



Research article

מאמר מחקר

נחלת הכלל וידע אקולוגי מסורתי בכפר צור באהר: קיימות אקולוגית-חברתית בעבר כהשראה להווה

פ' חמאד^{1*}, ד' מישורי²

¹ בית ספר מכין לבנים אחמד סאמח והמכללה האקדמית לחינוך על שם דוד ילין
² אוניברסיטת תל אביב

* פרטי התקשרות: firashamad2@gmail.com

ת ק צ י ר

מאמר זה עוסק בנחלת הכלל (the commons) ובידע אקולוגי-מסורתי (TEK) בכפר צור באהר שבמזרח ירושלים. המאמר מציג את נחלת הכלל ואת ה-TEK כמרכיבים של קיימות סביבתית-חברתית שהתקיימה בכפר, ושניתן ללמוד ממנה על מנת לגבש עקרונות קיימות עבור ההווה וליישמם. חיבור למסורות אלה יאפשר גם ליצור בכפר גישה מקומית של חינוך סביבתי ושל קיימות. המאמר מציג מינוחים וסקירת ספרות בתחום, ומתעד פרקטיקות מקומיות בצור באהר המתייחסות לקיימות סביבתית, לנחלת הכלל, לאיכות חיים ולידע אקולוגי-מסורתי. המאמר מציג טרמינולוגיות ופרקטיקות מקומיות בצור באהר הנוגעות לקיימות, נחלת הכלל וידע אקולוגי-מקומי. מובאים בו ממצאי מחקר איכותני שבו רואיינו אנשים מהכפר, בני קבוצות גיל שונות, על מנת לזהות את תפיסותיהם לגבי סוגיות אלה. הממצאים מלמדים שעבור הקשישים בני השמונים ומעלה, ידע אקולוגי-מסורתי ושיתוף בנחלת הכלל היו דרך החיים המקובלת, שאלה נולדו ובה בגרו וחיו שנים רבות; "דור הביניים", בני ה-60, הכירו מסורות אלה מילדותם, ולאחר מכן חזו בדעיכתן לאורך הזמן; הצעירים יותר, בני ה-20 וה-30, שגדלו לעולם מודרני, אדישים למסורות אלה או אף מגלים כלפיהן יחס עויין, אם כי הם מכירים בתועלות בריאותיות וחברתיות הקשורות בהן, ולעיתים אף מתייחסים אל מסורות אלה כאל עבר בריא, סביבתי ומקיים יותר, בייחוד בהיבטים של הקשר עם האדמה. למרות ההכרה בתועלות, הם ספקנים לגבי האפשרות לקיים מסורות וערכים אלה בהקשר החברתי, הטכנולוגי והתרבותי המודרני. המאמר סוקר מסורות חקלאיות וטכנולוגיות בכפר, ומציג אותן כידע אקולוגי מסורתי; את מסורות נחלת הכלל חושף המאמר באמצעות סקירת דפוסים של שיתוף פעולה ושיתוף במשאבים, כולל שטחי קרקע, המושפעים בייחוד מסוגיות של הסכסוך הישראלי-פלסטיני והפקעת קרקעות.

מילות מפתח:

קיימות אקולוגית

קיימות חברתית

נחלת הכלל

ידע אקולוגי-מסורתי

ידע ילידי

פרקטיקות וטכנולוגיות מקדמות קיימות

החברה הפלסטינית

צור באהר

Commons and traditional ecological knowledge in the Arab village of Tzur Baher: Past sustainability as an inspiration for the present

F. Hamad^{1*}, D. Mishori²

¹ Preparatory school Ahmad Sameh for boys and The David Yellin College of Education

² Tel Aviv University

* Corresponding author: firashamad2@gmail.com

ABSTRACT

This paper discusses the commons and traditional ecological knowledge (TEK) in the village of Tzur Baher in East Jerusalem. The paper presents the commons and TEK as components of environmental and social sustainability in the village, from which the present generation in Tzur Baher and the environmental community at large can learn from and receive inspiration. In addition, connecting these traditions makes it possible to create a local approach to environmental education and sustainability in the village. After discussing the concepts of the commons and TEK, focusing on the middle east and the Arab-Palestinian society in Israel, the paper presents terminologies and documents local practices in Tzur Baher that relate to environmental sustainability, commons, quality of life, and traditional ecological knowledge. This part is based on field survey, relevant literature survey, and qualitative research, which is the focus of the last part of this paper. There, the paper presents a qualitative research in which different age groups were interviewed in order to identify their perceptions of these issues. The findings show that for the elderly, in their eighties and above, a tradition of TEK and common-sense sharing was the accepted (and in retrospect – the preferred) way of life in which they were born and lived for many years; The "middle generation", of the 60's, remember these traditions from their childhood, and have seen their decline over time; The younger generation, in their 20s and 30s, who have grown into a modern world, are torn between nostalgic emotions towards a healthier and more sustainable and community-supported past on the one hand, and between an indifferent or even hostile attitude to some of these traditions (or to their applicability in modern society and culture, and in the context of modern technological alternatives), although they recognize the health and social benefits associated with them. The article reviews agricultural and technological traditions in the village and presents them as traditional ecological knowledge (TEK); The commons traditions are revealed through a review of patterns of cooperation and sharing of resources, including water infrastructures and land areas, the later particularly influenced by issues of the Israeli-Palestinian conflict and land expropriation.

Keywords:

Ecological sustainability
Social sustainability
The commons
Traditional ecological knowledge (TEK)
Indigenous knowledge (IK)
Sustainable-based practices and technology
Palestinian society
Tzur Baher

1. מבוא

קובעי מדיניות מצפים בדרך כלל שפתרונות לבעיות ההווה ימצאו במסגרת המוסדות השליטים בתרבות הנוכחית. מוסדות אלה הם המדע וכלכלת השוק החופשי (מישורי, בהדפסה, פרק 6). עם זאת ספקנים רבים טוענים כי מוסדות אלה ממש, הם האחראים לרבים מהאיומים האקולוגיים. לעומתם עקרונות מסורתיים, לאו דווקא מערביים, או אורחות חיים וידע אקולוגי מסורתי עשויים להתאים יותר לאורח חיים מקיים (Devall and Sessions, 1985). במילים אחרות באמצעות הבנת הדרכים שבהן חברות מסורתיות הצליחו להתקיים לאורך זמן ממשאבי הסביבה, ניתן לגלות דפוסים, רעיונות וטכנולוגיות שיכולים להיות מקור לפתרונות – או לפחות מקור להשראה – עבור ההווה. זוהי גישת הידע האקולוגי-מסורתי (TEK: Traditional Ecological Knowledge), שאומצה כחלק מהמסגרת התאורטית במחקר זה.

לנוכח המשבר האקולוגי הרב-מערכתי, הגלובלי והמקומי, עולה הצורך לפתח תפיסה עדכנית של קיימות (sustainability). למושג קיימות אין הגדרה מקובלת אחת. בהתבסס על מאות הגדרות בספרות, קיימות היא לכל הפחות איכות של מערכת המושתתת על יכולתה להתקיים לאורך זמן ולשגשג. מה שפחות ברור הוא כיצד דואגים לאיכות זו. קיימות סביבתית היא אתגר שמורכבותו מאיימת על המדע המודרני ועל המבנים החברתיים, הכלכליים והאידאולוגיים השליטים כיום. כך למשל קיימות מובנת כאתגר בין-תחומי ורב-תחומי, בעוד המדע המודרני נוטה לעבוד במסגרת דיסציפלינות, תתי-דיסציפלינות ותתי-התחומיות, המעמידים מחסומים בפני העברת ידע בין מומחים מתחומים שונים. לכן הוגים שונים מתארים את האקולוגיה ואת אתגר הקיימות במושגים של פרדיגמה (תפיסת עולם) חדשה (Capra, 1987).

2. סקירת ספרות

2.1 קיימות

המושג "קיימות" מתאר את ליבת החשיבה הסביבתית. הוא מתמקד ביכולת של מערכת, תהליך או מצב להמשיך ולהתקיים לאורך זמן (Kuhlman and Farrington, 2010). לאורך השנים התפתחו מחלוקות בשאלה מה בדיוק צריך "לקיים". האם לקיים משאבי טבע או אפשרויות לפיתוח אנושי? (Bonevac, 2010).

מקור המושג "קיימות" בביטוי מוקדם יותר, "פיתוח בר-קיימא", שהוגדר בדוח WCED כפיתוח "העונה על צורכי ההווה בלי לפגוע ביכולתם של הדורות הבאים לספק את צורכיהם" (WCED, 1987). מושג זה נועד להתאים פוליטית לדרישות שונות של מדינות מתפתחות לאפשר להן פיתוח כלכלי כמו במדינות המפותחות, ומנגד להכניס לשיח הכלכלי הבינלאומי מושגים של אחריות סביבתית ואיכות סביבה. למעשה המילה "פיתוח" לא הוגדרה בדוח זה, והחלק "בר-הקיימא" הוגדר במושגים של אחריות בין-דורית. עובדות אלה הפכו את הרעיון של "פיתוח בר-קיימא" לפתוח לפרשנויות שונות ומנוגדות, ורבים אף טענו שמדובר באוקסימורון, וכי יש לבחור בין צמיחה כלכלית לבין קיימות (Redclift, 2005).

המושג "קיימות" מוצג לרוב כמחבר שלושה מעגלים שונים. מעגלים אלה הם כלכלה, חברה והסביבה הטבעית. לא ניתן לגבש תפיסה קוהרנטית של קיימות על סמך מעגלים אלו, כיוון שהכלכלה היא לא ספרה נפרדת, אלא תת-מערכת במערכת החברתית, שהיא עצמה אמורה להיות תת-מערכת בתוך המערכת הטבעית. עם זאת המושג טומן בחובו פוטנציאל לשיח המתמקד בשמירה על הסביבה בטווח הארוך, תוך כדי התייחסות לצדק בין-דורי והבנה שלא ניתן לשמור על הסביבה בנפרד מהמערכות הכלכליות והחברתיות.

הופווד וחוב' (Hopwood et al., 2005) מבחינים בין קיימות "חלשה" וקיימות "חזקה". קיימות "חלשה" רואה את הטבע ואת ההון הכלכלי ככאלה שניתן להחליפם באמצעות טכנולוגיה, על מנת למלא את הפערים שנוצרו על ידי בני האדם בעולם הטבע, כמו למשל דלדול במשאבים או נזקים לסביבה. קיימות "חזקה" מבקרת רעיונות אלה ומדגישה כי הון חברתי-כלכלי לא יכול להחליף הון, משאבים ותהליכים אקולוגיים החיוניים לקיום האנושות כמו למשל שכבת האוזון, הפוטוסינתזה או מחזור המים. ההנחה היא שנכון להיום החברה המודרנית לא מקיימת כלל, וראיה לכך היא המשבר האקולוגי, וכי נדרש פיתוח של מושגים, רעיונות, פרקטיקות וטכנולוגיות שיתאימו לאתגר הקיימות. כמו כן נדרשות שיטות חינוך והטמעה חברתית מתאימות כדי להפוך את רעיון הקיימות לפרויקט חברתי מחייב, שאליו מגויסים מגזרים שונים ברמה הגלובלית והמקומית.

מאחר שאין מושג מוסכם של קיימות, הופיעו לאורך השנים גישות שונות שניסו לפרוט את שיח הקיימות לפרוטות מדויקות יותר. כך למשל המושג "degrowth" מדגיש את הצורך לזנוח את המודל של כלכלת צמיחה לטובת חברה מבוססת קהילה, שבה ערכים מטריאליסטיים של צריכה הוחלפו במודלים קהילתיים של ייצור מקומי, קנה מידה קטן, אטיות (בייחוד במזון), דמוקרטיה והתבססות על משאבים משותפים (להלן נחלת הכלל) (Martínez-Alier et al., 2010; Kallis, 2011; Schneider et al., 2010).

הידע האקולוגי-מסורתי מספק לא רק מקור לרעיונות לפרקטיקות מקיימות, אלא אף מגשר בין חברות ילידיות לבין רעיונות של שימור סביבה, ויותר מכך מציג חברות מסורתיות כחברות אקולוגיות, שמצאו פתרונות ארוכי טווח לסוגיות של ניהול משאבים וקיום משותף עם המערכת האקולוגית. חשיפת צעירים ומבוגרים לידע האקולוגי-מסורתי האופייני למקום ולתרבות שלהם מאפשרת לחבר אותם לרעיונות של קיימות מתוך חיבור לזהות ולמסורת, ועשויה לתרום לקידום החינוך הסביבתי בקהילה.

כך למשל בחברות מסורתיות רבות חלק גדול מהמשאבים החיוניים נחשבים למשותפים, או שיש במשאבים שונים היבט ציבורי-קהילתי (לא פרטי), דהיינו נחלת הכלל. עובדה זו הופכת את הקיימות לפרויקט קהילתי, ומשנה את משמעות המושג קיימות באותה קהילה. מאמר זה עוסק בשני מושגים אלה – נחלת הכלל וידע אקולוגי-מסורתי – בהקשר של דפוסי חיים מסורתיים בכפר הפלסטיני צור באהר, כעקרונות בסיסיים של קיימות סביבתית וחברתית.

1.1 צור באהר (צור באהר)

צור באהר הוא כפר ערבי בדרום מזרח ירושלים, שסופה לשטחה המוניציפלי לאחר מלחמת ששת הימים. בכפר מתגוררים כ-15,000 תושבים. הכפר לכוד בסבך של שאלות החורגות מתחומו של מחקר זה, אם כי משליכות עליו במידה רבה, כגון הפקעת אדמות ומעמדם האזרחי של תושבי מזרח ירושלים. הכפר ממוקם בין ירושלים ובית לחם. לאחר האינתיפאדה הראשונה הוקמה גדר בין הכפר לשטחים, על אדמות הכפר בצדו הדרומי. בכפר מתגוררות שלוש חמולות חקלאיות לשעבר: חמולת אדוית, חמולת אלעמרה וחמולת אלפואקה. בעבר היה צור באהר כפר חקלאי שהתבסס על עיבוד האדמות בהתאם לעונות השנה. אוכלוסייתו הייתה קטנה יותר, ושטחו גדול יותר. כיום מתאפיין הכפר בכרמי הזיתים שמסביב לו. רוב תושבי הכפר הם תושבי קבע, ללא אזרחות ישראלית. עקב האירועים הביטחוניים יש "מחסום נושם" בכניסה לכפר, ותחושת התושבים היא שהכפר הוא "מחנה סגור" מכל הכיוונים.

