

כתב עת למדע המדינה וליחסים בינלאומיים

# פוליטיקה



אביב 2023 | תשפ"ג | גליון מס' 33

ירושלים שתיים:  
בין מזרח למערב  
בין עבר לעתיד



The Israeli Journal of Political Science and International Relations

© All rights reserved to The Leonard Davis Institute for International Relations. This paper may not be reproduced, duplicated, copied, sold, distributed or be exploited for any purpose, in whole or part, without the express written permission of the Director of the Institute.



The Leonard Davis Institute for International Relations



The Hebrew University of Jerusalem

# פוליטיקה

## עורכים:

דן מיודובניק, האוניברסיטה העברית, ירושלים, ישראל  
גליה פרס בר-נתן, האוניברסיטה העברית, ירושלים, ישראל

**עוזר עריכה:** ניצן פייביש, האוניברסיטה העברית, ירושלים, ישראל

## עורכי הגיליון המיוחד:

דן מיודובניק, האוניברסיטה העברית, ירושלים, ישראל  
גלעד רוזן, האוניברסיטה העברית, ירושלים, ישראל

## חברי/ות מערכת:

פיקי איש שלום, האוניברסיטה העברית, ירושלים, ישראל  
רות בן-ארצי, Providence College, Providence RI, USA  
גיא בן פורת, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע, ישראל  
אמל ג'מאל, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב יפו, ישראל  
אילת הראל-שלו, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע, ישראל  
פרופ' עודד חקלאי, Queen's University, Kingston OT, Canada  
קן ירחי-מילוא, Columbia University, New York NY, USA  
כרמלה לוטמר, אוניברסיטת חיפה, חיפה, ישראל  
אמיר לופוביץ, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב יפו, ישראל  
אהוד ערן, אוניברסיטת חיפה, חיפה, ישראל  
עמי פדהצור, University of Texas at Austin, Austin TX, USA  
אריה קצוביץ, האוניברסיטה העברית, ירושלים, ישראל  
אור רבינוביץ, האוניברסיטה העברית, ירושלים, ישראל  
יעל שומר, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב יפו, ישראל

**עריכה לשונית:** חמוטל לרנר

**עריכה גרפית:** תמר וידר

## מערכת פוליטיקה

מכון דיוויס ליחסים בינלאומיים  
האוניברסיטה העברית  
ירושלים, 91905  
דואל: [politika@mail.huji.ac.il](mailto:politika@mail.huji.ac.il)

גיליונות קודמים ניתן למצוא  
באתר 'פוליטיקה' בכתובת:  
[politika.huji.ac.il](http://politika.huji.ac.il)

האחריות לתוכן המאמרים המתפרסמים בכתב העת היא על המחברים בלבד.

# תוכן העניינים

- 5 **ירושלים שתיים: בין מזרח למערב בין עבר לעתיד - הקדמה**  
דן מיודובניק | המחלקה למדע המדינה והמחלקה ליחסים בינלאומיים,  
האוניברסיטה העברית  
גלעד רוזן | המחלקה לגיאוגרפיה, האוניברסיטה העברית
- 8 **אבנים ודמעות: "דיאלוג בין-דתי" עקיף על ההר הקדוש**  
ערן צדקיהו | האוניברסיטה העברית והפורום לחשיבה אזרית
- 42 **"בדידות מושבנו": כפר התימנים בסילוואן - שכונה נעלמת וזהות לימינלית**  
ניר חסון | המחלקה לגיאוגרפיה ומכון הארי ס. טרומן לחקר השלום,  
האוניברסיטה העברית
- 81 **הגיונות סותרים בירושלים המזרחית: מרחבים ציבוריים ומרחבים משותפים בשכונת א-ת'ורי לזכרה של פרופ' ונסה ווטסון**  
מיכל ברייאר, יערה רוזנר מנור, נגה קידר, אסלאם דעיס, יאסמין אבו ערפה  
וזיאד חדאד | הקליניקה האורבנית, האוניברסיטה העברית
- 107 **מפגש ספונטני בין יחידים מקבוצות אתנו-לאומיות שונות בעיר מקוטבת: ראיות מירושלים**  
ניצן פייביש | המחלקה למדע המדינה ומכון הארי ס. טרומן  
לחקר השלום, האוניברסיטה העברית
- 126 **בין זהויות במזרח ירושלים: תפיסות פלסטיניות לגבי תושבות קבע וקבלת אזרחות ישראלית**  
מירי נגאר-עבוד ואהוד ערן | בית הספר למדעי המדינה, אוניברסיטת חיפה
- 154 **דה-פוליטיזציה ושינוי שורשי: ארגוני חיים משותפים בירושלים בעידן פוסט-אוסלו**  
מריק שטרן | בית הספר לאדריכלות הנגב, המכללה האקדמית ע"ש סמי שמעון
- 185 **בניית שלום בירושלים: התשתיות העירוניות כתשתית לשלום?**  
נעם ברנר | המחלקה למדע המדינה, האוניברסיטה העברית  
נופר אבני | המחלקה לגיאוגרפיה, האוניברסיטה העברית
- 212 **תקצירי מאמרים באנגלית**
- 221 **תקצירי מאמרים בערבית**

# ירושלים שתיים: בין מזרח למערב בין עבר לעתיד

## הקדמה

### דן מיודובניק

המחלקה למדע המדינה והמחלקה ליחסים בינלאומיים, האוניברסיטה העברית

### גלעד רוזן

המחלקה לגיאוגרפיה, האוניברסיטה העברית

אנו שמחים להביא לפניכם את הגיליון המיוחד של כתב העת **פוליטיקה** בנושא ירושלים. המאמרים בגיליון נכתבו בידי חוקרים וחוקרות צעירים שהשתתפו בקבוצת למידה ("חברותא") בנושא חקר ירושלים, שפעלה בשנת הלימודים תש"פ באוניברסיטה העברית בירושלים בהובלתם של ד"ר נעם ברנר והדוקטורנט ניצן פייביש. מחברי המאמרים בגיליון משתייכים לדיסציפלינות שונות – מהיסטוריה ומדע המדינה דרך גיאוגרפיה ותכנון ערים ועד חקר סכסוכים ובניית שלום, וכולם חולקים עניין משותף בחקר ירושלים. המאמרים בגיליון מקיפים שלל סוגיות בחקר תהליכים היסטוריים ועכשוויים המתרחשים בעיר.

מאז החלת הריבונות הישראלית על מזרח ירושלים ב-1967 הפכה העיר לרכיב מרכזי בסכסוך הישראלי-פלסטיני ובדיון על אודות גבולותיה הטריטוריאליים של המדינה, ועל גבולות העיר עצמה בפרט. ירושלים מוכרת בספרות המחקרית כעיר "מקוטבת" או "מחולקת", הסובלת מסכסוך א-סימטרי מתמשך בין שתי הקבוצות האתנו-לאומיות המרכזיות המתגוררות בה: יהודים ישראלים אזרחי מדינת ישראל וערבים פלסטינים בעלי מעמד של תושב. ירושלים היא בירת ישראל והעיר הגדולה במדינה, ושוכנים בה נכסים פיזיים ורוחניים קדושים לשלוש דתות, כמו הכותל המערבי, כנסיית הקבר והר הבית. ביסוס הריבונות הישראלית בעיר מאז 1967 מתבטא בשמירה על השליטה בפיתוח הבנייה ובתשתיות, ובניסיון לנווט את המגמות הדמוגרפיות כדי לשמור על רוב יהודי בעיר. מהלכים אלה מייצרים אי-שוויון בין האוכלוסייה היהודית לאוכלוסייה הערבית של העיר בממדים שונים: חלוקת המשאבים העירוניים, אספקת שירותים עירוניים, המעמד האזרחי והמצב הכלכלי הכללי של שתי האוכלוסיות.

עם זאת, ההבחנה בין מזרח העיר למערבה, ובין אזורים המצויים בגבולות העיר ומחוץ לה, איננה דיכוטומית. אזורים שונים במזרח העיר נתפסים על ידי אזרחיה הישראלים של המדינה כמערב העיר (למעשה כך נתפסות כל השכונות היהודיות

שנמצאות מעבר לקו הירוק אך בתחומי העיר), ואילו אזורים מסוימים במערב העיר מזוהים עם השכונות הפלסטיניות שבמזרחה (כמו שכונות בית צפאפא ואבו תור, שהן למעשה שכונות מחולקות המצויות משני עברי הקו הירוק). כמו כן, יש אזורים במערב העיר המזוהים עד היום על ידי קהילות פלסטיניות כחלק מירושלים הערבית, כמו טלביה, בקעה, קטמון, בית מזמיל ועין כרם. סוגיית המיקום והזהות העירונית נעשתה מורכבת יותר עם הקמת גדר ההפרדה, שמנתקת שכונות מסוימות משאר חלקי העיר. למשל, מחנה הפליטים שועפט ושכונת כפר עקב נמצאים בתוך הגבול המוניציפלי העירוני (שנקבע בחקיקה בכנסת) אך מעברה המזרחי של גדר ההפרדה, ואילו היישוב הר גילה, המצוי מעבר לקו הירוק ומחוץ לגבולות המוניציפליים של העיר, נמצא בצידה המערבי של גדר ההפרדה וכך מחובר דה פקטו לעיר.

ואולם, תהיה זו טעות לצמצם את ניתוח מצבן של שכונות בעיר, מעמדה של ירושלים וחייהם של תושביה ואזרחיה רק לממד האתנו-לאומי והמרחבי. ירושלים מושפעת גם מתהליכי גלובליזציה, הפרטה וניאו-ליברליזציה. היא מוקד להשקעות בינלאומיות ומוקד עירוני חשוב במטרופולין הגלובלי: מטרופולין ירושלים – שדה התעופה בן-גוריון – תל אביב-יפו. ירושלים גם מושפעת ממערך כוחות, תהליכים ושסעים הפועלים בערים "רגילות": כך, למשל, אין להתעלם מהשסעים בין תושביה על רקע מגדר, מצב סוציו-אקונומי, גיל, מידת דתיות, השכלה וזהות. ירושלים היא אפוא מעבדת מחקר מרתקת, וראוי שחקר העיר כמקום המצוי בליבו של סכסוך פוליטי ריבוני וטריטוריאלי ייעשה מנקודות מבט מחקריות מגוונות, כמו גם מדיסציפלינות מדעיות שונות. המאמרים בגיליון זה מבקשים לבחון את המרחב העירוני של ירושלים ככזה.

**המאמר הפותח את הגיליון** הוא פרי עטו של **ערן צדקיהו**. המאמר נוגע באחד מסלעי המחלוקת בסכסוך היהודי-פלסטיני – הר הבית/אלחרם אלשריף. המאמר בוחן את ההתפתחויות ההיסטוריות בהר הבית ובמסגד אלאקצא במהלך שנות התשעים של המאה העשרים לאור הגישה ההתייחסותית (relational history), ובייחוד את יחסי הגומלין בין יהודים-ישראלים למוסלמים-פלסטינים.

**המאמר השני** בגיליון הוא של **ניר חסון**. המאמר מציע ההתבוננות במרחב הירושלמי, או ליתר דיוק – במה שנעלם מהמרחב. המאמר מציג את סיפורה של שכונת "כפר התימנים" בסילוואן, מהקמתה ב-1884 עד נטישתה עם התגברות המתח בין יהודים וערבים בעיר בסוף שנות השלושים של המאה העשרים, ומנתח את הסיבות להיעלמותה מהמרחב ומהזיכרון. זוהי אחת מ"השכונות הנעלמות": שרשרת של שכונות יהודיות קטנות שהוקמו מסביב לעיר העתיקה בסוף המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים, ונמחקו מהנוף העירוני מסיבות שונות.

**המאמר השלישי** בגיליון הוא מאמרן של **מיכל בריאר, יערה רוזנר מנור, נגה קידר, יסמין אבו עריפה, אסלאם דעיס וזיאד חדד**. המאמר בוחן את האופן שבו

המרחבים הפרטיים והציבוריים במזרח ירושלים מתעצבים כתוצר של "הגינות סותרים": הגיון התכנון המודרניסטי של הממסד וההיגיון המרחבי של העיר הערבית-אסלאמית המזרח-תיכונית. באמצעות סדרה של מיפויים מרחביים וראיונות עם תושבי שכונת אבו תור, המחברות מנתחות את הפערים שבין ההיגיון התכנוני, המבוסס על דיכטומיה נוקשה המבדילה בחדות בין "פרטי" ל"ציבורי", ובין ההיגיון הערבי-אסלאמי, המאפשר את קיומם של מיקומי ביניים בתווך שבין הפרטי לציבורי.

**המאמר הרביעי** בגיליון הוא של **ניצן פייביש**. המאמר ממשיך את העיסוק במרחבים הציבוריים בירושלים מזווית אחרת. המאמר מבוסס על נתונים שנאספו באמצעות שאלון מקוון אשר נשלח לכלל הסטודנטים והסטודנטיות בקמפוסים השונים של האוניברסיטה העברית בירושלים, ובוחן כיצד מפגשים ספונטניים בין יהודים לסטודנטים פלסטינים משפיעים על העמדות, הרגשות והתפיסות שלהם כלפי קבוצת האחר.

**המאמר החמישי** בגיליון נכתב על ידי **מירי נגאר-עבוד ואהוד ערן**. המאמר, אשר מבוסס על ראיונות עומק אישיים עם פלסטינים ותושבי מזרח ירושלים, עוסק באופן שבו פלסטינים ותושבי מזרח ירושלים תופסים את מעמד תושבות הקבע בישראל ואת ההתאזרחות בישראל שלהם ושל עמיתיהם, ובוחן בייחוד את האופן בו שההזות הפורמלית – תושבות קבע בישראל ואזרחות ישראלית – משפיעה להבנתם על זהותם הלאומית הפלסטינית. לצד זאת, המאמר חושף את הפרקטיקות שפלסטינים ותושבי מזרח העיר משתמשים בהן כדי ליישב את המתח – אם לשיטתם קיים מתח כזה – בין שתי הזהויות.

**המאמר השישי** בגיליון הוא מאמרו של **מריק שטרן**. המאמר עוסק בבניית שלום בעיר משוסעת ובוחן את אסטרטגיות הפעולה ותיאוריות השינוי המוצעות של ארגוני חברה אזרחית העוסקים בבניית שלום בעידן פוסט-אוסלו.

**המאמר החותם** את הגיליון הוא מאמרו של **נעם ברנר ונופר אבני**, וגם הוא עוסק בדרכים לבניית שלום. המאמר מציג את הפער בין ניהול חיי שגרה בעיר משוסעת לבין התפרצויות אלימות, ושואל כיצד העיר משפיעה על תהליכים של פיוס ומעצבת אותם. על בסיס ניתוח אתנוגרפי של יוזמת בניית שלום שפעלה בירושלים בשנים 2017–2020, המאמר מציג המשגה של תהליך בניית השלום העירוני כשילוב בין תהליכים עירוניים לתהליכי בניית שלום.

אנו מודים לכותבות ולכותבי המאמרים, לשופטות ולשופטים האנונימיים על תרומתם לשיפור איכותו של הגיליון, לוועדה האקדמית של מכון דיוויס ולכל מי שלקח חלק בהפקת הגיליון על תרומתו לתהליך. אנו מאחלים לקוראות ולקוראים קריאה מחכימה, מהנה ומעוררת מחשבה.

פרופ' דן מידובניק ופרופ' גלעד רוזן, עורכי הגיליון המיוחד

# אבנים ודמעות: "דיאלוג בין-דתי" עקיף על ההר הקדוש

ערן צדקיהו

האוניברסיטה העברית והפורום לחשיבה אזורית

## תקציר

במאמר זה נבחנות ההתפתחויות ההיסטוריות בהר הבית ובמסגד אלאקצא במהלך שנות התשעים של המאה העשרים, בדגש על יחסי הגומלין בין יהודים-ישראלים למוסלמים-פלסטינים לאור הגישה ההתייחסותית (relational history). יחסים אלו מתוארים כדיאלוג עקיף בין הצדדים הניצים בהר הקדוש. באמצעות הדגשת יחסי הגומלין נבחנת הטענה שכדי להבין את המתרחש ברחבה הקדושה בירושלים, המכונה הר הבית או מסגד אלאקצא, יש לנתח את רצף האירועים כפי שהוא מובן ומעוצב על ידי שני הצדדים. המאמר עוסק במעגל של פעולה ותגובה סביב ההר הקדוש דרך הסוגיה של עליית יהודים, בעיקר מקרב הציונות הדתית, להר הבית, ומנגד – ההתלכדות האסלאמית-פלסטינית סביב מסגד אלאקצא. המאמר מזהה פער בידע – טעות היסטורית הנובעת מהתמקדות בנרטיב של צד אחד בלבד, ומציע לבחון את רצף האירועים דרך ההתמקדות ביחסי הגומלין בין הצדדים ובהשפעה שיש ליחסים אלו על הפוליטיקה ועל המרחב. המאמר מבוסס על מקורות ראשוניים ומשניים בעברית ובערבית בעיקר, המאירים את האירועים וההתפתחויות הפוליטיות-היסטוריות בני זמננו ברחבה הקדושה – הר הבית ומסגד אלאקצא.



## 1. יותר מטעות מתודית

את ספרו **פונדמנטליזם יהודי והר הבית** פותח החוקר מוטי ענברי בפסיקת ועד רבני יש"ע, ארגון-הגג של רבני ההתנחלויות בגדה המערבית, מ-7.2.1996, ומגדיר אותה כנקודה ארכימדית בפעילות ארגוני המקדש (ענברי, 2008). אולם הפסיקה שאליה מכוון ענברי נפסקה כמעט שנה מאוחר יותר, ב-26.1.1997. וכך, בין היתר, נכתב בפסיקה:

בעניין העלייה להר הבית והתפילה בו [...] רבנים רבים סבורים כי יש עתה בידינו הנתונים הדרושים כדי לעלות ולא להכשל [...] **על כן הננו קוראים לכל רב אשר לדעתו העליה מותרת, לעלות בעצמו וכן להדריך את בני קהילתו כיצד לעלות על פי כל גדרי ההלכה** (ההדגשה במקור; שילה, 1997).

לכאורה מדובר רק בטעות דפוס; אולם טעות זו צוטטה בהרחבה וזכתה לתהודה במחקרים רבים כאבן דרך בתהליך שבירתו של הטאבו היהודי האורתודוקסי בנוגע לכניסת יהודים להר הבית.<sup>1</sup> טעות זו התקבעה בתודעה כאמת היסטורית, והיא מסתירה את המוטיבציה שדחפה את ועד רבני יש"ע לפסוק את ההלכה בנוגע להר הבית – מוטיבציה הנטועה באירועים שהתרחשו בהר הקדוש ובמעשיהם של הפלסטינים-המוסלמים בין 1996 ל-1997. בפסיקה עצמה נדרשים הרבנים לעניין: "הן עקב הכמיהה אל התפילה בהר, והן עקב העובדות הנקבעות בשטח על ידי הערבים" (שילה, 1997). "העובדות הנקבעות בשטח" הנזכרות בפסיקה הן פעולות הווקף והתנועה האסלאמית בשנת 1996 בהר הקדוש.

1 ענברי מפנה ל"החלטת ישיבת רבני יש"ע" מי"ח בשבט התשנ"ו, 7.2.1996 (הערת השוליים השנייה בספר). ההפניה מתייחסת למכתב שפרסם הרב דניאל שילה שנה לאחר מכן, בי"ח בשבט התשנ"ז, 26.1.1997. חוקרים רבים מציינים את שנת 1996 כשנה שבה התיר ועד רבני יש"ע כניסת יהודים להר הבית בעקבות הסכמי אוסלו, ככל הנראה מבלי שראו את הפסיקה המקורית והסתפקו בציטוט של ענברי (חן, 2017; חסון, 2017; אטינגר, 2019; 2012; Taub and Hollander, 2017; Persico, 2017). בראשית 1997 פרסם אמנון רמון נייר עמדה בנושא מבלי שהזכיר פסיקה כלשהי מ-1996 (רמון, 1997). בעבודה מאוחרת יותר הוא מתייחס לפסיקה של הרב שילה מפברואר 1997, ואף ממקם אותה בזמן ובהקשר הנכונים (Ramon, 2002). למען הדיוק, הפסיקה פורסמה במכתב שחיבר הרב שילה ב-26 בינואר, אשר פורסם שנית במהלך סעודת המקדש ב-18 בפברואר (שילה, 1997). כפי שמזכיר רמון, וכפי שטען גם ענברי, פסיקה זו היא אכן אבן דרך בשינוי היחס של היהודים האורתודוקסים להר הבית. שלא כמו חוקרים אחרים, רמון מיקם נכונה פסיקה רבנית זו כתגובה לפעולות הפלסטינים בהר ב-1996, לצד התחזקות הכמיהה התיאולוגית-פוליטית בציונות הדתית להתפלל בו. גם בעבודתו המקיפה של המשפטן שמואל ברקוביץ על המקומות הקדושים מהזווית המשפטית, הפסיקה מתוארכת לראשית שנת 1997 (ברקוביץ, 2000).

מנקודת מבטם של הצדדים הניצים, המאבק בין יהודים למוסלמים על שליטה וריבונות ברחבה הקדושה הוא התגלמות של "מטרתנו הצודקת" (בין שאנחנו מוסלמים או יהודים) ושל "שייכותנו" לארץ הקודש, ומכאן של "בעלותנו" על הארץ. מעבר לפער של 11 חודשים, התיארוך השגוי מצביע על פרשנות מוטעית של חוקרי הר הבית, שלפיה הפסיקה ההלכתית היהודית היא תוצאה של דיון יהודי פנימי בנושא הריבונות בלבד. טאוב והולנדר (Taub and Hollander, 2012), לדוגמה, תהו אם הדיון בשאלת המוטיבציות של הפוסקים בבואם להתיר כניסת יהודים להר הבית הוא דתי בלבד או שמא ההלכה מושפעת משאלות פוליטיות של ריבונות. אולם הם לא התייחסו להשפעה שיכלה להיות לפעולות של הצד הערבי-מוסלמי-פלסטיני על פסיקת ההלכה הציונית-דתית בעניין. גם הרב שילה, אשר ניסח את הפסיקה, ראה בה – באופן אינטואיטיבי ובמבט לאחור – תוצאה של התפתחות הלכתית-יהודית פנימית, תולדה של הכמיהה היהודית להתפלל בהר הבית. רק לאחר שעומת עם תוכן המכתב שהוא בעצמו ניסח 22 שנים קודם לכן, נזכר שאכן פעולות הפלסטינים המוסלמים והפחד מאובדן הריבונות בהר הבית הם אלה שדחפו את ועד רבני יש"ע לפרסם את הפסיקה.<sup>2</sup> לצורך המחשה אציין שלושה אירועים שהתחוללו בטווח הטעות שבין התאריך השגוי לתאריך האמיתי של הפסיקה הרבנית:

1. בסוף מאי 1996 נערכו בישראל בחירות לכנסת שהסתיימו במהפך שלטוני: ממשלת ימין בראשות בנימין נתניהו הוקמה בחודש יוני. תוצאות הבחירות הושפעו, כך נטען לא אחת, מסדרת הפיגועים שהוציאה לפועל תנועת החמאס שלושה חודשים לפני כן (אריאן ושמיר, 1999). גל טרור זה הושפע מטבח מערת המכפלה ומרצף האירועים שהתחוללו בעקבותיו.

2. בספטמבר 1996 פרצו אירועי מנהרת הכותל, שסימנו את סופו של הסטטוס קוו והובילו למותם של יותר ממאה בני אדם. אירועים אלה אומנם הסיטו את תהליך השלום ממסלולו, אולם הובילו לחתימתו של הסכם חברון ב-1997. מאות הנפגעים באירועי מנהרת הכותל סימנו בדמם, כך ניתן לקבוע כיום, את ראשית קריסתו של תהליך אוסלו (במשמעותו כמהלך הדדי המוביל לפיוס). האלימות פרצה במוצאי יום כיפור ונמשכה עד ערב סוכות. זו הייתה פעם נוספת (הפעם הקודמת הייתה באוקטובר 1990, וראו להלן) שבה גל אלימות המחולל שינויים הרי גורל ביחסי ישראל עם הפלסטינים מתרחש במקומות הקדושים ובימי חג ומועד בירושלים.

2 שיחת טלפון עם הרב דניאל שילה, ספטמבר 2019. שילה הוא רב ציוני-דתי, מתלמידיו של הרב קוק, שניהן כדובר ועד רבני יש"ע בתקופה שבה עוסק המאמר.

3. בקיץ 1996 יזם הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית שיפוצים נרחבים במבנה תת-קרקעי סגור שנודע בשם "אורות שלמה", שהפכו את המקום לאחד המסגדים הגדולים ביותר במזרח התיכון, המסגד המרואני. לפי הנרטיב האסלאמי, אולם התפילה אלמרואני נבנה כדי למנוע תוכנית יהודית לבניית בית כנסת באותו החלל עצמו (ח'ליפה, 2001; אלנתשה, 2012).

התיארוך השגוי של פסיקת רבני יש"ע מדגים את הבעייתיות הטמונה בבחינת האירועים בהר הקדוש מפרספקטיבה של אחד הצדדים בלבד. במאמר זה אני מבקש לטעון שההתמקדות בצד אחד בלבד – פונדמנטליזם יהודי בהר הבית או פונדמנטליזם פלסטיני-אסלאמי במסגד אלאקצא – עלולה לדחוק מרכיב מרכזי בגיבוש תפיסת המציאות, והוא נקודות המגע, ההשפעה ההדדית וקשרי הגומלין בין יהודים לערבים במקום הקדוש המשותף, שהם אלו שמניעים את ההתפתחויות הפוליטיות-תרבותיות ובסופו של דבר מחוללים את ההתפתחות ההיסטורית.

פסיקת ועד רבני יש"ע מפרברואר 1997 היא אכן בעלת חשיבות מכרעת, אולם היא איננה הקריאה הראשונה של רבני יש"ע לעלות להר הבית ולהתפלל בו. הדיאלוג העקיף בין "שְׁלוּמֵי אֶמּוֹנֵי הַר הַבַּיִת" לשוחרי מסגד אלאקצא החל כבר באירועי סוכות באוקטובר 1990, המשיך דרך הסכמי אוסלו (1993), הטבח שביצע ברוך גולדשטיין במערת המכפלה והסכם השלום עם ירדן (1994) ואירועי מנהרת הכותל (1996), והגיע לשיאו עם פרוץ אינתיפאדת אלאקצא באוקטובר 2000. המשותף לכל האירועים הללו הוא השפעת ההחלטות והפעולות של כל צד על החלטותיו ופעולותיו של הצד שכנגד. כך נוצר מעין היזון חוזר המוביל להסלמה. הטענה המרכזית של מאמר זה היא שכדי להבין את הנעשה בהר הקדוש, ובהרחבה – את מכלול היחסים בין יהודים לערבים בארץ, יש לאמץ גישה התייחסותית (relational), המדגישה את יחסי הגומלין, נקודות הממשק וההשפעות ההדדיות בין הצדדים הניצים בסכסוך.<sup>3</sup>

---

3 בין החוקרים הבולטים שהגדישו את הגישה ההשוואתית-התייחסותית בהקשר הישראלי-פלסטיני ניתן לציין את דבורה ברנשטיין (Bernstein, 2000) וזכרי לוקמן (Lockman, 1996), שהתמקדו במעמד הפועלים היהודים והפלסטינים במחצית הראשונה של המאה העשרים. אחריהם הגיעו מחקרים נוספים אשר נקטו את הגישה התייחסותית, בעקיפין או במישרין, בחקר המרחב הישראלי-פלסטיני משלהי התקופה העות'מאנית ועד ימינו: Stein and Swedenburg, 2004; LeVine, 2005; Campos, 2011; Jacobson, 2011; Barakat, 2019; Wallach, 2020. סקירת הספרות המחקרית ההשוואתית-התייחסותית בהקשר היהודי-ערבי המופיעה בעבודת הדוקטור שלו (Ben-Zeev, 2020: 15–18). להרחבה בנוגע להשוואה בין לאומיות דתית יהודית בישראל לבין לאומיות דתית מוסלמית-פלסטינית ראו Tzidkiyahu, 2021: 18–28.

## 2. מבנה המאמר

בחלק הבא של המאמר אציג את המסד התיאורטי, המעניק משמעות רחבה יותר לרצף האירועים הנידון ומעגן את העיסוק בנושא המאמר בתוך הספרות המחקרית הרלוונטית. בחלק השלישי והעיקרי של המאמר נפרש דיון היסטורי ורעיוני המתמקד במהלך של שינוי והתפתחות ביחס אל ההר במהלך שנות התשעים, בקרב יהודים-ישראלים ומוסלמים-פלסטינים כאחד, בתגובה לתהליך השלום: החל באירועי אוקטובר 1990, דרך השינויים ביחס של יהודים דתיים-לאומיים ומוסלמים-פלסטינים אל ההר בעקבות הסכמי אוסלו והשלום בין ישראל וירדן ואירועי מנהרת הכותל ב-1996, וכלה בסוף העשור ובראשית האלף הבא, עם פרוץ אינתיפאדת אלאקצא. חלק זה מבוסס על מקורות ראשוניים ומשניים בעברית ובערבית: דוחות חקירה והצהרות רשמיות ובלתי פורמליות, פמפלטים אידיאולוגיים, מסמכים ארכיוניים, טקסטים פוליטיים וספרות משנית. בחלק האחרון מובאת המסקנה שאי-אפשר להבין לעומק את המתרחש בהר הבית ואת התמורות ביחסם של יהודים-ישראלים להר מבלי להביא בחשבון את המתרחש במסגד אלאקצא ואת התמורות ביחסם של מוסלמים-פלסטינים להר, כמו גם את הפעולות המוסדיות בנוגע להר. יחסי הגומלין והדיאלוג העקיף בין הצדדים הניצים הם המחוללים את ההיסטוריה של המקום הקדוש, המשקפת את הנעשה במרחב הישראלי-פלסטיני בכללותו וממשיכה להשפיע עליו.

המאמר מונח בבסיסו על ציר היסטורי-כרונולוגי. לתוכו נשזר הציר התמטי, המבוסס על יחסי הגומלין בין ישראלים-יהודים לפלסטינים-מוסלמים סביב ההר. בניגוד לציר הזמן, הציר התמטי אינו ליניארי ואפשר לנוע עליו קדימה ואחורה בזמן תוך בחינה של "הדיאלוג העקיף" בין הצדדים הניצים. כך אפשר, למשל, לנתח את אינתיפאדת הסכינים של 2015 בתוך הקשר היסטורי רחב של סכינאות פלסטינית בהקשר של מסגד אלאקצא. דוגמה נוספת לכך היא בחינת דרישתם ההולכת וגוברת של גורמים בציונות הדתית להתפלל בהר הבית בהקשר היסטורי, המעוגנת בניסיונותיו המוקדמים של הרב שלמה גורן לבסס תפילה בהר מייד אחרי 1967, ובדיאלוג העקיף בין היהודים למוסלמים בנושא ההר הקדוש, אשר נמשך למעשה עד ימינו. אולם המאמר מסתיים עוד קודם לכן, עם פרוץ אינתיפאדת אלאקצא, המפרידה בין סוף שנות התשעים למאה הנוכחית.

### ▲ ב. מסד תיאורטי

האנתרופולוג רוברט מ' היידן פיתח את מודל הסובלנות האנטגוניסטית, העוסק במה שהוא מכנה "שיתוף תחרותי" של מקומות קדושים. מודל זה מתאים לקהילות המגדירות את עצמן ואת האחר בעיקר במונחים דתיים. הן חיות במעורב עם קהילות

אחרות אך נמנעות לרוב מקשרי נישואין עימן. היידן בחן את תפקידם של מקומות קדושים בסכסוכים דתיים-לאומיים ואתניים בהודו ובבלקן בשנות התשעים, והבחין שלאחרים אלו יש היסטוריה ארוכה של קיום משותף בשלום לצד פרצי אלימות וסכסוך עונתיים. כמו כן, הוא הבחין כי ניכוס השליטה במקומות הקדושים או הרס שלהם היה אמצעי להפגנת עליונות ושליטה של אחת משתי הקהילות הדתיות, וכך גם שינוי היבטים ויזואליים ופיזיים באתרים הדתיים (Hayden et al., 2016). ואולם נראה כי מודל זה, אשר נבחן על מקרים שונים בבלקן, במזרח התיכון, בצפון אפריקה, בדרום אסיה ובקפריסין, דורש התאמות למקרה הישראלי-פלסטיני בכלל ולירושלים בפרט, שבה דפוסי הכוח והשליטה בהר הקדוש מורכבים יותר.

נמרוד לוז מציע תשתית תיאורטית המתאימה לייחודיות של ירושלים בכלל הנוגע ל"גיאוגרפיות של מפגשים דתיים", בהדגישו את המפגש ואת המאבק המתקיימים במרחב הקדוש בירושלים כזירה המניעה ובעצם מחוללת את ההיסטוריה הייחודית של העיר (Luz, 2021). מכאן הוא מסיק כי מחלוקת ותחרות על המרחב אינן טעות או תקלה היסטורית אלא חלק אינהרנטי מההוויה הגשמית של מקומות קדושים הם פריזמה שדרכה אפשר לבחון את המאפיינים הסוציו-פוליטיים של הרעיון של "מקום". גישה זו, הבוחנת את הסכסוך הדתי-לאומי דרך הפריזמה של המרחב הקדוש בירושלים והתפתחות הנוף העירוני הסימבולי-איקוני של קבוצות דתיות שונות החולקות את העיר, נראית מתאימה במיוחד לענייננו, ותורמת להבנה אשר חורגת מגבולות העיר עצמה, אל המרחב הישראלי-פלסטיני כולו (Luz, 2021).

הסברים אלו מעגנים את הדינמיקה היהודית-מוסלמית סביב ההר הקדוש בהקשר התיאורטי העוסק בתפקיד של מקומות קדושים בסכסוכים אתניים ודתיים-לאומיים סביב העולם. למשל, התיאוריה של היידן מסבירה כיצד במהלך של שני עשורים מכוננים, שנות העשרים ושנות התשעים של המאה העשרים, שביניהם פער של שבעים שנה, התחוללו פרצי אלימות בין יהודים לערבים סביב המקומות הקדושים בירושלים. בשילוב עם התיאוריה של לוז, אשר מותאמת ספציפית לירושלים, ניתן להסביר מדוע הגיאוגרפיה הקדושה של ירושלים משמרת במה מרחבית שבה המתחים הפוליטיים מיתרגמים לאלימות בעקבות השינויים ההיסטוריים. מסד תיאורטי זה מסייע בידינו לעגן את ההתרחשות הנסקרת במאמר זה בתוך הספרות המחקרית וכחלק מתופעה רחבה יותר בהוויה הפוליטית-דתית האנושית, בהקשר מובחן של זמן ומרחב.

## ג. דיאלוג יהודי-מוסלמי עקיף

### 1. שנות התשעים, ראשית ה"דיאלוג"

עד ראשית שנות התשעים, הערבים המוסלמים-פלסטינים והיהודים בישראל התמודדו בדרכים שונות עם הכיבוש הישראלי של השטחים ב-1967, ועם השליטה של ישראל מאז בשטחים בכלל ובהר הבית בפרט. אירועים רבים אשר הושפעו מהנסיבות ההיסטוריות התרחשו באתרים הקדושים בשנים הללו, אך להוציא מקרים בודדים ויוצאי דופן לא התנהל דיאלוג או מגע ישיר בין הצדדים, והשיח על אתרים אלה התנהל בעיקר בתוך כל חברה פנימה. בסוכות 1989 ערכו "נאמני הר הבית" בראשותו של פעיל הימין ואיש הר הבית גרשון סלומון טקס סמלי להנחת אבן פינה לבית המקדש השלישי. הם הגיעו עם אבן גדולה עד לרחבת הכותל המערבי, קרוב מאוד להר הבית. אירוע זה הוביל להתנגשויות בין מפגינים פלסטינים לבין המשטרה במזרח ירושלים (שרגאי, 1995). שנה לאחר מכן, בבוקר 8 באוקטובר 1990, תכננה קבוצת "נאמני הר הבית" לחזור על טקס זה. פלסטינים רבים הגיעו להר הבית כדי למחות ולהגן על מסגד אלאקצא מפני מה שנתפס בעיניהם כהתגרות ואיום חמור.

משטרת ישראל, בגיבוי צו בית משפט, מנעה מנאמני הר הבית לעלות להר באותו הבוקר ושלחה אותם לערוך את הטקס סמוך לנקבת השילוח שבשכונה הפלסטינית הסמוכה סילואן. ואולם, אלפי מוסלמים זועמים כבר נאספו בהר הקדוש. במהלך עימותים שפרצו במתחם ההר פתחו שוטרים באש חיה, הרגו 17 מוסלמים ופצעו כ-53 (קמא, 1991).<sup>4</sup> היה זה האירוע אשר גבה את מספר הקורבנות הגבוה ביותר במהלך האינתיפאדה הראשונה. אירוע טרגי זה מכונה בעברית "מהומות הר הבית אוקטובר/סוכות 1990", ובערבית "מג'זרת אלאקצא" (טבח אלאקצא). בזיכרון הקולקטיבי הפלסטיני ההרוגים מכונים "שוהדא" אלאקצא" (חללי אלאקצא). היה זה המפגש הראשון שהוביל לאלימות עממית רחבת היקף בין יהודים ציונים למוסלמים פלסטינים סביב המקומות הקדושים מאז שנות העשרים של המאה הקודמת.

היה זה גם המפגש החשוב הראשון בן זמננו בין שוחרי הר הבית והמקדש לשומרי מסגד אלאקצא. לתוצאותיו הטרגיות של האירוע היו השלכות פוליטיות ודיפלומטיות מרחיקות לכת עבור ישראל. הייתה זו יריית הפתיחה לעשור של הסלמה ואירועי אלימות בהר הקדוש ובסביבותיו, לעיתים גם עקב מוביליזציה אינסטרומנטלית, ואולי

---

4 על פי דוח של המועצה המוסלמית העליונה מ-28.10.1990 נהרגו באירועים 18 מוסלמים ומאות נפצעו (Abdul Hadi, 2007). בגרסאות אחרות נמנו 21 הרוגים פלסטינים. דוח מפורט בעניין חקירת נסיבות המוות של ההרוגים, שחיבר שופט בית משפט השלום בירושלים עזרא קמא, מסתמן כמקור המהימן ביותר למניין ההרוגים באירוע, שכן הוא מבסס את מסקנותיו על חקירה משפטית וממצאים פורנזיים (קמא, 1991). כ-20 שוטרים ישראלים נפצעו באירוע.

אף צינית, של האתרים והרגשות הדתיים-לאומיים למטרות פוליטיות. האירוע הדגיש את חשיבות הדת והאתרים הקדושים וסימל את ראשיתו של דיאלוג (גם אם עקיף) מתמשך בשלושים השנים הבאות בין לאומנים דתיים יהודים ומוסלמים.

היערכות משטרית מוגבלת ברמה המודיעינית והאופרטיבית היא שהובילה, ככל הנראה, לכישלון משטרת ישראל בניהול האירוע ובהפגת המתחים סביבו, וחשפה את חוסר ההבנה הישראלי בנוגע לעומק החרדה הפלסטינית לשלמותו של מסגד אלאקצא ואת הפוטנציאל הנפיץ שלה. כמו כן, לא הובאו בחשבון הנסיבות המקומיות, האזוריות והבינלאומיות (להלן), אשר הפכו את אירועי 1990 לנפיצים יותר מאירועי השנה הקודמת. לחוסר ההבנה הזו היו השלכות מבצעיות ישירות: בשעה שנערכה תפילה יהודית המונית בכותל המערבי דחקו מפגינים מוסלמים את השוטרים מההר והמטירו אבנים על הכותל המערבי. עשרות יהודים נפצעו כאשר רבים נמלטו כדי לתפוס מחסה מהאבנים הניתכות ממעל (ועדת הבירור לבדיקת האירועים בהר-הבית, 1990; קמא, 1991). ניסיון המשטרה להשתלט מחדש על מתחם ההר, בין השאר בשל מידע שגוי על שני שוטרים נעדרים בשטח ההר, לווה בפתיחת אש ובנפגעים רבים.

מן העבר השני, נראה שגם הפלסטינים לא הבינו את גודל האירוע. דוח בדיקה של המועצה האסלאמית העליונה<sup>5</sup> שנכתב בעקבות האירוע מייחס לנאמני הר הבית השפעה גדולה בהרבה מזו שהייתה לה בפועל. הדבר חושף את החרדה הקמאית הפלסטינית לשלמות המסגדים ואת חוסר אמונם המוחלט כלפי ההנהגה והרשויות הישראליות וכוונותיהן. הפלסטינים דחו מכול וכול את מסקנות ועדות החקירה הישראליות. בדוח גם נטען שהרג המוסלמים בהר היה למעשה טבח שתוכנן על ידי הדרגים הפוליטיים בישראל, ושבוצע על ידי המשטרה כחלק ממזימה שמטרתה הקמת בית המקדש השלישי (Abdul Hadi, 2007), אולם טיעונים אלו לא גובו בהוכחות. באירוע זה הולך ומתגבש מחדש הדפוס הישן שנוצר בשנות העשרים של המאה הקודמת, שבמסגרתו הקהילה הפלסטינית מתמקדת במסגד אלאקצא ובהר הבית כאבן הנגף המרכזית בסכסוך עם היהודים והציונות.

אירועי 1990 בהר הבית אפופים במשמעויות דתיות: מוסלמים מגוננים על האתר הקדוש ביותר עבורם בארץ, וממנו הם משליכים אבנים על ראשי היהודים המתפללים

5 הרשות האסלאמית העליונה הוקמה ביולי 1967 בירושלים כגוף האמון על "ניהול העניינים האסלאמיים בגדה המערבית, כולל ירושלים, עד שיסתיים הכיבוש" (גרף 2013, 49). הגוף התבסס על המועצה המוסלמית העליונה שפעלה בתקופת המנדט הבריטי בראשותו של חאג' אמין אלחוסני, אשר זכתה לאוטונומיה מלאה מצד השלטון הבריטי. הרשות נבדלת מהמועצה בשמה הערבי: אלהיא'ה אלאסלאמיה (הרשות האסלאמית) להבדיל מאלמג'לס אלאסלאמי (המועצה האסלאמית) שפעלה בתקופת המנדט. בראש הרשות האסלאמית, אשר למעשה מוכרת בעברית בשם הישן – המועצה המוסלמית העליונה, עמד ביולי 1967 השיח' עבד אלחמיד אלסאא'ח, אשר זכה לתואר "קאדי אלקדאת" של הגדה המערבית על פי החוק הירדני. למידע נוסף על גוף זה ראו גרף 2013, ובייחוד בעמ' 46–49.

בכותל, האתר הקדוש ביותר עבורם בארץ, בחג הסוכות, במהלכו של טקס דתי המוני, במטרה לסכל את מה שנתפס בעיניהם כאיום של ממש על אתריהם הקדושים על ידי מי שטוענים לבעלות עליהם. זהו למעשה "דיאלוג" בין-דתי, גם אם לא במשמעות הפייסנית והמקובלת של המונח. אין זה דיאלוג בין יחידי סגולה, בעלי חזון ספורים שהקדישו עצמם לנושא המפגש הבין-דתי, מומחים מקצועיים ושוחרי שלום דתיים, אלא מסר שהועבר מלב האסלאם הפלסטיני אל לב ליבה של היהדות הישראלית, מסר ממשי כמו האבנים שהושלכו מרחבת ההר אל רחבת הכותל המערבי.

כאמור, אירועי 1990 התרחשו על רקע נסיבות מקומיות, אזוריות ובינלאומיות ייחודיות: ברמה המקומית, האינתיפאדה הראשונה שפרצה בשלהי 1987 לא התמקדה עד אז ברחבת ההר. במהלך 1990, על רקע האינתיפאדה המתמשכת, הכינו גורמי הביטחון והמודיעין הישראליים מסמך שהתמקד בפוטנציאל של הרחבה הקדושה בירושלים להוות מוקד של אי-יציבות (ועדת הברור לבדיקת האירועים בהר-הבית, 1990). בדוח נכתב כי "מאז 1967 הפך הר הבית למרכז שטומן בחובו פוטנציאל אדיר של רגישות, רגשות ואלימות מצד הערבים והיהודים כאחד, אשר לא באו לידי מיצוי במהלך ההתקוממות עד כה" (שם, 30). עם זאת, הדוח, שסקר את השתלשלות האירועים בהר, הצביע על גידול עקבי באלימות סביבו החל מ-1988. גידול זה יוחס לפתח ולחמאס גם יחד, והאלימות הפלסטינית סביב ההר נשאה אופי לאומי ודתי כאחד.

מבחינה אזורית, ב-2 באוגוסט 1990 פלש צבא עיראק בהנהגת סדאם חוסיין לכוויית. הדבר השפיע על הסכסוך הישראלי-פלסטיני בכמה רבדים. תמיכתו של סדאם חוסיין במאבק הפלסטיני הביאה לתמיכה של ערפאת ואש"ף בפלישה העיראקית לכוויית, בעוד חמאס גינה את הפלישה. כפי שהסביר האנליסט הפלסטיני טארק בקוני, התפתחות זו שינתה את יחסי הכוחות בתוך השטחים באופן שהחליש את אש"ף וחיזק את חמאס: "מדינות המפרץ שינו את הקצאת משאביהן והפנו אותם אל התנועה החדשה והמבטיחה, והשליכו למעשה את אש"ף אל תוך משבר כלכלי" (Baconi, 2018: 27). בסוף ספטמבר, בזמן שהפופולריות של חמאס גאתה, הגיעו פת"ח וחמאס להסכמה על שיתוף פעולה. "טקס הנחת אבן הפינה" של נאמני הר הבית וגרשון סלומון היה הזדמנות מצוינת עבור שתי התנועות ליישם לראשונה את שיתוף הפעולה ביניהן סביב אלאקצא כסמל של אחדות פלסטינית (שרגאי, 1995). הנה כי כן, בעקבות האירוע התחזקה תנועת החמאס, ראשית מעצם הדגש הדתי של האירועים, ושנית משום שחמאס נהנתה כעת מכספים שבעבר עברו בלעדית לאש"ף; מתוך חולשתה נאלצה פת"ח להכיר בחמאס ולשתף פעולה עימה.

מבחינה בינלאומית, אוקטובר 1990 היה רגע של שינוי בסדר העולמי – באותם ימים נחתם ההסכם לאיחודה מחדש של גרמניה על רקע התמוטטות הגוש הסובייטי.



אירועים אלו משכו את עיקר תשומת הלב העולמית, והעניין הבינלאומי באינתיפאדה הפלסטינית דעך, לאחר תקופה ממושכת שבה זכתה לתשומת לב רבה. האמריקאים, שחשו את סוף עידן המלחמה הקרה, ראו במשבר המפרץ הזדמנות להפגין את כוחם ולעצב את הסדר העולמי החדש והחד-קוטבי תחת הגמוניה אמריקאית. הריגתם של מוסלמים במסגד אלאקצא על ידי ישראל, בעלת בריתה הקרובה ביותר של ארצות הברית באזור, בזמן שהאמריקאים שקדו על יצירת קואליציה בינלאומית לשחרור כוויית, הביאה למתיחות בין האמריקאים למדינות ערב שסיכנה את הקואליציה. ניהול מרחב ההר הקדוש בירושלים נעשה אינטרס אמריקאי והתנהלות בלתי אחראית של ישראל הייתה עשויה להפוך לנטל.

לכן, אירועי 8 באוקטובר 1990 סימנו את ראשיתו של עידן חדש. הם היו שונים לא רק בשל החרפת התגובה הפלסטינית לטקס של נאמני הר הבית מן השנה הקודמת, או בשל האלימות שהייתה גלומה בהם. זה היה רצף האירועים הראשון שהתאפיין בהדדיות, ושבנו גורמים דתיים-לאומיים מצד אחד התרכזו בפעילותם ובהצהרותיהם של גורמים דתיים-לאומיים מהצד השני – ולהפך. מוסלמים פלסטינים הגיבו מייד למה שהם תפסו כפרובוקציה של נאמני הר הבית. כמו כן, בשל השלכותיו האזוריות והבינלאומיות סלל האירוע את הדרך לתהליך השלום הישראלי-פלסטיני. אירועים אלו חוללו, או לפחות זירזו, עוד שתי התפתחויות חשובות: האחת היא ראשיתו של החיבור המוסדי של התנועה האסלאמית בישראל למסגד אלאקצא; השנייה היא ראשית תופעת הסכינאות. סכינאות ומפגעים בודדים התקיימו תמיד, אולם היה זה גל הסכינאות הנרחב הראשון, והוא אפיין במידה רבה את חלקה המאוחר יותר של האינתיפאדה הראשונה (Savitch, 2005; Kliot and Charney, 2006; Hazam and Felsenstein, 2007).

אחד ההרוגים הפלסטינים בהר היה עדנאן ח'לף, בן 28 במותו (קמא, 1991). ח'לף, תושב טמרה, היה הפלסטיני הראשון מאזרחי ישראל שנהרג באינתיפאדה הראשונה. השיח' רא'ד צלאח, מי שייסד ב-1996 את הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, תיאר לימים את מותו של ח'לף כנקודת ציון: "ראשיתה של מעורבותנו באינתיפאדה הראשונה, דרך אירועי מסגד אלאקצא" (אבו הלאל, 2018: 58). אם כך, האירוע והשלכותיו היו ממבשרי מעורבותה של התנועה האסלאמית בישראל במסגד אלאקצא ובמזרח ירושלים, אשר עד אז הייתה שולית. אכן, בשנות התשעים החלה התנועה האסלאמית למלא תפקיד הולך וגדל בשימור ופיתוח זהותו האסלאמית-פלסטינית של האתר, ומילאה את החלל שיצרו הגבלות התנועה הישראליות ומניעת הכניסה של פלסטינים מהגדה המערבית לישראל בכלל, ולירושלים ולמסגד אלאקצא בפרט.

## 2. מאבנים לסכינים

במוצאי שבת, ערב הושענא רבא תשע"ו, 3 באוקטובר 2015, המתין מוהנד חלבי, סטודנט למשפטים באוניברסיטת אלקודס ופעיל ג'יהאד אסלאמי בן 19 מאלבירה הסמוכה לרמאללה, ברחוב הגיא שבלב הרובע המוסלמי בעיר העתיקה בירושלים. ברגע המתאים הוא התנפל על אהרון בנט, חסיד ברסלב בן 22 וחייל בשירות סדיר, אשר עשה את דרכו לכותל המערבי עם אשתו אדל ושני ילדיהם הקטנים, ורצח אותו בדקירות סכין. לשמע צעקותיה של אדל חש לעזרתם הרב נחמיה לביא שהתגורר בבית ויטנברג, מתחם של עמותת המתנחלים עטרת כהנים בסמוך למקום הרצח, כשהוא חמוש באקדחו האישי. אולם חלבי גבר עליו, הרגו בסכין ולקח ממנו את נשקו. בשלב זה נורה חלבי למוות על ידי חוליה של משמר הגבול. זמן קצר לפני כן פרסם חלבי בפרופיל הפייסבוק שלו את הפוסט הבא:

מה שקורה באלאקצא הוא מה שקורה למקומות הקדושים שלנו ולדרך של הנביא שלנו, ומה שקורה לנשות אלאקצא הוא מה שקורה לאימהותינו ולאחיותינו. אני לא חושב שהעם ישלים עם ההשפלה. העם יצא לאינתיפאדה.<sup>6</sup>

בעקבות האירוע פרץ גל של אלימות אשר קיבל בישראל את הכינוי "אינתיפאדת הסכינים" או "טרור הבודדים", אשר נמשך קרוב לשנה וכלל מאות אירועים אשר גבו את חייהם של עשרות ישראלים ומאות פלסטינים (Shlay and Rosen, 2015; Rokem, Weiss and Miodownik, 2018).

חלבי לא היה הצעיר הפלסטיני הראשון שיצא לדקור יהודים בסכין כנקמה על הפגיעה במוסלמים ובמסגד אלאקצא – הסכינאות מלווה את הסכסוך הישראלי-פלסטיני מראשיתו. האנתרופולוג ג'יימס סקוט (Scott, 1985) מתאר בספרו כיצד סדרת פעולות אלימות של התרסה ועוינות תוך שימוש בנשק קר, גם אם אינן מאורגנות וחסרות מטרה ברורה, עשויות ברגע אחד להתלכד לכדי תנועת התנגדות הסוחפת המונים. בספרו אורשלים עמד ניר חסון (2017) על הדמיון בין הרצח של בנט ולביא לאירוע דומה שהתרחש באותו המקום 95 שנים לפני כן – רציחתם בסכין של שני יהודים במאורעות תר"פ (אפריל 1920), אירוע שניתן להגדירו כגל האלימות הראשון בסכסוך היהודי-ערבי בארץ. שני האירועים התרחשו לא רחוק מהכניסה להר הקדוש. חלבי אף לא היה הראשון שהצית גל סכינאות או "אינתיפאדת סכינים": כרבע מאה לפניו, באוקטובר 1990, פלסטיני צעיר בשם עאמר אבו סרחאן דקר שלושה יהודים

6 תרגום לעברית של הפוסט שפרסם חלבי פורסם בעיתונות הישראלית ראו למשל בכתבתו של א' לוי (2015).

למוות בירושלים כנקמה על הרג הפלסטינים בהר הקדוש מוקדם יותר באותו החודש. מעשיו זיכו את אבו סרחאן בכינוי "מפג'ר ת'ורת א-סכאכין", כלומר "מבשר התקוממות הסכינים".<sup>7</sup>

בתקופה שקדמה לאירועי אוקטובר 1990 התחזק עאמר אבו סרחאן, טייח בן 18 מהעיירה הבדואית אלעובידייה ממזרח לבית לחם, בדת האסלאם, ושהה רבות במסגד אלאקצא. ב-8 באוקטובר ניסה עאמר להגיע להר אך בדרכו נתקל במחסום צבאי והושב לאחור. אחרי האירועים הקשים בהר הטילה ישראל סגר על השטחים לשבועיים ימים מחשש לפיגועי נקמה. הרג המפגינים בהר הקדוש השפיע עליו עמוקות, ובימים שחלפו ללא עבודה עקב הסגר שהוטל, התבודד עאמר ומיעט בדיבור. הוא גמל בליבו לנקום על האירועים.<sup>8</sup> זמן קצר לאחר הסרת הסגר רצח אבו סרחאן בסכין שלושה אנשים ופצע ילד. אחרון הנרצחים היה השוטר צ'רלי שלוש בן ה-26, אשר שמע מביתו שברחוב שמשון את הצעקות. העיתונאי נדב שרגאי מתאר כיצד שלוש, לוחם מיומן מיחידת משטרה מיוחדת, צעק שוב ושוב "עצור. איני רוצה להרוג אותך", אולם אבו סרחאן, שהיה צעיר וחסון, ואף שנפגע מהירי לרגליו, הצליח לדקור ולרצוח את שלוש. שלוש קרס על המדרכה ללא רוח חיים. אבו סרחאן נעצר, נשפט ונידון לשלושה מאסרי עולם.<sup>9</sup> היה זה הראשון בסדרה של אירועי דקירה שביטאו הסלמה משמעותית של האינתיפאדה הראשונה, מעין "מיני אינתיפאדה, שהיוותה בשנות האלפיים מודל עבור השהידים של אל-אקצא" (שרגאי, 2020: 30-31).

מה שקורה בהר לא בהכרח נשאר בהר. אירועי 8 באוקטובר 1990, קשים וטראגיים ככל שיהיו, היו נקודתיים ומוגבלים בהיקפם, אולם מה שהתרחש באותו היום בהר הקדוש ובמועד הקדוש זירז תהליכים אזוריים והדגיש את השינוי במאזן האינטרסים והכוחות בעולם המשתנה. האירוע בישר על תקופה חדשה, שבה היחס אל ההר יעבור שינוי דרמטי בלאומיות הדתית היהודית-ישראלית והמוסלמית-פלסטינית כאחד. על גבי שינוי זה ינועו תנועות המקדש והר הבית מחד גיסא, ושומרי מסגד אלאקצא מאידך

---

7 כך, למשל, מכונה סרחאן בכתבת פרופיל שפורסמה באתר החדשות של חמאס מיום 15.10.2011, לרגל שחרורו של המכלא במסגרת עסקת שליט (אלמרכז אלפלסטיני ללאעלאם, 2011).

8 קורותיו של אבו סרחאן והתהליך הנפשי שעבר לפני הרצח המשולש שביצע מתוארים בחוברת שפורסמה לכבודו זמן קצר לאחר האירוע הוצאת ספרים פלסטינית-ירדנית. החוברת, המהללת את גבורתו, פורסמה כחלק מסדרת ספרים על גיבורים פלסטינים המיועדים לבני ובנות נוער פלסטינים, וכותרתה "סוד הסכין של עאמר" (אלהדהד, 1990). את הספר מלווים תצלומים ואיורים הממחישים את התהליך הנפשי שעבר אבו סרחאן, מהתקרבותו לדת סביב שהותו במסגד אלאקצא, דרך השפעת האירועים הקשים של ה-8 באוקטובר וכלה בסדרת אירועים המתארים את מעשיו הרצח שביצע.

9 לאחר דקירתו למוות של שלוש שונו הוראות הפתיחה באש, ונסיבות מותו הוזכרו באינתיפאדה הסכינים של 2015-2016 כהצדקה לאופן שבו ירו שוטרים למוות בצעירות ובצעירים פלסטינים בבואם לדקור יהודים: "הסיפור של שלוש מוזכר שוב על ידי קצינים הקוראים לחיסול מידי של המחבלים: 'לא להסתפק בפציעה. לנטרל באופן מוחלט'" (ש' לוי, 2015)

גיסא, מהשוליים אל מרכז השיח הפוליטי וההגמוני בשתי החברות. חוסר ההבנה של שני הצדדים לגבי מקומו של ההר בעיצוב התודעה והזהות הלאומית עבור כל אחת מהחברות היה אחד הגורמים הישירים לכישלון שיחות השלום בקמפ דייוויד ביולי 2000, כעשור לאחר אירועי אוקטובר 1990.<sup>10</sup>

בשלהי 1996, שלוש שנים לאחר חתימת הסכם אוסלו, התמוטט המודוס ויונדי שהורכב מסדרה של הבנות שקטות בין הרשויות הישראליות לווקף המוסלמי בהר הבית, אשר התקיימו מאז 1967 (Reiter, 2017). בדיעבד, שחיקת הסטטוס קוו שיקפה את תחילת הקץ של הסכמי אוסלו וסללה את הדרך לאינתיפאדת אלאקצא ולעלייה של הלאומנות הדתית להגמוניה פוליטית בשתי החברות. כעבור ארבע שנים נוספות בלבד, בשלהי ספטמבר 2000, פרצה בהר הקדוש האינתיפאדה השנייה, "אינתיפאדת אלאקצא". האות הראשון לשינוי הזה הייתה הפסיקה של האורתודוקסיה הדתית-לאומית היהודית שהתירה כניסה של יהודים להר הבית ותפילה בו. רוח זו החלה לנשוב ב-1994, והגיעה לשיאה בפסיקה המפורשת ב-1997 של ועד רבני יש"ע, שהתירה ואף קראה ליהודים לעלות להר הבית בניגוד לאיסור המפורש של הרבנות הראשית (שילה, 1997).

### 3. "מי יעלה בהר יהוה?" (תהלים כד, ג)

הקריאה הרשמית הראשונה של רבני יש"ע לציבור הדתי-לאומי לעלות להר הבית ולהתפלל בו התפרסמה בחודש אלול התשנ"ד, ספטמבר 1994, בגיליון 21 של כתב העת של ועד רבני יש"ע.<sup>11</sup> מסיבה כלשהי חמקה קריאה זו מתשומת ליבם של מרבית החוקרים, ובכל זאת היא אותתה על התהליך שהוביל לפסק ההלכה העצמאי של רבני יש"ע מ-1997: זוהי הכרזת עצמאות של האורתודוקסיה הדתית-לאומית מהגישה הממלכתית ששלטה בכיפה עד אז. קריאה זו באה כשנה לאחר חתימת הסכם העקרונות באוסלו ושנה לפני חתימת הסכמי הביניים בדבר הגדה המערבית ורצועת עזה (הידועים גם כ"אוסלו ב" או "הסכם טאבה" מספטמבר 1995).

כפי שצוין נח זבולוני (1994), קריאת הרבנים להתפלל בהר הבית הושמעה לפני ראש השנה לאור סגירת מערת המכפלה בחברון בעקבות הטבח במערת המכפלה בפברואר של אותה שנה. האיסור על כניסת יהודים לאתר קדוש בחברון בעקבות הטבח

---

10 ביום שני 24.7.2000, במהלך דיוני הוועידה, כתב ביומנו דן מרידור, אשר נכח בקמפ דייוויד, כי "המכשול העיקרי בדרך להסכם היה, כידוע, עניין הר הבית והעיר העתיקה". ליומן המלא ראו <https://www.makorrishon.co.il/nrg/images/news1/CAMPDAVID.pdf>.

11 גיליון ועד רבני יש"ע היה ביטאון רשמי של כמה רבנים בולטים מההתנחלויות, אשר פורסם באופן לא סדיר מדי מספר חודשים ועל פי הצורך. בסך הכל פורסמו כ-35 גיליונות בשנים 1992-2002. בוועד היו חברים בין השאר הרב זלמן ברוך מלמד, הרב אליקים לבנון, הרב אליעזר מלמד, הרב יאיר שחור, הרב דוד דוקביץ, הרב חיים ירוחם סמוטריץ', הרב דניאל שילה ואחרים.

הוביל להתלכדות יהודית סביב האתר הקדוש בירושלים וחשף רשת של קשרים בלתי נראים בין שתי הערים. המקום הקדוש והמועד הקדוש – ראש השנה והר הבית – הם הזמן והמקום שבהם צפים ועולים הזרמים הסוציולוגיים העמוקים של זהויות פוליטיות ודתיות.

בנקודה זו ב-1994, וביודעם שהם עומדים לגעת בנושא שנוי במחלוקת, רבני יש"ע לא היו מוכנים עדיין לפסוק בעניין באופן עצמאי. הם קיוו להיתלות באילן הגבוה ביותר בסולם הסמכות הדתי-לאומי, וציטטו את הכרזתו הידועה של הרב צבי יהודה קוק (הרצי"ה) מ-1977 שכותרתה "בירור דברים בעניין הר הבית".<sup>12</sup> בדבריו ביקש הרב קוק להבהיר כי כל הדיונים ההלכתיים ואיסורי הכניסה להר הבית אינם גורעים כהוא זה מהבעלות היהודית על האתר הקדוש. לטענתו, הערבים המוסלמים מתפללים במקום בימי שישי תחת בעלות ורשות ישראלית. גם אם אנו נזהרים שלא להיכנס להר הבית לאור איסורים הלכתיים, מבהיר הרצי"ה, זכותנו ובעלותנו על הר הבית כולו עומדות בעינין. רבני יש"ע ציטטו את דבריו של הרב קוק עד לנקודה זו, אבל הכרזתו המקורית מ-1977 המשיכה בהתייחסות מפורשת לנושא הכניסה להר הבית. אומנם בהכרזה זו הרצי"ה לא אסר את הכניסה להר במפורש, אך הצהיר כי אין נוהגים כך, והפנה לפסיקתו של אביו, אברהם יצחק הכהן קוק – הראי"ה, אשר אסר לעלות אל ההר (קוק, 2002). בשני העשורים האחרונים טוענים יותר ויותר מחסידיו של הרצי"ה מבין התומכים בכניסת יהודים להר הבית שאילו היה חי היום, היה הרב תומך בעצמו בעליית יהודים להתפלל בהר ואף מעודד אותם לנהוג כך. זאת לאור הנסיבות המשתנות, ובראשן האיום על הריבונות היהודית בהר הבית, ההתנגדות המתמשכת של הפלסטינים המוסלמים לריבונות זו והאפשרות שהשליטה במתחם תועבר רשמית לידי הפלסטינים בהסכם שלום עתידי (וסרמן, תשס"ג).<sup>13</sup> לאחר שציטטו את הרצי"ה לא סיפקו רבני יש"ע פסיקה משל עצמם, אלא הסתמכו על ציטוט של הרב שלמה גורן, חלוץ המטיפים לעלייה להר הבית ולתפילה בו מקרב רבני הציונות הדתית אחרי 1967: "רבנים, שמחוסר ידע טופוגרפי או הלכתי של הר הבית חוששים לעלות ולהתפלל בו, רשאים להחמיר עם עצמם. אך עבורנו, ועבור העם כולו, יש להתיר תפילה חופשית בהר הבית, באזורים

12 הרב צבי יהודה הכהן קוק (הרצי"ה, 1891–1982) ואביו אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה, 1865–1935) נמנים עם האבות המייסדים של הציונות הדתית בכלל ושל הזרם ה"קוקיסטי" בפרט. "בירור דברים בעניין הר הבית" מ-1977. הוא פסיקה ידועה של הרצי"ה המצוטטת לעיתים קרובות בפי תלמידיו. הפסיקה מופיעה במהדורה השנייה של קורפוס המאמרים של הרב קוק (2002) שפורסם לראשונה ב-1979, וכן בגיליון 21 של כתב העת של ועד רבני יש"ע מ-1994.

13 המוטיבציה של הרצי"ה לפסוק בעניין הר הבית בינואר 1977 נבעה ככל הנראה מדיון משפטי שהתנהל ב-1976 בבית המשפט הישראלי בעניין חוקיות התפילה היהודית בהר (שרגאי, 1995). בעקבות אירועי 1976 פרסם גם הרב חיים דוד הלוי (1924–1998), שניהן אז כרב הראשי של תל אביב, מאמר שעסק בסוגיית ההיתר ליהודים לעלות להר הבית. במאמרו התיר כניסה להר הבית בתנאי שיוגדרו התחומים המותרים בהתאם למדידות מדויקות שיערכו באתר ובכפוף לטבילה במקווה (הלוי, תשל"ז).

המותרים ולאחר טבילה במקווה טהרה" (גיליון 21 של כתב העת של רבני יש"ע, אלול תשנ"ד, עמ' 3).

ועד רבני יש"ע לא ציינו את מקור הציטוט, אולם הרב אליעזר מלמד (תשע"ח) מצטט בספרו טקסט דומה בתכלית מתוך עותק של מכתב ששלח הרב גורן ב-25.7.1994, שלושה חודשים לפני מותו, אל ראש הממשלה יצחק רבין. תאריך המכתב הוא היום שבו נחתמה הצהרת וושינגטון, והוא נמסר לרבין, ככל הנראה, ימים אחדים לאחר מכן. ההצהרה, שנחתמה על ידי רבין, חוסיין מלך ירדן ונשיא ארצות הברית ביל קלינטון בטקס חגיגי, בישרה על הסכם שלום ממשמש ובא עם ירדן, שנחתם באוקטובר באותה השנה. הצהרה זו, ככל הנראה, הייתה ההתחייבות הישראלית הראשונה בנוגע למעמד ירושלים והמקומות הקדושים בהסכם שלום עתידי סופי וקבוע: "ישראל מכבדת את תפקידה המיוחד הנוכחי של הממלכה ההאשמית של ירדן במקומות הקדושים המוסלמים בירושלים. כאשר יתנהל המו"מ על הסדרי הקבע, תעניק ישראל עדיפות גבוהה לתפקיד הירדני ההיסטורי במקומות קדושים אלה".<sup>14</sup>

אם כך, כחודש לאחר ששלח הרב גורן את מכתבו לראש הממשלה רבין פורסם המכתב בגיליון 21 של כתב העת של ועד רבני יש"ע, בשינויי נוסח קלים וללא ציון המקור. המניע העיקרי של הרב גורן היה חששו מכך שרבין עומד להעניק למלך חוסיין ריבונות כלשהי בהר הבית. בטרם נתעמק בתוכן מכתבו של גורן ובמשמעויותיו או בהצהרת וושינגטון עצמה, מן הראוי להבין את מכלול הנסיבות שהובילו לנקודה זו.

#### 4. יוהנסבורג – ירושלים – עמאן

ב-11 החודשים שחלפו בין חתימת הסכמי אוסלו ב-1993 לחתימת הסכם השלום בין ישראל לירדן באוקטובר 1994 הפיקה שאלת המקומות הקדושים בירושלים רצף של יוזמות, שיחות בערוצים סודיים ושמועות סותרות. הצורך להגדיר את גבולות האוטונומיה הפלסטינית עוררה את היריבות הפלסטינית-ירדנית העתיקה מרובה, והיא השתקפה עתה במאבק הכוחות על הר הבית. הייתה זו דינמיקה עדינה ומורכבת, שנוספה לפער הברור בין היהודים למוסלמים.

באפריל 1994, כשבועיים לפני החתימה על הסכם קהיר,<sup>15</sup> פגש ערפאת את פרס ברומניה והציג תנאים חדשים להמשך המשא ומתן בין ישראל לאש"ף. בין השאר הוא דרש שישראל תאפשר לו לבקר במסגד אלאקצא בליווי משמר פלסטיני חמוש (שרגאי, 1995). ישראל הסכימה לליווי של משמר פלסטיני בלתי חמוש אך רשמי ונושא דגלים.

---

14 לנסח הצהרת וושינגטון ראו <https://tinyurl.com/pf3zk9em>.

15 הסכם קהיר (ההסכם בדבר רצועת עזה ואזור יריחו) נחתם בקהיר ב-4.5.1994 בידי ערפאת ורבין כהמשך להסכמי אוסלו א.

בנאום שנשא במסגד ביוהנסבורג ב-10 במאי 1994, שבו השווה ערפאת את הסכם אוסלו להסכם השלום שחתם הנביא מוחמד עם שבט קורייש בחודיבייה,<sup>16</sup> חשף יושב ראש אש"ף גם את קיומו של מכתב שבו קיבל משמעון פרס התחייבויות בנוגע לירושלים. חשיפה זו, בנאום שממילא נתפס על ידי מתנגדי אוסלו כחושף את כוונותיהם האמיתיות והבוגדניות של הפלסטינים, הביכה את ממשלת ישראל.<sup>17</sup> בערך באותה העת הודלף גם ביקורו המתוכנן של ערפאת במסגד אלאקצא לתקשורת, וביוני הכיר רבין עצמו בזכותו של ערפאת לבקר באלאקצא.<sup>18</sup> הנכונות הישראלית לויתורים בירושלים בכלל, ובמקומות הקדושים בפרט, עוררה את הירדנים לדרוש את חלקם בהר הבית.

ההתפתחויות הללו היו משום אות אזעקה בימין הלאומני הישראלי, ובייחוד הן הפחידו את הציבור הדתי-לאומי, החרד להשלכות הוויתור על ריבונות יהודית בהר הבית. זמן קצר לאחר חתימת הסכם אוסלו, באוקטובר 1993, התירה ישראל לירדן לממן ולבצע שיפוצים נרחבים בהר הבית, ובכללן עבודות שחזור בכיפת הסלע, והשיפוצים נמשכו עד מאי 1994. באפריל הציג המלך חוסיין רעיון חדש, שלפיו הבעלות על כל המקומות הקדושים היא בידי אלוהים. עם זאת, הוא הבהיר כי לממלכה ההאשמית יש תפקיד בניהולם על פני האדמה:

כל המקומות הקדושים בירושלים יהיו נתונים בלעדית לריבונות אלוהית, בעוד שבשמו של האל האדיר והקדוש תנהל האומה המוסלמית כולה את סמכות השיפוט הדתית [...] והיום, אנו אומרים לא לכל פתרון מוצע שלא יקומם את הריבונות בירושלים הערבית כך שהעיר כולה תהפוך בסופו של דבר לסמל של שלום עבור כל ילדיו המאמינים של אברהם עליו השלום.<sup>19</sup>

בירושלים הידיעה על ביקורו המתוכנן של ערפאת לא עברה בשקט. ראש עיריית ירושלים אהוד אולמרט הזהיר שביקורו של ערפאת בהר הבית יגרום לטבח גולדשטיין

---

16 הסכם חודיבייה הוא הסכם שביתת נשק שנחתם בין הנביא מוחמד לשליטי העיר מכה במאה השביעית (רייטר, 2008).

17 במובן זה הפירוש של שרגאי ל"נאום חודיבייה" משקף את התפיסה הלאומית-דתית הישראלית הקלאסית ואת החרדה הציונית-דתית מהסכמי אוסלו. לפיכך, בהקשר הנוכחי ראוי לקרוא את ספרו של שרגאי כדעה פופולרית ונפוצה של עיתונאי דתי-לאומי אידיאולוגי המדווח בזמן אמת. הפרשנות האסלאמית, לעומת זאת, איננה מייחסת לנביא מוחמד זדון או חוסר כנות, אלא הבנה ובקיאיות פוליטית ברמה הגבוהה ביותר, ומטילה את האחריות להפרת ההסכם על אויביו של הנביא. לסיכום הגישה האסלאמית בנוגע לחודיבייה לאור נאומו של ערפאת ראו רייטר, 2008.

18 ראו לדוגמה כתבה בעיתון הארץ מיום 8.6.1994 וכתבה בידיעות אחרונות מיום 24.6.1994.

19 מתוך התרגום לאנגלית של נאום המלך חוסיין לרגל חשיפת כיפת הסלע המשוחזרת, עמאן, 18.4.1994, באתר האינטרנט הרשמי של המלך חוסיין, [http://www.kinghussein.gov.jo/94\\_april18.html](http://www.kinghussein.gov.jo/94_april18.html).

להיראות כמו "טיול בפארק" (היה זה כשלושה חודשים לאחר הטבח בחברון; שרגאי, 1995: 385). אם ישראל אוסרת על יהודים להתפלל בהר הבית מחשש לפגיעה בסדר הציבורי, טען אולמרט, הרי שעליה למנוע גם מערפאת להתפלל שם. חבר הכנסת חנן פורת וחברים נוספים במועצת יש"ע קראו להתנקש בחייו של ערפאת, וסגן ראש עיריית ירושלים מטעם המפד"ל, שמואל מאיר, איים להבעיר את ירושלים (שרגאי, 1995). השיח הדתי-לאומי נגד ביקור ערפאת הקצין מיום ליום, והעיתונות היומית הייתה מלאה בהצהרות מיליטנטיות של רבנים, פוליטיקאים ודמויות ציבוריות אחרות מהציבור הדתי-לאומי.<sup>20</sup>

ביקורו של ערפאת נקבע ל-2 ביולי, בתקווה שקדושת השבת תמתן את ההפגנות שנועדו למנוע את הגעתו להר הבית. שרגאי, שחווה את האירועים בשטח כעיתונאי, מזכיר שרחובות הרובע היהודי בירושלים היו מלאים בבני נוער דתי-לאומי שהגיעו לשם מבעוד מועד ביום שישי, מצוידים לבילוי השבת בעיר העתיקה. חרדים ודתיים-לאומיים רבים תכננו לחסום את הגעתו של ערפאת להר הבית בגופם. מאות עפיפונים הוסתרו ברובע היהודי למקרה שערפאת ינסה לנחות בהר הבית באמצעות מסוק. עשרות אלפים הגיעו לתפילה ב-12:00 בכותל המערבי, ו-100,000 איש הפגינו במוצאי השבת בכיכר ציון במערב ירושלים. ערפאת לא הגיע להר הבית באותו היום. לאור האיסור ההלכתי על כניסת יהודים להר הבית נדחו כל ההצעות להיכנס לאתר, והמאבק נגד ביקור ערפאת התרכז בכותל המערבי ולא בהר עצמו. שרגאי דיווח שבקיץ 1994 דנו פוליטיקאים בכירים ודמויות ציבוריות מקרב הציונות הדתית עם רבנים ופוסקים בנושא זה (שם, 385). בנקודת הזמן הזו נותר האיסור על כניסת יהודים להר על כנו, אך הנסיבות ההיסטוריות החלו לכרסם בו.

## 5. תפקידה המיוחד של ירדן

ההכרה ההדדית בין ישראל לאש"ף, תהליך אוסלו ותוכניתו של ערפאת לבקר בהר הבית האיצו את חתימת הסכם השלום בין ישראל לירדן. המלך חוסיין רצה להבטיח את תפקידה המיוחד של ירדן במסגד אלאקצא. בהקשר זה כתב גורן כך במכתבו לרבין מ-1994.7.25:

אל: ראש הממשלה, יצחק רבין

שלומך ישגה,

מוצא אני חובה נפשית להגיב על הפרסומים הנשמעים מפי שר החוץ שלך, שקיימת תכנית להתפשר עם המלך חוסיין על מתן למלך חוסיין

---

20 כתבות רבות מהתקשורת העברית זמינות בגיליונות יוני-יולי 1994 של כתב העת יבנה המקדש.



מאחז ריבוני בהר הבית ובזה לקנות את לבו של המלך ההאשמי, הטוען לבעלות על ירושלים ועל המקומות הקדושים.

ברצוני להודיע לך בזה כי הר הבית נחשב לקודש הקודשים של האומה היהודית<sup>21</sup> ושלא ישלו אותך בסיפורי בדים כי ליהודים בין כך אסור לעלות ולהתפלל על הר הבית. אני מצרף לך בזה את ספרי "הר הבית" שפרסמתי לפני שנתיים, ובו כ-12 מפות בהן תחמתי את הגבולות של המקומות בהר הבית האסורים ליהודים לעלות והתחומים המותרים ליהודים לעלות ולהתפלל שם. מהמפות מוכח כי רוב הר הבית מותר לפי ההלכה בכניסה ליהודים. ובספרי הנ"ל אני קובע היכן שאפשר לבנות שם בית כנסת ליהודים להתפלל (מלמד, תשע"ח).

הרב גורן כתב את ספרו על הר הבית מייד לאחר מלחמת ששת הימים, אך הסתיר אותו מהציבור 26 שנים בשל חשש מהקשיים ההלכתיים בנושא כניסת יהודים להר הבית. גורן גם חשש שדורו לא היה מוכן לפתיחת הר הבית למתפללים יהודים, ובייחוד נשים (גורן, תשס"ה [תשנ"ב]). בספרו מסביר גורן מה הניע אותו לפרסם את הספר לבסוף, ב-1992:

הספר הזה הוכן על ידי מיד אחרי מלחמת ששת הימים, אבל היה כמוס עמדי עשרים ושש שנה, בגלל בעיות הלכתיות [...] כעת כאשר הריבונות היהודית על הר הבית נמצאת בסכנה, הר המוריה עלול להפוך לנושא של משא ומתן בינינו לבין הערבים, ולצערנו מצויים בינינו פוליטיקאים המוכנים לשאת ולתת על הריבונות שלנו על הר הבית, והם מסתמכים על האיסור כביכול של הרבנות לעלות אל הר הבית, איסור זה עלול לשמש תואנה להסגיר את קדש הקדשים של האומה לידי המוסלמים. לכן החלטתי לפרסם כעת את הספר, ממנו יווכחו כי קיימים אזורים נרחבים בהר הבית המותרים בכניסה לכל יהודי לפי כל הדעות, לאחר שיטבול במקוה טהרה (שם, 15).

מכאן ברור כי "הריאל-פוליטיק של מחיקת הריבונות הישראלית בהר הבית גרמה לשינוי קונספטואלי בגישתו של הרב גורן לנושא" (Taub and Hollander, 2012:)

---

21 בגיליון 21 של כתב העת של ועד רבני יש"ע מאלול תשנ"ד הוסיף כאן הרב מלמד, בהסכמת הרב גורן, את המשפט הבא: "הר הבית הוא הר המוריה נחשב לקודש הקדשים של האומה היהודית. שם עקד אברהם את בנו יצחק". כמו כן, בעת הפיכת המכתב למאמר הועברו כמה משפטים מסוף המכתב לפתיחת המאמר: "דוד המלך קנה את גורן ארונה היבוסי על הר המוריה ובנה שם מזבח לה', כפי שנצטווה על ידי גד הנביא, כאמור (שמואל ב כד, יח-כה)" (מלמד, תשע"ח).

150). לפי הרב אליעזר מלמד, "בערוב ימיו, ובראותו את ההשתלטות הערבית על ההר, חזר הרב גורן לעודד עליה לאזורים המותרים בהר הבית לאחר טקס טבילה, ולמטרה זו הוא פרסם את ספרו 'הר הבית'" (מלמד, תשע"ח).

הרב גורן פרסם את ספרו כשנה לאחר ההתנגשויות של 8 באוקטובר 1990 בהר הבית, זמן קצר לאחר שיחות השלום במדריד ובוושינגטון שנפתחו באוקטובר 1991, ושנה לפני חתימת הסכם אוסלו. הוא חשש פן ישראל תתפשר על ריבונותה בהר הבית ותפקיד חלקים ממנו בידי הפלסטינים או ירדן. כבר בינואר 1986 התכתב הרב גורן עם יושב ראש הכנסת דב שילנסקי וטען כי ביקור של חברי כנסת בהר הבית יהיה מפגן הכרחי של כוח לנוכח שחיקת הריבונות היהודית בהר (גורן, תשס"ה [תשנ"ב]): 404-407). האינתיפאדה ותהליך השלום חיזקו והאיצו תהליך זה.

במכתבו לרבין מ-1994 היה הרב גורן מוכן להכיר בזכות המוסלמים לגישה להר הבית, אך הוא התנגד להעברת הריבונות בהר לידי הווקף או המלך חוסיין, היות שהמתחם כולו, אליבא דגורן, אינו קדוש להם. כראיה הציג את העובדה שהמוסלמים אינם חולצים את נעליהם בכניסה למתחם אלא רק בכניסה למסגדים עצמם (מלמד, תשע"ח). טיעון זה, שיקוף של החלוקה היהודית של הר הבית למתחמים בעלי רמות קדושה שונות, נדחה מכול וכול על ידי המוסלמים, שהחלו להדגיש נקודה שעד אז לא הייתה חד-משמעית – שאזור הר הבית כולו הוא חלק ממסגד אלאקצא הקוראני, ועל כן הוא כולו מוגדר כמסגד (אלסאיח, 1969; צברי, 2011; אלג'לאד, 2017). עם זאת, מן הראוי לציין שהמקור האסלאמי המוקדם ביותר לטענה שהרחבה כולה נחשבת למסגד אלאקצא הוא ככל הנראה מראשית המאה ה-16 לפחות (כהן, 2018: 107).

כמו רבים מבין שוחרי התפילה היהודית בהר הבית, גם הרב גורן המעיט במעמד הכותל המערבי בן זמננו, אשר התפילה בו מסמלת לדבריו את גלותו של העם וגירושו מההר. התפילה על הר הבית, לעומת זאת, במקום שבו ניצב הכותל המערבי האמיתי של בית המקדש בשעתו, מסמלת לדעתו את שיבת העם לארצו, למקום מקדשו ולמקום ריבונותו (מלמד, תשע"ח; גיליון 21 של כתב העת של ועד רבני ישע, אלול תשנ"ד). במכתבו לרבין דרש הרב גורן להתיר ליהודים להתפלל בהר הבית, וברטוריקה שלו המעיט בערכם של הרבנים האורתודוקסים שאוסרים (עד היום) תפילת יהודים בהר הבית. דוגמה לכך היא טענתו כי ידיעותיהם של "רבנים אחדים" על הנושא לוקות בחסר. עוד הוסיף הרב גורן במכתבו אל רבין כי "למוסלמים יש לתת גישה חופשית למסגדים שלהם על הר הבית, אבל חס וחלילה מלהסגיר לידי הווקף או המלך חוסיין את הריבונות על הר הבית כולו" (שם).

גורן מסביר שהמלך ההאשמי, בניגוד לטענתו, מעולם לא היה ריבון לגיטימי. בהגיונו הדתי הוא שילב עתה טיעונים מתחום הדיפלומטיה והמשפט הבינלאומי: הממלכה

ההאשמית לא הייתה הריבון על הר הבית בתקופת המנדט הבריטי, והיא לקחה את הר הבית יחד עם יתר הגדה המערבית בכוח, בזמן מלחמת 1948. עוד כתב גורן במכתבו אל רבין:

ואין בטענת חוסיין כל אחיזה במסמכים בינלאומיים – הוא שלט גם ביו"ש וגם בירושלים בתור כובש זר, ושום גורם בעל סמכות בינלאומית לא העניק לו כל מעמד בגדה המערבית – כך הודו בפני גם שני נשיאי ארצות הברית, מר קרטנר ומר רייגן, בפגישתי אתם בבית הלבן.

עבור המוסלמים אין להר הבית עצמו שום קדושה, אין הם חולצים נעליים בכניסתם להר הבית ורק בכניסה למסגדים חולצים הם נעלים, בו זמן שהיהודים נצטוו לחלוץ נעליים בכניסה להר הבית [...]. משמע מהרמב"ם שיש להר הבית כולו משמע של מקדש, מה שאין כן למוסלמים אין להר הבית עצמו כל עדיפות של קדושה.

הסגרת הר הבית לידי שליט זר פירושה הפקרת קודש הקדשים של האומה לידי נכרים שלא תהיה עליה כפרה לעולם [...]. אי לזאת עלי להודיעך שעלינו למסור נפשנו על שמירת הריבונות היהודית על הר הבית, כי הוא מהווה פסגת עשר הקדושות של ארץ ישראל. ולא נוותר בשום פנים ואופן על זכותנו להתפלל בהר הבית תחת כפת השמים באזורים המותרים בכניסה.

אין לנו כל התנגדות שהמלך חוסיין יעלה להר הבית להתפלל במסגדים, אבל אין להעניק לו זכויות של ריבונות על הר הבית, ואין לאפשר לו לתלות דגל ערבי על המסגדים כפי שהבטיח לי זאת ראש הממשלה הקודם, מר מנחם בגין ז"ל.<sup>22</sup>

אין לנו כוונות כל שהן למנוע את המוסלמים מלעלות על הר הבית ולהתפלל במסגדים שלהם, אנו דורשים להשאיר את האזורים הפנויים של הר הבית שאין שם מסגדים והם תחת כיפת השמים בריבונות יהודית ולאפשר ליהודים להתפלל שם כאוות נפשם (מלמד, תשע"ח).

