

7



בימת ון ליר לשיח ציבורי (בול) היא מסגרת־דיון הפותחת אשנב לתחומי חברה, מדינה ותרבות. בין השאר, היא עוסקת ביחסי דת ומדינה וביחסי רוב־מיעוט בארץ ובאזור. סוגיות אתיות, חברתיות ופוליטיות כגון אלו – ראוי שיחרגו ממעגל המחקר והעיון אל המרחב הציבורי, ויזכו לתשומת הלב הראויה בחברה דמוקרטית.

פרסומי בימה זו יוסיפו תרומה ייחודית לחיי התרבות בישראל ויעשירו את הדיון הציבורי.



מכון ון ליר בירושלים

THE VAN LEEER JERUSALEM INSTITUTE

معهد فان لير في القدس

זהויות קולקטיביות, אזרחות וזירה ציבורית

עורכים:

שמואל נח אייזנשטדט

רונה ברייר-גארב

טל כוכבי



Collective Identities, Public Sphere and Political Order

Editors: S.N. Eisenstadt

Ronna Brayer-Garb

Tal Kohavi

הסדנה הבינלאומית "International Workshop on Collective Identity, Public Sphere and Political Order", התקיימה במכון ון ליר בירושלים בינואר 2000.

עורכת ומפיקה: שרה סורני

עריכת לשון: אורנה יואלי

עיצוב, עימוד והדפסה: דפוס גרפית בע"מ, ירושלים

© תשס"ג, מכון ון ליר בירושלים

© 2003, The Van Leer Jerusalem Institute

תוכן

7 פתח דבר

ש.נ. אייזנשטדט זהויות קולקטיביות, זירות ציבוריות, חברה אזרחית ואזרחות בעידן בן-זמננו 10

מדינת לאום: היבטים של דת, חילוניות ודמוקרטיה

עופר סיטבון רבגוניותם של ההסדרים הדתיים במדינת הלאום המודרנית 19

גתית שריקי סיפורה של תורכיה: הניסיון לבנות זהות אזרחית חדשה 37

שלמה פישר הערות על דת ולאומיות בזהות הקולקטיבית הישראלית 53

פזורות ישנות-חדשות במציאות גלובלית משתנה

יורי פינס הפזורה הסינית בעבר ובהווה 69

רבקה ידלין מרחב ציבורי וזהויות דינמיות בעידן הגלובליזם: המקרה האיסלאמי 76

אסטרטגיות ניהול-כיבוש ויחסי כוח

מיכל בירן השפעת האימפריה המונגולית על הזהויות הקולקטיביות של עמי הערבה 90

עידו שחר ירושלים/אל-קודס: הדיאלקטיקה של הסימבולי והמטריאלי 100

רשימת המשתתפים 108

פתח דבר

בימת ון ליר לשיח ציבורי (בול) 7 היא חוברת המשך לבימת ון ליר 4 (1999), ומייצגת את המשך עבודתה של קבוצת הדיון בנושא "זהויות קולקטיביות, חברה אזרחית וספרות ציבוריות בתהליכי הגלובליזציה", הפועלת זה שנים מספר במכון ון ליר בירושלים, בהנחייתו של פרופ' ש.ג. אייזנשטדט. קבוצה זו היא חלק מפרויקט מחקרי בינלאומי רחב, השואף לתרום להבנת הטרנספורמציות העיקריות בתחומי הזהות הקולקטיבית והזירה הציבורית והפוליטית, מתוך פרספקטיבה היסטורית והשוואתית. הנושאים שבהם הקבוצה עוסקת נוגעים לתהליכי השינוי המתרחשים בזירות הציבוריות של מדינות מודרניות, דרך הפריזמה של זהויות קולקטיביות חדשות המתגבשות בהן. בשנתיים האחרונות נידונים תהליכים אלה בהקשר לתהליכי גלובליזציה ולתהליכים טרנס-לאומיים, תוך בחינת השינויים בהגדרות של מדינות לאום קיימות ובתפקודן, וכן תוך בחינת תהליכי הבינוי של מדינות לאום חדשות.

רוב המאמרים בחוברת זו בוחנים היבטים של הבניית זהות ושל הזירה הציבורית במדינת הלאום המודרנית, וכן את היווצרותן ומיסודן של קבוצות מיעוטים ותפוצות חדשות, המציבות אתגר לתפיסות ולדפוסים ההגמוניים של אזרחות ושל השתתפות פוליטית. בנוסף, כמה מן המאמרים מציגים ניתוח היסטורי השוואתי של דפוסי שליטה במיעוטים ואסטרטגיות של ניהול כוח גם במסגרות פרה-מודרניות, מתוך כוונה להציג תהליכי שינוי והמשכיות ביחסי שלטון-מיעוטים ובאופני הגיבוש וההבניה של זהויות קולקטיביות. עוד נושא מרכזי בחוברת הוא הדת ותפקידה המשתנה כמרכיב של הבניית גבולות קולקטיביים וככוח פוליטי מארגן של זירות ציבוריות במדינה הטרנס-מודרנית, במדינת הלאום ומעבר לה.

המאמרים שלפנינו נכתבו בידי חברי קבוצת הדיון, חוקרים וסטודנטים לתארים מתקדמים מדיסציפלינות שונות של מדעי החברה והרוח, שתחום מחקרם נוגע לשאלות של זהות קולקטיבית ותהליכי הבינוי של ספרה ציבורית, בהקשרים היסטוריים ותרבותיים שונים. מספר מאמרים בחוברת זו הוצגו לראשונה כהרצאות במסגרת סדנה משותפת לחוקרים ישראלים ולחוקרים מן האוניברסיטה האירופית בפירנצה (European University Institute Florence). את הסדנה, שהתקיימה במכון ון ליר בירושלים בינואר 2000, ארגנה יוליה לרנר,

מרכזת קבוצת המחקר באותה עת, שגם ריכזה את איסוף המאמרים והציעה את מבנה החוברת. מאמריהם של עופר סיטבון, גתית שריקי ועידו שחר הוצגו במסגרת עבודת הקבוצה במהלך שנת 2000 וצורפו לחוברת.

מאמרו הפותח של ש.נ. אייזנשטדט פורס תמונה רחבה על תמורות ותהליכים עכשוויים במבנה של ספרות ציבוריות, בחברה האזרחית ובתפיסות של אזרחות, הקשורים כולם קשר הדוק להתגבשות דפוסיים חדשים של זהות קולקטיבית. המאמר דן בתמורות אלה ומדגימן באמצעות התהליכים הכלכליים והחברתיים, המכונים לעתים תהליכי גלובליזציה. במסגרת זו נידונים תנועות חברתיות חדשות, קבוצות אתניות ומיעוטים חדשים, וכן היחסים בין המרכז לפריפריה, הנוצרים כתוצאה מן התביעות החדשות להשתתפות שמציגות הקבוצות והתנועות הללו, תוך רצון להשפיע ולעתים אף לעצב מחדש את המרכז. מתוך המאמר עולה הטענה כי "זהויות ומערכות קולקטיביות אינן 'ישויות' קבועות ועומדות, אלא הן מתגבשות בצורות וברמות שונות בהקשרים היסטוריים וחברתיים שונים".

החוברת נחלקת לשלושה פרקים:

1. מדינת לאום: היבטים של דת, חילוניות ודמוקרטיה

בפרק זה שלושה מאמרים. מאמרו של עופר סיטבון מציג ומנתח באופן השוואתי את הרבגוניות של ההסדרים הדתיים במדינת הלאום המודרנית. נקודת המוצא של המאמר היא כי אי-אפשר לדבר על הפרדה מלאה בין דת למדינה, ובמקום זאת יש לבחון את ההסדרים השונים שיצרו דמוקרטיה מודרנית, ובפרט המערביות שבהן, בבואן להתמודד עם שאלת היחסים בין דת למדינה. המאמר מדגים הסדרים אלה תוך התמקדות בחמש מדינות, המציגות קשת של פתרונות והסדרים בתחום זה: ארצות הברית, צרפת, הודו, תורכיה וישראל.

מאמרה של גתית שריקי עוסק בתורכיה ובוחן את הניסיון התורכי לבנות זהות אזרחית חילונית השואבת ממקורות מערביים מודרניים, תוך הפעלת עוצמה גדולה של פיקוח, שליטה ודיכוי כלפי התרבות האיסלאמית המקומית. המאמר בוחן היבטים היסטוריים שונים של הניסיון התורכי ושם דגש על המאבקים בין השלטון הכמאליסטי ונציגיו לבין כוחות איסלאמיים שונים, על אופייה ועל מרכיביה של הזירה הציבורית בתורכיה.

מאמרו של שלמה פישר על דת ולאומיות בזהות הקולקטיבית הישראלית בוחן את ייחודיותה של הזהות הקולקטיבית היהודית בישראל מתוך הנחה כי זהות זו משלבת בתוכה זהות אתנית-לאומית עם זהות דתית-סקרלית במקשה אחדותית אחת. הנחה זו יוצרת בישראל יחס שונה מזה הרווח בחברות נוצריות בין המימד האתני-לאומי של הזהות הקולקטיבית לבין המימד הדתי-סקרלי שלה.

2. פזורות ישנות־חדשות במציאות גלובלית משתנה

בפרק זה שני מאמרים הבוחנים את היווצרותן של זהויות קולקטיביות חדשות, מעבר לגבולותיה של מדינת הלאום. המאמרים בוחנים את המתחים ואת השינויים שתפוצות עוברות בהגדרת הזהות וההשתייכות שלהן, הן כלפי "מדינת האם" – כמו במקרה הסיני המוצג במאמרו של יורי פינס, והן כלפי מדינות הלאום ה"קולטות" – כפי שמתואר האיסלאם הגלובלי במאמרה של רבקה ידלין.

3. אסטרטגיות ניהול־כיבוש ויחסי כוח

בפרק זה נבחנות שתי דוגמאות של יחסי שלטון־מיעוטים ושל המאבק על הגדרת הזהות הקולקטיבית. אף שמדובר בדוגמאות הלקוחות מתקופות היסטוריות שונות וממקומות שונים בעולם, ההשוואה ביניהן מאפשרת בחינה של ההמשכיות והשוני בין דפוסים פרה־מודרניים לדפוסים מודרניים של שלטון. מאמרה של מיכל בירן בוחן את השפעת האימפריה המונגולית על הזהויות הקולקטיביות של עמי הערבה, תוך הצגת האסטרטגיות השונות לבניית זהות קולקטיבית שהפעילו המונגולים כלפי העמים שבשליטתם. מאמרו של עידו שחר, "ירושלים/אל־קודס: הדיאלקטיקה של הסימבולי והמטריאלי", בוחן את האסטרטגיות השונות של השלטון הישראלי – ברמה מקומית וארצית – במאבק על הגדרות המרחב והזהות של המיעוט הפלסטיני בירושלים. אנו מקווים כי חוברת זו תתרום להצגת כמה מן ההיבטים הרבים של תהליכי היווצרותן של זהויות קולקטיביות ולדיון המתמשך באופני ההבניה המגוונים שלהן בחברות ובתקופות שונות.

זהויות קולקטיביות, זירות ציבוריות, חברה אזרחית ואזרחות בעידן בן־זמננו

ש.נ. אייזנשטדט

א

בעידן בן־זמננו התרחשו באירופה – ולמעשה בעולם כולו – תמורות מרחיקות לכת במבנה של הספרות הציבוריות, בחברה האזרחית ובתפיסות של אזרחות, הקשורות קשר הדוק להתגבשות דפוסים חדשים של זהות קולקטיבית. בד־בבד הובילו תמורות אלה לטרנספורמציות מרחיקות לכת בכמה היבטים של מה שנתפס כמדינת הלאום ה"קלאסית", ואף להתפוררות של חלק ממרכיביה. תמורות עמוקות אלה – המעידות על השתנותן או על שקיעתן של הנחות היסוד האידאולוגיות והמוסדיות של מדינת הלאום המודרנית – התפתחו בהקשר היסטורי מסוים. התמונה הבינלאומית החדשה שהתפתחה בתקופה זו מורכבת מכמה מאפיינים חשובים.

ראשית, במערכות הבינלאומיות חלו שינויים שהתאפיינו בתזוזה של הגמוניות. מעמדן של כמה מההגמוניות המערביות ה"וותיקות" יותר נחלש, ועמו נחלשו גם המשטרים מובילי המודרניזציה בחברות לא מערביות שונות. במקרים רבים, אליטות פעילות במדינות לא מערביות תפסו היחלשות זו כמנוף להדגשת כוחן של ארצותיהם לעומת המערב. נפילתה של ברית המועצות היתה מאורע מכריע בזירה הבינלאומית, שבעקבותיו דעכה חשיבותו של העימות האידאולוגי בין הקומוניזם למערב – דעיכה שהתפרשה לעתים, באופן פרדוקסלי, כמיצוי הפרוגרמה התרבותית המערבית של המודרניות וכמסמן של "קץ ההיסטוריה". בה־בעת התרחשו תמורות מתמשכות בהגמוניה היחסית של מרכזי מודרניות שונים – שעברו מאירופה וארצות הברית אל מזרח אסיה ובחזרה אל ארצות הברית – תמורות הקשורות באופן מתמשך לתחרויות שונות בין מרכזים אלה על מעמדם ההגמוני בזירה הבינלאומית.

שנית, התפתחויות אלו קשורות באופן הדוק לשינויים אידאולוגיים פנימיים בחברות מערביות, ולהתפתחות מה שמכונה מגמות "פוסטמודרניות" או "פוסט־מטריאליסטיות". בד־בבד הובילו התפתחויות אלה להתפוררות מתמשכת בדימויים של "האדם התרבותי", של סגנונות החיים ושל בינוי עולמות

החיים שרווחו בתוכניות המקוריות של המודרניות. תהליכים של פלורליזציה והטרוגניזציה חלו עתה בדימויים ובייצוגים אלה. התפתחו גם דפוסיים חדשים של שונות וסינקרטיזציה בין מסורות תרבותיות שונות, כפי שעולה מניתוחו הקולע של אולף האנרץ (Ulf Hannerz).

נוסף על כך, ברובד המבני והמוסדי התרופפה והלכה ההגדרה הקודמת, האחידה והנוקשה יחסית, של דפוסי חיים ושל גבולות המשפחה, הקהילה והארגון המרחבי והחברתי. תפקידים מקצועיים, משפחתיים, מגדריים וביתיים הפכו למנותקים יותר ויותר ממצוב (Stand) בגרמנית, ממעמד או ממסגרות מפלגתיות-פוליטיות, ונטו להתגבש לכדי הקבצים משתנים בהתמדה, בעלי זיקות חלשות יחסית למסגרות נרחבות שכאלה בכלל, ולמרכזים חברתיים בפרט. ברובד התרבותי הובילו ההתפתחויות לנטייה גוברת להבחין – אם נשתמש במינוח הידוע של מקס ובר – בין תבוניות תכליתית או אינסטרומנטלית (Zweckrationalität) לבין תבוניות ערכית (Wertrationalität), ולהכרה בסוגים שונים של תבוניות ערכית. התבוניות הקוגניטיבית, בייחוד כפי שיוצגה בצורות הקיצוניות של סיינטיזם (Scientism), הודחה ממעמדה ההגמוני-יחסית, ועמה הודח גם הרעיון של "כיבוש" הטבע או הסביבה והשליטה בהם – בין אם בסביבה החברתית ובין אם בזו הטבעית.

שלישית, בתקופה זו התפתחו תהליכים חדשים של גלובליזציה כלכלית ותרבותית, הבאים לידי ביטוי באוטונומיזציה גוברת של כוחות קפיטליסטיים עולמיים; בתהליכי הסטה של מגזרים חברתיים רבים מן המסגרות החברתיות והכלכליות שבתוכן היו ממוקמים; ובפערים גדלים והולכים בין מגזרים שונים באוכלוסייה ובין ערים גלובליות ומקומיות. תהליכים אלה מצאו את ביטויים גם בשחיקה של מגזרי המעמד הבינוני, בממדיה העצומים של ההגירה הבינלאומית, ובצמוד לכך בהתפתחות בעיות חברתיות כמו זנות, עבריינות וסחר בסמים בקנה-מידה בינלאומי. בזירה התרבותית היו תהליכי הגלובליזציה קשורים קשר הדוק להתפשטות, בייחוד דרך ערוצי התקשורת ההמוניים, של מה שנחשב בחלקים רבים בעולם לפרוגרמות או לחזונות תרבותיים שהם מערביים, הגמוניים ואחידים, ומעל לכל – אמריקניים.

רביעית, התפתחויות אלו היו מקושרות ברחבי העולם גם עם דרישות גוברות מצד מגזרים חברתיים שונים שתבעו גישה אל תוך המרכזים של חברותיהם, כמו גם אל תוך זירות בינלאומיות – כלומר, תבעו יתר דמוקרטיזציה. כל התהליכים הללו הביאו לתמורות מרחיקות לכת במודל ה"קלאסי" של מדינת הלאום ושל המדינה המהפכנית, שרווח בתקופה הקודמת. תהליכים אלה הפחיתו את שליטתה של מדינת הלאום בענייניה הכלכליים והפוליטיים, וזאת על אף התחזקותה המתמדת של מדיניות טכנוקרטית וחילונית בזירות

שוונות כמו, למשל, בחינוך או בתכנון המשפחה. ברבזמן איבדו מדינות הלאום חלק מן המונופול שלהן – שהיה מאז ומעולם רק מונופול חלקי – על אלימות פנימית ובינלאומית, לטובת קבוצות מקומיות ובינלאומיות רבות של בדלנים או טרוריסטים, וזאת מבלי שהתפתחו מדינות לאום או פעילויות בינלאומיות של מדינות לאום, המסוגלות לשלוט במקרים החוזרים ונשנים של אלימות שכזו. מעל לכל, נחלשה המרכזיות האידיאולוגית והסימבולית של מדינת הלאום או של המדינה המהפכנית, נחלשה תפיסתן כנשאות העיקריות של הפרוגרמה התרבותית של המודרניות ושל המסגרות הבסיסיות של זהות קולקטיבית, ונחלשה תפיסתן כמוסדות העיקריות של הזהויות המשניות השונות. כל התהליכים שפורטו לעיל הביאו להיחלשות זו ולהתפתחותם של חזונות ציוויליזציוניים חדשים בחברה ובפוליטיקה.

תהליכים ותנועות אלו העידו על תמורה משמעותית בתפיסה, שהיתה נהוגה עד אז, שראתה את המרכזים הפוליטיים ואת מדינת הלאום כזירות הבסיסיות שבהן מיושם המימד הכריזמטי של החזונות האונטולוגיים והחברתיים. כן הן העידו על תמורה חשובה ביותר במגמות האוטופיות שבלטו בחברות אלה, החל מבינוי מרכזים מודרניים וכלה בזירות אחרות.

ב

בין נשאי החזונות הפוליטיים והאידיאולוגיים החדשים נודעה חשיבות רבה למגוון של תנועות חברתיות. הראשונות, ולו רק כרונולוגית, היו התנועות החברתיות ה"חדשות", כגון תנועות הנשים או התנועות לאיכות הסביבה, שברוב מדינות המערב שורשיהן במסגרת תנועות הסטודנטים או התנועות נגד מלחמת וייטנאם של שנות השישים המאוחרות ושנות השבעים, או שהתפתחו בצמוד להן. התנועות ה"חדשות" שמו דגש על בינוי מרחבים חברתיים ותרבותיים חדשים וכן על בינוי זהויות חדשות; הן יצאו נגד האוריינטציות ההומוגניות של המרכז ובאו בתביעה – שכיווניה כונו לעתים "פוסטמודרניים" ורב-תרבותיים – לאוטונומיה תרבותית רחבה יותר עבור אותן זהויות קולקטיביות חדשות ומרחבים תרבותיים חדשים, הצומחים ברמה המקומית, האזורית והטרנס-לאומית.

הטיפוס העיקרי השני של תנועות חדשות שהחל להתפתח, גם אם מאוחר יותר, היה התנועות הפונדמנטליסטיות והקהילתיות-דתיות, שהפיצו מסרים אנטי-מודרניים או ליתר דיוק מסרים חזקים של "אנטי-אורות", ובחלקם גם מסרים אנטי-מערביים חזקים. תנועות אלה תפסו בהדרגה מקום בולט יותר ויותר בזירה הבינלאומית. אף כי מקובל היה לחשוב שתנועות אלה התפתחו

בחברות לא מערביות (בייחוד התנועות הפונדמנטליסטיות בחברות מוסלמיות שונות, ואלה הקהילתיות-דתיות במסגרות ההינדואיסטיות והבודהיסטיות), אפשר היה לראותן גם באירופה ובעיקר בארצות הברית, שם התפתחו התנועות הפונדמנטליסטיות המודרניות הראשונות – התנועות הפרוטסטנטיות האוונגליסטיות למיניהן.

עם זאת, בחברות רבות התפתחו מגזרים חברתיים חדשים, שהחשובים שבהם הנם הטיפוסים החדשים של פזורות (Diaspora) ושל מיעוטים שהתגבשו בזמן האחרון. הנודעות מבין הפזורות הללו הן הפזורות המוסלמיות, בייחוד באירופה ובמידה מסוימת גם בארצות הברית. התפתחויות מקבילות, אם כי בהבדלים חשובים, אפשר למצוא בקרב הפזורות הסיניות ואולי גם הקוריאניות במזרח אסיה, בארצות הברית ובאירופה, וכן בקרב קהילות יהודיות – בעיקר באירופה. את הטיפוסים החדשים של מיעוטים אלה מדגימים באופן הטוב ביותר המיעוטים הרוסיים בחלק מן הרפובליקות הסובייטיות לשעבר, בייחוד במדינות הבאלטיות וכן בכמה מהרפובליקות האסיאתיות; דוגמה נוספת היא המיעוטים ההונגריים במדינות הקומוניסטיות לשעבר במזרח אירופה. אפשר להשוות בין פזורות רוסיות אלה לבין הפזורות היהודיות שבאו לישראל ממגוון הרפובליקות הסובייטיות לשעבר.

ג

במסגרת כל התהליכים הללו התגבשו טיפוסים חדשים של זהויות קולקטיביות, שכולם חרגו הרבה מעבר למודלים ה"קלאסיים" של מדינת הלאום. למעשה, אפילו בתקופת ההגמוניה המשוערת של מודל זה התפתח – גם אם לרוב במעומעם ומתחת לפני השטח – מגוון גדול והטרונגי של זהויות קולקטיביות יותר מכפי שהתיימרו להציע המודלים של מדינת הלאום ההומוגנית. זהויות ומרחבים אזוריים, "תרבותיים", דתיים ולשוניים לא נעלמו, ומטבע הדברים עוצמתם גדולה יותר בחברה כמו אנגליה, שבה שלטו דפוסים רבי-פנים של זהות קולקטיבית, יחד עם הנחות היסוד החילוניות ומכוונות-ההומוגניות החזקות שלה. בחברות אחרות, כמו גרמניה הקיסרית, הפכו כמה מדפוסים אלה – במיוחד אלה הקשורים למערכות הקתוליות – למוקדים של מתח ותחרות פוליטית. בד בבד, התפתחו בחברות מודרניות רבות הבינוי מחדש המתמיד של אופנים "בלתי רציונאליים" לכאורה, רומנטיים, אזוריים או מיסטיים, של חוויה תרבותית.

אולם יהיו דפוסים מגוונים אלה חזקים ככל שיהיו, אין ספק כי בימי הזהר של כינון מדינות הלאום הוסטו רוב הזהויות הללו – להוציא הזהות

הדתית, בייחוד הקתולית ובמידת־מה גם זו היהודית – מן הזירה הציבורית אל השוליים. הן הועברו אל התחום הפרטי ובמקרה הטוב התקבלו בזירות ציבוריות־למחצה, מוגבלות ביותר. הן לא כוננו מרכיבים מרכזיים בפרוגרמה התרבותית והפוליטית המרכזית כפי שהופצה על ידי סוכני חברות מרכזיים של מדינת הלאום: מערכת החינוך, הצבא ואמצעי התקשורת ההמוניים (עיתונים וספרים פופולריים בתקופות המוקדמות של התפתחות מדינת הלאום, רדיו וטלוויזיה לאחר מכן). מעל לכל, זהויות אלה לא שימשו ציר מרכזי בהגדרת החברות הפורמלית במדינת הלאום, קרי האזרחות, ובהגדרת זכויות שונות הנלוות לזכייה באזרחות זו. בדומה לכך, הקשר האידיאולוגי, התרבותי והמוסדי בתקופה זו בין קהילות מהגרים שונות לבין מדינות האם שלהן הותווה במידה ניכרת על ידי הדימויים של מדינת הלאום החדשה ועל ידי מודל האזרחות שלה, שכביכול הושתת על קני מידה הומוגניים אוניברסליסטיים.

נכון הוא אמנם שלמעשה, בניגוד לרבות מההנחות הליברליות המרומזות, האזרחות מעולם לא היתה עיוורת למרכיב התרבותי כפי שכוונה להיות. במילים אחרות, אזרחות חייבה בדרך כלל השתתפות בקהילה מובחנת או ב"אומה", וקבלה של לפחות חלק מדרכי החיים שלה ומזהותה הקולקטיבית. אולם אורחות חיים וזהויות שכאלה הוגדרו בדרך כלל כחלק מהנחות היסוד של מדינת הלאום ושל התהליך או הפרוגרמה ה"מתרבתים" של המודרניות, כשהם מדגישים את ההומוגניות התרבותית של מדינת הלאום. הפצתן של הנטיות להומוגניות של מדינת הלאום היתה אכן כרוכה בהפצתן של הטיפוס האנושי האידיאלי, האדם המתורבת (civilized) האידיאלי, כנשא של תהליך התרבות, וכן בהפצתם של נרטיבי־העל ההיסטוריים והאוטונומיים של המודרניות, בין אם מדובר בנרטיבים של קדמה (בפרט קדמת התבונה) ובין אם מדובר בגירסאות רומנטיות, המעלות על נס את המאפיינים התרבותיים הייחודיים של קולקטיבים שונים ובמיוחד של לאומים.

ד

כאמור, בינוי הזהויות הקולקטיביות בעידן בן־זמננו משמעותו שינויים מרחיקי לכת במודל של מדינת הלאום או של המדינה המהפכנית שהיה דומיננטי עד כה. אחד השינויים העכשוויים החשובים ביותר הוא שזהויות, שהיו עד כה "מוצנעות", עוברות עתה אל מרכזי החברות שלהן ומאתגרות את ההגמוניה של הפרוגרמות הוותיקות יותר, המדגישות את ההומוגניות התרבותית של המסגרת המדינית־לאומית. הזהויות הללו תובעות את המרחב האוטונומי שלהן בתוך המרחבים הסימבוליים והמוסדיים המרכזיים – למשל בתוכניות לימוד, במדיה

ובתקשורת הציבורית. לעתים תכופות הן מעלות גם טענות ודרישות מרחיקות לכת באשר להגדרה מחדש של אזרחות ושל זכויות הקשורות בה.

המכנה המשותף לפזורות ולמיעוטים שנידונו קודם לכן, הקשור גם בחזונות החדשים שמפיצות התנועות החדשות השונות, הוא בכך שאין הם רואים עצמם כבולים להנחות התרבותיות החזקות המכוונות להומוגניות של המודל הקלאסי של מדינת הלאום, ובייחוד אין הם מסתפקים במקומות שהוקצו להם בזירות הציבוריות של מדינות אלה.

אין זה משום שהמיעוטים במדינתם והפזורות במדינות המארחות אינם מעוניינים להיות שותפים או "מבויתים" ("domiciled") בתוך מדינותיהם. למעשה, חלק ממאבקם נועד להפכם לשותפים פעילים בעיצוב ובתוכן של מדינות אלה, אולם בתנאים חדשים השונים מן המודלים הקלאסיים של התבוללות או "מיזוג". הם רוצים לזכות בהכרה אוטונומית בזירות הציבוריות ולקחת חלק בכינון החברה האזרחית. זאת, כציבורים בעלי ייחוד תרבותי המפצים את זהויותיהם הקולקטיביות באופן שאינו מוגבל לזירה הפרטית בלבד. ואכן, הם מציגים דרישות לבינוי מחדש של מרחבים ציבוריים חדשים ואף של סמלי הזהות הקולקטיבית המרכזיים במדינות השונות, כפי שהודגם בין השאר בוויכוח החדש בעניין הפרדת הדת מהמדינה ומהחינוך בצרפת. התפתחויות אלה העמידו אתגר גדול למוסדות החינוך, שבעצמם ניצבו מול בעיית ההתמודדות עם מעמדות שונים ועם זהויות רבות ומגוונות, וזאת בניגוד למודל הקוריקולארי ששורשיו בתפיסות ההומוגניות של מדינות הלאום השונות.

שינויים אלה התרחשו במדינות רבות, ביניהן רוב מדינות אירופה, אולם קווי המתאר שלהם והשפעותיהם השתנו מחברה אירופית אחת לשכנתה. אפשר להדגים הבדלים אלה, כפי שציינה דומיניק שנאפר (Schnapper), באופן שבו מוגדרות קבוצות המיעוט בחברות אירופיות שונות: "זרים" בגרמניה, "מיעוטים גזעיים" באנגליה, "מהגרים" בצרפת, "מיעוטים אתניים ותרבותיים" בהולנד וכיוצא בזאת. ההבדלים הושפעו בין השאר ממידת ההומוגניות של מדינות הלאום האירופיות השונות: מדינת הלאום הצרפתית, למשל, מתאפיינת במידה גבוהה של הומוגניות (וכך גם מדינות סקנדינביה, אם כי באופן שונה); מדינות כמו בריטניה או הולנד לעומת זאת הן בעלות מבנה רב-פנים. ההבדלים באופן ההגדרה של מיעוטים מושפעים גם ממקומם של מסורות וסמלים דתיים בבינוי זהויותיהם של לאומים, ומהדרכים השונות שבהן התבררו היחסים בין המדינה לכנסייה בחברות אלה. מיותר לציין כי שינויים מסוג זה התפתחו בצורות מגוונות בקרב חברות לא אירופיות.

הזהויות שציבורים אלה מקדמים הן מקומיות ופרטיקולריסטיות ביותר – בדומה, במובנים רבים, לזהויות אתניות חדשות; עם זאת, הן נוטות להיות גם

טרנס-לאומיות וטרנס-מדינתיות. עניין זה בולט במובהק במקרה המוסלמי, אולם בדרכים שונות הוא נכון גם לגבי קבוצות אחרות, ובכלל זה קבוצות יהודיות, בייחוד באירופה. כל ההתפתחויות האלו יוצרות מאבקים ותחרויות ומביאות לשינויים פוטנציאליים בהגדרת האזרחות.

כתוצאה משינויים אלה נפתחו אפשרויות להגדרה מחודשת של גבולות הקולקטיבים; להתפתחות גרעינים חדשים של זהויות תרבותיות וחברתיות החורגים מן הגבולות הפוליטיים והתרבותיים הקיימים; וכן לדרכים חדשות לשילוב מגמות "מקומיות" עם מגמות טרנס-לאומיות, כפי שנרמז לעיל. אצל רבות מתנועות אלה, למשל בקרב פזורות חדשות או מיעוטים, חוברו יחדיו הנושאים המקומיים עם הנושאים הטרנס-לאומיים בדרכים חדשות. בעוד שרבות מהזהויות הקולקטיביות החדשות הדגישו נושאים מקומיים או פרטיקולריסטיים כנגד הנחות היסוד האוניברסליסטיות ומכוונות-ההומוגניות של מדינות הלאום, בה'בעת הפיצו רבות מהן מגמות דחבות יותר, זהויות טרנס-לאומיות וטרנס-מדינתיות – לרוב אוניברסליסטיות גם הן – אך החורגות מעבר לגבולותיה של מדינת הלאום. דוגמאות לכך הן המגמות החדשות באירופה או המגמות ששורשיהן בדתות הגדולות איסלאם, בודהיזם וענפים שונים של הנצרות, שעברו בינוי מחודש בדרכים מודרניות, ואף ביהדות, במיוחד בקרב הקהילות היהודיות באירופה.

התפתחויות אלה מביאות לשינויים מרחיקי לכת בכינון זירות ציבוריות, ביחסים שבין חברה אזרחית לזירות פוליטיות ובתפיסות של אזרחות – הן בתוך המדינות השונות והן במערכות הבינלאומיות. בהתאם, בחברות רבות מעמיקים המאבקים סביב בעיות אלה. כאמור, מגמות אלה מביאות לשינויים מרחיקי לכת ולתביעה להגדרה מחדש של אזרחות ושל הזכויות הקשורות בה. כמו כן, בקרב רבים מן הציבורים שנידונו כאן התפתחה תמורה חשובה, אפילו רדיקלית, בשיח על אודות העימות עם המודרניות ועל אודות המשגת הקשר בין ציוויליזציות, דתות ותרבויות מערביות ולא-מערביות. תמורה זו קשורה קשר הדוק לטענות הקשות נגד תהליכי הגלובליזציה שהתפתחו בקרב הזרמים, התנועות והמגזרים שנותחו לעיל.

הביקורת הרדיקלית בת-זמננו נגד הגלובליזציה טוענת בעיקרה שהזירה התרבותית עוברת הומוגניזציה גוברת הקשורה בתהליכי הגלובליזציה, וזאת על חשבון מסורות וקהילות תרבותיות אותנטיות יותר. אין זו טענה חדשה; חשוב לזכור כי תופעת ההתפשטות של פרוגרמה תרבותית ופוליטית הגמונית והומוגנית רחבה לתוך חברות וקבוצות שונות אינה חדשה בהיסטוריה המודרנית. בעייתיות זו היוותה מרכיב יסוד בשיח המתפתח של המודרניות וליוותה את הגיבוש וההתפשטות של המודרניות מראשיתה. היא עלתה עוד בראשית הפרוגרמה

המערבית של המודרניות על מרכזיה השונים, כמו אנגליה וצרפת, שנתפסו כנשאות של הנטיות ההגמוניות. לעומת המסורות האותנטיות של תרבויות אחרות, למשל המסורת הגרמנית או הרוסית, עימותים אלה נותרו מוקדים מרכזיים של שיח המודרניות, גם אם לבשו אופי שונה עם התפשטות המודרניות האירופית אל יבשת אמריקה. עימות זה התעצם עם התפשטות המודרניות האירופית המערבית אל מעבר למערב, אל חברות אסיאתיות – מוסלמיות, סיניות, הינדואיסטיות ובודהיסטיות – ואל תוך החברות האפריקניות השונות. הפחד בקרב חברות אלה מפני שחיקת תרבויותיהן ומפני השפעת הגלובליזציה לווה בעקביות ביחס דו־ערכי כלפי אותם מרכזים של המודרניות המערבית.

נושאים אלה אומצו מחדש על ידי התנועות החדשות בנסיבות של המציאות בת־זמננו. עם זאת, התפתחו בימינו כמה מרכיבים חדשים וספציפיים בביקורות אלה, בהשוואה הן לשלבים המוקדמים של המודרניות והן לתקופות היסטוריות מוקדמות יותר, למשל התקופה ההלניסטית: ראשית, תפוצתם של נושאים אלה היא חובקת עולם והם נשזרים תכופות במאבקים פוליטיים עזים. השיח סביב נושאים אלה עבר אל מרכזיהן של זירות פוליטיות לאומיות ובינלאומיות, וכאשר שולבו במאבקים או בעימותים פוליטיים, צבאיים או כלכליים – הפכו לעתים לאלימים ביותר.

שנית, במדינות רבות התפתחו עימותים קשים (גם אם אופיים מתון יותר) בין פרשנויות של הרב־תרבותיות שסיפקו נציגיה הרשמיים של המדינה – שאף אם קיבלו את התביעה לרב־תרבותיות, בכל זאת נתפסו על ידי הקבוצות ה"חדשות" כמי שפועלים לקראתה רק בגבולות הנחות היסוד הקיימות של מדינת הלאום – לבין הדרישות של קבוצות אלה להגדרה אותנטית ואוטונומית יותר של זהויותיהן. עיקרו של העימות נסב סביב השאלה מי יהיו שומרי הסף של הגדרת הגבולות המחודשת של הזהויות הקולקטיביות בקהילות השונות, מי יהיו המפיצים הלגיטימיים של הסמלים שלהן, ומהי הדרך הראויה לייצג סמלים אלה.

שלישית, במסגרת שיח זה חלה תמורה חשובה בעימות שבין ציוויליזציות או חברות מערביות ללא־מערביות. התנועות המוקדמות יותר – כמו למשל רבות מן התנועות הלאומיות שהתפתחו בארצות אסיה השונות – קיבלו לכאורה את הנחות היסוד של המודרניות בנוסחה המערבית, יחד עם פרשנות מחדש מתמשכת של הנחות אלה. לעומת זאת, רוב התנועות הפונדמנטליסטיות או הקהילתיות־דתיות של ימינו ועמן תנועות פוסטמודרניות רבות, כמו־גם השיח הכללי יותר של המודרניות – כל אלה העלו גם שלילה לכאורה של חלק לפחות מהנחות היסוד של המודרניות־המערבית ופיתחו גישה מתעמתת בעליל כלפי המערב. מהלכים אלה כוללים, בין השאר, ניסיונות לנגוס במונופול של

המערב על המודרניות, להפריד בין מודרניות למערביות ולמעשה לנכס לעצמם את המודרניות. בכל התנועות והמגמות האלה טבועים אותם מתחי יסוד שאפיינו מלכתחילה את כינון של מדינות מודרניות ואת הפרוגרמה הפוליטית המודרנית, ובייחוד ניכרים המתחים שבין המגמות הפלורליסטיות למגמות הטוטאליסטיות, בין גישות אוטופיות לבין גישות פתוחות יותר ופרגמטיות, ובין זהויות קולקטיביות מרובות-פנים לבין זהויות סגורות יותר. השאלה היא אם מתחים אלה יתפתחו בכיוון פלורליסטי ופתוח, או שיתפתחו בכיוונים אלימים יותר וטוטליטאריים ויתאפיינו בעימותים בין-אתניים ובין-דתיים גוברים. התשובה לשאלה זו תלויה מאוד במידה שבה הכוחות האלימים וההרסניים, הטבועים בתנועות אלה, ישתלטו עליהן – או לחילופין יבויתו וישונו.

הדיון שלעיל מראה בבירור שזהויות ומערכות קולקטיביות אינן "ישויות" קבועות ועומדות, אלא הן מתגבשות בצורות וברמות שונות בהקשרים היסטוריים וחברתיים שונים. הדבר נכון לגבי המודל של מדינת הלאום, שהיה דומיננטי במשך תקופה ארוכה יחסית בהיסטוריה המודרנית, אף כי משך קיומו היה קצר מזה של הקיסרות הסינית, למשל, או אפילו מאלה של הקיסרות הרומית או הביזנטית.

המאמרים המובאים בחוברת שלפנינו מדגימים בצורה מרתקת את הגיוון של גיבוש זהויות ומערכות קולקטיביות בהקשרים היסטוריים שונים – בין אם באלה של מדינת הלאום המודרנית, בין אם בהקשרים טרום-מודרניים, ובין אם בימינו אלה.

רבגוניותם של ההסדרים הדתיים במדינת הלאום המודרנית*

עופר סיטבון

המאמר מבקש לבחון בקצרה את מקומה של הדת במדינת הלאום הדמוקרטית המודרנית, ובִּעֵיקר את המתחים המתעוררים עקב החיכוך המתמיד בין "דת" ל"מדינה". בניגוד לדעה הרווחת, שלפיה איבדה הדת במדינה המודרנית הרבה מן הרלוונטיות שלה, נבקש להראות שהתמונה מורכבת יותר, וכי אין יסוד לסברה שהדת במדינות המערב "הופרטה" והודרה לחלוטין מן הסֵפֶר הציבורי. "חומת הפרדה" בין הדת למדינה מלאה למעשה סדקים וחורים, ומוטב לדבר על מגוון הסדרים דתיים שכוננו הדמוקרטיים, ובמיוחד המערביות שבהן. ננסה להדגים זאת תוך התבוננות בחמש מדינות, המציגות קשת של פתרונות והסדרים בתחום זה: ארצות הברית, צרפת, הודו, תורכיה וישראל.

