

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס' 2, כסלו תשע"ז – דצמבר 2016

רואה אור בירושלים

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: יצחק מור, דביר שוורץ

מנכ"ל: עמיעד כהן

מו"ל: אריק כהן

איורי מאמרים: מנחם הלברשטט

איור השער: יוני שלמון

עיצוב: נריה צור ואהרון פרידמן // סטודיו דב אברמסון

כתובת המערכת: אהליאב 5, ירושלים 9446778

אתר הבית: www.hashiloach.org.il

למאמרים ולמכתבים: main@hashiloach.org.il

מנהלה: office@hashiloach.org.il



"מי השלח ההלכים לאט", כינה ישעיהו את האמת היוצאת מירושלים: מרחיקת ראות, יסודית – ולא פעם מציעה מבט שונה מזה של השיח השגור. ברוח זו, כתב העת "השילוח" מבקש להיות בית לכתובה מעמיקה, רעננה ורחבת יריעה על כל מה שחשוב לנו כבני אדם, כיהודים וכציונים – מן השאלות הגדולות של הקיום האנושי בן זמננו ועד לדיון המושכל במדיניות הציבורית הראויה לישראל. "השילוח" נועד להיות במה לדיון ללא מורא וללא משוא פנים, אך מתוך כבוד עמוק למורשת התרבותית של הציוויליזציה המערבית, ובמיוחד לזו שלנו, שמקורה בציון.

שמו של "השילוח" הוא מחווה לכתב העת העברי בעריכתם של אחד-העם, קלוזנר וביאליק, שליווה את ראשית הציונות ושימש קולו המובהק של דור התחייה. "השילוח" רואה אור בירושלים מטעם קרן "תקווה", העוסקת בחינוך אקדמי לקידום ערכים של חירות, יהדות וציונות.

השילוח

מאמרים

47 מבן-גוריון ועד נתניהו: אסטרטגיה רבתי ישראלית • יגיל הנקין
שינויים באסטרטגיה-רבתי של ישראל עומדים מאחורי התמורות בהתנהלותה הצבאית והמדינית

81 המדינה - לא בבית ספרנו • שגיא ברמק
מדינת ישראל מנהלת מערכת חינוך ריכוזית וכושלת. אפשר, וצריך, להשתחרר ממנה

99 מוגבלותה של העזרה • צ'ארלס מאריי
הכוונות הטובות והתקציבים הנדיבים אינם יכולים להפוך תוכניות סיוע ממשלתיות ליעילות

115 חרדיות שמרנית: האתגר • יהושע פפר
הצלחתם של החרדים החדשים תלויה ביכולתם לאמץ מודל מחודש של שמרנות יהודית

137 חילוני בביתך, ממלכתי בצאתך • עינת רמון
האליטות החילוניות שהובילו את הציונות הבינו שכדי להנהיג אותה עליהם לכבד את האורתודוקסיה

קלאסיקה עברית

156 מהפכת '68 והדילמה של הסטודנט היהודי • אנדרה נהר
מדוע יהודים מובילים את המחאות האנרכיסטיות? מחשבות על מרד הסטודנטים בפריז

ביקורת

167 היכל הבכיינות המטהרת • דוד [ניאו] בוחבוב
האופנה הממארת היא להיות קרבן, כפי שממחישים אפילו ספרי השירה החדשים

178 האמנם דגל הרמב"ם בסובלנות? • אריאל פינקלשטיין
בעיני הרמב"ם אין הבדל מהותי בין יהודי לנכרי – ולכך השלכות מפתיעות מבחינת הסובלנות





יומן עמדות | כסלו תשע"ז | דצמבר 2016

יואב שורק

הגמגום חייב להיפסק

חמישים שנה של עמימות ביחס ליהודה ושומרון חוללו נזקים גדולים לישראל. עת לשנות

כביכול מהדילמה הנוקבת של דחיקת הערבים שהייתה כרוכה בעצם המפעל הציוני.

כבר יותר מחמישים שנה ישראל היא הריבון בפועל ביהודה ובשומרון וכן בירושלים כולה; וכבר יותר מחצי יובל שהיא המדינה היחידה שלא התשתית החוקית להפוך בהם לריבון להלכה. הכביש המחבר בין שני המרכזים החשובים ביותר בישראל, כביש מס' 1, חוצה את 'הקו הירוק', וכמוהו גם

ישראל הקטנה, זו התחומה בגבולות הקו הירוק, היא בעיקר זיכרון מתעתע. י"ט השנים שישאל התקיימה בגבולות הללו הן לא יותר מהרף-עין היסטורי, אך כזה שצרבתודעה שורה של מיתוסים נוסטלגיים (ואף שינה את שמה של הממלכה ההאשמית שממזרח לנו מ"עבר הירדן" ל"ירדן", בימים הקצרים שבהם היו לו 'שתי גדות' בשלטון מדינה אחת). החשוב במיתוסים אלה הוא הפיכת חבלי הארץ ה'ישנים' לפטורים-

גמגום משלמים מחיר כבד. אותה ישראל שמהלכת על קצות האצבעות בהר-הבית, מעניקה חופש פעולה נרחב לוואקף ונמנעת, משיקולי זהירות, מליישם אפילו את המעט הנדרש מכוח עקרונות היסוד של חופש הפולחן ומימוש הריבונות – היא אותה ישראל שמוקעת ברחוב המוסלמי בעולם כולו כמי ש"מאיימת על אל-אקצה", "איום" שהפך סמל רב-עוצמה של כיבוש כוחני, טיהור אתני, הרג ילדים ומה לא. ההחלטה האחרונה של אונסק"ו, להכחיש כל קשר בין היהודים או ישראל להר-הבית, היא רק האקורד המסיים של תהליך שבו הטיעון הערבי ביחס לירושלים הקצין עוד ועוד – אך התקבל עוד ועוד. במקום שצד אחד מגמגם, האומר "כולה שלי" גורף את כל הקופה.

הגמגום מסוכן לא פחות בכל הנוגע ליהודה ולשומרון. כאשר מדינת ישראל נמנעת לאורך שנים רבות כל כך מלטעון לזכויות אמתיות על השטח, צומח לו מיתוס המדינה הפלשתינית, אותה מדינה שרוב אזרחי העולם משוכנעים שהשתרעה על יהודה ושומרון לפני שמדינת ישראל כבשה אותה כדי לנצל את משאביה ולשעבד את תושביה. ישראל, שכדי לא להכריע על הריבונות מתעקשת להגדיר את קיומה בשטח כנוכחות צבאית, הופכת "מעצמה כובשת" ויעד התיעוב האופנתי של כל שוחר צדק. כשישראל מתנדבת ליישם בשטח את אמנת ז'נבה – עוד צעד של זהירות מופלגת המבטאת חוסר ביטחון וגמגום – היא הופכת את התושבים הפלשתינים ל"מוגנים", את הטרור הערבי לדבר שהעולם מסרב לגנות, ואת ההתיישבות הישראלית לבלתי-חוקית, ואחר כך עוד צריכה לנמק בפני כל העולם את "פשעי המלחמה" המתמשכים שלה.

הרכבת הקלה הראשונה בישראל. שלטי ההכוונה בכבישים אינם מבחינים בקו הירוק, וכמוהם גם רוב הישראלים (גם אם הם חוששים מהמחוזות שמעבר למחסומי צה"ל). באריאל פורחת אוניברסיטה, ורבים רבים יורדים אל ים המלח בדרך יריחו.

אבל כבר יותר מחמישים שנה שמדינת ישראל נמנעת מלהפוך את לבה הגיאוגרפי וההיסטורי, את יהודה ושומרון, לחלק ממנה, ואפילו מלהעמיד בזירה הבינלאומית תביעת בעלות על חבלי ארץ אלה. ישראל מתעקשת, ממשלה אחר ממשלה, להחזיק במדיניות של "לא לבלוע ולא להקיא", הרואה בנוכחותה בשטח לא יותר משלטון צבאי או "תפיסה לוחמתית". כמעט כל ממשלות ישראל השקיעו בפיתוח תשתיות ביהודה ובשומרון, ואף פרסו רשת של יישובים ישראליים – אך כל זאת תוך ויתור מתמיד על כל טענה של ריבונות על המרחב כולו, ותוך הגבלת התכנון, התשתית ורוב האכיפה למרחב ה"יהודי" – כאילו מדובר בנוכחות זמנית או בפיקדון לזמן קצר.

במקביל מנהלת ממשלת ישראל מדיניות של גמגום גם במרחב שלגביו הוחלה הריבונות דה-יורה: הר הבית. אף שהמקום הקדוש ביותר לעם ישראל מכב בהצהרות מנהיגי ישראל לאורך כל השנים, והללו מעולם לא ויתרו עליו רשמית, הרי בפועל המדינה נמנעת מכל גילוי של ריבונות במקום (דגל!), אוכפת הגבלה חמורה ואנטי-חוקתית על חופש התנועה והפולחן של יהודים בהר, מגיבה בקושי להפרות חוק חמורות ובעלות השלכה היסטורית, וחולקת מיוזמתה את הריבונות בהר עם ממלכת ירדן ועם הוואקף המוסלמי.

אלא שבעולם המדיני אין ואקום, ועל



שקריעת לב הארץ מהרצף הגיאופוליטי וההיסטורי של ישראל היא בלתי סבירה – לחתור להותיר את המצב על כנו: להשאיר את ישראל כריבון-בפועל, במעמד זמני שהוא נצחי, ולוודא שרוב האוכלוסייה הערבית מצויה מחוץ לאחריותנו הישירה.

זוהי טעות אסטרטגית שישראל, כאמור, משלמת עליה מחיר כבד – ועוד תשלם. ראוי היה לנסות ולפתור את הבעיה האחת – בעיית המעמד האזרחי של הערבים החיים ביהודה ושומרון – במקום לחולל, בעקבותיה, שלל בעיות רחבות יותר ועקרוניות יותר. מוטב לתחם את הבעיה, להקדיש לה את מיטב המוחות והיצירתיות, ולהגיע לכמה פתרונות מלאים או חלקיים, מידיים או ארוכי טווח, מאשר להיכנע להנחה שהיא בלתי פתירה ולנהל בשל כך מדיניות בלתי סבירה במשך עשורים רבים.

במלאת חמישים שנה לריבונות ישראל בפועל ביהודה ובשומרון, הגיעה השעה לחדול מהגמגום המזיק הזה. אנו בוגרים מספיק כדי ליטול אחריות אמתית ומלאה על לב הארץ שלנו, כדי למנוע צמיחתו של עוד דור מתוך הסתה מתמדת לאלימות, וכדי להתחיל לצעוד בנתיב שבסופו, בדרך שלא תסכן את אופייה של מדינת ישראל, יהיה עברו המערבי של נהר הירדן ארץ אחת, נווה של ביטחון, שלום ושגשוג בלב המזרח התיכון.

* * *

ועוד הערה על פיקדון ואחריות. דרכם של פיקדונות שהם מגיעים לאדם לאו דווקא מרצונו וביוזמתו, אך עליו מוטלת האחריות עליהם. יהודה ושומרון הם פיקדון יקר-ערך, הממתין כבר יובל שנים ליחס ראוי. הם משאב ארכיאולוגי, תיירותי, תרבותי

לפרדיגמת הכיבוש הזו, שגם בעיני ישראלים רבים מדי הפכה לשורש המיתי של כל מה שרע כאן, אין שמץ של אחיזה במציאות – אך יש לה אחיזה במדינאות הישראלית, המחזקת אותה כל העת בשל אותה מדיניות של עמימות. קשה מאוד להצדיק התיישבות אזרחית ב"תפיסה צבאית". הצגת השאתם של יהודה ושומרון בידינו כאילוץ ביטחוני בלבד מחזקת את ראייתנו ככובש זר – ומאיצה בקהילייה הבינלאומית לחתור להשבת ה"צדק" המוחלט גם במחיר של פגיעה פוטנציאלית בביטחון, בעיקר כאשר מדובר במדינה חזקה ומצליחה, ולא במקבצי הנדבות הפלשתינים. נתניהו רוצה להכרית את נרטיב הכיבוש הזה, אבל מנסה לעשות זאת תוך שהוא נמנע בעקביות מלטעון שבשקר יסודו. הוא מעדיף לא לומר שבעינינו יהודה ושומרון הם חלק ממדינת ישראל, כעת או בעתיד הקרוב, כדי ליהנות מאשליית המדינה הפלשתינית שבדרך, זו המהווה קבלן משנה לאחריות על האזרחים הערבים וגורם נוח להאשמות (מוצדקות על פי רוב).

אכן, יש סיבה לגמגום הישראלי ארוך השנים: ביהודה ושומרון חיה אוכלוסייה ערבית גדולה, הרחוקה מהחזון הציוני ועלולה לערער את הדומיננטיות הדמוגרפית היהודית אם תיעשה חלק ממדינת ישראל. מנגד, החלת החוק הישראלי על השטח בלי הענקת זכויות אזרח מלאות לכל התושבים תיצור מציאות של אזרחים סוג ב', שהחברה הישראלית והקהילייה הבינלאומית יתקשו להשלים עמה. זוהי בעיה שהובילה חלק מהמדינאים הישראלים לחלום כל העת על מסירת יהודה ושומרון למדינה אחרת שתוכל לנהל אותם כראוי, וחלק אחר – אלה שהבינו שאין ולא תהיה מדינה כזו, או שחשו

בכבוד הראוי לערש הולדתו של העם היהודי. שהיא תבטיח שאזורים אלה יהיו מופת של חופש גישה וחופש דת (כן, גם לנוצרים וליהודים), שהיא תפתח את האתרים המקראיים, תטפח את הסביבה ותמנע נזקים. למרבה הכאב, במבחן הזה נכשלנו עד עתה.

גם אם חוששים מסיפוח, ואפילו אם מקדשים את המצב המדיני-משפטי הקיים, אין כל סיבה שנמשיך להזניח את הפיקדון היקר שבידינו. אפשר וצריך להתחיל סוף-סוף לתכנן, לנהל ולפתח את יהודה ושומרון מתוך מחשבה מרחיקת ראות, כזו שאינה מושתתת על ההנחה שלנצח תאכל חרב. על הערבים החיים באזורים שאליהם תתייחסנה התוכניות השונות להוות חלק מהם; זה חלק מאחריותו של מחזיק הפיקדון. כך, למשל, אם נותרו אזורים המשמרים את נופי המקרא, יש לבחון דרכים לפתח אותם כביוספירות, מעין "שמורות טבע" ונוף המקיימות ממשק עם חקלאות מסורתית ותיירות, בשיתוף פעולה עם האוכלוסייה הערבית; יש לשרטט תכנית מקיפה לחפירות ארכיאולוגיות ולהנגשת האזורים לתיירות חוץ ופנים; יש להעלות מיידית את רמת השיטור והביטחון האישי (באזורי בי וסי), ולהשוות אותה לשאר חלקי הארץ; יש לבחון מחדש את רעיונות 'השדרה הכפולה' המעצימה את בקעת הירדן; וכמובן יש לשלב את האזורים הפתוחים הסמוכים לקו הירוק בתוכניות הארציות שנועדו להעניק עתודות בנייה – הנדרשות כל כך – ופתרונות תחבורה למרכזים העירוניים הגדולים של ישראל.

אכן, יש ביהודה ושומרון תנועת התיישבות ישראלית מפוארת, שהישגיה מאפשרים

וגם מוסרי: הזיקה שלנו אל הארץ נעוצה במחוזות הללו. בין רגבי אדמתם מתפתלים אינספור נימים של חיבור ההווה אל העבר, קבורים תחת עפר וממתנינים לארכיאולוגים, ועל גבי הריהם עדיין אפשר לחוות את נופי הארץ העתיקים ולפגוש משהו מאותה תרבות חקלאית שהדיה נחקקו לעד במשנה. בשל מיקומם בלב הארץ הם גם מאפשרים להשיב לארץ ישראל המערבית את אחדותה הגיאוגרפית ולהחליף את מסדרון החוף ברצף מגוון של דרכי גישה לאזוריה השונים – וכן לתת לגוש דן את העורף העבה הדרוש לו, הן כעתודות דיור ובנייה וכאזורי תעסוקה מחוץ למטרופולין, הן כ"גליל של המרכז", כמרחבים כפריים של נופש ומרגוע.

לעת עתה אנו מועלים בפיקדון. הציונות הרי הצטיינה בדיוק בזה – בהפרחת שממות. את חלקיה האחרים של הארץ הצלחנו להפוך לנווה-מדבר של ביטחון, של חוק ונורמה מוסרית, של שפע כלכלי ואחריות סביבתית – לפחות בהשוואה למתרחש במרחב סביבנו. לא עשינו זאת ליהודה ושומרון, מחוץ לתחומיה המצומצמים של ההתיישבות הישראלית. כאן, למרבה האכזבה, יש פחות וילה ויותר ג'ונגל. תחת שלטונה המגומגם של ישראל מופקרת הסביבה לשפכים, הרחובות לאלימות, ההרים לטרשים ולבנייה פרועה. אותו לב היסטורי של הארץ נותר לדידם של רוב הישראלים והתיירים מעבר להרי החושך, מנוקד במספר זעום של אתרים ארכיאולוגיים העומד בסתירה כואבת לפוטנציאל של ארץ התנ"ך.

אילו היו חבלי הארץ הללו מופקדים לא בידינו אלא בידיה של מדינה אחרת, ידיוותית, היינו מצפים שהיא תנהג בהם



כברת הארץ הזו, שהיחידים זולתה הטוענים לבעלות עליה הם אלה השוללים אותה מכול וכול, אלה שאינם יכולים להפוך אותה אלא לקן מרצחים. ישראל צריכה לעשות זאת לא מתוך כוחנות או חמדנות (וגם לא בדלת האחורית של 'חוק הסדרה' בלית-ברירה), אלא מתוך עצם המשימה שנטלה הציונות על עצמה: "לשקוד על פיתוח הארץ לטובת כל תושביה". אין מי שיעשה זאת במקומה.

לראות את מדינת ישראל גם כמדינה מיישבת. אך היש הזה הוא מועט מדי, והוא מתנהל כמובלעות בתוך שטח מופקר. הוא תולדה של מסירות נפש עקשנית של שנים רבות, לנוכח ממשלות מהוססות ומתוך אווירה של "אף על פי כן", או "כנגד כל הסיכויים", כפי שקרא העיתונאי חגי הוברמן לספרו המרתק על ההתיישבות ביש"ע. זה הרואי אך בה במידה עגום ומיותר: הגיע הזמן שמדינת ישראל תיקח אחריות על

לנוכח טראמפ

הכוחות שנרמסו במיזם הטהרני הליברלי מרימים ראש. זו ההזדמנות להציע חלופה שמרנית צלולה ונדיבה

נראה כי כל ההסברים הללו נכונים, ולמעשה אולי אפילו די בחלקם להסביר את מה שחולל את המהפך. שכן המהפך, למרות הרוב הגדול של האלקטורים, נותר גבולי: יותר ממחצית המצביעים בחרו דווקא בהילארי קלינטון, מועמדת שהכול דיברו על חולשותיה, וזאת כנראה לא רק בשל הזדהות עם תפיסות של השמאל האמריקני אלא גם בשל הבעיות הקשות באופיו של דונלד טראמפ והחשש מפני המדיניות, או היעדר המדיניות, שיוביל.

אבל טבעם של אירועים היסטוריים הוא שהדינמיקה שהם יוצרים אינה תלויה בסיבות שחוללו אותם. גם אם טראמפ גרף את הקופה בשל קואליציה רגעית או קונסטלציה סטטיסטית, בחירתו המפתיעה מחוללת רעידת אדמה, מצטרפת ל'ברקזיט' הבריטי, ומעלה אל קדמת הבמה את הכוחות שלא היו שותפים לפרויקט הליברלי של שינוי השיח שדומה היה כאילו אין בלתו;

בחכמה שלאחר מעשה ניתנו הסברים רבים לניצחונו המפתיע של דונלד טראמפ, המנהיג הפופוליסט, השוביניסט ועוין הממסד הפוליטי, בבחירות לנשיאות ארצות הברית. רוב ההסברים עוסקים בשכבת הבסיס האמריקנית, זו של הלבנים הפחות משכילים, שננטשו על ידי הממסד הפוליטי והפכו את הקערה על פיה; במאיסה בתרבות התקינות הפוליטית מטשטשת הזהויות שממשל אובמה ייצג; בחולשתם המעמיקה של דרגי הביניים (המפלגות וועדות הקונגרס) במערכת הפוליטית האמריקנית; וביתרון שיש למרחב הכפרי על פני העירוני בשיטת הבחירות הרובנית והמדינתית שנוהגת בארצות הברית. אגב ההסברים הללו ניתנו גם הסברים שונים להפתעה הגדולה – שעיקרם ההטיה המובהקת של התקשורת כנגד דונלד טראמפ, הטיה שלימדה שאנשים רואים את אשר הם רוצים ולא דווקא את אשר לפנייהם.

תחת ערכי החירות המהווים תשתית לחברה שלנו (אם כי אפשר שהתשתיות חזקות משאנו חושבים, והחששות מוגזמים). כך או אחרת, נראה שהמפתח לעתיד טוב יותר טמון באותם יסודות שהציג דניאל ג'ונסון במסתו בגיליון הקודם שלנו, עוד בטרם טראמפ, ואשר נזכרים גם במסתו של פיטר ברגר על אודות כבוד האדם בגיליון זה. הדרך היחידה לייצב את המוטטלת היא באימוץ נוסחה מחודשת של האמתות הישנות, נוסחה שתעגן את ערכי הזהות של הלאום, המשפחה והמהותנות בתפיסה רחבה של כבוד האדם וחירותו; נוסחה שתראה את צלם אלוהים שבאדם לא רק כתשתית לשיח זכויות, אלא בראש ובראשונה כמו שהמקרא רואה אותו: כתשתית לתביעת אחריות.

על השמרנים, והאינטלקטואלים השמרנים, מוטלת עתה אחריות כבדה. הם זוכים כעת להזדמנות – אולי בלתי חוזרת – להשמיע את קולם ברמה, ולשרטט אלטרנטיבה מוסרית לשיח שתבע לעצמו מונופול על המונח. הם צריכים לעשות זאת באופן צלול ונדיב: צלול בחתירתו אל הטוב הממשי, ונדיב בפתיחותו לראות ולהכיל את נקודות האמת במחנה שמנגד.

יואב שורק

פרויקט שביקש לעקור את הכל, משלטי ה'גברים' בפתח חדרי שירותים, ועד היכולת להגן על המערב מפני ג'יהאדיזם איסלאמי או בכלל להכיר בקיומו. "במלחמה הצודקת בלאומנות", רשמה פרופ' ורד נעם מאוניברסיטת תל-אביב בפייסבוק במעין הפקת-לקחים של הכוחות הליברליים, "ערער הליברליזם הזה גם את הלאומיות, בגיבוי אקדמי שהדביק לה את התואר 'מדומיינת'. ההגנה הצודקת על זכויות נשים ולהט"בים שפכה את המשפחה עם מי האמבטיה. מיגור הגזענות רמס בדרך את הזהות. המהות גורשה עם המהותנות. כשכרתנו את עצי ההיררכיות הישנות, ניתזו גם השבבים של האמונה הדתית. וכשחשפנו את מבני הכוח ה'פריבילגיים' המסואבים הישנים, שכחנו את מבנה הכוח שלנו, של אקדמיה-תקשורת-פוליטיקה, שהוא עיוור לגמרי לחרדותיהם של ה'אחרים' שלנו. איכשהו לא שמנו לב שהחמלה שלנו, וגם חיבתנו היתרה לדמוקרטיה, נוטות להיות סלקטיביות".

נעם היטיבה לנסח את הדבר שקומם, במודע או באינטואיציה, רבים כל כך, ועומד כנראה מאחורי הגל הנוכחי בפוליטיקה העולמית. הגל הזה עלול בהחלט להיות מסוכן, ולחתור



צור ארליך

על שני פלאים ושני "השילוח"

תחיית האומה ותחיית השפה טעונות תמיד גם יד מכוונת

צורה מאורגנת. הראשון הוא הציונות. הַשְּׁלַח שימש במה אינטלקטואלית מרכזית שכותביה חותרים להגשמת הציונות, אמנם לאו דווקא הציונות המדינית. חלק נכבד מן השיח המלבן את תחייתם הלאומית של היהודים, ואת הדרכים למימוש זיקתם לארצם, התקיים מעל דפי כתב העת הזה. השני הוא תחיית העברית. הירחון שהופיע רוב שנותיו באירופה, בעיקר באודסה ובוורשה, לא רק שהעדיף את העברית על פני האפשרויות הזמינות יותר של שפות המדינה או היידיש, אלא תרם לקידומה של העברית, בין היתר באמצעות עריכת-הסגנון הנמרצת של אחד העם, המְמַדְדֵן הגדול של שפת העיתונות העברית, האיש שעתידי היה להנהיג את המחנה העברי ב"מלחמת השפות" בארץ ישראל. תרומה נכבדה נוספת של הַשְּׁלַח לתחיית העברית התגלמה במדור הספרותי הנרחב, שזוהה במיוחד עם חיים נחמן ביאליק כעורך וככותב.

ולבסוף, תופעה שהיא חיבורן של השתיים הקודמות. בשבע שנותיו הראשונות, השנים בהנהגת אחד העם – לא אחר כך, בעשרים שנות עריכתו של יוסף קלוזנר! – זוהה הַשְּׁלַח עם חיבור מסוים מאוד בין שני התהליכים הראשונים שהזכרנו, ההתעוררות הציונית וההתעוררות הרוחנית-תרבותית של היהודים. חיבור מסוים זה

זהות השמות בין 'השילוח' שאתם אוחזים בידכם לבין 'השֶׁלַח', כתב העת הציוני הוותיק שפעל בהפסקות בין תרנ"ז לתרפ"ז, איננה מקרה אך גם איננה עיקר: היא מעין תוספת-יוקר. הדרך שהוליכה את אחד העם לבחירת שמו של "המכתב העתי" בעריכתו היא אותה דרך שהובילה גם אותנו: כמוהו כן אנו חשבנו על מעיין-נובע, מעיין-המתגבר שופע ומתחדש ומרווה. כמוהו גם אנו חשבנו על המעיין שבעיר דוד דווקא, ראשית צמיחת ריבונותנו וגרעינה של ציון שממנה תצא תורה. כמוהו כן אנו חשבנו על מי הַשְּׁלַח ההולכים לאט, על דברי טעם הנאמרים בנחת ובהרחבה, כי, כדברי אחד העם ב"תעודת הַשְּׁלַח" שבגיליון הראשון, "רק מכתב-עתי חודשי, שאין השעה דוחקתו, מסוגל לחדור מעט מעט למסתרי חיינו, לקבוץ על יד את 'מפתחותיהם' המפוזרים בזמן ובמקום, לברר כל חיזיון וכל שאלה מכל צדדיהם השונים, ולקרבנו ככה יותר ויותר אל התכלית הנרצה: לדעת את עצמנו, להבין את חיינו ולכונן עתידותינו בתבונה". ובכל זאת, אחרי כל זה – 'השילוח' גם מצדיע בשמו לבמה הפובליציסטית העברית והציונית הנחשבת ביותר בימים עברו.

הַשְּׁלַח מזוהה במיוחד עם שלוש תופעות היסטוריות, שלושה תהליכים שלבשו בימיו

אין צורך לאמץ את הגישה הכושלת של הציונות הרוחנית, ואת סדר העדיפויות השגוי שקבעה בין עצם הקיום לבין התוכן התרבותי שלו, כדי להכיר בחשיבותם של אתגרי הלאומיות העברית והשפה העברית. יתרה מכך: השתיים הללו, מקרה אחד להן. תחיית הלאום ותחיית הלשון הן שני מפעלי התחדשות, מפעלים של שיבה אל פארו הקדום של עם ישראל וקידומו ברוח הזמן. שני מפעלים אלה נתונים לתהליכי שחיקה: שחיקה מאורגנת מבחוץ במקרה של תחיית הלאום, שחיקה טבעית במקרה של תחיית הלשון. הקשר בין ההגנה על הריבונות להגנה על השפה הוא מהותי, והוא נוגע בשורשיה של ההמשכיות היהודית. היחס בין השתיים אנלוגי: שני מקרים מופלאים של תחייה, שאי אפשר לעמוד בחיבוק ידיים ולצפות שישמרו על עצמם.

אכן, לפנינו שני פלאים, ושניהם התקיימו בזכות תחזוקה מתמדת ועיקשת בשנות הגלות, אך גם בזכות הטיה חדה של הגה ההיסטוריה בתקופת התחייה. קיומו של עם ישראל לאורך אלפי שנות גולה ופיזור והיעדר ריבונות מפר את חוקי התנועה הידועים לנו מתולדות כל העמים הגולים. ההתבוללות אל תוך עמים אחרים היא גורלו של כל עם גולה ברבות השנים. לא רק שאין עם אחר שהוגלה מארצו והתקיים לאורך אלפי שנים, אלא שגם בין העמים שנותרו על אדמתם יש רק מתי מספר המתקיימים ברציפות מהעת העתיקה עד ימינו. אתגרי הקיום היהודי נעו לאורך העת החדשה בין פיתויי האמנציפציה והטמיעה לבין הלחץ האנטישמי הקטלני. הם לא תמו. עתה מצטרפת אליה בכוח משיכה גובר והולך שירת הסירנה של הפוסט-לאומיות. לנוכח

הרי הוא "הציונות הרוחנית", הזרם הציוני האופוזיציוני לציונות המדינית של הרצל. הציונות הרוחנית גרסה לא רק צירוף של ציונות עם התעוררות תרבותית, אלא גם מדרג ברור ביניהן. היא סברה שההתעוררות הלאומית המעשית צריכה להיות משרתת של ההתעוררות הרוחנית-תרבותית – כלומר לשמש, בגולה ובארץ ישראל גם יחד, מצע גשמי לעיקר הרוחני. כינון מדינה ליהודים, הקמת מקלט-לילה ליהודים בארצות אנטישמיות, או אפילו ריכוז מסה קריטית של יהודים בארץ ישראל – כל אלה לא עמדו בראש מעייניה של הציונות הרוחנית. האירועים שבאו החל במלחמת העולם הראשונה ובמלחמת האזרחים ברוסיה, ונמשכו בחומרה מחריפה והולכת ששיאה בשואה, הוכיחו את קוצר ראותה של הציונות הרוחנית, שלא לומר חוסר האחריות שלה.

השילוח, כמו השלח, מעלה על נס את הציונות ואת התרבות העברית. בזמננו, אלו כבר מציאויות קיימות. אבל גם בימינו שתיהן אינן מובנות מאליהן, על שתיהן מערערים, ושתיהן תוהות על דרכן. ישיבתו של עם ישראל בארצו וקיומה של מדינה שהיא מדינתו הם יעד פופולרי במיוחד למתקפה בינלאומית; וגם מבית, ואפילו מצד מחנה ציוני גדול, הרעיון להגדיר בחוק את זיקתה של ישראל ללאום היהודי מוצג כאנטי-דמוקרטי. על חייה של השפה העברית אין נשמעים איומים, ובכל זאת ניכרת בפי דובריה ירידת-דורות חדה בידע של רבדיה, התרדדות דוהרת, וחדירה דורסנית של מילים, מבנים ודרכי ביטוי אנגליים.



מראש של היעלמות חלקי-מילים, ודפוסים חוזרים של אינפלציה ושחיקה במשמעות ובתחביר.

תהליכים אלה אינם פוסחים על העברית. לו פעלו עליה בכוחם הרגיל לאורך זמן, היו גוזרים עליה כליה. ובכל זאת, עם כל גלגוליה של העברית מלשון המקרא דרך לשון חז"ל ואילך, היא נותרה בחיים ולא עברה את סף ההפיכה לשפה אחרת, זה המציב חיץ של אי-מובנות בין דובריה החדשים לאבות-אבותיהם. אפשר לזקוף זאת, בין היתר, באורח פרדוקסלי לכאורה, דווקא לזכות הקפאתה של העברית בגולה. כידוע לכל בר אוריין, העברית לא "מתה" בשנים שבין רבי אליעזר ורבי יהודה לבין אליעזר בן-יהודה, אלא התקיימה בתפילה ובלימוד ובכתיבה הרבנית, ואפילו הולידה יצירה ספרותית ופיוטית רעננה. אך הדיבור בה לא היה חי, והיא הייתה בעיקרה שפת-ספר, שפת כתב. בשל ההקפאה הזו שנגזרה על העברית, תהליכי ההרס הפוקדים שפות מדוברות וחיות התחוללו בה באטיות מרובה. לנוכח ניסיון של לשונות-קדומים האחרות שאבדו אפשר לקבוע שהעברית ניצלה בזכות הסתלקותה מן הפיות. העברית חזרה במאה האחרונה אל הפה ואל הרחוב, ועובדה מלבבת זו חושפת אותה לסכנות השחיקה הטבעית. אליהן מצטרפת ההתבטלות חסרת המעצורים של דוברי עברית רבים, חלקם בעלי השפעה, בפני השפה האנגלית.

השפה העברית טעונה אפוא הגנה פעילה, מכוונת, מוסדית – ממש כשם שמדינת ישראל זקוקה להגנתם של צבא ורשויות שלטון. האקדמיה ללשון, המסייעת בסיגול השפה לצורכי הזמן מתוך מודעות

הסכנות הביטחוניות והמדיניות, לכול מובן שעם ישראל ומדינת ישראל זקוקים למוסדות שישמרו את קיומם. צה"ל הוא דוגמה בסיסית למוסד כזה.

מדובר פחות הוא פלא העברית. כל ילד בישראל יכול, בלי הכשרה מיוחדת, לקרוא ולהבין במידה רבה טקסטים מקראיים שחלקם, גם על פי הממעטים, הם בני שלושת אלפים שנה. דברי אבותינו הרחוקים-רחוקים, ודברי אלוהים מן הסערה ומן הדממה הדקה, קול קדומים החרות בלוח גזר ובמצבת מישע, שירת ספר הישר ובלעם בן בעור ומזמור ס"ח מצועף-תועפות-השנים מתהילים, וכל יתר מכמני המקרא והספרות שנכתבה סמוך לאחריו – כל אלה מתגלגלים על לשוננו, גם אם לעתים בחצציות מה, ומובנים לנו ביסודם גם בלי שימוש בפירושים. עם כל הגלגולים שעברה העברית, עדיין בפי הפעוטה הישראלית שבגן שולה ובפי הגמול-עלי-אמו במשכן שילה נגרס אותו אוצר מילים בסיסי, פועל אותו מנגנון יצרני של שורשים ובניינים, ורוחו של אותו אלוהים מרחפת על אותן אותיות.

זו תופעה נדירה-שבנדירות בעולם, והיא מפעימה עד דמעות. מנגנונים של שחיקה והתבוללות פועלים בכל שפה אנושית טבעית, עד שהם מעבירים אותה מן העולם. לשונות אירופה המוכרות כיום הן בנות מאות שנים בלבד, היכלים חדשים שצמחו מחורבות הלטינית ושפות שבטיות. ספרו של גיא דויטשר 'גלגולי לשון' מתאר מנגנונים אלה בשפה שווה לכל נפש. פרק בספרו קרוי בפשטות "כוחות ההרס". מתואר בו מסלול כמעט קבוע של מעתקי צלילים עד לבלי הכר, גורל כמעט ידוע

לעקרונותיה ולשורשיה, היא כלי-מגן שכזה. כך גם "מוסד" עריכת-הלשון. עוד נדרשים, באופן מוסדי פחות, רצון טוב ואחריות מצד כלי תקשורת, הוצאות ספרים, מורים, יוצרים, שחקנים, אושיות פייסבוק, ובעצם כל אדם מדבר. תיקוני לשון של איש לרעהו אינם התנשאות. הם מעשה לאומי אחראי.

ברית בלתי מוכרזת מחברת בלשנים מסוימים, קהלים בעלי נהיות פופוליסטיות פסבדו-עממיות, ואידיאולוגים פוסט-ציונים, להעמדת התנגדות גוברת ל"משטור" השפה העברית. הבלשנים מספקים את התשתית המדעית, המצביעה, אכן, על כך ששחיקתן וטמיעתן של שפות היא טבעית; הם מדברים על המצוי ומתעלמים מכך שייתכן רצוי; מעלים על נס את הסטיכיה הלשונית ושוכחים את תולדותיו הייעודיות המופלאות של עם ישראל. הפופוליוזם, מצדו, אוחז בחרב הלעג – מתוך חנפנות או מתוך אהבת הבערות. והאידיאולוגים הפוסט-ציונים, המבינים היטב את משמעותה הזהותית והפוליטית של ההתנתקות משפת אבותינו, מחככים ידיים בהנאה.

אל המקהלה הזו מצטרף לעתים גם קול פרו-לאומי: קולם של אחדים מן האידיאולוגים השמרנים. את תפיסתם החברתית-כלכלית השמרנית, הדוגלת במירוב החירות ובמזעור המעורבות הממשלתית, ובשוק חופשי בהדרכת היד הנעלמה, הם מחילים גם על הזירה הלשונית והתרבותית. "הרס יצירת" הוא, בתיאוריה של הכלכלה החופשית, כינוי לתהליכים הטבעיים המשנים את השוק; הרס יצירתי, יאמרו הללו, הוא גם נחלתה הטבעית והרצויה של הלשון.

אין לדחות את הדברים בקש. השמרנות הפוליטית מספקת, אכן, תשתית הגותית וערכית יעילה לעמדה שהצגנו פה, בזכות השיבה המדינית והתרבותית אל שורשינו העבריים. תמצית השמרנות הזו היא "שימור ושיפור" – נוסחה מדויקת למה שישראל ותרבותה צריכות. מאדמונד ברק ואילך מטפחת המחשבה השמרנית את ההכרה בתבונתם המצטברת של בני הדורות הקודמים ובחשיבותם של המסורת ושל המוסדות המסורתיים כגון התרבות, הלאום, הדת והשפה. מה עושים אפוא עם המסקנה הישירה שגזירת מחשבת השמרנות מן ההכרה הזו – הלא היא ההתנגדות למשטורם ואסדרתם של תהליכים טבעיים בכלכלה וגם בתרבות?

פתח תשובה אפשרי אחד הוא האינטואיציה של רבים רבים מהשמרנים במערב. בסוגיות תרבותיות הם מדגישים, אולי יותר מאת יסוד החופש, רכיב שמרני אחר: מידת הזהירות. פתח תשובה נוסף נוגע לעובדה האמפירית שהצגנו, כי ההרס היצירתי הטבעי של הלשון גורם בעצם, ברבות השנים, להכחדתה, להפיכתה ללשון אחרת. נס העברית, שניצלה מן ההרס הזה, הוא מן המפתחות לנס הקיום הרצוף של העם היהודי. צורכי הביטחון והחיים של האומה גוברים, גם על פי הקיצונים שבשמרנים, על חירותו המוחלטת של הפרט. השמירה המאורגנת עליהם היא מתפקידיה של הממלכתיות. כזה הוא גם צורך קיומה של העברית.

רצה מסובב הסיבות, ו'השילוח' שלנו החל להופיע מאה ועשרים שנה בדיוק לאחר הולדתו של השלח בחשוון תרנ"ז, והוא מחייה את מזגו העיוני המתון של כתב העת



אמור היה להיטמע בגויים עוד לפני אלפי שנים, כפי שאירע לכל שכניו, וגורל העברית צריך היה להיות כגורל אחיותיה הכנענית והפיניקית והאוגריתית. לחיי העם הזה, אם כן – ולחיי הנצח של לשונו.

צור ארליך

ההוא ואת רוחו הציונית והעברית; זוהי התחלה חדשה שכמו קוראת תגר על המוות הטבעי, ונותנת חיים שלאחר מאה-ועשרים. על פי סדרי העולם הטבעיים, חוקי החיים והמוות של העמים והלשונות, עם ישראל

יצחק מור

עקבותיו של הדוב הרוסי

הנוכחות הרוסית המתגברת במזרח התיכון משנה את המפה האסטרטגית. האם ישראל נערכת?

ובאיום האיראני. אלו פעולות שצריכות להיעשות בחתימה נמוכה, מפני ששום מנהיג ישראלי אינו רוצה להיות זה שיפתח במלחמה ישירה בלי שיוכל להציג סיבה מספקת לכך.

הטיפול במנהרות התקיפה בגבול רצועת עזה – או ליתר דיוק מחדל ההתעלמות מהן לפני צוק איתן – הוא דוגמה טובה לסוג האיומים שהמערכה שבין המלחמות אמורה לטפל בהם, כאשר היא מבוצעת כיאורת. צה"ל ידע על קיומן של מנהרות חוצות-גדר זמן רב לפני המבצע, אך הבעיה לא נתפסה כדרמטית, כשוברת שוויון. המנהרות אינן האיום היחיד על ישראל, ולא דוקא החמור שבהם, ושלה האיומים הידועים לגופי המודיעין מטופלים בהתאם לחומרתם. הטיפול, בהתאם לאותו תעדוף, הוא לבה של המערכה שבין המלחמות.

המערכת האזורית והאיומים שהיא טומנת בחובה משתנים בתזזיתיות. במובנים רבים מצבה האסטרטגי של מדינת ישראל

מעטים בצייבור הישראלי מכירים את הביטוי מב"מ: המערכה שבין המלחמות. זהו שם הקוד הצה"לי למלחמה העיקשת המתנהלת ביננו לבין אויבינו יום יום שעה שעה, גם בימים שרגילים לכנות ימי שלום. לעתים מגיעה לעיתון ידיעה על איזו הפצצה עלומה מעבר לגבול, ובה מעט פרטים "מפי מקורות זרים", אך רוב המב"מ נסתר מעיני הציבור. אף על פי כן מדובר בלחימה לכל דבר: המערכה כוללת אמצעים טכנולוגיים מתקדמים, פקודות מבצע, ותכופות אף לוחמים המסכנים את חייהם בשטח האויב. זוהי מערכה קשה המעסיקה את צה"ל ואת קברניטי מדינת ישראל במשרה מלאה.

מטרתה העיקרית של המב"מ היא להקל על צה"ל בעת מלחמה קונבנציונלית, או פשוט להרחיק אותה: לבנות הגנה לנוכח התחמשות האויב ואף לפגוע באופן ישיר בבניין-הכוח שלו. מקובל לומר שהיא מתמקדת כיום במניעת העברות אמל"ח אסטרטגי, בטיפול פרטני באישים בעייתיים,

ובינתיים, אויבינו מצפון ממשיכים להתחמש כבר זמן רב כנגדנו ומתכוננים למערכה הבאה. חיזבאללה אמנם אינו מחזיק כוחות מתמרנים, וככל הנראה אינו שואף לכיבוש שטחים נרחבים במדינת ישראל, אך כוח האש שלו הוא כנראה הגדול ביותר הקיים באזורנו; בהיקפו, ובעיקר באיכותו הטכנולוגית ובדיוקו, הוא גדול בכמה סדרי גודל ממה שהורגלנו לו בזירה העזתית. אף אחד בישראל איננו מעוניין במלחמה, שלאא ספק תהיה כואבת ואכזרית משידענו בעבר. לשם מניעתה, ולשם הבטחת ניצחון מהיר בה, מכוונת אותה מערכה בין המלחמות שפתחנו בה את דברינו.

החופש האווירי הוא גולת הכותרת של אותה מערכה שבין המלחמות. עם הצבת כף הרגל הרוסית קרוב כל כך, החופש הזה נפגע קשות, ועמו היעילות של אותה אסטרטגיה שנועדה למנוע את המלחמה הבאה או לדחותה. עם בחירתו של נשיא אמריקני חדש, שמידת אהדתו לישראל עדיין לוטה בערפל, אך קשריו הטובים עם נשיא רוסיה הם שם דבר, העניינים רק נעשים סבוכים יותר ויותר.

אין ספק, סוגיית המענה לאיומים האסטרטגיים על מדינת ישראל היא סוגיה שקשה מאוד לדרוש את העלאתה לשולחן הדיונים הציבורי. מטבע הדברים, פרטי מידע רבים הם חסויים ומסווגים ואין לציבור הרחב יכולת לאתגר את החלטות הממשלה ולהציב בפניה דרישות ריאליות. הדרישה שעלתה לאחרונה בקרב שרים בממשלה לקבל לידיהם מידע מודיעיני מדויק יותר, גם אם נבעה ממניעים פוליטיים, הייתה מוצדקת, אך התמססה במהירות. יש למצוא את הדרך לדרוש

השתפר בהתמדה בשנים האחרונות. צבא סוריה, שהיווה במשך שנות דור את האיום הפוטנציאלי הגדול ביותר, נשחק עד דק ונראה כי השרידים היגיעים שנותרו ממנו אינם מהווים איום משמעותי על מדינת ישראל. גם לוחמי חיזבאללה מקיזים את דמם כבר ארבע שנים במלחמה באסלאם הסוני בסוריה. היחסים עם מצרים מתהדקים והולכים מאז כינונו של משטר א-סיסי. כל השינויים הללו ועוד רבים אחרים מצריכים כמובן עדכון תמידי של המערכה שבין המלחמות וגמישות רבה בהפעלת הכוח. עתידה של המערכה הזו וצורת גיבושה תלויים במידה רבה גם בשיתופי פעולה בינלאומיים, מודיעיניים וצבאיים, וביתרון הטכנולוגי המובנה שלנו על פני שכנינו הערבים.

בחודשים האחרונים נפל דבר, כמעט בלי ששמנו לב. אגב אותה מערכה בלתי נגמרת בסוריה, ואגב המתח שבין ארצות הברית לרוסיה שהתנקז והתעצם סביב הסוגיה הסורית, מציב פוטין בסוריה כוחות צבא גדולים ורבי עוצמה. הסבירות לעימות ישיר בין כוחות רוסיים לצה"ל נמוכה כרגע, אך הנוכחות של הדוב הרוסי ומערכות האיכון והנשק המתקדמות שלו במרחבים שבהם צה"ל רגיל ליהנות מחופש פעולה כמעט מוחלט מהווה שינוי דרמטי במערך האסטרטגי. המערכות המתקדמות שהרוסים מציבים באזורנו, ובייחוד הצבת סוללות מתקדמות של טילי קרקע אוויר בעיר הנמל טרטוס, 120 ק"מ מצפון לביירות וכ-200 ק"מ ממצפון לגבולנו הצפוני, מגבילות מאוד את החופש האווירי של מדינת ישראל.



שיעסקו במכלול הסכנות העומדות בפתחנו, גם אלו הזוכות לחשיפה תקשורתית נמוכה יותר. הערנות הזו היא חלק ממה שנדרש מאתנו כמי שנושאים באחריות לעתידה של ישראל.

יצחק מור

ממקבלי החלטות שלא ליפול לאותה מנהרה פעמיים. השינויים האזוריים הדרמטיים של החודשים האחרונים מחייבים אותם לגמישות מחשבתית ולהחלטות קשות. על הציבור למצוא את הדרך לדחוק במנהיגיו

טור אורח: מתיו קונטינטי

המהפכה הפופוליסטית

דונלד טראמפ הצעיד את המפלגה הרפובליקנית להישג אדיר בזכות תכנית פופוליסטית. בהגשמתה הוא גם ייבחן

הקרובות, מדבר שרייגן לא זכה לו אף פעם: רוב רפובליקני בקונגרס.

קל להתחמק מן המציאות של ניצחון טראמפ על ידי ייחוסו של זה לגזענות, לזלזול בנשים, לסלבריטאות, לחולשתה הרבה של יריבתו של טראמפ, או אפילו למזל. הפיתוי גדול וממש, בייחוד לליברלים ולשמרנים מאגף "רק לא טראמפ". אבל כמו תמיד, טעות היא להיכנע לפיתוי. לטראמפ היו במרוץ הזה רבות מן התכונות האופייניות למנצחים במרוצים לנשיאות: כריזמה, מסר ברור, מדיניות שפניה אל העתיד, תמיכה בשלום הנישא על קני רובים, וגרעין תומכים יציב. אלה הם הדברים שהביאו אותו אל הבית הלבן, ואת המפלגה הרפובליקנית למעמד לאומי שלא היה כמוהו למן שנות העשרים.

יהיו שיאמרו כי מוזר לטעון שהנשיא-הנבחר בעל הפופולריות הנמוכה ביותר מימי היות הסקרים הוא כריזמטי. אלא ששיעורי האהדה האישית הם מדד רק לממד אחד

היבחרו של דונלד טראמפ לנשיאות ארצות הברית הוא המאורע הפוליטי החשוב ביותר שאירע בימי חי. במובנים מסוימים, ניצחון טראמפ מרשים אף יותר מניצחוננו של רונלד רייגן ב-1980, שמונה חודשים לפני שנולדתי. רייגן, גם הוא בעל עבר במפלגה הדמוקרטית, צבר באמתחתו שתי תקופות כהונה כמושל קליפורניה, והיה פעיל בחיים הציבוריים עוד למן שנות החמישים, עת נשא ברחבי המדינה נאומים פוליטיים כחלק ממסע פרסום של ג'ורל אלקטריק. טראמפ לא החזיק בשום משרה ציבורית, לא שירת בצבא, ומועמדותו ספגה אש עוד יותר מזו שספג רייגן – מהוליווד, מווישינגטון, מניו-יורק ומעולם האקדמיה. כל זה לא מנע ממנו לזכות ביותר אלקטורים מכל נשיא רפובליקני מאז ג'ורג' בוש האב ב-1988. טראמפ אף ייחנה, לפחות בשנתיים

מתיו קונטינטי הוא העורך הראשי של The Washington Free Beacon, ושם הופיע מאמר זה לראשונה.

הזכירה לציבור שהגדולה אפשרית, שכן כבר הייתה.

את המסר הזה השלימו נאומים צופי פני עתיד, שלא תמיד הבקיעו את מסך הרעש של המחלוקת והשערורייה, אך בדיעבד התברר כי הכשירו את הלבבות ואת הקרקע לסדר היום האזרחי של טראמפ. קלינטון הרבתה להתהלל בעשרות ניירות-העמדה שהופיעו במסגרת מסע הבחירות שלה. אלא שרוב הנאומים המסוקרים שלה הוקדשו לא למדיניות אלא לטראמפ: למה הוא נורא, כמה הוא מסוכן, מדוע אי אפשר לסמוך עליו. מה היה לה להציע מעבר להגנה על המצב הקיים? במאמר מערכת של 'זול סטריט ג'ורנל' למחרת הבחירות נכתב כי טראמפ "לא נישא על גבי תכניתו, אם בכלל יש לו תכנית". אין טעות גדולה מזו. בזכות התכנית שלו הוא ניצח.

בניית חומה בגבול, חתירה להסכמי סחר המועילים לפועלים ולא לתאגידים, השלטת חוק וסדר בשכונות מוכות סמים וכנופיות, ביטול תכנית ביטוח הבריאות הממלכתי ("אובמקאיר"), ביטול תקנות המגבילות את השימוש בפחם ובמקורות אנרגיה פחמיים, סיוע לחיילים משוחררים, הושבת שופט שמרני על הכיסא שהתפנה בבית המשפט העליון, הגדלת השכר באמצעות רפורמת מס ויצירת שוק עבודה רווי, והימנעות ממלחמה נוספת – כל אלה הם רכיביו של תמהיל המדיניות שחולל את ניצחון טראמפ במדינות שכבר שנים רבות לא ניצח בהן מועמד רפובליקני לנשיאות. טראמפ גייס את "הדמוקרטים של רייגן", נוטשי המפלגה הרפובליקנית, אלה שבשום אופן לא נהו אחר השמרנות שוחרת המעסיקים, הגלובליסטית והדתית של בוש האב ובוש

של הכריזמה. המגנטיות של המועמד, המתבטאת בכמות הדיונים והוויכוחים על אודותיו והרחש-בכש סביבו, היא ממד נוסף. ובוה לא היה שני לטראמפ. לאורך מסע הבחירות הזה היה נדמה לא פעם כי שאלה אחת ויחידה עומדת במרכז של מערכת הבחירות: מידת התאמתו של דונלד טראמפ לתפקיד נשיא ארצות הברית.

רבים רבים סבורים שטראמפ אינו מתאים. אך איש אינו יכול להכחיש שטראמפ, כסופת הוריקן בשדותינו, שאב את כל האנרגיות הפוליטיות בארצות הברית. לא היה אתר פנוי ממנו. הוא היה עקשן, מרגיז, מקטב, לפעמים אפילו מחליא. הוא עטה את דמות האישי-הגדול-מהחיים הנקשרת בתודעתנו עם נשיאים. יריבתו התגמדה. לפעמים דומה היה שלא הילארי קלינטון רצה לכהונה ראשונה, אלא ברק אובמה רץ בשלישית.

המסר של טראמפ היה גורם מפתח בהצלחתו. מדברי הדוא"ל המיורטים של יו"ר מסע הבחירות של הילארי, ג'ון פודסטה, למדנו לדעת כי קשה היה לו להכריע על איזה כרטיס היא תרוץ לבית הלבן. לטראמפ לא הייתה בעיה כזו. הסיסמה Make America Great Again, ובעברית "החזירו את אמריקה לגדולתה", הייתה ברורה וישירה ודיברה אל לבם של בוחרים שהרגישו כי הארץ שהם גדלו בה, זו שהם אף שגשגו בה למשך תקופה, שינתה את פניה והייתה פתאום לדבר-מה שהם אינם מבינים, אינם אוהבים, ואינם מרגישים חלק ממנו. המילה החשובה בסיסמה הייתה "החזירו". היא עוררה רגשות נוסטלגיים שיש לכל אדם, וגם



זוכה לתמיכה יוצאת מגדר הרגיל. המועמד הרפובליקני בבחירות הקודמות, מיט רומני, נהנה מפער של 26 אחוזים לטובתו בקרב הלבנים חסרי התואר האקדמי – ואילו אצל טראמפ נסק השיעור לכדי 41 אחוז ויותר. "במחוז הכפרי מונרו שב'רצועת הפחם' של אוהיו ניצח אובמה ב-2012 בפער של 8 אחוזים", כתבה לורה מקלר ב'זול סטריט ג'ורנל', "והפעם טראמפ ניצח שם בפער בן 47 אחוז. מחוז לוצרן כחול-הצווארון שבפנסילבניה תמך באובמה בפער של 5 אחוזים – והנה הפעם ניצח שם טראמפ בפער בן 19 אחוז".

הדמוקרטים והליברלים היו משוכנעים לגמרי שהתהליכים הדמוגרפיים מבטיחים להם ניצחון בכל בחירות לנשיאות; כה משוכנעים היו, שהרשו לעצמם להתעלם מציבור הפועלים הלבן, לזלזל בערכו, ואפילו להתגרות בו. זהו המגזר שהעניק לטראמפ את הנשיאות. שנות כהונתו האחרונות של אובמה האיצו את נשירתם של המצביעים הלבנים אל חיק המפלגה הרפובליקנית, והמפלגה הדמוקרטית נותרה כסוכה בכרם לעת חורף. בשנת נשיאותו הראשונה של אובמה היו לדמוקרטים 60 סנאטורים; בשנה הבאה הם ימנו 48 בלבד. בבית הנבחרים המספר ירד בשנים המקבילות מ-233 ל-192. "כשאובמה הושבע לתפקידו, 29 ממושלי המדינות היו דמוקרטים; בעקבות הבחירות האחרונות יהיו רק 15 כאלה", כתבו קראן טאמלטי, ג'ון וגנר ותום המבורגר ב'ווישינגטון פוסט'. "ב-2017 ישברו הרפובליקנים את השיא שנקבע ב-1922 ועמד על 34 מושלים". בגופים המחוקקים של המדינות, מצבם של הדמוקרטים חמור אף יותר.

הבן, רוברט דול, ג'ון מקיין ומיט רומני, ואיחד מאחוריו את מדינות הדרום עם מדינות אזור האגמים שבצפון.

בעשותו כן התנער ממורשת קודמיו. לכול התנגד: ליציאת ממשל בוש למלחמה בעיראק ב-2003, למערכה של ממשל אובמה בלוב ב-2011, להסכם הגרעין של ממשל אובמה עם איראן ב-2015. ההיקף והעוצמה הגדולים של ביקורתו על ממסד מדיניות-החוץ של שתי המפלגות הרחיקו ממחנהו רבים מהעוסקים בביטחון לאומי. קריאתו של טראמפ למדיניות חוץ שתעלה על ראש שמחתה את האינטרסים של ארצות הברית, ולא את ההגנה על הסדר העולמי הליברלי או את קידום האידיאלים ההומניטריים, לא התקבלה בסבר פנים יפות בווישינגטון ובבירות אחרות; אולם היא הלהיבה את תושבי "חגורת החלודה" התעשייתית בצפון מזרח ארצות הברית, כמו גם תושבי מדינות מערביות יותר כגון איוהו, מקומות שם ניצח טראמפ בפער בן כ-10 אחוזים. טראמפ למד מניסיונם של מועמדים מנצחים שקדמו לו. וודרו וילסון ב-1916, פרנקלין ד' רוזוולט ב-1940, דווייט אייזנהאואר ב-1952, ריצ'רד ניקסון ב-1968, ג'ורג' וו' בוש ב-2000, ברק אובמה ב-2008 – אכן, מסעי בחירות שרוממות השלום בגרונם נוטים להיגמר בניצחון, גם אם לא דווקא להביא שלום.

למועמדים מנצחים גם יש בסיסי תמיכה הדבקים בהם לכל אורך כהונתם. לרייגן הייתה התנועה השמרנית, לביל קלינטון עקרות הבית מהפרברים, לג'ורג' וו' בוש הימין הדתי, לברק אובמה המצביעים האפרו-אמריקנים, ולנשיא הנבחר טראמפ – הלבנים ממועד הפועלים. במגזר זה הוא

ברור עתה כי המצע שרכיביו ליברליזם חברתי, גלובליזציה ופוליטיקת זהויות בתחומי הגזע, האתניות והמיניות פופולרי פחות מכפי שהורגלנו לחשוב. במבט לאחור נראה כי ברק אובמה עיוות את הפוליטיקה האמריקנית, ומתוך כך את הפרשנות הפוליטית שהאמריקנים מספרים לעצמם, לא רק במעשיו אלא גם באישיותו. אובמה הוא אדם מיוחד, ותמיד היה כזה: נעים הליכות, רהוט, מגניב, פופולרי, ותמיד-תמיד נמצא בעניינים. נחמדותו הייתה לו לשיריון מגן מפני הכעס וההתנגדות למדיניותו. כשהדמוקרטים יצאו למסע-בחירות למען סדר-היום של אובמה אך עם מועמדת שאינה אובמה, נשמט מהם השריון הזה והם הפסידו.

טראמפ, מצדו, שינה את המפלגה הרפובליקנית. כשם שבארי גולדוטר, השמרן שהפסיד במרוץ לבית הלבן ב-1964, היה מבשרו המוקדם של ניצחון רייגן השמרן כעבור 16 שנה – כך, מתברר עתה, שרה פיילין ותנועת מסיבת התה היו המבשרות של הפופוליזם שדונלד טראמפ מביא עכשיו עמו לבירה. רייגן מילא את שורות הממשל בתמהיל של שמרנים ואנשי הממסד הרפובליקני, וטראמפ ימלא את שורות ממשלו בתמהיל של פופוליסטים ואנשי הממסד הרפובליקני. ההבדל הוא שהממסד הזה שמרני היום יותר מכפי שהיה לפני שלושים שנה.

