

זכות השבות עדי אופיר

המילה "שבות" בעברית היא מקרה מעניין של דו משמעות שכמעט נעלמה. * "שבות" יכולה להיגזר מן השורש שו"ב, ואז משמעותה שיבה. במקרה הזה אין בין שבות לשיבה שום הבדל סמנטי. אבל "שבות" יכולה להיות גם נגזרת של שב"ה, ואז משמעותה "שבי" או קהילה שבויה. זו כנראה המשמעות שבה היא מופיעה בתנ"ך, או כך לפחות פירשו מפרשים מסורתיים.¹ שיבה היא תמיד הבטחת האל, תחילה לעמו ואחר כך גם לעמים אחרים. כשהיא מובטחת לישראל היא נקשרת בתשובה שיעשו,² וכשהיא מובטחת לאחרים היא חלק מחזון אחרית הימים, אבל ברוב המקרים שבהם היא מובטחת היא שיבה משבות – המקום או המצב שהאל משיב אותם לאחור, ולא מילה נרדפת לשיבה. שיבה כזאת מובטחת לבני מואב ולבני עמון, למצרים ולעילם, ואפילו לסדום הרשעה עומדת זכות השיבה (יחזקאל טז, נג). ירמיהו מכריז: "וְשִׁבְתִּי שְׁבוֹת-מוֹאָב בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים (מח, מז)... וְאַחֲרֵי-כֵן, אָשִׁיב אֶת-שְׁבוֹת בְּנֵי-עַמּוֹן (מט, נ)... וְהָיָה בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים אֲשׁוּב (אָשִׁיב) אֶת-שְׁבִית (שְׁבוֹת) עֵילָם" (מט, לט); יחזקאל מביטיח בלשון דומה: "וְשִׁבְתִּי אֶת-שְׁבוֹת מִצְרַיִם וְהִשְׁבִּיתִי אֹתָם אֶרֶץ פְּתוּס עַל-אֶרֶץ מְכוּרְתָם וְהָיוּ שָׁם מִמְלָכָה שְׁפֹלָה" (כט, יד). אין שום הבדל סמנטי בין לשון ההבטחות האלה ללשון ההבטחה להשיב את "שְׁבוֹת עַמֵּי יִשְׂרָאֵל וְיְהוּדָה" אֶל אֶרֶץ אֲבוֹתֵיהֶם (ירמיהו ל, ג). בשביל ירמיהו ויחזקאל, לפחות, השיבה היא מגלות, והשיבה משבי מובטחת לכולם.

ספק אם משמעות זאת של המונח עמדה לעיני המחוקקים שחוקקו ב-1950 את חוק השבות. כשֶׁזָרַח וְרֵהֶפְטִיג ניסח את התנגדותו להצעת חוק האזרחות שהתגבשה במשרד המשפטים בסוף 1949 ותבע לעגן בחוק את אפליית היהודים בכל מה שקשור לכניסה לארץ ולהתאזרחות בה, הוא הציע חוק מיוחד להסדרת הגירה יהודית, וכינה אותו "חוק לקיבוץ גלויות".³ משרד המשפטים לא רצה לעגן בחוק אפליה בין יהודים ללא-יהודים ולקשור את האזרחות בשייכות לעם היהודי, ובמקום זאת הציע להתמודד עם ההגירה היהודית באמצעות העדפה מינהלית ולא חוקית, אך הממשלה אימצה את דעתו של ורהפטיג ודחתה מפניה את העמדה האוניברסלית של משרד המשפטים. במסגרת אותה החלטה שונה גם שם החוק ל"חוק השבות", שהגדיר במדויק את התחום שבו מתקיימת האפליה המשפטית. כך יוחדה השבות ליהודים, אבל גם נותקה מן השבי (ומהשורש שב"ה) ולימים גם מן ה"שיבה" של שיבת ציון. לכאורה לא אמור להיות שום הבדל סמנטי בין "שבות" ל"שיבה", הנגזרות מאותו שורש, אבל את השיבה כבר תפסו הפלסטינים.

*אני מבקש להודות לחסן ג'בארין שהזמין אותי ודרבן אותי לכתוב את המאמר הזה, לאריאלה אוולאי על כל מה שלמדתי ממנה והפנמתי אל תוך הטקסט הזה בלי להשאיר עקבות, וליהודה שנהב על הערות מועילות. מאמר זה עתיד לראות אור באחד מפרסומיו של עדאלה – המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל (adalah.org). המערכת מודה לעדאלה ולמנכ"ל המייסד שלו, עו"ד חסן ג'בארין, על הרשות לפרסם אותו כאן.

האידיאולוגיה הציונית ולשון החוק הישראלי יצרו בין "שיבה" ל"שבות" בעברית בת-ימינו הבדל שאי אפשר לטעות בו ושאינן לו שום קשר לשבי המקראי. שיבה היא זכות שתובעים הפלסטינים, ואם תתממש, סבורים רוב היהודים, היא תסכן את מדינת ישראל; שבות היא מה שמובטח במדינת ישראל על פי חוק לכל יהודי ויהודייה באשר הם. אין זה המקום היחיד או הראשון בתולדות המפעל הציוני שבו המדינה ממלאת בדמיון הפוליטי את התפקיד שהיה שמור פעם לאלוהים, אבל להבדיל מן האל האוניברסלי של ירמיהו ויחזקאל, המדינה מבטיחה שבות רק לבני "עמי ישראל", ומונעת אותה, בחוק ובמעשה, מבני העם שעל חורבנו התכוננה. בדברים שלהלן אני מבקש להשיב את ההבדל האידיאולוגי בין שבות לשיבה ולקשור גם את הזכות וגם את החוק לא רק לאותה פעולה עצמה, אלא גם לאותן זכויות אדם ואזרח ולאותן חובות מדינה. כדי לעשות זאת, אני מבקש להיתלות בדברי בעמדה הציונית-הליברלית בשאלת זכות השיבה של הפלסטינים, שאותה אציג ואבקר לפי הניסוח השיטתי והמוצלח ביותר שלה, זה שהעניק לה פילוסוף המשפט חיים גנו. בשנת 2006 פרסם גנו מאמר שיטתי ויסודי בסוגיה של שיבת הפליטים הפלסטינים, ובו הראה כי לאומיות ליברלית מסוגלת להתמודד עם שאלת העול ההיסטורי שגרמה מדינת ישראל לפלסטינים בעצם הקמתה ובאופן הקמתה והתנהלותה מאז, ואף להציג לסוגיה פתרון מתקבל על הדעת.⁴ גנו הוא ליברל עקבי, והליברליזם שלו ממתן ומסייג מאוד את תפיסתו הלאומית. למעשה הוא המתון ביותר מבין הציונים הכותבים היום בכל מה שנוגע ליחסים בין יהודים לפלסטינים וגם הפתוח ביותר – מבחינה עקרונית גם אם לא מבחינה מעשית – לאפשרות של מדינה דו-לאומית בארץ-ישראל/פלסטין. התפיסה הלאומית שלו מבוססת על זכות ההגדרה העצמית לקבוצות לאום, אבל גנו אינו קובע שמימוש הזכות הזאת מותנה במונופול יהודי על השליטה במדינת הלאום.⁵ הוא מייצג תפיסה ציונית שכמעט עברה מן העולם, שלפיה המדינה אינה תכלית השאיפות הלאומיות ומדד למימושן, אלא אמצעי שנועד לספק תנאים נוחים לקיומם של בני הלאום ולשגשוג התרבות הלאומית, שעשויה בעיקרון לשגשג גם באין מדינה, בחסות מדינה אחרת, או בלי כל קשר למדינה. מכיוון שקיומה של המדינה אינו מימוש הכרחי של איזו לאומיות פרטיקולרית והמדינה היא מכשיר להסדרת החיים המשותפים של כל הנשלטים בתחומה, חלים עליה סייגים הנגזרים מתפיסת צדק ומשפט ליברלית אוניברסלית, שאמורים לרסן ולאזן כל פריבילגיה שהלאום ההגמוני עשוי לתבוע לעצמו.⁶

אבל בעניין אחד, מכריע, עמדתו הציונית של גנו גוברת על הליברליזם שלו ומגמדת אותו. הוא קובע כי בתנאים הנוכחיים של סכסוך רב-שנים שטרם נרגע ואי-אמון עמוק בין העמים, למדינה היהודית צריך להיות מונופול על הכוח הצבאי. גנו מזהה את השמירה על הרוב היהודי כאינטרס ביטחוני שעליו מופקדת אותה "מדינה בעלת עוצמה צבאית שבה יש [ליהודים] הגמוניה".⁷ גנו אמנם מקפיד לשלול בתוקף כל ניסיון לשמור על הרוב הזה באמצעות עקירה, אפליית פלסטינים בחוק האזרחות או התערבות ביו-פוליטית מכוונת באמצעים ממשליים אחרים. את העבודה הוא משאיר, במובלע, לריבוי הטבעי, ובמפורש – לשלילת חוק שבות פלסטיני שיאפשר שיבה המונית של פלסטינים לישראל. הוא מתחמק מלומר מה יקרה אם האמצעים האלה לא יספיקו,

וקובע רק שאפליית הפלסטינים הנגזרת מן העמדה הזאת מוצדקת בשל הימשכות הסכסוך. גנו מציג עמדה ציונית שולית שכמעט אינה מוכרת היום, אבל בגלל המשקל המיוחד שהוא מייחס להיסטוריה של הסכסוך הישראלי-הפלסטיני, עמדתו בשאלת השיבה של הפלסטינים למולדתם (להבדיל מעמדתו ברוב העניינים האחרים) מייצגת היטב תפיסות מוכרות ב"שמאל הציוני" – ביטוי המסמן התנגדות לקולוניזציה של חלק מהשטחים שנכבשו ב-1967 ולהפרת זכויות אדם, אך במסגרת מדינה יהודית, שבה שמירה על הרוב היהודי היא ערך עליון. עמדה לאומית-ליברלית עקבית עדיפה ללא ספק על פני עמדה לאומנית, שהיא עמדתם של רוב המגדירים את עצמם ציונים היום. האחרונים לא רק שאינם מציעים שום פתרון ל"שאלת העוול ההיסטורי", אלא שבדרך כלל הם אינם מסוגלים לזהות את הבעיה.⁸ גנו מנסה להראות שגם עמדות אחרות, לאומיות או ליברליות פחות או יותר מעמדתו, במידה שאינן פסולות לחלוטין מבחינה מוסרית, מובילות אף הן לשתי המסקנות המעשיות העיקריות שלו בשאלת השיבה: שלמדינת ישראל יש אחריות חלקית לעוול ההיסטורי שנעשה לפליטים ואחריות מוסרית שתבוא לידי ביטוי בפיצוי שיינתן להם; ושאינן לאפשר שיבת המוני פליטים לישראל שבתחומי הקו הירוק, בהנחה שזו מדינת לאום יהודית מתוקנת המתקיימת לצד מדינת לאום פלסטינית.⁹

