מדינת לאום במאה העשרים ואחת

עורכים: ידידיה צ' שטרן | שוקי פרידמן | ישי (ג'סי) פרס

מאמרים

המכון הישראלי לדמוקרטיה

מדינת לאום במאה העשרים ואחת

עורכים:
ידידיה צ' שטרן | שוקי פרידמן | ישי (ג'סי) פרס

A Nation-State in the 21st Century
Editors:
Yedidia Z. Stern | Shuki Friedman | Jesse Ferris

עריכת הטקסט: לילך צ׳לנוב
עיצוב הסדרה והעטיפה: סטודיו AlfaBees
עיבוד התצלום על העטיפה: דנה ברגר
ביצוע גרפי: רונית גלעד, ירושלים
הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

התצלום על העטיפה: Shutterstock

מסת״ב: ISBN 978-965-342-385-5

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו״ל.

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע״ר) 2022

נדפס בישראל, תשפ״ב/2022

המכון הישראלי לדמוקרטיה
רח׳ פינסקר 4, ת״ד 4702, ירושלים 9104602
טל׳: 02-5300888
אתר האינטרנט: www.idi.org.il

להזמנת ספרים:
החנות המקוונת: www.idi.org.il/books
דוא״ל: orders@idi.org.il
טל׳: 02-5300888; פקס: 02-5300867

כל פרסומי המכון ניתנים להורדה חינם, במלואם או בחלקם, מאתר האינטרנט.

המכון הישראלי לדמוקרטיה

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי א־מפלגתי, מחקרי ויישומי, הפועל בזירה הציבורית הישראלית בתחומי הממשל, הכלכלה והחברה. יעדיו הם חיזוק התשתית הערכית והמוסדית של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, שיפור התפקוד של מבני הממשל והמשק, גיבוש דרכים להתמודדות עם אתגרי הביטחון מתוך שמירה על הערכים הדמוקרטיים וטיפוח שותפות ומכנה משותף אזרחי בחברה הישראלית רבת הפנים.

לצורך מימוש יעדים אלו חוקרי המכון שוקדים על מחקרים המניחים תשתית רעיונית ומעשית לדמוקרטיה הישראלית. בעקבותיהם מגובשות המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של תרבות דמוקרטית נכונה לחברה הישראלית ולמגוון הזהויות שבה. המכון שם לו למטרה לקדם בישראל שיח ציבורי מבוסס ידע בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליזום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות ולשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולציבור הרחב.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס״ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

הדברים המובאים בספר זה אינם משקפים בהכרח את עמדת המכון הישראלי לדמוקרטיה.

תוכן העניינים

המשתתפים באסופה 7

מבוא: מדינת לאום יהודית במאה העשרים ואחת
ידידיה צ' שטרן | שוקי פרידמן | ישי (ג'סי) פרס 11

מבוא לחקר הלאומיות היהודית
חדוה בן־ישראל 21

טאבו ושמו לאומיות
עזר גת 37

בין יהודית לדמוקרטית, בין ירושלים לאתונה:
על הצורך בחוקתיות של שלום ולא רק של שלמות
גרשון גונטובניק 49

בחוקותיהם לא תלכו:
חוק הלאום הישראלי והוראות בדבר זהות לאומית בחוקות דמוקרטיות
אלכסנדר יעקובסון 85

המדינה היהודית והערבים
מרדכי קרמניצר 107

מדינת הלאום ואתגר השוויון
ידידיה צ' שטרן 127

תבונת הסנכרון – דרך להצדקת קיומם של מוסדות מקבילים במדינת ישראל
גרשון הכהן 153

ציון הכפולה
יוסי ביילין 173

המדינה היהודית וגבולות היהודיות
שוקי פרידמן 187

מכתב לצעירים ישראלים בעניין יהודי התפוצות
גיל טרוי 211

התיישבות מושגית והצדקה עקרונית של מדינה יהודית ודמוקרטית
רות גביזון 227

Preface: A Nation-State in the 21st Century V

המשתתפים באסופה

פרופ׳ חדוה בן־ישראל

פרופסור אמריטה בחוג להיסטוריה באוניברסיטה העברית בירושלים. כיהנה בקתדרה לתנועות שחרור לאומיות על שם אריה בן־אליעזר; מומחית לחקר ההיסטוריוגרפיה, חקר הלאומיות, אירופה וחוגי השפעתה בתקופה המודרנית, ובמיוחד לחקר המהפכה הצרפתית והאימפריה הבריטית.

ד״ר יוסי ביילין

יו״ר ארגון הסטודנטים היהודיים ״הלל״ בישראל. היה שר המשפטים, שר הדתות, שר הכלכלה והתכנון ושר במשרד ראש הממשלה. נוסף על יוזמותיו המדיניות (הסכם אוסלו ב־1993 ויוזמת ז׳נווה ב־2003) יזם ב־1944 את פרויקט ״תגלית״, שהושק ב־1999.

פרופ׳ רות גביזון

הייתה פרופסור למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים ועמיתה בכירה במכון הישראלי לדמוקרטיה. כלת פרס ישראל במשפטים לשנת 2011. הייתה נשיאת האגודה לזכויות האזרח וייסדה את מרכז מציל״ה. עסקה בעיקר בתורת המשפט; יחסי משפט, חברה ופוליטיקה; תהליכים חוקתיים, זכויות האדם, דת ומדינה, תפקיד בית המשפט בחברות מקוטבות וישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית.

ד״ר גרשון גונטובניק

שופט בית המשפט המחוזי בתל אביב־יפו. מרצה למשפט ציבורי בכמה מוסדות אקדמיים, ובהם אוניברסיטת תל אביב, הקריה האקדמית אונו והמרכז הבינתחומי.

פרופ׳ עזר גת

מחזיק קתדרת עזר ויצמן בבית הספר למדע המדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים באוניברסיטת תל אביב. חתן פרס אמת לשנת 2019.

אלוף (מיל׳) גרשון הכהן

שירת בצה״ל בשנים 1973–2015. פיקד על המכללות הצבאיות, ובהן המכללה לביטחון לאומי, ועל הגיס המטכ״לי. בעל תואר ראשון ושני בפילוסופיה ובספרות כללית והשוואתית מהאוניברסיטה העברית בירושלים. עמית מחקר במרכז בגין־סאדאת למחקרים אסטרטגיים.

פרופ׳ גיל טרוי

חוקר ההיסטוריה של צפון אמריקה, מרצה באוניברסיטת מקגיל ומומחה לנשיאות האמריקנית. סופר ופעיל ציוני. לימד במכון שלום הרטמן ובמרכז האקדמי שלם.

פרופ׳ אלכסנדר יעקובסון

פרופסור חבר בחוג להיסטוריה באוניברסיטה העברית בירושלים וחוקר במכון שלום הרטמן. עוסק בהיסטוריה של העולם העתיק, במיוחד ברפובליקה הרומית, ובדמוקרטיה, בלאומיות, בדת ומדינה, בזכויות מיעוטים ובזכויות אדם בעולם המודרני.

ד״ר שוקי פרידמן

סגן נשיא המכון למדיניות העם היהודי ומרצה למשפטים במרכז האקדמי פרס. עוסק בסוגיות דת ומדינה ובהיבטים החוקתיים של המתח בין ״יהודית״ ל״דמוקרטית״. לשעבר מנהל המרכז ללאום, דת ומדינה במכון הישראלי לדמוקרטיה.

ד״ר ישי (ג׳סי) פרס

סגן הנשיא לאסטרטגיה במכון הישראלי לדמוקרטיה. בעל תואר דוקטור בהיסטוריה של המזרח התיכון מאוניברסיטת פרינסטון, ותואר ראשון בהיסטוריה מאוניברסיטת ייל. כותב על ההיסטוריה המודרנית של המזרח התיכון בדגש על נושאי חוץ וביטחון.

פרופ' מרדכי קרמניצר

עמית מחקר בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה ופרופסור אמריטוס בפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים. תחומי המחקר שלו הם משפט פלילי, חוקתי ומינהלי, בדגש על זכויות אדם, שחיתות שלטונית ומידתיות.

פרופ' ידידיה צ' שטרן

נשיא המכון למדיניות העם היהודי (JPPI), פרופסור למשפטים באוניברסיטת בר־אילן, לשעבר סגן נשיא למחקר ועמית בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה. מומחה למשפט ציבורי וחוקתי, משפט מסחרי, דת ומדינה, יהדות ודמוקרטיה וזכויות אדם.

מבוא

מדינת לאום יהודית במאה העשרים ואחת

ידידיה צ' שטרן | שוקי פרידמן | ישי (ג'סי) פרס

אפיונה של מדינה כמדינת לאום אתנית, שבה הלאומיות אינה זהה לאזרחות, איננו עניין חריג בנוף העולמי. מדינת ישראל היא תוצר של "אביב העמים" במאה התשע עשרה ושל עיצוב המפה העולמית בידי מדינות לאום במאה וחמישים השנים האחרונות. אולם התנאים הייחודיים של מדינת הלאום היהודית הופכים אותה למעבדה לבחינת האתגרים הניצבים לפני מדינת הלאום המודרנית והשאלות המרחפות מעל תופעת הלאומיות בכללה. האם הלאומיות היא תופעה חדשה או עתיקה? הציונות היא "גם וגם" – תנועת התחדשות לאומית של עם עתיק. כיצד מיישבת מדינת לאום דמוקרטית את המתח בין מרכיבי זהותה הייחודיים לבין ערכים אוניברסליים? הנוסחה היהודית־דמוקרטית היא חידוש פורץ דרך. כיצד מתמודדת מדינת לאום בעלת רוב אתני מוצק עם מיעוט משמעותי החי בתוכה?

יחסי יהודים-ערבים בישראל הם מקרה מבחן מאלף. כיצד מתמודדת מדינת לאום מודרנית עם אתגר ההגירה? חוק השבות מחד גיסא, וחוק איחוד משפחות, מאידך גיסא, מציעים מודל ייחודי. וכן הלאה, בשאלות של דת ולאום, לאומיות בתנאי סכסוך ועוד.

להרף עין היסטורי, בשלהי המאה העשרים, היה נדמה שעבר זמנה של הלאומיות. בחסות חזון גלובליסטי המבקש לטשטש גבולות ולהשטיח את העולם הלך והועם זוהרה של הלאומיות, והוגים ליברלים רבים התנכרו לה. אולם העשורים הראשונים של המאה העשרים ואחת מוכיחים שהלאומיות היא "כאן כדי להישאר". בארצות הברית, באירופה, בחלקים של אסיה ובאזורים נוספים בעולם, התנער נמר הלאומית מרבצו. בכמה מדינות הוא הזין ומזין תנועות פוליטיות המבקשות להדגיש את האופי הלאומי על חשבון ערכים ליברליים, ובכמה מקרים הלאומיות אף מתגלגלת לכדי לאומנות פתולוגית. אל מול תופעות אלו ניצבים מי ששוללים את הלאומיות (ולא רק את הלאומנות) מכול וכול וממשיכים לחתור לעולם של זהות גלובלית חזקה וזהויות פרטיקולריות מוחלשות ושטוחות. רבים אחרים, ובהם גם מי שדוגלים במפגיע בערכים ליברליים, אינם שוללים את הלאומיות, אבל מבקשים להכיל אותה ולאזן אותה בערכים אחרים.

ישראל היא מדינת לאום מובהקת, אבל גם דמוקרטיה הדוגלת בערכים ליברליים מיום היווסדה. מסמך התשתית שלה, "מגילת העצמאות", מבטא את השניות הזאת ומדגיש את השורשים הלאומיים ואת הביטויים הפרטיקולריים שביקשו מייסדי המדינה להעניק לה, לצד הזכויות והערכים האוניברסליים שביקשו שהיא תבטא. קיומה של מדינת ישראל המודרנית מעת הקמתה ועד עתה מבוסס על היותה מדינה יהודית. בלי יהודיותה, "מדינת ישראל", בהיותה מופעו המודרני של בית לאומי לעם היהודי, תחדל, הלכה למעשה, להתקיים.

לישראל, כמדינת לאום יהודית, ייחוד לא רק בהשוואה למדינות הלאום האזרחיות, אלא גם בהשוואה למדינות הלאום האתניות המערביות. במדינות הלאום האתניות הייחוד הלאומי הוא שילוב של מוצא ותרבות משותפים, ואילו במדינת הלאום היהודית הייחוד הלאומי כרוך באופייה המיוחד של היהדות, שהיא שילוב מורכב לא רק של מוצא ותרבות אלא גם של דת ייחודית. כנגזר מכך, מדינת ישראל איננה מפרידה בין דת למדינה, והדת (על מגוון פרשנויותיה,

הנתונות במחלוקת) היא חלק מהיהודיות של המרחב הציבורי הישראלי. ייחוד זה אף מתחדד לנוכח העובדה שהדת היהודית התפתחה בעיקר מחוץ למסגרת פוליטית מאורגנת, עקב שנות הגלות הארוכות, ולכן אין בנמצא תקדימים שמהם אפשר ללמוד על האופי הראוי של מדינה יהודית מנקודת ראות פנים־דתית.

על כל פנים, עובדה היא שאופייה הלאומי הפרטיקולרי של ישראל היה מקובל מקום המדינה ועד היום על הרוב המכריע של הישראלים הציונים, לרבות מי שתומכים תמיכה אדוקה בערכים ליברליים מערביים. להבדיל מהמגמות באירופה ובארצות הברית, שבהן פעלו הליברלים למיתונם, ואף לסילוקם, של היסודות הלאומיים מן המרחב הציבורי, ובזמנים מסוימים דומה היה שמפעלם צולח, בישראל לא התפתחה מגמה דומה, למעט קבוצות – חלקן באקדמיה המקומית – שפעלו בשוליים. רוב הישראלים רואים במדינת ישראל מדינת הלאום של העם היהודי. יש הסבורים כי הרגש הלאומי בקרב היהודים בישראל הוא המכנה המשותף הרחב ביותר ביניהם – לא פחות, ואף יותר, מהדת היהודית. כמובן, חמישית מאזרחי ישראל, שאינם יהודים, אינם שותפים ל"יחד" הזה, ולכך השלכות חשובות ביותר, עקרוניות ומעשיות.

ישראל מתקיימת כל שנותיה מתוך השניות הזהותית והנורמטיבית שעל בסיסה היא קמה, שניות שבראשית שנות התשעים זכתה למסגור בנוסחה החוקתית – "מדינה יהודית ודמוקרטית". מתוך נאמנות כנה לשני היסודות האלה הקדישו ישראלים רבים את מיטב שנותיהם וכוחות היצירה שלהם כדי ליישב את הסתירות המובנות שיוצרת מדינת לאום שהיא דמוקרטיה הדוגלת בערכים ליברליים, ובה במידה היא בעלת אופי יהודי ייחודי. חוקרים באקדמיה, כותבים פופולריים והוגים הרגישים לסתירות המובנות בקיומה של מדינה יהודית דמוקרטית פועלים כדי להציע תשתית אינטלקטואלית ראויה להתמודדות עם מתחים אלו.

במסכת הזאת מוסד אחד ניצב כמגדלור במאמציו לרבע את המעגל, הלוא הוא בית המשפט העליון. בשל המבנה החוקתי הייחודי של מדינת ישראל והמקום שקנה לו בית המשפט העליון בעיצוב החברה בישראל וערכיה, השופטים הם שנדרשו להתמודד פעם אחר פעם עם פִּשרה ועם משמעותה המעשית של השניות הזהותית והנורמטיבית של המדינה היהודית והדמוקרטית. במרוצת השנים, טרם חוקקו חוקי היסוד כבוד האדם וחירותו וחופש העיסוק ונטבע המטבע החוקתי

"יהודית ודמוקרטית", וביתר שאת לאחר מכן, הוטל על בית המשפט העליון להכריע בשורה של מצבים שבהם ערכים יהודיים ייחודיים, במופעיהם הדתיים או הלאומיים, התנגשו בערכים דמוקרטיים־ליברליים. עקב ייחודה של הלאומיות היהודית היו כמה מפסיקותיו של בית המשפט לדורותיו – נחשוניות. מטבע הדברים, מפאת חשיבותן לגיבוש הזהות הישראלית והמרחב הציבורי, הן עוררו, לא פעם, מחלוקת.

התחזקות הלאומיות בעולם בדור הזה לא פסחה על ישראל. שינויים בחברה הישראלית, ההולכת ומתרחקת מהדגם של "דמוקרטיה הסכמית", מביאים גם הם לעלייה בכוחות המבקשים לחזק את היסודות הלאומיים של מדינת ישראל על חשבון ערכיה הדמוקרטיים־ליברליים. יש הרואים בשינויים האלה סכנה של ממש למשטר ולחברה המקומיים. עם זאת, ולמרות נבואות זעם תכופות על מר גורלה של הדמוקרטיה בישראל, זו שומרת, לפי שעה, על חוסנה וחיוניותה.

המכון הישראלי לדמוקרטיה פועל מיום הקמתו לחיזוק התשתית הזהותית של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. בראשית שנות האלפיים הוביל המכון מאמץ נחשוני לעגן את התשתית הזהותית הזאת במסגרת חוקה שלמה מלווה במגילת זכויות. המאמץ הזה לא צלח בינתיים, אך עבודת התשתית נמשכת, ואין כופר בחשיבותה. בשנים האחרונות ממשיך המכון לפעול באמצעות מחקר והפצת רעיונות והנכחתם בזירה הפוליטית והציבורית. אחת התובנות המרכזיות העולות מפעילות זו היא שהדיון המטלטל את הציבוריות הישראלית – ראו הדיון הסוער, אך הרדוד, שליווה את תהליך חקיקת חוק הלאום בעשור האחרון – נעדר לעיתים פרספקטיבה היסטורית והשוואתית. ישראל, כאמור, ייחודית במובנים רבים, אך היא איננה מדינת הלאום היחידה. עובדה זו חידדה את הצורך בהעמקת השיח על משמעויותיה של מדינת לאום יהודית במאה העשרים ואחת.

על רקע זה נערכה במכון הישראלי לדמוקרטיה בשנים 2016–2018 סדנת לימוד בין־תחומית, ובה השתתפו חוקרים מובילים ממגוון תחומים, לצד אנשי מעשה, פוליטיקאים ואישי ציבור. הסדנה עסקה בשורשיה האינטלקטואליים של הלאומיות, בלימוד משווה של דגמי לאומיות, בביקורת על הלאומיות ובוויכוח בדבר הלגיטימיות של מדינת הלאום. חלק ניכר מהדיונים בסדנה הוקדשו לעיסוק בהתהוותה של הלאומיות היהודית המודרנית, בדרכי הביטוי שלה

במדינת ישראל, ובהשלכותיה על אופייה של מדינת ישראל ומדיניותה. במסגרת הסדנה התקיימו 19 מפגשים וארבעה כנסים רבי משתתפים. הלאומיות, כתופעה תאורטית וקונקרטית עד מאוד, נלמדה ונידונה בהם לעומקה.

אחת המסקנות שעלו ממפגשי הסדנה הייתה שבמדינת ישראל אכן נוצרה במרוצת השנים תשתית רחבה של עיסוק באתגרים שמאפיינים מדינת לאום יהודית שהיא גם מדינה דמוקרטית־ליברלית, ומשתתפי הסדנה ביקשו להוסיף נדבך על תשתית זו. כחלק ממאמץ זה אנו מגישים לקוראים בכרך שלפניכם כמה מפירות הסדנה.

במאמר הפותח את הכרך מציעה **חדוה בן־ישראל** מבוא רחב מבט לחקר הלאומיות ולגישות המרכזיות שאימצו חוקרי התחום בני המאה העשרים. בן־ישראל בוחנת בביקורתיות את התפיסות המודרניסיטיות של הלאומיות הסבורות שהיא תופעה חדשה שמקורה במאות האחרונות של האלף הקודם, ומסבירה את מקורות הטעות שלהם לפי תפיסתה. במאמר מוצגות גם גישות אחרות ללאומיות, והמחברת קושרת את הויכוח גם לשאלת הציונות. המאמר מתמודד עם השאלה אם הלאומיות תיכון ותהיה רלוונטית אל מול תהליכי הגלובליזציה ועונה עליה בחיוב.

עזר גת כותב על שיבתה של הלאומיות לקדמת הבמה בשנים האחרונות, עם היבחרו של דונלד טראמפ לנשיאות ארצות הברית, ההכרעה בעד ה"ברקזיט" בבריטניה, וההתנגדות הגוברת לגלי ההגירה בצפון אמריקה ובאירופה. אירועים אלו הפתיעו אליטות פוסט־מודרניות, שנפלו בשביין של תאוריות אופנתיות שהציגו את הלאומיות כתופעה חדשה ומלאכותית ("קהילה מדומיינת") והתעלמו משורשיה העתיקים. למרות הביקורת המוצדקת על התופעות השליליות, שלעיתים אכן מלוות את הלאומיות, טועים מי ששוללים את כוחה. מדובר בתופעה היסטורית ממשית, הנטועה עמוק בטבע האנושי ועומדת בבסיס הזהות של רוב אומות העולם. בבחינה מעמיקה, טוען גת, אפילו הרפובליקה האמריקאית, אומת המהגרים המפרידה בין הדת למדינה, מושתתת בסופו של דבר על יסודות תרבותיים מעין־לאומיים משותפים, ולא רק על יסודות אזרחיים טהורים. על אחת כמה וכמה נכונים הדברים לישראל, אחת האומות העתיקות בעולם, ששורשיה הלאומיים עמוקים ביותר, ומשלבים רכיבים אתניים, היסטוריים, דתיים ותרבותיים.

גרשון גונטובניק מנתח את משמעויות זהותה הכפולה של המדינה בניסיונה למלא את השליחויות המתנגשות לעיתים של היהדות ושל הדמוקרטיה בחברה מקוטבת. הוא מבקש לראות במתח שבין התפיסה האמונית, השמה את האל במרכז ("ירושלים"), לבין התפיסה ההומניסטית, השמה את האדם התבוני במרכז ("אתונה"), מתח מפרה ומעשיר. בתוך כך, גונטובניק קורא למדינה לפרש את שליחותה היהודית פרשנות מרחיבה: עליה לקבל אחריות לא רק לביטחונו הפיזי של העם היהודי, אלא לשמירת אחדותו ולקידום שגשוגו הרוחני. כדי להגיע להסכמות רחבות בחברה שסועה יש להעדיף הסדרים חוקתיים פרגמטיים על פני פתרונות קוהרנטיים אחידים, או במילותיו, "חוקתיות של שלום" תחת "חוקתיות של שלמות." כפועל יוצא מכך יש לאמץ גישה משפטית זהירה ורגישה המכבדת את האוטונומיה הקבוצתית של השבטים המרכיבים את הפסיפס הישראלי.

אלכסנדר יעקובסון מנתח את האפשרויות החוקתיות ליישוב המתח בין הזהות היהודית של המדינה לאופייה הדמוקרטי דרך בחינה ביקורתית של חוק־יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי. יעקובסון סוקר חוקות של מדינות לאום דמוקרטיות אחרות ומגיע למסקנה שאין לחוק הלאום הזה אח ורע בעולם הנאור. ההתעלמות המכוונת של המחוקק הישראלי מהזכות לשוויון בכלל, וממעמדו של המיעוט הערבי במדינה היהודית בפרט, חריגה במבט השוואתי ונעדרת הצדקה מהותית. יעקובסון פורש תמונה מקיפה של מגוון הדרכים שבהן בחרו מדינות אחרות לאזן בין זהותן הפרטיקולרית למחויבותן לערכים אוניברסליים. בתוך כך הוא מראה כיצד אפשר לתת מעמד מיוחד לדת מסוימת או ללאום מסוים אגב שמירה על תפיסה מכלילה של האזרחות. מתברר שהמקרה הישראלי אינו ייחודי כפי שנוטים לחשוב, ואם יהיה רצון תימצא הנוסחה הראויה לאיזון בין האופי היהודי של המדינה לבין אופייה הדמוקרטי, ובכלל זה לעיגון מחויבותה לערך השוויון.

אתגר השוויון עומד גם במוקד מאמרו של **מרדכי קרמניצר**, המפנה זרקור לקושי הגדול ביותר הניצב בפני מדינת הלאום היהודית והדמוקרטית: יחסה כלפי המיעוט הערבי החי בתוכה. קרמניצר סוקר את אבני הדרך העיקריות ביחסים שבין המדינה היהודית לבין אזרחיה הערבים, החל בממשל הצבאי בשנות החמישים והשישים, דרך כיבוש יהודה, שומרון וחבל עזה במלחמת ששת הימים, וכלה בחוק הלאום. על בסיס סקירה היסטורית זו קרמניצר מגיע למסקנה העגומה

שבהיעדר שינוי מהפכני ביחס המדינה אל המיעוט החי בה, שינוי שיצוק תוכן של ממש לרעיון האזרחות המשותפת, אין עתיד לנוסחה היהודית־דמוקרטית שבבסיס זהותה.

ידידיה צ׳ שטרן כותב אף הוא על אתגר מימושו של ערך השוויון במדינת הלאום היהודית והדמוקרטית, שחמישית מאזרחיה אינם יהודים. למרות המתח המובנה בין אופייה היהודי של המדינה למחויבויותיה הדמוקרטיות, שטרן קורא שלא לוותר על החתירה לשוויון, ואף מציע נוסחה שימושית לצמצום המתח הזה. הדרך לפתרון מתחילה בהכרה שהשוויון, כמו שאר הערכים, איננו ערך מוחלט. לדידו יש להבחין בין כמה רמות של זכויות, שבכל אחת מהן היחס לשוויון הוא יחס אחר. במישור הפרטי, זכותו של האזרח הערבי לשוויון אזרחי היא זכות מלאה. אולם במישור הציבורי־קבוצתי, יש מקום לצמצום מסוים בזכות הערבים בישראל לשוויון, ככל שהיא מתנגשת עם ערכים חשובים אחרים. גם במישור הציבורי שטרן מציע להבחין בין שוויון לפרט הערבי בגין היותו חלק מקבוצה; שוויון לקבוצה בזכויות שהיא מבקשת לעצמה; ושוויון לקבוצה במרחב הציבורי כולו.

גרשון הכהן מציע במאמרו דרך חדשה, הנוגדת את האינטואיציה, להתמודדותה של מדינת ישראל עם הדואליות הנורמטיבית והמוסדית המאפיינת אותה, בהיותה גם מדינת הלאום של העם היהודי וגם מדינת אזרחיה. הכהן גורס כי התפיסה המערבית המודרנית המקובלת, המבקשת להסדיר את המציאות באופן קוהרנטי ולעצב את מוסדותיה של המדינה ואת דרך פעולתם על פי מסגרת ערכית שלמה, אינה מתאימה למדינת היהודים. על סמך כתביו ותפיסותיו של דוד בן־גוריון ודרך החשיבה הקבלית, הוא מציע תזה ולפיה המדינה היהודית לא רק יכולה לחיות במתח מתמשך בדיעבד, אלא שהמתח הערכי והתפקודי המלווה אותה הוא הבסיס הראוי לקיומה ולדרך פעולתה מלכתחילה. לתפיסה זו יש השלכות ערכיות, אבל גם מעשיות. הכהן מציע כי המדינה צריכה להתנהל מתוך שימור המתח הזה ובניסיון מתמיד למצוא איזון ערכי ומעשי בין מוסדות המדינה לבין המוסדות הלאומיים וארגונים חוץ־מדינתיים אחרים.

יוסי ביילין מתמקד בצד היהודי של המשוואה היהודית־דמוקרטית ובמחויבותה של המדינה היהודית כלפי העם היהודי. נוכח השינויים הדמוגרפיים של הדורות

האחרונים הוא מציע לבחון מחדש את היחסים בין מדינת ישראל לתפוצות. נקודת המוצא של ביילין היא העובדה ש־85% מבני העם היהודי במאה העשרים ואחת מרוכזים בארצות הברית ובמדינת ישראל, שני המוקדים של מה שהוא מכנה "ציון הכפולה". עובדה זו מחייבת, לטענתו, לשנות את הגישה הציונית הקלאסית, השמה את ישראל מרכז ורואה ביהודים החיים מחוצה לה "תפוצה". המציאות הדמוגרפית־פוליטית־כלכלית־תרבותית החדשה מחייבת, לטענתו, שינוי מהותי בגישתה של ממשלת ישראל כלפי יהדות ארצות הברית. ביילין סוקר את תולדות היחסים בין הציונות ליהדות אמריקה ומגיע למסקנה שלצד המוסדות הלאומיים ההיסטוריים יש לכונן מוסד חדש, ישראלי־אמריקאי, שיעגן את מחויבותן של שתי הקהילות הגדולות בעולם לעתידן המשותף, ויאפשר היוועצות וקבלת החלטות משותפת בנושאים המשפיעים על עתידו של העם היהודי.

שוקי פרידמן עוסק אף הוא בממד היהודי ומתמקד בניסיונה של מדינת הלאום היהודית לשרטט את גבולות הזהות היהודית. הקמת מדינה יהודית הייתה אמורה, לכאורה, להסדיר את שאלת הזהות היהודית בכלל, ואת שערי הכניסה לעמיות היהודית בפרט. במיוחד היה אפשר לצפות שהמדינה תשים קץ לוויכוח העז שהתחולל סביב סוגיית הגיור החל במאה השמונה עשרה, עם הופעתה של תנועת ההשכלה והתגברות מגמות של חילון והתבוללות. אולם בפועל נחלה הציונות כישלון חרוץ בהסדרת גבולות הזהות היהודית באמצעות מוסדותיה. התיקון לחוק השבות ב־1970 סתם את הגולל על ניסיונם של ציונים חילונים כדוד בן־גוריון להפריד בין הגדרת הזהות היהודית לבין הדת, ואילו שורה של פסקי דין בעשורים שאחר כך מוסדו את סמכותה של הרבנות הראשית לישראל להגדיר מיהו יהודי לעניין שבות ורישום, והכירו בגיורים שגיירו בתי דין פרטיים בישראל ורבנים לא אורתודוקסיים. בפועל חזרה ההכרעה בשאלת הזהות לקהילה, כמו לפני קום המדינה. משמעות הכישלון הזה היא ויתור מהותי של מדינת הלאום על הגדרת הזהות הלאומית ואובדן שליטתה בממד מרכזי של מדיניות ההגירה.

גיל טרוי בחר להציג את טיעונו במכתב אישי המופנה לשמיניסט או לשמיניסטית ערב גיוסם לצה"ל. דווקא ברגע שבו חוויית הקיום שלהם עומדת להתפצל פיצול דרמטי מחווייתם של אחיהם החיים מעבר לים, הוא קורא לצעירי ישראל לגשר על התהום הקיומית המפרידה ביניהם לבין בני עמם בתפוצות ולאמצם אל חיקם.

העבר שלנו, ההווה שלנו, והעתיד שלנו, מסביר טרוי, שזורים במשימה רב־דורית מתמשכת לשמירה על זהותנו. אל לנו לקרוע את השרשרת.

את הכרך חותם מאמרה של **רות גביזון ז"ל**. גביזון מציגה במאמרה יישוב אפשרי של המתח בין יסודותיה של מדינת הלאום היהודית – יהודיות ודמוקרטיה – ומציעה הנמקה מוסרית לקיומה, על בסיס יסודות אלו. במאמר מועלות משמעויות אפשריות ליהודיותה של המדינה ולאופי המשטר הדמוקרטי שלה. מתוך אלו המחברת מצביעה על הפרשנויות שמאפשרות קיום הדדי – גם אם מתוח לעיתים – של יהודיות לצד הדמוקרטיה. לבסוף, המחברת ממליצה על עקרונות יסוד משותפים שבלעדיהם שילוב כזה לא ייכון, בעיניה, מבחינה מוסרית, ובראשם הענקת מעמד של בכורה לזכות לשוויון.

אם אפשר להסיק מסקנה אחת מקובץ מגוון זה ומדיוני הסדנה שקדמה לו, הרי היא שיכולתה של הדמוקרטיה הישראלית להמשיך לתפקד טמונה במידה רבה במיצוי התשתית הנרחבת – המשפטית, האינטלקטואלית והחברתית – שנבנתה כאן עם השנים, כדי לתת מענה לחיים מתוך המתח המפרה שבין "יהודית" ל"דמוקרטית". בשנים הבאות צפוי השיח בדבר האופי הראוי של מדינת ישראל כמדינת לאום להתעצם מבית, ואולי גם מחוץ, בד בבד עם התגברות הלחצים על הדמוקרטיה הישראלית, הממשיכה לממש את הנוסחה היהודית־דמוקרטית הייחודית לה. אם איננו רוצים שקיצונים מכל צד יכריעו בשאלות מהותיות אלו, עלינו לחדש את המאמץ האינטלקטואלי לשרטט את גבולות הגזרה הזהותיים של המדינה, הנוגעים בליבת הקיום הישראלי. תקוותנו היא שהכתוב בעמודים הבאים ישמש זרז לשיח החשוב הזה.

מבוא לחקר הלאומיות היהודית

חדוה בן־ישראל

מבוא

התבקשתי להציג את התפיסות הרואות בלאומיות תופעה חדשה, השייכת לתקופה המודרנית, שלא התקיימה לפניה ולא תתקיים אחריה. אינני מסכימה עם האסכולה הזאת, אסכולת המודרניסטים, ובוודאי שלא עם ביטוייה הקיצוניים, ולכן מאמרי יתנהל בשני מסלולים. במסלול אחד אציג את המודרניסטים, ובשני את עמדתי האישית בעניין תופעת הלאומיות. אך לפני כן עליי להעיר שאין לדבר על הלאומיות כמו על הסוציאליזם או על המרקסיזם, כאילו קיים מובן ברור ומוסכם של המושג. אין סוג אחד של לאומיות, ואין תאוריה אחת המסבירה את כל התופעות הקשורות בלאומיות, אלא מכלול עצום ורבגוני של תופעות שונות, שהמכנה המשותף המצומצם שלהם הוא תודעה או פעילות קולקטיבית המבוססת על הנחת זהות משותפת.

את שם הלאומיות נושאות גם קבוצות אתניות קטנות וגם מעצמות גדולות. עושים בשמה פעולות מנוגדות – שחרור ושעבוד – מאחדים מדינות או מפוררים אותן, מבוללים מיעוטים או מבודדים ומדירים אותם, מייסדים קולוניות או מבצעים דה־קולוניזציה. אם נמנה באקראי אירועים היסטוריים, כמו מרד בר כוכבא, חוזה וסטפליה, הכרזת העצמאות של ארצות הברית ואיחוד גרמניה, את כולם אפשר לקשור בלאומיות, אך בשום פנים אי־אפשר לתת הסבר אחד או דומה לכולם. אם מקבלים את שלל פניה של הלאומיות ולא מניחים מראש שיש נוסחה קבועה שלפיה אפשר לבחון היכן ומתי היא קיימת והיכן ומתי היא אינה קיימת, משתחררים, למעשה, גם מן הצורך לפסוק מתי בדיוק נולדה הלאומיות. במקום זה יש לבחון ולתאר אירועים לאומיים בהקשרים ההיסטוריים שבהם הם התרחשו.

התאוריות המנסות כל אחת להציג נוסחה כוללת שתתאים לכל התופעות הלאומיות מרובות גם הן. כדי להבליט את מגוון התאוריות אציג רק כמה דוגמאות לתאוריות הסותרות זו את זו. ישנה דעה, או אמונה, שחלוקת האנושות לאומות היא עתיקה עד כדי כך שיש לראותה כסדר טבעי, ואפילו אלוהי. לעומתה, תאוריה קיצונית גורסת שאומות אינן קיימות באמת, והן בבחינת מוצר תרבותי בלבד; הן קיימות בעולם הרוח והמחשבה והספרות, אך לא במציאות. זו, למשל, דעתו של רוג׳רס ברובייקר.[1] כמו כן, יש תאוריה רוחנית ואנטי־מודרניסטית ותאוריה חומרנית ומודרניסטית. האחת גורסת שהתודעה הלאומית בקרב האומות הנוצריות באירופה היא תוצר של תרגומי התנ״ך לשפות המדוברות באירופה, שכן תרגומים אלו הפגישו את השכבות הרחבות של האוכלוסייה בפעם הראשונה עם המודל המקראי של עם ישראל, עם שיש לו דת, שפה, ארץ, חוקים, הנהגה וייעוד. עד אז לא היו תרגומי התנ״ך ליוונית ולטינית נגישים לשכבות הרחבות. כך, למשל, טוען ההיסטוריון והתאולוג הייסטינגס.[2]

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

2 Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism* (The Wiles Lectures), Cambridge: Cambridge University Press, 1997

לעומת המקור העתיק־הדתי־הרוחני הזה של הלאומיות האירופית, לפי התאוריה המפורסמת של גלנר, הצורך הכלכלי בתפקוד ובניידות של כוח העבודה שעלה בעקבות המעבר מחברה חקלאית לחברה מתועשת, העלה בשכבות רחבות את הצורך בלשון ובתרבות ובהכשרה מקצועית אחידות. כלומר, הצורך הכלכלי הוא שהוליד את רעיון הלאומיות, שכלל חינוך לאומי, והביא, למשל, להשלטת התרבות הגבוהה על החברה כולה במקום הדיאלקטים ואורחות החיים המקומיים.[3] אם כך, הכלכלה הולידה את הלאומיות, והלאומיות הולידה את האומות. דוגמאות אלו מדגישות את עומק הסתירות בין התאוריות המוצעות להסבר מקורה של הלאומיות. עצם העובדה שיש עשרות של תאוריות מובילה למסקנה שאין תאוריה אחת המתאימה לכל התופעות. מכל מקום, ההקשר ההיסטורי הוא שקובע. עתה נעבור לעניין התאוריות המודרניסטיות.

על התאוריות המודרניסטיות

עיקרה של האסכולה המודרניסטית הוא שיוך תופעת האומות והלאומיות למאות התשע עשרה והעשרים וקשירתה במאפיינים של המודרנה בכללותה, ובעיקר בחידושיה, מבחינה כלכלית, צבאית, פוליטית, תקשורתית ותחבורתית, וגם בתופעות הקפיטליזם, הבירוקרטיה והחילוניות. קיומן של מדינות ושל קולקטיבים אתניים לפני הלאומיות אינו נחשב אצל המודרניסטים עניין חשוב. לדעתם המודרנה היא מהפכה עמוקה ששינתה את העולם האנושי מיסודו. תפיסה זו גם כונתה התזה האינסטרומנטליסטית, משום שהיא טוענת שבני האדם נעים תמיד מצורת ארגון או שייכות אחת לאחרת, על פי הצרכים והנסיבות. כלומר, זהותם איננה נטועה בתוכם אלא היא אינסטרומנטלית, לפי צורכיהם. היחידים בוחרים לאיזו קבוצה להשתייך, ומה שנשאר קבוע במהלך ההסתגלויות של היחיד לקבוצות למיניהן הוא החלוקה ל"אנחנו" ו"הם". סיבה נוספת לכינוי הזה היא הדגש שמדגישה התפיסה הזאת את המניפולטיביות, את המלאכותיות שביצירת האומות, על ידי גורמים אינטרסנטיים. אפילו השימוש שיוצרי הלאומיות עושים במסורות או

3 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1983

במורשות הוא שימוש במאגרים של חומרי גלם תרבותיים לשם גיבוש האומה או להדרת זרים, ואינן כלל המשכיות היסטורית טבעית.

הגישה המודרניסטית שואבת כוח גם מן ההגזמות של התפיסות הקיצוניות, הרואות בשייכות לאומה זיקה עתיקה, עמוקה ומהותית, בדומה לשייכות למשפחה. התזות הרומנטיות והאורגניות האלה רווחו בתחילת המאה התשע עשרה, בעיקר בקרב פילוסופים גרמנים, הן תיארו את האומה כגוף חי, נצחי ובעל נשמה המעצבת את תכונותיו, וכל יחיד, לפי תפיסה זו, הוא כמו איבר של גוף חי. אבל לא רק הגרמנים,[4] גם תלמידי רוסו בצרפת דיברו בלשון דומה והניחו שלכל אומה גבולות טבעיים, גם גאוגרפיים וגם אנושיים, הבאים לידי ביטוי בייחודיות האופי, הרצון, הגורל והייעוד המשותפים לכל בני האומה. כלומר, השייכות הלאומית היא תכונה טבעית של האנושות. היום קוראים לגישות האלה פרימורדיאליות, ויש בהן גם גישה הקושרת את ייחודה של כל אומה למוצא ביולוגי שנשמר וטופח מתוך בחירה במשך תקופות ממושכות ויצר קרבת דם ותרבות באומות. גם מי שאינם מאמינים בהמשכיות ביולוגית ממשית מצביעים על אומות שבחרו לשמור על ייחודן התרבותי, בין בכוונה בין בתוקף הנסיבות. נגד הגישות האלה המודרניסטים מדגישים את התופעות ההפוכות, עד כמה גרמו התמורות ההיסטוריות, הנדודים, הכיבושים, המגפות וה"התערבבויות" בין אוכלוסיות להיעלמותן של קבוצות אתניות רבות או לשינויים בהן.

הבדל חשוב נוסף בין הגישות הוא שלרוב המודרניסטים מתעלמים מרגשות היחידים כלפי הקבוצות האתניות שלהם, ואילו הפרימורדיאליסטים מציגים כתבים המביעים רגשות כאלה כעדות ללכידות הפנימית, שנוסף על היותה טבעית, גם טופחה על ידי שליטים, מנהיגים, ארגונים וסופרים, ששמרו על הזיכרונות וקידשו אירועים, כמו קרבות וניצחונות, ואפילו מפלות. רוב המודרניסטים מתחילים את תולדות האומות והלאומיות מהמהפכה הצרפתית, ואת היותן תוצאה של מאפייני המודרניזציה, כגון קפיטליזם, בירוקרטיה,

4 ראו למשל Frederick M. Barnard, *Herder on Nationality, Humanity, and History*, Montreal and Kingstone: McGill-Queen's Press, 2003; Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008

תקשורת, תחבורה, דפוס, חינוך, כלכלה לאומית, עיתונות, צבא וכו׳. לדעתם, האומות נוצרו קודם כול בתוך המדינות הטריטוריאליות, שהתגבשו כבר לקראת התקופה המודרנית, ומשנוצרו האומות, למשל באנגליה, בצרפת, בספרד, וגם בפולין וברוסיה, הן היו מודל לחיקוי, קודם כול באירופה ואחר כך גם במקומות אחרים בעולם, באמצעות האימפריאליזם והקולוניאליזם.

חשוב להדגיש שחלק מהמודרניסטים, המדגישים את היות האומה תופעה חדשה, צופים גם את היעלמותה העתידית. הם מסכימים שבעידן המודרני הלאומיות ומדינות הלאום הן אבני הבניין של המערכת העולמית, אבל המערכת הזאת יכולה או עתידה להשתנות, למשל בהשפעת רעיונות פוסט־מודרניים או קוסמופוליטיים, או בכוח מהפכות חברתיות, או בכוח הגלובליזציה. ברור אפוא שעל פי המודרניסטים כוחה של הלאומיות נובע מהקשר של אומה למדינה, לא מהמשכיות אתנית היסטורית, ולא מסולידריות, מנאמנות, מרגשות פטריוטיים או מהחשבת הקשר הבין־דורי בין עבר לעתיד. לפי גישה זו, השליטה במדינה היא המפתח להבנת הלאומיות המודרנית, והמאבק על השלטון במדינה הוא שמעלה את הרטוריקה הלאומית, שהיא נשק במאבק. לדידם של המודרניסטים, התפקיד העיקרי של הלאומיות הוא גישור על הפער בין המדינה לחברה, פער שהרפורמציה הרחיבה בהדגשת היחיד – ואותו יש לתקן. הלאומיות ניסתה לאחות את הקרע הזה בגיוס הרעיון של קהילת תרבות אחידה וטבעית ובעזרת מושגים כמו אותנטיות וקהילה אורגנית, מבית מדרשו של הרדר.

לפי מודרניסט אחר, אנתוני גידנז, הפנייה למושג של קהילת תרבות ייחודית ריבונית וסולידרית דווקא בתקופה סוערת של אידאולוגיות מתנגשות, מחזקת את הלגיטימיות של המדינה ושל מערכת המדינות.[5] לפי גישה זו, מדינות הלאום חיוניות לתקופה המודרנית, בעיקר משום שנוכח הנטייה המודרנית לעקור שורשים, לערער על אמונות ולשנות מסורות, מתחזקים הצורך והדרישה ליחידות של אמון ושיתוף פעולה, ומדינת הלאום מספקת את הצורך הזה. לפי חוקר אחר, מייקל מן, הצרכים הצבאיים של העת החדשה, הצורך בצבא גדול, למשל,

5 Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity Press, 1991

מחייבים את הסולידריות שמספקת הלאומיות.[6] הטיעון המודרניסטי המפורסם ביותר קושר את האומה עם התיעוש.[7] בחברה החקלאית הייתה השכבה הרחבה של יצרני המזון, כלומר רוב האוכלוסייה הייתה מפוזרת בקהילות מקומיות, ובכל אחת מהן התפתחו תרבות ושפה ייחודיות ומקומיות. ההכרח הכלכלי בשפה אחידה ובחינוך אחיד לשכבות הרחבות יצר מצב חדש – החברה התעשייתית העירונית דורשת כישורים סמנטיים, מוביליות ואחידות לשם תקשורת. את כל אלו אפשר להשיג רק על ידי התאמת התרבות הגבוהה, שהייתה קודם נחלתם של הכמרים והאצילים, לאוכלוסייה בכללותה, ורק מדינה המאמצת את תפיסת העם כאומה ומפיצה אותה יכולה לעשות את המהפכה הזאת.

התפיסה המודרניסטית של גלנר הותקפה מאוד, בעיקר משום שנראתה חומרנית ופונקציונאלית מאוד. אולם, יש להדגיש שלצד המניע הכלכלי, הגדרת העיקרון הלאומי על פי גלנר היא חפיפה בין תרבות, אומה ומדינה, והוא הדגיש מאוד את מרכזיות התרבויות בכל מרכיביה של המודרנה. במאמרי תגובה שלו למבקריו הדגיש שלא נכון לומר שהוא אינו מעריך רגשות לאומיים, וסיפר עד כמה הוא רגיש לשירי עם והודה שהיו התעוררויות לאומיות שלא היו קשורות בתהליך התיעוש, כמו למשל הציונות, שהייתה תנועה לאומית מצליחה, לדעתו.

חשוב לציין שגם בין המודרניסטים יש הבדלים גדולים בקביעת ראשיתה של הלאומיות. הופמן קובע – ערב מלחמת העולם הראשונה; ובר, בספרו המפורסם על הפיכת איכרי צרפת לצרפתים, מחשיב בעיקר את התקופה שאחרי 1870.[8] אחרים מרחיקים לרפורמציה או לתקופה המודרנית המוקדמת, ללא קשר לתיעוש או לשכלולים טכנולוגיים בכלל. הם מדגישים ביטויים ספרותיים ופוליטיים דווקא. למשל, הנס קון וליאה גרינפלד, מוצאים את תחילת הלאומיות המודרנית

6 Michael Mann, *The Sources of Social Power: Volume 2, The Rise of Classes and Nation States 1760–1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993

7 זהו הטיעון של גלנר, ראו Gellner (**לעיל** הערה 3).

8 Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*, Stanford: Stanford University Press 1976

באנגליה של המאה השש עשרה או השבע עשרה.[9] הם טוענים שאף שהאידאולוגיה נוסחה בסוף המאה השמונה עשרה, יש ביטויים ברורים של רגשות לאומיים וחשיבה לאומית קודמים, בעיקר בקרב אנשי כמורה, בירוקרטיה, ספרות ושירה, והם רבים במיוחד בהולנד ובאנגליה במאה השש עשרה. המקורות המוקדמים האלה עוסקים בלשון פוליטית וחברתית גם בריבונות האומה. מגמה זו התחזקה במיוחד באנגליה, בקרב הפוריטנים, ונוסף על עקרונותיהם הפוליטיים, היא קשורה גם באמונתם, בבחירה האלוהית בעמם לרשת את עם ישראל המקראי. חוקרים רבים עסקו בהופעה המוקדמת של הלאומיות האנגלית ובקשר שלה גם לפרוטסטנטיות, לאידאולוגיות חברתיות פרוגרסיביות וגם לאמונה שאנגליה ירשה את ייעודו של עם ישראל, בלי קשר לכלכלה ובלא השפעה מיידית של גורמים מחוץ לאנגליה.

המקרה המתאים ביותר לתזה המודרניסטית הוא ארצות הברית, שבה חפפה בניית המדינה את בניית האומה, ללא רקע אתני מסוים, ללא המשכיות היסטורית וללא הסתמכות על מסורת או על פולקלור עתיקים. האומה והמדינה החדשות הומצאו על בסיס אידאולוגיה מודרנית מובהקת, שניסחה והפיצה הנאורות. אולם ארצות הברית היא מקרה יחיד במינו, שבו חברה אידאולוגיה פוליטית וחברתית אוניברסלית לאינטרסים מעשיים, וביחד הם יצרו את האומה והמדינה האמריקנית וסיפקו לה את מרכיב התרבות המשותפת, הדרוש לכל אומה. למרות היעדר הרקע האתני התפתחה בארצות הברית לאומיות חזקה במיוחד, הבאה לידי ביטוי בכל פעם שתוקף אותה משבר כלשהו, או ניצב בפניה אתגר.

האמונה החזקה באתוס הלאומי האמריקני, הגובר על ריבוי הזהויות האתניות, היא אולי יחידה במינה. אחרי מלחמת העולם השנייה, כאשר יצרו תהליך הדה־קולוניזציה ועיקרון הזכות להגדרה עצמית מדינות לאום חדשות באסיה ובאפריקה, היו חוקרים שקיוו לתוצאות דומות, אך התוצאה הייתה אחרת. אומנם ברוב המקרים נוסדו מדינות, אבל רובם ללא אומות מאוחדות בתוכן.

9 Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background*, New York: Macmillan, 1944; Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992

ברבות מהמדינות החדשות נשארו גבולות פנימיים וקבוצות אתניות ידיבות עד כדי סיכון המדינה. תאורטיקנים של הלאומיות מאסכולת קארל דויטש האמינו שיצירת אומות ומדינות היא עניין של תנאים כלכליים, תקשורתיים ותחבורתיים, וחשבו שתהליך הדה־קולוניזציה ייצור גם אומות חדשות, כפי שהתרחש באירופה ובארצות הברית.[10] הם לא הביאו בחשבון שתהליך גיבוש האומות באירופה נמשך מאות בשנים בחסות שלטונות מרכזיים חזקים, ואילו בארצות הברית הוא הצליח בזכות חוזקה של האידאולוגיה.

חוסר היציבות בהרבה מהמדינות החדשות באסיה ובאפריקה מראה שאין להגזים בכוח המדינה לאחד את האזרחים בתוכה לאומה, ושדרושים לכך כוחות נוספים, כוחות הנובעים מן האוכלוסייה עצמה. כבר ציינו שהמודרניסטים אינם מסבירים את הצד הרגשי של הלאומיות לעומת חוזקה של ההשפעה האסטרטגית, וגם מתעלמים מהנכונות למסירות הנפש הכרוכה בה לפעמים. הם אינם שואלים מדוע דווקא הסמלים הלאומיים מעוררים רגשות חזקים בקרב המונים. אנדרסון מסביר זאת בדמיון שבין הלאומיות לדת. כמו הדת, הלאומיות מנחמת את האדם על הכיליון הצפוי לו בהדגישה את שייכותו לאומה בת אלמוות. אולם למרות הביטוי השכיח כל כך שטבע אנדרסון, "קהילה מדומיינת", למעשה, הוא איננו מודרניסט.[11] הוא עצמו מסביר שהביטוי שלו imagined community, איננו זהה ל־imaginary community. הוא איננו סובר שהאומה קיימת רק בדמיון ולא במציאות, אלא שאדם יכול לתפוס את שייכותו לאומה גדולה ורחבה רק בעזרת כוח הדמיון.

נוסף על כך, אנדרסון ראה בהמצאת הדפוס מקור חשוב של הלאומיות, וטען שבעזרת הדפוס והטקסטים שהפיץ יכלו קהילות נידחות לדמיין את שייכותן המשותפת לאומת תרבות אחת. הסבר זה דומה במקצת לתזה של הייסטינגס על השפעת התנ"ך.[12] העובדה שאנדרסון הדגיש גורמים היסטוריים, פסיכולוגיים

10 ראו למשל Hans Kohn and Wallace Sokolsky, *African Nationalism in the Twentieth Century*, Princeton: Van Nostrand, 1965

11 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983

12 Hastings (**לעיל** הערה 2).

ורשמיים ללאומיות מבדילה אותו מן המודרניסטים, אבל הביטוי שלו print capitalism מקרב אותו אליהם. המודרניסטים אינם מסבירים את עומק הרגשות הלאומיים גם בשל ההנחה החוזרת באסכולה זאת בדבר פעילותן המניפולטיבית של האליטות על ההמונים, שהם לכאורה כחומר ביד היוצר. אומנם ההשפעה של המשכילים, חושפי התרבות, ההיסטוריה, המסורות והלשונות, מקובלת על כל האסכולות, אבל לא כל החוקרים מציגים את הפעילות התרבותית הזאת כמניפולטיבית ואינטרסנטית, ובוודאי לא כמנצלת את ההמונים. להפך, החוקרים מגלי המסורות העתיקות ומחיי הלשונות נזקקו גם לתרבויות הפופולריות, העממיות, להגדות ולזיכרונות של ההמונים.

החוקר הקשור ביותר בהדגשת המרכזיות של התרבויות הפופולריות על התפתחות הלאומיות הוא אנתוני סמית.[13] הוא עצמו, וגם אחרים, מכנים את שיטתו התאוריה הסימבולית, כלומר זו המדגישה את הסמלים העממיים שהפולקלור עשיר בהם. העיקר בתאוריה הזאת, יותר מהתכנים הפולקלוריסטיים, הוא הרעיון שהלאומיות "באה מלמטה", מן העם עצמו, וזהו הסבר משכנע להתגייסות ההמונית ורבת האנרגיה ללאומיות. לדידו, האתניות, המסורות הפופולריות והדתות היו המשמרים של קהילות והחסמים נגד התבוללות והתפוררות, גם בעבר, נגד כוחות פיזיים, וגם נוכח הכוחות המבוללים של המודרנה. המסורות האתניות היו הבסיס ללאומיות, והיא ספגה לתוכה גם את המורשת התרבותית של העבר וגם את חידושי המודרנה. כאן המקום להעיר שתפיסה עצמית של הלאומיות, תפיסה הנובעת מההיסטוריה הייחודית של העם המסוים, מזכירה מאוד מוטיבים בהיסטוריוגרפיה הציונית, ולפעמים יש רושם שבשיטתו של סמית חקר הציונות וחקר הלאומיות מזינים זה את זה. למשל, כשהוא מגן על הלאומיות כמחייה תרבות עתיקה, מחזירה עמים לארצותיהם, מעניקה כבוד לתרבותם, משפרת את תנאי חייהם – למי הוא מתכוון?

13 Anthony Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge: Polity Press, 1995

הלאומיות כתופעה רבגונית

התשובה שלי לשאלת ראשיתה של הלאומיות מבוססת על התפיסה שהלאומיות איננה תופעה אחת החוזרת בכמה וכמה מקומות, וגם לא אידאולוגיה אחת המנוסחת במניפסט ומאומצת פעם פה פעם שם, אלא מכלול רבגוני של תופעות שונות זו מזו ובעלות מרכיבים רבים, שהמשותף להם הוא רק הקשר בין זהות היחיד לזהות האומה או המדינה. על רקע זה, התשובה שלי לשאלת מיקומה של הלאומיות בהיסטוריה היא שהיו ביטויי לאומיות מסוימים בעולם הטרום־מודרני, וגם היו וישנם חידושים ושינויים חשובים בלאומיות של התקופה המודרנית. אפשר להצביע על התפתחות היסטורית רצופה מתודעה עצמית אתנית סבילה ברובה, לתודעה לאומית פעילה. גם בתקופה הטרום־מודרנית הייתה זיקה ברורה בין היחיד לעיר, למדינה ולעם שאליהם הוא השתייך. גם בעולם העתיק וגם בימי הביניים, גם באירופה וגם מחוצה לה, היו עמים הכפופים לשלטון מרכזי מודעים לזהותם, קשורים לטריטוריה שלהם ומוכנים להגן עליה.

יש חוקרים המציינים שמבחינה זו בולטים העם היווני ועם ישראל, אולי מפני שמשני העמים האלה נשארו כתבים מפורסמים במיוחד, המעידים בבירור על ביטויים של לאומיות, ונוסף על כך, הכתבים האלה והמסורות של שני העמים האלה היו מרכזיים בעיצוב תרבות המערב, שבה צמחה ונוסחה האידאולוגיה של הלאומיות. סיבה נוספת היא שהיוונים כתבו על דמוקרטיה ובעם ישראל שלטו חוקים שחלו על כל יחיד בעם, וגם על מנהיגיו, ותופעות אלו היו נדירות בזמן העתיק.

מהי בכל זאת התמורה החשובה שחלה בלאומיות המודרנית? כבר הוזכר קודם שמשותף לאסכולות המודרניסטיות הוא ההערכה הנמוכה לתופעת הלאומיות, אפשר כמעט לומר הזלזול בעוצמתה ובעמידותה. עמדה אנטי־לאומית זאת קיבלה חיזוק משני גופים של הגות פילוסופית, גוף אחד, שכבר הזכרתי, הוא ההגות הקנונית של הוגים לאומיים, בעיקר מן האסכולה הרומנטית הגרמנית. קל היה למתנגדי הלאומיות לבקר את האידאולוגיה הזאת, שגם סותרת את ההסבר המדעי להתפתחות האנושות, וגם מנמיכה את ערכו של האדם היחיד לעומת האומה. המודרניסטים, ובעיקר מי שהאמינו שהלאומיות כמו שקמה כך גם תיפול, נשענים גם על גוף פילוסופי נוסף, שהתפתח בעיקר בעשורים האחרונים

ומתמקד בשיפוט מוסרי, אך אינו יוצא נגד הלאומיות הרעה, התוקפנית, האנוכית, בסגנון ההתקפה על הלאומיות באמצע המאה העשרים, אלא נגד עצם ההבחנה בין אומות. הטיעון שלהם הוא שהליברליזם הטהור והמוחלט, השם את ערך האדם היחיד בראש מעייניו, דורש שוויון מוחלט בין כל בני האדם, ולכן עצם ההבחנה בין אומות היא חטא נגד הליברליזם. הליברליזם הטהור דורש משטר אחיד, קוסמופוליטי, לעולם כולו, ולכן אין קיום לגיטימי למדינות לאום.

נראה אפוא שיש קשר אמיץ בין שלוש האסכולות: האסכולה המודרניסטית בחקר הלאומיות, המקטינה בערכה ובעמידתה של הלאומיות; האסכולה של הפילוסופים הטוענים שרק עולם קוסמופוליטי עונה לדרישות הצדק והשוויון המוחלטים, והאסכולה של מי שמנבאים שהגלובליזציה, שהיא גם כלכלית, גם תרבותית וגם פוליטית, מכוח הקיצוץ בריבונותן של מדינות, תוביל לבסוף לחיסולה של מדינת הלאום. נגד הברית המשולשת הזאת, השוללת את המשך הלגיטימיות של הלאומיות המודרנית, התפתחה אסכולה יריבה מתוך המחנה הליברלי עצמו – הלאומיות הליברלית – המתבטאת בחלקה בשיח פילוסופי ובחלקה בשיח פוליטי מעשי.

השיח הפילוסופי של הלאומיות הליברלית מתבסס על ההנחה שמלבד זכויות אדם אוניברסליות, לכל אדם יש גם זכויות הקשורות בתרבותו, בסביבתו, בזהותו ובחוקי מדינתו, ולכן הדרך המיטבית ליישום זכויות אדם היא במסגרת מדינית של אומת תרבות המגשימה את מכלול זכויותיו של כל אדם בסביבתו הטבעית ובתנאי תרבותו. החוקרים התומכים בלאומיות ליברלית מסוג זה פונים בדרך כלל לכתבי יסוד של דיוויד מילר, יעל תמיר, ישעיהו ברלין, צ׳רלס טיילור ועוד.[14] כמה מההוגים האלה מדגישים שתרבותו של כל אדם היא חלק מזהותו, ואילו אחרים, ובמיוחד יעל תמיר, מדגישים שעצם הזכות לחיות במסגרת יחידה פוליטית

14 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969; Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition*," Princeton: Princeton University Press 1992; David Miller, *Citizenship and National Identity*, Cambridge: Polity, 2000; Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press, 1993

השולטת בעצמה ועל פי תרבותה היא זכות אוניברסלית. כלומר, ההסתמכות כאן איננה על טבע האדם, אלא על זכות אוניברסלית.

קוק־צ'ור טן מבטא את הרעיון הזה בדרך מיוחדת: אם התפיסה היא שקוסמופוליטיות וזכויות אוניברסליות משמען שלטון אחד בכל העולם, היא כמובן מנוגדת ללאומיות, אבל אם התפיסה היא שהזכויות האוניברסליות הן דרישה מוסרית, יש מקום לפשרה בין קוסמופוליטיות לבין לאומיות, וזכויות האדם האוניברסליות יכולות להיטמע בחוקים ובאורחות החיים של מדינות הלאום.[15]

באשר לשאלה אם הלאומיות היא המשכן של תופעות העבר או המצאה מודרנית, תשובתי נטועה עמוק בהכרה שמה שמציין את ההיסטוריה של האנושות מעל לכול הוא התהליך הדיאלקטי של המשכיות ותמורה, המשולבים זה בזה על כל צעד ושעל. התחלותיהן של התופעות שהתפתחו ללאומיות המודרנית הן עתיקות ומושרשות גם בטבע האדם הנוטה להתאגדויות וגם במודעות לאינטרסים. מה שהתחיל כמענה לצרכים אנושיים וחברתיים, או כהשתלטות של שבט או של משפחה, והתפתח ליחידות קטנות או גדולות הנשלטות ממרכז, ונמשך והתגבש בכוח השותפות במשך דורות לעמים בעלי תרבות ולשון משותפות, ועורר הוגים לנסח אידאולוגיה של אומות ושל לאומיות, הצטמצם בימינו לעיקרון פוליטי מעשי, המבטא מצב קיים וגם קובע את המשכו. העיקרון הוא שהלאומיות היא עיקרון רציונלי של התארגנות פוליטית, המדינה, על בסיס תרבות ומורשת היסטורית, ושלטון מדיני הוא לגיטימי כל עוד הוא מייצג גם את זכותו של העם וגם את רצונו.

אם כן, נראה לי שהמודרניסטים שוגים באומרם שהלאומיות המודרנית הומצאה, אבל צודקים בקביעה שהיא עברה תמורה חשובה בסוף המאה השמונה עשרה, ואני קושרת תמורה זו, לא בשינויים כלכליים וחומריים, אלא בכוח העקרונות שהפיצו הנאורות והמהפכה הצרפתית. ההסבר שאציג להכללה הזאת קושר את הלאומיות המודרנית מבחינה רעיונית ומבחינה היסטורית עם הדמוקרטיה והליברליזם, שהם

15 Kok-Chor Tan, "Liberal Nationalism and Cosmopolitan Justice," *Ethical Theory and Moral Practice* 5 (4) (2002), pp. 431–461

השולטים בחברות המודרניות הנאורות. אומנם גם לפני המהפכה הצרפתית פעלו שליטים אירופיים לגבש את נחלותיהם ולקדם הומוגניות של האוכלוסייה, בעזרת חוקים, מכסים, בירוקרטיה ועוד – מה אפוא שינתה המהפכה? באנציקלופדיה של דידרו מוגדרת האומה כמכלול הנתינים של מלך או של שלטון מסוים. יש הטוענים שההגדרה הזאת נאורה משום שאינה מפלה בין נתין לנתין, אבל בעיניי ההגדרה הזאת מפגרת משום שהיא מגדירה את האומה על פי השלטון שלה, וזה השינוי שחוללה המהפכה – העם הוא שמגדיר את עצמו.

המעבר מריבונות המלך לריבונות העם, הפיכת הנתינים לאזרחים, הם הגורמים שייסדו בצרפת לא רק את הדמוקרטיה, אלא גם את הלאומיות הפוליטית המודרנית. החידוש הוא בעיקרון הזכויות, זכויות העם בהיותו הריבון עומדות בבסיס הלאומיות כפי שהם עומדות בבסיס הדמוקרטיה. אומנם השיח על הזכויות מתנהל בלשון אוניברסלית, אבל מעשית והיסטורית הוא יושם בחוקה של צרפת והחירויות הוגשמו בעם הצרפתי, תוצר ההיסטוריה הייחודית שלו.

כאן חשוב להדגיש את הקשר הפנימי הזה, בין חירות פוליטית לבין תודעה לאומית, ששתיהן נבעו מהעיקרון החדש של ריבונות העם. זהו, לדעתי, המרכיב החדש והחשוב של הלאומיות בעידן המודרני. רוב התנועות הלאומיות שקמו מאז חרטו על דגלן את שחרור האדם ושחרור האומה, הכרוכים זה בזה. אפשר, כמובן, להביא דוגמאות לתנועות לאומיות שלא עשו כך, בעיקר במקומות שבהן שררה גזענות, כמו בדרום אפריקה. אולם, כדאי להבחין בין העיקרון של הלאומיות לבין המנהיגים או המשטרים שדיברו בשם העיקרון הזה. ידוע שבמחצית הראשונה של המאה התשע עשרה, בתקופת הריאקציה, פעלו תנועות לאומיות עם תנועות חברתיות ואף נרדפו באותה מידה על ידי השלטונות הריאקציוניים, ואילו במחצית השנייה של המאה התשע עשרה השתמשו השלטונות השמרנים והאימפריאליסטיים ברטוריקה לאומית קיצונית. האם עיקרון הלאומיות הוא שהפך מליברלי לריאקציוני?

היו בוודאי מקרים שלאומנים הטיפו ללאומנות. לקראת סוף המאה התשע עשרה, כידוע, פיתחו הוגי דעות רבי השפעה בגרמניה, בצרפת, וגם בבריטניה, תאוריות הקושרות את הלאומיות עם גזענות, או עם דרוויניזם חברתי, או עם זכות מולדת לשלוט באחרים. אבל מעשית היו אלו המשטרים שהשתמשו בלאומיות

לצורכיהם. הלכידות הפנימית של האומה שימשה מכשיר בידי משטרים שונים לגיוס האומה בעזרת רטוריקה לאומנית. באותו זמן של שוביניזם וג׳ינגואיזם (לאומנות קיצונית) המשיכו הוגים כמו ג׳וזפה מציני וג׳ון סטויארט מיל לקדם לאומיות ליברלית ודמוקרטית. מציני ראה בלאומיות תנועה עממית וחברתית שתאחד שוב את בני האדם בקהילות חמות, במקום פירור האנושות ליחידים בודדים ומנוכרים, כפי שלדעתו עשתה הנאורות. מיל כתב שמדינת לאום הומוגנית היא הסביבה המתאימה ביותר למוסדות ייצוגיים ליברליים.

יש המסיקים מעובדות אלו את ריבוי פניה וגמישותה של הלאומיות עצמה, ויש המדגישים דווקא את השימוש שעשו בה משטרים ומנהיגים אינטרסנטיים. מאחר שמדובר במושג הנתון לפירושים שונים, ומאחר שמיליוני אנשים מעורבים בה, אי שאפשר לפסוק פסיקה מוחלטת שרק אחד הפירושים נכון. כלומר, גם הלאומיות עצמה הייתה גמישה, וגם הלכידות של אומה יכלה להיות מנוצלת על ידי דמוקרטים ואוטוקרטים, כובשים ונכבשים.

סיכום

בשנים הרבות שבהן אני עוסקת בחקר הלאומיות שמתי לב למספר הגדול של חוקרים והוגים יהודים העוסקים בנושא, וגם לכך שהם בולטים בעיקר בקרב המודרניסטים, המזלזלים בתכניה ובעוצמתה של הלאומיות ומגזימים באפשרות להיפטר ממנה, וגם בקרב הפילוסופים הטוענים שהיא מנוגדת למוסר. עלה בדעתי שייתכן שהדברים קשורים בגורלם המיוחד של יהודים, המהגרים מארץ לארץ, מחליפים זהויות לאומיות, מאמצים תרבויות חדשות, מתערים בחברות חדשות, ואולי אף משתוקקים להחליף זהות פרטיקולריסטית לא נוחה בזהות אוניברסלית או קוסמופוליטית, תשוקה של לא מעט אינטלקטואלים יהודים. פירוש זה נראה לי הולם את כתביהם של כדורי, קון, גלנר, הובספום ודויטש, כולם חוקרים מרכזיים של הלאומיות, שהיו גם מהגרים שאימצו תרבויות וזהויות חדשות וגם מבקרים עוינים של הלאומיות.

בשנת 2002 פרסמתי מאמר בנושא זה,[16] ושנים לאחר מכן נתקלתי בעדות מעניינת שחיזקה בעיניי את הטענה שלי. בספרו של חוקר הלאומיות דיוויד לייטין (Laitin) מצאתי את ההצהרה המפורשת הזאת:

> חקר הלאומיות קשור בוויכוחים בני זמננו, הממוקדים בציונות ובאלטרנטיבות שלה. אני שייך לשורה ארוכה של חוקרי לאומיות יהודים, קוהן, גלנר, כדורי, הובספום, הס, גרינפלד, הקטר, שהדימוי המועדף עליהם של קהילה פוליטית קרוב יותר לווינה או לפראג של ההבסבורגים מאשר לישראל של היום. כולנו במסורת זאת חיפשנו מקלט בטוח לקוסמופוליטניזם. לעומת זה, אנתוני סמית ויעל תמיר, שהם גם כן יהודים, אבל קשורים חזק לתביעות לאומיות, כולל הציונות, הם החריגים.

הצהרה זו של חוקר יהודי מחזקת, לדעתי, את הסברה ששאלת הלאומיות בהיסטוריה קשורה קשר אמיץ בגורלו של העם היהודי, ואולי אף בתחילת קיומו לפי ספר הספרים, התנ"ך. אחד הביטויים המעניינים לכך היא העובדה שכאשר התחזקה הלאומיות האנגלית במאה השבע עשרה הושמעה שוב ושוב הטענה שהאנגלים ירשו את מעמד העם הנבחר מעם ישראל.

16 חדוה בן־ישראל, "זהות לאומית של החוקר וחקר הלאומיות", **אקדמיה** 11 (2002), עמ' 13–17.

טאבו ושמו לאומיות

עזר גת

ניצחונו של דונלד טראמפ בבחירות לנשיאות ארצות הברית ב־2016 היה עדות רועמת במיוחד לכך שהלאומיות שוב מרימה ראש ברחבי העולם. הן בארצות הברית והן באירופה התעוררה תגובת נגד חריפה להגירה הבלתי מוגבלת, בעיקר היכן שהשתלבות המהגרים בתרבות, בערכים ובזהות המקומית אינה עולה יפה. האצבע המאשימה מופנית במיוחד להגירה המוסלמית, הנחשדת בניכור לתרבות המקומית, בנטיות אלימות ובמעורבות בטרור, בפועל ובכוח.

* המאמר "The Other N-Word" פורסם במקור באתר *Foreign Policy*, ב־21 באפריל 2017. תרגם מאנגלית יפתח בריל.

בה בעת, האיחוד האירופי – שלפני עשור עוד נחשב למודל לעתיד פוסט־לאומי – ספג מכות קשות: גלי הגירה אדירים, ה"ברקזיט" של בריטניה, לחצים מבית לפרישה מהאיחוד בכמה מהמדינות החברות, עלייה של מפלגות ימין קיצוני בעלות מצע של התנגדות להגירה, ובכמה מקומות גם תנועות בדלניות החותרות לעצמאות מהמדינות השונות. אסיה ואפריקה מתמודדות עם לחצים אתניים ולאומיים חזקים אפילו יותר.

העדנה המחודשת הזאת מפתיעה רבים. הלוא לפי ההשקפה הנפוצה – השקפה שהאסכולה המודרניסטית בחקר הלאומיות מקדמת – לאומיות היא תופעה חדשה, שטחית ומלאכותית. השקפה זו שולטת היום בלימודי היסוד באוניברסיטאות, שבהן ספרו של בנדיקט אנדרסון "קהילות מדומיינות" מככב ברשימות הקריאה לסטודנטים, כפי שכיכב ה"מניפסט הקומוניסטי" בדור הקודם.

אכן, אופנה זו משקפת את האקלים הרעיוני והערכי שנוצר אחרי 1945, והיא צמחה בד בבד עם הנטייה הגוברת של הוגים באגף השמאלי של המחנה הליברלי לערער הן על החשיבות והן על הלגיטימיות של עצם המושג אומה. אבל היחס המבטל אל הלאומיות כרוך באי־הבנה של הכוחות המניעים את העולם – בעבר, בהווה ובעתיד.

בספר *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism* ("אומות: ההיסטוריה הארוכה והשורשים העמוקים של האתניות הפוליטית והלאומיות"),[1] שפרסמתי בשיתופו של אלכסנדר יעקובסון בשנת 2013 – רגע לפני ההתפרצות הלאומית הנוכחית – כתבתי על הדרכים שבהן חרתו תהליכים אבולוציוניים בטבע האדם רגשות אתניים ולאומיים, בדמות הנטייה האנושית לטפח יחסי שייכות, סולידריות ושיתוף פעולה עם מי שאנו תופסים כקהילת השארות והתרבות שלנו. זיקות אלו, החודרות לכל היבטי החיים החברתיים ומתפשטות מרמת המשפחה אל השבט ואל האתנוס, העם והאומה, נעשו חלק בלתי נפרד מההוויה הפוליטית עם הופעת המדינות לפני **אלפי** שנים.

1 Azar Gat with Alexander Yakobson, *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, New York: Cambridge University Press, 2013

אתניות הייתה תמיד עניין פוליטי ומטרה להבניה פוליטית, משום שבני אדם היו תמיד מוטים מאוד לטובת מי שזיהו כקהילת השארות והתרבות שלהם.

מכאן לא נובע שכל אחת מהזהויות הלאומיות והאתניות בעולם היא זהות נתונה וקבועה. זהויות השתנו במרוצת ההיסטוריה וימשיכו להשתנות בעתיד. אולם לצד העובדה שהזהויות האתניות והלאומיות משתנות כל הזמן, הן גם אחד המבנים המתמידים ביותר – ואחד הכוחות רבי העוצמה ביותר – בתרבות האנושית. לעיתים קרובות הן מחזיקות מעמד מאות ואף אלפי שנים.

הדחף לקעקע מיתוסים לאומיים נאיביים – פרויקט נחוץ מאוד כשלעצמו – השכיח את עובדות היסוד האלה. אבל כפי שמיתוסים רווחים בשיח הלאומי, צמחו מיתוסים הפוכים בערוגה המודרניסטית, כמעט באותו הקצב. אומה יכולה להיות "קהילה מדומיינת" בלי להיות המצאה שרירותית; ומסורת מומצאת אינה בהכרח פיקציה גמורה. הסיסמאות האופנתיות שהשתלטו על מדעי החברה השכיחו מאיתנו שלתופעות חברתיות – לרבות התופעה הלאומית – יש בדרך כלל גם שורשים עמוקים בטבע האנושי וגם מרכיב של הבניה. אין שום סתירה ביניהם.

רבים מוצאים את מקור התופעה הלאומית בדוקטרינת הריבונות העממית, שהיא עקרון הלגיטימציה הפוליטית הבולט בתקופה המודרנית. אלא שרגשות לאומיים של זהות משותפת, שייכות וסולידריות בקרב בני אותו העם התקיימו הרבה לפני העידן המודרני. אדרבה, הריבונות העממית נתנה פתחון פה לרגשות לאומיים לא פחות משתרמה ליצירתם. כשרצון העם קיבל סוף־סוף את זכות הדיבור התגלה שהוא רצון לאומי מובהק. זו הסיבה שמשטר חופשי והגדרה עצמית לאומית היו היבטים בלתי נפרדים במצע הפרוגרסיבי במאה התשע עשרה. בתום מלחמת העולם הראשונה קבע נשיא ארצות הברית וודרו וילסון שהם שני האדנים של הסדר העולמי החדש – סדר שיתבסס על צדק, על דמוקרטיה ועל שלום.

במאה העשרים החלו הגילויים המחרידים של שוביניזם לאומי וכוחני לעורר בליברלים אי־נחת מוצדקת. לא מקרי שכמעט כל האבות המייסדים של האסכולה המודרניסטית בחקר הלאומיות – היסטוריונים וסוציולוגים כמו הנס קוהן, קרל דויטש, ארנסט גלנר, אריק הובסבאום ואלי כדורי – היו מהגרים (יהודים) שנמלטו מהתופת של שנות השלושים והארבעים.

היו עוד קשיים קוגניטיביים שתרמו לעיוותים בתפיסת הלאומיות בתקופתנו. לחוקרים רבים חסרו כלים תאורטיים להבין את השורשים הטבעיים העמוקים של התופעה האתנית והלאומית. בחלקים גדולים מהמאה העשרים היה עצם הרעיון שטבע האדם משפיע על המציאות החברתית מוקצה מחמת מיאוס בעיני היסטוריונים ואנשי מדעי החברה, ומה שאין לנו כלים להבין נשאר שקוף בעינינו גם אם הוא ניצב לנוכח פנינו. תאורטיקנים ופרשנים שנתקלו בהתפרצויות "אטביסטיות" אדירות של כוחות אתניים ולאומיים התעקשו שוב ושוב לפטור אותן כתוצר של "מניפולציה" או כביטוי חיצוני למשהו אחר (גורמים כלכליים).

יתר על כן, מאז עמנואל קאנט (אם לא מאז אפלטון) מקובל לזהות הן את הרציונלי הן את המוסרי עם האוניברסלי. על כן רבים מתקשים לראות שמרחב הנאמנות וחלוקת הטובין בין היחיד לאנושות אינו שטוח, אלא, כפי שהבין אריסטו, הוא משתרע מחוג המשפחה למעגלים רחבים יותר, אמיתיים או מדומים, של שארות וקהילה, וכן לביטויים הפוליטיים שלהם – ובהם ערי מדינה, ממלכות לאומיות, ואפילו אימפריות רב־אתניות, שגם במרכזן עמדו בדרך כלל עם או קבוצה אתנית אימפריאליים.

בימינו אנו, כשהזכויות הלאומיות כבר מובטחות בתוך המדינות פנימה ונדמה שאין עוד איומים רציניים מבחוץ, לא מפתיע שבדמוקרטיות הליברליות המערביות מקלים ראש ברגשות לאומיים, ואפילו מזלזלים בהם. הגדרה עצמית לאומית היא עדיין אידיאל פוליטי מרכזי, מתוקף העיקרון הליברלי שבני אדם זכאים לקבוע את גורלם. אולם בזיקות ובנאמנויות הלאומיות עצמן מוצאים עכשיו קושי מוסרי עמוק, בה במידה שמתקשים להבין את מקורן.

אומרים שאדם לומד להעריך את בריאותו רק כשהוא מאבד אותה. כך קרה לרגשות הלאומיים ולזהות הלאומית, שכאילו נעלמו מהנוף במערב ונעשו מובנים מאליהם, ליברליים והגנתיים – שקופים ו"בנאליים", בלשונם של חוקרים מסוימים. ואף על פי כן הם חיים ובועטים. כפי שמלמד הניסיון ממדינות ליברליות, משגשגות ושלוות, כמו קנדה (קוויבק), בלגיה (המאבק בין פלמים לוואלונים), בריטניה (סקוטלנד, הברקזיט) וספרד (קטלוניה וחבל הבסקים), חלוקות אתנו־לאומיות יכולות להיטען כל רגע במשמעות פוליטית עצומה. התגובות במערב למהגרים שאינם נטמעים במולדתם החדשה ממחישות זאת ביתר שאת.

ההגירה הבלתי חוקית ההמונית הפכה לסוגיה פוליטית בוערת הן באירופה הן בארצות הברית, והאיצה את ההקצנה והקיטוב בדעות ובעמדות משני צדי המתרס. במחנה הליברלי גברה הנטייה לצייר את העולם במונחים קוסמופוליטיים, פוסט־לאומיים, כמרחב שבו אמורות למשול בכיפה זכויות אוניברסליות של יחידים. נטייה זו התחזקה לנוכח המשבר ההומניטרי שיצרה מנוסתם של מיליוני בני אדם מאזורי לחימה, כשהם מחרפים את נפשם בחציית גבולות וימים. יתרה מזו, ליברלים, במיוחד באגף השמאלי, אימצו בהדרגה את העמדה שממילא הייתה קרובה לליבם, ולפיה אין הצדקה להטיל מגבלות כלשהן על הגירה, משום שמניעת גישה לחיים טובים יותר מתושבי האזורים העניים והנחשלים ביותר בתבל, כגון אפריקה, אסיה ואמריקה הלטינית, היא מעשה בלתי מוסרי. כל זה הוסיף וכרסם בלגיטימיות של רגשות לאומיים והעדפות לאומיות.

כיוון שסוגיית ההגירה עלתה לראש סדר היום בתקופה שבה הניכור והעוינות בין שמרנים לליברלים בארצות הברית הולכים ומחריפים, היא נהפכה לסמל ולמעין סיסמת קרב במלחמה האידיאולוגית הרחבה ובתהליכי ההסלמה הניכרים בה. היא דחפה אפוא את שני המחנות לנקוט עמדות קיצוניות יותר ולהקשיח את עקרונותיהם. הליברלים התרגלו להצמיד את התוויות "גזענות" ו"פשיזם" לא רק למדיניות ולחקיקה לצמצום ההגירה, אלא גם לרגשות לאומיים ולהעדפות לאומיות. לעומת זאת, ההגירה תפסה מקום מרכזי במרד שהובילו שמרנים נגד מה שהם רואים כמשטר עריץ של תקינות פוליטית, משטר המנסה כביכול להוציא סוגיות פוליטיות ומוסריות חשובות מחוץ לתחומי השיח הלגיטימי. ברקע הוויכוח עומדים הבדלים בתחושות ובנקודות המבט בדבר אוניברסליזם ופרטיקולריזם, חוק וסדר וביטחון לאומי.

אינני מתיימר להוציא משפט בכל המחלוקות הציבוריות המורכבות הכרוכות בוויכוח הזה. מטרתו של המאמר הזה כללית יותר. אני מבקש לפזר קצת את הערפל סביב שורשי הזהות והשייכות הלאומית והסיבה שלבני אדם אכפת מהן. אולי יסייע הדבר לרסן במשהו את הנטייה להוקיע כל העדפה וכל מדיניות ציבורית המשקפות רגשות כאלה ("במתחם הסבירות", תהא הגדרתה אשר תהא) ולטעון שהן ביטויים פסולים של קנאות חשוכה.

תפקיד ראשי בוויכוח הזה ממלא הקו שמבקשים למתוח בין לאומיות אזרחית בריאה לכאורה, המעוגנת כביכול רק באזרחות משותפת ובמוסדות פוליטיים משותפים, לבין לאומנות אתנית, המעוגנת במוצא ובשורשים היסטוריים ותרבותיים משותפים ונחשבת גורם שלילי. אולם בפועל ההיסטוריה מכירה מעט מאוד אומות, אם בכלל, שקיומן היה חף ממרכיב אתני, קרי אומות שחבריהן לא חלקו זיקות תרבותיות ולכל הפחות מידה מסוימת של קשרי שארות. גם הלאומיות האזרחית – ולמעשה היא במיוחד – גורמת להיטמעות בקהילה האתנו־תרבותית, אם באמצעות תביעה "רפובליקנית" מפורשת, כמו בצרפת, ואם כהנחה מובלעת, כפי שאנו מוצאים בארצות הברית ובבריטניה.

בסופו של דבר אמת המידה לזהות לאומית משותפת היא התפיסה העצמית של האוכלוסייה הנוגעת בדבר, מה שכינה התאורטיקן ארנסט רנאן במאה ה־19 "משאל העם היום־יומי". להלכה, תפיסה עצמית כזאת היא כחומר ביד היוצר, אולם למעשה בני אדם **מעדיפים** כמעט בכל המקרים לחיות בקהילה פוליטית עם מי שחולקים עימם את אותו רקע תרבותי, ולרוב גם צורה זו או אחרת של קשרי שארות. "פטריוטיזם חוקתי", בלשונו של ההוגה החברתי יורגן הברמס, הוא יחס שאדם רוחש בדרך כלל ל"פַּטרֵייה" המסוימת שלו, מפני שהיא מגלמת מקורות משותפים כאלה של זהות וסולידריות.

אין ספק שארצות הברית שונה מאוד מהאומות הוותיקות של אירופה (וכן מיפן, מסין ומאומות עתיקות אחרות), שבהן הקהילה הפוליטית מאוחדת סביב גרעין היסטורי ואתני דומיננטי ורגשות חזקים בהרבה של קשרי שארות. את האומה האמריקאית יצרו מהגרים, היא מורכבת מפסיפס של קבוצות אתניות, והגירה היא עדיין יסוד מרכזי בחוויית האומה, באתוס שלה ובזהותה.

אבל יטעה מי שיסיק מכאן שארצות הברית היא אומה אזרחית טהורה, ושהבסיס לאחדות העם האמריקאי מתמצה באזרחות פורמלית, בנאמנות למדינה המאומצת ובדבקות בחוקה ותו לא. למעשה הזהות הלאומית האמריקאית עשירה ומוצקה לאין ערוך.

