

מעבר ל"מעבר לגן ולג'ונגל": על עלייתו של שיח ההבדל בתיאוריה המזרחית

ליה יונה*

בשנים האחרונות אפשר לחזות בעלייתו של "שיח ההבדל" בתיאוריה המזרחית. שיח זה מבקש להסביר את המהות המזרחית כמהות מובחנת, כזו הניתנת לאיתור ולתחימה. אחת העבודות המכוננות בזרם זה היא מאמרו של ניסים מזרחי: "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות האדם בישראל" (להלן: "מעבר לגן"), שבו משרטט מזרחי את הפער שבין "עולם המשמעות המזרחי" לשיח זכויות האדם בישראל, ומציג עולם משמעות זה כנוטה לימין הפוליטי, מעדיף את ערכי הקהילה על פני שוויון מלא לכל חבריה, ומבכר סולידריות פנים-יהודית על פני סולידריות כלל-אנושית אוניברסלית. המאמר הנוכחי מאתגר את התיאוריה המוצעת ב"מעבר לגן" בשני מישורים מרכזיים. במישור האונטולוגי-אפיסטמי, מאמר זה חותר תחת התיאור הפוזיטיבי של עולם המשמעות המזרחי כפי שמוצג ב"מעבר לגן", כמו גם תחת עצם האפשרות לנסח עולם משמעות שכזה, יהא תוכנו אשר יהא. במישור הנורמטיבי, המאמר מציף שני אתגרים נורמטיביים העולים מתוך הרצון לשמר ולכבד – תחת פרדיגמות רבות-תרבותיות – את עולם המשמעות המזרחי המתואר ב"מעבר לגן". ראשית, מוצג האתגר ההצטלבותי (intersectional) שמקימים מי שמצויות ומצויים על כמה צירי דיכוי, ומתמקד בהתאם ביחסי הכוח שבתוך הקהילה המזרחית, למשל אלו שבין גברים מזרחים לנשים מזרחיות. שנית, מועלה החשש מסלחנות כלפי עליונות יהודית, חשש המפנה את הזרקור ליחסי הכוח שבין הקהילה המזרחית לקבוצות מוחלשות ממנה, כגון הפלסטינים

* תלמידת דוקטורט בבית הספר למשפטים בקולומביה. אני מבקשת להודות למעיין סודאי, רעות כהן, פאדי ח'ורי, יאלי השש, יוסי יונה, לנה טאטור ותום מהגר על שקראו גרסאות קודמות של מאמר זה והועילו לי רבות בחידוד הטיעונים שבו. תודה מיוחדת לניסים מזרחי על הערותיו למאמר זה שתרמו גם הן לדיוק ההבחנות בין עמדותינו ולהמשך מחשבה משותפת. אני מודה גם ליפעת ביטון, אייל גרוס, מני מאוטנר, חדוה אייל, בני נוריאלי, עידו קטרי, ערו קונרד, הנרייט שקר ושירה שמואלי על שיחות מפרות והערות בונות שהועילו לי רבות. עוד אבקש להודות לחנוך דגן ולקבוצת החוקרים במכון הישראלי לדמוקרטיה על חידוד חלק מהטענות המובאות במאמר זה, כמו גם לאורנה ששון-לוי, אורי שוורץ, ניסים לאון וכל קבוצת המחקר "אתניות בסימן שאלה" באוניברסיטת בראיילן על הערותיהם המועילות. לבסוף, אני מבקשת להודות מקרב לב לחברי מערכת מעשי משפט ולקורא החיצוני שהערותיהם שיפרו מאמר זה באופן ניכר.

הפליטים. לצד התזה שב"מעבר לגן", מוצגת במאמר העתירה המזרחית שהוגשה כנגד חוק הלאום כאתר נוסף לכינונו של "שיח ההבדל", הפעם מצידה השמאלי של המפה הפוליטית. המאמר נחתם בשרטוט ראשוני של אסטרטגיות לא-מהותניות לקידומו של שוויון משפטי לקבוצה המזרחית.

מבוא

בשנת 2011 פרסם ניסים מזרחי את מאמרו "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות האדם בישראל".¹ המאמר, שהפך בתוך שנים ספורות למאמר מכונן, מבקש להציע מענה אלטרנטיבי לשאלת הפער שבין המזרחים המסורתיים לבין השיח הליברלי והאוניברסלי של ארגוני זכויות האדם בישראל.²

המענים הקודמים לשאלה זו, טוען מזרחי, אופיינו, כפי שהוא מכנה זאת במאמר אחר, ב"סוציולוגיה של חשד":³ גישות שונות ביקשו להסביר את התנגדותן העקבית של קבוצות רבות בחברה הישראלית (בהן גם מזרחים ומזרחים מסורתיים)⁴ לשיח האוניברסלי של זכויות האדם, דרך איתור הגורמים "המפריעים", שבהיעדרם היו המזרחים מצטרפים למחנה הליברלי. גישות אלו נעו בין תיאוריות מעמדיות, שהסבירו את העוינות בין מזרחים לפלסטינים למשל ככזו הנובעת מתחרות על משאבים בין מי שמצויים בתחתית הפירמידה החברתית,⁵ לתיאוריות פוסט-קולוניאליות שהסבירו את ימנותם של מזרחים כנובעת מעוינות כלפי האליטה האשכנזית והרצון למרוד בערכיה, כמו גם כפועל יוצא של גיוס יהודי המזרח לפרויקט הציוני דרך מחיקת ערכיותם.

המשותף לגישות הללו, לטענת מזרחי, הוא שהן לא מצליחות להיחלץ מ"הגן הליברלי". כולן יוצאות מנקודת ההנחה שהעמדה הליברלית היא העמדה ה"נכונה" האפשרית היחידה, ולכן ממצבות בהתאם את מציאות חייהם וימנותם של מזרחים כעדות להדרה או לדיכוי, אך לא כעמדה העומדת בפני עצמה.

כהסבר נגדי, מציע מזרחי לעבור לעבר מה שהוא מכנה "סוציולוגיה של משמעות".⁶ סוציולוגיה כזו תעמיד את הנרטיב הגלוי של המזרחים במרכז ותבקש להבין אותו לעומק, במקום לבקש לו הסברים שמקורם בחשד לנרטיב גלוי זה. לטענתו, "עולם המשמעות" של המזרחים מעניק משקל מכריע לסולידריות מקומית-יהודית, כמו גם "מתנגד לפריצה של גבולות הקולקטיב היהודי לטובת סולידריות כלל-אנושית עם מי שנתפס כאויב".⁷ מזרחי מדגיש ב"מעבר לגן" כי שיח זכויות האדם האוניברסלי אינו מציע מסגרת ערכית-שיחנית ראויה והולמת עבור מי שמחזיק בעולם משמעות שונה, ויתרה מכך, הוא אף מהווה איום זהותי על מתנגדיו.

כנקודת מוצא להבהרת עולמות המשמעות השונים של המחנה הליברלי (האשכנזי) ומחנה המתנגדים (המזרחי) מציע מזרחי את המסגרת הקונספטואלית המבחינה בין כבוד מסוג – "honor" לכבוד מסוג – "dignity". כך, בעוד שתפיסת העולם של

"המחנה הליברלי" מאופיינת בכבוד מסוג dignity, כלומר, כבוד אוניברסלי ומוחלט המהווה מצע לתפיסה רחבה של זכויות אדם, "מחנה המתנגדים" לטענתו קרוב יותר לטיפוס האידיאלי של honor. כבוד במונח של honor הוא ערך קהילתי, חברתי, וחשוב מכך – היררכי: ערך המסמן את מקומו של אדם בהיררכיות חברתיות ובהתאם מכונן אותן. בהיררכיות אלו מתעצבים זהותם וערכיהם החברתיים של חברי הקהילה. בהתאם להבחנה זו, מעלה מזרחי בסיום דבריו את האפשרות שלפיה לא רק שיח זכויות האדם האוניברסלי אינו רלוונטי לקבוצה המזרחית, אלא גם הערכים האוניברסליים ששיח זה חרט על דגלו, בהם שוויון וחירות.

בשנים שמאז פרסומו הפך המאמר לאחד מעמודי התווך של תיאוריה מזרחית חדשה, ולנקודת ציון משמעותית בכתיבה על אודות מזרחים. מזרחי עצמו פרסם כמה מאמרים נוספים המפתחים את התיאוריה שהותוותה ב"מעבר לגן"⁸; במכון ון ליר הוקמה קבוצת מחקר המוקדשת למחקרים המתמקדים במעבר מ"סוציולוגיה של חשד לסוציולוגיה של משמעות", וכותבים רבים נסמכו על תיאוריה זו ופיתחו אותה, הן בשדה הסוציולוגי והן המשפטי.⁹

עובדה זו אינה מקרית. מאמרו של מזרחי הוא תרומה משמעותית לזרם חשוב ומשגשג של כתיבה שביקשה להפנות את חיצו הביקורת לעבר השמאל ולעבר עולם ארגוני זכויות האדם כמי שאחראים לפער או לנתק שבינם לבין הציבור המזרחי בישראל.¹⁰ יתרה מזאת, בעוד שלא מעט מהכתיבה שעימה מתכתב מזרחי מיקמה את המזרחים כסובייקט המחקר האולטימטיבי, מי שדבריו נקראים "נגד עצמם" בהתאם לגישות ביקורתיות ודה-קונסטרוקטיביות, מאמרו של מזרחי הופך את הקערה על פיה. הפעם דבריהם של נציגי ארגוני זכויות האדם הם אלו שזוכים לניתוח מדוקדק החושף סתירות ומתחים פנימיים, ואילו אמירותיהם של מזרחים בני המעמד הנמוך נקראות באופן המקנה משמעות וערך של קוהרנטיות למסר הנאמר ברובד הגלוי. מדובר באקט שיחני בעל אופי חתרני, ההופך את יחסי הכוח השגורים בכתיבה הביקורתית. שימת הדגש על הצורך להקשיב אל נרטיבים של מזרחים, במקום דרך נרטיבים אלו, ודאי כשמדובר במזרחים מהמעמד הסוציו-אקונומי הנמוך, פותחת פתח הכרחי וחשוב ביכולת לגשר על פערים תיאורטיים וחברתיים בינם לבין האקדמיה בכלל והסוציולוגיה בפרט.

ואולם חרף התייצבות מחקרית פורצת דרך זו, המאמר הנוכחי מבקש להעלות כמה סימני שאלה בכל הנוגע לתיאוריה שהותוותה ב"מעבר לגן" ולבחון באופן ביקורתי חלק מהנחות היסוד בה. לזו הטוען שמאמר זה יפתח הוא שהעמדה התיאורטית המבקשת לשרטט ולאתר את עולמות המשמעות של מזרחים מצויה בסיכון ליפול למהותנות¹¹ ביחס לאופיים ולטבעם של מזרחים, ולספר סיפור אחיד ורציף על זהות ומשמעות מזרחית. נוסף על כך, אטען כי עמדה זו מבלבלת לעיתים בין עמדות והעדפות אידיאולוגיות של מי שנמנים עם הקבוצה המזרחית לבין מאפיינים זהותיים-אתניים, ומעודדת יחס סלחני וסובלני לשמרנות פוליטית המעמידה בסיכון, בין היתר, נשים, להט"ב ופלסטינים.

פרק א' של המאמר יבצע קריאה קרובה במאמרו של מזרחי, כדי להציג את לב הטיעון על אודות האופן שבו משורטט "עולם המשמעות" המזרחי ב"מעבר לגן", ועל הבעיות שבהבנה של מזרחיות כקטגוריה נפרדת ומובחנת מאשכנזיות. פרק ב' יתמקד בהבדל התוכני המתואר בין עולמות המשמעות השונים והדיכוטומיים שמציג מזרחי. פרק זה יציג את המזרחים בישראל לאור המתח של שתי תפיסות כבוד מתחרות: כבוד מסוג honor וכבוד מסוג dignity, יטיל ספק בדיכוטומיה המושגית ובהיררכיה המוסרית שבין שני סוגי כבוד אלו, ויראה כיצד ההבניה הסטריאוטיפית (ארוכת השנים) של מזרחים כקרובים יותר לכבוד מהסוג הראשון נוצרת לעיתים במפגש בינם לבין מערכות כוח. פרק ג' יציג שני אתגרים ספציפיים לשרטוט "עולם המשמעות המזרחי" ככזה המבכר ערכים של סולידריות יהודית על פני ערכים של שוויון וחירות: האתגר ההצטלבותי (intersectional) והחשש מסלחנות לעליונות יהודית. פרק ד' יקדיש מילים מספר למופע מקביל של הבניית הזהות המזרחית כמבוססת על תרבות קשיחה וסינגולרית. בעוד שמאמרו של מזרחי מבקש להסביר את עולם המשמעות המזרחי ככזה הנטוע בעמדה פוליטית ימנית, ניתוח העתירה המזרחית שהוגשה כנגד חוק יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי יעלה כי הניסיון לצקת תוכן מהותי בזהות המזרחית אינו פוסח גם על יוזמות המאפיינות את הצד השמאלי במפה הפוליטית. ניתוח זה יאפשר בנוסף עמידה על הפוטנציאל הבעייתי הייחודי שבפנייה לבתי המשפט לצורך הכרה במאפיינים תרבותיים-אתניים.

א. כינונו של שיח ההבדל – בין הבניה למהותנות

נקודת המוצא של "מעבר לגן" היא נקודת מוצא של פער. המסך מורם ולעיני הקוראות נגלות שלוש סצנות: הפגנת שמאל כנגד מלחמת לבנון השנייה, הפגנה נגד גירוש ילדי העובדים הזרים, ונאום בסיום צעדה במסגרת מחאת האוהלים. בשלוש הסצנות מתרחשת הפגנה כלשהי ולמולה הפגנת נגד או קריאות התנגדות של מפגי/נה בודד/ת או כמה מפגינים/ות ממוצא מזרחי.¹² מזרחי משתמש בסצנות אלו, הפותחות את המאמר, כדי לשרטט את ההבחנה שהוא מבקש להציג בין מי שנמנים עם "המחנה הליברלי" לבין מי שנמנים עם מתנגדי ההפגנות, כהבחנה הנשענת על קווים אתניים ברורים וחותרים: אליטה אשכנזית המפגינה בעד זכויות אדם מחד גיסא ו"מזרחים מרקע חברתי-כלכלי נמוך" המוחים כנגד הפגנות אלו מאידך גיסא.¹³

השרטוט הגיאוגרפי של הזירה ככזו הנחלקת למחנות ברורים ודיכוטומיים (הקבוצה העומדת בלב ההפגנות למול זו שעומדת מחוצה להן) מצדיק ראשית כול בחינה ספקנית. הצגת מחנה המפגינים למען צדק ושוויון ככזה המאופיין באשכנזיות אליטיסטית מתנגש, בין היתר, עם היסטוריה קרובה ורחוקה של מאבקים חברתיים ומאבקי זכויות אדם של מזרחים. מאירועי ואדי סאליב ומחאת הפנתרים השחורים,¹⁴ עובר בתנועות מאהלים שונות לאורך ההיסטוריה של מדינת ישראל,¹⁵ במאבקים מזרחיים נגד פינויים מדויר ציבורי, מאבקו של עוזי משולם נגד חטיפת ילדי תימן וכלה במאבק הקשת הדמוקרטית

המזרחית.¹⁶ אלו מהווים רק חוליות אחדות בשרשרת התנגדות שממשיכה גם בשנים שלאחר פרסום מאמרו של מזרחי, וכוללת גם את המאבק של דרום תל אביב נגד הגירוש, פעילותה של עמותת עמר"ם (הפועלת בשיתוף פעולה עם ארגוני זכויות אדם המזוהים עם השמאל כגון רופאים לזכויות אדם), האקטיביזם הפוליטי של עורך הדין ברק כהן,¹⁷ ועוד. כל אלו ממקמים מזרחים בישראל דווקא בצד העומד בתוך מרחב ההפגנה, מיקום שפורע וחותר תחת ההבחנה שמבקש מזרחי לשרטט.

מן העבר השני, שרטוטם של חברי האליטה האשכנזית ככאלו הנמנים עם "מחנה זכויות האדם" וקבלת היומרה של מחנה זה לייצג את זכויות האדם באופן אוניברסלי ראויים גם הם לעיון ביקורתי.

כפי שציינתי בפתח מאמר זה, אחד המאפיינים החשובים בצעד התיאורטי שמציע מזרחי הוא במוכנות להפנות את חיצו הביקורת לעבר נציגי ארגוני זכויות האדם. ואומנם, את הציטוטים המובאים מתוך קבוצות המיקוד והראיונות שנערכו עם נציגים אלו קורא מזרחי באופן ביקורתי: הוא מחפש מה אין בהם, קורא אותם נגד עצמם, ומציב מעליהם את השאלה שעליה אינם עונים, הנוגעת לאפשרות שמקור הפער בין הארגונים לאוכלוסייה המזרחית הוא בראשונים דווקא. ואולם דומה כי בכך מסתכמת הפעולה הביקורתית של "מעבר לגן" ביחס לנרטיב שמציגים נציגי הארגונים, שכן רכיב אחד בנרטיב זה נותר ללא כל אתגור. ראו למשל ציטוט של נועה, עוברת בכירה בארגון זכויות אדם:

"נועה: אז אני חושבת שבדיוק כיוון [שהוא] רק תועלתני לא עובד. [...] זאת הייתה האסטרטגיה, לפעמים יותר מוצלחת ולפעמים פחות מוצלחת שלנו לאורך כל השנים. [...] [חשבנו ש] אם אנחנו נטפל בנושאים שרלוונטיים לקבוצות שונות באוכלוסייה, [...] הם יראו [...] שהבעיה שלהם היא בעיית זכויות-אדם, הם יתחברו לתפיסה של זכויות-אדם, והם יבינו [...] שבעיות של אנשים אחרים הן גם [בעיות של זכויות-אדם]. כאילו הם יתחברו לעניין האוניברסלי דרך התועלת. [...] זאת אומרת, התועלתנות היא לא מספיקה כדי ליצור איזשהו, כך לפחות אני רואה את זה, כדי ליצור איזושהי הזדהות ערכית יותר עמוקה [...]."¹⁸

וכך מנותח ציטוט זה במאמר:

"מתוך תגובותיהם של נועה וחאלד [עובד בכיר אחר בארגון שציטוטו מובא במאמר] עולה כי אין בכוחה של התערבות מקומית בחייהם של אינדיבידואלים המשתייכים לקבוצות מטרה כדי לשנות את תמונת עולמם הרחבה. נראה כי השימוש התועלתני בשיח זכויות-האדם לקידום אינטרסים נקודתיים אינו מוביל לאימוצה של פוליטיקה אוניברסלית.

אם כן, בעיית בסיס הלגיטימציה המצומצם של עשייתם ידועה לפעילים ולפעילות ואף מעוררת בהם אי נחת. עם זאת, נדמה כי השאלה מדוע מעורר המסר שלהם התנגדות כה עזה בקרב אוכלוסיות רבות בחברה בישראל, אינה תופסת מקום מרכזי בסדר היום שלהם ובפעילותם השוטפת."¹⁹

בעוד שנקודת המוצא לטקסטים שמספקים נציגי הארגונים היא ביקורתית, כאמור, נראה שטענתם באשר לשימוש התועלתני שהם עשו בשיח זכויות האדם כדי לקדם את האינטרסים של "אוכלוסיות המטרה" מתקבלת כפשוטה. קבלה זו מאפשרת להגיע אל המסקנה שגם "שימוש תועלתני" בשיח זכויות האדם, היינו, באופן שהוא נרתם לאינטרסים של הקהילה המזרחית בישראל, אין בו כדי לקרב את אלו לעבר שיח זכויות האדם. ואולם טענה זו של נועה ראוייה לביקורת או ל"סוציולוגיה של חשד" בשני מישורים לפחות. ראשית, ראוי שיעלה ספק באשר לכנות המאמצים של ארגוני זכויות האדם בישראל לקדם את האינטרסים של הקבוצה המזרחית בישראל. נועה מציינת שככל שנעשו מאמצים שכאלו, הם נעשו כצעד אסטרטגי שנועד לקרב את המזרחים למטרות ולאינטרסים של הארגונים, ולא כצעד שנועד מתוך תפיסת עולם אוניברסלית – לכאורה – שלפיה "זכויות אדם הן לכולם".

