

על אפשרות הצדקה הומניסטית לציונות סקירת ספרו של חיים גנז "תיאוריה פוליטית לעם היהודי" (2013)

ספרו המעמיק של חיים גנז עוסק באפשרות של מתן הצדקה מוסרית לציונות על בסיס השקפת עולם הומניסטית. ההדגשה שלי על התיבה "אפשרות" מכוונת להדגיש שאין מדובר בטענות על העדיפות המוסרית של הזהות ו/או התנועה הציונית על זהויות אישיות ותנועות חברתיות אחרות, וודאי שלא על הטענה שזהויות ו/או תנועות אחרות אינן אפשריות או שאינן מוסריות. מדובר בשאלה הקודמת לשאלת הבחירה בין אלטרנטיבות, והיא שאלת עצם הקיום של האלטרנטיבה הציונית כאלטרנטיבה אפשרית במסגרת תורת מוסר הומניסטית.

כמובן שהשאלה הנ"ל אינה מעסיקה כלל את רוב הציבור היהודי בישראל, אשר גדל וחונך בסביבה בה השקפת העולם ההומניסטית כמעט ואינה קיימת וודאי שאין לה אחיזה משמעותית בזירה הציבורית. מערכת החינוך הישראלית משלמת מס שפתיים למושגי האזרחות והדמוקרטיה, אבל מושגים אלו הם כמעט ריקים מתוכן כאשר נעדר מהם הבסיס ההומניסטי. גם במדינות פשיסטיות אפשר לדבר על אזרחות ודמוקרטיה, אבל למושגים האלו יש מובן לגמרי שונה מאשר המובן שלהם בחברה הומניסטית.

מצד שני, אותו מיעוט בחברה הישראלית אשר נחשף להשקפת העולם ההומניסטית עשוי לתהות על שאלת היישוב של השקפת העולם ההומניסטית עם האידאולוגיה הציונית. התהייה הזאת עולה באופן טבעי מתוך הסתירה הגלויה שבין השקפת העולם ההומניסטית לבין המעש הציוני, ובפרט המעש הציוני של העשורים האחרונים. כמובן שעצם הסתירה בין מימוש מסוים של הציונות לבין ערכים הומניסטים לא מלמד על סתירה שבין האידאולוגיות הבסיסיות, אבל הוא ודאי מעורר את השאלה. (לנוכח העובדה הזאת, לא מפתיעה ההדרה של השיח ההומניסטי ממערכת החינוך הישראלית.)

הניסיון ליישב את השקפת העולם ההומניסטית (או "האידאולוגיה ההומניסטית") עם האידאולוגיה הציונית מעורר קשיים עד כדי כך שעולה השאלה האם ניתן בכלל להימנע מסתירה בין שתי האידאולוגיות הללו. ושוב, השאלה הזאת מעניינת בעיקר את מי שיש לו מחויבות לשתי האידאולוגיות הנ"ל. אולם, תוך כדי ניסיון לענות על השאלה הזאת, אומר המחבר מספר דברים שיש בהם עניין גם למי שאינו מחויב לאידאולוגיה הציונית.

שלוש תבניות של מחשבה ציונית

המחבר מזהה שלוש צורות של ניסיונות הצדקה לאידאולוגיה הציונית וטוען שרק אחת מהן מתיישבת עם השקפת העולם ההומניסטית. כל אחת מן הצורות הנ"ל מבוססת על תפיסת יסוד של האדם והחברה, מפרשת את ההיסטוריה היהודית והציונית, ומציעה דרכי פעולה בהווה ובעתיד. כל אחת מן הצורות הנ"ל היא לפיכך פרשנות אפשרית של הציונות, והמחבר מכנה אותן ציונות קניינית, ציונות היררכית, וציונות שוויונית.

הציונות הקניינית מבוססת על תפיסת עולם לאומנית ופשטנית של החברה האנושית. היא תופסת את האומות כקודמות לבני האדם המשתייכים להם, כאשר הקדימות היא תיאורית (ז"א מתייחסת למהות) ונורמטיבית (ז"א מתייחסת לפוליטיקה הרצויה). היא רואה את האומה כאורגניזם, ואת בני האדם כתאים באורגניזם הזה. היא מקישה (בפשטנות) מאופי היחסים הקיים בין אינדיבידואלים לאופי היחסים הקיים ו/או הראוי בין אומות. היקש זה הוא פשטני ביותר, וכך גם הבלבול בין מצוי לראוי. התפיסה הבסיסית הזאת הינה פרוטו-פאשיסטית, וכמובן שאינה ניתנת לישוב עם תפיסת עולם הומניסטית. המחבר מכנה את הציונות הזאת "קניינית" (כקיצור ל"מהותנית-קניינית") משום שהיא מבססת את טענותיה על זכות הקניין שיש כביכול לאומה היהודית על ארץ ישראל. (אני מעדיף את הכינוי "וולגרית")

בשל הפשטנות הבוטה של תפיסת העולם הזאת והגסות המחשבתית שמאפשרת לה שלא להבחין באופי המופרך של רשת טענותיה.)

