלונה תיחקר כמו כל תלונה אחרת, אך 'תלונות רבות שאנו מקבלים מערבים יש בהן הרבה מאד מהדמיון המזרחי'.⁷⁹

גם בעניין עצורים יהודים הוגשו תלונות: באוקטובר 1948 פורסם בעיתון קול העם מכתבם של אסירים מכלא חיפה, שטענו כי אסיר הוחזר מחקירה מחוסר הכרה וחבול, ולמרות קיומן של ראיות סגרה המשטרה את התיק.⁸⁰ בחיפה הוגש בשנת 1950 כתב אישום נגד אורח בגין תקיפת שוטרים, אך עד מהרה התהפכו היוצרות והמאשימים היו לנאשמים בפרשת טריפוס. בהמשך הדברים נרחיב על אודותיה. במאי 1951 נעצרו פעילי מחתרת שחתרה לכינון שלטון הדת בישראל והתלוננו כי השוטרים התעמרו בהם בזמן המעצר,⁸¹ אך נדמה כי אף היא זקוקה למחקר נוסף בנוגע לתלונות שהעלו העצורים. פרשיות אלה, יחד ולחוד, ייצגו קווי המשכיות ושוני בין משטרת המנדט ובין משטרת ישראל הריבונית. השימוש הפסול בכוח בידי שוטרים, ובעיקר כאשר היה אפשר להצביע על גורמים פוליטיים, היה עד מהרה יעד לניגוח מצד האופוזיציה. הסיכון הטמון בו להקניית לגיטימציה של המשטרה בחברה המתהווה היה ברור, ולפיכך החלה חתירה – לכאורה לפחות – למניעת השימוש הפסול בכוח או צמצומו ככל הניתן, ובה נתמקד בפרק הבא.

ניסיונות לריסון השימוש של שוטרים בכוח

הנהגת המדינה והמשטרה הבינו את חומרת הבעיה, ובעיקר בנסיבותיהם הייחודיות של המקום והתקופה, והקצו מאמצים רבים לניסיונות לעקירתה מן השורש: מבפנים – הכשרת שוטרים והעמדתם לדין; מבחוץ – בחינה מבנית של המשטרה בכללותה, ובעיקר השימוש בכוח. נעמוד על מסלולי פעולה אלה לפי סדרם.

המסלול הראשון: הכשרת שוטרים והעמדתם לדין

בתגובה לטענות שעלו בתקשורת ובדיון הציבורי על שימוש בכוח מופרז העלתה המשטרה שלוש טענות חלופיות או מצטברות: הראשונה התמקדה בנסיבות האירוע: מדובר בהגנה עצמית או בשימוש מידתי בכוח; השנייה: אלו 'תפוחים רקובים', המשקפים את החרגי, ולא את הכלל; והשלישית התמקדה בהון האנושי שעמד לרשותה. כל אלה, ובעיקר האחרונה, הדגישו את חשיבות בנייתו של מערך הדרכה, שחיוניותו ברורה בכל מקום ותקופה שפעלה בהם המשטרה המודרנית בשל שיקול דעתו של השוטר בשטח.

78 פרוטוקול ח/3 מישיבת הוועדה לענייני פנים, 23.1.1951, עמ' 8, א"כ.

79 שם, עמ' 10.

80 'הקצין שמאי מתעלל באסירי כלא חיפה', קול העם, 19.10.1948, עמ' 2, וכן מסמכים בא"מ, ג-5673/8.

81 העדויות והפרוטוקולים המתאימים מצויים בא"מ, פ-762/10.

בישיבת הוועדה לענייני פנים בינואר 1951 ציין המפכ"ל יחזקאל סהר את הנחיות הפקודה המנדטורית לשיקול דעת בנוגע למידת הכוח: 'השימוש בכוח צריך להיות מספיק... המקור האנגלי משתמש במילה "ריזונייבל", כלומר מתקבל על הדעת... השוטר חייב לנהוג בשיקול דעת ובסבלנות עד קצה גבול היכולת'.⁸² שתי מסקנות חשובות עולות מדברי סהר: האחת, כי חשיבות שיקול הדעת בהתנהלות שוטרים הייתה ברורה לו; והאחרת, כי 'המקור האנגלי' צריך להנחות שוטרים ישראלים. באופן דומה, אמר השר שטרית לחברי הכנסת: 'אני בטוח שתסכימו איתי שאין נותנים לשוטר מקל או רובה לשם קישוט. מכשירים אלה ניתנים להם לשימוש בשעת הצורך'.⁸³ כך, נותר המונח 'בשעת הצורך' (לדברי שטרית) או 'ריזונייבל' (לדברי סהר) מושג גמיש למדי, שפרשנותו נותרה בידי השוטר בשטח.

חשיבות שיקול דעתם של שוטרים הייתה רבה, בייחוד מכיוון שרוב המתגייסים היו עולים חדשים, גברים, ששליטתם בעברית דלה, השכלתם מועטה, ולעתים – אנאלפביתים.⁸⁴ כאמור, נתונים אלה הגדילו את הסיכון לשימוש מופרז בכוח. רבים מהעולים לא הכירו את החוק בישראל או את מהותה של דמוקרטיה וחסרו ניסיון בעבודת המשטרה. עובדה זו השפיעה במידה רבה על דרך טיפולם במצבי חיכוך, בייחוד בנוגע למפגינים, ולעתים בחרו השוטרים בתגובה נוקשה, ולא בהידברות והכלה.⁸⁵ ביוני 1949 הודה שטרית בכנסת: 'אינני יכול, וכן אינו יכול המפקח הכללי של המשטרה, לסמוך את ידינו ולומר לכם שהשוטרים הללו הם שוטרים כהלכה'.⁸⁶

לא פעם תלו שופטים וקציני משטרה שימוש פסול בכוח בהיותם של הנאשמים עולים חדשים. כך למשל במאי 1952 קבע בית הדין המשמעתי של המשטרה כי נאשמים שהכו נער חרדי 'לא מלאה להם עדיין שנת שירות במשטרה, רובם ככולם בני העליה החדשה, טרם התאקלמו בהווי הארץ, וטרם הכירו לדעת את רוח תושביה ומנהגיה'.⁸⁷ בנוגע לארבעה שוטרים שנאשמו באונס עצורה⁸⁸ אמר המפכ"ל בכנסת: 'אלה הם בעיקר עולים חדשים שנלקחים מן המחנות. אנו מלבישים אותם בגדי שוטרים ושולחים אותם לתפקיד'.⁸⁹ וכן כי בהיותם עולים חדשים 'כל האטמוספירה לא היתה ידועה להם'.⁹⁰ בנוגע

82 פרוטוקול מישיבת הוועדה לענייני פנים, 16.1.1951, עמ' 11, א"כ.

83 שם, 30.6.1949, עמ' 3.

84 משטרת ישראל, דוח 1950 (1951), עמ' 11. נתונים דומים הובאו בדוח השנה העוקבת: ראו משטרת ישראל, דוח 1951 (1952), עמ' 15, אתר בית מורשת של משטרת ישראל, <https://tinyurl.com/36xkhenw> (אוחזר ב-16.10.2023).

85 ליימן ווילציג, **מחאה ציבורית בישראל 1949-1992**, עמ' 46-47.

86 פרוטוקול י"א מישיבת הוועדה לענייני פנים, 20.6.1949, עמ' 4, א"כ.

87 פרוטוקול הישיבה ה-77 של הכנסת השנייה, 6.5.1952, עמ' 1917-1919, שם.

88 Nomi Levenkron and Oded Ron, 'In No Man's Land: Failures in Responding to Police Misconduct in Israel (1948-1951)', *Journal of Israeli History* (forthcoming, 2024)

89 פרוטוקול ח/3 מישיבת הוועדה לענייני פנים, 23.1.1951, עמ' 3, א"כ.

90 שם, עמ' 4.

לקצין שהורשע בהכאת עצור טען המפכ"ל כי למרות היותו עולה ותיק, האשם נעוץ בשורשיו הגרמניים:

אני מודה שנכשלתי. היו לי חששות לפני שמיניתי אותו [...] הוא איננו אדם נכון ויש בו משהו ברוטאלי. הוא ממוצא גרמני. הוא בא לארץ בן 15 ואמנם אינני רוצה להשתמש בביטוי חריף אבל יש בו משהו מ'נאציות'. כל תפיסתו היא 'גרמנית'. קיוותי שישתלטו עליו, אבל קרה מה שקרה. אלה הם כשלונות שמוכרחים לקרות.⁹¹

מיעוט המשאבים מנע את המשטרה מלהקים מערך להכשרת המתגייסים,⁹² וגם לאחר שהוקם מרכז בפרעם הקשתה זהות המתגייסים על תהליכי ההדרכה. בנובמבר 1951 הלן המפכ"ל בפני הוועדה לענייני פנים כי אידיעת השפה פוגעת בהכשרתם: 'הגענו למצב שהיינו צריכים לנקוט שטות למוד פרמיטיביות ביותר. אין נותנים כמעט הרצאות מכיוון שאיש אינו יכול להבין. במקום זאת מלמדים אותם בעזרת הדגמות כבגן ילדים'.⁹³ זהו הרקע להבנת ניסיונות הכשרתם של שוטרים לשימוש הנכון בכוח, שכלול בעיקר פקודות ונהלים בנוגע לשימוש בו באירועי המון. למרות השינוי המוחלט שחל בשלטון ובמטרותיו, הצורך לדכא התקוממויות אזרחיות נותר בעינו. המורשת של הבריטים כללה רכיבים שלא היה אפשר לממש במדינה שהתיימרה להיות יהודית ודמוקרטית: שימוש בצבא ובאש חיה לצורך פיזור הפגנות⁹⁴ וסמכות לפזר מפגינים בכוח לאחר הודעה מוקדמת על פיזור, בלי שיישאו השוטרים באחריות פלילית או נזיקית לתוצאות מעשיהם.⁹⁵ תחילה הונחו השוטרים הישראלים 'לקבל מכות ולא להחזיר',⁹⁶ אך עד מהרה החלו ניסיונות מעשיים יותר להגדרת הכוח הנדרש, ריסונו ומאפייניו.

ביוני 1949 נוסחה פקודת המטה הארצי, לשימוש הראוי בכוח וחקירת תלונות על שימוש פסול בו.⁹⁷ נקבע כי השימוש בכוח הוא חריג שיופעל מידתית בלבד, בזמן התנגדות פעילה למעצר, פיזור הפגנה פרועה, לצורך הגנה עצמית, או מניעת פשע אלים. ביולי 1949 פרסם אגף ההדרכה של המשטרה חוברת שעסקה בשיטור הפרות סדר, בנימוק שמאפייני המקום והתקופה מגדילים את החשש להתרחשותם.⁹⁸ גם הפעם, שימוש נכון בכוח הוגדר כזה שמופעל במידה המזערית הנדרשת; לא לענישה אלא לאכיפה בלבד; ויינקט לאחר שמוצו האמצעים החלופיים. הובהר בחוברת כי אם ינהגו השוטרים 'בחוש

91 שם.

92 מכתב מהמפכ"ל לראש הממשלה דוד בן-גוריון, 2.8.1950, א"מ, ג-5429/5.

93 פרוטוקול 2 משיבת הוועדה לענייני פנים, 21.11.1951, עמ' 2, א"כ. והשוו: טורגן, *ממני אישית לא יצא גנרל*, עמ' 65-98.

94 גודמן, 'מלאכה לא נעימה'.

95 סעיף 82-83 לפקודת החוק הפלילי, 1936, ראו: <https://tinyurl.com/yc8jueuk> (אוחזר ב-16.10.2023).

96 פרוטוקול 2 משיבת הוועדה לענייני פנים, 21.11.1951, עמ' 4, א"כ.

97 'שמוש בכח ללא הכרח' (89/49), פקודות המטה הארצי, ב, 25, 24.6.1949, עמ' 53.

98 אגף ההדרכה של משטרת ישראל, 'השתלטות על הפרת סדרים ומהומות', יולי 1949, עמ' 1, <https://tinyurl.com/2s3r2xss> (אוחזר ב-16.10.2023).

טאקט, אולם בתקיפות, הדבר עשוי לייתר שימוש בכוח,⁹⁹ ואילו שימוש מופרז בו, שחצנות או זלזול מצדם יגדילו את הסיכון להתפתחות הפרות סדר.¹⁰⁰ ועוד הובהר בחוברת כי אבדן שליטה בהמון עשוי להצדיק שימוש בכוח, שכן המתקבלים 'יכולים להיות מוחזרים להכרתם המלאה רק על ידי שימוש בכוח נגדי מצד כוחות המשטרה'.¹⁰¹ ובכל זאת יידעו את השוטרים כי חריגה ממידת השימוש הראוי בכוח עשויה להוביל להעמדתם לדין.¹⁰² לעומת זאת, היחס לנחקרים ולעצורים זכה לתשומת לב פחותה. קרוב לוודאי כי חלוקה זו שיקפה את התפיסה שלפיה שוטר עשוי להפריז בשימוש בכוח באירוע אשר הוא נדרש להשתמש בכוח, אך האיסור להפעלתו כלפי נחקרים ועצורים ברור ואינו נחוץ. מספר מצומצם של הנחיות עסק בעצורים: סעיף 41 לפקודת החוק הפלילי אסר על עובדי ציבור לפעול 'בכוח או במעשה אלימות' או באיומים כדי להשיג הודאה בזמן חקירה. עיתונאי הארץ שצפה בהדרכת שוטרים בנושא תיאר את המסר התרבותי והדמוקרטי ששולב בשיעור: 'יש שתי שיטות חקירה בעולם. השיטה הברברית של מכות ועינויים, והשיטה התרבותית. מדינת ישראל היא מדינה תרבותית פרלמנטארית ואין להשתמש כאן בשיטות חקירה ברבריות, שנוסף לכך אינן מביאות תועלת'.¹⁰³ גם המפכ"ל הנחה את סגל הפיקוד הבכיר ביוני 1950: 'מפקדי המחוזות ישקדו על כך שפקודיהם ימלאו בהקפדה אחרי הוראות המטה, שאין בשום פנים ואופן להשתמש בהכאות כאמצעי לחקירת נחקרים, או כמעשי נקם, או מתוך סיבה כל שהיא'.¹⁰⁴

הנהלים הראשונים שאיתרנו בנוגע לאלימות נגד עצורים בבתי מעצר (1958) נועדו לקורס חוקרים, וההגבלות המפורטות בהם לימדו כנראה על המציאות שביקשו לשרש:

זכור! 1. אף אחד לא משלם לך על מנת שתכה חשודים. 2. אף אחד אינו מחייב אותך לעשות זאת. 3. לא תאבד את משרתך באם לא תעשה זאת. 4. איש לא יביע דעה רעה עליך היות ואינך רוצה להכות חשודים על מנת להוציא מהם הודאות. באם למרות הכל אתה עושה זאת וכתוצאה מכך תאבד את משרתך, או, תסיים את החקירה בבית הסוהר, אל תאשים אף אחד אלא את עצמך בלבד.¹⁰⁵

בהרצאה לפני הסתדרות עורכי הדין בתל אביב בשנת 1959 ציטט המפכ"ל השני יוסף נחמיאס מחוברת ההדרכה לשוטרים את ההנמקה בנוגע לפסול בשימוש בכוח מופרז כלפי נחקרים ועצורים:

99 שם, עמ' 1.

100 שם, עמ' 2.

101 שם, עמ' 3.

102 שם, עמ' 9.

103 אריה נשר, 'בבית היוצר של השוטר הישראלי', הארץ, 7.10.1949, עמ' 4.

104 זיכרון דברים משיבת סגל ב' שהתקיימה ב-10.6.1950 בבית מורשת משטרת ישראל, 50/001.

105 (משטרת ישראל) 'חקירה' לפי הרצאותיו של רב-פקד יצחק בודינגר (1958), שם.

לא נרחיב את הדיבור על הצד המוסרי של הכאת אדם שאינו יכול להתגונן. אנשים רבים סבורים שהגינות ויחס אנושי, 'אינם בשביל רוצחים ושוודדים ואנשים' הם טועים! אך אם בעלי הדעה הזאת הם גם שוטרים, העלולים לתרגם אותם למעשים, יש להסביר להם שמעשים אלה הם עבירות פליליות. עובדה זו בלבד פוסלת את השימוש בהם למטרה כלשהי. אבל נוסף על כך הם מחוסרים בסיס הגיוני: כי אם קיימות ראיות אחרות, רצוי אך לא הכרחי להשיג את הודאת הנאשם. ואם אין ראיות כאלה, הודאה שהוצאה על ידי לחץ בלתי חוקי לא תשמש ראיה בבית-משפט ישראלי, ורק תזיק לשמה הטוב של המשטרה ולענינים האישיים של החוקר. וזו היא המדיניות של משטרת ישראל: היא מוותרת מראש על כל "שבירה" של נאשם, אשר גם שוברת את החוק ואשר אינה מתיישבת עם מושגיה היא על יחס הוגן לנאשם.¹⁰⁶

אך כל אלה הועילו חלקית בלבד, והדבר הצריך לעתים העמדת שוטרים לדין בהליכים שנעסוק בהם בפרק הבא.

המסלול השני: בחינה מבנית של המשטרה בכללותה

את העמדתם לדין של שוטרים יש לבחון על רקע תהליכי התעצבותה של מערכת אכיפת החוק והמאבקים הפנימיים בתוכה, שהשפיעו על עמדתה בסוגיה. על אף תרבות אי-הלגליזם שרווחה ביישוב, הוקמה עוד בשנת 1948 מערכת משפט עצמאית ופעילה, וזו שיקפה את עמדת הממשל בדבר חיוניות הגנתו של שלטון החוק על זכויות האדם.¹⁰⁷ כמו שטען המשפטן רוברט קאבר, המאבקים האלימים שהיו ערש הקמתן של מדינות הותירו צלקות במרקם החברתי שלהן והצריכו שימוש בסמלים מכוננים שיאפשרו להן לעצב סיפורים שיצדיקו את קיומן. למשפט, כמערכת נורמטיבית ורשמית מתבקשת, נועד תפקיד מרכזי בהשגת מטרה זו.¹⁰⁸ לפיכך נועדו בתי המשפט להשתתף במאמץ הלאומי הציוני לכוון לגיטימציה פוליטית יהודית למדינה ריבונית. אמנם לא תמיד זכתה ביקורתם לאוזן הקשבת הנדרשת, אך בתקופה סוערת מבחינה ביטחונית, מדינית, חברתית ופוליטית עיצבו בתי המשפט – ובעיקר בית המשפט העליון – שורה ארוכה של תקדימים מחייבים בנוגע לזכויות יסוד. מתוך מודעות למשקלה המכריע של פסיקתם, ניכרו בה לעתים קרובות סממנים של 'פורמליזם מחנך'¹⁰⁹ או 'אקטיביזם מחנך';¹¹⁰ אלה נועדו לרסן את

106 יוסף נחמיאס, 'הפרקליט והמשטרה בחקירה ובמשפט', הפרקליט, טו (1959), עמ' 234, 237.

107 ראו למשל: שני שניצר ויורם שחר, 'בג"ץ בתל-אביב מציאות חלופית אמיתית', עיוני משפט, מג (2020) עמ' 137; ניר קידר, 'מבט חדש על הקמת מערכת המשפט הישראלית', ישראל, 11 (2007), עמ' 3.

108 Robert Cover, *Narrative, Violence and the Law, The Essays of Robert Cover* (edited by Martha Minow, Michael Ryan, and Austin Sara), University of Michigan Press, Ann Arbor 1992.

109 קידר, 'הפורמליזם המחנך'.

110 על השוני בין שני המונחים ראו: שניצר ושחר, 'בג"ץ בתל-אביב מציאות חלופית אמיתית', עמ' 157.

פעולת הרשויות בדרך של חינוך והסברה לתרבות אזרחית חוקית. פסיקה זו אילצה את הרשויות לנמק את התנהלותן, לשנותה או לנקוט צעדים שיכשירו בדיעבד את החלטתן הראשונית, בלי שיידרשו בתי המשפט להפעיל סמכות ישירה כלפיהן.¹¹¹ עם זאת, מערכת היחסים שהתהוותה בין בתי המשפט לממשלה הייתה לא פשוטה. עוצמתה של הזרוע המבצעת השאירה מרחב תמרון מועט לרשות המחוקקת ולרשות השופטת כשניסו לרסנה. הפוליטיזציה במערכת המשפט הייתה מועטה בהשוואה לרשויות אחרות, אך פסיקותיה זכו לעתים לציות חלקי בלבד של הרשות המבצעת.¹¹² בתי המשפט חתרו להטמעת עקרון שלטון החוק גם בעבודת המשטרה, בניסיון לייצר מנהל ציבורי שעובדיו פועלים במגבלות הסמכויות שהוקנו להם, בשם המדינה ולמענה.¹¹³ שופטים הצביעו בפסיקתם על מחדלי החקירה פלילית בתיק אונס ורצח בעניין יעקובוביץ (1952),¹¹⁴ הגנו על חופש העיסוק של מאכערים במשרד הרישוי מפני המשטרה בעניין בז'רנו (1949),¹¹⁵ מנעו פיטורי המונים שלא לפי כללי צדק בסיסיים בעניין סופר כמו שהזכרנו לעיל (1949) או פיטורי שוטר בידי המפכ"ל שלא בתום לב בעניין שוחט (1953)¹¹⁶ והבהירו בעניין אל-נקיב (1958) כי שוטר יכול לערוך חיפוש רק לפי הסמכויות שהוענקו לו בחוק: 'בכך נבדלת מדינת חוק כמדינתנו מ"מדינת משטרה", בה עומד השוטר, כמכשיר השלטון, מעל לחוק'.¹¹⁷ בו בזמן דרשו בתי המשפט מהציבור לנהוג בכבוד כלפי שוטרים כפרטים וכלפי המשטרה כארגון.¹¹⁸ בעניין דרשוביץ ערכו מפגינים חרדים בירושלים התקהלות בלתי חוקית שכללה זריקות אבנים, חסימת הרחוב למעבר מכוניות ותקיפת שוטרים, ופסיקת הנשיא אולשן התאפיינה בנימה חינוכית ברורה: 'יש ואזרחים מרשים לעצמם כאן יחס של זלזול לשוטר שלא היה עולה על דעתם להרשות לעצמם כלפי השוטר בארצות הגולה [...] את ההרגל הגלוי הזה לראות בשוטר אויב יש לחסל ויפה שעה אחת קודם, בטרם שייחפך לענין שבמסורת'.¹¹⁹

111 שם, עמ' 160-161.

112 קידר, 'מבט חדש על הקמת מערכת המשפט הישראלית', עמ' 17; פנינה להב, 'העזו והמשרה: בית המשפט העליון בעשור הראשון לקיומו', **עיוני משפט**, יח, 3 (1989), עמ' 479.

113 ניר קידר, 'הממלכתיות הרפובליקנית של שופטי בג"צ ושל בן-גוריון', **עיונים בתקומת ישראל**, 14 (2004), עמ' 131, 138.

114 ליאורה בילסקי, "'לפני זה לא עברנו על גדרות': העיר, האישה והמשוטט במשפט יעקובוביץ", **המשפט**, טז (2011), עמ' 131, 140.

115 בג"צ 1/49 בז'רנו נ' שרי-המשטרה, ב, 80 (1949); קידר, 'הפורמליזם המחנך', עמ' 397-398.

116 בג"צ 214/52 שוחט נ' המפקח הכללי של משטרת ישראל, ז, 987 (1953); לבנקרון, 'אהיה אני המרטין לותר קינג של המשטרה', עמ' 27-28.

117 ע"פ 229/57 אל-נקיב נגד היועץ המשפטי לממשלה, פ"ד יב 850, 852 (1958).

118 גיא לוריא, 'משטרה בשביל הנייטיב'ס: ההיסטוריה של הקמת התביעה המשטרית', **משטרה והיסטוריה**, 1 (2019), עמ' 119-149.

119 ע"פ 100/51 דרשוביץ נ' היועץ המשפטי לממשלת ישראל, פ"ד ו 278, 283 (1952).

שני מסלולים משפטיים מרכזיים אפשרו העמדת שוטרים לדין¹²⁰: רובם המכריע היו הליכים משמעתיים שנוהלו לפי פקודת המשטרה (סעיף 18[5]), והתבססו במידה רבה על הנהלים הנהוגים בצבא.¹²¹ למיטב ידיעתנו, הצעה שהועלתה ביוני 1949 לניסוח נהלים שיישענו על אלה הנהוגות בבתי משפט שלום, אך בלי לפגוע בצביונו המשמעתי של ההליך, לא יושמה בתקופת המחקר.¹²² הליכים פליליים שנוהלו בערכאות האזרחיות אותרו במשורה.

בית הדין המשמעתי הוקם לפי החלטת המפכ"ל; זה הסמיך את הסמפכ"ל או מפקח מחוזי כשופט, ולצדו שני קציני משטרה בכירים, שהיו לרוב בעלי השכלה משפטית. כמו ההליך הפלילי הרגיל, יכל בית הדין המשמעתי לפסוק עונשי מאסר, אך אלה הוגבלו לשנתיים בלבד. נוסף על כך, המפכ"ל נדרש לאשרר עונשי מאסר עד שלושה חודשים, ושר המשטרה נדרש לאשרר עונשים חמורים יותר.¹²³ בשני הליכים אחרים נבדל ההליך המשמעתי מזה הפלילי: בהליך משמעתי יכול הנאשם לבקש לפסול אחד השופטים אם יש עילה מתאימה, אך לא לערער על פסיקתם.

לא תמיד היו הגבולות בין שני סוגי ההליכים ברורים דיים, והמשטרה ומשרד המשפטים משכו אותם כל אחד לכיוונו.¹²⁴ המשטרה טענה כי הדין המשמעתי מהיר יותר, ולפיכך הוא מייעל את הרתעת הכלל והפרט ומקצר הליכי החלטות בנוגע לשוטרים שהושעו מעבודתם אך עוד נחשבו חלק מן התקן והמשיכו לקבל שכר, ועובדה זו הגדילה את מצוקת כוח האדם והתקציב במשטרה.¹²⁵ נוסף על כך, הענישה בו מחמירה מהענישה בערכאות אזרחיות, שם השופטים אינם נותנים את הדעת לעובדת היות הנאשם שוטר בתפקיד.¹²⁶ מנגד, משרד המשפטים סבר כי לכל הפחות במקרים של פגיעה בסדר הציבורי הטיפול צריך להיות מופקד בידי.¹²⁷ במקרה

120 הליך נוסף היה דיון בשוטרים שנאשמו בעבירות פנים-ארגוניות קלות. אמנם הוא יושם בהיקף הנרחב ביותר, על אלפי שוטרים, אך טיב העבירות שנדונו בו מיתר את ניתוחו בנוגע לסוגיה דנן.

121 להרחבה על בתי הדין המשמעתיים ראו: אורי קוטובסקי, **בצדק תשפוט עמיתך (ויקרא יט טו): תולדות בית הדין למשמעת במשטרת ישראל**, משטרת ישראל, ירושלים 2016; לדיון במערכת השיפוט הצבאית בישראל בשנים אלה ראו: ענת שטרן, **לוחמים במשפט: השיפוט הצבאי בישראל במלחמת העצמאות**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2021, עמ' 166.

122 מכתבו של עוזר מפקח מחוזי י"ל פראג אל אגף המנהלה, 27.6.1949, א"מ, ל-2164/14.

123 פרוטוקול הישיבה ה-117 של הכנסת הראשונה, 20.2.1950, עמ' 807, א"כ; פרוטוקול ח/3 משיבת הוועדה לעניני פנים, 23.1.1951, עמ' 4, שם.

124 לדיון במאבק דומה על חלוקת סמכויות ראו: לוריא, 'משטרה בשביל הנייטיב'ס'.

125 פרוטוקול ישיבה לב של הממשלה השמינית, 23.3.1958, עמ' 17, ראו: <https://tinyurl.com/44t8cw2e> (אוחזר ב-16.10.2023); פרוטוקול משיבת הממשלה השביעית, 11.12.1955, עמ' 4, <https://www.archives.gov.il/product-page/2208756> (אוחזר ב-16.10.2023).

126 פרוטוקול ח/3 משיבת הוועדה לעניני פנים, 23.1.1951, עמ' 3, א"כ.

127 שר המשפטים פנחס רוזן אמר במליאת הכנסת בנובמבר 1953: 'אם הפגיעה בסדר הציבורי היא עיקר העבירה, והפרת המשמעת המשטרית טפלה לה צריך הדיון בהאשמה הפלילית לבוא לפני בתי המשפט הרגילים, ולהיפך'. ראו: פרוטוקול הישיבה ה-312 של הכנסת השנייה, 9.11.1953, עמ' 55, שם.

אחד לפחות העלה היועץ המשפטי ספק בנוגע לאמינות החקירה במשטרה בנוגע להכאת עצור,¹²⁸ וקרוב לוודאי כי עובדה זו הגבירה את תמיכת משרד המשפטים בהוצאת הטיפול בעברות חמורות מידיה.

לרוב נותרה ההכרעה בידי המשטרה,¹²⁹ וזו העדיפה את ההליך המשמעתי, אם כי בנוגע לעברות פליליות חמורות טען המפכ"ל כי מתקיימת ועדה ייעודית לבחינת הטיפול בהן עם היועץ המשפטי לממשלה.¹³⁰ בכך לא הייתה המשטרה חריגה ממשרדי ממשלה אחרים שהעדיפו שיפוט פנים-מוסדי, והיא טיפלה בהפרות חוק של עובדי ציבור טיפול פנימי וחשאי, לרוב באמצעות פיתורים או שינוי תפקיד, ללא דיווח למשטרה.¹³¹ פעולת המשטרה הייתה דומה מכיוון שהיא חששה לתדמיתה והעדיפה להסתיר פרשיות מביכות או מכיוון שסברה כי אכן, שופטיה יחמירו יותר עם הנאשמים.

המשטרה ראתה בהליך הפלילי ובהליך המשמעתי הליכים שסמכותם זהה, למעט העובדה שהעונש המרבי אשר אפשר להטיל בהליך המשמעתי הוא שנתיים מאסר. הגבלה זו חלה לדבריה רק על משך עונש המאסר שאפשר להטיל בהליך משמעתי, אך לא צמצמה את סוג העברות שבסמכותו גם כשעונשן חמור יותר. בדיון בכנסת על ארבעה שוטרים שנאשמו באונס עצורה ירדנית, עברה פלילית שהעונש עליה 14 שנות מאסר, והועמדו לדין משמעתי, הסביר המפכ"ל: 'פקודת המשטרה היא מאוד גמישה' ומאפשרת העמדה לדין בכל עברה שמנוגדת לסדר ולמשמעת'.

בית הדין המשמעתי הוסמך לדון בשימוש פסול בכוח,¹³² אך הליכים מעטים בלבד עסקו בעברות אלה; רובן המכריע עסקו בתלונות, כגון היעדר נימוס או פגיעה ברכוש בעת חיפוש.¹³³ מיעוט המקורות אינו מאפשר שרטוט תמונה ברורה בנוגע להליכים ולתופעה שניצבה במרכזם, כי אם רק איתור כמה קווים מנחים, ונביא אותם להלן.

בכל המקרים שאיתרנו היו השוטרים הנידונים גברים, וברובם המכריע של המקרים הם הורשעו, אך עונשם התמצה בנזיפה או קנס. כך למשל שוטר שמשך בפאותיו של נער חרדי בירושלים נידון לנזיפה חמורה, שכן הייתה זו הרשעתו הראשונה;¹³⁴ שוטר שהשתמש בשימוש מופרז בכוח בעת מעצר תלמיד ישיבה ננזף, אך לא נגזר עליו קנס בשל מצבו המשפחתי והכלכלי;¹³⁵ קצין משטרה שהודה בהכאת עיתונאי בהפגנה (לדבריו, הוא לא ידע שהעיתונאי בתפקיד), נידון לנזיפה;¹³⁶ שוטר מתחנת חדרה שהכה ילד אשר לדבריו התנגד

128 מכתבו של היועץ המשפטי לממשלה אל שר המשפטים, 4.11.1948, א"מ, ג-5674/8.

129 פלטיאל דייקן, 'עבירות משמעת לעומת עבירות כלליות', הפרקליט, א (1954), עמ' 22-24.

130 פרוטוקול ישיבת הוועדה לענייני פנים, 23.1.1951, עמ' 4, א"כ.

131 בראלי, "התברגות" ו"שחיתות" במפא"י בראשית שנות החמישים, עמ' 69.

132 תקנות המשטרה (הגדרת עבירות על המשמעת), תשט"ו-1955.

133 תיק תלונות נגד המשטרה, א"מ, ג-5694/15.

134 'נזיפה לשוטר שצבט בפאותיו של נער', הצפה, 25.10.1951, עמ' 4.

135 'נזיפה לשוטר שעצר תלמיד ישיבה', שם, 23.1.1955, עמ' 1.

136 'קצין משטרה התנצל על הכאת עיתונאי', הארץ, 13.5.1957, עמ' 1.

למעצר נידון לניזיפה ולקנס;¹³⁷ וסמל משטרה שהכה נהג מונית אשר סירב להסיעו, שכן סבר כי הוא שיכור, נידון להורדה בדרגה ולקנס.¹³⁸

במקרה אחד בלבד עלה בידינו לאתר הליך פלילי נגד שוטר, אשר עקבותיו ההיסטוריות השתמרו בעיקר בשל ההד הציבורי שנלווה לו, וייתכן כי גם משום ששוטרי הפעלת הכוח הפסול היו נעוצים בחילוקי דעות אידאולוגיים מתקופת המנדט.¹³⁹ באפריל 1950 נעצר גרשון ריטוב בגין תקיפת שני שוטרים – דוד טריפוס וזאב שוורצברט – וטען כי הם תקפו אותו. השופט משה עציוני, שנודע בגישתו הביקורתית כלפי המשטרה,¹⁴⁰ קיבל את הטענה וזיכה אותו.¹⁴¹ הזיכוי יצר סערה, והפרשה נדונה במאות מאמרים בעיתונים ובכנסת.¹⁴² שר המשטרה הורה על הדחתו המידית של טריפוס וציווה על הסמפכ"ל לחקור את הטענות שהועלו במשפט בנוגע להתנהלות שוטרי משטרת חיפה.¹⁴³

בעקבות ממצאי החקירה הנחה היועץ המשפטי לממשלה להגיש כתב אישום נגד השוטרים, בעברות תקיפה, שימוש לרעה בכוח המשרה ושיבוש מהלכי משפט.¹⁴⁴ הם הורשעו ונדונו לשנתיים מאסר,¹⁴⁵ אך לאחר שריצו חלק מעונשם בוטל גזר הדין בשל חשש להשפעה פסולה. סהר פנה למזכיר הממשלה בבקשה לבטל את המשפט החוזר, מחשש להשלכותיו, אך בקשתו נדחתה,¹⁴⁶ והנאשמים זוכו בהליך המשפטי החדש בטענה שהרשעתם התבססה על עדויות שקר.¹⁴⁷ טריפוס ושוורצברט חזרו למשטרה לאחר זיכויים, ושירתו במשמר הגבול.¹⁴⁸ הפרשה כולה השפיעה מאוד על אמון הציבור במשטרה. כך למשל נכתב במאמר במעריב: 'חלומם של מייסדי המשטרה מימי הקמת המדינה על יחסים ידידותיים בין הציבור והשוטר כדוגמת אנגליה או שווייץ, נגוזו'.¹⁴⁹ עיתונים רבים פרסמו ביקורת דומה, שלפיה אמון הציבור במשטרה 'ירד כמעט לנקודת האפס'.¹⁵⁰

137 'ניזיפה לשוטר על הכאת ילד', שם, 24.10.1958, עמ' 7.

138 'סמל משטרה הורד בדרגה על הכאת נהג שסירב להסיעו', מעריב, 6.2.1955, עמ' 6.

139 בארכיון העיתונות העברית מצויים 340 מאמרים שפורסמו בנושא בשנים 1950-1954. ריטוב שירת בהגנה, ושוורצברט שירת באצ"ל.

140 לוריא, 'משטרה בשביל הנייטיב'ס'.

141 ת"פ 99/50 (לא נמצאו עוד פרטים על אודות התיק).

142 פרוטוקול ח/3 משיבת הוועדה לענייני פנים, 27.2.1951, עמ' 8, א"כ; פרוטוקול הישיבה ה-221 של הכנסת הראשונה, 31.1.1951, עמ' 939, 942, שם.

143 'הקצין טריפוס הודח מתפקידו', הארץ, 22.1.1951, עמ' 6.

144 פרוטוקול משיבת הוועדה לענייני פנים, 12.3.1951, עמ' 2, א"כ.

145 ת"פ 49/51, היועץ המשפטי לממשלת ישראל נ' טריפוס (1951).

146 מכתבו של המפכ"ל אל מזכיר הממשלה עברון, 20.4.1952. סהר הביע בו חשש מהמשפט הפומבי החוזר בעניין טריפוס וביקש למעשה לבטלו. תיק משפט נגד טריפוס ושוורצברט, א"מ, ג-5424/24.

147 'טריפוס ושוורצברט זוכו', על המשמר, 10.5.1953, עמ' 1. לא נמצאו פרטים בנוגע למספר התיק שהתנהל בבית המשפט.

148 'טריפוס ושוורצברט למשמר הגבול', מעריב, 11.5.1953, עמ' 1.

149 יעקב גל, 'ג'למי, טריפוס והיחס בין שוטר ואזרח', שם, 2.9.1951, עמ' 3.

150 'מה עם טריפוס', העולם הזה, 1.11.1951, 731, עמ' 7; גל, שם.

שני סוגי הליכים פוליטיים אחרים מספקים מקור להבנת השימוש הפסול בכוח בידיו שוטרים, נפקותו המשפטית ויחס בתי המשפט כלפיו: האחד – דיונים בנוגע לקבילות הודאות שלטענת הנאשמים הושגו לאחר שימוש בכוח פסול בחקירה, והאחר – הליכים משפטיים שהחלו נגד אזרחים שנאשמו בתקיפת שוטר, כמו בעניין טריפוס, אך בדיונים התחוויר כי השוטר תקף תחילה את הנאשם (גם אם לבסוף זוכה השוטר). בשני המקרים מתחו השופטים ביקורת על התנהלות השוטרים והתריעו על פגיעתה האפשרית בתדמית המשטרה. לעתים היו לכך השלכות ביצועיות על ההליך המשפטי או שפסיקתם כללה המלצות בנוגע לשוטר שהתנהלותו הפסולה נחשפה.

הודאות שנגבו תוך כדי הפעלת כוח כלפי הנאשם בחקירתו נפסלו פסילה מלאה או חלקית. כך למשל בעניין גוטסמן (1955), קיבל השופט את טענתו שהודאתו נגבתה בכוח ונקבע: 'התנהגותו של הקצין מזרחי היא בושה וחרפה לשמה הטוב של משטרת ישראל'. בית המשפט העליון אימץ קביעה זו.¹⁵¹ בעניין פלוני (1959), שנאשם בעברות שקשורות בביטחון המדינה נמתחה ביקורת נוקבת על 'מאמצים עילאיים' מצד המשטרה להשגת הודאתו, ושופטי ההרכב כתבו בפסיקתם: 'יש ארצות אשר בהן משתמשים באמצעים אשר לא שיערם השטן, כדי לסחוט "הודאה מרצון" מפי חשוד בעבירה. אך כזאת לא תהיה בישראל. אנו קובעים ללא היסוס, כי הודעתו של המערער לא הייתה כשרה להתקבל כראיה, ומכל מקום משקלה אפס'.¹⁵²

בערכאות נמוכות יותר נדונו עברות של תקיפת שוטרים, שבמהלך הדיון בעניין התחוויר לעתים כי השוטר תקף תחילה את הנאשם, ועובדה זו הביאה לזיכוי, המלא או החלקי. באפריל 1953 נדון בבית משפט שלום בירושלים תושב הכפר אשתאול שנאשם כי סטר לשוטר. בפסק דינו כתב השופט יצחק אביגל: 'סמל המשטרה חרג בצורה בולטת מגדר הצורך בניצול הזכות הניתנת לו בחוק' וכן שהנאשם לא היה חמוש, ולכן 'לא הייתה כל הצדקה למעשהו של הסמל, הפוגע בשמה הטוב של משטרת ישראל'.¹⁵³ בדצמבר 1956 הורשע נאשם בהעלבת שוטר בחוף הים בתל אביב, אך זוכה מאישום נוסף של תקיפה, שכן נקבע כי השוטר הכה את הנאשם תחילה, והתנהגותו זו הביאה להסלמה.¹⁵⁴ שני חיילים שהועמדו לדין בגין תקיפת שוטר זוכו, ובית המשפט מתח ביקורת על השוטר שהכה אותם 'ביד רמה ובאכזריות', במקום ציבורי ולעיני קהל רב, וגרם לאחד מהם זעזוע מוח, 'וכל

151 ע"פ 98/55, גוטסמן נגד היועץ המשפטי לממשלת ישראל, ט 1190, 1193 (1955). בפרשה זו הורשע צבי גוטסמן (עם שותף לדבר העברה) בבית המשפט המחוזי בגין עבירות של התפרצות לחנות וגנבה. ההרשעה לא נסמכה על הודאתו, שנגבתה ממנו 'במכות ובאיומי מכות'. בית המשפט העליון ביטל את הרשעתו וזיכה אותו מעברת הפריצה, ובפסקה החותמת את פסק הדין בערעור, מצא לנכון השופט לנרדי לתמוך בהחלטה ובקביעה הנורמטיבית שנלוותה לה בנוגע לאלימות שהופנתה כלפי הנאשם.

152 ע"פ 28/59, פלוני נגד היועץ המשפטי לממשלה, 1205, 1215 (1959).

153 'גם לסמל משטרה אסור להכות ללא צורך', חרות, 29.4.1953, עמ' 4.

154 'זוכה מאשמה של תקיפת שוטרים' דבר, 18.12.1956, עמ' 4.

זה בגלל דבר של מה בכך'.¹⁵⁵ בדצמבר 1959 זוכתה תמר סנה, בתו של חבר הכנסת משה סנה ממק"י, מאישום בתקיפת שוטר שעצר אותה בזמן שתלתה כרזים במסגרת מחאת הקומוניסטים, בטענה שהשוטר הכה אותה תחילה.¹⁵⁶

לעתים נמתחה בפסק הדין ביקורת, וזו הביאה לבדיקה מחודשת של המשטרה את התנהלות השוטרים. באוגוסט 1954 זוכו בעל קיוסק בן 75 ושני בניו מעברה של תקיפת שוטרים, ובית משפט שלום בעכו מתח ביקורת נוקבת על התנהלות האחרונים, המשטרה ועל דרך בדיקת תלונתו של בעל הקיוסק, אשר הציג אישור רפואי שהוכה 'עד זוב דם'.¹⁵⁷ בעקבות פסק הדין מינה מפכ"ל המשטרה בית דין חוקר לבדיקה נוספת של הפרשה.¹⁵⁸ בינואר 1957 טען קטין שנאשם בגנבה כי הוכה בחקירתו. השוטר הודה והסביר שיצא מן הכלים. שופט הנוער דויד רייפן כתב: 'אולי מוטב שבחוליית נוער יהיו מועסקים שוטרים וסמלים שלא בנקל יוצאים מן הכלים'. בעקבות הביקורת השיפוטית הורה מפקד המחוז על הרחקת השוטר מתפקידו עד שיעמוד לדין משמעתי.¹⁵⁹

לעתים הביאה הפסיקה לתהליכים נוספים, ואלה התנהלו בתוך משרדי הממשלה, ולפיכך קשה יותר להתחקות על עקבותיהם. המחשה אחת להם הייתה בעניינו של בעל הקיוסק שתואר לעיל: בעקבות פסק הדין פנה שטרית לשר המשפטים פנחס רוזן בתלונה על הביקורת שמתח השופט על השוטרים בזמן הדיונים ובפסיקתו, וזה פנה למנהל בתי המשפט וביקש להנחות שופט זה ואת עמיתיו להגן על כבוד המשטרה בדיונים.¹⁶⁰

המסלול השלישי: תיקון מבני

הניסיון לבנות משטרה שניזונה מאמון הציבור ומשתמשת בכוח בריסון נבנה, כמו שהומחש בשני הפרקים הקודמים, על הדרכה תחילה, ואחרי כן על ענישת מי שחרגו מגבולות החוק, במישור המשמעתי והפלילי. לצד שני אלה החלו לקום ועדות חקירה לבחינת סוגיות מהותיות, שיש בהן כדי להשפיע על עבודת המשטרה ועל תדמיתה, לרבות השימוש בכוח.

שתי הוועדות הראשונות שהוקמו נועדו לטהר את המשטרה מצללי העבר המנדטורי שנקשרו בדימויה: השחיתות והאלימות. במאי 1948 מינתה הממשלה ועדה שמטרתה לטהר את השירות הציבורי מגורמים לא רצויים שהשתלבו בו בתקופת המנדט. הוועדה

155 'שופט מאשים שוטר בהתעללות', **שערים**, 31.1.1958, עמ' 4; 'שוטר הרים יד וטען שהתקף', **מעריב**, 30.1.1958, עמ' 3.

156 'תמר סנה זוכתה מתקיפת שוטר', **מעריב**, 21.12.1959, עמ' 8.

157 'זוכו מתקיפת שוטרים - השופט אינו מאמין לעדויות השוטרים', **הארץ**, 12.8.1954, עמ' 4.

158 מכתבו של שר המשטרה אל שר המשפטים בעניין 'פסק דין של שופט השלום מר פרידמן בעכו - גינוי אנשי משטרה', 28.11.1954, א"מ, ג-5683/20.

159 'סמל משטרה הורחק על הכאת נער', **דבר**, 28.1.1957, עמ' 4; 'סמל משטרה הורחק מעבודתו בחולית הנוער ויועמד לדין משמעתי', **הצפה**, 28.1.1957, עמ' 4.

160 מכתבו של שר המשטרה אל שר המשפטים בעניין 'פסק דין של שופט השלום מר פרידמן בעכו - גינוי אנשי משטרה', 28.11.1954, א"מ, ג-5683/20.

אפשרה הגשה של תלונות בעילום שם; אלה לא הוצגו לפני הנילונים, ולא ניתנה להם אפשרות להתגונן.¹⁶¹ מרבית המפוטרים היו שוטרים, וכמה מהם עתרו לבג"ץ וזכו, אך אף שחזרו לשרת במשטרה, נחסמה אפשרות לקידומם והוצעו להם מספר מוגבל של תפקידים.¹⁶² ב-17 בנובמבר 1948 הקים שר המשפטים ועדה נוספת לבדיקת מעורבותם של שני שוטרים יהודים – יצחק שטיינברג ויעקב קנר – במותו של פעיל קומוניסטי בשם סימון מירוניאנסקי בעת חקירה במשטרת המנדט בשנת 1941. הוועדה קבעה כי מותו נגרם מאלימות שוטרים בריטים כלפיו, שהייתה הנורמה.¹⁶³ בנוגע לשטיינברג וקנר, ששירתו אז במשטרת ישראל, נקבע כי לא נכחו בפועל בחקירה, אך שיקרו בעדותם לוועדה, ולפיכך ראוי לבחון את המשך שירותם.

היועץ המשפטי לממשלה סבר שיש לפטרם מיד, אך המפכ"ל ביקש להימנע מכך, שכן לדבריו אחד מהם הוא קצין מצוין. שטרית השעה את השניים, והעלה את הסוגיה בממשלה כדי להקדים דיון בפרשה בכנסת.¹⁶⁴ ועדת שרים שהוקמה לבדיקת הנושא, ועמה נמנו רוזן, שטרית ובן-גוריון, הכריעה כי אין עילה לפיטוריהם.¹⁶⁵ כמו שהיה בעניין טריפוס, גם כאן המשיכו שני השוטרים בשירותם,¹⁶⁶ וגם כאן העלתה האופוזיציה טענות נוספות על שימוש פסול בכוח מצדם בשנים שאחרי כן.¹⁶⁷

שתי הוועדות התנהלו על קו התפר שבין מנדט לאוטונומיה, וספק אם אפשר לומר כי מטרתיהן הולמות משטר דמוקרטי: הראשונה התנהלה שלא לפי עקרונות יסוד משפטיים, בהיעדר שקיפות, והייתה נגועה במניעים פוליטיים, והשנייה הוקמה, כמו שהודה היועץ המשפטי אז יעקב שמשון שפירא, רק לצורך הפרכת השמועות על אודות קנר ושטיינברג, ולאחר שכבר החליט כי הם חפים מפשע.¹⁶⁸ לפיכך יותר מששיקפה פעילותן של שתי הוועדות חתירה לממשל ציבורי תקין הן היו עדות לחסמים שיעמדו בפני הקמתו ולדומיננטיות של הרשות המבצעת שתוטבע בצביונו.

בשנים שאחרי כן מונו שלוש ועדות נוספות לבדיקת התנהלות המשטרה באירועים מסוימים שהתרחשו לאחר הקמת המדינה. פעולתן הפגינה מחויבות רבה יותר לכללי המנהל התקין, ושתיים מהן ניהלו את דיוניהן בדלתיים פתוחות, בניסיון לזכות באמון הציבור בנוגע לדרך עבודתן ולהסקת מסקנותיהן. במאי 1951 מונתה ועדת החקירה הפרלמנטרית הראשונה¹⁶⁹ לבדיקת תלונות עצורים שהוחזקו במחנה ג'לאמי בחשד להשתתפות במחתרת

161 ברון, 'המרירות שלא פגה'.

162 לבנקרון, 'אהיה אני המרטין לותר קינג של המשטרה', עמ' 41.

163 א"מ, ב-28209/16.

164 פרוטוקול ישיבת הממשלה הראשונה, 6.9.1949, עמ' 6, שם, פ-19/2.

165 פרוטוקול ישיבת הכנסת הראשונה, 31.1.1950, עמ' 674, 676, א"כ.

166 א"מ, פ-19/2.

167 הישיבה ה-117 של הכנסת הראשונה, 20.2.1950, עמ' 15, א"כ; תמר גוז'נסקי, קומוניסטים מזרחיים:

המערכה נגד אפליה עדתית ולמען הזכות לדיור, פרדס, חיפה 2018, עמ' 46.

168 הישיבה ה-130 של הכנסת השישית, 2.1.1967, עמ' 731, א"כ.

169 גל-נור ובלאנדר, המערכת הפוליטית בישראל, עמ' 183.

דתית, וזו קבעה כי התלונות היו מוצדקות.¹⁷⁰ גם פרשה זו לא נחקרה עד היום כדבעי, אך ראוי לציין כי חבר הכנסת יונתן בדר מסיעת חרות ניהל רבות מהחקירות התנהלות ניצית ותוך כדי חריגה מהמנדט שהוקנה לוועדה, ומסקנותיה התבססו על עדויות העצורים, בלי שהוצלבו עם עדויות סותרות. בו בזמן גם מכתב פנימי של המשטרה חושף תמונה מורכבת: מחד גיסא ציינו הכותבים, קצינים בכירים: 'גם אם לא נתנו הוראות ע"י מישוהו למישוהו להכות או לבעוט, הרי היה זה סוד גלוי לכלם שדברים אלה נעשו', ומאידך גיסא בנוגע לשני מקרים פרטניים צוין: 'למרות שאין כל הוכחות שעל פיהן ירשיע בית דין כלשהו, יש ספק קטן בלבנו' כי אכן הופעל כלפי שני עצורים כוח פסול.¹⁷¹

ועדת חקירה ממשלתית נוספת מונתה בעקבות מותו של מפגין חרדי בשם פנחס סגלוב בשנת 1956, שעות לאחר שהשתתף בהפגנה.¹⁷² ועדת החקירה נדרשה בין היתר לקבוע את זהות מארגני הפגנות השבת, כנראה מתוך חשד לקיומה של יד נעלמה וכן להתחקות על השתלשלות האירועים שהביאו למותו. הוועדה הכריעה שהשוטרים הפעילו כוח כדין בזמן ההפגנה, למעט חריגים מעטים שפעלו בצורה פסולה, אך המשטרה אינה אחראית למותו של סגלוב.

ועדה אחרונה שיש להזכיר בהקשר זה, על אף החריגה הקלה מהתיקוף של המאמר, היא ועדת עצינו, אשר הוקמה לבדיקת אירועי המחאה בוואדי סאליב, שפרצו לאחר שירו שני שוטרים בתושב שיכור בשם עקיבא אלקריף ופצעו אותו ביולי 1959. המנדט שהוענק לה התמקד באירועי היום שלאחר הירי, 9 ביולי 1959, ועובדה זו הותירה את האירוע עצמו מחוץ לתחום פעולתה. עצינו שיבח את התנהלותה המאופקת של המשטרה באירועים, שביקשה להימנע בכל מחיר משפיכות דמים ופעלה מתוך שיקולים חינוכיים, ואף רמז כי אולי נהגה באיפוק רב מדי.¹⁷³

סיכום

קריאתו של בן-גוריון בשנת 1923 לממשלה הבריטית 'להעמיד את המשטרה לדין' הייתה לאפשרות מעשית שמונחת לפתחו כראש ממשלה משנת 1948. המשטרה הרצויה שתיאר אז – זו המאפשרת הפגנות שקטות, מתריעה על כוונתה להפעיל כוח, משתמשת בו שימוש מרוסן, ומעמידה לדין שוטרים אשר הפריזו בשימוש בו – הייתה בת יישום עבור ממשלתו. אך משטרה מדומיינת זו נתקלה עד מהרה בשני קשיים מרכזיים, ובהם התמקד המאמר:

170 דו"ח חקירה של הכנסת הראשונה על מחנה המעצר בג'למי (1951), א"כ.

171 מכתבם של י"ל פראג, סמ"מ וש' רוזוליו, עמ"מ לסמפכ"ל, 24.5.1951, שם.

172 לבנקרון, 'תפקידה של משטרת ישראל בכינונה של אזרחות חרדית', עמ' 115-156.

173 דין וחשבון ועדת החקירה הציבורית לעניין מאורעות 9.7.1959 בוואדי סאליב, ראו: <https://www.archives.gov.il/product-page/1773210> (אוחזר ב-16.10.2023); יורם שחר, 'משטרה ומחאה חברתית: עיון מחודש בדו"ח ועדת עצינו על אירועי ואדי סאליב', *משטרה והיסטוריה*, 2 (2020), עמ' 157.

ברמת המקרו מידת השימוש בכוח בידי המשטרה הושפעה מן ההקשרים הפוליטיים והחברתיים של התקופה, שהתאפיינה במציאות פוליטית מורכבת, בריבוי שסעים ובחשש לאיתנות המשטר. כל אלה הביאו לשעתוק של דפוסים מנדטוריים שאפיינו את השיטור הקולוניאלי, גם במשטרה שחרתה על דגלה את עקרונות השיטור המטרופוליטני. ברמת המיקרו נודעה השפעה מסוימת למאפייני השוטרים שגויסו בשנות החמישים של המאה ה-20 ולאיכות ההכשרה שניתנה להם. הגידול המתמשך במספרם של העולים החדשים במשטרה, שהגיעו ממדינות נעדרות מורשת דמוקרטית, רובם גברים ובעלי השכלה מועטה, סיפק הסבר משלים לשימוש פסול בכוח.¹⁷⁴

לפיכך לא הייתה עוד הקריאה להעמדת המשטרה לדין נחלת יישוב יהודי קטן אשר בטוח בצדקתו הנורמטיבית מול אימפריה בריטית שנואה ואלימה. מאז הופנתה דרישה זו תדיר מספסלי האופוזיציה, ואילו הקואליציה שמה דגש על הצגת התופעה כתוצר של 'יחידים מהירי חימה', תוך כדי הסתרת הקשרים פוליטיים וחברתיים להופעתה.

העשור הראשון ביטא במידה רבה את הקושי שעמו נדרשו שרי ממשלת מפא"י להתמודד: היותם 'יתומים קולוניאליים' אשר עם תום המנדט 'משועים לדמות האב שנעלמה, לימים היפים בהם יכולנו כולנו לתפקד כ"נייטיבז" סורים, ילידים ילדים, לא לגמרי אחראים למעשיהם, להוטים "לעשות צרות"'.¹⁷⁵ הצורך להפוך ממושאי השימוש בכוח כדין ושלא כדין בידי חיילים ושוטרים מנדטוריים, לאלה המכריעים בנוגע לצורך בהפעלתו, למאפייניו ולממדיו במשטרת ישראל הציב שורה של אתגרים מורכבים בפני המשטרה והממשלה בעשור הראשון. מקצתם רובצים לפתחן גם כיום.

174 אם כי גם הסבר אפשרי להימנעות ממנו, שכן לא היו מעורבים בקרב האיתנים הפוליטי של תקופת היישוב.

175 איתן בר-יוסף, 'קץ המנדט: ההיסטוריון כ"יתום קולוניאלי"', ישראל, 16 (2009), עמ' 283.



דת וחילון

האם החילונים דתיים? עיון ביקורתי ב'פוסט-חילוניות' בשיח הישראלי

דרור ינון

תקציר

בשני העשורים האחרונים עלתה במדעי החברה מסגרת תאורטית חדשה בשיח על אודות דת וחילון שבמרכזה המושג 'פוסט-חילוני' (Post-secular). מסגרת תאורטית זו הייתה לדומיננטית בשיח האקדמי הישראלי ומשמשת לבחינה ביקורתית של הסיווגים המקובלים בישראל לדתיות וחילוניות ודחיית הדיכטומיה בין מושגים אלה. על יסוד דחיית הדיכטומיה בין דתיות לחילוניות, טוענים מקדמיה של הפוסט-חילוניות בשיח האקדמי הישראלי, שה'פוסט-חילוני' חושף את אי-אפשרותה של חילוניות יהודית, ובמילים אחרות, שהחילוניות היהודית מסתירה מעצמה את דתיותה. במאמר אבחן באופן ביקורתי את ההקשר של צמיחת המסגרת התאורטית הפוסט-חילוני במדעי החברה, את השימוש בה בשיח האקדמי הישראלי ובעיקר את הביקורות העולות בו (ובעמדות קרובות) על אפשרותה של חילוניות יהודית. אטען שחילוניות יהודית אינה מתקיימת רק כעובדה המבוססת על סוג של תודעה כוזבת ואציע מתווה ראשוני לפנומנולוגיה של זהות זו.

מילות מפתח: דיכטומיה דת-חילוניות, חילוניות יהודית, פוסט-חילוניות, תזת החילון

בעשורים האחרונים מועלים בשיח האקדמי ובשיח הציבורי ספקות רבים בנוגע למה שמכונה בסוציולוגיה תזת החילון. ספקות אלו הביאו לבחינה מחודשת של משמעות החילון והחילוניות והולידו מושג חדש: 'פוסט-חילון', והוא משמש רבות גם בשיח הישראלי (ינונה וגודמן 2004; שנהב 2008).

במאמר זה אבקש לבחון בחינה ביקורתית את השימוש במושג זה בשיח האקדמי בישראל, ובייחוד את השימוש בו לביקורת החילוניות היהודית הישראלית ויחסה לדת. אפתח בהצגה קצרה של תזת החילון והביקורות עליה ושל מובנים שונים של העמדה הפוסט-חילונית

* אני מבקש להודות לטל כוכבי, לנסים ליאון, להילה צבן ולקוראים האלמונים של המאמר על הערותיהם המועילות. תודה מיוחדת לאסף שרון ולחוקי שוהם על שיחות רבות שניהלנו בעניינים הנדונים במאמר, תחילה בהרצאה שניתנה בתכנית ללימודי פרשנות ותרבות באוניברסיטת בר-אילן ביוני 2021, ולאחר מכן בזמן כתיבתו.

בשיח האקדמי המערבי. אחרי כן אעסוק בעמדה הפוסט־חילונית בשיח הישראלי ואציג שתי טענות: האחת – כי הקביעה המרכזית של העמדה הפוסט־חילונית שלפיה הדיכטומיה בין ה'דת' ל'חילוני' אינה תואמת למציאות החברתית בישראל מסתמכת על קריאה שגויה של הדיון הפוסט־חילוני בשיח האקדמי שממנו היא מיובאת; והאחרת – כי קביעה זו מביאה, ללא הצדקה של ממש, לערעור על עצם אפשרותה של זהות יהודית חילונית, וממילא לספקנות כלפי קיומה בפועל. אחרי כן אצביע על הבעייתיות הטמונה בטענה זו ובטענות אחרות שמבקשות לערער על הזהות ועל המחשבה החילונית היהודית־ישראליות. במקום זאת, אטען כי חילוניות יהודית היא זהות ממשית: יש אנשים הרואים בעצמם חילונים, וזו צורת חיים מובחנת וברורה דייה לעומת החלופות – בעיקר הדתיות והמסורתיות. לבסוף, אציע קווים ראשוניים לפנומנולוגיה של חילוניות יהודית־ישראלית.

מתזת החילון לביקורת 'הפוסט־חילונית'

תזת החילון היא עמדה שלפיה החילון אינהרנטי למודרניזציה וקובעת שיש יחס ישיר, לעתים הכרחי, בין עליית המודרניזציה והחילון לנסיגת הדת מתחומים שונים של חיי החברה וחיי הפרט. כמו שהראה הסוציולוג פיליפ גורסקי (Altinordu and Gorski 2008; Gorski 2000), גרסאותיה השונות של תזת החילון נעות בין טענות שהתברר כי היו נמהרות מדי על היעלמות הדת או על שקיעתה ובין טענות שמצביעות על תחימת הדת במרחב הפרטי ובין טענות על התמרה (טרנספורמציה) של הדת ממערכת מוסדית סמכותית למערכת סמלית בעלת נוכחות במרחב הציבורי, במבנה החברתי ובחיי המשפחה והפרט. על אף ההבדלים בין הגרסאות השונות הללו של תזת החילון, ניכרת בהן הסכמה שהתחוללה תמורה חברתית מעמיקה, וכחלק ממנה השתחררו תחומי הפעילות השונים של האנושות – כלכלה, פוליטיקה, אמנות, מדע ועוד – מכפיפותם לדת ונעשו אוטונומיים. בעשורים האחרונים נמתחו ביקורות רבות על תזת החילון. ליאון ושוהם (Leon and Shoham 2018) הציעו לסווג את מגוון הביקורות על תזת החילון לשני סוגים: (1) תאוריות של המשכיות – ביקורות כאלה מדגישות את ההמשכיות של מוסדות דת ורעיונות דתיים בלב העידן המודרני המאוחר ואת החיוניות שמוסדות אלה מפגינים בתנאים החדשים שנוצרו; (2) ותאוריות של הטיה – ביקורות כאלה מדגישות את הטיית הפעילות הדתית לאפיקים שאינם ממסדיים וכן הן מדגישות כי הירידה בכוחו של הממסד הדתי הייתה הזדמנות שאפשרה לאנרגיה דתית חוץ־ממסדית להשתחרר והביאה לביטויים דתיים אישיים ומגוונים יותר. חוקרים שמקדמים אחד מסוגי התאוריות האלה מצביעים על נוכחות הדת במגוון היבטים במרחב החברתי ובחיים של יחידים, ובכך מערערים – או לכל הפחות מסייגים – את הטענה העיקרית של תזת החילון, שלפיה מודרניזציה כרוכה בחילון ומביאה בהכרח לשקיעת הדת.

הביקורות על תזת החילון התמקדו בשאלת הלימתה למציאות ההיסטורית ובשאלת טווח תחולתה הגאוגרפית־פוליטית והדתות שהיא נוגעת להן (אסד 2010) או בשאלת תקפות

טענותיה בהווה, למשל בנוגע למעמדה ולסמכותה של הדת במרחב הציבורי ובמוסדות הפוליטיים (Casanova 1994). ואילו הפוסט-חילוניות, על עמדותיה המגוונות, עוסקת בהשלכות ובמשמעויות של המציאות החברתית העולה מהביקורות על תזת החילון. כך, המחקר החברתי פונה לעסוק בהערכה מחודשת של מעמדה של הדת בשיח הציבורי והפוליטי (Habermas 2006), באיתור מקורותיה הדתיים של החילוניות ויצירה של תאולוגיה חברתית מחודשת לנוכח תחייה דתית שלאחר תהליך החילון (Milbank 2006), בהמשגה מחודשת של המרחב העירוני שדתיים וחילונים מצטלבים בו בדרכים מגוונות ומכוננים שיתופי פעולה למיזמים חברתיים בין מוסדות חילוניים למוסדות דתיים (Beaumont 2010) ועוד. תובנות אלה מאפשרות גם דחייה של אחת ההנחות המרכזיות של תזת החילון, והיא שהחילוניות והדת אינן יכולות לדור בכפיפה אחת ולכן הן מוציאות זו את זו. העמדה הפוסט-חילונית מתאפיינת בדחיית הדיכטומיה הזאת לטובת הכרה במציאות שהדתי והחילוני יכולים לשכון בה זה לצד זה ולהשפיע זה על זה, ובהקשרים מסוימים אף לא יהיה אפשר להפרידם זה מזה, לא רק במרחב המשותף אלא לעתים אף בקרב בני אדם יחידים. העמדה הפוסט-חילונית מוליכה לרפלקסיה פנים-דיסציפלינרית שאינה מסתפקת בעניין מחקרי מחודש בדת אלא מבקרת את ההנחות שהובילו להתעלמות היחסית מהדת ומערערת על המסגרת האפיסטמולוגית שתפסה מחולנת של המציאות היא הבסיס המובן מאליה או הטבעי בה, ועל רקעו יש להבין ולחקור תופעות חברתיות כמו דת (Beaumont, Eder, and Mendieta, 2020; Gorski, Kyuman Kim, Torpey, and VanAntwerpen 2012).

כאמור, הפוסט-חילוניות אינה דחייה של המציאות החברתית כחילוניות, בעיקר במערב, אלא הכרה במגבלותיה של תזת החילון ובמשמעויות העולה מכך בנוגע להבנת המציאות החברתית. יורגן הברמאס הוא ככל הנראה ההוגה שאחראי יותר מכל אחד אחר להיות המושג 'פוסט-חילוני' נפוץ כל כך בעשורים האחרונים, והוא אחד ההוגים המרכזיים אשר עליהם השיח האקדמי הישראלי נשען בעניין זה. לכן הבנת העמדה הפוסט-חילונית הישראלית מחייבת דיון מקדמי במושג 'פוסט-חילוני' של הברמאס.

הפוסט-חילוניות על פי הברמאס

הפילוסוף יורגן הברמאס הציע את המושג 'פוסט-חילוניות' בעקבות הביקורות על תזת החילון, כדי לתאר חברה אשר אינה מקדמת חילוניות אידאולוגית נוקשה וההסדרים החברתיים והפוליטיים החילוניים שמבוססים בה הם גם אלה שמבטיחים את חופש הדת. במצב זה לדעתו הפילוסופיה צריכה להיות 'פוסט-מטפיזית': עמדה שמכירה בסופיותה של התבונה ובמועדות האדם לטעות, ובו בזמן נמנעת מלהחיל על העולם הדתי את הספקנות המאפיינת את המדע המודרני, כלומר נמנעת משיפוט על אמיתותן של טענות דתיות. העמדה הפוסט-מטפיזית מכירה בערכם של רעיונות דתיים להתפתחותו של החילון; היא אף מוכנה ללמוד מן הדת ואינה מאמצת עמדה רציונליסטית שיפוטית שמתיימרת לקבוע אילו מהדוקטרינות הדתיות רציונליות (Habermas 2006, 2010).

עמדה זו משמשת נקודת מוצא לפתרון בעיה שמתעוררת בשיח הציבורי של החברה הליברלית בעידן המודרני המאוחר. חברה פוסט־חילונית היא חברה אשר מסתגלת לעובדה שקהילות דתיות ממשיכות להתקיים גם בהקשר של תהליך חילון מתמשך, ועל כן עליה למצוא את הדרך לעצב חילון לא הרסני, שיכול להכיל קהילות דתיות בלי לאיים על קיומן. לדברי הברמאס, גם בחברה כזו עמדות בדיון הפוליטי יכולות להיות מנומקות ומנוסחות בשפה חילונית בלבד, מכיוון ששפה זו אינה מניחה מחויבות לאורח חיים מקיף כמו דת והיא זמינה לכולם. הברמאס חושש שדרישה זו מטילה תביעה עודפת על האזרח המאמין על פני חברו הלא מאמין ומנסה למצוא דרכים שיקלו על האזרח המאמין לבטא את עמדותיו בדיון הציבורי ולחדד את רגישותו של האזרח הלא מאמין, הפוסט־מטפיזי, לעמדות דתיות. באופן כזה אזרחים מאמינים לא ירגישו הדרה מהשיח הציבורי, והציבור החילוני לא ינותק ממקורות משמעות חשובים שנמצאים במסורות דתיות וכוללים טקסטים וטקסים שמעניקים פשר לאירועים אישיים וקולקטיביים. עם זאת, הברמאס מדגיש שתהליך חברתי כזה מותנה באילוצים מסוימים על חברי הקהילה הדתית. לדבריו, קהילה דתית במדינה ליברלית תוכל להיות סבירה אם יכירו חבריה בשלוש עובדות יסוד: ראשית, בקיומו של פלורליזם דתי, כלומר מאמין שמשתייך לקבוצה מסוימת נמצא בדיסוננס קוגניטיבי בשל עובדת קיומן של קהילות אשר מגלמות אפשרויות דתיות אחרות. שנית, למדעים יש מונופול על הידע החילוני, ועל המאמין לקבל את סמכותם בעניין זה. שלישית, המדינה אשר המאמין הוא אזרח בה היא מדינה חוקתית שמעוגנת במוסר חילוני ועליו להסכים להנחות המצוויות בבסיסה. לדברי הברמאס, בשל היעדר הכרה כזו המפגש בין עמדות מונותאיסטיות ובין תהליכי המודרניזציה נהיה פוטנציאל להתפתחות פונדמנטליזם דתי. אם כן, פוסט־חילונית היא עמדה פוליטית של שיתוף פעולה וחיים יחד במסגרת ליברלית שיש בה חופש דת וחופש מדת ומוכנה להשיב לדת משהו מהרלוונטיות שלה בעקיפין מתוך עמדה חילונית בוטחת.

חוזה קזנובה, אחד ממבקריה הבולטים של תזת החילון ודמות משפיעה על הסוציולוגיה הישראלית, מציע ניתוח של העמדה הפוסט־חילונית של הברמאס על רקע ההקשר של המובנים השונים של תזת החילון והעמדות השונות הגלומות בחילוניות (secularity). קזנובה מבחין בין שלושה מובנים שונים של חילון: הראשון, המאפיין את עלייתן של המדינות המודרניות, הוא תהליך דיפרנציאציה מוסדית של תחומים אשר משתחררים מכפיפותם למסד הדתי (מדע, פוליטיקה, משפט, מחקר, אמנות ותחומים אחרים). המובן השני נוגע ליחס של יחידים אל הדת, ובו המודרניזציה מחוללת תהליך של שקיעת האמונה הדתית, הבאה לידי ביטוי בירידה במספר האנשים המצהירים כי הם מאמינים וירידה בביצוע הפרקטיקות הדתיות. המובן השלישי של החילון נוגע לתיחומה של הדת אל המרחב הפרטי כעניין אינדיוידואלי ולכל היותר קהילתי וולונטרי, ודחייתה ברמה כזו או אחרת מן המרחב ומן השיח הציבוריים (Casanova 2009, 2011, 2013). קזנובה, כמבקר של תזת החילון, טוען שהמובן היחיד העומד במבחן הביקורת הוא הראשון (Idem 1994, 2013), אבל מטרתו בניתוח עמדתו של הברמאס היא לתאר שלוש התנסויות קיומיות חילוניות

אשר תואמות לכל אחד ממובני החילון לעיל ולבחון את מובן הפוסט-חילוניות העולה מכל אחת מהן ואת מידת התאמתו למציאות החברתית במערב ולעמדתו של הברמאס (Idem 2013).

ההתנסות הראשונה היא חילוניות גרדא (mere secularity), ומשמעותה החיים בעולם ובעידן חילוני. חילוניות כזו פירושה עיסוק בענייני העולם הזה וההווה וזניחה של העיסוק בטרנסצנדנטי מלבד כעניין פרטי. המובן של הפוסט-חילוני בהקשר זה הוא החזרת הקסם לעולם ושיבת הטרנסצנדנטי בתוך המסגרת האימננטית המודרנית. ההתנסות השנייה היא חילוניות מספיקה לעצמה (self-contained secularity), כלומר חילוניות שמוכנת לא באמצעות הנגדתה לדת, כמו שקורה בחילוניות גרדא. קזנובה מתבסס על טיילור (Taylor 2007), המתאר את חוויית הקיום החילונית הזאת כנטולה כל היבט דתי וחסומה לכל צורת טרנסצנדנטיות. בהתנסות זו החילוניות אינה זקוקה להצדקה ומשמשת הרקע המובן מאליו של החיים. חילוניות כזו תואמת את המובן השני של תזת החילון, שלפיו המודרניזציה מורידה את רמת הדתיות בחברה נתונה. המובן המתאים לכך של הפוסט-חילוני הוא של תחייה דתית ומעין היפוך של מגמות חילון קודמות.

קזנובה דוחה את שני המובנים לעיל ומצביע על התנסות שלישית, החילוניות האידאולוגית (secularist secularity), כתואמת למושג 'פוסט-חילוני' של הברמאס. בהתנסות זו החילון אינו עובדה נטולה משמעות ערכית, אלא נחשב סיומו של תהליך התגברות על אמונות לא רציונליות. בנוגע להתנסות זו, לדברי קזנובה, דרישתו של הברמאס לויתור על הקישור בין העידן המודרני נוגעת לאי-הרציונליות של האמונה הדתית כיחס של ניגוד הכרחי. ויתור זה מעצב תפיסה מתונה של חילוניות שמותירה מקום לאמונה הדתית בעידן המודרני. לדבריו, זוהי הרפלקסיביות שעליה הברמאס מדבר: עיצוב עמדה חילונית שזונחת את הרכיב האידאולוגי המבטל את הדת כשריד של העבר וכמאפיין של חוסר מודרניות. לדברי קזנובה, הפוסט-חילוני מבטא הלך רוח מערבי, שמשמעותו אינה סופו של העידן החילוני או למצער שיקוף של תנועה רחבה של חזרה אל הדת בחברות שהחילוניות קנתה לה שביתה, אלא עיסוק אובססיבי בשאלת מקומה של הדת בחיים החברתיים בשיח החילוני. עצם העיסוק בשאלה לדעתו מראה שהחברה המערבית חצתה סף שמעבר לו חילוניות אידאולוגית או לא רפלקטיבית אינה אפשרית עוד בנוגע למקומה של הדת במציאות הגלובלית.

מהדיון עד כה אפשר לראות כי תזת החילון לא נזנחה כליל, על אף הביקורות המוצדקות; והעמדות הפוסט-חילוניות – או שמבקרות את התפיסה החילונית הדומיננטית שהתפתחה במערב או כמו במקרה של הברמאס וההולכים בעקבותיו – מציעות נקודת מבט נורמטיבית על התודעה החילונית, ובכללה תפיסה עצמית מתונה יותר. אם כן, הפוסט-חילוניות בגרסתה המרכזית אינה הכרה בכך שהעידן החילוני הסתיים. להפך, עמדה זו מתאפשרת על בסיס ההכרה בכך שהעידן החילוני בשיאו. העמדה הפוסט-חילונית מיוחסת לתודעה חילונית בטוחה בעצמה שמבקשת להימנע משגיאות אשר עשויות להיגרם מביטחון עצמי מופרז ונטול הצדקה, אך לא לתודעה שחדלה להיות חילונית או לא הייתה כזו מלכתחילה.

בסעיף הבא נראה כי הדיון הפוסט־חילוני בשיח הישראלי חוזר על טענות שונות שנזכרות בביקורות על תזת החילון ובעמדות פוסט־חילוניות (מתוך שמירה על מעמדו המרכזי של הברמאס בעניין), אך ייבוא ההנחות הללו ויישומן מן המוכן על החברה הישראלית וההיסטוריה היהודית בעייתי. יותר מכך, המושג 'פוסט־חילוניות' בשיח הישראלי משמש באופן תמוה בסיס לטענה שחילוניות יהודית אינה אלא זהות דתית במסווה.

העמדה הפוסט־חילונית בשיח הישראלי

ההוגים והחוקרים אשר ניסחו את העמדות שהצגתי עד כה מצוטטים רבות כמקורות לדיון הפוסט־חילוני הישראלי. גם כאן, כמו בדיון הכלל־עולמי, עולה התביעה לבחון מחדש דיכטומיה שלטענת רבים מהדוברים שלטת בשיח הציבורי ובמחקר החברתי: הדיכטומיה דתי-חילוני. כמו שראינו לעיל, כחלק מן הביקורת על תזת החילון הועלתה טענה שאין לראות ביחס בין צמד המושגים 'דתי' ו'חילוני' ניגוד מוציא אלא ניגוד משלים או דיאלקטי, כלומר טענת הניגוד המוציא, אשר לפיה בכל הקשר שמאופיין כחילוני הדת לחלוטין אינה רלוונטית וכן להפך – נדחית, מכיוון שבמקרים רבים הבנה של החילוני מחייבת הבנה של הדתי ולהפך. הניגוד דתי-חילוני מתפקד באופנים רבים: לעתים מדובר בניגוד משלים כמו במקרה של חילון שמאפשר פריחה של תנועות דתיות, ולעתים מדובר בניגוד דיאלקטי כמו במקרה שהתפתחות ושינוי בדת מאתגרים את החילוניות ומניעים בה שינוי ולהפך. כך למשל ההכרה בתחום הביניים של הרוחני אינה מובילה לטענה שאין לראות בדת ובחילוניות ניגוד אלא דווקא מושגים אשר מאפשרים הבנה טובה יותר של מה שייחודי לרוחניות (Gorski, Kyuman Kim, Torpey, and VanAntwerpen 2012; Heelas 2006). גם העובדה שהדת והחילוניות שואבות ושואלות זו מזו בעיות, ערכים ופרקטיקות ומנכסות אותן אינה מערערת את ראייתן כמנוגדות. דוגמה לכך נמצא אצל טלאל אסד, שכתביו הם מקור מרכזי לדיון הפוסט־חילוני (אף שהוא עצמו אינו משתמש במושג ואף מבקר את עמדתו הפוסט־חילונית של הברמאס כניסיון חילוני להרחבת התחום הפוליטי; Asad 2018). אסאד כותב 'ש"הדתי' וה'חילוני' אינן קטגוריות קשיחות במהותן, אבל מקפיד 'להתרחק מן התפיסה שלפיה החילוני הוא מסווה לדת, שלעתים קרובות הפרקטיקות הפוליטיות החילוניות אינן אלא סימולציה של פרקטיקות דתיות' ומנסה להראות זאת גם במקרים שנראה כי החילוניות שואלת מושגים דתיים במובהק כמו ההחלה של המושג 'מקודש' על זכויות (אסד 2010). אולם מקדמי העמדה הפוסט־חילונית בשיח הישראלי רואים את הבעיה עם הניגוד דתי-חילוני אחרת: דיכטומיה שמדירה קבוצות שאינן נענות להגדרותיה מגבילה את חופש הבחירה של יחידים לנהל את חייהם כראות עיניהם ללא תיוג מצמצם ואינה מאפשרת לנו לראות את המציאות החברתית כמו שהיא. נגד הדיכטומיה מועלים אפוא נימוקים פוליטיים, אתיים ואפיסטמולוגיים כאחד. אבקש להראות שהעמדה הפוסט־חילונית הישראלית קשורה קשר רופף ולא ביקורתית לדיון העולמי בביקורת על תזת החילון ולעמדה הפוסט־חילונית שהוא מסתמך עליה.

אטען שביקורת הדיכטומיה היא אמצעי להכחשת הזהות החילונית היהודית ולחלופין, הכחשת ערכה והכפפתה מפורשות או במרומז לזהות יהודית שהבנתה נשענת על המסורת הדתית.

אחד החיבורים הראשונים שהחלו את הדיון המקומי הזה מנקודת מבט של ביקורת תזת החילון הוא הספר **מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל** (יונה וגודמן 2004). עורכי הספר ביקשו לתאר תמונה חדשה של דתיות וחילוניות בישראל וטענו כי מטרה זו תמומש באמצעות פירוקה של הדיכטומיה דתי-חילוני, השולטת בשיח הציבורי ומתאפיינת במה שהם מכנים 'לינאריות': הטענה שלפיה הדת והחילון באים זה אחר זה ואינם תהליכים שמשולבים זה בזה. בתפיסה כזו שייכות וזהות הן פשוטות ומוגבלות, והיא גורמת הדרה של קבוצות אחרות. לדברי יונה וגודמן, הדיכטומיה מאפשרת לכל פרט להיות רק חילוני או דתי, ו'בפני יחידים וקבוצות לא עומד החופש לבחור בזהות היברידית היונקת את השראתה ממקורות שונים בלא זיהוי חד משמעי של מקורות אלה' (שם: 12), כלומר הדומיננטיות של הדיכטומיה כופה כביכול בחירה שההנחות בבסיסה מהותניות, ולפיהן הזהות הדתית או החילונית מנוסחת כבעלת משמעות אחידה וקבועה. הדרך לפירוק הדיכטומיה עוברת לדבריהם באמצעות הצבעה על אפשרויות שאינן נענות לתכתיביה ובאמצעות חשיפה של מאפיינים נסתרים של העמדות – בעיקר של העמדה החילונית, המוצגת כדומיננטית. המאמרים המקובצים בספר פורסים את האפשרויות הלא הגמוניות בחברה הישראלית, ובכללן פרקטיקות שחוצות את גבולות הדתיות והחילוניות. יונה וגודמן מציגים אפשרויות אלו כהוכחה שחילון עשוי לאפשר פיתוח של עמדות דתיות – וחילונים עשויים להתעניין לעומק במסורת היהודית. אך ראינו כי טענות אלו כבר נכללו בדיון שהתפתח בביקורת על תזת החילון, בעיקר בתאוריות ההטיה: תהליכי חילון מייצרים הזדמנויות לפיתוח צורות חדשות של דתיות (Leon and Shoham 2018).

אלא ששום ביקורת מהביקורות על תזת החילון אשר נדונו לעיל לא ביקשה לטעון שהניגוד בין המושגים 'דתיות' ל'חילוניות' אינו עמדה אפשרית ואף סבירה. ראינו כי רבים טענו שרכיבים דתיים ורכיבים חילוניים יכולים לחיות בשלום אלו בצד אלו, ולא דווקא מתוך ניגוד פוליטי, אך לא טענו שהרכיבים השונים הללו אינם ניתנים לזיהוי. יונה וגודמן עצמם דווקא מתחזקים את הדיכטומיה בחשפם מאפיינים אשר ממחישים לשיטתם את ההונאה העצמית אשר החילוני שאינו חילוני באמת שרוי בה: 'כאשר הציבור החילוני מכונן עצמו כציבור נאור ומודרני, הוא מסתיר מעצמו את המשך פעולתם של יסודות דתיים בחיים הציבוריים בישראל, כגון עצם יהדותה של המדינה והזדקקותה לסמלים יהודיים בעיצוב החיים הציבוריים והפרטיים' (יונה וגודמן 2004: 15). יש מקום לתהות בנוגע לביסוסה האמפירי של טענת ההסתרה – האומנם יהדותה של המדינה נסתרת מפני החילונים (למשל: שוהם 2014; Handelman 1994)? וחשוב מכך: גם לו היה לטענה זו בסיס כלשהו נראה כי יונה וגודמן מניחים במשתמע כי ההזדקקות לסמלים יהודיים היא פגם בנאורות ובמודרניות של היהודי החילוני – ואותו החילוני המצוי מסתיר לשיטתם מעצמו. בכך הם מבטאים עמדה מהותנית לפחות כמו זו שעליה הם מותחים ביקורת.

מובן שהטענה בעד ערעור הדיכוטומיה נסבה בעיקר על האופן שהדיכוטומיה הזאת מתפקדת פוליטית, ומשום כך אין היא בהכרח מערערת על תקפותה האמפירית או האפיסטמולוגית אלא לכל היותר מייחלת להחלשת כוחה הפוליטי. ברם בשנים שעברו מאז פרסום הספר אין רמזים להיחלשות הדיכוטומיה בין המושגים, אף שבינתיים אפשרויות הזהות התגונו, התעבו, העמיקו והתרבו הן בקרב דתיים וחילונים והן באזורי הביניים שביניהם (אזולאי תש"ע; שלג 2010; Werczberger 2017; Azulay and Werczberger 2011). ובכל זאת, אפשר לתהות אם בחירות אינדיווידואליות מעין אלו – שהן בסך הכול עניין סביר למדי בחברה מודרנית – מחלישות את הדיכוטומיה 'דתי-חילוני' מן הבחינה החברתית והפוליטית, ולחלופין מבחינת המושגים כזהויות אפשריות; ואם כן, כיצד.

במאמר אחר באותו קובץ הסוציולוגים יהודה גודמן ושלמה פישר עוסקים במושגים חלופיים לתזת החילון ומתייחסים לממצאים של דוחות גוטמן השונים, הנערכים בכל כעשור ובוחנים את מידת האמונה ושמירת המצוות בקרב יהודים בישראל. דוחות אלה הם מבסיסי המידע העיקריים של המחקר והעיון בשאלת מיפוי הזהויות בחברה היהודית בישראל (אריאן וקיסר-שוגרמן 2012; לוי, לוינסון וכ"ץ 1993, 2002). במאמר מוסגר יש להעיר כי בדוחות אלו משתמשים בשפה בעייתית, אשר מושפעת יתר על המידה מהשפה הדתית עצמה (ראו למשל: Deshen 1997: 130). כך למשל הפרקטיקות שעליהן הנסקרים נשאלים מוגדרות באמצעות המונחים 'עשה' ו'לא תעשה', ולפני מונחים כמו 'שבת' או 'כשרות' נזכרת המילה 'שומר', כלומר המונחים שעליהם נשאלו המרואיינים נוסחו – במודע או מבלי משים – מנקודת מבט דתית, ולא מנקודת מבט תרבותית. מובן כי עורכי הסקר נאלצו להחליט החלטות מסובכות בענייני מינוח, שלא תמיד יש להן פתרון אלגנטי, אולם במקרה שלנו סיבוך זה מעיד על התוקף המוגבל של מחקר כמותי בענייני אורחות חיים שהמשמעות הסובייקטיבית המוענקת להן, בתהליך מורכב ככל שיהא, קובעת את המובן של הפרקטיקה.

דוחות אלו חשפו כי רבים מהמגדירים את עצמם חילונים חוגגים את ליל הסדר, מדליקים נרות חנוכה וכולי. הפרשנות של הסוקרים הייתה שחילונים מקיימים מנהגים אשר נוגעים לחינוך הילדים ומתעניינים בסמלים ציוניים לאומיים שקיבלו פרשנות ציונית-חילונית (גודמן ופישר 2004: 367-368). גודמן ופישר דוחים את הפרשנות הזאת ומציינים שרבים מהמרואיינים אשר הגדירו את עצמם חילונים הצהירו כי הם מאמינים באלוהים, מאמינים שעם ישראל הוא העם הנבחר, שהתורה והמצוות הן ציווי אלוהי ועוד. לכן, הם טוענים, 'הממצא מאיר באופן חדש את תודעתו של הציבור המתקרא "חילוני" ומערער במידת מה על תזת החילון. אפשר לטעון כי גם "חילונים" מחזיקים למעשה בעמדות דתיות' (שם: 368). אך בשל האמור לעיל, לדעתי הממצא אינו מערער כלל על תזת החילון אלא מחזק אותה, באופן מפתיע יותר או פחות (תלוי בהנחות המוצא): למעשה הסקרים הללו מאשרים את ההשערה המוקדמת שלפיה חילונים מבצעים (ולא 'שומרים') מעט מזער מהפרקטיקות שיהודי דתי ממוצע מבצע. אמנם הממצאים מעידים שהירידה החדה בביצוע הפרקטיקות הדתיות לא לוותה בהכרח בירידה תואמת באמונות הדתיות, אך הדבר מתאים לפחות

לשתיים מהטענות הנכללות בתזת החילון ונזכרו לעיל: לטענה שהדת עברה אל המרחב הפרטי, כלומר אל תודעתו של היחיד (למשל אמונתו באלוהים) ואל אותן פרקטיקות שמתקיימות בחוג המשפחה (סדר פסח, הדלקת נרות חנוכה); ולטענה שהדת שמרה על כוחה במישור הסמלי אך לא במישור המעשי ואינה נאכפת עוד בחיי היום־יום, כלומר הממצאים מתאימים לרכיבים עיקריים בתזת החילון המקורית לפני הדיון הביקורתי בה. אמנם הדברים אינם כה פשוטים. גם אם היה אפשר לראות בממצאי דוח גוטמן אישור לכמה מהקביעות הכלולות בתזת החילון, יש משהו ייחודי במקרה הישראלי בנוגע לתהליכי חילון אחרים, שכן כאן נשאלים רבים מציגים תשובות דתיות קלאסיות לרבות מהשאלות בעודם רואים בעצמם חילונים, ולא במירכאות. אך דווקא להגדרה העצמית הזאת גודמן ופישר אינם מתייחסים ברצינות ואינם מבקשים להסביר את תוכנה. הם מציגים בחיוב ואף בהתלהבות אנתרופולוגים שחוקרים את המשמעות של רפואה עממית, אמונה בקדושים ומנהגים אחרים מתוך רגישות תרבותית והצבעה על העקביות שלהן כפנימית לתרבות שהן צומחות בתוכה – ובצדק. ואם כך, מדוע לא לנסות לבחון ברגישות תרבותית יהודים שממשיכים דוח חברתי אחר דוח חברתי בהפרשים של עשורים לכנות את עצמם חילונים אף שרבים מהם מאמינים באלוהים ומקיימים טקסים כאלה ואחרים? הדוחות חשפו תופעה אנתרופולוגית מעניינת: אנשים שמאמינים בקיומו של אלוהים ובהיותן של התורה והמצוות ציווי אלוהי, אך נמנעים מלקיים את הרוב המכריע של המצוות הללו. אם כן, מהי המשמעות של ההימנעות מעשיית מצוות בעיני מי שרואה בכך מצוות שתוקפן אלוהי? מהי בכלל המשמעות של 'מצווה' או משמעותם של מונחים אחרים שמקורם דתי עבור מי שמגדיר את עצמו חילוני? גודמן ופישר, כמו חוקרי מדעי חברה ישראלים רבים לפניהם ואחריהם, אינם מסוקרנים (ראו את יוצאי הדופן: דשן 1997, תשנ"ח; להב 2021; פרומן 2004). כאמור, נראה שהדיון של גודמן ופישר דווקא מאשש גרסה מסוימת לפחות של תזת החילון בהקשר הישראלי.

אחת הטענות של העמדה הפוסט־חילונית בדיון הביקורתי בתזת החילון היא שמנקודת המבט הסוציולוגית, החילוניות מובנת מאליה וטבעית ורואה בדת חריגה שזקוקה להסבר. כמו שראינו מהסקרים החברתיים לעיל, המקרה הישראלי מגלה שהעמדה המובנת מאליה שונה בתכלית: ההתבוננות בזהותם היהודית של חילונים נעשית מנקודת מבט דתית שמתפקדת בהקשר זה כמובן מאליו. גודמן ופישר דחו את הניסיון של חוקרי החברה להסביר ביצוע טקסים ומנהגים ממניעים של זהות תרבותית; הם מפרשים ביצועים ואמונות אלה כדתיים, ובכך למעשה מחזקים את הדיכטומיה במקום לערער עליה מכיוון שערעור על הדיכטומיה היה מצריך פרובלמטיזציה של האמונה באל, ולא הבנתה האוטומטית כ'דתית'. הדובר המרכזי של סדר היום הפוסט־חילוני ומי שפעל יותר מכל אחד להחדרת המושג לשיח הישראלי בתור עמדה שמקדמת את ביטול אפשרותה של הזהות החילונית היהודית הוא הסוציולוג יהודה שנהב. בסדרת מאמרים שראשיתה בעשור הראשון של המאה הציג שנהב את הפוסט־חילוניות כעמדה תאורטית שמטרתה ערעור הדיכטומיה דתי-חילוני בהקשר הישראלי, ואולם החילוניות לא זכתה להכרה שלו בתור עמדה זהותית לגיטימית.

שנהב פותח בטענה הזאת: 'בעוד שאנו (המודרניים) נוטים להניח באופן אינסטינקטיבי שהדת היא תוצר של הבנייה חברתית, אנו ממהרים להאמין שהחילוניות היא ישות נתונה וטבעית' (שנהב 2005: 76, וראו גם הנ"ל 2018). באותה נימה הוא טוען גם: 'העיסוק בהבניה החברתית של האחר והיעדר העיסוק בהבניה החברתית של המודרני, הם שהופכים את המודרניות לטבעית או למוכנת מאליה' (הנ"ל 2005: 80). בעקבות כך הוא מעלה את הטענה כאילו הדת מיוחסת תמיד למזרח – 'האחר', ולא למערב. ראשית, עבור מי שעוסקים במדעי החברה, קשה לומר כי תפיסת ההבניה החברתית היא בבחינת חידוש גדול, וקשה למצוא תופעה חברתית שגיישה זו לא הוחלה עליה עקרונית לפחות. לכן לא ברור מדוע ניתוח של החילוניות כהבניה חברתית היה מערער על עצם המושג. אחרי הכול, החילוניות איננה הבנייתית יותר מהדת. שנית, נראה שחסרה כאן הבחנה בין שתי רמות של דיון. יש מקום לטענה הביקורתית בדבר הגישה במחקר המאמצת מבט חילוני כמובן מאליה כאשר מדובר בשאלה הפסיכולוגית או הסוציולוגית הכללית של מציאת הגורמים הנפשיים או החברתיים לאימוץ אמונות ואורחות חיים דתיים כלשהם על ידי יחידים וקהילות. גישה כזו משקפת את אותה התנסות חילונית שכמו שראינו לעיל קזנובה מאפיין כחילוניות מספיקה לעצמה (Casanova 2013). כלומר חילוניות שמספקת מכלול משמעות שלם שאינו נזקק לדת, ולפיה הדת היא זו שדורשת הסבר בהיותה מעין תוספת לחיים. אך כבר ראינו בהקשר של שאלת הזהות היהודית החילונית כי אנחנו נתקלים במצב שונה בתכלית: הפרספקטיבה המוכנת מאליה שחוקרי החברה מאמצים היא זו הדתית, ומבעד לה הם בוחנים את אורחותיהם ואמונותיהם של החילונים. אם כן, מה שנדרש אינו הכחשה של החילוניות אלא פנומנולוגיה שכחלק ממנה יובהרו אמונותיהם של יהודים חילונים, מעשיהם ודרך הפעולה של מוסדותיהם וקהילותיהם, כמו שפיל צוקרמן חוקר בעשור האחרון את האוכלוסייה ההולכת וגדלה בארצות הברית של אנשים שאינם משייכים את עצמם לשום דת (Nones). עם זאת, צוקרמן מתעניין בעיקר בהתמודדות החילונית עם תחומי משמעות אתיים (Zuckerman 2012; Zuckerman 2014; Zuckerman, Galen, and Pasquale 2016), ואילו במקרה של היהודי החילוני, התיאור הנדרש הוא של זהותו היהודית כחילונית וגישתו החילונית כלפי סוגיות אתיות אשר כרוכות באורח החיים היא בעלת חשיבות משנית.