---

22 ב-17.12.1979 כתב הרב הראשי לישראל שלמה גורן מכתב לראש הממשלה מנחם בגין בהמשך לפגישה שקיימו, שבו דחק בבגין לסרב לבקשתו של נשיא מצרים אנואר סאדאת להניף את דגל מצרים מעל מסגד אלאקצא. אליבא דגורן, לאפשר לסאדאת להניף דגל ערבי על הר הבית פירושו "הסגרת קדשי הקדשים של האומה לחסות ערבית, ומשמעותה ויתור לערבים על נשמת התורה והעם, הוא הר המוריה ומקום המקדש". ב-24.12.1979 השיב בגין למכתבו של גורן באומרו כי "אין אפילו להעלות על הדעת שנסכים להנפת דגל נכרי כלשהו על הר הבית" (גורן, תשס"ה [תשנ"ב]: 32-33).

כאמור, פרסומו של המכתב בגיליון אלול 1994 של ועד רבי יש"ע היה הצעד הפומבי הראשון של גוף רבנים מוביל בציבור הדתי-לאומי לקראת גיבוש עמדה עצמאית בנושא הר הבית. פרסום זה קבע את מסגרת השיח הפנים-יהודי לגבי המאבק הדתי הלאומי בין יהודים למוסלמים על המתחם הקדוש. מראשית תהליך השלום ובשלושת העשורים שלאחר מכן התנהל המאבק על עלייה ותפילה יהודית בהר הבית והגדרת מידת קדושתו לפי חלוקה לאזורים שונים. הדיון ההלכתי התקיים בצל השאלה הפוליטית בנושא הריבונות והאיום הגלום בפשרה טריטוריאלית בתהליך השלום.

פלסטינים ומוסלמים אחרים באזור הגיבו לתהליך זה במאבק נגד התפילה היהודית בהר הבית, והגדירו את הרחבה כולה כחלק אינטגרלי שאינו ניתן לחלוקה ממסד אלאקצא המוזכר בקוראן.<sup>23</sup> רבני יש"ע חיזקו את קריאתו של הרב גורן לאפשר תפילה יהודים בהר הבית וחשפו גם את המניע שמאחוריה – לא שיח ליברלי של זכויות וחופש פולחן כפי שהציג זאת פעיל המקדש וחבר הכנסת לשעבר יהודה גליק בעשור שלאחר מכן,<sup>24</sup> אלא מעשה פוליטי של תביעת בעלות וריבונות על שטח מקודש ושנוי במחלוקת.

קיום תפילות ממוסדות בהר בית היה (ועודנו) עשוי להשפיע על מעמד האתר בדיון על הסדר קבע עתידי. לכן, הצד המוסלמי, הירדני והפלסטיני כאחד, לא יכול להסכים עם תפילה יהודית בהר הבית בטרם יבטיח את ריבונותו באתר במסגרת הסכם כולל. הבנה זו קושרת את הפתרון בהר הבית לגורל הסכסוך כולו: אי-אפשר להשיג פתרון יציב לסוגיית המקומות הקדושים שיהיה מקובל על כל הצדדים בטרם תוקם מדינה פלסטינית לצידה של מדינת ישראל, אך מדינה פלסטינית לא תקום ללא ריבונות כלשהי, ולו סמלית, בהר הקדוש. הנה כי כן לפנינו יחסים דיאלקטיים של תלות אשר תובעים הבנה איכותית, אינטימית וראשונית של האתר עצמו; מבין סבוך של קשרים המתקיימים הן בשטח והן רעיונית, לגבי האופן שבו נתפס המקום על ידי מוסלמים-פלסטינים ויהודים-ישראלים כאחד, בייחוד אלה המשתייכים למגזרים הדתיים-לאומיים.

ההתנגדות הפלסטינית לפולחן יהודי בהר הקדוש היא בראש ובראשונה עמדה פוליטית הנדרשת להגנה על סמל לאומי וערך מוגן של התנועה הלאומית הפלסטינית (Shlay and Rosen, 2015). לצורך כך מגויסת רציונליזציה דתית. יש הסבורים כי גיוס כזה של שיח דתי למטרות פוליטיות הוא ניצול של הדת בשירות הלאומיות (Hassner, 2009), אך בטווח הארוך הדתיים הלאומיים הם שמרוויחים מהתהליך, שבהמשך הדרך משרת את תביעתם להגמוניה מידי המשמר הישן של החילונים הלאומיים.

23 החוקר רון הסנר (Hassner, 2003) כתב על חוסר האפשרות לחלוקה של מרחבים קדושים.

24 יהודה גליק הוא מהפעילים הבולטים למען הר הבית והמקדש.

הרב גורן, בהיותו הרב הצבאי הראשי, עמל בשבועות שאחרי מלחמת ששת הימים להנהיג תפילה יהודית בהר הבית באמצעות הרבנות הראשית הנתונה למרותו. השיח' עבד אלחמיד אלסאיח, הקאדי של ירושלים אשר נבחר לאחר המלחמה לראשות המועצה המוסלמית העליונה, הוביל את ההתנגדות לתפילה היהודית בהר הקדוש והיה לפלסטיני הראשון שישראל גירשה מהגדה המערבית לירדן בספטמבר 1967.<sup>25</sup> ב-1969 פורסמה בקהיר חוברת המסכמת את הדיונים של כנס שנערך בעמאן זמן קצר לאחר גירושו של השיח' תחת הכותרת מקומה של ירושלים באסלאם (אלסאיח, 1969). בדבריו בכנס אלסאיח מתייחס ישירות לתפילה של הרב גורן ברחבה הקדושה, ומנסה להוכיח שמבחינה היסטורית המוסלמים התייחסו לרחבה כולה כמזוהה עם המונח "מסגד אלאקצא" המופיע בפסוק הפותח את סורה 17 בקוראן: "שלמה גורן, הרב הצבאי הראשי של צה"ל, מקיים תפילות ברחבת המסגדים בטענה שהן מתקיימות רחוק ממסגד אלאקצא. זוהי מתקפה על ההיסטוריה ועל קדושת מסגד אלאקצא המבורך וחילול של המקומות הקדושים לאסלאם" (שם, 30-31).

אלסאיח מנגיד את מה שהוא מכנה "המתקפה הציונית-יהודית על המקומות הקדושים לאסלאם" בירושלים ליחס המכבד של הח'ליף עומר אבן אלח'טאב כלפי המקומות הקדושים לנצרות זמן קצר לאחר הגעתו לירושלים במאה השביעית כדי לקבל את כניעת העיר מידי הביזנטים. עם כניסתו לעיר, מספר אלסאיח תוך התייחסות למסורת אסלאמית מוכרת, סירב הח'ליף להתפלל בכנסיית הקבר כדי למנוע ממאמיניו להרוס את הכנסייה ולבנות במקומה מסגד על שמו (שם, 31). הנמשל ברור – תפילת היהודים במסגד אלאקצא עומדת בסתירה להתנהלות המכבדת של המוסלמים במקומות הקדושים לדתות האחרות בירושלים, ומקדמת את הרס המסגדים כדי להקים תחתם את בית המקדש. הדיאלוג העקיף בין הלאומיים-דתיים בצד היהודי-ישראלי ובצד המוסלמי-פלסטיני החל אפוא זמן קצר אחרי מלחמת ששת הימים. מי שבלמו לבסוף את מאמציו של הרב גורן לכונן תפילה יהודית על ההר הקדוש היו משה דיין והחלטות ממשלת ישראל באמצעות ועדת השרים להגנה על המקומות הקדושים מאוגוסט 1967.<sup>26</sup>

בחזרה ל-1994, בקריאתם של רבני יש"ע הצטלבו מספר צירים: ההתפתחויות הפוליטיות של הסכם אוסלו (מספטמבר 1993 ואילך) והסכם השלום בין ישראל לירדן (אוקטובר 1994) האיצו (אם לא חוללו) שינוי הלכתי שהוביל לדפוס התנהגות חדש בקרב הציונות הדתית בכל הנוגע להר הבית. שינוי זה נתקל בתגובה דתית-לאומית של הפלסטינים לתהליך השלום ולתהליך הפנים-יהודי כאחד.

<sup>25</sup> <https://www.paljourneys.org/en/biography/14585/abd-al-hamid-al-sayih>

<sup>26</sup> פריטכל ועדת השרים לשמירה על המקומות הקדושים שהוקמה עפ"י החלטה מס. 732 של הממשלה מיום ז' באב תשכ"ז (13.8.67), "16.8.1967, ארכיון המדינה, א-7341/5.

ב-26 באוקטובר 1994 חתמו ישראל וירדן על הסכם שלום שהעניק הכרה דיפלומטית רשמית לשנים ארוכות של שיתוף פעולה סמוי. סעיף 9 בהסכם מתייחס לאתרים בעלי חשיבות היסטורית או דתית:

כל צד יאפשר חירות גישה למקומות בעלי חשיבות דתית או היסטורית [...] בהקשר זה, בהתאם להצהרת וושינגטון, ישראל מכבדת את תפקידה המיוחד הקיים של הממלכה האשמית של ירדן במקומות קדושים מוסלמיים בירושלים. בשעה שייערך המשא ומתן על הסדרי הקבע, תעניק ישראל עדיפות גבוהה לתפקיד הירדני ההיסטורי במקומות קדושים אלה.<sup>27</sup>

כצפוי, ההסכם בכללותו עורר עצבנות בקרב גורמים דתיים-לאומיים יהודים ומוסלמים כאחד.

## 6. מכתבם של רבני יש"ע לרבנים הראשיים

גיליון 23 של כתב העת של רבני יש"ע יצא לאור בחודש טבת התשנ"ה (דצמבר 1994) והוקדש לזכרו של הרב שלמה גורן, שנפטר ב-29 באוקטובר 1994. עמוד השער כלל עותק של מכתב שנשלח לרבנים הראשיים לישראל, אליהו בקשי דורון וישראל מאיר לאו, על ידי שבעה מחברי ועד רבני יש"ע. המכתב נפתח בהדגשה כי החתומים מטה חוששים להמשכיות הריבונות היהודית-ישראלית בהר הבית, וממשיך בטענה שאזורים מסוימים, בייחוד בחלקו הדרומי של הר הבית, מותרים לתפילת יהודים חרף האיסור ההלכתי המקובל. הרבנים מתייחסים לנסיבות ההיסטוריות בזמן כתיבת הדברים:

בעת הזו יש הכרח לחזק את ריבונותנו במקומות שבחר השם ולא להזניחם לידי זרים בבחינת "נְשָׂאֵר בְּעִיר, שְׁמָהּ; וְנִשְׂאָהָ, יְכַתְּשֶׁעַר" עלינו לשאול את עצמנו האם לא כשרה השעה למחשבה מחודשת, למפות ולסמן את גבולות הר הבית בדרך שתסיר את הפחד מפני מעידה.<sup>28</sup>

המכתב מסתיים בבקשה של רבני יש"ע מהרבנים הראשיים לחזור בהם מהאיסור שהטילה הרבנות הראשית ולקרוא ליהודים לעלות להר הבית ולהתפלל שם, וכן ליזום פתיחת בית כנסת בהר הבית שינוהל על ידי הרבנות הראשית לישראל. השילוב של קריאת רבני יש"ע לפתוח בית כנסת בהר הבית מספר שורות לאחר התייחסות ספציפית

---

27 הסכם השלום בין ישראל לירדן מתאריך 26.10.1994. לנוסח ההסכם באנגלית ראו: <https://www.gov.il/en/Departments/General/israel-jordan-peace-treaty>

28 הציטוט לקוח מספר ישעיה כד, יב; הכוונה בסיפא של הציטוט היא החשש לפעול בניגוד להלכה.

לאזור הדרומי של הרחבה כמותר לתפילת יהודים מרמז על כך שהיהדות הדתית-לאומית שאפה להקים באזור זה בית כנסת. כזכור, כמה חודשים קודם לכן פרסמו רבני יש"ע את מכתבו של הרב גורן לראש הממשלה רבין וקבעו כי לפי מדידותיו של גורן שפורסמו בספרו זמן קצר לפני כן, בתחילת שנות התשעים, רוב הר הבית מותר על פי ההלכה בכניסה ליהודים. בספרו קובע גורן במפורש כי אפשר ואף ראוי להקים בית כנסת לתפילה יהודית בחלקו הדרומי של הר הבית (גורן, תשס"ה [תשנ"ב]: 376-386).

מהו בדיוק האזור הדרומי של הר הבית? ייתכן שהתשובה מצויה בקווים המנחים להסכם הקבע הישראלי--פלסטיני שיפתור את המחלוקת, אשר הציג הנשיא קלינטון ב-23 בדצמבר 2000 ("מתווה קלינטון"), ושבהם מוצעת מעין חלוקה אנכית של האתר: "ריבונות פלסטינית על חרם א-שריף וריבונות ישראלית על הכותל המערבי וריבונות פונקציונלית משותפת בנושא החפירות מתחת לחרם ומאחורי הכותל".<sup>29</sup>

ייתכן שזה מה שעמד מאחורי קביעתו של יוסף אלנתשה, חוקר באוניברסיטת אלקודס המשמש גם כהיסטוריון הראשי של הווקף האסלאמי בירושלים, שלפיה הקמתם החפוזה של שני המסגדים התת-קרקעיים בחלקו הדרומי של הר הבית במחצית השנייה של שנות התשעים של המאה הקודמת הייתה למעשה צעד מנע שנועד לבלום תוכנית ישראלית-יהודית לבניית בית כנסת במקומם (אלנתשה, 2012: 53).

הרעיון לפתוח בית כנסת באזור המותר לתפילת יהודים בהר הבית פורסם לראשונה בשנות השמונים, על רקע תהליך השלום עם מצרים ושיחות האוטונומיה. היוזם היה הרב זלמן קורן, והוא התבסס על המדידות וקביעת גבולות הר הבית מ-1967 (קורן, 1982). הרב גורן עצמו, כאמור לעיל, פרסם את ממצאיו רק ב-1992, כשתהליך השלום הישראלי-פלסטיני נעשה רציני והחל, לתפיסתו, להוות איום של ממש על הריבונות היהודית בהר הבית.

אם כן, משלב מוקדם מאוד במיזם הציוני (הראי"ה קוק), ושוב מאז תפיסת השליטה בהר הבית ב-1967, נידון נושא תפילת היהודים וייסודו של בית כנסת בהר הבית במעגלים הפנימיים של רבני הציבור הדתי-לאומי. עם זאת, רק במחצית הראשונה של שנות התשעים - לאור החשש שהאיסור של הרבנים הראשיים על כניסת יהודים להר הבית יצדיק נסיגה פוליטית וויתור על הריבונות בהר הבית - הפך הדיון לפומבי. רק אז קיבלו השיקולים הפוליטיים של הרבנים הדתיים-לאומיים קדימות על פני הספקות ההלכתיים. בכל אופן, פנייתם של רבני יש"ע מייצגת מפנה נוסף בדרכם אל הפסיקה העצמאית: תחילה נשענו על הרצי"ה קוק והרב גורן ובשלב הבא פנו ישירות אל הרבנים

---

29 מתוך מתווה קלינטון כפי שהוצג בפגישה של בכירים ישראלים ופלסטינים עימו ב-23.12.2000, וראו [https://web.archive.org/web/20150117011736/http://www.peacelobby.org/clinton\\_parameters.htm](https://web.archive.org/web/20150117011736/http://www.peacelobby.org/clinton_parameters.htm)

הראשיים וביקשו מהם לגיטימציה, וב-1997 פרסמו פסיקה משלהם הסותרת את עמדת הרבנות.

## 7. הקווים המנחים של הממשלה בנוגע להר הבית

המאבק נגד ביקור ערפאת בהר הבית וההכרה הישראלית בתפקידה המיוחד של ירדן בהר הבית הובילו לכך שהנהגת הזרם המרכזי של הציונות הדתית-לאומית הבינה שהזניחה את נושא ההר. ישראל הראל, המנכ"ל המייסד של מועצת יש"ע, אמר על כך:

היחידים שבמשך שנים לחמו ללא לאות בנושא הר הבית היו קבוצות שוליים, שהממסד הדתי, המפלגות הלאומיות ואפילו גוש אמונים לא ייחסו להם כל חשיבות. היום אנחנו רואים כמה חטאנו כשהתעלמנו מנושא הריבונות בהר הבית, שלרוע המזל הועברה באופן רשמי לידי גויים (שרגאי, 1995: 390).

הראל האשים את הממסד הדתי בכך שאִפֶּשר, לראשונה מאז 1967, הכרה בכוח בסטטוס קוו בהר הבית שממנו נהנה הווקף האיסלמי עד אז רק בפועל. לדבריו, הממסד הדתי, "מתוך פחדנות פוליטית והלכתית", הזניח את נושא הר הבית ויצר מציאות עובדתית, חינוכית ופסיכולוגית שאפשרה לפוליטיקאים ישראלים לוותר לירדן (שם).

כך, לצד התעוררותם של רבני יש"ע, החלה ההנהגה הפוליטית של הציונות הדתית לתת את דעתה על המצב בהר הבית. לפני הבחירות הכלליות של 1996 כבר הוזכר נושא הר הבית במצע המפלגה הדתית-לאומית, המפד"ל: "הבטחת מעמדו של הר הבית כמקום הקדוש ביותר לעם היהודי, בו ניצב בעבר בית מקדשנו, והסדרת זכויותיו הדתיות והלאומיות של עם ישראל במקום זה".<sup>30</sup> בעקבות המהפך הפוליטי של מאי 1996 הצטרפה המפד"ל לממשלת הליכוד בהנהגת נתניהו. בהתבסס על ההסכם הקואליציוני כללו קווי היסוד של הממשלה ה-27 כמה התייחסויות למקומות הקדושים באופן כללי ולהר הבית ספציפית. תחת הסעיף "ירושלים" מוזכר כי יובטחו חופש הפולחן והגישה למקומות הקדושים של בני הדתות השונות.<sup>31</sup> בסעיף הבא, שכותרתו "דת ומדינה", נאמר כי "הממשלה תפעל להסדרת אפשרות תפילה ליהודים על פי גדרי ההלכה בכל המקומות המקודשים להם".<sup>32</sup> המצע הפוליטי של המפד"ל בא לידי ביטוי בקווי היסוד של הממשלה, והותיר מעט מאוד מקום לדמיון: קווי היסוד מתייחסים בבירור להר הבית וקוראים לשינוי בסטטוס קוו ההיסטורי שבמסגרתו רק מוסלמים יכולים להתפלל בהר.

30 מצע המפד"ל לקראת בחירות 1996, בפרק "שלום ובטחון", סעיף ג: "לאחר הסכמי אוסלו", תת-סעיף ד.3.

31 קווי היסוד של מדיניות הממשלה ה-27 בראשות בנימין נתניהו, 1996, סעיף ב.2.

32 שם, בסעיף ג.4.



עוד לפני בחירות 1966, בשנים 1994–1995, בעקבות הסכם אוסלו בין ישראל לאש"ף והשלום עם ירדן החל נושא הר הבית להעסיק יותר ויותר את הזרם המרכזי בציונות הדתית. בעקבות ניסיון של נאמני הר הבית להתפלל בהר בתשעה באב, יום חורבן המקדש, פרסם העיתון הדתי-לאומי המוביל **הצופה** מאמר מערכת שכותרתו "האם הר הבית בידינו?", ובו נכתב, בין היתר:

לתשומת לבם של פוסקי ההלכה, לפי מדידות שאכן נעשו, הכניסה לחלקים מסוימים של הר הבית איננה אסורה בפירוש על פי ההלכה. לכן, כדי להבטיח את זכויותינו ואת ריבונותנו בהר הבית, חשוב שגדולי התורה בכלל, והרבנות הראשית בפרט, יבחנו את ההלכה בעניין זה כדי לאפשר לשומרי תורה ומצוות לעלות בהר לאזורים אלה שבהם לא חל כל איסור הלכתי. אם ישראל חפצה בכך שהר הבית יישאר בידינו, עליה, כאמור, להפגין את ריבונותה בהר (הצופה, 1995).

מאמר מערכת זה משקף כמה תהליכים: כניסת השיח בנושא הר הבית לזרם המרכזי של הציונות הדתית, שחיקת האיסור על כניסת יהודים להר הבית, וקבלתן של תנועות המקדש, שהיו עד אז שוליות, אל לב המגזר.<sup>33</sup> זאת ועוד, הקריאה משקפת גם מתח בין דרישת הציונות הדתית לבין עמדת הרבנות הראשית, הנשלטת על ידי החרדים, בנוגע להר הבית. ניתן לאתר כאן גם מעבר מנושא הלכתי גרידא שנידון בעיקר על ידי רבנים או אובססיביים לדבר, לנושא בווער על סדר היום הפוליטי, האינטלקטואלי והתקשורתי של הציונות הדתית.

שינוי זה הוא בבירור תוצאה של ההתפתחויות הגיאופוליטיות בין 1993 ל-1996 באופן כללי, ובנוגע להר הבית בפרט. יתרה מזו, ב-1996 החל שיח זה לחרוג מגבולות המגזר הדתי-לאומי. עוד באפריל 1995, במכתב ששלח בנימין נתניהו לפעיל המקדש יהודה עציון, הצהיר מנהיג הליכוד שעל הזכות לתפילה יהודית בהר הבית להיות מוסדרת לאחר שהליכוד יעלה לשלטון. בעקבות תקרית שבה נמנע מנאמני הר הבית להתפלל בהר בסוף קיץ 1995, הכריז שר הדתות שמעון שטרית שנדרשים הסדרים חדשים שיאפשרו תפילת יהודים בהר (רמון, 1997).

---

33 "תנועות המקדש" הוא שם כולל לעשרות ארגונים ומיזמים יהודיים הפועלים בנושא הר הבית ובית המקדש. המשותף להם הוא הרצון לחזק את הזיקה, הריבונות והאחיזה הישראליות בהר הבית בצד קידום זכויות פולחן ליהודים בהר.

בעקבות ניצחונו של נתניהו בבחירות 1996 שלחו יהודה עציון ופעילים אחרים בתנועתו "חי וקיים" מכתב לראש הממשלה הנבחר ולשר המשפטים שלו, יעקב נאמן, בבקשה שיקיים את הבטחתם ממסע הבחירות (שם). ברקע, כפי שמציין החוקר אמנון רמון, התגבשה התנגדות עיקשת בציבור הדתי-לאומי ובהנהגת המפד"ל לכל ניסיון למיסוד רשמי של האוטונומיה המוסלמית בהר הבית באמצעות התרת הנפת דגלים פלסטיניים או אסלאמיים במקום: "תביעה מוסלמית שכזו יכולה רק להגדיל את הלחץ מצד קבוצות שונות בציבור הדתי-לאומי לאפשר תפילת יהודים בהר או אפילו להקים בו בית כנסת" (שם, 27).

ארבעה חודשים לאחר הבחירות עוררה מדיניותו של נתניהו גל נוסף של אלימות שהציף את המדינה. שוב פרצו אירועים אלימים באתרים קדושים בהר הבית במהלך תקופת החגים, שהשפיעו דרמטית על התהליך המדיני.

## 8. אש בקצה המנהרה: מהומות מנהרת הכותל

ממשלת נתניהו הראשונה חוללה משברים וניצלה את נקודות התורפה של הסכמי אוסלו כדי להכשיל את תהליך השלום. ירושלים הייתה המקום המתאים ביותר לכך (Klein, 2001). ב-23.9.1996 הכריזה ממשלת ישראל על פתיחתה של מנהרה תת-קרקעית שנחצבה כדי לאפשר יציאה ממנהרות הכותל המערבי אל הרובע המוסלמי. הפלסטינים ראו בצעד זה הפרה בוטה וחד-צדדית של הסטטוס קוו שהתקיים בין 1967 ל-1996, ורבים האמינו שהחפירות הללו מאיימות על שלמות המסגדים (אלחסיני, 2000; רייטר, 2016). מפגינים פלסטינים יצאו לרחובות במזרח ירושלים, בגדה המערבית וברצועת עזה. בעקבות האירועים הפך הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית בישראל, שאך זה עתה נוסד, לשחקן רב השפעה באלאקצא (צדקיהו, 2015).

המצב הסלים לאלימות במהירות, וחילופי אש פרצו לראשונה בין חיילי צה"ל למשטרה הפלסטינית שהוקמה זה לא מכבר. האלימות נמשכה ארבעה ימים, ממוצאי יום כיפור ועד לערב סוכות. קרוב למאה פלסטינים ו-17 חיילים ישראלים נהרגו; שישים ישראלים ומעל לאלף פלסטינים נפצעו. כדי לסיים את האלימות ולהתקדם בתהליך אוסלו נפגשו נתניהו וערפאת בווינגטון בינואר 1997 וחתמו בחסות אמריקאית על הסכם חברון.<sup>34</sup>

נתניהו הצדיק את חציבת הפתח למרות אזהרות שהשמיעו בכירים במערכת הביטחון, באומרו ש"אנו נוגעים בסלע קיומנו", והוסיף כי מדובר בשאלה של ריבונות

---

34 ההסכם הסדיר את הפריסה מחדש של כוחות צה"ל בחברון והעברת השליטה בעיר לידי הרשות הפלסטינית. עד חתימת ההסכם הייתה חברון העיר הפלסטינית היחידה בגדה המערבית שהשליטה בה לא הועברה לרשות הפלסטינית.

(רייטר, 2016: 42-47; Klein, 2001: 274-275). הפרזה סמלית זאת מדגימה כיצד, ולו באופן חלקי, ירושלים והמאבק סביב המקומות הקדושים מגלמים את הסכסוך בכללותו ומשמשים זירה מרחבית להמרת מתח לאלימות. כיום, פתח היציאה מהמנהרה עדיין מצוי בשימוש. שער הברזל הסגור ממוקם מתחת לבית הספר האסלאמי העירוני לבנים אלעומאריה. בכל פעם שקבוצה מגיחה דרכו מתוך המנהרות אל הרחוב נפתח השער הנתון תחת שמירה כבדה, ומשמר חמוש מלווה את המבקרים היהודים בדרכם חזרה דרך הרובע המוסלמי עד לרחבת הכותל המערבי.

## ד. סיכום

באמצעות מקרה הבוחן של דפוסי השינוי וההתפתחות ההיסטוריים סביב הרחבה הקדושה בירושלים – הר הבית ליהודים ומסגד אלאקצא למוסלמים – מאמר זה ביקש להמחיש שהגישה ההתייחסותית (relational) היא המתאימה ביותר לעיסוק בסכסוך הישראלי-פלסטיני (או בכל סכסוך אחר לצורך העניין). מדהים להבין עד כמה יהודים וערבים תופסים את אותם האירועים באופן שונה כל כך. לפיכך, הדרך הטובה ביותר ללמוד את הסכסוך הישראלי-פלסטיני היא לנסות להבין את שני הצדדים בכלים דומים ועל פי אותם הקריטריונים. כותב מאמר זה יישאר לעד יהודי וישראלי, אולם כחוקר עליו לשאוף לא רק לאובייקטיביות אקדמית אלא גם להיות מסוגל לנתח את שני הצדדים בעזרת אותם הכלים בדיוק. כדי להבין את השינויים שהתחוללו בתפקידו של ההר הקדוש בשנות התשעים של המאה הקודמת, יש הכרח לבחון את שתי התנועות הדתיות-לאומיות הרלוונטיות באמצעות אותם כלים השוואתיים והתייחסותיים. יתרה מזו, יש לבחון אם הצד היהודי-ציוני והצד המוסלמי-פלסטיני מנהלים ביניהם סוג של דיאלוג עקיף, ואם כן – כיצד. כפי שכתב הלל כהן, "במחקר על אודות סכסוך בין קבוצות לאומיות, התמקדות על צד אחד בסכסוך אינה מאפשרת לראות את התמונה בשלמותה ויש בה מידה של עיוות" (כהן, 2013: 15).

כאמור, המבט ההשוואתי-התייחסותי הוא המתאים ביותר לחקר המקרה הישראלי-פלסטיני, אולם הוא גם הקשה ביותר. גישה כזו דורשת הבנה של השיח התיאורטי בנושא הלאומיות הדתית לצד היכרות קרובה הן עם הפרטיקולריות הישראלית-יהודית והן עם זו המוסלמית-פלסטינית. יש גם לאמץ גישה אינטרדיסציפלינרית המשלבת את מדעי המדינה והחברה, פוליטיקה השוואתית ומתודות של מחקר היסטורי – ניתוח טקסטים, דת השוואתית, מחשבה יהודית ואסלאמית וחקר סכסוכים. גישה אינטרדיסציפלינרית כזו מאפשרת גם להכיל את המתח שבין התיאוריה האוניברסלית והפרטיקולריות של מקרה הבוחן, באמצעות מסד תיאורטי שעליו נבנית ההתפתחות ההיסטורית. מאמר זה מבקש להיות אבן נוספת בבניין הגישה ההתייחסותית ונראה שיש מקום למחקר תיאורטי מקיף על גישה זו.

המנוע העיקרי לרצף האירועים אשר החל עם תפיסת ההר הקדוש בידי ישראל ביוני 1967 הוא הממשק, נקודת המפגש וההשפעה בין הצדדים הניצים, היהודי-ישראלי והמוסלמי-פלסטיני: הרב גורן והשיח' אלסאיח, אירועי ראשית שנות השמונים סביב הסכמי השלום עם מצרים, אירועי שנות התשעים סביב תהליך השלום הישראלי-פלסטיני והסכם השלום בין ישראל לירדן. דוגמה בולטת במיוחד לחשיבות יחסי הגומלין היא הטעות שהתקבעה בקרב חוקרי הר הבית היהודים בתיארוך הפסיקה של ועד רבני יש"ע.

מן האמור לעיל ברור שאי-אפשר להבין לאשורה את פסיקת ועד רבני יש"ע מפברואר 1997, המתירה עלייה אל הר הבית ותפילת יהודים בשטחו בניגוד להוראת הרבנות הראשית, מבלי להביא בחשבון את הפעולות המוסדיות שננקטו במהלך השנה שקדמה לפסיקה בידי הערבים הפלסטינים המוסלמים במסגד אלאקצא, ולהפך כמובן – את הדינמיקה הציונית-דתית ואת התגברות עליית היהודים האמוניים והאידיאולוגיים להר הקדוש, המשפיעה על פעולות המוסלמים הפלסטינים בנוגע להר. פסיקת הרבנים פתחה לעלייתן להר של ישיבות שלמות ובישרה את ראשיתו של עידן חדש בהר, שבו מתח בין יהודים שוחרי המקדש למוסלמים מגיני אלאקצא יהפוך לדבר שבשגרה ולתופעה המחוללת אלימות חוזרת ונשנית בארץ כולה – עד ימינו. בטווח הזמן המידי, בשנים 1996–2000, תלמידי הישיבות הציוניות-דתיות פגשו בהר לראשונה את פעילי הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, אשר המשיכו ביתר שאת את פעילותם בהר הקדוש ביחד עם רשויות הווקף (ח'ליפה, 2001). בשלהי ספטמבר 2000, כפועל יוצא מכישלון שיחות השלום בקמפ דייוויד ביולי אותה השנה, פרצה בהר הקדוש אינתיפאדת אלאקצא.

אם כן, כפי שעולה מהמקורות, בכל הנוגע להר הבית (ובמידה פחותה גם לאתרים הקדושים בחברון), פעולותיהם והחלטותיהם של ישראלים ופלסטינים דתיים-לאומיים מושפעות מפעולותיהם והחלטותיהם של אנשים ומוסדות מהצד שמנגד, באופן שמייצר מעין דיאלוג בלתי ישיר. התעלמות מעובדה זו עשויה להוביל לשגיאות ולמיס-קונספציות.

## רשימת מקורות

אבו הלאל, וא'ל ח'אלד, 2018. **חואראת פי תאריח' אלחרכה אלסלאמיה פי פלסטין אלמחתלה סנה 1948 מע אלשיח' ראא'ד צלאח** [שיחות על ההיסטוריה של התנועה האסלאמית בפלסטין הכבושה משנת 1948 עם השיח' ראא'ד צלאח], בירות: מרכז אלזיתונה ללדראסאת ואלאסתשאראת.

אטינגר, יאיר, 2019. **פרומים: המחלוקות שמפצלות את הציונות הדתית**, חבל מודיעין: דביר. אלג'לאד, איהאב סלים, 2017. **מעאלם אלאקצא תחת אלמג'הר** [אתרי אלאקצא – בחינה מדוקדקת], ראמאללה: מרכז בית אלמקדס ללאדב.

אלחסיני, יוסף כמאל חסונה (עורך), 2000. **פלסטין ואלאעתדא'את אלסראא'יליה עלא מקדסאתהא אלסלאמיה** [פלסטין והמתקפות הישראליות על המקומות הקדושים האסלאמיים שלה], חברון: מטבעת אל-הדא.

אלמרכז אלפלסטיני ללאעלאם, 2011. "עאמר סרחאן: מפג'ר ת'ורת אלסכאכין .. חאנת לחט'ת אלחריה" [עאמר סרחאן: מבשר מהפכת הסכינים .. הגיע רגע החופש], [palinfo, 15.10.2011, https://tinyurl.com/yckazhvy](https://tinyurl.com/yckazhvy).

אלנתשה, יוסף סעיד, 2012. **אלמצלא אלמרואני בין אטמאע אלמאצי ומח'אטר אלמסתקבל** [בית התפילה המרואני בין חמדנות העבר לסכנות העתיד], ירושלים: אדארת אלוקאף ואלשא'ון אלמקדסאת אלסלאמיה.

אלסאיח, עבד אלחמיד, 1969. **מכאנת אלקדס פי אלסלאם** [מעמדה של ירושלים באסלאם], קהיר: מטבעת אלזאהאר.

אריאן, אשר, ומיכל שמיר (עורכים), 1999. **הבחירות בישראל 1996**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

ברקוביץ, שמואל, 2000. **מלחמות המקומות הקדושים: המאבק על ירושלים והמקומות הקדושים בישראל, יהודה, שומרון וחבל עזה**, ירושלים ואור יהודה: מכון ירושלים לחקר ישראל והד ארצי.

גורן, שלמה, תשס"ה [תשנ"ב]. **הר הבית**, ירושלים ותל אביב: האידרא רבה ומשכל.

גרף, יוני, 2013. "שומרי החומות: קורותיו של האסלאם הממסדי הפלסטיני ומאבקו על צבונה המוסלמי של ירושלים – מחקר השוואתי", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.

הלוי, דוד חיים, תשל"ז. "המותרת הכניסה להר הבית?", **מורשה** י"א: 53–55.

הצופה, 1995. "האם הר הבית בידינו?", **הצופה**, 8.7.1995.

וסרמן, אברהם, תשס"ג. "גישת הרב צבי יהודה קוק להר הבית", יהודה שביב (עורך), **קומו ונעלה: אסופת מאמרים וקריאות בעניין הר הבית בזמננו**, אלון שבות: מכון צומת, עמ' 130–139.

ועדת הברור לבדיקת האירועים בהר-הבית, 1990. **ועדת הברור לבדיקת האירועים בהר-הבית ביום ב, י"ט בתשרי תשנ"א, 8 באוקטובר 1990: דין וחשבון**, ירושלים: מוציא לאור לא ידוע.

זבולוני, נח, 1994. "ועד רבני יש"ע קורא לעלות להר הבית בחגים ולהתפלל", **דבר**, 4.9.1994, עמ' 2.

חן, שרינה, 2017. **'במהרה בימינו...': תמורות ביחסו של הציבור הדתי-לאומי להר הבית**, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות.

ח'ליפה, אחמד פתחי, 2001. **דליל אולא אלקבלתין ת'אני אלמסג'דין ות'אלת' אלחרמין** [מדריך של כיוון התפילה הראשון, המסגד השני והמקום הנאצל השלישי בקדושתו], ירושלים: מאססת אלאקצא לאעמאר אלמקדסאת אלסלאמיה.

חסון, ניר, 2017. **אורשלים: ישראלים ופלסטינים בירושלים 1967–2017**, תל אביב וראשון לציון: ספרי עליית הגג ומשכל.

כהן, הלל, 2018. "הציונות והר הבית, התנועה הלאומית הפלסטינית ואל-אקצא: מבט משווה", **המזרח החדש** נז: 107–125.

--, 2013. **תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי**, ירושלים: כתר.

לוי, אליאור, 2015. "המחבל כתב בפייסבוק: האינתיפאדה פרצה", <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4706652,00.html>, 4.10.2015, ynet.

לוי, שי, 2015. "זאת הסיבה שסיפור הגבורה מהאינתיפאדה הראשונה חזר לכותרות", mako, 13.10.2015, <https://www.mako.co.il/pzm-magazine/Article-108a7366eb06051006.htm>.

אלהדה, רודה אלפרג', 1990. "סר סכין עאמר, מג'זרת אלמסג'ד אלאקצא ועאמר אבו סרחאן: מן קצצ אלאנתפאצה פי קרית אלעבידיה" [סוד הסכין של עאמר: טבח מסגד אלאקצא ועאמר אבו סרחאן: מסיפורי האינתיפאדה בכפר אלעבידיה], **חכאית בטוליה ללאטפאל** [סיפורי גבורה לילדים], עמאן: דאר כנדה ללנשר, עמ' 18.

מלמד, זלמן, תשע"ח. "סימן יא – על הר הבית", **פניני הלכה: ספר העם והארץ**, <https://ph.yhb.org.il/06-11-15>.

ענברי, מוטי, 2008. **פונדמנטליזם יהודי והר הבית**, ירושלים: מאגנס.

צברי, עכרמה סעיד, 2011. **חקנא פי פלסטין** [זכותנו על פלסטין], ירושלים.

צדקיהו, ערן, 2015. "אשר בירכנו את סביבותיו: התלכדות התנועה האסלאמית בישראל סביב מסגד אל-אקצא", **ביאן** 6: 3–6.

קוק, צבי יהודה, 2002 [1979]. **לנתיבות ישראל**, מהדורה שנייה, בית אל: מאבני המקום.

קורן, זלמן, 1982. "הצעת אזורי תפילה בהר הבית בזמן הזה", **תחומין** ג: 413–423.

קמא, עזרא, 1991. "חקירת סיבות המוות של הרוגי האירועים בהר הבית ביום 8.10.90", מדינת ישראל: בתי המשפט.

רייטר, יצחק, 2016. **סטטוס קוו בתהליכי שינוי: מאבקי שליטה בהר הבית**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

--, 2008. **מלחמה, שלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו: פתוות בנושא שלום עם ישראל**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

רמון, אמנון, 1997. **יחסם של מדינת ישראל ושל הציבור היהודי לגווניו להר הבית**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

שילה, דניאל, 1997. "בענין העליה להר הבית והתפילה בו", **יבנה המקדש** 111–112: 5.

שרגאי, נדב, 2020. **טרור אל-אקצא: מעלילה לדם**, ירושלים: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה.

--, 1995. **הר המריבה: המאבק על הר-הבית – יהודים ומוסלמים, דת ופוליטיקה מאז 1967**, ירושלים: כתר.

Abdul Hadi, Mahdi (ed.), 2007. *Documents on Jerusalem*, Vol. I, Jerusalem: Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs.

Baconi, Tareq, 2018. *Hamas Contained: The Rise and Pacification of Palestinian Resistance*, Stanford: Stanford University Press.

Barakat, Rana, 2019. "Reading Palestinian Agency in Mandate History: The Narrative of the Buraq Revolt as Anti-Relational", *Contemporary Levant* 4(1), pp. 28–38.

- Ben-Zeev, Nimrod, 2020. "Foundations of Inequality: Construction, Political Economy, Race, and The Body in Palestine/Israel, 1918–1973", Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania.
- Bernstein, Deborah, 2000. *Constructing Boundaries: Jewish and Arab Workers in Mandatory Palestine*, Albany: SUNY Press.
- Campos, Michelle U., 2011. *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*, Stanford: Stanford University Press.
- Chidester, David, and Edward T. Linenthal (eds.), 1995. *American Sacred Space*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hassner, Ron E., 2009. *War on Sacred Grounds*, Ithaca: Cornell University Press.
- , 2003. "To Halve and to Hold: Conflict over Sacred Space and the Problem of Indivisibility", *Security Studies* 12(4): 1–33.
- Hayden, Robert M., Aykan Erdemir, Tuğba Tanyeri-Erdemir, Timothy D. Walker, Devika Rangachari, Manuel Aguilar-Moreno, Enrique Lopez-Hurtado, and Milica Bakic-Hayden, 2016. *Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites and Spaces*, London: Routledge.
- Hazam, Shlomie, and Daniel Felsenstein, 2007. "Terror, Fear and Behaviour in the Jerusalem Housing Market", *Urban Studies* 44(13): 2529–2546.
- Jacobson, Abigail, 2011. *From Empire to Empire: Jerusalem between Ottoman and British Rule*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Klein, Menachem, 2001. *Jerusalem: The Contested City*, New York: NYU Press.
- Kliot, Nurit, and Igal Charney, 2006. "The Geography of Suicide Terrorism in Israel", *GeoJournal* 66(4): 353–373.
- LeVine, Mark, 2005. *Overthrowing Geography: Jaffa, Tel Aviv, and the Struggle for Palestine, 1880–1948*, Berkeley: University of California Press.
- Lockman, Zachary, 1996. *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906–1948*, Berkeley: University of California Press.
- Luz, Nimrod, 2021. "Unholy Religious Encounters and the Development of Jerusalem's Urban Landscape: Between Particularism and Exceptionalism", in Marian Burchardt and Maria C. Giorda (eds.), *Geographies of Encounter: The Making and Unmaking of Multi-Religious Spaces*, London: Palgrave Macmillan, pp. 29–54.
- Persico, Tomer, 2017. "The End Point of Zionism: Ethnocentrism and the Temple Mount", *Israel Studies Review* 32(1): 104–122.
- Ramon, Amnon, 2002. "Delicate Balances at the Temple Mount, 1967–1999", in Marshall J. Berger and Ora Ahimeir (eds.), *Jerusalem: A City and Its Future*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, pp. 296–332.
- Reiter, Yitzhak, 2017. *Contested Holy Places in Israel–Palestine: Sharing and Conflict Resolution*, London: Routledge.
- Rokem, Jonathan, Chagai M. Weiss, and Dan Miodownik, 2018. "Geographies of Violence in Jerusalem: The Spatial Logic of Urban Intergroup Conflict", *Political Geography* 66: 88–97.
- Savitch, Hank V., 2005. "An Anatomy of Urban Terror: Lessons from Jerusalem and Elsewhere", *Urban Studies* 42(3): 361–395.

Scott, James C., 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: Yale University Press.

Shlay, Anne B., and Gillad Rosen, 2015. *Jerusalem: The Spatial Politics of a Divided Metropolis*, Cambridge: Polity Press.

Stein, Rebecca L., and Ted Swedenburg, 2004. "Popular Culture, Relational History, and the Question of Power in Palestine and Israel," *Journal of Palestine Studies* 33(4), pp. 5–20.

Taub, Eliav, and Aviad Yehiel Hollander, 2012. "The Place of Religious Aspirations for Sovereignty over the Temple Mount in Religious-Zionist Rulings", in Marshall J. Breger, Yitzhak Reiter, and Leonard Hammer (eds.), *Sacred Space in Israel and Palestine*, London: Routledge, pp. 139–167.

Tzidkiyahu, Eran, 2021. "From the Margins to the Center: Religious-Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict: A Comparative Approach", Ph.D. dissertation, Sciences Po.

Wallach, Yair, 2020. *A City in Fragments: Urban Text in Modern Jerusalem*, Stanford: Stanford University Press.



להלן עותק מפסיקת ועד רבני יש"ע הנדונה במאמר, אותה ניסח הרב דניאל שילה. כרוז זה פורסם בתאריך ה-26/01/1997. קריאה זו פורסה בשנית בפברואר 1997 כשבתחתית הכתוב התוספת הבאה: "נ.ב. הרבנים מתבקשים לעודד את ההשתתפות בסעודת המקדש ביום שני אור לי"א אדר ראשון בירושלים כפי שפורסם" (ראה הערת שוליים 1).

## ועד רבני יש"ע

ת.ד. 510 קדומים מיקוד 44856 טל' 09-7921560 פקס' 09-7922432

ב"ה, י"ח בשבט התשנ"ז

אל רבני יש"ע, איש איש במקומו,  
השלום לכם ולקהילותיכם,

### בענין העליה להר הבית ותפילה בו

אספת רבני יש"ע אשר התכנסה זה מכבר, דנה בשנית בענין העליה להר הבית והתפילה בו. בעבר כבר הוחלט לפנות לשרי המשפטים והמשטרה, על מנת שיכירו בזכותם של יהודים להתפלל בהר הבית, אך הדבר לא יצא לפועל. עתה נדרשנו לו שנית, הן עקב הכמיהה אל התפילה בהר, והן עקב העובדות הנקבעות בשטח על ידי הערבים.

אחד הרבנים העיר כי בהמענותנו מלעות, הרינו מכריזים קבל עולם ומלואו, כאילו אין לנו חלילה חלק בהר ה', ובקרב הערבים הננו מחזקים את התחושה כי הר הבית שלהם. הציבור איננו מודע לכך, שרבנים רבים סבורים כי יש עתה בידנו הנתונים הדרושים כדי לעלות ולא להכשל, וכי על כן המתירים לעלות אינם מקילים בשום דבר, ואינם חולקים על הקודמים להם, אלא מסתמכים בברור על הידוע עתה.

לדברי הרב ליאור שליט"א, הממשיכים להחזיק באיסור לא בדקו אותו כראוי לפי הממצאים החדשים. רבני יש"ע אינם רואים עצמם מוסמכים להורות הוראות לכלל ישראל. יחד עם זאת אנו מודעים לקשיים העומדים בפני הרבנות הראשית בבואה לדון בנושא. כבר הורה הרב הרצוג זצ"ל, כי קיומה של הרבנות הראשית, איננו מונע מרב נבחר בקהילתו להורות לה כפי שהעלה בעיונו.

**על כן הננו קוראים לכל רב אשר לדעתו העליה מותרת, לעלות בעצמו וכן להודיך את בני קהילתו כיצד לעלות על פי כל גדרי ההלכה.** הלוא חרפה היא לנו שהערבים "אשר אמרו נרשה לנו את נאות אלקים" (תהילים, פ"ג) המה עולים בהר ברבבותיהם, ואילו אנו איננו עולים אפילו לא "אחד מעיר ושנים ממשפחה" ויהי רצון שיקוים בנו הכתוב "כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו".

בציפיה לישועה ולבנין בית המקדש במהרה בימינו  
ב/וועד הרבנים  
ד. שילה

# "בדידות מושבנו": כפר התימנים בסילוואן – שכונה נעלמת וזהות לימינלית\*

ניר חסון

המחלקה לגאוגרפיה ומכון הארי ס. טרומן לחקר השלום,  
האוניברסיטה העברית

תקציר

מאמר זה עוסק בשכונת כפר התימנים בסילוואן, שהתקיימה במשך 54 שנים עד לנטישתה ב-1938. כמה שנים לאחר מכן נהרסה השכונה ונמחקה מהנוף הירושלמי. סיפורה מייצג את סיפוריהן של "השכונות הנעלמות": שרשרת של שכונות יהודיות קטנות שהוקמו מסביב לעיר העתיקה בסוף המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים, אך במהלך המאה העשרים נהרסו ונמחקו מהנוף. המאמר מתאר את ייסודה וצמיחתה של השכונה ולאחר מכן את נטישתה ותהליך ההריסה שלה, ומתחקה אחר הגורמים שיכולים להסביר את הכישלון ההתיישבותי הזה ואת ההרס של השכונה, כחלק מהתופעה הרחבה יותר של מחיקת "השכונות הנעלמות". אציע שלושה הסברים חלופיים או משלימים להיעלמות: ההסבר הגיאוגרפי, שלפיו מיקומן של השכונות היה הגורם העיקרי להיעלמותן; ההסבר הסוציולוגי-דמוגרפי, המתמקד בזהותם של תושבי השכונות; וההסבר המוסדי, שלפיו השכונות נעלמו בגלל האופן שבו תפס הממסד היהודי, הציוני והישראלי את השכונות ביחס למרחב הירושלמי כולו.

מסקנתי היא כי ההסבר להיעלמות השכונה הוא בבסיסו גיאוגרפי, אולם לכך יש להוסיף הסבר משולב, סוציולוגי ומוסדי, שכן היעלמות כפר התימנים היא תוצאה של היעלמות מרחב תרבותי לימינלי יהודי-ערבי. מרחב זה שהתקיים בירושלים נכחד בכמה שלבים בשל גלי האלימות ב-1929, ב-1936 ולבסוף בחלוקת העיר ב-1948.

\* המאמר מבוסס על פרק מתוך עבודה לשם קבלת תואר מוסמך שנכתבה במחלקה לגיאוגרפיה באוניברסיטה העברית בהנחיית פרופ' ריכב רובין.

שכונת כפר התימנים בסילוואן (כפר השילוח) נוסדה ב-1884 על מורדות הר הזיתים, ננטשה ב-1938 ונהרסה ב-1945. מקובל לראותה כאחת מ"השכונות הנעלמות" של ירושלים: שכונות יהודיות שנוסדו בסוף המאה התשע-עשרה ונמחקו מהנוף במהלך המאה העשרים. עם השכונות הנעלמות נמנות שמאעה וג'ורת אלענאב שבגיא בן הינום, בתי ניסן ב"ק, שכונת הגורג'ים ושכונות קטנות נוספות מצפון לשער שכם ושתי השכונות היהודיות בשיח' ג'ראח: שמעון הצדיק ונחלת שמעון. ייחודן של השכונות הנעלמות הוא בכך שגורלן להימחק מהנוף (ובמידה מסוימת גם מההיסטוריוגרפיה) עומד בסתירה לתהליך הגיאוגרפי-היסטורי העיקרי של ירושלים באותה תקופה – התרבות והתרחבות של שכונות יהודיות.

מבין השכונות שצוינו לעיל שתיים נמחקו לחלוטין – ג'ורת אלענאב ובתי ניסן ב"ק<sup>1</sup>; שתיים נמחקו לחלוטין מלבד מבנה בית הכנסת – שמאעה וכפר התימנים; ובשתי שכונות נהרסו חלק ניכר מהבתים והשאר נבלעו בתוך מכלול בנוי חדש – שמעון הצדיק ונחלת שמעון.

אומנם התופעה של "היעלמות" שכונות אינה תופעה נדירה בגיאוגרפיה ההיסטורית של ירושלים במאה העשרים, אך לרוב מדובר בשכונות או כפרים ערביים שננטשו בעקבות מלחמת העצמאות או מלחמת ששת הימים ונהרסו בחלקם או במלואם. מרביתם יושבו מחדש ונבלעו במרחב האורבני המתפתח. כך קרה בדיר יאסין, בחלקים מליפתא, במלחה ובמקומות נוספים. במקרים ספורים הפכו השכונות או הכפרים הערביים לשטחים פתוחים, והמקרה הבולט ביותר הוא של שכונת המוגרבים, שנהרסה רובה ככולה באחת לטובת יצירת רחבת הכותל המערבי ב-1967. אולם בהיסטוריה המודרנית של העיר "היעלמות" של שכונה יהודית – במובן שהיא אינה קיימת יותר כמקום מגורים – היא תופעה יוצאת דופן, ומחיקה מוחלטת של שכונה מהנוף עד כדי הפיכתה לשטח פתוח ומחיקת השם מהמפות ומזיכרונם של תושבי העיר היא תופעה נדירה עוד יותר. כך קרה לשכונות הנעלמות. את הכינוי "השכונות הנעלמות" טבע ראובן גפני (2006) בכותרת למאמר קצר בשם "שכונות העמק הנעלמות", שעסק בג'ורת אלענאב ובשמאעה. במחקר קודם (חסון, 2018) הרחבתי את המושג והחלתי אותו על שאר השכונות שהוזכרו למעלה.

1 שכונת בתי ניסן ב"ק שכנה היכן שנמצאים כיום התחנה המרכזית שליד שער שכם, תחנת הרכבת הקלה וחניון גדול. מבתי השכונה לא נותר זכר. באזור היו שכונות יהודיות קטנות נוספות, בהן שכונת "אשל אברהם", שכונתה "שכונת הגורג'ים", וכן שכונות של קהילות מארם צובא, בבל ופרס. חלק מהמבנים של שכונת הגורג'ים שרדו והם נמצאים כיום מאחורי שדרת החנויות ברחוב הנביאים.

השאלה המסקרנת ביותר בנוגע לשכונות הנעלמות היא: מהו ההסבר להיעלמותן? את השאלה יש לשאול הן על שלב הנטישה של התושבים היהודים והן על שלב המחקיקה – הרס המבנים או "בליעתם" על ידי שכונה אחרת עד כדי מחיקת קווי המתאר של השכונה הקודמת.

אציע שלושה הסברים אפשריים להיעלמות השכונות: הראשון הוא ההסבר הגיאוגרפי, שלפיו מיקומן של השכונות בקו התפר בין המרחב היהודי למרחב הערבי גזר עליהן להימחק; השני הוא ההסבר הסוציולוגי-דמוגרפי, המתמקד בהיותן שכונות עוני פריפריאליות שאוכלסו בידי תושבים משולי היישוב היהודי; והשלישי הוא ההסבר המוסדי, שעל פיו הגורם להיעלמות השכונות היה אופי הקשר בינן ובין הממסד היהודי, הציוני ולבסוף הישראלי. מובן שלכל מקרה יכול להיות יותר מהסבר אחד, וההסברים יכולים להוביל זה לזה ולהשלים זה את זה.

אין צורך במחקר מעמיק כדי להבין שגורלן של השכונות הנעלמות בכלל ושל כפר התימנים בסילוואן בפרט קשור קשר הדוק למיקום שלהן. גלי האלימות בין יהודים לערבים בירושלים ותחושת הביטחון המידרדרת בשכונות היו הסיבה לעזיבתן. כמעט בכל השכונות היו אירועי 1929 נקודת מפנה בהיסטוריה שלהן כשכונות יהודיות, גם אם לא כל תושביהן נטשו אותן בפועל. עם זאת, ייתכן שזהו אינו הסבר מספק, שכן מה מבדיל את השכונות הללו משכונות אחרות על קו התפר המפותל של ירושלים באותן שנים? מה בין הקהילות היהודיות בשכונות הנעלמות לקהילות אחרות ברמת רחל, בימין משה, בבית וגן ובמקומות רבים אחרים, שלא ננטשו ובוודאי שלא נהרסו לאחר מכן?

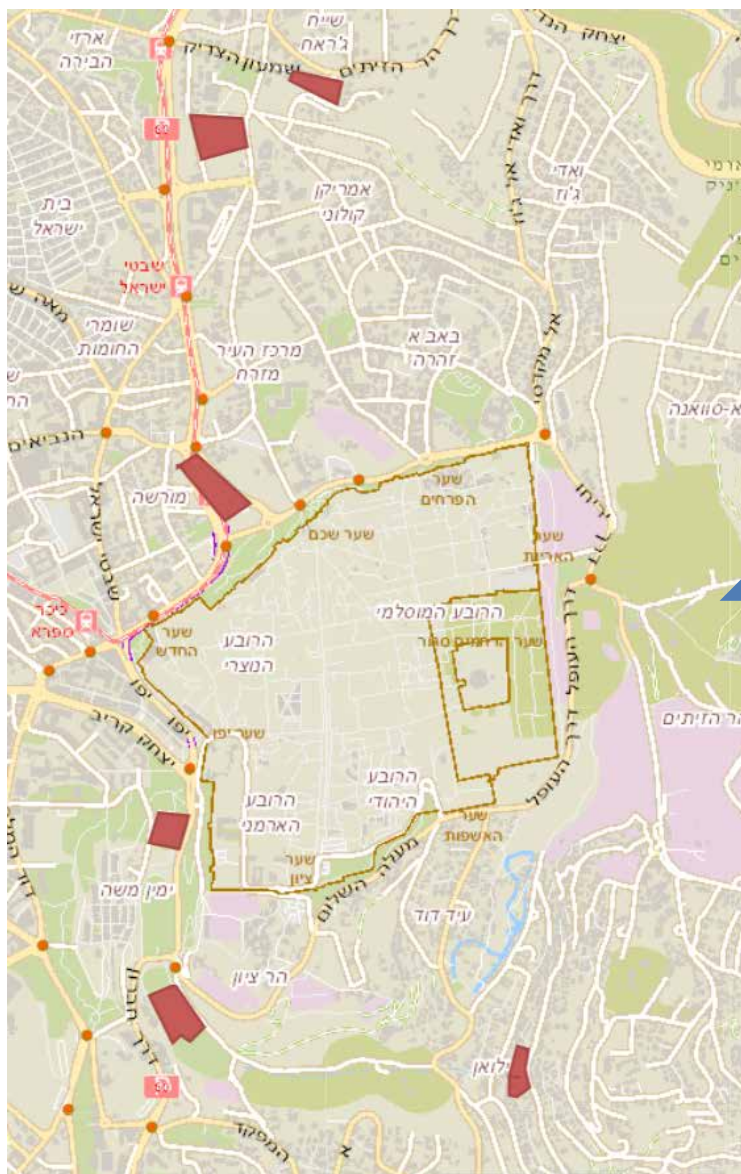
סביר אפוא שההסבר הגיאוגרפי יספק את המסד לתשובה לשאלת המחקר. אולם, גם כאן יש לשאול מדוע דווקא הקהילות האלו נדחקו למיקומים האלו בירושלים. אפשר להניח כי החולשה הכלכלית והחברתית של אותן קהילות הובילה אותן להתיישב במרחבים שהיו זולים יותר, בטוחים פחות ומנותקים יחסית משאר השכונות היהודיות.

אם כן, להסבר הגיאוגרפי יש להוסיף נימוקים אחרים, בהם, כאמור, ההסבר הסוציולוגי שקושר בין סוג הקהילות שאכלסו את השכונות להיעלמותן. האם החוסן הפנימי וכושר העמידה של תושבי השכונות הנעלמות שונה מאלה של תושבי אזורים אחרים שלא ננטשו? הסבר חלופי או נוסף הוא זה המוסדי: האם סיבות שונות – אופן ההקמה, המאפיינים הסוציולוגיים והסוציו-אקונומיים של האוכלוסייה ועוד – גרמו לכך שהנהגת היישוב לא התגייסה במלוא כוחה להגנה על אותן שכונות? והאם היחס הזה הוביל לכך שהשכונות לא נמצאו "ראויות", בעיני הממסד הישראלי, לשיקום, בנייה מחדש ושימור לאחר הנטישה?

במילים אחרות, האם הסיבה למחקיקת השכונות טמונה בשכונות עצמן, בתושביהן ובאופן הקמתן? או אולי בקשר שבינן לבין הממסד היהודי, ומאוחר יותר הישראלי, שגזר את גורלן להימחק? או שבגלל צירוף מקרים גיאוגרפי-היסטורי אתרע מזלן לקום

במרחב שלא אפשר את הישרדותן? או שמא התשובות כולן נכונות במידה זו או אחרת ומשתנות ממקרה למקרה ומזווית ראייה אחת לאחרת.

כפי שציינתי, במאמר זה בחרתי להתמקד בתולדותיה של אחת השכונות הנעלמות, שכונת כפר התימנים, כמקרה מבחן מרכזי. כדי לענות על השאלה אשתמש בכלי מחקר של גיאוגרפיה היסטורית.



תמונה 1: מיקום "השכונות הנעלמות" על מפה מודרנית ממערכת GIS ירושלים. מצפון לדרום: שמעון הצדיק, נחלת שמעון, בתי ניסן ב"ק, ג'ורת אלענאב, שמאעה, כפר התימנים בסילוואן.

## ▲ ב. ייסוד השכונה, 1884–1897



**תמונה 2:** חותמת "חברת שוכני בתי סלואן תימנים נדחים בצלע הר הזיתים" וחותמת מוכתר כפר שלח העברי, אהרן בן אברהם מליח<sup>2</sup>

מבין השכונות הנעלמות, כפר התימנים בסילוואן הוא השכונה שכמות המקורות הראשוניים העוסקים בה היא הגדולה ביותר. הדבר קשור למייסדיה: חברה פילנתרופית ציבורית שהוקמה על ידי האליטה של היישוב היהודי בירושלים ושבראשה עמד ישראל דב פרומקין, עורך **חבצלת**, העיתון העברי החשוב בעיר באותה התקופה. גם אחריתה של השכונה זכתה לתיעוד נרחב במסמכים, בזכות המאבק בין העדה הספרדית לתימנית ובזכות ועד השכונה, שנותר פעיל גם לאחר פינויה והמשיך לערב את הנהגת היישוב בהחלטות שנוגעות לגורל הבתים ולעתיד השכונה. כמו כן, בשני העשורים האחרונים, בשל המאבקים המשפטיים בין עמותת עטרת כהנים לתושבים הפלסטינים בסילוואן, אותרו, אוגדו והוגשו לבתי המשפט תעודות רבות נוספות ששפכו אור על תולדות השכונה.

ראשיתה של שכונת "כפר התימנים" בדרום המדרון המערבי של הר הזיתים ב-1884. בארבע השנים שקדמו לכך התקבצה בירושלים קהילה תימנית בת כמה מאות בני אדם, רובם יוצאי העיר צנעא. הסיבות לעליית התימנים לארץ ישראל בתקופה הזו נידונו בהרחבה במקומות אחרים וקשורות בין היתר לשינויים מדיניים ואחרים: כיבוש תימן על ידי האימפריה העות'מאנית ב-1872; פתיחת תעלת סואץ; בצורת, משבר כלכלי ומגפה שפקדו את הקהילה היהודית בתימן; וכן התפשטות של דחפים משיחיים, שמועות על גאולה וחישובי קיצים (ניני, 1982; הרצוג, 2009; חוברה, 2018). כל אלו הביאו לתנועת עלייה לא מאורגנת של משפחות ויחידים מתימן לארץ ישראל.

2 ארכיון עיריית ירושלים (להלן: אע"י), מכל 6325, תיק 1341.

במקורות מהתקופה יש עדויות רבות על מצבם הקשה של עולי תימן בירושלים: הם לא התקבלו כחלק מהקהילות הירושלמיות המוכרות ולא נהנו מכספי החלוקה, ולפיכך סבלו ממחסור בדיור ובפרנסה ולעיתים אף מחרפת רעב (ניני, 1982; חוברה, 2012; פרסומים רבים **בחבצלת** ובעיתונים נוספים).

התימנים סבלו גם מהדרה מצד היישוב בארץ, והיו שראו בהם עול על כתפי היישוב בירושלים: "כי חסרי נושאי סבל אנו בירושלים? להעיר הזאת אין התימנים מביאים תועלת גדולה ואדרבא מרבים בה העניות והחזרה על הפתחים", נכתב בעיתון **הצבי** (20.8.1886). לצד הקריאות הללו, בעיתונות התקופה מצויים גם תיאורי עוני ורעב של בני הקהילה התימנית וקריאות לתרומות ולפעולה למענם. עיתון **חבצלת**, בעריכת פרומקין, היה מהשופרות החשובים של מצוקת התימנים. כך למשל נכתב בו בדצמבר 1883:

בתור אח לבני האדם בכלל, ואח לאחי בני עמי בפרט ולאחי בנה ישראל בני תימן שאינם לא בני מזרח ולא בני מערב – אקרא את הקריאה הגדולה הזאת אל נדיבי עמי לאמר: [...] כל מי שלא ראה את אחינו הדלים מאנוש, אומללים מאדם האל המחבקים אשפתות במלא מובן המאמר בארץ ובעיר הקודש לא ראה דלים וחולים ומתים הולכים בחיים על ארבע (28.12.1883).

לנוכח הקריאות הללו, בדצמבר 1883 הקים פרומקין יחד עם עסקנים בכירים ביישוב את חברת "עזרת נדחים לתפארת משה ויהודית". החברה נוסדה ביום ההולדת המאה של משה מונטיפיורי, במטרה לסייע לעניים ולהיאבק במיסיון באמצעות הכשרה מקצועית לנערים. בשנים הבאות תהפוך החברה לגוף העיקרי שעסק בסיוע לקהילת התימנים ובשיכונם (פרומקין, 1953; בן אריה, 1979; חוברה, 2012).

עוד קודם לכן התיישבו כמה משפחות של יהודים תימנים במערות במדרון המערבי של הר הזיתים, מעל לנחל קדרון. מזיכרונותיו של יוסף בן סעדיה מצ'מוני, מוכתר כפר השילוח, עולה כי כבר בתרמ"ב או בתחילת תרמ"ג, כלומר בסוף 1882, התגוררו תימנים במערות:

והקול נשמע ונתפשט בירושלים כי יש יהודים תימנים שוכנים במערות ע"י השלח עד שהגיע השמועה אל המ' הר' ר' ישראל דוב פרומקין ז"ל בעל עתן החבצלת. ויעש מזה מטעמים וישלח מכתבים לחו"ל ובקש עזרה מאילי הכסף לאלה היושבים במערות ואלה היושבים תחת כפת השמים (מצ'מוני, 2004; ראו גם בן אריה, 1979).

שנה וחצי לאחר מכן, במאי 1884, דיווח **חבצלת** על תרומה שנתן רבי בועז נדב (המוכר כבועז הבבלי) – קרקע לבניית 18 בתים בשיפולי הר הזיתים: "איש לא עשיר אבל ישר לב מוהר"ר בועז מבבל נתן לשמונת עשר משפחות מהם כבר ארץ בקרקע אחיזתו בשיפולי הר הזיתים לבנות להם בתים. במקום האחרון כבר החלו אחדים מהם לחפור יסודות לבניין" (28.5.1884). משיקולים משפטיים נרשמה הקרקע על שמו של הרב משה בנבנישתי, שעמד אז בראש ועד העדה הספרדית. בנבנישתי היה אזרח עות'מאני, ועובדה זו אפשרה לרשום את הקרקע על שמו. בסוף 1884 החלה "עזרת נדחים" להקים שלושה מבנים ראשונים על הקרקע:

לפני שנה שלשה ירחים וחמשה ימים, ביום העשירי לירח מרחשון תרמ"ה [29.10.1884], בהימלא להחברה עזרת נדחים שנה מעת נוסדה, התעוררה מנהליה להרחיב גבול מטרתה ולהוסיף פעולה על עיקר מפעליה וחסדיה לעניי עמו נדחי ישראל, מחונני עפר ציון. ביום ההוא נאספו ראשי החברה ואתם קהל גדול מאחינו תושבי עירנו הקדושה, ואחדים מרבניה וגאוניה בראשם, על גבעה שוממה מנגב לירושלם, ויניחו אבן פנה לשלש בתים אשר החלו הבונים לבנות ביום ההוא להיות מעון לשלוש משפחות אומללות מאחינו התימנים, אשר בעת ההיא התגללו במערות ונקקי הסלעים ויחבקו אשפתות מעוני וחוסר כל (**חבצלת**, 22.1.1886).



גזרי התימנים בסילוואן (כפר השילוח), ירי ירושלים  
תאריך: 1875 - 1910 | קוד התמונה: 0014.629

**תמונה 3:** בתי עזרת נדחים בסילוואן, ללא תאריך. זוהי כנראה אחת העדויות הוויזואליות המוקדמות ביותר לבניית כפר התימנים.<sup>3</sup>



בעת הקמת השכונה התימנית בסילוואן התכוונו הדיירים וכן המיישבים מטעם עזרת נידחים לייסד כפר חקלאי, אך ככל הנראה לא נמצאה להם קרקע המתאימה לעיבוד באזור זה. מהעדויות עולה שתושבי הכפר מצאו את עיקר פרנסתם בתחום הבנייה בירושלים (מצ'מוני, 2004). בשנים שלאחר מכן עסקה החברה בהקמת עשרות דירות נוספות באזור זה. פרומקין היה הכוח המניע והוא רתם לכך את עיתונו **חבצלת**, שפרסם קריאות רבות לנדבנים להצטרף למפעל הזה. בינואר 1886 כתב פרומקין כי במקום מתגוררות 20 משפחות, שמונות יותר מ-80 נפשות. הדירות נמסרו למשפחות בהגרלה למשך שלוש שנים. גם לונץ העריך באותה התקופה את מספר הבתים ב-20 (בן אריה, 1975). **חבצלת** דיווח בשנים הבאות על עוד ועוד מפעלי בנייה בזכות תרומות שהוקדשו לנושא. למשל, בספטמבר 1886 פרסם **חבצלת** ידיעה בזו הלשון: "החברה עזרת נדחים עשתה היום חוזה את אחד הבונים לבנות לה שנים עשר בתם במקום העשרים בתים הבנויים לצלע הר הזיתים. עשרה מהבתים האלו יבנו על הוצאות האלוף המרומם השר ע.פ. ויניציאנו בכסף פרנק" (3.9.1886). במאי 1888 בישר ועד עזרת נדחים על קבלת היתר הבנייה מהממשלה להקמת 30 מבנים נוספים "לעניי ישראל לצלע הר הזיתים, סמוך לעשרים הבתים אשר בנתה לפני שנתיים" (24.5.1888).



**תמונה 4:** גלויה הנושאת את תמונת השכונה. בית שלוש הכיפות, שהיה בית הכנסת של השכונה והפך לסמלה, מסומן בעיגול (Silver-Brody, 1998: 40)

בתמונה 4 נראים ארבעה מבנים מוארכים שעל חלקם נבנתה קומה שנייה, וניתן למנות בהם 54 דירות (דלת וחלון מעידים על קיום דירה בקומה התחתונה, וחלון – בקומה העליונה). מעל הקומה השנייה של המבנה הדרומי ביותר נבנו שלוש כיפות. מבנה שלוש הכיפות יהפוך לציון מוכר בנוף הר הזיתים והוא היחיד ששרד עד ימינו. מסביב נראים עוד כמה מבנים ששייכים ככל הנראה גם כן לשכונה היהודית. נראה שהדרך העיקרית שהובילה לשכונה ירדה לכיוון מפגש הנחלים הקדרון וגיא בן הינום, לא הרחק מבריכת השילוח, ומשם עלתה לכיוון העיר העתיקה (דרך ואדי חילוה). פרומקין דיווח בעיתונו כי "בעירנו הקטנה אשר לצלע הר הזיתים, אשר מספר בתיה בשנה החולפת עלה לארבעה וחמישים הצליח לנו עד כה להוסיף עוד ששה בתים אשר נבנו עד תקרותיהם ובימים האלה יכוסו אי"ה ברעפים, וימסרו לששה משפחות לשבת בהם" (**חבצלת**, 4.12.1891). באותה השנה ציין לונץ כי במקום מצויים "כחמישים בתים קטנים לעניי התימנים, אשר נבנו בהשתדלות חברת עזרת נידחים" (לונץ, 1891: 134).

## ג. התרחבות, 1897–1929

נראה שבעשור האחרון של המאה התשע-עשרה נמשכה תנופת הבנייה בכפר התימנים. **בלוח ארץ ישראל** של לונץ, שפורסם ב-1897 (לונץ, 1897; 1970), מצוין כי מספרם של בתי השכונה עומד על 130. הגידול באותן שנים נבע בעיקר מבנייה פרטית מדרום לבתי עזרת נידחים: "בה יושבים עניי כל העדות השונות שלוש שנים חינום. ואצל בתי החברה בנו להם יחידים בתים רבים. בה בית כנסת. מספר בתי החברה 65 ומספר כל בתי השכונה הוא 130" (לונץ, 1970: 252). כפי שמציין לונץ, בשלב זה כבר התגוררו בשכונה גם יהודים בני עדות אחרות ולא רק תימנים, אם כי התימנים המשיכו להיות רוב וגם עמדו בראש ועד התושבים שייצג את השכונה. מצ'מוני מתאר כיצד רכשו התימנים בעצמם חלקות אדמה קטנות ליד הקרקע של עזרת נידחים והחלו לבנות את בתיהם:

ויסכימו לקנות להם קרקע ע"י בתי ההקדש [על יצירת ההקדש ראו בהמשך]. ויבנו להם בתים מרווחים וכל אחד יעזור לחברו בבנין הבתים, מי פועל ומי סבל ומי בנאי ומי טייה, בלי כסף, יומיים תחת יום, וכן עשו. קנו קרקע מאחד ערבי בערך עשרה דונם פחות או יותר וחלקו אותה כל עשר אמות על אשר אמות [...] ויבנו להם בתים כאמור, בשיתוף עבודה בעבודה (מצ'מוני, 2004: 127).

הקרקע הזו, על פי מצ'מוני, נרשמה על שם שלמה יוסף בן חאזי, מבכירי הקהילה. אחרי שיצאו התימנים מהבתים של עזרת נידחים נכנסו אליהם "ספרדים ואשכנזים וגם תימנים חדשים ואחר כך באו בסוף קבוצה טיקיסטנים (דאגסטאנים) ופרסים"

(שם). אבל רבים מהדיירים החדשים לא המשיכו להתגורר בשכונה. על פי מצ'מוני הסיבות לכך היו הריחוק מירושלים, העובדה שלא היה בשכונה תנור אפייה וההבדלים בנוסחי התפילה, שלא אפשרו להם להשתלב בבתי הכנסת שבשכונה (שם).

במקביל נמשכה גם הבנייה מכספי נדבות למען עניי ירושלים. לונץ דיווח על בניית עשרה בתים מנדבת הברון הירש (לונץ, 1970: 270), וב-1898 תיאר פרומקין בעיתונו את הקמתם של עוד עשרה בתים מכספי אלמנתו של הירש, על גבי הבתים הקודמים:

תמול כלתה מלאכת בנין עשרה בתים אשר נבנו לצלע הר הזיתים בין בתי חברת עזרת נדחים. מכספי נדבת הבאראנעססע הכבודה דע הירש ע"י חברת כל ישראל חברים, ונמסרו לעשרה משפחות עניות (חמש ספרדיות וחמש אשכנזיות) לגור בהן שלש שנים. הבתים נבנו מעל לעשרה הבתים אשר בנה אישה הבאראן הירש ז"ל במקום הזה, אך גדולים וטובים יפים ונהדרים מהם וגם בתי תבשיל מיוחדים לכל משפחה ומשפחה נבנו מול הבתים האלה (חבצלת, 20.5.1898).

פרומקין מדווח גם כי בקרוב תושלם חפירתו של בור מים גדול שאורכו 10 מטרים, רוחבו 4.5 ועומקו 8 מטרים. הוא מסכם שמספר הבתים ששייכים לחברת עזרת נידחים הגיע ל-71, שניים מהם נועדו למטרות תפילה ולימוד תורה והשאר למגורי 69 משפחות (שם). במפה שערכו ב-1894-1895 שיק ובנזינגר מופיעים ארבעה מבנים מוארכים ולידם המספר 16, ובמקרא למפה מצוין השם "Judens aus Jemen" (יהודים מתימן).



תמונה 5: מפת ירושלים של שיק (Schick) ובנזינגר (Benzinger) משנת 1894<sup>4</sup>

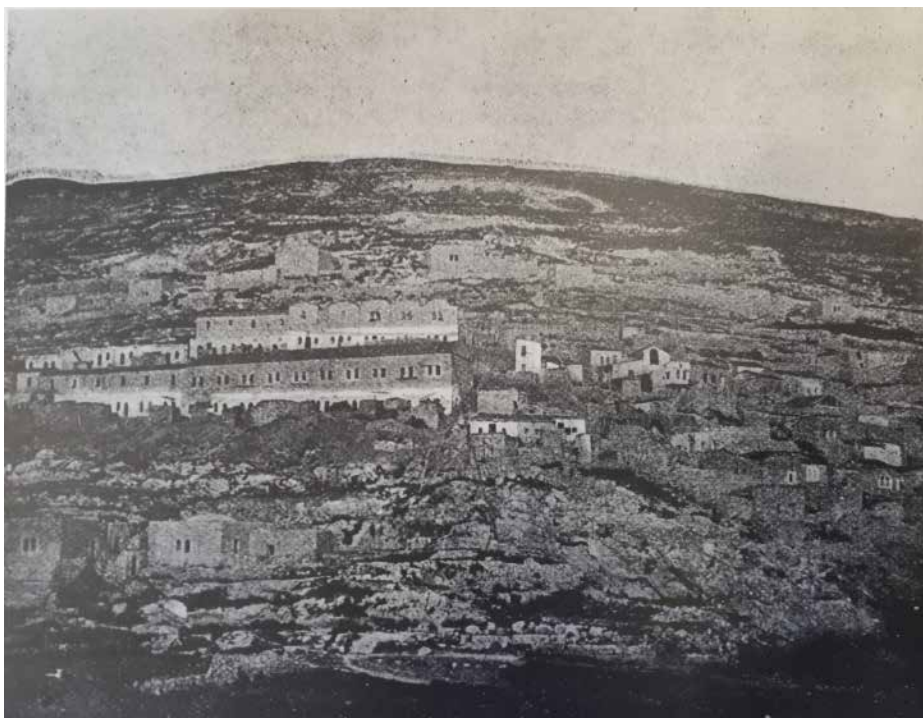
בשנת 1900 שונה המעמד המשפטי של הבתים והם נרשמו כהקדש בפני בית הדין השרעי בירושלים. אמנון כהן מסביר כי בסוף המאה התשע-עשרה רווחה בירושלים התופעה של רישום הקדשים על ידי הקהילה היהודית, בדומה לז'וקף ששימש כלי מרכזי לניהול קרקעות בקהילה המוסלמית. ההקדש, כותב כהן, נועד "לעגן את המשך האחיזה בנכסים אלה ולהבטיח את ההכנסות העתידיות לבני המשפחה ולצאצאיהם. אך לא פחות מכך את מימון צורכי הקהילה ככלל" (כהן, 2003: 445). בשטר ההקדש נכתב:

כל 72 החדרים ובור מים המיועד לאיסוף מי הגשמים. [הנכסים הם] עומדים על תלם ובנויים בחלקת האדמה הנמצאת מחוץ לירושלים הנאצלה ושייכת לאדמות הכתר סילוואן [...] זהו הקדש בר תוקף וחוקי, מפורש ובר ציות, אשר שמו לא ייכחד ועקבותיו לא יימחו, ויתרה מכך, ככל שיחלוף עליו הזמן הוא ייהפך לקבוע [יותר] וככל שיעברו עליו התקופות והעתים הוא יהיה יציב [יותר] ונצחי [יותר]. הדבר יהיה כך לנצח נצחים עד אשר ירצה האל ריבון העולמים (שם: 457).

ייתכן שההחלטה לרשום את הקרקע על שם ההקדש שנוהל על ידי ועד העדה הספרדית קשורה לקרע שנפער באותה תקופה בין הקהילה התימנית לוועד הספרדי, עד להקמת ועד העדה התימני העצמאי בשנת 1907. טובי מציין כי בקרב הקהילה שישבה בכפר השילוח היו כמה משפחות שהשתייכו לפלג "מורד", שהעדיף להיטמע בוועד העדה הספרדי ולא להקים ועד עצמאי. הוא מעריך שהעובדה שהם התגוררו במבנים הנשלטים על ידי ועד העדה הספרדית דחפה את אנשי סילוואן להתנגד להיפרדות מחשש לאיבוד הבתים (טובי, 1994: תעודה 17). רישום ההקדש העביר את ניהול המקום מעזרת נידחים לידי ועד העדה הספרדית, שיהיה הגוף הרלוונטי בניהול השכונה בעשורים הבאים.

הדירות במבני ההקדש שנוהלו על ידי הוועד הספרדי המשיכו להימסר לתקופה של שלוש שנים למשפחות נזקקות מכל העדות. מצ'מוני מציין כי עם התבססות השכונה "באו אשכנזים לנסות את עצמם לגור בכפר עזרת נדחים". כאשר ביקש פרומקין לפנות את הדיירים הוותיקים לטובת דיירים חדשים, כנראה אשכנזים, סירבו התימנים והעינין הגיע לבית הדין של העדה הספרדית. התימנים טענו בפני בית הדין כי פרומקין הבטיח לתת להם "אדמה לזריעה כמו פתח תקווה וראשון לציון והרי"ד (רבי ישראל דוד פרומקין) לא קיים הבטחתו ועתה רוצה להוציאנו ולהביא אחרים במקומנו ואנחנו נשאר שוב פעם תחת כפת השמים למשל ולשנינה וללעג וקלס בעיני הגויים". בית הדין פסק שהדיירים יישארו עוד שנה ולאחריה יוכלו להשתתף בהגדרה על הבתים (מצ'מוני, 2004: 125).

בתמונה שלהלן, שצולמה להערכתי בעשור הראשון של המאה העשרים, נראים הבתים הפרטיים שנבנו מדרום לבתי הקדש.



תמונה 6: כפר התימנים, סוף המאה התשע-עשרה או תחילת המאה העשרים (ניר, 1986: 25).

החיים בבתים הקטנים וביישוב המרוחק מהעיר היו קשים. מצ'מוני מספר על עימותים עם השכנים הערבים, בעיקר סביב שאיבת המים מבריכת השילוח, שהייתה מרוחקת כ-200 מטרים בקו אווירי מהכפר: "הערבים עם נשיהם לא היו מניחים אותנו והיינו נאבקים ונלחמים עמם עד שמשיגים פח מים. בלילה היו אורבים לנו סביב הבתים עד עת שינה כדי להתנפל על הבודדים" (שם, 124). בהמשך הוא מתאר מקרה שבו הגיעו "שלושה ליסטים" לאחד הבתים, ורק בזכות תושייתם של התושבים, שהתקינו מערכת פעמונים שמופעלים באמצעות חוט המתוח בין הבתים, הצליח בעל הבית להזעיק עזרה וללכוד אותם. למחרת הם הוסגרו למשטרה "והערבים אשר בשילוח ראו את המעשה הזה, וייבהלו. והמשטרה כאשר ראתה את האסירים ותתמה על אומץ לב התימנים". בהמשך הוא כותב כי "הרבה מן הערבים נעשו לידידים" (שם, 126).



תמונה 7: מבט על כפר התימנים, 1911.<sup>5</sup>

הקמת הבתים הפרטיים והתחלופה המתמשכת בבתי ההקדש גרמו להזנחת בתי ההקדש והם החלו להתפורר. בזמן מלחמת העולם הראשונה ננטשה השכונה חלקית בשל הרעב ובשל חובת הגיוס שהטיל השלטון העות'מאני על התימנים – שהיו אזרחים עות'מאנים עוד בארץ מוצאם, בניגוד לרוב הקהילות היהודיות בארץ. חלק מהצעירים גויסו בכפייה ואחרים ברחו למצרים (טובי, 1994). כמו שאר תושבי ירושלים סבלו תושבי השכונה מרעב בזמן המלחמה, ונתמכו בידי ועד הסיוע היהודי-אמריקאי.

מהתעודות שנשמרו בארכיון ועד העדה הספרדית עולה כי בתי ההקדש ניזוקו מאוד בשנות המלחמה, ככל הנראה לאחר שננטשו, וייתכן שהם גם פורקו חלקית לשם גנבת אבן. לאחר המלחמה ערך ועד העדה הספרדית עבודות שיפוצים בבתי ההקדש כדי

---

5 הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ), PHG\1024978.

להשמיש אותם מחדש לאכלוס עניים מירושלים. התעודות כוללות התכתבות ענפה בין ראשי הוועד לפקידי המנדט בבקשה לפטור את הוועד מתשלום מיסים על הבתים בסילוואן:

הננו מקווים שרו"מ [רום מעלתך] יתחשב עם בקשתנו לפטור בתים אלה ממס הווירקו הן על העבר והן על העתיד מאחר שהבתים הנ"ל היו הרוסים והיום הם מיושבים ע"י מהגרים עניים חנם [...] הדבר הזה נוגע בנפש עשרות משפחות של מהגרים עניין מרודים אשר מפני חוסר אמצעים לגור בעיר נאלצו להרחיק ולגור בכפר הרחק ממקום עבודתם.<sup>6</sup>

במכתב אחר מציין נשיא הוועד כי אין בין "הכפר הנדחה" לבין העיר "אפילו דרך ראויה להולכי רגל".<sup>7</sup> ההתכתבויות בנושא תשלום המס עבור הבתים נמשכו כמעט לאורך כל שנות המנדט, וברוב השנים הסכים מושל מחוז ירושלים לוותר על התשלום.

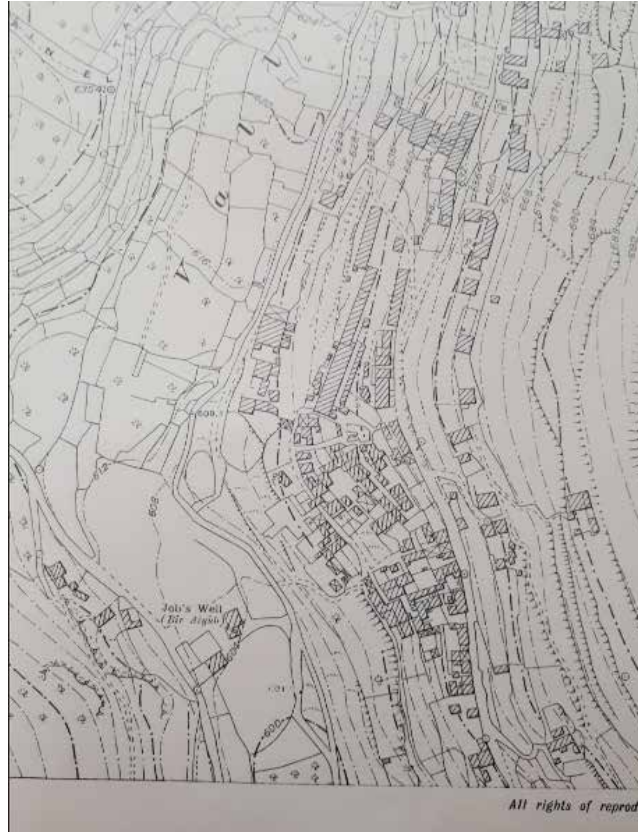
עד 1929 המשיכה השכונה להתרחב בעיקר דרומה, וככל הנראה בשלב זה גם הקימו תושבים ערבים בתים בסמוך לשכונה היהודית. על פי הרצוג (2009), ב-1929 התגוררו בכפר התימנים כ-110 משפחות יהודיות. מהמסמכים העוסקים באירועי 1929 עולה כי גם אם היו בשכונה תושבים לא תימנים, התימנים היו מנהיגי הקהילה והם אלו שעמדו בקשר עם הגורמים החיצוניים – הוועד הספרדי, הבריטים והשכנים הערבים – בכל הנוגע למתרחש במקום. השמות שחוזרים כמעט בכל המסמכים הם יוסף מצ'מוני (שכיהן כמוכתר הכפר), יוסף חאזי ואהרון מליח.