בניגוד לצינות הקניינית אשר מסתמכת על תביעה פרטיקולרית של אומה מסוימת, לזכות מסוימת (קרי: קניין), על טריטוריה מסוימת, **הצינות ההיררכית והצינות השוויונית** מבוססות (שתיהן) על עקרון אוניברסלי: עקרון ההגדרה העצמית של עמים, שהם קבוצות של בני אדם אשר קודמים מושגית לקיבוצם לעמים. למרות שיש ויכוח על הצידוק המוסרי של עקרון ההגדרה העצמית על בסיס הומניסטי (ובפרט אם מפרשים את מושג העם באופן מהותני), נראה שאין סתירה גלויה בין הומניזם לבין עקרון ההגדרה העצמית של עמים.

הפער שבין הצינות ההיררכית לבין הצינות השוויונית מקורו בפרשנות של עקרון ההגדרה העצמית של עמים: **הצינות ההיררכית** מפרשת את העיקרון כמקנה זכות בלעדית על טריטוריה (אשר מדירה זכויות לאומיות אחרות על אותה טריטוריה), בעוד **הצינות השוויונית** מפרשת את העיקרון כמקנה זכות שאינה בהכרח בלעדית ומסכימה לשיתוף בטריטוריה במקרה בו קיימת זכות מתחרה על אותה טריטוריה. (לפיכך, אני מעדיף את הכינויים "צינות בלעדית" ו"צינות משתפת").

על העדיפות המכרעת של הפירוש השוויוני לזכות ההגדרה העצמית

המחבר מציג כמה הנמקות לעדיפות המכרעת של הפירוש השוויוני ("משתף") של זכות ההגדרה העצמית של עמים על הפירוש ההיררכי ("בלעדי") שלו. ההנמקה העמוקה ביותר מסתמכת על כך שפירוש עיקרון ההגדרה העצמית כמקנה זכות בלעדית סותר את עצמו, משום שהקניית זכות בלעדית ללאום אחד מאיינת זכות דומה של לאום אחר. כמובן שאין הסתירה הזאת עולה במקרה של זכויות לא בלעדיות. המחבר מסביר שעקרון ההגדרה העצמית של עמים מעניק שתי זכויות: זכות של אומה לאוטונומיה תרבותית ומוסדית בטריטוריית המחיה שלה, וזכות של מיעוט לאומי המרוכז באזור מסוים לפרוש ממדינה קיימת (ולהקים מדינת לאום משל עצמה), בפרט כאשר אומה זאת סובלת מדיכוי תרבותי ו/או אפליה ממוסדת במדינה הקיימת. אף אחת מן הזכויות הללו אינה זכות בלעדית. בפרט, לא סביר שהזכות לפרוש ממדינה תתיר בלעדיות ללאום הפורש במדינה החדשה, משום שבלעדיות כזאת תצדיק מיד פרישה נוספת של המיעוט הלאומי שנוצר במדינה החדשה.

מהי אם כן זכות ההגדרה העצמית אם אינה כוללת זכות בלעדיות? נראה שבמסגרת התפיסה הפוליטית הכוחנית השוררת במדינת ישראל, קשה להעלות על הדעת זכויות שאינן כרוכות בהפעלת אלימות פיזית או סימבולית על אחרים. אבל במחוזות אשר משוחררים מתפיסה זאת יאמר שמדובר בזכות לניהול חיים עפ"י התרבות הלאומית ובזכות לתמיכת המסגרות המדינתיות (לדוגמא: מערכת החינוך) בקיום זה. זאת אומרת, לקבוצות הזכאיות להגדרה עצמית (במקרה שלנו: היהודים והפלסטינאים) יש זכות לתמיכת מדינתית בניהול חייהם עפ"י התרבויות שלהן ובאבטחת הקיום הזה בעתיד.