הכפר איננו מנותק מתהליכים חברתיים העוברים על החברה הפלסטינית כולה, ובהם המעבר לאורח חיים מודרני המשפיע על המבנה החברתי והכלכלי המסורתי. בהקשר זה דן המאמר ביחס התושבים לאדמות כחלק מהדיון בנחלת הכלל, ובייחוד בזיהוי הכלל שזכאי ליהנות מהמשאבים המשותפים בכפר. שאלת אורח החיים המסורתי נדונה במאמר כשאלה של אובדן ידע אקולוגי-מסורתי, והחלפתו בפרקטיקות מודרניות לא-מקומיות.

מטרת המחקר היא להציג את הכפר צור באהר כזירה של קיימות חברתית וסביבתית מנקודת מבטם של תושבי הכפר בני דורות שונים, ולזהות שינויים שהתרחשו לתפיסתם בעקבות הקדמה הטכנולוגית, העיור ולחצים חיצוניים כגון הפקעת אדמות. המבט המחודש אל העבר מול ההווה של הכפר יכול לספק היכרות מעמיקה עם מושגים מקומיים של קיימות סביבתית וקהילתית ולהעלות שאלות בדבר היתכנותה של קיימות כזו כיום. בהתאם לכך נבחרו שאלות המחקר הבאות: (1) מהן הפרקטיקות והטכנולוגיות המסורתיות ששימשו את תושבי צור באהר בעבר, וכיצד הן מבטאות היבטים של קיימות? (2) כיצד תופסים תושבי צור באהר בני דורות שונים את השינויים באורח חיי הכפר בהיבטים שונים של קיימות?

מערכות מים ומאגרי מים מסורתיים במדבר ת'אר בראג'סטאן (Levi and Mishori, 2015).

לפי קנודסן (Knudsen, 2004) חסרים מחקרים העוסקים בידע אקולוגי-מסורתי במזרח התיכון למעט בתחום של משאבי מים. לטענתו, בכל הקשור בטיפול בנושאים כגון מים ושטחי מרעה הרשויות מתעלמות מהידע המסורתי של קהילות כפריות ושבטיות ומנסות להחליפו בידע מודרני-מערבי הכפוף לחוקי המדינה או המתאים לקבוצות השליטות. לפי אל-רוביי (Al-Roubaie, 2013), מרבית המדינות המוסלמיות חסרות תשתית ידע הנדרשת לפיתוח כלכלי ולהפחתת סיכונים של הידרדרות סביבתית. האתגרים העומדים בפני העולם הערבי כוללים לדבריו, בין השאר, מיעוט מים, ריבוי אוכלוסין טבעי גבוה, זיהום אוויר, בעיות בשימושי קרקע, עיור מואץ שנובעות ממנו בעיות תכנון קשות, ועוני. ידע אקולוגי מסורתי יכול לסייע בהתמודדות עם סוגיות אלה.

קו'ת'רי (Kothari, 2007) רואה את הרעיון של ידע אקולוגי-מסורתי כמנוגד לרעיון המודרני של פיתוח. ידע מסורתי כהגדרתו הוא מידע הקיים זמן רב, חכמה, מסורות ומנהגים שילידים או קהילות מקומיות משתמשים בהם. לרוב מועבר ידע מסוג זה מדור לדור, מפה לאוזן, או באמצעות סיפורים, טקסים, שירים ואפילו חוקים. להבדיל מדפוסי ידע מודרני, ידע מסורתי אינו מבחין בין ידע חילוני, מסורתי, רוחני וכדומה. לטענתו של קו'ת'רי לא ניתן להבחין בין ידע לבין ההקשר הטבעי והתרבותי שממנו צמח, כולל האדמות, המשאבים ומערכות היחסים בקהילה. עם זאת במקומות רבים הידע המסורתי סובל משחיקה ומאובדן, שנגרמים בעיקר בשל תהליכי היטמעות בחברה השלטת, המודרנית. בחלק מהמקרים, למשל באגן האמזונס, אפילו השפות המדוברות, שבאמצעותן מועבר ונשמר ידע זה, נכחדות ונעלמות. אובדן תרבותי זה הביא לפרסום הצהרת האומות המאוחדות ב-2007 בדבר זכויות עמים ילידיים², הכוללת, מלבד איסור על אפליה, גם סעיפים המעגנים את יכולתם של עמים ילידיים לשמור על אורחות חייהם ואת זכותם למשאבים שבלעדיהם לא ניתן לקיים אורח חיים מסורתי.

כאשר בני עמים ילידיים מתמזגים עם המגזר העירוני-תעשייתי המודרני, דומה כי שוב אין להם צורך בידע מסורתי. אז הם יוצאים נפסדים מכאן ומכאן. מחד הם מתקשים להשתלב בכלכלה המודרנית, ולרוב מועסקים בעבודות כפיים שהשכר בצדן מועט, ומאידך הם מוותרים על המשאבים החברתיים-תרבותיים והאקולוגיים-טבעיים שפרנסו את אבותיהם בעבר. הנטייה כיום היא לנסות ולשמר תרבויות מסורתיות. לכן בהצהרת האומות המאוחדות מ-2007 נקבע שלעמים ילידיים יש זכות מלאה לשמור ולפקח על המורשת התרבותית, החברתית והאקולוגית שלהם ולטפחה. כמו כן כוללת ההצהרה את הזכות לבעלות הקהילתית המשותפת על כל אלה. כלומר אם הם מתגוררים ביערות, אזי צריך להגן על היערות, על כל המשתמע מכך.

דוגמה רלוונטית ומעוררת השראה לשילוב ידע אקולוגי-מסורתי בשמירה על קיימות סביבתית היא הגילוי מחדש של טכנולוגיות מים מסורתיות בהודו, באזור מדבר ת'אר (Thar Desert). באזור

מושג נוסף המתאר קיימות הוא "חוסן" (resilience), מושג שעוסק לרוב ביכולתם של ערים ויישובים לעמוד בפני סיכונים ואתגרים סביבתיים, בייחוד בפני שינוי אקלים ומחסור בדלקי מאובנים (Leichenko, 2011; Tidball and Krasny, 2007).

מודלים שונים של קיימות מחפשים אחר פתרונות למשבר הסביבתי שהם "מחוץ לקופסה" הרעיונית של המדע, הטכנולוגיה והמדיניות הציבורית הקונבנציונלית. הגילוי מחדש של מבנים חברתיים מסורתיים וטכנולוגיות עתיקות שאפשרו בעבר אורח חיים מקיים, ובתחילת המאה ה-20 נראו מיושנים ולא רלוונטיים לקיימות, הוא אחד הכיוונים המרתקים והחדשניים בחיפוש אחר דרכי התמודדות עם המשבר הסביבתי. הוא כולל גם את הגילוי מחדש של נחלת הכלל ושל הידע האקולוגי-מסורתי כעקרונות יסודיים של קיימות חברתית וסביבתית.

2.2 ידע אקולוגי-מסורתי

ידע אקולוגי-מסורתי (Traditional Ecological Knowledge: TEK) הוא ביטוי המתייחס לידע של קהילות מסורתיות וילידיות, שאפשר להן להתקיים ולשגשג לאורך זמן. ידע זה, שנובע מהקשר הישיר והניסיון הרב-דורי שלהן עם הטבע ועם משאבי הסביבה, הוא רב-תחומי. הוא כולל ידע על מינים ביולוגיים, מערכות אקולוגיות ופרקטיקות שימושיות (Rist et al., 2010). בחברות מסורתיות הטבע נתפס לרוב ככוליות אחת ("a comprehensive whole"), הכוללת בני אדם, בעלי חיים, צמחים, את הנוף ואת הסביבה הפיזית (Pierotti and Wildcat, 2000, 1333). זוהי תפיסה הוליסטית, לעיתים קרובות לא-אנתרופוצנטרית, המדגישה קשרים הדדיים ותלות הדדית בין המרכיבים השונים בסביבה.

הדיון האקדמי במקומו של הידע האקולוגי-מסורתי בקידום קיימות החל בשנות ה-90 (Berkes, 1993; Berkes et al., 1995; Inglis, 1993), במהלכן הוצג ידע זה ככלי לקידום מדיניות סתגלנית (Berkes et al., 2000), המאפשרת ליצור חוסן קהילתי (Gómez-Baggethun et al., 2012), כמקור ידע שניתן לשלבו עם מדע קונבנציונלי ועם אמצעי מדיניות ושימור מודרניים (Gagnon and Berteaux, 2009), ככלי המעודד הנדסה אקולוגית (Martin et al., 2010) ומסייע בהתמודדות עם שינוי האקלים ועם השלכותיו (Vinyeta and Lynn, 2013), בייחוד ביחס לאוכלוסיות של ילידים, שעלולות להיות חשופות באופן לא פרופורציונלי להשלכות של שינויים אקלימיים בשל תלותן במשאבי הסביבה הקרובה.

מחקרים על תרומתו של הידע האקולוגי-מסורתי לקידום קיימות נערכו במקומות שונים בעולם, כמו בקרב האינדיאנים בצפון אמריקה (Wenzel, 1999), בקרב קהילות ילידיות באקוודור (Becker and Ghimire, 2003), בספרד (Gómez-Baggethun et al., 2012), ובהודו (Levi and Mishori, 2017). כך למשל בהודו קיימת תנועה חברתית (Tarun Bharat Sangh), הנסמכת על רעיונותיו של האקטיביסט הגנדיאני אנופם (Anupam Mishara, 1948-2016), ועוסקת בגילוי מחדש, שיקום ופיתוח

United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, 2 61/295, 13 September 2007.

http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf

1 נקרא גם "ידע מקומי" (IK - Indigenous Knowledge).
Battiste and Youngblood, 2000; Semali and Kincheloe, 2002

שוללת את זכותו של הזולת ליהנות כמותו משקיעה זו. זאת בניגוד לקניין פרטי המאפשר הדרה. למשל כניסה לגינה פרטית ללא רשות בעל הבית יחשב להשגת גבול.⁴ עם זאת במקרה שינוס "לסגור את הים", למשל על ידי החכרתו לזים פרטי, יחוש לפתע תושבים רבים שזכויותיהם נפגעו, מכיוון שהים "שייך" במידת-מה לכל אחד מהם, לא זכות מדירה כמו הקניין הפרטי, אלא זכות המאפשרת להשתתף וליהנות מהמשאב המשותף. כפי שנראה שפה קניינית זו רלוונטית לתיאור משאבים משותפים בצור באהר.

2.4 החברה הערבית בין עיור להדרה

המגזר הערבי בישראל הוא מיעוט לאומי מגוון, שעובר בעשורים האחרונים שינוי עמוק בסגנון החיים, המקביל במידה רבה לשינויים ולמתחים שעוברים על העולם הערבי בכלל, ובהם שילוב של תהליכי מודרניזציה, עיור ושינויים חברתיים-פוליטיים (Elsheshtawy, 2008; Mahgoub, 2008; Pacione, 2005). ההבדלים העמוקים בין אורח החיים השבטי-כפרי לבין החיים בעיר הפכו לתהליך רווי באתגרים ובסתירות הנובעים מהשאפה למודרניזציה מול הרצון לדבוק במסורת ובתרבות.

בישראל אחת הבעיות המרכזיות במגזר הערבי היא הפקעת קרקעות. הקרקע היא לא רק מקור פרנסה אלא היא קשורה להון תרבותי והיסטורי. הפקעתן של הקרקעות הביאה חלקים במגזר למשבר וחזיקה אנטגוניזם כלפי הצד היהודי-ישראלי. ככלל, היישובים הערביים סובלים ממחסור בתקציבים ובתשתיות בסיסיות, בייחוד קרקעות, עובדה הגורמת לבנייה בלתי חוקית ולחוסר יכולת לבנות ולשמר תשתיות עירוניות בסיסיות (Goldhaber and Schnell, 2007). כמו כן קיימת אפליה ברורה כלפי המגזר בהקצאת קרקעות ובקבלת אישורים או מימון לפרויקטים (Yiftachel, 2009).

רוב הערים במגזר הערבי חסרות ראות ירוקות, פארקים או בוסתנים. צפיפות המגורים גדולה ולרוב לא נשאר זכר להוויה הכפרית שבה גדלו הדורות הקודמים. קשה להשיג שטחים לבנייה חדשה, וקיים מחסור אפילו בקרקעות למוסדות חינוכיים כמו בתי ספר או בתי קברות (זילברמן, 2004); בשל המחסור בקרקעות, אזורי תעשייה ממוקמים בסמוך לשכונות מגורים וזוהמים את הסביבה בה מתגוררת אוכלוסייה שבעבר חיה בצורה מאוזנת עם סביבתה. מסיבה זו מתקיים ביישובים רבים "עיור אפור", שמשמעו התפתחות עירונית שלא קיבלה אישור של הרשויות אך לא נתפסת כבלתי חוקית לגמרי (Yiftachel, 2009). התחושה שתהליך העיור התבצע בחלקו בכפייה עוררה אנטגוניזם, ובעקבותיו שיתוף פעולה מוגבל בלבד עם תכניות המנסות להעניק ידע ולשפר תשתיות (מנאע, 2009).

ככלל, היישובים הערביים סובלים מבעיות רבות של איכות סביבה. קיימים ליקויים קשים בתחום פינוי הפסולת, דבר הגורם להצטברות של אשפה ולליקויים תברואתיים חמורים. בעיה נוספת היא זיהום של מי תהום ונחלים בעקבות התחברות לא חוקית לתשתיות ותעלות ניקוז (טל, 2008). נושאי קיימות ואיכות הסביבה לא הוטמנו באופן

זה הטמיע מחדש האקטיביסט הגנדיאני אנופם מישרה טכנולוגיות מים מסורתיות לאיסוף, טיהור ושימור מים, שניתנות להפעלה ברמת הבית או הכפר, ובכך מעצימות את הקהילה ומאפשרות קיימות סביבתית (Levi and Mishori, 2015, 2017; Mishori and Levi, 2017). טכנולוגיות מים מסורתיות אלה, העדיפות בתנאי המדבר על טכנולוגיות מודרניות, מבוססות על אתיקה מסורתית וקהילתית ועל ערכי נחלת הכלל, שמשמעם שימוש וניהול משותף ואחריות משותפת של הקהילה על משאבי הסביבה הדרושים לקיומה.

2.3 נחלת הכלל

נחלת הכלל היא קטגוריה קניינית המציינת רכוש שאינו פרטי אלא משותף, כלומר בעלות משותפת, קהילתית, על נכסי טבע, תרבות ומרחב ציבורי. המודעות לנחלת הכלל משמשת בסיס למאבקים חברתיים-סביבתיים ולגיבוש קהילתי וחברתי, כפי שניתן לראות בישראל במאבקים על הגז, החופים, ים המלח, ועוד (מישורי, 2008, 2011ב, 2014, 2016א, 2016ב).