בית הכנסת אהל שלמה, שפעל במבנה שלוש הכיפות, היה בית הכנסת החשוב והמרכז הקהילתי של השכונה. חוברה (2019) מונה עוד שישה בתי כנסת שפעלו בשכונה, רובם במתכונת של בית כנסת משפחתי בשכונה הדרומית של הבתים הפרטיים.

במפת ממשלת המנדט מ-1925 (סקר 1922) נראים ארבעת המבנים המוארכים ומדרום להם בתים פרטיים רבים.

6 מכתב מוועד העדה הספרדית למושל המחוז, 19.4.1926, אע"י, מכל 6222, תיק 10.

7 מכתב מוועד העדה הספרדית למושל המחוז, 2.8.1926, שם.



תמונה 8: כפר התימנים במפת סקר של ממשלת המנדט משנת 1922 שפורסמה בשנת 1925<sup>8</sup>

באוסף מחלקת הצילום של המושבה האמריקאית יש מספר צילומים שמתעדים את השכונה בשיא התפתחותה, ככל הנראה בסוף שנות העשרים או בתחילת שנות השלושים של המאה העשרים. מדרום למבני ההקדש נראים מבנים קטנים רבים, רובם שייכים כנראה לקהילה היהודית. מצפון לשכונה היהודית צומחת שכונה ערבית גדולה. נראה שהאזור מעובד יותר מאשר בצילומים הישנים. באזור אלבוסתן (גן המלך) שבתחתית הקדרון, ליד מפגש הנחלים, נראות חלקות מעובדות, וייתכן גם שעל צלע ההר עצמו נבנו באותה תקופה טרסות, אם כי אין בידינו עדויות לכך שהיהודים עיבדו קרקעות בהיקף משמעותי בסילוואן. בכל מקרה, מכל המקורות עולה כי תושבי השכונה עבדו בעיקר בתחום הבנייה.

8 אוסף המפות ע"ש ערן לאור, <https://tinyurl.com/3ctfwsed>.





תמונה 9: נחל קדרון, מבט מדרום. לפי מצב הבתים ניתן לשער שהתמונה צולמה בשנות העשרים או השלושים של המאה העשרים.<sup>9</sup>



תמונה 10: מבט מגיא בן הינום אל בתי התימנים בכפר השילוח<sup>10</sup>

---

9 Matson Collection, Library of Congress, matpc 08433

10 אלבום משה בן דוד, ארכיון התמונות ע"ש שושנה ואשר הלוי, יד יצחק בן-צבי

## ד. התנוצות, 1938–1929

אירוועי תרפ"ט בסילוואן מתוארים במקורות רבים (זרחי, 1948; פרת, 1967; בן-צבי, אברהמי ועציון, 1973; עלי-פודיאל, 1983; פז, 2007; הרצוג, 2009; חוברה, 2012 ועוד), ועולה מהם כי המתיחות בין התושבים היהודים לערבים בסילוואן החלה כבר בראשית שנות העשרים. עם זאת, לאורך רוב השנים נשמרו יחסי שכנות טובים. כך מספר, למשל, ישראל זרחי ברומן **כפר השילוח**, המבוסס על ראיונות עם תושבי כפר התימנים:

כל אותן שנים שהיו בהן מהומות בירושלים לא נגעה הרעה בכפר השילוח. השנאה והמזימה לא היו להן שליטה על שכניהם בכפר הישמעלי והרוחות הרעות שנשבו לפרקים בעיר לא הגיעו אליהם. ואולם שנה זו נשתנתה מכל השנים. בשלהי קיץ התחילו חורשי הרעה לוחשים לחישות ומפרישים ארסם בין שפוטי עם ומוציאים דיבתם היהודים רעה (זרחי, 1948: 267).

זרחי מתאר מפגש בין תושבי הכפר ובין "השיך [שיח'] הזקן", ככל הנראה הכוונה לשיח' מוחמד גוזלן, שפרס עליהם את חסותו: "כששמע השיך הזקן את דברי השלוחים, הניחם באכסדרה ונכנס הביתה, הוציא מחדרו רובה עתיק, קצר קנה, נופף כנגדם בכלי זינו וקרא: כל עוד אני בחיים וזאת היד מחזיקה רובה – שיערה לא תיפול מראשכם!" (שם, 268).

בהמשך מספר זרחי על פגישה מוצלחת פחות עם מוכתרים אחרים בכפר. נציגי היהודים יצאו מן הפגישה מבוהלים והחלו לפעול להגנת בתיהם. בימי המתיחות שלפני פרוץ האלימות ב-1929 נערכו בכפר הכנות – הנשים והילדים כונסו בחדרים פנימיים, והגברים חילקו ביניהם אקדחים שמשמיעים קול נפץ בלבד. השיח' גוזלן נרתם גם הוא ובסיוע בני משפחתו הצעירים דרש מתושבי הכפר להגן על השכנים היהודים.

ערב מאורעות תרפ"ט הגיעו למקום גם כמה שוטרים ערבים וכן בין ארבעה לשישה צעירים מההגנה. הגעתם של צעירי ההגנה עוררה מתיחות ותושבי השכונה נאלצו להסוות אותם בבגדים תימניים: "הערבים לא דיברו, אבל הרגשנו בפרצוף שלהם שהם לא רוצים אותנו פה. הם לא עשו לנו כלום אבל אנחנו ידענו. פתאום חתכו את קו הטלפון שהיה ביישוב. כשבאו החבר'ה מההגנה לשמור עלינו אמרו לנו הערבים שזה לא טוב בשבילנו" (הרצוג, 2009: 16).

הרצוג מצטט דוח של משה לוי, אחד מאנשי ההגנה שהגיעו לכפר:

יום ששי, 5.40: התבצרנו בבית בנקודה אסטרטגית גרועה מאד. היינו סגורים מסיבי ומיד הרגשנו כי אנו מוקפים. הערבים הרגישו בנו

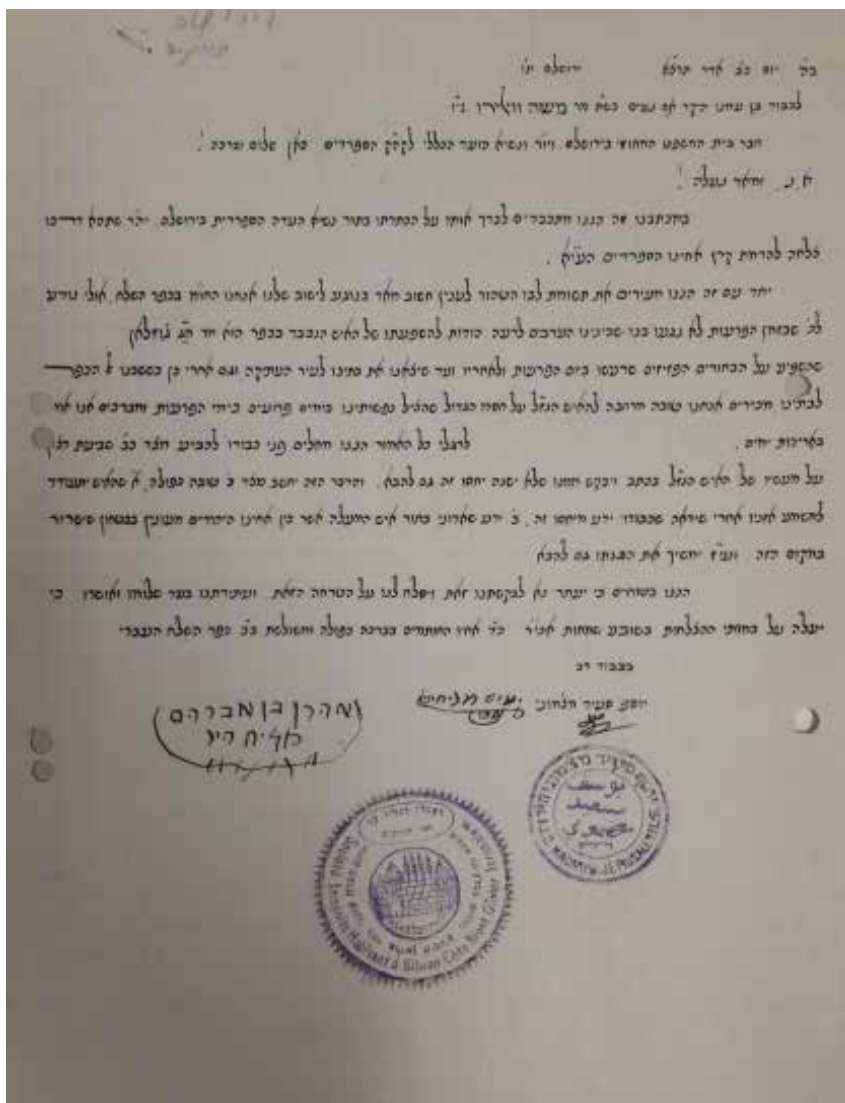
והתחילו לעקוב את צעדינו. שעה 9.15 סכסוכים קשים היו בינינו ובין אנשי המקום. סוף סוף הסתדרנו. 11.50 תנועה חזקה של ערבים בכל הסביבה. מצד ימין-משה נראו כנופיות כנופיות יורדים בכוון אליה. אי שקט שורר בכפר. המשטרה אסרה על הערבים להיכנס לשטח היהודי (שם, 18).

בהמשך מדווח ליון שכדי לעבור מעמדה לעמדה הם התלבשו בבגדי התימנים: "השגנו בגדים של תימנים וכך מחופשים העברנו את נקודתנו למקום אחר". באותו לילה הגיעו שומרים מאנשיו של השיח' גוזלן: "הכפר הערבי מלא את הבטחתו ושלח שומרים ערבים לשכונה. הסתובבנו במשך כל הלילה, התייחסנו אליהם בחרדה ובאי-אמון", כותב ליון (שם).

בימים הראשונים של האירועים, שהחלו ביום שישי, 23.8.1929, הצליחו אנשיו של גוזלן, השוטרים ואנשי ההגנה להדוף מספר ניסיונות של קבוצות ערבים להיכנס לשכונה כדי לתקוף את יושביה. על פי עדותו של ליון, לאורך כל ימי המאורעות נמשכה המתיחות בנוגע לשהותם של אנשי ההגנה במקום, וזקני התימנים אף הפצירו בהם שלא להשתמש בנשקם כדי שלא להחמיר את המצב. כעבור יומיים הוחלט על עזיבת השכונה. התושבים הפקידו את חפצי הערך למשמורת בידי גוזלן ויצאו מהשכונה יחד עם אנשי ההגנה (הרצוג, 2009: 19). רחל ינאית מספרת כי הגיעה לאזור הכפר כדי להביא לתושביו לחם, על פי בקשה שנשלחה לוועד העיר, אבל הם כבר עזבו (בן-צבי, אברהמי ועציון, 1973). ה"לחם" היה ככל הנראה תחמושת ונשק שיועדו למגיני הכפר.

שנה לאחר האירועים כתבו ראשי הכפר לשופט משה ואלירו, מראשי ועד הספרדים, מכתב המלצה למען שיח' גוזלן על מעשיו, וארבע שנים מאוחר יותר הם מסרו בידי גוזלן מכתב דומה שבו נכתב:

אנחנו הח"מ, תושבי הכפר שילוח, מודיעים גלוי קבל עם, שאנחנו חייבים להביע תודה להאיש היקר ובר הלבב האדון הנכבד חג' מוחמד גוזלאן, אחד מנכבדי אחינו הערבים תושבי כפר השילוח סילוון וחבריו טובי הלבב שהראו יחס אנושי יוצא מן הכלל לשכניהם תושבי שכונת השלוח היהודים בימי הפרעות אב תרפ"ט, ולא הרשו ללהקות הפורעים שהתהלכו בסביבות המושב שלנו, השלוח, לנגוע בנו לרעה, למרות בדידות מושבנו שהיה בינינו ובין העיר ירושלים. ועד היום שורר יחס כזה בינינו ובין שכנינו אלה, אין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחובותינו. ומי יתן ומהם ילמדו אחינו הערבים יושבי יתר המקומות אשר בארץ ישראל, לטפח יחס של ידידות בינם לבין שכניהם היהודים למען יראו ברכה במעשי ידיהם.



תמונה 11: מכתב נציגי התושבים למשה ואלירו, כ"ב אדר תרצ"ח<sup>11</sup>

לאחר עזיבת הכפר התקבצו התושבים בעיר העתיקה ומצאו מגורים זמניים בתלמוד התורה הספרדי, בבית הכנסת חב"ד ובבתים פרטיים. בחודשים אלו פנו התושבים מספר פעמים להנהגת היישוב ולוועד העדה הספרדית בדרישה לפעול להשבתם לכפר (הרצוג, 2009: 22). התושבים חזרו לבסוף לסילוואן טיפין טיפין: עשרים משפחות

11 אע"י, מכל 6325, תיק 1342. גרסה אחרת של המכתב מופיעה אצל הרצוג, 2009: 21.

ראשונות חזרו לכפר כעשרה חודשים לאחר אירועי 1929. אולם נראה שהמשפחות ששכרו את הדירות בתוך בתי ההקדש העדיפו שלא לחזור. על כן כתבו ראשי הקהילה ל"ועד חיזוק הישוב בעיר העתיקה":

אנחנו פליטי כפר השלח בעלי בתים פרטיים פונים אליכם בזה, ומודיעים כי אנחנו משתדלים לשוב להתיישב בבתינו בכפר השלח במוחרם 31 הבא, ובהיות שהוברר לנו שכב' מתעניין בחיזוק הישוב, אנו פונים אליכם לעזרה להכניס במפעלכם היקר את חיזוק ישוב כפר השלח. אי לזאת הננו מודיעים כי ישנם לערך ששים חדר בתי הקדש בכפר השלח עם בור מים גדול מאד ובכנ"ס [ובתי כנסיות] ובתי תבשיל וכו' ויש בהם הרבה בתים טובים ויפים עם אויר צח ונעים וכעת הם פנויים וריקים והתושבים שגרו בהם עשרות שנים רובם אינם רוצים לשוב לגור שם. אשר על כן הננו מפילים את תחינתנו לפני ר"מ [רום מעלתכם] להשתדל בכל מאמצי כחכם ליישב המקום הזה באיזה אופן שהוא כדי שנוכל גם אנו להתיישב שם, כי אין לנו אפשרות לשכור בתים במקום אחר. וגם לא נוכל לעזוב את השכונה שלנו אחרי שהשקענו בה כל כחותינו במשך ארבעים ושש שנים, ואם ישארו בתי ההקדש פנויים וריקים מאדם, לא נוכל גם אנו להתיישב שם מפני כמה סבות ידועות לנו. ועלינו ועליכם א"נ לקדם פנה"ר [פני הרעה] לישב המקום ביפשא"ק [במהרה], ויפה שעה אחת קודם].<sup>12</sup>

במכתב אחר ביקשו תושבי השכונה להתקין מכשיר "שח-רחוק" (טלפון) ולהקים תחנת משטרה. על פי עדותם היחסים עם השכנים החמירו והם סבלו מהתנכלויות של ילדים (הרצוג, 2009).

במפקד ממשלת המנדט שנערך ב-1931 נמצא כי בסילוואן חיים 124 יהודים, ובסך הכול חיים בשכונה 2,968 איש.

Name of Village or Town	Number of Villages or Towns	SUB-DISTRICT JERUSALEM (amman)																						Total	Total	Total			
		Jerusalem						Bethlehem						Nablus						Total	Total	Total							
		Jerusalem	Jerusalem	Jerusalem	Jerusalem	Jerusalem	Jerusalem	Bethlehem	Bethlehem	Bethlehem	Bethlehem	Bethlehem	Bethlehem	Nablus	Nablus	Nablus	Nablus	Nablus	Nablus										
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
Sabit	7	24	30	33	33	33	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Saba	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Saba	10	27	130	133	133	133	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Saba	18	470	211	221	211	221	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Saba	14	248	111	121	111	121	-	-	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Saba	10	130	48	71	48	71	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Saba	10	130	260	271	260	271	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Saba	10	248	110	140	110	140	11	63	11	38	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

תמונה 12: עמוד מתוך מפקד האוכלוסין 1931<sup>13</sup>

המעדיות עולה כי בתחילת שנות ה-30 התרוקנו מרבית בתי השכונה, בייחוד בתי ההקדש. מדמוני כותב כי אחרי מאורעות 1929 "רק מעטים חזרו לכפר, בעיקר בעלי הנחלות שבהם. שאר התושבים מצאו להם מקורות פרנסה בעיר עצמה. השנים שלאחר מאורעות תרפ"ט היו שנות גסיסה לכפר השילוח" (מדמוני, 1973: 259). ניתן להעריך שדיירי הבתים הפרטיים לא רצו לוותר על רכושם ולכן חזרו לכפר, ותושבי בתי ההקדש, לעומת זאת, חיפשו את מזלם במקום אחר. לכפר הגיעו כמה משלחות של ועד העדה הספרדית כדי לבחון את מצב הבתים. כך כתבה אחת מהן ב-1933:

באב תרפ"ט לרגל המאורעות והמכובה הנוראה אשר שררה בישוב, עזבו תושבי המקום את בתיהם ונמלטו לנפשם. כתוצאה מהעזובה בתים רבים נחרבו כליל, הוסרו מהם דלתות וחלונות, נהרסו גגות וכיוצא. אמנם אחדים מבתי התימנים מיושבים כיום הודות להשתדלותנו בפני השלטונות בנוגע לתנאי הביטחון [...] אולם בא בעת בתי העידה ריקים ושוממים ברובם.<sup>14</sup>

במהלך שנות השלושים ניסה ועד העדה הספרדית לעודד יהודים להתגורר בכפר, אבל ללא הצלחה. "אפילו בשנים שהתאפיינו בשגשוג כלכלי ובעליית מחירי הנדל"ן סירבו חסרי דיור להצעה לגור בכפר השילוח, בגלל ריחוק השכונה", כותב פז (2007: 435). בוועד שקלו לשפץ את הבתים אבל דוח שהוגש קבע כי "אין הוועד רואה צורך ותועלת להוציא כספים לתיקונם". בשלב זה עמדו רוב בתי השכונה ריקים והם נותרו במצב זה

"1931 Census of Palestine - Population of Villages, Towns and Administrative Areas", 13 ECF, [https://ecf.org.il/media\\_items/1088](https://ecf.org.il/media_items/1088).

14 "הנדון: בתי השילוח", 17.12.1933, אע"ו, מכל 6325, תיק 1341.

לאורך רוב שנות השלושים. "כפר השילוח הולך ומתרוקן. התושבים עוזבים את המשקים שלהם ועוברים העירה והערבים גודרים ומשתלטים על האדמה העזובה", נכתב בדוח (שם, 437). עם פרוץ המרד הערבי הגדול ב-1936 נערך דיון במוסדות הלאומיים על גורל כפר השילוח. ממסמכי הדיון עולה כי בשכונה חיו באותה התקופה 60 נפשות בכ-12 דירות, מתוכן 4 משפחות שחיו בבתי ההקדש ו-8 בבתים הפרטיים (שם).

בעקבות חידוש התקריות האלימות בין הערבים לבין הבריטים ב-1938 החלה ממשלת המנדט ללחוץ על ועד הקהילה הספרדי לפעול לפינוי כפר התימנים מיהודים. בישיבת ועד הקהילה נאמר כי "לא רוצים לבטל נקודת ישוב" אבל באותה ישיבה נאמר גם ש"אם הממשלה רוצה אז שתעשה את זה בעצמה".<sup>15</sup> שבועיים מאוחר יותר הגיע כוח בריטי גדול לכפר ופינה את היהודים ממנו. כך נכתב על הפינוי בעיתון **הצופה**:

זה חמישים ושתים שנה יושבים בו [בכפר השילוח] יהודים. אף הם מתי מספר. עשר משפחות, כארבעים נפש. כמה הרפתקות עברו על יהודי הכפר ואת מקומם לא הניחו אף בפרעות תרפ"ט לא עזבו את הכפר. עכשיו בה השלטון והוציא את היהודים מן הכפר. טעמו ונימוקו: אין בטחון. המקום משובש. הדרכים משובשות. כמובן, אין לנו יכולים לקבל נימוק זה. מחובת השלטון להגן על כל מקום ומקום. לפנות את תושבי המקום מיושביו – אין זו שיטה. זהו ויתור לרוצחים ולמרצחים (**הצופה**, 17.8.1938).

## ▲ ה. התפוררות ומחיקה, 1938–1948

נראה שלמרות הנטישה שמרו התושבים על קשר מסוים עם הכפר. בינואר 1939 נורה ונהרג שלמה מדמוני, אחד מפליטי כפר השילוח, ליד בריכת הסולטן בדרכו לבקר בבית הכנסת בכפר.<sup>16</sup>

באוגוסט 1939 נשלח שלמה זאבי, בכיר בארגון ההגנה בירושלים, לסיור בכפר, ובשובו דיווח ליצחק בן-צבי, מראשי היישוב היהודי בעיר:

ביקרנו בבית הכנסת אוהל שלמה שהוקדש בתרצ"ג. מנעול הדלת שבור וניכרים סימני התפרצות. בפנים הכרים פזורים על הרצפה ודפים קרועים של חומשים ושאר ספרי קודש מתגוללים. ה"שבטי" שתלוי על הקיר למעלה הוסר ממקומו הקבוע, מנורות שהיו תלויות בתקרה

15 פרטוקול ישיבת ועד הקהילה מיום 1.8.1938, אע"י, מכל 6324.

16 "שלמה מדמוני", אתר לזכר הנרצחים חללי פעולות האיבה, <https://tinyurl.com/4yndyfsm>.

נעדרו. אחרי כן ביקרנו במרחק 15 מטר בערך בבית סמוך ששם נשאר ספר התורה עם יתר ספרי הקודש. הדלת פרוצה, הוסרה על ציריה ועל המשקוף והמזוזות, ובפנים על גבי הרצפה גווילים של ספר תורה מקלף אדום בצורה פרועה. הגוויל, פרשת ויצא, מלוכלך בצואת אדם (מלאת סימני תאנים) מאחורי הגוויל שבו פרשת הנשיאים מצאנו חומש שמות דפוס מאהילב משנת תקע"א שהיה פתוח במגילת אסתר בפסוק "ויאמר המן אל המלך אחשוורוש ישנו עם אחד מפוזר ומפורד". שני נרתיקי עץ של ספרי תורה התגוללו אף הם על הרצפה. הכינונו למעלה מעשרים צילומים. הרושם הוא מדכא ומעליב. המוכתר הערבי ענה כשנשאל, שאין הוא יודע מי עולל את זאת... יש לדעתי לדרוש מיד מאת השלטונות שתינתן הרשות להוציא את גווילי הספר התורה על השמות נעשו בהם בצורה המחוללת ולהעבירן לרשות ועד הקהילה או לאחר כך למזאון בצלאל או לספריה הלאומית ולכשיהיו הגווילים ברשותנו נוכל גם להכין צילום מתאים יותר להראותו לידידנו בבריטניה. יש כמובן גם לדרוש מהשלטונות שיחייבו את אנשי הכפר סילוואן להסגיר את עושי הנבלה, אחרת יוטל עליהם עונש. כי ברור שלא על ידי אנשי חוץ נעשתה התועבה הזו, כי אם על ידי בני הכפר.<sup>17</sup>

בתחילת שנות ה-40 נערך סקר נוסף שממנו עלה כי ההרס במקום רב, ונפתח גם משא ומתן בין ועד העדה הספרדית לבין ממשלת המנדט על פיצויים בגין הפינוי ואובדן הרכוש. ב-1943 ביקש בן-צבי לשכנע את קק"ל ליזום תוכנית לחידוש היישוב בכפר השילוח, באמצעות קבוצה של "חוצבים, בנאים וסתתים" צעירים שיתפסו את הבתים ויעבדו בבית העלמין היהודי שבהר הזיתים. יו"ר ועדת עדת התימנים באותה תקופה מסר כי שבעה בתים (ככל הנראה הבתים הפרטיים, לא בתי ההקדש) כבר נמכרו לערבים, וממילא רוב הרכוש היהודי אינו רשום בטאבו (פז, 2007: 437). גם מצ'מוני העיד: "וכשראו בעלי הבתים את כל הנעשה בבתיים ושאינ תקווה לגור בין זאבים טורפים, מכרו אחדים מהם את בתיים ההרוסות ברבע מחיר ובפחות מזה, כדי שיחיו את נפשות ביתם בעת הזאת, שהיוקר הולך וגדל" (מצ'מוני, 2004: 130).

בארכיון העדה הספרדית שמורים דוחות רבים משנות הארבעים המעידים על עזובה והרס בשכונה. במרץ 1945 ביקר זאבי שוב במקום ודיווח שהבניינים כולם עזובים ומטים ליפול בשל בזיזת חומרי בניין וחדירת רטיבות.<sup>18</sup>

17 שלמה זאבי ליצחק בן-צבי, אוגוסט 1939, אע"י, 6325, תיק 1342.

18 פרוטוקול ישיבת ועד העדה הספרדית מיום 4.3.1945, אע"י, מכל 6325, תיק 1341.





**תמונה 13:** בתי כפר התימנים בשילוח הרוסים, ללא תאריך.<sup>19</sup> לפי ההקשר הארכיוני ניתן לשער שהם צולמו במהלך הסיורים במקום בתחילת שנות הארבעים.

בהמשכה של שנת 1945 ולאחר דיונים נוספים החליט ועד העדה הספרדית לאפשר לקבלן יהודי בשם נחום חפצדי להרוס את הבתים ולקבל את חומרי הבניין מהפירוק תמורת תשלום לוועד. בנייני ההקדש הארוכים פורקו לחלוטין וכך גם חלק ניכר מהבתים הפרטיים. על הרקע הזה פרץ סכסוך בין ועד העדה התימנית לבין הוועד הספרדי. בתיקי ועד העדה הספרדית שמורים מכתבים מהוועד למשטרה המאשימים את מי שהיה מוכתר הכפר התימני, אהרן מליח, בגניבת חומרי בניין מבתי עזרת נידחים, ששייכים לעדה: "נודע לנו כי מר אהרן מליח, לפניו מוכתר יהודי בבתי היהודים בכפר השלוח, הדר עתה בעיר העתיקה שמר באחד הבתים שבכפר הנ"ל 12 פסי ברזל קורות וקרשים ולוחות שערכם כיום בערך 60 לא"י [...] בהתאם למה שנמסר לנו ע"י השכנים תושבי המקום וברצונו עתה למכרם נבקש שלא להרשות להנ"ל לעשות זאת".<sup>20</sup> במכתב חריף שכתבו מליח וחברי הוועד התימני בשם תושבי הכפר ל"ועדה היישובית לכפר השילוח", שפעלה במסגרת המוסדות הלאומיים, מגוללים התימנים את פרשת פירוק המבנים וטוענים כי הפירוק סיכל הסכם להחלפת קרקע בינם לבין תושבי סילוואן. על פי ההסכם שהחל להתגבש, המוכתרים של סילוואן היו אמורים להעביר לרשות התימנים חלקת קרקע באזור ארמון הנציב בתמורה לקרקע שבסילוואן. הנה קטעים מתוך המכתב:

19 אע"י, מכל 6222, תיק 10.

20 "הנדון: עכוב חמר בנין השייך לעדתנו", 9.11.1945, אע"י, מכל 6222, תיק 11.

אחרי שעזבו התימנים את הכפר בהוראת [השלטונות] כאמור, החלו תושבי הכפר הערבים לגזור ולפרק את הדלתות, החלונות, רעפים ואריחים מהבניינים הציבוריים הנ"ל. ועד עדת התימנים, המוכתר היהודי, אהרן מליח ותושבי הכפר היהודים פנו פעמים מספר בקובלנות למושל המחוז ואמרו את [אשר על] לבם על ועד הקהילה והועד הלאומי להרס ההולך ונגרם לבתי היהודים בכפר. כתוצאה מזה יצאה ביום 30.3.43 משלחת המורכבת מבאי כח השלטון והועד הלאומי בלוית המוכתר אהרן מליח לבקר את הכפר. ביקור זה השפיע במקצת על הערבים.

כשבני הכפר וועד עדת התימנים נוכחו לדעת מהשלטונות והמוסדות הלאומיים הם חסרי אונים להחזיר את הכפר אל תלו או לשמר אותו מפגעים נוספים, התחיל ועד עדת התימנים בהסכמת הועד הלאומי במו"מ עם המוכתרים הערבים על כפר השלח לאפשרות חליפין של הרכוש היהודי באדמה ערבית סמוכה לכפר השלח שתתאים לשכון התושבים היהודים. הצעת החליפין נתקבלה ברצון ע"י המוכתרים הערבים שהציעו שטח גדול מזרח לארמון הממשלה.

בעוד המו"מ הנ"ל מתנהל קם ועד עדת הספרדים בירושלים ומכר את חומרי הבניין של הבניינים הציבוריים ובתוכם אבני הבניין עצמו בלי ידיעת תושבי המקום התימנים או ועד עדת התימנים ובלי כל זכות שהיא.

כתוצאה ממכירת חומרי הבניין נהרסו עד היסוד כמעט כל ששים הבתים הציבוריים שהוו פה מחצית הכפר העברי, פרט לחדרים אחדים ובתוכם בית הכנסת, גרים בהם היום ערבים, ובבית הכנסת עצמו גר אותו ערבי שהרס את הבניינים בידיעת ועד עדת הספרדים.

הרישיון שנתן לערבים מצד יהודים להרוס את מחצית הכפר העברי כאמור, גרר בכנפיו נזק גם לרכוש הפרטי, והערבים פשטו על בתים פרטים ושדדו והרסו את רוב הבתים הפרטיים, מספרם ששים בערך.

הרס הבתים גרם לכישלון המו"מ הנ"ל בנוגע לחליפין. כי המוכתרים הערבים טוענים שאינם רוצים לקבל תלי עפר יעלה להם פינניים בכסף רב. יתכן כי תהיה עוד אפשרות להמשיך במו"מ אבל אין ספק שערך הרכוש היהודי ירד הרבה ע"י ההרס.

מלב הנזק החומרי שנגרם ע"י פעולת ועד העדה הספרדית נגרם על ידם נזק ציבורי עצום, כי ע"י זה נתנו ידם למחות כפר עברי שעלה בדמים [...] למעלה מחמשים שנה והחזיק מעמד אפילו בשנות המאורעות הכי קשות עד שפוננו (?) תושביו ממנו בתוקף צו השלטונות ונגד רצונם (חסון, 2018: 28).

בהמשך המכתב דורשים התימנים לחייב את ועד העדה הספרדית בירושלים לשלם בעבור הנזק שנגרם כדי שיוכלו להשתמש בכסף להקמת יישוב חדש עבור פליטי סילוואן. לטעמי, המכתב מבהיר את השינוי שחל בקהילה התימנית במקום מאז ייסוד השכונה: אין מדובר עוד בקהילה נזקקת וחסרת אונים, אלא בקהילה בעלת ועד פעיל שבאה בדרישות למוסדות הלאומיים.

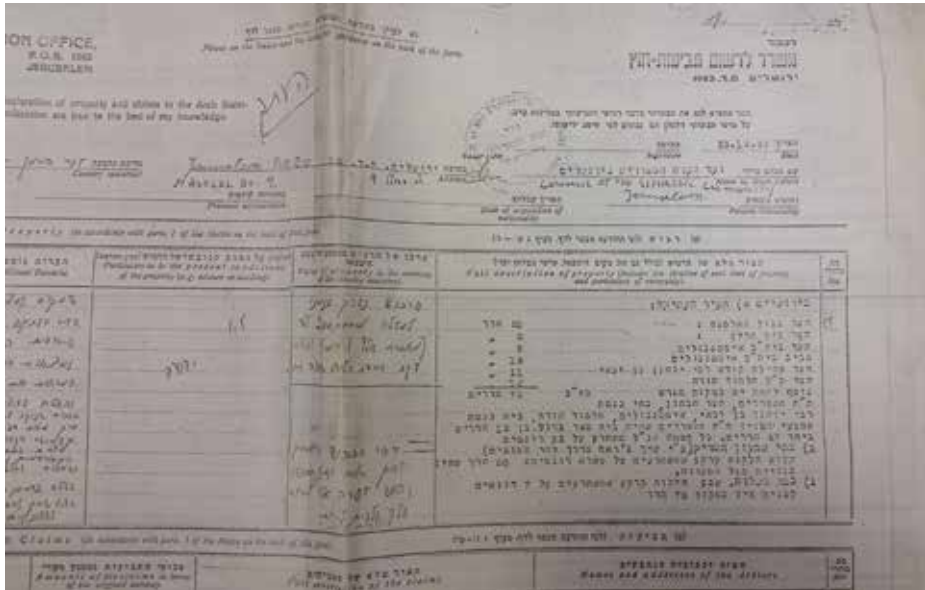
בעקבות תלונות נציגי התימנים פתח בן-צבי במעין הליך בירור של הטענות מול הוועד הספרדי. בארכיון הציוני שמורות התכתבויות רבות הקשורות להליך הבירור הזה, שהחל ב-1946 וכלל מספר דיונים, אך ככל הנראה לא הגיע לכדי מיצוי עם פרוץ המלחמה ב-1947. במרץ 1946 נחתם הסכם בין ועד העדה הספרדית לבין תושב סילוואן בשם קאיד ג'לאג'ל על השכרת "בית של שתי קומות הכולל שלשה חדרים בקומה העליונה וחמשה חדרים בקומה התחתונה [בית שלוש הכיפות] ועוד חדר נוסף נפרד הנמצא בשטח הקרקע השייך למשכיר הנ"ל ובור מים וכל שטח הקרקע שעליו היו בנויים בתי מגורים אשר היו שייכים למשכיר ונהרסו". ג'לאג'ל התחייב בהסכם לתקן את בור המים ואת המבנה ולגדר את הקרקע. בתמורה לשמירה יקבל ג'לאג'ל את הקרקע והחדרים לתקופה של שלוש שנים. הוועד גם ביקש וקיבל את היתר הרבנות הראשית להסכם השכירות.<sup>21</sup>

לאחר מלחמת העצמאות שלח ועד העדה הספרדית הודעות למשרד לרישום תביעות חוץ על הרכוש שנותר מעבר לקו הפסקת האש. בין היתר נכתב שם: "כפר השלוח, שבע חלקות קרקע שמשתרעים על 7 דונמים לפנים היה במקום 70 חדר".<sup>22</sup>

21 ההסכם הוגש לבית המשפט במסגרת מסמך בשם "שיוכם של המקרקעין הרשומים על שם חכם מושון בנבנישתי"; ת"א 3681-10-14 (שלום י-ם) זרביב נ' דוויק (22.3.2016). אישור הרבנות להסכם נמצא באע"י, מכל 6325, תיק 1342.

22 ועד העדה הספרדית בירושלים למשרד לרישום תביעות חוץ, 23.12.1949, אע"י, מכל 6212, תיק 3.

"בדידות מושבנו": כפר התימנים בסילוואן - שכונה נעלמת וזהות לימינלית



תמונה 14: טופס רישום של רכוש ועד העדה הספרדית שנתר מעבר לגבול, 23.12.1949



תמונה 15: צילום אוויר של כפר השילוח, 1951. מקור לא ידוע. באדיבות חגית עפרן.

בצילום אוויר מ-1951 נראה במרכז התמונה בית שלוש הכיפות, בעוד כל השטח שבו עמדו מבני ההקדש נקי לחלוטין ממבנים, עד כדי כך שקשה אפילו לזהות את מתאר המבנים שנהרסו. ניכר שגם חלק מהמבנים הפרטיים בשכונה נהרסו לחלוטין. לעומת זאת נראית התפתחות מהירה של הכפר סילוואן מסביב. סילוואן, שכבר ב-1948 היה כפר גדול (ב-1945 הוערך מספר תושביו ב-3,820; משיח 2013), גדל במהלך התקופה הירדנית ואוכלס בצפיפות בידי פליטים פלסטינים.

לאחר תפיסת השטח על ידי ירדן ב-1948 קיבל הממונה על נכסי אויב בממשל הירדני – גוף שהוקם מכוח החוק הבריטי – את ניהול נכסי היהודים בכפר. ב-1963 זימן הממונה את ג'לאג'ל לחקירה בנוגע לזכויותיו במקום. בחקירה טען ג'לאג'ל כי היהודים מכרו את הקרקע ודבריו אושרו גם על ידי המוכתרים של סילוואן, אולם ג'לאג'ל ככל הנראה לא הצליח להמציא מסמכים המוכיחים זאת. כך או כך, החקירה לא הושלמה עד לכיבוש האזור בידי מדינת ישראל ב-1967.<sup>23</sup> לדברי התושבים הפלסטינים של השכונה כיום, עוד טרם הכיבוש הישראלי הם רכשו את הקרקעות מידי בעלים ערבים מבלי שידעו על בעלות קודמת של יהודים במקום.<sup>24</sup> אזור כפר התימנים הפך לחלק מסילוואן והוא מכונה בפי תושביו "בטן אלהווא".

מצילום אוויר משנת 1967 עולה כי עשרות מבנים נבנו מצפון ומדרום לכפר התימנים. לאחר כיבוש מזרח ירושלים וסיפוחה למדינת ישראל נערכו דיונים רבים בוועד העדה הספרדית בנוגע למימוש הרכוש שנותר מעבר לקו הירוק, אולם מסיבה לא ברורה בדיונים אלו שנערכו בשנות השבעים לא מוזכרים הנכסים באזור השילוח.<sup>25</sup>

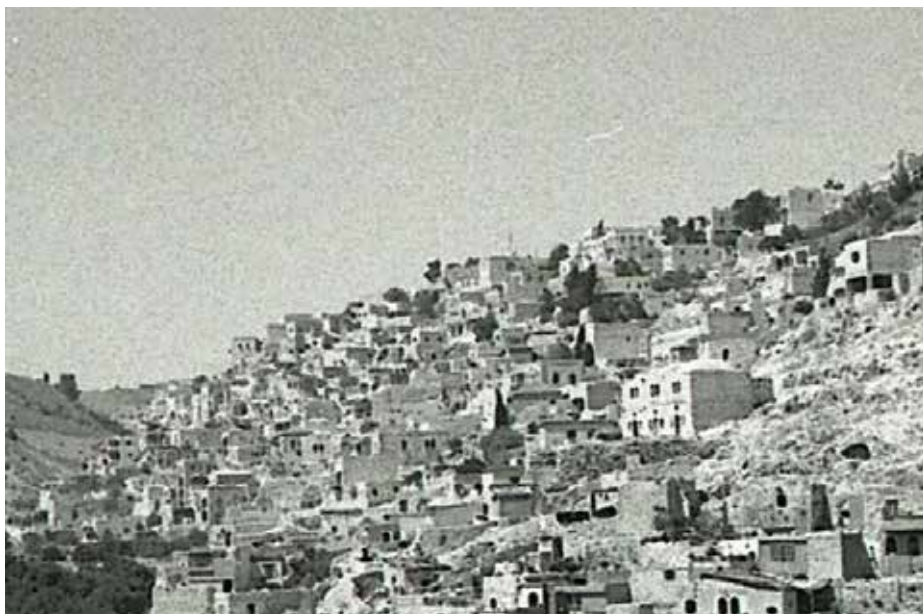
23 "שיוכם של המקרקעין הרשומים על שם חכם מושון בנבנישתי", לעיל ה"ש 21.

24 ריאיון עם זוהיר ראג'בי, תושב סילוואן, 5.6.2018.

25 אע"י, מכל 6270.



תמונה 16: צילום אוויר של הכפר סילוואן מ-16.6.1967. במרכז התמונה ניתן להבחין בבית שלוש הכיפות, ומסביבו אין זכר לבתי השכונה היהודית. מקור: מרכז מיפוי ישראל.



תמונה 17: סילוואן, זמן קצר לאחר מלחמת ששת הימים. בית שלוש הכיפות בחלקה הימני של התמונה.<sup>26</sup>

בשנים שלאחר מכן הוקמה שכונה פלסטינית צפופה מאוד בשטח שבו שכן כפר התימנים. כמו ברוב השכונות הפלסטיניות, רוב הבתים באזור נבנו ללא היתרי בנייה ובצפיפות רבה. זוהיר ראג'בי, שנולד וחי בשכונה, מספר:

אבא שלי קנה ב-1966 מאדם בשם אבו ראלב בדראן חדר אחד קטן עם מטבח ואדמה מסביב. בדראן בעצמו בנה את החדר. אבא שלי היה גר ברובע היהודי וב-1967 גירשו אותו והוא עבר לכאן. כשאח שלי התחתן אבא שלי נתן לו את הגג ואמר לו תבנה בית, ליד אח אחר שלי בנה גם וכך הבית גדל, אח שלי קנה עוד אדמה ליד ודוד שלי קנה.<sup>27</sup>

מהמבנים המקוריים נותר רק מבנה שלוש הכיפות, שגם הוא עבר שינויים גדולים. בסוף שנות החמישים או בתחילת שנות השישים שכרה משפחת אבו נאב את המבנה מג'לאג'ל במעמד של דיירים מוגנים והתיישבה בו.

בסוף שנות התשעים יזמה עמותת הימין "עטרת כהנים" מחקר על תולדות כפר התימנים, ובשנת 2001 פנו שלושה מנציגי העמותה לבית המשפט המחוזי בבקשה

---

Eastern Jerusalem, Reuven Milon, 1967, Harvard library ID W446952\_15 26

27 ריאיון עם זוהיר ראג'בי, לעיל ה"ש 24.

להתמנות כנאמני הקדש בנבנשתי.<sup>28</sup> בית המשפט אישר את הבקשה והשלושה החיו את ההקדש מבחינה משפטית. ההקדש פנה לאפוטרופוס הכללי במשרד המשפטים ובשנת 2002 קיבל תעודת שחרור שהעבירה את הקרקע והמבנים לבעלותו. לאחר מכן החלו נאמני ההקדש, באמצעות עטרת כהנים, להגיש תביעות לפינוי המשפחות הפלסטיניות המתגוררות בשטח ההקדש. בשנת 2015 פונתה משפחת אבו נאב לאחר הליך משפטי ארוך שניהל נגדה הקדש בנבנשתי.<sup>29</sup> נכון להיום מנהל ההקדש עוד עשרות הליכים משפטיים נגד המשפחות הפלסטיניות המתגוררות בשכונה. בשנת 2018 דן בית המשפט העליון בעתירה שהגישו 104 תושבי בטן אלהוא בדרישה לבטל את שחרור הקרקע להקדש על ידי האפוטרופוס, בטענה שמדובר בקרקע מסוג מירי שעל פי הדין העות'מאני אינה ניתנת להקדשה אלא באישור הסולטאן, וכי ההקדש היה למבנים בלבד ומרגע שהם נהרסו ההקדש בטל.<sup>30</sup> בפסק הדין, שניתן בנובמבר 2018 על ידי השופטת דפנה ברק-ארז ונחתם על ידי השופטים יוסף אלרון וענת ברון, נדחתה תביעת המשפחות הפלסטיניות. השופטים מתחו ביקורת על הליך שחרור הקרקע לידי הנאמנים וקבעו כי האפוטרופוס לא בירר את המעמד המשפטי של הקרקע ולא עדכן את התושבים הפלסטינים שמתגוררים במקום, אך קבעו כי שאלות אלו צריכות לעלות לדיון בבתי המשפט השלום והמחוזי ולא בעליון.



תמונה 18: שכונת בטן אלהוא, סילוואן. במרכז התמונה בית שלוש הכיפות.

28 ה"פ (מחוזי-ים) 750-01 משאש נ' רשם ההקדשות (15.11.2001).

29 ת"א (שלום-ים) 18976-06 רלב"ג נ' אבו נאב (11.5.2014).

30 בג"ץ 7446/17 סרחאן נ' האפוטרופוס הכללי (21.11.2018).



## 1. דיון ומסקנות

במבוא הצגתי שלושה הסברים אפשריים להיעלמות השכונות: ההסבר הגיאוגרפי, הקשור למיקומה של השכונה; ההסבר הסוציולוגי-דמוגרפי, הקשור למאפייני תושבי השכונה; וההסבר המוסדי, העוסק באופי הקשר של הממסד היהודי/ציוני/ישראלי לאותן שכונות. את ההסברים יש לבחון בשני שלבים – שלב הנטישה ושלב ההרס של השכונות.

בנוגע לכפר התימנים, אין ספק שמיקומה של השכונה – מדרום להר הבית, בתוך כפר ערבי שהולך ומתפתח והרחק מהמרחב היהודי של ירושלים – תרם תרומה מכרעת להיעלמותה וגם לחורבנה. אולם אימוץ ההסבר הגיאוגרפי יהיה בבחינת תפיסה דטרמיניסטית שאינה מביאה בחשבון את השאלה מדוע נקבע קו הגבול בין הקהילות בירושלים במקום שבו הוא נקבע? מדוע שכונות יהודיות אחרות – כמו תלפיות, רמת רחל, מוצא, בית וגן ועוד – שרדו (או יושבו מחדש) אף שהיו גם הן מנותקות מהמרחב היהודי וצמודות למרחבים ערביים, ואף מוקפות בהם?

הסבר חלופי לזה הגיאוגרפי אפשר למצוא אצל פז (2007). הוא משלב בין ההסבר הסוציולוגי-דמוגרפי וההסבר המוסדי, ומתאר את ההבדל, לתפיסתו, בין כפר התימנים לשכונות אחרות:

[ההבדל הוא] ההרכב החברתי והחוסן שנבע מתחושת השייכות הלאומית והארגונית לירושלים החדשה [...] לא כל תושבי שכונות אלו [השכונות שלא ננטשו] היו במצב כלכלי איתן וגם לא כולם השתייכו אידיאולוגית לזרם כלשהו, אך הם היו קשורים לטבורו של היישוב החדש וינקו ממנו את תחושת השייכות והתקווה (שם, 440).

אכן, ראינו שהקשר בין כפר התימנים לממסד היהודי (עד למלחמת העולם הראשונה) ומאוחר יותר לממסד הציוני (עד למלחמת השחרור) היה מורכב. המוסדות לא נטשו את התושבים התימנים ולא התכחשו להם, אך גם לא יצאו מגדרם כדי לסייע להם. כך, התימנים לא מצאו את מקומם בעיר העתיקה, אבל אליטת היישוב נזעקה לעזרתם באמצעות חברת עזרת נידחים. השימוש במילה "נידחים" בשם החברה מלמד משהו על האופן שבו נתפסו התימנים בעיני היישוב הישן. בשנים מאוחרות יותר שלחה ההגנה כוחות לעזרתם, אבל היוזמה ליישוב מחדש של המקום לא יצאה לפועל.

עם זאת, אני סבור שכפר התימנים מציב בעיה בפני ההסבר המשולב של פז, שכן, כפי שראינו, הייתה בו דווקא קהילה מגובשת והנהגה נחושה ואקטיבית. מצבם הכלכלי של חלק ניכר מהתושבים היה כנראה סביר, שכן הם רכשו קרקע ובנו בתים משלהם ולא נזקקו לדיוור הציבורי של עזרת נידחים. כמו כן, נראה שעד 1929 לא

סבל הכפר מנסיגה או מסטגנציה שיכולה להסביר את הנטישה ואת כישלון יישובו מחדש. לאחר הנטישה הפעילו נציגי התושבים קשרים שונים במאמץ לשוב לשכונה, תוך פנייה ועימות, במקרה הצורך, עם הממסד – בדמות ועד העדה הספרדית וגם המוסדות הלאומיים הציוניים.

כאן אבקש להציע הסבר אחר ושלם יותר. לדעתי, כפר התימנים, כמו גם שכונות נעלמות אחרות, מייצג מרחב לימנילי גיאוגרפי וזהותי שהתקיים בירושלים אך נעלם ממנה בעקבות אירועי האלימות שלבסוף הביאו לחלוקת העיר.

בסופו של דבר יש לזכור כי ירושלים של המאה העשרים היא מקרה יוצא דופן של עיר אחת שחולקה במלחמה והפכה לשתי ערים. בקו השבר האורבני חיו קהילות שנאלצו להעתיק את עצמן למיקום אחר, ומטבע הדברים היו אלו הקהילות שהתיישבו בקצה המרחבים הלאומיים שלהן, לרוב מסיבות כלכליות של עלות הקרקע. במילים אחרות, אי-אפשר לחלק עיר במלחמה בלי להחריב שכונות שנמצאות בתוך. אבל התווך הזה אינו רק גיאוגרפי או צבאי, אלא זהותי: חלוקת העיר גורמת למעשה למחיקת הזהות המורכבת שבין שני חלקיה.

אחת ההגדרות המקובלות במחקר לזהות הייחודית הזו היא "יהודים-ערבים". מנחם קליין ניסח זאת כך:

קודם שהלאומיות הפרידה בין שתי המילים בברוטליות ותבעה להזדהות רק עם אחד הצדדים, יהודי-ערבי היה סוג של זהות עצמית, ממש כמו היהודי אמריקני של ימינו. הזהות היהודית ערבית הייתה מציאות חיים, הוויה יום ימית שילידי המקום חיו אותה. אידיאולוגים לא ניסחו אותה בבחירות במאמרים ובספרים, משוררים לא שוררו את מעלותיה ולא נערכו כנסים ומגביות כדי לקדם אותה ולהפכה למציאות. אנשים משכבות חברתיות שונות פשוט חיו אותה (קליין, 2015: 31).

אם כך, האם הקהילה התימנית בסילוואן לא הייתה אלא קהילה יהודית-ערבית? את הזהות הזו, כפי שכותב קליין, אין טעם לחפש בכתובים או בהצהרות, אלא במעשים ובאמירות אגב. רמזים לקיומה של הזהות הזו ניתן לראות הן באמירות ובהתנהגות של היהודים התימנים בעצמם, הן בהתנהגות שכניהם הערבים והן באמירות של אנשי הממסד הציוני ובהגנה על הנעשה בסילוואן. נראה שכולם הבחינו בהבדלים שבין "התימנים" לבין "הציונים".

קשה להשוות את הקהילה התימנית בירושלים לקהילות אחרות של יהודים-ערבים. התימנים אומנם היו תושבי האימפריה העות'מאנית והיגרו ממדינה ערבית, אבל הם היו קבוצה נבדלת מהספרדים, בני היישוב הישן, שנחשבים בספרות ל"יהודים-ערבים".

נושא הזהות העצמית של התימנים בירושלים ראוי למחקר נפרד, אבל לענייננו אין צורך לעמוד על ההגדרות המדויקות. די לקבוע כי התימנים בעצמם, שכניהם הערבים והממסד היהודי ראו בהם קבוצה בעלת זהות נבדלת מזהותם של החלוצים הציונים.

היהודים התימנים קיימו קשרים הדוקים עם השכנים הערבים והיו חלק מחיי הכפר בסילוואן. אורח חייהם ומנהגיהם היו דומים מאוד לאלו של שכניהם בנושאים כמו מעמד הנשים, הדת והלבוש.<sup>31</sup> מצ'מוני מעיד כי בתחילת חייה של הקהילה היו קשרי מסחר ועסקים משותפים עם הקהילה הערבית (מצ'מוני, 2004). חוברה מפרט גם הוא על מערכת היחסים הכלכלית בין שתי הקהילות בכפר: "התלות והאינטרס ההדדי בין התושבים רקמו קשרי ידידות בין הצדדים וגברו על אווירת השנאה שריחפה במציאות של אותם הימים" (חוברה, 2018: 155). אפילו לאחר 1929, מציין חוברה, העדיפו תושבי סילוואן את חזרתם של היהודים על פני מכירת הקרקע לבעלים ערביים שלא מן הכפר (שם, 198).

לאחר מכן היו אומנם מתיחויות בין הקהילה היהודית לערבית סביב סוגיית המים, אך אלו נפתרו ברמה המקומית. נוסף על כך, התימנים, בניגוד למהגרים החלוצים מהמערב, היו אזרחי האימפריה העות'מאנית, דיברו ערבית והיו מנותקים בהווייתם ובתפיסותיהם האידיאולוגיות והדתיות מהממסד הציוני. גם עם התגברות המתיחות ב-1929 נראה שכל הצדדים שמרו על ההבחנות בין "התימנים" לבין "הציונים". כאשר אנשי ההגנה הגיעו לכפר הם נדרשו על ידי התושבים להתלבש כתימנים ולהימנע משימוש בנשק כדי שלא להחמיר את המצב. גוזלן ואנשיו הגנו על התימנים אך ביקשו להרחיק את צעירי ההגנה מהמקום. גוזלן, על פי עדותו של ברוך מצ'מוני, בנו של המוכתר יוסף מצ'מוני, הסביר לתוקפים את ההבדל בין שכניו התימנים לבין הציונים: הם לא ציונים, לא אשכנזים, הם צנועים, טובים ובאו מארץ ערבית (פרת, 1967). להבדיל כותב זרחי על צעירי ההגנה:

בערב הגיעו עשרה בחורים יהודים מן העיר, להגן על יושבי הכפר מכל צרה, מנין נערים אמיצים, כתנותיהם פתוחות להם על צואריהם, זרועותיהם חשופות ומכנסיהם מגיעים להם עד ברכיהם. רוח אחרת הביאו עמם הבחורים למקום, הביטחה חזרה מעט ליושביו ואמונתם חיתה, אולם אך באו הבחורים נתחווור שאין הכפר יכול לשמוח בהם בגלוי. השוטרים הישמעאלים אסור להם שידעו על בוא היהודים הצעירים שמחוץ לכפר, וכל עוד לא יצאו אנשי השילוח הישמעאלי כנגד היהודים בגלוי לא יכלו

31 בארכיון ועד העדה הספרדית נשמר מכתב שעליו חתומים כל ראשי כפר התימנים בדרישה לסלק את אחת המשפחות בשל "התנהגותם המכוערה הפוגעת בצניעות בנות ישראל [...] אשת שלמה הנ"ל מתנהגת בפריצות גדולה עם [...] מבני הכפר הנ"ל וזה הדבר יגרום למריבה עם הערבים ולהרס המושבה עד היסוד" (אע"י, מכל 6325, תיק 1342).

להיראות, שלא לתת להם עילה להיאחז בה. נועצו זקני השילוח והטמינו את הבחורים במקום סתר (זרחי, 1948: 217).

גם הממסד הציוני בעצמו הבחין בהבדלים בין הקהילות היהודיות השונות. פז מצטט מספר תולדות ההגנה את ז'בוטינסקי, שהכין את תוכנית ההגנה לירושלים ואמר כי ההסתה מכוננת "נגד היהודים הציונים בלבד [...] את היהודים בעיר העתיקה רואים הערבים כ'יהודים שלהם' ולא יגעו בהם לרע (בניסוחם של עורכי הכרך)" (פז, 2007: 439).

כפר התימנים לא היה יוצא דופן – בירושלים ובפלשתינה כולה התקיימו שכונות כאלו. יעקבסון ונאור מצביעים על כך שהזהות היהודית-ערבית התגבשה במציאות של שוליות חברתית וגיאוגרפית בשכונות עוני מעורבות: "יהודים מזרחים שחיו לצד הערבים בשכונות האלה חלקו אתם מציאות חיים ואתגרים יום יומיים שנבעו ממעמד המשותף. יתרה מזאת מציאות החיים ביטאה זהות תרבותית יהודית-ערבית" (יעקבסון ונאור, 2021: 180).

הלל כהן מצביע על תרפ"ט כנקודת השבר של הזהות היהודית-ערבית בארץ ישראל. המתקפה על הקהילות היהודיות הוותיקות בחברון, בירושלים, בעכו ובמקומות אחרים דחקה את היהודים-הערבים לזרועות הממסד הציוני: "מתקפות הדמים על הקהילות היהודיות הוותיקות בארץ ישראל הבהירו סופית לבני קהילות אלו כי הזהות היהודית-ערבית איננה קיימת עוד עבורם כזהות פוליטית" (כהן, 2015: 27). נראה שתושבי כפר השילוח עברו תהליך דומה של התפרקות מזהות קודמת והתקרבות לזהות חדשה. השינוי ניכר גם ביחס השכנים הערבים אליהם. זרחי כותב על קשיי חזרתם של היהודים לסילוואן לאחר 1929: "אנשי כפר השילוח היהודי נחשבו להם, לישמעאלים, כמו זרים בבתיהם העתיקים, והם מפלבלים עיניהם כלפי היהודים ואין מבטם טהור" (זרחי, 1948: 283).

בשנים האחרונות נראה שחוקרים רבים עוסקים בזהויות המורכבות של תושבי ירושלים במחצית הראשונה של המאה העשרים. הלל כהן (2013, 2015), קליין (2015), למיר (2018) ויעקבסון ונאור (2021) הפנו כולם זרקור לזהות המורכבת של תושבי העיר בתקופה זו. כל חוקר תוחם אחרת את "עידן האפשרויות" (כפי שהגדיר זאת למיר בכותרת ספרו), התקופה שבה יכולה להיות זהות אישית מורכבת שאינה מוגדרת רק על ידי הדת והלאום. למיר רואה בכיבוש ירושלים על ידי אלנבי ב-1917 את נקודת השבר. הלל כהן, כאמור, גורס כי "תרפ"ט" היא רגע "מותו של היהודי-הערבי בארץ ישראל". יעקבסון ונאור רואים במרד הערבי ב-1936 את תחילת השבר, וקליין דוחה אותו ל-1948. אבל כולם מצביעים על כך שעד לנקודה מסוימת בהיסטוריה התקיים בירושלים (ובמקומות אחרים בארץ) מרחב היברידי ולימינלי, מקום שבו נפגשו תושבי

העיר ללא קשר לזהותם הלאומית והדתית: קבר הנביא שמואל או שמעון הצדיק, שבו נשאו יחד תפילה לגשם; קפה אירופה שבו נפגשו עורכי דין יהודים וערבים; או מועצת העיר שבה פעלו יחד נציגי הקהילות. המרחב הלימינלי הזה נתמך בזהות מורכבת, יהודית-ערבית. כפר התימנים היה גם הוא, לדעתי, מרחב מעורב שבו תושבים יהודים וערבים חיו ביחד, חלקו שפה, מנהגים וזהות עצמית. אירועי המאה העשרים גזרו כליה על הזהות הזו ועל המרחב שהיא אפשרה.

במחקר מוכרת הטענה כי מלחמת העולם הראשונה הייתה נקודת מפנה במערך הכוחות בין היישוב הישן בעל הזהות המורכבת ליישוב החדש, הציוני. הרעב והמשבר ההומניטרי בשל המלחמה פגעו קשות בקהילות הוותיקות, מצד אחד, והתנועה הציונית נהנתה מאהדת הממסד הבריטי החדש ומשיתוף פעולה מצידו, מצד אחר. מגמות אלה חייבו את "בני הארץ והמזרח" (כפי שכינו אותם יעקבסון ונאור) לבחור צד, ולרוב הם בחרו להצטרף לכוח הציוני העולה. כך קרה למשל לוועד העדה הספרדית. בהמשך המאה וככל שגברו גלי האלימות הלכו ונעלמו המרחבים הלימינליים ואיתם גם הזהות היהודית-ערבית המורכבת. מרגע מסוים, יהיה זה 1917, 1929, 1936 או 1948, אדם זוהה כיהודי או כערבי, וזהות מורכבת אחרת לא התאפשרה.

ניתן להעריך שחלק ניכר מתושבי שכונת כפר התימנים ראו עצמם כמי שחיים בין העולמות הציוני היהודי והערבי, באותו מרחב ביניים שבימינו קשה לדמיין את קיומו. שכונתם הייתה הביטוי הגיאוגרפי-מרחבי למציאות הזהותית הזו. לאחר נטישת השכונה דווקא ניכר שהיא "אומצה" על ידי הממסד הציוני, אשר יחד עם ועד העדה הספרדי (שעבר באותה תקופה מזהות של יישוב ישן לזהות ציונית יותר) השקיע מאמצים בניסיונות שיקום ותכנון תוכניות לעתיד המקום. אולם מיקומה של השכונה בלב המרחב הערבי שמדרום לעיר העתיקה, התנגדות הממשלה הבריטית והתגברות האלימות היו בעוכריה של השכונה. כמו כן, העובדה שלא מדובר היה בשכונה חלוצית-ציונית מלכתחילה תרמה לכישלון יישובה מחדש.

עשרות שנים לאחר מכן, לאחר הכיבוש והסיפוח של ירושלים המזרחית, ובעקבות פעילות נמרצת של עמותת הימין "עטרת כהנים", אימץ הממסד הישראלי את כפר התימנים. הכפר ההיסטורי הפך לסמל ציוני שבשמו אפשר לפנות את המשפחות הפלסטיניות מביתן ולבנות התנחלות חדשה בלב המרחב הפלסטיני. ניתן לראות במאמץ הפוליטי ליישב מחדש יהודים ניסיון בדיעבד למשוך את הקהילה שחיה שם מהמרחב הלימינלי אל זה הלאומי.

אחד משיאי התהליך הזה היה באוגוסט 2018, אז חנכו הממשלה ועטרת כהנים את המרכז למורשת יהודי תימן בבית הכנסת העתיק (בית שלוש הכיפות) בסילוואן. משפחת אבו נאב שהתגוררה במקום פונתה ממנו כמה שנים קודם לכן. האירוע נערך תחת אבטחה כבדה והשתתפו בו שרים ואנשי ציבור מהקהילה התימנית בארץ. שרת

התרבות מירי רגב אמרה באירוע: "לקח לנו 80 שנה וחזרנו הביתה, חזרנו לכפר השילוח, בזכות המתיישבים חדורי האמונה [...] אתם ממשים הלכה למעשה את זכותנו על הארץ הזו ועל ירושלים עיר הקודש. ברוך השם, קולות של תורה ושמחה חזרו לכפר השילוח" (ערוץ 7, 2018).

הסבר המרחב הלימינלי משלב בתוכו את ההסבר הגיאוגרפי, ההסבר הסוציולוגי וההסבר הממסדי שהזכרתי במבוא. הוא גם נותן תשובה לשאלה מדוע שכונות אחרות שהיו בקו התפר, כמו בית וגן ותלפיות, לא ננטשו ולא נעלמו – הן לא היו חלק מהמרחב הלימינלי ונשאו איתם ערכים שנתפסו על ידי הממסד כראויים למאבק ולשימור. מקומות אחרים שגם הם לא היו חלק מהמרחב הזה אך ננטשו בשל מאורעות המלחמה, דוגמת עטרות, גוש עציון ונווה יעקב, שמרו על הערך הסימבולי שלהם והותירו במרחב לכל הפחות את שמם. למעשה, אחרי 1967 אפשר לראות אפילו מעין "פיצוי" ברמה הסימבולית לאותם מרחבים שננטשו, שכן שמותיהם התפשטו הרבה מעבר לתחום היישוב המקורי שננטש: גוש עציון הפך להיות מועצה אזורית בעל שטחים נרחבים בהרבה מגוש עציון המקורי, נווה יעקב הפכה להיות שכונה ענקית ועטרות הפך לשם של אזור תעשייה ושדה תעופה. ההשוואה עם השמות ג'ורת אלענב, שמאעה ואפילו כפר התימנים מרתקת וראויה למחקר נפרד.

## רשימת מקורות

- בן אריה, יהושע, 1979. עיר בראי תקופה: ירושלים החדשה בראשיתה, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- , 1975. "השכונות היהודיות שנבנו בירושלים שמחוץ לחומות בשנות השמונים של המאה ה"ט", **קתדרה** 2: 20-58.
- בן-צבי, רחל ינאית, יצחק אברהמי וירח עציון, 1973. **ההגנה בירושלים: עדויות וזכרונות מפי חברים**, ירושלים: ארגון חברי ההגנה בירושלים.
- גפני, ראובן, 2006. "שכונות העמק הנעלמות", **עת-מול** 187: 41-43.
- הרצוג, דורון, 2009. **כפר התימנים: התמודדות עם בעיות הביטחון ויחסי ערבים ויהודים בכפר השילוח, תרמ"ב-תש"ח, 1882-1948**, ירושלים: עטרת כהנים.
- זרחי, ישראל, 1948. **כפר השלח**, תל אביב: עם עובד.
- חובר, דרור, 2019. "בתי כנסת בכפר השילוח", **תימא**, **כתב עת לחקר יהדות תימן ותרבותה טז**: 241-262.
- , 2018. **ירושלים של עולי תימן: חיי חברה ודת**, תל אביב: רסלינג.
- , 2012. "עולי תימן בשכונות ירושלים בשנים תרמ"ב-תש"ח (1881-1948): חזון, מציאות ואכזבה", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן.
- חסון, ניר, 2018. "דגמי התפתחות והעלמות של השכונות הנעלמות בירושלים, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- טובי, יוסף, 2006. "על כפר השילוח ועל הספר 'כפר השילוח' לישראל זרחי", **אפיקים קכז-קכח**: 29-35.
- , 1994. **הקהילה התימנית בירושלים תרמ"א-תרפ"א (1881-1921): אוסף תעודות מארכיון ועד העדה**, ירושלים: יד יצחק בן צבי.
- יעקבסון, אביגיל, ומשה נאור, 2021. **בני הארץ והמזרח: יהודים וערבים בתקופת המנדט הבריטי**, ירושלים: מאגנס.
- כהן, אמנון, 2003. **יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה, כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית: המאה התשע-עשרה**, ירושלים: יד בן צבי.
- כהן, הלל, 2015. "חיי ומותו של היהודי הערבי בארץ ישראל ומחוצה לה", **עיונים בתקומת ישראל** 9: 171-200.
- , 2013. **תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי**, ירושלים: כתר.
- לוניץ, אברהם משה, 1970. **נתיבות ציון וירושלים**, בעריכת גצל קרסל, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- , 1897. **לוח ארץ ישראל**, ירושלים: הוצאת המחבר.
- , 1891. **מורה דרך בארץ ישראל וסוריה**, ירושלים: הוצאת המחבר.
- למיר, ונסן, 2018. **ירושלים 1900: עיר הקודש בעידן האפשרויות**, תרגום: אבנר להב, ירושלים: מאגנס.
- מדמוני, ציון, 1973. "התיישבותם של יהודי תימן בכפר השילוח", יהודה בן פורת, יהושע בן ציון ואהרן קידר (עורכים), **פרקים בתולדות הישוב היהודי בירושלים א**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, עמ' 250-259.
- מצ'מוני, יוסף, 2004. "זכרונות רבי יוסף מצ'מוני על העליות הראשונות מתימן לארץ ישראל", **תימא**, **כתב עת לחקר יהדות תימן ותרבותה ח**: 79-130.

משיח, אבי, 2013. "גלעיני כפרים נעלמים באזור ירושלים: שימור מאפיינים מסורתיים בגלעיני כפרים ערבים בסביבה מתפתחת", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.

ניני, יהודה, 1982. "בדרך מתימן לציון – תרמ"א-תרמ"ב", **פעמים** 10: 5-20.

ניר, ישעיהו, 1986. **בירושלים ובארץ ישראל: בעקבות צלמים ראשונים**, תל אביב: משרד הביטחון.

עלי-פודיאל, מלכה, 1983. **בסערות תימן**, ירושלים: ועדת עדת הספרדים והמרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח.

ערוץ 7, 2018. "השקת שימור ביכנס עתיק בכפר השילוח", **ערוץ 7**, 1.8.2018, <https://www.inn.co.il/news/379306>

פז, יאיר, 2007. "נסיגה יהודית בירושלים בתקופת המנדט: שכונות שמעון הצדיק וכפר השילוח", **ארץ ישראל, מחקרים בדיעת הארץ ועתיקותיה** 28: 427-443.

פרומקין, ישראל דב, 1953. **מבחר כתבי ישראל דב פרומקין**, בעריכת גצל קרסל, ירושלים: מוסד הרב קוק.

פרת, עמנואל, 1967. "החזור לכפר ילדותו", **הארץ**, 29.9.1967.

קליין, מנחם, 2015. **קשורים**, בני ברק: הקיבוץ המאוחד.

Silver-Brody, Vivienne, 1998. *Documentors of the Dream: Pioneer Jewish Photographers in the Land of Israel, Jerusalem and Philadelphia*: Magness and Jewish Publication Society.



# הגיונות סותרים בירושלים המזרחית: מרחבים ציבוריים ומרחבים משותפים בשכונת א-ת'ורי\*

לזכרה של פרופ' ונסה ווטסון\*\*

מיכל ברייאר, יערה רוזנר מנור, נגה קידר, אסלאם דעיס,  
יאסמין אבו ערפה וזיאד חדאד

הקליניקה האורבנית, האוניברסיטה העברית

## תקציר

מאמר זה מאמץ את פרספקטיבת ה"הגיונות הסותרים" שפיתחה ונסה ווטסון, המתמקדת בדיאלוג, בסתירות ובפערים המתקיימים בין המדינה לקהילות מודרות החיות בה ביחס לעיצוב המרחב. באמצעות גישתה של ווטסון אנו מצביעות על האופנים שבהם המרחב העירוני בירושלים המזרחית מיוצר מתוך אינטראקציה בין שני הגיונות: ההיגיון הצפונמערבי המודרניסטי, המאפיין את פעולתן של מערכות התכנון ואת קבלת ההחלטות הממסדית-ממשלית; וההיגיון המנחה את ההסדרים המרחביים בעיר הערבית-אסלאמית המזרח-תיכונית, שהוא סוג אחד של היגיון דרומזרחי; וכן מתוך פעולת הקהילה המקומית בתווך שביניהם. המאמר בוחן את האינטראקציה בין ההגיונות הסותרים באמצעות ניתוח המרחב הציבורי של שכונת אבו תור, היא א-ת'ורי הפלסטינית, כפי שהיא מכונה בפי תושביה. באמצעות סדרה של מיפויים מרחביים וראיונות עם תושבי השכונה, אנו עומדות על הפערים בין ההיגיון התכנוני, המבוסס על

\* המחקר נתמך על ידי מענק מחקר "הקורונה ופתרון סכסוכים" באדיבות מכון טרומן למחקרי שלום באוניברסיטה העברית, וכן על ידי הקליניקה האורבנית באוניברסיטה העברית.

\*\* פרופ' ווטסון פעלה וכתבה בדרום אפריקה, ופיתחה עולם מושגים אלטרנטיבי לזה המקובל לקריאת היחס בין התכנון המערבי-מודרניסטי למרחב ה"דרומי", כלשונה. עולם מושגים זה כולל בין היתר את המושגים "הגיונות סותרים" ו"ייצור הדדי", שאותם אנו מביאות לקוראות העברית במאמר זה. מושגים אלה פתחו עבורנו דרך חדשה לחקור ולתכנן בירושלים הפלסטינית. ונסה ווטסון הלכה לעולמה במהלך כתיבת המאמר, והוא מוקדש לזכרה.

דיכטומיה נוקשה המבדילה בחדות בין "פרטי" ל"ציבורי", ובין ההיגיון הערבי-אסלאמי, הכולל טווח רחב של מצבים בין הפרטי לציבורי. בתגובה לפערים בין שני ההגיונות ולהגבלות שהם מטילים, הקהילה המקומית מייצרת סדרה של מרחבי הפרדה ומרחבי שותפות, שאותה אנו מכנות "רשת של חלוקה". רשת מרחבי ביניים אלו נותנת מענה, גם אם חלקי, לצורכי התושבים, ומהווה תשתית מרחבית לחיי היום-יום בשכונה. פרספקטיבת ההגיונות הסותרים מוסיפה ממד חדש לתפיסה המקובלת, שעל פיה ניתן להבין את ההתרחשות המרחבית-חברתית בירושלים המזרחית בעיקר במובנים של שליטה מול התנגדות. פרספקטיבה זו, הכוללת את ניתוח הפערים והקונפליקטים בין ההגיונות, עשויה לתפיסתנו ליצור בסיס לקידומו של דיאלוג פורה יותר ושל פיתוח מושכל ומוסכם של המרחב בירושלים המזרחית. כמו כן, ממצאי המחקר מדגימים את העקביות של דפוסי ההתארגנות המרחביים המסורתיים. העובדה שהסדר הפנימי נשמר בשכונה גם לנוכח המאבק המתמשך בריבונות הישראלית, וגם לנוכח המבנה החברתי האורבני שיצרו תהליכי האורבניזציה המואצים, שאינו מבוסס על החלוקה המשפחתית החמולתית, מפתיעה אפילו יותר.

## הקדמה

פרספקטיבה ביקורתית על תהליכי עיצוב המרחב הסימבולי והממשי של ירושלים המזרחית תאמץ בדרך כלל אחת משתי נקודות מבט: נקודת מבטה של המדינה, המתייחסת לארגון המרחב כתהליך של הסדרה ושליטה המופעל "מלמעלה", שבמסגרתו מוסדות החוק והתכנון מגדירים מהו פיתוח ראוי ומה מיועד למחיקה (תמרי, 2004; רמון, 2017; שלמה, 2017; שטרן, 2020); או נקודת מבטם של התושבים, המפענחת את עיצוב המרחב "מלמטה" כביטוי של אינטראקציות בין פרטים וקבוצות, המהווה בפועל דחייה של התערבות המדינה או התנגדות לשלטונה (Wari, 2011; Chiodelli, 2016; Jabareen, 2017; Alkhalili, 2019; Zugayar, Avni and Silverman, 2021). נקודות מבט אלו משקפות את ההנגדה הרווחת בספרות בין תהליכי העיור ה"פורמליים" וה"רציונליים" המאפיינים את הצפונמערב הגלובלי,<sup>1</sup> והנתפסים במקרים רבים גם כדכאניים, ובין העירוניות הא-פורמלית, הכאוטית והמתמרדת המאפיינת את הדרומזרח הגלובלי (צפדיה ויפתחאל, 2021; Miraftab, 2009; Roy, 2009; Yiftachel, 2016).

במאמר זה נבקש להתקדם אל מעבר להבנה הדיכוטומית של ארגון המרחב כפועל יוצא של כוח מול התנגדות, או סדר מול כאוס, כמו גם לערער על ההערכה הנורמטיבית שמושגים אלו מגלמים בתוכם. במקום זאת, נבקש להתחקות אחר ה"הגיונות הסותרים" (Watson, 2003) המעצבים את המרחב המזרח-ירושלמי. המונח "הגיונות סותרים" (conflicting rationalities), שטבעה תיאורטיקנית התכנון הדרום-אפריקאית ונסה ווטסון, קורא לבחון את הדינמיקות המורכבות בין פרדיגמות שונות לעיצוב המרחב, ובפרט את האופן שבו המתחים, הפערים והסתירות בין ההיגיון המדינתי לבין ההיגיון של פרטים וקהילות מודרות מעצבים את המרחב (ראו גם יעקובי, 2007; לפבר, 2018). במאמר זה נדגים זאת באמצעות בחינת המרחב הציבורי בשכונת אבו תור, היא א-ת'ורי הפלסטנינית, כפי שהיא נקראת בפי תושביה. נטען כי המרחב מעוצב, מצד אחד, לאור ההיגיון הממשלי של המדינה, המתבטא בעקרונות תכנון צפונמערביים ומקדם סדר היררכי, קריאות בארגון המרחב ויעילות בתפקודו, תוך צמצום אפשרויות הפיתוח שעומדות לרשות השכונה; ומהצד האחר, המרחב מתעצב לנוכח ההיגיון המאפיין ערים ערביות-אסלאמיות מזרח-תיכוניות – בהתאם ליחסים חברתיים (כגון דת, מגדר, גיל ושארות), לתפקודים קהילתיים ולקודים תרבותיים הקשורים בהשתייכות ונראות. בפועל, אי-ההתאמה בין שני ההגיונות יצרה עיוות בהתפתחות השכונה, הבא לידי ביטוי באיכות חיים נמוכה, בפער בין סדר העדיפות שמציב הממסד לצורכי הקהילה, ובחוסר

---

1. אנו נסמכות כאן על המונחים "צפונמערב" ו"דרומזרח" שטבעו צפדיה ויפתחאל (2021), המציעים את הזוויות האלכסוניות כצורת ניתוח המלכדת שני צירים אנליטיים מרכזיים – הכלכלי-חומרי (שאותו מייצג הניגוד בין צפון לדרום) והזהותי-תרבותי (שאותו מייצג הצמד מזרח-מערב).

אמון בקרב התושבים במטרותיהם של תהליכי הפיתוח הממסדיים. לאור כל אלה אפשר להבחין בתופעות והסדרים שונים שהתושבים פיתחו כדי להתמודד עם המחסור במשאבי קרקע, בתשתיות ובשירותים, ועם תחושת הביטחון הנמוכה במרחב.

כדי לבחון את הפערים בין ההגיונות ואת האופן שבו המרחב מתארגן לאורם, נתמקד בנייתו השלד המרחבי המארגן של השכונה – מערך הרחובות, הסמטאות והמעברים, אשר מתווה את אופן תפקוד המרחב לאורך שנים, גם כאשר שאר השימושים והמבנים סביבו משתנים ומתחלפים. נדגים כיצד המרקם העירוני המתפתח על גבי אותו השלד, בעיקר דרך בנייה לא פורמלית ותחת הגבלות שלטוניות מחמירות (Braier, 2013), מבטא דפוסי התארגנות האופייניים לערים ערביות-אסלאמיות במזרח התיכון. זאת אף שתהליכי העיור המואצים בשכונה השפיעו על המבנה החברתי שלה, והוא אינו מייצג מבנה מסורתי של חלוקה לפי משפחות וחמולות (איסר, 2017). השימוש במסגרת הרעיונית של הגיונות סותרים מאפשר להתרחק מהערכה נורמטיבית של כל אחד מההגיונות כשלעצמו, ובמקום זאת לשאול כיצד ניתן לגשר על הסתירות באופן שיאפשר לתושבים לממש את זכותם לעיר בצורה מיטבית (הארווי, 2010; מרקוזה, 2014).

אנו טוענות כי בעוד מנקודת המבט הממשלית-ישראלית מערך הסמטאות והרחובות של השכונה נתפס ככאוטי וחסר היגיון, ולכן גם כראוי לתיקון ולהסדרה (ברוורמן, 2006; שלמה, 2017), למעשה הוא נשען על ההיגיון המארגן של ערים ערביות-אסלאמיות מזרח-תיכוניות ועל תגובת הקהילה המקומית למגבלות ולעקרונות ששני ההגיונות מציבים. בפועל נוצרת "רשת של חלוקה", המשקפת מחד גיסא הפרדות היסטוריות וחברתיות, ומאידך גיסא הסדרים של שיתוף וחלוקה. המאמר יתאר את אופן התארגנותה ותפקודה של רשת החלוקה של השכונה, וינתח את הפערים והסתירות בינה ובין המערכת הפורמלית אך גם את החפיפה ביניהן, מתוך מטרה לפתח הבנה מורכבת של הכוחות המעצבים את המרחב.

כדי לבסס טענה זו נתחיל בסקירה תיאורטית הבוחנת את המשמעויות החברתיות והפוליטיות של המושג "המרחב הציבורי", כפי שהן באות לידי ביטוי בתכנון, בניהול ובפיתוח של המרחב לפי ההגיונות הפועלים בירושלים המזרחית: ההיגיון הצפונמערבי שעליו מתבסס הממשל הישראלי, וההיגיון הערבי-אסלאמי המזרח-תיכוני שעליו נשענים התושבים הפלסטיניים. לאחר מכן, באמצעות סדרת מיפויים של מערך הרחובות, הסמטאות והמעברים בשכונה, נבחן כיצד באים לידי ביטוי הגיונות אלו בפועל במרחב הציבורי של שכונת א-ת'ורי. מיפויים אלו, יחד עם ראיונות שערכנו עם תושבים, אדריכלים ומתכננים החיים ועובדים בשכונה, ישמשו אותנו לניתוח מגוון מצבי החלוקה הקיימים בשכונה. לסיכום, נעמוד על כמה מאפיינים עיקריים של "רשת החלוקה" ועל המשמעויות החברתיות, הקהילתיות והמרחביות שלה.

## ▲ ייצור הדדי כשיטת מחקר

המחקר מתבסס על מתודולוגיה המשלבת ניתוח מרחבי, תצפיות וסיורי שטח, שיחות וראיונות מובנים למחצה עם תושבי השכונה ועם אנשי מקצוע המכירים אותה. אימצנו את גישת ה"ייצור ההדדי", (co-production; Watson, 2014b), אשר מתייחסת לתהליך יצירת הידע המרחבי כאסטרטגיה פוליטית ליצירת קשר בין המדינה ובין התושבים, מבלי לשאוף לבטל את האנטגוניזם המובנה ביחסים אלו. גישה זו שואבת אף היא מניסיונה של ווטסון לפתח אלטרנטיבה לעבודת התכנון במצבים של "הגיונות סותרים", תוך התגברות על ההפרדה הרווחת שבין ידע מקצועי לידע מקומי. "הייצור ההדדי" שלנו כלל סדרה של שיחות בקבוצה אינטרדיסציפלינרית של חוקרות ובעלות מקצוע יהודיות ופלסטיניות, בהן אדריכליות, סוציולוגית ומתכנן קהילתי, הפועלות יחד במסגרת הקליניקה האורבנית באוניברסיטה העברית. חלקנו פועלות ופועלים בתכנון המרחב של ירושלים המזרחית, אחרות חוקרות את ירושלים כרעיון וכמרחב עירוני קונקרטי. כולנו גרנו או גרות בעיר, שניים מאיתנו גרים בשכונה עצמה. השיחות התקיימו במקביל לאיסוף הממצאים ופענחו את משמעותם לאור ההקשרים התיאורטיים המגוונים שמביאות חברות וחבר הקבוצה, ולנוכח חיי היום-יום בירושלים המזרחית בכלל ובשכונה בפרט. בגוף המאמר שילבנו ציטוטים מהשיחות הללו ומהתובנות שעלו בהן.

הניתוח המרחבי, אשר חשף דפוסים מרחביים אופייניים למרחב הציבורי בשכונה, נערך באמצעות ניתוח של תצלומי אוויר ותצלומים תלת-ממדיים של השכונה, וכן של תמונות שצולמו בשטח. קיימנו גם סדרה של סיורים וראיונות עם תושבי השכונה ועם אנשי מקצוע המכירים את השכונה ואת אופן תפקודה, כדי לעמוד על ההיבטים והמשמעויות החברתיות שיש למרחבים אלו עבור תושבי השכונה ומשתמשי המרחב. לאחר מכן ערכנו השוואה בין התוכניות הפורמליות של השכונה, המבנה הפיזי בפועל והאופן שבו התושבים מבינים את המרחב ומשתמשים בו. כפי שנציג להלן, ההשוואה העלתה אל פני השטח את ההגיונות הסותרים העומדים בבסיס תפקודה של השכונה.

עיקר איסוף הנתונים נערך בשיאה של מגפת הקורונה, במהלך הסגר הראשון (מרץ-מאי 2020) ובין הסגר הראשון לשני (יולי-ספטמבר 2020). החוויה המרחבית במהלך הסגרים עוררה את מודעותנו לאיכויות הייחודיות של המרחבים הסמי-פריטיים בשכונה ועזרה לנו לנסח את שאלת המחקר. עם זאת, מגבלות הקורונה צמצמו את יכולתנו לראיין תושבים ולערוך תצפיות. הראיונות כללו מספר שיחות וראיונות שטח עם תושבי השכונה, ביניהם שיח', קבוצת נערות, נשים מבוגרות ונשים עם משפחות צעירות. בשיחות אלו שמענו על המסלולים היום-יומיים בשכונה ועל החוויה המרחבית באזורים השונים.

## ▲ ירושלים המזרחית כמרחב של הגיונות סותרים

אחת התופעות המרכזיות המאפיינות את ה"עירוניות הדרומזרחית" היא התפשטותם של מרקמים עירוניים בלתי פורמליים, כאלה המתפתחים מחוץ, לצד ואף בניגוד למערכות התכנון והחוק של המדינה (Roy, 2009; McFarlane and Waibel, 2012). תיאוריות תכנון קלאסיות נוטות להתבונן בערי הדרומזרח הגלובלי ככישלון תכנוני ואורבני: כמרחבים כאוטיים וחסרי בהירות שהחוק והסדר נעדרים מהם, ולכן גם כמרחבים בלתי רלוונטיים לסל הידע התיאורטי והמעשי של התכנון (Robinson, 2009; Yiftachel, 2009; Roy, 2006). ווטסון מצטרפת לחוקרים המציעים נקודת מבט אלטרנטיבית שאינה רואה במרקמים אלו הפרעה שיש לתקן, לטשטש או להעלים. במקום זאת, היא מציעה להתבונן בתהליך ייצור המרחב העירוני בדרומזרח הגלובלי כפועל יוצא של הגיונות סותרים, כלומר כסדרה של מתחים ופערים בין מערכות התכנון והחוק הפורמליות של המדינה ובין הפעילות הלא פורמלית של קהילות עירוניות (Watson, 2003; 2014a). נקודת המבט הזו מערערת גם על ההיררכיה המובנית בין הממדים הפורמליים לממדים הלא פורמליים של המרחב העירוני, ומאפשרת לעבור מחשיבה דיכוטומית על שני עולמות סטטיים ובלתי ניתנים לגישור לחשיבה מורכבת יותר על פורמליות וא-פורמליות, הדרה והכלה, הכרה או מחיקה, המדגישה את העובדה שהגיונות אלו פועלים בו בזמן ושלכל אחד מהם יתרונות וחסרונות משלו. חשיבה כזו מחדדת את הצורך בהבנה מעמיקה של כל אחד מההגיונות, של הסתירות והפערים המתקיימים ביניהם ושל המרחבים שבהם מתרחשים אינטראקציה, חיכוך ומגע בין ההגיונות השונים (וראו גם Li, 2007).