הבעייתיות ביחסים בין דת למדינה חדשה יחסית. אמנם, שאלת ההפרדה בין דת למדינה בתרבות המערבית הופיעה כסוגיה תיאולוגית כבר בעת העתיקה: ההפרדה בין מלך לקיסר בעולם הנוצרי או בין מלך לסנהדרין ביהדות. אולם עד למאה ה־17 לא היתה מוכרת ההפרדה בין דת למדינה כשאלה פוליטית, שכן הסמכות הפוליטית והסמכות הדתית – המלך והכנסייה – היו שלובות זו בזו. הטענה שהמדינה המודרנית כוננה כתוצאה ממשבר עם הדת אינה לגמרי מדויקת אפוא, שהרי גם בעבר לא היו מדינות "דתיות" גרידא ואפשר היה לדבר, לכל היותר, על תרבויות פוליטיות שפעלו בציוויליזציה דתית. עם זאת, נכון הוא שהמודרניות יצאה בין השאר נגד הסדר החברתי והפוליטי הקיים, סדר שהשפעה הדתית עליו היתה כאמור חזקה.

שני אירועים היסטוריים עוררו את הרצון הפוליטי להפריד הפרדה מוסדית בין הדת למדינה. האירוע הראשון הוא הרפורמציה, שהחלה כמחאה על השחיתות

* המאמר מבוסס על סמינריון משותף לפקולטה למשפטים ולחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטה העברית בירושלים, שלימדו פרופ' ש. נ. אייזנשטדט, פרופ' רות גביזון וגב' טל כוכבי בשנת הלימודים תש"ס, בנושא "בינוי זהויות קולקטיביות ומשפט: היחסים בין דת ומדינה". המאמר לא היה מתפרסם ללא עזרתם וסבלנותם הרבה. תודה גם לרונה בריירגארב על הערותיה המועילות.
מאמר ביכורים זה מוקדש באהבה לרעייתי ענת ולבני יאיר.

שפשתה בכנסייה והתפתחה בהדרגה לרצון בהפרדה. האירוע השני הוא מלחמות הדת באירופה, שהובילו לניסיונות להשגת סובלנות בין-דתית לנוכח אופייה ההגמוני של הדת השלטת – הנצרות (ראו, למשל, לוק 1990). תהליכים אלו הובילו תחילה להתפתחות הרעיון של "מרחבי מחיה" הדרושים לדתות השונות, ובהדרגה הם קידמו את הרצון להפריד את הכנסייה ממוקדי הכוח הפוליטיים של המדינה. מובן שהפרדה מוסדית היא עניין מרחיק-לכת הרבה יותר, שכן סובלנות כלפי דת כלשהי אינה מקנה בהכרח זכויות אזרחיות. בהקשר זה אפשר לציין כנקודת השבר הגדולה את שתי המהפכות הגדולות, הצרפתית והאמריקנית, שהתייחדו בעיקר בכך שהמדינה ושליטיה לא נהנו עוד מלגיטימציה דתית מובהקת.

בד בבד עם תהליכי החילון של מוסדות השלטון ועם עלייתו של "פריקט הנאורות", ואולי כתוצאה מהם, התפתחה מדינת הלאום והתבססה בלב הסדר החברתי החדש. עלייתה של מדינת הלאום – שיסוד מהותי בה היה כינונה של מסגרת מוסדית וטריטוריאלית – הובילה גם להופעתו של "שחקן" חדש בזירה החברתית-פוליטית: מוסד האזרחות. ככלל, מקובל לומר שהמדינה המודרנית מגדירה פורמלית את קבוצת האנשים המצויים בשטחה כ"אזרחים", מעמד המקנה להם זכויות וחובות (ובכך, מניה וביה, מוצא או מודר כל מי שאינו אזרח). סטטוס חדש זה, האזרחות, שהוא למעשה היחיד שהמדינה חייבת להגדיר, היה לעוד נדבך במכלול הזהויות הקולקטיביות. הופעתו שימשה זרז לתהליך הבינוי מחדש של הזהויות הקולקטיביות, תוך מאבק בין מרכיביהן השונים.¹ בינוי זהויות זה, מעצם טבעו, היה ועודנו כרוך בדיאלוג בין דת למדינה,² ובמאבק מתמיד על הגדרת גבולותיו של הפוליטי, או על תיחומה של הספירה הציבורית. עוד ראוי לציין את ייחודיותה של הדת לעומת יסודות אחרים של הזהויות הקולקטיביות. כידוע, הדת שואבת כוחה ממקור סמכות טרנסצנדנטי; זהו פוטנציאל אינהרנטי לעימות מתמיד עם המדינה החילונית, המבקשת לשמש מקור-סמכות ארצי עליון. עימות זה אף מתחדד משום שהשתייכות דתית היא יסוד חשוב במרקם החברתי, ומכאן גם בתשתית לקיום המדיני.

1 כדוגמה, נצביע רק ברמז על המתח בין התפיסה הפרטיקולרית שביסוד הלאומיות ה"אתנית" לבין התפיסה האוניברסלית יותר שביסוד הלאומיות ה"אסימילטורית" (המטמיעה). הלאומיות ה"אתנית" קשורה באופן היסטורי (ואידיאלי) למודל של גרמניה (אולם במידה רבה זהו הדין גם בישראל), המתייחס ל"דין הדם" (Jus Sanguinis) ולשאלה "למי נולדת" כאל המקור לזכויות אזרחיות. הלאומיות ה"אסימילטורית" (המטמיעה) קשורה למודל של צרפת, המתייחס ל"דין השטח" (Jus Soli) ולשאלה "היכן נולדת" כבסיס לאזרחות.

2 נציין בהקשר זה גם את המתח המתמיד בין היסודות ה"אוניברסליים" של הדת עצמה (כדת של מאמינים ב"כנסייה" וב"אפיפיור") לבין יסודותיה הפרטיקולריים (הדת כחלק ממדינה ספציפית וכיסוד מכונן בזהויות פרטיקולריות אחרות – אתניות, גזעיות או לשוניות).

הפרדת הדת מהמדינה

ככלל, מקובל לדבר על שני מודלים אנליטיים מרכזיים של הפרדה. הראשון הוא ההפרדה ה"טקטית". הפרדה כזו מכירה בקיומם של אזרחים דתיים רבים, בלי שהמדינה מזוהה עם דת כלשהי. זהו פתרון ניטרלי שמחזק את חופש הדת, ובמובן מסוים אף אוהד את הדת. גרמניה היא המקרה הבולט; אין בה דת-מדינה אולם הפרוטסטנטיות, הקתוליות והיהדות מוכרות כדתות רשמיות, וזוכות לתמיכה שווה מן המדינה בבתי ספר שלהן ובבתי חולים דתיים. גם דתות שאינן רשמיות זכאיות לחופש מלא וכן לתמיכה מסוימת מהמדינה. קבלת שירותים דתיים מהכנסייה מותנית בתשלום "מס כנסייה" למדינה.

המודל השני הוא ההפרדה האנטיקלריקלית. להפרדה כזו שני יסודות מרכזיים: יסוד של הפרדה, היינו שחרור של הדת ושל המדינה מהשפעה הדדית זו על זו; ויסוד של ניטרליות, היינו העדר תמיכה של המדינה בדת. ההפרדה האנטיקלריקלית מבקשת למעשה "להפריט" ככל האפשר את הזהות הדתית ולהתאים את הדתות השונות ל"תוכנית התרבותית" של המדינה החילונית. ביטויים לכך הם, למשל, חילון בתי הקברות וטקסי הקבורה או איסור על מימון לימודים דתיים פרטיים. האבטיפוס למודל זה הוא כמובן צרפת, המוגדרת בחוקתה כרפובליקה חילונית (laïque).³ מודל רדיקלי עוד יותר, שאפשר לתארו כאנטי-דתי מובהק, נמצא בגישתו הכופה של כאמל אתא תורכ (Ataturc) בתורכיה, שיצא במתקפה חזיתית נגד האיסלאם. מתקפה זו באה לידי ביטוי בין השאר באיסור על הלבוש האיסלאמי המסורתי, בשינוי יום המנוחה השבועי ובביטול של בתי הדין הדתיים.⁴

המודל הנהוג בארצות הברית הוא מעין מודל ביניים בין שני סוגי ההפרדה. ברמה הפדרלית, הופרדה הדת בארצות הברית הפרדה משפטית מהמדינה למן הקמתה, ובמשך שנים דובר על "קיר של הפרדה" בין השתיים. אולם, הפרדת הדת מן החיים הציבוריים היתה ברורה הרבה פחות, ובשנים האחרונות ניכרת

3 מקורו של היסוד האנטיקלריקלי של המודל הצרפתי הוא במהפכה הצרפתית, שיצאה בעיקר נגד הכנסייה הקתולית, האדירה את הרציונליות ואת התבונה והעדיפה אותן על פני הדת והמסורת. יסוד זה הובלט בעיקר בראשית המאה ה-20 בעת המאבק על הפרדת הדת מהמדינה, אולם כיום הוא התפוגג במידה רבה.

4 אפשר כמובן לבקר את שני המודלים האנליטיים האלה ולטעון שהם מנסים להתעלם מן המציאות בשטח, היינו מן הזהות הדתית החזקה של חלקים באוכלוסייה. את הזהות הדתית הזו מוכיחים התחזקות של מפלגת הרווחה האיסלאמית בתורכיה, שכפרה בניסיון להדיר את האיסלאם מן הזירה הציבורית; המאבקים המשפטיים בארצות הברית בעניין התפילות בבתי הספר או מימון החינוך הדתי; והתמודדותה של החילונית הצרפתית עם הקשיים שמציבה לפניה ההגירה המוסלמית הגדולה. בפועל, כך אפשר לטעון, היחסים בין דת למדינה הם דינמיים, והקפאתם במודל זה או אחר לא תצלה, מה גם שהלכה למעשה אין עוד באירופה מדינות שמתקיימת בהן הפרדה עוינת בין דת למדינה.

חזרה משמעותית של הדת אל הזירה הציבורית. רבים מן האמריקנים מגדירים עצמם כדתיים במידה זו או אחרת.⁵ מסגרת זו של הפרדה עוגנה במגילת הזכויות הפדרלית, אולם יש בה מתח מובנה בין חופש הדת, שנקודת המוצא שלו היא כבוד לאורח החיים הדתי, לבין היסוד של העדר מיסוד מחייב, כלומר העדר לכאורה של תמיכה כספית מצד המדינה בדתות השונות. המאבק בנושא עבר לזירה המשפטית, בדומה למרבית המאבקים האידיאולוגיים בארצות הברית, כפי שציין בזמנו בצדק אלכסיס דה-טוקוויל.

הלכה למעשה, מרבית המדינות אינן מקבלות מודל כזה או אחר של הפרדה, והן מעדיפות את אחת הדתות (או לפחות מצהירות על העדפה). בדרך כלל הדת המועדפת היא דתו של הרוב האתני במדינה, שהופכת ל"דת המדינה". זהו למשל מעמדה של הדת הלוטרינית בדנמרק, באיסלנד, בפינלנד ובנורבגיה, ועד לאחרונה גם בשבדיה; זהו מעמדן של הכנסייה האנגליקנית באנגליה (שם המלכה עומדת בראש הכנסייה) ושל הכנסייה האורתודוקסית ביוון. גם בישראל כידוע אין הפרדה בין דת למדינה, ולדת היהודית מוקנה מעמד בולט בפרהסיה הציבורית, מעמד הבא לידי ביטוי, למשל, באימוץ ההגדרה ההלכתית של הלאום (הגדרת "יהודי" כ"מי שאמו יהודייה או שנתגייר ואינו בן דת אחרת") כקריטריון מרכזי בהקניית הזכות לשבות.

מדינת הלאום המודרנית

מדינת הלאום המודרנית היא כאמור יציר חדש ומיוחד, שהיה ועודנו מוקד לביטוי סמליה השונים של הזהות הקולקטיבית. ככזו, יש לה מטבע הדברים השלכות חשובות גם על שאלות של יחסי דת ומדינה. הסיבה לכך נעוצה בראש ובראשונה בהנחות היסוד ובמאפיינים – לפחות האידיאליים – של מדינת הלאום:

א. נטייה אידיאולוגית חזקה להאחדה. בדרך כלל, מדינת הלאום מניחה ביסודה תרבות ואף פרימורדיאליות משותפות.⁶ נעשים ניסיונות להביא

5 כפי שעולה מדברים שאמר לאחרונה ג'וזף ליברמן, המועמד היהודי לתפקיד סגן נשיא ארצות הברית, בעניין מקומה של הדת במרחב הציבורי; מפעולותיו הראשונות של הנשיא ג'ורג' בוש, עם היבחרו (ראו עמ' 32); וכפי שעולה מהתחזקות המגמות השמרניות בפסיקות האחרונות של בית המשפט העליון האמריקני, בראשות נשיאו ויליאם רנקוויסט.

6 צרפת היא דוגמה מרתקת לניסיונותיה של מדינת הלאום להביא להאחדה בשני מישורים: ראשית, היא מנסה להשליט את השפה הצרפתית, תוך מאבק עיקש בשפות האזוריות השונות שצרפתים "שורשיים" מדברים (בברטאן, בחבל הבאסקים, בקורסיקה). צרפתים אלה, דוברי השפות האזוריות, שותפים לכאורה לפרימורדיאליות הצרפתית, וזאת בזיקה לאתוס של צרפת כ"רפובליקה שאינה ניתנת לחלוקה" (סעיף 1 לחוקה). שנית, צרפת נוקטת – לפחות על פי התפיסה ה"קלאסית" של הצרפתיות – גישה אסימילטורית (מטמיעה) כלפי המהגרים, שהם צרפתים "זרים", צרפתים ש"בלב" (français de coeur).

להאחדה באמצעות השפה, מערכת המשפט, מערכת החינוך ומוסדות משותפים.

ב. הדגשת הגבולות הטריטוריאליים. היסוד המרכזי המגדיר את גבולות הקולקטיב והתרבות הוא הגבולות הטריטוריאליים. מאפיין זה לא היה למשל באימפריה הרומית, וראשיתו במלחמות הדת באירופה.⁷ הטריטוריה היא יסוד מכונן ומרכזי של מוסד האזרחות, ולכן היא גם מרכיב חיוני בזהות האזרחית. עם זאת, עשויות להתפתח תתיזהויות פריטיקולריות אחרות, מקומיות (השתייכות לקהילה או לעדה) או על-מדינתיות (נצרות או איסלאם, ערביות או אירופיות). כך נוצר מתח מתמיד בין לבין המימד האוניברסלי יותר, המתגלם במוסד האזרחות.⁸

ג. הומוגניזציה של החוויה הפוליטית-הציבורית. השוויון בין האזרחים בא לידי ביטוי בזיקתם הישירה למדינה; אין מתווכים בין האזרח למדינה. מידת ההומוגניזציה משתנה ממדינה למדינה ומושפעת מאוד מן האופן שבו היסודות השונים של הזהות הקולקטיבית נארגים אלו באלו. יש הבדל בין ההומוגניזציה החילונית הצרפתית להומוגניזציה הלותרנית הסקנדינבית; כמו כן, יש הבדל בין שתי אלה לבין ההסדרים הפשרניים והפלורליסטיים יותר בהולנד או בשווייץ.

ד. זירה ציבורית אחידה. לפי תפיסה זו יש "מקום לכולם" בזירה הציבורית; לפחות להלכה, הזירה הציבורית אינה מוציאה מתחומה איש. ברם, אין ספק שקיים מתח תמידי בין מתן אפשרות לכולם להשמיע קול לבין הרצון לכוון זירה אחידה בחברה שאינה הומוגנית, לא מבחינה תרבותית ולא מבחינה כלכלית, ובדרך זו להטמיע מיעוטים "בעייתיים" ולהדירם מן המרחב הציבורי.⁹

הגישה האסימילטורית נובעת מן הרצון להטמיעם בתרבות ובגדולה (*grandeur*) הצרפתיות. עם זאת, מן הראוי לציין שלאחרונה ניכרת הגמשה מסוימת: ראו למשל את הצעותיו של ראש הממשלה לשעבר ז'וספן להרחיב את האוטונומיה התרבותית במחוז קורסיקה ולאפשר, לראשונה, לימוד קורסיקאית בבתי הספר. הצעות אלה זכו כמובן לביקורת נוקבת מצד הימין הגוליסטי.

7 הכאמליזם התורכי, למשל, ניסה להשתמש בצמצום גבולות האימפריה העות'מאנית ליצירת אומה הומוגנית.

8 אם כי ראוי כמובן לזכור את עמימותו של מושג האזרחות, עמימות הנובעת מקיומן של שתי תפיסות מרכזיות של לאומיות: תפיסה אסימילטורית (מטמיעה) של מודל פוליטי "חוזי", שצרפת היא האבטיפוס שלו, לעומת תפיסה דיפרנציאלית של מודל אתני "תרבותי", כדוגמת גרמניה. כיום מוטחת גם ביקורת "מבחוץ", הבוחנת את גבולותיו של מוסד האזרחות, וזאת לנוכח התהוותן של קהילות טרנס-לאומיות, בעיקר של מהגרי עבודה, בשוליה של מדינת הלאום המערבית, ולנוכח יחסה כלפיהן; ראו בעיקר Bhabha 1994; Soysal 1994; Basch, Glick-Schiller and Szanton-Blanc 1994; Kearny 1991.

9 המחשה לרעיון זה אפשר למצוא בדעות השונות שבוטאו בפסק הדין בפרשת גולדמן, שעסקה בחייל יהודי-אמריקני שביקש שיותר לו לחבוש כיפה בצבא ארצות הברית. עמדת

ה. הבחנה ברורה בין הפרטי לציבורי. היסטורית, הבחנה זו התהוותה עקב מלחמות הדת באירופה. לפי הבחנה זו, התפתחותה של סובלנות דתית לסוגיה, ומתן "מרחב מחיה" פרטי לבני דתות אחרות מן הדת השלטת, מביאים לכך שביטויים מסוימים של זהויות פרטיקולריות אינם באים לידי ביטוי בגדרי המרחב הציבורי השייך ל"כולם", אלא במסגרת פרטית או לכל היותר במסגרת פנים-קהילתית. עם זאת, קיימים מקרי גבול שבהם המדינה הליברלית עשויה לראות לעצמה זכות ואף חובה להתערב גם במסגרת ה"פרטית", כמו למשל בסוגיה של מילת נשים. הניסיון להפרטה ולהדרה, שיישומיו שונים ממדינה למדינה ומתרבות לתרבות, הוא שפותח את הפתח הגדול ביותר למאבקים ולניסיון מתמיד לתחום את גבולות הזהות הקולקטיבית ולהגדירם מחדש. ההבחנה בין הפרטי לציבורי עומדת גם ביסוד הרעיון של הפרדת הדת מהמדינה, שכן לפחות מבחינה אנליטית, הפרדה "חזקה" בין דת למדינה יש בה, מניה וביה, משום הפרטה והדרה של הדת מן הזירה הציבורית.

המפגש בין מדינת הלאום על מאפייניה השונים לבין הסוגיה של הפרדת הדת מהמדינה יוצר עימותים וקשיים לא מעטים, המאפיינים את רוב המדינות המודרניות.¹⁰ בין העימותים נמנה את:

א. הגדרתה הדתית של המדינה. במדינה בעלת הגדרה דתית וסמלים דתיים, שאוכלוסייתה אינה הומוגנית (וכזו היא אוכלוסייתן של מרבית המדינות בעידן ההגירה הטרנס-לאומית), עשויים בהחלט להתעורר קשיי השתלבות ובעיות זהות. הדבר נכון במיוחד באזורים שבהם יש מיעוטים דתיים גדולים. קשיי ההשתלבות עלולים להוביל להדרתם של המיעוטים מן הספירה הציבורית בשל רצונה של מדינת הלאום בהומוגניזציה של המרחב הציבורי. במדינות שבהן אין הפרדה חדה בין דת למדינה, ההגדרה הדתית והסמלים הדתיים הם חלק מאופייה המוצהר של המדינה (כמו בישראל). אולם גם במדינות שכוננו הפרדה מלאה בין דת למדינה, אי-אפשר להתעלם

הרוב קיבלה את טענות הצבא על חשיבות הניטרליות והשוויון (אין לדת היהודית עדיפות על פני דתות אחרות), ואילו עמדת המיעוט טענה שאפשר לאבחן את הכיפה מכיסויי ראש אחרים. בהקשר זה אפשר לציין את טענותיהן של קהילות מוסלמיות באירופה – בגרמניה לדוגמה – נגד חוסר הניטרליות של הזירה הציבורית, שמתירה ביטוי חיצוני של סממנים נוצריים בלבד. כך, למשל, לכנסיות מותר להשמיע צלצולי פעמונים ואילו למואזין אסור לקרוא למתפללים. ראוי לציין כי תפיסה המבקשת "להפשיט" את הפרט מן הפרטיקולרי – כחלק מן הדיון על הבניית הספירה הציבורית – תהיה "חשודה" תמיד ככזו המבקשת להדיר את האינטרסים של קבוצות השוליים והמיעוטים.

10 עימותים אלה משתלבים בתופעה הכללית של כרסום ברעיון של מדינת הלאום הקלאסית. העימותים משתלבים גם בניסיון של קבוצות פריפריאליות שונות (ש"ס בישראל, מפלגת הרווחה בתורכיה, ה-BJP בהודו) – שלעתים, כפי שארע בהודו ובתורכיה, יכולות להיות קבוצות המייצגות את הרוב במדינה – לערער על ההגמוניה של הפרוגרמה המודרנית.

מכך שהשתייכות לקהילה דתית היא מרכיב חשוב בחייהם של אנשים רבים, ולכן היא בהכרח חלק מן המרקם החברתי העומד ביסוד התשתית לקיום המדיני. כך, למשל, ארצות הברית הוגדרה במשך שנים רבות כ-"Nation Under God", ובמשמע כ-"אומה נוצרית" (כיום יש המדברים על "אומה יהודית-נוצרית").¹¹ אפילו צרפת החילונית עדיין מכונה לעתים "הבת הבכורה של הכנסייה", וביקור האפיפיור ב-1996 עורר בה עניין רב.¹² בהקשר זה אפשר להבין גם את הצלחתה של המפלגה האיסלאמית בתורכיה החילונית.

ב. שאלת הקשר בין התשתייכות הדתית לבין הזירה הציבורית. ביסוד ההפרדה בין דת למדינה עומד כאמור הרעיון שלפיו הדת היא עניין פרטי לגמרי (תפיסה המבוטאת במכתם הידוע, "היה יהודי באוהלך ואדם בצאתך"). הניסיון הרדיקלי ביותר לממש תפיסה זו הופיע בתוכנית הכאמליסטית, שביקשה להדיר את הדת לחלוטין מן הזירה הציבורית (כך לפחות בראשיתה, שכן עם השנים נעשו "ויתורים" שונים לטובת הדת, בין השאר לשם "קניית" קולו של הבוחר הדתי והמסורתי). ניסיון דומה נעשה גם במדינות הקומוניסטיות. עם זאת, במרבית המדינות במערב – בשל המסורות ההיסטוריות שלהן – מלכתחילה לא נשלל לחלוטין מקומה של הדת בזירה הציבורית. כך, למשל, מפלגות דמוקרטיות-נוצריות שלטו במדינות אירופיות רבות: גרמניה, איטליה, אוסטריה, בלגיה והולנד. עוד אפשר לומר בהכללה שככל שהחברה מגוונת יותר בהרכבה הדתי והאתני, כך מתחייבת התפשרות בזירה הציבורית. ישראל היא דוגמה למדינה שבה תהליכי בינוי האומה התנהלו מתוך ניסיון מתמיד להתאים עצמם למרכיבים הדתיים ביהדות (למשל, הסכם הסטטוס-קוו הידוע שנחתם בין דוד בן-גוריון לראשי אגודת ישראל לפני קום המדינה). אפילו בצרפת החילונית מתגבש והולך כיום מעין "מודוס ויונדי" בין המדינה לכנסייה, ונעשה ניסיון לשלב את הזיכרון הדתי בתרבות הלאומית, תוך מתן מקום ציבורי לאנשי דת.¹³

ג. הקשר בין חברות בדת לבין מידת הזכאות לזכויות אזרחיות. שאלה

11 בהקשר זה, מעניין לציין את דעת המיעוט בפסק הדין בפרשת גולדמן, שביקשה להתיר לחייל היהודי-האמריקני לחבוש כיפה; התפיסה המשתמעת מדעת מיעוט זו היא שהכיפה איננה סימן היכר "זר". גם בצרפת התייחס הממשל לצעירות מוסלמיות שעטו רעלה בבתי ספר ציבוריים בתקיפות רבה יותר מאשר לתלמידים שחבשו כיפה או שנשאו צלב, שנתפסו כ"מאיימים" פחות.

12 כמיליון איש השתתפו בכינוסים שערך האפיפיור במהלך ביקורו, והנשיא שיראק הדגיש בנאומו את יסודותיה הנוצריות של צרפת.

13 עם זאת, מדינת הלאום רגישה מאוד לפגיעה שנגרמת לאחדה של הזירה הציבורית כאשר מיעוט דתי משמיע קולו. רגישות זו באה לידי ביטוי בצרפת ב-1989 ב"פרשת הרעלות" ובעימות שנוצר אז בקרב אינטלקטואלים צרפתים, בין אלו שדגלו בעמדות רפובליקניות-אסימילטוריות (שמרניות או ליברליות) לבין אלו שדגלו בעמדות ליברליות ו"רב-תרבותיות". במקרה זה היה מדובר אף ב"מיעוט כפול", מגדרי-דתי (נשים מוסלמיות).

זו מעוררת את המתח המובנה בזהות האזרחית בין היסוד האזרחי (והאוניברסלי) ליסוד הפרימורדיאלי (והפרטיקולרי). הדבר בולט בישראל, שבה הדת קובעת למעשה את גבולות הקולקטיב הלאומי. חוק השבות משתמש בהגדרה דתית-הלכתית לגבי יהודי שעולה לארץ, מחד גיסא, ובהגדרה לאומית-חילונית לגבי בני משפחתו, מאידך גיסא; בכך הוא מדגים את העמימות שקיימת ביהדות בין דת ללאומיות. חוק השבות וחוק האזרחות מעידים גם על חוסר הסימטריה המכוון של חוקי ההגירה ביחס לאזרחי ישראל הערבים; עם זאת, ראוי לציין שבלא-מעט מדינות ישנם חוקי רפטרואציה (שיבה) המבוססים על שייכות ללאום ועל הזכות להגדרה עצמית לאומית. חובה להשתייך לדת כלשהי – שקיימת הלכה למעשה בגרמניה – עשויה אף היא לעורר קשיים, בעיקר בשאלות של חופש הדת והחופש מדת.

ד. מידת יכולתה של המדינה לווסת אפשרויות של מעבר בין הדתות השונות. כיצד מפקחת המדינה פיקוח מינהלי על שינוי דתו של אזרח? פיקוח מינהלי של המדינה ילווה בהכרח במתח עם הרשויות הדתיות, שיראו בכך הסגה בלתי רצויה לגבולן. ואכן, מרבית המדינות רואות בהמרת דת עניין של הפרט ושל קהילתו הדתית, ולכן הן מאפשרות לקהילות הדתיות אוטונומיה נרחבת בעניין זה. עם זאת, מעניין לציין את המאבק שעוררה שאלת "מיהו יהודי" בישראל ובייחוד בתפוצות, על רקע שאלת הבלעדיות שהקנתה מדינת ישראל לממסד האורתודוקסי בפיקוח על הכניסה לדת היהודית. בהודו של נהרו (Nehru) ניסו לבטל את קסטת ה"אסורים במגע" (Untouchables) ולהכניסם לזירה הציבורית, תוך התערבות של השלטון החילוני בפרשנות להלכה הדתית.

זהויות קולקטיביות והנחות היסוד של המדינה המודרנית

נהוג להגדיר שלושה מרכיבי יסוד, שהמאבק המתמיד ביניהם מעצב ומבנה בסופו של דבר את הזהות הקולקטיבית. ביסודה של הזהות הקולקטיבית עומד הרצון לכונן הבחנה חדה בין "אנחנו" ל"הם" (אייזנשטדט תשנ"ט):

א. היסוד הפרימורדיאלי. זהו היסוד הקמאי שנתפס כמובן מאליו: שפה, טריטוריה, קרבת משפחה, גזע, מגדר ודור. לפי התפיסה המקובלת, מדובר לכאורה בעניין טבעי ונתון (given), אולם יש הרואים גם את הפרימורדיאלי, בדומה לשאר מרכיבי היסוד, כמוֹבָּנָה ("הקהילות המדומיינות" של אנדרסון), וכמשמש כר נרחב למאבקים. כך, למשל, הזהות הפלסטינית נבנתה ודאי גם כמשקל-נגד לציונות. מכל מקום, היסוד הפרימורדיאלי הוא יסוד

דינמי, המצוי כל העת בתהליכי בינוי וגיבוש, בהשפעת היסודות האחרים ובהשראתם.

ב. היסוד האזרחי. יסוד זה מתמקד בהשתתפות ובזכות להשתתף בגיבוש ההשתייכות לסדר האזרחי של החיים (אזרחות, חינוך ציבורי ועוד). זהו יסוד מובנה מעצם הגדרתו, ולכאורה הוא גם אוניברסלי, בהיותו משותף לכלל בני החברה. היסוד האזרחי הוא בעל היבט משפטי מובהק, שכן – להבדיל מזהות קמאית או דתית – הוא נקבע בלעדית בידי המדינה, שמצהירה על קבוצת אנשים מסוימת בשטחה כעל חברי המדינה, ויוצרת לגביהם מערך שלם של זכויות וחובות. מדובר בזיקה "פשוטה" יחסית, משום שהחוק והפרשנות של בתי המשפט הם שמגדירים אותה. עם זאת, קיומן של תפיסות שונות של לאומיות משליך אף הוא על מבנה האזרחות. זאת ועוד, אף שקשר האזרחות הוא לכאורה "עיוור צבעים", הרי הוא חדל להיות כזה כשמדובר בקריטריונים ל"כניסה" לאזרחות – קריטריונים שיוצרים, מניה וביה, יסוד של הדרה.

ג. היסוד הקדוש. הדתות הגדולות כוננו זהויות הבנויות על השתתפות בסדר קדוש, שאיננו פרימורדיאלי או אזרחי. עם זאת, שאלת הזיקה הדתית מעוררת קשיים: מי קובע את השתייכותו של אדם לקהילה דתית? אמנם הממסד הדתי תובע לעצמו את הזכות לקבוע את גבולות הקולקטיב, אולם מה קורה כאשר דתות מתפצלות? התערבות של המדינה במקרה כזה עשויה ליצור קושי ולעורר את המתחים בין מרכיבי הזהות השונים. עם זאת, מובן שישנם הבדלים בין הדתות השונות מבחינת ה"אימפריאליזם" שלהן. הפרוטסטנטיות למשל הדגישה שהדת היא עניין פרטי, בעוד ההלכה היהודית והשריעה המוסלמית מבקשות להכתיב כל פרט בחייו של האדם המאמין.

זהויות קולקטיביות, דת ומדינה

בהתבסס על האמור לעיל, אפשר לנסות ולמפות כמה הקשרים אידיאולוגיים, סמליים ומוסדיים, שבמסגרתם שאלת היחס בין דת למדינה מעוררת גם בעיות של בינוי זהויות קולקטיביות:

- א. הסמלים הלאומיים
- ב. מקומה של הדת במרחב הציבורי
- ג. מקומה ותפקידה של הדת בחינוך הציבורי
- ד. מקומו ותפקידיו של הממסד הדתי במסגרת השלטונית

א. הסמלים הלאומיים

1. **שפה:** ככלל, שפה נתפסת כיסוד פרימורדיאלי, שלכאורה נתון במסגרת הזהות הקולקטיבית. למעשה אפשר לומר שאפילו יסוד זה הוא לעתים מובנה במידה רבה. כך, למשל, אחד הצעדים הראשונים של הכאמליזם היה החלפת האלפבית הערבי באלפבית לטיני. שאלת השפה הרשמית של המדינה משיקה בחלקה גם לשאלה של יחסי דת-מדינה, שהרי בדרך כלל יש מתאם בין הזהות האתנית של רוב אזרחי המדינה לזהותם הדתית, וכן בין שתי זהויות אלו לבין השפה הרשמית. גלנר (1994) כבר הדגיש את האחדות השפה כיסוד מרכזי באינטגרציה המלאה של חברה; בהקשר זה אפשר לציין את מאבקה של צרפת בשפות האזוריות, וכן את מרכזיותה של החייאת השפה העברית-בציונות (שביקשה להדיר לגזרה הפרטית את מכלול השפות והמנהגים שהביאו עמם המהגרים). בניגוד לישראל, בארצות הברית – אף היא מדינת הגירה – לא היתה האנגלית חלק מתוכנית של תחייה לאומית, אלא שימשה יסוד מטמיע (לפחות עד להגעתם של גלי מהגרים שסירבו להשתלב בשפה האנגלית). לפיכך, רצונם של מיעוטים אתניים (ובמשתמע, גם דתיים) להביא אל הזירה הציבורית את שפתם ה"אחרת" – שהיא יסוד מרכזי בזהותם הקולקטיבית – ובדרך זו להביא להחלשת מעמדה הפרימורדיאלי של השפה הרשמית, עשוי לעורר עימותים. דוגמאות לכך בישראל הן מאבקם של העולים להעניק לילדיהם חינוך ברוסית, והמאבק המשפטי שמנהלת תנועת "עדאלה" על מקומה של השפה הערבית כשפה רשמית בשלטי חוצות, בטפסים רשמיים ועוד. עימותים נוספים אפשר למצוא במקרה של הספרדית בקליפורניה, הצרפתית בקוויבק או הגאלית באירלנד.¹⁴ הודו, לעומת זאת, היא דוגמה למדינה שכוננה מלכתחילה זהות לאומית בעלת יסוד קמאי חלש. רק כ-30%-40% מתושביה דוברים הינדי, ודווקא האנגלית ה"קולוניאליסטית" משמשת שפה המאחדת את האזרחים ההודים, שלהם 14 שפות רשמיות. בדומה ליסודות אחרים של הזהות הקולקטיבית, אין לשפה תפקיד בלעדי של פרימורדיאליות (בייחוד כאשר היא אינה ייחודית למדינה), שכן כידוע אחד מתפקידיה המרכזיים הוא לסייע במיסוד החיים הדמוקרטיים ובשימורם, ומכאן גם תפקידה ה"אזרחי" המובהק.

2. **יום השבתון השבועי הרשמי:** זו דוגמה נוספת למתחים הפנימיים שמעוררים היחסים בין הזהויות הקולקטיביות השונות. במקומות רבים, היום שנבחר

14 עם זאת, אפשר לטעון שתופעה זו מדגימה גם מקצת מן הפגיעה במהגרים ובמידת נגישותם לזירה הציבורית, שהרי ברור שמי שאינו דובר אנגלית בארצות הברית או עברית בישראל יתקשה להשתלב בשוק העבודה הראשוני, למשל, ובכך יפגע כמובן מעמדו הכלכלי והחברתי.

כיום השבתון השבועי הרשמי חופף ליום השבתון הדתי של רוב אזרחי המדינה (שבת בישראל, יום ראשון באירופה ובארצות הברית). הוא הדין גם באשר לחגים רשמיים, החופפים בדרך כלל לחגים הדתיים (החגים היהודיים בישראל, פסחא וחג המולד באירופה ובארצות הברית). עם זאת, גם כאן מרתק להזכיר את הכאמליזם, שקבע יום מנוחה שבועי שונה מיום המנוחה הדתי של רוב אזרחי תורכיה. בהודו נקבע יום ראשון כיום המנוחה (הן כירושה של השלטון הקולוניאליסטי והן בשל המרכיב הדתי החלש שבהינדואיזם), אולם למוסלמים, שנהנים מאוטונומיה דתית רחבה, ניתנת האפשרות לבחור גם ביום שישי. גם החוק בישראל, שמגדיר את השבת כיום מנוחתם של היהודים, אינו כופה יום מנוחה זה על בני הדתות האחרות. בצרפת ובגרמניה לעומת זאת התעוררו מאבקים משפטיים על רקע רצונם של תלמידים יהודים דתיים בבתי ספר ציבוריים להיעדר בשבתות. שאלה זו מעוררת דילמות לא רק למדינה; היא מעלה גם בקהילות היהודיות את השאלה באיזו מידה הן יכולות להשתלב בחיי המדינה.

3. **הדגל וההמנון:** זהות קולקטיבית מעוצבת בסמלים; הדגל הוא סמל נוסף כזה, בין שמופיעים בו סממנים דתיים ולאומיים ובין אם לאו. בדגלה של תורכיה החילונית מופיע סמל מוסלמי דתי (חצי סהר); בדגל הודו מופיע סמל הינדי, ה"סיטמירטווה", שצבעיו מסמלים את האלים ברהמה (Brahma), וישנו (Vishnu) ושיווה (Shiva), אולם לא מופיע סמל מוסלמי; בדגל ישראל מופיע מגן דוד, אך לא מופיע סמל ערבי; ב"יוניון ג'ק" הבריטי מופיע צלב (וכן בדגליהן של שווייץ, שבדיה ודנמרק). גם ההמנון קשור לאתוסים לאומיים ("התקווה", "המרסייז"), שיכולים להקשות על מי שאינו משתייך ללאום הדומיננטי להזדהות עמו.¹⁵

ב. מקומה של הדת במרחב הציבורי
כאמור, מדינת הלאום המודרנית שואפת ליצור זירה ציבורית אחידה,¹⁶ שאין בה מקום למתווכים בין האזרח למדינה. הביטוי שנטבע בזמן המהפכה הצרפתית, "ליהודים כיחידים – הכל, ליהודים כקבוצה – מאומה", הוא הפרדיגמה של המדינה האוניברסלית החילונית הפתוחה. זו גם דוגמה בולטת ליסוד האזרחי, האוניברסלי והאידיאולוגי במוצהר בזהות הקולקטיבית הצרפתית, בדבד עם קיומה של תפיסה יעקובינית של "רצון כללי", המכתיבה מדינה ריכוזית. ברם,

15 ראו את ההצעה שהציעה לאחרונה מבקרת המדינה לשעבר, מרים בן-פורת, להוסיף להמנון בית נוסף, שיאפשר לערביי ישראל להזדהות עמו.

16 כאמור לעיל, שאיפה כזו עשויה להתנגש לעתים עם עמדה פלורליסטית הגורסת כי במרחב הציבורי יש לתת "מקום לכולם", היינו לכל מגוון הזהויות הקולקטיביות.

"פרשת הרעלות" והקשיים השונים שבהם נתקלת האוכלוסייה המוסלמית (ולא רק בצרפת – ראו למשל את מאבקם של המהגרים התורכים להקמת מסגד בברלין) מזכירים לנו שגם היסוד הקמאי ב"צרפתיות" עודנו חזק ובעל השפעה. פרשת גולדמן (החייל היהודי חובש הכיפה בצבא האמריקני) היא עוד דוגמה לרצון להאחדה מסוג זה. בסופו של דבר, קיבלה דעת הרוב במשפט את עמדתו של הצבא האמריקני, לפיה אין לאפשר לחייל יהודי לחבוש כיפה, וזאת כדי להימנע מפגיעה בנייטרליות הדתית של הצבא ובשוויון לבני כל הדתות – פגיעה שתיגרם אם תינתן עדיפות לדת היהודית. מאבק סמלי אחר על השמעת קול דתי בזירה הציבורית הוא המאבק המתמשך בארצות הברית בעניין זכות התפילה בכיתות. פסק הדין שניתן לאחרונה ("פרשת סנטה פה") דחה את מדיניותו של בית ספר שאפשר לתלמידיו לשאת תפילה בפומבי לפני משחקי פוטבול ולפני אירועים בית-ספריים חשובים. מאבק בולט אחר על מקום בזירה הציבורית מתעורר סביב סוגיות פוליטיות המשיקות גם לתחום המוסר, כמו הפלות או נישואין חד-מיניים. גופים שונים מבקשים להשמיע בסוגיות אלו עמדות המתבססות בין השאר על אמונתם הדתית. מכאן עולה השאלה אם לגיטימי להשתמש בטיעונים דתיים בזירה הציבורית. רבים מתנגדים לכך מטעמים של הפרדת הדת מהמדינה; מולם אפשר לטעון שאיסור כזה מתכחש למהותה של הפעילות הפוליטית ואינו תואם את ההכרה בחופש הדת.