אני סבור שאם מקבלים את הרישאה בטיעון של גנו, יש לקבל גם את שתי המסקנות שלו. ראשית, אם בוחנים את שאלת העוול ההיסטורי מנקודת מבט של המשפט הליברלי, לפחות לחלק מן הפגיעה בזכויות הפלסטינים שגורשו אין הצדקה, והמדינה מחויבת לפצות עליו. גנו, שמבחין בחדות בין גירוש לבריחה מרצון, מטיל את האחריות לבריחה על הפלסטינים, את האחריות לבורחים על המדינות שפיתו אותם לברוח וקלטו אותם, ואת שאלת הגירוש הוא מצמצם באופן תמוה לשאלת הרכוש.¹⁰ הוא אכן טוען שלפחות חלק מהפלסטינים גורשו, אף על פי שגירושם לא היה הכרחי לביטחון היישוב ולא היתה לו הצדקה קיומית, אבל הוא מתעלם, באופן תמוה עוד יותר, מטענה חזקה שבעיקרון עשויה לעלות בקנה אחד עם מהלך הטיעון שלו: מניעת שיבתם והפקעת רכושם של כל הפלסטינים שגורשו – אדמות, בתים, ספרים ויצירות אמנות – לא היו חלק מהקרבות, אלא מעשה מדינה מחושב שהתרחש אחרי סיום הקרבות, שבמהלכו נפגעו זכויותיהם של יחידים על פי זהותם האתנית-הלאומית ורק מפני שהשתייכו לקבוצה הלא נכונה. לכן, אפילו אם האחריות לעקירה עצמה נחלקת שווה בשווה בין יהודים וערבים, וגם אם האחריות לגורל הפליטים במחנות מוטלת גם על המדינות המארחות, האחריות לנישול ולמניעת השיבה נופלת כולה על כתפי מדינת ישראל. מכאן נגזרת אחריותה של המדינה לפצות את העקורים שעדיין חיים או את יורשיהם.

שנית, אם מסכימים כי הפתרון הפוליטי הראוי בישראל/פלסטין צריך להיות הסדר חלוקה על בסיס לאומי-טריטוריאלי, יש לאפשר שיבת פליטים למדינה הפלסטינית, אבל לא נכון לדרוש שיבה של המוני פלסטינים לגבולות המדינה היהודית. שיבה כזאת תאיים על הרוב היהודי המוצק במדינה היהודית ובכך תסכל את עקרון החלוקה הלאומית-טריטוריאלית, שבמסגרתו שיבה כזאת מתאפשרת ומהווה חלק מפתרון המושג בדרכי שלום. הסדר לאומי-טריטוריאלי מבוסס על קשר מיוחד של מנגנוני המדינה לתרבות הרוב הלאומי, ליהודים יש טעמים היסטוריים חזקים

לבקש הגנה מדינתית מיוחדת לרוב הזה, ולכן אין לאפשר שיבה שתאיים על הרוב הזה או על ההגנה המדינתית המופקדת לשמור עליו.

הניסוח האחרון חושף מעגליות ברורה בין האינטרס הביטחוני לצורך לשמור על הרוב הלאומי: כדי לשמור על האמצעים הביטחוניים כערובה לקיום היהודי, צריך רוב יהודי שיבטיח שליטה יהודית במנגנוני המדינה. מכאן שהרוב היהודי הוא תנאי להשגת שליטה באמצעי הביטחון וגם התכלית שלה. ובמלים אחרות, כדי לשמור על האמצעים הביטחוניים שמאפשרים לשמור על הרוב צריך להבטיח רוב שישמור על המונופול שיש ליהודים על האמצעים הביטחוניים. כדי לשמור את האמצעים הביטחוניים בידי הרוב ולמענו צריך להיות מוכנים לפגיעה מסוימת בזכויות המיעוט, שאינו יכול להיות שותף שווה למנגנוני המדינה המופקדים על הביטחון; לכן צריך שליטה בכוח הצבאי, כי הפגיעה בזכויות המיעוט שנועדה להבטיח שליטה כזאת עלולה להוביל את המיעוט להתקומם. המעגליות הזאת אינה ייחודית לגנו. היא מרכיב בלתי ניתן לסילוק של תפיסה לאומית המבקשת לכפות העדפה לאומית במצב רב-לאומי ובכך לפגוע בשוויון האזרחי, ולא ניתן לחמוק ממנה כשמאמצים תפיסה לאומית-טריטוריאלית לפתרון הסכסוך. גנו מודע היטב לעיוות שיוצרת התפיסה הזאת בעיקרון הליברלי של השוויון האזרחי, אבל הוא משלים איתו מפני שהוא מאמץ כמובן מאליו את התפיסה הציונית המקובלת של היחסים בין יהודים לפלסטינים כ"סכסוך" בין שתי קבוצות לאום שוות. השאיפה היהודית להגדרה עצמית לאומית לא נתפסת כסיבה עיקרית לקונפליקט, אלא זכות שיש להבטיחה באמצעות מונופול יהודי על מנגנוני המדינה, ושמירתו של זה נתפסת כתנאי לפתרון הסכסוך. לכן המעגליות היא בלתי נמנעת. בדברי כאן לא אבקר כאן את התפיסה ההיסטורית של "הסכסוך", אלא אלווה אותה לפי הגיונה הפנימי עוד צעד אחד.

מן הניסוח המתוקן והמותנה שהצעתי למסקנות של גנו נגזרות כמה מסקנות. אציג אותן להלן, כדי להראות שדי בהן לחייב מחשבה מחודשת על שאלת השיבה בכללותה ועל העקרונות המנחים את ההתמודדות איתה.

ראשית יש להבחין במתח המובנה כאן בין זכותם של יחידים לבין טובת הכלל המתפרשת במונחים לאומיים. בדיוק כשם שבמקרה הראשון זכותם של יחידים (הפליטים שיש לפצות) גוברת על טובת הכלל (שמוגדרת עכשיו לפי הכלל שנוצר במדינה היהודית), כך במקרה השני טובת הכלל (שוב, הכלל היהודי) מגבילה את זכותם של יחידים לשוב לבתיהם. הפיצוי בעקבות הפרת זכויות הוא עניין פרטי; השיבה עצמה – לא רק הזכות אלא תביעתה ומימושה על ידי רבים – היא עניין קולקטיבי, לאומי וטריטוריאלי. תפיסת הזכויות הליברלית מאפשרת צדק מתקן רק אם מקבלים את הפיכת האובדן למושג מופשט המתייחס לדבר מה שהיה בבעלות פרטית ויש לו תרגום במונחים כלכליים, ומשלימים עם אובדן שאין לו תקנה כשאינו לו תרגום כזה; תפיסת הלאומיות הטריטוריאלית מאפשרת פיוס רק אם משלימים עם כך שחוסר התקנה של האובדן הפרטי מציית לחלוקה בין הקבוצות הלאומיות – פלסטינים שמשפחותיהם גורשו משטחה של המדינה היהודית יצטרכו להשלים אם אובדן נרחב לאין שיעור מזה של אלה שגורשו משטחה של המדינה הפלסטינית.

במילים אחרות, הפתרון שגנו מציע כרוך בסתירה מהותית בין הגנה על זכויות של יחידים לבין מחויבות לקבוצת הלאום, ומחויבות להקרבת הראשון על חשבון האחרון, אך הסתירה הזאת אופיינית ללאומיות הליברלית בכלל; למעשה, השלמה עם הסתירה הזאת היא תנאי לעצם הצירוף של לאומיות וליברליזם – כדי לקיים את זכותו של הקולקטיב להגדרה עצמית (במסגרת מדינית, אבל גם במסגרות מחייבות פחות) מותר לפגוע (באופן מידתי, כמובן) בזכותם של יחידים. במקרה שלפנינו הסתירה הזאת באה לידי ביטוי באופן שבו המסגרת הלאומית-ליברלית לפתרון הסכסוך מגבילה את אופק התביעה לצדק מתקן. ההגבלה עצמה הגיונית: היא נובעת מן הצורך להתמודד עם תוצאות התיקון ולא רק עם העוול שיש לתקן, כלומר מן הצורך לחשב ולהביא בחשבון את האובדן והסבל שהתיקון עצמו עלול לגרום. שכן מאמץ להשיב את הצדק על כנו אך אינו צופה פני עתיד סופו שיסתיים כמו מאבקו של מיכאל קולהאס, שכזכור החל בתביעה להשיב כמה סוסים שנגזלו והסתיים בחורבנו של חבל ארץ שלם.¹¹ אבל מן ההכרח להגביל את התביעה לצדק מתקן לא נובע סוג ההגבלה ההכרחית. הציוני הליברלי אינו שואב את ההגבלה מן העמדה הליברלית שלו, שמחייבת כלכלת רעות אוניברסלית, אלא מן העמדה הלאומית שלו, שמחייבת להביא בחשבון את הפגיעה הצפויה בעיקרון הלאומי-הטריטוריאלי. בניגוד למצב שבו היענות לתביעת נזיקין מביאה בחשבון גם את מצבו של האחראי לנזק, כאן מובא בחשבון מצבו של הקולקטיב הלאומי, ו"שמירה על הרוב הלאומי" הופכת לערך עליון שבשמו מותר לפגוע בזכויות של יחידים. גנו מגביל את טווח ההצדקה של הפגיעה הזאת לנסיבות ההיסטוריות הנוכחיות, אבל זה סייג ריק מתוכן כמעט – איש מקוראיו אינו זוכר ואינו מכיר נסיבות אחרות.

שנית, לפי התפיסה הזאת, שבה המסגרת לפתרון הסכסוך קובעת את גבולות השיבה, הרבה מן הוויכוח בשאלת העוול ההיסטורי – כגון הטעמים להצדקת הציונות או לשלילתה או הנימוקים בעד ונגד זכויות קולקטיביות – מאבד מן הרלבנטיות שלו. גנו אמנם עוסק בהרחבה במיון העמדות השונות בוויכוח הזה ובניתוח ביקורתי של הנימוקים העיקריים של כל אחת מהן, אבל רק כדי להראות שבסופו של דבר רוב הנימוקים האלה מיותרים. כך מסתבר גם שאין זה משנה אם מצדיקים את הפתרון של חלוקה טריטוריאלית בין שתי מדינות לאום מטעמים של ריאלי-פוליטיק (רק לחלוקה כזאת יש סיכוי להחזיק מעמד ולהבטיח יציבות ושלווה יחסיים באזור), מטעמי מוסר (זה הפתרון הצודק שיגרום פחות נזק, אובדן וכאב בהשוואה לכל הפתרונות החלופיים), או מטעמים אידיאולוגיים-לאומיים (רק פתרון כזה יבטיח את הקיום הלאומי של שני העמים).¹² מרגע שהתקבל על שני הצדדים, הפתרון מכתוב את תנאי השיבה בלי קשר לנימוקים שהובילו אליו. במסגרת חלוקה לאומית-טריטוריאלית השיבה צריכה להיות בעצמה עניין לאומי וטריטוריאלי: היא צריכה לאפשר את מימוש הזכויות הלאומיות והאינטרסים הלאומיים של שני הצדדים, או לפחות לא לפגוע במימושם, וזה אמור להתרחש בשתי מסגרות מדינתיות-טריטוריאליות נפרדות.