מעניין בהקשר זה מאמרו המכונן של ראובן אברג'ל על אודות הדינמיקות שבין השמאל בישראל לפנתרים השחורים. אברג'ל מציין כי "באופן כללי הרגשנו שכאשר פעיל שמאל אשכנזי נמצא בהפגנה, רוב הסיכויים שהוא נמצא שם ב'משימה' כלשהי – להשפיע, לנתב, לכפות או להוביל מהלך כלשהו ולא רק לתמוך".²⁰ אכן, האפשרות ש"אוכלוסיית המטרה" ראתה דרך הניסיון האסטרטגי, ספק מניפולטיבי, שנקטו ארגוני זכויות האדם, בחרה שלא ליפול ל"מלכודת הדבש" שהוצעה לה (סיוע וקידום צורכיהם רק כדי שיחברו לשמאל ולא כמטרה בפני עצמה) ולפיכך נותרה מרוחקת מפעילותם של הארגונים, לא נבחנת על ידי מזרחי כפרשנות סבירה לפער שבין המחנה הליברלי למחנה המתנגדים.²¹

שנית, ראוי היה להעלות סימן שאלה באשר לעצם הטענה הפוזיטיבית שהנתיב ה"תועלתני" אכן מוצה. טענתם של הארגונים, שהם אכן פעלו כדי לקדם אינטרסים נקודתיים של "אוכלוסיית המטרה" מתקבלת במישור העובדתי ללא עוררין. זאת אף שהלכה למעשה, נדמה כי סדר היום של ארגוני זכויות האדם ושל מפלגות השמאל בישראל מעולם לא כוונו באופן משמעותי ועמוק לשפר את מעמדם של מזרחים באופן רחב, ודאי לא בכל הנוגע לעוולות שהיו מנת חלקם הבלעדית, או המרכזית של מזרחים.²² שיח זכויות האדם בישראל לא גויס להילחם בחטיפות ילדים, בעריקות, בעוני וזכויות חברתיות, בהסללה בחינוך או בסוגיות של צדק חלוקתי בכל הנוגע למאבק בזכויות היתר של הקיבוצים והמושבים בישראל.²³

רק עמדה שמקבלת את הטענה של השמאל ושל ארגוני זכויות האדם על עצמם שהם מייצגיה האותנטיים של תפיסת אדם אוניברסלית יכולה להנגיד את הקול המזרחי לשמאל על בסיס זה. העמדה הביקורתית ב"מעבר לגן" כלפי נרטיב אנשי ונשות הארגונים ראוי היה שתתעקש לחשוף את הפרטיקולריזם של שיח זכויות האדם בישראל ומפלגות השמאל כפרטיקולריזם אשכנזי ובורגני, ולבחון את הכוח המכונן שיש למופע הזה על החברה כולה, לרבות על המזרחים בה.²⁴ במסגרת הפניית חיצונית הביקורת כלפי שיח זכויות האדם, יש מקום להבחין בין השיח ברמה ההצהרתית לבין השתקפותו

בשטח, ולאפשר בהתאם את קיומו של נרטיב שיסביר את "הפער" שבין "אוכלוסיית המטרה" לאנשי זכויות האדם ככזה הנובע לא רק מאי־התאמה שיחנית־זהותית בין שתי קבוצות אלו, אלא בעיקר מאכזבה מחוסר התוחלת של המחנה הדמוקרטי לפרוע את הצ'קים שהוא פיזר.²⁵

עימות של עובדי הארגונים, כמו גם מזרחים המתנגדים לשיח זכויות האדם עם תיאוריות אלו, שעם חלקן מצוי מזרחי בוויכוח, היה מאפשר לשלול אותן כהסבר רלוונטי לכעיה המוצגת בליבו של "מעבר לגן".

ניטשה ב"לגנאולוגיה של המוסר" מתאר במעין תרגיל מחשבת־היסטורי את התפתחותו של המוסר הנוצרי כמין תמונת ראי למוסר האצילים – תחתיו היה זיהוי בין החזק לבין הטוב – הנולד מתוך הטינה (ressentiment)²⁶ של נעדרי הכוח ("העבדים") כלפי אלו שהחזיקו בו. טינה זו סייעה להתפתחותו של המוסר הנוצרי שבמסגרתו הטוב זוהה דווקא עם החלש והנדכא. ניטשה מזכיר לנו בכך שלטינה תפקיד מכריע בגיבוש של תפיסות מוסריות, ערכיות, אידיאולוגיות ופוליטיות. הטינה כלפי החזק שכרך את החוזק שלו עם הטוב ואת הטוב עם עליונותו היא אלמנט המכונן ומאפשר תפיסות אידיאולוגיות מתחרות שמבקשות להפוך את הקערה על פיה.

הגם שמאמר זה לא מבקש לטעון שכל עולם המשמעות המזרחי הוא תולדה של טינה או ריאקטיביות (שכן עצם קיומו של עולם משמעות מזרחי שכזה מצוי בלב הביקורת שאני מבקשת להציג), דומה כי הדוגמאות המוצגות ב"מעבר לגן" שעליהן מבוססת התזה בדבר עולם המשמעות המזרחי, נולדות באופן ספציפי ברגע כזה – עמידה מתריסה מול מפגינים.

כך, בסצנה הראשונה המתוארת, זו המתרחשת מול הפגנת השמאל כנגד מלחמת לבנון השנייה, מציין במובהק מזרחי שהאישה "פורצת בריקוד מתריס" מול המפגינים,²⁷ ובסצנה השלישית, זו הממוקמת מול אירוע מחאת המאהלים, הקריאה וההתנגדות לנואם הערבי מופנית על ידי המתנגדים לא כנגד הנואם הערבי אלא ישירות לאשכנזים.²⁸ דווקא דוגמה זו מחדדת את התזה הפוסט־קולוניאלית שמפתחת למשל רימון־אור במאמרה על אוהדי בית"ר,²⁹ תזה המוצגת ב"מעבר לגן" כהסבר לא מספק להתנגדות "אוכלוסיית המטרה" לשיח זכויות האדם. על פי רימון־אור, העוינות המזרחית לערבים היא הלכה למעשה ביטוי לכעס ולטינה כלפי אליטה אשכנזית, היינו – עדות למשהו – במקום מופע פשטני של גזענות.³⁰

ככל שאת המופעים המוצגים ב"מעבר לגן" אכן מכונן רגש ריאקטיבי מובהק – התרסה־כנגד – יש מקום להיזהר, אבקש לטעון, מלהקפיא את רגע ההתרסה בזמן ולראות בו כמייצג תפיסת עולם שעומדת בפני עצמה וראויה בשל כך לשימור כסממן תרבותי. לא זו אף זו, הן בסצנה השנייה והן בסצנה השלישית דומה כי המזרחים הניצבים למול ההפגנה לא רק שאינם מתעקשים על מסר פרטיקולריסטי במובהק, אלא דווקא על מסר אוניברסלי, למול פרטיקולריות שהם מזהים אצל מפגיני השמאל. מול ההפגנה שכנגד גירוש ילדי העובדים הזרים מצוטט משפט שהתנוסס על אחד משלטי הפגנת הנגד:

"ילדי השכונות שווים לא פחות מילדי השוהים הבלתי חוקיים". בדומה, מול מחאת האוהלים, הנפתחת בדקת דומייה לציון המתיחות בדרום הארץ מצוין כי: "חמישה גברים בעלי מראה ומבטא מזרחי דורשים מהנאומים להתייחס לאירועים שבדרום ולגנותם".³¹ בשני המקרים הללו נראה שבלב העמדה שנדמית כאנטי־זכויות אדם עומדת דווקא הדרישה להחיל את מסר זכויות האדם והגינון גם על מי שהודרו ממנו היסטורית. ההדגשה שלפיה ילדי השכונות שווים לא פחות מילדי הפליטים ראוי שתפורש על רקע ההזנחה ארוכת השנים בשכונות דרום תל אביב, הזנחה שלא עוררה את אותה ההתגייסות בקרב ארגוני זכויות האדם. גם ההתעקשות לגנות את האירועים שבדרום הארץ יכול שתובן ככזו המבקשת למתוח את שיח זכויות האדם כך שיכיל גם את הקהילה המזרחית, ויגשים אגב כך את היומרה לאוניברסליות.

מהאמור נדמה כי הניסיון לשרטט קו המבדיל בין מי שמצדדים בשוויון לכלל האוכלוסייה לבין מי שמקדמים שיח פרטיקולריסטי וסלקטיבי אינו עולה בקנה אחד גם עם הדוגמאות הבודדות המובאות ב"מעבר לגן" כדי להמחיש ולהוכיח את הטיעון שבמרכזו. העמדה התיאורטית שלפיה הפערים בין הקבוצות נובעים ממאפייני עומק שונים שלהן, מובילה לאיתורם ולהדגשתם של הבדלים כאלו גם בהינתן הסברים חלופיים או קווי דמיון אפשריים בין הקבוצות.

במאמר, שתורגם ומתפרסם בגיליון זה, מפתח ריצ'רד פורד ביקורת כנגד מהלך תיאורטי דומה שהוא איתר בשיח הגזעי האמריקני, ובאופן ספציפי כנגד מה שהוא "שיח ההבדל" ו"הזכות להבדל" כאשר אלו עולים בהקשר של קבוצות אתניות/גזעיות.³² פורד מתאר, בין היתר, את הרקע לעלייתם של "שיח ההבדל" והתיאוריה הרב־תרבותית בכתובה ובפוליטיקה האפרו־אמריקנית: אחת התוצאות של מאבק זכויות האדם של הקהילה השחורה בארצות הברית בשנות השישים והשבעים – מאבק שיצא כנגד יחס שונה ומפלה לשחורים – הייתה עלייתה של דוקטרינת הצדק הפורמליסטי, שהתעקשה להתעלם מגזע כרכיב רלוונטי בקבלת החלטות.³³ אחת מתופעות הלוואי של דוקטרינה זו הייתה הדרישה ההגמונית ממיעוטים גזעיים להשתלב ולהיטמע בתרבות הרוב.³⁴ עם השנים, מציין פורד, ועם האכזבה מהשוויון הפורמליסטי, עלתה בקרב השמאל בארצות הברית הדרישה החלופית למודעות לגזע (race consciousness), שניסחה את עצמה דרך מה שמכנה פורד "שיח ההבדל", כזה המדגיש את השונות של מיעוטים גזעיים כפרדיגמה חלופית לקידומו של שוויון גזעי.³⁵ עם הזמן, טוען פורד, הפך שיח זה לאובססיבי בחיפושם של הבדלים בין קבוצות גזעיות, ובהדגשת החשיבות והאותנטיות של הבדלים אלו. לצד זה היו כמה השלכות מזיקות. ראשית, חלק נכבד מן ההבדלים שזוכים לניכוס מחודש (reclaiming) ולדרישת המיעוט להכרה בהם ולהגנה עליהם, טוען פורד, הם לא יותר מעמדות אידיאולוגיות, העדפות אישיות או סטריאוטיפים נפוצים על אודות הקבוצה.³⁶ זאת כיוון שבניגוד לקבוצות מובחנות תרבותית,³⁷ קבוצות גזעיות בארצות הברית למשל, אינן בגדר "קבוצה תרבותית" ברורה עם מאפיינים תרבותיים היסטוריים.

תוצר לוואי של "שיח ההבדל" הוא כינונו של כוח הגמוני מסוג חדש, לא פחות טוטליטרי, שבמסגרתו מתמרצים חברי קבוצות השוליים להתאים את עצמם לגבולות הגזרה של זהותם הגזעית.³⁸ במקום אחר כתבתי על האופן שבו אינטרפלציה של סטריאוטיפים הופכת, או עלולה להפוך, למגבלות פנימיות שמטיל על עצמו המיעוט שמזהה את עצמו בסטריאוטיפ שכוון אליו.³⁹ לא אחת, הזיהוי העצמי בסטריאוטיפ עשוי לגרור עימו דרישה להכרה בשוני שאליו הוא כונן, ובערך הנלווה למאפייניו הייחודיים. זהו צעד שמזכיר במעט כתיבה הנופלת תחת זרם הפמיניזם התרבותי:⁴⁰ איתורו ושרטוטו של "הקול השונה" שבו מדברות נשים ותביעה להכרה והענקת ערך לקול זה.⁴¹ בפועל, כפי שטענו לא מעט מבקרות, הממד ה"אותנטי" שנלווה לכתיבה על אודות "הקול הנשי" התגלה כמגביל לא פחות מאידיאולוגיה שובניסטית שלפיה השוני המהותי של נשים מגברים הוא זה שמצדיק יחס שונה (ומפלה) אליהן.⁴² כפי שמדגיש פורד, גם בעולם שבו נפרד הוא שווה, יצירת המסלולים הנפרדים מתגלה ככלא בפני עצמו:

"What passes for an objective description of group difference is all-too-often nothing better than a common stereotype [...] a right-to-culture-difference will not simply leave people free from repression; instead, it will install a specific set of ideas about what it means to be a member of whichever group the right 'protects'."⁴³

פורד כותב מתוך ההקשר השחור בארצות הברית, ואולם הטיעון שהוא מבקש לפתח רלוונטי מאוד גם להקשר המזרחי.

כפי שמסבירה עזיזה כוזם, "המזרחים" הם קבוצה סוציולוגית בישראל שקל להתחקות אחר רגע הכינון שלה. ההבדלים האתניים הברורים שבין מזרחים לאשכנזים שורטטו בעשורים הראשונים לקום המדינה. גלי העלייה לישראל במהלך שנות החמישים הביאו לישראל מעל למיליון עולים, שהגיעו מכעשרים מדינות שונות. העולים הגיעו מרקעים שונים ומתרבויות שונות, והחזיקו במאפיינים חברתיים וכלכליים שונים. קבוצה הטרוגנית זו של עולים החלה להתחלק עד מהרה, ובתוך שנים ספורות נוצרו שתי קטגוריות חברתיות מובחנות: עולים ממדינות אירופיות (פולין, גרמניה, הונגריה וכו') ועולים ממדינות ערביות ומוסלמיות (מרקו, תימן, עיראק, איראן וכו'). במסגרת תהליך זה, הבדלים פנימיים שבתוך הקבוצות (למשל, בין עולים מפולין ורוסיה, או בין עולים מעיראק ותימן) רודרו באופן משמעותי.⁴⁴ חוקרים שונים המחישו תהליך זה ביחס לרמות השכלה, הכנסה ותחומי עיסוק.⁴⁵ במילים אחרות, זמן לא רב אחרי גלי ההגירה הגדולים חלו שינויים במאפייניהן הסוציולוגיים של קבוצות העולים, שאפשרו להכניס את העולים בסד האתני של שתי קבוצות-על מובחנות: מזרחים ואשכנזים. עובדה זו מחדדת את ההבנה שהקבוצות האתניות המרכזיות בישראל, אשכנזים ומזרחים, נוצרו על ידי כוחות חברתיים, ועם הזמן ההבחנה ביניהן התקבעה כ"אמת" עובדתית, שבמסגרתה ההבדלים הניתנים לאיתור בין הקבוצות משמשים כהוכחה לקיומן האורגני והעצמאי.

בהתאם, והגם שישנם לא מעט הבדלים בין שחורים בארצות הברית למזרחים בארץ, דומה כי בנקודת ההשוואה הספציפית הרלוונטית לטיעונו של פורד רב הדומה על השונה. בדומה לקבוצה המזרחית, גם שחורים בארצות הברית הובאו אליה (אומנם בכפייה) ממדינות שונות, ממסורות שונות ומרקעים שונים, והפכו, דרך שנים של דיכוי משותף, לקבוצה בעלת זהות משותפת, מאפיינים משותפים ותרבות משותפת. הניסיון לשרטט ולקבע את ההבדלים הללו – לרוב תוצאה של יחסי כוח ודיכוי – כמכוננים תרבות מובחנת הראויה לאיתור, שימור והכרה עשוי להתגלות כגורם מעכב במאבק כנגד אותו הדיכוי ממש.

תובנה זו מהדהדת את טיעוניה של תיאוריית הגזע הביקורתית (Critical Race Theory). אחד הפיתוחים התיאורטיים המשמעותיים של תיאוריה זו הוא בהבנה כי יש לתפוס "גזע" כפועל, לא כשם עצם. במילים אחרות – גזע הוא דבר שנעשה.⁴⁶ הן תפיסות שמרניות והן תפיסות ליברליות רואות בגזע עובדה ביולוגית קיימת, ובגזענות כתופעה חברתית או עמדה חברתית המתייחסת או מגיבה למציאות הביולוגית של גזע. לעומתן, תיאוריית הגזע הביקורתית מחדדת את העובדה כי גזע עצמו הוא תוצאה של יחסי כוח גזעניים, לא המצע שעליהם הם מתפתחים.⁴⁷ דרך כוח ממוסד המכונן אינטראקציות יומיומיות ומשפיע עליהן, כמו גם דרך לגיטימציה חברתית ההופכת פרקטיקות גזעניות לניטרליות ושקופות, סובייקטים שונים הופכים מוגזעים, ותוצאת ההגזעה נחזית ומתקבעת כטבעית. תוצרים טבעיים אלו, בתורם, מעניקים לגיטימציה לגזענות שכוננה אותם מלכתחילה.⁴⁸ כך לדוגמה, רמות ההשכלה השונות של הדור השני של מהגרים בישראל, בעצמן תוצרים של גזענות והגזעה, גויסו היסטורית כהוכחה לנרטיבים גזעניים על אודות היכולות האינטלקטואליות של קבוצות אתניות שונות.⁴⁹ תחת פרדיגמה זו של תיאוריות הגזעה, כותבים וכותבות שונים מפנים את המבט אל הטכנולוגיות והשיטות המייצרות סובייקטים גזעיים, טכנולוגיות שהשותף להן הוא ייצורו של פער או הבדל מהותי – מטריאלי ו/או סימבולי – בין סובייקטים גזעיים או אתניים.⁵⁰

כפי שמדגיש פורד, העבודה הפוליטית של יצירת פערים עם עלייתו של "שיח ההבדל" הפכה גם לנחלתם של מי שמבקשים להילחם באי-שוויון גזעי, לא רק מי שמסורתית היו אמונים על יצירתו של אי-שוויון זה. לורה נאדר מציינת בדומה כי:

"One has only to think about the racial-problems and racial-solutions industries to recognize that difference is a major preoccupation of our time. Do-gooders have deeply invested in difference as a 'problem'. [...] With all this talk about difference, similarities between locals and migrants are not noticed".⁵¹

יישומם של הגישה הביקורתית לגזע וטיעונו של פורד על "שיח ההבדל" מאפשר לשוב ולהתבונן באופן ביקורתי ב"מעבר לגן". גישות אלו מחדדות את חשיבות ההכרה בכך

שהזהות המזרחית והשיוך הפוליטי הנצמד אליה הם (גם) תוצר יומיומי וקבוע של פרקטיקות אשכנזיות, ובתוך כך פרקטיקות של אשכנזיות בשמאל. הניסיון לקבע את התוצרים של הפעולה המתמשכת הזאת (העוינות הקיימת בין "אוכלוסיית המטרה" ל"מחנה הליברלי"), להקפיא אותם בזמן ולקבל אותם כמעידים על "עולם המשמעות המזרחי", מסתכן בשעתוק שיח מהותני על אודות ההבדלים בין הקבוצות.⁵² בפרק הבא אבקש להתמקד בתוכנו של ההבדל המשורטט ב"מעבר לגן", הנשען, זכור, על ההבחנה הקונספטואלית שבין honor ל-dignity. אבקש לטעון, ראשית, כי הניסיון למקם מזרחים כקרובים יותר לכבוד מסוג honor וכרחוקים מכבוד מסוג dignity נשען על הנחה בעייתית ביחס לקיומן של דיכוטומיה והבחנה ברורה בין שני המושגים, ושנית, כי גם מיקומם זה של מזרחים על הציר של honor/dignity הוא בין היתר תוצר של עשייה גזענית, ולא של אמת אתנית קיימת.

ב. מזרחים במשפט בין שני מושגים של כבוד

כפי שצינתי בפתח מאמר זה, הגישה המוצגת ב"מעבר לגן" משתמשת בהבדל הקונספטואלי שבין honor ל-dignity ככלי מסייע לשרטוט ההבדלים בין עולמות המשמעות של המחנה הליברלי למחנה המתנגדים. פער זה מסביר, לטענת המאמר, את העמדות האוניברסליות והאגליטריות של המחנה הליברלי, כמו גם את ההתנגדות המזרחית אליהן, שנובעת מהחשש מפריצת הקולקטיב היהודי לטובת הגיונות אלטרנטיביים.

בפרק זה אניח בקצרה את התשתית התיאורטית להבחנות שבין honor ל-dignity, תשתית שהציבה שני מושגים אלו כמושגים בינאריים והופכיים; אבקש להציף כמה אתגרים להבחנה המושגית הזו, ולעמוד על האופן שבו מתח זה קיבל ביטוי לוקלי בהקשר החברתי-תרבותי-משפטי בישראל. באופן ספציפי, אציע לראות אותה כהבחנה בעלת אלמנטים ממוגזעים בהקשר הישראלי, ולעמת אלמנטים אלו עם הטיעון האונטולוגי שעולה בין השורות של "מעבר לגן".

התפיסה הפילוסופית הקנונית, שעליה נשען מזרחי, רואה ב-honor ו-dignity מושגים מובחנים ובינאריים. כבוד מסוג honor מוכן בתפיסה הזו כמסמן את מעמדו של אדם בהיררכיה החברתית כאמור. מדובר בכבוד חברתי ומסמל של סטטוס, המוענק לרוב למי שמחזיקים בתפקיד כלשהו בחברה נתונה.⁵³ כבוד מסוג honor הוא גם מותנה, כלומר, אפשר לאבד אותו.⁵⁴ בניגוד דיכוטומי ממש,⁵⁵ כבוד מסוג dignity מוכן ונחגג בקנון הפילוסופי כמסמן את עקרון הליכה של האנושות, והמקור לכלל הזכויות.⁵⁶ הוא אינהרנטי לאינדיבידואל, אוניברסלי (כלומר, ניתן לכלל בני האדם בשל היותם בני אדם) וקטגורי, כזה שלא ניתן להרוויח או להפסיד.⁵⁷ לבסוף, הקנון הפילוסופי נוטה לתאר – במיוחד ביחס לחברות מערביות – איזשהו מעבר או תנועה אבולוציונית מחברה המבוססת honor לחברה המבוססת dignity. התנועה הזו מובנת לרוב כצעד אגליטרי,⁵⁸ ומיוחדת לקדמה, למודרנה ולנאורות.⁵⁹

עם זאת, לא מעט כותבים ערערו על נרטיב קנוני זה, הן בכל הנוגע לחלוקה הדיכוטומית שהוא נשען עליה בין honor ל-dignity, והן ביחס להיררכיה המוסרית שהוא מניח. במילים אחרות, כותבים רבים מבהירים כי הניסיון להבין את שני המונחים כשונים, מנוגדים אפילו, מתנגש עם מובנם ההיסטורי והעכשווי. במקביל, ובוודאי שמרגע שהבחנה ביניהם קורסת, הרי שגם ההיררכיה המוסרית, שבמסגרתה dignity עליון מבחינה ערכית על honor, נתקלת בקשיים תיאורטיים.