המתח בין הקניין המשותף והקניין הפרטי מגיע לשיא כאשר מתפתחות מגמות של גידור נחלת הכלל (enclosure), כלומר הפרטה, השתלטות של המדינה או פגיעה סביבתית וזיהום. אלה מחייבים לברר מחדש את מערכת היחסים בין נחלת הכלל, השוק והמדינה. מהמדינה נדרש לפעול בהתאם לדוקטרינת הנאמנות הציבורית (Public Trust Doctrine) שאמורה להגן על זכויות הציבור בנחלת הכלל (Mishori, 2010, 2014).

המונח "נחלת הכלל" (the commons) מתייחס למשאבים משותפים שבהם מתחלקים חברי קבוצה או קהילה, כמו באר מים, מרעה משותף, דגה, וגם שפה, מידע, מרחב ציבורי ועוד. מקור הביטוי "commons" באנגלית הוא מלטינית, מאחת מקטגוריות הקניין הלא-מדיר (non-exclusive) בחוק הרומאי, כלומר הדברים המשותפים (Res communes) הכוללים משאבי טבע כמו המים, הים, חופי הים והנהרות, האוויר והיערות. קטגוריה רומאית נוספת שרלוונטית למחקר זה היא המשאב ששייך לקבוצה (Res universitatis), כמו חדר מדרגות בבית משותף, מרעה משותף, באר מים ציבורית ועוד.³ לצד הדברים המשותפים הכירו הרומאים גם בדבר ה"ריק" (Res Nullius), כשהכוונה היא לדברים שעדיין אינם שייכים לאיש אולם עשויים להפוך לרכוש פרטי (דגים בים, פטריות ביער). השאלה היא אם למשל אדמות מרעה ששימשו את תושבי צור באהר שייכות לתושביו כקבוצה (נחלת הכלל), או שהן אדמות "ריקות", מעצם העובדה שאינן פרטיות, ולכן אין מניעה להפקיען ולהפריטן.

שיח נחלת הכלל מניח זכויות קניין קולקטיבי, לא-אקסקלוסיבי, שבמקרים רבים הן תנאי בסיסי לצדק חברתי וסביבתי. כך למשל לכולם זכות לשבת וליהנות מהשקיעה בחוף הים של תל אביב. הדבר מוגדר זכות, מכיוון שהים נתפס כשייך לכולם. עם זאת מדובר בזכות לא-אקסקלוסיבית, מכיוון שזכות האחד ליהנות מהשקיעה בים אינה

3 הרומאים לא היו היחידים שהחזיקו במושג של קניין משותף, ומושגים דומים נמצאים בכל החברות. גם חז"ל עסקו בהרחבה באפיונים המיוחדים של "רשות הרבים" (רשות, מלשון בעלות), שבה אין לאדם זכות להשתמש בכל דרך שירצה.

4 לפי הפילוסוף הגרמני פרידריך הגל, מאפיין נוסף של הקניין הפרטי הוא זכות היסוד של הבעלים להרוס את קניינו, אם הוא חפץ בכך.

70–103, שני צעירים בני 23–30, ושני בני דור הביניים בני 40–60. הבחירה בשלוש קבוצות גיל נועדה לבחון שינויים בין-דוריים בתפיסות ביחס לנחלת הכלל ולקיימות אקולוגית וחברתית בהקשר המקומי, ואת משמעותם עבור המרואיינים. המרואיינים התבקשו להציג את הנרטיב שלהם ביחס למושגים אלה בשתי תקופות בחייהם: תקופת הנעורים ותקופת ההווה. כחלק מתיאור נרטיב זה הם התבקשו לתאר את אורח חייהם באותן תקופות, תוך כדי התייחסות מפורשת לפרקטיקות ולטכנולוגיות האופייניות לחיי היומיום שלהם בעבר או כיום. נוסף על כך, הידע האקולוגי-מסורתי שנאסף מתוך הראיונות עם שלושת המבוגרים, סיפק מידע עשיר על הפרקטיקות והטכנולוגיות המסורתיות שהתקיימו בעבר בצור באהר. את המשתתפים בחר בקפידה החוקר הראשון, בן הכפר, מתוך היכרות אישית עמם. רשימת המשתתפים כוללת גברים ונשים משלוש החמולות שבכפר, המייצגים מגוון תפיסות בהקשר לקיימות, נחלת הכלל, חיי קהילה ומודרניזציה.

שבעת המרואיינים היו אלה:⁵

רשדי, בן 103, נשוי. הייתה לו אישה נוספת שנפטרה. אב ל-24 ילדים וסב לכ-200 נכדים ונינים. רשדי שירת בצבא הבריטי והירדני, היה חקלאי ובנה בתים, חי עד היום לפי המסורת, לובש ביגוד פלסטיני מסורתי, רוכב על חמור לבן, אוכל מזון מסורתי, שותה מבור המים בביתו הערבי הישן ומסרב לחיות אורח חיים מודרני. הוא נבחר למחקר הודות להיותו אוצר של ידע אקולוגי-מסורתי.

גמיהל, בת 78, אשתו השנייה של רשדי, עקרת בית. הראיון התקיים בנוכחות בעלה, שכן על פי המסורת אסור לגבר להיות לבד עם אישה. גמיהל נבחרה למחקר כנציגת הנשים המבוגרות בעלות הידע האקולוגי-מסורתי.

חללי, בן 80, המוכתר ואימאם המסגד הישן והגדול בכפר. חללי חי עם אשתו בבית ערבי. בעבר היה גם חקלאי. הוא נבחר בשל היותו אדם מוערך בכפר הנחשב לבעל ידע אקולוגי-מסורתי רחב.

תממא, בת 60, אלמנה. נישאה שלוש פעמים, עבדה במוסד ממשלתי, סבלה בעבר מהתפיסה המסורתית בכפר שלא תמכה בנשים עצמאיות ולומדות. היא נבחרה למחקר כנציגה שיכולה לתאר סוגיות הקשורות למעמד האישה בכפר.

נאלי, בן 41, נשוי ואב לארבעה, מעמדו הכלכלי נמוך. בעבר חי כחקלאי ביריחו. כיום עובד כגנן. נאלי נבחר כנציג המעריך את אורח החיים בכפר בעבר ומתקשה לעמוד בדרישות המודרניזציה.

מחדם, בן 30, נשוי פעמיים ואב לשמונה ילדים, חסר השכלה, נהג במקצועו.

חתמא, בת 23, אם לשלושה, גננת בעלת עבודה קבועה ומסודרת, משכילה, בעלת רכב ובית פרטי. נתפסת כאישה צעירה מצליחה בעיני אנשי הכפר ולכן נבחרה למחקר.

הראיונות נערכו בבתי המשתתפים וארכו כ-90 דקות כל אחד. קיים אותם החוקר הראשון בשפה הערבית. הם תומללו במלואם לערבית ואחר כך תורגמו לעברית. ניתוח התוכן של הראיונות הוביל ליצירת תמות המשקפות תפיסות שונות לגבי נחלת הכלל וקיימות.

מוצלה בחברה הערבית, בעיקר עקב חסמים פוליטיים וביורוקרטיים, המשליכים גם על החינוך הסביבתי (נגב וחוב', 2009).

בנייה עירונית אמורה לאפשר גם מרחבים ציבוריים. ביישובים הערביים קיימת הרחבה תמידית של הבתים. כשהבנים מתחתנים מוסיפים מרחבי מחיה נוספים לבית הראשון. הרחבה זו גורמת לכרסום מתמיד במרחב הציבורי המשותף. נוסף על כך סגנון הבנייה בערים אינו מתחשב בדרישות למרחבים ולנחיצותם במגזר הערבי, כגון מרחבים פרטיים לרווחת הנשים, או לחלופין מרחב ציבורי שיכלול גישה נוחה למסגד וכדומה (טל, 2008). תהליך העיור נטול המרחבים הציבוריים פגע גם בערכים הקהילתיים והמשפחתיים של האוכלוסייה הערבית. למשל אם בעבר מטע עצי זית שימש גם כמקום מפגש של הקהילה, הרי שהעיור שלל מאפיינים אלה ובכך פגע במרקם החברתי (זילברמן, 2004).

ערביי ישראל נהנים מזכויות אזרח מלאות, אך מופלים לרעה כמעט לאומי. לעומת זאת ערביי מזרח ירושלים נחשבים תושבים בלבד ולא אזרחים, מעמד המקנה להם זכויות והטבות סוציאליות כמקובל בישראל, בשונה מן פלסטינים בגדה או בעזה שלגביהם קבלתן של הזכויות וההטבות נתפסת לעיתים כסותרת את השאיפות הלאומיות. גדר ההפרדה במזרח ירושלים תורמת באופן יומיומי לסתירות בהגדרת הזהות של האוכלוסייה הפלסטינית, שמנותקת מהעורף הכלכלי והחברתי שלה בשטחים הסמוכים, במסגרת מדיניות של "הפרד ומשול".

לפי "עיר עמים ליציבות שוויון ועתיד מדיני מוסכם בירושלים" (2007), שכונות שנותקו מהגדה (שועפאט, ראס חמיס, ראס שחאדה, דחיית א-סלאם), ובהן מתגוררת כשליש מאוכלוסיית ירושלים, מקבלות רק כ-10% מתקציב העיר. כמעט שאין מרפאות או תחנות "טיפת חלב" בתוך השכונות, דרכים רבות אינן סלולות, אין תאורה ואין בתי ספר או גני ילדים.

הכפר צור באהר הוא נקודת מפגש של רבות מהמגמות שנסקרו לעיל. הכפר עובר תהליך של עיור, והופך לשכונה במטרופולין ירושלים; הפקעת אדמות יצרה מחסור בשטחים ציבוריים; מיקומו על קו התפר שבין ישראל והרשות הפלסטינית חושף אותו למתחים הלאומיים, מעבר למתחים המאפיינים את החברה הערבית בכלל, כגון קדמה מול מסורת, דתיות מול חילון ועוד.

3. מתודולוגיה

המחקר התבצע מתוך גישה נרטיבית-פרשנית (תובל-משיח וספקטור-מרזל, 2010) המאפשרת לתעד את סיפורי החיים של המשתתפים תוך כדי מתן מקום למציאויות מגוונות המרחיבות את ההבנה לגבי התופעה הנחקרת. הנרטיבים השונים שעלו במחקר משקפים את עולמם הפנימי, זהותם וערכיהם של המשתתפים לגבי המשמעות של נחלת הכלל והקיימות בעבר מול ההווה בסביבת החיים המקומית. כל נרטיב מקפל בתוכו גם היבטים מגוונים של ידע אקולוגי-מסורתי ייחודי לכפר. נתוני המחקר נאספו באמצעות ראיונות עומק אישיים מובנים למחצה עם שבעה תושבי הכפר המייצגים דורות שונים, בהם שלושה מבוגרים בני

השתמשו בבמיה ובסירופ ענבים עם קמח, אגוזים, שמן זית, צנוברים ועוד להכנת מאכל אנרגיה טבעי טעים מאוד ומזין לחורף קר, כגון "בסיסה" (بسيصة) ו"מלבן" (ملبن) (שאהין, 2000).

הגורן (الجرن) בצור באהר הוקמה מאחורי הבית שבו התגוררה המשפחה, ושימשה הן את משק הבית והן לאירוח. ליד הגורן מיקמו את בור המים. החצר שליד הבית שימשה כמקום לבישול ולחליבת העזים, והתרנגולות היו מטילות שם את הביצים. גם את דיש הקציר ביצעו בחצר (ראו איור 1). אבו הדבא (أبو هدبة، 1990) מוסיף שבימים נוחים מבחינת מזג האוויר שימשה החצר כמעין סלון חיצוני. אנשי החמולה נהגו לשבת שם ולספר סיפורים, וכן ערכו שם חפלות וניהלו חתונות ואירועים שונים.



איור 1: חלק מאזור הגורן בכפר צור באהר (צילום: פראס חמאד)

התעסוקה העיקרית של הגברים כללה חקלאות, בניית בתים, נגרות מסורתית, סחר והחלפת מצרכים כמו חיטה עבור פירות, חלב עבור כלי מטבח, וכדומה. היו מעט מאוד אפשרויות לתעסוקה אחרת, כמו הוראה, שכן בכל כפר היה מורה יחיד. גברים מעטים גויסו למשמר האזרחי, תחילה על ידי הבריטים ואחר כך על ידי הירדנים (أبو هدبة، 1990; שאהין, 2000).

מעמד האישה בצור באהר בעבר הצטייר באופן ברור על ידי המשתתפים המבוגרים. הנשים בצור באהר היו עקרות בית. נוסף לתפקידי הבית נשים רעו את משק החי, עזרו בעבודות החקלאיות, נשאו מים מהבאר, טחנו את החיטה, הכינו בצק ואפו אותו בטבון. נשים גם ייבשו ירקות ופירות ועסקו ביצירת חפצי נוי מחמר ומקש או בעבודת רקמה, ואלה הוצעו למכירה. יכולתן של נשים לעבוד ולהתפתח על פי רצונן, הוגבלה. כך למשל לא היה מקובל להרשות לבנות להמשיך בלימודים, ורובן לא סיימו בית ספר יסודי. השילוב של חוקי הדת והמסורת הפרשנית הגבילו נשים בתחום הנישואין. הן לא הורשו לבחור בבעל, אלא שודכו בעקבות הסכמים שנערכו בין ההורים; לבעלים הותר לשאת נשים נוספות; והכלה הייתה אמורה לעשות כל מה שחמותה הטילה עליה. בהקשר של קיימות חברתית ניתן לומר שלנשים ניתנה הזדמנות חלקית להשתתף באורח החיים המקיים, שכן הן השתתפו בפרקטיקות המסורתיות אולם הודרו בתחומי חיים אחרים.

4. ידע אקולוגי-מסורתי וקיימות סביבתית וחברתית בצור באהר בעבר

פרק זה מציג טכנולוגיות אקולוגיות-מסורתיות בתחום האדמה, המים והחקלאות, וכן פרקטיקות מסורתיות מקדמות קהילה של שיתוף, עזרה הדדית ומשאבים משותפים. הללו מבטאות אורח חיים של קיימות אקולוגית וחברתית שהתקיים בעבר בכפר צור באהר. המידע המוצג כאן נאסף מראיונות עם שלושת המשתתפים המבוגרים ומשקף את תיאוריהם. נוסף על כך התיאורים משלבים מידע ממקורות ספרות רלוונטיים המחזק את המידע שנאסף מהראיונות או מוסיף לו, וכן תמונות המתעדות חלק מהטכנולוגיות והפרקטיקות המוצגות, שצולמו בכפר בידי החוקרים.