אומנם קהילות מהגרים בארצות הברית שומרות לא פעם על זיקה ייחודית לקהילות המוצא ולשורשים התרבותיים שלהן, במיוחד בדורות הראשונים אחרי ההגירה; אבל המטען התרבותי שהן סופחות במרוצת הזמן גדול בהרבה. בראש

וראשונה, המהגרים מחליפים שפה ושורה של דפוסים תרבותיים אחרים. כעבור כמה דורות הם משתלבים בתרבות המיזוג האמריקאית, תרבות שהם תורמים לה גם משלהם, מי יותר ומי פחות. החל בדור השלישי אנו מוצאים בדרך כלל עלייה תלולה בנישואים המעורבים בין צאצאי מהגרים מקבוצות אתניות שונות, ככל שפערי התרבות והבדלי הזהות מצטמצמים ומתבססת הוויית חיים שבה המשותף עולה על המפריד. הדיבורים על רב־תרבותיות ורב־אתניות – אף שהם מוצדקים וראויים כביטוי לנורמות חדשות של כיבוד המורשת של קבוצות שונות במרחב הציבורי – עלולים אפוא להסתיר מאיתנו את המציאות העמוקה יותר: יש לארצות הברית תרבות וזהות לאומית מובחנת מאוד. היא משותפת לחלק הארי של האמריקאים ומאופיינת בלשון האנגלית ובאורחות תרבות עממית חוצי־מגזרים (folkways). אלו כוללים ערכים, סמלים, מנהגים חברתיים, ידיעות משותפות והכרה במסורת היסטורית משותפת; טעמים, דימויים וגיבורים עממיים; מוזיקה, ספורט, תרבות קולינרית, חגים כלל־ארציים וריטואלים חברתיים.

אין מחלוקת שהתרבות הזאת היא קוקטייל תרבותי שינק לאורך השנים משלל מקורות ומסורות. אדרבה, זו תכונה שמרבים להתהדר בה כמין מבוע אין־סופי של עושר ויצירתיות. אבל שימו לב שלמרות תהליכי השינוי שכמותם אנו מוצאים בכל תרבות, מדובר בקוקטייל אמריקאי מעצם טבעו, קוקטייל שרוב האמריקאים שותפים לו, ושמחוץ לגבולות ארצות הברית הוא נתפס כאמריקאי מובהק. האמריקאיות של התרבות האמריקאית מורגשת היטב בעולם הרחב, אצל מעריציה ומבקריה כאחד. גם האמריקאים מודעים מאוד לזהותם התרבותית כל אימת שהם באים במגע עם העולם החיצון. התרבות האמריקאית המשותפת הזאת היא הרבה יותר מאותה תרבות פוליטית־אזרחית שתאורטיקנים רבים קבעו בתמימות שהיא המלט היחיד המדביק את האומה האמריקאית.

משחר ההיסטוריה האמריקאית היו, כמובן, קהילות אתניות ששמרו על קשר עם ארצות מוצאן ועם העמים שלהן. כמה מהקהילות האלה אפילו הפעילו למענם שדולות בוושינגטון. יתר על כן, משנות השבעים אנו עדים למגמה גוברת ומדוברת מאוד של חיפוש שורשים משפחתיים ומסורתיים אפילו בקרב בני הדור השלישי ומעלה להגירה – ולמעשה במיוחד אצלם.

כך או כך, הזהות התרבותית של "אמריקאים עם מקף" (hyphenated Americans) מהדור השני או השלישי היא בעיקרה אמריקאית. לחיפוש אחרי מסורת ומוצא משפחתי יש חשיבות סמלית, אבל בדרך כלל משנית. בני ובנות הדור הזה חשים שההיסטוריה והמסורת של ארצות הברית "שייכות להם" לא פחות, ועל פי רוב יותר, מההכרה בשורשיהם הייחודיים, אם כי בכמה מקרים הן לובשות צורה מיוחדת, כגון חוויית העבדות אצל האפריקאים־האמריקאים. אמריקאים אומרים בטבעיות גמורה שהם ניצחו במלחמת העצמאות, או במלחמת העולם הראשונה, גם אם אבותיהם לא הגיעו עדיין לארצות הברית כשאירעו האירועים ההיסטוריים האלה.

האם הזמר והשחקן פרנק סינטרה, שנולד בארצות הברית למהגרים איטלקים ושמר כל חייו על קשרים עם הקהילה האיטלקית, ובכלל זה כמדווח גם עם המאפיה, היה יותר איטלקי מאמריקאי מבחינה אתנית? ומה נאמר על השחקנית ג'ניפר אניסטון מהסדרה הפופולרית "חברים", שנולדה בארצות הברית לאב ממוצא יווני ולאם ממוצא סקוטי־איטלקי? דוקטרינת כור ההיתוך שמשלה בכיפה עד מחצית המאה העשרים זכתה מאז לשם רע בשיח האקדמי והציבורי ונחשבת גורם לדיכוי ולמחיקה של הבדלים. אבל אם ננכה ממנה את הצדדים הסובלניים פחות נמצא שבמידה רבה היא עדיין משקפת את מציאות החיים של מהגרים שנטמעו בחברה האמריקאית.

אתניות, לפי המוסכמות הלשוניות בארצות הברית, מזוהה עם מיעוטים, עם מוצא ועם "קשרי דם". אבל אף שהדבר זר לאוזן, גם על הקהילה הלאומית האמריקאית יש הצדקה לדבר במונחים אתניים. טוענים שאין טעם לכנות קבוצות מהגרים אתניות "מיעוטים", מפני שבארצות הברית אין בעצם שום קבוצה אתנית דומיננטית. יוצאי בריטניה הם רק חלק קטן מהעם האמריקאי, ואפילו הקטגוריה הכללית יותר של אירופים "לבנים" תאבד בקרוב את מקומה כקבוצת הרוב. אולם סביר יותר לומר שזהות הרוב באמריקה היא פשוט הזהות האמריקאית. זו נוטה לגשר על פני הזהויות האתניות המקוריות, ולעיתים קרובות היא מחליפה אותן כעבור כמה דורות, כשחברי הקבוצה מאבדים את הזיקה לארצות מוצאם ולזהויות שירשו מאבותיהם.

ארצות הברית, יש להניח, לא תחדל להיות ארץ הגירה בעתיד הקרוב. אדרבה, זרם ההגירה לארצות הברית התגבר בעשורים האחרונים לממדים שלא נראו זה מאה שנה ביחס לגודל אוכלוסייה, וקל וחומר במספרים מוחלטים. פתיחת השערים לעולם מביאה למדינה יתרונות עצומים, הן בפריחה כלכלית והן בעוצמה בינלאומית.

בה בעת, התפיסה שאסור למדינה להטיל מגבלות על ההגירה בשום תנאי – כלומר לקבוע קריטריונים וצעדי מדיניות לוויסות של זרם המהגרים – מעוררת מחשבות כפירה משני עברי האוקיינוס האטלנטי. קנדה ואוסטרליה, שתי מדינות ליברליות ורב־אתניות מובהקות, הנהיגו חוקי הגירה נוקשים ביותר. הן המציאות בשטח והן התחזיות לנדידה המונית של תושבי המדינות המתפתחות אל העולם המפותח כמעט שאינן משאירות ברירה אחרת.

גם שיקולים כלכליים נכנסים לתמונה, והם נוגעים בעיקר ליחס בין התועלת של המהגרים למשק לבין העלות שהם מעמיסים עליו מבחינה חברתית־כלכלית בהיותם תת־מעמד פוטנציאלי של עוני (underclass). שיקולים כאלה, מטבע הדברים, מובילים, או אמורים להוביל, לאימוץ הערכת מצב שאינה חד־ממדית. סוגיה מרכזית אחרת היא ביטחון, הן מבחינת שיעורי פשיעה, הן מבחינת מעורבות בטרור. למרות ניסיונות אידאולוגיים לטאטא את העובדות מתחת לשטיח, לא פעם נתוני הפשיעה מדברים בעד עצמם, והם אינם נעימים לאוזן – אם כי באירופה הם נעימים הרבה פחות מבארצות הברית. שיעורי הפשיעה הכלליים באירופה נמוכים יחסית, וחלקם של המהגרים בהם, במיוחד של מהגרים מהמזרח התיכון ומאפריקה, גבוה בהרבה משיעורם באוכלוסייה. בעניין הטרור, הוויכוח על חשיבותו הממשית, בניגוד לתפיסתו הציבורית, עדיין ניטש בקרב המומחים, אבל אין מחלוקת שלפעולות טרור מכל הסוגים יש השפעה פסיכולוגית עצומה על בני אדם ועל השגרה החברתית – ופסיכולוגיה ציבורית היא שיקול שאין להתעלם ממנו.

השאלה העדינה יותר, והשנויה ביותר במחלוקת, היא אם לגיטימי שעם או אומה יפעלו לשימור הליבה התרבותית שלהם, במיוחד אם הם מרגישים שנשקף לה איום מצד המון גדול של מהגרים ששילובם במדינה איטי וכושל ובמקרים רבים הם מחזיקים בערכים לא ליברליים? זו השאלה הדחופה המונחת כעת לפתחן של

האומות האירופיות, ובדרכים שונות מעסיקה את ארצות הברית מיום היווסדה. בחמישים השנים שחלפו נעשה הרבה כדי לשמר את תרבויותיהן של קבוצות מיעוט, להגן עליהן ואף לקדם אותן, כחלק מהמאמץ להבטיח את זכויותיהן של הקבוצות החלשות מפני הדורסנות של הרוב הדומיננטי. אבל עתה, כשהמטוטלת נוטה אל הקצה האחר, האם אין הרוב הדומיננטי זכאי לאותן הזכויות? האם אין גבול לרב־תרבותיות, טובה ומיטיבה ככל שתהא? ואם נידרש לשאלה שליאב אורגד עוסק בה בספרו *The Cultural Defense of Nations: A Liberal Theory of Majority Rights* (Oxford University Press, 2015), מהן הזכויות שיש לאפשר לרוב הפוליטי ליהנות מהן?

זה אינו מאמר נורמטיבי, ואינני מנסה להכתיב את התשובות המוסריות ה"נכונות" לשאלות שהצגתי, בין השאר, משום שחוץ מכמה מושגים מוסריים המשותפים לכל החברה, אינני סבור שלשאלות ערכיות שנויות במחלוקת יש תשובות אובייקטיביות לכידות. אני מבקש לעמוד על דבר אחר: כל עיקרון אידאולוגי, ולו המושרש ביותר, יישאר עקר כל עוד מי שדוגלים בו יהיו עיוורים לחלקים רחבים של המציאות, יתעלמו מהם או ינסו להשתיקם.

דברים אלה יפים, כמובן, לא רק לרגשות לאומיים ולהעדפות לאומיות. לכל אורך ההיסטוריה השתדלו אידאולוגיות רוחניות חשובות שקצו במכאובים ובהתנהגות המופקרת שמתלווים למיניות לרסן ואף לדכא אותה עד כדי התכחשות גמורה, בהצלחה מוגבלת מאוד. ובאמת, אולי מין הוא דבר רע? הרי לא פעם הוא כרוך בתסכולים אין קץ, בשברון לב ובאונס. ברור שכל תשובה על שאלה זו תצטרך להביא בחשבון שהמיניות היא אחת הנטיות האנושיות העמוקות ביותר והקרובות ביותר ללב האדם ולהבחין בין הגילויים הבריאים שלה לבין אלו הפוגעניים והכואבים.

דוגמה אחרת היא נפילת הקומוניזם, אידאולוגיה שהמוני בני אדם אימצו בלהט והתגייסו להגשים במציאות, אבל היא מתנגשת עם נטיות אנושיות מושרשות. אפשר שיש נימוקים טובים – מוסריים ומעשיים – לביטול הקניין הפרטי. הם טובים לפחות כמו הנימוקים לביטול האתניות והלאומיות; אלא שכל התפיסות האלה מבטאות נטיות אנושיות עמוקות להעדיף את מה ששלנו.

זהויות אתניות ולאומיות עוברות, כמובן, שינויים מפליגים במרוצת ההיסטוריה. אבל ניסיונות להוציא אותן מהמשוואה לא רק שיידונו לכישלון, אלא הם יכולים אף להזיק. אדרבה, הם עלולים להיות ירייה מהדהדת ברגל, שכן הם יעוררו תגובות נגד חריפות, כמו זו שאנו עדים לה כעת בשאלת הזהות הלאומית. הכחשת השורשים העמוקים של הזהות הלאומית ושל רגשות לאומיים ושלילת הלגיטימיות שלהם בענייני מדיניות וחקיקה הם ציוויים אידאולוגיים הנהנים אולי מתהודה נרחבת, אבל אינם צפויים לזכות להסכמה ציבורית.

אין כאן, חלילה, הזמנה לשנאת זרים, לגזענות וללאומנות קנאית, שהן כולן סכנות ממשיות ומדאיגות מאוד שהתגברו בשנים האחרונות. כבר ציינתי שארצות הברית הפיקה תועלת עצומה מהגירה בפרט, ומפתיחות לעולם בכלל, ועוד תפיק מהן תועלת בעתיד. להליכה בשביל הזהב של אריסטו יש יתרונות גם היום. עיקרון זה נכון גם לקליטת המהגרים: לקצב הקליטה, למספר הנקלטים, לבחינת היתרונות למשק, לסיכוי שישתלבו בחברה האמריקאית, ואכן – גם לנסיבות ההומניטריות.

דברים דומים יפים גם למדיניות החוץ האמריקאית. בין הגורמים לכמה מהמשברים ומהאסונות ההומניטריים בזמן האחרון היו הבנה לקויה של מהות האתניות והלאומיות והערכה לקויה של חשיבותן. הנוסחה "לאומיות שווה אזרחות" ודאי שאינה תקפה בכל מקום. הרעיון שכל הקבוצות האתניות במדינה צריכות להישאר מאוחדות ולהיחשב אומה אחת גם אם הן אינן תופסות את עצמן כך, וגם אם הן בסכסוך זו אם זו, נעוץ בהשקפה מוטעית הרואה בשיוך לאומי ובאתניות שני מושגים נפרדים לחלוטין. למרות הרטוריקה של הממשל האמריקאי, ולמרות המאמצים לממש אותה, "העם העיראקי", "העיראקים", ו"תושבי עיראק" אינם מונחים נרדפים. הוא הדין בסוריה.

לעיתים החלופה למדינת הלאום הקיימת תהיה נוראה, כפי שהתברר ביוגוסלביה, וכפי שאנו רואים כעת במזרח התיכון ובאין־ספור מקומות אחרים, שהבולטים בהם כיום הם אפריקה ואזורים באסיה. אבל בריאה של תחושת לאומיות משותפת יש מאין היא פרויקט קשה הרבה יותר משהניחו מאז 1945, וההצלחה אינה מובטחת. אדרבה, לא מן הנמנע שניסיון לכפות על קבוצות אתנו־לאומיות שונות זו מזו להישאר במסגרת מדינית אחת יגבה מחיר אנושי כבד יותר מהשלמה

עם בדלנות לאומית. השאלה אם במקרה נתון מוטב לתמוך בהגדרה עצמית או בשימור השלמות הטריטוריאלית של המדינה הקיימת תלויה בהערכת הסיכונים, וכנראה גם בהשקפת עולם.

הזיקות האתניות והלאומיות מושרשות בנפש האדם, והן בין הכוחות החזקים ביותר בתולדות האנושות. מחד גיסא, הן היו גורם משחרר והן מקור חשוב לסולידריות חברתית; מאידך גיסא, יש בהן היבטים שוביניסטיים וכוחניים. כדי למצות את הדבש ולהקהות את העוקץ עלינו להבין את התופעה לאשורה. זיקות אתניות ולאומיות אינן שלב מעבר, המצאה נכלולית של רשויות המדינה הציניות, או משקע ארכאי של אטביזם בלתי מוסבר ובלתי נסבל בתוך עידן ליברלי, קוסמופוליטי ואוניברסליסטי. אומנם הן לובשות ופושטות צורה, אבל הן צפויות להישאר עימנו, בדיוק כמו יתר הזיקות והקשרים האנושיים שהם בו בזמן מושרשים ומשתנים, כגון קשרי משפחה. הבשורות על מותם היו מוקדמות מדי.

בין יהודית לדמוקרטית, בין ירושלים לאתונה

על הצורך בחוקתיות של שלום ולא רק של שלמות

גרשון גונטובניק

הקדמה

מדינת הלאום של העם היהודי היא מדינה יהודית ודמוקרטית.[1] כיצד עליה לקדם את ערכיה היהודיים והדמוקרטיים? המחלוקת עמוקה, והגישות שונות, ואף

* מאמר זה הוא גרסה מקוצרת מאוד של המאמר "בין יהודית לדמוקרטית: בין ירושלים לאתונה – על הצורך בחוקתיות של שלום ולא רק של שלמות" **ספר יעקב וינרוט** 227 (גרשון גונטובניק, אבי וינרוט וחיים זיכרמן עורכים, נבו 2021). הייתה לי הזכות לעבוד תחת ד"ר וינרוט ז"ל וללמוד ממנו רבות בטרם מוניתי לשופט.

1 הביטוי "מדינה יהודית ודמוקרטית" מופיע בבירור בחוקי היסוד העוסקים בזכויות האדם. מטרתם היא, בין היתר, "לעגן בחוק־יסוד את ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית" (סעיף 1(א) לחוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו; סעיף 2 לחוק־יסוד: חופש העיסוק).

קוטביות.[2] במאמר זה אבקש למקד את הזרקור לא ביהדות וגם לא בדמוקרטיה, אלא במדינה – **במדינה** היהודית והדמוקרטית. המיקוד חשוב היות שאין אנו עוסקים בתרגיל עיוני מופשט; גם לא בעיון בפילוסופיה פוליטית, בהגות תאולוגית, או בשילוב ביניהן. השילוב בין יהדות לדמוקרטיה נעשה בהקשר היסטורי מיוחד – מימוש המפעל הלאומי של העם היהודי באמצעות המדינה, שדרכה מוגשמת "זכותו הטבעית, התרבותית, הדתית וההיסטורית להגדרה עצמית".[3] על רקע זה משמעותם של ערכיה של המדינה בהיותה יהודית ודמוקרטית היא האופן שבו על **המדינה** ליתן ביטוי לערכים האלה ולקדמם. לכן

2 הספרות האקדמית בנושא רחבת יריעה, ותובאנה כאן אך דוגמאות. ראו גרשון ויילר **תיאוקרטיה יהודית** (1976); אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין **ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות האדם** (2003); אדם ד' דנאל **מדינה יהודית ודמוקרטית: מבט רב־תרבותי** (2003); רות גביזון **ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: מחחים וסיכויים** (2006); חיים גנז **ציונות שוויונית: מסה על המעמד המוסרי של מדינת היהודים** (2013); ידידיה צ' שטרן, בנימין בראון, קלמן נוימן, גדעון כ"ץ וניר קידר **כשיהדות פוגשת מדינה** (2015). עוד ראו אהרן קירשנבאום "תיאוקרטיה יהודית" **דיני ישראל** ח 223 (תשל"ז); מנחם אלון "דרך חוק בחוקה: ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית לאור חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו" **עיוני משפט** יז 659 (1993); חיים ה' כהן "ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית – עיונים בחוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו" **הפרקליט: ספר היובל** 9 (1993); אביגדור לבונטין "'יהודית ודמוקרטית' – הרהורים אישיים" **עיוני משפט** יט 521 (תשנ"ה); אריאל רוזן־צבי "מדינה יהודית ודמוקרטית: אבהות רוחנית, ניכור וסימביוזה – האפשר לרבע את המעגל?" **עיוני משפט** יט 479 (תשנ"ה); אבי שגיא יהדות ודמוקרטיה – האמנם קונפליקט? **תרבות דמוקרטית** 2 169 (תש"ס); אהרן ברק "מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית" **עיוני משפט** כד 9 (2000); ברק מדינה "בדרך לאמנה חברתית חדשה? [על ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: מתחים וסיכויים מאת פרופ' רות גביזון]" **המשפט** ו 369 (2001); אביעד הכהן "'התחיינה העצמות האלה?' – חופש המדע, חופש הדת וכבוד האדם: עיונים בערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית" **מאזני משפט** ד 219 (תשס"ה); רות גביזון "הרהורים על המשמעות ועל ההשלכות של 'יהודית' בביטוי 'מדינה יהודית ודמוקרטית'" **דברים ושברי דברים: על יהדותה של מדינה דמוקרטית** 107 (אביעזר רביצקי וידידיה צ' שטרן עורכים 2007) (להלן: **דברים ושברי דברים**); מרדכי קרמניצר "דמותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית" **דברים ושברי דברים**, **שם**, בעמ' 395; סמי סמוחה "מדינה יהודית ודמוקרטיה יהודית: בעקבות ספרם של אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין ישראל ומשפחת העמים – מדינת לאום יהודית וזכויות האדם (2003)" **משפט וממשל** י 13 (תשס"ז). ידידיה צ' שטרן "משבר הזהות של מדינת ישראל" **תרבות דמוקרטית** 14 257 (תשע"ב); אריאל בנדור ואליחי שילה "ישראל כמדינה יהודית: המשמעות החוקתית" **ספר שטרסברג־כהן** 149 (אהרן ברק, יצחק זמיר, אבנר כהן, מורן סבוראי ואלעד עפארי עורכים 2017).

3 סעיף 1(ב) לחוק־יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי.

יש לבחון כיצד צריך כוחה **הפוליטי** של המדינה להיות מגויס לשם כך, וכיצד עליה לעשות זאת. עוד בעת שצעדה התנועה הציונית את פסיעותיה הראשונות עוררה הסוגיה פולמוס עז. אולם היה אפשר לדחות את ההכרעה לעתיד לבוא ולרכז את המאמצים בעצם הקמתה של המדינה ובהתיישבות בארץ. והנה, הבניין הוקם לפני למעלה משבעים שנה, ובעשורים שחלפו מתמודדת החוקתיות שלנו עם הדילמה. נדרשות הכרעות מעשיות בימים ההם, בזמן הזה ובימים שעוד נכונו.

בחלקו הראשון של המאמר אבחן את מאפייני המתווכחים – המחנות השונים בעם היהודי, הידוע בנטייתו לווכחנות ולמחלוקות; את מהות המחלוקת, הנוגעת במורכבותו היתרה של הקשר שבין דת ללאום ביהדות, ואת הקושי להגיע לסינתזה מלאה בין הערכים היהודיים והערכים הדמוקרטיים. חלקו השני של המאמר ימקד את המבט במדינה, בהיותה מי שאמורה לקדם את הערכים האלה, ובאופי הקידום האמור להיגזר מהתפקיד שאנו מייעדים לה. חלקו השלישי של המאמר יעמוד על אופיו של הקידום הראוי מתוך פיתוח חוקתיות של שלום ולא רק של שלמות. אבחן את חקיקת הסטטוס קוו; את מחויבות המדינה לפתרונות פרגמטיים; את ההכרה בכוחו המוגבל והמגביל של המשפט; את החשיבות שבביצור אוטונומיה תרבותית ובהכרה בזכויות קבוצתיות, ואת המחויבות לחוקתיות רב־תרבותית.

הערה מתודית בטרם יציאה לדרך: הדיון שייערך כאן ישקף את נקודת המבט הפנימית למחנה היהודי. מובן שלסוגיה העומדת לדיון יש נגיעה מהותית גם בציבורים הלא־יהודיים המתגוררים במדינה, אך לא אעסוק בעניינם משני טעמים. ראשית, כדי להבין את מהות תפקידה של מדינת ישראל בקידום ערכים יהודיים ודמוקרטיים יש להיזקק להיסטוריה של התנועה הלאומית היהודית ולחזונות השונים והמתנגשים שהוצגו סביב מימושה. זוהי נקודת מבט פנים־יהודית. שנית, מגבלות המקום לא יאפשרו את הרחבת הדיון. מובן שהחוקתיות שלנו צריכה להתמודד עם קיומם של תושבים ואזרחים לא יהודיים ולשאוף להגיע ללכידות חברתית כוללת גם עימם. בניגוד לטענה שמשמיעים רבים, הציונות לא הייתה עיוורת לקיומה של אוכלוסייה ערבית גדולה בארץ ישראל, ושאפה לכונן

חוקתיות צודקת שהיא חלק ממנה. עסקתי בסוגיה זו במקום אחר,[4] וכאן לא אוכל להרחיב.

בין ירושלים לאתונה: מבט על המתווכחים ועל הסוגיה שבמחלוקת

ליהודים נטייה ברורה להתווכח. מאפיין זה מלווה את העם היהודי מבראשית.[5] יש המוצאים בכך שלילה, אחרים חיוב. אך בין כך ובין אחרת, אין חולק על תקפותה של התופעה. יהודה באואר, ההיסטוריון הנודע, מלמד אותנו כי לא נוכל אחרת. היהדות היא "תרבות שחיה על מחלוקות, ואם תעמוד תחת מכבש של אחדות – תהא זו דתית, חילונית, פוליטית או כלכלית – היא תיחנק. הצילו אותנו מאחדות!"[6] אליעזר שביד ראה ביהדות "אחדות של פילוגים";[7] ולמרבה הפרדוקס, כל עוד נמשכות המריבות נשמר האיחוד. ויכוחים ומתחים, סתירות והתנגשויות, באו לידי ביטוי גם בעידן המודרני, וליוו גם את הקמת התנועה הלאומית היהודית – המתח בין הרצון להפוך את העם היהודי לעם "נורמלי", לצד דבקות ברעיונות משיחיים;[8] שיקוף תכנים אוניברסליים, לצד תכנים פרטיקולריים.[9] הציונות קשורה בקשר רווי מתחים לדת היהודית. היא מרדה במסורת, אך עשתה שימוש במרכיביה כדי לבנות את זהותה. המתחים ליוו גם את היחידים שעלו ארצה. רבים מהם נקרעו בין הגעגועים למשפחה, למולדת ולתרבות מעצבת הזהות שנותרו מאחור, לבין ההכרה בצורך לפתוח אופק חדש

4 גרשון גונטובניק "זכויות קבוצתיות במדינה יהודית ודמוקרטית" **תרבות דמוקרטית** 19 23 (2020).

5 עמוס עוז ופניה עוז־זלצברגר מייחסים לתנ"ך את הנטייה היהודית לשאול שאלות. עמוס עוז ופניה עוז־זלצברגר **יהודים ומילים** 48 (2014).

6 יהודה באואר **העם המחוצף** 27 (2013).

7 אליעזר שביד **הציונות שאחרי הציונות** 62 (1997).

8 יוסף שלמון **אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות** 289 (תשס"ו).

9 אפרים לביא ואוריאל אבולוף "הקדמה" **לאומיות ומוסר: השיח הציוני והשאלה הערבית** 9, 11 (אפרים לביא עורך 2014).

בארץ ישראל.[10] הוצגו גם גישות שונות בשאלת מתכונת החיים היהודיים הראויה בארץ ישראל.[11]

המחלוקות והוויכוחים לא נעלמו עם קום מדינת ישראל. לא מפתיע כי חוקתיותה של המדינה נעשתה לחוקתיות של חברה שסועה (divided). חברות רבות בעולם משקפות שונות תרבותית, אך לא כל חברה שיש בה שונות היא חברה שסועה. בחברה שסועה יש חפיפה בין השונות התרבותית לבין השיח הפוליטי, והקבוצות התרבותיות מקדמות את האינטרסים שלהן ללא רצון נאות להתחשב באינטרס הכולל. בחברות כאלה יש מחלוקת עצומה בדבר ערכי היסוד הצריכים להנחות את החברה, במיוחד בכל הנוגע בהתמודדות עם השונות התרבותית.[12] ישראל היא חברה כזאת.[13] זו אפוא קהילת הגג שעליה מוטלת המשימה להחליט בשאלה הנכבדה כיצד לקדם את ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. ואם אלו הם מאפייניה של החברה, ברור שלא תשרור הסכמה עקרונית בדבר התשובה לשאלה הזאת.

אם נפנה את המבט מהמתווכחים אל הסוגיה שעליהם להכריע בה, נראה עד כמה עמוקה היא וקשה להתמודדות. הלאומיות היהודית משלבת מחויבות גם לערכים דתיים, משום שהתרבות היהודית כוללת מרכיב דתי בולט. קידום תכנים דתיים אגב מימוש לאומי אינו ייחודי לעם היהודי, הוא קיים גם אצל לאומים אחרים. מדינות שונות, ובהן מדינות מערביות, מקדמות ערכים דתיים אגב מימוש מפעלן הלאומי. אלא שבמקומותינו הוויכוח על מהותו של הקשר שבין הדת היהודית ללאום היהודי, ועל האופן שבו יש לממשו, עז ומורכב במיוחד. עוצמה ומורכבות אלו אינן מפתיעות לנוכח זהותם של המתווכחים, אך גם לנוכח

10 אניטה שפירא מתארת את הקונפליקט הזה כקריעה בין שני מגנטים. "אי אפשר להבין את מה שנוצר בארץ ישראל בלי להבין את המאבק שהתנהל בנפש כל עולה בין שני המגנטים הללו" (אניטה שפירא **ככל עם ועם: ישראל 1881–2000** 99 (2012)).

11 אניטה שפירא "המיתוס של היהודי החדש" **יהודים חדשים יהודים ישנים** 155, 158–171 (1997).

12 Hanna Lerner, Making Constitutions in Deeply Divided Societies 31 (2011)

13 ראו אצל סמי סמוחה "החברה הישראלית: ככל החברות או מקרה יוצא דופן?" **סוציולוגיה ישראלית** יא 297, 299, 300 (2009–2010).

מהותה של הסוגיה. הדת היהודית קיימת אלפי שנים, אך משכו של ניסיונו של העם היהודי בעצמאות ממלכתית זניח בהשוואה אליה. לכן, בכל אלפי שנות הקיום היהודי לא גובשה אצלנו מסורת המסדירה הלכה למעשה את היחס שבין הדת למוסדות הלאומיים והממלכתיים. להבדיל, הנצרות כבר מראשית הדרך הכירה בתחומי אחריות נפרדים למלך ולדת. היא הפרידה בין מלכות השמיים למלכות הארץ והשלימה עם הכוח השלטוני כל עוד לא חדר לתחום השמור לדת.[14] לא מפתיע שבמדינות הנוצריות התפתחה מסורת של הפרדת הדת מהמדינה ברמות שונות של עוצמה. באסלאם, לעומת זאת, אנו מוצאים מגמה הפוכה – מדינת הדת האסלאמית היא יסוד שפועלים לפיו מימי מוחמד. הדת פועלת במסגרת הממלכתית, והממלכה מחויבת לקדם את עיקרי האמונה. רעיון הפרדת הדת מהמדינה ייראה בעיניים מוסלמיות מופרך. דת ישראל לא הגדירה יחס ברור בין הדת לממלכה. נוסף על כך, הנצרות והאסלאם חובקות לאומים שונים ונפרדים, ואילו הדת היהודית מתייחסת לעם היהודי בלבד. שביד מציין כי "עם ישראל שונה מכל העמים בגורלו. הוא שונה מכל העמים גם בייחוד הדתי־לאומי של תרבותו",[15] וגם מנחם בגין ציין כי "רוב העמים, אם לא כולם, הם רב־דתיים; רוב הדתות, אם לא כולן, הן רב־לאומיות. העם היהודי הוא חד־דתי; הדת היהודית היא חד־לאומית. זוהי האמת, זוהי ההיסטוריה, זהו ההבדל".[16]

היעדרה של מסורת ממלכתית רציפה בקיום היהודי הובילה לוויכוח עז בדבר מקומה של הדת היהודית במפעל הלאומי. היו שציינו כי היהדות היא דת ולא לאום, ולא ייתכן קיום קולקטיבי יהודי ללא אמונה דתית.[17] מנגד, תנועת ההשכלה באירופה והזרמים האידאולוגיים המהפכניים שביקשו לבטל הגמוניה דתית היו רקע פורה לצמיחת הוגי דעות יהודיים בולטים שקראו להתנכרות לדת

14 יגאל עילם **קץ היהדות: אומת הדת והממלכה** 43 (2000); ראו גם אצל דוד ביאל **לא בשמים: מסורת המחשבה היהודית החילונית** 19 (2011).

15 אליעזר שביד **לאומיות יהודית** 32 (1976).

16 קטע זה מנאומו בכנסת (ב־9.2.1970) מופיע בתוך **מנחם בגין: ראש הממשלה השישי – מבחר תעודות מפרקי חייו** 196 (אריה נאור וארנון למפרום עורכים תשע"ד).

17 ישעיהו ליבוביץ **יהדות עם יהודי ומדינת ישראל** 183 (1979).

היהודית ולהותרתה מאחור במפעל התחייה הלאומי. כיצד אפוא יש לכונן את מדינת הלאום היהודי? אילו תכנים יש ליצוק בה? התשובות, כצפוי, סותרות. יש הדורשים להנכיח את הדת היהודית בפרהסיה הציבורית והממלכתית; יש הרואים בדת היהודית גורם היסטורי ותרבותי, ונשמעו אף קולות המתנכרים לה. הוויכוח נמשך, אך לא נראה שהקשר בין הדת ללאום ביהדות ניתן להפרדה. כמה עמוקים הם דבריו של מרדכי מרטין בובר, שכתב בשנת 1934, בגרמניה הנאצית:

> מסרב ישראל לשתי הגדרים, שבהן אמורים על־פי רוב להטילו במערכת: זו של "אומה", וזו של "דת" [...] ישנו ציבור אחד ויחיד בעולם, שבו מתמזגים שניים אלה [...] אחדותם של עם ודת, שהיא ייחודו של ישראל, אינה דבר של מעשה שהיה בלבד; כאן נוגעת מלכות אלהים במלכות האדם.[18]

מכלול מאפיינים זה הופך את הוויכוח שלנו על מאפייניה של הלאומיות היהודית ומקומה של הדת בה למיוחד בזירה העולמית מבחינת מורכבותו ועומקו. יש המאפיינים אותו ב"ייחודיות רדיקלית".[19] אבי שגיא ציין כי "המציאות הישראלית שונה מכל הסדר המוכר כיום באירופה הדמוקרטית",[20] משום שבמדינות האירופיות שיש בהן דת רשמית אין היא משפיעה באותה העוצמה על שיח הזהות הפנימי. וגם מי שמתבוננים בנו מבחוץ העירו ש"המקרה הישראלי חי בקיום לא נוח במחקר המשווה [...] ישראל אינה ניתנת להשוואה לשום דבר".[21]

על מורכבותה של הסוגיה אפשר ללמוד גם מהגותו של לאו שטראוס, הפילוסוף הפוליטי הדגול. שטראוס ציין כי "האדם המערבי נעשה למה שהוא, בעקבות

18 אברהם הרצברג **הרעיון הציוני: קובץ מדברי ראשונים ואחרונים** 348, 349 (1970).

19 יחזקאל דרור "בין ייחודיות לנורמליות" **דברים ושברי דברים, לעיל** ה"ש 2, בעמ' 639, 648.

20 אבי שגיא "דת ומדינה: עיון ביקורתי במשמעויות השיח הציבורי" **דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים** 43, 45 (אביעזר רביצקי עורך 2005).

21 מופיע אצל Ayelet Harel-Shalev, The Challenge of Sustaining Democracy in Deeply Divided Societies: Citizenship, Rights, and Ethnic Conflicts in India and Israel 59 (2010) [התרגום שלי].

המפגש בין האמונה המקראית ובין המחשבה היוונית",[22] בין ירושלים לאתונה. מפגש זה אינו הרמוני. הוא כרוך בהתנגשות, שורשית ובלתי ניתנת ליישוב, שכן היא יורדת למצפן הבסיסי שבאמצעותו מבקשים כולנו לנתב את דרכנו בעולם הזה. והמצפן שמציבה ירושלים שונה מזה שמציבה אתונה. שטראוס מסביר:[23]

> אין חלופה יותר יסודית מזאת: הנחיה אנושית או הנחיה אלוהית. האפשרות הראשונה אופיינית לפילוסופיה או למדע במובן המקורי של המונח; השנייה מוצגת במקרא. מהדילמה הזאת אי אפשר להתחמק באמצעות הרמוניזציה או סינתזה; משום שהן המקרא והן הפילוסופיה מורים על משהו מסוים כדבר האחר בלבד, שהוא בסופו של דבר החשוב באמת. אבל הדבר האחד שהמקרא חושב אותו לנחוץ, מנוגד לזה שהפילוסופיה חושבת ככזה: חיים של אהבה צייתנית לעומת חיים של התבוננות חופשית. בכל ניסיון של הרמוניזציה, מרשים ככל שיהיה, אחד משני היסודות מוקרב באופן מתוחכם פחות או יותר, אולם בלא צל של ספק, לטובת זולתו. הפילוסופיה שאמורה להיות מלכה, חייבת להיעשות שפחתה של ההתגלות, או להיפך.

הנה כי כן, אתונה וירושלים מסמלות את המאבק על הבסיס המכוון של הקיום האנושי בתרבות המערבית. נגזר על שתי הגישות לחיות במתח בלתי פתיר, שכן אין בכוחה של האחת להפריך את חברתה. "כל ניסיונותיה של ההשכלה לשלול את ממשותם של הניסים וההתגלות המקראיים מבוססים בעצם על ההנחה המפורשת או הסמויה שברור מעל לכל ספק שאין הם אפשריים כלל, או לפחות שאפשר להוכיח זאת".[24] גישה זו באה לידי ביטוי גם בהגותו של הרב אברהם יהושע השל, שכתב כי ש"מבחינה גאוגרפית והיסטורית, המרחק בין

22 ליאו שטראוס "ירושלים ואתונה: כמה הרהורים מקדימים" **ירושלים ואתונה: מבחר כתבים** 285, 285 (אהוד לוז עורך 2001).

23 מתורגם אצל אהוד לוז "ליאו שטראוס כהוגה יהודי" ליאו שטראוס **שם**, בעמ' 1, 17.

24 ליאו שטראוס "מבוא לספר 'פילוסופיה וחוק־התורה דברים להבנת הרמב"ם והקודמים לו" **שם**, בעמ' 322, 328.

ירושלים לאתונה או בין תקופת הנביאים לתקופתו של פריקלס איננו רב כל כך. מן הבחינה הרוחנית, לעומת זאת, הם מרוחקים כרחוק השמים מן הארץ".[25] יש החולקים על הצגה עיונית זו. לשיטתם היא מבססת תפיסה קיצונית של מהות האמונה,[26] במיוחד שעה שעל הפרק עומדת האמונה היהודית.[27] נראה שאכן כך, ובכל זאת יש ערך בדברים שחדותם מאתגרת את מחשבתנו. ברור שהאמונה הדתית מרובדת ומורכבת יותר, וכך גם היהדות; ברור שאפשר ליישב בין אתונה לבין ירושלים בתחומים שלמים, ובכל זאת יש תחומים שיעוררו התנגשות בלתי פתירה.[28]

אלא שמתח זה אינו שלילי, וחוסר היכולת להתירו אינו טרגדיה קיומית, להפך. שטראוס מסביר ש"פתרון המאבק בין התאולוגיה לבין הפילוסופיה לא רק שאינו אפשרי, אלא אף אינו רצוי, שכן הקונפליקט האמור הוא סוד חיוניותה של תרבות המערב.[29] לטעמו, דווקא הוויתור של מערב אירופה על ירושלים עלול להוביל

25 אברהם יהושע השל **אלוהים מבקש את האדם: פילוסופיה של היהדות** 13 (1983 [1955]).

26 לדיון ראו אצל לוז, **לעיל** ה"ש 22, בעמ' 79.

27 אבי שגיא כותב כי המסורת היהודית, ובכלל זה המסורת היהודית ההלכתית, דחתה את התפיסה התאוקרטית, שלפיה הדת שוללת כל ריבונות אנושית (אבי שגיא "מחויבות הלכתית ומחויבות דמוקרטית: האומנם סתירה? עיון באפשרות החברות בקהילה ההלכתית ובקהילה הדמוקרטית" **דברים ושברי דברים, לעיל** ה"ש 2, בעמ' 333, 339). באורתודוקסיה, הנאמנה להלכה אפשר לאחר שתי גישות יסוד: גישה אחת דוחה את המודרניות לחלוטין, אך לצידה עומדת גישת האורתודוקסיה המודרנית, המחויבת להלכה אך אינה דוחה את המודרנה ואינה מתאפיינת בבדלנות קיצונית (אשר כהן **הטלית והדגל: הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה** 10–11 (1998)).

28 טלו את ניסיונו המעמיק של הרמן כהן, הוגה הדעות היהודי הגרמני הדגול (1842–1918), שניסה ליישב בין קאנט לבין היהדות. כהן ניסה להוכיח כי יהודי שומר מצוות יכול להצדיק את חוקי התורה ולראות בהם חוקים שהוא חוקק בעצמו, או שהיה יכול לחוקק בעצמו מבחירה, ולכן אין ניגוד בין המוסר לבין הדת, בין הציווי המוסרי לבין הציווי הדתי. אך כפי שהראה וינריב, באו סיפור העקדה וסיפור הקרבתה של בת יפתח וניפצו ניסיון רב רושם זה (אלעזר וינריב **דת ומדינה – היבטים פילוסופיים** 187 (2000)). כלומר, גם אם יהיו תחומים שבהם יהיה אפשר להגיע להרמוניה, ואפילו בהיקף ניכר, בנגזרות בסיס חשובות עדיין יעמוד המתח הבלתי פתיר בעינו.

29 ליאו שטראוס "קדמה או חזרה" **ירושלים ואתונה, לעיל** ה"ש 22, בעמ' 384, 419.

לאובדן דרך.[30] אתונה ללא ירושלים מובילה לאדם שליבו גבה, שהוא העומד בבסיס הפשיזם והטוטליטריזם. "חייב להימצא קול שיוכל לומר לאדם לא".[31] התפיסה המקראית הראתה שערכי צדק מסוימים קודמים למדינה ולחוקי העומד בראשה.[32] לעומת זאת, ירושלים ללא אתונה מובילה להקטנת האדם במידה מסוכנת, והיא העומדת בבסיס הפונדמנטליזם הדתי, שאך בעת האחרונה ראינו אותו משתולל בסמוך לנו, בחליפות המחודשת של דאע"ש על כל זוועותיה.

ברמה האישית, קיומו של המתח אינו מונע את היכולת לחיות חיים שלמים במסגרתו. אמונה ושכלתנות אינן מוציאות זו את זו, ואף יכולות להשלים זו את זו. "החיים בין קטבים הם חלק ממצבו של האדם".[33] מצב הדברים נעשה מורכב יותר שעה שאנו עוברים מהאישי, או מההגות המופשטת, אל הצרכים המעשיים במישור החברתי־ציבורי. כאשר אנו בוחנים את השאלה כיצד תבקש חברה לארגן את המרחב הציבורי שלה, ואת מערכת הערכים היסודיים שיהוו בסיס לקיומה. במקרים כאלה מוטלת עלינו החובה להידרש לא רק ללבטים אישים כאלה או אחרים, אלא גם לצרכים מתנגשים של קבוצות תרבותיות שלמות, השונות אלה מאלה, והאוחזות בגישות מתנגשות לקיום האנושי. כך בכלל, וכך במיוחד בישראל.

מה בין "יהודית ודמוקרטית" ל"ירושלים ואתונה"? המעבר אינו חד ומתבקש; המונחים אינם חופפים. דמוקרטיה היא צורת משטר, ואילו החוכמה הפילוסופית עוסקת בחיים על כל רובדיהם. ובכל זאת אפשר ללמוד רבות מהניתוח של שטראוס בכל הנוגע בחוקתיות שלנו, משום שהמחויבות שלה ליהדות כוללת,

30 לוז, **לעיל** ה"ש 22, בעמ' 27.

31 השל, **לעיל** ה"ש 25, בעמ' 138.

32 יורם חזוני מצביע על המקור היהודי למסורת המערבית של אי־הציות לחקיקה לא צודקת. לשיטתו, "ציות בלתי מסויג למדינה הוא הרעיון היסודי של האלילות", ולעומת זאת, "חופש המצפון והאי־ציות לחוק בלתי צודק הם ליבתה של תורת המדינה המקראית, שקמה בדחייה של הסגידה הפגנית למדינה" (יורם חזוני "המקור היהודי למסורת האי־ציות המערבית" **מחשבות על דמוקרטיה יהודית** 507, 509 (בני פורת עורך בשיתוף אביעזר רביצקי, 2010)).

33 השל, **לעיל** ה"ש 25, בעמ' 16.

כאמור, גם מרכיב דתי מובהק. הוויכוח על האופן שבו יש להגשים את הלאומיות היהודית כולל מחויבות לשני קטבים, המשקפים מקורות סמכות שונים. על רקע זה, שעה שבאים אנו לתת מובן למחויבות של מדינת ישראל לערכיה היהודיים והדמוקרטיים אנו מנסים לכונן מתווה המהדהד את המתח שבין ירושלים לאתונה. שטראוס מראה לנו עד כמה קשה היא המלאכה, ועד כמה עמוקים יכולים להיות חילוקי הדעות. מדינת ישראל מקדמת תכנים דתיים ברורים במישורים שונים וחשובים, ומכאן שגם החוקתיות שלנו מחויבת לשני הקטבים. אין ספק כי נראה שבתחומים נרחבים לא יתעורר כל קושי במחויבות זו, אך לעיתים היא תוביל למתח ניכר. בבואה לקדם את ערכיה של מדינת ישראל, על מדינת הלאום של העם היהודי, כמדינה יהודית ודמוקרטית, להתמודד עימו במסגרת שיטת המשפט שלה.

קידום ערכיה של המדינה היהודית והדמוקרטית - נגזרת של תפקיד המדינה

איזה מובן יש לתת לביטוי "ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית"? עמדנו על המורכבות היתרה של השאלה הפרשנית נוכח זהות המתווכחים ונוכח מורכבותה של הסוגיה. כאמור, לפני הקמתה של המדינה היה אפשר לדחות את ההכרעה בעניין זה, אך לקראת הקמתה ואחריה נדרשו קביעות בעניין הלבוש המעשי שיינתן למחויבות של המדינה לערכיה היהודיים והדמוקרטיים. מימוש השילוב בין שתי המחויבויות – ליהדות ולדמוקרטיה – עורר חילוקי דעות ניכרים. עם זאת, אין להגזים בהיקף הדברים. במקרים רבים אין כל התנגשות בין המחויבות ליהדות לבין המחויבות לדמוקרטיה. ודאי שאין לומר כי מחויבות המדינה ליהדותה הופכת אותה ללא דמוקרטית. ישראל היא מדינת הלאום של העם היהודי, ובהיותה כזאת ראוי שתקדם את התרבות היהודית על מגוון זרמיה ומובניה.[34] עם זאת, במקרים מסוימים עלולה להיות התנגשות בין שתי המחויבויות. מקובל על רבים שיש לנסות ולהימנע מהסתירות ולחפש את המאחד ואת המשותף במקום את המפריד והמבדיל, ולנוכח קיומן של תפיסות שונות

34 לדיון ראו אצל אמנון רובינשטיין וברק מדינה **המשפט החוקתי של מדינת ישראל: עקרונות יסוד** כרך א 322 (2005).

ומגוונות, הן של יהדות, הן של דמוקרטיה, יש לכך התכנות,[35] אך לא תמיד ניתן להגיע להרמוניה או ליישוב ונדרשת הכרעה. במקרים כאלה הוצגו כמה גישות.[36]

לטעמי, שעה שאנו באים ליתן מובן לשאלה הפרשנית מהם ערכיה של "מדינה יהודית ודמוקרטית" יש לשים דגש מיוחד בעובדה שמדובר בערכים של **מדינה**. אין אנו עוסקים בשאלות הגות כלליות, או בשאלות של הכרעה אישית, אלא בשאלה כיצד על מדינת ישראל, כמדינה, לקדם ערכים אלו; כיצד עליה לנצל את הכוח הפוליטי־שלטוני כדי לקדמם. עלינו לבחון את הדברים מזווית הראייה של תפיסת המדינה במפעל הלאומי שלנו, ולשאול את עצמנו מהו תפקידה של המדינה במסגרת קידום המפעל הלאומי של העם היהודי. מתפקיד זה תיגזר מהות קידום הערכים היהודיים והדמוקרטיים על ידה.

1. תפיסה צרה של תפקיד המדינה: דאגה לביטחונו של העם היהודי

מטרת הציוניות הייתה להקים בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל. מטרה זו גובשה על רקע עלייה מתמדת בעוצמת האנטישמיות שחוו היהודים במדינות אירופה. במזרח אירופה לוו הדברים בפרעות דמים של ממש, ובמערב אירופה הלכה ותפסה אחיזה האנטישמיות הביולוגית שראתה ביהודים גזע נחות ומסוכן ושימשה בסיס לרצח העם היהודי בתוך כמה עשרות שנים. גם כיום

35 אחד המקדמים הבולטים שלה הוא אהרן ברק. ראו למשל אהרן ברק **פרשנות חוקתית** 338–339 (1994).

36 היו שטענו שיש להעדיף במקרה זה את הדמוקרטיה, שכן היא הבסיס המשטרי שעל גבו פועלת המדינה. ראו הדיון אצל חיים ה' כהן, **לעיל** ה"ש 2, בעמ' 24; וכן אצל לבונטין, **לעיל** ה"ש 2, בעמ' 546, המכפיף את היהדות במובן הדתי ליהודיות הישראלית, שהיא, לשיטתו, עברית וציונית. אחרים ציינו שבמקרים אלו יש להעדיף את הקוטב היהודי, לנוכח העובדה שהדמוקרטיות רבות הן, אך דמוקרטיה יהודית יש רק אחת. אלון, **לעיל** ה"ש 2, בעמ' 687. יש שנמנעו מליתן עדיפות מראש למי מהערכים, והעדיפו פתרון נקודתי. כך אפשר להבין את גישתו של אהרן ברק, **לעיל** ה"ש 35, בעמ' 344–345, אך ראו את ביקורתו של פרופ' רוזן־צבי, שלפיה המחוקה שמציע ברק להכרעה במקרים אלו נוטה לכיוון הדמוקרטי, שכן במקרי ההתנגשות הוא מדגיש את הצורך להעדיף את תכלית ההגנה על כבוד האדם, ומפנה להשראה מהציבור הנאור (רוזן־צבי, **לעיל** ה"ש 2, בעמ' 497).

מכירה החוקתיות שלנו בתפקיד החשוב שיש למדינה בהגנה על יהודים באשר הם. הדבר בא לידי ביטוי בעת האחרונה בחוק־יסוד: מדינת ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי.[37] אם תכליתה של הציונות מתמצית בתפקיד הזה, יש לכך השלכות על מידת הלגיטימיות שבה תוכל המדינה היהודית לקדם ערכים יהודיים.

דוגמה לטיעון מסוג זה נוכל למצוא בכתיבתו של חיים גנז. גנז מסביר שכדי שלאומיות אתנו־תרבותית תהיה לגיטימית עליה להתייחס יחס שווה לתביעות מקבילות של קבוצות לאומיות אחרות.[38] שעה שמומש המפעל הציוני בארץ ישראל נכחה כאן אוכלוסייה ערבית שהייתה רוב ניכר, ולכן על הציונות להציג צידוק התקף מוסרית לביסוס דרכה. כאן עומד החשש הקיומי, במובנו הפיזי, הניצב בפני העם היהודי, שהגיע לשיא בתקופה שקדמה לשואה ובשואה עצמה, שבה הושמדו מיליוני יהודים רק בשל יהדותם. חשש זה הצדיק את הקמת המדינה היהודית. הוא גם הצדיק את הגירת היהודים לארץ ישראל, שבה כבר גרו אחרים באותה העת. הטיעון המוסרי שמעלה גנז דומה ל"הגנת הצורך" בפלילים. חולה אנוש הפורץ לבית מרקחת מחוץ לשעות הפתיחה כדי ליטול תרופה מצילת חיים יכול ליהנות מהגנה מפני אחריות פלילית. זוהי פעולה המוצדקת מוסרית. ארץ ישראל יכלה להציל את היהודים מהגורל המצפה להם, ומוצדק היה לממש את הציונות דווקא בה נוכח הזיקות ההיסטוריות בין העם היהודי לארץ.[39] צידוק מוסרי זה מהווה בסיס צר לקידום ערכים יסודיים במדינה. גנז מסכים ש"יש ליהודים צרכים המצדיקים את שימור הרוב במדינה שממערב לקו הירוק ושליטה במערכת הביטחון שלה בעתיד הנראה לעין,"[40] בגין היותם של היהודים מיעוט זעיר במזרח התיכון, ונוכח הסכסוך בין היהודים לבין הערבים. אך לא מעבר לכך,[41]

37 סעיף 6(א) לחוק היסוד הזה קובע כי "המדינה תשקוד על הבטחת שלומם של בני העם היהודי ושל אזרחיה הנתונים בצרה ובשביה בשל יהדותם או בשל אזרחותם".

38 גנז, **לעיל** ה"ש 2, בעמ' 34.

39 **שם**, בעמ' 63–64.

40 חיים גנז **תאוריה פוליטית לעם היהודי: שלושה נרטיבים ציוניים** 103 (2013).

41 גנז, **לעיל** ה"ש 2, בעמ' 105.

וגם מחויבות זו חייבת להיות כפופה לזכויות האדם.[42] העובדה שהיהודים סבלו מרדיפות בעבר, ואף מהשמדה, אינה יכולה להצדיק, לשיטתו, הגמוניה תרבותית יהודית לא מידתית. יש צידוק לכינון מדינה בעלת עוצמה צבאית,[43] אולם גם הוא אינו יכול להצדיק הגמוניה תרבותית יהודית.

ניתוח זה מציב בסיס צר מדי לתכליתו של המפעל הציוני. למפעל הלאומי היהודי הייתה – ויש גם היום – זכות קיום מוסרית ומשפטית ללא קשר לשואה. גם אם היה מתרחש נס ואף יהודי לא היה מת במסע רצח כלשהו באירופה, בצפון אפריקה או בעיראק במלחמת העולם השנייה, הקמתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית הייתה צודקת. כל מדינת לאום באה לתת מענה לאתגרים הניצבים בפני העם הבונה אותה, ומדינת הלאום של העם היהודי באה להתמודד לא רק עם האיומים הפיזיים על קיומו, אלא גם עם משבר הזהות הקשה שהוא נקלע אליו עם בוא המודרנה החילונית – בראש ובראשונה במדינות אירופה. יצחק יוליוס־גוטמן, אחד מגדולי חוקריה של הפילוסופיה היהודית, ציין כי "לא האנטישמיות ולא הרדיפות, הם, אפוא, המניע הראשי לציונות, אלא רצונם של יהודים להחזיק ביהדותם כמורשה של תרבות־עם, גם אחרי פריצת חומות הדת".[44] אלו הם דברים נכוחים, העומדים על רגליהם ללא קשר לאיום פיזי כזה או אחר.

2. תפיסה רחבה של תפקיד המדינה: התמודדות עם משבר הזהות של העם היהודי – שמירה על אחדות העם וליכודו

החיים המודרניים הביאו עימם משבר, שהיהדות, כמו דתות אחרות, נדרשה להתמודד עימו. הגיע עידן החילוניות, כפי שכינה אותו טיילור, לא במובן זה שהחילונים גברו על הדתיים, להפך, העולם היום מורכב ברובו ממאמינים באמונות הדתיות למיניהן. מהו אפוא עידן החילוניות? עד עידן ההשכלה באירופה לא היה אפשר כמעט לתפוס אפשרות לחיים ללא אמונה באל. אמונה זו נחשבה חלק בלתי נפרד

42 גנז, **לעיל** ה"ש 40, בעמ' 104–105.

43 גנז, **לעיל** ה"ש 2, בעמ' 108.

44 מופיע אצל אליעזר שביד **היהדות והתרבות החילונית** 205 (1981).

מהקיום האנושי. מי שלא האמין בהשגחה עליונה נחשב אדם לא מוסרי. והנה, עידן ההשכלה, שהגיע לשיאו במאה השמונה עשרה, כונן את האפשרות לחיות חיים בעלי משמעות גם ללא אמונה דתית.[45] עידן ההשכלה הציב את היהדות בפני פרשת דרכים. המודרנה הגדילה גם את סכנת ההתבוללות לנוכח התפתחות התנועות הלאומיות, ולידתו של החלום שהיהודים יוכלו להשתלב במדינות החדשות ולהיות אזרחים שווי זכויות. הייתה זו תפיסה תמימה. ככל שהמסגרות המדינתיות לבשו צורה של מדינות לאום, נעשה מצבם של היהודים בכי רע. "מי ששורשיו אינם באומה שצמחה במשך הדורות, כגון היהודי, נשאר זר במהותו".[46] לא מפתיע שמצבם של היהודים השתפר והלך דווקא במדינות בעלות תפיסה חוקתית צרה של המדינה, כמו בארצות הברית המחויבת לחברה האזרחית, להבדיל ממצבם במדינות הלאום במרכז אירופה ובמזרחה.

העידן המודרני הביא עימו דילמות חדשות שהיהדות נאלצה להתמודד עימן. האם יכולה להתקיים יהדות שאינה דתית? כיצד יש להתמודד עם החילוניות? כיצד יש להתייחס ליהודים שטוענים שהם כאלה חרף אי־אמונה באל. היהדות הלאומית אפשרה קיום תרבותי ליהודים שאינם דתיים, אך מה באשר ליהודים הדתיים? כיצד התמודדו הם עם קיומה של יהדות שאינה דתית? היו שציינו בחדות כי לא ייתכן קיום יהודי שאינו דתי.[47] לעומת זאת, היו מנהיגים דתיים יהודים שראו גם במי שאינם מאמינים בני ובנות העם היהודי. הרב קוק נקט

45 Charles Taylor, A Secular Age (2007)

46 שמואל אטינגר **האנטישמיות בעת־החדשה: פרקי מחקר ועיון** 9 (1978).

47 החפץ חיים ציין: "אינני מבין את הביטוי 'יהודים חופשים' שמשתמשים בו כיום. אמת, יתכן והם חופשים, אבל אין הם יהודים. שני המונחים סותרים זה את זה, כי היהודי אינו חופשי, ומי שחופשי איננו יהודי". מופיע אצל יעקב ראבקין **ההתנגדות היהודית לציונות: תולדות המאבק הנמשך** 48 (2004). עם זאת, נראה כי גם יחסו של ענק דתי זה ליהודים שאינם דתיים היה מורכב יותר (בנימין בראון "מעמדם ההלכתי של 'פושעי זמננו' במשנת החפץ חיים" **על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית** כרך ב 787, 825, 828–829 (בנימין בראון, מנחם לורברבוים, אבינועם רוזנק וידידיה צ' שטרן עורכים 2012) (להלן: **על דעת הקהל**)). החזון אי"ש ראה בחילונים פורקי עול. ראו הדיון אצל אביעזר רביצקי "העגלה המלאה והעגלה הריקה: הציוני החילוני במחשבה האורתודוקסית" **חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית** 222, 227 (1999). עם זאת, ולמען שלמות התמונה, יש לציין שהחזון אי"ש קבע שאין להחיל עליהם את הדינים ההלכתיים המטילים סנקציות על יהודים בגין חוסר אמונה, שכן אנו חיים במציאות שבה האל אינו נוכח בחיינו

עמדה הלכתית שהביאה בחשבון לא רק את ציבור שומרי המצוות אלא גם את "המחויבים לעם ישראל, אף אם אינם רואים את עצמם כמחויבים להלכה".[48] קם אפוא סיכון לפיצול ולהתפוררות.

על רקע זה אחד מתפקידיה של הציונות הוא ליתן מסגרת לקיומו של העם היהודי בעידן המודרני שבה יראו זרמיו השונים את עצמם כבני עם אחד; וכן להתמודד עם הסכנה של ההתפוררות הפנימית שמזמנת המודרנה.[49] דווקא לשם אחדותו העם היהודי זקוק כיום לציונות יותר מבעבר.[50] הציונות יכולה להיות פתרון לחשש מפני אובדן הדרך המשותפת של יהודים דתיים ויהודים חילונים. שביד שואל:

כלום מאיים, איפוא, קרע זה על עצם קיום העם היהודי? ודאי שכן. אם תתבטל תודעת התלות ההדדית ותאבד תודעת האחריות ההדדית בין המחנות היריבים, אם שני המחנות הללו לא יגדירו זהותם כיהודים מתוך התייחסות ישירה זה לזה, תהיה התוצאה לא רק התחלקות העם האחד לשני חצאים נפרדים, אלא גם ביטול זיקתם של שני החצאים גם יחד אל מה שמיוחד לעם היהודי בתור שכזה.[51]

בידי מדינת הלאום היהודית מופקדת אפוא משימה כבירה גם היום הזה, היא צריכה לקדם את התנאים להמשך פועלו ושגשוגו של העם היהודי, לא רק במובן הפיזי, אלא גם במובן הרוחני.

כפי שנכח בזמן המקרא, הניסים אינם נראים לעין, ועל כן אין בכפירה של ימינו את אותה התרסה שהייתה בכפירה של אז (**שם**, בעמ' 230).

48 אריה אדרעי "שורשי הפסיקה הציונית־הדתית: הרב קוק ופולמוס השמיטה" **על דעת הקהל**, **לעיל** ה"ש 47, כרך ב, בעמ' 833, 837. אדרעי מסביר שהרב קוק הבחין בין פורקי עול החיים מחוצה לארץ לבין פורקי עול החיים בישראל: "כאן מדובר ביהודים שאף שהם פורקי עול מצוות הם רואים את עצמם כחלק מן העם היהודי והם חרדים לגורלו, ולפיכך הרב קוק רואה בהם חלק מקהילתו" (**שם**, בעמ' 862).

49 "דרוש מאמץ כללי של כל חלקי העם היהודי כדי לעמוד מול סכנת ההתבוללות המאיימת עליו גם הכא וגם התם" (שביד, **לעיל** ה"ש 15, בעמ' 18–19).

50 יוסף גורני "מפוסט־ציונות לחידוש הציונות" **ציונות: פולמוס בן זמננו** 514, 529 (פנחס גינוסר ואבי בראלי עורכים 1996).

51 שביד, **לעיל** ה"ש 15, בעמ' 66.

אתגר זה הוא אתגר כבד. יש הכופרים בהיתכנותו,[52] והוא הופך כבד יותר ככל שחולפות השנים. התנדפה התמימות שאפיינה חלק מהצדדים לוויכוח. היו יהודים דתיים והיו יהודים חילונים שהעריכו כי המחנה השני ייעלם עם התקדמות העיתים.[53] אך מתברר כי הקיום היהודי לא נעשה חילוני בעיקרו, וגם לא דתי בעיקרו.[54] אלו ואלו נותרו על מכונם. אובדן התמימות מסוכן, שכן קל מאוד להפוך את האכזבה לניכור. ובכל זאת, נראה כי יש תקווה לעמוד באתגר, משום שאבני היסוד של היהדות מאפשרות קיום שכזה.[55] ערבות הדדית היא אחד מסימני ההיכר של היהדות. עוד בימי רומא היא צוינה לגנאי, אך טמון בה כוח מאחד רב.[56] יהודים בכל העולם מתפללים מסידור תפילה המאפשר לכל יהודי

52 נביא זעם בעניין זה היה ישעיהו ליבוביץ (ליבוביץ, **לעיל** ה"ש 17, בעמ' 266).

53 ישראל ברטל "תגובה למודרנה במזרח אירופה: השכלה, אורתודוקסיה, לאומיות" **ציונות ודת** 21, 31 (שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא עורכים, 1994) (להלן: **ציונות ודת**). אביעזר רביצקי "דתיים וחילוניים בישראל: מלחמת תרבות?" רביצקי, **לעיל** ה"ש 47, בעמ' 258.

54 שביד, **לעיל** ה"ש 44, בעמ' 140.

55 גרינשטיין מוצא ביהדות ארבעה סיפורי־על, שכולם משתרשרים מדמותו של אברהם אבינו. סיפור האמונה, הנשקף מנכונותו להקריב את בנו בהר המוריה; סיפור העם בהיותו אבי כל היהודים; סיפור הלאומיות, שכן הוא קיבל את ההבטחה לרשת את ארץ כנען; וסיפור תכליתו לשמש אור לגויים בדמותו המוסרית (גידי גרינשטיין **סוד הקיום היהודי: גמישות נוקשות – "גמיקשות"** 54 (2013)). כל ארבעת סיפורי־העל האלה נוכחים ביהדות, ובתקופות שונות הם זכו להבלטות אחרות. יש בהם, בסיפורים האלה, בסיס למכנה משותף ולמחויבות משותפת לכל היהודים באשר הם. סיפור העמיות "מעוגן בתפיסה הרואה ביהודים עם, שבט ומשפחה" (**שם**, בעמ' 55). ערבות הדדית המתעלה מעל הבדלי אמונה, ערכים, תרבות, מנהגים, חינוך ועושר; סיפור הלאומיות "מתאר את העם היהודי כקהליה הקשורה קשר בל יינתק לארץ־ישראל" (**שם**, בעמ' 60). סיפור האור לגויים "עוסק בשליחות של העם היהודי בקרב האנושות להיות 'אור לגויים' ו'ברכה לכל משפחות האדמה'" (**שם**, בעמ' 65). ועל אלו יש להוסיף את סיפור האמונה והברית – "סיפור־העל הזה עוסק בעם היהודי כעדה דתית וביהדות כדת וכאמונה החותרת לחנך, למשטר ולרומם את החיים של כל אדם יהודי ושל כלל עם ישראל, ובכך להופכם לאנשים קדושים ולקהילה קדושה בעיני האלוהים" (**שם**, בעמ' 69). יש לשים לב כי שלושה מסיפורי־העל האלה אינם דתיים מובהקים, והם יכולים לשמש בסיס לגשר שעליו יצעדו כל הזרמים. גרינשטיין מסביר כי רק מיעוט בקרב העם היהודי מאמץ רק את אחד מסיפורי־העל ושולל את היתר. "רוב היהודים ורוב הקהילות היהודיות ממזגים שניים או יותר מהסיפורים הללו בערכיהם, בזהותם, ובפועלם" (**שם**, בעמ' 98).

56 ידועים דבריו של ההיסטוריון הרומי טקיטוס: "The Jews are extremely loyal

מכל מקום להשתלב בכל אירוע של כל קהילה יהודית בעולם; העברית היא שפה משותפת של כל היהודים; שמירת השבת משותפת לכל היהודים שומרי המסורת; ליהודים לוח שנה מיוחד; והם חולקים סיפורים וזיכרונות משותפים.[57] המדינה היהודית צריכה לשמש מסגרת שתאפשר את בירור שאלות הזהות היהודית המצויה במשבר מתמשך ולחזק אותה; היא צריכה לשמש בסיס לגיבוש תודעה יהודית המשותפת למרכיבים השונים של העם היהודי, ולהילחם בסכנת הפיצול וההתפוררות. מובן שבעניין זה יש להבחין בין תפקידה של המדינה היהודית לקדם אחדות לבין כפיית אחידות. אחדות אינה אחידות, ואין לצפות לאחידות או לשאוף לה. את תפקידה החשוב של המדינה עליה לממש לא רק במישור מערכת היחסים בין מגוון הקהילות היהודיות בארץ, אלא גם לטפח את הקשר בין יהודי הארץ לבין יהודי התפוצות. לכן מחויבותה של מדינת הלאום היהודי לקידומה של התרבות היהודית אינה יכולה להתמצות בשימור הרוב היהודי במדינה ובדאגה לצורכי ביטחון. לצידוק הרחב, כפי שהוצג לעיל, השפעה ישירה על יכולתה של המדינה היהודית לקדם ערכים יהודיים. הוא מעצים אותה ומרחיב אותה.

כיצד על המדינה לקדם את הערכים היהודיים והדמוקרטיים? חוקתיות של שלום ושל שלמות

1. נקודת המוצא: אופטימיות

אתגר קידום לכידותו של העם היהודי במסגרת מדינתית יהודית ודמוקרטית הוא אתגר כבד, הן לנוכח הנטייה הברורה שלנו לחילוקי דעות, הן לנוכח מורכבותה של הסוגיה לגופה. כדי לעמוד בו נדרשת אופטימיות, אמונה שאפשר לעשות את המלאכה. האופטימיות הזאת היא במקומה. היהדות עמדה

---

toward one another, but toward every other people they feel only hate and enmity" (Tacitus, Histories, 5.5)

57 גרינשטיין, **לעיל** ה"ש 55, בעמ' 105–108.

במבחן הזמן חרף כל האסונות והרדיפות. גם הציונות הוכיחה יכולת להתגבר על אתגרים כבדים במסגרת מימוש הפרויקט הלאומי. בראשית הדרך היו שסברו החזון להקים מדינה יהודית אינו אלא אוטופיה,[58] ובכל זאת, בתוך כמה עשורים הושג היעד.

האופטימיות הזאת במקומה גם לנוכח יכולתה של המסגרת המדינתית היהודית לקדם ערכים דמוקרטיים ויהודיים. היהדות היא בית קיבול נוח לקידום ערכים דמוקרטיים. הרב נחום אליעזר רבינוביץ׳ כתב כי לאחר מלחמת העולם השנייה זכו יותר ממאה מדינות בעצמאות. ברובן בוסס משטר דמוקרטי ברמה הפורמלית, והנה הוא שרד רק במדינות ספורות, ישראל היא אחת מהן. ישראל נותרה דמוקרטית למרות אתגרים כבירים בקליטת העלייה ובהתמודדות עם איומים ביטחוניים קיומיים. כיצד קרה הדבר? תשובתו הייתה שדווקא הבסיס התרבותי והדתי שלנו מסביר פנים לדמוקרטיה.[59] ואכן, בעולם היהודי לאורך הדורות אפשר למצוא מאפיינים דמוקרטיים.[60] הקהילה היהודית בתפוצות הייתה מסגרת בעלת אופי עממי.[61] ההד הדמוקרטי בא לידי ביטוי גם בתולדות התנועה הציונית, ולכן לא מפתיע כי המוסדות הציוניים, כבר בראשית הדרך, לבשו אף הם מאפיינים

58 כבר בפתח הדבר לספרו של הרצל "מדינת היהודים" הוא כותב: "בראש וראשונה חייב אני לגונן על תוכניתי מפני התייחסות אליה כאל אוטופיה" (תיאודור הרצל **מדינת היהודים** 1 (1985 [1896]). משה מנדלסון שלל היתכנות של הקמת מדינה יהודית. מלבד קשיי הביצוע הדגיש מנדלסון את דעתו ש"האומה היהודית חסרה את כוח הרצון הקולקטיבי ליוזמה לאומית כזאת" (שמואל פיינר **משה מנדלסון** 80 (2005)), וההיסטוריון הנודע דובנוב ראה בציונות "מערכת של פנטזיות" (מופיע אצל בן הלפרן ויהודה ריינהרץ **הציונות: יצירתה של חברה חדשה** 161 (2000)). ארבע עשורים לאחר שכתב את הדברים האלה נרצח דובנוב באקציה הגדולה בגטו ריגה, בעוד שבארץ ישראל כבר הונחו היסודות להקמת המדינה.

59 הרב נחום אליעזר רבינוביץ׳ "מבנה המדינה על פי התורה" **מחשבות על דמוקרטיה, לעיל** ה"ש 32, בעמ׳ 307.

60 אביעד הכהן "יסודות דמוקרטיים ומעין־דמוקרטיים בקהילה היהודית במאות ה־11–18" **בדרך דמוקרטית: על המקורות ההיסטוריים של הדמוקרטיה הישראלית** 54, 55 (אלון גל (גולדברג), גרשון בקון, משה ליסק ופנינה מורג־טלמון עורכים 2012) (להלן: **בדרך דמוקרטית**).

61 חיים שפירא "עקרונות דמוקרטיים בהלכה ובמסורת הפוליטית היהודית: שלטון הקהל והכרעת הרוב" **בדרך דמוקרטית, שם**, בעמ׳ 15, 16.

דמוקרטיים מובהקים. כך עיצב אותם הרצל.[62] המנגנון הדמוקרטי שהוקם אפשר את ליכוד הפלגים השונים לחטיבה מוסדית אחת. מובן שהתמונה אינה אידילית, ואף הרצל עצמו לא תמיד קיבל על עצמו תמיד את רצון רוב הצירים,[63] אך כוחם של היסודות האלה היה חזק, ולאחר מותו הלכו והתעצמו המאפיינים הדמוקרטיים של המוסדות הציוניים. לזרמים המרכזיים בתנועה הציונית היה ברור כי המדינה שתקום תהיה בעלת מאפיינים דמוקרטיים.[64] הדמוקרטיה הישראלית יכולה להפיק הרבה מהיהדות. היא נותנת לה עוגן ואת צדקת הדרך.

2. תפקידה של המדינה - גיבוש בסיס נאות לוויכוח, לכידות חברתית והשגת אינטגרציה בסיסית

אחד מתפקידיה של המדינה היהודית הוא קידום האחדות והלכידות החברתית של העם היהודי. לכידות בין אזרחיה ותושביה של המדינה, ולכידות בין חלקיו השונים של העם היהודי וגיוס כל זרמיו למפעל תרבותי משותף. אין די בעבר משותף, יש צורך גם במחויבות לעתיד, שסביבה יתלכדו חילונים ודתיים לגווניהם.[65] תודעה לאומית נשענת על העבר המשותף, אך היא מחייבת הסכמה עכשווית לחיות בצוותא ולהוסיף ולקיים את הירושה שהתקבלה. כך ניתח את הדברים ארנסט רנאן,[66] שראה בלאום נשמה

62 יוסי גולדשטיין "בין הרצל לבן־גוריון: מהלכים דמוקרטיים בתנועה הציונית 1897–1948" **בדרך דמוקרטית**, **שם**, בעמ' 247, 252.

63 להרצל היה קשה לקבל הכרעות שלא היו לרוחו. בקונגרס הציוני החמישי התקבלו ברוב קולות החלטות בעד העצמת פעילות המרבות היהודית, אך היה ברור שהרצל לא יהיה מוכן להוציאן אל הפועל, והן אכן לא הוצאו אל הפועל (**שם**, בעמ' 259).

64 ההחלטות שהתקבלו בוועידת בולטימור שנערכה ב־1942 הן דוגמה טובה לכך. ראו מיכאל בר־זהר **בן־גוריון: האיש מאחורי האגדה** 168–169 (2013), וכתרגומו של בן־גוריון הוחלט ש"ארץ־ישראל תכונן כקהיליה יהודית כחלק ממבנה העולם הדמוקרטי החדש" (דוד בן־גוריון **מדינת ישראל המחודשת** כרך א 65 (1969)).

65 אסף ענברי "נחוץ כור היתוך, אבל הפעם יהודי" **דברים ושברי דברים**, **לעיל** ה"ש 2, בעמ' 179, 185.

66 בהרצאה שנשא בשנת 1882. ראו ארנסט רנאן "מהו לאום?" **על לאומיות וזהות יהודית** 67 (2009).

המצריכה משאל עם תמידי על קיומה ועל המשך הדרך המשותפת. התודעה הקבוצתית יכולה להשתנות עם השנים. תת־קבוצות תרבותיות יכולות לחבור זו לזו ולהיפרד זו מזו. הציונות נועדה לאפשר את גיבושה של התודעה המשותפת נוכח אתגרי המודרנה.

כדי לעמוד ביעד הזה נדרשת מידה בסיסית של שיתוף פעולה של כל הזרמים השונים להשגת יעדים חברתיים. שיתוף זה דורש מגע שסביבו יהיה אפשר להשיג את הסולידריות החברתית הנדרשת. המדינה יכולה לשמש אמצעי לביסוסם של היעדים האלה. היא יכולה לשאוף לקיומה של מידה מינימלית של אינטגרציה, במובן שעליו עמד קימליקה, ולפיו הקבוצות התרבותיות השונות הפועלות בחברה יראו בה בסיס להתנהלותן,[67] מרכיב חיובי בזהותן שלהן. כך הן יכירו בקשר הישיר שבין מפעלן התרבותי לחברת־הגג שבה הן פועלות, ויגלו נכונות להשתתף בפעילותם של המוסדות החברתיים הכוללים ולבוא במגע זו עם זו. בחברות שסועות כמו שלנו גם יעד צנוע זה הוא אתגר.

במבט ראשון נראה כי השגת לכידות בעזרת המדינה היא משימה קשה במיוחד שעה שאנו מתבוננים בקבוצה התרבותית החרדית, שחלקה בציבוריות הישראלית הולך וגדל. אצל רבים מושרשת התפיסה שהחרדים מתנגדים לקיומה של המדינה מלכתחילה. כיצד אפוא תוכל המדינה לשמש אמצעי לקידום לכידות חברתית בינם לבין קבוצות אחרות ביהדות? יש כאן הפרזה בקושי והתעלמות משלבים מרתקים בהיסטוריה הציונית.[68] לא רבים זוכרים שבפרק זמן קצר בתולדות הציונות התקיים דין ודברים מעמיק בין חרדים לבין ציונים חילונים כדי לבחון אפשרות שילוב ושיתוף פעולה. נשכח מהלבבות פועלן של דמויות כמו הרב

67 Will Kymlicka, *Ethnic Association and Democratic Citizenship*, *in* Freedom of Association 177, 181 (Amy Gutmann ed., 1998)

68 כפי שכותב שלמון, "הטענה הנשמעת כאילו התנגדה האורתודוקסיה לציונות מראשיתה מופרכת מצד העובדות הפשוטות [...] רק לאחר הקונגרס השלישי, בסוף שנת 1899 ובראשית שנת 1900, התברר סופית כי רובה של היהדות האורתודוקסית עומד מנגד ואינו שותף לרעיון ולמעשה הציוניים" (שלמון, **לעיל** ה"ש 8, בעמ' 28). אולם לפני כן התקיים דין ודברים מאלף בין חרדים ליהודים חילונים, שיש לו רלוונטיות גם לימינו.

מרדכי אליאשברג,[69] שעמד על המשותף לדתיים ולחילונים, והיא התכלית "להפוך ארץ נשמה אלפי שנים לארץ מיושבת הנותנת לחם ושמלה לעובדיה להם ולביתם בריווח".[70] לגופים חרדיים היה חלק בהתיישבות בארץ ישראל וברצון להקים מוסדות שיאפשרו עבודה ופרנסה.[71] בסופו של דבר הובילה אגודת ישראל מהלך של התרחקות מהתנועה הציונית, אך העובדה שהיו ויש מנהיגים חרדים בולטים שתמכו בשיתוף פעולה מראה כי הדבר אפשרי.

גם כיום אין לומר שהקהילה החרדית עוינת את המדינה בהכרח. קהילה זו אינה עשויה מקשה אחת,[72] וחלקים חשובים בה מתבוננים במדינה בגישה פרגמטית.[73] גם הם יוכלו לראות במדינה ובחברת הגג שלנו מרכיב חיובי בזהותם. על רקע זה יכולה המדינה להיות מכשיר חשוב התורם לחיזוק כוחם של מי שמוכנים לשיתוף פעולה, ולו במישור המעשי־פרגמטי. בהגות האורתודוקסית אפשר גם למצוא צידוקים עיוניים לשיתוף הפעולה בין חלקיו השונים של העם היהודי, בין דתיים ללא־דתיים. כמה מאלפת היא ההבניה המושגית של הרב סולובייצ׳יק שהבחין בין "ברית גורל" לבין "ברית ייעוד".[74] "ברית גורל" היא ברית היסטורית, ששיקפה את השותפות הקיומית של עדת בני ישראל, ואף הייתה קיימת לפני מתן תורה. לעומת זאת, "ברית הייעוד" ניצבת לה מעל ההיסטוריה, והיא הברית

69 לעמידה על פועלו ראו את ההספד המרגש שכתב עליו אחד העם. אחד העם "דרך הרוח" **כל כתבי אחד העם** מא, מא (תשי"ט).

70 מופיע אצל יוסף שלמון "ספר 'שיבת ציון' ורקעו ההיסטורי" **דת וציונות: עימותים ראשונים** 150, 155 (1990).

71 החברה הראשונה שמטרתה הייתה יישוב ארץ ישראל הייתה חברה שכונתה במפתיע "חברת ישוב ארץ ישראל". היא הוקמה בשנת 1860 בפרנקפורט שעל האודר על ידי ד"ר חיים צבי לוריא. יוסף שלמון "'חברת ישוב ארץ־ישראל' בפרנקפורט על נהר אודר ותגובות הציבור המסורתי" **דת וציונות: עימותים ראשונים**, 44–45 (תש"ן).

72 חיים זיכרמן **שחור כחול־לבן: מסע אל תוך החברה החרדית בישראל** 21 (2014). החרדיות הספרדית, למשל, נחשבה מתונה ומשלבת ולא מתבדלת ומסתגרת (**שם**, בעמ' 83).

73 אביעזר רביצקי **הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל** 56 (1997).

74 קדמו לו אחרים שצעדו בנתיבי פיתוח הגות שכזאת. אהוד לוז "גבולות הסובלנות: על בעיית השותפות בין 'חרדים' ל'חופשיים' בתקופת 'חיבת ציון' (1882–1895)" **ציונות ודת**, **לעיל** ה"ש 53, בעמ' 55–57.

שבין האדם לאלוהיו לשאוף לחיות חיים דתיים ולחתור אל האלוהים. רביצקי ראה במושגיות זו בסיס לבניית גשר,[75] והמדינה היא יכולה להיות בנאיתו. אבני הבנייה יהיו מורכבות מערכים יהודיים ודמוקרטיים. הן תדגשנה את ברית הגורל, שאומנם יש לה מרכיבים דתיים ברורים, אך גם מרכיבים של ברית אנושית כללית יותר.

על המבנה החוקתי שלנו להיבנות באופן שיוכל להגדיל את סיכויה של המדינה לעמוד באתגר המוטל לפתחה לקדם ערכים יהודים ודמוקרטיים נוכח חילוקי דעות נוקבים בין המחנות המרכיבים את העם היהודי בדבר ערכי הליבה. על רקע זה נדרשת לנו מה שאכנה חוקתיות של שלום, ולא רק של שלמות. שיטה כזאת תאפשר לחלקיו של העם היהודי לקיים את הדיאלוג הנדרש לשם מתן ביטוי לערכים היהודיים גם במישור הציבורי והממלכתי. הנדסה חוקתית זו תיצור בסיס ממלכתי להמשך הוויכוח מתוך שמירה על מאפייניה הדמוקרטיים של המסגרת. הוויכוח יימשך עוד מאות שנים (יש לקוות), ועל פי גישתו של שטראוס, ייתכן שלא יוכרע לעולם. ובכל זאת, חוקתיות ראויה תאפשר לנהלו ניהול נאות.

3. על חוקתיות של שלום וחוקתיות של שלמות

מה בין חוקתיות של שלמות לחוקתיות של שלום? חוקתיות של שלמות שואפת לקוהרנטיות רחבה, חובקת כול, בין כל הנורמות המשפטיות המרכיבות את שיטת המשפט. אחד ממייצגיה הבולטים הוא דבורקין, הרואה את המשפט כ־integrity. על החוקים להיות קוהרנטיים מבחינת הערכים המוסריים שהם באים לקדם, ויש לפרשם כך שישיגו יעד זה.[76] תפיסה זו היא נגזרת מגישתו הכללית למונח צדק, המקדמת קוהרנטיות מאחדת בין ערכים אתיים ומוסריים.[77] על רקע זה אפשר לדבר על קוהרנטיות של

75 רביצקי, **לעיל** ה"ש 47, בעמ' 244.

76 Ronald Dworkin, Law's Empire 176 (1998)

77 לכתיבתו המתקדמת בנושא זה ראו Ronald Dworkin, Justice for Hedgehogs (2011). בפתח הספר מפנה דבורקין לציטוט המפורסם של ישעיהו ברלין מהקלאסיקה היוונית, ולפיו השועל יודע דברים רבים אך הקיפוד יודע דבר אחד גדול (**שם**, בעמ' 1). על פי

שלמות, שבה אותם הערכים מקודמים בשדות המשפט השונים, והנורמות המשפטיות מפורשות על פיהם, כדי לקדם אותם ואת ההרמוניה ביניהם. לגישה זו יש הד מעשי בשיטות משפט שקיימת בהן הסכמה בדבר ערכי היסוד העומדים בבסיס החברה. שיטת המשפט המובהקת המיישמת חוקתיות של שלמות היא שיטת המשפט הגרמנית. חוק היסוד הגרמני מהווה תשתית לשיטת המשפט כולה. הוא שימש בסיס לבניינה המחודש של החברה הגרמנית לאחר ההרס העצום, במובנו הפיזי והערכי, שהותירה אחריה מלחמת העולם השנייה. הזכויות החוקתיות המעוגנות בחוקה הגרמנית נגזרות מהבסיס הערכי והרעיוני העומד בבסיס המשפט כולו. בית המשפט לחוקה הגרמני הכיר באפקט הנורמטיבי האובייקטיבי של זכויות חוקתיות (Objektivrechtliche Wirkung der Grundrechte).[78] אפקט זה חל בכל תחומי המשפט, ומכאן ששיטת המשפט שואפת להגשים את הערכים החוקתיים גם במערכת היחסים שבין הפרטים לבין עצמם באמצעות תחולתם העקיפה. האיזון בין הערכים המתנגשים יכול להיות אחר, כמובן, במשפט הפרטי, ובכל זאת, אחד מתפקידי היסוד של שיטת המשפט כולה הוא להגשים את הערכים האלה בכל שדותיה.[79] כבר כאן אין לבלבל בין הסכמה על ערכים להסכמה על דרך מימושם בדילמות ממשיות. גם אם הערכים מוסכמים יכולות להתעורר מחלוקות בדבר יישומם. גם ערכים חוקתיים הם מופשטים מטבעם, ובכל זאת מחלוקות אלו הן על היישום; המבנה הערכי עצמו זוכה להסכמה רחבה.