מבקרים רבים מבקשים להזכיר את הגנאלוגיה והאטימולוגיה של dignity, הקושרות אותו בחזרה לכבוד מסוג honor. כך, המילה הרומית dignitas, סימלה היסטורית רעיונות של כבוד (honor), מעמד ופריבילגיות, והמילה העברית כבוד, כמובן, מסמנת גם היא את שני המובנים בעת ובעונה אחת. אי-הבהירות הסמנטית הזו, מציין שרשואו (Shershow), נותרה בעינה גם עד לשיח המודרני המוקדם, וניתנת לאיתור גם בפרשנויות עכשוויות של dignity.⁶⁰ האטימולוגיה המשותפת של honor ו-dignity חלחלה מהשפה לפילוסופיה, ושימוש מקביל וחופף בשני המושגים נמצא מקיטרו, דרך אקווינס ועד לקאנט.⁶¹ הגם שקאנט מסמל עבור רבים את רגע הלידה של dignity במובנו המודרני, חוקרים קאנטיאניים שונים מציינים כי גם בכתביו של קאנט, dignity החזיק בתכונות רבות המאפיינות את רעיון הכבוד דווקא במובנו כ-honor. כך למשל, dignity אצל קאנט אינו מולד, ניתן לאבד אותו בשלל התנהגויות "לא מכובדות" כגון התבכיינות,⁶² והוא מחזיק במאפיינים היררכיים.⁶³

טיעון בעל אופי דומה מפתח ג'ורג' קאטב. קאטב מציין שכבוד מסוג dignity מבוסס על יסוד עמוק של עליונות, ועל התפיסה שלפיה האנושות היא הסוג הנעלה ביותר מבין המינים החיים על כדור הארץ.⁶⁴ גם מייקל רוזן מחדד וטוען שתפיסות דיגיטאריות של כבוד משתלכות עם הנחה לגבי סוג מסוים של התנהגויות "מכובדות" המצדיקות את המעמד הגבוה שניתן לאנושיות.⁶⁵ הבנה זו יש בה כדי להסביר, למשל, את הפוטנציאל הפטרנליסטי של dignity, ככלי שמשמש לעיתים להתגבר על האוטונומיה של פרטים המבקשים לעסוק בפעילויות שלא נראות הולמות או ראויות דיון.⁶⁶ יוזמות פמיניסטיות לאיסור זנות וחשפנות מהוות אתר פורה לדוגמאות לאופיו הפטרנליסטי של כבוד האדם.⁶⁷ ההנחה ש-dignity טומן בחובו ציפייה להתנהגות "מכובדת" מזכירה מאוד את ההבנה של כבוד מסוג honor.

ביקורות אלו חושפות כי הניסיון לשרטט הבדל ברור ודיכוטומי בין honor ל-dignity אינו תמיד עומד במבחן המציאות.

אחד האתגרים הבולטים להבחנה הדיכוטומית בין honor ל-dignity צף כאשר בוחנים את היחס של שני מושגים אלו להשפלה. אקטים מסוימים של השפלה מובנים כקשורים וכרוכים באופן ישיר לפגיעה בכבוד מסוג dignity. סטטמן למשל מציין כי השפלה מובנת בראש ובראשונה כנוק לכבוד (dignity) של קורבנותיה, וכמוהו טוענים גם כותבים רבים אחרים.⁶⁸ ואולם השפלה נקשרת אצל כותבים לא מעטים גם לכבוד מסוג honor.⁶⁹ היא קשורה באופן עמוק לבושה, ערך מרכזי בתרבויות honor.⁷⁰ יתרה מכך, לא אחת השפלה

באה לידי ביטוי דרך תפיסות של היררכיה, ודרך האקט של הורדה או הנמכה במדרג היררכי המאפיין תפיסות מסורתיות של honor.⁷¹ אלמנט נוסף של השפלה, המאפיין גם הוא תרבויות honor (בהתאם לפרשנות הקנונית) הוא האופי הפומבי שהיא תופסת. במסגרת פרדיגמית כזו, לא אחת קיומם של עדים למעשה ההשפלה מחריפה אותו.⁷² תפיסה שכזו רואה השפלה כפוגעת במעמדו של אדם בחברה, ולכן מהדהדת כאמור את תפיסת הכבוד במובנו כ-honor.⁷³ מהכתיבה השונה על אודות השפלה נראה שלא קיימת הסכמה רחבה בין כותבים בשאלה מתי השפלה גורמת נזק ל-honor ומתי ל-dignity. מה שברור הוא שהאתר של השפלה מציף ומחדד את העמימות הקונספטואלית סביב ההבחנה הנטענת שבין שני המושגים, ואת העובדה שפעולת הסיווג של נרטיבים של השפלה ככאלו המתארים פגיעה ב-honor או ב-dignity נעשית לרוב על פי קריטריונים לא ברורים או לא מוסכמים.

לבד מהערעור על ההפרדה שבין honor ל-dignity, כותבים אחרים, כמו קוואמה אנתוני אפאיה (Apaiah) מבקשים להזכיר את הפוטנציאל השוויוני של honor, ומערערים בתוך כך על הנרטיב המבנה אותו כהיררכי במהותו. אפאיה סוקר מהפכות שוויוניות שונות שהתרחשו בעולם, בהן המאבק נגד קשירת רגליים בסין או סחר העבדים בכריטיניה, ומראה כיצד פרקטיקות דכאניות אלו נעלמו דרך השימוש בעולם הערכים של honor והמסגור של פעולות כאלו כלא מכובדות או כמעוררות בוושה.⁷⁴ בדומה, פרקטיקות שיימינג (ביוש) ברשתות החברתיות – שנוצלו על ידי תנועות חברתיות כגון תנועת ה-MeToo – מלמדות גם הן על הפוטנציאל של ערכים כמו כבוד (honor) ובושה לקידום שוויון בין המינים. טיעונים מהסוג הזה מבקשים לבצע עבודה כפולה. ראשית, הם מבקשים לחתור גם תחת ההבחנה הקונספטואלית שבין המונחים, ושנית, יש בהם כדי לערער על ההיררכיה המוסרית ביניהם, שמתאפשרת בזכות הדיכוטומיה המושגית ונלווית לה.⁷⁵

על רקע עמימות מושגית זו, היו מי שטענו כי הערך הפנימי של dignity תלוי, במידה רבה, בגורמים תרבותיים, וכי סביב תוכנו מתנהלת "מלחמת תרבות ארוכת שנים".⁷⁶ ואכן, מלבד ההקשר המושגי-פילוסופי, למילה כבוד, ולתחרות הפנימית שבה בין honor ו-dignity יש גם הקשרים חברתיים ותרבותיים, שגם הם מעצבים את השיח על אודות כבוד כשיח שנע סביב שני ערכים מנוגדים, היררכיים. שיח של אור וחושך. בישראל, ההבניה הבינארית שבין honor ו-dignity, כמו גם ההיררכיה הברורה ביניהם נטענה לא רק בהמשגה הופכית אלא גם באסוציאציות אתניות וגזעיות.

השופט אהרון ברק הסביר, בכמה הזדמנויות, כי את המושג "כבוד האדם" יש לפרש בהתאם לערכיו של "הציבור הנאור בישראל".⁷⁷ קביעה זו, כאשר קוראים אותה לצד לא מעט קביעות שיפוטיות אחרות הממקמות את הנאורות במערב,⁷⁸ מייצרת קישור מורכב בין dignity לבין העליות האירופיות ותוך כך לאשכנזיות. כפי שציין רונן שמיר בהקשר זה:

מעבר ל"מעבר לגן ולג'ונגל": על עלייתו של שיח ההבדל בתיאוריה המזרחית | ליה יונה

"בית-המשפט, בדברו אודות ציבור נאור, מניח בכך גם את קיומו של החשוד ואת האפשרות כי החברה הישראלית חצויה בין אלה שבאור לבין אלה המצויים בעלטה. הציבור הנאור הוא זה אשר שורה עליו ה"אור", ציבור משכיל, מודרני, ובן-תרבות. ציבור שעליו העיד אחר-העם כי הוא "מי שנתחנך ברוח אחת האומות הנאורות שבאירופה" ואשר מבטא לכן את זיקתה של החברה הישראלית לערכי הנאורות האירופית. הציבור הנאור דוחה את החשוד – את הדתי, המיסטי, הבלתי-רציונלי, האינטואיטיבי, ה"לא-אירופי", ה"אחר"⁷⁹."

בהתאם, כבוד במובן של honor שויך בחברה הישראלית לעליות המזרחיות, שנדמו כקשורות בקשר עמוק למנטליות honor מזרחית-ערבית.⁸⁰ דוגמאות לקישור זה נעות מסרטים כגון סלאח שבתי, פורטונה וקזבלן, ועד לרוד לוי, שקובע בתרבות הישראלית כנעלב סדרתי, איש הכבוד האולטימטיבי.⁸¹ כפי שמציינת אורית קמיר, המסגור של מנטליות ה-honor עם העליות המזרחיות אפשר לאשכנזים להתעלם מגילויים של מנטליות זו בתרבותם שלהם.⁸²

הסטריאוטיפים החברתיים על אודות מזרחים כרודפי כבוד מסוג honor, ואשכנזים כצאצאי אליטה אירופית – ערש כבוד האדם – לא נותרו מחוץ לזירה המשפטית. למעשה, נדמה כי הסטריאוטיפ החברתי על אודות הגבר המזרחי רודף הכבוד, רודף אחרי מזרחים מסוימים עד כותלי בית המשפט.

ראו למשל את מקרהו של מוריס פרץ, נגר במקצועו שעבד בחברת בנייה.⁸³ עקב קשיים שנקלעה אליהם, הודיעה לו החברה שהיא לא תוכל להעסיק אותו יותר כנגר וביקשה להעבירו לתפקיד אחר – עוזר טפסן, עבודה מסוכנת יותר. פרץ סירב וביקש כי ישחררו אותו מעבודתו, בטענה כי מדובר בהרעת תנאים וכי מעבר התפקיד משפיל עבורו. החברה סירבה לבקשתו. השאלה שעמדה לנגד השופטת שהכריעה בתיק פשיטת הרגל של החברה הייתה האם פרץ זכאי לפיצויי פיטורים עקב הרעת תנאים מוחשית בתנאי העבודה שלו, חרף העובדה שהוא התפטר ולא פוטר.⁸⁴ השאלה המשפטית בתיק נראית על פניו פשוטה – האם המעבר מתפקיד של נגר מקצועי לתפקיד של עוזר טפסן מהווה הרעה מוחשית בתנאי העבודה, כזו המזכה בפיצויי פיטורים. הניתוח המשפטי יכול היה להוביל לתוצאה שלפיה מדובר בהרעת תנאים, וייתכן שגם למסקנה ההפוכה. אולם מעניין לקרוא את האופן שבו בחרה השופטת למסגר את הדיון שבפניה מייד אחרי הצגתה של השאלה המשפטית. כך היא כותבת: "השאלה אם העובדות שבפני הן אלה המהוות הרעה מוחשית בתנאי העבודה. כל שחשוב בעינו [של] המערער זה 'כבודו' בלבד ומעבר לכך דבר אינו קיים".

השופטת חוזרת כארבע פעמים במהלך פסק הדין על הביטוי "כבודו שנפגע" וקובעת לבסוף:

"אין עבודה בזויה, יש התנהגות בזויה. גדולתו של אדם נמדדת בעת צרה ומצוקה במקום עבודתו שמוכן הוא לעשות הכל כדי לעזור [...] המערער מסרב לדבר עם

מנהלו ולהבהיר את הענין. דוחה כל פניה אליו וכל שמטריד אותו זה "כבוד שנעלב" כאשר אין לכך כל הצדקה אובייקטיבית וספק בעיני אם סובייקטיבית".⁸⁵

כבר מעיון ראשוני בשורות אלו ניתן להבין כי נרטיב הכבוד וההשפלה שמקדם פרץ מובן לשופטת כסב סביב honor, ולא סביב dignity: המשקל הנמוך שהיא מעניקה לנרטיב זה אינו עולה בקנה אחד עם המקום הראוי לטענות על פגיעה בזכות בעלת אופי חוקתי, ונקל כי השופטת לא בוחנת ברצינות אפשרות כי פרץ העלה טענה על אודות פגיעה בכבוד האדם שלו, וזאת על אף מקומה של ההשפלה ככזו הניתנת לסיווג, על פניו, כפוגעת בכבוד על שני מובניו. השופטת עוד לא בחנה את האפשרות כי נרטיב ההשפלה של פרץ חתר תחת ההבחנות המשפטיות הבינאריות הכופות הפרדה הרמטית בין honor ל-dignity, והציג פגיעה בכבוד שאינה ניתנת לסיווג פשוט הנע בין honor בזוי או dignity נעלה.

בצד הסיווג של טיעון ההשפלה שהציג פרץ ככזה המבוסס honor, המקום המרכזי שטיעון זה קיבל בפסק דינה של השופטת מספק הצצה לקלות שבה אזכור של השפלה על ידי גבר מזרחי הופך אצל השופטת למרכז הבלעדי של סיפורו, או במילותיה: "כל מה שמטריד אותו".⁸⁶ ניכר כי הסטריאוטיפ של פרץ כ"גבר רודף הכבוד" מעורר רגשות של כעס ובוז אצל השופטת. קריאה קרובה בפסקאות הללו מאפשרת להתבונן מקרוב בטכניקות שדרכן רגשות אלו מועברים.⁸⁷ חשוב להבהיר, ניתוח טקסטואלי זה אינו מבקש להוכיח גזענות בהחלטתה של השופטת או בכתי משפט בכלל, אולם יש בו כדי להדגים ולו באופן נקודתי, את תת-המודע האתני הנוכח באתר המשפטי של כבוד (החולש בו בזמן על honor ו-dignity), והדים להקשרים האתניים שבהם נטוע המושג בחברה כולה. כך, למשל, כמעט בכל פעם שהמילה כבוד מופיעה בפסק הדין היא מופיעה במירכאות. לטענתי, המירכאות הללו משקפות סוג של ריחוק שהשופטת מבקשת לייצר בינה לבין הרעיון של כבוד. הן מהוות תזכורת חוזרת לכך שהמילה הזו לא "שייכת" לשופטת, וכי מונחים כמו כבוד (ודאי שבמובנו כ-honor) חדרו לאולם בית המשפט דרך הנרטיב שהציג המערער ועולם המושגים שלו. יתרה מזאת, השימוש במירכאות בטקסט השיפוטי נותן למונח טון אירוני שכמו מטיל ספק בעצם קיומו של כבוד למערער.⁸⁸ ה"כבוד" שלו, מציינת השופטת, היה הדבר היחיד שעניין אותו. עוד נגלה מעיון קרוב בפסק הדין כי לאורך מרביתו של הטקסט השיפוטי, מכנה השופטת את פרץ "מרכיב רהיטים" בלבד, במקום להתייחס אליו כאל נגר מקצועי. גם פעולה זו מוסיפה נופך אירוני לאפשרות שלפיה לפרץ יש "כבוד" שהוא יכול לאבד עם ההעברה לתפקיד עוזר טפסן. העבודה הרטורית הכפולה הזו שעושה השופטת מעניינת מכיוון שהיא מצויה בסתירה פנימית. מחד גיסא, ברובד הסמוי, השופטת מבקשת לרדד את כבודו של פרץ למרכיב רהיטים בלבד ולהטיל ספק בעצם הקיום של כבוד עבורו. מעצם המאמץ הזה מובלעת ההנחה שכבוד הוא אומנם חשוב (שאחרת לא הייתה מקדישה לו השופטת תשומת לב שיפוטית

רבה כל כך), אך לפרץ אין הרבה ממנו. מאידך גיסא, ברובד הגלוי, השופטת נוזפת בפרץ באופן ישיר על שהוא מייחס חשיבות לרעיון של כבוד.

פסק הדין בעניין פרץ מאפשר לנו הצצה לשני האלמנטים הבעייתיים האופפים את הדיון המושגי והתרבותי סביב honor ו-dignity. ראשית, ההנחה הבעייתית על אודות הבינאריות שבין המושגים הובילה לפרשנות נרטיב ההשפלה של פרץ ככזה הסב סביב honor באופן בלעדי. שנית, פסק הדין מלמד על ההיררכיה המוסרית שנולדה מתוך ההבחנה הבינארית שבין שני מושגי הכבוד, ועל האפקט השלילי שיש לסטריאוטיפ של המזרחי רודף הכבוד על מזרחים בהגיעם לבתי המשפט. הגם שבהחלט עולה מעדותו של פרץ שהעברתו מתפקיד נגר לתפקיד עוזר טפסן השפילה אותו ופגעה בכבודו, עובדה זו אינה מכוננת את סך הטענות המשפטיות שלו כנגד החברה שבה הועסק. קיימת אפשרות שהקישור החברתי שנעשה בין מזרחים לנרטיב של honor, כמו גם האסוציאציה השלילית שנכרכה בקישור זה עמדו לנגד עיניה של השופטת בבואה להכריע בתביעתו של פרץ לפיצויים, והכתימה את תביעתו לפיצויים.

עיון נוסף במקומם של מזרחים במשפט בין תפיסות הכבוד השונות מעלה גם מקרים שבהם השיוך של מזרחים כבעלי honor ואשכנזים כבעלי dignity הוא פרי עבודה הנוצרת (גם) בתוך חלל בית המשפט.

ת"א 9005/99 סופר נ' אברג'יל מספק דוגמה שכזו. התיק מבוסס על תביעת לשון הרע שהוגשה על ידי צחי סופר כנגד אמיר אברג'יל ועמי פלד. סופר טען שאברג'יל ופלד אמרו למספר רב של אנשים שהוא הומו, וכן כי הוא קיים יחסי מין עם שלושה "כושים". בהחלטתו להעניק פיצויים בגין לשון הרע כותב בית המשפט את הפסקה הבאה:

"אהבת אדם והשקפת עולם אופטימית אינן יכולות לדור בכפיפה אחת עם דיבור, לפיו רווק צעיר מקיים יחסי מין עם שלושה כושים, ושותה את זרעם. "חוש הומור" שכזה עלול לגרום למושא לנזקים חמורים ביותר ולדבוק בו ככתם באופן שלא ניתן יהיה להסירו לעולם. בקרב ציבורים חברתיים מסוימים (ובעיקר בחברות המזרחיות), זהו אות קלון של ממש".

גם בתיק זה דומה כי הטקסט השיפוטי עושה בה בעת שני דברים הפוכים. הפסקה נפתחת בהצהרה שמרנית ביחס למיניות, שלפיה "אהבת אדם והשקפת עולם אופטימית" אינן יכולות לדור בכפיפה אחת עם אמירה המשייכת למישהו קיום יחסי מין עם גברים שחורים, הצהרה שמגבה בהמשך מתן פיצויים לסופר על שנדרש לסבול אמירה שכזו. כתיבה ביקורתית על פסיקות לשון הרע ביחס לביטוי הומו הראתה בעבר כי התיוג של הומוסקסואליות כמקור לכיבוי והשפלה, ושל הטרוסקסואליות כמקור לגאווה וכבוד בתיקי לשון הרע מקבע את החלוקה הבינארית וההיררכית של ההטרו/הומו, כמו גם משמר הגבלות על דיבור על אודות הומוסקסואליות בציבור, הגבלות שדוחקות שיח זה חזרה לארון המדומיין.⁸⁹ במקרה הזה, ההטרונורמטיביות של בית המשפט מגיעה לצידן של תפיסות שמרניות וגזעניות על אודות טוהר גזעי, הרואות מין בין-גזעי גם הוא כבסיס

ללשון הרע, ובהתאם כמבזה. מיניות הומוסקסואלית בין-גזעית נדמית בטקסט השיפוטי כאקט מגונה עד כדי כך שהוא מצוי בסתירה ל"אהבת אדם". ואולם, חרף תצוגת התכלית הזו של תפיסות הטרונורמטיביות לבנות שמרניות, הטקסט ממשיך, בחלקה השני של הפסקה, לעבר מסגורה של קבוצה אחרת כקבוצה ה"פרימיטיבית" האולטימטיבית, זו שאינה נאורה מספיק כדי לשאת מעשים מיניים שכאלו – החברה המזרחית. חברות מזרחיות, כך עולה מחציה השני של הפסקה, מועדות במיוחד למיתוג שלילי של מין הומוסקסואלי עם גברים שחורים. דרך ההשלכה של ערכים שמרניים על כתפיהם של מזרחים מדומיינים מצליח הטקסט השיפוטי לשמר את התפיסות השמרניות שהוא מחזיק בהן על אודות מיניות, ובו בזמן להציג כלפי חוץ תמונה עצמית נאורה, המושגת דרך אקטים של הבחנה והפרדה. "הם" פרימיטיביים, ולפיכך "אנחנו" לא. המסגור והקישור שבין מזרחים לכבוד מסוג honor משמשים כאן כסאבטקסט שדרכו ממוסגרת החברה המזרחית כשעירה לעזאזל של החברה הישראלית, בו בזמן שהקול ההגמוני עצמו לא נושא מסר או עולם ערכים שונה כלל. לא זו אף זו, אקט ההשלכה הזה מייצר קישור בין גבריות מזרחית לרעיונות של הדרת כבוד ובושה. בחברות כבוד מסורתיות, מלמד אותנו הנרטיב הקנוני על אודות honor ו־dignity, אֶתגור הגבריות של אדם על ידי "האשמה" שלו בהומוסקסואליות יהיה פוגעני במיוחד.⁹⁰

פרשת סופר מהדהדת את טענותיה של קמיר שהצגתי לעיל, שלפיהן השיוך של מנטליות honor למזרחים אֶפשר לאשכנזים להרחיק את עצמם ממנטליות זו. הגם שלא מדובר במופעים שיטתיים וחוזרים בהכרח של השלכה שכזו, התבוננות במערך החברתי שמאפשר מבנים שיחניים שכאלו, שמעניק לפסקאות כמו אלו שצוטטו לעיל קוהרנטיות ומובנות, יש בה כדי ללמד על כך שהאתר של כבוד (על שני מובניו) ספוג בסטריאוטיפים אתניים/גזעיים. פעולת ההשלכה שמבצע בית המשפט מתאפשרת בין היתר על הרקע החברתי שמבין ומבנה מזרחים ואשכנזים כקטגוריות שונות מהותית ותרבותית, כמו גם על המצע הטוען שונות זו בסטריאוטיפים מובחנים כאשר לשיח הכבוד שבו כל קבוצה מחזיקה.