4.1 חיי היומיום בעבר במבט כללי

ככלל, החיים בכפר צור באהר היו פשוטים וקבועים למדי. לקראת נישואיו בנה החתן בית בעזרת הגברים בכפר. לרוב היה זה חדר יחיד עם שירותים. הוא קיבל מהנשים בכפר ריהוט פשוט מתוצרת מקומית במתנה. הכפר הסתמך על מי הגשמים, ולכן לפני בניית בית חדש היו חופרים בור מים.

בתי הכפר היו מקיימים ופשוטים, בנויים מאבנים ברוחב של מטר לפחות שאפשרו בידוד מפני חום בקיץ ומפני קור בחורף. בכל בית היה חדר גדול שבו התגוררה כל המשפחה. ליד השירותים בחוץ הוקם מטבח פשוט. בבית היו מושבים מאבן. שאר הריהוט היה פשוט מאוד והוכן לרוב על ידי האישה, בעיקר מקש ומצמר. את המנורה הדליקו עם שמן זית. החדר המרכזי בבית היה בעל חלונות קטנים שמוקמו גבוה כהגנה מפני שודדים או מבקרים לא רצויים. בתוך הבית נבנתה מדרגה גבוהה בשם "אלמכאבי" (المكابي) ועליה היו מקומות לאחסון החיטה, העדשים, התאנים היבשות, הצימוקים ועוד, רובם מתוצרת מקומית. מאחורי מוצרי המזון היה מקום שנקרא "אלראוניה" (الراونية) והוא הכיל מזון לחיות הבית, כלי עבודה ביתיים ועוד. מתחת למדרגה אחסנו את המחצלות לשיבה ביום ואת פרטי הריהוט לשינה בלילה.

תיאורים אלה מוסיפים למידע המופיע בספרות, שלפיו ליד כל בית הייתה מעין מערה למגורים עבור בעלי החיים ולאחסון זבל אורגני וכלי החקלאות. נוסף על כך שימשה המערה כמקלט בעת מלחמה. הכלים יוצרו בעבודת יד מחומרים כמו קש, אדמה, מתכת, עץ, עור, צמר וכותנה. בעזרת עבודת הקדרות בחמר יצרו התושבים כוסות לשתייה, כלי אוכל וכדים גדולים לאחסון מוצרים כגון שמן, קמח, חיטה, עדשים ודבש (שאהין, 2000).

עוד מתואר בספרות שהמאכלים היו מחומרי גלם מתוצרת מקומית, וכללו ברובם מרקי דגנים כגון פול, חומס, חיטה, עדשים ומרק ירקות. בשל מחסור ובהיעדר מקררים, בדרך כלל לא כלל המזון בשר. בשר נאכל בעיקר בהזדמנויות חגיגות או מיוחדות כגון חג הקורבן. הבסיס לאוכל היה לחם, ולו הוסיפו שמן זית, זיתים, בצל, שום, גבינה, לפנה וסלט. הממתקים היו פשוטים והוכנו מחומרים טבעיים ומפירות (أبو هدبة، 1990). מאחר שלא היו מקררים, נמצאו פתרונות מגוונים לשימור מזון ולשימוש בפירות וירקות הקיץ להכנת מזון לחורף. למשל

4.2 החקלאות

רשדי וגמיהל העידו שהגידולים החשובים ביותר היו דגנים כמו חיטה, עדשים, תירס ושעורה. האדמות חולקו לגידולים לפי עונות השנה – לגידולי חורף וקיץ – ותושבי הכפר היו מחליפים בין החלקות מדי שנה כדי לטייב את האדמה. מצרכים חשובים נוספים היו פול, חומס, זיתים, תאנים, שקדים וסבס. סגנון החיים בכפר היה קשור למחזור החיים של הצמחים ושל העבודות החקלאיות. העבודות התחילו בספטמבר עם החריש, והמשיכו למסיק זיתים, דישון וזריעת זרעי החורף לפני הגשם הראשון. אחר כך טיפלו בירקות החורף, הרכיבו ייחורים ועישבו עשבים מסביב לירקות ובשדות החיטה. לאחר מכן קטפו את פירות החורף ואז זרעו את זרעי הקיץ, קטפו את פירות הקיץ וירקות הקיץ ועוד. לכל עונה היו מאכלים מסורתיים שבהם שולבו גם תוצרי בעלי החיים במשק כמו חלב עזים או ביצי תרנגולות.

העבודות המגוונות במשק המשפחה כללו את סידור בורות המים וניקויים לפני החורף וכן איסוף זרעים. נוסף לכך היו עבודות שעשו כל התושבים באותו זמן, למשל בעונת הקציר. עבודת הקציר נעשתה בכמה שלבים. האנשים יצאו בשעות הראשונות של הבוקר, התחלקו לאזורים השונים, ועד לשעות הצהריים קצרו והעמיסו את היבול על גמלים או על חמורים. את הקש השאירו בשדות עד שיתייבש ויוכל לשמש כמזון לבעלי החיים או לקליעת סלים. לפי שאהין (2000), את החיטה טחנו והכינו ממנה קמח מלא שאוחסן בכלים מיוחדים בצל. תושבי הכפר השתמשו במטחנת אבן לטחינת החיטה, העדשים והזרעים.

רשדי וגמיהל תיארו את מסיק הזיתים כאירוע חשוב מאוד בחייהם של החקלאים בכפר. נוסף לאכילת הזיתים כמרכיב קבוע בארוחות, הפיקו מהזיתים שמן אשר שימש למאכל ולתאורה. בזמן המסיק נהגו החקלאים לשיר שירים שנכתבו והולחנו לצורך זה בלבד. תיאורים אלה תואמים את ממצאיו של (אבו هدبة, 1990).

המוראניים סיפרו כי רעיית הצאן והבקר – הפרות או הכבשים – מוקמה כשלישית בחשיבותה לאחר עבודת האדמה. רוב תושבי הכפר גידלו סוג אחד או יותר של בעלי חיים במשק, ואלה סייעו בעבודת האדמה וסיפקו מזון, דישון וחומרים לייצור ביגוד. העובדה ששטחים גדולים נחשבו לאדמות משאע (مشاع), המשותפות לכולם, כפי שיפורט בהמשך, הייתה מרכיב חשוב ביכולת הפרנסה של משפחות הכפר. לפי שאהין (2000), הרעייה הוסדרה לפי עונות העבודה החקלאית, לפני שתילה או אחרי הקטיף, בכונה לשמור על פוריות הקרקע והצמחים. הכפריים מיעטו לשחוט את הכבשים שלהם, והשתמשו בהם בעיקר לסחר חליפין (مقايضة) כדי להשיג למחייתם דברים בסיסיים אחרים.

4.3 שיתוף ומשאבים משותפים (נחלת הכלל)

נחלת הכלל (אלמולק אלעאם, الملك العام) שימשה כתשתית החברתית-כלכלית של החיים בכפר צור באהר בעבר. המשתתפים המבוגרים הביאו דוגמאות רבות לכך, המחזקות את ממצאיו של אבו-הדבא (1990) שחקר את התרבות הפלסטינית העממית בכפרים שמעבר לקו הירוק. כך למשל טבון אחד שירת לפחות שש משפחות, כשחומר הבעירה היה גללי כבשים יבשים ושאריות הזית ממסיק הזיתים. הטבון (الطابون) נמצא בחדר בנוי מאבן. בתחתיתו הניחו את חומר הבעירה, הדליקו אש וחיכו עד לדעיכת העשן. אחר כך חיממו מים, בישלו בו והכינו

לחם מקמח מלא שקצרו ואחסנו קודם לכן, וכן מאכלים מסורתיים שונים. לאחר השימוש בטבון אספו את הפחמים שנשארו בכלי מברזל לשם חימום הבית בחורף. בכל השאריות האחרות השתמשו לדישון האדמה. בחורף שימש חדר הטבון כמקום מפגש חברתי לנשים, שם יכלו להתחמם ולשוחח.

נוסף לבורות המים שנבנו בשטחי הבתים, המשתתפים המבוגרים תיארו את בור המים המשותף בכפר, ה"אלהרובה" (الهروبة), שנחפר רחוק מהמגורים, ונועד לשמש מאגר לשעת חירום עבור כל הכפר ("בור הכפר", ראו איור 2). הבור נחפר בכלים פשוטים, ולכן התהליך עשוי היה להימשך כמה שנים. לפי אבו הדבא (אבו هدبة, 1990), קוטר חלקו העליון של הבור היה 3–6 מטרים ונפחו הממוצע כ-125 מ"ק. לידו חפרו בור קטן בגודל מטר מרובע לערך, ששימש כמסנן למי הגשמים. בעונת האביב חיו בבור זה צפרדעים. מי הבור הגדול שימשו את בעלי חיים וכן שימשו להשקיית האדמות והגידולים החקלאיים. בשנים שחונות השתמשו בבור הגדול של הכפר, או שהיו מביאים מים על גבי חמורים ממעינות רחוקים כמו עין לבן. עבודה זו עשו בעיקר הנשים. בשנים כאלה מי הבור הגדול שימשו גם לבישול ולשתייה.



איור 2: בור המים הגדול בכפר בית אומר בצפון בית לחם שהיה בעבר חלק מנחלת הכלל. כיום אינו בשימוש (צילום: פראס חמאד)

המשתתפים הדגישו שהשיתוף והעזרה היו חלק מהמסורת בכפר. כך למשל סיפרו כי בעת בניית בית חדש נרתמו כולם לעבודה והחלו בבניית השלד מחומרים כמו קש, אבן וסיד. כל הגברים והנערים הבריאים הגיעו לעזור בבנייה, בעוד הנשים נשאו מים מהבארות לשם כך. כשהסתיימה העבודה הכינו הנשים מאכלים מסורתיים לארוחה משותפת בחצר הבית החדש. בעונת הקציר או הקטיף עזרו המשפחות זו לזו. העזרה ההדדית נקראה "אלעונה" (العونة). אם מישוהו מאלה שבאו לעזור היה עני, הבעלים של השדה שנקצר נתן לו שק קמח כפיצוי על עזרתו.

המשתתפים המבוגרים תיארו את ה"אלמדאפה" (المضافة) כמבנה המרכזי ששימש כמרחב משותף בכפר צור באהר. המבנה שימש כ"סלון" הכפר לאורחים, וכן כמרכז קהילתי. זהו מבנה גדול עם חצר גדולה לידו, ה"אסאחה" (الساحة), וקוימו בו אירועים חשובים (ראו איור 3). היו בו כיסאות ומחצלות לשיבה, שמיכות, כריות לאורחים,

המשתתפים המבוגרים תיארו גם את הקרקעות המשותפות ("משאע") כחלק מנחלת הכלל בצור באהר בעבר. אדמות המשאע היו שטחי אדמה גדולים שהיו שייכים לכל הכפר ושימשו לגידולים חקלאיים או למרעה. לכל חמולה הייתה זכות לעבד חלקות וליהנות מהיבול או המרעה על פי הגרלה שהתקיימה אחת לכמה שנים. הסדר המשאע נשמר שנים רבות מבלי לקבוע למי שייכת חלקה מסוימת, וכולם נהנו ממנו. יתרה מכך, כל משפחה העבירה חלק מהיבול שלה לאחרים, ובתמורה קיבלה מגוון יבולים. לפי הספרות, החליפין של יבולים מהמשאע התנהלו ב"חצר הכפר", מקום מרכזי שאליו הגיעו כולם כדי שתבצע החלפת חומרים ומזון בין כל המשפחות, וכך לאיש לא יחסר דבר (עראף, 1996) (ראו איור 4).



איור 4: כרמי זיתיים נטועים על אדמות ה"משאע" המשותפות בכפר צור באהר. השטח בתמונה משמש כיום בעיקר למרעה (צילום: פראס חמאד)

המשתתפים תיארו ארבעה סוגים שונים של אדמת משאע. "המשאע הקטן" כלל מרעה, מעיין ובית קברות. שטח אדמה זה גבל בחלק הבנוי של הכפר. מסופו החל "המשאע הגדול", הקרקע החקלאית שמבחינת העיבוד הייתה מחולקת לעונת הקיץ והחורף. הסוג השלישי היה "משאע לזרים". אלה היו אדמות שניתנו חנים (נקראו גם "סקט"), מדובר בשטחי אדמה שאינה נוחה לעיבוד או בחורשה רחוקה. הסוג הרביעי והאחרון נקרא "סליך" והוא כלל את האדמות הפחות מתאימות או נוחות לעיבוד מכל האדמות. האדמות המתאימות יותר לחקלאות נשארו בידי תושבי הכפר המקוריים, וכך אפשר היה לזהות את התושבים לפי סוג האדמה שעליה התגוררו.

לפי עראף (1996), החשיבות העיקרית של המשאע הייתה בעובדה שהיא הבטיחה שוויון, חקלאות ורעייה לאורך השנה, תוך כדי עזרה הדדית (אלעונה). מכיוון שאדמת המשאע הייתה שייכת לכל הכפר, לא ניתן היה לחלק או למכור את האדמות או לאפשר לאחרים להקים עליהן כפר חדש. לאחר 1967 הופקעו האדמות הללו על ידי מדינת ישראל, מכיוון שאי-אפשר היה להוכיח בעלות פרטית, והמדינה לא כיבדה זכויות של בעלות קהילתית.

דוגמאות נוספות לשיתוף במשאבים בעבר, שתוארו על ידי המשתתפים, קשורות לשיתוף שמטרתו לסייע לחלשים. הדוגמה הראשונה קשורה ליבול החקלאי. בכל השדות הותירו החקלאים

כלי קפה מסורתיים ומנורת "פניאר" (فنيار) שהדליקו באמצעות סולר. המבנה שימש את אנשי הכפר למטרות שונות, כגון ישיבות לצורך פתרון בעיות וסכסוכים, אירוסין, חתונות ופנאי, וגם לשם התכנסויות אבל.