והוא יצטרך להסתגל. יזם ההיי-טק תומך טראמפ פיטר תיל אמר זמן קצר לפני

הבחירות, בנאום במועדון העיתונות הלאומי, כי טראמפ "מכוון למפלגה רפובליקנית החורגת מהדוגמות הרייגניסטיות. הוא מכוון מעבר לגבולות המפלגה, אל חידוש הפוליטיקה האמריקנית כולה – כך שתתגבר על ההכחשה, תתנער מהחשיבה הבורעיתית, ותתמודד עם המציאות". היחסים בין השמרנים האידיאולוגיים לבין הרפובליקנים נוסח בוש ובייקר היו רעועים בימי רייגן. כך יהיו היחסים בין הפופוליסטים לבין הרפובליקנים נוסח רומני-ראיין בימי טראמפ.

רייגן נחשב כיום לנשיא מוצלח מפני שדבק במצעו להפחת רוח חדשה במשק, בצבא ובלבבות. גם טראמפ עתיד להישפט על פי מידת המימוש של מצעו: האם בעוד ארבע שנים תוכל ארצות הברית, וקואליציית טראמפ בפרט, לומר שהגדולה שוב בהישג יד? בארבע השנים הללו יהיו שערוריות לתפארת ושפע של ביקורת מצד הדמוקרטים, התקשורת, ואפילו כמה מן הרפובליקנים. הוצאות הממשלה יגדלו, ויגדלו שוב. אבל כל זה לא יפגע בטראמפ אם החומה בדרום תיבנה, ובתי החרושת יחזרו לפנסילבניה, לאוהיו, למישיגן, לוויסקונסין ולשאר מקומות, והמסים יופחתו ויפושטו, ואובמקיייר יבוטל. תוצאותיו של קמפיין טראמפ מלמדות שהרעש אינו פוגע. יותר מעשרים אנשים ונשים יצאו למרוץ לנשיאות ארצות הברית ב-2016. רק דונלד טראמפ חצה את קו הגמר.

מתיו קונטיני



תגובות לגיליון 1

בתגובה ל"מסילות אל המשילות" מאת איילת שקד

ח"כ רועי פולקמן

יש (גם) ממלכתיות יהודית אחרת

בעוד עבודת עומק על חקיקה ממשלתית או דיוני בקרה ופיקוח זוכים להתייחסות מועטה מאוד. נוסף על כך, חוקים וחקיקה הפכו מטבע פוליטי סחיר ובסיס למשא ומתן ולהתמקחות, שהממשלה משתמשת בו לקידום ענייניה ואף להסדרות פוליטיות בתוך הקואליציה. לתפיסתי, עיקר המאמץ לבלימת חקיקת-היתר צריך להיות מופנה לחיזוק יכולת הפיקוח של הכנסת (חיזוק מעמד הוועדות) ולעידוד חברי הכנסת להשקיע מאמצים בפעולות חקיקה ממשלתיות שבהן צריך להתעמק ולרדת לפרטים.

אך בסיס המאמר של שקד מתמקד בתפיסה שמפלגתי ואני חלוקים עליה עקרונית, הלא היא תפיסת "היד הנעלמה" המסדירה בצורה מיטבית את הכלכלה והחברה, תפיסה הגורסת שהתערבות הממשלה רק פוגעת בחופש של האזרח ואינה משפרת את חייו. ככלכלן שעסק בנושא כשלי שוק בכלכלה, אני נמנה עם קבוצה גדלה והולכת של אנשי אקדמיה בתחומים שונים החוקרים את תופעת התרחבות הפערים החברתיים

כחבר כנסת וכאזרח המדינה, אני מעריך מאוד את השרה שקד, את עבודתה הפרלמנטרית, את היסודיות שלה ואת אמונתה בצדקת דרכה. לאחר שקראתי בעיון רב את מאמרה, חשוב לי להדגיש את נקודות המחלוקת העיקריות ביני לבין השרה לא רק מתוך תפיסות העולם האישיות שלי, אלא גם מתוך החיבור של כל אחד מאתנו למפלגות בעלות אידאולוגיה כלכלית-חברתית שונה. שקד מייצגת תפיסה שמרנית רפובליקנית קלאסית של ימין כלכלי קיצוני (צמצום התערבותה של המדינה לכדי מינימום וחיזוק הריבון), בעוד מפלגת 'כולנו' ואני בתוכה משתייכים לימין הליברלי, הרואה ביסודות הדמוקרטיים מושא לחיזוק העם והמדינה ולא מכשלות למשילות.

אתחיל מהשורה התחתונה: אכן, יש חקיקת-יתר משמעותית בכנסת ישראל. היא התפתחה בין השאר בשל המרוץ האינסופי אחר דעת הקהל וספינים תקשורתיים. גיבוש הצעת חוק (מופרכת ככל שתהיה) היא הדרך המהירה והקלה לקבל כותרת,

בכל דבר אחר הדברים צריכים להיעשות במידה הנכונה. אני פועל בכיוון הזה בחוקים לרפורמה במכון התקנים או ברישוי עסקים. המדד התוצאתי הוא לא רק תחרותיות לשם תחרותיות, אלא גם מטרה חשובה ומהותית הרבה יותר: הורדת יוקר המחייה.

הסוגיה השנייה שהמאמר עוסק בה היא מערכת המשפט והתערבותה בפעילות הכנסת והממשלה. כאן, הטיעון כי לבית המשפט אין אחריות ולכן גם לא צריכה להיות לו סמכות (בלא חרב וארנק) הוא מסווה לאג'נדה עמוקה יותר. בעוד הריבון, הכנסת, יכול לייצג הסכמות רגעיות ונתון לדילים פוליטיים חולפים, תפקיד בית המשפט בשבתו כבית משפט לחוקה הוא לשמש שומר הסף: להקפיד שבסיס המשילות יהלום נורמות הנקבעות בחוקה, ולא רק אינטרסים של הצבעה רגעית או תוצאות בחירות היכולות להתחלף מדי שנתיים שלוש.

כאשר באה הממשלה ומחליטה לחלק הטבות מס ליישובים בכמיליארד שקלים, היא בוחרת לעשות זאת בהתאם להעדפות ותפיסות פוליטיות. בית המשפט מזכיר לכנסת ולממשלה שיש במדינת ישראל ערכים של שוויון, כבוד וחירות, וכי קונסטלציה פוליטית שנוצרה בבחירות אינה מצדיקה העברת משאבים רק למקורבים של מפלגות השלטון. גם בפרשת מתווה הגז, בית המשפט התערב אך ורק בשאלה אם הממשלה יכולה לכפות על הכנסת להבטיח יציבות.

כשחבר מפלגתה של שקד מניח לפתחי חוק שאמור להסדיר את הזכות לאפליה של אזרחים להט"בים בקבלת שירותים מעסקים פרטיים (למשל, שבעל מסעדה דתי יכול

בחברות המערביות. לאחר כשלושה עשורים של צמצום פערים דרמטי (משנות החמישים עד סוף שנות השבעים) החלו הפערים להתרחב שוב, והתופעות המוקצנות של ריכוזיות בשווקים העסקיים והתפתחותם של מונופולים בחסות המדינה יצרו עיוותי שוק וחסמים לצמיחה מכלילה. לא רק בכלכלה המודרנית מתגלים עיוותים קשים, אלא גם במערכות חברתיות כגון מערכת החינוך או השלטון המקומי אנו מגלים שוב ושוב שבלא התערבות של הריבון פערים אינם מצטמצמים ולעתים הם אף מתרחבים ומועצמים. בסופו של דבר גם כיום, המנבא הטוב ביותר לעתידך האישי הוא הבית שהגעת ממנו. "היד הנעלמה" היא, מסתבר, יד חזקה וקפוצה המאפשרת רק לחזקים בחברה להתקדם, מחזקת את החזק ומחלישה את החלש. ל"יד הנעלמה" אין קודים מוסריים, חברתיים ושוויוניים.

כאן נכנס הריבון – שתפקידו לנווט את הקהילה למען טובת הכלל. אני רואה אפוא ערך מרכזי בפעולה ממשלתית לצמצום פערים ולקידום שוויון הזדמנויות. התערבות אחת כזו היא אסדרה שתאפשר למשפחות ממעמד הביניים לחיות בשכירות יציבה בתל-אביב (כדי ליהנות מהזדמנויות חינוך ותעסוקה) באמצעות פיקוח על השכירות כפי שקיים גם במנהטן, בלונדון ובערים יקרות נוספות בעולם. התערבות אפשרית נוספת, כיוונה הפוך – הגבלת שכר הבכירים, מתוך הבנה כי נורמה עסקית-חברתית הקובעת שכר גבוה ולא פרופורציונלי לבכירים במשק היא מסגרת המזיקה למשק ולחברה.

למרות האמור, אני בהחלט מסכים שצריך לפעול לצמצום רגולציה עודפת, וכמו



– בית המשפט אשר תפקידו לבטא את העקרונות הקבועים של הערכים שהמדינה הושתתה עליהם, התקשורת שתפקידה לבקר ולסקר באופן חופשי ואובייקטיבי, מערך הביורוקרטיה הממשלתית שגם הוא נועד להבטיח רציפות בידע, ומדיניות ועקרונות של ממשל תקין. את המסילות לשינוי תפיסתי ונורמטיבי מפלסים מתוך דיון בעקרונות החוקה הישראלית, ולא באמצעות חוקים מהירים שכל עיקרם להבטיח מינימום התנגדות לפעולת הרוב.

הסוגיה האחרונה ששקד נוגעת בה היא השורש היהודי שמדינת ישראל מושתתת עליו. אינני חולק על כך שהמסורת היא הבסיס הרוחני, הערכי והתרבותי של הישראליות, ועל כן חובתו של כל יהודי וישראלי להכירה ולשמרה. יחד עם זאת, דומה שהשאלה המעוררת את הוויכוחים איננה היחס בין יהדות לדברים אחרים אלא מחלוקות בדבר היהדות עצמה. היהדות היא מגוון של דעות ותפיסות, עובדה שלא קיבלה ביטוי במאמרה של השרה שקד; והנטייה להעניק את הבעלות על היהדות לגורם מסוים היא כבר עניין פוליטי – וחיבורה של הפוליטיקה ליהדות היא בעיה. הדיון האחרון על עבודות בשבת מציג את הבלבול בין דמוקרטיה ליברלית לבין יהדותה של המדינה. אין ספק כי לשבת חשיבות כיום המנוחה הממלכתית, ואני אף עסוק בחיי האישיים, במגוריי ביישוב מעורב, בשאלה של דמות השבת האישית והקהילתית; אך אינני חושב שמי שיכול לקבוע אם עבודה של גוף ממשלתי חיונית בשבת הוא דווקא רב. הדברים צריכים להיבחן תוך שיקול דעת של מומחים רלוונטיים, שאני מצפה מהם, אמנם, לפעול על בסיס ערכי ונורמטיבי

לסרב לתת שירות לסועד הומוסקסואל) האם נסתפק באמירה ש"זה מה שרוצה הציבור"? ואם בגלל איזה דיל פוליטי או אצבע חסרה בוועדת כספים, חוק כזה יעבור, האם אין כאן פגיעה לא חוקתית בזכויות אזרח?

שקד בוחרת את הדרך הקלה לעבר המשילות, אך דרך המלך עוברת דרך הסכמות על חוקה ועל חוקי יסוד, ובכלל זה על חוק יסוד החקיקה שיגביל את בג"ץ מהתערבות בחקיקת הכנסת ויגביל את הכנסת משינוי חוקי יסוד. המתקפה הבלתי פוסקת על בג"ץ מערערת את האמון בו. היא מנסה לנטוע את הרושם שבגלל בית המשפט הממשלה לא מצליחה לממש את יעדיה – ולא כך הוא.

סוגיה אחרת שבה המשילות נתקלת בקשיים היא המינויים הפוליטיים. כבר שנים ששרים מכל המפלגות מתלוננים על הקשיים שהמערכת מערימה בפני שר בעת מינוי אנשים מתאימים לביצוע מדיניותו. עמדתי בראש ועדת בדיקה ליישום הרפורמה בשירות הציבורי, ולמדתי שגם כאן הפתרון הנכון הוא איטי, ואילו קיצור הדרך שגוי. אפשר לבחור בדרך הקלה של הסרת בקרה ורגולציה וויתור על המנגנונים שנועדו להבטיח בחירה עניינית של פקידים בכירים, ואפשר ללכת בדרך הארוכה אך הנכונה שמצריכה רפורמות מבניות הכוללות קציבת קדנציות, מנגנוני הערכת עובדים ופיטורים בשל אי התאמה, תכניות עתודה למשיכת עובדים מעולים ועוד.

אינני מתעלם מהקשיים שיש במערכת הממשל הישראלית, אך בבואנו לקיים דמוקרטיה שלטונית בריאה הפתרון איננו דיכוי מערכות הביקורת והמנהל התקין

מחדש את מסילות המשילות אינה עוברת דרך רוב רגעי בכנסת אלא דרך עבודה יסודית על בסיס החוקה בישראל, דרך רפורמות בשירות הציבורי, ודרך שיח חברתי ופוליטי מעמיק. מהיכרותי עם השרה שקד אני יודע שהיא אדם יסודי ומעמיק, ואני מבטיח להיות פרטנר לדרך המלך לשינוי חברתי וממשלי בישראל באופן שיעודד לכידות ולא יקצין עמדות יריבות. עם הנצח לא מפחד מדרך ארוכה, ואם נחפש קיצורי דרך רק נעצים את הפילוג והקיטוב בעם ישראל. בלא קיצורי הדרך נוכל להוביל למדינה חזקה יותר, דמוקרטית יותר ויהודית יותר.

ח"כ רועי פולקמן, יו"ר סיעת כולנו

יהודי של ערך השבת אך לא על בסיס תקנות ופיקוח של גורמים דתיים. אני רוצה בטיפוח נורמות יהודיות ערכיות וחברתיות במדינת ישראל, אך רוצה שהממסד השלטוני הבירוקרטי יפעל על בסיס ערכים של דמוקרטיה ליברלית מערבית בלא התערבות גורמים דתיים.

התפיסה השמרנית-רפובליקנית של השרה שקד איננה הנתיב היחיד למסילות האידיאולוגיה הממלכתית הימנית בישראל תשע"ז. יש מקום לייצר איזונים אחרים בין לאומיות ויהודיות לבין ערכים ליברליים, הומניסטיים ודמוקרטיים. הדרך לעצב

ח"כ עומר בר-לב

להישאר על הפסים

לאכזבתי, בינתיים היא מסתפקת בעיקר בהצהרות ובבלימה סלקטיבית של הצעות חוק המגיעות לשולחן ועדת השרים לענייני חקיקה, לעתים מתוך מניעים עמומים או לא ענייניים. לשיטתה של שקד, רבים מהחוקים המוצעים מצמצמים את סמכויותיו של בעל התפקיד, אחרים כלל לא ניתנים למימוש, ועודף הרגולציה ככלל גורם לבריחת משקיעים מישראל. אולם עמדותיה העקרוניות של שקד אינן מתיישבות בשום אופן עם פעילותה בכנסת. במהלך הקדנציה שלה כשרת משפטים, הצעות חוק הזויות מטעם חברי הקואליציה מצאו את דרכן לא פעם לספר החוקים. במשמרתה של שרת משפטים המתנגדת ל"הגבלת החירויות" של האזרח אושרו, לדוגמה, חוק

עצם ההצגה של משנה מפורטת בתחום ששרה מופקדת עליו מהווה שינוי מרענן בנוף הפוליטי הישראלי. יחד עם זאת, צורם לראות את האופן החד-ממדי והמוטה שבו מציגה שרת המשפטים איילת שקד את "בית המחוקקים", את "ריב הסמוכות" ואת היעוד הלאומי של מדינת ישראל כמדינה "יהודית" ו"דמוקרטית".

א. בית המחוקקים. קשה שלא להסכים לטענתה המרכזית של שקד, שלפיה הפרלמנט הישראלי סובל מכמות חקיקה בלתי-סבירה. עם הטענה הזו מסכימים לא מעט פוליטיקאים, כמו גם אנשי אקדמיה. בעניין הזה, הייתי מצפה מהשרה להציג מתווה ברור או יוזמה יסודית לשינוי המצב.



העובדה ששקד מונה בנשימה אחת חוקים חברתיים לצד רגולציה עסקית מדגישה את גישתה הקוטבית והמוטה. מה גם שטענתה כי "השוק משלם בבריחת משקיעים" פשוט איננה מדויקת. למרות האטה מסוימת, ישראל עדיין נהנית מהשקעות זרות בהיקפים גדולים, בעיקר בהשוואה לאירופה ולארה"ב. משקיעים שמים את יהבם על החדשנות והטכנולוגיה הישראלית ועל העובדה שהמשק הישראלי עדיין מראה נתוני צמיחה טובים. בסיום הפרק הראשון מציינת שקד כי ביקשה לקדם החלטה שמטרתה להגביל, במקרים מסוימים, את יכולתה של הכנסת לרדון בחוקים המבקשים להוסיף עבירות פליליות. זוהי החלטה שתצטרף למגמה השיטתית שמובילה הממשלה, בעידודה של שקד, ושמתרתה להצר את צעדי הכנסת.

ב. ריב הסמכויות. אל רצונה של שקד לצמצם את מעמדה של הכנסת מצטרפת האידיאולוגיה הנפרסת בפרק הבא במאמרה, הפרק על "ריב הסמכויות", השואפת להחליש באופן שיטתי גם את מידת השפעתו של בית המשפט, ובכך להוביל לשחיקת מערכת האיזונים והבלמים העדינה שבין הרשויות. בהקשר זה אזכיר את התייחסותה של שקד לעניין ההתערבות המוגזמת לכאורה של בית המשפט העליון בנושא מתווה הגז. טיעון זה הוא סילופה של המציאות, שכן, במקרה של מתווה הגז, בית המשפט דווקא נמנע ביודעין מלעסוק בהיבטים הכלכליים והתנגד רק לפסקה אחת מתוך המתווה הארוך, והיא "פסקת היציבות". פסקה זו נועדה למנוע גם בעתיד מכנסת ישראל לקבל החלטות בנושא משק

ההשעיה וחוק העמותות, שהפקיעו מאזרחי המדינה את ריבונותם לקביעת נציגיהם בכנסת והטילו הגבלות קשות על החברה האזרחית. בעולם המקביל שהשרה שקד "מצילה" אותנו מפניו נלקח מידי השוטרים "מרחב שיקול הדעת" בגלל רגולציית יתר מגבילה. אולם בינתיים, בעולם האמתי, חוקים מקארטיסטיים, נקמניים ולאומניים ממלאים את ספר החוקים שלנו ומכתמימים אותו.

כאשר מציינת שקד כי ישנם חוקים שאינם ניתנים למימוש היא מכוונת בין היתר לחוקים העוסקים בתחום החיסכון הפנסיוני. לשיטתה של שקד, חוקים אלו הם בגדר "התערבות כמעט ילדותית בכלכלה החופשית". אולם הניסיון הישראלי בארבע השנים האחרונות מלמד על ההפך המוחלט. שורת החוקים בנושאי הפנסיה, שהנחתה יחד עם חברת הכנסת מיכל בירן על שולחן הכנסת ה-19 והכנסת הנוכחית, דחקה את משרד האוצר ואת הממונה על הביטוח להוביל שורה של רפורמות מרחיקות לכת בתחום. דוגמאות לכך הן "קרן ברירת המחדל", או הצעת החוק לניתוק עמלות הסוכנים הפנסיוניים מדמי הניהול, שיובילו לשיפור מצבם הכלכלי של מאות אלפי אזרחים. מכיוון שממשלות העבר הזניחו את הנושא הפנסיוני, נכון היה לצאת ביוזמה מכיוון בית המחוקקים, כזו שתחייב את הממשלה להעלות את הנושא לסדר היום ולשנות את סדרי העדיפויות.

בהקשר העסקי, כמעט אין חולק על כך שאכן קיים עודף רגולציה המקשה על הפעילות בישראל, וכי חובה לקדם מהלכים שיצמצמו את הרגולציה ויקלו מהעומס והקושי המוטל על עסקים. אולם עצם

הגו, ובכך פגעה בעיקרון המקודש של הפרדת הרשויות.

בסיומו של אותו פרק טוענת שקד כי "המאבק בכנסת הוא בין שתי תפיסות עולם" שהבוחר הכריע ביניהן. זו אמירה פשטנית, חד-ממדית ושגויה ככלל, ובפרט בנושאים חברתיים וכלכליים. כך, לדוגמה, אפשר למצוא דווקא הרבה מן המשותף בין התפיסה הכלכלית-חברתית של מפלגת 'כולנו' והמפלגות החרדיות (בנושאים מסוימים), כולן מפלגות קואליציה, לבין זו של המחנה הציוני, היושבת באופוזיציה. מגוון הדעות בכנסת יוצר לעתים פסיפס שונה לחלוטין מזו של שתי תפיסות עולם.

ג. יהודית ודמוקרטיה. בפרק האחרון מתייחסת שקד למתח שבין הערכים "היהודיים" ו"הדמוקרטיים". על פי שקד, הערכים היהודיים הפכו במרוצת ההיסטוריה לערכים אוניברסליים, נכסי צאן ברזל של מדינות דמוקרטיות. לדבריה, הם אלו שעיצבו את המשפט האירופי

והאמריקני בעת החדשה. אם כך הדבר, הרי "שני הבנים", כלשונה של שקד – היהודי והדמוקרטי – חיים בהרמוניה מושלמת, ואין שום סתירה ביניהם, שכן הבן הדמוקרטי הוא תולדה של היהודי. טענתה זו מתנגשת עם טיעוני המשך שלה עצמה, שלפיהם בישראל הערכים הדמוקרטיים גוברים על אלה היהודיים. מעבר לסתירה הרעיונית לדבריה שלה, שקד אינה מביאה לכך כל תימוכין, ואף אינה מציגה כל הצעה אלטרנטיבית.

לסיכום המאמר כולו טוענת שקד "שהמשלה אינה קבלנית ביצוע של איש. היא מחויבת אך ורק לעם שבחר בה ברוב". האמירה הזו היא לא פחות ממקוממת. על ממשלה במדינה דמוקרטית להיות מחויבת לכלל אזרחיה – בין אם בחרו בה ובין אם לא. ויש גם מחויבות "פעוטה" נוספת: המחויבות לערכי הדמוקרטיה. לצד השמירה על זכויות הרוב, הממשלה מחויבת גם לשמירה על זכויות המיעוט ולהקפדה על עיקרון הפרדת הרשויות.

ח"כ עומר בר־לב, המחנה הציוני

בתגובה ל"לאהוב את השונה" מאת ניר מנוסי

אסף ליבוביץ'

בני ברית למען המשפחה

בין גבר ואישה ואת מבנה המשפחה הטבעי לכאורה של אב, אם וילדים. אולם אם נלך לפי התיזה של מנוסי, נתחבר לממד

ניר מנוסי טוען בחלקו הראשון של המאמר כי השוני הפיזיולוגי בין זכר לנקבה מסמל ומסמן את הטבעיות והמהותנות שבזוגיות



ואכן, יש מי שמבחינתו הווייתו הגופנית והנפשית (זכור!) היא למסד זוגיות עם בני מינו.

כנדבך לטענתו בדבר הטבעיות שבזוגיות בין גבר לאישה מציג מנוסי את הטענה כי בניגוד לזוג גברים המצויים בקשר רומנטי, הגבר הסטרייט נדרש לצאת מאזור הנוחות האנוכי שלו ולעבור תהליך נפשי מרום ביחסיו עם האישה, המייצגת עולם זר ומזר לו. זו טענה מקוממת, כיוון שלא רק שהיא מנותקת מהמציאות היומיומית שכולנו מכירים, אלא היא גם הופכת נטייה מינית מולדת למסמן של עליונות רוחנית של הסטרייט על פני עמיתו ההומו, רק מפני שהראשון מצוי בקשר עם אישה. תשעים אחוזים (פלוס?) מהגברים על פני הגלובוס משתוקקים לנשים כי ככה הם חשים. הם לא תכננו את משיכתם לנשים ולא עמלו עליה, ובוודאי היא לא קשורה לרמתם הרוחנית והמנטלית. יהודים ולא יהודים, רעים וטובים, אנשי מוסר ופושעים, רוצים בגיל ההתבגרות למצוא קשר עם בן המין השני, ורצון זה אינו מעיד על שום צעד אמיץ של הקרבה ויציאה והכלה של המין שכנגד; ויעידו יחסי גברים נשים לאורך ההיסטוריה האנושית, שהיו ועודם רצופים ניצול ואלימות.

אין הבדל בין גבר ואישה לבין זוג גברים במסע הזוגיות שלהם, הכולל את ההכרח "לצאת מעצמם" ומטבעם, כפי שמנסח זאת מנוסי, כדי לחיות בנאמנות ובנתינה עם אדם אחר ששונה מהם. בקהילה הגאה עצמה יש תת-חלוקות שבפירוש מבוססות על שונות עמוקה בין גברים במבנה הגוף, במוצא, באופי, בגיל ובמאויים. לו היו היחסים בין שני גברים מבוססים על דמיון ונוחות, אני מניח שמרבית הגברים היו נוטים ליחסים

הפיזיולוגי שבמיניות שלנו ו"נקשיב" לגוף שלנו, הזכרי או הנקבי, נוכל להגיע לשפע מסקנות ומודלים משפחתיים אפשריים, שונים ומשונים, בהם גם כאלה הנראים בעינינו פסולים מבחינה מוסרית.

נזכור למשל כי בתנ"ך, כמו בתרבויות רבות בעת העתיקה, יש מודלים אחרים של חיבור ל"טבע" הגופני של זכרים ונקבות, כגון פוליגמיה וכגון השארת גידול הצאצאים לאם, שההיריון וקצב חייה מיועדים לכך. התלמוד עתיר סיטואציות של האב הנוסע למדינת הים והגבר בעל הפילגשים המפזר את צאצאיו. האם גבר כזה לא יותר "קשוב" ונאמן לגופו הזכרי? האין המודל המשפחתי של החברה הבדווית (והמקראית?) של גבר רועה צאן בעל נשים רבות אינו נענה למאפייני זכריותו של הגבר יותר מהמודל של אברך הספון בכולל ונשוי לאישה אחת כל חייו? ושמה נמשיך את החיבור וההקשבה לגוף דרך נישואי קטניות? הרי המחזור החדשי של נשים מתחיל כבר בכיתה ו'... ואולי דווקא יחסים בין גברים לשם הנאה, לצד הולדת ילדים עם אישה, מהווים את ההקשבה האופטימלית של הגבר לגופו, המשתוקק פיזיולוגית (לפי מנוסי) להנאה מינית מהירה ונטולת אחריות והיריון בעוד האישה אינה בנויה לכך?

זכותו של מנוסי להצדיק מודל משפחתי מסוים, אך הנימוק הפתלתל המנסה לבסס זאת על הגופניות והטבעיות הוא מלאכותי. בטבע, זכרים אינם מגדלים את צאצאיהם ואינם נאמנים לאישה אחת. המשפחה הקלאסית של אב, אם וילדים היא הבניה חברתית שהקשר בינה לבין השוני הגופני בין זכר ונקבה רופף בדיוק כמו הקשר שלה למשפחה חד-מינית של אב, עוד אב וילדים.

כאלה ולא למאמץ הכרוך לכאורה בזוגיות הטרוסקסואלית.

בחלקו השני של המאמר מבקש מנוסי להבחין בין נטייה מינית לזהות מינית, וטוען כי הפרט נדרש לשלוט בדחפיו הטבעיים ולהתגבר על מאוויי גופו (לכאורה, בניגוד לתפיסה שהציג קודם לכן, שהפרט צריך להיות מחובר לגופו הפיזי). על ההבדל בין זהות מינית לנטייה מינית נכתב רבות, ואף אני סבור כי ההבחנה הבינארית בין "הומו" ו"סטרייט" היא מודרנית. אולם בחלק זה מציע לנו מנוסי להתעלם מהקשב הפנימי שלנו לעצמנו, ולהאמין שהמשיכה המינית שלנו רובה ככולה היא תוצר של קטגוריות חברתיות. העדויות מן השטח אומרות את ההפך: רוב ההומואים ולסביות של ימינו גדלו בסביבה שבה הנושא היה טאבו מוחלט, והיו בטוחים שהם היחידים בעולם הנמשכים לבני מינם. הם גדלו בבית "נורמטיבי" בישראל, וחונכו על ברכי בינאריה הרמטית בין גבריות לנשיות ממשחקי הילדות דרך מערכת החינוך ועד השירות הצבאי. והנה זה פלא, למרות השיח החברתי שגדלו בו, ניתן למצוא הומואים ולסביות בכל חברה וקבוצה אנושית. אין שום מחקר המצביע על שיעור גבוה יותר של להט"בים בסקנדינביה הליברלית מזה שברוסיה השמרנית.

לתחושת, אין זה מקרה שתקיפת הזהות הלהט"בית מצד מנוסי וכותבים שמרנים אחרים כוללת את העמדתה כתרבות הנכנעת לדחפים, תרבות נטולת גבולות המעודדת מתירנות מינית, ומוצבת כתמונת ראי להרמוניה הזוגית האידיאלית בין גבר ואישה. אני סבור שהדבר נובע מהסתכול שבשברו של חלום המשפחה האידיאלית הזו, המצויה במשבר מתמשך. "התרבות הלהט"בית" (תהא משמעותו של מושג זה אשר תהיה) אינה אשמה בקשיים של הרוב הסטרייטי לתחזק מערכות יחסים יציבות ומשפחות "בריאות", המתעוררים למרות שיח חברתי ותיק ומושרש בדבר הטבעיות והבלעדיות של מודל "אב-אם-ילדים". להפך. דווקא קבוצה זו, שהיא שמה שנים בהפקרות מינית, חוסר יציבות ואי-פריון, נעה אל עבר מודל משפחתי של זוגיות מונוגמית עם ילדים, ומאמצת בעשורים האחרונים את המטען המורכב ועתיר ההקרבה של מודל זה.

אולי החלוקה הנכונה אינה בין סטרייטים להומואים אלא בין המצדדים במודל של משפחה, נאמנות ויציבות, לבין הדוגלים במודל של מתירנות מינית וסיפוק מידי. הומואים ולסביות יכולים להיות דווקא בני ברית במאבק למען המשפחה. את האשמים במשבר המתמשך של זוגות סטרייטים רבים כדאי לחפש במקום אחר.

אסף ליבוביץ'



דרושה שיחה מעמיקה יותר

דווקא בדפוס משחק המקובלים בקרב המין השני. החברות (סוציאליזציה) שלהם אינו שונה מזה של הרוב, אך תחושתם הפנימית שונה. לא פעם הם זוכים ליחס משפיל ומלעיג בשל כך, ולכן הם לומדים על פי רוב להסתיר ולהסוות את הרגשתם.

בשלב מאוחר יותר, לרוב סביב גיל ההתבגרות, הם מתחילים גם לחוש משיכה ארוטית. אלא שבשונה מבני גילם, היא מופנית רק, או בעיקר, כלפי בני מינם. גם בשלב הזה הם בדרך כלל מתאמצים שלא להחזין זאת, ומנסים להתנהג בצורה מקובלת מבחינה חברתית. רובם אינם יודעים שיש בעולם עוד אנשים כמוהם, והם סבורים שהם "היחידים בעולם עם הבעיה הזו". הם גם נמנעים לרוב מלתת ביטוי התנהגותי למשיכתם, מחשש פן ביטוי כזה "יסתום את הגולל" ו"ייתן את החותמת הסופית".

חשוב להדגיש: משיכה הומוסקסואלית מופיעה ברוב המוחלט של המקרים לפני ההתנסות המינית הראשונה, וזמן רב לפני גיבוש זהות הומוסקסואלית ואינטגרציה שלה עם יתר חלקי הזהות. זו הסיבה לכך שגיל ההתבגרות, הקשה בלאו הכי, קשה אף יותר לבני נוער אלו. רובם חווים בו מצוקה רגשית המעמידה אותם בסיכון גבוה להרבה התנהגויות פוגעניות ואף לאובדנות. כתוצאה מכך, אותם בני נוער מבקשים בשלב מסוים לגלות אם הם היחידים בעולם או שמא יש עוד אנשים כמוהם. הם מגלים שהתחושה של שוני בילדות, שהפכה לשוני גדול יותר בהתבגרות, אינה ייחודית להם.

אני איש טיפול ופעיל בקהילה הגאה (ובפרט בוו הדתית) מזה שנים אחדות. אני שמח מאוד לראות את הישגיה של הקהילה הגאה בארץ ובעולם, ובתוכם שינויים חברתיים חשובים, ואף מנסה לתרום לקידומם. יחד עם זאת, ואולי דווקא בגלל זה, חשוב לי שהדיון לא יתנהל במגרש הליברלי בלבד, ושאיש לא יחוש מאוים או מותקף. לכן גם חשוב לדעתי שהטיעונים של שני הצדדים יוצגו באופן אותנטי ובשפה מכובדת, ולא מכלי שני או שלישי.

ברם, מערך הטיעונים של מנוסי הוא בעייתי בעיניי, והוא עלול להרחיק אותנו מאותו דיאלוג שהוא מחפש. שני טיעונים בפיו: הראשון הוא שכל זוג הומוסבסי, ללא קשר לאיכות הזוגיות, נעדר אלמנט של השלמה מגדרית הדדית, ולכן לעולם תהיה חסרה בו איכות מסוימת. הטיעון השני הוא שלא קיימת זהות הומוסבסבית נתונה ומולדת, או, בכל מקרה, שמרכיב הבחירה בגיבוש שלה גדול מכפי שמקובל לחשוב.

זהות לא בדויה

אפתח בהצגה קצרה של התחנות העיקריות בגיבוש זהות הומוסבסבית, לאור ספרות המחקר העדכנית. ובכן, נער או נערה שגדלים ומתפתחים, מתחילים בשלב כלשהו של חייהם לגלות עניין במין השני. זה קורה בספונטניות וללא מאמץ חינוכי מיוחד. אך קיים מיעוט שאצלו זה אחרת. מיעוט זה חש מגיל צעיר, עוד קודם להתבגרות ההורמונלית, כי הוא שונה מהרוב. ילדים אלה בדרך כלל אינם מגלים עניין בצורות משחק המקובלות אצל בני מינם, אלא

נוצרת הזדהות, ועמה, וכתוצאה ממנה, נוצרת זהות.

כך חוויתי אני את תהליכי הגיבוש שלי. כך חווים אותם עוד רבבות בני נוער הומו-לסביים ברחבי העולם. כמובן, כמו בכל סיפור קיימים גם בו "שטחים אפורים" ומקרי גבול, אך התיאור לעיל מציג את ההתפתחות הנפוצה. התפתחות זו אינה ייחודית לתרבות המערבית המודרנית: היא מוכרת ונפוצה, ונכתבו תיאורים שלה, ברוב החברות המוכרות לנו.

לאור מה שתיארתי, ברור למה אנשים הומו-לסביים, ובהם גם אני, רואים בנטייתנו המינית חלק בלתי-הפיך מזהותנו. לא הייתה לנו כל סיבה לרצות בה, ולא חינכו איש מאתנו לטפח קשרים אינטימיים עם בני מיננו. גם אם חווינו רצון כזה, נאמר לנו ש"זה רק שלב, קורה לכולם ויעבור לכם". ויש אכן כאלה שזה עבר להם, ללא מאמץ מיוחד מצדם. אך לרבים אחרים "זה לא עבר", ולמרות המחיר החברתי הקשה הצפוי, קיבלנו החלטה להיחשף. רבים מאתנו ניסו לכפות על עצמם נישואים הטרוסקסואליים מתוך תקווה ש"משהו ישתנה", לשם ריצוי חברתי או מסיבה אחרת. רובנו ככולנו ניסינו לצאת לדייטים עם בני ובנות המין השני. רבים ניסו "טיפול המרה" כאלה ואחרים. אך היה לנו ברור – וככל שחלף הזמן נהיה ברור יותר – שאינטימיות משמעותית אפשרית עבורנו רק עם בני מיננו; שזה בתוכנו ואין מה לעשות.

כמה מילות הסבר נוספות נחוצות כאן כדי להתמודד עם הטענות של מנוסי. להבנתי, שורש טיעוניו הוא אי-הבנה של אופן גיבוש הזהות ההומו-לסבית, ואי-הבחנה בין שלושת המרכיבים של הזהות

המינית: משיכה, התנהגות וזהות. כשמנוסי מדבר על כך שבמצב של מאסר, למשל, אנשים נוטים להיות מעורבים במגעים מיניים הומוסקסואליים, הוא מדבר על התנהגות שאינה מעידה על זהות, אלא על צורך בפורקן. זהות מינית, לעומת זאת, היא רכיב אישיותי, המתקיים לצדם של רכיבים אישיותיים אחרים ולפעמים אף מתנגש בהם. או כלשונו של חוקר הנטייה המינית סיימון ל'ואי בחתימת ספרו 'The Queer Science':

אל נא תנסה לשטות בעצמך ולומר שניתן להפריד בין אישיותו של האדם ההומוסקסואלי לבין ההומוסקסואליות שלו, שניתן לבודד ולנעול אותה באיזו פינה בתודעה או להוציא אותה החוצה על ידי מאמץ רפואי, חוקי או דתי. הביולוגיה מאשרת את מה שאנשים הומוסקסואלים ממילא יודעים על עצמם: שההומוסקסואליות שלהם היא חלק מובנה וקובע של אישיותם ושהפגיעה בה אינה פגיעה רק בהתנהגויות שלהם, בזכויותיהם או בגאווה, אלא בעצם זהותם.

מכאן ניתן לגשת לטענתו הראשונה של מנוסי, על אודות איכות ייחודית שיש לזוגיות ההטרוסקסואלית. בעיניי, עובדת היות האדם נמשך למין השני אינה הופכת אותו לאדם פתוח יותר לזולת. אכן, עבודת המידות של אדם כזה יכולה לבוא לידי ביטוי בטיפוח רב שנים של זוגיות אינטימית ומשפחה, מתוך מסירות והקרבה עצמית; אך זה יכול לקרות בכל סוג של זוגיות.

אבל נניח שהסכמתי לטיעון של מנוסי שיש בקשר הטרוסקסואלי איכויות שאינן קיימות בקשר הומוסקסואלי; עדיין, את מסקנתו מכך אינני מבין. מדוע שהמדינה



שיח על אודות הכרה בזוגיות והורות גאה ימשיך להתנהל בחברה הישראלית. בעיניי, האיזון הראוי הוא היעדר אפליה מצדם של מוסדות המדינה, לצד הימנעות מכפייה על אנשים פרטיים, עסקים פרטיים או מוסדות דתיים.

בכל דיון כזה, מן הראוי שיישמע קולנו, קולם האותנטי של אנשים הומוסביים, והשיח יתנהל לא "מעל ראשנו" אלא אתנו. הדבר חשוב גם כדי למנוע היווצרות של דעות קדומות וגם כדי לעודד שיח מכבד.

אני מאמין שיש מי שקורא את דבריי מתוך התלבטות כנה בין הרצון להכיל ולקבל את האנשים השונים ממנו ובין חשש אמיתי לא פחות מהתפוררות מוסדות המשפחה והחברה. האם כל מה שאנו רגילים אליו עומד להשתנות ללא היכר? האם כל טאבו יתערער? היכן יעבור הגבול?

איני מטיל ספק בכנות מניעיו של מנוסי ודאגתו לעתיד המשפחה והחברה. עם זאת, חשוב שלא יוטל ספק גם בכנות המניעים שלי ושל חבריי לקהילה הגאה. איננו מעוניינים לקעקע את מוסד המשפחה והחברה, אך אנו בהחלט מעוניינים ליטול בו חלק ככל שידנו משגת. איננו יכולים לצפות את כל ההשלכות האפשריות להחלטות שלנו. איש אינו מסוגל לכך.

חשוב לי שאני וחבריי מהקהילה הגאה נשב יחד עם נציגי המחנה הדתי-שמרני ועם כל מי שעתידי החברה והמשפחה חשוב לו, וננסה לשרטט ביחד את מפת הדרכים. על חלק מהדברים נסכים, בחלק אחר אולי נשכנע איש את רעהו, ובחלקים נוספים נמצא דרך קבילה להכריע. אך חשוב שנעשה זאת לא מתוך התנצחות, אלא מתוך דיאלוג

לא תעניק לכל הזוגות תנאי הכרה בסיסיים זהים, ובמסגרתם הזוג ההטרסקסואלי ייהנה מהיתרונות המובנים שהזוגיות שלו מעניקה לו והזוג ההומוסקסואלי ינסה כמיטב יכולתו לבנות את מה שיש לו?

בסיס לדין

מאמרו של מנוסי פותח דיון חשוב, אך למרבה הצעד מתמקד בעיקר בשלילה ולא בחיוב. לסיכום, אנסה להתוות כמה תנאים הנחוצים לדעתי לשיח הפורה בסוגיה ההומוסבית:

מן הראוי שהדיון יתבסס על כבוד בסיסי לזהותו של הצד השני. כל אדם וכל ציבור הם אלו שמכירים את זהותם בצורה הטובה ביותר. ניתן לפתח דיון, ניתן לדבר על שטחים אפורים ועל מקרי גבול, אבל לא ניתן לבטל את זהותו האישית של הפרט, גם אם היא מאתגרת הנחות דתיות או פילוסופיות.

חשוב ששיח מקיף בנושא זה יתקיים במערכת החינוך, בשילוב עם שיח כללי על אודות מיניות ואינטימיות. הדבר חשוב במיוחד לנוכח מצוקה רגשית גדולה שמרגישים בעיקר הומוסביים צעירים, כפי שתיארתי לעיל. חשוב לדבר עם התלמידים במערכת החינוך על הכול, בצורה ובשפה מותאמת ונקייה: על התבגרות מינית, על עולם של תחושות ורגשות, על ההתאמה הלא פשוטה ביניהם, על כך שחלק מהרגשות חולפים וחלק לא – ובעיקר למנוע את האשמה, הבושה וההסתרה. ניתן וחשוב לשלב עם כל זה את המסר הברור של המסורת הדתית על מרכזיות המשפחה המסורתית – לצד שיח על מה שיכול לעשות מי שמנוע מלהקים משפחה כזו.

המבוסס על כבוד הדדי. דיאלוג כזה הוא דרך לקיים את הצו "מה ששנוא עליך לא תעשה לחברך": הוא דורש את הקבלה ואת הנכונות לראות גם באדם שאיננו מסכימים איתו יצור

זאב שביידל

1. הערה מחקרית: לאחרונה התפרסמו שתי סקירות מקיפות לגבי מצב הידע המחקרי על אודות נטייה מינית וזהות מגדרית. אחת, תחת הכותרת Sexual Orientation, Controversy, and Science, פורסמה על ידי קבוצת חוקרים בכירים בתחום, בראשם מייקל ביילי, בכתב העת Psychological Science in Public Interest – כתב עת מחקרי שפיט המפורסם מספר פעמים בשנה מעין דו"ח מסכם על תחום ידע פסיכולוגי כלשהו שיש בו עניין גם לציבור הרחב ולא רק לאנשי מקצוע. השני, סקירה מקיפה של פול מק'הוק ולורנס מאייר, במגזין השמרני למדע וטכנולוגיה The New Atlantis (שהוזכרה במדור "שיחה עולמית" בגיליון הקודם של 'השילוח', בעמ' 189). הסקירה של ביילי ועמיתיו אמינה יותר בעיניי, מכיוון שכותביה הם חוקרים בכירים בתחום, בניגוד לאלו שפרסמו בניו אטלנטיס; כיוון שזהו כתב עת שפיט עם ביקורת עמיתים; וכיוון שבניגוד לסקירה של מאייר ומק'הוק, היא אינה חותרת ליעד גזר מראש. אני מזמין את הקוראים שלא לסמוך על דעתי ולקרוא בעצמם את שתי הסקירות מתחילתן ועד סופן, וכך לגבש את דעתם בנושא. גרסה מלאה ועשירה במקורות של תגובתי זו ניתן לקרוא בבלוג שלי, "על כלל ופרט".

בתגובה ל"המוסר של רועי הצאן" מאת יורם חזוני

הציות לפשע הפסוקים

וְהַחֲמֹר הָיָה לָהֶם לְחֹמֶר. וַיֹּאמְרוּ: הֲבֵנָה נִבְנֶה לָנוּ עֵיר וּמְגֹדֶל וְרֵאשׁוֹ בְּשָׂמַיִם וְנַעֲשֶׂה לָנוּ שָׁם, פֶּן נִפּוּץ עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ. ... וַיֹּאמֶר ה': הֲנָ עִם אֶחָד וְשִׁפָּה אַחַת לְכֻלָּם, וְזֶה הַחֲלֹם לַעֲשׂוֹת, וְעַתָּה לֹא יִבְצָר מֵהֶם כָּל אֲשֶׁר יִזְמוּ לַעֲשׂוֹת. (בראשית י"א, ג-ו)

אין כאן סיפור של חברה מסורתית הקופאת על שמריה, אלא דווקא של חברה המפתחת חידושים טכנולוגיים ובעזרתם מעצימה את כוחה עד כדי כך שהדבר "מאיים" כביכול על הא-ל, שנאלץ להשמיד את העיר כדי שכוחם של בני האדם לא יגדל יתר על המידה. לא אנסה במסגרת זו "לסנגר" על החלטה זו של הא-ל, אשר איננה נעימה לקורא המודרני,

אם דבריו של ד"ר יורם חזוני נאמרו כדרשה בלבד, יש לבחון את הרעיונות שהציג בכלים של הפילוסופיה של המוסר. אך אם דבריו נאמרו כפרשנות הכרחית לטקסט המקראי, דומני שאין הם מדויקים. אנסה להצביע על כמה דוגמאות לכך.

דוגמה אחת שחזוני מביא היא סיפור מגדל בבל. חזוני רואה בבוני המגדל את נושאי "כל המעלות שאנו מוצאים בקין – הכניעה לגזירת האלים, האדיקות... הכבוד למנהגי הדורות הקודמים". אך הסיפור המקראי מציג זאת באופן הפוך לחלוטין:

וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ: הֲבֵנָה נִבְנֶה לְבַיִת, וְנִשְׂרָפָה לְשָׂרְפָה. וְתָהִי לָהֶם הַלְּבָנָה לְאַבָּן,



מלאך או ישות מסוג אחר, שכמותה אפשר למצוא בכמה מקומות בספר בראשית. לכל אורך חיי יעקב, כאשר דברי האל עצמו מגיעים אליו הוא מקפיד להישמע להם ולמלא אחריהם.

חזוני עצמו מודע לחלקיות שבתמונה שאותה הוא מציג: "זו, כמובן, אינה התמונה כולה. הקריאות לשמור את מצוות התורה מלאות את המקרא והן רבות וחד-משמעיות, ואילו מקרי ההסתייגות בפני רצון האלוהים הם מעטים". והוא מסיק מכך שמדובר ב"איזון עדין", שבו שמירת המצוות היא "מפתח לחיים של צדק וצמיחה", אך אין בהן כדי להחליף או לבטל את החוק המוסרי והטבעי. חוק זה קודם למצוות ומאפשר לנו להיאבק בהן ולבטלן כדי להגיע לתכלית האמתית של רצון האל.

נראה כי "האיזון העדין" שהמקרא מכוון אליו נמצא במקום אחר. סיפורי המקרא מעודדים ויכוח ודין עם האל, כפי שאפשר למצוא אצל אברהם, משה ורבים אחרים מגיבורי המקרא; אך כל זאת מתוך הכרה בכך שבסופו של דבר רצון האל הוא המילה האחרונה בדיון. חזוני מזכיר את דברי אהרן לאחר מות שני בניו, "הֲיִיטֵב בְּעֵינֵי ה'?" (ויקרא י', יט), אך איננו מזכיר את שתיקתו של אהרן באותה סיטואציה: "וַיִּדַם אֶהְרֹן" (שם יג). הוא מזכיר את עימותיו של משה עם הקב"ה, אך אינו מזכיר את הכניעה של משה לדברי האל פעם אחר פעם. קריאה פשוטה של המקרא, בדיוק כמו קריאה מעמיקה שלו, מובילה למסקנה אחת: "רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום".

אברהם סתיו

אלא רק להצביע על כך שקריאה פשוטה של הפסוקים מובילה דווקא למסקנה הפוכה מזו של ד"ר חזוני, ובוודאי שאין בסיפור זה ראייה לשיטתו.

הדוגמה הבוטה ביותר למעשה הדרשנות שבמאמר היא הקריאה המחודשת של פרשת העקדה. ד"ר חזוני מאריך לטעון שאברהם מעולם לא התכוון להקריב את יצחק, ומצטט לשם כך פסוקים רבים מתחילת הפרשייה ומסופה, שבהם באמת לא נאמר בפירוש שאברהם עומד להרוג את יצחק. רק פסוק אחד נשמט משום מה מן הדיון "וַיִּשְׁלַח אֲבֹרָהֶם אֶת יְדוֹ וַיִּקַּח אֶת הַמֶּאֱכָלֶת לְשַׁחַט אֶת בְּנוֹ" (בראשית כ"ב, י). דומני כי אין צורך להכביר במילים על כך שהסיפור של מעשה העקדה הוא סיפור של כניעה והתכופפות בפני רצון האל, השעיית האתי מפני הדתי (כלשונו של קירקגור). כל קריאה אחרת חוטאת בדרשנות במקרה הטוב ובסילוף במקרה הרע, וברור לחלוטין שאין היא נובעת מקריאה תמימה של פשטי המקראות, והיא מנוגדת לכל המסורת הפרשנית היהודית.

הדוגמה האחרונה שחזוני מציע היא מאבקו של יעקב ב"איש" במעבר יבוק. על פי חזוני, זהו מאבק של יעקב עם האל, שבו גוברת ידו של יעקב המאלץ את האל להיכנע ולברך אותו. מובן כי בהגות היהודית לדורותיה, מלבד חריגים בודדים כמו 'מי השילוח', זהו רעיון שלא יעלה על הדעת. אך גם בסיפור המקראי של יעקב זו אפשרות שאין לה על מה שתתבסס: ודאי הוא, כפי שכתבו כל המפרשים, שה"אלוהים" שיעקב נאבק עמו איננו בורא עולם עצמו, אלא מין

עדי שרצ'ר

שתי עגלות מלאות

עם התנועה הציונית ההרצליאנית אלא גם (ולמעשה בעיקר) עם הגורמים החילוניים של תנועת 'חבת ציון', שהיו רוב הנציגים היהודים ממזרח אירופה בקונגרס. כאשר צירלסון תוקף את הרצל ואת הציונות המערבית ומציע גרסה ציונית מזרחית ואותנטית יותר (לכאורה), הוא למעשה נוקט תחבולה רטורית שעוד תשוב ותופיע ביחסי דתיים-חילוניים בעתיד: נוח יותר לתקוף את הניטרליות ההרצליאנית ("עגלה" הנתפסת כריקה), זו שאומצה דווקא כדי לאפשר את החיים המשותפים של אדוקים וכופרים, מאשר את האלטרנטיבה המשכילית ("עגלה" מלאה שמציעה פרשנות אחרת ליהדות).

הבאת צירלסון כמסמך היסטורי וכביטוי לרוח הזמן היא דבר שאיני מתוכח איתו; אולם המבוא והפרשנות מתעלמים מבני הפלוגתא האמתיים של צירלסון – וזו החמצה. תמיהתי העיקרית, עם זאת, היא על האימוץ הכולל של נקודת המבט הצירלסונית באשר לציונות, זו המבקשת להפשיטה מהיבטי התחייה המשמרים שבה ולראותה כלאומיות ריקה בלבד.

אימוץ זה ניכר במאמרו של מייקל אייזנברג, איש רב-זכויות בתעשיית ההייטק הישראלית, שלטובת חיזוק טיעונו מלהטט בכמה עובדות היסטוריות ונמנע מהבינן על רקע הזמן והתקופה. אייזנברג יוצא כנגד המגמה הציונית להפוך את העם

המושג "ציונות" עמד במרכזם של רבים מהמאמרים בגיליון הראשון של 'השילוח', והקדמתו המפורטת של העורך אינה מותרת מקום לחשוב שזהו מקרה. לצד השבח על אוורורה של האידיאולוגיה הציונית באוויר הפתוח ועל עיסוק העומק במשמעויותיה היום, איני יכול שלא לתמוה על הפרשנות המסוימת מאוד למושג "ציונות" שעלתה ברבים מן המאמרים.

כפי שכבר העירו אבי בראלי ופנחס גינוסר בפתח המאסף 'ציונות: פולמוס בן זמננו' (תל-אביב ושדה-בוקר, 1996), עוד מראשיתה של התנועה הציונית הייתה בה סתירה מובנית: "מצד אחד היא תנועה הבאה לחולל מהפכה הן בציוויליזציה היהודית והן בחייהם הממשיים של המוני היהודים. מצד שני היא תנועה של תחייה, כלומר מגמתה היא החייה של עבר עתיק והבטחת התנאים להשתמרות תרבות וקולקטיב מסוימים בעת החדשה". אולם בגיליון 'השילוח' נמצאה עדות רק לפן אחד של הציונות, הפן המהפכני; וזה הותקף כהוגן – הן בביקורתו של צירלסון שנוערה מהנפטלין, הן בתיאורו של מייקל אייזנברג והן במאמרה של שרת המשפטים שהציגה את מדיניותה כמענה לתפיסה היהודית ה"רוה" של דור הקמת המדינה.

אתחיל במוקדם ואפתח במאמרו של צירלסון, או ליתר דיוק באופן שבו הוא הוצג בגיליון. צירלסון קיים ויכוח כפול, לא רק



היסטוריים נוספים משובצים במאמר, אולם מגמתם היא אחת – ההוכחה שהשמאל הישראלי עשה כל שלא ידו להשתיק את הלהט היהודי; כְּשֶׁל שלדעת כותב המאמר אינו רק חינוכי אלא הוא אף כלכלי.

מבלי להתווכח עם גישתו הכלכלית של כותב המאמר, אני מבקש למחות על הניסיון להציג את השמאל הציוני כמי שפעל להעביר את היהודים מיהדותם. אילו הדמויות הבולטות בהיסטוריה הישראלית היו יונתן רטוש או עמוס קינן, נציגי הכנעניות, אולי היה בטענה זו ממש; אך ברל כצנלסון, א"ד גורדון ואפילו דוד בן-גוריון, זלמן ארן, בן-ציון דינור ושאר הגוורדיה המפא"יניקית, מספרים סיפור שונה לחלוטין, שבו הסוציאליזם נולד מתוך היהדות ומבטא את מוסר הנביאים. עיון נוסף מגלה שרבים מהם אף לא מיהרו לקפוץ מהתנ"ך לפלמ"ח ולזלזל במה שיצרה היהדות בימי בית שני ובשנות הגלות. זאת ועוד, גישה סוציאל-דמוקרטית הנובעת ממקורות יהודיים אפשר לזהות גם בקרב מנהיגים יהודיים אמריקנים, מאבא הלל סילבר שלקח חלק במאבק על זכויות עובדים ועד אברהם יהושע השל שצעד שלוב-זרוע עם מרטין לותר קינג. אינני יודע אם הצדק אתם או עם אייזנברג, אך אינני סבור שהצעותיו הליברטריאניות "יהודיות" יותר.

הוא הדין גם בדבריה המנומקים והמעניינים של שרת המשפטים ח"כ איילת שקד, המזהה משום מה קו ישיר בין פירושו הרוחני של אהרן ברק למושג "מדינה יהודית" לבין גישה ששלטה ביישוב כביכול בשנות הארבעים והחמישים ואשר התמצתה בביטוי "אליק נולד מן הים". אף שנראה כי

היהודי ל"עם ככל העמים"; אולם הוא מבין את השאיפה הזו באופן שבו פירש אותה לימים א"ב יהושע, כשאיפה לנורמליות ולצמצום הייחודיות היהודית. זוהי הבנה אנכרוניסטית, והיא שבה גם בפרשנות המוטעית של אייזנברג לתהליך עידוד הפרודוקטיביזציה בסוף המאה התשע-עשרה. מדבריו ניתן להבין כי יהודי תחום המושב הרוסי, ממש כמו היהודים במנהטן, עסקו במקצועות חופשיים, סחרו וצברו הון, עד שבאו הציונים עם רעיונותיהם המוזרים וביקשו להפוך את הפירמידה על פיה כדי להידמות לגויים. ובכן... לא ממש; התביעה לפרודוקטיביזציה, שנשמעה לא רק בפיהם של הציונים, נבעה קודם כול מחרפת הרעב שנוצרה מריכוזם של היהודים (ברובם סוחרים קטנים וחנוונים) בשטח גיאוגרפי קטן. הרעיון של היפוך הפירמידה לא נבע מרצון לחקות עמים אחרים, אלא דווקא מתוך רצון שלא להיות כמוהם. זו הייתה תשובה יהודית (שלימים נישאה גם בפיהם של אנשי ימין כגון אורי צבי גרינברג) לחוליי העיר האירופית הגדולה שעמדו באותה עת במרכז השיח האינטלקטואלי באירופה.

אייזנברג גם הציג שוב ושוב את היישוב ואת מדינת ישראל הצעירה כמקומות ששלטה בהם קבוצה בירוקרטית קטנה שחינכה לקונפורמיות, לבורות ולא-מעורבות פוליטית. זוהי בלשון המעטה טענה מוזרה, מאחר שהמעורבות הפוליטית, על הלהט שנלווה לה, הייתה אחד המאפיינים הבולטים של החברה הישראלית. להט זה היה כה עז, עד שכפי שעמוס עוז מתארו בחן (בתחילת 'סיפור על אהבה וחושך' שלו) הוא השפיע גם על החלטות יומיומיות כמו קניית גבינה במכולת או משלוח פרחים. שיבושים

לדמוקרטיה יותר ככל שתהפוך ליהודית יותר. אלא מאי? במקרה זה, כמו במקרה של אייזנברג וכמו במקרה של הפרשנות המוצעת למאמרו של צירלסון, עולה הצורך בדיכוטומיה – בחלוקה ברורה של מי לנו ומי לצרינו, מיהם בעלי הערכים ומיהם חסרי הערכים, עגלתו של מי ריקה ועגלתו של מי מלאה. כדי להציע אלטרנטיבה שמרנית מגויסות היהדות וההיסטוריה כאחת ומנותחות בנוסח פוסט-ציוני קלאסי: התנועה הציונית ומנהיגיה של המדינה מצוירים כמהפכנים בעלי מגמות קולוניאליסטיות אשר בשגגה או בודון ביקשו למחוק את היהדות ולהציע במקומה חלופה דלוחה וחסרת עומק.

נדמה לי שעיון היסטורי מעמיק יותר מגלה שלא זה המצב, וקורא להתמודדות כנה יותר בין גרסאות שונות (אך שוות משקל) של ציונות ויהדות, בין שתי עגלות מלאות – שהלוואי ואף אחת מהן לא תפנה את הדרך לרעותה.