ירושלים נתפסת כעיר המגלמת את הפערים שבין הצפונמערב לדרומזרח בניגודיות העזה שבין חלקיה הפורמליים והא-פורמליים: חלקה המערבי, הכביכול מוסדר ומנוהל, וחלקה המזרחי, לכאורה פורע חוק ובלתי ניתן לשליטה (Braier, 2016; Yiftachel, 2017; Shlomo, 2017; and Yacobi, 2017). הבנת המרחב האורבני של ירושלים המזרחית דרך הפרספקטיבה של הגיונות סותרים מאפשרת לנו להרפות מדיכוטומיה נוקשה זו ולבחון את התמונה המורכבת של תהליכי עיור עכשוויים בעיר. על פניו, מערכת התכנון הישראלית חותרת לארגן את המרחב המזרח-ירושלמי על פי עקרונות התכנון הצפונמערבי: תכנון היררכי, הפועל "מלמעלה למטה" תוך שאיפה לשליטה במרחב העירוני באמצעות יצירת סדר, קריאות ובהירות במרחב, ומתוך מטרה לספק תשתיות ושירותים ולהקל על הניהול העירוני (Alexander, 1998; Scott, 1998; Holston, 1989). אחד המאפיינים הבולטים של ההיגיון הצפונמערבי הוא ההפרדה הדיכוטומית בין קטגוריות ויצירת היררכיה ברורה ביניהן. לפי ההיגיון זה, לדוגמה, העיר עולה בחשיבותה על הכפר, הדרך הראשית חשובה מהסמטה והמרחב הציבורי קודם למרחב הפרטי. היררכיה זו משקפת לעיתים קרובות את ה"צד האפל של התכנון" (יפתחאל,

(2006), המעניק קדימות נורמטיבית לעיר הצפונמערבית. כל אלו באים לידי ביטוי ביצירת סדר אבסטרקטי, פשוט ואחיד, הן מבחינה מרחבית והן מבחינה פונקציונלית, הנשקף היטב מבעד לתוכנית הכוללת.

תוכניות ממסדיות מסוג זה הוכנו לאורך שנות השמונים והתשעים למרבית השכונות המזרח-ירושלמיות, אלא שברוב המקרים הן הגבילו את אפשרויות הפיתוח בשכונות האלה במקום להתוות את אופקי ההתפתחות שלהן (בנבנישתי, 1996). התכנון תחם את השכונות לשטח מצומצם ואפשר בו בנייה מועטה, הן מבחינת שטח הקרקע והן מבחינת גובה הבנייה המותר (ויצמן, 2018; Braier, 2013). במקרים רבים התוכניות הממסדיות נערכו תוך התעלמות מהמצב הקיים בשטח וללא כל הכרה בהסדרים המרחביים הנהוגים בקרב התושבים, ובפרט הסדרי הבעלות והחלוקה של הקרקע (בהעדר מרשם מקרקעין מוסדר), ומשום כך הפכו במהרה ללא רלוונטיות ולבלתי ניתנות ליישום (כהן-בר, 2014; Jabareen, 2017). נוסף על כך, ההזנחה והאפליה הממסדית באו לידי ביטוי בחוסר השקעה ציבורית בבניית תשתיות פיזיות וכלכליות ובפיתוח שירותים ושטחים ציבוריים בשכונות אלה. בתנאים אלו, כמו גם לנוכח חוסר אמון כללי בשלטון הישראלי, עיקר הפיתוח נשען על בנייה פרטית למגורים, שברובה מתקיימת מחוץ למסגרות התכנון הפורמליות. לפי הערכה עדכנית, כמחצית מיחידות הדיור הפלסטיניות בעיר נבנו באופן בלתי פורמלי (טטרסקי וכהן-בר, 2017). כל הגורמים האלה יחד הביאו לכך ששכונות מזרח ירושלים הפכו למרחבים עירוניים צפופים ועניים, הנשענים על תשתיות רעועות שאינן תואמות את הצרכים והשאיפות של האוכלוסייה החיה בהם.

אף שהפיתוח הבלתי פורמלי בשכונות הפלסטיניות של ירושלים נתפס לעיתים קרובות כמייצר מרחב בלתי קריא וכאוטי, מאמר זה מדגים כי הוא מבוסס לפחות בחלקו על קודים תרבותיים מקומיים בעלי היגיון פנימי. אלו מייצרים מערכת מרחבית שבה ניתן לזהות דפוסי התפתחות המזכירים רבות מהערים הערביות-אסלאמיות במזרח התיכון (Hakim, 1986; Abu-Lughod, 1987; Ben-Hamouche, 2009). בניגוד לתכנון ערים צפונמערבי, העירונית האסלאמית אינה תוצר של תוכניות מתאר המוכתבות "מלמעלה", אלא היא מתהווה מתוך תגובה לתנאים הגיאוגרפיים-פוליטיים המשתנים, לחוקי השריעה ולקודים והמנהגים המקומיים (המכונים בערבית *عُرف*, "עוּרֶף"), המארגנים את כלל אורחות החיים של הקהילה המקומית (Hakim, 1994). מרחבים עירוניים מסוג זה מתפתחים על בסיס אוסף של פעולות אינדיווידואליות ואינטראקציות בין פרטים, המצייתות למערך של דפוסים קהילתיים ונורמות מקובלות המסדירים את היחסים ביניהם. אולם הם עושים זאת ללא תמונת מצב סופית מוגדרת מראש (Alexander, 1965; Davis, 1991; Alfasi and Portugali, 2007; Salinger et al., 2008; Portugali, 2012).

בסיס חכים מבהיר כי אחד מעקרונות היסוד של הקוד הערבי-אסלאמי הוא חופש הפעולה של הפרט בתחום הקרקע שבבעלותו (Hakim, 1986; 1994). לעיקרון יסודי זה מתלווה סדרת כללים המחייבים את הפרט להסדיר את היחסים בינו ובין סביבתו באופן שלא יפגע בזכויותיהם של השכנים, בציבור ככלל, ובמוסכמות החברתיות והדתיות. המארג המרחבי הנוצר משקף איזונים בין חופש הפרט לבין יחסי כבוד ותלות הדדיים. מארג זה מהווה מערכת תלת-ממדית מורכבת ומרובדת, שאינה מבוססת על סדר אבסטרקטי אלא על הסכמות בין שכנים.

אחד התחומים שבו ההתנגשות בין ההיגיון הממשלי-תכנוני להיגיון התרבותי-דתי באה לידי ביטוי מובהק הוא אופני הארגון והתפקוד של המרחב הציבורי. "המרחב הציבורי" הוא מושג מפתח בפילוסופיה הפוליטית ובתכנון העירוני הצפונמערבי (ראו למשל ארנדט, 2013 [1958]; וורנר, 2018; Habermas, 1989; 2018). ציבוריות צפונמערבית זו מבוססת על מרחב משותף המהווה את נחלת הכלל. זהו מרחב נגיש, פתוח לכול, שעקרונות של שוויון, נראות, אנונימיות וזרות מאפיינים את היחסים החברתיים המתקיימים בו (Sennett, 1977; Young, 1990; Mitchell, 2003). מבחינה תפיסתית המרחב הציבורי שייך ל"כולם", אך למעשה הוא אינו שייך לאיש. בפועל זהו מרחב השייך על פי רוב לרשות המקומית, האחראית לניהולו ולתפקודו. אחד מתנאי הקיום של המרחב הציבורי הוא ההפרדה הברורה בין רשות הפרט לרשות הרבים, כך שעל כל אחת מהן חלה מערכת כללים נפרדת. בהפרדה זו מובלעת גם הערכה נורמטיבית שלפיה למרחב הציבורי מיוחסת קדימות ערכית ומעשית על פני המרחב הפרטי. המרחב הציבורי, המורכב בדרך כלל מרשת הדרכים, ממבני הממשל, הדת, החינוך, התרבות והקהילה, כמו גם מהרחובות והכיכרות המובילים אליהם, הוא השלד שעליו נבנית העיר הצפונמערבית. לאור כל זאת, עיקר תפקידו של המתכנן העירוני מתמקד בתכנון יעיל ואפקטיבי של השטחים הציבוריים, בעוד בשטח הפרטי תפקידו העיקרי הוא הכתבת מסגרת פעולתם של בעלי העניין, בתוך גבולות ברורים וקשיחים ההולמים את האינטרס הציבורי או השלטוני.

ערים ערביות-אסלאמיות מזרח-תיכוניות מציגות לאורך ההיסטוריה תפיסה שונה לגבי הרעיון ולמימוש של המושג "מרחב ציבורי". תפיסה זו אינה נענית בקלות ללוגיקה הבינארית המפרידה בין פרטי לציבורי ואף אינה מעניקה קדימות למרחב הציבורי (Akbar, 1988). העיר האסלאמית מתאפיינת במגוון רחב של מרחבים סמי-פרטיים וסמי-ציבוריים, היוצרים רשת מורכבת של מצבי חלוקה משתנים. מצבים אלו משקפים את יחסי השותפות בקהילה העירונית, את דרגת ההיכרות והקרבה ואת מידת השיוך לקבוצה מסוימת (Hakim, 1986; Bem-Hamouche, 2009). המערך המרחבי הציבורי בערים אלה מורכב מקומץ מצומצם של שטחים המוגדרים "ציבוריים" במובן הצפונמערבי, כלומר כאלה המשויכים ונגישים לציבור בכללותו. יוצאי הדופן שנכללים בקטגוריה זו הם דרכים ראשיות, מבני השלטון, המסגד המרכזי ורחבת השוק. לצד



מיעוט במרחבים "ציבוריים", עיקר המרחב העירוני מורכב ממרחבי המגורים, ואלה מתקיימים כמתחמים המבוססים על חלוקת קרקע, לרוב בין קבוצות שיוך משפחתיות. תותרי-פאח'ורי ואלפסי מדגישות את ההלימה בין היחידה המרחבית לשיוך המשפחתי (Totry-Fakhoury and Alfasi, 2017): הבית חופף ליחידת המשפחה הגרעינית, הקומפלקס המשפחתי חופף ליחידת המשפחה המורחבת, השכונה או הבלוק העירוני מאוכלס על ידי משפחות המשתייכות לאותה חמולה, והרובע מאכלס כמה חמולות רחבות שיש ביניהן קשרי דם או קשרים חברתיים היסטוריים (Clan); ראו גם שמואל, 1980; חמאיסי, 2007).

במחקרן החלוצי על המרחב הציבורי ביישובים הפלסטינים בתוך ישראל, מדגישות תותרי-פאח'ורי ואלפסי (Totry-Fakhoury and Alfasi, 2018) את האופן שבו השיוך המרחבי מתבטא גם ברמת החשיפה והנראות: ככל שהמתחם משויך למעגל קרוב יותר כך הוא נתפס גם כמוגן יותר ועל כן מאפשר התנהגות ותנועה חופשית יותר, בייחוד עבור נשים. חלוקות פנימיות באזורים אלו יהיו במקרים רבים "רכות" ו"חדירות". אולם ככל שמרחב מעגל ההשתייכות עולה גם רמת החשיפה, ואיתה מתקשח בהדרגה קוד ההתנהגות המופעל באמצעות פיקוח קהילתי, ובפרט הקודים הנוגעים לצניעות הנשים ולחשיפתן לעיניים זרות.

עם האצת תהליכי העיור מתרבות הבעלויות ומסתעף המבנה החברתי; חלוקת הקרקע לתת-מתחמים פנימיים נעשית סבוכה ומורכבת, החלוקה החברתית-משפחתית מיטשטשת והצפיפות עולה (Ben-Hamouche, 2009). עם זאת, גם כשהמערך המרחבי משתכלל ומסתבך, העקרונות המארגנים אותו נותרים בעינם: נשמרות זיקות השיוך של תחומי מגורים, נשמרת הגישה למשאבים חיוניים כגון הדרך, בור המים או המסגד, ונשמרים כללי הבנייה הנוגעים להסתרה וחשיפה, המתבטאים במיקום הפתחים, הגדרות, המעברים והחצרות.

עיצוב המרחב לפי היגיון זה מייצר מדרג של מרחבי ביניים, המאופיינים בדרגות משתנות של פתיחות וסגירות, נראות ונסתרות, נגישות ושייכות, ואינם מתמיינים בקלות לדיכוטומיה שבין "פרטי" ל"ציבורי" המאפיינת את החשיבה הצפונמערבית. אומנם, גם התכנון הצפונמערבי מכיר כיום במצבי ביניים, כגון שטחים פרטיים פתוחים או בנויים שבהם מתקיימת זכות מעבר או זיקת הנאה לציבור הרחב. אולם מצבים אלו הם בבחינת פתרון לחריגה מהלוגיקה הכללית יותר מאשר פרקטיקה מקובלת ורצויה. יתרה מכך, במרחב העירוני הצפונמערבי קשה למצוא מגוון רחב של מצבי ביניים כמו בעיר הערבית-אסלאמית, שבה מתקיימת רשת סבוכה של מצבי חלוקה המשקפת רמות שונות של שיוך משפחתי-חברתי ומכתיבה או מאפשרת דרגות משתנות של חשיפה. כלומר רעיון השותפות בקהילה העירונית מבוסס עקרונות של שייכות וחשיפה, ולא על שוויון בין זרים.

## ▲ שכונת א-ת'ורי:

### התפתחות היסטורית והקשרים גיאופוליטיים

שכונת אבו תור (א-ת'ורי) שוכנת על גבעה מדרום לגיא בן הינום ומשתרעת על המורדות הפונים מזרחה, עד אזור ואדי יצול. השכונה נוסדה בסוף המאה ה-19 כחלק מטבעת הפיתוח המקיפה את העיר העתיקה, על ידי משפחות נוצריות ומוסלמיות שעסקו במסחר לאורך הדרכים הראשיות המחברות בין ירושלים לבית לחם וחברון (בן אריה, 1979; קמחי, 2009). במקור מוקמו רוב בתי המגורים על ראש הגבעה, ובהדרגה אוכלסו מורדותיה המזרחיים של הגבעה על ידי בעלי קרקעות מסילוואן ואחרים, שהיגרו לעיר מחברון ומבית לחם במהלך המחצית הראשונה של המאה העשרים (איסר, 2017). התפתחות השכונה לא התבססה על תוכנית מתאר סדורה אלא על יוזמה פרטית של תושבים. בשונה מערים וכפרים ערביים-אסלאמיים אחרים, העירוב בין משפחות וחמולות שונות וממעמדות כלכליים שונים ככל הנראה אפיין את השכונה מראשיתה. מהראיונות שקיימנו עולה כי גם כיום אי-אפשר לזהות בשכונה חלוקה מרחבית המתבססת במובהק על השתייכות משפחתית וחמולתית.

עם חלוקת ירושלים ב-1948 נותרו המורדות המזרחיים של השכונה בתחומי ירושלים הירדנית, ואילו חלקה המערבי, הגבוה והמבוסס של השכונה הפך לשכונת אבו תור הישראלית (גבעת חנניה), והתיישבו בו משפחות יהודיות. אף שמאז 1967 שני חלקי השכונה שייכים לירושלים המוניציפלית, האזור מתפקד בפועל כשתי שכונות נפרדות: האחת יהודית-ישראלית והשנייה ערבית-פלסטינית. לאחר 1967 המשיכה שכונת א-ת'ורי להתפתח במורדותיה המזרחיים של הגבעה, אך היא מוקפת בשטחים פתוחים שמורים המגבילים את התרחבותה: מצפון גובלת השכונה בגן לאומי סובב חומות ירושלים המקיף את העיר העתיקה, ומדרום ביער השלום. כיום מתגוררים בגבעת חנניה כ-1,800 תושבים ואילו בשכונת א-ת'ורי כ-12,400 איש (חושן, 2020: לוח ג/5).

כדי להבין את התפיסה הממשלתית-תכנונית ביחס לשכונת א-ת'ורי מאז 1967, חשוב להתעכב על מיקומה בחלקו הדרומי של האגן החזותי של העיר העתיקה. השלטון הבריטי היה הראשון שהציג פרקטיקות של תכנון עירוני מודרניסטי, אשר בירושלים הושפעו במידה ניכרת גם מרעיונות אוריינטליסטיים. התכנון הבריטי התבסס על חלוקה בינארית בין ישן וחדש, תוך הדגשת ההפרדה בין הקדושה והיופי הנשגבים והעל-זמניים של העיר העתיקה לבין חיי היום-יום של ירושלים המודרנית, באמצעות יצירת חגורה ירוקה המבליטה את חומות העיר העתיקה ומרחיקה מהן את הפיתוח (Enis, 2004). רעיון אורבני זה הגיע לכדי מימוש רק עם כיבושה של ירושלים המזרחית ב-1967 והמאמצים ליצור עיר מאוחדת (וילקוף ונצן-שיפטן, 2017). תכנון הגן הלאומי סובב חומות ירושלים (תוכנית עמ/6 מ-1970) ותוכנית המתאר לירושלים העתיקה וסביבתה

(תוכנית עמ/9 מ-1977) ביקשו לשמר את האגן החזותי כמכלול נופי שלם המהווה רקע למונומנטים ההיסטוריים והלאומיים. לאור מיקומה של א-ת'ורי בגבולו הדרומי-מערבי של אגן הנצפות של העיר העתיקה, החיל עליה השלטון הישראלי את התפיסה שלפיה יש לצמצם ככל האפשר את ההפרעה הוויזואלית שבנייה במקום עלולה לייצר, ולהשאיר את שטחי הוואדיות הסובבים אותה כשטחים פתוחים (Sharon, 1973), וראו גם נספחי הנצפות והשטחים הפתוחים בתוכנית מתאר ירושלים (2000). תפיסה זו תורגמה להגבלות מחמירות על גובה הבנייה המותרת והיקפה ולצמצום ניכר של התחום המאושר לבינוי, והיא תקפה עד היום.<sup>2</sup>

ההגבלה של יכולת הפיתוח של השכונה, הן משיקולים נופיים והן מטעמים פוליטיים, יחד עם מצוקת הדיור הכללית של פלסטינים בעיר, אשר גברה מאז שנות התשעים וביתר שאת לאחר הקמת גדר ההפרדה (Yousef et al., 2008), הביאו לציפופה של השכונה באופן שאינו תואם את התכנון הפורמלי: מבנים רבים בנויים מעבר למותר על פי התוכניות המאושרות, הן מבחינת מספר הקומות והן מבחינת תכנית הקרקע והמרחקים בין הבתים, אשר צומצמו מאוד או נעלמו כליל. הפיתוח הבלתי מוסדר והצפיפות הגוברת הצטרפו לעוני ולפשיעה, למחסור בתשתיות שלא פותחו ולהזנחה הכללית, אשר אפיינו עד לשנים האחרונות את מדיניותה של עיריית ירושלים כלפי השכונות הפלסטיניות (חסון, 2017; רמון, 2021). כל אלו העמיקו את חוסר האמון בין התושבים לשלטונות, והפכו את שכונת א-ת'ורי לאזור הנתפס ככאוס אורבני, שבו המציאות גוברת על כל תוכנית.

השילוב בין כל אלה ובין דפוסי הפיתוח המקומיים יצר מרחב ציבורי מצומצם מאוד. בשכונה קיימת גינת משחקים מפותחת אחת בלבד, וגם היא נעשתה מוקד של חיכוכים בין התושבים והעירייה. אף שהשכונה מוקפת בשטחים פתוחים איכותיים שהיו יכולים לשמש כמרחבים ציבוריים מרכזיים, תושבי א-ת'ורי מוגבלים בשימוש בהם. יער השלום, למשל, הגובל בשכונה מדרום, הוא מרחב בעל איכות נופית ייחודית אשר אמור לספק שטחי נופש ופנאי קרובים וזמינים (ראו איור 1). אולם באופן פרדוקסלי, ובניגוד לשמו, זהו מרחב של פחד וחוסר ביטחון הן בשל אלימות פוליטית המופעלת בו והן בגלל פעילות עבריינית המתקיימת באזור. כמו כן, כפי שמעידה האדריכלית תושבת השכונה אסלאם דעיס, אין תשתית פיזית המחברת בין השכונה ובין היער, דבר המקשה על ההגעה לאזור ומרמז כי המרחב אינו מיועד לתושבי השכונה. כלומר שטחים שהם ציבוריים במובן הצפונמערבי של המושג, אשר אמורים להיות פתוחים ונגישים לכלל

---

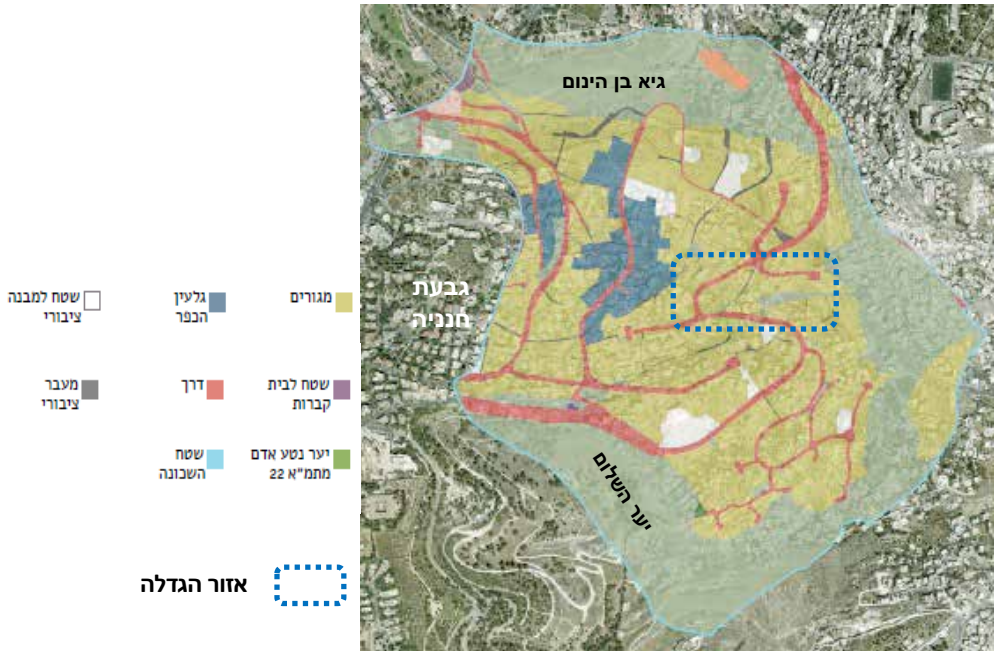
2 התוכניות הסטטוטוריות החלות על השכונה הן תוכנית 1864א, שאושרה בשנות התשעים, ותוכנית 5222א ו-5222ב, שאושרו בראשית שנות האלפיים. הבנייה בהן מוגבלת ל-50%-100 בנייה. לצידן חלות תוכניות נקודתיות מאוחרות יותר על מגרשים בודדים, אשר מגדילות מעט את נפח הבנייה המותר (במקום, 2014).

תושבי העיר, בפועל אינם נגישים לתושבי השכונה (ראו גם Jabareen, Eizenberg and Hirsh, 2019).

## ▲ הגיונות סותרים בשכונת א-ת'ורי

בחלק זה נבקש לבחון את הפערים, הסתירות והמתחים בין ההגיונות הסותרים הפועלים על שכונת א-ת'ורי, באמצעות ניתוח מערך הדרכים והמעברים היוצר את השלד המרחבי המארגן את השכונה. רשת הדרכים היא אחד המערכים העירוניים היציבים ביותר, והיא ממשיכה להתוות את אופן תפקוד המרחב לאורך שנים. רשת זו מייצרת את הגבולות, החלוקות, הכיווניות והמקצב העירוני. מערכת הדרכים והמעברים היא אפוא מערך מארגן המגלם תפיסות עומק הנוגעות ליחסי הקבוצות בעיר, ליחס בין הממשל לתושבי העיר ולתפקידו ולתפקודו של המרחב הציבורי בעיר.

מערך הדרכים המתוכננות (סטטוטוריות) בשכונת א-ת'ורי מדגים שילוב בין מערך מקומי-היסטורי למערך מתוכנן מאוחר, ומאפשר לזהות את הרציונל התפקודי והטכני של התוכנית הפורמלית של השכונה. איור 1 מציג הפשטה של המצב התכנוני הקיים בשכונה. הדרכים הראשיות מבטאות שילוב בין דרכים היסטוריות שהוסדרו סטטוטורית לבין דרכים חדשות שתוכננו במסגרת התוכניות הממסדיות הישראליות לשכונה, ונמצאות ברובן על הנייר בלבד. הדרכים ההיסטוריות, שמובילות מראש הגבעה אל מרגלותיה, מחברות את חלקות הקרקע המשתרעות לאורך אל דרך חברון ההיסטורית, שהייתה ציר התנועה הראשי באזור. דרכים אלו הן בדרך כלל צרות ומפותלות בשיפועים חדים, היות שנוצרו כדי לאפשר גישה ברגל או על גבי חמור, ורק מאוחר יותר הפכו לדרכי גישה לרכב. הדרכים החדשות יותר, לעומת זאת, נועדו בראש ובראשונה לאפשר תנועה ממונעת. הן מבקשות להקל על העומס התחבורתי שנוצר במערך הדרכים ההיסטורי בעקבות התרבות כלי הרכב והתנועה, באמצעות מערך משלים רחב יותר ומשופע פחות, שעומד בסטנדרט התחבורתי הממסדי. הדרכים החדשות מבטאות גם ניסיון לייצר היררכיה ברורה: דרך ראשית מובילה לדרך משנית, וזו מובילה לרחוב קטן המוביל לסמטה צרה. העקרונות המרכזיים המכתיבים אפוא את תכנון הדרכים הם זרימת התנועה הממונעת וההיררכיה שבין סוגי הכבישים השונים. אלו מבטאים את ההיגיון הבירוקרטי-תפקודי של התכנון הצפונמערבי, שמטרתו לייעל את אספקת התשתיות והשירותים ולייצר סדר, קריאות ובהירות במרחב העירוני, ובכך להקל על השליטה והניהול העירוניים (Scott, 1998).



**איור 1:** עיקרי התכנון הקיים (ייעודי קרקע) לשכונת א-ת'ורי.

דרכים מופיעות באדום, אזורי מגורים מסומנים בצהוב, גלעין הכפר ההיסטורי בכחול, שטחים פתוחים צבועים בירוק.

מקור: איסר, 2017, באדיבות מכון ירושלים למחקרי מדיניות.



**איור 2:** דרך מתוכננת ביחס לחלוקת הקרקע המקובלת על הקהילה ולבינוי קיים בשכונת א-ת'ורי. מקור: עיריית GIS ירושלים, מערכת

איור 2 מציג הגדלה של המקטע המסומן בקווקו כחול מתוך תוכנית השכונה הכללית, החושף את הפער בין התוכנית לבין הקיים בפועל. תואי הדרך המתוכננת, המסומן באדום ובצהוב-חול בתשריט, משקף את תקנות התכנון והבנייה, הכוללות רוחב ראוי שיאפשר מעבר תחבורה ציבורית והתייחסות לשיפוע ולתקנות הבטיחות. אולם עיון דקדקני באיור מגלה מערכת נוספת, הכוללת את חלוקת הקרקעות הקיימת בין התושבים (בקווים סגולים), ואת המעברים הצרים המאפשרים גישה לבתים. חלוקת פנימיות אלה הן התשתית המרחבית לסדר הקיים, שעל בסיסו התגבש מערך התנועה המקומית במרחב. חלוקת הקרקע ושימושי הקרקע בפועל מביאים לידי ביטוי את מערך היחסים הכלכלי-חברתי, ההיסטורי והעכשווי כאחד, המאפשר גישה ונגישות למשאבים משותפים. מערך זה אינו מבוסס על היגיון של יעילות ושל צרכים טכניים בלבד, ואף אינו עומד בסטנדרטים של תקינה ממסדית, אך יש לו סדר פנימי משלו.

התואי המתוכנן מתעלם לחלוטין מסוגיות מרכזיות כגון חלוקת הקרקע הפרטיות, מערך הבעלויות או הבנייה הקיימת בפועל, הנגזרות מעולם ערכי ותפקודי שונה לחלוטין. התעלמות זו הופכת את סלילת הדרך המתוכננת למהלך כמעט בלתי אפשרי, מחד גיסא, ומאידיך גיסא מותירה את הבתים הכלואים בתוואי במעמד של אי-חוקיות מתמדת, שאין כל דרך להתגבר עליה. האיור ממחיש את האופן שבו שני ההגיונות הסותרים, השלטוני והקהילתי, מתקיימים בו בזמן באותו מרחב, ונראים, לפחות ממבט ראשון, כבלתי ניתנים לגישור.

### **הרשת הקהילתית: רחובות, סמטאות ומעברים בשכונת א-ת'ורי**

בחינה של הסדר הפנימי של מערך התנועה הקיים בפועל בשכונה מגלה כי הוא דומה מאוד לזה שקיים בערים ערביות-אסלאמיות מזרח-תיכוניות כפי שמתואר בספרות (Hakim, 1986; Ben-Hamouche, 2009). סדר זה אינו תוצר של החלטות שלטוניות המתקבלות באופן מרוכז "מלמעלה", אלא הוא פועל יוצא של פעולות מקומיות בקנה מידה קטן לאורך פרקי זמן ארוכים: חלוקת הקרקע, הסכמי מכירה, יצירת דרכי גישה, חפירת בארות, עיבוד השדות, בנייה, פירוק ובנייה מחדש. האדריכל בסיס חכים מתאר את מערך הדרכים, המעברים והסמטאות האופייני כמורכב מדרכים פתוחות לכול, בין שאלה דרכי המלך או דרכים מקומיות מרכזיות; סדרה של מעברים פתוחים לכול שיש ביניהם היררכיה וחלוקה פנימית הנובעת משיוך; ומערך מפותל של סמטאות ללא מוצא הנתפסות כחלק מהמתחם המשפחתי, כלומר כשטח פרטי-משותף. המעברים בין סוגי הדרכים אינם מאורגנים בצורה היררכית, כך שכל סוגי הדרכים יכולות להיקשר אלו לאלו במשולב (Hakim, 1986: 24).



**איור 3:** רשת הרחובות, המעברים והסמטאות בשכונת א-ת'ורי בירושלים. מקור: המחברות

המפה באיור 3 מציגה את מערכת התנועה הקיימת בפועל בשכונה, על רקע המבנים הבנויים. כלל המעברים הקיימים בפועל חושפים תמונה מרובדת יותר של מגוון אפשרויות התנועה במרחב השכונתי. כפי שניכר מהאיור, רשת התנועה מורכבת בעיקר מדרכים וממעברים המקשרים ביניהן (בורדו ואדום). אל אלה מצטרף מערך הסמטאות וגרמי המדרגות המובילים למתחמי המגורים (ורוד). מערך הדרכים מתפתל לאורך שיפועי הגבעה באופן המרכז את העלייה. המעברים שביניהן ממוקמים לרוב בניצב לטופוגרפיה, ומקשרים בין הדרכים באמצעות גרמי מדרגות תלולים המיועדים בעיקר להולכי רגל. רוב הסמטאות הפנימיות מישוריות יותר, שכן הן מנגישות את המתחם המקומי, הקטן, ואותו בלבד. כל אלה יחד פורסים בפנינו רשת ענפה של אפשרויות תנועה במרחב שחלקים גדולים ממנו אינם ציבוריים, ואשר הקשר בינן לבין סכמת הדרכים הפורמלית הוא חלקי בלבד. יתרה מכך, אין חפיפה מלאה בין החלוקה הפונקציונלית של תנועה ממונעת ותנועה רגלית ובין רמת הציבוריות של המרחב.

מתוך המיפוי והניתוח של מערך התנועות היום-יומיות של תושבי השכונה אפשר להצביע על שלוש קטגוריות מרכזיות שמהן מורכבת "רשת החלוקה", היוצרת שותפות במרחב לצד הפרדה: רחובות ראשיים, מעברים במדרג ציבורי ומעברים במדרג פרטי.

בראיונות שקיימנו ביקשנו מהתושבים לציין מה הם המקומות "הפתוחים ונגישים לכל אדם". כל המרואיינים ציינו את הרחובות הראשיים והמסחריים כחלק מהמערך ה"ציבורי" (מסומנים באיור 3 בבורדו). בקטגוריה זו נכללים רחוב המפקד ורחוב א-ת'ורי, הוא הציר ההיסטורי המוביל מעומק השכונה לדרך חברון. למרבית המבנים לאורך הרחובות האלה יש חזיתות מסחריות המגיעות עד לגבול המגרש, ללא השארת מרווח קדמי בין קו המגרש למבנה. דרכים אלה משמשות בשגרה גם נהגים שאינם תושבי המקום החולפים בשכונה בדרכם ליעדים אחרים, וצפיפות התנועה הממונעת בהן גבוהה. דרכים אלו נכללות בתוכנית הפורמלית של השכונה, אף כי לא תמיד ברמת ההיררכיה התנועתית הגבוהה ביותר. במקרים רבים הדרך בפועל צרה מהדרך הסטטוטורית המופיעה בתוכנית, ובדרך כלל גם אינה עומדת בתנאים ובתקנות הרלוונטיים. כמו כן, העומס על דרכים אלו ניכר במכוניות הרבות החונות לאורך, ללא הסדרה פורמלית, ובאופן המקשה עוד יותר על התנועה הרגלית והממונעת במקום ועל הגישה למסחר המקומי.

הרחובות הראשיים מציגים מצב של חפיפה חלקית בין ההגיונות השונים – הממשלי והקהילתי, לפחות מבחינה גיאוגרפית: המקומות הנתפסים כ"ציבוריים" על ידי הממשל, ומופיעים ככאלה בתוכניות הפורמליות, הם גם הצירים הפתוחים לכול על פי תפיסת התושבים. אולם הפער התפיסתי נותר בעינו – לציבוריות יש משמעויות שונות. בעוד התפיסה הצפונמערבית מקשרת בין ציבוריות לחופש פעולה, עבור התושבים במובנים רבים ההפך הוא הנכון, והציבורי ביותר הוא גם המפוקח ביותר, הן על ידי הקהילה המקומית והן על ידי הריבון. באזורים אלה יש להקפיד על הקוד המוסכם ועל כללי ההתנהגות המקובלים, כגון לבוש צנוע, בפרט לנשים. איור 4 מדגים זאת: התמונה צולמה ברחוב הראשי ונראים בה קשישים יושבים על סף בית הפונה לרחוב הראשי, בקו התפר שבין הפרטי והציבורי, עינם פקוחה על העוברים ושבים והם עוקבים אחר המתרחש ברחוב. גם בעלי החנויות עומדים בפתח החנות במקרים רבים. רחובות אלה נתונים גם לפיקוח עירוני באמצעות מצלמות אבטחה שהותקנו ברחוב (Ceccato, 2012), ושצמצמו במידת מה את האלימות והוונדליזם המתרחשים ברחוב, לרווחת התושבים, אולם הן מייצרות חשיפה תמידית לעין השלטונית.

המעברים במדרג ציבורי הם הקטגוריה השנייה (מסומנת בכתום), שבה נכללים הסמטאות וגרמי המדרגות המחברים בין הרחובות הראשיים (איורים 3,5,6). אלה נתפסים על ידי התושבים כציבוריים אף הם, אך קוד ההתנהגות בהם שונה במידה רבה מזה המקובל ברחובות הראשיים. באופן היסטורי, מעברים אלו נוצרו בדרך כלל כגבולות בין המתחמים המשפחתיים, אשר אפשרו גישה ומעבר לכל מתחם, ובה בעת היו קווי הפרדה מוסכמים בין קבוצות שיוך שונות בתוך הקהילה (Totry-Fakhoury and Alfasi, 2017). גם כיום הסמטאות בקטגוריה הזו נתפסות כמרחב פתוח לציבור שבו כל אדם רשאי לעבור. עם זאת, יש להן תפקוד שונה במקצת, חשוף פחות ומיועד יותר



לתושבי השכונה. המעברים במדרג הציבורי משמשים את תושבי השכונה ללא הדרה פנימית בין קבוצות, אולם זרים מחוץ לשכונה עוברים בהם לעיתים רחוקות, מפני שהם מקשרים בין חלקי השכונה בלבד ואינם מותאמים למעבר כלי רכב. מעברים אלה הם תחום ביניים שבו מתקיים מרחב עירוני אינטימי יותר, חבוי במקצת, אשר אינו מזמין אליו זרים. לא נהוג לצלם בהם ולא מתאים לצעוק בהם, כפי שמעידה האדריכלית אסלאם דעים: "אפשר לעבור שם, אבל לא להתעכב ולא לעמוד סתם לדבר, זה לא נהוג. אנחנו שומרים על הפרטיות של מי שגר באזור הזה".



**איור 5:** ספסלים וגינון בסמטאות ה"סמי-ציבוריות" שהוצבו לטובת התושבים בהתאם לקוד המקומי, ביוזמת המנהל הקהילתי ובמימון העירייה.

מקור: המחברות



**איור 4:** "עיניים על הרחוב" – קשישים מתבוננים על רחוב א-ת'ורי מספסלים שהתושבים הציבו.

מקור: המחברות

ברוב המקרים, המעברים במדרג הציבורי אינם נכללים מבחינה קניינית או סטוטורית בתחומי הקרקע הפרטית למגורים. במובן זה הם מוכרים הן על ידי התושבים הן על ידי השלטון כמרחבי חלוקה "ציבוריים". עם זאת, מעמדם משתנה במובן התפקודי בהתאם למיקומם ולמאפייניהם. התכנון הפורמלי מתקשה להכיל מורכבות זו, ומגדיר אותם בדרך כלל כשבילים או כמעברים ציבוריים שאינם מאפשרים מעבר ברכב. במקרים אחרים הסמטאות אינן בעלות מעמד ציבורי פורמלי, והן חלק מהשטח

המיועד למגורים או לשימושי קרקע אחרים. בהיעדר מנעד של מונחים מקצועיים שיאפשר הגדרת מרחב "ציבורי פנים-קהילתי", כזה שאינו פרטי אך גם אינו ציבורי במובן של חשוף לכול, המתכננים נאלצים להתייחס לסטטוס הטכני בלבד, ולא למהות שימוש הקרקע ולמאפייני השימוש בה.

עדות מסוימת למעמד של מרחבי חלוקה אלו כ"ציבוריים" ו"פנים-קהילתיים" כאחד ניתן למצוא בבחירה למקם דווקא בהם כמה פרויקטים של 'עשיית מקום' (placemaking) ביוזמת המינהל הקהילתי ובמימון עיריית ירושלים. הפרויקטים הוצאו לפועל על ידי תושבות ותושבי השכונה, בעיקר נשים ובני נוער, וכללו הצבת ספסלים, גינון וציור ציורי קיר. לכאורה, תפקידם של הספסלים תפקודי בלבד – לאפשר מנוחה ועצירה במהלך הטיפוס הארוך. בפועל הם יוצרים מקום לאתנחתא עירונית שמבטאת גם ציבוריות, כיוון שהם מזמינים כל אדם לעשות בהם שימוש ויוצרים מקום מפגש שמיועד לתושבי השכונה (איור 5).

הקטגוריה השלישית, המעברים במדרג פרטי (מסומנים בוורוד במפות שבאיור 3 ובאיור 6), מורכבת מסמטאות, מעברים וגרמי מדרגות ללא מוצא המובילים אל תוך מתחמי המגורים הפרטיים. חלק ממתחמים אלו משמשים גם כיום למגורים משותפים של המשפחה המורחבת, ואילו אחרים משותפים לשכנים שיש ביניהם קרבה משפחתית וכאלה שאינם מקורבים. אף שהסמטאות והמעברים בקטגוריה זו אינם בהכרח משויכים קניינית לחלקה או למשפחה מסוימת, הם מתפקדים כחצר פנימית-משפחתית או כחצר קהילתית-אינטימית. זוהי מעין הרחבה של תחום הבית הפרטי לכדי מרחב משותף, המשמש למשחק ילדים ללא השגחת מבוגר, לתליית כביסה, לעישון משותף ופטפט של אחר הצהריים, וגם לאירוח בצל הגפן. במהלך הסגרים שהוטלו עם פרוץ מגפת הקורונה, תקופה שבה האפשרויות לכינוס ומפגש הצטמצמו אך חשיבותה של התמיכה הקהילתית גברה, מרחבי חלוקה אלו התגלו כבעלי ערך רב, ושימשו לא רק למפגשים יום-יומיים אלא גם לצורך תפילה, חגיגות וארוחות חג גדולות.

מרחבים אלה נתפסים באופן מובהק כחלק מהמתחם המשפחתי, וגם ביניהם יש היררכיה פנימית, שטרם מיפינו במלואה, בין מעברים פנימיים המשויכים למשפחה אחת או לכמה משפחות שיש ביניהן קרבה משפחתית, מעברים המשויכים למשפחות ללא קרבה וכאלה המובילים למתחם הכולל מספר גדול יותר של מבנים, ועל כן הם פרטיים פחות. אף על פי כן, אפילו בשכונה שאינה מתאפיינת במבנה משפחתי מובהק כשכונת א-ת'ורי, תושבים שאינם גרים בסמיכות מרגישים שלא בנוח באזורים אלו, אף שאין מניעה פיזית מלעבור בהם. כפי שמעידה האדריכלית אסלאם דעיס, "אם אין סיבה מיוחדת לא נלך לשם".

סוג זה של מרחב במדרג פרטי מתפרס גם באופן תלת-ממדי במתחמי המגורים, בדומה לערים ערביות-אסלאמיות: מדרגות כניסה שמתרחבות למעין מרפסות, גגות



**איור 6:** מדרג המעברים במבט מקרוב. מקור: המחברות

הנמצאים בשימוש ודופן הבית המתרחבת לכדי חלל המתפקד כאזור חיץ שבין פנים לחוץ. כל אלו הם מעין הרחבות של הבית כלפי חוץ תוך יצירת קו תפר משוכלל ותלת-ממדי בין פנים לחוץ, ומתפקדים בפועל כמרחבים משותפים. למשל, אסלאם דעיס מספרת כי במהלך הקורונה אימה וחברותיה, שרגילות להיפגש בכל יום בבית של אחת מהן, מצאו לעצמן פינה פרטית על גג הבניין; בסוירים בשכונה נצפו נשים יושבות יחד על גרם מדרגות פנימי הפונה לחצר המשותפת. המרחבים הסמי-פרטיים הללו אפשרו לנשים דתיות מבוגרות להרגיש בנוח במרחבים מחוץ לביתן ולקיים בהם מפגשים שמהם היו נמנעות במקום ציבורי יותר. גם כאן, המתכננים מוצאים את עצמם ללא כלים והגדרות מתאימות. בהיעדר ייעוד קרקע מתאים, רוב הסמטאות במדרג פרטי מוגדרות כחלק ממתחמי המגורים, ייעוד שלמעשה מזמין את צירופן העתידי למגרש הבנוי ואת מחיקתן בפועל.

אופני הארגון המרחביים של מערך המעברים והסמטאות בשכונה משקף אפוא "רשת של חלוקות" – מדרג של מצבים בין "הפרטי" ו"הציבורי", המאפשר תפקודים קהילתיים מורכבים במרחב החוץ-ביתי. מערך מרחבי זה מבנה יחסים של שיוך ותלות הדדית: בין שכנים החולקים חצר, סמטה או גג, בין תת-מתחמים החולקים מעבר ציבורי משותף ובין חברי הקהילה כולה. יחסים אלו משמרים דפוסים של פיקוח פנים-קהילתי ושל מחויבות הדדית, אך גם של חופש פעולה מסוים של הפרט בתחום הקרקע הפרטית המשויכת לו. כך נוצר סדר פנימי מורכב שאינו קריא ממבט-על, ואינו קל לפענוח עבור המתבונן מבחוץ.

## ▲ סיכום: רשת של חלוקה – הגיונות (לא רק) סותרים

בניתוח מערך הרחובות והסמטאות של שכונת א-ת'ורי הצגנו שלוש קטגוריות המארגנות את מרחבי השותפות והחלוקה: הרחובות הראשיים, מעברים במדרג ציבורי ומעברים במדרג פרטי. תמונה ראשונית זו של "רשת החלוקה" מאתגרת את ההבחנה הדיכוטומית בין מרחב "פרטי" ל"ציבורי" המאפיינת את העיר הצפונמערבית, ומציגה כאלטרנטיבה מגוון של אפשרויות הנעות על הציר שביניהם. הרשת מורכבת ממנעד מצבים מרחביים המתאפיינים במידות משתנות של פרטיות ושיתופיות לצד חשיפה והסתרה. רשת החלוקה, כפי שטענו בהשראת ווטסון (Watson, 2014b), היא תוצר של אינטראקציה בין ההיגיון התכנוני, ההיגיון הערבי-אסלאמי המזרח-תיכוני ופעולת הקהילה המקומית בתוכם שביניהם.

נוכחותו של ההיגיון הערבי-אסלאמי המזרח-תיכוני בעיצוב המרחב של שכונת א-ת'ורי מפתיעה במידה מסוימת. סקירה ראשונית של שכונות ירושלים המזרחית מעלה כי ברבות מהן אפשר למפות את הארגון המרחבי של השכונה לפי תת-מתחמים המבוססים על חלוקה משפחתית-חמולתית ומבטאים את ההיגיון התרבותי-דתי של העיר האסלאמית. שכונת א-ת'ורי היא מקרה יוצא מן הכלל, משום שתהליכי העיור יצרו בה מערך חברתי מעורב, אורבני במהותו, שבו לא ניתן לעמוד על חלוקה משפחתית-חמולתית. דווקא משום כך, המשך קיומה ותפקודה של רשת החלוקה, המאפשרת מגוון רחב ומורכב של מצבי שותפות חברתיים, מעיד על היציבות של הסדר הפנימי ושל ההיגיון החברתי-מרחבי הקיים.

ממצאי המחקר מעידים כי לפעמים גם מתקיימת חפיפה בין ההגיונות הסותרים כביכול, ושניהם משיתים ציווי דומה על ייצור המרחב. כפי שמדגים המחקר, המרחב הציבורי בשכונת א-ת'ורי, במובנו הצפונמערבי, מצומצם ביותר ומסתכם ברחוב הראשי, בבתי הספר, במרפאות ובסניפי בנק ודואר.<sup>3</sup> מקומות אלו בלבד פתוחים ונגישים לכול. צמצום זה הוא תוצר של ההיגיון התכנוני ופועל יוצא של הזנחה רבת שנים של שכונות ירושלים המזרחית, הסובלות ממחסור בפיתוח של מרחבים ציבוריים ותשתית חברתית הכוללת רחובות ראויים, מבני חינוך וקהילה, מתקני ספורט ותרבות וכיוצא באלה. המרחב העירוני אינו ממלא את תפקידו ביצירת איכות חיים ראויה, ופעולות העיריה נחוות כפוגעניות, ובכך ממשיכה העירייה להעמיק את חוסר האמון בינה ובין תושבי העיר הפלסטינים. ואולם, מיעוט המרחבים הציבוריים מתיישב גם עם ההיגיון של העיר הערבית-אסלאמית, שבה השטחים המוקצים לשימוש הכלל מצומצמים בהיקפם ונועדו בעיקר עבור דרכים ראשיות, שערי העיר, מסגדים ושווקים פתוחים. האפשרות של

3 יש לציין שמרפאות וסניפי בנקים ודואר שוכנים בשטחים סחירים המוחזקים בבעלות פרטית, ואינם ציבוריים במובן של שייכים לרשות המקומית.

פעילות פנאי ושהייה במרחב באופן אנונימי יותר ומפוקח פחות היא מצומצמת. יש להדגיש כי באיתור החפיפה בין ההגיונות אין בכוננתנו לטעון בשום אופן כי מרחבים ציבוריים כגון פארקים או מבנים ציבוריים הם חסרי תועלת. נהפוך הוא – ההזנחה הממשלית של המרחב הציבורי כמו גם המחסור החמור בתשתיות ובשירותי ציבור ראויים, מחד גיסא, וההגבלות המחמירות על אפשרויות הפיתוח של מרחבים משותפים לאור הקוד המנהגי שמנחה את פיתוח העיר האסלאמית, מאידך גיסא, יוצרים מצב של "כפל קנס" (double penalty), או הגבלה כפולה על יצירת מרחב ציבורי פעיל, משמעותי ונגיש (וביתר שאת עבור נשים).

גישת ההגיונות הסותרים מאפשרת לזהות את "הקנס הכפול" וגם, לראייתנו, מסמנת אלטרנטיבה. ניתוח המרחב בשכונת א-ת'ורי מדגים כי הוא אינו מרחב כאוטי אלא מרחב בעל סדר פנימי, השומר על הלוגיקה המארגנת ערים ערביות-אסלאמיות גם כאשר המערך החברתי משתנה בעקבות תהליכי אורבניזציה מואצים. לטענתנו, תחושת הכאוס המאפיינת מערכים בלתי פורמליים ככלל, וערים ערביות-אסלאמיות בפרט, אינה תוצר של חוסר ארגון המרחב כשלעצמו. היא נובעת, בין היתר, מחוסר זיהוי של ההגיונות הנוספים הפועלים לייצור המרחב לצד ההיגיון התכנוני הפורמלי.

במקרה של א-ת'ורי, המערך המרחבי משקף את נוכחותו של ההיגיון הערבי-אסלאמי, שלפיו משאבים מעטים מוקצים לשימוש ציבורי ומתקיימים הסדרי חלוקה ושיתוף ביתר המרחבים, וכן את תגובת תושבי השכונה לפער שבין ההיגיון התכנוני והיגיון תרבותי-דתי זה. ניתוח כזה מאפשר לזהות כי למרחבים המצומצמים יחסית שבשימוש ציבורי כללי מתווסף מערך מורכב ועשיר של מרחבי ביניים בין הפרטי לציבורי. הקטגוריה "מעברים במדרג ציבורי" מציגה מערך ציבורי מבחינה קניינית, שכולל מרחבי הפרדה אשר מבחינה תפקודית דומים יותר לשטח פרטי המשותף לקהילה המקומית או לחלקים ממנה, אך לא לציבור בכללותו. לצד זאת, הקטגוריה "מעברים במדרג פרטי" מציגה מרחבים פרטיים מבחינה קניינית, כמו חצרות, סמטאות, גגות ומרפסות, שמאפשרים שימוש קהילתי משותף. עם זאת, חשוב לזכור כי מערכת מרחבית נוספת זו נותרת חלקית, מצומצמת ומקוטעת, ובהיותה בלתי פורמלית שרויה תחת איום מתמיד. פענוח של כל אחת משתי המערכות, כמו גם של הפערים ביניהן ושל תגובת התושבים לפערים אלה, מאפשר להרחיב את מילון המונחים התכנוני ולהתאים בינו לבין הקוד המקומי באופן שיאפשר לתושבי השכונה רמת חיים מקובלת יחד עם מימוש מרחבי-תרבותי מלא.

בעזרת המושג "הגיונות סותרים" שטבעה ווטסון (Watson, 2014a) התייחסנו לשני ההגיונות שמעצבים את המרחב, ההיגיון התכנוני-מודרניסטי וההיגיון הערבי-אסלאמי, כהגיונות המקיימים מערכת מורכבת של יחסים והשפעות הדדיות. ההגיונות יכולים לסתור זה את זה, בהתנגשות הנדמית כקשה לגישור, אך לעיתים יכולה להתקיים

ביניהם גם חפיפה חלקית. בהקשר זה, תרומתו של המחקר היא בפיתוח הבנה מדוקדקת וספציפית של האינטראקציה בין ההגיונות, ובפרט של יחסי הכוח ביניהם, שיכולה לסייע בפענוח אינטראקציות דומות בהקשרים נוספים. הבנה של מערכת היחסים המתקיימת בשכונת א-ת'ורי בין ההגיונות היא אפוא נדבך נוסף בדרך לבנייתם של תיאוריה דרומזרחית חדשה.

## אפילוג

בשנים האחרונות חל שינוי תפיסתי המלווה בהקצאות תקציביות לתכנון ופיתוח ביישובים ערביים בישראל בכלל, ובירושלים המזרחית בפרט. הרשות לפיתוח ירושלים החליטה בשנת 2021 על קידום תוכנית אב חדשה לשכונת אבו תור, הכוללת הן את חלקה המערבי-יהודי (גבעת חנניה) והן את חלקה המזרחי-פלסטיני (א-ת'ורי). שתיים מהשותפות לעבודה זו, האדריכליות יערה רוזנר-מנור ואסלאם דעיס, נבחרו (ללא קשר ישיר למחקר) להוביל את צוות התכנון. יצירת אפשרויות פיתוח חדשות לשכונה בעקבות הכנת התוכנית, אחרי שנים של הזנחה והתעלמות, היא כמובן מהלך ראוי, אלא שטמון בו גם סיכון. הרצון בקידום ובפיתוח עשוי להוביל למחיקה של המרקמים המרחביים-חברתיים הבלתי פורמליים המאפיינים את השכונה.

כדי להימנע מכך, אחד האתגרים הגדולים העומדים לפני צוות התכנון הוא חשיפת אותו היגיון פנימי המארגן את המרחב השכונתי, כפי שהתחלנו לעשות כאן, והפיכתו לחלק ממרכיבי התכנון. נדרש מאמץ גדול הכולל מיפוי, מודעות ותשומת לב כדי לאפשר את המשך קיומם של מרחבי הביניים שעליהם הצבענו ואת תפקודם המרחבי-חברתי. נדרשת הבנה של הדינמיקה והלוגיקה היוצרות את המורכבות המרחבית מתוך סדרה ארוכה של התאמות קטנות ומקומיות, אשר לעיתים קרובות אינן מתאפשרות בעיר הצפונמערבית, הדורשת מכל תושביה להתאים את אורחות חייהם למערך מתוכנן מראש.

יתרה מכך, חשיפת הסדר הפנימי והטיפולוגיה האופיינית מעלה שאלות רבות: האם תושבי השכונה מעוניינים לשמר את המרקם הקיים? האם ניתן ליצור קוד תכנוני שיאפשר את פיתוח השכונה מבלי לפגוע באיכויותיה הייחודיות? כיצד מגשרים על הפער בין שני ה"הגיונות" שעליהם נדרשת התוכנית לענות – ההיגיון הקיים, המבטא את הקוד הדרומזרחי, וההיגיון הצפונמערבי העומד בבסיס מערכת התכנון? איך עושים זאת תוך שמירה על כבודם וזכויותיהם של תושבי השכונה, ומתוך הקשבה לרצונותיהם? במילים אחרות, לאחר חשיפת שני ההגיונות, המשמה האנליטית והמעשית היא לבחון האם וכיצד השניים יכולים לדור בכפיפה אחת.

## רשימת מקורות

- איסר, יערה, 2017. השכונות הערביות במזרח-ירושלים, מחקר תשתית והערכה: אבו תור, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.
- ארנדט, חנה, 2013 [1958]. **המצב האנושי**, תרגום: אריאלה אזולאי ועדי אופיר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- במקום, 2014. סקר השכונות הפלסטיניות בירושלים המזרחית, ירושלים: במקום.
- בן אריה, יהושע, 1979. עיר בראי תקופה: ירושלים החדשה בראשיתה, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- בנבנשתי, מירון, 1996. **מקום של אש**, תל אביב: דביר.
- ברוורמן, אירס, 2006. "איחוקיות במזרח ירושלים: בין הריסות בתים להתנגדות", **תיאוריה וביקורת** 28: 11-42.
- הארווי, דייוויד, 2010. "הזכות לעיר", תרגום: דפנה כרמלי, **מטעם** 21: 107-123.
- וורנר, מייקל, 2018. "ציבורים/ציבורי-נגד", תרגום: עמי אשר, **מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית** 13: 159-194.
- וילקוף, שירה, ואלונה נצן-שיפטון, 2017. "הזדמנות היסטורית: נוף, ממלכתיות ותחרות בהקמת הגן הלאומי סובב חומות ירושלים, 1967-1969", **קתדרה** 163: 163-190.
- ויצמן, איל, 2018. **ארץ חלולה: ארכיטקטורת הכיבוש של ישראל**, תרגום: מתן קמינר, תל אביב: בבל.
- חושן, מאיה (עורכת), 2020. **שנתון סטטיסטי לירושלים 2020**, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.
- חמאיסי, ראסם, 2007. **בין מנהגים לחוקים: תכנון וניהול הקרקע ביישובים הערביים בישראל**, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- חסון, ניר, 2017. **אורשלים: ישראלים ופלסטינים בירושלים 1967-2017**, תל אביב: ספרי עליית הגג וידיעות אחרונות.
- טטרסקי, אביב, ואפרת כהן-בר, 2017. **הכל מתוכנן: על מדיניות של הכשלת תכנון בשכונות הפלסטיניות בירושלים**, ירושלים: עיר עמים ובמקום.
- יעקובי, חיים, 2007. "המקום השלישי: ארכיטקטורה, לאומיות והמבט הפוסטקולוניאלי", **תיאוריה וביקורת** 30: 63-88.
- יפתחאל, אורן, 2006. "סדקים באוטופיה: על 'צדו האפל' של התכנון", **בלוק** 3: 78-91.
- כהן-בר, אפרת, 2014. **בנייה במלכודת התכנון: מדיניות, תכנון ופיתוח בשכונות הפלסטיניות בירושלים המזרחית**, ירושלים: במקום.
- לפבר, אנרי, 2018. **המרחב (החברתי) הוא מוצר (חברתי)**, תרגום: אבנר להב, תל אביב: רסלינג.
- מרקוזה, פיטר, 2014. "קיימות וצדק: יעדים לערי המחר", טובי פנסטר ואורן שלמה (עורכים), **ערי המחר: תכנון, צדק וקיימות היום?**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 41-60.
- צפדיה, ארז, ואורן יפתחאל, 2021. "דחיקה ועקירה מהעיר: מבט דרומזרחי", **תיאוריה וביקורת** 54: 59-86.
- קמחי, ישראל (עורך), 2009. **אגן נחל קדרון: המרחב החזותי של העיר העתיקה בירושלים - מדיניות שימור ופיתוח**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- רמון, אמנון, 2017. **תושבים, לא אזרחים: ישראל וערביי מזרח-ירושלים, 1967-2017**, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.

שטרן, מריק, 2020. "הפריפריה הישראלית החדשה – ירושלים המזרחית בעידן פוסט-אוסלו", אמל ג'מאל (עורך), *הפוליטיקה של הכלה והדרה ביחסי ישראלים ופלסטינים*, תל אביב: מכון וולטר ליבך, עמ' 109–130.

שלמה, אורן, 2017. "ממשולה של ירושלים המזרחית בתקופת פוסט-אוסלו", *תיאוריה וביקורת* 48: 127–150.

שמואלי, אבשלום, 1980. *קץ הנוודות: חברות בדווים בתהליכי התיישבות*, תל אביב: דביר.

תמרי, סלים, 2004. "ירושלים: שאלות של שלטון וכפיפות", *המזרח החדש* מד: 213–225.

Abu-Lughod, Janet L., 1987. "The Islamic City – Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance", *International Journal of Middle East Studies* 19: 155–176.

Akbar, Jamel, 1988. *Crisis in the Built Environment: The Case of the Muslim City*, Singapore: Concept Media Pte Ltd.

Alexander, Christopher, 2012. *The Battle for the Life and Beauty of the Earth: A Struggle Between Two World-Systems*, Oxford: Oxford University Press.

---, 1965. "A City is Not a Tree", *Architectural Forum* 122(1): 58–62.

Alfasi, Nurit, and Juval Portugali, 2007. "Planning Rules for a Self-Planned City", *Planning Theory* 6(2): 146–163.

Alkhalili, Noura, 2019. "'A Forest of Urbanization': Camp Metropolis in the Edge Areas", *Settler Colonial Studies* 9(2): 207–226.

Ben-Hamouche, Mustapha, 2009. "Complexity of Urban Fabric in Traditional Muslim Cities: Importing Old Wisdom to Present Cities", *Urban Design International* 14(1): 22–35.

Braier, Michal, 2013. "Zones of Transformation? Informal Construction and Independent Zoning Plans in East Jerusalem", *Environment and Planning A: Economy and Space* 45(11): 2700–2716.

Braier, Michal, and Haim Yacobi, 2017. "The Planned, the Unplanned and the Hyper-Planned: Dwelling in Contemporary Jerusalem", *Planning Theory & Practice* 18(1): 109–124.

Ceccato, Vania (ed.), 2012. *The Urban Fabric of Crime and Fear*, New York: Springer.

Chiodelli, Francesco, 2016. *Shaping Jerusalem: Spatial Planning, Politics and the Conflict*, New York: Routledge.

Davis, Howard, 1991. "Explicit Rules, Implicit Rules and Formal Variation in Vernacular Building", in *Perspectives in Vernacular Architecture* 4: 53–63.

Enis, Ruth, 2004. "Urban Open Space Planning of Jerusalem (1918–1968)", *Horizons in Geography* 61: 309–322.

Habermas, Jürgen, 1989. *The Structural Transformation of Public Sphere: An Inquiry into Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Hakim, Besim S., 1994. "The 'Urf' And Its Role in Diversifying the Architecture of Traditional Islamic Cities", *Journal of Architecture and Planning Research* 11(2): 108–127.

---, 1986. *Arabic-Islamic Cities: Building and Planning Principles*, London: Kegan Paul International.

Holston, James, 1989. *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasilia*, Chicago: University of Chicago Press.



Jabareen, Yosef, 2017. "The Right to Space Production and the Right to Necessity: Insurgent versus Legal Rights of Palestinians in Jerusalem", *Planning Theory* 16(1): 6–31.

Jabareen, Yosef, Efrat Eizenberg, and Helly Hirsh, 2019. "Urban Landscapes of Fear and Safety: The Case of Palestinians and Jews in Jerusalem", *Landscape and Urban Planning* 189: 46–57.

Li, Tania M., 2007. *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*, Durham: Duke University Press

McFarlane, Colin, and Michael Waibel (eds.), 2012. *Urban Informalities: Reflections on the Formal and Informal*, Farnham: Ashgate.

Miraftab, Faranak, 2009. "Insurgent Planning: Situating Radical Planning in the Global South", *Planning Theory* 8(1): 32–50.

Mitchell, Don, 2003. *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*, New York: Guildford Press.

Portugali, Juval, 2012. "Complexity Theories of Cities: Implications to Urban Planning", in Juval Portugali, Han Meyer, Egbert Stolk and Ekim Tan (eds.), *Complexity Theories of Cities Have Come of Age: An Overview with Implications to Urban Planning and Design*, Heidelberg: Springer, pp. 221–244.

Robinson, Jennifer, 2006. *Ordinary Cities: Between Modernity and Development*, Abingdon and New York: Routledge.

Roy, Ananya, 2009. "Why India Cannot Plan Its Cities: Informality, Insurgence and the Idiom of Urbanization", *Planning Theory* 8(1): 76–87.

Salingeros, Nikos, David Brain, A. Duany, Michael W. Mehaffy, and Ernesto Philibert-Petit, 2008. *Favelas and Social Housing: The Urbanism of Self-Organization* (online).

Scott, James C., 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven: Yale University Press.

Sennett, Richard, 1977. *The Fall of Public Man*, New York: Random House.

Sharon, Aryeh, 1973. *Planning Jerusalem: The Old City and Its Environs*, Jerusalem: Weidenfeld and Nicolson.

Shlomo, Oren, 2017. "The Governmentalities of Infrastructure and Services amid Urban Conflict: East Jerusalem in the Post Oslo Era", *Political Geography* 61: 224–236.

Totry-Fakhoury, Maisa, and Nurit Alfasi, 2017. "From Abstract Principles to Specific Urban Order: Applying Complexity Theory for Analyzing Arab-Palestinian Towns in Israel", *Cities* 62: 28–40.

Totry-Fakhoury, Maisa, and Alfasi, Nurit, 2018. "When contradicting public space regimes collide: The case of Palestinian Israeli towns", *Geographical Journal* 184: 429–442

Wari, Shahd, 2011. "Jerusalem: One Planning System, Two Urban Realities", *City* 15(3-4): 456–472.

Watson, Vanessa, 2014a. "The Case for a Southern Perspective in Planning Theory", *International Journal of E-Planning Research* 3(1): 23–37.

---, 2014b. "Co-Production and Collaboration in Planning – The Difference", *Planning Theory & Practice* 15(1): 62–76.

---, 2003. "Conflicting Rationalities: Implications for Planning Theory and Ethics", *Planning Theory & Practice* 4(4): 395–407.

Yiftachel, Oren, 2016. "The Aleph – Jerusalem as Critical Learning", *City* 20(3): 483–494.

---, 2009. "Critical Theory and 'Gray Space': Mobilization of the Colonized", *City* 13(2-3): 246–263.

Young, Iris M., 1990. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.

Yousef, Omar, Owais Abdalla, Rassem Khamaisi, and Rami Nasrallah (eds.), 2008. *Jerusalem and Its Hinterlands*, Jerusalem: International Peace and Cooperation Center.

Zugayar, Maliha, Nufar Avni, and Emily Silverman, 2021. "Vertical Informality: The Case of Kufr Aqab in East Jerusalem", *Land Use Policy* 105: 105395.

# מפגש ספונטני בין יחידים מקבוצות אתנו-לאומיות שונות בעיר מקוטבת: ראיות מירושלים

ניצן פייביש

המחלקה למדע המדינה ומכון הארי ס. טרומן לחקר השלום,  
האוניברסיטה העברית\*

תקציר

מחקר זה טוען כי מפגשים ספונטניים שמקיימים סטודנטים יהודים ופלסטינים במהלך לימודיהם בקמפוסים השונים של האוניברסיטה העברית בירושלים משפיעים על העמדות, הרגשות והתפיסות שלהם כלפי קבוצת האחר. מרבית המחקרים העוסקים ביחסים בין יהודים ופלסטינים בישראל בוחנים מפגשים מתווכים ויזומים המתרחשים בתנאים שניתן להגדירם כמלאכותיים, כמו למשל במקרים של חינוך דו-לשוני, תוכניות שלום, קבוצות דיאלוג וכדומה. לעומתם, מחקר זה בוחן מפגשים שאינם מתוכננים מראש, ובכך מדמה במובן מסוים את המפגשים המתקיימים במרחבים עירוניים מעורבים שונים בירושלים, שפרטים מקבוצות זהות שונות משתמשים בהם לצורך מימוש צרכים אישיים וחולקים אותם עם אחרים מקבוצות שונות ולעיתים אף יריבות. ממצאי המאמר, המבוססים על נתונים שנאספו באמצעות שאלון מקוון אשר נשלח לכלל הסטודנטים והסטודנטיות באוניברסיטה, מצביעים על קשר חיובי בין דיווח של סטודנטים, הן יהודים והן פלסטינים, על מפגשים אקראיים שקיימו במהלך לימודיהם עם סטודנטים מקבוצת האחר בקמפוסים השונים של האוניברסיטה בירושלים, לתפיסות חיוביות כלפי קבוצה זו. עוד נמצא כי ההשפעה של המגע הספונטני חזקה יותר עבור הסטודנטים הפלסטינים מאשר עבור הסטודנטים היהודים. ממצאים אלה מדגישים את הצורך לפתח יוזמות מדיניות שונות המכוונות ליצירת אינטגרציה חיובית בין יחידים מקבוצות זהות שונות במרחבים מעורבים גם במקרים של סכסוך א-סימטרי מתמשך.

\* אני מבקש להודות למורה ולמנחה שלי, פרופ' דני מידובניק, ולפרופ' גלעד רוזן על הערותיו המאירות.

## א. מבוא

ירושלים מוכרת בספרות המחקר כעיר "מקוטבת" (polarized city) או "מחולקת" (divided city) (Bollens, 1998), הסובלת מסכסוך א-סימטרי מתמשך בין שתי הקבוצות האתנו-לאומיות המרכזיות המתגוררות בה: יהודים ישראלים, שהם אזרחי מדינת ישראל ומהווים את רוב אוכלוסיית העיר (584,000 תושבים), וערבים פלסטינים, שהם המיעוט בעיר (367,000 תושבים), ורובם המכריע בעלי מעמד של תושב (יניב, חדד ואסף-שפירא, 2022). ירושלים היא בירת מדינת ישראל, העיר הגדולה ביותר במדינה והעיר אשר בה שוכנים נכסים פיזיים ורוחניים קדושים של שלוש דתות, כמו הכותל המערבי, כנסיית הקבר והר הבית (Rokem and Vaughan, 2018). מאז החלת הריבונות הישראלית על מזרח ירושלים הפכה העיר לנדבך מרכזי בסכסוך הישראלי-הערבי ובדיון על אודות גבולות הקבע של המדינה, ושל העיר בפרט (שטרן, 2010). כך, מאז 1967 שומרת ישראל על שליטה הדוקה בפיתוח הבנייה והתשתיות בעיר (בר, 2019), מתוך אינטרס לשמור על הקרקע והמשאבים ובכך לשמור על הרוב היהודי בעיר, במה שמכונה "הקרב על הדמוגרפיה" (Rokem and Vaughan, 2018). בשל כך קיים פער עמוק בין שתי האוכלוסיות בעיר – היהודית והפלסטינית – המתבטא באי-שוויון בחלוקת המשאבים העירוניים, באספקת שירותים עירוניים, במעמד האזרחי ובמצב הכלכלי הכללי של שתי האוכלוסיות (שם; ג'מאל, 2019), המנהלות אורח חיים נפרד כמעט לחלוטין.

הסכסוך בין שתי הקבוצות האתנו-לאומיות מתבטא בסגרגציה מתמשכת ביניהן. כך, למשל, שתי הקהילות מתגוררות בשכונות נפרדות: הרוב היהודי בעיר, העומד על כ-62% מהתושבים, מתגורר בעיקר בשכונות מערב ירושלים או בשכונות יהודיות הומוגניות בצפון-מזרח העיר, כמו רמת אשכול ופסגת זאב (להוציא התנחלויות יהודיות בתוך שכונות פלסטיניות במזרח העיר). לעומת זאת, פחות מ-5,000 תושבים פלסטינים מתגוררים בשכונות הומוגניות יהודיות במערב העיר, לעומת 354,000 המתגוררים בשכונות הפלסטיניות במזרחה (יניב, חדד ואסף-שפירא, 2022: 22). הסגרגציה בין הקהילות מתבטאת גם בתחום החינוך העל-יסודי: בבתי הספר התיכוניים בשכונות מערב העיר, שבהם לומדים רוב התלמידים היהודים בירושלים, נלמדת תוכנית הלימודים של משרד החינוך הישראלי (להוציא כמובן את החינוך החרדי העצמאי), ואילו בבתי ספר בשכונות הפלסטיניות במזרח העיר, שבהם לומדים תלמידים פלסטינים, נלמדת תוכנית הלימודים של מערכת החינוך של הרשות הפלסטינית, על מבחני הבגרות הנפרדים שלה (ה"תוג'יהי"; חסון, 2019).

ואולם, תהליכים גיאופוליטיים שאירעו בשני העשורים האחרונים, דוגמת הקמת "גדר הפרדה", ניתקו את מזרח העיר מה"עורף" הפלסטיני בגדה המערבית, ובהיעדר מקורות ואזורי תעסוקה הולמים העצימו את התלות הכלכלית של מזרח העיר ותושביה

הפלסטינים במערב ירושלים. תהליכים אלה, לצד הגידול הדמוגרפי הטבעי, הביאו לעירוב מרחבי הולך וגובר בין הקהילות בעיר (שטרן, 2020). מלבד במקומות תעסוקה ובמתן שירותים, העירוב והמפגש בין יחידים מהקבוצות השונות מתקיים בשלל זירות במרחב הציבורי: בתחבורה הציבורית במערב העיר, ברכבת הקלה, ברשתות הקמעונאות, במתחמי בילוי ופנאי, בפארקים ציבוריים במערב העיר, בבתי חולים ובמוסדות להשכלה גבוהה (חסון, 2018) – מושא המחקר הנוכחי.

מרחבי מפגש מעורבים אלה, שאליהם מגיעים ושבהם נפגשים ועושים שימוש להגשמת מטרות אישיות אנשים מרקעים אתניים, דתיים וחברתיים שונים, אשר לרוב חיים את מרבית חייהם במרחבים נפרדים, יוצרים הזדמנויות לאינטראקציות שונות בין תושבי העיר: בין מוכרים ללקוחות, בין נוסעים לנהגי מוניות, בתחנת האוטובוס או בתור לבית המרקחת (Laurier, Whyte and Buckner, 2002). מרחבים אלה מזמנים גם מחוות קטנות (כמו החזקת הדלת עבור הבא אחריו), המייצגות פן מסוים של הכרה הדדית (Laurier and Philo, 2006) בין הקהילות.

כאמור לעיל, האוניברסיטה העברית היא אחד ממרחבי המפגש בין האוכלוסיות בעיר. מאז תחילת המאה ה-21 וביתר שאת בעשור האחרון נעשים האוניברסיטה העברית וציבור הסטודנטים שבה מגוונים יותר ויותר. בצד הגידול במספר הסטודנטים מרבדים חברתיים ומרחביים שונים של החברה הישראלית היהודית, הכוללים בין היתר צוערים, חיילים ושוטרים לובשים מדים, המשתלבים באוניברסיטה כחלק מתוכניות אקדמיות בשיתוף צה"ל (קובוביץ, 2019) ומשטרת ישראל, גדל גם מספרם של הסטודנטים הפלסטינים מרחבי מדינת ישראל. בזכות תוכניות ייעודיות ותוכניות חומש ממשלתיות למזרח ירושלים (רמון, 2021), גם שיעור הסטודנטים הפלסטינים ממזרח ירושלים מגיע לשיא של כל הזמנים (חסון, 2019). תהליכים אלה עושים את האוניברסיטה, על פניו, לדומה יותר ויותר לעיר שבתוכה היא שוכנת, ירושלים.

רוב בתי הספר בישראל (ובירושלים בפרט) הם הומוגניים מבחינה אתנית, לשונית ודתית (גביון, 2006). לעומתם, האוניברסיטה העברית – בדומה למרחבי העיר ירושלים – היא מרחב הטרוגני שבו נפגשים, לעיתים לראשונה בחייהם, חברים מקבוצות זהות שונות אך עם זהות משותפת אחת (לפחות): כולם סטודנטיות וסטודנטים באוניברסיטה. לסטודנטים אלה יש הזדמנות לפגוש את האחר באופן אקראי ובלתי מתוכנן במכינות האוניברסיטה, בקורסים השונים, בקפיטריות ובדוכני המזון, בשטחים הפתוחים של האוניברסיטה, במעונות הסטודנטים, במרכזי הספורט, במרחבי הפנאי והתחבורה ובאירועים השונים של אגודת הסטודנטים. בדומה למוסדות להשכלה גבוהה בישראל בכלל ובירושלים בפרט, האוניברסיטה היא סוג של מרחב שבו מתאפשר מפגש בלתי אמצעי המשוחרר מהעיסוק בסכסוך או ביחסים בין הקבוצות, ובמובן הזה דומה יותר למפגש אקראי בין יחידים מקבוצות זהות שונות במרחב מפגש עירוני.

על כן, מחקר זה מבקש לנצל את השינויים הללו במרחב האוניברסיטאי כדי לבחון באיזו מידה, אם בכלל, אינטראקציות ספונטניות בין יהודים ופולסטינים במרחבי מפגש של השכלה גבוהה בירושלים משפיעות על המרחק החברתי, הרגשות והעמדות של סטודנטים אלה כלפי קבוצת האחר. לטענתי, למפגשים ספונטניים שמקיימים סטודנטים יהודים ופולסטינים במהלך לימודיהם בקמפוסים השונים של האוניברסיטה העברית בירושלים יש השפעה חיובית על התפיסות שלהם כלפי קבוצת האחר.

המשך המאמר בנוי כדלקמן: הפרק הבא יציג את המסגרת התיאורטית ואת השערות המחקר; הפרק השלישי יתאר את המדגם, אופן הרכבת המשתנים וניתוח הנתונים; בפרק הרביעי אדווח על הממצאים העולים מן המחקר, ובפרק האחרון אדון בממצאי המחקר ובמשמעותם.

## ▲ ב. מסגרת תיאורטית

### 1. מפגש בין קבוצות בערים מקוטבות

כיצד מפגשים אקראיים בין תושבים מקבוצות שונות בעיר משפיעים על היחסים בין הקבוצות? האם הם עשויים לשפר את היחסים בין תושבי העיר, או שמא לפגוע בהם? מצד אחד, חוקרים מדגישים את המפגשים היום-יומיים במרחב הציבורי בעיר כדבר חיובי, כיוון שהם כוללים מחוות קטנות המעידות על הכרה וכבוד הדדי בין הקבוצות, ויכולים אף לסייע ביצירת זהות עירונית משותפת (Wilson, 2011). יתרה מכך, הספרות המחקרית מראה כי אינטראקציות חיוביות בין הפרטים השונים עשויות לסייע בשיפור היחסים הבין-קבוצתיים באמצעות הפחתת דעות קדומות כלפי חברי קבוצת האחר (Ron and Maoz, 2013) גם במקרים של סכסוך א-סימטרי מתמשך (Weiss, 2021).

מצד אחר, יש חוקרים הטוענים כי ערבוב מרחבי של קבוצות מגוונות אינו מעיד בהכרח על היווצרות יחסים משמעותיים בין הקבוצות – ולעיתים אף להפך: רחובות העיר עשויים לשמש כחללי מעבר היוצרים מגע מינימלי ביותר בין זרים (Valentine, 2008), ומפגשים מן הסוג הזה אף עשויים להעצים את תחושות האיום והפחד, ובכך לחזק את הדעות הקדומות והתפיסות השליליות של חברי הקבוצות השונות הללו אלה כלפי אלה (Enos, 2014).

### 2. מפגש בין קבוצות במרחב האקדמי

זה כמה עשורים משמשת השערת המגע (Contact hypothesis; Allport, 1957) כמסגרת עיקרית עבור חוקרים מדיסציפלינות שונות להבנת הדינמיקה של קשרים ואינטראקציות בין פרטים מרקעים שונים – אתניים, חברתיים, דתיים וכדומה. השערת המגע משמשת גם כמודל להתערבויות מובנות, כמו תוכניות חינוכיות או

קורסים של דיאלוג בין-קבוצתי, שמטרתן להביא לשיפור היחסים בין שתי הקבוצות, היהודית והפלסטינית, ולקידום שלום ופיוס (Maoz, 2011). השערת המגע גורסת כי אינטראקציה חיובית בין יחידים מקבוצות שונות יכולה להפחית דעות קדומות של חברי כל קבוצה כלפי חברי הקבוצה השנייה, אם מתקיימים ארבעה תנאים: (1) סטטוס שווה לכל הצדדים; (2) יחסים הכוללים אינטראקציה אישית ישירה של שיתוף פעולה בין-קבוצתי; (3) עבודה סביב מטרת-על משותפת; (4) תמיכה, או לכל הפחות הסכמה, מוסדית (Maoz, 2011; Pettigrew and Tropp, 2011).

חלק הארי של המחקר בתחום נשען במידה רבה על תובנות הנגזרות ממפגשים המתקיימים בכפוף לתנאים של השערת המגע, וכוללים לרוב התערבות מבוקרת של מנחים שחלק מתפקידם הוא לווסת את האינטראקציה בין הצדדים במפגש (Pettigrew and Tropp, 2006; Paluck, Green and Green, 2019). ואולם, מובן כי יש שוני מהותי בין אינטראקציה הנוצרת במסגרות פורמליות מאורגנות בכפוף לתנאים של השערת המגע, שנועדו ליצור קשר חיובי בין הקבוצות כדי להפיג את הדעות הקדומות, ובין זו הנוצרת במרחבי מפגש מעורבים עירוניים שונים: אינטראקציות בין יחידים מקבוצות זהות שונות במרחבי מפגש עירוניים שונים הן בלתי פורמליות ואקראיות ברובן, ובמובן הזה ניתן להגדירן כספונטניות.

המחקר הנוכחי מבקש להצטרף לרשת הולכת וגדלה של מחקרים העוסקים בהשפעתן של אינטראקציות שבהן תנאי השערת המגע אינם מתקיימים או מתקיימים רק בחלקם. אפשר להגדיר אינטראקציות כאלה, בזהירות, כספונטניות, מאחר שהן מתרחשות ברובן ללא תכנון קודם (Hargie, Dickson and Nelson, 2003; Shook and Fazio, 2008; Dixon et al., 2012; Enos, 2014; Weiss, 2021). כפי שאציג מיד, הממצאים ממחקרים אלה מעידים הן על השפעות חיוביות והן על השפעות שליליות של המגע האקראי.

כך, למשל, וייס (Weiss, 2021) מצא כי טיפול קצר שיהודים קיבלו מרופא פלסטיני במסגרת ביקור במרפאה ראשונית ("טרם") הפחית את הדעות הקדומות של המשיבים היהודים כלפי קבוצת המיעוט הפלסטינית. מחקרים אחרים (Pettigrew and Tropp, 2006; Pettigrew et al., 2011) דיווחו אף הם על שינוי חיובי בעמדות של יחידים כלפי קבוצת האחר גם מבלי שיתקיימו כל ארבעת התנאים שהציג אולפורט. מאידך גיסא, אינוס (Enos, 2014) מצא כי אינטראקציות קצרות ואקראיות בין היספנים לאנגלו-סקסים בארצות הברית הובילו להגדלת המרחק החברתי בין הקבוצות, עקב חששם של האחרונים מאיום דמוגרפי על ההומוגניות שלהם במרחב. מחקר אחר הראה כי למרות קיומם של גורמים המעודדים אינטראקציה חיובית, כמו סטטוס מקצועי שווה (במחקר לעיל – אחיות מוסמכות) ומטרת-על משותפת (אספקת טיפול איכותי בחולים במחלקה), שיתוף הפעולה הבין-קבוצתי במקומות עבודה משותפים לא שינה באופן

מהותי את התפיסות של המשתתפים במחקר, היינו לא הפיג את הדעות הקדומות וחוסר האמון כלפי הקבוצה האתנו-לאומית האחרת Raz-Rotem, Desivilya Syna (and Maoz, 2019).

על כל פנים, מחקרי עבר מצאו עדויות לכך שמרחבי מפגש מסוימים יכולים להוות "גשר" בין אוכלוסיות שונות ולעודד שיתוף פעולה מרצון, כמו סביבת מגורים מעורבת (Levine et al., 1994; Carter et al., 2005) או מוסדות השכלה גבוהה מעורבים (Sidanius et al., 2008; Levin et al., 2009; Ross, 2014). יתר על כן, בניגוד למגע החד-פעמי ברובו שעלול להוביל להגברת העוינות, הלימודים באוניברסיטה, הנפרשים על פני תקופה של כמה שנים, מספקים הזדמנויות רבות למפגש בין יחידים מקבוצות זהות שונות. בכך זוכים הסטודנטים, הן היהודים והן הפלסטינים, בהזדמנות לחוות דפוסי אינטראקציה שונים מאלה שאליהם התרגלו וללמוד דרכים חדשות של הוויה והתייחסות לאחר (Amin, 2002), ועמדותיהם כלפי האחר יכולות להיעשות חיוביות יותר. כך, למעשה, מדמה האינטראקציה הבין-אישית באוניברסיטה את השינויים הדמוגרפיים המתרחשים בירושלים, הכוללים עירוב מרחבי של קבוצות זהות שונות וכרוכים באינטראקציות בין-אישיות יום-יומיות בין חברי הקבוצות שונות, גם אם לא בין אנשים קבועים.

נוכח הדברים שלעיל, השערות המחקר הן כדלקמן:

H1: יימצא קשר חיובי בין מגע ספונטני של סטודנטים יהודים וסטודנטים פלסטינים אלה עם אלה במהלך הלימודים באוניברסיטה, לקרבה חברתית גדולה יותר של סטודנטים אלה כלפי קבוצת האחר.

H2: יימצא קשר חיובי בין מגע ספונטני של סטודנטים יהודים וסטודנטים פלסטינים אלה עם אלה במהלך הלימודים באוניברסיטה, לרגשות חיוביים יותר (ושליליים פחות, בהתאמה) של סטודנטים אלה כלפי קבוצת האחר.

H3: יימצא קשר חיובי בין מגע ספונטני של סטודנטים יהודים וסטודנטים פלסטינים אלה עם אלה במהלך הלימודים באוניברסיטה, להיחלשות הדעות הקדומות (במקרה הזה – תפיסה לגבי חיים בשלום) של סטודנטים אלה כלפי קבוצת האחר.

## ג. מערך המחקר

### 1. הסקר

לשם בדיקת השערות המחקר ערכתי סקר בקרב כלל ציבור הסטודנטים באוניברסיטה העברית. השאלון המקוון ובו 21 שאלות נבנה במיוחד לצורך מחקר זה. הזמנה לענות על הסקר נשלחה מטעם דיקנט הסטודנטים באוניברסיטה בהודעת דואר אלקטרוני



בשבוע השני של שנת הלימודים תשפ"א (26.10.2020), לכלל הסטודנטים (מתואר ראשון ועד דוקטורט) הלומדים באחד משלושת הקמפוסים של האוניברסיטה בירושלים (הר הצופים, גבעת רם והדסה עין כרם) או בקמפוס רחובות (בסך הכול 16,940 סטודנטיות וסטודנטים). לסטודנטים נמסר כי הם משתתפים בסקר הבוחן כיצד החוויה הלימודית באוניברסיטה משפיעה על עמדות כלפי קבוצות אחרות. כמו כן, למשיבים על הסקר ניתנה הזדמנות להשתתף בהגרלה של עשרה שוברים (על סך 200 ש"ח לשובר) לקנייה באינטרנט. הסטודנטים שהיו מעוניינים להשתתף בהגרלה התבקשו למסור את כתובת המייל שלהם. לסקר ענו 4,085 סטודנטיות וסטודנטים (שיעור היענות של 24%), מהם 3,580 יהודים (87%), 337 פלסטינים (9%) – מתוכם 223 פלסטינים אזרחי ישראל ו-114 פלסטינים תושבי מזרח ירושלים – ו-168 שהגדירו עצמם אחרים (4%).

המדגם במחקר זה כלל 1,862 נשאלים יהודים הלומדים באחד משלושת הקמפוסים של האוניברסיטה העברית בירושלים (הר הצופים, גבעת רם והדסה עין כרם), בשנה השנייה ללימודים לפחות. 57 אחוזים מהנשאלים היהודים שנכללו במדגם היו נשים; הגיל הממוצע של המשיבים היהודים במדגם היה 23.7 ורמת הדתיות הממוצעת שלהם הייתה 1.640 (בין "חילונית" ל"מסורתית"). לצידם נכללו במדגם 109 נשאלים שהם סטודנטים פלסטינים הלומדים באחד משלושת הקמפוסים של האוניברסיטה העברית בירושלים, בשנה השנייה ללימודים לפחות. 79 אחוזים מהנשאלים הפלסטינים שנכללו במדגם היו נשים; הגיל הממוצע של המשיבים הפלסטינים במדגם היה 26.5 ורמת הדתיות הממוצעת שלהם הייתה 2.165 (בין "מסורתית" ל"דתית").