כל הבאים למבנה השתתפו בקניית קפה, סוכר, תה ודברי מתיקה. גם אם לאחד התושבים לא הייתה אפשרות לתרום מצרכים לאסאחה, הוא יכול היה לשבת ולשתות שם. נוסף על כך המשתתפים המבוגרים תיארו כיצד שימש המקום כמעין פרלמנט או מועדון חברתי, פוליטי וכלכלי. כך לדוגמה חקלאים שחזרו מהעבודה בשדות מצאו שם מנוחה, אירוח וביילוי עם שאר בני החמולה והכפר. בערבי אירועים מיוחדים התאספו שם אנשים כדי לספר סיפורים, לדון בחקלאות או בהשדות הכפר, לשיר או להקשיב לנגינת החליל או כלי נגינה מקומיים אחרים. במקרה של מות תושב הכפר, התאספו הגברים באסאחה, ושם המתינו האבלים למנחמים מכל החמולות בכפר. כל חמולה הכינה ארוחה למשפחת הנפטר. הצעירים חפרו את הקבר, קברו את המת ודאגו לכל השירותים האחרים שנדרשו. כל אלה עשו חברי הקהילה ללא תשלום במסגרת מסורת של שיתוף, של אהבה ושל קרבה בין התושבים. הקהילה סיפקה תמיכה נפשית, כלכלית וחברתית. חתונות התקיימו אף הן באסאחה, וכל תושבי הכפר סייעו בהכנות לחפלה. במסגרת החפלה נערך טקס החינה. זמר מקומי הופיע עם נגנים שהקידו את האורחים. גם את האוכל הכינו במשותף, והוא כלל מזון נוסף שהיה אמור להספיק לזוג הצעיר לחודשי הנישואין הראשונים.



איור 3: כפר בית אומר. שרידים ממבנה האלמזאפה והחצר שלידו (האסאחה) אשר שימשו בעבר כמקום למפגשים חברתיים ולאירועים חשובים בחיי הכפר. כיום אינם בשימוש (צילום: פראס חמאד)

לפי (ابو هدبة, 1990), האסאחה שימשה כמרכז קהילתי חשוב בכפר הפלסטיני המסורתי במגוון תחומים. היא הייתה מרכז לשירה, מוזיקה וספרות, בית משפט לעניינים פנימיים וחינוכיים של התושבים, פרלמנט חברתי, וכתובת לעזרה לתושבי הכפר וכפרים אחרים. עוד מוסיף אבו הדבא, שהאסאחה הייתה גורם חברתי מאחד בין החמולות הודות למחויבות המוכתרים של הכפרים באזור שלא להקים אסאחה נוספת. לפי ממצאיו, האסאחה שימשה בתפקידים אלה מתחילת המאה העשרים ועד ל-1967, סמוך למלחמת ששת הימים. אז הוחלפה ב"דיוואן" (ديوان) נפרד לכל חמולה.

"היותה מקור החיים שלהם [...] הם ידעו שהכול היה תלוי באדמה, כי אם לא יזרעו – לא יאכלו, לכן הלכו בקו ישר עם האדמה, מכיוון שהיא קו ביטחון שלהם". נאלי מתייחס לאדמה כאל מקור חיים ומקור הבריאות ובעיניו השפע הנוכחי עומד בניגוד לכך: "היום יש שפע של מוצרים ומזון, אך אינך יודע כמה הם באמת בריאים ומה התהליך שעבר עליהם עד שהגיעו לשולחן [...] בעבר המזון הבריא הצריך עבודת כפיים וקשה היה להשיגו, ואילו היום ישנו שפע אך הוא מזיק לאדמה ולבריאות".

תמא (60) הוסיפה את ערך הדאגה לדורות הבאים שרווח בעבר ונעלם כיום: "[...] בעבר שמרו על האדמה וחרשו אותה. היו משאירים זרעים לשנה הבאה. היו דואגים לחקלאות יותר מהיום". כמי שחווה את העבר בכפר, התייחסה תמא גם לקשר שבין השימוש העונתי בתוצרי האדמה לבין הטעם ומידת בריאות המזון: "היום אתה יכול למצוא עגבנייה בשוק בכל עונות השנה, בעבר היית מוצא רק בקיץ. היום משתמשים בחומרים כימיים שמשפיעים על איכות וכמות הפרי, אך אלו מזיקים לבריאות האדם. אפילו הטעם השתנה היום, בעבר היה יותר טעים".

נקודה נוספת שעלתה בראיונות היא תחושת החיבור הרוחנית של תושבי הכפר לאדמה, שמתבטאת אצל שלושת המראיינים המבוגרים. הם דואגים לאדמה וחשים כאב עמוק בשל הניתוק המתרחש בהווה. רשדי (103) הסביר כי בזמנו אנשים פתרו את הבעיות ביניהם בעצמם. הפתגם שהיה שגור בפיהם היה "תטפל באדמה – תיתן לך, תזניח אותה – לא תיתן לך". הוא תיבל את דבריו בנימה פוליטית, וטען כי מי שעוזב את אדמתו כאילו עזב את מולדתו והוא חסר ערך. לדבריו, עצי הזיתים נשארו רק כדי לשמור על האדמה, ולא מתוך דאגה לסביבה או לעתיד:

היינו אוספים את כל הזבל מסביב לבית ומפזרים אותו באדמה ("זבל אורגני"), היינו מנקים את הבור, הבור היה הבסיס של החיים, דאגנו לחסכון זרעים, חקלאות מתאימה, היו טרסות וצמחים או עצים, והיום אין כלום חוץ מעצי הזית שנותרו כדי לשמור על הנכס, אין חשיבות לאדמה ואין דאגה לדורות הבאים.

רשדי הדגיש את זעמו על היחס הגרוע של תושבי הכפר כיום לאדמה, שהיא לדעתו הדבר החשוב ביותר בחיים. גמיהל (78), תיארה את יחסה לאדמה ממקום של דאגה אימהית, וביטאה בדבריה קשר חזק, עמוק והדדי: "שיהיה לה טוב ושתרגיש בריאה". היא סיפרה כי לא נהגו לשתול את אותו יבול באותה אדמה ברציפות, שנה אחר שנה, כדי לשמור על האדמה ולקבל יבול טוב: "הזרע יהיה לו נוח מלמטה ונוח מלמעלה ויהיה מאוורר, וכך יצליח לגדול היטב [...] לא היו שותלים את אותו היבול באותה האדמה, כי זה לא בריא לאדמה. כל שנה היו משנים". בדומה להם טען חללי (80) בלהט כי אצל אבותיו "הכול אצלם הוא האדמה", בעוד היום יש נטייה להרוס, בעיקר כדי לבנות בתים:

בעבר הייתה יותר אהבה ודאגה לאדמה, היום לאנשים לא אכפת כלום חוץ מעצמם. בעבר היו שומרים על האדמה בשביל הדורות הבאים, ואילו היום החליפו את האדמה, שהביאה אהבה ומזון, בבטון. אם תהיה בעיה יחזרו אליה, אבל בינתיים, אין אדמה, אין חקלאות, ואין אהבה.

חלקות שלא קצרו, ואלה נועדו לצדקה. ברגע שסיימו לקצור שדה, היו הקוצרים קוראים בקול "גורעת יוהא, יוהא" (يوها، يوها), כלומר "סיימתי ובואו לקצור חנים". הקוצרים ביקשו מהאוספים מהחלקה שהושארה שיברכו אותם בבריאות ובפרנסה. חלקות אלה נשארו לשימוש עוברי אורח, חיות בר וגם למרעה. דוגמה נוספת לשיתוף כזה היא מנהג ה"אלמוקידה" (בערבית, ההחלפה או הסחר), שהונהג כדי לסייע לאנשים חסרי יכולת כלכלית. אדם כזה יכול היה לבקש ללא תמורה עז או דבר-מה אחר שיוכל לפרנס אותו, בתנאי שיחזיר את חובו בעתיד לפי יכולתו הכלכלית. שני מנהגים אלה מתועדים גם בספרות (עראף, 1996).

5. קיימות בעבר ובהווה: הבדלי תפיסות בין-דוריים

ניתוח הראיונות עם תושבי צור באהר העלה כמה תמות מרכזיות המשקפות את השינויים שהתרחשו באורח החיים של תושבי הכפר בהיבטים של קיימות אקולוגית וחברתית מנקודת מבטם. באופן כללי נמצא הבדל בולט בין המבוגרים יותר, שהתרפקו על אורח החיים המסורתי שהתקיים בעבר והתקשו לקבל את השינויים, לבין הצעירים מהם. עם זאת גם בני דור הביניים וגם הצעירים תיארו חסרונות של אורח החיים המודרני, בייחוד בהיבט הקשר לאדמה ולסביבה, ובהיבטים של אובדן ביטויים לערכות הדדית וקהילתית.

5.1 היחלשות הקשר לאדמה

הנושא המרכזי שעלה במהלך ניתוח הראיונות, הוא ההבדל המהותי בין תפיסת הקשר לאדמה בעבר לבין תפיסת קשר זה בהווה. המראיינים הדגישו את תחושת החיבור החזקה שלהם לאדמה ואת הערכתם לסגנון החיים הכפרי שהיה נהוג בעבר ואפשר יצירת חיבור זה. לדעתם, בעבר הייתה הגישה לאדמה ולטבע נכונה יותר. המראיינים בעלי המודעות הגבוהה יותר לחשיבות השמירה על איכות הסביבה, ציינו את הסיבות אשר גרמו לדעתם לשינוי הגישה בנושא.

שני הצעירים, חתמא ומחדם, שמעו על חשיבות הקשר לאדמה, אך לא חוו קשר זה באופן אישי. שניהם מתייחסים לקשר שבין האדמה לבין בריאות האדם מתוך זיכרונות ילדות. לדוגמה חתמא סיפרה בהערכה על סבה "שהיה עובד אדמה כל חייו": "סבי חי עד גיל 90. הוא היה בריא ולא היו לו מחלות, כי כל המזון היה טבעי וטרי ולא כמו היום שהמזון מלא חומרים כימיים המביאים מחלות". חתמא יודעת מעט מאוד מסבה על הקשר לאדמה, והוא קיים אצלה כזיכרון ילדות בלבד.

מחדם (30) שמע מסבו על הברכה שבעבודת האדמה. בין היתר, היא גרמה לאנשים להיות טובים יותר וקשורים יותר האחד לשני: "היה אחלה של זמן, ממה שאני שומע הייתה ברכה, יותר מאשר יש היום". גם מחדם התייחס לקשר שבין האדמה לבריאות: "פעם האוכל היה בריא ואמצעי התחבורה היה סוס או חמור, ואילו היום כל הדברים כמו הבמבה, הקולה, המחשב והמכונית אינם בריאים ומביאים מחלות". מחדם מספר גם הוא על הקשר לאדמה מתוך מה ששמע בילדותו, ולא כשותף לחוויות אלו. לעומת הצעירים, שני המראיינים בני דור הביניים, תמא ונאלי, עדיין זוכרים את התקופה החקלאית מילדותם. הם מדברים על הקשר שבין עבודת האדמה ועיבודה לפי עונות לבין שמירה עליה. לפי נאלי (41), הסיבה לשמירה על האדמה הייתה

5.3 איבוד המשמעות של חיי הקהילה

בהמשך לתמה הקודמת תיארו המרואיינים כיצד איבוד המרקם הקהילתי פגע בהיבטים חברתיים ואקולוגיים של אורח החיים בכפר. המבוגרים ציינו שבעבר נפגשו האנשים כדי לעבד את האדמה יחד או כדי לדון בענייני הכפר ולפתור מחלוקות. רשדי התייחס לחוסר הכבוד ההדדי השורר בימינו, ואמר שגם אם ירצו לעשות כיום דיוואן, הדבר לא יצלח כיוון שכיום אין שמירה על הקהילתיות ו"אין מילה" למבוגרים. מספר רשדי:

אם היית ב"אלכלה" [מקום טבעי רחוק המשמש לעבודה רוחנית], ופגשת מישהו והיה ביניכם ריב ואין אף אחד אחר שם, היית מציע שם של מישהו מבוגר, "אלוגה" (الوجه) [תיאור לאדם שמתפלל בבעיה]. הייתם סוגרים את העניין ונפגשים למחרת באסאחה כדי לפתור את הבעיה. אם מחללים את החלטת האלוגה, המחלל משלם על זה ביוקר. כך היו האנשים מחנכים אחד את השני באמצעות המנהגים.

לטענתו, אובדן יראת הכבוד והציות למבוגרים כיום הוא הגורם העיקרי להידרדרות במצב האדמה, הבריאות והיחסים החברתיים בין התושבים.

גמיהל מחזקת את דבריו. בהתייחסה למצוקה הכלכלית בשנות הארבעים של המאה ה-20, בזמן המנדט הבריטי, היא הדגישה בגאווה שערכי הקהילתיות, השיתוף והעזרה לעוברי אורח התקיימו גם אז: "לא היינו צריכים את האנגלים שיפתרו את הבעיות שלנו. כולם בישלו, והמזון היה מתחלק. היינו גאים בכך שהיינו נותנים אוכל ומים לעוברי דרך [...] היינו עשירים בלב טוב ולא בכסף".

המרואיינים המבוגרים ובני דור הביניים תיארו את הפיחות בתמיכה החברתית בין תושבי הכפר כיום. הם ציינו למשל שכיום המרחק הפיזי גורם לאנשים שעברו לגור מחוץ לכפר לבקר פחות את משפחותיהם ולא להגיע לאירועים בכפר, מכיוון שהם עסוקים בעצמם ובצורכיהם. רשדי (103) וחללי (80) הביאו דוגמאות של אירועים משמחים (חתונה) וקשים (לוויה), שבעבר כל בני הכפר חשו מחויבות להשתתף בהם, וכיום לא כולם מגיעים להשתתף: "כשנפטר מישהו בכפר, כל הכפר היה בחופש וכולם היו בלוויה [...] בעבר, אם מישהו נפטר, היו דוחים שמחות בארבעים יום" (רשדי).

5.4 ירידה במודעות לסביבה

כמעט כל המרואיינים התאפיינו במודעות גבוהה לחשיבות שבשמירה על הסביבה ובהבנת הנזקים שעלולים להיגרם לה. לתפיסתם, בעבר נטו התושבים בכפר לשמור יותר על הסביבה, מכיוון שהיו תלויים בה לקיומם, והיה צורך לשמור על המשאבים הטבעיים שהיו מוגבלים. דוגמה לכך ניתן למצוא בדבריו של רשדי, שסיפר כיצד אגרו את המים כדי למנוע בזבוז ולעשות בהם שימוש מיטבי. הוא תיאר איך שאבו מים מהבאר, שמרו אותם בחבית מיוחדת כדי שיהיו תמיד טעימים וקרים, לא בזבוז אף טיפה, והשתמשו בהם למגוון צרכים:

היה בבית "זיר" (زير) – קדרה גדולה מחמר. האישה הייתה מביאה שניים-שלושה דליי מים מהבור ושמה בזיר, והיו שותים ממנה עם כוס מתכת אחת, ובשני דליי מים היו

חללי תיאר בכאב את הקשר הרומנטי עם האדמה: "[היא] אימא, היא הכול, והכול מתרחש בזכותה, אפילו הקשר המשפחתי קיים בזכותה, היא המטפלת בנו. ואנחנו היום הופכים אותה לנדל"ן".

