

על העצמי שבהגנה העצמית והזכות להתנגדות

ראיף זריק

על צמצום אפשרויות ההתנגדות

מתקפת חמאס בשבעה באוקטובר והמלחמה אשר באה בעקבותיה הציפו על פני השטח שאלות רבות לגבי משמעותם של מושגים כמו התנגדות וטרור, הגנה עצמית ומלחמת השמדה, כוונה תחילה ונזק אגבי. במסה זו אני מבקש להתחיל להרהר בחלק מהשאלות הללו אף שהאבק עדיין נישא באוויר וקשה לראות בכירור ובבהירות.

אתחיל בשאלת ההתנגדות. כל פעולת התנגדות מתקיימת בתוך הקשר, וההקשר הוא שטוען אותה במשמעות, מבסס את התנאים שבעזרתם ובמסגרתם אפשר לפרש את הפעולה. ההקשר מייצר את עולם המשמעויות והדימויים, את אוצר המילים והביטויים ואת הדקדוק המושגי המאפשר את תנאי השיחה. בהשתנות התנאים משתנה משמעותה של אותה פעולה. על כן, את השינוי באפשרויות ההתנגדות הפלסטינית יש להבין מן השינוי שחל בין האינתיפאדה הראשונה לשנייה.

האינתיפאדה הראשונה פרצה בשעה שהתקיים מנהל אזרחי וחיילים פטרלו במרכזי הערים בגדה ובעזה. אוטובוסים של אגד עשו את דרכם מירושלים צפונה דרך ערי הגדה ממש. הכיבוש הישראלי נראה לעין כל פלסטיני. לכן כל אבן שנזרקה לעבר חייל הייתה אבן שנזרקה על הכיבוש – כך זה הובן בעולם, ובמידה מסוימת גם בישראל. הרקע נתן משמעות לפעולה של זריקת האבן, והמשמעות הייתה כי הפלסטינים מאסו בכיבוש ורוצים עצמאות. כאשר התקיימו מנהל אזרחי וגביית מיסים ישראלית, היה די להפסיק לשלם מיסים כדי למרוד נגד הכיבוש, והיה די לסרב להפעיל שעון קיץ כמו זה הנהוג בישראל כדי להביע מהלך של התנגדות לזמן הישראלי. מלאכת הפרשנות הייתה קלה.

ואז בא הסכם אוסלו והוכרז שלום. והיו שרים ושגרירים ובולי דואר וגם טלוויזיה ואף המנון. רבים בארץ ובעולם חשבו שהגיע השלום, חלקם מתוך כוונות טובות ובלב תמים וחלקם שלא בתום לב. אך השלום הזה היה ללא עצמאות וללא הגדרה עצמית ובלי פירוק

ההתנחלויות ובלי שליטה על המים והאוויר ובלי שליטה על הגבולות. ולכן משמעותו האמיתית של השלום הזה הייתה היעדר מלחמה, וליתר דיוק – היעדר זכות התנגדות מצד הפלסטינים. לכן משמעותו הייתה גם המשך הכיבוש. וגם אם בפועל ההתנגדות לכיבוש לא ממש נפסקה, משמעותה השתנתה בשנים שלאחר אוסלו. התנגדות לפני הסכם אוסלו אינה כהתנגדות שלאחריו.

בעקבות אוסלו מצאה עצמה הרשות הפלסטינית, יורשתו של אש"ף, במצב פרדוקסלי לחלוטין: כממשיכת דרכו של אש"ף היא הייתה מחויבת לשחרר את האדמות הכבושות ולפנות את ההתנחלויות, אבל בהסכמים שחתמה עם ישראל היא הייתה אחראית על ביטחון המתנחלים – דהיינו הייתה ערבה לביטחונה של ישראל. כך היא הייתה מחויבת לדבר ולהיפוכו, לסדר ולא-יסדר; מחויבת לעמה וגם מחויבת למדינת ישראל ולהמשך הכיבוש. אלה הן שתי משימות מנוגדות. הרשות לא יכלה לצעוד קדימה לעבר מדינה, ולא לחזור אחורה להיגיון של תנועת שחרור.

הסכם אוסלו נטל מהפלסטינים את היכולת להמשיך במאבקם ונטל מהם את השפה והותיר אותם אילמים, מכיוון שהוא כלל התחייבות פלסטינית לוותר על הטרור – ולא רק לגנות אותו – בתמורה לכניסה למשא ומתן עם ישראל על הסכמי הביניים והסכם הקבע (United Nations 1993). משמעות הדבר הייתה שהפלסטינים הודו כי התנגדותם לכיבוש היא טרור. אולם בתמורה הם קיבלו רק משא ומתן, ללא התחייבות לתוצאות המשא ומתן בצורת מדינה פלסטינית או מימוש זכות ההגדרה העצמית. יתרה מזו, אש"ף התחייב לפתור את המחלוקת עם ישראל אך ורק בדרכי שלום וללא שימוש באלימות, אבל ישראל כלל לא התחייבה למשהו דומה. דהיינו, זכותה של ישראל להשתמש בכוח ובאלימות נשמרה – לרבות הקמת ההתנחלויות והרחבתן, מעשים אלימים כשלעצמם – אבל הפלסטינים ויתרו על זכותם להתנגד. המהלך של אוסלו לא הביא לא לעצמאות ולא למדינה, וההימור על הדיפלומטיה לא צלח. אלא שכעת הפלסטינים לא יכלו לחזור להתנגדות אלימה, לא רק מפני שלא נותרו מדינות שיתמכו בכך, אלא גם מכיוון שכל התנגדות באשר היא תיתפס כפעולת טרור – שכן הם עצמם, באמצעות אש"ף נציגם, הודו כי פעולות ההתנגדות שלהם הן בגדר טרור.

האינתיפאדה השנייה הייתה שונה מכמה סיבות. הכיבוש כבר לא נכח ברחובות הערים הפלסטיניות בגדה ולא נראה לעין במבט ראשון. יתר על כן, בניגוד לאינתיפאדה הראשונה, שהחלה על רקע הכיבוש, השנייה החלה על רקע תהליך שלום או מה שנחזה ככזה. האבן שנזרקה באינתיפאדה הראשונה נזרקה על הכיבוש, אבל כל ירייה באינתיפאדה השנייה נתפסה כירייה על תהליך השלום. פרשנות סבירה של האינתיפאדה הראשונה היא שפלסטינים אינם רוצים כיבוש, אך פרשנות של האינתיפאדה השנייה – בעיני הישראלים וחלק מהעולם – היא שפלסטינים אינם רוצים שלום. אבל למותר לציין כי האינתיפאדה השנייה לא נולדה כמאבק מזוין מצד הפלסטינים, אלא התדרדרה לשם בעקבות הרג מסיבי

של פלסטינים בשבועות הראשונים מצד הצבא הישראלי. משם קצרה הדרך לפיצוצים בלב תל אביב, שלא עזרו לצביונו של המאבק הפלסטיני. לכל אלה התווספו אירועי ספטמבר 2001 בארצות הברית והמלחמה העולמית, בהנהגת ארצות הברית, נגד הטרור. מאז נעשה ניסיון ישראלי מתמיד ומתמשך לסווג את המאבק הפלסטיני כחלק מתנועת טרור עולמית, בשעה שמלחמתה של ישראל היא מלחמה גלובלית נגד טרור עולמי – מלחמת הציוויליזציה נגד הברברים.

ראוי לציין בהקשר זה את הקושי הגובר של הפלסטינים להתנגד לכיבוש. הואיל וישראל יצאה ממרכזי הערים הפלסטיניות, כל פעולת התנגדות הייתה כרוכה בפעולה יוזמה של השגת גישה ליעד ישראלי לתקיפה – מחסום, או התנחלות, או גם יעד בתוך ישראל. האתר של ההתנגדות השתנה וכעת נדמה כי פעולת ההתנגדות תוקפנית יותר, כאילו מדובר בפעולה התקפית וישראל היא המתגוננת. אוסלו יצר דמיון מסוג חדש, שלפיו הפלסטינים נמצאים בדרך למדינה והכיבוש למעשה כבר לא קיים, ולכן כל פעולת התנגדות היא פעולה התקפית נגד ישראל. פלסטין הצטמצמה למרכזי הערים, וכל מה שמחוצה להן נתפס כקרקע ישראלית.

חמורה מכך העובדה שמבחינת ישראל לא היו שום נתיבי התנגדות שהיא החשיבה כלגיטימיים עבור הפלסטינים: גם לא זריקת אבנים באינתיפאדה הראשונה, גם לא הנפת דגל פלסטין. היא עמלה על דה־לגיטימציה של כל פעולה אלימה, בין שמדובר בפעולה נגד אזרחים ישראלים ובין שמדובר בפעולה נגד חיילים בשטחים הכבושים, שכן לשני המקרים היא התייחסה כאל פעולת טרור מובהקת. נכון שמה שנחשב לא לגיטימי בישראל נתפס לא אחת כהתנגדות לגיטימית בעולם, והדבר בתורו השפיע במידת מה גם על התודעה בישראל לגבי מידת הלגיטימיות של פעולות מסוימות.