עדי שרצר, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות

כל שמושה שמיר התכוון לומר הוא שאליק אהב את הים (כך לפי עדותה של פרופ' חנה יבלונקה), אין להכחיש כי מגמות אוטוכתוניות הופיעו בקרב בני דורו, דור הפלמ"ח. יחד עם זאת, הטענה כי ההנהגה הישראלית ראתה ביהדות לא יותר מקרדום לחפור בו וברוח זו עיצבה את המדינה אינה עומדת במבחן המציאות. די אם נביט למשל על מערכת החינוך הישראלית שהופקדה בידי שרי מפא"י עד למהפך של שנת 1977. מערכת זו קבעה את "ערכי תרבות ישראל" במרכז הפעולה החינוכית, פעלה לטפח את ה"תודעה היהודית", הקימה את "מרכז מורשת יהדות המזרח" ועוד. עיון בשפע המחקר בנושא, בתכניות הלימודים עצמן ובספרי הלימוד מגלה חינוך לתרבות יהודית עשירה ומגוונת. כל תכניות החינוך וספרי הלימוד של השנים האחרונות עומדים בדלותם בהשוואה לתקופה זו.

דווקא גישה זו הולמת את תפיסת עולמה של השרה הגורסת כי ישראל תהפוך

עורך השילוח, יואב שורק, משיב:

האגפים של השיח הציוני, מימי 'השילוח' הראשון ועד לעשורים הראשונים לתקומתה של מדינת ישראל.

דומני שהכותב צירף כמה הערות נקודתיות, ובצירוף פרשנות משלו שזר אותן למגמה שפשוט איננה שם. אכן, 'השילוח' מבקש לחזק תפיסות "עשירות" של הציונות והיהדות ולבקר תפיסות "רוזות", אך דרכו לכך עוברת בהצבעה על מלאותן של העגלות שהביאו אותנו עד הלום ולא להפך.

מדור המכתבים נועד להשמעת קולות הקוראים ולא לפיתוחו של פולמוס. אני חורג כאן ממדיניות זו כיוון שנטענה במכתב דלעיל טענה על מגמה מכוונת בגיליון הראשון להנמיך כביכול את קומתה של הציונות החילונית והפעולית ולהציגה ככלי ריק. לא כך הדבר, וחלילה אם כך היה הדבר. הלוואי שהשיח הישראלי יאמץ אותה מידה של זיקה עמוקה למסורת ישראל, הן בהיבט התורה והן בהיבט התולדה, שרווחה בכל



הכרוניקה: מה קורה כאן

יהודה יפרח

הכנסת שותקת ובתי המשפט מעמיקים את הדקונסטרוקציה של מוסד המשפחה, תוך פרימה מתמשכת של הקשר שבין פריון, הולדה ומשפחה. בפסק דין תקדימי קיבל בית המשפט לענייני משפחה בפתח-תקווה את עתירתם של בני זוג מבוגרים שביקשו להוליד ילד מזרעו של בנם החייל שנהרג בתאונת דרכים. זרעו של הבן הוקפא לאחר מותו למשך כמה שנים. ההורים ניסו לשכנע את מי שהייתה בת זוגו בשנים האחרונות לחייו להרות מזרעו, אך היא סירבה. למרות זאת לא אמרו ההורים נואש וביקשו מבית המשפט לאפשר להם להוליד את הילד באמצעות תרומת ביצית ואם פונדקאית // המדינה התנגדה לבקשה. "בקשת ההורים תפגע בטובת הילד, תגזור עליו יתמות מתוכננת ותביא להולדת ילד פגיע ביחס לילדים ממשפחות נורמטיביות", כתבה הפרקליטות בתגובתה. מנגד טענו באי כוח ההורים שהמהלך יסייע להם בהתמודדות עם משבר השכול. "אין פסול באופן שבו בוחרים התובעים להתמודד עם השכול ובבקשתם להעמיד צאצאים לבנם המנוח ולגדלם כשלהם", כתבו עורכי דינם // השופטת יוכבד גרינוולד-רנד דחתה את עמדת המדינה ונעתרה לבקשת ההורים, תוך יצירת תקדים משפטי, שכן עד כה דרשו בתי המשפט שילד שייוולד מזרעו של נפטר יגודל על ידי אמו הביולוגית. תנאי סף נוסף היה שהביצית תהיה של בת זוגו של המנוח או של האם הפונדקאית. במקרה הנוכחי הזרע שייך לאדם מת, הביצית לתורמת אלמונית, ההיריון מתקיים בגופה של פונדקאית, והמגדלים הם בכלל הסבים מצד הזרע // מעבר לפגיעה המובנית בטובת הילד שיצטרך לגדול בצל הורים שיגיעו לגבורות בצעירותו, יש כאן אשורר משפטי להולדת ילד שלעולם לא יידע מיהם הוריו, אל תוך מסגרת גידול בעייתית שתותיר אותו ללא משפחה בגיל צעיר יחסית ■ "שני הצדדים השתוללו והלכו רחוק מדי", אמר לי קצין בכיר בקריה בהתייחסו לגופים המעבירים את סדרות החינוך לקצינים הבכירים בצה"ל. "הם קיבלו במה נרחבת, התלהבו מעצמם, אבל הבינו באיזו מסגרת הם פועלים. זה היה רק עניין של זמן עד שיקום מישהו וישים לזה סוף, אבל עכשיו הסיפור הזה באמת נגמר". הדברים נאמרו בתשובה לשאלתי על החלטת הרמטכ"ל גדי אייזנקוט להחזיר את סדנאות החינוך הללו לאחריות מלאה של חיל החינוך // שני פרויקטים מרכזיים של



החייל היו אמורים לצאת למכרו בספטמבר: סדנת מחצבי"ם המיועדת לקצינים בדרגות רבי-סרן עד אלוף-משנה, שהפעיל עד כה מכון הרטמן, וקורס "יעוד וייחוד", המיועד לקצינים בדרגת סרן, שהפעילה 'בינה' – התנועה ליהדות חברתית'. הרמטכ"ל החליט להקפיא את המכרזים ולהמשיך



את ההסדרים הקיימים עוד כמה חודשים עד להתארגנות מחודשת של חיל החינוך // ייתכן שהחלטת הרמטכ"ל נפלה בעקבות המסע הציבורי שניהל ארגון 'לביא', שטען שארגונים אלה מקדמים רעיונות פוסט-ציוניים ואנטי-דתיים; וייתכן שמדובר בהמשך מהלך אסטרטגי כללי של הרמטכ"ל,

שבמסגרתו נסגר האגף לתודעה יהודית שפעל ברבנות הראשית ותחומי עיסוקו הועברו לאחריות אגף כוח אדם במטכ"ל // לדברי הקצין הבכיר, במשך זמן רב הצטברו תלונות על תכנים שנויים במחלוקת שהועברו בהרצאות שהצבא מסר למיקור חוץ: "רבנים מסוימים דיברו בשבח סירוב פקודה מצד אחד, ומהצד השני מרצים חילונים דיברו על מבצעים צבאיים של צה"ל במושגים של פשעי מלחמה", הסביר // בארגונים שנפגעו מהמהלך טענו ששימור המושג "צבא העם" מחייב פיתוח היכרות מעמיקה של החייל עם המגזרים והקולות השונים בחברה הישראלית, וכי אי אפשר לנתק את החיילים והקצינים מהשיח הציבורי.

בפועל, אומרים שם, החיילים שניזונים מהרשתות החברתיות חשופים בעיקר לקולות הקיצוניים, ודווקא הארגונים מתווכים את הקולות המרכזיים בחברה בצורה מורכבת וממלכתית. גם מצד הרבנות הצבאית נטען כי הרבנים הקפידו מאוד לשמור על קו ממלכתי, והתלונות שנצברו היו בעקבות מקרי קצה בודדים ולא מייצגים // שני הצדדים טוענים כי מדיניות "מה שלא יורה יקוצץ" שהונהגה בצה"ל בשנים האחרונות ותהליכי ההפרטה שחקו עד דק את יכולותיו של חיל החינוך ואת איכות כוח האדם שבו, כך שכרגע אין באפשרותו למלא את הוואקום שנוצר. שניהם גם מבקרים את הקולות הקוראים להפוך את הצבא למקצועי-פרופר ולנתק אותו מכל סוג של שיח ערכי. "זה אפשרי אולי בסקנדינביה, לא במזרח התיכון", אמרו // כדי לממש את המדיניות החדשה הרמטכ"ל ייאלץ להקצות משאבים משמעותיים לחיל החינוך ולהחזיר לו את הכישורים שאבדו לו. מינויו של תת-אלוף צביקה פייראיון לקצין חינוך ראשי הוא צעד חיובי ראשון

■ עשרות אלפי שעות עבודה, תהליך חקיקה ארוך ומורכב, גיוסי כוח אדם נרחבים, חוזים, הסתמכויות ולוגיסטיקה כבדה – כל אלה עלולים לעבור הפלה כואבת בשלב מתקדם של ההיריון אם יממש ראש הממשלה את כוונתו לקבור את תאגיד השידור הציבורי 'כאן', שהוא עצמו קידם במרץ בממשלתו הקודמת באמצעות שר התקשורת דאז גלעד ארדן // הצעת החוק לחיסול התאגיד הייתה אמורה לעלות להצבעה בתחילת נובמבר, אלא שנתניהו החליט לעכב אותה מעט כדי להגיע להסכמות מוקדמות עם השר כחלון





ולא להיקלע למשבר קואליציוני // אמנם התאגיד החדש סובל כמו רוב כלי התקשורת הארציים בישראל מהטיה שמאלית מובנית של ההגה, אלא שבניגוד לרשות השידור – אולי הגוף המסורבל, המושחת והלא יעיל ביותר במגזר הציבורי הישראלי – התאגיד החדש מאוזן הרבה יותר. הוא גייס עיתונאי ימין מובהקים למשבצות שידור בפריים טיים, והציג רכש מרשים של שחקנים ממגזרים מופלים שעד כה כמעט הודרו מהשידור הציבורי: חרדים, אתיופים, אנשי פריפריה, ערבים ורוסים // לא מעט מובילי דעה בימין תומכים בחיסול התאגיד מסיבה עקרונית: הם מתנגדים לשידור ציבורי באשר הוא. לטענתם, עצם קיומו של כלי תקשורת המקבל מימון מהמדינה ואינו מחויב לשיקולי רייטינג ולקליעה לטעמים של הצופים גורם לנתק בין עמדות רוב הציבור לבין מה שנראה על המרקע. הצפי הוא שביטול גורף של השידור הציבורי, שיכלול את גל"צ, קול ישראל וערוץ 1, יחד עם הסרת החסמים ופתיחת השוק לתחרות חופשית באמת, יתרום תרומה משמעותית לגיוון הקולות בתקשורת // אבל השאלה העומדת כרגע על הפרק איננה אם יתקיים שידור ציבורי, אלא מי ישלוט בו והאם הוא יאפשר חופש דעה וביקורת עיתונאית. סימנים מחשידים רבים מדי מעידים כי מה שבאמת מעניין את נתניהו איננו תפיסת העולם של הכתבים והעורכים, אלא מידת היכולת לשלוט בהם כדי שלא ישדרו תחקירים נגד מעון ראש הממשלה. אגב, מה שגרם לשינוי הגישה בלשכה מאדישות כלפי התאגיד למלחמת חורמה נגדו הייתה החלטה שעברה בדירקטוריון שלו: מועצת המנהלים ויתרה על השליטה במינויים והעבירה אותה לידי המנכ"לים. עומר בן-רובי, מנהל רשת ב' בתאגיד, אף טעו בראיון לגלי צה"ל כי הסיבה להתנגדות נתניהו לתאגיד החדש היא דווקא הכתבים הימניים ששולבו בו. "מה שמאיים על ראש הממשלה זו הנוכחות המרשימה של דתיים בתאגיד", אמר בן-רובי, "הוא מזהה את הכיפות הסרוגות עם בנט". בן-רובי אף תיאר כיצד נמנע מלקבל לתאגיד עיתונאים וותיקים שידועים ככאלה המתיישרים עם השלטון – עם כל שלטון // המחנה השמרני בישראל צריך לזכור שאלמלא בג"ץ 'קול העם', בן-גוריון יכול לרדוף ולהשתיק את בגין והמהפך של 7791 אולי לא היה קורה. בדמוקרטיה מתוקנת אפשר לתמוך בממשלה ועדיין לבקר התנהלות פסולה של העומד בראשה. האם כל מה שיש לימין להציע זה שכפול של תרבות האתרוג הקלוקלת ששררה פה שנות דור? ■ מתברר שלא מעט שחקני כדורגל מהליגה הלאומית נאלצים לעבוד מדי שבת נגד רצונם, אף כי מנהלת הליגה מעולם לא קיבלה אישור מיוחד ממשרד העבודה לקיום המשחקים בשבת. תפוח האדמה הלוהט הזה התגלגל אל



שולחנו של בג"ץ בתחילת נובמבר, והשופטים ניל הנדל, נעם סולברג וענת ברון נענו לעתירה של התנועה למדינה יהודית ודרשו מהיועץ המשפטי לממשלה להתייצב ולהסביר מדוע לא תבוטל החלטת קודמו להימנע מלאכוף את

הוראות חוק שעות עבודה ומנוחה בענף הכדורגל // טענת העותרים היא שבניגוד לענפים אחרים, שבהם לעובדים יש אפשרות שלא לעבוד בשבת, לשחקני הכדורגל המקצועני אין אופציה כזו שכן הליגות הבכורות פועלות כולן בשבת, ועל כן ההעסקה שלהם עולה לכדי כפייה // מהעתירה עולה בין היתר כי 68.5 אחוזים משחקני ליגת העל, שהם 240 שחקנים, מתנגדים למשחקי כדורגל בשבת. ארגון השחקנים מחזיק ב־240 חתימות של שחקנים מ־13 קבוצות ליגת־על התומכים בהזזת המשחקים משבת לימי חול. הנתון הזה הופך את הסיפור לנפיץ הרבה יותר, שכן אף כי הסעד המתבקש יחול רק על הליגה הלאומית, לפסק הדין תהיה השפעה ישירה גם על ליגת העל // "חוק שעות עבודה ומנוחה הינו חוק סוציאלי שבא להגן על העובדים", הבהירו השופטים, והסבירו מדוע לא יכולה המדינה לעקוף אותו באמצעות פרשנות מרחיבה של הלכות מתחום דיני העבודה. העותרים הוסיפו את ההשלכה של המצב הקיים על הדרת שחקנים דתיים מהענף. "הדרה היא הדרה ויש לשרש אותה מעולמנו", הסבירו העותרים. "השאלה הנשאלת היא מדוע נער שומר תורה ומצוות שאוהב את הספורט ומעוניין להגשים את עצמו בתחום זה, דווקא כאן במדינת היהודים, הדבר נבצר ממנו על ידי רוב הממסד הספורטיבי" // המאמצים לייסד הסדרה כוללת של מעמד השבת במדינת ישראל נמשכים שנים רבות, מאמנת גביון־מדין ועד ליוזמות של ח"כים בכנסת הנוכחית. התבצרות הצדדים בעמדותיהם, והימנעות מהשקעת מאמץ לביסוס מוסכם של צביונה הציבורי של השבת במדינת ישראל, מזמנות שוב ושוב מקרים שבהם זכויותיהם של שומרי השבת נרמסות

■ החוק להסדרת ההתיישבות ביהודה ושומרון עבר לפני ירידת שורות אלו לדפוס בקריאה טרומית, במה שנראה כמו נס פרלמנטרי, למרות התנגדות ראשונית של ראש הממשלה. לוחות הזמנים הדוחקים שהעמיד בג"ץ לפניו עמונה, ולחץ כבד מצד סיעת הבית היהודי וקבוצת שרים בליכוד, דחקו את ראש הממשלה לכיוון ממנו חשש בעבר וממנו הוא עדיין חושש // אם החוק יעבור, האחריות על ההתיישבות תעבור לראשונה מידי המפקד הצבאי, היועץ המשפטי של אזור יהודה ושומרון והיועץ המשפטי לממשלה אל נבחרי הציבור בכנסת.



ההסדרה הרוחבית תמנע את הצורך בכיבוי חוזר ונשנה של שריפות משפטיות מקומיות ותצמצם את המתחים הפוליטיים והבינלאומיים שהללו יוצרות // על אף היתרונות הללו של החוק, ויעילותו בבלימת 'ההתנתקות המשפטית' שמנסים ארגוני שמאל לחולל ביו"ש, החוק מדיר שינה מעיני ראש

הממשלה וכמה אישים בסביבתו – כיוון שהוא דוחק את מדינת ישראל, 05 שנה אחרי כיבוש המחוזות הללו, להכריע בעד זיקתה כלפיהם ולהתייחס אליהם, לראשונה, לא כ'תפיסה לוחמתית' בלבד // להכרעה כזו עשויות – או עלולות – להיות השלכות בינלאומיות, שמהן חוששים בירושלים.



המספרים

יצחק מור

לפני כחצי שנה, בהנובר שבגרמניה, הצהיר נשיא ארה"ב היוצא ברק אובמה כי "זו התקופה השלווה בהיסטוריה". לטענתו "לא הייתה תקופה בהיסטוריה שבה השלום והשקט היו משמעותיים כמו היום".¹ ראיית העולם האופטימית של הנשיא אובמה עשויה להסביר במידה רבה את מדיניותו הברורה להגבלת העוצמה האמריקנית במעורבות בסכסוכים שונים, ובתוך כך את חתירתו לסיום המלחמה בעיראק ואת גישתו הפסיבית כלפי המלחמה בסוריה. אם המציאות כה טובה ושלווה, מדוע לשלוח צבא למקומות רחוקים ולהפעיל לשווא את כוחה של ארצות הברית?

עיון בנתונים המופקים על ידי גופים העוסקים בחקר מלחמה ושלום² על אודות כמות הסכסוכים האלימים ומספר ההרוגים בעשרות השנים האחרונות (ובעיקר מאז סיום מלחמת העולם השנייה) מראה שהתמונה השלווה שצוירה אינה מדויקת. אכן, כמות הסכסוכים בין מדינות ריבוניות פחתה בעשרות השנים האחרונות במידה דרמטית; למעשה, האירוע האחרון ממין זה היה פלישתה של רוסיה לחצי האי קרים בשנת 2014.

לכאורה, להפחתה במספר הסכסוכים הבין-מדינתיים הייתה יכולה להיות משמעות רבה, שכן נדמה שפוטנציאל ההרג וההרס הגדולים ביותר מצויים בסכסוכים אלה. זוהי העמדה הסבירה של עולם שעבר שתי מלחמות עולם ושמדינות מחזיקות בו בנשק להשמדה המונית.

אך לצד הירידה במלחמות בין מדינות ניתן לראות כי קיימת עלייה דרמטית במספר הסכסוכים האלימים בין מדינות לבין גופים לא מדינתיים כגון ארגוני טרור או פשע (גרף מס' 1). סכסוכים אלו נוטים להתמשך על פני שנים רבות, וכמות ההרוגים בהם גדלה והולכת בשנים האחרונות (גרף מס' 2). יש לציין

1. הנאום במלואו באתר הרשמי של הבית הלבן בכתובת: <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2016/04/25/remarks-president-obama-address-people-europe>

2. המחלקה לחקר הסכסוכים והשלום באוניברסיטת אופסלה בשבדיה (UCDP), פרויקט דו"ח הביטחון האנושי של אוניברסיטת נוקובר בקנדה (HSRP) והמכון הבינלאומי למחקר השלום באוסלו (PRIO).

במיוחד את המלחמה הממושכת בסוריה (מאז 2011, קרוב לחצי מיליון הרוגים), את מלחמת הסמים במקסיקו (מאז 2003, מעל 160 אלף הרוגים), ואת המלחמה בעיראק (מאז 2003, קרוב ל-200 אלף הרוגים). אף שארה"ב הייתה מעורבת במלחמה זו, עיקר הלחימה התרחש כאשר כבר לא עמדה מולה מדינה כלשהי. מספר ההרוגים המדויק אינו ידוע, אך הוא זינק מאז עזבו האמריקנים את המדינה בשנת 2011).

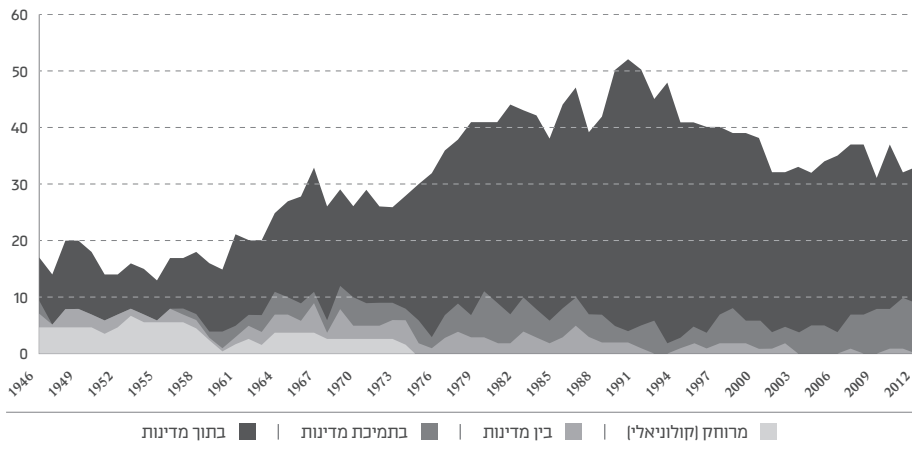
בספרו 'העולם עד אתמול' הראה ג'ארד דיימונד³ כי בניגוד לדעה הרווחת, דווקא סכסוכים לא-מדינתיים הינם בעלי פוטנציאל הרג גבוה הרבה יותר בשל נטייתם להתמשך שנים ארוכות ובשל השפעתם הרבה על אוכלוסייה אזרחית ולא רק על צבא מגויס. לאור זאת, הנתונים המראים את התגברותם של הסכסוכים המדממים ואת העלייה בכמות ההרוגים בראשית המאה ה-21 מעוררים דאגה רבה – במיוחד מכיוון שסופם של רבים מסכסוכים אלו אינו נראה באופק. כך, ייתכן כי לנוכח השינוי הניכר בצורת הלחימה המקובלת – ממלחמות גדולות בין מדינות לסכסוכים אלימים וממושכים – יעבור עוד זמן רב עד שנוכל לכתת חרבותינו לאתים וחניתותינו למזמרות.

3. ג'ארד דיימונד, העולם עד אתמול, מאנגלית: עתליה זילבר, תל-אביב: עם עובד, 2012, עמ' 141-143.



מספר הסכסוכים האלימים בשנים 1946-2012

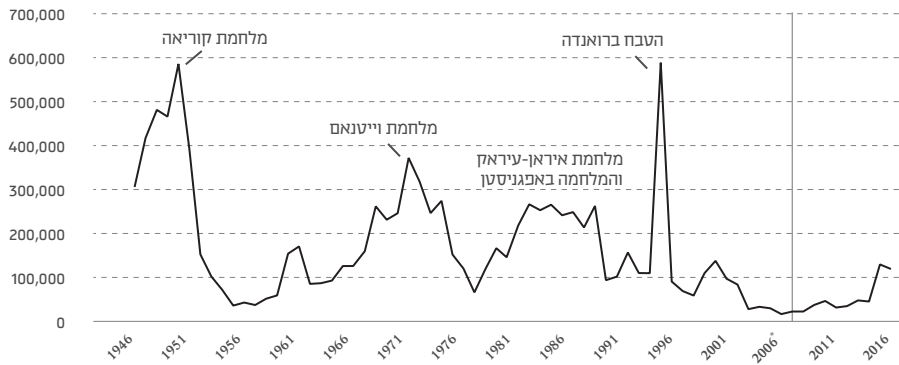
משנות השישים ואילך ניתן להצביע על עלייה משמעותית בכמות הסכסוכים בתוך מדינות, ובכללם מלחמות אזרחים, מאבק בארגוני טרור ובארגוני פשע. סכסוך נספר אם הוא מתקיים בין שתי ישויות שלא לחמו בשנה הקודמת ונהרגו במסגרתו לפחות 25 בני אדם בשנה הקלנדרית.



מקור: UCDP/PRIO Armed Conflict Dataset, Gleditsch et al. (2002)

מספר ההרוגים בסכסוכים אלימים בשנים 1946-2016

מאז שנת 2010 ניתן להבחין בעלייה עקבית בכמות ההרוגים בשנה. מי 30,706 בשנת 2010 עד 118,759 בשנת 2015 (עלייה של 387% ב-5 שנים).



* נתוני 2007 ואילך נלקחו מבסיס נתונים שונה

מקור: PRIO Battle Deaths Dataset v.3.0; UCDP/Human Security Report Project Dataset

מה יבטיח את קיומנו?

האסטרטגיה-רבתי של מדינת ישראל עברה טלטלות במשך השנים, וגרסאותיה השונות עיצבו את מדיניות מנהיגיה מעל ומעבר לדיכטומיות של ימין ושמאל. עיון בפעולותיו של נתניהו לאורך השנים מראה כי הוא שב לעקרונות הבסיסיים שעיצב בן-גוריון

אחת הטענות הנפוצות ביותר בדיון הפוליטי בישראל היא שלישאל אין אסטרטגיה; גרסה מוכרת במיוחד של טענה זו היא האמירה המיוחסת לשר החוץ האמריקני הנרי קיסינג'ר, שלפיה לישראל יש רק מדיניות פנים, לא מדיניות חוץ. בדומה לכך, בזמן מבצע צוק איתן ב-2014, התלונן פרופ' אביעד קליינברג: "פון-קלאוזביץ הכריז שהמלחמה היא המשך המדיניות בדרכים אחרות. קלאוזביץ לא העלה בדעתו מצב שבו למדינה אין מדיניות. אבל יש חיה כזאת: למדינת ישראל אין מדיניות, ועל כן המלחמה, מבחינתה, היא המשך המלחמה בדרכים אחרות"; הוא סבר שלישאל רק מדיניות אחת: "היא רוצה לספח בשקט".!

אולם לאמתו של דבר, כפי שאבקש להראות במאמר זה, זוהי טעות. לישראל הייתה מאז ומתמיד תפיסה אסטרטגית ואסטרטגיה-רבתי, ואפשר להבחין בין כמה גישות מובהקות ומתמשכות של אסטרטגיה-רבתי; אכן, נראה שגם בתקופת כהונתו של בנימין נתניהו בתפקיד ראש הממשלה יש לישראל תפיסה סדורה מסוג זה, גם אם, מסיבות שאציע כהשערה בהמשך, אין הוא טורח לפרט אותה.

מהי אסטרטגיה-רבתי?

הביטוי "אסטרטגיה" מגיע מ"סטרטגוס" היווני, כלומר "מפקד צבאי". אסטרטגיה היא דרך נבחרת להשגת יעדים בתנאי אי-ודאות, ובהתאמה, אסטרטגיה-רבתי היא הדרך הכוללת של מדינה להשגת יעדיה. החוקר האמריקני ויליאם מארטל מגדיר אותה כתפיסה שעניינה גלובלי, טווח הזמן שלה הוא עשרות שנים, יעדיה הם "המטרות הפוליטיות העליונות" (יהיו אשר יהיו), והיא כוללת את כל צורות הכוח שהמדינה יודעת להפעיל: צבאי, דיפלומטי, כלכלי, מדיני, ומידעי.² במילים פשוטות: אסטרטגיה-רבתי, שאפשר לתארה גם כ"אסטרטגיה לאומית", היא האיחוד של כל סוגי האסטרטגיה של מדינה – צבאית, כלכלית ומדינית – למען אותה מטרה.

יש הטוענים כי רק למעצמות יכולה להיות אסטרטגיה-רבתי, שכן כל המדינות הקטנות ורוב הבינוניות אינן באמת חופשיות לגבש את יעדיהן בעצמן, והן כבולות להשפעה חיצונית. "החזקים", מצטטת גישה זו את ההיסטוריון היווני תוקידידס, "עושים מה שברצונם, בעוד החלשים מקבלים מה שהם נאלצים לקבל".³

אולם בפועל נדמה כי טענה זו מרחיקה לכת. ראשית, אין מדינה, גם לא מעצמה, שהיא באמת חופשית מהשפעה חיצונית ויכולה לנהל את ענייניה בלי שום התחשבות באחרות. שנית, גם מדינות קטנות יחסית הוכיחו כי הן יכולות לנצל מצבים, להתמודד עם אילוצים, ולקבוע לעצמן את הדרך שתלכנה בה. כך, למשל, במצרים הדגימו גמאל עבד אל-נאצר, בשנות כהונתו הראשונות, ואנואר א-סאדאת, בשנות השבעים, שמדינה בינונית יכולה לנצל את המתחים בין שתי מעצמות כדי לקדם את עצמה וליצור תחרות על תמיכתה. בדוגמה מפורסמת אחרת, שווייץ נהנתה משקט יחסי במהלך המאות ה-19 וה-20, לא בזכות היותה מעצמה אלא משום שהאסטרטגיה-רבתי שלה הייתה ליצור מצב שבו המעצמות השונות תשתכנענה כי התועלת בכיבוש אינה מצדיקה את הטרחה (לצד מנה גדושה של מזל).

אסטרטגיה רבתי דורשת זמן לגיבוש, ובדרך כלל אינה לגמרי עקבית: גם אם קיימת הסכמה על רכיביה, קשה להסכים על הדרך להגיע אליהם. עם זאת, אסטרטגיה-רבתי אינה חייבת להיות מסובכת. בקטע מפורסם מהסדרה הבריטית 'כן, אדוני השר' מסביר האמפרי אפלבי לשר ג'ים האקר: "לבריטניה תמיד היה אותו יעד של מדיניות חוץ, לפחות למשך חמש מאות שנה: ליצור אירופה מפולגת". ההסבר הזה מדהים, כיוון שהוא נכון כמעט לגמרי. אחד מיעדיה המרכזיים של מדיניות החוץ הבריטית במשך מאות שנים אכן היה למנוע דומיננטיות של מדינה בודדת באירופה, תהא אשר תהא. בהתאם לכך הצהיר ב-1848 הרוזן פאלמרסטון, אז שר החוץ הבריטי: "אין לנו בעלי ברית נצחיים ואין לנו אויבים תמידיים. האינטרסים שלנו הם נצחיים ותמידיים, וחובתנו לנהוג לפי אינטרסים אלה". אם כן, את האסטרטגיה-רבתי של בריטניה במאה ה-19 אפשר לתמצת במשפט אחד. הפרטים, כמובן, מסובכים הרבה יותר.

מה יבטיח את קיומנו?



גם את יעדי האסטרטגיה-רבתי של ישראל אפשר לתמצת במשפט אחד, המופיע ב"התקווה": "להיות עם חופשי בארצנו". יעד זה חוזר במגילת העצמאות כאשר היא קובעת כי "זוהי זכותו הטבעית של העם היהודי להיות ככל עם ועם עומד ברשות עצמו במדינתו הריבונית". עוד קובעת המגילה כי על מדינה זו להיות "הגשמת שאיפת הדורות לגאולת ישראל".

דומים לכך היעדים שפורטו במסקנות ועדת מרידור, שעסקה בתפיסת הביטחון, משנת 2006: "הבטחת קיומה של מדינת ישראל, הגנת שלמותה הטריטוריאלית וביטחון אזרחיה... שמירת צביונה כמדינה יהודית ודמוקרטית וכבית לעם היהודי... חיזוק מעמדה הבינלאומי והאזורי".⁵ אם כן, הישרדותה ושגשוגה של מדינת ישראל, כמדינה יהודית ודמוקרטית במרחב שעדיין לא השלים עמה, הם, אפוא, היעד הפשוט והבלעדי העומד בבסיס האסטרטגיה-רבתי של מדינת ישראל לאורך השנים. את התשובות השונות שניתנו לאורך השנים לשאלה כיצד יש לממש מטרות אלו באופן המוצלח והיעיל ביותר, אנסה לנתח במאמר שלפנינו. אין אני מבקש לקבוע כאן מהי האסטרטגיה הנכונה, אלא לתאר איזו אסטרטגיה ננקטה בנקודת זמן מסוימת ומה היו הסיבות שהביאו לכך – בין אם הן נכונות בעיני ובין אם שגויות.

קיר ברזל ושיתוף פעולה: הגרסה הראשונה של אסטרטגיה-רבתי

אפשר לומר שלאורך שנותיה, ישראל נעה בין שתי תפיסות אסטרטגיה-רבתי עיקריות: אסטרטגיה של שיתוף פעולה ואסטרטגיה של הסכמים.

הראשונה אפיינה את ימי דוד בן-גוריון, ובמידה רבה היא נותרה בתוקפה עד הסכם הביניים בין ישראל למצרים בשנת 1975; התפיסה השנייה אפיינה את התקופה שבין הסכם הביניים לבין הנסיגה בשנת 2000. מאז, הכף החלה לנטות חזרה, ובתקופת נתניהו נראה שחלקים רבים מהאסטרטגיה-רבתי מזכירים במובהק את זו של תקופת בן-גוריון.

נקודת הפתיחה של האסטרטגיה הראשונה היא מאמרו המפורסם של זאב ז'בוטינסקי מ-1923, "קיר הברזל".

"כל עוד יש לערבים אפילו זיק של תקווה להיפטר מאתנו, הם לא ימכרו את תקוותם זו [...] רק [...] כאשר בקיר הברזל לא נראה עוד אף לא סדק אחד [...] יבואו אלינו המתונים האלה ובידם הצעה לויתורים הדדיים [...] במילים אחרות, בשבילנו הדרך היחידה להסכם בעתיד מתבטאת בהסתלקות מוחלטת מכל הניסיונות להגיע להסכם בהווה".⁶ [ההדגשה שלי. י"ה]

קיימת הסכמה נרחבת כי תפיסה זו השפיעה על עיצוב תפיסת הביטחון של בן-גוריון והאסטרטגיה שלו, גם אם לא הודה בכך באופן רשמי. משמעותה הברורה היא שהסכמים הם אופן של ייצוג שלום קיים וריאלי, ולא אופן של ייצור מצב כזה. לפי תפיסה זו, רק אחרי שלמעשה ישרור שלום, יהיה טעם לחתום על הסכם שלום; ומכיוון שמציאות של שלום אינה ריאלי, אין סיבה לחתור לחתימה על הסכם. כך, למשל, הסביר זאת בן-גוריון בשתי הזדמנויות בשנת 1955:

נניח שהיינו יוצאים במלחמה יזומה על ידינו נגד הערבים, והיינו מנצחים אותם [...] כלום [...] יהפכו לידידים שלנו? ואם נכבוש ארצות נוספות, מה נעשה לערבים היושבים בתוכן, ואם נגרש אותם [...] איך נחזיק שממות נוספות כשאין לנו די יהודים ליישב גם את השממה שבידינו?⁷

אילו הערבים היו מנצחים ב-1948 [...] היו משמידים אותנו. הם זוממים לעשות זאת בסיבוב שני, ואם לא יצליחו – בסיבוב שלישי.⁸

רכיבי אסטרטגיית שיתוף הפעולה התפתחו בנסיבות המיוחדת של שנותיה הראשונות של המדינה, שהייתה אז לא רק "מדינה קטנה ומוקפת אויבים", אלא גם חסרת חברים. היחסים המיוחדים עם ארה"ב עוד לא היו קיימים, ולמעשה, בממשל האמריקני היה רוב נגד תמיכה בהקמת מדינת ישראל; התנגדות משמעותית התקיימה גם לאחר מכן (ב-1953 בחר הנרי ביירוד, אז עוזר מזכיר המדינה האמריקני, להציג את תכניתו למזרח התיכון בכנס של ארגון יהודי אנטי-ציוני).

גם מבחינה כלכלית ישראל הייתה רחוקה מלהיות מעצמה. רק הברית החדשה שנרקמה והלכה עם צרפת החלה לשנות זאת. חודש טרום מבצע קדש, ב-1956, בעיצומם של המגעים עם צרפת, בישר בן-גוריון בישיבת מפלגתו: "בפעם הראשונה מסתמן באופק שישראל לא תהיה לגמרי בלי בעל ברית בעולם".⁹

עקרונות אלה חייבים להיות לנגד עינינו אם רצוננו להבין את האסטרטגיה של בן-גוריון: הסתמכות ישראל על כוחה שלה, השגת שיתוף פעולה עם מעצמה כבעלת ברית, ומניעת הבידוד בזירה הבינלאומית. את השלושה הללו חתר בן-גוריון לממש כל ימי מנהיגותו. הכוונה לא הייתה בהכרח לתפקיד שהאמריקנים ממלאים בימינו, אך בהחלט הייתה שאיפה להשיג תמיכה מצד מעצמה, ולכל הפחות להבטיח הימנעות מהתערבות נגד ישראל. כשישראל יצאה למלחמת סיני, למשל, מניע חשוב היה הצורך הצרפתי בפעולה נגד נאצר והרצון לגמול לצרפת על סיועה לישראל בנשק איכותי.

למעשה, שורשה של שיטת בן-גוריון נטוע זמן רב טרם קום המדינה. עוד מתקופת תמיכתו ב"התעתמנות" (קבלת אורחות עות'מאנית) לפני מלחמת העולם הראשונה, אפשר למצוא אצלו את הרצון לגלות נאמנות למעצמה מסוימת – אז האימפריה העות'מאנית – כדי לזכות בתמיכתה; לאחר המלחמה, אותו רצון הוביל לניסיון להעמיד את התנועה הציונית

כגורם יציב ופרו-בריטי, שהבריטים יכולים לסמוך עליו; וכאמור, לאחר קום המדינה, היה זה אותו רצון שהניע את בן-גוריון לחתור לשיתוף פעולה עם צרפת ובריטניה.

תחת תפיסה זו חיפשה ישראל תמיכה (ולפחות אי התנגדות) של מעצמה למעשיה ופעולותיה, אך יש לשים לב שלא דווקא מעצמה מסוימת. ב-1957 ציין בן-גוריון: "מזמן שאני מכהן כשר ביטחון, קבעתי לי, לגבי צה"ל, שני כללים: אחד חיובי ואחד שלילי"; החיובי היה שצה"ל צריך להיות חזק מספיק כדי לנצח את כל צבאות ערב, אם יאלץ להילחם נגדם, והשלילי היה "לא לסבך אף פעם את צה"ל במלחמה נגד צבא אירופי, אמריקני, רוסי ובדומה להם".¹⁰ הסתמכות עצמית ויחסים תקינים עם המעצמות – זה היה לזו האסטרטגיה-רבתי של בן-גוריון.

הרצון לקבל גיבוי ממעצמה הוביל לכך שמעשיו של בן-גוריון סתרו לפעמים אחד מן המשפטים המפורסמים ביותר שלו: "לא חשוב מה יאמרו הגויים, חשוב מה יעשו היהודים". הגם שבעניינים חיוניים לא היסס בן-גוריון להתעמת עם העולם (זכורה קביעתו, בתגובה למברק שהודיע לו כי לעמדה הישראלית נגד בנאום ירושלים יש סיכוי לקבל רק את קולה של ישראל: "כן, אבל זה הקול המכריע!"),¹¹ הוא תמיד הושפע מעמדת המעצמות ומעשיהן.

לחץ של מעצמות סילק את ישראל מסיני במבצע חורב בשלהי מלחמת העצמאות; איומים מצד הסובייטים, וביתר שאת לחץ אמריקני, הובילו את ישראל לסגת מסיני לאחר מבצע קדש. בפגישתו המפורסמת של בן-גוריון עם יצחק רבין במאי 1967, שהובילה את האחרון להתמוטטות עצבים, האשים "הזקן" את רבין שהוא "סיכן את ביטחון ישראל": "הבאתם את המדינה למצב חמור ביותר". וכפי שציטט זאת רבין עצמו, "אנחנו במצוקה קשה. עומדים מבודדים, שלא כמו בעבר", ולכן "לא צריך לצאת למלחמה".¹² עומדים מבודדים – קרי ללא גיבוי מעצמתי, בניגוד לעקרונות של בן-גוריון.

גיבוי מעצמתי ותמיכה היה חשובים לישראל יותר מאשר כיבוש שטח נוסף, גם כזה שהיה לה קשר אליו. ב-1956 העלה בן גוריון, בוועידת סבר הסודית שקדמה למלחמת סיני, רעיון לחלוקה מחודשת של המזרח התיכון (אולי מפני שסבר כי הצרפתים והבריטים מתכננים זאת ממילא); אך ברגע שהצרפתים הבהירו כי הדבר אינו על הפרק, הוא לא ניסה לשפר את גבולותיה של ישראל, וגם בהמשך לא ניצל משברים כדי לנסות ול'לחטוף' שטח.¹³ זמן קצר לפני המבצע הסביר בן-גוריון בממשלה:

איני יודע מה יהיה גורל סיני. אנחנו מעוניינים קודם כל בחוף אילת ובמְצָרִים. אני יכול לתאר לי שיהיו כוחות כאלה שיכריחו אותנו לעזוב. [...] ואני חושש מאמריקה יותר מכולם. אמריקה תכריח אותנו לצאת. אמריקה אינה צריכה לשלוח צבא. אמריקה יכולה להגיד שהיא מפסיקה את היחסים הדיפלומטיים, מפסיקה את המגבית ואת המלווה ועוד. היא תשב ותשקול מה יותר חשוב לה – אנו או הערבים [...] אם יהיה שלום פסיבי איתנו אני אקבל זאת; העיקר הוא חופש השיט. יש לנו אמנם יחס אמוציונלי ליטבת [האי

טיראן], אבל אני מוכן לוותר על זאת, לא זה העיקר. העיקר הוא שגם אם אנו לא נהיה שם יהיה לנו חופש שיט.¹⁴

מעל לכל אלה, המדיניות הישראלית חיפשה שיתופי פעולה – לא במובן של קבוצת מדינות המנהלת מלחמה יחד, כגון בעלות הברית במלחמת העולם השנייה ושל ברית דוגמת נאט"ו וברית ורשה, אלא במובן של קשרים בלתי פורמליים ושיתוף פעולה המבוססים על אינטרסים משותפים. פריצות הדרך המוכרות החלו בשנת 1957, אז כרתה ישראל ברית עם טורקיה ולאחר מכן שיפרה את יחסיה עם איראן,¹⁵ וכן כרתה ברית עם אתיופיה. מכלול הבריתות נודע בכינוי "ברית הפריפריות", אולם יש להדגיש כי אלו לא היו ברית אחת מרובת משתתפים, אלא סדרת בריתות עצמאיות. שיתופי הפעולה והבריתות על פי רוב לא כללו הסכמים חתומים, ומה שנחתם נשמר לעתים קרובות בסוד.

שיתוף הפעולה שאפיין את ברית הפריפריות התבסס על אינטרסים, ומטבע הדברים היה פחות פורמלי ופחות מחייב מהסכם. מצד שני, המחיר ששני הצדדים שילמו על שיתוף הפעולה היה נמוך בהרבה מזה שהיו משלמים בחתימה על הסכם. הסכם רשמי מחייב את הצדדים להצהיר על עמדותיהם זה כלפי זה, ולחשוף את העמדות לביקורת פנימית וחיצונית שמחירה עלול להיות גבוה מדי. שיתוף פעולה משול לזוג המחליט לחיות יחד, והסכם דומה לזוג המחליט להתחתן. בשני המקרים החיים הופכים למשותפים, אבל המחויבות הגלומה בנישואין – ומחיר הכישלון – גבוהים הרבה יותר.

מאז 1949, כל ההסכמים שישראל חתמה עם שכנותיה, מדינות ערב, היו הסכמי שביתת נשק, שבאופן מוצהר לא היו ולא נועדו להיות הסכמי קבע. הניסיונות של מעצמות המערב להוביל להסכם קבע בין ישראל למצרים או מדינות ערב אחרות כשלו מסיבה פשוטה: שני הצדדים לא היו מוכנים לשלם את המחיר שהסכם פומבי ידרוש מהם. הבולטת בתכניות, תכנית אלפא (1955), דרשה מישראל לוותר על נתח מכובד מהנגב לטובת קשר יבשתי בין מצרים לירדן, כמבוא להסכם בין הצדדים, ואילו ממצרים דרשה להכיר בישראל. שני הצדדים לא ראו את ההתחייבויות הפומביות והתשלום הברור – אם בקרקע או בהכרה – כמצדיקים זאת (נאצר תמה אם המציעים רוצים שהוא יירצח).¹⁶

מאמצייה של מדינת ישראל באפריקה, גם הם היו חלק ממדיניות שיתופי הפעולה: מדינות ידירותיות פירושן הרמת אצבעות באו"ם, עקיפת החרם הערבי והגדלת האפשרות להשלמת האספקה החסרה לישראל. אתיופיה, למשל, מכרה לישראל בשר בקר, וסיפקה לספינות הדיג שלה בים סוף גישה לנמל. אפשר גם שהסיבה להתמקדות באפריקה הייתה שמדינות "בכירות" יותר נטו לא להתחשב במדינה הצעירה, וישראל קוששה יחסים עם מי שיכולה הייתה לקושש;¹⁷ לישראל אמנם לא היה הרבה מה להציע למדינות מפותחות, אולם למדינות מתפתחות – דווקא כן: בתחום הכלכלי והצבאי כאחד.

הניסיון להתקשר עם מדינות כאלו היה חלק אינטגרלי מאותה אסטרטגיה-רבתי: יצירת בסיס רחב ככל האפשר לישראל, והתמודדות עם ניסיונות החרם על ידי הפיכת ישראל

למועילה. חלק מהבריתות היו עם מדינות עוינות מבחינה פורמלית, כגון פעולותיו של המוסד ממרוקו בשנות השישים. בריתות אחרות נוצרו עם גורמים לא מדינתיים, כגון אספקת נשק למורדים בתימן, שהעסיקו את מצרים במלחמה ארוכה ומתישה (לשמחתה של ישראל), וכמובן הסיוע לכורדים, שב-1966 הוביל להשמדתה של חטיבה עיראקית, במבצע שבמידה רבה תוכנן ובוצע על ידי צורי שגיא, אז ראש המשלחת הצבאית הקטנה של ישראל.¹⁸ שיתופי הפעולה סייעו לישראל כלכלית, והסיוע הישראלי לכורדים או למורדים בתימן הקשה על מדינות ערב – ובכך הסיט אותן, במידה מסוימת, מעיסוק בישראל.

מלחמת ששת הימים התרחשה, במידה רבה, כיוון שישראל לא הצליחה להשיג תמיכת מעצמה, בניגוד לתנאי הבסיס של בן-גוריון. המזרח התיכון כבר לא היה אזור רבי-מעצמתי, אלא דו-מעצמתי. ברית המועצות הייתה אנטי-ישראלית במובהק, וישראל לא מצאה מעצמה אחרת שתאזן אותה. צרפת, הידידה לשעבר, איימה על ישראל כי לא תעמוד לצידה אם תפתח במתקפת מנע; ארה"ב, שבשנת 1957 ערבה לחופש השיט במצרי טיראן, עשתה כל שביכולתה להימנע ממחויבות לערבותה. הנשיא ג'ונסון, נוסף על מס שפתיים בלבד לפתיחת המצרים, הודיע לשגריר אבא אבן ב-26 במאי 1967, בנעימת אוזרה בלתי מוסתרת: "ישראל לא תהיה לבד, אלא אם היא תחליט ללכת לבד. איננו יכולים לדמיין שהיא תקבל החלטה זו."¹⁹ במצב כזה, אין פלא שבן-גוריון התרעם מאוד על רבין: הרעיון של לחימה בבידוד נגד חזית משותפת של מדינות ערב – הנהנות מתמיכה סובייטית מוצהרת – סתר את עקרונותיו האסטרטגיים.²⁰

סגירת מצרי טיראן, כפי שראתה זאת הנהגת המדינה, לא הותירה לישראל ברירה. סחר החוץ של ישראל היה תלוי באותו זמן במצרי טיראן ובמצרי גיברלטר. אך בין השניים היה הבדל בולט: מצרי גיברלטר הם הכניסה דרך הים התיכון, והם לא היו צפויים להיחסם בשום תסריט ריאלי. לעומת זאת, חסימת מצרי טיראן – כלומר, חסימת ים סוף כשגם תעלת סואץ חסומה – משמעותה הייתה ניתוק ישראל מאפריקה ומדרום ומזרח אסיה. הצירוף של הפגיעה הקשה בחופש השיט והאיום המצרי לא הותיר לישראל ברירה. היא יצאה למלחמה לבדה – ונחלה ניצחון מזהיר.

ההיבט באסטרטגיה-רבתי שלפיו ישראל תשלוט בביטחונה בעצמה משתקף בהחלטה לצאת למלחמת ששת הימים. עוד משתקף בהחלטה זו העיקרון כי הסכם שלום ישקף מצב קיים שבו הערבים מיואשים מהניסיון להשמיד את ישראל. את החלטת הממשלה הסודית מ-19 ביוני 1967, שהביעה נכונות לוותר על כל סיני ורמת הגולן תמורת שלום מלא (והשאירה את עזה בידי ישראל ואת יהודה ושומרון ב"צריך עיון"),²¹ צריך כנראה לפרש בהקשר של תוצאות מלחמת סיני עשור קודם לכן: ישראל הניחה כי כמו באותה מלחמה, גם הפעם המעצמות יאלצו לסגת – והשאלה היחידה שנותרה היא מה תוכל לקבל תמורת הסכמתה.

עם זאת, העובדה שישראל סירבה לסגת מירושלים, והעובדה שבלחץ חלק מחברי הממשלה הוחלט במהירות שגבול הביטחון של ישראל במזרח יהיה הירדן, הראו היטב כי התפיסה הבסיסית לא השתנתה: ישראל עדיין הסתמכה בראש ובראשונה על עצמה, כדי להבטיח את ביטחונה, ובניגוד לנכונות הנסיגה בפני סוריה ומצרים, וביתר התאמה לאסטרטגיה-רבתי, לירדן ישראל לא הסכימה לוותר; זאת בשל העובדה שלירדן לא הייתה זכות חוקית על יהודה ושומרון; מפני חולשתה של ירדן; בגלל ירושלים; ומכיוון שמבחינת ישראל השטח היה ערובה טובה יותר לביטחון מאשר הסכם.²² כבר ב-29 ביוני 1969 קבעו ראשי המטות האמריקנים כי "מבחינה צבאית טהורה, ישראל תצטרך לשמור [בידיה] חלק מהשטח התפוס כדי לספק גבולות בני הגנה",²³ והמונח הפך במהירות לרווח מאוד.

כיוון שהתפיסה האסטרטגית הבסיסית הביאה בחשבון "סיבוב שלישי", וכיוון שההנחה – ברוח ז'בוטינסקי – הייתה כי רק ייאושם של הערבים ממלחמה יביא לשלום, אין פלא שלמרות נכונותה של גולדה מאיר, עד ספטמבר 1973, לנהל משא ומתן סודי עם המצרים, ההצעות המצריות לא הבשילו לכדי הסכם, בין אם סאדאת תכנן מלחמה בכל מקרה ובין אם לאו. אם, לפי אותה תפיסה, הסכם מוצלח מייצג מציאות ולא מייצר אותה, אזי הגעה להסכם הכולל ויתור על נכסים חיוניים למדינת ישראל אינה הגיונית; אם המציאות מפגרת אחרי ההסכם, אזי הוא עלול להיות דווקא מקפצה למלחמה במקום מגלשה לשלום.

התפיסה הרואה במדיניות הישראלית סרבנות עיקשת בלבד ומטילה עליה את האשמה הבלעדית לכישלון המגעים מחמיצה, אפוא, לא רק את העובדה שגולדה מאיר הייתה מוכנה – גם ב-1973 – לויתורים מרחיקי לכת בתנאים מסוימים, אלא גם את ההיגיון האסטרטגי ששימש את ישראל שנים רבות. סיכומו של עניין, מיד אחרי מלחמת ששת הימים הניחה ישראל כי המעצמות יאלצו אותה לסגת; משלא כך אירע, הרעיונות האסטרטגיים ששימשו אותה הסתמכו על אותם רעיונות של תפיסת בן-גוריון.

הסכמים ומיקור-חוץ ביטחוני: גרסה שנייה של אסטרטגיה-רבתי

עוד בטרם מלחמת יום הכיפורים, ארצות הברית הייתה לפטרון העיקרי של ישראל. בתקופה זו, ארה"ב כבר הייתה מעצמת-על; מצד אחד, עובדה זו הקנתה לישראל חופש פעולה, נתנה לה גיבוי ועמדת ביטחון בלתי מבוטלת, ומצד שני, היא הביאה את ארה"ב לעמדת השפעה חסרת תקדים על ישראל, וכפי שהתברר בדיעבד – גם על מצרים. ישראל, בלחץ אמריקני, לא הגיבה על הפרת הפסקת האש של מלחמת ההתשה, שהושגה בעקבות מעורבות אמריקנית; חשוב מזה – ישראל לא החליטה לתקוף ראשונה במלחמת יום הכיפורים, בניגוד למעשיה בששת הימים ובמלחמת סיני, בין היתר בגלל חשש שהאמריקנים יראו בה תוקפן.²⁴ אמנם גם שש שנים קודם לכן החשש היה קיים, אך למרות זאת החליטה ישראל על תקיפה. חיבוק הדוב של הפטרון (וספק הנשק העיקרי, היחיד הנראה לעין) היה הסימן הראשון לפגיעה ביכולתה של ישראל לפעול ולקבל החלטות בכוחות עצמה.

מבחינת האסטרטגיה-רבתי של ישראל, מלחמת יום הכיפורים הייתה קו פרשת מים. נאמר לא פעם שסאדאת יצא למלחמה בין השאר כדי לשבור את תפיסת הביטחון של ישראל; לאמיתו של דבר, ההשפעה שלו הייתה גדולה יותר: הוא שבר את האסטרטגיה-רבתי של ישראל.

סאדאת, כפי שאנו יודעים היום, ביקש לצאת מתחת חסותם של הסובייטים. אפשר לראות במלחמת יום הכיפורים את הצעד שאפשר לו לעבור מחנה בתנאים הנוחים לו; טרם המלחמה מצבו היה שונה לגמרי, שכן לאחר מלחמת ששת הימים ישראל נתפסה כמנצחת והערבים כמפסידים. המכה שספגה ישראל במלחמה אפשרה לו לבוא אל האמריקנים לאחריה במצב טוב הרבה יותר, אף שצבאו נהדף, איבד את רוב הישגיו וסבל אבדות כבדות.

לארצות הברית, מצדה, היו מטרות משלה. ב-13 באוקטובר 1973, שבוע לאחר פרוץ מלחמת יום כיפור, הציג קיסינג'ר את שתי מטרותיה של ארה"ב בניהול המשבר במזרח התיכון:

התוצאה הטובה ביותר תהיה ניצחון ישראלי, אך שיושג במחיר גבוה, כך שנוכל להתעקש שהם יבטיחו את ביטחונם באמצעות משא ומתן, לא באמצעות כוח צבאי. שנית, רצינו ליצור מצב שבו הערבים יגיעו למסקנה שהדרך היחידה לשלום היא באמצעותנו. [...] היינו צריכים להראות לישראלים שהם צריכים להסתמך עלינו כדי לנצח, ולא יוכלו לנצח אם נהיה עקשניים מדי.²⁵

וכך היה. חודשים ספורים לאחר המלחמה תדרך קיסינג'ר את הנשיא הטרי ג'רלד פורד: "אחרי 1967 פעלתי על בסיס האשליה ההיסטורית שהערבים חסרי אונים מבחינה צבאית. התמיכה האמריקנית [בישראל] הייתה איתנה [...] לפני מלחמת אוקטובר ניסינו לייצר תסכולים שיגרמו לערבים לזנוח את ברית המועצות ולבוא אלינו. לא ציפינו למלחמת אוקטובר [אבל] לא היינו מצליחים יותר גם אילו ביימנו את התרחיש".²⁶ הגם שהדברים לא בהכרח אומרים כי הוא תכנן משהו מראש,²⁷ ברור לחלוטין שקיסינג'ר הצליח לגרום לחלק ממנהיגי ישראל, מכאן והלאה, להבין ש"ביטחונם יגיע דרך משא ומתן ולא דרך כוח צבאי" – הבנה המנוגדת כמובן לאסטרטגיה-רבתי של ישראל עד אז.

העובדה שמערכת הבריתות של ישראל באפריקה, שנבנתה בעמל רב, התפרקה כמעט בן-לילה בעקבות מלחמת יום הכיפורים וחרם הנפט – גם היא תרמה את שלה: אחרי ככלות הכול, אסטרטגיית שיתוף הפעולה, בזמן משבר, לא סיפקה די תוצאות. ישראל נאלצה לחזק את קשריה עם מדינות "מצורעות", כדרום אפריקה ורודזיה, למרות חשיבותן המשנית, במיוחד בשל העובדה כי איבדה את קשריה עם מדינות רבות אחרות.

לשינוי האסטרטגיה-רבתי של ישראל היו שלוש משמעויות:

ראשית, הוא הפך את שיתוף הפעולה עם מעצמה לחסות תחת מעצמה.

שנית, הוא הפך את השלום ממצב סיום, המייצג השלמה של מדינות ערב עם קיומה של ישראל, ליעד שאמור להוביל להשלמה כזו. במשתמע, שינוי זה אישר את ההנחה כי ישראל תצטרך לשלם במטבע קשה תמורת כל הסכם שלום, שכן הוא עצמו האינטרס שלה. משעה שההסכם שינה את טבעו והפך מאמצעי למטרה – ברור שהצד השני זכאי לתגמול על כל סיוע מצדו להשגת המטרה הישראלית. גישה זו הייתה מקובלת זה מכבר בדיפלומטיה האמריקנית.²⁸ עתה, הלכה למעשה, קיבלה אותה גם ישראל.

ושלישית, הוא הוביל למיקור חוץ של ביטחון המדינה. בעבר, כאמור, הסתמכה ישראל על כוחה שלה בגיבוי מעצמה. מעתה הסתמכה ישראל על כך שבאמצעות הסכם, תוכל להשיג ביטחון שייתר את הצורך בשימוש בכוח.

בשל המעבר לאסטרטגיה-רבתי של הסכמים החלה ישראל לסמוך על אחרים לצורך הבטחת ביטחונה, ונטייתה זו גברה והלכה עם הזמן. אמנם גם בתקופת בן-גוריון ביקשה ישראל ערבות בינלאומית לחופש השיט, אולם אז דובר על מעורבות מקומית וקצרת טווח, או ערבות ולא מערך הגנה. השינוי שהתחולל בעקבות מלחמת יום הכיפורים פתח את הדלת להסתמכות על גורמים אחרים כדי שיבטיחו את ביטחונה של ישראל באופן רציף ולאורך זמן.

אפשר שהדוגמה הראשונה לכך היא הצעתו של שמעון פרס, במהלך השיחות שהובילו להסכם הביניים של 1975, כי חיילים אמריקנים יוצבו במעברי הגידי והמיתלה כ"כוח החירום" בין ישראל למצרים,²⁹ כלומר ככוח לוחם, שבניגוד למשקיפי האו"ם מן העבר, יהווה מכשול אמיתי בין הצדדים. דוגמה מוכרת יותר היא צד"ל, הכוח הצבאי הלבנוני בדרום לבנון, שלמרות קשיי תיאום ולעתים חשש מבעיות נאמנות, נשא בחלק גדול מעול הלחימה בדרום לבנון במשך שנות קיום רצועת הביטחון.³⁰ מצב זה אמנם החל דווקא בהתערבות ישראלית לטובת הנוצרים בדרום לבנון, אולם התפתח בהמשך לכדי חלק ממערך ההגנה הישראלי. ההבדל בין הסיוע לצד"ל לבין הסיוע לכורדים או לתמינים בשנות השישים והשבעים היה שצד"ל היה אמור להגן על אזור שיספק הגנה ישירה על ישראל; ישראל התבססה על ברית של ממש כדי שבעל בריתה ישתתף באופן פעיל בהגנה על גבולה.