## 2. בניית המשתנים במחקר

לוח 1 להלן מציג את הסטטיסטיקה התיאורית של המשתנים במחקר עבור כל אחת מהקבוצות.

משתנה	קבוצה	תצפיות	ממוצע	סטיית תקן	ערך מינימום	ערך מקסימום
(1) מגע ספונטני	יהודים	1856	2.595	.981	1	5
	פלסטינים	106	3.113	.992	1	5
(2) קרבה חברתית	יהודים	1862	5.151	1.570	1	7
	פלסטינים	109	4.183	1.558	1	7
(3) רגשות כלפי האחר	יהודים	1862	4.202	1.094	1	7
	פלסטינים	109	4.449	1.070	1	7
(4) תפיסה ביחס לחיים בשלום	יהודים	1862	3.629	.910	1	5
	פלסטינים	109	2.688	.878	1	5
(5) אינדקס	יהודים	1862	.627	.176	0	1
	פלסטינים	109	.509	.162	.157	.944
(6) גיל	יהודים	1857	26.642	5.393	18	73
	פלסטינים	109	23.752	4.657	18	48
(7) שנת לימוד	יהודים	1862	2.868	1.017	2	5
	פלסטינים	109	2.669	.861	2	5
(8) מידת דתיות	יהודים	1862	1.6525	.902	1	4
	פלסטינים	109	2.165	.616	1	4
(9) מגדר	יהודים	1856	.571	.494	0	1
	פלסטינים	109	.798	.403	0	1
(10) השתתפות בקבוצת דיאלוג בעבר	יהודים	1862	.302	.459	0	1
	פלסטינים	109	.568	.497	0	1
(11) אידיאולוגיה פוליטית	יהודים	1862	3.951	1.669	1	7
	פלסטינים	109	2.917	1.415	1	7

לוח 1: סטטיסטיקה תיאורית של המשתנים במחקר עבור כל אחת מהקבוצות

## מגע ספונטני

המשתנה המסביר במחקר, מגע ספונטני, נבנה על בסיס ממוצע (יהודים:  $mean=3.113$ ,  $sd=.992$ ; פלסטינים:  $mean=2.595$ ,  $sd=.981$ ) של התשובות לשלוש שאלות מתוך השאלון הנוגעות לאינטראקציה בין-קבוצתית בין הסטודנטים במהלך לימודיהם באוניברסיטה (שיחה ישירה, עבודה משותפת והשתתפות בפעילות חברתית משותפת). בכל שלוש השאלות התבקשו המשיבים לבחור את האפשרות שמתארת באופן הטוב ביותר את תשובתם לשאלה, בסולם שבין ערך מינימלי של 1 ("בכלל לא") לערך מקסימלי של 5 ("יותר מעשר פעמים"; ראו לוח 1). הפריט הראשון, שיחה ישירה, נוסח כך: "כמה פעמים, אם בכלל, במהלך לימודיך באוניברסיטה, דיברת עם סטודנט ערבי/יהודי?". הפריט השני, עבודה משותפת, נוסח כך: "כמה פעמים, אם בכלל, במהלך לימודיך באוניברסיטה העברית, עבדת בשיתוף פעולה (למשל: ביצוע מטלה זוגית משותפת, ביצוע מטלה בקבוצה, למידה למבחן וכדומה) עם סטודנט יהודי/ערבי?". הפריט האחרון במשתנה זה, פעילות חברתית משותפת, נוסח כדלקמן: "כמה פעמים, אם בכלל, במהלך לימודיך באוניברסיטה העברית, השתתפת בפעילות חברתית (כמו למשל פעילויות שונות שמקיימת אגודת הסטודנטים באוניברסיטה) שכללה סטודנטים יהודים וערבים/ות?". לצורך בניית המשתנה חושבה גם המהימנות הפנימית של הפריטים עבור כל אחת מהקבוצות במחקר: יהודים ( $\alpha=.6672$ ) ופלסטינים ( $\alpha=.6962$ ). מהימנות זו נחשבת בינונית וסבירה במחקרים במדעי החברה.

כדי להעריך את הקשר בין מפגשים של סטודנטים יהודים וסטודנטים פלסטינים באוניברסיטה לבין העמדות, הרגשות והתפיסות של סטודנטים אלה כלפי קבוצת האחר, במחקר זה נעשה שימוש בשלושה מדדים (להלן: המשתנים המוסברים) אשר במחקרי עבר בישראל שעסקו ביחסים בין יהודים ופלסטינים נמצאו כיעילים לבחינת היבטים שונים של עמדות, רגשות ותפיסות כלפי קבוצת האחר. מדדים אלה הם קרבה חברתית (Weiss, 2021), מדדי רגשות (Cohen-Chen et al., 2014) ותפיסה לגבי חיים בשלום (סמוחה, 2015).

## קרבה חברתית

המשתנה המוסבר הראשון, קרבה חברתית (יהודים:  $mean=5.151$ ,  $sd=1.570$ ; פלסטינים:  $mean=4.183$ ,  $sd=1.558$ ), בוחן את מידת הקרבה המרבית שהמשיב מוכן לקבל עם אדם השייך לקבוצת האחר. בשאלה זו התבקשו המשיבים לסמן תשובה אחת בין ערך מינימלי של 1 ("לא הייתי מסכים"), לערך מקסימלי של 7 ("כבן משפחה דרך נישואין"; ראו לוח 1). הפריט נוסח כך: "אנא ציין מהי מידת הקרבה המרבית שהיית מוכן לקבל עבור אדם המשתייך לאחת מקבוצות אלו: א. ערבי/יהודי/אזרחי/ית ישראל; ב. ערבי/יהודי/תושב/ת מזרח ירושלים; ג. יהודי/יהודי/אזרחי/ית ישראל".

כמו כן, לצורך בניית המשתנה חושבה המהימנות הפנימית של הפריטים לגבי הקבוצה היהודית ( $\alpha=.8643$ ). מהימנות זו נחשבת גבוהה ומספקת במחקרים במדעי החברה. מאחר שהשאלה כללה רק פריט אחד במקרה של משיבים פלסטינים, לא היה צורך בחישוב מהימנות.

### רגשות כלפי האחר

המשתנה התלוי השני במחקר, רגשות (יהודים:  $mean=4.202, sd=1.094$ ; פלסטינים:  $mean=4.449, sd=1.070$ ), נבנה על סמך ממוצע של תשובות לשישה פריטים מהשאלון שמדדו את תחושות הנשאלים כלפי הקבוצה השנייה: (1) אמן; (2) ביטחון; (3) חיבה; (4) חשדנות; (5) איום; ו-(6) עוינות. המדד נוסח כך: "להלן מונחים המבטאים תחושות שונות. אנא סמנו עבור כל מונח את המספר המבטא ביותר את תחושותיכם ביחס לקבוצה שלמטה, כאשר 1 מייצג את המידה הנמוכה ביותר ו-7 מייצג את המידה הגבוהה ביותר: (1) 'ערבי אזרחי ישראל'; (2) 'ערבי תושב מזרח ירושלים'; ו-(3) 'יהודי, אזרחי ישראל'". כל פריט דורג על ידי המשיבים בסולם של שבע נקודות, מ-1 ("במידה נמוכה מאוד") עד 7 ("במידה גבוהה מאוד"; ראו לוח 1). כמו כן, יש לציין כי כיוון הסולם של הפריטים המייצגים רגשות שליליים – "חשד", "איום" ו"עוינות" – שונה כך שמספר 1 ייצג את המידה הגבוהה ביותר ומספר 7 ייצג את המידה הנמוכה ביותר. יתר על כן, כדי לבנות את המשתנה חושבה המהימנות הפנימית של הפריטים עבור כל אחת מהקבוצות במחקר: יהודים ( $\alpha=.8563$ ) ופלסטינים ( $\alpha=.7401$ ) מהימנות זו נחשבת גבוהה ומספקת במדעי החברה.

### תפיסה ביחס לחיים בשלום

המשתנה התלוי השלישי, תפיסה ביחס לחיים בשלום (יהודים:  $mean=3.629, sd=.910$ ; פלסטינים:  $mean=2.668, sd=.878$ ), בוחן את האופן שבו המשיבים תופסים את הרצון של מי מחברי קבוצת האחר לחיות בשלום. בשאלה זו נתבקשו המשיבים לסמן תשובה אחת בין ערך מינימלי של 1 ("לא מסכים בכלל") לערך מקסימלי של 5 ("מסכים מאוד"), המבטאת את הסכמתם להיגד המופיע בפריט (ראו לוח 1). הפריט נוסח כך: "רוב היהודים/ערבים אזרחי מדינת ישראל/ערבים תושבי מזרח ירושלים, רוצים לחיות בשלום". כדי לבנות את המשתנה חושבה גם המהימנות הפנימית של הפריטים עבור הקבוצה היהודית ( $\alpha=.8709$ ). מהימנות זו נחשבת גבוהה ומספקת במדעי החברה. מאחר שהשאלה כללה רק פריט אחד במקרה של משיבים פלסטינים, לא היה צורך בחישוב מהימנות.

## אינדקס

בשלב האחרון בניתי משתנה אינדקס עבור כל אחת מהקבוצות במחקר, יהודים (mean=0.629, sd=.175) ופלסטינים (mean=0.804, sd=.132), הכולל את ממוצע שלושת המשתנים התלויים שלעיל ולפיכך מכיל אפוא אסופה של מדידות שונות הבוחנות תופעה דומה – עמדות כלפי האחר (סולם 0-1, לאחר תקנון הפריטים השונים) (ראו לוח 1). לצורך בניית המשתנה חושבה המהימנות הפנימית של הפריטים עבור הקבוצה היהודית ( $\alpha=.6740$ ) ועבור הקבוצה הפלסטינית ( $\alpha=.5659$ ). אף שהמהימנות שהתקבלה עבור הקבוצה הפלסטינית נחשבת חלשה, הוחלט בכל זאת להמשיך להשתמש במשתנה כדי לייצר השוואה מדויקת ככל האפשר לקבוצה היהודית.

## משתני בקרה

מודל הרגרסיה כלל גם שישה משתני בקרה בסדר המוצג להלן: (1) גיל; (2) שנת לימודים לתואר (בסולם של 2 עד 5); (3) מידת הדתיות (בסולם של 1 עד 4); (4) מגדר (גבר=0, אישה=1); (5) השתתפות קודמת בקבוצת דיאלוג (לא=0, כן=1); ו-(6) תפיסה פוליטית לגבי הסכסוך הישראלי-פלסטיני (בסולם של 1 ("שמאל") עד 7 ("ימין")); ראו לוח 1.

יש לציין שאף על פי שהמשיבים נשאלו על מגע שקיימו עם סטודנטים מקבוצת האחר, השאלות בסקר מנוסחות כך שהן שואלות את המשיב על עמדתו כלפי קבוצת האחר כולה, ולא כלפי הסטודנטים שעימם בא במגע. לפיכך, הממצאים מייצגים את הקשר בין אינטראקציה של סטודנטים יהודים ופלסטינים לבין העמדות, הרגשות והתפיסות של סטודנטים אלה לא באופן פרטיקולרי למי שהם באו אתו במגע, אלא כלפי הקבוצה האתנו-לאומית כולה.

## ד. ממצאים

לצורך בדיקת השערות המחקר נעשה שימוש ברגרסיה ליניארית (OLS).

בדקתי עד כמה מגע ספונטני של המשתתפים עם סטודנטים מהקבוצה האחרת קשור לקרבה חברתית ולרגשות שלהם כלפי סטודנטים מהקבוצה האחרת, לתפיסתם לגבי חיים בשלום וכן לאינדקס. לוח 2 ולוח 3 להלן מציגים את המתאם (עבור סטודנטים יהודים וסטודנטים פלסטינים, בהתאמה) בין המשתנה הבלתי תלוי במחקר, מגע ספונטני, לארבעת המשתנים התלויים: קרבה חברתית (מודלים 1 ו-5), רגשות (מודלים 2 ו-6), חיים בשלום (מודלים 3 ו-7) ואינדקס (מודלים 4 ו-8), תוך שליטה על המשתנים גיל, שנת לימוד לתואר, מידת הדתיות, מגדר, השתתפות בקבוצת דיאלוג בין יהודים ופלסטינים בעבר ואידיאולוגיה פוליטית.

**לוח 2**

(4) אינדקס	(3) חיים בשלום	(2) רגשות	(1) קרבה חברתית	משתנים
***0.0992 (0.0212)	**0.0507 (0.0237)	***0.125 (0.0234)	***0.0689 (0.0207)	מגע ספונטני
*0.0368 (0.0208)	**0.0527 (0.0232)	*0.0389 (0.0229)	0.00127 (0.0203)	גיל
-0.00793 (0.0215)	-0.00856 (0.0239)	-0.00912 (0.0237)	-0.00221 (0.0209)	שנת לימוד
***-0.0664 (0.0225)	-0.0239 (0.0251)	0.0141 (0.0248)	***-0.123 (0.0219)	מידת דתיות
***-0.116 (0.0200)	***-0.0580 (0.0223)	-0.0218 (0.0221)	***-0.168 (0.0195)	מגדר
0.0334 (0.0205)	0.00999 (0.0229)	0.0303 (0.0226)	*0.0376 (0.0200)	ק. דיאלוג בעבר
***-0.469 (0.0228)	***-0.291 (0.0254)	***-0.326 (0.0251)	***-0.467 (0.0222)	אידיאולוגיה פוליטית
-0.00231 (0.0198)	-0.00105 (0.0221)	-0.000460 (0.0219)	-0.00343 (0.0193)	Constant
1,845	1,845	1,845	1,845	תצפיות
0.276	0.099	0.123	0.313	R-squared

Standard errors in parentheses

p<0.01, \*\* p<0.05, \* p<0.1 \*\*\*

**לוח 2:** המתאם עבור סטודנטים יהודים בין המשתנה הבלתי תלוי במחקר, *מגע ספונטני*, לארבעת המשתנים התלויים: קרבה חברתית (מודל 1), רגשות (מודל 2), חיים בשלום (מודל 3) ואינדקס (מודל 4), תוך שליטה על המשתנים גיל, שנת לימוד לתואר, מידת דתיות, מגדר, השתתפות בקבוצת דיאלוג בעבר בין יהודים לפלסטינים ואידיאולוגיה פוליטית.

## לוח 3

(8) אינדקס	(7) חיים בשלום	(6) רגשות	(5) קרבה חברתית	משתנים
***0.359 (0.0957)	**0.238 (0.102)	***0.350 (0.100)	**0.209 (0.0998)	מגע ספונטני
0.0192 (0.0923)	0.0699 (0.0979)	-0.0228 (0.0969)	-0.00438 (0.0963)	גיל
0.0267 (0.0877)	0.105 (0.0930)	-0.0395 (0.0921)	-0.00588 (0.0914)	שנת לימוד
-0.00806 (0.0879)	0.00747 (0.0932)	0.0454 (0.0923)	-0.0708 (0.0916)	מידת דתיות
** -0.200 (0.0933)	-0.0600 (0.0990)	-0.136 (0.0980)	** -0.248 (0.0973)	מגדר
0.0330 (0.0924)	0.0247 (0.0980)	-0.109 (0.0970)	0.158 (0.0964)	ק. דיאלוג בעבר
0.0743 (0.0882)	*0.170 (0.0936)	-0.0101 (0.0926)	0.00552 (0.0920)	אידיאולוגיה פוליטית
-0.0416 (0.0874)	-0.0407 (0.0927)	-0.0435 (0.0918)	-0.00832 (0.0912)	Constant
106 0.191	106 0.118	106 0.126	106 0.162	תצפיות R-squared

Standard errors in parentheses

p&lt;0.01, \*\* p&lt;0.05, \* p&lt;0.1 \*\*\*

**לוח 3:** המתאם עבור סטודנטים **פלסטינים** בין המשתנה הבלתי תלוי במחקר, מגע ספונטני, לארבעת המשתנים התלויים: קרבה חברתית (מודל 5), רגשות (מודל 6), חיים בשלום (מודל 7) ואינדקס (מודל 8), תוך שליטה על המשתנים גיל, שנת לימוד לתואר, מידת דתיות, מגדר, השתתפות בקבוצת דיאלוג בעבר בין יהודים לפלסטינים ואידיאולוגיה פוליטית.

תוצאות הרגרסיה שהובאו לעיל מעידות על כך שסטודנטים יהודים (לוח 2, מודל 1), כמו גם סטודנטים פלסטינים (לוח 3, מודל 5), המדווחים על שיעורים גבוהים יותר של מגע ספונטני עם חברי קבוצת האחר במהלך לימודיהם באוניברסיטה, מביעים עמדות חיוביות יותר לגבי קרבה חברתית לקבוצת האחר ( $p < 0.01$ ). ממצאים אלו תואמים את הציפיות המובעות בהשערת המחקר הראשונה.

כמו כן, ניכר כי מגע ספונטני של תלמידים יהודים (לוח 2, מודל 2) או פלסטינים (לוח 3, מודל 6) עם חברי קבוצת האחר תורמים לרגשות חיוביים יותר כלפי קבוצת האחר ( $p < 0.01$ ). תוצאות אלו תואמות את הציפיות המובעות בהשערת המחקר השנייה.

בהתאם לציפיות המובעות בהשערת המחקר השלישית, נמצאה נטייה חזקה יותר להאמין שחברי קבוצת האחר רוצים לחיות בשלום בקרב סטודנטים יהודים (לוח 2, מודל 3) ופלסטינים (לוח 3, מודל 7) שדיווחו על שיעורים גבוהים יותר של מגע ספונטני עם חברי קבוצת האחר הלימודים באוניברסיטה ( $p < 0.05$ ).

בנוסף, נמצא מתאם חיובי ומובהק ( $p < 0.01$ ) בין משתנה האינדקס לבין מגע ספונטני של סטודנטים יהודים (לוח 2, מודל 4) או של סטודנטים פלסטינים (לוח 3, מודל 8) עם חברי קבוצת האחר.

כמו כן, כפי שניתן לראות בלוח 2 ובלוח 3, המתאם בין מגע ספונטני לעמדות חיוביות כלפי הקבוצה האחרת מתקיים בכל המודלים, גם כאשר אנו שולטים בתנאים אחרים שהיו יכולים לעצב עמדות כלפי הקבוצה האחרת: השתתפות בקבוצת הדיאלוג בין יהודים ופלסטינים בעבר ואידיאולוגיה פוליטית ביחס לסכסוך הישראלי-פלסטיני.

יתר על כן, הניתוחים גם הצביעו על כך שהעמדות כלפי הקבוצה האחרת לא הושפעו משנת הלימודים של המשיבים. מצאתי אינדיקציה מסוימת לכך שהגיל, על פי רוב, תורם באופן שולי ( $p < 0.1$ ) לעמדות חיוביות כלפי הקבוצה השנייה במקרה של הקבוצה היהודית. עוד נמצא שנשים (יהודיות ופלסטיניות) נוטות מעט פחות ( $p < 0.01$ ) להביע עמדות חיוביות כלפי הקבוצה האחרת. לבסוף, נמצאה אינדיקציה מסוימת לכך שלסטודנטים יהודים דתיים יותר יש סיכוי גבוה יותר להחזיק בעמדות שליליות כלפי פלסטינים ( $p < 0.01$ ).

## ה. דיון

ירושלים, כמו ערים מעורבות אחרות בעולם, הופכת למרחב הטרוגני יותר ויותר, ובכך מציעה מגוון זירות למפגש (ספונטני ולא ספונטני) בין פרטים מקבוצות לאומיות ודתיות שונות. האינטראקציה הבין-אישית במרחבי ההשכלה הגבוהה בעיר מדמה במידה רבה את השינויים הדמוגרפיים והגיאוגרפיים בירושלים, הכוללים ערבוב



מרחבי של קבוצות זהות שונות וזכוכים באינטראקציות בין-אישיות יום-יומיות בין חברי הקבוצות השונות, גם אם לא בין אותם אנשים כל הזמן.

במחקר זה אני מדווח על ממצאים מתוך סקר שערכתי באוניברסיטה העברית, שבו השתתפו סטודנטיות וסטודנטים, יהודים ופלסטינים, מתארים שונים (מתואר ראשון ועד דוקטורט), מתוכניות לימוד שונות ומשנות לימוד שונות (אך לפחות לאחר שהשלימו שנה אחת באוניברסיטה). בהתאם להשערות המחקר, נמצא מתאם חיובי בין מגעים ספונטניים עם תלמידים יהודים/פלסטינים במהלך שנת הלימודים ובין קרבה חברתית (H1) כלפי הקבוצה השנייה. עוד נמצא מתאם בין מגעים ספונטניים עם אנשים מהקבוצה השנייה (יהודים או פלסטינים) ובין רגשות חיוביים כלפי הקבוצה השנייה (H2). נוסף על כך, נמצא מתאם חיובי ומשמעותי בין דיווחים על מגע ספונטני עם אנשים מהקבוצה השנייה במהלך הלימודים באוניברסיטה העברית, ובין עמדות חיוביות יותר כלפי הקבוצה האחרת ביחס לחיים בשלום (H3). המודלים נותרים מובהקים גם כאשר מביאים בחשבון משתנים סוציו-דמוגרפיים כמו גיל, שנת הלימודים, מידת הדתיות ומגדר, וכן הסברים אלטרנטיביים להשערת המחקר, כמו השתתפות בקבוצת דיאלוג בין יהודים ופלסטינים בעבר ואידיאולוגיה פוליטית ביחס לסכסוך.

אין לנכח כי מדובר באפקט צנוע יחסית – לפחות בכל הנוגע לסטודנטים היהודים. ואולם, כפי שאראה מייד, השפעה זו בכל זאת חשובה. ראשית, נוכח עוצמתו של הסכסוך המגיע לעיתים עד לכדי התפרצויות של אלימות בין-קהילתית (Raz-Rotem, Desivilya Syna and Maoz, 2019 Weiss). שנית, נוכח הסגרציה הבין-קהילתית בין יהודים ופלסטינים בישראל ועוצמתם של סטריאוטיפים שליליים הדדיים בין הקבוצות (2021). שלישית, האפקט של המגע הספונטני נמצא מובהק בכל המדידות שנערכו. רוצה לומר, אף שמדובר באפקט צנוע השפעתו היא רוחבית ונוגעת למספר רב של היבטים אשר מתארים תפיסות ועמדות לגבי האחר – ממרחק חברתי, דרך רגשות כמו ביטחון ואיום וכלה בדעות קדומות, כמו למשל תפיסה ביחס לחיים בשלום – וכל היבט כשלעצמו הוא משמעותי וממילא כאשר מחברים את כולם יחד. יתרה מכך, כפי שצוין לעיל, הניתוחים במחקר זה מייצגים את הקשר בין אינטראקציה של סטודנטים יהודים ופלסטינים ובין התפיסות, הרגשות והעמדות של סטודנטים אלה לא באופן פרטיקולרי כלפי חברי הקבוצה שעמם הם באים במגע, אלא כלפי הקבוצה בכללותה – ומכאן החשיבות שבמצאי מחקר זה.

יתר על כן, מחקר זה תורם לספרות המחקרית העוסקת ביחסים בין קבוצות זהות שונות. הממצאים מצביעים על כך שאינטראקציה ספונטנית בין אנשים מקבוצות אתניות ודתיות שונות במסגרות אקדמיות עשויה להיות קשורה לתפיסות חיוביות של קבוצות הזהות האחרות. לפיכך, המחקר מראה שגם בהקשרים של קונפליקט בין-קבוצתי א-סימטרי, חוויות מגע חיוביות מועילות בדרך כלל לטיפוח עמדות בין-

קבוצתיות חיוביות יותר. זאת ועוד: בשל מקומה המרכזי של ירושלים בסכסוך הישראלי-פלסטיני, לממצאי מחקר זה ניתן להתייחס בבחינת "קל וחומר" – קרי אם מפגשים ספונטניים במרחבי מפגש מעורבים בירושלים תורמים ליצירת עמדות חיוביות יותר בין הקהילות בעיר, סביר להניח כי במקרים קיצוניים פחות, שאינם חלק ממצואות של סכסוך מתמשך, למפגשים אלה עשויה להיות השפעה חזקה אף יותר. לא פחות חשוב מכך, ממצאים אלה מדגישים את הצורך לפתח יוזמות מדיניות שונות המכוונות ליצירת אינטגרציה בין-קבוצתית במוסדות או במרחבי מפגש מעורבים שיש להם פוטנציאל לעודד אינטראקציה חיובית בין הקבוצות – כמו למשל מוסדות השכלה גבוהה – גם במקרים של סכסוך א-סימטרי מתמשך.

לצד חשיבות הממצאים, יש לזכור שלמחקר זה מגבלה משמעותית והיא הרכב אוכלוסיית המחקר – כל המשיבים הם סטודנטים באוניברסיטה. לפיכך, מחקרי המשך צריכים לבחון את ההשפעה של מפגשים בין פרטים מקבוצות שונות בזירות עירוניות-ציבוריות אחרות על הקשר בין הקבוצות השונות, וכן לאסוף עדויות נוספות לגבי דפוסי האינטראקציה שנוצרו במרחבי מפגש מעורבים אלו.

## רשימת מקורות

בר, רוני, 2019. "ההרגה באמצעות שילוב: יחסי יהודים-ערבים בתכנון הרכבת הקלה בירושלים", אמל ג'מאל (עורך), **הסכסוך – היבטים סוציולוגיים, היסטוריים וגיאוגרפיים**, תל אביב: מכון וולטר ליבך לחינוך לדו-קיום יהודי-ערבי, עמ' 93–119.

גבזון, רות, 2006. "בית הספר היסודי בנווה שלום/ואחת אל-סלאם: לקחים למערכת החינוך בישראל", דן אבנון (עורך), **שפת אזרח בישראל**, ירושלים: מאגנס, עמ' 111–160.

גמאל, אמל, 2019. "מבוא", הנ"ל (עורך), **הסכסוך – היבטים סוציולוגיים, היסטוריים וגיאוגרפיים**, תל אביב: מכון וולטר ליבך לחינוך לדו-קיום יהודי-ערבי, עמ' 9–23.

חסון, ניר, 2019. "פלסטינים נרשמים במספרי שיא לאוניברסיטה העברית, ומשנים את ירושלים", **הארץ**, 31.10.2019.

--, 2018. "עובדים וקונים באותם מקומות: איחוד ירושלים מתחיל מלמטה", **הארץ**, 13.5.2018.

יניב, עומר, נטע חדד ויאיר אסף-שפירא, 2022. **על נתוני ירושלים: מצב קיים ומגמות שינוי, 2022**, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.

סמוחה, סמי, 2015. **לא שוברים את הכלים: מדד יחסי יהודים-ערבים בישראל 2015**, חיפה: פרדס הוצאה לאור.

קובוביץ, יניב, 2019. "צה"ל יפעיל תכנית באוניברסיטה העברית שבמסגרתה יוקם בסיס מגודר בתוך הקמפוס", **הארץ**, 14.4.2019.

רמון, אמנון, 2021. **מגלים את מזרח ירושלים – התהליכים שהובילו לשינוי המדיניות הישראלית ולהחלטת הממשלה 3790**, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.

שטרן, מריק, 2020. "הפריפריה הישראלית החדשה – ירושלים המזרחית בעידן פוסט-אוסלו", אמל ג'מאל (עורך), **הפוליטיקה של הכלה והדרה ביחסי ישראלים ופלסטינים**, תל אביב: מכון וולטר ליבך לחינוך לדו-קיום יהודי-ערבי, עמ' 109–130.

--, 2010. **בשדות זרים: דפוסי אינטראקציה בין ישראלים לפלסטינים במתחמי מסחר מעורבים בירושלים**, ירושלים: מחקרי פלורסהיימר, האוניברסיטה העברית בירושלים.

Allport, Gordon W., 1957. *The Nature of Prejudice*, Garden City, NY: Doubleday.

Amin, Ash, 2002. "Ethnicity and the Multicultural City: Living with Diversity", *Environment and Planning A: Economy and Space* 34(6): 959–980.

Bollens, Scott A., 1998. "Urban Planning Amidst Ethnic Conflict: Jerusalem and Johannesburg", *Urban Studies* 35(4): 729–750.

Carter, J. Scott, Lala Carr Steelman, Lynn M. Mulkey, and Casey Borch, 2005. "When the Rubber Meets the Road: Effects of Urban and Regional Residence on Principle and Implementation Measures of Racial Tolerance", *Social Science Research* 34(2): 408–425.

Cohen-Chen, Smadar, Eran Halperin, Roni Porat, and Daniel Bar-Tal, 2014. "The Differential Effects of Hope and Fear on Information Processing in Intractable Conflict", *Journal of Social and Political Psychology* 2(1): 11–30.

Dixon, John, Mark Levine, Steve Reicher, and Kevin Durrheim, 2012. "Beyond Prejudice: Relational Inequality, Collective Action, and Social Change Revisited", *Behavioral and Brain Sciences* 35(6): 451–466.

Enos, Ryan D., 2014. "Causal Effect of Intergroup Contact on Exclusionary Attitudes", *PNAS* 111(10): 3699–3704.

- Hargie, Owen, David Dickson, and Seanenne Nelson, 2003. "Working Together in a Divided Society: A Study of Intergroup Communication in the Northern Ireland Workplace", *Journal of Business and Technical Communication* 17(3): 285–318.
- Laurier, Eric, and Chris Philo, 2006. "Cold Shoulders and Napkins Handed: Gestures of Responsibility", *Transactions of the Institute of British Geographers* 31(3): 193–207.
- Laurier, Eric, Angus Whyte, and Kathy Buckner, 2002. "Neighbouring as an Occasioned Activity: Finding a Lost Cat", *Space and Culture* 5(4): 346–367.
- Levin, Shana, Stacey Sinclair, Jim Sidanius, and Colette Van Laar, 2009. "Ethnic and University Identities Across the College Years: A Common In-Group Identity Perspective", *Journal of Social Issues* 65(2): 287–306.
- Levine, Robert V., Todd S. Martinez, Gary Brase, and Kerry Sorenson, 1994. "Helping in 36 U.S. Cities", *Journal of Personality and Social Psychology* 67(1), 69–82.
- Maoz, Ifat, 2011. "Does Contact Work in Protracted Asymmetrical Conflict? Appraising 20 Years of Reconciliation-Aimed Encounters Between Israeli Jews and Palestinians", *Journal of Peace Research* 48(1): 115–125.
- Paluck, Elizabeth L., Seth A. Green, and Donald P. Green, 2019. "The Contact Hypothesis Re-Evaluated", *Behavioural Public Policy* 3(2): 129–158.
- Pettigrew, Thomas F., and Linda R. Tropp, 2011. *When Groups Meet: The Dynamics of Intergroup Contact*, Philadelphia, PA: Psychology Press.
- , 2006. "A Meta-Analytic Test of Intergroup Contact Theory", *Journal of Personality and Social Psychology* 90(5): 751–783.
- Pettigrew, Thomas F., Linda R. Tropp, Ulrich Wagner, and Oliver Christ, 2011. "Recent Advances in Intergroup Contact Theory", *International Journal of Intercultural Relations* 35(3): 271–280.
- Raz-Rotem, Michal, Helena Desivilya Syna, and Ifat Maoz, 2019. "Working Together in the Context of Protracted Asymmetric Conflict: Israeli Jews and Palestinians in Joint Medical Work Teams", *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 26(4): 427–436.
- Ron, Yftach, and Ifat Maoz, 2013. "Dangerous Stories: Encountering Narratives of the Other in the Israeli-Palestinian Conflict", *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 19(3): 281–294.
- Rokem, Jonathatn, and Laura Vaughan, 2018. "Segregation, Mobility and Encounters in Jerusalem: The Role of Public Transport Infrastructure in Connecting the 'Divided City'", *Urban Studies* 55(15): 3454–3473.
- Ross, Sabrina N., 2014. "Diversity and Intergroup Contact in Higher Education: Exploring Possibilities for Democratization Through Social Justice Education", *Teaching in Higher Education* 19(8): 870–881.
- Sidanius, James, Shane Levin, Colette Van Laar, and David O. Sears, 2008. *The Diversity Challenge: Social Identity and Intergroup Relations on the College Campus*, New York: Russell Sage Foundation.
- Shook, Natalie J., and Russell H. Fazio, 2008. "Interracial Roommate Relationships: An Experimental Field-Test of the Contact Hypothesis", *Psychological Science* 19(7): 717–723.

Valentine, Gill, 2008. "Living with Difference: Reflections on Geographies of Encounter", *Progress in Human Geography* 32(3): 323–337.

Weiss, Chagai M., 2021. "Diversity in Health Care Institutions Reduces Israeli Patients' Prejudice Toward Arabs", *PNAS* 118(14).

Wilson, Helen F., 2011. "Passing Proximities in the Multicultural City: The Everyday Encounters of Bus Passengering", *Environment and Planning A: Economy and Space* 43(3): 634–649.

# בין זהויות במזרח ירושלים: תפיסות פלסטיניות לגבי תושבות קבע וקבלת אזרחות ישראלית

מירי נגאר-עבוד ואהוד ערן\*  
בית הספר למדעי המדינה, אוניברסיטת חיפה

## תקציר

מאמר זה בוחן כיצד פלסטינים תושבי מזרח ירושלים תופסים את מעמד תושבות הקבע בישראל ואת ההתאזרחות בה, ובייחוד את האופן שבו הזהות הפורמלית – תושבות קבע או אזרחות – משפיעה להבנתם על זהותם הלאומית הפלסטינית. במאמר נבחנות, בין היתר, הפרקטיקות שהם נוקטים כדי לבטא את יחסם לזהותם, יחסם למוסדות ישראלים ועמדתם כלפי הרשות הפלסטינית, לאור העמדה המקובלת בספרות שלפיה זהויות, לרבות זהויות לאומיות, אינן קשיחות ומתעצבות מחדש כל העת. המאמר מתבסס על ראיונות עומק שנערכו עם 10 גברים ו-5 נשים תושבי מזרח ירושלים בגילים 18–65 בשנים 2019–2020.

המאמר מצביע על המתח הפנימי בשאלת המעמד בישראל והזיקה אליה. מחד גיסא, המרוויינים מכירים בהקלות החומריות הנלוות למעמד פורמלי ישראלי ובאפשרויות שיכולות להיפתח לפנייהם עם קבלת אזרחות ישראלית. מאידך גיסא, ההזדהות שלהם עם הקולקטיב הפלסטיני (אך לאו דווקא עם הרשות הפלסטינית) גבוהה, ומעמד בישראל – במידת מה תושבות קבע ובעיקר קבלת אזרחות ישראלית – נתפס כסותר הזדהות זו. המאמר מצביע על האסטרטגיות שהמרוויינים אימצו כדי להתמודד עם המתח הזה וליישבו, ובמוקדן תפיסת התושבות ככפויה וככורח המציאות, ותפיסת המעמד בישראל כמסגרת שמעניקה הטבות גשמיות ואחרות אך שאינה כרוכה בהזדהות רגשית עם הקולקטיב ועם הלאום הישראלי.

הממצאים מספקים צוהר ליציבות שבהגדרה העצמית של פלסטינים בירושלים, גם נוכח מאמץ ממשלתי בעוצמות משתנות ל"ישראלזציה" של תושבי מזרח העיר. בכך, הממצאים תורמים להבנת מגוון תפיסות הזהות בעיר המצויה בסכסוך אתני-דתי זה למעלה ממאה שנה, שנים ספורות לאחר הנעתו של מאמץ ממשלתי להרחיב את השילוב של הפלסטינים במזרח ירושלים, בישראל. המדגם אינו מייצג, ועיקר תרומתם של הממצאים בתיאור המנעד הזהותי, ולא דווקא בשיקוף של תפיסות כלל האוכלוסייה הפלסטינית בעיר.

\* המחברים מבקשים להודות לסוקרים האנונימיים של המאמר על הערותיהם המעמיקות והמועילות ולצוות כתב העת ועורכיו על הטיפול המסור.

החל מן העשור השני של המאה ה-21 הואצו תהליכי ה"ישראלזציה" של המרחב המזרח-ירושלמי ושל התושבים הפלסטינים המתגוררים בו. ב"ישראלזציה" אנו מתכוונים לשינוי הזהות העצמית של תושבי האזור הפלסטינים באופן שמחליש את הזיקה לזהות הפלסטינית ומחזק את הזיקה לזהות ישראלית. לפי הבחנתו של סמוחה, משמעות המהלך היא גם סלילת נתיב חיים שונה ("שינוי גורל") לפלסטיני שנכנס תחת כנפיה של הזהות הישראלית, בהשוואה למסלול של מי שבחר להישאר קרוב לזהותו הפלסטינית (סמוחה, 1996; 2013: 8). תהליכי ה"ישראלזציה" מונעים הן "מלמעלה" – על ידי ממשלת ישראל, באמצעות שורת מהלכים שנועדו להטמיע את הפלסטינים תושבי מזרח ירושלים בישראל בהיבטים כלכליים, תשתיתיים, משפטיים וחינוכיים, כדי לוודא כי שליטתה של ישראל בשטח לא תאותר על ידי ארגונים ומוסדות פלסטיניים; והן "מלמטה", במובן של שינוי סטטוס מתושבות קבע לאזרחות, ביוזמתם של הפלסטינים תושבי מזרח ירושלים. תהליכים אלה מתרחשים בתוך הקשר של יחסי עוצמה ברורים של שליטה ישראלית במרחב, המעמעמים לעיתים את ההבחנה הברורה לכאורה בין יוזמות "מלמעלה" ויוזמות "מלמטה". למשל, בחלק מן המקרים היוזמות "מלמטה" הן למעשה תגובה של פלסטינים למהלכים של ממשלת ישראל. דוגמה בולטת היא הקמת מכשול הפרדה בין חלקי העיר ובין העיר לעורף המטרופוליני הפלסטיני שלה, שהגדילה את התמריץ של פלסטינים להשיג אזרחות ישראלית שתוכל לסייע להם להתגבר על ההגבלות על חופש התנועה שהמכשול הציב בפניהם (Shoval, 2007).

ניר חסון, עיתונאי וחוקר שמסקר את העיר כבר שנים רבות, כתב ב-2017 כי:

השאלה החשובה ביותר בנושא הישראלזציה [...] היא כיצד היא משפיעה על תפיסת הזהות העצמית של הפלסטינים בירושלים: האם יש בכוחה להפוך את הפלסטינים בירושלים לקצת יותר "ישראלים" עד כדי כך שיחדלו מדרישתם לסיים את הכיבוש ולהפוך את מזרח ירושלים לבירתה של מדינה פלסטינית עצמאית? (חסון, 2017:א: 135)

על רקע זה, מאמר זה בוחן כיצד פלסטינים תושבי מזרח ירושלים תופסים את זהותם שלהם ואת זיקתם לישראל, ובייחוד את האופן שבו הם מתמודדים עם המתח בין הזהות הפורמלית – תושבות קבע בישראל ובחלק מהמקרים גם אזרחות ישראלית – לזהות הלאומית הפלסטינית. בין היתר נבחנות הפרקטיקות שהם נוקטים כדי לבטא את יחסם לזהותם הפלסטינית, יחסם למוסדות ישראל ועמדתם כלפי הרשות הפלסטינית.

המאמר מתבסס על ראיונות עומק שנערכו עם 10 גברים ו-5 נשים בגילים 18–65 בשנים 2019–2020. המאמר אינו מתיימר לשקף את הלכי הרוח של כלל האוכלוסייה

במזרח העיר, ומטרתו היא להנכיח מנעד עמדות אפשריות בנושאים אלה; צוהר לתפיסות זהותיות של הפלסטינים תושבי מזרח העיר בשלהי העשור השני של המאה ה-21, נוכח תהליכי ה"ישראלזציה".

במאמר ארבעה חלקים. בחלק הראשון אנו מציגים את הרקע למחקר וסקירת ספרות בנושא תפיסות של זהות לאומית בהקשר הפלסטיני-ירושלמי. בחלקו השני של המאמר מוצגים שאלות המחקר ומערך המחקר. בחלק השלישי מתוארים עיקרי הממצאים שעלו מהראיונות. בחלק הרביעי אנו מנתחים את הממצאים העיקריים ומציגים את המסקנות שאפשר להסיק מהם לגבי השאלות העולות מן המציאות האמפירית ומן הספרות.

## ▲ א. רקע וסקירת ספרות

### 1. זהות לאומית פלסטינית

הספרות העוסקת בלאומיות הפלסטינית מצביעה על ההשפעה הניכרת של מבני כוח חיצוניים לפלסטינים על גיבושה ועיצובה של הזהות הלאומית הפלסטינית. כך, קימרלינג ומגדל טוענים כי מרד האיכרים נגד מוחמד עלי ב-1834 יצר את התנאים המוקדמים למודעות עצמית מקומית, המגיעה כדי זהות קולקטיבית (קימרלינג ומגדל, 1999). באופן דומה, דג'אני מראה כיצד מאמציה של ממשלת הקהילה הערבית המאוחדת (קע"מ) בשלהי שנות החמישים לשלוט בארגונים פלסטיניים במצרים דחפו פעילים פלסטינים להקים ארגונים עצמאיים בעזה (שהייתה תחת שלטון מצרי) ב-1959 (Dajani, 1986: 21–22).

לצד דינמיקות כוח פנים-ערביות, חוקרים רבים מצביעים על התפקיד החשוב של העימות עם הציונות בעיצובה של התנועה הלאומית הפלסטינית (פורת, 1976; נבו, 1999). גם שחקנים פוליטיים ציונים החזיקו בעמדה דומה. בנתחו את הסכסוך הישראלי-פלסטיני כתב בן-גוריון ב-1958 כי "המפעל הציוני נעשה במידה רבה גורם מסייע, אם לא מכריע, בהתעצמות הלאומנות הערבית שראתה במלחמתה בציונות כמעט עיקר תפקידה" (בן-גוריון, 1958: 13). מול הגישה המייחסת למבני כוח חיצוניים תפקיד מרכזי בעיצוב הזהות הפלסטינית, האמנה הלאומית הפלסטינית, בשתי הגרסאות שלה (1964 ו-1968) דווקא מחדדת את אופייה האורגני והקבוע של הזהות הלאומית הפלסטינית. הגרסה של 1968 כוללת גם מענה לטענה אפשרית כי לחצים חיצוניים, דוגמת התבוסה הפלסטינית במלחמת 1947–1949, עשויים להחליש את הזהות הזו. כך מחדדים מנסחי האמנה בסעיף 4: "הכיבוש הציוני ופיזור העם הערבי הפלסטיני כתוצאה מהשוואות שבאו עליו אינם פוגעים באישיותו ובשייכותו הפלסטינית ואינם שוללים אותו" (הרכבי 1971). פאח'ורי מזכיר טיעון פלסטיני רווח שממשיך את



הקו של האמנה, שלפיו "אם בחירת הזהות מושפעת ממבנה דומיננטי, סימן שהיא זהות כוזבת" (פאח'ורי, 2021).

אל מול התפיסה הזהותית הפרימורדיאלית המבוטאת באמנה, קונסטרוקטיביסטים סבורים כי זהות אתנית היא גמישה ועשויה להשתנות, וכי אנשים עשויים להחזיק בכמה זהויות במקביל. עם זאת, אין הסכמה כוללת באשר למגוון השאלות שסביב הנחות בסיסיות אלה, כגון באיזה קצב חל השינוי ומי הם סוכני השינוי (Chandra, 2012: 13).

ח'אלידי מציג עמדה הקרובה לתפיסה הפרימורדיאלית המבוטאת באמנה הפלסטינית, אך מקבל למעשה מרכיבים מן העמדה הקונסטרוקטיביסטית (Khalidi, 1996). לדבריו, יש מרכיב של רציפות בזהות הפלסטינית, אך ביטוייה הפומביים פעמו בעוצמות משתנות לאורך השנים. משתנה מרכזי שהשפיע על ביטוייה של הזהות היה לחץ חיצוני, בייחוד מצד ישראל. כך, למשל, הוא מסביר כי הטראומה של 1947–1949, של עקירת מאות אלפי פלסטינים מבתיהם, החלישה מאוד את ביטוייה של הלאומיות הפלסטינית מכיוון שזהות זו, בשלב ההוא, כללה מרכיב מרכזי של קשר למקום פיזי, בדומה לחברות מסורתיות אחרות. כך, משנפרם הקשר אדם-אדמה נחלשו ביטוייה החיצוניים של הזהות הפלסטינית. יתר על כן, ח'אלידי מקבל את האפשרות של ריבוי זהויות, אך מחדד כי בהקשר הפלסטיני הזהויות השונות – דת, לאומיות ערבית ועוד קודם לכן זהות עות'מאנית – היו כרוכות זו בזו, והדבר הקשה על זיהוי מובחן של הזהות הפלסטינית (שם, 6). ח'אלידי מכיר במרכזיות האתגר הציוני בגיבוש הזהות הפלסטינית, אך גם דוחה, במובלע, את עמדתו של פורת, וטוען כי דווקא העובדה ששתי התנועות עוצבו במידת בה סביב המאבק ביניהן מסתירה חלקים אחרים של הזהות הלאומית הפלסטינית ומקשה על הבנתה (שם).

לפי ח'אלידי, לירושלים יש מקום חשוב ביותר בזהות הפלסטינית היות ש"מקדמת דנא היא מהווה את המרכז הגיאוגרפי, הרוחני, הפוליטי והמנהלי של פלסטין" (שם, 14). חלק גדול מאירועי האלימות בין שני העמים במאה האחרונה החלו מניצוץ שהוצת בעיר או בסביבתה המיידית: החל מאירועי האלימות של מאי 1920 ("מאורעות תר"פ/פ" נבי מוסא") ועד לאלו של מאי 2021 ("מבצע שומר החומות"/"מערכת סיף אלקודס"). ירושלים הייתה סוגיה רגישה שנודעה לה משמעות בתהליכי ההשלמה שלא הבשילו בין ישראל לפלסטינים בין 1993 ל-2008: היא הוגדרה בהסכמי אוסלו כאחד מן הנושאים שאמורים להיפתר רק בהסדר הקבע, ובפועל, נוכח רגישותה, היא נדונה רק למשך פרקי זמן קצרים בשלהי כהונותיהם של אהוד ברק בשנת 2000 ושל אהוד אולמרט בשנת 2008 (להרס, 2013).

ח'אלידי מציין כי הנרטיב הפלסטיני (כמו גם הנרטיב של שחקנים רבים אחרים, לרבות יהודים ונוצרים) בעניין ירושלים ממוקד ברצון לשלוט בה (Khalidi, 1996), ומונטרסקו סבור כי החתירה היא לשליטה "בלבדית" במרחב, בדומה ללאומיות

הטריטוריאליה המודרנית בכלל (מונטרסקו, 2010). ואומנם, מאז שישראל כבשה ב-1967 את חלקה המזרחי של העיר והרחיבה את גבולותיה המוניציפליים היא פועלת כדי "לייהד" את המרחב (Benvenisty, 1976; Klein, 2008). מייד לאחר כיבוש מזרח העיר סופח האזור, בגבולות רחבים יותר, לעיר הישראלית.<sup>1</sup> העירייה הירדנית של מזרח העיר פורקה, סמכויותיה הועברו לעירייה הישראלית ולא הוקם כל גוף עירוני עם סמכויות נפרדות למזרח העיר (Benvenisty, 1976: 129). בהמשך בנתה ישראל שכונות חדשות בשטחים שהיו חלק מן העיר הירדנית לשעבר והפעילה את סמכויותיה, בעוצמות משתנות, במזרח העיר. אולם עשרות שנים של שליטה ישראלית במזרח העיר לא הביאו ל"ישראלזציה". בהעריכו את המצב ב-2008 כתב מנחם קליין כי "מערב ירושלים ממשיכה להיות עיר ישראלית, בעוד מזרח ירושלים נותרה עם הפנים מזרחה כמרכז המטרופוליני של הגדה המערבית" (Klein, 2008: 55). קליין כתב גם כי ישראל "איבדה את השליטה במרחב הגיאוגרפי של ירושלים, וכי ישראל והפלסטינים מבינים כי "איחוד העיר נכשל", ולכן יש לחתור לחלוקתה מחדש (שם, 67, 69).

במונחים תיאורטיים, הדומיננטיות הישראלית במרחב יצרה את שני הסוגים של אי-שוויון שעליהם הצביעה פרייזר (Fraser, 1997): אי-שוויון כלכלי, נוכח המבנה החברתי-כלכלי שנותן עדיפות לצד היהודי, ואי-שוויון הכרתי/תרבותי, שבו דפוסי הייצוג התרבותיים משקפים את הדומיננטיות היהודית.

לאוכלוסייה הפלסטינית של מזרח ירושלים יש זיקה לשלוש ישויות פוליטיות – ישראל, ירדן והרשות הפלסטינית. ישראל העניקה לתושבי האזור מעמד של תושבי קבע במדינת ישראל, אשר מקנה, בין היתר, זכות להצביע בבחירות המוניציפליות בירושלים, הטבות כלכליות וחברתיות כמו שירותי בריאות וחינוך ותשלומי הביטוח הלאומי, זכות לתנועה חופשית ברחבי מדינת ישראל וגישה חופשית לשוק העבודה הישראלי. המעמד אינו מקנה זכות להצביע בבחירות לכנסת ולקבל דרכון ישראלי. יתר על כן, מדינת ישראל יכולה לשלול מעמד זה. מאז סיפוח האזור ועד סוף 2020 ישראל אכן שללה את תושבות הקבע של 14,701 איש ואישה תושבי מזרח העיר, לרוב בעילה של העתקת מרכז החיים אל מחוץ לעיר (חסון 2017ב); המוקד להגנת הפרט (2021).

חוק האזרחות מאפשר לתושבי קבע במדינת ישראל, כמו תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים, להגיש בקשה לקבלת אזרחות ישראלית. הליך ההתאזרחות ארוך ומורכב, וכולל הגשת עשרות מסמכים המוכיחים מרכז חיים בירושלים, אישור

---

1 ההליך הפורמלי בוצע מעט בהיחבא ב-1967 באמצעות שינוי בסעיף של פקודת סדרי השלטון והמשפט, התש"ח-1948, ובאופן מוצהר יותר בחקיקת חוק-יסוד: ירושלים בירת ישראל ב-1980. הפער בין שני החיקוקים הוליד דיון בספרות בדבר מועד סיפוחה המדויק של מזרח ירושלים. ראו למשל Lustick, 1997.

ביטחוני, ויתור על אזרחות זרה אם יש כזו, בחינה בעברית ושבועת אמונים למדינה. מתן האזרחות תלוי בעמידה בכל התנאים הללו ובשיקול דעתו של שר הפנים (רמון, 2017: 311–314).

בה בעת, ירדן, ששלטה בגדה המערבית (לרבות במזרח ירושלים) בין 1948 ל-1967, העניקה לחלק מתושבי האזור אזרחות ירדנית. במסגרת ההתנתקות הירדנית הפורמלית מן הגדה המערבית ב-1988 שללה ירדן את מעמד האזרחות מתושבי הגדה ומזרח ירושלים, ורוב תושבי העיר הפלסטינים נותרו חסרי אזרחות. רבים מהם מחזיקים דרכונים ירדניים המאפשרים תנועה בינלאומית, אך אינם מקנים, כאמור, אזרחות או זכות לשהייה ארוכה בירדן (רמון, 2017: 165).

גם השליטה במזרח ירושלים מורכבת: הרשות הפלסטינית מפעילה סמכויות מסוימות על חלק מהאוכלוסייה הפלסטינית בגדה המערבית ושליטתה אינה חלה פורמלית על מזרח ירושלים. עם זאת, היא מעורבת במידת מה בענייני האוכלוסייה הפלסטינית באזור זה, למשל באמצעות מעורבות בתוכנית הלימודים והשתתפות במאבקים נגד הריסות בתים ומכירת נכסים ליהודים. כמו כן, מתוקף הסכמי אוסלו משנת 1993 נתונה לתושבי מזרח העיר זכות הצבעה למוסדות הרשות. ישראל אוסרת על הרשות הפלסטינית להפעיל מוסדות פוליטיים בירושלים. ב-2001 סגרה ישראל את האוריינט האוס, המוקד הפוליטי של הרשות הפלסטינית בעיר עד אז (Rosen and Shlay, 2014). לעיתים מתנגשות הישויות הפוליטיות האלה בהקשר של זכויות לתושבי האזור. כך, למשל, הרשות הפלסטינית לוחצת על האוכלוסייה של מזרח ירושלים להימנע מהצבעה בבחירות המוניציפליות בעיר, כדי שלא לתת לגיטימציה לשלטון הישראלי בירושלים.<sup>2</sup> ישראל, מצידה, מגבילה מאוד את אפשרויות הבינוי והתכנון בשכונות הפלסטיניות במזרח העיר, משיקולים פוליטיים-דמוגרפיים של שמירה על הרוב היהודי בעיר (רמון, 2017: 165).

## 2. "ישראלזיציה" של מזרח ירושלים מלמעלה למטה

המאמץ העדכני ביותר לממש את השליטה הישראלית בשטח הוא פרויקט ה"ישראלזיציה" של מזרח ירושלים. ב"ישראלזיציה" הכוונה כאן למהלכים ממשלתיים שנועדו להטמיע את הפלסטינים תושבי מזרח ירושלים בישראל בהיבטים כלכליים, תשתיתיים, משפטיים וחינוכיים, בין היתר, כדי לוודא ששליטתה של ישראל בשטח לא תאותר על ידי ארגונים ומוסדות פלסטינים.

---

2 בה בעת הרשות הפלסטינית מאותרת על ידי חמאס, הטוען גם הוא לייצוג של הפלסטינים. הארגון אף הפעיל כוח נגד ישראל מעזה ב-2021, כדי לאותת כי אף הוא מגן על האינטרסים הפלסטיניים בירושלים. שתי התנועות מתחרות זו בזו על השפעה במרחב הירושלמי כמגינות המקומות הקדושים וכמעצבות את הזהות הפלסטינית (וקשריה עם העולם הערבי או המוסלמי – טורקיה ואיראן).

הביטוי המוסדי הבולט למאמצים אלו מצוי בשלוש החלטות ממשלה שהתקבלו ב-2014, ב-2017 וב-2018. הממשלה הצהירה כי התוכניות שעליהן הוחלט קודמו "לאור הצורך בחיזוק יכולת ההשתלבות של תושבי מזרח ירושלים בחברה ובכלכלה הישראלית וכן מתוך מטרה לחזק את חוסנה הכלכלי והחברתי של הבירה כולה" (משרד ראש הממשלה, 2018). יעד-העל שהוצג בשתי התוכניות האחרונות הוא "חיזוק יכולת ההשתלבות של תושבי מזרח ירושלים בחברה ובכלכלה הישראלית" (משרד ראש הממשלה, 2017; 2018). רמון הצביע על שלושה מניעים לקבלת החלטות אלה: ביטחוני, כלכלי ומדיני (רמון, 2021).

מבחינה ביטחונית, הקמת חומת הפרדה ב-2002, שחצצה בצורה חדה יותר בין מזרח העיר למרחב המטרופוליני הפלסטיני, יצרה תמריץ לסדרת פעולות בשטח שנוותר ב"צד הישראלי". כמו כן, ארגוני זכויות אדם ישראליים פעלו באפיקים משפטיים כדי ללחוץ על הרשויות להקצות משאבים לשאלות של מעמד תושבי מזרח העיר והשירותים שלהם הם זכאים. נוסף על כך, לפי רמון, אוכלוסיית העיר המזרחית גדלה, היות שגדר הפרדה יצרה תמריץ למזרח-ירושלמים לשוב העירה פן ייפגע חופש התנועה שלהם. באופן אירוני, אולי, דווקא חומת הפרדה דחפה את הממשלה למאמץ (מהוסס וראשוני) לנסות להנמיך חלק מהחומות בין האוכלוסיות היהודית והערבית בתוך העיר, שעליהן הצביע קליין (Klein, 2005).

מבחינה כלכלית, משרד האוצר סבר כי שיפור המצב הכלכלי וחיזוק הסקטור העסקי במזרח העיר יגדילו את הכנסות העירייה והמדינה. בראיית האוצר, המהלכים במזרח ירושלים הם המשך טבעי של ההיגיון שהיה טמון בהחלטת הממשלה 922 מ-2015, שמטרתה לעודד פיתוח כלכלי בקרב הפלסטינים אזרחי ישראל.

ומהבחינה המדינית, ההחלטות נבעו גם מן המציאות שהתפתחה לאחר כישלון המשא ומתן בין ישראל לפלסטינים ב-2014. לדברי רמון, כישלון זה סתם את הגולל על ההערכה הישראלית, שהורתה במשא ומתן בקמפ דייוויד ב-2000, כי העיר תחולק שוב ולפיכך אין טעם להשקיע במזרחה. משהתחוור כי מזרח העיר יישאר בידי ישראל התחדד התמריץ להשקיע באזור ובתושביו (רמון, 2021: 43). יעד זה תורגם למאמצים ממשלתיים ועירוניים בשישה תחומים עיקריים – בכל אחד מהם במידת הצלחה שונה.

ראשית, הרשויות הישראליות חותרות לשילוב של התלמידים הפלסטינים ממזרח העיר במערכת ההשכלה הישראלית, באמצעות עידוד בתי ספר יסודיים ותיכונים לאמץ את תוכנית הלימודים הישראלית במקום תוכניות הלימודים הפלסטיניות או הירדניות שנלמדות ברוב בתי הספר במזרח העיר. במקביל, ישראל החלה במאמצים להגדיל את הנגישות של פלסטינים תושבי מזרח ירושלים למוסדות להשכלה גבוהה בישראל. שנית, נעשה מאמץ לחזק את מצבם הכלכלי של הפלסטינים תושבי מזרח העיר. קונקרטי, הממשלה החליטה להרחיב את השילוב תושבי מזרח העיר בכלכלת העיר, מתוך כוונה

להגדיל את ההכנסות למשק בית במזרח העיר ואת הכנסות עיריית ירושלים ולתרום בכך להגדלת את הפריזון במשק. עיקר המאמץ מכוון להרחבת ההשתתפות בשוק העבודה, לרבות תמריצים למעסיקים והרחבת מערך מעונות היום כדי לאפשר ליותר נשים להשתתף בשוק העבודה. שלישית, נעשים צעדים לחיזוק מערך התחבורה במזרח העיר, ובייחוד לחיבור מערכת התחבורה של מזרח העיר לשאר חלקי העיר וכן לשיפור תשתיות התחבורה במזרח העיר. ואולם, התוכנית נתקלת בקשיים. למשל, במועד כתיבת שורות אלה אין עדיין קו אוטובוס המחבר בין שני חלקי העיר (כרמון, 2022), אף שיצירת תשתית תחבורתית בעיר (דוגמת הרכבת הקלה) מסייעת, כפי שצינו נולטה ויעקובי, ביצירת דימוי של עיר מאוחדת בהגמוניה יהודית (Nolte and Yacobi, 2015); או לכל הפחות, לשיטתם של רוקם ו-והן, מייצרת אפשרות למפגש (encounter) בין אוכלוסיות המופרדות בדרך כלל על בסיס אתני או דתי (Rokem and Vaughan, 2018).<sup>3</sup> התחום הרביעי הוא שיפור השירות לאזרח ושיפור איכות החיים, ובמסגרתו, בין היתר, הצהירה הממשלה על כוונתה לפעול לבניית פארקים ומבני ציבור וכן לשיפור תשתיות הביוב. התחום החמישי הוא שיפור שירותי הבריאות, בייחוד דרך עידוד קופות החולים הישראליות להעניק שירותים ישירים במזרח העיר במקום השימוש בקבלני משנה כפי שנעשה עד כה. התחום השישי הוא הסדרת רישום המקרקעין במזרח העיר (משרד ראש הממשלה 2014; 2017; 2018; חסון 2017ב; רמון 2021).

שלמה מכנה את המהלך כולו (ומהלכים דומים שקדמו לו) "התמשלות" (governmentalization), כלומר העברת השליטה בתשתיות עירוניות פלסטיניות, דוגמת תחבורה וחינוך, לשליטה ישראלית מטעמים פוליטיים, משום שניהול עצמאי של תשתיות אלה על ידי פלסטינים משקף התנגדות לשליטה הישראלית במרחב (Shlomo, 2017).

לצד הצעדים של ממשלת ישראל מ"למעלה" ניכרים גם צעדים לכיוון של ישראל לזיכוי "מלמטה". החל מאמצע העשור הראשון של המאה ה-21 חל גידול ניכר במספר מבקשי האזרחות הישראלית מקרב תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים: בשנים 2000–2003 הוגשו פחות ממאה בקשות, בשנים 2010–2015 הוגשו 700–800 בקשות בכל שנה, ומאז 2016 – סביב אלף בשנה. בשנת 2020 זינק המספר ל-2,084 בקשות (הורודניצ'אנו, 2021). נכון לסוף 2016 חיו במזרח העיר כ-19,000 איש שקיבלו אזרחות ישראלית לאחר 1967 (רמון, 2017: 317–318).

הרשות הפלסטינית וירדן לפנייה הסתייגו ממתן האזרחות הישראלית מכיוון שהמהלך משקף הכרה בריבונות הישראלית בירושלים, שאותה הן דוחות. לישראל

3 בה בעת, כפי שמציינים פולן ועמיתיה, התשתית התחבורתית הקיימת – כביש 1, המחבר בין מישור החוף לבקעת הירדן – משמשת דווקא להפרדה בין האוכלוסיות היות שזהו מעין כביש "עוקף פלסטינים" בנתיב מערב-מזרח זה (Pullan et al., 2007).

עמדה מורכבת יותר: מצד אחד, הרצון של פלסטינים תושבי מזרח ירושלים באזרחות ישראלית מבטא הכרה של תושבי מזרח העיר בריבונות ישראל בירושלים, והדבר עשוי לתרום להכרה בינלאומית בריבונות זו, מכוח עקרון ההגדרה העצמית. מצד אחר, מתן אזרחות לתושבי מזרח העיר הפלסטינים משמעו הגדלת מספר האזרחים הערבים בישראל שזכאים להצביע לכנסת. לכן, אי-הענקת מעמד של אזרחים לפלסטינים תושבי מזרח ירושלים תואמת את המדיניות הדמוגרפית של ישראל. ואכן, אף שהחוק הישראלי מאפשר מתן אזרחות לתושבי מזרח ירושלים, הטיפול בבקשות כאלה אורך זמן רב (Avni, 2021).

## ▲ ב. שאלות המחקר ומערך המחקר

עבודה זו מנסה לענות על השאלה הנגזרת מן העבודות של ח'אלידי ודג'אני: האם מבנה כוח חיצוני יכול להחליש את עוצמת הזהות הפלסטינית, כפי שהסביר ח'אלידי, או אולי דווקא לחזק אותה? בהקשר המידי שלפנינו העבודה מנסה לענות על שאלתו של חסון (2017ב): האם ה"ישראליות" משנה את תפיסות הזהות הלאומית של הפלסטינים תושבי מזרח ירושלים? קונקרטי, העבודה מתמקדת בשאלה: האם סטטוס פורמלי בישראל – תושבות קבע ובייחוד אזרחות – מתנגש עם זהותם הפלסטינית של תושבי מזרח העיר? ואם אכן המרוויינים סבורים כי יש התנגשות בין השניים, כיצד הם מיישבים אותה? אנו בוחנים גם מה הם בראייתם של המרוויינים מרכיבי הזהות הפלסטינית ומהו יחסם לישות הפוליטית הפלסטינית, הרשות הפלסטינית. כאמור, הן ישראל הן הרשות מנסות להשפיע על הזהות של הציבור הפלסטיני במרחב הירושלמי. אבל, כפי שציין מונטרסקו, "מבחינה אנליטית, תהליכים מכונני זהות כגון ישראליות ופלסטיניות הם מושגים ריקים וגמישים, השואבים את תוכנם מתוך התפתחויות היסטוריות וחברתיות דינמיות והפכפכות, שאינן תמיד ברורות לאשורן למתבונן" (מונטרסקו, 2010: 116). ולכן, כדי לענות על השאלות הללו אנו מדגישים את הפרקטיקות והתחושות היום-יומיות של המרוויינים.

כדי לענות על שאלות המחקר קיימנו 15 ראיונות עומק עם 5 פלסטיניות ו-10 פלסטינים תושבי מזרח העיר, מרביתם (12) תושבי קבע ומיעוטם (3) אזרחים ישראלים. הבחירה בראיונות עומק נבעה משאלת המחקר ומהרצון שלנו להבין את העולם הפנימי של המרוויינים, ובייחוד את המשמעות שהם מעניקים למעמד התושבות או לקבלת האזרחות. הראיונות נערכו בערבית בשנים 2019–2020 בפגישות אישיות. המרוויינים גויסו בשיטת כדור השלג, הנחשבת יעילה לקיום מחקר בסביבת קונפליקט (אריאלי וכהן, 2013). תוך כדי עבודה התחוור לנו כי זוהי שיטה אפקטיבית להתמודד עם החשד ועם חוסר האמון שמרוויינים רבים הביעו בראשית הדרך. עם זאת, וכפי שצוין לעיל,

שיטת מחקר זו מקנה הבנה לגבי מנעד מסוים של תפיסות, אך אינה מתיימרת לשקף במדויק את הלכי הרוח בקרב כלל האוכלוסייה. הראיונות היו מובנים למחצה וכללו שאלות על תפיסת העצמי של הזהות הפלסטינית, תפיסות לגבי הרשות הפלסטינית, תפיסת הזיקה לפלסטינים החיים במשטרי זכויות אחרים (בישראל, בשטחים ובתפוצה), תפיסות לגבי מעמד התושבות וקבלת האזרחות הישראלית ותפיסות לגבי יחסה של ישראל לתושבי מזרח ירושלים.

## ג. ממצאים עיקריים

בחלק זה נדון בממצאי המחקר. דברי המרואיינים מובאים כלשונם, אחרי שתורגמו לעברית בידי אחת מאיתנו. ההתייחסויות מאורגנות לפי הסוגיות השונות שעלו בראיונות. חלק מן הסוגיות המוצגות נפתחות בהצגת ההקשר התיאורטי שלהן, תיאור הממצא ומשמעותו. חוט אחד קושר בין כלל ההתייחסויות בכלל הסוגיות: ירושלים היא "עיר פוליטית של אנשים רגילים" (Yiftachel, 2016: 488), המנסים לנווט את חייהם בין הזהויות הפוליטיות לבין הלחצים של החיים עצמם. העדויות משקפות אפוא את "הממד האורבני של הגיאופוליטיקה של היום-יום" (Shtern, 2022: 8).

### 1. תפיסות של זהות

#### הזהות גבוהה עם הקולקטיב הפלסטיני למרות לחצים חיצוניים

נוכח המקום המרכזי שהספרות מעניקה למבני כוח חיצוניים בעיצוב הזהות הפלסטינית (פורת, 1976; Dajani, 1986), או לכל הפחות בקביעת העוצמה שבה היא פועמת (Khalidi, 1996), מתחדדת השאלה אם תהליכי הישראלזציה משפיעים על רמת ההזדהות של פלסטינים תושבי מזרח ירושלים עם הקולקטיב הפלסטיני. ניכר כי לפחות בקרב המרואיינים והמרואיינות שלנו, לתהליכים אלו השפעה מוגבלת למדי.

רוב המרואיינים מדווחים על רגשות שייכות לקולקטיב הפלסטיני בממד הלאומי והתרבותי, ותופסים את הקולקטיב הזה כאחיד על אף הפיצול הפוליטי בין האזורים השונים שבהם חיים פלסטינים: ירושלים, הגדה המערבית, עזה, ישראל והפזורה. המרואיינים מבססים את השתייכותם ללאום הפלסטיני על כך שהוריהם פלסטינים, וכן על כך שהם חולקים עם שאר הפלסטינים היסטוריה, שפה, מנהגים, תרבות ואדמה. חלק מן המרואיינים מצביעים על זכותם להגדיר את עצמם כבסיס לתפיסת העצמי שלהם כפלסטינים. לשיטתו של אחמד, "הפלסטיני בעיניי הוא האדם המגדיר את הזהות שלו כפלסטיני. למרות שאנחנו עם אחד, אותו עם אבל התנאים והמקרים ההיסטוריים והכיבוש חייבו אותנו לחיות בצורה שונה". זכריא מחזיק בעמדה דומה: "אני מרגיש שכל הפלסטינים הם עם אחד, אם הם ערביי 1948 או פלסטינים שנמצאים בתפוצות או

בגדה המערבית, כולנו עם אחד. בשבילי אין הבדל בין הפלסטינים שנמצאים במקומות שונים". מדבריו של זכריא עולה דחייה כמעט מוחלטת של העמדה המייחסת ללחצים חיצוניים תפקיד בעיצוב הזהות הפלסטינית, והוא סבור כי יש מקום מרכזי לתפיסה האישית, ללא קשר למציאות החומרית והפוליטית של מי שתופס עצמו כפלסטיני:

לגבי ערביי 1948, קבלתם לאזרחות לא מפחיתה או פוגעת בלאום הפלסטיני שלהם, ולפי הניסיון אני רואה שהרבה מהם שייכים לזהות וללאום הפלסטיני למרות שיש להם את האזרחות. ולפעמים אנחנו רואים שאנשים בעלי אזרחות ישראלית שייכים ללאום הפלסטיני ומרגישים שייכות דרך עמדתם, דרך ההתנהגות שלהם, יותר למשל מאנשים שנמצאים בתוך הגדה המערבית. ומצד אחר יש גם ערביי 1948 שיש להם את התשוקה והמוטיבציה להשתלב בחברה הישראלית והם חלק מהחברה הישראלית.

לשיטתו, גישה זו נכונה לא רק למרחב של ישראל/פלסטין אלא גם לתפוצה:

אין חשיבות למקום הלידה של האדם אלא חשוב מידת השייכות שלו, למשל נראה לפעמים אדם פלסטיני חי בארצות הברית ושייך ללאום הפלסטיני בעמדתו ובאופן החיים שלו יותר מאנשים שחיים בתוך פלסטין.

פאטמה מציגה עמדה המשלבת בין תפיסת זהות פרימורדיאלית לבין בחירה חופשית וזכות אישית להגדרה עצמית: "הפלסטיני הוא האדם המאמין בזהותו הפלסטינית וזרעו פלסטיני והסבים שלו פלסטינים".

מקביעות אלה ניכר כי לפי שעה, לפחות בקרב המרוויינים והמרוויינות שלנו, מאמצי ה"ישראליות" לא הביאו לשינוי בתפיסת הזהות הבסיסית הפלסטינית. ניכר כי הם מכירים בטענה כי לחצים חיצוניים ומציאות חומרית עשויים להשפיע על תפיסת זהות ואולי אף לערער אותה. אולם הלחץ החיצוני המרכזי שהם מצביעים עליו הוא הפיצול הגיאוגרפי של העם הפלסטיני והעובדה שהוא נתון למרותן של ישויות פוליטיות שונות או חי ברמות שונות של זכויות תחת השלטון הישראלי. המרוויינים מיעטו להצביע על מאמצי ה"ישראליות" במרחב הספציפי של מזרח ירושלים כלחץ חיצוני שעשוי לעצב את תפיסת הזהות שלהם. יש בכך אישוש לטענה של ח'אלידי ואחרים בדבר רציפות הזהות הפלסטינית גם נוכח לחצים חיצוניים.



## זהות פלסטינית: פרקטיקות יום-יומיות

מונטרסקו מציע, כאמור, להתייחס בחשד לתיבות לשוניות כגון "ישראלזציה" ו"פלסטיניזציה". תחת זאת הוא מציע כי מי שיבצע מחקר עתידי של ה"ישראלזציה העירונית" בירושלים "חייב לבחון אותה כמערך פרקטיקות בחיי היומיום ולא רק כמשאת נפש אידיאולוגית" (מונטרסקו, 2010: 116). מה הן אפוא הפרקטיקות היום-יומיות של פלסטינים תושבי העיר המשקפות את ההזדהות עם הקולקטיב הפלסטיני שעליה מצהירים רוב המרואיינים? ראשית, מרואיינים רבים מצביעים על השתתפותם בפעילויות תרבותיות וחינוכיות:

מידת השתתפותי בתוכניות פלסטיניות רבה מאוד, פסטיבלים לאומיים, פסטיבלים תרבותיים ומוסיקה. אני מאוד פעיל בתוכניות אלו (זכריא).

משפחתי ואני משתתפים בפעילות בלתי פורמליות ופורמליות חברתיות ותרבותיות פלסטיניות מחוץ לתוכנית הבית-ספרית של הילדים שלי. למשל מוסיקה פלסטינית דרך עמותות פלסטיניות שמציגות הצגות בינלאומיות ומקומיות. הבנים שלי משתתפים ואני מאוד מרוצה שהם מביעים את זהותם הלאומית והתרבותית הפלסטינית (פאטמה).

אני משתתף בפעילות פלסטינית, למשל מוסיקה, הבן שלי גם מנגן ואנחנו משתתפים. ההשתתפות מפחיתה מהסבל של העם הפלסטיני (אמין).

אני כן אוהב ומעניין לי להשתתף בתוכניות תרבותיות פלסטיניות בעיר. הרבה פעמים השתתפתי, למשל הצגה של זמרים ומוסיקה פלסטינית או הצגה של מורשת פלסטינית. זה מדבר אלינו ומחזק את זהותנו (ג'ו).

בדומה לטענה של ג'בארין (Jabareen, 2017), ניכר כי הקהילה הפלסטינית בעיר, ולא מוסדות המדינה או העירייה, היא המקור המרכזי להכרה התרבותית של הפלסטינים ואף למימוש זכותם להכרה תרבותית זו מנקודת המבט של "הזכות לעיר" – מכיוון שההכרה והזכות השוויונית לעיר נבלמות בידי מוסדות המדינה והעירייה.

חלק מהמרואיינים מציינים כי הם מעדיפים ליהנות מאירועי תרבות ופנאי במוסדות שמסרבים במוצהר לקבל סיוע כלכלי ממדינת ישראל. כך, למשל, מספר אמין:

לדוגמה מרכז "סילואן" לספורט משנת 1965. המרכז הזה מביע עמדות לאומיות פלסטיניות אבל לא לוקח תמיכה מהעירייה בירושלים. אם הוא יהפוך להיות הפועל סילואן או מכבי סילואן הוא יקבל תמיכה וכסף מהעירייה במאות שקלים. לדעתי אנחנו דבקים בערכים הלאומיים שלנו ולא [צריכים] לקבל כסף ולשנות את עמדתנו.

עמדה זו מקבלת אישוש ממחקרים שלפיהם פעילות ספורטיבית של תושבי מזרח העיר במזרח העיר נועדה להשיג גם יעדים זהותיים/פוליטיים ולא רק יעדים בריאותיים (McGahern, 2019).

פרקטיקה נוספת העולה מן הראיונות היא סיוע לאסירים פלסטינים. אמין מספר: "יש לנו גם עמותה שמארגנת קרן כספית לעזרה לבנים של האסירים. נותנים להם מלגות כדי ללמוד באוניברסיטה". הסיוע בא לידי ביטוי לא רק בתמיכה בארגונים אלא גם בעזרה ישירה לאסירים מהמעגל החברתי הקרוב, וגם על כך מעיד אמין: "למשל יש לנו חבר אסיר שיצא מן הכלא בשביל להתחתן ואנחנו עשינו לנו הפתעה, הכנו לו אולם וכל מה שצריך לחתונה". מרואיינים אחרים הצביעו על מרכזיותה של סולידריות לאומית גם מעבר לסוגיית האסירים. כך עולה מדבריו של נדים: "שיא ההשתייכות הלאומית: לפני כמה ימים הילד שנעלם כמה ימים ומצאו שטבע, בני נוער רבים במאות הלכו לחפש, דאגו, נשארו בלילות. בני נוער אלו הראו כמה חשוב להם הקולקטיב הלאומי הפלסטיני".

חלק מן המרואיינים מממשים את זהותם הפלסטינית דרך ההתנהגות הכלכלית שלהם. זכריא מעיד כי "אני בוחר וקורא לאנשים גם לקנות מוצרים פלסטיניים ולחפש את המוצר הפלסטיני, למשל במכולת או בכל מוצר מסחרי מסוים אם יש ממנו פלסטיני אז ממליץ לקנות מוצרים פלסטיני". מדבריו אף עולה כי ההסתייגות מישראל מתרחבת גם לתחומים שבהם נדרש לעיתים הריבון: "אני רוצה גם להוסיף לגבי נושא הבטיחות, בדרך כלל רוב הפלסטינים בירושלים לא מעדיפים לקרוא למשטרה במצבים של עימותים למשל. הקריאה למשטרה היא בשבילנו בושה. המשטרה זאת משטרת הכיבוש שאני לא צריך לפנות אליה".

בחינת שאלת הזהות על פי המסגרת שהציע מונטרסקו (2010), שעיקרה עיון מדוקדק בפרקטיקות, הביאה לתוצאה מורכבת: אלו שהצהירו כי הם תופסים את עצמם כפלסטינים גיבו את ההצהרות בהצבעה על פרקטיקות בתחום התרבותי והכלכלי ככאלה שמשקפות את זהותם, אולם הפרקטיקות אינן כוללות אינטראקציה של ממש עם הגוף המדיני הבינלאומי המוכר של הפלסטינים – הרשות הפלסטינית.

### **זהות פלסטינית: אחדות בתוך ריבוי זהויות**

האפשרות של ריבוי זהויות עולה בכתיבתה של צ'נדרה (Chandra, 2012), וח'אלידי הראה כיצד בתקופה העות'מאנית ריבוי זהויות במרחב הפלסטיני (זהות מקומית, דתית, עות'מאנית) לא כלל קונפליקט בין הזהויות השונות (Khalidi, 1996). כדי להבין את הזהות הפלסטינית שאלנו את המרואיינים על זהויות נוספות המתקיימות לצידה, ועל המתח או ההרמוניה ביניהן – מעבר למתח בין זהות פורמלית ישראלית לזהות לאומית-מהותית פלסטינית, שינותח להלן.

חלק מהמרואיינים מצביעים על זהותם הדתית כזהות נוספת שלעיתים יש מתח בינה לבין הזהות הפלסטינית-מוסלמית. כך לדוגמה טוען ג'וני:

לצערי הרב אם גר באזור הזה אזרח נוצרי אז כמיעוט הוא במצב קשה משום שאין למי לפנות. הנוצרי בירושלים מיעוט בתוך מיעוט. למשל אם יש לו בעיה על רקע חניית אוטו אין אף אחד ששומר על הזכויות שלו או מעניק לו הגנה. למרות שהאזור הזה שייך לירושלים.

אחרים מכירים בשונות בקרב הפלסטינים על רקע המציאות החומרית השונה ואיכות החיים הטובה יותר בירושלים בהשוואה לזו שבגדה. לרוב, המרואיינים אינם רואים בכך גורם שפוגע בתחושת הזהות הלאומית המשותפת, כפי שמסביר מוחמד: "אני רואה את עצמי כמו כל פלסטיני בגדה המערבית, אנחנו עם אחד. ההבדל הוא בצורת החיים וברמת החיים והעבודה שלנו בירושלים". לפי חלק מהמרואיינים, ההבדלים החומריים משפיעים על היחסים בין המרכיבים השונים של העם הפלסטיני. אחד מצייני כי "היחסים ביני לבין שאר הפלסטינים בגדה המערבית לא כל כך נוחים משום שהם מסתכלים עלינו. אנחנו הירושלמים חיים ברמת חיים יותר גבוהה מהם. למרות שאנחנו עם אחד". על אף היתרונות החומריים, אחד סבור כי החיים בירושלים, בהשוואה לגדה, כוללים מרכיב של אי-בהירות זהותית: "אם הייתי גר בגדה המערבית הייתי מגדיר את עצמי ויודע את עתידי יותר ממה שאני עכשיו".

אם כן, המרואיינים מבהירים – כצפוי, אולי – כי למרות אחדות הזהות הפלסטינית, היא דרה בכפיפה אחת עם זהויות נוספות, בדומה לטענתה של צ'נדרה (Chandra, 2012). הזהויות הללו לא תמיד משתלבות זו עם זו בהרמוניה מושלמת, בניגוד לתיאור של ח'אלידי את המצב בתקופה העות'מאנית (Khalidi, 1996). זהות נוצרית-פלסטינית יוצרת תחושה של "מיעוט בתוך מיעוט", והמציאות החומרית השונה יוצרת מתח מסוים בין חלקים שונים של העם הפלסטיני.

### **תפיסות כלפי הרשות הפלסטינית**

הרשות הפלסטינית נתפסת במערכת הבינלאומית כישות הפרוטו-מדינתית הרשמית של העם הפלסטיני. על פי המסגרת של הסכמי אוסלו שמכוחם קמה הרשות הפלסטינית אין לה סמכויות במזרח ירושלים, אך נוכח מרכזיותה של העיר בתודעה הפלסטינית היא ניסתה לאורך השנים לפעול בה בצורות שונות. כאמור, משנות השמונים ועד 2001 פעלו בבניין האוריינט האוס במזרח העיר שורה של מוסדות פלסטיניים, לרבות (לאחר הסכמי אוסלו) גופים של הרשות הפלסטינית, כך שהוא שימש "ראש הגשר של הלאומיות הפלסטינית בירושלים" (Rosen and Shlay, 2014: 945). גם לאחר שישראל סגרה את הבניין ב-2001 המשיכה הרשות הפלסטינית

לנסות להפעיל סמכויות ולהקצות משאבים בעיר. למשל, ב-2011 הכריזה הרשות על תוכנית, שלא מומשה, להקצאת מאות מיליוני דולרים לפיתוח מזרח העיר, בדגש על חיזוק האחיזה הפלסטינית שם (Wafa News Agency, 2011).

בצד תחושת השייכות החזקה של המרואיינים לקולקטיב הפלסטיני, ניכר מדבריהם כי לרשות הפלסטינית, שאמורה לייצג קולקטיב זה, אין כמעט השפעה על חייהם. סאבח מסביר ש"לרשות הפלסטינית אין שום השפעה עליו בירושלים, לא מבחינה מהותית, חברתית, שלטונית וחוקתית [...] אני לא משתתף בתוכניות הרשות הפלסטינית ולא מעודכן".

מעבר לחוסר הנוכחות של הרשות בחיי היום-יום שלהם, לחלק מהמרואיינים יש טענות קונקרטיות לגבי אוזלת ידה של הרשות במאבק הפוליטי הישראלי-פלסטיני, לרבות טענות לגבי המסגרת ההסכמית שהרשות מנהלת עם ישראל. כך אומר זכריא:

לגבי הרשות הפלסטינית אני חושב ורואה שהיא לא ממלאת את תפקידיה כלפי הפלסטינים וכלפי האיתנות של העם הפלסטיני. הבעיה הייתה בהסכמי אוסלו. הרשות הפלסטינית בהסכמי אוסלו הסכימה להשאיר את נושא ירושלים לדיון אחרון מחמשת הנושאים העיקריים שעלו. כתוצאה מכך, מדינת ישראל התחילה להתנחל ולהשתלט יותר ויותר בירושלים ויצרה מציאות חדשה בירושלים באופן יום-יומי. אני לא מרגיש ולא רואה שהרשות הפלסטינית ממלאת את תפקידיה כלפי תושבי מזרח ירושלים. היא רק מציגה סמלי לוגו בנושא ירושלים אבל במציאות אין אסטרטגיה ברורה לתמיכה בירושלים כבירת העם הפלסטיני.

גם מוחמד מתייחס לרשות באופן שלילי: "ההשפעה של הרשות הפלסטינית עליי היא אפסית. להפך, היא מחלישה אותי מבחינה מוסרית וחברתית". מיעוט מהמרואיינים מתאר סיוע כלכלי מצומצם שהרשות מעניקה לתושבים ממזרח ירושלים, ורומז על חוסר יעילות (אולי אף שחיתות) בתהליך. כך עולה מדבריו של מוחמד: "לגבי הרשות הפלסטינית והשפעתה אני רואה בגדול שהיא תיתן עזרה כספית למי שהבית שלו נהרס, לא בסכומים גדולים, למרות שהם מקבלים ממדינות ערב תקציבים רבים לסיוע לעם הפלסטיני".

### **תפיסות ותחושות לגבי פרקטיקות ישראליות**

לאחר בחינת ממדים שונים של הזהות הפלסטינית פנינו לנתח את התפיסות של המרואיינים לגבי התנהלותה של ישראל. גם כאן, המסגרת שמניעה את הדיון היא קריאתו של מונטרסקו לנתח את ה"ישראליות העירונית" בירושלים "כמערך

פרקטיקות בחיי היומיום ולא רק כמשאת נפש אידיאולוגית" (מונטרסקו, 2010: 116).  
כיצד אפוא חווים הפלסטינים את הפרקטיקות הישראליות בירושלים?

המרואיינים בוחנים את הפעלת הסמכויות הישראלית במזרח העיר בהשוואה להקצאת המשאבים לשכונות היהודיות, ומצביעים על אפליה לרעה של תושבי מזרח ירושלים מצד מדינת ישראל ועיריית ירושלים. לדברי פתחי: "עיריית ירושלים לא נותנת 10% מהשירותים שלה למזרח ירושלים. אנחנו משלמים מיסים והם משרתים את האזורים היהודיים בפארקים ובתשתיות". כך סבורה גם ג'יל: "בירושלים יש אפליה כלפינו כפלסטינים. למשל, תראו את ההבדל בין השכונות היהודיות והערביות – הבדל אדיר, למרות שאנו משלמים מיסים. תראו את ההתייחסות בכבישים, ההבדל בין יהודים ופלסטינים". אחמד מרחיב ומספר:

השירותים לשכונות היהודים שונים משכונות הערבים. יש הבדל אדיר בין השכונה היהודית לשכונה הערבית מבחינת ניקיון, קבלת שירותים, תשתיות. המקרה הכי מזעזע הוא הטביעה של הילד קייס אבו רמילה בבית חנינא ביוני 2020. סיבת הטביעה הייתה תשתית בלתי תקינה בשל הזנחת העירייה. הבריכה שהוא טבע בה היא באזור של בתי ספר ואנשים רבים הגישו בקשות רבות לתיקון הבריכה, לצערנו לא הייתה תשובה ואם הבקשות היו מוגשות מאזור יהודי באופן מידי הם עונים. אפילו אם הם [היהודים] לא מגישים בקשה העירייה עצמה מתקנת.<sup>4</sup>

אם כן, למרות ההבנה כי הניהול הישראלי של התשתיות משרת גם את היעד הלאומי היהודי של שליטה במרחב (Shlomo, 2017), המרואיינים משקפים רצון לקבל שירותים אלה בהתבסס על טיעוני צדק ורצון לחיים "נורמליים".