הבעיה בעמדה הישראלית שהלכה והכתה שורש היא שזו לא הותירה נתיבי פעולה שהיא אינה מחשיבה כטרור. ישראל התייחסה לתנועת החרם BDS כאל מהלך של טרור ואף כינתה אותו "טרור בחליפות". כל פעולה פוליטית תרבותית שהייתה אמורה להביא ללחץ בינלאומי על ישראל נחשבה לפעולת טרור; קריאה להחרים את ישראל באירועי תרבות נחשבה לפעולת טרור תרבותי. אפילו פנייה לגופים בינלאומיים כמו האו"ם או בית הדין הבינלאומי נחשבו בעיני ישראל למהלכים של טרור דיפלומטי. רק לפני שנתיים ישראל סגרה, בצו שהוציא שר הביטחון ב"ממשלת השינוי" בני גנץ, כמה ארגוני זכויות אדם בגדה – ובהם ארגון אלהאק הוותיק – בטענה שהם עוסקים בפעילות תומכת טרור, בשעה שהיה ברור כי אלה הם ארגונים משפטיים שעוסקים בדיווח על הפרת זכויות אדם בשטחים ויש להניח כי הם עוזרים לגופים משפטיים בינלאומיים ברדיפה אחרי ישראל במסגרת המשפט הבינלאומי. המשמעות של המהלכים האלה היא דה־לגיטימציה מוחלטת של כל צורת התנגדות פלסטינית, גם אם אינה נעשית בדרכים אלימות. דהיינו, אחרי שישראל עשתה דה־לגיטימציה לכל פעולה אלימה בשטחים הכבושים, היא החלה לעשות דה־

לגיטימציה לכל פעילות נגד ישראל גם אם אינה אלימה כלל. ההיגיון הישראלי פשוט אסר על הפלסטיני להתנגד, והוא נדרש לקבל את המשך הכיבוש וההתנחלות כעובדה מוגמרת. אל הדה-לגיטימציה של המאבק הפלסטיני נוספה גם הדה-לגיטימציה של כל שיחה או התנגדות של פוליטיקאים ישראלים לכיבוש. הכיבוש, ותהליך ההתנחלות והנישול הנלווה לו, עבר נורמליזציה במידה כזאת שכל מי שמתנגד לו נחשב למתנגד לחיים נורמליים.

אחד המופעים שלא משכו תשומת לב מיוחדת בישראל, באופן יחסי, היה מצעד אלעודה, מצעד השיבה, שאורגן על ידי פעילים בעזה לפני שנים אחדות וככל הנראה חמאס השתלט עליו לאחר מכן. היה זה מקבץ של הפגנות בסמוך לגבול, ובשום פנים ואופן לא היה בהן שום היבט של אלימות ולא נשקפה כל סכנה לאזרחים או לחיילים ישראלים. למרות זאת, התגובה הישראלית הייתה יוצאת דופן בחריפותה וכללה ירי צלפים מכוון שהביא לפציעת אלפים ולהרג מאות מפגינים. אירועים כאלה זכו פה ושם לכותרות בתקשורת הישראלית אך התקבלו באדישות גמורה בחברה, ועזה הפכה – או ליתר דיוק, המשיכה להיות – מקום שההריגה בו מותרת בלי שיידרש כל דין וחשבון.¹

מהי צורת ההתנגדות המותרת מבחינתה של ישראל במאבק נגדה? דומני שזו שאלה שלא העסיקה את הציבוריות הישראלית. לעובדה שישראל לא הותירה שום אפיק של התנגדות שייחשב לגיטימי, גם אם זכותה שלה להילחם בחזרה באפיק מאבק כזה, הייתה ויש עדיין משמעות רבה: משמעותה היא שאסור לפלסטינים להתנגד. הדרך היחידה העומדת בפני הפלסטינים היא להסכים להמשך הכיבוש ולחיי ההשפלה. אבל עמדה שכזאת משמעותה שהפלסטינים אינם בני אדם הזכאים לחירות ולעצמאות ואפשר לצפות מהם להיכנע ללא תנאי, שכן הם מחוסרי כבוד עצמי ואין להם שאיפות לחופש שיש לכבד אותן. מכאן ועד להתפתחות גישות של עליונות יהודית הדרך קצרה ביותר (אם כי ברור שהבסיס הרעיוני האידיאולוגי לגזענות זו היה קיים עוד קודם לכן, והוא צירוף של גזענות קולוניאלית מהוללה בגזענות של תודעת עם נבחר).

ההתנגדות הפלסטינית מתנהלת ומתפתחת, בין היתר, בהשפעת מרחבי ההתנגדות האפשריים הנמצאים ברשותה. הפלסטינים – בין שמדובר בחמאס ובין שמדובר בפתח – אינם רק יצורים אידיאולוגיים שיש להם אמונות או עקרונות קבועים המכתיבים את כל פעולותיהם; הם מתפתחים ומשתנים לפי מרחבי ההתנגדות הקיימים לפניהם, ואין כל סיבה שלא להניח שגם הפוליטיקה הישראלית מושפעת מצורות המאבק הפלסטיני ומתפתחת בתגובה להן. כל אחד מהצדדים משפיע על כללי המאבק. במובן זה, הפלסטיני הוא בין היתר תוצר ישראלי. רצועת עזה היא תוצר ישראלי, והחמאס אף הוא בין היתר תוצר ישראלי. לכן השאלה אם חמאס מייצג את העם הפלסטיני או שמא אש"ף מייצג אותו כלל איננה שאלה פנים-פלסטינית. בשעה שממשלות ישראל מפנות גב לכל הליך הידברות עם

אש"ף המבוסס על כללי המשפט הבינלאומי, משפילות שנה אחרי שנה את יו"ר הרשות, מבהירות לפלסטינים כי אין אפיק מדיני ומסרבות בעיקשות לכל משא ומתן שמטרתו פתרון של שתי מדינות, לא פלא שחמאס מתעצם.

העצמי שבהגנה העצמית

שאלת ההגנה העצמית שבה וצפה רבות בדיונים שעולים לאחורונה בעקבות מתקפת אוקטובר, שחלקם בתחום הפילוסופיה של המוסר וחלקם בתחום המשפט בינלאומי. אבל קודם שאעסוק בה, אתבונן באותו "עצמי" המופיע בביטוי "הגנה עצמית". על מה ישראל מגינה בשעה שהיא טוענת להגנה עצמית? איפה היא ישראל, מהם גבולותיה, ומהי אותה ישראל אשר לכאורה מגינה על עצמה?

אני מבקש לטעון כאן שהעצמי המבקש להגן על עצמו, לכאורה, אינו מובן מאליו כלל. ולא זו בלבד, אותו עצמי הוא תוצר של פעולת ההגנה ולא קודם לה. ואם נרצה לזמן את ניטשה לשיחה, נאמר: בראשית היה המעשה, המעשה הוא חזות הכול, והעושה הוא מעין אפקט או תוצאת לוואי של המעשה עצמו. העצמי הישראלי איננו ישות אונטולוגית שקודמת למעשה, אלא ישות שנוצרת כתוצאה ממעשה ובהמשך להם. זה נכון לא רק לגבי ישראל ולא רק לגבי הסובייקט הקולוניאלי המתפשט. המעשה מכונן את העושה, ובמקרה של התפשטות ממושכת במרחב – כמו במקרה הישראלי – אזי התפשטות זו מייצרת את העצמי המבקש להגן על עצמו.

רעיון ההגנה העצמית, ועימו מצב החירום התמידי והצורך להגן על הגבולות, ליוו את ישראל לאורך כל שנות קיומה מאז 1948 ובמיוחד לאחר הכיבוש ב-1967. אבל דומני כי המשמעות העמוקה של מציאות זו טרם פוענחה במלואה. ישראל של היום היא תוצר של ההיגיון הזה, התובע הגנה עצמית מתמשכת. פעולת ההגנה אינה מתרחשת בשוליים, והעצמי אינו נשאר כמות שהוא; השוליים הם המרכז, החוץ הוא הפנים.