האפשרות שיש להכיר קודם בתביעת השיבה ולקבוע מסגרת למימושה, ומתוך הקביעה הזאת לגזור את העקרונות המנחים לפתרון הסכסוך, מסולקת מראש – וזה עניין שלישי הנגזר

מהעמדה הציונית הליברלית. השיבה כפופה כאן לפתרון הפוליטי, במקום שהפתרון הפוליטי יהיה כפוף לתביעת השיבה. היפוך כזה אינו עניין מופרך. אחרי הכול, כך החל המפעל הציוני. הציונות ההיסטורית הציגה את התביעות המדיניות שלה כאמצעים שנועדו לאפשר שיבת יהודים לארצם. אבל הציונות תמיד ידעה להוציא מן הכלל את התביעות האוניברסליות שלה. האפשרות שתביעת השיבה הפלסטינית תוכר כבלתי מותנית, שמיושה יהיה בלתי מוגבל מבחינה גיאוגרפית ואדיש למציאות הדמוגרפית שהוא מחולל, ושהמציאות שתחולל השיבה תקבע את התנאים לפתרון – האפשרות הזאת נדחית על הסף. כידוע, היפוך כזה היה עמדתם של רבים, פלסטינים ואחרים, מאז שנות החמישים של המאה העשרים, והציוני הליברלי מוכרח לדחות אותו על הסף מפני שהוא עומד בסתירה ישירה לעיקרון הלאומי-הטריטוריאלי שבו הוא דבק.¹³

לפלסטינים שאימצו את העיקרון הלאומי-טריטוריאלי אין בסיס להתנגד לטיעון של גנז. לא משנה היכן יעבור הגבול שיחלק מחדש את הארץ, מעתה חייבים גם הם להסכים כי במקום שהעוול ההיסטורי יקבע את מסגרת הפתרון, הפתרון הוא שקובע את מסגרת ההתייחסות לעוול ההיסטורי ומאפשר תיקון מסוים שלו, אבל לא מחייב תיקון כזה במסגרת הטריטוריאלית של המדינה היהודית עצמה. למעשה, אם מקבלים את העיקרון של חלוקה לאומית-טריטוריאלית, ההיענות לתביעת השיבה במסגרת המדינה היהודית נותרת בלתי מוגדרת. אף על פי שהיא מחויבת באופן עקרוני, היא מסויגת מבחינה מעשית עד שלא נותר ממנה כמעט דבר זולת מחווה של רצון טוב וביטוי לרצינות כוונות הפיוס של היהודים. מימוש ההיענות לתביעת השיבה ייקבע, כפי שגנז מציע, על פי שיקולים נסיבתיים פרגמטיים.¹⁴ סביר להניח שגם במסגרת המדינה הפלסטינית, מימוש חוק השבות הפלסטיני ייקבע על פי איזון מזדמן בין זכויות הפרט לשוב ובין חובתה של המדינה למצוא לו את מקומו, מתוך שמירה על זכויותיהם של יחידים ובלי לפגוע ב"טובת הכלל". כשטובת הכלל נתפסת ומתנסחת במונחים לאומיים, רק המדינה מוסמכת להגדיר ולקבוע אותה, וצפוי שהיא תגביל את המימוש של זכות השיבה לפי תנאי הקליטה, בעלות וחזקה על הקרקע, פרישת האוכלוסייה וצפיפותה באזורים השונים וכדומה. המדינה הפלסטינית, כמו זו היהודית, מוסמכת כמוכן לקבוע גם באיזו מידה ייפגעו זכויות יחידים כדי לאפשר את קליטת השבים, אבל עצם קיומו של שיקול דעת מדינתי אינו מוטל בספק והוא יקבע את היחס בין מימוש זכויות השבים לשמירה על זכויות הנמצאים. גם אם לכל פלסטיני שישוּב למדינה הפלסטינית תוענק מיד אזרחות, השיבה עצמה, לבית, לאזור גיאוגרפי, לסביבה תרבותית, תישאר תלויה במידה רבה במשאבים שהמדינה תשכיל להקצות לקליטת השבים, כפי שמוכיחות עשרות שנות קליטה של מהגרים יהודים בישראל.

אבל הציוני אינו אמור להיות מוטרד מחוק השבות הפלסטיני ומאופן מימושו במדינה הפלסטינית. מעכשיו "זאת הבעיה שלהם". העבר, המשא שלו, הטענות המוסריות הקשורות למעשים שנעשו בעבר – כל זה הופך עכשיו ללא רלבנטי. מה שנותר מן העבר הזה הוא שכבה עבה של אי-אמון, שמצדיקה את הפתרון הלאומי הטריטוריאלי ובה בעת מאפשרת לשכוח את הסיבות לאותו אי-אמון ובעיקר את חוסר הסימטריה בין האחריות היהודית לאחריות הפלסטינית להיווצרותו.

זה קורה ברגע שמאמצים את מסגרת הפתרון, גם בטרם תיושם. כלומר, גם אם מימוש עקרון החלוקה הטריטוריאלית עוד רחוק ושייך כולו לעתיד, כבר מותר לשכוח את העוול ההיסטורי ואת כל מה שנעשה מאז באופן שגרם להעצמתו, מפני שמכירים בו במונחים של פגיעה אישית שאפשר לתרגמה למונחים כלכליים – אחריות המדינה לפיצוי הפליטים – ומסלקים אותו ברמה הלאומית, באמצעות שיבה מצומצמת, סמלית, כמחווה אפשרית וראויה, אבל לא כחובה מוסרית מוחלטת או תנאי להסדר פוליטי, והגדרת כל מה שחורג ממנה כשייך למדינה הפלסטינית שעתידיה לבוא.

גנו, יותר מרוב היהודים הישראלים, מכיר באחריות הישראלית לפגיעה בפלסטינים ולמחיר העצום שהם שילמו כדי שהיהודים יוכלו ליהנות ממסגרת מדינית טריטוריאלית משלהם, אך הניתוח שלו מדגים גם את האופן שבו הציוני הליברלי משתחרר ממשא העבר. העוול ההיסטורי מתפרק לשניים: מהצד האחד פגיעה ביחידים, שלתיקונה תדאג המדינה הפלסטינית על פי חוקיה ובמגבלות כוחה ויכולתה; מהצד האחר, האסון הלאומי הפלסטיני יזכה לתיקון מתוך עצם קיומה של מדינת הלאום הפלסטינית. בשני המקרים, השיבה תהיה בעיה של אחרים. ובאמת, את התמיכה הציונית בהקמת המדינה הפלסטינית יש להבין במידה רבה כמאמץ ליצור מסגרת לאומית מתאימה שתוכל לספוג את בעיית הפליטים, להכיל אותה כבעיה לאומית של אחרים ולהבטיח שהיא לא תזלוג לגבולות המדינה היהודית.¹⁵ אבל המתח הזה בין מחויבות לעבר ופעולה בשם העוול ההיסטורי שהתרחש בו לבין פוליטיקה לאומית בהווה מאפיין גם את הפוליטיקה הפלסטינית, והוא מוצא ביטוי ברבים מן הפילוגים ומהמאבקים שהיא חדרה בהם (לא רק בין הפליטים במחנות, בפלסטין ומחוצה לה, לבין הרשות הפלסטינית או בין רצועת עזה לגדה, אלא גם בתוך המחנות עצמם, בין דורות וקבוצות של פעילים).

ובכל זאת, הבעיה העיקרית בגישה הלאומית הליברלית לפתרון שאלת השיבה אינה נעוצה במתח שבין מחויבות לעבר למחויבות להווה, אלא בעובדה שהפתרון הלאומי-הליברלי מבוסס על אותו עיקרון שבשמו בוצעו הגירוש, הנישול והריסת פלסטין ב-1948: התפיסה הלאומנית של מדינת הלאום. לפי תפיסה זו (שגנו מציע כאמור גרסה מתונה ומרוככת שלה, וגם אותה הוא מתנה בנסיבות היסטוריות קונקרטיות), ללאום יש זכות להגדרה עצמית, ובמקרה היהודי זכות זו צריכה להתגלם במדינה שבה ללאום יש הגמוניה על הכוח הצבאי, ואילו המדינה, כארגון וכמבנה שליטה, מוכרחה, מתוך ההיגיון הפנימי שלה, להעדיף (במצב של ריבוי לאומים) את אחד הלאומים על פני האחרים, ולו מן הטעם הפשוט שאינה יכולה להישאר ניטרלית "מבחינת האינטרסים של חברי המיעוטים התרבותיים החיים בקרב[ה] להוסיף ולדבוק בלשונם ובתרבותם."¹⁶ על בסיס ההנחה הזאת, הלאום בעל ההגמוניה במדינה צודק כשהוא מבקש הן לשמור על כוחו כרוב, והן לשמור על בני הלאום האחר כמיעוט שלא יוכל לאיים על ההגמוניה שלו. הגירושים ומעשי הטבח ב-1948 (מעשים שהיהודים עשו, לדבריו, מעבר למה שנדרש למען ביטחונם¹⁷) נועדו להבטיח ליהודים רוב לאומי והגמוניה בתוך המדינה החדשה, ואילו הסירוב להרשות את חזרת הפליטים בראשית שנות החמישים ומאז ועד היום נבע מחשש לאבד את ההגמוניה הזאת. הציוני הליברלי שמאמץ את הפתרון הלאומי-הטריטוריאלית כותב ללא חשש

כזה, מפני שהרוב כבר הושג ויחסי הכוח השתנו מן היסוד: האלימות המכוונת שבאמצעותה נוסדה מדינת ישראל זכתה להכשר מצד רוב הקהילה הבינלאומית ואפילו מצד רוב מדינות ערב, שוויתרו זה מכבר על התביעה ל"חיסול הישות הציונית" ומציעות הכרה בישראל בגבולות 1967; ההגמוניה היהודית איתנה; המדינה היהודית היא מעצמה אזורית. בתנאים האלה הפתרון שגנזו מאמץ מבטיח לו – אם יתקבל כמובן – שישראל תזכה להכרה בינלאומית וערבית כמדינה יהודית. הביטחון הזה, עם ההכרה בחוב המוסרי כלפי הפליטים,¹⁸ מאפשר לו לגלות נדיבות מסוימת להחזרה מצומצמת וסמלית של פליטים לגבולות 1948. אבל מי מבטיח לפלסטינים, האזרחים שכאן והמעטים שישובו, שבשעת מצוקה החרדה לאובדן ההגמוניה לא תוביל שוב לשלילת זכויות המונית, לגירוש ולנישול, אפילו של המיעוט שנותר בגבולות המדינה היהודית? ומי מבטיח ששעת החירום לא תפוברק ותימשך בלי הגבלה ותנוצל לאיום בשלילת זכויות או לשלילת זכויות בפועל?