אבטחת קיום התרבות היהודית במדינת לאום יהודית יכולה להצדיק יתרונות נקודתיים ללאום זה במישורים מסוימים וזאת כאשר היתרון הזה מתחייב מצורך קיומי ובכפוף לאיזון עם המחיר שנדרש לשלם הלאום הפלסטינאי. בפרט, על פי הצינות השוויונית, ניתן להצדיק יתרון מסוים רק באופן נסיבתי ועיניי ולא מתוך יתרון מבני ואוטומטי, וגם על הצדקה זאת חייב לחול מבחן הצורך הקיומי הממשי ומבחן האיזון עם עומק הפגיעה בצד השני. לדוגמא, כל עוד אין אמון בין העמים, ניתן להצדיק הקמת שתי מדינות לאום כך שבכל מדינה תמוסד מדיניות הגירה שקובעת מכסות לא שוות לבני שני העמים כך שישמר היחס המספרי ביניהם.

במדינת לאום יהודי אשר מתנהלת על פי הצינות השוויונית לא יהיה שום יתרון מוסדי ו/או מבני ללאום היהודי לעומת הלאום הפלסטיני. כל אחד מהם יהיה זכאי ליתרונות (כלפי קבוצות אחרות) בכל נוגע לחיים על פי תרבותו. התייחסות לא שוויונית של המדינה

ומוסדותיה אל אחד הלאומים הללו תהא דבר נדיר ותדרוש הצדקה מיוחדת. בפרט, יתרון נקודתי ללאום היהודי יחייב הצדקה קיומית ולא יוכל להיות מושתת על היררכיה/הגמוניה קבועה מראש וממוסדת. היתרון הכללי היחיד שיהיה ללאום היהודי במדינה כזאת ינבע מעצם היותו הרוב במדינה, מה שיבטיח לתרבותו ביטוי גדול יותר (אך לא בלעדי) במרחב הציבורי והפוליטי של המדינה.

סיבות חשובות יותר לעדיפות הפירוש השוויוני ("משתף") על הפירוש ההיררכי ("בלעדי") נובעות מן ההשלכות המעשיות של הפירושים השונים. בנקודה זאת יש להבהיר שפרשנות היא אקט יצירתי אשר מכונן מציאות, ולכן יש לבחון את אפשרויות הפרשנות על פי התוצאות שהן מובילות אליהן. מדובר אם כן בשיפוט מוסרי של תוצאות ולא בתיאור של עובדות קיימות. במקרה הנוכחי יש לבחון את התוצאות על פי תורת מוסר הומניסטית, משום שעקרון ההגדרה העצמית מוצדק מתוך ההשקפה הזאת ולפיכך כפוף אליה.

נקודת השוואה אחת הינה השוני **במצבם הממשי** של הפלסטינאים החיים במדינת לאום יהודית המתנהלת על פי הציונות השוויונית ("המשתפת") לעומת מצבם במדינה המנהלת על פי הציונות ההיררכית ("הבלעדית"). על פי הציונות ההיררכית, המדינה כוללת בתוכה מיסוד של אי-שוויון בין העמים ועדיפות אוטומטית לבני הלאום היהודי בכל דבר ועניין. המצב הממוסד של אי-שוויון יוביל בהכרח לפגיעות קשות יותר ושכיחות יותר במצבם הממשי של האזרחים הפלסטינאים, עד כדי הדרתם בפועל ממשאבים רבים, מאשר במצב של שוויון ממוסד ויתרונות הנובעים רק מיחסים כמותיים של רוב ומיעוט. לשם הדגמה ניתן להשוות בין מצבם הממשי של להט"בים החיים במדינה שבה יש מגבלות חוקיות ממוסדות המתייחסות לנטייה מינית לחייהם במדינה שבה אין מיסוד כזה, אך עדיין רוב הציבור הוא הטרוסקסואלי.

נקודת השוואה אחת הינה השוני **במצבם התודעתי** של הפלסטינאים החיים במדינת לאום יהודית המתנהלת על פי הציונות השוויונית לעומת מצבם במדינה המנהלת על פי הציונות ההיררכית. על פי הציונות ההיררכית לא יהיה ביטוי לתרבות הפלסטינית במוסדות המדינה ובסמליה, אשר יתנו ביטוי בלעדי לתרבות היהודית. מדובר בפגיעה קשה בבני אדם אשר חשובה להם זהותם הלאומית, ובהגדלת הניכור שלהם מן המדינה. הניכור הזה מתחבר לפגיעה באפשרות של פיוס היסטורי בין העמים, דבר שמחייב לגיטימציה לפשרה היסטורית ונכונות להקשבה לנרטיב של העם השני. הפירוש השוויוני של הציונות מקל מאוד על פיוס כזה משום שהוא אינו מאיין את זכות ההגדרה העצמית הפלסטינאית בשום שטח של פלסטיני ההיסטורית (ז"א השטחים שבהם ישב העם הפלסטינאי בעת היווצרות הזהות הלאומית שלו).¹ משום כך, פשרה היסטורית שתכלול שתי מדינות לאום וזכויות מיעוט לאומי לאוכלוסייה הפלסטינאית במדינת הלאום היהודי מתיישבת לחלוטין עם תפיסת הציונות השוויונית.² יתר על כן, הציונות השוויונית מסוגלת (מבחינה מושגית) להכיר בצדקת הטענות הפלסטינאיות, למרות שהן מתנגשות בטענות שלה עצמה. אכן, מצב של ניגוד בין טענות צודקות אינו נדיר כלל במציאות האנושית.