האסטרטגיה-רבתי של ההסכמים הודגמה לראשונה בהסכם הביניים של שנת 1975. הסכם זה, שהושג בלחץ אמריקני כבד וחרף התנגדות פנימית עזה (כולל של משה דיין), היה כנראה הפעם הראשונה בתולדות המגעים בין ישראל לשכנותיה שהמדינות קבעו כי "הסכסוך ביניהן ובמזרח התיכון לא ייפתר בכוח צבאי, אלא בדרכי שלום", ויתרה מכך, הן התחייבו "שלא לנקוט איום או להשתמש בכוח או בהסגר צבאי האחד נגד זולתו".³¹ זאת בניגוד לאמירות כוללניות מהעבר כי הסכם שביתת נשק כלשהו מהווה צעד לקראת שלום, שלא נלוותה להן התחייבות עקרונית.

ב-1974 קבע ראש הממשלה רבין: "אני מעדיף הסדרי ביניים, עם תקופת מבחן בין שלב לשלב, על פני הניסיון להתקדם בבת אחת להסדר כולל", וכן: "מעבר לשלום אמיתי הוא תהליך, ולא אקט חד-פעמי".³² העובדה שהיה הסכם ביניים היא דוגמה לכך שהמעבר לתפיסה של הסכמים כמבטיחי מציאות לא הושלם; אולם אפילו בהיותו הסכם ביניים בלבד, הוא היווה את הדוגמה הראשונה להסכם מייצר ולא מייצג. הוא נועד ליצור מציאות שתסייע להתקדם לקראת שלום (ואכן כך עשה). מאז ועד שנת 2000, כל ראש ממשלה בישראל, למעט יצחק שמיר, פעל על פי תפיסה זו.

לעומת השינוי המהותי במדיניותה של ישראל, אויביה נטו לפעול על פי העקרונות הישנים. בנאומו בעת ביקור סאדאת בכנסת, הסביר ראש הממשלה מנחם בגין: "איננו מאמינים בכוח, אנו מאמינים בזכות" ו"אנחנו מבקשים שלום מלא, אמיתי, תוך התפייסות מוחלטת בין העם היהודי והעם הערבי. לא לשקוע בזיכרונות העבר. [...] לאחר כל המלחמות, בא הבלתי נמנע – השלום [...] אנחנו רוצים שלום-אמת עם כל שכנינו, והוא מתבטא בחווי שלום על תכנם כפי שהבהרתי אותו.³³ ואילו סאדאת, לצד הגיגי שלום דומים לאלה של בגין ("השלום אינו חתימה על שורות כתובות, כי אם כתיבה חדשה של היסטוריה"), הציב גם אינטרסים קונקרטיים מאוד, כולל דרישה לנסיגה כוללת, שכן "אין כל משמעות לכל שיח על שלום יציב וצודק [...] כאשר אתם כובשים אדמה ערבית בכוח. הדבר אינו ניתן לוויכוח ולדין".³⁴

ואכן, כל אחד מהצדדים ניגש למשא ומתן עם תפיסה שונה ביחס למהותו. זו הסיבה, לטענתו של יעקב חסדאי, במאמר שכתב בשנת 1979, בשיא האופוריה סביב הסכם השלום עם מצרים, כי ישראל עתידה להתאכזב מההסכמים שתחתום. חסדאי טען כי ישראל מנסה להשיג חזון, ואילו מדינות ערב מנסות להשיג אינטרסים. בשל אי-ההתאמה במטרות הצדדים, כתב חסדאי, הערבים עשויים להשיג את האינטרסים שלהם בהסכם, ואילו ישראל תתקשה להשיג את חזונה שלה; "הלגיטימציה שאנו מקבלים כיום מן המצרים היא פוליטית: כלומר, השלטון המצרי מכיר בקיומה של מדינת ישראל", אולם "אין בעולם הערבי [...] מגמה להציג את מדינת ישראל ואת העם היהודי כמהות בעלת זכות קיום מוסרית, ועל אחת כמה וכמה אין מגמה להציג כך את הציונות".³⁵ אמירתו המפורסמת של סאדאת, "מנחם המסכן... אחרי הכול, אני קיבלתי את סיני ושדות הנפט [...] ומה קיבל מנחם? פיסת נייר"³⁶ לא ייצגה כוונה שלא לקיים את ההסכם, אלא הבנה כי מבחינת מצרים, ההסכם היה יישום של מדיניות הריאל-פוליטיק שהדריכה אותה במעבר אל חיק המערב, ואילו מבחינת ישראל – העניין המרכזי היה החזון, אותה "פיסת נייר".³⁷ כלומר, מבחינת מצרים, ההסכם היה מייצג, ואילו ישראל בחרה לראות בו הסכם מייצר.

הסכם השלום עם מצרים לא מילא את הציפיות המשיחיות-כמעט שנתלו בו מצד ישראל, ובמהרה התקרר מאוד, בפרט לאחר הירצחו של סאדאת; העם המצרי (ועל כל פנים האליטה שלו) גילה התנגדות לנורמליזציה עם ישראל. ההסכם אכן קידם אינטרסים, אך לא חזון; במילים אחרות, הוא שיקף מצב (בהתאם לגישה המצרית), אך יצר רק במידה

חלקית את המציאות שצפוי היה שייצור לפי הגישה הישראלית. ועם כל אלה, הדבר לא מנע מישראל להמשיך לחפש הסכמים מייצרים; דבר שבא לידי ביטוי, למשל, במלחמת לבנון הראשונה.

המערכה שפרצה בשנת 1982 לא נבעה רק מתוך היגיון הרתעתי, וגם לא נועדה לשפר את מצבה של ישראל בין סיבוב לסיבוב: היא נועדה, לפחות מבחינת שר הביטחון אריאל שרון ולבסוף גם מבחינת ממשלת ישראל, לשנות את המצב בלבנון³⁸ – ולהשיג הסכם שלום. הלחימה וריסוק הגורמים המפריעים – אש"ף והסורים בלבנון – היו אמורים לאפשר ללבנון להפוך למדינה השנייה שתחתום על הסכם שלום עם ישראל. כך אכן קרה, למעט העניין השולי של השכנות הטובה. ב-17 במאי 1983 חתמו ישראל ולבנון על הסכם שלפיו "הצדדים מסכימים ומתחייבים לכבד את ריבונותו, עצמאותו המדינית ושלמותו הטריטוריאלית, כל אחד של זולתו [...] מצב המלחמה בין ישראל לבין לבנון הגיע לקצו ואינו קיים עוד."³⁹ האמונה שעצם העובדה כי "הצדדים מאשרים" בכתב מספיקה כדי ליצור שלום הייתה מוטעית. כיוון שההסכם לא ייצג את המצב בשטח, הוא התקשה מאוד לייצר את המציאות שביקש להשיג. העוינות הגוברת מצד השיעים וסירובה של סוריה לסגת מלבנון הפכו אותו לבסוף לאות מתה; הלחימה נמשכה, ישראל נסוגה ב-1985, ורצועת הביטחון הפכה במהרה לעובדה קיימת.

למרות זאת, כישלונה של האסטרטגיה-רבתי החדשה בלבנון לא בישר את סופה. בשנות התשעים חתמה ישראל על שני הסכמים מרכזיים נוספים: הסכם אוסלו והסכם השלום עם ירדן; ההבדל בין ההסכמים מדגים היטב את הפער בין הסכם מייצג להסכם מייצר – אך עצם החתימה עליהם מעידה על המרכזיות של רעיון ההסכם בתפיסה האסטרטגית הישראלית.

האסטרטגיה החדשה בשיא: מזרח תיכון חדש

כבר בראשית שנות התשעים, במלחמת המפרץ, בא לידי ביטוי מובהק מיקור החוץ שעבר ביטחון ישראל, קרי, העובדה שהיא העבירה באופן מוצהר את ביטחונה לידי אחרים. ישראל אמנם ערכה הכנות להתערבות בעיראק בגלל הטילים ששיגרה האחרונה, אולם בפועל נמנעה – בניגוד לעקרונותיה האסטרטגיים בעבר ובוודאי בניגוד לתפיסת הביטחון שלה – מלהגן על עצמה בעצמה.

הן המהלכים ההתקפיים נגד עיראק (פעולות כוחות מיוחדים וכוחות אוויר) והן ההגנתיים (הפעלת טילי פטריוט בישראל) בוצעו בידי כוחות זרים (שניהם באותה מידה של חוסר הצלחה). רעיון ההבלגה לא התקבל בקלות על דעתה של ממשלת ישראל; אולם הלחץ האמריקני שלא לפעול כדי שלא לפגוע בקואליציה נגד שליט עיראק, סדאם חוסיין, הצטרף להנחה שבאמצעות אי פעולה, כאשר מעצמת-על מכה באויבנו, ניתן להשיג תוצאות טובות יותר – וגבר על שיקולים אחרים כגון הדאגה להרתעה הישראלית.

סיבות אלו היו הגיוניות, ואפשר שלו היו הטילים העיראקיים יעילים יותר ופוגעים ביותר ישראלים, הייתה התגובה שונה; אך בפועל, אם במלחמת סיני יצאה ישראל למלחמה להסרת איום בעיתוי מסוים בשל העובדה כי העיתוי הזה התאים לבעלת בריתה או לפטרון שלה, עתה נמנעה ישראל מלחימה להסרת איום גם, אם כי לא רק, בשל העובדה כי הדבר לא התאים לפטרון שלה. כמובן, לישראל גם היה נוח להציג זאת ככניעה, כדי לקבל פיצוי על "הבלגתה".

לשיאו הגיע תהליך הטרנספורמציה באסטרטגיה-רבתי של ישראל כמה שנים מאוחר יותר, בהסכם אוסלו. זהו סמל שמבטא במלואן את שתי התפיסות היסודיות של עידן ההסכמים: הן האמונה בהסכם ככלי לשינוי המציאות, הן הנכונות להשתמש בגורמים זרים כדי לשמור על ביטחון ישראל.

האמירות הנלהבות מתחילת ימי אוסלו כללו אמונה כי, כדברי יוסי ביילין, יהיה ניתן בתוך חודשים להגיע להסדר שלום כולל במזרח התיכון; או כדבריו של יוסי שריד, "המזרח התיכון, בעוד שנה, יהיה חדש לחלוטין, והוא יהיה אזור של גבולות פתוחים ושל שיתוף פעולה", והבעיה היא "שרוב האנשים חושבים על המזרח התיכון כמושגים של העבר".

המסמך המבטא זאת יותר מכול הוא ספרו של שמעון פרס (עם אריה נאור), 'המזרח התיכון החדש'. לפי ספר זה, השלום הוא שיבטיח את ביטחונה של ישראל על ידי יצירת מציאות חדשה. כתוצאה מההסכם, יחל עידן חדש, ללא גבולות. "המזרח התיכון החדש" יקום "על בסיס קווי המתאר של הדגם האירופי: שיתוף פעולה כלכלי בשלב הראשון, ואחרי כן יצירת הבנה פוליטית בתהליך מתמשך"; "השלום דרוש כאמצעי ביטחון ולא רק כיעד פוליטי", ו"השכנת השלום היא הצעד הראשון בדרך ארוכה". צבא כבר אינו מענה יעיל לבדו, כי "העיונות החדשים הם מול תהליכים או התפתחויות", ולא מול צבאות או מדינות, ואם כן "אין הגנה לאומית מלאה בלי הסדרי הגנה אזורית מקיפה, ואין ביטחון לאומי מלא בלי הסדרים ממשיים לביטחון אזורי [...] ארגון אזורי משולב בארגון עולמי לביטחון גלובלי הוא הכיוון שבו יש ללכת".⁴⁰

את המילים מלאות התקווה הללו יש להשוות למילים אחרות שנכתבו גם הן על ידי פרס בשנת 1978. פרס כתב אז: "היעדר מרחב טריטוריאלי מינימלי מעמיד מדינה שלמה במצב של אי-הרתעה מוחלטת [...] הבעיה העיקרית אינה הסכם על פירוז, אלא קיומו של הסכם כזה הלכה למעשה. מספר ההסכמים שהפרו הערבים אינו נופל ממספר ההסכמים שקיימו".⁴¹ תפיסתו אז, הגם שכבר כללה כמה רכיבים רדיקליים יותר, תאמה את תפיסת בן-גוריון בדבר הסתמכות ישראל על עצמה, הצורך בהרתעה וייחוס חשיבות משנית להסכמים. חצי יובל לאחר מכן, פרס כבר סבר שלא די בכך, בפרט לאור החשש מעליית כוחות עוינים בעלי יכולת גרעינית; לפיכך המיר את גישתו, ומתח את גישת ההסכמים עד לקצה.⁴²

ראש הממשלה בזמן הסכם אוסלו, יצחק רבין, היה מסויג יותר מפרס⁴³ והבטיח כי לא תהיה מדינה פלסטינית אלא "פחות ממדינה" עם גבול בבקעת הירדן, ירושלים מאוחדת ו"גושי יישובים, והלוואי שהיו כמותם, כמו גוש קטיף, גם ביהודה ושומרון"⁴⁴; אך גם הוא התבטא לעיתים ברוח דומה לזו של שר החוץ שלו. כך, למשל, אמר בנאומו בנושא הסכם הביניים ('אוסלו ב') באוקטובר 1995: "אנו יכולים להמשיך להילחם, אנחנו יכולים להמשיך להרוג ולהמשיך להיהרג, אבל אנחנו גם יכולים לנסות להפסיק את מעגל הדמים הבלתי נגמר הזה; אנחנו יכולים לתת גם סיכוי לשלום. הממשלה הזאת החליטה לתת סיכוי לשלום"⁴⁵.

ההבדל בין גישה זו לגישת בן-גוריון בולט לעין: בן-גוריון ראה בקיר הברזל את הדבר שיביא לכך שמדינות ערב יתייאשו מלהשמיד את ישראל ויסינינו עם קיומה; רבין (והרבה יותר מכך, פרס) ראה בנכונותה של ישראל לתת "סיכוי לשלום" את מה שיאפשר למנוע את הרצון לפגוע בישראל ולהשמדה. ב-1995, כראש ממשלה, אף הצהיר פרס: "תן לי שלום – נוותר על הגרעין. זה כל הסיפור"⁴⁶. התחום הגרעיני, שלגביו התבטא בן-גוריון כי "אולי זה יהיה האמצעי האחרון שיציל אותנו"⁴⁷, כבר לא היה לדידו של פרס תעודת הביטוח של ישראל, אלא תעודת ביטוח זמנית עד שיושג הסכם שלום; או אז, גרסה האסטרטגיה הנוכחית, לא יהיה עוד צורך בביטוח. שני עשורים לאחר מכן, כנשיא, הסביר פרס את גישתו בקיצור: "החוזק האסטרטגי הגדול ביותר של ישראל הוא הסכם שלום"⁴⁸.

האסטרטגיה של ההסכמים שימשה גם לשיפור מצבה הכלכלי והדיפלומטי של ישראל, נוסף על השיפור הכללי שבמצבה שחוללה קריסת ברית המועצות. את הבריתות החשאיות החליפו רעיונות של שיתוף פעולה כלכלי אזורי. ועידות פומביות להשגת דוגמת ועידת קובלנקה של 1994 או ועידת קטר של 1997 (האחרונה מסוגה), נועדו לפתוח אופקים ושווקים למדינות השותפות בהן – ומבחינת ישראל, לפתוח את המזרח התיכון. החרם הערבי נחלש, ומדינת ישראל החלה לסחור, באופן פומבי או פומבי למחצה, עם מדינות ערביות רבות, ואף פתחה נציגויות בארצות ערביות ומוסלמיות. הדגש על חוסן כלכלי ועל יכולתה של ישראל לתרום למדינות אחרות ככלי לחיזוק מעמדה – דגש שהיה קיים עוד מימי בן-גוריון – נותר בעינו, אולם עתה נתפסו היחסים עם מדינות ערב ותרומתה הפוטנציאלית של ישראל להן כחלק מחיזוק זה.⁴⁹ האסטרטגיה-רבתי הישראלית השליכה מעתה את יהבה על הסכמים לא רק בתחום הביטחוני, אלא גם בזה הכלכלי.

מלבד הרעיון של ההסכם ככלי להשגת השלום הרצוי, המשיכה ישראל הרשמית להתייחס להסכמים גם ככלי שיאפשר העברת חלק מהאחריות על ביטחונה לידיים זרות, המסוגלות לעשות מה שישראל אינה מסוגלת. הדברים הגיעו לשיא במקרה הפלסטיני: אמירתו המפורסמת של רבין בנאום בערוץ הראשון מ-1994, ש"המטרה הפלסטינית תילחם בחמאס בלי בצלם, בלי בג"ץ ובלי אימהות נגד שתיקה", הדגישה

את אמונתו שהמשטרה הפלסטינית, מסיבותיה היא, תסייע לביטחון ישראל כשתילחם בחמאס בלא המגבלות שיש על ישראל או שהיא מטילה על עצמה.

חימוש המשטרה הפלסטינית בכמויות נשק גדולות שיקף את האמונה כי היא תהיה בעלת ברית, לא איום פוטנציאלי. כך, למשל, במחצית השנייה של שנות התשעים, כאשר ביקשה מחלקת תורת חי"ר וצנחנים (תחצ"ן) בצה"ל ליצור כרוזה המפרטת את המדים השונים והמנגנונים השונים ברשות הפלסטינית, היא נפסלה כיוון שנעשתה תחת הכותרת המקובלת "תודעת אויב", בשעה שאסור היה לומר על הפלסטינים "אויב". אחרי דיונים רבים נבחר הנוסח החדשני "תודעת עמית". בשנת 2003 הצהיר גל הירש, אז קצין אג"מ בפיקוד מרכז, כי הגישה שרווחה בצה"ל (בהשפעת הדרג המדיני) גרסה שיש "סיפור של שלום, הידברות כמגמה, תהליך משותף שמביא אותנו לשלום, יציבות, להסדרה של מצב", ולכן "עשינו כל מאמץ, צה"ל ומדינת ישראל, כדי לבנות את הסיפור הזה, לבנות שלום".⁵⁰

לעומת הסכם אוסלו ניצב הסכם נוסף שנחתם בשנות התשעים – הסכם השלום עם ירדן. ירדן, כאמור, ניהלה במשך שנים רבות מערכת יחסים חשאית ופורייה מאוד עם ישראל, והגבול עמה היה שקט זמן רב טרם ההסכם. לאמתו של דבר, תחילה לא רצה המלך חוסיין בהסכם גלוי והעדיף את המשך הברית הקיימת, עד ששוכנע בשל מגוון סיבות: לחץ מצד ארה"ב מלווה בהבטחה לשמייטת חובות ולתיקון היחסים שהתקלקלו בעקבות תמיכתו בסדאם חוסיין; חששו של המלך חוסיין להישאר בצד לאחר שאש"ף חתם על הסכם עם ישראל; חששו שסוריה תגיע להסכם לפניו; והסכמה מצד מצרים. כל אלה הובילו, בסופו של דבר, להסכם שהיה מייצג יותר מאשר מייצר. הוא אמנם מיסד את היחסים הדיפלומטיים ואפשר ביקורי אזרחים והעברת סחורות משני הצדדים, אולם בעיקר ייצג התפתחות של מצב שכבר היה קיים ושיתוף פעולה דה־פקטו, לא שינוי דרמטי לעומת העבר לטובת יצירת עתיד אוטופי (בהתאם לכך, במסגרת ההסכם ישראל נדרשה לוותרים זעומים יחסית).

הרטוריקה שנלוותה לחתימת ההסכם – גם היא דיברה על סוף עידן המלחמות, אולם כיוון שעידן זה ביחסים עם ירדן נגמר בפועל בשנות השבעים המוקדמות, היא הייתה יותר תיאור מצב מאשר תקווה לעתיד. המלך חוסיין דיבר לעיתים על שלום במונחי חזון לא פחות מיישאל, ולביוגרף שלו אמר כי הוא רואה את השלום כ"פתרון לכל הבעיות [...] שלום אמת אינו בין ממשלות, אלא בין אנשים", אולם בפועל, כפי שמציין הביוגרף, "ההתקדמות בעשיית השלום לא תאמה את החזון הזה", וההסכם "שירת, ללא ספק, את האינטרסים השושלתיים של חוסיין".⁵¹ במובן זה, ההסכם עם ירדן היה היפוכו של הסכם אוסלו, והיווה שריד לתיאוריה האסטרטגית שהדריכה את ישראל מהקמתה ועד מלחמת יום הכיפורים.

שנות האלפיים: קריסת האסטרטגיה

עלייתו של נתניהו ב-1996 לא סימנה נתק עם אסטרטגיית ההסכמים. הוא המשיך בחתימת הסכמי משנה, ובפיו הסיסמה המפורסמת "ייתנו – יקבלו. לא ייתנו – לא יקבלו". עד שנת 2000 היה נראה שהפלסטינים אכן נותנים (למעט בהתנגשויות הדמים סביב מנהרת הכותל ב-1996) ומקבלים – למשל בהסכם חברון. כאשר הובס נתניהו בבחירות 1999, תפס את מקומו אהוד ברק; הוא הביא לשיאה את אסטרטגיית ההסכמים, אך גם הוביל לקריסתה ולחזרה ההדרגתית לאסטרטגיה של שיתופי הפעולה.

ברק, כרביץ ופרס לפניו, ביקש גם הוא לפתור את הסכסוך הערבי-ישראלי.⁵² הוא התחייב, טרם הבחירות, לסגת מלבנון תוך שנה, אך ציפה שזו תהיה נסיגה בהסכם (הנסיגה החד-צדדית נבעה מאי-השגתו של הסכם כזה). ב-1999 הצהיר ברק ש"הסכם סופי" עם הפלסטינים יכול להיות מושג בתוך חודשים ספורים, וכי אחריו "יהיה דור שבו ההפרדה תכלול גדר".⁵³ במקביל גם ניסה לנהל משא ומתן עם הסורים, שבמסגרתו היה מוכן לוותר על רמת הגולן ולהסכים לתחנת התראה אמריקנית בחרמון.⁵⁴ בשיחות קמפ-דיוויד בקיץ 2000 הציע לפלסטינים הרבה יותר מכל הצעה של ממשלה ישראלית אי פעם,⁵⁵ גם אם אולי לא מספיק לטעמם.⁵⁶

עם פרוץ האינתיפאדה השנייה האמינה ישראל כי היא עדיין יכולה להסתמך על כוחות הביטחון הפלסטיניים כדי להרגיע את האזור. המקרה המפורסם ביותר היה מותו של שוטר מג"ב מדחת יוסף בקבר יוסף בשכם. החשש מנפגעים (ישראלים ופלסטינים) הוביל את הדרג המדיני להורות לצה"ל לא לפעול בעצמו, ולהסתמך על המשטרה הפלסטינית, שכזכור איחרה להגיע. שיתוף הפעולה הביטחוני התפוגג, ולאחר הלינץ' בחיילי צה"ל ברמאללה, כעבור פחות משבועיים, תקפה ישראל גם מטרות של המשטרה הפלסטינית – אך בתוספת אזהרה מראש, כדי שהמשטרה תפונה וייגרם רק נזק לנדל"ן. האמונה בהסכם נותרה בעינה.

כאמור לעיל, אסטרטגיה של הסכמים אינה שוללת הפעלת כוח; היא טוענת שמטרת הכוח היא להביא להסכם. ב-28 בינואר 2001, ביום עיון צה"לי, הסביר סגן הרמטכ"ל דאז, האלוף משה יעלון, כי המתרחש "הוא באמת התנגשות בין אינטרסים שונים, שאמור להיות מוכרע, כנראה אחרי עימותים בשטח, בהסכם".⁵⁷ בספרו 'דרך ארוכה קצרה' כתב כי בהיותו אלוף פיקוד המרכז סבר שכאשר תבוא המלחמה עם הפלסטינים, "תפקידנו [...] יהיה לאלץ את ערפאת לחזור אל המנהרה, בעל כורחו [...] לנטוש את נתיב האלימות, ולשוב אל הנתיב המדיני". הלחימה, אם כן, נועדה להביא לתהליך מדיני, ולא לאלץ את הצד השני להגיע להסכם.⁵⁸

חשוב להדגיש כי יעלון הציג פה לא את גישתו בלבד, כי אם גם את האמונה הכללית בצה"ל. ההסלמה ההדרגתית עד ל"חומת מגן" (שנת 2002) כללה בתוכה לא מעט סתירות בגישה הישראלית, וכשייכתבו תולדותיה, ראוי יהיה להקדיש מקום נרחב לדרג המג"דים והמח"טים של אותה תקופה, שהוביל למעשה את צה"ל אל היכולת והמוכנות

לכבוש ערים פלסטיניות.⁵⁹ לאחר שהתברר כי הצד השני אינו מורתע מצעדי ההסלמה, נטתה הפעלת הכוח של צה"ל בחזרה לכיוון מבצע הכרעה. אם כן, ישראל החלה לזנוח את תפיסת ההסכמים לא בשל תכנון מסודר, אלא כיוון שלא הצליחה להגיע להסכמים – ואחת היא מי מהצדדים אשם בכך.

באחת מגרסאות פקודת 'חומת מגן', המבצע שבפרספקטיבה של עשור נחשב לנקודת המפנה החשובה ביותר בעימות דאז, הופיעה, בין מטרות המבצע, המטרה "ליצור תנאים למשא ומתן מדיני". למעשה, המבצע הוביל להפך הגמור: הוא בודד את ערפאת, הוציא כל מו"מ מדיני מכלל חשבון, ושכנע רבים כי ההנהגה הפלסטינית אינה בת שיח. גל הירש ציין כי אותו "סיפור" שהוזכר קודם בדבר שלום והידברות התגלה כ"לא נכון", ו"התפרק. בעיניי, הפלסטינים כמערכת, כהנהגה, התפיסה שהם בני השיח שלנו היא תפיסה שגויה". כשנשאל "הלנצח נאכל חרב?", ענה: "לנצח גדול עליי, אבל בטווח הנראה לעין, כן, כן".⁶⁰

ראש הממשלה אריאל שרון, מצדו, כבר התבטא בימי חומת מגן כי הוא "ספקן ביחס לסיכוי לקפוץ מהסכסוך האלים שקיים היום היישר להסדר קבע אשר ישים קץ סופי ומוחלט לסכסוך. גישה כזאת עלולה להחזיר אותנו במהירות למבוי סתום". במקום כך הציע "הסדר ביניים ארוך טווח שיקבע את דמות יחסי השכנות בין ישראל ובין הפלסטינים". בהתבטאויות אלו ניתן לזהות צליל אסטרטגי שונה; המחוג כבר נע הלאה מעידן ההסכמים – מציאות שהשתקפה גם בתכנית ההתנתקות, שהייתה פעולה חד-צדדית שלא לוותה בהסכם כלשהו.

שנה לאחר ההתנתקות התרחשה מלחמת לבנון השנייה. לדברי ועדת וינוגרד, המלחמה התאפיינה בהיעדר תכנון ותכנית אסטרטגית מקיפה.⁶¹ אולם אני סבור שמתוך מהלכה והתבטאויות הצמרת הישראלית, ניתן להסיק על האסטרטגיה שהנחתה אותה.

מצד אחד, ראש הממשלה דאז, אהוד אולמרט, האמין כי הצלחתו (כך ציפה לפחות) תאפשר לקדם את "ההתכנסות" החד-צדדית ביהודה ושומרון בגזרת הסכסוך הפלסטיני; במקביל, ממשלת ישראל ציפתה, במהלך חלק ניכר מן המלחמה, להחלטת האו"ם, שמכוחה ייפרס כוח בינלאומי בעל יכולת לחימה ונכונות להפעיל כוח כדי לשמור על השקט והביטחון של ישראל, או לפחות לגרום ללבנון לעשות את העבודה בעצמה.

"התכלית האסטרטגית" למלחמה שניסח צה"ל והתקבלה על ידי הממשלה כללה: "עיצוב מערכת יחסים בין מדינתית עם לבנון. הפסקת הטרור מתחומה הריבוני של לבנון כלפי מדינת ישראל, תוך דחיקת הממשל הלבנוני למימוש אחריותו המדינית".⁶² באחת התכניות של צה"ל לפני המלחמה כללה אותה תכלית "הגברת הריסונים הפנים-לבנוניים על הארגון והאצת מעורבות המערכת הבינלאומית לפרוק חיזבאללה מנשקו".⁶³ בהתאמה לעמדה הזו, ב-28 באוגוסט 2006 אמר ראש הממשלה אולמרט כי החלטת מועצת הביטחון של האו"ם 1701, שהתקבלה בסיום המלחמה, "מהווה את אחד ההישגים החשובים של ישראל בזירה הבינלאומית. אם תישם במלואה, מצבנו בגבול יהיה טוב לאין שיעור מזה

שהיה ב-12 ביולי, "ערב המלחמה. אלא שיישום החלטה לא היה בידי ישראל; נדרשה בשבילו הסכמה של ממשלת לבנון ונכונות של הקהילה הבינלאומית לכפות אותה. במילים אחרות, "אחד ההישגים החשובים של ישראל" היה החלטה שביצועה כלל אינו תלוי בישראל, ואפילו לא בפטרונית האסטרטגית שלה.

העובדה שכלפי פנים, כלומר בזירה הפלסטינית, היה ראש הממשלה אולמרט מוכן למהלכים חד-צדדיים לא מנעה ממנו לנסות להגיע להסכם לאחר המלחמה; היעדר ההצלחה במלחמת לבנון השנייה הוריד, ככל הנראה, את 'ההתכנסות' מהפרק. כלומר, בשלב זה, צעדים חד-צדדיים והסכם עדיין נתפסו בממשלה כאפשרויות מקבילות שישראל יכולה לבחור בהן.

טרם מבצע 'עופרת יצוקה' (2008–2009) הציע אולמרט לפלסטינים הצעות מרחיקות לכת יותר מכל קודמיו, כולל חזרה כמעט מלאה לקווים של טרום מלחמת ששת הימים, ויתור על ריבונות בעיר העתיקה "כולל הכותל", והסכמה לקליטת מספר סמלי של פלסטינים כשיבת פליטים; כמו כן אולמרט הציע שישראל תוותר על שליטה ביטחונית בבקעת הירדן, והסכים לכך שכוחות זרים יאבטחו את הבקעה ויגנו עליה.⁶⁴ ניתן לומר שניסיונות השלום מרחיקי הלכת של אולמרט היו הניסיון הישראלי האחרון (בינתיים) ליישום האסטרטגיה-רבתי של הסכמים.

זמן קצר לאחר מכן החל מבצע "עופרת יצוקה", שהיה שונה עד מאוד במטרותיו ממלחמת לבנון השנייה, בייחוד בכך שהמטרות שהוא נועד להשיג לא היו הסכמיות ("לפגוע קשה בממשלת חמאס על מנת לגרום למציאות ביטחונית טובה יותר לאורך זמן סביב רצועת עזה, תוך חיזוק ההרתעה וצמצום ירי הרקטות ככל שניתן"). צה"ל פעל כדי לצמצם בכוחות עצמו את הנזק למדינת ישראל, ואף כי ישראל הייתה עסוקה במערכה דיפלומטית (וכפי שהעיד דו"ח גולדסטון לאחר מכן, לא מספיק מוצלחת), והתחשבה מאוד בלחצים מבחוץ, דבר אחד היא לא ניסתה לעשות: היא לא ניסתה להגיע להסכם.

הרעיון לכבוש את הרצועה ולהעביר את השלטון בה לאבו-מאזן לא עלה ברצינות בשום שלב של הלחימה. כאשר הגיעה עצרת האו"ם לידי החלטה על הפסקת אש ברצועה, עשרה ימים לפני תום המבצע, לא ראתה זאת ישראל כהישג ואפילו לא התכוונה לציית, אלא הודיעה, במילותיה של שרת החוץ ציפי לבני: "ישראל פעלה ותפעל אך ורק על פי שיקולי הביטחון של אזרחיה וזכותה להגנה עצמית".⁶⁵ הדיונים המהותיים ביחס להפסקת האש התקיימו עם ארה"ב, ובחשאי עם מצרים; וסיום המבצע היה החלטה חד-צדדית של ישראל, שגרסה כי יעדיה "הושגו במלואם ואף מעבר לכך", ואם תימשך האש – "נרגיש חופשי להגיב בעוצמה".⁶⁶ ההסכם שחתמה ישראל עם האמריקנים ונאט"ו עסק במניעת הברחות, ולא בשינוי המזרח התיכון או אפילו במצב בגבולות ישראל. בשורה התחתונה, עופרת יצוקה היה דומה יותר לפעולות תגמול ומבצעי הרתעה 'קלאסיים' של ישראל מכפי שהייתה דומה לפעולותיה ביו"ש בתחילת שנות האלפיים או למלחמת לבנון השנייה.

בר-אילן וקיר הברזל: עידן נתניהו

התפנית האחרונה, בינתיים, באסטרטגיה-רבתי של ישראל הגיעה עם עלייתו השנייה של בנימין נתניהו לשלטון בתפקיד ראש הממשלה ב-2009.

אם מעיינים באופן פעולתה של ישראל בזירה הבינלאומית ומשווים זאת לאמירותיו של נתניהו, ניתן לזהות אסטרטגיה-רבתי הנשענת על תפיסה מסודרת, ולא רק על ניווט בין גלי הסערה. לצורך כך יש להניח רק הנחה מקדימה אחת: שהתחייבותו של נתניהו לחזון שתי המדינות אינה מייצגת את כוונותיו העמוקות, אלא נובעת מריאל-פוליטיק ומהצורך להתמודד עם לחץ חיצוני ופנימי. זו הנחה סבירה, לאור העובדה שהוא הביע פעמים רבות בעבר את התנגדותו למדינה כזו, ולאור העובדה שהוא אחד הפוליטיקאים המעטים בישראל שכתבו את חזונם, אמנם לפני פרק זמן ניכר, באופן מגובש, ולמיטב ידיעתי, נתניהו לא התכחש לחזונו בפומבי.

בספרו 'מקום תחת השמש', שהתפרסם בשנת 1995, הציג נתניהו גישה ברורה: אין הוא מאמין בהסכם מייצב. מבחינתו, "שלום פורמלי בין ישראל לסוריה, למשל, הכולל חוזי שלום ושגרירויות, אינו מבטיח כשלעצמו דבר", והוא "יכול להיות מופר זמן קצר לאחר שייחתם אם לא יגובה בתנאי היסודי, שהוא הרתעתה של סוריה מלצאת למלחמה חדשה".⁶⁷ בה במידה, פירוז של מדינה פלסטינית אינו יכול להוות פתרון, שכן "אי אפשר לפרו את השטח מכלי נשק קטנים אך קטלניים ביותר", וכן "אי אפשר לסמוך על פירוז מסיבות מדיניות", במיוחד כאשר פירוז מדינה שלמה הוא "דבר שלא נשמע כמוהו בתולדות האומות".⁶⁸ כיוון שכך, רק שליטה צבאית בנקודות מפתח תבטיח ביטחון.

דומה שגישה זו של נתניהו נותרה בעינה. אפילו ב'נאום בר-אילן' מיוני 2009, שבו בפעם הראשונה חייב את עצמו פומבית למדינה פלסטינית, הוא ציין: "ישראל חייבת לשלוט בביטחונה ובגורלה", ודרש "ערובה [...] לפירוז ולסידורי הביטחון הדרושים לישראל, ואם הפלסטינים יכירו בישראל כמדינת העם היהודי, נהיה מוכנים בהסדר שלום עתידי להגיע לפתרון של מדינה פלסטינית מפורזת לצד המדינה היהודית".⁶⁹ במילים אחרות, האחריות לביטחון היא בידי ישראל ולא בידי גורמים זרים (בניגוד לתפיסה שרווחה מאז 1975), ובטרם יהיה הסדר שלום, נדרשים גם שינויים חברתיים מקיפים אצל הפלסטינים.⁷⁰ יתרה מזו; גם אם היה מוכן להגיע להסכם, קשה לטעון שנתניהו ראה בו את תכלית הכול. בין 2010 ל-2015, הוא לא נפגש כלל עם יו"ר הרשות הפלסטינית אבו-מאזן, ובעוד שהשקיע מאמצים ב"שלום הכלכלי", מעטים יטענו שעשה כך בתחום המדיני, ומונחים כגון "פתרון שתי המדינות" נעדרים לרוב מנאומי נתניהו – לפחות אלה ששפתם עברית.

הישארותו של רעיון המדינה הפלסטינית על סדר היום נובעת במידה רבה מכך שהאמריקנים נותרו אווזים באסטרטגיית ההסכמים. בשנת 2009 נאמר כי רם עמנואל, אז ראש סגל הבית הלבן, קבע כי "בארבע השנים הקרובות יהיה הסדר קבע בין ישראל לפלסטינים, על בסיס שתי מדינות לשני עמים, וזה בכלל לא מעניין אותנו מי ראש הממשלה"⁷¹ – אמירה שפירושה, כמובן, שלארה"ב בהחלט משנה מי יהיה ראש הממשלה,

ואשר מגלמת את אמונת הממשל בבכורתן של הפעולות שיביאו, בראש ובראשונה, להסכם שלום.

מסיבות מובנות, נתניהו לא התבטא במפורש בנושא, לכל הפחות עד לעימות עם הממשל ב-2015 סביב נאומו בקונגרס האמריקני על הסכנה האיראנית. אולם כששר הביטחון שלו משה יעלון, אז שותפו הנאמן לדרך, תקף את שר החוץ האמריקני ג'ון קרי על היותו "אובססיבי ומשיחי" בגישתו להסכם,⁷² התנער נתניהו מדבריו בלשון מתונה מאוד ובלא סנקציות כלשהן.⁷³ יתרה מזו, באותה הזדמנות שבה תקף את קרי, הציג יעלון חזון התואם מאוד את דבריו של נתניהו שהובאו לעיל. הוא קבע ש"תכנית הביטחון האמריקנית שהוצגה לנו לא שווה את הנייר שעליו נכתבה [...] רק המשך הנוכחות שלנו ביהודה ושומרון ועל נהר הירדן יבטיח שנתב"ג ונתניהו לא ייהפכו למטרות וליעדי תקיפה של טילים מכל עבר". נוסף על כך, הוא דחה את הרעיון של הסתמכות על טכנולוגיית התרעה אמריקנית,⁷⁴ והסתייג מהדגש של קרי על השגת הסכם.

בשנת 2009, בעודו מכהן כשר לעניינים אסטרטגיים, קבע יעלון ש"יש להתנות כל התקדמות במשא ומתן עם הפלסטינים בהכרה בזכותנו לבית לאומי-יהודי ובהוכחת יכולתה של הישות הפלסטינית לשלוט בשטח". לצד זאת, הוא שלל את הריאליזם של הקמת מדינה פלסטינית בת-קיימא ויציבה, ועל כן, קבע, "ליישוב הסכסוך הישראלי-פלסטיני אין להתייחס במונחים של 'פתרון' בעתיד הנראה לעין, אלא במונחים של 'ניהול משבר' או התמודדות ארוכת טווח".⁷⁵

גם לאחר פיטוריו של יעלון, רעיונות אלו חזרו ועלו על ידי נתניהו. בשיחות שלא לציטוט עם עיתונאים ישראלים ב-2016 (שכמובן צוטטו בכל זאת), הוא תיאר את תפיסת עולמו ככזאת ש"כלל אינה כוללת ניסיון להגיע להסדר מדיני עם הפלסטינים".⁷⁶ ואכן, נתניהו צלח את שמונה שנות ממשל אובמה תוך ויתורים מועטים, יחסית (אף שהסכים לתנאים כגון הקפאת הבנייה ביו"ש, שקודמיו לא הסכימו להם). אפילו הנרי קיסינג'ר, שעוד ב-2009 האמין כי תוצאת הלחץ האמריקני על ממשלת נתניהו "יכולה להיות רק פתרון שתי מדינות"⁷⁷ כבר פקפק ב-2016 באפשרות להגיע בעתיד הקרוב להסכם בין ישראל לפלסטינים או בתועלת שביוזמת השלום הערבית ('היוזמה הסעודית').⁷⁸ עובדה זו יש בה כדי להעיד בעיני תומכיו נתניהו על הצלחתו, ובעיני מתנגדיו על מדיניותו ההרסנית; בין כך ובין כך, גישתו נותרה עקבית.

כיוון שלא סבר שהסכם עם הפלסטינים עשוי להביא לתוצאות טובות עבור ישראל, השקיע נתניהו את מרצו באסטרטגיה-רבתי שכללה חזרה לקווי המתאר הבסיסיים של בן-גוריון: תקופת הבריתות נולדה מחדש, ורעיון ההסתמכות של ישראל על עצמה בלבד התחזק. נתניהו הביע עמדה זו בפומבי לא פעם; המעיין בנאומו בטקסי סיום במכללה לביטחון לאומי, נאומים המשמשים לעתים קרובות להצגת "אני מאמין",⁷⁹ ימצא הדגשה חוזרת ונשנית⁸⁰ של יסודות שיתוף-הפעולה וההסתמכות-העצמית.⁸¹

ההופעה המפורשת ביותר בהקשר זה הייתה השנה, 2016, בנאום שעסק במוצהר ב"אסטרטגיה לאומית". בנאום זה הצהיר נתניהו כי ישראל צריכה "עוצמה צבאית, עוצמה כלכלית, עוצמה מדינית ועוצמה רוחנית", וכי

"שילוב של הצרכים הביטחוניים והצרכים הכלכליים-הטכנולוגיים הופך את ישראל למדינה מבוקשת מאוד [...] פותחים לנו אפשרויות חדשות שאנחנו פועלים במרץ כדי לנצל אותן [...] מדינות גדולות ומעצמות-על זקוקות לבעלות ברית, על אחת כמה וכמה מדינה קטנה כמו שלנו. גם אם היא גדולה בהרבה דברים, היא עדיין מדינה קטנה והיא זקוקה לבריתות – ובריתות עושים עם החזק". נתניהו חזר ושוב על נושא הברית, החל בזו "שאינן לה תחליף ולא יהיה לה תחליף" עם ארה"ב, דרך בריתות "עם כמה מדינות נוספות, אבל לא בעוצמה הזאת, ובוודאי שעם כולן קיימת ברית של אינטרסים", וכלה בכך שבעתיד "היחסים הללו ישתקפו גם בהצבעות בפורומים בינלאומיים [...] זה מסע ארוך, אבל זה יקרה". נתניהו הוסיף ואמר כי היחסים עם מדינות ערביות "נמצאים בתהליך עצום של מהפך" בשל הבנתן "שבמציאות עלייתו של האסלאם הקיצוני, ישראל אינה אויב שלהן, היא בעלת הברית", וברוח בן-גוריונית-ז'בוטינסקאית (ויסלחו לי שני האישים על המקף ביניהם), סיים: "בסוף, לפני הכול ואחרי הכול, חרב דוד היא הערובה לקיומנו והיא גם הערובה להשגת שאיפתנו העמוקה – שלום עם שכנינו".⁸²

המילים "מדינה פלסטינית" הופיעו בנאום של נתניהו באותה מכללה בשנת 2009, ומאז לא נשנו; הגישה המתבטאת בנאומים, ונראה שגם במעשים, עקבית למדי ותואמת את אסטרטגיית העוצמה ושיתופי הפעולה של בן-גוריון. גם נאום האחרון באו"ם, בספטמבר 2016, חזר על אותם רעיונות:

יותר ויותר אומות [...] רואות בישראל שותפה איתנה [...] ממשלות משנות את גישתן כלפי ישראל כיוון שהן יודעות שישראל עשויה לסייע להן להגן על אזרחיהן [...] להאכיל אותם [...] להטיב את חייהם... לראשונה בימי חיי, מדינות רבות אחרות באזור [...] מכירות בכך שישראל היא בת בריתן... איננו שוכחים שהברית היקרה ביותר שלנו [...] היא עם ארצות הברית של אמריקה [...] לא נסכול שום ניסיון מצד האו"ם להכתיב תנאים לישראל.

בהתאם לכך, ישראל שבה ויצרה בריתות עם מדינות ערביות, תוך ניצול המצב החדש במזרח התיכון מאז 'האביב הערבי'. מחד גיסא, רעיון היוזמה הסעודית, למרות הופעותיו התדירות בתקשורת, לא עלה באופן ריאלי על שולחן הדיונים; אך מאידך גיסא, ישראל וסעודיה ככל הנראה שיתפו פעולה באופן בלתי רשמי בתחומים שונים, במיוחד נגד איראן. כפי שהסברנו, הסכם רשמי עם סעודיה היה דורש משני הצדדים ויתורים משמעותיים; אולם ברית בלתי רשמית, גם אם גלויה למדי, לא דרשה ויתורים כאלה.⁸³

הקשרים לא הוגבלו לסעודיה, וכמה מדינות נוספות – בלי להשיג הסכמים – שידרו שהמצב השתנה. האם הייתה ישראל יכולה להשיג הסכמים עם מדינות ערב אלו? אפשר,

אולם בוודאי במחיר גבוה מבחינתה, וכיוון שדעת הקהל בחלק מהמדינות אינה אוהדת את ישראל, הן היו מתקשות לחתום על הסכם. דווקא על ידי ברית המיוסדת על אינטרסים משותפים, אפשר היה לקדם שיתוף פעולה בלתי רשמי בלי שהמדינות ישלמו על כך מחיר.

ממשל נתניהו השקיע מאמצים ניכרים לא רק בשיתופי-פעולה, אלא גם בבזוור סיכונים. קשריה של ישראל עם ארה"ב אכן עמוקים מכדי שיתערערו בשינויי ממשל,⁸⁴ אבל הקשיים עם ממשל אובמה, החשש שארה"ב משנה את מדיניותה במזרח התיכון⁸⁵ והרעיונות הכלליים של אסטרטגיית שיתופי פעולה – כל אלה הובילו את ישראל לנסות להרחיב את קשריה גם עם מעצמות 'מתחרות' כרוסיה וסין ועם מדינות חשובות כגון הודו. עם זאת, עובדה היא שלמרות חילוקי הדעות, בשנת 2016 אושר הסכם סיוע חדש של ארצות הברית לישראל, והדבר מעיד היטב שמעמדה של ישראל בארה"ב עדיין חזק למדי.

הפגישות הרבות בין נתניהו לבין נשיא רוסיה ולדימיר פוטין ב-2015–2016, לרבות אי התנגדותה של ישראל להצהרות רוסיות בנושא הפלסטיני, ואפילו הסכמה תיאורטית לפגישה בין ראש הממשלה לנשיא הפלסטיני במוסקבה (הסכמה שיש בה כדי להוציא מידי המערב את הבלעדיות על קידום המשא ומתן) העידו על החיזוק חסר התקדים של הקשרים בין ישראל לבין רוסיה. הקשרים עם סין התחזקו אף הם (כולל ביקור רשמי של נתניהו בסין ב-2013, מו"מ על סחר חופשי ותכנית להידוק יחסי ישראל-סין שאושרה ב-2014), וכמותם גם הקשרים עם הודו, בעקבות חילופי השלטון שם, עד כדי כך שראש ממשלת הודו בירך ב-2015 את נתניהו לרגל ניצחונו במילים העבריות "מזל טוב, ידידי".

כמובן, אין פירוש הדבר שבכל נושא ישראל והמדינות הללו רואות עין בעין, ובוודאי שאי אפשר לדמיין סיוע כספי או צבאי ממדינות אלו שישווה לסיוע שישראל מקבלת מארה"ב.⁸⁶ ההצבעות באונסק"ו באוקטובר 2016 סיפקו תזכורת לכך שיחסים עם אותן מדינות – אין פירושם בהכרח הצבעה לטובת ישראל במוסדות האו"ם; עדיין מוקדם לשפוט את ההשפעה ארוכת הטווח של מדיניות זו על מעמדה של ישראל והתמיכה בה (או על מאזן הסחר הבינלאומי שלה), ובוודאי מוקדם מדי לדעת אם בריתות וקשרים אלה יאפשרו בעתיד לישראל גמישות רבה יותר, עם פטרון לצדה ועם יכולת תמרון בין מעצמות.

ישראל בשלטון נתניהו ניסתה לחזק יחסים גם עם מדינות "משניות", כפי שהראה סיוור של נתניהו באפריקה ב-2016. דוגמה נוספת היא יוון, שבראשה עמדה מפלגה קומוניסטית שאינה ידידותית לישראל, אולם ב-2016 חתמה אותה מפלגה ממש על שיתוף פעולה עם ישראל וקפריסין, בייחוד בתחום האנרגיה, תוך הודעה שטורקיה תוכל להצטרף אם תשפר את יחסיה המידרדרים עם ישראל – מה שאכן קרה ביוני 2016.

”ברית הפריפריות”, אם כן, נולדה בימי נתניהו מחדש; ובעוד בעבר ניסתה ישראל לקבע בתודעה הבינלאומית את חשיבותה רק על ידי סיוע חקלאי, בעשור האחרון יכולה הייתה להציע חקלאות מתקדמת, היי-טק, ציוד צבאי או ייעוץ ביטחוני, עזרה בנושאי טיהור מים ועוד כהנה וכהנה. הרעיונות שנועדו לשפר את מעמדה של ישראל ולסייע להתמודד עם החרם הערבי כמו לתחייה, בגרסה מתקדמת, ולשם אותה מטרה: החרם הערבי כבר אינו קיים, אך את מקומו תפסו מאמצי ה-BDS.

מתווה הגז,⁸⁷ אחד הנושאים העיקריים באידיאולוגיה הכלכלית של נתניהו בשנים האחרונות, קשור גם הוא לחזרתו של ראש הממשלה לאסטרטגיה-רבתי של שיתופי פעולה. עיקר הדיון הציבורי התמקד, כמדומה, בנושא הפנימי (המחיר לאזורי ישראל), וחלקים מן האופוזיציה, כמו גם כמה מומחים,⁸⁸ אף התנגדו לייצוא הגז מסיבות מדיניות וכלכליות;⁸⁹ ואילו נתניהו טען: ”היכולת שלנו לייצא גז מעצימה את כוחה של מדינת ישראל. היא נותנת לנו בסיס הרבה יותר חזק, והופכת את ישראל לחסינה יותר ללחצים בינלאומיים”.

העובדה כי בשנת 2016 נחתם הסכם בן כעשרה מיליארד דולר לפחות לאספקת גז לירדן במשך עשור, לקול מחאות בירדן,⁹⁰ הסכם שהתעכב בין היתר בשל אי אישור מתווה הגז,⁹¹ וכן הטענות בדבר קשר בין מתווה הגז לבין ההתקדמות ביחסים עם טורקיה,⁹² מעידות כי גורמים גיאופוליטיים אכן שיחקו תפקיד בניסיונה של ממשלת ישראל לאפשר ייצוא גז. באותה מידה, חששם של גורמים מסוימים בשולי השמאל הישראלי כי ”מתווה הגז ישרת את סיפוח השטחים”, שכן ”בריתות עם תאגידי אנרגיה בינלאומיים הן תעודת ביטוח עבור ממשלת הימין [...] עוצמה אנרגטית משמעותית [ה] פחות התערבות בינלאומית”⁹³, מעיד שיש ממש בטענותיו של נתניהו – הן מזווית הראייה שלו, הן מזו של מבקריו. כללו של דבר, בהתעלם משאלת המניעים הזרים, המונופול או התועלת הכלכלית המיידית לאזורי ישראל, ברי כי נתניהו רואה את מתווה הגז כחלק ממערכת הבריתות של ישראל; כגורם המסייע לעמדתה הבינלאומית והופך אותה לחזקה ול”אטרקטיבית” יותר בעולם. גישה זו, כאמור, עקבית לחלוטין עם שאר רכיבי תפיסתו האסטרטגית.

לאחרונה טען אסף שגיב כי נתניהו רואה בעצמו ”מגן המערב [...] שנבחר או נשלח להגן לא רק על ארצו, אלא על האנושות המתורבתת כולה מפני התוהו, מפני נחילי הברברים הנאספים על גבולותיה”, והוא סובל ”מפגם טרגי אחד: ראיית שחורות נגועה בפחד מצמית”, שבגללה הוא מנסה לנהל ”קרב בלימה נגד ההיסטוריה”, בחששו ש”התקדמות, באשר היא, מובילה את המדינה היהודית [...] לקראת הקטסטרופה החטופה או השקיעה האיטית הממיתנות, כגזירת גורל בלתי נמנעת, לכל האומות.”⁹⁴

אך ניסיונותיו של נתניהו לחיזוק הכלכלה הישראלית כלפי חוץ באמצעות מתווה הגז, ברית הפריפריות, חיזוק קשרים עם מדינות ומעצמות וכן הלאה יכולים להעיד לאו דווקא על ראיית שחורות מלווה בפחד משתק. ייתכן שהוא חש כי בעוד הוא בונה לישראל,

לשיטתו, בסיס יציב ואיתן לעשורים הבאים, יש להימנע מהרס, נזק ומלחמה (שבין השאר, עלולה להוביל לתוצאות פוליטיות בלתי-צפויות, כולל נפילתה של הממשלה שיצאה אליהן). רצונו לשמר את ממשלתו, במיוחד לאור יחסו למשטר האמריקני, דורש ניווט זהיר ושקט תעשייתי, לא רק למטרת בלימת אסון, אלא כדי למנוע הפרעות בהתקדמות העובדה שאיומי "הצונאמי המדיני" אשר ליוו את ישראל בשנים האחרונות לא התממשו כמעט, גם אם ישראל עדיין חוששת נמרצות מאיומי חרם ומפניית דעת הקהל במערב נגדה, מעידים על כך שלפחות באופן חלקי, גישה זו מצליחה.⁹⁵

"צוק איתן" בראי האסטרטגיה-רבתי

תקופת נתניהו לא הייתה עשירה במבצעים צבאיים גדולים, ובאופן כללי ענתה על הדפוס שהרמטכ"ל חיים בר-לב הגדיר בזמן מלחמת ההתשה כ"אסקלציה לצורכי דה-אסקלציה"⁹⁶ – ישראל מוצאת כתובת וחובטת בה כתגובה על כל הפרה, כדי להשיב את השקט.

אחד המבצעים שנתניהו כן ניהל, 'צוק איתן' בקיץ 2014, היה מהארוכים בתולדות ישראל, ודומה היה שהוא נגרר אנה ואנה, עד אשר הואילו כתריסר מחבלי חמאס לצאת ממנהרה בשטח ישראל לעיני מצלמות צה"ל. כך הועבר מיקוד המבצע מיד אל הטיפול במנהרות – דבר שאמנם הקנה למבצע תמיכה כמעט מלאה בקרב הציבור הישראלי, אך גבה מחיר יקר בחיי חיילים ונמשך זמן רב. התמיכה בחיסול המנהרות הייתה נרחבת, אך קשה היה להבין מהן מטרותיו הכוללות של המבצע.

אולם מנקודת המבט של האסטרטגיה-רבתי, אפשר למצוא בו היגיון מוצק. כמו במבצע 'עמוד ענן' (2012), חלק ניכר מ'צוק איתן' היה חילופי אש בין הצדדים (תקיפות אוויריות וירי טילים לעומת ירי רקטות); אך שלא כמו עמוד ענן, כלל המבצע רכיב קרקעי גדול: התמרון נגד המנהרות. אלא שעוד לפני תמרון זה הסכימה ישראל להפסקת אש; ולאחר שלב התמרון, כאשר נמשכו חילופי האש, ניסתה להגיע להפסקת אש על ידי משא ומתן עקיף עם חמאס, ולא באמצעות התערבות האו"ם, כבמלחמת לבנון השנייה.

הפסקת האש שהושגה הייתה במידה רבה כניעה של חמאס לתכתיבים ישראלים ומצריים, תוך דחיית ניסיונותיהם של האירופים ושל ארה"ב להתערב בתיווך. ישראל לא ניסתה להכריע את חמאס בחילופי אש, ולאמתו של דבר, ניסתה לא להכריע. מצגת צבאית שהודלפה מדיוני הקבינט העלתה טענה שמחיר כיבוש הרצועה יהיה כבד וכי יידרש לשם כך זמן רב. חלק מהשרים טענו שהצגת המצגת בקבינט המדיני-ביטחוני הייתה "הפחדה" שנעשתה לבקשת ראש הממשלה, ואשר "נועדה להוריד את כיבוש הרצועה מהפרק";⁹⁷ נתניהו עצמו הבהיר שבניגוד לחלק משריו, הוא לא רצה בכיבוש הרצועה, אלא במכה מרתיעה:

לא הסרתי את האיום למוטט את חמאס, אך מול צבר האתגרים הקיים במזרח התיכון, הוחלט לתת מכה קשה לחמאס [...] למה אני צריך להיכנס פנימה אם אני יכול לכתוש

אותם מהאוויר [...] ? נכון, חמאס שם, אבל הם כתושים, הם מבודדים והם לא יכולים להבריה נשק. אלה הדברים האחראיים שעשינו ויצרנו את הסיכוי – לא ודאות – של שקט ממושך [...] אם תתחדש האש, נכה בעוצמה.⁹⁸

כאמור, לאור העובדה שישראל אכן רצתה הפסקת אש בטרם החל שלב הלחימה נגד מנהרות, קביעות אלו אמינות. אם כן, ישראל רצתה שהמבצע יותיר את חמאס מוחלש, אך לא "ממוטט".⁹⁹ אפשר למנות ארבע סיבות לחיפוש סיום כזה: המובנת מאליה היא מחיר הדמים של כיבוש הרצועה והחשש להשתלט עליה ולשלוט בה בממשל צבאי. השנייה היא האפשרות שיעלה גורם "קיצוני עוד יותר" – אפשרות הצצה תמיד בשיח הישראלי, עד כדי הפיכתה לקריקטורה. השלישית, הפחות מדוברת, היא העובדה שכיבוש הרצועה היה גורר לחצים להעברתה לידי הרשות הפלסטינית (שרת המשפטים ציפי לבני העלתה הצעה בדיוק כזאת, שנדחתה);¹⁰⁰ והרביעית היא שכרגע יש כתובת בעזה שאפשר לנסות להכתיב לה תכתיבים.

העברת הרצועה לידי הרשות הפלסטינית הייתה כנראה מגבירה מאוד את הלחץ על ישראל, שכן עתה הייתה ישות פלסטינית אחת בעזה, ולא שתיים יריבות. על פי האסטרטגיה-רבתי של נתניהו, כפי שהוצגה לעיל, ובהינתן ההנחה, שהוא כנראה שותף לה, כי הסכם מדיני בפני עצמו לא יביא לשלום ושלווה, הנה לסיום המבצע כשחמאס מוחלש אך רצועת עזה מהווה ישות נפרדת-בפועל מיהודה ושומרון יש יתרון אסטרטגי מובהק, הן מבחינה מדינית הן מבחינה דמוגרפית.¹⁰¹

ישראל והגרעין האיראני: חד-צדדיות או מיקור חוץ?