האיום הזה על זכויותיהם של האזרחים הפלסטינים אינו תרגיל מחשבתי אלא מציאות חיינו, וגנו כמובן מכיר אותה היטב, אבל במסגרת הדיון בשאלת השיבה הוא פוטר את עצמו מן המחשבה עליו. לאיום הזה יש ביטויים משתנים מאז ימי הממשל הצבאי. הוא התמתן בשנות השמונים והתשעים של המאה העשרים, שהיו ליברליות יחסית, אך לא הוסר מעולם, החרף מאוד מאז אוקטובר 2000, והגיע לשיא חדש בגל החקיקה הלאומני של השנים האחרונות. התשובה של הציוני הליברלי לאיום הלאומני היא דבקות בעקרונות ליברליים, שאמורים לרסן את הלאומיות, אבל היא ניתנת במסגרת דבקות לא פחותה בתפיסה לאומית מתונה, שנשענת מצדה על פירוש לאומי ולא ביקורתי של "הנסיבות ההיסטוריות" – קופסה שחורה שגנזו מתחמק מפתחתה – ועל פיו היא מגבילה בפועל את חלות המחשבה הליברלית. גנו אינו מביא בחשבון ששכפול לא-ביקורתי של הלאומיות שהוא מאמץ כמובן מאליו ומציב כמסגרת לסיפור תולדות הסכסוך תורם בעצמו לאותו אי-אמון, המהווה בסיס לפתרון הלאומי הטריטוריאלי.¹⁹ זאת ועוד, לפי גנו, שמבטא את הדעה הרווחת בנקודה זו, במצב ההיסטורי הנוכחי אי אפשר להתייחס ברצינות לתפיסה פוליטית המבקשת ללמד אנשים שהלאומיות היא תודעה כוזבת. קבלת הלאומיות כגזרת גורל נחשבת ל"ריאל-פוליטיק", ואילו גישות לא-לאומיות לפתרון הסכסוך נתפסות כלא מעשיות.²⁰ אך האם אי אפשר לומר אותו דבר על תפיסה פוליטית שמבקשת ללמד אנשים לרסן את האינטרסים הלאומיים שלהם בהתאם לעקרונות ליברליים, כדי לא לפגוע בזכויותיהם של בני לאומים אחרים גם כשנדמה שהם מאיימים עלינו? האם תפיסה כזאת אינה נאיבית ומנותקת ממה שנחשב לגישה מציאותית? הלוא הגישה ה"מציאותית" בעצמה אינה אלא מרכיב של האידיאולוגיה הלאומית. במילים אחרות, הפתרון של גנו אוטופי לא פחות מזה שיוצע כאן, אף כי גנו אינו מכיר באוטופיות של הפתרון שהוא מציע, כיוון שהוא מקדש את המובן מאליו (לאומיות ללא מוצא) והופך את המצוי לראוי (לפחות במובן זה, שאין טעם ולכן גם לא ראוי לנסות לבטלו).

הציוני הליברלי מבקש להגביל את השימוש המניפולטיבי בנימוקי שעת חירום במסגרת מדינת הלאום היהודית ולצמצם את הפקעת הזכויות המתנהלת בצלו. אך זאת משאלת לב. הניסיון

ההיסטורי של היחסים בין יהודים לפלסטינים בארץ-ישראל מלמד כמה רעועה ושברירית היא מערכת הערכים הליברלית של היהודים הישראלים, באיזו מהירות הם מוכנים לוותר עליה ועם אילו פגיעות נוראות בחיים וברכוש של פלסטינים הם מוכנים להשלים. אבל היהודים אינם יוצאים מן הכלל בעניין הזה. האם מערכת הערכים הליברלית של התנועה הלאומית הפלסטינית מוצקה יותר? האם אפשר לסמוך עליה שתחסן את הלאומיות הפלסטינית בשעת מבחן? כמה אומות מודרניות הצליחו לרסן בשעת מבחן לאומיות שהפכה ללאומנות ולעשות זאת בעזרת מסגרת ממשל ליברלית? וכמה פעמים בהיסטוריה המודרנית השתלבה אידיאולוגיה ליברלית, בהתלהבות או בהשלמה, בפרויקטים קולוניאליים וסיפקה להם אצטלה של מהוגנות?²¹ האמביוולנטיות האינהרנטית של מושג הלאום הופכת אותו מועד לפורענות. כשהמדינה מוגדרת מדינת לאום, אבל הלאום אינו מופיע כקבוצת האזרחים, האומה או הגוף הפוליטי אלא כקבוצה אתנית פרימורדיאלית,²² המדינה נתפסת כבת אחת כמה שנמצא בבעלות הקבוצה הזאת וגם כמה שמהווה את מימוש הייעוד ההיסטורי שלה. במצב הזה, שמירת הזהות בין אזרחות ללאום מופיעה כמשימה ראשונה במעלה של המדינה, והתמיכה הציבורית בצמצום המעמד האזרחי של המיעוט הלאומי ואף בשלילת אזרחות מבני המיעוט נעשית חלק בלתי נפרד מהאידיאולוגיה ההגמונית ומתעצמת במיוחד בתקופות משבר. במילים אחרות, הפתרון הליברלי-הלאומי לעוול ההיסטורי שהתחולל עם הנכבה מכשיר את התנאים לנכבה הבאה. אין פלא שרבים מן הפלסטינים הישראלים אינם מוכנים לקבל אותו. אבל גם ליהודים אין סיבה לקבלו, מפני שבסופו של דבר, בכל פעם שיחריף המתח בין אזרחות ללאומיות, המדינה הפלסטינית, מוחלשת ככל שתהיה, תפעל כתמונת ראי של המדינה היהודית.

סיבה ברורה להחרפת המתח הזה נעוצה בפתרון הלאומי הליברלי עצמו. הפלסטינים נקראים להשלים עם האובדן והפגיעה בזכויותיהם כדי להשיג מדינת לאום זעירה ומוחלשת. אם ייאלצו להשלים עם נוכחות של מאות אלפי מתנחלים יהודים בגדה המערבית, הם יקבעו את המתח הלאומי-אזרחי בלב המדינה החדשה; אם יפורקו ההתנחלויות וחצי מיליון יהודים יעקרו מבתיהם, הם יערערו עוד יותר את מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל, אשר יהיו בוודאי הראשונים שישלמו את המחיר. היהודים שלא ישלימו עם העקירה מן השטחים שנכבשו ב-1967 יתנגדו ביתר שאת לשיבת הפליטים, ומאבקם, שלפי כל הסימנים היום צפוי להיות אלים, יפגע עוד יותר באזרחים הפלסטינים בישראל. פגיעה כזאת תוצדק בשם הפגיעה במתנחלים והעיקרון שהנחה אותה: התאמה מרבית בין הלאום של מדינת הלאום להרכב הלאומי-אתני של אוכלוסייתה. גם אם המשבר יישאר משבר ישראלי פנימי, גם אם מצבם של הפלסטינים בישראל לא ישליך על היחסים בין ישראל למדינה הפלסטינית ואלה יישארו תקינים, המיעוט הפלסטיני לא ייעלם, ועצם קיומו יהיה הפרה מתמדת של הזיהוי בין אזרחות ללאום שהפתרון המדיני יבקש להבטיח. מי יזכור בשעת משבר את התביעה הליברלית להפעלה מידתית של הכוח שנועד להשיג התאמה כזאת? תביעות כאלה יידחו בשם העיקרון הלאומי הטריטוריאלי שעל פיו "הסכסוך" אמור להיפתר: העיקרון שהלאום – יחידה אתנית פרימורדיאלית – אמור לזכות ב"הגדרה עצמית" במדינה משלו, ולשמור בידיו את המונופול על מנגנוני המדינה הזאת

באופן שיבטיח את נחיתותם המבנית והקבועה של בני הלאומים האחרים בה. זאת ועוד: שיבה שתרחש במסגרת הסכם בין מדינת ישראל להנהגה הפלסטינית צפויה לשנות את המצב מיסודו גם אם לא תתרחש במסגרת מדינה דו-לאומית אלא במסגרת הסדר חלוקה והקמת שתי מדינות לאום, ובתנאי שישררו ביניהן יחסים תקינים. הציוני הליברלי מבקש להמעיט בחשיבות השינוי הצפוי הזה, אם הוא מתייחס אליו בכלל, וטוען שאפשר לשלוט בשינוי הדמוגרפי ולהבטיח שחזרת הפליטים לא תאיים על הרוב היהודי במדינה היהודית. אבל אם ההסכם יכלול חופש תנועה לפלסטינים בתוך ישראל, וכן בין עזה לגדה – עניין שהציוני הליברלי מחויב לו – השיבה תהפוך את הארץ למעורבת עוד יותר מכפי שהיא היום, גם אם תחולק לשתי מדינות לאום וגם אם רק המדינה הפלסטינית תקלוט את השבים כתושבים וכאזרחים. פלסטינים ישובו לא רק לשרידי הכפרים שהוחרבו או למה שנותר מעריהם. הם ישובו גם לרחובות הערים היהודיות, הם יחזרו לחופי הרחצה ולחיק הטבע. גם אם לא יניחו להם לגור או לעבוד בשטחי המדינה היהודית הם יוכלו לנוע בשטחה, להפגין נוכחות, להתערב, להתערות, לקשור קשרים, להמציא צורות שותפות חדשות. כדי למנוע זאת מהם יהיה צורך לשמר את חומות ההפרדה בין שתי המדינות ולאכוף מדיניות כניסה גזענית, ואולי אף להחמיר עוד יותר את האלמנט הגזעני בחוקי האזרחות הקיימים. פלסטינים שישובו לרמאללה ולשכם ולא יוכלו להגיע לירושלים או ליפו יוסיפו לחלום על שיבה ולהיאבק כדי להשיגה. אם תהיה הפרדה לא יושג פיוס; אם יושג פיוס לא תהיה הפרדה. שיבה היא תנועה המחוללת עירוב מעצם טיבה, ולא רק משום שהיא נועדה לתקן את עוול הטיהור האתני. אם לא יתאפשר העירוב לא תושלם השיבה. לכן השיבה, גם כשהיא מנותבת לפי החלוקה לשתי מדינות לאום, נוגדת את העיקרון הלאומי-טריטוריאלי שאמור לאפשר אותה במנות קטנות.