עקרונות יסוד להצדקת הציונות

הגיע הזמן לדון באופן שבו מצדיקה הציונות השוויונית את האידאולוגיה שלה, ובפרט לנוכח העובדה ההיסטורית של קיום עם פלסטיני שמולדתו היא אותה טריטוריה שהציונות מסמנת כמחוז חפצה. ההצדקה המדוברת צריכה להתיישב עם השקפת העולם ההומניסטית ולכן יש לפתוח בישוב עקרון ההגדרה העצמית של עמים עם ההשקפה ההומניסטית. ההצדקה המוצעת מסתמכת על האינטרסים של רוב בני האדם בזהותם הלאומית, אשר הם חווים

¹ תקופת היווצרות הזהות הלאומית הפלסטינאית אכן חופפת את תקופת היווצרות של הזהות היהודית המודרנית בעיקר בגרסתה הציונית. לעובדת יסוד זה תפקיד מכריע בהיסטוריה של הסכסוך הלאומי בין שתי התנועות הלאומיות שהוכרע בין השאר גם על ידי התבגרות מוקדמת יותר של התנועה הציונית. בפרט, לו הייתה אחת מן הזהויות הללו מגיעה לבשלות של ממש לפני תחילת היווצרות הזהות השנייה היה כל המהלך ההיסטורי שונה בתכלית.

² לא בכדי אינני מדבר על "זכויות מיעוט ליהודים במדינת לאום פלסטינאית". אין סימטריה בין מצבם של שני העמים, ובין ההיסטוריה של התיישבות הפלסטינאית והיהודית בשטחים שונים של ישראל ופלסטין.

כמרכזית להווייתם, בעניין שלהם לחיות במסגרת התרבות הלאומית שלהם, בטענה שעצם האינטרס הזה לא פוגע בבני אדם אחרים, ובצורך לסיוע מדינתי לשם קיום התרבות הלאומית.

ראוי להתעכב במקצת על כל אחד מן העמודים של הטיעון האחרון. ראשית, יש טענה על קיום אינטרס מרכזי מסוים של רוב בני האדם (ז"א: עניין בזהות הלאומית ובתרבות שלה). אפשר לטעון שהאינטרס הזה הוא תוצאה של מניפולציה של בעלי עניין, אבל המחבר סבור שההשקפה ההומניסטי צריכה (או למצער יכולה) לקבל את האינטרס הזה כמצב נתון שיש לכבדו. שנית, יש טענה שהאינטרס הזה לגיטימי וראוי לתמיכה משום שאינו מתנגש במהותו עם שום אינטרס אחר (וזאת בניגוד למצב בו לקבוצה חברתית אחת יש אינטרס לשעבד ו/או לדכא קבוצה חברתית אחרת). לסיום, נטען שיש צורך בסיוע מדינתי על מנת לספק את האינטרס הזה, משום שמדובר בשאיפה לנוכחות של הזהות והתרבות הלאומית במערכת החינוך הציבורית, במוסדות תרבות ציבוריים, ובמרחב הציבורי הממשי והסימבולי בכללותו.

השאלה הבאה מתייחסת לעם היהודי, ובפרט לאחדותו ומהותו. מנקודת המבט ההומניסטית, הלאום היהודי, כמו כל לאום אחר, אינו נתון אובייקטיבי, טבעי ובלתי משתנה אלא הבניה חברתית היסטורית. השאלה לכן מתייחסת לאפשרות של בני אדם בתקופות מסוימות לזהות את עצמם כשייכים ללאום מסוים, והטענה היא שהאפשרות הזאת הייתה ריאלית לגבי היהודים בסוף המאה התשע עשרה וודאי שהינה ריאלית כיום. הטענה הזאת אינה שוללת אפשרויות אחרות. לדוגמא, היהודים יכלו לזהות את עצמם כאזרחים של מדינת מושבם (למשל כגרמנים בגרמניה) או כמשתייכים לקהילה לאומית אזורית (למשל כשייכים ל"אומת היידיש" של מזרח אירופה).