אין ספק שהסיפור הישראלי-פלסטיני התחיל לפני הכיבוש ב-1967 ואף לפני הנכבה ב-1948. אכן, ההתנגדות הפלסטינית התקיימה עוד מתחילת הפרויקט הציוני ולא נולדה ב-1967. עם זאת, הכיבוש יצר עימות מסוג חדש בין הפלסטינים לישראל: פלסטינים מתנגדים לכיבוש, וישראל "חייבת" להגן על עצמה מפני ההתנגדות. השאלה בדבר עצם קיומו של הכיבוש נדחקה לאחור עם הזמן והוא הפך למציאות שקופה, נורמלית, טבעית ובלתי מעורערת, בשעה שבקדמת הבמה רואים את ההתנגדות הפלסטינית שישראל חייבת להגיב לה. התגובה הישראלית אינה מתבוננת בשאלת הכיבוש, אינה מתעניינת בה ואינה חושבת אותה; היא עוסקת במה שקורה ברגע זה – פלסטינים תוקפים חייל במרכז העיר ג'נין. ברגע התקיפה החייל אכן נמצא במצב הגנה עצמית, מבחינה עובדתית הוא מרגיש את הסכנה מרחפת מעל ראשו, וזכותו של החייל להגיב אינה קשורה לכאורה לשום סיפור

היסטורי הנוגע לשאלה אם הוא אמור להיות בכלל בג'נין, או לשאלה למי בכלל שייכת האדמה הזאת. לפי היגיון זה, זכותו של החייל להגיב נגזרת רק מעובדה אחת: הוא הותקף, והוא זכאי לתקוף בחזרה.

חלק ניכר מהעניין ראשיתו בכניית ההתנחלויות, שמאחוריהן עומדים גופים אידיאולוגיים משיחיים הרואים בכל ארץ ישראל קניינו של העם היהודי. אבל אז מתפתחת דינמיקה נפרדת: בונים התנחלות. מתרחשת התקפה על ההתנחלות מצידם של הפלסטינים – מבחינתם התנחלות היא פעולה אלימה כשלעצמה, שכן היא מהווה גזל אדמות גם אם אין מדובר בקרקע פרטית. אז מתעורר צורך להרחיב את שטח ההתנחלות כדי להרחיק את גבולותיה מבתי המתיישבים. אבל הגבול החדש הוא כעת מטרה לתקיפה. כדי להגן על הגבול החדש מתקופות, יש צורך בהרחבה נוספת או בסלילת דרך עוקפת. הכביש העוקף הופך גם הוא למטרה. כל הפתרונות האלה הופכים בעצמם להיות מטרה למתקפה, וחוזר חלילה. במובן זה, הסיפור האידיאולוגי ההתיישבותי המשיחי מצליח לנסח את עצמו גם כסיפור ביטחוני. החייל הופך להיות מתנחל והמתנחל לחייל. ענייני ביטחון הם לב ליבו של הקונסנזוס, וההתנחלויות חדרו כך אף הן ללב ליבו של הקונסנזוס. מדעת או שלא מדעת, החברה והמדינה הישראלית אימצה את ההתנחלויות ואת ההיגיון ההתנחלותי.

ההיגיון ההתנחלותי מזין את עצמו. כל התפשטות של הפרויקט ההתיישבותי מביאה איתה תגובה פלסטינית, וזו נתפסת כאקט תוקפני ולא כאקט של הגנה עצמית מצד הפלסטינים נגד תוקפנות הכיבוש וההתנחלויות. בה בעת, הרחבת ההתנחלויות, פעולות צבאיות, חיסולים ממוקדים, ענישה קולקטיבית, הריסת בתים ומעצרים מנהליים הופכים כל כולם לפעולות של הגנה עצמית מבחינתה של ישראל. גם פעולת ההתפשטות האלימה במרחב מומשגת כאקט של הגנה עצמית. שאלת הכיבוש הולכת ונעלמת מהאופק, והדיון מתנקז לשאלת ההגנה העצמית ולשאלת הביטחון – אף שברור כי מתחת לשיח הביטחוני רוחשת אידיאולוגיה משיחית-התיישבותית. שאלת הביטחון מקבלת מעין עצמאות והיגיון פנימי משלה, במנותק משאלות היסטוריות של צדק היסטורי ובמנותק גם מהעתיד ומהאפשרות לחשוב עליו באופן אסטרטגי.² ההיגיון הזה נתון במשולש סגור של פעולה-תגובה-פעולה; הכול מתנקז להווה, הרבה מאוד טקטיקה בלי אסטרטגיה. הפרדוקס הוא כי אף שפרויקט ההתנחלויות אידיאולוגי, הוא מצליח להסתיר את האידיאולוגיה שלו ולנטוע עצמו בלב הקונסנזוס הישראלי ולהפוך שקוף. כאשר האידיאולוגיה מצליחה מאוד, היא אינה אידיאולוגיה עוד כי אם דרך חיים; בית צמוד קרקע באריאל, עם גינה, חצי שעה מתל אביב.

2 השימוש שלי במונח "צדק היסטורי" צנוע יחסית, והכוונה היא לשאלה למי שייכים השטחים הכבושים; זוהי שאלה נפרדת משאלת ניהולם של אותם שטחים והאסור והמותר אגב ניהולם (נקודת המוצא שלי היא כי מבחינה היסטורית מוסרית ומבחינת משפט בינלאומי, השטחים הללו שייכים לפלסטינים – כך שבמובני צדק היסטורי הם שייכים להם). ההבחנה הזאת נדונה בהרחבה בהמשך.

ההיגיון של הגנה עצמית מתמדת אינו המצאה ישראלית. הוא חלק מהגיון המשפט הבינלאומי שאפשר את התפתחות הקולוניאליזם בשעה שסיפר לעצמו סיפור על הגנה עצמית: אימפריאליזם הגנתי. מרגע לידתו של הקולוניאליזם ההתיישבותי התלוותה אליו דוקטרינה שהצדיקה את התפשטותו של הפרויקט בנימוקי הגנה עצמית. כל מנשל מרגיש מאוים ומפחד וחי בתחושה כי עליו להגן על עצמו. הילידים התנגדו לפרויקט ההתיישבות, אך התנגדותם הומשגה כמתקפה, ואילו תגובת המתיישבים להתנגדות היא שנתפסה כהגנה עצמית. לעיתים הדבר נעשה בתום לב, אבל במקרים רבים הוא נעשה מתוך רצון לתפוס עוד קרקע. אפשר לומר כי במקרה הישראלי היו כאלה שחמדו את הקרקע והאמינו שיש להם זכות קניין היסטורית בעקבות הבטחה אלוהית, אבל היו גם רבים שאף שלא החזיקו בהגיון ההבטחה האלוהית אימצו את הגיון ההגנה העצמית, וזו הפכה בפועל לפרויקט התפשטותי. ואולם ככל שהתפשטות גוברת כך גוברת גם ההתנגדות לפרויקט, ולכן גם קשה יותר להגן עליו – מבחינה צבאית ובינלאומית גם יחד. במובן זה, פעולות ההרתעה שישראל מבצעת – או "פעולות התגמול", כפי שהן מכונות – פותרות זמנית את הבעיות שהיא עצמה יצרה. בד בבד, התגובה האלימה של הפלסטיני, כמו זו של כל יליד אחר, מגבשת ומחזקת את הסולידריות הלאומית היהודית ומזינה את תפיסת העצמי אשר מגן על עצמו.

אבל פעולת ההתפשטות המתמשכת הפכה ממוצר לוואי לחלק ממהותו של העצמי המגן על עצמו. ההתנחלויות אינן סרח עודף חולה על גופה הבריאה של המדינה – הן הן גופה של המדינה. ביטחון המדינה הוא למעשה ביטחון המתנחלים. העצמי המגן על עצמו מכונן הן על ידי פעולת ההתפשטות הן על ידי ההגנה על ההתפשטות הזאת. גם אותם חלקים בציבוריות הישראלית שמתנגדים לכיבוש, או שהתנגדו לו היסטורית, מובלים להגנה על פרויקט מתנחלי מתפשט שהפך למהותה של המדינה. מאחר שהם מוצאים את עצמם מגינים על מדינה שכבר אינה יכולה לזהות את עצמה בנפרד מהפרויקט ההתפשטותי האלים הזה, גם הם מכוננים על ידי ההיגיון המתמשך של הגנה עצמית בלי לשים לב שהעצמי הזה משתנה והולך. ולכן טענתה של ישראל בדבר הגנה עצמית אינה ברורה לי עד תום (אם כי אני מצליח להבין את ההיגיון הבסיסי המוביל אותה): על מה בדיוק ישראל מגינה? איפה היא ישראל ומה נכלל בה? מה גבולותיה? הפיתוי לקבל את הטענה להגנה עצמית טמון בדימוי של הגנה על קטינים וחסרי ישע כקורבנות במתקפת חמאס, ואכן היו קורבנות כאלה. אבל ישראל איננה מורכבת רק מקטינים חסרי ישע, והיא אינה רק מדינה אלא פרויקט התפשטותי מתמשך. הגנה על ישראל היא גם הגנה על ישראל המנשלת, הכובשת וההורסת.