משני פסקי הדין שהוצגו כאן, בעיקר לשם המחשה, ניתן ללמוד על האופן שבו סטריאוטיפים חברתיים ביחס למזרחיות ואשכנזיות מעצבים את המרחב שבין honor ו־dignity כמרחב בעל היגיון אתני מארגן, שבמסגרתו כבוד מסוג honor נדמה כקרוב יותר לסובייקטים מזרחים, ואילו כבוד מסוג dignity מהדהד את עולם הערכים האירופי־אשכנזי. עובדה זו, על רקע הנרטיב הקנוני המתאר תהליך של אבולוציה מוסרית ממנטליות honor לזו של dignity, מסמנת קהילות מזרחיות כמפגרות מבחינה מוסרית. יתרה מכך, הדוגמאות הללו מספקות הצצה למנגנונים חברתיים המאפשרים ומאשררים את הנרטיב שלפיו מזרחים קרובים יותר לשיח של honor ואשכנזים לזה של dignity, גם כשהדבר לא בהכרח משקף מציאות חברתית נתונה.

על הרקע הזה ראוי לשוב אל הטיעון שכלב "מעבר לגן". מזרחי יוצא, כאמור, במידה גדולה של צדק, נגד התפיסה המהותנית והכרונולוגית של המעבר מכבוד מסוג honor

לכבוד מסוג dignity, וחלף זאת, רואה בהם "חלק מרפרטואר תרבותי קיים, שבאמצעותו מדומיינים יחסי הגומלין בין הפרט לקולקטיב בדמוקרטיה רב-תרבותית מודרנית". הוא מוסיף ומבהיר כי "אף אחד משני ההגיונות הללו אינו נחלת העבר או העתיד" ושאינו לראות בהם כמייצגיה של תרבויות יציבות, אלא "צורות רבות ומתברבות של תגובות חברתיות למודרנה, כשהתגובה הליברלית היא רק אחת מהן"⁹¹. ואולם מייד לאחר פירוק המהותנות המיוחסת להגיונות אלו של כבוד, ממשיך המאמר וטוען כי:

"ניתן לומר כי השימוש שעושים יחידים בהגיונות תרבותיים מסוימים ולא בהגיונות תרבותיים אחרים אינו אקראי [...] כך, ניתן לומר כי קבוצות מסוימות בחברה הישראלית קרובות יותר מאשר קבוצות אחרות לטיפוס האידיאלי של dignity, ואילו אחרות קרובות יותר לטיפוס האידיאלי של honor. כפי שאראה מיד, ההיגיון התרבותי של honor יכול לשפוך אור על עולמות המשמעות של מזרחים מסורתיים, ולעומתו, שימוש פרשני בהיגיון התרבותי של dignity מאפשר להבהיר את עולמות המשמעות של אשכנזים-חילונים, המשתייכים למעמד הבינוני-גבוה ולרשתות טרנס-לאומיות"⁹².

כך שלמרות הנטייה הראשונית לפרק את החלוקה הדיכוטומית שבין honor ו-dignity, חלוקה שמהדהדת כאמור הגיונות אוריינטליסטיים של עבר ועתיד, חושך ואור, הסיפור השמרני והממסדי שייחס למזרחים פרה-מודרניות, פרימיטיביות ונבערות חוזר ב"מעבר לגן" בדלת האחורית. חרף הפירוק הראשוני של ההבחנה בין שני מושגי הכבוד, מזרחי מצטרף במאמר להמשגה הקנונית של שני המושגים, כזו הרואה כבוד מסוג honor כהיררכי בהכרח, כמתנגד ועוין ערכים של שוויון, ומעניקה לכבוד מסוג dignity את היומרה לשוויון אוניברסלי. הטיעון ממשיך ומסווג מזרחים, בדומה למודל הסטריאוטיפי השמרני, ככאלו הקרובים יותר לטיפוס האידיאלי של תרבויות honor. לבסוף, הטיעון ב"מעבר לגן" מתעלם לחלוטין מהכוחות שעיצבו ויצרו זהות חברתית ותרבותית בין מזרחים לבין honor.

מעבר לסימני השאלה הראשוניים שעולים באשר לקביעה הפוזיטיבית שב"מעבר לגן" ביחס לתוכנו של עולם המשמעות של מזרחים בישראל, שאלה שתשובה מלאה לה חורגת מגבולותיו של מאמר זה, יש מקום לשרטט את התחלטה של ביקורת גם במישור הנורמטיבי. העיגון הזהותי-תרבותי שמציע המאמר לערכים כגון שוויון וחירות, מציף שני פוטנציאלים בעייתיים נוספים שראוי להתעכב עליהם: אתגר גישת השוליות המצטלבת, והפוטנציאל של עמדה זו לסלחנות ביחס לאידיאולוגיה של עליונות יהודית. בכך יתמקד הפרק הבא.

ג. אתגרים נורמטיביים ל"עולם המשמעות" המזרחי

את נקודת המוצא של "מעבר לגן", מבהיר מזרחי, אפשר למצוא בתמייתה של ההיסטוריונית לין האנט: "כיצד יכול שזכויות האדם הן אוניברסליות אם הן אינן מוכרות אוניברסלית?"⁹³

אולם בעוד שראוי ואפשר לשאול שאלות על המסגרת השיחנית של "זכויות אדם" ככלי שדרכו ניתן לתווך ערכים כמו שוויון, חירות או צדק,⁹⁴ דומה ש"מעבר לגן" אינו עוצר בנקודה זו. שכן ההנגדה שבין מזרחים לאשכנזים המתוארת במאמר היא לא רק שיחנית (כלומר, סוגי הכלים הדיסקורסיביים שדרכם סובייקטים שונים מדברים את עולם הערכים שלהם) אלא נטועה בעולם הערכים עצמו. כך, מביקורת שיח הזכויות הליברלי, והמסגור של מזרחים כמי שאינם מדברים שיח זה, הטיעון מתרחב לעבר ספק ביחס לנאמנותם של מזרחים (או מזרחים מסורתיים) לערכי החירות והשוויון.⁹⁵ באופן ספציפי, "עולם המשמעות" המזרחי הוא כזה ה"מבכר זהות, סולידריות ותחושת שייכות על פני ערכים ליברליים של 'צדק חברתי ו'שוויון הזדמנויות'".⁹⁶

יתרה מזאת, "מעבר לגן" מסתיים בניסוח ראשוני של פרוגרמה אקטיביסטית-פוליטית שיוצאת מתוך נקודת מוצא של קשב לעולם המשמעות המזרחי, ושאיפה, כמו גם הסתפקות ב"הסכמות צרות" שבין קבוצות תרבותיות שונות, ברוח הפרדיגמה הרב-תרבותית.⁹⁷ בהתאם, הדיון במאמר זה יעבור כעת מהביקורת על טענותיו האונטולוגיות של מזרחי לביקורת על הנפקויות הנורמטיביות של טענות אלו.

1. אתגר גישת השוליות המצטלבת (Intersectionality)

גישת השוליות המצטלבת (intersectionality) שצמחה מתוך הפמיניזם השחור, מבקשת להפנות את נקודת המבט לעבר מי שמצויים בצומת של מערכות דיכוי. אחת התוכנות המשמעותיות של גישה זו – שראוי להבינה כמתודה להתבוננות במבני כוח חברתיים, ולא כעמדה המבכרת פוליטיקת זהויות של סובייקטיביות ספציפית (זו של נשים שחורות) –⁹⁸ היא שאלו הממוקמות על שוליות מצטלבת סובלות, לא אחת, דיכוי גם מחברי קהילות המיעוט שבהן הן חברות. כך, נשים שחורות לא אחת חוות דיכוי והדרה לא רק מקרב גברים לבנים, אלא גם מצידם של נשים לבנות וגברים שחורים. נוסף על כך, מדגישה עמדה זו כי מי שמצויים ומצויות על צומת של דיכויים לרוב נמחקים ונעלמים מהשיח, בהיעדר מנגנונים שיחניים לדבר את העוולות המורכבות שהן מנת חלקן.⁹⁹ מעבר להצפתם של נרטיבים ייחודיים של מי שמצויים בשוליות מצטלבת, עמדה זו קראה גם להפניית חיצו הביקורת שהופנו לרוב מחוץ לקבוצות המיעוט פנימה אליהן, באופן שמאתר, למשל, מופעים שוביניסטיים וסקסיסטיים בתוך קבוצות מיעוט גזעיות, ומופעים גזעניים ואנטי-שחורים בקרב קהילות פמיניסטיות.¹⁰⁰ בארץ, גישה זו מצאה ביטוי נרחב בכתיבה הענפה בזרם הפמיניזם המזרחי, שביקש לבקר את אשכנזיותה של התנועה הפמיניסטית בישראל, לצד גבריותו של המאבק המזרחי.¹⁰¹

אתגר השוליות המצטלבת מתגלה כרלוונטי ביחס לתיאוריה המבקשת לשרטט את המהות של עולם המשמעות המזרחי ככזה המתנער מערכים של חירות ושוויון. האתגר המוצב הוא כפול. בראש ובראשונה, הניסיון להגדיר את המהות המזרחית כמהות אחידה שהיא מנת חלקם של כלל המזרחים (או – המזרחים המסורתיים / מזרחים ממעמד סוציו-אקונומי נמוך) עלול לטשטש את ההבדלים הקיימים בתוך קבוצות אלו. ישנו חשש

ש"עולם המשמעות" המזרחי ימחק את החוויות, את הנרטיבים ואת האינטרסים הייחודיים של נשים מזרחיות, להט"בים מזרחים וכל מי שמוצאים עצמם בעמדה נחותה מול גברים הטרוסקסואלים מזרחים, המחזיקים בכוח לא מבוטל להגדיר ולעצב את עולם המשמעות המזרחי. שנית, חשש זה מתחדד ביתר שאת מקום שבו עולם המשמעות המזרחי מוגדר ככזה המתנער מערכים של חירות ושוויון. הטענת עולם המשמעות המזרחי בהתנגדות עקרונית לשוויון עשויה למסגר דרישות לשוויון מתוך הקהילה ככאלו החותרות תחתיה, וכמופעים "בלתי אותנטיים" של מזרחיות.¹⁰²

ניסוח רלוונטי במיוחד למתח שמצוי בין תיאוריות מהות ומשמעות מזרחית לפמיניזם המזרחי ניסחה לאחרונה יאלי השש. במאמרה, הפותח את גיליון ה-50 של כתב העת תיאוריה וביקורת, כותבת השש על "המפנה התאולוגי" בשיח המזרחי.¹⁰³ מאמרה מפתח ביקורת כנגד זרמי הגות המבקשים להתחקות אחר הממד האותנטי בזהות המזרחית, טיעונים שלרוב נוטעים את אותה אותנטיות ברכיב של יהדות מזרחית. לא מעט כותבים שכוננו את "המפנה התאולוגי", ביקשו לשרטט את עולם המשמעות המזרחי כמופע יהודי חתרני למול הציונות החילונית (שהוקבלה אצל חלק מהכותבים לנצרות). הדיון במזרחיות מתוך פריזמה זו, טוענת השש:

"הוביל מהפך, שקוף במידת מה אך גם נוכח בעוצמה רבה, של ייחוס תכונות מהותיות למזרחים [...] המעבר מדיון במזרחיות כפענוח של יחסי כוח בחברה בישראל לדיון במזרחיות כהיסטוריה של רעיונות ותרבות עמעם במידה רבה את הכוח הביקורתי של הדיון המזרחי. דיון זה נטש את המבט הביקורתי הסוציולוגי למען פרויקט היסטורי אידיאולוגי אחר, והוא הטענת העבר התרבותי – שתויג ונרחק – בערכים חיוביים".¹⁰⁴

אף על פי שהשש לא מפנה את הביקורת במפורש לתיאוריה המפותחת ב"מעבר לגן", דומה שכוחה יפה גם להקשר שבו מתמקד מאמר זה, הן ברמה הצורנית והן ברמה התוכנית. מן הבחינה הצורנית, הגם שהשש מתמקדת בכתיבתם של חוקרים העוסקים בתמות תאולוגיות לדיון במזרחיות, צורת הטיעון המתמקדת בהטענת העבר התרבותי בערכים חיוביים מהדהדת את הטיעון המרכזי ב"מעבר לגן", כצעד שתכליתו להעניק מעמד ומשמעות לערכי הציבור המזרחי בישראל. ואולם דומה שביקורתה של השש רלוונטית גם ברמה התוכנית. ראשית, כיוון שמזרחי עצמו כורך את עולם המשמעות המזרחי במסורתיות,¹⁰⁵ וממקד את טיעונו לא אחת באופן ספציפי למזרחים מסורתיים.¹⁰⁶ יתרה מזאת, דומה שמזרחי אף ממקם את הטיעון ב"מעבר לגן" כחוליה בשרשרת רחבה של כתיבה – תיאולוגית – על אודות מזרחיות, הכוללת בין השאר את כתיבתם של מאיר בוזגלו, יעקב ידגר ושלמה פישר.¹⁰⁷

מהלך זה של עיגון מהותני של זהות מזרחית בערכים חיוביים, שאפשר למקמו כחלק מן המפנה התיאולוגי בשיח המזרחי, ראוי כאמור לביקורת פמיניסטית. במילותיה החדות של השש: "וכך נסגר מעגל: מהניסיון להסיר את הקסם מן המזרח לפעולה המשיבה

את הקסם אליו; מההתקוממות אל מול האמירה 'יש לך קול אותנטי' לעבר חיפוש אחר אותנטיות יהודית מזרחית, שמאפייניה המרכזיים הם גבריים ופטריארכליים".¹⁰⁸ בנקודה זו חשוב להדגיש, הפמיניזם המזרחי אין משמעו בהכרח אימוץ נטול מורכבות של עמדות "המחנה הליברלי" והפמיניזם הליברלי בכללותו. כזכור, הפמיניזם המזרחי צמח דווקא מתוך הביקורת על זרמים אלו. ואולם גם עמדות המצויות בוויכוח עם תוכנות הליברליזם ביקשו לרוב לאתגר לא מתוך דחייה של ההישגים שזה השיג עבור נשים, אלא מתוך הרצון לנסח תביעות מורכבות יותר לשוויון.¹⁰⁹ הרצון להציב בסימן שאלה ערכים כמו שוויון וחירות, כמו גם פרויקטים היסטוריים המבקשים להשיב את הקסם ליהדות אותנטית מזרחית, טומנים בחובם את הסיכון להציע תנועה אחורנית, במקום תנועה קדימה. החזרת עטרה ליושנה. תחת פרדיגמות אלו, מייעוטים שבתוך קבוצות שוליים עשויים למצוא עצמם בסיכון לאבד גם את מעט הרווח שהשיגו בערעור על דוקסות שמרניות.

2. מסולידריות יהודית לעליונות יהודית

תוכנו הקונקרטי של "עולם המשמעות" המזרחי שמשרטט מזרחי נסוב בעיקרו סביב המקום המרכזי שניתן בו לסולידריות פנים־יהודית. רכיב זה, אבקש לטעון, מעלה חשש לסלחנות משתמעת לתפיסות אידיאולוגיות שבהן סולידריות פנים־יהודית הופכת, או עלולה להפוך, לציוד בעמדה של עליונות יהודית. כזכור, נקודת המוצא שממנה מנוסח עולם המשמעות של מזרחים היא של התנגדות למאבקים על זכויות האדם והאזרח של לא־יהודים: פליטים ופלסטינים. מתוך הרצון "להשהות את החשד" ביחס לאמירות אלו, מוצע ב"מעבר לגן" להבין את האמירות האנטי־ערביות הנשמעות על ידי מזרחים לא כגזענות כנגד ערבים בלבד, אלא כהעדפה של "סולידריות מקומית".¹¹⁰ ובהתאם, גם את התמיכה בגירושם של ילדי העובדים הזרים (חלקם פליטים) מוצע למסגר באופן דומה לא כגזענות (או "לא רק גזענות"),¹¹¹ אלא כהתנגדות ל"פריצת גבולות הקולקטיב". מהדרגמה השלישית במאמר עולה כי גם "כינונה של סולידריות יהודית־ערבית" מהווה סיכון לגבולות הקולקטיב היהודי. וכך נכתב:

הרגע שבו פורצת ההתנגדות במלוא עוצמתה הוא הרגע שבו עולה לכמה נואם ערבי. חציית הגבול הלאומי והאפשרות לכינונה של סולידריות יהודית־ערבית [...] היא שמציתה את האש. [...] בקריאתו הבוטה והמתרסה ביותר של מנהיג המתנגדים "היטלר לא הרג מספיק ממכם", ניתן לראות תגובת קצה, שמעידה על עומק האיום שמציבה בפניו הפוליטיקה האוניברסלית. ניתן לפרש את דבריו כהטפת מוסר זועמת כלפי האשכנזים – דווקא הם, המזוהים יותר מכל קבוצה אחרת בציבוריות הישראלית עם המיתוס המכונן "משואה לתקומה", נכונים לסכן את גבולות הקולקטיב היהודי. כך, אותו מתנגד מזרחי, שזיכרון השואה נעדר מהביוגרפיה האישית שלו ושל משפחתו, נאלץ להגן בכל כוחו על המדינה מפני ההרס שמתכננים לה בניהם ונכדותיהם של מייסדיה.¹¹²

הסולידריות המקומית שמתהווה מתוך עולם המשמעות שמזרחי מציג היא כזו השמורה ליהודים בלבד. במסגרתה, כל אקט של סולידריות שחוצה את המקומי לעבר סולידריות בסיסית עם האחר מקים סיכון להרס המדינה כולה. ודוק, לא מדובר בציטוטים של המפגין כי אם בפרשנות שמציע מזרחי לדבריו.

שלילת הגזענות כגורם מסביר לאמירות אלו, שלילתן של גישות תיאורטיות המבקשות לסמןן כטעות היסטורית הדורשת תיקון, וההתעקשות לצקת בהן עולם משמעות עמוק העומד בפני עצמו וראוי להכרה בשל כך, מסתכנות בסלחנות ובסובלנות לאמירות כאלו.¹¹³ דוגמה לאופן שבו הצעתו התיאורטית של מזרחי עלולה להוביל לסלחנות כלפי עמדות עליונות יהודית מצויה במאמרו של גיא אבוטבול. אבוטבול מאמץ את נקודת המוצא התיאורטית שמציע מזרחי כבואו לנתח את ההתנגדות של אוהדי בית"ר לשילובם של שחקנים ערבים בקבוצה. לטענתו, התחקות אחר עולם המשמעות של מזרחים אוהדי בית"ר מעלה כי המקור להתנגדותם לשילוב שחקנים ערבים הוא עמדות קהילתניות-מסורתיות, המנכסות הגיונות קדושים ליהדות לתוך בית"ר ירושלים. כך, המנורה שעל סמל הקבוצה מהדהדת את בית המקדש, ומסגור קבוצת הכדורגל כמרחב משפחתי מכונן אותה גם כן כמרחב בעל ממדים של קדושה. מסגור זה מסמן שחקנים ערבים כמי שעשויים "לחלל" (defile) מרחבים קדושים אלו.¹¹⁴ בהתבסס על הצעתו של מזרחי, מציע אבוטבול להשהות את החשד הליברלי ביחס לעמדות אלו ולהתחקות אחר המשמעות שאוהדי בית"ר מעניקים לעמדותיהם האנטי-ערביות.¹¹⁵ ואולם השהיית החשד מובילה, לפחות במידה חלקית, לסלחנות כלפי עמדות אלו ומעודדת מאמץ תיאורטי למסגור כלא-גזעניות. כך כותב אבוטבול:

"For Mizrahi Jews, securing their boundaries does not necessarily imply the desire to exclude Arabs, but the need to maintain their sense of belonging, their worldview, and their identities, and to reinforce Jewish dominance in Israel".