הבחירה הציונית העדיפה זהות כלל יהודית, תוך טשטוש ההבדלים המהותיים בין הקיבוצים היהודיים השונים (כולל הפערים שבין התרבויות הקהילתיות השונות, הנסיבות המדינתיות השונות שבהן שכנו הקהילות הללו, והצרכים השונים שהתקיימות בנסיבות השונות האלו). המחבר טוען שאין לראות את הבחירה הזאת כמצוצה מן האצבע (משום שהיא הסתמכה על קשרים ממשיים ותודעתיים בין הקהילות השונות), ואין לראות אותה כפסולה מוסרית כשלעצמה (משום שהיא נראתה כאסטרטגיה מיטבית לפתרון מצוקות קיומיות (הקשורות לזהות היהודית) שהטרידו את רוב היהודים (ובעיקר את יהודי מזרח אירופה)). מכל מקום, הציונות בחרה בזהות היהודית ובתוכנית התיישבות בפלסטין (שזוהתה כמולדת הקדומה), ובנקודה זו עולה שאלת אפשרות ההצדקה המוסרית של בחירה זאת.

המחבר משעין את אפשרות ההצדקה של הציונות על שלוש רגליים, שכל אחת מהן חיונית לטיעון. **הרגל הראשונה** היא עקרון ההגדרה העצמית של עמים על פי פירושם השוויוני ("משתף") שנידון לעיל. **הרגל השנייה** היא התפקיד המרכזי של ארץ ישראל בזיכרון ההיסטורי של היהודים: זיכרון היסטורי זה מקשר את העם היהודי כולו עם טריטוריה מסוימת, והוא ייחודי במובן ששום טריטוריה אחרת אינה מאפשרת קישור כזה. יודגש שההיסטוריה הקדומה משמשת כאן כבסיס לבניית זהות ולא כבסיס לתביעת בעלות. **הרגל השלישית** היא מצוקת היהודים (בעיקר במזרח אירופה) בתקופה המדוברת, מצוקה קיומית אשר משמשת בסיס ל**טענת הכורח**: בפרט, החל משנות העשרים ועד סוף שנות הארבעים של המאה העשרים הגיעה מצוקת היהודים באירופה לרמה בלתי נסבלת בלא שתהיה למצוקה זו כל פתרון סביר מלבד הגירה לפלסטין (ע"ע מכסות ההגירה המוקטנות בארה"ב וכמובן השואה). אכן, נראה שלגלי הבריחה מאירופה הקרויים "העלייה הרביעית" (במחצית השנייה של שנות העשרים), "העלייה החמישית" (בשנות השלושים), ו"ההעפלה" (בשנות הארבעים), ובעיקר לשתי האחרונות, לא הייתה אלטרנטיבה ריאלית אחרת.

המחבר אינו טוען שהפלסטינאים היו צריכים לשלם את מחיר המצוקה הזאת ולהסכים להגירה יהודית לפלסטין. נהפוך הוא, התנגדותם להגירה זו מובנת וניתנת להצדקה. אלא

שלמרות התנגדות זאת, ניתן להצדיק את ההגירה על בסיס טענת הכורח (ז"א מתוך חוסר כל ברירה ריאלית אחרת לקיום הן במישור האישי והן במישור הקבוצתי/לאומי).

המחבר מדגיש שאפשרות ההצדקה של הציונות – כאסטרטגיה כללית – בתקופה המדוברת אינה גוררת הצדקת כל המעש הציוני בתקופה הנ"ל ודאי שלא בתקופות מאוחרות יותר. ההצדקה של האסטרטגיה הציונית מבוססת באופן מהותי על טענת הכורח, שהינה טענה מאוד קיצונית שיש להשתמש בה באופן הכי מצמצם שאפשר. בפרט, על ידי טענת הכורח ניתן להצדיק את ההגירה לפלסטין (בתקופה המדוברת) וכן את הלחימה בשנים 1947-49, אבל אי-אפשר להצדיק את הסירוב לחזרת הפליטים מן המלחמה הזאת ודאי שלא את פשעי המלחמה שבוצעו במהלך הלחימה.³

עולות הציונות

כפי שצריך להיות ברור ממה שנאמר עד עתה, עצם ההתיישבות הציונית בפלסטין ודאי ההשתלטות על חלקים נרחבים ממנה היא עוול לעם הפלסטינאי, אלא שעוול זה ניתן להצדקה (במובן של הצדקה אשר אינה מאיינת את טענות הנגד אלא רק מציבה מולן הגנה מן הצדק). את הסירוב לחזרת הפליטים לאחר מלחמת 1947-49 לא ניתן להצדיק מבחינה מוסרית, ובפרט לא ניתן להצדיק זאת על בסיס טענת הכורח.