הטענה החשובה לענייננו החוזרת רבות בדבריו של שנהב היא שהחילון מכחיש את ההכלאה הקיימת בינו ובין הדת, והדבר מסייע ליהודים חילונים לראות בעצמם כאלו, אף שיהדותם ארוגה בדת שהם מבקשים כביכול לסלק. שנהב מספר על צוות מחקר מן המכון הישראלי לדמוקרטיה שהתכנס ב־1997 בניסיון לנסח זהות חילונית ישראלית וטוען שהדיון הגיע למבוי סתום

בשעה שכמה משתתפים ביקשו לערטל את הלאומיות הישראלית מן הזהות היהודית (הדתית) שלה ושאלו ליצור לאומיות חילונית ישראלית שתתנתק מן הדת. רוב הנוכחים, שלכאורה היו שותפים לפרויקט החילון הישראלי, שללו גישה זו בתוקף. הם התעקשו על חילוניות יהודית. אלא שלאומיות יהודית חילונית היא תרתי

דסתר. [...] הליברל היהודי-ישראלי נותר קרוע בין יהדותו, המבוססת על ציונותו, לבין חילוניותו לכאורה, המבוססת על האתניות היהודית (שנהב 2005: 84; ההדגשות שלי).

כאן שוב יש לתמוה: אם בעקביות, כמו שמשקף בדוחות חברתיים ובשיח הציבורי, יהודים חילונים אינם חותרים להתנער מיהדותם גם כשהם אומרים שהם ישראלים לפני שהם יהודים, מדוע נובע מזה שהם חילונים רק כביכול או אפילו ממש דתיים בבלי דעת? האם אין זו חזרה על הדיכטומיה דתי-חילוני שעליה המחבר מבקש כביכול לערער? האם אין מדובר כאן בקבלה אפריורית של ניגוד מהותני בין החילוניות לדת – תרתי דסתר – ובעקבותיה הטענה שהיהודים הרואים בעצמם חילונים ומזהים עם הלאום אינם עומדים באמות המידה הדרושות לחילוניות מלאה ואוטנטית – שצריכה כנראה להיות נטולה הזדהות עם קבוצה אתנית – ולכן הם למעשה דתיים? במקום זה אציע מסקנה סבירה יותר: צריך להעמיק בהבנתה של הזהות החילונית היהודית הזאת, על ההיסטוריה והאנתרופולוגיה שלה, על השינויים הגדולים שחלו בה, עם מה שמתמיד בה, על אתגריה ועל אורחות החיים המתעצבים בה כדי להבין את מעמדן של המורשת התרבותית ושל הזהות הלאומית עברה.

שנהב אינו היחיד המקדם עמדה אשר לפיה היהודים החילונים אינם באמת חילונים. ההיסטוריון אמנון רז-קרקוצקין פיתח במאמרו ביקורת על עמדת שלילת הגלות ועל הלאומיות היהודית, ובמאמר שכותרתו 'אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ' (רז-קרקוצקין 2005) הוא טוען כי תפקידו העיקרי של הוויכוח הדתי-חילוני הוא הגדרת גבולות הקולקטיביות היהודית והנצחת ההדרה של אזרחיה הערבים של המדינה מהדיון הציבורי. לשיטתו, מתנהל כאן ויכוח בין שני חזונות של חברה יהודית, ולא בין חזון אזרחי מכאן וחזון לאומי-דתי מכאן. לכן הוא קובע: 'כדי להעניק משמעות למושג חילון יש להפקיע אותו מהגדרתו כזהות תרבותית. חילון של ממש יכול להתבצע רק על בסיס של תפיסה דו-לאומית' או: 'אין משמעות לדיבור על חילון אלא במסגרת אחת הכוללת יהודים וערבים [...] מגמה כזו יכולה לצמוח רק על בסיס התנגדות לדיכטומיה בין חילונים לדתיים ומהכרה בכך שדיון משותף בשאלות אלה עשוי לצמוח דווקא מתוך התייחסות אל ההגות הדתית, גם בנוגע לאלה שאינם יכולים לקבל על עצמם את מרות ההלכה'. במאמר אחר רז-קרקוצקין קובע: 'מה שמוצג כחילוניות הוא ביסודו סוג של זהות יהודית ולא סוג של זהות חילונית' (הנ"ל 2000: 96). לפי דברים נוקבים אלו, זהות חילונית יהודית אינה יכולה להתקיים; אפשר להיות חילוני או יהודי מכיוון שזהות חילונית אינה יכולה להיות לאומית. רז-קרקוצקין חוזר כאן כמובן על הנחות שנמתחה עליהן ביקורת בהקשר של תזת החילון, ולפיהן לאומיות או פרטיקולריות אינן עולות בקנה אחד עם גאורות או עם חילוניות. מרוב רצון להתנגד לדיכטומיה הוא מחזק אותה בבררת המחדל שהוא מציב בין להיות חילוני ובין להיות יהודי, כלומר מה שמכונה דתי. אם כן, רז-קרקוצקין טוען שחילוניות יהודית אינה אפשרית מבחינה מושגית מכיוון שההגדרות של חילוניות ושל לאומיות אינן מתיישבות זו עם זו. נניח שניתוח המושגים 'חילוניות' ו'לאומיות' יגלה שצימודם בעייתי, האם יש להסיק מכך כי אין

בני אדם בחברות היסטוריות נתונות שתפסו את זהותם כלאומית חילונית? האם זו תופעה מיוחדת ליהודים מודרניים? עם כל המאפיינים המיוחדים של ההיסטוריה היהודית בהקשר זה, לאומיות חילונית היא עניין נפוץ, בציונות כמו בתנועות לאומיות אחרות.

במאמר אחר, שכותרתו 'הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל' (2008), שנהב בוחן את המושג 'פוסט-חילוניות', אשר קנה שביתה במדעי החברה, ואת הדיכוטומיה בין דת לחילוניות. שנהב טוען שלפוסט-חילוניות יש שני מובנים: מובן טמפורלי, שהוא מייחס אותו להברמאס ולפיו מדובר באפיון ההווה כתקופה הבאה לאחר החילון, ומובן שהפוסט-חילוניות בו היא חלק מאפיסטמולוגיה פוסט-סטרוקטורליסטית שמבקשת 'לערער על קיומן של הבחנות אנליטיות נוקשות ולייצר במקומן מרחב ביניים' (שם: 164). דברי שנהב מעוררים את השאלה אם מרחבי הביניים המדוברים קיימים חברתית והמחקר רק חושף אותם או שמא הוא יוצר אותם. אמת, רגישות לקיומם של מרחבי הביניים עשויה להוביל לתיקון הבחנות נוקשות, אבל הבחנות אנליטיות אינן חייבות להזדקק לאזורי ביניים כדי להלוט טוב יותר את המציאות החברתית הדינמית; הליך מתמיד של עידון והעשרה של ההמשגה בעקבות התבוננות במורכבות התופעה החברתית יכול בהחלט להספיק לשם כך. הקריאה לערער הדיכוטומיה במקרה שלפנינו אינה דורשת לנתח את המושגים המרכיבים אותה כדי שתפיסתם כמנוגדים תשתנה לתפיסתם כשונים אך עשויים להתקיים זה לצד זה, אלא על ביטול אחד המושגים (חילוניות יהודית) או הכפפתו לאחר וריקון החלופה שהוא מציב לו. כך או כך, הקשר בין שני מובני המושג 'פוסט-חילוניות' אינו ברור: שנהב טוען שלעמדתו של הברמאס נכון להתייחס כפוסט-חילון, כלומר כטענה היסטורית על העידן שלנו, ואילו בעמדתו שלו יש לראות פוסט-חילוניות, כלומר עמדה אפיסטמולוגית שדוחה את התפיסה הלינארית של תזת החילון, ואולם ראינו כי הברמאס אינו טוען שעבר זמנה של החילוניות אלא קורא, מטעמי מוסר ופוליטיקה, לשינוי בעמדתה של התודעה החילונית כלפי הדת מכיוון שאת תזת החילון החזקה אי אפשר לקבל והדת אינה עומדת להיעלם. וכן ראינו שבביקורות על תזת החילון יש ביקורת על הלינאריות הגלומה בה, כלומר על הטענה שתהליכי מודרניזציה מביאים בהכרח לחילון גובר ביחס ישיר לירידה באמונה הדתית, בלי להזדקק למה ששנהב מכנה אפיסטמולוגיה פוסט-חילונית.

יסוד מרכזי באפיסטמולוגיה זו הוא חשיפת שורשיהם של המושגים הבסיסיים של מדעי החברה בתאולוגיה ובדת בשני אופנים: ירושת עבר שנחשפת באמצעות מחקר גנאלוגי ושאינה בהווה באמצעות אנלוגיה. לדברי שנהב, 'הציר הגנאלוגי מאפשר מבט שאינו דתי ואינו חילוני על מדעי החברה ומציב את ההכלאה בין הקטגוריות כאפשרות מועדפת' (שם: 167). כאן, כמו בכלל כתיבתו של שנהב בנושא, אין אפיון של השימוש במושגים 'דת' ו'חילוני', אף על פי שראינו בדיון בסעיף הקודם כי יש מובנים שונים ל'חילוני', וממילא ברור כי יש יותר ממובן אחד ל'דת'. מדבריו של שנהב בציטוט לעיל נראה שלמרות קריאתו להכרה במרחבי ביניים והתנגדותו להבחנה נוקשה בין ה'דת' ל'חילוני', הוא מניח שתוכנם השונה נתון ואינו זקוק לבירור ומאפשר הבחנה פשוטה ביניהם. אם הציר הגנאלוגי כדבריו של שנהב מאפשר מבט שאינו דתי ואינו חילוני, אזי הוא בסך הכול מחליף את הדיכוטומיה

דתי-חילוני בטריוטומיה דתי-חילוני-אינו דתי ואינו חילוני בלי לאפיין בבירור מהי האפשרות השלישית. אפשר גם לשאול מדוע גנאלוגיה אינה חילונית, אך שנהב אינו מבהיר מהו חילוני בעיניו. שנהב קובע בסיפה של דבריו שההכלאה בין הקטגוריות היא האפשרות המועדפת מנקודת המבט הפוסט-חילונית, אלא שלא ניתנת הצדקה להעדפה הזאת ואין דיון רפלקטיבי במעמד הקטגוריות אשר שנהב מבקש להכליא. להפך, נראה שהתביעה להכלאה בין הקטגוריות דווקא מניחה את קיומן הראשוני ואת הבחנתן זו מזו.

נקודה מרכזית אחרת שעולה מן הציר הגנאלוגי היא כי המושגים הבסיסיים של מדעי החברה מחולנים. אין חולק שהדת קדמה לחילון והעמידה עולם מושגים עשיר שהתייחס לתחומים רבים. אין גם חולק שבתהליך החילון יש ניכוס וחילון המשמעות של מושגים רבים שמקורם במסורת הדתית, ואולם שנהב אינו מסביר מדוע בשל ההצבעה על המקור הדתי השימוש בהם כמחולנים נהיה בעייתי. לטענתי, זהו אחד המובנים הבסיסיים של החילון: חילון מרחבים שנשלטו על ידי הדת וחילון מושגים שמקורם בדת לצד יצירת רבים אחרים. גם הכלאת הקטגוריות אשר שנהב מבקש לקדם אינה נמצאת בדברי התאולוג ג'ון מילבנק, שאל עבודתו הוא מתייחס בהקשר זה. מילבנק מצהיר שעבודתו כתובה כביקורת על התאוריה החברתית החילונית מנקודת מבט תאולוגית נוצרית, והוא מציג בה תביעה להשבת התאולוגיה למעמדה כמטא-שיח בנוגע למדעי החברה (Milbank 2006). לכן היא מבוססת על הדיכוטומיה שבין הדתי (נוצרי) לחילוני ומעמידה בפני הקורא את ההכרח לבחור בין מטא-שיח חילוני לתאולוגי.

עניינו המרכזי של שנהב הוא שימוש נרחב בפוסט-חילוניות לצורך ניתוח החברה הישראלית. בהקשר זה היה אפשר לחשוב כי קריאה פוסט-חילונית של החברה הישראלית תעקוף את הדיכוטומיה דתי-חילוני כהמשגה שמגבילה ולא מאפשרת את ראיית הריבוי והגיוון של החברה הישראלית מכיוון שהיא מכתובה התבוננות בחברה דרך מסגרת המושגים של הזהות הלאומית והדתית תוך כדי הדרה של קבוצות בתוך הקבוצה ההגמונית והדרת מי שאינו שייך לקבוצת הרוב היהודית. שנהב אינו צועד בכיוון הזה, אלא קובע שפניה המרובים של היהדות – המורכבים מאתניות, מלאומיות ומדת – מחייבים את הליברלים בישראל 'לערוך חשבון נפש עם העמדת הפנים הליברלית באשר לאפשרות חילונה וחילוניתה של היהדות בישראל'. הוא טוען כי עורכי דוח גוטמן זנחו את המושג 'חילוני' בגלל חמקמקותו והציעו 'לא דתי' ו'אנטי-דתי'. אך במקום לנסות לעקוב אחרי המושג החמקמק 'חילוני' ולנתח אותו בהקשרים שהוא מובא, שנהב מבקש לרוקן אותו ולחזור על טענות כמו 'הלאומיות הציונית מעולם לא הייתה חילונית והדת והתאולוגיה מצויים בכל רבדיה של החברה בישראל ומעצבים את גבולות הדיון בסוגיות כמו יחסי יהודים-ערבים או מזרחים-אשכנזים' (שנהב 2008: 174). בכך שנהב מזהה את המורשת ההיסטורית והתרבותית שיש לה ביטוי פעיל בהווה עם אי-אפשרות החילון. דומה לכך היא טענתו של קזנובה (Casanova 2013) שהמורשת ההיסטורית הדתית והתרבותית של אירופה מנעה את קבלתה של טורקיה לאיחוד האירופי. אלא שהוא לא הסיק מכך את אי-אפשרותה של חילוניות באירופה. מכאן שנהב עובר להדגמת הניתוח הגנאלוגי על

הציונות, 'שלמרות הצהרות החילוניות שלה לא איבדה את קשריה העמוקים לתאולוגיה הנוצרית' וטוען בעקבות רז'קרקוצקין כי לא די בכך שמושגיה של הציונות מחולנים אלא שמקורם הוא בתאולוגיה פרוטסטנטית, כלומר לא זו בלבד שהיהודי החילוני הוא למעשה יהודי דתי אלא שהוא נושא על גבו דתיות כפולה, עם המורשת הפרוטסטנטית שקיבל עליו להגשים.

גם בנוגע לשפה העברית המודרנית שנהב טוען שהיא 'מעולם לא הייתה חילונית, והשימוש בה מחזיר אל חיינו את כתבי הקודש, את התאולוגיה, את ההלכה ואת המדרש' (שנהב 2008: 176). הוא מסתמך כאן על מכתבו המפורסם של גרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג מ־1926 (שלום 1989), שהוא מתריע בו מפני חילון העברית מכיוון שהשפה המסורתית 'מלאה עד גדותיה חומר נפץ', ובסופו של דבר, הדוברים עברית יהיו מוכרחים להיכנע לקדושה הטמונה במילים העבריות. אין זה ברור כיצד מכתב זה של שלום משמש ראיה מספקת לביסוס טענתו של שנהב שהשפה העברית לא חולנה מעולם, אבל מלבד שאלת ערכו של המכתב בנוגע לשאלת חילון השפה, יש לשים לב שאזהרתו של שלום, היא מובנה אשר יהא, באה על רקע הערכתו (המודאגת) שהעברית חולנה בפועל. שנהב עצמו אינו מבהיר למה הוא מתכוון ב'חילון' של השפה, אבל בלשנים שעסקו בכך ניתחו דוגמאות רבות של מילים שחלו בהן מעתקים סמנטיים שונים אשר משקפים שימוש חילוני במילים ששימושן המקורי היה בהקשרים מובהקים של דת (אפרת תשע"א, תשע"א), ואין ספק שמלבד חידושי הלשון הרבים בעברית המודרנית, מילים רבות מהמקורות חולנו בה. על כל פנים, הסתמכות על עמדתו של שלום בעניין זה תהא שקולה כהסתמכות על עמדתו ההפוכה של רבי יואל טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמר, שטען (שלושה עשורים אחרי מכתבו של שלום) ב'מאמר לשון הקודש' שהעברית המודרנית 'הוא ממש לשון חדש', ואין לה דבר עם לשון הקודש 'אלא שנעשה בדרך דמיון וקרוב ללשון הקודש לצודד בזה נפשות נקיות וקלקלו הלשון בקלקלה מרובה להוציאו מהקדושה אל עומק דעת טומאתם רחמנא ליצלן' (טייטלבוים תשכ"א: תל), ולכן אסר דיבור והוראה בעברית ואף קריאת ספרים שאינם ספרי קודש בעברית.

אלא שהעניין החשוב יותר הוא ערעור הדיכוטומיה אשר שנהב מבקש לקדם. חידושה של העברית כשפה מודרנית אפשר דיבור וכתיבה בענייני חולין והיה בעצמו ביטוי של חילון. עם זאת, שנהב אינו מציע לראות בה שפה שהיא הכלאה של קודש וחול, חילונית ודת, אלא רואה בה שפה דתית מהותית, שאינה תלויה בתהליכים הממשיים המתחוללים בה. מסתבר שהעברית, ממש כמו דובריה, בעיני עצמה היא שפה חילונית, אך היא מלאה דתיות עד להתפקע. שנהב טוען שהחילוניות 'דומיינה מתוך דיאלוג וקשר עם הדת היהודית האורתודוקסית [...] אפשר לומר שכאשר האורתודוקסייה היהודית נחלשת, מרגישה ההטרודוקסיה (החילונית) אי נחת' (שנהב 2008: 179), ובכך מבקש להדגיש שהחילונית אינה אלא למראית עין, ולמעשה היא מבוססת על הדתיות. לא ברור על מה מבוססת טענת אי-הנחת בקרב החילונים הנושאים את עיניהם אל האורתודוקסייה, אבל ברור כי העמדה ששנהב מציג מצהירה על ערעור הדיכוטומיה ובפועל עושה זאת באמצעות ביטול קיומו

של אחד מצמד המושגים, בהציגו את החילוניות היהודית כבלתי אפשרית ואת ההתנסות בה כהונאה עצמית.

הערעור על עצם קיומם של חילונים באמצעות הקריאה להתגברות על הדיכוטומיה דתי-חילוני מגיע גם מכיוון הקריאה למסורתיות, הנשמעת בעשורים האחרונים (בוזגלו 2008). יעקב ידגר רואה במסורתיות עמדה פוסט-חילונית שאינה מעמידה קטגוריה שלישית לצד הדתיות והחילוניות אלא 'מציעה חלופה לשיח הדיכוטומי הדומיננטי' (ידגר 2012: 62). במחקר שערך על עולמם של המסורתיים הוא שאל את מרואייניו על ההבדלים שבנם ובין החילונים מכאן והדתיים מכאן. מרואייניו ידעו היטב לתאר את החילונים ואת החילוניות כתופעות שקיימות במציאות והסבירו היכן הם מתבדלים מהם, ולא כך ידגר. ידגר תוהה על אלה שמזדהים כחילונים, אך בכל זאת מדווחים על קיום מנהגים מסוימים וטוען שחילונים מקיימים טקסים יהודיים רק בתור 'אמצעי להזדהות עם קבוצת הרוב ולהתרחקות מקבוצות המיעוט החלשות והמוחלשות [...] כך יכול אדם לקיים פרקטיקה ששורשיה ותכניה דתיים במובהק, ועדיין לראות בעצמו חילוני שאין לו קשר משמעותי למסורת היהודית. בעבורו מדובר, גם אם רק במשתמע, במעשה פוליטי ולא במעשה דתי' (שם: 79). לפי אפיונו של ידגר, לחילוני אין קשר עמוק למסורת היהודית מכיוון שמשתמע מדבריו כי זו אמורה להיות דתית. לכן הטעם לקיום הפרקטיקה חייב להיות מוסבר כאקט פוליטי של סימון השתייכות לקבוצת הרוב מצד החילונים המבצעים את אותו מנהג. גישה זו רואה את יחסם של חילונים אל תרבותם היהודית ראייה מצמצמת: בעיניהם היא חסרת משמעות, אבל בעלת ערך אינסטרומנטלי. הוא אינו מעלה את האפשרות שמדובר באקט תרבותי ושלא נעלם מעיניהם כי מקורו במסורת היהודית. עם זאת, פירושו של דבר שאימוץ הפרקטיקה כולל, קרוב לוודאי, גם את חילונה. כך או כך, השאלה כיצד חילונים תופסים את ביצועיהם התרבותיים בלי לייחס להם מראש משמעויות ופרשנויות דתיות עדיין מחכה למחקר. נראה שבמקרה זה, כמו בנוגע לרבים מהסקרים הבוחנים את רמת הדתיות בחברה הישראלית, דווקא נקודת המבט הדתית היא זו שרואים בה טבעית ומובנת מאליה.

מי שניסה לפתח תובנה זו הוא חוקר התרבות חזקי שוהם (2014א), אלא שגם לדבריו התמונה העולה מהמחקר 'מערערת את תקפותו של צמד מושגים זה', כלומר דת וחילוניות. בעקבות דורקהיים, שוהם מבחין בשלושה רכיבים בהגדרת 'דת': אמונות, פרקטיקות והשתייכות לקהילה; גם הוא הסתמך על דוחות גוטמן, שהעידו על נתונים גבוהים של ביצוע פרקטיקות מסוימות והסיק כי בבחירה בין קטגוריות הזהות השונות הקבוצה החברתית עמה מזדהים הנשאלים נקבעת לפי הקבוצה שהם שוללים, כלומר אין לראות בכך תוכן חיובי של זהות. זו טענה בעייתית מכיוון ששאלונים אלו מציגים יותר משתי אפשרויות, ולפיכך משיבה שתעדיף לא להזדהות כדתיה, תוכל להזדהות כחילונית או כמסורתית נוטה לדתית או מסורתית נוטה ללא דתית. אך הנקודה המרכזית של שוהם היא הניסיון לטעון לאפשרות אחרת שעוקפת את הדיכוטומיה דתי-חילוני באמצעות המושג 'מסורת' (ראו גם: Bartal 1997). הוא מבקש לראות בתרבות הישראלית תרבות יהודית מסורתית ומוסיף כי כך היה מאז ראשית היישוב העברי וכי מסורתיות זו 'באה לידי ביטוי

בתרבות ציבורית־אזרחית שהיו שותפים בה חלקית לפחות גם שתי קבוצות המיעוט: החילונים האידיאולוגיים והדתיים' (שוהם 2014א: 53). לדבריו, גם אחרי הקמת המדינה 'גילתה האליטה הפוליטית יחס חיובי לדת ככלל [...] מפני שהכירה בחשיבותה של הדת לזיכרון הקולקטיבי היהודי ולקביעת הזהות היהודית' (שם: 54). לא ברור מה הקטגוריה המקיפה 'מסורת' תורמת, אם שוהם רואה בביצוע הפרקטיקות על ידי יהודים המזדהים כחילונים ביצוע של פרקטיקות דתיות, וממילא חילונים הם מסורתיים שמשום־מה אינם רואים עצמם כך (הגם שהוא מקפיד לטעון שהצעתו אינה מצמצמת את התרבות היהודית לדת). נראה כי גם כאן, הרצון לראות את המשותף באמצעות המושג 'מסורת' כדי להתגבר על הדיכוטומיה מתעלם מן הכוחות החברתיים ומבחירותיהם של יחידים שאינם מאפשרים להמעיט בחשיבות המושג 'דת' מצד אלה שמזדהים כדתיים (דתיים מודרניים וחרדים), וממילא אינה מאפשרת להמעיט בחשיבותו של המושג 'חילוניות'. ובעיקר, שוב, לא ברור מדוע בכלל יש להתגבר על הדיכוטומיה הזאת.

יש לומר כי חילונים אשר מבצעים פרקטיקות מסוימות שמזוהות כדתיות אינם תופעה ייחודית לישראל ואפשר לראותם אף במערב המחולק יחסית: מיעוטם של אתאיסטים מוצהרים אשר אינו חופף לאחוז הגבוה והגדל, אפילו בארצות הברית בעשור האחרון, של אנשים שאינם משייכים את עצמם לשום דת (Davie 1994; Day 2009, 2011; Hervieu-Léger 2000), ואולם בעולם מחקרים מכירים באזור ביניים שמשתרע בין ה'דת' ל'חילוני' ועל פי רוב גם ללא שימוש בקטגוריית המסורתיות, ואילו בחברה היהודית־ישראלית הקטגוריה 'מסורתיות' מטשטשת את החיים החילוניים המובהקים של מי שנמצאים באזורי הביניים ואינם נתונים למרותו של הממסד הדתי. השאלה מה מבחין בין המסורתי לחילוני דורשת עיון נפרד; ידגר למשל טוען כי מדובר בעיקר בתיוג אתני של מזרחים כמסורתיים ושל אשכנזים כחילונים, גם אם הם מנהלים אורח חיים דומה (ידגר 2012). בוזגלו טוען שהמסורתי מבחין בין יהדות לתרבות, אם זו מובנת כביטול הזיקה של הפרקטיקה היהודית לאל, וכן שהמסורתי מחויב להלכה ולו בהצהרה, ואלה לצד מאפיינים אחרים מבחינים אותו מהחילוני (בוזגלו תשס"ה). גם אם איני מציע כאן תשובה לשאלה זו, ראיית החילוני כמסורתי בתחפושת אינה הפתרון. לסיכום, ספרות המחקר הענפה העוסקת בביקורת תזת החילון מתמקדת בביקורת הדיכוטומיה המושגית דתי-חילוני בשל קיומם של אזורי ביניים בין דתיות לחילוניות. אך מהעובדה שיש 'בין השמשות' אין להסיק כי אין משמעות לקטגוריות 'יום' ו'לילה'. להפך, קיומם של אזורי ביניים, זהותיים (קבוצות ששואבות משמעות לחייהן הן מהעולם הדתי והן מהעולם החילוני) והיסטוריים (תהליכים חברתיים ארוכי טווח שמוטיבים דתיים וחילוניים מתערבים בהם אלו באלו) דווקא מציע ביסוס אפיסטמולוגי לכך שלמושגים 'דתיות' ו'חילוניות' יש משמעות, ולרוב היא ניגודית: גם אם נראה ששני בני אדם מבצעים את אותה פעולה, ההבדל במשמעות שהם מעניקים לפעולה עושה אותה שונה ואף מנוגדת. לא נותרה אלא המשימה הצנועה לגלות מהי בעצם חילוניות יהודית. אלא שלשם כך יש לחקור אותה, ואת הכפפה הזאת לא הרימו החוקרים שנסקרו כאן. במקום זה, הם העדיפו לצמצם את החילוניות לדת או למסורת.

לקראת פנומנולוגיה של חילוניות יהודית וישראלית

סקירה זו, שאינה ממצה דייה, מצביעה על נטיית ספרות המחקר וספרות העיון בנושא לרדד או להעלים את היהודי החילוני. הדיון הפוסט-חילוני הישראלי מקדם את המהלך הזה באמצעות החלת תזת החילון על הקיום היהודי המודרני ללא בחינת עומק של סבירותו. אם רוצים להחיל את תזת החילון על ההיסטוריה של עם ישראל ואת המבט הפוסט-חילוני על המציאות הישראלית, אפשר להצביע על כמה מאפיינים שמקשים החלה פשוטה של התאוריות הללו.

ראשית, הטווח ההיסטורי של תזת החילון נוגע ברובו לתקופה שיהודים חיו בה במסגרות פוליטיות-חברתיות שונות בתכלית זו מזו ולא במדינה ריבונית משלהם. לכן מובנים מסוימים של תזת החילון אינם מתאימים להם כלל, למשל תזת הדיפרנציאציה עם הדגש שלה על התהליך ההיסטורי של השתחררות המדינה המודרנית מהסמכות של הממסד הדתי. מובנים אחרים צריכים להיבחן מנקודת המבט של החברות בהן חיו כמיעוט. שנית, העמדה הפוסט-חילונית כמו שהצגתי לעיל מקדמת שתי טענות עיקריות: הראשונה, בעקבות הברמאס, מכירה בקיומה של הדת כמאגר משמעויות מוסרי וקיומי שאפשר ללמוד ממנו ובזכותם של מאמינים לבטא את עמדותיהם במרחב הציבורי תוך כדי התייחסות לטעמיהם הדתיים למרות הניטרליות של המרחב הציבורי. השנייה, האפיסטמולוגית, שלפיה יש לדחות את נקודת המבט החילונית כנקודת המבט הטבעית להתבוננות בתופעות חברתיות, ובייחוד בדת.

הניסיון להחיל תובנות אלו על המציאות החברתית הישראלית מגלה את אי-התאמתן אליה: במדינת ישראל לא התקיים מעולם מרחב ציבורי ניטרלי מדת, ולכן אין צורך לאמץ עמדה פוסט-חילונית אשר מכירה בדת ובערכיה. על אף התנודות בכוחם החברתי של דתיים, בחברה הישראלית לא היה מעולם טאבו על הצגת טעמים ששאובים ממקורות סמכות דתיים לעמדות המועלות בשיח הציבורי. קשה גם לטעון כי מדינת ישראל היא מדינה חילונית או כי חילונים מסתירים מציאות זו מעצמם, שאם לא כן, יהיה קשה להסביר את ההתעוררות המחזורית של הדרישה להפריד את הדת מהמדינה או לכל הפחות לבטל את כפיתם של האזרחים היהודים לסמכותה של הרבנות בענייני מעמד אישי, כשרות, קבורה ועוד. אמנם בן-פורת הראה שלא תמיד מאבקים כאלה מונעים אידאולוגית (בן-פורת 2016), אבל ההכרה בכך ששינוי בתחומים אלה מצריך מאבק מבטל מראש את האפשרות לייחס לאזרחים ישראלים, ללא תלות במניעיהם, אי-ידיעה (או הסתרה מעצמם) של העובדה שתחומים רבים כפופים לסמכות הממסד הדתי. לבסוף, כמו שראינו, הבחינה הסוציולוגית של רמת הדתיות בישראל דווקא נעשית מנקודת מבט שלפיה הדתיות היא המצב המובן מאליו ליהודים, גם אם הסטטיסטיקה מגלה בעקביות שהקבוצה הגדולה ביותר בה רואה בעצמה חילונית.

כדי לנסות ולהבין את התופעה, ולא להעלימה, נדרשת פנומנולוגיה של יחסו של החילוני לזהותו היהודית, וניתוח פנומנולוגי שיבהיר את המובן של ההתנסות החילונית-יהודית

יהיה חייב להישען על ההיסטוריה של עם ישראל, שמאפייניה מיוחדים בהקשר זה. ראשית, אפיון מצבו של היהודי החילוני לפי סיווג ההתנסויות החילוניות שהציע קזנובה והצגתו לעיל מעלה את האפשרות שאף אחת מהן אינה תואמת למצבו ההיסטורי. ראינו כי לדתיות נוכחות קבועה ודומיננטית במרחב הציבורי הישראלי על רבדיו השונים, ולפיכך אין הוא יכול להרגיש כמו החילוני האירופי שהברמאס מתאר, הרואה בעצמו את מי שהתגבר על הדת, ומתוך עמדה זו מתיר לה כניסה מחודשת בגבולות ליברליים למרחב הציבורי. ההתנסויות של חילונים יהודים שונה: גם אם לא תמיד הם מצויים בעימות עם הדת, נוכחותה מאתגרת אותם בנוגע לזהותו, ופעמים רבות דתיים מאתגרים חילונים באופן פעיל בעניין זה. מכיוון ששאלת הזהות היהודית מטרידה את החילוני תמיד, בעשרות השנים שזהות כזו קיימת, ספק אם חילוניות לא רפלקטיבית, כזו שהברמאס מתאר, הייתה מעולם אפשרות חיה עבור יהודי חילוני: מראשית הופעתם של יהודים חילונים הם היו מודעים לכך שזהותם אינה מובנת מאליה.

ירמיהו יובל הציע מתווה ראשוני לתיאור המאפיינים הללו כשטען שעדיין היהודי החילוני הוא דמות לא מובנת מאליה בסיפור היהודי, אך הנתון ההיסטורי והאקטואלי – אשר דורש הסבר – הוא שיהודי יכול להיות חילוני. ההסבר שיוכל מציע הוא היסטורי: המצב המודרני, שיהודים התקבלו בו כאזרחים שווי זכויות בחברות המערביות, גרם בתהליך ארוך לכך שמאז האמנציפציה נעשתה היהודיות ממקפת עם הקבוצה המארחת (יהודי-צרפתי, יהודי-אמריקני וכול'), וכך חדר 'גורם מפצל לתוך הזהות היהודית המודרנית, המאבדת את יומרת האחידות האינטגרלית ועומדת בסימן של שניות וריבוי פנימי' (יובל 2007: 234). אפיון אחר הוא שאין עוד דגם אחד ויחיד שלפיו אפשר להיות יהודי. כמובן, לא היה מעולם דגם אחד כזה (דגן 2005; שמואלי 1980), אבל לפני האמנציפציה היה אפשר (ונהוג) לחשוב כך. במציאות שמאז האמנציפציה, בין שבארצות האמנציפציה ובין שבהקשר של חברת הלאום היהודית בישראל, מחשבה כזו כרוכה במאמץ כבד (אם כי לא בלתי אפשרי) להתעלמות מן המציאות. בתקופות קודמות היה אפשר להדיר יהודים אל מחוץ ליהדות על בסיס מבנים פוליטיים שתוקפם בא להם מהסביבה הפוליטית החיצונית, ואילו בתקופה המודרנית אי אפשר להילחם בגיוון, ואין עליו כמעט אילוצים. נוסף על כך, רוב אופני הקיום היהודיים אינם מבטאים הוויה יהודית מלאה או בלעדית, כלומר אותו מקף לא רק קושר בין זהויות אלא גם מצביע על פיצול (ראו גם: Lang 2005).

התוצאה היא מתח שלרוב אינו פתור, בין שניים הקיימים יחד בלי הרמוניה של ממש, ומחזיקים ביחד בכוח הרצון והכושר האנושי לריבוי תפקידים. יתר על כן, המקף רומז כאילו הקישור המפצל הוא בין שניים בלבד, שכל אחד מהם הוא שלם בתוכו; למעשה, היינו זקוקים למקפים רבים כדי לתאר יהודי מודרני, ואדם מודרני בכלל, וכל רכיב שבין המקפים הללו אינו שלם בתוך עצמו, אלא הוא מושפע מהיחס ביניהם, באופן שבו עצמו נוצר סדק או הבדל פנימי בגלל הדו-קיום (או הרב-קיום) שלו עם אחרים (יובל 2007: 237).

כך למשל 'יהודי מודרני' אינו יהודי בפני עצמו ומודרני בפני עצמו: המודרניות משנה את המובן של היהודיות, ובהקשר של אותו יחיד היהודיות יוצרת וריאציה של מודרניות. יובל מדגיש שאין מדובר באידאל של פיצול לשם פיצול. סתירות שאינן מאפשרות תפקוד בהקשר של הצדדים למקף אינן רצויות. לעומת זאת, מתחים וניגודים שמאפשרים קיום רב-צדדי אינם דבר שיש להילחם בו, אלא הם חלק מהמצב המודרני ומעיצוב המרחב האזרחי בו. לדברי יובל, מכיוון שבמצב המודרני יש זהויות מפוצלות, אין עוד קיום יהודי נורמטיבי אלא 'ריבוי של צורות קיום יהודיות', וכן

החלוקה הכללית של היהדות, לפי התיוגים דתי, חילוני, אורתודוקסי, מסורתי, לאומי, קיומי, חברתי ומתבולל (בכל מיני מובנים ודרגות) אינה מתארת את כל הציוריים הרבים שאפשר למצוא במציאות. המאפיינים הכוללים של המודרניות היהודית הם ריבוי ומורכבות: לא זו בלבד שיש צורות מגוונות של חיים יהודיים, אלא שהמרכיב היהודי בכל אדם ארוג לא פעם מכמה צירופים אישיים של חיים שמבדילים את האדם מאחרים אפילו בתוך אותה קבוצה (שם: 446).

דברים אלה של יובל מתייחסים למצב היהודי המודרני, ובכללו האפשרות החילונית, ובכל זאת אינם מבהירים את האתגר שהתמודדו עמו יהודים חילונים במאתיים השנים האחרונות ובהחלשות שונות ועדיין עקבותיו ניכרות במה שהורישו לחילונים בני זמננו. לשם כך אבקש לתאר סכמטית את ההקשר ההיסטורי המתאים שיש לעגן בו את התיאור של החילוני: אם נבחן את ימי הביניים, לפני שכלל התאפשרה ההבחנה בין דתי לחילוני במובן המודרני, נוכל לראות שאחד המאפיינים המבחינים את היהודים מהלא יהודים אשר חיו ביניהם הוא שללא יהודים היו כמובן מאליו מוסדות חולין שהתעצב בהם ביטוי תרבותי לא דתי, גבוה או עממי, שהיה אתר של חולין, דוגמת התרבות החצרנית והאבירית, המשחקים והספורט, הטרובדורים והמשוררים, המלחמות עם חוויות החיילים, העבודה בשדה, מקום הכינוס המקומי שאפשר לשותות בו יחד, המוזיקה, התיאטרון, המדע הקדם-מודרני וכן הלאה. יהודים לא השתתפו בפעילויות הללו ואף נשמרו מכך, בשל הימנעותם ממגע חברתי עם לא יהודים. לרוב (עם כמה יוצאי דופן, כמובן) הם לא פיתחו תחומים כאלה משל עצמם. מקום הכינוס החברתי של היהודים היה גם מקום התפילה – בית הכנסת; שם התנהלו חיי הקהילה. שמחת החולין שאינה אינסטרומנטלית לפעילות הדתית כמו הטקסים של השבתות והחגים נדחתה, ושאלות שאין להן דבר עם דת – כמו סכסוכים מקצועיים ומאבקי רכוש – קיבלו אופי דתי מכיוון שהשופט הוא הרב הפוסק הלכה, וגם במקרים שבעלי תפקידים אחרים או מוסדות הקהילה היו בעלי הסמכות בעניינים אלה, התנהלותם הייתה על פי נורמות אשר הצדקתן הייתה נעוצה במנהג ובמסורת שמעוגנים בדרך כזו או אחרת במקורות הסמכות ההלכתיים ובפסיקת ההלכה שהתפתחה במשך הזמן. אם הייתה תרבות חולין יהודית היא הייתה סגורה בחיק המשפחה, ולא היה לה אופי ציבורי וקהילתי. מובן שהתיאור הזה סכמטי מדי, וליהודים הייתה עוד לפני עידן האמנציפציה היסטוריה חברתית, תרבותית ופוליטית שאינה דתית בלבד. ובכל זאת, מנקודת מבטנו היום, המסורת

הטקסטואלית כמעט כולה דתית – התמונה ההיסטורית שהיא השאירה מקשה מאוד על האיתור של תחומי פעילות כאלה. לכן למשל כאשר התבוננה היהדות המודרנית בעבר וחיפשה דוגמה לפעילות שאינה מזוהה כדתית על פי המינוח המודרני, בלטה כל כך שירת החול של יהדות ספרד בייחודה (שורש תש"ס). לרוב מה שנחשב כיום דת היה אז חודר כול ומקיף כול וכמעט לא השאיר אפשרויות אחרות. כאשר חיפשו יהודים מודרניים דוגמאות מן העבר כדי לשאוב מהן השראה לחיים פוליטיים ריבוניים, הם לא מצאו דוגמאות רבות מלבד מלכי ישראל ויהודה או החשמונאים (Zerubavel 1995; Ashton 2013). ומה אם חיפשו השראה תרבותית בספרות, בתיאטרון, בפילוסופיה שאינה דתית, באמנות הפלסטית, בשירה, בכתביה המסאית ובהתייחסות לבעיות החברה או השעה או פעילות שמטרתה הנאה, שלא לדבר על מדע? העיסוק בכל אלה היה מועט ולא סיפק מאגר תרבותי שניתן להתבסס עליו. אמנם דוד ביאל טוען שבתוך המסורת היהודית יש מקורות לרכיבים מסוימים של עמדה חילונית, אך רכיבי העמדה החילונית שהוא בוחן הם אלה המתייחסים למושגים כמו 'אלוהים' ו'תורה' ומעצבים כלפיהם עמדה אינטלקטואלית, והוא כמעט אינו בוחן מקורות לתרבות הקונקרטי של הזהות היהודית החילונית (ביאל 2011).

מחסור בדוגמאות מן העבר לתרבות חולין לא היה הקושי היחיד שניצב לפני הפרויקט היהודי החילוני. היהודים לא ישבו במקום אחד מרכזי שהייתה יכולה להתחיל להתפתח בו תרבות כזו. היה צריך להתחיל ליצור אותה באופן מקוטע וזרועותי. להבדיל מהחילוני הצרפתי, הבריטי או הגרמני, עבור היהודי החילוני לא התקיים בין הדת לתרבות הלאומית מרווח שהוא פרי התפתחות אשר נמשכה מאות שנים, השתכלל עם תהליך המודרניזציה ואפשר הפרדה פשוטה יותר בין הלאום לדת בזהותו של החילוני. היהודי החילוני היה צריך ליצור את הקיום הפוליטי היהודי המודרני שמשמש המסגרת להיווצרות חילון כזה, ובו הדת היא רק חלק מהתרבות ולא חזות הכול. בה בעת, כחילוני הוא היה צריך לדחות את ההווה הדתית המסורתית ואת סמכות הרבנים שעוד נחשבו רכיב מהותי עד בלתי נפרד מהזהות היהודית. על הרקע הזה, ברור שכל פנייה של היהודי החילוני אל האוצר התרבותי היהודי תיחשב פנייה אל הדת, גם אם היא תוסווה במילה 'מסורת'. ההיסטוריה הזאת מאפשרת לדתי לראות בעצמו בעל יתרון ביחסו לחילוני: הוא יכול תמיד לשאול את החילוני במה הוא יהודי; והחילוני מוצא את עצמו פעמים רבות במבוכה ובעמדת מגננה (Leon 2012), בין השאר מפני שבבסיס השאלה עומדת ההנחה כי להיות יהודי פירושו לבצע משהו לפחות מתוך מכלול של פרקטיקות, וניכרת בה התעלמות למשל מהאפשרות – בהקשר הישראלי – שהקיום בהווה לאומית, ביצירת השפה העברית והתרבות הישראלית על כל מה שכלול בה, הפונה אל המסורת כאל אוצר תרבותי והפונה אל תרבויות אחרות, הם הביטויים של יהדות מודרנית חילונית זו ואלו אינם חיצוניים להיותה יהודית.

למרות עושרו הרב של הדיון על החילוניות היהודית, השפה שהוא מתנהל בה נורמטיבית בעיקרה, כלומר הדיון מבקש לקבוע איך ראוי להיות חילוני יותר מאשר להבין את הקיום היהודי החילוני בפועל. בספרות העיון הקיימת ניכרת התוויית נורמות לזהות יהודית חילונית ראויה (למשל מלכין 2000; סמילנסקי 2006; ובאופן אחר, כ"ץ 2011);

עיונים היסטוריים מבקשים למצוא במסורת היהודית מקורות ללגיטימציה של החילוניות היהודית המודרנית (למשל ביאל 2011; יצחקי 2011); היסטוריה של חילונים יהודים דגולים כמקור העצמה לזהות החילונית היהודית (רובינשטיין 2019), וכן טקסטים של חילונים אשר מבקשים לתת דין וחשבון על טיב הקשר שלהם למסורת ועל משמעות יהדותם (למשל צוקר 1999; רש 1986) או ניתוח של עמדות חילוניות נורמטיביות-הצהרתיות בנוגע למסורת (כ"ץ וקידר 2012). מחקרים מעטים בלבד מספקים תיאור של זהות זו וניתוח משמעותה (אזולאי תש"ע; דשן תשנ"ח; יובל 2007; ינון 2009; כ"ץ 2011; להב 2021; ליבמן תשנ"ז; פרומן 2004; פרידמן וגוזמן-כרמלי 2022; שוהם 2014; Shoham 2016).

נסיים בתרגיל מחשבתי של 'היסטוריה נוגדת מציאות': נשווה בנפשנו שנפולאון, בכוכשו את ארץ ישראל ב-1799, היה מכריז על הקמת מדינה ליהודים. הבה נדמיין שרוב יהודי העולם היו מגיעים לכאן והמדינה שהייתה קמה הייתה נתונה להשפעה צרפתית, וכך ממש כמו הקונסיסטואר או הסנהדרין שהקים נפולאון בצרפת, הרבנות הייתה נאלצת להכיר בתחום שיפוט אזרחי כולל על הנישואים ועל היחסים בין יהודים ללא יהודים. על סמך השינוי הרדיקלי בצורת החיים היהודית וללא הלחץ של אנטישמיות סביבם, אפשר להניח שהייתה מתפתחת תרבות חולין יהודית מקומית והיו מתפתחים תחומי פעילות כמו אלה שהזכרתי כאן. הדת עוד הייתה דומיננטית, אבל כנראה פחות משהייתה בעבר. ב-1848, בגל המהפכני הלאומי ששטף את אירופה ובהשפעת התביעה למודרניזציה שקידם מוחמד עלי במצרים, גם היהודים בארץ ישראל היו מורדים במלך ומעצבים מבנה פוליטי חברתי שהיה חממה לטיפוח הזהות הלאומית בתנאי הסביבה שתארחי לעיל. בסופו של דבר, לאחר מאבקים רבים ולצד התפתחות והתחזקות סמכות המדינה המודרנית, סביר להניח שהזהות הלאומית הייתה מגיעה למעמד בכיר על פני הדת. האם יקשה עלינו לדמיין יהודי חילוני בתנאים כאלה, ללא האילוצים ההיסטוריים, שהם גורם מכריע בהתנסות הממשית שלו כיום?

רשימת המקורות

אזולאי, נעמה, תש"ע. "עברים אנו ואת ליבנו נעבוד": תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.
אסד, טלאל, 2010. **כינון החילוניות: נצרות, איסלאם, מודרניות** (תרגום מאנגלית זהר כוכבי), רסלינג, תל אביב.

אפרת, מיכל, תשע"א. "מעטק החילון" מנקודת מוצא בלשנית, **לשונונו**, עג (ב), עמ' 209-247.
_____, תשע"א. "מעטק החילון" מנקודת מוצא בלשנית (המשך), **לשונונו**, עג (ג-ד), עמ' 371-399.
אריאן, אשר ואיילה קיסר-שוגרמן, 2012. **יהודים ישראלים - דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2009**, מכון גוטמן והמכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
בוזגלו, מאיר, תשס"ה. 'המסורת החדש וההלכה - פנומנולוגיה', בתוך: משה אורפלי ואפרים חזן (עורכים), **התחדשות ומסורת: יצירה, הנהגה, ותהליכי תרבות ביהדות צפון-אפריקה**, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 187-204.

- _____, 2008. שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת, כתר, ירושלים.
- ביאל, דוד, 2011. לא בשמים: מסורת המחשבה היהודית החילונית, מכון שלום הרטמן, ירושלים.
- בן-פורת, גיא, 2016. הלכה למעשה: חילונו של המרחב הציבורי בישראל, פרדס, חיפה.
- גודמן, יהודה ושלמה פישר, 2004. 'להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תזת החילון וחלופות מושגיות', בתוך: יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים, עמ' 346-390.
- דגן, חגי, 2005. יהדות: תמונה קבוצתית, אוניברסיטת תל אביב ומפה, תל אביב.
- דשן, שלמה, 1997. 'ישראלים-חילונים בליל הפסח: צילה של משפחתיות על סמלים דתיים', מגמות, לח (4), עמ' 528-544.
- _____, תשנ"ח. 'יום כיפור, בין בריחה לחיפוש תוכן חילוני', פנים, 7, עמ' 45-54.
- ידגר, יעקב, 2012. מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב.
- יובל, ירמיהו (עורך), 2007. זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי, כתר, ירושלים.
- יונה, יוסי ויהודה גודמן (עורכים), 2004. מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים.
- ינון, דרור, 2009. 'איך להיות יהודי? על הקשר שבין זמן, זהות ותרבות', ראשית, 1, עמ' 359-390.
- יצחקי, ידידיה, 2011. בראש גלוי: יהדות כתרבות – היבטים חדשים, ספרית פועלים, תל אביב.
- כ"ץ, גדעון, 2011. לעצם החילוניות: ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר ישראלי, יד יצחק בן-צבי, ירושלים.
- כ"ץ, גדעון ונר קידר, 2012. 'היהדות בעיני אינטלקטואלים ישראלים חילוניים', תרבות דמוקרטית, 14, עמ' 93-152.
- להב, הגר, 2021. חילוניות מאמינות: סוציולוגיה של אמונה בנוף החילוני בישראל, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים.
- לוי, שלומית, חנה לוינסון ואליהוא כ"ץ, 1993. אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל, מכון גוטמן והמכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- _____, 2002. יהודים ישראלים – דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000, מכון גוטמן והמכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- ליבמן, ישעיהו, תשנ"ז. 'יהדות חילונית וסיכוייה', אלפיים, 14, עמ' 97-116.
- מלכין, יעקב, 2000. במה מאמינים יהודים חילוניים?, ספרית פועלים, תל אביב.
- סמילנסקי, יזהר, 2006. 'העוז להיות חילוני', בתוך: יעקב מלכין (עורך), תרבות היהדות החילונית: הגות חדשה בישראל, כתר, ירושלים, עמ' 349-355.
- פרומן, רם, 2004. 'מה עושים בחגים? החילוניים והחגים היהודיים', בתוך: אביעד קליינברג (עורך), לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות, כתר, תל אביב, עמ' 205-263.
- פרידמן, תמר ושלמה גוזמן-כרמלי, 2022. 'אתאיזם נחוזה ופוסט-רציונליות בחייהם של יהודים-אתאיסטים בישראל', עיונים, 38, עמ' 228-252.
- צוקר, דדי (עורך), 1999. אנו היהודים החילונים: מהי זהות יהודית חילונית?, ידיעות אחרונות, תל אביב.
- רובינשטיין, אמנון, 2019. סיפורם של היהודים החילונים, כנרת זמורה דביר, מודיעין.

האם החילונים דתיים? עיון ביקורתי ב'פוסט-חילוניות' בשיח הישראלי

רז'קרוצקין, אמנון, 2000. 'מורשת רבין: על חילוניות, לאומיות ואוריינטליזם', בתוך: לב גרינברג (עורך), *זיכרון במחלוקת: מיתוס, לאומיות ודמוקרטיה*, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע, עמ' 89-107.

_____, 2005. 'אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ', *מטעם: כתביעת לספרות ולמחשבה רדיקלית*, 3, עמ' 71-76.

רש, יהושע (עורך), 1986. *כזה ראה וחדש: היהודי החופשי ומורשתו*, ספרית פועלים, תל אביב. שוהם, חזקי, 2014. א. "דת", "חילוניות" ו"מסורת" במחשבה הציבורית בישראל, *עיונים בתקומת ישראל*, 24, עמ' 29-58.

_____, 2014. *נעשה לנו חג: חגים ותרבות אזרחית בישראל*, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים. שורש, יצחק, תש"ס. *הפנייה לעבר ביהדות המודרנית* (תרגם מאנגלית להד לזר), מרכז זלמן שזר, ירושלים, עמ' 94-118.

שלג, יאיר, 2010. *מעברי חדש ליהודי ישן: רנסנס היהדות בחברה הישראלית*, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

שלום, גרשם, 1989. *עוד דבר – פרקי מורשה ותחיה*, ב, אברהם שפירא (עורך), עם עובד, תל אביב, עמ' 59-61.

שמואלי, אפרים, 1980. *שבע תרבויות ישראל*, יחדיו, תל אביב. שנהב, יהודה, 2005. 'מעולם לא היתה הלאומיות מודרנית (וחילונית): על הכלאה וטיהור אצל ברונו לאטור', *תיאוריה וביקורת*, 26, עמ' 75-88.

_____, 2008. 'הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל', *סוציולוגיה ישראלית*, 1, עמ' 161-188.

Altinordu, Ates and Philip S. Gorski, 2008. 'After Secularization?', *Annual Review of Sociology*, 34, pp. 55-85.

Asad, Talal, 2018. *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*, Columbia University Press, New York.

Ashton, Dianne, 2013. *Hanukkah in America: A History*, New York University Press, New York.

Azulay, Na'ama and Rachel Werczberger, July 2011. 'The Jewish Renewal Movement in Israeli Secular Society', *Contemporary Jewry*, 31, 2, pp. 107-128.

Bartal, Israel, 1997. 'The Closeness which Alienates or the Alienation which Brings Closer?', in: Charles S. Liebman and Elihu Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttman Report*, State University of New York Press, Albany, pp. 121-124.

Beaumont, Justin, 2010. 'Transcending the Particular in Postsecular Cities', in: Arie Molendijk, Justin Beaumont, and Christoph Jedan (eds.), *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political, and the Urban*, Brill, Leiden, pp. 3-17.

Beaumont, Justin, Klaus Eder, and Eduardo Mendieta, 2020. 'Reflexive Secularization? Concepts, Processes and Antagonisms of Postsecularity', *European Journal of Social Theory*, 23, 3, pp. 291-309.

Casanova, José, 1994. *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago.

- _____, 2009. 'The Secular and Secularisms', *Social Research*, 76, 4, pp. 1049-1066.
- _____, 2011. The Secular, Secularizations, Secularisms', in: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, and Jonathan VanAntwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, New York, pp. 54-74.
- _____, 2013. 'Exploring the Postsecular: Three Meanings of 'the Secular' and Their Possible Transcendence', in: Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan VanAntwerpen (eds.), *Habermas and Religion*, Polity Press, Cambridge, MA, pp. 27-48.
- Davie, Grace, 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford.
- Day, Abby, 2009. 'Believing in Belonging: An Ethnography of Young People's Constructions of Belief', *Culture and Religion*, 10, 3, pp. 263-278.
- _____, 2011. *Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World*, Oxford University Press, Oxford.
- Deshen, Shlomo, 1997. 'The State of Religious Rift among Jewish Israelis', in: Charles S. Liebman and Elihu Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttman Report*, State University of New York Press, Albany, pp. 130-137.
- Gorski, Phillip, 2000. 'Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700', *American Sociological Review*, 65, 1, pp. 138-167.
- Gorski, Philip S., David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen, 2012. 'The Post-Secular in Question', in: Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen (eds.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York University Press, New York, pp. 1-22.
- _____, 2006. 'Religion in the Public Sphere', *European Journal of Philosophy*, 14, 1, pp. 1-25.
- _____, 2010. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age* (trans. by Ciaran Cronin), Polity Press, Cambridge, MA.
- Handelman, Don, 1994. 'Contradictions Between Citizenship and Nationality: Their Consequences for Ethnicity and Inequality in Israel', *International Journal of Politics, Culture and Society*, 7, 3, pp. 441-459.
- Heelas, Paul, 2006. 'Challenging Secularization Theory: The Growth of "New Age" Spiritualities of Life', *Hedgehog Review*, 8, pp. 46-58.
- Hervieu-Léger, Danièle, 2000. *Religion as a Chain of Memory* (trans. by Simon Lee), Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Lang, Berel, 2005. 'Hyphenated-Jews and the Anxiety of Identity', *Jewish Social Studies*, 12, 1, pp. 1-15.
- Leon, Nissim, 2012. 'Secular Jews: From Active Agents to Defensive Players', *Israel Studies Review*, 27, 1, pp. 21-26.

- Leon, Nissim and Hizky Shoham, 2018. 'Belonging without Commitment: The Christocentric View and the Traditionist Perspective on Modern Religion', *Culture and Religion*, 19, 2, pp. 235-252.
- Milbank, John, 2006. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (2nd edition), Blackwell Publishing, Oxford.
- Shoham, Hizky, 2016. "'He Had a Ceremony-I Had a Party'": Boys' Initiation Rites and Girls' Birthday Parties in Israeli Culture', *Modern Judaism*, 36, 3, pp. 1-22.
- Werczberger, Rachel, 2017. *Jews in the Age of Authenticity: Jewish Spiritual Renewal in Israel*, Peter Lang, New York.
- Zerubavel, Yael, 1995. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, University of Chicago Press, Chicago.
- Zuckerman, Phil, 2012. *Faith No More: Why People Reject Religion*, Oxford University Press, New York.
- _____, 2014. *Living the Secular Life: New Answers to Old Questions*, Penguin Books, New York.
- Zuckerman, Phil, Luke W. Galen, and Frank L. Pasquale (eds.), 2016. *The Nonreligious: Understanding Secular People and Societies*, Oxford University Press, New York.

גבריות ושוליות של סטודנטים חרדים 'מודרניים' בחברה החרדית ובסביבה האקדמית

טלי פרקש

תקציר

במאמר זה אטען כי תהליכי השתלבות בקרב צעירים ליטאים מן החרדיות המודרנית בחברת הרוב הישראלית טומנים בחובם תצורה ייחודית של 'גבריות שוליים' בעלת 'שוליות כפולה'. במוקד המאמר עומדים עשרים ראיונות עומק איכותניים עם צעירים ליטאים אשר בחרו להמיר את לימוד התורה בכולל אברכים בלימודים אקדמיים. מן הממצאים עולה כי הדחיקה וההדרה לשוליים המגדריים של צעירים אלה כפולה: הן בתוך החברה החרדית, שממנה הם באו, והן בסביבת הלימודים האקדמית. טענתי היא כי בשל כך גברים צעירים אלה, מאבדים את מעמדם ההגמוני כאברכים ונדחקים לשולי החברה – הן החרדית הן חברת הרוב הישראלית. למיצוב המחודש כגבריות שוליים מול שתי קבוצות חברתיות שעליה אני מצביעה יש השלכות של ממש על ההצלחה של תהליכי השילוב של גברים חרדים בחברת הרוב הישראלית.

מילות מפתח: אקדמיה, גבריות, חברה חרדית, צעירים, שוליות

מבוא

בעת הזאת עומדת לפני צעירים מהזרם הליטאי בחברה החרדית דילמה מורכבת. גברים מזרם חרדי זה נדרשים לשמר את אתוס לימוד תורה כדרך חיים של הגבריות האברכית (אנגלנדר 2016: 209; חקק 2006: 8). אתוס זה בא לידי ביטוי בשותפות בחברת הלומדים (פרידמן 1991: 80-86), הסתגרות הומו־חברתית¹ ושימור אידאל ההיבדלות החרדי (סיון 1991: 45-97). מנגד, הם נדרשים על ידי החברה הישראלית להמיר את ההסתגרות וההיבדלות האלה בהשתלבות בדרגות מעורבות שונות בתוכה, בין השאר באמצעות הזירה האקדמית. העיסוק במחקר בסוגיית שילובם של גברים חרדים במערכת ההשכלה בישראל נרחב (ברק־קורן 2019; מלאך, כהנר ורגב 2016; מלחי 2017). הנחת המוצא שלו היא שמערכת

1 זהו כינוי לזירה חברתית ששוהים בה נשים או גברים בלבד. זירות אלה זכו להתייחסות נרחבת בספרות המחקר הביקורתית העוסקת בגבריות (ראו לדוגמה: קפלן 1999: 9; Fair 2011).

ההשכלה היא תחנת ביניים בדרך להשתלבות בחברה הישראלית (לופו 2003: 101; מלאך וכהנר 2017: 28-30). עם זאת, עדיין אין מענה לשאלה המרכזית: מה חווים אותם גברים צעירים ליטאים שבחרים להיכנס לתהליך השילוב בזירה האקדמית. ביתר פירוט: מהן ההשלכות המגדריות של לימודי גברים צעירים ליטאים באקדמיה, הן על החברה החרדית הליטאית והנורמות המגדריות הדתיות שלה, והן על הזירה החברתית באקדמיה והנורמות המגדריות הנהוגות בה.

לחברי הקבוצה העומדת במוקד המאמר יש בהקשר זה מאפיין מגדרי ייחודי: אף שיש ביכולתם להימנות עם המעמד ההגמוני של חברת הלומדים, האברכים (חקק 2004: 20; 2011: 281-286), ועם קבוצת ההנהגה החרדית הליטאית-האשכנזית (לופו 2004: 14), הם פרשו. המחקר מנתח את חוויותיהם ומשמיע את קולם של צעירים אלה דרך ניתוח מגדרי ביקורתי מעוגן שדה, כדי לעמוד על הזיקות שבין גבריות להשתלבות חברתית ולשוליות. אתבסס במאמר על הגדרת הצעירים החרדים הפונים ללימודים אקדמיים בספרות המחקר כחרדים מודרניים (כהנר 2020: 26), ואראה כיצד קבוצה זו ממוקמת מחדש כגבריות שוליים (Connell 1995: 76-81) שמתאפיינת בשוליות כפולה (Alex 1969: 210).

בתחילת המאמר אסקור את ספרות המחקר הקיימת העוסקת בחרדיות המודרנית, ובחולשותיה. אחרי כן אציג את המסגרת התאורטית של גבריות שוליים ואת הזיקות בינה ובין הקבוצה הנחקרת המתאפיינת גם בשוליות כפולה. בהמשך הדברים אציג את שיטת המחקר, המשלבת תאוריה מעוגנת שדה עם ניתוח שיח ביקורתי, אשר באמצעותה ניתחתי את חוויות המרואיינים. בשני פרקי הממצאים אבחן את האופנים שהצעירים החרדים חווים שוליות מגדרית הן בחיי היום-יום בחברה החרדית והן בסביבה האקדמית. לבסוף אציע מסגור תאורטי הלוכד את החוויה בשתי זירות אלה, בתור קיום חברתי בעייתי שאפשר להגדירו 'גבריות שוליים בעלת שוליות כפולה'. לסיום, אציין את ההשלכות האפשריות הנובעות ממיצוב זה על השתלבותם של צעירים אלה בחברת הרוב הישראלית.

חרדיות מודרנית ואקדמיה, השתלבות או נסיגה?

בראשית שנות האלפיים זיהו חוקרי החברה החרדית תזוזה ב'תודעת האיום' של החברה החרדית כלפי חברת הרוב הישראלית. שינוי רעיוני הדרגתי זה נע מהיבדלות חברתית ותרבותית כעקרון יסוד (סיון 1991) אל עבר תמורות תרבותיות, שעיקרן הפנמת רעיונות, דפוסים ומאפיינים של חיי יום-יום כלכליים ותרבותיים ישראלים-מערביים (קפלן 2007: 245-261; קפלן ושתדלר 2009: 16-18). החיכוך הגובר עם חברת הרוב הישראלית ניכר בזירות השתלבות חדשות שנוצרו, כגון הצבא (מלחי 2018: 228-230) ושוק התעסוקה (טרקטינגוט 2014: 43-65), ברם זירת השילוב החשובה ביותר היא הזירה האקדמית. זירה זו נתפסת כמאפשרת את מימוש חזון ההשתלבות של החרדים בחברת הרוב הישראלית באמצעות חשיפה לתרבות מערבית ואוניברסלית ושיח עמה (ליאון 2017: 14).

תהליכי השתלבות ותמורה אלה התניעו את הדיון האקדמי על אודות הקבוצה החרדית המכונה חרדית מודרנית. הגדרה זו רווחה במשך עשורים בשיח הפנים-חרידי והומשגה מחדש במחקר בספרם של זיכרמן וכהנר, *חרדיות מודרנית: מעמד הביניים החרדי בישראל* (2012). עוד בכותרת הספר המאפיין הראשון של הקבוצה מובא בתור מאפיין כלכלי-מעמדי, שלפיו חרדיות מודרנית משמעה גברים עובדים בעלי כושר השתכרות של בני המעמד הבינוני כמו מקביליהם בחברה הישראלית הכללית. מאפיין זה כרוך באי-מילוי הציפיות הדתיות והמגדריות של הזרם הליטאי, אשר לפיהן גברים חרדים נדרשים ללמוד תורה לימוד בלעדי (שטדלר 2003). ציפייה זו מכוננת בקוטביות לאתוס הגבר המפרנס, אשר נחשב מאפיין יסוד של הגבריות (Bridges, Taylor, and Robinson 2020: 201-205). המאפיין השני הוא המאפיין התרבותי, הבא לידי ביטוי במילה 'מודרנה' וממקד את הדיון בחרדים אשר נחשפים אל תרבות הרוב הישראלית-מערבית (זיכרמן וכהנר 2012: 9-10). בחקר חרדיות מודרנית יש כיום היבטים, כגון מאפייני מגורים (כהנר 2017) ושינויים בעלי צביון מגדרי כמו פמיניזם (ציון וולדקס 2022), שמתמקדים בנשים. המחקר הנוכחי בחרדיות המודרנית עוסק בעיקר ביצירתה של טיפולוגיה מחקרית שונה. טיפולוגיה זו מבקשת לשרטט מחדש את החברה החרדית שלא באמצעות החלוקה המסורתית לליטאים (פרידמן 1991: 7), לחסידים (וסרמן 2014: 6-7) ולחרדים מזרחים (ליאון 2014: 2-4), אלא באמצעות ציר חליפי: ציר שבקוטב האחד שלו נמצאת אולטרה-שמרנות חרדית ונאמנות מוחלטת לנורמות ולאידאליים החרדיים, ובקוטב האחר – גברים ונשים חרדים אשר מנהלים אורח חיים מערבי באמצעות שימוש בטכנולוגיה, חיי פנאי, השכלה ותעסוקה מערביים-ישראליים. חברי אותה קבוצה רואים בעצמם משתייכים חברתית, תרבותית ודתית לחברה החרדית ומשמרים את מאפייני ההזדהות השונים עמה (כהנר 2020: 26-38) או מזוהים כך על ידי חרדים אחרים. חלוקה זו באה להנכיח את מורכבותם של תהליכי השינוי החלים בחברה החרדית ולדרכים המגוונות שמגמות אלה באות בהן לידי ביטוי (שם: 21-38) כפי שאבקש לעשות במאמר זה. ברם מול החוקרים המצביעים על תהליכי שינוי ותמורה בחברה החרדית, ניצבים חוקרים שמאותתים על התחזקותם של הכוחות השמרניים בה (בן-עמי 2020; פרידמן 2021). לדבריהם, העמקת הנבדלות בינה ובין חברת הרוב הישראלית היא תהליך מתמשך. מגמה זו נסמכת על נתונים סטטיסטיים בנוגע להתכווצות הנמשכת באחוז החרדים הנמצאים בזירות שילוב (צבא, אקדמיה² ושוק התעסוקה). נסיגה מתהליכי שילוב אלה בולטת יותר בקרב גברים חרדים (פרידמן 2021: 42), אשר לפי תכניות מדיניות, השתלבותם בלימודים אקדמיים היא יעד מדיני חשוב.³

לכן למרות תמורות תרבותיות שמביאות לשאיפה לעלייה ברמת החיים הכלכלית המעודדת פנייה ללימודים אקדמיים (כהנר 2020: 92), מן הנתונים המספריים על גברים

- 2 בשנת 2022 נותר שיעור הגברים החרדים הנרשמים ללימודים אקדמיים ללא שינוי, ואילו שיעור הנשים עלה (כהנר ומלאך 2022).
- 3 כמוכר במסמך המועצה להשכלה גבוהה מ-27.5.2017 וכן בתכנית החומש לשילוב חרדים (מלאך, כהנר ורגב 2016: 9).

חרדים באקדמיה עולות מספר בעיות: ראשית, גברים חרדים הם שליש בלבד⁴ מכלל הסטודנטים החרדים, ושני השלישים האחרים הם נשים חרדיות (לוי 2021: 17). שנית, שיעורי הנשירה⁵ שלהם מן המסגרות האקדמיות עודם גבוהים בהשוואה לכל קבוצת סטודנטים אחרת בחברה הישראלית (שם: 33). אמנם אין נתונים עדכניים על שיעורי הכניסה לאקדמיה לפי תת־זרם בחברה החרדית, אך מנתונים מוקדמים יותר עולה כי הקבוצה שהיצמדות ללימודים בכולל ואי־השתלבות באקדמיה נשמרות בה במידה הרבה ביותר היא הקבוצה הליטאית (רגב 2016: 37), אולם הסתמכות על נתונים מספריים בלבד מחמיצה ממד חשוב בתהליך זה, כיצד חווים גברים חרדים את השתלבותם באקדמיה.

גבריות, שוליות וחרדיות מודרנית

גבריות ונשיות מוגדרות בגישה הביקורתית בתור הבחנות תרבותיות, ובהן תכונות ומאפיינים דיכוטומיים הממוקמים בקוטביות זה לעומת זה (Lloyd 1984). 'גבריות הגמונית', כמונח תאורטי מרכזי בשדה זה, היא מקבץ של פרקטיקות גבריות המגלמות את התשובה התרבותית המקובלת להצדקה הנוכחית של הפטריארכיה, זו המבטיחה את עלייתם של גברים ואת הכפפתם של נשים וגברים אחרים. היא מתמקדת במאבק חברתי תוך־גברי על מנהיגות ושליטה בעמדות מפתח ומשאבים (Connell 1995). רעיון ההגמוניה נשען על המשגתו של גרמשי (1929–1935, 2003), אשר לפיה הגבריות ההגמונית מתרכזת ביחסים הייררכיים בין קבוצות גברים ודינמיקת השליטה וההכפפה ביניהם (Messerschmidt 2012: 58–59) ובשל כך החברה כולה מתארגנת הייררכית לפיה (Connell and Messerschmidt 2005: 829–859). חברותו של גבר בקבוצה הגמונית מבוססת על אישור הקבוצה את חברותו כעומד באמות המידה שיצרה על בסיס תכונות אופי, תפקידי מגדר ומראה חיצוני. אי־אישור משמעו הצטרפות אל גבריות שוליים (Cheng 1999: 289–299).

ברוח גישה זו עוצבה הגבריות החרדית כעילית למדנית גברית חדורה ערך עצמי בעלת עולם ערכים הייררכי משלה. מיתוס הגבורה (והגבריות) החרדי מציב את תלמידי הישיבה ואברכי הכוללים כשומרי הגחלת. תודעה זו מבנה חשיבה הייררכית־גברית סביב לימוד התורה, אגב אימוץ גישה מזלזלת בחרדים שאינם אברכים (פרידמן 1991). לכן גברים שפורשים מההגמוניה האברכית (חקק 2004: 20) מאבדים הלכה למעשה את חברותם במועדון ההגמוני של הגבריות החרדית ונדחקים אל שולי החברה החרדית. גברים אלה ממוקמים מחדש לצד קבוצות גבריות שוליים חרדיות אחרות, כגון גברים חרדים מזרחים

4 69 אחוזים לעומת 31 אחוזים בשנת הלימודים 2018–2019 (לוי 2021).

5 ראו את לוחות הלמ"ס 2018–2019 בנוגע ללומדים ב־2014 – שיעור הנשירה של גברים חרדים במכינה הוא 44 אחוזים (גברים יהודים שאינם חרדים – 23 אחוזים) ושיעור הנשירה מתואר ראשון הוא 37 אחוזים (בקרב גברים יהודים שאינם חרדים הוא 26 אחוזים). וכן דוח מבקר המדינה 2019 (עמ' 5) המצביע על שיעור נשירה של 55 אחוזים בקרב גברים חרדים בשלב המכינה, ונשירה של 46 אחוזים מהגברים החרדים בלימודי התואר הראשון.

אשר מייצגים חרדיות 'רכה', שאינה מגלמת את האידאל האברכי-אשכנזי (ליאון 2014: 5-9), ובשל כך מוכפפת להגמוניה (הגברית) הליטאית-אשכנזית (לופו 2004: 170-199), וכן חסידים שמציגים מודל רוחני חלופי שאינו ממוקד בלימוד תורה (וסרמן 2014), ובשל כך מסומן כשולי ונחות.

הדחיקה של קבוצת גברים לשוליים כרוכה ביצירה של אי-שוויון חברתי חמור ובישימורו (Limmer 2014: 138), אולם אי-שוויון זה משקף תמונת מצב חברתית שאינה נשענת רק על ראייה דיכוטומית וקבועה של הגמוניה ושוליים (Hirose and Pih 2010: 205-204) לכן מבט כפול בדינמיקה המגדרית מאפשר לבחון כיצד קבוצה זו של גברים מתמקמת מגדרית מחדש בחברתה שלה וגם בקרב חברת הרוב הישראלית. החברה הישראלית עודנה מקדשת גבריות צבאית (קפלן 1999: 264-265; ששון-לוי 2006: 58), ואילו הגבריות הליטאית החרדית (אנגלנדר 2016: 209), אשר בתוכה צמחה הקבוצה שבמוקד הדיון, מסומנת באתוס הציוני-הישראלי כגבריות יהודית-גלותית שולית וכושלת (בויארין 1997; קמיר 2011: 445-454). מבט זה בדינמיקה המגדרית לפי אתוס הגבריות החרדית, ובה בעת לפי אתוס הגבריות של חברת הרוב הישראלית, מציג קבוצת שוליים גברית שנעה בין שתי הגמוניות, בשתי חברות שונות, אשר נמדדת ונמצאת חסרה בשתייהן.

להבדיל מהשימוש המרובה בהמשגתה המוכרת של קרנשו (Crenshaw 1989) על שוליות מרובה (intersectionality) שמתמקדת בריבוי הצטלבויות שוליים אשר מייצרות סובייקט מוחלש במבנה החברתי מובחן, המונח המוקדם של 'שוליות כפולה', מתמקד בהשלכות השליליות הנובעות מהשתייכות חברתית בו בזמן לשני מעגלים חברתיים שונים כאחד, מעגל השוליים ומעגל הרוב (Alex 1969: 210). זיהוי של קבוצה חברתית כנמצאת בשוליות כפולה הומשג בפי אלכס במחקר שהתמקד בחווייתם של שוטרים אפרו-אמריקנים. מן הממצאים עולה כי שוטרים אלו חוו מתח כפול: מצד אחד גילוי עוינות מן החברה האפרו-אמריקנית, ומצד אחר יחס טעון וגזעני מן השוטרים הלבנים. נוסף על כך, השוליות הכפולה מתמקדת בחוסר היכולת להיות שייכים שיוך מלא למעגל חברתי כלשהו (Campbell 1980: 478). בישראל שימשה המשגה זו כדי לתאר את מצב הבין לבין של פלסטינים אורחי ישראל (מנאע 1997) וכן בנוגע לנשים מזרחיות ופלסטיניות בפוליטיקה המקומית (Herzog 1998).

מטרתי היא להשתמש בהמשגה של שוליות כפולה כדי להרחיב את ההבנה על תהליכי השילוב הממוגדרים של גברים חרדים בחברת הרוב הישראלית. המשגה זו מאפשרת מבט שלוכד את הקיום הגברי ליטאי-חרדי מודרני בשתי חברות ומול שני אתוסים מתחרים וקוטביים של גבריות בו בזמן. אתאר כיצד בתהליך ההשתלבות של הצעירים החרדים באקדמיה מכוננת תצורה ייחודית של גבריות שוליים, בקרב החברה החרדית וגם בקרב חברת הרוב הישראלית, ובהשלכות הנגזרות מכך.

שיטת המחקר

בקבוצת המחקר היו עשרים גברים ליטאים,⁶ אשכנזים ונשואים, בני 24-35, אשר עזבו את לימודיהם בכולל לטובת לימודים בזירה האקדמית. עשרה מהם בחרו מסלולים שמיועדים לאוכלוסייה החרדית ובהפרדה מגדרית ומגזרית, ועשרה אחרים בחרו מסלולים שפתוחים לכלל האוכלוסייה הישראלית. במועד עריכת הראיונות היו 17 מהם בלימודי התואר הראשון, ושלושה – בתחילת לימודי התואר השני. המרואיינים אותרו לרוב באמצעות קשרים אישיים ומקצועיים בשדה, ובמקצת המקרים באמצעות שיטת 'כדור השלג' (Noy 2008).

נקודות המוצא האונטולוגית והאפיסטמית במחקר זה היא כי המגדר הוא ביצוע חברתי (West and Zimmerman 1987: 140) וכי הידע ממוקם (situates knowledge), מעוצב ותלוי במקומם החברתי-תרבותי של היודעים. לכן מחקר זה מבקש להנכיח את נקודת המבט של הקבוצה (Haraway 1988) ולא לבטא אמת אובייקטיבית. הממצאים נאספו באמצעות ראיונות עומק מובנים למחצה (שקדי 2003: 63-79) אשר נערכו בשנים 2020-2021. כמה מן הראיונות נערכו פנים אל פנים, ואחרים, בתקופת גלי מגפת הקורונה, בשיחות וידיאו באמצעות תוכנת זום. ריאיון ממוצע נמשך כשעה וחצי.

הבחירה בראיונות מובנים למחצה נועדה לאפשר למשתתפי המחקר המגיעים מתוך הקשר תרבותי מוגדר לשתף במחשבותיהם וברגשותיהם (Reinharz 1992: 18-20). נוסף על כך, היא אפשרה למרואיינים להוסיף מידע, ולשתף בעמדות ודעות שאינם נשענים ישירות על שאלות החוקרת (ג'וסלסון 2015: 43). פרדיגמת המחקר שנבחרה לאיסוף הממצאים ולניתוחם כפולה: תאוריה מעוגנת שדה (Glaser and Strauss 1967; Timmermans and Tavory 2012) לצד שימוש בניתוח שיח ביקורתי (Amoussou and van Dijk 2001; Allagbe 2018). ניתוחי את הראיונות באמצעות השלבים שלהלן: ראשית, קראתי כל ריאיון וריאיון בעיון וגיבשתי את התמונה הכללית העולה ממנו; אחר כך חילקתי את מקטעי הראיונות לפי תוכן, ענייניות ותדירות (שקדי 2003: 93-110); לבסוף קיבצתי וארגנתי מחדש את מקטעי הראיונות לפי שאלות המחקר והנושאים שעלו מן השדה. אם אזכרו המרואיינים חומרים שונים (אישים שונים, טקסטים, אירועים וכיוצא בהם) או התייחסו אליהם, שילבתי פרטים אלה בתהליך ניתוח הראיונות (Strauss 1987: 635; Suddaby 2006: 3-5).

בניתוח הטקסטים ייחדתי תשומת לב רבה לבחינת אמצעי השיח שבאמצעותם כוח חברתי שולט ומשליט אי-שוויון. שיטת ניתוח זה בוחנת את האופן שהראיונות משתקים או מתנגדים לדומיננטיות, כוח חברתי מתעלל ואי-שוויון בהקשר פוליטי-חברתי (van Dijk 2001). תמללתי בעצמי את כל הטקסטים כדי להבטיח את פרטיות המרואיינים ולשחזר מלא מבעים שלא נתתי עליהם את הדעת בריאיון עצמו. מאחר שההשתתפות במחקר ובפרסום הציטוטים עלולה לפגוע במשתתפים בדרכים שונות הוחלט לנקוט

6 הסיווג נערך לפי הזרם מוסדות הלימוד שהתחנכו בהם.

צעדי הגנה עודפים של סודיות, ובהם שימוש בשמות בדויים, השמטת שמות המסגרות האקדמיות וכן כל פרט מזהה אחר, לרבות גילם של המרואיינים. אני מניחה כי בשל מקומי בשדה כאישה חרדית, העמדות שהציגו המרואיינים בראיונות נבעו מתוך שיח מגזרי פנימי והיו על בסיס ידע משותף. לפיכך הן ייחודיות לעומת מחקרים שהחוקרת או החוקר מגיעים מחוץ לשדה. עם זאת, לריאיון של גברים בתור קבוצה חברתית יש קשיים משלו, ולפיהם זירת הריאיון משעתקת את מבני הכוח המסורתיים של 'גברים מדברים ונשים מקשיבות' (Smart 1984: 155-156). מבנה זה סותר את הטענה כי עמדת הסמכות נמצאת תמיד בידיו של המראיין (Lee 1997: 562).

תפיסת הסטודנטים את החרדיות המודרנית כשוליות בתוך החברה החרדית

בשני פרקי הממצאים אציג שורת תיאורים מצד המרואיינים שאפשר לראות בהם דחייה, הדרה חברתית ומיתוג שלילי – תוצאה של היותם סטודנטים חרדים. בפרק הראשון אסקור את האופנים שתיאורים אלה מוצגים כחלק מיחס החברה הליטאית החרדית כלפיהם בעקבות הפרישה ממודל האברכיות. בפרק השני של הממצאים אתמקד בסיווגים השונים שבאמצעותם הופעלו מנגנונים אלה אף בזירה האקדמית.

מנגנוני התיוג והדחיקה לשוליים בתוך החברה הליטאית החרדית המוצגים בתת-פרק זה מסווגים לארבע קבוצות: הראשונה, חששם של המרואיינים לתיוגם בידי חרדים אחרים כ'מודרניים', ולפיכך נחותים דתית ומגדרית; השנייה, הכחשת השתייכות החרדים המודרניים אל החברה החרדית מצד החברה החרדית. הכחשה זו מובילה למיצובם כבעלי גבריות חרדית כושלת; השלישית, עשייה חרדית-גברית שחורגת מהנורמות הגבריות-החרדיות אשר גם היא מכוננת שוליות גברית חרדית; והרביעית, שיחי הצדקה שבאמצעותם הצדיקו הסטודנטים ה'מודרניים' את יחס הזרמים השמרניים בחברה החרדית נגדם.

גבריות מודרנית חרדית שמתויגת תיוג שלילי

אחת אסטרטגיות להתמודדות מצד מי שעשויים להצטייר בעיני הסביבה החרדית כמודרניים היא לא להזדהות מפורשות⁷ כמודרניים. אסטרטגיה זו עשויה להשפיע על הניסיונות לכמת את גודל הקבוצה (כהנר 2020: 27; מלאך וכהנר 2017; פרידמן 2021: 70-78), בפרט כאשר מהתיאורים עולה כי 'קו הגבול' בין התיוג כמודרני להישארות באזור הזרם המרכזי החרדי נזיל ומשתנה. עם זאת, אחת הדרכים המרכזיות שבאמצעותן החברה הליטאית החרדית מתייגת חרדים מתוכה כמודרניים היא דרך מוסדות לימוד שמשרתים פלח אוכלוסייה זה.

7 רעיון זה משתקף גם במאמרים עדכניים שעוסקים בקבוצה זו ובהם ביטויים חליפיים (ראו למשל: בן-עמי 2020; דיין 2017).

כך הציג חזקי, שעזב את הכולל לטובת מסלול אקדמי חרדי, את הקושי מנקודת מבטו:

הם לא ציבור, הם בודדים, המון-המון בודדים, וזה מה שדופק אותם. מעבר לזה שבאמת המיינסטרים נלחם בהם בצורה מאוד קשה וזה יוצר נורא בלבול. [...] מה אני מגדיר את עצמי [...] ולא הגדרתי את עצמי עדיין. לא רוצה כל כך להגדיר את עצמי.

הזרם המרכזי וכן הזרם השמרני מיוצגים היטב במוסדות הפוליטיים של הסיעות החרדיות, והתאגדותם הקבוצתית היא בעלת הכשר חברתי. לעומת זאת, המודרניים נחשבים לעתים קרובות צאצאיהם הרעיוניים של תנועת פועלי אגודת ישראל (פא"י) בראיית החרדים (זיכרמן וכהנר 2012: 124). תנועת פועלים חרדית והיסטורית זו אולצה לוותר על האוטונומיה הדתית, החינוכית והפוליטית שלה לטובת היטמעות באגודת ישראל (פונד 2018: 495-498). בשל כך היא מוצבה במוסדות הפוליטיים ובמוסדות החינוך בחברה החרדית כשוליים שכפופים למרותו של הזרם המרכזי והשמרן. היעדר הכרה בלגיטימיות של הקבוצה המודרנית מייצר בתוכה מציאות חברתית-פוליטית של 'המון-המון בודדים', כדבריו של חזקי, וכך עולה גם ממחקרם של זיכרמן וכהנר (2012: 12-13). לדברי חזקי, מציאות זו מאפשרת לנקוט נגד גברים אלה סנקציות חברתיות שונות, והיא שגורמת לו לא להזהרות במפורש ובפומבי כמודרני, למשל ברישום ילדיו למוסדות חינוך שנפתחו עבור ילדי החרדים המודרניים. חוסר הרצון של חזקי להגדיר את עצמו נובע מחשש להפסלה כלפיו בעקבות אימוץ מוצהר של התיג. אליעזר, אברך עילוי לשעבר וסטודנט במסלול אקדמי נפרד בהווה, מסרב סירוב מפורש יותר להשתמש במונח 'מודרני' ומעדיף במופגן הגדרות (ממוגדרות) אחרות:

הזכרת קודם את המילה מודרני, תוכל להסביר לי מה זה אומר בהקשר של חרדים? גבר חרדי מודרני אישה חרדית מודרנית?

תראי האמת היא שזה פליטת פה כי זה שפה של לפני עשר שנים. היום מודרני זה לא בדיוק מייצג כלום.

באיזה מילה תשתמש?

פתוח, עובד. [...]

מה המודרני בעצם אומר? למה אתה מתכוון בעצם?

אדם שנסחף בגדול אחרי העולם המערבי, החיים שלו זה הנאות.

בעיני אליעזר, המילה 'מודרני' היא ביטוי שלילי שמתקשר לפסיביות ולנהנתנות. מאפיינים אלה נטועים בהמשגה התרבותית של נשיות (Lloyd 1984: 19). ייתכן כי מסיבה זו הוא בחר להשתמש במונח 'פתוח', שמשקף רחביות דעת ופתיחות להגיונות שונים, כיאה לגבריות שמגלמת באופן קוטבי ומנוגד רציונליזם ומחשבה (Connell 1995: 164-178; Ibid.: 26). מוטיב זה מאפיין גם את אידאל הגבריות היהודית (Boyarin 2009: 88). לצד המונח 'פתוח' אליעזר משתמש במונח 'עובד'. באמצעות מונח זה מודגשת עזיבה של גבריות כפעולה שכלית ורוחנית (Satlow 1996: 20) שמאפיינת את הגבריות החרדית-ליטאית (חקק 2009: 20), לטובת מעבר לגבריות אשר מכוננת באמצעות עמל ומאמץ – רעיון

שמקורו באתוס גברי מתחרה אשר כורך מסורתית גבריות בעבודה (Bridges et al. 2020: 28-29; Connell 1995: 210-193). רעיון זה אפיין את הגברים של תנועת פא"י, אשר תוארו במחקר 'חרדים ואנשי מעשה' (גבל 2017) והוא קוטבי לאידאל חברת הלומדים ולימוד תורה בלעדי כאורח חיים (פרידמן 1991). בשימוש של אליעזר בביטוי 'חרדי עובד' יש הד מרומז לדימוי זה, ולכן ייתכן שהבחירה במונח 'פתוח' או בצירוף 'חרדים עובדים' היא שיוס חליפי לתיג השלילי והנשי הכרוך בשימוש במונח מודרני והמחיר החברתי שהוא גובה, באמצעות אסטרטגיה של הצגת חלופה גברית הולמת.

הכחשת השתייכות הקבוצה לחברה החרדית וסימונה כגבריות חרדית כושלת

מנגד, אי-הרצון מצד הקבוצה להיות מתויגת כמודרנית מלווה בחוויית הדרה של הגבר המודרני מן החברה החרדית. כך תיאר יהודה, סטודנט באוניברסיטה, את ההכחשה מצד החברה החרדית את חרדיותו:

הם לא יקראו [נ] לי חרדי מודרני הם יקראו לי חרד"ק⁸ [ראשי התיבות 'חרדי קל דעת'] אולי משהו שהוא שלילי. חרדי קל דעת, דברים כאלה. כאילו מבחינתם אני לא חרדי, מבחינתם אני לא חרדי כאילו מה? יכול להיות שהם צודקים אני לא אומר שלא. אין לי פשוט הגדרה לעצמי אז אולי אני חרדי מודרני, סבבה זה מה שאני מגדיר את עצמי, אבל מבחינתם אני לא חרדי.

לדברי יהודה, השתייכותו הקבוצתית לחרדיות המודרנית מתויגת בעיני חרדים אחרים כשלילית. הביטוי 'חרד"ק' הורחב בשנים האחרונות לכלל הגברים בעלי מאפיינים מודרניים. אמצעי ביוש זה מופנה כלפי גברים אשר לתפיסת החברה המביישת וסוכניה חוטאים לאמות המידה ההגמוניות של הגבריות החרדית. גבריות זו דורשת היצמדות לאתוס הגבריות האברית, אשר במרכזה נאמנות ללימוד תורה כדרך חיים (אנגלנדר 2016: 209), ולכן היא מנוגדת לגבריות הישראלית, המקדשת צבאיות (לומסקי-פדר ורפפורט 2000: 32). חציית הקווים אל עבר הגבריות הישראלית מעוררת צורך בשימור ההגמוניה הגברית ותחזוקה שלה בתוך החברה החרדית (Connell 1995: 81-86). לפיכך הפניית עורף לגבריות ההגמונית הליטאית החרדית מלווה באמצעי ביוש והוקעה כלפי גברים שנסוגים ממנה, ובכך מערערים על הלגיטימיות המוחלטת שלה. בשל פעולת ההפסלה השתייכותו של הגבר המודרני לציבור החרדי מוכחשת: הצירוף 'מבחינתם אני לא חרדי' חזר בדבריו של יהודה שלוש פעמים. גם מי שעשויים להיות מוגדרים מודרניים בעצמם יכולים לסמן, לדחות ולהוקיע חרדים מודרניים אחרים. ייתכן כי מסיבה זו יהושע, סטודנט במסלול חרדי במכללה, מקפיד להבחין בינו ובין מי שלדעתו אינם נחשבים עוד חרדים:

8 ביטוי זה נולד במסע פרסום תוקפני באמצעות מודעות רחוב בשנת 2013 שביקש לצאת נגד חרדים אשר משרתים בצבא. מסע הפרסום התנהל באמצעות קריקטורות מבזות של חיילים חרדים במודעות רחוב בריכוזי החרדים. להרחבה ראו: 0,7340,L-4403591,00. <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4403591,00>. html (אוחזר ב-16.8.2023).

ולמרות שיש לי חברים משם זאת אומרת אני יכול לבוא ולהגיד להם את זה נורא דוגרי. זאת אומרת בתפיסה החרדית הם לא חרדים. זאת אומרת גפני יפנה אליהם בערב הבחירות לבקש את האצבעות, אבל בסוף בסוף הם לא ייחשבו חרדים.

בריאיון הקפיד יהושע להדגיש את נאמנותו לנורמות החברה החרדית ולערכיה. מנגד, הוא לא היסס לשתף במאפיינים משפחתיים וחברתיים שמחריגים אותו מהנורמה בציבור החרדי. עם זאת, יהושע ביקש להדגיש ולחדד כי לתפיסתו, יש אחרים מקרב חבריו (ולא הוא) אשר נמצאים מחוץ לחברה החרדית.

על אף הדחייה וההסתייגות שהזרם החרדי המרכזי בקבוצה המודרנית נוהג לדעתו, רבים מהחרדים המודרניים בוחרים לתמוך פוליטית במפלגות החרדיות. סוגיית ההצבעה הפוליטית של הקבוצה המודרנית למפלגות החרדיות הייתה מאפיין בולט, ועליו התעכבו גם זיכרון וכנהר (2012: 104). הוצג שם מנעד אפשרי של מניעים לתמיכת הקבוצה במפלגות החרדיות: הצבעה מתוך הרגל שהתבסס, הצבעה מתוך שימור עניין משותף עם שאר החברה החרדית, ולבסוף הצבעה מתוך הרגשת נאמנות ושייכות. נראה אפוא כי הנאמנות הפוליטית של הגברים מודרניים לחברה החרדית נשמרת על אף מנגנוני התיוג וההדרה המופעלים נגדם כמי שאינם מגלמים גבריות חרדית ראויה, כמו בקבוצות אשר שריות בשוליות כפולה ששומרות אמונים לקבוצת המיעוט, על אף היחס השלילי כלפיהן (Alex 1969: 135-141).

חרדיות מודרנית כמראה חיצוני חריג בקרב גברים חרדים

הכריכה בין מודרניות ובין מראה גברי אשר חורג מן הנורמות בחברה החרדית היא אחת הזיקות השכיחות ביותר שיצרו המרואיינים. רבים מהם עשו זאת בנוגע לשאלה בריאיון 'מיהו גבר חרדי מודרני?' אחד המוקדים לשיח על מראה חורג היה בעניין המפגש של המוסדות החרדיים וסוכניהם עם מי שמתויגים כמודרניים, אשר לווה בחוסר נחת הדדי. כך תיאר זאת אליהו, סטודנט במסלול נפרד באקדמיה כיום:

המנהלת חושבת אנחנו פחות חרדים משאר החרדים שנמצאים אצלה בבית ספר.

כי?

אני לא לובש כובע וחליפה כל הזמן.

שונות במראה מעוררת בקרב מי שמתויג בעיני החברה החרדית כמודרני הרגשה מתמדת שאינו טוב דיו בעיני שומרי הסף של החברה החרדית. במקרה זה מנהלת בית הספר. יש לשים לב שמערכת הפיקוח על המראה אינה תחומה רק ללבושן של נשים ולמידת התאמתן לנורמות החרדיות; פיקוח זה עשוי להתפרש ככרוך בדרישה לצניעות (Hartman 2007). מערכת הפיקוח ההדוק על הלבוש כוללת אף את הגברים (אנגלנדר 2016: 89), והיא מתקיימת מכוח שותפות הדוקה של נשים באכיפת הציפיות התרבותיות-מגדריות מגברים בחברה החרדית (ליוש 2014: 101).

דב, סטודנט במסלול אקדמי משולב, הסביר את התמודדות המשפחה הרב־דורית עם סוגיה זו:

[כ] שהייתי ילד אמרו ש[אם] אבא שלי עובד אז 'אתה מודרני'. זה לא ביטוי כמו שהיום שנהיית [הפכת לחלק מה]'חולצות הכחולות' ונהיה זרם כזה וחרד"ק. ברגע שזה נהיה אמירה, אז אבא שלי גם למשל הפסיק ללכת [בחולצה צבעונית]. אבל גם דודים שלי למדו ביישוב וחברון וזה אז גם הפסיקו ללכת עם חולצות צבעוניות, כי זה נהיה אמירה. זאת אומרת, אני רוצה להשתייך למשהו מסוים.

חזות שונה שמתבטאת במראה חיצוני כללי או בלבוש היא אחד האמצעים הבולטים בספרות המחקר לסימון גבריות כושלת (Cheng 1999: 295; Kimmel and Mahler 2003: 1445). חוסר ההלימה במראה מתפרש בעיני גברים אחרים כמרי בנורמות הגבריות ההגמוניות, והפרשנות של החריונות כמרי גם משמשת הצדקה תרבותית לפגיעה והתנכלות לגבריות השוליים (Cheng 1999: 306).

לדבריו של דב, חל שינוי ביחסה של החברה החרדית לגברים שגילו חריגות מסוימת כלפי נורמות המראה החרדי בלבישת חולצה כחולה ולא לבנה. אמנם עוד כילד דב זוכר את עצמו מתויג כמודרני, אך לדבריו, לתיוג זה לא הייתה 'אמירה', כלומר צעד זה לא התפרש כשיח מתנגד (van Dijk 2001: 357), שעיקרו חתירה תחת הנורמות החרדיות או כפעולה עוינת נגדן.