עם הפרדוקס הזה צריכים להתמודד גם ציונים ליברלים וגם פלסטינים בעלי עמדות לאומיות-ליברליות: פתרון ליברלי-לאומי ישכפל את התנאים שאפשרו את האסון הפלסטיני מלכתחילה; שיבה במסגרת הפתרון הזה תיצור סיטואציה פוסט-לאומית הנוגדת את העיקרון הלאומי-טריטוריאלי ועלולה להחריף את המתחים הלאומיים. הפרספקטיבה הלאומית, בין אם היא תובעת שיבה ללא תנאי ובין אם היא מצמצמת ותוחמת אותה לגבולות ההסדר הלאומי-טריטוריאלי, מוחקת את המציאות הדו-לאומית של פלסטין/ארץ-ישראל, אז והיום. בה בעת, פתרון שכלולה בו הסכמה על שיבה מחזק את הדו-לאומיות של הארץ וגם מתכחש לתרומתה המפורשת של הפרספקטיבה הלאומית למצב הדו-לאומי ולסתירה בינו ובין המצב החוקתי-הלאומי שאמור לשרור אחרי השגת ההסדר. אם הפרספקטיבה הלאומית מתמחה בהתכחשות למצב הדו-לאומי, הפרספקטיבה הליברלית מתמחה במחיקת המרחב המשותף, ה-common שבתוכו התקיימו בעבר, מתקיימים כיום ויתקיימו בעתיד יחסי העירוב והשותפות. הפרספקטיבה הליברלית מוחקת את כל מה שאי אפשר לתרגום למונחים של זכות וקניין, ובכלל זה את ההיסטוריה של המרחב המשותף, את צורות השותפות, ואת האובדן שאין לו תקנה ואי אפשר להשיבו או אפילו לאמור אותו.

דווקא על מה שאי אפשר להשיב צריך להתעכב. לא כדי לִבְכּוֹת את מה שהיה ואיננו או כדי

לחפש דרכים להשיב אותו למרות הכול, אלא כדי להבין באמצעותו מהם גבולות ההסדר ומה ניתן לצפות ממנו, וכדי לחשוב באמצעותו על מה שייווצר מעל ומעבר לכל נוסחת פתרון. אבל לפני כל זה, השלמה עם אובדן שאין לו תקנה צריכה להיות נקודת מוצא לכל תביעה לשיבה ולכל חוק שבות. מי שתובע שיבה צריך קודם כול להשתחרר מהציפייה להחזיר את המצב לקדמותו, שכן מי שאינו מכיר באובדן שאין לו תקנה סופו לגרש ולנשל ולשכפל את מעשי העוול ההיסטוריים, ולעשות זאת בתנאים שיובילו בוודאי לאסון נורא עוד יותר. מצד אחר, יש להכיר בכך שלא ייתכן פתרון ללא מענה לשאלת השיבה הפלסטינית, בדיוק כשם שלא ייתכן פתרון שיחייב את היהודים להתנער מזכות השיבה שלהם ולוותר על חוק השבות. ציונים רבים יודעים כי השיבה הפלסטינית היא מרכיב הכרחי בכל נוסחה ליישוב הסכסוך, ומכירים בכך במובלע אם לא במפורש, אבל מתעלמים ממשמעויותיה מפני שהם תוחמים אותה למדינה הפלסטינית שתקום. הם מניחים שמנגנוני הפרדה שמונעים מפלסטינים תנועה חופשית בארצם יישמרו ואף יחוזקו, ולכן השיבה לא תעלה ולא תוריד מבחינה החברתית, אבל כאמור, הסדר כזה יפגע במימוש זכות השיבה של שני העמים וישמר את האי-אמון, הטינה והאיבה בין הצדדים במקום להפיג אותם. כל פתרון המבקש להיות גם צודק וגם בר-קיימא חייב לאפשר צורות מרובות של עירוב ושותפות, חופש תנועה וזכות לשהות, לקשור קשרים, להתאגד, לכרות בריתות ולהיקשר בהסכמים.²³ ומכיוון שבתנאים הקיימים בארץ הפרדה גמורה אינה אפשרית, צורות שונות של עירוב יסיפו להתקיים גם בלי הסכם, אבל הן ישקפו – כמו שהן משקפות כיום – את העליונות הצבאית והכלכלית היהודית במדינה ויגרמו להתעצמותה בלי לקדם את הפיוס בין שני העמים. כשמוותרים על החזרת המצב לקדמותו צריך לחשוב על המצב שייווצר עם השיבה. השיבה לא תשיב שום דבר לאחור, אלא תחולל מצב חדש לגמרי. כך היה עם שיבת היהודים לפלסטין (הארץ שאותה דמיינו או למדו לדמיין כארצם ואחר כך הפכו אותה לכזאת), וכך יקרה עם שיבת הפלסטינים – מצב חדש מן היסוד, שלא היה כמותו. אם מבקשים להפוך את חלום השבות הפלסטיני לאפשרי ולהצדיק את תביעת השיבה הפלסטינית, צריך לנסות לחשוב על המצב החדש הזה מתוך זיהוי מרכיביו המוכרים והצירופים החדשים ביניהם. כשמתנערים מאשליית הפרדה הגמורה ומסתייגים מן האופנים שבהם היא נכפית היום, צריך לחשוב על שיבה כתהליך שבו ייווצרו תנאים חדשים לעירוב ולשותפות בין יהודים לפלסטינים.²⁴ ובקיצור, אם הסכם על שיבה הוא תנאי לפתרון הסכסוך – ואני מניח שכך הוא – ואם משמעותה של שיבת פלסטין היא תנאים חדשים והזדמנויות חדשות לעירוב ולשותפות בין יהודים לפלסטינים, צריך לחשוב על פתרון הסכסוך מנקודת המבט של התנאים שתיצור השיבה ולא לגזור את מסגרת השיבה לפי עקרונות הפתרון. השיבה, כזכות וכמציאות, צריכה לעצב גם את מסגרת הפתרון וגם את המנגנונים להשגתו.

מגילת העצמאות שמבטיחה שיבה ליהודים קובעת: "מדינת ישראל תהא פתוחה לעלייה יהודית ולקבוצת גלויות". חוק השבות הוא הביטוי המשפטי של ההכרזה הזאת; חוק שבות פלסטיני אמור לקבוע קביעה דומה ביחס לפזורה הפלסטינית, כשיפתח את המדינה הפלסטינית "לעלייה פלסטינית ולקבוצת הפזורה הפלסטינית". אבל בניסוח הזה גלומות שתי זכויות שראוי להפריד

ביניהן: זכות השיבה וזכות הישיבה. אדם עשוי לשוב לעיר אבותיו שמעבר לים, ומזה לא נובע שהוא זכאי להתגורר בה. חוק השבות מבטיח לכל יהודי גם את הזכות לשוב וגם את הזכות לשבת, אבל אין סיבה לקשור מראש את שתי הזכויות האלה ולהעניקן יחד, כמקשה אחת. זכות שיבה שתהיה מנותקת מזכות הישיבה, מהזכות להתנחלות של קבע, צריכה להיקשר דווקא לזכות אחרת – הזכות לחופש תנועה. זכות לשוב היא קודם כול תביעה לשיקום חופש התנועה, והחופש הזה צריך להיות אוניברסלי ובלתי מוגבל. זכות הישיבה, לעומת זאת, יכולה להיות מוגבלת לפי חוקי האזרחות. אם השיבה תלווה בתנועה חופשית היא תיצור צורות חדשות של עירוב ושותפות, הזדמנויות לקשור ולנתק קשרים, דפוסי שהייה ועזיבה. תנועה חופשית אינה יכולה להיות מנותקת מן החופש להתאגד ולחתום על הסכמים. אם זכות השיבה תנותק מזכות הישיבה ולא יהיו הגבלות על חופש התנועה, שיבת פלסטינים תהיה כרוכה בתנועה חופשית של פלסטינים, ולו כמטיילים, מחברון ליפו, בהליכה לאורך החוף, בחזרה מעזה לנגב, בלי קשר לשאלות של גבולות ואזרחות. זכות השיבה, הזכות להסתובב ולהתרועע, תיצור תנאים חדשים שיאפשרו בסופו של דבר להרחיב גם את זכות הישיבה.

אחרי כיבוש השטחים ביוני 1967 זכו יהודים לחופש תנועה כמו זה שמוצע כאן בכל שטחי פלסטין המנדטורית. חופש התנועה של היהודים נכפה על הפלסטינים ואחר כך הוגבל מעט בהסכמי אוסלו ובעקבותיהם. לעומת זאת, חופש הישיבה של היהודים בשטחים נותר מוגבל גם כשפרויקט הקולוניזציה בשטחים נראה כמשולח רסן. יהודים רשאים לשוב כאזרחים וכתיריירים גם לחברון, למשל, שבה הם רשאים להתיישב, אף על פי שהעיר נמצאת מחוץ לגבול המוכר של מדינת ישראל, אבל לשכם הם אינם יכולים לשוב אפילו כתיירים, להוציא גבעות מסוימות בסביבתה שכבר נתפסו בידי יהודים. כלומר, גם השיבה וגם הישיבה היהודית מוגבלות היום, ותואמות את יחסי הכוחות בין הצלחת המפעל הקולוניאלי היהודי והכוחות המרסנים אותו. עם יישום ההסכם, ואולי כבר עם השגתו, תשוחרר זכות התנועה היהודית בשטחים מן המגבלות שמטילים ההסדרים הקולוניאליים, ועם זה גם תנותק במפורש מן הזכות להתנחל. אבל דין שווה צריך לחול גם על שיבת הפלסטינים, שצריכה להיות משוחררת הן מן ההסדרים הקולוניאליים והן מן הזכות להתנחל. ההבדל בין שיבה וישיבה של יהודים ושל פלסטינים לא ייגזר מן היחסים הקולוניאליים, שיתבטלו במסגרת הסדר, אלא מן ההיסטוריה שלהם, שאת האפקט המתמשך שלה ייקח עוד דורות לתקן. השאיפה להשיג תיקון כזה תוביל לאפליה מתקנת לטובת קורבנות הקולוניאליזם הציוני – פלסטינים כמובן, אבל גם רבים מהמהגרים היהודים מארצות ערב. העקרונות המוצגים כאן אינם יכולים להגדיר את הדפוסים המדויקים של אפליה מתקנת כזאת, אלא רק להכין מקום למשא ומתן בין כל השותפים להסכם, והוא יימשך גם לאחר שיושג ההסכם ובמסגרת המדינית שתיווצר מתוכו.

הגבלת זכות הישיבה לפי הסדרי האזרח צריכה להתבסס על הפרדה נוספת: בין זכות הישיבה לאזרחות. זאת הפרדה מקובלת ברוב מדינות העולם ומוכרת כמובן גם בישראל. ברגע שמפרידים בין ישיבה לאזרחות – ובהנחה שלתושבים חסרי האזרחות יש אזרחות אחרת, ישראלית

או פלסטינית, המבטיחה את זכויותיהם הבסיסיות – אפשר לנתק בין שאלת הרוב בקהילה הפוליטית ובין הפיזור המעשי של בני קבוצות שונות במרחב. תושבים חסרי אזרחות אינם מאבדים את זכותם להתגורר במקום מסוים, אבל משלמים תמורתה בויתור על הזכות לשותפות מלאה בחיים הפוליטיים, בעודם שומרים בידם את הזכות לשותפות כזאת במקום אחר, בגוף פוליטי אחר. הפרדה ברורה כזאת יכולה לאפשר שיבה במסגרת פתרון של שתי מדינות, אבל יכולה להיות לה השפעה גם במסגרת של מדינה אחת, אם יהיה לה מבנה פדרטיבי.