כזכור, תכנית החלוקה, אשר התקבלה על ידי ההנהגה הציונית, כללה מיעוט ערבי גדול בשטח אשר הוקצה למדינה היהודית. אם לא היה כורח שחייב התנגדות לגודלו של המיעוט הזה בשנת 1947, ודאי שכורח כזה לא נוצר בשנת 1949: ההתנגדות הפלסטינאית והערבית למדינת לאום יהודית הייתה ידועה מראש, והנתון היחיד שנוסף בשנות המלחמה הוא יכולתה של מדינת הלאום היהודי להתקיים חרף התנגדות זאת (ואף להשתלט על שטחים שמעבר לגבולות החלוקה).⁴ הבחירה לסרב לשיבת הפליטים הפלסטינאים יסודה ביתרונות ממשיים מסוימים של סירוב זה מנקודת הראות של הציונות (ע"ע צמצום גודלו של המיעוט הלאומי הפלסטיני והשתלטות על "רכוש נטוש"), לא בכורח.

האסון הפלסטיני ("הנכבה") הוא חיסול החברה הפלסטינית שהתקיימה בפלסטין עד שנת 1947, הפיכת רוב בניה לפליטים, והפיכת השאר למיעוט לאומי מדוכא במדינת ישראל (ע"ע המשטר הצבאי עד שנת 1965, הפקעת אדמות בתקופות שונות, אפליה בוטה בהקצעת משאבים, שלא לדבר על הסירוב לאוטונומיה תרבותית).

את המשך הסירוב (הקטגורי) לשיבת הפליטים ואת המשך הדיכוי של המיעוט הפלסטיני בישראל לא ניתן לדעתי ליישב עם השקפת עולם המוניסטית. קל וחומר לגבי כלל העולות המתבצעות בשטחים שנכבשו בשנת 1967. ניסיון להצדיק עולות ע"י טענת הכורח הוא מגוחך במציאות הנוכחית. לחילופין, מי שטוען שקיום מדינת ישראל מחייב ביצוע עולות אלו (ולא רק את אפשרותן) דוחף כל הומניסט למסקנה שיש להספיק את קיום המדינה הזאת.

מה שהשקפת העולם ההומניסטית מחייבת הוא הפסקה מיידית של העולות הנ"ל וניסיון כן לפיצוי משמעותי על עולות העבר. בפרט, אם הציונות מתוך כורח שלה גרמה לעוול לעם הפלסטיני ועוד הוסיפה על כך עולות מתוך בחירה, הרי שברור שהיא צריכה לעשות לפיצוי הקורבנות כמיטב יכולתה. לדעתי, הפיצויים צריכים לכלול שיבת פליטים (חיצוניים ופנימיים)

³ אני מבקש להדגיש שהעוול המוסרי העיקרי ביחס למלחמת 1947-49 הוא הסירוב לחזרת הפליטים הפלסטינים ולא האחריות החלקית לעויבתם מלכתחילה. אני מדבר על "אחריות חלקית" משום שאין שום הוכחה לכך שעויבת הפליטים הייתה תוצאה ישירה של מדיניות אסטרטגית כוללת של הצד היהודי בסכסוך. קיימים מסמכי תכנון שניתן לפרש אותם כאסטרטגיה כזאת אבל אין פקודות ביצוע כלליות אשר מתייחסות אליהן. היו מקרים לא מעטים של גידוש ביוזמת מפקד מקומי, אבל היו מקרים רבים יותר של בריחה מתוך חשש סביר. עויבת אוכלוסייה בזמן מלחמה המשתוללת בשטח המחיה שלה היא תופעה נפוצה במלחמות העידן המודרני והסבל הנגרם לפליטים הוא מן התוצאות הבלתי נמנעות של האסון הקרוי מלחמה.

⁴ מיעונו התעמולה הישראלית על העויבה כ"בחירה בלתי חוזרת" (מושג שהינו חסר תקדים בהקשר של פעולות ספונטניות) ו/או כ"הוכחת אי-נאמנות" (למדינה שאך זה נוצרה) הם עלבון לאינטליגנציה.

למקומות בהם הדבר אפשרי, ופיצוי כספי במקרים בהם שיבה למקום אינה אפשרית ללא פינוי של תושבים נוכחיים.⁵ אכן, מדובר בפרויקט בהיקף היסטורי ועלות עצומה. מוצדק בהחלט לדרוש סיוע אירופי למימון הפרויקט הזה, מתוך הכרה בכך שהציונות צמחה מתוך מצוקה שנוצרה באירופה.