הוויכוח על מקומה של הדת בזירה הציבורית הוא דוגמה למאבק המתמיד על הגדרת התחום הפוליטי (והקשר בין הפרטי לציבורי) המתחולל במדינה המודרנית. הוויכוח מדגים גם את המתח העקבי בין הרצון להומוגניות מרבית של הזירה הציבורית לבין רצונם של "מיעוטים" – דתיים, אתניים, מגדריים – להשמיע בה את קולם, בין אם בעצמם ובין אם באמצעות נציגיהם ("הרגולציה החילונית" בצרפת, שתידון להלן, היא דוגמה למנגנון מתווך מעין זה). מגמה של שחיקה ברעיון ההומוגניות התרבותית אפשר לראות ב"פרשת הרעלות" בצרפת ובתגובות לה, ובייחוד בפסיקת מועצת המדינה, שנטתה להתיר לנערות מוסלמיות להתעטף ברעלות בבתי ספר. שחיקה זו ממשיכה מגמה שראשיתה עם הגיעם לצרפת של מיליוני מוסלמים, החיים במובלעות, מסרבים להיטמע ומבקשים להשתייך לאומה הצרפתית תוך שמירה על ייחודם התרבותי והדתי. דוגמה אחרת היא מאבקם של המוסלמים להקמת מסגדים, מאבק שנתקל בהתנגדות מצד הממסד הצרפתי, החל בטענות נגד הרעש שמקימים המואזינים וכלה בטענות שהמסגדים יפגעו ב"קו השמיים" העירוני. בד בבד, במדינות הפרוטסטנטיות, הפלורליסטיות יותר מבחינה דתית (ארצות סקנדינביה, אנגליה, הולנד, שווייץ), אפשר להבחין בנטייה לדה-פוליטיזציה של הדת ושל הקבוצות הדתיות, שהובילה להסדרים פשרניים וסובלניים. ואולם, במדינות שבהן תהליכי

בינוי האומה היו כרוכים בעימותים בין היסוד האזרחי ליסוד הפרימורדיאלי, וכן בעימותים בין הקבוצות הדתיות השונות, נתגלתה נטייה למשבריות, שהובילה להתמוטטותם של הסדרים חוקתיים (כך למשל בגרמניה).

שאלת הרב-תרבותיות מעלה את המחשבה שהניסיון להדיר את הדת אל המרחב הפרטי, כביכול מחוץ לטווח ידה של המדינה, אינו ישים. תופעות מסוימות כמו מילת נשים, רצח על רקע חילול כבוד המשפחה, פוליגמיה או סאטי (שריפת האלמנות בהודו) – המתבססות על מנהגים דתיים – נחשבות לנוגדות את תפיסת המוסר של הדמוקרטיה הליברלית, ולכן היא רואה עצמה מחויבת לנסות ולמנוע אותן. תופעות אלה מעוררות שאלות שונות במלוא העוצמה: עד כמה יכולה המדינה החילונית להפגין סובלנות כלפי אמונות דתיות מושרשות; מהן מגבלות המשפט; ועד כמה אפקטיבית האכיפה הפלילית במקרים של אמונות ומנהגים דתיים. בד בבד מתנהל עימות מתמיד בין התפיסה הדתית לעמדה הליברלית בשורה של סוגיות מוסריות כמו יחסים חד-מיניים, המתות חסד או הפלות.

הדיון על מקומה של הדת במרחב הציבורי מעורר כמובן גם שאלות מגדריות, הואיל והממסד הדתי הוא בדרך כלל מחוז שליטה גברי המבקש להדיר את הנשים מן המרחב הציבורי. בהקשר זה ראוי לאזכר תופעות נוגדות ומרתקות. בתורכיה המוסלמית מתנהל, כחלק מן המהפכה הכאמליסטית, מאבק "מערבי" לשחרור האשה (מאבק למען זכות בחירה לנשים, לימודים משותפים ועוד); אולם, בר-בזמן, איסלאמיסטיות תורכיות מזרם איסלאמי-פרוגרסיבי מגיעות לאוניברסיטה כשהן עוטות רעלות. בדומה לצרפת, גם בגרמניה התנהל ב-1998 עימות סביב אי-קבלתה של מורה אפגנית להוראה בבית ספר ציבורי משום שהתעטפה ברעלה. עוד אפשר לציין, להבדיל כמובן, את השתתפותן של נשים בפולחן הסאטי בהודו.

ג. מקומה ותפקידה של הדת בחינוך הציבורי
שניים מהמאפיינים הבולטים של מדינת הלאום המודרנית האידיאלית – הנטייה האידאולוגית החזקה להאחדה והרצון להומוגניזציה של החוויה הפוליטית הציבורית – באים לידי ביטוי מוחשי במערכת החינוך הציבורי, המשמשת, בדומה לצבא, סוכן חברות ראשי של המדינה והחברה ומקור מרכזי לבינוי הזהות הקולקטיבית. למעשה אפשר לומר שהואיל ואין אפשרות אמיתית להעניק חינוך נייטרלי, המחנך רק לזהויות אזרחיות, מערכת החינוך מחויבת להקנות גם ערכים פרטיקולריים. בדרך זו, המערכת המדינתית, באמצעות מערכת המשפט, מחליטה בעצם על מקומן של זהויות במרחב הציבורי. המקרה הצרפתי הוא כמובן הפרדיגמה האידאולוגית בעניין זה. העוצמה הכרוכה במערכת החינוך מובילה, מטבע הדברים,

לחיכוך עם הממסד הדתי, שהורגל משך מאות בשנים למונופול בתחום זה. החיכוך מתמקד כיום בעיקר בשני היבטים: המימון ותוכניות הלימודים.

1. **המימון:** לשאלת מימון של החינוך הדתי חשיבות עצומה. כל מערכת חינוכית פרטית – וכאלה הן בדרך כלל מערכות החינוך הדתיות¹⁷ – המבקשת לפרוץ אל מעבר לאליטות ולהיות "המונית", חייבת לקבל תמיכה מהמדינה כדי שתוכל לסבסד את לימודיהם של בני השכבות הנמוכות. ואולם, מימון של המדינה עומד, לפחות לכאורה, בניגוד חזיתי לרעיון של הפרדת הדת מהמדינה.

בארצות הברית אוסרת החוקה על מיסוד הדת; בית המשפט העליון פירש זאת כאיסור על מימון לבתי ספר דתיים פרטיים. איסור זה העלה את השאלה, האם משמעותו של עקרון חופש הדת איננה שעל המדינה דווקא לסייע סיוע פעיל למימושם של התנאים הדרושים לקיום אורח חיים דתי (בדומה לאופני התמיכה והתקצוב הנהוגים בישראל). זאת בייחוד על יסוד הטענה שגם אזרחים דתיים משלמים מסים. העמדה הליברלית הקלאסית גורסת, לעומת זאת, שהפרדה מוסדית חיונית למימושו של חופש דת אמיתי, שכן ברגע שהמדינה מעדיפה דת כלשהי היא רומזת לפרט שכדאי לו לבחור בה. הוויכוח בנושא טרם הוכרע, אם כי לאחרונה ניכרת הגמשה מסוימת בפסיקה של בית המשפט העליון, המאפשרת מימון של תחומי לימוד "כלליים" גם בבתי הספר הדתיים. אחת הפעולות הראשונות של הנשיא ג'ורג' וו. בוש עם כניסתו לתפקיד היתה הפעלת מנגנון של "ואוצ'רים" במערכת החינוך. במסגרת מנגנון זה, שנתפס כניסיון ליצור סדקים ב"חומת" ההפרדה בין דת למדינה, כל תלמיד נהנה מסל מימון ציבורי; את סל המימון מקבל המוסד החינוכי, הפרטי או הציבורי, שאליו בחרו הורי התלמיד לשלוח אותו. תוכנית זו אושרה לאחרונה על ידי בית המשפט העליון, ברוב של חמישה שופטים "שמרנים" כנגד ארבעה שופטים "ליברלים", שסברו שהתוכנית נוגדת את החוקה.

ההפרדה בין דת למדינה בצרפת ב־1905 יצרה חיץ בין מימון החינוך הציבורי לבין אי-המימון של החינוך הפרטי. ואולם, למן שנות החמישים ניכרת מגמה של כרסום בחיץ הזה, בעיקר בחקיקה. עם זאת, כל ניסיון לפגוע במרכיבי החילוניות מוסיף לעורר מאבקים ציבוריים סוערים.

17 בישראל ישנו מודל ייחודי למדי של אוטונומיה כמעט מלאה לזרמים דתיים, שעם זאת נהנים ממימון ציבורי. מרתק יהיה לעקוב אחר ניסיונו של משרד החינוך מן העת האחרונה להחיל על האוכלוסייה החרדית מסגרת של "לימודי מינימום". גם בצרפת נחקק לא מזמן חוק המפרט באילו "לימודי מינימום" חייבים כל בתי הספר, לרבות הפרטיים. הצורך בחוק כזה עלה, ככל הנראה, עקב "סטיות" שונות של בתי הספר הפרטיים (למשל, בתי ספר יהודיים-אורתודוקסיים שסירבו ללמד את תורת האבולוציה).

2. תוכניות הלימודים: גם כאן מתנהל "מאבק ענקים" בין שתי מערכות המבקשות לעצמן מונופול: המדינה – על החינוך האזרחי של ילדיה, והכנסייה – על החינוך הדתי-אמוני. בולטת במיוחד סוגיית לימודי הדת בבתי הספר: האם יש ללמדם וכיצד? תנועת המטוטלת שהתרחשה בצרפת בעניין זה ממחישה את עומק המחלוקת ואת החשיבות הרבה המיוחסת לה. חוקי Ferry משנת 1881 הובילו בין השאר לביטולם של שיעורי הדת בבתי הספר, על אף התנגדותה הנמרצת של הכנסייה, ובסופו של דבר – להפדת הדת מהמדינה ב־1905. ב־1918, כאשר קיבלה צרפת בחזרה את חבל אלזאס-לורין, היא הותירה שם על כנו את המשטר החוקי הקודם ואפשרה ללמד בבתי הספר לימודי דת. משטר וישי השמרני, שנתמך על ידי הכנסייה, השיב את לימודי הדת לבתי הספר ב־1941, ואילו דה-גול ביטלם שוב ב־1946.

בארצות הברית הובילה הגישה הרב־תרבותית הנוכחית ל"הרזייתה" של תוכנית הלימודים בבתי הספר הציבוריים, בשל הוצאתם של לימודי התנ"ך והתרבות הדתית מן התוכנית וכינונם של לימודי "היסטוריות" שונים ללבנים, לשחורים, להיספאנים ולאינדיאנים. אפשר לתהות אם גישה זו איננה "שופכת את התינוק יחד עם המים", שכן בסופו של דבר היא עלולה להוביל לבורות, לרידוד של היסודות התרבותיים המשותפים ולכינונה של אזרחות "רזה", כמעט־פורמלית. עוד מאבק שראוי לציין בהקשר לתוכנית הלימודים הוא המאבק בין המצדדים בהוראת האבולוציה למצדדים בהוראת "תורת הבריאה". מאבק זה מתעורר בעיקר בארצות הברית (אך גם, כאמור, בבתי ספר יהודיים מסוימים בצרפת). בגרמניה, לימודי הדת בבתי הספר הציבוריים נתונים לבחירה, אם כי לאחרונה קוראים אנשי ימין להופכם ללימודי חובה. לא מזמן התנהל מאבק, שהוכתר לבסוף בהצלחה, בעניין דרישתה של הפדרציה המוסלמית בברלין להעביר שיעורי דת לילדים מוסלמים הלומדים בבתי ספר ציבוריים. תביעה זו מעוררת את השאלה אם ראוי לתת בתחום זה מונופול לגוף דתי מסוים, ובאופן כללי המאבק מעורר את שאלת היחסים בין השלטון לממסדים הדתיים.

ד. מקומו ותפקידו של הממסד הדתי במסגרת השלטונית גם במצב של הפרדה מוחלטת לכאורה בין דת למדינה, אי־אפשר למנוע ממסדים דתיים מלהתקיים ולשמש מנהיגים דתיים בעלי סמכות רוחנית והשפעה על קהל מאמיניהם. צרפת, בשונה ממדינות אחרות, ניסתה להתמודד עם מצב זה בדרך של "רגולציה חילונית" של הדת. מחד גיסא, היא נותנת ביטוי לקולה של הדת בזירה הציבורית. כך, למשל, החוק מחייב את הטלוויזיה ואת הרדיו

הציבוריים לשדר ברצף (אם כי בימי א') ארבע תוכניות דת: קתולית, יהודית, פרוטסטנטית ומוסלמית. במועצות אתיות-מדעיות יש ייצוג לדתות השונות, ובשנת 1988 השתתפו אנשי דת במשלחת תיווך מטעם ממשלת צרפת לקלדוניה החדשה. מאידך גיסא, הקול הדתי מושמע בעיקר באמצעות בני-שיח ש"ממונים" על ידי המדינה (ה-consistoire היהודי, למשל). מינוי זה מאפשר למדינה לפקח במידת-מה על הפעילות הדתית. לאחרונה דחה בית הדין האירופי לזכויות האדם את טענתה של קבוצה חרדית כי הענקת מונופול על השחיטה ל-consistoire מהווה פגיעה בחופש הדת שלה.¹⁸ במדינות אחרות, שאין בהן הפרדה חדה בין דת למדינה, מקבלים אנשי הדת מעמד רשמי באירועים הטקסיים שהמדינה עורכת. כך, למשל, הרבנים הראשיים בישראל הם בעלי מעמד בכיר בפרוטוקול הטקסי באירועים ממלכתיים, מיד לאחר נשיא בית המשפט העליון. הבישוף-מקנטרברי עומד בצמרת ההיררכיה הטקסית של אנגליה – הוא שעורך למשל את ההלוויות המלכותיות.¹⁹ סממן דתי אחר, שכרוך אף הוא במאבקים עם הממסד הדתי, הוא טקסי הקבורה. בישראל, טקסי הקבורה הממלכתיים, וגם הטקסים של ימי הזיכרון, רצופים סממנים דתיים מובהקים (חבישת כיפה, אמירת קדיש או תפילת "אל מלא רחמים"); בצרפת החילונית נהוגה אמנם קבורה אזרחית, אולם טקסי הקבורה הרשמיים של נשיאי הרפובליקה נערכים בכנסיית נוטרדם. בישראל, גם שאלת הכיתוב על המצבות (כיתוב לועזי, אחידות הכיתוב בבתי הקברות הצבאיים) מערבת שיקולים דתיים לצד שיקולים לאומיים.

שאלה נוספת היא שאלת מקומם וסמכויותיהם של בתי הדין הדתיים. בתורכיה, למשל, ביטל הכאמליזם את סמכויותיהם כחלק מחילון המדינה; בישראל ניטשים מאבקי סמכויות בין בג"ץ לבתי הדין הרבניים, ופעמים רבות עולה השאלה איזהו הדין המחייב את הדיונים – דין ההלכה או דין המדינה. שאלה אחרת היא מה תפקידם הקהילתי של הדיונים ומה היחס בין תפקיד זה למעמדם המשפטי.

18 ראוי אפוא להבין את הקשיים המתעוררים ביחסים בין המדינה הצרפתית לאוכלוסייה המוסלמית כנובעים, בין השאר, גם מכך שהאיסלאם לא השתלב בתבנית זו ואין לו ממסד המוכר על ידי המדינה.

19 בישראל אפשר לציין גם את השתתפות הרבנים בשיח הפוליטי ובפעילות הציבורית, הן בשל קיומן של מפלגות דתיות ושל קהל מאמינים גדול הרואה עצמו כפוף לפסיקות הרבנים גם בתחומים פוליטיים; והן בשל פעילותם הציבורית של הרבנים הראשיים, המנסים להשמיע קול "ממלכתי". בשנים האחרונות אפשר לציין גם את ניסיונותיהם לקיים מגעים מדיניים-הומניטריים (למשל בעניין שחרור השבויים ובפרשת ה"מרגלים" היהודים באיראן), לעתים אף בשיתוף עם אנשי דת מוסלמים.

ביבליוגרפיה

- אייזנשטדט, ש. נ., תשנ"ז. "המאבק על סמלי הזהות הקולקטיבית ועל גבולותיה בחברה הישראלית הבתר-מהפכנית", עיונים בתקומת ישראל, ציונות: פולמוס בן זמננו, ערכו פנחס גינוסר ואבי בראלי, המרכז למורשת בן-גוריון, שדה בוקר, עמ' 1-30.
- , תשנ"ט. "ההבניה של הזהות הקולקטיבית: כמה אינדיקציות אנליטיות והשוואתיות", סוציולוגיה ישראלית א (1): 13.
- גביון, רות, 1999. ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: מתחים וסיכויים, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- גלנר, ארנסט, 1994. לאומים ולאומיות, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב.
- לוק, ג'ון, 1990. אגרות על הסובלנות, תרגם יורם ברונובסקי, מאגנס, ירושלים.
- Basch, C., N., Glick-Schiller, and C. Szanton-Blanc, 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: Gordon and Breach Publication, pp. 21–48.
- Bhabha, Homi K., 1994. "Dissemination: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation," in *The Location of Culture*, Homi K. Bhabha. London and New York: Routledge, pp. 139–170.
- Brubaker, R., 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Eisenstadt, Shmuel Noah, 1998. "The Paradox of Democratic Regimes: Fragility and Transformability," *Social Theory* 16 (3): 211–238.
- Ewing, Katherine Pratt, 2000. "Legislating Religious Freedom: Muslim Challenges to the Relationship between 'Church' and 'State' in Germany and France," *Daedalus* (fall): 31–47.
- Hervieu-Leger, Daniele, 1999. *Le Pelerin et le Converti: La Religion en Mouvement*. Paris: Calmann-Levy.
- Kazancigil, Ali, and Ozbudun Ergun (eds.), 1981. *Ataturk: Founder of a Modern State*. London: C. Hurst.
- Kearny, Michael, 1991. "Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire," *Journal of Historical Sociology* 4 (1): 52–74.
- Parekh, B., 1994. "Cultural Diversity and Liberal Democracy," in *Defining and Measuring Democracy*, ed. David Beetham. London: Sage Publications, pp. 199–219.

- Schnapper, Dominique, 1998. *Community of Citizens: On the Modern Idea of Nationality*, trans. Severine Rosee. New Brunswick, N.J.: Transaction.
- Singer, Brian C. J., 1996. "Cultural versus Contractual Nations: Rethinking their Opposition," *History and Theory* 35 (3) (October): 309–337.
- Soysal, Yasmin, 1994. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: The University of Chicago Press, Introduction.
- Tambiah, Stanley J., 1998. "The Crisis of Secularism in India," in *Secularism and its Critics*, ed. Bhargava Rajeev. Delhi: OUP.
- U.S. Supreme Court. *Goldman, v. Weinberger*, 1986. 475 U.S. 503, 89 L.Ed 2d 478.

סיפורה של תורכיה: הניסיון לבנות זהות אזרחית חדשה גתית שריקי

בתורכיה – השוכנת בין אירופה לאסיה והמזרח התיכון, מקשרת ומפרידה ביניהם – מתנהל זה כשמונים שנה מאבק מרתק על הבניית הזהות הקולקטיבית של מדינת הלאום התורכית. הטוענים העיקריים לכתר הם הזהות הדתית המוסלמית הוותיקה, ומולה זהות אזרחית חילונית, שמצטפא כאמל, המנהיג המייסד של הרפובליקה התורכית, ניסה ליצור כבסיס למדינת הלאום התורכית. בתורכיה חיים כיום כ-63 מיליון איש. רוב רובה של האוכלוסייה מוגדר מוסלמי (99.8%) ואף מקיים אורח חיים דתי-מוסלמי.¹ עם זאת, האתוס התרבותי המכונן של הרפובליקה התורכית הוא דווקא הזהות האזרחית החילונית.

כמה מאפיינים מייחדים את הזירה הציבורית התורכית. ראשית, המאבק בתורכיה חדש יחסית; מדינת הלאום התורכית היא בת 80 שנה בלבד. טרם התגבשה מסורת ארוכת שנים של זהות אזרחית קולקטיבית. תהליכי ההבניה של הזהות הקולקטיבית בשיאם, ולפיכך הם חזקים ודינמיים במיוחד.²

שנית, כפי שנראה בהמשך, האתוס המכונן של הרפובליקה התורכית הוא ה"קדמה" וה"מודרנה". תנועת ההתנגדות שנלחמה למען עצמאותה של תורכיה ביקשה להשתחרר מן השלטון המסואב של הסולטאן ולהצעיד את תורכיה "קדימה", אל עבר שלטון מערבי מודרני.³ מושג הקדמה מורכב בתורכיה מכמה יסודות, ואחד מהם הוא עקרון החילוניות שנבנה אל מול מה שנתפס בעיני הכאמליסטים בתורכיה כאיום האיסלאמי. השלטון העות'מאני, שהתאפיין בבירוקרטיה מסואבת, בנחשלות, בשוחד ובנפוטזם, יצר אצל חלק ממתנגדיו קישור בין איסלאם לבין ניוון ונחשלות והכין את הקרקע לקליטת הרעיון של

1 סקר שנערך בשנות השמונים מצא ש-70% מהאוכלוסייה מקיים אורח חיים דתי. ראו שמואלביץ 1997, 89.

2 אמנם, כפי שטוען ש.ג. אייזנשטדט, תהליכי ההבניה הם תהליכים בלתי פוסקים המתקיימים בכל עת ובכל חברה. עם זאת, דומה שיש נקודות בציר ההבניה שהן דינמיות וסוערות יותר.

3 אחת המימרות הכאמליסטיות המצוטטות ביותר היא כי הכאמליזם מבקש להעמיד את תורכיה "בשורה אחת עם המדינות המערביות", ראו Ozbudun 1981.

המדינה החילונית. החילוניות נתפסה כתנאי הכרחי לבנייתה של מדינת לאום מודרנית (Ozbudun 1981).

מאפיין חשוב נוסף של הזירה הציבורית התורכית הוא התפקיד הייחודי שממלא הצבא בהבניית הזהות האזרחית. מעורבותו של הצבא, שנשא את נס המודרניות אל מול שלטון הסולטאן במלחמת העצמאות התורכית, נמשכת עד היום. הצבא משמש אחד המקדמים החשובים והחזקים של המסורת הכאמילסטית (שמואלביץ 1997, 53–54), בין השאר באמצעות האינדוקטרינציה שעוברים צעירי תורכיה, החייבים בגיוס. על רקע מאפיינים אלו אבקש לבחון בקצרה את המאבק בין היסודות המשתנים של הזהות הקולקטיבית התורכית בשמונים השנים האחרונות, וכן את אופן ההבניה של זהות זו.

הקמתה של מדינת הלאום התורכית: הבניית הזהות החילונית-האזרחית

מדינת הלאום התורכית קמה לאחר התמוטטות האימפריה העות'מאנית במלחמת העולם הראשונה. התמוטטות זו גרמה לשבר עמוק בקרב נתיניה, שעד אז הגדירו עצמם על פי שייכות דתית (מוסלמית) ולא על פי שייכות אתנית (תורכית) או אימפריאלית (עות'מאנית) (שם, 11).

תפיסת העולם הלאומית שהתגבשה בעולם המערבי בראשית המאה ה-20 מצאה את התנאים להגשמתה בתורכיה עם תום מלחמת העולם הראשונה. תבוסת האימפריה, נוכחות כוחות זרים על אדמת תורכיה, התפוררות האימפריה למדינות קטנות – כל אלה יצרו את התשתית לגיבושה של תפיסת עולם לאומית תורכית (שם, 15).

האיש שגיבש את תנועת ההתנגדות וייסד את מדינת הלאום התורכית הוא מצטפא כאמל אתא תורכ (Ataturk), מייסד הרפובליקה התורכית ומנהיגה. מאבקו של כאמל התנהל בשני שלבים. בשלב הראשון, עד 1923, הוביל כאמל את המאבק נגד השלטון המרכזי והמעצמות האזוריות. במאבקו להפלת המשטר השכיל לאחד את כל התנועות המתנגדות לידי תנועה פוליטית אחת, RPP (Republican People's Party). ה-RPP הובילה מאבק פוליטי וצבאי נגד ממשלת הסולטאן, נגד מעצמות הכיבוש ונגד היוונים. האיחוד של כוחות ההתנגדות השונים בתנועת התנגדות אחת היה בעל חשיבות רבה והבטיח פלורליזם יחסי של כוחות, דעות וקולות מגוונים במפלגה ששלטה בתורכיה מ-1925 עד 1945. ייתכן כי פלורליזם יחסי זה הוא שאפשר את שליטתה של המפלגה בתורכיה במשך כעשרים שנה. בשלב השני הוביל כאמל את המאבק לבנייתה של מדינת הלאום התורכית,

וגיבוש אופייה וזהותה. ביולי 1923 הסתיימה מלחמת העצמאות התורכית ותורכיה הפכה למדינה הומוגנית מבחינה דתית, בעלת רוב מוסלמי מוחלט. אמנם, נותרו בה מיעוטים אתניים – הבולט שבהם הוא המיעוט הכורדי המוסלמי – אולם מוסדות השלטון ראו בהם תורכים. כאמל אף אסר על השימוש במונח "כורדי" וכינה אותם "תורכים הרריים" (שם, 25).

כאמל החל לקדם רפורמות שונות, שנועדו להפוך את תורכיה למדינה "מערבית מודרנית". תכניה של אותה "מערביות מודרנית" כללו כמה עקרונות יסודיים: פופוליזם, רפובליקניזם, לאומיות, חילוניות, אטאטיזם (מעורבות המדינה בכלכלה) ורפורמיזם. הקונגרס השלישי של מפלגת השלטון שהתכנס ב־1931 אימץ את העקרונות האלה (Ozbudun 1981).

החילוניות היתה אחד העקרונות המרכזיים שעליהם הושתתה אותה תפיסה כאמליסטית של קדמה. החילוניות סימלה את המדע ואת הרציונליות; הדת סימלה קמאיות מיסטיות, המאיימת על הישגי המודרניזציה. מושג החילוניות הושפע מלכתחילה מן המסורת הצרפתית יותר משהושפע מן המסורת האנגלית-סקסית. עקרון החילוניות התפרש כשליטה של המדינה בדת ולא כהפרדה בין השתיים (Topark 1996), אם כי חלק ניכר ממפעל הרפורמות של כאמל כוון להפרדת הדת מן המדינה. כך, למשל, הוא הרס את המוסדות הפוליטיים הקיימים שהיתה בהם מעורבות איסלאמית, והקים מוסדות חדשים בבירה החדשה אנקרה. מוסדות המינהל האיסלאמיים ומוסד החליפות בוטלו. משפחת עות'מאן, ששלטה באימפריה למעלה מ־600 שנה, סולקה מאיסטנבול. רשת בתי הספר האיסלאמיים שונתה מן היסוד והיתה לרשת של בתי ספר ממלכתיים חילוניים; מערכת בתי המשפט השרעית בוטלה, והוקמה מערכת משפט מודרנית המושתתת על מארג חקיקתי. ולבסוף, ב־1928 הושמט הסעיף בחוקה הקובע כי האיסלאם הוא דת המדינה, ונקבע כי תורכיה היא רפובליקה חילונית.

רפורמות אלה הניחו את המסד להתפתחותה של מסורת ביורוקרטית אזרחית, שהכירה בעקרון ההפרדה בין דת למדינה, בשוויון לפני החוק ובשירות ציבורי שאינו בנוי על קשרי משפחה ועל קשרים אתניים (שם). יש לזכור שתורכיה לא היתה נתונה לשלטון קולוניאליסטי, ולפיכך גם לא ירשה מסורת ביורוקרטית קולוניאליסטית. אולם, כאמור, הפרדת הדת מן המדינה לא היתה הפרדה מוסדית בלבד. מלבד הרפורמות המוסדיות ניסה השלטון החדש לבטל את כל אותם סממנים חברתיים שסימלו את האיסלאם. כך, למשל, הוטל איסור על חבישת תרבוש ונאסר לענווד סמלים או ללבוש בגדים איסלאמיים; לוח השנה המוסלמי הוחלף בלוח הגרגוריאני, האותיות הערביות הוחלפו באותיות לטיניות⁴ ונאסר השימוש בשפה

4 אין מדובר רק באיסור על שימוש באותיות ערביות במסמכים רשמיים אלא באיסור גורף, שחל על כל אזרחי תורכיה, להשתמש באותיות ערביות.

הערבית בתפילה. החלפת שפת התפילה מעניינת במיוחד; השלטון הכאמליסטי ניסה להחדיר בכוח את השפה התורכית, שנתפסה בעיניו כסמל התרבות הלאומית, אל תוך מעוז הפולחן הדתי – התפילה. כאמל האמין שהשפה מעצבת תרבות, וניסה לנתק את העם התורכי ממורשתו האיסלאמית על ידי ניתוקו מהשפה הערבית ומהמטען התרבותי-האיסלאמי שהיא נושאת.

רפורמות תרבותיות אלה מעידות על ניסיון להוביל מהפכה תרבותית בספרה הפרטית.⁵ תוכניתו התרבותית של כאמל נועדה לנטרל את היסוד האיסלאמי בזהות הקולקטיבית התורכית ולבסס במקומו יסוד מנוגד לכאורה, קדמה. כאמל קיווה ליצור אחידות תרבותית סביב רעיון הקדמה, אחידות שעליה תושתת מדינת הלאום התורכית. כפי שאייזנשטדט (1999) מציין, אחת התכונות של מדינת הלאום המודרנית היא אחידות הומוגנית ותרבותית. רעיון האחידות קשור הדוקות להסדרים מוסדיים ואידיאולוגיים, ובייחוד לאבחנה בין הזירה הציבורית לזירה הפרטית. בזירה הפרטית יכול היחיד להרכיב לעצמו את הפרופיל הזהותי הרצוי לו, ואילו בזירה הציבורית לכאורה אין מקום לכך. כפי שראינו, ניסה השלטון בתורכיה להתערב גם בזירה הפרטית ולמנוע נוהגים חברתיים בעלי אופי דתי. הפרדת הדת מן המדינה לא נשאה אופי "ניטרלי": המדינה היתה אולי משוחררת מהשפעה דתית, אולם הדת לא היתה משוחררת כלל מהתערבות מדינית. מושג החילוניות נשא אופי פוליטי מובהק. שלטונו של כאמל שאף להרחיק את המדינה ואת החברה כליל מן הדת, על מנת לקרב את האוכלוסייה ליסודות "רציונליים יותר". דומה שהניסיון כשל, לפחות בחלקו; המהפכה הכאמליסטית לא הצליחה לדחוק את האיסלאם מן הזירה הפרטית ואף לא מן הזירה הציבורית.

אמנם יש הטוענים להצלחה חלקית של הניסיון הכאמליסטי (שם). לדבריהם, השילוב בין התהוותה של ביורוקרטיה אזרחית ובין הרפורמות, שהביאו לחילונה של הספרה הציבורית, כונן מסגרת לדיון הציבורי. הוויכוח הופנה לטיב הערכים שעל המדינה לקדם, בעוד שהתקבלה הסכמה על עצם אופייה של המסגרת השלטונית כרפובליקה מערבית חילונית, שאינה קושרת בין תכנים דתיים לבין חוק, חינוך ומדיניות (Topark 1996). ספק בעיניי אם הרפורמות אכן הצליחו להתוות מסגרת ברורה ובלתי מעורערת לוויכוח הציבורי; עם זאת, אין ספק שהיתה להן השפעה עצומה על אופייה של אותה מסגרת ועל תכניה.

5 זאת בניגוד לטענתו של אוזבודון (Ozbudun 1981), לפיה המפלגה הכאמליסטית (RPP) לא רצתה ליצור חברה חדשה, אלא ביקשה לשנות את הקיים כדי לבנות לתורכיה בסיס משותף עם שאר המדינות המערביות. אוזבודון טען גם שהמפלגה הכאמליסטית לא ניסתה להניע המונים אלא הסתפקה בשמירה על ההישגים המערביים מפני תהליכים ריאקציוניים.

המעבר למשטר רב־מפלגתי:

הרחבת גבולות הזירה הציבורית ושיתוק פוליטי וכלכלי (1945–1980)

מפלגת RPP שלטה כמפלגת יחיד מ־1925 עד 1945. בשנות השלושים נעשה ניסיון להרחיב את גבולות הזירה הציבורית ולעבור למשטר רב־מפלגתי. כאמל התיר להקים מפלגת אופוזיציה, מתוך תקווה שזו תנקז אליה את רגשות התסכול שעלו בציבור עקב המשבר הכלכלי העולמי, שפגע קשות גם בתורכיה; אולם הוא עשה זאת גם כדי לעורר פעילות בחיים הפוליטיים ולחנך את העם למשטר רב־מפלגתי. הניסיון כשל והמפלגה הצליחה להתקיים חודשים ספורים בלבד. מנהיגי מפלגת האופוזיציה החליטו לפזרה לאחר שכל מתנגדי הרפורמות מיהרו להצטרף אליה, וזו הפכה למוקד של פעולות התנגדות לשלטון (שמואלביץ 1997, 35). כאמל הבין שהאופוזיציה למפעל הרפורמות עדיין חזקה וכי מעבר למשטר רב־מפלגתי עלול לתת כוח פוליטי בידי המתנגדים לתוכניתו התרבותית והפוליטית, כוח שימנע את הטמעתה. הוא בחר להשתיק את הדיון הציבורי עד שהעם יהיה מוכן לו בעיניו. אפשר לשער שכאמל האמין שדיון ציבורי כזה יכול להתנהל רק מתוך קבלה של עקרונות היסוד של תוכניתו – תורכיה כרפובליקה חילונית. עם זאת, עצם הניסיון חשוב, שכן יש בו כדי ללמד שכאמל לא האמין בשלטון של מפלגה אחת, אלא ראה סוג זה של שלטון כשלב ביניים בלבד (Ozbudun 1981).

תוצאות מלחמת העולם השנייה, ניצחון הדמוקרטיות המערביות על הפשיזם והאיום שנשקף מברית המועצות הביאו ב־1945 לתהליכי דמוקרטיזציה ולמעבר למשטר רב־מפלגתי (שמואלביץ 1997, 39). מעבר זה פתח אופקים חדשים בזירה הציבורית בתורכיה. התוצאה המיידית היתה עלייתן של המפלגות האיסלאמיות. האיסלאם לא נעקר מן התרבות התורכית; הוא חי מתחת לפני השטח וברגע שניתנה לו האפשרות, פרץ החוצה. התחרות על קולו של הבוחר, והכוח שקיבל עקב יכולתו להביע את אמונותיו ורחשיו לבו, פתחו את המאבק על גבולותיה של הזירה הציבורית ועל אופייה, ומכאן גם על האופי של הזהות הקולקטיבית התורכית. אחד הביטויים לתהליך זה היה הגמשת יחסה של המדינה כלפי הדת, בייחוד בזירה הפרטית.

מנגד הביא המשטר הרב־מפלגתי למאבקים פוליטיים קשים וכוחניים, שאיימו על הרפובליקה התורכית ושיתקו אותה. הזירה הציבורית נפתחה לקולות מגוונים, אולם אלה לא הצליחו לגבש זירה ציבורית מוסכמת ויכולת הסדרה עצמית. הפלורליזם האזרחי התמצה במאבק כוחני על השלטון. לא נוצרה פוליטיקה אינטראקטיבית, המושתתת על הידברות, הדדיות והשפעות גומלין (Topark 1996). תורכיה הפכה למדינה שסועת מאבקים פוליטיים, שהשלטון בה אינו מסוגל להוביל שינויים אמיתיים.

לשיתוק הפוליטי והחברתי-כלכלי תרם גם אופיו הריכוזי של השלטון, שהיה מעורב בכל תחום ותחום בחיי הפרט. אפשר להבין את הצורך בשלטון ריכוזי במדינה שנמצאת בעיצומם של תהליכי בינוי ומנסה ליצור זהות אזרחית חדשה. עם זאת, לשלטון ריכוזי יש מחיר; בין השאר, הוא יוצר ביורוקרטיה גדולה ומסואבת, הדוחקת הצדה יוזמות פרטיות שנועדו לבסס ספֶרה אוטונומית וחופשית מהתערבות ממשלתית. הכוח והשליטה שהיו בידי הביורוקרטיה התורכית בחיי היומיום סופם שהביאו להסתאבות, למרמה ולשחיתות. אלה גרמו לפגיעה חמורה בזכויות האזרח ולאובדן אמונו של הציבור בשלטון החוק ובשירות הציבורי. התשתית הביורוקרטית הוקמה, אולם טרם עוגנה מסורת אזרחית המכירה בזכויות ומחזיקה בנהלים המבטיחים שוויון, שלטון חסר פניות והעדר משוא פנים (שם).

ריכוזיות יתר, ביורוקרטיה מסואבת, אי-היכולת ליצור ספרות אזרחיות-אוטונומיות והעדר דיאלוג בין השחקנים השונים בזירה הפוליטית – כל אלו הביאו לשיתוק כלכלי, חברתי ופוליטי.

שלוש הפיכות צבאיות: ניסיונות לשינוי (1950–1980)

הצבא – שהוביל את מלחמת העצמאות התורכית, בין השאר נגד ממשלת הסולטאן המוסלמית – אימץ את האידיאולוגיה החילונית הכאמליסטית והטמיעה. הוא אף דאג להנחילה לדורות הבאים של החיילים במהלך שירות החובה. מרכזיותו של הצבא במאבק על העצמאות ובהבניית הלאומיות התורכית יצרה מבנה פוליטי מעניין, שבו הצבא נוטל חלק מרכזי בהובלת שינויים חברתיים ופוליטיים, עד כי לעתים נדמה שהצבא משמש מעין "רשות הרביעית", מלבד הרשויות השופטת, המחוקקת והמבצעת.

בשנים 1950–1960 שלטה בתורכיה המפלגה הדמוקרטית, שהובילה תהליכים ריאקציוניים בכל הקשור לפלורליזם חברתי ופוליטי. האופוזיציה לא יכולה היתה להביא לשינויים חוקיים או חוקתיים. תחושת חוסר-המוצא עוררה קצינים להתארגן להפיכה צבאית בשנת 1960.

התערבות צבאית בתורכיה אין פירושה תפיסת השלטון בידי גנרלים והנהגת ממשל צבאי. ההפך הוא הנכון; תפקידו של הצבא היה להחזיר את תורכיה למסלול ה"קדמה" שממנו סטתה בשל שיתוק פוליטי, תרבותי וכלכלי. לאחר הפיכת 1960 אילץ הצבא את שתי המפלגות הגדולות להקים קואליציה חדשה, בתקווה שממשלה חדשה תצליח להוביל את השינויים הדרושים. נוסף על כך, מיד לאחר ההפיכה מינה הצבא ועדת פרופסורים שתפקידה היה לנסח חוקה חדשה, ליברלית יותר, שתאפשר שינויים פוליטיים. החוקה שנחקקה היתה

ליברלית מאוד, עיגנה זכויות יסוד כמו חופש הביטוי וההתאגדות והגבילה את סמכויות הממשל. עם זאת, ראוי לציין שגם חוקה זו, הנחשבת לליברלית בחוקות תורכיה, אסרה על שימוש באיסלאם למטרות פוליטיות והגבילה את פעילותן של מפלגות שדרשו לחזור למשטר האיסלאמי.

שינויים אלה, שתומכי הדמוקרטיה תלו בהם תקוות גדולות, לא צלחו. החברה התורכית הוסיפה לסבול מפוליטיות יתר; המתחרים השונים בזירה הציבורית לא השכילו לנצל את הרפורמות ליצירת זירה ציבורית אינטראקטיבית (Goale 1996). עקב השסע הפוליטי המתמשך איבדו התומכים הגדולים ברפורמות של שנות השישים את האמון בתהליכים הדמוקרטיים.