שתי ההפרדות המוצעות כאן – בין זכות שיבה לזכות ישיבה, ובין זכות ישיבה לאזרחות – יוצרות מערכת גמישה שמאפשרת לתמך בין צורות שונות של חלוקת המרחב והגוף הפוליטי ובין דרכים שונות לאגד בין החלקים שהופרדו. לציוני הליברלי אין תשובה למציאות המעורבת שתחולל השיבה, מפני שהוא חושב עליה רק במונחים של ישיבה, ועל הישיבה הוא חושב רק במונחי חלוקה לאומית-טריטוריאלית. תפיסת השיבה שלו, אם בכלל יש לו כזאת, מחייבת חיזוק והרחבה של מנגנוני ההפרדה שנועדו להבטיח שהישיבה לא תפר את עקרון החלוקה. אבל אם ההפרדה תחול גם על השיבה ותבוא לידי ביטוי בהגבלות על חופש התנועה, היא תהפוך לחלק מן הבעיה ולא לחלק מן הפתרון. כדי להיות חלק מהפתרון על השיבה לפעול ככוח ממוסס-הפרדות. ניתוק השיבה מן הישיבה מאפשר לטרופ את הקלפים ולחשוב מחדש על היחס בין זכות תנועה, זכות תושב (שיבה וישיבה) ומעמד אזרחי.

מחשבה שמגדרת את עצמה בגבולות האופק הלאומי לא יכולה לתת דין וחשבון על תנועה בין מדינות, והיא מועדת לספק הצדקות להגבלות תנועה דיפרנציאליות לבני הרוב ולבני המיעוט במדינה. מחשבה שמגדרת את עצמה בגבולות האופק הליברלי מצמצמת את עצמה לזכויות היחידים שבחרו לנוע או להשתנות, ואינה יכולה לתת דין וחשבון על כל סוגי המרחבים המשותפים שבהם מתרחשת התנועה ועל היחסים בין יחידים הנתונים בתנועה, משתתפים או מבקשים לשבת. השיבה מחייבת מחשבה מחוץ לפרספקטיבה הלאומית הליברלית, מפני שהיא מחייבת לחשוב מחדש על תנועה שאינה מוגבלת למדינת הלאום ועל אזרחות שאינה מוגבלת ללאום אחד, הומוגני והגמוני. המחשבה על השיבה צריכה לפיכך להיעשות בהקשר גלובלי, כחלק מבעיה גלובלית של אזרחות, הגירה ופליטות ושל משטרי התנועה והאזרח המייצרים אותן ונלווים אליהן.²⁵ עניין זה מקבל משנה תוקף ככל שחולף הזמן, שכן הפזורה הפלסטינית מתרחקת במרחב ובזמן מן המולדת שאבדה ומפתחת דפוסי חיים משלה (שמשתנים עכשיו במהירות בלבנון, ובמידה מסוימת גם בירדן, לאור התפוררות המדינה הסורית). הנכבה, הטיהור האתני וחורבן פלסטין ב-1948 מחייבים לכלול הסכמה על השיבה בכל הסדר, אבל לא מכתבים את הגישה להסדר ואת התנאים לשיבה. את אלה צריך לשאוב מפרספקטיבה רחבה יותר, שאינה מוגבלת רק למקרה הפלסטיני/הישראלי הפרטי ולהיסטוריה הטעונה שלו. כך יש לעשות גם בנוגע לטראומת הנכבה, הכוללת חוויית אובדן שאין לו תקנה, וההתעקשות המוצדקת לשמר את זכר האובדן הזה אינה מאפשרת להפוך את הנכבה לסיפור שאמור "להיסגר" ברגע שמגיעים לנוסחת הפתרון הראוי (כמו שמקווה הציוני הליברלי, שהפתרון שלו בין כה וכה מקובל רק על צד אחד). שכן העובדה שהנכבה נותרת כפצע פתוח וכנוכחות של אובדן חסר תקנה אינה

יכולה להכתיב את צורת הפתרון; ההתעקשות על מחשבה מעבר לאופק הלאומי הליברלי אינה מאפשרת לגזור את הפתרון הראוי מזיכרון לאומי טראומטי (של הנכבה, של השואה או של כל זיכרון מכונן אחר), אבל גם אינה מחייבת סגירה וחתימה של עבודת הזיכרון והאבל והדחקה של האובדן.

השאלה, אם כן, איננה כמה מדינות לאום יהיו לבסוף בפלסטין/ארץ-ישראל, וגם לא איך ישובו הפליטים לכפרים שננטשו ונהרסו, אלא אילו הסדרי תנועה, שהות ואזרחות יתקיימו בטריטוריה הזאת, קודם כול בתוכה אבל גם בין המדינות שירכיבו אותה, ובין המדינות השכנות והפזורות הלאומיות של שני הלאומים שיושבים בארץ. קבלת עקרון השיבה כעיקרון אוניברסלי שקודם להסדר הפוליטי אינה קובעת מהו ההסדר הפוליטי הראוי – מדינה דו-לאומית אחת, שתי מדינות לאום או הסדר פדרטיבי אחר. עקרון השיבה רק מטיל אילוצים ברורים על כל פתרון כזה ועל ההסדרים הכלולים בו. מכיוון שעקרון השיבה נתפס כאוניברסלי, הסדרים אלה צריכים להתייחס גם לפליטים ולמבקשי מקלט שאינם פלסטינים או יהודים. אני מבקש להציע כאן בקיצור כמה עקרונות כלליים להסדרים האלה. הם אינם נגזרים מן המצב המיוחד של היהודים או הפלסטינים דווקא. הסבל והעוול שנגרמו לפלסטינים – בדיוק כמו הסבל והעוול שנגרמו ליהודים במשך דורות ובמיוחד בסמוך לתקופה שבה נחקק חוק השבות – הופכים את ההסדרים האלה לדחופים יותר, אבל אינם מכתיבים את תוכנם. אלה עקרונות הנגזרים מתפיסה שוויונית של אזרחות והם אמורים לחול על הסדרת ההגירה והמעמד האזרחי במדינות שיש בהן כמה קבוצות לאום שחלק מבניהן אינם חיים בארצם. במונח זה, הפתרון הישראלי-פלסטיני יכול להיות פרדיגמטי בהקשר גלובלי, וזה בדיוק משום שבארץ שבין הירדן והים מעולם לא הושלם כינונה של מדינת לאום "לאומית", ופתרון הסכסוך שמנע זאת מחייב לפרק את נוסחת מדינת הלאום.²⁶

א. בהסדר המדינתי שייכון בשטחי ארץ-ישראל/פלסטין (במסגרת מדינה דו-לאומית או שתי מדינות לאום נפרדות, או במסגרת פדרטיבית שתשלב את שתי האפשרויות האלה) לא יהיו אזרחים מדרגה שנייה ולא יהיו מנגנוני שליטה דיפרנציאליים בקבוצות אזרחים שונות.

ב. ההסדר המדינתי יעוגן בהבדל שבין שיבה לישיבה ובין תושבים לאזרחים. שיבה אינה מקנה זכות תושב, תושבות אינה מקנה בהכרח אזרחות, ואזרחות אינה מחייבת תושבות. תושבים הם אלה הזכאים לשבת ולנוע ממקום מושבם ואליו, לעבוד, ולקבל הגנה על הגישה למקומות עבודתם ועל רכושם. תושבות אינה מקנה זכות לקחת חלק בשלטון ולהשתתף בבחירתו או לקבל שירותים שהמדינה מספקת לאזרחיה.

ג. חוקת המדינה או שתי המדינות או הפרציה שתקום תתבסס על ההכרה בכך שארץ-ישראל/פלסטין היא מולדתם המשותפת של היהודים ושל הפלסטינים,²⁷ ולבני שני העמים האלה זכויות שוות לשוב אליה, לשבת בה ולהתאזרח בה.

ד. מכיוון שהארץ היא מולדת לשני עמים, יהודים ופלסטינים ייחוו מחופש תנועה מלא בכל שטחי ארץ-ישראל/פלסטין, וחופש זה לא יהיה מותנה באזרחותם או במקום מושבם.²⁸

ה. מכיוון שהארץ היא מולדת לשני העמים, יהודים ופלסטינים יוכלו לקבל מעמד תושב בכל שטחי ארץ-ישראל/פלסטין. השבים יוכלו להפוך לתושבים לפי התנאים הכלכליים והמינהליים במקומות היישוב. תושבים יהודים ופלסטינים יהיו רשאים לשכור או לרכוש דירות וחלקות קרקע בכל מקום על פי תנאי השוק, חוקי המקרקעין ואופי הקהילות במקום היישוב, ובלבד שחוקי המקרקעין והעקרונות לקבלת זכות תושב יהיו אוניברסליים ולא יישמשו מכשיר לאפליה על בסיס לאומי. במילים אחרות, קהילות מסוימות יוכלו להישאר נבדלות, ובתנאי שהזכות לחיים בקהילה הומוגנית בחברת אחרים מאותה דת או לאום מוענקת באופן שווה לבני כל הקבוצות.

ו. אזרח פלסטינים ויהודים שיקבלו מעמד תושב לא יהיה אוטומטי, אלא יחייב הליך בן כמה שנים שבו יידרש התושב להוכיח היכרות עם חוקת המדינה ולכבד אותה. היכרות עם זכויות בני הלאום האחר והכרה בהן יהיו מרכיב הכרחי בהליך הזה. אם הארץ תחולק בין שתי מדינות לאום, לא תחול עליהן חובה לאזרח תושבים בני הלאום האחר, אבל לא יהיה אפשר לשלול אזרחות קיימת על בסיס לאומי: פלסטינים אזרחי ישראל ישמרו על אזרחותם, ואילו מתנחלים שיבקשו להמשיך להתגורר בשטחי המדינה הפלסטינית כתושבים יוותרו בידועין על התאזרחות במדינה שהם אזרחיה כעת. אותו דין יחול על פלסטינים תושבי השטחים והפזורה הפלסטינית שיעדיפו לגור בישראל – הם יישארו תושבים ללא זכויות אזרח. ההבדל בין תושב לאזרח יהיה המחיר שהם יאלצו לשלם תמורת התעקשותם לחיות במקום שנתפס בעיניהם כקדוש או יקר במיוחד, היות שההתעקשות הזאת מאיימת להפר את הבסיס הלאומי-טריטוריאלי של ההסדר הפוליטי.