בתקופת האסטרטגיה-רבתי של ההסכמים, בין מלחמת יום הכיפורים למבצע עופרת יצוקה, היה חריג אחד: הנושא הגרעיני. הודעת ממשלת ישראל לאחר תקיפת הכור הגרעיני העיראקי ב-1981 ביטאה את יחסה לסוגיה: "בשום תנאי לא נרשה לאויב לפתח נגד עמנו נשק להשמדה המונית. נגן על אזרחי ישראל, ובעוד מועד, בכל האמצעים העומדים ברשותנו".¹⁰² תפיסה זו נודעה כדוקטרינת בגין; נשק גרעיני בידי גורם שעלול לסכן את ישראל הוא איום שאי אפשר להכניסו למסגרות הרגילות, ונדרש נגדו מענה מסוג אחר: לא הרתעה, כי אם מניעה מוחלטת.

בשל ייחודיות הנושא הגרעיני, תפיסה זו אינה חייבת להשפיע על ההחלטה אם לבחור באסטרטגיה-רבתי של בריתות, של הסכמים, של הסתמכות ישראל על עצמה או של הסתמכות על גורמים זרים; וכפי שתעיד הסכמתו של שמעון פרס, בשנות התשעים, להתפרק מהגרעין תמורת שלום, היא אפילו אינה מחייבת החזקה בכוח גרעיני. על כך שישראל המשיכה להחזיק בתפיסה זו גם כשהשתנו ממשלותיה מעידים מקורות זרים, המתארים את הפצצת הכור הסורי בדיר-א-זור ב-2007. הסיכון שבאויב בעל יכולת גרעינית הצדיק, בימי בגין כבימי אולמרט, תקיפה עצמאית, התנגשות פוטנציאלית עם הפטרון וסכנת התלקחות ביטחונית.

בתקופת נתניהו חרגה ישראל מכך ביחס לאיום הגרעיני האיראני.¹⁰³ כבר ב-1995 הגדיר נתניהו את "התחמשתה הגרעינית של הרפובליקה המוסלמית באיראן"¹⁰⁴ כסכנה הגדולה ביותר העומדת בפני ישראל, "נושא ראשון במעלה, קודם בחשיבותו לכל שאר הנושאים הקשורים בסכסוך הישראלי-ערבי".¹⁰⁵ כאשר עלה נתניהו שוב לשלטון ב-2009, הנושא האיראני הפך מרכזי במיוחד במדיניותו. ב-2015 טען שר הביטחון לשעבר אהוד ברק כי הוא ונתניהו אישרו כמה פעמים את תקיפת מתקני הגרעין האיראניים, אולם מסיבות שונות הדבר לא התבצע, ולבסוף ירד מהפרק¹⁰⁶ (עם זאת, ישראל כנראה ניהלה מלחמה סמויה נגד איראן).¹⁰⁷

יש הטוענים שתקיפת מתקני הגרעין הייתה בלתי מעשית מלכתחילה, עקב העובדה שבניגוד לעיראק או סוריה, איראן בנתה לא כור בודד, אלא סדרת מתקנים,¹⁰⁸ חלקם תת-קרקעיים וממוגנים היטב.¹⁰⁹ אחרים מצביעים על מעין אופוזיציה שהקימו ראשי מערכת הביטחון וגורמים בממשלה, וגורסים שהיא אשר מנעה את התקיפה.¹¹⁰ לאחר פטירתו של שמעון פרס נודע כי הוא טען שמנע תקיפה ישראלית באיראן, אך לא פירט כיצד.¹¹¹ תהא הסיבה אשר תהא, לאחר שנת 2012 ירד רעיון התקיפה מן הפרק, ובמקביל הגביר נתניהו את ניסיונותיו לשכנע את העולם להפעיל לחץ על איראן, ולמעשה העביר את האחריות למניעת גירעונה של איראן לידי הקהילייה הבינלאומית.¹¹² ההסכם בין איראן לארה"ב ב-2015 נחתם חרף התנגדות ישראלית עזה, ששיאה בנאומו של ראש הממשלה בקונגרס האמריקני, שנישא למרות התנגדותו הנחרצת של הממשל. היו שטענו שאימויו של נתניהו הובילו את איראן לחתימת הסכם שמגביל אותה, ובכך למעשה הצליחו במידה מסוימת,¹¹³ או שתחת הממשל האמריקני הנוכחי לא ניתן היה להשיג יותר.

בין אם יכלה ישראל לעצור את איראן ובין אם לאו, היא ניסתה גישה שונה מגישתה ה'מסורתית' לנושא האיום הגרעיני – וכשלה. כך חזרה ישראל אל דוקטרינת בגין; בינואר 2016 הצהיר נתניהו: "ישראל תמשיך לעקוב אחר הפעילות השלילית של איראן ולהתריע, ותעשה את כל הנדרש כדי לשמור על ביטחונה וכדי להגן על עצמה".¹¹⁴ בנאומו באו"ם בספטמבר 2016 קבע נתניהו באופן חד-משמעי: ישראל "לא תאפשר למשטר הטרור של איראן לפתח נשק גרעיני – לא עכשיו, לא בעוד עשור, לא לעולם!"¹¹⁵ הצהרתו זו של נתניהו היא התחייבות-מחדש למדיניות שלפיה ישראל תפעל בעצמה נגד איום גרעיני, ולא תסמוך על הבטחות 'מבחוץ'. העתיד ילמדנו אם יתפתח איום כזה ואם להבטחות הישראליות יש כיסוי; אולם אפיזודת הסכם הגרעין האיראני מצביעה על כך שישראל חוזרת לתפיסה ששימשה אותה ביחס לגרעין העיראקי והסורי, תפיסה המסתמכת על פעולה עצמאית ומניעת התגרענות יריבים כמעט בכל מחיר, ולא על הסכם או על פעולה בינלאומית.

מה הלאה?

העיון באסטרטגיה-רבתי של מדינת ישראל מעלה מתווה של כמה קווי מחשבה עקביים. המעבר ביניהם לא התרחש מתוך תכנון מוקדם, ולעתים הגיע בעקבות זעזועים קשים. החלוקה בין תומכי הגישות אינה בהכרח בין ימין לשמאל, והיא עלולה להטעות בשלב ראשון. במידה רבה, יותר משהאסטרטגיה-רבתי עוסקת בפעולות, היא מתעניינת במניעים; כך, למשל, בעקירת יישובים בהסכם ובעקירת יישובים בדרך חד-צדדית נעקרים אותם אנשים באותו אופן ממש, אולם מטרותיו של הסכם ומטרותיהן של פעולות חד-צדדיות שונות אלו מאלו תכלית שוני.

המעבר מתפיסה של בריתות והסתמכות על כוחה העצמי של ישראל לתפיסה של הסכמים והסתמכות (חלקית) על גורמים זרים לא נבע מעבודת מטה מסודרת, אלא נגזר ממלחמת יום הכיפורים ומהשבר בחברה הישראלית ובתפיסת הביטחון שלה; השיבה לאסטרטגיה של בריתות ושל הסתמכות על כוחה של ישראל החל בעקבות הנסיגה מלבנון, ובשל העובדה כי "הצד השני" סירב למלא את התפקיד שייעדה לו המדיניות הישראלית – קרי, להתפשר עם קיומה של ישראל ולהגיע איתה להסכמים. כמובן, די בהסכם אחד שייתפס כמוצלח כדי להטות שוב את המטוטלת לכיוון ההסכמים.

בימינו נראה כי ראש הממשלה נתניהו מחזיק בתפיסה אסטרטגית דומה לתפיסה הישראלית הקלאסית שהוביל, שישים שנה קודם לכן, דוד בן-גוריון, אף כי שני המדינאים שונים בתפיסת עולמם בתחומים רבים. תפיסה זו כוללת הדגשת חשיבותה של ישראל במערכת הבינלאומית, ביסוס צבא חזק, בניית מערכת בריתות איתנה, דחיית תכתיבים בינלאומיים, והבנה שעל ישראל לדאוג לביטחונה בכוחות עצמה.

זהו, כמובן, לא סוף הסיפור. גם אחרי תקופת נתניהו, ישראל תמשיך להידרש לבירור עצמי באשר לשאלות להיכן היא מנסה להגיע ומהי הדרך הנכונה אל היעד. יותר מכול, תוסיף להטריד את קובעי המדיניות השאלה המרכזית: האם פעולותיה תואמות את האסטרטגיה-רבתי שלה, ורתומות לקידום המטרה שהציב נפתלי הרץ אימבר – "התקווה בת שנות אלפיים, להיות עם חופשי בארצנו, ארץ ציון ירושלים".

Strategy", in Williamson Murray, Richard Hart Sinnreich and James Lacey (Eds.), *The Shaping of Grand Strategy: Policy, Diplomacy and War*, New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 1–2

4. <https://www.youtube.com/watch?v=EkpS-yBj7gY>

5. מצוטט בתוך אסטרטגיית צה"ל (2016), הגרסה הבלתי מסווגת, עמ' 9.

6. זאב ז'בוטינסקי, "על קיר הברזל", ראזווייט, 4

1. אביעד קליינברג, "באין מדיניות, המלחמה היא המשך המלחמה בדרכים אחרות", *ידיעות אחרונות*, 6 באוגוסט 2014. לאמתו של דבר, קליינברג מפרש כאן לא נכון את קלאוזוויץ, שמעולם לא סבר שמדיניות פירושה תכנית פוליטית סדורה, ובהחלט סבר שמדיניות יכולה להיות כושלת.

2. William Martel, *Grand Strategy in Theory and Practice: The Need for an Effective American Foreign Policy*, New York: Cambridge University Press, 2015, p. 30

3. Williamson Murray, "Thoughts on Grand

17. לצורך הדגמה: הנשיא האמריקני הראשון שביקר בישראל היה ניקסון, ב-1974; ראש הממשלה הבריטי הראשון שביקר בארץ הייתה תאצ'ר, ב-1986; הנשיא הצרפתי הראשון שביקר בארץ היה מיטראן, ב-1982. לא לחינם במעגל העצים בעלייה להר הרצל (אחרי המנורה), שניטעו בחלקם הגדול לפני מלחמת ששת הימים, כמעט שאין עץ שנטע דיפלומט חשוב מארץ אירופית כלשהי.
18. פסח מלובני, **מלחמות בבל החדשה: עלייתו ונפילתו של הצבא העיראקי בעת החדשה**, תל-אביב: מערכות, 2009, עמ' 83-86; יעקב נמרודי, **מסע חיי, כך א', אור יהודה: מעריב**, 2003, עמ' 277-279.
19. Foreign Relations of The United States, 1964-1968, Volume XIX, Document 74: Draft Statement, May 26th, 1967, <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v19/d74> ראו גם מכתבו ללוי אשכול מ-3 ביוני 1967, <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v19/d139>
20. עוד קודם לכן תקף בן-גוריון את רבין על פעולת התגמול בסמוע ('מבצע מגרסה') בנובמבר 1966, שנועדה לשדר מסר לירדן אולם חזרה לשיטה שהייתה נהוגה עד פעולת קיביה ('מבצע שושנה') ב-1953, שיטה של פשיטה על כפרים. בן-גוריון התנגד בטענה ש"אין עניין לערער [את מעמדו של] [...] המלך חוסיין", וכי מאז קיביה "היה כלל [במדיניות הביטחון השוטף] שלא פוגעים בצבילים [באזרחים]". וכי שלום, **כאש בעצמותיו: דוד בן גוריון ומאבקיו על דמות המדינה והנהגתה**, 1963-1967, שדה בוקר: מכון בן גוריון לאוניברסיטת בן-גוריון, 2004, עמ' 128. כך גוריון כנראה צירף את מעשיו השונים של רבין, וראה ברמטכ"ל מי שחורג מהאסטרטגיה של ישראל ויכול לדרדר אותה בחוסר אחריות למלחמה בה תעמוד לבדה.
21. פרוטוקול ישיבה נ/התשכ"ז של הממשלה - י"א בסיון התשכ"ז, א"מ.
22. השר יוסף ספיר טען: "אני חושב שחווה שלום חתום עם המלך חוסיין זוהי סתירה מוחלטת לאותם האינטרסים היסודיים של הממלכה היודית ההאשמית, ואינה שווה יותר מאשר הנייר עליו כתוב החווה. הנסיבות יכולות להשתנות". שם.
23. JSCM-373-67, "Memorandum for the Secretary of Defense. Subject: Middle East Boundaries", June 29th, 1967, מעניין לציין כי מסמך זה אינו מופיע בכרך Foreign Relations of the United States (Crisis And War, 1967), אולם המסמך העוקב ששלחו ראשי המטות באותו יום, שעוסק במדיניות
7. בנובמבר 1923. תרגום לעברית באתר מכון ז'בוטינסקי.
7. מצוטט אצל דוד טל, "בן-גוריון, שרת ודיין: המאבק על היוזמה למתקפת מנע, 1955", **קתדרה** 81, 1996, עמ' 116.
8. ראו בנוסח שונה מעט: דוד בן-גוריון, **ייחוד ויעוד**, תל-אביב: מערכות, 1971, עמ' 207, וכן דבריו בישיבת מפא"י ב-23 בספטמבר 1956: "שכנינו [...] רוצים לעקור אותנו בשלוש דרכים: א. על ידי סיבוב שני, להכריע אותנו פעם ולעולמים [...] ב. להחניק אותנו על ידי חרם כלכלי והסגר ימי [...] ג. למוטט קיומנו על ידי טרור על הגבולות, לזרוע אימים ופחד בתוך העם בישראל". ארכיון צה"ל (א"צ) 130/532/1973.
9. 23 בספטמבר 1956. א"צ שם.
10. מיכאל בר ווהר, **בן גוריון, חלק ב'**, תל-אביב: זמורה, ביתן, 1987, עמ' 873.
11. שם, עמ' 890.
12. שם, חלק ג', עמ' 1,589; מיכאל אורן, **שישה ימים של מלחמה**, אור יהודה: כנרת, זמורה, ביתן, דביר, 2004, עמ' 109; יצחק רבין, **פנקס שירות**, חלק א', תל-אביב: ספריית מעריב, 1979, עמ' 150.
13. ב-1958, כאשר משבר איים על ירדן בעקבות חיסולה של השושלת ההאשמית בעיראק, הציבה ישראל את צה"ל בכוננות - אולם אפשרה לבריטים להעביר תגבורות ולא התכוונה לנצל את המצב לשפר את גבולותיה אלא אם התפרק ירדן; חמש שנים לאחר מכן, ב-29.10.1963, רשם ב"ג ביומנו: "גם הצרפתים הזהירו שלא נפגע בירדן".
14. ישיבת ממשלה, 28 באוקטובר 1956, א"צ 532/1973-205.
15. איראן הכירה בישראל דה-פקטו (אך לא דה-יורה), ולמשך זמן קצר, בתחילת שנות החמישים, הייתה לה נציגות בישראל, עד שנסגרה בלחץ מדינות ערב. ב-1960 כבר היו היחסים חמים עד כדי כך, שהשאה הפרסי הצהיר פומבית כי מדינתו מכירה בישראל והגביר את שיתוף הפעולה איתה, תוך שהוא מתעלם רוב הזמן ממוחאות מדינות ערב. הוא סיפק נפט לישראל, מדריכים ישראלים אימנו את חייליו ומטוסיו נשלחו לשיפוץ בישראל - ובכל זאת איראן לא הכירה בישראל דה-יורה.
16. על תכנית אלפא ראו: Shimon Shamir, "The Collapse of Project Alpha", in Roger William Louis and Roger Owen (Eds.), Suez 1956: *The Crisis and its Consequences*, Oxford: Oxford University Press; Yagil Henkin, *The 1956 Suez War and the New World Order in the Middle East: Exodus in Reverse*, Lanham: Lexington, 2015, pp. 41-43.

- תשל"ח, 20 בנובמבר 1977.
35. יעקב חסדאי, "הסכם השלום: חזון הנביאים או עסקת סוחרים?", *דבר השבוע*, כ"ז בשבט תשל"ט, בתוך: יעקב חסדאי, *בעט ברזל*, ירושלים: קבוצת לאו"ר, תשמ"ג, עמ' 62.
36. Jane Rosen, "Inching Ahead with Linowitz on Mideast Talks; A 'Deeply-Involved' Jew Security Preoccupies Begin", *New York Times*, October 19th, 1980.
37. קל לראות זאת כאשר מעיינים בשירי שלום ישראליים, כגון "שיר לשלום", "הנה בא השלום", "נולדתי לשלום", "בואו נשיר שלום", "שלום על ארץ", "הפגישה ההיסטורית" ודומיהם – ובהיעדר הכמעט-מוחלט אם לא המוחלט של שירים מקבילים במצרים.
38. ראו בתמצות את פקודת מבצע "אורנים" מס' 2, אפריל 1982, באתר ארכיון צה"ל: <https://goo.gl/UEgRmX>
39. הסכם בין ממשלת מדינת ישראל ובין ממשלת הרפובליקה של לבנון, 17 במאי, 1983, *אתר הכנסת*.
40. שמעון פרס (עם אריה נאור), *המזרח התיכון החדש: מסגרת ותהליכים לעידן השלום*, בני ברק: סטימצקי, 1993, עמ' 19, 78, 80.
41. שמעון פרס (עם חגי אשד), *כעת מחר*, ירושלים: כתר, 1978, עמ' 255.
42. אמנם, הוא עדיין חשש ממדינה פלסטינית וסבר שפירווי אינו מספיק, אולם הפתרון שלו היה קונפדרציה ירדנית-פלסטינית ומרחב כלכלי ירדני-פלסטיני-ישראלי. *המזרח התיכון החדש*, עמ' 145–152.
43. יש הטוענים כי למעשה, הסכם אוסלו נכפה על רבין על ידי תמרוניו של פרס, והוא לא יכול להיחלץ ממנו. על כן מידר בהמשך את פרס מההסכם עם ירדן (אדם רו, "חזיתות מתנגשות – האנטומיה המזוהה של הכרעת אוסלו של רבין", *ישראלים* 4, 2012, עמ' 97–131. גם אם כך היה, לפחות כלפי חוץ הראה רבין מחויבות ברורה לתהליך.
44. "הודעת ראש הממשלה ושר הביטחון יצחק רבין במליאת הכנסת על אישור הסכם הישראלי-פלסטיני בדבר הגדה המערבית ורצועת-עזה", 5 באוקטובר 1995, *אתר הכנסת*.
45. שם.
46. ערוץ 2, 23 בדצמבר 1995.
47. שלמה אהרונסון, *דוד בן-גוריון: מנהיג הרנסנס ששקע, שדה בוקר: המרכז למורשת בן-גוריון*, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1999, עמ' 323.
48. "נשיא המדינה פתח את ועידת הגליל השביעית בטבריה", 31 בדצמבר 2013, *אתר הנשיא*.
- ארה"ב במזרח התיכון ובסכנות של קיטוב באזור, מופיע גם מופיע. עשרה ימים קודם לכן דיבר ג'ונסון על "גבולות מוכרים".
24. ראו למשל מירון מודיני, *גולדה: ביוגרפיה פוליטית*, תל אביב: משכל, 2008, עמ' 544–548.
25. Foreign Relations of the United States, 1969–1976, Volume XXV, Arab-Israeli Crisis and War, 1973 <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1969-76v25/d173>
26. Ibid., Volume XXVI, arab-israeli dispute, 1974–1976, Document 95, Memorandum of Conversation, August 12th, 1974, <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1969-76v26/d95>. התרגום לעברית אצל אמיר אורן, "קריאה סופית לנוסעי איראנאייר", *הארץ*, 12 באוגוסט 2012.
27. המודיעין האמריקני אף הוא כשל לחלוטין בחיזוי המלחמה, והאמין כי למצרים אין אופציה צבאית. ראו זכי שלום ובוועו וונטיק, "נישולן המודיעין האמריקני בדרך אל מלחמת יום הכיפורים", *עיונים בתקומת ישראל* 22, עמ' 122–151.
28. כך, למשל, ב-1956, ימים ספורים לפני מלחמת סיני, אמר הנשיא אייזנהאואר לכותב הנאומים שלו כי ישראל לא תוכל "לשרוד בלי להגיע לתנאים מכובדים ושלווים (honorable and peaceful terms) עם העולם הערבי", Steven Ambrose, *Eisenhower the President*, New York: Simon and Schuster, 1984, p. 354. על גישתו זו של אייזנהאואר ראו גם, Henkin, *The 1956 Suez War*, Ch. 2.
29. חזי כרמל וג'ודי קיפר, *קשר K*, פלג: 1975, עמ' 161.
30. לפחות באחד המניינים הצה"ליים בשנות התשעים נספרו הרוגי צד"ל בנפרד מהרוגי צה"ל, אולם מחבלים שנהרגו בידי אנשי צד"ל נספרו באותה טבלה כמו מחבלים שנהרגו בידי אנשי צה"ל; הדבר יצר אשליה של יחס הרוגים גדול יותר ממה שהיה בפועל.
31. הסכם הביניים בין ישראל ומצרים, כ"ה באלול תשל"ה, 4 בספטמבר 1975.
32. מעריב, 25 בספטמבר ו-26 במארס 1974, מצוטט אצל יוסי גולדשטיין, "שינויי עמדות בממשלות אשכול, רבין וגולדה לגבי עתיד שטחי יהודה, שומרון וחבל עזה: 1967–1977", *מחקרי יהודה ושומרון* כ' (2011), עמ' 312.
33. דברי ראש הממשלה מנחם בגין בכנסת בעת ביקורו של נשיא מצרים אנואר סאדאת, 'בכסלו תשל"ח, 20 בנובמבר 1977.
34. נאום נשיא מצרים אנואר סאדאת בכנסת, 'בכסלו

49. את הדוגמה הנרחבת ביותר סיפק כמובן שמעון פרס בהמזרח התיכון החדש, בפרט פרקים 6-11, המהווים כמחצית מהספר: "מכלכלת עימות לכלכלת שלום", "מקורות השקעה ומימון", "החגורה הירוקה", "מים חיים", "תשתית תחבורה ותקשורת", "פיתוח התיירות".
50. חן קוטסבר, "מחנך הדור", מעריב, 21 בפברואר 2003.
51. אבי שליים, המלך חוסיין: ביוגרפיה פוליטית, אור יהודה: כנרת, זמורה, ביתן, דביר, 2009, עמ' 465-466. על ההסכם ראו שם, עמ' 437-470.
52. בעיקר לאחר מעשה התפתחה הטענה כי ברק רצה להראות ש'אין פרטנר', אולם בבחינת הצהרותיו ומעשיו באותה שנה, קשה להאמין לגרסה זו.
53. Interview with Prime Minister Barak, *Jerusalem Post*, September 24th 1999.
54. מסמך ההבנות האמריקני הודלף ופורסם על ידי עקיבא אלדר בהארץ, 13 בינואר 2000.
55. לימים הצהיר נשיא ארה"ב דאז ביל קלינטון כי ברק היה מוכן לוותר על הר הבית, ועל 96 אחוזים משטחי יהודה ושומרון. מעריב, 1 במאי 2014.
56. לסקירת הדעות השונות ראו למשל איתמר רבינוביץ', האופק המתרחק: ישראל, הערבים והמזרח התיכון, 1948-2012, אור יהודה: כנרת, זמורה, ביתן, דביר, עמ' 144-160.
57. אמנון וורד, "בשוללית ההוגעה", מקור ראשון, 15 באוקטובר 2004.
58. משה יעלון, דרך ארוכה קצרה, תל-אביב: משכל, 2008, עמ' 110.
59. ראו למשל אורי מילשטיין, "תחקיר: כך הצליח צה"ל למנוע מעורבות איראנית בשטחים באינתיפאדה השנייה", מעריב, 26 במארס 2016.
60. חן קוטסבר, "מחנך הדור", מעריב, 21 בפברואר 2003.
61. ראו ועדת וינוגרד, דין וחשבון חלקי, פרק שביעי.
62. רישומי המחבר.
63. ועדת וינוגרד, דין וחשבון חלקי, עמ' 56 הע' 78.
64. ראו למשל את ראינותיהם של אולמרט ואברמאון, ערוץ 10, "המקור", 17 בנובמבר 2015.
65. הארץ, 9 בינואר 2009.
66. חדשות ערוץ 2, 17 בינואר 2009.
67. נתניהו, מקום תחת השמש, עמ' 257.
68. שם, עמ' 276-277. באורח אירוני, שמעון פרס הסכים לניתוח זה, ואף הוא הציב את בעיית הפירווי ואת בעיית הקיצונים כמונעות פירווי אפקטיבי, אולם מסקנתו הייתה שונה מאוד - קונפדרציה ירדנית-פלסטינית. פרס, המזרח התיכון החדש, עמ' 145-152.
69. נאום ראש ממשלת ישראל באוניברסיטת בר-אילן, יוני 2009, מרכז המידע למודיעיין וטרור, "נאום בר-אילן של ראש ממשלת ישראל ומבחר תגובות ראשוניות", 16 ביוני 2009.
70. עם זאת, אין להתכחש לכך שבהסכמתו לפירווי ויתר נתניהו על עיקרון מן העבר: במקום תחת השמש טען נתניהו נגד עצם הרעיון של מדינה פלסטינית מפורזת: לדבריו, "אי אפשר לסמוך על פירווי מסיבות מדיניות", ו"תומכי 'פירווי הגדה המערבית' מדברים אפוא על פירווי של מדינה ריבונית שלמה - דבר שלא נשמע כמוהו בתולדות האומות, ומסיבה טובה: אי אפשר לקיימו" (מקום תחת השמש, עמ' 276-277). אי אפשר לטעון שמדובר בהצבת תנאי ש"א אי אפשר לקיימו" כמכשול למו"מ, שכן במקום תחת השמש הוא סבר שיייתכן שהפלשתינים יסכימו לפירווי, אך לא יקיימוהו. שם, עמ' 277-278.
71. ידיעות אחרונות, 16 ביוני 2009.
72. ידיעות אחרונות, 14 בינואר 2014.
73. "ראש הממשלה במליאה החגיגית: 'שלום אמת מושתת על סידורי ביטחון שיבטיחו שהשטחים שבידי הפלסטינים לא יהפכו לכני שיגור'", אתר הכנסת, 14 בינואר 2014.
74. שם.
75. Ynet, 26 במאי 2009. להצגה עקבית מקיפה של עמדות יעלון, ראו משה יעלון, "ישראל והפלסטינים: חזרה ליסודות", תכלת 33, סתיו התשס"ט 2008. כגילוי נאות: אותה עת הייתי עמית במכון אדלסון ללימודים אסטרטגיים עם יעלון, אם כי אינני יודע אם תרמתי ל"מתווה שאציע כאן, ושגובש עם עמיתי במכון אדלסון למחקרים אסטרטגיים".
76. מוזל מועלם, "תקשיבו לנתניהו: נאום בר-אילן לא תקף יותר", אל מוניטור, 12 באוגוסט 2016.
77. *Der Spiegel*, July 6, 2009.
78. הרצאה בכנס הרצליה, 15 ביוני 2016.
79. כמובן, לא רק אצל נתניהו. ראו למשל: יצחק רבין, "איזו מדינת ישראל אתה רוצה?", נאום בטקס סיום של המכללה לביטחון לאומי, 12 באוגוסט 1993, <http://www.rabincenter.org.il/Items/01775/4d.pdf>
80. מובן שלא כל הנאומים עסקו בנושאים הנ"ל, למשל: דברי ראש הממשלה נתניהו בטקסי הסיום של בוגרי המכללה לביטחון לאומי: כ"ג בתמוז תשע"א; ו' באב תשע"ב.
81. בי-2009 בהיר כי ערובות בינלאומיות ל'פירווי אפקטיבי' של מדינה פלסטינית - אין פירושו ש'חיילים אמריקנים, מנאט"ו ומאחרים, יגנו עלינו ויעשו את מלאכת ההגנה של מדינת ישראל", דרש הכרה פלסטינית במדינה יהודית "כדי שהזכות תופנם

- להגדיל את הסיוע הצבאי.
87. לשכת העיתונות של ממשלת ישראל, "מתווה להגדלת כמות הגז הטבעי המופקת משדה הגז הטבעי 'תמר' ופיתוח מהיר של שדות הגז הטבעי 'לויתן', 'כריש' ו'תנין' ושדות גז טבעי נוספים", 16 באוגוסט 2015.
88. הבולט בהם הוא הגיאולוג יוסי לנגוצקי, שעבודתו הובילה לגילוי חלק משדות הגז, שטען: "אסור לייצא מתמר אפילו לא קוב אחד, הייצוא יהיה בכייה לדורות". ערוץ 7, 21 בנובמבר 2015.
89. יש לציין כי היו שסברו שאין קשר בין הדברים. כך, למשל, כתבה ח"כ שלי יחימוביץ' ביוני 2015 כי "ייצוא גז לירדן אכן חשוב, אבל ייצא לפועל בכל מקרה ובכל מתווה". ליאור גוטמן, "יחימוביץ' על נתניהו: 'מה קרה שהקפיטליסט סוגר הרמטית את שוק הגז לתחרות?', **כלכליסט**, 16 ביוני 2015.
90. ראו למשל: The New Arab, september 30th 2016, <https://www.alaraby.co.uk/english/blog/2016/9/30/jordan-protests-against-israel-leviathan-gas-deal> מאלפת העובדה שההפגנות אורגנו על ידי גוף המכנה את עצמו "המערכה הלאומית הירדנית נגד הסכם גז עם היישוב הציוני".
91. **גלובס**, 26 בספטמבר 2016.
92. ר' למשל: אמיר תיבון, "הקשר בין מתווה הגז וההסכם המתגבש עם טורקיה אינו מקרי בהחלט", **וואלה**, 18 בדצמבר 2015; הדי כהן, "בכירים בחברות הגז מעריכים: עד סוף 2017 ייתחם חוזה הגז בין ישראל לטורקיה", **גלובס**, 27 ביוני 2016.
93. עמרי אילת, "מתווה הגז ישרת את סיפוח השטחים: מהי תשובת האופוזיציה?", **הפורום לחשיבה אזורית**, 29 בנובמבר 2015, <https://goo.gl/A227d1>.
94. אסף שגיב, "עומד על החומה", **מקור ראשון**, מוסף שבת, 3 באפריל 2016.
95. לתיאורי 'הצונאמי המדיני' הצפוי ב-2011, 2014 ו-2015 ראו ברק רביד, "שר הביטחון אהוד ברק: אנו עומדים בפני צונאמי מדיני", **הארץ**, 13 במרץ 2011; <http://news.walla.co.il/item/1819560>; יהודה בן מאיר, "זהירות – צונאמי מדיני בפתח", **הארץ**, 15 בדצמבר 2014; שלמה שמיר, "צונאמי מדיני בדרך: אירופה כבר הכינה 'תיק סנקציות' נגד ישראל", **מעריב**, 9 ביוני 2015.
96. יעקב בר סימן טוב, "אפקטיביות הפעלת חיל האוויר במלחמת ההתשה, יולי-דצמבר 1969", **מערכות**, 283, 1982, עמ' 45.
97. ברק רביד, "התרחיש שהוצג לשרים: כיבוש עזה ייקח חודשים; מאות חיילים ייהרגו", **הארץ**, 5 באוגוסט 2014.
- בקרב שכנינו הפלסטינים, הכריזו כי "פיתוח כלכלי לא רק שאיננו מונע שלום – הוא מסייע לכך", והציב רשימת דרישות מפורטת שכללו את האמור לעיל וכן "פתרון בעיית הפליטים מחוץ לישראל, קץ התביעות כחלק מקץ הסכסוך", ושליטה ישראלית ביטחונית במרחב גם לאחר הפירו. ב-2011 דיבר על הגדרות המקיפות את ישראל, ואמר כי הוא "מצפה שכל ממשלה שתקום במצרים תשמור על השלום ותשמור גם על הביטחון בסני, אבל עדיין, אנחנו נדרשים לעשות מה שאנחנו יכולים מהצד שלנו"; ב-2013 בהיר: "לא נפקיד את הביטחון הלאומי שלנו בידיים אחרות [...] יש הרבה שאומרים שאפשר לעשות מיקור חוץ של הביטחון הלאומי שלנו, אך כשהאש ליחכה את העולם האבוד הזה, היו מי שפנו לאחרים, ביקשו עזרה ולא קיבלו אותה", וכי "איני כופר בבריאות, אני חושב שהן חיוניות, אבל בריתות עושים רק עם חזקים, שלום עושים רק עם חזקים [...] ישראל תמיד תגן על עצמה, בכוחות עצמה, נגד כל איום, קרוב ורחוק". דברי ראש הממשלה נתניהו בטקסי הסיום של בוגרי המכללה לביטחון לאומי: ז' באב תשס"ט, י"ז בכסלו תשע"ב, י"ז באב תשע"ג.
82. דברי ראש הממשלה נתניהו בטקסי הסיום של בוגרי המכללה לביטחון לאומי, ז' בתמוז תשע"ו.
83. בפברואר 2016, בוועידה במינכן, לחץ שר הביטחון יעלון מול המצלמות את ידו של הנסיך הסעודי טורקי אל-פייסל, לשעבר ראש המודיעין הסעודי ומבקר חריף של ישראל. שנים ספורות קודם לכן עוד יצאו משלחות סעודיות מן האולם כאשר נאם נציג ישראלי. מנכ"ל משרד החוץ, דורי גולד, שבעברו כתב ספר אנטי-סעודי חריף, נפגש עם אישים סעודיים והתראיין לעיתון סעודי, וביוני 2016 ביקרה משלחת סעודית בישראל, עניין שהדאיג מאוד את נסראללה. ר' דורי גולד, **ממלכת האיבה: ערב הסעודית – החממה של הטרוי הבינלאומי החדש**, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2004; רן דגוני, "המנכ"ל המיועד של משרד החוץ: קיימנו מפגשים עם סעודיה", **גלובס**, 5 ביוני 2015; אמיר תיבון, "מנכ"ל משרד החוץ: 'לא נאפשר העברת נשק שיפגע בעליונותנו האווירית'", **וואלה**, 28 בדצמבר 2015; "סראללה: 'שלום בין ישראל לסעודיה – הדבר המסוכן ביותר שיכול לקרות'", **הארץ**, 30.7.2016.
84. ראו למשל: Dennis Ross, *Doomed to Succeed: The U.S. – Israel Relationship from Truman to Obama*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2015.
85. ראו למשל מייקל דוראן, "האסטרטגיה האיראנית הסודית של אובמה", **מידה**, 7 בפברואר 2015, <https://goo.gl/KSML4X>.
86. ראוי להזכיר שבכחותנו הראשונה, נתניהו הוביל לביטול הסיוע האזרחי האמריקני (אם כי קיבל פיצוי בסיוע ביטחוני), וכך הקטין את תלותה של ישראל בארה"ב – הגם שבשנים האחרונות ניסה דווקא

המחשבים 'סטוקסנט', שהייתה בצנטריפוגות האיראניות, אם כי אחרים סוברים שהייתה זו דווקא פעולה אמריקנית, ויש ששילבו בין האפשרויות. ר' למשל: David E. Sanger, "Obama Order Sped Up Wave of Cyberattacks Against Iran", *The New York Times*, June 1st, 2012.

108. שמעון פרס ביסס על כך חלק מחזונו ב-1993; הוא טען ש"הסכנה הגדולה ביותר היא הצירוף של נשק גרעיני ואידיאולוגיה קיצונית. לכן אין, וכלל לא יכולה להיות, תשובה צבאית מקובלת", (המורח התיכון החדש, עמ' 80), וסבר ש"הוכח בעליל שניתן להרוס, במבצעים צבאיים מבריקים כשלעצמם, כורים גרעיניים, אך לא לבטל את התכניות ואת המונוט להצטייד בנשק גרעיני", תוך שימוש "בשיטות אחרות שקל יותר להסתירן, אל מתחת לפני הקרקע" (עמ' 63); לכן סבר שיש צורך בברית אוורית, ו"הסדרים [...] על מניעת הפצתו של נשק להשמדה המונית" (עמ' 66).

109. כך למשל סבר ראש הסי-אי-איי לשעבר מייקל היידן, שטען שבשל המרחק מישראל והיקף המטרות תקיפה היא "מעבר ליכולתה" של ישראל; ראש המודיעין של חיל האוויר האמריקני לשעבר, הגנרל דייוויד דפטולה, סבר ש"יש רק מעצמת-על אחת בעולם שיכולה לבצע את זה", והיא ארה"ב. Elisabeth Bumiller, "Iran Raid Seen as a Huge Task for Israeli Jets", *The New York Times*, February 19, 2012.

110. עובדה, ערוץ 2, 4 בנובמבר 2012.

111. Steve Linde, "Peres bombshell: I stopped an Israeli strike on Iran", *Jerusalem Post*, September 30th, 2016.

112. בשנת 2015 ספר 'הארץ' את הופעותיהן של מילים מסוימות בחמישה נאומים של נתניהו בעצרת האו"ם. הוא מצא שהמילים "נשק גרעיני" (182 אזכורים) ו"איראן" (167 אזכורים) היו שניות ושלישיות רק למילה "ישראל" (211 אזכורים), ובפער גדול מכל שאר הנושאים. אולם רוב האזכורים הופיעו מ-2012 והלאה, בשנים בהן תקיפה באיראן כבר ירדה מעל הפרק מסיבות מדיניות. ברק רביד, "נאומי נתניהו באו"ם: איראן תמורת שלום", *הארץ*, 1 באוקטובר 2015. בבדיקת הנאום של 2016 עולה כי "ישראל" הופיעה כמה עשרות פעמים, "איראן" 11 פעמים, ו"נשק גרעיני" פעמיים.

113. עמוס הראל, "על אף שעשה הכל כדי לטרפד את הסכם הגרעין עם איראן, לנתניהו מגיע עליו קרדיט", *הארץ*, 17 ביולי 2015.

114. עמרי נחמיאס, "נתניהו: איראן ממשיכה להפיץ טרור"; רוחאני: נקודת מפנה", *וואלה*, 17 בינואר 2016.

115. אתר משרד החוץ הישראלי, "נאום ראש הממשלה נתניהו בעצרת הכללית של האו"ם", 22 בספטמבר 2016.

98. מצוטט אצל: דן מרגלית, "צוק איתן הוא סיפור הצלחה", *ישראל היום*, 31 באוגוסט 2014.

99. לניתוח טוב של מצב הסיס של צוק איתן ראו אריאל כהנא, "נתניהו מעדיף בעזה חמאס מוחלש מעבאס חזק", *מקור ראשון*, 29 באוגוסט 2014.

100. אודי סגל, "חשיפה: תכנית לבני להפסקת אש בעזה", *חדשות ערוץ 2*, 8 באוגוסט 2014. אבו-מאזן עצמו דחה הצעה כזו זמן קצר לאחר מכן: "אמיר תיבון, חשיפה: אבו מאזן דחה הצעה בינלאומית להשתלט על עזה", *וואלה*, 26 בפברואר 2015.

101. יש הסוברים שזו הייתה מטרתה של ההתנתקות, והדבר זוכה לחיזוק מראיין של דב ויסגלס באוקטובר 2004, בו טען שההתנתקות נועדה למנוע תהליך מדיני ביהודה ובשומרון, לטענתו בהסכמת האמריקנים. (ארי שביט, "יעצו הבכיר של שרון: יזמנו את ההתנתקות כדי להקפיא את התהליך המדיני לזמן בלתי מוגבל", *הארץ*, 5 באוקטובר 2004, בדומה לכן טען גם ביולי 2006, כ"אחת המחשבות שעמדו ביסוד הראייה האסטרטגית של אריאל שרון היתה ההכרה [...] שמעברו השני של השולחן המדיני לא היה ואין פרטנר - ללא קשר לתוכנה של תוכנית שלום כזו או אחרת". (ארי שביט, "האם ההתנתקות הצליחה?", *הארץ*, 5 ביולי 2006). עם זאת, אף על פי שטענות ויסגלס מחזקות לכאורה את התזה במאמר זה, יש להתייחס אליהן בחשדנות - הן מפני שאחרים, בהם הרמטכ"ל לשעבר משה יעלון, מפקקים בכך ובכשרות מניעיו והתנהלותו (יעלון, *דרך ארוכה קצרה*, עמ' 176-179, 189), הן מפני שבאותו ראיין מיולי 2006 הביע ויסגלס תמיכה נלהבת ב"יוזמה חד צדדית ביהודה ושומרון", כולל פינוי התנחלויות, וטען ששרון תכנן מהלך "נרחב" כזה - כל זאת בניגוד לטענותיו מ-2004; על כן ייתכן שטענותיו הראשונות היו חלק מנסיון שיווקי המהלך, ולא הסיבות לו.

102. שלמה נקדימון, *תמוז בלהבות*, מהדורה מעודכנת, תל אביב: משכל, 2007, עמ' 266.

103. יש אמנם שיטענו שבנסיבות הנוכחיות, ותחת שלטונו של הנשיא הנוכחי בארה"ב, הושג המקסימום האפשרי. הטיעונים הם שמבחינה טכנית, ישראל לא הייתה יכולה למנוע התגרענות איראנית; שפעולותיה עיכבו בכמה שנים את ההתגרענות; שאילולא "השתוללות" נתניהו לא היה העולם פועל; ושהזמן לא התאים לתקיפה יעילה (תודתי לד"ר עדו הכט על הערה זו). עם זאת, ברור שנתניהו רצה שאם יושג הסכם, הוא יהיה שונה מזה שהושג בפועל.

104. נתניהו, *מקום תחת השמש*, עמ' 131.

105. שם, עמ' 359.

106. *הארץ*, 21 באוגוסט 2015.

107. מדענים איראנים רבים מצאו את מותם בדרכים שאינן בטוחות. יש הסוברים של ישראל גם יד ורגל בתולעת

המדינה - לא בבית ספרנו

מורשת מפא"י הרגילה אותנו לראות את המדינה כמי שאמורה לחנך את הדור הבא. מערכת הענף שנועדה לממש את האחריות הזו כושלת ונחשלת, והגיע הזמן לשקול חלופות אחרות - כאלו שבהן אנחנו אחראים לחינוך ילדינו ובני חורין לעצב אותנו

"חינוך שהמדינה מקימה אותו ומפקחת עליו יש לו מקום, אם אמנם יש לו מקום בכלל, רק בחינת ניסוי אחד מהרבה ניסויים מתחרים, המנוהלים לשם דוגמה והמרצה ... כך הדבר אלא אם באמת החברה בכללותה שרויה במצב נחשל עד כדי כך שלא תוכל להעמיד לעצמה מוסדות השכלה ראויים לשמם, אלא אם כן תקבל עליה הממשלה את המשימה; או אז אכן תהיה הממשלה רשאית, בחינת הרע במיעוטו, ליטול לידיה את עסקי בית הספר והאוניברסיטאות..."

ג'ון סטיוארט מיל, 'על החירות'

הסכמה נדירה ונרחבת שוררת בחברה הישראלית, על פניה השונות, בדבר הצורך - או ההכרח - להעניק חינוך טוב, איכותי ועשיר, לדורות הבאים. הישראלי הממוצע יודע כי מה שנכון מבחינה אישית נכון גם מבחינה לאומית: עליונות צבאית, שגשוג כלכלי וקיומו של עושר רוחני - כל אלה דורשים חינוך איכותי. חינוך למצוינות.

אך אותה הסכמה נדירה ונרחבת מתגלה גם באי-שביעות הרצון ממערכת החינוך הקיימת. זהו עניין עקבי: נתוני סקר שעלו לפני פתיחת שנת הלימודים הנוכחית, שלפיהם שני שלישים מההורים אינם מרוצים מבתי הספר, יותר ממחציתם מחפשים מסגרות חינוכיות אחרות, ולא פחות משלושה רבעים סבורים כי "המערכת לא מכינה את הילדים לחיים הבוגרים" אינם שונים בהרבה מנתוני סקרים אחרים שנערכו לפני יותר מעשור. גם בשנת 2006, למשל, עלה כי "71.4 אחוזים מהציבור סבורים כי

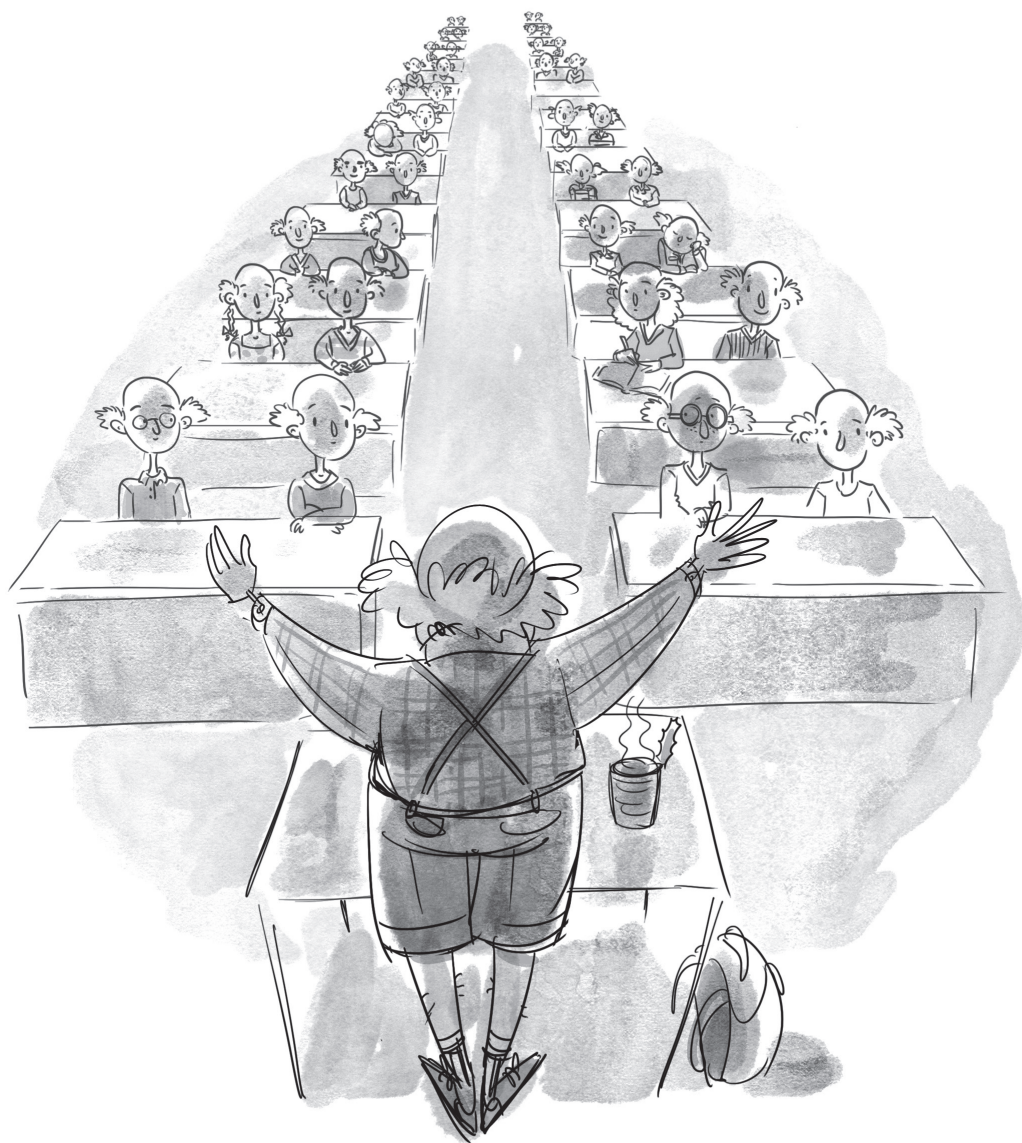
שגיא ברמק הוא מוסמך האוניברסיטה העברית בהיסטוריה. מוביל את תכנית 'אקסודוס' של קרן תקווה, החושפת סטודנטים ישראלים למחשבה השמרנית והליברלית-קלאסית.

מערכת החינוך אינה ממלאת את תפקידה כראוי.³ הרבה לא השתנה בעשור האחרון, עשור שבו התחלפו שישה שרי חינוך וישבו גדל תקציב החינוך בשיעור חסר תקדים, כפי שנראה בהמשך. בכל הנוגע לחינוך שמעניקה המדינה, הישראלי הממוצע סבור, ובצדק, שאנחנו יכולים לעשות טוב יותר.

תחושת הבטן הקשה של ההורה הממוצע מקבלת גיבוי מממצאיהם של מומחים. כך למשל טען השנה פרופסור דן בן-דוד, מנכ"ל מרכז טאוב לשעבר ומומחה לכלכלה מאוניברסיטת תל-אביב, כי "מחצית מילדי ישראל מקבלים חינוך ברמה של מדינת עולם שלישי".⁴ ד"ר יורם הרפו, מחוקרי החינוך המובילים בישראל, צוטט בעקבות מחקר סוציולוגי מקיף וקודר שפורסם על אודות הנעשה בבתי הספר בישראל באומרו: "צריך להחליף את בתי הספר – אין ברירה, צריך לאתחל את כל המערכת".⁵ ואם לא די בכך, בסקר עמדות מקיף שערכה התאגדות המנהלים בחינוך העל-יסודי, נמצא כי לא פחות מ-80 אחוז ממנהלי בתי הספר התיכוניים סבורים כי את משרד החינוך לא מובילים אנשי מקצוע טובים, ו-63 אחוזים מהם חושבים שאי אפשר להסתמך על רוב אנשי המשרד כגורם מקצועי. הסקר, כתב עיתונאי 'הארץ' אור קשתי, "מציג חוסר שביעות רצון וביקורת על משרד החינוך, כמעט בכל היבט הנוגע לעבודת המנהל – מהליווי והסיוע המקצועיים, עד תנאי העבודה ויחסי הכבוד, ההגינות ומתן השירות".⁶

הדברים הקשים, של ההורים והמומחים כאחד, מצטרפים לנתונים מדאיגים אחרים. אמנם תוצאות מחקר פיז"ה 2015 צפויות להתפרסם רק סמוך לאחר הופעתו של הגיליון שבידיכם, אך מנתוני מבחני פיז"ה של ארגון ה-OECD שנערכו בשנת 2012, עולה כי הישגיה של ישראל דלים ביותר. למשל, ישראל השיגה ציון כולל של 466 נקודות בלבד באוריינות מתמטיקה במבחן המודפס. ציון זה, הנמוך ב-28 נקודות מממוצע מדינות ה-OECD, מציב אותה במקום ה-40 בלבד מתוך 64 מדינות שהשתתפו במחזור המחקר. במבחן הממוחשב במתמטיקה השיגה ישראל ציון של 447 נקודות, ציון הנמוך בכ-50 נקודות מממוצע ה-OECD, ואשר הציב אותה במקום ה-27 מתוך 31 מדינות שהשתתפו במבחן הממוחשב.⁷

גם מדדי חינוך אחרים לא ירונו נחת. כך למשל, בכל הנוגע לשכר המורים, להוצאה לחינוך לתלמיד, ולשעות העבודה של מורה, ישראל מדורגת במקומות נמוכים בהשוואה לממוצע ה-OECD. צפיפות התלמידים בכיתות בחינוך היסודי בישראל גדולה בכ-27 אחוזים מממוצע ה-OECD (26.7 תלמידים בכיתה בישראל, לעומת 21.1 תלמידים בממוצע ה-OECD). מספר התלמידים הממוצע בכיתה בחטיבות הביניים עמד על 28.1 תלמידים בשנת 2014, בעוד ממוצע ה-OECD עומד על 23.1 תלמידים בכיתה, פער של כ-22 אחוז.⁸ אך הנתון המדאיג ביותר החושף את מצבה העגום של מערכת החינוך המדינתית הוא שיעור המורים החדשים שעוזבים את המערכת. קשה לעכל את הנתונים, אך בחינוך היסודי במגזר היהודי כ-26 אחוז



מכלל המורים החדשים נושרים לאחר השנה הראשונה של עבודה בהוראה, 38 אחוז לאחר שלוש שנים, ו-45 אחוז לאחר חמש שנים. יותר ממחציתם (57 אחוז) עוזבים את המקצוע עד עשר שנים לאחר שהחלו את עבודתם (1). בחינוך העל-יסודי שיעורי הנשירה גבוהים אף יותר: יותר מ-60 אחוז עוזבים את מקצוע ההוראה בתוך עשר שנות עבודה.⁹

מי אשם בהישגיה הדלים של מערכת החינוך? וחשוב מכך, מה הפתרון למצב-ביש זה? עלינו לראות באי-שביעות הרצון המשותפת להורים, למומחים ולאנשי המקצוע החינוכיים כאחד הזמנה לשיחה, הזמנה לבחינה ביקורתית ומחודשת של הנחות היסוד הרעיוניים הניצבים מאחורי מערכת החינוך הישראלית. בחינה ביקורתית שכזו, והצבתה של אלטרנטיבה ליברלית קלאסית, היא מטרת מאמרו.

א. אחריות המדינה

החינוך הציבורי הוא חינוך הניתן על ידי המדינה, בבעלותה ובמימונה. הוא כפוף לסטנדרטים מוגדרים, מחויב לשוויוניות בין כל הילדים, תוך מחויבות למתן דין וחשבון לציבור. החינוך הציבורי ניתן ללא כוונת רווח, ללא זיקה פוליטית וללא מנגנוני מיון ותחרות על תלמידים או על משאבים.

- מתוך הצעת החוק "אחריות המדינה לחינוך הציבורי, התשע"א-2011"

ב-3 באוגוסט 2011 הוגשה ליו"ר הכנסת דאז, ראובן ריבלין, הצעת חוק העונה לשם "אחריות המדינה לחינוך הציבורי, התשע"א-2011". מטרת החוק המוצע הייתה להבטיח את חובתה של המדינה במימוש ובמימון מה שמחברי ההצעה כינו חינוך "הולם ואיכותי" לתלמידי ישראל. על המדינה היה, בהתאם להצעת חוק זו, לא רק לממן חינוך "תואם ושוויוני" לכל תלמידי ישראל, אלא בעיקר לוודא את היותו של חינוך זה "מורשה, מפוקח וציבורי". כלומר, ההצעה ביקשה להבטיח כי המדינה, והיא לבדה, תהיה אחראית על רישוי מוסדות החינוך, פיקוח על מוסדות חינוך, קביעת תכניות הלימודים וההכשרה והרישוי של עובדי ההוראה. כפי שמצוין במפורש בדברי ההסבר לחוק:

המדינה אחראית באופן מלא למימוש זכותו של כל תלמיד במסגרת החינוך הציבורי. המדינה תממש את אחריותה, בין היתר, באמצעות קביעת מדיניות חינוכית ברורה, רישוי מוסדות חינוך, ניהול והקמת מוסדות חינוך, תקצובם, פיקוח, בקרה ומדידה והערכה של מוסדות חינוך ומערכת החינוך בכללותה. המדינה תהיה אחראית לקביעת עקרונות הנוגעים לתוכן הלימודים והיקפם, קבלת תלמידים ומיונם, אכיפת לשון החוק ומדיניות החינוך הממשלתית ועוד.

מאחורי הצעת חוק זו עמד חבר הכנסת איתן כבל, שהקים בסיועה של תנועת 'הכול חינוך' (תנועה שביקשה לחולל רפורמה ארוכת טווח בחינוך הציבורי, ושבראשה עמד התעשיין המנוח, חתן פרס ישראל, דב לאוטמן) את שדולת אחריות המדינה לחינוך. שדולה זו גרסה כי איכותה של מערכת החינוך תלויה במידה רבה באחריותה של המדינה עליה. אחריות מדינתית גדולה יותר, גורסת הסברה, מובילה למערכת חינוך טובה יותר. כפי שציין בנחיצות איתן כבל, עת קרא להצטרפות לתנועה: "רק המדינה אחראית לחינוך!".

ארבע שנים לאחר מכן, בדצמבר שנת 2015, הונחה על שולחן הכנסת הצעת חוק נוספת, שיזמו חברי הכנסת יצחק הרצוג ומשה גפני, ואשר נכתבה בשיתוף מרכז חזן לצדק חברתי ודמוקרטיה במכון ון-ליר והאגודה לזכויות האזרח. הצעת חוק זו – "אחריות המדינה לשירותים ציבוריים והליכי הפרטה, התשע"ו-2015" – דומה ברוחה להצעת החוק "אחריות המדינה לחינוך הציבורי" שיזם חבר הכנסת כבל. אמנם הצעה זו אינה עוסקת באופן ספציפי בסוגיית החינוך בישראל, אך באופן דומה ביקשה גם היא להבטיח את אחריותה הישירה של המדינה למתן שירותים ציבוריים, בין היתר על ידי הצבת חסמים בפני הפרטה. כפי שנכתב בדברי ההסבר לחוק: "נראה שמגמת ההפרטה הלכה רחוק מדי, ויש להכיר בכך שלצד יתרונותיה במקרים מסוימים, היא גורמת לתוצאות בלתי רצויות. מכאן הצורך לקבוע סייגים ולתכנן הפרטות בצורה מושכלת".

שתי הצעות החוק הללו – "אחריות המדינה לחינוך הציבורי, התש"א-2011" מצד אחד, ו"הצעת חוק אחריות המדינה לשירותים ציבוריים והליכי הפרטה, התשע"ו-2015" מצד שני – מאפיינות בצורה נאמנה את הלך המחשבה האֵטטיסטי (או "סְטִיטִיסְטִי"; מילולית: מדינתי) שהשיח הציבורי בישראל בסוגיית החינוך שבוי בו. הלך מחשבה זה כולל מאפיינים רבים, אך בבסיסו עומדת ההנחה הבלתי מעורערת לפיה האחריות לחינוך בישראל צריכה להיות מוטלת בראש ובראשונה על המדינה. המדינה, לפי תפיסת עולם זו, היא המקור היוצר לא רק של הסולידריות החברתית, אלא גם של הקדמה הטכנולוגית והכלכלית שכולנו נהנים ממנה. אם המדינה לא תיקח אחריות כוללת על החינוך, כך סבורים רבים, יבואו פירוק חברתי, בידול, פערים, ונחשלות חברתית, כלכלית ותרבותית. כפי שכותב אחד מן המתנגדים הנחרצים ביותר לתהליכי הפרטה במערכת החינוך, ניר מיכאלי, יו"ר המזכירות הפדגוגית לשעבר במשרד החינוך:

[...] תהליכי ההפרטה הם בגדר מסחור של החינוך שצפוי להוביל להספקה לא שוויונית של שירותי חינוך וכתוצאה מכך להגדלת הפערים החברתיים... מציאיות זו צפויה להעמיק סגרגציה מעמדית ותרבותית, לחזק תהליכי הסללה ולהגדיל פערים בין תלמידים משכבות סוציו-אקונומיות שונות... [על מערכת החינוך הציבורית] להניח מצע ערכי ותרבותי משותף כבסיס לצמיחתה של חברה מלוכדת וסולידרית.¹⁰

חינוך פרטי, על פי תפיסה זו, הוא חינוך אנטי-סולידרי. הסולידריות הלאומיות, כך מסתבר, זקוקה למומחי חינוך ולמפקחים פדגוגים.