ובהמשך:

"[T]he present findings also indicate a need to partially distinguish racist practices—which express rejection, degradation, and stereotyping of minority group members—from communitarian practices. The latter do not necessarily imply the desire to exclude, negate, or devalue Arabs but to maintain communal boundaries that reinforce the moral worth, identity, and privileges of the Jewish collective".¹¹⁶

מסגור ההתנגדות החריפה של אוהדי בית"ר ירושלים לשילובם של שחקנים ערבים בקבוצה לא ככזו הנובעת מגזענות או מתוך "רצון להדיר ערבים", אלא מצפייה לשימור גבולות קהילתיים יהודיים ופריבילגיות לקולקטיב היהודי, מטשטש את האלמנטים הכוחניים והרובניים שיש בעמדה הזו כלפי מיעוט יליד במדינת ישראל. קל וחומר

כשהתנגדות זו נעשית על בסיס הבנייתם של השחקנים הערבים כמקור לזיהום וחילול של המרחב היהודי הטהור.

הגם שאין לייחס למזרחי את הטענות שמפתח אבוטבול במאמרו, דומה שהתיאוריה המפותחת ב"מעבר לגן" לא רק שמשמשת להן מצע, אלא נופלת בעצמה לאותו היגיון בעייתי.

הניסיון שאליו יוצא "מעבר לגן" – להסביר מופעים גזעניים של אינדיבידואלים מזרחים מעבר לגבולות הריכוטומיים של הגישות הקיימות (הנעות בין מסגור מהותני וממסדי של מזרחים כגזענים אינהרנטית, לבין חשדנות מחקרית ביחס לנרטיבים אלו) ולהציע דרך שלישית, מתממש דרך הסלחנות לגזענות עצמה, או דרך הניסיון לעטוף אותה בכסות אחרת – קהילתנית. ככל שאין ב"מעבר לגן" סלחנות שכזו (ואכן, בסיומו של המאמר מבקש מזרחי להבהיר כי אין הוא קורא לרלטיביזם מוסרי),¹¹⁷ הרי שאנו מוצאים עצמנו שוב בחיקה של העמדה הממסדית המסבירה את הגזענות כקשורה למהות המזרחית, או בניסוח המהותני-פחות – לעולם המשמעות המזרחי.¹¹⁸ ומן העבר השני, ככל שהעמדות שמציגים מזרחי ואבוטבול ככל זאת מבקשות להימנע משיפוט ומסגור של מזרחים כגזענים כחלק מתפיסת עולמם, הרי שהן מוצאות עצמן בחזרה במרחב שבו הגזענות הזו מובנת, זוכה לפרשנות מלאת עומק ולדרישה המתבקשת להתחשבות בה בעיצוב המרחב הפוליטי.¹¹⁹

ואכן, הפתרון הנורמטיבי המוצע ב"מעבר לגן" אינו כולל רכיבים של התנערות או דחייה של האלמנטים המבטאים עליונות יהודית בקרב מזרחים בישראל. במקום, מציע מזרחי כאמור:

"חיפוש אחר נקודות חפיפה בין רשתות, ניסיונות ליצירת רשתות חדשות ואיתור של דמויות מתווכות, שתוכלנה לגשר על הפערים בין עולמות המשמעות השונים. אותן דמויות תוכלנה לקחת חלק כמה שכיניתי במקום אחר "תרגום מודולרי", שמשמעו התאמה של תכנים השייכים לעולם משמעות אחד לעולם משמעות אחר. הן תוכלנה גם לקדם "הסכמות צרות" [...] בין קבוצות על נורמות פעולה והתנהגות, שאינן מתבססות על תמימות דעים גם ביחס להצדקות שלהן".¹²⁰

הגם שהעמדה של מזרחי לא מנביעה הצדקה נטולת שיפוטיות ביחס לעולם המשמעות המזרחי כפי שזה מתהווה בין דפיו של "מעבר לגן", הרי שהיא עדיין מעגנת בעוגנים תרבותיים וזהותיים את העמדות הפוליטיות של מזרחים, ודורשת התחשבות וסובלנות תרבותית בוויכוחים מול עמדות פוליטיות אלו.

את הקושי בעמדה שכזו היטיב פורד לנסח. כפי שמבהיר פורד, אחת הבעיות המתעוררות מטעוניהם המבקשים לעגן תרבותית זהויות של קבוצות אתניות הוא שהם לא אחת מבקשים לטשטש מחלוקות אידיאולוגיות. במסגרת שיח פוליטיקה הזהויות, מהרגע שעמדה אידיאולוגית או פרקטיקה התנהגותית מסוימת מעגנת את עצמה כרכיב מכונן בזהות תרבותית-גזעית, כל ויכוח או ערעור עליה הופך למתקפה לא לגיטימית

על זהות הקבוצה.¹²¹ בהתאם, המסגור של עמדות אידיאולוגיות כמאפייני זהות מאיין את היכולת לנהל ויכוחים על סוגי התנהגויות ועמדות ראויים יותר ופחות,¹²² ומגביל את היכולת לבקר – גם בחריפות – עמדות גזעניות, גם כשדובריהן מזרחים. יתרה מזאת, מסגור שכזה מעמיד בסימן שאלה את היכולת להגיע ליותר מהסכמות צרות בין קבוצות שונות בחברה הישראלית. במקום ויכוח אידיאולוגי על שאלות הנוגעות לעליונות יהודית במרחב, על אוזלת ידו של השמאל ומחנה זכויות האדם בישראל ועל מחלוקות עומק הנולדות מתוך אינטרסים מתנגשים בין קבוצות שונות בחברה הישראלית – ויכוח שבו צדדים יוכלו לשנות את דעתם – המחלוקות האידיאולוגיות ב"מעבר לגן" מקובעות כנתונות, חשופות לשינויים מינוריים בלבד, ומסתכמות בניסיון לאתר הסכמות צרות בין צדדים האיתנים בעמדותיהם. דינמיקה זו היא פועל יוצא של העיגון האמור שבין עמדה לזהות, עיגון שבמסגרתו שינוי העמדה משמעו שינוי הזהות עצמה.¹²³ התקבלותה של התזה ב"מעבר לגן" עשויה לסמן גם את מי שמחזיקים ב"עולם משמעות" שונה כמי שבוגדים בקבוצת הייחוס שלהם, או כחריגים-חורגים. למען הסר ספק, ולסיכום הפרק, העמדה של מאמר זה אינה מציעה תמונת ראי לזו של "מעבר לגן". הטיעון שביקשתי לקדם כאן אינו נובע מעמדה שלפיה חובה על מזרחים להזדהות עם שיח זכויות האדם, או להצביע למפלגות השמאל. במקום, ביקשתי לשמוט מעט את הקרקע תחת הטיעון שלפיו ניתן בקלות לשרטט את "עולם המשמעות המזרחי" ככזה שבהכרח ובאופן אינהרנטי (ואותנטי) נוגד את תפיסת העולם האוניברסלית, או שהקיום המזרחי – המורכב מבני מעמדות שונים, הזדהויות פוליטיות שונות, פרקטיקות דתיות שונות ומדינות מוצא שונות – הוא בר-רירוד למיהות אחידה וסינגולרית. נוסף על כך, ביקשתי לעמוד על הפוטנציאלים הבעייתיים שעמדה זו טומנת בחובה, הן ביחס לקבוצות המצוינות בצומתי שוליות מרובדים, הן ביחס ללא-יהודים המובנים בניסוח שמציע "מעבר לגן" כסיון מובנה ואינהרנטי, כאחרים האולטימטיביים, ולבסוף ביחס לפוטנציאל לנהל ויכוחים אידיאולוגיים פנים-קבוצתיים ובין-קבוצתיים על שאלות אלו.

ד. הזכות לשוני הולכת לבית המשפט: הערה קצרה על העתירה המזרחית כנגד חוק הלאום

מאמר זה התמקד עד כה בביקורת על המהלך שמציע מזרחי ב"מעבר לגן", מהלך הכורך בין עמדה פוליטית ימנית וא-ליברלית לעולם המשמעות המזרחי. בחלק זה אבקש בקצרה ליישם את אדני הביקורת שפיתחתי על מהלך דומה מהצד השמאלי במפה. באחד בינואר 2019 הגישה קבוצה של מעל לחמישים פעילים/ות ואקדמאים/ות מזרחים/ות עתירה כנגד חוק יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי.¹²⁴ העתירה, שכונתה "העתירה המזרחית",¹²⁵ ביקשה מבית המשפט להכיר בשפה הערבית כשפה יהודית מרכזית, כמו גם ב"אופי הקשר הבלתי ניתק בין היהודים לשפה הערבית כחלק מהתרבות הערבית-יהודית מאז ומתמיד ועד היום" [...]¹²⁶ עוד נטען בעתירה כי "חוק היסוד מונע מיוצאי ארצות ערב והאסלאם וצאצאיהם את היכולת להמשיך לקיים כדרך

של זכות לכבוד ולא של חסד, בדרך המלך ולא כתרבות שוליים, את החלק המושקע של זהותם העצמית".¹²⁷

לעתירה צורפו חוות דעת של היסטוריונים וחוקרי תרבות שעמדו כולן על המשמעות העמוקה שיש לשפה הערבית והערבית-יהודית¹²⁸ בזהות המזרחית. אלו סקרו את חשיבותה של הערבית בתרבות יהודית רבנית ודתית מימי הביניים ועד לעת החדשה, בתרבות יהודית פופולרית מהמאה העשרים ועד היום, וכן עבור נשים מזרחיות, שדיכוי מגדרי בתוך קהילות מזרחיות מנע מרבות מהן גישה ללימוד השפה העברית.

העתירה ביקשה מבית המשפט להכיר בקיומו של חיבור גורדי בין מזרחים בישראל לשפה הערבית, ובכך שפגיעה בשפה הערבית ובמעמדה משמעה פגיעה בקהילה המזרחית בישראל, שהשפה הערבית היא רכיב מכונן בזהותה, בתרבותה ובהיסטוריה שלה. הקישור שעורכת העתירה בין הקבוצה המזרחית בישראל לשפה הערבית מזכיר, חרף השוני, את המהלך שמבצע מזרחי ב"מעבר לגן". בשני המקרים ניתן לראות ניסיון לטעון תוכן מהותי ומובחן לתרבות מזרחית, הגם שהקבוצה ה"מזרחית", כזכור, הגיעה לישראל מארצות שונות, מהקשרים שונים, ממסורות תרבותיות והיסטוריות שונות וכן ממסורות לינגוויסטיות שונות.

במילים אחרות, כדי לטעון שפגיעה בשפה הערבית היא פגיעה בזהות המזרחית, העתירה המזרחית נדרשת להסבר אונטולוגי מפורט לגבי מהי מזרחיות, מה מאפיין אותה ואת חברי הקבוצה. בהקשר הנוכחי, הטענה היא, בפשטות, כי הזהות המזרחית כרוכה בשפה הערבית במידה כזו שפגיעה במעמדה של השפה הערבית פוגעת הלכה למעשה בזהות המזרחית ובמזרחים בכלל.

בהקשר העתירה המזרחית ניסיון זה אף נשזר בפנייה לבית המשפט בבקשה שיכיר במאפיינים תרבותיים מובהקים אלו ויעניק להם הגנה.

פנייה זו אינה חפה מקשיים. ראשית, היא מבקשת לגייס את כוחו הממסדי של בית המשפט בקיבוע מאפייני תרבות של קהילה כקשיחים, "אותנטיים". שנית, פנייה שכזו מגייסת כוח ממסדי זה לצורך הכרעה בנושאים שלעיתים מצויים במחלוקת בקרב חברי הקבוצה על מאפייניה.¹²⁹

נקודה זו אולי נראית, במבט ראשון, פחות רלוונטית להקשר הנדון. השפה הערבית, יהיה מי שיטען, היא אולי המאפיין הכי פחות שנוי במחלוקת ביחס ליהודים שהיגרו לישראל ממדינות דוברות ערבית. במובן הזה, קיבוע ועיגון השפה הערבית כרכיב אותנטי וקשיח של "התרבות המזרחית" לא שווה ערך לעיגון זהות פוליטית מינית עם הזהות המזרחית, שכן ההגירה ממדינות דוברות ערבית מגדירה ומכוננת את הזהות המזרחית במבנה כמעט טאוטולוגי. את מזרחית אם היגרת ממדינה שדיברו בה ערבית, ולכן הגדרת השפה הערבית ככרוכה בזהות המזרחית היא מובנית מאליה, ואינה חוטאת במהותנות. ואולם במבט זהיר יותר, החשש ממסירת הכוח לבית המשפט להכריע בסכסוכים פנים-קהילתיים על אודות הגדרת הקהילה נראה רלוונטי יותר משנדמה. שאלת מקומה של השפה הערבית-יהודית בהיסטוריה של יהודים מארצות ערב, שפה הממוסגרת

בעתירה כמאפיין של יהדות מזרחית, היא שאלה שמצויה במחלוקת אידיאולוגית ערה. כך, בשאלת המסגור של השפה הערבית-יהודית כשפה סינגולרית שאיחדה בין יהודי ארצות ערב השונות וחצתה תוך כך גבולות גיאוגרפיים – מתנהל דיון אקדמי שטרם הוכרע. אלה שוחט טוענת, למשל, כי הניסיון לאתר מופע לינגוויסטי אחיד של יהודים מארצות ערב ממסגר את אלו כבעלי קיום נפרד ומוכחז מהעולם הערבי-מוסלמי שבתוכו התקיימו.

"From a transnational perspective, the spoken "Judeo-Arabic" of Iraq, despite some common features, differs from the "Judeo-Arabic" of Morocco. Even within single countries like Iraq, Jews deployed various dialects. The Jewish dialect of Baghdad and Mosul differed from that of the town of 'Ana [...] The minor/major linguistic positionality among Jewish speakers within one country also shifts as they move across borders [...] Arabic, as we know, does not form a unified linguistic site".¹³⁰

דומה כי קיומה של "שפה ערבית-יהודית אחידה" שדרכה ניתן לספר את הסיפור המזרחי כסיפור סינגולרי, ואת הקהילה המזרחית כקהילה בעלת שפה מובחנת ומאוחדת הנפגעת על ידי חוק הלאום ושכלפיה נדרשת הגנה מיוחדת מהווה בסיס לטיעון שבלב העתירה המזרחית. הכרה בפלורליזם של יהודים בעולם הערבי והמוסלמי, בשפות השונות שאלו דיברו כמו גם בניבים השונים מאיינת את היכולת לדרוש הגנה תרבותית לשפה ערבית-יהודית ספציפית, אדן מרכזי בעתירה. איונו של פלורליזם זה לטובת זכות תרבותית לשפה הערבית, כפי שתטען למשל שוחט, מסתכן בכניעה לנרטיב ציוני שביקש לראות ביהודי העולם הערבי כמי שהמתינו לגאולה בתחנת מעבר זמנית, ולא כמי שהיו חלק בלתי נפרד מהמדינות ומהאזורים שבהם גרו, קיום שרב בו הנפרד על המאחד.

יתרה מכך, הגם שמזרחי מתייצב לכאורה לימין, בשיח שמבקש לקבע באדני משמעות עמדות מזרחיות אנטי-פלסטיניות, והעתירה מתייצבת לכאורה לשמאל, במהלך שמצהיר על עצמו כמהלך סולידרי עם פלסטינים,¹³¹ הטיעון בעתירה המבקש לקבע את השפה הערבית כרכיב מהותי בזהות המזרחית חותר תחת העמדה הסולידרית גרידא. עיגון העתירה על זכויות תרבותיות של מזרחים, ויצירת הקישור העמוק שבין השפה הערבית לקבוצה המזרחית בישראל, מניח כי היכולת להתנגד לחוק הלאום מצריכה ניסוח של אינטרס מזרחי שנפגע מהחוק. בכך מהדהד מהלך זה את טיעונו של מזרחי על אודות חשיבותה של סולידריות פנים-יהודית לנרטיב המזרחי.¹³² קיבוע השפה הערבית כגורם מכונן בזהות המזרחית, וביסוסו של גורם זה כרכיב בטיעון כנגד חוק הלאום, מכפיף את המאבק באידיאולוגיות של עליונות יהודית (אידיאולוגיה שמבטא חוק הלאום) לפוליטיקת זהויות צרה הדורשת הכרה של המדינה הליברלית בזהות המזרחית ובמאפייניה הייחודיים. דרישה כזו, כפי שטענה ננסי פרייזר, היא דרישה לתיקון משמר (affirmative change) של עוול תרבותי, היינו, הדרישה להוסיף זהויות והבחנות קבוצתיות לרב-תרבותיות של המיינסטרים.¹³³ ואולם כיוון שהגנות תרבותיות הן לא פעם משאב מוגבל, הניסיון

לדרוש הכרה בזיקה העמוקה שבין הזהות המזרחית לשפה הערבית, שנולד מתוך אקט סולידרי עם המיעוט הפלסטיני, מגיע לבסוף ליצירת עליונות של העליות המזרחיות על עליות אחרות. כך נטען בעתירה כי זכותם של מזרחים לשימורה של שפתם כשפה בעלת מעמד מיוחד בחברה הישראלית גוברת על זכות דומה ליהודים שהגיעו ממדינות אחרות:

"יוער בשולי הדברים, כי העובדה שנושא זה הועלה במהלך דיוני הועדה המשותפת וביום השפה הערבית בכנסת מעידה כאלף עדים על שונותה ומעמדה הייחודי של הערבית בהיסטוריה של העם היהודי, לעומת לשונות יהודיות אחרות כגון אמהרית ורוסית, שהינן שפות מהגרות, אינן שפות ילידיות יהודיות, ומכל מקום אינן שפות המקום, הלינגואה פרנקה של הארץ, שהיה לה מעמד, שהונמך בחוק היסוד הנוכחי. למרות היותן של האידיש והלדינו לשונות יהודיות, אין ספק, כי השוני בינן לבין השפה הערבית-יהודית הוא רב, מבלי לפגוע בחשיבותן. לשונות אלו לא קיבלו מעולם מעמד של שפות רשמיות כמו השפה הערבית, הן אינן שפות הארץ באותה מידה שהערבית הייתה ועודנה שפת המקום, ובוודאי אין להן חשיבות ליחסים האזרחיים השוויוניים בין יהודים וערבים בישראל, הן בהווה והן לעתיד ובמובן זה, לעתיד הדמוקרטיה הישראלית כולה".¹³⁴

הקשר הגורדי בין יהדות למזרחיות מתבהר בסד שבין "מעבר לגן" לעתירה המזרחית כדרכיווני. אתה אינך מזרחי אם אינך יהודי (מסורתי, דתי, מבכר סולידריות יהודית על ערכים מתחרים) ואינך יהודי אותנטי (ילידי) אם אינך דובר ערבית. ואולם דומה שהקושי העיקרי שמעוררת העתירה המזרחית נגד חוק הלאום נוגע לעובדה שלא נעלמה מעיני מנסחיה, והיא שרובם של המזרחים בישראל של 2019 לא מדברים ערבית.

כפי שהעתירה עצמה מציינת, "הדרור השלישי – בחר להתרחק מהשפה הערבית ולכרות אותה מתוכו",¹³⁵ ובהמשך:

"ד"ר מנדל מדגיש, כי הנתונים בדבר ידיעת הערבית בקרב יהודים מעידים על צניחה תלולה בידיעת ערבית. בסקר שנערך בשנת 2015 על ידי אוניברסיטת תל אביב ומכון ון ליר [...] למרות ש-10% מהנשאלים העריכו את עצמם כבעלי רמה גבוהה בידיעת ערבית בפועל רק 6.8% יכלו לזהות את האותיות בערבית, רק 2.6% יכלו לקרוא מאמר קצר בעיתון בערבית, רק 1.4% העידו כי הם מסוגלים לכתוב אימייל או מכתב קצר בערבית, ופחות מ-0.4% אחד העידו כי הם יכולים לקרוא ספר בערבית".¹³⁶

וכך, בעוד שפורר הזהיר מקיבוע משפטי של תרבות של קבוצות אתניות וגזעיות ברגע נתון, דומה כי העתירה הולכת צעד אחד נוסף, ומבקשת לקבע כרכיב מהותי בזהות המזרחית מופע היסטורי ונוסטלגי של מזרחיות. העלאה באוב של דמות היהודי-הערבי ועיגון חוקתי לזהות זו כקשורה בקשר "בלתי ניתק" לזהות המזרחית של ימינו אנו. ובהתאם, אם החשש שעולה מהתזה ב"מעבר לגן" הוא מסגורם של פרטים מסוימים מהקבוצה המזרחית כ"טעות" או כ"חריגים", נראה כי הזהות המזרחית הדורשת הכרה

בעתירה המזרחית היא כזו המסמנת את רוב רובם של המזרחים בדור השלישי כמופע זהותי לא שלם.

הרצון לאתר את הסובייקט המזרחי ההיסטורי – זה שהתקיים לפני הציונות שמחקה את ערכיותם של המזרחים, כפי שטוענת העתירה – ולברוא אותו כמופע אותנטי של מזרחיות, מניח את קיומה של אותנטיות כזו, שהושחתה על ידי כוחות חיצוניים דכאניים. אלא שהסובייקטיביות האותנטית העולה מהעתירה גם היא תולדה של כוחות חיצוניים – אימפריאליים, קולוניאליים, מגדריים, ועוד. דוגמה טובה למורכבות הזו מספק החלק בעתירה המתמקד בפגיעה הייחודית של חוק הלאום בנשים מזרחיות. כזכור, הטענה בעתירה היא כי נשים מזרחיות שחוו דיכוי מגדרי פנים-מזרחי סבלו מגישות פחותה לשפה העברית, ובהתאם, דיברו ושימרו את השפה הערבית, לרוב במרחב הפרטי.¹³⁷ על בסיס זה טוענת העתירה כי השפה הערבית היא בעלת חשיבות מיוחדת לנשים אלו. הנה כי כן, אנו למדים מהעתירה, תוצר של דיכוי מגדרי יצר מופע תרבותי ייחודי (שימוש מוגבר בשפה הערבית) שזוכה לממד של אותנטיות ודרישה להגנה תרבותית-משפטית. במקביל, תוצר תרבותי של הדיכוי הציוני (הסובייקט המזרחי שאינו דובר ערבית), נברא בעתירה המזרחית כפגום או חלקי.