אחת מכרזות הרחוב של קמפיין החרד"קים. צילום: דניאל גולדמן

לדברי דב, השינוי במידת הסובלנות של הזרם המרכזי והשמרני בחברה החרדית כלפי קבוצת השוליים הליברלית נובע מגדילת הקבוצה המודרנית דווקא, 'נהיה זרם כזה'. אפשר להסביר זאת בכך שמספר הגברים החרדים שאינם מצייתים לאידאל הגברי ההגמוני של האברכיות הולך וגדל. מציאות חברתית זו, של הגמוניה גברית אשר נתונה לאיום ואשר הלגיטימיות המובנת מאליה שלה מתערערת, דורשת ביצור וחיזוק אלים יותר של מעמד ההגמוני של האברכים באמצעות החרפת הסנקציות החברתיות. מצב זה עשוי להוביל כמה מן הגברים החרדים המודרניים לנסות לטשטש את שונותם החיצונית. הטשטוש נועד לא רק לחמוק מביוש אלא להביע סולידריות עם החברה החרדית להיחשב בשר מבשרה. קונל (Connell 1995: 71-76) מתארת שני צירים מקבילים שפתוחים בפני גברים אשר אינם מגלמים את הגבריות ההגמונית: הציר הראשון הוא הידחקות לשוליים וכפיפות; והציר השני (והשכיח יותר) הוא שיתוף פעולה. לדברי דב, נראה כי גבריות חרדית בשוליות כפולה מקיימת בו בזמן גם מערכת של שיתוף פעולה מסוים עם הגבריות ההגמונית בחברה החרדית. מטרתו של שיתוף פעולה זה אינה רק הגנה מפני סנקציות חברתיות; שיתוף הפעולה מאפשר אף קצירת רווחים אישית אשר באה לידי ביטוי בנאמנות ובשייכות המובעות במילים 'אני רוצה להשתייך למשהו מסוים'. אך הרצון בשייכות, המקושר אל מקומם החברתי כשרויים בשוליות כפולה (Rinehart-Koche 2020: 666-668), מתחזק ומאשר את ההייררכיה הגברית המוכתבת בידי ההגמוניה האברכית. אחדד את הרעיון הזה בתת-הפרק הבא.

הצדקת 'תג המחיר' לחרדיות מודרנית

ניסיון לשיתוף פעולה של הצעירים המודרניים עם ההגמוניה הגברית החרדית עשוי לבוא לידי ביטוי גם בהצדקה ובהתרצה מסוימת של הסנקציות החברתיות המופעלות נגדם. אפרים אינו רק סטודנט במסלול לימודים משולב באוניברסיטה אלא גם פעיל חברתי שמנסה לשפר בדרכים שונות את מצבם של הסטודנטים החרדים בתוך החברה החרדית. עם זאת, בדבריו הוא מבקש למזער את מחירי הדחיקה וההדרה, ובתוך כך הוא משתמש בשיח סוציולוגי שרכש בהשכלתו האקדמית:

כל חברה שמרנית שמנסה לשמר את מוקדי הכוח, לא מוקדי הכוח הזה, אלא את מוקדי הערכה. לדייק. [...] הרבה אנשים שלומדים [בכולל] מרגישים שהם משלמים מחיר מאוד יקר על זה שהם לומדים כל היום. הם רוצים שזה יצדיק את זה [...] והצדקה זה באיזשהו אופן להישאר בחברת אליטה. ולדאוג לזה ולארגן את זה ככה שמי שלא נמצא אתנו ולא מתמסר כולו לזה, אז הוא גם משלם על זה. אי אפשר לעשות את זה בלי לשלם על זה מחיר כאילו. זאת אומרת אם אתם בוחרים ליהנות מהחיים, אז בוא, אז אתם לא תיהנו מכל העולמות.

במשפט 'כל חברה שמרנית שמנסה לשמר את מוקדי הכוח', מנסה אפרים להסביר את הצורך בשליטה ובשימור הסדר ההייררכי-גברי הקיים בחברה החרדית, אך הוא ממחר

לרכך את האמירה כי מדובר פה ביחסי כוח וממסגר זאת שנית כשאלה של הערכה חברתית. הוא מתאר כיצד מנקודת מבטו גברים ליטאים, שמגלמים את האידאל המגדרי-דתי כאברכים, חווים הרגשת הקרבה ואובדן של המימוש העצמי כפרטים (פרקש 2017: 37). בעיניו, קבוצה זו זוכה ל'הצדקה' דרך המיתוג כקבוצת עילית חברתית. אפרים ממזער את ההתנהלות הפוגענית כלפי הסטודנטים החרדים באמצעות הצגת סימטרייה. לדבריו, יש גם יתרונות מפצים, בעזיבת הכולל, כמו היכולת 'ליהנות מהחיים' בעקבות העלייה הכלכלית ברמת החיים ואימוץ מאפייני בילוי ופנאי מערביים (כהנר 2020: 152-199).

אמצעי הענשה חברתיים אלה הכרחיים כלפי החורגים מהקולקטיב הקבוצתי (Yamagishi 1988: 269-271). משתמע מכך כי היעדרם עלול לדעתו להביא לירידת קרנה של קבוצת האברכים. לכן אפשר לראות בפרישה מן האברכויות ערעור על מעמדה של ההגמוניה הגברית החרדית והלגיטימיות המובנת מאליה שלה. ייתכן שמכאן נובע הצורך החברתי במיתוג הגברים הפורשים ממנה כשוליים לא ראויים ודחיקתם והדרתם בחריפות ובבוטות (Cheng 1999: 300-301) בתור 'אחד הכלים הכי חזקים להשפיע'.

בשעה שאפרים משתמש בשיח אקדמי אובייקטיבי כביכול כדי לתרץ ולמזער את המערכת ההיררכית הפוגענית כלפי אברכים לשעבר וסטודנטים בהווה, יש עוד צורת התמודדות מגדרית. כך מסביר זאת אליעזר:

אני יודע ש[המעבר ללימודים באקדמיה] לא בא בחינם, שיש אנשים מתוך הציבור החרדי שמסתכלים עלי כמו פוקר [מופקר, כינוי לאדם שפרק עול] וכופר. ויש לזה הרבה גזרות שיכול[ות] להיות טכניות כמו למשל [בנושא ה]חיידרים. בסדר, אז לקחת את זה בחשבון. אני לא מזלזל בזה [...]. אני חושב שמי שלא לקח את זה בחשבון בסוף האחריות היא עליו. אתה יכול להטיל אחריות ציבורית אבל קודם כול קח אחריות עליו, זה המצב הציבורי החרדי נכון? מה חשבת? זה לא יקרה? אלא מה, לקחת את זה עליך, הבנת שיש תהליך שאתה צריך לעשות ושיש לזה מחיר והילד שלך ילמד איפה שהוא ילמד.

אליעזר אמר עוד בראשית דבריו כי ידע שלפנייה למסלול אקדמי יהיה מחיר חברתי וכן שהחריגה מהגדרת החרדית תיחשב כפירה דתית בסביבתו החברתית. עם זאת, הוא ביקש להטיל את מרכז כובד המחיר עליו אישית. הוא עיגן זאת מילולית בכך שמי שמבקש לחרוג מאתוס הגבריות בחברה החרדית נדרש 'לקחת את זה בחשבון' את תג המחיר החברתי. אליעזר לא התבטא תאורטית, אלא תיאר בהמשך השיחה כי בנו לומד במקום שאינו דתי דיו לטעמו מאחר שהוא סטודנט כיום. לרעיון זה הוא התייחס במובלע במילים 'כמו למשל חיידרים' וכן 'הילד שלך ילמד איפה שילמד'.

עם זאת, המחיר האישי והתיוג כ'כופר' מוצג בעת ובעונה אחת עם סירוב נחוש למסגר זאת כבעיה חברתית ציבורית (ומשכך דורשת התנגדות ושינוי מערכתי-פוליטי) והעדפה להשאיר אותה תחומה כהתמודדות אישית של הפרט החורג. את תפיסת האחריות האישית העומדת במרכז דבריו של אליעזר אפשר לקשר אל מאפייני 'הגבריות המסורתית', המאופיינת באינדיבידואליזם (Chodorow 1994: 33-69) ובדרישה לקבלה של סבל

באדישות ובשלווה ולנשיאה בעול החברתי ללא תלונות. קבלת אחריות (Messner 1997: 5) ולא גלגולה על אחרים. בשל כך הוא מקבל מצדו את המחיר החברתי שישלם לא רק הגבר החרדי-מודרני עצמו אלא גם ילדיו, כמאמר הביטוי 'כמו גבר'.

מדבריו של אליעזר עולה גם כי החלוקה בין גבריות שוליים ובין גבריות משתפת פעולה (Connell 1995: 76-82) אינה מוחלטת. מבנה דיכוטומי זה של הבחנות תרבותיות על בסיס צירים נפרדים אינו לוכד לכידה מלאה תצורות מורכבות יותר של הסכמה ואשור, הכרוכות עם הוקעה והדרה (Hirose and Pih 2010: 205-206). אפשר להסיק כי גילויי הנאמנות וההצדקה מצד המרואיינים כלפי קבוצת המיעוט החרדית, גם לאחר גילויי עוינות מפורשים כלפיהם כפי שהוצג, נובעים ממעמדם כגברים בשוליות כפולה. בפרק הממצאים שלהלן אתמקד בחוויות השוליות הגברית בזירה האקדמית לפי הבחנה זו.

תפיסת הסטודנטים החרדים את מעמדם כשוליות מגדרית בזירה האקדמית

מנגנוני התיוג והדחיקה לשוליים הפעילו גם סוכני האקדמיה וסטודנטים אחרים. חוויות המרואיינים העוסקים במנגנוני התיוג והדחיקה בזירה האקדמית נעו סביב ארבע קטגוריות: הראשונה היא שוליות מגדרית על רקע פערי ידע בלימודים. השנייה, פקפוק ביכולת ההצלחה של הסטודנטים החרדים מצד בעלי תפקידים במערכת האקדמית הנושא מאפיינים ממוגדרים. השלישית, היציאה ממרחב הומו-חברתי של הכולל והעיסוק בדילמה של הגבריות המשתלבת במפגש עם נשים. הרביעית, תפיסת הגברים החרדים את עצמם כשונים ומוזרים. החסם האחרון היה אופייני לקבוצה במסלול המשולב.

שוליות גברית על רקע פערים בלימודים

חזקי, כמו סטודנטים חרדים רבים, תלה קשיי למידה רבים בלימודים לתואר בפער הגדול בלימודים שגברים חרדים מתמודדים עמו לעומת נשים חרדיות, בפרט בכל הנוגע ללימודי אנגלית:

זה דברים שאמורים להירכש בגיל יסודי [...] גם אם אתה לא הולך לאקדמיה יש כישורים שצריכים להיות, אנגלית. זה קטסטרופה מה שקורה לחרדים באקדמיה, אנשים יורקים דם ושוכרים את השיניים על זה סתם, סתם, מי לא משתמש היום באנגלית? בנות לומדות אנגלית [...] כאילו מה? יכניס להם השקפה טמאה? כאילו מה? לא יודעים A B C בגיל שלושים.

להבדיל מבנות חרדיות שלומדות אנגלית, רבים מהבנים החרדים מהזרם המרכזי בחברה החרדית אינם נתקלים באנגלית כלל⁹ או נתקלים בה חלקית ביותר עד לימודי התואר

9 ראו פינקלשטיין 2022, סקר בעניין של המכון הישראלי לדמוקרטיה ומכון אסקריא, <https://www.idi.org.il/articles/38320> (אוחזר ב־16.8.2023).

(פרייחזון 2013: 152). פער מגדרי זה בא לידי ביטוי בהבדלים הבולטים בשיעורי הכניסה אל האקדמיה בין גברים חרדים לנשים חרדיות (לוי 2021: 17) וגם ביכולתם של גברים חרדים להשלים את לימודיהם לתואר.¹⁰ חזקי מותח בדבריו ביקורת על החברה החרדית, המונעת ממרבית הבנים החרדים את ידיעת השפה האנגלית.¹¹ בשל המצב המתואר הזירה האקדמית נחוות כשדה קרב מדמם עבור גברים חרדים שנקלעים אליה. הקושי באנגלית אינו היחיד כמובן, והפערים בלימודים מתבטאים גם במקצועות אחרים (בראט, שפיגל ומלאך 2020: 92). פערים אלה אינם מאפשרים לימודים באוניברסיטה ללא השלמה ראויה. ברוח זו הסביר אלחנן את בחירתו באפיק שמיועד לגברים חרדים במכללה ולא באוניברסיטה:

בחור ישיבה שלא למד, שבא ללמוד במכללה זה כי אין לו בררה. כדי שאני אוכל ללמוד באוניברסיטת בר-אילן, אני צריך לעשות מכינה ברמה הכי גבוהה כדי להשלים בגרויות ופסיכומטרי וכו' וזה יכול לקחת יותר משנה, ואין לי את הזמן לזה. וזה גם לא בערב אלא בשעות הבוקר ואין לי את הזמן לזה, אז אני חייב ללמוד במכללה.

אלחנן הסביר לי כי משמעות היותו 'בחור ישיבה שלא למד' לימודי ליבה במלואם, כמקובל במוסדות החינוך החרדיים לבנים (לופו 2003: 15-17; פרייחזון 2013: 152), היא שנה של למידה והכנה ללימודים אקדמיים באוניברסיטה. נוסף על כך, לימודים באוניברסיטה מאפשרים פחות לשלב לימודים בעבודה, לעומת לימודי ערב במסלול מותאם לחרדים במכללה. שימורה של יכולת ההשתכרות חיוני עבורו כדי לא לפגום במעמדו בתור המפרנס העיקרי של התא המשפחתי, כך ציין בהמשך הריאיון. רעיון השימור והתחזוקה של מעמד המפרנס במחיר רכישת השכלה איכותית עשוי פחות להצביע על כך שבקרב אברכים לשעבר היציאה ללימודים אקדמיים כרוכה בניכוס מחודש של תפקיד הגבר כמפרנס התא המשפחתי. לכן, הסביר, 'אני חייב ללמוד במכללה'.

חוסר הרצון של הגברים לוותר על מעמדם החדש בתור מפרנסים (Bridges et al. 2020: 193-215) וכן חוסר היכולת להתגבר על הפער בלימודים בפרק הזמן הנדרש מקשים עליהם למצות את הפוטנציאל האקדמי שלהם. ההסללה אל המכללה במקום לאוניברסיטה כפי שנצפתה בקבוצות מוחלשות אחרות בישראל, כמו מזרחים (איילון 2008), אינה מאפשרת לגברים החרדים דווקא להפיק את המיטב מן הרווחים התרבותיים, החברתיים והכלכליים מלימודים גבוהים. בנתוני השכר העדכניים אפשר לראות כי פערי השכר בולטים¹² לרעת גברים חרדים אקדמאים לעומת מקביליהם, אקדמאים יהודים לא חרדים. המציאות שאלחנן מתאר עומדת בסתירה מסוימת לגישה הרווחת במחקר, שלפיה העדפת מסלולים אשר מיועדים למגזר החרדי נובעת בעיקרה מטעמי הפרדה מגדרית

10 ראו הערה 4.

11 ראו הערה 9. לפי הסקר 18 אחוזים בלבד מהגברים החרדים בני 18-24 דיווחו כי למדו אנגלית בבית הספר.

12 ראו: כהנר ומלאך 2021.

(מלחי 2017; סופר-פרומן וקסיר 2020), ולא מטעמי אילוף ופשרה, שנובעים מרצונם להיות שותפים מלאים בפרנסת התא המשפחתי (קינג וגזית 2005: 25) ומפער קודם בלימודים, כפי שציין אלחנן. נוסף על כך, סטודנטים אלה מגיעים מחברה אשר מקדשת את היכולת ללמוד ולדעת כגבריות (חקק 2009: 20). לכן הכישלון בלימודים בזירה האקדמית יכול להתפרש מנקודת מבט חברתית זו, לא רק כחולשה בלימודים אלא אף כחולשה שמעצבת גבריות שוליים בזירה האקדמית.

פקפק ביכולת ההצלחה של הסטודנט החרדי

כמה מן הראיונות נערכו בסביבה הסטודנטאלית של הצעירים; מפגשים אקראיים במסדרונות המוסד עם סגל המרצים או אנשי המנהלה שימשו פעמים רבות ורזו לשיחה על יחס הסגל האקדמי והמנהלי כלפיהם כסטודנטים חרדים.

כך הציג לפניי נחום את החלטתו לפרוש ממסלול משולב לטובת מסלול נפרד לחרדים:

הלכתי שנה אחת [שם המוסד צונזר] זה היה קצת כבד עלי זה היה נשמע לי מאיים הבחור שישב שם עשה לי.... לא ריכך לי את העניינים.

מאיזה בחינה?

זה היה נשמע מאוד קשוח היה נשמע שזה הולך להיות וואו, הוא אמר לי תשמע זה [לימודים אקדמיים] לא בדיחה. [...] אולי צריך טיפה יותר הנגשה אני מרגיש, את יודעת מה? חשוב שאני אגיד את זה. אני מרגיש שאם משהו אפרופו אקדמיה וחרדים החיבור הזה, שאם משהו היה מממך לנו את הלהבות לסטודנטים החרדים שנייה לפני שאנחנו דורכים בעולם הזה [...] כל כך לא האמנתי בעצמי ועוד עם המשפטים שלו זה היה עוד נשמע פחות.

הרגשת השוליות המועצמת דרך היחס המפקפק מצד גבר אחר 'הבחור שישב שם' באה לידי ביטוי לא רק בתחילת המסלול האקדמי כפי שתיאר נחום בדבריו, שאז כביכול טרם הפגין הסטודנט כראוי את יכולותיו. גם כאשר הצליח הסטודנט בלימודיו, נשמר הספק בנוגע ליכולותיו באופנים שונים על סמך היותו גבר חרדי. כך למשל הציג דב את ההנחיה שקיבל באדיבות המוסד האקדמי היוקרתי שהוא למד בו במסלול משולב בכל הנוגע לראיונות עבודה עתידיים:

הביא[ו] לנו מישהי שתכתוב לנו קורות חיים [...] והיא אמרה לנו 'בואו נהיה רגע דוגרים, אסור לי להגיד את זה אבל אל תבואו ככה לראיונות עבודה. אתם מתלבשים ככה זה מפחיד אנשים'. 'אם אתה יכול ללבוש', לא יודע מה היא אמרה, 'ג'נס או משהו'. [...] חבר שלי התרגז עליה, אבל בסופו של דבר היא באה לטובתך. בסופו של דבר אתה מתמודד פה עם אנשים שמפחדים מגברים חרדים.

דב אינו מפקפק בכוונותיה הכנות של האחראית להשמה בתעסוקה. בסיפור המפגש אתה הוא מסביר מדוע גם תואר אקדמי נחשק ממוסד אקדמי מן השורה הראשונה אינו מבטיח לו בסוף הדרך עבודה מתגמלת, שכן 'אתה מתמודד פה עם אנשים שמפחדים מגברים

חרדים'. הפחד או החשש מצד הציבור הישראלי שאינו חרדי מגברים חרדים עשוי לנבוע מכך שהם נתפסים ומסומנים כקבוצה בעלת מראה חריג מנקודת המבט של קבוצת הרוב הגברי. ההתייחסות לחריגות במראה חיצוניי ובלבוש לעומת הנורמה הגברית ההגמונית היא אחת העילות לסימון והוקעת קבוצת שוליים מהקולקטיב הגברי. אפשר לראות תופעה דומה בארצות הברית כשמדובר בגברים אסייתיים, 'חנונים', יהודים, ילידים אמריקנים, אפרו-אמריקנים או בקצרה – קבוצות גברים שאינם נראים ומתנהגים כנוצרים, לבנים ובני מעמד בינוני או גבוה (Cheng 1999: 295-315).

בקשת נציגת המוסד האקדמי מהדהדת גם את פרקטיקות הניהול החברתי המבוסס על מראה חיצוני שתיארת קודם לכן כחלק מיחסה של החברה החרדית כלפי גברים חרדים מודרניים. תנועת מלקחיים זו לוכדת את קבוצת הצעירים המשתלבת במציאות של חוסר הלימה מגדרי מתמשך וכפול. היא מכוננת חוויה של חוסר התאמה וחוסר קבלה מתמשכים לשתי קבוצות הייחוס – החברה החרדית והסביבה האקדמית – שהם מתנהלים בתוכן. הצורך ב'תיקון' וב'התאמה' של החזות החיצונית כדי להשתלב צף גם במקרים אחרים אשר ממוסגרים תאורטית כשוליות כפולה (Obuse 2019: 25).

הסביבה האקדמית כזירת התמודדות עם היציאה ממרחב הומו-חברתי

בשני תתי-הפרקים שלהלן אתמקד בנורמות המגדריות בחברה הישראלית, כפי שחברי הקבוצה חווים אותן: כינויה של החברה החרדית בישראל 'חברת הלומדים' מלמד כי כשמה כן היא – חברת גברים לומדים. אידאל זה הוביל להתכנסות סביב לימוד תורה בישיבה ולימים בכולל אברכים (פרידמן 1991: 58) כמרחבים הומו-חברתיים שהכניסה אליהם אסורה לנשים (אנגלנדר 2016: 71-95; Stadler 2012: 24). מגדור זה במרחב מוצג כהמשכה של מערכת חינוך שנהוגה בה הפרדה מגדרית בין בנים לבנות מהגיל הרך (אלאור 1992: 83-153; שפיגל 2011: 48). לכן המתח על בסיס דתי הכרוך בלימודים אקדמיים לחרדים התפתח במחקר בעיקר בנושא 'ההפרדה המגדרית באקדמיה' (ברק-קורן 2019; מלאך, כהנר ורגב 2016; מלחי 2017; תירוש 2019). אך לרוב בשני המקרים חסרה בדיון חויית הסטודנטים הצעירים עצמם.

מתיאורי המרואיינים שבחרו בלימודים בסביבה משולבת עם כלל החברה הישראלית עולה כי יש, בתחילת הדרך לפחות, קושי של ממש בשהייה פיזית משותפת במרחב שנועד לגברים ולנשים. למעשה כחלק מההתמקמות המחודשת בחברת הרוב הישראלי צעירים אלה מקיימים גם משא ומתן מחודש על הנורמות המגדריות דרך ההתנהלות מול נשים. כך עולה מדבריו של נתנאל, אברך לשעבר שלומד במסגרת משולבת:

אולי הייתה תחושת חטא כאילו בעיקר שאני עושה משהו אסור, מה זה אסור? יכול להיות אסור קהילתית קצת קשה לי להפריד [...] להיזכר בחוויה חד-פעמית שהייתה לי ביום ראשון. קצת קשה לי, זו הייתה חוויה שחקוקה לי [זה] היה כל החבילה ביחד: מרצה, כיתה, בנות [...] ואז גם היא התחילה לרוץ על ערכים [מתמטיים] על דברים שאני לא מכיר והרגשתי תלוש.

התלישות והניכור שהגבר החרדי חווה במסלול אקדמי משולב ממזגים לדברי נתנאל את הקושי בלימודים וגם הקושי המגדרי-דתי, שהוא תוצאה של המפגש עם נשים. הרגשה זו עשויה להביא לקביעת גבולות וגדרים בהתנהלות עם נשים. כך תיאר מנחם, הלומד במסגרת אוניברסיטאית משולבת, את יחסיו עם הסטודנטיות:

אני לא לא מדבר כי היא אישה [ו]אני לא אקסטרה מדבר כי היא אישה. [...] אני לא אגיד לך אם אני שם פיזית אני אגש לאישה ראשון וזה. אבל בווטסאפ לא אכפת לי.

מנחם לומד מבחירה בסביבת לימודים משולבת של גברים ונשים. עם זאת, הוא מרגיש כי הוא נדרש מבחינה דתית לשרטט גבולות בהתנהלותו עמן. כך למשל יצירת קשר עם סטודנטית נחשבת ראויה כאשר היא נושאת צביון מעשי ותועלתני ובאין אפשרות אחרת: המילים 'אני לא אקסטרה מדבר' מתכתבות עם הציווי הדתי במשנה 'וְאַל תִּרְפֶּה שִׁיחָה עִם הָאִשָּׁה'.¹³ לצד תיחום הקשר לתועלת מעשית מוגבלת, מהווה השימוש במרשתת מרחב מפגש מדומה בין גברים לנשים ומצמצם את הקושי הקיים בחשיפה פיזית הדדית. גם מי שבחרו בלימודים נפרדים מנשים נדרשו לעתים להתמודד עם נוכחות נשים. צבי למשל בחר ללמוד במסלול לחרדים ונפרד מגדרית, אך עד מהרה גילו הוא וחבריו לכיתה כי המומחית באחד מקורסי היסוד החשובים בתואר היא אישה:

יש אחת שידועת לתרגל את זה בצורה הכי טובה. בהתחלה היינו מתכתבים אתה, רצינו שיביאו אותה אבל [שם מקום הלימודים צונזר] כמוכון לא הסכימו. [...] פשוט הגשתי בקשה [...] שאת התרגול שהיא מעבירה זה יהיה מצולם. [...] והיינו יושבים כולם מולה, והיינו מקרינים את זה בכיתה על המקרן. [...] הם לא ידעו את זה.

מדבריו של צבי עולה כי מרצה אישה נחשבת בעייתית פחות בחווייתם של הסטודנטים לעומת למידה משותפת עם סטודנטיות (ברק-קורן 2019: 20) וכן שהשימוש במרשתת יוצר מרחב מדומה אשר מאפשר מפגש מגדרי עם נשים מתוך שימור ההיבדלות הפיזית ביניהם (Mishol-Shauli and Golan 2019: 438). בנוסף, אנו למדים מדבריו כי אכיפת ההפרדה נערכת על ידי השלוחה החרדית שלא מאפשרת לסטודנטים גברים ללמוד ממרצה אישה, עומדת לעתים בניגוד מוחלט לעמדתם של הסטודנטים.

ממצאים אלה עשויים להצביע על כמה נקודות חשובות: ראשית, על שמרחב אקדמי נורמטיבי ספוג הרגשת חטא ואיסור עבור גברים חרדים מודרניים שמשלבים בו. שנית, שהם נדרשים – כחלק מלימודיהם האקדמיים – לשרטט מחדש את גבולות הגזרה ביחסים עם נשים. אותם צעירים עושים זאת באופן שאינו עולה בקנה אחד עם נורמות המגדריות בחברה החרדית, ובכך מתחזק את שוליותם בחברה זו, וכן אינו תואם לנורמות המגדריות בחברת הרוב הישראלית, באופן שמעצב גם שם את מעמדם כגברים בשוליים. שלישית, על שאחת הדרכים הבולטות בקרב חברי הקבוצה לנהל יחסים עם נשים תוך כדי שמירה על ריחוק פיזי ומרחב ממשי הומו-חברתי היא באמצעות שימוש ברשת. אסטרטגיית פעולה

זו, אף שהיא עונה על צורכי הצעירים האלה, אינה תואמת לנורמה המצופה מגברים, לא בחברה החרדית ולא בחברת הרוב הישראלית. בתת-הפרק שלהלן אבחן רעיון זה של שונות גברית כמכוננת שוליות בהקשר של הגירה.

גבריות חרדית מודרנית כגבריות מהגרת בזירה האקדמית

השתלבות בסביבה אקדמית ישראלית באופן שמאזכר חוויות הגירה הוא מוטיב מרכזי ושכיח בחוויות של צעירים שבמוקד מחקר זה. חוויות הגירה כחוויות אי־שייכות מתמשכת והאזכור המגדרי הנלווה לכך מחזקים את הרעיון שלפיו תהליך הגירה הוא תהליך ממוגדר אשר נושא ונותן מחדש במאפייני הגבריות (Wojnicka and Pustulka 2019: 91). חוויות הגירה כמסמנת השתייכות לגבריות שוליים תועדה בקרב קבוצות גברים שוליות אחרות במרחב הישראלי, כמו גברים ערבים ביפו, שחיים בין הקיום הפלסטיני השמרני והמבודל ובין הגבריות של המרחב הישראלי-הציוני (מונטרסקו 2003). ברם חוויה זו בעיניהם היא חוויה של זרות, ולעומת זאת מהאופן שתיאר חיים, סטודנט במסלול משולב, את חוויותיו בקמפוס עולה חוויה חריפה אף יותר:

היה חשוב לי קצת להתערבב. אמרתי יהיה לי קשרים בתל אביב וזה. [...] אני לא הצלחתי [...] את יודעת שבביל להתערבב להכיר את [...] השפה התל-אביבית, זה דורש זמן זה דורש יכולת הסתגלות. אני מגיע מבני ברק [...] גם הם לא יודעים איך לאכול את היצור הזה, בואי נאמר. אתה לא יודע, אין לך את השפה שלהם והם גם לא יודעים [הכוונה לסטודנטיות], כאילו מותר בכלל לדבר עם גבר? תראי זה שיא הניתוק, זה מקום שאין שם כמעט דתיים, חרדים ממש מתי מעט.

תיאורו של חיים את החיים הסטודנטיאליים החדשים בקמפוס הישראלי מעלה אזכורים רבים לרעיון ההגירה. בניית קשרים חברתיים מן ההתחלה, פערי תרבות של יחסי מגדר, הדגש על הבידול במרחב שבין תל אביב לבני ברק, והמרכזי מהם – השפה הנבדלת. רעיונות אלה חזרו במילים שונות בקרב מרואיינים אחרים שבחרו במסלול לימודים משתלב.

ספרות המחקר קושרת בין הגירה של גברים ובין מיצובם כגבריות שוליים (Cheng 1999: 305-307). מהמחקר המצומצם שנערך על גבריות שוליים והגירה (Haywood and Johansson 2017: 4) עולה כי קריאת התיגר על הגבריות ההגמונית קורית בשל שימורם של מאפיינים גבריים חליפיים – מאפיינים זרים ושונים. מאפיינים שקיומם מתפרש כאיום על מאפייני הגבריות ההגמונית שלתוכה היגרו, וכפועל יוצא מזה דחיקה אל השוליים המגדריים (לומסקי-פדר ורפפורט: 46-47). חיים מתאר חוויה שהולכת צעד אחד מעבר לזרות שהציגו ערביי יפו (מונטרסקו 2003) לעבר מוזרות ושוני מגונה עד כדי דה-הומניזציה המבוטאת במילה 'יצור'.

היותו של הסטודנט החרדי מהגר יחיד הבולט בנוף במראה הגברי השונה פועלת לרעתו, אך גילויי ההדרה מצד חבריו לספסל הלימודים האקדמי אינם מפורשים בהכרח, להבדיל מן הממצאים הנוגעים ליחסה של החברה החרדית. גילויים אלה בזירה האקדמית מבוססים על ריחוק ועל הימנעות מקשר, כפי שתיאר חיים דרך המילה 'ניתוק'. עם זאת,

לעתים גילויים אלה עשויים להיות מפורשים מעט יותר. כך למשל הציג יואל את הבדידות שהרגיש בפקולטה אשר הוא לומד בה כיום:

יש נקודה אחת שלא, לא עשיתי צבא וזה משהו שנכח מאוד בשיחות. שיש שיחות שאתה מגיע אליהם, נגיד הבנים זה הרבה פעמים גם באוניברסיטה החילונית במירכאות. אז אחרי השיעור או בהפסקה, בנים מדברים עם הבנים ובנות מדברות עם הבנות, יש איזושהי חלוקה כזאת. והבנים בדרך כלל מדברים על הצבא בהסתברות גבוהה ואז אני נאלם דום כי לא עשיתי צבא.

חוויות ההגירה המגדרית של הצעיר החרדי המודרני אל הזירה האקדמית כרוכה בעוד סוגיה נפוצה, והיא השירות הצבאי. יש מקום להניח כי הבחירה של סטודנטים לנהל שיח שעוסק בשירות הצבאי כאשר הם יודעים כי לא כל הנוכחים יכולים להשתתף בשיחה אינה תמימה. הקושי אינו נשען רק על אי־תרומתו של חיים לסיפורי הווי הצבאיים של החברה. נראה כי פעולת השיח עצמה משרטטת מחדש את גבולות ההכלה וההדרה של המעגל הגברי־ישראלי לפי אתוס הגבריות הישראלית (קפלן 1999: 264-265). בשל כך מי שאינם 'נושאים בנטל' השירות הצבאי כגברים חרדים (מלחי 2018: 81-84) מוקעים ממנה ונהיים גברי שוליים.

האקדמיה בתור כרטיס הכניסה המרכזי ל'ישראליות' עבור חרדים (ליאון 2017: 14) לא בהכרח יכולה לעקוף את סוגיית אי־השתתפותם של גברים חרדים בשירות הצבאי (מלחי 2018: 81-84) כאשר אלה בוחרים להשתלב בה. וביתר פירוט, יכולת השפעתה של האקדמיה על האופנים העדינים והסמויים של דחיקה מהמעגל הגברי אל השוליים מוגבלת. השפעת הממד הצבאי בחוויות ההגירה של צעירים אלה נותרת שקופה מאחר שממד זה אינו מתקיים רשמית או מונע את ההשתתפות בלימודים אקדמיים. עם זאת, בחוויותם שלהם הוא מצליח לסמן אותם כבעלי גבריות כושלת (חקק 2009: 184-185). היבט זה מפתח רגשות של כישלון, חוסר שייכות ומוזרות כגברים חרדים המתקיימים בזירה האקדמית לצד מצג רשמי של השתלבות ואף השתלבות מוצלחת. אז מה הסטודנטים החרדים רוצים? את התשובה ניסח צבי, סטודנט במסלול נפרד, בפשטות וישירות: 'הם רוצים להשתלב, הם רוצים להיות רגילים, לא רוצים להרגיש חריגים'.

ובינתיים נראה כי בדיוק את הדבר הזה הם אינם מצליחים עד כה לקבל. לא בסביבה האקדמית, שממשיכה לראות בהם גברים מן השוליים ואף לא בחברה הליטאית החרדית, שהם מסומנים גם בה כגברים מרדניים מן השוליים.

צעירים ליטאים באקדמיה כגבריות שוליים אשר שרויה בשוליות כפולה

תופעת התגבשותו של מעמד הביניים החרדי איננה תופעה מאורגנת ומוסדרת. זו התגבשות יחידים, חסרת הנהגה רבנית והכוונה פוליטית, של אוסף פרטים הנעים בשוליה של המסגרת החרדית (זיכרמן וכהנר 2012: 13).

במאמר זה הראיתי כיצד מכוח 'התגנבות יחידים', שעליה כתבו זיכרמן וכהנר, השתלבותם של צעירים חרדים מן הזרם הליטאי בחברת הרוב הישראלית היא חוויה ממוגדרת. חוויה זו כרוכה בדחיקה אל השוליים המגדריים בתוך החברה הליטאית-החרדית וגם בחברת הרוב הישראלית. הממצאים חשפו כי כלפי קבוצת גברים זו מתקיימות פרקטיקות של ניהול חברתי, ובכללן נרמול ודחיקה אל השוליים המגדריים בשתי החברות שנסקרו. מצד החברה הליטאית-החרדית, אמצעים אלה ננקטו בעיקר דרך תיוגה של הקבוצה המודרנית כבעלת גבריות חרדית כושלת ולא ראויה. אמצעי ניהול אלה בזירה החרדית היו בוטים ומפורשים. מנגד, גילויי ההדרה והאחרה כלפיהם בזירה החברתית באקדמיה נותרו סמויים וחמקמקים יותר. בלימודים באקדמיה צעירים אלה חווים את עצמם כסטודנטים מתקשים, מוזרים ולא שייכים על בסיס מגדרי. התוצאות של מיצוב גברי שולי וכפול זה בשתי החברות כאחת הן הרגשת מצוקה וקשיים חברתיים מרובים.

אתיחס אל מציאות חברתית זו באמצעות דיון אשר משלב את שלוש הנקודות המרכזיות שעלו מן הממצאים: הראשונה והמרכזית מהן, המלכוד של הסימון בשתי החברות כגבריות שוליים – תוצאה של פנייה ללימודים אקדמיים. השנייה, מראה גברי חריג כאמצעי בולט לסימון והוקעה כפולה בשתי הקבוצות כאחת. השלישית, גילויי נאמנות מול דחיקה והדרה מהחברה הליטאית-החרדית. לסיום אעסוק במוטיב 'הגשר', הטבוע ביחסה של חברת הרוב הישראלית כלפי צעירים אלה ובמשמעויותיו.

החיבור בין גבריות שוליים לרעיון השוליות הכפולה מתאר כיצד קבוצת גברים מובחנת ממוקמת כשוליים בשתי מודלים נבדלים של גבריות הגמונית בשתי חברות שונות. במקרה הנדון: הידחקות לשוליים מול אידאל הגבריות האברכית (Stadler 2012: 11), וכן הידחקות לשוליים מול הגבריות הישראלית ההגמונית ותביעותיה, המשתקפות למרואיינים בזירה האקדמית. לפי הממצאים, בחוויית הצעירים החרדים, להגירה אל חברת הרוב הישראלית וההגמוניה הגברית שבמרכזה באמצעות השתלבות בלימודים אקדמיים יש שני היבטים שהם עצמם נמדדים ונמצאים חסרים בהם: הראשון, תפיסת הגבריות כרציונליות ואינטלקט (Connell 1995: 1964-1978; Lloyd 1984: 19). המרואיינים מגיעים מחברה שגבריות בה נתפסת כיכולת לימוד וידענות (אנגלנדר 2016: 209; חקק 2011: 283), אך לפי הממצאים הם חווים התפכחות כואבת מול הקשיים שהם נתקלים בהם בלימודים והפקוק ביכולותיהם מצד סוכני חברות בסביבה האקדמית. השני, והמרכזי מהם, מראה שונה מן המראה שגברים ישראלים מפגינים (חקק 2009: 169) ואי-עמידה בנורמות ההתנהלות המצופות בנוגע לנשים. הבדלים אלו בעשייה המגדרית באים לידי ביטוי בחוויה של יחסי מגדר הייררכיים במפגש עם חברת הרוב הישראלית. יחסים אשר לפי הממצאים מעצבים חוויה של גבריות שוליים. חוויה זו באה לידי ביטוי ברמות הקיצון שלה כתפיסה עצמית של מוזרות ודה-הומניזציה.

לצד סימונה של הקבוצה כפורשת מקבוצת האברכים, יש סימון של הקבוצה המודרנית גם כחורגת במראה ובלבוש מקוד הלבוש של החברה הליטאית-החרדית. רעיון זה כבר בא לידי ביטוי במחקר (חקק 2009: 169; כהנר 2020: 185-190), אך חריגה

זו לא אופיינה כחלק מיצירה ומתחזוקה של גבריות שוליים. מן הממצאים מסתמן כי מראה הוא מאפיין מרכזי בסימון ובתיוג כגבריות כושלת (Cheng 1999: 295) דווקא בשל ניסיונם לשמר מאפיינים של הלבוש החרדי מצד אחד, ולהתכתב עם קוד הלבוש העכשווי מצד אחר. ניסיון זה מביא למראה החורג מהנורמות בשתי החברות כאחת. יצוין שהן ההמשגה של גבריות שוליים (Cheng 1999; Connell 1995: 78-79) והן זו של שוליות כפולה (Alex 1969: 172-197; Obuse 2019: 25) מזהות את המראה וסוגיית ההתאמה החיצונית לנורמות חברתיות כגורם מרכזי בסימון ודחיקה לשוליים. אך גבריות שוליים ממקדת זאת סביב הגמוניה גברית אחת והיחסים של קבוצות גברים בתוך אותה חברה (Cheng 1999; Connell 1995; Hirose and Pih 2010), ואילו שוליות כפולה מרחיבה את שאלת המראה כמשוקעת בעת ובעונה אחת מול שתי קבוצות הייחוס (Alex 1969: 172-197; Sintang and Hambali 2018: 153-154). לכן גם התוצר המכונן של פעולה כפולה זו על הצעיר החרדי המשתלב מתעצם וגובר.

חוויות המרווינים אל מול קהילת המוצא שלהם חשפו התמודדות מסוכסכת במיוחד: ראשית, להבדיל מן התפיסה הדיכוטומית העולה בספרות המחקר בין גבריות שמשתפת פעולה עם ההגמוניה ובין גבריות שוליים כצירים נפרדים ומקבילים (Connell 1995: 71-86), ההמשגה המוצעת של שוליות כפולה כנדבך של גבריות שוליים מעלה אפשרות של נאמנות ושיתוף פעולה חלקי של גברים אלה דווקא עם הגבריות ההגמונית בקהילת השוליים שהם מגיעים ממנה. במקרה כזה השלכות שיתוף הפעולה שלהם עם ההגמוניה הגברית הן שימור ושעתוק שלה (Ibid.). שנית, הרגשת הנאמנות לחברת המיעוט שממנה הם באים, על אף הדחיקה לשוליים (כהנר 2020: 255), משקפת התנהגות אופיינית לקבוצות בשוליות כפולה (Alex 1969: 141-161; Rinehart-Koche 2020: 666-668). הרגשת הנאמנות מעקרת במידה רבה גם את היכולת להתנגד לדחיקה אל השוליים בתוך הקבוצה השולית (Rinehart-Koche ibid.). בשל כך מתגבשת בתהליך ההשתלבות בחברה הישראלית קבוצת גברים בעלת שוליות כפולה אשר נעדרת כוח חברתי-פוליטי להתנגדות.

על אף מקום מגדרי שולי ומעורער זה, הציבור הישראלי מצפה מגברים ליטאים באקדמיה להיות 'גשר' מחבר בין החברה החרדית ובנים (כהנר 2020: 288-296). זוהי ציפייה שכיחה מקבוצות אשר סובלות משוליות כפולה (Alex 1969: 205; Sintang and Hambali 2018: 158). היא עשויה לנבוע מחוסר ערנות למורכבותו של המיצוב הגברי הכפול כשוליים והמצוקה המתלווה לכך. יתר על כן, חוויותיהם של צעירים אלה עשויות להסביר מדוע תהליך ההשתלבות החרדי דורך במקום בשנים האחרונות ואף נסוג לאחור (פרידמן 2021) אף שקבוצת חרדים גדולה חווה תהליכי השתנות עמוקים (כהנר 2020: 259-300). תמורות אלה אינן מתורגמת להשתלבות רחבה בפועל בחברה הכללית (פרידמן 2021: 90), ייתכן שזוהי תוצאה של המלכוד של גבריות שוליים אשר שרויה בשוליות כפולה. עקב סגנונו האיכותני של המחקר והמיקוד בזרם הליטאי בלבד יש מקום לעריכת מחקרים נוספים להשלמת התמונה. למשל על דרכי ההתמודדות של סטודנטים מזרמים אחרים בחברה החרדית, כגון חסידים, שאינם נדרשים דתית לוותר על מעמדם כגברים

מפרנסים (חקק 2004: 29), וכן גברים חרדים מזרחים שמגוונים את הנורמטיביות החרדית-אשכנזית (ליאון 2014). חוקרים במחקרים עתידיים בתחום זה יידרשו גם להשיב בפירוט כיצד האפקט גבריות שוליים כפולה משפיע על נשים, בפרט לנוכח העיסוק המחקרי והציבורי הגובר בשאלת ההפרדה המגדרית באקדמיה (ברק-קורן 2019; סופר-פרומן וקסיר 2020), אשר עד כה לא עסק בהרחבה בדילמות של גבריות בזירה זו. לבסוף, חוקרים יידרשו לבחון גם את תהליך הפרישה מן הכולל עצמו לפי אתוס הגבריות האברכית וכיצד התהליך מתבצע ומנוהל בפועל בעת איום בדחיקה אל השוליים.

לסיכום, הבאת חוויותיהם של צעירים חרדים בתהליכי שילוב אל קדמת הבמה חושפת כיצד בתהליך ההשתלבות של גברים מן הזרם הליטאי באקדמיה מוטמעים היבטים סמויים של יחסי כוח תוך-מגדריים בחברה הליטאית החרדית ובסביבה האקדמית. מומלץ אפוא כי העוסקים בשילוב חרדים, הן בהיבט המחקרי והן בהיבט המעשי, ייתנו את דעתם על חוויות אלה דרך פיתוח אקלים אקדמי מיטיב והעמקת תהליכי אוריינטציה אקדמית עבור צעירים אלה. תהליכים אלה אמורים לכלול את סגל ההוראה והמנהלה וכן את כלל הסטודנטים. נוסף על כך, על חוקרים וקובעי מדיניות לגלות ערנות למחיר המגדרי-חברתי הכבד שרבים מן הצעירים החרדים משלמים בקהילתם ולשקוד על דרכים שונות למזעור. חוסר ההבנה הנוכחי של המציאות החברתית שצעירים אלה חווים כגבריות שוליים אשר שרויה בשוליות כפולה מטעין במשמעות הרת גורל את תהליכי השילוב של קבוצה זו בחברת הרוב הישראלית.

רשימת המקורות

- איילון, חנה, 2008. 'לומד מה, היכן, מדוע? השלכות חברתיות של ההתרחבות והגיוון במערכת ההשכלה הגבוהה בישראל', סוציולוגיה ישראלית, עמ' 33-60.
- אלאור, תמר, 1992. משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות, עם עובד, תל אביב.
- אנגלנדר, יקיר, 2016. הגוף הגברי החרדי-ליטאי: בספרות המוסר ובסיפורי הצדיקים, מאגנס, ירושלים.
- בויארין, דניאל, 1997. 'נשף המסכות הקולוניאלי: ציונות, מגדר, חיקוי, תיאוריה וביקורת', 11, עמ' 123-144.
- בן-עמי, איתמר, 2020. 'מבט מחודש על החרדים החדשים', הזמן הזה, 2.
- בראט, ענת, אודי שפיגל וגלעד מלאך, 2020. אחד מחמישה תלמידים: החינוך החרדי בישראל, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- ברק-קורן, נטע, 2019. 'החברה החרדית והאקדמיה הישראלית: בחינה מחודשת של עמדות הציבור החרדי כלפי לימודים אקדמיים', משפטים, מט, עמ' 1-47.
- גבל, עדה, 2017. 'חרדים ואנשי מעשה': פועלי אגודת ישראל 1933-1939, יד יצחק בן-צבי, ירושלים.
- ג'וסלסון, רותאלן, 2015. כיצד לראיין למחקר איכותני: גישה התייחסותית (תרגמה עמיה ליבליך), מכון מופ"ת, תל אביב.
- גרמשי, אנטוניו, 2003. על ההגמוניה מבחר מתוך 'מחברות הכלא', רסלינג, תל אביב.

- דיין, חיים, 2017. 'מעבר לעקרון "הבינוניות" – החרדיות המתחדשת ואתגריה הערכיים-חברתיים', **חקר החברה החרדית**, 5, עמ' 1-34.
- וסרמן, נאווה, תמוז תשע"ד. 'חברת הקדושה – דגם חלופי לחברת הלומדים', **קתדרה**, 152, עמ' 139-166.
- זיכרמן, חיים ולי כהנר, 2012. **חרדיות מודרנית: מעמד הביניים החרדי בישראל**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- חקק, יוחאי, 2004. 'בין קודש לתכלס: גברים חרדיים לומדים מקצוע', מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים.
- _____, 2006. **גברים בשחור, מסע אל נבכי הפוליטיקה הישראלית: גברים חרדים בתנועת הליכוד**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- _____, 2009. 'איזהו גיבור? "הכובש את יצרו" פוגש גוף גברי חילוני', **סוציולוגיה ישראלית**, יא, עמ' 159-189.
- _____, 2011. 'בין בינוניות למצוינות: החשש וההכרח בדירוג ואומדן הישגים בעולם התורה החרדי', בתוך: יוחאי חקק, לאה קסן ומיכל קרומר-נבו, **הכול מדיד? מבטים ביקורתיים על דירוג וכימות**, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע, עמ' 277-299.
- טרכטינגוט, יצחק, 2014. 'יציאה לעבודה בקרב בני ישיבות חרדים: הסיבות, החששות ממנה והתפיסות כלפיה', **כתב עת לחקר החברה החרדית**, 1, עמ' 42-65.
- כהנר, לי, נובמבר 2017. 'נשים חרדיות מודרניות המתהלכות על "קו התפר"': מרחבים של זהות, אחרות וסולידריות', **דברים**, גיליון סולידריות ואחרים, עמ' 109-136.
- _____, 2020. **החברה החרדית טיפולוגיה כמותית על הציר השמרני-מודרני**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- כהנר, לי וגלעד מלאך, 2021. **שנתון החברה החרדית בישראל 2021**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- _____, 2022. **שנתון החברה החרדית בישראל 2022**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- לוי, דגנית, 2021. **שילוב חרדים בהשכלה הגבוהה**, מכון ירושלים, ירושלים.
- לומסקי-פדר, עדה ותמר רפפורט, 2000. 'משחקים במודלים של גבריות: מהגרים יהודיים רוסיים בצבא הישראלי', **סוציולוגיה ישראלית**, ג, עמ' 31-51.
- לופו, יעקב, 2003. **מפנה בחברה החרדית: הכשרה מקצועית ולימודים אקדמיים**, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים.
- _____, 2004. 'ש"ס דליטא: ההשתלטות הליטאית על בני תורה ממרוקו, הקיבוץ המאוחד, תל אביב. ליאון, נסים, 2014. 'חרדיות מזרחית: אידאולוגיה קשיחה, זהות רכה', **כתב עת לחקר החברה החרדית**, 1, עמ' 1-20.
- _____, 2017. 'מבוא', **תרבות דמוקרטית**, 17, עמ' 9-18.
- ליוש, בלה, 2014. **נשות הסף**, רסלינג, תל אביב.
- מונטרסקו, דניאל, 2003. 'זהות מתוך "זרות": הבניות תרבותיות של גבריות ערבית ביפו', **סוציולוגיה ישראלית**, ה, עמ' 121-159.
- המועצה להשכלה גבוהה, 29.5.2017. **מדיניות רב-שנתית לשנים תשע"ז-תשפ"ב בנושא הרחבת הנגישות של ההשכלה הגבוהה לחרדים**, <https://tinyurl.com/mr2yf24d> (אוחזר ב-9.5.2022); הקישור לא פעיל יותר).

- מלאך, גלעד, לי כהנר ואיתן רגב, 2016. תוכנית החומש של מל"ג-ות"ת לאוכלוסייה החרדית לשנים **תשע"ב-תשע"ז**, מל"ג, ירושלים.
- מלאך גלעד ולי כהנר, 2017. 'נגיעות מודרניות או "חרדיות מודרנית"? אומדן מספרי לתהליכי המודרניזציה בחברה החרדית', **תרבות דמוקרטית**, 17, עמ' 19-51.
- מלחי, אסף, 2017. **בין השתלבות להיבדלות: עמדות הציבור החרדי כלפי לימודים אקדמיים**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- _____, 2018. 'ציפיות ותועלות של קבוצות פריפריה חברתיות משירות צבאי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע.
- מנאע, עאדל, 1997. **שוליות כפולה פלסטינים ישראלים בירושלים**, מכון ירושלים, ירושלים.
- משרד מבקר המדינה, 6.5.2019. 'הנגשת ההשכלה הגבוהה למגזר החרדי', <https://www.mevaker.gov.il/sites/DigitalLibrary/Pages/Reports/1427-34.aspx> (אוחזר ב-5.1.2023).
- סופר-פרומן, חגית וניצה קסיר, 2020. **עמדות האוכלוסייה החרדית בנוגע להפרדה מגזרית ומגדרית בהכשרות ובלימודים מקצועיים**, משרד העבודה, הרווחה והשירותים החברתיים, ירושלים.
- סיון, עמנואל, 1991. 'תרבות המובלעת', **אלפיים**, 4, עמ' 45-98.
- פונד, יואל, 2018. **פורלטרם דתיים התאחדו: פועלי אגודת ישראל - אידיאולוגיה ומדיניות**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים.
- פינקלשטיין, אריאל, 17.2.2022. 'כמה מהבנים חרדים לומדים אנגלית והאם החרדים מעוניינים בשינוי?', <https://www.idi.org.il/articles/38320> (אוחזר ב-15.8.2023).
- פרידמן, מנחם, 1991. **החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים**, מכון ירושלים לחקר ישראל, בית חי אלישר, ירושלים.
- פרידמן, שוקי, 2021. **ישראל והקהילה החרדית: חומות מתגבהות ועתיד מאתגר**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- פרייזמן, לטם, 2013. **החינוך החרדי בישראל: בין משפט, תרבות ופוליטיקה**, תל אביב.
- פרקש, טלי, 2017. "'מרב מיכאלי אמרה פעם...": שיחים אודות נשים ונשיות, בקרב אברכים ליטאים צעירים', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.
- ציון-וולדקס, תניא, 2022. 'פמיניזם חרדי כפמיניזם הישרדותי: התמקמותה של התנועה הפמיניסטית החרדית בישראל, בין הצטלבותיות לממשקיות', **פוליטיקה**, 32, עמ' 19-51.
- קהתי, פנחס, 1992. **מסכת אבות**, דפוס חמד, ירושלים.
- קינג, יהודית וניר גזית, 2005. 'פרנסה בכבוד' (מחזור א'): **תוכנית הכשרה מקצועית לחרדים - מחקר הערכה**, ג'וינט - ישראל, ירושלים.
- קמיר, אורית, 2011. 'ציונות, גבריות ופמיניזם: הילכו שלושה יחד בלתי אם נועדו?' בתוך: מרגלית שילה וגדעון כ"ץ (עורכים), **מגדר בישראל: מחקרים חדשים על מגדר ביישוב ובמדינה**, ב (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא), עמ' 443-470.
- קפלן, דני, 1999. **דויד, יהונתן וחיילים אחרים**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- קפלן, קימי, 2007. **בסוד השיח החרדי**, מרכז זלמן שזר, ירושלים.
- קפלן, קימי ונורית שטדלר, 2009. 'מבוא: תמורות במנהיגות החרדית בישראל ובמקורות סמכותה', בתוך: קימי קפלן ונורית שטדלר (עורכים), **מנהיגות וסמכות בחברה החרדית בישראל: אתגרים וחלופות**, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים, עמ' 9-28.
- רגב, איתן, 2016. **אתגרים בהשתלבות חרדים באקדמיה**, מכון טאוב, מירושלים.

שטדלר, נורית, 2003. "להתפרנס או לחכות לנס"? המלכוד החרדי והשתקפותו ביחסי תורה ועבודה, בתוך: עמנואל סיון וקימי קפלן (עורכים), *חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?*, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, תל אביב, עמ' 32-55.

שפיגל, אהוד (אודי), 2011. 'ותלמודיתורה כנגד כולם' חינוך חרדי לבנים בירושלים, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים.

שקדי, אשר, 2003. *מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני - תאוריה ויישום*, רמות, תל אביב.

ששון-לוי, אורנה, 2006. *זהויות במדים: גבריות ונשיות בצבא הישראלי*, מאגנס והקיבוץ המאוחד, ירושלים.

תירוש, יופי, 2019. 'הסיפור של המאבק בהפרדה בין המינים באקדמיה: גילוי, מיפוי, הנעת שינוי', *מעשי משפט*, י, עמ' 107-154.

- Alex, Nicholas, 1969. *Black in Blue: A Study of the Negro Policeman*, Appleton-Century Crofts, New York.
- Amoussou, Franck and Ayodele A. Allagbe, 2018. 'Principles, Theories and Approaches to Critical Discourse Analysis', *International Journal on Studies in English Language and Literature*, 6, pp. 11-18.
- Boyarin, Daniel, 2009. 'Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and Jewish Masculinity', in: Björn Krondorfer (ed.), *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*, SCM Press, London, pp. 79-95.
- Bridges, Tristan J., Catherine Taylor, and Sekani Robinson, 2020. 'Connections between Masculinity, Work, and Career Reproduce Gender Inequality', in: Kadri Aavik et al. (eds.), *Men, Masculinities and the Modern Career*, Walter de Gruyter GmbH, München, pp. 193-215.
- Canpbell, K. Valencia, 1980. 'Double Marginality of Black Policemen. A Reassessment', *Criminology*, 17, pp. 477-484.
- Cheng, Cliff, 1999. 'Marginalized Masculinities and Hegemonic Masculinity: An Introduction', *The Journal of Men's Studies*, 7, pp. 295-315.
- Chodorow, Nancy, 1994. *Femininities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond*, University Press of Kentucky, Lexington.
- Connell W. Raewyn, 1995. *Masculinities* (2nd ed.), University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Connell W. Raewyn and James W. Messerschmidt, 2005. 'Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept', *Gender and Society*, 19, pp. 829-859.
- Crenshaw, Kimberle, 1989. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, The University of Chicago Legal Forum, pp. 137-169.
- van Dijk, Teun A., 2001. 'Critical Discourse Analysis', in: Deborah Schiffrin, Deborah Tannen, and Heidi, E. Hamilton (eds.), *The Handbook of Discourse Analysis*, Blackwell Publishers, Malden, MA, pp. 352-369.

- Fair, Brian, 2011. 'Constructing Masculinity through Penetration Discourse: The Intersection of Misogyny and Homophobia in High School Wrestling', *Men and Masculinities*, 14, pp. 491-504.
- Glaser, Barney and L. Anselm Strauss, 1967. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research: Strategies for Qualitative Research*, Routledge, New York.
- Hartman, Tova, 2007. *Feminism Encounters Traditional Judaism: Resistance and Accommodation*, Brandeis University Press, Waltham, MA, pp. 45-61.
- Haraway, Donna, 1988. 'Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective', *Feminist Studies*, 14, 3, pp. 575-599.
- Haywood Chris and Thomas Johansson, 2017. 'Introduction', in: Chris Haywood and Thomas Johansson (eds.), *Marginalized Masculinities Contexts, Continuities and Change*, Routledge, London and New York, pp. 1-18.
- Herzog, Hanna, 1998. 'Double Marginality: "Oriental" and Arab Women in Local Politics', in: Oren Yiftachel and Avinoam Meir (eds.), *Ethnic Frontiers and Peripheries, Landscapes of Development and Inequality in Israel*, Westview Press, Boulder, CO, pp. 287-307.
- Hirose, Akihiko and Ka Kei-Ho Pih, 2010. 'Men Who Strike and Men Who Submit: Hegemonic and Marginalized Masculinities in Mixed Martial Arts', *Men and Masculinities*, 13, pp. 190-209.
- Kimmel, Michael S., 1996. *Manhood in America: A Cultural History*, Free Press, New York.
- Kimmel, Michael S. and Matthew Mahler, 2003. 'Adolescent Masculinity, Homophobia, and Violence Random School Shootings, 1982-2001', *American Behavioral Scientist*, 43, pp. 1439-1458.
- Lee, Deborah, 1997. 'Interviewing Men: Vulnerabilities and Dilemmas', *Women's Studies International Forum*, 20, pp. 553-564.
- Limmer, Mark, 2014. "'I Don't Shag Dirty Girls': Marginalized Masculinities and the Use of Partner Selection as a Sexual Health Risk Reduction Strategy in Heterosexual Young Men', *American Journal of Men's Health*, 10, pp. 128-140.
- Lloyd, Genevieve, 1984. *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, Routledge, London.
- Messerschmidt, James W., 2012. 'Engendering Gendered Knowledge: Assessing the Academic of Hegemonic Masculinity', *Men and Masculinities*, 15, pp. 56-76.
- Messner, Michael A., 1997. *Politics of Masculinities: Men in Movements*, Alta Mira Press, Thousand Oaks, CA.
- Mishol-Shauli, Nakhi and Oren Golan, 2019. 'Mediatizing the Holy Community Ultra-Orthodoxy Negotiation and Presentation on Public Social-Media', *Religions*, 10, 7, n.p.
- Noy, Chaim, 2008. 'Sampling Knowledge: The Hermeneutics of Snowball Sampling in Qualitative Research', *International Journal of Social Research Methodology*, 11, pp. 327-344.

- Obuse, Kieko, 2019. 'Living Compound Marginality: Experiences of a Japanese Muslim Woman', *Religions*, 10, 7, pp. 1-26.
- Reinharz, Shulamit, 1992. *Feminist Methods in Social Research*, Oxford University Press, New York.
- Rinehart-Koche, Tammy, 2020. 'Protest Policing by Black Police Officers: Double Marginality and Collateral Consequences', *Policing*, 43, pp. 659-673.
- Satlow, Michael L., 1996. "'Try to Be a Man": The Rabbinic Construction of Masculinity', *The Harvard Theological Review*, 89, pp. 19-40.
- Sintang, Suraya and Khadijah Mohd Hambali, 2018. 'Double Marginality in New Muslims' Relationship with Born Muslims and non-Muslims', *International Journal of Humanities, Arts and Social Sciences*, 4, pp. 150-159.
- Smart, Carol, 1984. *The Ties That Bind, Law, Marriage and the Reproduction of Patriarchal Relations*, Routledge, New York.
- Stadler, Nurit, 2012. *A Well-worn Tallis for a New Ceremony: Trends in Israeli Haredi Culture*, Academic Studies Press, Boston.
- Strauss, Anselm L., 1987. *Qualitative Analysis for Social Scientists*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Suddaby, Roy, 2006. 'From the Editors: What Grounded Theory is Not', *Academy of Management Journal*, 49, pp. 633-642.
- Timmermans, Stefan and Iddo Tavory, 2012. 'Theory Construction in Qualitative Research: From Grounded Theory to Abductive Analysis', *Sociological Theory*, 30, pp. 167-186.
- West, Candace and H. Don Zimmerman, 1987. 'Doing Gender', *Gender and Society*, 1, pp. 125-151.
- Wojnicka, Katarzyna and Paula Pustulka, 2019. 'Research on Men, Masculinities and Migration: Past, Present and Future', *NORMA*, 14, pp. 91-95.
- Yamagishi, Toshio, 1988. 'The Provision of a Sanctioning System in the United States and Japan', *Social Psychology Quarterly*, 51, pp. 265-271.

ההבניה הקהילתית של קריית הבבא סאלי בנתיבות

יצחק דהן

תקציר

חוקרים שעסקו בתופעת התרחבות פולחן הקדושים העממי בישראל בשלהי המאה ה־20 וראשית המאה ה־21 הצביעו על כמה גורמים העומדים מאחורי התופעה: המסורת האתנית הייחודית של עדת המאמינים, זרמים היסטוריים־פוליטיים תת־קרקעיים ומאבקי מעמד־שליטה־הגמוניה ברמה הלאומית. במחקר זה אני מתמקד באתר מובחן ופופולרי – קריית הבבא סאלי שבנתיבות, ומסיט את הזרקור לעבר גורמי השפעה נוספים: (א) התרבות הפוליטית העירונית; (ב) התפתחות ספונטנית, 'מלמטה', של קהילות מורשת; (ג) יוזמות של בכירי ציבור בממשל ובעולם העסקים. נמצא כי כל השחקנים בחטיבות האמורות (שמרניות נולדו וגדלו באזור מובחן במרוקו) חולקים תאים מרחביים נפרדים, ועדיין הכול פועלים מתוך סינרגיה (אֶגְבוּר) וסובבים סביב מעגל משותף – מורשת משפחת אבוחצירא. להבדיל מהקו המרכזי שליווה בעבר מחקרים בנושא – זיהוי פולחן הקדושים עם מאמינים מִדְלָת העם – במקרה שלפנינו מדובר בשחקנים המגיעים מהצמרת הפוליטית, האזרחית והעסקית, ברמה הלאומית או המקומית. זאת ועוד, שלא כמו הסברים מסורתיים שרואים ביחסי הכוח, במעמד, באתניות ובשוליות הגאוגרפית והפוליטית הסיבות העיקריות לתופעה, אחשוף (דרך עיון ביוגרפי־פרשני) מקור השפעה אחר, 'אנושי' יותר: ערכים, זיכרון קולקטיבי, זהות, רגשות, חוויות ילדות, רפלקסיביות, מסורת, משפחה. הגורם האנושי הצית בעֶרָה פנימית והביא להתגייסות שבמידה רבה היא וולונטרית־אותנטית למען חידוש וקימום המורשת.

מילות מפתח: גישה הומניסטית, הבניה מרחבית, החברה הישראלית, מורשת, מעמד בינוני־מזרחי, עיירות פיתוח, פולחן קדושים, קהילה

קריית הבבא סאלי – היסטוריה וגאוגרפיה

בארבעים השנים האחרונות נחשף הציבור המשכיל לדיון ער ותוסס על אודות תופעת התרחבות פולחן הקדושים והערצת הצדיקים בישראל. לטענתי הדיון האמור חסר משלוש סיבות: ראשית, מפני שמרכז הכובד של השיח בנושא נשען על הפרדיגמה המעמדית והאתנית (על שלל פיתוחיה) המזהה את מרבית ציבור המאמינים המזרחי עם מעמד נמוך ועם 'דת עממית', אף על פי שזה שלושה עשורים הולכת ומתרחבת שכבת המעמד

הבינוני-מזרחי¹; שנית, מפני שמה שהביא בפועל לתיעול המשאבים לתמיכה אקטיבית במסורת המקומית אינו קשור רק בנסיבות החיים או בביוגרפיה הקבוצתית, אלא נעוץ גם ובעיקר בהכרעות רצוניות שהתגבשו מכוח סיפור חיים מיוחד שנכרך עם קשיים, עם לבטים ועם דיאלוג נוקב של שחקנים נבחרים עם עצמם ועם סביבתם; שלישית, אטען כי יחידים שהכריעו והתגייסו כדי לשמר ולהנציח את המסורת הפרטיקולרית שואבים אנרגיה מהשלבים הגבוהים בסולם המוטיבציה האנושי: שייכות, זהות, הנחלת מורשת, מסורת, גאווה, אמונה, אופטימיות.

אבקש להדגים טענה זו על מקרה מסוים: קריית הבבא סאלי אשר בפאתי העיר נתיבות. אקדים סקירה תמציתית על ההיסטוריה והגאוגרפיה של המתחם המדובר.

הרב ישראל אבוחצירא (1890-1984) הידוע בכינוי 'הבבא סאלי'² היה מנהיג רוחני חשוב של יוצאי צפון אפריקה בישראל. הבבא סאלי נפטר בחורף 1984, וזמן קצר אחר כך ביקש בנו, רבי ברוך אבוחצירא, להקים מפעל הנצחה לאביו, ולשם כך ייסד את 'הקרן להנצחת הבבא סאלי זצ"ל' (להלן: עמותת ההנצחה). מכאן ואילך התפתחה בנתיבות דינמיקה מעניינת: שרים, חברי כנסת, פקידי ממשל, ראשי המועצה וחברי המועצה המקומית נתיבות, בעלי הון – הכול נקבצו ובאו לתרום כדי לקדם את מטרות העמותה, מי בממונו מי בכוח השפעתו הפוליטית. הביטוי הגאוגרפי-פיזי להתגייסות הזו הוא הקמתה ופיתוחה של קריית הבבא סאלי שבנתיבות.

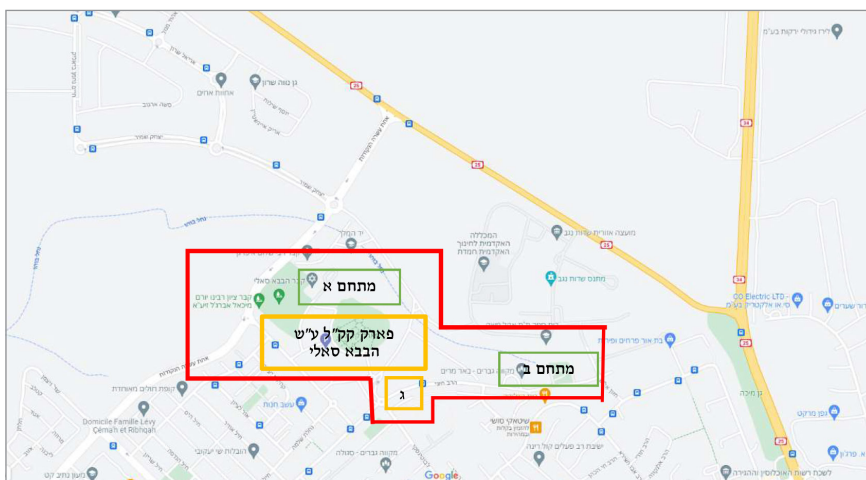
בקריה שני מתחמים³ של מבני ציבור: מתחם א מתרכז סביב ציון קבר הבבא סאלי, ובשולי פארק קק"ל ע"ש הבבא סאלי שעוד ידובר בו; מתחם ב ממוקם כ-500 מטרים מזרחה, והוא בנוי כמפוס של מוסדות חינוך ודת. המפה בעמוד הבא מתארת באופן גס את גבולות קריית הבבא סאלי על רקע שטחה הבנוי של צפון נתיבות.

מתחם א הוא הלב הפועם של הקריה; במתחם נמצא הקבר של הבבא סאלי וסביבו מערך שירותים חברתיים ולוגיסטיים שנבנו לשימוש עולי הרגל. זמן קצר אחרי פטירתו הוקם בסמיכות לקבר מבנה רב-תכליתי ובו בית כנסת, שלוחה של משרדי עמותת ההנצחה ואולם אירועים. בית הכנסת פעיל במיוחד כאשר משפחות מגיעות מכל רחבי הארץ, לרוב לטקס עלייה לתורה וחגיגת בר-מצווה במקום כה סימבולי וקדוש. לטובת אירועים אלה, וכמובן לטובת באי ההילולה, השקיעה המועצה המקומית נתיבות בפיתוח חניון ומתחם

1 אורי כהן ונסים ליאון, 'לשאלת המעמד הבינוני-מזרחי בישראל', אלפיים: כתביעת בינתחומי לעיון, הגות וספרות, 32 (2008), עמ' 83-101.

2 'בבא' במרוקאית יהודית הוא אבא. 'בבא סאלי' הוא בתרגום פשוט 'האבא המתפלל'.

3 כפי שעולה מתכתובת המופקדת אצל רשם העמותות משנת 1985, רבי ברוך אבוחצירא הוא שיוס את הקמת המתחם כ'קריה'. רבי ברוך התייחס רק למתחם ב, אולם כאן אעסוק בקריית הבבא סאלי בהגדרתה הרחבה, הכוללת את שני המתחמים המופיעים במפה שבעמ' 3. מקור: רשם העמותות במשרד המשפטים, עמותה מס' 580080190.



קריית הלבא סאלי על רקע צפון העיר נתיבות, 2022⁴

אירוח בעלות כוללת של כ־60 מיליון שקלים.⁵ בשולי החניון מקובעים שולחנות יצוקי בטון שמיועדים למבקרים, אשר במסגרת העלייה לקבר נוהגים להשתתף בסעודת מצווה. בשנת 1998 נחנך בסמוך למתחם הקבר פארק קק"ל ע"ש הבבא סאלי בהשקעה כוללת של 14 מיליון שקלים.⁶ בפארק ניטעו עשרות עצי דקל⁷ ונבנה חניון אוטובוסים לטובת באי ההילולה. מתחם הקבר והחניון הסמוך נעשים פעילים במיוחד, לעתים כדי עומס קיצוני, ביום ההילולה (ד' בשבט): ההערכה היא שבים הזה פוקדים את המתחם כ־80,000 מאמינים,⁸ ובמשך השנה כולה כחצי מיליון.

מתחם ב הוא למעשה קמפוס לחינוך שבמרכזו מוסדות ברוח מורשת הבבא סאלי, המיועדים לטווח גילים רחב: גני ילדים; תלמוד תורה (מקביל לבית ספר יסודי); ישיבה קטנה (מקביל לבית ספר תיכון לבנים); כולל אברכים. בהגדרות הרשמיות, אלו מוסדות 'מוכרים שאינם רשמיים', דהיינו משרד החינוך אינו מפקח עליהם. כמו כן, במתחם בית כנסת, משרדי עמותות הקשורות למוסדות הבבא סאלי וכן ביתו של יושב ראש העמותה,

- מקור: Google maps, עיבוד לתרשים: המחבר.
- 4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263
264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301
302
303
304
305
306
307
308
309
310
311
312
313
314
315
316
317
318
319
320
321
322
323
324
325
326
327
328
329
330
331
332
333
334
335
336
337
338
339
340
341
342
343
344
345
346
347
348
349
350
351
352
353
354
355
356
357
358
359
360
361
362
363
364
365
366
367
368
369
370
371
372
373
374
375
376
377
378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400
401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415
416
417
418
419
420
421
422
423
424
425
426
427
428
429
430
431
432
433
434
435
436
437
438
439
440
441
442
443
444
445
446
447
448
449
450
451
452
453
454
455
456
457
458
459
460
461
462
463
464
465
466
467
468
469
470
471
472
473
474
475
476
477
478
479
480
481
482
483
484
485
486
487
488
489
490
491
492
493
494
495
496
497
498
499
500
501
502
503
504
505
506
507
508
509
510
511
512
513
514
515
516
517
518
519
520
521
522
523
524
525
526
527
528
529
530
531
532
533
534
535
536
537
538
539
540
541
542
543
544
545
546
547
548
549
550
551
552
553
554
555
556
557
558
559
560
561
562
563
564
565
566
567
568
569
570
571
572
573
574
575
576
577
578
579
580
581
582
583
584
585
586
587
588
589
590
591
592
593
594
595
596
597
598
599
600
601
602
603
604
605
606
607
608
609
610
611
612
613
614
615
616
617
618
619
620
621
622
623
624
625
626
627
628
629
630
631
632
633
634
635
636
637
638
639
640
641
642
643
644
645
646
647
648
649
650
651
652
653
654
655
656
657
658
659
660
661
662
663
664
665
666
667
668
669
670
671
672
673
674
675
676
677
678
679
680
681
682
683
684
685
686
687
688
689
690
691
692
693
694
695
696
697
698
699
700
701
702
703
704
705
706
707
708
709
710
711
712
713
714
715
716
717
718
719
720
721
722
723
724
725
726
727
728
729
730
731
732
733
734
735
736
737
738
739
740
741
742
743
744
745
746
747
748
749
750
751
752
753
754
755
756
757
758
759
760
761
762
763
764
765
766
767
768
769
770
771
772
773
774
775
776
777
778
779
780
781
782
783
784
785
786
787
788
789
790
791
792
793
794
795
796
797
798
799
800
801
802
803
804
805
806
807
808
809
810
811
812
813
814
815
816
817
818
819
820
821
822
823
824
825
826
827
828
829
830
831
832
833
834
835
836
837
838

רבי ברוך אבוחצירא – וילה ובה יחידות אירוח המיועדות לבאים לבקש ברכה.⁹ לרשות הבנות עומד בית הספר התיכון (תיבה ג במפה) המסונף לרשת החינוך החרדית 'בית יעקב', ושמו, 'באר מרים', על שם מרים אבוחצירא – אשת הבבא סאלי¹⁰ ואימו של הפטרון רבי ברוך.

מבני הקריה כולם בולטים בסגנונם המזרחי: החלונות מקושטים; על מתחם הקבר כיפת אבן; התקרות מקומרות ופאתי הגגות עטורות קישוטים – הכול מהדהדים את שפת הארכיטקטורה המרוקאית, ובפרט של קברי מלכים וקברי קדושים מוסלמים הנפוצים במרוקו.¹¹

מסגרת החשיבה ושיטת המחקר

השאלה הנשאלת היא: מהם הכוחות והמשאבים העיקריים שהביאו להקמת הקריה כפי שתוארה? התרשים שלהלן מציע מסגרת חשיבה שתנחה אותי בבואי להשיב על השאלה. על פי התרשים, אני מציע לנתח את קריית הבבא סאלי (תיבה R) כפועל יוצא של שתי מערכות: (א) תהליכים וכוחות ברמה הגלובלית והלאומית (תיבה S); (ב) תהליכים וכוחות ברמה המקומית והפרסונלית (תיבה L). התהליכים והכוחות ברמה המקומית והפרסונלית כוללים שלושה מרכיבים: תרבות פוליטית-עירונית (C), קהילות מורשת (H) ויוזמות של יחידים (I). מה שמחבר וקושר בין הגלובלי-לאומי למקומי-פרסונלי הוא מרכיב הפרשנות (חצאים a, b, c). המרכיבים והקשרים הסיבתיים יפורטו ויוסברו בסקירה שלהלן.

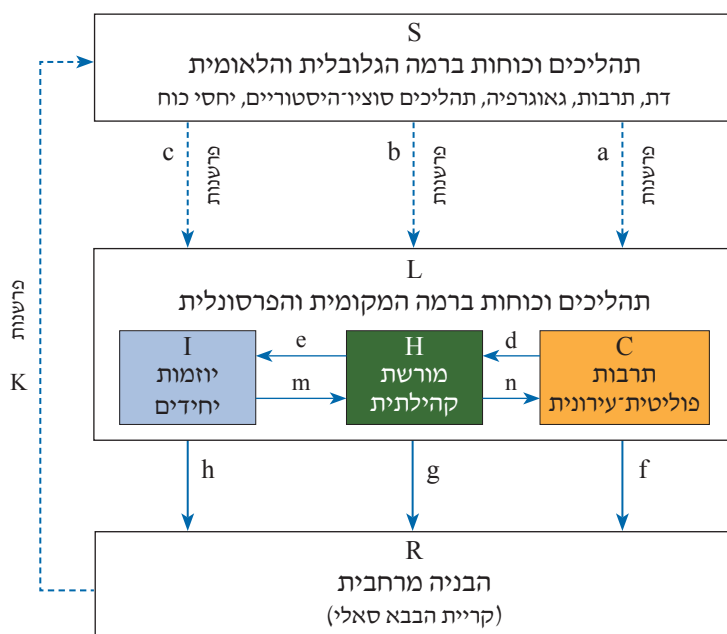
כדי לבסס את הקשר הסיבתי אבקש לחלץ את נתוני הגורמים במגוון דרכים: הסברים ברמה הגלובלית והלאומית יישענו על סקירה של מחקרים קיימים שרבים מהם עומדים לרשותנו. הסברים ברמה המקומית והפרסונלית יתבססו על ראיונות, סקרים עצמאיים נקודתיים וכן עבודה אתנוגרפית, קרי עבודת שטח המכוונת, בראש ובראשונה, לזיהוי מבנה המשמעות הפרטיקולרי הגלום במופעה המגוונים של התופעה (ראו להלן תיאור ההילולה תחת הסעיף 'קהילות מורשת'). נתוני הגורמים המקומיים והפרסונליים יתייחסו לשנים 1984-2020 – פרק הזמן שהוקמו בו אתרי ההנצחה והחל מסע ההתגייסות של כוחות ואישים למען קימום מורשת הבבא סאלי, ואבוחצירא בכלל.

9 במקור, הבבא סאלי התגורר בדירת שיכון פשוטה בנתיבות. בערוב ימיו פנו אל הרב הישיש חסידי בעלי ההון והפצירו בו כי יעתיק מגוריו למבנה ההולם את מעמדו. תחילה הרב התנגד אך בשלב מסוים נתרצה, ובשנת 1981 שופץ המבנה בסגנון מרשים לכדי וילה.

10 הבבא סאלי היה נשוי לשלוש נשים: פרחא, 'ללה סימי' ו'ללה מארי' (מרים). הבבא ברוך הוא בנה של מרים.

11 Tal Alon-Mozes, Hadas Shadar, and Liat Vardi, 'The Poetics and the Politics of the Contemporary Sacred Place: Baba Sali's Grave Estate in Netivot, Israel', *Buildings & Landscapes: Journal of the Vernacular Architecture Forum*, 16, 2 (2009), p. 74

מסגרת החשיבה: הבניה מרחבית היא פועל יוצא של תהליכים וכוחות ברמה הגלובלית, הלאומית, המקומית, הפרסונלית והפרשנית



הכוחות המעצבים

בראייה גלובלית דומה כי מתחם הבבא סאלי נכנס לקטגוריה מוכרת בספרות הגאוגרפית והאנתרופולוגית: תופעת העלייה לרגל (pilgrimage), שבה המאמינים – בעיקר נוצרים, מוסלמים, יהודים, בודהיסטים והינדואים – פוקדים אחת לזמן מה קבר של קדוש, או אובייקט שלו הם מייחסים קדושה. המסע מתחיל במניע דתי ומסתיים בטרנספורמציה רוחנית שמכוחה מתעצם הקשר שבין המאמין ובין מורשת הקדוש.¹² לרוב, עולי הרגל מתחילים את מסעם בהכנה נפשית (היטהרות וכו'), מגיעים אל השיא – קרבה פיזית ותפילה בסמוך לאתר הקדוש, ומסיימים בהסבה לסעודה (הקרבת קרבן או סעודת מצווה).¹³ על אף הבדלים מקומיים, הריטואל דומה, והוא צפוי להשליך על העיצוב הגאוגרפי: מתפתח

12 Noga Collins-Kreiner, 'The Geography of Pilgrimage and Tourism: Transformations and Implications for Applied Geography', *Applied Geography*, 30, 1 (2010), pp. 153-164;
 13 Ravi S. Singh and Sarah Ahmad, 'Geography of Pilgrimage with Special Reference to Islam', *Space and Culture, India*, 8, 4 (2021), pp. 7-21
 Singh and Ahmad, *ibid.*, p. 10

מרחב הייחודי שבמרכזו האתר הקדוש, בשוליו מרחב לעולי הרגל המתפללים, ובשוליו השוליים – מערך לוגיסטי שהרשויות נדרשות להקים לשם טיפוח, ויסות ובקרה של האירוע – חגיגות, אתרי ישיבה וסעודה וכו'.

זהו הסבר הגיוני, אולם הסתפקות בו פירושה התעלמות מתהליכים וגורמים ברמה הלאומית, העירונית והפרסונלית. בהיבט זה המצאי המחקרי העומד לרשותנו הוא עשיר, שכן תחום פולחן הקדושים בישראל (בפרט קריית הבבא סאלי) נחשב עמוק והניב יכול מכובד בדמות מחקרים שחשפו כמה גורמים: תרבותם של יוצאי צפון אפריקה, המתח הבין-עמדי בישראל על מטעני הפוליטיים, הגאוגרפיים והסוציו-היסטוריים (תיבה S בתרשים), וכן גורמים אישיים הקשורים בעולמו של המאמין. אפרט בסקירה שלהלן.

תופעת פולחן הקדושים קשורה, בראש ובראשונה, למסורת התרבותית של יהודי צפון אפריקה, שמאז המאה ה-19 תופעת הצדיק-הקדוש רווחת בה.¹⁴ לפי מסורת זו, הצדיק-הקדוש נודע בזכות מעשי הנסים שלו ובזכות ייחוסו למשפחה מכובדת. מקרב המיוחסים: הרבנים לבית אבוחצירא – שהנהיגו את יהודי תאפילאלת שבדרום מרוקו מתחילת המאה ה-19 ועד שנות השישים של המאה ה-20. תאפילאלת הוא אחד מ-16 מחוזות אדמיניסטרטיביים של מרוקו, שבאמצע המאה ה-20 (מעט לפני גל העלייה הגדול ארצה) נמנו בו כ-25,000 יהודים.¹⁵ ליוצאי תאפילאלת בישראל מסורת ייחודית ועולם תוכן ייחודי (להלן בהרחבה); רבני אבוחצירא הם עבורם הליבה הרוחנית, במונחי של שילס¹⁶ הם 'המרכז' שהכול חגים סביבו. אבי השושלת ומי שהנהיג את הקהילה במאה ה-19 היה רבי יעקב אבוחצירא (1807-1880) המכונה 'אביר יעקב', שהיה מורה הלכה, דיין ופוסק. רבי יעקב הותיר אחריו מורשת עשירה: 12 חיבורים, שעיקרם עוסקים בפירושים על התורה, בחידושים על התלמוד, במוסר, במחזור פיוטים וכן בשאלות ותשובות בענייני הלכה. מחיבוריו: מחשוף הלבן, פיתוחי חותם, גנזי מלך, לבונה זכה, אלף בינה, בגדי השרד, דורש טוב, יורו משפטיך ליעקב, שערי ארוכה, מעגלי צדק.¹⁷

יורם בילו, החוקר הבולט בתחום, הסביר את השפעת רבני אבוחצירא על קהל המאמינים באמצעות מושג המפתח שהעמיד בעבר מקס ובר – הכריזמה.¹⁸ בעבודתו על הכריזמה ובניית המוסדות הניח ובר¹⁹ כי האישיות הכריזמטית היא אישיות שניחנה בסגולות על-אנושיות, המעניקות לה מעמד נעלה בהשוואה לבני-תמותה. לפי מסורת יהודי צפון

14 Yoram Bilu, *The Making of Saints: Contesting Sacred Ground*, University of Alabama Press, Tuscaloosa 2005

15 מאיר נורי, קהילות תאפילאלת/סג'למאסא: מעגל האדם, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2013, עמ' 40-49.

16 Edward Shils, 'Center and Periphery', in: Idem (ed.), *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, University of Chicago Press, Chicago 1975, pp. 3-16

17 שלמה מיארה, גאוני משפחת אבוחצירא, מכון מאור יצחק, חיפה 2000, עמ' שג-שנט.

18 Bilu, *The Making of Saints*, p. 23

19 מקס ובר, על הכריזמה ובניית המוסדות, מאגנס, ירושלים 1980. מבוא מאת ש"נ אייזנשטדט.

אפריקה, הצדיק הקדוש הוא בעל כוחות רוחניים מיוחדים שאינם מתפוגגים לאחר מותו.²⁰ יתר על כן, בזכות כוח הכריזמה צאצאי הקדוש נהנים מ'זכות אבות',²¹ דהיינו זכויות יתר בהנהגה הציבורית (להלן בהרחבה). נוסף על כך, חוקרים ישראלים כורכים את מגמת התרחבות פולחן הקדושים עם תופעת 'הדת העממית' הרווחת בחוגים נרחבים בציבור המסורתי, ובפרט הצפון-אפריקאי.²² להבדיל מהדת הממסדית והרציונלית, הדת העממית נושאת בחובה יתרונות: היא איננה כבולה לכללים המקובלים בדת הממוסדת, ועל כן היא פתוחה, ספונטנית ונגישה יותר ממנה²³ – ובשל אופייה היא צפויה למשוך עוד יותר את הציבור הרחב אל הצדיק, על כל המשתמע מכך במישור הראלי.

מסורת, כריזמה, זכות אבות ודת עממית, עוצמתיות ככל שיהיו, אינן פועלות את פועלן במנותק מההקשר הסוציולוגי וההיסטורי-פוליטי. בילו מסביר כי הקמתה של מדינת ישראל ב-1948 לפי הדגם החילוני-הגמוני-מודרניסטי הכניסה את הדת, ובפרט את גרסתה העממית, לקיפאון.²⁴ בפרק הזמן שבין שנות החמישים ועד אמצע שנות השבעים, נפגעו קשות היוקרה והפופולריות של רבני אבוחצירא. על זה נוסף הווקטור המעמדי: העלייה ארצה של הרוב המכריע מיהודי צפון אפריקה הביאה לפריפריאליזציה של העולים-המאמינים שהשתלבו בתחתית המדרג התעסוקתי והגאוגרפי. אזכיר כי בפרק זמן היסטורי זה נשבו בעוז רוחות המודרניזציה ויצרו שבר בקרב הקהילות המסורתיות. אבל, דווקא משום שהמודרניזציה סדקה את מוסדות הקהילה, היא 'העצימה' את המצע הפסיכולוגי, שבו צמח הצורך להיעזר בצדיקים.²⁵ השבר והפתרון התלכדו עם הנסיבות הפוליטיות והמעמדיות: בעקבות המהפך הפוליטי של 1977 וביתר שאת מאז פטירת הבבא סאלי, החל שינוי במגמה, ומאז שנות השמונים אנו עדים לרנסנס של תופעת פולחן הקדושים במרחב הציבורי, ובעיקר בפריפריה הגאוגרפית.²⁶

מלומדים נוספים הדגישו כי שינוי המגמה הוא תגובת נגד של תושבי הפריפריה למציאות שדחקה אותם ואת מסורתם לשוליים. החוקרים וינגרוד,²⁷ אלון-מוזס, שדר וורדי,²⁸ מעניקים תוקף לקשר סיבתי זה כשהם מתבוננים על קריית הבבא סאלי מנקודת

Bilu, *The Making of Saints*, pp. 24-25 20

משה שוקד, 'קבר הצדיק וזכות האבות בראי התקופה', *סוציולוגיה ישראלית*, א, 1 (1998), עמ' 39-53. 21

יורם בילו, 'דת עממית בפריפריה העירונית בישראל', בתוך: צבי צמרת, אביבה חלמיש ואסתר מאיר-גליצנשטיין (עורכים), *עיריות הפיתוח*, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2009, עמ' 341-350. 22

נסים ליאון, 'ביקורת ספרים: שושביני הקדושים: חולמים, מרפאות וצדיקים בספר העירוני בישראל', *סוציולוגיה ישראלית*, ח, 1 (2006), עמ' 188-190. 23

Bilu, *The Making of Saints*, pp. 24-25 24

בילו, 'דת עממית', עמ' 343. 25

Bilu, *The Making of Saints*, p. 26 26

Alex Weingrod, 'Changing Israeli Landscapes: Buildings and the Uses of the Past', *Cultural Anthropology*, 8, 3 (1993), pp. 370-387 27

Alon-Mozes, Shadar, and Vardi, 'The Poetics and the Politics' 28
וליאור ורדי, 'מתחם הבבא סאלי בנתיבות כבבואה חברתית', בתוך: יעקב ידגר, גדעון כ"ץ ושולם

מבט אדריכלי. ראשית, הקריה ממוקמת בנתיבות – עיירה פריפריאלית שאוכלוסייתה ממעמד סוציו־אקונומי נמוך, שייסד ממסד המדינה בשנות החמישים והשישים, קרי בסגנון בנייה צנוע ומודרניסטי. והנה, בחלוף השנים, נמצאה העיירה משבצת עצמה בפנינים אדריכליות בסגנון דתי־מזרחי, במעין תגובת נגד. ביטוי סמלי לכך נמצא במבנה המגורים של הבבא סאלי, שכאמור עד 1981 התגורר בדירת שיכון, ומאז היה לבית מידות מפואר: 'פולחן הקדושים, שנחבא קודם לכן בדירת השיכון, נהיה מוחצן, הסבירו שדר וורדי.²⁹ תפנית זו מהדהדת אמירה עוצמתית בקנה מידה רב־דורי הטוענת־מבשרת על חזרתה של הזהות היהודית־מרוקאית המסורתית למרכז הבמה; חזרתה של הגולה למדינת ישראל, זו שההיסטוריוגרפיה הרשמית שלה שללה אותה ואת סממניה הגלויים.³⁰ וינגרוד מורה כי העמדה האנטי־מסורתית של האליטה החילונית הוותיקה של ישראל לא נמוגה בעקבות תגובת הנגד המסורתית־מרוקאית: בשלהי שנות השמונים גברה הנטייה של דמויות ומוסדות מקרב האליטה להגחיק וללעוג לתופעת ה'בבאות', אולם בני העדה, המרוקאים המסורתיים, המשיכו להעצים ולבסס את הקריה כמעין 'הצהרת לגיטימיות תרבותית ופוליטית'.³¹

את ההסברים האמורים, הכורכים יחדיו מופע תרבותי עם מאבקי מעמד, כוח ושליטה, לוקח יעקובי³² צעד נוסף קדימה. בניתוחו, הנשען על תאוריה פוסט־קולוניאלית, אי אפשר להסביר את קיומה של קריית הבבא סאלי, והתופעה בכלל, בעזרת ארגז הכלים המקובל. את ההסברים הללו הוא משעבד לשאלה יסודית אחת: יחסי כוח ומאבקי שליטה. בהשפעת המלומד המרקסיסט אנטוניו גרמשי (Gramsci), הוא משתית את ניתוחו על רעיון ההגמוניה, שלפיו השלטון ההגמוני שבעבר זוהה עם מפא"י ועם יוצאי אירופה, חתר למודרניזציה ולמערביזציה של עולי צפון אפריקה ('המהגרים' כלשונו), עד כדי 'הכחשת מזרחיותם'. על רקע ניסיון זה, הקמת קריית הבבא סאלי איננה אלא תגובת נגד של הצד האנטי־הגמוני – פרקטיקה רווחת בקרב קבוצות מדוכאות במקומות שונים בעולם.³³

רצבי (עורכים), מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל (עיונים בתקומת ישראל, כרך נושא, 2014), עמ' 371-400.

29 שדר וורדי, שם, עמ' 389.

30 Alon-Mozes, Shadar, and Vardi, 'The Poetics and the Politics', p. 79

31 Weingrod, 'Changing Israeli Landscapes', p. 380

32 Haim Yacobi, 'The Politics of a Sacred Place: Revisiting an Israeli Developments Town', in: Liliana Gomez and Walter Van Herck (eds.), *The Sacred in the City*, Continuum International Publishing Group, London and New York 2012, pp. 208-226

33 הקו הרעיוני של יעקובי ועמיתיו מושתת על אוניברסליזציה גסה של הניתוח החברתי, מגמה שבאופן פרדוקסלי מעקרת את המקומיות. על כך ראו: Yitzhak Dahan, 'Strategy, Local Sociology, Political Philosophy: Analysis of Strategy of Non-Governmental Organizations Under Radical Intellectual Leadership', *Nonprofit Management and Leadership*, 30, 4 (2020), pp. 613-633

אם כן, לפי הסקירה לעיל נראה כי תופעת פולחן הקדושים שהתרחבה בישראל במשך העשורים האחרונים היא תולדה של מכלול גורמים, בין השאר ובעיקר: מסורת תרבותית ותהליכים היסטוריים-פוליטיים וסוציולוגיים בקנה מידה כלל-לאומי. אלו הסברים הגיוניים, אולם בד בבד נדמה כי הם מנוסחים ניסוח מופשט מדי ונוטים לפרספקטיבה מקרו-מערכתית, כלומר מחמיצים את הרזולוציה העירונית והאישית. את החלל הזה מילאו האנתרופולוגים משה שוקד ויורם בילו שניגשו אל חקר התופעה בדרך אינדוקטיבית ותלוית הקשר אישי. שוקד³⁴ הצביע על מגמת התעצמות והתגוונות היצע הצדיקים בישראל של שנות התשעים, שבתורה יצרה מערכת מבוזרת שמיתנה את התלות בין המאמין ובין הצדיק. על רקע מגמה זו, הוא מיקד את עדשת המחקר סביב דמויות מסוימות של מאמינים ואף נקב בשמם ובמקום מגוריהם. במסגרת זו, שוקד הבחין בתהליך מעניין: המאמינים מנהלים דיאלוג, משא ומתן, מול הצדיק. בהשראת האנתרופולוג ויקטור טרנר הוא המשיג את הדיאלוג כנובע ממצב שבו המאמין ניצב מול רפרטואר המותיר לו מרחב בחירה. רוצה לומר – המאמינים אינם כבולים לסכמות התרבות, ולמעשה תופעת פולחן הקדושים, על כל מה שכרוך בה, מתגבשת גם מכוח תנועה 'מלמטה למעלה' (bottom-up). בחיבורו המקיף והמרשים **שושביני הקדושים**³⁵ הציג בילו מסגרת חשיבה דומה ומורכבת. בילו התרכז בעולמם הפרטי של שלושה מאמינים מהפריפריה ('זמים', 'סוכנים', 'שושבינים'), כולם 'מחוץ לתרבות ההגמונית'³⁶ שהתקשרו עם צדיקים קדושים נודעים, מי בחלום ומי בדמיון, ובעקבות זאת הביאו למהפך חיובי בעולמם. הוא דן בפועלם ונוקב בשמם: אברהם בן-חיים משיכון כנען בצפת, יעיש אוחנה – עובד ניקיון במועצת בית שאן ואסתר סוויסה מירוחם – כל אחד מהם 'עולם ומלואו'.³⁷ בהיותו פסיכולוג ואנתרופולוג, בילו עומד על הדיאלוג הרב-כיווני המעניין המתנהל בין המאמין, הסביבה והצדיק. על רקע מערך אינטראקציות זה, הוא מעלה על נס את משקלו הסגולי של המאמין ואת 'כושר ההתמודדות הפעילה שלו [לנצל] באופן יצירתי את הכלים התרבותיים שברשותו']³⁸.