מדינה דו-לאומית או שתי מדינות לאום

הדיון בעיקרון ההגדרה העצמית הוביל למסקנה שעיקרון זה אינו מקנה זכות בלעדית לטריטוריה ויתכן שישנם כמה עמים שיש להם זכות על אותה טריטוריה. אם מקבלים את טענת הציונות השוויונית, הרי שזה המצב שנוצר בפלסטין בשנות השלושים והארבעים של המאה שעברה. העובדות הדמוגרפיות באותו זמן אפשרו שני פתרונות שניתנים להצדקה הומניסטית להתנגשות בין התביעות הלאומיות המנוגדות: מדינה דו-לאומית או שתי מדינות לאום כאשר מדינת הלאום היהודית כוללת מיעוט לאומי פלסטינאי גדול (אשר נהנה מזכויות מיעוט לאומיות במדינה זו). אי-הסימטריה בין שתי מדינות הלאום בפתרון השני נובעת מתוך העובדות הדמוגרפיות, שעדיין שרירות כיום.

הבחירה בין שני הפתרונות הנ"ל תלויה בנסיבות ההיסטוריות. לפני שנדון בנסיבות אלו נדגיש ששני הפתרונות ניתנים להצדקה כפשרה בין שתי תביעות לאומיות צודקות אך מנוגדות. לפיכך, אין עדיפות מוסרית/עקרונית ברורה לאף אחד מן הפתרונות הנ"ל, והבחירה ביניהן צריכה להיות נסיבתית. אני מסכים עם המחבר שבנסיבות הנוכחיות, שעיקרן מידה גבוהה מאוד של איבה ואי-אמון בין העמים, עדיף פתרון שתי המדינות, למרות שגם פתרון זה יחייב התמודדות עם משקעי האיבה והאי-אמון. בפרט, יחסי הרוב והמיעוט הלאומי במדינת הלאום היהודי צפויים להיות הרבה פחות בעייתיים מאשר המאבקים הצמודים על דומיננטיות לאומית שצפויים להשתלט כליל על החיים הפוליטיים במדינה דו-לאומית.

בהקשר של פתרון שתי המדינות, המחבר מחייב את גבולות 1949 כבסיס לגבולות המדינות העתידיות מתוך נימוקים שמהותיים להצדקה אפשרית של הציונות. כזכור הצדקה זאת נשענת על טענת הכורח, והשנים הסמוכות לשנת 1949 הינן השנים האחרונות בהן ניתן היה להצביע על הקמת מדינת לאום יהודי כצורך קיומי ממש. גבולות הפסקת האש הם הגבולות שנקבעו לאחר מלחמה על הקמת מדינה זו, ולפיכך הם הגבולות היחידים שהינם ברי הצדקה. ההתנחלות הישראלית בשטחים שנכבשו בשנת 1967 היא מעשה שבמהותו אינו ניתן להצדקה מוסרית, וזאת מבלי להתייחס לעוולות החמורות שהוא מייצר מדי יום.

הערות נוספות

הסקירה הנוכחית התפתחה לאורך ציר מחשבתי מסוים ואינה ממצה את תוכנו העשיר של הספר. בפרט, המחבר מקדיש הרבה מן הספר לפולמוסים עם ה"ציונות הקניינית" ועם מלומדים שהוא מזהה כפוסט-ציונים ו/או פוסט-מודרניים. הפולמוסים הללו מעניינים וכוללים ביקורת פילוסופית על דרכי היקש שונות וכן ביקורת היסטורית וסוציולוגית על קביעות עובדתיות שונות.

לדעתי, הפולמוס עם הפוסט-ציוניים הוא המעניין והחדשני יותר, בעוד שהפולמוס עם הציונות הקניינית והעימות עם הציונות ההיררכית מחויבות מציאות משום שגישות אלו שולטות בשיח הציבורי הישראלי. במובן מסוים, הספר הוא תשובה למה שהמחבר מזהה במילים "האתגר הפוסט-ציוני". הפולמוס עם הפוסט-ציוניים כולל הצגת הצדקה לזהות הלאומית כמבטאת אינטרס לגיטימי של בני-אדם והצדקה של תנועות לאומיות כאסטרטגיות אפשריות לפתרון

⁵ דעתו של המחבר בעניין זה נראה שונה: ראו פרק ד בספרו "ציונות שוויונית" (שפורסם באנגלית תחת הכותר "A Just Zionism: On the Morality of the Jewish State" ויפורסם בקרוב בעברית). הוא סבור שבנוסף לשיקול המקומי אשר מתייחס לשאלה האם מחוז השיבה פנוי, ניתן להצדיק גם שיקולים גלובליים יותר כגון השפעת השיבה על הדמוגרפיה. השיקול האחרון יכול להצדיק מגבלות מספריות (בלתי דרקוניות) על השיבה אך לא סירוב קטגורי לשיבה.