בדומה למחקר של אבני ועמיתיה, הראיונות שערכנו מחדדים כי קיים חוסר אמון עמוק בעירייה מצד התושבים הפלסטינים (Avni et al., 2021): "אני מרגיש באפליה לאומית וגזעית שנובעת מהעירייה עצמה, למרות שמשלמים מיסים כמו כל תושב יהודי אבל הם מזניחים [...] את מזרח ירושלים" (פתחי). השירותים שהעירייה מספקת (הנתפסים כנחותים ממילא) מובנים על ידי המרואיינים כזכות הנגזרת מתשלום המיסים: "לגביי ההטבות החומריות זה המיסים שאני משלם. ההטבות האלה הם לא מתנה מישראל אלא הם מכספים שכל החיים שלנו אנו משלמים. משלמים מיסים, משלמים ביטוח לאומי ובכך הם מוכרחים להעניק לנו הטבות ושירותים" (זכריא).  
בנסיבות אלה העירייה אינה נתפסת כגורם המייצג את הפלסטינים תושבי מזרח העיר:

---

4 על ההבדלים בהשקעה הציבורית כפי שהם מתבטאים בשונות בין בניינים רבי קומות במערב העיר ובמזרח ראו Rosen and Charney, 2016.

"לגבי הפעילות של העירייה – היא מייצגת את הצד היהודי ואת העם היהודי. אני מרגיש שאין לי ייצוג בתוכניות שלה" (איהאב). יתר על כן, חלק מהמרואיינים מבינים את הפעולה של המוסדות הישראליים, לרבות העירייה, כמכוונת נגדם כפלסטינים: "העירייה בשבילי היא ההורסת את הבתים היא מחרימה אדמות היא לוקחת מיסים [...] בנוסף היא גם אחד מהמוסדות הישראליים שתורמים לעקירת הפלסטיני מאדמתו" (זכריא). לצד ההסתייגות מן המדיניות הכללית של העירייה העולה ממחקרנו, מעבודות אחרות עולה כי אחת האסטרטגיות להעצמה עצמית של תושבי מזרח ירושלים (בייחוד של נשים) היא עבודה עם יחידות בעירייה שפעילותן נוגעת למזרח העיר, מתוך כוונה להביא לשינוי במדיניות (Avni et al., 2022).

הענקת סטטוס שונה והקצאת משאבים שונה למרכיבים שונים של העם הפלסטיני (בישראל, בירושלים ובגדה) נתפסות כמדיניות ישראלית מכוונת שנועדה לפורר את אחדות העם הפלסטיני: "יצירת הבדלים בין אותו עם היא תוכנית ממוסדת ולא מקרית, וכתוצאה מכך היא גורמת להתפרקות הקולקטיב הפלסטיני, למרות קרבת דם" (פאטמה). המרואיינים גם מדווחים על יחס של השפלה במגע עם הרשויות, המשקף, בראייתם, את יחסי העוצמה: "התור במשרד הפנים לוקח זמן רב [...] ומשקף זלזול בכבודו של האדם. ההתייחסות אלינו במולדתנו היא של שלטון כיבוש [...] התייחסות של כובש ונכבש" (פאטמה). לתפיסת המרואיינים, האינטראקציה מתקיימת בתוך יחסי עוצמה ברורים שיוצרים תחושת חוסר אונים: "המציאות מטילה עלינו כוח יותר חזק מאיתנו. אני רק קול שמדבר, אבל הם בעלי הכרעות בינלאומיות. הם בעלי צבא, הם בעלי תקציב גדול" (פאטמה).

רוב המרואיינים סבורים כי האפליה משתרעת גם מעבר לשאלת הקצאת המשאבים ובאה לידי ביטוי גם במערכת המשפט, המתיימרת, בראיית המרואיינים, להיות שוויונית. פאטמה מציינת כי "מבחינה משפטית הם הישראלים והשלטון חושבים שבית המשפט הוגן ושוויוני, אבל אני רואה וחוויתי שבתי המשפט עובדים על שלטון החזק על החלש. החוויה שלי הוכיחה לי שהזכות בידי החזק יותר וכוח העליון הוא המחליט. הרגשתי באי-שוויון, הרגשתי שהמצב לא הוגן". לדברי אמין: "מבחינה משפטית הם מנסים לתת צורה טובה למערכת המשפטית אבל באמת לא. ואני רואה את המוסד [כך במקור] מתערב בהחלטות עורכי הדין [...] אין מערכת משפט עצמאית". צ'רלי עומד גם הוא על הפער בין יומרות המערכת המשפטית לשוויון לבין המציאות: "המערכת המשפטית צריכה להיות הוגנת ויושרה ושוויונית בלי שום הבדל בין דת גזע לאום. את האמת אני רואה אפליה במערכת המשפטית ובמיוחד שאנחנו ממזרח ירושלים". דומה כי התפיסות הללו נוכחות גם אצל מי שלא התחככו ישירות עם המערכת המשפטית, כפי שעולה מדבריו של ג'ו: "אין לי ניסיון ישיר עם בית המשפט בירושלים אבל נראה לי שהוא גם מהמוסדות המפלים בין הערבים ליהודים. רואים את זה גם דרך התקשורת ממקרים שקרו לבני עמנו".

כאן אכן מתבררת עוצמתה של טענתו של מונטרסקו (2010). לצד ההצהרות על אחדותה של ירושלים ומאמצים קונקרטיים של "ישראלזציה", בניסיון לצמצם את הפערים הקיימים, הפרקטיקות הישראליות, כפי שנחוות על ידי המרואיינים הפלסטינים מהעיר, מבטאות את מגבלות תהליך ה"ישראלזציה". לפחות במועד שבו התקיימו הראיונות לא ניכר כי צעדי ה"ישראלזציה" השפיעו על תפיסת המרואיינים. יתר על כן, ה"ישראלזציה" נתפסה על ידי חלק מהמרואיינים כמכוונת נגד הקולקטיב הפלסטיני, או לחלופין כאספקת שירותים שלה הם זכאים מכוח המיסים שהם משלמים.

### **מתח בין זהות פלסטינית לתושבות ואזרחות ישראלית**

אם כן, המרואיינים מדווחים על קיומה של זהות עצמית פלסטינית המגובה, בין היתר, בפרקטיקות תרבותיות, אולם בה בעת על חוויה של ניכור ואפליה מצד השלטון הישראלי. בנסיבות אלה ביקשנו לברר אם המרואיינים מוצאים ניגוד בין תושבות ואזרחות ישראליות לבין זהות עצמית פלסטינית.

ראשית בלטה ההבחנה בין מעמד התושבות, שניתן לכלל התושבים באופן אוטומטי, לבין מעמד האזרחות, שקבלתו מחייבת פעולה אקטיבית. העמדה המקובלת היא כי התושבות נכפתה על המחזיקים בה, ולכן אינה מבטאת הכרעה ערכית בין זהות פלסטינית לסטטוס ישראלי:

תעודת הזהות שיש לי [תושב קבע] אני לא ביקשתי אותה. הוכרחתי לקבל אותה כדי להישאר בירושלים [...] אני פלסטיני למרות שיש לי תעודת תושבות ישראלית שהם כפו אותה עליי (פתחי).

תעודת התושב קבע שיש לי נכפתה בכוח ולא ביקשתי אותה. אני מוכרח לקבל אותה כדי להוכיח את קיומי באדמה הזאת (אמין).

לעומתם צ'רלי, אף שהוא אזרח ישראלי, רואה במעמד התושבות פגיעה בזהות הלאומית הפלסטינית, אך שותף לדעת שאר המרואיינים כי קבלתה ללא ברירה מצמצמת את הפגיעה:

אני פלסטיני-נוצרי ולא ישראלי. נכון שקבלת התושבות פוגעת בלאום שלנו אבל אין בידני דבר אחר – זה נכפה עלינו. נולדנו בירושלים ואין לנו לאן ללכת. אין לנו מדינה פלסטינית בירושלים כדי לקבל אזרחות פלסטינית. נולדנו בירושלים ונשארים בה. אם התושבות נכפתה עלינו אנו יכולים גם לראות את הנושא מזווית אחרת ולא פוגעת בזהותנו, משום שדבר זה נכפה עלינו ולא ביקשנו אותו.

בסעיף הבא מוצגות האסטרטגיות השונות, לרבות זו של צ'רלי, ליישוב המתח בין סטטוס ישראלי לזהות פלסטינית.

לעומת זאת, קבלת אזרחות נתפסת כפוגעת בזהות הלאומית הפלסטינית, גם על ידי מי שפעלו לקבלה:

אם אדם מסרב [לקבל אזרחות] – זה מסיבות פוליטיות. אם לקבלת האזרחות יש פן פוליטי שמשפיע עליי אז אני מסרב (סאמי).

[קבלת האזרחות] מוכיחה את שלטון הכיבוש בירושלים ומשקפת הכרה במדינת הכיבוש [...] קשה לי להכיר במדינה שהרסה את הבתים שלנו, קשה לי להאמין במדינה שכבשה אותנו. בקבלת האזרחות אני מכיר במדינת הכיבוש (סאבח).

אף פעם לא ביקשתי את האזרחות הישראלית ואני לא מסכים לבקש אותה משום שהאזרחות היא נושא פוליטי, ואני כפלסטיני שומר על הזהות שלי ועל קיומי כפלסטיני בירושלים. המשמעות של קבלת האזרחות והדרכון היא קבלת השלטון הישראלי על ירושלים ובכך היא ויתור על הזהות הפלסטינית ועל הלאום הפלסטיני (זכריא).

נכון שקבלת האזרחות הישראלית פוגעת בלאום הפלסטיני דרך אי-שליטה פלסטינית בעיר. למשל ברגע שאני בירושלים ויש לי אזרחות ישראלית אני באופן מיידי מכירה בישראל שלטון הכיבוש. וזה כואב לי בלב (פאטמה).

אני לא מסכים לקבל את הדרכון והאזרחות משום שאני במדינת כיבוש. ברגע שאני מקבל את האזרחות אני מכיר במדינת הכיבוש הזאת. אני נותן לגיטימציה לכיבוש האדמה הפלסטינית (פתחי, שלאשתו יש אזרחות ישראלית).

ברגע שהסכמתי לאזרחות אני נותן לגיטימציה למדינת הכיבוש הזאת, ואני בוחר לעבור תהליך קשה במשרד הפנים ובחיי היום-יום ולא לקבל את האזרחות (אמין).

## 2. אסטרטגיות ליישוב המתח בין זהות פלסטינית לאזרחות ישראלית

המרואיינים הציגו מספר אסטרטגיות ליישוב המתח בין זהותם הלאומית הפלסטינית ובין קבלת אזרחות ישראלית, במאמץ להראות כי אין סתירה מובנית בין השתיים.



## **הפרדה רגשית בין אזרחות ישראלית לבין זהות לאומית פלסטינית**

אסטרטגיה בולטת אחת היא הפרדה רגשית בין האזרחות הישראלית לבין תחושת הזהות שהיא משקפת פנימה:

אני לא רואה עצמי ישראלי למרות שיש לי אזרחות ישראלית (ג'וני).

בקשתי לא סותרת את השייכות הלאומית הפלסטינית שלי (ג'ו).

המעמד של תושב קבע והאזרחות הישראלית לא פוגעים בשייכות הפלסטינית ובלאום הפלסטיני שלי. אני פלסטינית לנצח. אנו מקבלים את האזרחות במצבי כוח עליון ולא ברצוננו... השלטון הכובש כפה עלינו כדי [...] במקום שנולדנו בו לקבל אזרחות שהיא לא מדברת אלינו מבחינה לאומית (פאטמה).

כירושלמי אני לא מסרב [לקבל] את האזרחות. אנחנו רוצים להבין שהשלטון בידי ישראל. אנחנו בירושלים מדברים על הלאום הפלסטיני וזה [האזרחות] רק סמלים. המציאות אחרת [...] פלסטיני שמקבל אזרחות ישראלית לא פוגע בלאומיות שלו משום שהאזרחות הזאת רק על הנייר, הוא נשאר פלסטיני במה שהוא מאמין, בזהותו הפלסטינית, במנהגים שלו, המסמכים לא משנים את ההרגשה שלו לגבי הלאומיות הפלסטינית ערבית. אני לא יכול ולא מעוניין להכחיש שאני פלסטיני משום שאני נושא את האזרחות הישראלית (אחמד).

עמדות אלה עולות בקנה אחד עם ממצאים ממחקרים אחרים. לדוגמה, פרוקטור הראתה כי בקשות של צעירים פלסטינים ממחנה פליטים במרחב העיר לקבל אזרחות ישראלית משקפות תהליך של עיבוד מחדש (re-making) של מונח הזהות כעניין ללא משמעות פוליטית, אלא כ"מושג טכני ריק" (Proctor, 2022: 14).

## **התקדים של הפלסטינים אזרחי ישראל**

מרוויינים רבים מצביעים על הפלסטינים אזרחי ישראל כקייבוץ פלסטיני ששומר על זהותו למרות אזרחותו הישראלית, הגם שבראיית חלק מהמרוויינים הסיבה לכך היא שהאזרחות נכפתה עליהם, בשונה מן המצב במזרח ירושלים שבו על התושב לנקוט פעולה אקטיבית כדי להשיג אזרחות ישראלית:

קבלת האזרחות של ערביי 1948 לא פוגעת בלאומיות שלהם, אני חוזר ואומר: לא חשוב מה יש במסמכים, הכי חשוב איך אנחנו מאמינים בעצמנו, איך מגשימים את הלאומיות שלנו (אחמד).

קבלת האזרחות של ערביי 1948 לא גורעת מהם את הזהות הפלסטינית [...] מכיוון שהאזרחות נכפתה עליהם (פתחי).

גם ערביי 1948, קבלת אזרחות [על ידם] לא פוגעת בזהותם ובלאום שלהם משום שאזרחות זאת נכפתה עליהם (צ'רלי, בעל אזרחות ישראלית).

למשל יש לי קרובי משפחה ברמלה שקיבלו את האזרחות הישראלית אחרי הכיבוש ואחרי הקמת מדינת ישראל, הם משתתפים בפעילות רבה ובהפגנות. הם לאומיים (נדים).

בה בעת, שני מרואיינים מציינים כי בקרב הפלסטינים אזרחי ישראל ניכרות מגמות המשקפות שינוי זהותי: "יש מהם שמתגייס לצבא, יש מהם שכן מרגיש שהוא ישראלי, שם יש אובדן לזהות הפלסטינית אצל חלק מהאזרחים" (סבאח). ג'ו מסכים כי יש שינוי התנהגותי אצל חלק מן הפלסטינים אזרחי ישראל, אך סבור כי הוא אינו משפיע על זהותם: "ערביי 1948 הם גם פלסטינים בתרבותם ובשייכות שלהם, למרות שהם משתלבים יותר בחברה הישראלית".

## צומוד

עמדה אחרת היא שקבלת האזרחות הישראלית דווקא מאפשרת מימוש היעד הלאומי הפלסטיני של צומוד, הישארות במרחב הפלסטיני למרות לחצים מישראל לעזוב, בייחוד נוכח אי-הבהירות לגבי עתידה הפוליטי של העיר: "אם אסכים לקבל את האזרחות הישראלית זה כדי להישאר באדמה ולא לצאת [...] אנו חיים במצב של אי-ודאות, אף אחד לא יודע מה עתידה של ירושלים. האי-ודאות הזאת משפיעה עליי לרעה" (סאמי). עימאד מציג עמדה דומה: "אני מסכים לקבלת האזרחות הישראלית כדי להוכיח את קיומי בירושלים". פאטמה מציינת כי "השלטון הכובש כפה עלינו... כדי להגן על התיישבותנו במקום שנולדנו בו לקבל אזרחות שהיא לא מדברת אלינו מבחינה לאומית". אמין, שמסרב לקבל אזרחות ישראלית, מציינ כי "אם יהיה מצב שאנו מוכרחים לקבל אותה כדי להישאר בארץ מולדתנו אני אקבל אותה כדי להישאר בירושלים וכדי להגן על האופי הפלסטיני בירושלים ועל הלאום והזהות הפלסטינית". צ'רלי, המחזיק באזרחות ישראלית, אומר: "הסכמתי לקבלת האזרחות כדי להוכיח את קיומי בירושלים ולא לצאת ממנה. אני גם רואה שמי שיש לו את האזרחות הישראלית נשאר בירושלים עד מותו. במיוחד אחרי הצגת עסקת המאה מי יודע מה יקרה לנו? משום כך אני לא מסרב לקבל את האזרחות". לפי נדים, "אם [צריך לבחור בין] לקבל את האזרחות או לחיות בגדה המערבית אני בוחר להישאר בירושלים עיר מולדתי ולקבל את האזרחות הישראלית. ובכך אני... שומר על קיומי באדמתי". נדים, מעט בשונה מאחרים, מבין את ההיצמדות לקרקע כמבטאת אינטרס אישי ולא בהכרח לאומי.

## נוחות אישית

מרבית הדוברים מצדיקים את קבלת האזרחות שלהם ושל אחרים בנימוקי נוחות, ובייחוד נוחות כלכלית. אומנם גם תושבות הקבע מבטיחה חופש תנועה, תעסוקה והטבות מביטוח לאומי, אולם האזרחות, שאותה קשה יותר לשלול, מבטיחה את היציבות של הטבות אלה:

אם אני מסכים לקבלת האזרחות הסיבות הן בראש ובראשונה להוכיח את קיומי בירושלים. ושנית חיים יותר קלים ורמת חיים יותר גבוהה. דרך אגב, אם מרכז החיים שלי בגדה המערבית אני לא יכול להגיע לרמת חיים כזאת... אני הסכמתי לקבל את האזרחות הישראלית כדי לשפר את מצב החיים שלי (ג'ו).

לגבי האזרחות והתושבות שיש לי אני באמצעותה מבטיח חיים לי ולמשפחתי יותר טובים מלחיות בגדה המערבית. ומבחינה חומרית ושירותים בירושלים אתה מרגיש שיש תועלת כספית חומרית ויותר ביטחון. שכר גבוה, משק חזק, שוק חופשי, אופציות רבות... קבלת שירותים (אחמד).

אני מסכים לקבל את האזרחות רק בשביל הקלה בדרכים ובנסיעה ורמת חיים גבוהה ומכובדת ולא יותר. ואם אני לא מסכים לקבל את האזרחות זה בגלל שאני לאומי פלסטיני. אם לא היו התנאים החומרניים הללו לא הייתי מבקש אותה (מוחמד).

נדים, שאינו מחזיק באזרחות ישראלית, מסביר כי "תושבי ירושלים הולכים אחרי הרציונל החומרי והאינטרס הכלכלי האישי. כתוצאה מכך אנו רואים שיש אחוז מתושבי ירושלים שהגישו בקשה לקבלת אזרחות וקיבלו". נדים מתכוון בין היתר לכך שתושבי קבע זכאים להטבות סוציאליות, אך הם עשויים לאבדן אם בתרחיש של הסדר קבע הם יהפכו לאזרחים פלסטינים. בנסיבות אלה, מציין נדים: "אם יסופחו תחת שלטון הרשות הפלסטינית ולא יקבלו את ההטבות החומריות אני אבקש באופן מיידי את האזרחות הישראלית. אין לי פתרון אחר".

קטגוריה נוספת של נוחות היא חופש התנועה בגדה וגם בחו"ל. אחמד תיאר לפרטי פרטים את היד הקשה של אנשי ביטחון, כפי שחווה כשיצא מארצות הברית מצויד בתעודת מעבר (לסה פסה) שישראל מנפיקה לתושבי מזרח ירושלים. האירוע המחיש לו עד כמה חיוני להחזיק בדרכון ישראלי. איהאב, שאינו נושא דרכון ישראלי, מציין כי "קבלת הדרכון והאזרחות מקילה... בחיי יום-יום, למשל... מעברים במחסומים. בקיצור מי שיש לו דרכון ואזרחות ישראלית מרגיש יותר בטוח בחיים".

קטגוריה שלישית של נוחות היא הליכים משפטיים הוגנים יותר. מוחמד מספר כי "אני מכיר הרבה אנשים שהם אזרחים אבל הם פעילים פלסטינים לאומיים, גם אלה מתייחסים אליהם בצורה שונה בעת התהליך המשפטי".

### **זהות חלופית-מקומית**

מראיין אחד ניסה ליישב את הסתירה בין הלאומיות הפלסטינית לבין האזרחות הישראלית באמצעות הצגה של קטגוריה זהותית אחרת של "ירושלמי": "הפתרון בעיניי הוא להגדיר את עצמי ירושלמי" (אחמד). אבני הצביעה על אפשרות זו בעבודה שכללה ראיונות עם אישי ציבור ופעילים פלסטינים בעיר (Avni, 2021). הגם שהיא מזהירה כי מדובר לפי שעה בזהות "עדינה ושבירה שעודנה בהתהוות; כזו שאינה עדיין חלופה אפשרית לזהויות לאומית או תרופה לדיכוי" (שם, 1), נראה כי יש תמיכה מהוססת לגישה כזו גם בקרב מי שאינם פעילים ציבורית. יתר על כן, תחושות הניכור מישראל מחד גיסא, ומן הרשות הפלסטינית מאידך גיסא, מותירות חלל שהזהות הירושלמית עשויה למלא. זהות זו, לפי שעה, אינה כוללת הזדהות עם המוסד המקומי – עיריית ירושלים, שאף היא נתפסת כארגון המפלה את התושבים לרעה. נראה גם כי בראיית הפלסטינים הירושלמים זהות זו אינה כוללת ירושלמים שאינם פלסטינים, ובכך מאפשרת זיקה נוחה יותר לזהות הלאומית הפלסטינית, שאכן נוכחת אצל הרוב המוחלט של הדוברים.

### **ד. סיכום ומסקנות**

מאמר זה בוחן את תפיסות הזהות של תושבי ותושבות מזרח ירושלים, ותרומתו האמפירית בסקירה עדכנית של תפיסות אלה נוכח תהליכי ה"ישראליות" במזרח העיר. ראיונות העומק בוחנים שני היבטים עיקריים: תפיסות זהותיות פלסטיניות ואסטרטגיות ליישוב המתח בין סטטוס ישראלי לזהות לאומית פלסטינית. רוב המרואיינים מדווחים על רגשות שייכות לקולקטיב הפלסטיני בממד הלאומי והתרבותי, קולקטיב שהם תופסים כאחיד על אף הפיצול הפוליטי בין האזורים ומשטרי הזכויות השונים שבהם חיים פלסטינים: ירושלים, הגדה המערבית, עזה, ישראל והפזורה. הזדהות זו מוצאת את ביטוייה בפרקטיקות תרבותיות, כלכליות וחברתיות, כגון מאמצים משותפים לסיוע לאסירים. הזדהות הפלסטינית העולה מן הראיונות משקפת אחדות בתוך ריבוי זהויות, לרבות רקע דתי שונה (מוסלמים מול נוצרים) כמו גם תנאים חומריים שונים, לאור איכות החיים הטובה יותר בירושלים בהשוואה לזו שבגדה. בה בעת, זהות זו אינה כוללת בדרך כלל הזדהות עם הישות הפוליטית הפלסטינית – הרשות הפלסטינית בגדה. המרואיינים, ככלל, ביקורתיים מאוד כלפי ישראל והפרקטיקות שלה במרחב העירוני ומעבר לו. הם מרגישים

שמדינת ישראל מתייחסת אליהם כ"אזרחים סוג ב" ושמוסדות השלטון השונים (המשטרה, מערכת המשפט, העירייה) מפלים אותם לרעה. זוהי סיבה נוספת, בחלק מן המקרים, להיעדר מחויבות ושייכות למדינת ישראל. רובם מביעים אי-שביעות רצון מהתייחסות העירייה לאזורים הערביים בעיר, ומרגישים מופלים ומקופחים מבחינת הקצאת משאבים ותקציבים לפיתוח בהשוואה לתושבים היהודים.

מכאן, התחושה הכללית שהשתקפה בראיונות היא כי קיים מתח בין זהות לאומית פלסטינית לבין סטטוס (תושבות או אזרחות) ישראלי. בראייה תיאורטית מתחדד כי אף שריבוי זהויות הוא אפשרי (Chandra, 2012), ואף שבעבר העות'מאני ריבוי זהויות של פלסטינים (או פרוטו-פלסטינים) בירושלים לא היה כרוך במתח ביניהן (Khalidi, 1996), הרי במציאות הנוכחית מתקיים מתח בין הזהות המוסדית הישראלית לזהות הלאומית הפלסטינית. ניכר כי ה"ישראלזציה" אינה נתפסת כמהלך שהביא לשוויון, ובוודאי שאינה מאיימת על הזהות הלאומית הפלסטינית.

מסקנה זו עולה בקנה אחד עם הערכתו של שטרן כי "ללא התייחסות ומציאת פתרון ממשי לסוגיות אלו [סוגיות פוליטיות אשר מבדילות בין יהודים לערבים בעיר מבחינת מעמד וזכויות], לא יהיה אפשר להשיג שוויון ושילוב חברתי וכלכלי בר קיימא בין יהודים לערבים בירושלים" (שטרן, 2022: 8). אם לנסח באופן תיאורטי מנקודת המבט שהציעה פרייזר (Fraser, 1997), מדברי המרואיינים עולה כי למרות מאמץ (מהוסס וחלקי) של ישראל לתקן את אי-השוויון הכלכלי, לא נעשה שום מאמץ לתקן את אי-השוויון של היעדר ההכרה. למעשה, התיקון הכלכלי נועד לשכך את התחושה של היעדר הכרה וייצוג בקרב הפלסטינים. מהראיונות שערכנו ניכר כי לפי שעה מאמץ זה לא צלח, אפילו במקרים של מרואיינים שבחרו בפעולה אקטיבית של התאזרחות. לא ניכרו הבדלים בגילים השונים באשר לעמדה זו. בה בעת, נראה כי איש מן המרואיינים אינו חשוף ישירות למרחבים שבהם יש התקדמות בישראלזציה, דוגמת מערכת ההשכלה הגבוהה.

מן הראיונות עולות חמש אסטרטגיות ליישוב המתח בין סטטוס ישראלי לבין זהות לאומית פלסטינית: (1) הגדרה מחדש של הסטטוס המדינתי הישראלי כקטגוריה ריקה שאינה מחייבת הזדהות של הפרט עם המדינה – הפרדה רגשית בין אזרחות ישראלית לבין זהות לאומית פלסטינית; (2) שאיבת לגיטימציה מן התקדים של הפלסטינים אזרחי ישראל – קיבוץ פלסטיני ששומר על זהותו למרות אזרחותו הישראלית; (3) פירוש מחדש של קבלת אזרחות ישראלית כמשרתת יעד לאומי פלסטיני של צמוד: הישארות במרחב הפלסטיני למרות לחצים מישראל לעזוב; (4) הצדקת הסטטוס הישראלי בנוחות אישית, ובייחוד בקיבוץ של הטבות סוציאליות וחופש תנועה, לרבות בנסיעות לחו"ל; (5) דחייה של הבחירה הבינארית בין ישראליות לפלסטיניות ופיתוח חלופה זהותית שלישית, מקומית-ירושלמית. האסטרטגיה האחרונה מבוססת על כך שהקשר לעיר

מובן לרוב דרך תפיסה עצמית פלסטינית המצויה בקונפליקט עם המוסדות הישראליים. ממצא זה מאשש את מסקנתם הזהירה של רוזן ושללי (Rosen and Shlay, 2014), המציעים כי הרעיון המשחרר והדמוקרטי של "זכות לעיר" (Right to the City), שנועד לעודד השתתפות של כלל תושבי העיר וקהילותיה בארגון המרחב, עשוי להיות מתורגם לכלי מדכא של קהילה אחת כלפי השנייה. אף שברובד הבסיסי הישראליזציה מבטיחה "עיר לכולם" (לרבות הקצאה של משאבים למזרח העיר והאפשרות לסטטוס אזרחי שווה דרך התאזרחות), היא בה בעת משמשת ככלי לשליטה של קבוצה אחת בקבוצה שנייה. דומה כי הממצאים מזכירים כי הרעיון של "עיר לכולם" אינו יכול להיות מנותק מהמרחב הפיזי והפוליטי המשתרע מחוצה לה.

ירושלים, כפי שעולה מהראיונות שקיימנו, היא "עיר פוליטית של אנשים רגילים" (Yiftachel, 2016: 488). מאמציהם של אותם אנשים לנווט בין צורכי היום-יום והמחויבות הלאומית הולידו שורה של אסטרטגיות יצירתיות של הגדרה מחדש של מושגי הסטטוס הקושרים אותם פורמלית לישראל – התושבות והאזרחות, ואסטרטגיות אלה משרטטות דיוקן אורבני של "הגיאופוליטיקה של היום-יום" (Shtern, 2022: 8).

## רשימת מקורות

- אריאלי, תמר, וניסים כהן, 2013. "סביבת קונפליקט כשדה מחקר: אתגרים ומדגם כדור השלג", פוליטיקה 22: 2-26.
- בן-גוריון, דוד, 1958. "מחזון המדינה עד מלחמת הקוממיות", ענף היסטוריה במטה הכללי, **תולדות מלחמת הקוממיות: סיפור המערכה**, תל אביב: מערכות, עמ' 11-60.
- הורודניצ'אנו, מאיה, 2021. "ביהמ"ש הורה לבחון מחדש בקשת אזרחות של תושבת מזרח ירושלים: הליך פגום", וואלה!, 21.1.2021, <https://news.walla.co.il/item/3412994>.
- הרכבי, יהושפט, 1971. **האמנה הפלסטינית ומשמעותה**, ירושלים: משרד החינוך והתרבות.
- חסון, ניר, 2017א. אורשלים: ישראלים ופלסטינים בירושלים 1967-2017, תל אביב: ספרי עליית הגג וידיעות אחרונות.
- , 2017ב. "אחרי 50 שנה, תושבי מזרח ירושלים נותרו אסירים בעירם", הארץ, 16.6.2017.
- כרמון, עומר, 2022. "משרד התחבורה לא בדק - והקו שיועד למזרח ירושלים ישרת רק שכונות יהודיות", TheMarker, 13.12.2022.
- להרס, ליאור, 2013. "משא ומתן על ירושלים: עיון בתהליכי המשא ומתן הישראלי-פלסטיני בסוגיית ירושלים, 1993-2011", **ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל**.
- מונטרסקו, דניאל, 2010. "תחום עירוב: ישראל ופיליפינים של המרחב העירוני", **זמנים** 110: 104-116.
- המוקד להגנת הפרט, 2021. "שלילת מעמד קבע בשנת 2020: על פי נתוני משרד הפנים, בשנה זו נשלל מעמדם של 18 פלסטינים מירושלים המזרחית במסגרת מדיניות 'הטרנספר השקט', בהם 10 נשים", **המוקד להגנת הפרט**, 9.3.2021.
- משרד ראש הממשלה, 2018. "צמצום פערים חברתיים כלכליים ופיתוח כלכלי במזרח ירושלים", **החלטה מספר 3790 של הממשלה מיום 13.5.2018**.
- , 2017. "צמצום פערים חברתיים כלכליים במזרח ירושלים ופיתוח כלכלי", **החלטה מספר 2684 של הממשלה מיום 28.5.2017**.
- , 2014. "התוכנית להגברת הביטחון האישי ולפיתוח כלכלי-חברתי בירושלים לטובת כלל תושביה", **החלטה מספר 1775 של הממשלה מיום 29.6.2014**.
- נבו, יוסף, 1999. "במסעף שרשי הזהות הפלסטינית", **קתדרה** 92: 188-192.
- סמוחה, סמי, 2013. "לא שוברים את הכלים: ממצאים ומסקנות ממדד יחסי ערבים-יהודים בישראל 2012", פרלמנט 76.
- , 1996. "דמוקרטיה אתנית: ישראל כאב-טיפוס", אבי בראלי ופנחס גינוסר (עורכים), **ציונות - פולמוס בן זמננו (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא)**, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, עמ' 277-311.
- פאח'ורי, אמיר, 2021. "עיון מחודש בשאלת הערבי הישראלי: מפוליטיקה של חשד לפוליטיקה של זהות ומוסר", **הפורום לחשיבה אזרחית**, 22.2.2021.
- פורת, יהושע, 1976. **צמיחת התנועה הלאומית הערבית הפלסטינאית 1918-1929**, תל אביב: עם עובד.
- קימרלינג, ברוך, ויואל שמואל מגדל, 1999. פלסטינים: עם בהיווצרותו, ירושלים: כתר.
- רמון, אמנון, 2021. **מגלים את מזרח ירושלים: השינויים שהובילו לשינוי המדיניות הישראלית ולהחלטת הממשלה 3790, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות**.

---, 2017. **תושבים, לא אזרחים: ישראל וערביי מזרח-ירושלים, 1967–2017**, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.

שטרן, מריק, 2022. **מדיניות אזרחית במזרח ירושלים: לקראת תיאוריית שינוי חדשה, מסמך ניתוח ומדיניות, ירושלים: מכון ון ליר.**

Avni, Nufar, 2021. "Viewpoint: Between Exclusionary Nationalism and Urban Citizenship in East Jerusalem/al-Quds", *Political Geography* 86(4).

Avni, Nufar, Noam Brenner, Dan Miodownik, and Gillad Rosen, 2021. "Limited Urban Citizenship: The Case of Community Councils in East Jerusalem", *Urban Geography* 4(43): 546–556.

Avni, Nufar, Sarah Moser, and Gabrielle Gorgy, 2022. "Gendering Gray Space: Everyday Challenges, Strategies, and Initiatives of Women Community Leaders in East Jerusalem", *Social and Cultural Geography*, DOI: 10.1080/14649365.2022.2121981.

Benvenisty, Meron, 1976. *Jerusalem, the Torn City*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chandra, Kanchan (ed.), 2012. *Constructivist Theories of Ethnic Politics*, New York: Oxford University Press.

Dajani, Maha A., 1986. *The Institutionalization of Palestinian Identity in Egypt*, Cairo: American University in Cairo Press.

Fraser, Nancy, 1997. *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age*, New York: Routledge.

Jabareen, Yosef, 2017. "The Right to Space Production and the Right to Necessity: Insurgent versus Legal Rights of Palestinians in Jerusalem", *Planning Theory* 16(1): 6–31.

Khalidi, Rashid, 1996. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York: Columbia University Press.

Klein, Menachem, 2008. "Jerusalem as an Israeli Problem – A Review of Forty Years of Israeli Rule over Arab Jerusalem", *Israel Studies* 13(2): 54–72.

---, 2005. "Old and New Walls in Jerusalem", *Political Geography* 24: 53–76.

Lustick, Ian S., 1997. "Has Israel Annexed East Jerusalem?" *Middle East Policy* 5(1): 34–45.

McGahern, Una, 2019. "Making Space on the Run: Exercising the Right to Move in Jerusalem", *Mobilities* 14(6): 890–905.

Nolte, Amina, and Haim Yacobi, 2015. "Politics, Infrastructure and Representation: The Case of Jerusalem's Light Rail", *Cities* 43: 28–36.

Proctor, Caitlin, 2022. "Refugee Status, Permanent Residency, and Citizenship: The Re-making of Categories among Palestinian Youth in East Jerusalem", *Journal of Refugee Studies* 36(1): 65–83.

Pullan, Wendy, Philipp Misselwitz, Rami Nasrallah, and Haim Yacobi, 2007. "Jerusalem's Road 1: An Inner City Frontier?" *City* 11(2): 176–198.

Rokem, Jonathan, and Laura Vaughan, 2018. "Segregation, Mobility and Encounters in Jerusalem: The Role of Public Transport Infrastructure in Connecting the 'Divided City'", *Urban Studies* 55(15): 3454–3473.



Rosen, Gillad, and Igal Charney, 2016. "Divided We Rise: Politics, Architecture and Vertical Cityscapes at Opposite Ends of Jerusalem", *Transactions of the Institute of British Geographers* 41(2): 163–174.

Rosen, Gillad, and Anne B. Shlay, 2014. "Whose Right to Jerusalem?" *International Journal of Urban and Regional Research* 38(3): 935–950.

Shlomo, Oren, 2017. "The Governmentalities of Infrastructure and Services amid Urban Conflict: East Jerusalem in the Post Oslo Era", *Political Geography* 61: 224–236.

Shoval, Noam, 2007. "Transformation of the Urban Morphology of Jerusalem: Present Trends and Future Scenarios", in Shlomo Hasson (ed.), *Jerusalem in the Future: The Challenge of Transition*, Jerusalem: The Floersheimer Institute for Policy Studies, pp. 90–120.

Shtern, Marik, 2022. "Passing as a Tourist: Exploring the Everyday Urban Geopolitics of Tourism", *Political Geography* 93: 102526.

Wafa News Agency, 2011. "PA Plan to Support Palestinian Steadfastness, Growth in East Jerusalem", Wafa, 31.5.2011, <https://english.wafa.ps/Pages/Details/111230>.

Yiftachel, Oren, 2016. "The Aleph – Jerusalem as Critical Learning", *City* 20(3): 483–494.

# דה-פוליטיזציה ושינוי שורשי: ארגוני חיים משותפים בירושלים בעידן פוסט-אוסלו

מריק שטרן

בית הספר לאדריכלות הנגב, המכללה האקדמית ע"ש סמי שמעון

## תקציר

לארגוני חברה אזרחית יש תפקיד מרכזי בבנייה וביישום של הסכמי שלום ובשיפור היחסים בין קבוצות בערים בסכסוך ברחבי העולם. אולם על פי הספרות המקובלת, הצלחת מאמצי החברה האזרחית תלויה בתהליכי הפיוס המקבילים ברמה הדיפלומטית, ופעילותם של ארגונים חברתיים בתחום זה היא למעשה פעילות משנית ומשלימה להסכמי שלום ברמה המדינית. על רקע זה, שאלת תפקידה ותפקודה של החברה האזרחית במצב של מבוי סתום מדיני נותרה פתוחה. על בסיס סקר וראיונות עומק עם מנהלים של ארגוני חיים משותפים בירושלים, מאמר זה בוחן את אסטרטגיות הפעולה ותיאוריות השינוי של ארגוני חברה אזרחית בירושלים בעידן פוסט-אוסלו (מ-2005 ועד היום) – תקופה המתאפיינת בהיעדר משא ומתן מדיני ובהתמשכות הסטטוס קוו הגיאופוליטי. שאלות המחקר הן: (1) מה הן שיטות הפעולה ומטרות הפעילות של ארגוני החיים המשותפים? (2) מהי תיאוריית השינוי של ארגוני החיים המשותפים, קרי כיצד הארגונים קושרים בין שיטות הפעולה לבין בניית חיים משותפים בירושלים? (3) כיצד הארגונים מגשרים על הפער שבין יעדי הפעילות (חיים משותפים) לבין המציאות הגיאופוליטית בירושלים (אי-שוויון פוליטי והיעדר תהליך מדיני)? מן הממצאים עולה כי ארגוני החיים המשותפים בירושלים מבססים את פעילותם על מפגשים בין-אישיים במטרה לבנות מרקם בין-קהילתי וליצור זהות עירונית משותפת. לנוכח התנאים הגיאופוליטיים הקיימים, פעילותם מאופיינת בניסיון לבצע דה-פוליטיזציה של זהותם הארגונית ושל פעילותם, ובהימנעות מדיון בסוגיות המבניות של הסכסוך.

## ▲ א. הקדמה

ב-15 בנובמבר 2021 התקבצו כמה עשרות אימהות וילדיהן ברחבה מחוץ לסניף "טיפת חלב" של שכונת ארמון הנציב בירושלים. בניגוד ליום רגיל, התושבים לא הגיעו לבדיקה תקופתית או לקבלת חיסון, אלא כדי להשתתף בשוק קח-תן, מופע ליצינים ותרגול בייבי יוגה. אולם לא זה היה הפן יוצא הדופן באירוע, אלא העובדה שהוא התקיים בעברית וערבית ונועד להפגיש משפחות יהודיות מארמון הנציב ומשפחות פלסטיניות מצור באהר. האירוע התקיים בחסות המינהל הקהילתי תלפיות מזרח ועיריית ירושלים. מארגנות האירוע – תמי לביא מהמינהל הקהילתי תלפיות מזרח ובות'ינא דבאש, מנהלת טיפת חלב תושבת הכפר צור באהר – ביקשו באמצעות האירוע להפוך את התחנה, המזוהה לעיתים כמוקד למתיחות בין יהודים לערבים, למקום שמקושר לאווירה חיובית ומכילה. אירוע המקדם חיים משותפים בין יהודים לערבים בירושלים בחסות המינהל הקהילתי ועיריית ירושלים הוא חלק מתופעה חדשה בעיר. בעשור השני של המאה ה-21 קמו עשרות ארגונים ויוזמות מקומיות ברחבי ירושלים (ובעיקר במערבה) שפועלים למען קידום החיים המשותפים ושיפור היחסים בין האוכלוסיות בעיר. ארגונים אלו מפעילים מגוון פעולות ופרויקטים שרובם עוסקים ביצירת מפגש חיובי ומתמיר בין ישראלים ופלסטינים תושבי העיר, מתוך שאיפה להשפיע על תפיסות ותחושות ברמה הבין-אישית, וכך לחולל שינוי תפיסתי רחב יותר בחברה הכללית ובמסד העירוני.

התופעה המתוארת לעיל מתקיימת על רקע תהליכים מנוגדים המעצבים את נופה האנושי של העיר: מחד גיסא, שילוב מרחבי ופונקציונלי גובר בין ישראלים לפלסטינים בעיר במגוון תחומי חיים, הנובע מהמציאות הגיאופוליטית החדשה בעידן פוסט-אוסלו; מאידך גיסא, התמשכות ואף התעצמות של הסכסוך הגיאופוליטי הישראלי-פלסטיני ושל ביטוייו האלימים ברחובות העיר (שטרן, 2019). המתח שבין המבוי הסתום הגיאופוליטי והמדיניות הישראלית הכוחנית במזרח ירושלים לבין הפעילות הקדחתנית בחברה האזרחית של מערב ירושלים למען חיים משותפים הוא מוקד המחקר המוצג במאמר זה.

המאמר מציג את תוצאותיו של מחקר מעורב (כמותני ואיכותני) המבוסס על ניתוח שיח של 42 שאלונים מקוונים ו-12 ראיונות עומק. מטרת המחקר היא לאפיין את שיטות הפעולה (הטקטיקה) ותיאוריות השינוי (האסטרטגיה) של ארגוני החיים המשותפים בירושלים, לנוכח האתגרים והמגבלות הרבים העומדים בדרכם במציאות הפוליטית והדמוגרפית של ירושלים העכשווית. לפיכך, שאלות המחקר הן: (1) מה הן שיטות הפעולה ומטרות הפעילות של ארגוני החיים המשותפים? (2) מהי תיאוריית השינוי של ארגוני החיים המשותפים, קרי כיצד הארגונים קושרים בין שיטות הפעולה לבין בניית חיים משותפים בירושלים? (3) כיצד הארגונים מגשרים על הפער שבין יעד

הפעילות (חיים משותפים) לבין המציאות הגיאופוליטית בירושלים (אי-שוויון פוליטי והיעדר תהליך מדיני)?

כפי שאתאר במאמר, ארגוני החיים המשותפים בירושלים הם ברובם בעלי זהות ישראלית-יהודית דומיננטית ופועלים מהשכונות הלא-חרדיות של מערב ירושלים, ופעולתם היא תגובה למציאות הגיאופוליטית המשתנה של ירושלים בעידן פוסט-אוסלו. לארגונים אלה כמה מאפיינים משותפים: הם מנסים לצבור לגיטימציה ציבורית באמצעות דה-פוליטיזציה (Swyngedouw, 2014) של המפגש והימנעות מעיסוק בשאלות המבניות של הסכסוך (יחסי כיבוש ושליטה, אי-שוויון פוליטי ואפליה מבנית), ומטרת הפעילות שלהם אינה שינוי גיאופוליטי-מבני אלא בניית אזרחות עירונית משותפת (Holston, 2001) החותרת תחת הזהויות הלאומיות-דתיות או מתקיימת במקביל אליהן. כפי שאראה להלן, מנהלי הארגונים מודעים לפער שבין היעדים המוגדרים לתנאים החיצוניים המבניים, והחוליה המקשרת בין העשייה המקומית לשינוי המאקרו היא עמומה ואינטואיטיבית בעיקרה. למעשה, היעדר תיאוריית שינוי קוהרנטית עם יעדים אסטרטגיים פוליטיים הוא חלק אינטגרלי מטקטיקת הדה-פוליטיזציה של הארגונים בבואם לייצר לגיטימציה ציבורית ומוסדית במציאות הפוליטית של ירושלים בעידן פוסט-אוסלו.

עוד עולה מהממצאים כי בניגוד לפרדיגמה הרווחת בספרות, שלפיה תפקיד החברה האזרחית בחברות הנתונות בסכסוך מתמשך הוא להשלים "מלמטה" את מאמצי הפיוס ברמה המדינית (Orjuela, 2003; Varshney, 2011), היזמות הבין-קבוצתית החדשה בירושלים פועלת בתנאים של מבווי סתום מבחינה מדינית והמשך הסטטוס קוו הגיאופוליטי (שליטה ישראלית חד-צדדית, ללא הכרה בינלאומית, במזרח ירושלים). לפיכך, התרומה של מאמר זה היא בהצגה וניתוח ביקורתי של מודל פעולה אזרחי אלטרנטיבי המתמקד בבניית שלום שורשי המבוסס על זהות עירונית משותפת, כציר הבלעדי לשינוי גיאופוליטי.

במאמר חמישה חלקים. בחלק הראשון מובאת סקירת ספרות של המחקרים העוסקים בחברה אזרחית בסכסוכים אתנו-לאומיים, תוך דיון במושגים לגיטימציה ודה-פוליטיזציה בהקשרים של סכסוכים גיאופוליטיים. החלק השני מציג את הרקע הגיאופוליטי-היסטורי של ירושלים העכשווית, מקריסת הסכמי אוסלו ופרוץ האינתיפאדה השנייה ועד אירועי האלימות של 2014–2015, תוך התייחסות מפורטת לתהליכים המשנים את היחסים הפוליטיים בעיר בעשור האחרון. בחלק השלישי מוצגת המתודולוגיה של המחקר, שנערך בשיטה מעורבת – איכותנית וכמותנית. החלק הרביעי עוסק בהצגת מקרה הבוחן וממצאי המחקר: האפיון והמיפוי של ארגוני החיים המשותפים בירושלים, שיטות הפעולה שלהם, מטרותיהם ותיאוריית השינוי שלהם. החלק האחרון הוא דיון המנתח את הממצאים ובוחן את האופן שבו הארגונים מגשרים

על הפער שבין המטרה של בניית חיים משותפים בירושלים ודרכי הפעולה להשגתה, לבין המצב הגיאופוליטי הנתון.

## ▲ ב. ארגוני פיוס ושלום בערים בסכסוך – סקירת ספרות ומושגים מרכזיים

ארגוני חברה אזרחית הם מוסדות חברתיים לא ממשלתיים אשר פועלים לא מתוך כוונת רווח אלא מתוך אתוס נורמטיבי, מניעים מוסריים ותפיסה של שליחות חברתית (Chandhoke, 2009). לארגונים אלו תפקיד מרכזי בקידום תהליכי פיוס וסיום סכסוכים ובהגנה על זכויות אדם בחברות המצויות בסכסוך אתנו-לאומי (Byrne, 2001). ארגוני חברה אזרחית יכולים לפעול במרחבים שבהם המדינה נמנעת מפעולה בשל אידיאולוגיות לאומניות או מגבלות פוליטיות (Sumpter, 2017). בשל כך ברבות מן הערים המצויות בסכסוך אתנו-לאומי יש נוכחות משמעותית של פעילות שלום של ארגוני חברה אזרחית, בין למטרת קידום פיוס מדיני לקראת פתרון דיפלומטי (גורן, 2004) ובין למטרת שימור הסכמי השלום ושיפור היחסים בין האוכלוסיות בעידן ה"פוסט-סכסוך". בניגוד לדרג הפוליטי או למגזר הממשלתי, ארגוני החברה האזרחית נתפסים כבעלי יכולת לעבוד ברמה הקהילתית-מקומית, לקיים פעילות בין-קהילתית מכילה ולייצר העצמה והכשרה אזרחית תואמת (Demichelis, 1998). יתר על כן, ארגונים הפועלים למען מטרה חברתית מוגדרת (כגון ארגוני להט"ב, סביבה וכדומה) יכולים לייצר מסגרת פעולה משותפת למשתתפים ולפעילים המגיעים מקהילות יריבות (Nagle, 2013). בערים המצויות בסכסוך מתמשך, ארגוני החברה האזרחית יכולים להוביל מאמצים לצמצום אי-שוויון והפרדה מבנית בכלים של שינוי חברתי, כגון סנגור קהילתי, מחאה ציבורית ועיצוב דעת קהל (Strömbom, 2017).

עם זאת, מחקרים רבים מצביעים על כך שפעילות פיוס ושלום המובלת באופן בלעדי על ידי ארגוני חברה אזרחית בתנאים של סכסוך אתנו-לאומי עשויה להיות אפקטיבית בעיקר כגורם משלים לפעולה מדינית במישור הדיפלומטי. על פי אורחואלה (Orjuela, 2003) וגרומטה, האוסרמן ולונגו (Gerometta, Haussermann and Longo, 2005), פעילויות שורשיות (grasstoots) לקידום שלום ופיוס שאינן נתמכות בידי מאמצים מקבילים בדרג הפוליטי-מדיני אינן אפקטיביות, ואף עשויות להעצים את אי-השוויון בין הקהילות הפוליטיות היריבות בגלל הפער בדפוס ובאופי של ההשתתפות בחברה האזרחית בין הקבוצות. על פי רוב, עיקר המשתתפים והמובילים בארגונים ופעילויות מן הסוג הזה משתייכים לקהילה הפוליטית הדומיננטית יותר. יתר על כן, לטענת בלוני (Belloni, 2008), חברה אזרחית בריאה ושוויונית היא התוצר ולא המייצר של תפקוד מדינתי דמוקרטי פלורליסטי תקין, כך שלא יכול להיות שינוי חברתי-אזרחי שורשי, הנובע מארגונים חברתיים ויזמות אזרחית, בתוך מערכת פוליטית מושחתת או

לא דמוקרטית. כמו כן, בתנאים של סכסוך מתמשך ואלים, הצורך בביטחון פיזי ומנטלי גובר על עקרונות של סולידריות חוצת דתות או לאומים, ואף סותר עקרונות אלה, ולכן בתנאים כאלה השפעתם החברתית והפוליטית של ארגוני פיוס ושלום פוחתת באופן ניכר (Paffenholz, 2010).

סוגיה מרכזית בדיון על מידת האפקטיביות של ארגוני פיוס ושלום בסכסוכים אתנו-לאומיים היא מידת הלגיטימציה הציבורית שלהם (Fischer, 2006; Puljek-). האופי הארגוני והתקציבי של ארגוני המגזר השלישי בעידן הנוכחי מייצר קשיים בבניית אמון בחברות הנתונות בסכסוך. כך למשל, התלות התקציבית בממשל הלאומי או המקומי מחד גיסא או בארגונים בינלאומיים ובממשלות זרות מאידך גיסא פוגעת בחזות הניטרלית וחסרת הפניות של הארגונים הפעילים בתחום. סוגיה נוספת היא העובדה שחברי הארגונים וצוות העובדים אינם נבחרים על ידי הציבור הרחב ופועלים לפי דרישותיו, אלא פועלים מתוך אתוס רעיוני שהגדירו המייסדים והדירקטורים. גם מידת השקיפות של תהליכי קבלת ההחלטות ואופני הפעולה של ארגוני חברה אזרחית מוגבלת על פי רוב, והם אינם חשופים במלואם לציבור. גורמים אלו עשויים לשמש את מתנגדי פעילות הפיוס לשם דה-לגיטימציה של הארגונים באמצעות הצגתם כשחקנים פוליטיים-פרטיזניים או כשליחים של גורמים מדינתיים זרים (Fischer, 2006).

הלגיטימציה של פעילות אזרחית-חברתית בסכסוכים אתנו-לאומיים קשורה באופן הדוק למתח ולגבול בין מה שמוגדר בשיח הציבורי כ"פוליטי" לבין מה שמוגדר כ"לא פוליטי". כפי שצוין לעיל, פעילות חברתית אשר מתויגת כפעילות בעלת אופי פוליטי עשויה לאבד את הלגיטימציה שלה בקרב אחת הקהילות היריבות או שתיהן. אולם היכן עובר הגבול בין החברתי-אזרחי הלגיטימי לפוליטי-פרטיזני הלא לגיטימי?

הסוציולוג אריק סווינגדואו, בהתייחסו להגמוניה הניאו-ליברלית של הפוליטיקה הכלכלית הגלובלית, מגדיר את המרחב הפוליטי (The Political) כמרחב ציבורי שבו תפיסות עולם ודמיונות סוציו-אקולוגיים מתחרים על מימושם החומרי והסמלי. זהו מרחב אגוניסטי הטרוגני שבו מתנגשות תפיסות עולם שסותרות זו את זו באופן גלוי ושלעיתים אף אינן חולקות הסכמה בסיסית על תפקיד החברה ומוסדותיה (Swyngedouw, 2014). תהליך של דה-פוליטיזציה הוא תהליך של נטורליזציה של תפיסת עולם אחת מבין התפיסות המתחרות והפיכתה לפרדיגמטית וקונצנזואלית, תוך השארת תפיסות עולם מתחרות מחוץ למרחב האפשרויות הלגיטימיות (Swyngedouw, 2010). כלומר בתהליך הדה-פוליטיזציה יש אלמנט של הסתרה ממוסדת של אפשרויות פוליטיות אלטרנטיביות לסטטוס קוו, תוך הפיכתו לטבעי וחסר תחליף. מהגדרתו של סווינגדואו עולה כי הבחירה בדה-פוליטיזציה של פעילות חברתית בהקשר של סכסוך אתנו-לאומי משמעותה בהכרח הכפפה של סדר פוליטי אחד אל הסדר הפוליטי המתחרה.

כאמור, בחברות המצויות בסכסוך אתני-לאומי מתמשך מרכזיותה של שאלת הלגיטימציה הציבורית של פעילות חברתית-פוליטית מדגישה מאוד את הגבול בין הפוליטי ללא פוליטי. כדי שלא לאבד את הלגיטימציה הציבורית, ארגוני פיוס עשויים להגדיר מחדש את פעילותם בהקשר של חיים משותפים, קרי שיפור יחסי רוב-מיעוט, קידום סובלנות ודו-קיום ומניעת גזענות. הקשר זה מאפשר דה-פוליטיזציה מסוימת של הפעילות באופן שאינו מאתגר במובהק את המסגרת הפוליטית-לאומית הקיימת. שיטת הפעולה של ארגוני החיים המשותפים מבוססות במידה רבה על השערת המגע של גורדון אולפורט (Maoz, 2004), המציבה את המפגש היזום בין חברי קבוצת הרוב לחברי קבוצת המיעוט כפלטפורמה לשינוי פסיכולוגי-חברתי רחב יותר (Allport, 1954). לפי אולפורט, בהינתן תנאים מבוקרים (סטטוס שווה, מטרה משותפת, שיתוף פעולה ותמיכה מוסדית) המפגש מחולל התמרה בתפיסות של הנוכחים לגבי קבוצת החוץ, אשר מגבירה את האמון ומצמצמת סטריאוטיפים ופחד. את התנאים המבוקרים אפשר להשיג במקרים רבים באמצעות רה-קטגוריזציה, קרי בניית מפגש בין משתתפים אשר חולקים קטגוריית זהות על-פוליטית משותפת (למשל אימהות, סטודנטים, ספורטאים), והיא מאפשרת יצירת הזדהות ובסיס חווייתי משותף (Gaertner et al., 1993). עם זאת, מחקרים רבים הצביעו על הקושי להתבסס על השערת המגע בתנאים של סכסוך אתנו-לאומי א-סימטרי, המאופיין באלימות פוליטית מתמשכת וביחסי הכפפה ושליטה בין קבוצת הרוב לקבוצת המיעוט (Amir, 1969; Maoz, 2004). ואכן, כפי שאראה במאמר זה, ההתמודדות של הארגונים החברתיים בירושלים עם השסע האתנו-לאומי באמצעות התבססות (במודע או שלא במודע) על עקרונות השערת המגע מייצרת אתגרים ומתחים משמעותיים מאוד עבורם.

כאשר אנו בוחנים את שאלת הלגיטימציה בקנה המידה העירוני קיימת אפשרות לאתגר את הגבול הקשיח לכאורה בין הפוליטי ללא-פוליטי באמצעות העיקרון של אזרחות עירונית. מושג זה הפך בשנים האחרונות למושג מרכזי בחקר הפוליטיקה של ערים, והוא עוסק בכלל הזכויות שלהן זכאים תושבי העיר מתוקף היותם תושבי העיר, אשר כוללות לא רק את הזכות לשוויון והגנה אלא גם את הזכות לייצור המרחב העירוני ולנגישות מלאה אליו. האזרחות העירונית היא אלטרנטיבה מכילה ודמוקרטית יותר מצורת האזרחות השכיחה בעולם – האזרחות הלאומית (Holston, 2001; Baubock, 2003; Barak, 2020). הרעיון של אזרחות עירונית נועד להגן ברמה המוניציפלית על תושבים החיים בדמוקרטיה מערביות אשר חווים פגיעה בזכויות האדם שלהם על רקע ניאוליברליזם כלכלי-פוליטי, מדיניות המתנגדת להגירה או גזענות מבנית (ראו Smith and McQuarrie, 2011). ברמה הפוליטית, האזרחות העירונית מבוססת על האפשרות של קיום זהות עירונית משותפת שחוצה זהויות לאומיות, אתניות ומגדריות. ואולם, חוקרים טוענים כי ריבוי המאבקים על הזכות לעיר בעידן הנוכחי מביא דווקא לפרגמנטציה של דרישות ולמאבק בין קבוצות שוליים על משאבים וייצוג (Blokland

et al., 2015; להרחבה על המושג "הזכות לעיר" בהקשר של אקטיביזם עירוני ראו משגב ופנסטר, 2014).

הרעיון של אזרחות עירונית נבחן במקרה הבוחן של מינהלים קהילתיים במזרח ירושלים. לטענת אבני ואחרים (Avni et al., 2022), השירותים שניתנים במינהלים אלו לתושבים הפלסטינים, כמו שירותי תרבות ורווחה ואף ייצוג פוליטי, מקנים להם אזרחות עירונית מוגבלת בתנאים של משטר לא דמוקרטי. כפי שאפרט במאמר זה, אחד ההגיונות המתווים את פעילות ארגוני הפיוס האזרחיים בירושלים הוא השאיפה לבנות זהות עירונית משותפת לישראלים ולפלסטינים בעיר תוך עקיפת הממד ה"פוליטי", וכך להרחיב את הסדקים המעטים הקיימים בחומות ההפרדה והסכסוך האתנו-לאומיים בירושלים.

### ▲ ג. ירושלים בעידן פוסט-אוסלו וארגוני חיים משותפים

מקובל לאפיין את ירושלים כעיר הנתונה בסכסוך אתנו-לאומי (ראו; Bollens, 1998; Gaffikin and Morrissey, 2011; Allegra, Casgla and Rokem, 2012). ערים מסוג זה מאופיינות בסכסוך בין קהילות פוליטיות של תושבים אשר חורג מהעימות הרב-תרבותי, המתקיים על רקע מעמדי או גזעי, האופייני לרבים מן הערים בנות זמננו. בניגוד לערים כמו לונדון או ניו דלהי, שבהן העימות בין תושבים קשור על פי רוב לחלוקת המשאבים בין קבוצות כוח שונות על רקע הסכמה כללית על "כללי המשחק" והמסגרת הפוליטית הקיימת, בערים בסכסוך אתנו-לאומי לסכסוך יש ממד נוסף, לרוב לאומי, שהוא ביטוי מקומי של עימות גיאופוליטי רחב יותר. הממד הנוסף קורא תיגר על הלגיטימציה של השלטון המוניציפלי והמרכזי הקיים באופן שאינו מאפשר הסכמה על כללי המשחק או הגעה להסכמות או לקונצנזוס בין הקבוצות בעיר, ויוצר מצב של עימות בלתי פתיר (Gaffikin and Morrissey 2011). בערים בסכסוך העימות אינו נסוב אפוא על חלוקת המשאבים אלא על ריבונות, והוא מקיף את כל תחומי החיים העירוניים, עד לכדי מצב שבו גם סוגיות עירוניות יום-יומיות רגילות עשויות להפוך להתנגשות פוליטית מתמשכת ולמאבק על שליטה ודומיננטיות מרחבית (Benvenisti, 1995).

לאחר האינתיפאדה השנייה והקמת גדר ההפרדה בשנים 2004–2007 נכנסה ירושלים לעידן גיאופוליטי חדש – עידן פוסט-אוסלו (שלמה, 2017). תקופה זו הביאה עימה גיאופוליטיקה עירונית חדשה שאפשר להבחין בה בשלושה מאפיינים דומיננטיים. הראשון הוא שילוב מרובד של התושבים הפלסטינים במרקם החיים הישראלי בעיר. קריסת הסכמי אוסלו ודיכוי האינתיפאדה השנייה סימנו עבור רבים מהתושבים הפלסטינים בעיר את קריסת החלום להקמת בירה פלסטינית בעיר, לנוכח חוסר יכולתם של הפלסטינים להתנגד לשלטון הישראלי במזרח ירושלים ובשטחים



הן באמצעים דיפלומטיים הן באמצעות אלימות מאורגנת (כהן, 2007). מזרח ירושלים ניזוקה במיוחד מהסכמי אוסלו ומהאינתיפאדה השנייה. העיר המזרחית איבדה את מעמדה האזורי כמרכז המטרופולין הפלסטיני של הגדה המערבית: המרכז הפוליטי הועבר לראמאללה, המרכז התיירותי הועבר לבית לחם, ומניעת כניסת מבקרים, צרכנים, עובדים ומתפללים מהגדה הביאה לקריסת הפעילות הכלכלית של העיר (שטרן, 2019). לצד אלה, הקמת גדר ההפרדה והניתוק הפונקציונלי והפסיכולוגי מהגדה המערבית הביאו לתלות גוברת של הפלסטינים ממזרח ירושלים בכלכלה ובתשתיות החברתיות של מערב ירושלים, ובמילים אחרות – לישראל יזיחה מעשית מכורח הנסיבות הכלכליות והפוליטיות. הישראל יזיחה באה לידי ביטוי, למשל, בעלייה בדרישה לאזרחות ישראלית, בגידול ניכר במספר הסטודנטים ממזרח ירושלים הלומדים במוסדות להשכלה גבוהה במערב העיר, בשילוב גובר בשוק התעסוקה הישראלי ובנוכחות רבה יותר של פלסטינים תושבי מזרח העיר במרחבים הציבוריים במערב העיר (Shtern and Rokem, 2021). תהליכים אלו הם רקע לריבוי מרחבי המפגש היום-יומיים בין יהודים וערבים בעיר.

במקביל לישראל יזיחה ולכאורה בסתירה אליה, מאפיין שני של תקופת פוסט-אוסלו הוא נוכחותה הגוברת של האלימות הפוליטית הבין-קבוצתית הפנים-עירונית. הקמת גדר ההפרדה צמצמה אומנם את היקף הטרור הפלסטיני ה"מיובא" לירושלים מהגדה המערבית, אך עלה שיעורם של מפגעים ירושלמים הפועלים באופן יחידני ולא מאורגן נגד חיילים ואזרחים באזורי קו התפר (Weiss et al., 2022). מנגד, חלה עלייה גם בפשעי שנאה של יהודים כלפי ערבים במערב ירושלים, וגברה נוכחותם הציבורית של ארגוני ימין קיצוני יהודי דוגמת להב"ה (עיר עמים, 2015). אירועים אלו הגיעו לשיא במהלך "אינתיפאדת הסכינים" בשנים 2014–2015, אשר התרחשה כמעט כולה בתוך העיר, על ידי תושבי העיר וכלפי תושבי העיר (חסון, 2017). חלק מהמתח הפוליטי המתמיד נובע מההתמשכות וההאצה של הקמת התנחלויות קטנות בשכונות פלסטיניות במזרח ירושלים, שבחלק מן המקרים מוקמות תוך פינוי משפחות ערביות מהמבנים הקיימים, כמו גם משינויים בסטטוס קוו בהר הבית/אלאקצא בסוגיית התפילה והגישה של יהודים דתיים אל ההר.

מאפיין שלישי הוא שינוי בגישה המוסדית הישראלית כלפי מזרח ירושלים ותושביה. לאחר עשרות שנים של הזנחה ואפליה תקציבית מצד ממשלת ישראל ועיריית ירושלים, אירועי האלימות של 2014–2015 הביאו לשינוי גישה במדיניות ובתקצוב. בעידוד גורמים בשב"כ ובמשטרה, ולנוכח מה שנראה כזליגת המצוקה החברתית-כלכלית במזרח ירושלים למערבה והיעדר משילות, במשרד לענייני ירושלים בהובלת השר זאב אלקין קידמו כמה החלטות ממשלה (החשובה בהן היא החלטה 3790 על תוכנית חומש לפיתוח מזרח העיר), שהעבירו לראשונה תקציבים גדולים לשיפור תשתיות פיזיות, לעידוד תעסוקה ולשדרוג מערכת החינוך ומערך הרווחה והחברה במזרח ירושלים (רמון, 2021). יישום ההחלטה ניכר בעיקר בשיפורים פיזיים

בתחום התחבורה ומערכת החינוך, בחיזוק תפקודם של המינהלים הקהילתיים במזרח ירושלים וגם בעידוד ההשתלבות של סטודנטים פלסטינים במוסדות להשכלה גבוהה בישראל. אל שינוי הגישה הממשלתי הצטרף גם משה ליאון, ראש עיריית ירושלים מאז 2018, שמתאפיין אף הוא בגישה מעשית ופעלתנית יותר בכל הנוגע לשיפור תנאי החיים במזרח ירושלים. כך, לדוגמה, ליאון הוביל את המאמצים לעצירת מגפת הקורונה במזרח ירושלים תוך שיתוף פעולה תקדימי עם ארגונים אזרחיים ומוסדות פלסטיניים (חסון, 2021).

שלושה מאפיינים אלו הם הרקע לגדילה בהיקף של פעילות החיים המשותפים בירושלים, כיוון שיצרו הן צרכים חדשים (בשל ריבוי אינטראקציות במרחב) והן לגיטימציה רבה מבעבר מצד הרשות המקומית להצפת הצורך בשיפור היחסים בין הקהילות, גם על רקע של מתיחות ואלימות מתמדת בהקשר הפוליטי-לאומי.

גורן (2004) מיפה בראשית שנות ה-2000 את מרחב ארגוני החברה האזרחית הפועלים לפיוס בין ישראלים ופלסטינים בירושלים. הוא זיהה 71 ארגונים הפעילים במגוון רחב של תחומים, חלק ניכר מהם ארגונים מוסדיים כמוזיאונים, בתי ספר, קרנות ומכוני מחקר. רבים מהם צמצמו את פעילות הפיוס או חדלו ממנה בזמן האינתיפאדה השנייה. בהשוואה למפת ארגוני החיים המשותפים בירושלים כיום, ניכר כי באותה עת הארגונים שעסקו בסוגיה זו היו רבים ומגוונים, והם נהנו מלגיטימציה מוסדית רחבה יחסית. גורן טוען במחקרו כי ההשפעה של פעילות הפיוס הייתה מוגבלת מכמה סיבות: מספר מועט של משתתפים, נטייה לשכנע את המשוכנעים, היקף מוגבל של פעילות למבוגרים והיעדרה של חסות בינלאומית.

עם זאת, יש להבחין הבחנה ברורה בין ארגוני השלום שפעלו בירושלים בתקופת הסכמי אוסלו ובין ארגוני החיים המשותפים הפעילים בישראל ובירושלים בעידן פוסט-אוסלו. ראשית, לארגוני השלום בתקופת אוסלו הייתה במקרים רבים זהות פוליטית שמאלית מובחנת. יתרה מכך, מכיוון שהפעילות נתפסה כחלק מבניית השלום לקראת הסכם חלוקת ריבונות בירושלים, ברחוב הפלסטיני הייתה לגיטימציה להשתתפות הגלויה של פעילים וארגונים פלסטינים בפעילות זו (ראו למשל גורן, 2004: 14-16). בעידן פוסט-אוסלו, ארגוני חיים משותפים (ובמידה רבה גם ארגוני זכויות אדם) סובלים מדה-לגיטימציה מצד הימין הישראלי, בייחוד אם הם מזוהים פוליטית עם מחנה השמאל או עם המאבק בכיבוש (ראו למשל רוזיליו, 2019; נובק, 2022). בה בעת, רבים מהם מתקשים לגייס ארגונים ושותפים בחברה האזרחית הפלסטינית בגדה המערבית או במזרח ירושלים. התפיסה הרווחת בשיח הפוליטי המרכזי של החברה הפלסטינית, כמו גם בארגוני זכויות אדם ישראליים ובינלאומיים, היא שדה-פוליטיזציה של היחסים הבין-קבוצתיים בזמן שהכיבוש ויחסי המרות הקוטביים מתמשכים משמעותה נורמליזציה של העליונות הישראלית במרחב ודחיקת סדר היום הפלסטיני-לאומי אל מחוץ לשיח

ולפרקטיקה הפוליטית (ראו למשל Rahman, 2012; Hawari, 2022). הבדל חשוב נוסף הוא ביעדים ובמטרות של הפעילות: בעוד ארגוני השלום פעלו במסגרת המאמצים לסיום הכיבוש הישראלי ולהקמת מדינה פלסטינית בגדה המערבית ובעזה (גורן, 2004), ארגוני החיים המשותפים, כפי שאראה במאמר, מתמקדים בבניית מרקם חיים משותף בין יהודים וערבים, בצמצום אי-השוויון בחלוקת המשאבים ובמניעת אפליה וגזענות. לטענת המבקרים, פעילות לקידום חיים משותפים בתנאים כאלה תשרת במידה רבה את צרכיו ומניעיו של הצד ההגמוני ותביא ללגיטימציה ולשימור של הסטטוס קוו הפוליטי. המתח בין הרצון והצורך לייצר מרקם חיים משותף ותקין לבין המציאות האלימה, המקוטבת והמרובדת של ירושלים בעידן פוסט-אוסלו נמצא במוקד העשייה של ארגוני החיים המשותפים בעיר.

## ד. מתודולוגיה

הניתוח המוצג במאמר זה מבוסס על שיטת מחקר מעורבת (mixed method analysis) המשלבת מחקר כמותני ואיכותני במטרה לייצר תמונה הוליסטית ועשירה של שדה המחקר (Sandelowski, 2000). המרכיב הכמותני מתבסס על שאלונים מקוונים שעליהם השיבו 42 ארגונים העוסקים בשיפור היחסים בין יהודים וערבים בירושלים ובבניית מרקם חיים משותף. המשיבים אותרו במגוון דרכים – הפצה ברשתות החברתיות פייסבוק ו-ואטסאפ, פנייה ישירה אל יזמים ומנהלי ארגונים שהחוקר הכיר באופן אישי ופנייה באמצעות קואליציית הסובלנות הירושלמית.<sup>1</sup> השאלון כלל 33 שאלות, מתוכן שאלות סגורות העוסקות באפיון הארגוני והגיאוגרפי של הארגון, האפיון הדמוגרפי של אנשי הצוות והוועד המנהל, אפיון הפעילות העוסקת בשיפור היחסים בין האוכלוסיות והגדרת היעדים והמטרות של הפעילות.

המרכיב האיכותני של המחקר התבסס על שני מקורות: הראשון הוא שתי שאלות פתוחות בשאלון המקוון שעסקו בתיאוריית השינוי של הארגונים ובנסיבות שהובילו אותם לפעילות בתחום החיים המשותפים, והשני הוא ראיונות עומק חצי מובנים עם 12 מנהלים ומנהלות מהארגונים הבולטים בתחום מקרב המשיבים לשאלונים. בראיונות נשאלו המנהלים על הרקע האישי שהביא אותם לפעול בזירה זו, על האתגרים וההזדמנויות שהם חווים בעשייה ועל האופן שבו הם מנסחים את תיאוריית השינוי של היוזמה. מטרת הניתוח האיכותני היא לפרש, להעמיק ולהרחיב את תוצאות השאלונים על בסיס ניתוח טקסטואלי של תשובות המראיינים והמשיבים.

---

1 קואליציית הסובלנות הירושלמית היא התאגדות של כ-70 ארגונים ומוסדות הפועלים למען קידום הסובלנות והחיים המשותפים בירושלים, והיא פועלת במסגרת הקרן לירושלים. לפרטים נוספים ראו באתר הקואליציה, <https://jerusalemtolerancecoalition.com>

בחירת הארגונים התבססה על שני קריטריונים: מוקד הפעילות – ארגון או יוזמה אשר מוקד הפעילות שלהם הוא ירושלים, או שירושלים היא זירה מרכזית בתוך פעילות ארצית או בינלאומית שלהם; ואופי הפעילות – ארגון או יוזמה אשר עוסקים בשיפור היחסים בין יהודים לערבים בירושלים. יש לציין כי חלק מן הארגונים עוסקים גם בשיפור יחסים בין קבוצות נוספות. מתוך 58 ארגונים שענו על השאלון נפו כמה יוזמות וארגונים שלא תאמו את הפרופיל, בשל מיקוד בשותפות פנים-יהודית או היעדר פעילות ממוקדת לקידום חיים משותפים, ומתוכם נותרו 42 משיבים מרכזיים.<sup>2</sup>

חשוב לציין שיש לי היכרות קרובה עם זירת הפעילות של ארגוני החיים המשותפים בירושלים, הן כחוקר בתחום יחסים בין קהילות בעיר והן כפעיל בתחום זה בעשור האחרון. בשנים 2012–2015 כיהנתי כחבר ויו"ר בוועד מנהל של ארגון שעסק בשיפור יחסים בין אוכלוסיות בעיר (הארגון אינו קיים היום ואינו נמנה עם הארגונים הנחקרים).

לצורך ניתוח תיאוריית השינוי של ארגוני החיים המשותפים בירושלים אני עושה שימוש בשלושה מושגים שאגדיר להלן: שיטות הפעולה, מטרות הפעילות ותיאוריית השינוי. **שיטות הפעולה** הן המתודולוגיה שהארגון מפעיל בפעולותיו השונות – כגון מפגש למידה של סטודנטים, טורניר שש-בש משותף או קבוצת דיאלוג. **מטרות הפעילות** הן השינוי הפוליטי-חברתי שהארגון מבקש לממש באמצעות שיטות הפעולה. במקרה של ירושלים שינוי זה יכול להיות, למשל, צמצום פערים כלכליים בין יהודים וערבים או צמצום ביטויי גזענות ושנאה בחברה. **תיאוריית השינוי** היא הדרך שבה הארגון מגדיר כיצד שיטות הפעולה מביאות למימוש מטרות הפעילות.

## ה. ממצאים

פרק הממצאים מחולק לשני חלקים. בחלק הראשון אציג את פרופיל הארגונים – המאפיינים הדמוגרפיים והגיאוגרפיים של הארגונים והיזמים, מועד תחילת הפעילות לקידום חיים משותפים ונתונים נוספים. מטרת חלק זה היא לאפיין את הרקע הסוציולוגי-פוליטי של היזמות בתחום החיים המשותפים בירושלים ולחשוף גם את יחסי הכוח הטמונים בפרופיל הארגונים ומרחבי פעילותם בעיר. החלק השני עוסק בנייתוח הטקטיקות והאסטרטגיות של ארגוני החיים המשותפים בירושלים, והוא מורכב מתיאור וניתוח של שיטות הפעולה, מטרות הפעילות ותיאוריית השינוי.

2 אומנם אי-אפשר לומר בוודאות כי המיפוי מייצג את כלל הארגונים העוסקים בתחום זה בעיר, אך מההיכרות האישית שלי עם התחום והידע שנצבר במהלך המחקר אפשר לקבוע כי הקבוצה הנבחרת היא הרוב המכריע של הארגונים המרכזיים הפעילים בתחום זה בירושלים.

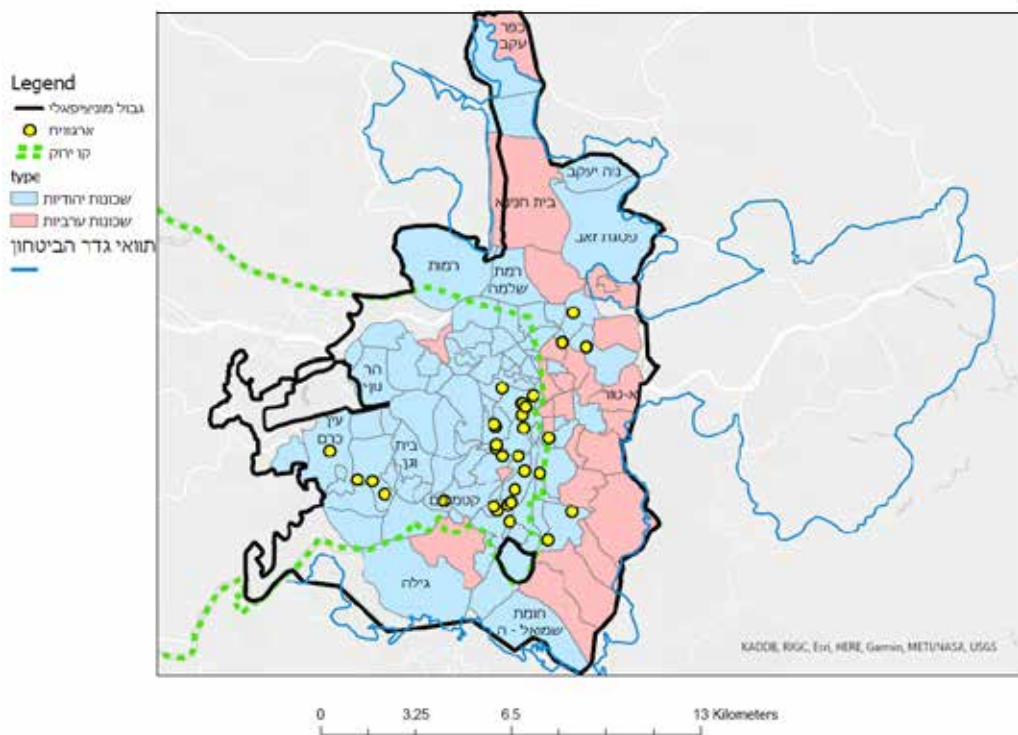
## 1. פרופיל ארגוני חיים משותפים בירושלים: תנועה שורשית מערב-ירושלמית

פרופיל המשיבים לשאלון מציג את ההקשר הסוציולוגי של היזמים ומנהלי הארגונים בתחום החיים המשותפים בירושלים. מרבית הארגונים הפעילים ממוסדים בצורות שונות – עמותה (64%), חברה לתועלת הציבור (חל"צ; 10%) או מוסד עירוני (כגון מינהל קהילתי; 5%), ואילו 17% מהארגונים המשיבים הם יוזמות לא ממוסדות הפועלות דרך עמותות קיימות או ללא תקציב פעילות (4% מהארגונים בחרו בהגדרה "אחר"). רוב הארגונים (62%) מגדירים את עצמם כארגונים ירושלמיים הפועלים רק בעיר, והיתר מגדירים עצמם כארגונים ארציים (26%) או בינלאומיים (12%). עם זאת, לכל הארגונים הארציים יש הקשר מקומי דומיננטי: המשרד הראשי שלהם נמצא בירושלים ו/או שהמייסדים שלהם הם ירושלמים (כמו "תקווה ישראלית" ו"מוזאיקה"), וחלקם החלו כארגונים מקומיים והתרחבו לפעילות ארצית (דוגמת "ציוני דרך" או "מרכז רוסינג"). כלומר הפעילות נבעה במידה רבה מתוך הניסיון וההקשר הירושלמי של המייסדים. גם במקרה של חלק מהארגונים הבינלאומיים, ההקשר המקומי הירושלמי עיצב במידה רבה את דפוס הפעילות ואופייה (לדוגמה במקרה של ימק"א ו"זרעים של שלום"). אם כן, תופעת ארגוני החיים המשותפים בירושלים היא במידה רבה תופעה שורשית, שצמחה מלמטה למעלה במערב ירושלים.

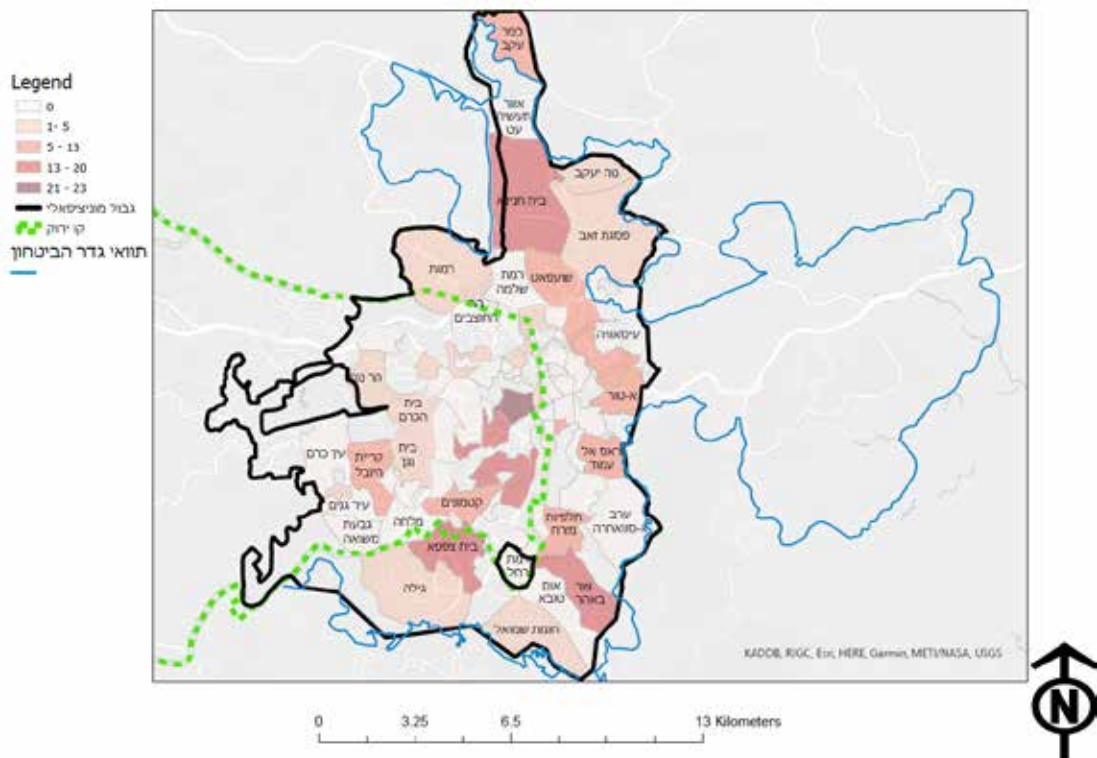
הפיזור הגיאוגרפי של כתובות משרדי הארגונים מעיד על ריכוז גדול במערב ירושלים (מפה 1), בעיקר במרכז העיר, באזור המושבה הגרמנית-תלפיות, בארמון הנציב, בגבעה הצרפתית ובקריית היובל. רק שני ארגונים ממוקמים במזרח ירושלים: "סידס אוף פיס" ו"קידס פור פיס", אשר פועלים מרחוב אלנג'ום בשכונת שיח' ג'ראח.

מרחבי הפעילות של הארגונים פרוסים בשני חלקי העיר, ובייחוד במרכז העיר ובשכונות מבוססות במערב העיר ומזרחה (מפה 2). 35% מהארגונים עובדים בירושלים כולה ואינם מתמקדים בשכונות מסוימות. בקרב יתר הארגונים, אזורי הפעילות המובילים הם מרכז העיר (לב העיר), בית חנינא, בית צפאפה, בקעה, גינות העיר, צור באהר וגוננים. אזורים שבהם כמעט אין פעילות ממוקדת הם השכונות החרדיות בירושלים, שכונות מעבר לגדר ההפרדה וגם שכונות קצה יהודיות, כמו גילה, פסגת זאב ונווה יעקב. פריסה מרחבית זו מעידה כי קהל היעד היהודי והערבי עבור רוב הארגונים מתגורר בשכונות המבוססות וה"ליברליות" יותר, ויש פעילות מועטה מאוד דווקא בקרב אוכלוסיות שמרניות ומסורתיות אשר היחסים שלהם עם קבוצות אחרות בעיר הם יותר לעומתיים. יוצאת דופן היא שכונת צור באהר במזרח ירושלים, שכונה בסטטוס חברתי-כלכלי נמוך אך בעלת קשרים ענפים עם המגזר היהודי (יערי, 2015). כמו כן יש ארגונים המכוונים את פעילותם אל "מעמד הפועלים" במזרח ומערב העיר: עמותת "כולנא" מפיקה אירועים באזור התעשייה תלפיות, בבית צפאפה ובמקומות אחרים

במטרה להגיע גם לקהל ממעמד סוציו-אקונומי נמוך יותר בשני המגזרים. ארגון יוצא דופן נוסף הוא "הציבור הממלכתי-חרדי" אשר מפעיל פרויקטים אשר מפגישים חרדים עם תושבים, שכונות וסוגיות מרכזיות במזרח ירושלים.