שתי רמות של טיעון

במשפט הבינלאומי, וגם במשפט האזרחי, יש מרכיב המאפשר את התפתחותו של עיוורון כזה ביחס לזכות להגנה עצמית ונותן לו היגיון פנימי וקוהרנטיות מסוימת. סימנים להיגיון הזה אפשר למצוא בהבחנה הקלאסית של המשפט הבינלאומי בין מלחמה צודקת (*jus ad bellum*) ובין שאלת התנהלותה של המלחמה עצמה ומה שמתקרא "צדק במלחמה" (*jus in bello*). שאלת צדקתה של המלחמה אין בה לכאורה כדי להשפיע על המותר והאסור במהלכה. כללי המלחמה האוסרים על פגיעה באזרחים חלים על שני הצדדים: הן על הצד הנלחם מלחמה צודקת, הן על זה הנלחם מלחמה לא צודקת. גם מי שנלחם מלחמה צודקת חייב להיצמד לכללי המלחמה ואסור לו לפגוע באזרחים. כך למשל, חייל של אוקראינה – שנלחם מלחמה צודקת – אסור לו להרוג אזרחים רוסים חסרי ישע. ברם, חייל של מדינה שלכאורה נלחמת מלחמה לא צודקת – "מותר" לו להרוג חיילים של צבא האויב; מותר לו במובן שהוא לא יועמד לדין. העובדה שמלחמתו אינה צודקת לא הופכת מעשה מותר – הריגת חיילים של האויב – למעשה "בלתי צודק". נוצרת כאן הבחנה חדה בין שאלת ההצדקה ההיסטורית של המלחמה ובין שאלת התנהלותה.³ חייל שנמצא במלחמה רשאי לירות בחזרה, ללא קשר לשאלת צדקתה של המלחמה. כללי התנהלותה של המלחמה משהים לרגע את השאלה ההיסטורית בדבר צדקתה. משמעות הדבר היא התפתחותו של היגיון פנימי ועצמאי לגבי כללי המלחמה, והקמת חומה בין ההיגיון הזה להיגיון ההצדקה. היגיון דומה, גם אם לא זהה, אפשר למצוא במשפט האזרחי הפרטי בשאלה של בעלות לעומת חזקה. נניח שאתה בעליו של נכס, ובהיעדרך בשעה שהיית בשנת שבתון בגרמניה פלשתי לנכס שלך. עם חזרתך ארצה – כעבור חודשים מרגע הפלישה – לא תוכל להפעיל כוח כדי להוציא אותי מיד מהבית. ולא זו בלבד; אם תנסה להפעיל נגדי כוח כזה, סביר להניח שאוכל להוציא נגדך צו שימנע ממך להפעיל כוח, ומטרתו לשמור על המצב הקיים עד אשר בית המשפט ידון במחלוקת בינינו לגבי שאלת הבעלות, בהנחה הסבירה שאני טוען כי יש לי בעלות על הנכס. בינתיים יש סיכוי שבית המשפט יקבע כי בשלב זה יש להשאיר את החזקה בידי מי שהיא נתונה לו כעת עד להכרעה סופית בעניין הבעלות. ייתכן כי תוצאה זו קשה לעיכול, אבל היא אינה נעדרת היגיון: אם אתה תזכה, אזי משמעות הדבר היא שבית המשפט מתגמל את מי שמשתמש בכוח אחרון. אם אזכה אני, משמעות הדבר שבית המשפט מתגמל את הפולש. מכל מקום, הכרעת בית המשפט בדבר השארת החזקה בידיי היא הכרעה זמנית בלבד, עד אשר תתברר תביעת הבעלות ותתקבל הכרעה סופית – ולא זמנית – לגבי המחלוקת. כאן אנו מוצאים היגיון דומה, אם כי לא זהה ממש, לזה שמבחינן בין מלחמה צודקת ובין צדק במלחמה: גם כאן יש השויה זמנית (של

3 ב"הצדקה היסטורית" הכוונה למטרתו של הצד שפתח בה – האם היא מטרה לגיטימית, או שמדובר במלחמה התקפית ולפיכך כזאת שאיננה צודקת, או שהמטרה הגנתית.

שאלת הבעלות, במקרה זה) והתמקדות במצב הרגעי (בשאלת החזקה, במקרה זה). לכאורה, לשאלת החזקה יש כאן היגיון עצמאי, כפי שלשאלת הצדק בהתנהלות המלחמה יש עצמאות יחסית לעומת שאלת צדקתה של המלחמה. לטיעונים המתמקדים בשאלת החזקה ובכללי המלחמה נקרא להלן טיעונים מסדר שני. לטיעונים המתמקדים בשאלת הבעלות – הזכות ההיסטורית – ובשאלת צדקתה של המלחמה נקרא טיעונים מסדר ראשון.

אין ספק שבעצמאות יחסית זו יש היגיון לא מבוטל, שכן בלעדיה כל השאלות וכל השיפוטיות יתנקזו לשיפוט אחד כאילו תשובה לשאלה האחת הייתה מנחה ומייתרת את התשובות לשאר השאלות. חשוב לנו להשאיר מרווח בין השיפוטיות, אחרת מי שמנהל מלחמה צודקת יוכל לעשות בה ככל העולה על רוחו בשמו של צדק זה. ההפרדה בין השיפוטיות מאפשרת לומר גם למי שנלחם מלחמה צודקת שהאמצעים שהוא נוקט הם בלתי צודקים. בלי היכולת הזאת להבחין בין שתי רמות של דיון תיוותר בידינו שאלה אחת ויחידה, והכרעה בה תטרף את כל התשובות. במצב כזה האמצעים יעקבו אחר המטרות באופן אוטומטי: שאלת החזקה תוכרע לפי שאלת הבעלות, ושאלת מה שצודק לעשותו במהלך מלחמה תוכרע לפי שאלת צדקת המלחמה. בכך יש בעיה מסוימת. יש חשיבות להפרדה בין רמות שונות של שיפוט, מכיוון שהפרדה זו מכריחה אותנו להתבונן בהווה – במה שקורה כאן ועכשיו – בלי שנצטרך לעסוק בשאלות לגבי איך הגענו לכאן, בשאלות של צדק היסטורי או בשאלות לגבי העתיד שאליהם אננו הולכים ולגבי פתרון בר קיימא למחלוקת. התמקדות בהווה מחייבת אותנו לבחון את כללי המשחק, או כללי המאבק, אם תרצו, או אפילו כללי המלחמה של כאן ועכשיו. התמקדות שכזאת משמעותה אבסטרקציה של הרגע הזה והפשטתו מהקשר היסטורי או משאלת הצדק ההיסטורי. מדיון זה עולה דווקא ההיגיון בעמדה הישראלית, שלפיה בלי קשר לשאלה למי שייכת האדמה הזאת – דהיינו השטחים שנכבשו ב-1967 – מתוקף הימצאותו של החייל במצב פגיע הוא זכאי להגנה עצמית, ומותר לו להתגונן ואף להרוג ללא קשר לשאלת הצדק ההיסטורי. ההבחנה בין שתי רמות של טיעון, המוכרת בתחומים שונים של משפט, מאפשרת לכאורה לחזק את העמדה הישראלית בהקשר של הגנה עצמית.⁴

אבל כוחן של ההבחנה ויכולת ההפרדה האלה, המשיגות מידה של אוטונומיה, הוא גם נקודת החולשה של התיאוריה הזאת. אם אכן נעניק עצמאות מוחלטת להווה על חשבון העבר, לשאלת כללי המלחמה לעומת צדקתה הראשונית של המלחמה, אזי אנו מושכים את ידינו משאלת צדקת הסכסוך ונותנים לצד החזק להילחם לפי אותם כללים שהצד החלש נלחם בהם, או מאפשרים לצד הצודק להילחם באותם כלים שעומדים לרשותו של

4 ברור כי גם הפלסטיני יכול ליהנות מהפרדה כזאת של הטיעון, וגם הוא יטען ללא קשר לשאלה צדקת המלחמה כי יש דברים שישאל אינה יכולה לעשות מכוח דיני המלחמה עצמם. אבל דומה כי הפלסטינים לרוב אינם נוקמים לטיעונים כאלה ומעדיפים טיעונים של צדק היסטורי.