פרשנותו של ברלין ביטוי זה מבטא את ההבדל בין השועלים הפועלים להשגת כמה מטרות שאינן מתיישבות זו עם זו תמיד, לבין הקיפודים, שבבסיס תפיסתם עומד חזון מרכזי אחד החולש על הכול. נראה כי דבורקין מגדיר את עצמו קיפוד.

78 Christian Starck, *Human Rights and Private Law in German Constitutional Development and in the Jurisdiction of the Federal Constitutional Court, in* Human Rights in Private Law 97, 103 (Daniel Friedmann & Daphne Barak-Erez eds., 2001)

79 גישה זו אומצה על ידי אהרן ברק. לשיטתו, בפרשנות הטקסטים המשפטיים כולם – ציבוריים ופרטיים – יש להביא בחשבון את עקרונות היסוד של השיטה (אהרן ברק **פרשנות חכליתית במשפט** 210 (2003)), ובכך אנו מתקרבים למודל הגרמני. אכן, משקלם של השיקולים האלה ישתנה בין פרשנות חוקה וחוק לפרשנות חוזה וצוואה, ובכל זאת יש להם מקום ומשקל. בכך מוגשת השאיפה להרמוניה נורמטיבית, האופיינית לחוקתיות של שלמות.

לעומת זאת, חוקתיות של שלום רלוונטית לחברות המבקשות לקדם לכידות חברתית, אך מרכיביהן חלוקים מחלוקת מהותית בדבר ערכי היסוד ובדבר מאפייניה הראויים של הפרהסיה הציבורית, ובבסיסן מתקיים שיח פוליטי הנוטה לשבטיות. הדברים בולטים במיוחד בחברות שסועות.[80] אין בחברות האלה הסכמה על מסמך חוקתי, וזו נבנית בהליך הדרגתי.[81] ניסיון לישב את הגישות הסותרות יישוב מלא יוביל לשיתוק, ולנוכח חוסר היכולת להגיע להסכמה על המכלול מתגבשות הסכמות בשלבים, בסוגיות פרטניות, לרוב ברמת החקיקה ולא ברמת החוקה. ההנדסה החוקתית הזאת מכירה בקיומם של פערים עמוקים בין התרבויות השונות הפועלות בחברה, והיא שואפת לגשר עליהם בעתיד, אך עד הגישור הכולל המיוחל אין מנוס מהצהרה על מחויבות לערכים מתנגשים וסותרים. מכאן הצורך להגיע לפתרונות פרגמטיים ולוויתורים, ולכן הערכים החוקתיים וערכי היסוד אינם מיושמים תמיד בהרמוניה. פתרונות אלו משקפים שאיפה לשלום ולא לשלמות.[82]

קל לראות כי גישה זו רלוונטית במיוחד לחוקתיות הישראלית, לנוכח הוויכוחים המהותיים הנוקבים בין מרכיביו של הציבור היהודי, וגם לנוכח השסע בין יהודים לערבים בחברה שלנו. חוקתיות זו הולמת במיוחד את מחויבותה של המדינה לקידום ערכים יהודיים. המחויבות של היהדות לערך השלום ידועה היטב.[83] היהדות רואה בשלום גם ערך מעשי, שניתן לו תוקף משפטי והוא אמור לחול במערכת היחסים שבין אדם לחברו. זוהי חובה משפטית ולא רק חובה מוסרית.[84]

80 ראו **לעיל** ה"ש 12.

81 incrementalist approach בלשונה של חנה לרנר. ראו Lerner, **לעיל** ה"ש 12, בעמ' 39.

82 על השאיפה לשלום ולא לשלמות ראו אצל מנחם אלון "'אלה הן אמרות אגב... בטעות יסודן, ומן הראוי לסטות מהן': ערעורים והרהורים בעקבות פרשיות בבלי ולב" **רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן־צבי ז"ל** 361, 400 (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונן שמיר עורכים 1998).

83 במסורת היהודית השאיפה לשלום באה לידי ביטוי הן ברמה האוניברסלית ("לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה", ישעיהו ב 4) והן כאידיאל לאומי ("ה' עז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום", תהילים כט 11). להרחבה ראו אצל פינחס חליווה **השלום כערך־על במשפט העברי ובמדרשי חז"ל** 15 (2015).

84 **שם**, בעמ' 19.

4. חוקתיות של שלום במדינה היהודית והדמוקרטית

(א) חקיקת סטטוס קוו

חוסר הסכמה על ערכי יסוד מחייב פשרות לשם השגת שיתוף פעולה בין הקבוצות החלוקות; לשם השגת השלום. פשרה עניינה המסת ניגודים.[85] הפשרות המורכבות ביותר נדרשות בענייני דת ומדינה. פשרות אלו אינן אמורות לגעת במנהגיהם של מי שמשתייכים לזרמים השונים בביתם פנימה. כאן יש להבטיח שכל קבוצה תקבל את החירות הבסיסית לממש את תרבותה באמצעות זכויות היסוד של חופש הדת, חופש המצפון וחופש ההתאגדות. השאלה הקשה היא איך אמורה לבוא לידי ביטוי מחויבותה של המדינה לערכי היהדות במרחב הציבורי. הדילמות האלה ליוו את ההתיישבות היהודית בארץ כבר מבראשית, וגם בתקופת המנדט.[86] הדברים הגיעו לשיא לקראת הקמת המדינה, אז נדרש גיבוש הסכמות של מנהיגי היישוב עם מנהיגי אגודת ישראל החרדית כדי להציג חזית אחידה של הציבור היהודי בארץ ישראל. ב־19 ביוני 1947 שיגר דוד בן־גוריון, יו״ר הסוכנות היהודית דאז, את מכתב ״הסטטוס קוו״ המפורסם, ובו התחייב שהשבת תהיה יום המנוחה במדינה שתקום, הכשרות תישמר במוסדות הממלכתיים, דיני האישות יופקדו בידי הרבנות הראשית, והחרדים יזכו לחינוך עצמאי. עם זאת, במכתב גם הובהר כי לא תהיה כפייה דתית מטעם המדינה.[87]

אפשר לראות את הנפיצות הרבה הנלווית להסכמות מסוג זה. א״ב יהושע כתב ש״הנושא הדתי הוא הנושא היחיד (מכל שאר הנושאים) שלגביו נקבע מושג ה׳סטטוס קוו׳. אין שום נושא, לא חברתי, לא מדיני ולא כלכלי שלגביו נקבע

85 נתן רוטנשטרייך "סובלנות ופשרה" **ההוויה הלאומית וההוויה האנושית** 207, 210–211 (אברהם שפירא עורך 2014).

86 שמואל נ' אייזנשטדט "המאבק על סמלי הזהות הקולקטיביים ועל גבולותיה בחברה הישראלית הבתר־מהפכנית" **ציונות: פולמוס בן זמננו** 1, 17 (פנחס גינוסר ואבי בראלי עורכים 1996); דוד בן־גוריון "המדיניות החיצונית והפנימית של ההנהלה: בסיום הוויכוח הכללי במושב הוועד־הפועל הציוני" **ממעמד לעם** 477, 490 (1955).

87 אבי שילון **בן גוריון: אפילוג** 197 (2013). חיים כהן "יהודיותה של מדינת ישראל" **להיות יהודי** 346, 354 (רות גביזון עורכת 2006).

הסדר של סטאטוס קוו. זהו מושג טעון מתח מלחמתי".[88] ואכן, כאן טמון המתח המובהק ביותר שבין ירושלים לאתונה; בין היהדות לדמוקרטיה. הפשרה כוללת מרכיב של קידום ערכים דתיים על ידי המדינה באמצעות כוח שלטוני כופה. חיים כהן ראה בסטטוס קוו כפייה דתית מעצם בריאתו.[89] אלא שבמציאות שלנו קידום זה הוא הכרחי ונגזר מחוקתיות של שלום. הוא נדרש לשם הגדלת הסיכוי לליכוד מרכיביו המגוונים של הציבור היהודי למפעל המשותף של הקמת המדינה ולהמשך התנהלותה מתוך חיים משותפים. פשרות מסוג הסטטוס קוו בענייני דת ומדינה המשיכו ללוות את החוקתיות שלנו גם לאחר הקמת המדינה,[90] ושיקפו הקרבה של השלמות הנורמטיבית בעבור השלום.

חקיקת הסטטוס קוו אינה קופאת על שמריה. היא משתנה על פי ההתפתחויות החברתיות והשינוי במאזן הכוחות הפוליטי בין הקבוצות. מכאן שמדובר בהסדרים לא יציבים, והיותם תלויים ביחסי כוחות משתנים עלול להוביל להתנגשות עם שורת הצדק.[91] מכל מקום, הסדרים אלו, שהן תוצר של חוקתיות שלום, מעצבים במידה רבה את פני הפרהסיה הישראלית בתחום השמירה על השבת, הכשרות, המעמד האישי והחינוך. בעניינים שהוסדרו במסגרתם אפשר לכלול גם גם את הפטור מגיוס שניתן לתלמידי הישיבות. חוקתיות זו זוכה לביקורת מכל צידי המתרס.[92] איש אינו יכול לטעון כי הפשרות האלה מושלמות, אך עם כל מגרעותיהן הן הובילו ליכולת של מפלגות דתיות וחילוניות לשתף פעולה, מתוך המשך קיומה של המחלוקת על הערכים הבסיסיים.[93] להסכמות האלה יש גם מאפיינים דמוקרטיים, שכן הן מושגות בעקבות דיאלוג בין נציגי הציבור מתוך הסכמה והתחשבות הדדית. קשה להפריז בחיוניותן בחברה שסועה כמו החברה הישראלית.

88 א"ב יהושע "הגולה: הפתרון הנברוטי" **בזכות הנורמליות: חמש מסות בשאלות הציונות** 27, 64–65 (1984).

89 כהן, **לעיל** ה"ש 87, בעמ' 356.

90 אליעזר דון־יחיא **הפוליטיקה של ההסדרה: יישוב סכסוכים בנושאי דת בישראל** 29 (1997).

91 וינריב, **לעיל** ה"ש 28, בעמ' 42–43.

92 שפירא, **לעיל** ה"ש 10, בעמ' 170; ליבוביץ, **לעיל** ה"ש 17, בעמ' 153.

93 רביצקי, **לעיל** ה"ש 53, בעמ' 267.

(ב) מחויבות לפתרונות פרגמטיים

אחת הדרכים הבולטות לאיחוד כוחות עוברת בהצגת יעדים פרגמטיים המאפשרים להתלכד סביבם ואינם מחייבים הכרעות אידאולוגיות עמוקות. הניסיון של התנועה הלאומית היהודית מוכיח את חיוניותם של מהלכים מסוג זה. הציונות בראשית דרכה לא התיימרה לפתור את המחלוקות האידאולוגיות. על הפרק עמד האתגר המעשי של הקמת בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל. אתגר זה היה מופשט דיו, ולכן יכלו כל הזרמים להתלכד סביבו. סוציאליסטים וקפיטליסטים, אתאיסטים ואורתודוקסים, אשכנזים ומזרחים, יכלו להשתתף בעבודת הבניין המעשית. היה זה ביטוי לגדולתו של הרצל, שהקים את התשתית המעשית והמוסדות הלאומיים, שבפעילותם יוכלו להשתתף כל החלוקים זה על זה זה לצד זה, כדי להשיג את המטרות המעשיות שעל הפרק.[94]

משעה שקם הבית הלאומי אי אפשר לדחות את ההכרעות במחלוקות השונות, אך המחויבות ליעדים פרגמטיים, שאינם מצריכים הכרעות נורמטיביות, עדיין יכולה לשמש גשר לקידום תודעה מלכדת. באמצעות מחויבות זו יכולה המדינה להשיג את יעד האינטגרציה הבסיסית – תפיסת חברת הגג כמרכיב חיובי בזהותן של הקבוצות התרבותיות השונות הפועלות כאן.[95] למשל, אחד היעדים החשובים שעל המדינה לקדם הוא שילוב בני ובנות הקבוצות השונות בשוק העבודה הישראלי, והדברים נכונים במיוחד ביחס לקבוצה החרדית והערבית. השתלבות בשוק העבודה מקדמת מגע חברתי הכרחי, ומגע יכול לשמש בסיס ראשון במעלה לצמצום דעות קדומות וגזענות, בדיוק כשם שהפרדה מרחבית יכולה להרבות סטיגמות ואפליה.[96] אין כמגע לתרום ללכידות החברתית, וגם

94 בנציון נתניהו הציב את השאלה במה באה לידי ביטוי גדולתו של הרצל, שכן בכל הנוגע להצבת היעד של ריכוזם הטריטוריאלי של היהודים בארצם קדמו לו אחרים. ותשובתו הייתה: "לא במה שהורה, שהפיתרון היחיד לשאלת־היהודים הוא מדינת־היהודים, היתה גדולתו של הרצל, אלא במה שהורה, כיצד מוציאים רעיון זה אל הפועל [...] 'השאלה היא שאלת־הדרך' הגדיר הרצל בבירור את מהותו של הענין הציוני. ולפיכך רשאים אנו לומר, שתורתו של הרצל, אותה תורה, שהיתה, כאמור, מיוחדת רק לו בלבד, היא תורת הדרך של הגשמת הציונות" (בנציון נתניהו **חמשת אבות הציונות** 90–91 (2003)).

95 ראו **לעיל** ה"ש 67.

96 לדיון ראו גרשון גונטובניק **הפליה בדיור וקבוצות תרבותיות: בין חומות משפטיות לגדרות חברתיות** 121 (2014).

אם המגע מוביל לעיתים לחיכוכים ולעימותים, מחירם של אלו בטל בשישים לעומת נזקי ההפרדה. בקרב הציבור החרדי הולכת וגוברת הנכונות של קהלים שלמים להשתלב בשוק העבודה הישראלי.[97] למגמת ההשתלבות יש פוטנציאל צמיחה.[98] במיוחד יש צורך גובר והולך של נשים חרדיות להשתלב בשוק העבודה, לנוכח מחויבותם של גברים רבים ללימודי קודש.[99] המגע החברתי מקודם גם באמצעות חשיפה לעולמות התכנים באינטרנט.[100] שילובם של חרדים וערבים בשוק העבודה הישראלי הוא יעד מעשי, והוא יכול לתרום לקידום תכליתה של המדינה היהודית והדמוקרטית בעידוד לכידות ואחדות, ואין הוא כרוך בהכרעות אידאולוגיות קשות. הוא הדין בהרמת תרומה באמצעות שירות לאומי, ואפילו שירות לאומי בקהילה, שיחזק את התחושות שיש לתרום לחברת הגג ולקדם בכך את יעד האינטגרציה. מובן שפיתוח תחושת מחויבות תורמת ללכידות ולהעמקתה של "ברית הגורל".[101]

(ג) הכרה בכוחו המוגבל והמגביל של המשפט

חוקתיות של שלום מכירה מעצם הגדרתה במוגבלותו של הכוח המשפטי. היא כרוכה בהבנה שישנם תחומי חיים שלמים שהסדרה משפטית אינה הולמת אותם.[102] כך, כוחו הכופה והמחייב של המשפט מוגבל שעה שעל הפרק ענייני אמונה דתית. ובכל זאת, כאשר מדינת ישראל מחויבת לקדם ערכים יהודיים,

97 זיכרמן, **לעיל** ה"ש 72, בעמ' 38.

98 **שם**, בעמ' 339.

99 לדיון במורכבות שילובן של הנשים החרדיות בשוק העבודה ראו ניצה (קלינר) קסיר, שלומית שהינו־קסלר ואסף צחור־שי "בין בחירה לאין־ברירה: מה משפיע על היקף שעות העבודה של נשים חרדיות" **המשפט החרדי בישראל** 433 (יורם מרגליות וחיים זיכרמן עורכים 2019).

100 זיכרמן, **לעיל** ה"ש 72, בעמ' 255. מגמת החשיפה לתכנים האלה היא למעשה בלתי הפיכה.

101 ראו **לעיל** הטקסט שלפני ה"ש 75.

102 זהו מקרה פרטי של הוויכוח בדבר גבולות המשפט. ראו גרשון גונטובניק "מחשבות על שפיטות, על ביקורת שיפוטית ועל החשש מטעויות מוסדיות" **ספר אליהו מצא** 219, 230 (אהרן ברק, אילה פרוקצ'יה, שרון חנס ורענן גלעדי עורכים 2015).

גם באמצעים משפטיים ממלכתיים, נוצר חיכוך בין הכוח השלטוני לבין עניינים שבאמונה.

נוכח הרגישות הרבה הנובעת מהחלת הכוח השלטוני על עניינים של דת ואמונה, ההנדסה החוקתית שלנו מחייבת הטלת מגבלות על הפעלתו בתחומים האלה. המגבלה הבסיסית ביותר כרוכה ביישום מוקפד של עקרון החוקיות – אין לקדם ערכים דתיים אלא בחוק או על פי חוק. מטרת הדברים ברורה – לצמצם עד כמה שניתן את האפשרות לעשות שימוש בכפייה שלטונית בעניינים רגישים ושנויים במחלוקת. שעה שהמדינה היהודית רשאית לקדם ערכים יהודיים יש חשש שקבוצות חזקות פוליטית בציבוריות הישראלית ינצלו את הכוח השלטוני כדי לפגוע בקבוצות חזקות פחות. על רקע זה חשוב למנוע מצב שבו כל רשות שלטונית תזכה לחירות רבה בהפעלת כוחותיה בתחום הזה, אלא אם התקיים דיון ציבורי במוסד הבסיס הדמוקרטי – הכנסת, והתקבלה הכרעה מסמיכה. כפי שציין השופט זילברג: "המחלוקות האידיאולוגיות השונות שבין חלקי האוכלוסיה – כגון דת, לאומיות, סוציאליזם וכדומה – זירת ההתגוששות שלהן היא בכנסת או במוסדות המרכזיים של הממשלה, ולא העיריה או המועצה המקומית היא האחראית להסדרן או ה'אשמה' באי־הסדרן [...]"[103] על רקע זה, כאשר באו גורמים בשלטון המקומי וביקשו לאסור על מכירת מוצרי חזיר,[104] או לאסור על פעילותם של בתי קולנוע מטעמים דתיים,[105] נפסלו מהלכיהם משלא נמצא להם עיגון בחקיקה הראשית. פסילה זו הובילה בסופו של דבר לדיון בבית הנבחרים ולחקיקה המסמיכה את הרשות המקומית לשקול שיקולים דתיים בתחומים האלה.[106] מובן שיש חוקים שבהם הסמכות לאכוף נורמות דתיות היא ברורה ומתבקשת, כמו בהחלת הדין האישי בדיני המשפחה בבתי הדין הרבניים.

103 בג"ץ 155/60 **אלעזר נ' ראש העיר בת ים** פ"ד יד 1511, 1512 (1960).

104 ראו בג"ץ 122/54 **אקסל נ' ראש העיר, חברי המועצה ובני העיר של אזור נתניה**, פ"ד ח 1524 (1954). לדיון בהתפתחות ההיסטורית של הסדרת האיסור על מכירת בשר חזיר ומוצריו, ראו אצל דפנה ברק־ארז "גלגולו של חזיר: מסמל לאומי לאינטרס דתי?" **משפטים** לג 403 (תשס"ג).

105 ת"פ (מקומיים י־ם) 3471/87 **מדינת ישראל נ' קפלן**, פ"מ התשמ"ח(2) 265 (1987).

106 ראו את חוק הרשויות המקומיות (הסמכה מיוחדת), התשי"ז–1956, המסמיך רשות מקומית להתקין חוק עזר שיגביל או יאסור מכירת בשר חזיר ומוצריו בתחומיה. כן ראו

ואפילו אם יש סמכות, ועקרון חוקיות המינהל קיבל את שלו, בכל זאת, שיקול הדעת שנלווה להפעלתה של הסמכות כפוף לביקורת שיפוטית, ויש לוודא שהכוח השלטוני לא ינוצל לרעה. הפעלת הסמכות צריכה להיות לתכלית ראויה. כך, למשל, נפסק כי כאשר כביש נסגר במהלך ימי שבת ומועד כדי להתחשב ברגשות הציבור הדתי הגר במקום זו תכלית ראויה, לנוכח פרשנות החקיקה המסמיכה. עם זאת, אם סגירת הכביש נועדה לקדם כפייה דתית גם על ציבור שאינו דתי, למשל דרך סגירת כבישים בשכונות שבהן מתגוררים חילונים רבים, הרי שזו תכלית פסולה.[107] וגם אם התכלית ראויה יש לתת לה משקל נאות ולאזן כראוי בינה לבין זכויות ואינטרסים נוגדים. על רקע זה, למשל, אם רשות מקומית תאסור איסור גורף על מכירת בשר חזיר ומוצריו אף שמתגוררים בתחומיה צרכנים של המוצרים האלה, ואין הם יכולים לצרוך אותו בסביבה הקרובה, לא נראה כי האיסור ישרוד ביקורת שיפוטית.[108]

אפשר להתרשם כי בבסיס מערך הדינים הזה עומד ערך הסובלנות. "הסובלן מקיים שיפוט שלילי מסוג מסוים כלפי האחר, השיפוט השלילי מעניק לסובלן סיבות טובות לפגוע באחר, אך הסובלן מרסן את עצמו ונמנע מפגיעה זו".[109] אכיפה של סובלנות במקום שבו יש סטייה ממנה חיונית ביותר בחברות שסועות. ראינו כי המסגרת החוקתית הישראלית אמורה לספק את הבסיס ואת התנאים לוויכוח עתיק היומין כיצד יש לשלב בין ירושלים לאתונה, בין כוחה של מדינת ישראל היהודית לקדם ערכים דתיים לבין מחויבותה לערכיה הדמוקרטיים. תנאי בסיסי להצלחת תכלית זו הוא כיבוד הדדי של המתווכחים אלו את אלו.

את נוסחו המתוקן של סעיף 249(21) לפקודת העיריות [נוסח חדש] המסמיך את העירייה להתחשב "בטעמים שבמסורת דתית" בבואה להסדיר את פתיחתם וסגירתם של בתי עסק ובתי עינוגים בתחומיה.

107 ראו את פסק הדין הידוע בעניין בג"ץ 5016/96 **חורב נ' שר התחבורה**, פ"ד נא(4) 1, 34 (1997) (להלן: עניין **חורב**).

108 ראו הדיון בבג"ץ 953/01 **ח"כ סולודקין נ' עיריית בית שמש**, פ"ד נח(5) 595, 619 (2004).

109 יוסי נחושתן "עקרון הסובלנות" **עיוני משפט** לד 5, 12 (2011). ראו גם יצחק זמיר "סובלנות במשפט" **ספר מנחם גולדברג** 321 (אהרן ברק, סטיב אדלר, רות בן־ישראל, יצחק אליאסוף ונחום פינברג עורכים 2001); גרשון גונטובניק "סובלנות במדינה יהודית ודמוקרטית בראי פסיקתה של השופטת אילה פרוקצ'יה" **משפט ועסקים** יח 83 (2014).

עליי להכיר בזכותם להחזיק בהשקפות עולם שונות משלי. עליי לסבול את מימושן. על רקע זה יש להבין את מבחן "רמת הסיבולת" שנקבע בפסיקת בית המשפט העליון, המחייב את בני החברה כולה.[110] על הציבור החילוני להתחשב בציבור הדתי. כך, למשל, אם נסיעה בשבת פוגעת באוכלוסייה דתית בשכונה דתית מובהקת מסוימת, אפשר לסגור נתיבי תנועה, ואפילו כבישים מרכזיים, ובלבד שקיימים פתרונות תעבורתיים נוחים לציבור הרחב. גם הציבור הדתי כפוף לסיבולת הראויה. למשל, אין הוא יכול – בשם שיקולים דתיים – למנוע לחלוטין אפשרויות בילוי בשבת מאוכלוסייה שאינה שומרת שבת, גם אם עומד לימינו הכוח הפוליטי לעשות כן.

(ד) אוטונומיה תרבותית, זכויות קבוצתיות ומחויבות לערך החוקתי של רב־תרבותיות

המחויבות לאוטונומיה תרבותית היא מרכיב הכרחי בחוקתיות של המדינה היהודית והדמוקרטית. אוטונומיה תרבותית במקומותינו כרוכה בהכרה בזכויות קבוצתיות, זו אחת הדרכים היעילות לשמֵר יציבות שלטונית וחברתית,[111] במיוחד בחברות שסועות. קל יותר לשכנע קבוצות להשתתף במפעל החברתי המשותף אם הן יודעות שתהיה להן מידה ניכרת של שליטה בעניינים החשובים של מימוש תרבותן. קל יותר יהיה להשיג את יעד האינטגרציה, כלומר שהקבוצות השונות תראינה בחברת הגג מרכיב חיובי בזהותן, אם משטרהּ המשפטי יקנה להן אוטונומיה כאמור. ברוב הדמוקרטיות ההסדריות מילא עקרון האוטונומיה תפקיד מרכזי בפתרון חילוקי דעות בין המחנות הדתיים למחנות החילוניים, בעיקר בתחום החינוך.[112]

אסטרטגיה משפטית זו אינה זרה ליהדות. למעשה, מרכיב של אוטונומיה תרבותית קבוצתית קיים אצלנו כבר מבראשית. שבטי ישראל הרי שמרו על מסגרות

110 ראו למשל בעניין **חורב**, **לעיל** ה"ש 107, בעמ' 47.

111 עסקתי במהותן של הזכויות הקבוצתיות ובנוכחותן בישראל במקום אחר. ראו גונטובניק, **לעיל** ה"ש 4.

112 אליעזר דון־יחיא **משבר ותמורה במדינה חדשה: חינוך, דת ופוליטיקה במאבק על העלייה הגדולה** 9 (2008).

אוטונומיות, הם שיקפו גיוון של יסודות חברתיים, כלכלים ותרבותיים.[113] אלפי שנים אחר כך, בראשית ההתעוררות הציונית, נעשה שימוש בזכויות קבוצתיות כדי לגבש שיתוף פעולה בין חילונים לדתיים. כך הוכרה זכות ייצוג לקבוצות השונות בהנהגת חובבי ציון.[114] עוד הוכרה האוטונומיה בחינוך, שבמסגרתה כל זרם חינך את דור ההמשך שלו על פי השקפתו.[115] מחויבות זו לזכויות קבוצתיות באה לידי ביטוי גם בחוקי המדינה, שכבר בראשית דרכה הכירו בשורה של זכויות קבוצתיות תרבותיות. עדות דתיות נהנות מאוטונומיה בניהול ענייניהן הפנימיים;[116] שימור משטר ה"מילת" העותומני, הכיר בסמכויות שיפוט בענייני מעמד אישי לבתי דין דתיים, ובהם בתי הדין הרבניים. המדינה מכירה בזרם החינוך הממלכתי דתי וממנת אותו.[117] מערכת החינוך החרדית זוכה אף היא להכרה ולתמיכה ממלכתית.[118] המדינה ממנת שירותי דת; מכירה בבתי הדין

113 אייזנשטדט, **לעיל** ה"ש 86, בעמ' 2.

114 כשהחליט פינסקר לפרוש מהנהגת חובבי ציון נוצר משבר מנהיגות. על רקע זה התלהטו הרוחות בוועידה השלישית של חובבי ציון בווילנה בשנת 1889. הרב מרדכי אליאשברג הציע הצעה לפשרה, ולפיה יכהנו בראש התנועה שני "מדיניים" ושני "דתיים", מנהיגות סימטרית (ראו אצל יוסף שלמון "העימות בין המסורתיים למשכילים בתנועת חיבת־ציון בשנות ה־80 של המאה ה־19" **דת וציונות: עימותים ראשונים** 112, 119 (תש"ן)). בסופו של דבר נבחרה הנהגה משולשת: שמואל מוהליבר – דתיים, הרב שמואל יוסף פין – משכילים ואברהם גרינברג – אחרים, אך מוהליבר היה הדומיננטי.

115 אהוד לוז **מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במיזרח־אירופה בראשיתה (1882–1904)** 322 (1985). קריאה ברורה לאוטונומיה בחינוך אפשר למצוא אצל אחד העם, שקבע כי מלבד מחויבות חינוכית בסיסית למסגרת הכוללת, יש לאפשר לכל זרם לחנך את דור ההמשך על פי השקפותיו. וכך כתב במאמרו "תחיית הרוח" אחד העם, **לעיל** ה"ש 69, בעמ' קעג, קפה.

116 סימן 83 לדברי המלך במועצה על ארץ־ישראל, 1922–1947; ראו גם פקודת העדות הדתיות (ארגונן).

117 חוק חינוך ממלכתי, התשי"ג–1953 מכיר בחינוך ממלכתי דתי. חינוך זה מוגדר בסעיף 1 לחוק "חינוך ממלכתי, אלא שמוסדותיו הם דתיים לפי אורח חייהם, תכנית לימודיהם, מוריהם ומפקחיהם ובהם מחנכים לחיי תורה ומצוות על פי המסורת הדתית וברוח הציונות הדתית".

118 ראו חוק מוסדות חינוך תרבותיים ייחודיים, התשס"ח–2008, המכיר בחינוך החרדי כחינוך תרבותי ייחודי (סעיף 1 לחוק); נוסף על כך, חוק יסודות התקציב, התשמ"ה–1985 מכיר בתקצוב מוסדות של תאגיד מרכז החינוך העצמאי, ושל מרכז מעיין החינוך התורני בארץ ישראל (סעיף 3א(ט) לחוק).

הרבניים לצורכי נישואין וגירושין; דואגת לכשרות במוסדות ציבור; הציבור החרדי ונשים דתיות פטורים מחובת גיוס ועוד. המחויבות לאוטונומיה התרבותית מחייבת זהירות רבה שעה שנבחנת החלת הזכויות החוקתיות במשפט הפרטי. עמדתי על הדברים בהרחבה בהזדמנות קודמת,[119] ולא ארחיב כאן.

חוקתיות של שלום כרוכה, למעשה, בחוקתיות רב־תרבותית. טלו את הגדרתו של קרוודר (Crowder) לרב־תרבותיות. זו כוללת שלושה מרכיבים: הראשון הוא קיומה של מציאות חברתית רב־תרבותית שבה בחברה נתונה פועלות כמה קבוצות תרבותיות השונות זו מזו; השני הוא שמציאות פלורליסטית זו נחשבת חיובית בעיני החברה; והשלישי הוא שהחברה אינה צריכה להסתפק בראייה חיובית של המציאות הזאת, אלא גם להכיר בה ולקדמה מיוזמתה במסגרת מדיניותה הציבורית ומוסדות הציבור שלה.[120] החוקתיות הרב־תרבותית תבקש להגביר את המעורבות של המדינה במימוש התרבותי של הקבוצות התרבותיות הפועלות בה. היא תקרא למדינה לא רק להימנע מלפגוע במימוש זה, אלא גם לדאוג לתנאים הנאותים לקיומו. מאפייני היסוד האלה יפים במיוחד לחוקתיות הישראלית. המדינה היהודית לא קיבלה על עצמה רק חובות שליליות של הימנעות מפגיעה במימוש התרבותי, והיא מעולם לא הסתפקה בתפקיד המינימליסטי השמור למדינות בחוקתיות הליברלית הקלאסית.[121] כבר מראשית הדרך הייתה המדינה מעורבת בקידום פעיל של תכנים יהודיים לאומיים ודתיים, תמכה תמיכה ישירה בקבוצות התרבותיות למיניהן, וכך עשתה גם במרחב הציבורי. שעה שהחוקתיות שלנו מפקידה בידי המדינה פונקציות של קידום תכנים תרבותיים, הדבר מעצים גם את החובות המוטלות עליה כדי שקידום זה יהיה הוגן,

119 גרשון גונטובניק "זכויות חוקתיות במשפט הפרטי במדינה יהודית ודמוקרטית" **משפט ועסקים** טז 57 (2013).

120 George Crowder, Theories of Multiculturalism: An Introduction 7 (2013)

121 החוקתיות הליברלית הקלאסית שואפת לניטרליות מצד המדינה, גם אם ניטרליות מלאה אינה אפשרית. היא מתנגדת לגיוס כוחה של המדינה לקידום משמעותי של ערכיה של תרבות דתית קונקרטית בתוך המדינה הרב־תרבותית. על השונות התרבותית לבוא לידי ביטוי במישור החברתי ולא המדינתי. להבנה זו של הליברליזם הקלאסי ראו Brian Barry, Culture & Equality 19 (2001). ראו גם גרשון גונטובניק "הזכות לתרבות בחברה ליברלית ובמדינת ישראל" **עיוני משפט** כג 23, 35 (2003).

נאמן לפלורליזם הקיים בתרבות היהודית ויגדיל את הסיכוי להשגת הלכידות החברתית.

בישראל, לנוכח מהותה של מעורבות המדינה במימוש התרבותי, יש להכיר ברב־תרבותיות כבערך חוקתי.[122] להכרה זו יש הד ברור גם בחוק־יסוד: מדינת ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי.[123] יש לתת לערך הסובלנות גם משמעות של סובלנות אקטיבית.[124] כאשר נערך ויכוח על מהותה של היהדות קל להיגרר למסרים שליליים של הצדדים זה כלפי זה. מסרים של ניכור וחוסר הערכה חברתית הם הרסניים הן לפרט הן לחברה בכללותה. הם עלולים לפגוע בזכויות יסוד ובסולידריות החברתית; להוביל לניתוק בין קבוצות תרבותיות שלמות לבין חברת הגג שבה הן פועלות. הליכים אלו, אם לא יטופלו כהלכה, עלולים להידרדר להתפוררותה של המסגרת הכוללת. לכן החוקתיות שלנו אינה כוללת רק מחויבות להימנע מדיכוי תרבותי, אלא גם את החובה להכיר שהפלורליזם התרבותי הוא לגיטימי, ולהקצות את התמיכה שמעניקה המדינה למימוש התרבותי הקצאה שוויונית. רק כך יהיה אפשר להשיג את התכלית הבסיסית של קידום הלכידות החברתית בקרב זרמיו השונים של העם היהודי, ובקרב החיים במדינת ישראל.

סיכום

במאמר זה ניתחתי את האתגר המוטל לפתח העם היהודי – ההתמודדות עם המתח שבין ירושלים לאתונה, ובצורך של המדינה היהודית, מדינת הלאום של העם היהודי, לתת מובן ומשמעות לקידומם הסימולטני של ערכים יהודיים ושל ערכים דמוקרטיים, למרות המחלוקת העמוקה בעניין זה בין פלגיו השונים של עמנו, ואף על פי שהסוגיה העומדת על הפרק קשה להכרעה. לאו

122 ראו מיכל טמיר וגרשון גונטובניק "אתגר המציאות של הקהילה הבדואית בנגב: הכרה בתוקף ההכרה" **משפט, סכסוך ומיעוט לאומי** 429, 446 (ראיף זריק ואילן סבן עורכים 2017).

123 ראו הדיון אצל גונטובניק, זכויות קבוצתיות, **לעיל** ה"ש 4.

124 גונטובניק, סובלנות, **לעיל** ה"ש 109, בעמ' 104.

שטראוס ציין שאין כל אפשרות להגיע לסינתזה מלאה בין אתונה לירושלים, אך הוא לא היה נביא זעם. חברה המחויבת לשני הקטבים היא חברה טובה יותר, האדם בה אינו גבה לב, והמאמין מכיר בערכם של בני האנוש כולם. על המדינה היהודית למלא את תפקידה הדרמטי ולתת כלים לתרבות היהודית להתמודד עם משבר המודרנה, התמודדות שתוביל ללכידות העם היהודי ולאחדות בקרבו, חרף חילוקי הדעות ואי־ההסכמות. על המדינה לדאוג ליצירת בסיס נאות לוויכוח, ולקדם אינטגרציה בסיסית, שבה, למרות המחלוקת, כל אחד מהפלגים ומהחלוקים רואה בחברת הגג הכוללת מרכיב חיובי בזהותו. בחברה משוסעת כחברה שלנו מדובר באתגר של ממש. ומשהעמידה המדינה את המסגרת, לא נותר לנו, לפלגים למיניהם, אלא להתווכח ולהפעיל את הכוח הממלכתי מתוך מחויבות לחוקתיות של שלום, שבה מוקרבת לעיתים השלמות הנורמטיבית כדי להשיג את יעדי הלכידות והפשרה. במקרים רבים לא תהיה כל סתירה בין ירושלים לאתונה, ובמקרים שתהיה סתירה, על ההנדסה החוקתית שלנו לספק לנו את הכלים להגיע להכרעות הנדרשות לשם המשך החיים המשותפים בארץ הזאת, ולשם חיזוק הקשר שבין היהודים בישראל ליהודים שמחוצה לה.

בחוקותיהם לא תלכו

חוק הלאום הישראלי והוראות בדבר זהות לאומית בחוקות דמוקרטיות

אלכסנדר יעקובסון

1. מדינה "של" העם היהודי – באיזה מובן?

מה פירוש הביטוי "מדינת העם היהודי", או כפי שהוא מופיע בחוק יסוד: ישראל – מדינת העם היהודי (חוק הלאום) – "מדינת הלאום של העם היהודי"? באיזה מובן המדינה היא "של" העם היהודי? האם ביטוי זה פירושו שזוהי מדינה המעניקה לעם היהודי עצמאות לאומית, או שהכוונה היא לכך שהמדינה "שייכת" לעם היהודי, שהיא מעין קניין משותף של היהודים, ושלהם בלבד? אלה שתי משמעויות שונות מאוד של המונחים הרווחים "מדינה יהודית" ו"מדינת העם היהודי". הוויכוח על חוק הלאום הוא במידה רבה עימות בין שתי הפרשנויות האלה של "יהודיות" המדינה.

מובן שמבחינה משפטית, המדינה אינה כלל קניין; אי־אפשר למכור אותה או להוריש אותה. אין עליה "בעלות" אלא יש ריבונות. אולם הדימוי של הריבון כ"בעל הבית" של המדינה הוא דימוי עתיק, שלא היה מוגבל, לאורך ההיסטוריה, לשליטים אוטוקרטיים שפעלו ברוח האמירה "המדינה זה אני".[1] במסורת המערבית יכול דימוי זה להסתמך על התקדים המכובד של אותה מדינה, שכינויה הרשמי היה "הרפובליקה [קניין משותף] של העם הרומי". האם האמירה שישראל היא מדינה "של" העם היהודי פירושה אפוא שהעם היהודי הוא "בעל הבית" הבלעדי של המדינה הזאת? ברוח זו נאמר לעיתים כי לערבים יש זכויות, או אף "כל הזכויות", **בתוך** המדינה, אבל שום זכות **על** המדינה.

התשובה לשאלה אם הזיקה הרשמית של המדינה לעם היהודי תואמת את עקרונות הדמוקרטיה המודרנית, ואת הנורמות הבינלאומיות של זכויות האדם, תלויה בשאלה איזו משתי המשמעויות האפשריות האלה מאמצים. שלילת זכותו של העם היהודי למדינה מצד מי שנוקטים עמדה זו בנימוק של הגנה על השוויון, במצב שבו אין חולק על כך שאוכלוסיית הארץ מחולקת לשני עמים ואחד מהם מגדיר את עצמו כ(חלק מ־)העם היהודי היא התכחשות לערך השוויון במסווה של הגנה עליו. התפיסה שלפיה המדינה היא קניינם הבלעדי של היהודים הופכת את האזרחים הלא־יהודים בה ל"דיירי משנה" במדינתם; זוהי רמיסה של הצדק במסווה של תביעה לעשות צדק היסטורי עם העם היהודי.

אין שום דבר מפתיע או חריג בעצם העובדה שהמונחים "מדינה יהודית", או "מדינת העם היהודי", ניתנים לפרשנויות שונות וסותרות, ואין הדבר מצביע בהכרח על בעייתיות מיוחדת של המונחים האלה: זו דרכם הרגילה של מונחים אידאולוגיים. אני נולדתי וגדלתי במדינה שהגדירה את עצמה מדינה סוציאליסטית (ברית המועצות לשעבר). גם למונחים "סוציאליזם", כמו ל"כלכלת שוק", כמו ל"מדינת רווחה" או ל"מדינה חילונית", ולבסוף גם ל"דמוקרטיה" בכבודה ובעצמה, יש והיו לאורך זמן פירושים שונים וסותרים. "מדינה יהודית" אינה מונח מעורפל יותר מכל המונחים האלה. ככלל, זו אשליה לחשוב שאפשר לנסח

1 יצוין כי התפיסה המסורתית שמלך אבסולוטי הוא "ריבון" אינדיווידואלי על המדינה כללה לאורך ההיסטוריה לא רק ירושה והורשה משפחתית של השלטון, אלא במקרים לא מעטים את האפשרות לחלק את המדינה עצמה בין בניו־יורשיו של השליט.

טקסט חוקתי הכולל התייחסות לעקרונות יסוד בלי שימוש במונחים הפותחים פתח רחב לפרשנויות שונות על פי השקפת עולם זו או אחרת. אין גם שום דבר מיוחד בכך שאחד הפרושים האפשריים למונח זה הוא פירוש אנטי־דמוקרטי. ספק אם יש מונח פוליטי בשיח המודרני שלא ניתנו לו – לא תמיד על־ידי גורמי שוליים – גם פרשנויות אנטי־דמוקרטיות.

במדינה המממשת את זכותו של העם היהודי להגדרה עצמית לאומית, מעניקה לו עצמאות, מגשימה את שאיפתו "להיות עם חופשי בארצנו", במדינה ההופכת אותו מעם נטול מדינה לעם שיש לו מדינה – במדינה כזאת יכולים וצריכים אזרחים שאינם שייכים לעם זה להיות אזרחים שווי זכויות – כלומר, אזרחים שהמדינה היא גם מדינתם.[2] לא המצאנו את הגלגל, ואיננו העם היחיד ששאף להקים, ולבסוף הקים, מדינה עצמאית, כאשר בשטח המדינה יש ציבור גדול שבבירור אינו שייך לעם הרוב, וגם אינו נטמע בעם הרוב לאחר הקמת המדינה – דבר שבמקרה הישראלי תואם את אופי הזהות הערבית (ובאופן ספציפי, ערבית־פלסטינית) לא פחות מאשר את אופי הזהות היהודית. באופן עקרוני, אין המצב כאן שונה במהותו ממצבה של כל מדינת לאום דמוקרטית שיש בה מיעוט לאומי, או מיעוטים לאומיים, בהיקף ניכר. ברור אומנם שמיעוט לאומי גדול כמו בישראל מחדד את ההבחנה בין האזרחות לבין זהות לאומית. ההבחנה בין אזרחות לבין זהות לאומית מתחייבת באופן טבעי מעצם קיומו של מיעוט לאומי מובהק – חלק מציבור האזרחים שזהותו הלאומית שונה במוצהר מזהותו הלאומית של עם הרוב במדינה. אולם אין ספק שיש להבחנה זו מחיר,[3] גם בהיעדר סכסוך לאומי (כשם שיש במצב זה גם יתרונות מבחינת מיעוט המבקש לשמור על ייחודו) –

2 בעניין מאפייני היסוד של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, והתאמתם לנורמות הבינלאומיות של דמוקרטיה, זכויות אדם וזכויות מיעוטים, ראו אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין, **ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות האדם**, ירושלים ותל אביב: שוקן, 2003.

3 ראו בעניין זה: Alexander Yakobson, "State, National Identity, Ethnicity: Normative And Constitutional Aspects", in: Azar Gat with Alex Yakobson, *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, chapter 7, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 328–379

מחיר שצריך להודות בקיומו; ואין ספק שסכסוך לאומי ממושך יוצר קושי מיוחד, גם לרוב וגם למיעוט.

לעומת זאת, אם המדינה היא ב"בעלות" בלעדית של העם היהודי, פירוש הדבר הוא שאין היא יכולה להיות (גם) מדינתו של שום לא־יהודי. הסכסוך הלאומי אינו באמת רלוונטי, ביסודו של דבר, לפי תפיסה זו, למרות שמי שמחזיקים בה מרבים להזכיר אותו. מכל מקום, עם הסכסוך או בלעדיו, המדינה היהודית שייכת, לפי תפיסה זו, ליהודים בלבד. המדינה יכולה להעניק "זכויות אישיות" ללא־יהודים, אבל הבעלות על המדינה היא רק של היהודים. אם לא־יהודי תומך בצד הישראלי בסכסוך, ואף משרת בצה"ל, אנחנו כמובן מחבבים אותו הרבה יותר מאשר את אלה המזדהים עם הצד השני. אבל גם למי שאנחנו מחבבים אין, לפי שיטה זו, מניה במפעל שנקרא מדינת ישראל – לא משום שאיננו מעריכים אותו ואת שירותו למדינה "שלנו", אלא פשוט מפני שכל המניות במפעל זה שמורות ליהודים. תפיסה זו מתכחשת לעובדה שהאזרחות, במדינה דמוקרטית, אינה רק אחת "הזכויות האישיות" אלא היא מניה שווה במדינה; משום כך, עצם הניסיון להבחין בין השאלה למי "שייכת" המדינה, לבין השאלה למי יש "זכויות אישיות" בתוכה, הוא חסר שחר. במדינה כזאת אזרח לא יהודי אינו יכול להיות אזרח במלוא מובן המילה, ולוחם לא־יהודי הוא, לאמיתו של דבר, שכיר חרב, או, אם נרצה להיות מנומסים, לוחם בלגיון הזרים. ספק אם אדם הגון זקוק למחקר השוואתי בחוקות כדי לחוש שיש משהו פגום בתפיסה כזאת.

הכרזת העצמאות של מדינת ישראל נותנת ביטוי ברור לתפיסה של מדינה יהודית כמדינה המעניקה עצמאות לאומית לעם היהודי, המממשת את זכותו להגדרה עצמית. לצד זאת, ההכרזה מבהירה היטב, כפי שנראה בהמשך, כי המדינה אמורה להיות גם מדינתם של אזרחיה הלא־יהודים. אין אפוא כל הצדקה לטענות שתפיסת ה"קניין הבלעדי" עומדת ביסוד השקפת הזרם המרכזי של התנועה הציונית בנושאים אלו. חוק הלאום, לעומת זאת, ספוג כולו בתפיסה שלפיה המדינה היא "של" העם היהודי במובן זה שהיא נמצאת בבעלותו הבלעדית. הדברים אינם נאמרים במפורש, ושום בית משפט ישראלי לא יפרש אותם כך, אולם זהו, ללא ספק, "הטון שעושה את המוזיקה". זאת, בראש ובראשונה, המסקנה הבלתי נמנעת מסירובם של מנסחי החוק לכלול בו את עקרון השוויון האזרחי, כפי שהציע ח"כ בני בגין (לא אדם שניתן לחשוד בו שעניין המדינה

היהודית אינו קרוב לליבו). סירוב זה עומד, כפי שנראה, בניגוד מוחלט לפרקטיקה המקובלת במדינות דמוקרטיות שכללו בחוקותיהן הוראות בדבר זהותן הלאומית כזהות פרטיקולרית (כזאת שאינה משותפת לכל ציבור האזרחים). בכל המקרים האלה, מופיעות לצד ההוראות האלה גם אמירות המבהירות, בנוסח זה או אחר, שהמדינה היא **גם** מדינתם של האזרחים שאינם שייכים ללאום הרוב.

2. ציבור הבוחרים כ"בעל הבית" של המדינה

האמת היא שמבחינה משפטית, לחוק הלאום אין מה לומר בשאלה מיהו "בעל הבית" – כלומר הריבון – של המדינה. זהות הריבון במדינת ישראל אינה נקבעת בחוק יסוד: מדינת הלאום של העם היהודי, אלא בחוק יסוד: הכנסת. שם גם ניתן למצוא את עקרון השוויון, שמנסחי חוק הלאום הדירו אותו מהחוק שלהם, ושהמפלגות הדתיות מנעו את אזכורו בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, אם כי בית המשפט העליון פסק שהשוויון כלול בכבוד האדם, ומשום כך מוגן על ידי חוק יסוד זה.[4] לפי סעיף 4, הבחירות לכנסת הן, בין היתר, "כלליות" ו"**שוות**". אין להקל ראש בשוויון זה: זהו שוויון המכונן את הריבון. כדי שהעם היהודי יהיה,

4 ראו למשל בג"ץ 7052/03 **עדאלה – המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל נ' שר הפנים** (2006). למרות חילוקי הדעות בין השופטים בנושא שעמד לדיון – חוק הכניסה לישראל – הייתה ביניהם הסכמה בעניין זה. לפי הנשיא ברק: "הזכות לשוויון היא חלק בלתי נפרד מהזכות לכבוד האדם" (פסקה 39 של פסק דינו, שבה הוא גם מפנה להכרעה קודמת של בית המשפט בנושא זה). אולם גם השופט חשין, שתמך בפרשנות שמרנית יותר של זכויות יסוד משפטיות, לרבות כבוד האדם, קבע (בפסקה 90 בפסק דינו) כי "חוק המפלה לרעה את ערביי ישראל [...] דינו להיבטל כחוק הפוגע בעקרון השוויון" – כלומר, שהשוויון – על כל פנים במה שנוגע לאיסור האפליה לפי דת ולאום – כלול בכבוד האדם המוגן על ידי חוק היסוד. אומנם העיקרון שהשוויון כלול בכבוד האדם אינו חל על כל היבטי השוויון, אולם ברור שאפליה מטעמי דת ולאום נחשבת לפגיעה חמורה בגרעין הקשה של עקרון השוויון ומכאן – בכבוד האדם. אשר לחומרה המיוחדת של אפליה כזאת, ראו בפסקה 39 בפסק דינו של הנשיא ברק בפרשת עדאלה, שבה הוא מפנה לקביעות קודמות של שופטים אחרים: "במסגרת זו קשה ואכזרית היא ההפליה בשל דתו או גזעו של אדם, הפליה 'גנרית' שכזו 'פוצעת אנושות' (השופט מ' חשין בבג"ץ 2671/98 **שדולת הנשים בישראל נ' שר העבודה והרווחה** פ"ד נב (3)630, 658 א; ברק, **שם** 142)".

מבחינה משפטית, "בעל הבית" הבלעדי של המדינה, צריך לשלול מהמיעוט הערבי – ומכל אזרח שאינו יהודי – את האזרחות ואת זכות הבחירה.

"בעל הבית" של כל מדינה שיש בה שלטון נבחר הוא ציבור המצביעים הבוחר בשלטון זה. הריבון במדינת ישראל, מאז הקמתה, הינו – לא צריך להיות, אלא הינו, בפועל – אותו עם שאנחנו מתכוונים אליו כשאנחנו אומרים שהכנסת נבחרת על ידי העם בבחירות חופשיות, שחברי הכנסת הם נבחרי העם, ושתוצאות הבחירות הן משפט העם. בתוך "העם" הזה – ציבור האזרחים המצביעים – יש כמובן רוב יהודי גדול, שזהותו היהודית חשובה לו, ודבר זה – הוא והוא בלבד – מבטיח את האופי היהודי של המדינה. אולם אין העם הזה זהה לעם היהודי, ומספר הלא־יהודים בתוכו רחוק כידוע מלהיות שולי. למונח "עם" יש משמעויות שונות בהקשרים שונים, ואין הדבר צריך להפתיע. העם הבוחר את הכנסת הוא אותו "עם ישראל", לפי שגרת דיבור מקובלת, התקוע בפקקים ושיש לו אינטרס משותף, או הבדלי אינטרסים חוצי גבולות אתנו־לאומיים, בתחום זה, כמו בתחומים רבים וחשובים אחרים. אולם אין הוא זהה לאותו "עם ישראל" האומר (או העשוי לומר) בליל הסדר "עבדים היינו לפרעה במצרים" (שגם לו שני מובנים שונים מאוד זה מזה: הישראלים היהודים, "העם היושב בציון", והעם היהודי בעולם כולו), וגם לא לאותו "עם" שעליו אומרים שהוא "נגד תקשורת עוינת", או ל"עם" להבדיל מהממשלה, או מהאליטות החברתיות או התרבותיות. אם לוקחים ברצינות את האמירה שהמדינה "שייכת" לעם היהודי כולו, ולא רק ליהודים הישראלים, צריך לא רק לשלול את זכות ההצבעה מהאזרחים הלא־יהודים, אלא גם לתת אותה לכל מי שלפי התפיסה הציונית שייך לעם היהודי, בכל העולם. משום כך ניתן לומר שהתפיסה שלפיה המדינה היא "של" העם היהודי במובן זה שהיא מגלמת, באמצעות הרוב היהודי בקרב ציבור אזרחיה, את עצמאותו הלאומית (ומאפשרת לכל בניו ובנותיו בעולם לבוא ולהצטרף לבית הלאומי היהודי) היא הפרשנות היחידה העולה בקנה אחד לא רק עם העקרונות הדמוקרטיים אלא גם עם המציאות המשפטית (שאיש אינו מציע ברצינות לשנותה). כנגד זאת, הפרשנות ה"קניינית" למושג מדינת העם היהודי היא רק סיסמה מעליבה ומופרכת.

אולם ברור שבפועל המציאות מורכבת יותר. כל רוב עלול לנצל את כוחו לרעה ולפגוע במיעוט – במודע או שלא במודע – מתוך שהוא מזהה את עצמו עם

הכלל. הדבר נכון בוודאי כשמדובר ברוב לאומי, שהוא מטבעו קבוע ואינו מועד להשתנות מבחירות לבחירות. נטייתו של רוב כזה לזהות את עצמו עם מדינת הלאום "שלו" כולה היא נטייה טבעית – קל וחומר, במצב של סכסוך לאומי. הדבר עלול להביא לידי פגיעה בלתי מוצדקת בזכויות ובאינטרסים של המיעוט.

מובן שאין די בשוויון בקלפי, המגלם את השותפות השווה בהכרעה הריבונית הדמוקרטית – למרות חשיבותו המכרעת, גם פרקטית וגם סמלית, של עניין זה – כדי לממש את האידאל הדמוקרטי שלפיו כל אזרחי המדינה הם בעלי מניה שווה בה וזכאים לחוש שהוא גם מדינתם. מימוש העיקרון הזה מחייב שוויון אזרחי מלא.[5] שוויון כזה, ללא הבדל (בין היתר) דת ולאום, מעוגן במפורש ובמודגש בחוקות הדמוקרטיות המודרניות בלי קשר למגוון התפיסות הלאומיות הבאות לדי ביטוי בחוקות השונות. שוויון זה הוא נורמה חוקתית מחייבת בישראל, אחרי קבלת חוק הלאום כמו לפניה,[6] למרות הסירוב להזכיר אותו במפורש, בשל הפרשנות המשפטית שלפיה הוא כלול ב"כבוד האדם". אף על פי כן, כוחו של הרוב במשטר דמוקרטי עלול להביא לפגיעה במיעוט. לא כל דבר ניתן להוכחה משפטית ולאכיפה משפטית, ולא כל פגיעה במיעוט היא מודעת.

5 "הדמוקרטיה דורשת, לא רק קול אחד לכל אחד בעת הבחירות, אלא גם שוויון לכל אחד בכל עת" – בג"ץ 6924/93 **האגודה לזכויות האזרח נ' ממשלת ישראל**, פ"ד נה (5), עמ' 27 (דברי השופט יצחק זמיר).

6 סעיף 7 של חוק הלאום, שלפיו ההתיישבות היהודית היא "ערך לאומי" והמדינה "תעודד ותקדם" אותה, צפוי להתפרש באופן שאינו סותר את השוויון האזרחי. ראו בעניין זה מאמרם של ברק מדינה ועשור ויצמן, "סעיף 7 לחוק־יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי", בתוך: יובל שני וידידיה צ' שטרן (עורכים), **קומנטר מאמרים על חוק־יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה (בהכנה). באשר לסעיף 1 (ג) של החוק, הקובע כי "מימוש זכות ההגדרה העצמית הלאומית במדינת ישראל ייחודי לעם היהודי", זהו נוסח צורם, שאינו מקובל בטקסטים חוקתיים, אף שהוא אמור לבטא רעיון נכון: שישראל אינה מדינה דו־לאומית (דבר הנובע מעצם הקביעה שישראל היא מדינת לאום יהודית). אין הכרח לזהות את ה"הגדרה העצמית הלאומית" עם "הגדרה עצמית פנימית", שהיא הכינוי שניתן לעיתים לזכויות קולקטיביות של קבוצות מיעוט לאומיות שנועדו לאפשר להן לשמור על זהותן. משום כך, אין לפרש קביעה זו כשוללת את הזכויות הקיבוציות הלא־מעטות (מעבר לשוויון אזרחי "קלאסי" הנוגע לפרטים) שיש לציבור הערבי בישראל בתחום זה. ראו בעניין זה יובל שני, "סעיף ההגדרה העצמית בחוק הלאום", בתוך: שני ושטרן, **שם**.

האמירות האידאולוגיות בחוקות דמוקרטיות, המזכירות לעם הרוב שהמדינה אינה שייכת **רק** לו, ממלאות אפוא תפקיד חשוב, וסירובם של מנסחי חוק הלאום הישראלי לכלול "תזכורת" כזאת בחוק המגדיר את אופי המדינה הוא מעשה חמור. הוא מעיד על כך שהתפיסה המנחה אותם היא אכן של בעלות בלעדית. זה המסר האידאולוגי והחינוכי (אנטי־חינוכי, לטעמי) של החוק. זו, לדעתי, הסיבה המרכזית לכך שמנסחי החוק סירבו לכלול בו את עקרון השוויון האזרחי – בניגוד מוחלט למה שנהוג, כפי שנראה בהמשך, באותן מדינות לאום דמוקרטיות הקובעות בחוקותיהן, בדומה לישראל, שהמדינה היא "של" עם מסוים, אף על פי שלא כל האזרחים משתייכים אליו. כל החוקות האלה מקפידות להבהיר, נוסף על ההוראות הרגילות בדבר שוויון זכויות ללא ההבדל דת ולאום המופיעות כחלק מרשימת הזכויות וחירויות האזרח, באותם הסעיפים עצמם שבהם הן מגדירות את האופי הלאומי של המדינה, שהגדרה זו אינה צריכה להתפרש כמעניקה ללאום הרוב בעלות בלעדית – דבר שהיה מרוקן מתוכן את אזרחותם השווה של בני המיעוטים הלאומיים. שתיקתו של חוק הלאום הישראלי בנושא זה היא שתיקה רועמת מאוד.

במובן זה חוק הלאום שונה מאוד מחוקי היסוד של שנות השמונים והתשעים של המאה העשרים: תיקון סעיף 7א לחוק יסוד: הכנסת, הדן בפסילת רשימות, וכן חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו. חוקים אלו לא עסקו בהגדרת אופי המדינה במישרין ובמפורט, אולם הנוסחה הקצרה שהם אימצו בעניין זה – "מדינה יהודית ודמוקרטית" (סעיף 7א דיבר בנוסחו המקורי, קודם שתוקן, על "מדינת העם היהודי" ו"משטר דמוקרטי") מצביעה על שני האפיונים האלה כעקרונות היסוד של המדינה. בניגוד לטענות מבקריו בימין (במיוחד בימין הדתי), בית המשפט העליון מעולם לא קבע, בפסיקתו לאורך השנים לטובת עקרון השוויון האזרחי (שהוכר כנורמה חוקתית בפרשנותו לחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו), שהדמוקרטיה והשוויון האזרח עולים בחשיבותם על אופייה היהודי של המדינה. בית המשפט פסק בעקביות **שאין כל סתירה** בין האופי היהודי של המדינה לבין הדמוקרטיה והשוויון האזרחי. זאת ועוד – הוא פסק שאפליה בין האזרחים על בסיס דת ולאום פוגעת הן בערכיה של ישראל כמדינה דמוקרטית, והן בערכיה כמדינה יהודית.[7] ניתן אולי לטעון נגד בית המשפט שהוא לא גילה זהירות מספקת

7 ראו למשל בג"ץ 6698/95 **קעדאן נ' מינהל מקרקעי ישראל**, פ"ד נד(1) 264 (2000).

במתן מחמאות לדת היהודית בנושא זה, עד כמה ש"ערכי המדינה היהודית" קשורים בדת ובמסורת (ויש לזכור כי לפי הפסיקה, אין לדת ולמסורת מונופול על התוכן התרבותי של יהודיות המדינה). אולם זו הפרשנות המשפטית המוסמכת למושג "מדינה יהודית".

משום כך גם אין שחר, מבחינה משפטית, לניסיון של מנסחי חוק הלאום לחזק את מעמדה של המדינה היהודית מול הדמוקרטיה והשוויון על ידי הדגשות חוזרות ונשנות של יהודיותה. מבחינה משפטית, אם המדינה היא "יותר" יהודית, אין זה הופך אותה כלל לדמוקרטית ושוויונית פחות – כשם שהדגשת אופייה הדמוקרטי והשוויוני לא הייתה הופכת אותה ליהודית פחות. לו היו מוסיפים לחוק הלאום סעיף המורה להדפיס את הביטוי "מדינה יהודית" בגופן עבה במיוחד בכל פעם שהוא מופיע בספר החוקים של מדינת ישראל, גם דבר זה לא היה משנה את היחס המשפטי בין המדינה היהודית לבין עקרון השוויון. אפילו "סעיף העליונות" הידוע לשמצה, שמנסחי החוק ביקשו להכניס לתוכו, אבל נאלצו לוותר על כך בעיקר בשל התנגדותה של סיעת "כולנו" – הסעיף שלפיו כל הוראה בכל חוק תתפרש לאור הסעיף בחוק הלאום הקובע שישראל היא מדינת הלאום של העם היהודי – לא היה משנה דבר, להערכתי, מבחינה משפטית אילו התקבל. בית המשפט היה אומר – והוא לא היה זקוק ליצירתיות פרשנית מיוחדת לשם אמירה זו, אלא רק היה דבק בפרשנותם של כל השופטים, שמרנים כליברלים, במשך עשרות שנים, שלפיה אין סתירה בין המדינה היהודית והדמוקרטיה – שהמדינה היהודית היא אומנם, בעקבות קבלת חוק הלאום, מעל לכל החוקים; ואולם דבר זה יכול לפגוע רק בתוקפם של אותם חוקים שיש סתירה ביניהם לבין המדינה היהודית, ואילו בין הדמוקרטיה והשוויון לבין המדינה היהודית אין כידוע סתירה. הסירוב לכלול את עקרון השוויון האזרחי בחוק הלאום לא גרע מתוקפו המשפטי המחייב ולא שינה את פרשנותו: מאחר שהשוויון הוא נורמה חוקתית לפי הפרשנות המשפטית ל"כבוד האדם" המעוגן בחוק יסוד כבוד האדם וחירותו, אין זה משנה מבחינה משפטית אם נורמה זו מופיעה בשני חוקי יסוד, או בחוק אחד, או שהיא רק משתמעת, לפי הפרשנות במוסמכת, ממה שנאמר באחד החוקים, אף שהמילה "שוויון" עצמה אינה מופיעה בטקסט.[8]

8 מאחר שחוק הלאום אינו כולל הוראה בדבר שמירת הדינים, בניגוד לחוק יסוד: כבוד

גם הטענות של יוזמי החוק נגד הרדיקליות של הפרשנות המשפטית לעקרון השוויון שניתנה על ידי בית המשפט העליון,[9] אינן סיבה רציונלית, גם לשיטתם, לסרב לכלול את עקרון השוויון בחוק הלאום. מאחר שהעיקרון תקף בכל מקרה, מידת הרדיקליות של פרשנותו אינה תלויה כלל בשאלה אם עיקרון זה נאמר במפורש או במשתמע, במקום אחד או במקומות רבים (דבר הידוע היטב לכל מי שמצוי מעט באופן שבו מתפרשים "חוקי היסוד" בתרבות הדתית היהודית). כשם שדחיקתו של בית כנסת למרתף אינה הופכת אותו לאורתודוקסי פחות, כך דחיקתו של עקרון השוויון במערכת חוקי היסוד של ישראל לפינה נידחת על ידי יצירת מצב שבו השוויון האזרחי אינו מוזכר בחוק המגדיר את אופי המדינה, וגם אינו מוזכר במפורש בחוק העוסק בזכויות האדם, אלא רק משתמע ממנו לפי הפסיקה (שבית המשפט העליון מותקף בגינה) – גם דחיקתו של ערך השוויון ל"פינה" סמלית זו אינה גורעת דבר לא מתוקפו ולא ממידת הרדיקליות של פרשנותו. מנסחי חוק הלאום לא גרמו לדמוקרטיה ולשוויון נזק משפטי – הם רק ביזו אותם, כמו את מדינת היהודים. אם רוצים לפגוע בשוויון מבחינה משפטית יש רק דרך אחת לעשות זאת: לומר במפורש בחוק יסוד שעיקרון זה אינו מתקיים בישראל, או שאינו חל על לא־יהודים. בינתיים, לכל הפחות, דברים כאלה אינם יכולים להיכתב על נייר רשמי של הכנסת, ואינני צופה שינוי בנושא זה.

ניתן, כמובן, ובמידה מסוימת גם לגיטימי, לנסות ולהשפיע על הפסיקה באמצעות מינוי שופטים. פרשנות משפטית, ובוודאי חוקתית, אינה מדע מדויק. אולם לעקרונות היסוד של משפט מודרני יש עמידות לא מועטה. לפי הערכתי, גם שופטים שמרנים לא יפסקו שיש להקריב את השוויון לטובת המדינה היהודית, מאחר שיש סתירה ביניהם. אולם כדרכם של שופטים שמרנים, הם עשויים לתת

האדם וחירותו (סעיף 10), ניתן לטעון, לכאורה, שלאי־הכללתו של השוויון בחוק הלאום יש משמעות משפטית, מאחר שאילו נכלל, הייתה לו תחולה גם בדיעבד. אולם במקרה כזה אין ספק שהיו כוללים את ההוראה הזאת גם בחוק הלאום, כדי להגן על אותם דינים מן העבר (בעיקרם – חוקי הסטטוס־קוו הדתי) שהשמירה עליהם הייתה חלק מהפשרה הפוליטית שאפשרה את קבלת חוק כבוד האדם וחירותו.

9 מובן שבנושא זה יש השקפות שונות. לדעה הפוכה ראו למשל אילן סבן, תגובת־הנגד הפוליטית ל"מהפכה החוקתית", **המרחב הציבורי** 13 (2018), עמ' 27–30. לדעת סבן, בשנים האחרונות "בית המשפט העליון הוא 'בית משפט מורחע', במיוחד בעניינם של הפלסטינים ובעניינו של השסע הלאומי בישראל" (עמ' 28).

בחלק מהמקרים למושג השוויון פרשנות שמרנית יותר – לפי הניסיון בארץ והעולם, לא בהכרח שמרנית מספיק לטעמם של מי שתלו תקוות במינויים. ניתן לטעון שהייתה סיבה רציונלית לחקיקת חוק הלאום, מבחינת תומכיו, בכך שהם רצו לתת לשופטים כאלה "בשר" של טקסט חוקתי כדי להסתמך עליו – אם כי לדעתי, די היה לשם כך בביטוי "מדינה יהודית ודמוקרטית" המופיע בחוקי היסוד הקודמים. אולם בוודאי שלא הייתה שום סיבה רציונלית להתעקש על הסירוב לכלול בחוק הלאום את עקרון השוויון האזרחי, כפי שהציע בני בגין. גם אם הטענה היא ששופטים ליברלים נותנים לעיתים לעקרון השוויון פרשנות הפוגעת במדינה היהודית (דבר שחוק הלאום אינו יכול לשנותו), אין לחשוד בשופטים השמרנים שלמענם, כביכול, נחקק החוק, בנטייה כזאת. משום כך, הכללת עקרון השוויון בחוק הלאום בוודאי לא הייתה "מאלצת" אותם לפגוע באופי היהודי של המדינה, לשיטת יוזמי החוק. הרושם הוא שמה שעיצב יותר מכול את אופיו של החוק הזה לא הייתה ציפייה מסוימת כלשהי (סבירה או לא סבירה) של מנסחיו בדבר התוצאות המשפטיות של חקיקתו, אלא רצונם הנחרץ לתת סוף־סוף ביטוי ברור וצלול, בקומה זקופה ובלי להיות כפופים לאילוצי ה"תקינות הפוליטית", להשקפת עולמם העמוקה והמושרשת באשר למשמעות המושג "מדינה יהודית". זה מה שהופך את סיפורו של חוק הלאום לסיפור עצוב כל כך.

3. מדינה יהודית ו"אזרחות שווה ומלאה" בהכרזת העצמאות

לשם השוואה ראוי להתבונן מקרוב באופן המדויק שבו ניסחו מייסדיה של מדינת ישראל את הזיקה בין המדינה לבין העם היהודי ואת מעמדם של האזרחים הלא־יהודים במדינה במסמך שעליו חתמו נציגי תנועת העבודה הציונית, הימין הציוני, המרכז הציוני, הציונות הדתית, החרדים והקומוניסטים. החלק הראשון, ההיסטורי, של הכרזת העצמאות עוסק בקשר "היסטורי ומסורתי" בין העם והארץ, בציונות המודרנית, ובהחלטת החלוקה של האומות המאוחדות. הוא מסתיים במשפט "זוהי זכותו הטבעית של העם היהודי להיות ככל עם ועם עומד ברשות עצמו במדינתו הריבונית". זוהי הזכות להגדרה עצמית לאומית שמייסדי המדינה מכירים בה כזכות אוניברסלית,

ובאים לממש אותה במקרה של העם היהודי. מדינת לאום דמוקרטית שיש בה מיעוט לאומי ניכר היא אומנם "מדינתו הריבונית" של עם הרוב במובן זה שהיא מעניקה לו עצמאות לאומית ומכוחה הוא "עומד ברשות עצמו"; אולם אין היא נמצאת בשליטתו הבלעדית, דבר שהיה הופך את שאר האזרחים בה למעין דיירי משנה במדינתם. כך לגבי "כל עם ועם" ומדינתו, וכך, כפי שיובהר היטב בהמשך ההכרזה, לגבי עם היהודי ומדינת הלאום שלו. מיד לאחר מכן בא החלק האופרטיבי של ההכרזה: "לפיכך התכנסנו אנו [...] ובתוקף זכותנו הטבעית [זו הזכות להגדרה עצמית המוזכרת במשפט הקודם] והיסטורית [כלומר כל ההיסטוריה היהודית המוצגת בחלק הראשון של ההכרזה] ועל יסוד החלטת עצרת האומות המאוחדות [תוכנית החלוקה] אנו מכריזים בזאת על הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל, היא מדינת ישראל". המדינה היהודית – Jewish State בלשון החלטת החלוקה – היא אפוא מדינה המגשימה את זכותו של העם היהודי "לעמוד ברשות עצמו במדינתו הריבונית".

לאחר מכן בא החלק המתאר את אופייה של המדינה המוקמת – החלק המכונה לעיתים "האני מאמין" של הכרזת העצמאות. הדבר הראשון שנאמר על המדינה הוא שהיא תהיה "פתוחה לעליה יהודית ולקיבוץ גלויות" – העיקרון שמאחורי חוק השבות. הדבר השני, עוד לפני ההכרזה הכללית על שוויון הזכויות האזרחי – הוא שהיא "תשקוד על פיתוח הארץ לטובת כל תושביה". זיקתה של מדינת לאום לציבורים מחוץ לגבולותיה שהיא רואה אותם כפזורה אתנו־לאומית היא תופעה מוכרת הבאה לידי ביטוי בחוקות של מדינות דמוקרטיות וגם בחוקי הגירה והתאזרחות – אף שברור שהקשר בין המדינה לפזורה חזק במיוחד במקרה היהודי, לפי התפיסה הציונית.[10] אולם ברגע שמנסחי ההכרזה עוברים מהיחס בין המדינה לבין העם היהודי בתפוצות לתחום השייך למשטר הפנימי בתוך המדינה וליחסים בין האזרחים, הם מכריזים על מחויבותם לכך שפיתוח הארץ ייעשה לטובת כל תושביה. לאחר מכן בא המשפט על יסודות החרות הצדק והשלום, לאור חזונם של נביאי ישראל, שעליהם תושתת המדינה, והקביעה שהיא "תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין; תבטיח

10 ראו בעניין זה, אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין, **ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות האדם**, ירושלים ותל אביב: שוקן, 2003, עמ' 222–239.

חופש דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות". המילה "לשון" היא התוספת היחידה לטקסט המקורי של ההכרזה שבן־גוריון הסכים להכניס, לפי הצעת אחד מחברי "מועצת העם" (נציג מפא"י), שנימק זאת בצורך להגן על מעמד השפה הערבית.[11] יצוין כי "גזע", לפי המוסכמות במסמכים הנורמטיביים של התקופה (ובהם החלטת החלוקה של האו"ם ב־1947), פירושו,במובן הרחב, השתייכות לאומית או אתנית.

אולם מנסחי ההכרזה לא הסתפקו בקביעת עיקרון כללי של שוויון זכויות אזרחי כחלק מ"האני מאמין" של המדינה. בהמשך הטקסט הם כללו פנייה מיוחדת וישירה למיעוט הערבי בישראל.

> אנו קוראים – גם בתוך התקפת־הדמים הנערכת עלינו זה חדשים – לבני העם הערבי תושבי מדינת ישראל לשמור על שלום וליטול חלקם בבניין המדינה על יסוד אזרחות מלאה ושווה ועל יסוד נציגות מתאימה בכל מוסדותיה, הזמניים והקבועים.

"אזרחות מלאה ושווה" ("מלאה" עוד לפני ה"שווה") ל"בני העם הערבי" (לא דוברי ערבית ולא בני דתות אחרות, אלא בני עם השונה מעם הרוב, אנשים בעלי זהות לאומית אחרת – כלומר, מיעוט לאומי ערבי) פירושה שהמדינה, משעה שהיא מוקמת, היא גם מדינתם. ל"דיירי משנה" שהוענקו להם "זכויות אישיות" במדינה השייכת באופן בלעדי לעם אחר, אין אזרחות מלאה ושווה. אמירה ברורה זו ביחס למעמד הציבור הערבי במדינה נאמרה בעיצומה של לחימה קשה בין שני העמים. יש להניח שאמירה מפורשת זו נדרשה, לדעת מנסחי ההכרזה, דווקא משום שהמדינה היא במוצהר מדינה יהודית, משום שהקמתה הייתה פרויקט לאומי יהודי, ומשום שפרויקט זה נמשך גם לאחר הקמת המדינה באמצעות העלייה היהודית ההמונית, ובאמצעות הקשר ליהודי התפוצות. היהודים האלה נקראים בפנייה ישירה אליהם, בהמשך הטקסט, "להתלכד סביב הישוב בעליה ובבניין"; ברור שמשמעות המילה "בניין" כאן הוא המשמעות הרחבה. גם הקריאה לערבים

11 ראו "הישיבה השלישית של מועצת העם", תל אביב, ה באייר תש"ח, 14.5.1948, דברי מ' גרבובסקי, עמ' 15, **אתר הכנסת**.

ליטול חלק בבניין המדינה אינה מליצה גרידא, וגם לא המלצה תעסוקתית. צריך להבין אותה כאמירה רחבה ומשמעותית יותר מאשר ציון העובדה הטריוויאלית שהאזרחים הערבים עתידים לעבוד לפרנסתם ובכך לתרום למשק הישראלי. משעה שהמדינה מוקמת, בניינה הוא פרויקט ישראלי אזרחי משותף, בו בזמן שמבחינת העם היהודי זהו פרויקט יהודי חוצה גבולות. ברור שיש מתח בין שני ההיבטים האלה של בניין המדינה, אבל מנסחי ההכרזה מדגישים את מחויבותם לשניהם; משום כך גם הדגש על "פיתוח הארץ לטובת כל תושביה" במקום כה בולט בהכרזה, מיד לאחר המחויבות לקליטת העלייה.

יש הטוענים שהאמירות בזכות השוויון האזרחי בהכרזה על הקמת המדינה נועדו בעיקרן לצאת ידי חובה כלפי הקהילה הבינלאומית, מאחר שהחלטת החלוקה דרשה משתי המדינות שהיו אמורות לקום לאמץ חוקה דמוקרטית שתבטיח שוויון זכויות מלא למיעוטים. הצורך להבטיח לגיטימיות בינלאומית בוודאי עמד לנגד עיני מנסחי ההכרזה. אולם לשם כך הייתה מספיקה האמירה הכללית, החד־משמעית, על "שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור" לכל אזרחי המדינה "בלי הבדל דת גזע ומין" (יצוין שגם הוספת שוויון "חברתי", לשוויון "מדיני", כלומר פוליטי, בהקשר זה, היא מעבר למה שמתחייב בטקסטים כאלה, והיא משקפת בוודאי את העובדה שמנסחי ההכרזה היו אנשי תנועת העבודה). הפנייה הישירה ל"בני העם הערבי", נוסף על האמירה הכללית על שוויון זכויות, וההכרזה על "אזרחות מלאה ושווה" שלהם במדינה שבנייתה הם נקראו ליטול חלק – אינה מקרית. נראה שהיא משקפת את ההכרה בכך שדווקא מדינה יהודית במוצהר, המוקמת כדי לתת עצמאות לעם היהודי, תוך עימות קשה עם ערביי הארץ ועם מדינות ערב, צריכה לומר במפורש, ולא רק במשתמע, כי לאחר הקמתה היא רואה את עצמה גם כמדינתם של אזרחיה הערבים. לעיתים נטען כי הזרם המרכזי בתנועה הציונית ראה בארץ ישראל כולה, ובוודאי במדינה היהודית העתידה, "קניין בלעדי" של העם היהודי, או שהוא שאף, במסגרת מדינה זו, ל"הגמוניה" יהודית השוללת את השוויון האזרחי המלא של בני המיעוט הערבי.[12] מה שנאמר, בהדגשה רבה, בהכרזה על הקמת המדינה סותר לחלוטין תפיסה כזאת.

12 כך, למשל, לדעת חיים גנז, הגשמת "הפירוש המדינתי למימוש זכות ההגדרה העצמית" מביא "ליצירת מעמדות שונים של אזרחים במדינה: אזרחים השייכים לקבוצה האתנו־תרבותית הראשית שהמדינה שייכת לה, ואזרחים שהם דירי משנה בה. בשיח הישראלי על

4. זהות לאומית פרטיקולרית ואזרחות מכלילה בחוקות דמוקרטיות בנות זמננו

חוקות בנות זמננו של אותן מדינות דמוקרטיות שמצאו לנכון לתת ביטוי מפורש לזיקה בין המדינה לבין עם הרוב מביאות לידי ביטוי את אותה התפיסה המשתקפת בהכרזת העצמאות הישראלית: ככל שהזהות הלאומית של המדינה, כאשר אין היא משותפת, במוצהר, לכלל האזרחים, מודגשת יותר, כך מודגש גם, באותה נשימה, העיקרון שלפיו המדינה היא גם מדינתם של האזרחים שאינם שייכים לעם הרוב. מאחר שהקביעה שהמדינה היא "של" עם הרוב יכולה להתפרש כאילו אין היא, משום כך, מדינתם של האזרחים השייכים למיעוט או למיעוטים במדינה, נוהגות החוקות של מדינות לאום כאלה להבהיר, בו בזמן שהן מכריזות על אופיין הלאומי, שאין זו הכוונה.[13]

יש לומר שמרבית מדינות הלאום הדמוקרטיות אינן הולכות בדרך זו, ואינן כוללות בחוקותיהן קביעות מפורשות בדבר זיקתן לעם הרוב. אין פירוש הדבר שיש משהו נדיר ויוצא דופן במתכונת הבסיסית של מדינת לאום שיש לה אופי לאומי־תרבותי שאינו משותף לכל האזרחים: אדרבה, זהו המצב הרגיל והרווח. ואולם, רוב המדינות האלה אינן מוצאות לנכון לציין במפורש את זהותן הלאומית הפרטיקולרית בחוקה, וזאת, מן הסתם, משתי סיבות. מצד אחד, במרבית המקרים, שמו המקובל שם העם (עם הרוב) זהה לשם הארץ והמדינה, וכן לשמה של השפה הרשמית, או הלאומית – שלא כמו במקרה הישראלי־היהודי־העברי המסובך יותר מבחינה סמנטית. עצם שמה של המדינה, וכן ההוראה בדבר השפה הרשמית, הן הדרכים המקובלות ביותר לתת ביטוי לזהות הלאומית של המדינה בטקסט

יהודיותה של מדינת ישראל, וגם בשיח היהודי שקדם לכינון המדינה בציונות ומחוץ לה, מובלט תדיר עניין זה. מראשית הציונות נטען כי התפיסה ההגמונית של זכות ההגדרה העצמית היהודית מוכרחה לגרום לחוסר שוויון כלפי [הערבים]. הפירוש הנוכחי של הזכות להגדרה עצמית כזכות להגמוניה [מחייב] כי האוכלוסייה הערבית תהפוך לבעלת מעמד אזרחי נחות [...] פירוש הגמוני זה מחייב את הפיכת הפלסטינים בישראל לנוכרים במולדתם" (חיים גנז, **ציונות שוויונית**, ירושלים: מולד, 2013, עמ' 80). לשיטתו של גנז, הפירוש ה"הגמוני" של זכות ההגדרה העצמית היהודית הוא אומנם מתון יותר מהפירוש ה"קנייני", והוא מאפשר הענקת זכויות אזרח מסוימות לערבים, אבל הוא מונע שוויון אזרחי מלא.

13 ראו בעניין זה שני (**לעיל** הערה 6), הערה 37 והטקסט שהיא מתייחסת אליו.

חוקתי. מצד שני, רוב המדינות מעדיפות שלא להתייחס למיעוטים האתנו־לשוניים שבשטחן כאל מיעוטים לאומיים במלוא מובן המילה, כלומר קבוצות אזרחים שהזהות **הלאומית** שלהם שונה מזו של הרוב. במקום זאת, הן מעדיפות לראות בקבוצות המיעוט מעוטים אתניים ותרבותיים שהם מרכיבי משנה של עם או לאום כלל־אזרחי אחד, לצידו של הרוב. במצב זה, ניתן להגדיר את הזהות הלאומית של המדינה ככלל־אזרחית ("לאומיות אזרחית", להבדיל מ"אתנית", לפי מינוח רווח), והעיקרון של הגדרה עצמית לאומית מתלכד עם העיקרון הדמוקרטי של ריבונות העם.[14] עם זאת, זהותה של המדינה אינה "ניטרלית" כלל בין הרוב והמיעוט, ותרבותו של הרוב – ובראש ובראשונה שפתו – מטביעה את חותמה על המדינה כולה.[15]

כך, למשל, חוקת יוון אינה אומרת שיוון היא "מדינת העם היווני", וגם אילו אמרה זאת, קביעה זו כשלעצמה לא הייתה קביעה זהותית "פרטיקולרית": באופן רשמי כל אזרחי הרפובליקה היוונית שייכים לעם היווני, לרבות המיעוט הטורקי המוסלמי, שרשמית נחשב למיעוט דתי בלבד. ואולם לא זו בלבד שהשפה היוונית היא השפה הרשמית, והחוקה כוללת גם הוראה בדבר זיקה רשמית לפזורה היוונית בעולם, אלא שהיא גם מעניקה מעמד ממלכתי לכנסיה היוונית־אורתודוקסית, והיא נפתחת במילים "בשם השילוש הקדוש" (כך גם חוקת אירלנד). בניגוד למה שנטען לעיתים קרובות, חוקותיהן של מדינות דמוקרטיות לא מעטות אינן ניטרליות בתחום הדת. כך, למשל, החוקות של דנמרק ושל נורווגיה מעניקות מעמד רשמי או לאומי לכנסייה הלותרנית, כחלק מהמסורת הלאומית בארצות אלו (כמובן, לצד הוראות חוקתיות המבטיחות חופש דת לכל ושוויון מלא ללא הבדל דת).[16] ביוון הקשר בין התרבות הלאומית לבין הכנסייה

14 שם.

15 לדעת גנז (**לעיל** הערה 13), סידורים כאלה מתאימים לפירוש "הגמוני" של זכות ההגדרה העצמית הלאומית, ואילו הפירוש ה"שוויוני" לזכות זו, שהוא דוגל בו, מחייב סידורים דו־ או רב־לאומיים (אתניים) בכל מדינה שיש בה מיעוטים משמעותיים, כדי להבטיח את ההגדרה העצמית גם לרוב וגם למיעוטים.

16 ראו בעניין זה Alexander Yakobson, "God and Religion in Modern Democratic Constitutions", in: Anita Shapira, Yedidia Z. Stern and Alexander Yakobson (eds.), *The Nation State and Religion, The Resurgence*

היוונית־אורתודוקסית חזק במיוחד. אופייה הלאומי הייחודי של המדינה בא לידי ביטוי מלא בלי להכיר בטורקים כמיעוט לאומי. מובן מאליו שחוקת יוון כוללת גם הוראה בדבר שוויון בין כל האזרחים. בלי הוראה כזאת אין חוקה דמוקרטית מודרנית, וספק אם יש חוקה לא־דמוקרטית.