הדוגלים בגישה המדינתית בחינוך משוכנעים כי ללא בירוקרטיה מדינתית המורכבת ממזמזמים ומאנשי מנהל, תלמידי ישראל לא יזכו בחינוך נאות. לפי הלך הרוח המדינתי השלט בישראל, על המדינה לא רק להבטיח שכל ילד בישראל ייהנה משירותי חינוך, אלא עליה לספק את השירותים הללו בעצמה. האזרח הישראלי הממוצע מצפה ממדינת ישראל לכוון את החינוך שילדיו יזכו לו, להנהיגו, לשלוט בו, לפקח עליו ולעצבו. תפקיד מקיף ומוחלט זה שהאזרח מטיל על המדינה כולל תפקידים רבים מספור – החל בדאגה לתשתיות החינוך, דרך העסקתם הישירה של מורי ישראל, המשך באישור ספרי הלימוד המשמשים בכיתה, וכלה בקביעת תכניות לימוד אחידות לכלל תלמידי ישראל.

אחריותה הטוטלית של המדינה על החינוך בישראל באה לידי ביטוי במספרים. כפי שציין יצחק מור במדור 'המספרים' בגיליון הקודם של 'השילוח', משרד החינוך הוא המשרד השני בתקצובו מבין משרדי הממשלה, שני רק למשרד הביטחון. תקציב משרד החינוך גדל מ-21 מיליארד שקלים בשנת 2000 ללא פחות מ-43.6 מיליארד שקלים ב-2014 – גידול של 61.8 אחוז במחירים קבועים וקרוב ל-35 אחוז במחירים שוטפים. לפי מור, "בחינה של תקציב זה לאורך השנים בהשוואה למספרם של תלמידי ישראל מראה ששיעורי העלייה בתקציב עולים לאורך הזמן עלייה גבוהה לאין ערוך משיעורי הצמיחה במספר התלמידים. זאת גם ללא שיפור משמעותי בהשיגיהם של תלמידי ישראל כפי שהוא נמדד במבחנים תקופתיים משווים". בין השנים 2000 ו-2014 גדל מספר התלמידים ב-30 אחוז, בעוד התקציב גדל ב-62 אחוז. באופן דומה, בין השנים 2008 ו-2013 דורגה ישראל במקום השלישי ב-OECD בשיעור הגידול בהוצאה לחינוך, אחרי טורקיה ופורטוגל: 30 אחוז לעומת 6 אחוזים בממוצע. בגידול מספר התלמידים נמצאה ישראל במקום השני, אחרי דנמרק.

השליטה המדינתית המקיפה במערכת החינוך מתבטאת בהתעצמות הבירוקרטיה המשרדית ובצמיחתם של אגפי פיקוח עצומים שיעילותם ונחיצותם רחוקה מלהיות ברורה. היא מתבטאת גם בפגיעה אנושה בחירות ההורית, כפי שנראה בחלק הבא. פגיעה חמורה לא פחות של ריכוזיות זו היא באוטונומיה של בתי הספר והמנהלים העומדים בראשם. אם נביא רק דוגמה אחת, אבסורדית לכל הדעות, נראה כי מנהל בית-ספר לא רק שאינו מוסמך לפטר עובד הוראה שמלמד במוסד שהוא עומד בראשו, אלא אף אסור לו להפחית שעות ממשרתו של עובד הוראה קבוע, גם אם הגיע למסקנה אובייקטיבית שיש צורך לצמצם את היקף משרתו.¹¹ מעטים הישראלים המודעים לכך שהסמכות לפטר עובד הוראה סורר נתונה רק בידי שר החינוך או מי שהוסמך על ידו. אכן, במציאות שבה פיטורים מטעמים פדגוגיים של מורים לא-טובים אורכים לא פחות משנתיים ימים, אפשר לקבוע בלי היסוס כי המורה בישראל,

בניגוד לכל עובד אחר, אינו נתון למעשה לאיום פיטורין. איך עוד ניתן לפרש את העובדה כי שישה מורים לכל היותר מפוטרים בשנה בכל מערכת החינוך בישראל (למעט מקרים של עבירות פליליות)?¹²

כחלק מהלך המחשבה המדינתית מתנגד משרד החינוך נחרצות לבתי הספר הפרטיים. במקום שמשרד החינוך יעודד את החברה הישראלית לקיים מספר רב ככל הניתן של ניסויים חברתיים, ניסויים שיתרמו למצוינות החינוכית של תלמידים רבים, המשרד מבקש לדכא כל ניסוי פרטי שעלול לפגוע במערכת החינוך הממלכתית. על פי תקנות משרד החינוך, לצורך החלטה על מתן הכרה לבית ספר בחינוך המוכר שאינו רשמי, על המוסד להיבחן על ידי ועדה ממליצה לשר החינוך,¹³ ועדה המכריזה מראש שתמנע מתן הכרה במקרה שבו בית הספר הפרטי יפגע, עקב הצלחתו, במערכת החינוך הממלכתית. למשל, אם קיים חשש כי הצלחת בית ספר פרטי תוביל לסגירה צפויה של כיתות במערכת החינוך הממלכתית או כי פתיחת בית ספר פרטי תוליך להעברת מורים ממוסד למוסד, רשאי משרד החינוך שלא להעניק הרשאה לפתיחת בית הספר הפרטי הזה. קשה לחשוב על מקרה מובהק מזה של הפיכת הבירוקרטיה הממשלתית למטרה בפני עצמה. המערכת הממלכתית נעשתה מטרה, במקום להיות אמצעי למטרה של הענקת החינוך האיכותי ביותר לתלמידי ישראל. משרד החינוך עושה כל שביכולתו להבטיח את הישרדותו של החינוך הציבורי, גם אם הוא נופל באיכותו מן החינוך הפרטי ואינו מסוגל להתחרות בו.

מתוך אותה גישה, משרד החינוך וגורמים חברתיים שונים מתנגדים נחרצות לזרימתו של הון פרטי מההורים לבתי הספר, שכן הון שכזה, כך הם טוענים, יוצר פערים חברתיים. האגודה לזכויות האזרח, למשל, כתבה על תשלומי ההורים את הדברים האלה:

ההכשר שמעניק משרד החינוך להגדלה משמעותית של גביית כספים פרטיים למערכת החינוך הציבורית משמעו התפרקות המדינה מאחריותה לחינוך ציבורי חינוך, יצירת שתי מערכות חינוך נפרדות ושונות באיכותן – לעשירים ולעניים, והגדלת הפערים ואי השוויון בין תלמידים הבאים מרקע סוציו-אקונומי שונה. שירותי חינוך פרטיים בתשלום הופכים את החינוך מהשקעה מדינתית ומזכות אזרח למצרך הנמכר למרבה במחיר.

הקולות היחידים הנשמעים בזירה הציבורית הם קולות המתנגדים לעקרונות הליברליזם הקלאסי, כפי שעקרונות אלו באים לידי ביטוי בשאלת החינוך. כך, למשל, מרכז אדווה, מרכז שעניינו ניתוח מגמות ומדיניות ממשלתית לפי אמות מידה של שוויון וצדק חברתי, מגלה דאגה לנוכח מה שהוא מזהה כ"מגמה זוחלת של הפרטה". לפי מרכז אדווה, עלייה במשקלם של ההורים, וכניסת עמותות וגופים עסקיים, הן תופעה שלילית שיש לפעול נגדה. כאמור בדברי הסיכום של הדו"ח "היבטים של הפרטה במערכת החינוך" שהוציא המוסד:

תהליכי ההפרטה במערכת החינוך בישראל הם בעלי השלכות מרחיקות לכת: הם מאיצים את דלדול החינוך הציבורי ואת התרופפות ההנהגה של משרד החינוך; מקבעים את ההשקעה המדינתית הנמוכה בחינוך ואת גידול חלקו של המגזר הפרטי במימון החינוך ובעיצובו; ממירים תהליכים של חינוך ורכישת השכלה בתחרות שעיקרה מרוץ להישגים במקצועות היסוד; מגבירים את מגמות ההתבדלות התרבותית והמעמדית; ומחזקים את אי-השוויון בחינוך.

ואולם גם גוף אטטיסטי כמרכז אדווה נאליץ להודות כי "ייחודה של ההפרטה בישראל הוא בכך שלא קיימת כאן מערכת חינוך פרטית לגמרי בדומה למצב בארצות הברית, אנגליה ומדינות נוספות", שכן "מאות בתי הספר הייחודיים, בתי ספר של עמותות הורים ורשתות החינוך, מוגדרים כ'בתי ספר מוכרים שאינם רשמיים' וזוכים לתקצוב מדינתי בשיעור של 60%-90% מתקציב בתי הספר הרשמיים". שלא כמדינות מערביות אחרות, בישראל לא התפתחה מערכת חינוך פרטית טהורה. ואכן, קשה למצוא במערכת החינוך הישראלית את הזאב הקרוי "תהליכי הפרטה". מערכת זו עדיין מבוססת על תשתית ציבורית. מרבית שעות הלימוד הן במימון ציבורי, ורוב המורים והמורות מועסקים על ידי משרד החינוך והרשויות המקומיות.

צמד הקביעות כי כל החינוך חייב להיות ציבורי וכי חינוך ציבורי חייב להיות שוויוני מביא לפגיעה בחירותם של ההורים להשפיע על טיב חינוכם של ילדיהם. נוסף על כך, הוא מוחק למעשה ערך חיוני למערכת חינוך באשר היא: מצוינות. שלא כמו בתחומים אחרים, שבהם הציבור הישראלי דווקא מקבל ואף מעודד הפרטה, הנה בכל הנוגע למערכת החינוך קול כזה אינו נשמע – וזאת למרות ההישגים העגומים של מערכת החינוך, ולמרות המחיר הגבוה שהיא גובה ממשלם המסים הישראלי. מי מדבר היום בזכות חירות בחינוך? מי טוען בזירה הציבורית בדבר הצורך להקטין את מעורבותה של המדינה בתחום החינוך? בעד צמצום גופי הפיקוח? בעד יוזמה ותחרות חופשית? בעד הגדלת האחריות ההורית? מעטים, מעטים מדי.

ב. אחריות ההורים

הסוציאליזם... אינו מבחין בין ממשלה לחברה. כתוצאה מכך, כאשר אנחנו מתנגדים לכך שדבר כלשהו יעשה על ידי המדינה, הסוציאליסטים מסיקים שאנחנו מתנגדים לכך שאותו דבר יתרחש בכלל. אנחנו מתנגדים לחינוך הניתן על ידי המדינה, הסוציאליסטים מסיקים כי אנחנו מתנגדים לחינוך ככזה. אנחנו מתנגדים לדת מדינה, הסוציאליסטים אומרים שאנחנו מתנגדים לדת בכללותה. אנחנו מתנגדים לכפיית שוויון על ידי המדינה, הם אומרים שאנחנו נגד שוויון... זה כמו שהסוציאליסטים יאשימו אותנו בכך שאנחנו תומכים ברעב, רק מפני שאנחנו מתנגדים לכך שהמדינה תגדל דגנים.

¹⁴בסטייה, החוק

ממשלות יכולות לדרוש רמת לימוד מינימלית שתמומן על ידי שוברים שיקבלו ההורים... חברות פרטיות הפועלות לשם רווח או מוסדות שלא למטרות רווח יוכלו לתת את שירותי החינוך. תפקיד הממשל יצטמצם, והוא רק ידאג לכך שבתי הספר יענו על כמה תקני מינימום כמו הכללתו של חומר לימוד משותף מינימלי בתכניות הלימוד שלהם – בדיוק כשם שהוא מפקח היום על מסעדות כדי להבטיח שהן עומדות בתקני מינימום של תברואה.

מילטון פרידמן¹⁵

חינוך חובה כפוי, מסובסד ומנוהל לכל פרטיו על ידי המדינה הוא תופעה מאוחרת מאוד בהיסטוריה האנושית. בבריטניה, למשל, חינוך חלקי מטעם המדינה החל רק עם חוק החינוך של שנת 1870 הידוע בשם חוק פְרוֹסְטֶר. סיבות שונות הובילו את בריטניה הגדולה למהלך – ביניהם הרחבת זכות הבחירה שהתרחשה בשנת 1867, מניעים הקשורים בביטחון המדינה, וסיבות כלכליות שכללו לחץ מצד תעשיינים. כך או אחרת, חינוך מטעם המדינה ושל המדינה הוא היוצא מן הכלל בהיסטוריה הבריטית בפרט ובהיסטוריה המערבית בכלל. את ההתרחשות בתחום הזה באירופה לאורך המאה ה-19 אפשר לסכם כקולקטיביזציה של בתי הספר; קולקטיביזציה שעברה הרחבה חסרת תקדים במהלך המאה העשרים, המאה של מדינת הרווחה. רק במאה זו השתרשה סופית המחשבה שלפיה החינוך הוא רכוש המחולק בין המדינה לבין גופי הוראה מקצועיים ומאורגנים. המדינה לקחה את מקומה של החברה האזרחית, ובמידה רבה את תפקידו של התא המשפחתי.

ואולם התופעה הזו הייתה רחוקה מלהיות הכרחית או מובנת מאליה. כפי שמראה, למשל, א"ג' ווסט, אחד החוקרים המקוריים ביותר של ההיסטוריה של החינוך, העלייה ברמת החיים באנגליה ובוויילס במאה ה-19 לוותה בעלייה בשיעור הילדים הזוכים לחינוך.¹⁶ השפע הכלכלי שיצר השוק החופשי אפשר לאנשים להשקיע משאבים רבים יותר וזמן רב יותר בחינוך ילדיהם. האנשים לא היו צריכים חינוך "חינם" מן המדינה כדי לחנך את ילדיהם. "החקיקה (החינוכית) העיקרית באנגליה", כתב ווסט, "התרחשה ב-1870 עם חוק פרוסטר. ואולם ב-1869 רוב האנשים באנגליה ובוויילס ידעו קרוא וכתוב, רוב הילדים זכו להשכלה ורוב ההורים, כולל אלה ממעמד הפועלים, שילמו על כך ישירות". למעשה, הדגיש ווסט, פוליטיקאים ובירוקרטים שונים הרסו שוק חינוך מגוון ומוצלח, שהראה סימני התקדמות, בלי לשפר את איכות החינוך, ותוך הגדלת הנטל הכלכלי על ההורים.¹⁷

המחשבה כי רק המדינה, כמתכנן-על וכמפעיל כול-יכול, יכולה לספק חינוך איכותי ונדרש לתלמידים היא קצרת רואי. אחרי הכול, "המדינה" היא תוצר של הציוויליזציה המערבית הלא-מתוכננת, ולא להפך. המהפכה המדעית, הנאורות, המהפכה התעשייתית והאימפריה הבריטית – כל התופעות הללו ואחרות קרו ללא חינוך מרכזי

המכוון על ידי המדינה. הקדמה החלה לפני שהמדינה ביקשה "לכוון" אותה באמצעים כגון בתי ספר מולאמים. ההיסטוריה היהודית מלמדת גם היא לקח מקביל: העם היהודי הצליח לשמור על רמה גבוהה של אוריינות ושל מצוינות חינוכית דווקא כאשר לא הייתה לו מסגרת מדינית משלו. יתרה מכך, בטרם הוקמה מדינת ישראל ידעה החברה האזרחית הציונית לתת מענה חינוכי הולם לרבבות מילדיה. מערכת החינוך העברית בתקופת היישוב הייתה מערכת חינוך של זרמים פוליטיים: 'זרם העובדים', 'המזרחי', הזרם הכללי שפעל ללא חסות מפלגתית והזרם העצמאי שהשתייך לתנועות החרדיות. כל אחד מהזרמים ביסס מערכת חינוך שכללה בתי ספר, תכניות לימוד ומערך אוטונומי של הכשרת מורים. הכפפת החינוך למדינה עם הקמתה, צעד שזכה לכינוי "ממלכתיות", הייתה, אם כן, חסרת תקדים בהיסטוריה היהודית. אשוב אליה בהמשך.

מהי אם כן האלטרנטיבה הראויה למערכת החינוך המדינית, היקרה והכושלת, השלטת בישראל? ננסה לשרטט בקווים כלליים את דמותה של מערכת חינוך ליברלית, תוך כדי הנגדתה למערכת החינוך המדינית.

כמו הגישה המדינית בחינוך, גם הגישה הליברלית רואה בחינוך זכות יסוד אזרחית. אכן, הליברל הקלאסי סבור שעל המדינה להבטיח, כאשר יש צורך בהתערבותה, שכל אחד מאזרחיה יזכה לחינוך עד הגיעו לבגרות. חובה מדינית זו צריכה לבוא לידי ביטוי במיוחד לגבי אותם ילדים הגדלים במשפחות קשות-יום ואשר נעדרות את האמצעים הבסיסיים – בין אם אלה כלכליים או הוריים – לדאוג לילדיהם. במילים אחרות, הגישה המדינית והגישה הליברלית שותפות לתקווה זהה: שמרב הילדים יזכו לחינוך הטוב ביותר שיש ביכולתנו להעניק להם.

ואולם בכל הנוגע לאמצעים להגשמת מטרות נשגבות אלו ניטשת בין המחנות מחלוקת חריפה. בעוד הגישה המדינית מבינה את הזכות לחינוך כחובה מדיניתית לתכנן את מערכת החינוך, לממנה ולספקה ולהפעילה ולפקח עליה, הנה הגישה הליברלית מעוניינת לצמצם עד למינימום ההכרחי את מעורבותה של המדינה בחינוך, מסיבות דומות לאלו שבגינן היא מעוניינת למזער את מעורבותה של המדינה בכלכלה ובתרבות: חוסר יעילות, הישגים מפוקפקים, היעדר חדשנות ודיכוי החירות והפלורליזם. לפי גישה זו, האחריות לחינוך מוטלת בראש ובראשונה לא על המדינה, כי אם על החברה האזרחית ובמיוחד על ההורים. כלל האצבע פשוט: לאיש לא אכפת מחינוך הילד יותר מאשר להוריו. שום פקיד במשרד החינוך ושום איש הוראה אינו חש דאגה להצלחת הילד העולה למידת דאגתם של אביו ואמו. את ההורים צריך להעצים, מבחינה כלכלית וחינוכית, ולא את המערך הבירוקרטי היושב בבניין לב-רם בירושלים או ברחוב השלושה בתל-אביב. האחריות לחינוך הילד מוטלת בראש ובראשונה על כתפי התא המשפחתי, ואילו המדינה צריכה להיכנס לתמונה כדי לסייע לילדים שבהם התא המשפחתי אינו קיים או אינו מסוגל לשאת באחריות זאת. כך ולא יותר.

הרעיון של השבת האחריות להורים נתפס כמסוכן בעיני האוחזים בגישה המדינתית. ההנחה השלטת בקרב רבים היא שאם המדינה לא תכפה חינוך על ילדי ההורים, הילדים לא יזכו לחינוך, או יזכו לחינוך שאינו טוב. על פי קו מחשבה זו, המדינה ו"המומחים" מטעמה "יודעים" היטב מן ההורים חינוך טוב מהו. המדינה "יודעת" מה ילדי ישראל צריכים ללמוד. ההורים, לפי האטטיסט, פשוט לא יודעים מה ילדם צריך, למה החברה זקוקה ומה המדינה צריכה. אם החינוך הוא סחורה, ההורים אינם יודעים להבחין בין סחורה נדרשת לסחורה פגומה.

אך המדינה אינה אל. גם היא מורכבת מאנשים בשר ודם הנוטים לטעות ואשר טעו לא אחת. אחרי הכול, מהן רפורמות ציבוריות ופדגוגיות אם לא תיקון טעויות מתמיד? אכן, הורים יכולים לטעות כפי שמערכת יכולה לטעות. אבל השלכותיה של טעות במערכת חינוך מולאמת אדירות לאין ערוך מהשלכות שיקול דעת מוטעה של הורים לא-מנוסים. ולא זו אף זו, כאשר "מומחים" לחינוך טועים, לעולם אין הם נושאים באחריות לטעותם, וכמובן גם אינם סופגים את ההשלכות הרגשיות שההורים חווים בעקבות כישלון שכזה. אם הרעיונות של "המומחים" מוליכים לאסון, ההורים הם אשר יישארו לאסוף את השברים. הבחירה מי יספק את החינוך היא תמיד בחירה בין בני-תמותה נוטים לטעות. הליברל מגלה בסוגיה זאת צניעות אפיסטמולוגית, כלומר צניעות ביחסו לידע. הוא אינו בטוח מה, כמה ואיך צריכים כולם ללמוד. מה גם שהקריטריונים לחינוך טוב משתנים, ובחברה פלורליסטית אנשים שונים יפרשו "חינוך טוב" באופן שונה. על כן הוא מעדיף להשאיר את ההחלטה החשובה הזו לאינספור ניסויים מקומיים, ולא להחיל עליהם צו לאומי אחיד. ניסויים חינוכיים מוצלחים ייעשו מושא לחיקוי ויתפשטו, כך הוא מאמין, ואילו ניסויים מוצלחים פחות יאבדו אחיזה ויתמעטו, גם אם לא ייעלמו כליל.

כאשר הם חושבים על חינוך מטעם המדינה, מגלים בעלי התפיסה המדינתית כמעט תמיד אופטימיות יתרה וחסרת הצדקה. הם אינם חוששים משימוש לרעה של השלטון בחינוך, למשל. הם אינם חרדים מריכוזו של כוח כה גדול על נפשות התלמידים, כוח שמשטרים טוטליטריים נוטים לעשות בו שימוש רב עוצמה. הם רואים בחינוך המדינתי מגן לדמוקרטיה ולנאורות, אף על פי שכל מתבונן בהיסטוריה יודע שאין לראייה כזו כל הצדקה. הם אינם מוטרדים, משום מה, מאינדוקטרינציה, מבינוניות בהישגים ומעלות כספית גבוהה.

ג. כור ההיתוך

התפיסה הרואה במדינה את האחראית לחינוך נהנית בישראל ממעמד גבוה, בין השאר בשל ראיית החינוך הממלכתי ככלי מרכזי להבניית הזהות הישראלית והסולידריות החברתית. לדברי ניר מיכאלי, ממובילי המאבק בהפרטה, הרחבת הפעילות של המסגרות הפרטיות תיצור שיסוע חברתי, שכן קבוצות שונות יזכו לסדר יום חינוכי

נבדל ומבדל.¹⁸ לפי תפיסה זו, שעל מהותה חשוב לעמוד, הסולידריות החברתית הקיימת בישראל היא תוצר של חינוך מדינתי אחיד אשר מתפקידו לייצר זהות קולקטיבית משותפת.

שורשיה של גישה זו בתפיסת הממלכתיות שאפיינה את שלטון מפא"י. תפיסה זו גובשה במהלך שנות הארבעים, ומאז היא שלטת ביד רמה במחשבה החינוכית בישראל. בן-גוריון ועמיתיו לא הסתפקו רק בכינונה של ריבונות יהודית, אלא ביקשו לחולל מהפכה מקיפה בחיים היהודיים – מהפכה פוליטית, חברתית, כלכלית ותרבותית – בהובלת המדינה. המצדדים בגישה אטטיסטית זו טענו, במידה רבה של צדק, כי במדינת ישראל החדשה לא נוצרה חברה אזרחית באופן אורגני ארוך-שנים, אלא באחת. בתוך שנים ספורות פקדו את הארץ גלי עלייה המוניים מכל קצוות תבל. חששה של ההנהגה היה כי אותו ערב-רב של יהודים שמעולם לא חיו יחדיו, ואשר למעשה היו זרים אלה לאלה, לא יצליח לעמוד בפני האתגרים הכבירים שניצבו מולו: אתגרים ביטחוניים של מדינה במצור, אתגרים כלכליים דוגמת המחסור שפקד את הארץ והצנע שהונהג בה, ואתגרי היומיום הגלומים בבניין מדינה. מסקנתם הייתה כי על המדינה לכוון את מה שהחברה האזרחית לא תוכל כנראה ליצור בעצמה במהירות מספקת: עם יהודי ארץ-ישראלי מגובש.

המשמעות המעשית של גישת "הממלכתיות" הייתה קולקטיביזציה של כל אותם תחומים שפעלו עד אותה עת באופן עצמאי. תחום החינוך היה אחד מאותם תחומים שהולאמו, גם אם לא במלואם. בן-גוריון שאף לביטול "הזרמים" וליצירת החינוך הממלכתי האחיד. המטרה הייתה לחולל "כור היתוך" ולמנוע את פיצול החברה, וכן לפתח בקרב המוני היהודים "תודעת ריבונות" שתשים קץ לליקויי הגלות שהשתרשו בנפש היהודי. לא די היה, בעיניו של בן-גוריון, להשתחרר משלטון זר; על היהודים בארץ ישראל לעבור מהפך תודעתי. הנה כך כותב ניר קידר בספרו העשיר הדן בתפיסה האזרחית של בן-גוריון:

ריכוז היהודים בארץ ישראל הוא תנאי הכרחי להקמתה של מדינה יהודית ולהגשמת הצינונות [...] ידע בן-גוריון, אך אין הוא תנאי מספיק. למדינה, כך האמין כמנהיג לאומי מודרניסטי, תכליות גבוהות יותר, כגון הגשמת ריבונות הפרט. לכן, ללא שינוי מעמיק באורחות החיים הגלתיים, ללא שינוי הדפוסים הכלכליים, החברתיים והאזרחיים, לא יצליחו היהודים לכוון משק כלכלי יצרני ועצמאי, חברה אזרחית לאומית או מדינה עצמאית ומפותחת [...] התוצאה של הגירה ללא שינוי מהפכני של מבנה החיים הציבוריים היהודיים, חשש בן-גוריון, עלולה להיות 'גולה בארץ ישראל'.¹⁹

ובהמשך:

בן-גוריון לא היה כמובן ליברל אינדיבידואליסט בעל תפיסת ריבונות 'שלילית' של 'חיה ותן לחיות'. על אף היסוד האינדיבידואליסטי-וולונטריסטי הבולט במחשבתו, היה בן-

גוריון רפובליקן סוציאל-דמוקרטי, ותפיסת החירות שלו הייתה תפיסה 'חיובית' שביקשה לא רק שחרור משעבוד אלא גם את כינונם של חיים אנושיים משמעותיים...²⁰

תפיסת החירות החיובית של בן-גוריון, שעיקרה בהנחלת תודעת הריבונות בקרב המוני העם, "הכשירה" באופן זה כפייה רבה מצדה של המדינה: "אמנם בממלכתיות הבן-גוריונית יש פן כופה, המדגישה את מרותה של המדינה ואת העול שהיא מטילה על האזרח... (אך) הממלכתיות מדגישה שהמהפכה הציונית היא מהפכה שנעשית מתוך מודעות, ועל כן בסופו של דבר זו מהפכה חופשית", כותב קידר.²¹

תודעת ריבונות, הרצון ליצור אתוס משותף כחלק מכור היתוך ולהעמיד אזרחים ישראלים בעלי תשתית משותפת – אלה אתגרים הזקוקים את כוחה של המדינה דווקא. אכן, כפי שכותב קידר: "... כל הזרמים של הציונות המדינית היו מאוחדים בתמיכתם ברעיון של הקמת מדינה יהודית ממלכתית ובעקרון של תכנון ועיצוב חברתי 'מלמעלה'... הם רק נחלקו ביניהם בשאלה מי צריך לשלוט במדינה".²² "קשה אפוא", הוא ממשיך, "לדבר על מחלוקת בקרב הישראלים הראשונים בשאלה אם ראוי לעצב חברה על ידי מרכז פוליטי ותרבותי, שכן כל התנועות הציוניות סברו כי הדבר אכן ראוי ואף הכרחי: כולן תמכו ברעיון המדינה, כולן חשבו שעיצוב החברה הוא אחד מתפקידיה העיקריים".²³

היו, כמובן, שהתנגדו למדיניות זו של בן-גוריון, וטיעוניהם ראויים להישמע. אך גם אם נאמץ את שיטתו של בן-גוריון באשר לנחיצות החינוך הממלכתי בימי גיבושה של האומה – האם הטיעונים האלה תקפים גם כיום? האומנם זקוקה החברה הישראלית ל'כור היתוך' חינוכי ולאנדוקטרינציה של אתוס היהודי החדש? האם לא עברנו כברת דרך ארוכה שגיבשה אותנו כעם ארץ-ישראלי בעל תודעת ריבונות? אחרי הכול, רוב היהודים-הישראלים בשנת 2016 הם ילידי הארץ, לא מהגרים חסרי-כול שעשו דרכם לארץ ישראל בעלייה המונית. לאלה הסבורים, כמוני, שהמהפכה הציונית במובנה התודעתי השיגה את יעדיה, קשה למצוא הצדקה לעיצוב חברתי באמצעות מרכז פוליטי חזק ברוח שנות החמישים.

כדאי לסיים כאן בהערה נוספת. אחת ממטרות החינוך הממלכתי הייתה לטפח אורחות חיים "יצרניים", שיעתיקו את היהודים ה"תלושים" אל חיי יצירה ועבודה בתעשייה ובחקלאות. האידיאל החינוכי היה זה של הקיבוץ – חיים שיתופיים ואגרריים. מאז קרס המודל מכוח התמורות הכלכליות והחברתיות הבלתי-מתוכננות שחוותה ישראל, שעיקרן התברגנות והתמערבות מצד אחד, ודעיכת האתוס החלוצי והקיבוצי-שיתופי מצד שני. זוהי דוגמה מצוינת למגבלות שהמציאות מציבה ליכולתה של מדינה "לתכנן" חברה או לחזות נכון לאן יש לכוון את חניכי החינוך הממלכתי.

המתנגדים להפרטת החינוך, מימין ומשמאל כאחד, טוענים כי החינוך הממלכתי נדרש גם כיום, כיוון שקיימים בישראל ציבורים רחבים שאינם מכבדים את המדינה

ואינם מבינים את נחיצותה של הדמוקרטיה. אתגר הריבונות, כך הם גורסים, טרם תם, ולחינוך המדינתי יש תפקיד חשוב למלא, לפחות בקרב קבוצות אלו. אכן, בישראל קיימים מגזרים וציבורים לא-קטנים שאינם מכבדים את המדינה ואת הדמוקרטיה – אך החינוך הציבורי במתכונתו הנוכחית רחוק מלפתור זאת. אדרבה: הבעיה צמחה במהלך השנים הארוכות שבהן החינוך הציבורי הוא מושכל יסוד. בחסות החינוך הציבורי-ממלכתי, החרדים והערבים כאחד נהנים ממילא מאוטונומיה פדגוגית שהיא לא פעם אנטי-מדינתית או אנטי-דמוקרטית, וזאת בחסות המדינה ועל חשבון כספי הציבור. "הממלכה", ולא השוק, היא המאפשרת את המשך סבסודן של מערכות שאינן מסייעות לאותם ערכים שבשמם מבקשים להנציח את החינוך הציבורי. לא יהיה זה מופרך לשער שמגזרים אלה יהיו הראשונים להתנגד להפרטת החינוך בישראל ולהפרטה ככלל. בניגוד למחשבה האינטואיטיבית, שלפיה המדינה יכולה לכוון מחדש את המסלול החינוכי החרדי או הערבי, על המדינה למשוך ממסלולים אלה את ידיה ובמיוחד את ארנקה. השאלה אם מגזרים אלה יוכלו להמשיך ולשרוד בצורתם הנוכחית בתנאים של חירות כלכלית היא שאלה פתוחה. ייתכן שדווקא סגירת הברז הציבורי תכריח אותם להשתנות ולהתערות באופן טוב יותר בתרבות הרוב הציונית והדמוקרטית.

טיעון אחר שמעלים המתנגדים להפרטה הוא טיעון "הקיטוב החברתי". לפי טיעון זה, חינוך ממלכתי הוא המזור לקיטוב החברתי החריף שהחברה הישראלית סובלת ממנו. זהו אולי הטיעון התמוה ביותר שמעלים התומכים בחינוך המדינתי. שכן כפי שמראה ההיסטוריה הישראלית בכבודה ובעצמה, חינוך מדינתי אינו ערובה לסולידריות חברתית גבוהה. אדרבה, "כור ההיתוך" עצמו הוא שעורר מתחים חברתיים מיותרים כאשר הדיר מתוכניות הלימוד קבוצות שונות בעם היהודי. "השסע העדתי", למשל, הוא תוצר של "הנדסת חברה" שכללה "הנדסת חינוך" – למשל "הסללה" הידועה לשמצה. החרפת הקיטוב החברתי תחת מערכת חינוך ציבורי אינה צריכה להפתיע אותנו. האין זה מתבקש שקבוצות חברתיות שונות מבינות את המושג "ציבורי" באופן שונה? בשמאל מבכים את היעדר הסולידריות החברתית הקיימת בישראל בשעה שמונהג בה חינוך ציבורי. ומה הפתרון שמציעים לנו שם לבעיה? עוד חינוך ציבורי.

ההנחה "המובנת-מאליה" כי המדינה היא המקור היוצר של הסולידריות החברתית וכי בלעדיה יהיה פירוד בעם אינה עומדת במבחן הביקורת. היא מבלבלת בין סיבה לתוצאה: נכון יותר לומר כי המדינה היא תוצר של סולידריות חברתית קודמת. נוסף על כך, היא מתעלמת ממה שמספרת לנו ההיסטוריה היהודית המודרנית, לפחות בשתי דוגמאות בולטות. הראשונה היא התנועה הציונית המודרנית: דוגמה נהדרת ליוזמה פרטית ספונטנית ולוונטרית, שצמחה והתגבשה בנסיבות היסטוריות ייחודיות. מדינת ישראל היא תוצר של אחדות גורל יהודית ארוכת שנים, לא המחוללת של אחדות זו. חשוב לחזור ולהדגיש בהקשר זה כי האטטיזם הנחרץ של

המדינה בשנותיה הראשונות עמד במתח הן עם התרבות הפוליטית של התנועה הציונית, הן עם התרבות הפוליטית של היישוב, תרבות שהשתתה על וולונטריזם. דוגמה בולטת אחרת היא סיפורו של ארגון 'כל ישראל חברים' (כי"ח) – גם כאן סולידריות יהודית וולונטרית, כזו שעיקר פועלה בתחום החינוך. רשת בתי הספר של כי"ח, יוזמה וולונטרית המבוססת על הון פרטי, חוללה תמורה דרמטית בצפון אפריקה ובמזרח התיכון כאשר דחפה את יהודי האזורים הללו למודרניזציה.

ד. מה עם הכסף?

הקטנת מעורבותה של המדינה בחינוך והגדלת החירות ההורית – זהו היעד הראוי לחינוך בישראל. בעולם המתנהל על פי ערכי החירות, נכון היה לדרוש כי האחריות ההורית על החינוך תבוא לידי ביטוי בראש ובראשונה כאחריות כלכלית: מי שצריכים לשאת בעלות מימון החינוך לילדיהם הם ההורים, ולא אף אחד אחר. הורים ברוכי ילדים צריכים לדעת כי נטל החינוך ייפול על שכמם, לא על שכמם של הורים אחרים, או משפחות בלא ילדים, שיסבסדו אותם.

אלא שהרעיון הפשוט שלפיו התא המשפחתי צריך לכלכל את חינוך ילדיו מעורר חשש בקרב רבים מאזרחי ישראל שהתרגלו לסבסוד מדינתי (כלומר תשלום על ידי אחרים) של חינוך ילדיהם. להורה הישראלי הממוצע נראה מובן מאליו שאחריותו לשלם תמורת מזון ילדיו, בגדיהם, קורת הגג שהם חיים תחתיה וכדומה – אך בה בשעה נראה לו מובן מאליו שאנשים אחרים צריכים לשלם בעבור חינוך ילדיו שלו. אשר על כן, איני מצפה למהפכה שתשחרר את המדינה מנשיאה בעלות החינוך, אלא מציע תחת זאת לאמץ פשרה מועילה. פשרה שתגדיל את החירות ההורית בצורה משמעותית, ובאותה נשימה תקטין את מידת מעורבותה חסרת התקדים של המדינה בחינוך בישראל. שיטה שבה המימון הציבורי האחיד נשאר, אך האחריות, הבחירה והניהול של החינוך שבים לידי ההורים, תוך פתיחת המערכת לתחרות חופשית. שיטה כזו ממומשת כיום בכמה מדינות בעולם, והיא מוכרת כ"שיטת השוברים". לפי שיטה זו, כל תא משפחתי מקבל מהרשויות שובר בעל ערך כספי, מעין 'התחייבות' של המדינה להעביר את התקציב המיועד לאותו ילד אל בית הספר הציבורי או הפרטי שאליו יבחר ההורה לשלוח את ילדיו.

בין אם שובר החינוך יהיה אוניברסלי, כלומר יחולק לכל ילד בישראל, ובין אם יקבלו את השובר רק אותן משפחות הזקוקות לסיוע כלכלי, התוצאה תהיה אחת: שימוש יעיל יותר בכספי הציבור וצמצום ההוצאה הציבורית. במציאות שבה המדינה אינה צריכה עוד להפעיל בעצמה מערכת חינוך עצומה, אלא רק מספקת בסיס כלכלי לתאים המשפחתיים השונים בעודה משאירה את סיפוק הצורך בחינוך ליוזמה החופשית של החברה האזרחית, ניתן להשקיע יותר כסף בילדים המגיעים ממשפחות מועטות אמצעים. כספי ציבור רבים ייחסכו כתוצאה מאי-ניהול החינוך על ידי

המדינה, כספים שיוכלו להיות מופנים לתמיכה בנוקמים. מעבר לכך, הענקת שובר חינוך לתא המשפחתי משמעה מסירת האחריות להורים - צעד שיוליך בהכרח למעורבות גדלה מצדם בחינוך ילדיהם.

שוברי החינוך ייטיבו דווקא עם האוכלוסיות החלשות. האוכלוסיות החזקות, חשוב להדגיש, זוכות לחינוך טוב תחת כל מערכת, שכן בכל מקרה הן משלימות שירותי חינוך באופן פרטי. ואולם שובר חינוך יעצים דווקא את האוכלוסיות החלשות שכעת תוכלנה לקבל החלטה מושכלת למען ילדיהן.

החזרת האחריות הכלכלית לחינוך לידי ההורים אינה ניתנת להפרדה מדרישה מהפכנית אחרת, שעיקרה פתיחת מערכת החינוך לכוחות היצירה של היוזמה הפרטית. אין כל טעם להעניק להורים שוברי חינוך בהיעדר שוק חינוך פתוח ומגוון. לפתוח בית ספר, לפי גישה שכזו, לא צריך להיות קשה יותר באופן עקרוני מלפתוח עסק; ולפטר מורה כושל לא צריך להיות קשה יותר מלפטר עובד במשרה חשובה אחרת. וכשם שעל המדינה להקל על פתיחת עסקים שונים, כך עליה להקל על פתיחת מוסדות חינוך שונים. את הלך המחשבה הזה, הדוגל בחרות, ניסתה לדכא בזמנו שרת החינוך לשעבר יולי תמיר, כאשר תקפה את בית המשפט שנעתר במפתיע לרצונן של קבוצות שונות לפתוח מסגרות חינוך אלטרנטיביות. תמיר גינתה את בית המשפט על כך שהוא "רואה בחינוך שוק חופשי ומתייחס לפתיחת מוסדות חינוך כמו לפתיחת חנויות מכולת. בגלל בתי המשפט, קשה לנו מאוד לסגור מוסדות פרטיים"²⁴.

שחרור החינוך מהמדינה כרוך גם בהסרת החסמים הרבים הקיימים כיום בשוק החינוך. על המדינה למזער את התערבותה בהיבטים השונים של החינוך: תכניות הלימודים, רישוי והכשרת מורים, אופן הניהול וכן הלאה. אפשר להסתפק בכך שהמדינה תקבע כמה כללי יסוד מינימליים באשר לתוכני הלימוד ולמתקני בתי הספר, תדאג לילדים הבאים מתאים משפחתיים שאינם מתפקדים, ותנהל מספר מוגבל של בתי ספר ציבוריים. ואשר לבחינות הבגרות - על אלו אבד כלח מזמן, כפי שניכר מהתעקשות המוסדות האקדמיים להסתמך על בחינות אחרות.

ככלות הכול, יותר משהוויכוח המתואר פה הוא אידיאולוגי, הוא בראש ובראשונה אמפירי: באיזו מערכת יזכו יותר ילדים בחינוך איכותי יותר? קשה למצוא ולו תחום אחד בישראל שבו הציבור, ככלל, לא הרוויח מהפרטה מלאה או חלקית. האם דין החינוך שונה? במוסדות הציבוריים הקיימים אין תמרוץ להצטיינות; מדוע להתייעל, להשתפר, להשתדרג, ליזום ולהמציא, כאשר כספי הציבור מובטחים לקבוצה מוגדרת של מפקחים, בירוקרטים ומחנכים, ללא תלות בהישגיהם או בשביעות הרצון הציבורית משירותם? כיצד ניתן לצפות לשינויים מהותיים במערכת שיש לה קהל שבוי? בהיעדר תחרות מהותית עם מוסדות פרטיים יציבים, אין למערכת הציבורית כל סיבה עקרונית להשתפר.

המערכת שמאמר זה מצדד בה היא מערכת של חירות בחינוך. מדוע שההיגיון הפשוט כל-כך של השוק החופשי לא יעבוד כאשר מדובר בחינוך? לסוציאליסטים ולאטיסטים אין תשובה משכנעת לכך. טענה אחת השבה ועולה מצדם היא ש"הפרטה היא חלק מתהליך הסחרה של החינוך"²⁵, ובכך היא פוגעת בעקרון של חינוך שוויוני. כלומר, גם אם השכבות החלשות תיהינה בזכות הפרטת החינוך מחינוך טוב יותר (וכך צפוי, שכן מערכת מופרטת ותחרותית היא דינמית ויעילה), עדיין חינוך זה אינו רצוי מפני שהוא לא יהיה שוויוני. היוזמה הפרטית מצעידה את כל המערכת קדימה, גם אם אינה מבטלת את קיומם של פערים – אך האמת הזועקת היא שגם המדינה אינה יודעת לעשות זאת. הפערים הללו הרי נוצרו מתוך עשרות שנים של מערכת חינוך ציבורית, ומתוך שורה של גורמים בלתי נמנעים כגון מגורים בהתאם לחתך סוציו-אקונומי.

יתרוננו של השוק החופשי הוא שאף כי אינו מתיימר לבטל פערים חברתיים – הוא יודע לעשות דבר-מה חשוב יותר: לחולל שיפור מערכתי נרחב במערכת כולה. בתי הספר השונים, שבמערכת השוברים יהיו תלויים בבחירתם של ההורים, יידרשו להשתפר או להיסגר כחלק מתחרות חופשית. בתי ספר גרועים ייסגרו, בתי ספר טובים פחות ייחפזו לטובים יותר, ובתי ספר מצוינים יגיעו לשיאים חדשים.

המערכת הממלכתית בצורתה הנוכחית סובלת מריכוזיות, אחידות, היעדר מוטיבציה לשיפור, סטגנציה ושחיקה. על כך מסכימים הרוב, אם לא הכול. הפתרון למצב ביש זה איננו עוד מאותו דבר, כלומר עוד תקציבים, עוד מפקחים ועוד תכנון מרכזי. במקום זאת, יש לצמצם באופן משמעותי את תפקידה של המדינה בחינוך. הפרדת המדינה מהחינוך, בדומה להפרדת המדינה מהכלכלה ומהתרבות, צריכה להיות המשימה המרכזית של כל מי שחושק במצוינות בחינוך בישראל. רק כשנתחיל לחשוב שהדרך לשינוי המצב החינוכי עוברת בהעצמת ההורה הישראלי, ולא בהעצמת הפקיד הישראלי, שינוי לטובה יופיע. אין לדעת מה יוליד שוק חופשי בחינוך, כשם שאין לדעת מה יוליד השוק החופשי באינספור היבטים ותחומים אחרים. אין גבולות ליצירתיות האנושיות כאשר נותנים לחירות דור.

כל מה שבאמת קורה בבתי הספר ולא ידעתם, *The Marker*, 25 בספטמבר 2013. הנ"ל, "צריך להחליף את בתי הספר – אין ברירה, צריך לאתגר את כל המערכת", שם, 27 בספטמבר 2013.

6. אור קשתי, "80% ממנהלי התיכונים רואים במובילי משרד החינוך אנשי מקצוע לא טובים", *הארץ*, 6 בינואר 2016.

7. הנתונים מוצגים באתר הרשות הארצית למדידה והערכה בחינוך. ראו שם: "פיזה 2012: אוריינות בקרב תלמידים בני 15 במדעים, בקריאה ובמתמטיקה,

1. ג'ון סטיוארט מיל, על החירות, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ז, עמ' 127.

2. מיכל פעילן, "סקר מיוחד – רוב ההורים: מאוכזבים ממערכת החינוך", *חדשות* 2, 28 באוגוסט 2014.

3. המערכת, "בלתי מספיק" למערכת החינוך, NRG מעריב, 12 בפברואר 2006.

4. שירית אביטן כהן, "מחצית מילדי ישראל מקבלים השכלה של עולם שלישי", NRG, 9 במארס 2016.

5. דפנה לוצקי וליאור דטל, "סקס, אלימות וגזענות:

14. Frederic Bastiat, *The Law* (1850), trans. Dean Russell, Irvington-on-Hudson, NY: Foundation for Economic Education, Inc., 1998, p. 29.
15. מילטון פרידמן, "תפקיד הממשל בתחום החינוך", בתוך: פרידמן, קפיטליזם וחירות, מאנגלית: מוזל כהן, ירושלים: שלם, תשס"ב, עמ' 85.
16. E. G. West, *Education and the State*, London: The Institute of Economic. Affairs, 1965.
17. E. G. West, "Education without the state", *Economic Affairs*, October 1994, pp. 3-4.
18. ניר מיכאלי, "הפרטה במערכת החינוך", בתוך: יצחק גל-נור, אמיר פז פוקס ונעמיקה ציון (עורכים), *מדיניות ההפרטה בישראל: אחריות המדינה והגבולות בין הציבורי לפרטי*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון-ליר, 2015, עמ' 183.
19. ניר קידר, *ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן-גוריון*, ירושלים ובאר-שבע: יד יצחק בן-צבי ואוניברסיטת בן-גוריון, 2009, עמ' 58.
20. שם, עמ' 77.
21. שם, עמ' 80.
22. שם, עמ' 93.
23. שם, עמ' 96.
24. אור קשתי, "יולי תמיר: ביהמ"ש העליון עלול לגרום לפירוק מערכת החינוך", *הארץ*, 18 בפברואר 2009.
25. נגה דגן-בוזגלו ואחרים, "הפרטת החינוך בישראל: איך זה קורה ומה הבעיה", *באתר עמותת הלה*.
- בפתרון בעיות ובאוריינות פיננסית – מבט ישראלי", יולי 2014, עמ' 53, 78.
8. באתר משרד החינוך – מנהל כלכלה ותקציבים, קובצי "מערכת החינוך בישראל בראייה השוואתית בינלאומית – Education at Glance".
9. רינת ארביב-אלישיב וורדה צימרמן, *נשירה מהוראה בישראל: מיהו המורה הנושר? וכיצד המערכת מתמודדת עם התופעה? דו"ח מסכם*, מכון מופ"ת, 2013, עמ' 30.
10. ניר מיכאלי, *מגמות הפרטה במערכת החינוך בישראל*, יולי 2010, מובא באתר מכון מופ"ת: <http://portal.macam.ac.il/ArticlePage.aspx?id=3221>
11. ראו חוזר המנהל הכללי ל"ב/8 סעיף 133 וכן הסכם קיבוצי עם המרכז לשלטון מקומי.
12. מירב ארלוזורוב, "מורים בלי אימת פיטורין", *The Marker*, 7 בנובמבר 2007. מקור עדכני יותר, אף כי המספר 6 אינו מופיע בו במפורש: עמרי מניב, "מנהלים בבתי הספר לא יכולים לפטר מורים גרועים: הם פשוט עוברים לבית ספר אחר", *חדשות 10*, 15 באוגוסט 2016, <http://10tv.nana10.co.il/Article/?ArticleID=1204595>: "מסתבר כי מורה לא טוב יכול להישאר הרבה זמן במערכת. בישראל עובדים כ-150 אלף מורים קבועים. ב-2013 פוטרו שבעה, שנה לאחר מכן תשעה, ובשנת 2015 פוטרו 15. וזה כולל את המורים שביצעו עבירות פליליות. במילים אחרות – גרוע ככל שיהיה, כמעט בלתי אפשרי לפטר מורה".
13. מתוך משרד החינוך, המנהלת הכללית, "נוהל רישוי ונוהל הכרה – בית ספר חדש בחינוך המוכר שאינו רשמי".

מגבלותיה של העזרה

תכניות סיוע ממשלתיות נידונות ברוב המקרים לכישלון, למרות הכוונות הטובות ולמרות תקציבי העתק המושקעים בהן. ניסוי מחשבתי פשוט יכול להמחיש את הבעיה המבנית והפסיכולוגית, וכללי-אצבע יכולים ללמד באילו תנאים יכולה תכנית כזו להצליח

בתכניות העזרה ממשלתיות יש לנהוג חשד בסיסי. כל העברה כפויה של כסף מאדם אחד לאדם אחר מטילה מעצם טיבה נטל כבד על כתפי המחוקק ומתקן התקנות. הוא נדרש להיות "צודק" בהחלטות המחייבות שיפוטיות סובייקטיביים: מי נזקק יותר ומי פחות? איזה צורך חשוב יותר מאחרים? מה להעדיף, תוצאות בטוחה המיידית או בטוחה הארוך? ובכל זאת ישנם צרכים המשוועים לעזרה; משוועים לסוגים מסוימים של העברת משאבים מפרטים מסוימים בחברה לפרטים אחרים. כאן נתמקד בשאלה: מתי הגיוני להניח שהעזרה תועיל יותר מכפי שהיא תזיק?

ניסוי מחשבתי

להמחשת הבעיה הכללית שנדון בה, אציג ברשותכם בעיה במתכונת שאלברט איינשטיין נהג לכנות "ניסוי מחשבתי". איינשטיין השתמש בכלי זה כדי לדמיין דברים כגון המראה הנשקף מראש עמוד-אור; אנו נשתמש בו למטרה ארצית יותר, ונדמיין

צ'רלס מאריי הוא חוקר מדע המדינה, איש מכון אמריקן אנטרפרייז בושינגטון. ספרו 'עקומת הפעמון' (עם ריצ'רד הרנסטין), על אינטליגנציה והישגים, הקנה לו שם בציבור הרחב. מרבה לכתוב על מדיניות רווחה, וזה גם נושא ספרו הראשון, 'מאבדים אחיזה' (1950-1980) *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980* שהופיע ב-1984. המאמר שלפנינו הוא הפרק ה-16 בספר זה. תרגם מאנגלית צור ארליך.

את המראה הנשקף מלשכתו של בירוקרט מדרג ביניים. משימתנו: לחשוב איך לבנות תכנית ממשלתית חברתית מסוימת שהגיוני לצפות שתחולל יותר טוב מרע.

הבה נשים את עצמנו במקומו של מתכנן ממשלתי שהתבקש ליישם גוף חקיקה חדש, "החוק המקיף נגד עישון". בחוק רכיבים אופייניים לז'אנר. הוא מכונן רשות פדרלית לתיאום פעולות הממשל למימוש היעד של הפחתת עישון. מתוכנן מסע פרסום גדול נגד עישון. קרנות במימון פדרלי חלקי, בשיטת המאצ'ינג, מוקמות כדי לממן תכניות לימודים על סכנות העישון.

נוסף על יוזמות אלו, החקיקה מספקת תמריצים ישירים וממשיים להפסקת עישון. ממיליארד דולר יוקצו מדי שנה, בלי הגבלת זמן, לתשלום במזומן לאנשים שייגמלו מההרגל. אנחנו אחראים לתכנן את החלק הזה במיזם. יש לנו חופש מלא לקבוע כלל שנרצה, בתנאי שהוא תואם את הזכויות שבחוקה. כעבור חמש שנים תיעשה הערכה כדי לקבוע אם מספר הסיגריות הנרכשות ומספר המעשנים ירדו בזכות התכנית.

האתגר בניסוי זה הוא להשתמש במיליארד הדולרים באופן שלמיטב הערכתנו יממש את המטרה. ואני מבקש לטעון פה שאיננו יכולים לעשות זאת; שכל תכנית שנכין תעשה אחת מהשתיים: או שלא תהיה לה השפעה על היקף העישון, או שהיא למעשה תגביר את העישון. אני טוען שאין בכוחנו להשתמש במיליארד הדולרים ולהשיג בכך את מטרתנו.

הכנת התוכנית

לב הבעיה הוא תכנונו של תגמול שיעודד מעשנים להפסיק – אך לא יעודד אחרים להתחיל לעשן, להמשיך לעשן, או להגביר את העישון שלהם כדי להיעשות זכאים לתגמול. נעבד נא תרחיש אחד כדי להמחיש את הבעיה.

שלושה פרמטרים ישפיעו בוודאות על הצלחת התכנית: גודל התגמול, התנאים לקבלת התגמול, והזכאות להשתתף בתכנית. מה, פחות או יותר, צריכים להיות הערכים של הפרמטרים הללו כדי שלתכנית יהיו סיכויים טובים להצליח?

בחירת גודל התגמול: אנו יודעים מההתחלה שהתגמול איננו יכול להיות קטן. איש לא יפסיק לעשן בשביל דמי כיס, אלא אם חשב להפסיק לעשן ממילא. מנגד, ברור שלסכום גדול יש כוח רב: כמעט כל מעשן יפסיק לעשן בתמורה למיליון דולר. נתייצב אפוא על עשרת אלפים דולר כסכום שלאנשים רבים יהווה עידוד חזק עד מאוד.¹

התכנית הממשלתית למניעת עישון



אני מצטערת אדוני, אתה כרגע לא עומד בדרישות הסף של חמש חפיסות ביום

התנאים לקבלת התגמול: אנו מחפשים תנאים שיאזנו בין הצורך להבטיח שהאדם אכן הפסיק לעשן לצמימות, לבין החשש מתנאים קשים מדי שירתיעו מעשנים מלנסות להצטרף לתכנית. לפיכך אנו פוסלים, למשל, את הרעיון לפרוס את מתן התגמול על פני כמה שנים. לבסוף אנו מחליטים לדרוש שהאדם יפסיק לעשן למשך שנה שלמה. אנו קובעים שהתגמול יינתן לאדם אחד רק פעם אחת, כדי לא לתמרץ אנשים לחזור לעשן ולהפסיק שנית. עוד אנו מחליטים כי אנשים שחזרו לעשן יידרשו להחזיר את כספי התגמול.

הזכאות להשתתף בתכנית: כוונת התכנית היא לפנות אל המעשנים הכבדים, שבריאותם נתונה בסכנה חמורה. אולם נפעל נגד מטרתנו אם נקבע סף השתתפות גבוה מדי – למשל, לאנשים שמעשנים שלוש קופסאות ביום מזה עשרים שנה ומעלה – מפני שכך נפסיד הזדמנות לחלץ מעשנים מתונים מסכנת ההידרדרות לעישון כבד ולהתמכרות לכל החיים. פתרון אפשרה שנמצא: זכאי להשתתף בתכנית מי שמעשן לפחות חפיסה אחת ביום, ושמעשן זה חמש שנים לפחות.

נבחן עתה את התוצאות.

כעבור שנה

בשלב זה של הניסוי המחשבתי אנחנו מדמיינים מה יקרה כעבור שנה, ומרוצים. לפרס בן עשרת אלפים הדולר הייתה השפעה של ממש על אנשים שהיו זכאים להשתתף בתכנית ביומה הראשון – כלומר כאלה שעישנו בחמש השנים שקדמו לתחילת הניסוי לפחות קופסה ביום. האפקט איננו מסחרר; לא כל המעשנים הללו הפסיקו לעשן כדי לקבל את הפרס; ועלינו גם להניח שלא כל מי שמפסיק למשך שנה יצליח שלא לחזור לסורו. למרות צעדי הזהירות שלנו, יש רמאויות. ובכל זאת: יש אנשים שמפסיקים לעשן לצמימות כתוצאה ישירה של התכנית.

ברור לנו, כמובן, שאנו משיגים את האפקט הזה באופן בלתי-יעיל. אלפי אנשים באוכלוסיית היעד מפסיקים לעשן מדי שנה גם בהיעדר גמול כספי. בחסות התכנית הם מקבלים כסף על מעשה שהיו עושים ממילא. אבל המשימה שהצבנו לנו בתחילת הניסוי אינה נוגעת ליעילות; המשימה היא רק ליצור תכנית שמפחיתה את סך העישון בכלל האוכלוסייה.

כעבור שנתיים

אנחנו משערים מה יקרה כעבור שנתיים, ומוטרדים. כי עתה הגיע הזמן לבחון את האפקטים של התכנית על מעשנים שנכון ליום ההתחלה שלה עישנו חפיסה ביום, אך לא צברו חמש שנות עישון ועל כן לא היו זכאים ביום זה להשתתף בתכנית.

ביניהם, כל אלה שצברו ארבע שנים ואחד עשר חודשים של עישון והתכוונו להפסיק לעשן ימשיכו לעשן עוד חודש, כדי להיות זכאים להשתתף בתכנית ולזכות בעשרת אלפים דולר. הסיגריות שעישנו בחודש זה מגלמות עלייה בעישון, שיש לקוזה מן ההפחתה הכוללת בעישון שיצרה התכנית. כמעט כל מי שאלמלא התכנית היה מפסיק לעשן בנקודה מסוימת בחמש השנים הראשונות ממשיך לעשן עד שהוא משלים חמש שנים. או בניסוח כללי יותר: אנו מוצאים שלגבי כל האנשים שעישנו תקופה קצרה מתקופת הסף, התכנית מספקת תמריץ כספי להמשיך. לאדם שעישן עד ההכרוז על התכנית ארבע שנים בדיוק, מדובר אפוא, למעשה, בתגמול בגובה עשרת אלפים דולר על עישון במשך שנה. והיות שלעישון יש כוח משיכה בפני עצמו, התשלום הכספי המצטרף להנאת העישון עצמה יוצר יחד איתה תגמול יעיל עד מאוד להמשך העישון.

אנו מבחינים, למעשה, במאזן כוחות שלילי: לאדם שעישן חמש שנים ויותר (אוכלוסיית היעד), התמריץ הכספי להפסיק עומד מול כוח המשיכה של העישון, ועל כן לא תמיד די בו כדי להשיג את התוצאה המקווה. לעומת זאת, לאדם שעישן פחות מחמש שנים, הרצון להיות זכאי לתמריץ הכספי, ועל כן להמשיך בינתיים לעשן, מצטרף אל כוח המשיכה של העישון עצמו. וכך, כוחם האפקטיבי של עשרת אלפים דולר לגרום לשנה נוספת של עישון באוכלוסייה אחת גדול בהרבה מכוחם לגרום הפסקת עישון לשנה באוכלוסייה אחרת.