זאת ועוד, במסגרת מיקוד עדשת המחקר סביב היחיד, בילו בוחן גם את דמותו של רבי ברוך אבוחצירא – אשר לו רלוונטיות לענייננו – שאותו הוא מחשיב למנוע הצמיחה והרוח החיה מאחורי פיתוח קריית הבבא סאלי.³⁹ שלא כמו אביו, שהיה ספון בדלת אמות של עולם הרוח והנהיג דגם צנוע של יחסי צדיק-מאמינים, בנו פעל מכוח תפיסה מודרנית-רציונלית, והעמיד מערך ארגוני משוכלל, מוחצן וראוונתי המתכתב עם הראליה – פוליטיקה וכסף. כדי לפאר, לעלה ולקלס את מורשת אביו, בנה הבן מערכת משומנת של כלים לתפעול

34 שוקד, 'קבר הצדיק וזכות האבות'.

35 יורם בילו, **שושביני הקדושים: חולמים, מרפאות וצדיקים בספר העירוני בישראל**, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2005.

36 שם, עמ' 19.

37 שם, עמ' 17.

38 שם, עמ' 19.

39 Bilu, *The Making of Saints*, pp. 27-28

ארגוני: הקמת עמותה, שיווק, פרסום ומנגנון לאיסוף תרומות – הכולל מניפולציות שונות.⁴⁰ דמותה של הקריה היא אפוא גם דמות הפטרון (תרשים, חצים c, h).

במבט נוסף ורחב, נראה כי לצד מתודולוגיית האינדיווידואליזציה והסובייקטיביזציה, שוקד ובילו מדגשים מהדהדים את תפאורת הרקע – השוליות (האישית או הקבוצתית-יישובית, או שילוב של השתיים) – כגורם מרכזי בעיצוב תופעת הפולחן והנוף העירוני. בילו משתית את הקשר הסיבתי בין התנאים ובין קיום התופעה על פסיכולוגיזציה, שבאופן גס מתקיימת לפי התבנית הזו: המאמין חווה מצוקה אישית (רעיונית או חומרית); מהמצוקה עולה הצורך במנגנוני הגנה; הצורך בא על פתרונו בדמות התחברות פתאומית של המאמין לצדיק מסוים הפועל כמשענת מגוננת; והתחברות זו, עם המשאבים התרבותיים, פועלים את פועלם כריפוי אפקטיבי. בדרך דומה הוא קושר בין התופעה (פולחן הקדושים) ובין תכונות המקום – עיירות הפריפריה שבהן רווחת תופעת פולחן הקדושים – באופן הזה:

יישובים חסרי ייחוד ובעלי דימוי שלילי אשר חיפשו את הבסיס האידאולוגי להצדקת קיומם ולגיבוש זהותם, בנו לעצמם 'מיתוס מקומי' באמצעות מערכת סמלים נאו-מסורתית וחץ-ציונית [...], על ידי יצירה או סיפוח של קברי קדושים.⁴¹

אם כן, לפי בילו, החייאת פולחן הקדושים היא תגובה פסיכו-תרבותית – פיצוי על מצוקה אישית או עירונית.

לסיכום ביניים, אפשר לומר כי שפע המחקרים שהתפרסמו עד כה בתחום פולחן הקדושים בישראל מותיר בידינו היצע מגוון של הסברים. כל אחד מההסברים מתייחד במתן דגש ומשקל מסוים (על הציר שבין הכלל ובין הפרט). ועדיין, אני מבקש להדגיש את התמונה העולה עד כה: מרכז הכובד של ההסברים שנמנו מדהדה השקפה תאורטית המציבה במרכז הדיון את התנאים הסביבתיים והמעמדיים: לדעת החוקרים האמורים, השוליות – הגאוגרפית, המעמדית, הפוליטית, התרבותית, והאישית – היא גורם המפתח העומד מאחורי התופעה.

על רקע הסקירה האמורה לעיל, ומתוך התייחסות לדגשים הרעיוניים העולים ממנה, בחלק השני של העבודה בכוונתי להעמיק חקר לכדי זיהוי ומיפוי גורמי מפתח נוספים שתורמו לבנייתה של קריית הבבא סאלי, בין היתר כדי להעריך מחדש את תוקף השפעתם של ההסברים שצוינו. בחלק הבא אפנה גם אני את המבט לעבר גורמים מקומיים ואישיים פרסונליים, אולם להבדיל מההסברים שנמנו עד כה, אציג נתונים חדשים בתכלית, אשר אי אפשר לשלבם באופן רדוקטיבי במכלול הגורמים שנמנו לעיל.

40 בילו מראה כיצד באמצעות מסחור המוני קידם הבבא ברוך את המוניטין של אביו ותמרון את אמצעי התקשורת הישראליים וכן פוליטיקאים ישראלים, עד כי אלו נרתמו לתהליך בניית הכריזמה. כמו כן, בניתוחו, שיטות אלו הביאו להתמרה ניכרת של רעיון הקדושה: למעשה, הם הפכו את הקדוש והקדושה למטבע עובר לסוחר, למוצר צריכה. ראו: Bilu, *ibid.*, p. 32.

41 בילו, שושביני הקדושים, עמ' 276.

קריית הבבא סאלי: כוחות ותהליכים ברמה המקומית והפרסונלית

כאמור, בחלק זה אתמקד בשלושה מרכיבים הבונים את מערכת הגורמים ברמה המקומית והפרסונלית (תיבה L בתרשים): (א) השפעת התרבות הפוליטית-העירונית (תיבה C); (ב) השפעת קהילות מורשת (תיבה H); (ג) השפעת יחידים (תיבה I). לצורך חילוץ הנתונים נעשה שימוש במגוון מקורות: סקירת מחקרים קיימים, תצפית משתתפת (participating observer), נתונים מתוך העיתונות המקומית והארצית ובעיקר ראיונות עם בעלי תפקידים נבחרים.

השפעת התרבות הפוליטית-עירונית ('חוג נתיבות')

מקור השפעה מרכזי שקידם את היעדים והאינטרסים של עמותת ההנצחה בשלב המעצב (שנות השמונים והתשעים) נמצא בדמותם של שחקני מפתח בנתיבות, שלצורך הדיון אכנה 'חוג נתיבות'. חוג חברתי זה החל מתגבש בנתיבות של שנות השישים והגיע לשיאו בשנים 1984-2014.⁴² החברים המרכזיים בחוג היו: שלום דנינו – ראש המועצה המקומית נתיבות בשנות השבעים (1969-1983), ולאחר מכן פקיד בכיר במשרד הפנים (שנות השמונים והתשעים); יוסף אבו – ראש המועצה המקומית נתיבות בשנות השמונים (1983-1989);⁴³ יחיאל זוהר – ראש המועצה המקומית נתיבות (1989-הווה). חברים נוספים בחוג הם: הרב בנימין חן, שמעון אלון ואליהו אילוז – כולם חברים בעמותת ההנצחה לזכר הבבא סאלי. בשנות השמונים והתשעים סייעו חברי החוג לעמותת ההנצחה בהקצאת קרקע להקמת הקריה, מתן היתרי בנייה והטבות בתחום הארנונה.⁴⁴ חלקם סייעו ישירות לארגון ההילולה ההמונית לכבוד הבבא סאלי⁴⁵ (חץ f בתרשים). כל החברים בחוג נולדו במרוקו בין שנות הארבעים לשנות החמישים של המאה ה-20, ועלו ארצה בשנות החמישים או השישים. כולם (למעט זוהר) חובשי כיפה; יוסף אבו ובנימין חן הם בעלי הסמכה לתואר רב.

דפוסי הפעולה של 'חוג נתיבות' ינותחו בהתאם לעקרונות ולארגז הכלים של תאוריית התרבות הפוליטית. בקצרה, חוקרים המתבססים על תאוריה זו רואים במבנה המשמעות המשותף לקבוצה כלשהי (ערכים, אמונות וכו') מכניזם חברתי ייחודי ועצמאי (במונחי התרשים לעיל, התוכן של תיבה C אינו נגזר מתיבה S). באמצעות הערכים והמסורת

42 ריאיון עם אלון מאיר, פעיל פוליטי וחברתי בנתיבות, 19.10.2022, נתיבות.

43 יוסף אבו נולד בעיירה מיסור שבמרוקו שבה ריכוז נכבד יחסית של מהגרים מתאפילאלת, על כך ראו: אליהו מרציאנו, 'דָּבָדוּ – עיר הכהנים', הספרייה הספרדית, ירושלים 2012, עמ' 60.

44 כך למשל בשנת 1988 הסתכמה השתתפות המועצה בסך של 117,000 ש"ח; בשנת 1989 – 95,000 ש"ח; בשנת 1991 – 132,000 ש"ח; בשנת 1992 – 52,000 ש"ח; בשנת 1993 – 287,000 ש"ח. ראו: מבקר המדינה, דו"ח הביקורת על השלטון המקומי, המדפיס הממשלתי, ירושלים 1995, עמ' 305-307.

45 בשנת 1985, בעת שהיה חבר מועצה, ארגן יחיאל זוהר את ההילולה הראשונה לכבוד הבבא סאלי. לדברי פעיל מקומי ההילולה זיכתה אותו בקרדיט ציבורי. מתוך ריאיון עם אלון מאיר.

המשותפת, הקבוצה קושרת (לרוב באופן לא מודע) בין עולם הרעיונות, התפיסות והפרה-קונספציות של הקבוצה, ובין הראליה – פוליטיקה וכינון מוסדות.⁴⁶ חברי 'חוג נתיבות' היו גאים במורשת יהודי מרוקו, וקידמו אג'נדה עירונית על-מפלגתית ומכילה שבראשה הצדיק ומורשתו, תוך כדי הצגתו כדמות קונצנזוסאית. ביטוי ישיר ופומבי לכך ביטא יוסף אבו בשנות השמונים: 'הבבא סאלי ובנו הפכו את נתיבות למרכז רוחני ממדרגה ראשונה בכל הארץ. לפני שבוע התכנסו כאן 300 רבנים [...] כדי לדון על תורתו של יעקב אבוחצירא אבי השושלת'.⁴⁷ למעשה, בהיותו ראש המועצה (דהיינו יושב ראש הוועדה המקומית לתכנון ולבנייה), זיהה אבו את האינטרסים של העיר נתיבות עם מורשת הבבא סאלי, שהיא עצמה מזוהה עם עמותת ההנצחה. דבריו הם בגדר הצדקה מוסרית לפעולה, והקמתה של קריית הבבא סאלי היא ביטוי מעשי לכך.

גורם נוסף שקידם את פיתוח הקריה נעוץ בעולם התפיסות הפוליטיות של 'חוג נתיבות'. ברקע הדברים אציין: במהלך שנות השבעים שימש בנו של הבבא סאלי, ברוך אבוחצירא, בתפקיד סגן ראש העיר אשקלון; בימים ההם הוא הורשע בפלילים ונשא עונש מאסר בבית סוהר. אפשר כי בחברות אחרות היה פרט ביוגרפי זה בגדר עילה להרחקת האיש מהזירה הציבורית, אך לא כאן. יוסף אבו סנגר על הבן, ונימק: 'פה ושם הייתה לו מעידה קלה. אבל סך הכול הוא הבן של הבבא סאלי, ויש לו זכות שאין לכולנו. הוא בדרך לגדולה'.⁴⁸ כאמור, 'זכות אבות' היא יסוד מפתח. לפי שוקד ודשן, 'זכות האבות' בחברה היהודית-מרוקאית פירושה כי לצאצאי המנהיגים הדתיים הנודעים במרוקו יש זכויות יתר מעצם ייחוסם המשפחתי. אל 'זכות האבות' נלוותה גם השררה, 'הזכות החוקית למלא תפקידים של מנהיגות ציבורית'.⁴⁹ כפי שאראה בהמשך, ההיגיון הזה מסביר את מעורבותו העמוקה של רבי ברוך בפוליטיקה העירונית בנתיבות.

גורם השפעה אחר נעוץ בתפיסה הפוליטית-ארגונית של חברי החוג בכל הנוגע ליחסי שלטון-חברה אזרחית. כללית, מערכות של ניהול ושל מדיניות ציבורית (לפחות בתרבות המערבית-ליברלית) מושתתות על ההנחה שבזירה החברתית והעירונית פועלים שחקנים וארגונים בעלי אינטרסים שונים, ואם מתקיים שיתוף פעולה ביניהם הרי הוא נובע מאינטרסים הדדיים, או מצורך אינסטרומנטלי. הבנה זו מקבלת משנה תוקף בעידן הנאו-ליברלי, שאלמנט הפיצול-ביזור של אינטרסים וארגונים בו מובנה, והממשל מניח

Laura A. Reese and Davia S. Cox, 'Local Culture and Governmental Change: 46
The Endurance of Culture in the Face of Structural Change', *Canadian Public Administration*, 50, 2 (2007), pp. 245-271; Laura A. Reese and Raymond A. Rosenfeld, 'Comparative Civic Culture: The Role of Local Culture in Urban Policy-Making', *Journal of Urban Affairs*, 30, 4 (2008), pp. 355-374

47 'חינוכי ממדרגה ראשונה', על המשמר, 22.1.1987.

48 שם.

49 משה שוקד ושלמה דשן, דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה, מהדורה מורחבת, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1999, עמ' 29-30.

ואף מעודד שיתופי פעולה בין-מגזריים, או קואליציות.⁵⁰ על בסיס הנחה זו, וכדי להבטיח הוגנות ומניעת ניגודי עניינים, הרשויות מקפידות להבחין היטב בין הדרג השלטוני, הדרג המקצועי והדרג הפרטי.

נראה כי הנחות היסוד שבבסיס מערכת חשיבה זו זרות לחברים ב'חוג נתיבות'. בפועל, בשנות השמונים והתשעים לא הייתה הפרדה ארגונית. נציגי המועצה המקומית (גוף שלטוני) יצאו ובאו במסדרונות העמותה (גוף פרטי) ולהפך:⁵¹ בימים ההם היה שלום דנינו פקיד ממונה על מחוז הדרום במשרד הפנים, ובו בזמן יושב ראש 'ועדת ההנצחה' של עמותת ההנצחה; יוסף אבו היה בתקופה מסוימת יושב ראש עמותת ההנצחה, ובאותו הזמן ראש מועצה (ובמסגרת תפקידו היה יושב ראש הוועדה המקומית לתכנון ולבנייה); יחיאל זוהר (לימים ראש המועצה המקומית), אליהו אילוז ושמעון אלון היו במחצית השנייה של שנות השמונים חברים בעמותת הבבא סאלי, ובו בזמן חברי המועצה המקומית נתיבות.⁵²

נראה כי בין המערכות הללו התקיימה הפריה הדדית ותנועה דו-סטריית. יתר על כן, על פי מנכ"ל עמותת ההנצחה וחבר החוג, הרב בנימין חן, ביתו של הבבא ברוך, שנהג להתערב בפוליטיקה המקומית כדבר שבשגרה,⁵³ היה האתר המרכזי שבו 'נרקחות המרקחות הפוליטיות העיקריות'⁵⁴ של היישוב. שנים רבות נהגו חברי 'חוג נתיבות' לעלות לבית הבבא ברוך בכל מוצאי שבת ו'לשתות כוס תה עם נענע'.⁵⁵

נראה כי להבדיל מהיגיון הממשל העירוני (בהוראתו האמורה לעיל), ההתכנסות בין עיריית נתיבות ובין עמותת ההנצחה הושתתה על מסורת פוליטית משותפת (אם כי אפשר בהחלט ששירתה אינטרסים הדדיים): עבור כל האישים שצוינו היה הבבא סאלי דמות מופת קונצנזוסאלי, ועל כן הם ראו את מטרות עמותת ההנצחה עין בעין. מעיון היסטורי-אנתרופולוגי עולה כי המאפיינים שצוינו – אוריינטציה הייררכית חזקה, קבלת החלטות לפי מפתח שיוכי ('זכות אבות'), אי-הפרדה בין הפרטי לשלטוני – נטועים עמוק במסורת יהודי צפון אפריקה.⁵⁶ למעשה, המצפן הפוליטי – מערכת הניווט – שהדריך את

50 ראו: שלמה חסון, הסדר העירוני החדש: קואליציות ממשל בערי ישראל, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים 1996; Jon Pierre, *Rethinking Comparative Urban Politics: From Urban Regime Theory to Urban Governance?* Available at SSRN, <https://www.ssrn.com/index.cfm/en/>, 1909759.

51 יוסי בר-מוחא ודני דור, קדושים בע"מ: משפחת אבוהצירא – אגדה ומציאות, ספריית מעריב, אור יהודה 1995, עמ' 186.

52 שם.

53 ראו למשל 'זוהר בא לביתו של ר' ברוך וסיכם על קואליציה חדשה', עליתון: שבועון לנתיבות, אופקים ושדרות, 530 (18.8.1989).

54 ריאיון עם חן בנימין, מנכ"ל עמותת הבבא סאלי (1984-1992), 17.11.2003, נתיבות.

55 שם.

56 Harvey E. Goldberg, 'Jebel Nefusa: The Setting of the Jewish Community', in: Idem (ed.), *The Book of Mordechai, A Study of the Jews of Libya*, ISHI, Philadelphia

חברי החוג בשנות השמונים והתשעים, שואב ממרוקן של המחצית הראשונה של המאה ה-20 והמאות שקדמו לה.

השפעת קהילות מורשת

גורם מפתח נוסף שתורם, בעקיפין, לפיתוח קריית הבבא סאלי מתגלם בתופעה שהלכה וצברה תאוצה מאז שנות התשעים של המאה ה-20: התבססות והתרחבות של קהילות מורשת אבוחצירא המפוזרות לאורכה ולרוחבה של מדינת ישראל.

נתחיל בהבחנה יסודית: בהגדרה הבסיסית, מורשת אינה זהה עם תרבות (תיבות C, H בתרשים). מורשת היא קונסטרוקציה, הבניה של ידע – נופים, ביוגרפיות, מיתוסים וגיבורי תרבות – שמעוצבת באופן סלקטיבי.⁵⁷ על פי רוב, מורשת נוצרת כאשר מתוך הקבוצה או הקהילה נולדים יזמים חברתיים או קבוצות עילית, המבקשים באופן וולונטרי לחלץ את הטוב, היפה והראוי מן ההיסטוריה הקבוצתית, באמצעות איתור וסינון אובייקטים או ערכים מן העבר הראויים להשקעת מאמצים ומשאבים למען שימורם והנחלתם לדורות הבאים (חצים d, b).⁵⁸ בשל האופי הסלקטיבי, כלומר משום שהקבוצה מסננת את החיובי והנשגב מעברה, המורשת מאחדת בין יחידים, יוצרת סולידריות עם העבר המשותף, והיא ביטוי עמוק של אנושיות.⁵⁹ זאת ועוד, להבדיל מתרבות (ותרבות פוליטית בפרט), אשר מניחה כי חברי הקבוצה הם נשאים לא־מודעים של ידע, כאן המצב שונה: את 'סל המורשת' – מה נכנס ומה לא – בונים היזמים החברתיים בתהליך מודע של סינון וסינון. כך גם הציבור הרחב: חברי הקהילה נוהגים לבוא למופעי המגוונים של המורשת – טקסים, הילולות, ריקודים, מוזאונים, טיולי מורשת וכו' – באופן מודע. כפי שאראה, גם תהליך ההבניה של מורשת אבוחצירא נעשה על פי קווי המתאר האמורים: וולונטריות, סלקטיביות ומודעות.

ברקע יש לציין את המגמה במישור הכלל-לאומי: מאז שנות השמונים, עוד ועוד בנים ובנות מהדור השני והשלישי להורים יוצאי ארצות המזרח מתלכדים סביב מורשתם, ולמעשה מבטאים גל של התחדשות אתנית-מזרחית.⁶⁰ התלכדות זו עלתה מדרגה בראשית המאה ה-21, כאשר נצפו יוזמות רבות שביקשו לכוון ולשמר את מורשתם האתנית, אם

1980, pp. 40-76; Lawrence Rosen, 'Muslims-Jewish Relations in a Moroccan City', *International Journal of Middle East Studies*, 3 (1972), pp. 435-449

Kurmo Konsa, 'Heritage as a Socio-Cultural Construct: Problems of Definition', *Baltic Journal of Art History*, 6 (2013), pp. 125-151

Ibid., pp. 147-148

Ibid., p. 148

Avi Picard, 'Like a Phoenix: The Renaissance of Sephardic/Mizrahi Identity in Israel in the 1970s and 1980s', *Israel Studies*, 22, 2 (2017), pp. 1-25; Efrat Rosen-Lapidot and Harvey E. Goldberg, 'The Triple Loci of Jewish-Maghribi Ethnicity: Voluntary Associations in Israel and in France', *The Journal of North African Studies*, 18, 1 (2013), pp. 112-130

באמצעות הקמת עמותות ואם בבניית אתרי אינטרנט ופרסומם ברשתות החברתיות.⁶¹ לדברי רוזן-לפידות וגולדברג,⁶² שהתמקדו בקהילות מורשת של יוצאי צפון אפריקה בישראל ובצרפת, התופעה מבטאת 'רנסנס של התארגנות יהודית-מוגרבית'. עוד הם ציינו עשרות רבות של ארגונים שהוקמו מאז ראשית המאה ה-21 שייעודם שימור המורשת ההיסטורית והתרבותית של הקהילה והנחלתה לדורות הבאים באמצעות תיעוד, מחקר, עריכת ימי עיון, וכו'.

מקהילות המורשת השונות, לנו עניין בקהילה מסוימת: זו שחבריה מזהים עצמם כחסידי הרבנים לבית אבוחצירא, ומרכז הכובד שלה נשען על יוצאי תאפילאלת. בישראל מפוזרות קהילות רבות מסוג זה, ולצורך הדיון אכנה אותן בראשי התיבות: קמ"א – קהילות מורשת אבוחצירא. לחברי קמ"א בישראל עולם תרבותי ייחודי, אקסקלוסיבי ועשיר מבחינת גיבורי התרבות, אוצר הגיוגרפי ופרטואר ליטורגי. עניינים אלו יפורטו, יבוארו ויודגמו בהמשך, אך בטרם ייעשה כן אציג מפה כללית הממקמת את חוגי קמ"א על רקע התשבץ הכלל-קהילתי-אתני בישראל.

חברי קמ"א מובחנים מזולתם, בעיקר בהשוואה לכמה טיפוסים זהות אתנית. הם נבדלים מהנמטעים (assimilated), דהיינו מהגרים, או בני מהגרים, המניחים למסורות ארץ מוצאם להתמוסס ולגווע לאט. להבדיל מהם, חברי קמ"א רואים במסורת ובפולקלור שהתפתח סביב משפחת אבוחצירא עוגן בריא וראוי. לעומת זאת, שלא כמו המתבדלים בנוסח קהילות החרדים-הספרדים, הנוטים להתכנס בתוך התרבות המובלעת לעתים עד כדי שינוי כולל של אורחות חייהם, הרוב המכריע של חברי קמ"א משתלב בזרם המרכזי.⁶³ חברי קמ"א מובחנים גם לעומת קהילות מורשת שאני מכנה 'משמרים-מתעדים' – קבוצות המשקיעות מאמצים בעבודת תיעוד ושימור ארכיוני ומוזאוני, ושואפות להנציח את ההיסטוריה והמורשת של קהילת מוצאם. קהילות אלו נוטות לאינקלוסיביות ומתנהלות מול מגוון קהלים, בין השאר תיירים.⁶⁴ להבדיל מה'משמרים-מתעדים', החברים בחוגי קמ"א אינם

61 Nissim Leon, 'Haredism Versus Traditionalism: A New Reading of Mizrahi Religious Politics at the Start of the 21st Century', in: Guy Ben-Porat, Yariv Feniger, Dani Filc, Paula Kabalo, and Julia Mirsk (eds.), *Routledge Handbook on Contemporary Israel*, Routledge, London 2022, pp. 299-310

62 Rosen-Lapidot and Goldberg, 'The Triple Loci of Jewish-Maghribi Ethnicity'

63 בהיבט זה, נוכחותן והתרחבותן של קהילות קמ"א הוא אמנם חלק בלתי נפרד ממגמת ההתחדשות האתנית, אך למרות זאת יש להדגיש: התפתחות זו איננה תואמת לחלוטין את הגל החדש מהעשור החולף, אשר נסים ליאון (Leon 2022) מכנה 'מסורתיים' – ניסיון אידאולוגי ומודע של המסורתיים להיבדל הן מהזהות המזרחית-רדיקלית-חילונית הן מהזהות החרדית-מזרחית. המקרה שלפנינו שונה, שכן קהילות מורשת אבוחצירא אינן מתלכדות סביב אידאולוגיה כלשהי, אלא סביב דמות. אם יש רכיב אידאולוגי הרי הוא הדגש על דמות הצדיק כאלמנט קונצנזואלי. משום כך אנו עשויים לראות באירועי ההילולות לכבוד רבני אבוחצירא נוכחות של מסורתיים לצד חובשי כיפות סרוגות, ולצדם חרדים-מזרחיים.

64 Elisa Bonacini, 'Heritage Communities, Participation and Co-creation of Cultural

משקיעים עמל רב במלאכה ארכיונית או מוזאאנית, ודאי שאינם פונים לתיירים. המבקרים בקריית הבבא סאלי לא ימצאו 'מוזאון מבקרים' או חיזיון אורקולי המספר את סיפור חייו של הבבא סאלי. כפי שאראה, עבודתם מבטאת חיות וחיים בתוך המציאות המסורתית (להלן, הילולות) ולא מחוצה לה; במובן זה, פועלם משקף ממד 'אנושי' יותר.

האפיק המרכזי המעמיק את הגיבוש הפנים-קהילתי של חוגי קמ"א, ולמעשה משקף באופן מיטבי את עולם התוכן של חבריהן, נמצא באירועי ההילולות המגוונים הנערכים לכבוד הצדיקים הקדושים ממשפחת אבוחצירא. אין מדובר בהילולות ההמוניות, המתקיימות ברוב עם בשעות היום ובסמוך לציון קבר הצדיק, כי אם בהילולות המתקיימות בשעות הערב, לרוב בבתים פרטיים. בקטגוריה הזו נוהגים חברי קמ"א, בכל אתר ואתר, להשתתף בהילולות לציון יום הפטירה של רבנים חשובים ממשפחת אבוחצירא: רבי דוד אבוחצירא, הבבא דו (יום ההילולה: י"ד בכסלו); רבי יצחק אבוחצירא – 'הבבא חאקי' (יום ההילולה: כ"ה באדר); רבי מסעוד אבוחצירא (יום ההילולה: י"ב באייר). ההילולות הנפוצות ביותר הן אלו הנערכות לכבודם של שניים הזוכים לדרגה הגבוהה ביותר של פופולריות: רבי יעקב אבוחצירא – אבי השושלת (יום ההילולה: כ' בטבת), והרב ישראל אבוחצירא – הבבא סאלי (יום ההילולה: ד' בשבט). בבאר שבע למשל, מדי שנה ביום ציון פטירתם של רבי יעקב ורבי ישראל, מתקיימות בו בזמן יותר מעשר הילולות בבתים פרטיים במקומות שונים;⁶⁵ בירוחם מתקיימת ההילולה בשני מוקדים.⁶⁶ אם מדובר ביום הפטירה של יתר הרבנים, כי אז תתקיימנה הילולות מצומצמות יותר, בבית אחד או בשני בתים, לכל היותר. למשל ההילולה לכבוד הרב יצחק אבוחצירא, 'הבבא חאקי' (1895-1970), נפוצה בעיר רמלה שבה שימש בתפקיד הרב הראשי בשנות החמישים והשישים.⁶⁷

ברמה הכלל-ארצית, חברי קמ"א אינם מכירים איש את רעהו: החברים בעפולה החוגגים את הילולת הבבא סאלי אינם מכירים את מקביליהם מבאר שבע. לעומת זאת, ברמה הפנים-קהילתית, חברי קמ"א מכירים איש את רעהו: מהמשפחה המורחבת, משכונת המגורים, מהשתתפות פעילה בבית הכנסת או משיעורי תורה. בסקירה שלהלן אציג ניתוח אתנוגרפי של חוג קמ"א כפי שהוא נצפה בעיר באר שבע. התיאור האתנוגרפי מבוסס על השתתפותי בכמה הילולות, במסגרת מתודת התצפית המשתתפת.

את ההילולה לכבוד הצדיק יו"ם חבר קהילה וולונטרית – על פי רוב אישיות מקובלת ומבוססת כלכלית, ובדרך כלל ההילולה תתקיים בביתו הפרטי. משעה שהוכרו על כך, חברי הקהילה נערכים מבעוד מועד: מזכירים לכולם את התאריך ומתארגנים לקראת

Values: The #iziTRAVELS Sicilia Project', *Museum International*, 70, 1-2 (2018), pp. 140-153

65 ריאיון עם משה דהן, חבר פעיל בקהילות מורשת אבוחצירא, 20.9.2022, באר שבע.

66 שם.

67 שם.

האירוע באמצעות שיחות טלפון או קבוצות ווטסאפ. באירוע צפויים להשתתף בין עשרים לארבעים אורחים. ביום האירוע, לקראת בין הערביים וכהכנה לבוא האורחים, יתגייסו בני ובנות המשפחה לסייע: הם ירחיבו את קיבולת סלון הבית ואת שולחנות האוכל, ויתגברו את מערך הישיבה באמצעות גיוס כיסאות. האורחים מגיעים טיפין-טיפין, שואלים איש לשלומו, מתחבקים ומתנשקים כל העת, שחים זה לזה בעברית מתובלת יהודית-מרוקאית. בשלב האירוח הראשוני, יתכבדו האורחים בכוס תה עם נענע ומיני אגוזים ובוטנים, ובתוך כך יקפידו לברך על המזון בקול רם. לאחר שיגיעו לפחות מניין גברים, תתחיל תפילת ערבית; לאחריה הכול יסבו אל הסעודה. הנשים יקפידו לערוך את שולחנות האוכל באופן מזמין: שפע סלטים, פשטידות, דגים, בשר ומשקאות קלים וחרפים, הכול לפי מיטב המסורת הקולינרית המרוקאית, ובייחוד מאכלים שאופייניים ליוצאי תאפילאלת.⁶⁸ לפנים, הנשים הן שהופקדו על הכנת התבשילים, אך כיום המגמה היא להעתיק מלאכה זו ולהעבירה אל חברות הקייטרינג שצברו ניסיון בעולם התוכן הקולינרי הפרטיקולרי. בסלון הבית נוהגת הפרדה מגדרית, הן בשעת הסעודה הן ברגעים שנדרש שירות: לרוב, הנשים הן המוציאות ומביאות את מנות האוכל ומפנות את כלי האוכל.

בין מנה אחת לאחרת יקום מי מבין האורחים ויתנדב לומר 'דבר תורה'. דבר תורה הוא מוסד חברתי הנטוע עמוק במסורת היהודית-אורתודוקסית, ולו כללים ברורים; בהילולה לכבוד הצדיק, למוסד הזה תבנית ייחודית: הדרשן יפתח בדברי שבח לבעל האכסניה – מארגן ההילולה; יעבור לפרשת השבוע, ואולי ייגע בנושאים אקטואליים. בשיאו של דבר התורה יספר הדרשן סיפור נסי ופלאי המיוחס לצדיק הקדוש שהערב ציון פטירתו. הוא יספר על הנס כמי שחוה אותו ישירות או כמי ששמע עליו מכלי שני, או ממגוון המקורות ההגיוגרפיים הקיימים.⁶⁹ פעם יסופר כיצד הביא הצדיק למצב שבו נכה קם על רגליו, ופעם כיצד התממשה הבטחת הצדיק לאישה עקרה כי תיפקד בבן זכר. לשמע הסיפור, נראים משתתפי ההילולה מהנהנים לאות הסכמה, וכך יתממש השלב המכריע והחשוב של הערב: אשרור האמונה בדבר היכולות העל-טבעיות של הצדיק הקדוש – רכיב היסוד בדבק המלכד של הקהילה. בין מנה אחת לאחרת, ישיקו המסובים כוסות 'לחיים', והשתייה כדת אין אונס. בקבוצת המשקאות, מקום של כבוד נועד ל'מאחיה', הלוא הוא הערק בגרסה המרוקאית – משקה שסביבו סופרו סיפורי נסים והתפתח פולקלור שלם.⁷⁰

הסעודה הדשנה ודברי התורה המתובלים במאחיה, הם בעצם שלב 'התדלוק' המעורר את האורחים לקראת רגע השיא: הצטרפות בהתלהבות לשירת הפיוטים. אין מדובר

68 המאכלים המוכרים במיוחד של יוצאי תאפילאלת הם: יאפראג' – קציצות בשר מטוגנות מתובלות בסולת ומבושלות; בדיל'אן בודו – חצילים מטוגנים בגרסה ייחודית; אלמגינה – פשטידה בסיסית עם שינוי מקומי (נוסח תאפילאלת).

69 קובץ סיפורי מעשיות על הבבא סאלי, ראו למשל באתר עמותת 'אחינו'. <http://www.acheinu.co.il> (אוחזר ב-27.10.2023).

70 בר-מוחא ודור, קדושים בע"מ.

בפיוטים מהרפרטואר המזרחי הקלאסי;⁷¹ בהילולות קמ"א מככבים פיוטים המוכרים בעיקר ליוצאי תאפילאלת ומרוכזים במחזור יגל יעקב, שבו כ-180 פיוטים שכתבו רבני אבוחצירא או שנכתבו לכבודם.⁷² מהפיוטים הפופולריים בשנים האחרונות: 'אעופה אשכונה',⁷³ שכתב רבי יצחק אבוחצירא; 'ידו לך רעיוני',⁷⁴ שכתב הבבא סאלי. בקבוצת השירים שנכתבו לכבוד הרבנים נמצא דברי הלל ושבח לצדיק הקדוש, המתואר כמי שבקי בענייני ההלכה היהודית ובעולם הקבלה, ספון בעולמה של תורה וניחן בסגולות. כמה מהפיוטים שנכתבו לכבוד אבי השושלת, רבי יעקב אבוחצירא: 'אערוך מהלל ניבי',⁷⁵ שכתב רבי יעקב בן-עטר; 'אשירה נא, לכבוד מרנא', שכתב רבי יעקב אביטבול.⁷⁶ בתום ההילולה, העשויה להימשך בין שלוש לחמש שעות, מתפזרים החברים איש-איש לביתו.

לצד ההילולות במסגרת הביתית, נפוצה בשנים האחרונות תופעת ההילולות הנערכות באולמי אירועים עירוניים. התופעה מתרחשת כאשר חבר קהילה מבוסס תורם מהונו לטובת העניין. בבאר שבע למשל נוהג זה שנים רבות הבעלים של אולמי 'ארגמן' (שמוצאו ממרוקו) לתרום את האולם שבבעלותו לטובת הילולת הבבא סאלי, וכן נושא בעלויות הקיטרינג; בעליהם של אולמי 'לב' (אף הוא מוצאו ממרוקו) נוהג לתרום את האולם שבבעלותו לטובת הילולת רבי יעקב אבוחצירא ואף הוא נושא בעלויות הקיטרינג.⁷⁷ בהילולות מסוג זה רף האירוח גבוה: לאירוע מגויסת תזמורת וכן פייטנים מקצועיים. דמויות מוכרות בסוגת הפייטנים הם: אמיל זריהן, ליאור אלמליח, בני בוזגלו ורבי חיים לוק. עבור חברי קמ"א נחשבים פייטנים אלו, שהם גם הסולנים של 'התזמורת האנדלוסית',⁷⁸ לגיבורי תרבות. בהילולות כמו אלו נמצא תדיר אישי ציבור מהאליטה המקומית, הפוליטית או

71 לצורך העניין, 'הרפרטואר המזרחי הקלאסי' מתייחס לשירי הקודש הרווחים בורם המרכזי המאגד את כלל עדות המזרח. על פי רוב מדובר בשירים בסגנון 'ירושלמי' או 'חלבי' כגון 'נגילה הללויה', 'כי אשמרה שבת', 'ישמח חתני', המושרים באירועים ומועדים מיוחדים: חגים, שבתות או שמחה משפחתית. דוגמה טיפוסית לקובץ שירים מסגנון זה ראו: אליהו גבאי (עורך), **חיבת הפיוט**, הוצאת חיבה, ירושלים 1990.

72 רבי יעקב אבוחצירא חיבר את גרעין הפיוטים של מחזור יגל יעקב אשר מתרכז בין השאר ובעיקר סביב רעיון הכמיהה לגאולת ישראל. ראו: מאיר נזרי, **היצירה הפיוטית לחכמי אביחצירא**, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2018. עם השנים נוספו למחזור עשרות שירים שכתבו צאצאיו ומוקירי דרכו. בשנים האחרונות ערך את הקובץ חתנו של הבבא סאלי. ראו: דוד יהודיף (עורך), **יגל יעקב**, מוסדות אוהלי יעקב ותפארת ישראל, נתיבות תשמ"ז.

73 שם, עמ' 80.

74 שם, עמ' 104.

75 שם, עמ' 199.

76 שם, עמ' 207.

77 ריאיון עם משה דהן.

78 התזמורת האנדלוסית נוסדה באשדוד בשנת 1994. מקור הלחנים של התזמורת הוא באנדלוסיה שבדרום ספרד. מרבית הלחנים התגבשו כפסיפס השואב דוגמאות מהמזרח התיכון, מהעולם הנוצרי-דתי, מהעולם המרוקאי-ברברי וכן מ'מוזיקות אחרות'. ראו: אבי עילם-אמזלג, 'לחנים ומבנים מלודיים צרפתיים בשירת יהודי מרוקו', **פעמים**, 117 (2008), עמ' 7-36.

העסקית של מדינת ישראל שיכבדו את האירוע בנוכחותם, ועל פי רוב יהיה מוצאם ממרוקו (ראו להלן: חוג הבכירים).

ממכלול החומרים שבונים את ריטואל ההילולה, נראה כי לזו עולמם של חברי קמ"א מושתת על אידאליזציה מתמשכת של העוגנים המחזיקים את הסדר הקוסמי והתרבותי בתבנית הייררכית: האל, עם ישראל, משפחה-קהילה ואבן הראשה – המנהיג הצדיק-הקדוש. נראה כי האורחים מונעים מתחושת גאווה וסיפוק רוחני, בבחינת 'אשרינו מה טוב חלקנו'. במונחי ויקטור טרנר,⁷⁹ הרושם הוא שההילולה יוצרת אחוות רעים בסגנון קומוניסטי, קרי קהילה שחבריה חווים תחושה עזה של אחווה פנים-קבוצתית.

מנקודת המבט של מחקר זה, המתמקד בתהליך הבניה מרחבית כפועל יוצא של תלות בין עולם הרעיונות והאמונות ובין הֶרְאָלִיָה, נוכחותם המתעצמת של חוגי קמ"א בישראל של המאה ה-21 מסמנת התפתחות בעלת פוטנציאל להיתרגם לכלל-מציאות פוליטית וגאוגרפית. ראשית, מפני שקהילות אלו פועלות כשלוחה המשמרת ערכים וזיכרון קולקטיבי, שמעיקרם משתלבים עם היעדים של עמותת ההנצחה (חץ g בתרשים). שנית, מפני שמכלול ערוצי הביטוי של המורשת – שפה, מוזיקה, מאכלים – מהווה הֶבְטוּס, דהיינו נטיות חברתיות המלכדות את החברים לקהילה כפרסה כלל-לאומית, ועשוי לייצר העדפות משותפות, כלומר לעצב מציאות מרחבית (חץ g) ותרבות פוליטית (חץ n).

חוג הבכירים

כדי שמורשת תחלחל לציבור הרחב, יש צורך בפעולת תרגום מהמישור המופשט אל המעשי – למשל התגייסות של סוכני פעולה או 'יזמים חברתיים', הדואגים להטות את המשאבים, בכלל זה מנגנוני המדינה – תכנון, בנייה, מימון, בקרה ורגולציה – למען קידום היעדים של קהילת המורשת או הפעילים בפוליטיקה העירונית, או שניהם יחד.

בשדה המדובר פעלו יזמים בכירים רבים. בסקירה שלהלן אעמוד על דמותם של שלושה. כולם נולדו במרוקו בין שנות הארבעים לשנות השישים של המאה ה-20, ועלו ארצה בשנות החמישים או השישים. כמו החברים ב'חוג נתיבות', אף הם גדלו על רקע המציאות ההגמונית-חילונית שבהשראת רעיון כור ההיתוך, ביקשה להתיך את זהותם לטובת ישראליות. להבדיל מהחברים ב'חוג נתיבות', הבכירים הנבחרים אינם חובשי כיפה, אך הם מנהלים אורח חיים מסורתי; הם משתתפים בהילולות השונות ומשתמשים בשפה וברפרטואר התרבותי הייחודי של קמ"א. עבורם, קהילות המורשת הן בגדר בסיס-אם – תחנת ריענון זהותית ומקור לתחזוקה שוטפת של זהות אתנית (חץ e בתרשים). כפי שאראה, התחזוקה הזו, בשילוב מקורות פנימיים-אישיים ותנאים נסיבתיים, הביאו את הבכירים לפעול באורח פרו-אקטיבי לכינון מציאות ראלית – בניית קריית הבבא סאלי הלכה למעשה (חץ h).

79 ויקטור טרנר, התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה, רסלינג, תל אביב 2004.

ניתוח מקורות ההשראה והמשאבים הנפשיים ששימשו את הבכירים ייעשה בעזרת ארגון הכלים של הפרדיגמה הביוגרפית-פרשנית.⁸⁰ בקצרה, חוקרים המתבססים על פרדיגמה זו רואים בסיפור החיים הפרטי-אינטימי של הסובייקט, ובעיקר באופן שבו הסובייקט מספר לעצמו את סיפור חייו, רכיב מרכזי בתהליך ההבניה החברתית והמרחבית. אכן, הסוציולוגיה וההיסטוריה, כלומר הכלל, מעצבים את סיפור החיים; אבל, מכוח הפרשנות האישית, הפרט מעצב מחדש את הכלל באמצעות גיבוש עמדות ובניית מוסדות. על פי עיקרון מפתח זה, הניתוח שלהלן יתמקד בדיאלוג הפנים-סובייקטיבי, וכן בזיהוי חוטי חיבור וזיקות גומלין בין המעגל הפרטי-סובייקטיבי ובין המעגל המשפחתי, העדתי, העירוני-קהילתי. הסקירה תעסוק בשלושה בכירים, כל אחד מהם מייצג זירת כוח ייחודית: הון, שלטון ופקידות בכירה.

בקבוצת בעלי ההון פילנתרופים שונים, על פי רוב יהודים שמוצאם ממרוקו, אשר הרימו תרומה כספית לעמותת ההנצחה או למען הקמת מבנים בקריה. למשל משפחות נקש ומרציאנו,⁸¹ שמכספם נבנו בקריית הבבא סאלי מבנים בעלי חזות מרשימה, בכלל זה: בית המגורים של הבבא סאלי (לאחר פטירת הבבא סאלי, ביתו של הבבא ברוך) שנבנה בשנת 1981 כהעתק של ארמון המלך חסן במרוקו בעלות של כשני מיליון דולר,⁸² וכן המבנה הרב-תכליתי הסמוך לקבר. אתמקד בדמותו של בכיר בולט בתרומתו מהשנים האחרונות – אלי אלעזרא.

אלי אלעזרא הוא איש עסקים המתגורר באשקלון. הוא נולד בשנת 1961 בארפוד, בירת מחוז תאפילאלת שבמרוקו, ובהיותו בן שנה בלבד עלה ארצה עם הוריו ועם משפחתו ברוכת הילדים למעלות, ואחר כך עבר לאשקלון וגדל בשכונת המצוקה שמשון. בשנות השמונים ניהל פרויקטים עירוניים, ומאמצע שנות התשעים הוא איש עסקים. בשנת 2001 עשה את פריצת הדרך בחייו העסקיים כאשר רכש את חברת הנדל"ן שבבעלות המדינה – 'אפרידר'; ב-2003 רכש את חברת הליסינג 'אלבר', ובהמשך את 'הכשרה חברה לביטוח'. אלעזרא עומד כיום בראש קבוצת 'אלעזרא החזקות' ונמצא ברשימת חמש מאות עשירי ישראל.⁸³ הפעילות הפילנתרופית של אלעזרא מקיפה מגוון זירות: חברה, חינוך, דת ובריאות. אתמקד בתרומותיו למוסדות הבבא סאלי ולקהילת יוצאי תאפילאלת. אלעזרא מסרב

80 T. I. Vlasova and G. G. Krivtchik, 'Reception of the Biographical Method in Historical and Anthropological Studies', *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 13 (2018), pp. 156-165; Lynn Froggett and Prue Chamberlayne, 'Narratives of Social Enterprise: From Biography to Practice and Policy Critique', *Qualitative Social Work*, 3, 1 (2004), pp. 61-77; Yitzhak Dahan, 'Urban Distress and Political Narrative: Life Stories of Local Leaders in a Poor, Underprivileged Suburb and the Reconstruction of Urban Order', *Qualitative Social Work*, 16, 2 (2017), pp. 255-272

81 בר-מוחא דודו, קדושים בע"מ, עמ' 179.

82 שם.

83 אתר 'אשקלונים', 'משכונת מצוקה באשקלון לרשימת 500 העשירים בישראל', 27.10.2020, <https://tinyurl.com/yzkxr3xn> (אוחזר ב-21.9.2023).

לחשוף סכומי כסף, אך מציין בגאווה את תרומתו באפיקים הללו:⁸⁴ הקמת קרן המלגות עבור הלומדים בכולל האברכים אשר בקריית הבבא סאלי; תרומות המועברות לעמותת ההנצחה ולרוב ניתנות בהילולות לזכר רבני אבוחצירא,⁸⁵ ועוד. לבד מתרומות המגיעות ישירות לעמותה ולקרית, אלעזרא תרם ועודנו תורם למוסדות המקדמים את מורשת יהודי תאפילאלת. למשל, הוא מימן את שיקום בית העלמין היהודי בארפוד והקים בתי כנסת באשקלון, אחד מהם נקרא על שם הבבא סאלי.⁸⁶

כדי להבין לעומק את המקורות הרעיוניים והנפשיים העומדים מאחורי פועלו הפילנתרופי, יש להעמיק בסיפור חייו של אלעזרא, אשר כפי שאראה, משרד גאווה רבה – גאווה במשפחה, בקהילת המוצא (יוצאי תאפילאלת), בשכונה, וכן גאווה ברבני אבוחצירא. תימוכין לכך אפשר למצוא בספרו האוטוביוגרפי **ריח הגויאבות**.⁸⁷

כבר בפרק הפתיחה מספר אלעזרא על תחושת הרצף ההיסטורי בינו ובין עברו, כאשר בשנת 2005 נסע לאחת מערי מרוקו. בימים ההם חש כאילו העיר 'זורמת בעורקי [...] כאילו יכולתי להתהלך ברחובותיה, להריח את הריחות להתענג על הצבעים, לשמוע את הקולות'.⁸⁸ ברכיב 'הקולות' אלעזרא מספר בערגה ובנימה נוסטלגית על אירועי שירת הפיזטים שנהגו במשפחתו בשבתות ובשמחות,⁸⁹ שהשירים המושרים בהם מרוכזים במחזור **יגל יעקב** – הייחודי ליוצאי תאפילאלת. אלעזרא גדל בישראל המודרנית של שנות השישים והשבעים, אבל הוא מבכר את 'כוחה של [ה]מסורת [...] על תפיסות אינטלקטואליות'.⁹⁰ קביעה השקפה זו איננה יונקת מפילוסופיה דתית גרדא, ולא צמחה יש מאין. למעשה, היא נטועה בצמתים ובאירועים מגוונים שבהם הצטלבו חייו הפרטיים עם עולם המשפחה הקהילה על מנהיגיה רבניה.

כאמור, אלעזרא גדל במשפחה שבה רבני אבוחצירא היו בגדר ציר מרכזי שסביבו התנהלה הקהילה. לנוכח סביבה זו הוא נמצא מאשרר ומעצים את דמותם של רבני הקהילה, וכך הוא מעיד:

הבבא סאלי היה דמות שנשבעים במשהו יקר במיוחד. גם אותי לקח אבי ערב גיוסי [לצבא] לקבל ברכה מהבבא סאלי. זו הייתה חוויה מיוחדת במינה... נכנסנו לחדר

84 ריאיון עם אלי אלעזרא, יום ואיש עסקים, 3.10.2022, חולון. למעשה, אין שום אזכור במרשתת או בעיתונות הכתובה המעיד על התרומות הללו. נראה כי הדבר נובע מרצונו של הפילנתרופ לתרום בסתר.

85 בהילולות המתקיימות באולמות שמחה עירוניים מתנהלות גם מכירות פומביות שהכנסותיהן קודש לעמותת ההנצחה.

86 ריאיון עם אלי אלעזרא.

87 אלי אלעזרא, **ריח הגויאבות: משכונת שמשון לפסגת שוק ההון**, ידיעות ספרים, ראשון לציון 2017, גרסה דיגיטלית.

88 שם, פסקה 58.

89 שם, פסקה 126.

90 שם, פסקה 123.

בדירת שיכון צנועה מאוד [...] לא קשה היה להבחין באינטימיות, בקרבה, בינו לבין המשפחה שלנו [...]. לאורך המפגש הוא שם את ידו על ראשי ובירך אותי שאלך לשלום ואחזור לשלום. ההתרגשות הייתה גדולה [...]. גם את בני לקחתי בהגיעם לגיל גיוס לקבל ממנו ברכה. לאחר מותו עלינו לקברו, התפללנו ונתנו צדקה. ואני מאמין שגם בני יביאו את בניהם בבוא העת לקבל ברכה.⁹¹

נשוב אל תנאי הקונטקסט הכלל-לאומי: המפגש המדובר אירע אי שם בסוף שנות השבעים, קרי בימים שבהם המרכז הישראלי-הגמוני היה עדיין פעיל, ושימש גורם המקרין ערכים מודרניים-רציונליים (תיבה S בתרשים) אשר עמדו במתח מסוים אל מול הציבור המזרחי-מסורתי. על פניו, מפגש-מתח מעין זה עלול היה לייצר, לפחות תאורטית, משברים שבתנאים מסוימים עלולים להביא להתפרקות ולשבר. לא כך במקרה הזה. המסורתיות לא נשחקה, בין השאר משום שבחיי הנער אלעזרא נכחו דמויות מופת, בעיקר אביו וסבו – הרב שמעון חזוט. בילדותו ובנעוריו היה אלעזרא עד ישר למפגשים בין סבו ובין הבבא סאלי – המכירים איש את רעהו מתאפילאלת – אשר הטביעו בו חותם בל יימחה. הוא מעיד:

הזיכרון החזק ביותר שלי הוא מאבא שלי: כשהוא, או סבא שלי, היו רואים את מנהיגי הקהילה ממשפחת אבוחצירא, הם מייד היו מכניסים יד לכיסם ותורמים. הבבא סאלי ביקש בצוואתו שסבא יהיה היחיד שיטפל בקבורתו, ואכן הוא טיפל בו ואחר כך הביא לכל אחד מהילדים והנכדים פיסה מהתכריכים שלו. קשה לי לתאר את עוצמתה של המתנה הזו.⁹²

כאמור, בשנת 2001 רכש אלעזרא את אפרידר – חברת נדל"ן ממשלתית בקנה מידה לאומי. אל הישורת האחרונה – תיבת המכרזים – הגיע לאחר שחוזה קשיי מימון, בירוקרטיה מתישה ואכזבות מצד שותפים. ביום המכרז הגיש הצעתו, ומיד לאחר מכן ירד ברכבו מירושלים דרומה. בדרכו חזרה התקשרה אליו נציגת רשות החברות הממשלתיות ובישרה לו כי זכה במכרז. עם היוודע הבשורה המשמחת, עצר אלעזרא בנתיבות והשתטח על קבר הבבא סאלי. 'זה החיבור לשורשים שלנו',⁹³ כתב. במאי 2008 הניח אלעזרא את אבן הפינה לבית הכנסת שייבנה בשכונת אפרידר שבאשקלון ושייקרא על שם אביו, יעקב אלעזרא ז"ל, ודאג שמבנה בית הכנסת יעוצב 'בהשראת הבתים בארפוד'.⁹⁴ במעמד הנחת אבן הפינה נכח הבבא ברוך.⁹⁵

91 שם, פסקאות 120-123.

92 שם, פסקה 115.

93 שם, פסקה 438.

94 שם, פסקה 42.

95 בטי לוי, 'מלאכתם של צדיקים', 5.5.2008, <https://ashkelon.news/article/4096> (אוחזר ב-21.9.2023).

בקבוצת נציגי השלטון אפשר למנות בכירים רבים.⁹⁶ בסקירה שלהלן אתמקד בדמותו ובפועלו של שר הדתות בשנות התשעים – שמעון שטרית.

שטרית שימש בתפקיד שר הדתות בממשלת רבין השנייה (1992-1995), ובשנים 1988-2011 כיהן כחבר כנסת מטעם מפלגת העבודה. כשהיה שר הדתות הכריז ביוני 1995 כי ציון קבר הבבא סאלי הוא 'מקום קדוש'.⁹⁷ מתוקף הכרזה זו נעשה משרד הדתות שותף במימון יום ההילולה השנתי ובתחזוקת המתחם (מתחם א במפה). כמו כן, משרד הדתות בראשותו הקצה כ-150,000 שקלים לעמותת ההנצחה ולמוסדות הבבא ברוך.⁹⁸

יזמות אלו לא צמחו יש מאין. שטרית, המוכר בציבור הישראלי כחבר כנסת, שר ופרופסור למשפטים, נולד בארפוד בשנת 1946 למשפחה בת 11 נפשות. כאשר עלה ארצה עם משפחתו התגורר במעברת 'שער עלייה', ואחר כך גדל והתחנך בעיר הפיתוח טבריה. בגיל 27 קיבל דוקטורט במשפטים, ומאז 1984 הוא משמש פרופסור בפקולטה למשפטים של האוניברסיטה העברית בירושלים. הצהרותיו של שטרית ופועלו שלובים במורשת קהילתו. בריאיון מדצמבר 2020 הסביר לעיתונאי מהאתר החרדי **כיכר השבת**:

אני, כיליד ארפוד, העיר של רבני אבוחצירא, שהיה לי זכות גדולה, והכבוד, שכנראה זה הבטיח את ההצלחה שלי, שבבא חאקי [הרב יצחק אבוחצירא – אחיו של הבבא סאלי], זכר צדיק לברכה, הוא שמל אותי. אז אני בטוח שזה נתן לי את הכוח לעלות מהמעברה עד הצמרת הפוליטית, הכלכלית והאקדמית.⁹⁹

הדברים המרגשים לא חפים מאינטרס: בימים שנאמרו, דצמבר 2020, ניהל שטרית מסע פוליטי לטובת בחירתו לתפקיד נשיא מדינת ישראל; לשם כך ביקש אהדה בערוץ תקשורת הפונה אל הציבור החרדי ונציגיו בכנסת – הפורום הבוחר לתפקיד נשיא המדינה. יתר על כן, את הדברים אמר שטרית לערוץ תקשורת חרדי, וספק אם היה אומרם, בנוסח הזה, לערוץ תקשורת כללי-חילוני. על אף זאת, האינטרס הטבעי המסתתר מאחורי הדברים איננו גורע מהאותנטיות, שהרי שטרית הרים תרומתו למען עמותת ההנצחה ומורשת הבבא סאלי כחצי יובל לפני הריאיון המדובר.

תרומה רבת-ערך נוספת יצאה מתחת ידו של פקיד ממשל בכיר – חיים כהן. כאמור, בסוף שנות התשעים של המאה ה-20 יזמה הקרן הקיימת לישראל את הקמתו של פארק קק"ל ע"ש הבבא סאלי בסמוך למתחם הקבר בנתיבות. התכנית לא הייתה מהלך שגרתו שיזמו פקידים עלומי שם; למעשה, היא מעולם לא עלתה על שולחנם של הפקידים רמי

96 למשל בשנת 2017 קידם השר לפיתוח הנגב והגליל אריה דרעי (אשר נולד במרוקו), יוזמה לשיפוץ כלל המבנים במתחם א של קריית הבבא סאלי (מתחם הקבר ומתחם הסועדים), בהשקעה של כ-15 מיליון ש"ח.

97 שחר אילן, 'שטרית יכריז על קבר הבבא סאלי כעל אתר קדוש', **הארץ**, 23.6.1995.

98 שם.

99 ישי כהן, 'מתמודד על תפקיד הנשיא: פרופסור שמעון שטרית בריאיון באולפן', דצמבר 2020, <https://www.kikar.co.il> (ראו מדקה 01:00, אוחזר ב-5.9.2022).

הדרג בירושלים. מי שהגה והניע אותה בכל כוחו היה סמנכ"ל הקרן הקיימת לישראל בשנים 1992-2004 – חיים כהן.

כהן הוא איש מפלגת הליכוד. הוא נולד בקזבלנקה שבמרוקו בשנת 1956 ועלה ארצה בהיותו פועל. כאשר הניע את יוזמתו במחצית השנייה של שנות התשעים, נתקל בקשיים ובהתנגדות מצד כמה וכמה גורמים. ביטוי מובהק לכך נמצא בדצמבר 1999 כשהעיתון **ידיעות אחרונות** פרסם כתבת תחקיר שבה הוצג הקשר הפסול בין המועצה המקומית נתיבות, עמותת הבבא סאלי והקרן הקיימת לישראל.¹⁰⁰ חיים כהן מצא עצמו במוקד הביקורת והסערה הציבורית. אולם, מצדו, הסערה איששה את התזה שאימץ לפני שנים:

יש אליטה במדינה, אשכנזים, שרואים הכול כשללהם. אותו עיתונאי שהשמיץ אותי לא פגע בי אלא באינטליגנציה של מאות אלפי יהודים, יוצאי צפון אפריקה שפוקדים את המקום מדי שנה [...]. יש פער עצום בין האהדה העממית שזוכה הבבא סאלי לבין הייצוג המעוות, שהוא מקבל באמצעי התקשורת – תרבות שינקינאית אשכנזית.¹⁰¹

לטענת כהן, הקמת הפארק הייתה לצנינים בעיניה של התקשורת, לא בגלל הקשרים 'הפסולים' או מתווה הפרויקט, אלא מעצם הרעיון העומד מאחורי יוזמתו, שאותה הוא מגדיר 'הרמת הראש והגאווה של התרבות המרוקאית'.¹⁰² כהן מתאר בטון מריר את קבוצת העילית הישראלית ואת התנהלותה המעוותת, במסגרת מעין אוליגרכית, שבה קבוצת מיעוט שמאז ומעולם התנכרה למורשת יהודי מרוקו והציגה אותם כפרימיטיביים, ואת הבבא סאלי כדמות נלעגת וסטריאוטיפית, חולשת על מוקדי כוח רבים.

מתיאור הדברים עד הנה עולה, לכאורה, כי דעותיו ומהלכיו של כהן משקפים מקרה טיפוסי, אולי צפוי, העולה בקנה אחד עם הסברים סוציולוגיים-קולקטיביים ברוח אלו שצינו במבוא. כלומר, לנוכח המבנה החברתי שנוצר בישראל במחצית השנייה של המאה ה-20 (מרכז-פריפריה), כהן הגיב תגובת נגד: כנציג הפריפריה, בקש להעצים את קבוצתו, באמצעות האדרת גיבורי התרבות מקבוצת השייכות. דא עקא. הסבר זה מחמיץ פרט חשוב ומכריע העולה כאשר אנו צוללים לעולמו הפנימי וסיפור חייו של כהן, שכפי שאראה, ממתן את אותם הסברים סוציולוגיים-קולקטיביים והופכם לבעלי תוקף מוגבל.

חיים כהן נפטר בפתאומיות בנובמבר 2018. בריאיון עם בנו, משה כהן, עולה תמונה מעניינת ועשירה.

כאמור, כהן נולד בקזבלנקה שבמרוקו, אך למרות זאת הוא נקשר בקהילת תאפילאלת מצד רעייתו, רבקה לבית אילוז. אימה של רבקה, אסתר אילוז, נולדה וגדלה בתאפילאלת, ומסדר הקידושין של חמותו וחמיו היה הבבא סאלי.¹⁰³ זאת ועוד, מעיון מדוקדק מתגלה

100 הדס רגולסקי, מוטי גילת וצביקה טישלר, 'קק"ל כעסק להנצחת חיילים', **ידיעות אחרונות**, המוסף לשבת, 7.12.1999.

101 ריאיון עם חיים כהן, סמנכ"ל הקרן הקיימת לישראל (1992-2004), 10.10.2004, בית שמש.

102 שם.

103 ריאיון עם משה כהן (בנו של חיים כהן), 22.9.2022, בית שמש.

כי ההזדהות של כהן עם מורשת אבוחצירא אינה בגדר המובן מאליו, משל היה נשא פסיבי של סכמות התרבות, שכן נסיבות חייו ולחצים חברתיים שחווה לא היוו תמריץ לפועלו ולא היטיבו עם האג'נדה שביקש לקדם. נוסף ללחץ שהופעל עליו מצד נציגי האליטות הוותיקות, כהן נתון היה ללחצים מבית: בסביבתו הקרובה פעלו לפחות שני גורמים חברתיים במנוגד לעולם הערכים והאמונות שעליהם גדל. הגורם הראשון הוא עולם העסקנים הדומיננטיים והמניפולטיביים בחצרות הרבנים – תופעה שצברה תאוצה בפריפריה המזרחית של ישראל משלהי המאה ה-20¹⁰⁴ והעיקה על כהן מאוד. סיפורי המעשיות והנסים המיוחסים לרבני אבוחצירא היו ידועים עוד ממרוקו, אולם, לצדם, התפתחה בשנים האחרונות תעשייה של 'סיפורי נסים' שצצו בדמיונם של בעלי עניין ולא נועדו אלא להגדיל את גיוס התרומות ולקדם אינטרסים צרים, שאין להם ולא כלום עם מורשת הצדיק. כהן חזה במו עיניו בתופעה הזו, שרבים מקרבנותיה הם בני עדתו, אזרחים קשי"ים מקהילת המאמינים, וחווה אותה גם הוא:

מצד אחד, אבא נמשך לצדיק; מצד שני, הוא ממש תיעב את המסחרא והקומבינות. אני מתכוון למכירות פומביות שיצאו מפרופורציות, סיפורים דמיוניים, מיסטיקה תלושה. תשמע, הוא ממש היה מקבל מהם אלרגיה. זה בא מאבא שלו שהיה איש אמת. הוא ראה את הפער בין ההלכה והרוחניות למיסטיקה במובנה המניפולטיבי: היו שם 'סיפורי עלי בבא', וזה הרתיח אותו. הרוח כמעט יצאה מהמפרשים.¹⁰⁵

למרות הלחץ ומורת הרוח, כהן לא נטש. הוא נקט עמדה מורכבת והפריד את הבר מן התבן: 'הקו שאבא תמיד הדגיש היה: 'הצדיק, זה התרבות שלנו. זה אנחנו. אבל במרוקו זה היה נקי. פה זה מעורבב'.¹⁰⁶

הגורם השני שהעיק על כהן נמצא ביחס המנוכר שהפגינו חבריו למפלגה. בנעוריו התחנך כהן בתנועת הנוער בית"ר, והיה פעיל ליכוד. בשנות השמונים והתשעים היה חברם הטוב של פעילים מרכזיים בצמרת השלטון, למשל צחי הנגבי, אהוד אולמרט, דן מרידור ובני בגין. אבל, מתברר, הללו לא ישבו ביציע אוהדי הבכא סאלי. בנו מסביר:

תשמע, הם היו ממש רחוקים מכל סממן דתי. לא מניה ולא מקצתיה. זה היה בולט מאוד, והתחושה שלו הייתה שהוא לא מקבל גב ליוזמות הללו. הקו השקט שעבר שם היה: 'מה לך ולדבר הזה?' אף אחד לא הבין מאיפה בא לו, היציאה הזו עם הבכא סאלי. בעניין הזה הוא לא הרגיש בכלל שהם חברים. חוץ מכמה אנשי ליכוד מרוקאים, הוא נלחם לבד. אבל הייתה לו תחושה של צדקת הדרך.¹⁰⁷

Bilu, *The Making of Saints*, pp. 23-41 104

ריאיון עם משה כהן. 105

שם. 106

שם. 107

על אף האמור, כהן 'נלחם לבד' ונקט עמדה המאשרת את אמונותיו – מהלך שמחזק את ההערכה כי לפנינו יוזמה שמקורה פנימי-אותנטי. מקור נוסף המאשר הערכה זו נמצא בגישת הפעולה שבה נקט במקום עבודתו – המשרדים הראשיים של הקרן הקיימת בירושלים. בנו מציין כי הנורמה בעבודת הקרן הקיימת לישראל היא כזו שהנפשות הפועלות, פקידים רמי דרג, מודעים לכך שייזום פרויקט, זה או אחר, עשוי להשיא ערך מוסף בדמות טיפוח קשרים חברתיים שעשויים להיתרגם לרווח פוליטי. הבן מעיד כי לפחות במקרה דנן, היוזמה להקמת פארק הבבא סאלי הייתה מנוערת מאינטרסים צרים: 'זה היה בולט. הוא יזם וניהל עשרות פרויקטים, אבל כאן זה היה שונה. כל הזמן הייתי שומע אותו אומר: "זה לשם שמיים"'.¹⁰⁸

נראה אפוא כי שלא כמו הרושם הראשוני, כהן איננו 'יהודי מרוקאי-טיפוסי', אלא מגלם דמות מורכבת הפועלת בסביבה מורכבת: יש לו סנטימנט מיוחד ליוצאי תאפילאלת, הוא קשור רגשית לאביו ולסבו; בהיותו פעיל ציבור חייב לא היו פשוטים, שכן הוא נתקל בלחצים אנטי-מורשתיים מכיוונים שונים. המתח שבין עולמו ובין הנסיבות החיצוניות הביא להתנגשות רעיונית, שבתורה הגיעה רה-ארגון פרשני. המפנה הפרשני הבלתי צפוי הוא שגיבש את עמדותיו, שבסופן – הקמת פארק ק"ל ע"ש הבבא סאלי שבנתיבות. לצד תכונות אופי ייחודיות, אלעזר, שטרית וכהן חולקים רקע ודגם פעולה דומה: כולם בני הדור השני לעולי מרוקו שטיפסו מעלה בסולם המוביליות החברתית-כלכלית, ובדרכם נתקלו בסביבה שאיננה אוהדת. למרות זאת, הם אימצו עמדה שלעתים אינה נוחה מצד המקובלות החברתית והיורקה (לפחות מצד המילייה החברתית-מקצועית). אכן, לרשותם עמד הכוח, במובן השלטוני או הכלכלי, אבל עיקר כוחם ומעוזם נשאב ממקור אינטרינזי: 'משאבים ביוגרפיים'.¹⁰⁹ דהיינו אנרגיות השואבות ממוטיבציה פנימית ומאמונה בצדקת הדרך. הבכירים, על משאביהם החומריים, הפוליטיים והביורגריים, הניעו מציאות חדשה המתבטאת הן במישור הפיזי: כינון קריית הבבא סאלי (חץ h בתרשים), הן בהיבט המופשט והעקיף: ביסוס מורשת אבוחצירא וכינון מעמד של גיבורי תרבות בקהילותיהם (חץ m).

מסקנות ודיון

נתיבות של המאה ה-21 היא עיר ואם בישראל: אוכלוסייתה מונה יותר מ-46,000 נפש;¹¹⁰ בשטחה רבי-קומות ולצדם בנייני שיכון בסגנון מודרני שנבנו בשנות השישים והשבעים. בין אלו ואלו עומדת ניצבת בפאתי העיר שורת מבנים יוצאי דופן, בולטים בסגנונם

108 שם.

109 על משאבים ביוגרפיים, ראו: Froggett and Chamberlayne, 'Narratives of Social Enterprise'.

110 הנתונים נכונים ל-1.8.2022. מתוך אתר הביטוח הלאומי, <https://www.btl.gov.il/mediniyut/>.

situation/statistics/btlstatistics.aspx?type=1&id=246 (אוחזר ב-21.9.2023).

הדתי-מזרחי. זוהי קריית הבבא סאלי, שבלבה קבר הצדיק ואתר פולחן. מהם הכוחות והמשאבים שקידמו את בניית הקריה ועיצבו אותה?

כפי שהראיתי, מלומדים שנדרשו לשאלת פולחן הקדושים בציבור המסורתי-מזרחי בישראל ייחסו את התופעה בעיקר לכוחות ולתהליכים ברמה הלאומית. לפי הסברים אלו, בישראל של הרבע השלישי של המאה ה-20 נוצקו היסודות לכינון המבנה – מרכז-פריפריה, שיצר מתח בין שתי קבוצות מרכזיות – חילונים-הגמוניים-יוצאי אירופה לעומת מסורתיים ממוצא מזרחי. מתחים אלו פעלו כזרמים תת-קרקעיים שאצרו בחובם פוטנציאל לשחרור אנרגייה ויצירת תפנית. ואכן, משנות השמונים אפשר להבחין במעין תנועה טקטונית: 'הלוחות' החברתיים החלו נעים קמעא-קמעא מהקוטב החילוני-רציונלי לזה המסורתי-דתי-מזרחי. קריית הבבא סאלי היא קצה הקרחון, אולי הסמל של השינוי. נוסף להסברים אלו, היו שהדגישו את מקומו של היחיד-המאמין בתהליך ההבניה המרחבית והתרבותית. חוקרים שהדגישו זאת התייחסו על פי רוב ליחידים טיפוסיים המתגוררים בפריפריה, ובשל מצוקה, סיפור חיים ואמונה עזה (משולבת חזיונות, דימויים וחלומות), עשו מעשה – טיפחו להם צדיק-קדוש או בנו להם אתרי הנצחה, או שילוב של השניים. הם הפכו את הדמיוני לראלי. ברקע הסברים אלו, ביקשתי במחקר זה להפנות את הזרקור לעבר תאים חברתיים ושכבות חברתיות שטרם נחקרו, או שנעלמו מהרדאר (אולי לא במקרה): (1) התרבות הפוליטית העירונית; (2) קהילות מורשת אבוחצירא; (3) תרומת יחידים מחוג הבכירים. ניתוח השדות הללו מורה על תמונה עשירה ומורכבת, שוודאי ממתנת את תוקף ההסברים האמורים. הנתון שצף וריחף ברקע הסקירה האמפירית הוא הדיוקן החברתי-מעמדי של שחקני המפתח, שהרימו תרומה לטובת פיתוח קריית הבבא סאלי: שמעון שטרית, חיים כהן, אלי אלעזרא, שלום דנינו, הרב בנימין חן, יוסף אבו (ועוד רבים אחרים) – כולם אינם אזרחים משולי החברה, אפילו לא מן השורה; כולם בכירי ציבור במשק ובממשל, בדרג הלאומי או המקומי. לפנינו עילית חברתית ופוליטית, שדיוקנה שונה כמעט ב-180 מעלות מדיוקן המזרחי הטיפוסי מהפריפריה. זו בהחלט עובדה רבת-משמעות, ולו מפני שלרשות החברים בקבוצה עומדים משאבים שבעזרתם יוכלו להנציח ולבסס מורשת ופולחן.

לכאורה, זה מה שקרה הלכה למעשה. אולם זוהי כמעט אשליה אופטית. אשליה משום ששאלת המעמד עשויה להפוך חסרת משמעות אם אנו מתעלמים מהמטען ומהדיאלוג הפרשני של החברים לאותו מעמד. הבחינה המיקרו-סוציולוגית והביוגרפית-פרשנית מאששת קביעה זו, והיא הובילה לשרשרת המסקנות האלה:

ראשית, פועלם של השחקנים לא נבע רק מההיגיון הסוציולוגי המופשט; הוא נחצב, בין השאר, מעברם המקומי-פרטיקולרי (ולא הכללי-מזרחי): זיקתם לארץ מוצאם – תאפילאלת – תחום ההשפעה של רבני אבוחצירא. נזכיר: במשך מאות שנים התקיימה בתאפילאלת תרבות יהודית עשירה: הרבנים לבית אבוחצירא, סיפורי הנסים, הספרים שכתב הרב הנערץ רבי יעקב, ההילולות ובעיקר הפיוטים – הכול בחזקת 'פס הקול' ו'סם החיים' שליוו את צאצאי הקהילה בהגיעם ארצה, ולימים תורגמו למפעל הנצחה.

שנית, העובדה המהדהדת היא שלא כל היחידים שלהם זיקה ושוורשים לתרבות המקור נרתמו ותרמו באופן גורף לטובת הנצחה וטיפוח המורשת. הביוגרפיה האתנית קבוצתית המשותפת הניעה תגובה סלקטיבית. הסלקטיביות היא פועל יוצא של יחידים שניהלו דיאלוג בין סיפור החיים האישי, הקבוצתי והכללי-לאומי. העיון הביוגרפי-פרשני הורה כי השחקנים השונים לא שימשו נשאים פסיביים של זיכרון או תומרנו מכוח סכמות התרבות. הכרעתם לטובת קידום יעדי עמותת ההנצחה לוותה בלבטים ובמאבקים לא פשוטים: מול קבוצת השייכות, מול קבוצת ההתייחסות ומול עצמם. ממצא זה מתכנס עם הקו המתודולוגי של האנתרופולוגים שוקד ובילו (אם כי לא לחלוטין, ראו להלן) ומעיד על מודעות רפלקסיבית, שלמעשה מעצימה את תוקף ההשפעה של כוחות שאני מכנה 'הגורם האנושי'.

שלישית, כל השחקנים שהכריעו והתלכדו לטובת המשימה חשו מגויסים באופן שאי אפשר לתלות את התופעה רק בהסברים נוסח: 'פתרון למצוקה', 'תביעת לגיטימיות ציבורית', 'התרסה' ('אנחנו כאן!'), 'תגובת נגד אנטי-הגמונית' וכדומה. העיון המדוקדק חשף מוטיבציה השואבת מספרה גבוהה ביותר (במונחי Maslow) זהות, שייכות, רעיון, מסורת. למעשה, השחקנים חיפשו משמעות, מצאו אותה וקבעו אותה בנוף.

כלל הממצאים משליכים על מידת התוקף של מחקרים אחרים, ובהתאם על האופן שבו עלינו לנתח מערכות חברתיות. הביוגרפיה (האישית והקבוצתית), התרבות הפוליטית-עירונית, האופי הסלקטיבי-וולונטרי, הדיאלוג, האותנטיות, החיפוש אחר משמעות, האופטימיות, הסנטימנט, הבערה הפנימית, המודעות הרפלקסיבית – הכול בגדר מערכות חברתיות שהופעתן יוצרת תמונה עשירה ומורכבת, דומה לזו שהציגו מלומדים אחרים, אבל גם שונה ממנה. אסביר.

ראשית, הממצאים מורים על הצורך בחידוד ההבנה וההבחנה בין פריפריה ובין קהילה. אזכיר: על אף הבדלי דגשים, כל המלומדים שנזכרו בפרק המבוא נשענו, מי יותר ומי פחות, על הרעיון שתופעת פולחן הקדושים צמחה בפריפריה, דהיינו בסביבה דלה, מרוחקת מהמטרופולין העשיר, סביבה שהיחידים הפועלים בה מתלכדים, מטבע הדברים, על בסיס מעמד, צרכים, אילוצים, נסיבות או אינטרסים. למעשה, הכול חולקים הבנה שלפיה ריטואל פולחן הקדושים אמנם נושא רכיב אותנטי, אולם בהיותו מנגנון פיצוי פסיכו-חברתי, הוא מתפשט ומתכווץ בהתאם לנסיבות: הלאומיות, העירוניות או האישיותיות. ממצאי מחקר זה אינם מותירים מקום לספק: לפנינו מציאות חברתית שהתואר 'פריפריה' לא לגמרי הולם אותה, הוא אפילו מגמד אותה. לעומת זאת, התואר 'קהילה' נשמע הולם הרבה יותר. כפי שהראיתי פעם אחר פעם, שיתוף הפעולה בין השחקנים בתוך התאים החברתיים ובין התאים (חוג נתיבות, חוג הבכירים וקהילות המורשת), לא הושתת על נסיבות, צרכים, איגום משאבים, אינטרסים, התנגדות או שלילת האחר. ודאי לא על מצוקה חומרית. השותפות וההתגייסות הושתתו גם ובעיקר על ערכים משותפים, על אופטימיות, על גאווה, ומעל לכול על הרצון לרומם ולהנציח מסורת. רוצה לומר, שלא כמו עבודות המלומדים הנזכרים, אשר למעשה הניחו כי המאמינים משתמשים בדמות הקדוש ככלי לקידום אינטרסים פוליטיים

או לקידום זהות אתנית (הנחה המהדהדת את אלמנט הניכור ואולי גם את המניפולציה הרווחת בגישה המרקסיסטית), המחקר הזה מורה אחרת: השחקנים מחוברים לעשייתם מתוך רמה גבוהה של חיבור אותנטי ונשגב.

עוצמת המוטיבציה ומקורותיה מאירים גם את האופן שבו עלינו להבין את היחס בין הדרג הלאומי ובין הדרג העירוני: לפנינו השפעות גומלין בין שתי מערכות עצמאיות זו מזו (שקיומן אינו תלוי רק בזולתן) ובה בעת משפיעות זו על זו. אנסח זאת בעזרת דימוי ציורי: בישראל פועלים תאים חברתיים (מיקרו) שקיומם אינו יונק רק מצינור ההובלה של מקווה המים הגדול (מקרו) המתנקז אל הבאר השכונתית; התאים החברתיים, ברמת השכונה והעיר, אינם כלי קיבול פסיבי, הם המעיין המפכה, המייצר מורשת והתחדשות אתנית ומתמזג עם ההיסטוריה ועם המשאבים הלאומיים (חץ K בתרשים).

שנית, הקהילתיות האמורה יצרה אפקט מרשים גם בזירה שלכאורה אינה מותירה מקום לערכים, סנטימנטים ומסורת: הפוליטיקה. לכאורה, עשוי מאן דהוא לטעון כי קריית הבבא סאלי איננה אלא פועל יוצא של המשטר הנאו-ליברלי שהתפתח בישראל מאז שנות התשעים, שהביא עמו שינויים מבניים בפוליטיקה ובארגון המוסדי: הפרטה, ביזור ממשלי, עידוד יוזמות מהשטח (עמותות), ומכאן קואליציות ושיתופי פעולה. טענה אפשרית זו, הנשענת על גישה מוסדית או כלכלית-פוליטית, מניחה כי חבירה של כמה גופים למען פרויקט משותף נובעת מיחסי חליפין או מצורך פוליטי-אינסטרומנטלי. ניתוחנו הראה כי זוהי הנחה בעייתית, שכן הכללים והמוסדות החדשים שצמחו בישראל לא היו אלא שלד – חשוב אך לא מספיק – לבנייתה של קריית הבבא סאלי. הדבק שלמעשה חיבר בין השחקנים ובין הגופים השונים לכלל-קואליציה אפקטיבית נשען גם ובעיקר על הקהילה ומטעניה התרבותיים-היסטוריים. השפה, המוזיקה, הזיכרון הביוגרפי-קבוצתי, ההתלכדות ההייררכית סביב גיבורי התרבות – הכול תפקדו כשמן סמין על גלגלי מכונה משוכללת המפיקה יוזמות פיתוח, מימון, תכניות בנייה, הקמת מוסדות והסדרים רגולטוריים.

במבט רחב, כלל המסקנות והתובנות העולות ממחקר זה מאותתות על הצורך במפנה פרדיגמטי, לא פחות, בכל הנוגע למחקר החברה. הן מציבות תמרור אזהרה ומהוות קריאת השכמה לחוקרים הנטועים במערכות הסבר שנראה כי תוקפן מוגבל (על פי רוב, גישות מבניות מהסוג הנטול ממד אנושי ותרבותי). מנגד, הן מאירות את הצורך לשלב במשוואת ההבניה החברתית (והגאוגרפית, הפוליטית, וכו') משתני הסבר השואבים מאגף חשיבה שכמעט נשכח (נכון יותר לומר: הוזנח!): מסורת ההומניזם והאידיאליזם ההיסטורי. מסורת זו מבקשת להפנות את המבט לעבר מערכות ידע לכאורה פרוכאליות, אך למעשה הן בעלות עוצמה: לימודי קהילה, תרבות, ביוגרפיות ומנהיגות מקומית.

העיצוב של רחבת הכותל המערבי והדיון בהר הבית אחרי איחוד ירושלים

שמואל בהט

תקציר

מאמר זה עוסק בהשפעת יחס החברה היהודית להר הבית ולמקדש על התכנית לעיצוב מרחב הכותל המערבי לאחר מלחמת ששת הימים ועל הדיון הציבורי שהתקיים על אודותיה. יחס הציבור היהודי להר הבית נדון בכמה מחקרים. גם התכנית לעיצוב רחבת הכותל נדונה בכמה מחקרים, אך חלקית. מאמר זה מלמד כי יש קשר הדוק בין שני העניינים וכי לצד גורמים אחרים שכבר נדונו במחקר, מוקד חשוב בפרשנותה של התכנית, ובעיקר בהתנגדות לה, בחלקים בציבור היהודי במדינת ישראל, היה היחס להר הבית ולשאיפה לבניין המקדש עליו בעתיד. כמה מן התומכים בתכנית, ובעיקר רבים מן המתנגדים לה, טענו כי היא מעצימה את הכותל כשלעצמו ומבקשת לעצבו כאתר שמשמעותו היסטורית-לאומית. המתנגדים, בעיקר מן הציבור הדתי הציוני והלא ציוני, טענו כי בו בזמן היא דוחקת את הר הבית ואת השאיפה העתידית לבניין המקדש מתודעת הציבור היהודי ומבטלת את משמעות הכותל כאתר שמהותו היא זיכרון המקדש החרב, השכינה השורה בו בהווה, ועוד יותר מכך – הציפייה לבניינו. מסקנה זו מבוססת על מקורות ראשוניים רבים שטרם נדונו ותורמת לשני הנושאים הנדונים: היא מלמדת כי אף שמקומו של הר הבית לא היה מרכזי בחברה היהודית בשנות השבעים ומעטים מאוד ניסו הלכה למעשה לקיים בו פולחן יהודי, נודעה לו חשיבות רעיונית, בעיקר בציבור הדתי אך לא רק בו, והייתה לה השפעה מעשית על עיצוב המרחב. הבנה זו גם משלימה את הדיון המחקרי בתכנית לעיצוב רחבת הכותל.

מילות מפתח: הר הבית, חילון, הכותל המערבי, המקדש, משיחיות, ציונות, תכנית ספדיה

* אני מודה לד"ר אסף זלצר על הערותיו המועילות.

מבוא

כיבוש העיר העתיקה בירושלים במלחמת ששת הימים, ובכללה הר הבית והכותל המערבי, העלה על סדר היום הציבורי בישראל את שאלת יחסה של החברה היהודית למקומות המקודשים. שאלה זו התעוררה עוד בראשית התגבשותה של התנועה הציונית ופעילותה בארץ, אך עתה, כאשר לראשונה היו המקומות האלה בשליטת מדינת ישראל, היא קיבלה משנה תוקף ודרשה הכרעות עקרוניות ומעשיות. חוקרים שונים בחנו את העניין מזוויות שונות ועמדו גם על התמורות שחלו בו, וסוגיה זו ומשמעויותיה נדונו בהרחבה במחקריהם.¹ מאמר זה מבקש להצביע על השלכה אחרת של שאלה עקרונית זו, שטרם נדונה, ולהראות כי מקומה היה מרכזי ומכריע בדיון על עיצוב המרחב הסמוך להר הבית ולכותל שקיימו רשויות מדינת ישראל.

בשנת 1973 הציג האדריכל הנודע משה ספדיה את תכניתו לעיצוב קבוע של רחבת הכותל. את התכנית הזמינו עיריית ירושלים, ובראשה טדי קולק, והחברה לשיקום ולפיתוח הרובע היהודי, והיא עוררה ויכוח ציבורי סוער בחברה היהודית בישראל. כעבור שנים אחדות המליצה ועדת מומחים שמינתה הממשלה לבחינת התכנית על קבלתה העקרונית, אך למעשה היא לא יצאה אל הפועל. הרחבה שעוצבה ליד הכותל בחודשים שלאחר מלחמת ששת הימים נותרה במתכונתה עד היום, אף שהיא נועדה להיות זמנית, לשנים אחדות בלבד.

תכנית ספדיה נידונה בכמה מחקרים, ובעיקר במחקריהם של אלונה נצן-שיפטן ושל דורון בר וקובי כהן-הטב, שניתחו זוויות מסוימות בתכנית ובוויכוח על אודותיה וסקרו רבות מן הטענות שהועלו נגדה.² נצן-שיפטן תיארה את מוקד המחלוקת על התכנית

1 אמנון רמון, **יחסם של מדינת ישראל והציבור היהודי לגווניו להר הבית**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים 1997; מוטי ענברי, **פונדמנטליזם יהודי והר הבית**, מאגנס, ירושלים תשס"ח; שרינה חן, **'במהרה בימינו...': תמורות ביחסו של הציבור הדתי-לאומי להר הבית**, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר תשע"ז; Hillel Cohen, 'The Temple Mount/al-Aqsa in Zionist and Palestinian National Consciousness: A Comparative View', *Israel Studies Review*, 32, 1, (Summer 2017), pp. 1-19; Tomer Persico, 'The End Point of Zionism: Ethnocentrism and the Temple Mount', *ibid.*, pp. 104-122.

2 אלונה נצן-שיפטן, **"יש אבנים עם לב אדם": על מונומנטים, מודרניזם ושימור בכותל המערבי**, תיאוריה וביקורת, 38-39 (2011), עמ' 65-100; דורון בר וקובי כהן-הטב, **קדושה בעין הסערה: הכותל המערבי בין יהדות לישראליות, 1967-2000**, מאגנס, ירושלים תשפ"א, עמ' 98-138; Simone Ricca, *Reinventing Jerusalem: Israel's Reconstruction of the Jewish Quarter after 1967*, I. B. Tauris, London 2007, pp. 115-118; Kobi Cohen-Hattab, 'Designing Holiness: Architectural Plans for the Design of the Western Wall Plaza After the Six-day War, 1967-1977', *Israel Studies*, 21, 3 (Fall 2016), pp. 126-152; Alona Nitzan-Shifan, *Seizing Jerusalem: The Architectures of Unilateral Unification*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017, pp. 231-277. מחקרים אלה עסקו בתכנית חלקית, ובכמה מהם נפלו גם שגיאות.

בשאלה אם ערכו של הכותל נובע מחיזוי הסובייקטיבי של העבר, כלומר מתפקידו כמכונן זיכרון ומהטענתו הסובייקטיבית במשמעות באמצעות פולחן וטקס, ולא דווקא מעצם עתיקותו, ולפי תפיסה זו הוא קדוש לא אפרירית אלא מתוקף הסכמה ומכוונות אליו, או שערכו נובע מעצם עתיקותו ומההרגשה שעתיקות זו משרה בהווה. מוקד אחר של הדיון, שאותו תיארה נצן-שיפטן, היה מחלוקת על תפקידה של האדריכלות: האם עליה לכוון משמעות או לשרת רעיונות ותכנית חיצוניים ולתת להם צורה. בר וכהן-הטב הציגו כמה מההתנגדויות לתכנית (ואציג אותן להלן) שנבעו מסיבות פרוצדורליות, רעיוניות וארכיטקטוניות. אך בחינת המקורות הראשוניים מלמדת כי בלב הדיון בתכנית ובבסיס ההתנגדות העיקרי לה ניצבה שאלת היחס להר הבית ולמקדש בציבור היהודי. עניין זה לא זכה כמעט לכל התייחסות במחקר על אף מרכזיותו והקשרו הרחב, ובו אתמקד במאמר זה.³

יחס החברה היהודית להר הבית ולכותל המערבי לאחר מלחמת ששת הימים

ב־7 ביוני 1967, ביומה השלישי של מלחמת ששת הימים, כבשו כוחות צה"ל את העיר העתיקה של ירושלים, ובכללה את הר הבית ואת הכותל המערבי. דבר כיבושה של העיר העתיקה התקבל בחברה היהודית בארץ ובעולם בהתרגשות גדולה ונחשב בעיני רבים ההישג החשוב ביותר במלחמה. הכרזתו של מוטה גור 'הר הבית בידנו' עוררה גלי התלהבות והייתה סמל לניצחונה של ישראל במלחמה, ולימים גם סמל למורכבות שנבעה מניצחון זה. זמן קצר לאחר הכיבוש קידם שר הביטחון משה דיין כמה מהלכים, ונודעה להם השפעה מיידית על מעמדו המעשי של הר הבית. מיד לאחר הכיבוש הורה דיין להסיר דגל ישראל שתלה חייל צה"ל על כיפת הסלע. כעבור זמן קצר הוא הורה לפנות מן ההר את פלוגת הצנחנים שהופקדה לשמור עליו. כמה ימים לאחר המלחמה הוא מסר את מפתחות הר הבית ואת ניהולו לידי הווקף המוסלמי, תוך כדי הותרת האחריות הביטחונית הכוללת למקום בידי ממשלת ישראל. בחודשים שאחרי כן הוחלט עוד החלטות, ואלה קבעו את הסטטוס קוו במקום; נקבע שמותרת כניסת יהודים אל רחבת ההר ללא תשלום למטרות ביקור בלבד, ופולחן יהודי נאסר שם.⁴ אמנון רמון כתב כי מלבד השפעתם של מהלכים אלה

3 התייחסות לזווית מסוימת של נושא זה מובאת במחקרה של נצן-שיפטן, אך היא חלקית ביותר וכן לא ממוקדת בלב העניין. ניתוחי שונה מניתוחה. החוקרים האחרים לא עמדו כלל על עניין זה. המאמר מתבסס על מקורות רבים מארכיונים שונים, ובעיקר ארכיון המדינה (להלן: א"מ), ארכיון עיריית ירושלים (להלן: אע"י) וארכיונו האישי של דוד קאסוטו (להלן: אד"ק). ארכיון זה הוא המקיף ביותר והחשוב ביותר לעניין זה, ובו נשמרו כל מסמכיה של ועדת שמרון וכל מסמכיה של ועדת הקונספציה (עליהן ראו להלן), שהוא היה חבר בשתייהן.

4 ראו את המקורות בהערה 1 לעיל. וראו גם: עוזי בנוימן, **ירושלים: עיר ללא חומה**, שוקן, תל אביב תשל"ג, עמ' 128-141; מירון בנבנישתי, **מול החומה הסגורה: ירושלים החצויה והמאוחדת**, ויידנפלד וניקולסון, ירושלים תשל"ג, עמ' 230-244; נדב שרגאי, **הר המריבה: המאבק על הריהובית, יהודים ומוסלמים, דת ופוליטיקה מאז 1967**, כתר, ירושלים 1995.

על מעמדו המעשי של הר הבית, הם גם השפיעו על מקומו בתודעה הציבורית היהודית: החלוקה בין הר הבית כמקום פולחן מוסלמי, שעליו ניצבים מבנים מקודשים ורבי-חשיבות לאסלאם, ובין הכותל המערבי כמקום פולחן יהודי התקבלה והשתרשה בתודעת רוב הציבור היהודי וההר היה 'ארץ אחרת' בתודעת רבים, למעט בקרב קבוצות שוליים קטנות שביקשו לשנות את מעמדו המעשי ואף להעצים את מקומו בתודעה הציבורית.⁵ למהלכים שקידם דיין הצטרפו עוד גורמים, ואלה השפיעו על מעמדו של הר הבית בתודעה הציבורית היהודית, ומהלכיו אף נשענו עליהם במידה רבה. במשך מאות שנים נמנעה כניסת יהודים להר הבית, ורק בשלהי המאה ה-19 ובתקופת המנדט הותר ביקורם בו למטרות תיור, ולא למטרות פולחן.⁶ לכך נוסף איסור הלכתי שהטילו פוסקי הלכה על הכניסה למקום, וגם הוא השפיע על חלקים בציבור היהודי.⁷ מוקד המשיכה עבור יהודים היה אפוא מחוץ להר הבית, ליד צדו החיצוני של כותלו המערבי, ואילו ההר עצמו על מבניו המקודשים שימש מוקד משיכה למוסלמים. מציאות היסטורית זו השפיעה על הזיקה היהודית להר הבית, והיא גם ניצבה בבסיס פעולותיו של דיין.

מלבד הגורמים ההיסטוריים, הפוליטיים וההלכתיים, נראה שעוד רובדי עומק השפיעו על יחס החברה היהודית להר הבית, ואותם אבקש לבאר בעיקר בעקבות ניתוחו של תומר פרסיקו.⁸ חוקרים רבים הראו כי הציונות הייתה בגרעינה הפנימי, ואולי אף מחוץ לו, תנועה משיחית.⁹ מונחי יסוד של הציונות ושאפיותיה הבסיסיות, דוגמת ארץ ישראל, ירושלים וגאולה, נשענו על המסורת המשיחית היהודית. על אף הניסיון לחילון המונחים, גרעינים המיתית-דתי-משיחי נשמר, חבוי או גלוי. הביקורת על תזת החילון שגברה בעשורים האחרונים והערעור על ההצגה הדיכטומית שרווחה בעבר של היחסים בין דת ללאומיות מודרנית ואף על עצם החלוקה הקטגורית בין שני מונחים אלה מדגישים תובנה זו.¹⁰

5 רמון, יחסם של מדינת ישראל והציבור היהודי, עמ' 8.

6 שם, עמ' 3-4.

7 ראו לדוגמה: אייל בן-אליהו, "להקים בניין חדש? הרב קוק, הרב הירשנזון והרצל על בניין המקדש וחידוש הקרבנות", קתדרה, 128 (תמוז תשס"ח), עמ' 101-112.

8 Persico, 'The End Point of Zionism', pp. 113-114.

9 למגוון התייחסויות לנושא ראו לדוגמה: ישראל קולת, 'ציונות ומשיחיות', בתוך: צבי ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 419-431; שמואל אלמוג, 'המשיחיות כאתגר לציונות', שם, עמ' 433-438; אניטה שפירא, ההליכה על קו האופק, עם עובד, תל אביב תשמ"ח, עמ' 11-22; דוד אוחנה, 'מבוא - יעקב טלמון והדיאלקטיקה של המשיחיות החילונית', בתוך: יעקב טלמון, חידת ההווה: עיונים בהיסטוריה היהודית בפרספקטיבה אוניברסלית (עורך: דוד אוחנה), מוסד ביאליק, ירושלים תשס"א, עמ' יא-לו; הנ"ל, משיחיות וממלכתיות: בן-גוריון והאינטלקטואלים - בין חזון מדיני לתיאולוגיה פוליטית, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2003; דב שורץ, 'ציונות, דת, משיחיות: עיון מחודש', קתדרה, 159 (ניסן תשע"ו), עמ' 125-152.