מסקירה ביקורתית קצרה זו עולה כי השאיפה לדעת ולייצג את מהותה האמיתית של הזהות המזרחית אינה פרויקט המאפיין צד אחד במפה הפוליטית. הצגתו של "עולם המשמעות" המזרחי ככזה העוין אינהרנטית ערביות מחד גיסא, וכקשור בערביות ובשפה הערבית מאידך גיסא, חוטאת לקיום הפלואידי, המשתנה והנזיל של מזרחים בארץ, קיום שבלתי אפשרי לספר כסיפור סינגולרי ואותנטי. ובעוד ש"מעבר לגן" מתעלם מהשפעותיו של כוח חיצוני על עולם המשמעות המזרחי ומבקש לקבע את תוצריו של כוח זה ולהעניק להם ממד של אותנטיות ומשמעות, העתירה המזרחית חוטאת בהנחה שניתן לאיין כוח חיצוני שכזה, ולברוא מהאוב את הסובייקט המזרחי שקדם אליו כסובייקט האמיתי, האותנטי.

ה. לפני סיום: בין שונות לשוויון

מאמר זה מבקש לחתור תחת האפשרות להציג "תרבות מזרחית" כתופעה אחידה ולדרוש שוויון כפועל יוצא של תרבות זו. יש מקום להבהיר, אגב כך, קושי שעשוי להתעורר אצל הקוראת המודאגת. אף שהמאמר מבקר את הניסיון להגדיר ולתבוע הכרה על בסיס קיומה המובחן של תרבות מזרחית, אין לקרוא טענה זו כמאיינת את היכולת לדרוש בכל זאת שוויון למזרחים/ות, גם דרך בתי המשפט. הגם ששרטוט מפורט של אסטרטגיות לא-מהותניות לקידומו של שוויון משפטי חורג מגבולות מאמר זה, אציין בכל זאת, גם אם בקצרה, שלוש דרכים אפשריות לעשות זאת.

ראשית, יש להבחין בין מזרחיות כ"מהות" למזרחיות כ"מיקום". מאמר זה ביקר הבנה של מזרחיות כנושאת בחובה מהות בת איתור וקיבוע. ואולם הבנה של מזרחיות כמאפינת מיקום חברתי בהיררכיות סוציו-אקונומיות אינה רק אפשרית בעיניי, היא אף הכרחית.

הבנה סטרוקטורלית של מזרחיות היא זו הממקמת בלב הדיון את מנגנוני ההסללה של מי שמזוהים בציבור הישראלי כמזרחים ומי שהוגזעו אל המזרחיות בטכניקות שונות. התעקשות על שוויון לחברי וחברות הקבוצה המזרחית הנובע מתוך הבנה סטרוקטורלית שכזו תאפשר למשל לתבוע חלוקה והקצאה של משאבים מבלי לעגן את המהות המזרחית בתוכן קבוע וקשיח. כך, גם מהלך שיבקש להשוות את ההקצאה התקציבית לתזמורת האנדלוסית לזו של הפילהרמונית, יכול שיתמקד במערכי ההגזעה שכוננו את תוצרי התרבות של מזרחים כזכאים להשקעה תקציבית פחותה וידרוש לתקנם, מבלי להגדיר את התרבות עצמה באופנים קשיחים, מובחנים ומהותניים. במילים פשוטות, הגם שמאמר זה מבקש לשלול את האפשרות לענות על השאלה מי הם המזרחים – על השאלה היכן ממוקמים המזרחים בהיררכיות החברתיות השונות ניתן לענות בהחלט.¹³⁸

שנית, בהשאלה מפורד, גם כאשר מבקשים לתבוע שוויון בשל מאפיינים קבוצתיים, אפשר לעשות זאת תוך המשגה של מאפיינים אלו כמצויים בקורלציה עם קבוצות אתניות מסוימות, ולא כמאפייני ליבה של תרבויות וקבוצות אלו.¹³⁹ לדוגמה, מקום עבודה שיקבע מדיניות פנימית שלפיה אין לקבל לתפקידים ייצוגיים מי שמחמצנת את שיערה. ללא ספק מדיניות שכזו תפגע באופן משמעותי בנשים מזרחיות שרכות מהן מחמצנות את שיערן (אם מהרצון להתאים לדפוסי יופי מערביים ואם בשל העדפה אסתטית הנובעת מטעם אישי). נוסף על כך, נדמה כי מי שנולדו עם שיער בלונדיני לא יושפעו מהמדיניות ויזכו אף ליתרון בתהליך הקבלה לעבודה. את טענת האפליה נגד מקום העבודה אפשר לפתח, יטען פורד, בשני אופנים שונים: ניתן לטעון כי עם השנים חמצון השיער הפך למאפיין בולט בזהותן של נשים מזרחיות בישראל, וכי מדיניות שכזו היא אפליה ישירה נגד נשים מזרחיות. טיעון שכזה יבקש לראות בחמצון השיער חלק מרכזי מהתרבות המזרחית, ורכיב משמעותי ובעל חשיבות בזהותן של נשים מזרחיות. לחלופין, ניתן לטעון כי המדיניות פוגעת בנשים מזרחיות אפליה עקיפה (תוצאתית). היינו, יש לא מעט נשים מזרחיות המבקשות לחמצן את שיערן, ומדיניות מקום העבודה מייצרת תוצאה מפלה ביחס אליהן. נתיב שכזה מאפשר התמודדות עם אפליה המבוססת על מאפיינים של נשים מזרחיות מסוימות, מבלי לקבע אותם באדנים תרבותיים, מהותניים או אותנטיים.

דרך שלישית היא ניתוק הקשר שבין זהותו של אדם להופעה שלו או למעשיו. כך למשל, יופי תירוש טוענת כי יש לחשוב על מאפיינים הקשורים להופעה (appearance) של אדם לא ככאלו המבטאים את זהותו (identity) אלא את אישיותו (personhood).¹⁴⁰ כך, במקום להניח שאישה שחורה קולעת את שיערה בצמות כחלק מהזהות שלה כאישה שחורה, אפשר לראות בחירה זו כנוגעת לאישיותה הייחודית, וכזכאית להגנה על בסיס זה. תירוש מדגישה כי הגנה משפטית על בסיס אישיות עדיפה על גישה משפטית הכורכת את הופעתו של אדם עם זהותו הספציפית. בעוד שזהות יכולה להיות אחד מהמאפיינים של אישיותו של אדם (וככזו עשויה להשפיע על הופעתו),¹⁴¹ ניתוק הקשר ההכרחי שבין אישיות לזהות יכול, לדעת תירוש, לאפשר שיפוט מדויק יותר ומהותני פחות. בהתאם,

היא קוראת לבתי משפט לא "לחפש את הזהות בהופעה",¹⁴² אלא להכיר באישיות כמקור עצמאי וראוי להגנה משפטית. מהלך זה של תירוש מהדהד גם את ההבחנה שמבצעת ג'נט האלי בין זהויות למעשים (acts/identity).¹⁴³ האלי מבקרת, למשל, את הנטייה לראות באיסורים פלייליים על מעשי סדום (sodomy) ככאלו הפוגעים באופן ספציפי בזהות הומוסקסואלית, ומזכירה כי איסורים אלו חלים גם על זוגות הטרוסקסואליים המבקשים לבצע אקטים מיניים מסוג זה. בחינה חוקתית של האיסור על מעשה סדום יכול שתתמקד בזהות, ותבחן האם היא מפלה נגד הומואים. לחלופין, בחינה שכזו יכול שתתמקד בזכויות לא-זהותיות, ותבחן את ההצדקה החוקתית להתערבות באקטים מיניים שנעשים בהסכמה בין בגירים. הניתוק בין הזהות של אדם להופעה שבה הוא בוחר להציג את עצמו או לפרקטיקות שבהן הוא נוטל חלק יכול לאפשר הגנה גם על מאפיינים חיצוניים/התנהגותיים שמזרחים חווים אפליה בגינם, מבלי לכרוך מאפיינים אלו בזהות מזרחית. ניתוק שכזה ימנע, בהתאם, מהחסרונות הנלווים לניסיון לשרטט זהות באופן קשיח וברור, כמו גם ממסירת הכוח לבתי המשפט לקבוע את גבולותיה של הזהות הנדונה.

סיכום

במאמר זה ביקשתי בראש ובראשונה להציב כמה סימני שאלה ביחס לתיאוריה החשובה שמציע מזרחי במאמרו "מעבר לגן ולג'ונגל": על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל". העליתי את החשש שמא בייאושו המוצדק מפוליטיקת הזהויות,¹⁴⁴ מדיכוטומיות אוריינטליסטיות ומחלוקות בינאריות המאפיינות את היגיון הנאורות, מתעקש מזרחי לשכפל את פוליטיקת הזהויות ולעגן אותה בשלשלאות שאי-אפשר להתירן, הקפאה בזמן של ריאקטיביות. ביקשתי לחתור תחת ההנחה שניתן לאתר את "עולם המשמעות המזרחי" ולהטעין עמדות אידיאולוגיות ופוליטיות של מזרחים במטען של זהות אתנית ותרבותית, והצבעתי אגב כך על ההשלכות הנורמטיביות הבעייתיות מצעד תיאורטי שכזה. נוסף על כך, איתרתי מהלך תיאורטי דומה אך הופכי בעתירה המזרחית נגד חוק הלאום. ניסיונותיה של עתירה זו להבנות את השפה הערבית כרכיב מהותי ואינהרנטי לזהות המזרחית, טענתי, חוטאים בכעיות שמאפיינות את "מעבר לגן": הבנייה תרבותית של זהות אתנית דרך מסגורו של מופע מזרחי ספציפי כאותנטי. כמו כן, לפנייתה של העתירה לבית המשפט בבקשה שיכיר במופע מזרחי זה כמופע אותנטי נלווים, לטענתי, קשיים נוספים.

הגם שכותרתו של מאמר זה היא "מעבר למעבר לגן ולג'ונגל", דומה כי המאמר עצמו מבקש להיענות לקריאה הראשונית שמציע מזרחי, היינו, התנועה מעבר לדיכוטומיה של הגן והג'ונגל. במילים אחרות, ביקשתי לצאת כנגד "שיח ההבדל" בין מי שמחזיקים בשיח ה"גן" לבין מי שמחזיקים בשיח ה"ג'ונגל", ולנוע מעבר להגדרות הבינאריות הללו. בצעד תיאורטי שניתן להמשיג דרך אנלוגיה למגדר כתנועה מהפמיניזם התרבותי לעבר התיאוריה הקווירית,¹⁴⁵ ביקשתי לפרוע ולערער על החלוקה הדיכוטומית והבינארית

שבין קטגוריות "טבעיות" של מזרחי/אשכנזי והמשגות קונספטואליות של honor/dignity, ולאפשר מרחבי פעולה והתייצבות זהותית על מיקום שונים בסקאלה האתנית והערכית, כמו גם מחוצה לה, מעליה ומתחתיה.

ההצגה של החברה הישראלית דרך סיפור מובחן של מי שמצויים בגן ומי שמצויים בג'ונגל, ביקשתי לטעון, אינה חפה מבעיות. הניסיון להמשיג את הזהות המזרחית כפועלת על פי כללים מובחנים, שיח שונה ועולם ערכים שונה מאלו של האליטה האשכנזית מקים את הגדרות שבין הגן לג'ונגל כגדרות גבוהות מתמיד. הגבהתן של גדרות אלו, מסגורן כטבעיות, נתונות וקשיחות עלולים להתגלות ככלא למי שמצויים משני צידי הגדר. חתירה תחת שיח זה של הבדל, ביקשתי להראות, טומנת בחובה את האפשרות לנוע באמת מעבר לגן ולג'ונגל.

הערות

- 1 ניסים מזרחי "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל" מעשי משפט 51 (2011) (להלן: "מעבר לגן").
- 2 מזרחי פרסם מאז "מעבר לגן" כמה מאמרים נוספים המפתחים את התזה שהוא מציע ומספקים לה הקשר וניואנסים נוספים, ראו למשל Nissim Mizrahi, *Sociology in the Garden: Beyond the Liberal Grammar of Contemporary Sociology*, 31(1) Isr. L.Rev. 36 (2016) וכן ניסים מזרחי "הסוציולוגיה בישראל לאן? מסוציולוגיה של חשד לסוציולוגיה של משמעות" מגמות נא(2) 69 (2017) (להלן: "מסוציולוגיה של חשד") חרף זאת, במאמר זה אתמקד בעיקר (הגם שלא באופן בלעדי) בתזה כפי שפותחה ב"מעבר לגן". אני עושה זאת מכמה סיבות. ראשית, כיוון ש"מעבר לגן" הוא נקודת המוצא שממנה צמחה והתפתחה התיאוריה של מזרחי, והוא עורנו המאמר המכונן והקנוני ביותר. בהתאם, קיים, לטעמי, ערך בדיון עם מאמר זה דווקא. שנית, כיוון שאני אינני סוציולוגית אלא משפטנית. בעוד שהמהלך העקרוני שמזרחי מבצע הוא סוציולוגי, לא בכדי כי הוא בחר לפרסם את המאמר המכונן והראשוני של תיאוריה זו בכתב עת משפטי, כתב עת זה – מעשי משפט. בכך בהביר מזרחי שלתיאוריה ב"מעבר לגן" יש השלכות עבור משפטנים המבקשים לחשוב באופן ביקורתי על כלים משפטיים כגון זכויות האדם. מכיוון שב"מעבר לגן" הציע מזרחי התחלטה של שיחה עם הדיסציפלינה המשפטית, אני מבקשת להיענות להצעה זו ולהכתב עם החוליה המשפטית מתוך התיאוריה הסוציולוגית הרחבה שמפתח מזרחי.
- 3 במונח זה מבקש מזרחי לתאר את הסוציולוגיה הביקורתית בישראל, המאופיינת בעמדה בסיסית של חשד כלפי מושאי מחקרה, והוא מושאל מהמושג "הרמנויטיקה של חשד" שתבע פול ריקר. חשד זה בא לידי ביטוי, בין היתר, בניסיון לאתר את מהותם האמיתית של דברים מתחת לפני השטח, ולהניח כי מהות זו לרוב סמויה מן העין. המונח "סוציולוגיה של חשד" לא עלה במפורש ב"מעבר לגן" אלא במאמרו שנושא כותרת זו, ראו "מסוציולוגיה של חשד", שם. עם זאת, ביטוי לרעיון העקרוני בדבר ה"סוציולוגיה של החשד" אפשר למצוא גם ב"מעבר לגן", לעיל ה"ש" 1, בעמ' 69 ("נרדמה כי מתוך המרחב הפרשני של הגן, התנהגותם הימנית של מזרחים היא תמיד עדות ואף פעם לא מקור").
- 4 מזרחי מבהיר במקומות שונים לאורך המאמר כי מסקנותיו נוגעות למזרחים מסורתיים (שם, בעמ' 60, 66 ו-69), ואולם הדוגמאות שהוא מביא לעולם המשמעות המזרחי אינן מוגבלות למזרחים מסורתיים בלבד, ושאוכות חלקן מציטוטים המושמעים מפני אנשים "בעלי חזות מזרחית", ראו למשל שם, בעמ' 66. נוסף על כך, במקום אחר מציין מזרחי כי במאמרו הוא מתמקד לא במזרחים מסורתיים דווקא, אלא ב"גברים ונשים ממוצא מזרחי ומרקע חברתי-כלכלי נמוך", שם, בעמ' 53.
- 5 שם, בעמ' 62, וכן ראו "מסוציולוגיה של חשד", לעיל ה"ש" 2.
- 6 גם מונח זה שאוב מפיתוחים מאוחרים של העמדה המוצגת ב"מעבר לגן", ראו "מסוציולוגיה של חשד", לעיל ה"ש" 2.

- 7 "מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, בעמ' 66.
- 8 ראו לעיל ה"ש 2.
- 9 ראו למשל את גיליון 131 (1) של Israel Studies Review שהוקדש כולו לתיאוריה של מזרחי, וכולל מאמרים שנכתבו על ידי חוקרים מדיסציפלינות שונות, בהם מני מאוטנר, יפעת ביטון, מירב אלוש לברון ושלמה פישר.
- 10 מזרחי עצמו סוקר גישות שונות בזרם זה במאמרו "מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, עמ' 60 אילך.
- 11 מהותנות (essentialism) היא תפיסה שלפיה לישויות (חברות, אינדיבידואלים) ישנה מהות שהינה אינהרנטית לזהות ולתכלית שלהן. גישות מהותניות יראו בני אדם מקבוצות מסוימות כבעלי תכונות בלתי משתנות ובלתי נפרדות, המהוות את הבסיס לעצמיותן.
- 12 מול הפגנת השמאל מתאר מזרחי "אישה בגיל העמידה בעלת חזות מזרחית מובהקת", הקוראת לצלם המתעד את האירוע "רק מלחמה, רק מלחמה. תצלם אותי לטלוויזיה. הערבים מבינים רק מלחמה ולא משהו אחר [...]"; מול ההפגנה נגד גירוש ילדי העובדים הזרים מתוארים תושבי שכונות הדרום כקוראים קריאות התנגדות, בהן "ישראל לא הפקר", "דרום תל-אביב יהודית" ו"ילדי השכונות שווים לא פחות מילדי השהים הבלתי חוקיים"; מול הנאום במסגרת מחאת האוהלים מתוארים חמישה גברים "בעלי מראה ומבטא מזרחי [ה]ודושים מהנאומים להתחייב לאירועים שבדרום ולגנותם", "מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, בעמ' 51-2.
- 13 ראו לעיל ה"ש 4.
- 14 מחאות שהובילו, כפי שמציינים יונה ושנהב, לרפורמות חקיקה בעלות אופי אוניברסלי, ראו יוסי יונה ויהודה שנהב רב תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל 29 (2005).
- 15 סמי שלום שטרית המאבק המזרחי בישראל 1948-2003 (2004).
- 16 ראוי לציין שמזרחי מזכיר את מאבק הקשת כאירוע שחורג מהפער שהוא מבקש לשרטט, וכדוגמה לכך שהרשתות החברתיות שהוא מתאר מציגות לעיתים נזילות ודינמיות, "מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, בעמ' 66.
- 17 גל לוי סוקר את פעילותו של עו"ד כהן כמי שעושה שימוש פוליטי "חדש" בדת ככלי לקידומו של סדר יום שוויוני הפורע את הסולידריות הפנים-יהודית, ראו גל לוי "פוליטיקה מזרחית ושאלת הדת: הערכה מחדש של מודל האזרחות המרובה" המרחב הציבורי 13, 197, 209 (2017).
- 18 "מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, בעמ' 56.
- 19 שם (ההרגשה שלי).
- 20 ראובן אברג'ל "השמאל והפנתרים: האידיאולוגיה שלנו היא הכאב" העוקץ 08.12.2019 <http://zik.co.il/zepn>.
- 21 אפשר להעלות את השאלה, שתשובה לה תחרוג מגבולות מאמר זה, האם הציפייה ל"גיוס" אוכלוסיית המטרה דרך מתן שירותים משפטיים ואחרים חלה גם ביחס לאוכלוסייה הפלסטינית, והאם הזדהות הארגונים עם המאבק הפלסטיני, למשל, נעשתה מתוך ציפייה שאוכלוסייה זו תאמץ את שיח זכויות האדם האוניברסלי.
- 22 על הנתק שבין השמאל למזרחים בישראל ראו שלום שטרית, לעיל ה"ש 15; SMADAR LAVIE, WRAPPED; IN THE FLAG OF ISRAEL : MIZRAHI SINGLE MOTHERS AND BUREAUCRATIC TORTURE (2014).
- 23 ישנם יוצאי דופן לפרטיקולריזם זה, למשל היחידה לזכויות חברתיות, המאבק על הזכות לבריאות, המאבק להעלאת הקצבאות ועוד של האגודה לזכויות האזרח, ואולם דומה שבכל זאת פעולות אלו תופסות מקום שולי יותר בעשייה של מרבית ארגוני החברה האזרחית בישראל, המוקדשת ברובה למאבק בכיבוש ותוצאותיו הקשות על פלסטינים בתוך גבולות הקו הירוק ומחוצה להם. כך למשל, שני מאבקים מזרחיים משמעותיים: המאבק בחלוקת הארנונה בין עיריות פיתוח למועצות אזוריות, והמאבק להכרה וצדק בפרשת ילדי תימן לא קיבלו מקום מרכזי בארגוני זכויות האדם השונים, להוציא את עמותת עמ"ם שהוקמה על ידי פעילים ופעילות מזרחים. על האופן שבו אכזבו השמאל ונציגי החברה האזרחית את המאבק המזרחי בשנות השבעים ראו למשל אברג'ל, לעיל ה"ש 20.
- 24 יוני אשפר מעלה השערה דומה: "הפער הפנימי שנוצר אצל ארגוני זכויות אדם מסוימים, בין הרטוריקה האוניברסליסטית שלהם לבין הפרטיקולריות האידיאולוגית הברורה שלהם, הוא, לדעתי,