בשנת 1971 יצא הצבא בשנית להגן על הדמוקרטיה התורכית השסועה, אם כי הפעם באופן עקיף: הפיקוד העליון העביר תזכיר לממשלת דמירל וביקש כי תפנה את מקומה לממשלה "בלתי תלויה". בשנת 1973, לאחר ששינה את המפה הפוליטית ונקט צעדים לייצוב המצב הכלכלי והפוליטי, החזיר הצבא, נאמן למסורתו, את ניהול המדינה לידיים אזרחיות. אולם דינו של הממשל החדש היה כדין הממשל שקדם לו: הפילוג והאלימות הפוליטיים, שלוו במשבר כלכלי חמור, הגיעו לשיאים חדשים, והיחסים העכורים בין המפלגות הביאו שוב לידי שיתוק פוליטי וחוקתי. נראה היה שכוחות "החברה האזרחית", שאותה ביקשה מהפכת 1960 לכונן, אכן שולטים בזירה הציבורית. אולם כוחות אלה היו חסרי יכולת להגיע לקונסנזוס על עקרונות יסוד מאחדים.⁶

כל אלה גררו התערבות צבאית נוספת. בספטמבר 1980 תפס הצבא את השלטון בשלישית. הממשלה החדשה נקטה כמה צעדי חירום: נחקקו חוקים אנטי-דמוקרטיים המגבילים את חופש הביטוי וההתארגנות; כל האיגודים המקצועיים והמפלגות הוצאו אל מחוץ לחוק; נאסר על העובדים לשבות; הפרלמנט פוזר ונאסר על מנהיגי המפלגות לשוב לפעילות פוליטית למשך חמש עד עשר שנים. כמו כן, נחקקה בתורכיה חוקה חדשה שעיגנה תפיסה ריאקציונית המעניקה כוח רב לשלטון ומגבילה את זכויות הפרט. כך נכתב בהקדמה לחוקה באשר לנסיבות שהובילו להתערבות הצבאית:

בעקבות פעולת הכוחות המזוינים התורכיים ב-12 באוגוסט 1980, שבאה בתגובה לקריאה של האומה התורכית, אשר הכוחות המזוינים הם חלק בלתי נפרד ממנה, בזמן שבו מלחמת אזרחים הרסנית, מפרידה ועקובה מדם, ללא תקדים בעידן הרפובליקני, איימה על שלמות האדמה והאומה התורכית הנצחית ועל קיומה של המדינה התורכית הקדושה.⁷

6 שמואלביץ 1997, 53–88; Topark.

7 תרגום חופשי של המחברת לתרגום האנגלי של חוקת תורכיה, כפי שפורסם באתר האינטרנט

הנה כי כן, הצבא נענה לקריאתה של האומה התורכית ובא להשיב על כנה את המסורת הכאמליסטית ולמנוע מלחמת אזרחים. הצעדים הדרמטיים של הצבא ממחישים את מטרת ההפיכה, כפי שהבינם: הגנה על המדינה מפני אותם "כוחות אזרחיים" שמהפכת 1960 ביקשה לחזק. פעולות הצבא נועדו להרוס את התשתית הפוליטית הקיימת ולאפשר את צמיחתו של דור פוליטי חדש אשר "לא ידע את יוסף" – דור שלא הכיר את השחיתות, את חוסר הסובלנות ואת העדר היכולת ליצור דיאלוג; דור שיקבל על עצמו את הגדרות המדינה הכאמליסטית.

צמיחתן של המפלגות האיסלאמיות: התהוותו של דיאלוג וגבולותיו

ל"מודרניזציה" שנאכפה בתורכיה היתה השפעה במישור הסימבולי של "הבניית הזהות" (Goel 1996). תהליכי המודרניזציה לוו ביחס מזלזל כלפי האיסלאם וארחותיו ה"לא-מערביים". האדם התרבותי הוגדר כאיש המתלבש בסגנון מערבי, מגלח את זקנו ואוכל במזלג; האחר היה בהכרח "לא תרבותי". האיסלאם הפך לשם נרדף לאי-רציונליות, לשחיתות, לכפייה דתית ולנחשלות כלכלית ותרבותית (Nilufer 1999).

יחס זה שהפגינו הכאמליסטים והמוסדות הרשמיים כלפי האיסלאם יצר פער מובנה בין הזהות האזרחית, כפי שהגדירה מוסדות השלטון, לבין הזהות התרבותית והדתית של חלק גדול מן האוכלוסייה. אל תוך החלל שנוצר נכנסו המפלגות האיסלאמיות. הקול האיסלאמי לא היה קול אחיד; היו שביקשו לכוון מדינה מוסלמית המושתתת על דת האיסלאם ועל השריעה (איסלאם אטאטיסטי) והיו שביקשו להתרכז באמונה של הפרט ובדרך החיים האיסלאמית (איסלאם אזרחי). כיום אפשר לאתר קול שלישי, המבקש לנהל מאבק פוליטי במסגרת גבולותיו של הממסד, לא על כללי המשחק אלא על תכניו. המפלגות האיסלאמיות הראשונות החלו לקום עם המעבר לשיטה רב-מפלגתית ב-1946. תחילה יצרו המפלגות האיסלאמיות ברית עם המפלגה הדמוקרטית ששלטה בתורכיה מ-1950 עד 1960. שיתוף פעולה זה הניב מדיניות רכה יותר כלפי האיסלאם ואפשר לקבוצות איסלאמיות לפעול באופן חוקי. עם זאת, לא נוצרה מפלגה איסלאמית עצמאית, הפועלת באופן אוטונומי במנותק ממפלגת השלטון. בינואר 1970 הוקמה "מפלגת הסדר הלאומי", NOP (The National Order).

של משרד החוץ התורכי, ראו www.mfa.gov.tr/grupc/ca/cag/I142.htm:
 "Following the operation carried out on 12 September 1980 by the Turkish Armed Forces in Response to a call from the Turkish Nation, of which they form an inseparable part, at a time when the approach of a separatist, destructive and bloody civil war unprecedented in the Republican era threatened the integrity of the eternal Turkish Nation and motherland and the existence of the sacred Turkish State."

Party), בהנהגתו של נקמטין ארבאקן (Erbakan). NOP היתה המפלגה האיסלאמית הראשונה בעלת מוסדות וארגון עצמאיים שלא חסתה בצלה של אחת ממפלגות השלטון. בלחץ הצבא פסל בית המשפט העליון את המפלגה ב-1971 בשל הפרה של עקרון החילוניות, אולם כשנה לאחר מכן, ב-1972, נוסדה "מפלגת ההצלה הלאומית", NSP (The National Salvation Party). מפלגת ההצלה הלאומית היתה למפלגה האיסלאמית הראשונה שהורשתה להשתתף בבחירות הכלליות (ב-1973), בין השאר בשל מצע איסלאמי עמום שמנע את פסילתה על הסף. המפלגה זכתה ב-11.8% מקולות הבוחרים. מעתה ואילך תהפוך מפלגת ההצלה, על גלגוליה השונים, ללשון מאזניים. מעמדה יזכה את נציגיה בתיקים חשובים ויאפשר לה לבסס את מקומה בזירה הפוליטית ולהוביל כמה דפורמות חשובות בתחום יחסי הדת והמדינה (שמואלביץ 1997, 90).

ב-1980, לאחר שהשתלט הצבא בשלישית, הוצאה מפלגת ההצלה הלאומית עם כל שאר המפלגות אל מחוץ לחוק, אולם עד מהרה הוקמה מפלגה איסלאמית חדשה – "מפלגת הרווחה האיסלאמית" (Refa Paritsi, להלן, ראפה). מפלגת ראפה סיגלה לעצמה קו מתון, לפחות כלפי חוץ, והחלה ליטול חלק בהליך הדמוקרטי, תוך הדגשה של מדיניותה החברתית-כלכלית. ראפה הצליחה לשמור במהלך השנים על מעמדה כמפלגה השלישית בגודלה בתורכיה, כשהיא אף הולכת וצוברת תאוצה מבחירות לבחירות.

הצלחתה של ראפה נבעה מגורמים שונים. הבולט שבהם היה יכולתה ליצור "פוליטיקה של זהות חיובית", שהציעה דרך חדשה להתאמה בין ייחוד תרבותי ללגיטימציה חברתית. אחד המאפיינים הבולטים של המפלגות האיסלאמיות החדשות הוא הניסיון לאתגר את הזהות האזרחית המערבית, את הגדרת ה"אחר" ואת האבחנה בין "תרבות" ל"מערב". תפיסת עולמן מאופיינת בניסיון לעצב זהות איסלאמית גאה, המציבה תפיסה ברורה של ה"אני" ושל "החברה". לא עוד ניסיון ליישב ערכים איסלאמיים עם דמוקרטיה ומודרנה, אלא כינונה של זהות אותנטית אלטרנטיבית במקום ונגד הזהות האוניברסלית המודרנית, שניסתה מדינת הלאום התורכית לבנות.

גורמים נוספים שתורמו להצלחתה של מפלגת ראפה היו השיתוק הפוליטי, היחלשותן של מפלגות המרכז ותהליכי גלובליזציה, שיצרו אווירה של אנרכיזם ומתירנות ועודדו את השאיפה "להחזיר עטרה ליושנה". אי-הצטרפותה של תורכיה לשוק האירופי המשותף פעל כזרז נוסף, שהדגיש את השונות האיסלאמית ואת תחושת ה"אחר". באופן אירוני, דווקא החמרת הפיקוח האירופי על שמירת זכויות האדם כתנאי לקבלתה של תורכיה לאיחוד האירופי יצרה תשתית נוחה להתעצמות התנועות האיסלאמיות, שכן היא חיבה את תורכיה לכבד עקרונות

כמו חופש הדת וחופש ההתארגנות. לכל אלו יש להוסיף את השינוי בגישת הצבא כלפי האיסלאם בכלל: הצבא החל למקד את מאבקו באיסלאם המיליטנטי האיראני וגיבש גישה ליברלית יותר כלפי תנועות האיסלאם המתונות, ששימשו במידת-מה אמצעי למניעת התעצמותו של השמאל המרקסיסטי (שם, 88–98). בבחירות הכלליות בדצמבר 1995 זכתה מפלגת ראפה ב-21.4% מקולות הבוחרים (כאמור, זו המפלגה השלישית בגודלה). ביוני 1996 חתמו מפלגת ראפה ו"מפלגת דרך האמת" (True Path Party) החילונית על הסכם רוטציה. בהסכם נקבע כי בשנתיים הראשונות יכהן ראש מפלגת ראפה, ארבאקן, כראש ממשלה ואחריו תכהן בתפקיד טאנסו סילאר (Ciller), אשה, ראש "מפלגת דרך האמת" החילונית.

ארבאקן הוביל במערכת הבחירות קו קיצוני נגד השלטון. הוא הבטיח לבטל את החוקה החילונית וכינה את האיחוד האירופי "מועדון נוצרי שמטרתו להוריד את תורכיה לעבדות". עם זאת, לאחר שעלה לשלטון הוביל מדיניות פרגמטית ומתונה יחסית: הוא כיבד התחייבויות בינלאומיות של תורכיה (הסכם המכסים עם האיחוד האירופי) ופעל להשתלבותה של ארצו באיחוד האירופי. נוסף על כך, הוא אפשר את החתימה על הסכם שיתוף הפעולה עם ישראל ואת חידוש ההסכם עם ארצות הברית ובנות בריתה, המאפשר להן לפעול נגד עיראק מאדמת תורכיה. עם זאת, כמה התבטאויות ופעולות של ארבאקן ושל חברי מפלגתו עוררו את החשש כי בכוונתו לבטל את סעיף החילונית בחוקה: קריאה לביטול האיסור על התעטפות ברעלה באוניברסיטאות ובשירות הציבורי; הצהרות מזלזלות ופוגעות כלפי אנשים שהשתתפו בהפגנה נגד המפלגות האיסלאמיות; פעילות פרלמנטרית וניסיונות להתקרב לעולם הערבי-מוסלמי; ביקורו של ארבאקן בלבנון ובאיראן וחתמתו על הסכם עם איראן לאספקת גז בסך 23 מיליארד דולר.

פעילויות והתבטאויות אלה הובילו לבסוף, על אף הפרגמטיזם היחסי, להתנגשות עם המוסדות הכאמליסטיים ובייחוד עם הצבא והביורוקרטיה. ביוני 1997 התפרקה הקואליציה, בין השאר בשל מעורבות של הצבא. בינואר 1998 הוציא בית המשפט החוקתי את מפלגת ראפה אל מחוץ לחוק, הפסיק את כהונתם של חבריה בפרלמנט ואסר על ארבאקן ועל חבריו ליטול חלק בחיים הפוליטיים למשך חמש שנים. פסק הדין הוא טקסט מרתק, המאפשר לנו להציץ אל נבכי המאבק על הזהות התורכית, על מהותה של התרבות אזרחית שביקשו הכאמליסטים ליצור ועל התכנים התרבותיים המסתתרים מאחוריה.

בית המשפט העליון יוצא להגנת החילוניות הכאמליסטית: גבולות הדיאלוג

על פי החוקה התורכית, בית המשפט העליון רשאי לפרק מפלגה שפעלה לפגיעה בעקרונות יסוד כגון עקרון החילוניות (סעיפים 14 ו-69 לחוקה התורכית). כמו כן, חוקת תורכיה קובעת כי מצעה של מפלגה לא יסתור את עקרון החילוניות, וכי אין להשתמש בזכות לחופש הביטוי לייסוד משטר שאינו מפריד בין דת למדינה. סעיף 63 לחוק המפלגות משלים ומיישם את העקרונות שהותוו בחוקה, וקובע כי ניתן להוציא מפלגה אל מחוץ לחוק ולאסור עליה לפעול כאשר נמצא כי הפכה ל"מרכז של פעילות בלתי חוקית". החוק גם אוסר על מפלגות לאמץ עקרונות של דת כלשהי או לפעול ואף להתבטא נגד חוקים המבססים את עקרון החילוניות (חוק החינוך, חוק חבישת כובעים, חוק הנישואין).

בהתבסס על תשתית חוקית זו הוציא בית המשפט החוקתי בינואר 1998 את מפלגת ראפה אל מחוץ לחוק. בית המשפט החוקתי מדגיש בפסק דינו את חשיבותו ומרכזיותו של עקרון החילוניות. נשיא בית המשפט מקדיש רק פסקה אחת לחשיבותם של חופש הביטוי וחופש ההתארגנות במדינה דמוקרטית, אל מול שלושה עמודים שהוקדשו לפירוש המונחים "עקרון החילוניות" ו"עקרון ההפרדה":

חילוניות היא דרך חיים תרבותית המנתצת את הדוגמטיזם של ימי הביניים ומהווה את אבן הפינה של החשיבה הרציונלית, המדע, המושגים המתקדמים של חירות ודמוקרטיה, קיומה של אומה אחת, עצמאות, ריבונות לאומית ואידיאל האנושיות. המדע המודרני צמח והתפתח לאחר התמוטטות דרך החשיבה הסכולאסטית של ימי הביניים. למרות ההגדרה הצרה של ה"חילוניות" כהפרדה בין דת למדינה ועל אף היותה מפורשת בדרכים שונות, הדעה כי חילוניות היא, הלכה למעשה, הפאזה הסופית של ההתפתחות הפילוסופית והארגונית של חברות, מבוטאת בתיאוריה. חילוניות היא הרגולטור המודרני של החיים הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים, המבוסס על ריבונות לאומית, דמוקרטיה, חירות ומדע. זהו העיקרון המאפשר לפרטים חופש ביטוי ואינדיבידואליות והמבטיח חופש דת ואמונה, המחייבים הפרדה מהפוליטיקה.

בחברות דתיות, רעיונות דתיים שולטים על ארגונים פוליטיים והחקיקה מבוססת גם על דת. בסדר החילוני, לעומת זאת, הדת מנוטרלת מההיבטים הפוליטיים שלה, ואינה משמשת עוד אמצעי בידי ממשלות. היא מושבת למקומה המקורי והמכובד – מצפוננו של הפרט.⁸

8 תרגום חופשי של המחברת. להלן הטקסט באנגלית: "Secularism is a civilized way of life which tears down the dogmatism of the Middle ages and constitutes the cornerstone of

טקסט זה, בעוסקו בחילוניות, הוא טקסט כמעט דתי. דומה כי דת חדשה קמה לה בתורכיה ה"חילונית". דת שיש בכוחה להבטיח קדמה, שגשוג ורווחה, סובלנות וכיבוד הדדי.

בית המשפט מודע לעוצמתו של הטקסט ולתכנים התרבותיים שהוא מעמיס על עקרון ההפרדה – עיקרון שנועד מלכתחילה להיות "ניטרלי" – ומקפיד להסביר את הסיבה לתוכן הייחודי שהוא יוצק במושגים אלו. לטענת בית המשפט, האופן שבו יושם עקרון החילוניות בתורכיה אינו דומה לאופן יישומו בארצות המערב, בין השאר בשל השוני בדתות שמולן נוצרה ההפרדה. ובלשון בית המשפט:

מושג החילוניות מפורש באופן שונה במדינות שונות. הוא מובן על ידי קבוצות שונות באופן ייחודי בתקופות שונות, כתוצאה מהחשיבה הייחודית להן ומהעדפותיהן הפוליטיות... עיקרון זה, שהוא אינדיקטור למודרניות, הוא גם הכוח המניע של הרפובליקה התורכית בטרנספורמציה מ"קהילה" ל"אומה"... אי אפשר לצמצם את מושג החילוניות להפרדה בין ענייני דת למדינה. זהו כלי הביטוי לתרבותיות, לחופש ולמודרניות, וחלותו רחבה הרבה יותר.⁹

הטקסט מלמד עד כמה המושג "חילוניות" טעון תרבותית, ועד כמה ייחודי ושונה התוכן שניתן למושג זה בתורכיה. עקרון ההפרדה של הדת מן המדינה לא נתפס

rationalism, science, improving the concepts of freedom and democracy, becoming one nation, independence, national sovereignty and the ideal of humanity. The contemporary science has emerged and developed after the collapse of the scholastic way of thinking. Although it is defined as separation of state and religious affairs in a narrow sense and interpreted in different manners, the opinion that secularism is, in fact, the final phase of philosophical and organizational evolution of societies is also being shared in theory. Secularism is the contemporary regulator of political, social, and cultural life based on national sovereignty, democracy, freedom and science. It is the principle which provides individuals with the opportunity of free expression and individuality and ensures freedom of religion and faith thereby requiring separation of politics — religion and faith.

In religious communities where religious ideas and evaluations prevail, political organizations and regulations are also based on religion. In a secular order, however, religion is depoliticized and no more serves as a tool of government. It is restored to its original and respectable place and left to the conscience of individuals."

9 תרגום חופשי של המחברת. להלן הטקסט באנגלית: "The concept of secularism is interpreted differently in various countries and it has been construed by different groups in a unique manner in different periods as a result of their own way of thinking and political preferences... This principle, which is an indicator of contemporaneity, has also been the driving force for the Republic of Turkey in the transformation from a "community" to a "nation"... Secularism can not be narrowed to division of religion and state affairs. It is a medium of civilization, freedom and contemporaneity with a much larger scope."

בתורכיה ככלי להבטחת שלטון החוק והדמוקרטיה אלא כמטרה בפני עצמה, שיש לשאוף אליה. היוצרות התהפכו, או לפחות השתנו: לא עוד הפרדה כתנאי לכינונה של דמוקרטיה, אלא הפרדה כתנאי לכינונה של "חילוניות".

פסק הדין מסמל את גבולות הדיאלוג בספרה הציבורית בתורכיה, גבולות הנשלטים בידי מוסדות השלטון השונים. מאז המעבר למשטר רב-מפלגתי מתנהל בתורכיה דיאלוג מתמיד בין השלטון למפלגות האיסלאמיות. דיאלוג זה משפיע על כל הצדדים המעורבים בו, מפרה ומאתגר אותם. עלייתה של מפלגת ראפה לשלטון הייתה צעד נוסף לקראת אינטגרציה בין המפלגות האיסלאמיות לבין השלטון והכנסתן אל תוככי הממסד והספרה הציבורית. צעד זה לא צלח – אם בשל סירובה של ראפה לקבל על עצמה את כללי המשחק ואם בשל העדר פתיחות מצד מוסדות השלטון הכאמליסטיים. התוצאה הייתה סוג של ריאקציה בכל הקשור לדיאלוג. בית המשפט כפה להוציא מן המשחק הפוליטי את המפלגה, שזכתה ב-22% מקולות הבוחרים, וסימן שוב את גבולות השית.

שינוי ודיאלוג

לאחר ההפיכה ב-1980 ולאחר התמוטטותה של ברית המועצות הקומוניסטית, החל בתורכיה דיון מעמיק בשאלה מהו טיבה של "חברה אזרחית" ומהם מאפייניה. ההבנה כי שלטון מרכזי חזק אינו יכול לספק חופש לאזרחיו, ואף אינו יכול לדאוג לצורכיהם הכלכליים והחברתיים, החלה משתרשת. המטרה כעת הייתה לבנות מכניזם חוקתי שיעגן את סמכויות השלטון מחד גיסא, ויפתח את הזירה הציבורית לדיון אזרחי מאידך גיסא (Topark 1996).

אטראט השתנתה בתורכיה התפיסה של המדינה ושל תפקידה. עד אמצע שנות השמונים הניחה התפיסה הרפובליקנית התורכית שכדי להעניק לאזרחיו את מירב הרווחה, על השלטון לשלוט ביד רמה בכלכלה ובתרבות. עקב כך, נוצרה ביורוקרטיה מונומנטלית שהייתה אמורה לאפשר מעורבות כזו. כוחות חברתיים שניסו לפעול בזירה הכלכלית ובזירה התרבותית נוטרלו מיד על ידי הביורוקרטיה. הן הימין והן השמאל חפצו במעורבות ממשלתית חזקה. השמאל ראה בשלטון הריכוזי אמצעי לאכיפת המודרניזציה וליצירת מדינה סוציאליסטית שתתמוך במעמד הפועלים. החקלאים ובעלי העסקים הגדולים, לעומת זאת, היו מעוניינים במעורבותו של השלטון בשל קרבתם לממשל והשפעתם על מקבלי ההחלטות, ובשל הסובסידיות הנדיבות שמהן נהנו. בשנות השמונים החל מסתמן שינוי בתפקידה של המדינה ובמעורבותה. התגבשה ההבנה כי יש ליצור מכניזם חדש, שיאזן איזון שונה בין רפובליקניזם לדמוקרטיה, בין הרצון לבנות חברה אזרחית והמוגנית לבין הרצון במשטר דמוקרטי (שם).

כמו כן, נראה שגם המפלגות האיסלאמיות עברו כברת דרך. לאחר שנפסלה מפלגת ההצלה (NSP) קמה מפלגה איסלאמית חדשה, FB, The Virtue Party (להלן, מפלגת המוסר), בהנהגתו של ריקאי קוטן (Kutan). ארבקאן הוא שמוסיף להנהיג הלכה למעשה את הזרם השמרני במפלגה; עם זאת, מפלגת המוסר מדברת בקול שונה מקודמתה: קול דמוקרטי ולשון של זכויות ודיאלוג (Nilufer 1999). המפלגה מינתה לוועד המנהל שלה שתי נשים שאינן מתעטפות ברעלה, והסירה את נושא הרעלות מסדר היום. בנוסף, בוטלה ההפרדה בין נשים לגברים באירועים רשמיים של המפלגה. המפלגה גם תומכת בהצטרפותה של תורכיה לאיחוד האירופי. מפלגת המוסר הצהירה שהיא תומכת בחיזוק הדמוקרטיה, בזכויות האדם ובחופש הפרט; "סוגיית הרעלות" הפכה מסוגיה דתית לסוגיה של פגיעה ב"חופש הדת של הפרט". כמו כן, הצהירה המפלגה שהיא מבקשת ליצור מדינה הומניטרית ודמוקרטית, המכבדת את צורכיהן של הקבוצות השונות ואינה שולטת בכל מרכיב ומרכיב בחייהן.

האינטגרציה של המפלגות האיסלאמיות בממסד הפוליטי הובילה לשינוי. דומה כי חלקן מבקשות עתה להשתלב במדינה ולהשפיע על אופייה, תוך קבלת כללי המשחק.

סיכום

הרעיון של אחדות והומוגניות תרבותית, ועמו הרעיון שאפשר להבחין הבחנה ברורה בין הזירה הציבורית האחדה לבין זירה הפרטית, הולכים ונסדקים. כפי שטוען ש.ג. אייזנשטדט (1999), התערערו של דימוי האחדות ניכרת בכמה ערוצים: בערוץ של בניית זהות קולקטיבית, בערוץ האזרחות, ובקשר שבין הזהות האזרחית (והתוכנית התרבותית העומדת מאחוריה) לזהות קולקטיבית אחידה.

לפני כמאה שנה התפרקה האימפריה העות'מאנית וחולקה למדינות קטנות. נתיני האימפריה, שהגדירו עצמם עד אז כעות'מאנים, החלו מעצבים זהות חדשה. בהתאם לרעיונות ששלטו באותם ימים, לא פלא שביקשו ליצור מדינת לאום תורכית. אפשר היה אמנם לצפות שהנתינים יתאחדו סביב האיסלאם, שהיה היסוד הדתי והתרבותי שאפיין את החברה שנותרה בתורכיה לאחר מלחמת העצמאות. חדירתם של רעיונות מערביים היתה יכולה להביא לניסיון להקים דמוקרטיה איסלאמית המקיימת הפרדה בין דת למדינה, לצד תוכן תרבותי איסלאמי. אלא שהמאבק נגד ממשלת הסולטאן, וודאי גם אופיו ותפיסת עולמו של מנהיג תנועת ההתנגדות, מצטפא כאמל, הובילו את המדינה לכיוון אחר ומפתיע.

בתורכיה נעשה ניסיון לעצב זהות אזרחית, שמאחוריה הסתתרה "תוכנית תרבותית" שלמה. התכנים של אותה תוכנית תרבותית היו חילוניות, מדע, רציונליות ומה שכונה "קדמה". הזהות התרבותית האזרחית כללה לא רק תכנים חדשים, שהיה צריך להטמיעם בקרב האוכלוסייה כולה; היא אף הכריזה מלחמה על היסוד האחר בזהות הקולקטיבית התורכית – דת האיסלאם.

הזירה הציבורית לא היתה מסוגלת להכיל ניגודים אלה. ואמנם, הזהות האיסלאמית הודרה בתחילה לחלוטין מן הזירה הציבורית באמצעות חקיקה נוקשה והתערבויות צבאיות. עם זאת, אט־אט נוצרו סדקים באותה זירה כפויה והחלו להישמע קולות אחרים, שאף קיבלו כוח פוליטי עם המעבר למשטר רב־מפלגתי. ואולם, כאמור, המעבר למשטר רב־מפלגתי לא יצר זירה ציבורית אינטראקטיבית; הקוטביות היתה גדולה מדי. תורכיה היתה שסועה במלחמות פוליטיות וחסרה לה היכולת לגבש קונסנזוס. דומה שדווקא האינטגרציה של המפלגות האיסלאמיות במסד הפוליטי ומאוחר יותר בשלטון הובילה להתמתנות ולשינוי תכנים בקרב חלק ממפלגות אלה. חלקן מבקשות כיום להשתלב במשחק הפוליטי ולהשפיע באמצעותן. יתרה מזו, חלקן אף משתמשות בשיח הדמוקרטי ומדברות בשפתו (חופש הדת, פלורליזם, זכויות יסוד במדינה דמוקרטית). תקופת שלטונו של ארבאקן ותפיסת עולמה המוצהרת של מפלגת המוסר האיסלאמית מלמדות כי דווקא המפלגות האיסלאמיות עברו כברת דרך, והן מנהלות דיאלוג מתמיד עם הזהות האזרחית הכאמליסטית. לעומת זאת, דומה שמוסדות המדינה, ובייחוד הצבא ובית המשפט, שהם המקדמים החזקים ביותר של "הזהות האזרחית הכאמליסטית", נכונים פחות לדיאלוג על תכניה של הזהות האזרחית התורכית. האיסלאם נתפס בעיניהם כאיום פוליטי ותרבותי. פסק הדין של בית המשפט העליון משקף תפיסה דיכוטומית מאוד של "המערב הטוב והמתקדם" אל מול "האיסלאם הרע והמנוון". תפיסה כזו אינה יכולה להוליד דיאלוג אמיתי, שנראה בלתי נמנע.

המאבק בתורכיה יימשך ודאי עוד שנים רבות ויושפע מהתפתחויות עולמיות, מהצלחתה של תורכיה להשתלב באיחוד האירופי, מהמצב הכלכלי וממקומו המדיני והחברתי של האיסלאם בעולם כולו. אסתכן ואומר שהזהות האזרחית התורכית תיאלץ בסופו של דבר לכלול בתוכה את הזהות התרבותית האיסלאמית של אזרחיה. מעניין יהיה לראות כיצד תבנה זהות זו ואם שני המרכיבים, האיסלאם ומדינת הלאום החילונית, יוכלו לדור בכפיפה אחת.

ביבליוגרפיה

- אייזנשטדט, ש.נ., 1999. "הערות משוות על חקר הזהויות הקולקטיביות, האזרחות והזירה הציבורית", **בימת ון ליר בירושלים לשיח ציבורי, זהויות קולקטיביות, אזרחות וזירה ציבורית** 4, עורכים ש.נ. אייזנשטדט, אילנה פ' סילבר ולואיס רוניגר, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים.
- החוקה התורכית, תרגום לאנגלית המופיע באתר האינטרנט של משרד החוץ התורכי: www.mfa.gov.tr/grupc/ca/cag/I241.htm.
- לואיס, ברנרד, 1977. **צמיחתה של תורכיה המודרנית**, מאגנס, ירושלים.
- שמואלביץ, אריה, 1997. **תורכיה במאה העשרים בין מודרניזציה למסורת**, האוניברסיטה המשודרת, תל-אביב.
- Goele, N., 1996. "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey," *Civil Society in the Middle East* 2: 17–44.
- Topark, B., 1996. "Civil Society in Turkey," *Civil Society in the Middle East* 2: 87–118.
- Nilufer, Narli, 1999. "The Rise of the Islamist Movement in Turkey," *MERIA: Middle East Review of International Affairs* 3 (3) (September).
- Ozbudun, Ergun, 1981. "The Nature of the Kamlist Political Regime," in *Ataturk: Founder of a Modern State*, ed. Ali Kazancigil and Ergun Ozbudun. London: Hurst and Company, pp. 79–103.

הערות על דת ולאומיות בזהות הקולקטיבית הישראלית

שלמה פִּיֶּשֶׁר

במאמר זה אתמקד בכמה היבטים של הזהות הקולקטיבית הישראלית. חלק מהיבטים אלו מבליט את ייחודה של הזהות הקולקטיבית הישראלית; היבטים אחרים משותפים לחברות נוספות, הן באירופה והן ביבשות אחרות. מתוך עיון זה אני מקווה להציע מסגרת לדיון בזהות קולקטיבית בישראל, מסגרת שתשמור מצד אחד על הייחודיות של המקרה הישראלי, ומצד אחר תקיים דרישה עם ניתוח הזהות הקולקטיבית בחברות אחרות. באופן כללי, ברצוני לטעון ששתי הנחות יסוד רחבות והאינטראקציה ביניהן משפיעות מאוד על עיצובה של הזהות הקולקטיבית הישראלית:

הנחה אחת היא שישראל היא מדינה מְלֵאִימָה (nationalizing state). ברובייקר הציע מושג זה לתיאור לאומיותן של מדינות מזרח אירופה (Brubaker 1996). הכוונה היא למדינה שרואה את ייעודה בקידום האינטרסים החומריים, הפוליטיים והתרבותיים של קבוצה אתנית-תרבותית מסוימת. במילים אחרות, במדינה מלאימה, המדינה היא "של" קבוצה אתנית-לאומית מסוימת ולמענה. ההנחה האחרת היא שזהות קולקטיבית-יהודית משלבת זהות אתנית-לאומית עם זהות דתית-סקרלית במקשה אחדותית אחת. הנחה זו יוצרת בישראל יחס שונה מזה הרווח בחברות נוצריות בין המימד האתני-לאומי של הזהות הקולקטיבית לבין המימד הדתי-סקרלי שלה. בחברות נוצריות, זהות דתית אחת – נוצרית – יכולה להשתלב עם זהויות אתניות-לאומיות שונות. הזהות הדתית היהודית לעומת זאת יכולה להשתלב רק עם הזהות הלאומית היהודית; וכן במהופך, הזהות הלאומית היהודית יכולה להתקיים בד בבד עם הדת היהודית בלבד (שוב, לעומת הזהות הלאומית הצרפתית שיכולה להתקיים עם זהות קתולית, פרוטסטנטית ואף יהודית).

אפתח את דבריי דווקא בהנחה השנייה: הזיקה שבין המימד האתני-לאומי למימד הדתי-סקרלי בזהות הישראלית-היהודית. הציונות המשיגה עצמה כתנועה לאומית-מודרנית, השואפת להקים מדינה לאומית-מודרנית. ואכן, הסוציולוגיה וההיסטוריוגרפיה הישראליות פירשו את

המציאות הישראלית דרך פרספקטיבת המושגים המרכזית של מודרניות חילונית. הציונות, ואחר כך המציאות המוסדית והתרבותית של מדינת ישראל, התפתחו על יסוד גירסה זו של מודרניות חילונית, בניגוד למסורתיותם ולדתיותם של החיים היהודיים הגלויים.¹ על פי גישה מקובלת זו, מדינת ישראל אמורה להיות מדינת לאום חילונית, בדמותן של מדינות הלאום האירופיות.

כמה עבודות מן הזמן האחרון ערערו על תפיסה זו והעלו את הטענה שישאל, על אף דימויה כחברה מודרנית וחילונית, למעשה לא עברה תהליך חילון במובן המלא של המילה, ואיננה מתנהלת כחברה אזרחית וחילונית (בשאלה 2000; רזקרקוצקין 1999). בהתאם למגמות הביקורתיות של עבודות אלו, נועדו טענותיהן להוכיח שישראל איננה עומדת באמות מידה אוניברסליות של חילון נאור ולכן עליה לאמץ שינויים בזהותה ובהסדרים החוקיים שלה. עבודות אלו לא באו כדי להעלות אפשרויות של דגמים שונים של יחסי דת ולאומיות בהבניית זהות קולקטיבית. אפשרות כזו, כמדומני, עולה מספרו האחרון של ההיסטוריון יגאל עילם (2000). עילם דן בשאלת אמות המידה הפורמליות להשתייכות לקולקטיב הישראלי – אזרחות ומרשם האוכלוסין – שנהגו בתקופה הראשונה, ה"קלאסית", לקיום המדינה (עד מלחמת יום הכיפורים וסוף כהונתה של גולדה מאיר כראש ממשלה). במוקד מחקרו עומד המשבר הממשלתי של 1958, שנוצר בעקבות הוראותיו של שר הפנים (ישראל בריהודה, מפא"י) בעניין רישום ילדים מנישואי תערובת (מבחינה דתית) במרשם האוכלוסין. תיאורו של עילם וניתוחו, וכן מקורות אחרים – במיוחד מאמרה של יפעת וייס (2001) על חוק השבות ותיקוניו – מעלים כמה נקודות מרתקות באשר למקומו של המימד הדתי בזהות הקולקטיבית הישראלית. אינני מעוניין לעבור שוב על אותם אירועים של המשבר הממשלתי או של חוק השבות – עילם וייס עושים זאת היטב – אלא לדווח על כמה מהלכים אופייניים של הבניית גבולות הקולקטיב, העולים מסיפורים אלו.

הגדרה של זהות קולקטיבית על דרך השלילה

כאמור, המגמה שלי בעבודה זו היא לבדוק את מקומו של המימד הדתי-סקרלי בזהות הקולקטיבית הישראלית-היהודית. דומה שהתפקיד הבולט והמוסכם ביותר של מימד זה הוא תפקידו השלילי, כלומר, הקביעה שלא ניתן להשתייך לדת אחרת ובכל זאת לשמור על הזהות היהודית. הבולט בהגדרה זו שעל דרך השלילה הוא שמקדמיה הם דווקא יסודות חילוניים בממשל ובחברה. עוד בראשית המשבר הממשלתי של 1958 החליטה הממשלה (שבראשה עמד דוד

1 אייזנשטדט [1967] 1973; שפירא 1997; אבינרי 1990.

בן-גוריון ושותפותיה הבכירות היו מפא"י, מפ"ם ואחדות העבודה) שכל אדם המצהיר בתום לב שהוא יהודי, ומודיע עם זאת שאינו שייך לשום דת אחרת, יירשם כיהודי (עילם 2000, 12). עילם כותב על החלטה זו:

הממשלה בהחלטתה מיום 22 ביוני – החלטה שחוללה את המשבר בקואליציה – הוסיפה סייג דתי להחלטה שהייתה אמורה להיות לאומית-חילונית: אדם יכול להצהיר על עצמו שהוא יהודי ויירשם ככזה, בתנאי שאינו מחזיק בדת אחרת. בכך סתרה הממשלה את עצמה; מכל מקום נסתרה ההשקפה הגורסת שיש להבדיל בין הגדרה על בסיס דתי לבין הגדרה על בסיס לאומי (שם, 21).

הגדרת הדת "על דרך השלילה" בקביעת גבולות הקולקטיב הישראלי-יהודי קיבלה ביטוי מובהק בהחלטת בית המשפט העליון בעניין האח דניאל רופייזן. כידוע, בהחלטה זו קבע בית המשפט העליון, בשיבתו כבית דין גבוה לצדק, שמומר אינו יכול להיות יהודי. השופטים הדגישו שהם מבססים את פסק הדין שלהם על פרשנות של חוק השבות כחוק חילוני: "ועל פי המושג המקובל בעם [קרי, הציבור החילוני] מומר אינו יכול להיות יהודי" (שם, 76). ראוי להבליט עובדה זו כיוון שהן העותר – האח דניאל, והן המשיב – פרקליטות המדינה, ניסחו את טיעוניהם בהתייחס להלכה.²

לעומת זאת, שופטי בית המשפט העליון (ובהם השופט זילברג, יהודי דתי) התייחסו לחוק השבות כאל חוק ממלכתי-חילוני, ולכן ראו את עמדת ההלכה בסוגיה כבלתי רלוונטית. הם החליטו שבמסגרת החוק הממלכתי, אמות מידה דתיות אינן רלוונטיות לקביעת יהדותו של אדם. בהחלטת השופטים הוזכרו גם ההנחות המקובלות בתנועה הציונית. כך, למשל, השופט ברנזון בדבריו,

הזכיר את דברי משה שרתוק [שרת] בהופעתו בפני ועדת החקירה של האו"ם ב-1947. בתשובה לשאלה מי נחשב כיהודי בעיני הסוכנות היהודית, שרתוק הכריז שהדת היא אלמנט הכרחי. כדי שאדם יוכר כיהודי הכרחי הוא שלא יעבור לדת אחרת (שם, 77).

עילם מראה שהתייחסות זו לזהות היהודית אפיינה את התנועה הציונית עוד בתקופת היישוב. כאשר המירו את דתם שלושה (מתוך 9,000) חיילים בני היישוב, שהתנדבו לשרת ביחידות היהודיות בצבא הבריטי במלחמת העולם השנייה, יזם

2 האח דניאל ביסס את הטענות שלו על הכלל ההלכתי הידוע ש"ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא", ואילו פרקליטות המדינה טענה שההלכה מפעילה סנקציות חמורות על מומרים, הכוללות הוצאה מן הקולקטיב היהודי.

שרתוק דיון בסוגיה זו בהנהלת הסוכנות. הוא תבע להרחיק את המתנצרים מהיחידות היהודיות, "היות ומתנצר חדל להיות יהודי". גם הרב פישמן מהמזרחי תמך בעמדה זו, אף על פי שבאותו דיון הוא דווקא ציטט את המאמר "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא".

תפקידה המרכזי של הדת "על דרך השלילה" במבנה הזהות הישראלית-יהודית בא לידי ביטוי גם ביחס לסמלים לאומיים מרכזיים. מקרה ידוע הוא זה של הנס הרצל. בנו של מייסד הציונות התנצר בשנות העשרים של המאה שעברה, אך התעקש על זהותו הלאומית היהודית. הוא טען שישוד מהותי בציונות שייסד אביו הוא ההתנתקות מן "ההגדרה הכנסייתית של היהדות" והחלפתה בהגדרה לאומית חילונית. ואולם, התנועה הציונית עצמה הטיחה בו דברי גינוי רבים על התנצרותו (שם) ונמנעה מלקבור אותו בארץ-ישראל לצד אביו.

הגדרות דתיות פוזיטיביות לזהות קולקטיבית יהודית: תיקון חוק השבות התשכ"ט והצורך בגיור

בהתאם לתפיסה שלפיה בן דת אחרת אינו יכול להיחשב ליהודי, רווחה ההנחה שלא-יהודי יכול להפוך ליהודי בתהליך של גיור. הנחה זו בלטה באירועים שקדמו למשבר הממשלתי ב-1958. בתקופה שקדמה להוראות החדשות שנתן שר הפנים בעניין מרשם האוכלוסין, דרשו פקידי המרשם אישור מהרבנות מאלו שיהדותם היתה מוטלת בספק (אולשין 1978). כפי שעילם מסביר (2000, 18):

הדעת נותנת שפקידי הרישום, בין אם אלה היו בעלי השקפה דתית ובין אם לאו, נטו בדרך כלל לנקודת ההשקפה ההלכתית, ולו רק מן הסיבה הפשוטה שנקודת השקפה זו היתה מובלעת באופן שבו אוחד הזיהוי הדתי עם הזיהוי הלאומי בתודעתם של רוב היהודים בישראל. השר בן-יהודה עצמו הדגיש בדבריו בכנסת, כי במרשם התושבים הראשון, "הרוב הגדול של הישוב היהודי ענה בשתי שאלות אלה – דת ולאום – יהודי".