10 ראו לדוגמה: יהודה גודמן ושלמה פישר, 'להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תזת החילון וחלופות מושגיות', בתוך: יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים תשס"ד, עמ' 346-390; יעקב ידגר, מעבר לחילון:

גם השאיפה למקדש הייתה מן היסודות הטמונים בתשתיתה המהותית של הציונות, שהרי המסורת המשיחית אשר עליה נשענה הציונות ראתה בהקמת המקדש את השלב הסופי של תהליך שראשיתו בקיבוץ הגלויות ובחידוש הריבונות היהודית בארץ ישראל. עם זאת, ודווקא משום כך, נבוכה הציונות, שראתה בעצמה תנועה לאומית לא דתית, כאשר נאלצה להתמודד עמה בעקבות כיבוש הר הבית והשליטה בו. פרסיקו הגדיר את הקמת המקדש, על משמעויותיה הדתיות-פולחניות, נקודת הסוף (end point) של הציונות, שאליה היא שואפת אך בה היא מתכלה משום שהיא חושפת את תשתיתה הדתית ומערערת על מפעלה ועל כמה מיסודות תפיסתה ותודעתה העצמית. נראה שאת היחס הדו-ערכי של חלקים גדולים בחברה היהודית להר הבית ולמשמעותו הסמלית יש להבין גם לפי זאת, מלבד הגורמים ההיסטוריים והמעשיים שהשפיעו עליו.¹¹

לעומת מעמדו של הר הבית, מעמדו של הכותל הגיע לשיא במלחמת ששת הימים ובשנים שאחריה. מן הרגע הראשון נחשב כיבוש הכותל שיאה של מלחמת ששת הימים. ביטויים רבים לכך מצויים בכתבות, בשירים ובתמונות שפורסמו בימי המלחמה ומיד אחריה, וכן בספרות על אודות המלחמה שנכתבה בשנים שאחריה.¹² הקולות המעטים שהביעו הסתייגות מעצם האתר ומן ההתרגשות מן ההגעה אליו שפקדה רבים¹³ נותרו שוליים בזמן המלחמה, ואף בחודשים ובשנים שאחריה הוא נחשב אתר חשוב ומרכזי.¹⁴ גם כאן נבע הדבר מן המציאות ההיסטורית ומזיכרונה. במשך מאות שנים שימש הכותל מקום תפילה ועלייה לרגל ראשון במעלה עבור יהודים.¹⁵ במאה ה-19 התעצם

מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים תשע"ג, עמ' 15-45; יוכי פישר, 'מבוא: חילון וחילוניות - מצע תיאורטי ומתודולוגי', בתוך: הנ"ל (עורכת), חילון וחילוניות: עיונים בניתוחים, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים תשע"ו, עמ' 11-43; אמנון רוז קרקוצקין, "'ות' ו'לאומיות' בהקשר היהודי ובהקשר הציוני: הערות מבוא, בתוך: זוהר מאור ויוכי פישר (עורכים), לאומיות וחילון, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים תשע"ט, עמ' 261-297, ובייחוד עמ' 261-262.

11 על עיקרון זה של רעיון שהגשמתו היא סתירתו בקשר ליחס הציוני לארץ, ל'מקום', עמדו זלי גורביץ' וגדעון ארן. הנ"ל, 'על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)', אלפיים, 4 (1991), עמ' 9-44.

12 לדוגמות בולטות ראו: 'הכל מדברים על ירושלים של מעלה עת לעשות לירושלים של מטה', מעריב, 23.6.1967; א"י ברור, 'כותל הקינות והעלבונות', הארץ, 9.7.1967; שמואל שגב, סדין אדום: מלחמת ששת הימים, נ. טברסקי, תל אביב 1968, עמ' 202-203; משה נתן, המלחמה על ירושלים, אותפז, תל אביב תשכ"ט, עמ' 305-349; ישראל הראל ומוטה גור, שער האריות: הקרב על ירושלים בחוויית לוחמי חטיבת הצנחנים, מערכות, תל אביב 1972, עמ' 160-169; יצחק רבין ודב גולדשטיין, פנקס שירות, כרך ראשון, ספרית מעריב, תל אביב 1979, עמ' 12-13; David Rubinger (and Ruth Corman), *Israel Through My Lens: Sixty Years as a Photojournalist*, Abbeville Press Publishers, New York 2007, pp. 122-125.

13 אברהם שפירא, שיח לוחמים: פרקי הקשבה והתבוננות, דפוס אחדות, תל אביב תשכ"ח; נתן, שם; הראל וגור, שם, עמ' 163, 219.

14 אלון גן, 'חשופים בצריח ושיח לוחמים כצירי זהות מתפצלים', ישראל, 13 (2008), עמ' 267-296.

15 דן בהט, 'מאמית' מתפללים ליד הכותל המערבי, ארץ ישראל, כח (תשס"ח), ספר טדי קולק, עמ' 235-238; Miriam Frenkel, 'The Temple Mount in Jewish Thought (70 CE to the

מעמדו בקרב יהודי ירושלים ובקרב יהודי העולם בכלל, והוא נהיה מרכזי יותר ויותר, כך עולה מעדויות רבות של נוסעים יהודים ולא יהודים.¹⁶ בשלהי התקופה העות'מאנית ובתקופת המנדט החל הכותל לשמש מקום תפילה מוסדר, ובמידת-מה החל להיראות כמו בית כנסת, והובאו אליו חפצי תפילה.¹⁷ כמה חוקרים הראו כי עם התעוררות הלאומיות היהודית בעת החדשה החלו גורמים יהודיים לאומיים לראות בכותל גם סמל היסטורי-לאומי.¹⁸ השימוש בסמלי דת למטרות לאומיות רווח בתנועות לאומיות מודרניות רבות, ובהן גם בציונות, ובמידת-מה בה אף יותר מתנועות אחרות בשל הקשר הפנימי ההדוק בין דת ללאום ביהדות.¹⁹ שימוש זה עשוי להתפרש באופנים שונים אשר קשורים (גם אם לא תלויים) בגישות השונות בחקר הלאומיות המודרנית ובזיקתה לקבוצות היסטוריות קיימות. אפשר לראות בו שימוש אינסטרומנטלי בלבד או אף מניפולטיבי, ואפשר לראות בו ניסיון אותנטי לפרשנות תרבותית חדשה לסמלים עתיקים.²⁰ כך או כך, סמלי דת מילאו תפקיד חשוב בבניין האומה היהודית המודרנית. הכותל היה לסמל היסטורי-לאומי יהודי ופורש כזכר לעבר היהודי המפואר בארץ וכסמל לשאיפה לחידוש הימים כקדם. משמעות לאומית זו של הכותל וסמליותו הלכו והתחזקו במאה ה-20, בעיקר מתקופת המנדט הבריטי, והגיעו לשיא בעקבות כיבושו במלחמת ששת הימים.²¹

Present'), in: Oleg Grabar and Benjamin Z. Kedar (eds.), *Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem's Sacred Esplanade*, Yad Ben-Zvi Press, Jerusalem 2009, pp. 344-361

16 יהושע בן אריה, **עיר בראי תקופה: ירושלים במאה התשע-עשרה**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשל"ז, עמ' 348-355, 417-422; Arie B. Saposnik, 'Wailing Walls and Iron Walls: The Western Wall as Sacred Symbol in Zionist National Iconography', *The American Historical Review*, 120, 5 (2015), pp. 1653-1681, esp. p. 1657

17 לביא שי, 'גיאוגרפיה היסטורית-תרבותית וצילום: התפתחות ירושלים כמקרה מבחן', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2011; שמואל בהט, 'מ"מקום קדוש" ל"מקדש מעט" – תהליך קביעתה של רחבת הכותל המערבי כבית כנסת בשלהי התקופה העות'מאנית ובתקופת המנדט הבריטי', **מורשת ישראל**, 15 (תשע"ח), עמ' 243-264.

18 Saposnik, 'Wailing Walls and Iron Walls', pp. 1653-1681; Kobi Cohen-Hattab and Ayelet Kohn, 'The Nationalization of Holy Sites: Yishuv-Era Visual Representations of the Western Wall and Rachel's Tomb', *The Jewish Quarterly Review*, 107, 1 (Winter 2017), pp. 66-89

19 יוסף שלמון, 'דת ולאומיות בתנועה היהודית הלאומית', בתוך: אבי בראלי ופנחס גינוסר (עורכים), **ציונות: פולמוס בן זמננו (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא, 1996)**, עמ' 366-376; אליעזר שביד, **לאומיות יהודית**, ש' זק, ירושלים תשל"ז, עמ' 37-43; חדוה בן-ישראל, **בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות**, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשס"ד; R. Brubaker, 'Religion and Nationality: Four Approaches', *Nations and Nationalism*, 18, 1 (2012), pp. 2-20, esp. p. 9

20 לסיכום העניין ראו: שמואל בהט, "'להבדיל בין קודש לחול': עיצובה של רחבת הכותל המערבי אחרי מלחמת ששת הימים ומשמעויותיו", **קתדרה**, 174 (טבת תש"ף), עמ' 155-181, ובייחוד עמ' 176-179.

21 Kobi Cohen-Hattab and Doron Bar, 'From Wailing to Rebirth: The Development of the Western Wall as an Israeli National Symbol After the Six-Day War', *Contemporary Jewry*, 38, 2 (2018), pp. 281-300

הזיקה אל הכותל בתודעת הציבור היהודי לגווניו הייתה אפוא חזקה הרבה יותר מן הזיקה להר הבית על המבנים המוסלמיים המקודשים שיש בו, שכאמור שימש מקום פולחן מוסלמי, גישת יהודים אליו הייתה מוגבלת, והיחס אליו היה מורכב בשל הקשריו הדתיים-פולחניים. אראה להלן כי גם ביסודה של תכנית ספדיה נחשב הכותל אתר היסטורי-לאומי-ממלכתי שחשיבותו ראשונה במעלה, ובו בזמן היא שיקפה את מעמדו השולי של הר הבית ואת ההסתייגות מן המקדש בעיני רבים ממבקריה לפחות.

עיצוב רחבת הכותל לאחר מלחמת ששת הימים

זמן קצר לאחר כיבוש העיר העתיקה במלחמת ששת הימים הרסו רשויות מדינת ישראל את שכונת המוגרבים, שהייתה ליד הכותל המערבי, והכשירו שם כיכר גדולה שתכיל עשרות אלפי אנשים בעת ובעונה אחת במקום הסמטה הצרה שהייתה שם עד אותה עת.²² הרחבה הגדולה שנוצרה בעקבות ההריסה הייתה חסרת גבולות וסדרים, והיה הכרח לעצבה מיד כדי לאפשר את ניהול שימושיה השונים, ובהם בעיקר תפילה, ביקור וטקסים ממלכתיים. מלבד בעיית תפקוד זו, ניצבה בפני מנהלי האתר גם בעיה חזותית: רבים הביעו אכזבה מכך שהכותל נראה פתאום כמו קיר נמוך לעומת השטח הגדול שעל ידו ושולי לעומת המרחב הגדול הסובב אותו ומאבדן האינטימיות שהרגישו המבקרים והמתפללים בסמטה הצרה והמתוחמת שהייתה ליד הכותל בעבר.²³

בשנים 1967-1968 עוצבה הרחבה על פי תכניתו של האדריכל יוסף שנברגר, יועצו של שר הדתות זרח ורהפטיג לענייני אדריכלות. לפי תכניתו הונמך האזור הסמוך לכותל, ובכיוון הגדולה נוצרו שני מפלסים, וביניהם הבדלי גובה של שני מטרים בערך: מפלס תחתון סמוך לכותל ומפלס עליון ממערב לו.²⁴ מטרת התכנית הייתה להתמודד עם שתי הבעיות גם יחד: המפלס תחתון, הסמוך לכותל, יועד למתפללים, והמפלס העליון, הרחוק מן הכותל (מערבה) – למבקרים; ובאמצעות הנמכת האזור הסמוך לכותל ביקש 'להגדיל את דמות הכותל ביחס לסביבה הקרובה וליצור חלל מוגדר בממדים הולמים', המאפשר התייחדות אינטימית.²⁵ תכנית שנברגר הוגדרה מראש זמנית, והייתה אמורה להתקיים שנים אחדות בלבד.²⁶

22 שמואל בהט, 'הריסתה של שכונת המוגרבים במלחמת ששת הימים', **אופקים בנאוגרפיה**, 96 (2019), עמ' 181-203.

23 ראו לדוגמה: בנבנישתי, **מול החומה הסגורה**, עמ' 137; נצן-שיפטן, 'יש אבנים עם לב אדם', עמ' 66; בהט, שם, עמ' 197-199.

24 על תכנית זו ועל משמעותה ראו בהרחבה: בהט, 'להבדיל בין קודש לחול'.

25 פרוטוקולים של ישיבות ועדת השרים לשמירה על המקומות הקדושים, 8.10.1967 ו-15.10.1967, א"מ, א-314/1; יוסף שנברגר, 'רחבת הכותל – רעיונות לתכנון ושיפוץ אחרי אייר-סיון תשכ"ז', בתוך: דוד קוטלר (עורך), **ירושלים בבניינה**, משרד החינוך והתרבות – המחלקה לתרבות תורנית, ירושלים תשל"ב, עמ' 82-87.

26 פרוטוקול ישיבת ועדת השרים לשמירה על המקומות הקדושים, 5.11.1967, א"מ, א-314/1.

בחודשים ובשנים שלאחר מלחמת ששת הימים הועלו הצעות רבות לעיצובה הקבוע של הרחבה, אך שום גורם רשמי בעל סמכות לא הזמין ולו את אחת ההצעות, הרשויות המוסמכות לא בחנו אותן, ואף לא אחת מהן לא הוצאה אל הפועל.²⁷

בשנת 1970 הקים משרד הדתות צוות מומחים; זה פעל בהנחייתו של שנברגר, ומטרתו הייתה להתוות עקרונות לתכנון עתידי של אזור הכותל.²⁸ ההמלצות העיקריות של הצוות היו לחשוף את הכותל מהפינה הדרום-מערבית של הר הבית עד בניין המחכמה שמצפון לרחבת התפילה ולהנמיך את מפלס הרחבה עד מפלס הרחוב שעבר שם בימי הבית השני, ובכך להאדיר את מראה הכותל. עוד הומלץ לחלק את הרחבה למפלסים שונים ולחללי משנה שיועדו לשימושיה השונים של הרחבה, ובכך ליצור הרגשה כי החלל שליד הכותל מוגדר ומתוחם, להשיב את מרכזיותו ולצמצם את החיכוך בין השימושים השונים של הרחבה. ורהפטיג ושנברגר הדגישו כי עיצוב רחבת הכותל, כדרך עיצובם של חללים היסטוריים, הוא עניין לזמן רב, ולא לדור אחד.²⁹

חברי הצוות ניסחו גם כמה הנחיות כלליות. הם כתבו שעיצוב הרחבה חייב לבטא את היותה אזור מַעֲבָר להר הבית מבחינה פיזית ומבחינה דתית וסמלית; יש להתחשב בהנחיות הלכתיות; וכל תכנון פיזי באזור מחייב תחילה את 'הגדרת משמעותו הייחודית של הכותל'. בתכנית ספדיה היו כמה מאפיינים ארכיטקטוניים מרכזיים דומים לאלה שהומלץ עליהם, דוגמת הנמכת מפלס הרחבה וחלוקתה לחללי משנה, אך הוא פעל לא לפי העקרונות וההנחיות שניסחו חברי הצוות, ובהן היו נעוצות הסיבות המרכזיות להתנגדות לתכניתו.

היוזמה לתכנית ספדיה והתגבשותה

החשובה מכל התכניות לעיצוב מרחב הכותל לאחר מלחמת ששת הימים הייתה תכניתו של משה ספדיה. תכנית זו הייתה היחידה אשר לא זו בלבד שהזמינו אותה גורמים ציבוריים רשמיים אלא שהיא אף נדונה בוועדת השרים לענייני ירושלים, אושרה עקרונית והייתה הקרובה ביותר ליישום.³⁰

27 לסקירת תכניות שונות ראו: עידית זרטל, 'קוים לכותל', דבר, 29.9.1967; ישראל גודוביץ', 'דורות של בכיה או בכיה לדורות', לחיות בעיר, 2 (1975), עמ' 26-33; יעקב דש, 'עיצוב רחבת הכותל המערבי', אוקטובר 1979, א"מ, כ-676/4. לאחרונה זכו כמה תכניות לניתוח מחקר; ראו לעיל הערה 2.

28 יוסף שנברגר, 'הצעה לצוות לבדיקה תכנונית של איזור הכותל המערבי: מוגשת לשר הדתות', 6.11.1970, א"מ, גל-12252/2; שלמה אהרונסון אל יוסף שנברגר, 30.10.1970, שם.

29 ארתור קוצ'ר ושלמה אהרונסון, חקר תכנוני לאזור הכותל המערבי, משרד הדתות, ירושלים תשל"ג; בר וכהן-הטב, קדושה בעין הסערה, עמ' 108-110. ההנחה הייתה כי מתחת למפלס הרחבה קיים רחוב מתקופת בית הורדוס. הנחה זו איננה ודאית.

30 כאמור בראשית המאמר, התגבשות התכנית וכמה מן התנגדויות לה, שתוארנה בסעיפים הבאים, כבר נזכרו במחקרים קודמים (לעיל הערה 2), אך בכל זאת לא נזכרה כלל במחקר העילי

בשנת 1971 יזם טדי קולק שיתוף פעולה בין עיריית ירושלים והחברה לשיקום ולפיתוח הרובע (להלן: החברה) ובין משרד הדתות לתכנון אזור הכותל.³¹ ניסיון זה בא לאחר שנים של מאבק בין כמה רשויות על ניהול האזור ועל עיצובו. מיד לאחר מלחמת ששת הימים החל מאבק בין הרבנים הראשיים לישראל למשרד הדתות ולעיריית ירושלים ורשות הגנים הלאומיים שפעלה עמה על הסמכות בנוגע לכותל המערבי ועל האחזיות לו. לאחר ויכוחים סוערים בציבור ובממשלה זכה משרד הדתות באחזיות לאתר, וראשיו השפיעו רבות על עיצוב צביונו בשנים שלאחר המלחמה.³² קולק ביקש אז לשוב ולהשפיע על עיצוב המקום. הוא וראשי החברה דנו עם שר הדתות ורהפטיג בהקמת צוות משותף, שיפעלו בו ספדיה, אשר עסק באותה עת בתכנון חלקו המזרחי של הרובע היהודי, מטעם העירייה והחברה, ושנברגר – מטעם משרד הדתות.³³ לבסוף לא חתמו הצדדים על הסכם שיתוף הפעולה, והצוות לא הוקם בשל הוראת היועץ המשפטי לממשלה שאין לתכנן את רחבת הכותל לפני שיוחלט בנושא בוועדת השרים לענייני ירושלים.³⁴

למרות חוות הדעת המשפטית ואי-הקמת הצוות החליטו קולק ושר המשפטים יעקב שמשון שפירא שהחברה תמשיך לעסוק בתכנון ראשוני של רחבת הכותל ללא הסכם.³⁵ ביוני 1973 הציג ספדיה, בהוראת קולק, את התכנית בפומבי, בפני ועד ירושלים – מועצה עולמית לכבודה של ירושלים, שנתכנסה ביוזמת קולק, ועם חבריה נמנו אישי רוח בולטים מתחומים שונים – ואף דווח בעיתונים שהיא תובא לדיון ולאישור בוועדת השרים וברשויות

להתנגדות שתתואר בהמשך הדברים, במוקד המאמר, שתפסה מקום מרכזי ועיקרי בדיון, והיא עיקר ענייננו.

31 יוסף שנברגר, 'רחבת הכותל ושונות – דו"ח לכב' השר', 6.8.1971, ארכיון הכותל המערבי, הקרן למורשת הכותל (להלן: אה"כ); יוסף שנברגר אל מרדכי שושני, אדריכל ראשי במע"צ, א"מ, 18.1.1972, גל-12252/3.

32 ראו לדוגמה: בנימין, ירושלים: עיר ללא חומה, עמ' 155-158; בנבנישתי, מול החומה הסגורה, עמ' 251-261; שירה וילקוף, "הזדמנויות היסטוריות": תכנון והקמת גן לאומי "סובב חומות ירושלים", 1970-1967, עבודה לשם קבלת תואר מגיסטר, הטכניון – מכון טכנולוגי לישראל, חיפה תשע"א, עמ' 170-172.

33 על ספדיה ועל עבודתו בירושלים ראו: Moshe Safdie, *Beyond Habitat*, MIT Press, Cambridge, MA 1970; Idem, *Jerusalem: The Future of the Past*, Optimum Pub. International, Montreal 1989, pp. 25-63; W. Wendy Kohn, *Moshe Safdie*, Academy Editions, London 1996, pp. 72-97.

34 יוסף שנברגר אל זרח ורהפטיג, 29.10.1972 ו-11.2.1973, א"מ, גל-12252/4; יוסף שנברגר אל משה ספדיה, 24.6.1973, אע", 40/10, 2059; זרח ורהפטיג אל טדי קולק, 28.6.1973, שם; טדי קולק אל זרח ורהפטיג, 6.8.1973, שם; בר וכהן-הטב, קדושה בעין הסערה, עמ' 117-121. מקצת המסמכים נוכרים בתוך: Nitzan-Shiftan, *Seizing Jerusalem*, pp. 231-277, אך להבדיל מדבריה ההסכם לא נחתם מעולם.

35 מיכאל ארנון, רחבת הכותל – ועדת מומחים, 23.10.1972, א"מ, א-7341/3.

התכנון.³⁶ הדבר סתם את הגולל על ניסיון שיתוף הפעולה בין קולק והחברה ובין משרד הדתות.³⁷

בשנת 1974 הציגו קולק וספדיה את התכנית לוועדת השרים לענייני ירושלים.³⁸ הוועדה החליטה שהתכנית תוכל לשמש 'הצעת תכנון רעיוני יסודי, אשר על בסיסו יקוימו תהליכי בדיקה וביקורת ותתקבלנה הצעות והערות'. עוד היא החליטה להקים ועדה מייצעת לעניין רחבת הכותל, ובה שבעה מומחים: נציג יושב ראש ועדת השרים לענייני ירושלים, שישמש יושב ראש; שלושה אדריכלים שתבחר ועדת השרים בהתייעצות עם אגודת האינג'נרים והארכיטקטים בישראל; נציג שר הדתות; נציג עיריית ירושלים; ונציג משלחת הארכאולוגים בראשותו של בנימין מזר שעבדה באותה עת ליד הר הבית. לאחר חודשיים שתוצג בהם התכנית לציבור לקבלת הערות והצעות תסכם הוועדה את מסקנותיה, הן תובאנה לדיון בוועדת השרים, וזו תחווה את דעתה לממשלה, ולאחר אישורה תוגש התכנית לאישור רשויות התכנון והבנייה.³⁹

חברי הוועדה המייעצת (להלן: ועדת שמרון) היו: עורך הדין ארווין שמרון, יושב ראש החברה לשיקום ולפיתוח הרובע היהודי ופרקליט המדינה לשעבר, אשר מונה ליושב ראש; האדריכלים יעקב רכטר, אריה שרון ואברהם יסקי, נציגי אגודת האינג'נרים והארכיטקטים; האדריכל דוד קאסוטו, נציג משרד הדתות; מירון בנבנישתי, נציג עיריית ירושלים; ומאיר בן-דב, נציג משלחת הארכאולוגים.⁴⁰

ב-1 ביולי 1975 נפתחה ברובע היהודי תצוגה, ובה תכניות, תצלומים ודגם של תכנית ספדיה.⁴¹ הדבר פורסם בכלי התקשורת.⁴² בחודשיים שהייתה התצוגה פתוחה ביקרו בה

36 The Jerusalem Committee: Proceeding of the Second Plenary Session, June 18-21, 1973, pp. 63-76, א"ע, 9, 9005; יובל אליצור, 'רחבת הכותל תועמק ותדורג בצורת "אמפיתאטרון"', מעריב, 21.6.1973; דליה שחורי, 'תכנון רחבת הכותל כולל חשיפה לעומק 9 מ' נוספים', על המשמר, 21.6.1973, pp. 231-277. Nitzan-Shiftan, *Seizing Jerusalem*, על ועדה זו ראו: ברכה סליי, רות קרק ונעם שובל, 'מורשת ומרחב בתכנון הרובע היהודי בירושלים ובשיקומו 1967-1975', קתדרה, 148 (תמוז תשע"ג), עמ' 143-178.

37 יוסף שנברגר אל משה ספדיה, 24.6.1973, א"ע, 40/10, 2059; זרח ורהפטיג אל טדי קולק, 28.6.1973, שם; מובא גם בתוך Nitzan-Shiftan, Ibid.

38 טדי קולק, 'קדום תכנון ובנוי רחבת הכותל', 22.8.1974, א"ע.
39 'בינוי רחבת הכותל וסביבתה', 28.8.1974, א"מ, א-7341/3; גרשון אבנר, מזכיר הממשלה, אל ראש הממשלה, שר האוצר ושר המשפטים והדתות, 30.8.1974, שם; פרוטוקול ישיבת ועדת השרים לענייני ירושלים, 2.9.1974, שם; 'הצעת ספדי נתקבלה כבסיס לתכנון רחבת הכותל', דבר, 3.9.1974.

40 מיכאל ניר, ממלא מקום מזכיר הממשלה, אל שר המשפטים, 11.12.1974, א"מ, א-7341/3;
Cohen-Hattab, 'Designing Holiness', pp. 138-139.

41 הוועדה המייעצת לעניין רחבת הכותל וסביבתה – תצוגת הצעת תכנון של רחבת הכותל, 1.7.1975, אד"ק.

42 [מחבר לא ידוע וללא כותרת], דבר, 1.7.1975; דוד צפרוני, מרכז ועדת שמרון, אל דב כרמי, אגף התקציבים באוצר, 6.7.1975, אד"ק.

כ־15,000 איש, ומקצתם, אנשי מקצוע והדיוטות, שלחו לוועדה את הערותיהם ואת חוות דעותיהם.⁴³

תכנית ספדיה⁴⁴

בבסיס התכנית ניצבה התפיסה שיש להעמיק את רחבת הכותל עד המפלס ההרודיאני שמתחת לה, כמו שהומלץ גם בחקר משרד הדתות לשם התכנון.⁴⁵ ספדיה הצביע על ההבדלים הגדולים במספר המבקרים והמתפללים בין שעות ומועדים שונים כבעיית יסוד בתכנון הרחבה וביקש למצוא פתרון שיתאים הן לזמנים שאחדים נמצאים בהם ליד הכותל, הן לזמנים ולאירועים שמאות מגיעים בהם למקום והן לטקסים ולחגיגות שעשרות אלפים מתאספים בהם בשטח. התכנית הייתה לבנות סדרת רחבות מדורגת אשר עולה מהמפלס ההרודיאני שליד הכותל עד מפלס הרובע היהודי, וכולן תשקפנה אל הכותל. הרחבות תיעשינה האחת צרה מקודמתה ככל שמעריבים ועולים למפלס הרובע היהודי, וכך תיווצרנה רחבות בגדלים שונים שמתאימות לקבוצות בגדלים שונים. האזור יעוצב בצורת תיאטרון אשר צופה לעבר הכותל ומשתפל לכיוונו, כמו שהיה בימי הבית השני.⁴⁶ הכניסה להר הבית תהיה דרך שער ברקלי מימי הבית השני, שמתחת לשער המוגרבים. אם יהיה צורך להמשיך להשתמש בשער המוגרבים בתור כניסה זמנית להר הבית, ייבנה מגדל, ובו מעלית ומדרגות שמובילות אל מפלס שער המוגרבים, והוא יוסר כאשר תתאפשר כניסה דרך שער ברקלי.

בחלק המערבי של הרחבה תכנן ספדיה רחוב מקורה אשר מוליך משער האשפות לרובע המוסלמי שמצפון לרחבה, ובו חנויות ושירותי ציבור אחרים. הרחוב נועד לשמש את הולכי רגל הנכנסים אל העיר העתיקה ולמנוע מעבר מיותר ברחבה וכן לאפשר להגיע לרחבה בלי לראות את הכותל לפני כן, וכך להשיב את חוויית ההפתעה שהייתה בהגעה אל הכותל לפני הריסתה של שכונת המוגרבים.

גם תכנית ספדיה ביקשה אפוא, מלבד מטרותיה התפקודיות, לתקן את הרושם שאבד למבקרים עם הריסתה של שכונת המוגרבים: העמקת הרחבה תשיב לכותל את גובהו

43 פרטוקול ישיבת ועדת שמרון, 3.9.1975, שם; 'תכנון רחבת הכותל וסביבתה: דו"ח הוועדה המייעצת', כ"ח באייר תשל"ז (16.5.1977), א"מ, חצ-8394/14 (להלן: דוח ועדת שמרון), עמ' 3-4.

44 המקורות שעליהם הפסקאות הבאות מסתמכות הם: The Jerusalem Committee: Proceeding of the Second Plenary Session, pp. 65-67; משה ספדיה, **תכנית לרחבת הכותל המערבי**, עיריית ירושלים, ירושלים תשל"ד; הנ"ל, 'עיצוב רחבת הכותל', בתוך: דוד קאסטו (עורך), **הכותל המערבי: קובץ מאמרים בשאלות עיצוב רחבת הכותל המערבי וסביבתה**, משרד החינוך והתרבות, המחלקה לתרבות תורנית, ירושלים תשל"ו, עמ' 67-76; Safdie, *Jerusalem*, pp. 121-130; פרטוקול ישיבת ועדת שמרון, 28.1.1975, אד"ק.

45 קוצ'ר ואהרונסון, **חקר תכנוני**.

46 ראו: יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** (תרגום מיוונית אברהם שליט), כרך שלישי, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ג; Nitzan-Shiftan, *Seizing Jerusalem*, pp. 231-277.



דגם תכנית ספדיה, מתוך: ספדיה, **תכנית לרחבת הכותל המערבי**, Courtesy Safdie Architects

בעיני המתבונן; ברחבות השונות, ובעיקר בתחתונה, תתאפשר חוויה אינטימית במפגש עמו; עיצוב השטח בצורת תיאטרון שצופה אל הכותל ישיב את מרכזיותו; והבאים אל הכותל דרך הרחוב המקורה המוביל משער האשפות יחוו הפתעה בהגעה אליו.

הדיון בתכנית

תכנון ועיצוב של מרחבים, על אחת כמה וכמה מרחבים בעלי הקשרים היסטוריים, תרבותיים ודתיים ואתרים סמליים שמצויים בהם, קשורים מהותית לאידאולוגיות ולתפיסות של תרבות, דת וחברה. הם מבטאים הניעות (מוטיבציות) ואידאולוגיות ומשמשים כלי בקידומן ובהנחלתן בזמן – לדורות הבאים, ובמרחב – לצופים, שהם בני הקהילה או זרים. לפיכך הם כר פורה לדיונים ולמחלוקות בין תפיסות אידאולוגיות שונות ובין סיפורים שונים אשר מבקשים לתכנן ולעצב את המרחב לפי דרכם. הדבר בא לידי ביטוי בדיונים על שיקום ועל פיתוח של הרובע היהודי ושל אתריו הסמליים לאחר מלחמת ששת הימים, ברעיונות לעיצוב רחבת הכותל המערבי ובמובהק בדיונים על תכנית ספדיה.⁴⁷

47 סליי, קרק ושובל, 'מורשת ומרחב', עמ' 147-148; ברכה סליי, 'שחזור, שימור או בנייה חדשה: שיקום בית הכנסת "תפארת ישראל" במסגרת שיקום הרובע היהודי לאחר מלחמת ששת הימים',

עם הצגתה של התכנית לראשונה, ב־1973, החלו להישמע תגובות שונות: היו שתמכו בה וקראו לאמצה כמו שהיא, היו שהסתייגו מנקודות מסוימות בה והיו שהתנגדו לה מכול וכול.

ההתנגדויות לתכנית היו מגוונות ונבעו מסיבות שונות. רבים מן המתנגדים לתכנית פסלו אותה מעיקרה, בטענה שלתכנית אדריכלית חייבות לקדם החלטות קונספטואליות בדבר משמעויותיו של הכותל ורק אז אפשר לתכנן תכנית ארכיטקטונית ולהכין את הכלים לדון בה ולשופטה.⁴⁸ גם על מסירת המיזם לאדריכל אחד בלי לקיים תחרות בין אדריכלים ועל הצגתה של תכנית זו בלבד לציבור ללא חלופות נמתחו ביקורת נוקבת.⁴⁹

כמה ממחברי חקר התכנון של משרד הדתות התנגדו לתכנית בשל תפיסתם שאין לעצב את רחבת הכותל עיצוב מוגמר בזמן נתון אחד אלא יש לעשות זאת בתהליך מתמשך, 'כדרכם של חללים היסטוריים'. דעתם הייתה כי דרושה מסגרת עקרונית שלפיה יוחלט על כל שינוי במבנה הרחבה, ולא תכנית אדריכלית אחת מוגמרת.⁵⁰ טענה אחרת שהעלו כמה אדריכלים בולטים נגד התכנית הייתה שהיא מנתקת את הכותל מן המכלול של העיר העתיקה בכך שהיא הורסת את המסגרת התוחמת את הרחבה, הקושרת את הכותל אל המרחב העתיק. עם זאת, רובם לא פסלו מסיבה זו את התכנית לגמרי אלא דרשו לכבד יותר את מורשת העבר בסביבה ולהשתלב בה.⁵¹ רם כרמי, מחשובי האדריכלים בישראל, יצא חוצץ נגד שתי התנגדויות אלה. הוא טען שירושלים על אתריה ההיסטוריים נבנתה בידי 'אנשים שחשבו שהבשורה שהייתה להם להביא לירושלים הייתה הבשורה החשובה ביותר בהיסטוריה שלה', שניסו לבנות כדמות עצמם, ולא כקודמיהם. זוהי רוחה של ירושלים, טען. לה – לרוח זו – יש לתת המשכיות היסטורית, ולפיכך יש לפעול כמו שפעלו בכל הדורות – ללא פחד.⁵²

בתוך: ראוּבן גפני, יוחאי בן־גדליה ואוריאל גלמן (עורכים), גבוה מעל גבוה, בית הכנסת תפארת ישראל והקהילה החסידיית בירושלים, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשע"ו, עמ' 231–258.

48 דברי האדריכל דוד רוניק בתוך: קאסוטו, הכותל המערבי, עמ' 99–101; שלמה אהרונסון, 'הערות לוועדה המייעצת לרחבת הכותל', 9.2.1975, אד"ק; פרוטוקולים של ישיבת ועדת שמרון, 10.2.1975 ו־8.7.1975, שם; יוחנן מינצקר, 'הערות לתוכנית לרחבת הכותל המערבי! ירושלים', 7.7.1975, שם; ועוד מקורות רבים שם.

49 פרוטוקולים של ישיבות ועדת שמרון, 8.7.1975 ו־3.9.1975, אד"ק; גרשון צפור אל חיים צדוק, דצמבר 1975, ארכיון עזריאלי לאדריכלות, אוסף אריה ואלדר שרון. האדריכל דן טנאי חלק על טענות אלו. ראו: דן טנאי, 'תכנון רחבת הכותל – תפקיד לדור הזה', ללא תאריך, אד"ק.

50 קאסוטו, הכותל המערבי, עמ' 77–81, 83–90, 102–105; מיכאל קון, 'רחבת הכותל', 15.12.1974, ארכיון השומר הצעיר, 95–103.84; נצח־שיפטן, 'יש אבנים עם לב אדם', עמ' 82; Cohen-Hattab, 'Designing Holiness', p. 140.

51 קאסוטו, שם, עמ' 107–113; אליעזר ברוצקוס אל חברי ועדת שמרון, 25.3.1975, אד"ק; יוחנן מינצקר, 'הערות לתוכנית לרחבת הכותל המערבי! ירושלים', 7.7.1975, שם; פרוטוקול ישיבת ועדת שמרון, 8.7.1975, שם; בר וכהן־הטב, קדושה בעין הסערה, עמ' 126–127.

52 קאסוטו, שם, עמ' 95–97.

מלבד ההתנגדויות העקרוניות נשמעו גם התנגדויות למרכיבים שונים בתכנית. כמה אדריכלים התנגדו לרעיון ליצור רחבות מדורגות וסברו כי יש ליצור רחבה אחת בלבד. הם טענו שרחבה אחת נותנת לכל נוכח הרגשה של שוויוניות ונגישות אל הכותל, ואילו העיצוב דמוי התיאטרון יגרום לכותל להיות תפאורה להצגה, שהמבקרים צופים בה במתפללים 'תוך לגימת קוקה קולה' בלי להיות חלק מהנעשה ליד הכותל.⁵³ לעומת זאת, אחרים תמכו ברעיון של רחבות מדורגות, אם כי לא בדיוק כמו שתכנן ספדיה. רבים טענו שהחזית המערבית מול הכותל, כמו שהיא מתוכננת, תהיה מוקד מתחרה לכותל ועלולה לגמדו, ובשל כך פסלו את התכנית או דרשו לצמצמה.⁵⁴

כמה אנשי מקצוע הצביעו על בעייתיות בתכנון ליצור רחבה לתפילה ולכינוסים במפלס החפירות הארכאולוגיות, שהרי ייתכן כי יימצאו שם שרידים והם לא יאפשרו ליצור רחבה שטוחה פתוחה.⁵⁵ גם הרב עובדיה יוסף, הרב הראשי הספרדי, שוועדת שמרון ביקשה את חוות דעתו, הביע חשש זה. הוא כתב כי יש לדון בתכנית רק לאחר הבטחה שמפלס התפילה הקיים יישמר ולא ייפגע או יצומצם כלל בחפירות וכי גם חלק הכותל אשר באזור החפירות הארכאולוגיות שמדרום לרחבת התפילה אמור לשמש לתפילה, ורק לאחר הסדרת עניין זה יהיה מקום לדון בתכנית.⁵⁶

ביקורת אחרת נמתחה על הרכב ועדת שמרון וערערה על חוקיותה ועל כשרותה. שר הדתות יצחק רפאל וכמה חברי כנסת אחרים טענו שהבנת היסודות ההלכתיים וההיסטוריים היא בסיס הכרחי לדיון ומחו על שלא נכללו בהרכב הוועדה לא איש הלכה בבחירת משרד הדתות (ולאחר התייעצות עם הרבנות הראשית) ולא היסטוריון שבקיא בתקופת הבית השני.⁵⁷ לבסוף נתמנה איש הלכה לחבר בוועדה, אך הוא סירב למלא את התפקיד בשל איחורו של המינוי, שנעשה לאחר שכבר התקיימו ישיבות ורואיינו עדים רבים.⁵⁸

53 שלמה אהרונסון, 'הערות לוועדה המייעצת לרחבת הכותל', 9.2.1975, אד"ק; ורנר יוסף ויטקובר, ישראל שטיין ואריה אדיב אל ועדת שמרון, 27.8.1975, שם; זליג וינברג אל ועדת שמרון, י"ט באלול תשל"ה (26.8.1975), שם; קאסוטו, שם, עמ' 116.

54 ראו לדוגמה: יעקב יהודה אל ארווין שאול שמרון, 5.12.1975, אד"ק; פרוטוקול ישיבת ועדת שמרון, 27.11.1975, שם; שלמה אהרונסון, 'הערות לוועדה המייעצת לרחבת הכותל', 9.2.1975, שם; קאסוטו, שם, עמ' 83-90.

55 פרוטוקולים של ישיבות ועדת שמרון, 10.2.1975 ו-8.7.1975, אד"ק; יוחנן מינצק, 'הערות לתוכנית לרחבת הכותל המערבי! ירושלים', 7.7.1975, שם; משה עקיבה דרוק, 'תוכנית ספדי שלילית, מדוע?', ללא תאריך, שם.

56 הרב עובדיה יוסף, חוות דעת, ג' בטבת תשל"ז (24.12.1976), אד"ק; בר וכהן-הטב, קדושה בעין הסערה, עמ' 125. להבדיל מדבריה של נצן-שיפטן, 'יש אבנים עם לב אדם', עמ' 83.

57 יצחק רפאל אל חיים צדוק, 28.1.1975, אד"ק; פרוטוקול הישיבה המאתיים וארבע של הכנסת השמינית, 23.7.1975; פרוטוקול ישיבת ועדת הפנים ואיכות הסביבה של הכנסת, 6.7.1976, א"מ, כ-501/20; בר וכהן-הטב, שם, עמ' 124.

58 חיים צדוק אל ארווין שמרון, 16.2.1975, אד"ק; דוד צפרוני, מרכז ועדת שמרון, אל חברי הוועדה, 18.8.1975, שם; חיים צדוק אל ארווין שמרון, 8.9.1975, שם; דוח ועדת שמרון, עמ' 3.

בספטמבר 1975 התייחס טדי קולק לכמה מן הביקורות על התכנית ואף קיבל את מקצתן, אך הוא טען כי יש לראות בתכנית קו מנחה בלבד וכי יש לקדמה מנימוקים פוליטיים-מדיניים כדי לבטא את ריבונותה של ישראל בירושלים.⁵⁹

הכותל והמקדש

מלבד ההתנגדויות שתוארו, אשר כאמור כבר נזכרו במחקר, הייתה עוד עילה עקרונית שתפסה את המקום המרכזי בהתנגדות לתכנית וניצבה בבסיס הדיון, ועל אף חשיבותה לא זכתה עד עתה להתייחסות במחקר. עילה זו, שהביעו אישים שונים, רובם דתיים אך לא כולם, הייתה קשורה למהותו של הכותל וליחס בינו ובין הר הבית ובית המקדש והציפייה לבניינו. הטענה שנשמעה פעמים רבות בלשון זו או אחרת הייתה כי בעיני 'כל הדורות' היה הכותל 'כשריד של חורבן, כשריד של בית המקדש, ולא משהו שעומד בפני עצמו', ואילו בתכנית ספדיה הכותל 'הופך להיות כאילו בית מקדש', כלשונו של ההיסטוריון שמואל ספראי, שהוסיף: 'הכלה יותר מדי יפה בעיניי'.⁶⁰ הם סברו שרחבת הכותל צריכה להישאר גם לאחר גמר עיצובה בתור מרחב שיש בו ממד של ארעיות, 'הרגשה שיש כאן משהו שעדיין לא נגמר', שכן 'מבחינה יהודית מסורתית הדבר איננו גמור. הכותל הוא הקדמה למשהו גדול וחשוב ממנו – הר הבית', כדברי האדריכל שלמה אהרונסון, מן העומדים בראש החקר התכנוני של משרד הדתות, ובתכנית ספדיה הדבר איננו כך.⁶¹

לטענה זו הצטרפו רבים מן הציבור החרדי ואף מנהיגיו. על אף התנגדותם הנחרצת לעליית יהודים להר הבית ולכל ניסיון לקדם את בניית המקדש הלכה למעשה, הם דאגו לשימור הציפייה לבניינו וסברו שתכנית ספדיה מבטאת ויתור עליה ועשויה לפגוע בה. בעצומה שחתמו עליה רבים נכתב: 'הכותל אינו יעד סופי. גדולת הכותל אינו מכוח עצמו אלא מכוח היותו שריד של בית המקדש שעמד על הר הבית [...] המקדש אשר להיבנותו אנו מתפללים ומצפים יום יום. עיצוב רחבת הכותל על ידי תכנית בינוי עצומה ומרשימה יש בה משום יאוש לתקוותנו'.⁶² משה עקיבה דרוק, עורך בעיתון המודיע ודובר משרד הדתות לשעבר, כתב שהתכנית 'מקימה מקדש מול הכותל המערבי [...] בניגוד למסורת שהכותל הוא סמל של חורבן, פרוזדור לקראת בניין הטרקלין העתידי לבוא'.⁶³ הרב שלמה זלמן אוירבך, הרב יוסף שלום אלישיב, הרב יחזקאל אברמסקי והרב אליעזר מנחם שך, מנהיגי הציבור הליטאי, התנגדו לתכנית בחריפות מכמה נימוקים, כתבו כי מימושה ישנה

59 פרוטוקול ישיבת ועדת שמרון, 3.9.1975, אד"ק.

60 שם.

61 קאסוטו, **הכותל המערבי**, עמ' 55, 83-90; שלמה אהרונסון, 'הערות לוועדה המייעצת לרחבת הכותל', 9.2.1975, אד"ק; יוסף שנברגר אל זרח ורהפטיג, 'צוות מתכננים לאיזור הכותל', ללא תאריך (כנראה 9.8.1973), א"מ, גל-12252/5.

62 עצומה, סוף אלול תשל"ה (אוגוסט-ספטמבר 1975), אד"ק.

63 משה עקיבה דרוק, 'תכנית ספדי שלילית, מדוע?', ללא תאריך, שם.

את מעמד רחבת הכותל ממקום קדוש לאתר היסטורי, וכן: 'ספדיה אינו מרגיש שהכותל אינו יעד סופי. היעד הוא בית המקדש, אשר להיבנותו אנו מתפללים שלוש פעמים ביום', ובתכניתו 'כאילו אומר יעד זה לא ידעתי'.⁶⁴ התפיסה כי הכותל הוא אתר שמבטא בעיקר את חורבן המקדש ואת הציפייה לבניינו המחודש וההתנגדות לשינויו לסמל היסטורי-לאומי אפיינו את הציבור הדתי הלא ציוני עוד בתקופת המנדט. אלה באו לידי ביטוי לדוגמה בהוראתו של הרב יוסף חיים זוננפלד, רבה של 'העדה החרדית', לתלמידיו שלא להגיע לכותל בתשעה באב לבכות על החורבן כמנהגם מימים ימימה בשל הסיוורים והטקסים הלאומיים שערכו שם בני נוער ציונים.⁶⁵

גם שבתי בן דב, מראשוני פעילי הר הבית ומן הבולטים מהם, כתב כי ההתרפקות על הכותל והמגמה לקדשו ולפארו הבאה לידי ביטוי בתכנית ספדיה היא ויתור על 'כיסוף לגאולה השלמה ולבניין המקדש [...] הפקרת הר הבית לקדושה של נוכרים והסתפקות בכותל כסמל סטאטי למידת השאיפה שהבאתנו עד לכאן ולהישג הסופי כביכול שהשגנו'.⁶⁶ האדריכל דוד קאסוטו, יועץ האדריכלות של שר הדתות, היה הדמות הפעילה ביותר במאבק נגד התכנית. הוא פעל בכמה מישורים כדי לסכל אותה, ולימים הטיל עליו טדי קולק את האשמה לסיכולה. קאסוטו היה מפעילי הר הבית המוקדמים וחבר בתנועה אל הר ה', שפעלה 'למען עבודת הקודש בהר הבית' בשנות השבעים, שאז לא הייתה פעילות כזו נחלת רבים.⁶⁷ הוא התנגד לתכנית מכמה נימוקים עקרוניים, ובעיקר מן הנימוק שהיא חוטאת למהותו של הכותל בתור אתר תפילה מקודש שמבטא את זיכרון המקדש החרב ואת השאיפה לבניינו ומנסה להסב את הכותל למקדש או לתחליף למקדש. במכתב לרב עובדיה יוסף נימק קאסוטו את התנגדותו לתכנית וכתב כי הכותל הוא 'אזכור למה שעדיין איננו ועתיד בעזרת ה' להיבנות [...] אין לפארו ואין לבנות סביבו בניין פאר אשר יקטין ולו במעט את הכמיהה שלנו לבניין האחד והיחיד', ואילו תכנית ספדיה 'מנסה להפוך את

64 הרב שלמה זלמן אוירבך, הרב יוסף שלום אלישיב, הרב יחזקאל אברמסקי והרב אליעזר מנחם שך אל ועדת השרים לענייני ירושלים, ועדת שמרון, שר הדתות וועדת הקונספציה, ט' במרחשון תשל"ו (14.10.1975), שם.

65 מנחם פרידמן, חברה ודת: האורטודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל, תרע"ח-תרצ"ו / 1918-1936, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשל"ח, עמ' 299; שלמה זלמן זוננפלד, האיש על החומה: מסכת חייו, פעליו, מנהיגותו ודברי ימי התקופה של מרן הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל, הרב הראשי של היהדות החרדית בארץ-ישראל (ט' בכסלו תר"ט-י"ט באדר-שני תרצ"ב), כרך שלישי, ש.ז. זוננפלד, ירושלים תשל"ה, עמ' 302-332.

66 שבתי בן דב, "תכנית ספדיה – ומשמעות הכותל", מעריב, 12.9.1974. על בן דב ועל הגותו המשיחית ראו לדוגמה: עמיחי רדזינר, 'ציון במשפט תפדה: על גאולת המשפט וגאולה באמצעות המשפט מבוא להגותו המשפטית של שבתי בן דב', בתוך: עופר שיף (עורך), גלויית ישראליות: מולדות וגלות בשיח הישראלי (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא, 2015), עמ' 319-355, בייחוד עמ' 324-326.

67 ראו לדוגמה: דוד קאסוטו ומנחם בן ישר בשם אל הר ה', המועצה הציבורית למען עבודת הקודש בהר הבית, אל עקיבא גוטליב, מזכיר מועצת הרבנות הראשית לישראל, כ"ט באדר א תשל"ו, אד"ק; דוד קאסוטו אל הרב שלמה גורן, 20.2.1976, שם. על תנועה זו ראו: שרגאי, הר המריבה, עמ' 54-56.

הכותל למקדש או לבוא במקומו'. וכן: 'ניתוק פיסי של רחבת הכותל ממשטח הר הבית', שנוצר בתכנית זו, 'הינו ויתור (חס ושלום) על זכותנו על ה"למעלה"'.⁶⁸ ההתנגדות לתכנית ספדיה מסיבה זו הייתה אפוא משותפת הן לפעילי הר הבית והן למתנגדים להם בציבור הדתי והחרדי ובהנהגתו הרבנית והפוליטית. אלה גם אלה ראו בה איום על הזיקה למקדש ועל הציפייה לבניינו ושיתפו פעולה לסיכולה.

בדצמבר 1974 ארגן קאסוטו עם המחלקה לתרבות תורנית במשרד החינוך והתרבות וסניף ירושלים של אגודת האינג'נרים והארכיטקטים בישראל כינוס במכון ון ליר בירושלים; זה נועד לדון בתכנית, ובעיקר לבטא את ההתנגדות לה. בכינוס נישאו הרצאות על הכותל בהיבטים הלכתיים, דתיים, היסטוריים, ארכאולוגיים ופילוסופיים, ואחריהן הציג ספדיה את תכניתו והתקיים דיון בעניינה, בהנחיית קאסוטו. כמעט כל המשתתפים הביעו התנגדות לתכנית.⁶⁹

בטיטת ההקדמה לחוברת, שהובאו בה דברי הכינוס, הציב קאסוטו את משמעותה של התכנית מבחינת היחס למקדש בתור לב המחלוקת. כך הוא כתב:

דורי דורות המשכנו לראות בכותל אזכור למה שאיננו ולמה שחבר ועתיד להיבנות, ואילו דורנו החל לראות בכותל את חזות הכול – לא עוד חלק מהמקדש החרב, אלא עומד בזכות עצמו. שוחרי הכותל הוותיקים המשיכו להתייחס אליו כמקדמת דנא, אך מקימי ארץ ישראל החדשה ראו בטיפוח הכותל חשיבות שאין למעלה הימנה. לא יפלא אפוא, שאבות העיר ירושלים הלכו בדרך זאת כאשר הנחו את האדריכל ספדי [...] לתכנן את רחבת הכותל תוך ראיית האתר כאילו הוא חזות המקדש ואין למעלה הימנו.

הוא הטיל אפוא את האחריות על קולק ועל אנשיו והציב משני עברי המתרס את 'שוחרי הכותל הוותיקים', הממשיכים לראות בכותל שריד למקדש כמו שראוהו 'דורי דורות' ואת 'מקימי ארץ ישראל החדשה' הרואים בכותל תחליף למקדש, 'כאילו הוא חזות המקדש ואין למעלה הימנו'.⁷⁰

אפיקי הפעולה החשובים ביותר שפעל בהם קאסוטו לסיכול התכנית היו פעילותו האופוזיציונית בוועדת שמרון – הוא היה היחיד מחבריה שהתנגד לתכנית – והקמת ועדה מקבילה לוועדת שמרון, מטעם משרד הדתות.

באוגוסט 1975 הקים שר הדתות יצחק רפאל ועדה לבחינת תכנית ספדיה ולעניין עיצוב רחבת הכותל בכלל. קאסוטו הגה את רעיון הקמתה, לחץ על שר הדתות שוב ושוב ליישמו, עד שנענה, ועיצב את צביון הוועדה.⁷¹ קאסוטו ביקש שהוועדה תורכב מאנשי הלכה ואנשי

68 דוד קאסוטו אל הרב עובדיה יוסף, 20.5.1976, אד"ק.

69 דברי הכינוס יצאו לאור כעבור כשנה בחוברת בעריכתו של קאסוטו. ראו: הנ"ל, הכותל המערבי, עמ' 7.

70 הנ"ל, שם. בנוסח שהודפס לבסוף עודנו הדברים מעט, אך תוקפם נשמר.

71 'גרייבסקי, עוזר שר הדתות, אל טדי קולק, 17.8.1973, אע"י, 2059, 40/10; דוד קאסוטו, 'תזכיר בנושא רחבת הכותל', ללא תאריך, אה"כ; דוד קאסוטו אל יצחק רפאל, 14.7.1975, שם.

ציבור בעלי שם, פרופסורים, אדריכלים ורבנים, בעלי 'זיקה חמה לעניין היהודי-דתי', והמליץ כי עמדת משרד הדתות תהיה שרק לאחר דיון תפיסתי-עקרוני על מהות הכותל אפשר להזמין תכניות לעיצובו. הוא ראה בכך גם דרך להשיב את השליטה באתר למשרד הדתות, לאחר שהציבה תכנית ספדיה את קולק בעמדת כוח בו.⁷² כל הצעותי התקבלו והוא אף נתמנה ליושב ראש הוועדה (להלן: ועדת הקונספציה). חבריה האחרים היו: ההיסטוריונים דוד פלוסר ושמואל ספראי; הארכאולוגית טרודה דותן; האדריכלים דוד רזניק ודוד קאסוטו; הרבנים שאול ישראלי, חיים צימרמן וישעיהו הדרי; משה עקיבא דרוק, לשעבר דובר משרד הדתות; והאדריכל ישעיהו אילן. הרוב המכריע של החברים השתייך לציבור הדתי. תפקידה של ועדת הקונספציה היה לגבש תפיסה אשר למשמעותו של הכותל ולייעודו ולקבוע עקרונות מנחים לתכנון הרחבה ולבחינת התכניות לעיצובה. מיד בתחילת דיוניה הביעו חבריה התנגדות לתכנית ספדיה וביקרו אותה.⁷³

הקמת ועדת הקונספציה עוררה את תרעומתו של טדי קולק, והוא פנה לחיים צדוק, יושב ראש ועדת השרים לענייני ירושלים, בניסיון למנוע את פעילותה. צדוק השיב כי אין אפשרות למנוע את שר הדתות מלהקים לעצמו ועדת מייעצת וכי אין בהקמתה פגיעה בסמכותה של ועדת שמרון. אולם אברהם יסקי, חבר ועדת שמרון, ראה בהקמת ועדת הקונספציה חתירה תחת ועדת שמרון, ובעקבות זאת התפטר מחברותו בה.⁷⁴

במאוס 1976 הגישה ועדת הקונספציה דוח לשר הדתות.⁷⁵ מיד בפתח הדוח הדגישה הוועדה שקדושת הכותל ניוונה מקדושתו של הר הבית ועל כן אין לנתק את הכותל מן ההר ויש להדגיש את שייכותם, ועם זאת 'כותל התפילה וכותל הדמעות' הוא 'גם ישות העומדת בזכות עצמה [...] כל זמן שמשמעותו מהווה רמיזה ואזכור למה שאיננו בידינו ועתיד להיבנות'. הוועדה התנגדה להסבת הכותל למונומנט שנועד להמחיש את העבר בלבד, והדגישה: 'אין הכותל רק שריד היסטורי וחשיבותו העצמית נובעת בראש ובראשונה בהיותו מקום תפילה ומקום לחונן את העבר, תוך התקווה והציפייה שהוא צופן לעתיד'. פתיחה זו ביטאה את העילה המרכזית להתנגדות לתכנית ספדיה: הטענה כי היא חוטאת למהותו של הכותל מעצימה אותו כמונומנט היסטורי שעומד בפני עצמו ומתעלמת מהר הבית.

המסקנות המעשיות של ועדת הקונספציה היו שאין מקום לשום תכנון בלי ידיעה ארכאולוגית מוסמכת על הקיים מתחת לרחבה ואין להתחיל כל חפירה לפני מציאת פתרון לתפילה ולהתכנסות בכל משך החפירה. כן יש לבצע משאל בין 'אנשי תורה ודעת' בארץ

72 דוד קאסוטו, תזכיר לשר הדתות בעניין הכותל המערבי, 3.2.1975, אד"ק; דוד קאסוטו אל יצחק רפאל, 14.2.1975, 18.6.1975 ו-14.7.1975, שם.

73 פרוטוקול ישיבת ועדת הקונספציה, 25.8.1975, שם.

74 יצחק רפאל, לא זכיתי באור מן ההפקר: פרשיות חיים, עידנים, ירושלים תשמ"א, עמ' 422; טוביה מנדלסון, 'שר-הדתות יכול למנות לעצמו יועץ לענייני הכותל', דבר, 17.9.1975; פרוטוקול ישיבת ועדת הפנים של הכנסת, 6.7.1976, א"מ, כ-20/501; נצן-שיפטן, 'יש אבנים עם לב אדם', עמ' 83.

75 'דו"ח ביניים של ועדת קונספציה', 8.3.1976, שם.

ובתפוצות על מהות הכותל, ורק על סמך תשובות המשאל ותוצאות הבדיקה הארכאולוגית לגבש מסקנות אשר לדרך הפעולה בעתיד, לשם יצירת תכנית והזמנת תכנון. הוועדה ראתה אפוא בגיבוש קונספציה וביצירת תכנית צעדים מקדימים הכרחיים לתכנון. שר הדתות קיבל את הדוח והחל לגבש את רשימת האישים שישתתפו במשאל,⁷⁶ אולם בדצמבר 1976 פוטר חברי המפד"ל מן הממשלה כחלק מן 'התרגיל המבריק' של ראש הממשלה יצחק רבין לאחר שנמנעו בהצבעת אי-אמון.⁷⁷ בעקבות זאת לא יישם משרד הדתות את המלצות הוועדה, אך היא סייעה בגיבוש עמדתו ובעיכוב פעילותה של ועדת שמרון.⁷⁸

דוח ועדת שמרון וסופה של תכנית ספדיה

ב־16 במאי 1977, שנתיים וחצי לאחר תחילת פעילותה של ועדת שמרון, שהיא התכנסה בהן ל־11 ישיבות בלבד, היא הגישה לוועדת השרים לענייני ירושלים דוח מסכם.⁷⁹ הוועדה המליצה לקבל את תכניתו של ספדיה כתכנית רעיונית ולהטיל עליו, על ספדיה, לקדמה, אך הוסיפה כמה הערות והנחיות בעקבות קבלת כמה מהביקורות שנמתחו על התכנית.⁸⁰ כך לדוגמה היא המליצה ליצור משטח במדרונות המערביים של הרחבה, בגובה הר הבית, שתתאפשרנה בו התכנסות ותצפית אל ההר; לבנות את הרחבות השונות בצניעות כדי להבליט את הכותל ולהדגיש שהוא זכר למקום אחר והיותו שריד הוא הסיבה לחשיבותו ולקדושתו. כן קבעה הוועדה כי כל פתרון חייב להיות מבוסס על ביצוע בשלבים, וכל אחד מהם יכול להתבצע בפני עצמו.

דוח הוועדה ייצג את דעת כל חבריה מלבד קאסוטו, נציג משרד הדתות; והוא הגיש דוח מיעוט שייצג את דעתו ואת דעת הנהלת המשרד.⁸¹ קאסוטו ביקר בחריפות את הרכב ועדת שמרון וטען כי הוא היה מגמתי, וכן הוא ביקר את דרכי פעולתה של הוועדה, שלא ניתנה בהן הדעת להתנגדותם של חוגים חרדיים ושל רבנים לתכנית. הוא ציין שהחזרה בין משרד הדתות לעיריית ירושלים והחברה לשיקום ולפיתוח הרובע היהודי לא נחתם מעולם, שספדיה עבד ללא תכנית וללא שיתופו של שנברגר, וששר הדתות לא הסכים לתכנית. אשר לתכנית עצמה, הוא הצטרף לרבות מן הביקורות שתיארת למעלה. בעקבות כל

76 רפאל, לא זכיתי באור מן ההפקר, עמ' 421-422.

77 עמוס שיפרים, ממשלת רבין הראשונה: 1974-1977, פורת, צור יגאל תשע"ג, עמ' 187-188.

78 דוד קאסוטו אל ישראל ליפל, 11.8.1976, אד"ק; דוד קאסוטו אל אבא אלחנני, 7.11.1977, שם; ריאיון שערכתי עם קאסוטו בביתו בירושלים, 20.3.2018.

79 דוח ועדת שמרון.

80 התכנית והעובדה שוועדת שמרון קיבלה אותה עוררה מחאות בקרב ערבים. ראו: Letter from permanent representative of Jordan to the UN, to the UN secretary-general, 8.9.1981, annex 1, Documents on Jerusalem, vol. 3, p. 116.

81 דוד קאסוטו, 'הוועדה המיעצת לענין רחבת הכותל וסביבתה: דו"ח מיעוט - הערכות ומסקנות', כ"ח באייר תשל"ז (16.5.1977), אד"ק; דוד קאסוטו אל ארווין שמרון, 21.5.1977, שם.

אלה המליץ קאסוטו לא לקבל את התכנית ולהורות לגבש קונספצייה, שתתורגם בעתיד לתכנית מוסכמת, ואז להזמין תכניות מכמה אדריכלים.

ברם אף שוועדת שמרון המליצה לקבל את תכניתו של ספדיה כתכנית רעיונית בכפוף לכמה הערות ולהטיל על ספדיה לקדמה, לא יצא הדבר אל הפועל. למחרת הגשת הדוח, ב-17 במאי, התקיימו הבחירות לכנסת התשיעית, ובהן ניצח הליכוד בראשותו של מנחם בגין (המהפך). בהסכם הקואליציוני בין הליכוד למפלגות הדתיות נכתב שאזור החפירות של הכותל הדרומי וכל אזור הכותל המערבי יישאר נתון לסמכותה של ועדת ההלכה של הרבנות הראשית.⁸² תכנית ספדיה נגזזה.⁸³

כמו שעולה מן המקורות הרבים שהבאתי, וכמו שכתב באוגוסט 1977 יוסף שנברגר, מעצבה של רחבת הכותל, שאף שימש יועץ של ועדת שמרון, בלב ההתנגדות לתכנית ניצבה שאלת מהותו של הכותל המערבי ויחס החברה היהודית להר הבית ולמקדש: התכנית העצימה את משמעותו הלאומית של הכותל כשריד העבר וכסמל היסטורי-לאומי, אפילו הוא משמש גם מקום תפילה, והמתנגדים לה, ובהם אדריכלים, היסטוריונים ואישי ציבור, רובם – אם כי לא כולם – בני הציבור הדתי והחרדי, ומנהיגיהם הפוליטיים והדתיים של מגזרים אלה, ראו בה 'הדגשת יתר של הכותל' וטענו כי היא עושה ממנו תחליף להר הבית ולמקדש במקום 'פרוזדור לטרקלין אשר ייבנה במהרה בימינו'.⁸⁴

לשון אחר, יוזמיה של תכנית ספדיה והתומכים בה ביקשו לעצב את רחבת הכותל בעיקר בתור אתר לאומי מודרני סביב מונומנט זיכרון עתיק, זכר לעבר מפואר. 'קדושתו הציונית המחולנת', כלשונו של אריה ספוזניק, נבעה מן העבר, שהתנועה הלאומית היהודית המודרנית ביקשה למצוא בו את ההצדקה ואת השורשים ההיסטוריים הדרושים לה.⁸⁵ האדריכל רם כרמי, מהבולטים בקרב התומכים בתכנית, נימק את תמיכתו בה: 'בשבילי הכותל מסמל מקום שבו אני מרגיש שיש לי שורשים ישר לדוד המלך [...] הוא המקום היחיד שבו אנו מוצאים [...] הצדקה מדוע אנו נמצאים כאן, ולכן המקום 'מחכה לאקט גדול'.⁸⁶ לעומת זאת, בעיני רוב המתנגדים לתכנית מן הטעמים שהצגתי והדגשתי למעלה, משמעותו וקדושתו של הכותל נובעות בעיקר מן ההווה ומן העתיד,

82 יהודית בובר-אגסי, 'האם תצטרף ד"ש לקואליציה הלאומית-קלריקלית', דבר, 10.7.1977; יצחק רפאל, 'למה תיעד רחבת הכותל', ידיעות אחרונות, 26.9.1977; אריה דיון, 'דבר אל הכותל', כל העיר, 23.4.1982; רפאל, לא זכיתי באור מן ההפקר, עמ' 422.

83 רפאל, שם; Safdie, Jerusalem, p. 187. בעקבות תוצאות הבחירות שונה הרכבה של ועדת השרים לענייני ירושלים, שלא קידמה את התכנית. צבי לביא, 'תכנית הכותל מצפה למשיח', מעריב, 10.9.1980. ספדיה לא ויתר על תכניתו, אך גם מאמציו בשנים מאוחרות יותר עלו בתוהו, ראו: Ibid., pp. 187-191.

84 יוסף שנברגר אל דוד קאסוטו, 21.8.1977, אד"ק.

85 אריה ספוזניק, 'קדושה ציונית מחולנת ביצירת עולמו של היהודי החדש', ישראל, 16 (תש"ע), עמ' 165-194.

86 קאסוטו, הכותל המערבי, עמ' 95-97. הובא בשינויים קלים בתוך: נצח-שיפטן, 'יש אבנים עם לב אדם', עמ' 81.

ולא מן העבר, גם אם יסודותיהן קשורות לעברו. מן ההווה – שהרי בעיניהם הכותל נחשב בהווה 'מקום השכינה', שלא זוה ממנו אף לאחר חורבן המקדש, ומן העתיד – בהיותו אתר אשר מבטא את הציפייה לבניית המקדש העתידית. לפיכך סברו שיש לעצבו בתור אתר שהארעיות תופסת בו מקום של קבע והתנגדו לתכנית המבקשת לעשותו מקדש היסטורי-לאומי ותכלית בפני עצמו.

סיכום: בין הזמני לקבוע

השאיפה לבניין מקדש בירושלים תפסה מקום בולט בתולדות העם היהודי והייתה חלק ממסלול גאולתו המשיחית המצופה. עם התעוררות הלאומיות היהודית המודרנית זכו המקדש והשאיפה לבניינו להתייחסויות שונות ומגוונות. בין הוגי הצינונות ומנהיגיה היו שביקשו לבטל שאיפה זו, דוגמת משה לייב ליליינבלום, שכתב: 'אין לנו צורך לא בחומות ירושלים, לא בבית המקדש ולא בירושלים עצמה'.⁸⁷ לעומת זאת, אחרים ראו במקדש מהות סמלית מופשטת ופירשו אותה איש לפי השקפת עולמו. נראה שאלה עמדו על סוד כוחו הסמלי ועל מקומו בחזון היהודי, ובמקום לוותר עליו ולדחוק בשל משמעותו הדתית-פולחנית ביקשו להעניק לו משמעות חדשה. בנימין זאב הרצל תיאר את המקדש בחזונו האוטופי **אלטנוילנד** במידה רבה כבית כנסת (טמפל) אירופי מודרני אשר משלב מאוצרות התרבות של העם היהודי ושל האנושות ונשמעים בו פיוטיו של רבי שלמה הלוי אלקבץ ושיריו של היינריך היינה.⁸⁸ בוריס שץ ראה בחזונו האוטופי **ירושלים הבנויה**, חלום בהקיץ את המקדש כמוזיאון לאמנות יהודית.⁸⁹ חיים וייצמן ומנחם אוסישקין ראו באוניברסיטה העברית בירושלים מקדש מודרני ותחליף למקדש הישן.⁹⁰ כך חלה במונח 'מקדש' התמרה (מטמורפוזיס), והוא לבש צורות ופנים חדשות. אף שבמאה ה-20 לא תפס המונח 'מקדש' מקום מרכזי בתודעה ובשיח של חלקים גדולים בציבור היהודי בארץ, הוא לא נעלם מכל וכול, גם אם הודחק והורחק.

עם כיבוש ירושלים העתיקה במלחמת ששת הימים התעוררה שוב שאלת היחס להר הבית ולמקדש במדינת ישראל, הפעם כשאלה מעשית על סדר היום הציבורי, ולא רק כשאלה רעיונית-עקרונית. מלבד המורכבות הפוליטית והבין-לאומית שהייתה כרוכה בשליטה במקום מקודש לאסלאם, אשר מבני קודש מוסלמיים עתיקים ורבי-חשיבות ניצבים עליו, עלתה שוב המורכבות הפנים-יהודית שהייתה קשורה ליחס המודרני בקרב

87 משה לייב ליליינבלום, **על תחית ישראל על אדמת ארץ אבותיו** (עורך שלמה ברימן), המחלקה לענייני הנוער והחלוץ של ההסתדרות הציונית, ירושלים תשי"ג.

88 תיאודור הרצל, **אלטנוילנד: רומן** (תרגמה מגרמנית מרים קראוס), בבל, תל אביב תשס"ב, עמ' 194-196.

89 ברוך שץ, **ירושלים הבנויה: חלום בהקיץ**, ספר ראשון, בצלאל, ירושלים תרפ"ד, עמ' 9-10.

90 ראו בהרחבה: יאיר פז, 'האוניברסיטה העברית בהר הצופים כ"מקדש"', בתוך: מיכאל הד ושאל כץ (עורכים), **תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים, א: שורשים והתחלות**, מאגנס, ירושלים תשנ"ז, עמ' 281-308.

יהודים להר הבית ולמקדש. כמו שניסח פרסיקו, השליטה במקום המקדש הפגישה את הציונות ואת שאיפתה לריבונות לאומית-יהודית בארץ ישראל עם ממדים מיתיים שניצבו בשורשיהן ושכמה ממנהיגיה ביקשו להדחיקם או להעלימם. כיבוש המקום והשליטה בו דרשו הכרעה בשאלות מורכבות אלו ולא אפשרו להניחן להלכתא למשיחא.

היחס של הוגים ומנהיגים ציונים לכותל המערבי כסמל היסטורי-לאומי, שהחל להתגבש עם ראשית הציונות, הלך והתגבר במאה ה-20 והגיע לשיא במלחמת ששת הימים, פתח אפשרות חדשה להתמודדות ציונית עם היחס להר הבית ולמקדש ועם היחס האמביוולנטי אליהם. נראה כי הראייה בכותל – אחד מקירות התמך של הר הבית, ושממנו נלקחה גם משמעותו הדתית וההיסטורית – מקדש לאומי יכולה לספק תחליף סמלי ומעשי למקדש.⁹¹ תכנית ספדיה, שהציעה לבנות את סביבת הכותל בפאר וברושם רב שיעצימו את מעמדו ויעניקו לו משמעות ארכיטקטונית מרכזית ואף שלמה, יכלה לעצבו כתחליף לאומי למקדש. התכנית המשיכה אפוא במידה רבה, אף אם לא במוצהר, את מגמת הפעולות שקדם דיין מיד לאחר כיבוש הר הבית והכותל במלחמת ששת הימים, שעיצבו את הסטטוס קוו במרחב, ולפיהן נותר הר הבית מקום פולחן מוסלמי בלבד, ואילו פעילות הפולחן והפעילות הממלכתית בקרב יהודים התקיימה ליד הכותל המערבי, והשפיעו גם על התודעה הציבורית.

בדרך דומה הסביר הלל כהן את הריסתה של שכונת המוגרבים מיד לאחר מלחמת ששת הימים ויצירת רחבה גדולה ליד הכותל: 'ניסיון מודע למחצה להטות את מרכז הכובד מהר הבית – והמקדש – כמקומות של קדושה ומשיחיות, לעבר הכותל כסמל לאומי היסטורי'.⁹² מבחינה זו התעתדה תכנית ספדיה להמשיך לתכנית ורעיונית גם את מה שהחל עם הריסתה של שכונת המוגרבים ועם יצירת הרחבה הגדולה ליד הכותל.

קריאה כזו של משמעותה של התכנית הייתה משותפת לרבים מן המבקרים אותה וגם לכמה מן התומכים בה, והייתה מן המניעים המרכזיים להתנגדותם לה. רוב המתנגדים הבולטים לתכנית פעלו מתוך הראייה כי היא מרופפת את הקשר היהודי להר הבית ואת השאיפה לבניית המקדש ומציבה במקומם את הכותל המערבי.

כמו שתיארתי, וכמו שצינו חוקרים אחרים, ההתנגדויות לתכנית ספדיה היו שונות ומגוונות ונבעו מנימוקים ערכיים, ארכיטקטוניים ופרוצדורליים. התנגדותו של משרד הדתות לתכנית נבעה במידה רבה גם מ'מלחמת הרשויות' שתוארה בראשית המאמר: ראשי המשרד חששו שמא תאפשר התכנית לטדי קולק, לחברה לפיתוח הרובע היהודי ולארכאולוגים דריסת רגל בניהול הכותל ובעיצובו לאחר שהוכרע המאבק בין הרשויות בעניין זה שנים קודם לכן, מיד לאחר מלחמת ששת הימים, לטובת משרד הדתות והרבנות הראשית. גורמים דתיים וחרדיים, ובהם רבני הציבור החרדי, חששו שמא תעצים התכנית את מקומם של המרכיבים הלאומיים, ההיסטוריים והתיירותיים של הכותל על חשבון

Cohen, 'The Temple Mount/al-Aqsa', p. 14 91

Ibid. 92

משמעותו הדתית ותפקודו כאתר דתי.⁹³ ומלבד כל אלה, אף שמשרד הדתות והממסד הדתי והחרדי התנגדו נחרצות לעלייה להר הבית ולכל פעולה מעשית לקידום בניית המקדש, נבעה התנגדותם לתכנית במידה רבה ומכרעת גם משאלת היחס לשאיפה ולציפייה להקמת המקדש בעתיד. לדעתם, התכנית פוגעת בזיקה ובציפייה להקמת המקדש, שהם ביקשו לשמר אותה כאבן יסוד ביהדות, והדבר עמד במוקד התנגדותם לה. הנה כי כן, אף שמעמדו המעשי של הר הבית לא היה מרכזי באותם ימים גם בציבור הדתי, הציוני והלא ציוני, לפני התמורות שחלו בנושא זה בעשורים האחרונים, ניצב היחס להר הבית ולמקדש בבסיס הדיון בתכנית ספדיה, לצד גורמים אחרים, הן מצד פעילי הר הבית והמקדש, שהיו מעטים ולא מרכזיים, והן מצד המתנגדים להם בממסד הדתי והחרדי, שהיו שותפים לציפייתם, והוא השפיע על המהלכים שהביאו לעיכובה ולבסוף לביטולה. לעומת תכנית זו, הרחבה הזמנית שעוצבה ליד הכותל בשנים 1967-1968 – אשר נוצרה בחיפזון, מתוך הכרח להכשיר את האתר לגישת המונים ולתקן את מראהו, ונועדה מלכתחילה להתקיים שנים אחדות בלבד – הקרינה ארעיות ותכנון לא גמור ולא מושלם, וזה בדיוק היה סוד קסמה בעיני המתנגדים לתכנית ספדיה והמעלים את הר הבית ואת המקדש על נס. עיצוב זמני זה, מעשה ידיו של יוסף שנברגר, שירת את ראייתם את הכותל כאתר שכל משמעותו סמל לחורבן, לחיסרון, למצב הארעי ולשאיפה אל מה שמעבר לו, כמו שכתב שנברגר עצמו לקאסוטו בנמקו את התנגדותו לתכנית ספדיה.⁹⁴ הכותל המערבי היה בעיניהם הזמני המובהק ביותר, שעליו להישאר זמני דרך קבע; עד אחרית הימים.

93 הרב שלמה זלמן אוירבך, הרב יוסף שלום אלישיב, הרב יחזקאל אברמסקי והרב אליעזר מנחם שך אל ועדת השרים לענייני ירושלים, ועדת שמרון, שר הדתות וועדת הקונספציה, ט' במרחשוון תשל"ו (14.10.1975), אד"ק.

94 דוד קאסוטו אל הרב עובדיה יוסף, 20.5.1976, שם; יוסף שנברגר אל דוד קאסוטו, 21.8.1977, שם.



קולנוע

הצנזורה על סרטי קולנוע ערביים במדינת ישראל, 1967-1948

ג'ורא גודמן

תקציר

מאמר זה בוחן את פעולות הצנזורה של הממשלה על סרטי קולנוע ערביים בשני העשורים הראשונים של מדינת ישראל באמצעות עיון נרחב במסמכי המועצה לביקורת סרטים ומחזות, הגוף האחראי – להלכה ולמעשה – לצנזורה על הקולנוע. את כוונת רשויות המדינה לאסור כליל יבוא של סרטים תוצרת מצרים והקרנתם לא היה אפשר ליישם בשל צורכי המיעוט הערבי במדינת ישראל והעולים מארצות ערב. המאמר זורע אור על מאמצי הפיקוח של הצנזורה ועל מטרתם הכפולה: למנוע מהסרטים הערביים לעורר את תודעתם הלאומית והפוליטית של האזרחים הערבים במדינת ישראל ולצמצם ככל האפשר את צפייתם של העולים ממדינות ערב בסרטים כדי לקדם את תהליך התנתקותם מתרבותם הערבית ואת השתלבותם בתרבות הישראלית ההגמונית. בסופו של דבר, טוען המאמר, הניסיונות לפקח פיקוח פוליטי על הערבים ופיקוח תרבותי על היהודים נידונו לכישלון בשל הופעתו של אמצעי תקשורת ובידור חדש במזרח התיכון – הטלוויזיה. זו ביטלה את המונופול של בתי הקולנוע על הקרנת סרטים ערביים וממילא גם את כוחה של המועצה לפקח על התכנים המוצגים בהם.

מילות מפתח: הטלוויזיה הישראלית, יהודים יוצאי ארצות ערב, המיעוט הערבי בישראל, סרטים ערביים, צנזורה, קולנוע

מבוא

בפברואר 1958 נערך במועדון החדש 'יחידו', שהפעילה מפלגת השלטון מפא"י ברחוב הירקון, רב-שיח ציבורי בנושא הצנזורה על הקולנוע במדינת ישראל. היה זה דיון ציבורי אחד מני רבים בעניין 'הצנזורה על הסרטים'. בשנים ההן היו בתי הקולנוע ספק הבידור העיקרי של תושבי מדינת ישראל, ומה שהתירו או אסרו הרשויות להקרין עורר לעתים ויכוחים נוקבים. הדובר הראשי ברב-שיח היה פקיד בכיר במשרד הפנים, זאב מליון, ששימש גם יושב ראש המועצה לביקורת סרטים ומחזות, האחראית לצנזורה על הקולנוע במדינת ישראל. מנחה האירוע, מבקר הקולנוע של עיתון דבר זאב רב-נוף, הצטרף למועצה

לביקורת חצי שנה קודם לכן. חלק נכבד מהדיון, שהשתתפו בו נציגי המשטרה והתאחדות בתי הקולנוע, יוחד להשפעת האלימות בסרטים על תופעת עבריינות הנוער. נוסף על כך מליין גילה בדבריו כי במשרדי המועצה לביקורת מונחות בקשות – והן אינן הראשונות מסוגן – להתיר להקרנה 15 סרטים מצריים. יושב ראש מחלקת מבקרי הקולנוע באגודת העיתונאים, שלמה שמגר (שמואלביץ), שהשתתף ברב-שיח, לא הסתיר לאחר מכן את דעתו מקוראיו בעיתון הערב ידיעות אחרונות. 'צריך להילחם ביבוא הפסולת הזאת', קבע שמגר, ולא רק מכיוון שהיא 'תוצרת האויב'. 'סרטים לבנטיניים ירודים אלה' היו בחזקת 'אופיום להמוני העולים מארצות המזרח', הוא אמר, והכריז: 'אם יש ברצוננו לחנך את העולים החדשים וליצור בישראל אומה בעלת רמת השכלה ופסיכולוגיה אירופית תרבותית – עלינו לסכל באיבה את הסכנה הטמונה בייבוא חלומות החשיש האוריינטליים הנפסדים'.¹ בשאלת יחסה של המדינה לסרטים הערביים בשני העשורים הראשונים לקיומה טמונות שתיים מהסוגיות הטעונות ביותר בהיסטוריוגרפיה הישראלית ובציבוריות הישראלית כיום. הסוגיה הראשונה היא יחסה של המדינה למיעוט הלאומי הערבי שנותר בתוכה לאחר ייסודה. חלק נכבד ממנו היה נתון לממשל צבאי, שבחסותו נלקחו משאבים חומריים, הוגבלו זכויות אזרח, כמו חופש התנועה, והתקיימה מערכת פיקוח הדוקה במיוחד על מערכת החינוך ועל יכולת הביטוי שלו במרחב הציבורי.² הסוגיה השנייה היא יחסה של המדינה לצורכי חייהם החומריים ולתרבותם של מאות אלפי היהודים שהיגרו אליה מארצות דוברות ערבית בשנות החמישים והשישים. סוגיה זו עוסקת בייחוד ביישומה של מדיניות כור ההיתוך, מדיניות שפירושה המעשי לטענת המבקרים היה הטמעת עדות המזרח – מרביתם יהודים יוצאי ארצות ערב – בעולמה הערכי והתרבותי של הגמוניה אשכנזית שלטת.³ מטרת מאמר זה היא להאיר היבט נוסף בנושא והוא יחסה של המדינה

- 1 שלמר שמגר, 'הצנזור יחמיר', ידיעות התאחדות בעלי הקולנוע (אפריל 1958), עמ' 12. דברי שמגר מצוטטים ביי דוד שליט, מקרינים כוח: בתי הקולנוע, הסרטים והישראלים, רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 147. ספרו של שליט עוסק בצריכת הקולנוע בישראל בעשורים הראשונים ודן גם בצנזורה, אך ללא המקורות הראשוניים שעליהם מתבסס מאמר זה.
- 2 שרה אוסצקי-לזר, 'הממשל הצבאי כמנגנון שליטה באזרחים הערבים: העשור הראשון, 1948-1958', המזרח החדש, מג (2002), עמ' 103-132; הלל כהן, ערבים טובים: המודיעין הישראלי והערבים בישראל, הוצאה עברית וכתר, ירושלים 2006; שמעון אביבי, טס נחושת: המדיניות הישראלית כלפי העדה הדרוזית, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2007; יאיר בוימל, צל כחול לבן: מדיניות הממסד הישראלי ופעולותיו בקרב האזרחים הערבים: השנים המעצבות, 1958-1968, פרדס, חיפה 2007; עאדל מנאע, נכבה והישרדות: סיפורם של הפלסטינים שנותרו בחיפה ובגליל, 1948-1956, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, תל אביב 2017.
- 3 ברוך קימרינג, 'מדינה, הגירה והיווצרותה של הגמוניה (1948-1951), סוציולוגיה ישראלית, ב, 1 (1999), עמ' 167-208; משה ליסק, העלייה הגדולה בשנות החמישים: כשלוננו של כור ההיתוך, מוסד ביאליק, ירושלים 1999; יהודה שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, תל אביב 2004; סמי שלום שטרית, המאבק המזרחי בישראל, 1948-2003, עם עובד, תל אביב 2004; אסתר מאיר-גליצנשטיין, יציאת יהודי תימן: מבצע כושל ומיתוס מכונן, רסלינג, תל אביב 2012; אבי פיקאר, עולים במשורה: מדיניות ישראל כלפי עלייתם של יהודי צפון אפריקה, 1951-1956, מכון בן-גוריון

לתרבות, לבידור ולפנאי בשפה הערבית בשני העשורים הראשונים לקיומה.⁴ המאמר יבחן כיצד ועד כמה פעלו הרשויות, ובראשן המועצה לביקורת סרטים, להגביל את הצגתה של התרבות הערבית הסובבת על מסכי הקולנוע במדינת ישראל ולמנוע את השפעתה מבחינה לאומית על אוכלוסיית המיעוט הערבי-פלסטיני בישראל ומבחינה תרבותית על העולים היהודים מארצות ערב. ראוי להדגיש כבר בפתיחה שקולם של הצופים חובבי הסרטים הערביים – ערבים או יהודים – נעדר כמעט לחלוטין מהדיון הממשלתי והציבורי בעניין. המועצה לביקורת סרטים ומחזות – או 'הצנזורה' בלשון הציבור הרחב – הייתה גוף ממשלתי, שראשיתה הסטטוטורית והארגונית בתקופת המנדט הבריטי.⁵ החקיקה המנדטורית בנושא זה ('פקודת סרטי הראינוע, 1927') אומצה בחוק הישראלי כבר באוגוסט 1948 והכתיבה גם במדינת ישראל את סמכויותיה ופעולתה של המועצה לביקורת סרטים ומחזות.⁶ מועצה זו פעלה בחסות משרד הפנים, ועל כן שורת פקידים בכירים במשרד שימשו בתפקיד יושב הראש שלה. את חברי המועצה מינה שר הפנים, והיא כללה נציגים ממשרדי הפנים, החינוך, הדתות והסעד ונציגים מפקוד המשטרה. לצדם ישבו נציגי ונציגות ציבור הקשורים לעולם האמנות או לעולם החינוך. כולם גרו בשכונת רחביה המבוססת בירושלים. חברי המועצה בחנו בוועדות משנה את תקצירי הסרטים ותמונות מתוכם שהגישו המפזרים. סרט שעורר את סקרנותם הוזמן לצפייה, ואם חשבו שיש לצנזרו בשלמותו או בחלקו, הוא הוקרן לפני מליאת המועצה. המליאה התכנסה כמה עשרות פעמים בשנה כדי לדון בסרטים וגם במחזות. ביקורת שנמתחה על הרכב המועצה הביאה להרחבתה בתוך עשור משמונה ל-18 חברים, בהם דמויות ציבוריות מוכרות כזאב רב־נוף, המשורר חיים גורי ועיתונאי מעריב שלום רוזנפלד. גם מינויים אלו לא שינו את האופי ואת התדמית הממסדיים של הצנזורה. מרבית חברי המועצה שירתו בתפקידים שנים ארוכות, וכולם, ללא יוצא מן הכלל, היו יהודים ממוצא אירופי.⁷

הקולנוע נחשב מראשית המאה ה-20 אמצעי תקשורת ובידור להמונים בעל השפעה ציבורית עצומה, ולכן מנגנוני צנזורה לפיקוח על המוצג במסכים פעלו בכל מדינות העולם

לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2013; אביעד מורנו ואחרים (עורכים), **ההיסטוריה הארוכה של המזרחים: כיוונים חדשים בחקר יהודי ארצות האסלאם**, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2021.

4 נושא יחסה של המדינה בשנים אלה לתרבות דוברת הערבית נחקר עד היום מעט למדי. ראו למשל על תזמורת 'קול ישראל בערבית' אצל ענבל פרלסון, **שמחה גדולה הלילה: מוזיקה יהודית-ערבית ותרבות מזרחית**, רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 148-157.

5 גיורא גודמן, 'הצנזורה על הקולנוע בתקופת המנדט הבריטי, 1948-1921', **ישראל**, 28-27 (2021), עמ' 243-272.

6 יש להבחין בין המועצה לביקורת סרטים ומחזות ובין מנגנון הצנזורה על העיתונות (בעברית ובערבית), שהיה ועודנה יחידה צבאית, שסמכותה ופעולותיה מבוססות על 'תקנות הגנה לשעת חירום', שמקורן בתקופת המנדט הבריטי.

7 ראו תיקים העוסקים בהרכב המועצה לביקורת סרטים בארכיון המדינה (להלן: א"מ), גל-3887/3, גל-3887/4.

המערבי.⁸ חלק הארי מפעולות הצנזורה בישראל, כמו במדינות אחרות, עסק בבדיקה של סרטים או של סצנות שבהם אלימות, מעשי פשע או מתירנות מינית מופרות במונחי התקופה. מתוך כ-170 סרטים עלילתיים מלאים שפסלה הצנזורה בישראל עד 1967 – כשני אחוזים מהסרטים שהוגשו לביקורת – נפסלו שני שלישים מטעמים אלו, ומתוך כ-100 סרטים שאישרה הצנזורה להקרנה היא הסירה קטעי אלימות ועירום. מטעמי מוסר הייתה לצנזורה תמיכה רחבה בציבור בעיקר בדרישה להגן על ילדים ובני נוער, ואכן חלק נכבד מהחלטות המועצה לביקורת הגבילו סרטים לצפיית מבוגרים בלבד. אולם הרוחות המתירניות שהחלו נושבות בעולם המערבי בשנות החמישים והשישים לא איחרו להגיע לחברה הישראלית. לחץ ציבורי ומסחרי בלתי פוסק על הצנזורה חולל תהליך מתמשך של ליברליזציה בהחלטותיה. מלבד פיקוח מטעמי מוסר על ייצוגי אלימות ומין, שימשה הצנזורה על הקולנוע בישראל ובמדינות אחרות כלי פיקוח פוליטי שמטרתו למנוע ביטויי מחאה מבית ומחוץ בנושאים רגישים. כך לדוגמה פסלה הצנזורה כמה קטעים מתוך סרטי קולנוע המושתתים על הברית החדשה, מחשש שהקרנתם תעורר ביקורת ציבורית; וכן פעלה למנוע הצגת סרטים שהקרנתם עשויה לפגוע ביחסיה המדיניים של ישראל, בייחוד סרטים מתוצרת המערב שביקרו את מדינות הגוש הקומוניסטי.⁹ סוגיית הסרת ההדרגתית של החרם המוחלט על סרטים מתוצרת אוסטריה וגרמניה המערבית בשלהי שנות החמישים, בשל לחצים מדיניים ומסחריים, עוררה דיון סוער בקרב רשויות המדינה והציבור הרחב. בשל כך, קביעת המדיניות העקרונית בנוגע ליבוא סרטים אלה ובנוגע לצנזורה על תכניהם, התגלגלה מן המועצה לביקורת לוועדות בין-משרדיות ומשם לישיבות ממשלה מרובות.¹⁰

סוגיית הצנזורה על סרטים ערביים עוררה אף היא דיונים מרובים למדי במסדרונות השלטון, אם כי לא באותה עוצמת הרגשות. המאמר מלמד בהקשר זה ששאירת הרשויות במדינת ישראל הייתה מראשיתה לאסור כליל הצגה ויבוא סרטים מתוצרת מצרים, בירת הקולנוע של העולם הערבי, בשל מצב הלוחמה בין שתי המדינות. אולם איסור כזה היה בלתי אפשרי ליישום בגלל ההכרה בצורכי המיעוט הערבי והעולים החדשים מארצות ערב. לכן נדרשה צנזורה על תוכנם. מאמצי הפיקוח של הצנזורה נועדו בראש ובראשונה למנוע מהסרטים הערביים לעורר את תודעתם הלאומית והפוליטית של האזרחים הערבים במדינת ישראל, אולם באותה מידה שאפו חברי וחברות המועצה לביקורת, מי יותר ומי פחות, להרחיק את העולים יוצאי מדינות ערב מתרבותם הדוברת ומזמרת ערבית כדי שלא לפגוע בתהליך הטמעתם בתרבות הישראלית ההגמונית. כללו של דבר, טוען המאמר, הניסיונות לפקח פיקוח

Daniel Biltereyst and Roel Vande Winkel (eds.), *Silencing Cinema: Film Censorship around the World*, Palgrave Macmillan, New York 2013 8

ג'ורא גודמן, "פגיעה במעצמה ידידותית": הצנזורה על הקולנוע בישראל והמלחמה הקרה, 1967-1948, **עיונים**, 37 (2022), עמ' 121-146. 9

פרטיכל ישיבות הממשלה: 27.2.1955, 20.12.1956, 9.2.1958, 30.11.1958, 25.1.1959, 4.7.1960, 30.10.1966, 27.11.1966, 9.4.1967, א"מ. 10

פוליטי על הערבים ותרבותי על היהודים נידונו לכישלון בשל הופעתו של אמצעי תקשורת ובידור חדש – הטלוויזיה. זו ביטלה את המונופול של בתי הקולנוע על הצגת סרטים ערביים וממילא גם את יכולתה המוחלטת של המועצה לפקח על התכנים המוצגים בהם.

הפיקוח על הסרטים דוברי הערבית בשנות המדינה הראשונות

סרטים דוברי ערבית בלטו יותר ויותר בבתי הקולנוע בפלשתינה המנדטורית בשלהי תקופת השלטון הבריטי: רובם ככולם תוצרת תעשיית הקולנוע של מצרים. בגלל אוכלוסייתה הגדולה של מצרים והשפעתה התרבותית במזרח התיכון כולו, צמחה תעשייה זו במהירות במחצית הראשונה של המאה ה-20. השימוש הרחב באמצעי התקשורת המודרניים, ובראשם הרדיו והקולנוע, בעולם דובר הערבית ביסס את מעמדה של מצרים בתוכו כיצרנית וכספקית הדומיננטית של תרבות בידור ופנאי.¹¹ הסרטים המצריים – מרביתם סיפורי אהבה או קומדיות מוזיקליות ובהן זמרים וזמרות ששמש יצא למרחוק הן בקולנוע והן בשידורי הרדיו – כבשו את קהל הצופים דובר הערבית בפלשתינה המנדטורית כמו בכל רחבי המזרח התיכון. בערים המעורבות כלל קהל צופים זה גם רבים מאלה שכבר נקראו ביישוב היהודי 'עדות המזרח'.¹² הוכחה לפופולריות של הסרטים הללו היא ש-52 מתוך 55 הסרטים שנוצרו במצרים ב-1946 יובאו לארץ.¹³ הצנזורה של ממשלת המנדט, ששלטו בה פקידי ממשל בריטיים אך היו בה גם שני נציגי ציבור מהחברה הערבית ושניים מהחברה היהודית, דרשה לעתים שיקוצצו מעט קטעים שמחשופן של רקדניות הבטן בהם היה גדול מדי לטעמה. במקרה של ליל המזל (ليلة الحظ) – סרט בכיכובם של אָנֹר וְגֹדִי, גדול כוכבי הקולנוע המצרי בתקופה ההיא, והזמרת-רקדנית הנודעת תַחְיָה פֶּאֲרִיזְקָא – הצנזורה דרשה ב-1945 להסיר סצנה ובה שירים שקראו לאחדות ערבית בלוויית דגלי סוריה ולבנון, מדינות שהתקוממו באותו הזמן נגד השלטון הצרפתי.¹⁴ המלחמה הבין-קהילתית שפרצה בארץ בשלהי תקופת המנדט פגעה מהר בבתי הקולנוע שבבעלות ערבית בערים המעורבות: 'סינמה רקס' בירושלים נשרף בפיגוע נקמה של האצ"ל בראשית דצמבר 1947, ו'אלהמברה' ביפו נסגר בשל מיעוט צופים חודשיים לאחר מכן. שני אלה חידשו פעולתם לאחר המלחמה, בבעלות יהודים ובסמכות הרשויות של מדינת ישראל.

11 Viola Shafik, *Arab Cinema: History and Cultural Identity*, The American University in Cairo Press, Cairo 2007

12 על השימוש בבתי הקולנוע למקומות מפגש תרבותיים בין ערבים ליהודים בתקופת המנדט ראו: מנחם קליין, קשורים: הסיפור של בני הארץ, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2015, עמ' 85, 96; אביגיל יעקבסון ומשה נאור, בני הארץ והמזרח: יהודים וערבים בתקופת המנדט הבריטי, מאגנס, ירושלים 2021, עמ' 179; מעין הלל, 'תמורות תרבותיות בחברה הערבית-פלסטינית בתקופת השלטון הבריטי: חיפה כמקרה בוחן, 1918-1948', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2018.

13 Ibrahim Zein, 'Palestine Gets First 16mm Film', *Motion Picture Herald*, 12.7.1947

14 גודמן, 'הצנזורה על הקולנוע בתקופת המנדט', עמ' 265.