הצד האחר.⁵ העצמאות של ההווה, של כללי הלחימה, יכולה להפוך למעין עריצות של היגיון שיסתיר ויעלים את שאלת ההצדקה ההיסטורית.⁶ אם לעיתים יש צורך להשהות את שאלת ההקשר הרחב – את הטענות מסדר ראשון – הרי ברור לנו כי בשלב אחר אין מנוס מלשוב ולבחון את ההקשר הזה, ולעסוק בשאלות מסדר ראשון כדי לא לתת לטיעונים מסדר שני לטרוף את כלל המרחב של הדיון. אמנם אי-אפשר להכריע טענות מסדר שני לפי אלה מסדר ראשון, אבל גם אי-אפשר שיהיו עצמאיים לחלוטין כאילו טענות מסדר ראשון אינם קיימים כלל.

אם נחזור למקרה של פלסטין וישראל, טיעון בדבר כללי המלחמה יקבע כי לא משנה למי שייכת הקרקע, מרגע שצד אחד תוקף את השני הגיון הסימטריה בדיני המלחמה מצדיק תגובה לתקיפה. מרגע שתקפת אותי מותר לי לתקוף אותך, ללא קשר לסיבת ההתקפה שלך – גם אם הסיבה היא שלקחתי לך את המחשב; הגיון ההפרדה בין רמות הטיעון מאפשר להשהות לרגע את שאלת הבעלות.

יש בעיות רבות בהבחנה זו, אבל הבעיה העיקרית במקרה של ישראל-פלסטין היא שהזמני נמשך כבר לכל הפחות 57 שנים (אם לא מאז הקמת המדינה או הצהרת בלפור). כך למשל, אם בדוגמה של בעיית החזקה בדירה אפשר להצדיק את הישארותו של הפולש עד שתידון השאלה ההיסטורית של הבעלות, במקרה של הפלסטינים לא נראה באופן דיון שכזה בשאלה ההיסטורית. גם אם במשפט מקומי אפשר להניח שבית המשפט ידון ויכריע בשאלת הבעלות ולכן שאלת החזקה היא זמנית, במאבקים בינלאומיים שאלת הטריבוונל מורכבת יותר. הנקודה הזאת פועלת לרעתה של ישראל, מכיוון שלטענה כי כללי המלחמה נפרדים משאלת הצדק ההיסטורי חייבת להתלוות נכונות לקבל את מרותו של טריבוונל

5 ברור כי ברוב המקרים קשה לקבוע בברור מי צודק ומי לא, שכן כל צד רואה את עצמו כצודק. זהו אחר הטיעונים לטובת התיאוריה של שתי רמות טיעון שמבחינה בין צדק במלחמה ובין מלחמה צודקת: מאחר שקשה לדעת מי צודק מבחינה היסטורית, אפשר לפחות לרסן את הצדדים הלוחמים ולמנוע מהם פעולות לחימה מסוימות. הקושי האפיסטמי לקבוע מי צודק ברובד ההיסטורי חזק יותר מזה הנוגע לכללי הלחימה, שכן אלה לכאורה ברורים יותר וקל יותר להסכים לגביהם. באשר למצב הישראלי-פלסטיני, אני מניח שברמה ההיסטורית הפלסטינים נלחמים מלחמה צודקת ביחס לאדמות שנכבשו ב-1967. את זאת אני קובע בין היתר על סמך הקונסנזוס הרחב למדי בקהילה הבינלאומית, לרבות האו"ם וארגוני זכויות אדם, שלפיו ישראל היא כוח כובש באדמות אלו וחייבת לפנותן. מי שיתעקש לטעון כי הקרקע הזאת שייכת ליהודים בגלל הבטחה אלוהית בת אלפיים שנה – אני מודה כי לטיעון כזה אין לי תשובה שתשכנע את הטוען לשנות את דעתו.

6 במונח "הצדקה היסטורית" אין כוונתי להצדקה של זכויות היסטוריות בנות אלפי שנים, אלא הצדקה במונח של נימוקים למלחמה צודקת. אני סבור כי יש בסיס לטענה שהדרישה הפלסטינית להחזרת שטחי 1967 היא צודקת. באופן כללי, הדיון כאן מתנהל עם אותו חלק בציונות הסבור כי הזכות להגדרה עצמית יהודית בפלסטין בנויה על טענות של צורך – בעקבות רדיפות היהודים באירופה – ועל צורכי ביטחון, הגנה עצמית ושמירה על תרבות יהודית. נקרא לכך "ההיגיון החילוני-ציוני". על פי היגיון זה, הבחירה בארץ ישראל (ולא בארגנטינה, למשל) נובעת מן הקשר הרוחני-תרבותי לארץ ישראל ולא דווקא מזכות הקניין על האדמה. את הציונים המאמינים כי יש להם שטר בעלות על הארץ מפני שחיו כאן לפני אלפיים שנה אפשר רק לשאול כיצד היה נראה העולם אילו כל עם ביקש לחזור למקום שבו חי לפני אלפיים שנה ולגרש את העם היושב שם כיום.

שיכריע בסופו של דבר את המחלוקת העיקרית. אחיזה ארוכת שנים בשטח כבוש ואי-קבלת מרותו של טריבונל כלשהו שומטות את הקרקע מתחת רגלי הטיעון של ישראל. ישראל טוענת כי מכיוון שבשבעה באוקטובר הפלסטינים תקפו (והם אכן תקפו), היא נתונה כעת במצב מתמשך של הגנה עצמית. והיא מעוניינת להישאר במצב כזה, מפני שהוא מספק לה טיעונים להתפשטות ולנישול, ודומני שזה מה שמסביר גם את התמשכותה של המלחמה. אבל זו אותה ישראל שאינה מוכנה לסגת מהשטחים הכבושים, ולא לפנות התנחלויות, וגם אינה מוכנה לקבל את מרותו של כל גוף בינלאומי שפועל על פי כללי המשפט הבינלאומי כפוסק בסכסוך. עמדה זו היא כעת עמדה רשמית הכתובה במסמכי היסוד של מדינת ישראל ובקווי היסוד של ההמשלה. למען האמת, זו הייתה עמדתן של ממשלות ישראל השונות לדורותיהן, להוציא הבדלים קטנים שהפכו משמעותיים קצת יותר בתקופה קצרה מאוד לאחר הסכם אוסלו. לכן ברובד הדיון בשאלה ההיסטורית, ברמת הטיעון מסדר ראשון, העמדה הישראלית ברורה: היא אינה מציעה כמעט דבר לפלסטינים. האם במצב דברים כזה תוכל לטעון טיעונים מסדר שני בנוגע לכללי המלחמה? האם תוכל לטעון להגנה עצמית? האם יש הגבלות על יכולתה לטעון טענה כזאת?

בטיעון להגנה עצמית המבוססת על כללי המלחמה יש היגיון כאשר הצד הטוען מוכן להכיר ברובד הצדק ההיסטורי, דהיינו ברובד הטיעונים מסדר ראשון, ולהגיע להסדר המתחייב בדין – במקרה הזה בדין הבינלאומי, המחייב נסיגה ישראלית מהשטחים הכבושים. אבל מדינה שמתעקשת שהשטחים שייכים לה מזמינה למעשה פעולות התנגדות להמשך הכיבוש. ובשעה שהיא מגיבה לפעולות ההתנגדות היא אינה מגינה על מדינת ישראל כפי שהיא מופיעה בדמיון – מדינה צרה בגבולות 1967 – אלא, בפועל, מגינה על זכותה להמשיך את הכיבוש; ולא סתם כיבוש, אלא נישול יומיומי של קרקעות תוך כדי שימוש באלימות ממוסדת. כדי לטעון טענה של הגנה עצמית בתום לב, הצד הטוען חייב להראות כי עשה כל אשר ביכולתו כדי לחמוק ממצב המלחמה בכלל וממצב שבו הוא נדרש להתגוננות בפרט. אבל מי שמתעקש להכניס את עצמו להתגוננות מתמדת ומאריך את המלחמה עד לאין קץ, אינו יכול ליהנות מטענה זו. יש לטעון אותה בתום לב, ומשמעותו של תום לב בהקשר כזה היא ניסיון כן לסיים את מצב המלחמה, דהיינו ניסיון כן לסיים את הכיבוש. להכניס את עצמך מרצון למצב מלחמה ולאחר מכן לטעון להגנות הנובעות ממצב כזה – טענות להגנה עצמית – זהו מהלך שנגוע בחוסר תום לב.⁷

7 ברור כי באוקטובר ישראל לא יזמה וחמאס הוא שפתח במלחמה, אבל ברור גם כי זה רק חלק מהסיפור. הסיפור ההיסטורי הוא מלחמה מתמשכת, מעל חמישים שנה, נגד הפלסטינים.