זאת באשר לאלה שעישנו עד תחילת הניסוי לפחות חפיסה ליום. ומה בדבר אלה שעישנו כמות קטנה יותר? מסתבר שהם יגדילו את הכמות לכדי חפיסה ביום, מאותה סיבה (כל מי שמעשן 19 סיגריות ביום יתחיל לעשן 20, חפיסה שלמה, כדי לצבור זכאות; כמעט כל מי שמעשן 18 סיגריות ביום יעלה אף הוא ל-20; וכן הלאה). במיוחד חזק האפקט הזה בקרב אותם מעשנים המעוניינים להפסיק לעשן אך מפקפקים ביכולתם לעשות זאת בלי עזרה. בתהליך היסק הגיוני אך הרסני הם יבינו שהדרך הטובה ביותר לעשות את מה שהם רוצים לעשות – להפסיק לעשן – היא לעשן יותר.

בקרב הלא-מעשנים, האפקט שלילי לחלוטין. מתבגרים רבים, המתנדנדים על סף האפשרות להתחיל לעשן, יחליטו לעשן: למה לא ליהנות כמה שנים, לצבור זכאות לתגמול ולהפסיק?

כעבור חמש שנים

כשאנו חושבים על הצפוי חמש שנים קדימה, אנו מבחינים בתוצר-לוואי מתבקש נוסף. הפסקת עישון אחרי חמש שנים של עישון חפיסה ליום היא בדרך כלל קשה מהפסקתו של עישון מתון יותר. אנשים רבים שהעלו בתחילת הניסוי את צריכת הסיגריות היומית שלהם, וצברו עתה חמש שנות עישון כבד, מגלים עכשיו שתגמול

בן 10 אלפים דולר, שלפני חמש שנים היה ודאי גורם להם להפסיק לעשן, כבר אין בו די במצב ההתמכרות הנוכחי שלהם. כלליה של התכנית הפכו מעשנים קלים למעשנים כבדים – וכך גרמו להם לא רק לעשן יותר סיגריות מדי יום ולהימנע מהפסקת עישון עד שיצברו זכאות, אלא גם גרמו להם, משנעשו זכאים, להיות חסינים מפני השפעתו המבורכת של התגמול.

מהי אפוא התוצאה נטו? אם 90 אחוז מהאוכלוסייה היו בתחילת התכנית זכאים, כלומר עישנו קופסה ליום מזה חמש שנים, כי אז אפשר לטעון שהתוצאה נטו של התכנית היא הפחתה בעישון. אבל האמת היא שרק 15 אחוזים מהאוכלוסייה הבוגרת מעשנים חפיסה ליום או יותר.² בהנחה שכשליש מהם מעשנים כמות כזו חמש שנים ויותר, התכנית שלנו היא בעלת פוטנציאל להפחית עישון בקרב 5 אחוזים מהאוכלוסייה הבוגרת, ולהגביר עישון בקרב 95 אחוז. קשה מאוד להצמיד למערכת השיקולים שהצגנו פה אומדנים סטטיסטיים מציאותיים שלא יובילו לתוצאה סופית של עלייה בעישון – הן במספר הסיגריות הכולל, הן במספר המעשנים.

חזרה לתחילת המשחק

כשאנו שבים ושוקלים את שלושת הפרמטרים, ומנסים לברור שילוב ערכים שיתאים למימוש האתגר שלנו, מתבררת לנו היטב התלות ההדדית ביניהם. נניח, למשל, שבפרמטר הזכאות אנו מעלים את דרישת הסף לכדי עשר שנות היסטוריית עישון, כדי להפחית את מספר האנשים שיימשכו אל העישון רק כדי להיות זכאים לתגמול. אולם בחישובים לגבי אלה שמעשנים בין חמש לעשר שנים, צעד זה הוא חסר משמעות (הם יפעלו, למעשה, על פי אותו היגיון של המעשנים אפס עד חמש שנים בתנאים הקודמים שתיארנו). אשר למעשנים אפס עד חמש שנים, שינוי תנאי הזכאות יפעל עליהם בשתי דרכים מנוגדות. האחת, אנשים אלה הם שיעור נכבד מאוכלוסיית המעשנים שהתכנית צריכה להגיע אליה: צעירים. לצעירים יש יותר מה להרוויח מהפסקת העישון. העלאת סף הזכאות לעשר שנים מוציאה רבים מהם מכלל רלבנטיות. ואילו לאלה שכן חושבים לטווח כה רחוק, האפקט של הגבהת סף הזכאות יהיה מזיק, כי היא תגרום להם להרגיש שעוד יגיע בהמשך חייהם הזמן להפסיק לעשן – ולהרוויח מזה. מכאן שהעלאת הסף אינה משפרת את המצב, אלא רק מחמירה אותו.

בשוקלנו את הדרכים לצאת מהתסבוכת הזו, אנו מבינים שככל שאדם מפסיק לעשן בגיל צעיר יותר, התוצאה משמעותית יותר: אדם המפסיק לעשן בגיל 65 חוסך רק שנים אחדות של עישון, ואילו מי שמפסיק בגיל 20 חוסך עשורים רבים. מדוע לא למקד את המאמצים בקרב הצעירים? נכון, גם פה קיים החשש שאנשים יתחילו לעשן כדי להיות זכאים לפרס, אבל אולי בקרב צעירים יאפיל על כך גודלו הרב של החיסכון בשנות עישון של כל אדם שהפסיק לעשן בזכות התכנית. אנו מחליטים אפוא לכוון

את התכנית לצעירים (למשל, על ידי קביעת רף גילי עליון לזכאות להשתתפות בתכנית; אין זה חשוב מהי השיטה שבחרנו).

אלא שהתוצאות קטסטרופליות אפילו יותר. כדי שהתכנית תתאים לצעירים צריך להפחית מאוד את מספר שנות העישון המקנות זכאות להשתתפות. זה, בצירוף הפרס, מגדילים עד להבהיל את אפקט הגברת העישון של התכנית. אפילו מתבגרים שאין להם שום תאוות עישון יגלו שכדאי להתנסות בעישון למשך התקופה הקצרה הנדרשת לצבירת זכאות. בקרב אלה שהתחילו לעשן אך ורק בגלל התכנית, ושהתכוונו בכל לבם להפסיק לעשן בבוא העת, רק חלק יהיו מסוגלים להפסיק. אפקט הגיל הוא גול עצמי: נכון שפיתוי צעירים להפסיק לעשן (צעירים שאלמלא כן היו ממשיכים) חוסך עשורים רבים של עישון, אך נכון באותה מידה – ובמקרים רבים יותר – שתכנית זו מפתה צעירים להתחיל לעשן, והדבר עולה לנו בעשורים רבים של עישון.

שתי דרכים החוצה

אנחנו מחליטים לוותר על תכנית מתמשכת. במקום זאת אנו מציעים תכנית שהיא הצעה חד-פעמית שלא תחזור: מודיעים על התכנית, נותנים לכל מי שזכאי נכון לרגע זה הזדמנות להצטרף, מבהירים היטב שההזדמנות הזו לא תחזור – וכך לא נותנים לאף אחד סיבה להתחיל לעשן או לעשן יותר כדי לצבור זכאות. כך לפחות נשיג הצלחה בשנה הראשונה.

באופן תיאורטי, משימה זו עשויה (אבל רק עשויה) להפחית את סך העישון.³ למעשה, מובטח לנו שהתכנית תימשך. בזכות ההצלחה בשנה הראשונה יוחלט לחדש את התכנית, לתקצב אותה שוב, ולהגדיל את היקפה. הקונגרס כמעט שאינו מבטל תכניות כושלות, קל וחומר תכניות מוצלחות. (נחשוב נא מהם הסיכויים לכך שהקונגרס יבטל גרסה מוצלחת של "חוק השלושים והשליש" העוזרת לנשים לצאת ממעגל ה-AFDC,⁴ מתוך מחשבה שההצלחה אינה יכולה להישנות).

בסופו של דבר, ההיגיון המציאותי מובילנו לתצורת התגמולים היחידה שבלי ספק תפחית את סך העישון: נציע כך וכך דולרים לכל מי שאינו מעשן, ונחייב אותו להחזירם אם יתחיל לעשן. היות שהעלות תהיה גבוהה בהרבה ממיליארד דולר לשנה, אנו מבקשים רשות להגדיל את התקציב, ומסבירים שאף כי הדבר יקר, הדרך שלנו תפחית עישון הלכה למעשה, והאחרות לא. אבל אז יקום מבקר לא נחמד ויטען שמוטב לעשות ההפך: להטיל על כל מי שמתחיל לעשן (או על כל מי שממשיך לעשן) קנס בגובה התגמול שאנו מציעים למי שאינו מתחיל לעשן. האפקטים על העישון יהיה דומים (השפעתו של קנס בגובה עשרת אלפים דולר דומה להשפעתו

של פרס בגובה זה, ברוב רמות ההכנסה) – אך כאן הממשלה תשלשל לכיסה כסף רב. כמובן, גם הצעה זו תידחה משום שהיא פוגעת בעניים.

ככל שמנסים עוד ועוד קומבינציות של כללים נעשה ברור שהמלכודות שפגשנו בתחילת ניסיונותינו הן כלליות. כל שינוי פרמטרים המבקש להקל על בעיה אחת מחריף בעיה אחרת. מדוע זה כך? האם זוהי תכונה מהותית של תהליכים כאלו – או מוזרות ייחודית של דוגמה שבחרתי בקפידה?

חוקי התכניות החברתיות

במבט ראשון, דוגמת העישון שלנו נראית מתאימה במיוחד לתכניות חברתיות מטיפוס מסוים: תכניות המנסות לשנות התנהגות מא' לב'. אפשר לכוון תכניות חברתיות "טיפוליות". לעומת זאת, הדוגמה נראית נוגעת פחות, שלא לומר חסרת רלבנטיות, לתכניות דוגמת AFDC, שפשוט מספקות קצבה (במקרה זה: קצבה למשפחות נזקקות עם ילדים) בלי לנסות לעורר שינוי (לפחות לא באמצעות הקצבה עצמה). אולם מבט מעמיק יותר יגלה שהדוגמה דווקא משקפת תכניות העברה מכל הטיפוסים. בכל המקרים, ההעברה מצודקת בכך שהמקבל נמצא במצב (עישון או עוני, בדוגמאות שלנו) שהממשלה מעדיפה שהוא לא יהיה בו. הבעיה בדוגמת העישון איננה שלא הצלחנו להפחית עישון, כלומר להשיג את השינוי ההתנהגותי הרצוי – אלא שהעלינו את מספר האנשים שבעקבות התכנית נמצאים במצב הלא-רצוי. ובעיה זו קיימת בהעברות באופן כללי.

הסיבות לכך אינן אידיויסינקרטיות. הרשו לי להציג כמה מאפיינים שהבחנו בהם בניסוי המחשבת, ושהינם כה נפוצים, מאותן סיבות קבועות, עד שאפשר לנסחם כחוקים. כלומר, בחברה חופשית, שום תכנית העברה חברתית לא תחמוק מהשפעתם, גם אם היא תוכנן בגאונות. בהצטרפם יחדיו אחראים חוקים אלה לחלק נכבד מהכשלים שראינו בדוגמת המלחמה בעישון, והם מצביעים על כמה עקרונות חשובים לעיצוב תכניות חברתיות מצליחות.

1. # חוק הברירה הלא מושלמת: כל כלל אובייקטיבי המגדיר זכאות לתכנית העברה חברתית ידיר כמה אנשים באורח לא רציונלי.

תמיד אפשר להראות שכמה אנשים המודרים מתכנית בולי המזון נזקקים לה יותר מכמה אנשים המוכללים בה. תמיד אפשר להראות שמישהו שמסיבות טכניות אינו זכאי לתכנית הביטוח הרפואי הציבורי 'מדיקייד' בעצם 'צריך היה' להיכלל בה על פי כוונת המחוקק.

עוולות אלו, הנצפות בכל מקום, אינן כישלונות של קובעי-כללי-זכאות שאינם מתאימים לתפקידם, אלא תוצרים בלתי נמנעים של משימת קביעת הכללים. כללי זכאות חייבים להמיר את המושג "היזקקות אמתית" לרכיבים אובייקטיביים. הכללים הנבנים משלל הרכיבים הללו נתונים בהכרח למה שהרברט קוסטנר כינה "שגיאה אפיסטמית": הפער הבלתי נמנע בין מדדים כמותיים לבין הרעיון שהם נועדו לגלם.⁵ אין לנו שום דרך להגדיר במדויק "נזקקים באמת" – לא מי זקוק באמת להפסיק לעשן, לא מי זקוק באמת למלגות לימודים או להלוואות מסובסדות או לביטוח נכות. כל קריטריון שנקבע יכול בהכרח מנעד של אנשים שחלקם הם לכל הדעות האנשים שהתכוונו לעזור להם, חלקם האחר הם כאלה במידה פחותה, ועוד אחרים שעדיין עומדים באמות המידה של הזכאות אך הינם נזקקים פחות מכמה אנשים שאינם עומדים באמות מידה אלו.

בעבר, כיוון השגיאה של תכניות רווחה חברתיות היה בדרך כלל הדרת יתר: הן העדיפו למנוע עזרה מכמה נזקקים אמתיים ובלבד שלא יידחקו פנימה כמה אוכלי חינוך. אולם גישה זו נבעה מההנחה שמניעת סיוע שלא מגיע לאדם משרתת איזה "טוב" נעלה. כלומר היא תלויה בהנחות יסוד מוסריות מסוימות: שעזרה שניתנת שלא כדין היא רעה למקבל (היא משחיתה את מידותיו), ושיש בכך משום דוגמה רעה לקהילה כולה.

כאשר תפיסה זו מאבדת מכוחה, או נעלמת לגמרי, אך טבעי הוא שחוק הברירה הלא מושלמת יוביל לתכניות המרחיבות בלי הרף את קהלי היעד שלהן. אם אנשים אינם אשמים במצוקותיהם, שום נזק ממשי לא ייגרם מכך שיקבלו עזרה שאינם לגמרי "נזקקים" לה. אם מניחים לאנשים בלתי-ראויים להיכלל בתכנית, לא משלמים על כך מחיר מוסרי; אך אם מדירים ממנה אנשים ראויים – כן. אין בנמצא אזמל מנתחים חד דיו שיאפשר להדיר אך ורק את שאינם ראויים. על כן, ההעדפה להוסיף שכבה לאוכלוסיית הזכאים ולא להסיר שכבה איננה רק עניין של כדאיות פוליטית (אף כי גם השיקול הזה כלול בתהליך קבלת ההחלטות). זהו גם הדבר הנכון לעשותו מבחינה מוסרית, על פי הנחות היסוד הללו.

2. #. חוק התגמולים הבלתי-מכוונים: כל העברה חברתית מעלה את שווי ההישארות במצב שהזקיק את ההעברה.

לקנות אותרה – חסר כסף, חסר מזון, חסרים הישגים לימודיים – ותכנית העברה חברתית מנסה למלא את החסר – באמצעות תשלומי רווחה, באמצעות בולי מזון, באמצעות תכנית חינוך מפצה. התנהגות בלתי רצויה אותרה – התמכרות לסמים, פשיעה, אי-כשירות לעבודה – והתכנית מנסה לשנות את ההתנהגות להתנהגות אחרת, טובה ממנה – באמצעות גמילה מסמים, פסיכותרפיה, הכשרה מקצועית. בכל מקרה ומקרה, חזקה על התכנית שתיבנה, אם גם שלא במתכוון, באופן שיגרום

להעלאת השווי נטו של ההישארות במצב שהיא מנסה לשנות – אם באמצעות הגדלת התגמולים, אם באמצעות הקטנת העונשים.

לגבי כמה אנשים, בכמה נסיבות, אבסורד הוא לחשוב במונחים של שווי, שהרי ברור שאין להם שום אפשרות בחירה באשר למצבם, או משום שההימצאות במצב זה עדיין נחשקת פחות מכל חלופה כמעט. אי אפשר לומר על אנשים המשותקים בכל פלג גופם התחתון כי הם "מתוגמלים" על מצבם בכך שהם מקבלים חינם את תכנית הביטוח הרפואי מדיקייד. אי אפשר לומר על ילדים עניים שתכנית הסיוע הממשלתית "הד סטארט" מתגמלת אותם על היותם עניים. אנשים המצויים במצב הבלתי-רצוי שלא מתוך שום בחירה אינם מושפעים מקיומו של התגמול.

אך מספר המקרים שהם על טהרת האי-וולונטריות אינו גדול. הבה נחשוב על פועל בגיל העמידה שאיבד את עבודתו, ורוצה בכל מאודו לעבוד, אך אינו מוצא עבודה. הוא מקבל דמי אבטלה, ושונא כל אגורה בהם. אפשר לחשוב שמצבו "אי-וולונטרי לגמרי", ושחיפוש העבודה שלו אינו מושפע מקיומם של דמי אבטלה. אבל למעשה, התנהגותו (אם אינה אי-רציונלית להפליא) כן מושפעת מקיום דמי אבטלה. לדוגמה, בזכות המעטפת המרככת של דמי האבטלה הוא עשוי לסרב להצעת העבודה המחייבת אותו לעבור לגור בעיר אחרת; במצב נואש יותר, הוא היה מקבל את ההצעה ועוקר מבתו. רוב האנשים (ואני בתוכם) שמחים על כי התנהגותו מושפעת באופן זה, על כך שאין הוא צריך לעזוב בית וחברים שהם חלק מחייו מילדותו, על כך שהוא יכול לחכות שתימצא לו עבודה בקרבת מקום. אבל הוא אינו מובטל "באופן אי-וולונטרי לגמרי", והסיבה לכך היא שדמי האבטלה גורמים למצב האבטלה להיות נסבל יותר.

האיש המשותק שהזכרנו נמצא בקצה אחד של הרצף המכונה "דרגת הוולונטריות של מצבים שמדיניות חברתית שואפת לשנות או להקל", והפועל המובטל שלנו ממוקם רק מעט הצדה ממנו – אך מעט זה הוא עדיין הבדל לטובה. ברוב רובם של המצבים שהמדיניות החברתית שואפת לשנות כרוך כמובן חוסר נעימות, אבל אֵל לו לחוסר נעימות זה להסתיר מעינינו את דבר קיומו של הרצף. איש אינו בוחר להיות משותק, ואולי גם איש אינו בוחר להיות מכור להרואין. ועדיין יש הבדל: נדירים הם המכורים להרואין שפיתחו את התמכרותם מתוך כך שנכבלו בעבותות והוזרק להם הרואין בכפייה. רוב המכורים כנראה לא בחרו להתמכר, אבל כן בחרו להזריק הרואין בתחילת הדרך.

הבה נבחן את ההשלכות בעזרת הדוגמה הקלאסית לתכנית חברתית המבקשת לעזור למובטלים כרוניים לשנות את מצבם: תכנית להכשרה מקצועית.

דמיינו שהושקה תכנית המספקת את הפיתוי הבסיסי והבלתי-מזיק ביותר: ההזדמנות ללמוד מיומנות מקצועית הניתנת לשיווק. התכנית פתוחה לכל המעוניין; ובכך שפתחנו אותה לכולם, הערמנו (לעת עתה) על חוק התגמולים הבלתי-מכוונים. כולם

יכולים להשיג את ההכשרה הזו, בלי קשר להיסטוריה התעסוקתית שלהם, כך ששום תגמול בלתי-מכוון אינו ניתן למצב של אבטלה כרונית.

בהעריכנו את התוצאות, אנו מבחינים שבין אלה שנכנסו לתכנית, דבקו בה ולמדו מקצוע, מעטים מאוד שייכים לקבוצת המובטלים הכרוניים הקשים, אלה שרצינו לעזור להם במיוחד. "סיפורי ההצלחה" הטיפוסיים בתכניות ההכשרה שלנו הם אנשים עם היסטוריה של תעסוקה יציבה, שרצו לשדרג את יכולת ההשתכרות שלהם. ואנו שמחים בשמחתם. אבל מה עם המובטלים מהגרעין הקשה? רבים מהם התחילו את התכנית, אבל כמעט כולם נשרו, וגם אם סיימו אותה לא הצליחו למצוא עבודה. רק חלק קטן מהם ניצל את הזדמנות ההכשרה כפי שקיוונו. בעיית המובטלים הקשים נשארה בעיקרה כשהייתה.

אפשר להמשיך ולהערים על חוק התגמולים הבלתי-מכוונים. כל הדרוש הוא להמשיך את תכנית ההכשרה המקצועית בלי שינוי. היא תמשיך להתקיים, תמשיך להיות פתוחה לכל החפץ, ולא ננסה לשדל אף אחד להצטרף. התיאוריה שלנו (אם נאמץ עמדה זו) היא שבחלוף הזמן תעזור התכנית לפחות למובטלי גרעין-קשה אחדים – שייגרעו ממאגר המובטלים הקשים כהתקלף הקרום מעל כוס החלב. אנחנו רשאים אפילו לקוות שמספר הנגרעים הללו יהיה גדול ממספר המצטרפים אל כוס היגונים של האבטלה הכרונית, כך שלאורך השנים מספרם הכולל של המובטלים הקשים יצטמצם. אלא שזוהי אסטרטגיה הדרגתית, הנשענת על ההנחה שנסיונות אחרות הקיימות בחברה אינן יוצרות בינתיים מובטלי גרעין-קשה במספר גדול מזה שהתכנית גורעת.

החלופה היא לפעול למשיכת חלק גדול יותר מהגרעין הקשה של המובטלים אל התכנית, ולשפר את תכניה כך שעוד ועוד מתוכם ייצאו ממנה נשכרים. אלא שמרגע שחלופה זו ננקטת, יוצרי התכנית לכודים במלכודת התגמולים הבלתי-מכוונים. כי מאחר שאי-אפשר "לגייס" אנשים לתכנית בכפייה, הדרך היחידה למשוך אנשים רבים מקודם היא להגמיש מעט את הכללים.

נניח, למשל, שאנו מגלים שהסיבה שרבים לא הפיקו תועלת מהתכנית בגלגולה הראשון הייתה שהם פוטרו מעבודותיהם החדשות (או התפטרו מהן) ימים ספורים לאחר שנקלטו, וזאת מטעמים הקשורים לבעיית המוכנות-לעבודה שלהם. למשל, העובד החדש איחר לעבודה, הבוס התלונן, העובד הגיב בכעס, וכך פוטר. אנו מגלים שזה דפוס רווח. אנו יודעים שהבעיה איננה שעובד זה, בוגר התכנית, הוא עצלן או חסר מוטיבציה, אלא שהוא לא חָבֵרָת למקום העבודה ולאורחותיו. הוא צריך זמן רב יותר להתרגל, עזרה רבה יותר, סבלנות רבה יותר מזו של שאר העובדים, עד שיפתח את הרגלי העבודה הנדרשים. נניח שאנחנו מנסים לפצות על כך – למשל, על ידי מתן סובסידיה למעסיקים שיקלטו את המובטלים הקשים לשעבר, בוגרי התכנית.

המעסיק מקבל יצרנות נמוכה ובעיות נוספות בתמורה לתשלום (מתכונת זו אכן נוסתה פעמים רבות, והתוצאות מעורבות). בהשוואה לעובד אחר בעבודה זהה ובשכר זהה, העובד בוגר התכנית מתוגמל על ה"ניסיון" שלו כמובטל מן הגרעין הקשה. נסלחת לו התנהגות שעובד אחר היה מפוטר בגינה.

האם עדיין סביר להניח שהתכנית תורמת להכנת הבוגרים לעולם העבודה האמתית? האם ישנו המובטלים הכרוניים את אורחותיהם המקשים על מעסיקים לסמוך עליהם? מה תהיה ההשפעה על המורל וההערכה העצמית של אלה שסיימו בהצלחה את התכנית לפני ששינו את הכללים? מפתה להגיע לכלל מסקנה שהתכנית אינה תורמת עוד דבר לאיש; ששינוי הכללים הזיק יותר מכפי שעזר. אבל אני מציע בינתיים מסקנה מתונה יותר: שקיים עכשיו תגמול על התנהגות לא יצרנית (הן בעבר הן בהווה).

ומה באשר לנרקומן שהינו מובטל כרוני בגלל (גניח שבגלל) ההתמכרות? נראה אולי שהתגמול הבלתי-מכוון במקרה זה איננו מזיק; הוא מורכב מצעדים המקלים במשהו את נטל התלות בסם, צעדים שלאדם שאינו מכור לסמים אין צורך או שימוש בהם. אילו היינו עוסקים בלקות לא-וולונטרית – המשותק שלנו למשל – הטוען הזה היה תקף. אבל במקרה של התמכרות לסמים (או כל התנהגות אחרת שבה עצמה יש תגמולים), ריפוי לא-כואב מעלה את האטרקטיביות של ההתנהגות. דמיינו, למשל, גלולה המרככת מיידית, ובלי כאב, את ייסורי התלות בהרואין – ואת ההשפעות שיהיו לכך על השימוש בהרואין.

אנו מתמודדים אפוא שוב עם הבעיה שזיהינו בניסוי המחשבת. תכנית המבקשת לשנות התנהגות, בעל כורחה תציע תמריץ שמגדיל את כוח המשיכה של ההתנהגות הזו או מפחית את הנזק שהיא גורמת למתנהג. הדוגמה הידועה ביותר בחיי המציאות היא חוק השלושים ושליש למקבלי התמיכה מתוכנית AFDC. חוק זה מגדיל את היתרון הכלכלי שביציאה לעבודה (וזה התגמול המכוון), אך הוא גם הופך את עצם ההימצאות במעגל מקבלי התמיכה של AFDC לכדאי יותר (וזה התגמול הלא-מכוון).

אנו מוכנים עכשיו להתמודד עם השאלה מתי סביר לצפות שתכנית חברתית תשיג תוצאות נטו טובות, ומתי הגיוני יותר לצפות שהתוצאות נטו יהיו מזיקות. ניעזר שוב במודל הרצף. כל התכניות החברתיות, כך טענתי, מספקות תגמול בלתי-מכוון להימצאות במצב שהן מנסות לשנותו, או עושות מצב זה נסבל יותר. אולם חלק מאותם תגמולים בלתי-מכוונים הם כה קטנים, שאין להם כמעט חשיבות מעשית. מדוע אפוא לא נכניס מעט יותר הקפדה בתכנון התכניות הללו, ונוודא שהתגמולים הבלתי-מכוונים יהיו תמיד קטנים? איננו יכולים, והסיבה לכך נעוצה בחוק השלישי של התכניות החברתיות:

3. # חוק הנזק נטו. ככל שסביר פחות שההתנהגות הלא רצויה תשתנה מרצון, כך סביר יותר שתוצאת הנטו של התכנית המבקשת לשנותה תהיה נזק.

תכנית חברתית השואפת לשנות התנהגות צריכה לעשות שני דברים. היא צריכה למשוך אליה את האנשים שהיא אמורה להיטיב עמם, כמתואר בדברינו על חוק התגמולים הבלתי-מכוונים. ואז היא צריכה להניב בפועל את השינוי ההתנהגותי הרצוי. היא צריכה להצליח, וההצלחה תלויה בגורם אחד יותר מכול: במחיר שהמשתתף מוכן לשלם.

ככל שהאדם מוכן להסכים לעשות את הדרוש כדי להגיע למצב העניינים הרצוי, כך גדול מרחב שיקול הדעת של מעצבי התכנית. וכך, חדרי כושר יקרים יכולים לחסוך מלקוחותיהם מזון, בתי חולים יכולים לדרוש מהרופאים המתמחים שעות עבודה מטורפות, ויחידות עילית התנדבותיות בצבא יכולות לדרוש מחייליהן המתאמנים לבצע משימות הנראות לרובנו התאבדותיות. גופים כאלה אינם צריכים להציע שום תמריץ לבד מ"הדבר עצמו", שהוא סיבת ההשתתפות בהם – גוף מחוטב, קריירה רפואית, חברות ביחידה יוקרתית. באותו אופן, נרקומן המוכן להתחייב לתכנית שיש בה מידה רבה של שליטה חיצונית על התנהגותו עשוי בהחלט להצליח: ראו שיעורי ההצלחה המרשימים, לפעמים, של מרפאות גמילה פרטיות.

ככל שקטן המחיר שהמשתתף מוכן לשלם, כך גדלות המגבלות המוטלות על עיצוב התכנית. לפקיד המנהל תכנית הכשרה מקצועית למובטלים מהגרעין הקשה לא תעזור העובדה כי יחידות המארינס, למשל, מסוגלות להטמיע הרגלי עבודה למופת אפילו בַּמְתַּגִּיִּים שֶׁכֶּמוֹ הַמּוֹבְטָלִים הַכְּרוֹנִיִּים אינם רגילים כלל לעבודה. שכן אם תנסה תכנית ההכשרה המקצועית לנקוט, ולו ליום אחד בלבד, את שיטות האימון של המארינס, היא תאבד את משתתפיה. מחנה-טירונות לא היה חלק מהעסקה שהם חתמו עם הממשלה. תכנית ההכשרה צריכה לא רק לעודד אנשים להצטרף אליה (דבר שעשוי להיות קל למדי), אלא גם לעודד אותם להישאר בה, לשתף פעולה בשיעורים, ולאמץ שינויים ניכרים בתפיסות ובהרגלים שלהם. התכנית צריכה להיות כמעט כולה גזר, לא מקל.

אין שום בעיה מוסרית בגישות שכולן גזר, לתכניות הנותנות תמריצים חיוביים בלבד. ההתנגדויות לכך הן מעשיות.

ראשית, מובטחים שיעורי הצלחה זעומים. הטכנולוגיה של שינוי התנהגות אנושית תלויה במידה רבה בשילוב חיזוקים שליליים וחיוביים. ככל שההתנהגות שרוצים לשנותה מושרשת עמוק יותר באדם, וככל שהיא מסבה לו יותר הנאה – כך חשוב יותר שתכנית השינוי תהיה מצוידת במלוא מגוון הכלים שבארגז, וחיובית יותר נכונותו של המשתתף לעשות את כל הדרוש. למארינס יש שני הנכסים הללו.

לתכניות חברתיות לטיפול במובטלים כרוניים, באימהות למתבגרים, בעבריינים צעירים ובמכורים – כמעט אף פעם אין.

שנית, ככל שהתמריצים נעשים גדולים – והם מוכרחים להיעשות כאלה, אם התכנית מטפלת בבעיות הסבוכות ביותר – כך הם נעשים אטרקטיביים בעיני אנשים שלא היו צריכים עזרה מלכתחילה. עדיין איננו יודעים כמה גדולים הם צריכים להיות בסוף. אבל אנחנו יודעים מניסיונו שתכניות ניסיוניות נדיבות סיפקו שפע יעוץ, הכשרה, משרות מובטחות ועוד תמיכות – ונכשלו.⁶ אנחנו יכולים רק לנחש איפה זה ייגמר – אולי בתכניות הכוללות שנים של הכשרה מלאה בתנאי פנימייה, שלאחריהן עבודות מובטחות במשכורת כפולה או משולשת משכר המינימום; איננו יודעים. יהיה גודל התמריץ אשר יהיה, כדאי לחשוב על השפעותיו על אנשים שאינם כלולים בתכנית. בנקודה זו נראה שכל תכנית שתצליח לעזור למובטלים קשים רבים תהפוך את האבטלה הקשה למצב נחשק מאוד.

התנאים המצטרפים ליצירת נזק נטו אינם זהים בתיאוריה ובמעש, אך הם מובילים לאותו דבר. מבחינה תיאורטית, תכנית התערבות שיש בה תגמולים גדולים דיים להביא לידי השתתפות רצינית בתכנית ותוצאה אפקטיבית, תגרום במקביל לאנשים רבים להתנהג באופן הלא רצוי (כדי להיעשות זכאי לתגמולי התכנית); והיא תגרום זאת לאנשים כה רבים, שהאפקט נטו יהיה הגדלת תפוצתה של ההתנהגות הלא רצויה. למעשה, התכניות המטפלות בבעיות ההתנהגותיות הסבוכות ביותר כללו חבילת תגמולים גדולה דיה לעודד השתתפות בתכנית, אך לא גדולה דיה להפיק את התוצאה המבוקשת.

מסקנתי היא שבחברה דמוקרטית, תכניות חברתיות נוטות להניב תוצאת נטו שלילית כאשר הן עוסקות בבעיות הקשות ביותר. נטייתן המובנית היא לספק תמרוץ מספיק להתנהגות רעה, אך לא מספיק תמריצים להתנהגות טובה; וככל שהבעיה קשה, כך סביר יותר שמשוואה זו תשרור. הלקח מכל זה איננו שאי אפשר לעשות טוב בשום אופן, אלא שיש לבחור ביעדים אפשריים.

נוספות, ויתנהגו בהתאם.

4. תכנית AFDC הייתה תכנית רווחה ממשלתית של קצבאות למושפחות נזקקות עם ילדים. בשנים הראשונות לקיומה קוזה מן הקצבה הכנסה של הנשים מעבודה. חוק השלושים והשליש קבע שעד לתקרה מסוימת ההכנסות לא תקווננה. הערת המתרגם.

5. Herbert Costner, "Theory, Deduction, and Rules of Correspondence", in Hubert M. Blalock, Jr., ed., *Casual Models in Social Sciences* Chicago, Aldine Atherton, 1971, 299–319.

1. נראה כי סוגים אחרים של תגמול (למשל טיול לג'מייקה, או מלגת לימודים מלאה בקולג' לילד הבכור) אינם משנים משהו מהותי בחישוב – וגם לא לוח הזמנים של תשלומי התגמול.

2. *Statistical Abstract of the United States (SAUS)* 81, table 202.

3. אפילו תכנית חדר-פעמית כזו יכולה תצליח רק אם הממשלה מסוגלת לשכנע אנשים שהיא מתכוונת למה שהיא אומרת. אנשים רבים, המודעים לנטייתן של תכניות ממשלתיות להנציח את עצמן, ודאי ישערו שלמרות ההכרזות על החד-פעמיות יהיו הזדמנויות

הארוך) בקרב שתי קבוצות, אימהות נתמכות תוכנית AFDC וגמולי-סמים; וחוסר הצלחה בשתי הקבוצות האחרות – עבריינים לשעבר ובני נוער. בולטת העובדה כי אף שהמסקנות נטו אל הרובד השטחי והנראה לעין, התכנית, שסיפקה רמה חסרת תקדים של סיוע, לא טבעה חותם של ממש בהתנהגותם של המובטלים הקשים. אפילו ברמות התמיכה הגבוהות הללו, התגמולים הבלתי-מכוונים הם גדולים ומוחשיים. לדיווח מרתק על האנשים ועל התכנית ראו Ken Auletta, *The Underclass* New York, Random House, 1982.

6. הדוגמה הקיצונית ביותר שפרטיה זמינים לנו היא כנראה תכנית "עבודה נתמכת" שניהל המכון למחקרי מדיניות חברתית MDRC בעלות של 82 מיליון דולר. ממצאיה מסוכמים בפרסום זה: Board of Directors, Manpower Demonstration Research Corporation, *Summary and Findings of the National Supported Work Demonstration* Cambridge, Mass.: Ballinger, 1980. המובטלים הקשים שהצטרפו לתכנית מרצונם קיבלו הכוונה אינטנסיבית וגם תמיכות שאינן עבודה וגם משרה בסבסוד ציבורי (בדרך כלל למשך שנה). מעריכי התכנית ייחסו לה הצלחות צנועות (מבחינת יחס עלות-תועלת לטווח

חרדיות שמרנית: האתגר

העולם החרדי בישראל נולד דווקא מתודעה מהפכנית, אך זו יצרה בדורנו חברה קשיחה המתקשה להתאים את עצמה למציאות. כדי להפוך את החרדיות לבת-קיימא ולהוליד ממנה בשורה לחברה הישראלית, על החרדים החדשים להתרחק מאידיאולוגיות רדיקליות ולשוב אל היסודות השמרניים של המסורת היהודית

חבר שלי, בוגר ישיבה יוקרתית המשתייך לקהילה חרדית מקובלת, עבר לאחרונה חוויה לא נעימה כאשר חיפש לבתו הלומדת בכיתה ח' סמינר (תיכון חרדי לבנות) כלבבו וכלבבה. למרות מאמצים רבים מצדו ומצדם של אחרים, דחו אותה (לדברי חברי) המוסדות הגדולים והמרכזיים המזוהים עם הזרם הליטאי. הסיבה לכך לא הייתה קשורה להישגיה הלימודיים או לרמתה הדתית; בשני המדדים הללו היא הייתה בין המצטיינות בכיתתה. היא נדחתה משום שאביה עובד במשרד עורכי-דין ואינו מתנצל על כך. לשון אחר, משום שאביה הוא אדם עובד, ולא אברך כולל. בשיחות פרטיות יסבירו המנהלים שהמוסד הוא עסק; בתחרות על משפחות האליטה, כל בית-ספר מנסה להראות כמה הוא שמרני וכמה מחמירות דרישות הקבלה אליו. "הקהילה" – ישות שאין לה גוף ולא שם ולא פרטי-התקשרות – היא הקובעת את מדיניות הקבלה.

באותה שעה שחברי עדכן אותי בהתפתחויות בסאגה הבלתי פתורה שלו, קיבלתי קישורית לסרטון שבו נראים כמאה וחמישים איש, כולם אבות למשפחות ברוכות

יהושע פפר הוא רב, דיין ומשפטן בהכשרתו. הוא מנהל את המחלקה החרדית בקרן תקווה, ומלמד בישיבה בירושלים.

ילדים, עומדים בתור תחת שמש צהריים קופחת כדי לקבל חבילות בשר קפוא לקראת החגים. מתנדבים מן הקהילה נראו נוהגים רצוא ושוב במכוניות שכורות, משגיחים שאיש אינו נדחף בתור.

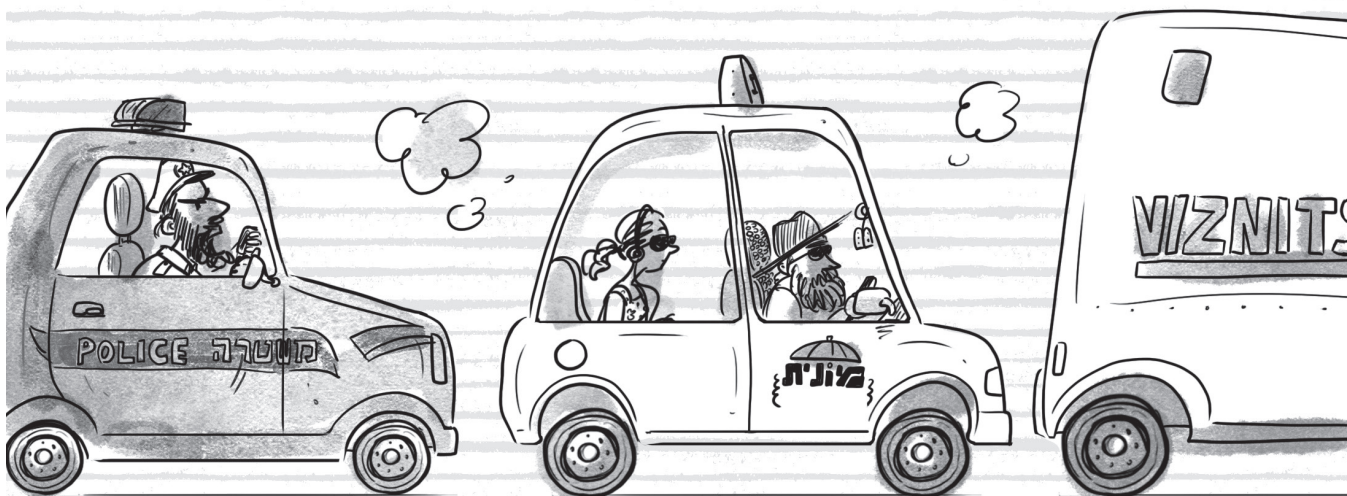
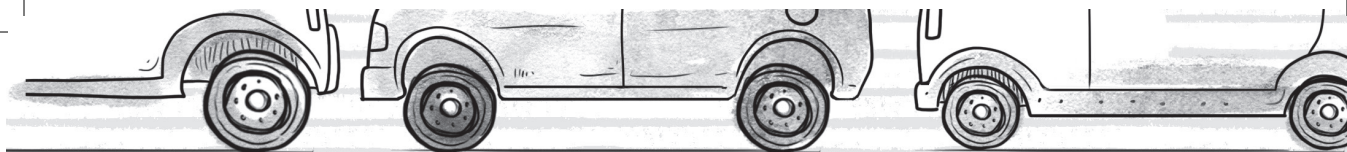
שיעור העוני הגבוה בחברה החרדית הוא עובדה ידועה, ואין בה כדי להפתיע: רוב הגברים בה אינם עובדים, או עובדים במשרות תורניות, חלקן זעומות הכנסה. גם אצל הנשים, לעתים קרובות אפשרויות התעסוקה מוגבלות. בכינוס שנערך לא מכבר בראשות רבנים וראשי ישיבה מובילים הוטל איסור על לימודי השכלה גבוהה לנשים חרדיות, והציבור הוזהר מפני הסכנות החמורות שבלמודים אלה. אחד הדוברים הצהיר שמשכורות גבוהות מהוות איום על יסודות הבית היהודי ויש להיזהר מהן.

לאנשים העומדים בתור לקבל מזון נדבות אין כל קושי להכניס את בנותיהם למוסדות החינוך המבוקשים. במחיר תלות כלכלית הם קוטפים את פרי ההשתייכות לקהילה חמה ותומכת. חברי, לעומת זאת, משתכר היטב ואינו צריך לעמוד בתור לחלוקת מזון, אך הוא נאלץ לשלם מחיר חברתי שקשה לתרגמו לשקלים.

המחיר החברתי המאמיר בכל הצדדים מבשר שינוי. השילוב בין שיעורי עוני גבוהים, תחושת תסכול גוברת ותמורות במבנים המנהיגותיים יצר גוף מתרחב של יחידים וקהילות החשים מנוכרים מעמדותיו הנוקשות של הזרם החרדי המרכזי. חלקם, מיעוט זעום, עוזבים את העולם הדתי לחלוטין. אך הסיפור הגדול הוא סיפורו של הרוב המכריע, הנשאר דתי ואף חרדי אך סולל לו נתיבים צדדיים משלו, אם גלויים ואם לא.

זוהי קבוצה מגוונת מאוד: אפשר למצוא בה תלמידי חכמים החשים שהשיטה הישיבתית מצרה את אופקי הלימוד שלהם, כמו גם אנשים השואפים להשכלה גבוהה ולמשרה מכניסה לעצמם או לילדיהם, ומרגישים שהקהילה אינה מותירה להם די מרחב לממש זאת. אפשר למצוא אותם בשיבות ובכוללים, אך גם באתרי מְרִשָּׁת חרדיים, בפייסבוק ובשאר רשתות חברתיות. חלקם משתייכים לקהילות ותיקות, וחלקם לקהילות חדשות מוכוונות מטרה. רבים מהם מבטאים את השקפתם בגלוי; אחרים מעדיפים את דרך ההסתרה. לאחרונה אף נפתחים מוסדות חינוך המתאימים להם. אנשים אלה אינם רק שומרי מצוות ולומדי תורה, אלא גם כאלה המרגישים בְּבֵית בסביבה החרדית, והתרבות החרדית חשובה להם: הלבוש, השפה, נושאי השיחה, המוזיקה, האוכל וכן הלאה. הם ממשיכים להזדהות כחרדים – שמא נקרא להם ניאור-חרדים? – אך מתוך הסתייגות מה.

אלא שבעוד החרדיות החדשה יודעת היטב לבקר את המודל החרדי הקלאסי, היא מתקשה לנסח לו חלופה חיובית. מחירו של קושי זה כבד. חינוכו של הצעיר החרדי, והאווירה החברתית שהוא חי בה, מביאים אותו להרגיש רע עם עצמו כאשר הוא פונה לשוק העבודה או להשכלה אקדמית. צעירים העושים זאת נתפסים כנחותים לעומת



תלמידי הישיבות בני גילם, ובחירתם הופכת אותם לסוג ב'. כדי שהחרדיות החדשה תצמח, היא צריכה לספר לעצמה סיפור חיובי, ולהבין מדוע היא מייצגת אידיאל נעלה, אפילו מודל ראוי לחיקוי. כמו כל תנועה, נדרש לה מתווה פילוסופי, ומתפקידה של הנהגה אינטלקטואלית לספק אותו. האתגר הזה טרם נענה.

השאלה אינה אם החברה החרדית תלך לקראת השתלבות, ברמה זו או אחרת, בישראל הלא-חרדית בתחומים כגון השכלה גבוהה, השתתפות בשוק העבודה, מעורבות פוליטית ואזרחית, אחריות כלפי רשויות השלטון והחוק, ואף שירות צבאי. לשאלה זו כבר יש תשובה מתוך השטח, והיא ברורה לחלוטין. השאלה היא איך ליצור דגם מותאם של שמרנות, היודע לשמר את הטוב שבבדלנות התרבותית, שהיא לב לבה של האידיאולוגיה החרדית, ובאותה שעה ללכת לקראת השתלבות חלקית בחברה הכללית. דגם זה יצטרך לשלב בין הנטייה לשמר לבין היכולת לשפר – אם לנקוט את נוסחתו של אדמונד בֶּרְק, שאשוב אליה בהמשך – ולהגשים את שתי אלו בתוך הקשר יהודי מובחן. נראה לי שהשקעה אינטלקטואלית בכיוון הזה תניב תשואה מְרִבֵּית.

לתחומי ההשתלבות החברתית שהזכרנו נודעת חשיבות חיונית לא רק לחברה החרדית עצמה, אלא למדינת ישראל ולכלל תושביה. גם אם נצמצם את דיונו לתחום הכלכלי בלבד, הגדלת ההשתתפות בשוק העבודה היא מפתח להבטחת הצמיחה במשק, והשתתפות זו נמוכה כיום בשתי קבוצות: גברים חרדים ונשים ערביות (שידוך לא מוצלח במיוחד). ובמבט רחב יותר: הלכידות החברתית בקרב היהודים בישראל נתונה תמיד לאיום חריף של התפוצצות בסוגיות דת ומדינה, אותן סוגיות שהמפלגות החרדיות משמיעות בהן את קולן ברמה. לנוכח גדילתו המהירה של המגזר החרדי, הגברת שיתוף הפעולה בסוגיות אלו ובסוגיות אחרות הנוגעות לחיי המדינה חיונית להבטחת יציבותה של מדינת ישראל, בזירה הפוליטית ומחוצה לה. הנושאים הללו מוכרים ונידונים לעייפה, ועל כן לא ארחיב בהם הרבה. אתמקד בנושא האמור: שמרנות, יהדות והחברה החרדית.

לשמר ולשפר

האדם החרדי המחליט להרחיב את אופקיו אל מעבר לגבולותיה של קהילתו הסגורה – בין אם מדובר בחיפוש אינטלקטואלי אחר האמת, צורך תעסוקתי מעשי, או סקרנות גרידא – מתחיל בדרך כלל את המסע בקריאת ספרות הגותית. פגשתי לא מעט מהם פנים אל פנים, ועם רבים מהם שוחחתי בערוצים שונים. בדרך כלל מדובר בגברים צעירים (עד גיל שלושים וחמש) בלבוש חרדי מלא, ההולכים בחיפזון או אולי בעצבנות מה, ובידיהם שקיות אטומות שתוכנן חשאי.

ניסיוני לימדני שתיקים אלה נישאים על צד שמאל: הם מכילים כרכים שאולים-מספריות מכתבי מישל פוקו וז'אן-פול סארטר, או מכתבי הוגים יהודים כגון

עמנואל לוינס ואפילו מרדכי קפלן (אפילו אני הופתעתי כאשר חסיד גור צנוע, עם גרבי ה"הויזן-זאקן" הגבוהים וכל השאר, סיפר לי שגיחתו הראשונה אל הספרות הלא-חרדית הייתה אל 'דת הלאומיות המוסרית' של קפלן). לעומת זאת, כמעט לא מצאתי אצלם את כתביהם של הוגים שמרנים-ימנים כגון אדמונד בֶּרֶק, אלקסיס דה-טוקוויל וליאו שטראוס, או את מקביליהם המודרניים; אפילו הרב יונתן זקס הוא יקר המציאות. נראה שדרך של שקיות אטומות היא להעדיף את פוקו על פני ברק.

יש לכך, כמובן, סיבות טובות: החרדי (והחרדית קל וחומר) נושא-שקית-הספרים חוצה בידועין את הגבולות הנורמטיביים המוצהרים או הבלתי-מוצהרים של הקבוצה החברתית שלו. במודעותו העצמית הוא מעין-מרדן או לפחות נון-קונפורמיסט. נטייתו הטבעית היא אפוא אל ההוגים שדגלו בליברליזם ובאינדיבידואליזם, אלה שראו כל מוסד חברתי כדכאני מטבעו וקראו לבטלו. לכך מצטרפת האווירה האינטלקטואלית בישראל, המעדיפה בבירור את הפרוגרסיביות והוגיה הנאורים על פני השמרנות. כיוון שכך, אין תמה כי מפגשו הראשון של החרדי הסקרן עם ההגות המערבית לא יהיה עם ברק וטוקוויל, אפילו לא עם הובס ועם לוק.

זוהי החמצה מצערת. תיקון-עצמי מתון של היהדות החרדית, תיקון שיהיה עמוק ואמתי אך ישמר את כל הטוב והטהור בחרדיות (והללו בהחלט רבים), לא יבוא מהקצוות הרדיקליים של המחשבה המערבית. אם היעד הוא שינוי חברתי חיובי ובונה, ולא רק שחרור אישי והצטרפות למועדון הזכויות, מוטב לשאוב השראה מכתביהם של מתונים בריטים ולא של רדיקלים צרפתים; לפנות אל המסורת השמרנית ולא אל זו הפרוגרסיבית. אך אני מבין היטב את הצעירים הפונים אינטואיטיבית לשמאל האינטלקטואלי. אני מבין אותם לא רק בגין הנטייה שמאלה של אדם הסולל את דרכו האינדיבידואלית בתוך חברה קולקטיבית, אלא גם מפני שכאשר מתבוננים בחברה החרדית מתוך היכרות מסוימת עם המסורת השמרנית, נדמה שהשידוך בין השתיים מעלה יותר חיכוך מהרמוניה.

לכאורה, האינטואיציה אומרת אחרת. האין החרדיות התגלמות השמרנות? החברה החרדית מכונה בלעז "אולטרה-אורתודוקסית", ובהחלט יש בה פנים מסוימים של אולטרה-שמרנות. בניסיון לגונן על החברה היהודית מפני רוחות-המערב העזות המנשבות בעידן המודרני, אימצה החברה החרדית את עיקרון הבדלנות כבסיס לארגון החברה. הנאורות האירופית, ושיווי הזכויות ליהודים שבא בעקבותיה, הביאו בכנפיהם אל הקהילה היהודית את החילון ההמוני ואת הרפורמה הדתית, והללו הובילו את הקהילות האורתודוקסיות להתבדלות פעילה – בפרט התבדלות מהיהודים ה"משכילים". מגמה זו התחזקה במדינת ישראל, שהנהגתה החילונית פעלה לטפח זהות יהודית חדשה, נבדלת מהדגם הגלותי שצויר כפרימיטיבי וירוד. החיכוך המוגבר עם החברה היהודית החילונית נענה בהסתגרות מוגברת, שעד אז אפיינה רק חלק מהעולם החרדי.

המודל המסתגר הפך את החברה החרדית למעין מובלעת חברתית החוששת מכל שינוי באשר הוא, מתוך חשד שהוא משקף חדירה של השפעות חיצוניות (שהן, בהגדרה, שליליות). לדוגמה, פרסום שהופיע לאחרונה (וחולק בבתי הכנסת החרדיים) תקף את הנוהג העכשווי להימנע מענישה גופנית בבתי הספר החרדיים, וטען שאפילו אם הדבר נאכף על בתי הספר בידי רשויות החוק החילונית, הוא פסול באופן עקרוני: "הייתכן שכולם טעו, כל תפוצות ישראל בכל הדורות? האם מצב החינוך והמוסר כיום טוב מכפי שהיה בעבר, ועל כן עלינו לנטוש שבט-מוסר אבינו?" מדובר בדוגמה קיצונית, אך היא אופיינית לטיעונים הרווחים באגפים השמרניים בחברה החרדית. המימרה הנודעת "חדש אסור מן התורה" אמנם נאמרה מפי החת"ם סופר ההונגרי, ואומצה בעיקר אצל תלמידיו ובני קהילתם, אך עם הזמן החלה לשקף את תפיסתו של הממסד החרדי בכללותו.

אלא ששמרנות זו אינה השמרנות במונח שהוקנה למושג זה במסורת המערבית. אבן היסוד של מאבק השמרנות עם הליברליזם (המודרני, הפרוגרסיבי) היא שאלה אפיסטמולוגית: מהו מקור הידע החשוב ביותר עבור החברה האנושית? לדעת הליברליזם, התשובה היא התבונה האנושית, כפי שנוסחה היטב על ידי הוגיה הצרפתים ותלמידיהם. לדעת השמרנות, התשובה היא הניסיון האנושי. הוגים שמרנים מדגישים השכם והערב שהחברה האנושית אינה נייר חלק שעליו יכול האדם לכתוב ככל העולה על רוחו ועל תבונתו. יש להעניק מקום של כבוד לחכמה המצטברת של החברה האנושית, ולהיזהר מפני חריגות, בוודאי קיצוניות, מהתוצר הפוליטי-חברתי שהקנו לנו אבותינו. כלשונו של אדמונד ברק, המבקר בחריפות את הוגי המהפכה הצרפתית שהעלו את התבונה האנושית לדרגה של אלילות:

כל עוד הרעיונות האלה שולטים במ אֵין טעם לדבר אליהם על מעשה אבותיהם, על חוקי-יסוד של ארצם, על תבניתה הקבועה של תחוקה, שמעלותיהם עמדו כולם במבחן-חוסן של ניסיון רב-שנים והביאו לחיזוק כוחו של הציבור ולשגשוג האומה. בזים הם לניסיון, שהוא בעיניהם חכמת הנבערים; ובאשר ליתר, הרי טמנו באדמה מוקש מעשה-ידם אשר בהתפוצצות אחת כבירה יפוצץ את כל המופתים של ימי-קדם, את כל התקדימים, תעודות-הזכויות וחוקי הפרלמנט. זכויות האדם בידיהם. כנגדן לא תיתכן שום חזקה; שום הסכם אינו מחייב כנגדן; אין הן מניחות מקום לשום מזג ולשום פשרה. [...] אם אין דרכי השלטון הזה תואמות את תורותיהם של הגיגים אלה, ממילא ישיגו עליה השגות התוספות במידה שווה של תוקף לגבי ממשלה נושנה ומטיבה שכזאת כלגבי ממשלה-העריצות האלים ביותר או תפיסת השלטון הטרייה ביותר.²

בעיני השמרן, תכונת האופי הראשונה במעלה בשדה הפוליטי היא הזהירות (prudence). שמרנים נוטים לכבד את המוסדות החברתיים הקיימים, מהמשפחה ועד מוסדות הממשל, וחוששים מפירוקם בשם הקדמה. אירווינג קריסטול העיר

שלפי החשיבה הנאורה האוטופית "רק התבונה יכולה לתת הכשר למוסדות קיימים: לא המסורת, לא המנהג, אפילו לא העובדה שנראה כאילו הללו מאפשרים לבריות לחיות חיים הגונים – רק התבונה". מנגד, החשיבה השמרנית טוענת כי "למוסדות שכבר קיימים פרק זמן ממושך יש סיבה ותכלית הטבועות במהותם, חכמה קיבוצית המתגלמת בהם, והעובדה שאין אנו מבינים אל נכון – או שאין אנו יכולים להסביר אל נכון – מדוע הם 'פועלים' איננה מום שבהם אלא רק מגבלה שבנו".³

מובן שמעת לעת חלים שינויים שגם השמרן יקבלם כמבורכים. נדירים הם השמרנים המבקשים חזרה לעידן של מונרכיה אבסולוטית, או אלה הכמהים למנהגים החוקיים והצבאיים של אירופה הפאודלית. בְּרֶק דיבר אפוא על "הנטייה לשמר והיכולת לשפר" – מתוך הבנה שהיכולת לשפר חיונית לשימור עצמו. אך בתודעה השמרנית שינויים אלה הם תוצר של תהליכים טבעיים המתרחשים על פני רצף היסטורי, ולא של כפייה מלאכותית של רעיון, נשגב ככל שיהיה, על החברה. מסיבה זו כונתה השמרנות "שלילת האידיאולוגיה". המחשבה המופשטת אמנם חשובה, אבל יש לרסן את הדחף הסוחף אל השלמות המופשטת, ולמתן אותו על ידי כיבוד המנהג והמסורת.

אין פירוש הדבר שהשמרנות מקדשת את כל מה שקיים בהווה ורואה בו חזות הכול. אמנם, כך סבר מייקל אוקשוט, כאשר הגדיר כי שמרנות פירושה "להעדיף את המוכר מן הלא-נודע, להעדיף את הבדוק מן הלא-בדוק, את העובדה מן התעלומה, את הממשי מן האפשרי, את המוגבל מחסר הגבולות, את הקרוב מן הרחוק... את הנוח מן המושלם, את הצחוק של עכשיו מאיזה אושר אוטופי עילאי".⁴ זוהי תפיסת עולם שאולי מציעה יציבות, אבל אין בה אופק. אירווינג קריסטול ביקר את ההגדרה של אוקשוט וטען כי אין זה מקרה שהשמרנות באה כמעט תמיד בצוותא עם נאמנות דתית. לדעתו של קריסטול, המסורת הדתית קושרת אותנו לבלי-התר עם עברנו ועם עתידנו, ומשגיבה את ההווה שאנו שרויים בו. הדת, והיהדות במיוחד, "מניעה אותנו לקדש את ההווה בחיי היומיום שלנו – אבל בתוך כך היא מזכירה לנו תמיד שאנו מסוגלים לעשות זאת רק בזכות החסדים שהשפיע אלוהים על אבות אבותינו הרחוקים". לצד זה, הדת מעמידה כחובה "לקשר את בנינו ונכדינו אל 'שרשרת ההווה הגדולה' הזאת [...] ומובן שכל המטרה בקידושו של ההווה היא להכין את האנושות לעתיד של גאולה".⁵

השמרנות מציעה אפוא כבוד למוסדות הקיימים, מתינות ביחס לשינויים וחשדנות ביחס לאידיאולוגיות ולאוטופיות. היא מכבדת את תהילת העבר ואת תקוות העתיד, אך נזהרת מפני נהירה אליהם תוך התעלמות מהערך הרב של הסדרי ההווה. האם שמרנות זו מזכירה את החרדיות?

חברת הלומדים כמהפכה

הצופים בחרדיות מן החוץ רואים אותה מבעד עדשה משטיחה של הנטייה האולטרה-שמרנית. החרדים מתלבשים עד היום על פי אופנה מזרח אירופית מסורתית; חלקם, בפרט חסידים מחצרות מסוימות, מוסיפים לדבר יידיש; רוב רובם של הגברים מגדלים זקן; הנשים עדיין מודרות מתפקידי הנהגה דתיים ופוליטיים כאחד; מוסכמות הצניעות אינן משתנות, או ליתר דיוק משתנות לחומרה; ומודל הקהילה הקטנה והסגורה מוסיף לשגשג. האין זו תמונה שמרנית פראקסלנס? אלא שבאורח פרדוקסלי, מודל בדלני זה עצמו, ששורשיו בשאיפת השימור, הוביל את החברה החרדית למתוח את גבולותיה החיצוניים של המסורת באורח אורתודוקסי מאוד, אך לא דווקא שמרני.