סוגיית הצגת הסרטים ביישובים הערביים שנכבשו במלחמה החלה להעסיק את משרד הפנים ומשרד המיעוטים בדצמבר 1948. האחראים לנושא גיבשו תכנית להצגת סרטים ערביים או אמריקניים בלויית סרטי תעמולה ציוניים, תכנית שלא יצאה לפועל בגלל היעדר תקציב.¹⁵ בספטמבר 1949, המועצה לביקורת קיבלה לראשונה בקשה לחדש רישיון לסרט מצרי שהוצג בארץ בתקופת המנדט. בעקבות התייעצות עם משרד החוץ, החליטה המועצה שהשעה עוד אינה כשרה להתיר הצגת סרטים מצריים מכיוון שמדובר בתוצרת של 'ארץ עוינת' – מדינה המחרימה בעצמה את תוצרת ישראל. המועצה החליטה כך אף שאגף הקולנוע במשרד הפנים כבר רכש בעצמו כמה סרטים מצריים 'לשם פעולה תרבותית בקרב המיעוט הערבי'.¹⁶

הלחץ המסחרי בנושא מצד סוכני סרטים ובעלי בתי קולנוע נמשך ובראשית 1950 – בעצה אחת עם היועץ המשפטי לממשלה והיועצים לענייני ערבים במשרדי ראש הממשלה, הפנים והמשטרה – הוחלט להתיר הצגת סרטים ערביים בריכוזי אוכלוסייה ערבית. להחלטה הייתה תכלית כפולה: לאפשר לציבור הערבי לקיים חיי תרבות כמו 'ברחוב היהודי' ובכך למנוע את הפלייתו וכן שלא להביא את הצעירים לידי שיעמום 'מחוסר ענין, שעשוע ופדור', שיעמום שעלול להביאם 'להגרר אחר תנועות קיצוניות במובן הפוליטי והחברתי'. אם כן, ההיתר על הקרנה המסחרית של הסרטים הערביים נועד למנוע הפליה והקצנה פוליטית. אף שהוחלט ש'אין לעודד' יבוא מסחרי של סרטים ערביים חדשים, נקבעה רשימת בתי קולנוע שהותר להקרין בהם את הסרטים שנותרו מתקופת המנדט. הרשימה כללה בית קולנוע אחד בכל עיר – ביפו, ברמלה, בירושלים, בחיפה, בעכו וכן בנצרת, היכן שפעלו 'רקס הגליל' ו'אמפייר' – שני בתי הקולנוע היחידים בשטח המדינה שנותרו בבעלות ערבית.¹⁷

רק 12 עותקים של סרטים אלו נותרו בארץ בתום תקופת המנדט, חלקם רכוש נטוש שהשלטונות מכרו לכל המרבה במחיר.¹⁸ בקולנוע 'יפאור' ביפו – גלגולי הישראלי ובעלות יהודית של 'אלהמברה' – אפשר היה מעתה לצפות שוב, כמו בבתי הקולנוע בתקופת המנדט, בדנאניר (دنانير, 1940) בכיכובה של הזמרת הנודעת אַם פֶּלַת'ום או בצלילי העמק (شادية الوادي, 1947), שהופיעה בו הכוכבת ממוצא יהודי לילא מראד ושמןנו כבר הוציאה

15 מ' גולדשטיין למ' פיאמנטה, 10.12.1948, א"מ, ג-718/8; צ' לוי, 'סכום עבודתי במחלקה לסרטים', 17.5.1949, שם, ג-714/21.

16 י' קלינוב, יומן מס' 48, 29.9.1949; יומן מס' 50, 5.1.1950 – שניהם שם, ג-717/40; י' קלינוב ליהושע פלמון, 25.12.1949, שם, גל-17118/18.

17 א' שלוש לממונה על מחוז תל אביב, 15.11.1949, שם; י' קלינוב, יומן מס' 50, 5.1.1950, שם, ג-717/40; י' אבי-דן לשר הפנים, 4.2.1953, שם, ג-714/21. בתי הקולנוע שהורשו להציג סרטים ערביים היו 'עין דור' בחיפה; 'חיעם' בעכו; 'יפאור' ביפו; 'אילון' ברמלה; 'חמישי' בלוד; 'סמדר' בירושלים. ראו 'החלטות עקרוניות של המועצה לבקורת סרטים ומחזות שנתקבלו בתקופה 30.11.50 – 1.5.50', שם, ג-718/8. י' קלינוב ליו"ר המועצה לבקורת, 1.1.1950, שם, גל-17118/18; הממונה על מחוז הגליל למנהל האגף לעיתונות, הסברה וקולנוע, 25.2.1952, שם, גל-3882/12.

18 'הודעות לציבור', דבר, 14.2.1952.

הצנזורה של ממשלת המנדט קטע של רקדניות בלבוש חושפני.¹⁹ בקולנוע 'סמדר' במושב הגרמנית בירושלים, היחיד בעיר שהותר להקרין בו סרטים ערביים, יכלו לצפות בעותק שחוק של חלומות אהבה (أحلام الحب, 1945), קומדיה רומנטית ומוזיקלית שכבר הוצגה בלוויית תרגום עברי ב'סינמה רקס' בנובמבר 1946. זו הוקרנה עתה מחדש ולצדה מהדורה מתורגמת לערבית של יומן 'כרמל', שכללה סצנה של חזרת משפחות פליטים ערביות לישראל דרך מעבר מנדלבאום.²⁰

צנזורה ותעמולה שימשו כדרכם, יחדיו, שני צדדים של אותה המטבע – השפעה על קהל הצופים. באמצעות התעמולה הציגו השלטונות לקהל תכנים חיוביים בעיניהם, ובאמצעות הצנזורה מנעו מהקהל להיחשף לתכנים שחששו שתהיה להם השפעה שלילית. 'כדי לא לשוות להצגות אלה אופי מובהק של רחוב ערבי בקאהיר, דמשק ובגדד וכדי לקרב את האוכלוסיה הערבית היושבת בקרבנו אל המציאות הישראלית', דרשו השלטונות לצרף לסרטים העלילתיים המפוקחים יומני חדשות מתוצרת 'כרמל'. ביומנים אלו, שתורגמו לערבית בסיוע מחלקת המיעוטים במשרד הפנים, היו תכנים שמטרתם הייתה 'להעביר לעיני הצופים את המתהווה בחיי הארץ מתוך הבלטת הצד המעודד בחיי התושבים הערבים במדינה בעיר ובכפר'. למעשה, הרצון לקדם הקרנת יומני 'כרמל' לפני קהל צופים ערבי היה אחד הזרזים להתיר הקרנת סרטים עלילתיים בערבית. בעלי בתי הקולנוע הבהירו שיקרינו יומנים אלה רק בלוויית הסרטים הערביים שנתרו בידיהם מתקופת המנדט.²¹ לרגל חגיגות יום העצמאות השלישי של המדינה, במאי 1951, הוקרנו בחינם סרטים ערביים בבתי קולנוע בחיפה, עכו, נצרת, יפו ורמלה – כמובן בלוויית יומן 'כרמל' בערבית, המספר על חיי הערבים בישראל. הרעיון כנראה לא הצליח במיוחד, כי ביום העצמאות הבא אחריו הוחלט שלא לחזור עליו.²² בשנים שלאחר מכן עודדו רשויות המדינה, באמצעות מסרנות ניידות של סרטים שרוחבם צר (16 מילימטרים), הקרנת סרטים עלילתיים לצד סרטים המחנכים 'לאזרחות טובה' בכפרים בגליל ובמשולש כדי שיושביהם לא יבוזו את ערביהם רק 'בשיחות הבל ומזימות'.²³ קציני הממשל הצבאי דרשו מאנשי המחלקה הערבית בהסתדרות העובדים – זרוע נוספת של השלטון הישראלי – להציג לפנייהם מראש את הסרטים שרצו להקרין: תוספת לא רשמית לצנזורה בכוח החוק של המועצה לביקורת.²⁴

- 19 שמועות שווא על בריחתה של מראד לישראל וידיעות אמת על חרם קצר ימים במדינות ערב בשל מוצאה היהודי, משכו את תשומת לב העיתונות בישראל. 'לילה מוראד ברחא ממצרים לישראל', ידיעות אחרונות, 6.2.1950; 'ראיתי שמעת: לילה מוראד זוכתה', הארץ, 29.10.1952.
- 20 W.G.T., 'At the Cinema: Arab Film', *Jerusalem Post*, 14.11.1950
- 21 'א' שלוש לממונה על מחוז תל אביב, 15.11.1949; 'י' קלינוב ליו"ר המועצה לבקורת, 1.1.1950 - שניהם בא"מ, גל-17118/18; 'י' אב-רזי לשר הפנים, 4.2.1953, שם, ג-714/21.
- 22 'Arabs to Participate in Celebrations', *Jerusalem Post*, 7.5.1951
- 23 חיים כרם למושל הצבאי, האזור התיכון, 10.9.1951; 'י' פלמון למושלם הצבאיים, 18.9.1951 - שניהם בא"מ, גל-17118/17.
- 24 יצחק שני לועד הפועל, 16.5.1952, שם. עיתון ההסתדרות אליום (اليوم), בעצמו שופר תעמולה למיעוט הערבי, טען שהקרנת הסרטים התקבלה בהתלהבות. ראו מחמד עבד אלג'ני, 'טייבה

הניסיונות להגביל את צריכת הסרטים הערביים בקרב עולים יוצאי ארצות ערב

פעולת הרשויות לפקח ולהגביל הקרנת סרטים ערביים הושפעה ממידת הפופולריות שלהם בקרב מאות אלפי העולים ממדינות ערב, שהגיעו למדינת ישראל בשנותיה הראשונות ושוכנו בערים הגדולות ובמחנות עולים, מעברות ויישובים חדשים בכל רחבי הארץ. משטרת נפת העמקים סירבה לבקשת בעל בית קולנוע פתוח תחת כיפת השמיים בעפולה להציג סרטים ערביים לתושבי הכפרים הערבים בסביבה. מכיוון שתושבי הכפרים היו נתונים למרות ממשל צבאי ותנועתם הייתה מוגבלת, העריכו הרשויות שקהל היעד האמתי היו יושבי המעברות בסביבה, דוברי הערבית.²⁵ מדיניות הרשויות בעניין זה קוממה את בעלי קולנוע 'ארגמן' בשכונת פלורנטין בתל אביב, בית קולנוע שגגו פתוח ופעל בימות הקיץ, אשר החל לפעול בקיץ 1952. במכתב לראש הממשלה בן-גוריון באביב 1953 טענו בעלי 'ארגמן', שהטלת ההגבלות 'החמורות' על הקרנת סרטים בערבית לצד קיומו של היתר על הקרנת סרטים בשפות האירופאיות מפלה בין בית קולנוע לבית קולנוע, ומקפחת את העולים הרבים בדרומה של תל אביב. נדמה, כך טענו, כאילו השפה הערבית 'מורידה את ערכי התרבות והמוסר היהודי' לדעת הרשויות או כאילו 'ישנה החלטה בתוך משרדי הממשלה להחניק את השפה הערבית ולהשכיחה מדובריה'.²⁶

ובאמת עמדת המועצה לביקורת – שכל חברה היו יוצאי אירופה – הייתה להרחיק ככל האפשר את הסרטים מהישג ידם של העולים מארצות ערב, כדי שלא לעכב את 'טמיעתם ומיזוגם בהווי העברי'. יושב ראש המועצה יעקב אב־רזי (קיסלוב) אף ציין 'לשבחם של העולים', שהדרישה לסרטים ערביים לא הייתה יוזמתם, אלא יוזמה של בעלי בתי קולנוע המבקשים לנצל 'את הנטייה הטבעית מצד אוכלוסיה נחשלת במובן העברית-תרבותי להמשיך בהווי גלותי שהיו רגילים בו'. אב־רזי דחה נמרצות טענות על הפליית הלשון הערבית והזכיר שנאסרו גם סרטים גרמניים והצגות בשפה הגרמנית, וכן שהצנזורה אסרה מסיבות תרבותיות העלאת מחזות ביידיש עד שראש הממשלה הורה לבטל את האיסור בשל ביקורת מיהדות אמריקה, ועתה מקבל ציבור העולים 'חומר נפסד וקלוקל מבחינה תרבותית ואמנותית'. במקרה של שפת היידיש עוד אפשר היה לטעון, לדברי אב־רזי, שמדובר בנכס תרבותי לאומי ששמר על 'נשמת העם' בגולה, אבל על 'איזה נכס תרבותי-לאומי', הוא מחה, 'מגינים בעלי הקולנוע הדורשים להציג בבתייהם סרטים ערביים דוקא בפני קהל יהודי'.²⁷ דברי יושב ראש המועצה לביקורת העידו כי אינו יודע דִי על התפקיד החשוב שהיה לשפה הערבית בתרבות וביצירות הספרות של יהודי ארצות המזרח במשך יותר מאלף

וקלנסווה: הצגת סרטי קולנוע', אל־יום, 11.9.1956; שפיק אדיב מנצור, 'עספיא: סרט קולנוע', שם, 19.9.1956.

25 ד' בן־ישי למועצה לביקורת, 29.3.1953; י' אב־רזי לש' אולסבנגר, 9.4.1953 – שניהם בא"מ, ג-714/21.

26 קולנוע ארגמן לראש הממשלה, 6.3.1953, שם.

27 י' אב־רזי לשר הפנים, 4.2.1953, שם.

שנה, או שאינו מכיר בתפקיד זה. נוסף על כך, ביטול האיסור על מחזות ביידיש לא היה בשל ההכרה בחשיבותה התרבותית והלאומית של שפה זו, כפי שטען אב־רזי, אלא מכיוון ששתי להקות תאטרון יידי מקומיות עתרו לבית המשפט העליון בטענה שתפקיד הצנזורה הוא לפקח על תוכן המחזות ולא על השפה שהם מוצגים בה. מאחר שמשרד המשפטים סבר שיתקשה להגן על מדיניות הצנזורה בבית המשפט, נידון העניין בישיבת ממשלה ביולי 1951. אף על פי שהצהיר על עצמו בפתח הדיון הקצר כי הוא קנאי לשפה העברית, ציין ראש הממשלה בן־גוריון שהידיש כבר אינה איום כי דובריה היו רק 'אחד השבטים', ואילו העולים מארצות המזרח, 'שאינם יודעים יידיש, הם עכשיו הרוב בכל מקום'. בתנאים אלה כבר אין סיבה 'להתאכזר' כבעבר לדוברי היידיש, טען בן־גוריון, ואפשר לתת לעולים ממזרח אירופה ליהנות קצת מהופעות במה בשפת אימם. הממשלה החליטה בהתאם לבטל את החלטת המועצה לביקורת, שאסרה הצגות תאטרון מקומיות ביידיש.²⁸ מדיניות המועצה לביקורת, שהגבילה הצגות בשפה הערבית המיועדות לעולים חדשים רק לתחומי המעברות ולזמן קצוב, בוטלה באותו הזמן גם היא.²⁹

כמו בעניין הצגות התאטרון ביידיש, כך בוטלה זמן לא רב לאחר פניית קולנוע 'ארגמן' לראש הממשלה גם ההגבלה על הקרנת סרטים דוברי ערבית. אמנם בן־גוריון החליט, לאחר בירור של לשכתו עם המועצה לביקורת, שלא להתערב בעניין.³⁰ אך התאחדות בעלי בתי הקולנוע בישראל המשיכה ללחוץ על הרשויות בטענה ל'הפליה לרעה וקפוח' האזרחים היהודים – שהיו לדבריהם 75 אחוז מצופי הסרטים הערביים – 'העושים דרך ארוכה ואינם חוסכים עמל ותלאה כדי להגיע למקום בו מוצג סרט ערבי'. טענת נציגי ההתאחדות, שייצגה רק את בעלי בתי הקולנוע היהודים, הייתה שצריך להגביל דווקא את הצפייה של קהלים ערבים שהרי יהודים נהנים 'רק מן הצד המשעשע' שבסרטים אלה, ואילו צופים ערבים 'ניזונים מן הלאומיות הערבית' המופגנת בהם.³¹ כך או כך, בסוף יולי 1953 בוטלה המדיניות שקבעה שרק בית קולנוע אחד בכל עיר יציג סרטים ערביים. אלו

28 פריטכל ישיבת הממשלה, 18.7.1951, א"מ. סרטים ביידיש הוחרמו למן שנות השלושים ביישוב היהודי בתקופת המנדט. ראו: אלה שוחט, *הקולנוע הישראלי: מזרח/מערב והפוליטיקה של הייצוג*, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2005, עמ' 63-67; בשל מספרם המועט יחסית, סרטים ביידיש שייבאו עולים חדשים כ'העברת הון' הדאיגו את המועצה לביקורת הרבה פחות מהצגות של אמני יידיש מקומיים. כדי למנוע 'הצפת בתי הקולנוע' בסרטים ביידיש, הקפידה הצנזורה שהסרטים יותרו ויוצגו 'לסרוגין'. ראו ישיבת המועצה לביקורת, 21.9.1948, א"מ, ג-718/8; 'י קלינוב לג' וייסקופה, 12.2.1950, שם, ג-713/47. על היחס הכללי בישראל לשפת היידיש, ראו Rachel Rojanski, *Yiddish in Israel: A History*, Indiana University Press, Bloomington 2020.

29 ראו תיקים: ג-3578/43, ג-3582/20, ג-3583/34 בא"מ.
30 ש' אולסבנגר למר אב־רזי, 18.3.1953; יו"ר המועצה לביקורת סרטים לש' אולסבנגר, 25.3.1953; יצחק [נכון] לשובי [אולסבנגר], 11.5.1953; ש' אולסבנגר להנהלת קולנוע 'ארגמן', 2.6.1953 – כולם בא"מ, ג-5506/4.

31 'זכרון דברים מפגישה בין המועצה לביקורת סרטים ומחזות לבית ההתאחדות בעלי בתי הקולנוע בישראל', 15.7.1953, שם, גל-3883/32.

יכלו מעתה להיות מוצגים ללא הגבלה בהתאם לדרישה המסחרית, בתנאי שיוצגו בלוויית יומן חדשות או סרט תיעודי ישראלי קצר בעברית – תנאי הדומה לדרישת השלטונות ליומן חדשות בערבית בעבור צופים ערבים.³²

לא רק קולנוע 'ארגמן' ניצל מיד את ההזדמנות המסחרית: גם קולנוע 'עדן' הסמוך בדרומה של תל אביב שב להקרין סרטים ערביים, כמו בימי המנדט, וכך גם 'אוריון' בירושלים, 'עין דור' בחיפה, ובתי קולנוע חדשים כמו 'גנים' בחיפה התחתית או 'זמיר' בירושלים. מודעות הפרסומת בעיתונים נתנו פעמים רבות לצד שם הסרט בעברית את שמו בערבית, בכיתוב עברי, ולעתים שם הסרט לא תורגם לעברית כלל. אמנם היצע הסרטים נותר מוגבל, אך מספר הסרטים המוקרנים גדל מעט בשל יבוא אישי של עולים חדשים. עוד בראשית 1950, אף שעקרונות אסרו על יבוא מסחרי של סרטים מארצות ערב, נענו הרשויות 'במקרים בודדים' לבקשת המחלקה לקליטת יהודי המזרח בסוכנות היהודית להתיר לכמה עולים מארצות ערב לנצל מבחינה מסחרית עותקי 'פילם ערבי' שרכשו והביאו ארצה, כדרך להציל את רכושם.³³ אך גם סרטים אלו היו רובם ככולם עותקים משומשים בלבד, ואף שהובאו מעיראק הם כבר הוקרנו בארץ בתקופת המנדט. כך לדוגמה קולנוע 'ארגמן' הודיע בספטמבר 1953 בגאווה על 'הצגת בכורה ארצית' של נסיכת החלומות (أميرة الأحلام, 1945) עם הזמרת נור אל-ה'דא, אולם למעשה הסרט כבר הוצג בתרגום עברי ב'סינמה רקס' בספטמבר 1946.³⁴ סרט ישן אחר שהביא עולה חדש והוקרן בקולנוע 'סמדר' בינואר 1954 היה כה שחוק עד שכמעט אי אפשר היה לראות או להבין את הנאמר בו.³⁵

גל הסרטים הערביים בבתי הקולנוע בשלהי שנות החמישים

הביקוש הגדל בבתי הקולנוע לסרטים ערביים גרם לכך ש'המקרים הבודדים' של יבוא אישי בידי עולים הלכו והתרבו ועד מהרה הטרידו ביותר את המועצה לביקורת. במאי 1955, קיבל עולה חדש מעיראק היתר ממשרד האוצר ואגף המכס לייבא שני סרטים, שהוכרחו לארץ מבגדד דרך ארצות הברית. אחד מהם, סרט חדש יחסית עם לילא מראד בשם חוף האהבה (شاطئ الغرام, 1950), קיבל רישיון והציג בהמשך השנה בקולנוע 'עדן' בתל אביב 'בפעם הראשונה בארץ', כפי שהבטיחו, הפעם בצדק, המודעות בעיתונות.³⁶ אבל

32 'תורשה הצגת סרטים ערביים', הארץ, 10.8.1953.

33 'קלינוב ליו"ר המועצה לביקורת, 1.1.1950, א"מ, גל-17118/18; 'קלינוב, יומן מס' 50, 5.1.1950, שם, ג-717/40.

34 ראו מודעות פרסומת, הארץ, 13.9.1946, 25.9.1953.

35 W.G.T., 'At the Cinema', Jerusalem Post, 11.1.1954. הסרט בן המדבר (ابن الصحراء) כבר הוקרן בקולנוע 'עין דור' בחיפה באוקטובר 1943.

36 יעקב ליאון למנכ"ל משרד הפנים, 6.2.1956; 'גליקמן לז' מליון, 26.2.1956 – שניהם בא"מ, ג-5037/4; ראו מודעה לחוף האהבה, למרחב, 7.10.1953. קולנוע 'עדן' הציג באביב 1955 את והיבה מלכת הצוענים (وهيبة ملكة الغجر), גם הוא סרט חדש שנוצר במצרים בשנת 1951.

את הקרנת הסרט האחר, שהגעתו ארצה התעכבה בכמה חודשים, אסרה המועצה לביקורת במארס 1956. בכירי משרד הפנים, שניהלו בפועל את ענייני המועצה לביקורת, ובראשם יושב הראש זאב מליון, סברו שיש לאסור את ההקרנה כדי למנוע פגיעה 'ברגשות הצבור בארץ' על רקע המתיחות הגוואה בגבול מצרים. נוסף על כך, המועצה חשדה שמדובר למעשה ביבוא מסחרי של סרטים ממדינת אויב במסווה של 'הצלת רכוש': חשד שלא הפיגו פקידי משרד המסחר והתעשייה האחראים לנושא גם לאחר שבדקו ומצאו לטענתם 'שהמקרה הוא כנה'.³⁷ עורך דינו של העולה סבר שהמועצה לביקורת חרגה מסמכותה: תפקידה לבחון תוכנם של סרטים, טען, ולא את ארץ ייצורם או האם מותר לייבאם. היועץ המשפטי לממשלה, חיים כהן, קבע שהמועצה אכן חרגה מסמכותה ואמר כי לא יוכל להגן על עמדתה במקרה של עתירה לבית המשפט. בעקבות זאת נאלצה המועצה לבטל את כוונתה לאסור איסור גורף הקרנת סרטים מתוצרת מצרים ולשוב לבחון כל סרט ערבי מיובא לגופו ולפי תוכנו.³⁸

בתוך שנים ספורות נאלצה המועצה לביקורת להתיר שלא ברצונה לא פחות משבעים עותקי סרטים ערביים, סרטים שייבאו עולים שעבדו רובם בתחום הקולנוע בעיראק ובמצרים וחברו למפיצי סרטים מקומיים. הדרישה להציגם בלוויית סרט ישראלי קצר בוטלה אף היא. אף שתפקיד המועצה היה לבחון ולבקר את תוכן הסרטים, חבריה לא עסקו בכך כמעט כלל כי התקשו להבין את שפתם או שלא הבינו כלל.³⁹ שלא כמו הסרטים המערביים, שצפו בהם הצנזורים רק במקרה שהתקציר עורר עניין מיוחד, כל הסרטים הערביים חויבו בצפייה. אך הצופים החשובים שבהם היו אנשי מחלקת המיעוטים במשרד הפנים. הללו כלל לא היו חברי המועצה אבל יכלו לקבוע, כמו במקרה של המלצר העשיר (במקור 'בוא תגיד שלום', تعال سلم, 1951) בכיכוב הזמר הנודע פריד אל־אטרש, שאין בהם 'פגיעה במוסר הציבורי' וכי אינם פסולים 'מבחינה פוליטית'.⁴⁰ אנשי המחלקה למיעוטים תיארו בפסקה קצרה את העלילה עבור הצנזורים הרשמיים אם נעדר דף תוכן כנדרש,

37 ראו הדיון בסרט להליבו (الهاليبو, 1949): י' חלד לשר הפנים, 5.1.1956; י' גליקמן לז' מליון, 26.2.1956; ז' מליון לי' ליאון, 14.3.1956 – כולם בא"מ, ג-5037/4; המועצה אף הושפעה מהחרם המצרי על ישראל, הגם שמשרד החוץ שנשאל על כך סבר כי אין טעם להגיב 'באופן אוטומטי' בחרם נגדי. ז' מליון למנכ"ל ולשר הפנים, 25.12.1955, שם; 'נאסרה הצגת סרטים מתוצרת מצרית', הארץ, 29.3.1956.

38 יעקב ליאון למנכ"ל משרד הפנים, 6.2.1956; אליהו יחזקאל לשר הפנים, ללא תאריך; ישיבות המועצה לביקורת, 13.5.1956, 17.5.1956 – כולם בא"מ, ג-5037/4; וכן ח' קרניאל לחברי המועצה, 23.10.1961, שם, גל-3882/11. ראו גם תיקים ג-5037/45, ג-5937/90, שם. מאוחר יותר סירבו הרשויות לתת היתרי יבוא לתשעה סרטים, כי לא השתכנעו שמדובר בהצלת רכוש. בית המשפט העליון קיבל במקרה זה את עמדת הרשויות. 'סרבו להתיר הבאת סרטים ערביים', הארץ, 24.10.1956.

39 שניים מחברי המועצה, ד"ר נח נרדי וחיים תורן, החלו לצפות בקומדיה המוזיקלית שירת אהבתי (الحن حبي) בכיכובו של פריד אל־אטרש, אך עזבו בתוך זמן קצר מחוסר עניין. ראו: הצגת בקורת, 17.12.1957, א"מ, ג-5043/35.

40 ישיבת המועצה לביקורת, 1.6.1958, שם, ג-5044/86.

ועשו סדר בעלילה אם הסרטים הוגשו וסלייליהם חסרים או אינם במקומם.⁴¹ במקרים שהמליצו להתיר סרט, זאב מליון ומחליפו כיושב ראש לקראת סוף העשור, לוי גרינשפון, קיבלו תמיד את ההמלצה. אך אם הם המליצו לפסול סרט או קטע מסרט, צפו בו מליון או גרינשפון בעצמם והחליטו, בדרך כלל לבדם, האם לקבל את ההמלצה כלשונה או שלא לקבל.

רבים מהסרטים שהוגשו לביקורת בשלהי שנות החמישים היו הפקות חדשות וחלקם הגיעו לארץ בתוך שנה או שנתיים מהצגתם לראשונה במצרים. אליהו שחרור, איש מחלקת המיעוטים שהיה במשך יותר מעשור הצנזור העיקרי בפועל של הסרטים הערביים, דאג לעתים לעדכן את הצנזורים על מגמות מודרניזציה שראה לראשונה 'בהשוואה לסרטים מזרחיים אחרים', כמו הימורים על מרוצי סוסים או ריקוד הצ'א צ'א צ'א.⁴² בכל הקשור לייצוגי אלימות ומין, הסרטים הערביים בוודאי לא אתגרו את הצנזורים כפי שעשו הסרטים מתוצרת ארצות הברית ומערב אירופה, שהלכו ונעשו מתירניים. שני סרטים בלבד הוגבלו למבוגרים: האחד **בנות שעשועי הלילה** (بنات الليل, 1955) עם מדיחה יסרי, שכלל היריון ולידה מחוץ לגישואים, והאחר **חופשה בגיהנום** (أجازة في جهنم, 1949), שעסק בפשיעה וכלל משחקי קלפים.⁴³ את הסרט **אנא סטוטה** (انا ستوتة, 1947) המליץ שחרור לבחון אם הוא מתאים רק למבוגרים, בשל סצנה שבה בעל בית קפה מכה בשוט בחורה 'באופן קצת אכזרי' כי התגנבה לבית הקפה. גרינשפון התיר אותו בכל זאת, לאחר צפייה, בלי הגבלת גיל.⁴⁴

הצנזורים הלא רשמיים ממחלקת המיעוטים במשרד הפנים היו רגישים במיוחד לסמלי לאומיות מצרית וערבית, אך אלה היו מעטים למדי והדאיגו פחות את ראשי המועצה לביקורת. לכן, כמו בהמלצות בנושאי מוסר, ראשי המועצה לא קיבלו תמיד את דעת יועציהם דוברי הערבית. ביולי 1957, קבע מליון בהמלצתם להסיר את דגלי מדינות ערב באחת הסצנות בסרט **שירת הלב** (במקור 'לבי מדריכני', قلبی دلیلی, 1947), קומדיה מוזיקלית ישנה עם אָנָר וָגָדִי ואשתו דאז לילא מְרָאד. בסצנה אחרת לקראת הסיום, אף שהמלך פארוק כבר הודח מהשלטון בבושת פנים, הוצא המשפט 'הצלת את המולדת המצרית היקרה בחסותו הנעלה של המלך הגדול פארוק הראשון'.⁴⁵ אולם כאשר שחרור המליץ בסתיו 1958 להסיר סצנה קצרה של דגל מצרי המתנוסס על בניין אוניברסיטה בקאהיר בסרט החדש בהרבה **מנגינת הנאמנות** (لحن الوفاء, 1955), וזאת מכיוון ש'הסמל הוא אובייקט מובהק המציין לאומנות ובאופן מובהק באוכלוסיה ערבית' – טענה חברת המועצה מרים

41 ראו למשל הדיון בתיקים: ג-5043/23, ג-5044/73, ג-5050/57, ג-5050/59 – כולם בא"מ.

42 ראו הצגת בקורת, 15.12.1959, שם, ג-5050/54; הצגת בקורת, 1.1.1961, שם, ג-5052/67.

43 הצגת בקורת, 12.3.1958, שם, ג-5043/79; הצגת בקורת, 22.12.1959, שם, ג-5051/74.

44 הצגת בקורת, 1.12.1959, שם, ג-5050/56.

45 הצגת בקורת, 11.7.1957; 'ז' מליון לרביע כדורי, 11.7.1957; רביע כדורי ליו"ר המועצה, 16.7.1957,

שם, ג-5041/75.

איצקוביץ ש'אין להוציא שום קטע, ומליון הסכים עמה.⁴⁶ בסרט הישן ליל המזל, שייבא עולה ממצרים והגיש לביקורת עותק שלו באוקטובר 1958, המליץ שחרור לשקול לצנזר את כל המערכה האחרונה, שהופיע בה סמל הסהר עם שלושה כוכבים על וילונות, על מסך ועל חלוק הרקדנית. אך שחרור לא פירט שעל רקע דגלי סוריה ולבנון שרה תחיה פאריפא שירי אחדות ערבית. מליון קבע לאחר צפייה, אולי מחוסר ידיעה, שאין מקום להוציא את המערכה – מערכה שהצנזורה של ממשלת המנדט צנזרה בעבר בשלמותה.⁴⁷

מרבית הסרטים היו קומדיות מוזיקליות וסיפורי אהבה אפוליטיים, שלא עוררו כל התנגדות. אחד מאלו היה ימינו היפים (أيامنا الحلوة, 1955), סרט על חברות אמיצה במצרים המודרנית בין שלושה צעירים, המחזרים שלושתם אחר צעירה ענייה וחולה, שגילמה אותה מי שנחשבה לאחר מכן הגברת הראשונה של הקולנוע המצרי, פאתן חמאמה. את הסרט הביא עולה חדש ממצרים. הוא קיבל אותו כפיצויים עקב עבודתו במשך כעשור בסוכנות הפצת סרטים מצרית, ושלם בעבור שחרורו מהמכס 1,200 לירות. הצנזורה התירה להקרין את הסרט לאחר ששחרור קבע ש'אין בו פגיעה במוסר ובמדינה' והופעת הבכורה נערכה בקולנוע 'אוריון' בירושלים במאי 1958. בהמשך השנה הוצג הסרט ב'עדן' בתל אביב וב'גנים' בעיר התחתית בחיפה. עמר אל-שריף בסרטו השלישי שיחק באחד התפקידים הראשיים. הגם שבתוך שנים ספורות היה אל-שריף, הודות להוליווד, לכוכב הסרטים המצרי המפורסם בעולם, בארץ עדיין לא היה מוכר כנראה אף לצופי הסרטים הערביים. מודעות הפרסומת לימינו היפים בעיתונות בעברית הדגישו את הופעתו בסרט ה'מלא תוכן שירה ואהבה' של הזמר הצעיר עבד אל-חלים חאפז, שהודות לשירתו הנשמעת במקלטי הרדיו כבר זכה לתואר 'אהוב הקהל'.⁴⁸

מספרם ההולך וגדל של סרטים מתוצרת מצרים בבתי הקולנוע החל למשוך תשומת לב ציבורית. טור בעיתון הארץ ביקר ביולי 1956 את הרכב המועצה לביקורת, וטען כי אף שזו עתה התרחבה המועצה ל-15 חברות וחברים כדי לייצג בהתאם לדרישת הציבור את כל זרמי החברה הישראלית, כל חבריה יוצאי אירופה ואין בה 'אף אדם אחד המייצג את העולים החדשים, מכיר את דפוסי חייהם, מכיר את הסרטים שראו בארצותיהם ויוכל להגיע לפחות לאמדם אינטליגנטי מה תהיה ההשפעה האפשרית עליהם'.⁴⁹ הרעיון להוסיף נציג במועצה לחברה הערבית לא עלה בטור בהארץ כלל. אך טענה כמו בהארץ, שהרכב המועצה משקף 'משטר פאטריארכלי', אפשר היה לטעון גם נגד חוסר העניין – או העוינות ממש – לסרטים הערביים של מבקרי הקולנוע בעיתונות, רובם ככולם יוצאי אירופה. זאב רב-נוף, מבקר הקולנוע של דבר וחבר המועצה לביקורת, הגדיר בטורו כ'נעים' אך 'ילדותי

46 הצגת בקורת, 7.9.1958, שם, ג-5045/106.

47 הצגת בקורת, 15.10.1958, שם, ג-5046/62. ראו חוסר התייחסות להערות של שחרור בנושא דגלי מצרים מלפני המהפכה גם בתיקים, ג-5047/89, ג-5048/80, ג-5049/93, ג-5052/65 – כולם בא"מ.

48 סעד שמש וסמי ברכה למר מליון, 18.2.1958; הצגת בקורת, 11.3.1958, שם, ג-5043/80. ראו מודעות פרסומת, הארץ, 9.5.1958, 12.9.1958.

49 רון, 'ראיתי שמעתי: המועצה לביקורת סרטים', הארץ, 2.7.1956.

ופרימיטיבי' את חוף האהבה וקבע שהסרט סיגריה וכוס (السجارة والكاس, 1955) 'יוצר בידיים, שאינן יודעות מהותו של הקולנוע - אווילי, נאיבי, פרימיטיבי'.⁵⁰ רב-נוף ואחרים הגיבו בדרך כלל בהתעלמות מוחלטת או כתבו ביקורות קצרות ופעמים רבות מבטלות. דוגמה לכך היא הפסקה הקצרה והעוינת בלמרחב של 'אחדות העבודה', אשר קבעה בלגלוג כי ימינו היפים 'היו הימים שקדמו ליום שחזינו בסרט זה' והזהירה את הקוראים: 'אם אינכם מאמינים - איש אינו מפריע לכם לזרות את כספכם לכל רוח, אולם טענות לא תתקבלנה לאחר המעשה'.⁵¹ יוצא דופן היה מדור הקולנוע בעיתון חרות שפרסם באופן קבוע ביקורות רציניות בחתימת 'ע' ז', חלקן משבחות וחלקן מבקרות, אך כולן מתוך הערכה והיכרות מעמיקה את תעשיית הסרטים במצרים ואת יוצריה. את הסרט חוף האהבה, למשל, תיאר ככזה 'שכדאי לראותו לאלה המזלזלים ביכולתם של השכנים הדרומיים שלנו'.⁵²

חויית הצפייה בסרט ערבי, לא פחות מהתכנים עצמם, עוררה סקרנות מיוחדת בקרב עיתונאים בולטים שלא היו מבקרי קולנוע בשגרה. גבריאל שטרן - דובר הערבית ופעיל ותיק למען דו-קיום יהודי-ערבי - מצא בהקרנת יסמין (ياسمين, 1950) בקולנוע 'אורנע' בירושלים, שהסרט אינו נופל כבידור קולנועי ממרבית הסרטים 'אשר הקהל ה"אשכנזי" משתעשע בהם'. הוא הוצר בטורו בעל המשמר על שישראלים רבים אינם מנצלים את הצפייה בסרטים המצריים כדי להרחיב את 'המגע התרבותי ביננו ובין שכנינו'.⁵³ אחרים כתבו בטון הומוריסטי על עלילות הסרטים ובעיקר על הקהל מקרב עדות המזרח ותגובותיו הרגשניות לעלילה.⁵⁴ רות בונדי השוותה בדבר השבוע את עלילת המלצר העשיר לסרטים דוברי היידיש, שדמויות טובות ותמימות סובלות בהם 'המון' עד הסוף המשמח. על קולנוע 'עין דור' בחיפה, שבו צפתה בסרט, כתבה שאין מאמינים בו 'בשטויות כמו היגינה' וכי באים אליו 'כל המשפחה, חבובה ורינה ומזל ונסים וצדוק הקטן'. 'ליד הכניסה', תיארה, 'יש מקום חניה לעגלות ילדים. יושבים איפה שרוצים, גם בהצגות ערב, שרים כמה שרוצים. למה, ש"עין דור" זה לא קולנוע'.⁵⁵ זה סינמה.⁵⁵

יואל מרקוס, להבדיל, ביקר במאי 1958 בעיתון דבר את אלה הכותבים על הסרטים הערביים וצופיהם 'רק בהומור ובלגלוג'. בעת צפייה בסרט בנות שעשועי הלילה המוגבל מגיל 16 בקולנוע 'עדן' בתל אביב, כתב שבמקום 'להרהר הרהורים הומוריסטיים' כמו עמיתיו, הוא החל 'מתענה בהרהורים נוגים על העוול הנעשה לשכבות נרחבות של העם'. הקהל לא הורכב, כפי שהוא עצמו ציפה, מצעירים 'מפצחים בטנים ולועסים מאסטיק'

50 זאב רב-נוף, 'בקולנוע', דבר, 16.12.1955, 23.10.1956. בסרט תעמולה שכתב וביים עבור פיקוד הגדנ"ע ונקרא סעדיה - שורשים במולדת, חיווה רב-נוף עוד בראשית העשור את דעתו השלילית על בערות ילדי העולים מארצות ערב ואמר שיש להריםם 'לעולם האור' של בני ובנות הארץ הוותיקים.

51 'מדריך לסרטי השבוע', למרחב, 11.5.1958, 18.5.1958.

52 'בממלכת הבד', חרות, 25.12.1955; ע' ז', 'נאהד מוצאת את ממדוח', שם, 7.6.1957; 'ראשיד מתאהב בזהרה', שם, 2.8.1957; 'מכת מוות לקומדיה', שם, 26.6.1959; 'סרט שאין להחמיצו', שם, 7.10.1960.

53 גבריאל שטרן, 'בעין בוחנת', על המשמר, 9.12.1957.

54 א' חנני, "'אהובי אכזבני'" - אך לא הקהל!', מעריב, 6.2.1958.

55 רות בונדי, 'למה הולך לנאצר?', דבר השבוע, 1.8.1958.

השורקים וצורחים ושמים רגליים על כסאות, אלא מקהל 'גברים ונשים בגיל העמידה, יוצאי תורכיה, סוריה או מצרים לבושיהם כהלכה וכל התנהגותם תרבותית'. הסרט עצמו היה 'לגמרי לא רע', קבע מרקוס, 'עשוי במנטאליות מזרחית' אך עוסק בבעיה רצינית של פער בין-דורי ואינו נופל 'מכמה וכמה סרטים הוליוודיים המוצגים בישראל'. מרקוס אף ביקר את המחסור בטורי ביקורת על הסרטים הערביים והעריך שבין כל מבקרי הקולנוע 'אין אף אחד מיוצאי עדות המזרח'.⁵⁶ גם אם ביקורתו לא הייתה צודקת בנוגע לעיתון חרות, היא שיקפה היטב את הנעשה בעיתונים אחרים. ואכן במעט שפרסם לאחר מכן מדור הקולנוע של רב-נוף בדבר, העיתון בו כתב מרקוס עצמו, סרט בכיכובו של פריד אל-אטרש תואר במשפט היחיד: 'אנחותיו ושירתו של גדול בכיני הקולנוע הערבי'.⁵⁷ יוסף שריק בהארץ, מבקר בולט אחר, האשים את הצנזורה שהיא מאשרת סרטים ערביים 'מכיוון שהם מכניסים כסף לקופת האוצר' לא פחות מסרטי המערבונים. מבחינה פוליטית אולי לא הייתה בהם בעיה, אך 'מבחינה מנטאלית' הם היו 'נחשלים', ציין שריק, ו'מבחינה אמוציונאלית – נעדרו בגרות'.⁵⁸ גם כאשר לא כתבו בהתנשאות או בביטול, הודגש הריחוק התרבותי. 'מה נאמר?', סיכם העיתונאי יהושע שגיא בשפת רבים את רשמיו מביקור בקולנוע 'עדן': 'אנחנו לא מסוגלים להתלהב מסרטים ערביים. זה לא לטעמנו, אין לנו שום תודעה מזרחית שתגרום לנו התלהבות לחזות בסרטים ערביים דווקא'.⁵⁹

ביקורת על פגיעת הסרטים הערביים במאמצי הקליטה של יהודי ארצות ערב ובתהליך התערותם במדינה המשיכה להיות מושמעת בדיוני המועצה לביקורת גם בראשית שנות השישים. הדוברת העיקרית בנושא הייתה מרים איצקוביץ, מנהלת המכון להכשרת עובדים סוציאליים שליד משרד הסעד. איצקוביץ חששה שהסרטים מזיקים 'לקליטת העולים' בשל הנוסטלגיה וה'געגועים אל העבר' שהם יוצרים – עבר 'שהיה רע ומר', אך שנוספה לו באופן טבעי במשך הזמן 'הילה של רומנטיקה'. דעתה השלילית של איצקוביץ על עברם של היהודים במדינות ערב הייתה זוהה לדעה הציונית על החיים בארצות הגולה. הממסד הקולט, שהייתה חלק ממנו, פעל לדבריה לעזור לעולים החדשים לשכוח את עברם: 'יום יום יושבים פסיכולוגים וסוציולוגים ומחפשים דרכים כיצד למנוע געגועים אלה', היא אמרה, 'והנה באים אנשי צבור ומבקשים להתיר סרטים ערביים שיגבירו את הגעגועים והבעיות'.⁶⁰

56 יואל מרקוס, 'יומנו של עתונאי: במקום פיליטון', דבר, 12.5.1958. אולי בהשראת מרקוס, הארץ פרסם כעבור ארבעה ימים מאמר ביקורת רציני וחיובי על בנות שעשועי הלילה ועל ימינו היפים. מיכאל אלמו, 'לילות ערב וגם ימים', הארץ, 16.5.1958.

57 'סרטי השבוע: פרשת אהבת', דבר, 4.11.1960.

58 יוסף שריק, 'אנו "מגלים" סרט מצרי', הארץ, 31.1.1961.

59 יהושע שגיא, 'בישראל מוצג סרט מצרי משנת 1959', הבוקר, 29.7.1960.

60 ישיבת המועצה לבקורת, 28.5.1962, א"מ, גל-3882/11. איצקוביץ הביעה דאגה מהשפעת הנוסטלגיה למצרים על 'תושבים מסויימים בארצנו' עוד במאמר 1960 בדיון בסרט אלי-הכים (El Hakim), הפקה גרמנית-איטלקית, שעלילתו מתרחשת במצרים. הצנזורה חשדה שלא בצדק בקשר מצרי להפקה והתירה את הסרט רק לאחר התערבות בית המשפט העליון. ראו ישיבות המועצה לבקורת, 21.3.1960, 14.11.1960, א"מ, ג-5046/53.

עם זאת, הנימוקים התרבותיים של איצקוביץ הקשורים ביהודים יוצאי ארצות ערב לא היו המכריעים בדיונים, אלא רק הצטרפו ליחס לסרטים הערביים במועצה לביקורת ובמשרדי הממשלה, יחס שנגזר מהשפעתם האפשרית על הציבור הערבי בארץ ובעיקר מהיותם תוצרת של מדינת אויב: מצרים.

האיסור על יבוא סרטים ערביים והצנזורה על מצרים של נאצר

ההשפעה הסוחפת של הנאצריזם בעולם הערבי בשלהי שנות החמישים הביאה להקשחת מדיניות הממשלה בנוגע לסרטים ערביים. לחשש מפני השפעתם התרבותית על יהודים יוצאי ערב הצטרפה הדאגה הפוליטית מהשפעת הלאומיות הפאן-ערבית של נשיאה הכריזמטי של מצרים, גמאל עבד אל-נאצר, על המיעוט הערבי הגדול במדינת ישראל. זה מנה יותר מ-200,000 תושבים, מרביתם עדיין נתונים – עד 1966 – לממשל צבאי שהגביל באופן מיוחד את תנועתם החופשית מחוץ למקום מגוריהם.⁶¹ אמנם בתי הקולנוע ביישובים הערביים עדיין היו מעטים במספר: בשנת 1961 היו רק שישה, וחלקם הקרינו סרטים תחת כיפת השמיים בתנאים ירודים ובלי מחיצות – מה שהדיר רגלי צופים וצופות מהחברה המוסלמית האדוקה יותר. אף לא אחד מהם כלל יותר מכמה מאות מקומות ישיבה, גם לא בעיר נצרת, שהיו בה שני בתי קולנוע.⁶² אולם משפחות שלמות מהיישובים הכפריים, בעלות רישיונות תנועה מהממשל הצבאי, נהגו לצפות בסרטים בבתי קולנוע בערים הגדולות, כמו קולנוע 'גנים' בחיפה.⁶³ החשש העולה מהשפעת הנאצריזם על צופים אלה ניכר בדיון בסרטים העלילתיים – רובם ככולם קומדיות וסיפורי אהבה מוזיקליים. אם חשבה הצנזורה שהשתרבו לסרטים הללו צל צלה של גאווה מצרית, היא פעלה מיד להסירה. במארס 1959, דרש איש מחלקת המיעוטים להשמיט קטע קצר מהקומדיה המוזיקלית **אינני מלאך** (لست ملاكاً, 1946) בכיכובו של מחמד עבד אל-והאב, ובו נאום של מנהל בית חרושת המשבח את התעשייה המצרית. המועצה אישרה את פסילת הקטע 'המתאר לאומיות ערבית', אף שהסרט נוצר עשור קודם וקשה היה לזהותו עם בשורת הפיתוח הלאומי שקידם משטרו של נאצר.⁶⁴ גם בלי תוכן פוליטי או תוכן עכשווי, מחלקת

61 אלי פודה, 'דמוניזציה של האויב: נאצר והנאצריזם בעיני מקבלי החלטות בישראל (1952-1970)', **המזרח החדש**, 45 (2005), עמ' 151-208.

62 מלבד העיר נצרת, בתי קולנוע נמצאו בכפרים טיבה, באקה אל-ערביה, כפר קרע וראמה. ראו שליט, **מקרינים כוח**, עמ' 148-149; גד בן-מאיר, 'עתיד הקולנוע בישוב הערבי', **אגוד ענף הקולנוע**, 18.1.1962, עמ' 25-26.

63 יצחק שוורץ, 'לא קל להשיג סרט ערבי חדש', **מעריב**, 7.6.1960.

64 הערה של א' שחרור, עמ' 17.3.1959; ישיבת המועצה לבקורת, 30.3.1959, א"מ, ג-5048/34. בסרט היפה **בנשי ערב** (ست الحسن) שהופק בשנת 1950, הצנזורה החמיצה את האיום 'לשלוח לישראל' את אחת הדמויות. ראו הצגת בקורת, 17.11.1959, שם, ג-5050/48; שגיא, 'בישראל מוצג סרט מצרי משנת 1959'.

המיעוטים במשרד הפנים טענה ש'הסרט המצרי' ככלולו הוא בגדר 'גורם מלהיב בציבור הערבי' וכי הוא 'מעורר רגשות אהדה למצרים בלי כל קשר עם התוכן הספציפי של כל סרט וסרט'.⁶⁵

ביקורת על ריבוי הסרטים מתוצרת מצרים, מדינת אויב שהובילה את המאבק הערבי בישראל, ובייחוד על הנהירה של צופים יהודים לסרטים אלה, נכתבה גם בעיתונים. אלה פרסמו מכתבים למערכת, שכותביהם טענו שישראל אינה צריכה לתמוך בתעשיית הסרטים במצרים, אף לא למטרת הצלת רכוש של עולים, במצב שמשאביה הכלכליים של מצרים מופנים לרכישת נשק למלחמה בישראל. הם הוסיפו שמצרים עצמה החרימה שחקני קולנוע אמריקנים, יהודים או תומכי ישראל, וכי כוכבי קולנוע מצריים כפריד אל-אטריש 'משתתפים באופן פעיל בתעמולה האנטי-ישראלית הבוקעת מתחנות השידור הערביות'.⁶⁶ לטענות בדבר היעדר גאווה לאומית של יהודים הצופים בסרטים מצריים, טענות שהושמעו בעיתונות גם כלפי קהל ממוצא אשכנזי שהחל לנהור בתקופה ההיא לסרטים דוברי גרמנית, הצטרפה ביקורת על רמתם הירודה לכאורה של הסרטים ועל השפעתם הקלוקלת על בני נוער ילידי הארץ 'ממוצא מזרחי'.⁶⁷ בעלי בתי הקולנוע, הרגישים לביקורת ציבורית, הודיעו באפריל 1958 שבינם העצמאות הקרב לא יציגו באולמות הקולנוע סרטים גרמניים או ערביים.⁶⁸

שלושה חברי ועדה ממשלתית, שהוקמה במאי 1959 לבחון את הנושא ושכללה את יושב ראש המועצה לביקורת גרינשפון, ונציגיהם של משרד האוצר ומשרד המסחר והתעשייה, קבעו שיש למנוע ככל האפשר 'הצגת סרטים ערביים מתוצרת ארצות האויב בישראל, הן מבחינה מדינית והן מבחינה חינוכית וכלכלית'.⁶⁹ שר הפנים ישראל ברי-הודה הביא את הנושא להחלטה בישיבת ממשלה בנובמבר באותה שנה. הדוברים, ובראשם בן-גוריון, הסכימו בדיון קצר שיש להפסיק את היבוא ממצרים, אך הדגישו שהאיסור אינו על השפה הערבית, כלומר אינו מסיבות תרבותיות.⁷⁰ לשון ההחלטה הייתה בהתאם: 'לאשר האיסור

65 ל' גרינשפון לשר הפנים, 22.11.1959, שם, גל-3882/11. בשל חששות דומים מהשפעת הנאציזם בחברה הערבית, פעלה המדינה על בסיס חוק מנדטורי נוסף שאומץ בחקיקה הישראלית, 'פקודת העיתונות, 1933', כדי למנוע את הופעת הביטאון **אליאד** (האדמה, الأرض), שהחלה לפרסם ללא היתר קבוצת משכילים ערבים ב-1959.

66 א' צ'צ'יק, 'סרטים ערביים', חרות, 8.1.1958; ד' יואל, 'סרטים ערביים', שם, 3.3.1959; י' ליוזן, 'סרטים מצריים', הצפה, 19.4.1959; ש' לדרר, 'מדוע סרטים מצריים?', דבר, 10.8.1960. למעשה, מצרים לא נהנתה מבחינה כלכלית מהיבוא, מכיוון שלא שילמו בארץ זכויות על ההקרנה.

67 'מגיפת הסרט הגרמני', הארץ, 6.11.1958; יואל, שם; ליוזן, שם.
68 מאמר בעיתון **למרחב** התקומם על השוואה ששמה 'את הגרמני והערבי בקטגוריה אחת' וראה בה 'נזק חינוכי חמור'. ישראל והעם היהודי עדיין התווכחו על היחס הנכון כלפי הגרמנים, נטען, אך הערבים היו בוודאות 'עם של פלחים' שצריך לשאוף לשלום ולדו-קיום עמם, לרבות באמצעות סרטים. אמנון דרור, 'שעטנו של אויבים על המסך הלבן', **למרחב**, 25.4.1958.

69 ל' גרינשפון לשר הפנים, 22.11.1959, א"מ, גל-3882/11.

70 פרטיכל ישיבת הממשלה, 6.12.1959, א"מ. בדיון הקצר לא התייחסו כלל למעמדה של הערבית עוד מתקופת המנדט כשפה רשמית. שנתיים קודם לכן ביטלה הממשלה את מעמד האנגלית כשפה רשמית, ובאותה הזדמנות אמר בן-גוריון שאינו רוצה כרגע לערוך את העניין, אך היה רוצה לבטל

על ייבוא סרטים בכל שפה שהיא מארצות אויב' ולהרשות ייבוא סרטים בשפה הערבית מארצות אחרות.⁷¹

בעקבות האיסור על יבוא סרטים מ'ארצות אויב', מספר הסרטים המיובאים ירד בצורה חדה מ־25 בשנת 1959 לשמונה בשנת 1961, אך על הצנזורה עדיין הוטל לדון בסרטים שכבר יובאו לארץ ושחררו בתואנה כזו או אחרת מהמכס. אליהו שחרור המליץ שלא להציג, 'לא בפני הצבור הערבי ולא בפני הצבור היהודי', את **בשלהבת האהבה** (במקור 'סיפור אהבה', حكاية حب, 1959) עם עבד אל־חלים חאפז ומרים פח'ר אל־דין – סיפור אהבה בין זמר צעיר ועני לנערה עשירה – מכיוון שהסרט הציג חיי רווחה במצרים: מכוניות חדשות, בנייני פאר ועל אחד הבניינים את דגל הקהילייה הערבית המאוחדת (קע"ם), איחוד קצר שנים בין מצרים לסוריה. הצנזורה עיכבה חודשים ארוכים את אישור הסרט בטענה שהובא לארץ במסווה של סרט הודי דובר ערבית, אולם לבסוף נאלצה לקבל את עמדת משרד האוצר שהיתר היבוא ניתן לפני החלת איסור הממשלה. המפיץ השמיט מהסרט את הקטע שמופיע בו הדגל המצרי, וגרינשפון לא מצא עתה 'כל פגם מבחינת תוכנו'. **בשלהבת האהבה** הוצג שבועות ארוכים באביב 1961 בקולנוע 'עדן' וב'אוריון' בירושלים וזכה לשבחים במדור הקולנוע של עיתון חרות.⁷² בעניינם של כמה סרטים אחרים ביררה הצנזורה עם משרד האוצר ואגף המכס בירורים מתמשכים שערכו את הצגתם, אבל הם הותרו להצגה לבסוף לאחר לחצים משפטיים ללא הערות על התוכן.⁷³ לעומת זאת, הסרט **ארבע בנות** (במקור 'ארבע בנות וקצין', أربع بنات وضابط, 1954) אושר בראשית 1961 כתנאי שיושם קטע מתחילת הסרט שנראה בו 'קצין מצרי באור חיובי וברוח צבאית במקצת'.⁷⁴

הגשתם של סרטים מתוצרת מצרים לביקורת, שנתיים לאחר החלטת הממשלה, יצרה תסכול גדול בקרב חלק מחברי המועצה לביקורת, שחשבו שאין צריכים לדון בהם ושיש לפסול מראש את כולם. אחרים טענו שהצנזורה אינה צריכה לקבל עליה תפקידי רשויות

גם את מעמדה של הערבית כשפה רשמית כי 'אין זו מדינה דו־לאומית'. פרטיכל ישיבת הממשלה, 17.3.1957, שם.

71 כמה סרטים בערבית מתוצרת צפון אפריקה, עדיין בשלטון צרפת, יובאו בתקופה ההיא לארץ, ללא התנגדות מחלקת המיעוטים. הבולט שבהם, **תעלולי ג'חא** (جحا) מתוצרת צרפת וטוניסיה ובכיכובו של עומר שריף, הותר ללא הערות. ראו: הצגת בקורת, 25.2.1960, שם, ג-5052/76. אך למרות ביקורות מצוינות בעיתונות הישראלית, בעל קולנוע 'ארגמן', נזים אצלן, טען שהסרט לא הצליח בקופות משום שהצופים לא הבינו את הערבית הטוניסאית המדוברת. ראו: שגיא, 'בישראל מוצג סרט מצרי משנת 1959'. מכאן שדווקא בסרטים המצריים, שאת הקרנתם ניסו רשויות המדינה להגביל, מצאו הצופים מקרב 'עדות המזרח' נוסף על העלילה גם את הלהג הערבי המוכר, המובן והחביב עליהם.

72 הצגות בקורת, 29.3.1960, 14.11.1960, א"מ, ג-5053/15. ע' ז', 'בממלכת הבד: יוצא דופי', חרות, 28.4.1961.

73 ראו תיקים 5052/59, ג-5053/68, ג-5060/11 בא"מ.

74 הצגת בקורת, 8.1.1961, שם, ג-5052/66; ח' קרניאל לשאשא עוזרי, 13.1961, שם, ג-5052/66.

אחרות ועליה לעסוק רק בתוכן של כל סרט שאושר ליבוא.⁷⁵ הוויכוח התנקז בנובמבר 1961 לדין **בבת האהבה** (بنت الهوى, 1953) של הבמאי הנודע יוסף נֶהְבִי ובהופעתן של פאתן חמאמה ותחיה פאריפא. את הסרט – ועמו שלושה סרטים נוספים – ייבא ללא היתר עולה ממצרים, אך הוא שוחרר מהמכס תמורת קנס כספי, שהרשויות העריכו שעדיין היה כדאי מבחינה כלכלית. אליהו שחרור, שהוזמן לשיבת המועצה לביקורת, טען שגם סרט מוזיקלי א-פוליטי, שעלילתו עימתה כמו רבים מסרטי נֶהְבִי בין עניים טובים לעשירים רעים, יכול להגביר את האהדה למצרים בקרב צופים ערבים. בתגובה לטענה המוכרת, שעדיף שהערבים יראו סרט ערבי ולא ישחיתו זמנם ב'שיחות ובילויים מפוקפקים אחרים בבתי קפה', אמר שחרור שבבתי הקולנוע 'ההולכים ומתרבים' ביישובים הערביים לא חסרו סרטים מתוצרת המערב. מרים איצקוביץ, ששלוש שנים קודם דחתה את דאגת שחרור מפני הצגת דגל מצרי **במנגינת הנאמנות**, טענה שבמסגרת עבודתה ביישובים הערביים גילתה 'תסיסה', ולכן היא תומכת בדעתו של שחרור שכל הסרטים המצריים הם 'פרסומת לארץ אויב' ו'בגדר הסתה ומכשיר לעדוד האהדה לנאצר ולמצרים'. עמדתה נתמכה מן הסתם גם מהסתייגותה הקבועה מהקרנת הסרטים בפני יהודים יוצאי ארצות ערב. בסיום דיון שנמשך שתי ישיבות – השנייה ארוכה וסוערת במיוחד – **בת האהבה** נפסל ברוב קולות החברים. היה זה סרט ראשון שנפסל במלואו רק כי עלילתו מתרחשת כולה במצרים ובשל ההשפעה האפשרית של העלילה 'על הציבור' – בלי קשר לפרטיה.⁷⁶

אם ההשפעה האפשרית של תוכן א-פוליטי ממצרים כה הדאיגה את הצנזורים ואת יועציהם לענייני ערבים, קל וחומר שהדאיגה אותם השפעת מראה דמותו של נשיא מצרים נאצר, ולא רק בסרטים עלילתיים אלא גם בסרטי תעודה ואפילו ביומני הקולנוע, מדיום חדשתי שהמועצה לביקורת הייתה אחראית גם עליו. באוקטובר 1961 התירה הצנזורה סרט תעמולה של הממשל האמריקני בשם **משכין השלום** על פעילות מזכ"ל האו"ם דאג המרשלד, שמטוסו התרסק בנסיבות עלומות באפריקה – בתנאי שתוצא ממנו סצנה שבה מזכ"ל האו"ם נפגש עם נאצר.⁷⁷ באופן דומה, לבקשת היועץ לענייני ערבים במשרד ראש הממשלה אורי לוברני, הוצאו מיומני החדשות הזרים של חברת 'פוקס' קטעים המביעים אהדה לנאצר, וזאת כדי למנוע 'צהלות שמחה ושאגות עדוד בבתי הקולנוע הערביים עם הופעתו של נאצר על הבד'.⁷⁸ דמותו של נאצר הועלמה מעיני הצופים הערבים, אך לא לזמן רב.

75 ישיבת המועצה לבקורת, 16.10.1961, 23.10.1961, שם, גל-3882/11; ל' גרי לבנימין ארדיטי, 11.11.1963, שם, גל-3882/11.

76 ישיבת המועצה לבקורת, 20.11.1961, 27.11.1961, שם, ג-5053/50; מ' שוחטמן לאלהו חורי, 29.11.1961, שם, ג-5053/50.

77 הצגת בקורת, 22.10.1961; ישיבת המועצה לבקורת, 23.10.1961 – שניהם שם, גל-3885/8.

78 'סקירה על פעולות המועצה לבקורת סרטים ומחזות בתקופה 1.4.1960-31.3.1961', שם, גל-3822/2; א' לוברני לל' גרי, 7.5.1961, שם, גל-3882/11.

השפעת שידורי הטלוויזיה ממדינות ערב

הירידה במספר הסרטים המיובאים אילצה את בתי הקולנוע להקרין במקומם סרטים הודיים או טורקיים או, כמו בראשית שנות החמישים, להקרין מחדש סרטים ערביים שכבר נמצאו בארץ.⁷⁹ חלק מצופיהם היו הולכים בכל מקרה לראות את אותו הסרט שלוש או ארבע פעמים כדי לשיר עם אליליהם את השירים האהובים.⁸⁰ שלושה סרטים בלבד יובאו בשנת 1962, אך מעט הסרטים המיובאים מתוצרת מצרים שהגיעו בכל זאת למסך, שוחררו לרוב בתואנת התחשבות במצבם הכלכלי של המייבאים.⁸¹ המשך היבוא של סרטים ערביים למרות החלטת הממשלה – זעום ככל שהיה – עורר מעת לעת ביקורת בעיתונות ובכנסת.⁸² לוי גרינשפון קונן במאי 1962 על שמשרדי האוצר והמסחר והתעשייה, שאמורים למנוע זאת, כושלים בתפקידם ומשאירים לצנזורה את 'העבודה השחורה'. בשל חשיבות העניין החליטו חברי המועצה לביקורת להקרין כל סרט ערבי לפני המליאה כולה, אולם לאחר ניסיון אחד או שניים, שלא הבינו בהם הנוכחים את הדיאלוגים, החליטו לחזור ולהסתפק בהקרנה מצומצמת לפני ועדת משנה בצירוף דובר ערבית.⁸³ כך או אחרת, הרוב הסכימו שבעניין עצירת היבוא צריכה לטפל הממשלה. זו נדרשה לעניין בישיבותיה פעמיים נוספות כדי להאריך בדיעבד את מועד היבוא המותר, בשל כמה עתירות לבג"ץ שהיועצים המשפטיים מצאו בהן עילה. השרים קיוו עוד ביוני 1966 שבכך תסתיים 'הפרשה'.⁸⁴

אולם הסוסים כבר ברחו מהאורווה. מראשית העשור, נרכשו אלפי מקלטים מיובאים כדי לקלוט את שידורי הטלוויזיה, שהחלו בקאהיר, דמשק ובירות. מכיוון שעיקר השידורים היו בשפה הערבית וכללו תכנים מתוך תרבות הבידור הערבית, חלק נכבד מן המקלטים נרכשו לצפייה ציבורית – כמו בבתי הקולנוע – בבתי קפה בערים הערביות, בכפרים, או ביישובי עולים. שידורי הטלוויזיה כללו מנה נכבדה של מהדורות חדשות, נאומים ומצגעים, אך גם הופעות תזמורת באולפן וסרטים ערביים, בעיקר ישנים. באחד הלילות באפריל 1962, שידרה הטלוויזיה הסורית את **מכת הגורל** (ضربة القدر, 1947) של יוסף וְהַבִּי,

79 בד בבד עם יבוא הסרטים הערביים הגיע לארץ בשנת 1956 גל של סרטים הודיים מצליחים, אך הוא דעך לכמה שנים והתחדש רק בראשית שנות השישים עם הצמצום החד ביבוא הסרטים הערביים; באותה העת החלו לראשונה לייבא עשרות סרטים טורקיים. ע' זראי, 'הסרט ההודי שוב קם לתחייה', חרות; 20.11.1961; 'הסרט הטורקי בישראל – יוק?', שם, 23.8.1963.

80 תופעת ההערכה לפריד אל-אטרש משכה תשומת לב ציבורית ואף העסיקה את הרשויות בריחתן של כמה צעירות ישראליות לרצועת עזה בתקווה לפגוש את אלילן. ראו: "שגעון" פריד אל-אטרש', הבוקר, 16.8.1963.

81 ראו הדיון בתיקים: ג-5061/13, ג-5061/14, ג-5061/15, ג-5061/16 – כולם בא"מ.

82 ל' גרי לבנימין ארדיטי, 11.11.1963, שם, גל-3882/11. 'סרטים ערביים בישראל', דבר, 8.5.1963.

83 ישיבות המועצה לבקורת, 28.5.1962, 11.6.1962, 9.7.1962, א"מ, גל-3882/11.

84 ישיבות הממשלה, 18.5.1964, 5.6.1966, א"מ. גדעון רייכר, 'הסעיף על סדר יומה של הממשלה היה: סרטיו של עזרא בקשי', ידיעות אחרונות, 17.6.1964.

שהוצג בארץ בשלהי תקופת המנדט. צופים יהודים בטבריה, שהכירו כבר את העלילה, נקבצו לבית מלון מקומי והצטרפו לשירתה של לילא מראד בסרט.⁸⁵ עד אמצע העשור, כ-30,000 מכשירי טלוויזיה בישראל היו מכוונים לתחנות הערביות. אנטנות הטלוויזיה הזדקרו בעיר נצרת וביישובים הערביים, אך קישטו גם את גגות הבתים של יהודים יוצאי ארצות ערב בערים הגדולות ובאזורי הפריפריה, שיכלו לרכוש את המכשירים בתנאי מימון נוחים מהיבואנים.⁸⁶ במושב מרגליות על גבול הלבנון היו ב-1966 כבר עשר טלוויזיות. המכשירים הפינו מדי יום לתושבי הספר יוצאי עיראק בביתם את 'השעמום הנורא בערבי החורף הארוכים והקרים' בתכניות בידור ובסרטים, שעד אז אפשר היה לצפות בהם רק בקולנוע 'חרמון' בעיירה הסמוכה קריית שמונה.⁸⁷ לא הרחק משם, בכפר ג'יש, השידורים מלבנון ומסוריה גרמו לסגירתו של בית הקולנוע 'נורה' שנפתח כמה שנים קודם לכן: הראשון מבתי הקולנוע הרבים שנסגרו בארץ בשל עליית הטלוויזיה. ירידה גדולה נרשמה בביקורים בבתי הקולנוע בעכו ובנצרת. בכמה מהכפרים נפתחו אולמות הקולנוע רק בימי שישי.⁸⁸

שידורי הטלוויזיה ממדינות ערב, שאיימו על עצם הביטחון הקולנועי, הביאו בה בעת לקץ שליטתה המוחלטת של המדינה בצפייה הציבורית בסרטי עלילה וחדשות. בעיתונה בערבית של מפ"ם אל-מרצאד (المِرْصَاد) דיווחו באוקטובר 1961 ש'שליחיו של מוסד ציבורי מסוים' – מן הסתם כזה שלא היה צריך או אפשר להזכיר את שמו המפורש – הורו לבעלי בתי הקפה בעכו, כי מעתה מותר להם לקלוט במכשירי הטלוויזיה רק תכניות בידור מקאהיר וכי עליהם לכבות את מקלטיהם בשעת נאומו של נאצר.⁸⁹ ההנחיה ניתנה באותו זמן שהורו בו להעלים את דמותו של נאצר מיומני החדשות הזורים בבתי הקולנוע, אולם אכיפה של הוראה דומה על אלפי מקלטים הייתה בלתי אפשרית. בתוך מעט יותר משנה קוננו בעיתונות הישראלית על שבבתי הקפה ביישובים הערביים בגליל ובמשולש צופים בחדשות הטלוויזיה של מצרים וסוריה ובדמותו של נאצר, בהתלהבות ובמחויבות כפיים.⁹⁰ הצורך לפעול לנוכח התרחבות הצפייה בישראל, של ערבים ויהודים, בשידורי הטלוויזיה של מדינות האויב הסובבות היה הנימוק המרכזי של שר המשטרה בכור שטרית

85 יהושע מרקוס, 'הטלביזיה באה להרצליה', על המשמר, 27.8.1961; מנחם תלמי, 'רגע אחד בעכו', מעריב, 1.9.1961; י' אחי-רות, 'חדש מול ישרן באור יהודה', למרחב, 19.8.1962; חנוך ברטוב, אהרן מגד וארנון מגן, 'פרחים ופגזים בגבול הסורי', למרחב, 18.4.1962.

86 גם ישראלים ממוצא אשכנזי צפו בטלוויזיה, בייחוד במרומי הכרמל, היכן שקלטו היטב שידורים מביירות בצרפתית ובאנגלית וכן שידור מקפריסין. ראו דברי אליהו ששון בישיבת הממשלה, 18.7.1965, א"מ.

87 אהרן דולב, 'המוציאים לחם מן ההר', מעריב, 14.9.1966; על הסרטים בקולנוע 'חרמון' ראו: שבת, טבת, 'הקולנוע בערי עולים ובאזורי פיתוח', הארץ, 28.9.1962.

88 'נסגר קולנוע בגלל הטלוויזיה', שם, 6.9.1966.

89 'הותרו תכניות בידור מקהיר לבעלי-טלביזיה בעכו', על המשמר, 22.10.1961.

90 י' בן-פורת, 'הגליל נכבש מידינו מחדש', ידיעות אחרונות, 28.12.1962; ג' שרונ, 'ב"משולש" – שנאים את חוסיין', מעריב, 28.4.1963.

ושר הדואר אליהו ששון – מומחים ותיקים לענייני ערבים של התנועה הציונית – לתמוך בדצמבר 1962 בהחלטה לייסד שידורי טלוויזיה חינוכית בישראל וביולי 1965, בלהט גדול עוד יותר, בהחלטה להקים טלוויזיה כללית. ששון שר הדואר, המופקד על ענייני התקשורת, אף קבע בטעות ששידורי טלוויזיה מקומיים לא זו בלבד שיספקו חלופה ישראלית בעבור המיעוט הערבי והיהודים דוברי הערבית, אלא גם יביאו בעצם שידורם לחסימת השידורים מהמדינות השכנות, כלומר לצנזורה.⁹¹ גם ההתנגדות העזה בממשלה ובקרב אליטות משכילות להנהגת שידורי טלוויזיה מקומית נבעה לא רק מחששות לעלייה במספר מקרי אלימות הנוער ול'אמריקניזציה' חומרית ותרבותית – טענות שהופנו מזמן כלפי סרטי הקולנוע מהוליווד – אלא מחשש מעוצמת הפיתוי של תרבות המזרח הסובבת, תרבות שבתודעת חלק מהשרים הסתכמה בריקודי בטן.⁹²

השפעת הטלוויזיה ניכרה אף על הצנזורים לקולנוע. בספטמבר 1962, פחות משנה לאחר הדיון הארוך וההחלטה התקדימית לאסור את **בת האהבה** רק מכיוון שעלילתו הא-פוליטית התרחשה במצרים, הובא הסרט לדיון מחודש וקצר במועצה לביקורת ולאחריו הותרה הקרנתו. לוי גרינשפון הסביר שהסרט אינו שונה מסרטים מצריים אחרים, וכי בכלל – סר הטעם לאסור סרטים ערביים שיובאו באישור הרשות המוסמכת, בשל 'התפשטות מכשירי הטלוויזיה בארץ הקולטים ללא הפוגה סרטים ערביים ותעמולה ערבית'.⁹³ לזוותר לחלוטין על הצנזורה לציבור הצופים הערבי לא התכוונו, בוודאי שלא היועצים לענייני ערבים וקציני הממשל הצבאי שעדיין היה בתוקף. במארכ 1963 התיר גרי את **החטאים** (الخطايا, 1962), סיפור אהבה בכיכובם של עבד אל-חלים חאפז ומדיחה יסרי, למרות אזהרת היועץ ממחלקת המיעוטים שתוכנו 'עלול להלהיב את הנוער הערבי בישראל לרגל התפתחות רמת החיים והטכניקה במצרים המשתקפים בתוך הסרט'. שנה מאוחר יותר התריעו קציני הממשל הצבאי שהסרט המוצג בנצרת כולל קטעים 'המלהיבים את הצופים מבחינה לאומית' וציינו בייחוד קטע שנאצר נראה בו מסייר באוניברסיטה בקאהיר. **החטאים** הוחזר בדחיפות לצפייה במשרד הפנים, וגרי נתן הוראה להוציא את הקטעים שהופיעו בהם תמונותיו של נאצר – על אף קיומם של שידורי הטלוויזיה מסביב.⁹⁴ על מסכי הקולנוע, לפחות, עדיין הייתה יכולה המדינה לנסות לשלוט.⁹⁵

91 ראו פרטיכל ישיבות הממשלה, 23.12.1965, 30.12.1965, 18.7.1965, א"מ.

92 דנה וינקלר, "'עושים טלוויזיה ישראלית'", דיונים לקראת כינון טלוויזיה בישראל, 1948-1968, קשר, 34 (2006), עמ' 130-141. 'תמיד ריקוד בטן יהיה מעניין מהרצאה פילוסופית', קבע השר יגאל אלון.

ראו: פרטיכל ישיבת הממשלה, 18.7.1965, א"מ.

93 ישיבת המועצה לבקורת, 17.9.1962, שם, ג-50/5053.

94 ע' אגוז'אן, למר קרניאל, 31.3.1963; ש' לנדמן לסמנכ"ל לתפקידים מיוחדים, 22.5.1964; הצגת

בקורת, 26.6.1964 – כולם בא"מ, ג-39/5066.

95 מערכות התעמולה של המדינה המשיכו אף הן להפיק סרטי 'הסברה' על יום העצמאות או צה"ל בעבור הציבור הערבי. ראו בוימל, **צל כחול לבן**, עמ' 97.

קץ איסור היבוא על סרטים ערביים לאחר מלחמת ששת הימים

הניצחון הגדול במלחמת ששת הימים שינה מהר את יחס הרשויות בישראל לסרטים הערביים. התבוסה המצרית הקשה שמטה, כך נראה, את שארית החששות במועצה לביקורת סרטים מפני השפעת הנאצריזם על צופי הסרטים בארץ. בינואר 1968 דחו חבריה ברוב גדול את המלצת היועצים לענייני ערבים, במשרד ראש הממשלה ובמשרד הפנים, לפסול את הקומדיה **קצהו של האשכול** (آخر العنقود, 1966) או לפחות להוציא קטעי אימונים של קומנדו מצרי ופדאיון, שגיבור הסרט המפונק מתחשל בהם. לדעת חברי המועצה, בין כך ובין כך הראתה הטלוויזיה הערבית 'בלי הרף תמונות של צבאות ערב', ולכן קטעים כאלה בתוך סרט, כל שכן 'במסכת קומית', לא יוכלו 'להשפיע ולהזיק היום אחרי מלחמת ששת הימים שהכל יודעים מה קרה לצבא המצרי'.⁹⁶

חשובה מתחושת הביטחון הישראלית, כפי שהתבטאה בקרב חברי המועצה לביקורת, הייתה השליטה המתמשכת בשטחים שנכבשו במלחמה. משרד המסחר והתעשייה התיר מיד לאחר המלחמה להפיץ בישראל סרטים מצריים שהיו בידי בתי הקולנוע במזרח ירושלים: כמעט עשרים במספר הוגשו לביקורת הצנזורה עד סוף 1967. לכך נוסף הצורך לאפשר יבוא סרטים מארצות ערב בעבור בתי הקולנוע במזרח ירושלים, הגדה המערבית ורצועת עזה.⁹⁷ העניין הובא לדיון בממשלה במארכס 1968. שר המסחר והתעשייה זאב שרף הבטיח שהסרטים לא יכילו תכנים עוינים למדינת ישראל, אלא 'רקדניות בטן וכדומה', וכי לצורך הפיקוח על כך יוקם בשטחים שנכבשו במלחמה מנגנון לצנזורה על סרטים מטעם הממשל הצבאי (מה שלא היה קיים בממשל הצבאי בשטחי מדינת ישראל עד 1966). בדיון הלא ארוך שהתפתח נשמעו הטענות הרגילים. השר בלי תיק מנחם בגין התנגד וטען שאין להסיר דווקא עתה את האיסור על סרטים מתוצרת מדינת אויב שמחרימה בעצמה את סרטי אליזבט טיילור, התומכת בישראל. אליהו ששון, עתה שר המשטרה, השיב שעדיף שהתושבים יראו סרטים שעברו צנזורה מאשר 'תכניות עוינות' בשידורי הטלוויזיה הערבים. ראש הממשלה לוי אשכול ציין שהם יסתכלו על הטלוויזיה הערבית בין כה וכה, והביע חשש 'שגם רבבות יהודים ירצו לראות סרטים ערביים' וכי הם 'יבזבזו גלון בנזין, לא יתחשבו בבלאי של המכונית, ויסעו לאיזה בית קולנוע ערבי, מפני שזה יותר זול'. אך למרות ההסתייגויות הרגילות מטעמים פוליטיים או תרבותיים, צורכי הבידור הקולנועי של האוכלוסייה הערבית בשטחים שנתונים לשלטון ישראלי גברו, והשרים החליטו ברוב גדול לבטל את החלטת הממשלה האוסרת יבוא סרטים 'מארצות האויב'.⁹⁸

96 הצגות בקורת, 27.12.1967, 2.1.1968, א"מ, ג-5224/57; ישיבת המועצה לביקורת, 8.1.1968, שם, ג-5224/57. שוטר שהזדמן לבית קולנוע במזרח ירושלים דיווח שהקרנת הסרט גררה קריאות עידוד רמות מהצופים, והצנזורה הבטיחה כי אם יתברר שהוא גורם מהומות, תיבחן מחדש ההחלטה להתירו.

ראו י' קרן להנהלת המועצה לביקורת, 5.4.1968; ח' קרניאל למטה נפת ירושלים, 9.4.1968, שם. 97 ח' קרניאל למנכ"ל משרד הפנים, 25.1.1968; 'רשימת סרטים ערביים שעברו את המועצה בשנת 3.68 - 4.67'; יעל עוזאי לשר המסחר והתעשייה, 19.3.1968 - כולם בא"מ, גל-3882/11.

98 ישיבת הממשלה, 17.3.1968, א"מ.

כבר בשנת 1969, מספר הסרטים הערביים המיובאים שהותרו להקרנה ממצרים (57) ומלבנון (24) היה נמוך רק מהיבוא מארצות הברית (157), איטליה (104) וצרפת (62).⁹⁹ כעבור שנה, המספר צמח ל-141 סרטים עלילתיים, רובם ממצרים. עיתון הבידור האמריקאי הנודע וראיטי (*Variety*) ציין, שאף שאינם מתקיימים יחסי מסחר בין המדינות ועל אף מדיניות החרם ההדדית הרשמית, ישראל היא מהיבואניות הגדולות בעולם של סרטים מתוצרת מצרים 'באמצעות סוכנים במדינות ניטרליות'. מרבית הסרטים נועדו לבתי הקולנוע בגדה המערבית וברצועת עזה. הצנזורים בממשל הצבאי פסלו שבעה מתוך 141 הסרטים, אולם בהתאם למדיניות השליטה הליברלית בשטחים שהציגה ישראל באותן שנים, הם הסבירו לכתב וראיטי שאינם מתנגדים ל'תעמולה לאומנית ערבית' כל עוד אין הסרטים קוראים לשימוש בכוח נגד השלטונות הישראליים ואינם מכנים את היהודים ככינויי גנאי.¹⁰⁰

הסרטים הערביים זכו מאוחר יותר לעדנה - ולצנזורה - לא רק בבתי הקולנוע בשטחים.¹⁰¹ זמן קצר לאחר מלחמת ששת הימים, בספטמבר 1967, החליטה הממשלה לייסד מהר שידורי טלוויזיה ישראליים 'שהיו מכוונים בעיקר לאוכלוסית השטחים המוחזקים על ידי צה"ל ולאזרחים הערבים של מדינת ישראל'.¹⁰² תכנית חדשות ראשונה בערבית שודרה באוגוסט 1968, ולוח השידורים שהתרחב לכל ערבי השבוע הרגילים נפתח בשעתיים של תכניות בידור וחדשות בערבית. בפעם הראשונה ששידור בשישי בערב, באוקטובר 1969, נפתח השידור בשעה 18:50 בסרט **משחק האהבה וההתנה** (لعبة الحب والجواز, 1964). הסרט המצרי היה הראשון ממאות סרטים ערביים שנכנסו בשנים הבאות בערבי שיש לכל בית במדינת ישראל שמסך טלוויזיה דלוק בו ולבתיים רבים מעבר לגבולותיה, למגינת לב השלטונות במצרים ובמדינות ערב הסובבות.¹⁰³ במארס 1974, לדרישת קהל הצופים ואחרי מחלוקת ארוכה במסדרונות הטלוויזיה בשל התנגדות מטעמים לאומיים ודתיים, החלו

99 **שנתון הממשלה**, תש"ל, עמ' 264. המספר הגדל של הסרטים המצריים בישראל הטריד דווקא את השלטונות המצריים. שלא בפעם הראשונה, הם יזמו חקירה כיצד הגיעו הסרטים לישראל על אף מדיניות החרם הרשמית. 'סרט מצרי נמכר לישראל?', **ידיעות אחרונות**, 27.2.1967; 'הברחה לישראל', שם, 21.11.1968.

100 *Israel a Major Market for Arab Pix*, *Variety*, 2.9.1970. בשנים הראשונות הייתה הוועדה לביקורת סרטים של הממשל הצבאי אחראית לביקורת הסרטים בשטחי הגדה המערבית ורצועת עזה. הוועדה כללה נוסף על קציני הממשל גם נציגי ציבור ערבים שהיו אמורים לעזור, אם הסכימו לשתף פעולה, בפקיח בענייני מוסר. ראו: א"מ, גל-3886/5. כדי להציג במזרח ירושלים, סרטים שהתיר מנגנון צנזורה צבאי זה היו חייבים באישור רשמי של המועצה לביקורת סרטים. ראו למשל תיקים: ג-3789/77, ג-3789/78, ג-3789/79 - כולם בא"מ.

101 עשרות סרטים הודיים וטורקיים דחקו בסוף שנות השישים את מקום הסרטים הערביים בקולנוע 'עדן' ובבתי קולנוע אחרים, שקהליהם היו ישראלים מעדות המזרח. ראו: טימורה אל, 'פרחים, פרחים ודרמה אנושית נוגעת ללב', **ידיעות אחרונות**, 14.8.1969.

102 פרטיכל ישיבת הממשלה, 17.9.1967, א"מ. בהודעה לכנסת נאלץ השר הממונה ישראל גלילי להסביר לשני ח"כים מלגלגים, שאין הכוונה לשדר תכניות של ריקודי בטן. ראו **דברי הכנסת**, 28.11.1967, עמ' 265-270.

103 'תכנית ראשונה בטלוויזיה הערבית', **דבר**, 14.8.1968; 'טלוויזיה כללית', שם, 31.10.1969.

לשדר את הסרטים בלוויית תרגום לעברית בעבור מי שאינם מבינים ערבית. עם השנים הם היו מושא לחיבה, ולעתים לצפיית חובה, בקרב ישראלים רבים ממוצא אירופי. הסרטים דוברי הערבית, חלקם ישנים וחלקם חדשים שנרכשו בדרך לא דרך, היו משוחררים כמו כל סרטי הקולנוע בטלוויזיה מעול המועצה לביקורת. אך הצנזורה על תוכנם נמשכה גם במחלקת התכניות בערבית בטלוויזיה הישראלית. קשובה לפניות קהל הצופים הגדול מקרב החברה הערבית, היא הקפידה במשך השנים לצנזר בסרטים בייחוד את התכנים ההולכים ונעשים מתיינים בנושאי מוסר וחשיפת הגוף, בין השאר גם בגלל שעת הערב המוקדמת שמשודרים בה הסרטים, המאפשרת לילדים לצפות.¹⁰⁴

סיכום

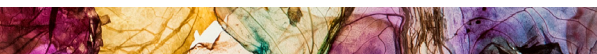
הרשויות במדינת ישראל, בראשן המועצה לביקורת סרטים והיועצים לענייני ערבים במשרד ראש הממשלה ובמשרד הפנים, פעלו במשך שני עשורים להגביל ובמידת האפשר אף לאסור כליל הקרנת סרטים ערביים על מסכי הקולנוע שבתחומה. הדחף הראשוני מיד לאחר הקמת המדינה היה למנוע יבוא של סרטים ערביים והצגתם משום שרובם היו מתוצרת מצרים, מדינת אויב שהובילה בעצמה חרם על ישראל. אולם שני גורמים מנעו מדיניות של איסור כולל על הקרנת סרטים דוברי ערבית. הראשון היה דאגת הרשויות לצורכי תרבות הבידור של אוכלוסיית המיעוט הערבי במדינת ישראל, ולו רק כדי למנוע טענות על הפליה ולמנוע הקצנה פוליטית, וכדי לאפשר במה נוספת לאמצעי התעמולה המוסרטים של מדינת ישראל עצמה. הגורם האחר היה הדאגה ליהודים עולים מעיראק וממצרים, מעטים אמנם, שביקשו לייבא סרטים מארצות מוצאם כדרך להצלת רכושם.

הרשויות ניסו לכל הפחות להגביל את מספר בתי הקולנוע שיותר להם להקרין סרטים דוברי ערבית, אולם כבר בראשית שנות החמישים נכנעו ללחצים המסחריים של בעלי בתי הקולנוע, שזיהו את כמיהת קהל הצופים הגדול מקרב העולים ממדינות ערב לסרטים הדוברים ומזמרים את שפתם ואת תרבותם. על אף מאמצי המועצה לביקורת להילחם בזרם ההולך וגדל של סרטים מיובאים מתוצרת מצרים, ועל אף ההסתייגות של ראשיה מתרבותם ה'גלותית' והלא אירופית של היהודים מארצות ערב, עד שלהי שנות החמישים קיבלו עשרות סרטים רישיונות יבוא. כל שנותר לצנזורה היה לפקח על תוכנם, האפוליטי ברובו, בסיוע אנשי מחלקת המיעוטים של משרד הפנים. הריחוק של הצנזורים מהלשון והתרבות של הסרטים הערביים לא היה שונה מהריחוק מתרבות זו של האליטות יוצאות אירופה ההגמוניות בכלל, והוא ניכר אף בזלזול המופגן של מרבית מבקרי הקולנוע בסרטים אלה.

104 'תרגום עברי לסרט הערבי', על המשמר, 25.3.1974; 'הטלוויזיה מצנזרת סרטים ערביים נועזים', ידיעות אחרונות, 7.5.1980; סמדר פרי, 'כשצריך לבכות, בוכים', שם, 29.8.1987.

במפנה שנות השישים, הדאגה מהשפעת הלכי הרוח הפאן־ערביים שנשבו ממצרים על המיעוט הערבי בישראל דרבנה מחדש את מאבק הרשויות בסרטים הערביים. הצנזורה הקפידה עוד יותר להסיר מהסרטים ומיומני החדשות הקולנועיים ביטוי לאומיות מצרית ואת דמותו של נשיא מצרים נאצר. אולם הטענה השלטת בקרב הצנזורים ויועציהם לענייני ערבים הייתה שעצם הצגת ההווי המצרי והתרבות המצרית הפופולרית בסרטים העלילתיים משמשת במת הזדהות עם אויבי ישראל. נוסף על כך, בקרב הצנזורים ובעיתונות נשמעה הטענה שהסרטים אינם משמשים רק נשק פוליטי וכלכלי של מדינת אויב, אלא גם מושא לנוסטלגיה ולהזדהות של יהודים יוצאי ארצות ערב, ולכן הם מעכבים את טמיעתם בחברה הישראלית. מאמץ מיוחד של הרשויות, מגובה בהחלטות ממשלה, הביא לצמצום ניכר במספר הסרטים המיובאים ממצרים עד אמצע שנות השישים, אך האחריות לצורכי האוכלוסייה הערבית הגדולה בשטחים שנכבשו בקיץ 1967 הביאה בתוך פחות משנה לביטול כל ההגבלות על יבוא סרטים ערביים לבתי הקולנוע.

שידורי הטלוויזיה במדינות ערב השכנות מראשית שנות השישים, הביאו עוד קודם לקץ יכולתן של רשויות המדינה לשלוט בצורה מלאה בשטחה על הצפייה בתכנים מוסרטים. אך מסיבות תעמולה הרצון למשוך דווקא צופים מקרב האוכלוסייה הערבית בשטחים ובתחומי מדינת ישראל לשידורי הטלוויזיה הישראליים, הוביל את הרשויות ליצור דווקא בשידורים הללו במה בולטת וקבועה להקרנת סרטים ערביים. מאות סרטים ישנים וחדשים שנוצרו במצרים, בכלל זה רבים שכבר הוצגו בזמנו למגינת לב הצנזורה בבתי הקולנוע בישראל, נכנסו במשך עשרות שנים לכל בית במדינה שהמסך דלוק בו, ולא עוד אלא ששודרו בשעת צפיית השיא, בערב שבת, בערוץ הטלוויזיה היחיד בישראל. מוזרות דרכי ההשפעה של השלטונות על תהליכים תרבותיים באמצעות תעמולה או צנזורה: המדינה שרשויותיה פעלו במשך שני עשורים לצנזר ולהגביל ככל האפשר את הסרטים הערביים, כי חששו להשפעתם הפוליטית והתרבותית המזיקה, היא גם המדינה שערוץ הטלוויזיה הממלכתי שלה הפך את הסרטים הללו למרכיב פופולרי, ועם השנים נוסטלגי, בתרבות הישראלית.



שנות המנדט

פגישת חיילי הגדוד העברי ה־39 עם יהודי ארץ ישראל בתקופת המנדט

גור אלרואי

תקציר

המאמר מתמקד במפגש בין החיילים היהודים האמריקנים ובין אנשי היישוב היהודי בארץ ישראל. זה היה אחד המפגשים הראשונים בין שתי הקהילות היהודיות שנוצרו בעקבות ההגירה היהודית הגדולה של סוף המאה ה־19 וראשית המאה ה־20. אנסה לבחון תחילה מה היה יחסו של היישוב לגדוד ה־39, אחר כך אנסה לברר מדוע לא קוימה ההבטחה ליישבם על חלקת קרקע אלא לאחר כ־13 שנה, לאחר שרבים מהחיילים המשוחררים כבר עזבו את ארץ ישראל. התשובה לשתי השאלות מגולמת בפרשת תל חי וביחסו של כלל היישוב היהודים האמריקנים שחיו בקרבנו: אדישות מופגנת ולעתים גם חוסר אכפתיות.

מילות מפתח: גדודים עבריים, תל חי, יישוב יהודי, מנדט

מבוא

יעקב טוקר נולד בשנת 1894 וגדל בעיירה גוניונדז שבפולין. אביו, אברהם קלמן טוקר, בנה פלכים לטוויית חוטי אריגה, ואָמו חיה גיטל עבדה במשק הבית. כשהיה יעקב בן 15 חלה אביו בדלקת ריאות ועול פרנסת המשפחה נפל על כתפיו. הוא עזר לאָמו בחליבת הפרות וחילק את החלב ללקוחות המשפחה. בהגיעו לגיל צבא היגר לאמריקה, כמו רבים מבני גילו. לא ידוע מה עשה שם טוקר וממה התפרנס, אבל כששמע על תנועת ההתנדבות לגדודים העבריים התגייס לצבא הבריטי והגיע לארץ ישראל כחייל בגדוד קלעי המלך ה־39 (הגדוד האמריקני). בראשית 1919, לקראת שחרורו, ענה טוקר על שאלון שהופץ בקרב 'חברי הגדוד העברי הרוצים להשאר ולהתיישב בארץ ישראל אחרי גמר עבודתם בצבא'. בתשובות לשאלות שנשאל הוא כתב שאָמו תלויה בו, יש לו אחים ואחיות, הוא לא רכש השכלה, הוא דובר יידיש ואנגלית, הוא חרט במקצועו והוא מתלבט אם להישאר בארץ או לעזוב אותה. טוקר השתחרר מן השירות ב־16 בפברואר 1920.

בזמן שהותו בארץ פגש טוקר בדרך מקרה את חברו הטוב וכן עיירתו יוסף הלפרן, שעלה לארץ ישראל בשנים שקדמו למלחמת העולם הראשונה. 'דרכנו נפרדו בתקופת בחרותנו', כתב הלפרן בזיכרונותיו, 'הוא עזב את גוגינדו, עיירת מולדתנו, ונסע לאמריקה אל אחיו הבכור, ואני - עליתי לארץ ישראל. מאז לא נפגשנו, אף לא התכתבנו'. בעקבות הפגישה המרגשת והבלתי צפויה בין שני החברים שאוקיינוס הפריד ביניהם התחדשה והתחזקה חברותם. 'התחבקנו והתנשקנו וסיפרנו איש לרעהו את כל המוצאות אותנו בשנות היפרדותנו. מאז לא זזה ידו מתוך ידי. לעתים קרובות מאד היה בא לבקרנו בבייתנו שבנוה-שלום והיה מבלה בחברת בני משפחתי ימים וחדשים'. עוד סיפר הלפרן שמביתו יצא טוקר לתחנת הרכבת כדי להגיע לגליל, לאחר שנענה לקריאתו של טרומפלדור לבוא לסייע למתיישבי תל חי. ושם מצא את מותו והוא בן 25.¹

טוקר לא היה החייל המשוחרר היחיד מהגדוד האמריקני שנהרג בתל חי. באותו קרב נפל גם זאב שרף, מסיק קטרים, ששירת אף הוא בגדוד ה-39 והשתחרר עם טוקר שבועיים לפני שנפלו. היו חיילים משוחררים נוספים מגדוד קלעי המלך ה-39 שנלחמו לצדו של טרומפלדור בתל חי: מרדכי (מוט) ברוורמן, יצחק גולדברג, מאיר דובינסקי, שמעון יעקבסון, חיים קובלנץ, אברהם ריינשטין, נחום קרמר וד"ר גרשון גרי. תרומתם של חיילי הגדודים העבריים בקרב תל חי הוצנעה, וטרומפלדור וחבריו הארץ-ישראלים שנפלו או ששרדו היו לגיבורי הראשיים. ב'זכור' מאת ברל כנצלנסון, שהודפס בשער **קונטרס**,² צוינו השמות הפרטיים ושמות המשפחה של הנופלים, ורק שני הנופלים האמריקנים צוינו בשמות המשפחה שלהם בלבד - טוקר ושרף - אף שלא חלפו אלא 14 שנה מאז נפילתם ולא היה קשה להתחקות אחר שמותיהם הפרטיים. מי שגאל אותם משכחה היה חברם לייב חפץ, שביקש שיחרתו את שמותיהם המלאים של הנופלים באנדרטת האריה השואג של הפסל אברהם מלניקוב, שגם הוא היה ממשוחררי הגדוד האמריקני.³

פרשת תל חי על נפתוליה ורבדיה היא סיפור יהודי אמריקני כפי שהיא סיפור של יהודי ארץ ישראל. מדוע לא טרח איש ביישוב לברר את שמם הפרטי של שני הנופלים

1 על חייו ומותו של יעקב טוקר ראו: ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון (להלן: אה"ע), IV-104-552, תיק 14.