הלאומיות הכלל־אזרחית, לכאורה, הקיימת ביוון רחוקה מדגם הלאומיות האזרחית נוסח צרפת, הבנויה על העיקרון של זהות מלאה בין לאומיות ואזרחות. הדגם הצרפתי מבוסס על ההנחה – שהיום המרחק בינה לבין המציאות החברתית־תרבותית הוא ניכר – שהעם הצרפתי הכלל־אזרחי הוא גם ישות לאומיות־תרבותית המעניקה לכל האזרחים זהות משותפת. אחד מיסודותיה של זהות זו, לצד השפה הצרפתית, הוא החילוניות (שהיום ברור שאין היא בסיס תרבותי משותף לכל קבוצות האזרחים). מה שמשותף ליוון האורתודוקסית (לפי חוקתה) שסימן הצלב מתנוסס על דגלה הלאומי, ולצרפת החילונית הוא שבשתיהן המדינה אינה יכולה להכיר בקיומם של מיעוטים לאומיים.

לעומת זאת, כמה מדינות באירופה – כולן "דמוקרטיות חדשות" במזרח אירופה הפוסט־קומוניסטית – החליטו לציין במפורש את הזיקה הרשמית בין המדינה לבין לאום הרוב, ובו בזמן להכיר, במוצהר, בקיומן של זהויות לאומיות שונות בקרב ציבור האזרחים. יש לציין כי אומנם לא מדובר בדמוקרטיות ותיקות ומבוססות, ואולם, בשל רצונן להשתלב במועצת אירופה ובאיחוד האירופי, ניסחו המדינות האלה את חוקותיהן תחת עינם הפקוחה של "משגיחי כשרות" מטעם המוסדות האירופיים. "משגיחים" אלה היו אמורים לספק, ואכן סיפקו, אישור לכך שחוקות אלה, כפי שאושרו לבסוף, לעיתים לאחר הערות ותיקונים, עומדות בסטנדרטים האירופיים הנוכחים של דמוקרטיה, זכויות אדם וזכויות מיעוטים.

דוגמה מובהקת לחוקה מסוג זה היא החוקה של קרואטיה. קרואטיה היא מדינת לאום בעלת היסטוריה ארוכה, קרובה ורחוקה, של מאבקים לאומיים ועמידה על חשיבות הזהות הלאומית. מדינה זו ראתה חשיבות באמירה מפורשת שהיא מגלמת

---

of Faith (*Contemporary Challenges to the Nation State: Global and Israeli Perspectives*, Vol. 2), Sussex: Sussex Academic Press, 2013, pp. 1–13

את עצמאותו לאומית של העם הקרואטי – תוך הכרה בכך שציבור האזרחים שלה כולל גם מיעוטים לאומיים. לפיכך קובע המבוא לחוקה הקרואטית, לאחר שהוא מציג את הנרטיב ההיסטורי הקרואטי בדבר שאיפתו עתיקת הימין של העם הקרואטי לעצמאות לאומית, כי הרפובליקה הקרואטית –

> מוקמת כמדינתה הלאומית של האומה הקרואטית ומדינתם של בני המיעוטים הלאומיים: סרבים, צ׳כים, סלובקים, איטלקים, הונגרים, יהודים גרמנים [ועוד שורה ארוכה של קבוצות; בסך הכול – 22] ושאר האזרחים, אשר להם מובטח שוויון זכויות עם בני הלאום הקרואטי.

יש לשים לב לכך שהמדינה היא **מדינתה הלאומית** של האומה הקרואטית **ומדינתם** (בלי ״לאומית״) של בני המיעוטים הלאומיים ושל שאר האזרחים (מי שלא נמצאה שום קבוצה אתנו־לאומית שאפשר לשייך אותם אליה). כלומר, הזהות הלאומית של המדינה היא קרואטית וקרואטית בלבד. זוהי מדינת לאום קרואטית, ולא מדינה רב־לאומית, למרות ריבוי הקבוצות הלאומיות המוזכרות (לרבות היהודים, שהפרלמנט הקרואטי הכריע בוויכוח הידוע – או הידוע לשמצה – בשאלה אם הם מהווים עם או רק עדה דתית). בו בזמן, מבחינה אזרחית, קרואטיה היא מדינתם של כל אזרחיה, קבוצות ופרטים. ברור שרשימת המיעוטים הארוכה, הכוללת גם קבוצות קטנות מאוד, נועדה להדגיש, מצד אחד, את האינקלוסיביות של הרפובליקה הקרואטית, ומצד שני – את המרכזיות של האומה הקרואטית, שרשימת המיעוטים הארוכה רק מבליטה אותה. סעיף 2 בחוקה קובע ש״השלטון ברפובליקה של קרואטיה נובע מהעם ושייך לעם כקהילה של אזרחים חופשיים ושווים״ – כלומר, העם, שהוא הריבון במדינה, העם הבוחר את מוסדות השלטון, הוא עם במובן הכלל־אזרחי ואינו זהה לעם הרוב הקרואטי האתנו־לאומי (״האומה הקרואטית״). סעיף 3 בחוקה מכריז ששוויון הזכויות האזרחי הוא אחד מהעקרונות היסוד של הסדר החוקתי הקרואטי, וסעיף 14, בפרק העוסק בזכויות האדם, קובע שכל אדם ייהנה מזכויות אלה ללא הבדל, בין היתר, דת, גזע, לאום, ומוצא אתני. סעיף 15 עוסק באופן ספציפי במיעוטים הלאומיים, ומבטיח להם שוויון אזרחי וזכויות לשוניות ותרבותיות. לצד כל זאת, החוקה כוללת התייחסות מודגשת מאוד לקשר של המדינה עם התפוצה האתנו־לאומית הקרואטית (״לחלקים מהאומה הקרואטית במדינות אחרות תובטח

דאגה מיוחדת והגנה מצד הרפובליקה הקרואטית", סעיף 10), סמלי המדינה הם הסמלים הלאומיים הקרואטיים, והשפה הקרואטית היא השפה הרשמית (סעיפים 11 ו־12).

המבוא לחוקה הסרבית מכריז על קבלתה "בהתחשב במסורת הממלכתית של העם הסרבי ובשוויון של כל האזרחים והקהילות האתניות בסרביה", והסעיף הראשון קובע ש"הרפובליקה של סרביה היא מדינת העם הסרבי וכל האזרחים החיים בה, המבוססת על שלטון החוק וצדק חברתי, עקרונות הדמוקרטיה האזרחית, זכויות האדם וזכויות המיעוטים, ומחויבות לעקרונות וערכים אירופיים".

סלובניה, לפי סעיף 3 של חוקתה (לאחר שהסעיפים הקודמים מגדירים אותה כרפובליקה דמוקרטית וסוציאלית ומדינת חוק), היא "מדינת כל אזרחיה המבוססת על זכותה הפרמננטית והבלתי ניתנת להפקעה של האומה הסלובנית להגדרה עצמית". האומה הסלובנית, לפי המבוא לחוקה, היא עַם הרוב דובר הסלובנית, עם בעל היסטוריה של מאבקים לעצמאות ולשמירת שפתו ותרבותו – ובה בעת החוקה מבטיחה את זכויות המיעוטים הלאומיים (סעיפים 61 ו־64). גם בסרביה וגם בסלובניה החוקה מבטחיה שוויון זכויות אזרחי וזכויות תרבותיות למיעוטים, קובעת ששפת הרוב היא השפה הרשמית והסמלים הלאומיים של הרוב הם סמלי המדינה, ומזכירה את זיקתה של המדינה לפזורה האתנו־לאומית.

חוקת סלובקיה אינה כוללת את הביטוי "מדינתו של העם הסלובקי", אולם המבוא לחוקה מדבר בשם "אנחנו, האומה הסלובקית". זהו "אנחנו" סלובקי אתנו־לאומי, מה שמתבטא באזכור השפה, התרבות והיסטוריה של השאיפה לעצמאות לאומית של עם הרוב. אולם "אנחנו" זה אינו פועל לבדו. הוא מקבל את החוקה "יחד עם נציגי המיעוטים הלאומיים והקבוצות האתניות" של סלובקיה. לפי סעיף 2, מקור הריבונות הוא אזרחי סלובקיה (ולא "האומה"). ההוראות המפורטות של החוקה כוללת את האיזון המוכר לנו מדוגמאות קודמות בין צביון לאומי פרטיקולרי (לרבות קשר עם פזורה) לבין שוויון אזרחי כולל.

אפילו הממשלה הלאומנית של אורבן בהונגריה, שחוקקה בשנת 2011 חוקה חדשה במקום חוקה ליברלית יותר שקדמה לה, לא חשבה שאפשר לקבוע למדינה זהות לאומיות פרטיקולרית מבלי לומר, בו בזמן, שהמיעוטים הלאומיים הם חלק בלתי נפרד מהמדינה. המבוא לחוקה חוגג את זהותה הלאומית הייחודית של

הונגריה, ואת אחדות האומה ההונגרית, הכוללת במוצהר גם הונגרים אתניים ממחוץ לגבולותיה, בכל דרך אפשרית, באופן שמנסחי חוק הלאום הישראלי היו יכולים רק להתקנא בו. בין היתר המבוא כולל שורה ארוכה של דברים ש"אנחנו, בני האומה ההונגרית" גאים בהם; ועם זאת הוא קובע, כי "אנחנו מכריזים כי בני המיעוטים הלאומיים החיים איתנו בהונגריה הם חלק מהקהילה הפוליטית ההונגרית וחלק בלתי נפרד מהמדינה (constituent parts of the State)". דווקא משום שההגדרה של האומה ההונגרית היא הגדרה אתנו־לאומית ותרבותית והאומה אינה זהה לכלל ציבור האזרחים, יש צורך להגדיש שהמיעוטים הלאומיים הם חלק מה"קהילה הפוליטית ההונגרית" (גם אם אינם חלק מה"אומה"). בנפרד מכך, סעיף 15 בחוקה מונה את שוויון הזכויות בלי הבדל (בין ההיתר) דת, גזע ומוצא לאומי או אתני, כחלק מהרשימה המקובלת של זכויות הפרט.

סיכום

מנסחי חוק הלאום הישראלי דחו כל הצעה שהייתה אומרת, במפורש או במשתמע, שבני המיעוט הערבי, וכלל האזרחים הלא־יהודיים, הם חלק מהקהילה הפוליטית הישראלית וחלק בלתי נפרד מהמדינה. הניסוח של בני בגין (שהקואליציה דאז דחתה) – הגדרת ישראל כ"מדינת הלאום של העם היהודי המקיימת שוויון זכויות לכל אזרחיה" – היה גרסה מתונה של הניסוחים המקובלים בחוקות של מדינות לאום דמוקרטיות. אילו רצתה ישראל להידמות בנושא זה למדינות לאום מובהקות כמו קרואטיה וסרביה, היא הייתה מגדירה את עצמה מדינת הלאום של העם היהודי ומדינת כל אזרחיה – וקובעת בנפרד מכך את עקרון השוויון האזרחי בפרק הדן בזכויות האדם והאזרח. ניתן לטעון שהשימוש שעשה עזמי בשארה במונח "מדינת כל אזרחיה" כדי לשלול את זכותו של העם היהודי למדינה משלו מקשה, במציאות הפוליטית הישראלית, על אימוצו של ביטוי זה. בנוסח שהציע בני בגין היה אפשר לראות ביטוי הולם, באמצעות עקרון השוויון האזרחי המופיע כחלק מהגדרת המדינה, לרעיון שאין בישראל שום אזרח שהמדינה אינה גם מדינתו. חוק הלאום כפי שהתקבל הוא טקסט חוקתי שאין לו אח ורע בעולם הדמוקרטי. צריך, כמובן, להשוות את חוק הלאום לא לטקסט מלא של חוקה כלשהי, על כל סעיפיה המקובלים (לרבות עקרון השוויון), אלא לאותם סעיפים של חוקות דמוקרטיות העוסקים בזהות

הלאומית. כפי שראינו לעיל, יש הבדל עצום בין הסעיפים האלה לבין חוק הלאום הישראלי.

כאשר בוחנים את כל מערכת חוקי היסוד של ישראל, צריך לציין שהשוויון אינו מופיע במפורש גם בחוק העוסק בזכויות הפרט – חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו. אומנם בית המשפט העליון פירש את "כבוד האדם" ככולל גם את איסור האפליה מטעמיה דת ולאום, והודות לפרשנות זו, עקרון השוויון הוא נורמה חוקתית בישראל (שכן "כבוד האדם" מעוגן במפורש בחוק יסוד). אולם אין לקבל מצב שבו הבסיס היחיד לעקרון השוויון במערכת החוקתית של ישראל הוא פרשנות משפטית (שבית המשפט גם מותקף בגינה) לחוק העוסק בזכויות האדם – לאו דווקא בזכויות של אזרחי ישראל. האזרחות הישראלית, האמורה להיות ערך חינוכי ולא רק משפטי, אינה מופיעה, בעקבות דחית ההצעה של בני בגין, בתעודת הזהות החוקתית של המדינה – למרות שאפליה בין אזרחים תיפסל, כאמור, בבית משפט בעילה של פגיעה בכבוד האדם.

בחוק הלאום כפי שאושר בכנסת יש עוד שורה של פגמים, ובראשם – פגיעה סמלית במעמד השפה הערבית, שמנסחי החוק סירבו להכיר בה כשפה רשמית שנייה (סעיף 4ב). זהו מעמד שהשפה הערבית נהנתה ממנו במשך עשרות שנים. פסיקת בג"ץ הכירה לאורך השנים גם במעמד זה וגם במעמד הבכיר של העברית במדינה היהודית והדמוקרטית. מאחר שנוספה לחוק הלאום ההוראה הקובעת כי אין בו כדי לפגוע במעמד שניתן בפועל לשפה הערבית עד עתה (סעיף 4ג), הפגיעה היא סמלית בלבד – כלומר, חסרת תועלת מעשית לשיטת יוזמי החוק, ודווקא משום כך – מכוערת במיוחד. אולם הסירוב לכלול את עקרון השוויון מבטא את ליבה של התפיסה שהדריכה את מנסחי החוק. החובה להתנער באופן חד־משמעי, בלי גמגום, מתפיסה זו ולפעול למען חקיקה מתקנת מוטלת בראש ובראשונה על אלה התומכים באופן חד־משמעי ובלי גמגום בזכותו של העם היהודי למדינה משלו ובכך שזכות זו תקבל את הביטוי הראוי לה בחוקי היסוד של מדינת ישראל.

המדינה היהודית והערבים

מרדכי קרמניצר

פתח דבר: הודאה בנישלון

בשנים האחרונות מתברר יותר ויותר שהחלק הדמוקרטי בנוסחה "מדינה יהודית ודמוקרטית", שלפיה אמורה מדינת ישראל להתנהל, "אינו עובד", ובעיון מעמיק יותר – גם החלק היהודי שלה. מבחינה עיונית־עקרונית, יש ודאי צדק רב בדברי השופט חשין המנוח, "וכי ישמע מי בטענה כי מדינת ישראל אינה מדינת כל אזרחיה? [...] הרי עיקרון יסוד הוא בדמוקרטיה, שוויון האזרחים בינם לבין עצמם".[1] אולם במציאות הפוליטית והחברתית בישראל לא כך נתפסים הדברים, ותעיד על כך התקוממותו של ראש הממשלה בנימין נתניהו

1 רע"א 2316/96 **מירון איזקסון נ' רשם המפלגות**, נ(2) 529, פס' 23 לפסק דינו של השופט חשין (1996).

נגד תיאור המדינה כמדינת כל אזרחיה.[2] בעיני רבים בישראל הדמוקרטיה מצטמצמת להשתתפות בבחירות והכרעות רוב, ותו לא, ומיד נראה כי גם לעניין ההשתתפות בבחירות אין הדמוקרטיה שורה באמת במלואה על האזרחים הערבים. נוסף על כך, יהודיות המדינה – על פי הגדרת המדינה את עצמה – מקשה עליהם לראות את המדינה כשלהם באופן מלא, במובן הרגיל שבו אזרחית במדינה דמוקרטית תופסת את מדינתה. מה גם שהצטרפות ללאום היהודי עוברת דרך השתייכות לדת היהודית. מבחינה זו לא דייק נשיא בית המשפט העליון בדימוס שמגר כאשר השווה את יהודיות המדינה לצרפתיות של צרפת.[3] לפחות ברמה הפורמלית, ההשתייכות לאומה הצרפתית אינה מותנית בהשתייכות לדת כלשהי, והיא נקנית בעצם האזרחות הצרפתית. כדי שההשוואה תהיה תקפה הייתה צרפת צריכה להגדיר את עצמה אומה נוצרית או גאלית. הכרה בלאומיות ישראלית, בצד הלאומיות היהודית, הייתה עשויה להועיל לעניין זה, אבל בינתיים אין הכרה כזאת,[4] ולאומנים יהודים בוודאי מתנגדים לה. המדינה היהודית משמיעה באוזני יהודים רבים את ההיגד: הערבים אינם חלק מ"האנחנו" הרלוונטי; הם אינם "בפנים" לגמרי, ואף שהם משתייכים למדינה (אם כי לא השתייכות מלאה), הם נחותים, שכן יהודיות המדינה מעניקה עליונות ועדיפות ליהודים. לפי תפיסה זו, לא מובן מאליו שהמדינה חייבת להשקיע במאבק בפשיעה בקרב הערבים את אותם המשאבים שהיא משקיעה בהתמודדות עם עבריינות בקרב יהודים. כך גם לא ברור שהפעולה לטובת השכבות המוחלשות, לצמצום העוני ולקידום שוויון ההזדמנויות, צריכה להיות שווה עבור יהודים ועבור ערבים, בבחינת "עניי עירנו קודמים". וכפי שנראה בהמשך, גם התיישבות יהודית והתיישבות ערבית אינן עומדות כלל על אותו סולם. גם מי שמכירים בזכותם של כלל האזרחים לשוויון מעמידים מיד מול זכותם של הערבים את אופייה היהודי של המדינה ואת הצורך לשמרו ולטפחו, ולדידם אופי זה הוא אינטרס חברתי העשוי מבחינת החוק ולאור אופייה היהודי של המדינה להסיג את הזכות לשוויון.

2 בפוסט שפרסם בתגובה לדבריה של הידוענית רותם סלע.

3 "אין סתירה בין אופיה היהודי של המדינה לבין אופיה הדמוקרטי, כפי שאין סתירה בין צרפתיותה של צרפת לבין אופיה הדמוקרטי דהאידנא" (מתוך נאום במעמד קבלת פרס ישראל, 24 באפריל 1996).

4 ע"א 630/70 **גאורג רפאל טמרין נ' מדינת ישראל**, כו(1) 197 (1972).

כלומר, זכותם של הערבים לשוויון היא זכות מותנית ומסויגת על ידי "יהודיות" המדינה. האופי היהודי של המדינה שאותו הם מבקשים לקדם הוא יהודיות לאומנית ודתית־אורתודוקסית, כזאת המתבטאת באיבה ובעוינות כלפי מי שאינו יהודי, ובמיוחד כלפי הערבים. ככול שבית המשפט נעשה שמרן יותר, והוא אומנם נעשה כזה, יכולתו של השלטון לפגוע בשוויון מתעצמת. ויש אין סוף של דרכים יצירתיות ומתחכמות להסוות פגיעה בשוויון, כמו הענקת טובות הנאה ליהודים באמצעות הגבלתן ל"יוצאי צבא", הקניית ערך עליון לקהילתנות, או הפרזה במידת האיום הביטחוני כדי להצדיק פגיעה בזכויות. הצהרות עקרוניות של הפסיקה בדבר זכות השוויון האזרחי חשובות, אך כל עוד השוויון אינו מופנם בדי־אן־איי החברתי והשלטוני בישראל, המחשבה שדי בהן כדי להביא להנהגת שוויון הלכה למעשה היא אשליה. הזכות לשוויון אינה כלולה בשמה המפורש בחוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו, והיא מוגנת בעקיפין דרך הכללה של חלק ממנה בזכות לכבוד אנושי (ודוק, בשיטת המשפט הישראלית אין כל בסיס חוקתי לזכות לשוויון של כלל האזרחים בשל היותם אזרחים, להבדיל מהזכות לשוויון של הפרטים כבני אדם, והערבים בכלל זה); ויש החולקים על הלגיטימיות של הפרשנות הזאת, ואף על עליונות הזכויות שבחוק היסוד על חוקים אחרים.

במאמר זה, אחרי פתיחה קצרה אסקור את תחנות הדרך העיקריות ביחסים שבין המדינה היהודית לבין אזרחיה הערבים: הממשל הצבאי, המצב שהתהווה אחרי מלחמת ששת הימים והשליטה הישראלית בשטחים שנכבשו ובתושבים הפלסטינים, ופסילת רשימות ערביות ומועמדים ערבים לכנסת בשל שלילת קיומה של המדינה היהודית לפי חוק־יסוד: הכנסת והשלכותיה. בהמשך אדון גם בסוגיות אחדות שהן בליבת היחסים האלה: מדיניות הקרקעות, הגזענות כלפי הציבור הערבי, הנרטיב על אודות הפלסטינים והשפעותיו, פירות הבאושים של המדיניות כלפי הציבור הערבי, המהפכה המשטרית המתחוללת בישראל וחוק הלאום. במקום סיכום יתואר הצורך בחישוב מסלול מחדש. והכול – בתכלית הקיצור.

הממשל הצבאי

אמת צריכה להיאמר, מצבם הבעייתי של הערבים בישראל אינו עניין של הדור האחרון. תחילתו במאבק הדמים שמתוכו צמחו כתאומות עצמאות ישראל והנכבה הפלסטינית. על רקע המאבק הזה, הפחד הקיומי ששרר ביישוב היהודי, שאיבד במלחמת השחרור אחוז אחד מבניו, והחשדנות כלפי הציבור הערבי, אפשר להבין את הפעלת תקנות ההגנה (שעת חירום) על האוכלוסייה הערבית, המכונות "הממשל הצבאי". אפשר שפעלו כאן גם השפעות מהתקופה הטרום־מדינתית – פוגרומים שעשו ערבים ביהודים, התנשאות של היהודים שראו עצמם בני התרבות המערבית על הערבים (שפגעה גם ביהודים המזרחים), והצורך שלהם להצדיק לעצמם את ההתיישבות היהודית על חשבון האינטרסים הקולקטיביים של הערבים המקומיים. ואולם, כבר שנים מעטות לאחר קום המדינה התברר כי הציבור הערבי בישראל, שספג תבוסה קשה במלחמה, אינו מסכן את ביטחון המדינה. המשך קיומו של הממשל הצבאי, שנים רבות אחרי שכבר לא הייתה לכך הצדקה ענייינית, נבע, ככל הנראה, מצירוף של חוסר רצון להסתכן כל סיכון ביטחוני, התעלמות מהעוול הנגרם לאוכלוסייה הערבית, ורצונה של מפלגת השלטון (מפא"י) להשיג עמדת השפעה מפלגתית בלתי לגיטימית על אוכלוסייה זו.

מלחמת ששת הימים

זמן קצר לאחר ביטולו של הממשל הצבאי (ביטול שהזקיק את החלפתו של בן־גוריון באשכול בראשות הממשלה) פרצה מלחמת ששת הימים ונכבשו שטחי יהודה ושומרון ורצועת עזה. היה בכך כדי לחדד (הן בתודעה העצמית של האזרחים הערבים, הן בתפיסת היהודים אותם), את הקשר של הערבים אזרחי ישראל עם הערבים בשטחים, עד כדי השתייכות משותפת לישות לאומית אחת, פלסטינית, מבלי שההשתייכות הזאת שוללת את זיקתם האזרחית למדינת ישראל. תושבי השטחים נתונים לשלטון צבאי ישראלי ואינם נהנים מזכויות אזרח. חמור מכך, לשם הצדקת מעמדנו בשטחים והשלכותיו על מעמדם־שלהם, במיוחד ככול שהתגבשה התפיסה בדבר נוכחות קבע בשטחים והשתלטות יהודית עליהם, היה צריך לגבש תפיסה של אדנות כלפי תושבי השטחים הפלסטינים. מדובר בתפיסה ולפיה הפלסטינים בשטחים נחותים מאיתנו

ושהם לא ישלימו עם מעמדם ועם מצבם, ומכאן שהם גם אויב. פרקטיקות שלטוניות בשטחים, כמו ענישה קולקטיבית ופגיעה בזכויות שלא על בסיס של חשד ממשי, נובעות מגישה זו ומחזקות ומעצימות אותה. גם יוזמות פרטיות של קבוצות בריוניות הפוגעות בדרך קבע בפלסטינים תושבי השטחים – בחייהם, בגופם וברכושם, וכמובן בנפשם – מבטאות גישה אדנותית, וככול שהן מתמשכות ואינן נתקלות במאמצי מניעה ואכיפה נחושים, הם מגבירים ומעמיקים אותה. המקרים שבהם מתייצבים חיילים, במעשה ובמחדל, לימין הפורעים מחמירים את המצב. עבור רבים מהיהודים שהתרגלו להתייחס כך לערבים שמעבר לקו הירוק, היטשטש ההבדל בינם לבין הערבים שבתוך הקו הירוק. תמונה זו הוחרפה שבעתיים עקב מפעל ההתנחלות והנישול בשטחים, ועוד אשוב לכך.

שלילת קיומה של ישראל כמדינה יהודית

בשנות השמונים של המאה העשרים אותגרו הפוליטיקה והחברה היהודית בכהניזם, שהציע פרשנות טוטאלית וקיצונית ליהודיותה של המדינה, ומחק למעשה את אופייה הדמוקרטי. ההחלטה לאפשר פסילת רשימה לכנסת בשל הסתה לגזענות (החלטה שגם מומשה) לוותה בהחלטה לאפשר גם פסילה של רשימות השוללות את קיומה של ישראל כמדינה יהודית או כמדינה דמוקרטית (לימים שונתה ההגדרה לעילה אחת המתייחסת לאופייה הכפול של המדינה).[5] פסילת רשימתו של מאיר כהנא הייתה אפוא לברכה מעורבת. היא סימנה את הדרך לפסילת גזענות בוטה וגסה, ועל כך יש לברך, אך בה בעת היא פתחה פתח להשתתפותם של גופים גזעניים הנוקטים לשון מעודנת יותר ומוסווית יותר בהליכים הדמוקרטיים. ובעיקר, היא יצרה אפשרות לתבוע מהמפלגות הערביות לקבל על עצמן את התפיסה הציונית ואת תפיסת הרוב היהודי ביחס להתנגדות האלימה לכיבוש (אף שברור שהערבים אינם יכולים להתייחס להתנגדות זו כפי שאנחנו מתייחסים אליה, ויחסם כלפיה דומה ליחסו של הציבור היהודי לטרור יהודי לפני קום המדינה, ואף אחרי שקמה); ואף לרדוף אותם במסעי רדיפה פוליטיים בוועדת הבחירות המרכזית, המסתיימים

5 ע"ב 1/88 משה ניימן נ' יו"ר ועדת הבחירות המרכזית לכנסת השתים-עשרה, מב(4) 177 (1988).

לרוב בהחלטת פסילה של ועדת הבחירות המרכזית (עד להכרעה הפוכה בבית המשפט העליון). ההכרעה השיפוטית הזאת, להפוך את החלטת הפסילה של ועדת הבחירות המרכזית, נתפסת ומוצגת כהטיה שמאלנית אנטי־ציונית של בית המשפט, ומשמשת קרדום לחתור תחת מעמדו. מסעי רדיפה אלו אפשרו להציג את המפלגות הערביות כבלתי לגיטימיות, עד כדי כך שלקראת הבחירות לכנסת ה־22 ביקש הליכוד לפסול את הרשימה המשותפת כולה, כלומר למנוע ייצוג פוליטי מן האזרחים הערבים.[6] יוזכרו בהקשר זה גם תרגיל המצלמות בקלפיות שערכה מפלגת הליכוד בבחירות באפריל 2019, שמטרתו הייתה להרתיע אזרחים ערבים מלהצביע, וגם מאמציה לאפשר צילום שלהן על ידי גורמים פוליטיים־פרטיזניים בבחירות שהתקיימו בספטמבר 2019, לשם אותה המטרה. באמצעות נוסחת הפלא "מפלגות ציוניות בלבד", שהיא שם קוד למפלגות יהודיות בלבד (שכן גם המפלגות החרדיות הן "ציוניות" לעניין זה), נעשית דה־לגיטימציה להשתתפות פוליטית של המפלגות הערביות בשלטון. גישה זו הגיעה לשיא בבחירות במרץ 2020, שבהן נענתה המלצתה של הרשימה המשותפת על בני גנץ כמועמדה לראשות הממשלה בחוסר נכונות שלו ושל מפלגתו להישען על תמיכת רשימה ערבית בממשלתו מחוץ לממשלה. כך נוצר שבר שאחריתו מי ישורנה בין המרכז־שמאל הישראלי לבין המיעוט הערבי בישראל. גישה זו, מבית מדרשו של הימין הישראלי, קנתה לה שביתה חזקה גם בציבוריות היהודית, שרובה רואה בערבים מי שאינם ראויים להשתתף בהכרעות חשובות לגורל המדינה בתחומי החיים השונים (ולא רק בביטחון).[7] גם אחרי הבחירות לכנסת ה־24 ב־2021 התברר ששלילת השתתפות של מפלגה ערבית בקואליציה (או תמיכה בה מבחוץ) אינה עיקרון אוניברסלי – היא חלה על השמאל, אך ניתנת להכשרה מצד ימין. כך נהג נתניהו ברע"מ כאשר סבר כי יוכל להקים ממשלה בתמיכתה, מה שלא הפריע לו להפנות עורף למהלך כאשר התברר כי אין בכוחו להקים ממשלה.

6 הליכוד הצטרף לערעור עוצמה יהודית על החלטת ועדת הבחירות נגד פסילת הרשימה המשותפת. א"ב 1806/19 **ועדת הבחירות המרכזית לכנסת ה־21 נ' ד"ר עופר כסיף** (נבו 18.07.2019).

7 תמר הרמן ואח' **מדד הדמוקרטיה הישראלית 2020** (המכון הישראלי לדמוקרטיה 2020). מהמדד עולה כי 75% מהנשאלים היהודים סברו כי "החלטות גורליות למדינה בנושאי שיטת הממשל ומבנה הכלכלה והחברה צריכות להתקבל ברוב יהודי". גישה זו זכתה גם להסכמתם של 39% מהנשאלים היהודים במחנה השמאל.

ואולם, הקואליציה של נפתלי בנט (שאיננה קואליציה של שמאל אלא קואליציית קצוות מגוונת) הסתערה על תקדים נתניהו כמוצאת שלל רב, והקימה ממשלה הנשענת על שותפות עם רע"מ בקואליציה. זהו בוודאי מפנה חיובי ביותר, יש אומרים היסטורי ומשנה סדרי בראשית, במעמדם הפוליטי של האזרחים הערבים. האם נפתח עידן חדש של לגיטימציה להשתתפות של האזרחים הערבים בממשלות ישראל או בקואליציות? יש לקוות שכן, יש יסוד לתקווה כזאת, אבל לא ניתן לקבוע בביטחון שזהו שינוי בלתי הפיך. ספק אם היה נתניהו נוקט בצעד האמור אלמלי המשפט המתנהל נגדו. הצטרפות רע"מ לקואליציה התבססה במידה לא מעטה על הסתלקותה מהמאבק להקמת מדינה פלסטינית, ולא ברור שרוב הציבור הערבי תומך בעמדה זו ושמפלגה ערבית יכולה לאמץ אותה לאורך זמן. וכאמור, ספק אם כוחו של התקדים הזה חל גם על שותפות בשלטון של מפלגה ערבית בממשלת שמאל־מרכז.

הבעייתיות אינה מצטמצמת רק לחוק־יסוד: הכנסת עצמו. חוק היסוד הזה שימש אב טיפוס ומקור השראה ליוזמות חקיקה נוספות, הנשענות גם הן על היגיון חוסר הלגיטימיות של מי שאינו שותף לאידאולוגיה הציונית. דוגמאות לכך הן הצעות חוקי הנאמנות, חוק הנכבה והצעות חוק שנגזרו ממנו, הפרשנות שניתנה במשך תקופה מסוימת למונח חתרנות בחוק השב"כ, חוק ההדחה ואף חוק־יסוד: הלאום. בית המשפט העליון עמד אומנם בפרץ לעניין אי־פסילתם של רשימות ומועמדים ערבים, אבל תרם לדה־לגיטימציה שלהם בכך שלא הבחין בין איום קיומי־ביטחוני לבין איום אידאולוגי־השקפתי, שצריך להיות מטופל בשיח דמוקרטי המכיל גם עמדות המנוגדות לקונצנזוס, כל עוד הן מחויבות לאמצעי ההכרעה הדמוקרטיים, ולא באמצעות שלילת זכות היסוד להיבחר וסילוק מן הזירה הפוליטית. בית המשפט החמיר את הבעיה בהעניקו פירוש מרחיב למהותה של המדינה היהודית לעניין זה, פירוש הכולל גם רכיבים דתיים־מורשתיים.[8]

8 "מה הם אפוא המאפיינים ה'גרעיניים' המעצבים את הגדרת המינימום של היות מדינת ישראל מדינה יהודית? מאפיינים אלה הם בעלי היבט ציוני ומורשתי גם יחד. במרכזם עומדת זכותו של כל יהודי לעלות למדינת ישראל, שהיהודים יהוו בה רוב; עברית היא שפתה הרשמית המרכזית של המדינה, ועיקר חגיה וסמליה משקפים את תקומתו הלאומית של העם היהודי; מורשת ישראל היא מרכיב מרכזי במורשתה הדתית והתרבותית" (א"ב 11280/02 **ועדת הבחירות המרכזית לכנסת השש־עשרה נ' אחמד טיבי**, פ"ד נז(4) 1, 22 (2003)).

מבחינה זו יש לברך על עמדתו של השופט מזוז, שהציע בעת האחרונה לצמצם את היקפה של יהודיות המדינה לממד הלאומי בלבד, כלומר לזכותו של העם היהודי למימוש הזכות הנתונה לו להגדרה עצמית בארץ ישראל ולקביעה ש"מדינת ישראל תהיה פתוחה לקליטת עלייה ולקיבוץ גלויות", כפי שנקבע בהכרזת העצמאות.[9]

מדיניות הקרקעות

מפעל גאולת הקרקע וההתיישבות הגדול בתקופה שקדמה לקום המדינה היה אמור להסתיים עם השימוש שנעשה בחקיקה לשם הפקעה מאסיבית של קרקעות מערבים לאחר הקמתה, לרבות מערבים שנחשבו נפקדים, אף שהיו והינם נוכחים. אולם הוא לא הסתיים. בצד מהלכים נוספים של הפקעה שהולידו שפיכות דמים, ביטויה המרכזי של מדיניות הקרקעות של מדינת ישראל לאורך כל שנות קיומה היה ועודנו הימנעות מתכנון ומבנייה עבור הציבור הערבי ומהקמת יישובים ערביים (אולי ביטוי בלתי מודע לאי־השלמה עם הימצאותם במדינה). לתשומת לב מיוחדת זכה הניסיון למנוע מהם להתגורר ביישובים קהילתיים. כמו בהקשרים אחרים, גולת הכותרת של המאמץ הזה היא חקיקת חוק־יסוד: ישראל מדינת הלאום של העם היהודי בשנת 2018, שבו נקבע בסעיף 7 כי "המדינה רואה בפיתוח התיישבות יהודית ערך לאומי, ותפעל על מנת לעודד ולקדם הקמה וביסוס שלה". בית המשפט העליון קבע כי הוראה זו חוקתית ותקפה, מתוך ניסיון לצמצם את השלכותיה הפוגעות בזכות לשוויון. למרות המילים המבקשות להפיג את החששות של בית המשפט, קשה לראות כיצד תתיישב ההוראה האמורה (על משמעותה המפלה הברורה) עם הזכות לשוויון. **ככול שלזכות הניתנת לקבוצה אחת בלבד יש משמעות מעשית־אופרטיבית, ולא רק סמלית, ומדובר בהוראה שלשונה היא מעשית מובהקת – יש לה פוטנציאל, ויותר ממנו, לפגוע בשוויון.**

9 בג"ץ 5555/18 **ח"כ אכרם חסון ו־11 אח' נ' כנסת ישראל**, פס' 7 לפסק דינו של השופט מזוז (נבו 8.7.2021).

על רקע המדיניות של סיכול ניסיונות (מעטים למדי) של ערבים לרכוש בתים ביישובים יהודיים קהילתיים באמצעות ועדות קבלה, קבע בית המשפט העליון בפסק דין קעדאן כי יש להבדיל בין תנאי הכניסה למועדון הישראלי, המעניקים עדיפות מכריעה ליהודים, לבין השוויון האזרחי המלא החל גם על מי שהם כבר חברי המועדון, כלומר אזרחים ישראלים, תהא השתייכותם הדתית והאתנית אשר תהא.[10] לכן אין המדינה רשאית להפלות בין אזרחיה לעניין התיישבות על קרקע של המדינה או על קרקע הנמסרת על ידי המדינה בחכירה לגוף מיישב. ההעזה הזאת של בית המשפט – לפסוק מה שמתחייב מאופייה הדמוקרטי של ישראל ואינו סותר כלל את אופייה היהודי – הביאה עליו את זעמם של מי שאינם מבחינים בין התנהלותה של מדינה לבין התנהלותם של גופים מעין־שלטוניים בדרך לקראת מדינה. תחילה הביאו אלו לחקיקתו של חוק ועדות הקבלה, שבמסווה של התחייבות להיעדר אפליה מאפשר בקריצת עין, בשיטת ה"ישראבלוף", אפליה בפועל באמצעות ועדות קבלה המופקדות על שמירת צביונו המיוחד, החברתי־תרבותי, של יישוב קהילתי.[11] אך לא נחה דעתם גם מכך. נושא זה היה המניע העיקרי ליוזמה לחקיקת חוק הלאום, ולהוראה שבו בדבר התיישבות יהודית. כמה מצער שבפסק הדין של בית המשפט בעניין חוקתיותה של הוראה זו מוסיפים שופטי הרוב להתייחס אל התיישבות יהודית כאל ערך יהודי־ציוני, אקטואלי, מובן מאליו, אף שיש בכך סטייה מובהקת מהכרזת העצמאות בדבר חובת המדינה לפתח את הארץ "לטובת כל תושביה" ומתפיסת השוויון שאומצה בפסק הדין קעדאן. לא סביר שהזמן הציוני עצר את תנועתו בימים שלפני קום המדינה, ושמה שהיה יפה, ואפילו הכרחי, לפני הקמתה ומיד אחרי הקמתה, כמו הערכים של עבודה עברית והתיישבות יהודית, נשאר על מכונו במדינה שעברה את גיל השבעים.

חיזיון שביסודו עוול ואפליה מתחולל לנגד עינינו בימים אלו – גאולת קרקע יהודית מידי ערבים היושבים עליה, בעיקר במזרח ירושלים, בשעה שהחוק מונע מערבים שאדמתם נלקחה מהם להשיב לעצמם את מה שהיה קניינם בקרקע. נוכח

10 בג"ץ 6698/95 **עאדל קעדאן נ' מינהל מקרקעי ישראל**, נד(1) 258 (2000).

11 חוק לתיקון פקודת האגודות השיתופיות (מס' 8), התשע"א–2011.

ההבדל התהומי בין שכונות יהודיות לשכונות ערביות, השיח על אודות שוויון נשמע חלול, אם לא שקרי ממש, לכל מי שמסיירים בירושלים.

הערבים והגזענות כלפיהם

ההימנעות מטיפול בצורכי המגורים וההתיישבות של הערבים, ולמעשה טבעת החנק שהטילה עליהם המדינה בתחום זה, הביאה להתפתחות תופעה נרחבת של בנייה בלתי חוקית; עבריינות בלית ברירה שיצרה המדינה במו ידיה. כך אפשר להניף אצבע כלפי הערבים ולהאשימם בעבריינות וליצור חיכוך קשה איתם על ידי מהלכים של הריסת בתים שנבנו ללא היתר ולכן בניגוד לחוק. הגישה הזאת מייצרת בהכרח גם יחס שלילי ומתנכר בקרב המיעוט הערבי כלפי החוק במדינה והמדינה בכלל. הסיקור התקשורתי של הערבים אזרחי ישראל מתמקד בדרך כלל בחריג ובשלילי, ומציג אותם כמעט רק כעבריינים או כמסייעים למחבלים. ואם לא די בכך, מזדרז השלטון להצטרף לדימויים האלה ולחזקם. מיד עם התרחשותו של אירוע, כמו ריבוי שרפות או התנגשות בין שוטרים לבין אזרחים, אצים־רצים נציגי השלטון לייחס לערבים פשיעה זדונית (בהצתות), או ביצוע פיגוע חבלני (כמו בפרשת יעקוב אבו אלקיעאן). דוגמה מובהקת לפרסומים גזעניים הם טענות הליכוד שהערבים הם זייפני בחירות וגנבי קולות, הן לקראת הבחירות לכנסת ה־21 ואחריהן, הן לקראת הבחירות לכנסת ה־22 (אפילו בטרם התקיימו הבחירות, תוצאותיהן כבר – כך נטען – זויפו). הפרסומים האלה נשענים על דעות קדומות מכלילות כלפי הערבים, וכמובן, מטפחים ומעמיקים את הדעות האלה. השלטון ממלא אפוא תפקיד חשוב בטיפוח דעות קדומות על הערבים וסטראוטיפים שליליים שלהם. הוא עושה כן גם באמצעים שלטוניים, כמו תיוג אתני (profiling). יתר על כן, הוא מעודד את הכהניזם הרך מבית מדרשו של איתמר בן גביר ומעניק לו לגיטימציה חזקה. חמור מכול אלו, מצמרת השלטון עצמה יוצאות התבטאויות גזעניות חמורות ביותר, מקריאת הזעקה של ראש הממשלה נתניהו בבחירות לכנסת ה־20 בדבר הערבים הנוהרים לקלפיות, וקריאתו של אביגדור ליברמן להחרים עסקים של ערבים בשנת 2014 כשכיהן כשר החוץ ותביעתו לחייב

את האזרחים להצהיר נאמנות למדינה היהודית,[12] ועד תיאור הערבים כמי שמתכוונים להשמיד את כולנו, נשים גברים וטף (בקמפיין הליכוד לקראת הבחירות לכנסת ה־22).[13] מבחינת השפעתן המרעילה של ההתבטאויות האלה הן חמורות ומסוכנות בהרבה מדבריהם של כהניסטים מובהקים, כברוך מרזל ובן ציון גובשטיין.

לכך יש להוסיף את היתרונות החברתיים־פסיכולוגיים הנעוצים בתפיסה גזענית – המיעוט משמש שעיר לעזאזל אוטומטי לכל תקלה או בעיה במישור הלאומי, החברתי והאישי, וייחוס הנחיתות למיעוט הערבי מאפשר לכל חלקי הרוב לעלות שלב אחד בסולם החברתי ולהותיר אותם בתחתיתו. מכאן הפיתוי לאמץ עמדות גזעניות כאלה כלפי הערבים. ברור גם שמדיניות הנישול ודחיקת הרגליים של הפלסטינים בשטחים יושבת איתן על תשתית גזענית, ובה בשעה מחזקת אותה. מסקרי המכון הישראלי לדמוקרטיה בקרב חרדים, עולה מתאם ברור בין עמדות לאומניות וחרדיות לבין תפיסות גזעניות, וככול שעמדות אלו מתפשטות בקרב הציבור היהודי גואה הגזענות.[14] כאשר רבנים קוראים שלא למכור ולא להשכיר דירות לערבים ומערכת אכיפת החוק נמנעת מלהאשימם בהסתה לגזענות – מהו המסר שעובר לציבור?

יש, כמובן, זיקה בין עמדות גזעניות לבין אפליה בפועל. נוכח תופעות של אפליה לרעה של הערבים נוקט הרוב שתי אסטרטגיות עיקריות: התכחשות לאפליה והצדקת האפליה. התוצאה היא שהרוב היהודי ממשיך להרגיש בנוח על חשבון המיעוט הערבי – או שאין רואים את האפליה נגדו כלל, או שמצדיקים

12 ג'קי חורי ויהונתן ליס "שר החוץ קורא לחרם על עסקים ערביים ששובתים במחאה על המבצע" **הארץ** 21.7.2014.

13 מורן אזולאי "נתניהו בפייסבוק: 'הערבים רוצים להשמיד את כולנו'" **ynet** 11.9.2019.

14 הרמן ואח', **לעיל** ה"ש 7. מהסקר עולה כי ככול שהמשיב (היהודי) מגדיר את עצמו דתי יותר בסולם הדתיות, כך עולה הסיכוי שיתמוך בעמדות המדירות את הציבור הערבי. כך, למשל, עמדות התומכות בהפרדה בין יהודים לערבים כדי לשמור על הזהות היהודית והסירוב לעבוד ביישוב ערבי הן עמדות פופולריות יותר בקרב הקבוצות הדתיות. ככלל הסקר מציג חפיפה גדולה בין רמת הדתיות לבין השיוך העצמי למחנה פוליטי, ו־75.3% מה"דתיים" משייכים את עצמם למחנה ה"ימין".

אותה (משום שהערבים אינם משרתים בצבא, אינם נאמנים וכולי). ההצדקות האלה נשענות על איבה כלפי הערבים ומחזקות את הרגשות העוינים כלפיהם. הסדרים פוגעניים מיוחדים הנקבעים לטיפול בעבירות ביטחון, כמו מעצרים, פגיעה בזכויות חשודים והפעלת אמצעי לחץ חריגים בחקירות, מוצדקים בצורכי הביטחון ומתקבלים ברצון על יסוד ההנחה שיחולו על ערבים, ואם הם ננקטים כלפי יהודים עולה מיד זעקת חמס נגדם. ללמדנו שמה שיאה ומתאים לערבים הוא בחזקת לא יעלה על הדעת כאשר הוא מופעל על יהודים. טכניקה נוספת שנוקט הרוב היהודי היא ייפוי המציאות. כך, למשל, מרבים לציין שיש בישראל מערכת חינוך בשפה הערבית, אך אין מציינים שלציבור הערבי אין כמעט השפעה על תוכנית הלימודים בבתי הספר הערביים. בה בעת, נוהגים להתכחש לזכויותיהם הקבוצתיות של הערבים לתרבות, מתוך שימוש בנוסחה שזכויותיהם של הערבים הן רק אישיות, ולעולם לא קבוצתיות.

אומנם הזכות לשוויון אינה מוחלטת, אבל אפליה על בסיס אתני־לאומי היא פגיעה קשה במיוחד בכבוד האדם, והיא אסורה באופן מוחלט. הזכות לתרבות מעוגנת בזכות לכבוד אנושי ומימושה מחייב גם את ההכרה באופי הקבוצתי של הזכויות האלה.

הנרטיב על אודות הפלסטינים

מאז האינתיפאדה השנייה לפחות קנה לו אחיזה בקרב הציבור היהודי נרטיב, שהפך להיות הנרטיב השליט, בדבר היות הפלסטינים, כולם, אויב מהותני ונצחי של מדינת ישראל ותושביה היהודים, אויב המבקש להשמיד את ישראל ולחסל את תושביה היהודים. עוצמתו של הנרטיב הזה נובעת מיתרונותיו הגדולים לימין הישראלי: הוא מחסל את ההיגיון שבהידברות עם הפלסטינים ושל סיכוי להגיע שלום או להסדר איתם ואת תכליתם. נרטיב זה מכשיר כל מהלך שישראל נוקטת נגד הפלסטינים, לרבות שלילת זכותם להגדרה עצמית־לאומית. הוא מעניק לגיטימציה חזקה למפעל ההתנחלות והנישול בגדה המערבית, ולמעשה גם למהלכים חריפים יותר שאיני רוצה להעלותם על הכתב. יתרון גדול נוסף מבחינת הימין הוא שהנרטיב הזה מקרין גם על הפלסטינים אזרחי ישראל, ומחזק גם את הדה־לגיטימציה שלהם.

הדה־לגיטימציה הזאת מפקיעה את מעמדם כאזרחים של ממש, שכן אויב ואזרח הם דבר והיפוכו. יתר על כן, היא מאפשרת למשוך את שמיכת הדה־לגיטימציה גם על ארגוני החברה האזרחית הפועלים למען האוכלוסייה הערבית, ועל כל גורם פוליטי ישראלי המבקש לשתף פעולה עם גורמים פוליטיים ערביים. בלשון הזהב של ליברמן, מדובר בסייעני טרור. "יופיו" של הנרטיב הזה שהוא אינו רק "תיאור של מציאות", הוא גם מייצר מציאות, בבחינת נבואה המגשימה את עצמה. "התרגיל" הזה מעמיד את האופוזיציה לימין במצב קשה – בכל שיתוף פעולה שלה עם המפלגות הערביות ויצירת סיכוי לחילופי שלטון היא מסתכנת ב"שיתוף פעולה עם האויב", כלומר בהאשמה בבגידה. בבחירות במרץ 2020 ראינו עד כמה התעמולה הזאת אפקטיבית ומה גדולה מידת השפעתה על השמאל־מרכז הנכנע לה – הכפירה של חוגים נרחבים בימין הישראלי בזכותו של העם הפלסטיני (אולי גם בעצם קיומו של עם כזה) להגדרה עצמית לאומית מסכלת כל סיכוי להסדר עתידי בין העמים. יתרה מזו, היא ביטוי קיצוני לעמדה המתכחשת לזכותו הבסיסית של "האחר". הכפירה הזאת מעמידה את האזרחים הערבים במצב קשה ובעייתי של נחיתות אינהרנטית לעומת היהודים. בעוד שהאחרונים כוננו מדינת לאום יהודית, והם תובעים מכולי עלמא, לרבות האזרחים הערבים של ישראל, להכיר בה ככזאת ולקבל אותה, הם מתכחשים לזכות מקבילה של העם הפלשתיני להגדרה עצמית־לאומית בדמות מדינה משלו. יותר מזה, הם שוללים את זהותם הלאומית־פלסטינית של האזרחים הערבים המזהים את עצמם כבעלי זהות כזאת, ואף תובעים מהם להתכחש לה.

פירות באושים של אפליה לרעה והזנחה

המדינה, כפי שתואר לעיל, עושה מאמץ ניכר כדי שהערבים לא יוכלו להזדהות איתה. להיעדר הזדהות יש השלכות שליליות על התודעה האזרחית, על תחושת הסולידריות הכלל־חברתית ועל המחויבות לחוק.

הבנייה הבלתי חוקית והשלכותיה אינן התולדה היחידה של אפלייתם לרעה של האזרחים הערבים. גם העבריינות האלימה הגואה בקרב האוכלוסייה הערבית, לרבות ריבוי של מעשי רצח, היא, במידה רבה, פועל יוצא של יחסה הכללי של

המדינה לציבור הערבי ולגילויים ספציפיים שלו, כמו האבטלה וחוסר מעש בקרב הצעירים הערבים,[15] הנשירה בשיעור ניכר מבתי הספר,[16] והיעדר מסגרות פנאי. גם ההסכמה בשתיקה ששררה במשך שנים בין הציבור הערבי לבין המשטרה, ולפיה המשטרה נשארה מחוץ ליישובים הערבים, מתבררת כשגיאה קשה. צבירה של נשק ללא היתר על ידי אזרחים שהם שומרי חוק בדרך כלל לשם הגנה על עצמם ועל בני משפחתם היא ביטוי להתפוררות שלטון החוק ולהיעדר אמון של הציבור הערבי בו; ועקב ממדיה היא יוצרת בעיה קשה לטיפול.

גם חלקם של אזרחים ערבים במהומות שפקדו את הארץ במאי 2021, בעיקר ביישובים מעורבים (שבהן נטלו חלק גם יהודים שפגעו בערבים באשר הם כאלה), לרבות מעשי לינץ׳ ביהודים באשר הם כאלה, מוסבר בקשיי המציאות הכלכלית, בתחושות של ניכור ואיבה כלפי המדינה וכלפי הרוב היהודי, וגם בהיותו תגובה להתנהלות בצד היהודי, הנתפסת על ידם כמנשלת ודוחקת רגליים.

מדובר בכתובת אזהרה שנכתבה בדם על הקיר: החברה הישראלית עלולה להתפורר ולהתרסק, ולא באופן מטפורי אלא בהוויית החיים עצמם – במעשי אלימות בין יהודים לערבים, אם לא יתרחש שינוי יסודי ביחסים בין שתי הקבוצות האלה.

הערבים והמהפכה המשטרית בישראל

כאמור, התפיסה שהערבים הם אויב אטרקטיבית לימין, והיא מציעה תשואות נאות עבורו גם עקב המהפכה השלטונית המתנהלת בישראל בעשור האחרון. המהפכה הזאת מבקשת להפוך את ישראל ממדינה דמוקרטית־ליברלית למדינה פופוליסטית־אוטוריטרית־לאומנית

15 סאמי מיעארי ונסרין חדאד חאג׳־יחיא **חוסר מעש בקרב צעירים ערבים בישראל** (המכון הישראלי לדמוקרטיה 2017). 37.2% מהמשתתפים דיווחו שהם חסרי מעש, ו29.7% דיווחו שהם עובדים.

16 מרכז טאוב לחקר המדיניות החברתית בישראל **דוח מצב המדינה 2019** פרק שלישי (2019), מראה כי שיעור הנושרים הערבים מהחינוך העיוני בחטיבה העליונה כפול משיעור היהודים.

(עם צביון דתי). מהפכה כזאת זקוקה כאוויר לנשימה לאויב, ואם הוא אינו קיים, צריך להמציאו. אם יש בנמצא מי שיכול להיות מוגדר אויב (או אויב בכוח), הרי זה משובח, ואם אפשר לספח אליו את מי שמסייעים לו, ובכך לחסל את הלגיטימיות של האופוזיציה – זו ממש התגשמות כל החלומות. בעולם האוורוליאני של ימינו, שבו מושחתת גם השפה, יכול פוליטיקאי בכיר כליברמן לקרוא להעברת ערבים ישראלים למדינה פלסטינית (שאינה קיימת ומבקשים למנוע את הקמתה),[17] לכנות את הערבים הישראלים "אויב", ובה בעת להמשיך להגדיר את תפיסתו "ליברלית".[18] כך גם אפשר לכנות חוק המונע מזוג פלסטיני מעורב (אזרח ישראל ותושבת השטחים) להתגורר בישראל – חוק "איחוד משפחות".[19]

החתירה לדלדול הדמוקרטיה והעמדתה על שלטון הרוב בלבד (במקרה הישראלי, כמעט תמיד – רוב לאומי־יהודי), והמאמצים להשגת כוח שלטוני בלתי מוגבל ובלתי מבוקר, מסכנת במיוחד את המיעוט הערבי. מקום מרכזי בחתירה זו תופסים הניסיונות לפגוע בעצמאותה, במעמדה ובסמכויותיה של מערכת המשפט. ללא רשות שופטת עצמאית ובלתי תלויה, המיעוט הערבי, שהוא מיעוט קבוע ובלתי אהוד, חשוף לחלוטין לחסדיו של הרוב; בעצם – לשרירות ליבו ולעריצותו. יתרה מזו, חלק מהמוטיבציה לקידום המהפכה המשטרית האמורה נעוץ בעויינות כלפי המיעוט הערבי, אולי דווקא משום שהוא מיעוט ילידי. גם המאבק נגד ארגוני החברה האזרחית (לרבות הקליניקות בפקולטות למשפטים) והסטיגמטיזציה שנעשתה להם על ידי השלטון קשורה בכך. הוא הדין במהלכים שננקטו לצמצום חופש הביטוי בתרבות ולדחיקת הזיכרון ההיסטורי הפלסטיני (חוק הנכבה). חובה להיזהר במיוחד מפני הפופוליסטים־האוטוריטריים. הם משתמשים בתחכום במונחים הנכונים – כמו "דמוקרטיה", "ליברליזם" ו"זכויות אדם" – בשעה שבמעשיהם הם מבקשים לרוקן אותם מתוכן.

17 תוכנית חילופי השטחים משנת 2004. בן כספית "תוכנית החלוקה של ליברמן" **nrg** 1.10.2004.

18 יהודה וייס "ליברמן יורד מהעץ? 'החרדים לא אוייבים – הערבים כן'" **אקטואליק** 22.9.2019.

19 סעיף 7 לחוק האזרחות, התשי"ב–1952.

חוק הלאום

נקודת השפל הלאומנית, האנטי־ליברלית, של המערכת המשטרית והערכית הישראלית התבטאה בחקיקת חוק־יסוד: ישראל מדינת הלאום של העם היהודי שנחקק בשנת 2018. חוק היסוד הזה מגלם מהפכה שתוארה לעיל, מהפכה נגד הכרזת העצמאות. המשמעות העמוקה של החוק היא שיהודיות המדינה אינה יכולה לחיות בשלום, או אפילו בדו־קיום, עם הדמוקרטיות שלה, ולכן היא צריכה להכניע אותה, להכרית אותה ולבוא במקומה. כך אפשר להבין את העלמת הערבים (וגם לא יהודים אחרים) כליל מהגדרת המדינה – מעין טרנספר סמלי שלהם. זהו פשר העובדה שבחוק המעלה אל ראש התורן את זכותם הקבוצתית־לאומית של היהודים אין זכר לזכויות קבוצתיות־תרבותיות של מי שאינם יהודים (זכויות שניתן לממשן הן ביישובים הערביים, הן במרחב הציבורי הכללי), פרט ל"שנמוך" מעמדה של השפה הערבית. זהו גם ההסבר להימנעות המכוונת מהזכרת המונחים "דמוקרטיה" ו"שוויון" בלשון החוק – כדי שיהיה אפשר לטעון להחלשתם מול יהודיות המדינה. מכאן גם ההוראה בדבר התיישבות יהודית, שכבר הוזכרה, המתעלמת מאירוע שולי שהתרחש בשנת 1948 – הקמתה של מדינת ישראל, שהיא מדינה המחויבת לשוויון זכויות. למרות פסק הדין של בית המשפט העליון בסוגיית חוקתיותו של חוק הלאום, שבו דחו כל השופטים היהודים את העתירות (והשופט הערבי קרא נותר יחיד בעמדת מיעוט הפוכה), לא השיג המחנה האנטי־ערבי את כל מבוקשו.

מה שהשרה איילת שקד וחבר הכנסת אמיר אוחנה ביקשו למסגר כמבוא לחוקה וכתעודת הזהות הכללית של המדינה, הורד – על ידי בית המשפט – למעמד צנוע יותר של אחד הפרקים שבחוקת המדינה המתהווה, הדן באופייה הלאומי, לא פחות ולא יותר. בית המשפט קבע גם כי נותר על כנו שוויון המעמד בין יהודיות המדינה והדמוקרטיות שלה. ערך השוויון אינו נזכר בחוק היסוד הזה, אבל הוא היה ונותר מערכי היסוד של שיטתנו, מעוגן חוקתית בזכות לכבוד אנושי, וברמה החוקתית לא נפגע מעמדו. גם השפה הערבית, שהרוב בכנסת ביקש לפגוע במעמדה, מעין "אצבע בעין", נותרה בעקבות פסק הדין הזה שפה רשמית. רבים מהמחוקקים, וגם אחרים בחברה הישראלית, מבקשים, כאמור, לצמצם את עולם הזכויות של המיעוטים לזכויות אישיות בלבד, ולהדירם מתחום הזכויות הקיבוציות־התרבותיות. הנשיאה אסתר חיות, אומנם בלשון קמצנית ואדנותית, המסתמכת בעיקר על המציאות ולא על הזכות, אינה תומכת בגישה

זו,[20] ואילו מבחינת המשנה הפורש חנן מלצר, ברור לגמרי שלמיעוט עומדות הן זכויות אישיות והן זכויות קבוצתיות. דעתם של רוב השופטים לא הייתה נוחה מכך שהמחוקק נמנע מהזכרת הזכות לשוויון, בניגוד להצעתו של חבר הכנסת בני בגין והפצרות של רבים.

חסידי הדמוקרטיה המתמצה בשלטון הרוב ציפו שבית המשפט ישליך את העותרים מכל המדרגות ויקבע כי אין לו כלל סמכות לדון בחוקתיותו של חוק יסוד. בית המשפט לא עשה כן, אף כי גם לא קבע את ההפך. הנשיאה חיות קבעה שכל עוד אין לנו חוקה שלמה, הכנסת בהיותה רשות מכוננת אינה רשאית לשלול בחוק יסוד את עצם היותה של ישראל מדינה יהודית ודמוקרטית, את ליבת הזהות היהודית או הדמוקרטית של המדינה.[21] גם אם מדובר בהגבלה מצומצמת, למקרי קצה, חשוב שהיא נקבעה. הרוב הקואליציוני איננו כל יכול. היו מן השופטים שהלכו רחוק יותר ורחב יותר מהנשיאה חיות באשר להיקף ההגבלה החלה על הכנסת, גם בהיותה רשות מכוננת.

ולמרות כל אלו, פסק הדין הזה הוא בגדר אכזבה קשה. הנשיאה חיות קובעת כי השלכותיו בפועל של חוק היסוד אינן מובילות לשינויו של המשטר החוקתי בישראל מקצה לקצה. וכן "הערך בדבר התיישבות יהודית אינו משמיע בהכרח פגיעה בשוויון".[22] ובכך אמורים המיעוט הערבי ושוחרי השוויון להתנחם? שהשינוי אינו עד לקצה? שלא תהיה בהכרח פגיעה בשוויון, שהוא נשמת אפה של הדמוקרטיה? יש בכך התייחסות פוגענית ומתנשאת אם חושבים שהמיעוט עשוי לראות בכך מזור לפגיעה האנושה בכבודו עקב סילוקו הרטורי מן המדינה ועקב הפוטנציאל המשמעותי לפגיעה בזכותו לשוויון. במיוחד על רקע מציאות הרוויה באפליה, כפי שתיארה בזמנה ועדת אור,[23] ובכוונות הרעות להעמיק אותה.

20 בג"ץ 5555/18 **ח"כ אכרם חסון ו־11 אח' נ' כנסת ישראל**, פסקאות 79–80 לפסק דינה של הנשיאה חיות (נבו 8.7.2021).

21 **שם**, פס' 16 לפסק דינה של הנשיאה חיות.

22 **שם**, פס' 86 לפסק דינה של הנשיאה חיות.

23 ועדת החקירה הממלכתית לבירור ההתנגשויות בין כוחות הבטחון לבין אזרחים ישראלים באוקטובר 2000 **דו"ח הועדה** שער ראשון, פרק ראשון (2003).

אחרי שהעלו השופטים את המחויבות לשוויון אל ראש התורן, היכן התרגום שלה ליצירת ערבויות ממשיות שערך זה גם יכובד ויישמר הלכה למעשה?

אפשר להניח כי נשמע בעתיד שלחוק־יסוד: ישראל מדינת הלאום של העם היהודי מעמד עדיף על חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו, כלומר שהמדינה היא קודם כול יהודית, ורק אחר כך דמוקרטית; שחוק יסוד זה משוריין (כלומר נדרשים תנאים מיוחדים כדי לשנותו), ואילו חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו אינו משוריין; שחוק הלאום מאוחר יותר מחוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו, ולכן גובר עליו, וכיוצא באלה. יש תשובות טובות לטענות האלה, וברובן יהיה אפשר להסתמך על פסק דינו של בית המשפט העליון. ואף על פי כן, עצם המאבק המשפטי שחוק הלאום מעורר, פוגע באופייה של ישראל כדמוקרטיה ובמעמדו וזכויותיו של הציבור הערבי. לא צריך להכביר מילים על ההשפעות המזיקות של חוק הלאום מבחינה חינוכית, ציבורית וסמלית.

במקום סיכום: חישוב מסלול מחדש

ישראל של המאה העשרים ואחת פועלת במרץ לשינוי פניה: לא יחס שוויוני לגר, בניגוד גמור למצוות התורה ולהכרזת העצמאות, אלא תחושת עליונות והתנשאות; לא סובלנות לדעות שמחוץ לקונצנזוס, כמתחייב במשטר דמוקרטי ובמדינה יהודית; לא הכרה בזכות הפלסטינים להגדרה עצמית־לאומית בצד ישראל (הכרה שהיא ביסוד הלגיטימציה הבינלאומית למדינת לאום יהודית), אלא שלילתה והתכחשות לה; לא יחס של כבוד לבני אדם באשר הם, ולא מאבק נחוש בגזענות, אלא עידודה וליבויה; לא חתירה לשלום, אלא נעילת שער בפניו באמצעות מדיניות של נישול, דיכוי והשתלטות על שטחים שנכבשו במלחמה. בקיצור, היא עושה הכול, כאילו במכוון, כדי שהערבים לא יוכלו לקבל את אופייה היהודי. חשוב להדגיש, אין מדובר כלל ועיקר בפרשנות הכרחית או מתחייבת של יהודיותה של המדינה. נהפוך הוא, מדובר בעיוות ובסילוף של יהודיות המדינה. אם ניטל מהציונות הבסיס האוניברסלי שלה, כלומר זכותו של כל עם ועם לעמוד ברשות עצמו, משום שהזכות הזאת נשללת מן הפלסטינים, ואם מפנים עורף לחזון של חברת מופת – מה נותר ממנה? אם ניטל מהיהדות אופייה ההומניסטי, אם קדושת

הקרקע מתנשאת מעל קדושת האדם, אם ננטש חזונם של נביאי ישראל – מה נשאר ממנה? אמת ניתנת להיאמר, והיא קשה לי כשאול, גם מבחינתי, אם משמעותה של המדינה היהודית היא המשמעות הלאומנית־אורתודוקסית הניתנת לה ואין בלתה – אינני יכול להשלים עימה.

דיון במדינה היהודית ובמיעוט הערבי מצריך דיון בסוגיות נוספות, ובהן השינוי לטובה שהתרחש בשנים האחרונות מבחינת הקצאת המשאבים לציבור הערבי, ההתקדמות המרשימה של הערבים בהשכלה ובתעסוקה, התרומה השלילית של חלק ממנהיגי הציבור הערבי ליחסים בין העמים, תופעות שליליות וקשות בתוך האוכלוסייה הערבית, התפיסות החד־צדדיות של יהודים וערבים באשר ליחסים ביניהם בארץ ישראל קודם שקמה המדינה, גידול נכונות הערבים לישראליזציה, בצד שימור הזהות הפרטיקולרית בקרבם (בין השאר, על רקע האכזבה מ"האביב הערבי"), ועוד. אולם קצרה היריעה מלהידרש לכל אלו. בחרתי לדון במה שנראה בעיני עיקר. צחוק הגורל הוא שבמדינת העם היהודי, שסבל במשך רוב קורותיו עקב היותו מיעוט נרדף, מושפל ומופלה לרעה, נהפך הקורבן למעוול שצייד עצמו בכל אמצעי ההכחשה וההצדקה ליחסו הבלתי הוגן כלפי המיעוט. במקום לנהוג לפי מצוותו של הלל הזקן, "מה ששנוא עליך לא תעשה לחברך", נוהגים היהודים בערבים כאילו תולדותיהם מעניקים להם רישיון מוסרי לנהוג במיעוט הערבי באופן מפלה ומחפיר.

כדי לחולל את השינוי הרדיקלי הנדרש ביחסה של המדינה כלפי המיעוט הערבי נדרש להחזיר את המדינה אל המסילה שממנה ירדה בדור האחרון, ובמיוחד בעשור האחרון, אל פניה ההומניסטיות והמאירות של היהדות, אל הדמוקרטיה הליברלית והשוויונית (ולאו דווקא מתוך חיקוי של מה שהיה, אלא מתוך רצון לשפרו ולקדמו), אל החתירה לשלום בין שתי מדינות, על בסיס של סימטריה והדדיות בנוגע לזכויות הלאומיות של שני העמים. לא יהיה אפשר לחולל את המפנה הדרוש ללא שיתוף פעולה בין יהודים לערבים בכל התחומים, ובראש ובראשונה בתחום הפוליטי. יהודים וערבים הם שותפי גורל – מגפה כי תפרוץ, או התקפה על האוכלוסייה האזרחית של המדינה, אינן מבחינות בין יהודי לערבייה. את שותפות הגורל הזאת יש להפוך לשותפות ייעוד. יש סיבות טובות לרוב לשותפות יהודית־ערבית, כזאת החותרת לחברת מופת ומחויבת לערך של ריבוי וגיוון תרבותי, לחירות ולכבוד אנושי, לצדק חברתי ולשוויון הזדמנויות.

היעד האסטרטגי הוא להפוך את הציבור הערבי בישראל לחלק בלתי נפרד וחיוני (כזה שאי אפשר בלעדיו), של המדינה והחברה; ואת הערבים לחברים במשפחה הישראלית. רק אם יהפכו לכאלה תתממש בפועל זכותם לשוויון, הם ייהנו מן הסולידריות הקיימת בחלקים מהחברה בישראל (הסולידריות כלפי מי שנחשבים חלק מן הכלל, כמו זו שהצילה את יהודי דנמרק בשואה), הם יוכלו להזדהות הזדהות מלאה עם המדינה ולהרגיש בה בבית. דווקא לכן מתחייב לשתף את הערבים בכל הדרגים של השלטון. זו הייתה תבונתם של החתומים על הכרזת העצמאות, שהשכילו, בימים של מלחמה ושפיכות דמים, לקרוא לתושבים הערבים "לשמור על שלום וליטול חלקם בבניין המדינה על יסוד אזרחות מלאה ושווה ועל יסוד נציגות מתאימה בכול מוסדותיה, הזמניים והקבועים".[24] אין כמו השתתפות פעילה במיזם הקרוי מדינת ישראל כדי לקרב לבבות וכדי לפתח תחושות של שותפות, אחריות משותפת ואחווה. כשם שהערבים תורמים תרומה שלא תסולא בפז לבריאותם של כל תושבי המדינה (תרומה שהגיעה לשיא במאבק המשותף בנגיף הקורונה), כך הם יכולים לתרום לטובת הציבור, כשותפים שווי זכויות ומעמד, בכל תחומי הפעולה והחיים – אם יינתן להם. מה נדרש לשם כך בהקשר של הגדרת המדינה? – קריאה מחדש של משמעות יהודיות המדינה, או שמא יותר מכך – חתירה לעבר אומה ישראלית, שאינה מחליפה את זהותה היהודית של המדינה, אך מתייצבת לצידה?

24 הכרזה על הקמת מדינת ישראל, ע"ר התש"ח 1.

מדינת הלאום ואתגר השוויון

ידידיה צ' שטרן

פתח דבר

במגילת העצמאות, שהיא המסמך המכונן של מדינת ישראל, יש, לכאורה, סתירה פנימית: מצד אחד המגילה קובעת כי המדינה תהיה "מדינה יהודית" ותשמש בית לאומי לעם היהודי, ומצד שני היא מבטיחה כי "המדינה תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין". אם המדינה היא בעלת זהות יהודית פרטיקולרית, כיצד יישמר השוויון כלפי כחמישית מהאזרחים שהם ערבים?

כדי לענות על כך יש לקבוע מהם התנאים שמדינת לאום, המחויבת לשוויון (ולשאר ערכים ליברליים), חייבת לעמוד בהם ביחסה למיעוטים לאומיים החיים בה. במאמר זה אבקש לשרטט מודל עקרוני, אנליטי, שיענה על שאלה זו.

השיח על יחסי הרוב והמיעוט הלאומי בישראל נוטה להקצנה: המנהיגות הפוליטית והאליטות האינטלקטואליות של הערבים אזרחי ישראל טוענים שעצם הגדרתה של ישראל מדינת לאום פסולה, משום שהיא פוגעת בשוויון המיעוט. רק מדינה נעדרת זהות, ניטרלית לחלוטין, יכולה להיחשב דמוקרטיה ליברלית. מבחינתם, חוק־יסוד: ישראל מדינת הלאום של העם היהודי, שחוקק בשנת 2018, הוא רק קצה הקרחון; קרשנדו סוער ביצירה ציונית שכל הורתה בחטא.

ומנגד, קולות רמים הנשמעים בקרב חלקים מהציבור היהודי מערערים על הקבלה הבלתי מותנית של בני המיעוט הלאומי כחלק מהחברה האזרחית. יש הנתלים בכך שהערבים אינם ממלאים חובות כשאר האזרחים, ושהם מזדהים עם הפלסטינים, שלמדינת ישראל יש עימם עימות אלים. בקרב הציבור היהודי רווחת ההצדקה לאפליית ערבים בהקשרים מגוונים, מהקצאת משאבים לא שוויונית, דרך מניעת כניסה למרחבים ציבוריים ועד היעדר שיתוף בקבלת החלטות בממשלה. עמדות אלו מניחות שהמדינה "שייכת" לרוב היהודי, ושהמשמעות של היותה מדינת לאום היא שהמיעוט הערבי הוא סוג של דייר משנה.

בצד עמדות הקצה האלה, מכאן ומשם, פרושה קשת שלמה של מתחים, חלקם מורכבים ריאלית ותאורטית, המקשים על מי שמעוניינים להצביע על נקודת שיווי המשקל הראויה ביחסי רוב־מיעוט במדינת הלאום בכלל, ובישראל, על מצבה הייחודי, בפרט. אם כן, השאלה היא מהן מגבלות הכוח של קבוצת הרוב במדינת הלאום כלפי המיעוט, מצד אחד, ומהן מגבלות זכות הווטו של קבוצת המיעוט הלאומי נגד העדפות קבוצת הרוב, מצד שני.

דרך הילוכי בדיון כאן תהיה כדלהלן: אפתח בטענה שגם אם אפיונה החוקתי של ישראל כמדינת לאום יוצר פגיעה בשוויון המיעוט הלאומי, אין בכך, בהכרח, כדי לגרום להסתייגות של המחשבה הליברלית ממנה. כפי שיוסבר להלן, אף שהשוויון הוא המצב שאליו יש לשאוף והחתירה אליו היא הכרח דמוקרטי, אין הוא ערך מוחלט, ויש לבדוק אם קיימים טעמים מוצדקים למדינת הלאום לפעול בדרך העלולה לפגוע בשוויון (סעיף א). לפיכך, בארבעת הסעיפים הבאים אערוך את הבדיקה העניינית המתבקשת הזאת. אבחין בין המישור הפרטי – שבו תוצג זכותו של הפרט הערבי לשוויון אזרחי, ויובהר כי השיוך הלאומי איננו אמור לשמש גורם מפר שוויון בשום אופן שהוא במישור הזה (סעיף ב), לבין המישור

הציבורי – שבו אדון בזכות של הערבים אזרחי ישראל לטעון לשוויון מכוח היותם קבוצת מיעוט לאומי (סעיף ג). המישור הציבורי ינותח בשלוש רמות: שוויון לפרט הערבי בגין היותו חלק מקבוצה (סעיף ד); שוויון לקבוצה בזכויות שהיא מבקשת לעצמה (סעיף ה); שוויון לקבוצה במרחב הציבורי כולו (סעיף ו). הדיון בשני המישורים ובכל הרמות ישרטט את התמונה השלמה, שעל פיה ראוי לה, למדינת לאום ליברלית לנהוג כלפי אזרחים בני מיעוטים.

א. השוויון - ערך יחסי

מדינות הלאום נבדלות זו מזו בביטויים שהן מאמצות – בחוקיהן ובאורחותיהן – ביחס לאופיין הלאומי. בישראל הביטוי היהודי הלאומי של המדינה עשיר למדי, והוא כולל, נוסף על ההגדרה החוקתית של המדינה כ"יהודית", גם עניינים כגון חוק השבות, סמלים, לוח השנה, שפה, מחויבות כלפי בני הלאום שאינם אזרחים ועוד. כמובן, הלאומיות היהודית של המדינה באה לידי ביטוי גם בחוקים רבים אחרים וגם – ובעיקר – בחיי היום־יום הישראליים.

ככל שהביטויים לאופייה הלאומי של מדינה עשירים יותר גדל המתח בינה לבין אזרחיה שהם בני מיעוט לאומי. ואולם, אפילו התוכן הרזה ביותר של מדינת הלאום – למשל, רק בסמלי המדינה – מכרסם בתחושת השייכות של המיעוט כלפי מדינת האזרחות שלו. יש להודות כי **עצם יצירת זיקת זהות בין מדינה לבין קבוצה לאומית אחת פוגעת בשוויון של קבוצות לאומיות שבמיעוט**. לפיכך, מי שגורס שהשוויון הוא ערך מוחלט, קרי: שאסור לפגוע בו בשום אופן ואין לאזן אותו עם ערכים אחרים, חייב לסבור שמדינת לאום, במובנה האתני, איננה לגיטימית.

עמדה זו, המושמעת לעיתים בשיח הציבורי, איננה סבירה. יש להבין: אין בשיטת המשפט שלנו שום זכות מוחלטת,[1] במובן זה שבכל מקרה, תמיד, היא עדיפה

1 "כל נורמה במשפט הינה 'איזון' בין אינטרסים וכוחות המושכים לצדדים. כך חוקה של אמת, כך חוקי יסוד, כך חוקים מן המניין, כך חקיקת משנה, כך כל נורמה כללית

וגוברת על כל זכות אחרת.[2] כך באשר לכל הזכויות כולן – ובכללן זכויות קריטיות כמו הזכות לחיים,[3] הזכות לכבוד,[4] והזכות לחופש ביטוי[5] – וכך גם באשר לזכות לשוויון.[6] אמרו מעתה, הזכות לשוויון איננה בת יחידה במגילת הזכויות, והיא עלולה לעמוד במתח, ואף בסתירה, מול זכויות אדם אחרות המבטאות ערכים ואינטרסים אחרים. במקרה כזה נדרשת הפעלה של שיקול דעת באשר לדרך הנכונה לאיזון בין הזכות לשוויון, והאינטרסים החשובים כל כך שהיא מגינה עליהם, לבין זכויות אחרות, שנועדו להגן על אינטרסים אחרים.[7] לא תמיד

ואינדיווידואלית. כל 'דין' הוא 'איזון'. לכל נורמה במשפט 'איזון' משלה [...]" (השופט חשין בש"פ 537/95 **גנימאת נ' מדינת ישראל** פ"ד מט (3) 355, 397 (1955)).

2 אפשר להעלות על הדעת עמדה ולפיה השוויון איננו רק זכות חשובה מאוד שייעודה לאפשר חיים אנושיים טובים יותר (במובנים מגוונים), אלא היא המטרה המרכזית של החיים האנושיים. מי שסבור כך, יטען שאין שום זכות או אינטרס המצדיק פגיעה בשוויון. אולם עמדה כזאת איננה מקובלת על שום הוגה רציני. אנשים שונים מציגים מטרות מגוונות לחיים האנושיים, ובהן, למשל, "אושר", "מימוש עצמי", "השגת צדק", "מימוש רצון האל". אין סיבה סבירה להעמיד את ה"שוויון" מעליהן, כמטרת־על של האנושות.

3 "על אף מקומה הרם של הזכות לחיים, זכות זו בוודאי אינה מוחלטת, והיא לא תגבר באופן אוטומטי על זכויות אחרות" (יניב רוזנאי והלל סומר, "'אם כל הזכויות': הזכות החוקתית לחיים", **משפט ועסקים** יט (תשע"ו), עמ' 537, 562. כך, למשל, בשאלה של המתת חסד הזכות לחיים נסוגה מפני הזכות לחיים בכבוד והאוטונומיה של הרצון הפרטי.

4 כך, למשל, יש מצבים שבהם ערך שלום הציבור עדיף על ערך כבוד האדם. לדעות אחרות, ראו אביחי דורפמן, "כיבוד האדם והמשפט החוקתי הישראלי", **עיוני משפט** לו (תשע"ג), עמ' 111; מרדכי קרמניצר ומיכל קרמר, **כבוד האדם כערך חוקתי עליון ומוחלט במשפט הגרמני – האם גם בישראל?**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, מחקר מדיניות 85, 2011.

5 "הגישה המקובלת בכל שיטות המשפט הינה, כי חופש הביטוי אינו חופש 'מוחלט'" (אהרן ברק, חופש הביטוי ומגבלותיו", **הפרקליט** מ (תשנ"א), עמ' 5, 13. ובהמשך: "במקום שקיימים ערכים ועקרונות המצדיקים את הגבלתו של חופש הביטוי, תיווצר התנגשות, אשר תצריך יצירתו של איזון באשר להגבלות על חופש הביטוי ועל הערך האחר המתנגש עימו" (**שם**, עמ' 14). בין הערכים המתנגשים מקובל למנות את ביטחון המדינה, הגנה על רגשות הציבור, רגשות דתיים ועוד.

6 בחוקי היסוד של מדינת ישראל אין ציון מפורש של הזכות לשוויון, אף שהיה ראוי שיהיה. בדברים הבאים אתעלם מתקלה זו כיוון שמטרתי היא להציג מודל עקרוני, שלטעמי יהיה תקף גם אם התקלה תתוקן.

7 "יש לאזן בין מידת הפגיעה בזכות לבין מידת הקידום של האינטרס הציבורי. בהיבט

תהיה ידה של הזכות לשוויון על העליונה. **כאשר "מחיר" הפגיעה בשוויון מוצדק, מלאכת האיזון בין הערכים תוביל לתוצאה שאיננה מייצרת שוויון מושלם.**

ספרות המחקר עמוסה ניתוחים של משמעות ה"שוויון" והיקף תחולתו, ולא כאן המקום להרחיב. אסתפק בהליכה בשביל הברור שכבש עבורנו אחד מחשובי ההוגים הליברליים והפילוסופים הפוליטיים של המאה העשרים, ישעיהו ברלין, בחיבורו *Equality*:

> ההנחה היא ששוויון אינו זקוק להצדקות, רק אי־שוויון נזקק להן [...] אחידות, סדירות, דמיון, סימטריה, המתאם הפונקציונלי של מאפיינים מסוימים עם הזכויות המתאימות [...] אין צורך לתת את הדעת עליהם במיוחד, ולעומת זאת, הבדלים, התנהגות לא שיטתית, שינוי בהתנהגות מצריכים הסבר, וככלל, הצדקה.
>
> [The assumption is that equality needs no reasons, only inequality does so [...] Uniformity, regulatory, similarity, symmetry, the functional correlation of certain characteristics with corresponding rights [...] need not be specially accounted for, whereas differences, unsystematic behavior, change in conduct, need explanation and, as a rule, justification.][8]

של הזכות יש להתחשב במהותה של הזכות, ובהיקף הפגיעה בה. ככל שהזכות הנפגעת היא יסודית יותר, והפגיעה היא חריפה יותר, כן נדרש משקל כבד יותר לשיקולים המצדיקים פגיעה זו. בהיבט האינטרס הציבורי, יש להתחשב בחשיבותו של האינטרס, ובמידת התועלת הנגרמת ממנו באמצעות הפגיעה בזכויות האדם. ככל שהאינטרס הציבורי הוא חשוב יותר, כן יש בו כדי להצדיק פגיעה קשה יותר בזכות האדם" (השופט ברק בבג"ץ 7052/03 **עדאלה, המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל נ' שר הפנים**, פסקה 74).

8 Isaiah Berlin, "Equality," *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955), pp. 301, 305, התרגום שלנו.

ברלין מדגים: אפילו מי שתומכים בשוויון תמיכה קיצונית יסכימו כי יש לתת סמכות עודפת, לא שוויונית, למנצח בתזמורת, על פני שאר הנגנים. ההצדקה לכך נובעת ממטרת התזמורת – להפיק צלילים בדרכים מסוימות, שללא יצירת ההיררכיה והמשמעת הלא־שוויוניים לא תושג. הוא הדין באשר לסמכות העודפת של מפקד בצבא על פיקודיו, המוצדקת כדי להשיג ביעילות הרבה ביותר את מטרות הצבא.

כמובן, ככל שמשמעות הפגיעה בשוויון רבה יותר, כך צריכה ההצדקה לפגיעה בו להיות בעלת משקל כבד יותר. הסמכות העודפת של המנצח בתזמורת איננה פוגעת פגיעה קשה בשוויון, ולכן אפשר להסתפק בהצדקה קלת משקל כדי לפגוע בו. לעומת זאת, אי־שוויון בפני החוק (למשל בזכויות אזרחיות), או אי־שוויון בזכויות פוליטיות (למשל, בזכות ההצבעה), משמעותם רבה וחשובה, ולכן ההצדקה לפגיעה בהם, אם היא קיימת, חייבת להיות כבדת משקל, ויש לדון בה בזהירות רבה.[9] ועם זאת, יש להודות שהשוויון איננו יכול לשמש אמת מידה מוחלטת לחיים טובים.

כך, ברלין:

> כאשר החתירה לשוויון מתנגשת עם מטרות אנושיות אחרות, יהיו אשר יהיו – כגון הרצון לאושר או להנאה, או לצדק או

9 אכן, קיים גם מתח פנימי בין היבטים שונים של הזכות לשוויון. כך, ברלין מציג את הטענה ששוויון חוקי ופוליטי יוצר אי־שוויון כלכלי, וההפך: הדרך היחידה למנוע אי־שוויון כלכלי וחברתי היא פגיעה בשוויון החוקי והפוליטי (**שם**, עמ' 316). בתנאים של שוויון חוקי ופוליטי מלא, ה"מוצלחים יותר" – במובן של כישרונות, מוטיבציה וחנאי פתיחה טובים יותר – יגיעו להישגים גבוהים יותר מאחרים, וייוצרו מעמדות כלכליים. תומכי השוויון הכלכלי חייבים אפוא להגן על "המוצלחים פחות" באמצעות הפעלה של משטר זכויות לא שוויוני שאמור "לאזן" את הכוחות (למשל, העדפה מתקנת).
המתח הפנימי נובע גם מהשונות ומהגיוון האנושיים: "demanding equality in terms of one variable tends to clash – in fact and not just in theory – with wanting equality in terms of another. We are deeply diverse in our internal characteristics [...] as well as in external circumstances. [...] It is precisely because of such diversity that the insistence on egalitarianism in one field requires the rejection of egalitarianism in another" (Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, pp. x–xi)

ליושרה, או לצבע ומגוון בחברה כשלעצמם, או הרצון לחופש הבחירה כמטרה בפני עצמה, או לפיתוח מלא יותר של היכולות האנושיות, רק מבקש השוויון הקנאי ביותר ידרוש שקונפליקטים כאלה יוכרעו תמיד לטובת שוויון בלבד, מתוך התעלמות יחסית משאר ה"ערכים" הנוגעים בדבר.