חתמא (23), מאמינה שבעבר היה חיבור ישיר לטבע, מכיוון שלא הייתה בנייה מסיבית ומשום שאכלו אוכל בריא. לכן הסביבה הייתה מוגנת יותר: "בעבר היו שומרים על הסביבה, ואילו היום – לא, כורתיים יערות, החליפו את האדמות בבניינים, ואין איכות חיים. היום משתמשים בחומרים כימיים בעוד שבעבר היה המזון בריא. בעבר הייתה איכות סביבה, והיום – אין." חתמא ציינה שסבה חי עד גיל 90, "ולא היה אף פעם חולה". היא מסבירה זאת בכך שבעבר הכול היה טבעי: "היו מנצלים את הטבע בצורה יעילה, אוכלים ממנו את כל הפירות והירקות כשהם טריים, לא כמו היום שכל המזון מלא חומרים כימיים שגורמים למחלות".

5.2 השלכות המעבר מסגנון החיים הכפרי לעירוני

רוב המרואיינים מתרפקים על העבר, ותופסים את החיים בכפר בעבר כחיוניים יותר בין שחוו אותם בעצמם ובין ששמעו על כך מבני משפחה מבוגרים. הם מדגישים בעיקר את היתרונות החברתיים הגלומים בסגנון החיים הכפרי שהיה נהוג בצור באהר, בהשוואה לסגנון החיים העירוני העכשווי שנתפס כמנוכר. למשל המרואיינים הצעירים סיפרו כיצד בתור ילדים נהגו לשחק מחוץ לבית במשחקים פשוטים שעודדו אינטראקציה חברתית והגבירו את תחושת הקרבה: "היינו משחקים בגלגל של אופניים [...] רצים אותו בשכונה [...] את כל האנרגיה שהייתה לנו היינו משחררים החוצה" (חתמא [23]). מחדם (30) סיפר שהוא זוכר משחקי רחוב, וטען שבגלל השינויים באורח החיים "החיים יותר ויותר קשים".

המרואיינים המבוגרים יותר ציינו את זיכרונות הילדות שלהם, והדגישו כיצד סגנון החיים הכפרי תרם לקרבה רבה בין האנשים ולדאגה לזולת. תממא (60) זוכרת שהאנשים חיו "חיים פשוטים וכל דבר היה קרוב ללב". לדבריה, "בעבר היה קשר חזק יותר בין האנשים, היו ביקורים הדדיים בכל אירוע, הייתה עזרה הדדית [אלעונה] בבניית בית, הייתה דאגה לאחר, אהבה, משלוחי מזון, האנשים היו מסתובבים בכפר והכול היה רגוע ונעים". תממא קושרת את סגנון החיים הכפרי בעבר לקשר ההדוק בין תושבי הכפר בכל הרבדים: חברתי, כלכלי וסביבתי. נאלי (41) זוכר שבעבר, כשסגנון החיים היה כפרי, "היו שותלים בהרים וגם בוואדי, ואילו היום אין כמעט מקום לשתול". הוא התרעם על כך שהיום מעדיפים להשתמש בקרקע לבניית בתים על פני חקלאות. נאלי מתייחס בדבריו לקשר שבין סגנון החיים הכפרי בעבר לבין היחסים ההדוקים שהיו בין האנשים, יחסים המנוגדים לניכור שקיים כיום, כשהסגנון הפך לעירוני יותר:

היו רואים אחד את השני לילה לילה בדיוואן, וביום היו נפגשים במטעים ובשדות. כולם יחד יכלו לפתור כל בעיה, שמרו אחד על השני, והיו מעריכים את הטבע. ואילו היום הכול קל ונגיש, לא מעריכים שום דבר וכל אחד דואג לעצמו.

שוטפים את הכלים והרצפה. היום צוחקים עלינו, עם מכונות טיהור מים בבתים, כמו תמי 4. הזיר היה נקי יותר.

סיבה אחרת לשמירה על איכות הסביבה בעבר היא שהמשפחות ראו באדמה נכס רב-ערך שיש לשמור עליו, שכן הוא יספק בעתיד תעסוקה וקיום לילדיהן. למשל חללי (80) טען כי בעבר דאגו יותר לסביבה כי חשבו על הורשת הנכסים לצאצאים, ואילו היום לאיש לא אכפת מה קורה. תממא (60) ומחדם (30) ציינו את הקשר שהם מזהים שהיה קיים בעבר בין החיים הפשוטים לבין דאגת התושבים לדורות הבאים באמרם: "בעבר היה הכול טבעי, דאגו לדורות הבאים והיום פחות [...]"

5.5 שינויים בתפיסת נחלת הכלל

מניתוח הראיונות עולה כי קיימים הבדלים משמעותיים בין תפיסות המבוגרים ותפיסות הצעירים ביחס למושג "נחלת הכלל". ניכר כי עקרון נחלת הכלל תפס חלק מרכזי במסורת ובמנהגים של בני הכפר בעבר, ואילו היום הוא נתפס בעיני רוב התושבים כבלתי אפשרי ליישום, בעקבות העיור והמודרניזציה.

המראיינים המבוגרים הסבירו כי בעבר אפשרו המסורת והמנהגים בכפר את קיומה של נחלת הכלל, לדוגמה באמצעות אדמת המשאע, שהייתה שייכת לכולם. חללי (80) מצר על כך שהשטח של כרמי הזיתים, שהוא חלק מאדמת משאע, נמסר לצורך הקמת בית ספר לבנות, ושעל חלק אחר של אדמת המשאע בנו מסגדים ומגרש לכדורגל. הוא הוסיף שגם שטחים שנכבשו ב-1948, שהיו ברובם אדמות משאע, צמצמו את המרחב של נחלת הכלל.

המראיינים המבוגרים התייחסו לקשר שבין ערכים דתיים לבין נחלת הכלל. לדבריהם ערכי החברה המוסלמית המסורתית, שהיו דומיננטיים בעבר, הדגישו את חשיבותה של נחלת הכלל כמשאב משותף לכלל הקהילה, כשעל העשירים היה לחלוק את נכסיהם עם התושבים בכפר. זאת בניגוד להווה שבו כל אדם דואג לצרכיו בלבד. ביטוי לכך ניתן למצוא בדבריו של רשדי (103): "האסלאם קשר בין הסוציאליזם והקפיטליזם. יכולת להיות עשיר, בדרך נכונה, אבל היית צריך לשתף אחרים בנכס ובכסף שלך. מה שיש לך הוא לך ולקהילה שלך. היום אין אפשרות לקיים נחלת כלל, כיוון שכל אחד דואג רק לעצמו". נוסף על כך תיאר רשדי בצער את אובדן מבני ה"קאואבי" (كوابي) כיום. אלה היו מבנים בתוך שטחי המשאע שנבנו מאדמה וקש בצורת פירמידה פתוחה לאוויר, ושימשו לאחסון משותף של זרעי מאכל. לדבריו, הם היו משאב משותף חשוב, ו"אם חסר היה בבית אז היו הולכים ולוקחים חופן או שניים מכל טוב לבישול".

לעומת המבוגרים, שעבורם שמירה על נחלת הכלל הייתה משמעותית ביותר, תפיסותיהם של הצעירים כלפי נחלת הכלל מגוונות. חתמא (23) סבורה שיישום עקרון נחלת הכלל, מתקיים דווקא כיום במידה רבה יותר מאשר בעבר. היא הדגימה זאת בהתייחסה לגינות ציבוריות בכפר:

המדינה נותנת יותר. לפי החוק יש יותר נחלת כלל, כי בעבר הקשישים מנעו מכולם שימוש באדמה בטענה שזה שלהם. לא היו גינות ציבוריות ורווחה, הייתה רק אדמה שחרשו

אותה וחיו בה, ולא הייתה נחלת כלל. לפי דעתי, נחלת הכלל מתאימה יותר להווה מאשר לעבר.

יש להניח שחתמא, המאמינה שנחלת הכלל נמצאת במצב טוב יותר בימינו, וטוענת שמצבה היה פחות טוב בעבר, התייחסה לגינה ציבורית ולבניינים ציבוריים בתור נחלת הכלל מחוסר מודעות למשאבים המשותפים שהיו בעבר.

בשונה מחתמא, מחדם (30) טען שמאחר שכולם התרגלו לטכנולוגיה ולקדמה, אין אפשרות לקיים נחלת כלל. כל אחד חי את חייו, ולא מתייחס לאחר:

נחלת הכלל התאימה לחיים בעבר, כי היה הכול לכולם. כולם זרעו והחליפו ביניהם תוצרת, והכול היה פתוח. מי שהיה לו נתן למי שלא היה לו, עזרו אחד לשני, כולם אכלו וכולם היו מרוצים, והיום כל אחד לעצמו, הנכסים הופרטו, ואין היום נחלת כלל.

נושאי ההפרטה והעיור עלו בשיחה עמו באופן בולט. ייתכן שבשל היותו צעיר הדר בשכירות ומתקשה לפרנס את משפחתו, הוא מרגיש בצדק שאין נחלת כלל, כזו שהייתה מכילה ותומכת בו חברתית וכלכלית. תמיכה מסוג זה לא ניתן לקבל מנחלות כלל מודרניות כמו גינה ציבורית או מבני ציבור.

חלק מהמשתתפים התייחסו גם למדיניות הממשלה, שהגבילה לאורך השנים את השימוש בנכס משותף, כאל גורם שפגע בקיום נחלת הכלל כיום. לדוגמה תממא (60) ציינה שבעקבות הכיבוש הישראלי ב-1967 יצאו התושבים לעבוד מחוץ לכפר ועזבו את החקלאות, והכול הפך להיות פרטי:

היום אין נחלת כלל, כל דבר: המים, החשמל [...] בנפרד, גם הצרכים כמו אוכל, לבוש, אוטו, עבודה [...] הכול לבד, יותר פרטי וסגור. בעבר נתנו להשתמש בנכסים, באדמה, וכל דבר היה יכול לשמש גם לאחרים כדי לעזור או לשתף. אין את זה היום.

נאלי (40) התייחס אף הוא למדיניות הממשלה לאורך השנים כגורם שהחליש את נחלת הכלל בהווה בצור באהר:

היום נשאר רק הרחוב, המסגד והפארק – אם קיים. האוכלוסייה גדלה פי כמה, והקרקות התמעטו. ההפרטה חילקה את הקרקעות – זה שלי וזה שלך. גם הכיבוש הוסיף בהפקעת הקרקעות, גם השלטונות שהכריזו על הפקעת אדמות המיועדות לכבישים, פארקים או אדמה ירוקה [...] אוסרים לבנות ולהתפתח, כך שהאנשים 'אכלו אחד את השני' בצפיפות המיותרת שגרמה למאבק בין התושבים בכפר. ישנן מגבלות כמו המים, ואסור לחפור בורות [...]

דבריהם של תממא ונאלי ממחישים כיצד לחץ חיצוני מצד המדינה העמיק לדעתם את המתח שבין הרצון לקניין פרטי לבין הרצון לשמור על משאבים משותפים.

את האדמה ואת המסורת, כך גם עוזבים כל דבר בקלות וללא הערכה, וכי "הקדמה לא שיפרה את אורח החיים, ורק הרסה כל דבר יפה". גמיהל, אשתו (78), תיארה את הפרקטיקות המסורתיות של אמה כדוגמה להתחשבות באחרים שהייתה נפוצה בעבר: "אימא שלי הייתה רוכבת על החמור עד העיר העתיקה, לוקחת מה'חורג' (الخرج) [שתי שקיות גדולות לנשיאת דברים, ששמים על גבו של בעל החיים כגון סוס, חמור], ונותנת בחינם לכל איש שפגשה, כדי שתהיה ברכה". נוסף על כך התייחסה גמיהל להבדלים שבין מנהגי החתונה בעבר לבין מנהגים אלה כיום, כמשקפים מעבר מאורח חיים פשוט, חסכני, שיתופי וקהילתי לאורח חיים בזבזני, צרכני, וחסר קשר חזק למשפחה ולקהילה:

כשחיתנתי את הבן הבכור שלי לקחנו גאהה [גדולי הכפר] וביום השני – חינה ובשלישי – חתונה. היום יש מבארה (مباركة) [ארוחה בזבזנית], חינה, אולם, זהב, סלון, כלים חשמליים [...] ובעבר לא היה כך. היו בגדים מסורתיים בעבודת יד, שטיח או מעזל (معزل) [המקום ששמים בו את השמיכות והמזרנים], כמעט ללא כסף, עם העזרה של אבי הכלה, האחים, השכנים, כולם עוזרים [אלעונה]. היום החתונה עולה מאות אלפי שקלים, כמעט ללא עזרה. בעבר חדר אחד היה מספיק לכל המשפחה הגדולה, והיום לזוג הצעיר יש דירה גדולה, ואין קשר חזק עם המשפחה [...]

5.7 השפעת הטכנולוגיה והקדמה המערבית

תפיסות המרואיינים לגבי השפעת הטכנולוגיה והקדמה על אופי החיים בכפר מגוונות. חלק מהמרואיינים היו בעלי גישה חיובית כלפי הטכנולוגיה והקדמה, והדגישו את הצורך בהגברת המודעות לאופן השימוש בה ולהשלכותיה החברתיות והסביבתיות. מרואיינים אלו ציינו כי אינם מעוניינים לחזור לדפוסי החיים בעבר. לדוגמה תממא (60) הסבירה שלמרות שהקשרים המשפחתיים בעבר היו חזקים יותר, בכל זאת הטכנולוגיה טובה, מפני שהיא "עוזרת לבן האדם וגורמת לו לנוח ולא להתאמץ". ההסתייגות שלה מהטכנולוגיה נובעת מכך ש"לפעמים בני אדם משתמשים בה בצורה לא נכונה, וכך הטכנולוגיה מביאה תוצאות הפוכות". תממא סבורה שהקדמה הכרחית, וכי אין אפשרות לחזור לחיים הפשוטים של פעם, עם כל הטוב שהיה. בד בבד היא מותחת ביקורת על השפעות שליליות של הקדמה, למשל: "הנשים היום לא יוכלו לחיות ללא מכונת כביסה, ובעבר היינו מכבסות בידים [...] אני חושבת שקשה לנו לחזור אחורה, אך יש לכך צד חיובי וצד שלילי [...]" באופן דומה רואה מחדם (30) בטכנולוגיה ובקדמה יתרון, כיוון שהן "תורמים לרווחת האדם" ומקלות על החיים. הוא מוסיף כי "אם יחליפו את אנרגיית הנפט בחשמל, כמו שרואים בטלוויזיה, יהיה יותר טוב לסביבה, פחות זיהום, או אם יעשו רכבת תחתית [...]"