2 ברל כנצלנסון, 'זכור', **קונטרס**, כ"ב אדר תר"ף.

3 לייב חפץ, 'זולף שרף ויעקב טוקר', **דבר**, 15.3.1935, עמ' 9. וכך כתב חפץ על חבריו: '[...] חברים חשובים, לפרקים מרובים הייתי תמה שהחברים שרף וטוקר, שנפלו במלחמת הגבורה בהגנת תל חי נשארו "חיילים אלמונים" ולא נודעו שמותיהם הפרטיים ולא נודע מוצאם. מתוך שהכרתים פנים אל פנים (עם שרף ישנתי באהל אחד בהיותו בגדוד) הריני מבין, כי משום ענוותם אי אפשר היה לדעת עליהם יותר, אך סבורני שאנו חייבים לשמור לנצח את שמם במלואו [...]'. וכך נכתב על זאב שרף: 'בלתי ידוע לחברים. שקט צנוע. עד היום לא עלה בידי לברר מה שמך הפרטי. מעטים החברים הזוכרים אותך והיודעים את חייך' ('החיל האלמוני: לזכרו של הח' שרף שנפל בהגנת תל חי', **דבר**, 12.3.1930, עמ' 3). על היעלמותם של שרף וטוקר מהזיכרון הקולקטיבי של קרב תל חי ראו גם נקדימון רוגל (עורך), **פרשת תל-חי: תעודות להגנת הגליל העליון בתר"ף (1919-1920)**, הספריה הציונית, ירושלים תשנ"ד, עמ' 345, 348, 354.

היהודים האמריקנים מהגדוד ה־39? וכיצד קרה שתרומתם של חיילי הגדודים העבריים בקרב בתל חי לא קיבלה את המקום הראוי לה בהיסטוריוגרפיה של היישוב? דורות של בני נוער התחנכו על גבורתם של מגני תל חי בלי שנחשפו לפועלם של חיילי הגדודים העבריים בכלל ובקרב תל חי בפרט. לכאורה היה כאן מאורע היסטורי המעיד על ערבות הדדית ושותפות גורל בין יהודי ארץ ישראל ליהודי ארצות הברית. המתנדבים היו צעירים יהודים שעזבו את ביתם בארצות הברית ובבריטניה, הגיעו לארץ ישראל במלחמת העולם הראשונה והשתתפו בשחרורה. כמה מהם אף לחמו בתל חי. ואולם בפועל קרב תל חי נעשה סיפור גבורה בלעדי של היישוב היהודי בארץ ישראל ותרומתם של חיילי הגדודים נשכחה כאילו לא הייתה.

במאמר זה אני מבקש להתמקד במפגש בין החיילים היהודים האמריקנים ובין אנשי היישוב היהודי בארץ ישראל. זה היה אחד המפגשים הראשונים בין שתי הקהילות שנוצרו בעקבות ההגירה היהודית הגדולה של סוף המאה ה־19 וראשית המאה ה־20. כדי לעמוד על טיבו של המפגש אנסה לבחון תחילה מה היה יחסו של היישוב היהודי לגדודים העבריים בכלל ולגדוד האמריקני בפרט. האם קיבלו אותם בזרועות פתוחות ובסבר פנים יפות או שמא הוטחה בהם ביקורת בשל התנהגותם והתנהלותם בארץ ישראל? אחר כך אנסה לברר מדוע לא קוימה ההבטחה ליישובם על חלקת קרקע אלא לאחר כ־13 שנה, לאחר שרבים מהחיילים המשוחררים כבר עזבו את ארץ ישראל.

הקמת הגדוד העבריים

עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה ניצבה ההנהגה הציונית לפני דילמה: האם לתמוך באחד מהצדדים הלוחמים או לשמור על ניטרליות? הבחירה לתמוך במדינות ההסכמה או במעצמות המרכז הייתה עלולה לסכן את הישגי התנועה הציונית ולהביא לפילוג בתוכה. השלטון העות'מאני נקט יד קשה כלפי יהודי ארץ ישראל, וההתיישבות היהודית בארץ ישראל הייתה תלויה על בלימה. מאות אלפי יהודים שגרו באזורי הלחימה באירופה היו לפליטים, ויהודים משני צדי המתרס נלחמו אלו באלו בשם מולדתם. תחילה נקטה אפוא ההנהגה הציונית בראשות נשיא ההסתדרות הציונית, אוטו ורבורג, מדיניות ניטרלית, ואולם ככל שהתארכה המלחמה התרבו הקולות שטענו שמדיניות ניטרלית אינה משרתת עוד את האינטרסים הציוניים ורק סילוקה של טורקיה מארץ ישראל ותמיכה במדינות ההסכמה, ובפרט בבריטניה, תקדם את מטרותיה של ההסתדרות הציונית.

על רקע מחלוקת עקרונית זו החל לנבט בתנועה הציונית הרעיון להקים גדוד עברי שיילחם במלחמה במסגרת הצבא הבריטי.⁴ אישים בולטים כמו חיים ויצמן, זאב ז'בוטינסקי,

4 על הקמת הגדודים העבריים ראו מחקרו המקיף והמעמיק של יגאל עילם, **הגדודים העבריים במלחמת העולם הראשונה**, מערכות, תל אביב 1979. וראו גם Martin Watts, *The Jewish Legion and the First World War*, Palgrave Macmillan, New York 2004.

פנחס רוטנברג ויוסף טרומפלדור קידמו יחד ולחוד את רעיון הגיוס לצבא הבריטי וקראו לביטול המדיניות הניטרלית ולהידוק הקשרים עם בריטניה. הרעיון של יחידה צבאית בעלת שאיפות לאומיות בצבא של מדינה ריבונית לא היה ייחודי ליהודים ולבריטים. בצבא אוסטרו-הונגריה נוסד הלגיון הפולני בראשות יוזף פילסודסקי, שלחם נגד רוסיה; מנגד, לגיון פולאווי (Puławy) היה יחידה צבאית פולנית פרו-רוסית שנוסדה בחסות הצבא הרוסי האימפריאלי; והצבא הצרפתי הסכים להקים לגיון ארמני, שהיה אמור להישלח לקיליקיה שבדרום טורקיה, מקום שהיה בו ריכוז גבוה של ארמנים שסבלו מהדיכוי הטורקי.⁵

בסוף דצמבר 1914 הגיע ז'בוטינסקי למצרים וביקר את מגורשי ארץ ישראל שהתרכזו במחנה גאבארי הסמוך לאלכסנדריה. כ-12,000 איש הצטופפו במחנה הפליטים. עולמם חרב עליהם, הם חיו במחסור ובדוחק, סוף המלחמה לא נראה באופק והעתיד לא בישר טובות. במפגש עם המגורשים העלה לפנייהם ז'בוטינסקי את הרעיון להקים בחסות הצבא הבריטי יחידה צבאית יהודית שתשתתף בשחרורה של ארץ ישראל. בד בבד עם ניסיונות השכנוע של ז'בוטינסקי התקיימו שיחות ומגעים עם פוליטיקאים ואנשי צבא בריטים כדי שיקדמו הלכה למעשה את רעיון הגדודים העבריים. הבריטים נאותו חלקית: הם הסכימו להקים גדוד הספקה, ולא גדוד לוחם; אמנם גדוד זה ישתתף במאמץ המלחמתי הכולל, אבל לא בהכרח במערכה על ארץ ישראל. ז'בוטינסקי לא מצא ערך בגדוד כזה, אך טרומפלדור סבר שגדוד כזה חיוני דווקא, ובשנת 1915 ייסד אפוא את גדוד נהגי הפרדות של ציון, שנשלח אחר כך לגליפולי.⁶

לאחר שחזר ז'בוטינסקי ממצרים ללונדון הוא המשיך לפעול ביתר שאת למען הקמת כוח צבאי יהודי שיילחם בחזית הארץ-ישראלית. מאמציו עלו יפה וביוני 1917 קם גדוד קלעי המלך ה-38 (הגדוד הלונדוני).⁷ חייליו היו יהודים שהיגרו לאנגליה בסוף המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 וחיו ברובע האיסט-אנד בלונדון. גיוסם לגדוד לא היה משימה פשוטה: בשכונת וייטצ'אפ, שבה הצטופפו המהגרים היהודים, שררה חשדנות וז'בוטינסקי התקשה למצוא שם מתנדבים. הוא ציפה להחתים אלף מתגייסים וכך לשכנע את ממשלת בריטניה בנחיצותו של גדוד יהודי. ואולם כבר באספות הראשונות שכינס בשכונות היהודיות הצפופות והעניות של האיסט-אנד התברר לו שרבים מהמהגרים היהודים בלונדון סולדים מן הרעיון:

מפעלנו זה נמשך חודש – ומפלה. אספנו סה"כ שלש מאות חתימות – וחיי וויטשפל בימים ההם היו שערוריה אחת בלתי פוסקת. בעת המיטינג הראשון שרר השקט.

- 5 עמיר אייזנמן, 'הלגיון היהודי בארצות הברית במלחמת העולם הראשונה: עלייתו של פטריטיזם ציוני-אמריקני', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2017, עמ' 61.
- 6 זאב ז'בוטינסקי, מגילת הגדוד (תרגם אב"א אחי-מאיר), הסולל, ירושלים תרפ"ט, עמ' 8-11; על פועלו של טרומפלדור בגדוד נהגי הפרדות ראו: שולמית לסקוב, טרומפלדור: סיפור חייו, כתר, ירושלים 1982, עמ' 91-134.
- 7 רחל רוז'נסקי, זהויות נפגשות: פועלי-ציון בצפון אמריקה, 1905-1931, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2004, עמ' 248.

המתנגדים חשדו, כי אי שם הוכנה המשרה, כנהוג באסיפות התנדבות של ה'גויים'.
אולם באספה השניה כבר גלו את עדינות רוחנו, והביאו צפצפות.⁸

ז'בוטינסקי לא ייחס את ההתנגדות ליהודי וייטצ'אפל, אלא לקבוצה קטנה של מנהיגים
מקומיים שהצליחה לייצור מצב רוח של טרור ולהפחיד כל צעיר שחשב אודות תכניתנו, כי
הוא פושע וכי הוא מושך את אחיו לא ארץ ישראל אלא לפלנדריה.⁹ וכך כתב ז'בוטינסקי
לג"פ הנדרסון, פקיד בכיר במשרד הפנים, על הקושי למצוא מתנדבים בסוהו שבאייסט-אנד:

אדון נכבד, סלחנא על צורת המכתב, שנכתב בחיפזון. אמש היתה לנו אסיפה בסוהו
[...] חבורת המפריעים הרגילה, שמנתה כעשרים צעירים מווייטצ'אפל, ההולכת
בעקבותינו לכל מקום, באה לפוצץ את האסיפה. כרגיל, שאר הציבור השתוקק להאזין.
ביקשתי מן השוטרים להרחיק את החבורה המרעושה, אך הם סירבו להתערב. נאלצתי
להשתמש בשירותי הטובים של מר גולד, סוחר מסוהו. לפי בקשתו נכנסה המשרה,
פינתה את האולם ואילצה גם אותי ואת חבריי לעזוב את המקום, בשעה ש'מתנגדינו'
עמדו ברחוב ולעגו לנו.¹⁰

ואולם מרגע שניתנה הבטחת ממשלת בריטניה שמגויסי הגדוד יישלחו לחזית
הארץ-ישראלית נמצאו המתנדבים והגדוד ה־38 היה לעובדה מוגמרת.
גדוד קלעי המלך ה־39 – הגדוד האמריקני – קם זמן לא רב אחר הגדוד הלונדוני.
בספטמבר 1917 פרסם נחום סלושץ בעיתון היידי **דער מארגען זשורנאל** שלושה מאמרים
על הגדוד העברי: 'ווי אזוי עס איז ענשטאגען די אידעע פון א אידישע לעגיאן' (איך נוצר
הרעיון של לגיון יהודי); 'לדימיר ז'בוטינסקי און די אידעע פון אידישע לעגיאן' (ולדימיר
ז'בוטינסקי והרעיון של הגדוד העברי); 'וויא אזוי עס איז ענשטאנטען דער אידישער מול
קארפוס' (איך נוצר הרעיון של גדוד נהגי הפרדות).¹¹ סלושץ דיווח לקוראי העיתון על
פועלו של ז'בוטינסקי ועל הקמת הגדוד וסבר שאסור לעם היהודי לשבת בחיבוק ידיים
ועליו לקחת את גורלו בידו ולהירתם למאמץ המלחמתי באמצעות לגיון יהודי בחסות
הצבא הבריטי. זמן קצר לאחר פרסום המאמרים החלה ההתארגנות הראשונית להקמת
הגדוד העברי באמריקה והוחלט להתחיל לפעול במרץ וללא דיחוי למימוש הרעיון.¹²

8 זאב ז'בוטינסקי, 'תולדות הגדוד העברי: פרק ו', **הצפון**, 3.1.1927, עמ' 2. סדרת המאמרים שפרסם
ז'בוטינסקי בעיתון **הצפון** עובדו בשנת 1929 לספר **מגילת הגדוד**.

9 שם.

10 מכתבו של זאב ז'בוטינסקי אל ג"פ הנדרסון מ־18.10.1916, בתוך: **אגרות זאב ז'בוטינסקי**, ב (ספטמבר
1914-נובמבר 1918), מכון ז'בוטינסקי בישראל, ירושלים תשנ"ה, עמ' 99.

11 נחום סלושץ, **דער מארגען זשורנאל**, 4.9.1917, 9.9.1917 ו־19.9.1917.

12 רחל רוז'נסקי טוענת שהמקורות אינם מצביעים על קשר ישיר בין מאמריו של סלושץ להתארגנות
הקבוצה, אבל סמיכות המועדים מלמדת שמאמריו נקראו והייתה להם השפעה. ראו: רוז'נסקי,
זהויות נפגשות, עמ' 249.

קבוצת האִיִּשִׁים שפעלה להקמת הגדוד, שנודעה בשם 'הוועד המכין לענייני הגדוד בניו יורק', כללה את ד"ר שלמה אלסברג, ראובן בריינין, חיים ז'יטלובסקי, לואיס ברנדייס ומזכירו יעקב דה האז. קול קורא שהופץ בקרב הנוער היהודי בארצות הברית הפציר בהם להתגייס לגדוד העברי. הוא פרט על נימי הסולידריות היהודית שלהם וביקש מהם להצטרף למאמץ המלחמתי:

הרעיון בדבר גדוד עברי לארץ ישראל, הדרישה שעם ישראל יהיה לצד לוחם, לכח ריאלי במלחמת העולם, נעשו מכבר משאלת אותם האנשים, שהבינו את דבר מלחמת העולם, רוחה, תכנה וערכה למעננו. בלב פועם התחקינו על הצעדים הראשונים של הרעיון, שנעשו על ידי פנחס רוטנברג, ולדימיר ז'בוטינסקי וחבריו בארץ ישראל. בצער לוינו את גבורי ישראל אל חולות המדבר ואל מימי הדרדנלים וביגון עמוק ראינו במלחמת היחידים והנאמנים ובקיני את מותם ללא עת.¹³

מחבריו של אותו קול קורא קשרו בין המאבק לשחרור ארץ ישראל ובין הפליטים היהודים באירופה שברחו מאזורי המלחמה. בהתגייסות לגדוד ראו חלק ממאבק כללי למען העם היהודי ולא רק למען היישוב היהודי: 'העולם היהודי, נדהם מהרדיפות האיומות ברוסיה, שותת דם קרבנות המלחמה, מיואש מאחרים ומתעצב אל נפשו, נשאר זמן רב אדיש לקריאה הפעילה ואלם בפני המשאלה הקדושה לכל הארצות, על כל המזבחות, הביא את בניו קרבנות, רק לעצמו, לארצו הוא, למזבחו שלו'.¹⁴ לנוכח חולשתו ופגיעותו של העם היהודי, בעיקר בזמן מלחמת העולם הראשונה, הודגשה חשיבותו של הרעיון הציוני בפתרון הבעיה היהודית:

ארץ ישראל, ארץ החירות והתרבות היהודית לעתיד, עומדת כעת במלחמה ושונא רוצח מאיים עליה, ובשעה זו, כשגורל תולדות עמנו נחרץ בקרב, פונים אנו אל כל אשר נשאו דבר הגאולה על שפתותיהם, אל כל אשר נגע אלהים בלבם היהודי, אל כל אשר נלחמו תמיד לחירות ותמיד התגעגעו אל עם ואל ארץ!! [...] היש עוד בקרב הנוער היהודי באמריקה בנים נאמנים לעמם, בעלי נפש מסורה ולב חם? הותרו עוד בתוכנו אנשי אהבה וזעם, נאמנות ומלחמה, יופי והקרבה עצמית? העוד יש בנו, בשריד ממורשתנו העתיקה, מאוצרות חרות של נביאינו, קדושינו וגבורי עמנו?¹⁵

הגדוד השלישי קם בשלהי מלחמת העולם הראשונה והיה גדוד מתנדבים בני היישוב היהודי בארץ ישראל. מגויסיו היו חברי אגודת השומר, תלמידי הגימנסיה הרצליה, פועלי העלייה השנייה, חברי ארגון מרכז בעלי מלאכה וצעירים שלא השתייכו למגזר מסוים. עסקני היישוב לא קיבלו בברכה את היוזמה מחשש שמעורבותם ותמיכתם בבריטים בעיצומה של המלחמה יפגעו ביהודי הגליל, שעדיין היו כפופים לשלטון העות'מאני. מנהיגי מפלגת

13 אה"ע, IV-130, תיק 5.

14 שם.

15 שם.

הפועל הצעיר, יוסף שפרינצק וא"ד גורדון, סברו שרצוי להשקיע את המאמצים בשיקום היישוב והתנגדו מסיבות פציפיסטיות לאחיזה בנשק. דוד בלוח בלומנפלד סבר שיש לשמור על ניטרליות מוחלטת במלחמה, ואנשי השומר וחברי מפלגת פועלי ציון התנגדו להקמתה של כל מסגרת צבאית יהודית בארץ ישראל. מולם התייצבו האיכר והסופר משה סמילנסקי ובוגרי הגימנסיה הרצליה, אליהו גולומב ודב הוז. בשלב זה של פעילותם הציבורית היו גולומב והוז בלתי מפלגתיים, עודדו את ההתנדבות של צעירי ארץ ישראל ועמדו בראש תנועת ההתנדבות.¹⁶ לצד השיקולים הלאומיים היו גם סיבות פרוזאיות: היו צעירים יהודים שהשתחררו מעול השלטון העות'מאני, התקשו למצוא עבודה והגיוס לגדוד נראה להם הפתרון היחיד האפשרי.¹⁷

על הסיבות להתגייסותם לגדוד הארץ-ישראלי אפשר ללמוד מתשובתם לשאלה 'מדוע ולמה אני מתנדב?'. מקצת המתנדבים היו צעירים אידאליסטים שרצו להשתתף בשחרורה של ארץ ישראל, בין השאר מתוך שנאה לטורקים. רבים מהם ציינו את נכונותם להקריב את חייהם למען ארץ ישראל. נסים עזרא כתב: 'אנכי מתנדב אל הצבא העברי לגאל את ארצנו מידי העם הטמא ולמסרה לעם ישראל'; אריה כספי כתב: 'אני מתנדב מתוך ההכרה כי לעם עברי צריך צבא עברי'; משה זמירי קשר בין דם, אדמה וכבוד לאומי: 'מתנדב מתוך רגש לאומי שאינו נותן מנוח. מתוך הכרה כי הדבר היהודי המקשר עם לארצו הוא הדם המרוה את ארצו'; יצחק (ללא שם משפחה) מירושלים כתב במחברת: 'למה הנני מתנדב? הרי זו שאלה באמת! הנני מתנדב לבנות את עתידנו ולהנעם מאויבנו. הנני מוכן ומזומן למות בכל רגע שהמולדת תדרוש זאת ממני והנני רוצה לזכות להיות בין אלה שזכו ויזכו להקריב את חייהם הצעירים בשביל מולדתם ההולכת ונבנית'; יצחק בן לייב גולדענבערגער ציין כי 'הולך אני להתנעם בטורקיה על אשר שדרו וגזלו ממני את רכושי'; והיו כאמור גם מתנדבים שהתגייסו מסיבות פרוזאיות ואחרות. יוסף מזרחי כתב: 'אני רוצה ללכת מפני שאין לי עבודה'; אברהם בן פנחס קרומבאן כתב ביידיש שהוא בודד ואין לו משפחה ועבודה; 'עקב גולדנבלום הסביר 'שכלם מתנדבים'; ומ' רפאל, לעומת זאת, כתב: 'אני הולך להיות בין אלה ששחטו על קדוש השם ולא שנשחטו'.¹⁸

בראשית פברואר 1918 התכנסה ועידת המתנדבים הארץ-ישראלית, שייצגה כ-500 איש ואישה, ונוסחו בה תנאי ההתנדבות. בתום הוועידה פנה ועד המתנדבים לוועד הזמני וביקש ממנו לשאת ולתת עם שלטונות בריטניה על הקמת גדוד עברי נוסף בצבא הבריטי. ואולם בוועד הזמני לא נמצא הרוב הדרוש להעברת ההחלטה והיא נפלה.¹⁹ הגעתו של ז'בוטינסקי לארץ ישראל בפסח 1918 הפיחה רוח חיים בציבור המתנדבים ובאמצעות קשריו התקבל

16 זאב צחור, 'הוויכוח במפלגות הפועלים הארצישראליות על הגיוס ל"גדוד העברי"', קתדרה, 3 (אדר תשל"ז), עמ' 30-39.

17 שם, עמ' 36.

18 כל המובאות הן משלוש מחברות שבהן התבקשו המתנדבים הארץ-ישראלים לענות על השאלה 'מדוע ולמה אני מתנדב?'; ראו: אה"ע, IV-130, תיק 25.

19 עילם, הגדודים העבריים, עמ' 71-72.

האישור ביוני של אותה השנה. ב־3 ביולי 1918 נערך למתנדבים מסדר פרידה על מגרש בית הכנסת הגדול בתל אביב. כ־700 מגויסים השתתפו בו, וראש ועד הציירים חיים וייצמן מסר להם דגל כחול־לבן שבפינתו דגל בריטי קטן. התחנה הראשונה של המתנדבים הייתה קנטרה שבמצרים, ומשם עברו למחנה האימונים בהלמיה. לגדוד צורפו כ־150 מתנדבים מהגליל, מספר דומה משכונות העוני של מצרים ועוד כמאה יהודים ששוחררו משבי הצבא הטורקי. בסך הכול מנה הגדוד כ־1,100 איש.²⁰

במצרים פגשו לראשונה המתנדבים מארץ ישראל את המתנדבים מבריטניה ומארצות הברית. זה היה מפגש ייחודי ומעניין של בחורים יהודים צעירים שהייתה אמורה להיות ביניהם שותפות גורל וסולידריות יהודית. ואולם כפי שנראה בהמשך הדברים, בתום המלחמה חזרו המתנדבים בני הארץ לביתם והמשיכו בשגרת חייהם ולא הושיטו יד לאחיהם לנשק. ואילו המתנדבים הבריטים והאמריקנים התקשו למצוא את מקומם בסדר החדש שהלך והתגבש בארץ ישראל ולהיקלט בה.

ההרכב החברתי־דמוגרפי של חיילי הגדוד ה־39

זמן קצר לפני שחרורם התבקשו המתנדבים האמריקנים לענות על מספר רב של שאלות כדי לנסות ללמוד על המשך דרכם בארץ. כ־3,000 מתנדבים אמריקנים וקנדים שירתו בגדוד ה־39 ועל השאלון ענו 359 מהם (12 אחוזים). תשובותיהם מאפשרות לנו ללמוד על ההרכב החברתי של המתנדבים האמריקנים: גיל, השכלה, משלח יד, שפת אם, מצב משפחתי ואם הם מעוניינים להשתקע בארץ:

- א. התפלגות לפי גיל: 78 אחוזים מהמתנדבים היו בשנות העשרים לחייהם, מהם 49 אחוזים בני 20–24 ו־29 אחוזים בני 25–29. 3 אחוזים בני 19 ו־19 אחוזים בני 30 ומעלה.
- ב. משלח יד: 43 אחוזים מהמתנדבים היו בעלי מלאכה, 20 אחוזים בעלי מקצועות חופשיים, 16 אחוזים רוכלים, 7 אחוזים עסקו בחקלאות ו־14 אחוזים לא השיבו.
- ג. השכלה: מרבית המתנדבים האמריקנים היו חסרי השכלה (36 אחוזים) או בעלי השכלה בסיסית (25 אחוזים). רבע הגדירו את השכלתם יותר מבסיסית. 9 אחוזים בלבד ציינו שהם בעלי השכלה גבוהה ו־6 אחוזים לא ענו.
- ד. מצב משפחתי ושפת אם: 87 אחוזים היו רווקים ולמרביתם היו בני משפחה בארצות הברית או במזרח אירופה. 60 אחוזים מילאו את הטופס ביידיש, 32 אחוזים בעברית ו־8 אחוזים באנגלית. שיעור כה גבוה של ידיעת השפה העברית (כשליש) יכול ללמד על תפיסת העולם הלאומית שלהם ומחויבותם לרעיון הציוני.
- ה. השתקעות בארץ: 54 אחוזים מהמתנדבים השיבו שהם מעוניינים להשתקע בארץ ישראל. 20 אחוזים ציינו שהם רוצים לחזור לארצות הברית, 20 אחוזים לא השיבו.

20 יהודה סלוצקי, קיצור תולדות ההגנה, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל אביב 1984, עמ' 66.

על השאלה ו־6 אחוזים הציבו תנאים להישארותם – בעיקר פרנסה או חלקת קרקע להתיישב עליה.

מההתפלגות הדמוגרפית של המתנדבים עולה שמרביתם היו צעירים בשנות העשרים לחייהם, חסרי השכלה או בעלי השכלה בסיסית, דיברו יידיש, שקלו להישאר בארץ ישראל לאחר שחרורם ומשלח ידם היה המלאכה. כולם קיבלו הכשרה צבאית והיה בכוחם לסייע בשיקום היישוב היהודי החבול והפצוע לאחר מלחמת העולם הראשונה. אף שמספר הלגיונרים שהשיבו על השאלון היה קטן, הממצאים עולים בקנה אחד עם דיוקן חיילי הגדוד ה־39 כפי שהוא מצטייר בזיכרונותיהם ובספרות המחקר. יגאל עילם כתב בספרו **הגדודים העבריים במלחמת העולם הראשונה** שלא כל המתגייסים היו ציונים. 'רבים התקשו להגדיר עצמם, ולא פחות מכך את מניעי הצטרפותם. לגבי רבים מהם הייתה זו התגובה האישית הספונטנית היחידה האפשרית בנסיבות אותו הרגע'. עוד כתב עילם שהמכנה המשותף של כולם היה הרגש שלהם לעם היהודי ושהם היו בשולי החברה האמריקנית.²¹ הלגיונר אליעזר מר־חיים כתב: 'באו כחמישה עשר איש שלא ידעו קרוא וכתוב. עד שלא ראיתי אותם לא האמנתי שיש טיפוסים כאלה. אבל באופן כללי היה זה אלמנט טוב'.²² והלגיונר ברוורמן מספר בזיכרונותיו שבגדוד ה־39 הייתה קבוצת 'הארבע עשר', שהיו אנשי העולם התחתון. גנבים ופושעים שישבו בעבר בכלא והתגייסו לגדוד משום שזו הייתה הרפתקה עבורם.²³ יצחק בן־צבי כתב במכתב לארוסתו, רחל ינאית: 'האלמנט הנוסע עמנו הוא משונה ורב גוונים. יש אנשים בעלי הכרה לאומית וחברתית גמורה, ויש אנשים שנספחו עם הזרם להיות להם טעמים צדדיים להימלט מאמריקה. יש גם אחוז קטן של "ערב רב", שנספחו עם המתנדבים ומוטב היה שלא ייספחו משנספחו'.²⁴

התיאור במכתב של בן־צבי תואם את תוצאות השאלון. עם הלגיונרים נמנו בעלי השכלה גבוהה, סוחרים, בעלי מקצועות חופשיים, תלמידי ישיבה ואנשים מהשדרות הנמוכות יותר של חברת המהגרים היהודית בארצות הברית.²⁵ בספרם של מיכאל ושלומית קרן, *We Are Coming, Unafraid*, המאגד סיפורים אישיים של לגיונרים, יש דוגמה למתנדב שהגיע מהשדרות הנמוכות של חברת המהגרים היהודית בארצות הברית: 'קחו לדוגמה את ידידנו הידוע טאגבלאט, שהיה לאמיתו של דבר חיה בדמות אדם, אבל אני יכול להזכיר רבים אחרים שלא היו חכמים ממנו [...]'.²⁶ גם דוד בן־גוריון אפשר הצצה נדירה על ההרכב האנושי של המתנדבים כשתיאר אותם בלי לייפות את המציאות:

21 עילם, **הגדודים העבריים**, עמ' 189.

22 שם.

23 שם.

24 שם.

25 שם.

26 Michael Keren and Shlomit Keren, *We Are Coming, Unafraid: The Jewish Legions and the Promised Land in the First World War*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD 2010, pp. 153-154

[...] לא היו אלה רק חלוצי הגאולה הנפלאים הבורים בחוסר סבלנות לשחרר את ארץ-מולדתם. לצד האידיאליסטים 'האציליים' היו גם גסי רוח ופושעים מלידה ואפשר לשמוע כאן דברים שרק בעולם התחתון ובתחתיות החברה המכוערת ביותר אפשר לשמוע אותם. יש פה גם מריבות וגידופים וחלק מהלגיזמים שלנו אין להם מורא ודרך ארץ, לא רק מפני אלוהים, אלא גם מפני השטן.²⁷

באביב 1919 שהו בארץ 5,000 חיילים. שנה לאחר מכן, סמוך למאורעות תר"פ, נשארו כ-400 בלבד. בפרק זמן של שנה אחת בלבד עזבו מרבית חיילי הגדוד את ארץ ישראל.²⁸ הנהגת היישוב לא ידעה לנצל את הכשרתם הצבאית ולבנות כוח מגן יעיל נגד הערבים.²⁹ משוחררי הגדוד היו רחוקים מביטם וממשפחתם, הסתובבו חסרי מעש בארץ ישראל, התקשו לפתוח בה חיים חדשים, ציפו להכרת טובה על התנדבותם אך מצאו יישוב אדיש שלא השכיל לרתום אותם לאתגרי השעה שרצו לפתחו לאחר מלחמת העולם הראשונה.

יחסו של היישוב לחיילי הגדוד האמריקני

בני המהגרים מניו יורק ומקנדה שהתגייסו לגדוד העברי היו חלק בלתי נפרד מהצבא הבריטי, אבל הם ראו את עצמם בראש ובראשונה יהודים המושיטים עזרה לאחיהם בארץ ישראל. גם אם מקצת המגויסים היו הרפתקנים, והלאומיות והסולידריות היהודית היו זרות להם, שרר בגדוד אתוס של יהודים לובשי מדים, שאוחזים בנשק, ערוכים למלחמה נגד האויב העות'מאני ואפילו מוכנים להיהרג למען שחרורה של ארץ ישראל.³⁰ המפגש בין האידיאליסטים היהודים האמריקנים לאידאליסטים הציונים מארץ ישראל היה אמור להיות מפגש חם ומקרב בין שני אחים שהאוקיינוס הפריד ביניהם והם נפגשים כשהאח הארץ-ישראלי נמצא במצוקה. ואולם החיילים היהודים האמריקנים שהגיעו לארץ ישראל זכו לא פעם לקבלת פנים צוננת. היו ביישוב מי שלא ראו בעין יפה את הגעתם ומתחו עליהם ביקורת. נראה שסוגיית הגדודים הייתה טעונה ושנויה במחלוקת.

מאיר חזן הבחין במחקרו המקיף מתינות בין שתי גישות לשימוש בכוח: האחת מתונה והאחרת אקטיביסטית.³¹ ההתנדבות לגדודים העבריים הייתה הסוגיה העקרונית הראשונה שחברי הפועל הצעיר נדרשו להכריע בה והיא יצרה אצלם קיטוב.³² אמנם רוב הפועלים תמכו בתנועת ההתנדבות, אבל במפלגה זו התרכזו לא מעט מתנגדים ומנהיגה יוסף

27 שבתי טבת, קנאת דוד: חיי בן גוריון, א, שוקן, ירושלים 1976, עמ' 410.

28 ז'בוטינסקי, מגילת הגדוד, עמ' 140.

29 עילם, הגדודים העבריים, עמ' 332-333.

30 על אתוס הגדודים שלא הכה שורש ביישוב ראו: אניטה שפירא, חרב היונה: הציונות והכוח, 1881-1948, עם עובד, תל אביב 1992, עמ' 126-138.

31 מאיר חזן, מתינות: הגישה המתונה בהפועל הצעיר ובמפא"י 1905-1945, עם עובד, תל אביב 2009.

32 שם, עמ' 70-92.

שפרינצק נימק מדוע אין להתנדב לגדוד העברי. עוד ציין חזן במחקרו שהיו במפלגת הפועל הצעיר חברים שלא הסתירו את שביעות רצונם כשהתברר להם שהמתנדבים לגדודים נותרו חסרי מעש מבחינה צבאית.³³ חזן מתמקד ביישוב ובמחלוקות שהיו בו בשאלת מידתיות הכוח. ואולם עמדת המתונים השפיעה גם על אופן קבלת המתנדבים היהודים האמריקנים. הם לא העריכו יהודים לובשי מדים, ואחת היא אם היו מארץ ישראל או מאמריקה. המפגש עמם הנחיל אפוא למתנדבים מבריטניה ומצפון אמריקה מפח נפש. נתן חפשי (1889-1980), מן המתנגדים לרעיון הגדוד העברי, הוביל את הגישה המתונה ביישוב. הוא עלה לארץ ישראל בשנת 1909 והיה לאחד האישים המוערכים, אבל השנויים במחלוקת, בחברת הפועלים הארץ־ישראלית. חפשי היה ממייסדי נהלל, מושב העובדים הראשון, טבעוני, פציפיסט וממבקר החריפים ביותר של התנועה הציונית מבחינת יחסה לערבים החיים בארץ ישראל. הוא סבר שהציונות עלולה להרעיל את יחסי השכנות בין היהודים לערבים והזהיר מפני עושיק, גזל ושפיכות דמים. מובן מאליו שעצם הרעיון של גדוד עברי ושל יהודים לובשי מדים ואוחזי נשק שבאים מהתפוצות לשחרר את ארץ ישראל היה לצנינים בעיניו. במאמר 'הבנין והשטן', שפרסם בעיתון הפועל הצעיר, יצא חפשי נגד המיליטריזם היהודי הנראה בארץ, שהיה בעיניו לא פחות מהתגלמות השטן. מנקודת מבטו סתרה הססמה 'בדם ואש' את הרעיון הציוני של עבודת אדמה ויצירה תרבותית־ערכית בארץ ישראל. חפשי התקשה להבין איך דווקא אותו עם נרדף ומוכה תולה תקוות בכוח צבאי למימוש הציונות:

העם השב, אשר צורף בעד עונותיו וגם בעד צדקותיו ביסורי שאול זה אלפי שנים, העם ההולך בחושך הגלות, ההרג והאונס, העם השקוע באפל הקטנות, התגרנות והסרסרות, ראה פתאם אור גדול! השטן! הצבאות! אלה אלהיך ישראל! לא רוח־אנוש חדשה, לא השתחררות מחיי אויר, תגרנות וטפיליות ע"י המעבד לעבודת יצירה, לעבודת האדמה! לא העליה החלוצית וההמונית לשם התמכרות והתמסרות גמורה לתחיתנו, להקמת העם־האדם בארצנו, לא אלה הם הגרעינים היסודיים של הציונות, ולא באלה אפשר למצוא את הפתרונות העקריים והיסודיים לשאלות קיומנו, כפי שטועים לחשוב בני תמותה פשוטים כמונו. 'בדם ואש' כסיסמת הצבאים שלנו, בהתקשרות עם השטן, תקום יהודה!³⁴

הוא התנגד עקרונית למהות רעיון הגדוד, ובחיילי הגדוד ראה יהודים שאינם הולכים בדרך הישר. 'אל לנו לעבור בשתיקה על הופעה שלילית זו, ההטפה לצבאיות, בקרבנו', כתב חפשי במאמרו. 'כל מי אשר נר אלהים ואדם לא ככה בלבו גם בתקופת החושך הנוכחית, כל מי אשר הלאו "לא תרצח" חרות בנפשו באותיות של אש, כל החושב כי "ציון במשפט תפדה" ולא "בדם ואש" – צריך להתקומם בכל עוז בדבור, בכתב ובמעשה נגד התעמולה לפולחן הצבאיות בקרבנו'.³⁵

33 שם, עמ' 90.

34 נתן חפשי, 'הבנין והשטן', הפועל הצעיר, 2.3.1921, עמ' 7.

35 שם.

חפשי הזהיר מפני המיליטריזם שפשה ביישוב וחלחל גם לבני הנוער: 'כל חיינו כעת מלאים "רוח גבורה"; הכל צועדים כעת "אחת, שתיים", הכל מסתדר בצורות צבאיות, אפילו הטיוולים של ילדינו ובני נעורינו'. תוכחותיו היו בבחינת קול קורא במדבר והוא הבין שבעת הזאת אין מי שיקשיב וישמע. 'ולעת כזאת לא יכול גם בעל "הגאים" לעמוד בפני רוח העזים של מתעינו. ובכן, ובכן, לנשק, לצבא, ויחי אגרופנו הדל והעלוב!'.³⁶ עם זאת, הוא המשיך לראות ברעיון הגדוד 'דרך השטן' וקרא לבני היישוב להתנגד לה:

אכן, דרך השטן היא דרך זו! לא לנו העובדים ללכת בה! העליה, העבודה וההתישבות על קרקע הלאום, אלה הם כלי נשקנו ובם נשגב נגד צר ואויב, ובלעדם שוא שקד שומר בעל מקצוע כצבא מזוין, ואפסה כל תקוה. העובד העברי בא"י השואף לבנין עם עברי חדש על יסוד העבודה העצמית החפשית והשלום החברתי והכלכלי המוחלט צריך להשמיע את קולו ברמה: אלה ברכב ובפרשים, בכלי מות ודגלי דם ואנחנו בשם העבודה והאנושיות נדגול.³⁷

חפשי לא היה היחיד ביישוב שהחזיק בתפיסות אלו. בהרצאה שנשא חיים ארלוזורוב לפני מועצת הפועל הצעיר ברחובות הוא אמר דברים דומים. ארלוזורוב יצא נגד רעיון הגדוד העברי וטען 'אין לבנות ארץ על כח של צבא. ארץ נבנית על כח עבודה'.³⁸ אמירות אלו חלחלו לתודעת חברי הפועל הצעיר, וגם אם לא כולם החזיקו בעמדות הנחרצות של חפשי וארלוזורוב יש להניח שהגעתם של חיילים יהודים מארצות הברית לארץ ישראל לא עשתה עליהם רושם מיוחד וקבלת הפנים שהם ערכו להם הייתה קרירה למדי.³⁹

מפגש זה בין יהודי ארץ ישראל ליהודי התפוצות, ובייחוד יהודי ארצות הברית, לא חיבר בין שתי הקהילות היהודיות שהיו בתהליך עיצוב וטרם התגבשו סופית. גישתם של חפשי וארלוזורוב מצביעה על ניסיון לבידול בין יהודי ארץ ישראל ליהדות העולם. הם סברו שמה שמייחד את יהודי ארץ ישראל הוא השיבה לקרקע ולעבודת אדמה; רק כך יזכה העם בגאולה הנכספת וימצא את מקומו בין העמים. לא זו בלבד שהחיילים היהודים מאמריקה אינם שותפים למטרה הנעלה והנשגבת הזאת, אלא שהם זרים לרעיון הציוני ואינם יכולים להיות חלק ממנו. מנקודת מבטם של חפשי וארלוזורוב, ליהודים לובשי מדים המבקשים להצטרף למעשה הציוני אין מקום אלא אם יפשוטו את מדיהם, יחליפו את הרובה באת ויצטרפו לאחיהם החלוצים בארץ ישראל.

משה סמילנסקי, שתמך ברעיון הגדוד ועזר למשוחררים להיקלט בארץ, חלק על עמדתם ופרסם בעיתון הפועל הצעיר מאמר תגובה: 'בהרצאתו של ארלוזורוב, במועצת "הפועל הצעיר" ברחובות נשמעו דברים קשים נגד תעמולתו של ז. ז'בוטינסקי לטובת גדודים עברים בארץ. וכתנא דמסיע לו באו דברי נ. חפשי'. סמילנסקי יצא נגד הביקורת שמתחו

36 שם.

37 שם.

38 משה סמילנסקי מצטט את נאומו של ארלוזורוב, 'השטן', הפועל הצעיר, 11.3.1921, עמ' 8.

39 עוד על עמדתו של ארלוזורוב ראו: חזן, מתינות, עמ' 106.

השניים על רעיון הגדוד העברי וטען שיש להניח את טיעוני 'הבעד והנגד בצד' ולהתמקד בפונקציונליות של הגדוד ובמטרות שהוא משרת. 'אין עם דעתי להכנס בויכוח תיאורתי בשאלת הגדודים. אינני איש ההלכה בכלל ובשאלת הגדודים בפרט. כי תמיד ראיתי את הגדודים כצורך השעה ולא כפרי ההלכות'. בדברים אלו יצא סמילנסקי נגד טהרנותם של חפשי וארלוזורוב וטען כי המתיישבים היהודים זקוקים להגנה מפני הערבים המתנכלים להם ואין ליישוב היהודי בררה אלא להגן על עצמו:

הדבר פשוט בלי שום 'הלכות'. ארצנו נמצאת על גבול ארץ ערב, הארץ של אפשר[ו]יות השוד הבלתי מוגבלות. במשך דורות רגילים בני ערב הללו לפשוט, שבטים, שבטים של שודדים על ארצנו. ולזאת כה דליל הישוב בגבול הדרומי והמזרחי של הארץ. מימי המלחמה נעשה המצב עוד יותר מסוכן מפני שאותם שבטי הבדואים, החיים על חרבם, רכשו להם נשק משוכלל. שבטי השודדים הללו הולכים 'להלחם' בנו לא מפני שמסיתים אותם נגדנו ולא מפני קנאתם 'הלאומית' אלא מפני שהשוד היה והנהו פרנסתם, ומפני שבמושבותינו יש עדרי בקר וסוסים. אם רוצים אנו ליצור על גבול ארצנו ישוב עברי צפוף – עלינו לדעת לשמור ולהגן עליו. להגן ע"י צבא מסודר.⁴⁰

'השטן', קבע סמילנסקי, 'אינו, אפוא, נורא כל כך'. טענותיו של ארלוזורוב כי הגדודים העבריים 'יכולים לההפך פעם "ללגיונרים" שופכי דם לשם שפיכת דם כפולנים וכקוזקים' וטענותיו של חפשי כי 'הגדודים יכולים לההפך בתוכנו לקולטום צבאי' נועדו רק 'להשניא את הצבאות בעיני בחורינו בהגדודים ובחיי הגדודים גופא'.⁴¹

דוד יפה, איש העלייה השנייה ששוחרר מהגדוד הארץ-ישראלי, הגיב גם הוא על מאמרו של נתן חפשי באותו גיליון של **הפועל הצעיר** שסמילנסקי פרסם בו את מאמרו. הוא קשר בין הפרעות באוקראינה ורצח היהודים ובין גורל דומה שצפוי ליהודים בארץ ישראל. באוקראינה לא הייתה ליהודים הגנה. 'התלנים שם אינם נותנים לסדר גדודים כאלו, בכדי שיקל להם להשמיד את הורינו, אחיותינו וילדינו ולהמיט חרפה עלינו. לו היו לנו שם איזו גדודי הגנה – כי אז לא מנינו שם כעת רכבות נפשות שכולות ויתומות'. ביקורתו על חפשי הייתה שאין הוא יכול להבטיח שהערבים בארץ ישראל לא יקומו על היהודים וירצחו אותם: 'אם יש לו בטחון, שאז אפשר יהיה לעבור בדרך לנער עברי ולא יכה. ונערה עברית – ולא יעליבו בה; אם הנהו בטוח כל כך, ש"מוסטפה" הפלח ו"אחמד" איש הצבא לא יעשו קנוניה לגזלנו ולחרפנו. אם הוא [חפשי] באמת מאמין כל כך בצדקם של אלה, שהם יגנו עלינו בכל לבם – כי אז יוכיח לנו זאת בדברים ברורים והגיזונים'.⁴²

משה סמילנסקי ודוד יפה הציגו דעה הפוכה מזו של ארלוזורוב וחפשי. הם הכירו בחשיבות הגדודים וראו ביהודים האמריקנים, הקנדים והבריטים שהגיעו לארץ ישראל כוח עזר חשוב לבניין הארץ. מאורעות תר"ף, הקרב בתל חי, וחודש וחצי לאחר פרסום

40 סמילנסקי, 'השטן', עמ' 7.

41 שם, עמ' 8.

42 דוד יפה, 'התרגשות יתרה', **הפועל הצעיר**, 11.3.1921, עמ' 8.

מאמריהם גם מאורעות תרפ"א, היו הוכחה לצדקת טענותיהם שדרוש כוח צבאי מיומן שיגן על היישוב. החיילים היהודים האמריקנים ששהו בארץ ישראל בתקופת מאורעות הדמים בירושלים, ביפו, בתל אביב ובתל חי היו הראשונים שהתגייסו להגן על יושבי הארץ. כפי שנראה בהמשך הדברים, תרומתם להגנה על היישובים לא נזקפה לזכותם כשביקשו לאחר שחרורם חלקת אדמה להתיישב עליה.

עוד ביקורת שהופנתה כלפי חיילי הגדודים בכלל, והגדוד האמריקני בפרט, נגעה לזרותם לתרבות העברית המתהווה בארץ. המגויסים, בני מהגרים, נולדו בארצות הברית או הגיעו אליה בילדותם. הם גדלו בחברת מהגרים דוברת יידיש וספגו את התרבות היידיית בלואר איסט סייד של מנהטן ובשכונות יהודיות אחרות בחוף המזרחי. מרביתם לא ידעו עברית והיידיש הייתה שפת אמם. לכן רק טבעי היה שההצגות, המופעים ואירועי התרבות שמהם נהנו החיילים בשעות הפנאי היו ביידיש.

ואולם ביישוב היהודי היו שהתנגדו לכל פעילות תרבות שלא בעברית, שכן ראו בה סכנה לצביונו הרוחני והתרבותי של היישוב. מכתב שנשלח למערכת הפועל הצעיר במאי 1919, שבעה חודשים לפני פירוק הגדודים, מבטא את היחס של כמה מבני היישוב לחיילי הגדודים שהגיעו לארץ ישראל. המונחים שנוקט כותב המכתב מלמדים על הלך הרוח ביישוב ועל יחסו המנוכר לחיילי הגדוד מצפון אמריקה ומבריטניה:

אינני יודע מה גרם לאותה השתיקה מצד הקהל העברי ביחס להופעת ההצגות הז'רגוניות בגדודים. אולי מפני שאסור לנגוע ב'קדש'? אבל, אמנם קדש לנו הגדוד העברי, אך אם הוא פוגע בקדשי הקדשים שלנו, אז אל ינקה גם הוא! אנשי הגדוד צריכים להבין כי הצגותיהם הללו לא רק מעליבים כי אם גם מכאיבים אותנו. הם צריכים לדעת כי רוב הקהל מהמושבות, המבקרים את ההצגות בגדודים רואים בפעם הראשונה בחייו חזיון ז'רגוני, והם צריכים לדעת כמה עמל וכמה כוחות השקיעו בדור צעיר זה בכדי שהוא לכל הפחות לא יהיה שבור ורצוף כמונו, למען תהיה לו שפת־אם אחת, אחת וטבעית. ואנחנו? האמנם כל כך קל בעינינו הדבר שאין כדאי להתעכב עליו? כי הלא ידוע שאין מפיץ את השפה כהבמה? די רק שאחד המשחקים יצטין בתפקידו בכדי שיחזרו על דבריו בלי הרף ויתפשטו במהירות נפלאה. ומשונה הדבר מאד אם אוסרים על תלמידי בתי הספר לבקר את ההצגות האלה, מבלי להזהיר ולאסור את זה גם על כל הקהל העברי, למען ידע שיש בזה משום בגידה בשפתנו! ואם לחובבי שפתנו ועסקנים ולגנות מותר לבוא לחזיונות, אלו, איזה רשות ואיזה ערך יש לאסורים המטילים על הילדים בלבד?⁴³

עמדתו הערכית של כותב המכתב והמילים שבחר להתנסח בהן במכתבו למערכת העיתון מלמדות על יחסו המרוחק, העוין לעתים, כלפי חיילי הגדוד האמריקני והבריטי וגם על היעדר עניין בצורכיהם התרבותיים. לא זו בלבד שהוא לא הבין את הצורך שלהם במנוחה

43 'מכתבים למערכת', שם, 9.5.1919, עמ' 26. ההדגשות שלי.

ובהתערענות בשעות הפנאי שלהם, אלא שאין במכתבו שום הכרת תודה על שהתגייסו ובאו לארץ ישראל כדי לשחרר את אנשי היישוב מעול השלטון העות'מאני. במכתבו יש 'הם' (חיילי הגדוד) ו'אנחנו' (בני היישוב בארץ ישראל); 'הם' דוברי ה'ז'ר'גונית' ו'אנחנו' דוברי העברית; גישה לא סלחנית ('אל ינקה גם הוא!') כלפי חיילי הגדוד הצופים במחזות ביידיש; חיילי הגדוד הם אורחים בארץ ישראל ולכן הם 'צריכים להבין' ו'צריכים לדעת'; צפיייתם בהצגות ביידיש מבטאת בעיניו את זלזול החיילים ביישוב העברי הארץ-ישראלי ואת חוסר רגישותם כלפיו. טיעון זה תמוה במיוחד לנוכח העובדה שאותם חיילים שכותב המכתב מבקר עזבו משפחות ובתים, התנדבו לגדודים והגיעו לארץ ישראל כדי לשחררה. לא זו בלבד שהם לא זלזלו ביישוב, אלא שהם אף באו להשתתף בבנייתו. עוד עולה מהמכתב שילדי המושבות הורחקו מהחיילים היהודים כדי שלא ייחשפו ליידיש ושאותם חיילים לא נחשבו דוגמה וסמל למאבק של כלל העם היהודי כפי שציירו אותם לעצמם מייסדי הגדודים בחזונם.

גם שמעון קושניר, מחלוצי העלייה השנייה ומתנדב בגדוד הארץ-ישראלי, קבל על ריבוי הלשונות בגדוד וביקש שהשפה המדוברת תהיה עברית. 'דרישתנו המוחלטת הזאת נובעת מתוך הכרתנו העמוקה שבלי הפקודה העברית אינה יכולה להתגשם האחדות הפנימית בגדוד העברי המורכב מחלקים שונים של יהודים אשר נתקבצו מארצות שונות ומדברים בשפות רבות. בלי הפקודה העברית הגדוד העברי הוא כגוף בלי נשמה'.⁴⁴ קושניר סבר שעל חיילי הגדודים שהגיעו מארצות הברית, מקנדה ומבריטניה לדבר עברית כמו המתנדבים בגדוד הארץ-ישראלי. אף ששירת בגדוד האחרון שקם, ומרבית המתנדבים בגדודים העבריים היו יהודים מצפון אמריקה ומבריטניה, הוא גרס שריבוי השפות בגדודים איננו דבר ראוי ו'דרישתו המוחלטת' הייתה שהפקודות יהיו בעברית אף שהמתנדבים מחוץ לארץ דיברו יידיש וחיו את מרבית חייהם בסביבה דוברת אנגלית.

הדרישה מחיילי הגדוד האמריקני והלונדוני לדבר עברית ולנהל את שגרת חייהם בגדוד בעברית מלמדת על יחס חד-כיווני ובלתי מתפשר בין היישוב והמתנדבים מארץ ישראל ובין המתנדבים שבאו מחוץ לה. החוקרים מיכאל ושולמית קרן נדרשו בספרם לשאלת היידיש וטענו שהלגיטורים לא יכלו להתפס משחררי היישוב, מכבים חדשים או צאצאי בר כוכבא מכיוון שהם דיברו יידיש ואחדים אף הביעו יחס אוהד למסורת.⁴⁵ לכן לא תמכו אנשי היישוב בהגעתם לארץ ולא הכירו להם תודה, אלא נהגו בהם התנשאות ולעתים אף הטיפו להם מוסר. דווקא מי שהתנדבו אחרונים ראו את עצמם אחרים גם לצבינו התרבותי והלאומי של הגדוד ולא יכלו להכיל את השוני של המתנדבים מארצות הברית, מקנדה ומבריטניה.

44 שמעון קושניר, מכתב ללא תאריך [כנראה ראשית 1919], אה"ע, IV-130, תיק 14.

45 על היחס של בני הארץ לגיונרים שדיברו יידיש ראו גם Keren and Keren, *We Are Coming Unafraid*, pp. 165-166. לדברי מיכאל ושולמית קרן, 'יהודי ארץ ישראל, בייחוד הסוציאליסטים שבהם, סברו שהלגיטורים דוברי היידיש אינם מתאימים לאידאל "היהודי החדש", שמצפים ממנו לדבר עברית ולזנוח מסורות יהודיות עתיקות למען צורה חדשה של חיים יצרניים שמאפשרת יצירה של חברה צודקת' (עמ' 165; התרגום שלי).

המאבק על הקמת מושב לחיילים המשוחררים

החיילים המשוחררים שנשארו בארץ ישראל ביקשו לפתוח בה בחיים חדשים ולייסד יישוב חקלאי על אדמה שתינתן להם מתוך הוקרה על שירותם בצבא הבריטי. לאחר מלחמת העולם הראשונה הייתה ההתיישבות של חיילים משוחררים ששירתו בצבא הבריטי על אדמות ממשלה עניין מקובל. חיילים קיבלו אדמות בכל רחבי האימפריה הבריטית: ניו זילנד, אוסטרליה, דרום אפריקה וקנדה. בשנים 1908 ו-1915 נחקקו חוקים שאפשרו לחיילים המשוחררים לרכוש את הקרקעות לצמיתות או לחכור אותן ל-25 שנה, וממשלת בריטניה עודדה התיישבות בשטחי האימפריה.⁴⁶ חיילי הלגיון, כמו החיילים המשוחררים בצבא הבריטי, ביקשו לממש את הזכויות שהקנו להם שני החוקים הנזכרים דווקא בארץ ישראל, שאמנם נכבשה בידי הצבא הבריטי אבל המנדט עליה טרם אושר.

זמן קצר לאחר שחרורם ובמשך כל שנות העשרים ייסדו משוחררי הלגיון ארגונים והסתדרויות שיצגו אותם מול ממשלת המנדט ויבטיחו את זכויותיהם. אחד הניסיונות הראשונים ליישב את החיילים המשוחררים היה ניסיונה של גלי שטראוס, נציגת חברת קהילת ציון בארץ ישראל, ליישבם על אדמות תל עדש בעמק יזרעאל. שטראוס הייתה יהודייה אמריקנית שעלתה עם אימה לארץ ישראל מיד לאחר תום המלחמה כדי לרכוש בכספי התורמים היהודים האמריקנים קרקעות ולהקים עליהן יישובים. בשנת 1922 ייסדה חברת קהילת ציון את בלפוריה בעמק יזרעאל; בשנת 1924 היא רכשה קרקעות מצפון לתל אביב ועליהן הוקמה הרצליה; נוסף על כך רכשה החברה ממשפחת סורסוק את אדמות אל-פולה ועליהן הוקמה העיר עפולה; בשנת 1925 רכשה את אדמות הכפר ג'דה ובאותה שנה הוקמה עליהן רמת ישי; באותה שנה רכשה גם אדמות בעמק זבולון ועליהן הוקמה קריית בנימין, שלימים תהיה לקריית אתא. שטראוס החלה לפעול לטובת חיילי הלגיון עוד בטרם שחרורם, כשעדיין היו כבולים לפקודות מפקדיהם. נראה שבעת ההיא עדיין לא הבשילו התנאים:

זה כשישה שבוע שהנני במשא ומתן ע"ד יסוד המושבה בעד המתנדבים העברים העומדים להשתחרר. והנה, אם כי הספקנו הרבה לברור העניינים, צריכים אנו להודות כי למרות הרצון הטוב והמוחלט של שני הצדדים איננו יכולים לבא לידי הגמר הרצוי. עיקר הסיבה היא לדעתי שהחברים העתידיים להתישב אינם חופשים עתה בתנועותיהם. הנני מוצאת על כן לנכון כי רק כשישתחררו המתנדבים נוכל לבא לידי הגמר הרצוי. ואולם בלי לאבד את הזמן הנני מוצאת לנחוץ להתחיל את כל עבודות ההכנה: בנין הבאר והבתים, רכישת האינבנטר וכדומה, מוכן הכל במדה המתאימה למאה מתישבים. בכל עת הצרך תנתן ערבות העבודה מצד חברתנו בעד מאת המשתחררים שהחליטו להתישב בתל עדש.⁴⁷

46 Douglas G. Marshall, 'Soldier Settlement in the British Empire', *The Journal of Land and Public Utility Economics*, 22, 3 (1946), pp. 259-265

47 הלשכה הארץ-ישראלית של קהילת ציון אל החיילים הדורשים השתחררות על המקום, 21.11.1919, אה"ע, IV-130, תיק 18.

ניסיון רשמי יותר ליישוב משוחררי הלגיון היה ניסיונו של האגרונום עקיבא אטינגר, מנהל המחלקה להתיישבות חקלאית בהסתדרות הציונית. בראשית 1920, זמן קצר לאחר שחרורם, שלח אטינגר מכתב לנציב העליון הבריטי הרברט סמואל וביקש לקדם פתרון התיישבותי לחיילי הגדודים שנשארו בארץ: 'אנו שולחים לך כאן עותק של מכתב [...] לצורך יישוב מאה (100) חיילים יהודים משוחררים בארץ ישראל. בידיעה שאתה מעוניין בגורלו של החייל היהודי המשוחרר בארץ אנו מקווים אפוא שתתייחס לנושא במידה הנכונה ובמידת האפשר תסייע במימוש הצעה זו'.⁴⁸ סמואל הבטיח לדאוג למשוחררים והפיח בהם תקוות: 'לא אכשל בהתייחסות להצעה הכלולה במכתבך'. אבל הוא ביקש להתאזר בסבלנות מכיוון שלא ניתן לנקוט צעדים מעשיים 'עד להחלטת המנדט על ארץ ישראל'.⁴⁹

החיילים המשוחררים ייסדו את הסתדרות החיילים המשוחררים בארץ ישראל כדי שתציג אותם מול ממשלת המנדט ותקדם את מטרותיהם. בשנים הראשונות היו מרבית ראשיה בני היישוב הארץ־ישראלי: משה סמילנסקי, יצחק בן־צבי, צבי בן כהן וזאב פלר. היחיד מחברי ההסתדרות החדשה שהיגר לארצות הברית, חי בה והתנדב לגדוד, היה צבי בן כהן. הוא השתתף בהגנה על ירושלים במאורעות תר"ף וכשהתפרקו הגדודים הוטל עליו ללוות את המשוחררים לארצות מוצאם. בלונדון, עוד בטרם הגיע לארצות הברית, גמלה בלבו ההחלטה לחזור לארץ ישראל ולהשתקע בה. במכתב לברון ג'יימס דה רוטשילד, בנו של אדמונד דה רוטשילד וקצין בדרגת מייג'ור (רב־סרן) בגדוד ה־39, ציינו ראשי ההסתדרות החיילים המשוחררים את מטרותיה:

הסתדרות החיילים המשוחררים בארץ ישראל העמידה לפניו מטרה: לייסד יישוב של חיילים על אדמת ממשלה בגבולות הארץ כך שנוכל לעבד את האדמה ולהגן על מולדתנו. בשביל החיילים המשוחררים התיישבות זו היא שאיפה הנובעת מעבודתם החקלאית בארץ וגם מרעיון התנדבותם לגדודים העבריים, והיא גם פותחת אפשרות להיאחזותם בקרקע כיסוד עובד ומגן בעתיד.⁵⁰

במועצה השנייה של ההסתדרות, שהתכנסה בכ' באייר תרפ"א, הייתה סוגיית ההתיישבות של החיילים המשוחררים בכלל, והחיילים האמריקנים בפרט, אחד הנושאים המרכזיים. המועצה קבעה שלחייל משוחרר יש זכות ישיבה על קרקע ממשלתית והיא רואה בהקמת יישוב של חיילים משוחררים ערך התיישבותי ופוליטי ראשון במעלה.

עוד ארגון שהוקם למטרות דומות היה התאחדות הגדוד העברי, שלימים שונה שמו לליגה של הגדוד העברי. ככל שנקפו השנים, ומלחמת העולם הראשונה נעשתה זיכרון רחוק, כך הלכו וזנחו הנציגים הארץ־ישראליים בהתאחדות את מחויבותם לחיילי הגדוד המשוחררים שנשארו בארץ ישראל והשקיעו את מרצם בעשייה הפוליטית הכלל־יישובית. החיילים המשוחררים האמריקנים, הן מי שנשארו בארץ ישראל הן מי שחזרו לארצות

48 מכתבו של עקיבא אטינגר להרברט סמואל מ־5.2.1920, שם, תיק 41.

49 מכתבו של הרברט סמואל לעקיבא אטינגר מ־17.2.1920, שם.

50 תזכיר לברון ג'מס רוטשילד [ללא תאריך], שם.

הברית, הם שהובילו בסופו של דבר את המאבק לקבלת הזכויות המגיעות להם כחיילים לשעבר בצבא הבריטי.

קריאה דומה להתארגנות הופנתה גם לחיילים המשוחררים היהודים שחזרו לבתיהם בארצות הברית לאחר שנלחמו במלחמת העולם הראשונה בצבא ארצות הברית. הם התבקשו להתארגן ולבחור נציגים לכנס של יוצאי צבא יהודים שנערך בפילדלפיה ב-20-21 במאי 1922. הכנס נועד לחזק את מעמדה של הקהילה היהודית בחברה האמריקנית ולהצביע על תרומתם החשובה למאבק הכללי. מארגני הכנס ביקשו להוכיח שבני המהגרים היהודים לא ישבו על הגדר אלא התגייסו לצבא מתוך רצון טוב ומחויבות עמוקה לארצות הברית ולעם היהודי, והיו נכונים להקריב קרבנות – לא רק למען היהודים באירופה אלא למען כלל הקבוצות האתניות הנרדפות:

אין לנו ספק שהחייל היהודי שלחם בשורות צבאות בעלות הברית זכר, ללא עוררין, שהוא נלחם לא רק למען ארצו, אלא למען זכויות כל הלאומים החלשים והמדוכאים; והתקווה שגם הבעיה היהודית המורכבת, עתיקת היומין והבווערת, תיפתר גם היא, בין היתר, הייתה ללא ספק תמריץ גדול לנאמנות ללא סייג ולגבורה שהפגינו גברים יהודים בכל שדות הקרב.⁵¹

בקול הקורא לכנס בפילדלפיה נזכרו גם משוחררי הלגיון היהודי שנלחמו בארץ ישראל ונשארו בה מתוך ציפייה לקבל את חלקת האדמה שהובטחה להם. המשוחררים היהודים בארצות הברית ביטאו סולידריות כלפי אחיהם בארץ ישראל וביקשו לקדם את האינטרסים שלהם ולהבטיח את זכויותיהם:

ליהודים שהם חיילים לשעבר במדינה זו יש תחושה מיוחדת של קרבה ללגיונרים האמריקנים ששחררו בארץ ישראל בתקווה להתיישב בארץ. מספר רב של לגיונרים ארץ ישראלים מצפים גם הם להזדמנות לאמץ מחדש את העיסוק החשוב שלהם ולעבד את האדמה שלמענה נלחמו. אדמות ממשלתיות זמינות להתיישבות כזו, וזו אחת ממטרותינו לסייע לחברינו, להבטיח את ההתיישבות באדמות האלה. כל חייל מתיישב חדש הוא טיפת דם רעננה וממריצה באורגניזם הלאומי שלנו.⁵²

בשנת 1923 נעשה הניסיון הממשי הראשון ליישב את חיילי הלגיון המשוחררים. לאחר משא ומתן עם הממשלה הוצעו להם 12,000 דונם בתל ערד שבנגב. הממשלה השקיעה יותר מ־600 ליש"ט בקידוחים ובחפירה של בארות מים, אבל מים לא נמצאו. יוצאי הגדודים גייסו עוד 400 ליש"ט לקידוחים נוספים, אבל גם בהם לא נמצאו מים ושני הצדדים נסוגו מההצעה. גם בית שאן הוצעה. באזור זה לא הייתה בעיית מים, אבל הרברט סמואל מסר את השטחים לבדואים והרעיון ליישב אותם בחיילים המשוחררים נזנח מיד. כישלון שתי יוזמות ההתיישבות האלה הביא רבים לעזוב את הארץ: 'אז נכזבה תוחלתם של החיילים המשוחררים מצד הממשלה

51 Call to Jewish Ex-Service Men, 1.5.1922, שם, תיק 32.

52 שם.

והצבור, אלפיהם הלכו ונתמעטו ועזבו את הארץ ושרידי הנשאים אחזו בכלל של "אם אין אני לי – מי לי?". מאה ועשרה חברים מהם עמדו ויסדו להם "ארגון החקלאי של חיילים משוחררים" כדי [להגשים] סוף סוף את משא נפשם מאז להתנחל על קרקע המולדת.⁵³ בחודשים שקדמו לקונגרס הציוני ה-15 שנערך בבזל באוגוסט 1927 התכנסו בתל אביב משוחררי הגדוד האמריקני ודנו במצבם העגום בארץ ישראל. מאמצייהם בארץ ישראל לא נשאו פרי והם פנו לצירים הציונים האמריקנים בהסתדרות הציונית וביקשו מהם לייצגם בקונגרס ציוני אמריקה. בתזכיר ששלחו לצירים הם שטחו את תרומתם למאמץ המלחמתי וההתיישבותי: הקרבות שהשתתפו בהם, ההגנה על תל חי, תרומתם להגנה על היישוב במאורעות תר"ף ותרפ"א, ההתיישבות ותרומתם הכלכלית-חברתית:

ח.נ. [חברים נכבדים]. קרוב לעשר שנים שאנחנו המתנדבים הראשונים של הגדודים העבריים האמריקאים החילונו את פעולתינו בשביל כבוש ובנין ארצנו! ויותר מתשע שנים שאנו נמצאים כבר כאן בחפירות הראשונות של החזית, החל מהשתתפותינו וקרבתנו בהתקפה האחרונה נגד האויב הצבאי בערבות יריחו ועבר הירדן מערבה. ידועים הם האמץ והגבורה שאין דוגמתם, שחברינו הראו בהגנת תל-חי, תחת פקודתו של טרומפלדור ע"ה [עליו השלום], והקרבתנו בפרעות יפו וירושלים [...] אנו מלאנו בנאמנות יתירה בתור חלוצים כובשי עבודות ויוצרים ערכין לאומיים את חובתנו במקומות הכי מסוכנים לבריאות, ותרנו על דברי הכי הכרחיים לאנשים תרבותיים, מבלי חוס על נפשתינו ועל נפשות משפחתנו. ומצבנו כיום? אנו חושבים למיותר להאריך ולפרש ביתר פרטים הסבל של חברינו בכלל ושל יחידים בפרט, במלים מעטות נגיד, כי מצבנו ברבנו הגדול הוא מצב של 'לומפפן פראלעטאריער'.⁵⁴

התעלמותם הממושכת של מוסדות היישוב מבקשות המשוחררים האמריקנים ונטישת המשוחררים הארץ-ישראלים את המאבק להכרה בזכויותיהם, גרמה להם אכזבה רבה ומפח נפש. הם התקשו להבין מדוע 'אין אף מוסד אחראי מישב אחד בתנועה הציונית העולמית' שעזר להם במשך כל אותה תקופה 'להכות שרשים פה בארצנו, שעולה לנו כדמים – דם ממש. האם זה לא יהיה לחרפה ולדראון עולם לה להקים מושב אחד אפילו לזכרון אותה התקופה המזהירה ביהדות האמריקאית – תקופת ההתנדבות לעם בשנת 1918 שהתפרצה מהנוער הלאומי בלי שאלות וקוהים'. מתוך אלפי המתנדבים נשארו 'כמאה ויותר מכל אלפי החברים שבאנו מאמריקה, המוהיקנים האחרונים שהתעקשו למרות כל האכזבות והסבל החמרי, – וסבל חמרי בארצנו אולי ידוע לכם מה פירוש! [...] ועליכם צירי אמריקה' מוטלת החובה להוציא אל הפועל את ההחלטה שהתקבלה בפדרציה הציונית האמריקנית 'ליצור מושב של לגיונר[ים] אמריקאים בא"', בו יתישבו כל החברים האמריקאים שנשארו בארץ אחרי הגדוד ושאיפתם היא לחקלאות'.⁵⁵

53 'פרשת היום – התנחלות החילים המשוחררים', דאר היום, 7.6.1928, עמ' 1.

54 'תזכיר החילים המשוחררים האמריקנים בא"', שם, 19.8.1927, עמ' 1.

55 שם.

למרות כל ההבטחות לא הצליחה הנהגת היישוב לרכוש לחיילים המשוחררים קרקע להתיישבות. רבים מהם עזבו את הארץ וחזרו לארצות הברית ולקנדה. החוזרים היו בשיא כוח העבודה שלהם, בעלי הכשרה צבאית, ציונים בהשקפת עולמם. כל שנותרהם בארץ הם לא הצליחו להתערות בחברה היישובית וליצור לעצמם בסיס פוליטי בהנהגת היישוב כדי לקדם את מטרותיהם. הם עזבו את הארץ מאוכזבים, אבל התמידו במאמצייהם גם בצפון אמריקה באמצעות גיוס כספים וכינוס אספות ומפגשים עונתיים.

ככל שנחלשה הליגה בארץ ישראל, כך התחזקה הפעילות הציבורית למען החיילים המשוחררים בארצות הברית. בראשית שנות השלושים נוסדה ליגה חדשה שקיבלה עליה לקדם את זכויותיהם. בחוקת הליגה נקבע שהליגה של הגדוד העברי הוא ארגון אזרחי והחברים הפעילים בו הם מי ששירתו 'במהלך המלחמה הגדולה בפלשתינה בגדודים ה-28, ה-39, ה-40 וה-42 של Royal Fusiliers, Egyptian Expeditionary Forces, וכן אלה שהקימו את "גדוד נהגי הפרדות הציוני" (Zion Mule Transport Corps).

מטרות הליגה היו לארגן את כל ותיקי הגדודים העבריים של הצבא הבריטי בארגון לאומי אחד; לטפח את שאיפות האומה היהודית ואת נחישותה החזקה והבלתי מעורערת לבנות את ארץ ישראל ככיתה הלאומי ובהתאם לתכנית שנוצרה בקונגרס הציוני בבזל; לסייע מרצון לחברי ארגון זה בארצות הברית ובקנדה או במדינות אחרות להגר לארץ ישראל למטרות התיישבות; לסייע ללגיונרים בארץ ישראל להתבסס בכל מקום שאפשר להעלות על הדעת, בכל דרך ובכל מקצוע; ליצור ולהקים בארץ ישראל מושבות של הלגיונרים; לעודד את הקמתה החוקית של יחידת הגנה יהודית בארץ ישראל כחלק מחיל המצב בארץ ישראל.⁵⁶

מלבד המטרות הנוגעות להתיישבות ולעידוד העלייה לארץ ישראל קיבלה עליה הליגה לקדם את המורשת החינוכית של הגדודים; לשמר את תרומתם לעם היהודי בכלל, ובארץ ישראל בפרט; לקדם ולטפח את רוח המסירות וההקרבה למען העם היהודי והאידיאלים שלו ולהטמיע אידיאלים אלו בנוער היהודי; לשמר את הזיכרונות של התאחדות חברי הארגון במלחמה ולתעד את קורות הלגיון היהודי ואת הישגיו; לעסוק בפעילויות אחוה, חברה וספורט לרווחת החברים, כדי לטפח את רוח החברות, שיתוף הפעולה והעזרה ההדדית; לאמץ במידת הצורך אמצעים חוקיים אחרים, לרבות גיוס כספים, לקידום המטרות שהוזכרו לעיל, ללא רווח כספי לחברים יחידים בארגון זה.⁵⁷

במלאת עשר שנים להקמת הגדודים נאספו כ-150 משוחררים אמריקנים באולם של מועדון מנורה בתל אביב כדי לציין את האירוע. הוזמנו גם מכובדים ואישי ציבור ידועים: הקולונל פרדריק הרמן קיש, קצין בחיל ההנדסה הבריטי שגלחם ונפצע בחזית הצרפתית, ששימש ב-1922-1929 ראש המחלקה המדינית של ההנהלה הציונית; וגרשון אגרוסקי (אגרון), איש הגדוד האמריקני, שהשתקע בירושלים וניהל את לשכת העיתונות

56 Constitution of the League of Hagdud Haivri, INC, אה"ע, IV-130, תיק 32.

57 שם.

של ההסתדרות הציונית. באספה סיפרו את תולדות הגדודים, הזכירו את הנופלים ונשאו נאומים. 'רוב הנאומים עמדו על שאיפת החילים להתיישבות חקלאית, על חוסר הפעולה מצד הממשלה למרות ההבטחות שניתנו בנידון זה ועל הצורך לארגן את כל החילים המשוחררים לגוש אחד'. הנאום החשוב ביותר היה של הקולונל קיש, ששב והבטיח ליישב את המשוחררים האמריקנים על אדמת הלאום. עוד אמר בנאומו שהוא 'מצטער שלא עלה [בידן] להלחם בשנות המלחמה הגדולה בשורות הגדוד העברי' מכיוון שהיה בחזית הצרפתית, אבל כראש המחלקה המדינית הוא איש בשורה. ההנהלה הציונית קיבלה החלטה (כשבוע לפני קיום האספה) לרכוש קרקע להתיישבות החיילים המשוחררים.⁵⁸ לעזרת החיילים המשוחררים בארץ ישראל נרתם גם הפובליציסט וחוקר הספרות העברית, הד"ר מרדכי רבינזון (1877-1953). הוא נולד בנובוגרודוק שבפלך מינסק, למד בישיבות סלובודקה וטלז, הוסמך לרבנות בשנת 1898 ופרסם מסות ומאמרים בעיתונות העברית המזרח-אירופית. בשנות מלחמת העולם הראשונה שהה באוקראינה, בשנת 1925 עלה לארץ ישראל ובשנים 1930-1947 היה מנהל ספריית ירושלים של בני ברית. במאמרו 'על התיישבות חברי הגדוד', שהתפרסם בשבועון העולם, עיתונה הרשמי של ההסתדרות הציונית העולמית, הוא קרא לממשלת המנדט ליישב את החיילים המשוחררים היהודים בארץ ישראל כשם שיישבה את החיילים הבריטים ששירתו בצבאה בקנדה ובאוסטרליה: 'השאלה היתה צריכה להפתר [...] על ידי הממשלה מיד אחרי תום מלחמת העולם'. הממשלה הבריטית הושיבה 'על חשבונה על אדמת קנדה ואוסטרליה המוני חיילים שהשתתפו במלחמה, ולמה נגרע חלק אלפי החיילים היהודים ששפכו את דמם על כיבוש ארצם ההיסטורית כדי להאחז בה?'. ההבטחות שניתנו למשוחררים לא קוימו ו'בתום המלחמה שבו כארבעת אלפים מחברי הגדוד העברי לאמריקה [...] בארץ נשארו למעלה מאלף חברים, המוסיפים להחזיק בדגלם ולסמל את מסורת הגבורה הלאומית'.⁵⁹ רבינזון סבר שמכיוון שממשלת המנדט אינה מסייעת, יש ליישב את החיילים המשוחררים על אדמות הקרן הקיימת לישראל. 'הקרן הלאומית שלנו רכשה לה בשנה האחרונה רבבות דונאמים חדשים בשרון, בגליל, מפרץ חיפה ובמקומות אחרים ואין לה מחסור באדמה פנויה להקמת נקודות חדשות'.⁶⁰ את הכסף שגייסה קק"ל בצפון אמריקה, טען רבינזון, צריך ליעד לרכישת קרקעות לוותיקי הגדודים העבריים. הוא שב וציין את החובה המוסרית של היישוב לדאוג למשוחררים שהתגייסו לצבא הבריטי כדי לשחרר את ארץ ישראל. לדבריו, אף שחלפו עשר שנים מאז השתחררו מהגדוד הם המשיכו להתאסף ולדרוש את אשר הובטח להם:

עשר השנים שעברו אחר מלחמת העולם לא המסו עוד את הדבק החברותי, המאחד את שרידי החברים של הגדוד העברי. יחד נשאו על הרי יהודה את הדגל הלאומי אחרי

58 'למלאת עשר שנים לגיוס הגדודים העבריים', דאר היום, 13.2.1928, עמ' 4.

59 ד"ר מ' רבינזון, 'על התיישבות חברי הגדוד', העולם, 2.8.1929, עמ' 8.

60 שם.

הפסק של אלפי שנה ויחד יצאו חוצץ להשתתף במפעל הבניה. הסתדרות המשוחררים בארץ מכילה עוד כשמונה מאות חברים, ויש להם קלוב משלהם ואספות ואנטרסים נפשיים משותפים. בחדשים האחרונים הופיעו שני ספרים על תולדות הגדוד העברי ומהותו מאת ז'בוטינסקי ופטרסון – ומסורת הגבורה הלאומית מבקשת לה צורה ממשית להתגלם בה. תהי נא איפה הצורה הזאת פוריה ועמלנית, נקודת תבונה חדשה על אדמתנו.⁶¹

מאמצי המשוחררים בארץ ומחוץ לה והלחץ של הצירים האמריקנים בקונגרס הציוני הניבו תוצאות: בשנת 1932, 13 שנה לאחר התפרקות הגדודים העבריים, נוסד אביחיל – המושב הראשון של החיילים היהודים האמריקנים:

בחורף של שנת 1932 עלו המתישבים הראשונים של החיילים המשוחררים על אדמת עמק חפר שקנייתה נגמרה אז. עלייתם של המתנדבים היהודים, לוחמי שחרור א"י, על האדמה, היתה בתנאים מיחידים. מזה שנים שהמוסדות המרכזיים, הן של הממשלה והן של הסוכנות, דחו את בקשותיהם ותזכיריהם המרובים בשאלת התישבותם על הקרקע. התכניות על ישוב החילים לשעבר על גבולותיה המזרחיים של הארץ ובתל ערד, בקרבת חברון, לא יצאו לפועל עד אז מגדר תכניות בעלמא, אם כי בתל ערד הושקעו סכומי כסף גוונים ע"י הממשלה בבקושיה אחרי מים, שלא נמצאו, למושבה שעתידיה היתה להבנות.⁶²

שנה לאחר עלייתם על הקרקע נרצח מזכיר הארגון החקלאי הקואופרטיבי של החיילים המשוחררים, יוסף בנימיני. הוא נולד בקווקז, עלה לארץ ישראל בשנת 1906, התיישב בירושלים ולאחר מכן עבר לראשון לציון. כשפרצה מלחמת העולם הראשונה נסע לארצות הברית וייסד עם חבריו במפלגת פועלי ציון בית פועלים יהודי בקליבלנד. בנימיני התגייס לגדוד ה-39 והשתתף בקרבות יריחו ועבר הירדן. לאחר שחרורו הצטרף לגדוד העבודה, עזב אותו ופתח בית מרקחת בירושלים. בקיץ 1932 נמנה עם מייסדי אביחיל וחצי שנה לאחר עלייתם על הקרקע נרצח בידי ערבים. חיים שורר ודוד רמז נשאו הספדים ליד קברו הפתוח. רמז תיאר את פועלו בהסתדרות העובדים ושורר פרט את תרומתו למפלגת פועלי ציון. חברו לגדוד, מרדכי רובינשטיין, מתח ביקורת נוקבת על היחס של ממשלת המנדט וההנהלה הציונית למשוחררים ואמר: '14 שנים של הבטחות מאכזבות מאת הממשלה והמוסדות. נזדקנו. שיבה זרקה בראשינו. עוד מעט ואנו תשושים בלי כח להתישב. אבל, חברנו בנימיני, אם יתמכו בנו ואם לא יתמכו, אנו אתך בחיינו ובמותנו'.⁶³

כשנה לאחר נפילתו של בנימיני כונסה במלון אסטוריה בניו יורק ישיבה של ההנהלה הציונית. משוחרר הגדודים, ממקימי מושב אביחיל, סם פרידלנדר, שעברת את שמו

61 שם, עמ' 9.

62 'כפר אביחיל', דאר היום, 21.10.1935, עמ' 5.

63 'רצח בנימיני – תוצאה של תעשיית מנושלים', דבר, 24.2.1933, עמ' 1.

לשלמה דרור, סיפר בזיכרונותיו שהוא ביקש את רשות הדיבור כדי להסביר את מצבם הקשה של המתיישבים. ההנהלה הציונית החליטה להקצות 40,000 דולרים מעיובן של יהודי אמריקני להתיישבות החיילים המשוחררים.⁶⁴

סיכום

ההיסטוריוגרפיה של היישוב עסקה רבות בפרשת הגדודים העבריים: במניעים להקמתם, במשמעותם ההיסטורית ובתרומתם הצבאית להיסטוריה הביטחונית של היישוב ושל מדינת ישראל. במאמר זה ביקשתי לבחון את המפגש בין יהודים אמריקנים צעירים ברובם שהתנדבו לגדוד העברי ה־39 ובין אנשי היישוב היהודי בארץ ישראל. זה היה המפגש הראשון בין שתי קהילות יהודיות שנוצרו והתגבשו בסוף המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20. לפרשת הגדודים העבריים היה פוטנציאל להיות לסיפור של סולידריות בין יהודי התפוצות בכלל ויהדות ארצות הברית בפרט ובין יהודי ארץ ישראל. בפועל זה היה מפגש טעון ומורכב ונראה שבני היישוב לא העריכו את מידת רצונם הטוב ונכונותם של הצעירים האמריקנים להתגייס לצבא הבריטי ולעזור בשחרור ארץ ישראל. פרשת תל חי, שבה נפתח מאמר זה, מגלמת את מהות המפגש בין שתי הקהילות: היישוב לא הביע עניין בשני חיילי הגדוד שנפלו בקרב לצד טרומפלדור ולא ייחד תשומת לב למספר הלוחמים הגבוה מהגדוד האמריקני שנענו לקריאתו ועלו לאצבע הגליל כדי להגן על נקודת היישוב. כמעט כולם נעלמו מהזיכרון הקולקטיבי של קרב תל חי.

ואכן, עולה שמה שהיה נכון בנוגע לתל חי היה נכון גם בנוגע לסוגיות אחרות הקשורות למשוחררי הלגיון האמריקני בארץ ישראל. מורכבותו של המפגש באה לידי ביטוי ביחסו של היישוב לגדודים העבריים ובקושי של ההנהלה הציונית ליישב את החיילים המשוחררים על אדמות הלאום. רבים ביישוב – בעיקר בזרם ה'מתון' של הפועל הצעיר – לא קיבלו את החיילים היהודים מצפון אמריקה בזרועות פתוחות. אחרים היו אדישים לגורלם, ותרומתם לשחרור הארץ נשכחה. מרבית המתנדבים עזבו את הארץ לאחר שההבטחה ליישובם לא קוימה וחלפו כ־13 שנים עד שנמצאה עבור הנותרים חלקת אדמה להתיישבות. יתרה מזו, ביישוב היהודי היו גם מי שהתנגדו לעצם הרעיון של צבא יהודי שחייליו אווזים בנשק והמשילו אותו לברית עם השטן. המתנדבים האמריקנים לא הצטיירו בעיני אנשי היישוב כגיבורים יהודים לובשי מדים והם סברו שמוטב היה שלא היו מגיעים כלל לארץ ישראל. אמנם אחרים ראו בחיוב את הגדוד העברי, אך ציפו מחיילי היהודים לנהוג כבני הארץ ולזנוח את שפת אמם. הם אף מתחו ביקורת על מנהגם לצפות בשעות הפנאי בהצגות ביידיש. ססמת הגדוד 'בעד עמנו, בעד ארצנו' עומדת אפוא בסימן שאלה. נראה שחיילי הגדודים העבריים בכלל, והגדוד האמריקני בפרט, היו בעד העם ובעד הארץ והיו נכונים לשרת את

64 רות פורת, ספר אביחיל, [חמו"ל], אביחיל תשס"ג, עמ' 24.

העם היהודי ואת היישוב הארץ־ישראלי ללא תנאי. אנשי היישוב היהודי, לעומת זאת, היו מסויגים וביקשו דווקא לבדל את עצמם מהמתנדבים היהודים, כלומר ססמת הגדוד הייתה תלויה בעיניהם בתנאים מסוימים ובערכים ציוניים שחיילי הגדוד נדרשו לאמץ. מערכת היחסים החד־כיוונית בראשית תקופת המנדט עיצבה בשנים שלאחר מכן את יחסה של החברה היישובית והישראלית ליהדות ארצות הברית ויחס זה התקבע במשך המאה ה־20 כולה.

חקר נוף השמע ביישוב: המקרה של הספר הלבן, 1939

גליה השרוני ואסף זלצר

תקציר

האירועים הביטחוניים והמדיניים שהתרחשו בפלשתינה-א"י בתקופת המנדט, ובמרכזם העימות הלאומי בין היישוב היהודי לקהילות הפלשתיניות, הביאו את השלטונות הבריטיים לפעול להרגעת הרוחות ולמציאת פתרון לסוגיות שבמחלוקת. משנכשלו תכניותיהם להביא לחלוקת הארץ החליטו בלונדון על מדיניות חדשה בנוגע לעתידה של הארץ. מדיניות זו – ובשמה המוכר הספר הלבן – פורסמה במאי 1939 ועוררה את תגובת היישוב. המחקר בנושא זה עסק בעיקר בשיח הפוליטי והדיפלומטי. נוסף על כך נידונו בו דרכי ההתמודדות של הנהגת היישוב עם הדילמה בנוגע להמשך ההתנגדות לבריטים ולמדיניותם בעקבות אירועי מלחמת העולם השנייה. במאמר זה אנו מבקשים לבחון את ראשית התגובה והמחאה של היישוב למדיניות המתגבשת. כדי לחשוף את צביונה של המחאה ואת משמעותה נתמקד בהתארגנות למחאה ובחשיפת נופי השמע (soundscape). בעזרת הצגת הקולות, הצלילים, הרעשים והשקט נחשוף את האירועים השונים שהתרחשו בעת המחאה ונבחן את משמעותם. בהמשך לתיאור ההתארגנות למחאה הכלל-ארצית נתאר את המרחבים שהיא התקיימה בהם ונבחן את השאלות נגד מי נוצרה המחאה, מה הייתה השפעתה ומה תרומתם של נופי השמע להבנת אירועי התקופה.

מילות מפתח: הוועד הלאומי, חיפה, ירושלים, נופי שמע, הסוכנות היהודית, הספר הלבן, רוויזיוניסטים, תל אביב

בסוף מאי 1939 דיווח עורך **דבר לילדים** יצחק יציב לקוראיו על יום הפקודה שהתקיים ביישוב במחאה על פרסום מדיניות הבריטים בנוגע לפלשתינה-א"י.¹ נוסף על הסבר לסיבות למחאה, סיפק יציב מידע בנוגע לצביונה: 'בתהלוכות השקטות והמסודרות יפה הראה היישוב את כוחו כי רב הוא וכי לא יתן להכרית את תקנתו'.² יציב לא חסך מקוראי

1 מדיניות זו, כמו קודמותיה משנות העשרים, נודעה בקרב בני הזמן וגם בקרב החוקרים בשם הספר הלבן. שם זה מתייחס לכריכה של הטקסט. מסמכים דומים של מדיניות בכריכה לבנה פרסמו הבריטים גם במקומות אחרים ובנושאים אחרים.

2 יצחק יציב, 'ביום הפקודה', **דבר לילדים**, 7/1, 25.5.1939, עמ' 2.

דבר הצעירים מידע בנוגע למתנגדים למדיניות שקבעה הנהגת היישוב וציין את הקולות שנשמעו בזמן התהלכה 'ילדים' הלכו והפריעו בעד התהלכה בקריאות מגונות'.³



שְׂקִיטָה ביום הפקודה – פה סגור וסדר מופתי. מה היה נוף השמע של המחאה?
הפגנת מחאה המונית ברחוב בן־יהודה בתל אביב נגד מדיניות הספר הלבן, מאי 1939.
צלם: הנס פין, אוסף התצלומים הלאומי, D21-060⁴

הדגש שנתן יציב למופע הקולי של המחאה (השקטה לעומת קריאות המתנגדים) מעורר שאלות: מה היו השינויים במערך הקולות והצלילים שהביאו עמן פעולות המחאה למרחבי העיר והכפר ומה המשמעות של השינויים הללו; מה אפשר ללמוד מהקולות, מהצעקות, מהשירים ומהצלילים שנשמעו באירועי המחאה של היישוב נגד מדיניות הבריטים על היישוב ודרכו; ומה יכולה להיות התרומה של חקר נוף השמע (soundscape) להבנת אירועים היסטוריים בכלל ומחאות בפרט.

אירועים, מחאות והפגנות מוצגים בדרך כלל במחקר אגב התייחסות לפן החזותי שלהם.⁵ במאמר זה ביקשנו להרחיב את טווח ההסבר ולמצוא אותו גם בנופי השמע. פעילויות ההתנגדות של היישוב למדיניות ההגירה לפלשתינה-א"י ולרכישת הקרקעות

3 שם.

4 על המונח 'שקיטה' ראו: צביה ולדן, 'אם תבואו לטקס, לפחות תשתקו', הארץ, 24.4.2023, עמ' 2.

5 John Mowitt, 'Image', in: David Novak and Matt Sakakeeny (eds.), *Keywords in Sound*, Duke University Press, Durham, NC 2015, p. 81

של ממשלת בריטניה נמשכה גם לאחר ימי המחאה שיידונו כאן.⁶ במידה רבה הסתיים המאבק במדיניות רק עם הקמת המדינה במאי 1948. ענייננו כאן בתגובה המידית לפרסום המדיניות ובמחאה הציבורית שהתקיימה כחלק מתגובה זו.

תגובת היישוב והנהגת התנועה הציונית להודעה על מדיניות הבריטים בשנת 1930 הייתה שונה מזו שנתאר כאן בהמשך הדברים, וכללה בעיקר פעילות דיפלומטית ומעשים אישיים כמו איומי התפטרותו של הד"ר חיים וייצמן מתפקידיו השונים במוסדות התנועה הציונית והסוכנות.⁷ בשל האירועים שהתרחשו בפלשתינה-א"י, ובהם המרד הערבי (1936-1939) והסכנה למלחמת עולם ועמה הסכנה לגורלם של יהודי אירופה, בחרה הנהגת היישוב להוביל את הציבור לפעולה. גם המרחב הציבורי נבחר אז להיות זירה לתגובה, ומכאן גם חשיבות חקר נופי השמע במרחבים אלו.

בראשית המאמר נציג את המחקר על נופי השמע ואת תרומתו להבנת אירועים היסטוריים, מחאות והפגנות; נתאר את מוסדות היישוב ואת הגורמים שהיו מעורבים בהתארגנות לפעולות התגובה למדיניות הבריטים מתוך התייחסות לסיבות ולנסיבות לפרסום המדיניות בשנת 1939; ובהמשך הדברים נעסוק בתכנון פעולות המחאה ובנופי השמע שלה. הדיון על השינויים שהתרחשו בנוף השמע במרחבים הציבוריים (בערים המרכזיות ובכמה יישובים) והקולות שנוספו אל הרחובות והכיכרות יוביל אותנו לסיכום.⁸ להבדיל ממחקר אתנו־מוזיקולוגי, שהחוקרים משתמשים בו בהקלטות, בתווים, בתיעוד בעל פה ובהתנסות אישית לזיהוי הצלילים, בחקר נופי השמע היסטוריים החוקרים נדרשים להפיק את הקולות, את הצלילים ואת הרעשים מן הטקסטים ומהתצלומים.⁹ מהמחקר הקיים עולה כי מהמקורות ההיסטוריים צריך לחלץ לא רק את הקולות אלא גם את ההקשרים שנוצרו בהם הצלילים וגם את מערכות האמונות והערכים הקשורות אליהם.¹⁰ במחקר זה השתמשנו בדיווחים שפורסמו בעיתונים היומיים על ההתארגנות למחאה ועל

6 עמיצור אילן, 'המאבק המדיני והלאומי על ארץ ישראל, 1917-1947', בתוך: יהושע פורת ויעקב שביט (עורכים), *ההיסטוריה של ארץ־ישראל, המאגדאט והבית הלאומי (1917-1947)*, כתר, ירושלים, 1982, עמ' 59-70.

7 ללא שם מחבר, 'אספת הועד הלאומי', דבר, 23.10.1930, עמ' 1; מוטי גולני ויהודה ריינהרץ, **האב המייסד – חיים וייצמן, ביוגרפיה, 1922-1952**, עם עובד, תל אביב תש"ף, עמ' 271-312; אילן, 'המאבק המדיני והלאומי על ארץ ישראל', עמ' 40-41.

8 מקריאה במקורות התקופה למדנו כי לצד פעולות המחאה שנתאר כאן נעשו עוד פעולות מחאה. בשל קוצר היריעה ונושא המאמר לא יוצגו כאן כל הפעולות שבוצעו ביישוב בתקופה. אלו שנבחרו להצגה מיועדות להדגים את הגישה של היישוב לנושא המחאה ואת המשמעות של נופי השמע לחקר האירועים.

9 ראו לדוגמה מחקר אתנו־מוזיקלי שעוסק באירועי משבר (מלחמה) ותרומת חקר נופי השמע להבנת תהליכים חברתיים ופוליטיים: Abigail Wood, "I Thought it was a Song but it Turned Out to be a Siren": Civilian Listening during Wartime in Israel', *Ethnomusicology Forum*, 30, 2 (2021), pp. 185-204. <https://tinyurl.com/mr4y53r8> המאמר זמין גם לקריאה ב-12.10.2023.