[when the pursuit of equality comes into conflict with other human aims, be they what they may – such as the desire for happiness or pleasure, or for justice or virtue, or colour and variety in a society for their own sake, or for liberty of choice as an end in itself, or for the fuller development of all human faculties, it is only the most fanatical egalitarian that will demand that such conflicts invariably be decided in favour of equality alone, with relative disregard of the other "values" concerned.][10]

והוא מסכם:

שוויון הוא ערך אחד מני רבים: מידת תאימותו למטרות אחרות תלויה במצב המסוים שמדובר בו, ואינה ניתנת להסקה מחוקים כלליים למיניהם; **הוא אינו רציונלי יותר או פחות מכל ערך מוחלט אחר** [...]

[*Equality* is one value among many: the degree to which it is compatible with other ends depends on the concrete situation, and cannot be deduced from general laws of any kind; *it is neither more or less rational than any other ultimate principle*...][11]

10 **שם**, 319.

11 **שם**, ההדגשה שלי.

כאמור לעיל, מי שדורש את הזכות לשוויון איננו נדרש להצדיק את דרישתו או להציג לה טעם. שוויון הוא הדבר הברור מאליו, וטוב שכך. ואולם, כיוון שהשוויון איננו ערך מוחלט, אפשר למתן את תחולתו, ואף להעניק יחס לא שוויוני, אם יש הצדקה משכנעת לכך; כלומר, הצדקה המגלה טעמים חזקים דיים יחסית לעוצמת הפגיעה בשוויון. בהיעדר טעמים כאלה תיחשב הפגיעה בשוויון שרירותית ולכן אסורה.

בסעיפים הבאים אבדוק אם יש טעמים המצדיקים פגיעה בשוויון של המיעוט הלאומי במדינת ישראל, ואם כן, באיזה הקשר ובאיזו מידה.

1. שוויון אזרחי לפרט

השוויון האזרחי לפרט הוא עקרון יסוד המקובל במדינות ליברליות דמוקרטיות בלא סייג. השיוך הלאומי של האזרח – היותו ערבי או יהודי – איננו רלוונטי כאשר אנו באים לדון בזכויותיו האזרחיות האישיות. לפיכך יש לקבוע בבהירות מלאה: אם זכויותיו האזרחיות האישיות של ישראלי נפגעות בשל היותו ערבי – אין אפשרות להצדיק זאת.

במישור זה, הפרטי, אפליה לרעה של הערבים דומה, לכאורה, לאפליה לרעה של אחרים, כגון נשים (בדין האישי), יוצאי אתיופיה (בהזדמנויות), בעלי מוגבלויות (במציאות החברתית) ועוד. ואולם בפועל אפליית הערבים שונה באיכותה מהאפליה לרעה של שאר ה"אחרים" בחברה הישראלית: רוב הישראלים אינם בעד אפליית נשים, יוצאי אתיופיה או בעלי מוגבלויות, ובוודאי שהיא אינה חלק מהאידאולוגיה שלהם והם אינם מנופפים בה כדגל או רואים בה נכס פוליטי. לעומת זאת, תמיכה באפליית ערבים, המוזנת מרתיעה רגשית מהם, היא עמדה מוצהרת של מיעוט גדול מהיהודים בישראל, ועמדה בלתי מוצהרת שכיחה למדי בציבור הרחב ביחס לכמה וכמה סוגיות. עמדה זו קשורה, כמובן, למערכת היחסים המורכבת בין שני הלאומים, על ההיסטוריה וההווה הכואבים שלה.

ראוי להודות בפה מלא: ערבים אזרחי ישראל חווים אפליה מתמשכת וזכותם לשוויון אזרחי איננה ממומשת כראוי. הפערים בין היהודים לבין הערבים בישראל אינם סבירים. דוח ועדת החקירה הממלכתית – ועדת אור – משנת

2003 עמד על קיומה של אפליה נרחבת בתחומי חיים שונים, וקבע כך: "על פי עקרון השוויון אסור לרשות ציבורית במדינת ישראל להפלות, היינו – אסור לה לנקוט יחס שונה לשווים, בלא שיש לכך הצדקה עניינית. [...] בישראל אסורה הפליה לרעה של בני הציבור הערבי בישראל, על רקע השתייכותם האתנית, או הלאומית או הדתית".[12]

אכן, במהלך השנים הקדישו המדינה וארגוני חברה אזרחית תשומת לב רבה לקידום שינוי בתחום הזה,[13] חלקה הייתה ממוקדת במישור האזרחי וחלקה עסקה במישורים נוספים הנוגעים למעמד המיעוט בצד הסמלי והאידאולוגי. נערכו ועידות, כמה מהן ביוזמת הממשלה והעומד בראשה; הוקמו ועדות – חלקן מקצועיות וחלקן ייצוגיות, כמה ממוקדות נושא וכמה כלליות; מונו שרים והוקמו מנגנונים ורשויות לטיפול ב"ענייני מיעוטים"; הוכנו "תוכניות חומש" ו"תוכניות רב־שנתיות"; גובשו "פתרונות מערכתיים" והתקבלו החלטות ממשלה שהורו על הקצאת תקציבים ייעודיים. למשל, החלטת ממשלה 922, שהתקבלה בשלהי 2015, שבה הוחלט להקצות לצורכי החברה הערבית כמעט 15 מיליארד ש"ח לחמש שנים.

פעם אחר פעם הוגשו הצעות מפורטות להשקעות גדולות בתשתיות פיזיות, בשדרוג ההון האנושי, בדיור ובתוכניות מתאר, במערכת החינוך וביצירת מקומות עבודה, מתוך מגמה כפולה – לצמצם פערים, וגם לתרום לצמיחה ולהתפתחות הכלכלית של המדינה כולה. ואכן, ניכרת מגמת שיפור בכמה מישורים, ואפשר להצביע על נקודות אור, ובהן כניסת נשים ערביות לשוק העבודה, פיתוח תשתיות לתחבורה ציבורית ועלייה ברמת החיים.[14]

12 ועדת החקירה הממלכתית לבירור ההתנגשויות בין כוחות הביטחון לבין אזרחים ישראלים באוקטובר 2000, **דין וחשבון**, ירושלים, 2003, עמ' 35.

13 לסקירה ראו שרה אוסצקי־לזר, **סקירת תכניות ממשלתיות והצעות של ארגוני החברה האזרחית לשינוי מעמדו ומצבו של המיעוט הערבי־פלסטיני במדינת ישראל, 1998–2015**, גבעת חביבה, 2016 (לא פורסם).

14 הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, **הסקר החברתי**, 2016.

ואולם, 73 שנים לאחר קום המדינה, ו־55 שנים לאחר ביטול הממשל הצבאי, אפשר לקבוע כי הדרך המוליכה למימוש היעד של שוויון אזרחי מלא לערבים עדיין ארוכה מאוד. כך, למשל, אף ששיעור האוכלוסייה הערבית בישראל הוא כ־20% מכלל האוכלוסייה, תרומתה לתמ"ג היא כ־8% בלבד,[15] תחולת העוני בה היא מעל 50%, ושיעור בעלי ההשכלה הגבוהה נמוך – רק 11% מבוגרי תואר ראשון ו־כ־4% מבוגרי תואר שלישי.[16] תוחלת החיים של הערבים נמוכה מזו של היהודים ושיעור תמותת התינוקות, אף שהוא במגמת ירידה, עדיין גבוה בהרבה מזה של היהודים. לא כל הפערים מקורם בהתנהגות של המדינה והחברה היהודית; יש גם חסמים להשוואת התנאים שמקורם בחברה הערבית עצמה, אך ברור שהמדינה חייבת לעשות עוד כהנה וכהנה כדי לקדם את השוויון. ראויה לציון מיוחד העובדה שמקום המדינה לא הוקמו יישובים ערביים חדשים (למעט יישובים בדואיים בנגב).

מפעם לפעם נשמעים קולות המבקשים להצדיק את היעדר השוויון בכך שהערבים אזרחי ישראל אינם שותפים מלאים לנשיאה בחובה האזרחית של שירות צבאי, אינם מכבדים את סמלי המדינה, מתחמקים מתשלום מס ועוד. אחרים מבקשים להתנות את השוויון בהתייצבות של הערבים למסדר נאמנות ישראלי: "בלי נאמנות אין אזרחות". עמדות אלו נוגדות את השיח הדמוקרטיה הליברלי. לא שמענו שדורשים לבטל את האזרחות של רוצח ראש הממשלה, או של מרגל למען האויב, וטוב שכך. **אזרחות איננה "שכר" או "עונש". היא הבסיס הראשוני, יחידת היסוד, של האמנה המכוננת את המדינה ונותנת תוקף לחוקיה.**

ישראלים הגונים אינם יכולים לחשות נוכח הפערים הקיימים בין אזרחים בני לאום שונה.[17] יחס מפלה כלפי ערבים עולה כדי הפרה בוטה של ההבטחה

15 איימן סייף, "פתח דבר", בתוך: נסרין חאג' יחיא, **החברה הערבית בישראל – תמונת מצב חברתית כלכלית ומבט לעתיד**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה והמשרד לשוויון חברתי, 2017, עמ' 2. חוברת זו היא מקור המידע לנתונים המופיעים בחלק זה.

16 עם זאת, על פי נתוני הלמ"ס לשנת הלימודים תשע"ח, בטכניון, מוסד עילית, שיעור הסטודנטים הערבים עולה על שיעורם באוכלוסייה (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, **שנתון סטטיסטי לישראל**, 2019, לוח 2.17). כמו כן, משנת 2010 נרשם זינוק של כ־80% במספר הסטודנטים הערבים באקדמיה בכלל.

17 עמדה זו הייתה מקובלת על ראשי התנועה הציונית. למשל, הנשיא הראשון של מדינת

שהבטחנו לעצמנו ולעולם כולו במגילת העצמאות. זאת ועוד, יהודים הגונים אינם יכולים להתעלם מאחריותם לגונן על המיעוט הלאומי מפני הפגיעה בזכויותיו, שהיא ביטוי לגזענות מחפירה. התנהגות זו היא הפרה בוטה של הציווי הדתי "כי תבואו אל ארץ מושבותיכם, אשר אני נותן לכם [...] תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם" (במדבר טו, ב ו-טז), שהמקרא חוזר עליו, בדרכים שונות, לא פחות מ־36 פעמים; יותר מעל כל ציווי דתי אחר.[18]

במישור זה על המדינה, רשויותיה וארגוני חברה אזרחית, וגם על כל אזרחית ואזרח, להתגייס לשלושה מאמצים חיוניים: (א) ביעור ההסתה לגזענות כלפי הערבים; (ב) ביצור ההגנה על חירויות היסוד של האזרחים הערבים (כגון חופש הביטוי, חופש התנועה וחופש ההתאגדות) ו־(ג) ביטול אפליה בכל שטחי החיים (כגון שוק התעסוקה, דיור, הקצאה תקציבית והספקת שירותים ציבוריים).

לא התאמצנו דיינו לבסס שותפות אזרחית, ולא יצרנו תנאים לדו־קיום שוויוני. האפליה והקיפוח מעוררים ספק בדבר מידת המחויבות האמיתית של המדינה והחברה בישראל הן לערכיה של "מדינה יהודית" הן לערכיה של "מדינה דמוקרטית". כדי שהמדינה תהיה דמוקרטית ויהודית היא חייבת להיות גם שוויונית.

ישראל, ד"ר חיים ויצמן, כתב כי "I am certain that the world will judge the Jewish state by what it will do with the Arabs" (Chaim Weizmann, *Trial and Error: The Autobiography of Chaim Weizmann*, New York: Harper & Brothers, 1949, p. 462). זאב ז'בוטינסקי הרוויזיוניסט ניסח בשנת חייו האחרונה מחזוה חוקתי שכלל סעיף שכותרתו "שוויון אזרחי", וזו לשונו: "עקרון שיווי הזכויות בשביל כל האזרחים מכל הגזעים, האמונות, הלשונות או המעמדות, יונהג בלי כל הגבלה, בכל המיגזרים של חיי הציבור במדינה, בתנאי שלא ייעשה דבר העלול להפריע לכל יהודי מארץ זרה לשוב למולדת" (אריה נאור, "המחזוה החוקתי של זאב ז'בוטינסקי למדינה היהודית בארץ ישראל", בתוך: אבי בראלי, פנחס גינוסר (עורכים), **איש בסער: מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי**, עיונים בתקומת ישראל, סדרת הנושא, שדה בוקר: מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, תשס"ד, עמ' 51).

18 אין זהות מושגית בין ה"גר" המקראי לבין האזרח הישראלי בן המיעוטים. כמו כן ראוי להבחין בין הנורמות שהדין הדתי קובע באשר ליחס הראוי כלפי גר, כפי שחכמים מהלך הדורות עיצבו אותן, לבין הנורמות השוויוניות הנהוגות כיום במדינות ליברליות. ואף על פי כן, למרות ההבדלים, המסר המקראי של יחס הוגן כלפי ה"אחר" ברור מאוד, והוא העיקר.

ג.
ההיבט הקבוצתי של הדרישה לשוויון

אזרחי ישראל הערבים הם קבוצת זהות ייחודית. הם מיעוט לאומי ילידי, שמנהיגיו מכנים אותו "פלסטיני". לעובדה זו יש לתת נפח ומשמעות במרחב המדיני הישראלי.

ואכן, הערבים אזרחי ישראל, שלא כמו שאר ה"אחרים" בישראל, שואפים לקבל הכרה לא רק בזהותם הייחודית כפרטים, אלא גם בזהותם הייחודית הקבוצתית. ראוי להכיר בערך האמיתי של הדרישה לשוויון גם ברמה הקבוצתית ולכבד אותה. יחסים בין בני אדם אינם מתמצים בהקצאה שוויונית של זכויות בין פרטים. ניסיון החיים מלמד שלמרחב הציבורי יש חשיבות רבה בבניית זהות קולקטיבית: כשם שאני מתקשה לקבל את הרעיון של "היה יהודי בביתך ואדם בצאתך", כך גם אינני יכול לבקש מחברי, האזרח הערבי, כי יפרוק את משא זהותו בבואו לרשות הרבים. אדרבא, במרחב הציבורי מתחולל המפגש הממשי בין בעלי זהויות שונות, המאתגרות זו את זו; דווקא שם יש חשיבות יתרה להבדלים בין בני אדם, בין קבוצות ובין קהילות. לכן, לטענת האזרחים הערבים, אם המרחב הציבורי הישראלי הוא יהודי במפגיע – אתוס ציוני, תוכנית לימודים יהודית, לוח שנה המבוסס על התרבות היהודית, שפה עברית, סמלים היסטוריים מהזיכרון ההיסטורי של יהודים, כללי הגירה ייחודיים ("שבות") ליהודים, דת מדינה שהיא הדת היהודית וכיוצא באלה – מסוכלת יכולתם לבטא את הזהות הקבוצתית הלאומית הערבית המייחדת אותם בתוך מדינת ישראל. היעדר הנוכחות של הזהות הקבוצתית הלאומית הערבית מרשות הרבים הישראלית מצמצמת את אופק האפשריות של האזרחים הערבים לבטא את עצמם במלאות, מחלישה את תחושת השייכות, ההזדהות והסולידריות שלהם עם המדינה ופוגמת בתחושת הערך והכבוד העצמי של בני הקהילה.[19]

במענה לכך מועלות שתי אפשרויות:

19 חיבורים רבים עוסקים בשאלות אלו, לדוגמה ראו Avishai Margalit and Joseph Raz, "National Self-Determination," *Journal of Philosophy* 87 (1990), pp. 439, 447–449

האחת, ביטול הזהות היהודית של המדינה, כך שהזהות הייחודית לכל לאום – יהודים וערבים – תבוא לידי ביטוי רק במרחבים תת־מדינתיים (משפחה וקהילה). באפשרות זו אדון בסעיף ו להלן.

האפשרות השנייה מקבלת את יהודיותה של המדינה, ועם זאת, מבקשת להעניק למיעוט הלאומי הערבי "זכויות קבוצה". הערבים, **כקבוצה**, יהיו זכאים לקבל את חלקם השווה במשאבים הציבוריים במדינה – משאבים חומריים (תקציבים, קרקעות, תעשייה, דיור וכו'), משאבים פוליטיים (ייצוג הולם במוקדי קבלת ההחלטות ובמשרות ציבוריות), משאבים תרבותיים (שפה רשמית, טיפוח תרבות לגווניה), משאבים סמליים (יחס שוויוני בסמלי המדינה, הדגל וההמנון), ומשאבי הגירה והתאזרחות. נוסף על הקצאת המשאבים, זכויות הקבוצה כוללות גם הבטחה לניהול עצמי בתחומי החינוך, הדת, התרבות, תקשורת ההמונים והתכנון המרחבי.[20] זכויות קבוצה יכולות גם לכלול היבטים נוספים, מרחיקי לכת, כגון דרישה לפלורליזם משפטי – שמשמעו שהמיעוט הלאומי יוכל לנהל את חייו על פי מערכת חוקים ומערכת שפיטה המתאימה לזהותו הנפרדת, שאיננה חוק הכנסת, אך המדינה מכירה שהיא המערכת הנורמטיבית החלה על בני המיעוט הבוחרים בכך (נניח, חוק השריעה המוסלמי ומערכת שפיטה דתית).[21]

ואולם, מנגד, יש החוששים שהכרה משפטית בקבוצת הזהות הייחודית – קרי הכרה במיעוט הערבי כיישות בעלת אישיות משפטית נפרדת הזכאית לתבוע זכויות לעצמה כקבוצה – תיצוק יסודות לקיומה של "מדינה בתוך מדינה", מעין אוטונומיה לאומית מתבדלת בתוך מדינת ישראל. בעיני החוששים זהו תחילתו של מדרון חלקלק שבסופו תשמע דרישה להיפרדות של חלק מהגליל והמשולש, ואולי גם של חלקים מהנגב, מתחומיה הריבוניים של מדינת ישראל. אין אלו

20 על פי המסמך "שוויון שותפותי" שחיבר יוסף ג'בארין. ראו גם יוסף ג'בארין, "על מעמדו החוקתי של המיעוט הערבי בישראל: הצעה חדשה לסדר", **מדינה וחברה** 7 (1) (2017), עמ' 105–139.

21 ידידיה צ' שטרן, "פלורליזם משפטי בישראל", בתוך: ידידיה צ' שטרן (עורך), **צדק שלי, צדק שלך**, ירושלים: מרכז זלמן שזר והמכון הישראלי לדמוקרטיה, 2010, עמ' 291.

דברים בעלמא: תהליכים מעין אלו ידועים מההיסטוריה, וגם כיום הם מאיימים על הלכידות של מדינות ליברליות ודמוקרטיות, כגון בלגיה, ספרד וקנדה.

כיצד אפשר לאזן בין האינטרסים הסותרים? את הדרישה לשוויון בהקשר זה אנתח בשלוש רמות, בשלושת הסעיפים הבאים, מהדרישה הצנועה יותר (זכות פרט, שאיננה זכות קבוצה, אך נובעת מהשתייכותו לקבוצה), דרך הדרישה השאפתנית יותר (זכות קבוצה לקבלת זכויות שוות) ועד דרישת הקצה (זכות קבוצה הרוצה לשנות את כל המרחב הציבורי בישראל מתוך טענת שוויון).

ד. זכות הפרט לשוויון בהיותו חלק מקבוצה

הרמה הראשונה של זכויות קבוצתיות מכירה בצורך להעניק זכויות ייחודיות לערבים אזרחי ישראל – זכויות שהן מעבר לזכויות האזרח שאחרים זכאים להם. **הזכות ניתנת לאזרח עצמו, ולא לקבוצה, אך הוא זכאי לה משום היותו חלק מהקבוצה.** הזכויות הייחודיות לא נועדו להעניק לאזרח הערבי יתרון כלשהו על פני אחרים, אלא להקטין את רמת הפגיעה בו, ככל האפשר, משום שהוא "אינו בבית" במדינה היהודית. ההצדקה למתן הזכויות הייחודיות היא אפוא הרצון לקדם את השוויון המהותי בין כלל האזרחים.

אדגים: אזרח ערבי המעוניין לשמר את זהותו הייחודית גם בדור הבא ירצה לאפשר לילדיו להתחנך במסגרת חינוכית שתטפח זהות זו. לפיכך על המדינה לאפשר לאזרח הערבי לבחור בית ספר שיתנהל בשפה הערבית והתלמידים בו יהיו ערבים. אזרחית ערבייה זכאית לכך שאת חייה האישיים – נישואין, גירושין, ירושה – יסדרו נורמות ומערכת משפטית שיבטאו את זהותה. אם היא מוסלמית, השריעה והקאדי, ולא ההלכה והרב, הם שיטפלו בהיבטים האינטימיים האלה. כך גם אזרח ערבי הרוצה להמשיך את מסורת אבותיו, שלפיה יום המנוחה השבועי הוא יום שישי, ולא השבת, תוכל לבחור בכך.

ובמישור אחר: כפי שראינו, האפליה של המיעוט הערבי, כאזרחים פרטיים, טרם פסה מן הארץ. לפיכך, ראוי, במקרים המתאימים, לאפשר לאזרחים הערבים לשפר את מצבם באמצעות כללים של העדפה מתקנת. העדפה מתקנת סותרת,

לכאורה, את עקרון השוויון: על פי העיקרון הזה, אין לשקול את ההשתייכות הקבוצתית של הפרט, אלא לדון בפרט עצמו, לגופו בלבד, ואילו העדפה מתקנת מתייחסת לפרט על פי ההשתייכות הקבוצתית שלו. בעקבות זאת מופלים לרעה בני ובנות קבוצת הרוב. ובכל זאת, העדפה מתקנת היא עניין ראוי ורצוי אם היא נועדה לרפא אפליה קיימת ולהבטיח ייצוג הולם של קבוצה בהקשרים שבהם הדבר נחוץ.

למשל, אזרח ערבי זכאי ליהנות מהעדפה מתקנת בקבלת משרה אצל המעסיק הגדול ביותר במדינה – השירות הציבורי. הדבר מוצדק הן כדי לאפשר לו להתגבר על תוצאות האפליה שממנה סבל במהלך חייו (למשל, רמת חינוך נמוכה בגלל הקצאת משאבים לא שוויונית[22]), הן כדי להבטיח ייצוג הולם של בני המיעוטים, ייצוג שישקף את המגוון האנושי והתרבותי במדינה, יגביר את אמון האזרחים בה, וישפר את רמת השירות הניתן לציבור (שלעיתים זקוק לקבל שירות ממי שדומה לו). גם כאן יודגש, הזכות היא של האזרח הערבי ולא של הקבוצה, אך היא ניתנת לו משום היותו חלק מהקבוצה.

נראה לי שיש הצדקה להעניק זכויות אלו לאזרחים הערבים בני המיעוט הלאומי משום שאין טעם מוצדק למנוע זאת. קידום השוויון בדרך זו איננו פוגע באופייה ובטיבה של המדינה בהיותה מדינת הלאום של העם היהודי, והוא המעט שהכרחי לעשות כדי לשפר את המצב.

ואומנם, ככלל, מדינת ישראל מכירה בזכויות ייחודיות של הפרט הערבי עקב היותו בן לקבוצה הלאומית הערבית. זהו הדין הנוהג בכל הדוגמאות שהוזכרו לעיל: הערבים אזרחי ישראל מתחנכים בשפתם בבתי ספר משלהם;[23] הדין

22 נתונים מלמדים שתלמיד ערבי מקבל הקצאה נמוכה בכ־80% בהשוואה לתלמיד יהודי. ראו מירב ארלוזורוב, "ילד ערבי שווה חשיעית מילד יהודי", **דה מרקר**, 5.1.2016.

23 חוק חינוך ממלכתי, התשי"ג–1953, איננו מכיר בייחודה של האוכלוסייה הערבית, אך בשנת 2003 נוסף לו תיקון מס' 11 הקובע כי אחת ממטרות החוק היא "להכיר את השפה, התרבות, ההיסטוריה, המורשת והמסורת הייחודיות של האוכלוסייה הערבית ושל קבוצות אוכלוסייה אחרות במדינת ישראל, ולהכיר בזכויות השוות של כל אזרחי ישראל". עם זאת, הקבוצה הערבית, להבדיל מהדתיים־לאומיים ומהחרדים, אינם קובעים בעצמם את מדיניות החינוך ואת התכנים הנלמדים בבתי הספר הערביים.

האישי שלהם נגזר מהשתייכותם הדתית (שיטת המילת);[24] הם זכאים, בתנאים מסוימים, לנוח ביום שישי;[25] והם נהנים מהעדפה מתקנת בקבלה לעבודה בשירות הציבורי.[26]

ה. זכות הקבוצה לשוויון: תביעה לזכויות עבור הקבוצה עצמה

האם בצד הזכות של הפרט לשוויון – בין כאזרח (סעיף ב לעיל), בין בהיותו חלק מקבוצה (סעיף ד לעיל) – ראוי גם להכיר בזכותה של **הקבוצה עצמה** לטעון טענות בשם השוויון? האם המיעוט הלאומי אמור להיות מוכר, ככזה, במשפט הישראלי? בהקשר זה יש להבחין בין שני מקרים: תביעה של הקבוצה לזכויות עבור עצמה, מול תביעה של הקבוצה המופנית לשינוי המציאות שמחוצה לה. בסעיף זה אדון במקרה הראשון, ובסעיף הבא במקרה השני.

בין חברי קבוצת המיעוט הערבי בישראל יש הסבורים שמתן זכויות שוות לפרט הערבי אין בו די, משום שהפרט איננו מייצג את האינטרס המצרפי של המיעוט הערבי כקבוצה. לטענתם, כדי שהשוויון יקודם קידום של ממש, על הקבוצה לצרף כוחות, לעצב מוסדות, לאגד יכולות, לבנות מנהיגות. רק בדרך זו תצבור קבוצת המיעוט יכולת פעולה ממשית – בגיבוש מדיניות, בהתוויית דרכי פעולה, בקבלת החלטות ובמשא ומתן מול קבוצת הרוב ומול המדינה. מגמה זו מסמנת רצון להתבדלות מהסביבה, והיבטים מסוימים שלה יכולים להיות ניצנים לקיומה של אוטונומיה (תרבותית, גאוגרפית או אחרת) של המיעוט הלאומי בתוך מדינת הלאום היהודית. ההכרה בזכויות הקבוצה יכולה להיות לכתחילה, מכוח חוק

24 הדין האישי החל על מוסלמים בישראל, מכוח סימן 52 לדבר המלך במועצתו, הוא חוק זכויות המשפחה העותמאני משנת 1917. לעניין ירושה, ראו סעיף 155 לחוק הירושה, התשכ"ה–1965.

25 סעיף 9א לחוק שעות עבודה ומנוחה, התשי"א–1951 מאפשר בחירה בין יום שישי לשבת למי שמקום עבודתו הוא בתחום רשות מקומית שלפחות רבע מתושביה אינם יהודים.

26 סעיף 15(א) לחוק שירות המדינה (מינויים), התשי"ט–1959.

מדינה שיכיר בה, או בדיעבד, מכוח חיי מעשה שבהם הקבוצה פועלת כקבוצה ומצליחה לקדם אינטרסים של המיעוט.

ככלל החוק הישראלי איננו מכיר בזכויות קבוצת המיעוט במובן זה. לפי החוק הישראלי המיעוט הערבי אינו אישיות משפטית או קבוצה שיש לה זכות להגדרה עצמית, ולכן אין בישראל שום ארגון או התאגדות שהחוק רואה בו גוף ייצוגי של הערבים אזרחי ישראל.[27] עם זאת, בפועל ניכרים סממנים של ניהול עצמי, על בסיס רצוני, של קבוצת המיעוט. העובדה שחלק גדול מהערבים אזרחי ישראל חיים במרחב גאוגרפי מובחן היא בסיס מעשי ליצירת קבוצה נבדלת מהכלל הישראלי בהיבטים חשובים (כמו הציבור החרדי בהיבטים מסוימים). במדינת ישראל יש "יישובים ערביים", "ערים ערביות" ו"רשויות מקומיות ערביות", שרוב תושביהם, לפעמים כולם, הם בני המיעוט הלאומי. לפיכך, במישור המוניציפלי, שיש לו השפעה רבה על מהלך חייהם של האזרחים, הייצוג הקבוצתי של הערבים מובטח במידה רבה. כמו כן, הציבור הערבי מאורגן גם באמצעות ועדת המעקב העליונה של הציבור הערבי בישראל וגופים נוספים.[28] המציאות בשטח, של התבדלות פיזית ושל התארגנויות קבוצתיות וולונטריות, משפרת את היכולת של המיעוט להתגונן מפני טמיעה זהותית ותרבותית בתוך הרוב היהודי.

כמו כן, שלא כמו המצב הקיים בחלק ניכר ממדינות העולם, בישראל שיטת הבחירות הנוהגת היא יחסית־ארצית. במדינות אחרות, שבהן נוהגות שיטות בחירה אזוריות למיניהן, נפתחת האפשרות בפני הרוב לעצב את גבולות אזורי הבחירה כדי "לדלל" את כוחן הפוליטי של קבוצות מיעוט. בישראל, לעומת זאת, כיוון שהבחירות הן ארציות, מובטח למיעוט הלאומי כי האזרחים הנמנים עם בני הקבוצה יוכלו להביא לידי ביטוי מלא את כוחם הפוליטי היחסי.[29]

27 כמובן, עצם ההתאגדות מותרת, אולם המדינה אינה מכירה בה כגוף ייצוגי של הקבוצה.

28 ועדת המעקב מורכבת מראשי הרשויות המקומיות הערביות, מחברי כנסת ערבים ומנציגים של ארגונים חוץ־פרלמנטריים ערביים, והיא הקימה מזכוכה חמש ועדות משנה העוסקות בחינוך, בבריאות, בספורט, בשירותים חברתיים ובחקלאות. גופים אחרים הם, למשל, הוועד הארצי של ראשי המועצות המקומיות הערביות.

29 עם זאת, ראויה לציון העובדה שתושביה הערבים של מזרח ירושלים, שסופחה למדינת

אם כן, עולה שבישראל יש למיעוט הלאומי הערבי יכולת לא מבוטלת של התארגנות לפעולה קבוצתית גם במישור המקומי וגם במישור הארצי. עם זאת, ברור שהיעדר ההכרה החוקית במנגנוני ההתבדלות ובמוסדות של המיעוט הערבי פוגם ביכולתו של המיעוט לממש את שאיפותיו הקבוצתיות במלואן.[30] האם היעדר ההכרה החוקית בזכויות הקבוצה לתפקד כאישיות משפטית – מוצדק? רבות ממדינות הלאום האירופיות מאוכלסות במיעוטים לאומיים או אתניים בשיעורים לא מבוטלים. גם בהן מוצגת תביעה להכרה בזכויות קבוצתיות לשוויון, וגם בהן עולה חשש שמא הכרה זו מאיימת על שלמות המדינה וריבונותה. לשם בחינת המצב באירופה ראוי להבחין בין ההסדרים הפנים־מדינתיים לבין ההסדרים הקבועים באמנות בין־מדיניות:

מדינות אירופה קובעות הסדרים פנים־מדינתיים מגוונים המעניקים זכויות ייחודיות למיעוטים כדי לקדם את היחס השוויוני כלפיהם. כך, למשל, נהוג להקים גופים מייעצים לממשלה בנושאים הנוגעים למיעוט; לקדם מדיניות של ייצוג המיעוטים במערכת הממשלתית; להעניק דרגה כלשהי של תמיכה בזכות של המיעוט לטפח את תרבותו ואת דתו (במערכת חינוך משלו, במוסדות ייעודיים ועוד), ובחלק מהמקרים גם קיימת הכרה בזכות של המיעוטים שיינתן מעמד מיוחד לשפתם.[31] ככלל, מדינת ישראל מבטיחה למיעוט הלאומי שבתוכה את עיקרי ההסדרים שנמנו כאן, ואף מממנת חלק מהותי מהעלויות הנדרשות לצרכים אלו של המיעוט הלאומי הערבי. במובן זה ישראל עומדת באמות המידה האירופיות. ואולם, כלל לא ברור שהסדרים אלו עולים כדי "זכויות קבוצה". כך, למשל, האם טיפוח התרבות של המיעוט או מתן מעמד מיוחד לשפתו היא זכות

ישראל, מחזיקים במעמד של חושבי קבע, ואינם אזרחים, ולכן אינם יכולים להצביע לכנסת.

30 כך, למשל, בסעיף 38 במסמך "חוקה בהסכמה", הוצע כי זכויות מסוימות – שימור ופיתוח של תרבות, דת, לשון ומורשת – יינתנו לכל אדם המשתייך לקבוצה לאומית־אתנית, דתית, תרבותית או לשונית – "לבדו או **עם שאר חברי הקבוצה**" (ההדגשה שלי, ראו **חוקה בהסכמה: הצעת המכון הישראלי לדמוקרטיה בהנהגת השופט מאיר שמגר**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 98). בכך הכיר המסמך בצורך להרחיב את קבוצת בעלי הזכות, בהקשר הזה, מעבר לפרט, אל הקבוצה עצמה. עם זאת, הניסוח וגם דברי ההסבר עמומים למדי בעניין משמעותה של קביעה זו, ולא בכדי.

31 לסקירת ההסדרים, ראו למשל Thomas Benedikter (ed.), *Europe's Ethnic Mosaic: A Short Guide to Minority Rights in Europe*, EURAC, 2008

של הקבוצה או זכות של היחיד בהיותו חלק מהקבוצה? זהו דיון חשוב, אך אדחה אותו להזדמנות אחרת.

בצד ההתמודדות של כל אחת מהמדינות באמצעות ההסדרים הפנימיים לה, חשוב אף יותר להתבונן בהסדרים הבין־מדינתיים של זכויות מיעוטים במדינת לאום. מתברר שהסדרים אלו נמנעים מלהעניק למיעוט הלאומי במדינות אירופה זכויות קבוצתיות. המסמך החשוב מכולם הוא האמנה של מועצת אירופה (the Council of Europe) משנת 1995, שכותרתה "אמנת המסגרת להגנה על מיעוטים לאומיים" (*Framework Convention for the Protection of National Minorities*). אמנה מפורטת זו חרתה על דגלה בסעיפה הראשון את הקביעה העקרונית כי –

> ההגנה על מיעוטים לאומיים ועל הזכויות והחירויות של מי שמשתייכים למיעוטים אלו היא חלק בלתי נפרד מההגנה הבינלאומית על זכויות אדם, וככזאת היא נופלת בגדר שיתוף הפעולה הבינלאומי.
>
> [The protection of national minorities and of the rights and freedoms of persons belonging to those minorities forms an integral part of the international protection of human rights, and as such falls within the scope of international co-operation.][32]

האמנה מבקשת לקדם שוויון "מלא ואפקטיבי" במכלול רחב של נושאים – כלכלה, חברה, פוליטיקה, תרבות, שפה, דת, מורשת, זהות, כבוד הדדי, זכויות אזרחיות (כגון זכות ההתאגדות וחופש ביטוי ומחשבה) ועוד. ואולם – וזה העיקר – בכל אחד מסעיפיה האמנה קובעת כי בעל הזכות, או מי שמוענקת לו ההגנה, הוא האדם, החבר בקבוצת המיעוט ("every person belonging to a national minority"). האמנה איננה מעניקה שום זכות לקבוצה, בהיותה קבוצה. מנסחי

32 Council of Europe, *Framework Convention for the Protection of National Minorities and Explanatory Report*, Strasbourg 1995, article 1, התרגום שלנו.

האמנה היו ערים להבדל בין זכות הפרט בהיותו חלק מהקבוצה (שנידונה בסעיף הקודם) לבין זכות הקבוצה עצמה. בדברי ההסבר הרשמיים של האמנה מפורטות גישות היסוד שלה, ושם נקבע מפורשות כי האמנה –

> אינה מרמזת על הכרה בזכויות קולקטיביות. הדגש מושם על הגנה על אנשים המשתייכים למיעוטים לאומיים, העשויים לממש את זכויותיהם **כפרטים** ועם אחרים השייכים לאותה קהילה. [...] בהקשר זה, אמנת המסגרת פועלת על פי הגישה המקובלת בטקסטים שאומצו על ידי ארגונים בינלאומיים אחרים.
>
> [does not imply the recognition of collective rights. The emphasis is placed on the protection of persons belonging to national minorities, who may exercise their rights individually and in community with others. [...] In this respect, the Framework Convention follows the approach of texts adopted by other international organizations.][33]

לפיכך, מי שדורשים כי ישראל תכיר בזכויות קבוצתיות של המיעוט הלאומי הערבי מבקשים כי נפעל מעבר לנדרש בסטנדרטים הבינלאומיים.

יש, כמובן, הבדלים בין המקרה הישראלי לבין המקרה האירופי: מצד אחד, המיעוט הלאומי בישראל הוא מיעוט ילידי (להבדיל מהמיעוטים באירופה, שרובם מהגרים),[34] ולכן אפשר שהדבר נותן תוקף נוסף לדרישה להכרה בזכויות

33 **שם**, article 13.

34 אף שהאמנה האירופית אינה מבחינה בין מיעוט ילידי לכל מיעוט אחר, האו"ם מבחין. בשנת 2007 קיבל האו"ם אמנה העוסקת במיעוט ילידי – *UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, המכירה בזכויות קבוצה של מיעוט ילידי, ובכלל זה הזכות להגדרה עצמית, זכות לאוטונומיה או לממשל עצמי בנושאים פנימיים או מקומיים הנוגעים למיעוט. ואולם, ארבע מדינות חשובות הצביעו נגד האמנה – אוסטרליה, קנדה, ניו זילנד וארצות הברית. אלו, כמובן, דמוקרטיות ליברליות מהמפותחות בעולם, שהצבעתן הושפעה, מן הסתם, מהעובדה שבכל אחת מהן יש מיעוט ילידי משמעותי. לא סביר לטעון שישראל צריכה לקבל על עצמה הסדר שמדינות אלו דחו.

קבוצתיות של הערבים אזרחי ישראל. מצד שני, המיעוט הלאומי בישראל רואה בעצמו חלק מקבוצה לאומית השוכנת בקרבת המדינה ונמצאת עימה בסכסוך אלים מתמשך – הפלסטינים. אם נוסיף לכך את העובדה שחלקים מבני הלאום הפלסטיני שמחוץ לישראל מבקשים להשמיד את מדינת ישראל, דומה כי הטיעון נגד הענקת זכויות קבוצתיות, שאפילו האירופאים נמנעים ממנו, מקבל חיזוק של ממש.

ו. זכות הקבוצה לשוויון: תביעה כלפי המרחב הציבורי

האם מכוח הזכות לשוויון רשאי המיעוט לדרוש כי כל המרחב הציבורי בישראל לא יביא לידי ביטוי את הזהות הייחודית של קבוצת הרוב היהודית, או, לחלופין, יביא לידי ביטוי שווה את שתי הזהויות הלאומיות הדומיננטיות במדינה? האם יש להאזין לטענה כי עצם אפיון המדינה כיהודית פוגע בערך השוויון ולכן איננו לגיטימי?

מדעני מדינה נוהגים להבחין בין שני מודלים של מדינות לאום: מדינות לאום אזרחיות ומדינות לאום אתניות. במדינות לאום אזרחיות הלאום מוגדר על פי האזרחות. למשל, כל אזרח אמריקני, מכוח אזרחותו, נחשב בן הלאום האמריקני, בין שהוא שחור, היספני או יפני. כל אזרח צרפתי, מכוח אזרחותו, נחשב בן הלאום הצרפתי, בין שהוא נוצרי, יהודי או מוסלמי. במדינות אלו נשמר (לכל הפחות להלכה) השוויון גם במרחב הציבורי, בשל הזיהוי המלא בין האזרחות (שהיא תמיד שוויונית) לבין הלאום. לעומת זאת, במדינות לאום אתניות, השייכות האתנית או הדתית או התרבותית היא הקובעת את גבולות הלאום, ולא האזרחות. אכן, כמעט כל מדינות אירופה אינן "מדינות כל אזרחיהן" אלא מדינות לאום אתניות. הן מקיימות מרחב ציבורי בעל זהות לאומית ייחודית, שלא כל האזרחים שותפים לה, ויש בהן חוקים ופרקטיקות המבטאים העדפות, או טעמים, או זיכרון של לאום מסוים, בדומה לאלו הנוהגים בישראל.

כך, למשל, גרמניה, יוון וארמניה מאפשרות הגירה אוטומטית אליהן אך ורק לצאצאי הפזורות האתניות שלהם.[35] עשרות מדינות – ובהן כל המדינות הנורדיות – מציגות את הצלב, הסמל הנוצרי, על דגליהן. גם הרעיון של דת (או כנסייה) רשמית למדינה נוכח במדינות רבות, ובהן אנגליה, סקוטלנד, פינלנד וקפריסין.[36] בכל המדינות האלה יש מיעוטים לאומיים ודתיים, ובכל זאת לא נשמעת טענה רצינית כי בשם השוויון עליהן לשנות את טבען. כך אין הצדקה לטענה נגד מדינת ישראל על שהיא מבקשת לשמר את ייחודה היהודי, למשל באמצעות חוק השבות ליהודים, המגן דוד שעל דגלה, או מקומה המיוחד של הדת היהודית במרחב הציבורי.

השכיחות הרבה של מדינות הלאום במאה העשרים ואחת איננה מעוררת פליאה: כפי שראינו לעיל, בני אדם אינם מסתפקים בקבלת זכויות כפרטים, אלא מבקשים לעצמם זיקות שייכות לקבוצות. "לאום", "דת" ו"תרבות" הן זיקות העומק המרכזיות המעניקות לבני אדם משמעות וזהות כקבוצה. אך טבעי שקבוצות לאום מבקשות לממש את הגדרתן העצמית, על בסיס זהותן הייחודית, במסגרת המדינית. הגלובליזציה הכלכלית והתרבותית לא שינתה זאת.

על רקע זה מטרידה הקביעה שנכתבה ב"מסכי החזון העתידי" שניסחה העילית האינטלקטואלית של ערבים אזרחי ישראל, כי השוויון הראוי לא יושג כל עוד מדינת ישראל היא מדינה יהודית.[37] מחברי המסמכים אינם מסתפקים בקריאה

35 אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין, **ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות האדם**, ירושלים: שוקן, 2003, עמ' 222–240. ראוי לציין כי מדינה מהאיחוד האירופי רשאית לעודד אזרחים זרים, הנמנים עם קבוצת הלאום שלה, להגר אליה, ראו European Commission for Democracy Through Law, *Report on the Preferential Treatment of National Minorities by their Kin States*, adopted by the Venice Commission at its 48th Plenary Meeting (Venice, October 19–20, 2001)

36 אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין (**לעיל** הערה 35), עמ' 151–152, 209–291.

37 ארבעה מסמכים חוברו בשנים 2006–2007: "החזון העתידי לערבים הפלסטינים בישראל" (ועד ראשי הרשויות הערביות); "החוקה הדמוקרטית" (עדאלה – המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל); "חוקה שוויונית לכל?" (מרכז מוסאוא לזכויות אזרחים ערבים בישראל); "הצהרת חיפה" (מרכז מדא אל־כרמל – מרכז ערבי למחקר חברתי

לתיקון העוולות כלפי המיעוט, אלא מקדישים את עיקר תשומת ליבם להגדרת השאיפות הלאומיות והפוליטיות של הקבוצה.

הצדקה אחת לעמדה היוצאת חזיתית נגד האופי היהודי של המדינה, המובעת, לצערי, בכמה מהמסמכים, היא שמדינת ישראל היא בסך הכול שלוחה קולוניאליסטית של המערב. כביכול, ההכרזות "לשנה הבאה בירושלים הבנויה", "כל עוד בלבב פנימה", "ליבי במזרח ואני בסוף מערב" – אינן ביטוי אותנטי לנפש היהודית לדורותיה. ואולם, תאוריות פוסט־קולוניאליות אינן יכולות להפוך חיים מלאים לבדיה. גם מי שחש שהוא "נפגע נכבה" איננו יכול למחוק את העובדה ש"בארץ ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית", כלשון מגילת העצמאות. על כל פנים, ראוי להבהיר כי שלילת הזהות של הזולת איננה יכולה להוות בסיס לכל שיח שהוא, גם אם הוא מתהדר בכותרת "שוויון".

לגופו של עניין, ההנהגה הערבית במסמכיה איננה מסתפקת בהגנה על מרחבים ציבוריים מסוימים המאוכלסים בעיקר בבני המיעוט הערבי, כדי שבהם תוכל להתגלם התרבות והזהות הערבית. היא מבקשת הרבה מעבר לכך, שכל מרכיבי המרחב הישראלי – הריבונות, השטח, הנורמות והסמלים – יהיו משוחררים מזהות מסוימת כלשהי. אין הם מוכנים להסתפק בזכויות המוקנות למיעוט תרבותי, אלא דורשים מהרוב היהודי לצמצם את זהותו וליישמה אך ורק במרחבים תת־מדינתיים. המדינה תהיה מגרש משחקים ניטרלי, שקוף וחלול, בעל אופי אוניברסלי.

זו דרישה מוזרה, על אחת כמה וכמה כשהיא באה ממי שרגישים כל כך לחשיבותו של המרחב הציבורי לשם גיבוש הזהות. המסמכים דורשים שהרוב המכריע של אזרחי המדינה יסיגו את זהותם הקולקטיבית אל מחוץ למרחב הציבורי החיוני כל כך למימוש זהותם. בהיעדר מדינה יהודית אחרת, משמעות דרישתם היא גימוד ורידוד הזהות היהודית בדורנו אל ממדיה הפרטיים והקהילתיים, ממש כפי שהיה במשך אלפי שנים, בהיות היהודים עם גולה.

יישומי). לנוסח המסמכים ולמאמרי תגובה וניתוח, ראו שרה אוסצקי־לזר ומוסטפא כבהא (עורכים), **בין חזון למציאות**, ירושלים: הפורום להסכמה אזרחית, 2008.

כאמור לעיל, תביעתם של בני המיעוט הערבי לשוויון אזרחי ברמת הפרט ראויה משום שלא מוצב מולה טעם מספק המצדיק את שלילתה. מנגד, תביעתם לשוויון במרחב הציבורי באמצעות סילוקה של הזהות הקולקטיבית של מעל לשלושה רבעים של אזרחי המדינה מהמרחב הריבוני, איננה מוצדקת.[38] עומדים מולה טעמים חזקים ביותר:

ראשית, תביעה זו היא אפליה לרעה של הזהות הלאומית היהודית לעומת זהויות לאומיות אחרות הבאות לידי ביטוי במרחב מדיני, ובכללן גם זהויות של לאומים ערביים למיניהם.[39]

שנית, אם המרחב הציבורי בישראל יהיה ניטרלי תיפגע הזהות היהודית ותתנוון משום שהביטויים הציבוריים שלה יושתקו. על פי החזון הציוני, מדינת ישראל איננה רק מקום מקלט פיזי ליהודים מפני רדיפות, אלא גם מקום שבו תוכל היהדות לפרוח מעבר לממדים האישיים והקהילתיים אל הממד הריבוני על כל המשתמע מכך, ובכלל זה ניהול מערכות ממשל, הפעלת כוח צבאי וגם – אחריות כלפי מיעוטים.[40]

שלישית, חוסנה הנוכחי של מדינת ישראל נשען במידה רבה על מקורות היניקה של האזרחים מזהותם היהודית.[41] ריקון המדינה מזהותה היהודית עלול לפורר את הלכידות האזרחית ולהוביל לפירוק הגוף המדיני הישראלי ליחידות משנה בלתי

38 שאלות כמותיות – מדידה של שוויון ואי־שוויון – מעסיקות מאוד את הספרות, ואין כאן המקום להאריך בהן. לשם הדיון כאן נסתפק באינטואיציה הברורה שבהנחה שאופי הפגיעה דומה, פגיעה בשלושה רבעים מהאזרחים נראית, על פניה, גרועה יותר מפגיעה במיעוט.

39 הצדקה זו לאי־שוויון של המיעוט הלאומי הערבי מניחה שהדרישה לשוויון מתייחסת לא רק לשוויון בתוך המדינה, בין אזרחים וקבוצות, אלא גם לשוויון בין קבוצות לאומיות על־מדינתיות ולשוויון גלובלי.

40 ראו למשל ידידיה צ' שטרן, "משבר הזהות במדינת ישראל", **תרבות דמוקרטית** 13 (2012), עמ' 257–275.

41 Yedidia Z. Stern, "Jewish, Democratic and Resilient?: On Competing Visions of Israel," In: Stuart A. Cohen and Aharon Klieman (eds.), *Routledge Handbook on Israeli Security*, Abingdon-on-Thames: Routledge, 2018, pp. 332–342

קשורות זו לזו. הפרטת הזהות מהמדינה אל הפרטים עלולה להתברר כאיום על עצם יכולת המדינה לשרוד.

מי שמקבל את הטענה של המיעוט הלאומי הערבי בדבר חשיבות המרחב הציבורי בגיבוש הזהות, חייב גם להכיר בחשיבות המקבילה של קיומו של מרחב ציבורי יהודי. למרבה הצער, לא כל הנכסים הציבוריים ניתנים לחלוקה בין רוב למיעוט. למשל, הגדרת אופייה של המדינה כ"יהודית", שנגדה יוצאים מסמכי החזון, איננה ניתנת לחלוקה. לפיכך אנו נדרשים לבחור בין "גם לי גם לך לא יהיה", לבין מתן האפשרות לרוב לממש את העובדה שהוא רוב בדרך של ביטוי זהותו במרחב הציבורי.

סיכום

המיעוט הערבי הוא בשר מבשרה של החברה הישראלית. הערבייה היא הרופאה המקבלת את פני החולים בחדר המיון; הערבי הוא השוטר המטפל בביטחון האישי של כלל האזרחים והגשש שמפנה מוקשים על דרך הפטרולים. לכל איש, יהודי כערבי, יש שם, גם אם הוא שם ערבי. השם שנתנו אביו, אימו ואלוהיו הוא השם פרטי ושם המשפחה; השם שנתנה לו מדינתו הוא האזרחות.

האזרחות נושאת בכנפיה זכות לשוויון. זו שפת הדמוקרטיה וזו שפת היהדות. כפי שקבע בית המשפט העליון: "יסוד מוסד בעולמה של יהדות הוא רעיון בריאת האדם בצלם אלוהים (בראשית א, כז). בכך פותחת תורת ישראל, וממנה מסיקה ההלכה עקרונות יסוד בדבר ערכו של האדם – כל אדם באשר הוא – שוויונו ואהבתו."[42] עם זאת, גם הזכות לשוויון איננה זכות מוחלטת, אלא יש לבחון את תוכנה והיקפה מתוך איזון עם ערכים אחרים ועם זכויות אחרות. במאמר זה הצעתי ניתוח המבחין בין ארבעה מישורים של תחולה אפשרית של השוויון, ושרטטתי את האיזונים המתבקשים בכל אחד מהם.

42 השופט מנחם אלון בע"פ 3632/92 **גבאי נ' מדינת ישראל**, פ"ד מו(4), 487, 490.

הניתוח מבהיר את עומק הטרגדיה, וגם את הכיוון הראוי לריכוכה. הטרגדיה היא הפער שבין המציאות לבין הציפייה: במציאות, אפילו התביעה המינימלית, האמורה להיות בלתי מותנית, לשוויון אזרחי של הפרטים, איננה מקוימת כנדרש. מולה עומדת הציפייה של העילית הערבית ושל המנהיגות הפוליטית של הערבים אזרחי ישראל הבאה לידי ביטוי בתביעה מקסימלית לביטול מרכיבי הזהות היהודית של המרחב הציבורי. דרישה זו איננה מוצדקת במישור העקרוני, ואין כל סיכוי למימושה במציאות.

העמדות הקיצוניות, משני הכיוונים, מקורן בהיפוך חוויתי המאפיין את כל בני הארץ הזאת: הרוב היהודי מתנהג כמיעוט מאוים וחסר את הנינוחות של מי שחי בביתו כבעל בית, וכשל זה מקשה עליו להתנהג בנדיבות כלפי המיעוט; ואילו המיעוט הערבי מתנהג כאילו הוא רוב, למרות העובדות הדמוגרפיות, ולכן מטפח נרטיב שאיננו רלוונטי לחיים האמיתיים.

מערכת היחסים בין המדינה והחברה היהודית בה לבין אזרחי ישראל הערבים חייבת להיות מבוססת על מחויבות מופנמת, של כולנו – יהודים כערבים – להסיר את המסך מעל פני הזולת (הפרט וקהילת זהות) כדי שנוכל לפגוש אלו את אלו ולהקשיב בלב פתוח למאוויים ולכאבים ההדדיים. עלינו לפעול מחוץ למסגרת החששות ומתוך רצון להפיגן.

כשם שעל הרוב היהודי לפעול בכנות ובהגינות לשם מימוש ערך השוויון במדינת הלאום על פי המודל המוצע, כך על המיעוט הלאומי הערבי להכיר בעובדת היותו מיעוט במדינה שיש לה אופי ייחודי: מדינה יהודית. אלו גם אלו הן מושכלות יסוד שמתווים את הגבול בין האפשרי לבין הבלתי אפשרי עבור הרוב ועבור המיעוט.

תבונת הסנכרון

דרך להצדקת קיומם של מוסדות מקבילים במדינת ישראל

גרשון הכהן

עשרות שנים לאחר שהוקמה מדינת ישראל ממשיכים להתקיים בה ולצידה מוסדות לאומיים הפועלים, למעשה, מחוץ למערכת השלטון המדינתית: הסוכנות היהודית, ההסתדרות הציונית, קרן היסוד וקרן קיימת לישראל. את המוסדות הלאומיים האלה הקימו גורמים בעם היהודי עבור העם היהודי כולו לפני הקמת המדינה, וגם לאחריה ממשיכים נציגים מהעם היהודי לנהל אותה, ובהם גם יהודים ישראלים וגם יהודים שאינם ישראלים. אחת ההשלכות הישירות של "מציאות מקבילה" זו היא שלא אחת המוסדות האלה ממלאים תפקידים ומשימות לפי ראות עיניהם, אף שהם נמצאים באחריות ממשלת ישראל וזרועות הביצוע שלה. מצב זה מביא פעמים רבות לכפילויות במילוי משימות, וגם למתחים בין המדינה לבין המוסדות בנוגע להקצאת כספים ולדרך ניהול המשימות. בבחינת

סוגיה זו באמות המידה המקובלות במדע המדינה ובמינהל ציבורי, המשך קיומם ופעילותם של מוסדות מקבילים כאלה נחשבים אנומליה, שכאמור, לא רק שהיא מיותרת, אלא היא אף מחוללת בעיות ומתחים. כפילות מוסדית זו אף מעוררת חשד לעורמה – שמטרתה של מוסדות אלו היא לקדם בדרכים עוקפות אינטרסים לאומיים בלתי דמוקרטיים,[1] ולכן מומחי ממשל ומינהל ציבורי נוטים לערער על הצדקת הקיום של המוסדות הלאומיים האלה היום וקוראים לביטולם.[2]

במבט ראשון, קיומם אלו לצד אלו של מוסדות מדינתיים וחוץ־מדינתיים שיש ביניהם חפיפה, אינה בלעדית למדינת ישראל. עם התהדקות הפיקוח הבינלאומי מדינות רבות מקדמות אינטרסים לאומיים מבית ומחוץ דרך ארגונים לא מדינתיים – על פי רוב מלכ"רים (NGOs) למיניהם. התופעה באה לידי ביטוי גובר בעשור האחרון גם בתחומי הפעלת כוח צבאי לא מדינתי, דוגמת כוח וגנר הרוסי וכוח בלק ווטר (Black Water) האמריקאי.[3] אין להתפלא גם כי בנסיבות המיוחדות לאומה הפלסטינית, החיה בארץ ישראל המערבית ובפזורה במדינות אחרות, גם הרשות הפלסטינית, שהיא הגוף השלטוני המוסדי הרשמי הפועל מרמאללה, פועלת לצד מוסדות אש"ף, שהוא ארגון חוץ־מדינתי, המייצג את כלל האומה הפלסטינית. תופעה זו על מגוון ביטוייה משרתת אפוא צרכים תפקודיים של אותם עמים ומדינות.

בדברי הבאים אציג מענה עקרוני לניסיונות לערר על הלגיטימיות של תופעה זו על בסיס תפיסה אחרת מהתפיסה הרווחת. בבואי להצדיק את חיוניות הכפילות הארגונית מנחה אותי תפיסה כוללת בדבר תפקידם החיוני של מערכות כפולות

1 ראו למשל בג"ץ 6698/95 **קעדאן נ' מינהל מקרקעי ישראל**, פ"ד נד(1) 258 (2000), 283–284. ראו גם מאמר התגובה של אליאב שוחטמן, "חוקיותה וחוקתיותה של התיישבות יהודית בארץ־ישראל", **משפט וממשל** ו (תשס"א–תשס"ב), עמ' 109–128.

2 שתי חלופות למצב הקיים הועלו כבר בעת הדיונים לקראת עיצוב ההסדר הקיים: העברת ניהול מקרקעי הקרן הקיימת לישראל לידי המדינה (הלאמה) או החזרת הניהול לידי הקרן (הפרדה). לסקירת הניסיונות לשנות את המצב הקיים וההצדקות לכך, ראו חיים זנדברג, **חוק־יסוד: מקרקעי ישראל**, צפרירים: נבו, 2016, עמ' 198–220.

3 החוקר הגרמני הרפריד מונקלר היה מהראשונים שהצביעו על תופעת הפרטת המלחמה והמשיג אותה, כבר בשלהי המאה העשרים, ראו Herfied Munkler, *The New Wars*, trans. Patrick Camiller, Cambridge: Polity Press, Cambridge, 2005

ושל מתחים בהנהגת אדם וחברה. מדע המדינה בכללותו שואף לאמות מידה אוניברסליות של התחום המדעי שבו הוא עוסק, ואילו מדינה היא ישות לאומית תרבותית המחויבת להיבטים ייחודיים לוקאליים, וגם להם יש לתת תשומת לב. המיזוג בין המקומי לאוניברסלי הוא הקובע את ייחודה של כל מדינה.

בתפיסה זו שתי הנחות יסוד השונות לגמרי מן המוסכמות המקובלות על מדעני המדינה:

ההנחה הראשונה מציבה בנקודת המוצא לניהול מדינת ישראל את ההכרה כי מדינת ישראל בהיותה מדינה יהודית היא תופעה ייחודית הנדרשת בהתנהלותה למבנים ארגוניים ייחודיים. בראש ובראשונה מדינת ישראל מתייחדת בייעודה – להיות בית לאומי לעם היהודי. דוד בן־גוריון חזר והדגיש את משמעותה המעשית של תודעת הייחוד והייעוד, דוגמת דבריו בכנס תל יוסף־עין חרוד בפסח תש"י: "לא ככל המדינות מדינת ישראל [...] ייחוד תקומתה הוא פרי ייחוד ייעודה".[4] בתוך כך, מושגי יסוד יהודיים־ציוניים, כמו "קיבוץ גלויות" ו"עלייה", מכוננים בהוויית המעשה היום־יומי את מובהקות הייחוד והייעוד.[5] דברים אלו קיבלו ביטוי בהכרזת העצמאות, ובעת האחרונה גם בחוק־יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי.

ההנחה השנייה מגדירה חשיבה אסטרטגית הנדרשת, בין היתר, לזיהוי מערכת המתחים שבמסגרתה מתנהל הבירור האסטרטגי ולהכרה בה. על פי דרך החשיבה

4 דוד בן־גוריון, "התפקיד החלוצי בקיבוץ הגלויות", בתוך: **חזון ודרך**, כרך שלישי, תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, 1953, עמ' 20. הדברים נאמרו בפסח תש"י, 7 אפריל 1950, בכינוס עין חרוד־תל יוסף. ראוי לשים לב למשמעות עריכת הכנס בעין חרוד ולציון ההתכנסות בכותרת: "כנס תל יוסף־עין חרוד". שני הקיבוצים האלה מייצגים את שורשי חלוציות של גדוד העבודה ושל העלייה השלישית, ומסמלים את הכוח הפעולה הרדיקלי והאקטיבי בתנועת הפועלים.

5 הדרישה להתמקד בממדי הייחוד אינה עניין חריג למפעל הציוני. התמקדות בממדי הייחוד כתנאי הכרחי להבנת תופעות האדם היא נקודת הפיצול בין הגישה המדעית המערבית־הפוזיטיביסטית, האמריקאית בעיקרה, לחקר מדעי החברה, לבין המסורת שהתפתחה בפריז והדגישה את הייחוד המקומי, ואת היותו תנאי הכרחי להבנת תופעות האדם. דפוסי העבודה במינהל הציבורי נתונים תמיד במתח בין נקודת המבט האוניברסלית לבין נקודת המבט המיוחדת למאפייני המקום. במעגל המתח הדינמי בין האוניברסלי למקומי המפתח לשיווי משקל נמצא בנקודת האיזון המסנכרנת ביניהם.

הזאת, מתחים בסיסיים שנראה לכאורה שיש ביניהם סתירה, אינם חייבים להיפתר או להיעלם, אלא להתאזן בסנכרון דינמי תלוי הקשר. אפשר להדגים את שיטת הסנכרון דרך לוח השנה העברי, המסנכרן, כידוע, בין שתי שיטות שונות לחישוב השנה, ומבקש לממש יחד את היתרונות הטמונים הן בשיטת הלוח השמשי הן בשיטת הלוח ירחי: מצד אחד, עיגון מועדי ישראל בתקופות השנה על פי לוח השמש, ומצד שני, שמירת ההתאמה בין מועדיהם של חגי ישראל למצב הירח, כמו בפסח ובסוכות הנחגגים בליל ירח מלא. משום שאי יאפשר להציב מערכת לוגית אחת מאחדת לשתי השיטות, נוצרה שיטת העיבור, המסנכרנת אותן בשיטתיות.[6] בדרך זו אדם וחברה יכולים להחזיק במערכות כפולות שיש ביניהן מתחים ולסנכרן ביניהן על פי הצורך וההקשר המשתנים. כאן בא לידי ביטוי תפקידה העיקרי של ההנהגה הלאומית – למצוא את נקודת האיזון בין מערכות מתחים הנראות במבט ראשון כסותרות זו את זו.

הנהגתה של מדינת ישראל נתבעת – במבחני ההקשר הנסיבתי המשתנה – לכינון דינמי של נקודת האיזון במערכת המתחים שבה היא מתנהלת: בין מדינה המיוסדת על אזרחיה, לבין מדינה שהיא בית לאומי לכלל היהודים, גם ליהודי התפוצות שאינם אזרחי המדינה. בין שני המוקדים האלה יש מתח מובנה שאינו ניתן לניהול במתכונת הרווחת לניהול מדינה דמוקרטית וחברה אזרחית. זה המקום שבו מדינת ישראל מוצאת את עצמה נזקקת לתאוריה אחרת מזו המיובאת מאירופה ומארצות הברית, ומוצאת תמיכה במטפיזיקה ובשיטת הסנכרון.[7] בדבריי אשתדל להבהיר כיצד עומדות שתי ההנחות האלה, זו בצד זו, בנקודת המוצא לניהולה

6 הרב יצחק גינזבורג תיאר בהרחבה את ייחודיות שיטת העיבור בלוח השנה כביטוי לדרך הסנכרון בין תפיסות שאינן מתיישבות זו עם זו. על פי הרב גינזבורג, סוד העיבור מבטא תפיסה קוסמולוגית כוללת, המתבטאת גם בפיזיקה, בין היתר, במושג "קבוע קוסמולוגי" כגורם מסנכרן. דבריו פורסמו בעלון פרשת השבוע שהוא מוציא, ראו יצחק גינזבורג, "ואביטה", פרשת תצוה, "סוד העיבור", התשע"ט.

7 ראוי לציין כי יש פלורליזם ארגוני מוסדי גם במדינות מערביות, דוגמת קיומם של גופי מחקר וביון מודיעיניים, המופרדים זה מזה, ולפעמים גם מהמדינה, על בסיס ההכרה בצורך בריבוי נקודות מבט להבנת המציאות המשתנה. גם במערכת הצבאית האמריקאית יש כפילות המתבטאת בקיומו של כוח המרינס, שהוא גוף צבאי הכולל מרכיבי יבשה, ים ואוויר, ופועל לצד שלוש הזרועות הראשיות של הצבא: the Army, Navy, and Air Force. אולם המקרה שאני מבקש לבחון הוא מדינה ריבונית המקדמת אינטרסים לאומיים מתוך שימוש מקביל במערכות ארגוניות מוסדיות הפועלות מחוץ למערכת המדינתית הרשמית.

ולהנהגתה של מדינת ישראל. ההכרה בייחודיותה של מדינת ישראל, על מערכת המתחים הציונית המכוננת אותה, מובילה לבחירה מתודולוגית בתורת המערכות המורכבות, שבה שתי ההנחות האלה מתחברות למסגרת מכוונת אחת.[8] זה המקום שממנו מתבקשת וצומחת תבונת הסנכרון.

מדוע זקוקה מדינת ישראל למערכת ניהול מתחים?

לתודעת הייחוד של המפעל הציוני הייתה השלכה מעשית ישירה על דפוסי התנהלותה של מדינת ישראל בראשית דרכה. השלכה זו התבטאה בדפוס קבלת ההחלטות במתאר הכולל של אתגריה. באותו הכינוס בעין חרוד בפסח תש"י (כשנתיים לאחר קום המדינה), כינוס שהוקדש לאתגרי השעה, הסביר בן־גוריון את משמעותו המרכזית של חזון "קיבוץ הגלויות", והדגיש:

> אבל לא ביטחון ולא פיתוח הארץ הם עיקרה של המדינה. הם אינם אלא תנאים חיוניים, מוכרחים לעיקר. כי לא ככל המדינות מדינת ישראל, היא לא קמה כאשר קמו מדינות אחרות – אין דוגמה בהיסטוריה לתקומת מדינת ישראל. ייחוד תקומתה הוא פרי ייחוד ייעודה. לא תושבי הארץ הקימו המדינה, ולא למענם הוקמה. אלה שישבו בארץ מאות בשנים לא רצו במדינת ישראל ונלחמו בה. מדינה זו הייתה קיימת אלפים בשנה ברוחו, בליבו ובחזונו של העם היהודי. לא בדורנו הודלק החזון – מדורה זו דולקת בנשמת העם היהודי לדורותיו והיא מאירה בנדודיו זה אלפיים שנה בנתיבות הסבל והייסורים [...] ומתוך חזון עולמים זה חזון גאולתו, שאב העם היהודי כוחו המופלא לעמוד בפני מנדיו ומרדפיו. לא יחידים ובודדים – העם כולו נשא תוחלת הגאולה בליבו, והמדינה

8 מבוא לתורת המערכות המורכבות אפשר למצוא בספרם של רזי עפרון ופנחס יחזקאל, **העולם איננו לינארי: תורת המערכות המורכבות, גורם חדש בניהול**, תל אביב: משרד הביטחון, המכללה לביטחון לאומי, צה"ל והמרכז לחקר הביטחון הלאומי, אוניברסיטת חיפה, 2007.

> אינה אלא ראשית בוא התוחלת. וקיבוץ גלויות הוא משאתה וייעודה ושליחותה של מדינת ישראל. בלי ייעוד זה, היא מתרוקנת מתכנה ההיסטורי ומתכחשת לעם היהודי בימינו, בדורות שקדמו לנו ובדורות שיבואו.[9]

לא הבאתי את דברי בן־גוריון האלה משום שהם מקור סמכות לעמדתי בדיון זה, אלא משום שהם ביטוי לחקירה גנאלוגית המבקשת להבין את המקום שבו ניצבת מדינת ישראל בהווה, מתוך מבט אל הדרך שהובילה אותה עד כאן. את אבני דרך שהונחו בראשית הדרך הניחה גישה ניהולית ארגונית בעלת הגיון אחר מזו הנלמדת כיום בבתי הספר לממשל ולמינהל ציבורי. כך, למשל, את המושג "קיבוץ גלויות" כחזון נבואי וכמשימה מכוננת, אי אפשר לתרגם למערכת המושגים האוניברסלית. בתרגומו למושג אוניברסלי כמו "הגירה" הולכת לאיבוד היכולת להבין את תופעת מדינת ישראל על מכלול חובותיה ואתגריה. בין שרואים בחזון קיבוץ הגלויות חזון תנ"כי ודתי, בין שרואים בו רק את הממד הלאומי, במניפתו הרחבה, בהיותו משימה לאומית, הוא נדרש לכוח הפעולה המאורגן של המדינה – בגילומו בתקציב הממשלה ובתוכנית העבודה הממשלתית.

ראוי להזכיר כי קיבוץ הגלויות הוא רעיון קדום המופיע כבר בספר דברים, בנאומו האחרון של משה: "ושב ה' אלוהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלוהיך שמה. אם יהיה נידחך בקצה השמים משם יקבצך ה' אלהיך ומשם יקחך" (דברים ל, ג–ד). רעיון זה לא נעלם, כמובן, מבן־גוריון, והוא הזכיר במפורש את המורשת הדתית הטעונה בחזון קיבוץ הגלויות. באותו נאום מכונן בכינוס עין חרוד בפסח תש"י הוא אמר:

> לא הייתה כתופעה הזו בהיסטוריה האנושית. אחד מחכמינו הקדמונים אמר: "גדול קיבוץ גלויות כיום שנבראו בו שמים וארץ" (בבלי פסחים פח ע"ב) קיבוץ גלויות אז לא היה אלא חזון, חזון עתיד רחוק, הילכתא למשיחא. וחזון זה נעשה

9 בן־גוריון (**לעיל** הערה 4).

> בימינו מציאות חיה, דינמית, מהפכנית, המשנה גורלנו בעולם ומתנה קיומה, ביטחונה ועתידה של מדינתנו המחודשת.[10]

חזון נבואי המעוגן ביסוד זהותה של מדינת ישראל, מייצג ייחודיות תקדימית, אנומליה בכל אמת מידה מוכרת בתולדות המדינות.

כיצד מתנהלים במערכת מתחים?

הגישה הרווחת, הרציונלית, שואפת להסדיר את המתחים אחת ולתמיד. הגישה האחרת, הסינכרונית, רואה בהם מקור לתודעת זהות ומוקד הנעה חיוני. מנקודת מבט של הגישה המוצעת כאן, לא רק שהמתחים אינם מיותרים, אלא הם רצויים ונחוצים כמצפן מכוון לעבודת משרתי הציבור. עבודת האדריכל יכולה להדגים כיצד זיהוי מתחים נעשה מצפן מכונן בהכוונת העבודה. בהמשגת המתח המוביל את העבודה וביצירת נקודת האיזון במתח טמון ניצוץ הרעיון האדריכלי. כזה הוא, לדוגמה, המתח בין השאיפה לבנות בית שיהיה מחסה סגור ומוגן מפגעי האקלים והסכנות, לבין השאיפה ליצור חיבור רציף ופתוח בין החלל הפנימי לבין המרחב שמחוצה לו. גם לאחר שעוצבה נקודת האיזון המענה משמר את המתח הבסיסי שהוא מחולל התוצאה האדריכלית.

מבלי להיכנס לסבך הדיון הפילוסופי בתפיסת "האמת", לענייננו כאן די לציין את ההבדל העקרוני בין הגישה האריסטוטלית הראליסטית, שלפיה יש רק אמת אחת, לבין גישות מורכבות, שלפיהן האמת מתהווה במתח שבין כמה עמדות, אפילו כאלה המנוגדות זו לזו. הגישה המצדדת בפרקטיקה של תבונת הסנכרון קרובה במהותה לגישות המורכבות למושג האמת. בספרו "ממקדש למדרש: פונדמנטליזם פסיכולוגי והיהדות", חידד מרדכי רוטנברג את ההבדל בין ניהול מתחים בחשיבה הדיאלקטית, לבין ניהול מתחים בחשיבה הדיאלוגית.[11] להבנתו

10 **שם**, עמ' 19.

11 מרדכי רוטנברג, **ממקדש למדרש: פונדמנטליזם פסיכולוגי והיהדות**, ירושלים ותל אביב: שוקן, 2001, עמ' 96–113.

החשיבה הדיאלקטית מבטאת הגיון אמת אריסטוטלי – יש אמת אחת והיא מתפתחת בתהליך דיאלקטי. כמו בהתפתחות אבולוציונית דרוויניסטית, תזה מתנגשת באנטי־תזה, נוצרת סינתזה, הסינתזה נעשית לאמת החדשה ומחליפה את התזה שקדמה לה. לעומת זאת, החשיבה הדיאלוגית מבוססת על שימור המתח הדינמי בין הגישות. גם לאחר שנוצרה נקודת האיזון המסנכרנת בין הגישות, ההתנהלות המעשית ממשיכה להזדקק למערכת המתחים הכוללת, וקביעת נקודת האיזון מותאמת להקשר הנסיבתי המשתנה.

כאן מתפצלות הדרכים בין הגישה הרווחת בבתי הספר לענייני ממשל ומינהל ציבורי, לבין ההיגיון שאני מבקש לתאר. הגישה הרווחת שואפת לסדר שלטוני מוסדי עקיב, חף ממתחים בסיסיים. מנקודת מבט זו מערכת שלטונית דואלית נראית על פניה כמכשול מחולל מתחים, מפלצת דו־ראשית. הגישה האחרת הפוכה. לא רק שיש ביכולתה להכיל מתחים, אלא שהיא רואה בהם כוח מניע ומוקד עיקרי למבחן ההנהגה של המנהיג, הבא לידי ביטוי בחובתו לסנכרון דינמי של מערכת המתחים. מדובר בשתי השקפות עולם שונות בתכלית למעשה ההנהגה המדיני: גישה אחת שואפת לייצוב מערכת על מסילה קבועה ומוסכמת חפה ממתחים, ואילו הגישה האחרת רואה בשקיקה למסילה אשליה המנוונת את מבחן ההנהגה.

זהו הרקע המתודולוגי לניהול מדינת ישראל בגישת סנכרון המתחים כמאמץ מתמיד; זה הדבר שאפיין את סדר היום של מדינת ישראל מיום הקמתה. מדובר במערכת מתחים שבן־גוריון זיהה עוד בשנים שלפני הקמת המדינה. מצד אחד, הוא שאף למפעל גאולה לעם היהודי, מפעל שבמסגרתו מדינת ישראל היא רק אמצעי; מצד שני, הוא לא זנח את חובתו לכינון מדינה מתוקנת באמות מידה נורמליות. עוד לפני הקמת המדינה, בנאום במועצת ההסתדרות בשנת 1944, הוא הבהיר: "[...] מדינה יהודית. אין זו מדינה ששולטים בה רק יהודים [...] ואין להעלות על הדעת מדינה יהודית שאין בה שוויון גמור ומוחלט, פוליטי אזרחי ולאומי לכל תושביה ואזרחיה".[12] בדבריו הרחיק לכת עד כדי האמירה: "במדינה

12 דוד בן־גוריון, "המדיניות הציונית ופועלי ארץ ישראל", **במערכה**, כרך ד, תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, תש"י, עמ' 164.

יהודית יתכן שערבי יבחר לראש הממשלה או לנשיא המדינה אם יהיה ראוי לכך". עם זאת, הוא הדגיש היטב:

> משמעותה של מדינה יהודית היא לא רק בהיות היהודים רוב במדינה – אלא בתפקיד שיוצג למדינה זו: זו תהיה מדינה לא רק של תושביה ולמען תושביה – אלא מדינה יעודה להעלות המוני ישראל מהתפוצות ולרכזם ולהשרישם במולדת.[13]

באותה עת הוא גם הבהיר:

> יש בתוכנו אנשים אשר אינם מתנגדים לעצם התביעה למדינה יהודית – אולם הם רגילים להלך עלינו אימים, שמדינה יהודית פירושה חלוקה. אני בוודאי לא אסתיר מאיש שיש יסוד לחשש זה. ומשום כך ניסחנו את דרישתנו לא "מדינה יהודית בארץ־ישראל" אלא "ארץ־ישראל כמדינה יהודית".[14]

דברים אלו מדגימים את השיטה שאני מבקש לתאר. מצד אחד, בן־גוריון מתחייב לגמרי למדינה שוויונית לכל אזרחיה, מצד שני, הוא אינו מוותר על היותה של המדינה עצמה יהודית ביסוד ייעודה, בלי תלות במספר אזרחיה היהודיים. במבט לוגי מדובר בשתי מערכות ערכים בלתי מתיישבות, אולם לבן־גוריון לא היה כל קושי להחזיק בשתיהן יחד ובמחויבות לסנכרן ביניהן בחיי המעשה. מראשיתה וממהות חזונה לא הייתה מדינת ישראל דמוקרטיה רגילה, ולא שאפה רק לחברה אזרחית שוויונית. היא קודם כול ולפני הכול – בית לאומי לעם היהודי. זו המסגרת שבה קראה הכרזת העצמאות לשוויון לכל אזרחיה. בעבר, בשנת 1965, כשמדינת ישראל דבקה ללא סייג בייעודה, הסוגיה הובהרה משפטית בבית המשפט העליון, בפסק דין ירדור שפסל את חברי תנועת אל־ארד מהתמודדות לכנסת. דעת הרוב בבית המשפט העליון קבעה אז: "לא יכול להיות ספק בדבר

13 **שם**, עמ' 164.

14 **שם**, עמ' 154.

שמדינת ישראל היא לא רק מדינה ריבונית, עצמאית, השוחרת חופש ומאופיינת על ידי שלטון העם – אלא גם שהיא הוקמה 'כמדינה יהודית בארץ ישראל'".[15]

הפשרה המפא"יניקית – מופת של שיטת הסנכרון

גישה סדרנית למינהל תקין מבקשת לסדר מתחים אחת ולתמיד, הגישה הבן־גוריונית הייתה הפוכה: לראות במערכת המתחים את יסוד הזהות הייחודית למפעל הציוני. מכאן עוצבה הגישה שמדינה אינה ישות לוגית, כפי שאדם לעצמו אינו ישות סגורה באמונותיה ובדרכיה במערכת לוגית קוהרנטית. מרגע שהכרנו שהתופעה האנושית מבטאת מתחים בלתי פתורים נפתח פתח לסיפור אחר: השאיפה מעתה איננה ליישוב סופי של המתחים, אלא לאיזון ביניהם. מכאן מקור ההיגיון המטפיזי לפשרה המפא"יניקית.

באחד הדיונים שנערכו במסגרת הסמינר במכון הישראלי לדמוקרטיה השתתף גם השגריר סליי מרידור. מרידור סיפר על מעורבותו בפרשה שנודעה לימים בכינוי בג"ץ קעדאן. עם דרישת משפחת קעדאן לקנות בית ביישוב קציר פנה נשיא בית המשפט העליון דאז, השופט אהרן ברק, אל מרידור, ששימש אז ראש החטיבה להתיישבות בהסתדרות הציונית, בבקשה למצוא לעניין פתרון יצירתי שימנע את הבאת הסוגיה אל בית המשפט העליון. מלכתחילה היה ברור כי דיון בבית המשפט העליון יחייב פסק דין תקדימי בסוגיה הרגישה. תשובתו של מרידור לאהרן ברק הייתה פסקנית: "אנחנו תמיד היינו נגד פשרה מפא"יניקית". היה כאן גילוי חשוב, ביטוי קונקרטי להבדל המהותי בין גישת מפא"י לגישת הרוויזיוניסטים מבית מדרשו של ז'בוטינסקי. התבהרה כאן עומק סגולתה של ה"פשרה המפא"יניקית", בהיותה מפתח לשיטת מדיניות ציבורית מסנכרנת מתחים.

בשיטת המסילה המסדרת יש לקבוע קריטריונים קבועים במסמרות בשאיפה שלא להותיר מתחים בלתי פתורים. גישת הפשרה נראית לגישה הסדרנית כהתחמקות

15 ע"ב 65/1 **ירדור נ' יו"ר ועדת הבחירות לכנסת**, פ"ד יט(3)365, 385 (1965).

מייצוב המסילה. גישת הפשרה, התלויה כולה בדינמיקה של הנסיבות המשתנות, נראית להם כמה שמכונה בשפת הרחוב "קומבינה". אלא שבתפיסה שעליה אני מבקש להגן, ואף להבהיר את ערכה המעשי, ה"פשרה המפא"יניקית" נטועה בלב הגיונה של תורת הסנכרון. היא מכירה בחשיבות אפיונה של מערכת המתחים הייחודית למדינת ישראל, שלא רק שאינה ניתנת לפתרון אחת ולתמיד, אלא אף רצוי לשמרה. גישה זו מבהירה גם את תפיסת הממלכתיות של בן־גוריון.

"הממלכתיות" על פי בן־גוריון – ביטוי לתבונת הסנכרון

הקריאה להתנהלות פוליטית ממלכתית הציפה בעת האחרונה את השיח הפוליטי הישראלי. הראשון שהשתמש במושג הזה כביטוי לתפיסה פוליטית היה בן־גוריון, אך בין התוכן שאליו כיוון בן־גוריון בשימושו במושג, לבין משמעותו והשימוש בו בשיח הפוליטי הישראלי היום יש פער שכדאי לברר. אין זה אומר שהשימוש הרווח היום במושג שגוי, אבל הוא בהחלט שונה משימושו בפי בן־גוריון, והוא מבוסס, למעשה, על תפיסה פוליטית חברתית אזרחית אחרת. מושג הממלכתיות הבן־גוריוני אינו מוכר במושגי היסוד האוניברסליים של מדע המדינה, והמומחים הישראלים שעסקו בו התקשו להציע לו פירוש הולם. יוצא מן בכלל הוא מחקרו של ניר קידר המוקדש לנושא. לדידו, מתוך הבנתו את ייחוד המפעל הציוני גיבש בן־גוריון תאוריה מדינית ייחודית והשקפת עולם כוללת "בנוגע לאדם, לחברה, למדינה ולציונות".[16]

הממלכתיות של בן־גוריון לא התמצתה בהכוונה לניהול המדינה במינהל תקין ועל פי החוק, בניקיון כפיים וללא ניגודי עניינים, היא גם לא הטיפה לחתירה לנקודת חיבור מאחדת כביכול, המתכנסת לאינטרסים אזרחיים מובנים מאליהם שמעבר למחלוקת. הממלכתיות במשנתו הפוליטית של בן־גוריון היא המצפן שצריך להנחות את המנהיג גם כאשר יש מתח בין עמדותיו לבין החוק, וגם כאשר הוא ניצב מול התנגדות פוליטית. בשם המושג הזה דרש בן־גוריון לפרק את

16 ניר קידר, **ממלכתיות: התפיסה האזרחית של בן־גוריון**, ירושלים: יד יצחק בן־צבי ומכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, מהדורה שנייה, 2017, עמ' 5.

הפלמ"ח ולסגור את מערכת החינוך הנפרדת של זרם העובדים. בשמו הוא דרש מאמץ עיקש, מעל לשיקולים ניהוליים רציונליים, למימוש חובתה של המדינה היהודית לקיבוץ גלויות, ומכאן ביסס את התביעה להביא את העולים כולם בבת אחת למרות מחסור חמור במשאבים, וגם בהיעדר מענה שלם לצורכי המגורים והכלכלה שלהם. בשם הממלכתיות הוא גם הצדיק את דחיית הדרישה לכינון חוקה, בטענה ההגונה שאל לו למיעוט היהודי הנמצא לפי שעה בארץ לקבוע חוקה שתחסום בעתיד את כוח ההשפעה והשינוי שיחוללו בעתיד המוני העולים. בהיבט הזה הממלכתיות של בן־גוריון היא דרישה לנאמנות לסיפור העל של האומה היהודית המחדשת ימיה בארץ מולדת.

בן־גוריון הבין כי מדינה בהיותה ישות דינמית, בוודאי המדינה היהודית, תתנהל תמיד בין מתחים, ובמושג הממלכתיות הוא ביקש פתח מילוט מקיבעון החוק והנהלים. גם ממשרתי הציבור תבע נאמנות שאינה פורמלית גרידא: "עובדי המדינה יעצבו למעשה דמות המשטר. לא החוק אלא הביצוע הוא הקובע [...] הייעוד ההיסטורי המיוחד של מדינת ישראל, לא סגי לו בחוק מתוקן ובפקידות נאמנה".[17] במערכת חוק וחוקה קשה להכיל מתחים הנראים כסתירות. הממלכתיות בהקשר הזה הייתה בחירה בשיטת ניהול אחרת, כמו העדפת שיטת טיפול רפואי הומאופתי על פני טיפול קונבנציונלי. רק במודל חשיבה הוליסטי אפשר להכיל, לדוגמה, את הניגוד שהתקיים אצל בן־גוריון בעצם השימוש בממלכתיות: גם כדי לדרוש מיהודים להשתחרר ממורשתם הגלותית החתרנית המחפשת לחמוק מחוקי המדינה, וגם כדי לדרוש ממשרתי הציבור לפרש את החוק פירוש גמיש ולא ביורוקרטי, מתוך נאמנות לשליחותם. בהצבת הממלכתיות כסוג של מצפן כיוון בן־גוריון אל חובת הנאמנות לחזון נשגב שמעבר לכאן ועכשיו. כך הסביר: "ועם תקומת המדינה לא הוגשם חזון הגאולה. כי העם היהודי ברובו המכריע עודנו מפוזר בגויים, והמדינה היהודית עדין איננה ביצוע הגאולה היהודית, היא רק המכשיר והאמצעי העיקרי לגאולתו".[18]

17 דוד בן־גוריון, **כוכבים ועפר: מאמרים מתוך שנתון הממשלה**, רמת גן: מסדה, 1974, עמ' 48.