זכות ההתנגדות תחת כיבוש

אבל ישראל נסוגה מעזה. על אדמת עזה לא היה אף לא חייל ישראלי אחד במשך שנים רבות, ולכן השיחה על מאבק נגד הכיבוש איננה במקומה. מסגרת הדיון האנטי-קולוניאלי פשוטה מדי. כך הטיעון מתחיל ומכאן הוא מתפתח. זו אינה מלחמה אנטי-קולוניאלית וגם לא נגד הכיבוש, והיא איננה נגד הכיבוש הישראלי שהתרחש ב-1967 אלא, לטענת הפלסטינים, נגד הכיבוש הישראלי ב-1948, והמטרה איננה לשחרר את עזה אלא לשחרר את יפו; לא את ג'נין, אלא את חיפה. המניע של חמאס אינו מחאה נגד עוול שנגרם בגלל הכיבוש. המניע עמוק הרבה יותר, הוא נוגע לתפיסה אידיאולוגית עמוקה, והוא חלק מהמלחמה הגלובלית בין המזרח למערב ובין איראן לארצות הברית ומניסיון הגמוני של איראן לשלוט באזור הזה של העולם. יש שני עולמות, שתי תרבויות, ואין מנוס מלהודות בכך. בל נשלה עצמנו, אנו היהודים, שלו רק ניסוג עוד קילומטר ועוד קילומטר ייפתרו כל הבעיות. מעזה נסוגנו וקיבלנו טילים בתמורה. ניסינו הכול, אבל אין פתרון. לא נעים להודות בכך, אבל נצטרך לחיות על חרבנו – זו המציאות שנכפתה עלינו וזה גורלנו. הימין צדק כל הדרך והשמאל שגה באשליות וסירב להסתכל למציאות בעיניים.

יש להתמודד עם ההיגיון הזה. מתקפת חמאס בחלקה האזרחי, נגד ציבור לא חמוש, חזרה ועוררה פחדים קיומיים אלו. ברור לי כי בכך היא לא תרמה לתהליך של דה-קולוניזציה. להכניס את כל היהודים לחרדה קיומית לא יעזור לתהליכי דה-קולוניזציה. חרדות כאלה מאחדות את הרוב היהודי מאחורי גדרות הגטו האתנודתי הצבאי ואינן מקדמות תהליכים שאמורים להביא לחיי שוויון, חירות וכבוד. יתרה מזו, העובדה שהפעולה של חמאס בוצעה בתוך שטחי 1948 ולא בשטח כבוש עוררה חרדות עמוקות עוד יותר; הישראלים חשבו כי אין מחלוקת באשר לאדמות 1948, ופתאום מתברר ששום דבר אינו מובן מאליו.

אכן, ישראל נסוגה מעזה ובמשך שנים רבות לא היה חייל ישראלי על אדמתה. אבל מצור הדוק – יש. שליטה במים, באוויר ובכניסה וביציאה מעזה – יש. שליטה בחשמל, ברשתות האינטרנט והסלולר – יש. אם כיבוש פירושו נוכחותם של חיילים על אדמת עזה, אזי אולי אין כיבוש. אבל בית כלא אינו מוגדר מכוון נוכחותם של סוהרים, אלא מכוון השאלה מי מחזיק בידו את המפתח. כל עוד אין הגדרה עצמית – יש כיבוש. כיבוש בהקשר זה הוא קטגוריה שיורית: כל עוד העם אינו מצליח להגדיר את עצמו ולשלוט בחייו, יש כיבוש. אינני מציע כי עצמאות והגדרה עצמית נגזרים רק באופן שלילי, כלומר מתוך היעדרו של כיבוש; אני מציע כי כיבוש הוא כל דבר שמפריע להגדרה עצמית.⁸

יתר על כן, נדמה לי כי הדיון לגבי הנסיגה מעזה חורג לעיתים מהפרופורציה הראויה לו. עזה והעותים הם חלק בלתי נפרד מהעם הפלסטיני. ישראל כפתה וכופה עליו פרגמנטציה,

אבל הוא אינו חייב לקבל אותה. כל עוד העם הפלסטיני כמכלול אינו מצליח לפתור את שאלתו הלאומית ולהגדיר את עצמו במדינה עצמאית, הרי הוא נמצא תחת כיבוש. בהקשר זה, ההפרדה בין עזה לגדה המערבית מטעה. כל המסמכים הבינלאומיים, החלטות האו"ם 242 ו-338, היוזמות הפוליטיות השונות החל בהסכם אוסלו, דרך תוכנית קלינטון ומפת הדרכים של בוש וכלה ביוזמה הערבית – כולם מתייחסים לשטחים שנכבשו ב-1967 כאל יחידה פוליטית אחת שעתידיה אמור להיות אחד. לכן כל עוד נמשך הכיבוש בגדה המערבית, העם הפלסטיני נתון תחת כיבוש. כיבוש הוא שלילת ההגדרה העצמית. הזכות להגדרה העצמית היא זכות קולקטיבית, ובעל הזכות הוא קבוצה ולא אוסף של יחידים. אם ישראל תיסוג מכפר אחד אבל תמשיך להיות נוכחת בכפר אחר, היעלה אז על הדעת לטעון כי לכפר שממנו כבר נסוגו הכוחות הצבאיים אין זכות להתנגד לכיבוש? ישראל מבקשת לחלק לקבוצות את העם הפלסטיני הנתון תחת כיבוש ולהעניק לכל קבוצה סטטוס שונה, אבל הפלסטינים אינם חייבים לקבל תכתיב כזה וגם המשפט הבינלאומי אינו חייב לקבל הבנה כזאת של מצב הדברים. המשך הכיבוש הישראלי בגדה המערבית, פעולות ההרג המסיביות, הנישול המתמשך של האדמות, התפשטות התנחלויות, כל מה שמתרחש בגדה ובירושלים, ההתקפות על המקומות הקדושים בירושלים – כל אלה יכולים, לדעת, להצמיח בתנאים מסוימים זכות התנגדות לפלסטיני שחי בעזה. פעולת התנגדות כזאת אינה חייבת להגן על האדם הספציפי עצמו; היא עשויה לנבוע מהצורך להגן על עמו ועל הפרויקט הלאומי שלו. אם מחר יכבוש גודר פלסטיני את תל אביב, לא נראה שיהיה הגיוני לצפות מתושבי נהריה שלא לפעול מפני שאיש לא פגע בהם ולא כבש את אדמותיהם; דומני כי במקרה כזה, טענתם של תושבי נהריה תהיה משכנעת – כל פגיעה בחלק מהפרויקט הקולקטיבי היהודי-ישראלי פירושה פגיעה בכל איבריו, החלשה שלו ואיום עליו.

אבל זכות ההתנגדות אינה מקנה הרשאה להרוג ללא הבחנה ולפגוע בחסרי ישע. גם אם המשפט הבינלאומי מתיר לעיתים להשתמש באלימות במאבקי שחרור, ברור כי שימוש כזה יכול להיות כלי אחרון. ייתכן ששאר צורות המאבק שהפלסטינים ניסו לא צלחו ושלשים שנות משא ומתן לא הניבו פרי, וייתכן כי יש למצות עד תום אפיקי דיפלומטיה. כמו כן, לא כל צורות האלימות הן היינן הן, גם אם כולן בעייתיות. אין דין פגיעה באזרחים כפגיעה בחיילים בשדה קרב, ואין דין פגיעה בתשתית כפגיעה בחיי אדם. מאבקים צודקים אינם רישיון להרוג. גם אם המאבק צודק – והמאבק הפלסטיני במהותו ובעיקרו הוא ללא ספק מאבק צודק לחירות ולעצמאות – יש צורך במגבלות. אינני רוצה כלל להטיף כאן מוסר למי שנמצא תחת כיבוש ולמי שאיבד את רוב משפחתו בהתקפות ישראליות ולומר כיצד עליו להיאבק, אבל גם מי שנמצא תחת כיבוש מן הראוי לו לחשוב על האמצעים שהוא נוקט, שכן המחשבה כי יש לסובייקט קיום עצמאי אונטולוגי נפרד מהאמצעים שהוא נוקט יכולה להיות מטעה. האמצעי הופך להיות חלק מהסובייקט המשתמש בו. האמצעי "משתמש" ומכונן את אותו סובייקט. יתרה מזו, הרי ברור כי הפלסטינים לא ייעלמו (אם

כי לדעתי ישראל כן מנסה בעזה להעלים פלסטינים) וגם היהודים לא, ולכן גם אם יוצאים למלחמה האכזרית מכולן יש צורך לחשוב על היום שאחריה, שבו הם ישבו וידברו. חייבים להשאיר מקום לשיחה הזאת, ומידה של אמון מינימלי שבאמצעותו אפשר לקיים שיחה. כדי לא להפוך את המלחמה למלחמה טוטלית קיומית חייבים להשאיר אופק מסוים, צר ככל שיהיה, שיכול להכיל את שני הצדדים גם יחד בעולם הזה. דברים אלו נכונים לחמאס, אבל הם נכונים ביתר שאת לגבי ישראל, שהורגת בסיטונאות ואינה מנסה אפילו לדמיין קיומו של מחר כלשהו שיש בו מקום לפלסטינים. לא נראה לי כי ממה שישראל הממוסדת עושה במשך שמונת החודשים שחלפו מאז תחילת המלחמה אפשר להסיק שהיא חושבת שיש מקום לשיחה או לאופק כלשהו. בל נשכח שבסופו של דבר אלימות הוא שם המשחק שישראל מצטיינת בו, ובל נשכח שהכיבוש הוא אלימות ממוסדת וממושכת.