ז. אותם עקרונות יישמרו במקרה של הסכם פדרטיבי שיפצל את המרחב הטריטוריאלי לגופים פוליטיים נפרדים, ואולי אף יפצל הן את המרחב והן את הגוף הפוליטי בלי שתהיה חפיפה ביניהם. במילים אחרות, מתנחלים תושבי השומרון יוכלו להיות חלק מן הגוף הפוליטי שיאגד יהודים בגבולות הקו הירוק, פלסטינים תושבי המשולש יוכלו להיות חלק מן הגוף הפוליטי שיאגד את הפלסטינים בגליל וכיוצא בזה.

ח. למדינה האחת, לשתי מדינות הלאום או לפדרציה שתקום בשטחי ארץ-ישראל/פלסטין תהיה מחויבות שווה לפזורה הפלסטינית ולפזורה היהודית. אם יקומו שתי מדינות, כל אחת תכיר באחריות המיוחדת של המדינה האחרת לפזורה שלה. עם קבלת עקרונות השיבה, המדינות השכנות שבהן קיימים היום מחנות פליטים פלסטיניים יציעו הסדרי אזרח לפלסטינים השוהים בתחומן זה שלושה דורות, אם יבחרו שלא לשוב לפלסטין. לישראל (במקרה של חלוקה לשתי מדינות) או לישראל/פלסטין תהיה אחריות מיוחדת לסייע בשיקום הפליטים האלה

ט. ההעדפה שיעניק חוק השבות המתוקן (או חוקי השבות במקרה של שתי מדינות) לבני שתי הקבוצות הלאומיות העיקריות בארץ-ישראל/פלסטין תאוזן בזכות לשבת, לנוע ולעבוד שתוענק לפליטים ולמהגרים בני קבוצות אחרות. הרשויות בארץ-ישראל/פלסטין יאמצו גישה ליברלית לקליטת פליטים באופן שישקף את ניסיון הפליטות של שני העמים

בעבר הקרוב והרחוק. לא יגורשו מבקשי מקלט שנשקפת להם סכנה במקום מוצאם; כל מי ששוהה בארץ כמבקש מקלט או פליט יורשה לעבוד בה, וכל מי שעובד בה כמה שנים יוכל לקבל בה מעמד של תושב, שיהיה שלב בדרך להתאזרחות.

קבלת העקרונות האלה הופכת את הדיון בפתרון לסכסוך הישראלי-הפלסטיני על ראשו, וגם אם המחלוקת בשאלה "שתי מדינות לאום או מדינה דו-לאומית" אינה נעלמת לגמרי, היא מאבדת כך הרבה מחשיבותה. שאלת ההתנחלויות שמעבר לקו הירוק הופכת בראש ובראשונה לשאלה של פיצוי על קרקעות שנגזלו ותיקון לחורבן התשתיות שהפיתוח היהודי המיט על המרחב הפלסטיני. גם אם יידרש פינוי של יישובים, מה שיקבע את היקף הפינוי וצורתו יהיו אפשרויות הפיצוי והתיקון האלה ולא צו התובע טיהור אתני. המדינה או המדינות שיקומו או יתארגנו מחדש בעקבות ההסדר יצטרכו להתאים את המסגרות הממשליות והחוקתיות שלהן לעקרונות היסוד האזרחיים שעל בסיסם ייכון ההסדר. אם ההסדר יתקיים במסגרת של שתי מדינות לאום, כל מדינה תוכל לשמור על הרוב הלאומי שלה באמצעות ההפרדה בין זכות תושב לאזרח, ועדיפות למהגרים בני הלאום "שלה" במסגרת נוסח מתוקן של חוק שבות. למתנחלים יותר להישאר בשטחי המדינה הפלסטינית אם יצליחו לקנות את האדמות שהופקעו בשבילם או להוכיח בעלות עליהן, ולפלסטינים תהיה זכות להתגורר באזורים שמהם גורשו הוריהם, גם בתחומי המדינה היהודית. אם ההסדר יתקיים במסגרת מדינה דו-לאומית, הוא יבטא פתיחות שווה לבני שני הלאומים. בשני המקרים יתוקן חוק השבות הקיים לפי ההבחנה בין תושבות לאזרחות של בני הלאום המועדף. אחריות המדינה (או המדינות) כלפי בני הפזורה של שני הלאומים היושבים בה (או בהן) מצדיקה הענקת זכויות ישיבה ותנועה בארץ, אבל לא מחייבת להעניק למהגרים אזרחות מיד עם נחיתתם בה, אפילו אם תופסים אזרחות בתור מימוש מלא של הקשר בין היחיד ללאום (ואין סיבה מוצדקת לחשוב על הקשר הזה דווקא במונחים כאלה או רק בהם).²⁹ אחריות כזאת כלפי הלאומים ההגמוניים, היהודי והפלסטיני (בין שבמדינה אחת ובין שבשתיים), גם אינה מונעת פתיחות כלפי מהגרים בני לאומים אחרים המבקשים בארץ מקלט, עבודה או מימוש של קשר זוגי.

קבלת העקרונות האלה גם משנה את משקלן של שתי הסוגיות העיקריות האחרות שבמחלוקת בתיאורן המשא ומתן האינסופי בין ישראל לפלסטינים: שאלת הגבולות ושאלת ירושלים. הבטחת חופש תנועה ושהייה תאפשר להתעקש פחות בשאלות של אחיזה וריבונות. במקום להשקיע מאמצי סרק ומשאבי עתק בהסדרי ביטחון, יידרשו מאמצים, תבונה מעשית ומשאבים ליצירת הסדרי תנועה ושהות, יחד עם מנגנוני סיוע לעובדים, למשפחות מעורבות ולמפעלים משותפים. בה בעת צריך יהיה ליצור את התנאים שיסכלו מראש את נטיית המדינות המעורבות להשעות או לבטל הסדרים כאלה בכל רגע של מתיחות. הארצות השכנות לא יידרשו להכיר ביהודיותה של ישראל דווקא, אלא בזכות התושבות והאזרחות של הפליטים הפלסטינים בתחומן, אם יעדיפו להישאר במקום שאליו הגיעו הוריהם או הורי הוריהם לפני 66 שנה. ומדינות המערב, לפחות אלה שעייפו מלפרנס את הסכסוך הזה, לממן את הכיבוש ולסבסד את העוצמה הצבאית של המעצמה הישראלית, יוכלו להשקיע את כספן בתשתית שתידרש ליצירה ולהבטחה של

הסדרי התנועה, שהייתה והאזרוח החדשים. כך הן יוכלו גם ללמוד מן המודל הישראלי-פלסטיני איך להתמודד עם שאלות של הגירה ופליטות בתחומן, בלי לאבד צלם אנוש.

הערות

1. ראו, למשל, פירושי מצודת דוד ומצודת ציון (במקראות גדולות) על הפסוקים המופיעים להלן.
2. "וְשַׁבְתָּ עַד-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְּקִלּוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר-אָנֹכִי מְצַוְךָ הַיּוֹם אֹתָהּ וּבְנִיךָ כְּכֹל-לְבַבְךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ; וְשָׁב יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת-שְׁבוּתְךָ וְרַחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבְּצְךָ מִכָּל-הָעַמִּים אֲשֶׁר הִפִּיצְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה" (דברים ל, ב-ג).
3. זרח והרפטיג, תזכיר שהוגש למשרד המשפטים, 7.12.1949, מצוטט אצל נעמה כרמי, חוק השבות – זכויות הגירה וגבולותיהן (רמת אביב: אוניברסיטת תל אביב ההוצאה לאור, 2003), 22–23.
4. חיים גנו, "זכות השיבה הפלסטינית וצדקת הציונות", בתוך מריכרד ואגנר עד זכות השיבה: ניתוח פילוסופי של בעיות ציבור ישראליות (תל אביב: עם עובד, 2006), 259–285 (ולהלן גנו, "זכות השיבה", וכן מריכרד ואגנר עד זכות השיבה). נוסח אנגלי התפרסם קודם לכן בכתב העת *Theoretical Inquiries in Law*, vol. 5 (2004), ונכלל בספרו *A Just Zionism: On the Morality of the Jewish State* (New York: Oxford University Press, 2008), ch. 4-5. ראו גם את הדיון המורחב של גנו בגרסה שלו לציונות בספרו האחרון, תיאוריה פוליטית לעם היהודי (הוצאת אוניברסיטת חיפה, 2013). הטקסטים המאוחזרים האלה, עם כל חשיבותם, אינם משנים לעניין הביקורת שלי על עיקר הטעון של גנו, שאני מציג ומנתח כאן.
5. חיים גנו, "זכות השיבה", פרקים 5–6, ובאופן מורחב יותר בספרו *The Limits of Nationalism* (Cambridge University Press, 2003).
6. גנו מציג גרסה ליברלית מעודכנת של עמדה ציונית "לא ממלכתית", שרבים דגלו בה לפני השתלטות הפרדיגמה הממלכתית בסוף שנות הארבעים. הקמת המדינה, ההתפתחויות ההיסטוריות מאז ובעיקר תולדות הסכסוך הישראלי-פלסטיני הן לטעמו סדרה של אילוצים נסיבתיים על השיפוט המוסרי והמשפטי, אבל כשלעצמן אין להן ערך נורמטיבי או קוגניטיבי.
7. גנו, "זכות השיבה", 185. ראו הדיון כולו בעמ' 184–186. "הגמוניה מספרית", קובע גנו, כלומר שמירה על רוב יהודי מוצק, "תאפשר ליהודים להיות בעלי השליטה על העוצמה הצבאית", שהיא למעשה טעם קיומה העיקרי של המדינה כמדינה יהודית (שם, 186). מכאן נובע שהגמוניה כזאת היא צורך ביטחוני.
8. דוגמה בוטה מן הזמן האחרון סיפק לא מכבר א"ב יהושע, שהפך את חוק השבות ללב הגדרת הציונות שלו: "ציוני הוא אדם המקבל את העיקרון שמדינת ישראל אינה שייכת אך ורק לאזרחיה אלא לעם היהודי כולו, והביטוי המעשי המחייב לכך הוא חוק השבות" ("מיהו ציוני?", הארץ, 14.5.2103). יהושע מעיר כבדרך אגב במדינה הפלסטינית "שתקום, אני מקווה, במהרה בימינו" יהיה חוק שבות, אבל זה עניין של יחסים בין הפלסטינים החיים בארצם לאחיהם שבגולה, בדיוק כשם שחוק השבות הישראלי הוא עניין של יחס בין היהודים בישראל ליהודי התפוצות – זאת חובתם המוסרית של הראשונים לאחרונים. העובדה שחוק השבות מצוי במוקד ההיסטורי, המוסרי והפוליטי של היחסים בין יהודים לפלסטינים בארץ ישראל מוכחשת בטקסט של יהושע ברגע שבו היא מנוסחת. מדוע הפלסטינים נזקקים לחוק שבות? מדוע "ראוי

מבחינה מוסרית" שייחקק חוק כזה במדינה הפלסטינית? ומה הקשר בינו לחוק השבות הישראלי? ומדוע האפשרות שפלסטינים יוכלו לשוב למדינה היהודית אינה יכולה כלל לעלות על הדעת במסגרת הניסוחים האלה? מדוע לא לשקול, תוך נאמנות להגדרת הציונות של יהושע, את האפשרות של שיבה פלסטינית לתחומי ישראל שתוגבל כך שלא תוכל לסכן את "השייכות" של המדינה לעם היהודי כולו? השאלות אינן נשאלות, התשובות עליהן מונחות במובלע כמובנות מאליהן והבעיה האמיתית שמאחורי חוק השבות ותביעת השיבה נותרת שתוקה. למעשה, מי שמתעקש להציב את חוק השבות בסימן שאלה ומוכן לבחון אותו באופן ביקורתי – גנו, למשל – מוכרו מתוקף ההגדרה כלא-ציוני, והשאלות שהוא עשוי להעלות מוכרות מראש כשאלות שכבר הוכרעו בשביל הציוני, מעצם הגדרתו כציוני.