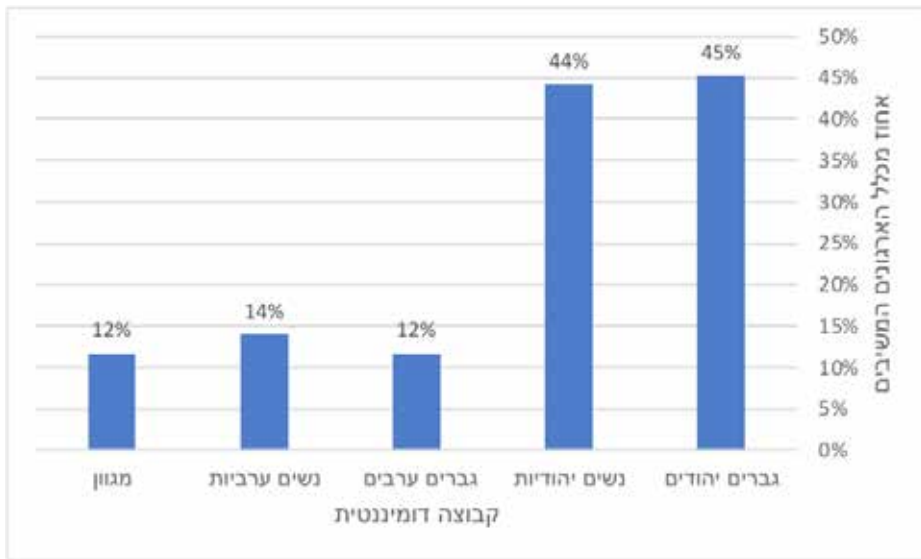
מפה 1: ארגוני החיים המשותפים בירושלים לפי כתובות המשרדים



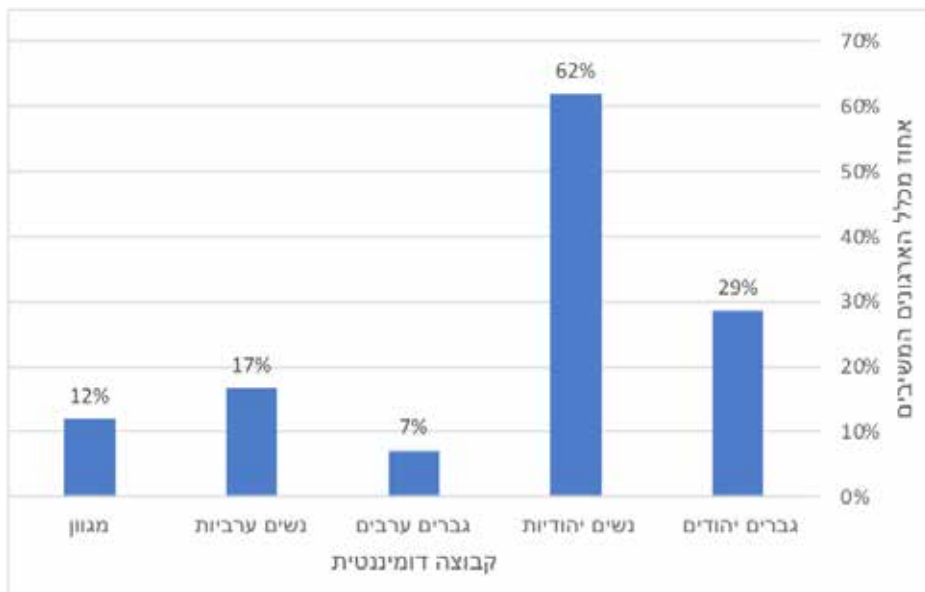
**מפה 2: מרחבי הפעילות של ארגוני החיים המשותפים בירושלים**  
 \* הצבעים במפה מציינים את כמות המשיבים שציינו את האזור כאזור פעילות.

המשיבים התבקשו לאפיין את הזהויות הדומיננטיות מבחינה אתנית ומגדרית בוועד המנהל ובצוות העובדים של הארגון. מן התשובות עולה פרופיל של דומיננטיות יהודית בהנהגה: ב-45% מהארגונים גברים יהודים או נשים יהודיות הם הקבוצה הדומיננטית בוועד המנהל, לפי תיאור המשיבים, ורק ב-12% וב-14% אחוזים מהארגונים גברים ערבים או נשים ערביות, בהתאמה, הם הקבוצה הדומיננטית.<sup>3</sup> רק 12% מהארגונים דיווחו על הרכב דמוגרפי מגוון מבחינה אתנית ומגדרית ללא קבוצה דומיננטית (תרשים 1). תמונה דומה אך בהבדל מגדרי מתקבלת גם לגבי ההרכב הדמוגרפי של צוותי העובדים: ברוב הארגונים הקבוצות הדומיננטיות בצוות הן הקבוצות היהודיות, והקבוצה הדומיננטית ביותר היא נשים יהודיות (תרשים 2).

3 המשיבים יכלו לבחור יותר מקבוצה דומיננטית אחת.



תרשים 1: הקבוצה הדומיננטית בקרב חברי הוועד המנהל<sup>4</sup> (בחירה מרובה)

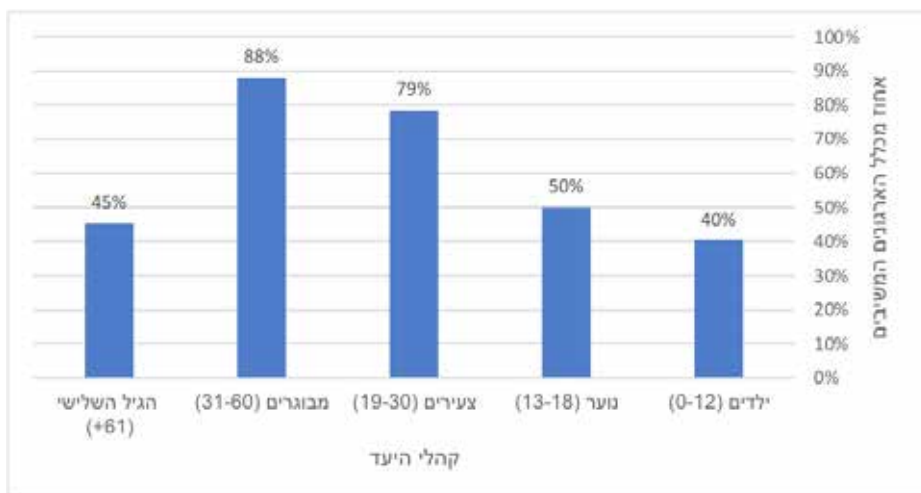


תרשים 2: הקבוצה הדומיננטית בקרב צוות העובדים (בחירה מרובה)

4 בכל התרשימים מעתה ואילך, n=42.



מניתוח קהלי היעד של פעילות הארגונים בחלוקה לקבוצות גיל עולה כי קבוצות הגיל הדומיננטיות ביותר הן צעירים (19–30) ומבוגרים (31–60), ופחות ממחצית הארגונים פונים גם או בייחוד לילדים, לנוער או לבני הגיל השלישי (תרשים 3). אפשר להסביר את המיקוד בצעירים ומבוגרים בפרופיל של המרואיינים עצמם, אשר מרביתם שייכים לקבוצות הגיל הללו.



### תרשים 3: קהל היעד של ארגוני החיים המשותפים לפי קבוצות גיל (בחירה מרובה)

על מידת החשיפה של פעילות ארגוני החיים המשותפים בירושלים ניתן ללמוד מכמות המשתתפים השנתית בפעילות השוטפת. מבין 42 הארגונים שנבדקו, בפעילות של 24 ארגונים משתתפים פחות מ-1,000 איש בשנה, בפעילות של 10 ארגונים משתתפים 1,000–10,000 איש בשנה, ו-8 ארגונים דיווחו על למעלה מ-10,000 משתתפים בשנה. מדיווחים עצמיים אלו עולה כי כמות המשתתפים השנתית בפעילות לקידום חיים משותפים בין יהודים לערבים בירושלים עשויה להגיע לכדי 100,000 משתתפים (בהינתן כפילויות ודיווח יתר).

מניתוח ההתפלגות של שנת ההקמה של הארגונים המשיבים עולה שהאקטיביזם למען חיים משותפים בירושלים הוא תופעה חדשה יחסית בעיר, ובמקרים רבים אפשר לקשור את הופעת הארגונים לאירועים מרכזיים של אלימות פוליטית. מרבית הארגונים (62%) הוקמו בעשור השני של המאה (2010–2020) ו-10% נוסדו בעשור הראשון (2000–2010). בחלק מהארגונים הפעילות לקידום חיים משותפים היא רק מרכיב אחד מתוך מגוון פעילויות, ובמקרים רבים הם החלו בה בעקבות שינוי אסטרטגי שנערך שנים לאחר הקמת הארגון. 74% מהארגונים החלו לעסוק בנושא רק בעשור האחרון, ו-52% מהארגונים – משנת 2014 ואילך. בתרשים 4 אפשר לראות שנים של שיא

בתחילת העיסוק בחיים המשותפים – 1999–2004 (האינתיפאדה השנייה), 2010, 2014–2015 (אינתיפאדת הסכינים).

ואכן, מנהל ארגון חיים משותפים שפעיל בתחום המדיה החברתית ממקד את הסיבה להקמת הארגון באירועי האלימות של קיץ 2014: "הטריגר היה אינתיפאדת הסכינים אבל המניע המרכזי היה ההבנה שיש מעט מידע על ירושלים המזרחית בקרב האוכלוסייה היהודית". גם רכזת של קואליציית ארגונים הפעילה בתחום מתארת את הרקע להקמת היוזמה באותה התקופה – הרצח שאירע במצעד הגאווה של 2015: "רצח שירה בנקי טלטל גם אותנו וצוות המרכז ביקש לעשות מעשה למען סובלנות ומתינות בירושלים". ציטוטים אלו מעידים על מרכזיותם של האירועים הפוליטיים בירושלים של אמצע שנות ה-2010 כרגע מכונן בנרטיב של ארגוני החיים המשותפים. בציטוט האחרון מודגש האופי הספונטני והשורשי של יוזמות החיים המשותפים, הנובע מתוך זעזוע אותנטי לנוכח עוצמת האלימות וזליגתה לתוך חיי היום-יום במערב העיר.



**תרשים 4: שנת תחילת פעילות בתחום החיים המשותפים**

לסיכום, ניתוח הממצאים מצביע על כך שארגוני החיים המשותפים בירושלים הם ברובם המכריע ארגונים ישראליים שמונהגים על ידי פעילים חברתיים יהודים לא חרדים (חלקם בשותפות עם מנהלים ערבים) שמשרדיהם ממוקמים במערב ירושלים. לעומת זאת, מרחבי הפעילות של הארגונים פרוסים ברחבי העיר – במערבה ובמזרחה, אך כמעט אינם כוללים את השכונות החרדיות ואת שכונות התפר היהודיות במזרח ירושלים (פסגת זאב,

גילה וכדומה). הזיהוי הכמעט מלא של פעילות החיים המשותפים בירושלים עם המגזר היהודי הלא חרדי והקרבה במועדי תחילת הפעילות מעידים במידה רבה כי פעילות זו היא בעיקר פועל יוצא של תפיסת העולם הפוליטית-עירונית של פעילים חברתיים מאוכלוסייה זו, ופחות של האוכלוסייה הפלסטינית או החרדית בירושלים.

## 2. טקטיקות ואסטרטגיות של ארגוני חיים משותפים בירושלים

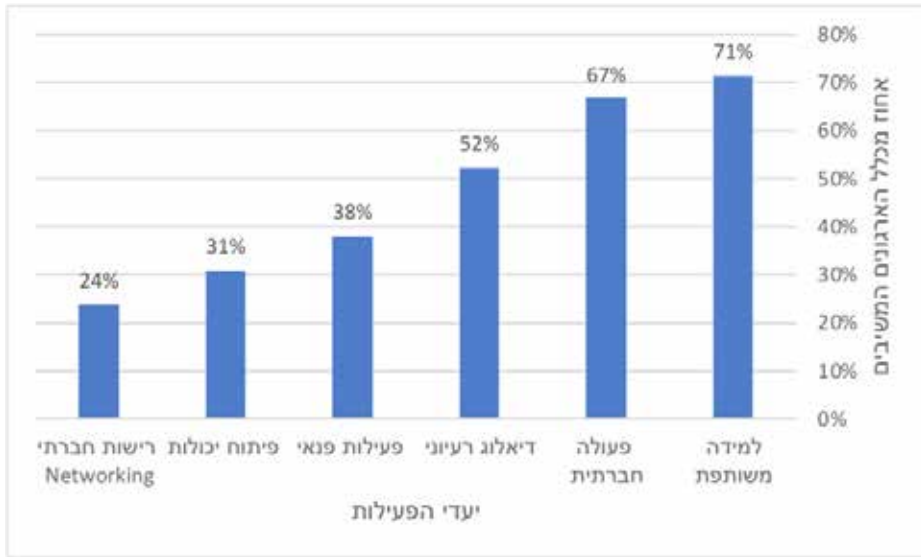
### שיטות הפעולה: מפגש בין-קבוצתי

המרכיב הבסיסי והמרכזי בפעילות של מרבית ארגוני החיים המשותפים בירושלים הוא המפגש הבין-קבוצתי. ברוב הארגונים מדובר במפגש פיזי, ואילו ארגונים מסוימים מייצרים מפגש עקיף באמצעות לימוד ותיווך ידע על השפה, התרבות ותנאי החיים של הקבוצה השנייה ("0202", "מדרסה" או "עיר עמים"). תוכן הפעילות של ארגוני החיים המשותפים בירושלים מגוון, והמתודות הנפוצות ביותר ליצירת מפגש הן למידה משותפת (72%), פעולה חברתית (67%), פנאי וספורט (54%), דיאלוג רעיוני (51%) ופיתוח יכולות (33%). רוב הארגונים (79%) משתמשים בשלוש מתודות ויותר. קהלי היעד העיקריים של ארגוני החיים המשותפים הם סטודנטים (40%), תלמידים (36%), פעילים חברתיים (29%), תושבים החיים בשכונות (31%) וקבוצות נשים (26%). למעלה ממחצית הארגונים (55%) מתמקדים בקהל יעד אחד או שניים לכל היותר, ולמעשה רק 14% מהארגונים פונים לכלל התושבים ללא מיקוד בקהלי יעד מסוימים.

קבוצה בולטת מתוך הארגונים הנסקרים עוסקת במפגש הבנוי סביב אינטרסים שכונתיים-עירוניים משותפים (כאמור, 30% מהארגונים עוסקים ביחסים בין תושבי שכונות סמוכות). בקבוצה זו ניתן למנות למשל את קבוצת הנשים של תלפיות מזרח-צור באהר, ואת קבוצת מען-יחד – משפחות יהודיות וערביות החיות בגבעה הצרפתית. קבוצות אלו מפגישות את התושבים על בסיס אזרחותם העירונית, ובמידה רבה הן עוסקות בצרכים יום-יומיים כשיפור התשתיות בשכונה, מאבק במפגעים סביבתיים וכדומה. כך, למשל, הגדירה עמותה העוסקת בשיפור היחסים בין תושבי שכונה יהודית לשכונה ערבית הסמוכה אליה את פעילותה בשאלון: "גראסרוטס, שכנים יהודים ופלסטינים הגרים באותה שכונה השואפים לשיפור החיים בשכונה". פרט למפגשי חילופי שפות וקבוצת כדורגל משותפת, אותה עמותה גם מקדמת ספרייה שכונתית תלת-לשונית ופרויקט לכלכלה שכונתית משותפת.

### מטרות הפעילות: מרקם בין-קהילתי

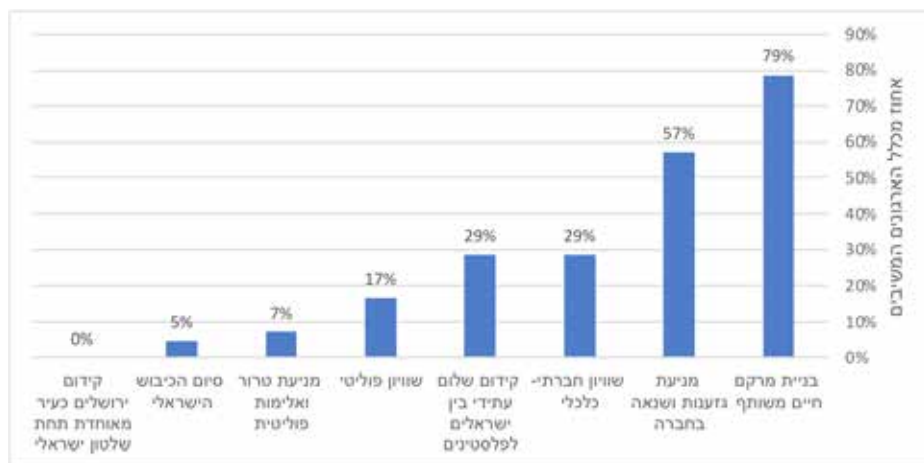
המשיבים התבקשו לבחור את יעדי הפעילות, קרי את התוצאה הרצויה של המפגש הבין-קבוצתי. מניתוח התשובות עולה מגוון רחב יחסית של יעדים הקשורים לשיפור היחסים באמצעות מפגש בין-קבוצתי, ובראשם פיתוח יחסי אמון וקרבה, היכרות בין-אישית ושינוי עמדות ותפיסות קודמות (תרשים 5).



תרשים 5: יעדי הפעילות (בחירה מרובה)

המשיבים התבקשו לבחור את מטרת הפעילות, קרי השינוי לטובה שהפעילות אמורה לחולל בירושלים (מעבר לשינוי הבין-אישי), מתוך רשימה של שמונה מטרות (ואפשרות לנסח מטרה אחרת). שתי המטרות הדומיננטיות ביותר היו בניית מרקם חיים משותף ומניעת גזענות ושנאה, והן עוסקות למעשה ביצירת חוסן בין-קהילתי בירושלים, כלומר בחיזוק היחסים בין הקבוצות כדי לאפשר התמודדות עם הזעזועים הגיאופוליטיים והאלימות הפוליטית. בחירה זו משקפת נטייה ברורה של הארגונים לשינוי חברתי שלא לערער על הסטטוס קוו הפוליטי הקיים, או חוסר אמונה ביכולת לערער עליו. המטרות המובילות מתמקדות בהתמרה של היחסים בין האוכלוסיות, בעוד המטרות בעלות האופי הפוליטי-מדיני המובהק יותר – סיום הכיבוש הישראלי או קידום ירושלים כעיר מאוחדת בשליטה ישראלית – צוינו הרבה פחות או כלל לא (במקרה של קידום ירושלים מאוחדת; תרשים 6).

הסבר חלקי לכך ניתן למצוא בעובדה ש-43% מהמשיבים ציינו כי הם עוסקים גם בשיפור יחסים בין אוכלוסיות נוספות, ובייחוד בשסע התרבותי בין חילונים וחרדים. חלק מן המשיבים ("ציוני דרך" ו-"0202", לדוגמה) סיפרו כי בתחילת הדרך התמקדה פעילותם בשסע חברתי אחד, ועם הזמן היא הורחבה לעיסוק במגוון רחב יותר של קבוצות וביחסי הגומלין ביניהן. הרחבת העיסוק ביחסי יהודים-ערבים ליחסים בין-קבוצתיים נוספים בעיר מציירת את הסכסוכים השונים כבני השוואה, ובכך עוטפת את הסוגיה הפוליטית הנפיצה של יחסי יהודים-ערבים בעיר זו בהקשר רב-תרבותי.



תרשים 6: מטרת הפעילות (בחירה מרובה)

### תיאוריות השינוי: דה-פוליטיזציה ושינוי שורשי

מניתוח הממצאים ניתן לסכם את תיאוריית השינוי של ארגוני החיים המשותפים בירושלים כמבוססת על שני עוגנים מרכזיים: דה-פוליטיזציה ושינוי שורשי (מלמטה למעלה). אימוץ אסטרטגיה זו נובע בראש ובראשונה מן ההקשר הפוליטי של ירושלים וחברה הישראלית בכללותה בעידן פוסט-אוסלו.

האוכלוסייה בירושלים מאופיינת בפרופיל חברתי-פוליטי שמרני ולאומי. רוב הציבור היהודי הוא דתי וימני מבחינה פוליטית (חושן, 2021: טבלה ט'ו/23), ובמזרח ירושלים מפלגות וארגונים פוליטיים פועלים למניעת כל פעילות משותפת עם ארגונים יהודיים אשר תעיד על נורמליזציה של השלטון הישראלי (ראו למשל Hawari, 2022). פרופיל זה מייצר מרחב לגיטימציה צר עבור ארגוני החיים המשותפים בירושלים. דרך ההתמודדות המרכזית של הארגונים עם אתגר הלגיטימציה היא ניסיון לבצע דה-פוליטיזציה של המפגש ויעדיו באמצעות הצבת המפגש בהקשרים שאינם מפורשים באופן מיידי כ"פוליטיים", קרי אינם עוסקים בפתרון הסכסוך הלאומי או בכיבוש או אפילו בדיון בסוגיות אלו. חלק מן המשיבים והמרוויינים התייחסו לאתגר הלגיטימציה ולדרכים שבהן הם מנסים להתמודד עימו. כך מתארת זאת מנהלת עמותה שמפגישה בין נשים יהודיות וערביות:

לא מתעסקים עם הפוליטיקה, מדברים עם תושבי ירושלים היום וברגע הזה. לא נכנסים לשיח הפוליטי, יש כאן עניין של איכות חיים של האוכלוסייה שחיה פה, לכן הארגון אף פעם לא יצא בשום אמירה בעלת קונטציה לאומית. כך יוצרים מצב שפעיל חברתי פלסטיני ואשת ימין יהודייה יושבים ביחד – זה הרבה יותר פרקטי. הארגון לא יכול לפתור את הבעיות הפוליטיות.

מנהל עמותה העוסקת בפנאי וספורט כמרחב מפגש מתאר את האופן שבו העמותה מתמודדת עם בעיית הלגיטימציה: "אנחנו נתפסים באופן שונה על ידי הממסד, מייצרים מפגש לא פוליטי, בלי לדבר על הקונפליקט, זה מאפשר לאנשים מכל הרקעים להיות מעורבים". באופן דומה, אחת ממנהלות הארגונים מתארת כיצד השותפה הפלסטינית שלה מגייסת משתתפות ערביות: "באופן שבו ח' מגייסת את הנשים לקבוצה – זה להגיד להם אל תדאגו זה לא קשור לפוליטיקה זה רק בקשר של להתקדם עם החיים".

עם זאת, הדחקת "הפוליטי" לאורך זמן עשויה לייצר קשיים, בייחוד בעיר שבה מדי כמה שנים מתרחש גל של אירועי אלימות פוליטית אשר מדרדר את תחושת הביטחון ומעלה את המתח בין הקהילות. דוגמה עדכנית לכך היא ההתנגשויות הבין-קהילתיות בערים המעורבות בישראל במאי 2021 על רקע מבצע שומר החומות בעזה, אשר החלו ברחבת שער שכם בירושלים. לארגוני החיים המשותפים קשה מאוד לחזור לשגרה לאחר אירועים מן הסוג הזה. כך רכזת בארגון מרכזי מתארת את השפעת האירועים:

כשזה קרה התחושה הייתה שעבודה של שנים יורדת לפח, יורדת לטמיון. יחסי אמון וחברות שנרקמו בעדינות – התערערו. עכשיו נעשית עבודה של שיקום – להחזיר את היחסים ולהשיב את האמון. מצד שני מעז יצא מתוק – הזרות הפלסטינית שאולי קצת טואטאה – רוצים חיים משותפים? צריך משהו עם יותר בשר – שוויון זכויות.

גם מנהלת בארגון העוסק בפיתוח תעסוקתי ובמפגשי חילופי שפות מתארת כיצד האירועים האלימים הביאו לדרישה לפוליטיזציה של המפגשים:

חזרנו למפגשים – זה כן ייצר משהו שאני מאוד שמחה עליו. תמיד רצינו לקדם יותר את המקום של השיח הפוליטי בקבוצה – וזה כן היווה הזדמנות. לדבר על הפיל שבחדר. פתחו קבוצה נפרדת של דיבור על הפוליטיקה – התגבשה קבוצה שנקראת "הפיל שבחדר" שנפגשת כל שבוע לדבר על הפוליטיקה מחדש.

ניכר כי טקטיקת הדה-פוליטיזציה מאפשרת לקיים שגרת מפגשים או לגייס משתתפים ולחבר אותם לפעילות. ואולם, כפי שעולה מן העדויות לעיל, דה-פוליטיזציה אינה מאפשרת התמודדות עם תקופות שבהן עוצמת הסכסוך "פולשת" אל תוך חדר המפגשים, ויש צורך ברה-פוליטיזציה כדי להעמיק את הקשר ולהתמודד עם ההשפעות החיצוניות על המשתתפים.

לאחר הגדרת מטרת הפעילות התבקשו המשיבים לנסח בכמה משפטים את הקשר בין שיטת הפעילות (המתודולוגיה) ומטרתה (ההשפעה הפוליטית-חברתית הרצויה על העיר). מטרת השאלה הייתה להבין כיצד המשיבים מנסחים את תיאוריית השינוי של

הארגון. כאשר הארגונים מגדירים את המטרה שלהם כשיפור היחסים בין האוכלוסיות או צמצום פערים, תיאוריית השינוי מוגדרת באופן פשוט יחסית – חיבור בין-אישי ובניית יכולות אישיות ומקצועיות. לדוגמה, כך הגדיר מנהל ארגון העוסק במפגשים בין סטודנטים את תיאוריית השינוי של הארגון:

יצירת היכריות אישיות, צמצום פערי השכלה והשתלבות בתעסוקה איכותית יביאו לחיזוק הקשרים בין הקבוצות השונות החיות בעיר להקטנת הפערים ולחיזוק החיים המשותפים. התקופה הסטודנטיאלית היא קריטית בהקשר הזה. הפרויקטים שלנו פועלים כדי ליצור חיבורים אישיים ולצמצם את פערי ההשכלה השפה והתרבות בין סטודנטים במהלך הלימודים.

את הקשר בין המפגש ובין צמצום אי-השוויון מתארת בצורה ברורה מנהלת ארגון המתמקד במפגשים בין נשים יהודיות וערביות:

הפעילות המרכזית שלנו היא מפגשי חילופי שפות (עברית-ערבית). אנחנו מאמינות שממקום שוויוני והדדי שבו שני הצדדים לומדים ומלמדים על שפת ותרבות האחר, דרך שיחה בנושאים מגוונים ומפגש רציף ומתמשך ולא חד-פעמי, מתאפשר שיח כנה ומעמיק יותר שנבנה בהדרגה, היכרות, שבירת סטריאוטיפים ובניית תחושת ביטחון בקרבת דוברות השפה השנייה. למידת השפה מהווה גם כלי משמעותי לתקשורת והיכרות בין הצדדים אבל גם לשבירת חסמים, ליצירת הזדמנויות עבור נשות מזרח העיר (מיצוי זכויות, תעסוקה, השכלה גבוהה) ומקדמת יצירת עיר שוויונית יותר שבה מקום לשתי השפות.

עבור מנהל עמותה שמקדמת אירועי ספורט ופנאי ליהודים וערבים, הפומביות של אירועי המפגש היא זו שמייצרת שינוי תודעתי ופוליטי לטובת צמצום הפערים בין האוכלוסיות:

האירועים הגדולים שלנו מהווים הוכחה מוחצת לכך שלמרות הכול, ניתן לקיים פעילות משותפת לערבים ויהודים תושבי ירושלים במרחב הציבורי תוך התאמת תכנים נכונים ורגישות תרבותית. מעבר לכך, האירועים הללו פותחים עבורנו דלתות נוספות לקדם תהליכים חשובים הנוגעים למזרח העיר. לדוגמה, סגן ראש עיר שיבוא לאירוע בבית חנינא לראשונה בחייו, יהיה מחויב יותר לפעול למען קיום אירועי תרבות בשכונה.

לעומת זאת, כמה מהמראיינים הביעו בצורה גלויה ביקורת על היכולת המוגבלת של הפעילות המשותפת להשפיע על הסוגיות הפוליטיות הכוללות והמהותיות. כך מציגה זאת מנהלת שארגונה עוסק גם כן במפגשי חילופי שפה בין נשים יהודיות וערביות:

הפעילות שלנו לא יכולה לשנות מדיניות כוללת. היא חותרת לשינוי בשטח שפועל במעגלים מתרחבים מתוך הקהילות, מייצרת שותפות ואמון בקהילות ועם שותפים ממזרח העיר ומנסה לקדם תפיסה מודעת יותר בקרב גופים בעיר המלמדים עברית, ויש רבים כאלה. כל קידום מוצלח כזה מהווה חלק משינוי תודעה רחב יותר שגם המתנדבות שלנו לוקחות ומעבירות הלאה, אם במסגרות הוראה, פעילות חברתית או מוסדות ומקומות עבודה. עצם מתן הכלי המעשי של עברית משמש אלפי נשים שסיימו את הפרויקט שלנו בחיי היום-יום, פותח דלתות ומנגיש אפשרויות, זכויות ומשאבים באופן שלא היה מתאפשר אחרת. הדבר מסייע לא רק לנשים אלא גם למשפחות ולקהילות שלהן. זה כשלעצמו הוא האופן המיידני והקונקרטי ביותר בו אנחנו מקדמות את השינוי – במציאות היום-יומית. אין שינוי בלי האספקט הזה ולעתים הוא מישור ההשפעה החזק ביותר.

במקום שינוי "מדיניות כוללת", הארגון שהמנהלת שלו צוטטה לעיל מתמקד ביצירת שינוי שורשי, מלמטה למעלה, דרך מעגלי השפעה מתרחבים המתחילים במשתתפות ובמתנדבות ועוברים דרך המשפחות שלהן וסביבתן הקרובה ומשם לקהילות. מהלך זה מוגדר כממד הכרחי ליצירת שינוי – אך כזה שפועל במנותק מההקשר הפוליטי המבני. אם כן, התמה הדומיננטית בתיאוריות השינוי של הארגונים היא החיבור בין המהלך השורשי לשיפור ביחסים בין הקבוצות ולצמצום אי-השוויון, אבל ההשפעה על סוגיות היסוד בסכסוך האתנו-לאומי עמומה או נתפסת במודע כמהלך נפרד המתקיים גם אם אין מהלך מקביל בדרמה הדיפלומטית-מדינית.

בתיאוריית השינוי של ארגוני החיים המשותפים בירושלים קיים אפוא מתח מובנה בין עוצמתם המכריעה של המבנים והתהליכים הגיאופוליטיים, כמו אי-השוויון הממוסד, החיים תחת הכיבוש במזרח ירושלים, אירועי טרור, אירועי שנאה ומשברים אזוריים, ובין ההשפעה המקומית והמצומצמת של ארגוני החיים המשותפים. את המתח בין הפרקטיקה לגיאופוליטיקה מציגה רכזת הארגון המרכזי שצוטטה לעיל:

יש נתק בין הפעילות של הארגונים למציאות. יש פער משמעותי: כן נעשית עבודה משמעותית וטובה ביום הסובלנות או יום ירושלמי או מופעים רב-תרבותיים במתחם התחנה – הם מהדהדים ויוצרים השפעה



– אבל הרוב המכריע של (אוכלוסיית) ירושלים עדיין חי בתודעה מגזרית, דעות ימניות לגבי מזרח ירושלים.

היא רואה את פעילותה כהכרחית וחשובה אף שלטענתה היא אינה פותרת את "הבעיות הגדולות":

צריך לבחור את הקרבות שלי. יש פה תקיעות כי עד שלא יהיה פתרון מדיני יש אוכלוסייה שלמה שחיה בעוני קיצוני ופערים מעמיקים וזו שאלה. [...] זו שאלה שהיא תמיד שם – בין הצרכים של האינדיבידואל כרגע למה שיהיה בעתיד. זו שאלה גם בעזה ומקומות אחרים – עד כמה אנחנו משמרים מצב קיים בשביל איזשהו מטרה לאומית שיום אחד תגיע.

ואילו מנהלת ארגון העוסק בתחום האמנות והתרבות רואה בדה-פוליטיזציה ובלוקליזציה של הפרויקטים דווקא יתרון מול אופיו השמרני של הקהל הירושלמי:

יש דיס-אסוציאציה מסוימת בין האמונה שאפשר להתחבר ולהכיר בני אדם ולמצוא פתרונות – שהיא מנותקת משאלות כמו שטחים, איפה יהיה ומי יהיה. בגלל שאני פוגשת כל כך חוסר ידיעה על מזרח ירושלים – אנחנו לא יודעים על אי-שוויון, וכל זה – אז אנחנו מאמינים שאפשר לפתור דברים באדם לאדם, מנותק מדברים פוליטיים. בגלל שהפרויקט הוא לוקלי זה עוזר לזה.

לסיכום, ניתן לתאר את המהלך האסטרטגי האופייני העולה מתיאוריות השינוי השונות כדלהלן: המפגש הבין-קבוצתי המאורגן מאפשר היכרות בין-אישית על בסיס קטגוריית זהות משותפת או פעילות משותפת חוצת זהויות אתנו-לאומיות. המפגש מוביל להגברת האמון ולצמצום דעות קדומות ופחד, ובאותה הזדמנות מייצר הזדמנויות לניעות חברתית-כלכלית עבור המשתתפים הפלסטינים, בין באמצעות רישות וחיבור למשתתפים היהודים ובין באמצעות הקניה ישירה של כלים בתחום השפה, התעסוקה והיזמות הכלכלית. מהלך זה מייצר מסד לחוויה של חיים משותפים עבור המשתתפים והמחשה לאפשרות של חיים משותפים עבור האוכלוסייה הכללית והרשויות המקומיות. זהו מהלך של בניית מרקמי חיים משותפים מלמטה למעלה, שככל שהם יתמסדו כפעילות קבועה או כפעילות בחסות עירונית או ממשלתית הם יחוללו שינוי רחב יותר בחברה ובפוליטיקה של העיר. ראוי לקיים מהלך זה על אף, או במידה מסוימת בגלל, היעדרו של מהלך דיפלומטי-מדיני מקביל אשר יביא לפתרון הבעיות המבניות של הסכסוך האתנו-לאומי הישראלי-פלסטיני.

תוצאות השאלונים והראיונות עם נציגי הארגונים מעידים על מיקוד טקטי ועמידות אסטרטגית. בעוד הארגונים יכולים לענות באופן ברור על שאלת ה"למה?" – מהו המניע לפעולה, ועל שאלת ה"איך?" – מהם התכנים, המתודה וקהלי היעד, קשה להם יותר לענות על השאלה "בשביל מה?" – כלומר הארגונים מתקשים או אינם מעוניינים להצביע על האופן שבו הפעילות המקומית שלהם לשיפור היחסים יכולה לתרום ליחסים בין יהודים לערבים בירושלים ברמת המאקרו, ומתקשים להגדיר את התוצר הפוליטי של השינוי המתבקש. אולם כאמור, העמידות האסטרטגית היא גם טקטית, כי היא מאפשרת את הדה-פוליטיזציה של הפעילות.

## 1. דיון וסיכום

במאמר זה הוצג מקרה בוחן של ארגונים חברתיים-פוליטיים הפועלים ליצירת מרקם חיים משותף לישראלים ולפלסטינים החיים בירושלים, בתנאים של סכסוך מתמשך ובלתי פתיר ובמרחב מוסדי לאומי, ישראלי ופלסטיני, הדוגל בהפרדה ובאנטגוניזם קבוצתי. תנאים אלו מייצרים מרווח לגיטימציה ציבורית צר לפעילותם של ארגוני החיים המשותפים, אשר מצטמצם לנוכח בעיית ייצוג בהנהלות הארגונים, שברובם מאופיינים כיוזמות ישראליות-יהודיות ליברליות. המתח שבין האידיאל החברתי-פוליטי של שילוב וחיים משותפים שהארגונים מייצגים (גם אם לא באופן מוצהר) לבין תנאי הסכסוך האתנו-לאומי המפרידים והמכפיפים מבנה את שיטות העבודה והנטייה המובהקת לדה-פוליטיזציה של הזהות והפעילות הארגונית.

הפעילות למען חיים משותפים בירושלים העכשווית (כמו גם בערים מעורבות אחרות בישראל) מתמודדת עם שני אתגרים: דמוגרפי וטמפורלי. במישור הדמוגרפי, לארגונים קשה להגיע אל הקהילות השמרניות של העיר ולייצר דפוס עבודה שיטתי ואינטנסיבי מספיק שיאפשר השפעה עמוקה ובת קיימא. במישור הטמפורלי, הלגיטימציה ורצף הפעילות של ארגונים אלה מאותגרים תדירות מהתלקחויות מקומיות ואזוריות בסכסוך הגיאופוליטי – מאירועי טרור ופשעי שנאה ברמה העירונית ועד למבצעים צבאיים ברצועת עזה. ככלל, בזמנים כאלה הפעילות נפסקת, ויש צורך בתקופת רגיעה ארוכה כדי לבנות חוסן בין-מגזרי מספיק כך שלארגונים יהיה גם תפקיד מרסן ומפייס בזמנים של משבר. ההתמודדות של הארגונים עם שני אתגרים אלו תקבע במידה רבה את יכולתם להשפיע על המציאות הכללית בעיר לאורך זמן. מציאות גיאופוליטית זו אינה מאפיינת רק את ירושלים, בייחוד מאז אירועי מאי 2021 (שטרן, 2021), שבעקבותיהם חדר שיח הסכסוך הלאומי בעוצמה רבה למרקמי חיים יהודים-ערביים ברחבי הארץ. מכאן שהדילמות של ארגוני החיים המשותפים ואופני ההתמודדות שלהם רלוונטיים להבנת פעילותם של ארגוני פיוס ושלום ברחבי הארץ בעידן הנוכחי, כמו גם בחברות המצויות בסכסוך ברחבי העולם שבהן הממסד הפוליטי

השולט מתנגד לפתרון דיפלומטי (Sumpter, 2017). בייחוד יש צורך להטמיע בדיון על פעילות זו בקנה המידה הארצי והבינלאומי את השאלות על לגיטימציה חברתית ודה-פוליטיזציה, ולקשור את הדיון בסוגיות אלו, שמתרכז על פי רוב בהקשר של כלכלה פוליטית (Swyngedou, 2011), להקשרים של חברות השרויות בסכסוכים גיאופוליטיים מתמשכים.

המחקר מאפשר להבין את תפקידו וחיבתו של הקונטקסט העירוני בדיון על חברות הנתונות בסכסוך מתמשך. הגיאופוליטיקה העירונית של ירושלים של עידן פוסט-אוסלו מייצרת ניגודים רבים הבאים לידי ביטוי בחיי היום-יום בעיר (Shtern, 2022). מחד גיסא, הסכסוך הגיאופוליטי שריר וקיים ויחסי הכוח בין ישראל לפלסטינים קוטביים יותר מתמיד. עובדות אלו מאפיינות את החיים במזרח ירושלים ומשפיעות עליהם באופן יום-יומי, ומתבטאות בתחושה מתמדת של אפליה וקיפוח של הפלסטינים, כמו גם בחיכוכים תכופים בין התושבים הפלסטינים לעמותות המתנחלים, למשמר הגבול, לסוכני שב"כ ולנציגי השלטון המקדמים הריסות בתים ופינויים אלימים. תחושות אלו הן הרקע לאירועי טרור פלסטיני כלפי חיילים ואזרחים באזורי חיכוך מרכזיים (רמון ולהרס, 2014). מאידך גיסא, ממדי הישראליות של האוכלוסייה הפלסטינית מתעצמים אף הם משנה לשנה. מרקם היחסים בין יהודים וערבים בעיר מעמיק ונעשה מורכב ומפותל יותר מבעבר, ותהליך זה מתרחש סביב מגוון אינטרסים אורבניים ששתי הקהילות חולקות מתוקף החיים בעיר אחת, למשל בתחום הכלכלה, ההשכלה, הצריכה וגם החינוך. גם העתיד הנראה לעין מבשר את המשך הידוק היחסים על רקע היעדר אלטרנטיבות והשינויים הדמוגרפיים המשנים את פני העיר.

מכאן עולה תפקידה החשוב (גם אם המוגבל) של האזרחות העירונית כמרחב פוטנציאלי לדיון על חיים משותפים. הארגונים מגיבים למציאות הגיאופוליטית המשתנה בעידן פוסט-אוסלו ולסדרי העדיפויות החדשים שהיא מכתובה. במוקד הדיון נמצאים היחסים בין הקבוצות בתוך המסגרת העירונית באמצעות ניתוקם השיחי מהמסגרת הלאומית. באופן זה הארגונים מנסים לבנות אזרחות עירונית משותפת החותרת תחת הזהויות הלאומיות. ברמה מסוימת מדובר בניסיון דומה לשיח האזרחות העירונית המתנהל בצפון הגלובלי על רקע הדומיננטיות העולה של הפופוליזם בפוליטיקה הלאומית, שבו האזרחות העירונית היא מודל לאזרחות רב-תרבותית מכילה (Holston, 2001; Baubock, 2003). אולם במקרה הבוחן של ירושלים, הדה-פוליטיזציה של זהויות התושבים הנדרשת לטובת בניית אזרחות עירונית רב-מגזרית היא תהליך מורכב וקשה מאוד בתוך ההקשר של הסכסוך הלאומי המתמשך. היא מתאפשרת רק באופן מקומי, זמני ומוצפן. זו אזרחות עירונית דקה ונזילה שמאופיינת במחויבות מינימלית מצד המשתתפים, בגמישות תקופתית ובעמימות פוליטית ואסטרטגית.

חקר ארגוני החיים המשותפים בירושלים בעידן פוסט-אוסלו מסייע להבנת תפקודה של חברה אזרחית בסכסוכים אתנו-לאומיים בכך שהוא מדגיש ומעמיק את ההבנה של יחסי הגומלין בין לגיטימציה ציבורית (והיעדרה) ובין מנגנוני דה-פוליטיזציה בתנאים של סכסוך בלתי פתיר. כפי שהראיתי במאמר, ההתמודדות הנפוצה ביותר עם קשיי הלגיטימציה היא באמצעות דה-פוליטיזציה והתמקדות בבניית זהות עירונית משותפת סביב אינטרסים, צרכים ורצון לשיפור יחסי השכנות. אך מעבר לניסיון לנסח זהות עירונית משותפת, פעילות ארגוני החיים המשותפים ממקמת אותם בחזית האלטרנטיבה לעיקרון של שלום ליברלי, המובנה מלמעלה למטה באמצעות הסכמים דיפלומטיים בחסות בינלאומית. ההיגיון מאחורי הפעילות למען חיים משותפים אינו מבקש להנציח את הקונפליקט אלא לייצר הבניית שלום מלמטה למעלה, על בסיס הסדרים של חיי היום-יום והתלכדות של צרכים, תוך דחיקת העמדות מקדמת הבמה. עם זאת, ככל שהפעילות למען חיים משותפים מתרחקת מן הפוליטי כך היא גם עשויה לאשרר אותו ואף לעגן אותו מבחינה נורמטיבית. במילים אחרות, בניית חיים משותפים בעיר שבה יש קהילת רוב הגמונית השולטת במרחב ובמשאבים של הקהילה השנייה עשויה לספק לגיטימציה ציבורית להמשך הסטטוס קוו הפוליטי. בשל כך, ארגונים רבים המודעים לאתגר זה מפנים גם משאבים לסוגיית השוויון הכלכלי-חברתי, ומנסים להפוך את המפגשים לפעילות המשפיעה על יחסי הכוח ומשנה אותם.

לסיכום, המקרה של ארגוני החיים המשותפים בירושלים הוא צוהר חשוב להבנת הגיאופוליטיקה העירונית של ירושלים העכשווית. היעדר משא ומתן מדיני, המאפיין את עידן פוסט-אוסלו, מגדיל את חשיבותה של העיר עצמה כסוכן שינוי גיאופוליטי. העיר מציעה אפשרויות שאינן קיימות במישור הארצי: מפגש יום-יומי בין אוכלוסיות מגוונות, קהילות מאורגנות וזהות מקומית; כלכלה מקומית המייצרת מפגש אינטרסים בין-קהילתי; וחברה אזרחית כבסיס לתהליכים חברתיים-פוליטיים שורשיים. אולם בניגוד לזהויות הקולקטיביות הדומיננטיות בחברה הישראלית והפלטסינית – הלאומיות והדת – הזהות העירונית חלשה יחסית, וכמעט תמיד מוכפפת לקווי גבול דתיים ולאומיים. עם זאת, חיי היום-יום העירוניים מציגים תמונה מורכבת ומסועפת יותר, והשגרה היום-יומית היא זו שמייצרת את הסוכנות העירונית. הפעילות למען חיים משותפים בירושלים, על מגרעותיה וחולשותיה הרבות, מנסה לתת רוח גבית לסוכנות העירונית, ולהפוך את התלות הכלכלית והקרבה הפיזית בחיי היום-יום לגורמים שמייצרים רובד נוסף של מרקם חברתי בין-קהילתי שאמור לייצר שינוי פוליטי. אולם הדרך לשם ומשם היא כאמור עמומה.

## רשימת מקורות

- גורן, נמרוד, 2004. "הולכים נגד הרוח: ארגונים אזרחיים בירושלים בצל עימות מתמשך", ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- חושן, מאיה (עורכת), 2021. **שנתון סטטיסטי לירושלים 2021**, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.
- חסון, ניר, 2021. "תלוי לחלוטין בחרדים, אבל הפתיע לטובה את החילונים", **הארץ**, 2.7.2021.
- , 2017. **אורשלים: ישראלים ופלסטינים בירושלים 1967-2017**, תל אביב: ידיעות אחרונות.
- יערי, אליעזר, 2015. **מעבר להרי החושך**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- כהן, הלל, 2007. **כיכר השוק ריקה: עלייתה ונפילתה של ירושלים הערבית 1967-2007**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- משגב, חן, וטובי פנסטר, 2014. "הזכות לעיר המחר: אקטיביזם מרחבי במאהל המחאה בגינת לוינסקי", טובי פנסטר ואורן שלמה (עורכים), **ערי המחר – תכנון, צדק וקיימות היום?** תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 109-128.
- נובק, יולי, 2022. **מי את בכלל?**, תל אביב: ידיעות ספרים.
- עיר עמים, 2015. **מה ישתנה בקיץ הבא? סקירה וניתוח של אירועי האלימות הלאומנית בירושלים יולי-דצמבר, 2014**, ירושלים: עיר עמים.
- רוזילין, ענת, 2019. "אפשר פשוט להפסיק להפיץ שנאה נגד השמאל", **גלובס**, 4.3.2019.
- רמון, אמנון, 2021. **מגלים את מזרח ירושלים: התהליכים שהובילו לשינוי המדיניות הישראלית ולהחלטת הממשלה 3790**, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.
- רמון, אמנון, וליאור להרס, 2014. **מזרח-ירושלים, קיץ 2014: מציאות נפיצה והצעות למדיניות ישראלית**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- שטרן, מריק, 2021. "שילוב מרובד ואלימות פוליטית: מבט אחר על מאורעות מאי 2021", **אש בשדה קוצים – תיק מסות על אלימות וסולידריות** (מוסף מיוחד לגיליון 55 של **תיאוריה וביקורת**, בעריכת דניאל מונטרסקו וניצן לונברג), עמ' 1-5.
- , 2020. "הפריפריה הישראלית החדשה: מזרח ירושלים בעידן פוסט-אוסלו", אמל ג'מאל (עורך), **הפוליטיקה של הכלה והדרה ביחסי ישראלים ופלסטינים**, תל אביב: מכון וולטר ליבך, אוניברסיטת תל אביב, עמ' 109-130.
- שלמה, אורן, 2017. "ממשולה של ירושלים המזרחית בתקופת פוסט-אוסלו", **תיאוריה וביקורת** 48: 127-150.
- Allegra, Marco, Anna Casaglia, and Jonathan Rokem, 2012. "The Political Geographies of Urban Polarization: A Critical Review of Research on Divided Cities", *Geography Compass* 6(9): 560-574.
- Allport, Gordon W., 1954. *The Nature of Prejudice*, Reading, MA: Addison-Wesley.
- Amir, Yehuda, 1969. "Contact Hypothesis in Ethnic Relations", *Psychological Bulletin* 71(5): 319-342.
- Avni, Nufar, Noam Brenner, Dan Miodownik, and Gillad Rosen, 2022. "Limited Urban Citizenship: The Case of Community Councils in East Jerusalem", *Urban Geography* 43(4): 546-566.
- Barak, Nir, 2020. "Ecological City-zenship", *Environmental Politics* 29(3): 479-499.
- Baubock, Rainer, 2003. "Reinventing Urban Citizenship", *Citizenship Studies* 7(2):

139–160.

Belloni, Roberto, 2008. "Civil Society in War-to-Democracy Transitions", in Anna K. Jarstad and Timothy D. Sisk (eds.), *From War to Democracy: Dilemmas of Peacebuilding*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 182–210.

Bollens, Scott A., 1998. "Urban Planning amidst Ethnic Conflict: Jerusalem and Johannesburg", *Urban Studies* 35(4): 729–750.

Byrne, Sean, 2001. "Consociational and Civic Society Approaches to Peacebuilding in Northern Ireland", *Journal of Peace Research* 38(3): 327–352.

Chandhoke, Neera, 2009. "*Civil Society in Conflict Cities: The Case of Ahmedabad*", Working Paper no. 64, Crisis States Research Centre, London School of Economics and Political Science.

Demichelis, Julia, 1998. "NGOs and Peacebuilding in Bosnia's Ethnically Divided Cities", Special Report, United States Institute of Peace.

Fischer, Martina, 2006. "Civil Society in Conflict Transformation: Ambivalence, Potentials and Challenges", Berghof Research Center for Constructive Conflict Management.

Gaertner, Samuel L., John F. Dovidio, Phyllis A. Anastasio, Betty A. Bachman, and Mary C. Rust, 1993. "The Common Ingroup Identity Model: Recategorization and the Reduction of Intergroup Bias", *European Review of Social Psychology* 4(1): 1–26.

Gaffikin, Frank, and Mike Morrissey, 2011. *Planning in Divided Cities*, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.

Gerometta, Julia, Hartmut Haussermann, and Giulia Longo, 2005. "Social Innovation and Civil Society in Urban Governance: Strategies for an Inclusive City", *Urban Studies* 42(11): 2007–2021.

Holston, James, 2001. "Urban Citizenship and Globalization", in Allen J. Scott (ed.), *Global City-Regions: Trends, Theory, Policy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 325–348.

Hawari, Yara, 2022. "The Revival of People-to-People Projects: Relinquishing Israeli Accountability", *Al-Shabaka*, 6.4.2022, <https://al-shabaka.org/briefs/the-revival-of-people-to-people-projects-relinquishing-israeli-accountability/>.

Maoz, Ifat, 2004. "Peace Building in Violent Conflict: Israeli-Palestinian Post-Oslo People-to-People Activities", *International Journal of Politics, Culture, and Society* 17(3): 563–574.

Nagle, John, 2013. "'Unity in Diversity': Non-Sectarian Social Movement Challenges to the Politics of Ethnic Antagonism in Violently Divided Cities", *International Journal of Urban and Regional Research* 37(1): 78–92.

Orjuela, Camilla, 2003. "Building Peace in Sri Lanka: A Role for Civil Society?" *Journal of Peace Research* 40(2): 195–212.

Puljek-Shank, Randall, and Willemijn Verkoren, 2017. "Civil Society in a Divided Society: Linking Legitimacy and Ethnicity of Civil Society Organizations in Bosnia-Herzegovina", *Cooperation and Conflict* 52(2): 184–202.

Rahman, Omar H., 2012. "Co-Existence vs. Co-Resistance: A Case against Normalization", *+972 Magazine*, 3.1.2012, <https://www.972mag.com/co-existence-vs-co-resistance-a-case-against-normalization/>.

- Sandelowski, Margarete, 2000. "Combining Qualitative and Quantitative Sampling, Data Collection, and Analysis Techniques in Mixed-Method Studies", *Research in Nursing & Health* 23(3): 246–255.
- Shtern, Marik, 2022. "Passing as a Tourist: Exploring the Everyday Urban Geopolitics of Tourism", *Political Geography* 93: 102526.
- Shtern, Marik, and Jonathan Rokem, 2021. "Towards Urban Geopolitics of Encounter: Spatial Mixing in Contested Jerusalem", *Geopolitics* (online first).
- Smith, Michael P., and Michael McQuarrie (eds.), 2011. *Remaking Urban Citizenship: Organizations, Institutions, and the Right to the City*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Strömbom, Lisa, 2017. "Counter-Conduct in Divided Cities – Resisting Urban Planning Practices in Jerusalem", *Peacebuilding* 5(3): 239–254.
- Sumpter, Cameron, 2017. "Countering Violent Extremism in Indonesia: Priorities, Practice and the Role of Civil Society", *Journal for Deradicalization* 11: 112–147.
- Swyngedouw, Erik, 2014. "Depoliticization ('the political')", in Giacomo D'alisa, Federico Demaria, and Giorgos Kallis (eds.), *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, London: Routledge, pp. 90–93.
- , 2010. "Trouble with Nature: 'Ecology as the New Opium for the People'", in Jean Hillier and Patsy Healey (eds.), *The Ashgate Research Companion to Planning Theory: Conceptual Challenges for Spatial Planning*, Farnham: Ashgate, pp. 299–318.
- Varshney, Ashutosh, 2001. "Ethnic Conflict and Civil Society: India and Beyond", *World Politics* 53(3): 362–398.
- Weiss, Chagai M., Neal Tsur, Dan Miodownik, Yonatan Lupu, and Evgeny Finkel, 2022. "Atypical Violence and Conflict Dynamics: Evidence from Jerusalem", *Political Science Research and Methods*.

## נספח:

### רשימת הארגונים שהשתתפו במחקר (לפי סדר א"ב)

מען יחד	אגודת המפגש הבין דתי
מרכז צעירים ירושלים	בלנדר
מרכז רוסינג לחינוך ודיאלוג	דרך שירה בנקי
סטודיו משלך – מרכז לנשים אמניות יוצרות	האוניברסיטה העברית
עונת התרבות בירושלים	המפלצת אגודה שיתופית בע"מ
עיר עמים	המפעל
עמותת יד ביד	המרכז הבין תרבותי לירושלים
פרויקט "שכנות טובה – אבו תור/א-ת'ורי"	הפועל קטמון ירושלים (עדיין)
ציון קהילה ארצישראלית	הציבור החרדי ממלכתי
ציוני דרך	ועד מורדות ארנונה
קהילה של נשים ממזרח ומערב העיר	זרעים של שלום
קואליציית הסובלנות (הקרן לירושלים)	ימק"א
קרן לישטאג	כולנא ירושלים
רוח נכון	ליסאן
תקווה ישראלית באקדמיה	מדינת ירושלים
0202 – נקודות מבט מירושלים	מדרסה – לומדים לתקשר
IPCRI	מוזאיקה דת חברה ומדינה
Jerusalem Youth Chorus	מוזיאון אמנות האסלאם
Kids4Peace Jerusalem	מוזיאון הטבע
Seeds of Peace	מוסללה
Together and Beyond	מינהל קהילתי הגבעה הצרפתית והסביבה
	מינהל קהילתי תלפ"ז וארנונה הצעירה



# בניית שלום בירושלים: התשתיות העירוניות כתשתית לשלום?

**נעם ברנר**

המחלקה למדע המדינה, האוניברסיטה העברית

**נופר אבני**

המחלקה לגיאוגרפיה, האוניברסיטה העברית

## תקציר

ערים שסועות, כמו ירושלים, ניקוסיה או בלפסט, שבהן הסכסוך הלאומי נוכח בגיאוגרפיה, בחברה ובפוליטיקה העירונית, הן אתגר לא מבוטל לבוני שלום בעולם. ערים אלה נמצאות במרכזם של הסכסוכים הלאומיים ובליבם של המשאים ומתנים על עשיית שלום, ולעיתים תכופות גם פורצת בהן אלימות בין הצדדים הניצים. לצד זאת, תושבי העיר מנהלים חיי שגרה בצל הסכסוך והאיבה בין הקבוצות – חלקם אף עובדים יחד, קונים באותן חנויות וחולקים מרחבים ציבוריים משותפים. העיר היא אפוא זירה פוליטית שבה הסכסוך עלול להתפרץ בכל רגע, ובה בעת – זירה שבה חלה נורמליזציה של הסכסוך. במאמר זה אנו מבקשים להציג את הפער הזה דרך התיאוריה של בניית שלום עירונית, ולשאול מהי בניית שלום בעיר וכיצד העיר מעצבת את תהליך השלום ולהפך. באמצעות דיון תיאורטי המציג את ההיבטים הפוליטיים והמרחביים של העיר, אנו מציעים להמשיג את בניית השלום העירוני כשילוב של תהליכים עירוניים ותהליכי שלום, ולהדגים את ההמשגה הזו באמצעות ניתוח אתנוגרפי של יוזמת בניית שלום בירושלים שפעלה בשנים 2017–2020. הממצאים מדגישים את השילוב בין ההיבט העירוני, בדגש על נושא התשתיות העירוניות, וההיבט הבין-קבוצתי, ומצביעים על ההזדמנות הטמונה בזירה העירונית לצד המגבלות שלה. אנו טוענים שהעירייה יכולה לייצר תהליכי שלום דרך מדיניות עירונית, ויוזמות שלום יכולות לפתח את המרחב העירוני, גם אם באופן מוגבל. הממצאים והביקורות מזמינים מחקרים נוספים על תהליכי שלום עירוניים, וקובעים כי במקום שבו יש סכסוך קיים גם פוטנציאל לתהליך ריפוי, ועלינו כחוקרים פוליטיים להבחין בו ולהאיר עליו.

במאי 2021 פרצו מהומות אלימות בעיר העתיקה בירושלים וסביב הר הבית (אלאקצא) עקב החלטת משטרת ישראל להגביר את האכיפה באזור שער שכם והרובע המוסלמי במהלך הרמדאן, ולאור החלטת ממשלת ישראל לפנות פלסטינים מבתיהם בשכונת שיח' ג'ראח במזרח העיר (חסון, 2022). צעדי ישראל בירושלים הובילו למתקפת טילים מעזה מצד חמאס ולהתקפת נגד של חיל האוויר הישראלי, והאלימות התפשטה גם לערים מעורבות בתוך ישראל, ובהן רמלה, לוד, עכו ויפו. למרות עוצמת האירועים שככו המהומות תוך מספר שבועות, וחיי היום-יום העירוניים נמשכו. הסכסוך כמובן לא נשכח וגם לא העוינות והאיבה בין שני הלאומים, אשר נוכחות בירושלים, מעצבות את החיים העירוניים וצפויות להצית גם את המהומות הבאות. עם זאת, במרבית הזמן הקבוצות היריבות בעיר חיות זו לצד זו חרף הסכסוך הלאומי, ומערכת היחסים ביניהן ממתנת לעיתים את הסכסוך ולא רק מזינה אותו. הדינמיקה המעניינת הזו שבין התפרצות אלימה ובין חיי שגרה מעלה כמה שאלות: כיצד הזירה העירונית תורמת לבניית שלום בין קבוצות לאומיות? ובהקשר זה, מהו שלום עירוני ומהי בניית שלום בעיר?

בערים מסוימות, כמו ירושלים, ניקוסיה או בלפסט, המוגדרות בספרות כערים שסועות (Bollens, 1999; Björkdahl, 2013), הסכסוך הבין-מדינתי או הבין-לאומי נוכח באופן יום-יומי, והעיר כמובן זה היא מיקרו-זירה של הסכסוך המדיני. ערים מסוג זה הופכות לעיתים קרובות לשטחי מפתח במלחמות בין-לאומיות או במלחמות אזרחים, כמו במקרה של בוגוטה, קאבול או נובי-פאזאר (Kaldor and Sassen, 2021). נוסף על כך, הערים השסועות מגלות נבדלות מן המדינה, הבאה לידי ביטוי בדפוסים מרחביים, במבנה החברתי העירוני או בשוק העבודה המקומי. כמו כן, בעיתות מלחמה החיים האנושיים בעיר הופכים אותה לאזור לחימה לא שגרתי שבו מעורבים אזרחים, חיילים, שוטרים וכן מבנים. הבדלים אלה מדגישים את האופי של הזירה העירונית כעירוב של מציאות אזרחית וצבאית, ומכאן – את ההזדמנות להפריד או לשלב בין פעילות אזרחית עירונית לפוליטיקה הלאומית גם בתהליכי שלום. ההפרדה בין הפוליטיקה העירונית והלאומית עולה בקנה אחד עם התפתחותן של ערים כמוסדות פוליטיים עצמאיים ואיתנים (Barak and Mualam, 2022), עם זהות מובחנת, סולם ערכים ואתוס משלהן (Bell and de-Shalit, 2011).

הספרות של חקר השלום זיהתה זה מכבר את הדינמיקה העירונית כמושא מחקר חשוב להבנת הסכסוך או כמקור לפתרוננו. חוקרים שונים הפנו את מבטם אל הזירה המקומית (MacGinty, 2015; Millar, 2017; Macaspac, 2019) בחיפוש אחר המאפיינים של העיר אשר תורמים לבניית שלום עירוני ותוך חשיבה מחודשת על המושגים הקשורים לחקר השלום, ובעיקר על מושג ה"שלום העירוני" ועל תהליך

בניית השלום העירוני. הטיעון המרכזי של מאמר זה הוא שהעיר יכולה לייצר תהליכי שלום דרך מדיניות עירונית ועשיית צדק, ושיוזמות שלום יכולות לקדם מדיניות עירונית דרך בניית שלום. בחלק הראשון של מאמר זה נדון בנושא דרך שלושה גופי ספרות העוסקים בבניית שלום בעיר, בממשל עירוני ובתשתיות עירוניות, תוך הדגשת המסגרת הפוליטית של העיר כהזדמנות ליצירת תהליכים עירוניים המתפקדים בפועל או בעקיפין כתהליכי בניית שלום. בחלק השני, בהמשך לדיון התיאורטי, נציג סקירה של המצב המיוחד של ירושלים. בחלקו השלישי של המאמר יוצג השילוב בין הגישות באמצעות ניתוח מקרה בוחן של פרויקט קידום שלום בין פלסטינים לישראלים שפעל בירושלים בשנים 2017–2020.<sup>1</sup> הניתוח יעסוק ברמות השונות של יוזמת השלום – מהרמה השכונתית והאינדיווידואלית דרך הרמה העירונית ועד לרמה המדינית, ויתמקד בעבודה הבין-קבוצתית בין תושבי שכונות אבו תור הישראלית וא-ת'ורי הפלסטינית הסמוכות בסוגיות של תשתיות ומרחבים ציבוריים. הבחירה בנושא התשתיות מאפשרת להדגים את הייחודיות של הזירה העירונית דרך סוגיה עירונית מובהקת, הקשורה הן לפוליטיקה העירונית והן לפערי הכוחות בין הקבוצות בעיר השסועה. הממצאים מדגישים את ההזדמנות של הזירה העירונית לייצר נרטיב משותף בין קבוצות יריבות נומינלית בסוגיות של תשתיות ומרחבים ציבוריים. כמו כן, הממצאים מסייעים להמשיג את השלום העירוני כסינתזה של העירוני והמדיני. המשגה זו מאירה באור חדש את תפקידן של ערים בתהליכי שלום, ובד בבד מזמינה את אנשי המעשה של השלום לאמץ תהליכים עירוניים שבהם נדונות שאלות של צדק ושוויון בעיר ובמדינה.

## ▲ דיון תיאורטי: שלום עירוני

### בניית שלום בעיר

תהליך בניית שלום הוא תהליך המנסה לשפר את מערכת היחסים בין קבוצות יריבות (Kelman, 1998) ולהשיג שלום צודק ובר קיימא, מעבר להגדרה הצרה של "שלום" כחתימה על הסכם שלום (Paffenholz, 2014). תהליך בניית שלום בעיר הוא תהליך בעל מטרה דומה אשר מיושם בתוך הזירה העירונית, על התנאים הפוליטיים, הגיאוגרפיים והתרבותיים המייחדים אותה, ולפיכך מייצר מגבלות והזדמנויות ייחודיות הראויות לתשומת לב ולמחקר. לדוגמה, העיסוק של הפוליטיקה העירונית בנושאים מקומיים כגון פיתוח תשתיות, בניית מנהיגות עירונית או העצמת קהילות מקומיות מייצר מרחב פעולה ייחודי לתהליכי שלום. הרעיון של "שלום עירוני" פותח בידי חוקרי גיאוגרפיה פוליטית והתמקד תחילה בעיקר בסוגיות של תכנון וממשל (Bollens, 2007;).

1 לאתר הפרויקט ראו <https://jerusalemvisions.huji.ac.il/>.

(Gaffikin and Morrissey, 2011). עבודה תיאורטית מאוחרת יותר הגדירה והסבירה את "העירוני", "השלום העירוני" ו"בניית השלום העירוני" (Björkdahl, 2013), ותיארה את חיי היום-יום, המאפיינים המרחביים, התלות ההדדית בין הקבוצות השונות בעיר ויחסי הכוח הא-סימטריים בערים כתנאים לבניית שלום. בניית שלום בעיר והגדרה כ"אסטרטגיה טרנספורמטיבית השואפת לשנות את יחסי הכוח המתבטאים ומיוצגים בנוף העירוני" (שם, 218). תיאוריית השינוי שבבסיס ההגדרה מניחה כי היחסים האינטימיים בין תושבי הערים והקרבה המרחבית ביניהם הם אמצעים מתאימים לטיפוח שלום ולשינוי עמדות. בערים שסועות, אסטרטגיה זו יכולה להפוך נרטיבים אתניים או לאומיים הנמצאים במוקד המחלוקת לנרטיבים מקומיים משותפים; להפוך מרחבים נפרדים למרחבים משותפים; להסדיר את יחסי הכוחות הפוליטיים בין הקבוצות היריבות; ולמצוא בעיות מקומיות משותפות ולטפח שיתוף פעולה סביבן. הכתיבה והמחקר בנושאים אלו עוסקים כמעט אך ורק בחקר השלום או בחקר העיר, ואילו היבטים של הפוליטיקה העירונית וסוגיות מהותיות בתוכה, כמו נושא התשתיות העירוניות, כמעט לא נידונו בהקשר זה.

הדיון בנוגע לבניית שלום עירוני התמקד בעיקר בערים שסועות, דוגמת ירושלים, ניקוסיה או בלפסט, שבהן חיות זו לצד זו קבוצות לאומיות או אתניות שיש ביניהן סכסוך מתמשך. העיר השסועה היא תוצר של הטמעת הסכסוך המדיני בחיים העירוניים (Bollens, 1999). העיר למעשה מתעצבת כולה לפי התנאים המקדימים (לדוגמה מלחמות עבר או הסכמי שביתת נשק) ולפי התנאים המתמשכים (לדוגמה הקמת מתחמי מסחר נפרדים, הקמת חומות ומעברי גבול או מתן אישורי בנייה לאוכלוסיות מסוימות ולא לאחרות) (Gaffikin and Morrissey, 2011; Bollens, 2012). גם אירועי האלימות החוזרים ונשנים בעיר קשורים למבנה העירוני ולהטמעת הסכסוך בתוכו (Bhavnani et al., 2014; Rokem, Weiss and Miodownik, 2018). עם זאת, התמסדות הסכסוך בעיר גם הופכת אותה לזירה שבה מתרחשים תהליכי בניית שלום יזומים או לא יזומים, מתוכננים או ספונטניים, בתגובה להוויית הסכסוך. המרחב האורבני מייצר מפגשים מתווכים או לא מתווכים בין הקבוצות היריבות (Shtern, 2016); מוביל לשיתופי פעולה, יוצר תלות הדדית (Shtern and Yacobi, 2019), ומעודד צמיחת מנהיגות רלוונטית לסכסוך המתמשך (Brenner, Shenhav, 2019 and Miodownik, 2022). הגישה הבוחנת את חיי היום-יום בערים שסועות כאילו היו ערים "רגילות" (Rokem, 2016) זכתה ללא מעט ביקורת בטענה כי היא "מעלימה" את הסכסוך הלאומי מהזירה העירונית. בהקשר הירושלמי, לדוגמה, יש הטוענים כי גישה זו אינה מתייחסת לתנאי הכיבוש או הקולוניאליזם במזרח ירושלים. עם זאת, חקר החיים העירוניים "הרגילים" מאפשר מבט השוואתי על ההתמודדות של תושבים מוחלשים עם הפוליטיקה העירונית גם בתנאים לא דמוקרטיים או "לא רגילים" אל מול תנאים רגילים, וכך מדגיש עוד יותר את עוולות העיר השסועה.

תהליכי בניית שלום בעיר, אשר עיקרם בחיבור בין שינוי עמדות והמרחב העירוני, יכולים להתאים במיוחד לסגנון "הפרויקט המשותף", כפי שהוגדר במחקרים על יוזמות שלום מסוג "אנשים לאנשים" (P2P). ביוזמות אלו נהוגים כמה סגנונות: "דו-קיום", "עימות", "סיפור סיפורים" ו"הפרויקט המשותף", המבקש מהמשתתפים בתהליך להתמקד בעבודה משותפת ומוסכמת, אשר חורגת מהנרטיבים המרכזיים של הסכסוך (Maoz, 2011). סגנון זה, לטענתנו, מאפשר לחבר את ההיבט הפוליטי וההיבט המרחבי של העיר וכך ליצור חזון משותף בנושאים עירוניים, כמו גם עצמאות פוליטית לממש אותו.

עם זאת, ספרות המחקר על יוזמות מקומיות מסוג זה כוללת ביקורות לא מעטות בהקשר הישראלי-פלסטיני, בייחוד בשל הפער בין מערכות היחסים שנוצרות בין המשתתפים ברמה האישית להיעדר הפתרון ברמה המדינית, בטענה שהפער הגדול הופך את היוזמות לחסרות תוחלת לאורך זמן (Ron, Maoz and Bekerman 2010; Maoz, 2011). נוסף על כך, הסכסוך הלאומי בערים שסועות מתאפיין באלימות בין-קבוצתית המונעת מטעמים לאומיים (Bhavnani et al., 2014; Rokem, Weiss and Miodownik, 2018) וכן באלימות ממסדית כלפי קבוצת המיעוט. הביטוי של האלימות הלאומית בזירה העירונית אינו תמיד אינטנסיבי כמו בזירת מלחמה מאורגנת, שבה נעשה שימוש בכוחות צבא גדולים, אך היא תכופה הרבה יותר ונוכחת בחיי היום-יום. היא כוללת, לדוגמה, זריקות אבנים, התקפות על שוטרים ותושבים, תקיפות אלימות ברחוב, הפגנות שנאה וגרימת נזק למבנים, וגם אלימות ממסדית יותר כמו הריסות בתים, חסימות כבישים, הטלת הגבלות תנועה ומעצרים משטריים. לפיכך יש לראות בעין ביקורתית את בניית השלום בעיר: מחד גיסא, אכן מדובר בתהליך ריאקציוני לאלימות ולשנאה בין הקבוצות; מאידך גיסא, בהיעדר פתרון לסכסוך הלאומי, בניית שלום בעיר יכולה להיות מעשה חסר תכלית שתועלתו הרגעית תתפוגג עם הזמן, ואף מעשה ציני כשהוא ננקט בידי הצד חזק במטרה לנרמל או לנהל את הסכסוך מבלי לחתור לעשיית שלום ולחלוקה מחדש של המשאבים והכוח.

### **הפוליטיקה העירונית: מרחב לבניית שלום**

העיר, ובעיקר העירייה, היו מאז ומתמיד מרכיב יסודי בדמוקרטיה המודרנית, וגם במשטרים לא דמוקרטיים היה לעיר תפקיד מרכזי. עם זאת, באופן מסורתי נתפסה העיר כישות תת-מדינית, אשר שואבת את עיקר כוחה מסמכות המדינה, קל וחומר במשטר ריכוזי כמו זה של ישראל (גל-נור ובלאנדר, 2013). בעשורים האחרונים, לצד תהליכי אורבניזציה מואצים שהובילו לכך שמרבית אוכלוסיית העולם גרה כיום בערים, החלה תהייה מחודשת על תפקידן הפוליטי של ערים. אחת התיאוריות הפוליטיות המרכזיות בתחום זה היא המסגרת של אזרחות עירונית, שלפיה העיר מזכה את תושביה בזכויות פוליטיות אשר חורגות מסמכות המדינה וניתנות לפי מקום

מגורים. האזרחות העירונית לפיכך היא סך הזכויות הפוליטיות של התושבים במסגרת העיר וההזדמנויות לממש אותן (Baubock, 2003; Blokland et al., 2015). החשיבה התיאורטית החדשה על ערים כזירות פוליטיות עצמאיות יצרה גם תפיסה שלפיה העיר היא זירה שבה יכולות להתממש אידיאולוגיות פוליטיות – עשיית צדק (גבע ורוזן, 2016; Fainstein, 2014; Geva and Rosen, 2022), עשיית שוויון (de Shalit, 2018) או קידום פוליטיקה סביבתית (Barak, 2020). תפיסה זו רואה בעצמאות הערים הזדמנות לקדם נושאים פוליטיים במקום שבו שהמדינה נכשלת או מתמהמהת (גונן, 2007). התפיסה הזו נגזרת בעיקר מהיותן של ערים מוסדות פוליטיים הקרובים לחיי היום-יום של התושבים, ולפיכך מחייבים פעולה וגישה פרגמטיות יותר לעומת מדיניות ממשלתית (Zaban, 2020).

ואולם, תפיסה חיובית זו לגבי תפקידן של ערים נתקלה גם בביקורות הגורסות כי העיר משמרת את יחסי הכוח במדינה (Yiftachel and Yacobi, 2003), מגבילה את המודרים (Avni et al., 2021) או משסעת את החברה העירונית לקבוצות אינטרס (Rosen and Shlay, 2014; Blokland et al., 2015). ביקורות אלו מגובות גם בעדויות אמפיריות. דוגמה להגבלת המודרים מתוך המקרה של ירושלים היא האזרחות העירונית המוגבלת של תושבי מזרח ירושלים הפלסטינים. הפלסטינים אינם מיוצגים במועצת העיר, כיוון שאינם מצביעים, וגם ההשתתפות שלהם במינהלים הקהילתיים היא מצומצמת ונתפסת כשנויה במחלוקת. כל זאת עקב מערכת הכוחות והנורמות הנגזרות מהסכסוך (Avni et al. 2021). עם זאת, גם ביקורות אלו מאמצות את התפיסה כי לערים יש השפעה ייחודית על החיים הפוליטיים והאזרחיים של התושבים, לחיוב או לשלילה, וכי הן מהוות מרחב זהותי חשוב עבור רבים, בייחוד כאלה הנעדרים זכויות פוליטיות ברמת המדינה.

לסיכום חלק זה, הפוליטיקה העירונית עוסקת רובה ככולה בנושאים מקומיים הנוגעים לעיצוב שגרת החיים של התושבים – איך תנוהל מערכת החינוך? לאן תחובר הרכבת הקלה ומי ייהנה ממנה? איך תעוצב הכניסה לעיר? הפוליטיקה העירונית קשורה ישירות למרחב העירוני, ובתוכו לתכנון ולפיתוח של התשתיות העירוניות. כל הסוגיות הללו, ובייחוד נושא התשתיות שיוצג בהמשך, הן זירות לעשיית צדק עירוני והזדמנות לבניית שלום לאומי.

## **התשתיות העירוניות כזירה של צדק ושלום**

בערים שסועות התשתיות תופסות מקום מרכזי באופן שבו הקונפליקט נוכח בעיר, ולרוב מצבן מבטא את אי-השוויון והפערים שהקונפליקט יצר בין חלקיה השונים של העיר. משום כך, טיפול בתשתיות עשוי להיות הזדמנות לעשיית שוויון וצדק בין הצדדים בעיר. תיאוריות עכשוויות בנוגע לתשתיות גורסות כי המרחב העירוני מעוצב, מחולק, מחובר או מנותק בהתאם לתשתיות העירוניות. העיר היא במידה רבה תוצר התשתיות

שלה – מבנה הכבישים, רוחב המדרכות, גובה הבניינים, נגישות שטחי המסחר, חיבוריות התחבורה הציבורית וכיוצא בזה. אך התפיסה לגבי תשתיות עירוניות אינה קשורה רק להיבטים חומריים אלא גם להקשרים פוליטיים וחברתיים. לפי המושג המרכזי "עירוניות מפצלת" (Graham and Marvin, 2011), התשתיות לא רק מחברות את העיר אלא גם מנתקות קבוצות מסוימות בתוך העיר. התשתיות מושפעות מיחסי הכוחות בתוך העיר, ואלה בהתאם מעצבים את מבנה העיר וצורתה (Baumann and Yacobi, 2022). כך נוצרת התופעה שקיבלה את הכינוי "אלימות תשתית" (Rodgers and O'Neill, 2012), שבה תשתיות העיר מתפתחות באופן לא שוויוני בין קבוצות שונות, עקב הא-סימטריה ביחסי הכוחות. חוסר הצדק ואי-השוויון משפיעים על מצבם של המוחלשים פוליטית ומגבירים את הא-סימטריה ביניהם. לדוגמה, תחבורה ציבורית לא נגישה עלולה להגדיל את שיעור האבטלה בשכונה מסוימת, והיעדר תמרור ומצב רעוע של הכבישים עלולים להגדיל את מספר התאונות ואת רמת הפשיעה בכבישים. הדוגמאות הללו מדגישות את המשמעויות החברתיות היום-יומיות של תשתיות שאינן מטופלות. כמו כן, תשתיות משמשות גם להשתלטות על טריטוריה ולהכפפתה לקבוצה השלטת. לעיתים קרובות, פיתוח תשתיות (או היעדרו) משמש להדרת קבוצת המיעוט ומנכיח את אי-השוויון במרחב (Baumann, 2018; Pullan, 2013). ההבדלים בטיב וברמה של התשתיות בין חלקי העיר השונים אינם מקריים אלא משקפים היגיון של הזנחה, התעלמות מכוונת ואף ניסיון לשלוט באוכלוסיית המיעוט באמצעות שלילת האוטונומיה שלה ויצירת תלות במנגנונים התשתיתיים המשרתים את אוכלוסיית הרוב (Shlomo 2017). לצד המשמעות האסטרטגית והגיאופוליטית של התשתיות, חשוב להבין גם כיצד הן משפיעות באופן אינטימי על חיי היום-יום של קבוצות מודרות בעיר ועל האופן שבו הן חוות את המרחב העירוני, נעות בו או נמנעות ממנו (Baumann, 2018; Selimovic, 2019; Greenberg, 2019; Raanan and Avni, 2020; Avni, Moser and Gorgy, 2022).

לפיכך, הטיפול בתשתיות עשוי לאפשר לתושבי העיר לשנות את יחסי הכוחות בעיר, ואף להתמודד עם הסכסוך הלאומי דרך היבטים עירוניים. עשיית צדק ושוויון בתכנון משותף של התשתיות או המרחבים הציבוריים יכולה לסייע לבנות סיפור משותף שחוצה קבוצות ועמדות פוליטיות. הסיפור המשותף יכול להתחיל משאלות פשוטות, כגון איך ייראה הפארק בשכונה? איך התחבורה הציבורית תסייע לשכונה שלנו? האם נוכל לחיות בנחת כאשר לשכנינו אין אספקת חשמל או מים סדירה? איך נשמור על שכונה נקייה? אלה שאלות שמחפשות את המכנה המשותף המרחבי בין תושבי העיר, אך גם מייצרות היבט השוואתי שמדגיש את הפערים בין השכונות ויכול לייצר אמפתיה בין חברי הקבוצות. הטיפול בתשתיות העירוניות דרך פרויקט משותף יכול להתממש דרך תהליכי "עשיית מקום" (placemaking) קהילתיים, שבהם קבוצות קהילתיות מעצבות מחדש את המרחב ציבורי ונותנות לו ערך ונרטיב משלהן (Friedman 2010). הטיפול בתשתיות יכול גם להתממש דרך מדיניות עירונית או

ממשלתית שקובעת תקציבים בסדרי גודל מתאימים. התשתיות הן התכסית הנראית של המאבקים הפוליטיים, הכלכליים והמרחביים של העיר ושל המדינה; הן התוצר הפיזי של המערכת הפוליטית העירונית והמדינית, ולפיכך הן גם מרכיב מרכזי בעשיית צדק ולקראת עשיית שלום ובניית שלום.

## ▲ ירושלים: פוליטיקה, ממשל ותשתיות

ירושלים מוכרת בספרות כעיר שסועה (Gaffikin and Morrissey, 2011), עיר מקוטבת (Benvenishti, 1983) או עיר קולוניאלית (Yacobi and Pullan, 2014; Mansour, 2018), והיא מעוצבת במידה רבה על ידי השליטה הישראלית הלא דמוקרטית במרחב הפלסטיני מאז 1967. אף שכ-40% מתושבי העיר הם פלסטינים, המדיניות העירונית-מרחבית מוטה לצורך שמירה על העליונות הדמוגרפית של הרוב היהודי. מחקרים היסטוריים מציגים את ירושלים של טרום הסכסוך הישראלי-פלסטיני כעיר רבת-תרבותית, מגוונת ורב-לשונית, אשר השסע הלאומי לא היה המאפיין המרכזי שלה (למיר, 2018). ירושלים של שנת 1900, במה שמכונה "עידן האפשרויות" בתקופת האימפריה העות'מאנית, הייתה עיר שבה עבדו, פעלו, סחרו ויצרו יחד בני עמים שונים שגרו בשכונותיה השונות. לפי למיר, השסעים, ובעיקר חלוקת העיר העתיקה לרבעים, הם תוצאה של תהליכי מיפוי שערכו אירופים שרצו לשלוט, ללמוד ולתייר בירושלים. גם בירושלים של ימינו מתקיימים ממשקים רבים בין הקבוצות השונות – במרכזי הקניות (Shtern, 2016), ביוזמות קהילתיות (Avni et al., 2021) במוסדות אקדמיים (Asmar et al., 2020); ראו גם מאמרו של ניצן פייביש בגיליון זה) או ברחובות העיר (Greenberg Raanan and Shoval, 2014). כל אלה מתרחשים חרף הסכסוך, אך גם מעוצבים במידה רבה על ידו.

ירושלים היא גם זירה פוליטית מובחנת בתוך מדינת ישראל. מלבד היותה הבירה והעיר הגדולה במדינה, היא גם נמצאת בלב הסכסוך הישראלי-פלסטיני ומהווה סוגיה מרכזית בכל תהליך שלום (אריאלי 2013). ירושלים עצמה מנוהלת בממשל עירוני מרובה דרגות וזרועות. הסמכות המרכזית בירושלים היא העירייה, ראש העיר ומועצת העיר, הנבחרים אחת לחמש שנים. עם זאת, בשל רגישותה הגיאופוליטית הוקם משרד ממשלתי ייחודי לירושלים, "משרד ירושלים ומורשת", שעוסק בפיתוח העיר, אך גם מתמך בין אילוצים מדיניים ובין-לאומיים בכל הנוגע לנושאי תכנון ובנייה. דוגמה מעניינת לכך היא החלטת הממשלה לגבי "חיזוק ומיצוב מרחב אגן העיר העתיקה בירושלים"<sup>2</sup>, שמטרתה "חיזוק המשילות והריבונות בעיר" בתפר שבין מערב העיר

---

2 החלטה 3788 של הממשלה ה-34 (13.5.2018).



ומזרחה, שבמסגרתה הועבר תקציב מוגדר למשרד לענייני ירושלים ומורשת. ברמה העירונית העיר מנהלת באמצעות ועדי רובעים ו-31 מינהלים קהילתיים, אשר מתפקדים כשלוחות של העירייה, אך גם כמוסדות המייצגים את הקהילות השונות של העיר. לצד המוסדות הרשמיים הללו פועלים בעיר גם ארגוני חברה אזרחית רבים (רגב, שטרן וגנן, 2018) והנהגות נוספות – דתיות, עסקיות או קהילתיות. הממשל העירוני של ירושלים, על שלוחותיו השונות, הוא ייחודי ומאפשר לעיר ולתושביה להתמודד בדרכים שונות עם הסכסוך הטבוע בה. חוק יסוד: ירושלים ומשרד ירושלים ומורשת מגבילים את סמכויות העירייה, אך בכך הם גם מאפשרים לראש העיר לעסוק בעיקר בענייני העיר שכביכול אינם קשורים במישרין לסכסוך. המינהלים הקהילתיים וארגוני החברה האזרחית מייצרים זירות תת-עירוניות שבהן הקבוצות השונות פועלות באוטונומיה, גם אם באופן מוגבל (Schmidt and Hatem 2008; Avni et al., 2021). עם זאת, מרבית האוכלוסייה הפלסטינית בעיר אינה מכירה במוסדות הפוליטיים הישראליים ורואה בהם זרוע של הכיבוש, ומשתמשת בשירותיהם באופן חלקי, בעיקר מתוך כורח או תועלת.