10 Barry Blesser and Linda-Ruth Salter, *Spaces Speak, Are You Listening? Experiencing Aural Architecture*, The MIT Press, Cambridge, MA 2009, p. 68

ההתרחשות בפועל. מצאנו כי עיתוני התקופה, לפי השקפתם הפוליטית, הרבו לעסוק במחאה, ולצד טורי דעה ומאמרי מערכת הובאו בהם דיווחים שוטפים על האירועים. נוסף על כך השתמשו בחומרים ארכיוניים ובתצלומים כדי לתרגם את קולות המחאה למילים. מן המקורות עולה כי הקולות, הקריאות, הצעקות, הצלילים והרעשים היו ידועים תמיד, אך החוקרים מיעטו להקשיב להם.¹¹ לצורך פירוש משמעותם של נופי השמע ותיאור נסיבות המחאה נעזרנו גם במקורות משניים.

חקר נופי השמע

המחקר ההיסטורי על אודות הקולות, הצלילים והרעשים, נוכחותם ומשמעותם, שייך לתחום ההיסטוריה של החושים. בתחום זה החוקרים מנסים לנסח הבנה עמוקה של העבר באמצעות דגש על החוויות הגופניות ולספק באמצעות הכללתם של החושים נקודת מבט חדשה על העבר ועל האירועים שהתרחשו בו.¹² המונח 'נוף שמע' נזכר בשיח המחקרי בסוף שנות השישים של המאה ה-20 והוגדר בחינה של סוג הצלילים ואיכות עיבודם במרחב ובזמן.¹³ לימים הדגישו החוקרים את אופן התפיסה של הקול והבנת הפרט או החברה אותו.¹⁴ המפנה הקולי (auditory turn) והסטת הדיון לתרומתם של הקולות והצלילים להבנתם של תהליכים תרבותיים, חברתיים והיסטוריים התרחשו בעקבות טענתו של פילוסוף המדע והטכנולוגיה דון איהד על ההטיה הקיימת (תפיסתית ואפיסטמולוגית) בתרבויות המערב למראה לעומת חושים אחרים.¹⁵ משהשתלבו במחקר הקולי גם חוקרים מתחומי דעת אחרים, ובהם גאוגרפיה, התגבשה גם התפיסה שיש לבחון את הנוף הקולי לפי המקום שהוא מצוי בו.¹⁶

החוקרים העוסקים בחקר נופי השמע חושפים עדויות על המופעים הקוליים לפי תנאי הזמן והמקום. הם משתמשים במגוון הצלילים והקולות כדי להציע פרשנות אחרת לתהליכים ולאירועים. לעתים החוקרים מסתפקים בזיהוי הקולות ובהעשרת המידע על

11 נתנאל קצבורג, 'העשור השני למשטר המנדט בא"י 1931-1939', בתוך: משה ליסק (עורך), תולדות הישוב היהודי בארץ-ישראל מאז העליה הראשונה – תקופת המנדט הבריטי, א, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ד, עמ' 428.

12 Mark Smith, *Sensory History*, Berg Publishers, Oxford 2007

13 Michael Southworth, 'The Sonic Environment of Cities', *Environment and Behavior*, 1, 1 (1969), pp. 49-70

14 Murray R. Schafer, *Creative Music Education: A Handbook for the Modern Music Teacher*, Macmillan Pub. Co, Canada 1969; Barry Truax, *The World Soundscape Project's Handbook for Acoustic Ecology*, Simon Fraser University and ARC Publications, Vancouver 1978

15 Don Ihde, *Listening and Voice: A Phenomenology of Sound*, Ohio University Press, Athens 1976

16 Susan J. Smith, 'Soundscape', *Area*, 26, 3 (1994), pp. 232-240

שאיירע במרחבים השונים.¹⁷ חקר נופי השמע נוגע למגוון רחב של סוגיות. נוסף על בחינת תהליכי עיור ומודרניזציה, הביטויים הקוליים משמשים לאפיון תקופות (למשל ההתיישבות במושבות באמריקה), להערכת השינויים שהתרחשו בחילופי המאות (למשל הקולות של המאה ה-20) ולחשיפת תהליכי פיתוח (כלכלי, עירוני וכולי). חקר הצלילים והקולות מאפשר גם לבחון את מידת תוקפו של השלטון ופעילותו ולחקר תהליכים תרבותיים וחברתיים שחלים בקהילות ובמרחבים.¹⁸

כאמור, החוקרים מדגישים גם את הקשר בין נופי השמע למקום שהם קיימים בו. בירושלים של ימי הביניים שימשו צלצולי הפעמונים וטקסי התפילה בכנסיות אמצעי להנכחת ניצחונם של הצלבנים על המוסלמים ושלטתם על העיר.¹⁹ פעמוני הכנסייה במרחב הכפרי הצרפתי שימשו במאה ה-19 למגוון צרכים, אפשרו את השליטה בסדר החיים (הדתי והחילוני), בקצב שלהם, וסייעו בעיצוב הזהות המקומית. צלילי הפעמון שימשו אמצעי לתקשורת, לציון הזמן ולשליטה באירועי חירום.²⁰ חדירתם של אמצעים טכנולוגיים אל המרחב העירוני הביאה עמה שינויים של ממש בנוף השמע, ואלה היו למעשה ביטוי להתפתחות המרחב.²¹ תגובת התושבים לשינויים הללו מלמדת בין היתר על עוצמת השינוי. היחשבות הקולות והצלילים לרעשים ולמטרד הצביעה על שינויים בהתנהגויות החברתיות ובפוליטיקה של בני המקום.²² לא רק התושבים הגיבו לרעש בעיר, גם השלטון המקומי התמודד עם הנושא ועם תפרוסת הרעשים במרחב. תגובת הרשויות לתלונות התושבים מאפשרת הן את מיפוי נופי השמע העירוניים והן את זיהוי תהליכי ההתפתחות של המרחב.²³ זאת ועוד, טיפול הרשויות ברעשים למשל באמצעות קביעת תקנות ואכיפתן חושף מאפיינים אחרים של פעילות השלטון המקומי ושל יכולותיו.

- 17 Mark A. Smith (ed.), *Hearing History – A Reader*, The University of Georgia Press, Athens and London 2004, pp. i-xxii
- 18 ראו לדוגמה את מחקרה של ענת הלמן על התפתחותה התרבותית של תל אביב והשימוש במידע על צלילים ורעשים כדי לתאר את מאפייני המרחב העירוני התל-אביבי: ענת הלמן, **אור ויום הקיפוח: תרבות תל אביבית בתקופת המנדט**, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2007, עמ' 46-50.
- 19 איריס שגריר, 'המרחב הצלילי של ירושלים הצלבנית', בתוך: גלית נגה-בנאי ואחרים (עורכים), **צליל, דימוי ומרחב: ליטורגיה ואמנויות כמעצבי זיכרון תרבותי בימי הביניים**, ירושלים 2021, עמ' 144-160.
- 20 Alain Corbin, *Village Bells: Sound and Meaning in the 19th-Century French Countryside*, Macmillan, New York 1999
- 21 Arnon Golan, 'Soundscape of Urban Development: Tel-Aviv in the 1920s and 1930s', *Israel Studies*, 14, 3 (2009), pp. 120-136
- 22 David Garrioch, 'Sounds of the City: The Soundscape of Early Modern European Towns', *Urban History*, 30, 1 (2003), pp. 5-25 <https://tinyurl.com/4jfpnfhm> (אוחזר ב־12.10.2023).
- 23 ארנון גולן ומעוז עזריהו, 'רעש ועיצובו של מרחב עירוני מתפתח: תל אביב 1926-1940', **עיונים בתקומת ישראל**, 14 (2004), עמ' 73-96.

רעש וקולניות באו לידי ביטוי גם בנוף השמע של מחאות והפגנות במרחב הציבורי; והם שונים מהרעשים ומהצלילים של חגיגות ופסטיבלים, שגם הם נוכחים ברחובות ובכיכרות.²⁴ נופי השמע בעיר השתנו דרמטית באירועים אלו. התנועה העירונית בימי מחאה נעצרה בדרך כלל, ועמה גם המסחר. בתי הספר ומוסדות הציבור הפסיקו את פעילותם, ואת המולת החיים, הכלכלה והתרבות החליפו קולות אחרים: צעקות, שירי מחאה והדי עימותים עם כוחות הביטחון או עם המתנגדים למחאה. במחאות במדינות דמוקרטיות ניכר שילוב של יצירות אמנות ומיזגי מחאה פוליטית אשר מפיקים קול או שקט כמעשה של התרסה אומנותית שביטאה עוצמה ואחוזה חברתית.²⁵ בכל הנוגע להבדל בין קולניות רבה ובין עוצמה נמוכה (low loudness) החוקרים חלוקים מה משפיע יותר על עוצמת המחאה: הרעש או השקט.²⁶ לא רק ענייני העוצמה חשובים בחקר נוף השמע של פעילויות מחאה, גם לשפה ולניבים שהקולות נשמעים בהם יש משמעות. השפה המוצגת בריש גלי במרחב הציבורי מעידה על עוצמת האחוזה וההזדהות עם מסרי המחאה.²⁷ נופי השמע הם אפוא ביטוי לזהות ולהזדהות של המוחים, ומסייעים בזיהוי המעמד החברתי והשייכות לקבוצה אתנית או לארגון פוליטי.²⁸

הנהגת היישוב ואתגר האחדות

מהמחצית השנייה של שנות השלושים, ולמעשה עד סיומו של שלטון המנדט, בלט פועלן של שלוש מסגרות בקרב הקהילה היהודית בפלשתינה-א": הוועד הלאומי והנהלתו, שהיו שליחי אספת הנבחרים (הבחירות האחרונות לפני האירועים שאנו עוסקים בהם התקיימו ב-1931). רק בשנות השלושים התארגנו מחלקותיו של הוועד, ואלה עסקו – לפי חלוקת התפקידים שהוסכם עליה עם הסוכנות היהודית – בנושאים שצבינום אזרחי: בריאות, חינוך, עבודה סוציאלית, שירותי דת, תרבות, ולימים (1944) גם המחלקה העירונית. הוועד הלאומי ייצג למעשה את המבנה הפוליטי של היישוב ואת צביונו, אך בפועל הוא לא

24 חזקי שוהם, **מרדכי רוכב על סוס: חגיגות פורים בתל-אביב (1908-1936) ובנייתה של אומה חדשה**, אוניברסיטת בר-אילן ומכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, רמת גן וקריית שדה בוקר תשע"ג, עמ' 131-128.

25 Laura Kunreuther, 'Sounds of Democracy: Performance, Protest, and Political Subjectivity', *Cultural Anthropology*, 33, 1 (2018), pp. 1-31

26 Benjamin Tausig, *Bangkok is Ringing-Sound, Protest, and Constraint*, Oxford University Press, New York 2019

27 Olusegun S. Titus, 'From Social Media Space to Sound Space: Protest Songs during Occupy Nigeria Fuel Subsidy Removal', *Muziki*, 14, 2 (2017), pp. 216-232

28 Saher Konca and Cetin Murat, 'Music and Performance as Sonic Acts of Political Struggle; Counter Political Soundscapes in Urban Realm', *Sociology Study*, 6, 6 (2016), pp. 378-391

היה הגורם המרכזי בניהול מדיניות היישוב. היו לכך כמה סיבות: הסמכויות המוגבלות שניתנו לוועד מתוקף תקנות המנדט; המחסור בתקציבים שהועמדו לרשותו בהיעדר יכולת לגבות מיסים; התנגדויות בתוך היישוב לפעילותו של מוסד שלטוני ריכוזי. ויותר מכול נפגעה סמכותו מפעילותה של הסוכנות היהודית. לאחר הקמת הסוכנות היהודית המורחבת (1929) היא נהייתה נציגתו של העם היהודי (ובאה לידי ביטוי בהרכב הקונגרס הציוני) וגם נציגתו של היישוב לפני רשויות המנדט. היותה של הנהלת הסוכנות מחליפתה בפועל של הנהלה הציונית, שזכויותיה היו מעוגנות בכתב המנדט, העניקו לה כוח פוליטי וניהולי ממשי. פעילותה בתחום הדיפלומטי ובתחום גיוס הכספים עשתה אותה הגורם העיקרי במאבק המדיני של התנועה הציונית בכלל ושל היישוב בפרט. התארגנותה כגוף ביצועי ופעילות מחלקותיה: עלייה, קרקעות, התיישבות, עשו אותה בפועל, משנות המרד הערבי, לממשלת היישוב.²⁹ נוסף על הנהלת הוועד הלאומי ועל הנהלת הסוכנות, התגבשה מהמחצית הראשונה של שנות השלושים המסגרת הרוויזיוניסטית כמתנגדת קבועה וברורה להנהגת היישוב ולמוסדות הציוניים והחלטותיהם. התגבשותה ככזאת נעשתה על רקע הגעת מפא"י לשליטה במוסדות שצוינו לעיל.

לצד ההסכמה שהתהוותה בקרב חלקים מרכזיים ביישוב בנוגע לרצון להקים ישות יהודית עצמאית בפלשתינה-א"י התגלו כמה נושאי מחלוקת: צביונה החברתי של הישות היהודית; היקף הטריטוריה שעליה תשלוט הישות המתהווה (ראו למשל את הפולמוס על תכנית החלוקה), וכמובן היחס לאוכלוסייה הערבית. חילוקי הדעות הללו הביאו בין היתר בשנת 1935 לפרישתם של הרוויזיוניסטים ולהקמתה של ההסתדרות הציונית החדשה (הצ"ח). עם פרישתם הייתה שאלת המרות להחלטות הנהגת היישוב חשובה ביותר. למעשה מ־1933 ייסדו הרוויזיוניסטים כמה מוסדות מתחרים לאלו שפעלו ביישוב ובמוסדות הפועלים: הסתדרות העובדים הלאומית; קרן לגיוס הון, קרן תל חי ועוד. נציגיהם של הרוויזיוניסטים החלו לעסוק בעניינים המדיניים, בהמשך למאמציהם להשגת רישיונות עלייה. עוד לפני פרישתם נחתם ב־1934 הסכם בין דוד בן־גוריון ובין זאב ז'בוטינסקי, מנהיגיהם של שני המחנות הניצים. ההסכם עסק בין היתר במרות התנועה הרוויזיוניסטית למוסדות ההסתדרות הציונית ושליחיה בפלשתינה-א"י. זה היה ניסיון למנוע הידרדרות ומלחמת אחים. בשנת 1935 קרס ההסכם, ולפני הבחירות לקונגרס הציוני ה־27 פרשו ממנו הרוויזיוניסטים. למרות פרישתם לא הסתיימו היחסים, וקשרי עבודה התקיימו בתחומים כמו הגירה וביטחון, ובהמשך הדברים נראה כי גם בעניין המחאה המתוכננת נעשו ניסיונות לתיאום בין הצדדים. פרוץ המרד הערבי הסיט את הדיון מהפולמוסים הפנימיים לסוגיית השאלה הערבית (מדיניות ההבלגה) והיחסים עם הבריטים.³⁰ למרות

29 יעקב שביט, 'הארגון הפוליטי והציבורי של היישוב היהודי: מיישוב למדינה בדרך', בתוך: פורת ושביט (עורכים), 'ההיסטוריה של ארץ־ישראל', עמ' 177-180.

30 אניטה שפירא, 'ההיסטוריה מדינית של היישוב 1918-1939', בתוך: משה ליסק (עורך), 'תולדות היישוב היהודי בארץ־ישראל מאז העליה הראשונה - תקופת המנדט הבריטי', ב, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 113-132.

המחלוקות המהותיות 'שוב ושוב עצרו המחנות היריבים ביישוב על סף התהום, ומנעו את הידרדרותה של המחלוקת ביניהם לכלל קרע מוחלט ומלחמת אחים. המטרות המוסכמות על הכל והאינטרסים המשותפים היו חזקים מן הניגודים ומן המחלוקות'.³¹

הרקע לפרסום המדיניות ותוכנה

לאחר נסיגת ממשלת בריטניה בפומבי מרעיון החלוקה (אוקטובר-נובמבר 1938) החלה להתגבש במשרד המושבות הבריטי מדיניות חדשה. מדיניות זו כללה התחשבות בטובתם של הגורמים הערביים המתונים בפלשתינה-א"י, גם על חשבון הבטחות כתב המנדט. אתגרי ההתמודדות עם המרד הערבי והמשבר שהתהווה באירופה גרמו לחברי הקבינט הבריטי להעדיף את צורכי השעה על קביעת מדיניות ארוכת טווח. יתרה מכך, בעיית פלשתינה-א"י חדלה להיות עניין מקומי בשל העימות העולמי והחשיבות הגאו-אסטרטגית של הארץ. לפי גישה זו החליטו במשרד המושבות להקפיא את המהלכים לביסוסו של הבית הלאומי באמצעות הגבלות על ההגירה ורכישת קרקעות.³² לצורך גיבושה הסופי של המדיניות זומנו אל לונדון נציגי ערבי פלשתינה-א"י, נציגים מארצות ערב ונציגי הסוכנות היהודית. בוועידת סנט ג'יימס, שנפתחה בראשית פברואר 1939 בלונדון, התקיימו בה בעת שיחות בין נציגי ממשלת בריטניה ובין נציגי המוזמנים בשל סירובם של הערבים להיפגש עם המשלחת היהודית. באמצע מארס הוגשה לצדדים ההצעה המתגבשת, ובכללה קביעת מכסת הגירה של יהודים לכ- 75,000 איש לחמש שנים, והתניית המשך ההגירה באישור הנהגה הערבית; הגבלת מכירת הקרקעות והצעה להקמת מדינה עצמאית לאחר תקופת מעבר של עשר שנים. שני הצדדים דחו את ההצעה, ובחודשים שאחרי כן השתדלה ההנהגה הציונית לסכל את המדיניות החדשה ולהביא לביטולה.³³ מצבם של הפליטים היהודים באירופה וסירובן של מדיניות רבות לקלוט אותם לא גרמו שינויים במדיניות ממשלת בריטניה. לפי העקרונות שהוגשו לצדדים בתום ועידת סנט ג'יימס נוסחה לימים מדיניות הבריטים.³⁴

מועד פרסומה של המדיניות החדשה לא היה סוד, והצדדים נערכו לקראתו בלונדון ובירושלים. ב-24 במאי, כמה ימים לאחר פרסום המדיניות התקיים בפרלמנט הבריטי דיון על יישומו. בשל יחסי הכוחות הפוליטיים והרוב המוחלט שממנו נהנתה ממשלת נוויל צ'מברלין אושרו ההחלטות. אמנם ועדת המנדטים של חבר הלאומיים פסקה כי המדיניות החדשה אינה תואמת את כתב המנדט, אבל בבריטניה קיוו כי במועצת החבר

31 אביבה חלמיש, מבית לאומי למדינה בדרך – היישוב היהודי בארץ ישראל בין מלחמות העולם, יחידה 9, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2012, עמ' 226.

32 קצבורג, 'העשור השני למשטר המנדט', עמ' 408-413.

33 שם, עמ' 422-427; על תגובת הפלשתינים ראו: יוסף נבו, 'התפתחות הפוליטית של התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית 1939-1945', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1977, עמ' 81-96.

34 קצבורג, שם, עמ' 426-427.

שתתכנס בספטמבר 1939 תאושר המדיניות. דחיית הדיון בנושא והפסקת פעילותו של חבר הלאומים בעקבות פרוץ מלחמת העולם הקלו על ממשלת בריטניה לפעול לפי מדיניות שקבעה.³⁵ עבור היישוב היהודי הייתה משמעות המדיניות שגובשה הקפאת הפיתוח של הבית הלאומי וביטול זכויותיו על פי כתב המנדט. זו הייתה למעשה נסיגה בפועל מההתחייבויות הקודמות. ההגבלות הצפויות על ההגירה, בעיקר בשל מצבם של יהודי אירופה, וכמובן הגבלות האפשרויות על רכישת הקרקעות (אלה ייקבעו לימים בתקנות העברת הקרקעות, 1940), היו לגזרות קשות. נגד אלו יצא היישוב למאבק שתחילתו בפעילויות מחאה מאורגנות.

ההתארגנות למחאה

משהגיעו הדיונים בוועידת סנט ג'יימס למבוי סתום התגלע ביישוב ויכוח ער בנוגע לדרכי המאבק הרצוי במדיניות הבריטית המתגבשת.³⁶ בראשית 1939 התכנסו בחסות הוועד הלאומי נציגי מוסדות היישוב, ובהם הנהלת הסוכנות, נציגי הרבנות הראשית (זו תקבע לימים יום תענית בבתי הכנסת כחלק מפעולות המחאה), ראשי עיירות ומועצות מקומיות, נציגי הארגונים החקלאיים וראשי מפלגות כדי לדון בתגובה האפשרית למדיניות של לונדון בנוגע לפלשתניה-א".³⁷ חשיבות הכינוס הייתה לא בשל ההחלטות שהוחלטו בו אלא בעצם קיומו ובניסיונה של הנהלת הוועד הלאומי להיות גורם מכריע בקביעת מדיניות היישוב.³⁸ בעקבות גירושן של אוניות המהגרים אסימי ופנגיה קונפיטורה (אפריל 1939) עודדה הנהגת הסוכנות את הקהילה בחיפה לארגן הפגנת המונים נגד השלטונות. ההתארגנות למחאה הייתה למעשה מעין תכנית חלוץ (פילוט) ליכולות ההתארגנות, ובו בזמן נמשכו הניסיונות של בן-גוריון לייצר מרד בשלטונות באמצעות הגירה בלתי לגלית.³⁹ עם זאת, במועד זה עוד התנגדה הנהלת הסוכנות להצעות להשבתה כללית של היישוב. סמוך למועד פרסום המדיניות גבר הלחץ ליצירת מחאה כלל-יישובית. בראשית מאי החליטו הוועד הלאומי והנהלת הסוכנות להקים ועדה משותפת שתקבע את פרטי התגובה של

35 אילן, 'המאבק המדיני והלאומי על ארץ ישראל', עמ' 51-56.

36 יהודה סלוצקי, **ספר תולדות ההגנה - ממאבק למלחמה**, ג - חלק ראשון, עם עובד, תל אביב תשל"ב, עמ' 19-24.

37 'היום תענית ציבור יום תפילה לקהילה', **הפֶּקֶר**, 18.5.1939, עמ' 6.

38 החלטות כינוס שליחי היישוב שנתקים על פי קריאת הוועד הלאומי ביום ג', ט' באדר תרצ"ט בירושלים, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ), J1/3486/2.

39 יצחק אבנרי, "מרד העליה" - תכניתו של בן-גוריון לעלייה בלתי-לגיאלית, בתוך: מרדכי נאור (עורך), **עלייה ב', 1934-1948**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 126-157; פרוטוקול הנהלת הסוכנות היהודית לארץ ישראל משיבה שהתקיימה בירושלים ביום 23.4.1939, ארכיון בן-גוריון (להלן: אב"ג), מסמך 226939.

היישוב. הקמת הוועדה הייתה אות לשינוי הצפוי בתגובת היישוב.⁴⁰ בו בזמן החלו הדיונים על גיבוש הפנייה למוסדות הבין-לאומיים בנושא.⁴¹

משהיה מועד פרסום המדיניות לעובדה מוגמרת החליטה הוועדה המשותפת על שתי פעולות מחאה: סמוך למועד פרסום המדיניות וביום שלמחרת, שנועד להיות יום שביתה ומחאה – יום הפקודה.⁴² פעולות המחאה נועדו להציג את התנגדות היישוב למדיניות הבריטים: 'מלחמה לנו במדיניות הבגידה! מלחמה לנו במשטר הבנוי על המדיניות הזאת!'. בפועל הייתה המחאה בעיקר מבחן למידת אחדותו של היישוב ויכולת ההתארגנות שלו, 'כי רק בכוח האחדות, האחריות והמשמעת נוכל לעמוד במערכה ולנצח בה'.⁴³

יום הפקודה נועד להיות פעולת שיא. נוסף על השבתת הפעילות בכל תחומי החיים זולת שירותי הממשלה, שירותי חשמל ומים ושירותי בריאות ונמל חיפה, נקבע כי ביום זה יתקיימו בכל היישובים תהלוכות ועצרות מחאה. עוד נקבע כי ביום הפקודה ייערך מפקד חירום לכל צעירי היישוב בגילים 18 עד 35. ההחלטה על קיומו של המפקד התגבשה עוד בפברואר של אותה שנה, שאז התעצמו הדיונים בהנהגת היישוב בנוגע לתגובה האפשרית למדיניות הבריטים. יוזמי המפקד ראו בו את אחת מפעולות התגובה המרכזיות של היישוב, והיא הועמדה בשורה אחת עם ההחלטות בעניין עלייה והתיישבות.⁴⁴ על פי מתכונת המפקד, המתפקדים התבקשו לחתום על תצהיר, ובו התחייבו: 'אנו הח"מ מצהירים בזה שאנו מעמידים את עצמו לשירות המולדת, והננו מוכנים למילוי כל תפקיד שיוטל עלינו בקשר עם שעת החרום'.⁴⁵ מתוך החשש כי המשתתפים למחנה הרוויזיוניסטי יתנגדו להצהרה המסכמת שבטופס, נערכה פגישה בנושא בין מורשי הצ"ח לוועד הלאומי. תיאום זה לא היה יוצא מן הכלל, וגם בנוגע לאירועים אחרים ביום הפקודה נעשו פעולות תיאום. מטרת התיאום הייתה לייצר, בוודאי למראית עין, אחדות. בפגישה בין מורשי הצ"ח לוועד הלאומי בעניין המפקד סוכם כי אם לא תושג הסכמה בין הצדדים בנוגע לעיבוד ממצאיו, יוכל כל צד להשתמש בנתוניו כראות עיניו. שני הצדדים התחייבו לא לפרסם את דבר ההסכם בנושא, והסכמה זו שירתה את שניהם ואת מדיניותם.⁴⁶ נוסף על תיאום בתוך

40 משה שרת, **יומן מדיני 1939**, 17.5.1939, <https://tinyurl.com/3h59s2ev> (אוחזר ב־19.4.2023).

41 פרוטוקול הנהלת הסוכנות היהודית לארץ ישראל מישיבה שהתקיימה בירושלים ביום 7.5.1939, אב"ג, מסמך 226942; תזכיר לוועדת המנדטים של חבר הלאומיים מאת הוועד הלאומי, 28.5.1939 (אנגלית), אצ"מ, J1/3486/2.

42 'לכל העיריות, הקהלות, המועצות המקומיות, וועדי הישובים החקלאיים בארץ!', ירושלים מקום משכנו של הוועד, 12.5.1939, אצ"מ, J1/3456.

43 מודעה מאת הוועד הלאומי, 17.5.1939, 'ביום פקודה – אל הישוב', דבר, 18.5.1939, עמ' 1.

44 דוח של ועדת המשנה לשאלות המדיניות (סיכום הד"ר אברהם קצנלסון), 19.4.1993, אצ"מ, S25/59.

45 מפקד לשעת חירום (טופס לשכפול), שם; בכמה מהיישובים, ובהם ירושלים, לא הסתיימו פעולות המפקד ביום הפקודה. על פי הנחיות הוועדה המארגנת הוחלט לאפשר את המשך ביצועו גם בימים שאחרי כן.

46 זיכרון דברים מישיבת הנהלת הוועד הלאומי עם באי כוח ועד המורשים של הצ"ח בשאלת המפקד לשעת חירום, 16.5.1939, אצ"מ, J1/3486/2.

היישוב, נעשו פעולות לתיאום המחאה עם כוחות המשטרה והצבא, בעיקר ביישובים.⁴⁷ כך למשל אסרו השלטונות על המפגינים בפתח תקווה לעבור ברחוב הראשי של המושבה בתואנה שהוא עתיד לשמש ציר ראשי למעבר של הצבא.⁴⁸

האחריות לארגון אירועי המחאה ביישובים הוטלה על הוועדים המקומיים. אלו היו גם אחראים לשמירה על הסדר ולמניעת התנגשות עם כוחות הביטחון – בסיועם של חברי ארגון ההגנה, שהיו נתונים למרותה של הנהגת היישוב. חברי ההגנה התבקשו 'לעזור בכל יכולתם להצלחת השביתה והאספות הפומביות ע"י השתתפותם במדת האפשרות וע"י שמירה על הסדר'.⁴⁹ בערים המעורבות (ירושלים, חיפה ואחרות) הוטל על ההגנה גם לדאוג לענייני הביטחון ולמניעת התנגשויות עם האוכלוסייה הערבית.⁵⁰

ההנחיות החוזרות ונשנות של הוועדה המשותפת בדבר שמירה על אחדות השורות וצמצום האפשרות לביצוע פעולות מחאה אחרות מאלו שהוסכם עליהן מעידות על חששות המארגנים מפעילותם של הרוויזיוניסטים ושל גורמים אחרים. כדי להבטיח את האחידות ואת האחדות ומתוך רצון לסייע ליישובים הקטנים ולוועדיהם בהתארגנות נקבע כי ועד העיר ירושלים, ועד העיר חיפה ועיריית תל אביב ישמשו שליחי הוועדה המשותפת ויסייעו להתארגנות ביישובים אלו.

בתל אביב החליטה המועצה העירונית על הקמת ועדה לתכנון ולניהול של אירועי המחאה ועל הקמת מנגנון פיקוח בשיתוף המשמר האזרחי. הוועדה עסקה בפרסום המידע בנוגע לאירועים (מודעות רחוב, עיתונות יומית) והחליטה גם על סגנון התיעוד לצורכי יחסי ציבור. בירושלים ארגן את המחאה ועד העיר היהודי ירושלים. בחיפה השתתפו בוועדה המארגנת גם נציגי מועצת הפועלים ונציגי הרוויזיוניסטים ומחלוקת בין הצדדים עיכבה את גיבושה של התכנית המקומית.⁵¹

הוועדה המשותפת גם גיבשה את נוסח גילוי הדעת שנועד להקראה בפומבי ביום הפקודה.⁵² גילוי הדעת הופץ ימים מספר לפני יום הפקודה ונשלח לשליחי התנועה הציונית בלונדון. הטקסט היה כמעין הסכם משפטי ('הואיל...'), ותוארו בו החלטות השלטון 'הואיל והממשלה הבריטית [...] הואיל והוטלו כבלים קשים'. לימים הוצגה התגובה הצפויה של היישוב 'מכריז היום הישוב העברי קבל כל העולם, שמדיניות הבגידה לא תקום ולא

47 שיחה עם גנרל היינינג על פי הזמנתו ביום שישי 19.5.1939 בשעה 9:30 לפני הצהריים, שם, J1/3486/2; דוד ניב, מערכות הארגון הצבאי הלאומי – מהגנה להתקפה 1937-1939, ב, מוסד קלוזנר, תל אביב 1965, עמ' 232.

48 סלוצקי, ספר תולדות ההגנה, עמ' 28; לפי הנחיות אלו נעו המוחים ברחובות צדדיים עד מקום אספת העם. לאחר סיומה של התהלוכה ניסו המוחים לסגור את הרחוב הראשי של המושבה, והייתה זו מעין מחאה שיצאה משליטה. כוחות הצבא והמשטרה פינו במהרה את המוחים.

49 'הוראות למפקדי גושים ומחוזות לרגל יום הפקודה 18.5.1939', סלוצקי, ספר תולדות ההגנה, עמ' 1825.

50 לכל העיריות, שם; וכן, שם, עמ' 26.

51 פרוטוקול ישיבת הוועד הפועל של ההסתדרות מיום 17.5.1939, אב"ג, מסמך 233330.

52 הכרזת הישוב ביום פקודה, אצ"מ, A297/33.

תהיה [...] היישוב העברי לא יכיר ולא יודה בשום הגבלה שרירותית לעליה ישראל לארצו [...] היישוב העברי לא ישלים עם הגזרה'. בטקסט לא היה מידע בנוגע לשלבי המאבק האחרים, שלמעשה עוד לא נקבעו במועד פרסום גילוי הדעת ובכלל. בפרלמנט הבריטי עוד לא הוחלט אז על המדיניות (אלא רק כעבור כמה ימים מפרסום התכנית בפומבי), ולכן ניסו מנסחי גילוי הדעת להשפיע על המחליטים: 'היישוב העברי בעמדתו במערכה נגד המדיניות החדשה של הממשלה הבריטית, שם את בטחונו בדמוקרטיה הבריטית הגדולה וברחשי לבה של האומה הבריטית'. בגילוי הדעת הובאו לבסוף גם הצהרה ומשאלה: 'היישוב העברי, מלוכד ומאוחד במלחמת השחרור שלו'.⁵³ הטקסט הסתיים בהצגת הסממה שעליה יושבעו המשתתפים בעצרות המחאה: 'לְמַעַן צִיּוֹן לֹא אֶחְשָׁה וּלְמַעַן יְרוּשָׁלַיִם לֹא אֶשְׁקוּט' (ללא ציון המקור).⁵⁴ השימוש בפסוקים מהתנ"ך לצורך המאבק על עתידה של הארץ היה מוכר להנהגת היישוב ולציבור בכלל.⁵⁵ גם בכרזות שהונפו ביום הפקודה הובאו ציטוטים מהתנ"ך. הפומביות שניתנה לתנ"ך בכרזות וגם בקולות, בכל היישובים והמגזרים, הייתה ביטוי לאחדות, ובוודאי ניסיון לייצר אותה.⁵⁶ נוסף על גילוי הדעת המשותף פרסמו הסוכנות היהודית והוועד הלאומי, כל אחד בנפרד, גילוי דעת נגד המדיניות. בגילוי הדעת של הסוכנות הוצגה בעיקר המחלוקת עם השלטון הבריטי, ואילו בגילוי הדעת של הוועד הלאומי הודגשה החשיבות של אחדות השורות.⁵⁷

בכל הנוגע לצבינה של פעילות המחאה שלחה הוועדה המשותפת הנחיות וכללי התנהגות: 'הפקודה היא להמנע מלפגוע הן ע"י בטואים [ביטויים] מעליבים, והן ע"י מעשים באנגלים או באחרים העוברים ברחובות לתומם או לשם מלוי תפקידם'.⁵⁸ הניסיון לשלוט על התגובות כלפי נציגי השלטון נועד להבטיח מחאה מגובשת ושיקף כמובן משאלה והמלצה, אך לא היה ביכולתם של המארגנים לשלוט בכל המעורבים. אשר להתנגשות אפשרית עם נציגי השלטון (משטרה, צבא וכולי), הצטוו המוחים להימנע מעימות. על פי התכנית שגובשה לתחילת המחאה, בעת שתפורסם מדיניות הבריטים 'תופסק התאורה בחלונות הראווה של החנויות, בתי השעשועים, המסעדות ובתי הקפה, הצגות התיאטרון והצגות השניות בבתי הקולנוע לא תתקיימנה'.⁵⁹ השקט שתוכנן נועד לתת ביטוי קולי לתגובת היישוב. ביטול פעולות המסחר והתרבות נועד לייצר שינוי דרסטי בנופם הרבי-חושי של הערים והיישובים. נוסף על כך נועד השקט הכפוי לצמצם מראש

53 שם; סלוצקי, ספר תולדות ההגנה, עמ' 26.

54 המקור: ישעיה סב א.

55 אניטה שפירא, התנ"ך והזהות הישראלית, מאגנס, ירושלים תשס"ו, עמ' 12.

56 משה ליסק, 'החברה להיסטוריה: ממד הזמן בתפיסות אידיאולוגיות של התרבויות הפוליטיות ביישוב ובמדינת ישראל', בתוך: שמואל אייזנשטדט והנ"ל (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1999, עמ' 482.

57 ההנהלה של הסוכנות היהודית וההסתדרות הציונית, 'גילוי דעת הסוכנות', טקסט בעברית ובאנגלית, אצ"מ, AS/1031.

58 ליושב ראש האספות, ועד יום הפקודה, שעל יד ועד הקהילה, ללא תאריך, שם, A297/33.

59 'ביום הפקודה – אל אורחי העיר תל אביב', המשקיף, 17.5.1939, עמ' 1.

את האפשרות לקיומן של אספות מאולתרות. השינוי המתוכנן בנוף השמע, ובכללו שינוי בשגרת החיים וניסיון לשלוט מראש על פעולות המחאה נועד להמחיש לשלטונות המנדט, ולא פחות מכך – ליישוב, את עצמת ההתגייסות למאבק במדיניות שגובשה ואת יכולת הנהגת היישוב לכפות מרות.

בתל אביב נקבעו כמה מוקדי התכנסות לקראת היציאה לתהלוכות המחאה אל מקום העצרת באצטדיון המכבייה בצפונה של העיר. המקומות שנבחרו התאימו להתאספות קהל רב (כיכר הבימה, גן מאיר ועוד), והם נפרסו בכל רחבי העיר מדרום לצפון; מנווה שאנן עד רחוב פרישמן. תושבי העיר, להוציא ילדים מתחת לגיל 15, שלא יכלו להגיע לנקודות הכינוס או לא השתייכו לקבוצות מאורגנות, התבקשו להצטרף לצועדים לאורך צירי התהלוכות. פריסת מוקדי ההתכנסות וקביעת צירי התהלוכה בואכה האצטדיון נועדו להביא את המחאה לכלל מרחבי העיר, ובכך לעשותה דרמטית יותר.

בכל הנוגע להיבטים הסמליים נקבע: 'יונפו רק דגלים לאומיים ללא כתובת וסמלים. על בתים ומוסדות לא יונפו דגלים כלל'. ההחלטה של הוועדה המשותפת ושל ועדות היישובים לכפות מופע דגלים אחיד עוררה התנגדויות. לאחר דיון מעמיק בוועד הפועל של ההסתדרות בנושא הוחלט לקבל את מרות הוועדה המשותפת, ולא לדרוש את הנפתו של הדגל האדום בפעולות המחאה.⁶⁰

בכל הנוגע לסממאות שיוצגו במרחב הציבורי – ברחובות ובמוקדי העצרות – קבעה הוועדה המשותפת כי כל כתובת וכל סממה צריכות לקבל את אישור הוועדה. היה בכך כמובן רצון להשליט מופע חזותי אחיד. בכל הנוגע לנוף השמע: קריאות, שירים ועוד, לא נקבעו שום הנחיות זולת ההקראה בפומבי של גילוי הדעת; ההקראה הייתה אמורה להיות אירוע השיא בעצרות השונות. המשתתפים התבקשו בסיומה להרים את ידיהם ולצעוק את הפסוק המובא בסיום גילוי הדעת.⁶¹

נראה כי המארגנים ציפו כי נוף השמע יותאם לסממאות שיונפו, ואלו היו אמורות להיות מתואמות עם הגרסה הרשמית של המחאה ולייצר אחדות. לא מצאנו הנחיות בנוגע לביצוע תהלוכות שקטות. נראה כי השקט שעליו דיווח עורך דבר לילדים נגזר מההחלטה להשביט את הפעילות הכלכלית והתרבותית בעיר, שבגינה שקטה העיר לפרק זמן מסוים.

לפי התכנון, התהלוכות בכל היישובים היו עתידות להתכנס לעצרת מרכזית. הוועדה התל-אביבית, כמו הוועדות ביישובים אחרים, קבעה כי נוסף על נאומים ועל קריאה בפומבי את גילוי הדעת, תתקיים בעצרת אזכרה לקדושים. הכוונה הייתה להרוגים מקרב היישוב באירועי המרד הערבי ומתקופות קדומות יותר.⁶² אפשר לשער כי האזכרה נועדה לייצר

60 ראו לעיל הערה 51.

61 סלוצקי, ספר תולדות ההגנה, עמ' 26.

62 'ביום הפקודה – אל אזרחי העיר תל אביב', עמ' 1; בחגיגות 1 במאי מוקדם יותר באותו חודש נכתב כי בתל אביב נישאו 'דברי אזכרה ל"קורבנות הקדושים" שנפלו בשלוש השנים האלו'. 'אזכרה לקורבנות המולדת', דבר, 2.5.1939, עמ' 1.



מודעת רחוב לכל שכונה – הנחיות לסדר, אבל לא לקולות ולצלילים. אוסף הספרייה הלאומית

קשר בין מאבקו של היישוב בהווה ובין מאבקיו בעבר ובעתיד.⁶³ לקריאה לזכר הקדושים לוחקו בתל אביב שחקני תיאטרון ידועים – שמעון פינקל מהבימה ושולם צחובל מאהל – כדי להבטיח שזכר הקדושים יישמע ברמה.⁶⁴

בטרם החלו פעולות המחאה דרשו באגודת ישראל שינויים במדיניות המתוכננת והצהירו כי ללא התחשבות בדעתם הם יימנעו מתמיכה במחאה והפצת המידע על אודותיה.⁶⁵ הסתדרות הפועל המזרחי ביקשה להשתתף במחאה והציגה את התנגדותה לדרישה כי עובדי הסתדרות העובדים ילבשו ביום המחאה חולצות כחולות. לדבריה, 'יש לחשוש, שהדבר שזה יגרום לריב אחים ועלינו למנוע מזה בשעה חמורה זו',⁶⁶ אך התנגדויות אלו היו זניחות, והמאמץ לתאם את פעולות המחאה ולצמצם את התנגדויות נעשה בעיקר מול הרוויניסטים (בעיקר ביישובים).

בהמשך לתכנון יום הפקודה החלו בהנהגת היישוב לדון בקביעת תכניות הפעולה לעתיד. כחלק מההכנות נבחנה האפשרות לבצע פעולות מחאה לא אלימות כמו אלו שנעשו בהודו בהנהגתו של מהאטמה גנדי. לפי מערכת היחסים עם השלטונות ועם האוכלוסייה הערבית ומתוך החשש להתקרבות בין הבריטים לערבים גובשו כמה הצעות. בין היתר

63 אניטה שפירא, **חרב היונה – הציונות והכוח 1881-1948**, עם עובד, תל אביב 1992, עמ' 110.

64 הודעה לקהל מטעם עיריית ת"א, **הפּקָדָה**, 18.5.1939, עמ' 8.

65 מרכז אגודת ישראל אל הסוכנות היהודית לארץ ישראל, כ"ג באייר תרצ"ט, אצ"מ, J1/3486/2.

66 הוועד הפועל, הסתדרות הפועל המזרחי בארץ ישראל אל הנהלת הוועד הלאומי, 14.5.1939, שם.

הוצע כי הנציגים הרשמיים של היישוב – הנהלת הוועד הלאומי, הסוכנות היהודית והרבנות הראשית – יסרבו לייצג לממשלת המנדט ולימים גם יפסיקו לשתף לחלוטין פעולה עם הרשויות. ההצעות האחרות היו אי-תשלום מסי יבוא; הפסקת שימוש בשירותי הרכבת (הכנסותיה הועברו לממשלה) וגם פרישה מהמשרות בשירות הציבורי ובעיריות.⁶⁷ מגבשי התכניות היו מודעים לקשיים הצפויים בישומן, ולפיכך הדגישו כי החלטה בנוגע לצעדי המחאה האחרים תהיה קשורה במשמעת שיפגין הציבור ובתמיכה לא מוגבלת בפעולות השונות.⁶⁸

פעולות מחאה אחרות התקיימו גם בימים שלאחר יום הפקודה, אבל מידת עוצמתן והשפעתן הייתה זניחה. אחת מהן הייתה מהכיוון הנגדי דווקא, כלומר להרגעת המחאה או ליתר דיוק פרסום כרוז אזהרה מפני מחאה אלימה שעלולה להגיע לכדי רצח. עם מנסחי הכרוז נמנו הנרייטה סאלד, ש"י עגנון וברל כצנלסון.⁶⁹ בראשית יולי 1939 יזם הוועד הלאומי עוד השבתה של היישוב. השבתה זו נועדה להתחיל בצהרי היום ולהימשך עד חצות, ובכללה הפסקת התחבורה וסגירת מסעדות. שוב נכפה על המרחב שקט שובר שגרה כדי להביע מחאה.⁷⁰ בפועל הייתה זו פעולה מחאה עם היבטים קוליים מוגבלים. לאחר הגל הראשון של המחאה השתררה מבוכה ביישוב ובקרב הנהגתו בנוגע להמשך פעילות ההתנגדות.⁷¹ אמנם נעשו עוד כמה פעולות מחאה הצהרתיות כמו היעדרותם של נציגי היישוב מן האירועים לציון יום הולדתו של מלך אנגליה, אך למעשה לא גובשה תכנית המשך. ההפסקה של פעולות המחאה עוררה ביקורת נוקבת, ומשרדי הוועד הלאומי הוצפו עשרות פניות של מוסדות, ארגונים, ועדי יישובים ואנשים פרטיים, ובהן הצעות כיצד להמשיך במחאה.⁷² נגד פניות אלו טענה הוועדה המשותפת כי לצד הפעולות המבוצעות הם נתקלים בקשיים בהרחבת מעגל השותפים והתומכים בפעילות המחאה. הוועדה התמקדה בעת ההיא בפרסום התנגדותה לפעולות אלימות נגד האוכלוסייה הערבית והשלטונות, שהחלו להיות נפוצות מיד לאחר יום הפקודה.⁷³ לא הייתה זו הפעם הראשונה והיחידה שהוצגה מחלוקת בעניין השימוש באלימות בכלל ובנשק בפרט בפעולות המחאה. בהתכנסות בפתח תקווה ביום הפקודה טען חיים זיידמן, מנהל סניף אפ"ק, במושבה: 'אין לנו כח הנשק להשתמש בו'. אברהם שפירא, מראשוני השומרים במושבה, לא נשאר חייב וענה בקול: 'יש לנו כח אולם אנו איננו רוצים להשתמש בו'. דבריו נתקבלו בתשואות ובקריאות הסכמה.⁷⁴ הפרסומים בעניין זה – 'היישוב העברי הנלחם נגד המדיניות של הספר

67 תזכיר בנושא מרי אזרחי וחוסר שיתוף פעולה, ללא תאריך (אנגלית), שם, A.297/35.

68 [מסמך ללא כותרת], תיאור פעולות המחאה האפשריות וההשלכות שלהן, שם.

69 'לא תרצח!', יולי 1939, ארכיון תנועת העבודה, 407-947-iv.

70 הוועד הלאומי, 'צו השבתה', 17.7.1939, שם.

71 סלוצקי, ספר תולדות ההגנה, עמ' 32-37.

72 ראו הצעות למחאה, אצ"מ, J1/1207.

73 ניב, מערכות הארגון הצבאי הלאומי, עמ' 238-257.

74 'הפגנות היישוב נגד מזימות החיסול', הארץ, 19.5.1939, עמ' 7.

הלבן לא בדרכי אלימות והתקפה אלא בדרכי התגוננות' – העידו על הניסיונות החוזרים ונשנים לשמור על מסגרת המחאה המשותפת ומאוחדת, ואולם לא בהצלחה מלאה.⁷⁵ משפּרצה מלחמת העולם הוסטה תשומת הלב של הנהגת היישוב לשאלת ההשתתפות במאמצי הבריטים לניצחון במלחמה והמתכונת הרצויה לשיטוף כוחות היישוב.⁷⁶ הנהגת היישוב הכריזה על נאמנות למאבק במדיניות הבריטים, בעיקר בנושאים של הגירה והתיישבות, ולפיכך הגיבה לפרסום תקנות העברת הקרקעות (1940).⁷⁷

הקולות מהשטח

הציפיות לאחדות השורות התנפצו במהרה. סמוך לפרסום המדיניות ברדיו ולהבדיל מהתכנית שגובשה בוועדה המשותפת, ובכללה כאמור השבתת פעילות המסחר והתרבות והימנעות מכינוסים, החלו הפגנות במקומות שונים ברחבי הארץ. בתל אביב התכנסו רבבות מתושבי העיר, ובהם התומכים ברוויזיוניסטים, לפעילות מחאה ספונטנית.⁷⁸ תקלת תקשורת עיכבה את השידור ברדיו הממשלתי, ורבים חשבו בטעות שהגזרה בוטלה.⁷⁹ עיכוב זה לא מנע את תחילתן של פעולות המחאה.⁸⁰ תרועת חצוצרה בכיכר מוגרבי סימלה את האות לתחילת תהלכה שנעה בכמה רחובות בתל אביב. תרועה דומה נשמעה גם בחצר הטכניון בחיפה, סמוך לשכונת הדר, בעת שהחלה שם בעצמות נמוכה פעילות מחאה. המחאה בתל אביב הלכה והתרחבה. ליד בית הכנסת הגדול ברחוב אלנבי עצרו המוחים לעצרת זוטא. בעודם מרימים את הידיים אל על נשמעה במקום הזעקה המשותפת 'אם אשכח ירושלים תשכח ימיני'. כך סמוך למוקד החיים הדתי העירוני ביטאו המשתתפים במחאה את מחויבותם למאבק במדיניות השלטון. באירוע מחאה זה נשמעו צעקות ביקורת על הנהגה הצינית: 'וייצמן הבוגד, רד!' 'חרות או מות', וצעקות ביקורת על השלטונות: 'תחי המדינה העברית משתי גדול הירדן'. הקולות שנשמעו חשפו את זהותם של המוחים. פעילות המחאה בתל אביב יצאה משליטה, ואל הרחוב נוספו צלילי המולה, צעקות בוז, שריקות, תגרות קולניות דגל כחול-לבן הונף על משרדי הממשלה, ואחריו כן נפרצו משרדים אלו והועלו באש. שמשות של חנויות נופצו, והתפתחה תגרת מקלות ואבנים בין אנשי המשמר האזרחי לסדרנים של הפועל ולצעירי בית"ר. עשרות פצועים

75 'הנהלת הוועד הלאומי מודיעה', 6.6.1939, אצ"מ, J1/3486/2.

76 יואב גלבר, 'צבא סדיר מול מחתרת – הקמת הכוח הצבאי של היישוב במלחמת העולם השנייה', קתדרה, 13 (תשרי תש"ס), עמ' 143-169.

77 אילן, 'המאבק המדיני והלאומי על ארץ ישראל'.

78 'לקראת יום פקודה', הַבְּקָר, 17.5.1939, עמ' 1.

79 בדיעבד התגלה כי כוחות מההגנה גרמו את התקלה, ראו: סלוצקי, ספר תולדות ההגנה, עמ' 26; 'יום הפקודה בירושלים', הַצֶּפֶה, 18.5.1939, עמ' 4.

80 ההחלטה על פרסום תקנות הספר הלבן תחילה בערבית ואחר כך בעברית ובאנגלית לא הייתה מקרית והעידה על יעודה של התכנית ומטרותיה – להשביע את רצונה של האוכלוסייה הערבית.

נזקקו לטיפול בתחנות מגן דוד אדום בעיר.⁸¹ מארגי המחאה בתל אביב לא נשארו אדישים לתגובה הספונטנית ולקולות שנשמעו ופרסמו את דעתם על המוחים 'כל פורץ גדר ועושה מעשים על דעת עצמו מפורר ומכשיל את הכוח היישובי ואת מלחמת ה[ע]ם העברי'.⁸² בירושלים, לאחר פרסום המדיניות ברדיו, 'צצה פתאום [...] הפגנה בת כמה מאות צעירים [...] בדרכם שרו את "התקווה" וקראו כל מיני קריאות נגד הממשלה והספר הלבן'.⁸³ אחרי כן הותקפו משרדי מחלקת העלייה. פעולות המחאה המאולתרות נמשכו גם ביום למחרת, לאחר סיום יום הפקודה. בכיכר ציון התרכזו צעירים והחלו לצעוד לעבר משרדי הממשלה בואכה העיר העתיקה בעודם צועקים 'בוז' לעבר כוחות המשטרה. אל לקסיקון הצעקות נגד הממשל נוספו הקריאות 'מוות למופתי'.⁸⁴ הסדרנים של ועד העיר ליהודי ירושלים לא הצליחו למנוע את החרפת העימותים. המוחים החלו לפגוע ברכוש, ונשמעו קולות של ניפוץ זכוכיות של חלונות ראוות והרס של תשתיות רחוב. פעולות המחאה האלימות בתל אביב ובירושלים, שלא כמתוכנן, גררו תגובה של כוחות המשטרה, הצבא ומכבי אש. כך נוספו אל הרעש שיצרו המוחים קולות רכבי כוחות הביטחון וההצלה ולפעמים גם ריאות. בחיפה התקיימה המחאה המאולתרת בערב פרסום המדיניות בחצר הטכניון. נוסף על הנאומים ועל הקריאות נגד הממשלה והנהגת היישוב, התקיים במקום טקס שרפה פומבי לעותק של הספר הלבן. השרפה התבצעה לקול שירה נלהבת של 'התקווה'. ניסיונות להשמיע שיר נוסף – 'ברכת עם' ('תחזקנה') של חיים נחמן ביאליק לא עלו יפה, ושירת 'התקווה' מנעה בפועל את נוכחותם של קולות נוספים. אך לא כך היה במקומות אחרים. בנס ציונה סיימו את אספת המושבה לאחר פרסום המדיניות ברדיו בשירת 'התקווה' ו'תחזקנה'. בחדרה בסיום האספה פתחה קבוצה מאחד הקיבוצים באזור ב'תחזקנה' והמשיכה ב'האינטרנציונל', על אף מחאת ראשי מועצת פועלי חדרה, שניסו להפריע לשירה זו, ועל אף הבטחת ראשי הקיבוצים לא להפריע את הסדר. בתל אביב שרו כמה מהמפגינים את 'תחזקנה' לאחר 'התקווה', אך הקהל הפריע.⁸⁵ העימות על פס הקול השירי של המחאות שיקף את הבעבוע הפוליטי ביישוב. ה'תקווה' (תקוותנו) שכתב נפתלי הרץ אימבר פורסם בשנת 1886 וזכה לימים להיות ההמנון הלא רשמי אך המקובל של התנועה הציונית. השיר 'ברכת עם' של ביאליק, שנודע יותר בשמו 'תחזקנה', היה בימי העלייה השלישית להמנונם של הפועלים ואנשי תנועת העבודה והושר בטקסים ועצרות לצד 'התקווה' או במקומה (היו אף מי שקראו להחליף את 'התקווה' בשיר זה). בשנות השלושים נחלק היישוב בין התומכים ב'התקווה' ובין המצדדים ב'תחזקנה'. האגף הפועלי ראה בשירו של אימבר שריד ליהדות הגלותית, ואילו הרוויזיוניסטים ביקשו לבסס

81 'הפגנות אמש בתל אביב כ-50 פצועים ומוכים', הארץ, 19.5.1939, עמ' 8.

82 'עירית תל אביב מודיעה', הצפה, 18.5.1939, עמ' 1.

83 'הפגנות סוערות בכל ערי ישראל בקשר עם פרסום "הספר הלבן"', המשקיף, 18.5.1939, עמ' 1.

84 'מהומות בירושלים', דבר, 19.5.1939, עמ' 1.

85 'הפגנות הישוב נגד מזימות החיסול', עמ' 7; 'יום הפקודה בתל אביב', שם, עמ' 8.

את הזיקה בין 'התקווה' לעם היושב בציון.⁸⁶ בימי המחאה הייתה 'התקווה' לקול הבולט, ובמידה מסוימת המאחד.

על פי התכנית של הוועדה המשותפת, נקבע כי היום שלמחרת פרסום המדיניות יהיה 'יום שבתון, מחאה, הפגנה ומפקד'. אירועי יום הפקודה התרחשו כמתוכנן בכמה יישובים ונשארו במידה רבה צביון דומה. בעצרות המחאה שהתכנסו עם סיומן של התהלוכות נשמעו דבריהם של המנהיגים המקומיים ורבני היישוב. בתום העצרות נשבעו המשתתפים אמונים לגילוי הדעת של הנהגת היישוב כאשר קריאת הקהל בקול 'למען ציון לא אחשה ולמען ירושלים לא אשקוט' הדהדה בכל אתרי ההתכנסות.⁸⁷

כאמור, את מקומות הכינוס לעצרות בחרו הוועדות המארגנות המקומיות. בתל אביב התקיימה העצרת באצטדיון המכביה, בצפונה של העיר. אל האצטדיון הגיעו רבבות בתהלוכות מכמה מוקדים בעיר. התנועה אל מקום העצרת דרך כמה רחובות הנכיתה את המחאה בכל רחבי העיר. קצב הצעידה השונה של הקבוצות המאורגנות ושל היחידים, העניק זמן מחאה רב, וגם כאשר כבר החלה העצרת נמשכו התהלוכות ברחבי העיר.⁸⁸ מחיאות הכפיים של ההמונים, שירת 'התקווה' שעברה מפה לפה, קריאות שיצאו מבין שורות הצועדים 'תחי המדינה העברית' והקהל המשיב - 'תחי', 'פסיעותיהם הצבאיות והקצובות' של אנשי הגדוד העברי שהיו בין הצועדים וגם קולות האוירונים העבריים שעברו על פני התהלוכה, הוסיפו ממד קולי אחר וברור לעיר המושתקת בצו וולונטרי.⁸⁹

בחיפה התקיימה העצרת סמוך לבית הקרנות בהדר. בירושלים התקיימו בבוקר יום הפקודה אספות בכמה אולמות סגורים כמו קולנוע אוריון, קולנוע עדן ומועדון מנורה. סמוך לכל אולם התאסף קהל רב, ובכמה מהאספות הושמעו הנאומים שנישאו גם ברמקולים שהוצבו מחוץ לאולמות. כך יצאו דברי הנאומים אל המרחב הציבורי - הרחוב. ההתכנסות המרכזית התקיימה בקרבת בית הכנסת ישורון, הסמוך לשכונת רחביה ומרכז העיר. במקום סודרה במה מיוחדת, ועליה הונחו ספרי תורה. ראשון הנאומים היה הרב הראשי האשכנזי יצחק הרצוג, והוא סיים את נאומו בציטוט פסוקים מהתנ"ך. הקהל חזר אחריו על הפסוקים כמעין טקס שבועה. בסיום הנאום קרע הרב עותק של קובץ המדיניות בעודו מעיף את הקרעים אל על. הקהל לא נשאר אדיש לפעולה 'וערך תשואות סוערות לרבה הראשי של ארץ ישראל'.⁹⁰ אחרי הרב נאם מנחם אוסישקין, יושב ראש קרן קיימת לישראל. נאומו נקטע במחיאות כפים סוערות, אך גם בקריאות בוז לשלטונות. אחריו דיברו יושב ראש

86 עמית גיש, 'האומה והתקווה: כיצד זכרנו ומדוע שכחנו את נפתלי הרץ אימבר', מכאן, 1 (2005), עמ' 86-105.

87 'הפגנות היישוב נגד מזימות החיסול', עמ' 7.

88 נקודות כינוס לתושבי העיר תל אביב לשם השתתפות בתהלוכת ההפגנה היו למשל בגימנסיה הרצליה, גן מאיר, שפת הים - רחבת הרברט סמואל, בכיכר אורח ליד תיאטרון הבימה, בשכונת נורדי ובמקומות אחרים. ראו: עיריית תל אביב, מודעה עירונית 14, הספרייה הלאומית, 212809.v.

89 'יום הפקודה בתל אביב', עמ' 2, 8.

90 'יום הפקודה בירושלים', הארץ, 19.5.1939, עמ' 3.

הוועד הלאומי יצחק בן-צבי והרב יהודה לייב פישמן-מימון. בסיום הנאומים ולאחר שירת 'התקווה' יצאו הנוכחים לתהלוכה ברחובות אחדים בעיר ולעבר חצר הגימנסיה העברית שברחביה, ששם התקיימה העצרת המרכזית.

בזמן התהלוכה נשאו הצועדים שלטים וספרי תורה, הם עצרו כמה פעמים, ואז השמיעו בקול פסוקים מהתורה ותקעו בשופר. לעתים לוותה הקריאה של הפסוקים בהכרזת הקהל 'לשנה הבאה בירושלים הבנויה'. בחצר הגימנסיה נערכה העצרת המסכמת של התהלוכה. מיד לאחר שהתארגנו הצועדים בחצר נשמעה תרועת חצוצרה, ובן-צבי קרא את גילוי הדעת של הוועדה המשותפת. נוסף על האירועים שבמרכז העיר התקיימו בירושלים אירועי משנה בשכונות וגם תהלוכות, ונרשמו בהם התנגשויות בעצימות נמוכה עם המשטרה.⁹¹

פעילות יום הפקודה התקיימה לא רק בערים הגדולות. לצד המתכונת הזוהי של פעילויות המחאה אפשרה הוועדה המשותפת להנהגות המקומיות לתכנן פעולות מחאה נוספות לפי צביונם של היישובים. במושבה רחובות השתתפו אלפים מתושבי העיר ויישובי הסביבה בתהלוכה ובעצרת. בין הצועדים במושבה היו חברי ארגוני הספורט מכבי והפועל לצד חניכי תנועות נוער, שזוהו לפני בגדיהם וסמליהם, ונציגי היישובים הסמוכים. דברי הנאומים בעצרת כללו קריאה לאיחוד של כל חלקי היישוב ותמיכה באיסוף האמצעים למאבק (כופר היישוב). הקהל הגיב לנואמים במחיאות כפיים וקריאות עידוד.⁹² בראשון לציון התקיימה פעילות מחאה סמוך לבתי הכנסת, ובמושבה היה הכול סגור ומסוגר.⁹³ בפתח תקווה בישרה צפירה ארוכה את פתיחת האספה שהתקיימה בחצר העירייה.⁹⁴ בסיום העצרת בנתניה קרע עובד בן-עמי, ראש העירייה, את מסמך המדיניות לקול תשואות הקהל וקריאות 'בוז'.⁹⁵ ברעננה, בזמן התהלוכה אל מקום העצרת, נשאו המפגינים ארון קבורה ועליו הכתובת 'עשרים שנות אמונה – מטיטוס ועד מקדונלד'. עם תום הנאומים וההשבעה, ובד בבד עם שירת 'התקווה', הועלה הארון באש ונתקשה לקבוע שהקהל היה אדיש למחזה ולא הגיב כלל.⁹⁶ בצפת, העיר המעורבת שהיה בה רוב ערבי, התקיימה פעילות המחאה בתוך בית הכנסת של האר"י. לאחר קריאת תהלים ונאומים הוקרא גילוי הדעת, וכל הנוכחים נשבעו בקולם בעודם מרימים את ידם הימנית.⁹⁷ להבדיל מצפת, שבני הקהילה הסתגרו בה במחאתם מחשש אולי לתגובת האוכלוסייה הערבית, בטבריה – שהייתה עיר מעורבת אך עם רוב יהודי – התקיימה פעילות המחאה בבתי

91 שם; סלוצקי, ספר תולדות ההגנה, עמ' 29.

92 'רחובות', דבר, 19.5.1939, עמ' 4.

93 ראו למשל את ההתכנסות סמוך לבית הכנסת הגדול במושבה ראשון לציון, 'ישראל הנגלית לעין', תמונה YBZ.0401.608, YBZ.0401.608, <https://israelalbum.org.il/mysearch/?search=YBZ.0401.608>, (אוחזר ב-19.4.2023).

94 'הפגנות הישוב נגד מזימות החיסול', עמ' 7.

95 'יום הפקודה במושבות הארץ – יום "התקווה" והנכונות לקרב', הבהר, 19.5.1939, עמ' 6.

96 שם.

97 שם.

הכנסת וגם בקריית שמואל, השכונה הבולטת בחלק היהודי של העיר. העצרת המרכזית ביום הפקודה התקיימה סמוך לבית העם בשכונה, ואחריה יצאו המוחים לתהלוכה ברחובות השכונה. בעת טקס שרפת עותק של מסמך המדיניות קראו ההמונים 'יחי הבית הלאומי', 'הלאה הספר הלבן' ואחרי כן הושרה בעוז ובכוח 'התקווה'.⁹⁸ חמש שנים לאחר שנפגעה העיר קשות בשיטפון ולאחר שזכתה הקהילה היהודית בה לתמיכה הססנית של הוועד הלאומי לשיקומה הביעו בני העיר הזדהות עם המדיניות שקבע גם הוועד הלאומי. הזדהותם נשמעה גם בקריאותיהם.⁹⁹

למרות המאמץ לייצר מחאה אחידה ומשותפת לכלל הציבור, נשמעו ביום הפקודה גם קולות אחרים. קולות אלו ערערו במידה רבה על האחדות שניסתה הנהגת היישוב להציג. הקולות כללו תוספות של מטען אידאולוגי כמו שירה פוליטית – 'תחזקנה', 'האינטרנציונל', והיא אפיינה את כל המחנות הפוליטיים. בחיפה סירבו הבית"רים להשתתף באירוע יום הפקודה למרות המאמצים הגדולים לתאם את השתתפותם. הם נכחו באירועים השונים, אבל חילקו בהם כרוזים כנגות הנהגת היישוב ווייצמן.¹⁰⁰

פעולות המחאה לא הסתיימו ביום הפקודה, והתמשכותן העידה כי הנהגת היישוב שלטה בכולן שליטה לא מלאה. הפעולות האחרות היו תהלוכות ועצרות מאולתרות. מאחר שאלו היו חלק מהשגרה העירונית של פעילות המסחר ותנועת כלי הרכב, רק מי שהיה קרוב לאזור המחאה נחשף לקולותיה. ירושלים הייתה מוקד לפעילויות המחאה המתמשכת. בשעות הבוקר של 22 במאי התקיימה בעיר הפגנת נשים, ובכללה תהלוכה במרכז העיר מלווה בשירים. שוטרים חסמו את התהלוכה סמוך למשרדי השלטון, ובשל דרישת המפגינות ניתן אישור לנציגותיהן להיפגש עם מזכיר ממשלת המנדט ולמסור לו תזכיר בשם ארגוני הנשים היהודיות בארץ. לאחר שחזרה תהלוכת הנשים אל העיר ושלא כמדיניות הנהגת פעילות המחאה המשיכו מקצת משתתפי התהלוכה לצעוד אל בניין המושל ברחוב יפו וברחובות הסמוכים. בצעדות אלו שלהבו את הציבור נואמים מזדמנים.¹⁰¹

98 'הכפר המאוחד בהתנגדותו וברצון הבנין והמעשה', דבר, 19.5.1939, עמ' 4.

99 מידע על הפעילות למען הקהילה היהודית בטבריה בימים שלאחר השיטפון ובכלל ראו: אביבה חלמיש, 'השיטפון הגדול בטבריה, מאי 1934: עיר פריפריאלית בארץ ישראל המנדטורית מתמודדת עם אסון טבע', קתדרה, 168 (תמוז תשע"ח), עמ' 39-70.

100 'הפגנה בחיפה', הארץ, 22.5.1939, עמ' 6; 'ביום הפקודה', דבר, 21.5.1939, עמ' 8.

101 'ירושלים הבירה סוערת וממשיכה בהפגנות', המשקיף, 23.5.1939, עמ' 1.



הנכחת התנ"ך כגושפנקה להתנגדות – בכרזות וגם בהשמעה של פסוקים בפומבי¹⁰²

קריאות המחאה שנשמעו בתהלוכות, בעצרות ובאירועים הספונטניים היו בעברית, ולא נמצאו עדויות על קריאות באנגלית. בדו־שיח שהתנהל בכמה מהאירועים עם כוחות המשטרה והצבא נשמעו גם דברי מחאה באנגלית. קולות אלו בוודאי לא נשמעו בקול רם או שיצרו מופע קולי רב־עוצמה.¹⁰³ זאת ועוד, לא נמצאו עדויות, בוודאי לא בערים המעורבות, על התנגשויות – פיזיות או קוליות – עם האוכלוסייה הערבית. הכוונת המחאה של היישוב, בעיקר לצורך ליכוד השורות והצגת עמדה אחידה נגד השלטון הבריטי, הביאה להתעלמות מהאוכלוסייה הערבית. את ההתעלמות אפשר להסביר גם על רקע היחסים שהתפתחו בין הקהילות בעקבות המרד הערבי, והיא תואמת את הגישה כי שתי הקהילות ניהלו גם מערכות חיים נפרדות בתחומים שונים – פוליטיקה, תרבות וכלכלה – ללא עניינים משותפים.¹⁰⁴

השמירה על הסדר במגוון פעולות המחאה הוטלה כאמור בכל יישוב על הכוחות המקומיים. לא תמיד יכלו כוחות אלו להתמודד עם הפרות הסדר שהתפתחו. באירועים שיצאו מכלל שליטה נרשמה גם מעורבות של המשטרה וכוחות אחרים, ועם הגעתם

102 הפגנה ברחוב בן־יהודה בתל אביב נגד מדיניות הספר הלבן, מאי 1939. צלם: זלוטן קלוגר, אוסף התצלומים הלאומי, D4-054.

103 'ירושלים הבירה סוערת וממשיכה בהפגנות', עמ' 1.

104 על התזה הדואלית ראו: דן הורוביץ ומשה ליסק, מיישוב למדינה: יהודי ארץ־ישראל בתקופת המנדט כקהילה פוליטית, עם עובד, תל אביב 1977.

לזירות השונות נוספו אל המרחבים רעשי אלימות וקולות של כוחות ההצלה. בעקבות האירועים המתמשכים בירושלים זימן מפקד הצבא את הנהגת היישוב והודיע לה כי הצבא יפעל בכוח כדי לשמור על החוק והסדר. אך מעורבות זו לא נדרשה כי המחאה המאורגנת והמאולתרת הופסקה. לא מצאנו עדויות לכך שהשלטונות בירושלים ובלונדון הביעו חשש מהמשך ההתנגדות היישוב למדיניות הבריטים בעקבות ימי המחאה. הראיה הברורה לכך היא העובדה כי הפרלמנט אישר את המדיניות כמה ימים לאחר ימי המחאה. יתרה מכך, השלטונות בירושלים הגיבו רק למעשה האלימות, ולא יצרו הזדמנות לשיח על המדיניות.

סיכום

ההכנות לקראת המחאה היו לשעתה היפה של הנהלת הוועד הלאומי; זו ניצלה את ההתארגנות כדי לחזק מעט את כוחה ולהיות (ולו לרגע) גורם מכריע בקביעת מדיניות היישוב. ההנהלה ריכזה את הפעילות בעיקר עם ועדי היישובים והתוותה עם הסוכנות את פעולות המחאה ואת תכניה. פעולות נשלטות אלו נועדו לחזק את מרות היישוב, שעליה שקדו באמצעים ובמעשים שונים, ובהם כפייה כל שנות המנדט. התגובה המידית של היישוב למדיניות שעליה הכריזו הבריטים הייתה חריגה בהיקפה ובתוכנה. מרכיבי המחאה, ובהם השבתת הפעילות המסחרית והתרבותית לצד העצרות וההצהרות, שיקפו את הזעזוע העמוק של היישוב ממדיניות הבריטים המתגבשת. מדיניות זו עוררה את היישוב להפיק קולות מחאה שטרם נשמעו בו עד אז, בוודאי לא בהיקפים כאלו.¹⁰⁵ עם זאת, אפשר לקבוע לנוכח תוכנה של המחאה והפעולות שנכללו בה וקולותיה שהיישוב לא ביקש לשנות את המדיניות של הבריטים אלא רק להבהיר את עמדת היישוב, לגבש את השורות ולחזק את המרות.

השקט שנכפה על המרחב הציבורי באזורי הפעילות של הקהילה היהודית, בערים וביישובים הכפריים, העיד על הזדהות של הציבור עם המדיניות של הנהגת היישוב. אמנם גורמים שונים מתחו ביקורת על איכות המחאה, 'שאננה מדי היתה ההפגנה, והתהלכה דמתה יותר לפאראדה חגיגית מאשר להפגנות ספונטניות סוערות, קדושות בזעמן, סוחפות בסערך', אבל המבקרים היו מעטים.¹⁰⁶

הרחובות השקטים בערב פרסום המדיניות הצביעו על התגייסות היישוב וסייעו בריכוז המאמץ ליום הפקודה. ההפגנות הספונטניות וקולות המחאה שנשמעו שלא לפי התכניות העידו כי לא היה אפשר לשלוט שליטה מלאה על כל מרכיבי היישוב, בוודאי שבחברה

Jeremy E. Taylor, 'Auditory Responses to Occupation and Colonialism - Introduction 105 to Part III', in: Russell P. Skelchy and Jeremy E. Taylor (eds.), *Sonic Histories of Occupation- Experiencing Sound and Empire in a Global Context*, Bloomsbury Academic, New York 2022, p. 172

106 סלוצקי, *ספר תולדות ההגנה*, עמ' 30; ניב, *מערכות הארגון הצבאי הלאומי*, עמ' 232.

וולונטרית עסקינה. למרות המאמצים הרבים ומפגשי התיאום שנעשו עם הרוויזיוניסטים ועם גורמים אחרים, נשמעו קולות המתנגדים למדיניות היישוב. הקולות הרמים נשמעו בכירור במרחבים העירוניים, ולא הובילו למלחמת אחים. המתח בין המחנות ליווה את היישוב בשנות השלושים, נשמר, ולא התרחב או שינה כיוון בימי המחאה המאורגנת. המתח הקיים בא לידי ביטוי גם בנוף השמע.

פעולות המחאה תוכננו לפרטים באמצעות הוועדה המשותפת והוועדות המקומית. עניין רב יוחד למופע החזותי – שלטים ודגלים. בכל הנוגע למופע הקולי, תשומת הלב ניתנה בעיקר להדממת המרחב מחד גיסא, ולעצרות המחאה בסיום יום הפקודה מאידך גיסא. בעצרות אלו הושמע בפומבי גילוי הדעת וצעקות השבועה של הנאספים היו לקול בולט של המחאה. המארגנים השכילו להבין כי יתקשו לשלוט על התגובות הקוליות הספונטניות, ולכן התמקדו באירועים המרכזיים. להבדיל מהתיאור של עורך דבר לילדים שהוצג בראשית המאמר, התהלכות נשמעו במרחבים העירוניים. הצועדים הגיבו לצעקות מקהל הצופים, וענו לקריאות שנשמעו בגנות הנהגת היישוב. השקט שנכפה על המרחב בהיעדר פעילות תחבורה ומסחר יצר תנאים טובים להנחת המחאה במרחב הציבורי. הקולות שתוכננו להיות מושמעים בהצהרות שהצהירו נבחרו ציבור ובשבועות בעברית, כל אלה נועדו להצביע על עוצמת גיבושה של הקהילה ולהבטיח את אחדותה. מול השלטונות חשובות היו התהלכות וההתכנסויות של ההמון, ולא רק השפה ותכניה. שירת 'התקווה', ההמנון הלא רשמי של היישוב באותה תקופה, רווחה מאוד באירועים הספונטניים וגם באלו המאורגנים. אנו סבורים כי השימוש בתקווה היה כפול: הן כשיר מחאה שהדגיש את עתידו של מאבק היישוב, והן כשיר מאחד לזרמים השונים שהשתתפו בהפגנות. שירים אחרים שנשמעו בעצרות שיקפו את הגוון הפוליטי של המוחים, אך הם לא היו הפסקול השולט. לצד 'התקווה' בלטו בנוכחותם בנוף השמע פסוקים מהתנ"ך שגויסו להצגת הטענות ולהצדקת המחאה. הם נשמעו בגילויי הדעת ושימוש גם בכרזות הכתובות. המיעוט היחסי של קולות מעימותים עם כוחות הביטחון מעיד על שליטה גבוהה יחסית בהמון. בשביל הנהגת היישוב היו קולות ששיקפו אחדות – 'התקווה' וציטוטים מהתנ"ך – עדות להצלחת מעשה ההתארגנות וגושפנקה להמשך הפעילות נגד המדיניות שגובשה.

במאמר זה התמקדנו בחקר התגובה הראשונית של היישוב למדיניות הבריטים ובחקר נוף השמע של המחאה. ביקשנו להרחיב את המחקר גם למרחב הקולי כמי שאוצר בתוכו מידע נוסף על אירועי הזמן ומעניק הסבר למשמעותם. עד כה עסקה ההיסטוריוגרפיה של היישוב בעיקר במופע החזותי של האירועים, והמחקרים על מחאות ביישוב ובישראל התעלמו כמעט כליל מנופי השמע שלהן.¹⁰⁷ מיקוד המחקר בנוף השמע אפשר לנו לזהות

107 ראו לדוגמה: גיורא גודמן, "מלאכה לא נעימה": פעולות הצבא הבריטי בנובמבר 1945 לפיזור הפגנות רחוב ולדיכוי התנגדות אורחית, קתדרה, 168 (תמוז תשע"ח), עמ' 71-100; דבורה ברנשטיין, 'הפנתרים השחורים: קונפליקט ומחאה בחברה הישראלית', מגמות, 25, 1 (1979), עמ' 65-80; שלמה גוזמן כרמלי, "שתדלוצע ארץ הקודש ב"ה": הפגנות ברחוב החרדי כביצוע תרבותי, תרבות דמוקרטית, 15 (2013), עמ' 31-59.

את ייחודיותה של המחאה, מאפייניה ותוכנה. זיהינו כי בחקר נופי השמע של מחאה יש להתייחס לשקט, לקולות הספונטניים ולקולות הנשלטים. השקט בבחינת היעדר הקול המדגיש את השינוי בנוף השמע והמעבר מיום רגיל לעת מיוחדת. קולות המחאה הספונטניים המבטאים את התגובה האותנטית והרגשית של המשתתפים מאפשרים לחשוף את המורכבות החברתית והפוליטית. הקולות הנשלטים והמתוכננים מצביעים על מידת הסמכות של הגופים הרשמיים ועל המרות שהיה ביכולתם להטיל לשם הדגשת אחדות השורות.

נוף השמע מספק ממד נוסף להבנת אירועים ואמצעי לבירור היחסים החברתיים והפוליטיים בין הגורמים היוצרים אותו.¹⁰⁸ נוף זה הוא עיבוד של בני הזמן את המציאות החברתית-פוליטית-דתית. העיבוד יוצר רעשים, צלילים וקולות, ואלה מבטאים הסכמות או התנגדות למציאות המתרחשת ולאורחות החיים, וגם להתנהלות השלטון, להחלטותיו ולצווים דתיים. המציאות אינה רק הסיפור הכתוב בהחלטות, בתעודות או בתצלומים, אלא יש לה רובד חושי, וזה מעניק לה בסיס ועומק.

תגובת היישוב לפרסום המדיניות הבריטית הייתה בהפגנות וביום ההשבתה, שבהם הופקו קולות, צלילים ורעשים. חשיפתם כאן העניקה להם חיים, וכעת יש להם קול. מחקר המשך יגלה בוודאי שלהפגנות היה ריח, וכן מאפיינים פיזיים: התקהלות, צפיפות, מגע של גוף בגוף.

רשימת קיצורים

- אב"ג – ארכיון בן־גוריון, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר
אב"ג, א"צ – ארכיון בן־גוריון בארכיון צה"ל, קריית אונו
א"ג – ארכיון גנזים, תל אביב
אג"ו – ארכיון הג'וינט, ירושלים וניו יורק
אד"ק – ארכיונו האישי של דוד קאסוטו, ירושלים
אה"כ – ארכיון הכותל המערבי, ירושלים
אה"ע – ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון, תל אביב
אי"ט – ארכיון יד טבנקין, רמת אפעל
א"כ – ארכיון הכנסת, ירושלים
אל"ח – ארכיון לחינוך יהודי בישראל ובגולה ע"ש אביעזר ילין, אוניברסיטת תל אביב
א"מ – ארכיון המדינה, ירושלים
אמד"י – ארכיון מכללת דוד ילין, ירושלים
אממ"ב – ארכיון מרכז מורשת מנחם בגין, ירושלים
אמ"ע – ארכיון מפלגת העבודה ע"ש משה שרת, בית ברל
אמ"ש – ארכיון משואה, תל יצחק
אמת"י – הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, גבעת רם, ירושלים
א"נ – ארכיון קיבוץ ניצנים, קיבוץ ניצנים
אס"ל – ארכיון הספרייה הלאומית, ירושלים
אע"י – ארכיון עיריית ירושלים, ירושלים
אעת"א – ארכיון עיריית תל אביב, תל אביב
א"צ – ארכיון צה"ל, קריית אונו
אצ"מ – הארכיון הציוני המרכזי, ירושלים
אקה"ד – ארכיון הקיבוץ הדתי, קבוצת יבנה
אק"מ – ארכיון הקיבוץ המאוחד, יד טבנקין, רמת אפעל
אש"צ – ארכיון השומר הצעיר, גבעת חביבה
את"ה – הארכיון לתולדות ההגנה, תל אביב
מזב"י – ארכיון ז'בוטינסקי, מכון ז'בוטינסקי בישראל, תל אביב
מילא"ה – המרכז הישראלי לתיעוד אמנויות הבמה, אוניברסיטת תל אביב

NA – National Archives, College Park, Maryland

BNA – British National Archives, London, UK

רשימת משתתפים

אוניברסיטת חיפה	פרופ' גור אלרואי
אוניברסיטת חיפה	ד"ר שמואל בהט
המכללה האקדמית כנרת	ד"ר גיורא גודמן
המכללה האקדמית כנרת	פרופ' יצחק דהן
אוניברסיטת חיפה	פרופ' גליה השרוני
אוניברסיטת חיפה	פרופ' אסף זלצר
להבים	ד"ר עמית חכם
University of Sussex	פרופ' דוד טל
אוניברסיטת בר-אילן	פרופ' דרור ינון
המכללה האקדמית כנרת	ד"ר נעמי לבנקרון
אוניברסיטת בר-אילן	טלי פרקש
האוניברסיטה העברית בירושלים	עו"ד עודד רון

received with open arms or were they criticized for their behavior and conduct in the Yishuv, and why was the promise to settle them over a 13-year period accepted only after many of them had already left the country? Answers to these questions emerge from the Tel Hai incident of 1920 and the indifference expressed by the Yishuv community as a whole towards the American Jewish volunteers.

Keywords: Jewish legions, Jewish settlement, Mandate, Tel Hai

The Contribution of Soundscape Study: British Policy in Palestine, 1939

Galia Hasharoni and Assaf Selzer

This article delves into the Jewish community's response to British policy in Palestine during 1939. At the time, the British government explored different methods to resolve the national conflict in Palestine, including a failed plan to divide the land. In May of that year, the British government introduced a new policy known as The White Paper policy, which was met with strong opposition from the Jewish community, who began preparing for a protest. By analyzing historical newspapers and archive documents, this article aims to depict the Yishuv's arrangements for the demonstrations. In particular, the article focuses on the soundscape of the protests – which includes voices, noises, and silence – to illustrate their significance and impact.

Keywords: The Jewish Agency, The Jewish National Council, Protest, Revisionists, Soundscape, White Paper

Censorship of Arab Cinema in the State of Israel, 1948-1967

Giora Goodman

This article examines government censorship of Arab films in the first two decades of the State of Israel, through extensive archival use of documents of the Israeli Film and Theater Censorship Board. The state authorities had wanted to ban altogether the import of films made in Egypt, where the majority of Arab films were produced, but this was impossible due to the entertainment needs of the Arab minority in Israel, and of Jewish immigrants from Arab countries. The article sheds light on the government's efforts to restrict as much as possible the showing of Arab films and censor their content. The censorship's dual purpose was to prevent Arab films from awakening the national and political consciousness of the Arabs living in Israel, and to distance Jewish immigrants from their Arab culture, in order to promote their assimilation into hegemonic Israeli culture. However, the censorship's attempts at political control over Arabs and cultural control over Jews was doomed to failure due to the emergence of a new means of communication and entertainment in the Middle East – television. This ended the cinema theaters' monopoly over the consumption of Arab films, and thus the Film and Theater Censorship Board's ability to censor them.

Keywords: Arab films, Arab minority in Israel, Censorship, Cinema, Israeli television, Jews from Arab countries

Volunteers of the 39th Jewish Legion Encounter the Jews of Palestine during the Mandate

Gur Alroey

The article focuses on relations between the American volunteers of the 39th Battalion and the Jewish community of the Yishuv, one of the earliest encounters between the two groups following the Jewish migrations of the late 19th and early 20th centuries. Two questions regarding the nature of this encounter are addressed here: 1. What was the attitude of the Jewish community to the Jewish Legions in general and to the American battalion in particular? 2. Were the American soldiers

The Plan to Redesign the Western Wall Plaza and the Jewish Attitude toward the Temple Mount Following the Six Day War

Shmuel Bahat

This article deals with the effect of Jewish attitudes toward the Temple Mount and the Holy Temple on the design of the Western Wall Plaza after the Six Day War, and the public debate that surrounded it. Several studies have delved into the attitude of the Jewish public toward the Temple Mount. Safdie's plan to design the Western Wall Plaza was also the topic of some studies, if only in part. This article shows a tight link between the two matters, and that – alongside other previously researched factors – this attitude and future aspirations to build the Holy Temple there were a significant focal point to the interpretation of this plan, and especially in the resistance to it expressed by some parts of the Jewish public in the State of Israel. Some of the plan's supporters, and especially many of its detractors, claimed that it empowers the Western Wall for its own sake and seeks to shape it as a historic-national site. The detractors, especially those of both Zionist and non-Zionist religious communities, maintained that it simultaneously pushes the Temple Mount from Jewish consciousness and abolishes the Wall's meaning as a site that memorializes the fallen Temple, the Shekhinah that rests there now, and especially the anticipation of its reconstruction.

This understanding, that relies on many previously undiscussed primary sources, contributes to the two subjects at hand: it shows that although the practical standing of the Temple Mount was not central to the Jewish public during those years, and that very few attempted to practice Jewish rituals there, it was ideologically significant, especially among the religious populace, albeit not just there – a significance that bore a practical influence over its layout. This understanding also completes the scholarly discussion on the Plan to design the Western Wall Plaza.

Keywords: Holy Temple, messianism, Safdie's plan, Temple Mount, secularization, Western Wall, Zionism

The Community Building of Kiryat Baba Sali in Netivot

Yitzhak Dahan

Studies that have focused on the expanding phenomenon of the popular veneration of holy leaders in Israel in the late 20th and early 21st centuries, have indicated the various factors at its core: the unique ethnic tradition of believers, the underlying historical-political currents, and class struggles for dominance-hegemony at an international level. In this study, which centers on a distinct and popular site – Kiryat Baba Sali in Netivot – I will turn the spotlight on additional influence factors: 1. Urban political culture; 2. Spontaneous, bottom-up development of heritage communities; 3. Initiatives by higher-ups in the government and business world.

Results show that all actors in the abovementioned categories (most of whom born and grew up in a specific area in Morocco) share separate spatial cells and yet all work in synergy and orbit the same shared circle – the legacy of the Abuhatzaira family. Unlike the central theme of the studies that were held at that time, which attributed the veneration of holy leaders with underprivileged believers, in this case, the actors come from the top of the political, civil, and business worlds, whether national or local. Moreover, in contrast to traditional explanations that emphasized the power relations, status, ethnicity, and geographic and political marginality as the foundations of this phenomenon, this study will expose (through a biographic-interpretive examination) a different, more ‘human’, source of influence: values, collective memory, identity, sentiments, childhood experiences, reflexivity, tradition, family. The human factor caused internal combustion and brought about a mobilization that is very much voluntary-authentic, toward the renewal and restoration of the heritage.

Keywords: center-periphery relations, community, culture, heritage, human agent, spatial constitution, veneration, urban politics

between religiosity and secularism, those who advocate for post-secularism in Israel's academic discourse claim that the 'post-secular' exposes the impossibility of a Jewish secularism and, in other words, that Jewish secularism hides its own religiosity from itself. In the article, I will critically examine the context of the rise of the post-secular theoretical framework in the Social Sciences, and its use in Israeli academic discourse – and especially the criticism that it (and neighboring stances) raises regarding the probability of a Jewish secularism. I will maintain that Jewish secularism does not exist merely as a fact based on a kind of false consciousness and suggest a primary outline for the phenomenology of this identity.

Keywords: Jewish secularism, post-secularism, religious-secular dichotomy, secularization thesis

Masculinity and Marginality in the Experience of 'Modern' Haredi Students with Haredi Society and the Academic Environment

Tali Farkash

In this article, I examine the assimilation processes of young Lithuanian men of 'modern Haredi' society among the Israeli society of the majority incorporate a unique configuration of 'marginal masculinity' that involves a 'double marginality'. The article focuses on 20 qualitative interviews with Lithuanian youths who chose to exchange Torah study at the *Kollel* for Academic studies. The findings show that these young men's experience of exclusion and gender-related marginalization is twofold, as it takes place both within the Haredi society from which they came and in their academic surroundings. In the article, I maintain that these young men, who lose their hegemonic status as Torah learners, are then reframed as part of a marginal masculinity both in Haredi society as well as within Israel's society of the majority. This repositioning as a marginal masculinity in opposition to two different social groups that the article points to led to implications over the success of the assimilation processes of Haredi men into the social majority in Israel.

Keywords: academy, Haredi society, marginality, masculinity, youth

In practice, however, this was not enough to uproot the phenomenon entirely: since the Israeli police's very first years, members of the Knesset, government and media have voiced their complaints about an unlawful use of force by police officers.

Although it is difficult to gauge the true scope of the problem, the state had worked to fight it due to both its practical and symbolic severity. This study will focus on the measures taken by the police, Knesset and government – sometimes with the influence of public and media discussions and sometimes without it – to eradicate it, on three levels: educational – through training courses for new police officers that included laws, regulations and content defining proper use of force; legal – which involved disciplinary and criminal action against policemen who used unlawful force; and structural – which comprised of inquiry committees that examined the use of force by the police and its officers systemically.

The failure of these efforts is often explained on a universal level using Brodeur's stance, that the use of force is tantamount to fighting fire with fire: fighting an inherently wrong action by employing an equally wrong means of doing so. Our research will focus on the limited success of these efforts using a local analysis that focuses on Israeli police and society during the state's first decade: on the micro level, we will examine the characteristics of police officers, while the macro level will follow the broad political and social contexts of that time, which led to a reproduction of mandatory-military practices even within a police force that raised the banner of civic policing.

Keywords: Bechor Sheetrit, criminal law, disciplinary law, police, violence, Yehezkel Sahar

Are Secular Jews Religious? A Critical Look at 'Post-secularism' in Israeli Discourse

Dror Yinon

Over the past two decades, the Social Sciences have seen the rise of a new theoretical framework in the discourse surrounding religion and secularization, which centers around the term 'Post-secular'. This theoretical framework became dominant in Israel's academic discourse through its utilization in the critical examination of the popular classifications in Israel for religiosity and secularism, and in a rejection of the dichotomy between these terms. Regarding the element of rejecting the dichotomy

and pride; bitterness and elation; all woven together to reflect people's natural – and occasionally touching – reactions.

Most surviving documents of that time, such as official letters, journals, telegrams, and personal memoirs, can be found at the Massuah Archive, the IDF and Defense Establishment Archives, and the Kibbutz Archive, and these have been the basis of my study. This archival material, as well as the nature of the connections that kibbutz members had with each other and themselves, shed light on the relations they formed with the enforcements, the regional brigade (Givati), and the political-security establishment. These relations deeply affected the spirit of Nitzanim residents during the siege and played a big part in determining the results of the battle over the position.

Over the years, many profound discussions were held over the 1948 battle of Nitzanim. Thus far, this dispute over the reasons for the fall of Nitzanim and who was to blame for it, has left out a description of the 'simple people's' daily lives in the kibbutz. In this article, I aim to mend this. According to my findings, ordinary life (during this emergency) was highly influential and affected the endurance of soldiers there. For example, we can find descriptions of shows of leadership and solidarity alongside disciplinary infractions and despair. This polarity would eventually be conducive to the downfall of Kibbutz Nitzanim, which was captured on June 7th, 1948.

Keywords: Egyptian army, Givati Brigade, HaOved HaTzioni, Nitzanim, Southern Judean foothills, 1948 Arab-Israeli War

The Establishment's Fight against Wrongful Use of Force by Israeli Police Officers during the State's First Decade

Oded Ron and Nomi Levenkron

The use of unlawful force by British Mandate police was embedded into the Jewish consciousness as a symbol for the entire regime's inherent faults. In contrast, the desired image of the Israeli police force was shaped as the complete opposite: A police force whose actions are justified, enacts law and order, and applies force with restraint. Thus, as opposed to the Mandate's model of colonial policing founded on oppressive military components, the Israeli police, upon its inception, espoused – in theory, at least – the metropolitan model, based on the public's consent to its actions.

ABSTRACTS

Between Realism and Idealism: Trends and Developments in the Study of Israel-US Relations

David Tal

Scholars of the Israel-US relationship generally agree that these are special relations. Disagreements surround the question of when this relationship became special and what made it so. The debate took place between realists and idealists. Either way, the proponents of either school of thought approached the subject from the point of view of the state, studying the relationship between the two countries from a state-to-state perspective. With time, the trend had changed. Scholars endorsed a wider range of approaches and attitudes to the study of the relationship between the two countries. It was no longer only what 'one clerk wrote to another clerk.' Methods from various disciplines were applied to expand the scope of the study of the relationship, providing deeper and more nuanced explanations for the nature and meaning of the relationship between Israel and the United States.

Keywords: diplomatic history, foreign relationship, Israel, special US-Israel relationship, United States

Kibbutz Nitzanim in the 1948 Arab-Israeli War: The Human Aspect

Amit Hacham

In this study, I examine new aspects regarding the state of Kibbutz Nitzanim during the First Arab-Israeli War. Based on a microhistory approach of bottom-up and inside-out research, this article sheds light on the day-to-day reality in the Kibbutz, which included enthusiastic work and anxiety; feelings of discrimination

CONTENTS

Foreign Relations

David Tal	Between Realism and Idealism: Trends and Developments in the Study of Israel-US Relations	9
-----------	---	---

Military and Police

Amit Hacham	Kibbutz Nitzanim in the 1948 Arab-Israeli War: The Human Aspect	37
Oded Ron and Nomi Levenkron	The Establishment's Fight against Wrongful Use of Force by Israeli Police Officers during the State's First Decade	62

Religion and Secularization

Dror Yinon	Are Secular Jews Religious? A Critical Look at 'Post-secularism' in Israeli Discourse	91
Tali Farkash	Masculinity and Marginality in the Experience of 'Modern' Haredi Students with Haredi Society and the Academic Environment	116
Yitzhak Dahan	The Community Building of Kiryat Baba Sali in Netivot	144
Shmuel Bahat	The Plan to Redesign the Western Wall Plaza and the Jewish Attitude toward the Temple Mount Following the Six Day War	173

Cinema

Giora Goodman	Censorship of Arab Cinema in the State of Israel, 1948-1967	199
---------------	---	-----

The Mandate Era

Gur Alroey	Volunteers of the 39th Jewish Legion Encounter the Jews of Palestine during the Mandate	227
Galia Hasharoni and Assaf Selzer	The Contribution of Soundscape Study: British Policy in Palestine, 1939	251

Abbreviations	275
---------------	-----

List of Participants	276
----------------------	-----

English Abstracts	i
-------------------	---

Editors: Avi Bareli, Ofer Shiff
Assistant Editors: Oren Kalman, Orna Miller
Editorial Board: Avi Bareli, Avner Ben-Amos, Kimmy Caplan,
Amir Goldstein, Danny Gutwein, Menachem Hofnung,
Nissim Leon, Svetlana Natkovich, Kobi Peled,
Shalom Ratzabi, Ofer Shiff
Founding Editor: Pinhas Ginossar

Style Editing: Ravit Delouya, Meira Turetzky, Tomer Yahud,
Reut Zfoni Levy
Proofreading: Hadas Blum
Abstracts Editing: Tom Feraro

ISSN 0792-7169
Danacode 1246-10056

© 2023
All Rights Reserved
The Ben-Gurion Research Institute

Photo Typesetting: Sefi Graphics Design, Beer Sheva

IYUNIM

Multidisciplinary Studies in Israeli and Modern Jewish Society

Volume 39

2023



The Ben-Gurion Research Institute
for the Study of Israel and Zionism
The Ben-Gurion University of the Negev
Sede Boker Campus

IYUNIM

Multidisciplinary Studies in Israeli and
Modern Jewish Society

הכותבים בכרך זה

גור אלרואי
שמואל בהט
גיורא גודמן
יצחק דהן
גליה השרוני
אסף זלצר
עמית חכם
דוד טל
דרור ינון
נעמי לבנקרון
טלי פרקש
עודד רון

עיונים

כתב עת רב־תחומי
לחקר ישראל

39