18 **שם**, עמ' 92.

הממלכתיות של בן־גוריון מייצגת אפוא בראש ובראשונה את הדבר שאינו ניתן להגדרה מדינתית חוקית: מנהיג מדינת ישראל הוא בעת ובעונה אחת גם מנהיג המדינה ומנהיגם של כל אזרחיה, וגם מנהיג העם היהודי בתפוצותיו. כאמור לעיל, מעניין לשים לב שהרשות הפלסטינית העתיקה את המודל הזה: ראש הרשות הפלסטינית, ביסוד הגדרת תפקידו, הוא גם ראש הישות המדינתית, גם ראש אש"ף המייצג את האומה הפלסטינית בתפוצותיה, וגם מפקד ארגון הפת"ח. להמחשה עיונית מומלצת קריאה ביקורתית בכתביו ובנאומיו הרבים של בן־גוריון. דוגמה להכרתו המודעת במתח הבסיסי המכונן את ייחוד המדינה היהודית אפשר למצוא בדברים שאמר באותו נאום במועצת הסתדרות ב־1944:

> הנוסחה של מדינה דו־לאומית, שאנשי "ברית שלום" הרימו על נס, אינה אומרת כלום ואין בה כל תוכן פוליטי. אם הכוונה היא לציין עובדה קיימת, שבא"י ישנם יהודים וערבים, הרי אין לי כלום נגד זה, – אבל גם ביחס לעובדה זו חוששני שיש חילוקי דעות בינינו לבין "ברית שלום". עובדה זו מה טיבה? האם זוהי עובדה סטטית או דינמית? אנו מאמינים בגורמים דינמיים המשנים בלי הרף את הרכב האוכלוסין בארץ, לא שינויי־גרעון, אלא שינויי־תוספת. ואם אתם מתעלמים מהגורם הדינמי – אתם מתכחשים לעיקר.
>
> ההשוואה של ארץ ישראל לקנדה או לשויצריה, עלולה רק להטעות. בקנדה יושבים אנגלים וצרפתים. הראשונים הם הרוב, והאחרונים למרות היותם מיעוט, הובטחו להם זכויות לאומיות, ושויון פוליטי. אולם זכויות אלה הובטחו אך ורק לצרפתי קנדה. אין לצרפתים שמחוץ לקנדה שום זכות מיוחדת לגבי קנדה. ואין צרפתי קנדה דואגים להכנסת בני עמם מן החוץ, ואין להם כל רשות וזכות לכך [...] הכזה הוא מושג הדו־לאומיות בארץ־ישראל? האומנם ארץ ישראל היא אף ורק ליהודים ולערבים היושבים בתוכה? מרכז הכובד של שאלת הלאומים בארץ ישראל הוא לא ביחסים שבין יהודי ארץ ישראל ובין שכניהם הערבים, אלא בין העם היהודי בשלמותו,

> ובין תושבי הארץ. השאלה המרכזית היא בדבר הזכות של המוני ישראל שבתפוצות לעלות לארץ ולהתרכז בה.
>
> בנוסחה הדו־לאומית אין כל תשובה לשאלה זו. מה אומרת איפוא הנוסחה של מדינה דו־לאומית? אם כוונתם לומר שעליית היהודים והתרבותם אינה צריכה לפגוע בזכות הערבים או להביא לידי שעבודם הפוליטי, הרי לא רק שאסכים אתכם, אלא ארחיק לכת מכם.
>
> לפי הכרתי אין אנו יכולים להסתפק רק בצדק שלילי כלפי שכיננו הערבים. לדעתי אנו מצווים על תכנית חיובית להרמת חייהם, כלכלתם ותרבותם של תושבי ארץ ישראל. אבל אם בנוסחה שלכם, אתם רואים לקבוע את שויון ערכה של הארץ לגבי היהודים והערבים, הרי שוב אתם מחטיאים את העיקר ומסלפים את האמת. ארץ־ישראל בשביל העם העברי וארץ־ישראל בשביל העם הערבי, אינה היינו הך.[19]

דברים אלו מבטאים את מטוטלת הערכים שביניהם ניווט בן־גוריון את מחשבתו.

מקרי מבחן במציאות הישראלית המזמינים פעולה בתבונת הסנכרון

1. מפעל העלייה

במרכזו של ריאיון לחג הסוכות תשפ"א עם יו"ר הסוכנות היהודית דאז יצחק הרצוג הוצבה הבשורה לגל חדש של עלייה לארץ ישראל. הכותרת הייתה: "העלייה יכולה לסייע לצאת מהמשבר".[20] באותו ערב חג התפרסם בעיתון אחר ריאיון עם אברהם

19 בן־גוריון (**לעיל** הערה 12), עמ' 126–127.

20 דן לביא, "העלייה יכולה לסייע לצאת מהמשבר", **ישראל היום**, גיליון חג הסוכות, 2.10.2020.

דובדבני, יו"ר ההסתדרות הציונית, שהתמקד באותה הבשורה: "זה הזמן לעלייה המונית".[21] במשבר הקורונה זיהו שניהם פוטנציאל למאות אלפי עולים מארצות הברית, מצרפת ומדרום אמריקה. בפעולתם לעידוד העלייה מיצו גם הרצוג וגם דובדבני את היתרון הטמון במעמדם המיוחד – נושאים בתפקידי הנהגה במוסדות שאינם כפופים מוסדית לממשלת ישראל. שניהם ביטאו בראיונות עימם ציפייה מממשלת ישראל להיערך למצות את ההזדמנות ולהיערך כראוי לקליטת גל העלייה החדש. משעה שהעולים יגיעו לארץ ינוהל העיסוק בקליטתם, כמובן, בידי ממשלת ישראל, אולם תהליכי ההתקשרות עם יהודי התפוצות וכלל מרכיבי הפעילות העוסקים בהכוונה לעלייה לארץ, מוטב שיופעלו בידי מערכת מוסדית שאינה חופפת למוסדות הממשל הרשמיים של מדינת ישראל.

2. ההתיישבות

בימים שלאחר מלחמת ששת הימים שאל חבר קיבוץ השומר הצעיר את מנהיג מפ"ם מאיר יערי איך מסתדר הערך אחוות עמים עם הצטרפות התנועה למפעל ההתיישבות בגולן. "שים לב לכתוב בכותרת על המשמר", ענה יערי, "לציונות, לסוציאליזם ולאחוות עמים" והוסיף בהדגשה: "ובסדר הזה!"[22] עם דעיכת קרנן של מפלגות הפועלים החלוציות הלך ודעך גם מפעל ההתיישבות שלהן. במסגרת מפגש של חניכי המכללה לביטחון לאומי עם השופטת דורית ביניש שהייתה אז נשיאת בית המשפט העליון, שאלתי אותה על התנגדותה לחוק ועדות הקבלה. לדוגמה סיפרתי על המצב ביישוב מי עמי הסמוך לאום אל־פחם. ביישוב היו אז כשמונים משפחות מתבגרות ששיוועו לקליטת זוגות צעירים ולהרחבת היישוב. תוכנית ההרחבה התבססה על שטחי היישוב, על אזור הלולים והמטעים. אולם כשהבינו תושבי מי עמי שהם אינם זכאים לפטור מחובת המכרז, כלומר שהרחבת היישוב תהיה חייבת להיות פתוחה לכל אזרח – ושמשום כך הם לא יוכלו למנוע מתושבי אום אל־פחם לקנות את המגרשים החדשים – הם ביטלו את תוכנית ההרחבה. שאלתי את השופטת אם היא מכירה בַּפגיעה שהחוק פוגע בזכויות חברי היישוב,

21 נחמן שפירא, "זה הזמן לעלייה המונית", **מצב הרוח** 604, 2.10.2020.

22 הדברים נמסרו בעדות שמיעה של עו"ד רון רוגין. בשנים האחרונות התמסר עו"ד רוגין למאבק משפטי להגנת ההתיישבות בגליל ובנגב, בעיקר ביישובי גוש משגב.

במניעת יכולתם להתרחב ולהגן על אופיו הקהילתי של יישובם? והשופטת השיבה: "זהו החוק, ומה לעשות שמי עמי כל כך קרובה לאום אל־פחם?"

מתוך קשיי ההתמודדות של ההתיישבות בחסמים שהוטלו עליה עלה הצורך החוקתי בהדגשת חובתה הערכית של מדינת ישראל להמשך פיתוח מפעל ההתיישבות. זה הרקע להכנסת סעיף ההתיישבות לחוק הלאום. ואומנם בנוסח הפשרה של החוק שאושר בהצבעה בכנסת נכתב כך: "המדינה רואה בפיתוח התיישבות יהודית ערך לאומי ותפעל על מנת לעודד ולקדם הקמה וביסוס שלה".[23] נגד סעיף זה התריסה ח"כ שלי יחימוביץ: "איך נבנו בארץ יישובים יהודים לתפארת בלי חוק לאום?"[24] אלא שזו איננה המציאות היום, תנופת ההתיישבות היהודית, במיוחד בגבולות הקו הירוק, מדוכאת זה עשרות שנים דיכוי מוסדי נוהלי.

סוגיית התיישבות הבודדים בנגב היא דוגמה טיפוסית למתח היום־יומי המתקיים במדינת ישראל בין התנהלות לאורו של החוק בלבד, לבין התנהלות בהשראת חזון ההתיישבות הציוני. במשך שנים פעלה פרקליטות מחוז הדרום נגד חוות הבודדים בנגב. על פי הנוהל החוקי, האדמה, שהיא נכס מדינתי, אמורה להינתן למתיישבים בחוות הבודדים במכרז הפתוח לכל אזרח. אולם מכיוון שהמתיישבים האלה קיבלו את הקרקע מהרשויות הממונות ללא מכרז, דרשה פרקליטות המדינה לעקור אותם, להשיב את האדמה לרשות מקרקעי ישראל ולפרסם מכרז חדש.[25] החזקה בקרקע שבה החזיקו המתיישבים מעל עשר שנים, לא הניחה דעתם של הפרקליטים. שאלתי בכירה בפרקליטות הדרום מה יקרה אם בדואים ייגשו מחר למכרז ובעזרת כסף סעודי יזכו ברוב החוות, האם זה בסדר? והיא ענתה: "כן, זאת הפרוצדורה". שאלתי: "אם כך, פרוצדורה לפני מהות?" למפא"ניקים הייתה, כאמור, דרך יצירתית להתנהל במתחים כאלה – ה"פשרה המפא"ניקית" אפשרה מרחב של גמישות במתח המתמיד שבין אילוצי החוק והנוהל, לבין הנאמנות לסיפור־העל של גאולת ישראל.

23 חוק־יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי, סעיף 7.

24 ריאיון עם שלי יחימוביץ, **גל"צ**, 19.7.2018.

25 יפעת ארליך, "משפט שדה", **מקור ראשון – דיוקן**, 31.08.2012, עמ' 8–15.

אפשר להיתמם ולהתעלם מן הממדים הסמויים למחצה שהפכו את המאבק נגד ההתיישבות היהודית לכלי במערכה כוללת לביטול סממניה של מדינת ישראל כמדינה יהודית. בספרם "מיהו ישראלי", שהפך לרב השפעה בארצות הברית, ביטאו הסוציולוגים יואב פלד וגרשון שפיר שאיפה ל"שקיעתו הסופית של המפעל הרפובליקני הציוני של בניין האומה באמצעות התיישבות".[26] במסגרת המגמה החדשה הזאת עורער גם הבסיס הרעיוני לקיום רשות מקרקעי ישראל (רמ"י), ובעיתון "הארץ" כתב צפריר רינת שרמ"י נוטעת עצים בנגב, "כדי להרחיק תושבים בדואים מקרקעות באזור הנגב".[27] כלומר, רמ"י מואשמת בנטיעת עצים בקרקעות המדינה לצרכים קולוניאליים. עוד קודם לכך עורער הבסיס החוקי להפעלת קרן קיימת לישראל בהיותו ארגון הקונה ומחכיר קרקעות לצורכי העם היהודי.[28]

כל עוד התנהלה המדינה בסנכרון מתחים שיטתי, לאורה של ה"פשרה המפא"ניקית", לא נדרשה הכנסת לעגן את צורכי ההתיישבות היהודית בחוק מפורש. הפקדת האחריות לפיתוח מפעל ההתיישבות היהודית בידי גופי ביצוע של הסוכנות היהודית והחטיבה להתיישבות אפשרה ליישב את המתחים שהמערכת המשפטית מתקשה כיום להכיל. להתנגדותו הז'בוטינסקאית של סליי מרידור ליישום הפשרה המפא"ניקית בסוגיית בג"צ קעדאן, ולהצבעתו של חבר הכנסת בני בגין נגד חוק ההסדרה להתיישבות ביהודה ושומרון, יש מסגרת תאורטית משותפת. בנימוקיו להצבעתו בכנסת נגד חוק ההסדרה, הציג בני בגין תאוריה פוליטית כוללת בסוגיות סדרי המדינה, רצון העם, מנהיגות שלטונית ושלטון

26 יואב פלד וגרשון שפיר, **מיהו ישראלי**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2005, עמ' 246.

27 צפריר רינת, "המדינה על עצים שננטעים כדי למנוע מבדואים גישה לקרקע: יש אפשרות שנעקור אותם", **הארץ**, 15.07.2020.

28 בג"ץ 04/7452 **פואד אבו ריא ואח' נ' מינהל מקרקעי ישראל ואח'**; בג"ץ 04/9010 **המרכז הערבי לתכנון אלטרנטיבי נ' מינהל מקרקעי ישראל ואח'**; בג"ץ 04/9205 **עדאלה – המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל נ' מינהל מקרקעי ישראל ואח'**.

החוק.[29] גישה זו זוכה לתמיכה בכתבי המכון הישראלי לדמוקרטיה, שלא במקרה נתן במה ראויה להפצת תורתו הליברלית של זאב ז׳בוטינסקי.[30]

דברי בני בגין משקפים תפיסה דמוקרטית ליברלית השואפת להתנהלות חוקית חפה מסתירה. בני בגין הסביר שלמד מאביו כי המטרה אינה מקדשת את האמצעים. על כך אין ויכוח, ובכל זאת, מה עושים כאשר האמצעים מונעים את מימוש המטרה? מוסכם גם כי גוף או ארגון אינם יכולים להתנהל באורח רציונלי ללא מטרה. ואם כך, האם חוק המדינה הוא מטרה? על ההבחנה בין מטרה לאמצעים אמר בן־גוריון: "דרוש מצפן וכיוון. המצפן הוא הגאולה המלאה והשלימה של העם העברי בתוך גאולתה המליאה והשלימה של האנושות כולה [...]. המדינה היהודית הדרושה עכשיו אינה מטרה אלא אמצעי".[31] ובכן, גם המדינה אינה אלא אמצעי, וכנראה גם חוקיה. מונחת כאן שאלת יסוד: האם במדינה דמוקרטית ליברלית יש מקום למטרת־על או לחזון לאומי שמעל לחוק?

סיכום

אי־הנחת ממערכות דואליות המכילות מתחים וניגודים אופיינית לתרבות המערב, גם לגישה המדעית המערבית, וגם לתפיסה המערבית את שיטת הממשל הראויה. עם הקמת מדינת ישראל היו שציפו למערכת מדינתית פשוטה שתפעל בהיגיון בשירות אזרחיה. אולם, כאמור, מדינת ישראל היא בו בזמן מדינת אזרחיה ובית לאומי לעם היהודי בכלל תפוצות תבל. זהותה של מדינת ישראל בהיותה מדינה יהודית ודמוקרטית טעונה מתחים. המורכבות מתחילה בהגדרה שמדינת ישראל היא "יהודית" ללא תלות במספר תושביה היהודים. מורכבות נוספת כרוכה בכפילות מוסדית של מוסדות המדינה והמוסדות

29 ריאיון עם חבר הכנסת בני בגין, **רשת ב׳**, 8.2.17.

30 מרדכי קרמניצר ועמיר פוקס, **על דמוקרטיה, שוויון וזכויות הפרט לפי משנת זאב ז׳בוטינסקי**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2013; מרדכי קרמניצר ועמיר פוקס, **חשבון נפש דמוקרטי על פי משנתו של מנחם בגין**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011.

31 בן־גוריון (**לעיל** הערה 12), עמ׳ 24. הדברים נאמרו בנאום ארוך: "יעודי הציונות בשעה זו", לונדון, אוקטובר 1941.

הלאומיים של העם היהודי, שהיא הדרך לשימור המתח הבלתי ניתן ליישוב בין היותה של מדינת ישראל מדינה יהודית לבין היותה מדינת אזרחיה.

הדרך הדיאלקטית המקובלת שואפת להכרעה לטובת אחת מן השתיים. הדרך האחרת, הדרך הדיאלוגית, הפועלת על פי שיטת הסנכרון, מבקשת לעשות בדיוק ההפך – לשמר את המתח ולפעול במסגרתו בסנכרון המתחדש מידי יום ביומו. המבנה המוסדי הכפול הוא המאפשר את קיומן הבו־זמני של מדינת חוק דמוקרטית מתוקנת, מצד אחד, ומדינה יהודית למען העם היהודי, המיועדת לגאולת העם היהודי, מצד שני. המחלוקת בין שתי ה"מדינות" האלה נוגעת לשאלות המהותיות: מהי ריבונות ומה ציפיותינו ממנהיג ברמה הלאומית? כל עוד העניינים מתנהלים כסדרם וערכים אינם מתנגשים זה בזה אין צורך אמיתי במנהיג ודי במנהל תפעול חרוץ ויעיל הנאמן לחוק ולנוהל.

הצורך במנהיגות מתחיל במצוקה הנוצרת לנוכח מתחים בלתי פתורים, דוגמת גילוי התנגשות בין פעולה על פי החוק כלשונו וכרוחו, לבין הגשמת מטרה לאומית נעלה. כאן מבחנו של מנהיג, ברגע שבו הוא נדרש להחלטה פורצת דרך שמעבר למסילת הנוהל והחוק. מתח זה אינו רק המתח המוכר לכל שופט במאמציו לפרש את החוק ולמצוא את האיזון הראוי בין פרוצדורה למהות, אלא גם מתח בין מהויות מתנגשות. הכפילות בין מוסדות המדינה למוסדות הלאומיים מאפשרת להעמיד הנהגה מדינית בעלת זהות היברידית. מצד אחד, ראש הממשלה הוא המנהיג המופקד על ענייני המדינה למען כל אזרחיה, ומצד שני, מתוך זהותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, הוא מופקד גם על ענייני העם היהודי בכל תפוצותיו.

ציון הכפולה

יוסי ביילין

בראשית שנת 2001 נעשה הניסיון האחרון של ממשלת אהוד ברק להגיע להסכם קבע עם אש"ף. השיחות התקיימו בטאבה שבמצרים, ורוב הדיונים התנהלו בוועדות שהוקמו על פי נושאי הסדר הקבע (ירושלים, גבולות ועוד). ראש הוועדה הפלסטינית לנושא הפליטים מ־1948 היה ד"ר נביל שעת, ואני הייתי מקבילו הישראלי. מתוך שימוש בניסיוננו האקדמי, הסכמנו כי בפתיחת השיחות ינסה כל צד להציג את טעוני זולתו, כדי שנדע כי אנו מבינים כראוי זה את זה לפני שנישא וניתן. ד"ר שעת ביקש שיחת הבהרה לפני תחילת התרגיל האינטלקטואלי, כדי שלא ייכשל בהצגת העמדות שלי. הוא אמר כי הוא מבין שהטענה המרכזית שלנו היא שהיהודים זקוקים לרוב יהודי כדי להבטיח שישראל אכן תהיה מדינה יהודית, אך אין הוא מבין מדוע באמת אנחנו זקוקים לכך. בארצות הברית, הסביר, היהודים הם רק 20% מן האוכלוסייה, ובכל זאת הם

משפיעים מאוד בממשל, בקונגרס, בבית המשפט, בעיתונות, בתרבות, וכמעט בכל תחום אחר.

אמרתי לו כי הוא טועה במספרים. "אז היהודים הם רק 10% מאזרחי ארצות הברית?" ניסה מיד להתפשר. עניתי לו שהרבה פחות. "חמישה?" אמרתי לו כי אחוז היהודים בארצות הברית הוא 1.8%. ברגע הראשון התקשה שעת להאמין, אבל משהתאושש מן הנתון הזה, אמר: "היא הנותנת! אם באמצעות 1.8 אחוזים 'אתם' משפיעים כל כך, מי צריך רוב מספרי?" השיחה נמשכה וסיפרתי לו את סיפורה של ספינת המעפילים "סטרומה", ששום נמל בעולם לא הסכים לקבל את 768 פליטיה היהודים ב־1942, וכולם, להוציא ניצול אחד, טבעו סמוך לחוף איסטנבול. אמרתי לו כי רק רוב יהודי יוכל להבטיח כי יהודים תמיד ימצאו את ביתם בישראל.

אלא שבהצדקת קיומו של בית לאומי ליהודים אנחנו מוצאים את עצמנו לא רק מול הפלסטינים המבקשים להקים מדינה דו־לאומית ואינם מבינים כיצד ישראלים ליברלים מדברים על "רוב יהודי", לא רק מול המיעוטים החיים בישראל והתובעים, בצדק, שוויון אזרחי מלא, אלא גם מול העולם היהודי, החושש מהאשמה בנאמנות כפולה.[1] בהגשמת המטרה הציונית הבסיסית: השגת רוב יהודי שיאפשר ליהודים מכל מקום ובכל רגע להגיע לחוף מבטחים, עלינו להיות רגישים לקבוצות האלה, אולם חוק הלאום (חוק־יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי), שנחקק בכנסת ביולי 2018, עושה את ההפך הגמור: הוא פוגע לא רק בלא־יהודים החיים בישראל, שקומתם הושחה, אלא גם ביהודי העולם: החוק עוסק במעורבותה של ישראל בנעשה בעולם היהודי, ומתעלם מן הכיוון

1 חששם של יהודי התפוצות מהאשמה בנאמנות הכפולה החל עוד בעשורים הראשונים של המאה העשרים, כאשר היו שסברו שהתמיכה בציונות מאיימת על מעמדם של יהודי חוץ לארץ, ובמיוחד על יהודי ארצות הברית ומערב אירופה. ראו Naomi W. Cohen, *The Americanization of Zionism 1897–1948*, Hanover, NH: Brandeis University Press 2003, pp. 45–68; Nadia Malinovich, *Heureux comme un Juif en France. intégration, identité, culture, 1900–1932*, Paris: Honoré Champion, 2010, pp. 229–232

ההפוך![2] התשובה של יהודי מדינת ישראל לפלסטינים החיים מחוץ לישראל צריכה להיות שזכותם להגדרה עצמית תתממש במדינה פלסטינית, כפי שזכות העם היהודי להגדרה עצמית תמשיך להתממש בישראל. התשובה לערביי ישראל ולמיעוטים האחרים היא שמלבד חוק השבות, המעניק יתרון ליהודים בכניסה לישראל, לא צריך להיות שום יתרון ליהודים על מי שאינם כאלה. תשובתנו לעם היהודי, ובעיקר ליהודי ארצות הברית, היא שהם מוזמנים ומתבקשים להיות מעורבים בחיינו.

יש מתח בין הגישה הדוגלת בשוויון ערך האדם, לבין הרצון להבטיח שישראל תהיה מדינת לאום. מתח אבל לא סתירה.[3] במקום חוקים כמו חוק הלאום המתריס והפוגעני, צריך להבטיח כי הרוב היהודי לא יפגע בזכויות הלא־יהודים, וכי הרוב הזה יושג באמצעות חלוקת הארץ, ולא באמצעות מניעת זכויות פוליטיות מן הפלסטינים הנתונים לשלטון ישראלי ישיר או עקיף.

מן הבחינה היהודית, הגדרת ה"יהודי" צריכה להיות מכילה ככל האפשר. מדינת היהודים אינה מדינת ההלכה, ואסור לה להגדיר יהודים על פי קני המידה המחמירים של היהודים האורתודוקסים, שהם חלק קטן מן העם היהודי. המטרה צריכה להיות שמי שמגדיר את עצמו יהודי ייחשב יהודי, אם אין חשש שהדבר נעשה שלא בתום לב (למשל, לשם קבלת המענקים הניתנים ליהודים העולים לישראל). האורתודוקסים ואנשי הזרמים היהודיים האחרים יוכלו לקבוע לעצמם הגדרות משלהם, ולהשיא זוגות, או שלא להשיאם, על פי הנורמות הדתיות שהם אוחזים בהן, אך המדינה חייבת לאפשר לכולם נישואים אזרחיים וגירושים אזרחיים, ולהכיר בהם הכרה מלאה.[4]

2 סעיף 6 (ג) בחוק הלאום קובע: "המדינה תפעל לשימור המורשת התרבותית, ההיסטורית והדתית של העם היהודי בקרב יהדות התפוצות."

3 על מודלים משפטיים ליישוב המתח הזה, ראו אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין, **ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות האדם**, ירושלים: שוקן, 2003.

4 מאז קום המדינה מתנהל פולמוס בשאלה "מיהו יהודי?". פולמוס זה ממשיך עד היום וכבר זכה לכמה דיונים בבית המשפט העליון. ראו למשל בג"ץ 68/58 **שליט נ' שר הפנים**, פ"ד כג(2) 477. ראו עוד שחר ליפשיץ וגדעון ספיר, "מיהו המחליט בשאלה מיהו יהודי? על פרשת שליט ותפקידו הראוי של בית המשפט בחברה דמוקרטית", **מחקרי משפט** כב (2006), עמ' 269–326; Netanel Fisher, "A Jewish State? Controversial

מנקודת הראות שלי, חשיבותה העיקרית של ישראל היא בהיותה הפלטפורמה היעילה ביותר להבטחת המשכיות יהודית גם ללא צורך בפולחן דתי. בהיותי בן הדור הראשון למשפחתי שנולד בארץ הזאת ובמדינה הזאת, ברור שמדובר בתבנית נוף מולדתי, אבל מבחינה אינטלקטואלית, אם ישראל איננה מדינה יהודית ומדינת כל אזרחיה, אלא רק מדינת כל אזרחיה, אין לי בה עניין. אני מעדיף להיות חלק מרוב יהודי בישראל מלהיות מיעוט יהודי באמריקה, אך אני מעדיף להיות חלק ממיעוט יהודי בארצות הברית, מלהשתייך למיעוט יהודי בפלסטין השלמה והמאוחדת.

ארצות הברית (או ארצות הברית וקנדה) וישראל הם שני סיפורי ההצלחה היהודיים הגדולים ביותר של המאה העשרים. יהודי אמריקה הגיעו, מבחינתם, ל"ציון" שלהם. יהודי ישראל ראו בהם יהודים עשירים החיים בגולה, שבסופו של דבר "יראו את האור" ויעלו לישראל. יהודי ישראל מבקשים לראות בישראל את מרכז העם היהודי. יהודי אמריקה מרבים לדבר על שני מרכזים.[5] סיפור העם היהודי במאה העשרים ואחת הוא סיפור ציון הכפולה, שבה חיים כ־85% מיהודי העולם. יש, כמובן, יהודים שהגיעו להישגים גדולים במקומות אחרים בעולם, לתפקידים בכירים בממשל, בתרבות, בהשכלה הגבוהה, ועוד ועוד, אבל רק בארצות הברית ובישראל מדובר בהצלחות קהילתיות.[6] בשום מקום אחר אין מדובר בקהילה יהודית שמשמעותה הקולקטיבית גדולה כל כך.

אין היום קהילות מצוקה בעולם. יש קהילות גדולות למדי העומדות מול אנטישמיות ברמה כזאת או אחרת (בעיקר בריטניה וצרפת). יש קהילות קטנות, בדרך כלל בעלות אמצעים מוגבלים (בעיקר במזרח אירופה), ויש קהילות לא

Conversions and the Dispute over Israel's Jewish Character," *Contemporary Jewry* 33 (3) (2013), pp. 217–240

5 על ישראל וארצות הברית שני המרכזים היהודיים, ראו Charles S. Liebman and Steven M. Cohen, *Two Worlds of Judaism: The Israeli and American Experiences*, New Haven: Yale University Press, 1990

6 על הדומה והשונה בסיפורי ההצלחה היהודים בארצות הברית ובישראל, ראו Hizky Shoham, "A Tale of Two Cultures: An Outline for a Comparative Cultural Analysis of Israeli and North American Jewry," *Journal of Modern Jewish Studies* (2020), pp. 1–20

גדולות, שרמת ההתבוללות בהן גבוהה (גם הן בעיקר במזרח אירופה).[7] המשימה לחזק את הקהילות הללו ולסייע להן מוטלת, למעשה, על יהדות ישראל ועל יהדות ארצות הברית. הבעיה היא שבין הקהילות היהודיות הגדולות והחשובות ביותר בעולם יש מתח, ואין להן מסגרת ממוסדת להפגתו.

מי שמחשיב את ההמשכיות היהודית אינו פטור מן הצורך לסייע במציאת דרכים לצמצום המרחק בין שתי הקהילות האלה, הן ברמת ההנהגות, הן ברמת השטח. ההתפתחות הטכנולוגית המקצרת את משך הטיסות, הרשתות החברתיות המאפשרות קשרים קהילתיים ובין קהילתיים וירטואליים, והשפה האנגלית המשמשת את יהודי אמריקה ורוב הישראלים מסוגלים להידבר בה, יוצרות פוטנציאל, שלא היה שנים רבות, לתיקון הקרע בין שתי הקבוצות היהודיות הגדולות בעולם, ולהעמקת ההיכרות ביניהן.

היחסים בין יהדות ישראל ליהדות ארצות הברית עברו שינויים דרמטיים במאה השנים האחרונות.[8] סביר להניח כי שינויים כאלה יתרחשו גם בשנים הבאות, בכל קהילה בנפרד וביחסים ביניהן. הניסיון לקבוע מסמרות (בעיקר בשאלה אם ישראל היא מרכז העולם היהודי או שלעולם הזה שני מרכזים), נראה היום יותר ויותר פתטי. מעולם לא הושגה הסכמה בנושא הזה, וגם לו הייתה הסכמה, לא היה בה כדי לשנות את המצב על פני השטח.

מעניין שבנימין זאב הרצל, שראה נכוחה את המתרחש בעולם היהודי ואת הסכנות הצפויות לו באירופה, לא הבין את תופעת ההגירה לארצות הברית. מי שקורא את פרוטוקול הקונגרסים הציוניים הראשונים אינו יכול שלא לתמוה על ההתעלמות מגל ההגירה העצום ממזרח אירופה אל ה"גולדענע מדינה" (ארץ

7 לתמונה עדכנית של הדמוגרפיה היהודית בעולם, ראו Sergio DellaPergola, "World Jewish Population, 2019," *The American Jewish Year Book* 119 (2019), pp. 263–353

8 לרטרוספקטיבה על היחסים בין יהודי ארצות הברית למדינת ישראל, ראו Jack Wertheimer, "American Jews and Israel: A 60-Year Retrospective," *The American Jewish Year Book* 108, (2008), pp. 3–79. לדיון במתח הנוכחי בין יהדות ארצות ברית לישראל, ראו Daniel Gordis, *We Stand Divided: The Rift between American Jews and Israel*, New York: HarperCollins 2019

הזהב, כפי שכינו המהגרים היהודים את אמריקה). הרצל עצמו היה משוכנע כי ארצות הברית היא עוד מדינה שהיהודים בורחים אליה, ושגם היא תהפוך אנטישמית כאשר הנוכחות היהודית תבלוט בה. כיוון שציוניותו של הרצל באה לידי ביטוי בעיקר בנכונות למצוא מקלט ליהודים, ולאו דווקא בתאווה ליישב את השממה, וכיוון שמצידו מדינת היהודים הייתה יכולה לקום בארגנטינה, כפי שהייתה יכולה לקום בפלשתינה, סביר מאוד להניח כי אילו העריך נכונה את תופעת ההגירה לאמריקה, היה ממליץ ליהודי מערב אירופה להצטרף לאחיהם ממזרח היבשת, לארוז את חפציהם ולהגר מערבה.

היהודים שהגיעו לארצות הברית קנו כרטיס בכיוון אחד ולא ראו באמריקה תחנת מעבר. רבים מהם, ובעיקר ילדיהם, הצליחו להגשים שם את עצמם כפרטים, ובכמה ריכוזים, כמו ניו יורק, הצליחו גם להגשים את עצמם כקהילה. הם נתקלו בלא מעט אנטישמיות, בקיפוח, במועדונים שהיו סגורים בפניהם, בבתים משותפים שלא יכלו לגור בהם ובמכסות ליהודים באוניברסיטאות, אבל הצליחו להקים לעצמם מערכת מפותחת מאוד, וזו שימשה אותם עד שנות השישים של המאה העשרים, שבמהלכן נפתחו בפניהם גם האפשריות הבלתי מוגבלות של כור ההיתוך האמריקאי.

כוחם הכלכלי המתגבר של יהודי ארצות הברית קדם לשוויון המלא שזכו לו, וכך גם חשיבותם בפוליטיקה האמריקאית. יש הטוענים שהצהרת בלפור שניתנה ב־1917 ביטאה, בין השאר, את רצונם של הבריטים לחזק את ההחלטה האמריקאית להצטרף למלחמת העולם הראשונה לצד אנגליה ובעלות בריתה דרך השפעה על יהודי ארצות הברית (ההחלטה התקבלה כמה חודשים לפני ההצהרה).[9] במלחמת העולם השנייה כבר הייתה יהדות אמריקה חשובה הרבה יותר, והסיפור על אדי ג'ייקובסון, ידידו היהודי של הנשיא הארי טרומן ושותפו לשעבר, שהשפיע על הנשיא להכיר בישראל מיד לאחר הקמתה, ידוע ומפורסם.[10]

9 Mayir Vereté, "The Balfour Declaration and Its Makers," *Middle Eastern Studies* 6 (1) (1970), pp. 55–57

10 Michael J. Cohen, *Truman and Israel*, Berkeley: University of California Press, 1990, pp. 165–167

אבל יהודי אמריקה לא רקדו ברחובות כאשר התקבלה באו״ם החלטת החלוקה, וגם לא כאשר קמה מדינת ישראל חודשים מעטים לאחר מכן. לצד השמחה על ששלוש שנים לאחר השואה קמה מדינה יהודית, התגנב לליבותיהם של יהודים החשש כי מעתה יאמרו להם שכניהם כי מוטב שיעזבו את אמריקה ויעברו לביתם החדש – החשש שייחסו להם נאמנות כפולה. זהו הרקע להסכם בלאושטיין-בן־גוריון.[11]

ג׳ייקוב בלאושטיין היה אחד היהודים המשפיעים ביותר בארצות הברית באותן שנים. הוא היה מיליארדר, איל נפט, ונשיא הוועד היהודי אמריקאי, שנחשב לארגון היהודי החשוב ביותר באמריקה. בלאושטיין רתח על שראש הממשלה ומנהיגים ישראליים אחרים החלו מדברים בשם יהודי העולם, ועל שלאמריקה הגיעו שליחי סוכנות שעסקו בציונות ובקריאה לנוער היהודי האמריקאי לעלות לישראל. הוא הבהיר לבן־גוריון בדרך שלא השתמעה לשתי פנים, כי אמריקה אינה גלות שממנה צריכים להעלות צעירים ארצה, ודרש ממנו להפסיק מיד כל תעמולה ציונית. הוא גם תבע כי מנהיגי ישראל ידברו בשם ישראל, כמו שמנהיגי יהדות ארצות הברית מדברים בשם יהודי אמריקה, ושלא יתיימרו לדבר בשם אחרים. יהודי ארצות הברית מצביעים לנציגיהם בארצות הברית ואינם זקוקים לחסות אחיהם היהודים בישראל, עם כל הכבוד להם, נהם בלאושטיין.

בן־גוריון קיבל את בלאושטיין ב־23 באוגוסט 1950 במלון המלך דוד בירושלים, ולאחר משא ומתן ביניהם יצאו שתי הודעות. בן־גוריון לא היה יכול להסתכן באובדן התרומות של יהדות אמריקה, והוא ציין, בין השאר, כי –

> מאד מצער הדבר, כי מאז קמה המדינה, התעוררו מבוכה ואי־הבנה בדבר היחסים בין ישראל והעדות היהודיות בחו״ל, במיוחד העדה שבארצות הברית. אי־הבנות אלו עלולות להרחיק אהדה וליצור דיסהרמוניה, בשעה שידידות והבנה הן צורך חיוני. לדעתי, המצב ברור בהחלט. ליהודי ארצות

11 על שיחת בן־גוריון-בלאושטיין והשלכותיה, ראו Charles S. Liebman, "Diaspora Influence on Israel: The Ben-Gurion-Blaustein 'Exchange' and Its Aftermath," *Jewish Social Studies* 36 (3-4) (1974), pp. 271-280

> הברית, כעדה וכפרטים, יש רק זיקה מדינית אחת, והיא לארצות הברית. הם אינם חייבים בנאמנות פוליטית לישראל [...] אנו, העם בישראל, אין ברצוננו ואין בכוונתנו להתערב בשום צורה שהיא בעניינים הפנימיים של הקהילות היהודיות בחו"ל [...] היינו רוצים לראות יהודים אמריקניים באים אלינו ונוטלים חלק במאמצינו [...] אבל ההחלטה על עלייתם – לצמיתות או זמנית – נתונה לשיקול דעתו החופשי של כל יהודי אמריקני.[12]

בלאושטיין קבע כי "יהודי אמריקה דוחים כל רמז של התייחסות אליהם כאל מי שחיים בגלות". הוא העלה על נס את יחסה של אמריקה ליהודים החיים בתוכה, ואמר כי עבורם אמריקה היא בית, וכי "עולם שיגרום לכך שיהודי אמריקה יגורשו מארצם לא יהיה עולם בטוח לישראל".[13]

בשנים שלאחר קום המדינה היו היחסים בין יהדות אמריקה לישראל יחסי פטרון-קליינט מובהקים. ישראלים רבים קיבלו חבילות מאמריקה, ובהן שוקולד, גרבי ניילון ובגדים מיד שנייה. בן־גוריון המציא את ארגון הבונדס, כדי שיהודים אמריקאים ירכשו אגרות חוב ישראליות בריבית גבוהה, ואילו המגבית היהודית המאוחדת העבירה תרומות גדולות לישראל.[14] יהודי ארצות הברית לחצו על הקונגרס ועל הממשל לסייע לישראל, והתלות הישראלית בהם הייתה חד־משמעית. יהדות אמריקה הייתה סיפור הצלחה ברור, ואילו ישראל הייתה האחיין העני הנאבק על שרידותו הכלכלית והביטחונית.

12 The Committee Reporter, October 1950, "Israel Speaks only for Israelis", התרגום שלי.

13 Israel Office of Information, Statement of Jacob Blaustein, President of the American Jewish Committee, at a Luncheon in his Honor, 23.8.1950, התרגום שלי.

14 על התמיכה הכספית של יהודי ארצות הברית בישראל, ראו Theodore Sasson, "Mass Mobilization to Direct Engagement: American Jews' Changing Relationship to Israel," *Israel Studies* 15 (2) (2010), pp. 173–195

במלחמת ששת הימים חל השינוי הגדול; גדול בהרבה מאירוע הקמת המדינה. פתאום הוכיחה ישראל את עוצמתה הצבאית המדהימה, ויהודי ארצות הברית, כמו יהודים רבים אחרים בעולם, התמלאו השתאות וגאווה. בפעם הראשונה עלו אלפים מהם לישראל (חלק גדול מהם שב לאמריקה לאחר שנים אחדות), ושווי המשקל השתנה: האמריקאים העריצו את ישראל ומשה דיין היה אלוהים. יהודי אמריקה עדיין נותרו הדוד העשיר, והם המשיכו לתרום גם כאשר ישראל הייתה יכולה לוותר על אגרות החוב בעלות הריבית הגבוהה מדי, ואפילו על התרומות. שנים אלו היו גם שנות ההשתלבות של היהודים בחברה ובממשל האמריקאיים, ואחת התוצאות של תהליך זה הייתה עלייה בשיעור הנישואים בין יהודים ללא־יהודים.[15]

בה בעת עלתה שאלת זכותם של יהודי אמריקה לבקר את מדיניות ממשלות ישראל. שני נושאים עמדו על הפרק בהקשר הזה בחמישים השנים האחרונות: המשך שליטת ישראל בשטחים הכבושים ואי־ההפרדה בין דת למדינה בישראל, מתוך הענקת מונופול מוחלט לרבנות האורתודוקסית בכל מה שנוגע לנישואים וגירושים בישראל.[16] קולה הביקורתי של יהדות אמריקה גבר, ורוב ממשלות ישראל סברו כי תפקיד יהודי אמריקה הוא לתמוך בישראל גם כשהיא טועה.

גם יחסם של יהודי ארצות הברית לציונות השתנה במשך השנים.[17] לפני קום המדינה הייתה חלוקה ברורה למדי בין ציונים ללא־ציונים. על פי חלוקה זו פעלה גם הסוכנות היהודית לארץ ישראל. בהסכם שהושג ב־1929 בין נשיא ההסתדרות הציונית חיים וייצמן, לבין לואי מרשל, שעמד אז בראש הוועד היהודי־אמריקאי והגדיר את עצמו לא־ציוני, נקבע כי בהנהגת הסוכנות ישבו, אלו ליד אלו, ציונים ולא־ציונים. הרומן הזה לא נמשך זמן רב. הוא הסתיים ערב מלחמת העולם

15 על התמיכה הפוליטית של יהודי צפון אמריקה בישראל, ראו David Howard Goldberg, *Foreign Policy and Ethnic Interest Groups: American and Canadian Jews Lobby for Israel*, Westport, CT: Greenwood, 1990

16 Gordis (**לעיל** הערה 8), עמ' 135–165.

17 Dov Waxman, *Trouble in the Tribe: The American Jewish Conflict over Israel*, Princeton: Princeton University Press, 2018

השנייה וחודש רק ב־1971, אבל כיום ההבחנה הזאת אנכרוניסטית. ההגדרה המעשית היום פשוטה: יהודי אמריקה, רובם ככולם, הם ציונים, כלומר תומכים בישראל שאינם רואים בעלייה אליה אופציה ממשית מבחינתם.

החשש מישראל פג במשך השנים. בלאושטיין נהג לשלוח מכתבים בוטים לכל שר ישראלי שהתיימר לדבר בשם העם היהודי (כמו גולדה מאיר ומשה דיין), אבל לאחר פטירתו, ב־1970, לא העזו המנהיגים היהודים באמריקה לחזור על איומים דומים.

גם העולם החל לזהות, יותר ויותר, את המדינה היהודית עם העולם היהודי, ולראות במדינת ישראל מי שיש לה סוג בלתי מוגדר של אחריות גם כלפי היהודים שאינם אזרחיה. לתפיסה זו היו השלכות לשני הכיוונים: היה בה יתרון שייצר גם בעיה. בכמה וכמה מקרים היו יהודי העולם קורבן למהלכים צבאיים של ישראל, למשל בפיגוע ב"אמיה", בית הקהילה היהודית בבואנוס איירס, ב־1994, שבו נהרגו 85 איש, ונפצעו 330. ההערכה היא שפיגוע זה (ששום גורם לא קיבל עליו אחריות), היה כנראה תגובת החיזבאללה לחיסולו של מנהיג הארגון, עבאס מוסאווי, בידי צה"ל, שנתיים קודם לכן.

ובכיוון אחר, כאשר נחתם ההסכם לקשירת יחסים דיפלומטיים בין ישראל לווטיקן ב־1993, ראו בו הכותרות בעיתוני העולם הסכם היסטורי בין העולם הקתולי לעולם היהודי, למרות ניסיונות הווטיקן להימנע מכך ולהציגו כהסכם דיפלומטי בין שתי מדינות.[18]

שאלת הנאמנות הכפולה והחשש פן יהודים בארצות הברית ייחשבו נאמנים יותר לישראל מלמולדתם התעוררו באמת רק פעם אחת – כאשר נתפס המרגל היהודי ג'ונתן פולארד ב־1985.[19] ישראל הרשמית התגייסה במהירות כדי להתנער לחלוטין מהפעילות החורגת הזאת, מתוך הבנה למבוכת האחים בארצות הברית.

18 David Rosen, Address to the International Jewish-Catholic Liaison Committee (ILC) Meeting in Jerusalem, March 1994

19 Daniel J. Elazar, "What Can We Learn from the Pollard Case?" *Jerusalem Letters: Viewpoints* 60, May 26, 1987

עם זאת, בשנות השבעים הפכה הביקורת על מדיניות ישראל לגיטימית יותר ויותר בקרב יהודי אמריקה. ממשלות ישראל ניסו להיאבק בכך ולכוון את כל הפעילות היהודית ללובי האימתני של איפ"ק (שראה עצמו לא אחת כנציג האמיתי של ישראל, על חשבון שגרירות ישראל), אך נאלצו להשלים עם קיומם של "שלום עכשיו" באמריקה, ומאוחר יותר עם J Street, ועם קבוצות ביקורתיות קטנות יותר.[20]

השינוי הבא חל בתחום הסיוע הכספי. אחת המטרות המרכזיות שלי כאשר יזמתי ב־1994 את פרוייקט "תגלית", הייתה להפסיק את התרומות של יהודי אמריקה לישראל, ואף ליצור מחויבות כספית הפוכה: מחויבות של ממשלת ישראל לעולם היהודי שמחוץ לישראל, ובמרכזו – צפון אמריקה. את הביקורת העיקרית על הרעיון לממן ביקור מסודר בישראל של צעירים יהודים מן העולם ספגתי מראשי הסוכנות היהודית ומעמיתיי בכנסת, שטענו שתקציב הממשלה צריך לממן את עניי ישראל ולא את ילדי התפנוקים מאמריקה.

יותר ויותר גורמים בישראל העלו סימני שאלה בדבר ההצדקה שבהמשך קיום מפעל הבונדס ובהעברת כספים מן המגבית היהודית המאוחדת לישראל. הסכומים הפכו כמעט סמליים, והרצון להשתחרר מתחושת התלות ביהודים עשירים מאמריקה גבר. אבל דווקא מנהיגות יהודי אמריקה התנגדה בכל תוקף להפסקת התרומות לישראל, בטענה שהן מבטאות את זיקתם למדינת היהודים. הוויכוח בנושא זה טרם הסתיים.

בעשור השני של המאה העשרים ואחת נעשית ישראל הקהילה היהודית הגדולה ביותר בעולם, ומעמדה הלא־פורמלי – פטרון היהודים בעולם – מתקבע יותר ויותר. ישראל מסייעת ליהודים להגן על עצמם מפני התקפות אנטישמיות במדינות שונות, מגיבה על כל הקשור ליחסן של ממשלות בעולם אל אזרחיהן היהודים, ואינה מבקשת לכך רשות מן הקהילות היהודיות המקומיות. ההצלחה הכלכלית של ישראל, דימוייה כאומת חברות ההזנק, הסכמי השלום עם מצרים וירדן והסכם הביניים עם אש"ף, לצד המאבק המשותף עם מדינות ערב הסוניות

20 Waxman (**לעיל** הערה 17), עמ' 53–90.

בהתגרענות האיראנית, העמידו את ישראל במצב שונה מאוד מבעבר. מעמד חדש זה הוסיף לאיזון החדש שבין יהודי ישראל ליהודי אמריקה.

אלא ששינוי זה הוביל לסוג של זחיחות דעת ישראלית מול יהודי אמריקה. בעת כתיבת הדברים האלה (2019), מדובר בתופעות כמו ביטול ההסדר בעניין תפילת נשות הכותל, בהקשחת ההתנכרות לזרמים הלא־אורתודוקסים ובסעיף השישי בחוק הלאום, הקובע:

> (א) המדינה תשקוד על הבטחת שלומם של בני העם היהודי ושל אזרחיה הנתונים בצרה ובשביה בשל יהדותם או בשל אזרחותם.
>
> (ב) המדינה תפעל, בתפוצות, לשימור הזיקה בין המדינה ובין בני העם היהודי.
>
> (ג) המדינה תפעל לשימור המורשת התרבותית, ההיסטורית והדתית של העם היהודי בקרב יהדות התפוצות.

ישראל אינה אחראית לשימור המורשת הדתית של העם היהודי בעולם, ואין היא יכולה לקבל על עצמה את האחריות לשימור המורשת התרבותית וההיסטורית בלי לדבר על דו־שיח מתמיד, שבו גם ליהדות העולם יש מה לומר.

ישראל אינה המייצגת הרשמית של העם היהודי, בין השאר משום שיש יהודים לא מעטים בעולם שאינם מעוניינים בייצוג הזה. אבל היותה המדינה היהודית היחידה בעולם והקהילה היהודית הגדולה בעולם מעניקים לה את הזכות המוסרית לעסוק בנושא היהודי, וגם לטפל בנושאים הדורשים טיפול, במיוחד בהקשר האנטישמי, מתוך הידברות עם ראשי מדינות שבהן חיים יהודים. זכותה וחובתה הן לקיים דו־שיח מתמיד עם יהדות העולם, ובראש וראשונה עם יהדות ארצות הברית, בנושאים הקשורים בהגדרת היהודי, בדרכים להבטחת ההמשכיות היהודית ובמאבק בתופעות אנטישמיות. ישראל גם חייבת להתחשב בעולם היהודי בכל הנוגע לפעולות צבאיות חריגות שהיא מבצעת ועלולים לסכן יהודים מחוץ לישראל.

היחסים בין יהדות ישראל ליהדות ארצות הברית משתנים במהירות. מה שהיה נראה בלתי הגיוני אתמול, נעשה מובן מאליו היום. החשש מתווית הנאמנות

הכפולה התפוגג בקרב יהודי אמריקה. החבילות מאמריקה שוב אינן נשלחות לקרובים בישראל, והביקורת של יהודי ארצות הברית על החלטות של ממשלת ישראל בתחום ההתנהלות הפנימית, ובעיקר בתחום הישראלי-פלסטיני, כבר מזמן אינן טאבו. העובדה שמשני עברי האוקיינוס מדברים אנגלית, שההגעה מצד לצד הופכת זמינה יותר ויותר וגם זולה יותר, היכולת לעמוד בקשר שוטף באמצעות האינטרנט, והקרבה התרבותית (משום שאנחנו חשופים לאותם סרטים וגיבורי תרבות) – כל אלו מאפשרות לשתי הקהילות הגדולות לשתף פעולה יותר מבעבר, אף על פי שיש לנו פחות ופחות בני דודים, ויותר נכדי דודים, בצד השני (בגלל חלוף השנים מגלי ההגירה הגדולים ממזרח אירופה לאמריקה).

אולם כדי לנצל את הטכנולוגיה ואת הקרבה התרבותית לטובת הידוק הקשרים היהודיים וההמשכיות היהודית יש גם צורך במיסוד. היעדים שחייבו הקמת מוסדות חשובים מאוד לפני מאה שנה ויותר, הושגו, אבל הארגונים נותרו על כנם מכוח האינרציה, והם מבקשים – במידה כזאת או אחרת של הצלחה – להמציא את עצמם מחדש ולייצר יעדים חדשים. הוועד היהודי־אמריקאי הוקם ב־1906 כדי להציע ליהודים שנדחו ממערכות שונות מסגרות חלופיות שאפשרו להם ליהנות מן השפע האמריקאי בעולם יהודי מקביל במשך כשישים שנה. הסוכנות היהודית הוקמה על בסיס כתב המנדט הבריטי ונועדה לייצג את העולם היהודי בפני השלטון המנדטורי בארץ ישראל. היא הפכה לארגון החשוב ביותר של המדינה שבדרך, ארגון ה"הגנה" פעל תחתיה, והיא אחת הסיבות המרכזיות לכך שעם קום המדינה הייתה ליהודי ארץ ישראל מערכת מעין־שלטונית שהפכה למערכת שלטונית בלא תקלות רבות מדי.

מה שחסר בעולם היהודי היום הוא מוסד יהודי ישראלי־אמריקאי. מוסד כזה יעסוק בנושאים דו־צדדיים, כמו חינוך יהודי (לרבות התייחסות לאופציית ה"וואוצ'רים", המאפשרים מימון אמריקאי ממשלתי למערכות חינוך יהודיות קהילתיות־דתיות), נישואים עם בני זוג לא יהודיים, ובהקשר הזה בשאלת הגיור והצורך בו, שאלת ההכרה הישראלית בזרמים הלא־אורתודוקסיים, תשובה מחודשת לשאלה "מיהו יהודי?", תוכניות לימודים להכרת החיים, התרבות והמוסדות בכל צד: העולם היהודי באמריקה עבור ישראלים, ומאפייני החברה הישראלית עבור יהודים באמריקה ועוד. המוסד החדש יעסוק גם בתופעות כלל־יהודיות, כמו אנטישמיות, מגבלות על פולחן דתי, חקיקה המאפשרת הריסת

קברים לאחר כמה עשרות שנים, ומיזמים משותפים, כמו חיל שלום יהודי לעולם השלישי ועוד.

קשה להבין מדוע אין עדיין שום מסגרת ארגונית כזאת, בשיתוף אישים מרכזיים מן התחום הפוליטי, התרבותי, האקדמי והדתי, ואני מניח כי לאחר שיוקם נשאל את עצמנו איך פעלנו שנים רבות כל כך, מאז חילופי ההודעות בין בלאושטיין לבן־גוריון במלון בירושלים, בלי ששתי הקהילות היהודיות החשובות ביותר ידעו לדבר זו עם זו באופן מסודר כדי לקבל החלטות הנוגעות לקיומו של העם היהודי לאחר השואה.

כאשר מדובר בעולם ב"תפוצות", הכוונה היא לאנשים שעזבו, מרצון או מאונס, את ארצם, מצאו את עצמם במקומות מקלט אחרים בעולם ונקלטו בהם (בעיקר הדור השני). הפזורה היהודית בעולם אינה מתאימה להגדרה הזאת, כיוון שמדובר באנשים שלא נולדו בישראל ולא חיו בה מעולם, לא הם ולא אבותיהם. הקהילה האמריקאית בוודאי שאיננה "תפוצה" ואיננה "פזורה", כשם שאיננה "גלות". אנחנו, הציונים החיים בישראל, רשאים לקוות שרבים מיהודי אמריקה יעלו לישראל (וככל שישראל תהיה אטרקטיבית יותר מן הבחינה הכלכלית והביטחונית יגדל הסיכוי לכך), אבל בינתיים אסור לנו להזניח את התיאום המתבקש, ואסור לנו להשלים עם קיומו של קרע מתרחב והולך בין שתי קבוצות היהודים הגדולות בעולם.

המדינה היהודית וגבולות היהודיות

שוקי פרידמן

מבוא: על היהודיות וגבולותיה

שאלת הזהות היהודית במובנה המדינתי הפורמלי, או בשמה המוכר יותר, שאלת "מיהו יהודי?", היא צומת המפגש בין לאום, מדינה דת וזהות, הרכיבים המכוננים את מדינת ישראל. בצומת הזה, שבישראל יש לו אופי ייחודי והיסטוריה עתירת קרבות פוליטיים וזהותיים, נבחנים, ואף מעוצבים, גבולות היהודיות וגבולות יכולתה של המדינה להשפיע על עיצובה של הזהות היהודית. בישראל, שבה השתייכות לדת היהודית היא מפתח הכניסה היחיד בשערי המדינה,[1] ומפתח להשתלבות קלה יותר גם של

1 דה־יורה, חוק האזרחות והכניסה לישראל, תשי"ב–1952, מאפשר הגירה לישראל במסלול אחר מזה של חוק השבות, אבל דה־פקטו, מספר המתיישבים או המתאזרחים

ישראלים לא יהודים בחברה הישראלית, יש להשתייכות לקהילה הדתית היהודית השלכות פורמליות ומהותיות.[2]

שאלת הזהות היהודית וגבולות היהודיות הטרידו את התנועה הציונית מראשיתה. על רקע מסורת עמוקה של יהודיות שהיא דתית בלבד, שמכונני הגבולות שלה הם הקהילות היהודיות המפוזרות על פני תבל, נעשה ניסיון להמציא זהות והגדרה ליהודיות שאינן נזקקות לדת. כבר לפני הקמת מדינת ישראל, וביתר שאת לאחר שקמה, פעלו מייסדיה החילונים לקבע שני רכיבים בעלי משמעות בסוגיית גבולות היהודיות במדינה: להשתית את גבולות היהודיות על הגדרות אזרחיות ולא דתיות, ולהפוך את המדינה לגורם המגדיר את גבולות היהודיות. כפי שאראה בדברים שלהלן, שני המאמצים האלה כשלו. הניסיון לנתק את הגדרת גבולות היהודיות מהדת נקבר בראשית העשור הרביעי למדינה, והניסיון להפוך את המדינה לגורם הקובע את גבולות היהודיות – לפני כמה שנים. מדינת ישראל הריבונית ויתרה על האפשרות להגדיר יהודיות בלי קשר להלכה היהודית, ביזרה את הקביעה של גבולות היהודיות והחזירה אותה, הלכה למעשה, לקהילות הדתיות. למצב הזה כמה יתרונות, אבל חסרונו הוא ויתור של המדינה על ריבונותה בנושא מרכזי וזהותי כל כך, אבל גם ויתור על היותה הגורם הקובע מי ייכנס בשעריה. בסוף דבריי אנתח את היתרונות והחסרונות של במצב הזה, ואציע מחשבות על פתרון אפשרי.

יהודיות כקביעה קהילתית: השלב הריכוזי

המרת דת היא עניין אישי, אבל היא גם עניין קהילתי. אדם המחליט להמיר את דתו לדת אחרת או להצטרף לקהילה דתית אינו עובר רק

בישראל שלא מכוח חוק השבות זעום, ואילו מספר העולים לישראל מכוח חוק השבות עומד על כמה עשרות אלפים בשנה ועל מיליונים מקום המדינה (לפי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, מקום המדינה עלו לישראל כ־3.3 מיליון עולים. ראו הלמ"ס, העלייה לישראל 2018, הודעה לתקשורת, 9.7.2019).

2 ההצטלבות בין דתיות להסדרים מדינתיים פורמליים יוצרים את מה שבית המשפט האמריקאי קרא בפרשת למון "סיבוך יתר בין הדת למדינה" (Lemon v. Kurtzman, 403 U.S. 602 (1971), התרגום שלי).

שינוי אישי ותודעתי, אלא ממיר זהות קהילתית אחת בזהות קהילתית אחרת. לכן לאורך ההיסטוריה הייתה ההצטרפות לדת היהודית תהליך דתי שהותנה בנכונותו של מי שהמיר את דתו ליהדות להצטרף אל הקהילה היהודית ובנכונותה של הקהילה היהודית להכניסו תחת כנפיה. במאמר זה אתאר בקיצור כיצד נהפך הגיור מעניין שקובעת הקהילה היהודית מתוך מכנה משותף מוסכם, לשאלה הנתונה במחלוקת עזה בין קהילות.

מאז שמה רות המואבייה את צקלונה על שכמה, הצטרפה לעם היהודי בהכריזה "עמך עמי ואלהיך אלהי" (רות א, טז) וצעדה עם כלתה נעמי אל בית לחם יהודה, נעשתה ההצטרפות לעם היהודי ולקהילה היהודית מאתגרת הרבה יותר.[3] עם לבלובה של התורה שבעל פה במאות הראשונות אחרי הספירה החלה להתפתח הדוקטרינה ההלכתית המסדירה את ההליך הנדרש לשם כך, הוא הליך הגיור.[4] בתלמוד ובימי הביניים היו הדיונים בשאלת אופי הגיור והרכיבים המכוננים אותו עמומים למדי. העיסוק בסוגיות האלה התחדד ונעשה סוער יותר ככל שהשתנה העולם, גבולות הקהילה היהודית נפרצו וההצטרפות לעם היהודי נבעה ממניעים מגוונים, ולא רק מהרצון הטהור להצטרף אל "העם הנבחר". למרות העמימות בדבר דרך הגיור, כבר בתלמוד נראה כי הגיור אינו מעשה עצמאי. אל מול רות, שהצטרפה לעם ישראל בהכרזתה בפני כלתה על רצונה השלם בכך, בגיור כפי

3 גם לפני תקופת התנאים, שבה נוצרה הדוקטרינה ההלכתית של הגיור, הצטרפו גויים לעם ישראל, אבל נראה שתפיסת הליך הגיור הייתה שונה, ומכל מקום, המידע על ההיבטים הנורמטיביים־ההליכיים של ההצטרפות לעם היהודי בתקופות האלה מוגבל. ראו דוד אלנסון ודניאל גורדיס, **ברית אמונים: גיור, הלכה ומדיניות קהילתית בספרות השו"ת במאה ה־19 ובמאה ה־20**, ירושלים: שלם, 2014, עמ' 23–25.

4 בחלק זה (וגם בהמשך המאמר) אני פוסע בדרכו של אריה אדרעי שסקר בקצרה את התפתחות הדוקטרינה ההלכתית של הגיור בהקשר של הדיון ההלכתי העכשווי, בעיקר במסגרת המוסדית הפורמלית המדינתית העוסקת בגיור, ודן גם בשאלת היחס בין קהילה למדינה בעניין הגיור, המדיניות המעצבת אותו, והיחס בין ההיסטורי לעכשווי בהקשר הזה. אדרעי מיקד את דבריו בדיון ההלכתי הפנימי המוקדש לנושא ונזקק לממשק ולחיכוך בין המדינה למערכת ההלכתית רק אגב כך. אני מבקש להתבונן בדברים מזווית אחרת ורחבה יותר, ולשרטט תמונה שבה הדיון הפנים־הלכתי העכשווי מרכזי פחות. ראו אריה אדרעי, "פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי", **שנתון המשפט העברי** כז (תשע"ב–תשע"ג), עמ' 1–59.

שהוא מצטייר מעת הסדרתו בתורה שבעל פה, הקהילה ונציגיה – דייני בית הדין, הם הגורם המקבל את הגר לעם ישראל.

מושכלות יסוד

רכיביו המרכזיים של הגיור: מילה (לגברים), טבילה וקבלת עול מצוות, המקובלים עד היום בהלכה, מופיעים בפעם הראשונה בשורה של מקורות בתלמוד.[5] שני המרכיבים הראשונים ברורים למדי, אולם שאלת היקפו של "עול המצוות" שאותו צריך המתגייר לקבל על עצמו נותרה עמומה, והמקורות מציעים רמות שונות של קיום מצוות לשם כניסה לעם היהודי. רכיב אחר שנותר עמום במקורות התנאיים ובדיון התלמודי בגיור הוא שאלת הגורם המקבל את הגר לעם ישראל, מי ששיקול דעתו הוא הקובע, למעשה, אם הגר אכן עומד ברף הנדרש להצטרפות לעם היהודי. המקור המרכזי לסדר הגיור הוא מקור תנאי (ברייתא) המובא בתלמוד הבבלי, ובו מתואר ההליך. בפתיחת הסדר אומרים לגר: "**מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים, דחופים, סחופין ומוטורפין ויסורים באים עליהם?**".[6] כלומר, כבר כאן ברור שתכליתו של הגיור היא הצטרפות לעם היהודי, ועל כן גם היות איתו בעת צרותיו. הברייתא כולה היא דו־שיח בין מי שבא להתגייר לבין מי שמקבל אותו לעם היהודי: "אומרים לו", "שואלים אותו", בלי לפרש מיהו הגורם הזה. האם מדובר בבית דין בעל הכרה רשמית, בבית דין שחברים בו שלושה הדיוטות, או שמא בגורם אחר?[7] עמימות זו נשמרת גם במקורות האחרים. ברור אפוא שבמעשה הגיור הגר מצטרף לקולקטיב היהודי, ודרך ההצטרפות נתונה בקווים כלליים אף היא. אולם השאלה למי – במובן המוסדי – נתון מפתח הכניסה לעם ישראל

5 לסקירה רחבה של "חומרי הגלם" ההלכתיים היסודיים המכוננים את הדיון העכשווי בסוגיות הגיור, ראו אלנסון וגורדיס (**לעיל** הערה 3), עמ' 21–41.

6 יבמות מו ע"א.

7 מהתלמוד הבבלי, שבו מופיעה דעתו של רבי חייא, ש"גר צריך שלושה", כלומר בית דין של שלושה אנשים, ומרצף הסוגיה שם אפשר ללמוד כי מדובר בשלושה הדיוטות, כלומר שהליך הגיור הוא מעשה שהקהילה מופקדת עליו ולא גורם שיפוטי מקצועי, אך גם עניין זה אינו ברור שם. ראו אדרעי (**לעיל** הערה 4), עמ' 6, הערה 7.

נותרה עמומה, אם כי במקורות התלמודיים ברור שהגיור נעשה בפני הקהילה ובשמה.

דומה שבימי הביניים כבר הייתה שאלת זהותו של הגורם המגייר ברורה, אבל העמימות סביב הסטנדרט המהותי של הגיור, כלומר היקף קבלת עול מצוות, נמשכה. הרמב"ם עסק בגיור בשורה של הלכות, וקבע כי גיור יכול להיעשות בפני שלושה הדיוטות, כלומר אין צורך בגורם בעל הכרה מוסדית פורמלית, אלא די בנציגי הקהילה היהודית, שלושה יהודים פשוטים, כדי להכריע אם המבקש להתגייר אכן ראוי לכך.[8] בשאלה מהן הדרישות שיש להציב לאותו אדם, מעבר לדרישות הטכניות של מילה וטבילה, יוצרים דברי הרמב"ם עמימות רבה, והיא שאפשרה לפרשנים מאוחרים להיתלות בה כדי לאמץ גישות שונות זו מזו לגיור.[9] שאלה נוספת המשליכה על הבנת מעמדה של הקהילה בקבלתו של הגר אל שורותיה, היא מה תפקידו של בית הדין בהליך הגיור – האם הוא צריך לבחון את ההיבטים הנראים לעין של הליך הגיור, המילה והטבילה? או את ההיבט המהותי, אבל העמום, של קבלת עול מצוות? במילים אחרות, השאלה היא אם "האדם יראה לעיניים", אבל ההיבט המהותי של הגיור הוא בין המתגייר לאלוהיו, או שגר צדק הוא רק מי שנחה דעתה של הקהילה, באמצעות נציגיה בבית הדין, כי הוא נכון לקבל על עצמו את כלליה וחוקיה, קרי "עול המצוות". כך או כך, ברור שהחל מהתגבשותו של הליך הגיור, מהמקורות התנאיים והתלמודיים ועד לפתחה של העת החדשה, הקהילה היהודית כולה הכפיפה את עצמה לעול המצוות, והצטרפות אליה (שהייתה ככל הנראה עניין נדיר בשל מגבלות דתות הרוב על המרת דת וחוסר האטרקטיביות החומרית של השתייכות לקהילה היהודית),[10] הייתה, למעשה, הבעת הנכונות לשאת הלכה למעשה בעול הדתי הזה.

אין מחלוקת אפוא שבמשך מאות רבות של שנים היה הגיור אקט דתי מובהק. חכמים רבים, בני דורות שונים, ראו בגיור בראש ובראשונה מעשה של הצטרפות

8 רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה, פרקים יג–יד.

9 אדרעי (**לעיל** הערה 4), עמ' 12–13.

10 על מעמדם המשפטי של היהודים תחת הנצרות והאסלאם ראו מרק ר' כהן, **בצל הסהר והצלב**, תרגום: מיכל סלע, חיפה: אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן, 2001, עמ' 66, 97.

לקהילה היהודית, שנגזרת ממנו מחויבות לציית לנורמות הדתיות היהודיות. תפיסה זו נובעת מהתפיסה היסודית שהעם היהודי הוא קולקטיב אתנו־דתי ולא אוסף של פרטים, ואם כך, גם החיוב של פרט במצוות נובע מהשתייכותו לקולקטיב הזה.[11] על פי התפיסה הזאת, התייצבותו של המתגייר לפני בית הדין כמוה כהתייצבות בפני נציגיו של הקהל היהודי, והם מי שבקבלתם את הצהרתו ואת מעשה הגיור שלו מקבלים אותו אל הקולקטיב היהודי. הסדרת הגיור וקביעת תוקפו נעשו על פי אמות מידה הלכתיות מובהקות שהיו מקובלות על בני הקהילות היהודיות, ולכן נותרו עניין קהילתי־דתי פנימי. החיכוך עם חוק המדינה, אם היה כזה, נגע בעיקר לאיסור שנאסר במדינות נוצריות ומוסלמיות להמיר דת, וממילא גם להתגייר.

יהודיות נקביעה קהילתית – השלב המבוזר

העניינים "התחילו להסתבך" בעת החדשה. השינויים הדרמטיים שהתחוללו ברוב מדינות אירופה השפיעו מאוד, ומבחינות רבות – לטובה, על מעמדם החברתי־כלכלי של היהודים. האמנציפציה אפשרה להם לחיות במדינותיהם כאזרחים שווי זכויות; החילון, ההתרחקות מהדת והפרדת הדת מהמדינה, אפשרו לנוצרים וליהודים לקשור ביניהם קשרים אמיצים הרבה יותר. לפני כן חיו היהודים בגטאות, או בהפרדה גאוגרפית אחרת, מוגבלים בחומות ומשפטיות וחברתיות, ולפעמים אף בחומות של ממש, ביכולתם להתערות באוכלוסייה הנוצרית שסביבם.[12] אולם מאמצע המאה השמונה עשרה, וביתר שאת במאה התשע עשרה, השתנה מצבם שינוי מהותי. החל חילון של האוכלוסייה הנוצרית וחילון של היהודים, אם בדמות ההשכלה, אם בדמות פיתוח תפיסות יהודיות חדשות במסגרת הזרמים הלא־

11 צבי זהר ואברהם שגיא, **גרות וזהות יהודית**, ירושלים: מכון שלום הרטמן ומוסד ביאליק, 1997, עמ' 221–226. זהר ושגיא סבורים כי זאת תפיסת היסוד של מעשה הגיור לשיטתם של רוב הפוסקים, גם אם הם אינם מציינים זאת במפורש, והם מביאים כמה פוסקים, ובהם בני הדור האחרון, הקובעים זאת בבירור.

12 Jacob Katz, *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870*, Syracuse: Syracuse University Press, 1998, 161–175

אורתודוקסיים.[13] החילון פתח את שערי הגטו הדתי גם לאפשרות של נישואין בין־דתיים, בלא צורך בהמרת דת של אחד הצדדים. ההצטרפות ליהדות, שלפני כן נתקלה במגבלות שהטילו על מתגיירים פוטנציאליים הקהילה הנוצרית, הכנסייה וחוק המדינה, נהפכה עתה לאפשרות ממשית ונפוצה הרבה יותר.

הקהילה היהודית, במובנה הרחב, שינתה את פניה. עד העת החדשה היו הקהילות היהודיות המאורגנות דומות מאוד זו לזו בזהותן הדתית, מעין כפר גלובלי, וזכו על פי רוב לאוטונומיה שאפשרה להן להפעיל משטר קהילתי פנימי יעיל. ההבדלים הדתיים־הלכתיים בין קהילות יהודיות במזרח ובמערב היו מוחשיים אולי עבור בני הקהילות, אבל שוליים בעיני המתבונן מן הצד.[14] העת החדשה הייתה מטלטלת עבור "הקהילה היהודית", הכפר הגלובלי היהודי, כמעט בכל ממד של החיים. בהיבט הדתי חדלה הקהילה היהודית להיות אחידה. אל מול שמירה על גבולות ברורים של זהות יהודית ושל מסורת הלכתית דומה שאפיינה את הקהילות היהודיות עד עתה,[15] החלו להיווצר זהויות יהודיות מורכבות. לצד המסורת ההלכתית העתיקה, החלו להיווצר פרשנויות יהודיות חדשות שגם הן גיבשו סביבן קהילות יהודיות דתיות, אך הן היו שונות מאוד מהקהילות הדתיות המסורתיות־אורתודוקסיות. יהודים אחרים התנכרו לרכיב הדתי ביהדות וגיבשו לעצמם זהות שבה היהדות היא עניין תרבותי, אתני או לאומי, וגם הם מסגרו את פעילותם במסגרות כמו קהילתיות. הכפר הגלובלי היהודי, שעד סופה של המאה התשע עשרה היו תושביו בעלי מאפיינים זהותיים דומים, המשיך להיות כפר אחד, אבל בתוך כמה עשרות שנים כבר היו בו ערב רב של זהויות יהודיות.

13 Katz, **שם**, עמ' 124–141.

14 אכן מדובר בהכללה גסה, וברור שמבט מעמיק יותר ימחיש הבדלים גדולים בין מסורות פסיקה ובין תפיסות הלכתיות. ובכל זאת אפשר לומר שהדמיון עלה על השוני, ולמרות הבדלים של ממש בין קהילות, המחויבות למסורת ההלכתית בתוכה נותרה אחידה. ההבדלים הסוציולוגיים בין הקהילות היו, כמובן, גדולים הרבה יותר, הן בתוך אירופה, ובוודאי בין קהילות יהודיות במזרח לקהילות במערב. ראו כהן (**לעיל** הערה 10), עמ' 198, 242.

15 למעט חריגות נקודתיות, כמו השבתאות והחנועה הפרנקית (ראו יהודה ליבס במבוא להדפסה החדשה של ספרו של גרשום שלום על השבתאות, גרשום שלום, **שבתאי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו**, תל אביב: שוקן, 2018).

אל מול התפתחויות אלו נעשתה שאלת הזהות היהודית, ושאלת הראי שלה – שאלת דרך ההצטרפות לעם היהודי, מורכבת הרבה יותר, הן בהיבט המוסדי, הן בהיבט המהותי. מבחינה מוסדית, כלומר מבחינת הגורם שיכול לקבל את הגר אל שורותיה של הקהילה היהודית, נעשתה המציאות החדשה מאתגרת מאוד. בעבר "שמרו" על שעריו של הכפר הגלובלי היהודי דיינים שפעלו לפי אמות מידה הלכתיות דומות,[16] ולקבלת עול מצוות הייתה משמעות זהה פחות או יותר בכל קהילה וקהילה. במציאות החדשה השתנו חוקיו של הכפר הגלובלי הזה, ושעריו נפרצו. חלק מהיהודים פרקו מעצמם עול מצוות, אחרים המשיכו לשאת בעול מצוות, אך תוכנו ומשקלו של העול הזה השתנו והוקלו במידה רבה. בעיני היהודים החילונים נעשתה ההצטרפות ליהדות עניין שאינו קשור לדת אלא להזדהות ערטילאית עם הקולקטיב היהודי,[17] ובעיני בני הזרמים הלא־אורתודוקסיים, היא נעשתה עניין דתי שכלליו שונים בעליל מהכללים שהיו מקובלים קודם לכן.[18] שאלת ההכרה בהצטרפותו של אדם לעם היהודי נהפכה אפוא לשאלה מרכזית, ומעתה היו שקיבלו את הכרזתו של אדם כי הצטרף לעם היהודי בחשדנות. השאלה המיידית שנלוותה להצהרה הזאת הייתה מאיזה שער הוא נכנס. בית הדין המגייר, שפעם היה נציגם הלא־מעורער של כלל היהודים, היה נתון מעתה לביקורת קפדנית. בתי דין של קהילות מסוג אחד לא היו מקובלים עוד על קהילות מסוג אחר, וכמעט שלא הייתה עוד דרך הצטרפות לעם היהודי שהייתה מקובלת על כל העם היהודי.

על סיפה של המאה העשרים ובראשיתו של היישוב היהודי המתחדש בארץ ישראל, עברה הקהילה היהודית אטומיזציה מוסדית, ושאלת דרך ההצטרפות אליה הייתה נתונה במחלוקת עזה. בקווים גסים מאוד אפשר להצביע על ארבע גישות לשאלת היהודיות וההצטרפות לקהילה היהודית: (א) גישה אורתודוקסית מדירה או מחמירה, שבה נקטו שורה של פוסקים בני הדורות האלה, שעשו כל

16 זאת, כמובן, אמירה מכלילה על התמונה הרחבה. מבט קרוב יותר יציג הבדלים לא מבוטלים בין פוסקי הלכה בסוגיות האלה. ראו זהר ושגיא (**לעיל** הערה 11), עמ' 96–154.

17 אשר כהן, **יהודים לא יהודים: זהות יהודית־ישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי**, מכון שלום הרטמן והפקולטה למשפטים של אוניברסיטת בר־אילן, 2005, עמ' 44–58.

18 **שם**.

מאמץ להגביה את החומות אל מול רוחות הפרצים של החילון, גם במחיר אובדן חלקים מבני העם היהודי; (ב) גישה אורתודוקסית מכלילה שביקשה לפרש את תנאי הכניסה ההלכתיים ליהדות ובראשם קבלת עול המצוות פירוש יצירתי, מתוך רצון לתת מקום בעם היהודי גם לבניו המתבוללים וגם למצטרפים חדשים כנים, גם אם לא קיבלו על עצמם לקיים את כל המצוות קלה כחמורה;[19] (ג) גישות לא אורתודוקסיות, רפורמיות בעיקר, שעיצבו הליך גיור דתי תקף על פי אמות המידה הדתיות וההלכתיות שלהם;[20] (ד) גישות לא דתיות, שהציעו מגוון של אפשרויות זהות, ולכן גם מגוון של דרכים להצטרף אל העם היהודי, שהמכנה המשותף שלהן הוא עצם רצונו של אדם להסתפח אל העם היהודי.[21] בהיעדר גוף מרכזי אחד המאחד או מאגד את העם היהודי נותרה ההכרעה בשאלת הגדרת היהודיות והגיור בידי הקהילות.

"מרכוז" הסמכות לקביעת היהודיות – טרם הקמת המדינה

לאחר מלחמת העולם הראשונה והצהרת בלפור נעשתה האפשרות להקים מדינה יהודית בארץ ישראל מוחשית יותר. בתקופת שלטון המנדט בנה היישוב היהודי בארץ את מוסדותיו ועיצב

19 אלנסון וגורודיס סוקרים את העמדות האורתודוקסיות המרכזיות בנושא הגיור במאות ה־18 וה־19 בגרמניה, בהונגריה ובמזרח אירופה, אל מול התנועה הרפורמית, שמרכזיה היו בגרמניה ובהונגריה, ואל מול החילון. ראו אלנסון וגורודיס (**לעיל** הערה 11), עמ' 42–82.

20 על הגיור הלא־אורתודוקסי, ראו Steven M. Lowenstein, "The 1840s and the Creation of the German-Jewish Religion Reform Movement," In: Werner E. Mosse, Arnold Paucker, and Reinhard Rürup (eds.), *Revolution and Evolution: 1848 in German Jewish History*, Tubingen: Mohr, 1981, p. 255. וראו גם Adam Ferziger, *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance and the Emergence of Modern Jewish Identity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005, p. 92

21 רגב בן־דוד מצביע גם הוא על תפיסה מובחנת של זהות יהודית אצל אבות הציונות החילונית, ומציע לראות בהגותם את המקור להצעתו להצטרפות לעם ישראל על בסיס "גיור חילוני־מורשתי". ראו רגב בן־דוד, **הצטרפות לעם היהודי בתנאי מדינת ישראל, מודל הבית המשותף: לכידות במציאות של ריבוי אורחות חיים**, ירושלים: מצי"ה, 2018, עמ' 25.

את זהותו, ואת זהות המדינה שתקום. שאלת הזהות הדתית של היישוב ושאלת היחסים בין מוסדותיו לדת היהודית, אלו המכונות היום "סוגיות דת ומדינה", היו נוכחות בזירה הציבורית גם בעשורים שקדמו להקמת המדינה.[22] למרבה הפלא, שאלת הגיור לא הייתה אחת הסוגיות האלה.[23] בשנות שלטון העות'מאנים, ולאחר מכן בתקופת שלטון המנדט, כוננו העדות על בסיס השתייכות דתית. הבריטים שכללו את שיטת המילת ששימשה את העות'מאנים. הם העניקו אוטונומיה דתית מסוימת לעדות דתיות לא מוסלמיות שחיו בשטחי שלטונם, ויצרו כלי שלטוני מרכזי שאפשר להם להקים שתי שכבות שלטון, אחת של חוקי המנדט, ושנייה של כל עדה בפני עצמה. משטר זה נוצר בלחץ היישוב היהודי,[24] שרצה הכרה רשמית מצד שלטון המנדט במוסדותיו ובהסדרים הפנימיים שלו. שלטונות המנדט אפשרו לכל עדה דתית לנהל את ענייניה בעצמה במסגרת פקודת העדות הדתיות.[25] פקודה זו אפשרה לעדות הדתיות למיניהן להקים מוסדות עצמאיים אוטונומיים, מועצות תרבות ומועצות דת, ולגבות מיסים מבני העדה. פקודה זו הפכה את היהודים החיים בארץ ישראל לבני קהילות בעלות מעמד משפטי רשמי שהשלטון מכיר בהן.[26] בפעם הראשונה אחרי "אלפיים שנות" הייתה ליהודים בארץ ישראל אוטונומיה מסוימת. במצב החדש הזה, את מי הפקידה העדה הדתית היהודית על זהותה ועניניה הדתיים? במאבק שקדם לחקיקת פקודת העדות הדתיות ביקשה הרבנות הראשית לארץ ישראל (שנוסדה ב־1921) כי הסדרת כלל ענייני הקהילה היהודית יהיו על פי ההלכה. מנהיגי היישוב, שהיו חילונים ברובם,

22 ראו שוקי פרידמן, **שחיקתו של הסטטוס קוו ביחסי דת ומדינה**, מחקר מדיניות 126, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2019, עמ' 74.

23 גל אמיר טוען כי ההנחה, או כפי שהוא מכנה אותה, מיתוס, שפקודת ההמרה (ראו להלן) היא אימוץ הפרקטיקה של משטר המילת שהנהיגו העות'מאנים אינה נכונה. הוא סבור כי מקורותיה בתפיסות הקולוניאליסטיות שהביאו עימם הבריטים, ושהיא מחקה מודל שיצרו הבריטים בהודו בשנות השבעים של המאה התשע עשרה. ראו גל אמיר, "על מה אנחנו מדברים כשאנחנו מדברים על המילט?", **מחקרי משפט** ל (2016), עמ' 677–706.

24 דפנה צמחוני, "ממשלת המנדט ומעמד העדות הדתיות בארץ־ישראל", **קתדרה** 80 (1996), עמ' 150–174,

25 פקודת העדות הדתיות (ארגונן), חא"י, כרך ב, עמ' (ע) 1267, (א) 1292.

26 יוצאים מן הכלל היו בני העדה החרדית, שהתנגדו להכללתם במוסדות היישוב ורצו להמשיך ולנהל את ענייניהם בעצמם. ראו צמחוני (**לעיל** הערה 24), עמ' 159.

דחו את הבקשה הזאת, אך בסופו של דבר הסכימו לתת לרבנות הראשית את השליטה בנושאים הדתיים. הנה, כבר בשנת 1926 קיבל הקולקטיב היהודי בארץ ישראל אפשרות להשפיע על חייו הדתיים ולהסדירם. במסגרת זו הוא היה יכול להשפיע גם על זהות המצטרפים לעדה הדתית, כלומר לציבור היהודי בארץ ישראל. על שער הכניסה הזה הופקדו הרבנים הראשיים לישראל.

העדה היהודית בארץ ישראל הוגדרה בפקודה מנדטורית אחת, והאפשרות להצטרף אליה בפקודה מנדטורית אחרת – פקודת ההמרה.[27] פקודה זו קבעה כי **"אדם שהמיר את עדתו הדתית ורוצה כי תינתן נפקות חוקית לאותה המרה, יקבל מאת ראש העדה הדתית שאליה נספח** [...] **תעודת אישור, המעידה שנתקבל אל אותה העדה הדתית"**.[28] למרות המעטה הרשמי והפורמלי שנושאת הפקודה, למעשה היא מפקידה בידי "ראש העדה הדתית" – במקרה של העדה היהודית, בידי הרבנים הראשיים והמנגנון שתחתם – את שיקול הדעת בדבר הליך ההצטרפות הקביל בעיניו לעדה הדתית – במקרה זה – הליך הגיור התקף.[29] אף שהרבנים הראשיים לא צוינו במפורש בדבר החקיקה, הלכה למעשה, וכפי שאפשר ללמוד מהפרקטיקה שנהגה בתקופת היישוב, וגם מתקנות הדיון בבתי הדין הרבניים שיצאו לאור מתוך שיתוף פעולה בין הרבנות הראשית לארץ ישראל לוועד הלאומי,[30] הם שהיו מופקדים על מתן אישור להמרת דת, כלומר לגיור.

27 פקודת העדה הדתית (המרה) 1927 [פקודת ההמרה], חא"י, כרך ב, פרק קכ"ז, עמ' (ע) 1269 (א) 1294.