9. גנו, "זכות השיבה", 261–262, 267. גנו גם מבקש להראות כי תמיכתו בגרסה מוגבלת של זכות השיבה אינה סותרת את העמדה הציונית שלו, שלפיה יש הבדל חד בין ההשתלטות והשליטה הישראלית על השטחים בגבולות שביתת הנשק ובין השליטה והקולוניאליזם הישראלית בשטחים שנכבשו ב-1967. הוא נדרש לעניין זה כדי להראות שהוא עקבי בעמדתו, המבקשת לחלק את הארץ לפי קווי 1967, ולפיכך מכשירה את הקולוניאליזם הציונית עד 1948 ואת המשכה בגבולות הקו הירוק, אך פוסלת את זו שמתנהלת מעבר לו מאז 1967. מכיוון שאיני שותף לתפיסה הלאומית שלו מטעמים שאינם נוגעים להבדל שגנו מבקש לבסס, לא אעסוק כאן בחלק זה של מאמרו.

10. שם, 269.

11. היינריך פון קלייט, מיכאל קולהאס, מגרמנית: מרים די-נור וחנן אלשטיין (תל אביב: בבל, 2002).

12. גנו מציג למעשה שילוב של שלושת הנימוקים האלה, וכאמור מתנה את תוקף עמדתו בתנאים ההיסטוריים הנוכחיים שבהם אין אמון בין הצדדים. הוא גם מניח שאמון כזה לא יושב הרבה שנים אחרי השגת פתרון לסכסוך (גנו, "זכות השיבה", 185), אבל לפי הגיון הטיעון שלו, כשיושב האמון אפשר יהיה לפתוח את השאלה מחדש.

13. גנו מציג דחליל של הטיעון הזה ודוחה אותו על הסף. הוא מתאר עמדה ערבית-פלסטינית לאומית שוביניסטית הפוסלת כל לאומיות זולת זו שלה (שם, 260), ולעמדה הזאת הוא מייחס תביעה לשיבת כל הפלסטינים וסילוק כל הנותרים (שם, 261). הוא אינו מביא בחשבון עמדה שתתבע שיבה על בסיס הערך שמייחסים לשיבה עצמה כתיקון הכרחי של עוול הגירוש, הנישול והחורבן, בלי לנקוט בהכרח עמדה בשאלה הלאומית. אבל מבחינת הטיעון כאן, אין חשיבות לעובדה שגנו אינו מדייק בטיפולוגיה של העמדות האפשריות בוויכוח.

14. שם, 272–273.

15. הציונים משכפלים כאן את אחד המניעים המרכזיים של התמיכה האירופית בהקמת מדינה יהודית כתגובה להשמדת יהודי אירופה, מניע שפועל באירופה בהצלחה רבה עד עצם היום הזה ומסביר במידה רבה את רפיסותה של ההתנגדות האירופית למשטר הכיבוש הישראלי. במאמר "מיהו ציוני?" שנזכר לעיל (ר' הע' 8) ניסח זאת א"ב יהושע בדרכו: "חוק השבות הוא התנאי המוסרי של אומות העולם להקמת מדינת ישראל." ישראל היא הכיס שלתוכו נוקזה בעיית היהודים של אירופה; פלסטין בגבולות 1967 תהיה הכיס שאליו תתנקז "השאלה הערבית" שחולל מפעל הקולוניאליזם של התנועה הציונית; ולפי אותו היגיון, עזה

עלולה להיות הכיס שאליו תנוקו "הבעיה האסלאמית" של פלסטין. המאמץ לנקו בעיות חסרות פתרון פוליטי למובלעת גיאוגרפית-שלטונית, המאפשרת גם להכיל אותן וגם להתעלם מהן, מקבל כאן תבנית של בבושקה.

16. גנו, "זכות השיבה", 264. אבל גנו מודה שייתכן שההעדפה של המדינה לא תהיה לשפת רוב אחת אלא "לשתיים או שלוש עיקריות", מה שפותח כמובן את הפתח לתפיסה של מדינה דו-לאומית. גנו מניח כאן, בלי לברר, סדרה של הנחות על מושג הלאום, על מוסד המדינה ואפילו על אפשרויות התרגום במציאות תרבותית-פוליטית רב-לשונית. דיון ביקורתי בהנחות האלה חורג ממסגרת החיבור הזה.

17. "הציונות כפי שהיתה בפועל היתה שאפתנית יותר מכפי שהיה לה מוצדק להיות", גם לפי הגרסה הטריטוריאלית-המדינתית שלה (שם, 272).

18. גנו טוען כי הקורבן שהפלסטינים נתבעו להקריב כדי לממש את המפעל הציוני צריך "להיות בסיס לצורך לפייסם באמצעות פעולות ממשיות", כמו שיבה חלקית ומוגבלת (שם, 272).

19. היסטוריה לא-לאומית של הסכסוך תבקש בראש וראשונה להראות כיצד הובנתה המציאות המורכבת בארץ-ישראל/פלסטין כמציאות של סכסוך בין שני לאומים וכיצד הלאומיות של שני הצדדים נבנתה מן הסכסוך. ראו אריאלה אזולאי, אלימות מכוננת 1947–1950 (תל אביב, רסלינג, 2009).

20. גנו, "זכות השיבה", 264.

21. על השורשים הקולוניאליים של הליברליזם האירופי ועל הקשר הסימביוטי בין ליברליזם לקולוניאליזם (שגנו מתעלם ממנו לגמרי) ראו למשל Uday S. Metha, *Liberalism and Empire: A Study of* (University of Chicago Press, 1999); *Nineteenth-Century British Liberal Thought* (London: Verso, 2011) Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History* (London: Verso, 2011).

22. על ההבחנה בין לאום לאומה ראו עזמי בשארה, "בין לאום לאומה: הרהורים על לאומיות", תיאוריה וביקורת 6 (1994): 19–42; וכן אריאלה אזולאי ועדי אופיר, משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967-) (תל אביב: רסלינג, 2008), 332–333.

23. מובן שתנאי שותפות חדשים נדרשים גם אם כל בני הפזורה הפלסטינית יוותרו על זכותם לשוב, וכל מה שיוותר הוא להסדיר את היחסים בין קצת פחות מ-6 מיליון פלסטינים לקצת יותר מ-6 מיליון ישראלים החיים בשטחי פלסטין/ארץ-ישראל (לפי נתונים שפורסמו ב-2014). אבל ההכרח לכלול הסדר שיבה בכל פתרון עתידי מחריף את הדרישה הזאת ומבליט את הקושי להתעלם ממנה באמצעות הפרדה בין שתי מדינות לאום טריטוריאליות.

24. ליצור תנאים למחשבה כזאת ולטפח אותה היא אחת המשימות שנטלה על עצמה עמותת זוכרות. ראו המאמרים שהתפרסמו מעת לעת בכתב העת סדק, את אתר השיבה של "זוכרות", ואת "מסמך קייפטאון: חזון לשיבה" המופיע שם. בצד הפלסטיני אני מבקש להזכיר את העבודה המרתקת ורבת ההשראה של אלסנדרו פטי וסנדי הילאל במסגרת הפרויקט Decolonizing Architecture, הפעילות במחנה הפליטים דהיישה ותוכנית הלימודים המיוחדת לבעלי תואר ראשון שם, מטעם אוניברסיטת אלקודס ובארד קולג'. מאמר זה לא היה יכול להיכתב בלי המפגש המבורך שלי עם העבודות האלה ועם האנשים שמאחוריהן.

25. לניסוח מוקדם של הטענה הזאת ראו Ariella Azoulay and Adi Ophir, "This Is Not A Call to

- the Dead” in Eleanor Nairne and James Lingwood (eds.), *Yael Bartana, And Europe will be Stunned: The Polish Trilogy* (London: Artangel, 2012) גם גנו מכיר בכך באופן עקרוני (“חוק השבות והגירה לישראל”, בתוך גנו, מריכרד ואגנר עד זכות השיבה, עמ’ 200-224), אבל הקטגוריה המרכזית בדיון שלו היא קבוצות לאום. ספק רב אם הדיון בשאלת ההגירה בעולם גלובלי וניאו-ליברלי יכול להסתפק בזיהוי השייכות הלאומית של המהגרים.
26. Ariella Azoulay, “Palestine as Symptom, Palestine as Hope: Revising Human Rights Discourse”, *Critical Inquiry*, 40 (4) (Summer 2014): 362-364.
27. אין צורך להכריע בשאלה כיצד הפכה ארץ-ישראל למולדתו של העם היהודי, אם היתה כזאת מאז שהקדוש ברוך הוא הבטיח את ארץ כנען לאברהם או רק מאז שהתנועה הציונית קבעה אותה בסוף המאה התשע-עשרה כיעד מועדף להגירת יהודים וכמחוז חפץ של השאיפות הלאומיות היהודיות. די בכך שיש היום יותר מ-6 מיליון יהודים שחשים שארץ-ישראל (או חלקים ממנה) היא מולדתם. רוב היהודים האלה מזהים את עצמם כבני אותה קבוצה לאומית המפוזרת בעולם כולו, ושאחד הסממנים המייחדים אותה הוא זיקה מיוחדת – דתית, תרבותית והיסטורית – לארץ ישראל. הקשר של יהודים ישראלים ליהודי התפוצות החשים זיקה לארץ ישראל הוא מרכיב בזיקה של היהודים הישראלים לארץ.
28. זה אחד העקרונות שנוסחו במפורש בתוכנית החלוקה מ-1947: “לשמור על חופש המעבר והביקור לגבי כל התושבים והאזרחים של המדינה האחרת בארץ-ישראל ושל העיר ירושלים, פרט לנימוקים של ביטחון לאומי, בתנאי שכל מדינה תפקח על המגורים בתוך גבולותיה”.
29. גנו מציג בעניין זה כמה נימוקים משכנעים. ראו גנו, מריכרד ואגנר עד זכות השיבה, עמ’ 200-224.