- זה שנתפס כאיום על ידי מרבית הציבור בישראל. הוא מקרין על כל הארגונים דימוי של צביעות וחוסר הגינות – של אג'נדה פוליטית בכסות א־פוליטית". ראו יוני אשפר "עזבו אותנו מזכויות אדם" העוקץ www.tinyurl.com/y4v79phs 11.04.2012.
- 25 גל לוי כותב על כך במפורש, ראו גל לוי "שם אין גן ופה זה לא ג'ונגל" העוקץ <http://zik.co.il/zepr> (להלן: לוי "שם אין גן").
- גם אברג'ל מציין כי "ה'שמאל' חוזר על סיסמאות ריקות שמרחיקות את הקבוצות אלה מאלה ולמעשה משרתות את השיטה", וכן: "[...] ההעדפה הברורה של השמאל כלפי המאבק הפלסטיני, והעמדת משאבים חשובים לרשותם ולא לרשותנו, יצרו תהום פעורה של חוסר אמון בינינו לבין ארגוני השמאל. נכנסנו לכל הפגנה בידיעה שאנחנו ניפגע, ניפגע ואולי ניאסר לתקופות ארוכות – ושרוב חברינו מהשמאל לא יהיו אתנו, לא ישיגו עבורנו עורכי־דין ולא יתעדו את הנעשה. שמענו מצדם אמירות על זכויות אדם וצדק לכולם, אבל היחס השונה שלהם למאבק הפלסטיני והמזרחי העביר לנו מסר ברור: לשונם ולבם לא תמיד היו שווים". ראו אברג'ל, לעיל ה"ש 20.
- 26 ישנו ויכוח ארוך על שאלת התרגום של המונח *ressentiment* מצרפתית, השונה באופיו מהמילה האנגלית *resentment* שאליה הוא לרוב מתורגם. בעברית המילה מתורגמת כנטירת־איבה, ובתרגומים אחרים – כקנאה. בחרתי לתרגם את המילה בהקשר הזה כ"טינה" חרף המוגבלות של מילה זו. הגם שחשיפת מקורותיו של המוסר מובילה את ניטשה לנטישה שלו, ולעבר הרצון להחזיר את הזיהוי של החזק עם הטוב, אני מבקשת להצטרף רק לחלקו התיאורי של קו הטיעון שלו המתאר רגע משמעותי בעיני באופן שבו תיאוריות מוסריות ואידיאולוגיות נוצרות.
- 27 חשבו גם על הסיסמה הידועה לשמצה "לשנוא ערבים זה לא גזענות, זה ערכים" שכתבה נערה צעירה על היד שלה. ספק אם ניתן להסביר עמדה כזו שלא דרך היגיון מתריס ואנטי־תזה מכוונת לשיח זכויות האדם. ראו שמעון איפרגן "לשנוא ערבים זה ערכים": החיילת שהסעירה את פייסבוק www.mako.co.il/pzm-magazine/Article-cf85d5d52e74051006.htm 08.10.2015 Mako
- 28 אחד המתנגדים קורא בתגובה לעלייתו של הנואם הערבי בעצרת מחאת האוהלים "היטלר לא הרג מספיק מכם", ראו "מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, בעמ' 68.
- 29 שם, בעמ' 62.
- 30 ענת רימון־אור "ממות הערבי עד 'מוות לערבים': היהודי המודרני מול הערבי החי בתוכו" קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי: אנתולוגיה של תרגום ומקור 285 (יהודה שנהב עורך, 2004). דוגמה נוספת לטיעון מסוג זה ראו איתמר טהרלב "זעם נפתח כמו מניפה" העוקץ <http://zik.co.il/zepr> 22.07.2014.
- 31 "מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, בעמ' 52 (ההדגשה שלי).
- 32 פורד מחריג את טיעונו מקבוצות המכוננות על ידי תרבות, למשל הבסקים בספרד ותושבי קוויבק, ראו Richard T. Ford, *Racial Culture: A Critique* 8 (2009) (להלן: Ford, *Racial Culture*).
- 33 על דוקטרינת עיוורון הצבעים בהקשר הגזעי האמריקני וחולשותיה, ראו Neil Gotanda, *A Critique of "Our Constitution is Color-Blind"*, 44 STAN. L. REV. 1, 1–68 (1991) Rev. B. אחיזה בשיח החוקתי האמריקני, כמו גם בפרשנותם של חוקי אפליה פדרליים. ראו Reva B. Siegel, *Equality Talk: Antisubordination and Anticlassification Values in Constitutional Struggles over Brown*, 117 HARV. L. REV. 1470–1547, 1472 (2004); Bradley A. Areheart, *The Anticlassification Turn in Employment Discrimination Law*, 63 ALA. L. REV. 955–1006 (2011).
- 34 Richard Ford, *Beyond "Difference": A Reluctant Critique of Legal Identity Politics*, in LEFT LEGALISM/LEFT CRITIQUE 38, 42 (Wendy Brown & Janet E. Halley ed., 2002) (להלן: Ford, *Beyond "Difference"*). קנג'י יושינו מנסח גם הוא את האופן שבו המדינה הליברלית מצפה ממיעוטים להשתלב ולהיטמע בתרבות הרוב, ראו KENJI YOSHINO, COVERING: THE HIDDEN ASSAULT ON OUR CIVIL RIGHTS (Reprint ed. 2007).
- 35 Ford, *Racial Culture*, לעיל ה"ש 32. חשוב להבהיר שלא כל עמדה המתעקשת על מודעות לגזע מצדדת בהכניה של שחורים ולבנים כשונים מבחינה מהותית. דוגמה חשובה להתעקשות כזו שלא

- GARY PELLER, CRITICAL RACE CONSCIOUSNESS: THE PUZZLE OF REPRESENTATION (1st. ed. 2012). Ford, שם, בעמ' 41. 36
- ראו לעיל ה"ש 32. 37
- Ford, *Beyond "Difference"*, לעיל ה"ש 34, בעמ' 41. גם קנגי' ישינו, שאותו מציין פורד דווקא כמי שתומך ב"שיח ההבדל", מדגיש את האופן שבו הבדלים בין קבוצות עלולים לייצר לחץ על פרטים מקבוצות מיעוט להתאים עצמם לא רק לקבוצת הרוב, אלא גם לציפיות מהם המגיעות מקרב חברי מיעוט אחרים. ראו Yoshino, לעיל ה"ש 34, בעמ' 7-145. 38
- Lihl Yona, *Whiteness at Work*, 24 MICH. J. RACE & L. 111, 138 (2018). 39
- CAROL GILLIGAN, IN A DIFFERENT VOICE: PSYCHOLOGICAL THEORY AND WOMEN'S DEVELOPMENT (1993). לספר המכונן זרם זה ראו 40
- להקבלה דומה ראו יונה ושנהב, לעיל ה"ש 14, בעמ' 104-115. 41
- CATHARINE A. MACKINNON, TOWARD A FEMINIST THEORY OF THE STATE (Reprint ed. 1991); Uma Narayan, *Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism*, 13 HYPATIA 86 (1998); JUDITH BUTLER, GENDER TROUBLE: FEMINISM AND THE SUBVERSION OF IDENTITY (1st. ed. 2006). ראו למשל 42
- Ford, *Racial Culture*, לעיל ה"ש 32, בעמ' 41. 43
- AZIZA KHAZZOOM, SHIFTING ETHNIC BOUNDARIES AND INEQUALITY IN ISRAEL: OR, HOW THE POLISH PEDDLER BECAME A GERMAN INTELLECTUAL 3-4 (2008). 44
- יעקב נהון דפוסי התרחבות ההשכלה ומבנה הזדמנויות התעסוקה (1987); קארין אמית "תקפות החלוקה האתנית למזרחים ולאשכנזים בקרב מהגרים וצאצאיהם בשוק העבודה הישראלי" מגמות מד(1) 3 (2005); Khazzoom, שם, בעמ' 7-25. חשוב לציין כי ישנה מסורת כתיבה על אודות מזרחיות הממקמת את רגע "ההמצאה" של מזרחים קודם לשנות החמישים, וכורכת אותו במיקום השונה של יהודים ממדינות שונות בתוך דינמיקות קולוניאליות גלובליות. במילים אחרות, היחס אשכנזים/מזרחים על פי תיאוריה זו הוא ביטוי קונקרטי ליחס שבין מערב/מזרח והאופן שבו קולוניאליזם ואוריינטליזם כונן בינאריות והיררכיה זו. אלה שוחט למשל טוענת כי הקלות שבה סולומון שכתר, חוקר יהודי-אנגלי, השיג גישה ובעלות על חומרי הגניזה המצרית – רכושם של יהודי אלכסנדריה, היא פועל יוצא של היחס הקולוניאלי שבין בריטניה למצרים, יחס שכונן את הדינמיקה שבין יהודים אשכנזים למזרחים עוד בטרם הקמתה של מדינת ישראל. ראו Ella Shohat, *Taboo Memories, Diasporic Visions: Columbus, Palestine, and Arab-Jews*, in TABOO MEMORIES, DIASPORIC VISIONS 201 (2006). ואולם הגם ששוחט מציעה נקודת מוצא שונה לעת היווצרותן של הקטגוריות האתניות בישראל ("מזרחים" ו"אשכנזים"), כתיבתה מחדרת את ההבנה שקבוצות אלו נוצרו, ואינן עוברת קיימת בשטח. 45
- Kendall Thomas, *The Eclipse of Reason: A Rhetorical Reading of Bowers v. Hardwick*, 79 Va. L. Rev. 1805, 1806-7 (1993). 46
- טא-נהסי קואטס מנסח זאת בבהירות האופיינית לו כאשר הוא כותב כי "גזע הוא ילוד הגזענות, לא אביה". טא-נהסי קואטס בין העולם לביני 16 (זהר אלמקייס מתרגמת, 2018). 47
- כפי שמסביר ג'ון פאוואל: "Failure to recognize that race is a function, that 'racing' is something we do to one another, strengthens uninformed popular racial discourses by causing them to seem natural or accurate" ראו JOHN A. POWELL, RACING TO JUSTICE: TRANSFORMING OUR CONCEPTIONS OF SELF AND OTHER TO BUILD AN INCLUSIVE SOCIETY 52 (Reprint ed. 2015). 48
- שלמה סבירסקי חינוך בישראל: מחוז המסלולים הנפרדים 11 (1990). כיום (Khazzoom) מתייחסת לדינמיקה זו כקשר הסימביוטי שבין דיכוטומיזציה בייצוג דיכוטומיזציה במשאבים. דיכוטומיזציה בייצוג (היינו, נרטיבים גזעניים וממגזעים) מייצרת הצדקה וניטרליות לא-שוויון בחלוקת משאבים, דרך הטיעון שלפיו לאנשים מסוימים מגיע "פחות". הברל זה בהקצאת משאבים בתורו מכונן 49

- מציאות מטריאלית שונה, המספקת לגיטימציה והצדקה לדיכוי ומיזוג בייצוג ולנרטיבים גזעיים. ראו Khazzoom, לעיל ה"ש 44 בעמ' 3-50.
- 50 ראו למשל IAN HANEY LÓPEZ, WHITE BY LAW 10TH ANNIVERSARY EDITION: THE LEGAL CONSTRUCTION OF RACE (Revised and Updated: 10th Anniversary ed. 2006); Cheryl I. Harris, *Whiteness as Property*, 106 HARV. L. REV. 1707 (1993), וכן דפנה הירש באנו הנה להביא את המערב: הנחית היגינה ובניית תרבות בחברה היהודית בתקופת המנדט (2014). לדיון דומה על טכנולוגיות של סקסיזם בהקשר המשפטי ראו Katherine M. Franke, *What's Wrong with Sexual Harassment?*, 49 STAN. L. REV. 691, 693 (1997) עמדה זו, שלפיה כינונו של הברל בין קבוצות מהווה את אחת מתכליותיו של השיח על אודות גזע, מהדהדת את תוכנותיו של אדוארד סעיד ביחס לאוריינטליזם, דרכו מכונן המערב את עצמו דרך היבדלותו מהמזרח, ראו EDWARD W. SAID, ORIENTALISM 3-6 (1979) ("the Orient has helped to define Europe for the West as its *contrasting* image, idea, personality, experience." בה"ש 6). קארין כרמית יפת מציינת בצדק כי לתוכנותיו של סעיד מקום מרכזי בארגז הכלים של גישת הפמיניזם המזרחי במשפט, והדבר יפה גם לתיאוריה מזרחית ביקורתית בכללותה. ראו קארין כרמית יפת "מזרחיות, מגדר ומשפט: כינון אחרותו של הרחם המזרחי בדיני ההפליה" עיוני משפט (עתיד להתפרסם ב-2020).
- 51 LAURA NADER, CULTURE AND DIGNITY: DIALOGUES BETWEEN THE MIDDLE EAST AND THE WEST (1st. ed. 2012). עוד על כך ראו Khazzoom, לעיל ה"ש 44 בעמ' 9, וכן IRIS MARION YOUNG, JUSTICE AND THE POLITICS OF DIFFERENCE 157-170 (1990).
- 52 הגם שמזרחי מודע לחשש זה ומבהיר לאורך המאמר כי הוא מבקש להימנע ממהותנות ("מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, בעמ' 61, 66), דומה כי הוא מתקשה להרחיק את טיעונו באופן מספק מפוטנציאל בעיית זה.
- 53 אורית קמיר שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם 19-27 (2005); CHARLES TAYLOR, MULTICULTURALISM AND "THE POLITICS OF RECOGNITION": AN ESSAY (1992); Rachel Bayefsky, *Dignity, Honour, and Human Rights: Kant's Perspective*, 41 POLIT. THEORY 809-837 (2013).
- 54 Meir Dan-Cohen, *Dignity and its (Dis) content*, in JEREMY WALDRON, DIGNITY, RANK, AND RIGHTS 3, 3-4 (Meir Dan-Cohen ed., 2012).
- 55 אורית קמיר למשל מציעה להבין כבוד מסוג dignity – או – כבוד סגולי בטרמינולוגיה שלה, דרך השוואה ניגודית לכבוד מסוג honor (הדרת כבוד), ראו קמיר, לעיל ה"ש 53, בעמ' 28.
- 56 קמיר ו-Taylor, לעיל ה"ש 53.
- 57 IMMANUEL KANT, THE METAPHYSICS OF MORALS 36 (1991).
- 58 Peter Berger, *On the Obsolescence of the Concept of Honor*, 11 EUR. J. SOCIOLOGICAL ARCH. 339 (1970).
- 59 שם. צ'רלס טיילור מקשר תנועה זו לעבר dignity שווינוי בהתנסקות של היררכיות חברתיות שאפיינו חברות ותרבויות honor. ראו CHARLES TAYLOR & AMY GUTMANN, MULTICULTURALISM: EXAMINING THE POLITICS OF RECOGNITION 26-7, 42-3 (1994). מיקה לה-ואק מייחס תנועה זו למורנה, ראו MIKA LA VAQUE-MANTY, *Dueling for Equality: Masculine Honor and the Modern*, 34 POLIT. THEORY 715 (2006) *Politics of Dignity*, ומילטון לואיס מעגן אותה כנאורות, ראו Milton Lewis, *A Brief History of Human Dignity: Idea and Application*, in PERSPECTIVES ON HUMAN DIGNITY: A CONVERSATION 93, 96 (Jeff Malpas & Norelle Lickiss eds., 2007). לעיון נוסף במעבר מתרבויות honor לתרבויות dignity ראו Jürgen Habermas, *The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights*, 41(4) METAPHILOSOPHY 464 (2010). כבוד מסוג honor ממסוגר לא אחת בדיונים אלו כפרימיטיבי, ברברי, אגרסיבי ופרה-מודרני. ראו קמיר, לעיל ה"ש 53, וכן William Ian Miller, *Humiliation* (1993).
- 60 SCOTT CUTLER SHERSHOW, DECONSTRUCTING DIGNITY: A CRITIQUE OF THE RIGHT-TO-DIE DEBATE (2014) 31.
- 61 שם, בעמ' 32.

- 62 Kant, לעיל ה"ש 57, ב"436:6.
- 63 Bayefsky, לעיל ה"ש 53, בעמ' 8-817.
- 64 GEORGE KATEB, HUMAN DIGNITY 3-4 (2011).
- 65 רייצ'ל בייפסקי מציינת כי המשגות היררכיות של dignity מערערות על ההבחנה בינו לבין honor, לעיל ה"ש 53 בעמ' 8-817. טיעון מעניין בהקשר זה הוא זה של ג'רמי וולדרון, ולפיו dignity כמוכנו כיום הוא למעשה honor שוויוני, היינו honor שניתן לכולם. ראו Jeremy Waldron, *Dignity and Rank*, in JEREMY WALDRON, DIGNITY, RANK, AND RIGHTS 13 (Meir Dan-Cohen ed., 2012).
- 66 MICHAEL ROSEN, DIGNITY: ITS HISTORY AND MEANING 151 (2012).
- 67 ראו למשל את פסק דינה התקדימי של השופטת מיכל אגמון גונן בעת"מ (ת"א) 8707-07-15 הועדה המקומית לתכנון ובניה רמת גן נ' ערן ירושלמי (פורסם בנבו, 28.08.2017). שקבע כי אין להפעיל מועדוני חשפנות במתחם הבורסה ברמת גן. אגמון גונן מציינת בפסק הדין כי: "קיימת טענה כי הנשים המופיעות אינן חשות מושפלות ואולי אף להיפך, בחרו בכך מרצונן החופשי. על כך יש להשיב כי כאשר התנהגויות מסוימות אינן נחזות כמשפילות, אך הן פוגעות בכבוד האדם, יש לאסור אותן כפוגעות בערכיה הבסיסיים של החברה. היינו, ניתן לקבוע כי פעילות או התנהגות מסוימת מחפיצה נשים ופוגעת בכבודן, גם אם הן עצמן אינן רואות זאת כך", שם, בעמ' 45 לפסק הדין. קת'רין פרנקי מספקת דוגמה אחרת, לטענתה הבניית המאבק לזכויות נישואים גאים סביב dignity הובילה ל"מפנה נורמטיבי" (normative turn) בקהילות אלו. מפנה זה אופייני בפרפורמנס ריטואלי של אזרחות אחרת ומכובדת מתוך הניסיון לעמוד בסטנדרט ההתנהגות הנכרך עם dignity, ראו Katherine Franke, *Dignifying Rights: A Comment on Jeremy Waldon's Dignity, Rights, and Responsibilities*, 43 ARIZ. ST. L. J. 1177, 1196-7 (2011).
- 68 Daniel Statman, *Humiliation, Dignity and Self-Respect*, 13 PHILOS. PSYCHOL. 523-540 (2000). לעמדה דומה ראו גם Avishai Margalit, *The Decent Society* 149 (1996); Robin S. Dillon, *Self-Respect: Moral, Emotional, Political*, 107 ETHICS 226-249 (1997). תפיסה זו באה לידי ביטוי גם בפסיקות שונות של בית המשפט העליון המבינות את כבוד האדם כנפגע מאקטים ברורים של השפלה, ראו למשל בג"ץ 4541/94 מילר נ' שר הבטחון, פ"ד מט(4) (1995); בג"ץ 2599/00 יתד - עמותת הורים לילדי תסמונת דאון נ' משרד החינוך, פ"ד נו(5) 834 (2002). פרשנות הרואה ב-dignity (כבוד האדם) כזו הנפגעת כתוצאה מהשפלה מצויה אליבא דברק בגרעין הקשה של המונח כבוד, ראו אהרן ברק כבוד האדם - הזכות החוקתית ובנותיה 266 (2014).
- 69 Julian Alfred Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem: Or the Politics of Sex*; 59, לעיל ה"ש Miller (1977); *Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean* קמיר, לעיל ה"ש 53.
- 70 קמיר, שם, בעמ' 21.
- 71 Statman, לעיל ה"ש 68, בעמ' 531; *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen* (2010).
- 72 ראו למשל את ס' 1(1) לחוק לשון הרע, המגדיר לשון הרע כפרסום העלול "להשפיל אדם בעיני הבריות או לעשותו מטרה לשנאה, לבוז, או ללעג מצידם", ראו חוק לשון הרע, התשכ"ה-1965.
- 73 אמנון רייכמן מזהה את הסכנה שמציב הרעיון של השפלה לטשטוש הגבולות שבין honor ל-dignity, ומציע לפיכך להימנע מפירושים של dignity ככזה הנפגע עקב השפלה, ראו אמנון רייכמן "כבוד האדם מלא עולם: הזכות לכבוד האדם כחברות בקהילייה המוסרית" *משפט וממשל* ז 469 (2004).
- 74 Appiah, לעיל ה"ש 71.
- 75 דרידה מציין בצדק כי משמעות נוצרת לרוב מתוך הנגדות בינאריות הנושאות כמעט בהכרח מערך יחסים היררכי ("[The] subordinating structure of opposition"), ראו Jacques Derrida, *Positions* (1982) (Alan Bass trans., 1st. ed. 1982).
- 76 התרגום שלי, ראו Don Herzog, *Aristocratic Dignity?*, in JEREMY WALDRON, DIGNITY, RANK, AND RIGHTS 99, 107 (Meir Dan-Cohen ed., 2012); Oscar Schachter, *Human Dignity as a Normative Concept*, 77 AM. J. INT. L. 848, 849 (1983).