בעיות קיומיות. במילים אחרות, "שאלת הלאומיות" מנותחת מן הצד הנורמטיבי (ז"א האם תנועות לאומיות מסוימות הן אסטרטגיות חברתיות ראויות), וזאת תוך קבלת ההשקפה שתנועות לאומיות מייצרות לאומים על בסיס בחירה (מגמתית) של חומרים היסטוריים פרוטו-לאומיים. באופן כללי, המחבר מקבל חלקים מן הביקורת הפוסט-ציונית (בעיקר בנוגע להיסטורגריפיה הציונית) אבל דוחה חלקים אחרים (בעיקר נורמטיביים), תוך הצבעה על כשלים המאפיינים את ההיקשים מן הראשונים אל האחרונים. באופן כללי יותר, המחבר מקפיד על הפרדה בין טענות עובדתיות לבין מסקנות נורמטיביות, ובין דרגות שונות של קשר נסיבתי (כגון "מחייב", "מוביל בסבירות גבוהה", או "מאפשר").

הפולמוס עם הציונות הקניינית מבוסס על ביקורת של היסודות הפילוסופיים המהותניים של התבנית האידיאולוגית שלה. היסודות הללו כופים עליה להסתבך בכזבים היסטוריוגרפיים וחמור מכך בעוולות מוסריות. אכן, הביקורת על יסודות הציונות הקניינית מבהירה בחירות היסטוריות ונוכחיות של ההנהגה הציונית, ומצביעה על כך שהשתחררות מהפרשנות הקניינית של הציונות חיונית לחילוץ המדיניות הישראלית מהכיוון הנפשע והאובדני שהיא הולכת בו.

העימות עם הציונות ההיררכית מתמקד בחילוקי דעות בנוגע לפרשנות הראויה לעקרון ההגדרה העצמית של עמים. כזכור, מתחילת סקירה זו, המחבר טוען שהפירוש של עקרון זה כמקנה זכות בלעדית הינו מוטעה מבחינה עקרונית ובעייתי ביותר מבחינה מוסרית.

אני מבקש לחזור ולהדגיש את ראיית הפרשנות כאקט יצירתי אשר כפוף לשיפוט מוסרי ולא כשיקוף תיאורי של המציאות אשר כפוף לשיפוט עובדתי. הניגוד הזה אינו מושלם משום שגם האקט היצירתי צריך להיות מבוסס על מציאות נתונה ועל האפשרויות הפתוחות במציאות זאת. בפרט, האפשרות להבניית אומות מוכחת בדיעבד ע"י הצלחת הפרויקט, למרות שכישלון אינו מצביע בהכרח על חוסר אפשרות. אלא שהצלחת הפרויקט אינה עונה על השאלה של הצדקת הפרויקט הלאומי במונחים של הצדקת עדיפותו, מנקודת המבט ההומניסטית, על אפשרויות אחרות.

הפרק הרביעי בספר עוסק ביחס בין יהודי ישראל ליהודי התפוצות. גם כאן מובילה התפיסה המהותית-קניינית של הציונית להתייחסות פסולה: יהודי התפוצות נתפסים כאמצעים של הציונות וקיומם כקהילה לאומית נשלל באופן עקרוני (וגם באופן מעשי כדרישה ל"עליה" כאשר הנסיבות מאפשרות זאת). בניגוד לכך, הציונות השוויונית מקבל את קיום התפוצות כתופעה נורמלית ומבורכת, כאשר הברכה היא בהגדלת חופש הבחירה של היהודים: בהמשך לטענתו של דיויד יום על כך שלרוב בני האדם אין חופש ממשי לבחור את ארץ מושבם, המחבר טוען שלרוב בני האדם אין בחירה ממשית לגבי זהותם הלאומית. בניגוד לשיקולים הכלכליים שמעלה דיויד יום, המחבר מצביע על קשיים מנטליים (כגון הקושי להחליף תרבות ושפה). המחבר מצביע על כך שדווקא "עמים לא נורמליים", כגון העם היהודי, שיש להם גרעין מדינתי ותפוצות לאומיות ברחבי העולם, מציעים הגדלה של חופש הבחירה על ידי אפשרות המעבר בין הגרעין והתפוצות או על ידי דרגות הזדהות שונות של אנשי התפוצות עם הגרעין. נראה שיצירת המצב הזה הוא הדבר החיובי ביותר שיכול הומניסט לומר בשבח הפרויקט הציוני.