28 פקודה זו תקפה בישראל עד היום, והיא דבר החקיקה המעניק לרבנות הראשית את סמכותה לקבוע מדיניות בעניין הגיור בישראל (וראו להלן).

29 אשר מעוז, "מעמדו של מומר", **משפטים** ז (תשל"ו–תשל"ז), עמ' 442–455. מעוז דן בשאלת הזיהוי בין "עדה דתית" ל"קהילה דתית" ומסיק שלמרות ההתלבטות בפסיקה בעניין, הדעת נותנת שיש זהות בין המושגים. פסיקה מאוחרת יותר (בג"ץ 1031/93 **פסרו (גולשטיין) נ' שר הפנים**, מ"ט (4)661; בג"ץ 5070/95 **נעמת נ' שר הפנים**, נ"ו (2)721) מנתקת את הזהות החד־משמעית בין ראש העדה הדתית המוזכר בפקודה, לבין הרבנים הראשיים, שכן יהודים, לדעת השופטים בפסקי הדין האלה, אכן אינם עדה דתית.

30 על התקנות האלה ראו בהרחבה, עמיחי רדזינר, "על ראשיתן של תקנות הדיון בבתי־הדין הרבניים: 'סדרי המשפטים', תרפ"א", **מחקרי משפט** כה (תשס"ט), עמ' 37–75.

היישוב היהודי בארץ ישראל לא היה בשלב הזה גדול בהיקפו, אבל דומה שמכיוון שראה בעצמו בסיס למדינה שבדרך, הוא כבר לא נחשב בעיני עצמו לעוד קהילה יהודית מיני רבות. אומנם הוא עדיין לא עמד במרכז העולם היהודי, אבל כבר היה מרכזי. אם כן, אופן הסדרת גבולות היהודיות על ידי היישוב בשלב הזה, מעבר לחשיבותם לתקופתם, מצביעים על המגמה – לא עוד קביעת גבולות היהודיות בכל קהילה לעצמה, אלא העברה של הסמכות לידי גורם מרכזי, רשמי ומוסמך, שבשלב הזה היה הרבנות הראשית לארץ ישראל.

הניסיון להעביר את קביעת היהודיות למדינה ובישלונו

"אנו מכריזים בזאת" קרא בן־גוריון בעת הקמת המדינה. שם האל נפקד מהכרזת העצמאות, אבל ההצהרה על היותה של המדינה "**פתוחה לעליה יהודית ולקיבוץ גלויות**" היא אבן יסוד בה. בארבעת העשורים הראשונים לקיומה של המדינה נסב המאבק על גבולות היהודיות על שתי שאלות: למי הסמכות לקבוע את גבולות היהודיות, ומה צריכה להיות הגדרתה. במאבק פוליטי ומשפטי מתמשך ניסו מנהיגי המדינה החילונים להפריד בין ההגדרה הדתית להגדרה הלאומית של יהודיות. הם עשו מאמץ לקבוע שרשויות המדינה החילוניות יהיו אמונות על קביעת הזהות היהודית, או למצער על ההכרה ביהודיות. אולם, כפי שאראה להלן, עם תיקון חוק השבות בשנת 1970 כשל המאמץ הזה. מאמץ אחר היה לקבוע שרשויות המדינה, תחילה רשויות לא אורתודוקסיות ולאחר מכן אורתודוקסיות, יהיו הגורם יחיד שיקבע את גבולות היהודיות. אולם בראשית שנות האלפיים נכשל גם המאמץ הזה. בשאלת הגדרת היהודיות חזרה המדינה חזרה להיות שטעטל.

החילוניות נאבקת על גבולות היהדות – ונכשלת

בישיבה חגיגית ביום פטירתו ה־46 של חוזה המדינה (1950) קיבלה הכנסת פה אחד את חוק השבות, שבו ניתנת "זכות טבועה" לכל יהודי, כפי שכינה זאת ראש הממשלה בן־גוריון, להיות

אזרח ישראל.[31] הליך חקיקת החוק הזה היה קצר. בדיונים שקדמו לחקיקתו נסבה המחלוקת בין חברי הכנסת על יכולת הקליטה של הארץ ועל האפשרות להעלות יהודים בלי סלקציה. הדיון בשאלת הגדרת היהודיות נותר בשוליים. כבר טרם הקמת המדינה ובעשור הראשון לקיומה מימשו קברניטיה, הלכה למעשה, את ההפרדה בין לאום לדת בהגדרת יהודיות. פקודת ההמרה אומנם לא בוטלה, אבל השפעתה על הגדרת יהודיות בשלב הזה הייתה שולית.[32] הגורם העיקרי שהשפיע אז על גבולות היהודיות היו נציגי הסוכנות ופקידי ההגירה, וכדי להעניק את הזכאות לשבות ולרשום את העולים כיהודים במרשם האוכלוסין הם הסתפקו בהצהרתו הכנה של העולה כי הוא ובני משפחתו יהודים. ההנחה הסבירה הייתה כי מי שאינו יהודי, או חש הזדהות חזקה עם העם היהודי, לא יהגר למדינה צעירה וענייה שקיומה היה מוטל באותם ימים בספק.[33] התכלית האמיתית של המדיניות הזאת הייתה להפריד בין הגדרת היהודיות הדתית להגדרה החילונית־לאומית. המרצע הזה יצא מן השק במפורש בתקנות שפרסם בשנת 1958 שר הפנים מטעם מפלגת אחדות העבודה ישראל בר־יהודה, תקנות שהסתמכו על חוות דעתו של לוחם חילוני אחר, היועץ המשפטי לממשלה דאז חיים כהן.[34] התקנות קבעו כי רשמי האוכלוסין ירשמו כיהודים את מי שמצהיר שהוא יהודי, וגם את ילדיו, גם אם אימם אינה יהודייה. טיעונם של כהן ובר־יהודה היה שהואיל ומדובר ברישום של המדינה ובעניין רישומי, התבחינים הרלוונטיים הם התבחינים החילוניים ולא ההלכתיים.[35] פרסום התקנות עורר את זעמן של המפלגות הדתיות, והוביל למשבר פוליטי שתוצאתו הייתה ועדה שנועדה לבחון את שאלת גבולות היהודיות. ועדה

31 **דברי הכנסת**, ישיבה ק"ס, יח בתמוז תש"י 3.7.1950, עמ' 2016.

32 ראו שוקי פרידמן, **שחיקתו של הסטטוס־קוו ביחסי דת ומדינה**, מחקר מדיניות 126, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2019, עמ' 74–85.

33 ראו רות גביזון, **שישים שנה לחוק השבות: היסטוריה, אידאולוגיה, הצדקה**, ירושלים: מרכז מציל"ה, 2009, עמ' 45.

34 על תפיסתו של חיים כהן את גבולות היהודיות, ראו חיים כהן, "חוק השבות", בתוך: אהרן וברק ורות גביזון (עורכים), **חיים כהן – מבחר כתבים**, תל אביב: בורסי, עמ' 312.

35 זרח ורהפטיג, **חוקה לישראל דת ומדינה**, ירושלים: מסילות, 1988, עמ' 156.

זו היא שהולידה את "שאלת בן־גוריון" בדבר ההגדרה הרצויה של יהדות במדינת ישראל, שאלה שהפנה בן־גוריון לחכמי ישראל.[36]

בן־גוריון רצה לכונן במדינת ישראל יהודיות חילונית. הוא רצה שמדינת הלאום הצעירה היא שתקבע את גבולות היהודיות והגדרותיה, ושבדברים נוגעים לקהילה המדינתית שהוקמה בארץ ישראל, כמו שער הכניסה אליה והכרתה ביהודיות, יקבעו הגדרות לאומיות־חילוניות שאינן מחויבות לסטנדרט הדתי־הלכתי. בצר לו, משפרץ המשבר הפוליטי סביב הגדרת היהודיות, וכשראה שהוא ניגף בפני הפוליטיקאים הדתיים, השליך בן־גוריון את יהבו על "חכמי ישראל". נוסח החלטת הממשלה שקידם ושהטילה עליו לפנות לחכמי ישראל, וגם נוסח מכתב הפנייה, הצובע אותה בצבעים מדינתיים־רישומיים־פורמליים, ולא זהותיים, מעידים שהתשובה שרצה לשמוע היא שבישראל החדשה הלאום זוקק מן הדת, וקליפות ההגדרות ההלכתיות הישנות אינן צריכות להשפיע על התנהלותה.[37] גם תמהיל המכותבים יכול להעיד על כך. רובם היו לא־אורתודוקסים. חלקם חילונים וחלקם השתייכו לזרמים אחרים ביהדות.[38] "חכמי עם ישראל" אכזבו את בן־גוריון. הם אומנם הציגו מניפה רחבה של אפשרויות של זהות יהודית כעניין עקרוני, אבל רובם הודו שיש רכיב הדתי בזהות היהודית ושקשה לנטרל אותו ואת הסרך ההלכתי שהוא גורר איתו.[39] כל זאת אפילו לנוכח הלאומיות היהודית, ביטויה במדינה היהודית החילונית ומרחב ההגדרות החדש שהיא פותחת, המאפשר לעצב את גבולות היהודיות, וגם את אופייה של הקהילה היהודית־מדינתית בישראל. אחרי כמה גלגולים פוליטיים נסתם הגולל על ניסיונם של הפוליטיקאים ליצור זהות יהודית חילונית, ומשה שפירא, שר הפנים הנכנס,

36 אליעזר בן־רפאל, **זהויות יהודיות־תשובות חכמי ישראל לבן־גוריון**, שדה בוקר: המרכז למורשת בן־גוריון ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 2001.

37 **שם**, 2001, עמ' 139.

38 **שם**, עמ' 42.

39 לשאלה התקבלו 46 תשובות. 38 מהמשיבים סברו שהרישום צריך להיעשות על פי ההלכה, משמע לפי דת האם, שלושה סברו שיש לרשום ילדים מנישואי תערובת לפי רצון ההורים, וחמש הציעו רישום מיוחד לילדים מנישואי תערובת שאימם אינה יהודייה (**שם**).

שהיה נציג המפלגה הדתית־לאומית, קבע למרות הנחיותיו של בר־יהודה, כי יירשם כיהודי רק מי שהוא יהודי על פי ההלכה.[40]

בעשור השני של המדינה עברה זירת המאבק לבית המשפט העליון. בשני פסקי דין היסטוריים, פרשת **רופאייזן**[41] ופרשת **שליט**,[42] קבעו שופטי הרוב שככל שמדובר בהסדרים רישומיים ובחוקיה החילוניים של המדינה, ההלכה אינה מגדירה את הזהות היהודית. בפרשת רופאייזן קבע בית המשפט כי המגדיר צריך להיות התפיסה "העממית", שעל פיה אדם הוא יהודי גם אם אינו עומד בקריטריונים ההלכתיים, ואינו יהודי גם אם מבחינה הלכתית הוא יהודי, כפי שהיה במקרה של האח דניאל, היהודי המומר. בפרשת שליט קבע בית המשפט כי די שאדם מצהיר שהוא או ילדיו (באותו מקרה), יהודים, ואין לבחון את הצהרתו באמות מידה הלכתיות. בית המשפט (מפיו של השופט ברנזון) גם אמר שאת גבולות הלאום היהודי צריכים לקבוע לפי מושגי המקום והזמן וברוח הרוב הנאור בישראל, ואין לקרוא אל לתוכו את הכללים ההלכתיים. קביעתו זו של בית המשפט עוררה כמובן את זעמן של המפלגות הדתיות והובילה לתיקון חוק השבות. אל החוק התווספה הגדרת "יהודי" שקבעה שיהודי הוא רק מי שאימו יהודייה או שהתגייר ואינו בן דת אחרת.[43] התיקון, כך קיוו מחוקקיו, ינציח את שליטתה של המדינה בגבולות היהודיות, ויקבע את הגבולות האלה בתוך תבנית דתית.

תיקון זה לחוק השבות קבר ניסיון בן כמה דורות של יהודים־ציונים־חילונים ליצור זהות יהודית חילונית, זהות שתהיה מנותקת ממוסרות העבר ומכבלי ההלכה

40 גביזון (**לעיל** הערה 33), עמ' 46.

41 בשנת 1962 פנה הכומר שמואל אוסוולד רופאייזן (האח דניאל) לבג"ץ בבקשה שיורה לרשם האוכלוסין להכיר בו כיהודי לפי חוק השבות. רופאייזן נולד כיהודי ובמהלך השואה הצטרף למנזר קתולי והמיר דתו כדי להינצל מידי הנאצים. בשנת 1958 הגיע לארץ במסגרת מסדר הכרמליתים, וכאמור, ביקש להכיר בו כיהודי לפי חוק השבות. על כך נסב הדיון בבית המשפט (בג"ץ 72/62 **רופאייזן נ' שר הפנים**, פ"ד טז, 2428).

42 דניאל שליט, קצין חיל הים שנישא ללא־יהודייה, חבע כי ילדיו (שעל פי ההלכה אינם יהודים) יוכרו כיהודים (בג"ץ 58/68 **בנימין שליט נ' שר הפנים**, פ"ד כג(2) 477).

43 נתקבל בכנסת ביום ב באדר ב תש"ל (10.3.1970); הצעת החוק ודברי הסבר פורסמו בה"ח 866, תש"ל, עמ' 36.

ותתפתח ותתעצב בדמותה של המדינה היהודית־חילונית שהקימו. בראי חוק השבות, מבחנו האולטימטיבי של הניתוק בין ההיבטים הלאומיים של יהודיות לבין ההיבטים הדתיים שלה – החילוניות כשלה. ניסיונם של פוליטיקאים חילונים בעשור הראשון של המדינה, ושל בית המשפט בעשור השני של המדינה, להפריד בין הדבקים האלה, לא צלח.

קביעת גבולות היהדות - מהמדינה לקהילות

תיקון חוק השבות העביר את המפתח לשער החוקי־רשמי לעם היהודי, ועל כן גם את המפתח לשער למדינת ישראל, אל בית הדין לגיור, ובגבולות ישראל, למעשה, אל הרבנות הראשית לישראל. באמצעות פקודת ההמרה והנוהג שנוצר, שלפיה גיור יוכר בישראל לעניין רישומו של המתגייר כיהודי רק אם יזכה להכרה רשמית של המדינה, הרבנות הראשית שולטת למעשה בהגדרת היהודיות ובאפשרותם של לא־יהודים להצטרף לעם ישראל בארצו. המצב הזה השאיר את השליטה בשאלת היהודיות בידי המדינה, והיא הפקידה את הסמכות בידי הממסד האורתודוקסי הרשמי. שני עשורים לערך לאחר שקיבלה המדינה את הסמכות בשאלת היהודיות בשורה של פסיקות של בית המשפט העליון, החלה גם סמכות המדינה להתערער, ושאלת גבולות היהודיות הוחזרה לסמכותן ולקביעתן של הקהילות בעולם ובישראל.

כאמור, התיקון לחוק השבות הגדיר יהודיות על פי הגדרותיה המסורתיות־דתיות. אך מילה אחת חסרה בנוסח החוק כדי להשלים, בעיני סנדקיו מן המפלגות הדתיות, את המלאכה – "נתגייר **כהלכה**".[44] מילה זו "נשמטה" מנוסח החוק

44 מי שהציג את התיקון לכנסת היה שר המשפטים שפירא, והוא הצדיק את הבחירה לקבוע יהדות באופן דתי, אך לא באופן הלכתי מפורש (**דברי הכנסת**, ישיבה לז, ג באדר א תש"ל, 9.2.1970, עמ' 723). חברי הכנסת החרדים והדתיים יצאו חוצץ נגד השמטת המחויבות להלכה בהגדרת הגיור. חבר הכנסת יצחק מאיר לוין, איש אגודת ישראל, טען מעל דוכן הכנסת: "זהו מאבק בהשקפת עולם. זה שבעים שנה שרוצים לשנות את מהות עמנו ולהגיד כי 'ככל הגויים בית ישראל', ונגד זה נאבקו כמעט כל גדולי ישראל ועל יסוד זה ייסדו את אגודת ישראל. השקפתנו אנו היא, שאיננו עם ככל העמים, איננו דת ככל הדתות, איננו דתיים ואיננו לאומיים וגם לא דתיים לאומיים, אלא אנו עם מיוחד, עם ה', עם התורה. איננו דתיים ככל הגויים, איננו לאומיים ככל הגויים, וגם לא שניהם יחד,

בשל החשש שהוספתה תהיה כ"אצבע בעיניה" של הקהילה היהודית הלא־אורתודוקסית הגדולה בארצות הברית, ובשל הרצון שלא לשעבד במפורש את הגיור להלכה האורתודוקסית.[45] חברי הכנסת הדתיים הסכינו בסופו של דבר עם נוסח החוק, מתוך אמונה שבאמצעות כוחם הפוליטי, הפרקטיקה הנוהגת עד אז והממסד האורתודוקסי, הם יוכלו למנוע הכרה בגיור לא אורתודוקסי לשם רישום והכרה בזכות לשבות. כעבור עשור ומחצה החלה גם ההנחה הזאת להתבדות.

במרוצת השנים האלה עשה הממסד הדתי בישראל מאמצים ניכרים לבסס את הגיור כעניין מרכזי וממלכתי. אגב שורה של משברים בתוך ישראל ובין מדינת ישראל לבין התפוצות,[46] חלקם בתגובה לפסיקת בית המשפט, הוקמו ועדות ממשלתיות שעסקו בגיור ובמערך גיור ממלכתי, שתכליתו הייתה להפוך את הגיור במדינת ישראל, ובמשתמע גם את ההכרה ביהודיות, לעניין ממלכתי וריכוזי הנשלט בידי הרבנים הראשיים לישראל. למרות מאמץ פוליטי וארגוני ניכר, על סיפו של העשור השמיני למדינת ישראל נחלו המאמצים האלה כישלון, והגדרת היהודיות חזרה להיות קהילתית ומבוזרת.

בשורה של פסקי דין הכיר בית המשפט העליון ביהודיותו של מי שהתגייר בגיור לא אורתודוקסי מחוץ לישראל, בתחילה לעניין רישומו כיהודי, ולאחר מכן לעניין שבות. אחר כך הכיר בית המשפט גם בגיור לא אורתודוקסי לעניין רישום בסעיף הלאום בתעודת הזהות, גם אם הוא נעשה בישראל, ולבסוף הכיר בית המשפט לעניין שבות גם בגיור אורתודוקסי שנערך בבית דין פרטי בישראל, וגם בגיור לא אורתודוקסי שנעשה בישראל. כמה מפסקי הדין שניתנו בסוגיה נעטפו באצטלה טכנית והתמקדו בשאלת הרישום, המנותקת, כביכול, משאלת מהותו

רק ממש שונים מכל העמים [...] כפי שכבר אמרתי, הצעת החוק צריכה לומר במפורש, כי יהודי הוא מי שנולד לאם יהודיה או מי שנתגייר כהלכה. אם גם גיור רפורמי יוכר, הרי זה ממש שטר ששוברו בצדו. אין דבר כזה כמו גיור רפורמי. לכן אנו מתנגדים לזה. שונים מכל העמים. אנו עם ישראל, עם חי, וכל שם אחר איננו הולם אותנו, כל שם אחר, כדוגמת כל הגויים, רק מסלף את דמותנו ומותנו" (**שם**, עמ' 726). דברים ברוח דומה אמר הרב משה צבי נריה איש המפד"ל (**שם**, עמ' 735).

45 **דברי הכנסת**, ישיבה לז, ג באדר א תש"ל, 9.2.1970, עמ' 723 והלאה.

46 פרידמן (**לעיל** הערה 32), עמ' 80–81.

של הגיור ומשאלת ההכרה בסוגים שונים של גיור.[47] פסקי דין שניתנו בשנות האלפים ירדו לשורשה של משמעות הגיור, ובכלל זה עסקו גם בשאלת הגורם המוסמך להכניס את הגר לתוך עם ישראל.

ממדינה מוכרת לקהילה מוכרת

חוק השבות הגדיר יהודיות גם באמצעות גיור, אך לא קבע לכך כללים, ולא יצק משמעות קונקרטית להליך הדתי באופיו הזה. האם היה על בית המשפט למלא את החלל הזה? כמה שופטים שישבו בדין בסוגיות שחידדו את שאלת הגיור סברו ששאלה היסטורית־דתית־תרבותית שנויה כל כך במחלוקת יש להותיר להכרעתו של המחוקק.[48] לעומתם, רוב השופטים סברו שיש להם הכלים והחובה להתערב בהחלטות האלה ולקבוע מיהו גר.

בכמה פסקי דין עשה בית המשפט מהלך בן כמה שלבים שתוצאתו הייתה ביזורו של הגיור לאחרונת הקהילות היהודיות בעולם ובישראל, וריקון מתוכן של

47 שאלת הגדרת היהודיות, במובנה המשפטי, נוגעת לשורה של דברי חקיקה ונורמות: חוק השבות, תש"י–1950; חוק האזרחות והכניסה לישראל, תשי"ב–1952; חוק מרשם האוכלוסין, תשכ"ה–1965; פקודת ההמרה; חוק שיפוט בתי־דין רבניים (נישואין וגירושין), תשי"ג–1953 ועוד. בשורה של פסיקות, ומתוך התפתחות פנימית ביניהן, יצרו בתי המשפט הגדרות יהודיות שונות לעניינם של חוקים שונים. לכן, למעשה, אפשר להצביע היום על שלוש הגדרות ליהודיות: (1) לעניין רישום כיהודי במרשם האוכלוסין, הדרישה היא כי פקיד הרישום ישתכנע שהצהרת הנרשם שהוא יהודי כנה ואין דבר הסותר אותה; (2) לעניין חוק השבות, כאמור, הדרישה היא יהודיות מלידה או הוכחה לגיור בקהילה יהודית מוכרת; (3) לעניין רישום לנישואין נדרש אישור יהודיות של רשם הנישואין, ואם מדובר בגיור נדרשת תעודת המרה שניתנה על ידי הרב הראשי או נציגו. ההגדרה שנדחתה על ידי התיקון לחוק השבות היא ההגדרה שאימצו שופטי הרוב בפרשת רופאייזן – ההגדרה שיהודיות היא עניין חילוני – כפי שהרוב תופס יהדות – ולא דתי נורמטיבי. ראו בהרחבה: פרידמן (**לעיל** הערה 32), עמ' 79–82. פסקי הדין המרכזיים בעניין זה שלא אוזכרו עד כה הם בג"ץ 230/86 **מילר נ' שר הפנים**, פ"ד מ(4) 436; בג"ץ 264/87 **התאחדות הספרדים שומרי תורה – תנועת ש"ס נ' כהנא – מנהל מנהל רישום האוכלוסין**, פ"ד מג(2) 730; בג"ץ 1031/93 **פסרו (גולדשטיין) נ' שר הפנים**, פ"ד מט(4) 661; בג"ץ 5070/95 **נעמת – תנועת נשים עובדות ומתנדבות נ' שר הפנים**, פ"ד נו(2) 721; בג"ץ 2597/99 **רודריגז־טושביים נ' שר הפנים**, פ"ד נח (5) 412; בג"ץ 2859/99 **מקריניה נ' שר הפנים**, פ"ד נט (6) 721; בג"ץ 11013/05 **דהן נ' שר הפנים** (נבו 1.3.2021).

48 דברי השופט טירקל בבג"ץ **נעמת נ' שר הפנים** (**לעיל** הערה 29), ועוד.

המשמעות הממלכתית של מערך הגיור בישראל. או כפי שניסחה זאת הנשיאה נאור בפרשת רוגצ'ובה: "**הגבלת ההכרה בגיור למערך הממלכתי בלבד, כפי שמציעים המשיבים, תביא לפגיעה בזכות השבות שהינה זכות יסודית המוקנית לכל יהודי – ובניגוד להוראות חוק**".[49]

ברור לבית המשפט שהגיור הוא פעולה דתית. הגר מבקש להמיר את דתו ולהפוך לבן העם היהודי. כדי לעשות זאת על העם היהודי להכניסו תחת כנפיו. אין די ברצונו הכן של המתגייר, הוא צריך לעבור הליך גיור. אכן, כפי שראינו לעיל, בתולדות עם ישראל היה הליך זה מותנה באישורם של שלושה יהודים פשוטים שכוננו יחד בית דין שבחן את כנותו של הגר ואת עמידתו בתנאי הסף ההלכתיים לגיור. בעת הזאת אין בכך די. מי שיכול להכניס את הגר תחת כנפי השכינה הם רק שלושה יהודים שהם נציגיה הרשמיים של **קהילה** יהודית מוכרת.

מהי "קהילה יהודית מוכרת"? המבחן שבית המשפט קובע לכך רחב וגמיש עד מאוד, או כפי שהציג זאת הנשיא אהרן ברק: "באומרנו 'קהילה יהודית מוכרת' כוונתנו, ככלל, לקהילה מבוססת ופעילה בעלת זהות יהודית משותפת וידועה, שלה מסגרות קבועות של ניהול קהילתי, ואשר משתייכת לאחד הזרמים המוכרים באוכלוסייה היהודית העולמית".[50] אין צורך להיות מומחה לקהילות היהודיות בחו"ל כדי להבין שהרף שבית המשפט מציב כאן אינו גבוה במיוחד. האם קהילה יהודית עתיקה בה כמה עשרות חברים המתכנסים לתפילת נעילה ביום הכיפורים היא "קהילה יהודית מוכרת"? האם זרם יהודי השולח נציגים ללמד נידחי ארץ יהדות ומגייר אותם מקיים את התנאי הזה? בית המשפט התעקש שלא לענות על השאלות האלה.[51] הוא הסתפק, מתוך כוונת מכוון כך נראה, בהגדרה רחבה למדי. אם בתחילה (בבג"ץ רודריגז־טושביים נ' שר הפנים, ראו הערה 48) ההכרה בכל קהילה כיוונה לקהילות יהודיות בחו"ל, עתה הכיר בית המשפט בכל קהילה שהיא, גם קהילה הפועלת בישראל.

49 בג"ץ 7625/06 **מרטינה רוגצ'ובה נ' משרד הפנים** (נבו 31.3.2016).

50 בג"ץ 2859/99 **מקריניה נ' שר הפנים**, פ"ד נט (6) 7, עמ' 737.

51 השופטת נאור בבג"ץ **רוגצ'ובה נ' משרד הפנים** (**לעיל** הערה 49), אינה "רואה סיבה למנות [...] את פרטיהן של כל אותן קהילות יהודיות אשר יש לראות בהן 'קהילה מוכרת'" (**שם**, עמ' 16).

זהות יהודית מבוזרת ומשמעותה הערכית והמעשית

המציאות המתוארת עד כאן מבטאת כישלון כפול. הכישלון הראשון הוא כישלונה של הציונות החילונית לעצב זהות יהודית שאינה נסמכת על הלכה (לגוניה). מראשית שנות השבעים של המאה העשרים (אז שונה חוק השבות), ויתרה החילוניות הישראלית בביטוי הפוליטי שלה, כמעט לחלוטין, על הצעת חלופה חילונית לגבולות היהודיות. הפוליטיקאים החילונים־ליברליים וההוגים הפוליטיים המזינים את העולם הרעיוני בישראל כמו נטשו את הזירה הזאת והותירו בה רק את הזרמים הדתיים השונים. מאמצים מעטים לגבש הגדרות חילוניות לגבולות היהודיות באו לידי ביטוי באמנות חברתיות שהציעו הסדרה מחדש של יחסי דת ומדינה, דוגמת אמנת גביזון־מדן והמסמכים שניסו להרחיב את ההסדרים המוצעים בה.[52]

הכישלון השני הוא כישלונה של המדינה לשלוט בהגדרת גבולות היהודיות באמצעות מוסדותיה. כמתואר לעיל, כבר בתקופת היישוב, לפני הקמת המדינה, נעשה מאמץ לרכז בידי גורם אחד את קביעת גבולות היהודיות. עם הקמת המדינה באו המאמצים האלה לידי ביטוי בסמכויות שניתנו לפקידים מטעמה לעשות זאת, באמצעות רישום הדת במרשם האוכלוסין והנפקת תעודות המרה. בתהליך שכלל שינויים מינהליים, אבל בעיקר שינוי באמצעות פסיקה של בית המשפט העליון, איבדה המדינה את יכולתה להגדיר את גבולות היהודיות, ומשימה זו הועברה ל"קהילות יהודיות מוכרות", כפי שהגדיר אותן בית המשפט. אם כך, גם אחרי "אלפים שנות" והקמת מדינה יהודית, מי ששולט למעשה בשער הכניסה אליה, באמצעות קביעת גבולות היהודיות ודרך ההצטרפות אל העם היהודי, הן קהילות יהודיות.

הבעיה במצב הזה גם היא כפולה: ערכית ומעשית. מבחינה ערכית, ישראל קמה כמדינה יהודית ונועדה לממש את חלומם של היהודים לריבונות. אחרי אלפים

52 רות גביזון ויעקב מדן, **מסד לאמנה חברתית חדשה בין שומרי מצוות וחופשיים בישראל**, המכון הישראלי לדמוקרטיה וקרן אבי־חי, ירושלים: תשס"ג. בן־דוד (**לעיל** הערה 21), עמ' 51, מציע "גיור חילוני־מורשתי" המיועד, לשיטתו, בעיקרו של דבר, למי שיש לו כבר זיקה לעם היהודי או למדינת ישראל: בני זוג של יהודים, עולים החיים כישראלים אך אינם יהודים להלכה, ועולים מברית המועצות שאינם רואים את עצמם יהודים אבל הפנימו את הזהות היהודית והישראלית.

שנות פיזור פיזי וביזור של קביעות זהותיות וערכיות עבור הקולקטיב היהודי, בישראל יכולה להתגשם האפשרות לריבונות, שיש בה גם שאיפה לקביעה מדינתית של הזהות היהודית. מייסדיה של מדינת ישראל בחרו לשאת את הזהות המשולשת – יהודיות־לאומית ויהודיות־דתית, לצד זהותה הדמוקרטית. הבחירה הזאת משתקפת בשורה ארוכה של הסדרים היוצרים זיקה עמוקה בין שלושת הרכיבים הזהותיים האלה. רבים מבקרים את הדרך שבה הזיקה הזאת באה לידי ביטוי במציאות. יש אף הסבורים שיש לנתקה לחלוטין, לרדד מאוד, או לאיין לחלוטין, את הזהות היהודית של המדינה, ולנתק לגמרי בין המדינה לבין הרכיב הדתי של הדת היהודית. אבל כל עוד הרוב במדינת ישראל בוחר לשמר את אופייה היהודי של המדינה, החזרת הקביעה בדבר גבולות היהודיות לקהילות, או ביזור מחדש של קביעת גבולות היהודיות, היא בגדר ויתור רב־משמעות על אפשרותה של המדינה להשפיע על רכיב חשוב ביותר בזהות היהודית.

למצב הקיים גם חסרון מעשי בעל משמעות רבה. הוא מפצל, למעשה, לחלוטין בין האחריות לקביעת גבולות היהודיות, לבין האחריות לשמירת שערי הכניסה של המדינה. "קהילה יהודית מוכרת" יכולה לפעול אי־שם בעולם ולקבוע את אמות המידה שלה לשער הכניסה ליהדות באמצעות גיור, על פי טעמיה ועל פי תפיסות עולמה, בלי שום זיקה או אחריות למדינת ישראל, ועל פי חוק השבות, כפי שהוא מוחל על ידי בית המשפט, את הגיור הזה, שמשמעו הענקת האפשרות לאזרחות ישראלית, תיאלץ מדינת ישראל לכבד. בכך מדינת ישראל מוסרת, למעשה, את עיצוב פני ההגירה אליה ל"קהילות יהודיות מוכרות" – מצב שמבחינה מעשית אינו רצוי.

הדילמה שמעמיד המצב הזה בפני מדינת ישראל ברורה. הערך של קיבוץ גלויות ועליית יהודים לישראל, כפי שהוא בא לידי ביטוי בחוק־יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי ובחוק השבות, יסודי למהותה של המדינה בהיותה בית לעם היהודי. אבל הכרה בערך הזה ובאפשרות של כל יהודי לעלות לישראל מחייבת את המדינה לקבוע מיהו יהודי, או להסכין עם קביעתו של גורם אחר. ויתור על הערך הזה ישנה את פניה של המדינה שינוי עמוק ביותר, אולם ניסיונה של המדינה לקבוע בעצמה את גבולות היהודיות – כשל.

מה אפוא אפשר לעשות במצב הזה? במאמר הזה איני מבקש להציע פתרון סדור וקונקרטי לסוגיה המלווה ומסעירה את מדינת ישראל מעת היותה, אלא להצביע על הקושי הכפול שיוצר המצב הקיים. כפי שתיארתי במקום אחר, זהו במידה רבה כישלונה של הפוליטיקה הישראלית להגיע להסכמות באשר להסדרי דת ומדינה.[53] כיוון אפשרי לפתרון יכול להיות שילוב של קבלה, בלית ברירה וכהכרעה פוליטית, של הגישה ש"קהילה יהודית מוכרת" היא הגורם המוסדי לקביעת גבולות היהודיות, וגם קבלה של הקביעה שגיור כזה יוכר (לצורך שבות) רק אם הוא מצטרף לנסיבות הקושרות את המתגייר לעם היהודי, כמו נישואין לבן זוג יהודי, או חיים בכוח שבות במדינת ישראל.[54] בדרך הזאת תצומצם הפרצה המאפשרת לכל מי שהתגייר אי־שם כדי לנצל את ההטבות הגלומות בזכות לשבות לעלות למדינת ישראל ולהתאזרח בה.

סיכום

מדינת ישראל היא מדינתו של העם היהודי. הקימו אותה חלוצים יהודים־חילונים כדי לכונן ממלכה ישראלית שבה זהויות ומסורות יהודיות הלכתיות הנובעות ממקור עליון לא ינהלו את חיי היום־יום. מדינת ישראל שאפה לכונן זהות יהודית־לאומית־חילונית חדשה ולהביאה לידי ביטוי בהסדרים הנורמטיביים שלה, ובכך היא ביקשה להפקיע את שאלת גבולות היהודיות מהדת ומהקהילות הדתיות. שני החזונות האלה כשלו. כישלונם הוא בעל משמעות רבה כשלעצמו, אבל הוא תסמין לכישלון הרחב יותר של חולמי המדינה ומקימיה, להתנתק ממוסרות הדת ולהקים מדינה חילונית. בחלוף 150 שנות ציונות כמעט ויותר משבעים שנות מדינה, האפשרות של זהות יהודית־חילונית הולכת ונשחקת, והתפקיד המוסדי של קביעת גבולות היהודיות הוחזר אל הקהילות היהודיות. במציאות הפוליטית הפנים־ישראלית ובמצב היחסים בין מדינת ישראל ליהדות התפוצות, ספק אם אפשר לקדם שינוי מהותי בסוגיה של קביעת גבולות היהודיות. עם זאת, יש מקום לפתח את המחשבה על מהותה של יהודיות חילונית ועל

53 פרידמן (**לעיל** הערה 32).

54 הצעה זו דומה להצעתו של רגב בן־דוד (**לעיל** הערה 21), אך היא מבוססת על המצב המשפטי הקיים ולא על יצירת הגדרה חילונית ליהודיות.

קביעת גבולות היהודיות במנותק מהדת, לצד יצירת הסדרים קונקרטיים שימתנו את את השלכותיו של המצב שבו קהילות יהודיות הן הקובעות את גבולות היהודיות, וכך גם מי ייכנס ומי לא ייכנס בשערי מדינת ישראל.

מכתב לצעירים ישראלים בעניין יהודי התפוצות

גיל טרוי

הקדמה

הכותרות עצובות, כעס עולה משני צידי המתרס, והתחזיות פסימיות ביותר. מילים כמו "ניכור", "קיטוב", "שבירה" ו"גירושין" ממלאות כל שיח על אודות היחסים שבין מדינת ישראל ליהודי התפוצות. המתח ממוקד בעיקר ביחסים בין הממשלה והצבא בישראל לבין מה שנהוג לקרוא "יהדות ארצות הברית", קרי היהדות הליברלית בצפון אמריקה.

בתקופה המקוטבת שלנו יחסי ישראל-תפוצות נכלאים גם הם לפוליטיזציה, מימין ומשמאל, המותירה רבים בתחושה מרה של תסכול ויתמות. מהצד

* תרגם מאנגלית גבריאל אבן צור.

השמאלי, בין בישראל בין בארצות הברית, אנו שומעים ש"ארץ ישראל הישנה והטובה" שינתה את פניה והתנכרה לבוניה. העיתונאי תומס פרידמן כתב מעל דפי הניו יורק טיימס שישראל של היום "איננה עוד הישראל של סבך".[1] מדינת ישראל הבראשיתית והמדומיינת הזאת הייתה שמאלנית, קולקטיביסטית, מלאת חן ומקור השראה לרבים. עתה, בעבור אותם מבקרים משמאל, נעשתה ישראל ימנית, מיליטריסטית ואינדיבידואליסטית. היא שנאה את הנשיא שהיה אהוב על היהודים הליברלים – ברק אובמה – גילתה אהדה חשודה לנשיא השנוא עליהם – דונלד טראמפ – וכשיהודי ארצות הברית חגגו את ניצחונו של של ג'ו ביידן היהודים בישראל שתקו כמו ששתקו יהודי ארצות הברית כשיהודי ישראל חגגו את הסכמי אברהם. ומעל הכול – ישראל ממשיכה לדכא את הפלסטינים. למרות החשיפה התקשורתית הנאה שקולות ביקורתיים אלו זוכים לה, היהודים הליברלים חיים בתודעה של דחייה ושל אטימות. לשיטתם, לא רק שישראל התנכרה לערכים הבסיסיים שלהם, אלא שהיא אינה מעוניינת לשמוע את תלונותיהם.

לשמאל אין מונופול על תחושת הקורבנות, ויהודים ימנים מצידם מרבים להתלונן על "סתימת פיות" מצד התקשורת הליברלית. היהודים הימנים בארצות הברית מרגישים שעיתונים כמו הניו יורק טיימס אינם מוכנים לפרסם עמדות פרו־ישראליות וטורי דעה מנקודת מבט יהודית־ימנית. גם בישראל פעילי ימין מרבים לבקר את התקשורת הממסדית, את עיתון הארץ בראשם, אך גם במות הנוטות יותר למרכז. ריבוי העיתונאים הימנים ברדיו, בעיתונות הכתובה ובטלוויזיה בישראל, אינו מערער את טענתם על ההגמוניה השמאלנית בתקשורת. אולם המשותף לשמאל ולימין הוא העיסוק המוחלט כמעט בסוגיית הכיבוש וביחס לפלסטינים. תפיסה פוליטית רעילה זו תופסת את הציונות תפיסה יחסית, דרך הנגדתה לשאיפות הלאומיות הפלסטיניות. גם השיח על יחסי ישראל־תפוצות נופל למלכודת הזאת ונידון רק דרך פריזמת הכיבוש והתוצאות הערכיות שלו. במקום לדבר על היחסים הראויים בין ישראל לעם היהודי שמחוצה לה, השיח גולש תמיד למחוזות הדיון הפוליטי הקוטבי.

1 Thomas L. Friedman, "Not the Same Old, Same Old," *The New York Times*, 15.4.2014

אולם למרות האשמות ההדדיות ותחושת השסע העמוק, כל הסקרים מראים שרוב בנות ובני העם היהודי חולקים דאגה משותפת אלו לאלו, תחושה של גורל משותף ומחויבות להישאר יחד. כך, למשל, בתקופת הבחירות במרץ 2019 דיווחו 95% מהישראלים כי הם תומכים בשמירת הקשרים עם התפוצות ומצפים מראש הממשלה לחזקם.[2] כמו כן, 57% מהנשאלים הרגישו שהקשרים טובים בכללותם, ועוד 30% הגדירו אותם קשרים סבירים. סקרים אחרים מוצאים כי 80%–90% מהיהודים האמריקאים מגדירים את עצמם "תומכי ישראל" בדרך זו או אחרת.[3] אם כך, אם כולנו רוצים להיות חלק מאותו סיפור, מדוע השוני בין ישראל לתפוצות נראה גדול כל כך? ישראל וארצות הברית הם מרכזים יהודיים שמשימותיהם בעת הזאת שונות מאוד זו מזו, ומכאן נגזרות גם דרכי פעולה ושיח אחרות. המרכז היהודי בישראל מנסה לשרוד בסביבה שאינה אוהדת אותו, ולשם כך, כדי לשמר את הריבונות היהודית במדינת ישראל, עליו לפעול לפעמים באופן אלים. לצידו, המרכז היהודי בארצות־הברית – יותר מכל תפוצה אחרת בעולם – בחר להתקיים בדמוקרטיה ליברלית, בסביבה שהיא לרוב פרוגרסיבית מאוד, ולשם כך עליו להישאר פתוח, אוניברסלי, רודף שלום ודורש צדק.

יהודים ישראלים ואמריקאים בני 18 מרגישים על בשרם את הפער הזה. רוב הישראלים הצעירים מצטרפים למאבק על ביטחון וריבונות כשהם מתגייסים לצה"ל, ואילו רוב האמריקאים הצעירים בני גילם מתחילים את לימודיהם האקדמיים ומצטרפים למחנה הפרוגרסיבי ולתפיסת עולם אוניברסלית ופוסט־מודרניסטית. למרות הפער המוצהר, חשוב ששני הצדדים יבינו שהם חלק מאותו עם, מאותה זהות יהודית רבת פנים, ומאותה רשת לאומית שהתחילה הרבה לפנינו ותמשיך הרבה אחרינו. כיצד אפשר אפוא להסביר לצעירים ישראלים מדוע עליהם לדאוג ליהודי התפוצות שבחרו לחיות במקומות אחרים, ובין השאר, אינם מתגייסים להגנת העם היהודי?

2 צביקה קליין, "סקר מקיף: תיק התפוצות חשוב מאוד לישראלים", **מקור ראשון**, 3.3.2019.

3 דן לביא, "סקר: 80% מיהודי ארה"ב פרו־ישראלים", **ישראל היום**, 3.2.2020.

המכתב שלהלן הוא ניסיון פדגוגי לא אקדמי – אך מעוגן היטב במחקר – להסביר לנערה או לנער הישראלים למה אנחנו עם אחד ונמשיך להיות עם אחד המקיים ערבות הדדית גבוהה בין חבריו.

שמיניסטים ושמיניסטיות יקרים,

אני יודע שלא חסרות לכם טרדות. אתה מנסה לסיים את הבגרויות, את מתייצבת לזימונים ומחכה להתקבל לתפקיד כלשהו בצה"ל, אתם שואלים את עצמכם איך השנים הקרובות בצה"ל יעברו עליכם. רוב הסיכויים שתכעסו עליי אם אתחיל להטריד אתכם בנושא יהודי התפוצות. למה שתחשבו עליהם בכלל? אתם הרי מתכוננים לשרת את מדינתכם שנתיים, שלוש שנים – אם לא יותר – והם מתכוננים לשרת את עצמם באוניברסיטה ארבע שנים או יותר.

למרות זאת, דווקא עכשיו, כאשר הפער ביניכם נראה גדול כל כך, בואו נשאל אם אכן צריך להיות לכם אכפת – האם יש משמעות לעובדה שאתם לא רק אזרחים ישראלים, אלא חלק מהעם היהודי? האם יש משמעות לכך ששירותכם בצה"ל מגן לא רק על ארץ מולדתכם, אלא על יהודים בכל העולם?

בואו נחשוב על כך משלוש נקודות מבט – של העבר, של ההווה ושל העתיד שלכם.

העבר

יש לי ארבעה ילדים. כמוכם, מיום שעלינו מקנדה הם עשו אין־ספור עבודות שורשים. בכל פעם שנחשפתי לעבודות של חבריהם לכיתה, אולי לעבודה שלך, הייתי נפעם משלל השפות, מגוון השירים, דפוסי חיים וסיפורי החיים שהוצגו שם. חשבו רגע כמה מגוון יש במשפחה שלכם, בבית ספרכם, בשכונה שלכם, בעיר שלכם, ולבסוף, במדינתנו הקטנה.

אני יודע שלא חסרות לנו מחלוקות ואי־הסכמות, ולכן לא מובן מאליו שאנחנו בכל זאת מאוחדים ודמוקרטים. הרי הגענו לכאן עם מסורות שונות שהתפתחו במשך מאות שנים של פיזור וריחוק, ממקומות שונים מאוד זה מזה, רובם מקומות

עלובים, מדכאים, מרושעים שלא הנחילו לנו ערכים של שוויון ודמוקרטיה. אם כך, מהם תבליני הקסם, מהו הסוד להצלחתנו? איך להסביר את סוד קיומנו כאן? מה גרם לנו לעבוד יחד, לבנות יחד, להילחם יחד ולחלום יחד? כיצד נפתור את התעלומה הזאת, כיצד הצליח עם ללא מורשת דמוקרטית להקים דמוקרטיה?

התשובה נעוצה בלאומיות היהודית. כולנו הגענו עם תקווה לחיים טובים יותר, אך נמשכנו לכאן דווקא כי ההורים שלנו, הסבים שלנו, ואבות אבותינו שמרו על זיקתם לעם היהודי. עצרו רגע, אין זה מובן מאילו. היסטוריונים משערים שכאשר נחרב בית המקדש השני היו בעולם כמיליון יהודים. גם אם נביא בחשבון את היהודים שנרצחו במשך הדורות, גם בשואה, היום הייתה האומה היהודית צריכה להיות בת מאה או מאתיים מיליון נפשות. אולם רוב היהודים התבוללו במשך הדורות, ויתרו על הזהות שלהם. אנחנו צאצאיהם של אותה טיפה בים שסירבה לוותר.

במקומות שאבותיכם ואמותיכם הגיעו מהם הלאומיות הזאת, החוויה הזאת של **שייכות**, הייתה חשובה ביותר. להישאר יהודי, להישאר חלק מהאומה, לא היה דבר מובן מאליו, אלא בחירה אישית של כל אחד מהם. כל דבר יהודי שאתם עושים היום – אוכלים ארוחת שבת, מדברים עברית, מדליקים נרות חנוכה, צמים ביום כיפור או יושבים שבעה – הוא נס קטן בפני עצמו והצדעה לכל מי שהיו כאן לפניכם.

אם השייכות מתחילה להתגבש הזהות יהודיות, ולזהות זו יש גם תוכן, יש בה ערכים, מידות ורעיונות. להיות יהודי פירושו גם להתאמץ להיות בן אדם טוב יותר, לתקן את העולם, לחשוב, לחלום, לשאוף. נתן שרנסקי, מסורב העלייה מברית המועצות, סיפר איך ב־1967 השתנו הבדיחות האנטישמיות במוסקווה. לאחר מלחמת ששת הימים, שרנסקי היה אז בן 19, ופתאום הבדיחות לא היו עוד על היהודי החלש, אלא על היהודי החזק והאגרסיבי. שרנסקי לא ידע כלום על המלחמה, ובעצם, לא ידע כלום על זהותו היהודית, שנמחקה על ידי המשטר הקומוניסטי. הוא התחיל לחקור וגילה את עמו, את המסורת שלו, ואת נשמתו הערכית. מאז הוא לא היה יכול עוד להפריד בין מסירותו לזכויות אדם לבין מאבקו להשגת חופש לכל יהודי ארצו. שניהם היו חלק מהמסורת שלנו – נאמנותו להצלת יהודי ברית המועצות, וגם שאיפתו להציל את כל האזרחים

הסובייטים. הוא ידע שהוא נלחם למען החופש, הדמוקרטיה ותיקון העולם, דווקא כי הוא יהודי גאה.

חזרנו לתעלומה: ישראל היא דמוקרטית, אף על פי שהיא הייתה ועודנה מוקפת דיקטטורות, אף שהייתה מוקד עלייה ממדינות לא־דמוקרטיות – ברית המועצות, מרוקו, פולין, גרמניה הנאצית, איראן ועיראק – משום שהעם שלנו הוא עם דמוקרטי. החלום על אותם האידיאלים, הפלפול על האידיאלים האלה עד אין סוף, והוויכוח על עוד כל כך הרבה דברים – טבועים בדי־אן־איי שלנו. הלאומיות שלנו אינה פסיבית, היא דינמית, היא חיפוש משמעות ויצירת משמעות. היא מלאה בתוכן, והיא דמוקרטית בטיבה. התנ"ך עומד ביסוד הדמוקרטיה המודרנית – הוא קידם את הרעיון שכל אחד שכל אדם הוא עולם ומלואו, ושכולנו זכאים לזכויות שוות, לכבוד ולאוטונומיה. לאחר התנ"ך קידמה המסורת היהודית תרבות דמוקרטית חריגה בעולם, שהתגלמה בתלמוד – הספרות הנפלאה שבה הוויכוחים רבים כל כך, שלא מעטים מהם מסתיימים ב"תיקו". "תיקו" אינו מבטא הפסד או ניצחון, אלא כוונתו לומר בפשטות שדי לוויכוח, כי לשנינו ערכים לגיטימיים.

אולי אני חופר, אולי אני מסיק יותר מדי מסקנות, אבל כשאני יושב בערבי השורשים האלה – שלעיתים ממליגה, ספינג', ואפילו המבורגרים – אני חושב על נס המשכיותנו, נס קהילתנו ונס הדמוקרטיה שלנו.

אבל לא רק סיפור העם שלנו מרגש אותי, אלא גם הסיפור המשפחתי. אני זוכר את חמי מרסל, שנמלט מרומניה ובא לפלשתינה בשנת 1944, והסתובב ברחובות תל אביב ב־14 במאי 1948. כשמרסל היה נזכר בדוד בן־גוריון מכריז על הקמת המדינה, הוא היה תופס בדשי הז'קט שתמיד לבש, וצועק, "תסתכלו עליי! תסתכלו עליי! אני חי!" הוא ידע שהוא טעות, הוא ידע שהוא היה אמור לסיים את חייו בכבשן. חשבו על סיפור המשפחה שלכם. חשבו על הניסים הקטנים, צירופי המקרים וחסדי הגורל שהפכו אתכם לישראלים. הרימו כוסית להצטברותן של אותם טעויות – הנס הבלתי פוסק של הלאומיות היהודית.

חשבו עד כמה עוצמתית העובדה שאנחנו יכולים לסמוך על אנשים מכל העולם, והם יכולים לסמוך עלינו. הרשת הזאת לא נוצרה אתמול, אלא היא חלק מהיותנו עם. לא מזמן סיפר לי חבר על מיזם בסדר תיעוד של אנשים מכל העולם היהודי

שהשתתפו, ישירות או בעקיפין, במלחמות העצמאות. הוא ראיין את אבי, שסיפר את אחד הסיפורים האהובים עליו, על פעילותו בתנועת בית"ר ועל המעורבות שלו בהעברת נשק מארצות הברית לפלשתינה בשנות הארבעים. "אבל מאיין היה לכם נשק?" שאל המראיין. אבי הסביר שחיילים יהודים רבים חזרו ממלחמת העולם השנייה עם "מזכרות" – אקדחים, רובים, ורימונים, ואותם לוחמים לשעבר התגייסו עבור אחיהם שנלחמו על עצמאות ישראל.

באותם השנים טס עוזרו של דוד בן־גוריון, שמעון פרס, למונטריאול לפגוש את המיליארדר היהודי סם ברונפמן כדי להשיג נשק קנדי ישן לקראת המלחמה. הוא היה זקוק לשני מיליון דולר, וברונפמן שאל אותו איך הוא מתכוון להשיג את הכסף. פרס ענה לו שהוא סומך עליו ועל יהודי קנדה. ברונפמן התגייס מיד, והפעיל את הקשרים שלו בממשלת קנדה. הוא הצליח להוריד את המחיר של הנשק הקנדי הישן למיליון דולר, ואז התרים את שאר יהודי האזור כדי להשלים את העסקה.

לא רק שאנחנו זוכרים את מגוון הסיפורים שלנו, אלא שאנחנו חוגגים את עצם קיומנו ואת העובדה ששרדנו. אותם ערבֵי שורשים מתנהלים בקלילות ובשמחה הישראלית האופיינית. עם ישראל תמיד מקבל מקום של כבוד באינדקס השמחה העולמי. בהתחשב בכל מה שעברנו כדי להגיע לכאן, כדי לבנות את המדינה הזאת וכדי להתענג עליה, אנחנו אומה בעלת חוסן מדהים. כל זה איננו רק סיפור ישראלי, אלא סיפור יהודי. אם לא חשבתם על כך מעולם – ברוכים הבאים לעם היהודי! אתם חלק מהסיפור הזה, סיפור של עם בעל סולידריות איתנה, רעיונות, ערכים וחלומות. אכן, שרדנו הרבה תקופות רעות, ואתם חלק מהסיבה להישרדות הזאת.

על ערש דווי פנתה סבתי לאחי ואמרה לו: "אל תשבור את השרשרת". חששותיה לא נגעו אך ורק לנישואי תערובת – אף שזאת בעיה גדולה בארצות הברית. זהו מסר עמוק יותר על היותנו חלק ממשהו גדול, מהסך הכול של כולנו יחד. כל אחד ואחת מאבותיכם ואמותיכם יכלו לשבור את השרשת ובחרו אחרת. אתם הרווחתם מזה, ואם תבחרו שלא לשבור את השרשרת, יהיה זה יותר למענכם מלמענם.

ההווה

חשבו על הלאומיות היהודית כחלק מהמורשת שלכם. במונחים מודרניים אפשר לדמות את הקשרים האלה למערכת ניווט לוויינית (GPS) ולרשת חברתית רחבה וגדולה. המערכת הזאת עוזרת לנו לדעת לאן ללכת, והרשת החברתית מבטיחה שלא נהיה לבד. מצב מופתי זה אינו מובן מאליו. דור ההורים שלנו צעק "לעולם לא עוד", מתוך תחושת הישרדות טראומטית. אנחנו צועקים "לעולם לא לבד", שהיא קריאה אקטיבית המופנית לעתיד ומחפשת משמעות, קשר ואיכות חיים. הלאומיות היהודית היא כלי, כמו כל מערכת שייכות אחרת. כאשר אתם מתחילים לנווט בדרכי החיים, יהיו לכם מערכות מגוונות, נאמנויות שונות, וכן זהויות רבות. אך מערכת זו תעניק לכם תחושת משימה עמוקה וקשרים רבים.

בשנים הקרובות אתם תגנו עלינו, על כל העם היהודי באשר הוא. משימה זו תדרוש אולי חציית אוקיאנוסים כדי להילחם נגד טרוריסטים, כפי שעשה צה"ל באנטבה ב־1976, או כדי להציל יהודים הזקוקים לסיוע, כפי שעשה כאשר העלה את יהודי אתיופיה. אבל גם בלי לחצות יבשות, כאשר אתם מגנים על גבולות ישראל, דעו שרוב היהודים בתפוצות מרגישים שאתם מגנים גם עליהם. אנחנו יודעים היטב מה קורה אם אין לאדם מולדת או צבא. אתם החזית שלנו, בארץ ובחוץ לארץ. לשירות בצבא יש תגמול! בכל פעם שתבקרו בחו"ל תפגשו רשת ענקית של אחים שיהיו מוכנים לארח אתכם, ובוודאי לעזור לכם בשעת חירום. נסיעותיכם יתבססו אולי על קשרים יהודיים כאלה ואחרים – בבתי חב"ד, באירוח אקראי אצל חברים של חברים, או לפעמים אצל יהודי אחר שפגשתם במקרה.

בנסיעות האלה תזכו לפגוש מבנה יהודי ייחודי, לא מדינתי, אבל מרשים לא פחות. גם בערים בינוניות כמו קנזס סיטי (במיזורי, ארצות הברית) ומנצ'סטר (אנגליה), ובוודאי בערים גדולות, כמו ניו יורק ופריז, תמצאו ממד יהודי מקביל: בתי כנסת, בתי ספר, בתי חולים, בתי אבות, חדרי כושר, בריכות ומפעלי חסד שהקימו יהודים בשביל יהודים (ולפעמים, גם לרווחת כל תושבי האזור, או בני אדם במצוקה, יהודים ולא־יהודים כאחד). עצרו רגע וחשבו, יהודים אלו משלמים מיסים למדינתם כדי שתבנה בתי ספר ציבוריים, בתי חולים ציבוריים ועוד, אך מבחירתם החופשית הם תורמים סכומים נוספים כדי לממן עולם נוסף, עולם

של רוחניות, חינוך, סולידריות וערכים. תמיכה אדירה זו במפעלי חסד, בעולם הרוחני היהודי, במוסדות תרבות, באקדמיה ובבריאות, איננה תחביב של יהודים עשירים ומשועממים – זוהי לאומיות יהודית במיטבה. אגב, לא רק יהודים עשירים תורמים. החוקרת חנה שאול בר־ניסים העריכה שבקרב בתים יהודיים אמריקאיים בעלי נמוכה מ־50,000 דולרים בשנה – הכנסה הנחשבת מעמד בינוני־נמוך בארצות הברית – 60% תורמים למטרות יהודיות קהילתיות. בסך הכול, 76% מהיהודים תורמים כסף בכל שנה.

אין לטעות, זה איננו סיפור דתי, אלא סיפור לאומי. לא רק שהיהודים האלה מקבלים אחריות לשמירת המבנה הקהילתי – הם גם משקיעים מכספם בפרויקטים המשפרים את איכות החיים ומוסיפים משמעות לעולם. כשאני מרצה לקבוצות של יהודים אמריקאים, אני אומר להם שיש להם הרבה מה ללמוד מהישראלים – על פטריוטיות, על גבורה, על הקרבה, על להיות שלם עם עצמך. אך בנושאים כמו צדקה, קהילתיות, ופרויקטים המעניקים משמעות לחיים – ישראלים יכולים ללמוד הרבה מיהודי התפוצות.

בעצם מתרחש כאן תהליך דו־ערכי. בחלקו הוא רדוד ושבטי למדי. בהיותנו בני אדם אנחנו מגדירים את עצמנו על בסיס קבוצות השתייכות ונהנים מהחיבור שנוצר בעקבות זאת. כשיהודים מטיילים ומתחברים זה לזה על בסיס היותם יהודים, יש יהודים בארצות הברית המכנים זאת bageling (מלשון בייגל). ילדיי ואנוכי טבענו מונח מקביל לישראלים שמתחברים לישראלים אחרים כשהם שומעים עברית בחו"ל, cremboing (מלשון "קרמבו"). כשביקרתי את מסורבי העלייה הסובייטיים בברית המועצות ב־1985 קיבלתי כתובות, וכל מה שעשיתי היה לדפוק על דלתות ולומר "שלום עליכם". הדלת הייתה נפתחת, וכך נוצרו חברויות לכל החיים.

כמובן, אני יודע שהיהודים אינם טובים מאחרים, שלא כל היהודים נעימים ומברכים זה לזה בהתרגשות. לא כל היהודים מושלמים, כשם שבתוך אותה המשפחה לא כל הקשרים טובים תמיד. אך אנחנו מולחמים יחד. בהיותנו בני אדם איננו מסוגלים להעניק לכל אדם, לכל טרגדיה יחס שווה. אנו יוצרים קשרים על בסיס עבר, הווה ועתיד משותפים, או על בסיס גורל משותף. חז"ל הביעו את זה בפשטות: "כל ישראל ערבים זה לזה". נוירולוגים הוכיחו שהחברות דרך

לאומיות משחרת הורמון חיובי למוח (אוקסיטוצין). עצבינו צורמים כאשר אנחנו שומעים על יהודים שנרצחו בבית כנסת בפיטסבורג, יותר מכאשר אנו שומעים על פיגוע שנאה שנרצחו בו אזרחים אמריקאים אחרים. מאותה הסיבה יהודים בחו"ל מרגישים אהבה ואמפתיה כלפי חיילי צה"ל ונפגעי טרור בישראל, יותר משהם חשים כלפי נפגעים אחרים.

כשאני מטייל ויושב לכוס קפה או לארוחה עם אדם זר לחלוטין, אם הוא יהודי אצלול מהר יותר לשיחה עמוקה. כנראה משום שקשרים לאומיים מעניקים לנו רובד עמוק יותר של סיפורים חופפים, מכרים משותפים וחוויית חיים קרובה. העצמה וטיפוח של קשרים הם צעדים בניגוד להלך הרוח המערבי העכשווי. משנת 2018 יש בבריטניה שר לענייני בדידות. האיגוד הפסיכולוגי האמריקאי כתב שכ־40% מאמריקאים מעל גיל 45 סובלים מבדידות כרונית, ושהיא גורמת למחלות, כגון לחץ דם גבוה. מומחה אחד קבע שהבדידות הורגת יותר מעישון של 15 סיגריות ביום.

בישראל אנחנו רגילים יותר למציאות ההפוכה. המשפחה מעט חונקת, הקהילה רעשנית, גם אנשים זרים מתערבים בחיים שלך, ולפעמים נדמה שכל זה פוגע באיכות החיים שלנו. אך למען האמת, גם במישור הפילוסופי וגם במישור הפסיכולוגי, עדיף לבני אדם לסבול מעודף חיבור ואינטימיות מאשר מהיעדרם. לפני יותר ממאה שנים הזהיר הסוציולוג הדגול אמיל דורקהים מפני "האנומיה", קרי ההרגשה של חוסר כיוון שמקורה בניכור, באנונימיות ובבדידות. כל אלו נפוצים מאוד במערב, והלאומיות היהודית היא תיקון מסוים למציאות עגומה זו, משום שהיא בונה קהילתיות ומעניקה משמעות. בעת האחרונה פגשתי בנקאי יהודי בריטי שסיפר לי שלפני קורונה בכל יום שני הוא היה מעורר קנאה, שלא בכוונה, בקרב העמיתים הלא־היהודים שלו. הוא פשוט היה מתאר את כל החוויות הקהילתיות והרוחניות של סופי השבוע, מארוחות שבת ועד לאירועי צדקה. העמיתים היו מחכים כל יום שני כדי לטעום דרכו ולו מעט מחוויותיו. כל זה אינו אומר שהיהדות היא היחידה שמציעה דרך נכונה, אך זו הדרך שלנו, והיא מספקת לנו המון.

הפוליטיקה העכורה של ימינו מוציאה שם רע לרעיון הגבולות – הגאוגרפיים קונספטואליים – במיוחד בקרב לא־דתיים העוברים מודרניזציה, כמו רוב

הישראלים הצעירים. אך גבולות אינם רק מונעים פלישת זרים מבחוץ, הם גם בונים משמעות, סולידריות וגאווה בפנים. בשביל מדינות, אומות, קהילות ומשפחות, קווים המפרידים בין הפנים לחוץ מעודדים קשרים פנימיים. נכון, גבולות נוקשים יכולים להפוך לטבעת חנק, המנתקת את החמצן החיוני לצמיחה ולשגשוג של קבוצות בריאות, אך שום קבוצה אינה יכולה לשרוד בלי מערכת סינון מסוימת, זה הרי תרתי דסתרי. כפי שאימי ז"ל תמיד הזהירה: "אם הראש שלך פתוח מדי, המוח שלך עלול לדלוף החוצה".

בספרו הידוע *The Righteous Mind* הפסיכולוג ג'ונת'ן היידט מספר על ביקורו בהודו.[4] בהתחלה הוא נגעל מהתנהגויות שנראו לו פרימיטיביות ושוביניסטיות. אך לאחר קריאה של מאמר שכתב חוקר תרבות, ריצ'רד שוודר, הגיעה הארה, הבנה שיש גישה אחרת לחיים, גישה שאינה עוברת אך ורק דרך הליברליזם האורתודוקסי של היידט. שוודר מציע להסתכל על קהילתיות כעל מודל אלטרנטיבי לאינדיבידואליזם, וכך פתאום ראה היידט במשפחה ההודית משהו אחר. ממושא ללעג ובוז, היא נהפכה למקור השראה המעורר תחושות קנאה, כי לאותם אנשים שמרנים ומסורתיים היו ממדדים של קיום שנעלמו מחייו של היידט ושל משפחתו. המסורת היא עוגן, והקהילה מעצבת את כותלי המסורת. שתיהן צריכות גבולות, ו"בפנים" ו"בחוץ" כדי להתקיים.

"ליברלים שונאים את רעיון ההדרה", כותב היידט, אך בד בבד הוא מציין שבפועל עמדה זו איננה עקבית. כשסטודנט שלו ביקר את הקתולים על שהם פוסלים את מי שסוטה מהדוקטרינה הנוצרית, העיר היידט שגם מהאוניברסיטה שלהם, אוניברסיטת ורג'יניה, נדחים בכל שנה מועמדים רבים. היידט קורא לליברלים להעריך את ערכן של הקהילה ושל ההשתייכות, ושל ערכים אחרים, כמו "סמכות" ו"קדושה" (הוא גם מפציר בשמרנים לכבד את מחויבותם של הליברלים לאכפתיות ולהגינות).

הסמכות, הטהרה והעוצמה המיסטית שקיימו את היהדות מוקרבות פעמים רבות על מזבח הפתיחות המודרנית. הטקסים והסייגים שהציבו הרבנים עבדו, והם שיקפו אמונות כנות, ולא רק הערכה אנתרופולוגית למוסדות תרבותיים. אמונה

4 Jonathan Haidt, *The Righteous Mind*, New York: Pantheon, 2012

כנה יכולה להפיק את המיטב מאיתנו, להביא אותנו לפסגות רוחניות ולהתנהגות אלטרואיסטית.

בספרו החדש *The Jewish American Paradox*, רוברט מנוקין, פרופסור בפקולטה למשפטים באוניברסיטת הרווארד, ממליץ על שלוש פעולות בשבוע: ללמוד, לחוות חוויה יהודית ולקיים פעילות קהילתית "עם יהודים אחרים".[5] הפעילויות האלה עוזרות לו לענות על השאלות המרכזיות של חיינו: "מדוע אני בוחר להיות יהודי? למה חשוב לי להיות חלק מהשבט המגוון שלנו? כיצד משנה העובדה שאני יהודי את דרך החיים שלי?". בסופו של דבר, לדעתו, יאפשרו לנו הפעילויות שהמליץ עליהן לענות על השאלות האלה תשובות ריבוניות וחיוביות. אני בוחר להיות יהודי לא רק כי זה חשוב להורים שלי, אלא כי אני רוצה להיות שותף למסע היהודי הרב־דורי וליצירת עתיד יהודי דינמי.

העתיד

עדיין לא דיברנו על השואה עצמה. לכאורה, הייתי צריך להזכיר את הנושא בדבריי על ה"עבר", אך התמקדתי בשיבוח שורשינו המכוננים. יכולתי להעלות את הנושא גם בדבריי על ה"הווה", אך שם הדגשתי את המעבר משבט לקהילה, שהוביל לפריחת הלאומיות היהודית. אז למה להתחיל את ה"עתיד" עם הערות על השואה?

אין ספק שהשואה הייתה אירוע מכונן בהיסטוריה שלנו, תוצאה של אלפי שנות אנטישמיות. גם מי מאיתנו – כמוני – שלמיטב ידיעתם איש מקרוביהם הישירים לא נספה בשואה, אינם יכולים להמעיט במרכזיותה בהבנת גורלו המשותף של העם היהודי ובחשיבות נחלתו בארץ ישראל. אתם תגדלו בעולם שבו כבר אין שורדי שואה ישירים. אתם תהיו מרוחקים מהשואה, גם אם יש לכם קרובים שניצלו או ביקרתם בפולין בשדות הקטל. האתגר שלכם, האתגר שלנו, הוא להחיות את זיכרון החללים, עד כמה שאפשר, בלי לעשות שימוש אינסטרומנטלי בזכרם. עם כל כובד המשקל שיש לאירוע הזה, המוטיבציה "לנצח" את היטלר

5 Robert H. Mnookin, *The Jewish American Paradox: Embracing Choice in a Changing World*, New York: PublicAffairs, 2018

ואת הנאצים יימח שמם – אינה צריכה להיות מרכז עולמנו. הזיכרון חרוט עמוק בבשר, והוא תורם למוטיבציה שלנו לחיות לחיים מלאים, לשמור על צלם אנוש ולקיים ערבות הדדית. מקומו בעיצוב תודעתנו הקהילתית צריך להיות ביצירת חיים ובקידושם, ולא בנקמה.

איני רוצה לבנות קהילה יהודית, תודעה לאומית, או זהות יהודית, המושתתות על סבל ורדיפה. אני מעודד אתכם להיות קברניטים במסע היהודי האישי שלכם ולשלוט ביצירת הנרטיב הזהותי שלכם. בדרשתו המפורסמת "כל דודי דופק" לימד אותנו הרב סולוביצ'יק שהתורה מגדירה אותנו "מחנה" ו"עדה". הלאומיות נוגעת למחנה – לקהילה המורכבת מפרטים שיש להם עבר משותף, יש ביניהם עזרה ותמיכה הדדית בהווה, והם בונים עתיד משותף. אך אנחנו גם עדה – מלשון "עֵד", יש לנו חזון, חוויה של שליחות גדולה יותר, משמעות נעלה יותר וערכים טרנסנדנטיים.

במאמרו המכונן, "אושוויץ או סיני?", כתב הרב דוד הרטמן ש"ישראל היא לא רק תגובה לאנטישמיות מודרנית, אלא יותר מכל היא ההתגלמות המודרנית של אותה הברית שעיצבה את התודעה היהודית במשך אלפי שנים. לא היטלר החזיר אותנו לציון, אלא האמונה בנאמנות הנצחית של ברית סיני".[6] גם הרטמן מסרב להיות מוגדר על ידי אויבינו והצלקות והעצב שהם השאירו בנו. אך הוא גם לא ישכח: "נתאבל לעד בזוכרנו את אושוויץ, אך נבנה חברה חדשה בריאה בזוכרנו את סיני".[7]

הצורך לחלום ולהתבסס על חזון חיובי הם הגורמים לי לסרב לבנות את הלאומיות היהודית על הרדיפה ההיסטורית. עדיף להיות מחפש משמעות מלהיות מונע מאשמה או מוכה טראומה. מעבר לכך, אין בי רצון להדחיק את ההבדלים שבין ישראל לתפוצות באמירה ש"זה לא משנה מכיוון שיש לנו את אותם אויבים". אכן, לעיתים מופנית אלינו אותה הכוונת, אך המשותף לנו עמוק ורחב הרבה יותר מהיותנו מושא לשנאה.

6 דוד הרטמן, "אושוויץ או סיני?", בתוך: **מעגלי שייכות**, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשמ"ח, עמ' 68.

7 **שם**.

האתגר הוא להודות באתגר. יותר מהאתגר להימנע מהמשיכה אל האבדון, הניהיליזם החדש של התרבות הפופולרית משמיד את הזהות ואת הקהילה גם יחד. בעולם שלנו קל למדי להתנתק ולהתייאש וגם להתנגד ו"לבטל" אנשים אחרים – לנו יש משימה והזדמנות לבנות ולאחד. יש חיכוכים הולכים וגדלים בין יהודים בעקבות פערי דעות בהקשר הדתי, הפוליטי והתרבותי, והם מעידים בעיקר על מציאויות החיים השונות. אנו מודעים למחלוקות הפנימיות המשסעות את החברה בישראל ולמחלוקות המשסעות את החברה היהודית האמריקאית, אך אין להציג הבדלים אלו כשסע בין יהדות ישראל לבין יהדות ארצות הברית, אף על פי שמבחינה תרבותית חברות אלו חולקות את אותה התרבות הפופולרית בעקבות האינטרנט – מה שלא היה נכון בדור של הוריכם.

שני גיבורים מקראיים מייצגים יסודות מנוגדים במורשת שלנו: המלך דוד וישעיהו הנביא. נכון, אין לפשט את מורשתם, כפי שעשו רבים לאורך השנים, ונכון שסדר היום שלהם – כמו שלנו – חפפו לעיתים. ובכל זאת, כל אחד מהם מייצג אסטרטגיה ייחודית אחרת. דוד מייצג את החיוניות של שריד ריבוני בארץ מולדתנו. אף שהיה גם פייטן המנגן בנבל, היה דוד בתחילת דרכו רועה צאן צעיר שהיה מוכן להרוג זאבים וענקים פלישתים כשנצרך לכך. הוא סיים את דרכו כמלך שדרך חוכמה ותבונה איחד את עמנו. לעומתו, ישעיהו מייצג את החיוניות המוסר. המסרים האוניברסליים של שלום, פלורליזם, צדק חברתי וחזון "וגר זאב עם כבש" (ישעיהו יא, ו). אף שכל אחד מאיתנו הוא יורש של שתי המסורות האלה, לכל אחת מהתרבויות הפוליטיות יש העדפות אחרות – כמו מפלגות שונות המאזנות את סדר היום של המדינה.

בהיותם בני דוד, הישראליים מוכנים להשתמש בכוח מזוין כדי להגן על הריבונות היהודית, ואילו יהודים אמריקאים ליברלים הם ישעיהויים המונעים על ידי התורות הנבואיות המבקרות ביקורת קשה את השימוש בכוח, את הפרטיקולריות ואת שימור הסטטוס קוו בענייני דת. מובן שיש יהודים דודיים בארצות הברית ויהודים ישעיהויים בארץ, והדודיים יכולים ללמד את הישעיהויים דבר או שניים על פטריוטיות, קהילתיות, מחויבות והקרבה – והישעיהויים יכולים ללמד את הדודיים על אינדיווידואליזם, זכויות האזרח, פלורליזם יהודי ושלווה.

מעבר למחויבות לחברה שלנו, אני מקווה שתפתחו קשרים אישיים עם יהודים בחו"ל – אף שהייתי נזהר מכל תוכנית המתיימרת להיות התוכנית ההפוכה ל"תגלית", שכן ישראל תישאר מרכז העולם היהודי, ואיננו רוצים להפוך את מורשתנו, אנו בונים עליה.

נחתום בדבריה של הכותבת והפעילה החברתית הישראלית, עינת וילף, שכתבה מאמר נפלא ושמו "מִצוות של עמיוּת": "יהדות מסורתית מתבססת על נעשה ונשמע – לאומיות צריכה להיות פעילה ולא רק פסיבית".[8] אני מקווה שהמאמר הזה לא רק יעורר בכם תחושה שאתם מבורכים ומחוברים לעבר מפואר, להווה משמעותי ולעתיד אופטימי, אלא שגם תפעלו מתוך תחושות אלו. אני מקווה שתשלבו את הרעיון של מצוות הלאומיות עם האוטונומיה, הקהילה והקדושה של שוודר, ושתתחילו לעשות דברים שיעשירו את חיבורכם לעם היהודי, שמקדמים את העם היהודי, ושמקפיצים אותנו מעבר ל"מהר־מהר־מהר, אני־אני־אני, שלי־שלי־שלי, עכשיו־עכשיו" של היום־יום, לגדולה, לרוחניות, לנשגב, לרעיונות, לאידיאלים, לנרטיבים ולמחויבויות שקיבלתם בירושה בהיותכם ילדי הקולקטיב המדהים הזה – העם היהודי.

8 Einat Wilf, "Mitzvot of Peoplehood," **ynet**, 2.6.2005

התיישבות מושגית והצדקה עקרונית של מדינה יהודית ודמוקרטית

רות גביזון

מטרתי בפרק זה היא להגן על התיזה שהאידיאל של מדינה יהודית ודמוקרטית, במובנים מסוימים של מושגים אלה ובהסדרים פרטניים מסוימים, הוא אפשרי, עקרונית ומעשית, וכי ניתן אף להעניק לו הצדקה מוסרית.[1]

* מאמר זה הוא הפרק הראשון בספרה של רות גביזון, **ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: מתחים וסיכויים**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 1999. המאמר מובא כאן ככתבו וכלשונו.

1 לדיון מלומד ושיטתי יותר בסוגיות אלה ראו Ruth Gavison, "The Controversy Over Israel's Bill of Rights," *IYHR* 15 (1985): 113–154

לאור הקונסנסוס הרחב מאוד בציבור היהודי בישראל ביחס לטענה זו, ניתן לתמוה על כך שאני בוחרת להקדיש לה פרק שלם בפתח הדברים. רוחב הקונסנסוס אינו מתבטא רק בהכללת הגדרה זו בחוקים ובחוקי יסוד של המדינה, ולא רק בעמדה הפשוטה והכמו מובנת מאליה של רוב מנהיגי ישראל, אלא גם בתפיסה הנורמטיבית האינטואיטיבית של חלק גדול מהאזרחים, כולל לא־יהודים, וכולל אנשים שמחויבותם לדמוקרטיה בעייתית. ואולם, קונסנסוס רחב זה מצביע על נטייה בולטת של רוב היהודים הישראלים להצניע את הבעייתיות של השילוב בין ייהודיות לבין דמוקרטיות. הוא גורם לנו שלא להתייחס ברצינות לגישות התוקפות תפיסה זו, המתבטאות בקולות – מכל קצות הספקטרום הפוליטי – השוללים עקרונית את האפשרות שדמוקרטיות תתיישב עם יהודיות, ולכן ממליצים על העדפה ברורה של אחד משני המרכיבים ועל זניחה מפורשת של האחר, לפחות כאשר הוא מתנגש עם הערך הנבחר. מטרתי הראשונה היא, אפוא, לא להיכנע לפיתוי להציג שניות זו כפשוטה אלא להתמודד עם הטענות נגדה, ולבסס את האפשרות ואת ההצדקה לקיום מדינה יהודית ודמוקרטית על יסודות יציבים יותר מאשר הכחשה או הדחקה של הקושי.

אין זה פלא כי המתחים בין יהודיות לדמוקרטיות הוצגו באופן עמום משהו בהכרזה על הקמת המדינה. זהו מסמך חגיגי, שנוסח על ידי מנהיגי היישוב היהודי. כל החותמים עליו שיתפו פעולה עם הצנעת המתח הפנים־יהודי בשאלה אם יהודיות היא דתית או לאומית, כמו גם עם הצנעת המתח של היחסים בין מדינה יהודית בארץ־ישראל לבין תושביה הלא־יהודים. חוסר הסימטריה בין שני מתחים אלה התגלע, למשל, בעת הדיון על החוקה. כל הדוברים התייחסו לסוגיה של "מלחמת התרבות" בין תפיסות לאומיות לתפיסות דתיות של יהודיותה של ישראל. חלקם (בעיקר מן הרוב הלאומי) ביקשו להכריע במאבק זה נגד הדת, ולעגן את תפיסתם בחוקה. אחרים (רוב הנציגים הדתיים) הציגו את המחלוקת העמוקה כטעם להימנעות מחקיקת חוקה מחייבת. לעומת זאת, כולם כאחד התנערו מתביעתו של ח"כ ערי ז'בוטינסקי מ"חרות" להודות בפה מלא, כי סוגיית מעמדם של הערבים במדינת ישראל היהודית אינה ניתנת להכרעה פשוטה. על רקע נסיבות הקמתה של ישראל, אין זה מפתיע כי בשנים הראשונות כמעט שלא ניתן ביטוי פוליטי ממשי למתח בין היסוד היהודי הפרטיקולריסטי, לבין מחויבות לערכים קוסמופוליטיים ואוניברסליים.

מתמיהה יותר העובדה כי הצנעת מתחים אלה נמשכת גם היום, לאחר שישראל התבססה והתחזקה, ובשעה שאפשרות ההתיישבות בין מושגי היהודיות והדמוקרטיות מותקפת באופן מפורש ומגובש מתוך הספקטרום הפוליטי בארץ ובעולם. דוגמה להצעה כזו נמצאה, למשל, בתשובתו של נשיא בית המשפט העליון לשעבר, מאיר שמגר, לטענתו של מאיר כהנא כי אין לפסול את מפלגתו כלא־דמוקרטית משום שישראל מוגדרת גם כמדינה יהודית, ושתי הגדרות אלה אינן מתיישבות. לגופה של הטענה אמר שמגר כי אין בדבר קושי, שכן יהודיותה של ישראל אינה צריכה להפריע לדמוקרטיות שלה, ממש כשם שצרפתיותה של צרפת אינה פוגמת בדמוקרטיות שלה.[2] לכאורה, אכן פשוט וקל. אלא ש"צרפתיות" פתוחה לכל אזרחי צרפת, בלי הבדל דת אר השתייכות אתנית, בעוד שמבחני ההשתייכות ל"יהדות", על כל מורכבותם, אינם עומדים בתנאי חשוב ומרכזי זה. אמנם, ניתן לומר כי גם בצרפת קיימת בעיה, שכן ל"צרפתיות" יש מאפיינים תרבותיים ייחודיים, והיום מתרחשת במדינה זו נסיגה מן הרעיון, כי עצם ההתאזרחות מטמיע זרים בתרבות הצרפתית. על פי קו מחשבה זה, גם בצרפת עשוי להתקיים מתח בין אזרחות במדינה הצרפתית לבין השתייכות לתרבות ולעם הצרפתיים.[3] האנלוגיה של שמגר אולי אינה מופרכת עקרונית, אבל ההשוואה מאבדת את כוחה, ובעיקר את הכוח המיידי שלה, כאשר מתחשבים בתנאי הרקע שציינתי למעלה: הלא־יהודים בישראל אינם קבוצות שונות, קטנות יחסית, של מהגרים, שניתן לצפות כי ייטמעו בתרבות הצרפתית תוך כדי שימור קווי ייחוד "מופרטים" כגון דת. הלא־יהודים בישראל, לפחות בחלקם הגדול, הם אוסף קהילות מקומיות, שבדרך כלל ישבו בארץ לפני העלייה היהודית ולפני הקמת המדינה, שיש להן השתייכויות דתיות ולאומיות מובהקות, ואשר אין להן כל רצון או כוונה להיטמע בציבור היהודי. יתרה מזו, הקבוצות היהודיות והערביות נמצאות בסכסוך מתמשך שקצו אינו נראה באופק, המלווה בטענות קשות על אלימות, נישול, התנכלות ודיכוי. ישראל ממוקמת בלב אזור

2 עמדה זהה נוקט גם אלוף הראבן, "להיות אזרחים ערבים בישראל", **רבגוני** 2 (1998): 53–56. העתירה נדחתה, ללא קשר לטענה מהותית זו, מפני שהחוק הרלוונטי עבר ברוב מיוחס. אשוב לכן בפרק השני, למטה.

3 מתח זה בולט גם בצרפת וגם, למשל, בקנדה, בהקשר של המאבק על עצמאותה של קוויבק.

שהתרבות הערבית מצויה בו ברוב מסיבי. יתרה מזו, ישראל שולטת על חלק ניכר מן המולדת המשותפת של שני העמים, בשעה שב"ארץ־ישראל הגדולה" שיעור הפלסטינים נאמד בכ־45 אחוז, והצפי הוא כי הלא־יהודים יהיו בה רוב בתוך פחות משנות דור. בתנאים אלה קשה לקבל את הטענה כי היהודיות של ישראל, בעיקר בגבולותיה המורחבים, היא פשוטה כמו הצרפתיות של צרפת.

לנטייתם זו של היהודים בישראל להצניע את המתחים יש תוצאות תיאורטיות ומעשיות, המאפשרות קפיצות דרך לא מוצדקות. אשוב לתוצאות אלה בהמשך. מכל מקום, בשל תוצאות אלה אני מבקשת להתייחס ברצינות לאתגרים המושגיים והפוליטיים המוצבים בפני הקונסנסוס הנידון. כאמור, בדיקת אתגרים אלה מביאה אותי לדחייתם. יתרה מזו, חלק מההצדקה לאופיה היהודי של הדמוקרטיה הישראלית אינו מבוסס על התגברות על הדמוקרטיה, אלא נובע ממנה עצמה. עם זאת, ישנן פעולות שיהודים עושים או מבקשים לעשות, לצורך ההגנה על יהודיותה של המדינה, שאינן מתיישבות עם דמוקרטיות; וישנן פעולות שחסידי הדמוקרטיה הליברלית היו מעוניינים לעשות, שאינן עולות בקנה אחד עם המרכיב היהודי של הגדרת המדינה. חידוד מתחים אלה יבהיר את המחירים שישראל, כמדינה יהודית ודמוקרטית, גובה מאזרחיה, יסייע לנו להחליט אם אכן ברצוננו לשלמם, ויזהה את קווי הפעולה שיידרשו לצורך שימור יכולתה של ישראל להתקיים כמדינה יהודית ודמוקרטית.

כאמור, המשותף לגישות התוקפות את הקונסנסוס של "מדינה יהודית ודמוקרטית" הוא, שכולן שוללות את האפשרות, מושגית ומוסרית, של קיום מדינה דמוקרטית המקיימת זיקת השתייכות משמעותית ליהדות. לפיהן, ישראל חייבת לבחור בין יהודיות לבין דמוקרטיות. ההבדל הקוטבי בין גישות אלה הוא בבחירת היסוד הזהותי המועדף: כהנא ותומכיו סבורים כי על ישראל להיות בראש ובראשונה מדינה יהודית, בעוד שבשמאל הביקורתי, בקרב ערביי ישראל ובקרב חסידים מושבעים של הליברליזם המערבי, יש התובעים בחירה בלעדית בדמוקרטיה. הערכת אתגרים אלה מחייבת עיון במשמעות של "מדינה יהודית" ושל "דמוקרטיה". קיימים מובנים של "מדינה יהודית", שמוסכם על הכל כי אינם יכולים להתיישב עם דמוקרטיות, ממש כשם שאיראן שלאחר המהפכה האיסלאמית אינה יכולה להיחשב דמוקרטיה. מצב שבו החלטות מדיניות מתקבלות על ידי חכמי הלכה, על פי ההלכה, הוא תאוקרטיה, ואינו מקיים את

התביעה הדמוקרטית הבסיסית שהסכמת הנשלטים היא בסיס הלגיטימיות של השלטון.[4] ישנם מובנים של "מדינה יהודית" שיכולים להתיישב עם דמוקרטיות, ממש כשם שבית המשפט העליון של ארצות הברית יכול לכנות מדינה זו – למרות התיקון הראשון המחייב הפרדת דת ממדינה – "מדינה נוצרית", וממש כשם שמדינות הלאום האירופיות נתפסות כ"בתים לאומיים" של עמיהן ועדיין להיות דמוקרטיות. המחלוקת ביחס לשאלת ההתיישבות של דמוקרטיות עם יהודיות נובעת הן מעמימות המשמעויות של "מדינה יהודית" ו"דמוקרטיה", והן ממחלוקת לגבי תיאור המציאות – האפשרית והסבירה – בישראל. נתחיל בניתוח המושגי.