- 77 דנג"ץ 3299/93 ויכסלכאום נ' שר הבטחון, פ"ד מט(2) 195 (1995), וכן אהרן ברק "חוק יסוד: חופש העיסוק" משפט וממשל ב(1) 545 (1994). מאוחר יותר ברק חזר בו מאמירה זו, ראו זאב סגל ואריאל בנדר "האדם הנאור: אהרן ברק, נשיא בית המשפט העליון בדימוס, עושה חשבון נפש" הארץ www.haaretz.co.il/misc/1.1263152 27.05.2009.
- 78 ישראל, למשל, מתוארת בלא מעט פסקי דין כ"מדינה מערבית נאורה", מונח המייצר קשר גורדי בין שני רכיבי התיאור. ראו למשל דנ"א 2401/95 נחמני נ' נחמני, פ"ד (4) 661 (1996), ע"א 1915/91 יעקובי נ' יעקובי, פ"ד מט(3) 529 (1995) ועוד.
- 79 רונן שמיר "הפוליטיקה של הסבירות: שיקול דעת ככה שיפוטי" תיאוריה וביקורת 5, 8, 13 (1994).
- 80 קמיר, לעיל ה"ש 53, בעמ' 89.
- 81 בשנת 2000 כתב אורי אבנרי על דויד לוי: "יש ג'אנקיס מסוגים שונים. יש המכורים להרואין, יש המכורים לחשיש, יש המכורים לניקוטין, יש המכורים לאלכוהול. דויד לוי הוא ג'אנקי של כבוד" ראו אורי אבנרי "שר החוצה, או: הכבוד האבוד של דויד לוי" גוש שלום www.zope.26.02.2000 gush-shalom.org/home/he/channels/avner/archives_article81_heb/.
- 82 קמיר, לעיל ה"ש 53, בעמ' 90.
- 83 תיק פש"ד (ב"ש) 6115/00 מוריס פרץ נ' כונס הנכסים הרשמי (פורסם בנבו, 22.03.2001) (להלן: עניין פרץ). טפסנים הם מי שמטפסים על פיגומים באתרי בנייה.
- 84 ס' 11(א) לחוק פיצוי פיטורים, התשכ"ג-1963 קובע שמי שהתפטר עקב הרעת תנאים מוחשית זכאי לפיצויי פיטורים.
- 85 עניין פרץ, לעיל ה"ש 83, בעמ' 5.
- 86 שם.
- 87 ראו Richard Sherwin, *A Matter of Voice and Plot: Belief and Suspicion in Legal Storytelling*, 87(3) MICH. L. REV. 543 (1998); FRANK LENTRICCHIA & ANDREW DuBOIS, CLOSE READING: THE READER (2003); יונתן יובל "צדק נרטיבי" מחקרי משפט יח 283 (התשס"ב); מנחם מאוטנר "שכל ישר, לגיטימציה, כפיה: על שופטים כמספרי סיפורים" פלילים ז 11 (התשנ"ט).
- 88 על התפקיד של מירכאות ביצירת אירוניה וריחוק ראו ELIZABETH MERTZ, THE LANGUAGE OF LAW SCHOOL: LEARNING TO "THINK LIKE A LAWYER" 103 (2007); Jonathan Yovel, *Running Backs, Wolves, and Other Fatalities: How Manipulations of Narrative Coherence in Legal Opinions Marginalize Violent Death*, 16 L. LIT. 127, 137 (2004).
- 89 הרי ויטרבו "משבר ההטרסקסואליות: הבניית זהויות מיניות בדיני לשון הרע" עיוני משפט לג 5 (2010); חגי קלעי "אלעד רוט לא הומו: התיאוריה הקווירית בפרקטיקה המשפטית" מעשי משפט ד 167 (2011).
- 90 מעניין להזכיר בנקודה זו, ולו באמירת אגב, את ליין המסיבות הפופולרי "אריסה", שחותר תחת דימוי זה של קהילות מזרחיות כהומופוביות באופן מיוחד, או תחת ההנחה שלהיות הומו כמזרחי זה "אות קלון של ממש" בלשון בית המשפט. לתיק בעל דינמיקה דומה של השלכה של כבוד אשכנזי על סובייקט מזרחי מדומיין ראו תפ"ח (י-ם) 551/08 מדינת ישראל נ' גיורא קורצקי (פורסם בנבו, 21.01.2010). בתיק זה הנאשם, גבר אשכנזי, מואשם שרצח את אביה של אשתו עקב פגיעה בכבודו. בבואו להסביר את המניע לרצח, משליך קורצקי את מנטליות הכבוד שהוא כמובן מאופיין בה, על סובייקטיביות מזרחית/ברואית מדומינת: "אבא שלי שעבר את השואה שש שנים בצורה הכי קשה בעולם תמיד אמר לי – הכול לא חשוב, הכול כולל בריאות, כבוד, אין [...] על דבר אחד לא הייתי מוכן להתפשר, על הכבוד שלי [...] אני כדברים האלה גולנצ'יק בארד, ראש בקיר [...] בדווי [...] בסוף בסוף בסוף כשאתה מנפה את הכל, כבוד", ראו פס' 149 להכרעת הדין.
- 91 "מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, בעמ' 65.
- 92 שם, בעמ' 6-65.
- 93 שם, בעמ' 68.
- 94 ראו לרוגמה Ford, *Beyond "Difference"*, לעיל ה"ש 34, וכן Wendy Brown, *Power and Freedom in Late Modernity* (1995), ובארץ ראו אייל גרוס "החוקה הישראלית: כלי

- לצדק חלוקתי או כלי נגדי" צדק חלוקתי בישראל 79 (מני מאוטנר עורך, 2000). דוגמה מצוינת לביקורת כזו בהקשר המזרחי ראו לוי "שם אין גן", לעיל ה"ש 25.
- "מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, בעמ' 60. 95
- שם, בעמ' 67. 96
- שם, בעמ' 69. 97
- Kimberle Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, 43 STAN. L. REV. 1241–1299 (1991) 98
- המצטלבת של קרנשוואר כנופלת תחת פרדיגמת פוליטיקת הזהויות מובנת. קרנשוואר עצמה כורכת את הגישה הזו בפוליטיקת הזהויות במאמרה הטובע את המונח וההתעקשות המנומקת שלה לאיית את המונח "שחורים" ברישית גדולה (Black), ראו שם, בה"ש 6) מרמות גם היא על כך שקבוצות אתניות הן קטגוריה קשיחה וקבועה. ואולם יהיה מוטעה לרדד את הפוטנציאל המהפכני, לטעמי, שטמון בגישה זו לעמדה המקורית שמביעה קרנשוואר ב"Mapping the Margins". ההבנה של שוליות מצטלבת כמתודולוגיה, כפי שכותבות רבות הציעו מאז שפורסם המאמר, מאפשרת לעשות בה שימוש גם מעבר להקשר המקורי של נשים שחורות, ולהתבונן במשמעות העמוקה שנוולדת מתוך ההבנה שיש צורך להבין דיכוי כחוויה המצויה תמיד בהצטלבות. תובנה המערערת, לטעמי, על מבנים קשיחים של מדכא-מדוכא לעבר מציאות של דיכוי רב-כיווני ודו-כיווני. ההבנה שגם המדוכא (למשל, הגבר השחור) אינו המדוכא האולטימטיבי בהכרח מנביעה תובנת-בת, שלפיה גם האישה השחורה אינה המדוכאת האולטימטיבית (ודאי שלא למול האישה השחורה בעלת המוגבלות, האישה השחורה הלסבית וכן הלאה).
- 99 כך למשל, המאבק השחור בארצות הברית כנגד אלימות משטרתית התמקד כמעט בלעדית בהרג של גברים שחורים לא-חמושים בידי שוטרים. הגם שנשים שחורות שאינן חמושות נורות גם הן בשיעורים משמעותיים על ידי המשטרה, אלו נעלמות מהשיחה הציבורית כליל, ראו את אתר הקמפיין של #sayhername לדוגמה www.aapf.org/shn-campaign. טיעון זה מהדהד את טענתה של ביטון לגבי מצבם של מזרחים במשפט בכלל – ראו יפעת ביטון "מזרחים במשפט ה'אין' כ'יש" משפטים מא 455 (2011).
- 100 גם כאן, המיקום של נשים שחורות משמש כמקרה מבחן למיקומים נוספים. כך דיכוי של אנשים שחורים עם מוגבלויות יבקש להציף את חוויות הדיכוי הייחודיות לאנשים אלו, וכן לאתר מופעים אייבולטיסטיים בקרב קהילות שחורות, ומופעים גזעניים ואנטי-שחורים בקהילות א.נשים עם מוגבלויות.
- 101 ראו למשל אלה שוחט "פמיניזם מזרחי: פוליטיקה של ג'נדר, גזע ורב תרבותיות" מצד שני 5-6, 29 (1996); הנרייט דהאן-כלב "פמיניזם בין מזרחיות לאשכנזיות" מין, מגדר, פוליטיקה: נשים בישראל 217 (1999); ויקי שירן "מזרחיות ואחרות" מצד שני 5-6, 26 (1996); ויקי שירן "לפענח את הכה לברוא עולם חדש" פנים 15 (2001); Pnina Motzafi-Haller, *Scholarship, Identity, and Power: Mizrahi Women in Israel*, 26(3) SIGNS 697 (2001) www.bgu.ac.il/social/signs-mizrahi-Lavie; feminsm.pdf, לעיל ה"ש 22; קלריס חרבון "השתכנות מתקנת: סיפורן של נשים המתקנות עוול היסטורי" עיונים במשפט, מגדר ופמיניזם 413 (דפנה ברק-ארז, שלומית יניסקי-ריבר, יפעת ביטון ודנה פוג'ק עורכות, 2007); לאחותי: פוליטיקה פמיניסטית מזרחית (שלומית ליר עורכת, 2007). לסקירה רחבה של הפמיניזם המזרחי והשפעותיו על המשפט ראו כרמית יפת, לעיל ה"ש 50. לקריאה המבקרת את היעדרו של זרם מספק בפמיניזם המזרחי הממקד את חיצו הביקורת בגברים מזרחים, ראו יאלי השש בין זעם לגעגוע: פמיניזמים מזרחיים בראשית המאה העשרים ואחת (עתיד להתפרסם בהוצאת הקיבוץ המאוחד ב-2020).
- 102 ואכן, לא בכדי שיעין בחלק לא מבוטל מהטקסטים של פמיניסטיות מזרחיות מעלה כי אלו שאבו השראה עמוקה מתנועות פמיניסטיות בהקשרים גלובליים אחרים (ראו בהקשר זה ויקי שירן, לברוא עולם חדש, שם; הנרייט דהאן כלב, שם). מכאן כי הטענה שלפיה עולם המשמעות המזרחי רואה בשיח אוניברסלי איום זהותי חמור מצויה במתח לא מבוטל עם פמיניזם מזרחי ועם קולן של נשים מזרחיות.

- 103 יאלי השש "בין נצרות ואסלאם: המפנה התיאולוגי בשיח המזרחי בתיאוריה וביקורת" תיאוריה וביקורת 41, 50 (חורף 2018).
- 104 שם, בעמ' 53 (להלן: השש "בין נצרות לאסלאם").
- 105 "מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, בעמ' 54.
- 106 על כך ראו דיון במאמר זה, בה"ש 4.
- 107 "מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, בטקסט הסמוך לה"ש 36.
- 108 השש "בין נצרות לאסלאם", לעיל ה"ש 103, בעמ' 50.
- 109 אני מודה לאוריה מבורך וטפת הכהן-ביק על שחידדו עבורי נקודה זו.
- 110 "מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, בעמ' 66.
- 111 שם, בעמ' 67.
- 112 שם, בעמ' 8-67 (ההדגשות שלי).
- 113 במאמר אחר מציע מזרחי במפורש להפגין אמפתיה לגישות שמרניות המתנגדות לשוויון זכויות ללהט"בים ולפלסטינים ויצא כנגד "הזיהוי הגורף של מבנה היררכי עם עוול" ועוד, ראו "מוסוציולוגיה של חשד", לעיל ה"ש 2, בעמ' 7-85, 99, בהתאמה. חשוב להבהיר – אסטרטגיות שיחניות המציעות אמפתיה, כבוד, היעדר זלזול ביריב האידיאולוגי וכדומה זמינות גם למי שמתעקשים לשמר סוציולוגיה של חשד ביחס לעמדות גזעניות, הומופוביות וכו'. ואולם דומה שהצעתו של מזרחי לא מתמקדת באמפתיה פרסונלית למי שמחזיק בדעות מנוגדות, אלא באמפתיה תוכנית לדעות עצמן.
- 114 Guy Abutbul, "We are not Racists, We are Nationalists": *Communitarian Perceptions among Beitar Jerusalem Fans*, 34(3) *ISR. STUD. REV.* 64, 71 (2019).
- 115 שם, בעמ' 8-67.
- 116 שם, בעמ' 8-77.
- 117 "מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, בעמ' 69.
- 118 מזרחי מתווכח עם פרשנות אפשרית זו לתיאוריה שלו, ראו "מוסוציולוגיה של חשד", לעיל ה"ש 2, בעמ' 106.
- 119 "מעבר לגן", לעיל ה"ש 1, בעמ' 69.
- 120 שם. במאמר אחר, העוסק בעבודת התרגום של שיח הזכויות של אנשים עם מוגבלויות וקהילות מוסלמיות בישראל, טוען מזרחי כי מיקום העמדה הבסיסית בדבר שוויון עבור אנשים עם מוגבלויות בתוך שיח שאינו ליברלי במובהק, אפשר התקבלות רבה יותר של עמדה זו בקהילות מוסלמיות. ראו Nissim Mizrachi, *Translating Disability in a Muslim Community: A Case of Modular Translation*, 38 *CULT. MED. PSYCHIATRY* 133 (2013). אולם המהלך המתואר במאמרו זה מזכיר יותר את העמדות שמציגות פמיניסטיות מזרחיות כפי שהצגתי בחלק קודם של מאמר זה: עמדות שתכליתן שכלול התביעה לשוויון (גם עבור יחידים בתוך קהילות) ואתגור החלקים הספציפיים בליברליזם שלא מגשימים את מטרתו המוצהרת (ראו טקסט בסמוך לה"ש 109 לעיל) ולא אתגור עצם הזכאות לשוויון של אנשים עם מוגבלויות. התהליך המוצג במאמר לא מציג קהילות מוסלמיות כעוינות במיוחד שוויון לאנשים עם מוגבלויות כחלק מ"עולם המשמעות" שלהן, ובהתאם גם לא עולה הצורך לגשר בין זכותם של אנשים עם מוגבלויות לשוויון ובין עמדה של אנשים בלי מוגבלויות המתנגדת לשוויון שכוה, כפי שאפשר לראות ב"מעבר לגן".
- 121 Ford, *Racial Culture*, לעיל ה"ש 32, בעמ' 2-131. פורד מוסיף כי שכבת ההגנה המתוספת לעמדות אידיאולוגיות מרגע שאלו הופכות למכוננות של זהויות מייצרת גם תמריץ לפרולפירציה של זהויות כדרך להגן על פרקטיקות ועמדות שנויות במחלוקת. פורד משתמש בדוגמה הומוריסטית של זהות מובחנת של "רוכבי אופניים" כדרך לדרוש הקצאה ספציפית של משאבים לטובת שבילי אופניים.
- 122 שם, בעמ' 6-135.
- 123 זכרו כאמור את אחד המחירים שעליהם פורד מדבר שהזכרתי בחלקים קודמים של מאמר זה – לחץ גדול על הפרטים שלא לסטות מהזהות התרבותית שזוכה להגנה ולחץ על פרטים להתיישר לתוך גדרות זהותיים אלו, ראו עמ' 85 למאמר זה.
- 124 בג"ץ 4/19 מיכאל נ' הכנסת www.zik.co.il/zesb (להלן: העתירה המזרחית).

- 125 ראו לרוגמה אבי-רם צורף "היש חסרון יותר מזה שהאדם אינו מכיר את לשונו?" *העוקץ* 11.01.2019 www.tinyurl.com/y4cmbgwo; תיאור הכותב כאן: אליצור בר אשר סיגל "חוק יסוד: השפלת האזרחים הערבים" *הארץ* 29.01.2019 www.haaretz.co.il/opinions/.premium-1.6890995; וכן כרזה לפאנל אקדמי בנושא חוק הלאום, מפורסמת באתר המרכז לחקר האסלאם ע"ש נחמיה לבציון, www.tinyurl.com/yxk2pbwv.
- 126 העתירה המזרחית, לעיל ה"ש 124, בס' 31 (ההדגשות שלי).
- 127 העתירה המזרחית, לעיל ה"ש 124, בס' 51 (ההדגשות שלי).
- 128 השפה הערבית-יהודית היא שפה שנפוצה בקרב יהודים בעולם הערבי והמוסלמי. המאפיין המרכזי של ערבית-יהודית הוא כתיבה של מילים בערבית באותיות עבריות.
- 129 פנייה כזו, טוען פורד ביחס לקהילה השחורה בארה"ב, מהווה: "Intervention in a long-standing debate among African Americans about empowerment strategies, and norms of identity and identification", Ford, *Racial Culture* 25, בעמ' 32, לעיל ה"ש 32, בעמ' 25.
- 130 Ella Shohat, *The Question of Judeo-Arabic*, Opening Essay, 23(1) *ARAB STUD. J.* 14, 22-3 (2015).
- 131 העתירה מקפידה לציין בצד הנזק לציבור המזרחי בישראל את פגיעתו של חוק הלאום בציבור הפלסטיני, כך למשל: "העותרים רואים בחוק היסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי בכללותו חוק פסול מעיקרו, פוגעני, משפיל וגזעני, אנטי-דמוקרטי השולל את מעמד המיעוט הערבי-פלסטיני בישראל כמיעוט לאומי [...]". ראו העתירה המזרחית, לעיל ה"ש 124, בעמ' 4. ראו גם ריאיון עם אורלי נוי, אחת מיוזמות העתירה בהארץ: "חשוב לה להדגיש כי העתירה היא בראש ובראשונה גילוי של סולידריות עם אזרחי ישראל הפלסטינים". אינס אליאס "חוק הלאום פוגע לא רק בפלסטינים אלא גם במזרחים" *הארץ* – תרבות 26.01.2019 www.haaretz.co.il/gallery/.premium-1.6868852.
- 132 זמן קצר לאחר הגשתה של העתירה המזרחית כנגד חוק הלאום הוגשה גם עתירה אשכנזית נגד חוק הלאום. ברוח הקו שהתוותה העתירה המזרחית, גם העתירה האשכנזית ביקשה למקד חלק מן הדיון באינטרס אשכנזי ספציפי בשפה הערבית, וטענה לשימוש היסטורי בשפה הערבית על ידי אשכנזים באירופה של המאה התשע-עשרה, ראו <http://zik.co.il/zesh>.
- 133 NANCY FRASER & AXEL HONNETH, REDISTRIBUTION OR RECOGNITION?: A POLITICAL-PHILOSOPHICAL (transformative) EXCHANGE (2003). כפי שמציינים בצדק יונה ושנהב, דומה כי הדרך לעבר שינוי מתקן (change) של ההסדרים החברתיים והתרבותיים הניצבים בבסיסן של עוללות חברתיות כרוך בקריאת תיגר על התפיסה המהותנית של זהויות קולקטיביות. יונה ושנהב, לעיל ה"ש 14 בעמ' 96. ובהמשך: "הפוטנציאל הטמון בעמדה רב-תרבותית טרנספורמטיבית זו גדול אפוא מזה המצוי בעמדה רב-תרבותית המשמרת את המבנה הבסיסי המקנה ערך דיפרנציאלי לזהויות תרבותיות. שלילת היסוד המהותני של זהויות תרבותיות, שלילה הכרוכה באימוץ הגישה הטרנספורמטיבית, מעודדת, כפי שאנחנו מבקשים להראות, את צמיחתן של זהויות דינמיות וזהויות ממוקפות המשבשות באופן רדיקלי את האפשרות לשמר היררכיות חברתיות נוקשות באמצעות זהויות תרבותיות קבועות". שם, בעמ' 2-151.
- 134 ס' 29 לעתירה המזרחית, לעיל ה"ש 124 (ההדגשות שלי).
- 135 שם, בס' 32.
- 136 שם, בס' 33.
- 137 שם, בס' 18.
- 138 על ההבחנה בין זהות אונטולוגית לזהות סטרוקטורלית אני מבקשת להודות לקריסטי דוטסון (Dotson).
- 139 ראו Ford, *Racial Culture* 25, לעיל ה"ש 32, בעמ' 91-101.
- 140 Yofi Tirosh, *Adjudicating Appearance: From Identity to Personhood*, 19(1) *YALE J. L. FEMINISM* 49 (2007).
- 141 שם, בעמ' 53.

- 142 שם, החלק המתחיל בעמ' 58.
- Janet E. Halley, *Reasoning about Sodomy: Act and Identity in and after Bowers v. Hardwick*, 143
79 VA. L. REV. 1721 (1993).
- 144 "מסוציולוגיה של חשד", לעיל ה"ש 2.
- 145 בעוד שהפמיניזם התרבותי ביקש לאפיין את "הקול הנשי" ולתבוע הכרה וערך לקול זה, כתיבה קווירית ביקשה לפרק את קיומה של הקטגוריה "אישה" כקטגוריה ברורה ויציבה, ולהפנות, במקום, את המבט למבני הכוח המכוננים קטגוריה זו, ראו Butler, לעיל ה"ש 42. להקבלה בין הטיעון ב"מעבר לגן" לפמיניזם התרבותי ראו עמ' 85 למאמר זה.