יש להדגיש שבשנות החמישים שלטה מפא"י במשרד הפנים (מלבד תקופה קצרה של שנה וחצי), ולכן כלל אין להניח שניתנה העדפה לפקידים דתיים. אותה הנחה פשוטה לגבי הצורך בגיור חזרה על עצמה וקיבלה סטטוס של חוק פורמלי לאחר כ-13 שנה, בתיקון לחוק השבות מ-1970. בפעם הראשונה הגדיר התיקון את המונח "יהודי" המופיע בחוק: "לעניין חוק זה, 'יהודי' – מי שנולד לאם יהודייה ושנתגייר, והוא אינו בן דת אחרת". מלבד ההגדרה על דרך השלילה (והוא אינו בן דת אחרת)³, הוסיף התיקון את ההגדרה הפוזיטיבית ההלכתית: יהודי

3 חוק השבות, התש"י 1950, סעיף הגדרה (תיקון התשכ"ט) 24.

הוא מי שנולד לאם יהודייה או שנתגייר. את התיקון הזה הציעה ממשלה בראשות מפלגת העבודה. העומדת בראשה, ראש הממשלה דאז גולדה מאיר, הטעימה שלא שיקולים קואליציוניים בלבד הביאו את הממשלה להציע את התיקון:

החוק־תיקון מוגש לא רק בגלל הדאגה לשלמות הממשלה שעלולה להיפגם... אלא מתוך עמדה עקרונית וחשש רציני, כי קבלת פסה"ד של בית המשפט העליון [שיש לרשום את בנם של שליט ואשתו הלא־יהודיה כיהודי]... והנהגתו בחיי המדינה, עלולים להיות גורם מעודד נשואי תערובת בכל תפוצות העם היהודי ולהוות סיכון לקיומו (שם, 127).

תיקון זה יצר כידוע את הקטגוריה של "זכאי־עלייה" – אותם לא־יהודים, בני משפחה של יהודים, שהחוק מכיר בזכותם לעלות ארצה. לפי יפעת וייס (2001), מציעי התיקון לחוק השבות היו מודעים לכך שבקרב יהודי מזרח אירופה וברית המועצות רווחים נישואי תערובת, ורצו להקל עליהם את העלייה באמצעות תיקון החוק. ואולם, כפי שהיא מראה בתארה את הדיונים במליאת הכנסת ובוועדת חוקה, חוק ומשפט, ציפה "המחוקק הישראלי" לאסימילציה של המהגרים הלא־יהודים דווקא על ידי גיור (אורתודוקסי). לכן, היו שתבעו מהרבנות "במפגיע להקל בתהליכי הגיור".

ביטויים של מרכזיות המימד הדתי בכתיבה האידיאולוגית של מפא"י

כפי שמראה הציטוט שלעיל מדבריה של גולדה מאיר, שיתוף הפעולה בין תנועת העבודה למפלגות הדתיות לא הונע אך ורק מתוך יחס אינסטרומנטלי של חישובים קואליציוניים. אל מול תפיסות המדגישות את הניגודים בין חילוניות אוניברסליסטית, ליברלית ואזרחית לבין דתיות מסורתית, פרימורדיאלית ופרטיקולריסטית, טוען עילם במחקרו שיש לנתח דווקא את המנגנונים המסבירים את החיים בצוותא בין דתיים לחילונים בישראל. לדבריו,

יחסי הצוותא שבין דתיים וחילוניים בציונות – באמצעות הגופים הפוליטיים שייצגו את שני המחנות – לא היו אפשריים כלל אלמלא הכירו שני הצדדים בקיומה של מעטפת אידיאולוגית משותפת לשניהם. "מעטפת" זו כללה הסכמות לא רק לגבי מהותה של הציונות, אלא גם לגבי מהותה של היהדות. כמו שהייתה הציונות הדתית שותפה להכרה שבארץ ישראל עתידים החיים היהודיים להתחדש (ברוח התורה כמובן), כך הייתה תנועת העבודה שותפה להכרה כי קיימת זיקה הדוקה בין הלאומיות והזהות היהודית ההיסטורית לבין הדת היהודית (עילם 2000, 73).

עילם חוזר ומזכיר את דבריהם המפורשים של מנהיגי הציונות ושל מקימי המדינה. בלשונו של דוד בן-גוריון, "הדת היהודית היא דת לאומית ובה נספגו התכנים ההיסטוריים של עם ישראל מאז ועד היום, ולא קל להפריד בין הצד הלאומי לצד הדתי" (שם, 22). בדיון בסוכנות השיב בן-גוריון ליצחק גרינבוים, שהתנגד להקצאת כספים לשיבות, כי "לא ייתכן שבתקציבנו לא יהיה מקום לשיבות. גם הוא [הכוונה היא לב"ג] ציוני חילוני כמר גרינבוים, אבל חילוניות של ציוני צריכה להיות אחרת מחילוניותו של לא-ציוני סתם. כשם שדתיותו של ציוני שונה מדתיותו של לא-ציוני" (שם, 74).

מלבד בן-גוריון הביעו עוד דמויות מתנועת העבודה את תפיסתן על אודות הקשר ההדוק בין הזהות היהודית הלאומית לבין הזהות הדתית. כך למשל, יצחק וילקנסקי, איש הפועל הצעיר מהעלייה השנייה:

בין הלאומיות שלנו ובין הדת היה אמנם תמיד קשר פנימי חזק... במוחנו היה לבשר אחד הדת והגזע, מפני שבגולה לא היה לנו בריח מאחד וכלי מחזיק מחוץ לדת... הדת הייתה לנו זמן רב דפוס, שבו הוצגו הקווים העיקריים מקלסתר פנינו והיסודות של עצמיותנו; ואותם הקווים נשאו בנו לירושת עולם. כי אם חדל קול אלוהים עתיק יומין, עדיין הדו ובני הדו נשמעים. הנבל נשבר אבל עדיין הדיו יהמיון (שם, 73-74).

כדאי להביא את סיכום מחקרו של עילם:

הובהר היטב כי שאלת הזהות הלאומית היהודית אין להפרידה משאלת הזהות הדתית היהודית, וזהו אחד היסודות המוסכמים החשובים, אם לא החשוב ביותר במעטפת האידיאולוגית המשותפת לחילונים ודתיים בישראל (שם, 120).

זהות דתית ולאומית בישראל כיום

מחקרו של עילם מתמקד כאמור בפולמוס "מיהו יהודי" מ-1958, אולם תיאוריו וניתוחיו פורסים לפנינו תמונה הנמשכת מלפני קום המדינה ועד קבלת התיקון לחוק השבות ב-1970. השאלה הנשאלת היא עד כמה תיאוריו תקפים היום, דור אחד לפחות מאז תום האירועים שהוא מתאר. אפשר היה להניח שנוכחותם של מאות אלפי זכאי עלייה לא יהודים, או לא יהודים לפי ההלכה, תאתגר את ההגדרות של זהות קולקטיבית שהיו מקובלות בישראל עד לבואם. כפי שאנו למדים מחוקרים של יהדות ברית המועצות לשעבר, הניסיון של יהודי רוסיה במאה השנים האחרונות אכן יצר תפיסה אחרת של זהות יהודית: בעבור יהודים אלה, "יהדות" היא קטגוריה תרבותית-חברתית גרידא. זהות זו מציינת רמה

מסוימת של השכלה, תרבות ותחכום אינטלקטואלי. היא לא מסמנת מחויבות דתית כלשהי. על פי ההגדרות של יהדות חבר העמים אפשר להיות בהבעת גם יהודי וגם נוצרי. סקר של אוניברסיטת חיפה (Al-Haj and Leshem 2000) מאשש את קיומה של תפיסה כזו בקרב העולים החדשים בישראל. 75% מהעולים שאינם יהודים על פי ההלכה חשים עצמם יהודים "במידה רבה עד מידה רבה מאוד". כנראה, אין הבדל בתחושת היהודיות או הרוסיות בין עולים שהם יהודים לפי ההלכה לאלו שאינם. ל-88% מהנשאלים (משתי הקבוצות, יהודים לפי ההלכה ואלו שאינם) "חשוב עד חשוב מאוד כי ילדיהם יכירו את התרבות הרוסית". ואולם, דומה שלעת עתה החברה הישראלית ברובה דוחה הצעות אלו ודבקה בהגדרות המקובלות של זהות יהודית וישראלית. אל חאג' ולשם, למשל, מדווחים באותו מחקר על כך שעשר שנים אחרי שהחל גל העלייה של יהודי ברית המועצות לשעבר קיים פער לטובת עולים שהם יהודים על פי ההלכה לעומת עולים שאינם יהודים, בתחומים של רמת חיים, שליטה בשפה העברית ותחושות שייכות (ביטחון באשר להישארות בישראל, תחושת "בית", הרצון להרגיש חלק מהחברה הישראלית). דומה אפוא שהן האוכלוסייה הרחבה והן משרדי הממשלה מתייחסים באופן שונה ליהודים על פי ההלכה לעומת זכאי עלייה שאינם יהודים, או שאינם יהודים על פי ההלכה. כפי שיפעת וייס (2001) מציינת, המהגרים שאינם יהודים "לא יהיו אזרחים שווים, משום שבמדינה יהודית אינך אזרח שווה זכויות בשעה שאינך רשום כיהודי במרשם האזרחים". התייחסות זו באה לידי ביטוי חריף באחד האירועים הטרגיים שהתרחשו בעת האחרונה. בפיגוע בדולפינריום במאי 2001 נהרגו בליל שבת כמה נערים ונערות שאינם יהודים על פי ההלכה. כיוון שהאירוע התרחש בליל שבת, לא עירבו את החברה קדישא בעניין עד לאחר שיצאה השבת. היו אלה פקידה החילונים של עיריית תל-אביב שהודיעו בבוקר יום שבת למשפחות הנפגעים הלא-יהודים כי יש לקבור את יקיריהן בבתי קברות מיוחדים, וכי על פי ההלכה אי-אפשר יהיה לקבור את הקורבנות שאינם יהודים בבתי הקברות הרגילים של תל-אביב. מסתבר אפוא שהפקידים החילונים של עיריית תל-אביב רואים את הגבולות הדתיים של הקולקטיב הישראלי-יהודי כלגיטימיים.

תנאים המאפשרים חיבור בין הממדים הלאומיים לממדים הדתיים בזהות הקולקטיבית היהודית-ישראלית

עתה אפשר לשאול, ראשית, מהם התנאים המאפשרים את החיבור הזה בין זהות לאומית מודרנית לבין דתיות, חיבור השונה מן המודל הרווח של לאומיות חילונית בתקופה המודרנית; ושנית, מהו המניע להבניה כזו של הלאומיות?

ברצוני להציע שחיבור כזה, המאפיין את הלאומיות היהודית המודרנית, התגבש על יסוד "המבנה העמוק" של הזהות היהודית הקולקטיבית כפי שהתפתחה בתהליכים היסטוריים, בייחוד בסוף העת העתיקה. לשם הבנייתה של הלאומיות היהודית המודרנית, שהניבה בסופו של דבר את מדינת ישראל, השתמשו הציונים במבנה זה של הזהות הקולקטיבית כמעין משאב. מצד אחד, מבנה זהות זה התגבש ותוחזק מתוך תהליכים היסטוריים; מצד אחר, הוא היה בעבור היהודים חלק ממציאות מובנת מאליה, ושימש מרכיב בעצם ההבניה של הלאומיות היהודית המודרנית.

כפי שהראו דניאל בויארין (1999) ויעקב נויזנר (Neusner 1987), היהדות והנצרות גיבשו את זהותן בסוף העת העתיקה תוך התייחסות זו אל זו והיבחנות זו מזו. הנצרות התגבשה מתוך שלילת היהדות של תקופת חז"ל, ולאלו היהדות מצדה גיבשה את זהותה ואת מאפייניה תוך שלילה של מאפיינים מרכזיים בנצרות. אחד הצירים המרכזיים בשלילה ההדדית הזו, כפי שהראה בויארין, היה היחס בין "בשר" ל"רוח", כלומר היחס בין עולם האידיאות לבין המציאות הקונקרטית והחומרית. באופן כללי אפשר לומר שהנצרות אימצה את ההפרדה בין ה"בשר" ל"רוח", הפרדה שגיבש אפלטון ואימצה אחריו התרבות ההלניסטית. על יסוד הפרדה זו טענה הנצרות שהיא "ישראל שברוח", היינו הקולקטיב שקרוב לאלוהים ושנבחר על ידו, קולקטיב שמהותו "עניינים רוחניים" – אמונה ואידיאות. קולקטיב זה בעיקרון אינו מגולם בגוף אתני, בקבוצת ייחוס או בישות חברתית ומדינית קונקרטית. יתרה מזו, הכנסייה הנוצרית טענה שכ"ישראל שברוח" היא גם "ישראל המיתית" (Veres Israel) המחליפה את "ישראל שבבשר", היינו את האתנוס היהודי שהוא בעל קיום חברתי וסוציולוגי קונקרטי.

לעומת זאת, זהות קולקטיבית יהודית התמסדה בעת העתיקה תוך התנגדות להפרדה שהפרידה הנצרות בין הבשר לרוח (בויארין 1999). היהדות נוטה, על פי גישה זו, לא להפריד בין הדת, היינו הרוח, לבין הגוף האתני-חברתי-מדיני. כלומר, היהדות מעוגנת בגוף קבוצתי ולאומי מסוים. בשונה מן הנצרות, גם הפרקטיקה הדתית עצמה בדתיות היהודית אינה מבחינה בין הבשר לרוח, ומושג הקדושה של הדתיות היהודית מתגלם בהקשרים ממשיים, בגוף, במקום ובהתנהגות (דן 1999). ככל הנראה, היהדות נקטה גישה זו כדי להיאבק בניסיון של הנצרות לשלול ממנה את הבכורה התיאולוגית-תרבותית הכרוכה בתואר "ישראל". השילוב בין הרוחני לקונקרטי אפשר ליהדות להמשיך ולטעון שקבוצה אתנית-לאומית מסוימת, בעלת קיום סוציולוגי ופוליטי ספציפי, יכולה לשאת משמעות אידיאית, רוחנית ואף אוניברסלית.

הדרך המערבית-נוצרית ליצור משמעות בעלת טווח אוניברסלי היא לנתק

את המשמעות מהתגלמותה הקונקרטית. התוצאה של מהלך כזה היא יצירה של יחידת משמעות אבסטרקטית או רוחנית, שבעיקרון יכולה להתחבר עם מגוון התגלמותיות קונקרטיות. כך, הצורה האפלטונית של המשולש יכולה להתגלם באינספור משולשים קונקרטיים. באנלוגיה ליחסים המסורתיים בין דת למדינה באירופה המערבית, למערכת אחת של משמעות – לכנסייה – יש זיקה למגוון התגלמותיות קונקרטיות (הממלכות והנסיכויות הנוצריות). ללוגיקה האפלטונית הזו יש גם זיקה אלקטיבית (elective affinity) אל המערכת המודרנית של מדינות חילוניות במערב. הרעיון שאפשר לנתק את המשמעות הרוחנית ("הרוח") מן ההתגלמות הקונקרטית ("הבשר") הוא בעל התאמה פנימית לתהליך שבו הופרדה הכנסייה מהמדינה, הן הפרדה קונספטואלית והן הפרדה מוסדית. תוצאתו של תהליך זה היתה שההתגלמות הקונקרטית – המדינה – נשארה כביכול לעצמה. כך נוצרה המדינה החילונית והתגבשה צורה של זהות קולקטיבית נטולת זיקה לדת.

כדי להרחיב את ההסבר לנקודה זו אפנה ליישום נוסף של לוגיקה אפלטונית: הפרשנות האלגורית-הנוצרית של המקרא. פרשנות זו רואה למשל את סיפור עקידת יצחק כאלגוריה של הצליבה. אולם, עובדה זו לא מונעת פרשנות דומה לפרקים אחרים בתנ"ך, כמו סיפור עבד ה' בספר ישעיה. יתרה מזו, אפשר לקרוא את סיפור עקידת יצחק כחסר כל התייחסות לצליבה, ואין קריאה זו פוגעת בשלמות הסיפור ובהבנתו. כך, לדעתי, הלוגיקה האפלטונית, המפרידה בין האידיאה להתגלמות הקונקרטית, היתה כה חשובה בתרבות המערבית-נוצרית עד שהפכה למעין תבנית ציוויליזטורית כללית, המשפיעה על תחומים רבים. כפי שצינו חוקרים של ספרות חז"ל, ובמיוחד דניאל בויארין (1999), הלוגיקה של חז"ל איננה אפלטונית והיא התגבשה בתקופה העתיקה מתוך התנגדות לאבחנה הנוצרית בין רוח לבשר. לפי ההיגיון החז"לי, עצמים מקבלים משמעות קוסמית ואוניברסלית דווקא כאשר הם נשארים בתוך הפרטיקולריות הקונקרטית שלהם. היהודים מאמינים שיש משמעות אוניברסלית לקיומם דווקא בהיותם "ישראל שבבשר" – קבוצת ייחוס ביולוגית וישות בעלת קיום חברתי וסוציולוגי. כך לדעתי יש להבין את הקיום בן-זמננו של היהודים כקולקטיב דתי וגם לאומי. מצד אחד, הקולקטיביות היהודית היא דתית אם החברים בה מאמינים שהיא מקרינה משמעות קוסמית ואוניברסלית; מצד אחר, היהודים מתקיימים כקולקטיב לאומי (או אתני) כל עוד הם ממשיכים להתקיים כקולקטיב בעל מאפיינים ביולוגיים וסוציולוגיים מסוימים. במילים אחרות, בעיני החברים בה, הקולקטיביות היהודית היא אובייקט קונקרטי המקרין משמעות אוניברסלית. יתרה מזו, דווקא בהיבטים הפרטיקולריים שלו הקולקטיב היהודי מקרין את משמעותו הקוסמית והאידיאית. לפיכך, על פי הבניה זו, אי-אפשר לחשוב על

קיום לאומי, חברתי או מדיני של היהודים בלי המימד ה"רוחני" או הדתי, ולהפך: אי־אפשר לחשוב על ה"דת" היהודית בלי הזיקה לגוף (ולהתנהגות הנעשית עם הגוף, כגון הנחת תפילין, אכילת מצה או טבילה במקווה) ולעם ישראל. גם כאן ברצוני להתייחס לפרשנות המקרא. פרשנות המקרא האופיינית לחז"ל אינה אלגורית ואף אינה מסבירה את הכתוב באמצעות מילים אחרות מאלו של הטקסט עצמו (פרפרזה). אלגוריה ופרפרזה משתמשות שתיהן בלוגיקה אפלטונית. פרפרזה מניחה שלטקסט משמעות מופשטת, הניתנת לגילום בכמה גִּירסאות. במקום האלגוריה והפרפרזה, פרשנות חז"ל (מדרש) נוהגת להרחיב את הסיפור או את הפרשה המקראית ולהוסיף להם פרטים בעלי משמעות. כך, למשל, המדרש על עקידת יצחק מזהה את מקום העקידה – "ארץ המוריה" – כמקום המקדש. כמו כן הוא מזהה את הנערים "היושבים עם החמור" כישמעאל ואליעזר. כלומר, המדרש מוסיף פרטים, אבל הפרטים שהוא מוסיף משמעותיים מאוד. הזיהוי הראשון הופך את עקידת יצחק למעשה המכונן את הפולחן היהודי, ואילו הזיהוי השני ממקם את ישמעאל מחוץ למסגרת של זכות אבות, הנובעת מן העקידה. משמעויות אלה מרכזיות הן בשביל הדת היהודית והן בשביל הסדר היהודי של הקוסמוס. שוב, הלוגיקה האנטי־אפלטונית של חז"ל הופכת גם היא למעין תבנית ציוויליזטורית של היהדות.⁴

אמנם, על פי התפיסה שהוצגה כאן, מקור גיבוש הזהויות הקולקטיביות של היהדות ושל הנצרות הוא במאות ה־2–5 לספה"נ, אולם המתח והעימות בין היהדות לנצרות (כמו גם העימות בין היהדות לאיסלאם) נמשכו אל תוך המאה ה־20. אמנם, במשך מאות שנותיו של העימות השתנו התנאים וחלק מתכניו עלו וירדו. ואולם, המאבק הנושאי בין "ישראל שברוח" ל"ישראל שבבשר" הוא מלב־לבו של הסכסוך והתקיים תמיד, גם אם לבש צורות שונות ומשונות.⁵ לדעתי, נוכחותו המתמדת של היבט זה בעימות שימרה והזינה את הגישות השונות ביהדות ובנצרות ל"רוח" ול"בשר", ללאומיות ולדת, והפכה כל אחת מהן למובנת מאליה בתוך המסגרת התרבותית שלה (כפי שעשו גם היבטים של העימות עם האיסלאם).

עד כה תיארנו את התנאים המאפשרים את השילוב בין לאומיות לדתיות בהקשר היהודי, אולם לא התייחסנו למניעים לשילוב זה ולהבניה הפוליטית

4 רעיונות מעין אלה על פרשנות נוצרית/הלניסטית ויהודית של המקרא העלה דניאל בויארין בהוצאתו בקונגרס העולמי למדעי היהדות ב־1996.

5 ביטויים למתח בין ה"בשר" ל"רוח" ביחסי יהודים־נוצרים במהלך הדורות אפשר למצוא בכתבי אוגוסטינוס, במחזה הסוחר מוונציה ("ליטרת הבשר") של שקספיר ובויכוחים בין חוקרים יהודים לחוקרים נוצרים על ביקורת המקרא. ביקורת המקרא הפרוטסטנטית מאחרת את הקבצים הידועים כספרות הכוהנים (P) ובכך מנסה להראות שהיהדות התאבנה תוך כדי הדגשתו של ריטואליזם ריק.

וההיסטוריה שלו. אחרי הכל, ישנן הבניות יהודיות מודרניות שלא קיבלו את ההטמעה ההדדית של דת ולאומיות. אין לראות בדתיות יהודית מעין מהות בלתי משתנה, אלא יש לבחון את הממדים ההיסטוריים הכוחניים של הפרויקט הציוני, שמעצב את הכוחות הפועלים בו לא פחות משהוא מעוצב בידיהם. הציונות בוחרת אלמנטים מסוימים מן התרבות היהודית, המשרתים את האינטרסים שלה ומזינים אותם. אני סבור שהציונות על כל גווניה בחרה להבליט הן את קדושת המקום (ארץ-ישראל) והן את קדושת הקולקטיב כהצדקה מרכזית לניסיון להשתלט על הטריטוריה החדשה-ישנה שבין הירדן לחופי המזרח התיכון. הציונות המשיגה את ארץ-ישראל כמקודשת ("ארץ ייעוד", בלשונו של אליעזר שביד), וכן את עם ישראל כקולקטיב מקודש/דתי, על מנת להצדיק ולתחזק את הזיקה של עם ישראל לטריטוריה הזו. לכן שימרה הציונות ועודה משמרת את הגדרת היסוד הדתית של הקולקטיב, בניגוד לקבוצות ולקולקטיבים יהודיים אחרים כמו ה"בונד" או יהדות ברית המועצות.

לסיכום, הזהות הקולקטיבית היהודית קיבלה אמנם את תצורתה בעת העתיקה המאוחרת ועל רקע המאבק עם הנצרות, אולם לדעתי המגמות הכוחניות בציונות מצאו שימוש בתצורה זו בתוך הקשר אחר במאה ה-20 – המאבק על הטריטוריה של ארץ-ישראל. המעמד המובן מאליו שקיבלה תצורה זו של זהות קולקטיבית יהודית עזר מאוד לציונות, שהשתמשה בזהות קולקטיבית זו למגמותיה היא.

ציונות כהטרודוקסיה (Heterodoxy)

המהלך שבו פתחתי את המאמר, לפיו הציבור ה"חילוני" בארץ רואה עצמו גם כקולקטיב דתי, מצביע על כמה מחשבות חדשות לגבי החברה הישראלית ועל כיוונים נוספים למחקר.

אם המחנה הגדול בחברה הישראלית אינו שומר מצוות, אולם גם איננו בדיוק חילוני מבחינת גבולות הקולקטיב שהוא קובע לעצמו, אז מהו? הרי בכל זאת הציונות ה"חילונית" ההיסטורית לא דגלה בשמירת מצוות, והמסגרת המוסדית והמשפטית שהקימה אינה מתנהלת על פי ההלכה ברוב המקרים. הציונות החילונית היתה הלוא, כידוע, מרד בהלכה ובאורח החיים המסורתי. הייתי רוצה להציע את הסברה שהציונות המתקראת "חילונית" היא בעצם סוג של הטרודוקסיה. מבלי לשנות את קווי המתאר הבסיסיים של הזהות הקולקטיבית היהודית כישות פרטיקולרית בעלת משמעות קוסמית ואוניברסלית, הציונות מציעה דרכים חלופיות, שבאמצעותן הקולקטיב היהודי יכול להביא לידי ביטוי הן את אופיו הפרטיקולרי והן את משמעותו האוניברסלית. הארגון המסורתי של היהדות הוא בדרך כלל ארגון של קהילה אתנית-דתית

נפרדת, המפוזרת באי־ספור תפוצות ומקדישה עצמה למילוי חוקי ההלכה. לעומת זאת, התנועה הציונית תבעה מהיהודים לממש הוויה לאומית הממוקדת סביב טריטוריה, שפה ומוסדות פוליטיים. מעבר לכך, המשמעות הקוסמית של הקיום היהודי אמורה היתה להתגשם באמצעות פעילות בתחומים הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים הכלליים, ולא באמצעות החוק הסקרמנטלי, קרי ההלכה. הביטוי המובהק למגמות אלו היה רעיון "אור לגויים" של דוד בן־גוריון. רוב הזרמים הציוניים אימצו את מושג האוטונומיה האישית כאדיאל אנושי, וקיבלו את הביקורת של הנאורות ואת הביקורת ההיסטורית על ראייתה של היהדות את עצמה כדת של התגלות. כמו כן, הם דחו את ההלכה כאמת מידה מפקחת על ההתנהגות היומיומית.

על אף הנאמר לעיל, התגבשותה של־הציונות החילונית כהטרודוקסיה היתה חלקית בלבד. כפי שהציע עילם, גם הציונות הדתית וגם הציונות הכללית נתנו שטרות שהתקשו לפדותם. הציונות הדתית הבטיחה את התחדשות התורה במסגרת החיים הלאומיים־הריבוניים. כידוע, היא פדתה שטר זה באופן חלקי בלבד, בעיקר באמצעות השילוב בין דת רומנטית ללאומיות (המהלך המרכזי בשילוב זה היה מפעל ההתיישבות ביהודה, שומרון וחבל עזה). הציונות החילונית לעומת זאת אכן חידשה את הבנייה מחדש של הציוויליזציה היהודית באמצעות יצירתיות מרשימה בתחומי השפה, הספרות, חידוש הריבונות והדגש על טריטוריה והתיישבות, אולם היא התקשתה לספק מענה משכנע ליהדות האורתודוקסית, כלומר לבנות מערכת יהודית בעלת משמעות רוחנית ואוניברסלית. על אף ניסיונות (קיקיוניים למדי) חוזרים ונשנים, קשה לומר שקיימת היום "יהדות חילונית" המהווה אלטרנטיבה להגמוניה האורתודוקסית בישראל.

הזהות הקולקטיבית הישראלית נותרת אם כן בעלת מימד סקרלי לא לגמרי מגובש. רוב הציבור מסתייג מגדרי ההלכה והדת המסורתית ככללים המחייבים את ההתנהגות והמחשבה. עם זאת, הוא ממשיך לראות את המימד הסקרלי כמרכזי בזהות הקולקטיבית. התוצאה היא שהאורתודוקסיה על חוקיה וסמליה נשארת ברירת המחדל לנוכחות הדתית ברוב הזירות, וזאת על אף היחס המסתייג ממנה. יחסו של רוב הציבור בישראל לנוכחות האורתודוקסית אמביוולנטי בצורה עמוקה: הציבור דוחה אותה ובר־זמן משלים אתה כמייצגת מימד מרכזי בזהותו. האמביוולנטיות לגבי המימד הסקרלי בזהות הקולקטיבית מצטלבת עם אופיין המלאים של המדינה והחברה הישראליות, ובכך היא מעניקה לשיח המלאים בישראל אופי מיוחד. במרכזו של שיח זה אנו מוצאים כמובן את השאיפה לחזק במסגרת המדינה ובאמצעותה את האינטרסים הפוליטיים, החברתיים, התרבותיים והכלכליים של הקבוצה האתנית־לאומית היהודית. ואולם, מה

שמאפיין את ישראל במיוחד הוא מקומה של הדת בשיח הזה. התפיסה הרווחת בקרב דוברים דתיים היא שהגברת נוכחותה של הדת – בסמלים, בטקסים, בלימוד תכנים דתיים – "מחזקת את האופי היהודי של המדינה" ו"מחזקת את ישראל כמדינה יהודית". המעניין הוא שטענות אלה אינן נדחות כבלתי לגיטימיות על ידי הציבור החילוני ודובריו, ובמידה זו או אחרת הן אף זוכות להסכמה (אמביוולנטית) מצד ציבור זה. כך, הניסיונות, בעיקר של הציבור הדתי ונציגיו, להגביר את לימודי הדת והמסורת בחינוך הכללי היהודי, מתקבלים תוך ויכוחים באשר לפרטים ולמידה – ויכוחים המשקפים אולי את האמביוולנטיות – אבל יש הסכמה על המגמה הכללית. כל שרי החינוך מאז 1990 – דתיים ולא דתיים כאחד – קיבלו, לפחות ברמה ההצהרתית, את מסקנות ועדת שנהר, הוועדה הממלכתית שעסקה בלימוד היהדות בחינוך הכללי. כיום, הרי זו שרת חינוך חילונית באורח חייה שדוחפת, גם באמצעות שעות הוראה ותקציבים, לתגבור לימודי ה"מורשת" בחינוך היהודי הממלכתי. למקצוע "מורשת" יש כמובן מרכיב "לאומי" לא מבוטל; אולם הוא כולל גם יסוד דתי ניכר (כמובן, כל מה שהעלינו עד כה מעיד על כך שלא קל להפריד בין הממדים האלה).

דוגמה נוספת היא חיל חינוך וגדנ"ע בצה"ל. במפקדת קצין חינוך ראשי פועל, זה עשרים שנה ויותר, מדור יהדות וציונות. מדור זה מכין הפעלות וערכות חינוכיות ומפעיל מרצים בנושאי "יהדות", כולל נושאים דתיים כמו תנ"ך, חגים ועוד. המעניין הוא שאת המדור יסד רפאל איתן בהיותו רמטכ"ל. כידוע, איתן הוא חילוני מובהק באורח חייו, ואף עמד בראש מפלגה בעלת צביון אנטי-דתי. ואולם, לא זו בלבד שאיתן יסד את המדור, הוא אף הביא את הרב יוחנן פריד משיבת "מרכז הרב" לעמוד בראשו. ההצדקה להקמת היחידה היתה שחיזוק הזהות היהודית – כולל ידע והזדהות עם הסמלים הדתיים של היהדות – מחזק את זיקתו של הצבא לאינטרסים של העם היהודי, ובכך מחזק את המדינה. דבר דומה קרה עם הרבנות הצבאית. מלבד תפקידה כמספקת שירותי דת וכשרות לחיילים הדתיים וכאחראית לקבורה ולזיהוי חללים לכל הצבא, לרבנות הצבאית יש גם יחידה של רבנים המרצים ביחידות הצבאיות השונות בענייני דת. שוב, ההצדקה לקיום יחידה כזו היא שהכרת התכנים והסמלים הדתיים של היהדות והזדהות עמם מעלות את חוסנו של צה"ל כזרוע הצבאית של העם היהודי.

אחד ההקשרים המעניינים ביותר של חפיפה ואף טשטוש בין הממדים הדתיים לממדים הלאומיים של הזהות הישראלית-היהודית נוגע לסעיף התכלית של חוקי היסוד "כבוד האדם וחירותו" ו"חופש העיסוק", סעיף הקובע שמדינת ישראל היא מדינה "יהודית ודמוקרטית". כפי שציין אוריאל רוזן-צבי (1995), אפשר לפרש את המונח "יהודית" בכמה דרכים, דתיות ולאומיות כאחת. ההיסטוריה של החוק ואופן השימוש בו מראים את החפיפה בין הקטגוריה של "דת" לזו של "לאום".

סעיף התכלית הוכנס לחוקי היסוד עקב לחץ מצד המפלגות הדתיות, שחששו שמא יש בחוקי היסוד כדי לבטל חוקים והסדרים שהשראתם דתית, ואשר מפלים בבירור מגזר כלשהו באוכלוסייה (מדובר בייחוד בחוק הנישואין והגירושין, שיש בו משום אפליה ניכרת נגד נשים). הוספת סעיף התכלית נועדה לומר שחוקי היסוד לא באו לפסול חוקים שמבטאים את אופייה היהודי-דתית של המדינה, כגון ההסדרים הנוגעים לסטטוס האישי. כלומר, הסיבה המיידית לחקיקת סעיף התכלית היתה דתית. ואולם, חברי הכנסת הערבים מתייחסים היום אל החוק כמבטא את אופייה המלאים היהודי-אקסקלוסיבי של המדינה; ולאו דווקא כמבטא את אופייה הדתי. לכן הם מציעים אלטרנטיבות לסעיף התכלית בניסוחו הנוכחי, כמו "מדינה לכל אזרחיה" או "דמוקרטיה ורב-תרבותית". בהקשר זה, מעניינת הקלות שבה אפשר לגלוש משימוש דתי בחוק לשימוש אתני-לאומי בו. קלות הגלישה מעידה לדעתי על קרבה, חפיפה וטשטוש בין התחומים; למעשה, במפה הסמנטית הישראלית, הדתי והאתני-לאומי חד הם, או קרוב לזה.

סיכום

מחקרים על זהות קולקטיבית וסקולריזציה (Martin 1978; Eisenstadt 1999) מציגים מעין דפוס קתולי של חילון, שבו החילון מופיע ככוח אנטי-דתית והחברה נחלקת לשני מחנות לוחמים, "דת" ו"חילוני"; לכל מחנה אמונות, אתוס ומוסדות משלו. דוגמה קלאסית לדפוס זה נמצא בצרפת, שם נחלקה החברה הצרפתית עד מלחמת העולם השנייה למחנה קתולי ולמחנה רפובליקני-חילוני. על פני השטח, ישראל משתייכת גם היא לדפוס זה: החברה נחלקת בין "דתיים" ל"חילונים", המקיימים ביניהם מאבקים פוליטיים ותרבותיים. ואולם, לטענתי, בדיקה מעמיקה מעלה שהמימד הסקרלי ממלא מקום מרכזי בזהות הקולקטיבית הישראלית בכללותה; גם לפרטים ולקולקטיבים "חילוניים" לכאורה יש זיקה משמעותית למימד זה. מכאן נובע שהדפוס ה"קתולי" של החילון אינו מתאים כל כך לתיאור החברה הישראלית, ויש לחפש אחר הסברים אחרים.

ייתכן למשל שהקונפליקט בין "דתיים" ל"חילונים" בישראל אינו קונפליקט בין "דת" ל"חילון" אלא בין "אורתודוקסיה" ל"הטרודוקסיה", היינו, בין שתי הצעות להבניית המימד הסקרלי בזהות היהודית-ישראלית. מודל כזה מסביר לא רק את האינטנסיביות של המאבקים אלא גם את האמביוולנטיות שמאפיינת את היחסים בין דתיים לחילונים בארץ; את החיים בצוותא ואת הניסיונות למצוא פשרות כאלו ואחרות.

סוגיה אחרת, שההכרה בשילוב בין דת ללאומיות בזהות הקולקטיבית היהודית-ישראלית יכולה אולי להאיר, היא היחס בין האוכלוסייה היהודית

לאוכלוסייה הערבית בישראל. אם אכן מדובר כאן בלאומיות חילונית מן הדגם האירופי, שיכולה לכלול בתוכה בני דתות שונות, מדוע לא מופיעה, ולו ברמה התיאורטית, האופציה של הכללת האוכלוסייה הערבית בלאומיות היהודית-ישראלית? מדוע לא עלתה שאלת האסימילציה של האוכלוסייה הערבית כפי שעלתה במקומות אחרים בעלי לאומיות חילונית, כמו צרפת ותורכיה? ייתכן אפוא שהשילוב בין הזהות האתנית-לאומית לזהות הדתית, שילוב היוצר מקשה אחת, מונע פרוגרמה כזו.

דבריי כאן הם ראשיתם של הרהורים בסוגיה של זהות דתית וזהות לאומית בישראל. כדי לענות על שאלות אלו ואחרות דרוש מחקר נוסף, שיהיה לדעתי מרתק ומפתיע בתוצאותיו.

ביבליוגרפיה

- אייזנשטדט, ש. נ., [1967] 1973. **החברה הישראלית: רקע, התפתחות ובעיות**, מאגנס, ירושלים.
- אבינרי, שלמה, 1990. "הציונות והמסורת הדתית היהודית: הדיאלקטיקה של גאולה וחילון", **ציונות ודת**, ערכו שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים, עמ' 9–18.
- בויארין, דניאל, 1999. **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, עם עובד, תל-אביב.
- בשורה, עזמי, 2000. "פתאום קם אדם בבוקר ומרגיש כי הוא עם", אחרית דבר למהדורה העברית, בתוך בנדיקט אנדרסון, **קהילות מדומיינות**, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב, עמ' 244–261.
- דן, יוסף, 1999. **על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות**, מאגנס, ירושלים.
- וייס, יפעת, 2001. "הגולם ויוצרו, או איך הפך חוק השבות את ישראל למדינה מולטי-אתנית", **תיאוריה וביקורת** 19 (סתיו): 45–69.
- עילם, יגאל, 2000. **יהדות כסטטוס קוו: פולמוס מיהו יהודי 1958 כהארה על יחסי דתיים וחילוניים במדינת ישראל**, עם עובד, תל-אביב.
- רוזן-צבי, אריאל, 1995. "מדינה יהודית ודמוקרטיה: אבהות רוחנית, ניכור וסימביוזה – האפשר לרבע את המעגל?" **עיוני משפט** 6: 479–519.
- רזק-קוצקין, אמנון, 1999. "השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה – או: מהי 'ההיסטוריה' שאליה מתבצעת ה'שיבה' בביטוי 'השיבה על ההיסטוריה'?" **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, ערכו ש. נ. איזנשטדט ומשה ליסק, יד יצחק בן צבי, ירושלים, עמ' 249–276.

שפירא, אניטה, 1997. "המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה", **יהודים חדשים יהודים ישנים**, ערכה אניטה שפירא, עם עובד, תל-אביב, עמ' 248–275.

Al-Haj, Majid, and Eliezer Leshem, 2000. "Immigrants from the Former Soviet Union in Israel: Ten Years Later," A Research Report. Haifa: University of Haifa.

Brubaker, Rogers, 1996. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eisenstadt, S. N., 1999. *Paradoxes of Democracy, Fragility, Continuity and Change*. Baltimore, Md: The Woodrow Wilson Center Press.

Martin, David Alfred, 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: B. Blackwell.

Neusner, Jacob, 1987. *Judaism and Christianity in the Age of Constantine: History, Messiah, Israel, and the Initial Confrontation*. Chicago: The University of Chicago Press.

הפזורה הסינית בעבר ובהווה

יורי פינס

במשך אלפיים שנותיה של הקיסרות הסינית מצאו עצמן לא פעם קבוצות גדולות או קטנות של סינים נתונות לשלטון זר עקב שבי, הגירה או כיבוש של חלקים מן הקיסרות בידי נוכרים. במרבית המקרים היו אלה אנשים שנותקו ממולדתם לא מרצון כי אם מאונס, למשל, בגין התפוררות חלקית או מלאה של הקיסרות.¹ במקרים אחרים, בייחוד בחמש מאות השנים האחרונות, יצאו סינים מגבולות הקיסרות בחיפוש אחר עושר ומעמד. הן מהגרים מרצון והן גולים מאונס מילאו לא פעם תפקיד חשוב, ואף תפקידי מפתח, במדינותיהם החדשות. אולם יחסם של השלטונות האימפריאליים הסיניים כלפי קבוצות אלה נע לרוב בין אדישות לעוינות, והיה לכל הפחות יחס של חשדנות עמוקה. עד למאה ה-19 קשה היה לדמיין שיתוף פעולה חיובי כלשהו בין הפזורה הסינית למדינת האם.