1. מדינה יהודית

המובן החלש ביותר של ישראל כ"מדינה יהודית" הוא "מדינה שיש בה רוב יהודי גדול ויציב". מובן זה אינו מתייחס כלל ליחס בין יהודי הארץ לבין יהודי התפוצות, או לשאלות עמוקות של זהות לאומית והיחס בינה לבין זהות דתית. מובן זה מתקיים היום בישראל: באוכלוסיית האנשים החיים בישראל, מחזיקים באזרחותה, עובדים בה ומשלמים את מסיה, יש רוב יהודי ניכר, לפי כל מובן של "יהודי". יש הסבורים כי מובן זה של "מדינה יהודית" הוצג באופן הנכון ביותר בביטוי "מדינת היהודים", וכי זהו המובן שהרצל הדגיש כשכתב את חזונו הלאומי: פתרון לבעיית רדיפת היהודים – הנובעת מהיות היהודים קבוצת מיעוט בתוך חברות זרות – באמצעות ריכוזם במקום שבו יהיו רוב. עצם קיומו של רוב יהודי בישראל אינו יוצר בעיה מושגית לאפשרות שהמדינה תהיה דמוקרטית לחלוטין, ממש כשם שרוב נוצרי או אתני גדול ברוב ארצות המערב אינו מאיים, עקרונית, על הדמוקרטיות שלהן.

4 כפי שנראה בהמשך, עשויות להתקיים וריאציות שונות של יחס למסורת הדתית במדינה, שיש בה קבוצות דתיות מוצהרות חזקות המשתתפות בחיים הפוליטיים. לא כולן אינן מתיישבות עם דמוקרטיה. למעשה, שלילת זכות ההשתתפות הפוליטית ממפלגות דתיות בחברה כזו עלולה היא עצמה לסתור את עקרונות הדמוקרטיה. הדבר תלוי, בין השאר, באופן שבו מתייחסת דת ספציפית לכללי המשחק הפוליטיים במדינה. ההתפתחויות באיראן מצביעות על כך, שגם במדינה הנשלטת על ידי אנשי דת מתאפשרות התפתחויות בכיוון של דמוקרטיזציה. לדיון מפורט יותר ראו פרק שני ופרק שלישי, למטה.

ניתן אף להרחיק לכת ולומר, כי קיומו של רוב יהודי גדול בישראל משפיע באופן לגיטימי על אופיה, דווקא בשל הדמוקרטיות של המדינה. כפי שנראה ביתר פירוט בהמשך, בדמוקרטיה ישנו יסוד חזק ומרכזי של התבססות על העדפות הציבור, ובחלק גדול מן המקרים מתקבלות בה ההכרעות על פי העדפות הרוב. כאשר רוב זה הוא יהודי, סביר להניח שבמדינה זו אינטרסים יהודיים יזכו לאישור, להגנה ולגיבוי. במובן חשוב זה, הרצל אכן הציע פתרון נכון לבעיה שהטרידה אותו: די ברוב יהודי בישראל כדי להבטיח שלא תתבצע בה רדיפת יהודים או השמדתם. ואולם, ראוי גם לזכור כי אידיאל זה הוא מינימליסטי, וחל רק על אינטרסים קיומיים שהיהודים בישראל אינם חלוקים עליהם. מובן זה של מדינה יהודית הוא "רזה", מפני שרוב יהודי אינו מחייב, למשל, דומיננטיות או הגמוניה של העברית או של התרבות העברית, או של מורשת ישראל, או של המשפט העברי. ואכן, זהו מרכזה של הביקורת הארסית במקצת של אחד העם על ספרו של הרצל: אחד העם טען, ובצדק, כי חזונו של הרצל אינו מבטיח כי מדינת היהודים תעצב זהות תרבותית ייחודית, שתאפשר תחייה של **יהדות** ולא רק הגנה **ליהודים**.

תמונת היחס ביו יהודיות לדמוקרטיות מסתבכת, כשהרוב היהודי אינו נתפס רק כנתון המתאר מציאות עובדתית קיימת ברגע נתון. "מדינה יהודית" עשויה, למשל, להתפרש כמדינה שיש לה עניין מרכזי בחיזוק הרוב היהודי ובהנצחתו. במצב שבו הרוב היהודי במדינה הוא מסיבי ויציב, גם יהודיות במובן אחרון זה אינה מתנגשת עם דמוקרטיות, שכן אין צורך לנקוט צעדים מיוחדים כדי לשמר את הרוב. אך זהו בוודאי אינו המצב בישראל, בדומה למדינות אחרות שנהנו בעבר מהומוגניות בולטת של זיקות אתניות ודתיות. נקיטת צעדים להנצחת הרוב היהודי יוצרת גם בעיות ממשיות, בכל הנוגע לשוויון זכויותיהם של אזרחים לא־יהודים במדינה. נשוב לבעיות אלה בהמשך.

קבוצת משמעויות אפשרית שנייה של "מדינה יהודית" מעלה בעיות מורכבות יותר. לפיה, מדינה יהודית היא המדינה שבה העם היהודי מממש את זכותו להגדרה עצמית, או במלים אחרות: ישראל היא **מדינת הלאום** של העם היהודי. זה הוא אחד המובנים החשובים של הביטוי בהגות הציונית וגם בהכרזה על הקמת המדינה. נראה כי זה גם המובן שבו בחר שמגר, כשהשווה את יהודיותה של ישראל לצרפתיותה של צרפת. אלא שהתבטאותו של שמגר התבססה, כפי

שראינו, על עמימות מסוימת במשמעות של "מדינת לאום". במובן אחד, מדינת הלאום היא למעשה "מדינת כל אזרחיה", שכן ה"לאום" הוא גוף האזרחים, ו"בניית אומה" היא התהליך המתייחס לחיזוק הקשר בין האזרחים לבין מדינתם. במובן אחר, מדינת הלאום היא מסגרת להתארגנות עמים על בסיס לאומי־אתני־תרבותי־היסטורי־דתי במסגרת מדינתית אחת. בהקשר של מובן שני זה עלולות להתעורר בעיות ביחס שבין כלל אזרחי המדינה לבין ה"עם" שזוהי מדינתו. בעיה זו קיימת בישראל, הן לגבי אזרחי המדינה שאין ספק כי אינם משתייכים ל"עם" (כמו הערבים אזרחי ישראל), והן לגבי יהודים שתופסים באופן אחר את זהותו של העם היהודי ואת משמעות ההשתייכות אליו. כאשר ישראל מוגדרת כמדינה יהודית ודמוקרטית, הבחירה היא במובן השני, התרבותי־ייחודי, של "מדינת לאום". האנלוגיה לצרפת, שבה ההתבססות העיקרית היא על המובן הראשון של "מדינת לאום", מטעה.

היסטורית, כאמור אין ספק שמדינת ישראל אכן הוקמה כמדינת לאום במובן השני.[5] היא בוודאי לא הוקמה כעוד יחידה מדינית בעבור האנשים, שישבו ב־1948 בשטח שהוא היום מדינת ישראל. השאלה אם כן אינה אם מדינת ישראל הוקמה כמדינה פרטיקולריסטית. השאלות החשובות הן, בהנחה שישראל הוקמה כמדינה פרטיקולריסטית במובן מסוים: האם היא יכולה להיות דמוקרטית? האם היא יכולה להיות מוצדקת? האם בפועל היא ניתנת להצדקה? אשוב לשאלות אלה בהמשך. בשלב זה אני מסתפקת בהצגת **משמעויות יסודיות** שונות של יהודיותה של המדינה. בעוד שאת המובן הראשון של "מדינה יהודית" משקף באופן הבולט ביותר המונח "מדינת היהודים", הרי שהביטוי המדגיש את המובן של ישראל כמדינת לאום הוא "מדינתו של העם היהודי".

קבוצת מובנים שלישית של "מדינה יהודית" מתבססת על השיוך הדתי שלה. במשמעות החזקה והמלאה ביותר של שיוך זה, ישראל כמדינה יהודית היא מדינת הלכה. יש הסבורים כי הביטוי "מדינה יהודית", להבדיל מ"מדינת היהודים" או מ"מדינתו של העם היהודי", מדגיש היבט זה. במדינת הלכה, במובן החזק, השאלות על אופי המדינה נהפכות לשאלות פנים־דתיות. במדינה כזו ההחלטות

5 חשוב להדגיש כי זו אינה רק התפיסה הציונית, אלא גם הנחת היסוד של החלטות האו"ם מ־1947, שדיברה אף היא על הקמתה של "מדינה יהודית".

נעשות לפי ההלכה, הן מבחינת תכני ההכרעות, הן מבחינת זהות מקבלי ההחלטות, והן מבחינת קני המידה המשמשים את האזרחים בהנחיה ובביקורת של מעשי הרשויות. במדינה כזו, כל הדיון הציבורי הלגיטימי הוא פנים־הלכתי. קשה לתאר במסגרתה דיון פורה בין קבוצות הלכתיות לאחרות, באשר למהות הדת היהודית. בדומה, לא יוכל להתקיים בה דיאלוג של ממש על אפשרות קיומה של זהות יהודית תרבותית־לאומית שאינה בהכרח דתית־הלכתית. מדינה יהודית, במובן זה, היא תאוקרטיה.

ואולם, שיוך דתי של המדינה עשוי להתקיים במובן חלש יותר ולהתבטא בקליטה חלקית מסוימת של תכנים יהודיים־דתיים או אף בהקניית סמכויות מוגבלות למקבלי החלטות דתיים. כפי שנראה, מצב כזה אכן קיים בישראל בהקשרים מסוימים, מכוח החלטותיה של המערכת הפוליטית עצמה. כך, למשל, ישנם עניינים שביחס אליהם החוק הנחקק בידי הכנסת מעניק מונופול למוסדות דתיים, כגון בענייני נישואין וגירושין. וישנם עניינים אחרים, כגון כשרות, שבהם החוק מעניק מעמד מיוחד לממסדים דתיים ספציפיים.

ראוי להזכיר, כי בספרות ואף בחוקים משמשים הביטויים "מדינת היהודים", "מדינה יהודית" ו"מדינתו של העם היחרדי" בערבוביה, ולא כבחירה מודעת באחד ממובנים אלה של "מדינה יהודית".[6] מבחינה פוליטית ומשפטית דומני, כי נכון לשמר עמימות זו, ולא לייחס אף לא אחד מן הביטויים משמעות ייחודית. לעמימות יש תפקידים פוליטיים חשובים, ולא כדאי לסכל את מימושם באמצעות אכיפת מובן מחייב אחד. עם זאת, חיוני להדגיש את ההבחנה העקרונית בין הרעיונות השונים ואת היחסים המורכבים ביניהם. כך, למשל, עשויה להיות הסכמה בין חסידי החזון של מדינת לאום יהודית, לבין השואפים למדינת הלכה, כי ראוי לשאוף להגדלה ולחיזוק של הרוב היהודי ושל ההתיישבות היהודית בישראל. בצדה, עלולה להתגלע ביניהם מחלוקת גדולה בשאלה מי ייכלל

6 עם זאת, ניכרת רגישות מסוימת להבחנה ביו המובנים בפעולת החקיקה. כך, למשל, בסעיף 7א לחוק יסוד: הכנסת (העוסק בפסילת רשימות) השתמשו בביטוי "מדינתו של העם היהודי" כדי להבהיר כי אין הכוונה למדינת הלכה. כשהסתבר כי דווקא ביטוי זה מחזק את תחושת הניכור של הערבים אזרחי ישראל, בחרו בחוקי 1992 ב"מדינה יהודית", תוך הדגשה כי הכוונה אינה למדינת הלכה.

בהגדרת "יהודי" לפי תפיסה זו, מה צריכים להיות תכניו של התחום הציבורי בישראל, ומה הן ההשלכות של תפיסות אלה על שאלות פוליטיות כגון קביעת גבולות או המשך ההתיישבות היהודית בשטחים והיקפה. ערבים יכולים להסכים כי ישראל היא מדינה יהודית באופיה התרבותי, אך להתנגד לראייתה כמדינת לארם שיש לה זכות למונופולין על כל המרחב הציבורי והסמלי של המדינה. לפיכך, חשוב להיות עדים לכך שעצם המחויבות, כמו גם עצם ההתנגדות, ל"מדינה יהודית" אינו מעיד הרבה על עמדות הצדדים. בכל מקרה, יש לברר היטב מה הם המובנים וההסדרים הנידונים.

2. דמוקרטיה

גם האפיון של דמוקרטיה שנוי מאוד במחלוקת. שלא כמו ביחס לביטוי "מדינה יהודית", שמובניו אינם בהכרח בנויים זה על זה, אפשר לתאר ספקטרום היררכי של אפיוני דמוקרטיה – מאפיון צר מאוד, "רזה", של דמוקרטיה, ועד לאפיון עשיר ורחב מאוד שלה. בהתחשב בספקטרום זה, לא ראוי לדבר על "דמוקרטיה" כעל עניין של "הכל או לא כלום". חברות מסוימות הן יותר או פחות דמוקרטיות במובנים מסוימים, ויכולה להתרחש בהן התפתחות בענייו זה לאורך זמן. "דמוקרטיה" היא מעין "טיפוס־אידיאלי" של משטר. השאלה המרכזית בבחירה התיאורטית של מושג הדמוקרטיה היא אלו מחלוקות – תיאוריות ונורמטיביות – ראוי לתאר במונחים של דמוקרטיות, ועל אלו מהן מוטב לדבר במונחים אחרים.

האפיון הצד מאוד, שהכל מסכימים שדמוקרטיה חייבת לקיימו, הוא העיקרון היסודי שהשלטון בחברה מקבל הכשר באמצעות הסכמת הנשלטים. עיקרון זה משאיר הרבה שאלות מבניות פתוחות. סוג שיטת הבחירות, טיפוס הייצוג, זהרת הנכללים בציבור הבוחרים – כל אלה פתוחים לתשובות שונות, ועדיין יישארו במסגרת העיקרון הדמוקרטי הבסיסי. אנגליה, אם הדמוקרטיות, נתנה זכות בחירה כללית לכל אזרחיה רק בתחילת המאה הנוכחית, ושווייץ נתנה זכות בחירה לנשים רק לפני שנים אחדות. היעדר זכות בחירה לנשים הייתה פגם רציני בדמוקרטיות של שתי מדינות אלה, וטוב שתוקן. למרות זאת, גם בטרם תוקן פגם זה, התקיים במדינות אלה קשר של הסכמה ביו הנשלטים לשלטון,

שהצדיק את ראיית המשטר כדמוקרטי. מובן יסודי זה של דמוקרטיה מכונה לעתים "דמוקרטיה פורמלית", או דמוקרטיה של כללי משחק.

לעתים קרובות, בדיונים על דמוקרטיה, נוהגים לזלזל במובן זה של דמוקרטיה, ולהעדיף לתאר כ"דמוקרטיות" רק משטרים שבהם מתקיימים מרכיבים נוספים, כגון חוקה כתובה, הגנה חוקתית על זכויות אדם, מחויבות יסודית לשוויון ולצדק חברתי, ליברליזם, או אמונה בדיון ציבורי פתוח כמקור להכרעות ציבוריות. אכן, הוספה של כל יסוד כזה יכולה להניב, בתורה, הגדרה רחבה או עשירה יותר מאשר ההגדרה הצרה של דמוקרטיה שהבאתי למעלה. הטיעון המצדד באפיונים רחבים אלה מבוסס בדרך כלל על הטענה, כי האפיון ה"פורמלי" של הדמוקרטיה הוא "רזה" מדי, וכי דמוקרטיה כזו עלולה להניב תוצאות קשות במישור של המוסד הפוליטי. נטען גם, כי ל"דמוקרטיה" יש משמעות אמוטיבית־הצדקתית חזקה, ולכן ראוי להגדירה באופן שישקף את ערכה המהותי, ולא להסתפק בקווי מסגרת פורמליים־תהליכיים שאין שום בסיס ייחודי להצדקתם.

אני מקבלת של"דמוקרטיה" יש משמעות אמוטיבית, וכי אפיונים רבים בספרות מכנים בשם זה צורות משטר שהן, לדעת מציגיהן, ראויות להצדקה. אולם, עובדה זו כשלעצמה אינה טעם תיאורטי משכנע **להגדרת** דמוקרטיה כמשטר צודק, שכן מחירה של בחירה זו הוא הוצאת כל המשטרים נעדרי המרכיבים הנוספים מקבוצת הדמוקרטיות. וזאת, למרות שמתקיים בהם היסוד הפורמלי של הסכמה אמיתית של הנשלטים.[7] מכיוון שאני סבורה כי מאפיין פורמלי זה הוא בעל חשיבות רבה, תיאורטית ומעשית כאחד, אני מעדיפה לייחד דווקא לו את הביטוי "דמוקרטיה". זה היה גם העיקרון שהנחה את אפלטון ואריסטו, כאשר הנהיגו את מערכת המיון הראשונה של משטרים. את ההערכה המלאה של המשטר מוטב לעשרת באמצעות ביטויים אחרים, שמשקפים באופן מדויק יותר את טיבם של המרכיבים הנוספים.

7 דוגמה רלוונטית היא אנגליה, שבה אין חוקה או הגנה חוקתית על זכויות אדם. למרות זאת, יש בה הגנה מהותית על זכויות אדם יותר מאשר בהרבה מדינות שבהן יש חוקה נוקשה הכוללת מגילת זכויות. קשה לי לקבל מערך תיאורטי שיימנע מלראות באנגליה דמוקרטיה.

לא רק היסטוריה ואטימולוגיה מספקות הצדקה תיאורטית למובן הפורמלי, ה"רזה", של דמוקרטיה; גם לא רק הרצון להכליל במשפחת הדמוקרטיות את כל המשטרים המקיימים מנגנון אמיתי של ביסוס השלטון על הסכמת הציבור. טעות היא לחשוב כי העיקרון הפורמלי הוא מאפיין ניטרלי של מיון, הנעדר חשיבות מוסרית־פוליטית. השתתפות הנשלטים בהכרעות ציבוריות היא הביטוי המוסדי של העובדה, כי דמוקרטיה היא משטר **הומניסטי** המחויב לרגישויות ולהעדפות האקטואליות של הציבור. לפחות חלק מן הטעם והצידוק של דמוקרטיה, במובנה הבסיסי ביותר, הוא בכך שהיא מקנה ליחידים את החירות החיובית להרגיש, שהם שותפים להחלטות הנרגעות לגורלם. ראיה לכך, שעיקרון זה אינו מובן מאליו או טריוויאלי, מצויה בהתבטאויותיהם של חלקים מן המחנה ה"דמוקרטי" בארץ לאחר שהפסידו בבחירות מאי 1996. דמוקרטיה היא משטר המכבד את **רצונם־בפועל** של האנשים הנשלטים על ידו; היא אינה משטר המכבד את מה שרצוי לרצות. דמוקרטיה מעדיפה את רחשי לב הציבור על שיפוטם הערכי של מנהיגים, כהנים, אצילים או עשירים. העדפה זו (שאינה חייבת להיות מלאה או מוחלטת) רחוקה מלהיות עניין נעדר משמעות ערכית ופוליטית. למעשה, חלק מן האפיונים הנוספים המוצעים להגדרת הדמוקרטיה אינם רק מעשירים אותה, אלא מעמידים דרישות העלולות להיות במתח מובנה עם דרישות הדמוקרטיה הפורמלית. הרצון להדגיש עובדה זו הוא טעם נוסף לאימוץ המובן הצר של דמוקרטיה.

בישראל, בשל תנאיה המיוחדים, קיים טעם מעשי־פוליטי נוסף לאימוץ המשמעות הצרה של דמוקרטיה של כללי משחק. כל חברה חשופה למחלוקות, וישראל, כפי שראינו, נתונה לשסעים עמוקים ומורכבים. בחברות שסועות מתקיימת התנגשות מובנית של העדפות ואינטרסים של חלקי אוכלוסייה. בחברות כאלה ישנה חשיבות מיוחדת לאימוץ מנגנוני קבלת החלטות, שיאזנו ברגישות בין מסגרת מוסכמת לחלוקת הכוח הפוליטי לבין החלטות ערכיות וציבוריות העלולות להיות שנויות במחלוקת. המחויבות לדמוקרטיה אמורה לתפוס חלק עיקרי מן המסגרת המוסכמת, משום שמחויבות זו היא המדגישה את שוויון הזכות של בני החברה להשתתף בהחלטות הנוגעות לעתידם. ואולם, ככל שנבקש להעשיר את תכני הדמוקרטיה, כך המחלוקות על דמות החברה ייהפכו למחלוקות על רמת הדמוקרטיות שלה. אם דמוקרטיה היא מחויבות משותפת של כל הנשלטים, עליה להתייצב כערך מאחד. אם נעשיר את הדמוקרטיה, היא תהיה פרטיקולרית יותר, וכתוצאה מכך חלק מהאוכלוסייה עלול לתפוס אותה כמדירה וכמדכאת.

בתנאים אלה, דמוקרטיה לא תוכל לספק מנגנון מוסכם של קבלת החלטות שייתן לגיטימציה לשלטון.

חשוב להזכיר כי הטיעון בעד אימוץ המובן הצר של דמוקרטיה, כחלק ממסגרת הדיון המשותפת, שונה מאוד מטיעון המנסה להעניק לדמוקרטיה הפורמלית הילה של הצדקה הכרחית. זה אינו טיעון המתכחש לעובדה, כי הבחירה לתת משקל להעדפות הנתונות של רוב הציבור יכולה להניב תוצאות נוראיות. חברה המקיימת דמוקרטיה פורמלית בלבד עלולה בהחלט לשעבד אר לדכא את המיעוטים שלה ואף להשמידם, והכל בשם העדפותיו של הרוב. למרות זאת, יש המבקרים את הבחירה במובן הצר של דמוקרטיה בטענה, כי אימוצו עלול לעודד את הנטייה לתת תוקף מוסדי להחלטות שנתקבלו בשיטות המקיימות רק דמוקרטיה פורמלית.

ויכוח דומה קיים גם לגבי אפיון המושג "חוק", לנוכח נטייתם של אנשים לחשוב כי חובה עליהם לציית לו. לא אוכל להיכנס כאן לוויכוח מרתק זה, למרות שהוא נוגע לענייננו, אך אשוב אליו בקצרה בפרק השלישי. אציין רק כי תמיכתי באימוץ המושג הצר של דמוקרטיה מתחזקת דווקא משום שאני מקבלת, כעניין של מוסד פוליטי, את כל הקביעות של הפיסקה הקודמת. לטעמי, דווקא האפיון העשיר יותר של דמוקרטיה – זה המגדיר אותה כצורת שלטון שאכן יכולה להעניק לגיטימציה לשלטון ולהחלטותיו – הוא זה המחזק את נטייתם של אנשים לקבל ללא הרהור הכרעות דמוקרטיות אף כאשר הן אינן מוסריות בעליל. לעומת זאת, האפיון הצד של דמוקרטיה משאיר את שאלת היקף חובת הנאמנות והציות פתוחה, ומעמיד אותה, כפי שראוי שיהיה, כשאלה מוסרית ממדרגה ראשונה ולא כשאלה של אפיון מושגי יסוד.[8]

חיוני לראות, כי גם למובן הפורמלי של דמוקרטיה יש השלכות מוסריות ומוסדיות משמעותיות ביותר, מעבר למחויבות ל"חירות חיובית" של הנשלטים. ראשית, ישנן זכויות אדם יסודיות שהן חלק מן התשתית המושגית של הדמוקרטיה במובנה

8 לדיון קצר בסוגיה, בהקשר של אימוץ מובן לא מוסרני של "משפט", ראו Ruth Gavison, "Natural Law, Positivism and the Limits of Jurisprudence – A Modern Round," *Yale Law Journal* 91 (1982): 1250–1285

הצר: הזכות לבחור ולהיבחר, כמו גם הזכויות לחופש ביטוי ולחופש התאגדות. שנית, דמוקרטיה מקיימת מחויבות מובנית לשוויון, לפחות פורמלי, מבחינת ההשתתפות הפוליטית בה.[9] ללא שני אלה, אין מדובר על דמוקרטיה גם במובן ה"רזה" ביותר של מושג זה. במלים אחדות, גם התיאור שלי אינו מונע קיומם של מתחים פנימיים בתוך המחויבות לדמוקרטיה, כגון השאלה אם דמוקרטיה מתירה את הגבלת חופש הביטוי של גופים אנטי־דמוקרטיים, או את הגבלת השתתפותם בבחירות. עם זאת, התיאור המוצע מבחין בין בעיות פנימיות של דמוקרטיה לבין התנגשויות בין דמוקרטיוּת לבין ערכים אחדים, כגון ליברליזם, לאומיות, דת או סוציאליזם. בכך שונה התיאור המוצע מאפיונים רחבים ועשירים יותר של דמוקרטיה, המציגים גם את המתחים האלה כמתחים פנימיים והכרחיים שלה, או מטשטשים את המודעות לכך שעשויים להיות מתחים כאלה. כאמור, אני רואה בתוצאה זו יתרון של ההצגה המומלצת על ידי.

על רקע הדיון הציבורי בישראל, חשוב להבהיר שלושה יסודות שאינם נכללים באפיון הדמוקרטיה שאני מציעה. היסוד הראשון הוא מחויבות לזכויות אדם, מעבר לאלה הנדרשות על ידי הדמוקרטיה עצמה. השני הוא התפיסה המיוחדת של דמוקרטיה ליברלית־ניטרלית, המקובלת על חלק מהוגי הדעות המערביים. היסוד השלישי הוא קיומן של חוקה נוקשה, הכוללת מגילת זכויות, ושל ביקורת שיפוטית על המחוקק. לפי הצעתי, דמוקרטיות יכולות לכלול הגנה (חוקתית או אחרת) על זכויות אדם, ובדרך כלל הן ייטו לעשות זאת יותר מאשר משטרים לא־דמוקרטיים; ואולם, היעדר מחויבות כללית ומפורשת כזו אינה צריכה להתפרש כפוגעת בדמוקרטיוּת של דמוקרטיוֹת. בדומה, דמוקרטיוֹת יכולות להיות ליברליות, ואולי הן ייטו להיות כאלה; ואולם, לא רצוי לשלול מחברה, שיש בה דמוקרטיה של כללי משחק, את אופיה הדמוקרטי רק מפני שכללי המשחק שלה הניבו, בתקופה מסוימת או בהקשרים מסוימים, הסדרים לא־ליברליים.

באשר לזיקה שבין דמוקרטיה לבין זכויות אדם, יש להדגיש שני עניינים. ראשית, הזכרתי כבר כי גם דמוקרטיה פורמלית מחייבת זכויות אדם מסוימות, כגון זכות לבחור ולהיבחר, חופש ביטוי וחופש התאגדות פוליטית. בכל הנוגע

9 במובן הפשוט ביותר, שוויון זה מתבטא בכלל הדמוקרטי – "לכל אחד יש קול אחד".

לזכויות אלה, דמוקרטיה וזכויות אדם הן אכן היינו הך. שנית, זכויות האדם, לפחות לפי התפיסה המקובלת, אינן מחייבות רק בדמוקרטיה. להפך, זכויות האדם מהוות אילוץ על החלטת הרוב בדמוקרטיה, מאחר שמקור תוקפן אינו החלטת הרוב או החלטת כל בני העם. זכויות האדם הבסיסיות, כגון הזכות לחירות ולכבוד, לשוויון בפני החוק, לחופש דעה ומצפון, לחופש דת ולחופש מדת, נובעות מעקרונות מוסריים שנתפסים כאוניברסליים. ההכרזה הבינלאומית לא נועדה לחול רק על דמוקרטיות, וברור כי ההגנה על זכויות האדם נחוצה בעיקר במדינות לא־דמוקרטיות. דווקא האוניברסליות הנטענת של אידיאל זכויות האדם מחייבת להכיר בכך שאין לייחד, מושגית, את המחויבות לאידיאל זה למשטרים דמוקרטיים.

השאלה אם לכלול הגנה על זכויות אלה כחלק מן ההגדרה של דמוקרטיה, כך שההתנגשויות בין זכויות אלה יהיו פנימיות לדמוקרטיה, או לדרוש כי זכויות אלה יזכו להגנה במנותק מהדמוקרטיה, וכהגבלה עליה, היא בעיקרה שאלה תיאורטית. מן הטעמים שציינתי למעלה, אני מעדיפה בהקשר זה לאמץ את המובן הצד של דמוקרטיה. העדפה זו מתחזקת מפני שההיסטוריה מראה, כי מאבקים לזכויות אדם נעשו לעתים קרובות בשם חזון של קבוצות מסוימות באוכלוסייה, תוך כדי מאבק בקבוצות אחדות. כאשר מדובר בחברות שסועות – שבהן מתקיימת מחלוקת ציבורית על עצם תפיסת החיים החברתיים הראויים, כמו גם על משמעות המחויבות לדמוקרטיה ועל גבולותיה – נראה, כי דווקא לטובת זכויות האדם רצוי שלא להציגן כחלק בלתי נפרד מן הדמוקרטיות של המשטר או כמיוחדות לדמוקרטיה. הצגה של זכויות האדם כראויות להגנה גם במסגרות לא דמוקרטיות עשויה לחזק את מעמדן גם בקבוצות, שאינן מקבלות על עצמן עקרונות דמוקרטיים או תפיסות מסוימות של דמוקרטיה.

האוניברסליות של זכויות האדם מקנה להן כוח, אבל גם מגבילה אותן: מחויבות לזכויות האדם נדרשת מכל חברה ומכל משטר, ולכן עליה להיות בין הגורמים המאחדים את החברה, ולא גורם שמפריד ומבחין בין חלקיה. זכויות האדם הן אילוצים שהכל חייבים לכבד, אולם הן אינן יכולות להכתיב הסדרים פוליטיים וחברתיים ספציפיים בנושאים השנויים במחלוקת גם בקרב אלה המחויבים לזכויות האדם. מכאן יוצא, כי מסגרת זכויות האדם חייבת להיות מינימליסטית. אם כל מחלוקת על הסדרים ספציפיים נהפכת לעניין של פגיעה בזכויות יסוד,

הרי ששיח זכויות האדם נהפך למכשיר במחלוקות פוליטיות ואידיאולוגיות בין חלקי עם שונים, באופן המונע קיומה של מחלוקת לגיטימית שאינה כרוכה בהפרה של זכויות אדם בסיסיות. במלים אחרות, הרחבה של שיח זכויות האדם מטשטשת את ההבחנה בין דברים שנראים לי ראויים, ואשר אני חפצה להיאבק עליהם באופן פוליטי, לבין הגנה על זכויותי הבסיסיות. אינפלציה של זכויות האדם עלולה לגורם לאיבוד הכוח של זכויות האדם כערך מאחד ומוסכם.

כך, למשל, דמוקרטיה של כללי משחק יכולה להניב הסדרים שונים, מבחינת ההתייחסות של המדינה לצדק חברתי, לחלוקת הכנסות, לאכיפת מוסר, ליחסים בין דת או דתות ומדינה, למעמד האשה בחברה ובתרבות, ולקידום תרבויות ייחודיות. לכן מכנים אותה "פורמלית", שכן כמעט לא מתקיימות בה הגבלות פנימיות על תכני ההסדרים שיאומצו.

רוב הדמוקרטיות המערביות הן גם ליברליות, ורבים מגדירים ליברליזם כהגנה רחבה יותר על זכויות האדם, וכיסוד הנותן לדמוקרטיה הליברלית את הצדקתה.[10] ישנה מחלוקת גדולה על המשמעות ועל ההצדקה של הליברליזם כמשנה פוליטית, ולצרכי אסתפק בקביעה כי היא נותנת מקום־של־כבוד ליחידים ולאוטונומיה שלהם. במובן זה, אכן מתקיימת קירבה רבה בין אחד מן הצידוקים הבסיסיים של הדמוקרטיה לבין הליברליזם. אולם, בין חוקרי הליברליזם – תומכים ומבקרים כאחד – התפתחה גישה המפרשת את הליברליזם כסוג של "ניטרליות" בין תפיסות טוב של יחידים; מעין מתן קדימות למושג ה"זכות", שניתנת לכל בני החברה באופן שוויוני, על פני מושג ה"טוב" שיכול להתפרש באופנים שונים על ידי יחידים וקבוצות. ניתן לתאר את גישת הניטרליות כ"הפרטה" של זיקות והעדפות לא־אזרחיות.[11] הדמוקרטיה הליברלית־ניטרלית אדישה, כביכול, לזיקות ולהעדפות פרטיקולריסטיות. באפשרותה לנקוט כלפיהן אחת משתי גישות: גישה קיצונית, שלפיה למדינה אסור, עקרונית, לתמוך בכל העדפה

10 ראו דיונו של אנדרי מרמור, "על גבולות הדמוקרטיה: תורת המדינה בעקבות רצח רבין", בתוך: אריאל רוזן צבי (עורך), **ספר השנה של המשפט הישראלי**, תל אביב: פפירוס, 1997.

11 לדיון בהפרטה בהקשר של יחסי דת ומדינה ראו רות גביזון, "דת ומדינה: הפרדה או הפרטה", **משפט וממשל** ב (1994): 55–96.

"פרטית" או לממן אותה (כפי שנעשה באוצרת הברית ביחס להיבטים מסוימים של פעילות דתית); או גישה מתונה יותר המתירה תמיכה ומימון, ושבמסגרתה הניטרליות מחייבת רק התייחסות שוויונית להעדפות ולזיקות "פרטיות" שונות.

במסגרת המסורת הליברלית מתקיים היום ויכוח בשאלה אם ניטרליות היא יסוד מגדיר של הליברליזם. אני סבורה, כי הטיעון שליברליות אינה תובעת ניטרליות, או אף אינה יכולה לתבוע ניטרליות, וכי ניטרליות, אם היא אפשרית, אינה בהכרח רצויה – הוא טיעון חזק מאוד. במסגרת הדיון הנוכחי אין צורך לנקוט עמדה במחלוקת זו, שכן כך או כך – ליברליזם הוא, לפי תפיסתי, עמדה הנוגעת לתכנים ראויים של מוסר פוליטי שאינו חלק מגדיר של הדמוקרטיה. אשוב לעניין זה למטה, בדיון בשאלה אם מדינת לאום פרטיקולריסטית ניתנת, עקרונית, להצדקה.

3. מדינה יהודית ודמוקרטית?

ההבהרות המושגיות, שבהן פתחתי, מאפשרות לי כעת לדרך בשאלות העיקריות של פרק זה: ראשית, האם מבחינה מושגית מדינה יכולה להיות גם יהודית וגם דמוקרטית? שנית, האם מדינה המקיימת שילוב זה ניתנת להצדקה? הערות מקדימות בשאלות אלה נכללו למעלה. כאן אתן להן תשובה מסודרת, אם כי תמציתית.

א. האם קיים שילוב אפשרי?

כאמור, מימין ומשמאל, הן מתוך נקודת המוצא של הסכסוך היהודי־ערבי והן מתוך המחלוקת הפנים־יהודית, מושמעת הטענה כי שילוב כזה אינו אפשרי מושגית. נתחיל בטענה, כפי שהיא מופיעה בשסע הפנים־יהודי. כהנא, כמו גם מבקרים חילונים ליברלים, שותפים לעמדה שישראל אינה יכולה להיות גם יהודית וגם דמוקרטית, שכן מהויות אלה – לטענתם – סותרות זו את זו. הם חלוקים ביניהם אילו מן היסודות על ישראל להעדיף. אם המשמעות היחידה של "מדינה יהודית" היא מדינת הלכה במובן השלם והחזק, אין ספק כי טענה זו מוצדקת. מדינה הקובעת את החלטותיה על פי פרשנותם של רבנים לדיני

ההלכה מנוגדת להנחות היסוד הבסיסיות ביותר של דמוקרטיה. דמוקרטיה ותאוקרטיה אינן יכולות להתכונן בצוותא. אולם, ראינו כי גם אם נפרש את יהודיותה של המדינה כזיקה **לדת** היהודית, מדינה יהודית אינה **חייבת** להיות תאוקרטיה. יש הטוענים כי היהדות עצמה, בחלק מפרשנויותיה, מקבלת את הדמוקרטיה כצורת ממשל ראויה או לפחות קבילה. נכונותו של הרוב לקבל על עצמו הסדרים חברתיים שיקנו מעמד ציבורי לסמלים ולטקסים דתיים, או נכונותו לתת תוקף משפטי, בתחומים מסוימים, להסדרים ולמוסדרת דתיים, אינן מעוררות בהכרח קשיים עקרוניים לאופי הדמוקרטי של המדינה. הסדרים אלה מקבלים את תוקפם מן ההסכמה של הנשלטים כולם (או רובם), ולא מן האמונה הדתית של חלק מן האוכלוסייה. לפיכך, השאלה אינה מושגית אלא עובדתית: האם ההסדרים הקיימים בישראל, מבחינת זיקת המדינה לדת היהודית ולממסד הדתי, מגיעים עד כדי שלילת אופיה הדמוקרטי.

בנוסף לכך, ראינו כי הזיקה לדת היהודית אינה הפירוש היחיד או אף השכיח ליהודיותה של המדינה, וכי ישנם מובנים חשובים אחרים של מדינה יהודית שאינם כרוכים בחוסר התיישבות מושגית בין דמוקרטיה, במובן שאימצנו כאן, לבין מדינה יהודית. כך הוא בוודאי הדבר ביחס למדינה יהודית במובן של רוב יהודי. הדבר נכון גם ביחס למובן חזק יותר – זה של ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי. רוב המדינות האירופיות הוקמו כמדינות לאום, ולפחות בחלק ניכר מן המקרים אפיון הלאום לא היה רק משפטי־אזרחי אלא כלל גם מרכיבים אתניים, היסטוריים ותרבותיים. יתרה מזו, תופעה זו אינה רק עניין היסטורי שאבד עליו הכלח. דווקא לאחד התפרקות ברית המועצות, מדינות אירופיות רבות שבות ומתמודדות עם מתחים פנימיים מרוכבים בין הזהות האזרחית לבין הזהות האתנית־תרבותית של עמיהן. בעיית יישוב ערך הדמוקרטיות עם רב־תרבותיות או רב־לאומיות קיימת כמעט בכל מדינה מודרנית, בשל ה"גלובליזציה" ותנועות ההגירה. אף במדינות שבהן נמצאה בעבר מסגרת מדינית אחידה לבני עמים שונים, כמו בלגיה וקנדה, צ'כוסלובקיה ויגוסלביה, מתעוררים לחצים לכיוון של הגדרה עצמית מדינתית על בסיס לאומי. הרצון לממש הגדרה עצמית לאומית,

ככל האפשר במסגרת מדינתית עצמאית, אינו רעיון זר לסוף המאה ה־20, וסביר כי ימשיך ללוות אותנו באלף השלישי.[12]

בפועל, המובן של "מדינה יהודית" שאומץ על־ידי האליטות בישראל, כולל האליטות הציוניות־דתיות, הוא שילוב של מדינת לאום פרטיקולריסטית, בעלת רוב יהודי, המחויבת עקרונית לדמוקרטיה ומעניקה זכות שווה של השתתפות פוליטית לכל האזרחים, יהודים ולא־יהודים. כל עוד מתקיים בישראל רוב יהודי ניכר, שילוב כזה אפשרי ויציבותו מובטחת, שכן היסודות הפרטיקולריסטיים נתמכים על ידי הרוב. הרעיון של "מדינת הלכה" במובנה החזק, הנתמך בידי קבוצות דתיות מסוימות, נדחה במפורש על ידי רוב גדול בישראל, כולל פלגים ניכרים של הציבור היהודי־דתי. בהמשך נראה, כי הוויכוחים העמוקים בתוך הרוב היהודי על משמעות העם היהודי, ועל הזיקה בינו לבין הדת היהודית, אכן יוצרים קשיים ניכרים. בשלב זה אומר כי בישראל התפתח מובן של "מדינה יהודית", שאינו מחייב סתירה מושגית בינו לבין דמוקרטיה. השאלה החשובה יותר היא אם ההסדרים שבפועל קיימים בישראל, ואשר סביר כי ימשיכו להתקיים בה, אינם שוללים את אופיה הדמוקרטי.

האתגר שמציב השסע היהודי־ערבי מסובך יותר, משום שהוא מתייחס ל"מדינה יהודית" הן במשמעות הלאומית־תרבותית והן במשמעות הדתית. בקצרה, עמדה זו, המושמעת הן בימין היהודי והן בקרב השמאל והערבים, גורסת כי ישראל המוגדרת כמדינה יהודית (או כמדינתו של העם היהודי) אינה יכולה, על פי הגדרתה, להיות דמוקרטית, משום שהיא אינה מעניקה לאזרחיה הלא־יהודים מעמד שווה לזה של אזרחיה היהודים. לפיכך היא פוגעת, בהגדרה, במחויבות לשוויון אזרחי, שהיא כאמור מרכיב יסודי של דמוקרטיה. הפתרונות המוצעים לסתירה פנימית נטענת זו הם מגוונים. מצד אחד, יש התובעים עמידה גאה על היסודות היהודיים גם אם אלה מחייבים סטייה מדמוקרטיות. בין חסידי הדמוקרטיות יש התובעים כי ישראל תהפוך ל"מדינת כל אזרחיה", תבטל את

12 ראו Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1995, המתאר את הבעיה של התמודדות עם זיקה אזרחית במדינות דמוקרטיות רב־לאומיות ורב־תרבותיות כבעיה הגדולה ביותר של הדמוקרטיות המודרניות.

זיקתה ליהדות, ותנקוט עמדה של ניטרליות והפרטה כלפי הזיקות האתניות, התרבותיות והדתיות של כל אזרחיה. בכך הם מצטרפים לעמדת הליברליזם הניטרלי, המנוגד להצדקה של מדינות לאום. אחרים מוכנים להכיר בלגיטימיות ואף בנחיצות של הכרה בזכויות קולקטיביות על בסיס לאומי, ומבקשים להשיג שוויון ברמת ההתייחסות של המדינה לזיקות הלאומיות של כל האזרחים, בבחינת ישראל כ"מדינת כל לאומיה".[13]

אבל, האם באמת יש בשילוב בין מדינת לאום יהודית לבין דמוקרטיות חוסר התיישבות מושגי־עקרוני? לטענה שזה אכן המצב וריאציות רבות, אך עיקרה אחד: לא־יהודי במדינה יהודית הוא תמיד, ובהגדרה, שונה מאזרחיה היהודים של המדינה ונחות מהם. הוא פחות "שייך" אל המדינה והיא פחות "שלו", ישנה נטייה להפלותו, הוא לא חלק מ"מלח הארץ". לאור חוק השבות, ובאופן המודגש בביטוי "מדינתו של העם היהודי", לא־יהודי אזרח הארץ אינו נחות רק ביחס לאזרח יהודי של ישראל אלא גם ביחס לבן העם היהודי שאינו אזרח המדינה. במובן מסוים, ישראל היא מדינתו של האחרון יותר מאשר של הראשון. התחושה מחמירה בשל העובדה, כי בין ישראל לבין העם הערבי היושב בארצות השכנות מתקיים סכסוך מתמשך. כתוצאה ממנו, ערביי ישראל נתפסים על ידי חלק מאזרחי הארץ היהודים כאויב וכאיום קיומי פוטנציאלי. תוצאה אחרת של מצב זה היא ההיעדרות הכמעט כללית של לא־יהודים משורות שירותי הביטחון הישראליים, והיעדרם מ"כור ההיתוך" הפוטנציאלי לזיקה אזרחית ולרישות חברתי – הצבא.

לדעתי, לפנינו שתי שאלות נפרדות. השאלה האחת היא: האם מתקיים בישראל, והאם יתקיים בעתיד הנראה לעין, הבדל משמעותי בין יהודים ללא־יהודים? השאלה השנייה היא: האם הבדל זה מונע מישראל להיות דמוקרטית? אין

13 למעשה, באמירות רבות ניכר בלבול ביו שתי הטענות. נראה לי כי רוב ערביי ישראל אינם חפצים בשוויון מסוג "מדינת כל אזרחיה", אלא דווקא בפחרון על בסיס של שוויון קבוצתי־לאומי. למרות זאת, יש בקרבם כאלה המשתמשים בסיסמת "ישראל כמדינת כל אזרחיה", ומעוררים בכך התנגדות מסוימת מצד יהודים המוכנים לשוויון על בסיס לאומי אך לא להפיכת ישראל למדינה ליברלית־ניטרלית. אולם, יש להודות כי קיים בארץ גם רוב יהודי כיכר המעוניין בשימור האופי היהודי של ישראל ודוחה עמדות התומכות בהפיכתה למדינה דו־לאומית.

קושי להשיב בחיוב על השאלה הראשונה, למרות שישראלים יהודים רבים נוטים להכחיש אמת חשובה זו. בהמשך, אתייחס לעובדה זו כאל אחד המוקדים הבעייתיים של השילוב היציב והמוצדק בין יהודיות לדמוקרטיות. עם זאת, איני סבורה כי עובדה מרכזית זו, כשלעצמה, מונעת מישראל להיות דמוקרטיה.

תחושה חזקה של שייכות ושל שוויון אזרחי בקרב כל בני החברה היא מרכיב חשוב בלכידות קבוצות אזרחיות, וקיומה הוא נתון מבשר טובות ליציבותה של החברה ושל מבניה המשטריים. עם זאת, אלה הם נתונים שאינם תלויים רק, או בעיקר, בטיב המשטר, ולכן הם אינם אמורים להשפיע על הגדרתה של מדינה כדמוקרטית. סביר להניח, כי דווקא במדינות שסוערת תהיה הדמוקרטיה המשטר שינסה לגשר בין תפיסות מנוגדות של טוב מהותי. במצב כזה, סביר להניח כי בתקופות מסוימות חלק מן האוכלוסייה ידגיש מנוכר לשלטון, שכן זה האחרון יקדם קווי מדיניות המנוגדים לתפיסותיו המהותיות; ואולם, הדבר לא יצביע על חולשתה של הדמוקרטיה. הנושא קשור לשאלת מעמדם של מיעוטים, ובעיקר למיעוטים "כרוניים" – כלומר, לקבוצות אזרחיות שמעמדן כמיעוטים אינו מוגבל לסוגיה מסוימת או לתקופה ספציפית. מיעוטים כאלה קיימים בכל המדינות, דמוקרטיות ולא־דמוקרטיות כאחת, ולעתים קרובות הם אכן חשים ניכור ביחס לשלטון ולמדינה. לא סביר להסיק מעצם קיומם, כי המדינה שבתוכה הם יושבים אינה יכולה להיות דמוקרטית.

כך, למשל, היהודים בארצות הברית הם מיעוט. הרוב הגדול של אזרחי ארצות הברית, מספרית ותרבותית, הוא נוצרי. נוצריות היא חלק מן התיאור העצמי של רוב האמריקנים, וגם חלק מן התיאור העצמי של המדינה, למרות ההפרדה הרשמית בין דת למדינה. אין ספק שהיהודים המקיימים זיקה פעילה ליהדותם חשים, לנוכח מצב זה, דגש מסוים של ניכור, של אי־שייכות מלאה. בעיות של שייכות ושל זהות קיימות בכל מדינה, ויש למקד אליהן תשומת לב. עם זאת, עצם קיומה של בעיית זהות אינה הופכת את המדינה ללא־דמוקרטית.

אולי ייקל להבין עניין זה אם נזכור, כי בעיות של ניכור ושל תחושת אי־שייכות אינן ייחודיות ללא יהודים בישראל. השסע העדתי מוחמר בשל העובדה שאנשים רבים – "צפונים" – ואחרים מרגישים שהמדינה "שייכת" ל"צפונים", ושכל אלה שאינם "צפונים" אינם שייכים במובן מסוים. כאשר לאה רבין או

שמעון שבס אומרים: "לקחו לי את המדינה" – זהו ביטוי של דימוי מסוים של המדינה והשייכות אליה; דימוי שזועזע בידי מעשה מסוים (רצח רבין או תוצאות הבחירות). בקצרה, עצם העובדה שיחידים או קבוצות חשים מנוכרים למדינתם ברגעים או בהקשרים מסוימים אינה הופכת את המדינה ללא־דמוקרטית. כאמור, תחושת ניכור היא לעתים תוצאה של הליך בחירות דמוקרטי למהדרין. היא אמורה להזכיר למנוכרים הנוכחיים, כי במחזור הקודם, כאשר "כוחותינו" היו בשלטון – המחצית השנייה של העם חשה ניכור ותסכול. ואכן, הקיטוב החברתי, וההתעלמות ההדדית מעומקו וממה שמתחייב ממנו, הם חלק מן הגורמים לפגיעותה של הדמוקרטיה הישראלית. המיעוט הערבי בישראל הוא "כרוני", ולכן תחושת הניכור שלו היא מבנית ועמוקה ומתמשכת יותר מאשר זו של קבוצות מסוימות באוכלוסייה היהודית, בעיקר אלה שאיבדו את השלטון ועשויות להשיבו לידיהן. ועם זאת, הערבים אזרחי ישראל נהנים מזכויות פוליטיות משמעותיות ושוות, וכן ממידה לא מעטה של חירות אישית ושל ביטחון. לכן, איני סבורה כי תחושות הניכור שלהם מצדיקות שלילה של אופיה הדמוקרטי של ישראל.

ראינו, כי טענה נוספת של אי־התיישבות בין יהודיות לבין דמוקרטיות יכולה לבוא מצד אלה המגדירים את הדמוקרטיה ככוללת גם יסודות ליברליים המאופיינים כניטרליות בין תפיסות טוב פרטניות של יחידים ושל קבוצות. כוונתי לטענה, כי כל תוכן פרטיקולרי של המדינה אינו מתיישב עם תפיסת הניטרליות שלה, שהיא עצמה חלק מן המרכיבים ההגדרתיים של דמוקרטיה ליברלית. חשוב להודות כי מבחינת חסידי האפיון הרחב של דמוקרטיה, הכולל ליברליות של ניטרליות, ישראל אכן אינה יכולה להיות דמוקרטית. זאת, מאחר שישראל אינה מחזיקה בתפיסה של ניטרליות לגבי הזיקות הלאומיות והדתיות של אוכלוסייתה, וקמה כמדינה בעלת תפקיד מיוחד בתחייתו של העם היהודי. בעובדה, כי האפיון שבחרתי ל"דמוקרטיה" (ל"ליברליזם") אינו מחייב קישור בין חוסר הניטרליות של ישראל לחוסר הדמוקרטיות שלה, אני רואה כאמור יתרון של הבחירה.

שלילת האפשרות העקרונית לשלב יהודיות ודמוקרטיות נדחתה, אפוא, משום שישנם מובנים חשובים של "יהודיות" – כגון זה של מדינת לאום או של קיום רוב יהודי או של קיום זיקות חלקיות ומוגבלות לדת היהודית – היכולים להתיישב עם דמוקרטיות. עם זאת, ראינו כי מובנים אחרים של יהודיות – בעיקר זה של מדינת הלכה מלאה – אינם מתיישבים עם דמוקרטיות. מהכיוון האחר, פרשנות

ליברלית־ניטרלית של דמוקרטיה אינה מתיישבת עם ראיית ישראל כמדינה שיש לה תפקיד בקידום או בחיזוק הקיום של העם היהודי בארצו. המסקנה היא כי ישנם שילובים אפשריים־מושגית של יהודיות ודמוקרטיות, על אף שבפרשנויות מסוימות של שני המושגים – הם אינם יכולים להתיישב זה עם זה. המשך הדיון שלנו ייעשה אם כן במתחם של אפשרויות עקרוניות ומושגיות לשילוב בין דמוקרטיה לבין ייחוד יהודי.

ב. האם שילוב בין יהודיות לדמוקרטיות ניתן להצדקה?

יהודים לא מעטים מגיעים לנקודה זו באנחת רווחה ועוצרים בה. הם מתעלמים מן העובדה כי דמוקרטיות, כשלעצמה, אינה אידיאל אחרון. השאלה החשובה אינה אם מדינה יהודית יכולה להיות דמוקרטית, אלא אם ניתן, בעיקרון, להצדיק מדינה שהיא דמוקרטית ויהודית כאחת. שאלה חשובה יותר היא אם המדינה מצליחה לממש הסדרים דמוקרטיים, שהם גם ניתנים להצדקה. הפרקים הבאים יעסקו בשאלה האחרונה; כאן ברצוני לשרטט שלד של טיעון, שיציב תשובה חיובית לשאלה אם מדינה שיש בה ייחוד יהודי ניתנת, בעיקרון, להצדקה.

גם אם אדם יכיר בכך, כי אין סתירה מושגית בין דמוקרטיה לבין מדינת לאום (ובמונחים של מדע מדינה: גם מדינה אתנית יכולה להיות דמוקרטיה), הרי שברמת ההצדקה הוא עשוי לטעון כי ההבחנה ההכרחית בין יהודי ללא־יהודי, במדינה המוגדרת כמדינה יהודית או כמדינת העם היהודי, מהווה פגיעה כה חמורה בלא יהודים – בעיקר בלא־יהודים שישבו בארץ מימים ימימה – עד שמדינה כזו אינה ניתנת להצדקה. אכן, קל יותר להצדיק מדינה המעניקה שוויון מלא לכל אזרחיה, מאשר מדינה המתייחסת, עקרונית, באופנים שונים אל קבוצות שונות של אזרחים. ישנה חזקה של שוויון אזרחי, וחובת ההצדקה מוטלת על המבקשים לסטות ממנה. הצדקה כזו כוללת לפחות שלושה מרכיבים: עוצמת ההצדקה של תביעת הקבוצה ה"שלטת" להעדפה קבוצתית, טיב ההסדרים המעדיפים קבוצה אחת על אחרות, ומהות המחיר הנדרש מן הקבוצות האחרות.

תביעת היהודים למדינה משלהם מתבססת על צירוף של עובדות כלליות ועובדות ייחודיות. במאה ה־20 ניתנה, במשפט העמים ובשיח הפוליטי כמו גם

בתורות המוסר, הכרה בזכותן של קבוצות לאומיות ל"הגדרה עצמית". לא ברור מה מחייבת הגדרה עצמית כזו, אולם ישנה הכרה גוברת בכך שהשתייכויות קבוצתיות הן מאפיין חשוב של החיים הטובים של יחידים, וכי היכולת לקיים חיים קבוצתיים ציבוריים ולגיטימיים היא זכות יסוד חשובה.[14] "הגדרה עצמית" אינה בהכרח מדינית, וברור כי לא כל קבוצה שיש לה זכות לחיים ציבוריים משמעותיים תרצה, או תוכל, לייסד מדינה. ואולם, ההכרה בחשיבות ההשתייכות, ובזכות הנובעת ממנה להגדרה עצמית, היא ללא ספק מרכיב מרכזי בהצדקת התביעה למדינה יהודית.

מתנגדי המדינה היהודית טוענים, בין השאר, כי יהדות אינה עם אלא דת. בעולם אין מכירים בזכותן של **דתות** להגדרה עצמית מדינתית. רוב עצום של יהודים, מכל הגישות וההשתייכויות הדתיות, ורוב עצום של לא־יהודים, אוהבים ואויבים כאחד, סבורים כי יש עם יהודי. לצורך דיון זה אניח גם אני שההיסטוריה תומכת בטענה, כי אכן קיים עם יהודי החורג מקבוצת מאמיני הדת היהודית. למעשה, קביעה זו היא אחד המרכיבים המרכזיים של השסע המתמשך בין דתיים לחילונים על דמותה של ישראל. רק קבלתה מעניקה משמעות לזהותם היהודית הלאומית של אלה שאינם שומרי מצוות או שהם חילונים־בעיקרון.[15]

עצם קיומו של עם יהודי, בעיקר בתנאי הפיזור שלו בעולם כולו, אינו יוצר זכות להגדרה עצמית מדינתית. מדינה היא יישות השולטת, בראש ובראשונה, על טריטוריה. ציבור לאומי יתבע בדרך כלל הגדרה עצמית בטריטוריה, שבה הוא מצוי ברוב ניכר. חלק מהייחוד של הציונות המדינית היה, שכאשר החלה התנועה בפעילותה לא הייתה בעולם טריטוריה שנמצא בה ריכוז מתאים של יהודים. על רקע זה ראוי להבין את המחלוקת סביב שאלת אוגנדה: מאחר שלא היה ריכוז טריטוריאלי "טבעי", היה אפשר, עקרונית, לחשוב על הקמת מדינה במקום המתאים ביותר מבחינת המצב הדמוגרפי והבינלאומי. ה"התעקשות" של חלק

14 הזכות להגדרה עצמית מופיעה הן בהכרזה הבינלאומית לזכויות האדם מ־1948, והן באמנות הבינלאומיות של זכויות האדם, אשר אושררו על ידי ישראל בראשית שנות השבעים.

15 מענייו להזכיר כי ישראלים נקטו גישה סימטרית כלפי הפלסטינים, ותקופה ארוכה הכחישו את היותם עם בעל נפרד התובע הגדרה עצמית. אף אם היה לטענה זו על מה להסתמך בעבר, אין ספק כי היום היא חסרת כל בסיס.

מהוגי הציונות, ובעיקר הרצל, על מדינה דווקא, ולא על אוטונומיה תרבותית או הסדרים אחרים של הגדרה עצמית, נבעה מן האבחון שלהם את "בעיית היהודים" – חשש מרדיפה ומאנטישמיות. טענת ה"מתעקשים" היתה, כי רק שליטה פיסית על מדינה ועל משאביה תאפשר מניעה ממשית של רדיפות שלטוניות, או של רדיפות מטעמן של קבוצות אוכלוסייה שהשלטון לא ידכא מחמת חוסר עניין או חוסר יכולת. ומדינה חייבה יצירתו של בסיס טריטוריאלי.

סביר להניח, כי אם לא היה מוקם בסיס התיישבותי בארץ־ישראל לפני תום מלחמת העולם השנייה, לא היתה מוקמת מדינה יהודית. אחד ההישגים הגדולים של הציונות הוא העובדה כי היא השכילה ליצור בארץ־ישראל בסיס התיישבותי, שאִפשר לוועדות בינלאומיות ואף לאו"ם להגיע למסקנה כי פתרון ראוי הוא חלוקת הארץ והקמת מדינה יהודית. אמנם, עשויה להתקיים מחלוקת בשאלה אם ההחלטה להקים בסיס התיישבותי בארץ־ישראל היתה מוסרית כשלעצמה, וזאת לנוכח העובדה שהארץ לא היתה ריקה אלא מיושבת על ידי ערבים.[16] בשלב ההחלטה על עלייה והתארגנות לא היתה ליהודים זכות להגדרה עצמית מדינתית בארץ־ישראל. ואולם, היום, לאחר שנוצר בסיס כזה, שאלה זו היא תיאורטית. השאלה המעשית אינה אם ליהודים היתה זכות לבנות לעצמם ריכוז דמוגרפי טריטוריאלי בארץ־ישראל, אלא מה הוא המחיר שמוצדק לדרוש מקבוצות אחרות – בעיקר מהערבים תושבי הארץ – לצורך מימוש זכותו של היישוב שנוצר כאן לחיות בתנאים של הגדרה עצמית וביטחון.

יש להודות, כי היה יסוד "אימפריאליסטי" בהכרה הבינלאומית בזכותו של העם היהודי להקים מדינה בחלק מארץ־ישראל: הכרה זו נבעה במידה רבה מן המציאות של אנטישמיות ורדיפת יהודים בעולם המערבי, ומן הצורך להגיב על השמדת חלק ניכר מיהדות אירופה בשואה. עובדות אלה נתנו תוקף מיוחד הן לרצונם של היהודים לחיות במדינה משלהם, להחיות בה את העם היהודי

16 גם אחד העם, המחריע מפגי החעלמות מעובדת היותה של הארץ מיושבת, אינו מציע להימנע מהתיישבות בה אלא להתיישב באזוריה הפחות מיושבים.

ותרבותו, ולהגן על עצמם באמצעותה, והן לנכונותם של המנצחים במלחמת העולם השנייה לאפשר מהלך כזה.[17]

האם המחיר שנדרש מתושבי הארץ הערבים הוא כה גדול עד שהוא מביס, ברמה העקרונית, את זכותו של העם היהודי למדינה שבה הוא שולט ומהווה רוב? דומה, כי התשובה לשאלה זו היא תלויית־זמן. טענת הערבים היתה חזקה יותר בתחילת תהליך ההתיישבות היהודית בארץ. מרחיקי הראות שבהם צפו את המאוחר, וניכרת צדקנות לא מעטה בתלונותיהם של היהודים על קבלת הפנים הצוננת שזכו לה מידי התושבים הערבים. גם ב־1937, בתקופת ועדת פיל, ואף ב־1947 ו־1948, כאשר הערבים היו רוב גדול בארץ־ישראל, הערבים הציגו טענה רצינית: לא הם האשמים בשואת יהדות אירופה, ולא ברור מדוע הם אלה הנדרשים לשלם מחיר כה גדול וכה מרחיק לכת בשל התרחשותה.

אלא שאף אם הכרעת האו"ם ב־1947 היתה בלתי צודקת (ואיני סבורה כך), היא והמלחמות והתהליכים שבאו בעקבותיה שינו את המצב באופן משמעותי. כיום חיים בישראל 5 מיליון יהודים, שברובם נולדו בה ואינם מכירים בית אחר. ליהודים החיים באזור יש זכויות לגיטימיות לביטחון אישי, כמו גם לחיים מלאים של השתייכות קהילתית. מדינת לאום יהודית היא, לפיכך, אפשרות ניתנת להצדקה.

היה אפשר לעצור כאן ולהסתפק במסקנה זו, אלא שנראה כי המציאות באזורנו אינה מתירה זאת. המצב הקיים אינו רק של קיום מדינת לאום יהודית. מדובר במדינה יהודית השולטת, באופנים שונים, על חלקים ניכרים של המולדת הפלסטינית והעם הפלסטיני, שאינם נהנים מהגדרה עצמית לאומית משמעותית. בעוד שמדינת לאום יהודית ניתנת להצדקה עקרונית, המצב הקיים אינו ניתן להצדקה כזו. האפשרויות הניתנות להצדקה הן קיומה של מדינה דו־לאומית בכל חלקי ארץ־ישראל, או סימטריה של שתי מדינות לאום זו לצד זו ("שתי מדינות לשני עמים").

17 גם בהכרזת בלפור מ־1917 היה יסוד גדול של פטרונות מצד בריטניה כלפי האינטרסים של האוכלוסייה המקומית. אמנם, ההכרזה דיברה על "בית לאומי" ולא על מדינה, אך היא האיצה את יצירתו של הבסיס ההתיישבותי שהיה הכרחי לצורך הקמת המדינה.

מדינה דו־לאומית, או סימטריה של שתי מדינות לשני עמים, הן אפשרויות הניתנות להצדקה יותר מאשר המצב הקיים. ישראלים שאינם חפצים במדינה דו־לאומית – מתוך חשש לביטחון או ליכולת ההישרדות הלאומית – נדרשים, לדעתי, לנטוש את עמדת ההתנגדות או האדישות להקמת מדינה פלסטינית. כינון מדינה כזו חיוני להצדקת המשך קיומה של דמוקרטיה אתנית יהודית בישראל. אין בדעתי, במסגרת זו, לדון בשאלות פוליטיות מְפַלגות. אומר רק כי טיעוני ביחס לזכות ההגדרה העצמית המדינית של יהודים בישראל נכונים, ואולי אף נכונים יותר, ביחס לזכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית מדינית במולדתם.

כאמור, אף אם המחיר שהפלסטינים נדרשים לשלם אינו בהכרח גדול עד כדי כך, שהוא מצדיק את ביטולה של ישראל כמדינה המעניקה הגדרה עצמית לעם היהודי – הרי שחובתם של אלה החפצים בשימור אפיון זה של ישראל לצמצם ככל האפשר את הפגיעה בפלסטינים, הנלווית, בהכרח, להמשך קיומה של ישראל במתכונת ייחודית ומוציאה זו. אם בפועל לא תיווצר מודעות לפגיעה בפלסטינים, ולא ייעשו פעולות לצמצומה – ייתכן, כי ההצדקה העקרונית האפשרית של ישראל כמדינה יהודית לא תוכל להצדיק את קיומה הריאלי של ישראל. אשוב לעניין זה בהמשך. אדגיש, כי בחיבור זה אני מתייחסת רק לשאלות הנוגעות לזהותה של ישראל בגבולותיה הנוכחיים, פחות או יותר. אני עוסקת, לכן, בשאלת ההתמודדות של המדינה היהודית עם המיעוט הערבי בישראל, ולא בשאלת הפתרון הכולל של היחסים עם הפלסטינים, בישראל ומחוצה לה. עם זאת, אין ספק כי השאלות קשורות זו לזו.

מדינה יהודית ודמוקרטית יכולה אם כן להתקיים מבחינה עקרונית ומושגית, והיא ניתנת להצדקה. נותר, אפוא, לדון בשאלות הקשות שמסקנה זו מעוררת: האם השכילה ישראל לקיים מדינה שהיא גם יהודית וגם דמוקרטית, וגם מוצדקת? אלו פעולות נדרשות כדי ליצור מצב זה ולייצב אותו? בשאלות אלה אטפל בפרקים הבאים.

A Nation-State in the 21st Century

Editors:

Yedidia Z. Stern | Shuki Friedman | Jesse Ferris

Text Editor (Hebrew): Lilach Tchlenov
Series & Cover Design: AlfaBees Studio
Typesetting: Ronit Gilad
Printed by Graphos Print, Jerusalem

Cover photo: Shutterstock

ISBN: 978-965-519-385-5

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optical, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express written permission of the publisher is strictly forbidden.

Copyright © 2022 by the Israel Democracy Institute (RA)
Printed in Israel

The Israel Democracy Institute
4 Pinsker St., P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602
Tel: (972)-2-5300-800
Website: http://en.idi.org.il
Online Book Store: en.idi.org.il/publications
E-mail: orders@idi.org.il

The views expressed in this book do not necessarily reflect those of the Israel Democracy Institute.

All IDI publications may be downloaded for free, in full or in part, from our website.

Table of Contents

Participants 7

Preface: A Nation-State in the 21st Century
Yedidia Z. Stern | Shuki Friedman | Jesse Ferris 11

An Introduction to Jewish Nationalism
Hedva Ben-Israel 21

The Other N-Word
Azer Gat 37

Jewishness and Democracy, Jerusalem and Athens: The Need for a Constitutionality of Peace Rather than Perfection
Gershon Gontovnik 49

You Shall Not Walk in Their Statutes: The Israeli Nation-State Law and National Identity Clauses in Democratic Constitutions
Alexander Yakobson 85

The Jewish State and the Arabs
Mordechai Kremnitzer 107

The Nation-State and the Challenge of Equality
Yedidia Z. Stern 127

The Wisdom of Synchronism: A Justification for Institutional Duality in Israel
Gershon Hacohen 153

A Dual Zion
Yossi Beilin 173

The Jewish State and the Boundaries of Jewishness
Shuki Friedman 187

A Letter to Young Israelis about Diaspora Jewry
Gil Troy 211

Conceptual Obsolescence and a Theoretical Justification for a Jewish and Democratic State
Ruth Gavison 227

Preface: A Nation-State in the 21st Century
Yedidia Z. Stern | Shuki Friedman | Jesse Ferris (English) v

Preface: A Nation-State in the 21st Century

Yedidia Z. Stern | Shuki Friedman | Jesse Ferris

Ethnic nation-states, in which national identity is distinguished from citizenship, are not unusual. The State of Israel is the product of the 19th-century "Spring of Nations" and of the shaping of the world map by nation-states over the past 150 years. But the unique conditions of the Jewish nation-state make it a laboratory for studying the challenges facing the modern nation-state and the questions that hover over the phenomenon of nationalism as a whole. Is nationalism new or old? Zionism is both: it is the national renewal of an ancient people. How does

* Transltion: Deborah Stern

a democratic nation-state resolve the tension between particular and universal values? The Jewish-democratic formula is a groundbreaking innovation. How does a nation-state that has a sizable ethnic majority cope with a significant minority living within it? Jewish-Arab relations in Israel are an instructive test case. How can a modern nation-state deal with the challenge of immigration? Israel's Law of Return and Family Reunification Law offer a unique model. In addition, the state has to contend with problems of religion and nationality, nationalism in conflict situations, and more.

For a fleeting moment, in the late 20th century, it seemed as though nationalism's time had passed. Faced with the juggernaut of globalization, which promised to blur boundaries and flatten the world, the appeal of nationalism diminished, and many liberal thinkers turned against it. But the first decades of the 21st century have proven that nationalism is here to stay. In the United States, Europe, parts of Asia, and South America, the nationalist tiger has awakened. In some instances it has given rise to political movements that privilege national identity over liberal values, and in a few cases nationalism has turned pathological. There are those who celebrate the return of nationalism and those who reject it, continuing to strive for a globalized world with weak particularistic identities. Still others, including staunch advocates of liberal values, do not object to nationalism, but seek to contain it and balance it against other values.

Israel is emphatically a nation-state, but at the same time it is a democracy that has advocated liberal values since its inception. Its constitutive document, the Proclamation of Independence, reflects this duality, emphasizing the national roots and particularistic features with which its founders wished to imbue it, alongside the universal values and rights that they wanted it to express. But the very existence of modern Israel owes ultimately to its Jewish identity. Without its Jewishness, the "State

of Israel," as the modern embodiment of a national home for the Jewish people, would, in practice, cease to exist.

As a Jewish nation-state, Israel is unique not only compared to civic nation-states, but also compared to Western nation-states of the ethnic variety. In ethnic nation-states, the uniqueness of the nation is due to a combination of shared origins and culture, whereas in the Jewish nation-state it is the special character of Judaism—a complex combination not only of lineage and culture but also of a specific religion. Consequently, Israel does not separate religion and state; religion (with its various disputed interpretations) is part of the Jewish character of the Israeli public space. This uniqueness is particularly significant because the Jewish religion developed for the most part outside an organized political framework throughout the long years of exile, meaning that there are no precedents to draw on when considering the ideal profile of a Jewish state from an intra-religious perspective.

In any case, ever since the establishment of the state, Israel's particularistic national character has been accepted by the vast majority of Zionist Israelis, including those who strongly support Western liberal values. Unlike in Europe and the United States, where liberals have tried to attenuate national characteristics and even eliminate them from the public space—at times with some success—in Israel there has been no such attempt except among marginal groups, including some local academics. Most Israelis regard Israel as the nation-state of the Jewish people. Some believe that the national feeling is the broadest common denominator among Israeli Jews—no less, and even more, than the Jewish religion. Of course, a fifth of Israeli citizens are not Jewish and therefore do not share this common denominator, and this has extremely important consequences in theory and practice.

Israel has always existed with the normative duality of identity on which it was established, a duality that in the early 1990s was framed in the constitutional formulation "a Jewish and democratic state." Out of sincere loyalty to both of these elements, many Israelis have devoted their best years and creative forces to resolving the inherent contradictions of a democratic nation-state that stands for liberal values, but at the same time has a unique Jewish character. Academics, popular writers, and philosophers sensitive to the contradictions inherent in the concept of a Jewish and democratic state have tried to devise appropriate intellectual underpinnings to contend with these tensions.

In this context, one institution has stood out as a beacon: the Supreme Court. Due to Israel's unique constitutional structure and the role the Supreme Court has assumed in shaping Israeli society and its values, the justices have had to contend time and again with the meaning and practical significance of the normative duality of the Jewish and democratic state. Over the years, even before the Basic Laws: Human Dignity and Liberty and Freedom of Occupation were enacted and the constitutional phrase "Jewish and democratic" was coined, but increasingly afterwards, the Supreme Court has been charged with deciding numerous cases in which unique Jewish values, in their religious or national manifestations, have clashed with liberal democratic values. Due to the uniqueness of Jewish nationalism, several of the Court's decisions over the generations have been courageous and pioneering. Naturally, given their importance for consolidating Israeli identity and shaping the public space, they have often been controversial.

The contemporary rise of nationalism worldwide has not skipped over Israel. Changes in Israeli society, which is moving away from the model of consensual democracy, have triggered forces seeking to strengthen the national elements of the State at the expense of its liberal-democratic values. Some see these changes as a real danger to Israel's form of

government and its society. Nevertheless, despite frequent prophecies of doom about the future of Israeli democracy, it has thus far retained its resilience and vitality.

The Israel Democracy Institute (IDI) has worked since its inception to strengthen the foundations of Israel's identity as a Jewish and democratic state. At the start of the 21st century, the IDI spearheaded a pioneering effort to anchor these foundations in a complete constitution accompanied by a bill of rights. Although this effort has not yet borne fruit, the foundational work is ongoing, and there is no denying its importance. In recent years the Institute has continued working on research, disseminating ideas, and driving debate in the political and public arenas. One insight from this activity is that the big debates that rock the Israeli public sphere—for instance, the stormy debate that accompanied the enactment of the Nation-State Law over the past decade—are often shallow and lacking in historical and comparative perspective. Israel, as stated, is unique in many ways, but it is not the only nation-state in the world. This conclusion underscored the need to enhance public discourse on the meaning of a Jewish nation-state in the 21st century.

Against this backdrop, IDI hosted an interdisciplinary workshop from 2016 to 2018. Leading scholars from a variety of fields took part in the discussions, alongside politicians, public figures, and activists. Participants in the series discussed the intellectual roots of nationalism, different models of nationalism, critiques of nationalism, and arguments regarding the legitimacy of nation-states. A substantial portion of the discussions were devoted to the emergence of modern Jewish nationalism, its manifestations in Israel, and its impact on the nature and policy of the State of Israel. The discussions spanned 19 meetings and four major conferences. Nationalism, as a theoretical but very concrete phenomenon, was studied from all angles.

One of the conclusions from the workshop was that Israeli thinkers have established broad intellectual foundations over the years for dealing with the challenges of a Jewish nation-state that is also a liberal democracy. Workshop participants attempted to build on these foundations and clarify the state of the field. The present volume represents our attempt to present readers with several of the fruits of those discussions.

In the opening chapter, **Hedva Ben-Israel** offers a wide-ranging introduction to research on nationalism and the main approaches adopted by 20th-century scholars in the field. Ben-Israel takes a critical look at the modernistic take on nationalism as a new phenomenon originating in the last centuries of the second millennium, and explains the sources of the error as she sees it. She also presents other approaches to nationalism as a whole and Jewish nationalism in particular. Ben-Israel asks whether nationalism can still be relevant in the face of globalization, and responds in the affirmative.

Azer Gat writes about the return of nationalism to center stage in recent years, with the election of Donald Trump as President of the United States, the vote for Brexit in the UK, and growing opposition to immigration in North America and Europe. These events surprised post-modern elites, who had fallen under the sway of fashionable theories that depicted nationalism as something new and artificial ("imagined communities"), ignoring its age-old roots. Notwithstanding the justified criticism of certain negative side effects of nationalism, it would be a mistake to deny its power. Nationalism is a genuine historical phenomenon, rooted deeply in human nature and underlying the identity of most of the world's nations. If we look deeply, Gat argues, we find that even the American republic, an immigrant country that separates church and state, is ultimately based on shared quasi-national cultural foundations, and not purely on citizenship. This is even truer of Israel, one of the oldest

nations in the world, whose national roots run extremely deep and combine ethnic, historical, religious, and cultural components.

Gershon Gontovnik analyzes the implications of the state's dual identity for fulfilling the sometimes-conflicting missions of Judaism and democracy in a polarized society. He offers a novel view of the tension between the faith-based conception that places God in the center ("Jerusalem") and the humanistic conception that places the rational human being at the center ("Athens") as productive and enriching. On this basis, Gontovnik calls on the state to interpret its Jewish mission broadly. It must take responsibility not only for the physical security of the Jewish people, but also for its unity and its pursuit of spiritual prosperity. In order to reach a broad consensus in a divided society, preference must be given to pragmatic constitutional arrangements over uniform, coherent solutions, or as he puts it, a "constitutionality of peace (*shalom*)" in place of a "constitutionality of perfection (*shlemut*)." One implication of this is the need to adopt a cautious, sensitive judicial approach that respects the collective autonomy of the tribes that make up the Israeli mosaic.

Alexander Yakobson analyzes the constitutional options for resolving the tension between the Jewish identity of the state and its democratic character through a critical examination of the Basic Law: Israel—the Nation-State of the Jewish People (commonly known as the "Nation-State Law"). After surveying the constitutions of other democratic nation-states, Yakobson comes to the conclusion that this law has no counterpart in the enlightened world. The Israeli legislators' deliberate omission of the right to equality in general, and their disregard of the status of the Arab minority in the Jewish state in particular, are unparalleled and lack substantive justification. Yakobson presents a comprehensive picture of the various ways in which other countries have chosen to balance their particularistic identity with their commitment to universal values. In so doing he shows how a special status can be given to a particular

religion or nationality without abandoning an inclusive conception of citizenship. It turns out that the Israeli case is not as much of an outlier as people tend to think, and if there is a will, there is a way to find an appropriate formula for balancing the Jewish character of the state with its democratic character, while anchoring its commitment to the value of equality.

The challenge of equality also lies at the heart of **Mordechai Kremnitzer**'s article. Kremnitzer turns the spotlight on the greatest difficulty facing the Jewish and democratic nation-state: its attitude toward the Arab minority living within it. He surveys the main milestones in relations between the Jewish state and its Arab citizens, from the military administration in the 1950s and 1960s, through the occupation of Judea, Samaria, and the Gaza Strip in the Six-Day War, to the Nation-State Law. Based on this historical overview, Kremnitzer comes to the bleak conclusion that without a revolutionary change in the state's attitude toward the minority living within it—a change that would infuse real content into the idea of shared citizenship—there is no future to the Jewish-democratic formula underlying its identity.

Yedidia Stern also writes about the challenge of realizing the value of equality in the Jewish and democratic nation-state, one-fifth of whose citizens are not Jews. Despite the inherent tension between the state's Jewish character and its democratic commitments, Stern urges us not to give up on equality, and even proposes a useful formula for reducing this tension. The road to a solution begins with the recognition that equality, like all other values, is not an absolute value. In Stern's opinion it is necessary to distinguish between several levels of rights, with a different degree of equality on each level. On the individual level, the right of Arab citizens to civic equality is absolute. But on the public-group level, there is room for some infringement of Israeli Arabs' collective right to equality, insofar as it clashes with other important values. On that same public

level, Stern also proposes critical distinctions among equality for Arab individuals as part of a collective, equality for the group in terms of the rights it seeks for itself, and equality for the group in terms of the claims it makes on the public sphere as a whole.

Gershon Hacohen proposes a new, counterintuitive way for Israel to cope with the normative and institutional duality that characterizes it as both the nation-state of the Jewish people and "the state of its citizens." Hacohen maintains that the standard modern Western conception, which seeks to organize reality in a coherent manner and shape government institutions and their working methods according to an entire framework of values, is not appropriate for the Jewish state. Drawing on David Ben-Gurion's writings and views, as well as kabbalistic thought, he argues that the inherent tensions within the structures and values of the Jewish state are not only tolerable, but in fact provide the ideal basis for its existence and policies. This viewpoint has both normative and practical ramifications. Hacohen posits that the state must not resolve this tension but preserve it as part of its constant attempt to strike a balance between state institutions on the one hand and the Jewish national institutions and other non-governmental organizations on the other.

Yossi Beilin focuses on the Jewish side of the Jewish-democratic equation and explores the Jewish state's commitment to the Jewish people. In view of demographic changes in recent generations, he proposes a reexamination of relations between the State of Israel and the Diaspora. Beilin's starting point is the fact that in the 21st century 85% of all Jews live in the United States and Israel, the twin foci of what he calls "two-headed Zion." This fact, he argues, mandates a change in the classical Zionist approach, which places Israel at the center and regards Jews living elsewhere as "the Diaspora." The new demographic-political-economic-cultural reality necessitates a fundamental change in the

Israeli government's attitude toward American Jewry. Beilin surveys the history of relations between Zionism and American Jewry and concludes that alongside the historical national institutions, a new Israeli-American institution should be established; this institution would anchor the commitments of the world's two largest Jewish communities to their shared future and allow for consultation and joint decision-making on issues that affect the future of the Jewish people.

Shuki Friedman focuses on the attempt by the Jewish nation-state to delineate the boundaries of Jewish identity. The establishment of a Jewish state was supposed to resolve the question of Jewish identity in general, and especially the conditions for entry into Jewish nationhood. In particular, one might have assumed that the state would put an end to the fierce debate over conversion that began in the 18th century, with the emergence of the Haskalah and the rise in secularization and assimilation. But in practice Zionism failed miserably in its attempts to delineate the boundaries of Jewish identity through its institutions. The amendment to the Law of Return in 1970 put an end to the attempts of secular Zionists like David Ben-Gurion to sever the definition of Jewish identity from religion; a series of court decisions in the decades that followed stripped the Chief Rabbinate of Israel of its authority to define who is a Jew for purposes of the Law of Return and the Population Registry, and recognized conversions performed in private rabbinical courts in Israel and by non-Orthodox rabbis abroad. In practice, the power to decide the question of identity was handed back to the community, where it had been before the establishment of the state. This failure meant that the nation-state gave up its power to define national identity and lost control of a central dimension of immigration policy.

Gil Troy presents an argument for Jewish peoplehood in the form of a personal letter to a high-school senior standing on the verge of

conscription into the IDF. At the moment when their life experience is about to diverge dramatically from that of their brethren overseas, he calls on young Israelis to bridge the existential chasm separating them from their coreligionists in the Diaspora and bring them close. Our past, our present, and our future, Troy explains, are intertwined in a continuing multigenerational mission to preserve our identity. We must not break the chain.

The volume concludes with an article by the late **Ruth Gavison**. Gavison presents a possible way to reconcile the tension between the two foundations of the Jewish nation-state—Judaism and democracy—and proposes a moral justification for its existence based on these foundations. She discusses possible meanings of Israel's Jewish character and their implications for its democratic form of government. She singles out those interpretations that permit the (sometimes tense) coexistence of Jewishness and democracy. Finally, she recommends a set of fundamental principles without which such a combination is not morally feasible—first and foremost, granting primacy to the right to equality.

If we can draw one conclusion from this diverse collection of essays and from the discussions that preceded it, it is this: the ability of Israeli democracy to survive depends to a large extent on making the most of the extended infrastructure—legal, intellectual, and social—built here over the years, in order to respond to the challenges of modern Israel from a place of productive tension between the "Jewish" and the "democratic." In the coming years the debate about the ideal character of Israel as a nation-state is expected to intensify from within, and perhaps also from without, along with an increase in the pressures on Israeli democracy, which continues for the moment to act in accordance with its unique Jewish-democratic formula. If we don't want extremists on all sides to decide these fundamental questions for us, we must persevere

in the intellectual effort to define the identity of the state, which goes to the very heart of Israeli existence. We hope the following chapters will provide useful insights for this important debate.

מדינת לאום שבה הלאומיות אינה זהה לאזרחות איננה תופעה חריגה בנוף העולמי. אולם התנאים הייחודיים של ישראל, מדינת הלאום היהודית, הופכים אותה למעבדה לבחינת האתגרים הניצבים לפני מדינת הלאום המודרנית והשאלות המרחפות מעל תופעת הלאומיות בכללה. האם הלאומיות היא תופעה חדשה או עתיקה? כיצד מיישבת מדינת לאום דמוקרטית את המתח בין מרכיבי זהותה הייחודיים לבין ערכים אוניברסליים? כיצד מתייחסת מדינת לאום בעלת רוב אתני מוצק למיעוט גדול החי בתוכה? וכן הלאה, שאלות של הגירה, דת ולאום, לאומיות בתנאי סכסוך ועוד.

בשנים 2016-2018 נערכה במכון הישראלי לדמוקרטיה סדנת לימוד בין־תחומית, שבה השתתפו חוקרים וחוקרות מובילים ממגוון תחומים, לצד אנשי מעשה, פוליטיקאים ואישי ציבור. הסדנה עסקה בלאומיות כתופעה תאורטית וקונקרטית – בשורשיה האינטלקטואליים של הלאומיות, בלימוד משווה של דגמי לאומיות ובביקורת על הלאומיות.

חלק ניכר מהדיונים בסדנה הוקדשו לעיסוק בהתהוותה של הלאומיות היהודית המודרנית, בדרכי הביטוי שלה במדינת ישראל, ובהשלכותיה על אופייה של מדינת ישראל ומדיניותה.

במדינת ישראל נוצרה במרוצת השנים תשתית רחבה של עיסוק באתגרים המאפיינים מדינת לאום יהודית שהיא גם מדינה דמוקרטית־ליברלית. משתתפי הסדנה ביקשו להוסיף נדבך על תשתית זו, והכרך שלפניכם מציג כמה מפירות הסדנה.

0 4500001287 5
דאנאקוד 450-1287

מחיר מומלץ: 98 ש"ח
יוני 2022
מסת"ב: 978-965-519-385-5

www.idi.org.il