מרואיינים אחרים החזיקו בתפיסות שליליות כלפי הטכנולוגיה ואורח החיים המודרני, וסברו כי הם חיוביים לעיר או למדינה, אך לא לכפר. חללי (80) הסביר: "כדבר כללי המתאים למדינה כדי שתהיה מתקדמת בין שאר האומות – כן, לכפר – לא. לא מקבל את הטלוויזיה, הלבוש, הקוסמטיקה, התספורות, בזבז הכספים וטיוולים בחו"ל

5.6 זניחת הידע והמנהגים המסורתיים בכפר

נושא שעלה רבות במהלך הראיונות הוא השפעת החיים המודרניים על זניחת הידע המסורתי והמנהגים בכפר. רוב המרואיינים ציינו את המעבר למגורים בעיר כגורם לניתוק מהמסורת. חלק מהמרואיינים נטו להתרפק על העבר, והביעו רצון לחזור לאורח החיים שהיה נהוג בו. דברים אלה של המרואיינים משקפים שינויים הקשורים בעיקר להיבטים החברתיים של הקיימות.

כל המרואיינים הסכימו כי החיים המודרניים, כשאנשים מתמקדים במרדף אחר מעמד כלכלי ורכוש, משפיעים באופן שלילי על המנהגים ועל המסורת, ומזיקים למרקם המשפחתי. לדוגמה חתמא (23) ציינה כי "המנהגים והמסורת התפרקו, המשפחות התפרקו, אין קשר משפחתי, אין יחסים חמים בין האנשים". לדבריה, אף שהאנשים היום שבעים יותר, הם עדיין לא מרוצים ו"תמיד רוצים יותר". בדבריה היא רמזה לתרבות הצריכה המערבית שאינה יוצרת שובע אצל האנשים. מחדם (30) ציין את היחס המשפחתי החם שהיה בעבר: "כחקלאים שעברו קדמה – הם הבינו אותה לא נכון, לא לומדים את הקדמה, אלא לוקחים בידיים פתוחות כי צריך לקנות ולעשות. לכן המעבר גרם לנזק משפחתי והיעלמות המסורת [...]" גם נאלי (41) טען שזניחת המנהגים פגעה במרקם המשפחתי והקהילתי:

יש היום סוג של חופשיות שלילית. בעבר הייתה חשיבות למילה של המבוגרים, הם קבעו את הכללים, וקשה היה לאדם לצאת נגד הקהילה. אם היה מסיק זיתים, כולם עזרו. העזרה הפיזית [אלעונה] הייתה ממש נראית לעין, והיום יש אינדיווידואליות וכל אדם לעצמו. האדם הפך להיות אגואיסט [...]

תממא (60) הסבירה שהחיים המודרניים משפיעים מאוד על היחסים בין אנשים. לדבריה:

היום הפלאפונים אמורים לקרב בין האנשים, אך בפועל קורה ההפך. בדיבור פנים מול פנים יש יותר יחס ויותר קרבה. פעם היית מבקר אצל האחר כדי לשחק שש-בש ולשתות אתו כוס תה, ואילו היום אנשים יושבים לבדם בבתיהם מול האינטרנט, הפלאפונים והטלוויזיה. כך נעלמו היחסים והמסורת ואין כמעט קשר, ורק במקרה שנפגשים אומרים שלום. אפילו עם המשפחה והחברים אין כמעט תקשורת.

מדבריה עולה שלתפיסתה צעירים לא מבינים את נזקי אורח החיים המודרני, ולכן לא מסוגלים להבחין בין המועיל לבין המזיק או המיותר. חלק מהמרואיינים התמקדו בחסרונות של זניחת הידע האקולוגי-מסורתי:

הספונטניות הפשוטה טובה יותר. אדם אכל את התפוח והפך לעירום. היום הקדמה מחזירה אותנו לנקודה זו. עזבנו את האדמה, זרקנו הָעֵתִיק כמו קדרות, חרישת האדמה, הבגד המסורתי. אפילו כשהאטו מתקלקל זורקים ולא מתקנים. הילדים עוד יהיו עיוורים מהקדמה. יש להם הכול, והתלמיד יוצא טמבל מבית הספר [...] (רשדי [103])

לדבריו, למרות הקושי והעוני, עדיין היו בעבר הרבה יותר כבוד, חינוך, פשטות וערכים מאשר בימינו. הוא סבור שכמו שאנשים עזבו

המודרניות ואורח החיים המודרני אינם מסוגלים לספק, למרות יומרתה של המודרניות לספק תחליפים עדיפים למה שהיה וכבר אינו קיים או אינו בשימוש.

בהשוואה בין-דורית, ניכר שהמבוגרים מבינים לעומק מה אבד, בעוד תפיסות הצעירים נטועות מחד גיסא באידאליזציה של מה שהיה, ומאידך גיסא בתחושת שייכות לדפוסי החיים בהווה, שהופכים את הרעיון לשוב לדפוסי החיים הישנים ללא ריאלי. עניין זה מקבל משנה תוקף בהתבוננות כוללת ביתרונות של השינויים החברתיים, למשל השיפור בהשכלתן של נשים ובתעסוקתן.

המשתתפים מעידים שחלק מהתנאים החברתיים והסביבתיים, בייחוד בכל הקשור לאדמות ולשטחים המשותפים, השתנו בצורה משמעותית, ולתפיסתם – לרעה. הם נוטלים אחריות לגבי חלק מהגורמים הללו, ומבינים כי גורמים כמו נוחות אישית ורצון לקניין פרטי צמצמו את נחלת הכלל בכפר. עם זאת הם מזוהים גם את שליטת ישראל על הכפר ועל תושביו בעשרות השנים האחרונות כגורם חיצוני שצמצם את יכולתם לשמור על נחלת הכלל. הפקעת האדמות על ידי מדינת ישראל נעשתה בעיקר בשטחים שאינם פרטיים, ולכן לכאורה הם אינם שייכים לאיש. בכך מדינת ישראל היא לדידם מדינה מודרנית או כוח זר, המשמש גורם משמעותי בהפחתת חשיבותה החברתית והכלכלית של נחלת הכלל.

*

חלק ניכר מהפרקטיקות המסורתיות, המוצגות במאמר כמקיימות, עוסקות בסוגים שונים של קניין לא-אקסלוסיבי ובמסורות של שיתוף, דהיינו נחלת הכלל. בנוגע לנחלת הכלל, לעיתים קרובות השאלה הרלוונטית היא "מיהו הציבור שנחלת הכלל שייכת לו?" לדוגמה בסוגיית חוף פלמחים, הכלל זוהה כתושבי היישובים הסמוכים לחוף, שמנקודת מבטם נגזל מהם החוף שלהם, וכלל אזרחי ישראל. בעניין תמלוגי הגז, הקולקטיב הרלוונטי הוא אזרחי ישראל, להבדיל מתושבי מדינות שכנות, וכך גם לגבי משאבי ים המלח. אם מדובר בשינוי אקלים, הציבור הרלוונטי הוא כלל הנמצאים על כדור הארץ, כולל בעלי החיים, הצמחים והטבע בכלל. בעשור הקודם, בעת המאבק כנגד גביית דמי כניסה בפארק רעננה, השאלה הייתה אם הכלל הרלוונטי הוא תושבי רעננה (היהודים) או כלל תושבי ישראל, כולל השכנים הערבים תושבי המשולש.

השאלה "מי שייך לכלל?" חוזרת לאחרונה גם בטקסטים של ערבים תושבי ישראל. כך למשל כשמועצת העיר תל אביב-יפו דחתה את ההצעה של חבר מועצה להוסיף לסמל הרשמי של העיר כיתוב בערבית, שאל עלי חיידר (2012) במאמר דעה: "למי שייך המרחב הציבורי?" לדבריו, "המרחב הציבורי מחייב בעלות משותפת של האזרחים על המדינה, והוא יכול להיות מתורגם באופן פרקטי במסגרת הכיתוב בשמות הערים, במתן ביטוי בקריאת שמות הרחובות, הכיכרות והערים בשמות ערביים (כאשר ממילא חלק גדול מהם מחזיק בשמות ערביים היסטוריים [...]) כי המרחב הציבורי שייך לכולנו." במאמר דעה נוסף של תאבת אבו-ראס (2011), שכתב נגד דוח פראוור ל"הסדרת ההתיישבות" של הבדואים, נטען ש"הנגב שייך לכל תושביו, גם לבדואים".

[...] אלו נפלו עלינו שלא מרצוננו ולא לטובתנו [...] לדעתו ניתן יהיה לחזור לחיים פשוטים המבטאים קיימות רק במקרה קיצוני של מלחמה עולמית, שתביא לקריסת הקדמה המערבית (וגם לקץ הכיבוש הישראלי). תפיסתו משקפת את הקשיים הרבים שהוא חווה בעולם של קדמה טכנולוגית שהפכה עליו את עולמו.

בדומה לחללי, גם רשדי (103) לא השלים עם הטכנולוגיה והקדמה. לטענתו הן השפיעו לרעה על אופיו של האדם, על היחסים שבין אדם לאדם ועל הקשר בין האדם למקום ולתרבות שאליה הוא שייך. הוא היה מעוניין לחזור למנהגים המסורתיים, ששיקפו רוגע נפשי וטוב לב. לדוגמה: "אם מישהו היה עובר על יד אישה בטבון ומבקש אוכל, היא הייתה נותנת לו בשמחה, ואם הגעת הביתה וראית גבר זר בבית יושב ואוכל היה הדבר לכבוד גדול. לא היו חששות, כי היה רצון טוב [...]" בהתייחס לקשר שבין אדם לבין הקבוצה התרבותית שאליה הוא שייך, הוא ציין כך:

הקדמה והמודרניזציה הרחיקו אותנו מהמסורת ומהמנהגים שלנו. כל דבר טוב שהיה אצלנו – לקחו המערביים, וכל דבר רע – לקחנו אותו מהם [...] היהודים שומרים על ההיסטוריה, עושים לעצמם מסורת, ואנחנו זרקנו את המסורת כי אנחנו חמדנים ואוהבי כסף, ולא רוצים את העבר שלנו. ומי [ש]אין לו עבר – אין לו עתיד.

שני המרואיינים הצעירים הפגינו אמנם תפיסה שלילית כלפי הטכנולוגיה, אולם ראו בשימוש בה דבר בלתי נמנע ואף נוח, והציעו פתרונות כיצד לאזן בין החיים הפשוטים לבין החיים הטכנולוגיים. למשל נאלי (41) טען שהטכנולוגיה הרסה משפחות ושנאשים הפכו מכורים לה:

דבר ראשון התפרקה המשפחה. הילד בבית אך אינו בבית, כולם נמצאים ולא נמצאים, ומתעסקים באינטרנט ובניידים [...] נכון שהטכנולוגיה הצילה חיים רבים, אך יחד עם זאת, היא נכנסה לחיינו בצורה מאוד אינטנסיבית עד כדי כך שהאדם הולך ברחוב ועסוק בנייד ולא שם לב לסכנות הסביבה [...]

נאלי הציע להגביל את משך השימוש באמצעים טכנולוגיים בחיי היומיום, והפריד בין מדענים לבין שאר בני האדם: "אפשר לתת לחוקרים את הקדמה שיתעסקו בה לטובת העולם, לרפואה, לחקלאות, ולא לקהילה הפשוטה [...]"

6. סיכום ודין

ממצאי המחקר מלמדים שניתן לראות את דפוס החיים המסורתי בכפר צור באהר כמבוסס על ידע אקולוגי מסורתי ועל דפוסי שיתוף פעולה ושיתוף במשאבים – נחלת הכלל. אלה היו חלק ממסורת של חיים עם האדמה, ואפשרו לקיים דפוסי חיים של קיימות סביבתית וחברתית. המשתתפים במחקר חשים במידה משתנה, לפי השיוך הדורי, תחושה של אובדן. תחושה זו חזקה ביותר בקרב המבוגרים, וחזקה פחות בקרב דור הביניים ובקרב הצעירים. האובדן הוא הן אובדן הקשר עם האדמה, קשר המזוהה עם בריאות אישית וסביבתית, הן אובדן של תחושת זהות ומקום, והן אובדן של קהילתיות וערכות הדדיות. את כל אלה התשתיות

בהיבט זה מצביעים על תמיכת המשתתפים בקיימות מסורתית, רעיון הכולל מרכיבים רבים של הדיון הסביבתי העדכני כמו ביקורת תרבות הצריכה, ביקורת המזון המתועש, ושאפה לחזור למקומיות, למזון אטי, לקהילתיות ולמשאבים משותפים, כלומר לנחלת הכלל. חינוך סביבתי המתבסס על חינוך מבוסס מקום (Sobel, 2005) יכול לחבור למסורות אלה, ולסייע לגלות מחדש את השימוש בטכנולוגיות מסורתיות ובידע אקולוגי-מסורתי בתחומי חיים מגוונים בסביבה מקומית ספציפית, למשל בהקשר החקלאי של אגרו-אקולוגיה (Altieri, 2009; Francis et al., 2003; Gliessman, 2014). למידה מחדש של פרקטיקות וטכנולוגיות מסורתיות אלו והשמירה עליהן לאורך זמן יכולות להיות דרך נוספת לגלות מחדש וליצור מחדש אורח חיים מקיים, חברתי וסביבתי, שעקרונות של שיתוף ושמירה על משאבים משותפים הם חלקים בלתי נפרדים ממנו.