היחסים הצוננים בין השושלות הקיסריות לקהילות הסיניות בפזורה נבעו הן מגישתם של הקיסרים ויועציהם והן מהאופן שבו ראו בני הפזורה את עצמם. השושלת ראתה באלו שנטשו את תחומי שליטתה אשמים בשלושה חטאים כבדים. ראשית, נטישתם של משלמי מסים פגעה במקורות ההכנסה של השלטון. שנית, נטישה זו נתפסה בהגות המסורתית כהבעת ביקורת כלפי השליטים, מעין "הצבעה ברגליים". שלישית וחמורה מכל היתה העובדה שנתינים סינים לשעבר הכירו היטב את נקודות התורפה של הקיסרות ולא היססו להעמיד את כישוריהם לשירות אדוניהם החדשים. סכנה אחרונה זו היתה קיימת גם כשלא היה מדובר במהגרים מרצון, אלא במי שנפלו בשבי או שביתם נכבש בידי זרים. הניסיון ההיסטורי מלמד כי ברגע שהפכו לנתיניו של שליט זר, היו הסינים לגורם סיכון ראשון במעלה עבור מולדתם הישנה.

אולם לא רק השושלת חשדה בגולים. גם הם עצמם לא הרבו לחפש קשרים עם שליטי המולדת. זהות לאומית היתה מונח זר למרבית הסינים, משכילים ופשוטי העם כאחד, שכן הם לא תפסו עצמם כלאום נבדל. כמובן, מבחינה

1 מצבם של "גולים מאונס" אלה דומה במקצת למצבה של האוכלוסייה הרוסית ברפובליקות של ברית המועצות לשעבר.

תרבותית ראו עצמם הסינים נבדלים מן "הברברים של ארבע קצוות תבל" ועליונים עליהם, אולם זהות תרבותית זו היתה גמישה דיה כדי לאפשר לרוב הסינים להסתדר עם שלטון זר. המסר האוניברסלי של ההגות ושל התרבות הפוליטית בסין המסורתית הביא לריכוך של תחושות ההתבדלות התרבותית; רוב בני העילית ופשוטי העם ידעו כי ה"אחר" של היום יכול להפוך ל"אחד משלנו" מחר. משום כך, אי־אפשר לדבר על נאמנות לאומית בסין הקיסרית, מלבד מעטים היוצאים מן הכלל. נאמנותו הראשית של הפרט היתה נאמנות פרוכיאלית למשפחתו המורחבת, לכפר הולדתו או לאזור מגוריו המקורי. זיקתו של המהגר ל"מולדת הגדולה" נשמרה, אם בכלל, באמצעות קשרים עם "המולדת הקטנה", שבה היו קבורים אבותיו. הנאמנות הפוליטית לא היתה נתונה ל"לאום" אלא לקיסר ולשושלת השלטת. אם הנתין יצא או הוצא מתחום שליטתה של השושלת, היה זה אך טבעי שיעביר את נאמנותו לשליטיו החדשים. משום כך, גולים סינים רבים עשו חיל בשירות שליטים זרים, ואף תרמו לא פעם לכיבושה של מולדתם הישנה בידי אדוניהם החדשים.

רקע זה, בנוסף למגמת ההסתגרות הגוברת שאפיינה את סין הקיסרית בארבע מאות השנים האחרונות שלה, מסבירים מדוע נהגו קיסרי סין באדישות ובזלזול כלפי הפזורות הסיניות, ולא חשו צורך להתערב למענן ולהגן על זכויותיהן.² מצב זה החל משתנה במהרה באמצע המאה ה־19. מלחמות האופיום הוציאו את סין בכוח מעולמה המסורתי, עולם שבו יכולים היו קיסריה ליהנות ממעמד הסמלי כשליטי "כל אשר מתחת לשמיים". המלחמות הכניסוה אל עולמן של מדינות הלאום. מעתה החלו הסינים רואים עצמם כלאום בעל אינטרסים ייחודיים, ולא עוד כתרבות אוניברסלית. בד־בבד, הצלחותיה המזהירות של יפן השכנה לימדו את אנשי הצמרת הסינים כי מודרניזציה ולאומיות הולכות זו בצד זו. השיח הלאומי והלאומני החל להשתלט במהירות על העילית המשכילה, והביא בין השאר לכך שסין גילתה מחדש את בניה האבודים בארצות תפוצתם, ובפרט בדרום־מזרח אסיה, שאלה התנקזו עד לשליש האחרון של המאה ה־19 מרבית המהגרים מסין. בנייה מהירה של זיקה בין סין הקיסרית לבני הפזורות השונות שיקפה את התמורות הן במעמד הקיסרות והן במעמדם של הסינים בארצות נכר. שלושה גורמים עודדו את הקיסרות לשקול מחדש את יחסה לפזורות. ראשית, הממסד הקיסרי למד כי מעצמות המערב השכילו לעשות שימוש בנתיניהן המתגוררים בחו"ל לשם צבירת השפעה פוליטית בארצות זרות. בממסד הפוליטי הסיני היו

2 באמצע המאה ה־18 הגיב הקיסר צ'ינג־לונג (ששלט בסין מ־1736 עד 1795) בזלזול גמור על הידיעות בדבר הטבח שביצעו ההולנדים במתיישבים הסינים בבטאווייה. הקיסר לא חש כל צורך או חובה מוסרית להגן על נתיניו לשעבר, שבחרו מרצון לנטוש את האימפריה השמימית.

שהשתעשעו במחשבה שהקהילות בפזורה ישמשו קרש קפיצה נוח לבנייתה של האימפריה הסינית, שתקיף גם את ארצות דרום-מזרח אסיה, או שהן לפחות תאפשרנה לסין דריסת רגל באזורים אלו והשתתפות במשחק האימפריאליסטי. שנית, הסרת המגבלות על סחר החוץ ועל הפעילות הימית הפכו את הסינים בפזורה – שרבים מהם היו מעורבים בסחר ימי – ממברחים בעל-כורחם לגורם לגיטימי ואף רצוי. שלישית, שושלת צ'ינג הנתונה במשבר כלכלי מתמשך גילתה לשמחתה שהסינים נמנים עם הצמרת הכלכלית של דרום-מזרח אסיה; השושלת פיתחה שיטות שונות לרתימת הונם של עשירי הפזורה למטרותיה, כמו למשל מכירת תארי אצולה לסוחרים עשירים. לימים, גילו גם המהפכנים מתנגדי השושלת את חשיבות הפזורה והפכוה למקור עיקרי לגיוס הון וכוח אדם לפעילותם.

מבחינת הגולים, המולדת המתגלה מחדש הגיעה בשעה מתאימה. השתלטות קולוניאלית אירופית על מרבית ארצות דרום-מזרח אסיה הושלמה במהלך המאה ה-19, וקהילות סיניות בארצות אלה מצאו עצמן לעתים קרובות בין הפטיש האימפריאליסטי המערבי לסדן של התנועות הלאומיות המתעוררות של האוכלוסייה המקורית. נסיבות אלה עוררו את התודעה הלאומית המתבדלת של המיעוט הסיני. סינים ראו בקנאה כיצד ארצות המערב דואגות לנתיניהן, וקיוו כי גם אימפריית צ'ינג – או הרפובליקה הסינית שתירש אותה – תוכל למלא תפקיד דומה כמגינה על בני הפזורה. זיקתם של הגולים אל מולדתם הישנה התחזקה מאוד גם עקב גלי הגירה מסיביים שגאו מאז אמצע המאה ה-19 והביאו אל הפזורות קבוצות רבות של מהגרים חדשים, ששמרו על קשר הדוק עם אזור מוצאם. גלי הגירה חדשים אלה והופעתם של שליחי הקיסר שינו את המבנה הפנימי של הקהילות הסיניות בחר"ל ושברו את מסגרותיהן הפרוכיאליות הישנות. הקהילות הקטנות, המאורגנות על פי מפתח משפחתי, אזורי או ניבי, החלו בסוף המאה ה-19 להתגבש לכלל קהילה סינית אחת. תארי האצולה שהשושלת העניקה לסוחרים עשירים היו לסימן סטטוס כלל-סיני וחיזקו מאוד את מעמדם של מקבלי התארים בקרב קהילותיהם. כך נוצר מצב שבו הסוחרים קיבלו בזרועות פתוחות את שליחי הקיסר, ואילו בריבזמן התעמולה המהפכנית קנתה לעצמה תומכים בקרב הפרולטריון הסיני הגדל והולך. אלה גם אלה תרמו לחיזוק התודעה הלאומית הסינית בקרב בני הפזורה.

הקמתה של הרפובליקה הסינית ב-1912 היתה למאורע חשוב בעיני בני הפזורות הסיניות השונות. באווירת הלהט הלאומי/לאומני של המחצית הראשונה של המאה ה-20 ראו רבים מהגולים את גורלם קשור בגורל מולדתם, ואת עצמם כאנשים השוהים רק באופן זמני מחוץ לארצם וממתינים לשעת הכושר לשוב אל המולדת. לצד המשך הזיקה המסורתית ל"מולדת הקטנה", גברה

מאוד מעורבותם של הגולים בענייני "המולדת הגדולה". מעורבות זו הרקיעה שחקים בשנות השלושים, כאשר קהילות סיניות רבות התגייסו התגייסות כספית ופוליטית למאבקה של סין נגד התוקפנות היפנית. התקווה המשותפת של בני הפזורה היתה לראות את סין קמה סוף סוף על רגליה, לאחר שנים של השפלות. תקווה זו התממשה ב־1 באוקטובר 1949, אם כי אופן מימושה לא תאם את ציפיותיהם של רבים. מבני הפזורה. הכרזתו של מאו דזה־דונג (Mao Zedong) בנאומו מעל לשער השלום השמימי כי "העם הסיני קם על רגליו" סימלה אמנם את הקץ למאה השנים של "הקלון הלאומי", אולם היא פתחה עידן כואב של פיצול פוליטי, הנמשך עד לימינו. התחרות העזה בין הממשלה הקומוניסטית בבייג'ינג לבין ממשלת "מפלגת האומה" בטייוואן פילגה את מרבית הקהילות הסיניות והביאה ליריבויות מרות, שנמשכו מ־1949 עד לסוף שנות השבעים. במהלך תקופה זו שררה מבוכה בקרב גולים רבים. מחד גיסא, הם שמחו על שיקום מעמדה הבינלאומי וחוסנה הפנימי של הרפובליקה הסינית העממית. מאידך גיסא, מעטים בלבד הזדהו עם המהפכה החברתית הרדיקלית מבית מדרשו של מאו – מהפכה שפגעה לא פעם בקרובי משפחה של הגולים, שנותרו בבית. כמו כן, זיקה חזקה – אמיתית או מדומה – לממשלת בייג'ינג העמידה קהילות סיניות רבות בסכנה של מעורבות בעל־כורחן בתפניות החדות של מדיניות החוץ הסינית בימי מאו; היו קהילות, כמו אלה באינדונזיה ובווייטנאם, ששילמו על כך מחיר יקר.

הרדיקליות הפוליטית ותהפוכות מדיניות תכופות, שאפיינו את שלושת העשורים הראשונים של סין העממית, הקשו על ייצוב היחסים בין הפזורות למולדת.³ יש לציין שגם בתקופה זו התקיימו קשרים מגוונים בין ממשלת סין העממית לבני הפזורה. טיפוח קשרים אלו, לפחות ברמה הצהרתית, מצביע על הבדל ניכר בין מדיניותה של סין העממית כלפי הגולים ממנה לבין מדיניותה של ברית המועצות כלפי גוליה. אולם עידן הזוהר האמיתי ביחסי סין עם פזורותיה החל לאחר תחילת הרפורמות של דנג שיאופינג (Deng Xiaoping) בסוף שנות השבעים. הפתיחות הגוברת של סין כלפי העולם השפיעה עמוקות על הגולה. מחד גיסא, סטודנטים רבים, ומאוחר יותר גם פועלים ובעלי מקצועות טכניים, החלו להשתקע בארצות המערב, תוך הזרמת רוח חדשה לפזורה הסינית הישנה. מאידך גיסא, שיפור המעמד הבינלאומי של סין העממית הקל על פיתוחם של קשרים ענפים בין הפזורה הישנה והחדשה לבין ממשלת בייג'ינג.

בעידן הרפורמות גבר עניינה של בייג'ינג בקהילות הסיניות בחו"ל מסיבות כלכליות ופוליטיות. מבחינה כלכלית, סינים עשירים מארצות שונות היו לגורם

3 בדיון זה אני מתרכז ביחסי הפזורות עם ממשלת סין העממית; סוגיה חשובה של יחסי הגולים עם טייוואן מחייבת דיון נפרד.

חשוב בפיתוחה של סין העממית. חברות בבעלותם של סינים אתניים היו פורצות דרך בתחום ההשקעות הפרטיות בסין. עשירים רבים ממוצא סיני השקיעו ועודם משקיעים לא רק במשק הלאומי אלא גם ב"מולדתם הקטנה". השקעות אלה נעות החל משיפוץ מקדש האבות בכפר מוצאם וכלה, למשל, בהקמתה של אוניברסיטה פרטית על ידי איל ההון מהונג-קונג, לי קא-סיונג, בעיירת הולדתו בדרום סין. לא מדובר רק בהשקעות הון; בשנים האחרונות גובר עניינה של ממשלת סין בכישוריהם המדעיים, הטכניים והמסחריים של הגולים. מהגרים לשעבר שבים למולדתם ומשתלבים במוסדות מחקר ובחברות כלכליות, תוך שהם תורמים מהניסיון העשיר שצברו בארצות הברית, באירופה, בסינגפור ובארצות אחרות. סין החלה לנצל את הפוטנציאל האנושי הזה רק לאחרונה; ניסיונה של טיוואן מלמד כי לטובם של מהגרים בעלי כישורים מדעיים וכלכליים גבוהים עשוי לסייע בעתיד לפריצת דרך נוספת בכלכלת סין. ממשלת בייג'ינג מודעת לכך, והחלה לאחרונה לפתח שורה של דפוסי מדיניות ותקנות, שנועדו לפתות גולים בעלי השכלה גבוהה לשוב אל מולדתם ולהשתלב בחיי הכלכלה והמדע שלה.⁴

מבחינה פוליטית נועד לפזורה הסינית תפקיד חשוב: לגשר בין סין העממית לממשלת טאי-ביי, כפי שקודם סייעה הפזורה להפגת המתרחקות בין סין העממית להונג-קונג. די לציון בהקשר זה את תרומתה הייחודית של סינגפור, הנשלטת בידי סינים אתניים, להתקרבות ההדרגתית בין הצדדים היריבים משני עברי מיצרי טיוואן. בנוסף, גוברים הסימנים לכך שממשלת בייג'ינג, וגם ממשלת טאי-ביי, לומדות להשתמש בקהילות הסיניות בארצות המערב לצבירת השפעה פוליטית שם. אף כי מדובר בתופעה חדשה, ורבים מן הפרסומים בנושא מתבססים על השערות בלבד, אין להוציא מכלל אפשרות שבעתיד הקרוב תנסה למשל הקהילה הסינית המתחזקת בארצות הברית לתרגם את כוחה הכלכלי העולה לכוח פוליטי גלוי או נסתר, בדומה לקהילה היהודית.

לזיקה המתחזקת בין סין העממית לפזורות השונות יש שורה של השלכות מעניינות על שני הצדדים. הפזורה משמשת כלי עיקרי להאצת תהליכי הבינאום של הכלכלה הסינית ושל תרבותה. באמצעות הפזורה הסינית, תושבי הערים והכפרים מאזורי החוף בסין העממית מתוודעים לתמורות ולחידושים במערב – החל מתרבות הצריכה והאופנות החדשות וכלה בטעמים תרבותיים במוסיקה או בקולנוע. המגע הגובר עם אזרחי סין לשעבר ששהו במערב שנים רבות (או מוסיפים לשהות שם) מזרז את תהליכי הקליטה של סין בכלכלה העולמית בכל

4 שורה של הקלות והטבות לגולים החוזרים נועדה לפתות קודם כל סטודנטים לשעבר שהשתקעו בארצות המערב ופיתחו שם קריירות מרשימות. צעדים אלה פונים גם, אם כי פחות, למהגרים ותיקים, ובנסיבות מיוחדות – אפילו ליוצאי טיוואן.

רמותיה, ויש המנבאים כי בזכות מגע הדוק עם הפזורה עתידה סין לאמץ דפוסים חדשים של פלורליזם ושל רבגוניות תרבותית.

עם זאת, אין להסיק מהנאמר לעיל כי הפזורה משמשת סוכנת בלעדית של התמערבות. אדרבה, חיפוש אחר מכנה תרבותי משותף עם הקהילות הסיניות בחו"ל מאיץ לא פעם שיבה אל התרבות המסורתית ואימוץ סמלים קונפוציאניים עתיקים. ערכים אלה מצטיירים לעתים כגורם המלכד את כל הסינים באשר הם – כלי תעמולה נוח הרבה יותר מן האידיאולוגיה המרקסיסטית. בשנים האחרונות התפתח בסין סוג של "לאומיות לייצוא". פעילויות ופרסומים רבים, המדגישים את המוצא המשותף של הסינים ואת אבותיהם האגדיים, נועדו לחזק את הקשרים עם ה"אחים" בטיוואן, בהונג-קונג ובפזורות השונות, יותר משנועדו לחזק רגש לאומי בתוך המדינה הסינית. אלא שמגמת השיבה אל העבר מתקיימת לא רק ביוזמת השלטונות. קהילות כפריות רבות, המעוניינות לחזק את קשריהן עם קרובי משפחה עשירים מחו"ל, שבו אל הדפוסים המסורתיים של טיפוח אילנות יוחסין משפחתיים, בניית מקדשי אבות ועוד. המגע עם הפזורות משפיע אפוא הן על חיזוק מגמות הבינאום והן על חיזוק הרבדים המסורתיים בתרבות הסינית.

גם בני הפזורות מושפעים עמוקות מהאווירה החדשה הנושבת ביחסיהם המיוסרים עם המולדת. ראשית, יש לציין את המגמה העקבית של חיזוקן המספרי של הקהילות הסיניות ברחבי העולם, בפרט בארצות הברית ובקנדה. ליברליזציה כלכלית, לצד מדיניות של שליחת סטודנטים ללימודים בחו"ל, הביאו לפתיחה רחבה יחסית של שערי סין למבקשים לצאת ממנה; המצב הכלכלי והדמוגרפי בסין העממית מבטיח כי מגמה זו תימשך. הגידול המספרי בקרב בני הפזורות הסיניות מלווה בריבוד כלכלי גובר בין מהגרים מצליחים (רובם בני הדור השני להגירה) לבין אלה שזה עתה הגיעו ליהנות ממנעמי המערב. אלה גם אלה מוסיפים לשמור על קשר עם סין, בין אם על ידי העברת כסף למשפחה שנותרה מאחור, ובין אם על ידי השתלבות משמעותית יותר בפרויקטים כלכליים ואחרים, המאפשרים להם לפעמים לחזור לסין ולנסות מזלם שם.

התעצמותה של סין במישור הבינלאומי תורמת אף היא להידוק הקשרים בין הפזורה למולדת הישנה. היא מגבירה את גאוותם הלאומית של הגולים, ורבים מהם מעוניינים עתה לשלוח את ילדיהם לתקופות קצרות לסין כדי לחזק את זיקתם התרבותית למולדת וכדי שילמדו את השפה הסינית. סטודנטים ממוצא סיני מהווים אחוז גדל והולך מהתלמידים בחוגים ללימודי סין בארצות הברית. אין מדובר רק בגעגועים אל העבר אלא גם בשיקולים פרקטיים, שכן פריחתה הכלכלית של סין והמשך השתלבותה במשק העולמי מעמידים בפני בני הפזורה

העשירים אפשרויות מגוונות בתחום הכלכלי, בהיותם מתווכים טבעיים בין ארצות המושב הנוכחיות לארץ המוצא שלהם. אפשר גם לנחש כי תחושת השייכות לסין, המתעוררת לעתים גם בקרב בני הדור השני למהגרים, מהווה תשובה למגמה האנטי-סינית ולחשדנות הגוברת כלפי סינים, הבולטות בשנים האחרונות במיוחד בארצות הברית, ובמידה פחותה גם בארצות מערב אחרות. ייחודיותה של הפזורה הסינית לעומת פזורות רבות אחרות טמונה בתפקיד המכריע שממלאת ארץ המוצא בהתגבשותה של פזורה זו ובהמשך דרכה. למרבית הסינים אין מטען תרבותי או דתי המבדיל אותם מסביבתם באופן בלתי ניתן לגישור, ויכולתם להיטמע בארצות הפזורה גבוהה יחסית. בניגוד בולט לפזורה המוסלמית, המסוגלת בדרך כלל לקיים אורח חיים מסורתי גם בלי קשר ישיר עם ארצות המוצא, המשכיחה התרבותית הייחודית של הפזורה הסינית תלויה באופן מכריע בהמשך זיקתה לסין הגדולה, מעבר לנאמנויות הפרוכיאליות הקיימות. זיקה זו תלויה במדיניותה של ממשלת סין; משום כך, עתידן הפוליטי ובמידת-מה גם עתידן התרבותי של הקהילות הסיניות תלוי בהתפתחויות בבייג'ינג ובטאי-ביי, יותר משהוא תלוי בארצות הפזורה עצמן.

קריאה מומלצת

- Duara, Prasenjit, 1997. "Nationalists among Transnationals: Overseas Chinese and the Idea of China, 1900–1911," in *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*, eds. Aihwa Ong and Donald M. Nonini. New York: Routledge.
- McKeown, Adam, 1999. "Conceptualizing Chinese Diasporas, 1842 to 1949," *Journal of Asian Studies* 58 (2): 306–337.
- Ong, Aihwa, 1993. "On the Edges of Empires: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora," *Positions* 1: 745–777.
- Wang, Gungwu, 2000. *The Chinese Overseas: From Earthbound China to the Quest for Autonomy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wang, Ling-chi L., 1991. "Roots and Changing Identities of the Chinese in the United States," *Daedalus* 120 (2): 181–206.

מרחב ציבורי וזהויות דינמיות בעידן הגלובליזם:

המקרה האיסלאמי

רבקה ידלין

הגלובליזציה – התהליך המרכזי בהיסטוריה בת־זמננו – היא בעיקרה תהליך של חציית גבולות כלכליים עד כדי טשטושם, ואפילו עד כדי נגיעה בגבולות הטריטוריאליים. אולם, ככל תהליך היסטורי בעל משקל, אף שהוא נשען ביסודו על נתונים כלכליים או טכנולוגיים, הוא הופך במרוצת הזמן למושג המייצג משמעויות החורגות מנתונים קשיחים אלה. המשמעויות החורגות של הגלובליזציה הן ראייה שונה של הסדר העולמי, כגון פיחות בתפיסת התיחום המוקפד של מדינת הלאום; קבלת כללי משחק שמכתיבים כוחות דומיננטיים מערביים; וכן, לעתים בנפש חצויה, גם קבלה חלקית של רעיונות מערביים של חופש כלכלי, רווחה, סעד וליברליזם על רבדיו השונים.

בשונה מתהליכים גורפים אחרים, המפתחים נוגדנים בשלב הבשלה מתקדם, הגלובליזם כרוך כמעט מראשיתו בגילויים פרדוכסליים. מיד עם תנופתו מתגלות תופעות כמו הדגשת יתר של מגדירים פרטיקולריים, אתניים או עדתיים, וכמיהה להתכרבלות במסגרות אינטימיות מתוחמות. כך מתהוות בעולם תצורות פיזיות חדשות או מחודשות של קהילות, בין שהן תגובות נוגדניות לגלובליזם ובין שהן תוצאה של דינמיקת ההתפתחויות שלו. בשלבים מסוימים בהתהוותן עולה בקהילות הצורך במרחב ציבורי ובהגדרה עצמית מחודשת.

המקרה האיסלאמי מעניין במיוחד משום שמשולבות בו גם תצורות פיזיות חדשות וגם זהויות מתחדשות, גם הסתייגות מן הגלובליזם וגם השתלבות בו – הן מבחינה פיזית והן מבחינה רעיונית. המקרה האיסלאמי משכיל במיוחד גם בגלל הקשר בין הגורמים השונים הללו: התנאים הפיזיים החדשים שנוצרו מסייעים להבשלתן של תביעות למרחב פוליטי, ותביעות אלו מגיעות לכלל גיבוש בניסוח מחודש של הזהות האיסלאמית הקלאסית.

האיסלאם הטרוסנציונלי כקהילה של מהות

התנאים הפיזיים החדשים שנוצרו הם הגידול בתופעת התפוצות האיסלאמיות במערב. באירופה חיים כיום כ-12.5 מיליון מוסלמים. הריכוזים הגבוהים במיוחד, וגם הפעילים ביותר, הם בצרפת, שבה חיים כ-5 מיליון מוסלמים, המהווים כעשרה אחוזים מכלל האוכלוסייה (האיסלאם הוא שם הדת השנייה בגודלה); בגרמניה, שבה חיים כ-3.2 מיליון מוסלמים; בבריטניה – כ-2 מיליון; ובארצות הברית – כ-6 מיליון לפי הערכה עצמית, וכ-2.8 מיליון לפי הערכתם של הארגונים היהודיים (Time 2001; Zoll 2001). הגידול במספרן של התפוצות ובהיקפן הוא תופעה חדישה, הן בזירה הבינלאומית והן בתולדות האיסלאם. אמנם, תפוצות מוסלמיות כשלעצמן אינן תופעה חדשה. החידוש הוא בכך שהמהגרים במחצית השנייה של המאה ה-20 באו לחיות בטרטוריה מערבית, תחת שלטון מערבי, מתוך בחירה חופשית ומושכלת; יתרה מזו, הם רואים את הגירתם כהתיישבות קבע ולא ככורח זמני. תפיסה עצמית זו, וכן קווים משותפים שהתהוו במסגרת התנאים החדשים, הביאו לכך שתפוצות אלה הפכו לישות של מהות, ואין הן רק קובץ של יחידות דומות.

ישות זו נודעה במחקר ובשיח הפוליטי בשם "האיסלאם הטרוסנציונלי" (Metcalf 1996, Introduction). מקורו של הכינוי במישור הפיזי, שבו נוצרה רשת מוסלמית החוצה מדינות. הנטייה ליצור רשת כזו מאפיינת פעמים רבות קהילות של מהגרים במערב¹, במידה רבה בזכות חדירותם של הגבולות בעידן הגלובלי לתקשורת אודיו-ויזואלית ואלקטרונית, כמו גם למעבר של בני אדם וטובין. אולם במסגרת הדגם הכללי הזה, התפוצה המוסלמית היא בעלת תכונות מלכדות ייחודיות, שהעניקו למושג "טרוסנציונלי" תוכן החורג מתחום ההתקשרות הפיזית. ככלל, לקהילות המוסלמיות יש נטייה לשכפל את הרגשות הפוליטיים האחדותיים – מוסלמיים ו/או ערביים – של מדינות המוצא שלהן. כתוצאה הן נוטות, מתוך דחף אידיאולוגי בנוסף לקשר המקור, לקיים קשר עם ארצות מוצאן, לפעול למען עניינן ולתקשר בינן לבין עצמן על רקע זה. מוסלמים בכל העולם גם נוקטים עמדות דומות בבעיות הנוגעות לכל הקבוצות המוסלמיות, ועקב כך הם מוצאים עצמם לעתים תכופות עומדים בסתירה לעמדות הפוליטיות של המדינות המארחות. בנוסף על הידוק הקשר חוצה הגבולות, יש בכך גם משום יצירת תחושה של אחדות קהילתית. פיתוח דרכי תעבורה מודרניות ומחירן המוזל מאפשרים למספר גדל והולך של מוסלמים לקיים את מצוות העלייה לרגל למכה, ובכך הם תורמים לחיזוק התפיסה של האיסלאם כשיטה

1 ראו, למשל, 9, 1995, Sheffer; 172, 2000, Tambiah.

גלובלית. הטקס במכה, הטעון ברגשות התעלות, מביא למפגש אישי בין המונים מכל קצוות תבל, ומסייע בכך להפצת הרעיון של אחדות פן-איסלאמית. לרשת טרנסנציונלית זו אין אמנם ביטוי ארגוני ומוסדי מובהק, אולם בזירה פועלים ארגוני גג איסלאמיים, כמו "ארגון הוועידה האיסלאמית", המקיימים קשרים ומפגשים פורמליים ובלתי פורמליים. ארגונים טרנסנציונליים אחרים מתמקדים בהיבטים ספציפיים יותר, כמו למשל "המועצה האירופית לפתווה ולמחקר" שבסיסה בבריטניה, נשיאה מצרי השווה בקטר, סגנו לבנוני והמזכ"ל הוא בריטי. הקשר הטרנסנציונלי מתגלה באופן ההדוק ביותר בשורות האיסלאם המיליטנטי על הסתעפויותיו, בשיתוף פעולה גלובלי ובאחידות המטרות, המזג והטרמינולוגיה. דוגמה לארגון של האיסלאם המיליטנטי הוא ארגון "האחים המוסלמים" שמקורו במצרים ולו שלוחות ברחבי העולם העומדות בקשר זה עם זו וכתביו מודפסים ומופצים ללא גבולות. דוגמה נוספת היא ארגון "חזב אלתחריר" (לאחרונה בולט הפלג שהתפצל ממנו, "אלמהאג'רון") שמקורו בירדן, בסיסו בלונדון, שלוחותיו מפוזרות בצרפת, בפקיסטן, בניו-יורק ובקליפורניה, והוא משתף פעולה עם קבוצת האופוזיציה הסעודית שבסיסה בלונדון, "הוועדה להגנה על הזכויות ההלכתיות", ועם הפעיל העצמאי אוסאמה בן-לאדן. המלחמה נגד הטרור שעליה הכריזה ארצות הברית בספטמבר 2001 חשפה מערכות נוספות של קשרים – בהם קשרים ממוסדים ומיליטנטיים יותר ופחות – בין קבוצות איסלאמיות ברחבי המזרח התיכון כולו, כמו גם בתפוצות המערב, בפיליפינים, בפקיסטן, באינדונזיה, בסומליה ובמקומות נוספים.

הקווים המשותפים והמלכדים של הקולקטיב המוסלמי ברורים עוד יותר במישור הערכי והרעיוני. הקהילות המוסלמיות במערב ניצבות כולן בפני בעיה אקזיסטנציאלית, המאלצת אותן לחשוב מחדש על זהותן ועל סדר היום שלהן. האיסלאם הקלאסי היה בעבר מעצמת-על אימפריאליסטית, שימש סמכות שקבעה סטנדרטים ציוויליזציוניים, שלט בחלקים שונים בעולם וראה עצמו כשליט עתידי גם בחלקים האחרים. משום כך ראתה התיאוריה הפוליטית האיסלאמית את הציוויליזציות האחרות ככפופות-נסבלות – בפועל או בפוטנציה – או, בעידן הקולוניאלי, ככובשות שלא בזכות הפועלות מחוץ לגבולות הלגיטימיים של ההיסטוריה. כתוצאה, התיאוריה הפוליטית המוסלמית – מרכיב חשוב במיתוס היסודי ובהגדרה העצמית האיסלאמית – נעדרת יסודות שיוכלו לצייד את הקולקטיב בהשקפה שוויונית על ציוויליזציות אחרות, השקפה הדרושה בתנאים ההיסטוריים החדשים. בעבור המהגרים המוסלמים, ההזדהות המוסלמית היא בעלת חשיבות ראשונה במעלה, גם אם הם בעלי השתייכויות אחרות. כאשר הם מצהירים על הזדהות מוסלמית זו, אין להם התלבטות לגבי מהותנות או הכללה. ההתייחסות לסביבה הלא-מוסלמית –

שגם היא מצדה רואה אותם בראש ובראשונה כמוסלמים – נובעת במידה רבה מנקודת ראות זו. העדר כלים רעיוניים להתמודדות עם הסביבה הוא טורד, מדרבן ומלכד.²

מעבר לקשיי ההסתגלות הנפוצים של מהגרים בחיי היומיום – קשיים כלכליים ומשפטיים, כמו גם קשיי דיור ושפה – נתקלים המהגרים המוסלמים גם בקשיי התמודדות גם מערכת ערכים ואורחות חיים שונה באופן רדיקלי מזו שלהם. המוסלמים המהגרים למערב שותפים רובם ככולם למערכת עיקרים בסיסית של אמונה, אתיקה ורגישויות מסורתיות הספוגות בדתיות. מנקודת מבט זו נתפסת הסביבה המערבית כמאיימת – פרועה, נצלנית וחסרת אל. המודרנה והחילוניות פוגעות בעצב הרגיש ביותר בעניינים כמו מוסר מיני, המרחב המוקצה לנשים וחינוך הילדים. בהיעדר, המציאות המערבית היא גם קוסמת ומפתה, בהציעה רווחה, הנאות, אפנות וחירויות. כדרכם של מהגרים, המוסלמים שואפים להשתלב במרבית ההיבטים – הכלכליים, הפוליטיים והאזרחיים – של החברה המארחת, והם אף מצליחים בכך במידה רבה. האמביוולנטיות שבתפיסת הסביבה, באילוציה ובשאיפות של המהגרים, הקיטוב בין הצורך לבצר את מקומם החדש לבין השאיפה הדומיננטית לשמר את זהותם התרבותית ואת מערכת הערכים שלהם – כל אלה מעמידים בפני המהגרים דילמות קשות ומחייבים אסטרטגיות מסובכות של ניהול חיי היומיום ושל הגדרת זהות. כדברי אחד המהגרים: "הם אוהבים לחיות באמריקה, בעוד שרבים מהם אוהבים לשנוא את אמריקה".³

המכנה המשותף בין המהגרים בתחומי התמודדות אלה – ברמה האקזיסטנציאלית וברמת חיי היומיום – מתהדק באמצעות צריכה תרבותית משותפת של טקסטים איסלאמיים מודפסים, אלקטרוניים או מוקלטים ומשודרים. טקסטים אלה, העוסקים הן בהיבט הדוקטרינרי והפולחני והן בהווית היומיום הבסיסיות ביותר, מופקים ומופצים במזרח התיכון, בצפון אפריקה, בפקיסטן, באירופה ובארצות הברית. בחנויות הספרים ובדוכני העיתונים בארצות השונות מוצגים למכירה ספרים זהים או דומים, כתביעת וחבורות; פרסומים דומים מחולקים בהפגנות ובמסגדים בפזורות המערב כולו ומופצים בתקשורת האלקטרונית. כתבי הזרם החדש מכל קצוות הפזורה – מיוסף אלקרדאוי המצרי ועד אחמד דידאת הדרום-אפריקני – הם בנייבית בכל רחביה, וכתביהם היו לנכסי צאן ברזל.

אין ספק שהתפיסה של העולם האיסלאמי כישות אחת מתפשטת והולכת, בין שהיא תוצאה של גורמים מלכדים אלה ובין שהיא תוצאה של הניתוק

2 Metcalf 1996, Introduction; Esposito 1991, 72

3 Esposito 1991, 75; וראו גם Muqtedar 1999; 2000; Kepel 1997, 110, 143, 210.

הפיזי ממדינות המוצא והניתוק התרבותי מן המדינות המארחות, או תגובה לעומתית כלפי הסופרה-לאומיות המערבית. אחד מדובריה הבולטים של החשיבה האיסלאמית החדשה, פרופ' סייד חוסיין נצר מאוניברסיטת ג'ורג' וושינגטון, קובע כי המודעות לעולם האיסלאמי כישות אחת היא זרם חשוב ביותר בעולם האיסלאמי, שאין ספק שיוסיף להתקיים. עלייתה של מודעות גדולה יותר לאתוס האיסלאמי ו"התגובה לתקיפה הפיזית והמחשבתית של המערב", סבור נצר, הפכו למעשה את אחדות העולם האיסלאמי למוטו של כוחות פוליטיים ודתיים מכל גוון וכיוון (Nasr 1987, 311).

המודעות הזו והצורך להגיע להגדרות מחודשות בתנאים החדשים נסתייעו בשני גורמים סביבתיים חיצוניים, שהיו כבר על מכונם במערב בעת שקהילות המהגרים המוסלמיות עברו משלב ההתמודדות הראשוני לשלב של קהילת מהגרי קבע. הגורם המסייע הראשון – חופש הדיבור, זכויות הפרט והחופש הפוליטי הנובע מהם – היה כבר נורמה מקובלת בהגיעם, ועד מהרה הכירו המהגרים ביתרון זה ונכסוהו לטובתם. הגורם השני הוא הנורמה של הרב-תרבותיות, "הנכונות הפוליטית" של הכרה בספציפיות של תת-קהילות בארצות המערב והחובה לכבדן ולהבטיח את קיומן. נורמה זו התבססה בה'בעת עם ההבשלה בתחושת הביטחון של התפוצות בחברה הזרה ועם המעבר, העוקב בדרך כלל, לשלב הכמיהה המחודשת לשורשים, בחלוף הדורות. כמיהה זו מתועלת לחיפוש אחר הגדרות ייחודיות, לדבקות מתעצמת בקיום הפולחן ולהגברת התביעה לדריסת רגל של זהות מוסלמית ייחודית בתחום הציבורי, כפי שבא לידי ביטוי למשל בעניין כיסוי הראש לנשים.⁴ שני תנאים סביבתיים אלו העניקו לתפוצות זקיפות קומה ואסרטיביות, שהיו כוח מניע לא רק בהשמעת קולן אלא גם בעיצוב תוכני המסר.

תכנים אלה ניזונו מעליית האיסלאם הפוליטי, המיליטנטי, עלייה שהופיעה עם התגברות שירת הסירנה של האותנטיות המוסלמית בתפוצות. על אף ההסתייגות בזרם האיסלאמי המרכזי מגילויי הרדיקליזם והאלימים של האיסלאם המיליטנטי, הביאה תעוזתו נגד המערב – שבראיה המוסלמית הוא קוטב מנוגד אם לא עוין – לתחושת גאווה מלכדת. פעילותו הכוחנית למען מטרות איסלאמיות ברחבי העולם ביטאה בגלוי את מצפונו של הקולקטיב ואת מאווייו השתוקים. האיסלאם המיליטנטי הכניס רוח חדשה למפרשיו הרפויים של האיסלאם בהיותו התנועה האזרחית הנמרצת, המקורית והיצירתית ביותר בזירה. השכבות הרחבות של הציבור המוסלמי התאפיינו לפנים בפסיביות ובריחוק מסורתי מנגיעה ישירה בדת, משום שזכות הפרשנות יוחדה לחכמי הדת בלבד. האיסלאם המיליטנטי, לעומת זאת, תרם לביטול מאפיינים אלה

4 לפי סקר של Nyang 1999; *Le Mond, Time* 2001.

בכך שפתח שער והעניק לגיטימיות לפרשנות דתית חדשנית, שהיא זכות הכלל. האזון היתה כרויה והחשיבה פתוחה לשימוש בתכניו הפוליטיים של האיסלאם המיליטנטי בקרב קהלים איסלאמיים נרחבים, שהשכלתם וחשיפתם למסרים השונים בתקשורת מתרחבות והולכות (Eickelman 1999).