השיחה האפשרית

שיחה על מה מותר ומה הגיוני לעשות במסגרת מאבק צודק לשחרור לאומי יכולה להתנהל באופן קונסטרוקטיבי רק בין מי שבאמת חושבים כי יש כאן מאבק פלסטיני צודק לשחרור לאומי. אז עולה השאלה מהם הכלים הראויים, ההגונים והאפקטיביים במאבק צודק כזה. אבל מי שחושב מלכתחילה שהמאבק איננו צודק מראשיתו וכי כל דרכי המאבק של הפלסטינים וכל פעולותיהם הם בגדר טרור מתמשך – הדיון עימו מיותר, ודרישתו מהפלסטינים לגנות את מעשי החמאס נשמעת מפוקפקת. מי שמבקש גינוי כזה מפלסטיני או ערבי, ראוי שיציין תחילה מהן צורות ההתנגדות הלגיטימיות. מי שסבור שכל צורות ההתנגדות הן מעשי טרור מרוקן לחלוטין את המונח ממשמעותו.

וכעת לטענה הסבוכה ביותר – הטענה הקיומית ממש, שלפיה הפלסטינים רוצים את יפו ולא רק את עזה וג'נין וכי הכיבוש איננו חזות הכול וכי שורשי המאבק והסכסוך עמוקים הרבה יותר מכפי שאפשר לדמיין. אני חושב שיש מן האמת בטענות האלה. הסכסוך אכן לא החל ב־1967 אלא לפני כן, לכל הפחות ב־1948 אם לא ב־1917, עם הצהרת בלפור והפיכת הפרויקט הציוני לפרויקט קולוניאלי לאומי בגיבויה של מעצמת־העל בריטניה. יתר על כן, לפלסטינים אכן יש טענות ותביעות לגבי יפו וחיפה, ונכון ששאלת הכיבוש אמנם מרכזית אבל איננה היחידה. במובן הזה יש מידה של צדק בטענת הימין הישראלי ששורשי הסכסוך עמוקים יותר. אבל אין פירושו של דבר שהימין צודק במסקנות שהוא גוזר מכך.⁹

9 לטענתי, מה שמשותף לימין "קיצוני" ולשמאל "קיצוני" הוא הבנה שורשית של עומק הסכסוך ושורשיו ההיסטוריים, לרבות מרכזיותה של הנכבה. ההבדל הוא ביחסם כלפי פתרון אפשרי עתידי: הימין קובע שהואיל והמחלוקת עמוקה אין מקום לשום פשרה ויש להמשיך במלחמת קיום, ואילו השמאל גורס שאין מדובר במשחק סכום אפס. שמאל "קיצוני" יחשוב אולי שהפתרון הוא מדינה אחת שווה לכולם, ואילו שמאל ציוני יציע את פתרון שתי המדינות.

אבל יש לשים לב לכמה היבטים של הטיעון הזה בדבר עומק הסכסוך, שמחזיר אותנו ל-1948. היבט אחד הוא שטוענו אינם מתייחסים כלל לשאלה אם בתביעות האלה של הפלסטינים בנוגע לאירועי הנכבה, לנכסים שהשאירו מאחוריהם ולאובדן הגדול שלהם יש אלמנט של צדק. דומני שמה שמסתתר מאחורי הטיעון הוא פחד קיומי: טיעוני הפלסטינים מאיימים על הקיום הקולקטיבי היהודי-ציוני (כפי שקולקטיב ציוני נתפס בעיני מרבית היהודים-ציונים), ולכן לא רק שאין לקבל אותם, אלא אין מקום להקשיב אליהם מלכתחילה. עמדה זו מניחה במובלע שתביעות הפלסטינים אינן צודקות, אבל רק במובן מסוים של צדק: צדק ליהודים. דומני כי מי שמחזיק בגישה כזאת מחזיק בתמונת עולם טרגית לגבי מושג הצדק, שלפיה אין צדק לכולם שיוכל לספק הן את תביעות הפלסטינים הן את תביעות הציונים; יש צדק ליהודים וצדק לפלסטינים, ואם עלינו לבחור בין השניים – בדיוק כפי שכתב ז'בוטינסקי ב"על קיר הברזל" – אזי נבחר בצדק ליהודים. גישה זו עשויה להודות כי מנקודת מבטם של הפלסטינים הם אכן צודקים, אבל אין סיבה לאמץ את נקודת המבט של הפלסטיני, וגם אין נקודת מבט ניטרלית אוניברסלית וגלובלית. הכלל הראשון של הצדק הוא לשרוד ולהתקיים, ובעולם של איומים הצדק מחייב קודם כול שרידות. כל הציונות כולה מושתתת על אי-אמון באומות העולם ובשוויון שהובטח ליהודים באירופה הנאורה. צדק מניח את דבר עצם הקיום, ואת זה חייבים להבטיח תחילה.

אבל מעבר לכך, אכן ייתכן כי יש משהו מפחיד וקיומי בדרישות הפלסטינים, ולדעתי אין כל סיבה שהפלסטינים לא יכירו בכך שחלק מתביעותיהם אכן מפחיד ומאיים. השאלה היא מה עושים עם הפחד הזה. אני מציע הלך מחשבה הפוך: במקום לחשוב על תביעת הצדק הפלסטיני כעל איום קיומי ובכך לסתום עליה את הגולל, אפשר לחשוב אם צורת הקיום הציונית הקולקטיבית מבוססת על אי-צדק מתמשך; ובמקום לשלול את התביעה הפלסטינית כאיום קיומי ותו לא, אפשר לשאול אם ניתן לשנות את מהותו של הקיום היהודי-ציוני כך שלא תהיה בלתי צודקת. דהיינו, העובדה שטענה מסוימת היא מאיימת אין פירושה בהכרח שהטענה אינה צודקת, והעובדה שטענה היא צודקת אין פירושה שהטענה אכן מאיימת. יש צורך להכיר גם בצדק וגם באיום.

קו מחשבה כזה אכן מפחיד. כל ויתור על פריבילגיות וכל שינוי בסטטוס קוו מפחיד, שכן מי שגדל והתקיים בצל משטר שמעניק פריבילגיות לקבוצתו על חשבון קבוצה אחרת, יזהה בסופו של דבר את הקיום עם הפריבילגיה ויאבד את יכולתו לחשוב על קיום שאיננו פריבילגי. כך עם הלכנים בדרום אפריקה, כך עם בעלי העבדים, וכך אפילו עם האריסטוקרטיה במאה התשע-עשרה בשעה שזכות הבחירה ניתנה להמונים.

ואולם אין מנוס מלהודות כי יש לפלסטינים בעיה מסוימת. עניינם צודק (לפחות בעיניהם), וצדקת עניינם עומדת בעוכריהם. ננסה את התרגיל המחשבתי הבא: נניח בצד את החרדה הקיומית היהודית (חרדה שתלך ותתחזק עם ההרג ההמוני בעזה). דומני שיש לא מעט היגיון בדרישת הפלסטינים לקבל את נכסיהם בחיפה וביפו – ואכן יש

לפלסטינים תביעות כאלה, מעבר לתביעות שיש להם לגבי השטחים שנכבשו ב-1967. אבל התביעות האלה הופכות, לדעתי, למכשול. מדוע? כי התזה הנגדית הציונית גורסת שאם יש לפלסטינים תביעות על יפו, אזי תביעותיהם קיומיות ולכן אין סיבה לוותר גם על שטחי 1967, ויש להמשיך את הפרויקט ההתנחלותי – המלחמה היא על הארץ כולה ולא על חלקה; או שנזכה בכולה או שנפסיד אותה. אבל בעזרת האל נזכה בכולה, שכן אלוהים הוכיח בכמה הזדמנויות עמידה איתנה לצד עם ישראל.