מקורות

- אבו-ראס, ת', 2011, 22 יוני. הנגב שייך לכל תושביו, גם לבדואים. <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4085596,00.html>
- זילברמן, י', 2004. תמרונים על קו התפר. תרבות חברה וחינוך 28. <http://www.itu.org.il/?CategoryID=563&ArticleID=1973&Page=2>
- חיידר ע', 2012, 30 אוגוסט. למי שייך המרחב הציבורי? NRG. <http://www.nrg.co.il/online/1/ART2/399/867.html>
- טל, א', 2008. נקודות לדיון לקראת יום עיון בנושא הגברת המודעות לאיכות הסביבה במגזר הערבי, הכנסת, מרכז המחקר והמידע. ירושלים.
- מיעארי, ס', 2014. נחלת הכלל וצדק סביבתי בכפר הערבי (ג'דידה-מכר שבגליל המערבי). עבודת גמר. מכללת סמינר הקיבוצים: התוכנית לתואר שני בחינוך סביבתי. תל אביב.
- מישורי, ד', 2008. שילוט ושליטה במרחב הציבורי: עתירת "פעולה ירוקה" נגד שלטי פרסום בנתיבי איילון כמאבק על נחלת הכלל. מעשי משפט: כתב עת למשפט ותיקון חברתי 1, 109–126.
- מישורי, ד', 2011. בין דיסטופיה לאוטופיה: ידע כנחלת הכלל. מידעת: כתב עת לחקר הספרנות והמידע 7, 19–37.
- מישורי, ד', 2011. למי שייכת נחלת הכלל? בתוך: בנשטין, ג' (עורך), קיימות: חזון, ערכים, יישום. המשרד להגנת הסביבה ומרכז השל. תל אביב. עמ' 139–149.
- מישורי, ד', 2014. הים התיכון כנחלת הכלל – בעלות הציבור על חופי ישראל ועל משאבי הגז. אקולוגיה וסביבה 1, 115–116.
- מישורי, ד', 2016. החוף/הגז הזה הוא שלנו! נחלת הכלל, קיימות ובעלות משותפת על משאבי טבע ומרחב ציבורי. בתוך: אבישר, א' (עורכת), אתגר הקיימות: חינוך ואחריות חברתית סביבתית. הקיבוץ המאוחד. בני ברק. עמ' 179–213.

עד כה כמעט שלא נערכו מחקרים המתייחסים לנחלת הכלל בחברה הערבית, ובכך תרומתו של המחקר הנוכחי. בין המחקרים המעטים שנערכו, ניתן למנות את מחקרו של מיעארי (2014) שעסק בדילמות פנימיות בכפר ערבי-ישראלי בצפון, ג'דידה-מאכר. המחקר עסק ביחס לניהול משאבים משותפים ומרחב משותף כגון השלכת פסולת במרחב הציבורי ושימוש במרחב המשותף, הרחוב, לבין אירועים כגון חתונות. הדיון בעבודת מחקר זו התייחס למשאבים הנמצאים בשליטת הקהילה, ופחות לדילמות שבין הקהילה לבין המדינה, המתוארות במחקר הנוכחי. שאלות על אודות הבעלות וזכויות השימוש במשאבים משותפים עומדות גם הן בבסיס מחקר זה, שכן בכפר צור באהר התפתחה מסורת של שמירה על משאבים משותפים. המפגש בין מסורת זו לבין המדינה (ולעיתים גם "הכיבוש"), בייחוד בשאלת הקרקעות, מאיים על הרכוש ששייך לקבוצה (res universitatis) של תושבי הכפר, ויוצר דילמות של אי-הלימה בין רמות שונות של יוזמות חברתיות (nested enterprises), שלפי אלינור אוסטרם (Ostrom, 1980) חיוניות לקיום נחלת הכלל כקטגוריה של קיימות סביבתית וחברתית. נחלת הכלל הייתה חלק ממודל הקיימות בצור באהר, כשהכלל היה תושביו בלבד. הפקעת אדמות הייתה מבחינה זו גידור שנועד לשרת "כלל" אחר, למשל הרוב היהודי המאכלס את שכונת הר חומה שנבנתה על אדמות הכפר. מתחים עם השלטון הישראלי מנעו המשך קיום של מסורות הקשורות לנחלת הכלל, כשהמדינה לא כיבדה מסורות מקומיות והסדרי שליטה מקומיים במשאבים. עם זאת תושבי הכפר עצמם מעידים שחלק מהתפרקות מסורות אלה, מעבר להיבטים של הסכסוך, מקורו במתחים פנימיים הקשורים בתהליכי עיור ומודרניזציה. ההסדרים הקודמים, אף שהיו מקיימים, חברתית וסביבתית, הותירו גם "מפסידים": משפחות בעלות מעמד נמוך יותר עם פחות אדמות או כוח חברתי. גם הנשים נמנו עם המפסידים בהסדרים הקודמים, שהיו קשורים למסורות פטריארכליות. במתחים פנימיים אלו חלה הקלה עם התפרקות חלק ממסורות השיתוף וההחזקה במשאבים משותפים.

*

תוצאות המחקר מצביעות על שינויים שחלו בתפיסות ובפרקטיקות של תושבי צור באהר בנושאי הקשר לאדמה, תחושת הקהילה, בריאות, נחלת הכלל והשימוש בידע אקולוגי מסורתי. נוסף על כך, המרואיינים התייחסו להשפעת החיים המודרניים והטכנולוגיה על הידע המסורתי והמנהגים בכפר. בניגוד לכלל האומר "ישן מפני חדש תוציאו", המרמז על עדיפות למודרני על פני המסורת, משתתפי המחקר הנוכחי הדגישו דווקא את האובדן שבהיבטים שונים של קיום חיי היומיום בעבר, שבידע יש להם ערך רב: הקהילתיות והערבות ההדדית; הקשר לאדמה והשמירה עליה; הטכנולוגיות הידידותיות לסביבה והמשמרות משאבים; המזון המקומי מתוצרת עצמית שהגיע מהקהילה, תמך בקהילה וגם היה בריא יותר; המתחמים והמשאבים המשותפים, שחזקו את הקהילה כקולקטיב וגם היו מסגרת תמיכה חברתית-כלכלית בחלשים. כל אלה היו היבטים מוצלחים של הקיום בעבר, שכיום נעלמו או שהם חלק קטן והרבה פחות משמעותי בחיי היומיום. ממצאי המחקר

- Bonevac, D., 2010. Is sustainability sustainable? *Academic Questions* 23, 84–101.
- Capra, F., 1995. Deep ecology: A new paradigm. In: Sessions, G., (Ed.), *Deep Ecology for the 21st Century*. Shambhala. Boston and London. pp. 19–25.
- Devall, B., Sessions, G., 1985. *Deep ecology: Living as if nature mattered*. Gibbs Smith. Salt Lake City, Utah.
- Elsheshtawy, Y., 2008. The great divide: Struggling and emerging cities in the Arab world. In: Elsheshtawy Y., (Ed.), *The evolving Arab city: Tradition, modernity and urban development*. Routledge. London. pp. 1–26.
- Francis, C., Lieblein, G., Gliessman, S., Breland, T. A., Creamer, N., Harwood, R., et al. 2003. Agroecology: the ecology of food systems. *Journal of Sustainable Agriculture* 22 (3), 99–118.
- Gagnon, C. A., & Berteaux, D. (2009). Integrating traditional ecological knowledge and ecological science: A question of scale. *Ecology and Society*, 14 (2), 19.
- Gliessman, S. R., 2014. *Agroecology: The ecology of sustainable food systems*. CRC Press. Boca Raton, FL, USA.
- Goldhaber, R., Schnell, I., 2007. A model of multidimensional segregation in the Arab ghetto in Tel Aviv–Jaffa. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 98, 603–620.
- Gómez-Baggethun, E., Reyes-García, V., Olsson, P., Montes, C., 2012. Traditional ecological knowledge and community resilience to environmental extremes: A case study in Doñana, SW Spain. *Global Environmental Change*, 22 (3), 640–650.
- Hopwood, B., Mellor, M., O'Brien, G., 2005. Sustainable development: Mapping different approaches. *Sustainable Development* 13 (1), 38–52.
- Inglis, J., 1993. Traditional ecological knowledge: Concepts and cases. IDRC.
- Kallis, G., 2011. In defence of degrowth. *Ecological Economics* 70 (5), 873–880.
- Knudsen, S., 2004. Is there indigenous knowledge in the Middle East? Towards a reassessment of knowledge in management of common pool resources. Paper presented at the 10th Biennial Conference of the International Association for the Study of Common Property (IASCP). Oaxaca, Mexico.
- Kothari, A., 2007. Traditional knowledge and sustainable development. International Institute for Sustainable Development (IISD). Manitoba, Canada.
- מישורי, ד', 2016. ניהול נחלת הכלל בישראל: מחשבות בעקבות המחלוקת על מתווה הגז. גילוי דעת 9, 133–146.
- מישורי, ד', בהדפסה. יציבות: מחקר על הקשר גוף-תודעה וסביבה. הוצאת גרף.
- מנאע, ע' 2009 (עורך). ספר החברה הערבית בישראל: אוכלוסייה, חברה, כלכלה. מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד. ירושלים.
- נגב, מ', ג'ארב, י', בנשטין, ג', 2009. "קידום חינוך לקיימות במגזר הערבי" דו"ח למשרד להגנת הסביבה. המשרד להגנת הסביבה. ירושלים.
- עיר עמים ליציבות שוויון ועתיד מדיני מוסכם בירושלים (2007). מחוז לגדר. <http://www.ir-amim.org.il>
- עראף, ש', 1996. הכפר הערבי הפלסטיני, שימוש באדמות ובמבנים. הספרייה האקדמית אלבירה. מעיליא.
- שהין, ע', 2000. הסרת הכיסוי על האבות והשורשים בירושלים. המרכז לחקר ותיעוד, אוניברסיטת ביר זית.
- תובל-משיח, ר' וספקטור-מרזל, ג' (2010). מחקר נרטיבי: תיאוריה, יצירה ופרשנות. ירושלים ותל אביב: מאגנס ומכון מופ"ת.
- ابو هدبة، ع، ١٩٩٠. دراسة في المجتمع والتراث الشعبي الفلسطيني، قرية ديرابان-رام الله: طباعة جمعية إنعاش الأسرة الفلسطينية. رام الله - البيرة.
- Al-Roubaie, A., 2013. Building knowledge capacity for sustainable development in the Arab world. *International Journal of Innovation and Knowledge Management in Middle East and North Africa* 2 (1), 7–20.
- Altieri, M. A., 2009. Agroecology, small farms, and food sovereignty. *Monthly Review* 61 (3), 102–113.
- Battiste, M., Youngblood, J., 2000. Protecting Indigenous knowledge and heritage: A global challenge. UBC Press. Canada.
- Becker, C., & Ghimire, K. (2003). Synergy between traditional ecological knowledge and conservation science supports forest preservation in Ecuador. *Ecology and society*, 8 (1), 1.
- Berkes, F., 1993. Traditional ecological knowledge in perspective. *Traditional ecological knowledge: Concepts and cases*. pp. 1–9.
- Berkes, F., Folke, C., Gadgil, M., 1995. Traditional ecological knowledge, biodiversity, resilience and sustainability. Springer Netherlands. pp. 281–299.
- Berkes, F., Colding, J., Folke, C., 2000. Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management. *Traditional Ecological Knowledge: Ecological Applications*, 10 (5), 1251–1262.

- Pacione, M., 2005. City profile: Dubai. *Cities* 22, 255–265.
- Pierotti R., Wildcat D. (2000). Traditional Ecological Knowledge: The third alternative (commentary). *Ecological Applications*, 10 (5), 1333–1340.
- Redclift, M., 2005. Sustainable development (1987–2005): An oxymoron comes of age. *Sustainable Development*, 13 (4), 212–227.
- Rist, L., R. Uma Shaanker, E. J. Milner-Gulland, and J. Ghazoul. 2010. The use of traditional ecological knowledge in forest management: an example from India. *Ecology and Society* 15 (1), 3.
<http://www.ecologyandsociety.org/vol15/iss1/art3>
- Schneider, F., Kallis, G., Martinez-Alier, J., 2010. Crisis or opportunity? Economic degrowth for social equity and ecological sustainability. Introduction to this special issue. *Journal of Cleaner Production* 18 (6), 511–518.
- Semali, L. M., Kincheloe, J. L., (1999) . What is indigenous knowledge?: Voices from the academy. Falmer. New York.
- Sobel, D., 2005. Place-based education: Connecting classrooms and communities (2nd ed.). The Orion Society. MA: USA.
- Tidball, K. G., and M. E. Krasny. 2007. From risk to resilience: What role for community greening and civic ecology in cities? In: Wals, A. (Ed.), *Social learning towards a more sustainable world: principles, perspectives, and praxis*. Wageningen Academic Press. Wageningen, The Netherlands. pp. 149–164.
- Vinyeta, K., Lynn, K., 2013. Exploring the role of traditional ecological knowledge in climate change initiatives. United States Department of Agriculture. General technical report.
- WCED., 1987. Report of the world commission on environment and development: our common future.
<http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>
- Wenzel, G. W., 1999. Traditional ecological knowledge and Inuit: Reflections on TEK research and ethics. *Arctic* 52 (2), 113–124.
- Yiftachel, O., 2009. Theoretical notes on "gray cities": The coming of urban apartheid? *Planning Theory* 8 (1), 88–100.
- Kuhlman, T., Farrington, J., 2010. What is sustainability? *Sustainability* 2, 3436–3448.
- Leichenko, R., 2011. Climate change and urban resilience. *Current Opinion in Environmental Sustainability* 3 (3), 164–168.
- Levi, R., Mishori, D., 2015. Water, the sacred and the commons of Rajasthan: A review of Anupam Mishra's philosophy of water. *Transcience: A Journal of Global Studies* 6 (2), 1–25.
- Levi, R., Mishori, D., 2017. Water, virtue ethics and TEK in Rajasthan: Anupam Mishra and the rediscovery of water traditions. In: Ziegler, R., Groenfeldt, D., (Eds.), *Global water ethics: towards a water ethics charter*. Routledge. London. pp. 197–214.
- Mahgoub, Y., 2008. Kuwait: Learning from a globalized city. In: Elsheshtawy, Y., (Ed.), *Tradition, modernity and urban development*. Routledge. London. pp. 152–183.
- Martin, J. F., Roy, E. D., Diemont, S. A., Ferguson, B. G., 2010. Traditional ecological knowledge (TEK): ideas, inspiration, and designs for ecological engineering. *Ecological Engineering*. 36 (7), 839–849.
- Martinez-Alier, J., Pascual, U., Vivien, F. D., Zaccai, E., 2010. Sustainable de-growth: Mapping the context, criticisms and future prospects of an emergent paradigm. *Ecological Economics*, 69 (9), 1741–1747.
- Mishori, D. (2010). Conceptualizing the commons: Reflections on the rhetoric of environmental rights and public ownership. In: von Feigenblatt, O. F. (Ed.), *Development and Conflict in the 21st Century*. JAPSS Press. Delray Beach. pp. 104–127.
- Mishori, D. (2014). Reclaiming commons rights: Public ownership, human rights and future generations. *Journal of Law and Ethics of Human Rights* 8 (2), 335–366.
- Mishori, D., Levi, R., 2017. The hydro-ecological self and the community of water: Anupam Mishra and the epistemological foundation of water traditions in Rajasthan. In: Baghel, R., Stepan, L., Hill, J., (Eds.), *Epistemologies of water in Asia*. Routledge. London. pp. 125–141.
- Ostrom, E., (1990). *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge University Press. New York.