חזרה להגדרה אוניברסלית

תיאורה של ההגדרה העצמית המתגבשת הוא בהכרח מכליל משהו. המונח "איסלאם" כשלעצמו הוא רדוקציוני, ואין בשימוש בו באופן זה משום התעלמות מתת־הגוונים ומחילוקי הדעות הקיימים בקולקטיב הרחב. הדברים אמורים גם לגבי התחומים המצומצמים יותר של הפזורה במערב, שבה משמשים מוצאים אתניים שונים – פלסטיניים, פקיסטניים, סנגליים, סוריים, לבנוניים, מצריים, טרינידדיים – ואסכולות חשיבה, בין כאלו המיובאות מארצות המוצא ובין כאלו המתעצבות בארצות המארחות. השימוש במונח "איסלאם" משמעו מבט־על, המתמקד בכיווני התפתחות חדשים ומבקש לאתרם ולנתחם. יש בסיס מחקרי להניח – כפי שיתברר ממגוון העדויות שתובאנה להלן מפי מעצבי דעות ומפי משתתפים מן השורה בשיח – כי אין זו תופעה שולית או חסרת אחיזה, ועל כן יש בה כדי להשכיל לגבי ההווה ולגבי העתיד הנראה לעין של הזהות האיסלאמית, ואולי גם לגבי דגם כללי יותר של התפתחות זהויות בעידן הגלובלי. תמציתה של ההגדרה העצמית שנדרשה והחלה ללבוש צורה היא אקטואליזציה ופיתוח של עיקרים איסלאמיים קלאסיים מסורתיים, כשהתהליך מונע הן מכוח התנאים החדשים והן מכוח הדינמיקה הפנימית של השחזור. ביסודה של ההגדרה העצמית מונחים חידוש התביעה למעמד אוניברסלי ולפוליטיזציה. מראשית ייסודו של האיסלאם היתה האג'נדה הרעיונית והמעשית שלו בעלת אופי אוניברסליסטי מובהק. תנועות פונדמנטליסטיות דתיות – ואפילו תנועות חילוניות המשוכנעות עמוקות באמיתותן המוחלטת – אינן נוטות להיות סובלניות לגבי אקומניות רעיונית או כלפי אסופות של רעיונות ממקורות שונים. הדברים אמורים אולי ביתר שאת לגבי האיסלאם, אשר אימץ לו כמטרה ראשונה במעלה את השלטת בשורתו בעולם כולו, וניסח את המושג של מחוזות המלחמה (דאר אלחרב) לעומת מחוזות האיסלאם (דאר אללאסלאם), שמובנו שלילה ודחייה של בשורות גלובליות ושל מחוזות גלובליים חלופיים בתוך אותו סדר עולמי ותרבותי.

במונחים תיאולוגיים, קיימת באיסלאם הבניה אידיאליסטית של האומה כאינטגרציה של סמכות פוליטית־מדינית – מחוז שבו עבודת האיסלאם מיושמת באופן אחיד – עם תנופה דתית של ג'יהאד, מאבק נגד הכפירה. ואולם, על

אף האמיתה הברורה, שלפיה האיסלאם מחייב אחדות של דת ופוליטיקה, מומש עיקרון זה במהלך ההיסטוריה רק לעתים רחוקות. לפני הופעתן של צורות תקשורת ותחבורה חדשות, הגבילו קשיים טכניים צבאיים את הפיקוח האחד של התרבות המונותאיסטית, והכוחות הדינאסטיים קצרה ידם מלהבטיח את שליטתם לאורך זמן וברחבי המקום. ואולם לאחרונה, הנגישות הגבוהה לשירות תקשורת גלובליות יעילות הפכה את התביעה למעמד אוניברסלי לאפשרית. בהקשר הרעיוני העכשווי, גם על-ידי הפוסטמודרניזם, המציג קשיים בפני האיסלאם, דורבנה החתירה המחודשת לאוניברסליות. ההשקפה הפוסטמודרנית הופכת ליחסית את אמיתותו המוחלטת של האיסלאם ומפרקת את רעיונותיו, כך שמייצוג ישיר של האמת הם מונחתים לרמה של סיפורי אגדות. "התנועה האיסלאמיסטית בת-זמננו הגיבה בניסיון ליצור חבורה (Gemeinschaft) חדשה ברמה הגלובלית, גירסה חדשה של הבית המסורתי אשר יגן מפני האיום של הפוסטמודרניזם על ידי שיקום של אידיאולוגיה קהילתית אחידה".⁵

ה"אֵמָה" כאומה

אל התביעה לאוניברסליות הצטרפה הפוליטיזציה של מושג הקולקטיב המוסלמי, שגם היא נבעה מאותה תפיסה קלאסית של אחדות הדת והפוליטיקה. המגדיר המרכזי בתהליך זה בתפוצה האיסלאמית במערב הוא אימוץ הגדרת הלאום לגבי האיסלאם. משמעותו של מושג ה"אֵמָה" – מושג ההתייחסות השגור לקולקטיב המוסלמי – נעה בדרך כלל בין "עדת מאמינים" לבין אומה (nation); הוא מתפרש על פי אחת משתי המשמעויות הללו, בהתאם להקשר ולמשתמש. עם חידוש התביעה להגמוניה אוניברסלית תורגם המושג הפוליטי האיסלאמי הקלאסי – אלאסלאם דין ודולה (האיסלאם דת ומדינה [כאחת]), לניסוח מודרני: מימוש פוליטי של האֵמָה.

הלגיטימציה שניתנה במישור האינטלקטואלי-מחקרי לגמישות בהגדרות עצמיות שונות של הלאומיות הקלה על ניסוח התביעה להגדרה פוליטית. הדוגמה הבולטת היא התיאוריה הידועה של בנדיקט אנדרסון, שלפיה האומה היא קהילה פוליטית מדומינת, ויש להבחין בין קהילות לא על פי אמיתותן או אי-אמיתותן אלא על פי הדרך שבה הן מדומינות. עוד טוען אנדרסון כי "לאום" או "לאומיות" (nation-ness) הפכו באופן אוניברסלי לערך הלגיטימי ביותר בחיים הפוליטיים בזמננו. לאחר התהוותו בסוף המאה ה-18 נעשה מושג ה"לאום" למודולרי, והוא ניתן להעברה ולנטיעה בדרגות שונות של מודעות

עצמית, בתוך מתחמים חברתיים שונים, כדי להתמזג עם מערכות אידיאולוגיות ופוליטיות שונות.⁶

במחשבה האיסלאמית החדשה מתגבשת אפוא תפיסה שלפיה האיסלאם הוא לאומיות מאומצת וקהילה פוליטית מדומיינת בה־במידה שהוא דת; האיסלאם הוא זהות לאומית, שאיננה מבוססת על אתניות ואינה מוגדרת על פי גבולות קבועים.

בסיס אתני וטריטוריאלי

עם זאת, ישות זו היא בעלת בסיס אתני וטריטוריאלי, אם כי לא במובן המקובל. בתפיסתו הקלאסית ובמהלך ההיסטוריה עד לימינו אנו, האיסלאם שולל את קיומם של שסעים אתנו־לאומיים בקהילה האיסלאמית. במציאות עמדה תפיסה זו בפני מכשול הנטייה הטבעית ללכידות שבטית, אתנית ועדתית, ובתקופה החדשה גם בפני הנטייה לנאמנות לאומית פרטיקולרית.

מכשול זה קיים ועומד גם בתפוצה המוסלמית, שלמרות התכונות והנטיות המשותפות שלה מתפלגת באופן טבעי על פי מוצא אתני ולאומי, לשון, לבוש ומנהגים מסורתיים. כדי לגבור על מכשול זה קוראים היום בתוקף חלוצי הזהות החדשה – מטיפים ומנהיגים בקמפוסים – לניתוק עבודת האיסלאם מווריאציות וממנהגים מקומיים. הם מטיפים ופועלים לדה־קהילתיות ולדה־קולטוריזציה (Roy 1996), כלומר, לפירוק המסגרות הקהילתיות של ארצות המוצא ולהשלת המנהגים המקומיים הייחודיים, לטובת התקשרות ישירה לטקסטים הקנוניים ולנוהגו של הנביא. אסור, כך הם מצווים, ש"יהיו מוסלמים בריטים, מוסלמים אפריקנים ומוסלמים ערבים, כדי שנוכל לשמר את הייחודיות של הזהות האיסלאמית שלנו. עצם הרעיון של מסגד לפקיסטנים, לבנגלדשים ולערבים הוא לחלוטין חראם [אסור מבחינה דתית]."⁷ הרעיון של ביטול ההבדלים האתניים בתוך המסגרת הלאומית קנה לו שביטה גם בסביבת החשיבה הפוסטמודרנית של מדינות הלאום המערביות. ה"אחרים", דתיים או אתניים, אומצו והתבייתו במסגרת המדינה, תוך ערעור הסיפּר של זהות הומוגנית לאומית אחת, שהונח ביסוד ההגדרה של מדינת הלאום הקלאסית במאה ה־19. עם התבססות מושג הרבגוניות התרבותית נאלצו המדינות לקבל את מגוון התרבויות והקהילות האתניות כחלק מהגדרתן העצמית הלאומית (Turner 1994, 200–201).

6 Anderson 1987, 12, 14–16. ספרו של אנדרסון תורגם לעברית, ראו בנדיקט אנדרסון, 1999. קהילות מדומיינות: הגיגים, תרגם דן דאור, האוניברסיטה הפתוחה, תל־אביב.

7 Sheikh Omar Bakri Muhammad, al-Muhajiroun, UK, broadcast over MSA News, 7 msanews@msanews.mynet.net. May 6th, 1998.

והטפותיהם של מעצבי הדעות המוסלמים היו יכולות להתקבל גם על דעתו של קהל יעד שספג עמדות מערביות.

עם זאת, בשל הצורך בגיבוש בשלבים ראשוניים אלו של התהוות "אומה" ו"מדינה" איסלאמיות בהגדרתן הפוליטית המודרנית, אין בקריאה לגישור משום ויתור גמור על היסוד האתני. למעשה, המושג "אתני" הורחב מעבר למשמעותו הרגילה כמוצא וכמקום ספציפיים, והוחל על הקולקטיב האיסלאמי כולו. במילים אחרות, המשמעות המייחדת של המושג "אתני" הפכה למשמעות המאחדת של אתניות מוסלמית. במתכונת זו, גם הלאומיות – שהיא בדרך כלל כוח מייחד – הופכת ללאומיות מאחדת, לאומיות מוסלמית. המושג "מוסלמי" הוא בעל תוכן אתני כפי שהוא בעל תוכן לאומי; הזהות העצמית המתגבשת היא של לאומיות מוסלמית המושתתת על אתניות מוסלמית.

תביעה זו מקבלת תמיכה מתהליכים בשטח – התפתחותן הטבעית של תפוצות בארצות מארחות. הדור השני והשלישי, שקנה לו השכלה, זונח את שפת המקור ועובר לשפה המדוברת בארץ המארחת, ונוטש גם את הלבוש האתני המיוחד. בעלי המקצועות החופשיים שביניהם עוקרים משכונותיהם המקוריות ומתפזרים בהתאם לדרישות משרותיהם. הקמת מוסדות תרבות קהילתיים-מוסלמיים על פי הדגם המערבי מביאה למגע בין מוסלמים ממקורות שונים ומערערת את הבדלנות הקהילתית במסגדים. ארגונים ארציים חוצים גבולות אתניים, כמו למשל "אגודת הסטודנטים המוסלמים" (MSA), "החברה האיסלאמית של צפון אמריקה", "הנוער המוסלמי של צפון אמריקה", "המשלחת המוסלמית האמריקנית", "איחוד הארגונים האיסלאמיים בצרפת", וכן התארגנויות סביב נושאים ספציפיים, כמו "מוסלמים למען פלסטין" בארצות הברית, והמוסדות הארגוניים המוסלמיים בהשראת המדינה בבריטניה. מספרם הגדל והולך של מומרים אירופים ואמריקנים, המתקבלים בחום בקהילות, תורם אף הוא לטשטוש מאפייני המוצא. חברי כיתות שונות, כגון האסמאעילים, המורידים-הסנגליים והאחמדיה, נענים לקריאות של מעצבי דעת הקהל ונוטים להשיל נוהגים ייחודיים ולאמץ נורמות משותפות (Gutbi 1991).

לאחר שאתניות מוסלמית ולאומיות מוסלמית החלו להתהוות, השלב המתבקש הבא היה התהוותה של טריטוריאליזציה מוסלמית. אמנם, על פי המסורת, המרחב המוסלמי נוצר בידי הפולחן והנוהג המקודשים, שאינם כרוכים בטריטוריה או במקום מוגדרים. מוסלמים נושאים עמם את המרחב המוסלמי ומקושרים באמצעות השיח עם הטקסטים והסמלים. בניגוד לארצות המוסלמיות שבהן האיסלאמיסטים מתייחסים למדינה כאל מסגרת ליישום ראשוני של הסדר האיסלאמי, הגורם המרכזי בתפוצות הוא האדם האוניברסלי, שהגיאוגרפיה שלו נזילה.

אולם בגיאוגרפיה נזילה יש פוטנציאל מהותי של גיאוגרפיה חובקת-כל. ההתפתחות לעבר הגדרה לאומית גורמת לכך שהאוניברסליות האטריטוראלית הולכת והופכת לאטריטוראליות בעלת גבולות אוניברסליים. במילים אחרות, המדינה האיסלאמית תחבוק את תבל כולה. לדבריו של קומראן בוח'ארי, דובר ארגון "אלמהאג'רון" בארצות הברית, אף שאין בנמצא "איסלאמינטרן" מונוליטי הפועל במאוחד לייסוד מחדש של מדינה איסלאמית חובקת תבל, הרי עיקרי האיסלאם מצביעים לכיוון זה. אין זו תקווה בעלמא לאחרית הימים. בעיתון גרמני פורסם ב-1997 גילוי דעת מטעם "הפסגה ומוסלמית האירופית", המכריז כי "אנחנו עם אחד, חלק מן האומה הגדולה יותר, שהיא אומת האיסלאם. מטרתנו היחידה היא להקים מדינה ריבונית באירופה בשביל כל המוסלמים, שתהיה דאה אלאסלאם... אנחנו קוראים לכל האירופים שאינם מוסלמים לקבל את דין [דת, במשמעות רחבה של דרך] האיסלאם".⁸ פרופ' צ'וזורי, מומחה לכלכלה באוניברסיטת קיפברטון שבקנדה, מציע אסטרטגיה מפורטת ל"טרנספורמציה אמתית", היינו למימוש הארגון הגלובלי של האיסלאם: האומה הגלובלית המוסלמית. הוא קורא לכל המוסלמים ברחבי תבל להתעלות, לממש את חובתם ולייסד את הסדר האיסלאמי עלי אדמות.⁹ חשיבה זו ברמה האינטלקטואלית והמטיפה הופכת למסר פשטני, שנשמע בשכבות הרחבות. אפשר להביא כאיור אנקדוטלי נער בברמינגהם, אנגליה, הלבוש על פי צווי האפנה של בני הנעורים, ומתהדר בחולצת "טי" שחורה שעליה הדפס של כדור הארץ ומתחתיו הכיתוב: "דאר אלאסלאם" [מחוז האיסלאם].

אג'נדה חלופית לזו המערבית

כמדינה גלובלית, המדינה האיסלאמית מציגה מטבע הדברים גם אג'נדה שלטונית אוניברסלית. גם בשלב זה של הבניה וירטואלית, פנייתה אינה מוגבלת לקולקטיב המוסלמי אלא מופנית אל האנושות כולה. רוברט ד' קריין, לשעבר יועצו של הנשיא ניקסון לענייני מדיניות חוץ, שהתאסלם והפך לפעיל בארגונים ובמוסדות מחקר איסלאמיים, צופה את התגשמותה של תחזית זו:

יום יבוא והקדרות תתפוגג מעל עמק הנילוס, עמק האינדוס, והרחק מעבר, ויהיו [רק] אנשים ונשים, הקוראים לעצמם מוסלמים, אזרחים של

⁸ *Islamische Zeitung*, Germany, December 21, 1997, broadcast over MSA News, December 21, 1997. את גילוי הדעת פרסמה "הפסגה המוסלמית האירופית" של "המוסלמים האירופים תושבי אירופה מאלבניה, ארץ הבאסקים, בלגיה, בוסניה, בולגריה, דנמרק, אנגליה, צרפת, גליציה, גרמניה, קוסובו, איטליה, מקדוניה, נורבגיה, סקוטלנד, ספרד, שוויצריה ותורכיה".

⁹ Choudhury, Masudul Alam, University College of Cape Breton, Canada, December 29, 1998, broadcast over MSA News, December 30, 1998.

מעצמת-העל היחידה, שתיוותר בעולם... מחר, אתם, יהיו ילדי העולם הישן. יחד הם יאמרו: "אכן, אני אחד מן המוסלמים". הקולות יהדהדו מארבע רוחות, ויצלצלו במסדרונות הכוח (Crane 1994, 8).

זוהי אג'נדה אוניברסליסטית לא רק משום שהיא חסרת גבולות אלא גם בשל התוקף האוניברסלי שהיא תובעת לעצמה, ממש כפי שהיתה האג'נדה המערבית עד כה. מכל הבחינות זוהי אג'נדה חלופית לזו של המערב. אף שפניה לקדמה ולשינוי, היא מציגה סימני שאלה לגבי התוקף האוניברסלי של הגדרות מערביות של קדמה ומודרניות. היא מגבילה את הערכים המערביים להיסטוריה, לאתניות ולטריטוריה מסוימת, היינו לתפיסה אתנוצנטרית-מערבית, שהתהוותה בתנאים מערביים ספציפיים מובהקים. סולם הערכים המערבי, לפי גירסה זו, נובע מהתפתחויות ספציפיות, ובייחוד מתקופת ההשכלה על הנחותיה הליברליות בדבר אינדיבידואליזם, חילוניות, שוויון ומטריאליזם. כל אלה, גורסת הטענה האיסלאמית, אינם יישומיים בהכרח לתרבויות אחרות, ודאי לא לאיסלאם; נהפוך הוא, הם מעוותים ומדכאים אותו. יש לעמוד על הגדרות מוסלמיות של טוב ורע, של קדמה ופיגור.

הוגים איסלאמים בולטים, כמו גם משכילים מן השורה מתחומי ידע אחרים, קוראים תיגר לא רק על הערכים המערביים, שהם יסוד ארגון החיים, אלא גם על מישורי-העל של הדעת והמדע המערביים (Esposito 1991, 77). הם קוראים לאיסלאמיזציה של המדעים, החל ממדעי הרוח ועד למדעי החברה, ואפילו מדעי הטבע; הם אף משוכנעים שההיענות לרעיונותיהם תלך ותגבר (Nasr 1987, 308–309). פרופ' צ'וזורי מציע דרך מוסדית לביצוע: הקמת מוסדות פוליטיים וכלכליים איסלאמיים אקסקלוסיביים, שבהדרגה יבטלו כל ייבוא מערבי, וכן "הקמת מוסד עליון (Grand) לדעת למען העולם המוסלמי".¹⁰

הנחות היסוד של דעת חדשה זו הן קדמה רוחנית ואחדות האל, והן שאמורות להנחות את המחקר והדעת. בתחום הפוליטי, למשל, הנחות אלה מוליכות לתפיסות של חברה קורפורטיבית, שבה אידיאל הסולידריות מתקיים באמצעות הסכמה כללית, אג'מאע, שמכפיפה את הפרט לקהילה ומעדיפה אישור ספונטני של הממשלה על פני בחירות, מפלגות ויחסים קונפליקטואליים. החברה מעוצבת על פי אידיאל הסולידריות של המשפחה ההירארכית. הציפייה היא לכך שההחלטות יתקבלו ויבוצעו מלמעלה למטה (Cantori 1997).

ביסוד הרציונל של האתגר הכולל הזה עומד האישור מחדש של האוניברסליזציה של הקדושה, יישומה בכל אורחות החיים וראיית העולם כולו כמרחב קדוש באיסלאם (Farish 2000). אלה באים לעומת האוניברסליזציה

של החילוניות שהמערב מקיים בתחום הציבורי, ומכאן נובעת דחייה איסלאמית מודעת ומפורשת של המודרנה, ובלבה האתוס ההומניסטי המערבי. אתוס זה, "המוריד את אלוהים מכיסאו ומכתיר תחתיו את האדם", נתפס כעבודת אלילים, כהעדר ערכים וכחוסר מוסריות – סדר שהעולם לא רק שאינו מוכן לו, אלא גם אינו מעוניין בו (Nasr 1987, 103).

האתגר הפילוסופי הזה מתורגם בשיח האיסלאמי, גם בהשראת הפוליטיזציה של האומה, למונחים של פוליטיקה כוחנית. אין ספק שליחסי הקיטוב, ההתמודדות והאתגר יש שורשים גם במשקעים שליליים כלפי המערב בזיכרון ההיסטורי. אולם, יהיו המקורות אשר יהיו, הניסוח באג'דה המתגבשת הוא מהותי. שתי השקפות עולם הדורשות לעצמן תוקף אוניברסלי יתקשו להשלים זו עם קיומה של זו על בסיס של שוויון, גם אם פה ושם נשמעים קולות איסלאמיים המבקשים לאזרח חלק מערכי המערב במסגרת האג'דה האיסלאמית (טארק רמדאן בשוויצריה, בסאם טיבי בגרמניה, זיאאודין סרדאר בבריטניה). בניסוח בוטה, "כל מדינה בעלת השקפה אידיאולוגית [ניצבת בהכרח] בעימות מול הסטטוס קוו הבינלאומי, וכתוצאה היא מחפשת לה השפעה על הפוליטיקה הבינלאומית". כך, "האיסלאם והקפיטליזם הדמוקרטי עומדים בסתירה זה לזה, ועל כן האפשרות שיהיה דירקיום של שלום ביניהם בעת ובעונה אחת על פני כדור הארץ רחוקה מלהיות סבירה" (Bokhari 1998).

הזכות והיכולת להגדיר הגדרות של ערכים ושל דעת, על פי שיח זה, הן בידי בעלי הגמוניית הכוח. היום הגמוניה זו נתונה בידי המערב, אבל מצב זה אינו בלתי הפיך. לאיסלאם אין מדינה שמייצגת אותו, בעוד שארצות הברית קיימת כאומה למעלה ממאתיים שנה. אולם התנאים הפוליטיים הנוכחיים נתונים לתנודות, והתחייה האיסלאמית מתחזקת והולכת מדי יום.¹¹ אין ספק שאתגר כוחני ובוטה זה איננו בלתי מודע למאזן הכוחות הקיים היום, ומלבד מקרים קיצוניים (אוסאמה בן-לאדן וארגונו, ברית הג'יהאד העולמי נגד היהודים והצלבנים) איננו מתורגם לאסטרטגיות אופרטיביות מיידיות. אולם הוא קיים כמצב של מודעות, של אסטרטגיה רבתי.

11 כפי שעולה מדבריו של Siraj Wahhaj, אמאם בולט בניו-יורק, בנאום במסגד, המצוטט אצל סטיב אמרסון (עיתונאי-חקירן): *The Wall Street Journal*, August 5th, 1996; וכן מדברי מנהיגים כמו תוראבי, פדלאללה וח'ומיני בהזדמנויות רבות.

ביבליוגרפיה

- Anderson, Benedict, 1987. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Bokhari, Komran, 1998. Speaker for al-Muhajiroun, USA, "The Global Islamic Movement," *MSA News*. October 2, 1998
- Cantori, Louis, 1997. "Islam's Potential for Development," *The World and I* 20 (12), January 9.
- Crane, Robert D., 1994. *The AMC [American Muslim Council] Report*. February 1994.
- Eickelman, Dale, 1999. "The Coming Transformation of the Muslim World," *MERIA Journal* 3 (3) August. Reprinted from: The Foreign Policy Research Institute Wire, The 1999 Templeton Lecture on Religion and World Affairs.
- Esposito, John, 1991. "Ismail R. al-Faruqi: Muslim Scholar-Activist," in *The Muslims of America*, ed. Y. Haddad Yazbeck. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Farish, A. Noor, 2000. "No Exclusive Spaces in Islam, the Mosque is not a Sacred Relic," *MSA News*, January 7.
- Gutbi, Mahdi Ahmed, 1991. "Muslim Organizations in the United States," in *The Muslims of America*, ed. Y. Haddad Yazbeck. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Kepel, Gilles, 1997. *Allah in the West*. Stanford: Stanford University Press.
- Le Mond*, 2001. "Islam in Europe," *Time*, December 24.
- Metcalf, Barbara, 1996. *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Muqtedar, Khan, 1999. "Muslim Desires and Dilemmas in the West," www.ijtihad.org. October 25.
- , 2000. "American Muslims and the Moral Dilemmas of Citizenship," www.ijtihad.org. March 21.
- Nasr, Seyyed Hossein, 1987. *Traditional Islam in the Modern World*. London and New York: Kegan Paul International.
- Nyang, Sulayman S., 1999. "Challenges Facing Muslims in North America," www.londonmuslims.com. Washington, D.C.: Howard University. June 26.

Roy, Olivier, 1996. "Le neo-fondamentalisme islamique ou L'imaginaire de l'oummah," *Esprit* 220 (Avril): 80–107.

Sheffer, Gabriel, 1995. "The Emergence of New Ethno-National Diasporas," *Migration* 28/95: 5–28.

Tambiah, Stanley J., 2000. "Transnational Movements, Diaspora and Multiple Modernities," *Daedalus* 129 (1) (Winter): 163–194.

Time, 2001. "Islam in Europe," December 24.

Turner, Brian, 1994. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London and New York: Routledge.

Zoll, Rachel, 2001. *Associated Press*, October 22, 2001, broadcast over Islamic News and Information Net, inin@inin.net, October 23.

השפעת האימפריה המונגולית על הזהויות הקולקטיביות של עמי הערבה

מיכל בירן

הכיבושים המונגוליים במאה ה-13 מהווים ציון דרך בהיסטוריה העולמית. הם ידועים הן בהרס העצום שגרמו והן בהמרצת הקשרים בין מזרח למערב. אולם אחת ההשפעות החשובות – והידועות פחות – של התקופה המונגולית היא תרומתה לעיצוב האתני ולהבניית הזהויות הקולקטיביות באירואסיה (Eurasia). הספרות בתחום זה דנה בעיקר בהשפעתם של המונגולים על הציוויליזציות הגדולות שכבשו: סין, רוסיה ואיראן.¹ מאמר זה, לעומת זאת, יתמקד בשינויים שחלו בקרב עמי הערבה, הקבוצה שהושפעה ביותר מן השלטון הצ'ינגיס. עמי הערבה ישבו לאורכה של הערבה האירואסיאתית, המשתרעת ממנצ'וריה שבצפון-מזרח סין, דרך מונגוליה, סינג'יאנג (Xinjiang), הרפובליקות המרכז-אסיאתיות, ועד לערבה האירופית שמצפון לים השחור, שסופה בפאתי הונגריה. נוודות רועים היתה יסוד חשוב בכלכלתם של עמי הערבה. המאמר סוקר תהליכים שהתרחשו בעיקרם מן המאה ה-13 עד למאה ה-16, והביאו ליצירתם של חלק מהעמים המרכז-אסיאתיים הקיימים כיום. בסוף המאמר אתייחס למקרה הספציפי של השפעת המסורת הצ'ינגיסית על המונגולים עצמם עד לימינו אנו, הן ברפובליקה של מונגוליה (מונגוליה החיצונית) והן במחוז המונגולי האוטונומי השייך לסין (מונגוליה הפנימית).

בראשית המאה ה-13 פרצו המונגולים, בהנהגתו של צ'ינגיס ח'אן (Chinggis Khan), אל הציוויליזציות הסובבות אותם. תחת צ'ינגיס ח'אן ויורשיו השתלטו המונגולים על מרבית העולם שהיה ידוע אז, ובאמצע המאה ה-13 השתרעה האימפריה שלהם מקוריאה עד הונגריה. בהיותם מיעוט מספרי בטל בשישים באימפריה רחבת הידיים שלהם, לא כפו המונגולים את תרבותם על נתיניהם. הם בחרו להעניק לנתינים אוטונומיה פוליטית רחבה וסובלנות דתית גורפת על מנת לשלוט באימפריה, שהיתה מגוונת והטרוגנית בכל הקשור לתנאים כלכליים, לישויות אתניות, ללשונות ולדתות. בשל המגעים הבינ-ציוויליזציוניים

1 ראו למשל Okada 1999; Boyle 1968; Halperin 1985.

האינטנסיביים – שגודלה של האימפריה עודד – ועל אף הגישה ה"רב-תרבותית" של המונגולים, הביאה תקופת השלטון המונגולי לשינויים ניכרים בזהויות הקולקטיביות של נתיניהם, נוודים ויושבי קבע כאחד.

בעקבות אלסן (Allsen 1997) אפשר להבחין בארבעה תהליכים משלימים, שבאמצעותם השפיעה האימפריה המונגולית על ההרכב האתני של אירואסיה: א. הכיבוש המונגולי הראשון בראשית המאה ה-13 הביא לחיסולם של שבטים, קבוצות פוליטיות ואליטות קיימות וכן להגירה, לבריחה או לטרנספר של עמים; ב. מערכת הממשל באימפריה יצרה לנוחיותה יחידות מינהליות חדשות, שלא תמיד הקבילו ליחידות הפוליטיות שפעלו בתקופה הפרה-מונגולית; ג. מדיניות השליטה באמצעות זרים עודדה יריבויות אתניות והגדרה עצמית בקרב האוכלוסיות שבאו בעימות עם פקידים ועם חיילים זרים; ד. התפרקותה של האימפריה המונגולית אילצה קולקטיבים חדשים רבים להתאים עצמם לאקלים הפוליטי המשתנה במהרה (שם, 15–16).

כיצד השפיעו תהליכים אלה על עמי הערבה? כדי להבין זאת, יש להסביר תחילה את השינויים שחלו בקרב המונגולים עצמם. באמצע המאה ה-12 היו המונגולים שבט זניח שישב במזרח מונגוליה, אולם בהנהגתו של צ'נגס ח'אן הם יצרו איחוד חדש בטריטוריה הנקראת על שמם עד היום. במהלך יצירת איחוד זה ארגן צ'נגס ח'אן את הצבא המונגולי מחדש ביחידות עשרוניות (10, 100, 1000, 10,000). מפקדיהן של יחידות אלה, שהפכו לאליטה המונגולית החדשה, נבחרו מקרב הראשונים שהצטרפו לצ'נגס, אשר נמנו עם ה"נוקרים" (Nökers) שלו – בני בריתו, שהרכיבו את משמרו האישי. המפקדים מונו על פי נאמנותם וכישוריהם הצבאיים, ללא התחשבות במעמדם החברתי הקודם או בשיוכם השבטי. תחת הנהגה זו אורגנה מחדש האוכלוסייה השבטית של מונגוליה. שבטים שנמנו עם בני בריתו של צ'נגס הצעיר שימרו לפחות חלק מארגונם הקבוצתי הקודם, ואילו שבטים שנמנו עם מתנגדיו (או עם מה שנותר מהם) חולקו לקבוצות קטנות ופוזרו בין היחידות השונות. הארגון החדש הביא אפוא לשבירתה של המערכת השבטית, והנאמנות השבטית הוחלפה בנאמנות למפקד היחידה הצבאית ולמשפחה הצ'נגסית שמעליו (Morgan 1986, 88–90).

אחרי שאיחד את מונגוליה הפנה צ'נגס את תשומת לבו לערבה. לאחר שהתנסו בכיבוש מונגולי, או כדי להימנע מחוויה מפקפקת זו, בחרו רבים מעמי הערבה לזהות עצמם עם המונגולים, כפי שמעידים היסטוריונים בני התקופה (ראו למשל Rashid al-Din [d. 1318] 1998–1999, 44). לבחירה זו תרמה ללא ספק גם הצלחתם הצבאית חסרת התקדים של המונגולים, שהטביעה חותמה על העמים סביבם. אולם איזו משמעות היתה לעובדה שעמים אלו "מכנים

עצמם עכשיו מונגולים" ? היכללות בקולקטיב המונגולי נשאה בעיקרה משמעות פוליטית, שבאה לידי ביטוי בהכרה בעליונות הפוליטית הבלתי מעורערת של המשפחה הצ'נגסית. השתייכות פוליטית זו לוותה בקבלה של האידיאולוגיה הדתית הצ'נגסית: אמונה במנדט שניתן לצ'נגס משמים לשלוט על כל אשר מתחת להם, היינו על העולם כולו. השתייכות מלאה כללה גם קבלה של קובץ החוקים הצ'נגסי, היאסה (Yasa; Jasaq), אם כי על תוכנה ועל חשיבותה של זו עדיין מתנהל ויכוח בין החוקרים (Morgan 1986, 96–100). ה"הופכים למונגולים" (להבדיל מנתיניה של האימפריה המונגולית) נדרשו לקיים אורח חיים נוודי, שהיה מרכיב יסודי בזהות המונגולית – אולי המקביל המונגולי ליסוד האזרחי (civility) בזהות הקולקטיבית המודרנית.

הדגשת הנוודות הביאה לכך שעמי ערבה רבים, שבמשך שנים ניהלו כלכלה מעורבת, נחלקו עתה על פי עיסוקם הכלכלי. היסוד הנוודי של העמים האלה הצטרף לצבא המונגולי, חולק בין יחידותיו השונות או נשלח למבצעים רחוקים, ובסופו של דבר התבולל בקרב המונגולים. יושבי הקבע מקרב העמים השונים, לעומת זאת, התבוללו באחת הציוויליזציות שסביבם (סין, איראן או רוסיה), שעמה באו במגע הדוק יותר עקב כפיפותם המשותפת למונגולים.

גורלם של הטנגוטים (Tanguts) אחרי הכיבוש המונגולי משמש דוגמה לתהליך זה. מרכזת של האימפריה הטנגוטית, הידועה גם כשושלת ה"סיא" המערבית (Xii Xia), היה בפרובינציה של גאנסו בצפון-מערב הרפובליקה העממית של סין. האימפריה התקיימה במשך יותר ממאתיים שנה (982–1227) עד שהושמדה בידי המונגולים. הטנגוטים היו בעלי שפה (פרוטו-טיבטית) וכתב (המבוסס על סימנים סיניים) ייחודיים לה. לרוע מזלם של הטנגוטים, מצא צ'נגס ח'אן את מותו באחד הקרבות נגדם. עקב כך, חוסלו בית המלוכה הטנגוטי וכן מרבית האליטה של המדינה באכזריות יוצאת דופן, אפילו בשביל המונגולים. טנגוטים רבים נמלטו דרומה, שם הצטרפו לטיבטים, שהיו קרובים להם מבחינה תרבותית ולשונית. היסוד הנוודי באוכלוסייה הטנגוטית הצטרף (או צורף) לצבא המונגולי ונשלח מערבה. חלק מהטנגוטים נטמעו במונגולים, ואחרים מופיעים כשמות קלאנים (clans, תת-שבטים) בקרב העמים התורכיים (קאזאכים, אוזבקים ועוד) שהתגבשו לאחר התקופה המונגולית. האוכלוסייה הטנגוטית המיושבת, בעיקר זו העירונית, שהיתה עכשיו במגע קרוב יותר עם סין, התבוללה בסופו של דבר בקרב הסינים. חלק מבני הקבוצה האחרונה גם התאסלמו, ותהליך כפול זה יצר את ה"הוי" (Hui), הלאום המוסלמי-הסיני. אחד המרכזים החשובים של ה"הוי" כיום הוא אזור נינגסיה (Ningxia) הסמוך לגאנסו ונקרא על שמה של השושלת הטנגוטית (Allsen 1997; וראו גם Dunnel 2001).

דומה היה גורלם של עמי ערבה רבים אחרים כמו האויגורים, הח'יתאנים

והקפצ'אקים, וזאת אף שחלקם מיהרו לשתף פעולה עם המונגולים ולא סבלו מחיסול ראשוני כדוגמת החיסול שעברו הטנגוטים.

כיצד השפיעה על המונגולים הכללתם של נוודים לא מונגולים רבים כל כך בשורותיהם? ובכן, העילית המונגולית השלטת החלה מתאימה עצמה למסורות ולתנאים המקומיים. תרמו לכך שני תהליכים נוספים: מגעים הדוקים יותר עם האוכלוסייה המקומית יושבת-הקבע, מחד גיסא, ופיצולה של האימפריה המונגולית המאוחדת לארבע ח'אנויות (Khanates) עצמאיות למעשה, למן המחצית השנייה של המאה ה-13, מאידך גיסא. במרכז אסיה, במזרח התיכון ובאזור הוולגה (אך לא בסין) הביא תהליך זה מן המאה ה-14 ואילך ליצירתו של מעמד שליט תורכר-מונגולי, שזהותו הוגדרה במונחים פוליטיים, דתיים ולשוניים. בני עילית זו דגלו ב"עקרון הצ'נגסי", כלומר קיבלו את ההנחה שצאצאיו של צ'נגס ח'אן הם היחידים בעלי הזכות להנהיג העליונה בערבה. אף על פי שבשלב מוקדם למדי החלו מניפולציות שבאו לערער על עיקרון זה, הרי במרכז אסיה נשאר "העיקרון הצ'נגסי" בתוקפו עד למאה ה-19, ורק הצנגסים היו רשאים לשאת בתואר ח'אן או ח'אקאן (Khaqan), שליט (עליון), וזאת בניגוד לתארים הנמוכים יותר כמו אמיר (בערבית ובפרסית) או טאישה (Taishi, בסינית), שפירושם "מפקד צבאי". יחד עם העיקרון הצ'נגסי נשתמרו גם פולחן צ'נגס ח'אן ומסורות אחרות. השפה המונגולית, לעומת זאת, לא שרדה זמן רב מחוץ לשטחי של הח'אן הגדול (בסין ובמונגוליה), ולמן ראשית המאה ה-14 החליפה אותה בהדרגה השפה התורכית. יסוד חשוב נוסף בזהות התורכר-מונגולית היה דת האיסלאם, שהעולם המונגולי המאוחד הקל מאוד על המשך התפשטותה. המסורת האיסלאמית והצ'נגסית התנגשו ביניהן בנקודות רבות, כמו למשל פולחן צ'נגס, שעמד בסתירה למונותאיזם המוסלמי. למרות זאת, התקיימו שתי המסורות זו לצד זו משך מאות בשנים. חשיבותו של המרכיב הצ'נגסי בזהות התורכר-מונגולית מודגשת בכך שהתורכר-מונגולים הבדילו בבירור בינם לבין האע'וז (Oghuz) או התרכמאן (Türkmen), כפי שכונו תורכים מוסלמים מהמזרח התיכון שלא היו קשורים למסורת המונגולית (העות'מאנים למשל). כמו כן, הח'אנויות המונגוליות השונות הדגישו את השתייכותן למשפחה אחת, על אף העימותים התכופים ביניהן; התורכר-מונגולים ראו עצמם כאחיהם של המונגולים בסין, למרות שאלו האמינו בבודהיזם והמשיכו לדבר מונגולית (Manz 1994).

העילית התורכר-מונגולית היתה בעיקרה נוודית אולם היא שלטה על אוכלוסייה יושבת קבע, שפעמים רבות היתה שונה ממנה מבחינה אתנית ולשונית. עילית זו המשיכה את המסורת המולטיאתנית והרב-לשונית של האימפריה המונגולית, גם אם בממדים צנועים יותר.

עם התפוררותן של הח'אנויות המונגוליות מאמצע המאה ה-14 ואילך, התפצל הקולקטיב התורכר-מונגולי לכמה יחידות בעלות זהות מובחנת. האבחנה נקבעה

בעיקר על פי גורמים פוליטיים וכלכליים, והתהליך הביא להופעתם הראשונה של רבים מן העמים המרכז-אסיאתיים המודרניים, כמו האוזבקים והקאזאכים. מרבית העמים האלה הופיעו בתחומה של אורדת הזהב (The Golden Horde), המדינה המונגולית שמרכזה באזור הוולגה. צאצאיה האוזבקים של מדינה זו השתלטו בשנת 1501 גם על השטחים שהיו בעבר בידי הצ'אגאטאים (Chaghadaids) בטרנסאוקסניה (היא אוזבכיסטאן המודרנית).

הקולקטיבים החדשים התרכזו סביב הנהגתו הפוליטית של נסיך צ'נגסי מסוים. פעמים רבות הם נקראו על שם הנסיך, שחברי הקולקטיב ראו עצמם כתומכים או כ"נוקרים" שלו (כך למשל, אוזבקים, נוגאים או צ'אגאטאים). שמו של הקולקטיב לא היה זהה בהכרח לשמו של המנהיג הפוליטי של הקבוצה בפועל. כך, למשל, המונח "אוזבקי" הופיע לראשונה רק כמה עשורים אחרי מותו של אוזבכ, ח'אן אורדת הזהב (1312–1341), והיה לבעל חשיבות פוליטית רק כמאה שנה לאחר מותו (Golden 1992, 317–345; 2000, 34–41).

שיעור הנוודות נשאר גורם מרכזי בקביעת זהותם של קולקטיבים חדשים אלו, גורם שהפריד למשל בין האוזבקים לקאזאכים, שהיו נוודים טהורים יותר. עם זאת, נשמר העיקרון של שלטון נוודי על אוכלוסייה יושבת קבע, ושוב יצר יחידות פוליטיות מולטי-אתניות ורב-לשוניות.