הנובע מכך הוא שאילו הבעיה היחידה של הפלסטינים הייתה השטחים הכבושים ב-1967 ולא היו להם שום טענות בתוך גבולות ישראל, אזי מצבם היה לכאורה טוב הרבה יותר: סיום הסכסוך היה מחייב בבירור את סיום הכיבוש, ישראל הייתה חוזרת אל גבולותיה כישות עצמאית לא כובשת, והשטחים היו חוזרים לבעליהם. הסוגיה כולה לא הייתה נתפסת כשאלה קיומית. מתברר שהעובדה שיש לפלסטינים תביעות צודקות רבות מדי יוצרת עבורם בעיה. יהיו מי שיטענו ההפך: העובדה שיש להם תביעות גם בתוך ישראל מחזקת בסופו של דבר את יכולת המיקוח שלהם, שכן יש להם על מה להתפשר, ודווקא העובדה שמעל ישראל מרחף איום קיומי אולי תביא חלק מהישראלים להתפשר כדי להציל ולהבטיח את מה שכבר הושג בגבולות 1948. אינני מסכים עם הטענה הזאת, שכן מרבית הישראלים חושבים כי ישראל תנצח במאבק הקיומי הזה ולכן לרובם אין מניעה לנסח את הסכסוך כקיומי. הגדרת הסכסוך ככזה מזינה מוסרית ופוליטית את המשך ההתפשטות, ומה שנותר הוא רק תחושת אמיתית של סכנה קיומית המזינה כוחנות ותוקפנות ישראלית. הבעיה של הפלסטינים בהקשר זה היא שיש הבדל בין מה שהם יכולים לקבל ובין מה שהם יכולים להציע מראש ולהניח באופן גלוי וברור על השולחן. במה דברים אמורים? דומני, אף שלא ערכתי סקרים בעניין, כי יש בעם הפלסטיני רוב גדול שיקבל הסדר של מדינה פלסטינית בשטחים שנכבשו ב-1967, עם זכות שיבה למדינה הפלסטינית שבירתה ירושלים, הכרה בעוול של הנכבה ופיצויים. אפילו מנהיגי חמאס הודיעו כי יהיו מוכנים להתפרק מנשקם אם תקום מדינה כזאת. אבל מנהיגי פלסטיני יתקשה מאוד להציע מראש הצעה מפורשת כזאת, שכן היא כרוכה בויתור על זכות השיבה, ואין סיבה לוותר מראש על זכות השיבה – במיוחד כאשר ישראל אינה מכירה בעצם הזכות; מדוע לוותר על זכות שיששראל ממילא אינה מכירה בה? מבחינה זו יש הבדל בין המקרה של פלסטין ובין זה של דרום אפריקה, שכן שם הייתה להנהגה השחורה דרישה מובהקת וברורה: לכל אזרח זכות הצבעה שווה – דרום אפריקה לכל הדרום-אפריקאים. בהירות הדרישה עזרה לקונגרס הלאומי האפריקאי, בהנהגתו של נלסון מנדלה, לחדד את הדיון ולפצל במרוצת הזמן את הקהילה הלבנה, והציב בפניה ברירה חדה: או המשך האפרטהייד ומאבק מבית ומחוץ, או שוויון לכולם. הבהירות והחדות היו מקור לכוח.

במובן זה, היו אלה השחורים שהציגו את הנוסחה המאפשרת את סיום משטר האפרטהייד. לפלסטינים קשה להציג נוסחה שכזאת, לפחות בשלב זה ובחדות הזאת. הדבר

נובע בין היתר מן הקושי לוותר מראש ובחינם על דרישה צודקת בעניין זכות השיבה, אבל גם מכך שבכל פעם שהפלסטינים ניסו להציג עמדה מתפשרת ישראל הקשיחה את עמדותיה, ומי שמתפשר אינו זוכה ליד מושטת. הליך אוסלו הוא ההוכחה לכך; שלושים שנות משא ומתן לא הובילו לשום מקום. יתרה מזו, גם כאשר העולם הערבי כולו, ולא רק אש"ף, הציג עמדה התומכת בפתרון שתי מדינות כפי שזו באה לידי ביטוי ביוזמה הערבית מלפני עשרים שנה – גם אז ישראל התעלמה מן היוזמה, הקשיחה את עמדותיה והמשיכה ביתר שאת בפרויקט ההתיישבותי שלה. יצוין שאותה הצעה אושרה לאחרונה בוועידת המדינות האסלאמיות בהשתתפותה של איראן, ובכל זאת ישראל לא הגיבה להצעה. מכל מקום, יש לשים לב לכך שישראל מנכסת בשיטתיות את האמביוולנטיות הכרונית הזאת של הפלסטינים בטענה שהפלסטינים אינם מוכנים לפשרה, בשעה שלמעשה ישראל היא שאינה מוכנה לה.

לפיכך, מי מן הציבוריות הישראלית שמבקש הוכחות לכך שהמאבק הוא קיומי – ימצאו לו תמיד סימוכין, אבל הצד הישראלי חייב גם לשאול את עצמו באיזו מידה הוא תורם להנצחתו של הסכסוך כקיומי. לסכסוכים אין מהות אונטולוגית. העמדה הפלסטינית ניזונה ומתפתחת מזו הישראלית, וגם ההפך הוא הנכון. אבל עם זאת, הואיל וישראל בגיבוי ארצות הברית היא הצד החזק במשוואה, ברור שכוחה לעצב את השיחה ואת עמדותיהם של הפלסטינים רב הרבה יותר. לכן לדעתי השאלה איננה אם הסכסוך הוא קיומי או לא, כאילו היה מדובר בשאלה ממדעי הטבע – האם הארץ מסתובבת סביב השמש או שמא השמש היא שמסתובבת סביב הארץ. השאלה היא בראש ובראשונה פוליטית ומעשית: האם אנו, שני העמים שחיים על אדמה זו, מעוניינים להפוך את הסכסוך לשאלה קיומית של משחק סכום אפס? אם התשובה שלילית, אזי עלינו לשאול מה המחיר שיש לשלם כדי שהסכסוך יחדל מלהיות קיומי. ייתכן שיהיה צורך לשנות משהו בצורתו ובמהותו של הקיום היהודי בפלסטין, ויש לשאול איזה שינוי מתבקש. ברור שתידרש גם מחשבה פלסטינית וערבית לגבי אותה השאלה. אבל כדי שהפלסטינים יוכלו בכלל להתחיל לחשוב על שאלה כזאת עליהם לשרוד תחילה את מלחמת ההשמדה שהם עוברים כיום. ולכן קודם כול יש להפסיקה.

מכל מקום, קשה לדרוש מעם תחת כיבוש המתמודד עם מכונת מוות הרסנית את מה שאפשר לבקש מעם כובש החי במדינתו העצמאית וזוכה לגיבוי של מעצמות-על. אין כאן סימטריה, ואף שהעם הנתון תחת כיבוש אינו פטור מהצורך להציב חזון עבור שני העמים, אחריותו של העם הכובש גדולה לאין ערוך. אם נעז לרגע להסתכל אל העתיד, נראה שכדי לראות זיק קטן של אור חייבים לקרות שני דברים – הבנה יהודית ישראלית עמוקה שהפרויקט הציוני הוא פרויקט התיישבותי שקם והתפתח על חשבון הפלסטינים, והדבר מחייב תיקון היסטורי וסיום משטר הנישול והדיכוי; והבנה פלסטינית שדה־קולוניזציה היא תהליך שמהותו ביטול העליונות והפריבילגיות של יהודים, אבל לא ביטול היהודים

בפלסטין. הקולוניאליסט נשאר והקולוניאליזם הולך, ועם לכתו התואר "קולוניאליסט" אמור להפוך לתיאור היסטורי ותו לא, וכך גם התואר "ילידי". הבנה זו קיימת לדעתי במרבית החלקים של העם הפלסטיני. אבל כדי להניח את ההיסטוריה מאחורינו אנו חייבים להתמודד איתה, אחרת היא תחזור מהדלת אחרי שגורשה מהחלון – כפי שחזרה מעזה אחרי שסולקה באוסלו. מטרתו של תהליך כזה הוא בראש ובראשונה עצמאות, שחרור וכבוד לפלסטינים. בה בעת, הוא אמור לאפשר קיום יהודי קולקטיבי שאיננו קולוניאליסטי ושאינו בו עליונות. עד היום קיום יהודי ועליונות יהודית היו היינו הך. את הזהות הזאת חייבים לשבור. אם יש תפקיד לאינטלקטואלים יהודים הרי הוא, בין היתר, לנסח דמיון פוליטי ברוח זו.

בית הספר לממשל וחברה, המכללה האקדמית תל אביב-יפו,
הפקולטה למשפטים, הקריה האקדמית אוננו, ומכון ון ליר בירושלים

ביבליוגרפיה

בן יהודה, עמרי, ודוּתן הלוי (עורכים), 2023. עזה: מקום ודימוי במרחב הישראלי, תל אביב: גמא.

United Nations, 1993. *The Question of Palestine: Israel-PLO Recognition — Exchange of Letters between PM Rabin and Chairman Arafat*, September 9.