המרחב העירוני הירושלמי מאופיין בפערים גדולים מאוד בין השכונות שבהן יש רוב פלסטיני, השוכנות במזרח העיר, ובין השכונות שבהן יש רוב ישראלי, שרובן שוכנות במערב העיר אך חלקן נמצאות מעבר לקו הירוק. הפערים ניכרים בתשתיות, במערכות החינוך, בתחבורה הציבורית, בשירותי הבריאות, בסגנון הבנייה, בהיצע הדיור וכמעט בכל היבט אורבני אחר. הפער המרכזי בא לידי ביטוי בזכויות האזרחיות המוגבלות של התושבים הפלסטינים במזרח העיר, אשר אינם אזרחי ישראל, אלא רק בעלי היתר תושבות שאותו הם נדרשים לחדש אחת לתקופה. לפיכך הם אינם יכולים להצביע בבחירות לכנסת, אלא רק בבחירות לעיריית ירושלים – זכות שאותה הם נמנעים מלממש מטעמים אידיאולוגיים, שבראשם האנטי-נורמליזציה, קרי התנגדותם להכרה בריבונות הישראלית על ירושלים. בשל כך, התושבים הפלסטינים נעדרים ייצוג פוליטי בכנסת או בעירייה ומודרים מהמשחק הפוליטי (Salem, 2018). כאמור, הפערים בין שכונות ישראליות ופלסטיניות מתבטאים גם בהבדל ניכר באיכות, בהיקף ובסוג התשתיות בשכונות אלה. ככלל, בשכונות מערב ירושלים יש ביוב, כבישים, חשמל, פארקים ומתקנים אחרים באיכות העולה לאין שיעור על מקבילותיהם במזרח ירושלים. אחת הדוגמאות הבולטות לפער הזה היא פארקים וגני שעשועים, שחסרונם מורגש במזרח ירושלים. בבית חנינא, שכונה המונה כ-35,000 תושבים, יש ארבעה גני שעשועים בלבד (רייטר ואחרים, 2014). בא-ת'ורי (13,000 תושבים) יש רק גן שעשועים קטן אחד. דוגמה נוספת היא איסוף הפסולת, שאינו תדיר מספיק במזרח ירושלים בהשוואה למערבה, או שאינו מתבצע כלל בחלק מהרחובות במזרח העיר, ובעיקר בשכונת כפר עקב ובמחנה הפליטים שועפאט שנמצאים מעבר לחומת ההפרדה, אך עדיין בריבונות ישראל ובשטח המוניציפלי של ירושלים (Baumann and Massalha, 2022).

בעיות טיפוסיות נוספות במזרח ירושלים הן רחובות צרים מאוד ללא מדרכות, ניקוז לא תקין או היעדר ניקוז (מצב שגורם לשיטפונות במזג אוויר גשום), היעדר תאורת רחובות, מחסור במקומות חניה ומספר רב של כבישים חד-סטריים שבהם התנועה רבה ומסוכנת. גם מערכות התחבורה הציבורית במזרח ובמערב ירושלים מנותקות זו מזו, ולכן מעבר הלוך ושוב בין שני הצדדים עלול להיות ארוך ויקר, גם אם המרחקים קצרים. הרכבת הקלה המחברת בין מערב ומזרח העיר היא יוצאת דופן מבחינה זו, אך רוב התחנות שלה ממוקמות במערב ירושלים (Rokem and Vaughan, 2018). התושבים הפלסטינים נפגעים מהניתוק מאחר שהם מסתמכים על הזדמנויות תעסוקה ולימודים במערב ירושלים, בניגוד לתושבים הישראלים שאינם תלויים במזרח העיר. החלטת הממשלה "צמצום פערים חברתיים וכלכליים ופיתוח כלכלי במזרח ירושלים"<sup>3</sup> ממאי 2018 מכירה ברבות מהבעיות הללו ונועדה לסייע בפתרון, בפרט באמצעות השקעה בתחבורה (585 מיליון ש"ח), בתשתיות מים ותברואה (73.5 מיליון ש"ח) ובתכנון ורישום מקרקעין (50 מיליון ש"ח) במזרח ירושלים. עם זאת, להחלטה יש גם השלכות פוליטיות שנויות במחלוקת מאחר שחלק מהתקציבים מותנים בשיתוף פעולה של מוסדות פלסטיניים עם מוסדות ישראליים – לדוגמה הכנסת תכנים ישראליים למערכת החינוך הפלסטינית.

מבחינת תכנון ותשתיות, אחד האתגרים המרכזיים במזרח ירושלים הוא שרוב הקרקעות הן פרטיות ואינן רשומות בטאבו, בניגוד למצב במערב העיר. כמו כן, בשכונות רבות במזרח ירושלים אין תוכניות מתאר תקפות המתוות את צורכיהן הפיזיים ואת מסלולי הצמיחה העתידיים שלהן (Braier, 2013). יתרה מכך, שכונות מזרח ירושלים מקבלות נתח קטן יותר מתקציב העירייה ביחס למספר התושבים בהן, ופחות שירותים כמו איסוף אשפה או תחבורה ציבורית. המים והחשמל מסופקים על ידי חברות נפרדות הפועלות במזרח ירושלים ובגדה המערבית ואיכותם ירודה. השילוב של גורמים אלה הופך את התשתיות במזרח ירושלים לנושא רגיש, הן מבחינה מינהלית והן מבחינה מדינית, שכן התשתיות קשורות למדיניות רחבה יותר לגבי מעמדה של מזרח ירושלים. תשתיות, כאמור, אינן עניין טכני בלבד, אלא נמצאות בליבת המרחב והפוליטיקה העירונית. פערי התשתית שמאפיינים את ירושלים נוכחים גם בערים שסועות אחרות והגישור עליהם הוא נדבך מרכזי בעשיית שוויון בעיר, בפיתוח העיר ובעשיית צדק, ובכך גם בבניית שלום עירונית, כפי שמדגים הפרק הבא.

---

3 החלטה 3790 של הממשלה ה-34 (13.5.2018).

## ▲ בניית שלום בירושלים: מקרה הבוחן של פרויקט "בונים חזון משותף לעתיד ירושלים"

מקרה הבוחן מתבסס על חומר שנאסף במסגרת פרויקט "בונים חזון לעתיד ירושלים", פרויקט בניית שלום במימון האיחוד האירופי שפעל בשנים 2017–2020. הפרויקט נוהל על ידי חוקרים מהמכון ליחסים בינלאומיים ע"ש לאונרד דייוויס באוניברסיטה העברית (חוקר ראשי: דן מיודובניק), במשותף עם ארגון איפקרי – מרכז ישראל-פלסטין למחקר ומידע (IPCRI). איסוף החומר וניתוחו מתבססים על אתנוגרפיה ארגונית, אשר כוללת מבחר של שיטות איסוף: ראיונות, תצפיות משתתפות וארכיון ארגוני. גישה זו מאפשרת ניתוח רטרוספקטיבי של תהליכים ארגוניים וזיהוי של קונפליקטים, הצלחות וכישלונות, תוצרים משניים, יחסי כוחות או סוגיות רלוונטיות אחרות (Zilber, 2006; Van Maanen, 2011). ארכיון הפרויקט, שבו מתועדים תוכנית הפרויקט, הפרוטוקולים של המפגשים ושל צוות ההנהלה ודוחות ההערכה של הפרויקט, שימש אותנו במחקר זה כדי לאפיין את תהליך בניית השלום סביב נושא המרחבים הציבוריים המשותפים בשכונות אבו תור וא-ת'ורי השכנות. בייחוד אנו מבקשים להראות את הקשר והמתח בין העירוני והמדיני ואת היווצרותו של סיפור משותף סביב נושא עירוני. נפתח בתיאור כללי של הפרויקט ושל תיאוריית השינוי שבמרכזו, נמשיך בפירוט שלוש השלבים המרכזיים של התהליך: הרמה השכונתית, הרמה העירונית והרמה המדינית, ונסיים בתיאור מגבלות הפרויקט.

### תיאור כללי של הפרויקט

המטרה הכללית של הפרויקט הייתה להגביר את המעורבות של תושבי ירושלים בעיצוב עתיד העיר, בקידום קיום משותף ובאיתור תנאים למשא ומתן בנוגע לסכסוך. תיאוריית השינוי של הפרויקט, כפי שעולה מן המטרה הכללית, נשענה על השילוב בין המרחב העירוני לבין הסכסוך. העיקרון שעמד בבסיסה היה לייצר הסכמות ושיתופי פעולה בנושאים השכונתיים, לעבור לעיסוק בנושאים ברמה העירונית ולהגיע לבסוף לרמה המדינית, כל זאת בגישת הסכמה מלמטה (Bottom-up) בין התושבים. בהתאם לכך, אלה היו מטרות הפרויקט: (1) מעורבות מוגברת של תושבי ירושלים באיתור צרכים מקומיים ובמיפוי פתרונות לירושלים; (2) שינוי עמדות התושבים בנוגע לפוטנציאל לחיים משותפים ולפתרון מוסכם לגבי ירושלים; (3) הגברת המסוגלות של התושבים לקדם את ההסכמות; (4) ניסוח ניירות מדיניות שיאומצו על ידי העירייה ומוסדות השלטון במטרה לשנות את המציאות בעיר ולהגיע לפתרון מוסכם לגביה. המטרות משקפות את תיאוריית השינוי של הפרויקט ומבטאות את השלבים בתהליך שינוי העמדות ובחשיבה מחודשת על פתרון מוסכם לחיים משותפים ולשלום עירוני.

בפועל, הפרויקט חיבר תושבים ותושבות ממזרח וממערב ירושלים, מתכנני ערים, סטודנטים, נשים, נוער ומנהיגים מקומיים, שביקשו לעצב את המציאות הנוכחית והעתידית של שכונותיהם ושל העיר כולה.

בשלב הראשון של הפרויקט נערך סקר דעת קהל בקרב תושבי ירושלים (589 ישראלים בשכונות ישראליות ו-612 פלסטינים בשכונות פלסטיניות) במטרה לאתר בעיות ברמת השכונה ודרכים לטיפול בהן. בשלב השני פנה הפרויקט לתושבי שכונות ירושלים השונות, פלסטינים וישראלים, במטרה לבנות קבוצות תושבים שיזהו בעיות ברמת השכונה ויציעו תוכניות פעולה לפתרון. הוקמו שמונה קבוצות שכונתיות שהיו אמורות לשתף פעולה במהלך הפרויקט, והן אורגנו בצמדים: אבו תור וא-ת'ורי, ארננה וצור באהר, עיסאווייה והר הצופים, ושתי קבוצות נשים מרחבי העיר. חלק מהקבוצות שהתגבשו בשלב זה פעלו באופן לא מובנה ואחרות נעזרו בשיטת Action Evaluation (AE)), מתודה לפיתוח קהילתי שנועדה להניע תושבים לחשוב יחד על בעיות ופתרונות ולייצר תוכנית עבודה (Rothman, 1997). מתודה זו כוללת סקר צרכים מקדים ודיונים בקבוצה. בהמשך גובשו ארבע קבוצות שדנו ברמה העירונית דרך ארבע תמות מרכזיות שעלו בדיונים בשלב השני: נוער וחינוך, תשתיות ומרחבים ציבוריים, מנהיגות פוליטית מקומית ובטיחות וביטחון אישי. ארבע קבוצות הדיון השתמשו בשיטת Photovoice, שבה המשתתפים דנים במציאות חייהם דרך צילומים שהם מצלמים בעצמם המלווים בסיפורים קצרים (Sutton-Brown, 2014). שיטה זו משמשת לרוב בהקשרים של פיתוח קהילתי, פיתוח בין-לאומי, בריאות הציבור וחינוך, אך בפרויקט זה נעשה בה שימוש גם לצורכי בניית שלום, כפי שנתאר בהמשך. הדיון ברמה העירונית הגיע לשיאו בתערוכה שהציגה את התמונות של הקבוצות השונות ואת ניירות המדיניות שסיכמו את התוצרים (Leonard Davis Institute for International Relations Research, 2020). עם זאת, הפרויקט השיג את מטרותיו רק באופן חלקי, ועל כך בהמשך.

## הרמה השכונתית והאינדיווידואלית

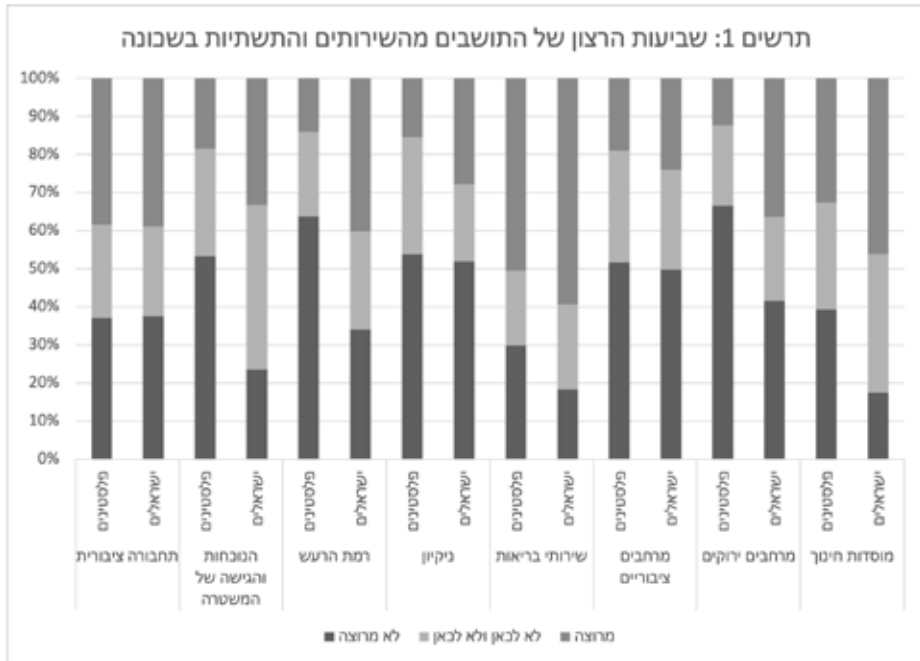
השלב הראשון של הפרויקט היה הגברת המעורבות של התושבים בזיהוי בעיות וצרכים ברמה השכונתית, כדי לייצר זיקה בין הקבוצות הישראליות והפלסטיניות ולעודד שיתוף פעולה על בסיס זה. לפי עקרונות גישת ההסכמה מלמטה, הפרויקט יזם סקר דעת קהל רחב בירושלים במטרה להבין מהן הסוגיות הבערות בשני צידי העיר (Miodownik and Brenner, 2018), למפות אותן ולזהות הזדמנויות ליצירת משימה משותפת הנוגעת לבעיה מוסכמת. הסקר נפתח בשאלה פתוחה: "מה היית רוצה לשנות בשכונה שלך?". בטבלה 1 מוצגים חמשת הנושאים שצוינו במענה לסקר כחשובים ביותר עבור הפלסטינים והישראלים בנפרד. מבין חמשת הנושאים, התשתיות הציבוריות והחינוך זהו כנושאים לטיפול בקרב שתי האוכלוסיות. עם זאת,

כאשר פורטים את הקטגוריות לפרטים מגלים כי התשובות של תושבי מזרח העיר שונות מאוד מאלה של מערב העיר בכל הנוגע לתשתיות ציבוריות – בעוד התושבים הישראלים סיפרו בעיקר על בעיות כבישים, פקקים ומדרכות, הפלסטינים דיווחו על בעיות יסודיות יותר כגון ביוב, חשמל ואספקת מים.

פלסטינים	ישראלים	
ביטחון אישי	ניקיון	1
<b>תשתיות</b>	<b>תשתיות</b>	<b>2</b>
יוקר המחיה	תחבורה ציבורית	3
אבטלה ותעסוקה	חינוך	4
חינוך	מסחר וקניות	5

**טבלה 1:** חמש הבעיות הבוערות ברמת השכונה עבור האוכלוסיות בעיר. מקור: Miodownik and Brenner, 2018

בחלק אחר של הסקר נשאלו המשתתפים באופן ישיר יותר על שביעות רצונם מהתשתיות ומהשירותים בשכונה שלהם. בתרשים 1 אנו רואים כי באופן כללי, הפלסטינים הרבה פחות שבעי רצון ממצבם לעומת הישראלים. הפער ניכר בעיקר בשביעות הרצון מנוכחות המשטרה, מרמת הרעש, מהמרחבים הירוקים וממוסדות החינוך. עם זאת, יש נושאים שבהם שני הצדדים גילו מידה דומה של אי-שביעות רצון: תחבורה ציבורית, ניקיון ותברואה ומרחבים ציבוריים (מדרחוב, גני משחקים, מקומות מפגש). נושא המרחבים הציבוריים נבחר בשלב מתקדם יותר של הפרויקט כמוקד הדיון של הקבוצות.



תרשים 1: שביעות הרצון של התושבים מהשירותים והתשתיות בשכונה. מקור: Miodownik and Brenner, 2018

כאמור, הסקר היה שלב ראשוני ומקדים לקראת הקמת הקבוצות החד-לאומיות בשכונות השונות בעיר, ותוצאותיו משקפות את הפערים בין חלקיה השונים של העיר. הפערים הבולטים בתחום התשתיות והמרחבים הציבוריים הם מבע אמפירי לתיאוריות שהוצגו בפרק על התשתיות (Baumann and Yacobi, 2022), והם גם היו בסיס למיקוד של המשך הפרויקט, ובעיקר של הדיון ברמה העירונית, בהיבט התשתיות.

במסגרת הפרויקט הוקמו שמונה קבוצות בירושלים, כפי שתואר לעיל, אך אנו נתמקד רק בקבוצות משכונות א-ת'ורי ואבו תור, שהיו הבסיס לקבוצה שדנה בנושא התשתיות. שכונת אבו תור נמצאת מדרום לגיא בן הינום וממזרח לדרך חברון. בחלקה האחד (א-ת'ורי) מתגוררים כ-13 אלף פלסטינים, ובחלקה השני (אבו תור) מתגוררים כ-3,000 יהודים (איסר, 2017). זוהי שכונה מעורבת הממחישה את הפערים בין יהודים לפלסטינים בירושלים. שני חלקי השכונה מנותקים זה מזה ומנהלים חיים ציבוריים וחברתיים נפרדים. בכל שכונה מינהל קהילתי נפרד ומערכות נפרדות של חינוך, רווחה, תחבורה ובריאות. בהתאם לכך, גם התשתיות הפיזיות שונות מאוד. כמעט אין שיתופי פעולה בין התושבים משני חלקי השכונה, אם כי בעת התחלת הפרויקט התקיימה בשכונה יוזמת "שכונות טובה", שפעלה לקידום לימודי שפה ומפגשים בין שני הצדדים.

בראשית התהליך הוקמו שתי קבוצות חד-לאומיות בהשתתפות תושבי השכונות: קבוצה פלסטינית משכונת א-ת'ורי בהנחיית מנחה פלסטיני, וקבוצה ישראלית משכונת אבו תור בהנחיית מנחה ישראלית. מפגשי הקבוצות עסקו בזיהוי בעיות מרחביות בשכונה ובבניית הקבוצה כקבוצת פעילות. בקבוצה הישראלית עלו בעיות שונות הנוגעות למרחב הציבורי, כמו שרפות יזומות בשטחים פתוחים, חוסר בפסי האטה בכבישים, אזורים חשוכים ומפחידים בלילה ולכלוך. הדיון בבעיות היה מגוון, וניכר היה בקרב הקבוצה הישראלית שהם רוצים להשפיע על המרחב שלהם ואף ליצור מרחב חדש ואולי משותף עם השכנים הפלסטינים. גם בקבוצה הפלסטינית עלה נושא התשתיות באופן ברור, אך הדיון התמקד בבעיות יסוד: היעדר מקומות חנייה, היעדר מרחבים ציבוריים או מגרשי משחקים, בעיות ביוב ופינוי פסולת. לצד אלה עלו גם נושאים חברתיים, כמו אבטלה, תעסוקה לנוער ונשירה מבתי ספר. הפגישה השנייה של הקבוצה בא-ת'ורי, שבה התבקשו המשתתפים לעבוד על מפה קהילתית, התמקדה כבר בתשתיות ומרחב (איור 1). המשתתפים סימנו על המפה את צירי התנועה המרכזיים של השכונה כדי להפנות את תשומת הלב התכנונית אליהם, ולפי דיווח המנחה הם הביעו תחושת מסוגלות ואכפתיות בתהליך.



איור 1: מפה קהילתית של צירי התנועה המרכזיים בשכונת א-ת'ורי

השלב הראשון, שהתמקד ברמה השכונה, הביא את הקבוצות לזהות בעיות מרכזיות בשכונותיהן ולהציע פתרונות. אחד הפתרונות הייחודיים שהוצעו היה יצירת מרחב משותף בין השכונות על גג המשקיף לכיוון העיר העתיקה, שישמש מקום מפגש לשתי האוכלוסיות. בהמשך יזמו הקבוצות גם חוג יוגה משותף לנשים במרחב זה. איור 2 מציג את הזמנה למפגש היוגה המשותף שהודפסה על רקע ציור הקיר שציירו שתי הקבוצות.

**לצאת להתחבר. לשאוף.**

**WOMEN'S YOGA in Abu Tor**  
Friday 30/11/18  
9:30-10:00 Registration, meet others over a cup of health tea.  
10:00-11:00 Yoga lesson  
11:00-12:00 Breakfast together.  
Location: roof of Beit Micha, opposite 12 Ein Rogel Street, Abu Tor.  
The class will be taught by a certified Yoga teacher and is suitable for beginners and advanced students. Participation is free. Please bring food or drink for breakfast (vegetarian).  
We will supply Yoga mats - please wear comfortable clothing.  
All women and girls welcome  
\* If it rains, the event will be postponed to Friday 30/11/18.

**יוגה לנשים באבו תור**  
יום שישי 30/11/18  
9:30-10:00 הכרות על כוס תה בריא  
10:00-11:00 שיעור יוגה  
11:00-12:00 ארוחת בוקר משותפת  
נפגש על גג בית מיח"א מול עין רוגל 12, אבו תור.  
המפגש יתקיים בהנחיית מדריכת יוגה מוסמכת וייתאם למתחילות ולמתקדמות. ההשתתפות אינה כרוכה בתשלום.  
נא להביא אוכל או שתייה לארוחת בוקר - צמחוני או חלבי (יהיה אוכל כשר).  
אין צורך להביא מרדן. מומלץ להגיע בלבוש נח.  
בואו בשלום!  
\* במידה וירד גשם, הפעילות תידחה ליום שישי, 30/11/18

**يوجا نساء في ابو تور**  
الجمعة 30/11/18  
9:30-10:00 الساعة التسجيل، وتلبية الآخرين خلال كوب من الشاي الصحي.  
10:00-11:00 ترون يوجا  
11:00-12:00 الإفطار معا  
المكان: سطح بيت ميحا، مقابل شارع عين روجل، أبو تور. سيتم توفير التغطية من قبل معلمة يوجا معتمدة ومناسبة للطلاب المبتدئين والمتقدمين. المشاركة مجانية. يرجى إحضار الطعام أو الشراب حتى الإفطار - نباتي/مخوم. يتوافق بساط اليوجا - يرجى ارتداء ملابس مريحة. جيمع النساء والفتيات مرحب بهم.  
\* إذا هطلت الأمطار، سيتم تأجيل الحدث حتى يوم الجمعة 30/11/18

054-587-2260

איור 2: הזמנה לחוג יוגה משותף לנשים פלסטיניות וישראליות על רקע ציור קיר על גג בית מיח"א – פרויקט משותף של קבוצות חד-לאומיות מא-ת'ורי ואבו תור

## הרמה העירונית

התוצאות של השלב השכונתי היו הבסיס הנדרש לדיון על בעיות ופתרונות ברמה העירונית. ואולם, מייד לאחר סיום שלב זה ולקראת הכוונה לאחד את הקבוצות לדיון משותף הכריז נשיא ארצות הברית דאז דונלד טראמפ על העברת שגרירות ארה"ב לירושלים, והדבר ערער את רצון המשתתפים, בעיקר הפלסטינים, להמשיך את התהליך במשותף עם הקבוצה הישראלית, וחלקם אף פרשו מהפרויקט. לאחר זמן מה



החליט הצוות המנהל של הפרויקט לקיים את הדיון העירוני במתווה חד-לאומי כמו בשלב הראשון, אך להסתמך על הרעיונות של הקבוצות השכונתיות.

נושא התשתיות, ובתוכו סוגיית המרחבים הציבוריים, היה נושא מרכזי בדיונים של שתי הקבוצות וגם בסקר העירוני (תרשים 1), ולכן נבחר להיות נושא לדיון בשלב זה. קבוצות אבו תור/א-ת'ורי נבחרו לדון בו ולציין נבחרה גם קבוצה מעורבת של מתכנני ערים ואדריכלים, פלסטינים וישראלים. בכל קבוצה היו שישה עד עשרה משתתפים. תחילה נפגשה כל קבוצה בנפרד לסדנת photovoice, שכללה מפגש סיעור מוחות, טיולים עירוניים בשכונה והדרכה על המתודה והתהליך. מכיוון שתשתיות הן נושא רחב הכולל תת-נושאים רבים, הקבוצות החליטו להתמקד בתת-הנושא "מרחבים ציבוריים פתוחים". כל משתתף או משתתפת צילמו תמונות ממצאות חייהם, שיתפו את התמונות עם הקבוצה והסבירו מדוע לדעתם התמונות חשובות ומייצגות. לאחר מכן התקיים דיון קבוצתי שבסופו נבחרו שלוש תמונות שמייצגות את הקבוצה. לצד כל תמונה כתבו המשתתפים משפט המספר את הסיפור מאחוריה. על בסיס תמונות אלו המשתתפים דמיינו ותכננו חזון עתידי, ועיצבו אותו יחד עם מעצב גרפי לכדי תמונת עתיד.

משתתפי שלוש הקבוצות זיהו מערך גדול של בעיות הקשורות לתשתיות בשכונות אבו תור/א-ת'ורי. חלק מהנושאים היו משותפים הן לצד הפלסטיני והן לצד הישראלי: מחסור במקומות חניה, עומסי תנועה, מחסור במקומות בילוי לבני נוער, כבישים מסוכנים ומעברי חצייה, הזנחת שטחים פתוחים, ניקוז לקוי, מדרכות שבורות, מחסור בתאורה ותחזוקה לקויה של שטחים ציבוריים. נושאים אלה עלו גם בסקר העירוני (תרשים 1). עם זאת, מבט מקרוב על שכונות אבו תור/א-ת'ורי מדגיש את ההבדלים בין השכונות הישראליות והפלסטיניות. בעוד חלק מהנושאים חופפים, למשל לכלוך ומחסור במתקני שעשועים, היקף הבעיות אינו זהה בשכונות הישראליות והפלסטיניות. לדוגמה, תושבים פלסטינים וישראלים כאחד דיווחו כי איסוף הפסולת בשכונה אינו מספק, אך בדרך כלל איסוף הפסולת במזרח ירושלים לקוי הרבה יותר מאשר במערב העיר. בה בעת, יש סוגיות שהועלו על ידי התושבים בא-ת'ורי אך לא באבו תור, כגון תברואה וביוב, קווי חשמל חשופים, הפסקות חשמל ומים וצפיפות, ולהפך – תושבי אבו תור ציינו, למשל, את חתולי הרחוב והיעדר השימור ההיסטורי כבעיות המפריעות להם, ונושאים אלה לא הופיעו בצד הפלסטיני.

תהליך ה-photovoice מספק חלון שימושי לפירוש האופן שבו פלסטינים וישראלים תושבי א-ת'ורי/אבו תור חשבו על הבעיות השונות בשכונותיהם. שלוש התמונות שבחרה הקבוצה הפלסטינית מציגות קווי חשמל חשופים (איור 3), הבערת אש בשטח פתוח פרטי בשכונה (איור 4) ורחוב שאינו נגיש במיוחד. שלוש התמונות שבחרה הקבוצה הישראלית מציגות שטח פתוח מוזנח, קיוסק ישן בפארק (איור 5)

ושטח נטוש ריק על התפר שבין השכונה הישראלית והפלסטינית. הקבוצה המעורבת המקצועית בחרה תמונות של חללים שהתערבויות בקנה מידה קטן עשויות להפוך אותם למושכים ומזמינים יותר, כמו מדרגות רחוב (איור 6). תמונות אלו אינן מייצגות בהכרח את הבעיות ה"בוערות" ביותר מבחינת תשתית, אך הן מציעות הזדמנויות למרחב עירוני נקי, בטוח ומשותף.



איור 5:  
קיוסק נטוש בשכונת  
אבו תור הישראלית



איור 4:  
שרפת צמיגים בשטח הפתוח  
בשכונת א-ת'ורי



איור 3:  
קווי חשמל חשופים  
בשכונת א-ת'ורי

קבוצות הדיון בנושא התשתיות החליטו להתמקד בשטחים פתוחים ציבוריים, שהם רק היבט אחד של נושא התשתיות. בהתאם לכך, תמונות העתיד שלהם לשכונה התמקדו ב-placemaking, התערבויות מקומיות בקנה מידה קטן ביוזמת הקהילה שיכולות לייפות את השטחים הפתוחים בשכונה ולהפוך אותם מסבירי פנים לקבוצות שונות מבחינת גיל, מגדר או מוצא אתני.

איור 6 מדגים את ההיגיון מאחורי גישה זו ואת היתרונות הפוטנציאליים שלה. תמונות העתיד מציגות את האופן שבו תושבי הקבוצה מדמיינים את השינוי המיוחל. לדוגמה, חברי הקבוצה צילמו את הכניסה המוזנחת והאגבית לטענתם לכנסייה היוונית, כפי שהם כותבים מתחת לתמונה: "ההיסטוריה נשכחת וזהויות נעלמות כאשר אנו הולכים באדישות ליד הכנסייה היוונית". מנגד, בתמונת העתיד הם מנסים לבנות חזון עירוני שידגיש את ההיסטוריה הייחודית והרב-דתית של ירושלים. בתמונה הם מאירים את חומת הכנסייה, מוסיפים שלט הסבר ומספרים כי: "יש להדגיש אתרים היסטוריים המייצגים את המגוון הייחודי של ירושלים. רחובות מוארים יסייעו להדגשת מורשת העיר". בסיפור שלהם הם מתארים את החשיבות של אור, את תרומתו לחזות העיר ולביטחון העוברים ושבים ברחוב, אך בעיקר את הפניית תשומת הלב למסר רחב יותר מהמרחב השכונתי – מסר שמדגיש את ההזדמנות של ירושלים להיות עיר רב-תרבותית וסובלנית.

ההתערבויות כולן צנועות יחסית והן כוללות אמצעים "רכים" כגון צבע, גינון וריהוט רחוב. עם זאת, מעבר לפתרונות הפיזיים, הסכמת הקהילה נדרשת כדי להבטיח שהמתקנים החדשים ישמשו וישתרו את חברי הקהילה השונים, ואף יטופלו על ידם.

## Public Open Spaces Group

Building visions for the future of Jerusalem: Bottom-up approach

בונים חזון לעתיד ירושלים: הסכמה מלמטה-למעלה  
بناء رؤى لمستقبل القدس: نهج من أسفل إلى أعلى

 <p>Reality   מציאות</p> <p>Stairs and concrete are ubiquitous and often without any congruency with their site as public space. סלעים וסלעים הם מקובלים וזוהי ללא התאמה עם אתרם כרחוב פתוח.</p>	 <p>Vision   חזון</p> <p>Stairs can be like a waterfall full of color and vegetation when one goes to work or relax back home. סלעים יכולים להיות כמו מנעול מים מלא צבע וצמחייה כאשר אתה הולך לעבודה או מרגיש טוב בבית.</p>
 <p>Reality   מציאות</p> <p>This narrow road is the entrance to many residential blocks. The first place they see when they leave and the place where they return. רחוב צר זה הוא הכניסה לרוב בתי מגורים. המקום הראשון בו רואים את הבתים כשיוצאים מהבית והמקום בו חוזרים אליו.</p>	 <p>Vision   חזון</p> <p>Enriching the road to a pedestrian road full of color, shades and green spaces, which is safe for children and elderly. העשרת הרחוב לרחוב הולכי רגל מלא צבע, צלילים וצמחייה, שיהיה בטוח לילדים ולזקנים.</p>
 <p>Reality   מציאות</p> <p>History and tradition are embedded in our walls and history need to be kept. היסטוריה וטקסטורות הרוחניות הן חלק מהמורשת שלנו ויש לשמור עליהן.</p>	 <p>Vision   חזון</p> <p>Modern light, which respects the identity and appearance of Jerusalem, should be highlighted to emphasize the city's unique lighting for the future. אור מודרני, שמכבד את זהותה ומראהה של ירושלים, צריך להדגיש את האופי הייחודי של תאורה העיר לעתיד.</p>

Building visions for the future of Jerusalem  
בונים חזון לעתיד ירושלים: הסכמה מלמטה-למעלה  
بناء رؤى لمستقبل القدس: نهج من أسفل إلى أعلى



איור 6: בעיות וחזונות אפשריים לפי קבוצה מעורבת של מתכנני ערים ואדריכלים פלסטינים וישראלים

## הרמה המדינית ומגבלות הפרויקט

התוצאות של שלב החזון העירוני היו אמורות להיות מדרגה לקראת חשיבה משותפת דו-לאומית על פתרון מדיני לעיר. בפועל, הפרויקט הסתיים בשלב זה והדיונים בין הקבוצות לא הבשילו לכדי חשיבה משותפת על רעיונות לקיום המשא ומתן המדיני על ירושלים. החזונות שעלו במסגרת הפרויקט ונגעו לתחומים שונים הצליחו לצאת מהמקרים הספציפיים ולהציג רעיונות כלל-עירוניים, כפי שניתן לראות בדוגמה של הכנסייה היוונית. עם זאת, תוצאות הפרויקט והקשיים שהוא נתקל בהם ממחישים את המגבלות של בניית שלום בעיר. המקרה של הכרזת טראמפ מדגיש כיצד הסיפור המדיני גובר על הסיפור העירוני ומעצב אותו. כמו כן, סקר הערכה שבוצע בסיום התהליך הניב ממצאים מעורבים: היו משתתפים שהעידו כי למדו רבות על הצד השני וכי הצליחו למצוא מכנה משותף בהיבטים שלא ציפו להם, והיו לא מעט משתתפים שהביעו ייאוש מהתהליך ומהיכולת שלו להביא לשינוי אמיתי ביחסים בין הקבוצות. במובנים אלה, המרחב המובחן של העיר מציע הזדמנויות לבניית שלום "מחוץ" לשיח הלאומי, אך באותה עת הוא גם מגביל את ההשפעות של הזדמנויות אלו "מחוץ" לעיר.

מעל הכול, הדוגמה המוצגת במאמר זה משקפת יוזמה אחת מסוימת עם תיאוריית שינוי המבוססת על הייחודיות של העיר כמרחב של המאפשר יצירה של פרויקט משותף. יש בכוחה של הדוגמה להציג את ההזדמנות הטמונה בעיר, אך כל השלכה ממנה ליוזמות שלום אחרות, למדיניות עירונית או לתהליכי שלום מתמשכים דורשת חשיבה יסודית והתאמה לנסיבות.

## דיון וסיכום

העימותים שאירעו במאי 2021 היו רק תסמין של המצב הנפיץ בירושלים ושל מרכזיותה בסכסוך הישראלי-פלסטיני. ירושלים וערים שסועות דומות נמצאות במצב מתמיד של בעבוע ובסכנת התפרצות של גל אלימות חדש. אך בה בעת, ובמרבית הזמן, מתקיימת בערים אלה שגרת חיים נטולת אלימות גלויה (בין התושבים, להבדיל מאלימות ממסדית שלעיתים קרובות מתקיימת בגלוי). יחסי הכוחות הא-סימטריים מובילים לאלימות סמויה ומובנית בין החזק לחלש ומשפיעים על מבנה העיר והתשתיות, על ההשלכות החברתיות והפוליטיות הנגזרות מכך. לטענתנו, תנאים חריגים אלה של חיי עיר "רגילים" לצד חיים בסכסוך הם ליבו של השלום העירוני, שיסודותיו הם מאפייני העיר כזירה פוליטית ומערכת היחסים בין הקבוצות היריבות החיות בה, כתושבי העיר וכיריבים פוליטיים. העיר במובן הזה היא זירה שבה יכולים להתרחש תהליכי שלום בין קבוצות לאומיות על אף העימות הלאומי. במאמר זה הראינו כיצד תושבים מקבוצות

יריבות הנכונים להיפגש ולשוחח יכולים לפתח יחד חזון שעיקרו שיפור התשתיות העירוניות והמרחבים הציבוריים המשותפים. החזון המשותף מגלם בתוכו אמפתיה בין הקבוצות, הכרה בזכותן לעיר (Right to the City) וביטוי למעורבות פוליטית. תהליך בניית השלום העירוני נעזר בתהליכי הפיתוח העירוניים כבמה לשיפור היחסים בין הקבוצות, אך גם לעשיית צדק ולהשגת שוויון ואחווה בין קבוצות יריבות. בכך השלום העירוני מביא לידי ביטוי את עוצמתה של העיר כזירה פוליטית ייחודית המסוגלת לפשר בין צדדים יריבים. כל זאת במגבלות המרחב העירוני, כפי שעולה ממקרה הבוחן.

בניית שלום בעיר מתחברת בעקיפין למושגים מרכזיים בגיאוגרפיה פוליטית, כמו אזרחות עירונית (Baubock, 2003; Blokland et al., 2015; Avni et al., 2021) ומנהיגות קהילתית (Bénit-Gbaffou and Katsaura, 2014; Brenner, Shenhav, and Miodownik 2022). כנגזרת ישירה של עקרון "הזכות לעיר" (Lefebvre, 1996), תהליכים אלה מאפשרים לקבוצות מוחלשות לקדם את האינטרסים שלהן ולממש את זכויותיהן הפוליטיות בדרכים ישירות או עקיפות. למעשה, ככל שתהליכי בניית שלום יהיו קשורים באופן הדוק יותר לתהליכים עירוניים "רגילים" (Rokem, 2016), כמו פיתוח התשתיות, מערכות החינוך העירוניות, התחבורה הציבורית וכדומה, כך הם יגבירו יותר את המעורבות של התושבים. יתר על כן, חיזוק הזכויות העירוניות הופך את העיר למרחב מובחן מהמדינה, שבו קבוצות מוחלשות חשות שייכות ומסוגלות פוליטית. בהיעדר שלום מדיני, פריוקטים מקומיים החותרים לעשיית צדק ברוח בניית שלום עירוני טומנים בחובם תקווה לקיום משותף, גם אם קנה המידה שלהם והשפעתם מוגבלים. בערים שסועות המסגרת העירונית היא לעיתים היחידה שיכולה לאפשר פעילות משותפת לקבוצות יריבות.

עם זאת, המרחב העירוני מוגבל מטבעו, ופתרון מדיני לחלוקת ירושלים לא יביא בהכרח לפתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני בכללותו. לפיכך, חזון משותף לגבי שכונות א-ת'ורי/אבו תור בוודאי אינו מספיק להשכנת שלום בין עמים. יתרה מזאת, כל מימוש של חזון משותף ברמה המקומית, הכולל עשיית צדק, שיפור תשתיות או הסדרת היחסים בתוך העיר, הוא למעשה נרמול של מערכת היחסים הלא שוויונית בין הצדדים ושל הסכסוך בכללותו. כלומר כל ניסיון לקדם שלום שלא במסגרת המדינית ומבלי להתייחס לסוגיות הליבה של הסכסוך הוא עוד מעשה ראויה שאין בו ממש, במקרה הטוב, או מעשה ציני כלפי האוכלוסייה המוחלשת במקרה הרע. תוצאות מקרה הבוחן של הפריוקט שהוצג לעיל מחזקות ביקורת זו ומראות שאכן לא היה בכוחו של הפריוקט העירוני להגיע לרמה המדינית ולדון בסוגיות המרכזיות שבמחלוקת. עם זאת, בניית השלום בעיר היא הזדמנות "לדלג" מעל שיח העמדות הנוקשה של הרמה המדינית ולדון בצרכים ברמה העירונית. כאן נוצרת הזדמנות לדבר עם חברי הקבוצות השונות על האופן שבו הם מדמיינים את השלום בעתיד – מה חשוב להם שיהיה ביום

שאחרי ההסכם? איך תיראה העיר אחרי ההסכם? מה החזון שלהם לגבי העיר בלי קשר לסכסוך? המעבר בין שיח עמדות לשיח צרכים הוא תהליך מרכזי בתהליכי גישור ויישוב סכסוכים (גליון, 2010), ולמרות הביקורת שהוצגה לעיל, בהיבט זה העיר מאפשרת זאת – כמו בתהליכי גישור על נושאים מרחביים וסביבתיים (חלמיש-לשם ועמית-כהן, 2012). דוגמה לכך אפשר לראות במקרה הבוחן וגם בתהליכים דומים בירושלים, בין היתר בפרויקטים שונים של placemaking בהובלת התושבים ו"עדן", החברה לפיתוח כלכלי של העירייה; וגם בפעילות של עמותות כגון "מוסללה" במרכז כלל במרכז העיר או "סינסילה" בספרייה בשכונת שיח' ג'ראח.

לסיכום, לא ניתן להתעלם מהעיר השסועה כזירה של אלימות, אי-שוויון וחוסר צדק, ומכל הבעיות המבניות שהן תוצר של מלחמה בין שני עמים שבה האחד גבר על השני. עם זאת, מצב מובנה זה מייצר תהליכי תגובה מתמשכים. במאמר זה הוצגה דוגמה ליוזמת קידום שלום שניסחה ליצור חזון משותף בנושא התשתיות העירוניות, על המגבלות הרבות שלה וחוסר ההצלחה היחסי שלה. אך הרעיון של השלום העירוני ושל תהליכי בניית שלום בעיר הוא רחב הרבה יותר ונוגע למעשה לכל היבט של מצב המלחמה, אי-השוויון, יחסי הכוחות או הנרטיבים הלאומיים המנוגדים. לדוגמה, צמיחת המנהיגות המקומית מבוססת בעיקרה על הצורך לפתור את הבעיות המבניות הללו, וכך צומחים מנהיגים שעיקר עיסוקם הוא ביצירת קשרים עם הצד השני (Brenner, Shenhav and Miodownik, 2022). בהקשר זה, תהליך בניית השלום אינו רק תהליך של מציאת פשרה או חזון משותף, אלא גם תהליך של בניית מנהיגות מקומית שנכונה לפעול יחד עם מנהיגות מקבוצה יריבה. בדומה לכך, גם מאבקים עירוניים לקידום זכויות קבוצתיות (Rosen and Shlay, 2014) הם ביטוי לתפיסה של התושבים לגבי המסוגלות הפוליטית שלהם בעיר ומגבירים את "זכותם לעיר". גם הממשל העירוני הוא תוצר תגובתי למערכת הכוחות הא-סימטריים, וזוהי הדרך של תושבים מוחלשים לקדם את האינטרסים שלהם בעיר דרך שחקנים לא פורמליים (Ramadan and Fregonese, 2017; Brenner et al., 2022). העיר השסועה, כאמור, היא תוצר של מלחמה וסכסוך מתמשך, אך מתוקף כך היא גם זירה שבה מתרחשים תהליכים של נרמול הסכסוך באופן מתוכנן או ספונטני. כל אלה יחד, לטענתנו, מייצרים תהליכי בניית שלום במובנם הרחב לנוכח המגבלות הפוליטיות והחברתיות אשר מעצבות את המרחב כולו ואת מערכת היחסים בין הקבוצות.

## רשימת מקורות

- איסר, יערה, 2017. **השכונות הערביות במזרח-ירושלים, מחקר תשתית והערכה: אבו תור**, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.
- אריאלי, שאול, 2013. **גבול בינינו וביניכם**, ירושלים: עליית הגג ומשכל.
- גבע, ינון, וגלעד רוזן, 2016. **עבודה קהילתית בתהליך התחדשות עירונית: מודל חדש לקידום צדק בעיר?**, ירושלים: מחקרי פלורסהיימר, המכון ללימודים עירוניים ואזוריים, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- גונן, עמירם, 2007. **ירושלים: התחזקות בהתחברות**, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- גל-נור, יצחק, ודנה בלאנדר, 2013. **המערכת הפוליטית בישראל**, ירושלים ותל אביב: המכון הישראלי לדמוקרטיה ועם עובד.
- גליון, אמירה, 2010. "תורת הגישור", **מגמות** 4: 666–669.
- חלמיש-לשם, ריקי, ועיריית עמית-כהן, 2012. "גישור ונוף תרבות: הקונפליקט, ההסכם וההשלכות החברתיות", **אופקים בגיאוגרפיה** 78: 82–102.
- חסון, ניר, 2022. "איך הפכה דווקא שיח ג'ראח לסמל פלסטיני שעלול להביא להתלקחות?", **הארץ**, 15.2.2022.
- למיר, ונסן, 2018. **ירושלים 1900: עיר הקודש בעידן האפשרויות**, תרגום: אבנר להב, ירושלים: מאגנס.
- רגב, ליאור, מריק שטרן ואראלה גנן, 2018. **חברה אזרחית בירושלים: מחקר מתודולוגי ומיפוי**, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות.
- רייטר, יצחק, נאסר אבו ליל, ישראל קמחי וליאור להרס, 2014. **השכונות הערביות במזרח-ירושלים, מחקר תשתית והערכה: בית-חנינא**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- Asmar, Ahmed, Nufar Avni, Lior Lehrs, Nimat Tahan, and Timea Spitka, 2020. "Youth and Education in Jerusalem", in Noam Brenner and Lior Lehrs (eds.), *Building Common Visions for the Future of Jerusalem: A Bottom-Up Approach*, Jerusalem: Leonard Davis Institute for International Relations Research.
- Avni, Nufar, Noam Brenner, Dan Miodownik, and Gillad Rosen, 2021. "Limited Urban Citizenship: The Case of Community Councils in East Jerusalem", *Urban Geography* 4(43): 546–556.
- Avni, Nufar, Sarah Moser, and Gabrielle Gorgy, 2022. "Gendering Gray Space: Everyday Challenges, Strategies, and Initiatives of Women Community Leaders in East Jerusalem", *Social and Cultural Geography*, DOI: 10.1080/14649365.2022.2121981.
- Barak, Nir, 2020. "Civic Ecologism: Environmental Politics in Cities", *Ethics, Policy & Environment* 23(1): 53–69.
- Barak, Nir, and Nir Mualam, 2022. "How Do Cities Foster Autonomous Planning Practices Despite Top-down Control", *Cities* 123, DOI: 10.1016/j.cities.2022.103576.
- Baubock, Rainer, 2003. "Reinventing Urban Citizenship", *Citizenship Studies* 7(2): 139–160.
- Baumann, Hanna, 2018. "The Intimacy of Infrastructure: Vulnerability and Abjection in Palestinian Jerusalem", in Elleke Boehmer and Dominic Davies (eds.), *Planned Violence: Post/Colonial Urban Infrastructure, Literature and Culture*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 137–157.

- Baumann, Hanna, and Manal Massalha, 2022. "Your Daily Reality Is Rubbish': Waste as a Means of Urban Exclusion in the Suspended Spaces of East Jerusalem", *Urban Studies* 59(3): 548–571.
- Baumann, Hanna, and Haim Yacobi, 2022. "Introduction: Infrastructural Stigma and Urban Vulnerability", *Urban Studies* 59(3): 475–489.
- Bell, Daniel A., And Avner de-Shalit, 2011. *The Spirit of Cities: Why the Identity of a City Matters in a Global Age*, Princeton: Princeton University Press.
- Bénit-Gbaffou, Claire, and Obvious Katsaura, 2014. "Community Leadership and the Construction of Political Legitimacy: Unpacking Bourdieu's 'Political Capital' in Post-Apartheid Johannesburg", *International Journal of Urban and Regional Research* 38(5): 1807–1032.
- Benvenishti, Meron, 1983. *Jerusalem: Study of A Polarized Community*, Jerusalem: The West Bank Data Base Project.
- Bhavnani, Ravi, Karsten Donnay, Dan Miodownik, Maayan Mor and Dirk Helbing, 2014. "Group Segregation and Urban Violence", *American Journal of Political Science* 58(1): 226–245.
- Björkdahl, Annika, 2013. "Urban Peacebuilding", *Peacebuilding* 1(2): 207–221.
- Blokland, Talja, Christine Hentschel, Andrej Holm, Henrik Lebuhn and Talia Margalit, 2015. "Urban Citizenship and Right to the City: The Fragmentation of Claims", *International Journal of Urban and Regional Research* 39(4): 655–665.
- Bollens, Scott A., 2012. *City and Soul in Divided Societies*, Abingdon: Routledge.
- , 2007. "Urban Governance at the Nationalist Divide: Coping with Group-Based Claims", *Journal of Urban Affairs* 29(3): 229–235.
- , 1999. *Urban Peace-Building in Divided Societies: Belfast and Johannesburg*, Boulder, CO: Westview Press.
- Braier, Michal, 2013. "Zones of Transformation? Informal Construction and Independent Zoning Plans in East Jerusalem", *Environment and Planning A* 45(11): 2700–2716.
- Brenner, Noam, Nufar Avni, Dan Miodownik, and Gillad Rosen, 2022. "Flexible Compliance? Residential Preferences Regarding Local Service Provision", paper presented at the RN37 conference Seeing Like a City/Seeing the City Through, Berlin, October 5–7.
- Brenner, Noam, Shaul Shenhav, and Dan Miodownik, 2022. "Leadership Development in Divided Cities: The Homecomer, Middleman, and Pathfinder", *Journal of Urban Affairs* (early view).
- de Shalit, Avner, 2018. *Cities and Immigration: Political and Moral Dilemmas in the New Era of Migration*, Oxford: Oxford University Press.
- Fainstein, Susan S., 2014. "The Just City", *International Journal of Urban Sciences* 18(1): 1–18.
- Friedman, John, 2010. "Place and Place-Making in Cities: A Global Perspective", *Planning Theory & Practice* 11(2): 149–165.
- Gaffikin, Frank, and Mike Morrissey, 2011. *Planning in Divided Cities*, New York: Wiley-Blackwell.



Geva, Yinnon, and Gillad Rosen, 2022. "In Search of Social Equity in Entrepreneurialism: The Case of Israel's Municipal Regeneration Agencies", *European Urban and Regional Studies* 30(1): 36–49.

Graham, Steve, and Simon Marvin, 2001. *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Techno-Logical Mobilities, and the Urban Condition*, London: Routledge.

Greenberg Raanan, Malka, and Nufar Avni, 2020. "(Ad)ressing Belonging in a Contested Space: Embodied Spatial Practices of Palestinian and Israeli Women in Jerusalem", *Political Geography* 76: 102090.

Greenberg Raanan, Malka, and Noam Shoval, 2014. "Mental Maps Compared to Actual Spatial Behavior Using GPS Data: A New Method for Investigating Segregation in Cities", *Cities* 36: 28–40.

Kaldor, Mary, and Saskia Sassen, 2020. *Cities at War: Global Insecurities and Urban Resistance*, New York: Columbia University Press.

Kelman, Herbert C., 1998. "Social-Psychological Contributions to Peacemaking and Peacebuilding in the Middle East", *Applied Psychology* 47(1): 5–28.

Lefebvre, Henri, 1996. "The Right to the City", in *Writings on Cities*, Malden, MA: Blackwell, pp. 63–181.

Leonard Davis Institute for International Relations Research, 2020. *Our City – Building Visions for the Future of Jerusalem: A Bottom-Up Approach*, <https://tinyurl.com/pw8kj7mk>.

Macaspac, Nerve V., 2019. "Insurgent Peace: Community-Led Peacebuilding of Indigenous Peoples in Sagada, Philippines", *Geopolitics* 24(4): 839–877.

MacGinty, Roger, 2015. "Where Is the Local? Critical Localism and Peacebuilding", *Third World Quarterly* 36(5): 840–856.

Mansour, Awad, 2018. "The Conflict over Jerusalem: A Settler-Colonial Perspective", *Journal of Holy Land and Palestine Studies* 17(1): 9–23.

Maoz, Ifat, 2011. "Does Contact Work in Protracted Asymmetrical Conflict? Appraising 20 Years of Reconciliation-Aimed Encounters between Israeli Jews and Palestinians", *Journal of Peace Research* 48(1): 115–125.

Millar, Gearoid, 2017. "For Whom Do Local Peace Processes Function? Maintaining Control through Conflict Management", *Cooperation and Conflict* 52(3): 293–308.

Miodownik, Dan, and Noam Brenner, 2018. *One City Two Realities: Jerusalem 2018 Public Opinion Survey*, Leonard Davis Institute for International Relations Research, <https://tinyurl.com/bdfm5zzk>.

Paffenholz, Thania, 2014. "International Peacebuilding Goes Local: Analysing Lederach's Conflict Transformation Theory and Its Ambivalent Encounter with 20 Years of Practice", *Peacebuilding* 2(1): 11–27.

Pullan, Wendy, 2013. "Spatial Discontinuities: Conflict Infrastructures in Contested Cities", in Wendy Pullan and Britt Baillie (eds.), *Locating Urban Conflicts: Ethnicity, Nationalism and the Everyday*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 17–36.

Ramadan, Adam, and Sara Fregonese, 2017. "Hybrid Sovereignty and the State of Exception in the Palestinian Refugee Camps in Lebanon", *Annals of the American Association of Geographers* 107(4): 949–963.

Rodgers, Dennis, and Bruce O'Neill, 2012. "Infrastructural Violence: Introduction to the Special Issue", *Ethnography* 13(4): 401–412.

Rokem, Jonathan, 2016. "Beyond Incommensurability: Jerusalem and Stockholm from an Ordinary Cities Perspective", *City Analysis* 20(3): 472–482.

Rokem, Jonathan, and Laura Vaughan, 2018. "Segregation, Mobility and Encounters in Jerusalem: The Role of Public Transport Infrastructure in Connecting the 'Divided City'", *Urban Studies* 55(15): 3454–3473.

Rokem, Jonathan, Chagai M. Weiss, and Dan Miodownik, 2018. "Geographies of Violence in Jerusalem: The Spatial Logic of Urban Intergroup Conflict", *Political Geography* 66: 88–97.

Ron, Yiftach, Ifat Maoz, and Zvi Bekerman, 2010. "Dialogue and Ideology: The Effect of Continuous Involvement in Jewish-Arab Dialogue Encounters on the Ideological Perspectives of Israeli-Jews", *International Journal of Intercultural Relations* 34(6): 571–579.

Rosen, Gillad, and Nufar Avni, 2019. "Negotiating Urban Redevelopment: Exploring the Neighborhood Council Planning Model", *Journal of Planning Education and Research* (online first).

Rosen, Gillad, and Anne B. Shlay, 2014. "Whose Right to Jerusalem?" *International Journal of Urban and Regional Research* 38(3): 935–950.

Rothman, Jay, 1997. "Action Evaluation and Conflict Resolution Training: Theory, Method and Case Study", *International Negotiation* 2(3): 451–470.

Salem, Walid, 2018. "Jerusalemites and the Issue of Citizenship in the Context of Israeli Settler-Colonialism", *Journal of Holy Land and Palestine Studies* 17(1): 25–41.

Selimovic, Johanna Mannergren, 2019. "Everyday Agency and Transformation: Place, Body and Story in the Divided City", *Cooperation and Conflict* 54(2): 131–148.

Shlomo, Oren, 2017. "The Governmentalities of Infrastructure and Services amid Urban Conflict: East Jerusalem in the Post Oslo Era", *Political Geography* 61: 224–236.

Shtern, Marik, 2019. "Towards 'Ethno-National Peripheralisation'? Economic Dependency amidst Political Resistance in Palestinian East Jerusalem", *Urban Studies* 56(6): 1129–1147.

---, 2016. "Urban Neoliberalism vs. Ethno-National Division: The Case of West Jerusalem's Shopping Malls", *Cities* 52: 132–139.

Shtern, Marik, and Haim Yacobi, 2019. "The Urban Geopolitics of Neighboring: Conflict, Encounter and Class in Jerusalem's Settlement/ Neighborhood", *Urban Geography* 40(4): 467–487.

Sutton-Brown, Camille A., 2014. "Photovoice: A Methodological Guide", *Photography and Culture* 7(2): 169–185.

Van Maanen, John, 2011. "The Fact of Fiction in Organizational Ethnography", *Administrative Science Quarterly* 24(4): 539–550.

Yacobi, Haim, and Wendy Pullan, 2014. "The Geopolitics of Neighbourhood: Jerusalem's Colonial Space Revisited", *Geopolitics* 19(3): 514–539.

Yiftachel, Oren, and Haim Yacobi, 2003. "Urban Ethnocracy: Ethnicization and the Production of Space in an Israeli 'Mixed City'", *Environment and Planning D: Society and Space* 21: 673–693.

Zaban, Hila, 2020. "The Real Estate Foothold in the Holy Land: Transnational Gentrification in Jerusalem", *Urban Studies* 57(15): 3116–3134.

Zilber, Tammar B., 2006. "The Work of the Symbolic in Institutional Processes: Translations of Rational Myths in Israeli High Tech", *Academy of Management Journal* 49(2): 281–303.

# **Stones and Tears: Indirect Inter-Religious Dialogue on the Holy Mountain**

**Eran Tzidkiyahu**

**The Hebrew University and the Regional Thinking Forum**

## **Abstract**

This article examines the historical developments at the Temple Mount and Al Aqsa Mosque during the 1990's, with an emphasis on the interaction between Israeli Jews and Palestinian Moslems from the relational history perspective. This interaction is described as an indirect dialogue between the disputing sides on the holy mountain. This interaction is emphasized to examine the argument that in order to understand the events occurring at the sacred plaza in Jerusalem known as the Temple Mount or Al Aqsa Mosque, the sequence of events should be analyzed as it is understood and shaped by both sides. The article deals with an action - reaction cycle around the holy mountain stemming from the issue of Jews, in particular those from the religious Zionism stream, ascending the Temple Mount, and on the other hand, the Islamic-Palestinian unification around Al Aqsa Mosque. The article identifies a knowledge gap – a historic mistake that stems from the focus on only one side's narrative – and offers to examine the sequence of events by focusing on the interaction between both sides and the effect of this interaction on politics and space. The article is based on primary and secondary sources in Hebrew and mainly in Arabic, which shed light on the contemporary political and historical events and developments at the sacred plaza – the Temple Mount and Al Aqsa Mosque.

# **“The Loneliness of Our Settlement” - the Yemenite Colony in Silwan - A Disappeared Neighborhood and Liminal Identity\***

**Nir Hasson**

**Department of Geography and the Harry S. Truman Research Institute, the Hebrew University**

## **▲ Abstract**

This article deals with the Yemenite Colony neighborhood in Silwan, which existed for 54 years until its abandonment in 1938. A few years later, the neighborhood was demolished and erased from the Jerusalem landscape. Its story represents the stories of the “disappeared neighborhoods”: several small Jewish neighborhoods that were built around the Old City in the late nineteenth and early twentieth centuries but have been demolished and erased from the city view over the course of the twentieth century. The article describes the founding and growth of the Yemenite Colony in Silwan followed by its abandonment and process of demolition, and traces the factors that may explain this settlement failure and the neighborhood’s demolition as part of the larger phenomenon of “disappeared neighborhoods.” I will suggest three alternative or complementary explanations for this disappearance: the geographical one, according to which the neighborhoods’ location was the main factor in their disappearance; the socio-demographic one that focuses on the identity of the neighborhoods’ residents; and the institutional one, according to which the neighborhoods have disappeared because of the way they were perceived by the Jewish Zionist and later – the Israeli establishment in relation to the entire space of Jerusalem.

My conclusion is that the explanation for the neighborhood’s disappearance is basically a geographical one. However, this must be complemented by an integrated sociological and institutional explanation, since the disappearance of the Yemenite Colony is the result of the disappearance of a Jewish-Arab liminal cultural space. This space, which used to exist in Jerusalem, became extinct in several stages due to the waves of violence that occurred in 1929, 1936, and finally when the city was divided in 1948.

---

\* The article is based on a chapter from an MA thesis written at the Department of Geography in the Hebrew University, under the supervision of Prof. Rehav Rubin.

# Conflicting Rationalities in East Jerusalem: Public Spaces and Shared Spaces in Al-Thuri Neighborhood

In memory of Prof. Vanessa Watson\*

**Michal Braier, Yaara Rosner Manor, Noga Keidar,  
Yasmin Abu Arafah, Islam Ideas and Ziad Haddad**

**The Urban Clinic, the Hebrew University of Jerusalem**

## ▀ Abstract

This article adopts the “Conflicting Rationalities” perspective (Watson, 2003), which focuses on dialogue, contradictions and gaps between the state and its excluded communities, in the process of shaping space. We use this perspective, to point at the ways in which the city space in East Jerusalem is formed through an interaction between “conflicting rationalities”: on the one hand, the northwestern modernist logic that forms the basis for institutional urban planning and governmental decision-making processes; on the other hand, the principles that guides spatial arrangements in the middle-eastern Islamic-Arab city, which form one kind of southeastern rationality; and the reaction of the local community to both rationales. The article examines the interaction between the conflicting rationalities by focusing on the public space of Abu-Tor neighborhood, also known by its Palestinian residents as Al-Thuri.

Through a series of spatial mappings and interviews with the neighborhood’s residents, we analyze the gaps between the planning rationality, based on a rigid dichotomy that sharply separates the “private”

---

\* Prof. Watson’s activity and writing was based in South Africa. She developed an alternative world of concepts for reading the relationship between western-modernist planning and the ‘south’ space, as she called it. This world of concepts includes, among other things, the concepts of “conflicting rationalities” and “co-production,” which we present to Hebrew readers in this article. These concepts have opened a new way for us for studying and planning in Palestinian Jerusalem. Vanessa Watson died at the time the article was being written and it is dedicated to her memory.

from the “public,” and the Arab-Islamic rationality that moves in between the private and the public. In response to the gaps and restrictions imposed by these rationalities, the local community creates a hierarchy of intermediate states through separation spaces and partnership spaces. These intermediate spaces constitute a special foundation for daily life in the neighborhood, which we call “a partition network” and which is based on partition and distribution – spatial partnership along with separation, and meet the residents’ needs, albeit partially. This examination through both spatial rationalities adds a new dimension to the accepted view that analyzes the socio-spatial occurrences in East Jerusalem mainly in terms of control versus resistance. This understanding, as well as the analysis of gaps and conflicts between them, constitute, in our view, a basis for the advancement of a more fertile dialogue and a more rational and accepted development of space in Eastern Jerusalem. Moreover, the study findings, which demonstrate the consistency of traditional spatial organization patterns, are surprising considering the social structure of the neighborhood, which is not based on distribution according to the extended family principle, in view of the accelerated urbanization processes and despite the continued struggle against Jewish sovereignty in the city.

# Spontaneous Contact between Individuals from Different Ethno-National Groups in a Polarized City: Evidence from Jerusalem

**Nitzan Faibish**

**Department of Political Science and the Harry S. Truman Research Institute, the Hebrew University**

## ▀ Abstract

This study argues that spontaneous contact between Jewish and Palestinian students in the course of their studies on the different campuses of the Hebrew University in Jerusalem affects their attitudes, feelings and perceptions towards the other group. Most of the studies that deal with the relationship between Jews and Palestinians in Israel examine planned and mediated encounters in conditions that may be defined as 'artificial', such as in cases of bilingual education, peace programs, dialogue groups, etc. This study, on the other hand, examines contact that is not pre-planned, thereby simulating in a way the encounters that take place in different mixed urban spaces in Jerusalem, used by individuals from different identification groups to fulfill their personal needs and shared with others from different, sometimes even disputing groups. The article findings, based on data collected by an online questionnaire that was sent to all students at the university, indicate a positive relationship between students', both Jewish and Palestinian, reports about random contact they had during their studies with students from the other group on the different campuses of the university in Jerusalem, and positive perceptions of that group. It was also found that the effect of spontaneous contact is stronger for Palestinian than Jewish students. These findings emphasize the need to develop policy initiatives aimed at creating a positive integration of individuals from different identity groups in mixed spaces, even in cases of a continuous asymmetric conflict.



# **Between Identities in East Jerusalem: Palestinian Perceptions about Permanent Residence and Receiving an Israeli Citizenship**

**Mary Najjar-Aboud and Ehud Eiran**

**School of Political Science, Haifa University**

## **▀ Abstract**

This article examines how Palestinian residents of East Jerusalem perceive the permanent resident status and naturalization in Israel, and in particular the way in which formal identity – permanent residence or citizenship – influences their Palestinian national identity, in their view. The article examines, among other things, the practices they use to express their attitude to their identity, Israeli institutions and the Palestinian Authority, in light of the prevailing view in literature, according to which identities, including national ones, are not rigid but constantly reshaped. The article is based on in-depth interviews with 10 men and 5 women, residents of East Jerusalem, between the ages of 18 and 65, in 2019-2020.

The article points to the inner tension in the question of status in Israel and affinity with Israel. On the one hand, the interviewees acknowledge the material benefits that accompany a formal status in Israel and the opportunities that receiving an Israeli citizenship can offer them. On the other hand, their identification with the Palestinian collective (although not necessarily with the Palestinian Authority) is high, and a status in Israel – to some extent, that of a permanent resident, and in particular receiving an Israeli citizenship – is perceived as contradictory to this identification. The article indicates the strategies that the interviewees have adopted to cope with and settle this tension, which focus on the perception of residential status as a forced inevitability and of status in Israel as a framework that grants material and other benefits but does not involve emotional identification with the Israeli collective and nation.

The findings open a window to the stability of the self-determination of Palestinians in Jerusalem, even in view of a government effort, varying in intensity, to “Israelize” the eastern city residents. Thus, the findings contribute to the understanding of the variety of identity perceptions in a city that has been engaged in an ethno-religious conflict for over one hundred years, a few years after the initiation of a government effort to expand the integration of Palestinians in East Jerusalem. The sample is not a representative one and the main contribution of these findings is to describe the range of identities, and not necessarily to reflect the perceptions of the entire Palestinian population in the city.

# De-Politization and Root Change: Shared Living Organizations in Jerusalem in the Post-Oslo Era

**Marik Shtern**

**Negev School of Architecture, Sami Shamoon College of Engineering**

## ▲ Abstract

Civil society organizations play a central role in building and implementing peace processes and in improving relationships between groups in cities in conflict around the world. However, according to the prevailing literature, the success of civil society efforts depends on simultaneous reconciliation processes on the diplomatic level, and the activity of social organizations in this area is in fact secondary and complementary to peace agreements on the national level. On this background, the question of the role and functioning of civil society in a political dead end state has remained open. Based on a survey and in-depth interviews with managers of shared living organizations in Jerusalem, this article examines the action strategy and change theories of civil society organizations in Jerusalem in the post-Oslo era (since 2005 to the present time) – a period characterized by the absence of political negotiations and continuation of the geopolitical status quo. The research questions are the following: 1) What are the action goals and methods of the shared living organizations? 2) What is the theory of change of the shared living organizations, i.e., how do they connect the action method to the building of shared living in Jerusalem? 3) How do the organizations bridge the gap between activity goals (shared living) and the geopolitical reality in Jerusalem (political inequality and absence of a negotiation process)? The findings suggest that shared living organizations in Jerusalem base their activity on interpersonal encounters with the aim of building an inter-community fabric and create a shared urban identity. In view of the existing geopolitical conditions, their activity is characterized by an attempt to de-politicize their organizational identity and activity and avoid discussing the structural issues of the conflict.

# Peacebuilding in Jerusalem: The Urban Infrastructure as Infrastructure for Peace?

**Noam Brenner**

Department of Political Science, the Hebrew University

**Nufar Avni**

Nufar Avni, Department of Geography, the Hebrew University

## ► Abstract

Divided cities, such as Jerusalem, Nicosia, or Belfast, pose a significant challenge to peacebuilders worldwide. Such cities are ethnically, religiously, and nationally sensitive. They are central to any peace negotiation process and are settings where violence occasionally erupts. At the same time, the city's residents live their ordinary lives despite the conflict and hostility between the groups – they sometimes work together, shop at the same stores or share public space. In this article, we use urban peacebuilding framing and ask what urban peacebuilding is and how the urban setting shapes the peacebuilding process and vice versa. We conceptualize urban peacebuilding as a combination of urban and peace processes through a theoretical discussion, presenting the central concepts and the city's related political and spatial aspects. We demonstrate this conceptualization by employing an ethnographic analysis of a peacebuilding initiative in Jerusalem that took place during 2017-2020. The findings stress the combination of the urban—in particular, urban infrastructure—and inter-group relations, pointing to the potential inherent in the urban setting as well as its limitations. In conclusion, we suggest that municipalities can foster peace initiatives through urban policies and peacebuilders can lead urban initiatives. We state that wherever there is conflict, there is also potential for a healing process, and we, as political and urban researchers, must illuminate this potential.

# الحجّارة والدموع: حوار غير مباشر بين الأديان حول الجبّال المقدّس

عيران تصدقياهو، الجامعة العبرية ومنتدى التفكير الإقليمي

## ▲ مُلخّص

في هذا المقال تُفحص التطوّرات التاريخية في الحرم القدسي الشريف والمسجد الأقصى خلال تسعينيات القرن العشرين، مع التركيز على العلاقات المتبادلة بين اليهود الإسرائيليين والمسلمين الفلسطينيين، من منظور التاريخ العلائقي (relational history). تُوصف هذه العلاقات على أنها حوار غير مباشر بين الأطراف المتنازعة في الجبل المقدّس. من خلال التركيز على العلاقات المتبادلة، يُفحص الادعاء القائل إنه بهدف فهم ما يجري في الباحة المقدّسة في القدس، المعروفة بالحرم القدسي الشريف أو المسجد الأقصى، يجب تحليل تسلسل الأحداث، وفق ما يراها كلا الطرفين. يتطرق المقال إلى دائرة الفعل ورد الفعل حول الجبل المقدّس عبر قضية زيارة اليهود، لا سيما من التيار الصهيوني الديني، إلى الحرم القدسي، وبالمقابل، هناك اللاتفاف العربي الإسلامي حول المسجد الأقصى. يكشف المقال عن أن هناك فجوة في المعرفة - خطأً تاريخي ناتج عن التركيز على سردية طرف واحد فقط، ويقترح فحص تسلسل الأحداث عبر التركيز على العلاقات المتبادلة بين الطرفين، وتأثيرها على السياسة والحيز العام. يستند المقال إلى مصادر أولية وثانوية بالعبرية والعربية تحديداً، تُسلط الضوء على الأحداث والتطوّرات السياسية - التاريخية المعاصرة في الحيز المقدّس - الحرم القدسي الشريف ومسجد الأقصى.

# «عزلة قرينتنا الزراعية (موشاف)»: قرية يمنية في سلوان - حي آخذ بالاختفاء وهوية حدّية (عتبية)\*

نير حسون، قسم الجغرافيا، ومعهد الأبحاث على اسم هاري س. ترومان، الجامعة العبرية

## مُلخَص

يتناول هذا المقال حي القرية اليمنية في سلوان، الذي دام 54 عاما، حتى هجرته في عام 1938. بعد عدة سنوات من ذلك، دُمّر الحي واختفى من المشهد المقدسي. يُمثل هذا الحي قصص «الأحياء المُختفية»: سلسلة من الأحياء اليهودية الصغيرة التي أقيمت حول البلدة القديمة في القدس في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، ولكنها دُمّرت خلال القرن العشرين واختفت من منظر المدينة. يصف المقال تأسيس الحي وتطوّره، ثم هجرته في وقت لاحق، وعملية هدمه، ويفحص العوامل التي قد تُفسّر فشل هذا الاستيطان وتدمير الحي، كجزء من ظاهرة أوسع للقضاء على «الأحياء المُختفية». اقترح ثلاثة تفسيرات بديلة أو مكّملة لهذا الاختفاء: التفسير الجغرافي، الذي يشير إلى أن موقع الأحياء هو العامل الرئيسي لاختفائها؛ التفسير الاجتماعي-الديموغرافي، الذي يُركّز على هوية سكان الأحياء؛ والتفسير المؤسسي، الذي يقضي بأن الأحياء قد اختفت بسبب طبيعة نظرة المؤسسة اليهودية، الصهيونية، والإسرائيلية إلى الأحياء نسبة إلى الحيز المقدسي كله.

استنتاجي هو أن السبب في اختفاء الحي هو جغرافي، ولكن يجب أن نضيف إليه، تفسيراً مدمجاً، اجتماعياً ومؤسسياً، لأن اختفاء القرية اليمنية ناتج عن اختفاء الحيز الثقافي الحدّي اليهودي - العربي. لقد اختفى هذا الحيز الذي كان قائماً في القدس خلال عدة مراحل، وذلك بسبب موجات العنف بين العامين 1929 و 1936، وفي النهاية، عند تقسيم القدس في العام 1948.

\* يرتكز المقال على فصل من عمل جامعي للحصول على لقب مؤهل، كُتِب في قسم الجغرافيا في الجامعة العبرية، بإشراف البروفيسور ريفيف روبين.

# التناقضات العقلانية في القدس الشرقية: أحياء عامة، وأحياء مشتركة في حي أبو الطور

لذكرى البروفيسورة فنيسه واستون\*

ميخال براير، يعارا روزير مانور، نوغاه كيدرا، ياسمين أبو عريفة،  
إسلام دعيس، وزيا دداد، عيادة التخطيط الحضري، الجامعة  
العبرية في القدس

## مُلخَص

يتبنى هذا المقال وجهة نظر «التناقضات العقلانية» (Watson, 2003)، التي تركز على الحوار، التناقضات والفجوات بين الدولة ومجتمعاتها المحلية المهمّشة التي تمر في عملية تشكيل الحيز وتصميمه. من خلال وجهة النظر هذه، نشير إلى الطرق التي يتشكل فيها الحيز الحضري في القدس الشرقية عبر التفاعل بين «التناقضات العقلانية»: فمن جهة، هناك عقلانية الحداثة الشمالية الغربية التي تتجسد في أعمال مؤسسات التخطيط، واتخاذ القرارات المؤسسية-الحكومية؛ ومن جهة أخرى، هناك العقلانية التي تُحدد الترتيبات المكانية في المدينة العبرية الإسلامية الشرق أوسطية، والتي تشكل نوعا من العقلانية الجنوبية الشرقية؛ وبين رد فعل المجتمع المحلي تجاه هاتين العقلانيتين. يفحص المقال التفاعل بين التناقضات العقلانية عبر التركيز على الحيز العام لحي أبو الطور الفلسطيني وفق ما يُسمّيه سكانه.

من خلال سلسلة من المسوح المكانية ومقابلات مع سكان الحي، نحن نحلل الفجوات بين عقلانية التخطيط التي تستند إلى تقسيم صارم يُميّز بشكل حاد بين «الخاص» و «العام» وبين العقلانية العبرية الإسلامية التي تتأرجح بين الخاص والعام. كرد فعل تجاه الفجوات والتقييدات التي تفرضها هاتان العقلانيتان، يبني المجتمع المحلي تصنيفا مرحليا وفق طريقة الأحياء المنفصلة والمشاركة. تشكل هذه الأحياء المرحلية شبكة مكانية للحياة اليومية في الحي، التي نسميها «شبكة

\* عملت البروفيسورة واستون وكتبت من مقرها في جنوب إفريقيا، وطوّرت عالما من المصطلحات البديلة لقراءة العلاقات بين التخطيط الغربي العصري وبين الحيز «الجنوبي» وفق تسميتها. يتضمن عالم المصطلحات هذا، من بين أمور أخرى، مصطلحات «التناقضات العقلانية» و «الإنتاج المشترك» التي نقدمها هنا لقارئات المقال باللغة العربية. فتحت هذه المصطلحات أمامنا طريقا جديدة للاكتشاف والتخطيط في القدس الفلسطينية. تُوفيت فنيسه واستون خلال كتابة المقال، لهذا فهو مخصص لذكراها.

التقسيم» والتي تستند إلى التقسيم والتوزيع - الشراكة في الحيز إلى جانب الفصل، وتقدم ردا على احتياجات السكان، حتى وإن كان جزئيا. يُضيف النظر إلى العقلانيتين المكانيتين بُعدا جديدا لوجهة النظر المتبعة، التي تحلل الأحداث المكانية الاجتماعية في القدس الشرقية، لا سيما من مفهوم السيطرة مقابل المعارضة. تشكل هذه المعرفة، وتحليل الفجوات والصراعات بينهما، أساسا للتقدّم نحو حوار أفضل، وتطوير حيز في القدس الشرقية يكون أكثر عقلانية، وقبولا. كما أن نتائج البحث، التي تعرض استمرارية في أنماط التنظيم المكاني التقليدية، مفاجئة وذلك في ظل المبنى الاجتماعي للحيز الذي لا يستند على تقسيم العائلة-الحمولة، وعلى ضوء عمليات التحضر السريعة، والصراع المتواصل ضد السيادة اليهودية في المدينة.



## لقاء عشوائى بين أفراد من مجموعات عرقية وطنية مختلفة في مدينة مُستَقطِبة: أدلة من القدس

نيتسان فايش، قسم العلوم السياسية، ومعهد الأبحاث على اسم هاري س. ترومان، الجامعة العبرية

### مُلخَص

يدعى هذا المقال أن اللقاءات العشوائية التي تُجرى بين الطلاب الجامعيين اليهود والفلسطينيين خلال دراستهم في الأهرام الجامعية المختلفة في الجامعة العبرية في القدس تؤثر في مواقفهم، مشاعرهم، ووجهات نظرهم تجاه الآخر. يتطرق معظم الأبحاث التي تتناول العلاقات اليهودية-الفلسطينية في إسرائيل إلى اللقاءات المخطط لها والمبادر إليها، التي تحدث عبر الوساطة، وفي ظروف يمكن تعريفها على أنها مصنعة، مثل التعليم ثنائي اللغة، برامج السلام، مجموعات الحوار، وغيرها. خلافا لهذه الأبحاث، يفحص هذا البحث لقاءات غير مخطط لها مسبقا، ويحاكي إلى حد ما اللقاءات في الأحياء الحضرية المختلطة والمختلفة في القدس، التي يستعملها الأفراد الذين ينتمون إلى مجموعات ذات هوية مختلفة لتحقيق احتياجاتهم الشخصية، ويتشاركون بها مع مجموعات أخرى مختلفة، وحتى مع الخصوم أحيانا. تشير نتائج المقال، التي تستند إلى بيانات تم جمعها عبر استمارة محوَّسة وحصل عليها كل طلاب وطالبات الجامعة، إلى وجود علاقة إيجابية بين تليغات الطلاب اليهود والفلسطينيين، حول اللقاءات العشوائية التي تمت خلال دراستهم مع طلاب من مجموعة أخرى في الأهرام الجامعية المختلفة في الجامعة العبرية في القدس، وبين وجهات النظر الإيجابية تجاه هذه المجموعة. وتبين أيضا أن تأثير هذه اللقاءات العشوائية كان أكبر لدى الطلاب الفلسطينيين مقارنة بالطلاب اليهود. تؤكد هذه النتائج على الحاجة إلى تطوير مبادرات سياسية مختلفة، لخلق تفاعل إيجابي بين الأفراد من مجموعات ذات هوية مختلفة في الأحياء المتنوعة في حالات النزاع غير المتكافئ والمتواصل أيضا.

# بين الهويات في القدس الشرقية: وجهات نظر فلسطينية حول الإقامة الدائمة والجنسية الإسرائيلية

ميري نجار-عبود، وإيهود عيران، مدرسة العلوم السياسية،  
جامعة حيفا

## مُلخَص

يفحص هذا المقال كيف ينظر الفلسطينيون، سكان القدس الشرقية إلى الإقامة الدائمة والمواطنة في إسرائيل، لا سيما الطريقة التي تؤثر فيها الهوية الرسمية - الإقامة الدائمة أو الجنسية - في نظرة الفلسطينيين تجاه هويتهم القومية الفلسطينية. تُفحص في المقال، من بين أمور أخرى، الأعمال التي يقوم بها الفلسطينيون للتعبير عن علاقتهم بهويتهم، نظرتهم إلى المؤسسات الإسرائيلية، وموقفهم تجاه السلطة الفلسطينية، في ظل وجهة النظر المتبعة في الكتابات العلمية حول الهويات، بما في ذلك الهويات الوطنية، غير الصارمة والتي تتبلور مجددا بين حين وآخر. يستند المقال إلى مقابلات معمّقة مع عشرة رجال وخمس نساء من سكان القدس الشرقية الذين أعمارهم 18-65 عاما في العامين 2019-2020.

ويشير المقال أيضا إلى التوتر الداخلي حول المكانة في إسرائيل والارتباط بها. فمن جهة، يعترف الأشخاص الذين تمت مقابلتهم بالتسهيلات المادية التي تنطوي على مكانتهم الرسمية الإسرائيلية، والفرص التي تُفتح أمامهم بعد حصولهم على المواطنة الإسرائيلية. ومن جهة أخرى، فإن تعاطفهم مع الهوية الجماعية الفلسطينية (ولكن ليس مع السلطة الفلسطينية تحديدا) عال، وهم يعتبرون مكانتهم في إسرائيل - المواطنة الدائمة إلى حد ما، لا سيما الجنسية الإسرائيلية - مناقضة لهذه الهوية. يشير المقال إلى الاستراتيجيات التي اعتمدها الأشخاص الذين تمت مقابلتهم لمواجهة هذا التوتر وتسويته، وأهمها الاستراتيجيات التي ارتكزت على النظر إلى الإقامة كعمل قسري، يفرضها الواقع، واعتبار المكانة في إسرائيل إطارا يقدّم مزايا مادية وأخرى، ولكنه لا ينطوي على التعاطف الجماعي والتماهي مع القومية الإسرائيلية.

تُلقي النتائج نظرة على استقرار التعريف الذاتي للفلسطينيين في القدس، وذلك في ظل الجهود الحكومية المتغيّرة من أجل «أسرلة» سكان القدس الشرقية.

وهكذا، تساهم النتائج في فهم وجهات النظر المختلفة للهوية في المدينة التي تشهد صراعا عرقيا دينيا لأكثر من قرن، وذلك بعد سنوات كثيرة من بذل الجهود الحكومية لتعزيز دمج الفلسطينيين في القدس الشرقية. العينة ليست تمثيلية، ولكن تساهم النتائج تحديدا في وصف نطاق الهوية، وليس في عرض وجهات نظر السكان الفلسطينيين في المدينة تحديدا.

# نزع التسييس والتغيير الجذري: منظمات الحياة المشتركة في القدس في الحقبة ما بعد أوصلو

ماريك شطرن، مدرسة الهندسة المعمارية في النقب، الكلية الأكاديمية على اسم سامي شمعون

## مُلخَص

تلعب منظمات المجتمع المدني دوراً مركزياً في بناء اتفاقيات السلام وتطبيقها، وتحسين العلاقات بين المجموعات في المدن ذات الصراع في العالم. ولكن وفق الأدبيات المتبعة، فإن نجاح جهود المجتمع المدني يعتمد على العمليات السلمية الموازية على المستوى الدبلوماسي. ونشاط المنظمات الاجتماعية في هذا المجال هو في الواقع نشاط ثانوي ومكمل لاتفاقيات السلام السياسية. بناء على هذه الخلفية، فإن السؤال حول دور المجتمع المدني في حال الجمود السياسي ما زال مفتوحاً. اعتماداً على استطلاع ومقابلات معمّقة مع مديري منظمات الحياة المشتركة في القدس، يفحص هذا المقال استراتيجيات العمل ونظريات التغيير لمنظمات المجتمع المدني في القدس في الحقبة ما بعد أوصلو (بدءاً من العام 2005 وحتى يومنا هذا) - اتسمت هذه الفترة بنقص المفاوضات السياسية واستمرار الوضع الجيوسياسي الراهن. أسئلة البحث هي: (1) ما هي طرق عمل منظمات الحياة المشتركة وأهدافها؟ (2) ما هي نظرية التغيير لمنظمات الحياة المشتركة. بكلمات أخرى، كيف تربط هذه المنظمات بين طرق العمل وبناء حياة مشتركة في القدس؟

(3) كيف تُجسّر المنظمات الفجوات بين أهداف النشاطات (الحياة المشتركة) وبين الواقع الجيوسياسي في القدس (عدم المساواة السياسية ونقص العملية السياسية)؟ يتضح من النتائج أن منظمات الحياة المشتركة في القدس، تركز نشاطاتها على اللقاءات بين الشخصية، بهدف بناء نسيج بين-المجمعات، وخلق هوية حضرية مشتركة. وفي ظل الظروف الجيوسياسية القائمة، يتجسد نشاطها بمحاولة نزع الطابع السياسي عن هويتها التنظيمية وأعمالها، وتجنب التطرق إلى قضايا النزاع.

# بناء السلام في القدس: البنى التحتية الحضرية كبنية تحتية للسلام؟

نوعام برنر، قسم العلوم السياسية، الجامعة العبرية  
نوفر أفني، قسم الجغرافية، الجامعة العبرية

## مُلخَص

تشكّل المدن المقسّمة، مثل القدس، نيقوسيا أو بلفاست، حيث إن الصراع الوطني فيها في ظل الجغرافيا، المجتمع، والسياسة الحضرية، تحديا كبيرا أمام بنائي السلام في العالم. فهذه المدن تقع في وسط الصراعات الوطنية، وجوهر مفاوضات صنع السلام، وفي أحيان قريبة تندلع أعمال العنف بين الأطراف المتنازعة فيها. إضافة إلى ذلك، يدير سكان المدينة حياة روتينية في ظل الصراع والعداوة - يعمل العمال معا، يشترون مشترياتهم في متاجر مشتركة، ويتشاركون الأماكن العامة. تشكل المدينة طبقة سياسية معرّضة في كل لحظة لاندلاع الصراع وخلال عملية تطبيعها أيضا. في هذا المقال، نود أن نعرض هذه الفجوة عبر نظرية بناء السلام الحضري، وطرح السؤال ما هو بناء السلام في المدينة، وكيف تبلور المدينة عملية السلام والعكس صحيح. نحن نقترح من خلال حوار نظري يعرض المفاهيم المركزية والجوانب السياسية والمكانية للمدينة، تصوّر بناء السلام الحضري كدمج للعمليات الحضرية والسلمية، وعرض هذا التصوّر من خلال التحليل الإثنوغرافي لمبادرة بناء السلام في القدس، التي سادت في الأعوام 2017-2020. تؤكد النتائج على الدمج بين الجانب الحضري، مع الإشارة إلى البنى التحتية الحضرية، والعامل المشترك بين المجموعات، وتشير إلى الفرصة الكامنة في الحلبة الحضرية إلى جانب التقييدات. نحن ندعي أن البلدية قادرة على إقامة عمليات سلام عبر سياستها، وفي وسع مبادرات السلام تطوير الحيز الحضري أيضا، حتى إذا كان محدودا. تدعو النتائج والانتقادات إلى إجراء أبحاث إضافية حول عمليات السلام الحضرية، وتشير إلى أن المكان الذي يشهد صراعا، يتضمن أيضا فرصة للتعافي، وعلينا نحن الباحثين السياسيين، فحصها وتسليط الضوء عليها.



המכון לחוקים בינלאומיים נ"ש לאונד דאויס  
The Leonard Davis Institute for International Relations  
معهد لوندرد داييس للعلاقات الدولية