האיסלאם היה ליסוד חשוב יותר בקולקטיבים החדשים לאחר שבמהלך תקופה זו, במאות ה-15–16 ואילך, התפשט מן העילית אל הנוודים הפשוטים. כך, למשל, אחת הסיבות שהביאה את האוזבקים לקרוא לעצמם על שם אוזבכ היתה שבתקופת שלטונו ובהנחייתו התפשט האיסלאם בשטחה של אורדת הזהב. מסורות מן המאה ה-16 על התאסלמותו של אוזבכ מתאפיינות באלמנטים רבים של לידה מחדש, ומעידות בכך על תפקידו המרכזי של האיסלאם בזהות הקולקטיבית האוזבכית.²

בקרב רבים מן העמים החדשים נשתמרו שמות אתניים פרה-מונגולים, אך אלו הפכו עכשיו לשמות שבטים או קלאנים. גם אם התקיימה סולידריות כלשהי בין הקלאן הקפצ'אקי שבקרב האוזבקים לבין הקלאן הקפצ'אקי שבקרב הקאזאכים, הרי מוקד הנאמנות היה עתה ההנהגה הצ'נגסית של הקולקטיב החדש (Golden 2000, 34–41).

שושלות אוזבכיות וקאזאכיות הוסיפו לשלוט ברוב מרכז אסיה עד לכיבוש הרוסי במאה ה-19. האידיאולוגיה ה"ניאור-צ'נגסית" שלהם איבדה בהדרגה מכוחה, והכוח הממשי – ולבסוף גם הלגיטימציה – עברו לידם של האמירים ששימשו מפקדים צבאיים ביחידות השונות (MacChesney 1996, 138–141).

הכיבוש הרוסי, ואף יותר ממנו הכיבוש הסובייטי, הוסיפו מאפיינים חדשים

2 7–9; Manz 1994; DeWeese 1993, בעיקר פרקים 2–4 ו-7.

לזהותם של עמי מרכז אסיה. אף שהנושא חורג מגבולות המאמר, ברור שתפיסת הלאומיות של סטאלין, המושתתת על שפה, טריטוריה, היסטוריה ו"מנטליות" משותפות, לא התאימה בטבעיות לאזור זה, שבו התבססה הזהות על גורמים פוליטיים ודתיים, והיתה קשורה קשר רופף בלבד לטריטוריה ולשפה. מדיניותו של סטאלין יצרה למעשה, באופן שרירותי למדי, את הרפובליקות המרכז אסיאתיות והביאה לסתירות מובנות רבות. עם זאת, בתקופה הפוסט-סובייטית, הלאומיות המרכז אסיאתית נותרה טריטוריאלית. מאפיין זה בולט למשל באוזבקיסטאן המודרנית: פסליו של תמר לנג (Temür Leng Tamerlane, reigned 1370–1405), הגיבור הלאומי האוזבקי הראשי, מפארים את הכיכרות הראשיות בטשקנט ובסמרקנד. אין ספק שתמר היה הכובש הגדול ביותר שצמח בסמרקנד, אולם למרבה האירוניה, האוזבקים ההיסטוריים עלו לשלטון באמצעות חיסול צאצאיו.³ עוד אפשר להוסיף שבקזחסטן הפוסט-סובייטית הביא החיפוש אחר גיבורי העבר להחייאת המורשת הצ'נגיסית, ואף הועלתה הצעה לחדש את העיקרון הצ'נגסי ולהעניק את השלטון אך ורק לצאצאיו של הכובש הגדול.⁴

עד כה עסקנו בתורכרמונגולים, אולם מה באשר למונגולים עצמם? עד כמה הושפעו הם מן המורשת הצ'נגסית? באופן מפתיע, דומה שפחות משכניהם המערביים. המונגולים שבו למונגוליה ב-1368 לאחר שגורשו מסין, ולא הצליחו להתאחד מחדש עד לסוף המאה ה-18. מוקד ההזדהות שלהם חזר להיות שבטי, ולפחות אחד השבטים הפרה-צ'נגסיים, האויראטים, הופיע מחדש וצבר חשיבות. העיקרון הצ'נגסי היה אמנם ידוע, אולם קרנו ירדה במונגוליה זמן רב לפני שירדה במערב הערבה. המונגולים הבתראימפריאליים דחו את הדת הבודהיסטית שאימצו בסין, ולא ניסו עוד לשלוט באוכלוסייה יושבת קבע. העדר איום חיצוני רציני ומגע מוגבל הרבה יותר עם האוכלוסייה יושבת הקבע שסביבם הותירו אותם מפורדים. צ'נגס ח'אן שמר על יוקרתו בקרב צאצאיו הישירים, שנודעו כ"משפחה המוזהבת" ועמדו לרוב בראש אחת מקונפדרציות השבטים במונגוליה; עם זאת, כבר לא היה די בשמו כדי לאחד את המונגולים כולם. הניסיון למצוא מכנה משותף רחב יותר היה אחד המניעים שהביאו את המונגולים לאמץ מחדש את הבודהיזם הטיבטי בסוף המאה ה-16. במסגרת הבודהיסטית החדשה הוצג צ'נגס ח'אן כאל, כגלגול של מספר בודהיסטות (Bodhisatva) או אף כגלגול של הבודהא עצמו. אולם מניפולציות אלו, כמו גם אימוץ הדת החדשה, לא הצליחו לגבור על הכוחות המפלגים החזקים בקרב המונגולים:

3 על תמר לנג ראו Manz 1989; על הכיבוש האוזבקי של מרכז אסיה ראו למשל Golden 1992, 308–313, 330 ff.

4 אנטולי חזנוב (Khazanov), אנתרופולוג מאוניברסיטת ויסקונסין-מדיסון, ארצות הברית, בשיחה באביב 2000.

העדר קשר עמוק לטריטוריה כלשהי ובייחוד עצמאות כלכלית ופוליטית רבה, שממנה נהנו השבטים השונים מאז נפילת שושלת היואן, השושלת המונגולית ששלטה בסין. עצמאות זו באה לידי ביטוי במלחמות בין-שבטיות בלתי פוסקות ובחילופי בריתות תכופים (Khan 1995, 251–255; Rossabi 2000).

רגשות מונגוליים אתניים או לאומיים עלו במונגוליה רק בסוף המאה ה-18, על רקע הידוק השלטון המנצ'ואי במונגוליה ועקב עלייה בקולוניאליזם הסיני באזור. עוד לפני שכבשו את סין ב-1644 (בה החזיקו עד 1911), ניצלו המנצ'ואים – עם שמקורו במנצ'וריה שבקצה המזרחי של הערבה – את המסורת הצ'ינגיסית לצורכיהם. בכך חתרו תחת אחדות מונגולית אפשרית. המנצ'ואים, שנישאו לנסיכות צ'ינגיסיות ולקחו את חותמו של צ'ינגיס ח'אן מידי יורשיו לאחר שהביסום, התיימרו להיות שליטי הערבה ויורשיו האמיתיים של צ'ינגיס ח'אן. בשם מורשת זו ניסו לכרות בריתות עם קונפדרציות מונגוליות, תחילה נגד הסינים יושבי הקבע ואחר כך נגד קבוצות מונגוליות אחרות. כך, למשל, ב-1691 העדיפה הח'לחא, קונפדרציה מונגולית שבראשה עמדו צאצאי צ'ינגיס ח'אן, לשתף פעולה עם המנצ'ואים ה"צ'ינגסים" נגד המונגולים הצ'ונגרים או האויראטים, שלא היו מצאצאי צ'ינגיס. בכך סייעה הקונפדרציה המונגולית למנצ'ואים להרחיב את השתלטותם על מונגוליה (Khan 1995, 255–257; Barfield 1989, 282–285). השימוש במסורת הפוליטית המונגולית לא מנע מהמנצ'ואים לדכא באופן שיטתי את נתיניהם המונגולים. הדיכוי בלט במיוחד למן אמצע המאה ה-18, שכן לאחר שהכניעו סופית את הצ'ונגרים לא נזקקו עוד המנצ'ואים למיומנות הצבאית של הנוודים המונגולים. שורת צעדים מינהליים ודתיים ערערה את הבסיס הכלכלי והפוליטי של ההנהגה המונגולית; בד בבד בוטלו ההגבלות על התיישבות סינית במונגוליה. צעדי הדיכוי של המנצ'ואים, הנוכחות המוגברת של מתישבים סינים בשטחיהם ועידוד מצד רעיונות לאומיים-רוסיים – כל אלו הביאו את המונגולים להתאחד מחדש. כסמל לאחדות, פנו המונגולים שוב לצ'ינגיס ח'אן. רק בסוף המאה ה-18 שב אפוא צ'ינגיס ח'אן למעמדו כאבי האומה המונגולית, ולא רק כאבי צאצאיו הישירים.

התחרות בין המעצמות על מונגוליה הובילה בראשית שנות העשרים של המאה ה-20 לחלוקה של המונגולים לשתי יחידות פוליטיות חדשות: מונגוליה החיצונית, מדינת לוויין סובייטית עצמאית לכאורה שהוקמה ב-1924, ומונגוליה הפנימית, שצורפה לרפובליקה הסינית ולאחר מכן לסין העממית. בשני האזורים נותרה המסורת הצ'ינגיסית רלוונטית, גם אם בצורות שונות.

במונגוליה החיצונית היה מעמדו של צ'ינגיס ח'אן קשור הדוקות ליחסיה של מונגוליה עם ברית המועצות. הסובייטים, שהתקשו לחבב את הנווד שצאצאיו שלטו ברוסיה, ראו בצ'ינגיס ריאקציונר וניסו לדכא את זכרו. בשנות השלושים

בוטל הפולחן הצ'נגסי; הכתב הקירילי החליף את הכתב המונגולי המקורי שבחר צ'נגס לאנשיו; וב-1962 בוטלו חגיגות יובל ה-800 להולדתו של צ'נגס ח'אן ומארגניהן נכלאו בעוון פעילות אנטי-מהפכנית. אולם מאז ראשית ה"גלאסנוסט", ובייחוד מאז נפילתה של ברית המועצות ב-1991, החייתה מונגוליה החיצונית את מורשתה הלאומית, הנהיגה מחדש את הכתב המונגולי המקורי, החזירה את הבודהיזם הטיבטי והשיבה לצ'נגס ח'אן את מקום הכבוד כאבי האומה המונגולית (Khan 1995, 261–264; Boldbaatar 1999).

במונגוליה הפנימית המשיכה סין העממית במדיניות המנצ'ואית של ניצול המסורת הצ'נגסית לצרכיה. בראשית שנות החמישים הוקם באזור האורדוס שבמונגוליה הפנימית המאוזוליאום של צ'נגס ח'אן (אף שהחיפוש אחר קברו האמיתי נמשך עד היום). צ'נגס ח'אן הוכר כגיבור לאומי סיני, והממשל הסיני סבסד את החגיגות השנתיות לציון יום הולדתו. בשנות השמונים נערכו חגיגות אלה תחת הסיסמה "המונגולים והסינים הם בני משפחה אחת". מדיניות זו לא מנעה מן הסינים לדכא את הלאומיות המונגולית. הם עשו זאת בעיקר באמצעות שליחת מתיישבים סינים רבים למונגוליה הפנימית. בעוד שבשנות החמישים היו המונגולים רוב מכריע במונגוליה הפנימית, כיום היחס בין מונגולים לסינים עומד שם על 5:1 לטובת הסינים. במהלך מהפכת התרבות (1966–1976) טבחו הסינים במונגולים בהיקף שלא נפל מן המבצעים ההיסטוריים של צ'נגס ח'אן. מאז הקמתה של מונגוליה החיצונית, הדמוקרטית והעצמאית ב-1991, הסינים רגישים מאוד לניסיונות ההתנגדות הבלתי סדירים במונגוליה הפנימית ומדכאים אותם ביד רמה. הלאומנים במונגוליה הפנימית מצדם מציגים לעתים כגיבורם לא את צ'נגס ח'אן אלא את קובלאי ח'אן, נכדו של צ'נגס, שכבש את סין. סירובם של הסינים באביב 1999 לפתוח לקהל את האתר של שאנגדו (Xanadu, Shangdu), "הבירה העליונה", שהקים קובלאי ח'אן באמצע המאה ה-13 בשטחי מונגוליה הפנימית, קשור ודאי לסימבוליזם זה.⁵

לסיכום, צ'נגס ח'אן ויורשיו היו לגיבורים הלאומיים של המונגולים בסין ובמונגוליה, ואילו האימפריה המונגולית השפיעה השפעה מכרעת על עיצובן של זהויות קולקטיביות גם במקומות אחרים בעולם. לא התייחסתי כאן להשפעה המונגולית המשמעותית על הציוויליזציות יושבות הקבע הגדולות בסין, באיראן וברוסיה. מכל מקום, בעולם הנוודי של הערבה היתה התקופה המונגולית קו פרשת מים, שהביא להיעלמותם של עמים בעלי היסטוריה ארוכה ומפוארת ולהיווצרותם של עמים חדשים – רובם עדיין קיימים – שהיסוד הצ'נגסי היה יסוד חשוב בזהותם.

5 <http://www.innermongolia.org/english/index.html> (אתר התנועה לעצמאות מונגוליה הפנימית); Khan 1995 264–272.

ביבליוגרפיה

- Allsen, Thomas T., 1997. "Ever Closer Encounters: The Appropriation of Culture and the Apportionment of Peoples in the Mongol Empire," *Journal of Early Modern History* 1: 2-23.
- Boldbaatar, J., 1999. "The Eight-Hundredth Anniversary of Chinggis Khan: The Revival and Suppression of Mongolian National Consciousness," in *Mongolia in the 20th Century*, ed. S. Kotkin and B.A. Elleman. London: M.E. Sharpe.
- Barfield, Thomas. 1989. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*. Oxford: Blackwell.
- Boyle, James A., 1968. "Political and Dynastic History of the Ilkhans," in *The Cambridge History of Iran*, ed. J.A., Boyle, vol. 5. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 303-421.
- DeWeese, Devin, 1993. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Dunnell, Ruth W., 2001. "Like Leaves Scattering in the Storm: The Tangut Diaspora in the Yuan Dynasty," Paper read in the 53rd annual meeting of The American Association of Asian Studies, Chicago, March 2001.
- Golden, Peter B., 1992. *An Introduction to the History of the Turkic People*. Wiesbaden: Harrasowitz.
- , 2000. "I Will Give the People Unto Thee: The Chinggisid Conquests and their Aftermath in the Turkic World," *Journal of the Royal Asiatic Society* (3rd series) (10): 21-41.
- Halperin, Charles, 1985. *Russia and the Golden Horde: The Mongol Impact on Medieval Russian History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Khan, Almaz, 1995. "Chinggis Khan: From Imperial Ancestor to Ethnic Hero," in *Studies on Ethnic Groups in China*, ed. S. Harrell. Seattle and London: University of Washington Press, pp. 248-277.
- Manz, Beatrice F., 1989. *The Rise and Rule of Tamerlane*. Cambridge: Cambridge University press.
- , 1994. "Historical Background," in *Central Asia in Historical Perspective*, ed. Beatrice F. Manz. Boulder: Westview press, pp. 4-26.
- MacChesney, Robert D., 1996. *Central Asia: Foundations of Change*. Princeton: Darwin Press.

Morgan, David O., 1986. *The Mongols*. Oxford: Blackwell.

Okada, H., 1999. "China as a Successor State to the Mongol Empire." in *The Mongol Empire and its Legacy*, ed. R. Amitai-Preiss and D.O. Morgan. Leiden: Brill, pp. 260–273.

Rashid al-Din (d. 1318), 1998–1999. *Jami'u't-tawarikh [sic] Compendium of Chronicles*, trans. W.M. Thackston, vol. 1. Cambridge, Mass: Harvard University Department of Near Eastern Languages and Civilizations.

Rossabi, Morris. 2000. "The Development of Mongol Identity in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," *Itinerario* 2: 44–61.

ירושלים/אל-קודס: הדיאלקטיקה של הסימבולי והמטריאלי

עידו שחר

א. ירושלים/אל-קודס

ירושלים היא ללא ספק מקרה מובהק של עיר רב-לאומית, ששתי הקהילות הלאומיות הגדולות המאכלסות אותה מקוטבות במגוון תחומים: בתרבותן, בשפתן, בדתן, באזורי המגורים שלהן ובמעמדן הכלכלי. כדרך של ערים רב-לאומיות מחולקות (כמו למשל ניקוסיה לפני הכיבוש התורכי, בלפסט וסרייבו), גם ירושלים מתאפיינת בהיותה מעין אזור ספר (frontier) – יעד למאבקי שליטה וכיבוש, שקהילות האם מייחסות לו חשיבות אסטרטגית וסימבולית רבה. כדרך של ערים כאלו, גם בירושלים מתנהל מאבק בין-קהילתי, שבו כל קהילה מגיבה לאתגרים שמציבה לפניה הקהילה האחרת, אך גם למתחים ולמאבקי כוח פנים-קהילתיים, שכן כל אחת מן הקהילות כשלעצמה מתאפיינת בפיצול קהילתי.

מיקומה של כל אחת מן הקהילות במרחב יחסי הכוח בירושלים שונה בתכלית. כפי שאדוארד סעיד מציין, ישראל שולטת בזירה של ירושלים מלאה: בידה נמצא המונופול על האלימות ה"לגיטימית", על המשאבים הכלכליים והארגוניים ועל התכנון המוניציפלי (Said 1996). הפלסטינים, שהם ללא ספק ה"אנדרדוג" בזירה זו, נאלצים לפנות ל"אסטרטגיות התנגדות של חלשים", כלומר, הם מנסים לערער על הלגיטימיות של מבנה הכוח, לזכות באהדה ובסימפטיה מצד דעת הקהל העולמית ולהתנגד באופן יומיומי, בכל תחום מתחומי החיים, להגמוניה הישראלית. המיקום המבני במרחב יחסי הכוח מכתוב את נקודות המבט של הצדדים על הסכסוך הלאומי בירושלים. כך, למשל, מרבית התושבים הישראלים של ירושלים חיים את חייהם בעיר בלי נגיעה ישירה ויומיומית למציאות של השליטה הכפויה בתושבי העיר המזרחית,¹ ואילו בעבור הפלסטינים בירושלים זוהי מציאות שאי-אפשר להתעלם ממנה בשום רגע נתון.

1 זאת מלבד אותם מתימעים המעורבים בהתנחלות בשכונות ערביות מצד אחד, או בהפגנות הזדהות ותמיכה בפלסטינים בעיר מצד אחר. בירושלים מתנהל כמובן מגע הדוק בין ישראלים לפלסטינים – בבית החולים, באוטובוס, במקום העבודה – אולם בחיי היומיום של הישראלים, המציאות הכפויה של הכיבוש מרוחקת וסמויה מן העין (ראו Romann and Weingrod 1991).

בצד הישראלי, ניהול הסכסוך מופקד בידי הגורמים הממונים על השליטה במזרח העיר ועל שמירת הביטחון, כלומר בידי מנגנוני הפיקוח והשליטה הממוסדים של המדינה ושל העירייה. בצד הפלסטיני, לעומת זאת, המאבק בכיבוש נושא אופי עממי הרבה יותר וממוסד פחות. יש אמנם ניצנים של מוסדות פלסטיניים קדם-מדינתיים במרחב, אולם אין ספק שעיקר מלאכת ההתנגדות לכיבוש נתונה בידי הציבור הפלסטיני עצמו. כתוצאה מהבדל מהותי זה, שונה גם אופיין של הדילמות הניצבות בפני כל אחד מן הצדדים. בצד הישראלי, הרשויות הן שמתמודדות עם הדילמות הכרוכות בכיבוש ובשליטה על עם זר. מדיניותן של אלה מושפעת מן המתח האנדמי המאפיין את "העשייה הציונית" מראשית ימיה – מתח בין נטיות פרימורדיאליות יהודיות-לאומניות מצד אחד, לבין נטיות הומניסטיות, ליברליות ופלורליסטיות מצד אחר. בקרב הפלסטינים, לעומת זאת, הפרטים הם שמתמודדים עם הדילמות שהכיבוש מציב, והתמודדותם קשורה הדוקות לשאלת יחסי הפרט והקולקטיב הלאומי. כידוע, לא תמיד האינטרסים של שני אלה חופפים זה לזה, ולפיכך כל פועל או פועלת (actor) מחויבת לבחור איזה אינטרס הוא/היא מעדיף/ה.

ב. דילמת האדון

מנקודת המבט של מדינת ישראל ושל מוסדות הפיקוח והשליטה הממלכתיים שלה, הנוכחות הפלסטינית בירושלים (ואף בשטח המריבה כולו, הקרוי ארץ ישראל/פלסטין) מאיימת איום תמידי על ה"אינטגרטי" הפנימי של המדינה, הן ברמה הטריטוריאלית והן ברמה הקהילתית-זהותית. במציאות שבה מחירם של טרנספר או של חיסול פיזי גבוה מדי (אם בשל לחץ חיצוני ואם בשל עכבות פנימיות), נותר רק לנסות ולמזער את האיום, לשלוט בו ולפקח עליו. הדילמה שלפניה ניצבים קובעי המדיניות בישראל, כמו גם מבצעי ברמות השונות, בשאלת היחס לערבים הפלסטינים דומה – בהפשטת מה, אולי – לדילמה המנקרת במוחו של כל אדון בשאלת יחסו לכפופים לו. כיצד, שואל עצמו "האדון הנאור" (וישראל, או לפחות זרמים מסוימים בה, מבקשים לראות עצמם כסמל לנאורות, לקדמה ולהומניזם), אבטיח את נאמנותם ואת צייתנותם של הכפופים לי? כיצד אמנע מהם להבין את מצבם לאשורו ולהתקומם נגד נחיתותם וכפיפותם, ונגד אדנותי שלי? (משמע, לפתח "תודעה מעמדית בעבור עצמה", במונחיו של מרקס). בתשובה לשאלות אלה, פתוחות לפני האדון שתי אסטרטגיות מנוגדות של פעולה. האחת, המושתתת על אלימות גלויה, מפלה את הכפופים לו, מרחיקה ומבודדת אותם ומונעת מהם הישגים חומריים וסמליים ככל האפשר. לאסטרטגיה כזו יש מחיר, כמובן. ראשית, האדון אינו יכול עוד לראות עצמו כנאור כל כך; שנית, ואף חמור

יותר (מבחינתו של האדון, כמובן) – הדרתם השיטתית של הכפופים לו ממוקדי כוח ומהישגים חומריים מדגישה את היותם קהילה מובחנת – קבוצה בעלת זהות קולקטיבית ומעמד נפרדים. מכאן, קצרה הדרך להפיכתם למעמד בעבור עצמו ולאיום ישיר על ההגמוניה האדונית.

האסטרטגיה האחרת, ההפוכה לראשונה, מתבססת על "אלימות סימבולית" במונחיו של פייר בורדייה (Bourdieu 1977) ופועלת לקירוב הכפופים ולקידומם. אדון הנוקט אסטרטגיה כזו מעניק לכפופים לו זכויות ומניח להם לזכות בהישגים חומריים מסוימים ואף בהישגים סימבוליים משמעותיים, מתוך ניסיון לשמר את תלותם בו ואת יחסי הפטרון-קליינט המתקיימים ביניהם. גם לאסטרטגיה כזו יש מחיר: עלייה בכוחם של הכפופים הנחותים, העלולים "לפרות ולרבות ולמלא את הארץ", ולהפוך לאיום ממשי על המונופול האדוני על הכוח. בכל מקרה, אם הוא מעוניין להמשיך ולקיים את אדנותו, על האדון לבחור אפוא בחירה בעייתית ומסוכנת. בעולם האמיתי, בחירתם של אדונים באסטרטגיה זו או אחרת היא לעולם פשרנית, שכן הליכה "עד הסוף" עם אחת האסטרטגיות המנוגדות משמעה חיסול הכפופים לו (אם יבחר באסטרטגיה הראשונה) או ביטול ההבדלים בינו ובינם (אם יבחר בשנייה). וכפי שלמדנו הגל בדיאלקטיקה המפורסמת של האדון והעבד (Hegel [1801] 1979), אדון בלי כפופים אינו אדון עוד, ולכן אין לו מנוס אלא להתפטר.

ג. ישראל והפלסטינים: גבולות 1948 והשטחים הכבושים

ננטוש עתה את הדיון המופשט והמטאפורי ונשוב לענייננו בניתוח יחסיה של מדינת ישראל עם תושביה הפלסטינים. כאן אפשר להבחין בביטוייה המובהקים של "דילמת האדון" שנדונה לעיל. בתחומי מדינת ישראל (בגבולות 1948) התגבשה עם השנים מדיניות של שליטה באמצעות "אלימות סימבולית", הנוקטת רטוריקה של שוויון זכויות ושל "קידום הערבים בישראל".² כפי שהבחינו רבים, "הדמוקרטיה האתנית" (Smoocha 1990) או ה"אתנוקרטיה" הישראלית (Yiftachel 1997) מעניקה לכאורה זכויות אזרח שוות לאזרחים בני המיעוט הפלסטיני, אולם היא שוללת מהם כל הכרה בזכויות קולקטיביות-לאומיות.³

2 אפשר אולי להבחין בין שתי תקופות נבדלות זו מזו ביחסה של המדינה לאזרחיה הפלסטינים: התקופה הראשונה – מקום המדינה עד 1966, אז בוטל הממשל הצבאי; והתקופה המאוחרת – מ-1966 עד היום. ביטול הממשל הצבאי מבטא, לדעתי, את בחירתה המובהקת של ישראל באסטרטגיה של אלימות סימבולית כלפי אזרחיה הערבים, במקום האסטרטגיה הקודמת, של אלימות ופיקוח גלויים.

3 בלשונו של פלד (Peled 1992), מדינת ישראל יצרה שני סוגי אזרחות: "אזרחות רפובליקנית", המעניקה ליהודים זכות השתתפות בעיצוב יעדיה המוסריים והלאומיים של הציונות; ו"אזרחות ליברלית", המעניקה לפלסטינים זכויות פוליטיות ואזרחיות פורמליות.

לעומת המדיניות הממונת, הספוגה ברטוריקה של שוויון זכויות, המופנית כלפי הפלסטינים אזרחי ישראל, המדינה נוהגת ביד קשה הרבה יותר בפלסטינים תושבי השטחים הכבושים. ישראל שוללת ומפירה באופן שיטתי ועקבי את זכויות הפרט של הפלסטינים תושבי השטחים הכבושים, אולם זהותם וארגונם הקהילתיים-לאומיים מפותחים מאלו של הפלסטינים אזרחי ישראל, החיים בתוך גבולות 1948. אין להסיק מכך שיטנה דיכוטומיה ביחסה של המדינה לפלסטינים אזרחי ישראל ולתושבי השטחים. לאמיתו של דבר, לא רק בשטחים הכבושים אלא גם בתוך גבולות 1948 הפלסטינים מקופתים בעליל, וגם באשר להתנהלותה בשטחים הכבושים ישראל מחזיקה בדימוי עצמי של "כובש נאור". יתרה מזו, יש פער גדול בין הרטוריקה האזרחית-דמוקרטית-שוויונית של המדינה לבין המדיניות שהיא נוקטת בפועל; פער זה מצמצם עוד יותר את ההבדלים שבין גבולות 1948 לגבולות 1967.

דומה שבשאלת התודעה והזהות הלאומית נחלה מדיניותה של ישראל כישלון. המדיניות של האלימות הסימבולית (האסטרטגיה השנייה הפתוחה לפני האדון), שהופנתה כלפי הפלסטינים אזרחי ישראל, אמורה היתה למנוע את התגבשותה של זהות לאומית-פלסטינית חתרנית – העלולה, חלילה וחס (מנקודת מבטה של המדינה, כמובן) להביא להתפתחותם של הלכי רוח בדלניים⁴ ואולם, סקרי עמדות שנערכו בעשור האחרון בקרב הפלסטינים אזרחי ישראל מצביעים על מגמה נמשכת של חיזוק הזהות הלאומית הפלסטינית, בשילוב עם זהות ישראלית אזרחית. כפי שמראה סמוחה (1984 Smoocha), עברו הפלסטינים אזרחי ישראל תהליך דיאלקטי של ישראליות ופלסטיניות בריבזמן. מצד אחד, הם מעורבים יותר בהוויה החברתית הישראלית ומודעים לזכויותיהם האזרחיות במדינה; מצד אחר, הם מדגישים את שייכותם הלאומית לעם הפלסטיני.

ד. ישראל והפלסטינים: ירושלים

דומה שמנקודת מבטה של מדינת ישראל, הפלסטינים תושבי ירושלים ממוקמים בדיוק בתווך שבין הפלסטינים אזרחי ישראל לבין הפלסטינים תושבי השטחים. כך, למשל, העניקה מדינת ישראל לפלסטינים בירושלים תושבות, אולם לא

4 השאלה ההיסטורית והתיאורטית המתעוררת בהקשר זה נוגעת לאופן היווצרותה של תודעה לאומית בכלל, ושל התודעה הלאומית הפלסטינית בפרט. אם נתמקד בפלסטינים, הרי יש שיאמרו שתודעתם הלאומית היא תולדה ישירה של המאבק עם הציונות, ואילו אחרים יטענו שלאומיות פלסטינית היתה קיימת עוד בטרם המפגש עם הציונות (השוו לדוגמה את Sayigh 1997 עם Kimmerling and Migdal 1993). אני סבור כי אף שזמן הסתם היו בקהילה הפלסטינית בפלסטין מרכיבים של "פרוטו-לאומיות" עוד לפני הופעת הציונות (ראו Gerber 1998), הופעתה של זו סייעה להם להתגבש לכלל תנועה לאומית של ממש.

אזרחות; תעודת זהות כחולה, אך לא דרכון ישראלי; ביטוח לאומי וביטוחי בריאות ישראליים, אבל לא חסינות מפני שלילה שרירותית של זכויותיהם ומפני הרחקה כפויה מן העיר. מדיניות ה"דוקיום בשלום" שהנהיג טדי קולק, ראש עיריית ירושלים בשנים 1966 עד 1993, ממחישה היטב את הניסיון של המדינה (באמצעות העירייה של קולק) ליצור מראית עין של נאורות ושל שלטון ליברלי, רב־דתי ורב־תרבותי, המתחשב ב"רגישויותיהם ובצורכיהם המיוחדים" של הפלסטינים בעיר. בתקופתו של קולק נמנעה המדינה מלהתערב באופן כוחני בענייניהם הפנימיים של הפלסטינים בירושלים, ולא התנגדה לסממנים של אוטונומיה תרבותית־דתית. המדיניות הליברלית הזו נועדה להסתיר, כפי שקולק עצמו מודה, את העובדה שישראל ביקשה "להקשות על הערבים לחיות, לא להרשות להם לבנות. אולי יסתלקו מרצונם ויבטח המאזן הדמוגרפי בירושלים".⁵ קולק הפעיל מדיניות של "אלימות סימבולית" קלאסית, המחפה על אפליה וקיפוח ברטוריקה של שיתוף ואחוה ליברלית. הפלסטינים מצדם לא מחו על מדיניותה המפלה של ישראל, כיוון שזו שירתה באופן פרדוכסלי את עניינם המרכזי – שמירה על הפרדה דה־פקטו בין העיר המזרחית לעיר המערבית.

מדיניות ה"דוקיום בשלום" שהנהיג קולק השתנתה משהו עם חילופי הגברי בלשכת ראש העירייה. אהוד אולמרט, כמייצג נאמן של תנועת החרות, שהתחנך על מורשת "ההדר הבית־רי", שינה את המדיניות כפולת־הפנים של קודמו והנהיג מדיניות אחרת, שעיקרה מאבק עד חרמה בכל סממן של ריבונות לאומית־פלסטינית בירושלים, כמו גם ניסיון גלוי לצמצם את הנוכחות הפלסטינית בעיר. בלחצו של אולמרט ניסתה ממשלת נתניהו להתערב, למשל, בתוכנית הלימודים של בתי הספר הציבוריים במזרח העיר (שהאחריות הפדגוגית עליהם הועברה לידי הרשות הפלסטינית בשנת 1994, לאחר החתימה על הסכמי אוסלו), ולהכתיב להם את תוכנית הלימודים הישראלית. הניסיון נכשל ותוכנית הלימודים נותרה בעינה, כפי שמציין קליין (1999, 49), כיוון ש"שני הצדדים הבינו כי מחירו של עימות יהיה גבוה ממחירה של פשרה". ממשלת נתניהו החריפה מאוד את "הטרנספר השקט" שניהל משרד הפנים (משמע, החרמת תעודות זהות של פלסטינים תושבי ירושלים שלא שהו בעיר במשך שבע שנים), ואת הריסת המבנים הבלתי חוקיים במזרח העיר. הממשלה והעירייה אף הרבו להתכתש בתקופה זו עם הפלסטינים בסוגיית האוריינט־האוס ומוסדות נוספים.⁶

בד־בד עם העימותים החריפים שיזמו, ביקשו ממשלת נתניהו וראש העירייה אולמרט גם לבסס את ריבונותה של ישראל הלכה למעשה במזרח ירושלים, ולמחוק את "קו ההזנחה" שנוצר עקב מדיניותם רבת־השנים של קולק וממשלות

5 קולק, מצוטט אצל Benvenisti 1996, 132.

6 ראו דו"חות בצלם 1997; 1998.

העבודה. לשם כך, תכננו תוכנית שאפתנית להשקעות מרחיקות לכת בתשתיות במזרח העיר. בשלב הראשון של התוכנית תוכננה הקצאה של 130 מיליון ש"ח בתקציב המדינה לשנת 1997 לסעיף "חיזוק הריבונות במזרח ירושלים". בפועל הוקצה רק חלק מן הסכום, וממשלת נתניהו גילתה שקשה לייחד כספים לרווחתם של הפלסטינים במזרח ירושלים במציאות של מצוקה תקציבית.

מכל מקום, ממשלת נתניהו וראש העירייה אולמרט לא הצליחו לשנות באופן משמעותי את יחסי הכוחות בירושלים. יתר על כן; שלא במכוון, מדיניותם אף השפיעה לרעה (מנקודת מבטה של ישראל) על המאזן הדמוגרפי בעיר. כך, למשל, תוצאתו של הטרנספר השקט, שהביא לשלילת תעודות הזהות של כאלפי פלסטינים לכל היותר⁷, היא הגירה מסיבית בחזרה לעיר של עשרות אלפי פלסטינים שננטשו אותה בעבר. בדומה, גם סירובה של ישראל לבנות בנייה ציבורית לפלסטינים או להכין תוכנית מתאר עירונית לשכונות הפלסטיניות לא מנע מפלסטינים לבנות, אלא רק הביא אותם לבנות בלי אישורים. מבצעי ההריסה הראוותניים שערכה ישראל ועודה עורכת מעוררים את דעת הקהל העולמית נגד מדיניותה, אולם הריסות בתים אלו אינן יכולות להתמודד באופן מעשי עם היקפי הבנייה הפלסטינית חסרת הפיקוח.

אפשר אם כן לסכם את האופי הפרדוקסלי של המדיניות הישראלית כלפי הפלסטינים תושבי ירושלים: הממשלות בראשות מפלגת העבודה והעירייה בראשותו של טדי קולק הנהיגו מדיניות של "אלימות סימבולית", שהותירה לפלסטינים מרחב פעולה לאומי-סימבולי רב יחסית, ונועדה לחפות על מדיניות מעשית מקפחת ומפלה. מדיניות זו היתה סובלנית באופן יחסי לביטויי לאומיות סימבוליים של הפלסטינים בירושלים, ובהבעת הסתירה קיפוח ברמה המטריאלית. ממשלות הליכוד והעירייה בראשותו של אהוד אולמרט, לעומת זאת, העדיפו לנקוט מדיניות של אלימות גלויה, המתעמתת עם הפלסטינים בלי כל מסווה הן בשאלת ריבונותה הסמלית של ישראל בירושלים והן בשאלת ריבונותה המעשית. מבחינת המציאות בשטח (כלומר, הנוכחות הפלסטינית בירושלים), תוצאתה של מדיניות זו היתה במידה רבה הפוכה לציפיותיהם של יוזמיה, ואף גרמה נזק תדמיתי לישראל, שהתבטא מן הסתם בשינויים בדעת הקהל העולמית לטובת הפלסטינים.

מנקודת מבטם של הפלסטינים, אין חשיבות גדולה לשינויי המדיניות של ישראל. בפועל, הן בתקופת שלטון העבודה ועירייתו של קולק והן בתקופת שלטון הליכוד ועירייתו של אולמרט נמשך הקיפוח של הפלסטינים בתשתיות ובהשקעות. אולם, כתוצאה מכך, המשיכו הפלסטינים להנציח את חלוקתה

7 יש הערכות שונות באשר למספר המדויק של תעודות התושב הכחולות שהופקעו. לסקירת הנתונים השונים שפורסמו בעניין זה ראו קליין 1999, 206.

דהפקטו של העיר ולשמור לעצמם לא מעט אוטונומיה קהילתית. על אף מאמציה הגדולים של ישראל להביא להגירה מסיבית של יהודים לירושלים, ולמרות הניסיונות "לחנוק" את הקיום הפלסטיני בעיר באמצעות אי-מתן רשיונות בנייה ואי-פיתוח תשתיתי וכלכלי, הצליחו הפלסטינים לשנות את המאזן הדמוגרפי בעיר לטובתם.⁸ שיעורי הפריזון הטבעי הגדולים שלהם, ומדיניות סתגלנית של "צמוד" – המושתתת על היצמדות לקרקע ועל ניצול יעיל של אפשרויות "ההתנגדות של החלשים" (Scott 1985) – הפכו את הפלסטינים למנצחים במערכה שניהלו נגד ניסיונותיה של ישראל "לייחד" את ירושלים (תהיך אל-קדס).

ביבליוגרפיה

- בצלם והמוקד להגנה על זכויות הפרט, 1997 (אפריל). **הטרנספר השקט: שלילת מעמד התושבות מפלסטינים במזרח ירושלים**, ירושלים.
- , 1998. **הטרנספר השקט נמשך: שלילת מעמד התושבות וזכויות סוציאליות מתושבי מזרח ירושלים**, ירושלים.
- קליין, מנחם, 1999. **יונים בשמי ירושלים: תהליך השלום והעיר, 1997–1999**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים.
- Benvenisti, Meron, 1996. *City of Stone*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, Pierre, 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerber, Haim, 1998. "'Palestine' and other Territorial Concepts in the 17th Century," *International Journal of Middle Eastern Studies* 30: 563–572.
- Hegel, Georg, W.F., [1801] 1979. *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press.
- Kimmerling, Baruch, and Joel S. Migdal, 1993. *Palestinians: The Making of a People*. Cambridge: Harvard University Press.
- Peled, Yoav, 1992. "Ethnic Democracy and the Legal Construction of Citizenship: Arab Citizens of the Jewish State," *American Political Science Review* 86: 432–444.
- Romann, Michael, and Alex Weingrod, 1991. *Living Together Separately: Arabs and Jews in Contemporary Jerusalem*. Princeton: Princeton University Press.

- Said, Edward, 1996. "Keynote Essay," in *Jerusalem Today*, ed. Ghada Karmi. Berkshire: Ithaca Press.
- Sayigh, Yazid, 1997. *Armed Struggle and the Search for State: The Palestinian National Movement, 1964–1993*. Oxford: Clarendon Press.
- Scott, James, 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Smooha, Sammy, 1984. *The Orientation and the Politicization of the Arab Minority in Israel*. Haifa: The Jewish Arab Center, Haifa University.
- , 1990. "Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel," *Ethnic and Racial Studies* 13: 389–413.
- Yiftachel, Oren, 1997. "Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation: 'Ethnocracy' and Its Territorial Contradictions," *Middle East Journal* 51: 505–519.

המשתתפים

פרופ' ש.נ. אייזנשטדט, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה
העברית בירושלים, ומכון ון ליר בירושלים

ד"ר מיכל בירן, החוג ללימודי מזרח אסיה ומזרח תיכון, האוניברסיטה
העברית בירושלים

דונה בדיד-גארב, מכון ון ליר בירושלים

ד"ר דבקה יזלין, מכון טרומן, האוניברסיטה העברית בירושלים

טל כוכבי, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים,
ומכון ון ליר בירושלים

עופר סיטבון, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב

ד"ר יורי פינס, החוג ללימודי מזרח אסיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

שלמה פישד, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית
בירושלים

עידו שחר, המחלקה להיסטוריה של המזרח התיכון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב,
באר-שבע

גתית שריקי, בעלת תואר שני במשפטים מאוניברסיטת משיגן