כזה הוא המבנה החברתי המאפיין במיוחד את המגזר הגדול ביותר (ויש שיאמרו נותן-הטון) בחברה החרדית, המגזר הליטאי. בחברה זו כל הבנים מוכוונים לאידיאל של לימוד תורה כל היום, הנמשך לאורך שנים רבות של חייהם הבוגרים, והבנות – להיות המפרנסות העיקריות במשקי הבית. למודל הזה אין תקדים היסטורי; הוא חדשני, והוא התהווה מסיבות ידועות. בראשית שנות המדינה היה צורך דחוף לשקם את עולם התורה שחרב בשואה. אחריו באה ההתניה (האומללה) של מתן פטור משירות צבאי בהימנעות מכניסה לשוק העבודה, וגיבשה את המודל. בימי כור ההיתוך הבן-גוריוני, צה"ל היה אחד המכשירים העיקריים ביצירת זהות ישראלית חדשה, ועל כן השירות בו היה מחוץ-לתחום לכל צעיר חרדי המעוניין לשמור על אורח חייו וזהותו. זאת ועוד. המודל החרדי החלוצי העמיד בפני שארית הפליטה של היהדות החרדית חלופה מושכת לחלוציות הציונית הנמרצת. במרוץ על לבו של הנוער היהודי, קריאה פשוטה "לשמור על המסורת" לא הייתה בת-תחרות אל מול האתגר המחשמל של קימום המולדת היהודית אחרי אלפיים שנות גלות; קריאה לבנות מחדש את עולם התורה החרב – דווקא כן. הצורך הזה אינו בהול כיום כפי שהיה, ובכל זאת הקריאה עוד נופלת על אוזניים כרויות – הן בשל הלך-הרוח הדוגל בשימור, הן משום שהצורך להתבדל משוק העבודה החילוני ומהתרבות הסובבת עומד במלוא תוקפו. הישיבות הגדולות, שהיו מוסדות עלית של מצוינות ויוקרה, מתפקדות מבחינה זו כערי מקלט.

אם נניח לרגע בצד את הצורך ההיסטורי ואת הערך האינסטרומנטלי, עצם הרעיון שחברה תכשיר את כל בניה להיות למדנים מופלגים בתחום ידע אחד, תוך ציפייה שיתמסרו אליו כל ימיהם ויצטיינו בו, יש בו משום התעלמות ממרכיב יסודי בטבע האדם, הידוע לנו מחוכמתם המצטברת של דורות רבים: שהדרך-לרבים היא חיי מעש. רק מעטים מסוגלים להקדיש את כל זמנם למאמץ אינטלקטואלי, להצטיין ולקטוף את פרי ההצטיינות. לימוד תורה מעמיק, אמר הרב יוסף דב סולובייצ'יק זצ"ל, "מתאים למיעוט קטן המסוגל לתפוס את התורה". הוא הסביר כי "כך הוא הדבר גם בתחומי הידע האקדמיים. גם אם האוניברסיטה העירונית של ניו-יורק תפתח את

שעריה לכל דורש בלי שכר לימוד, גם אם כל האוניברסיטאות בארצות הברית יעשו כן, ההשכלה תישאר תמיד אזוטריה. הסטודנט המבריק יבין יותר וישיג יותר. החברה תפיק מהשכלתו תועלת רבה מזו שתפיק מלימודיו של הסטודנט הבינוני או העצל".⁶ הכנסתה של חברה שלמה למודל של לימוד תורה מסביב לשעון (בדרך כלל, אגב, מדובר רק בחלקים מסוימים של התורה, ובמתודת עיון מוגבלת מאוד), היא בזבוז של משאבי אנוש, ועלולות להיות לה תוצאות מצערות מסוג אלו הנגרמות בחברות שמרנים מדי מבניהן ניטל חופש בחירת המקצוע.

אמר זאת כבר האמורא אביי. ידוע הוויכוח בין רבי ישמעאל, שסבר שעל האדם לעסוק במלאכה המפרנסת את בעליה וללמוד תורה לצדה, לבין רבי שמעון בר יוחאי, שהטיף לפרישה מפעילות גשמית לשם התקדשות גמורה ובלעדית ללימוד התורה. לאחר שהתלמוד מביא מחלוקת תנאים זו, הוא מוסיף את דבריו של האמורא אביי, המעיד כי "הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן; כרבי שמעון בן יוחי – ולא עלתה בידן".⁷ תובנה אמפירית זו היא גם התובנה השמרנית המקובלת, ואפשר היה לצפות למצוא אותה בדת מבוססת-מסורת. תופעת חברת הלומדים (כביטוי של הסוציולוג מנחם פרידמן), שהחלה אצל כמה מאות משפחות כאשר הוסכם לראשונה על פטור צבאי לבני ישיבות, התרחבה לכדי רבים-רבים, מתוך התעלמות מתמשכת מתובנה עתיקה זו.

אופייה הלא-מסורתי, הרדיקלי אפילו, של החברה החרדית המודרנית ניכר היטב גם בתפקידן החדשני של הנשים בה. קיומה של חברת הלומדים מתאפשר בזכות נכונותן של נשים צעירות להתחתן עם תלמידי חכמים ולפרנס אותם. בתי הספר לבנות 'בית יעקב' תורמים תרומה חשובה לכך, בחנכן את הנערות על אידיאל זה כדרך לזכות בנחלה בעולם הזה ובחלק לעולם הבא. בתוך זמן קצר היה הדבר לחלומה של כל נערה חרדית נורמטיבית: להקדיש את חייה כאישה נשואה ללימוד התורה של בעלה. זוהי הנוסחה לחיים בעלי משמעות שניטעה בלבבות דורות של נערות חרדיות בידי מנהל סמינר בית יעקב בבני-ברק מ-1952 ואילך ותלמידו של החזון אי"ש, הרב אברהם יוסף וולף. דומה שנחישותן האידיאליסטית של הנשים, אלו שעל שכמן הוטל לנהל את המאבק היומיומי עם כורח המציאות, גברה עם השנים על זו של הגברים שהשקיפו על מאבק זה מרחוק, מתוך עמלה הרוחני של התורה. גברים (פגשתי כמה) הרוצים להתחיל לעבוד או לרכוש השכלה גבוהה עשויים להיתקל בהתנגדות דווקא מבית: בעיני נשותיהם, בעל שאינו מקדיש את כל עתותיו לתורה אינו מקיים את חלקו בעסקת הנישואין.

נשים העובדות כדי לתמוך בבעליהן תלמידי החכמים אינן תופעה חדשה; החידוש הוא בהחלת דגם זה, שנהג אצל יחידים, על חברה שלמה. זהו חידוש בקנה מידה היסטורי, והוא כרוך כמובן בהיפוך של התפקידים המסורתיים במשפחה. בשנותיה הראשונות של המדינה, משרות הכרוכות בידע תורני או משרות פנים-מגזריות היו בדרך כלל

זמינות לגברים שביקשו להתפרנס, אך עם הזמן נמצאו פחות ופחות משרות פנויות בתחום, וקשה היה להשיגן (במיוחד למי שאינו מצויד בקשרים משפחתיים נכונים). גם תהליך זה חיזק את הדומיננטיות של הנשים כמפרנסות העיקריות בקהילה. השינוי בתפקידי המגדר המסורתיים, שוב תופעה המנוגדת לנטייה השמרנית, היה גלולה נסבלת לבליעה לדידם של האידיאולוגים החרדים.

כמו בתנועות המוניות רבות אחרות, מאפיין בולט של המודל החרדי המתהווה היה מתח מובנה בין הורים לילדים. מנחם פרידמן טוען שבשנות החמישים, האם בוגרת 'בית יעקב', שבתה ספגה את הדוקטרינה החדשה בבית הספר, "כלל לא הבינה את בתה כאשר זו טענה לפנייה כי בסירובה לאשר את נישואיה לגבר המבקש ללמוד ב'כולל' לאחר נישואיו, היא מונעת ממנה לא רק את הגשמת ייעודה, אלא גם את 'שכרה' – שכר לימוד תורה – בעולם הבא".⁸ ספקנותם של ההורים לא ריככה את נחישותם של ילדיהם, אלא רק חיזקה אותה. משה שיינפלד, אידיאולוג חרדי בולט בן הזמן, מציין את התופעה "החורגת מגדר המקובל" של בנים "שלמים יותר" מהוריהם, כאשר הבן קונה את שלמותו "בשיחות המשגיחים ובאורח חייהם של גדולי התורה והיראה, שהוא עוקב אחריהם בהערצה". שיינפלד טוען כי ההורים יכולים להאשים רק את עצמם – את העמדה הפושרת כלפי שמירת ההלכה וכלפי ההשקפה ה"נכונה" – בילדים ה"מתמרדים נגדם בליבותיהם ותובעים מהם בפה או בחשאי יותר שלמות, יותר הקרבה ויותר עקביות במעשה ובהשקפה". לדעתו, "הצעיר הנאמן משוחרר היום לחלוטין מול מקסמי השווא שפעם הלך אחריהם שבי [...] כמו לפני מאות שנה, בנות הנושאות את נפשן לכך שתזכינה בבעלים שהתורה תהיה אומנותם והן תקבלנה על עצמן בשמחה את עול הפרנסה".⁹

ההקפדה ההלכתית עזרה גם היא לחברה החרדית לבנות גאוות ייחודית. הלהט הדתי והקנאות הדתית, שהושתתו על יסוד "חדש אסור מן התורה", הפיחו בקרב הצעירים את התקווה ל"מציאות משופרת" ואת הנכונות לכונן חברה ספוגת שאר רוח שתהיה מתחרתה של החברה שיצרה הציונות החילונית. הרב שמחה עלברג, שהיה חבר הוועד הפועל של אגודת ישראל באמריקה, הגדיר בשנת 1964 את בני-ברק כ"עולם החומרות":

האידיאה הבני-ברקית גורסת ומגלמת מהפכה רבתי בכל המערך של חיי הדת. בני-ברק מחפשת חומרות ולא קולות. העולם בכללו, אפילו העולם הדתי, מחפש על פי רוב היתרים והקלות. [...] לא כן בבני-ברק. אברך שחי תחת השפעתו הרוחנית של החזון אי"ש [...] יחפש שם את הדעה האוסרת, המחמירה, המקפידה יותר. הוא לא מחפש ואינו סומך על ה"יש אומרים להקל", כי אם על ה"יש מחמירים". ואכן בני-ברק מגלמת עולם נפרד למדי, זה עולם האידיאל התורתי העילאי יותר, ובפני האידיאל הצרוף הרי נאלץ כל אחד להרכין ראש ולשפוף קומה.¹⁰

החומרות שעלברג מתכוון אליהן מבוססות כמעט תמיד על דברים כתובים – על שיטות הלכתיות שונות או על פסקי הלכה העולים מתוך פרשנות קדומה – למעט חריגים מזדמנים (כגון הפרדה בין המינים במושבים באוטובוס). עניין זה מזכיר לנו מאמר ידוע מאת חיים סולובייצ'ק על האורתודוקסיה בת זמננו, המאמר "שבר ותיקון"¹¹, המאפיין את התמורה שחלה ביהדות הדתית בדור הקודם כ"תפקיד החדש והשלטני שהטקסטים ממלאים עתה בחיים הדתיים". לדעת סולובייצ'ק, המסורת היהודית, שהיא אורח חיים שאדם אינו לומד במישרין אלא סופג מתוך מה שהוא רואה בבית וברחוב, פינתה את מקומה לטקסט ההלכתי הכתוב שאינו מכבד עוד את מעמדו העצמאי של הנוהג הרווח. הוא מדגיש כי להתקת הסמכות מהמסורת המיימית אל הטקסטים היו השלכות מרחיקות לכת: לא רק שינוי אופיו של המעשה הדתי, אלא גם התחלפות אופיו וייעודו של החינוך, חלוקה מחודשת של הכוח הפוליטי (בחוגים שאינם חסידיים), ותחימה מחודשת של שטח השיפוט של הדת בזירה הפוליטית.

סולובייצ'ק מוסיף ואומר כי בחברה החרדית "העבר יצוק בתבנית ההווה, וחברת-הטקסט של זמננו מצטיירת לא כתוצר של צמד שברים היסטוריים, ההגירה והמערכת התרבותית, אלא כבבואתה הקבועה של המהות הבלתי-משתנה של ההיסטוריה היהודית"¹². קידוש ההווה – כלומר ההנחה שמה שנוהג עכשיו הוא אמת שלאורה יש לקרוא את העבר ולפרש אותו – הוא מאפיין מובהק של חברות לא-שמרניות, כאלה המיישמים אוטופיה ואינם מבקשים ללמוד דבר מן העבר. הוא מאפיין גם את החברה החרדית, שבה מקפידים לצייר את דיוקנו של אברהם אבינו (ושאר גדולי האומה) חבוש שטריימל מהודר ומעוטר בפיאות מסולסלות.

במלים אחרות, החברה החרדית והאידיאולוגיה החרדית מציבות בפני המתבונן את מה שנראה כסתירה פנימית: נרטיב, תפיסה עצמית ודימוי ציבורי אולטרה-שמרניים; מאפייני פרשנות והתנהלות המבטאים שמרנות קיצונית ונוקשה; והתנהלות אוטופיסטית, א-היסטורית, המתאימה לחברה מהפכנית המנהלת את חייה תוך חריגה מן התקדים ההיסטורי של היהדות המסורתית.

מסורת אינה קפיאה

נרחיב לרגע את המבט, וניתן דעתנו ליחס בין הדת היהודית בכללותה לבין השמרנות; כך ניטיב להבין את החידוש שהכניסה החרדיות.

היהדות אינה שמרנות. די בקריאה בפרוץ בתנ"ך להיווכח בעובדה זו. באחרית-הדבר לספרו 'תולדות היהודים' הציע ההיסטוריון פול ג'נסון תיאור קולע לתרומתה של היהדות למחשבה המוסרית:

כל התגליות המושגיות הגדולות של האינטלקט נראות בדיעבד מובנות מאליהן ובלתי-נמנעות, אבל נדרש כישרון מיוחד כדי לנסחן לראשונה. והיהודים ניחנו במתת זו. אנו חבים להם את רעיון השוויון בפני החוק, הן החוק האלוהי הן החוק האנושי; את רעיון קדושת החיים ויחס הכבוד לאדם באשר הוא אדם; את המצפון האינדיבידואלי, ולפיכך את הגאולה האישית; את המצפון הקיבוצי, ולפיכך את האחריות החברתית; את השלום כאידיאל מופשט ואת האהבה כיסודו של הצדק; ועוד רעיונות רבים אחרים שהם המצע המוסרי הבסיסי של התודעה האנושית. בלעדי היהודים היה נותר שם הרבה מקום ריק.¹³

בתרומתם "לתרבות האדם, הגדולה מזו של כל אומה אחרת שהתקיימה על פני האדמה" (אם לצטט את ג'ון אדמס), לא התפעלו היהודים יתר על המידה מזכויותיהם האלוהיות של מלכים (כאמונת המפלגה השמרנית הבריטית במשך מאות שנים). בענייני חברה ושלטון, היהדות הקדומה הייתה היפוכה הגמור של השמרנות, ובעטה במקובל בתרבויות אחרות בנות הזמן. כדברי הרב יונתן זקס:

הלהט הדתי של העולם הקדום חתר יותר מכול ליצירת סדר בעיצומו של תוהו ובוהו מתמיד ומאיים, אם בצורת שיטפונות ובצורת, אם בצורת פלישות מבחוץ או מאבק שליטה פנימיים הרסניים. דפוס החשיבה של המיתוס שמרני במהותו ומבקש לקדש את המצב הקיים. [...] השוו זאת לשיר ההודיה ששרה חנה כשהיא יולדת את הבן שציפתה לו כל כך: "ה' מוריש ומעשיר, משפיל אף מרומם. מקים מעפר דל, מאשפת ירים אביון, להושיב עם נדיבים וְכֹסֵא כְבוֹד יִנְחֵלֶם" (שמואל א' ב, ז-ח). לראשונה נקשר מושג האל-עם שינוי, תמורה, מהפכה. בנוף האנושי שום דבר אינו מקובע פרט לכללי המוסר עצמם – דברו הנצחי של האל הדורש צדק, הוגנות ורחמים וקורא תיגר ללא הרף, מפי רצף של נביאים, על הכוח המשחית ועל ניצול החלשים.¹⁴

לא היה זה אפוא מקרה שלאחר שקיבלו היהודים באירופה זכויות אזרח בסיסיות, במאה ה-19 וה-20, הם היו, כמכלול, כוח מהפכני הרבה יותר מכפי שהיו כוח של יציבות פוליטית. הדבר בלט במיוחד במהפכה הבולשביקית. מובן שגורמים רבים מעורבים בכך, ובכל זאת מתקבל על הדעת כי שאיפה עמוקה ל"צדק, הוגנות ורחמים" הייתה אחד מהם.

המונותיאזם המוסרי שהיהדות הביאה לעולם היה אפוא בדרך כלל כוח מהפכני – מהפכה אשר כפי שהראו ג'ונסון ורבים אחרים, העלתה את העולם על נתיב חדש של גאולה מוסרית. ובכל זאת, אף כי היהדות מהפכנית ביחס לאלילות הקדומה, במונחים מודרניים היהדות, ודאי היהדות המסורתית, היא שמרנית בהחלט. מאלפים בעניין זה דבריו של הלורד ג'ון אקטון על ההגות המדינית המקראית בספרו 'תולדות החופש':

האנשים אשר רוח בם, נביאים שקמו בזה אחר זה נגד המשעבד והעריץ, הכריזו תמיד שחוקי האל-חלים גם על השליטים החטאים, וקראו באוזניהם של בעלי השררה, המלך והכוהנים והשרים, בשם הכוחות המרפאים הטמונים במצפונם הטהור של המוני

העם. כך התווה המופת של האומה העברית את שתי המסילות המקבילות שעתידות היו להוביל אל החופש: דוקטרינת המסורת הלאומית ודוקטרינת החוק העליון; העיקרון הקובע כי חוקה צומחת מן השורש, בתהליך התפתחותי ולא בשינוי מהותי; והעיקרון הקובע כי כל רשויות השלטון צריכות להיבחן ולהשתפר על פי קוד שלא אדם כתב. הפעלתם של שני עקרונות אלה, בהרמוניה או מתוך ניגוד, ממלאת את כל החלל שאנו שרויים בו.

החוקים אמנם חלים על השליטים החטאים – רעיון שלא נשמע כמוהו. אבל החוקה צומחת בתהליך התפתחותי ולא בשינוי מהותי. הדינמיקה הפנימית של היהדות הולמת אם כן עד מאוד את סיכמו של אדמונד בֶּרְק להשקפה השמרנית: נטייה לשמר ויכולת לשפר. מקורו של מבנה זה במדרש חז"ל על המילה "וְהַתּוֹרָה" בפסוק "אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרָה אֲשֶׁר נָתַן ה' בְּיַד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינַי בְּיַד מֹשֶׁה" (ויקרא כ"ו, מו): "מלמד ששתי תורות ניתנו להם לישראל: אחת בכתב ואחד בעל פה" (ספרא, בחוקותי ח', יב). בלי מסורת הפרשנות שבעל פה הנלווית לתורה שבכתב, לא היה אפשר לדעת אל-נכון איך לקיים רבות מן המצוות. אבל המסורת לא רק מסבירה את כוונת המצווה הכתובה; יש לה תפקיד נוסף. בתהליך דינמי ומתמשך היא מאפשרת לכל דור להחיל את התורה על הנסיבות המשתנות של הקיום האנושי. בעוד החוק עצמו – הערכים שלו, העקרונות המדריכים אותו, הנורמות הבסיסיות והמנגנונים שלו – הוא נצחי, אופן יישומו והבנתו משתנים מדור לדור וממקום למקום. הרב משה שמואל גלזר (בעל 'דור רביעי'; תרט"ז-תרפ"ה) סיכם זאת בהקדמה לפירושו למסכת חולין:

ומעתה, מי שאינו רוצה לעקם האמת, יגיע להחלטה שמה שנמסר פירוש התורה על פה ונאסר לכתבה, הוא כדי שלא לעשותה קיום לדור דורות, ושלא לקשור ידי חכמי דור ודור לפרש הכתובים כפי הבנתם. כי רק על אופן זה נבין נצחיות התורה, כי שינוי הדורות ודעותיהם מצבם ומעמדם הגשמי והמוסרי דורשות שינוי דיניהם תקנות ותיקונים.¹⁵

השילוב בין יסודות בלתי-משתנים לבין יכולת מובנית לסיגול ולהתאמה אופייני למודל השמרני. הוא מגדיר נטייה מהותית לשימור, עם מנגנון שמטרתו להבטיח שההלכה תישאר תמיד בת-זמן, תוך שיקוף השינויים בתנאים החומריים ובנורמות החברתיות – שכן השתנות זו היא חלק בלתי נפרד מהמצב האנושי. היכולת להשתנות אינה נגזרת מנטייה פרוגרסיבית, אלא להפך: היא רכיב חיוני במגמת השימור עצמה. הגאון מווילנה לימדנו שאם אדם אינו מטפס למעלה, חזקה עליו שייפול למטה.¹⁶ חיינו הם זרימה מתמדת, ואין בהם הילוך סרק. עמדת – נפלת. כך אצל היחיד, וכך גם בחברה כולה. הדרך היחידה לשמור על הטוב הוא לחולל שינוי חיובי. היעדר התקדמות חברתית הוא מרשם בטוח לניוון חברתי.

כך, למשל, כאשר תיקן הלל הזקן את הפרוזבול, המנגנון לעקיפת דין שמיטת החובות בשנת השמיטה, הניע אותו לא רצון לשנות את התורה, אלא הצורך לשמור עליה. הלל ראה שחובת השמיטה גרמה לאנשים להפסיק להלוות כסף לעניים, מחשש שהלווים יחכו בכוונה עד השמיטה וכך יהפכו את ההלוואה למתנה. כך קרה שמצווה שנועדה לעזור לעניים גרמה לפגיעה בהם. עקיפת השמיטה בעזרת הפרוזבול, מנגנון ההופך את בית הדין לבעל החוב הפורמלי וכך מונע את מחיקתו, אפשרה לבעלי האמצעים להמשיך להלוות לאביונים.¹⁷ זהו שינוי שנועד לשמר, לא לבטל. כשחז"ל החליטו להעלות את התורה שבעל פה על הכתב, תוך הפרה של מסורת מקראית ברורה, הם עשו זאת כדי להציל את מסורת התורה שבעל פה, שעמדה בפני סכנת השתכחות.¹⁸ וכאשר רבנו גרשום מאור הגולה אסר ריבוי-נשים, גירושין נגד רצון האישה ונישואי ילדים, הוא הבטיח לערכיה של התורה אריכות ימים, אף כי סטה מההלכה שנהגה עד זמנו.

הרשות הנתונה לגדולי התורה לתקן תקנות משלימות, ולפעמים אף לפרש את דיני התורה מחדש, היא ערובה לנצחיות ההלכה. היכולת "לשפר" היא משלימתה ההכרחית של הנטייה "לשמר". אמת, התופעה השכיחה יחסית בימי חז"ל, של פרשנויות ותקנות המשנות את פני הדברים מיסודם, נעשתה נדירה בזמננו. ובכל זאת, המסורת היהודית רחוקה מלהיות סטטית – כפי שיגלה מיד כל מי שיעיף מבט בהבדלי ההלכה, המנהג, התרבות וההווי בין אשכנזים לספרדים. חתימת התלמוד צמצמה את טווח השינויים מאז ואילך, אך השוני בין שתי המסורות העדתיות הגדולות מלמד כי עדיין נותר מרחב תמרון גדול לפרשנות ולשינוי.

דוגמה בת זמננו להשתנות בהלכה-למעשה היא שתי תשובות מאת הרב משה שטרנבוך, אחד מגדולי הפוסקים החרדים בדורנו, בעניין הפריית מבחנה. ב-1991 הוא כתב בלהט נגד החידוש המדעי דאז, אסר את ביצועו מכמה טעמים (ביניהם החשש להשחתת זרע מצד האב הפוטנציאלי, לערבוב יוחסין, ולפגיעה בקדושת עם ישראל), וטען שילד שנולד מהפריית מבחנה אינו נחשב מבחינה הלכתית בנו של האב.¹⁹ כעבור עשרים שנה, בשנת 2011, הפך את מגמת פניו לגמרי, וכתב שזוג חשוך ילדים חייב לפנות להפריית מבחנה אם ההליך נעשה בהשגחתם של רופאים מומחים ועל פי ייעוץ, ושאין שום חשש לייחוסו של הילד.²⁰

זוהי התגלמות החיבור בין הנטייה לשמר ליכולת לשפר. תגובתו הראשונה של הרב שטרנבוך לטכנולוגיה המהפכנית שנכנסה לתחום הפיריון הייתה שלילית לחלוטין, בשל החשש מהכנסת שינויים רדיקליים והרסניים לתא המשפחתי. מתוך השיקולים הללו, פרשנותו למושגים הלכתיים (סוגיות טהרת היוחסין והשחתת הזרע) הובילה אותו לאסור את ההליך החדש. אך משהוכח, עם הזמן, שהשפעתו החיובית של ההליך (מתן האפשרות להורים חשוכי ילדים להוליד ילדים) אינה מלווה בתג מחיר ממשי, יכול הרב שטרנבוך להסכים להתירו ואף לחייבו.

הרב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג), רב ציוני-דתי המזוהה עם הניאו-חסידות, נתן ביטוי קולע להלך-הרוח המאפשר שינוי זה:

לדעתי הציונות הדתית מחויבת לאמץ לעצמה אסטרטגיות ופרקטיקות חרדיות מסוימות אם ברצונה לשרוד. [...] עליה להבין כי במקרים מסוימים הסתירה בין ערכי הקדושה לבין הערכים המקובלים בחברה הישראלית גדולה מדי (כך בנושא המתירנות למשל). הדבר מחייב גם את ההיפרדות המסוימת, אך גם שימוש בתפיסה חינוכית קַמְדָּרְת הַבוּנָה מרחב מתאים לקדושה בצד המרחבים שבהם ניתן להשתלב בחברה הכללית. בהקשרים אלה חשוב במיוחד מקומה של ההלכה. ההלכה צריכה להחדיר לעולמנו את גאולת העבר, ולכן אסור לה להיות אקטואלית ומעודכנת; עליה לפגור אחרי המציאות המשתנה ללא הרף, פיגור המכוון מתח וקונפליקט, שרק באמצעותו היא תתפקד כייצוג של המוחלט ותביע את הקשר לעבר ואת מימוש רצון ה' במציאות. מצד שני, על ההלכה להיות מודעת לשינוי המתחולל בתוכה עצמה עקב השינוי החברתי. היא לא יכולה לאחוז בעבר בצורה מאובנת ודוגמטית.²¹

ההלכה שומרת על יכולת השתנות, אך באותה שעה מגלמת את המוחלט. היא משקפת זיקה נצחית בינינו לבין הקב"ה, ומממשת ערכים שמשמעותם הבסיסית קבועה, גם אם אופן ביטויים נתון למידה של סיגול. ראוי לציין שמבין שלוש הדתות המונותאיסטיות, רק היהדות מושתתת על מבנה יסודי זה. הנצרות השתחררה מ"מַאָרְת החוקים" ועל כן נעדר ממנה חלק נכבד מן ה"מוחלט" האופייני ליהדות. ייתכן שהיעדר הרכיב ההלכתי מן הנצרות הוא מן הגורמים המרכזיים שאפשרו את התפצלותה לזרמים שונים שהמשותף ביניהן מועט. לאסלאם, לעומת זאת, יש ספרות הלכתית נרחבת, אך חסרה לו מסורת פרשנית מקבילה לתורה שבעל פה ביהדות, ולכן הוא מתקשה לגשר על הפער בין כתבי הקודש לבין המציאות שעל פני השטח. הדבר מסביר במידה רבה את תופעות הרדיקליזם והפונדמנטליזם באסלאם. היהדות, אשר לה קוד הלכתי מפורט בכתב מצד אחד ומסורת פרשנית משוכללת מהצד האחר, קרובה אפוא מטבעה, הרבה יותר משתי בנותיה, לאידיאל השמרני.

היהדות שמרנית לא רק במנגנוני התפתחות ההלכה שלה, אלא גם באופי החיים שהיא מבקשת להוביל. עולם ההלכה מתאפיין במערכת מורכבת של איזונים בין ערכים, בהכרה מפוכחת בטבעו של האדם ובגבולות היכולת לכוון חברת מופת, ובהפניית עיקר המאמץ של אנשי הרוח לאורך הדורות אל הזירה היומיומית של המשפט וההכרעה בעניינים מעשיים. דרשנים נמלצים היו ויהיו, ומפעם לפעם צצו ביהדות תפיסות של קנאות דתית שהעמידו כאידיאל ערכים של פרישות ועבודה רוחנית; אך דרך המלך של המסורת היהודית ושל ספרות ההלכה לדורותיה הייתה ונותרה בנייתם של יחידים וקהילות המתנהלים בתוך העולם בלי לבטל אותו, ומבקשים לשפר אותו בעבודה שקדנית של תיקון עצמי ומחויבות להלכה יומיומית.

גסיסתו של המודל הקיים

היהדות מבקשת אפוא לרומם את ההווה תוך הסתמכות על העבר ועל העתיד: על מוחלטות המסורת שקיבלנו מאבותינו ועל האחריות שלנו כלפי הדורות הבאים. על כן מוטלת עלינו החובה הכפולה של שימור ושיפור. במקרה של היהדות החרדית, הסוגיה מסתבכת. כפי שראינו, לפנינו חרב פיפיות, שבקצה האחד חריגה מהמסורת ובקצה השני גרסה מוקצנת של שמרנות, המתגרת את האיזון העדין שבין העבר לבין העתיד.

ליהדות החרדית, המורכבת דווקא מאנשים שהדבקות במסורת ישראל יקרה להם במיוחד, הייתה סיבה טובה להשעות את הדינמיקה השמרנית של המסורת: המלחמה במגמות החילון השונות באמצעות חישולה של זהות חרדית. לצורך כך עוצב מודל מנהיגותי חדש, בוצעה מהפכה ביישום ההלכה, והועמקה הדומיננטיות של הישיבות. הבעיה בסטייה מן המסורת איננה עצם הסטייה, אלא תוצאותיה המהותיות והטכניות, שלא תמיד אפשר לצפותן מראש. במקרה החרדי, תוצאות אלו הגיעו והן בהירות כשמש.

הראשונה שבהן היא הקיימות. לא ניתן לקיים לאורך דורות את המודל המהפכני שנוולד בבני-ברק. אמנם, אין לזלזל בשגשוג המרשים ובהישגים יוצאי הדופן של המודל הזה. דימויה של החברה החרדית כקבוצה שאינה מתפשרת על ערכי התורה, טענתה לבלעדיות על האותנטיות היהודית, והאדרתה של מסירות הנפש ההרואית על מזבח לימוד התורה מדברים אל לבם של המונים – ולא בכדי. היא שגשגה (וממשיכה לשגשג) אף כי הכול סברו שתדעך.²² אך בעוד המספרים ממשיכים לגדול, המודל הכלכלי קורס ועננה של אי-ודאות מאפילה על העולם החרדי. האינטרנט לא רק כרסם בחומות ההגנה מפני הרעיונות החילוניים (אף שעדיין שיעורי החילון בחברה החרדית נמוכים בהרבה מזו שבקרב הדתיים-לאומיים), אלא גם חשף את החרדי מן השורה למאבקי כוח ולניגודי אינטרסים בבית החרדי פנימה, שעד אז טואטאו מתחת לשטיח הרבני. מחלוקות עזות בשאלות מעשיות מכריעות (והבולטת בהן: שאלת התגובה החרדית לתקנות הגיוס החדשות) מפלגות את הקהילה ומחלישות את מודל המנהיגות הרבני. בקרב הציבור הרחב בזרם המרכזי, הציות לנורמות החברתיות נוגע פחות לרצון לממש אידיאל ויותר לדאגה למעמד האישי – הבטחת התקבלותם של הילדים למוסדות לימוד מבוקשים, הרצון להתקבל למשרות פנים-חרדיות רגישות, וכמובן הצורך להבטיח שידוך נאות לילדים. כאמור בראש דברינו, חרדים רבים החשים ניכור כלפי המקובעות הממוסדת, ושואפים לביטוי אישי או פשוט לפרנסה מכובדת, זולגים החוצה מהזרם המרכזי של הציבור החרדי.

זמני משבר מאלצים אפילו את הנלהבים שבשמרנים לבחון מחדש את דרכי פעולתם. על הדעת עולים דבריו הקולעים של פיטר ברגר: "מציאותו של העולם החברתי או

של חלק כלשהו מתוכו מספיקה לגיטימציה העצמית כל עוד אין היא עומדת בפני אתגר. כשצץ אתגר, מכל סוג שהוא, מציאות זו אינה יכולה עוד להתקבל כמובנת מאליה. תקפותו של הסדר חברתי מוכרחה אז להתבאר, למען מציבי האתגר ולמען המאותגרים כאחד. [...] מידת חומרתו של האתגר תקבע עד כמה נרחב יהיה המענה משמר-הלגיטימיות"²³. שלל העלונים, הפמפלטים והפשקווילים מבית היוצר של האגף הקיצוני בחברה החרדית, המהללים את המנהגים הקיימים ומוקיעים את ה"חידושים" המאיימים על שלמות החברה החרדית, מעיד על עוצמתו של האתגר.

אך בעוד האתגרים ברורים, למאמצי הלגיטימציה יש ניחוח של דברי ז'וזף דה-מסטר, שטען כי המוסדות האלוהיים ביותר הם מארכי הימים מכולם, ועל כן "אם רצונכם לשמר הכול, קדשו הכול"²⁴. גישה זו אינה משכנעת במיוחד, בפרט לנוכח אמירתו של הגאון מווילנה שמי שאינו משתפר נידון להידרדר. זו המחשבה המדריכה את המציעים לחשב מסלול מחדש.

אולם הקיימות הפנימית היא רק חלק מהסיפור. השאלה היסודית יותר, המסתכלת אל מעבר לפרוצדורה, אל גרעין מהותה של המסורת היהודית, היא השאלה מהם בעצם חיים יהודיים.

הרב יונתן זקס אמר כי נסיגתם של היהודים האורתודוקסים אל מובלעות מוגנות היא אולי אסטרטגיה יעילה, אך היא עולה "במחיר היפרדות מהעולם שבחוץ ואובדן היכולת להשפיע עליו"²⁵. השפעה זו היא עצמו ובשרו של הייעוד היהודי, כהגדרתו של הנביא ישעיהו: "עם זו יצרת לי – תהלת יספרו" (מ"ג, כא). כדי לספר כראוי את תהילתו של יוצרם צריכים היהודים להיות מעורים בעולם שסביבם, כי רק כך קולם יישמע. זאת ועוד. כיום, הקול היהודי נישא אל העולם בעיקר ברמקול של מדינת ישראל. בהסתגרותה מן העיסוק בנושאים שעל סדר יומה של מדינת ישראל מפסידה החברה החרדית את ההזדמנות להטביע את חותמה במגוון תחומים חשובים כגון משפט, ביואטיקה, טכנולוגיה, ביטחון לאומי, מחקר אקדמי ותחומים נוספים שישאל יכולה לשמש בהם אור לגויים. הגישה המתנזרת הקיצונית פשוט אינה מתיישבת עם הייעוד ההיסטורי של העם היהודי, להנחיל לעולם את המונותיאיות המוסרי.

כך גם בבית פנימה. השפעה חרדית על מדינת ישראל היא עניין חשוב בפני עצמו. מדינת ישראל, בין אם אנו רואים בה אתחלתא דגאולה ובין אם לא, מספקת לחיים הדתיים כר פורה לצמיחה, הן לפיתוח מבנה תיאורטי, הן ליישומו המעשי. איך נראה צבא יהודי? איך פועלת מדיניות חוץ יהודית? איך צריכה מדינה יהודית להתייחס לבני המיעוטים הלא-יהודיים החיים בה? איך מפתחים את מערכת המשפט העברי ואת בתי הדין באופן שיאפשר להם לתפקד בחברה מודרנית ממשית? שאלות אלו, ועוד רבות אחרות, הנוגעות לכל תחומי חיים המדיניים, החברתיים והתרבותיים,

הצמיחו כתיבה ענפה של הוגים ציוניים דתיים, וכתיבה זו אף מניבה פירות מעשיים (גם אם צנועים). הימנעותה של הקהילה החרדית מן העיסוק באתגריה של מדינת ישראל שוללת ממנה את ההזדמנות להיות כוח יצירתי משפיע, ודוחקת אותה, גדולה וצומחת ככל שתהיה, אל שולי החברה הישראלית.

אבל אפילו במעגל האישי, שורר מתח עמוק בין הצרת האופקים הנהוגה בחברה החרדית לבין רוחה של המסורת היהודית, השואפת להאציל קדושה בכל פינה של חיינו האישיים והציבוריים. ככל שעולמנו מתרחב, ככל שעומדות בפנינו אפשרויות בחירה רבות יותר, כך מתרבות ההזדמנויות לרומם את חיינו אל פסגת ההישג האנושי.

ולא זו אף זו: גם בתחום לימוד התורה עצמו, החינוך החרדי מן החדר (החינוך היסודי המסורתי) ועד הישיבה מקפיד על תכנית לימודים צרה: מתודולוגיה ספציפית של לימוד הגמרא, עם נגיעות קלות של לימוד הלכה. המערכת מזניחה במתכוון את העיון המעמיק בתנ"ך, בפילוסופיה היהודית ובמחשבת ישראל, במדרש, בהלכה, במוסר ובשאר תחומים וצורות-לימוד בעולם התורה – מתוך מאמץ לתמרן את כל התלמידים לדפוס בלעדי של לימוד תורה שנוצר בישיבות מזרח אירופה ונועד לשכבה דקה של מצטיינים. בתחומים שאינם תורניים מובהקים, הדבר נכון שבעתיים. כאן הבערות היא שבה. ככל שאדם יודע פחות על מדע, על היסטוריה, על פילוסופיה, על ספרות וכן הלאה, כך נחשב הידע התורני שלו טהור ודרגתו הרוחנית נתפסת כגבוהה (וזאת אף שידע בתחומים אלה הוא מעשיר ולעתים אף חיוני ללימודה של תורה עצמה). בשעה שמוסדות אקדמיים לגברים חרדים נתפסים בדרך כלל כרע הכרחי ונסבל, דווקא אלה המשלבים לימוד תורה בלימודי חול סופגים נאצות וחרמות על כי הם זורעים כרמם כלאיים ומחבלים בטוהרת לימוד התורה.

הזלזול בכל מה שאינו לימוד תורה הוא חריגה רדיקלית מהמסורת היהודית, משתי בחינות. לאורך הדורות, גם כאשר החברה היהודית כולה הייתה מסורתית ושומרת-מצוות, רוב עצום של היהודים עסק במקצועות ארציים – ובתוכם גם רבים מן הרבנים. שנית, וחשוב לא פחות, רבים מתלמידי החכמים (אף כי לא כולם) היו מעורים היטב בספרות, במדע, בפילוסופיה ובתרבות של החברה הסובבת, והוקירו את פירותיהם של עולמות אלה. הוקרה זו נעלמה אצל תלמידי החכמים החרדים; אחד מבניי אף שאל אותי בתמימות לאילו הישגים יכולות בנות להגיע, שהרי הן אינן לומדות גמרא. זוהי סטייה מדרך המלך של המסורת היהודית, ואל לנו להתעלם מכך.

כאמור, הסטייה הזו מהמסורת הייתה כנראה צעד חכם ונחוץ לנוכח הנסיבות של ישראל שלאחר השואה. אך כיום, כאשר עולם התורה החרדי גדול מכפי שהיה אי פעם (ודאי מבחינת מספרם של הצעירים והבוגרים המקדישים את כל זמנם ללימוד תורה), כשמוסדותיו משגשגים ומעמידים חלופה תרבותית מוצלחת לזו שמספקת הסביבה הלא-חרדית, נראה שהגיע הזמן למלא את החוסרים שהשיטה הזו יצרה.

מנעורים לבגרות

אולי הגיע זמנה של החברה החרדית לדבר על חזרה למסורת. אם להמשיך את דבריו של משה שיינפלד שציטטתי לעיל, המתארים את מרד הנעורים של הצעירים החרדים בהוריהם וקוראים להצטרף אליו, טענתי תהיה שיש מקום למעבר מנעורים לבגרות, מהריאקציה אל בורגנות. בורגנות במובן החיובי של המילה: תפיסה היודעת לשלב את עקרונותיה הנעלים של החרדיות עם חיים ארציים ואזרחיים מלאים.

מרד הנעורים של שיינפלד זכה להצלחה חסרת תקדים. לאורך המחצית השנייה של המאה העשרים פיעמה בחברה החרדית רוח חלוצית שדחפה אותה להישגים מרשימים. עולם התורה שחרב במזרח אירופה נבנה מחדש; מוסדות חינוך שהוקמו על פי עקרונות האידיאולוגיה החרדית פרחו לתפארת; דורות שלמים של נערות שהגיעו לפרקן מתעקשים להתחתן רק עם תלמידי חכמים חסרי פרנסה – דבר שלא היה עולה על דעתן של בנות דורות קודמים. כעת מוכנה החברה לשלב נוסף, שלב בוגר שבו מבין הילד כי הוריו, אחרי הכול, לא היו טיפשים. אחרי שנים של להט נעורים, עם נטייה חזקה (ונצרכת) אל הרדיקלי והדיכטומי, שמא ניתן לנוע לקראת חרדיות מורכבת יותר, איתנה יותר, ובמובן של מאמר זה – שמרנית יותר.

האם מודל מתון יותר או ארצי יותר של חרדיות יוכל עדיין להיחשב "חרדי"? האם הוא ישמר את מעלותיה של החברה החרדית – את המרחק מתרבות המערב, את הדקדוק בהלכה, את המחויבות ללימוד תורה, את המוסר המיני, את ההסתפקות במועט, את הקהילתיות הבריאה, וכך הלאה? לא יהיה נכון להתחמק משאלה נוקבת זו. היא צריכה להדהד באוזני כל העוסק ביזמות חברתית בקרב הציבור החרדי. אך מהצד השני, אל לשכוח שהמודל החרדי החדש הוא עובדה מוגמרת, עובדה מציאותית שאין עליה עוררין, וברור לכולם שהוא רק ילך ויתעצם. ללא חשיבה מעמיקה המתכתבת מקרוב עם המציאות; ללא עשייה נרחבת הכוללת ניסוח אתוס בהיר, תכנון מוסדות וארגונים, קביעת גבולות ביחס לסוגיות רבות, וכך הלאה – ללא כל אלה, נדמה שגידול הפרא של המודל החדש יתקשה להשתייך לחרדיות במובן שיש בו ממש.

לדידי, אין ספק שניתן לעצב את המודל החדש באופן שישמר את ליבת החרדיות תוך הרחבת גבולות הדעת והמעש המאפשרת עשייה תורנית, אינטלקטואלית וארצית במגוון עשיר של תחומים. מודל קרוב לכך מתפקד כבר שנים רבות מעבר לים, ואפשר בהחלט לחשוב על שילוב אלמנטים מתוך קהילות חרדיות שונות בחו"ל, בהתאמה למציאות הייחודית של ישראל. בשל אופייה של החברה החרדית, עצם העובדה שרבים בתוכה מאמצים סגנון חיים אחר אינה מובילה מאליה לצמיחתו של מודל כזה. כפי שתיאר במרירות עורך-הדין יעקב וינרוט, "כמעט ואיננו יכולים להציף למודעות הציבורית בעיות חברתיות ולטפל בהן באופן נאות, אם לא שאנו מגייסים לצדנו סוללה של גדולי ישראל שייטנו לנו גיבוי במקרה שמאן דהו יחליט לצאת במתקפת

טרור",²⁶ והתנהלות זו מקשה על יכולתה של החברה החרדית להסתגל באופן טבעי למציאות החדשה והמשתנית. גיבושו של מודל לחרדיות החדשה חייב להיעשות, אפוא, באמצעות מאמץ מודע של מנהיגות. ברור באותה מידה שמודל זה לא יצמח מתוך חורבנו עדי יסוד של עולם ישן: החרדיות החדשה צריכה להישאר חרדית, ולהיבנות באומץ ובוזהירות על-גבי יסודות קיימים, באופן שיותר ממה שיש בו חריגה מן המסורת, יש בו דווקא חזרה אליה. ההליכה לקראת תוכן של שמרנות יהודית צריכה להיעשות במסלול של שמרנות פרוצדורלית.

אם כך אכן יקרה, החברה החרדית תצטרף, באורח פרדוקסלי משהו, לתנועה כלל-ישראלית. בתנועה עדינה זו של שיבה אל מסורת העבר תצטרף הקהילה החרדית לחלקים חשובים אחרים בחברה הישראלית השבים גם הם, בדרכם, אל המסורת היהודית. הציבור החילוני, שנשטש זה מכבר את האידיאולוגיה הסוציאליסטית ומתעייף בהדרגה מחזון השלום, פונה במספרים הולכים וגדלים אל השורשים היהודיים – ובפרט אל כתבי היסוד של היהדות – בחיפוש אחר משמעות ואחר הבנת עצמו. "ישיבות" חילוניות נפתחו ברחבי הארץ, המכנינות מתרבות, ומומחים חילוניים לתלמוד הם מרצים-אורחים מבוקשים. השינויים בתחום התרבות מורגשים היטב, והמונופול הדתי-חרדי על נכסי המורשת היהודית נמוג והולך. גם המגזר הציוני-דתי עובר תהליך ממושך של התכווננות מחודשת. העידן שאחרי 'גוש אמונים' מתאפיין בפירוקן של חבילות שנדמו קודם כישות אחת. מעמדו הקדוש (כמעט) של המקף המחבר בין ה"ציוני" ל"דתי" התערער, ואל התודעה צצו ועלו מחדש השאלות הקשות של שילוב בין יהדות נאמנה להלכה לבין חיים ישראלים-מודרניים לא רק במרחב הציבורי אלא גם בסגנון החיים של היחיד והמשפחה.

הנה כי כן, לא רק המגזר החרדי עומד על פרשת דרכים. רוב החברה הישראלית נמצאת שם, וחווה גם היא, מגזר מגזר בדרכו, תהפוכות אידיאולוגיות – או שמא דווקא אנטי-אידיאולוגיות – ותסיסה חברתית. החברה היהודית-ישראלית כולה מחפשת כיוון, יוצרת שילובים חדשים ומזניחה ישנים, ומעלה תהיות על הזהויות הברורות של העבר. כמוזכר למעלה, יש המתארים את השמרנות כ"שלייתה של האידיאולוגיה". אם כך הוא, אפשר שאנו עומדים על ספו של עידן שמרני, כאן במדינת היהודים.

-
- | | |
|--|---|
| 1. אמת על תלה, גיליון 1, אדר א' תשע"ז, עמ' 9. | 5. שם, עמ' 112. |
| 2. אדמונד ברק, <i>מחשבות על המהפכה בצרפת</i> , מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשנ"ט, עמ' 71. | 6. B. David Schreiber (ed.), <i>Nora'ot Ha-Rav</i> , Vol. 8, New York: 1998, pp. 87–88. |
| 3. ארוינג קריסטול, <i>מחשבות על השמרנות החדשה</i> , מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ה, עמ' 88. | 7. תלמוד בבלי, ברכות לה ע"ב. |
| 4. מובא אצל ארוינג קריסטול, <i>מחשבות על השמרנות החדשה</i> , עמ' 111. | 8. מנחם פרידמן, <i>החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים</i> , ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991, עמ' 58. |

9. משה שיינפלד, "השיב לב אבות על בנים", דגלנו, ניסן תשי"ד.
10. שמחה אלברג, "ירושלים של מעלה ושל מטה", דגלנו, כסלו-טבת תשכ"ה.
11. Haym Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction," *Tradition* 28:4, pp. 64–130.
12. שם, עמ' 86.
13. מצוטט אצל הרב יונתן זקס, פסח על שום מה?: הגדה של פסח, מאנגלית: ברוריה בן-ברוך, ירושלים: מגיד, 2015, עמ' 145.
14. שם, עמ' 146.
15. בעמ' 3.
16. בפירושו לספר משלי ט"ז, כד.
17. ראו משנה, שביעית י, ג-ד; גיטין ד, ג.
18. תלמוד בבלי, תמורה יד ע"ב. ראו רמב"ם, הקדמה למשנה תורה.
19. שו"ת תשובות והנהגות, כרך ב, תשובה תרפט.
20. שם כרך ו, תשובה רמא.
21. הרב שג"ר, לוחות ושברי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם, אלון שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשע"ג, עמ' 199–200.
22. ראו הלל גרשוני, "הנתונים האמתיים: אל תמהרו להספיד את החברה החרדית", אתר מידה <https://goo.gl/TjVFFX>, (26.01.2016).
23. Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City: Doubleday, 1967, p. 31.
24. Joseph de Maistre, *Essai sur le Principe Generateur des Constitutions Politiques et des Autres Instiutions Humaines* (1828), p. 82.
25. בהרצאת ארסמוס שנשא בשנת 2013.
26. יוסי אליטוב ושמעון ברייטקופף, "הגזמנו, צריך לחזור לשטטעל", משפחה, י"א בתשרי תשע"ז, עמ' 113.

חילוני בביתך, ממלכתי בצאתך

מהרצל ועד אחד העם, ומא"ד גורדון ועד בן-גוריון, המנהיגים שהובילו את התנועה הציונית עשו זאת מתוך עמדה שוויתרה על המוחלטות והטהרנות שבחזונות החילוניים שלהם לטובת שותפות עמוקה עם היהודים הדבקים בתורה ומצוות. קולות אחרים פשוט אינם יכולים להנהיג

עם ישראל הוא סדר רוחני שבו האנושי והאלוהי, הטבעי והקדוש, באים כברית לאורך זמן, סדר שבו אחווה עם אלוהים אינה שאיפה כי אם מציאות של הגורל. לנו היהודים לא תיתכן אחווה עם הקדוש ברוך הוא בלי אחווה עם עם ישראל. בהסתלקותנו מעם ישראל נוטשים אנו את אלוהים.

[...] הקיום היהודי מתבטא בראש ובראשונה בחיים המתקיימים בתוך המערך הרוחני של העם היהודי, בחיים המתקיימים בתוך היהודים של העבר ועם היהודים של ההווה. אין זו רק תכונה מסוימת בנשמות של יהודים אידיודואלים כי אם, מעל לכל, הקיום של כלל ישראל.

אברהם יהושע השל¹

בחנוכה תרנ"ח (1897), ארבעה חודשים אחרי הקונגרס הציוני הראשון, כתב בנימין זאב הרצל את מאמרו "המנורה", ובו הוא מדמה את עצמו לשמש המדליק ומעורר את העם היהודי לפלגיו השונים. במאמרו הרצל מציג את עצמו בגוף שלישי ("היה היה איש"), ובתחילתו הוא מתאר כיצד התעורר האיש לדאוג לערבות עמו, העם היהודי, בעקבות גלי האנטישמיות המודרנית. החלק המרגש של המאמר נמצא בסופו – המנורה נעשית בעיני הרצל סמל לאחדות העם, המפולג לבעלי השקפות שונות:

¹ד"ר עינת רמון היא מרצה בכירה למחשבת ישראל במכון שכטר למדעי היהדות ומנהלת תכנית מרפא להכשרת מלויים רוחניים.

הגיע היום השמיני, שבו דולקים כל הנרות, ואף התשיעי, השמש, שכל עיקרו אינו אלא להדליק את שאר הנרות. אור רב שפע מתוך המנורה. עיני הילדים נצצו.

ואולם בעיני האיש היה הכול משל להלהבת האומה. בראשית נר אחד, ועדיין אפל בבית, והאור הגלמוד נראה עוד עצב. אחר נלווה לו חבר, ועוד חבר ועוד חבר. האפלה נאלצת להסתלק. תחילה מאיר האור את לבבות הצעירים והעניים, ואחר מצטרפים גם האחרים, האוהבים את הצדק, את האמת, את החרות, את הקדמה, את האנושיות, את היופי. משנדלקו כל הנרות הכל תמהים ושמחים על המפעל. ואין שליחות המביאה לו לאדם אושר יותר מאשר היות שמש לאור.²

אמנם הרצל גדל במשפחה בעלת מסורת ותודעה יהודית,³ אך עולמו הרוחני עוצב הרחק מעולמה של היהדות האדוקה במצוות, בהשראת רעיונות הנאורות והקדמה שאפיינו את השיח האירופי בן הזמן. ביומנו הוא מספר, שנתיים לפני כתיבת "המנורה", כיצד הדליק בביתו את עץ האשוח עם ילדיו.⁴ מאמרו על "המנורה" מציין תפנית ביחסו של הרצל ליהודים שונים ממנו, ובהם יהודים אורתודוקסים, שבאותה עת היו חלק הארי של יהדות מזרח אירופה. המאמר עולה בקנה אחד עם קביעתו המפורסמת מנאומו בפתחת הקונגרס הציוני הראשון שהציונות היא "שיבה אל היהדות עוד לפני השיבה אל ארץ היהודים".

גישה הרואה בחיוב את הברית בין יהודים מכל הקבוצות השונות, ומתוך כך נכונה למצוא פשרות פוליטיות פנים-יהודיות בנושאי דת ולאום, אינה נחלתו של הרצל בלבד; היא מאפיינת את המחשבה הציונית לגווניה ולדורותיה, המתגלה בכך כתנועה של תשובה או שיבה. כדי לעמוד על מלוא משמעותה, חשוב לעמוד על הניגוד החרף שבין עמדה ציונית זו לבין ההגות היהודית המודרנית שקדמה לה, שהייתה כור מחצבתם הרוחנית של אבות הציונות. הגות זו, בין אם היתה דתית או סוציאלית, התאפיינה בקנאות אידיאולוגית ובעיונות כלפי הציבורים היהודים השונים ממנה. והנה, הציונות גרסה כי רב המשותף על המפריד בין יהודים חילונים, רפורמים וחרדים מן העדות השונות, וכי פשרות כואבות לצורך הקיום המשותף הזה הן אפשריות, רצויות ואף הכרחיות.

יש מי שיראו בכך רק כורח-שעה פוליטי סוציולוגי-דמוגרפי, שנועד לגייס את ההמון היהודי לתנועה החדשה. אך עיון במשנתם של הוגים ציונים רבים מעלה שלשיתוף הפעולה הזה יש תשתית פילוסופית ומהותית, ושמנהיגים חילונים הכירו באמת מסוימת הגלומה באותו מחנה אורתודוקסי שאליו לא השתייכו, ושלעתים אף ביקרו אותו בחריפות. היכולת להבחין בערך המחנה שאדם אינו משתייך אליו היא שיצרה את תפיסת העולם הלאומית, שלימים כונתה אחדותית וממלכתית.

השיח והמחקר מכירים היטב את הכרעתם של מנהיגים והוגים מן המחנה הדתי, ובראשם הרב א"י קוק, בעד שותפות במפעל הציוני אף שהשתתפו בו יהודים שלא



קיימו מצוות וגם לא האמינו בקדושת התורה. מעט מדי דובר על ההכרעה המקבילה, זו של מנהיגיה החילונים של הציונות, להעדיף את השותפות עם האורתודוקסיה על פני דבקות בתפיסת עולם שסברה כי גאולתם של היהודים תלויה ברפורמה דתית מקיפה או בשחרור גמור מן הדת. בעמודים הבאים אני מבקשת להתמקד בהכרעה היסטורית זו ובהשלכותיה, הכרעה שנקטו מבשרי הציונות ואשר אומצה על ידי מנהיגיה בשנים שלאחר מכן.

הטענה שאפרוש כאן מבוססת על מחקרים בתחום הלאומיות והמחשבה הציונית, ומהווה מעין מסקנה – הגותית יותר ממחקרית – של חמישה עיונים שערכתי בשנים האחרונות בהגותם הדיאלקטית של הוגים חילונים, דתיים ליברלים, או ציונים המזוהים עם מחנה הפועלים.⁵

רגע לפני שניכנס לגופם של דברים, נחתום את הפתיחה בהבאת דבריו של הרב קוק על נרות חנוכה, המהדהדים את דבריו של הרצל:

החנוכה, המושפעת מהעתיד היותר נעלה, כאשר מבואר בהוראת חנוכה, בהקבלה להוראת חנוך, היא מציירת את כל המאורות שצריכים להאיר באומה, אור התורה, אור הנבואה, אור החכמה, אור הצדק, אור הגבורה, אור השמחה, אור החסד, אור האהבה וכיו"ב. אך בטרם הוכרה התכלית העליונה של החיים נראים לנו כל אלה האורות הרבים בפרטיותם כאילו הם דברים נפרדים, וצריכים הם לפעמים להיות עומדים בפירודם כדי שלא תמחה צורת כל אחד מהם על ידי עירוב פרשיות. ולפעמים הפירודים מביאים גם כן סכסוכי דעות, יש נוטה ביותר לאחד מן המאורות האלה, ונדמה לו שמי שנוטה אל שאר המאורות הוא ממעט צבינו של אותו המאור החביב עליו ושהוא מכיר ביותר ביקרתו. אמנם מתוך שכל אחד מתגדר להגביר ולהאדיר את הצד הטוב שנפשו נוטה אליו, הכלל מתבנה, והשכלולים מתרבים, אבל הפירודים גם כן לא יהיו קיימים לעד, שהרי כל זמן שיש פירודי דעות אין הקדושה מתבססת בעולם, ועיקר הברכה היא ברכת השלום, והיא תתקיים בעתיד בהיות ההכרה ברורה לכל, כי כל המאורות כולם בכל פרטיותם הכל הם נר אחד. על כן לא נרות נאמרו בברכה של חנוכה, שהיא נושאת דעה עד המרחק היותר נשגב, עד העתיד היותר עליון ונערץ בעוז ד', כי אם נר של חנוכה.⁶

הרב קוק "משוחח" כאן עם הרצל ומרחיב את משמעות ההקבלה בין נרות החנוכה לפלגים השונים בעם היהודי. הוא מוסיף ערכים שלא עמדו נגד עיני חוזה מדינת היהודים, שכן הרצל תיאר בעיקר את החברה היהודית ה"נאורה" לגווניה אך לא הזכיר את נר התורה למשל או את אלה המחזיקים בו. משמעותו של סמל המנורה כפי שתוארו הרצל הורחבה אפוא על ידי הרב קוק לפי תפיסתו האוטופית-משיחית של תהליכי ההיסטוריים של הציונות – התאחדות והתמזגות איטית, למרות המחלוקות, של כל הציבורים היהודיים בעלי האידיאולוגיות השונות והמנוגדות לכאורה.

א. לאומיות כאלטרנטיבה לרפורמה

חוקר הלאומיות אנתוני ד' סמית (1939–2016) וחוקר מחשבת ישראל אהוד לוז (יבדל"א) טענו שניהם כי הלאומיות היהודית המודרנית, זו המזוהה עם הצינונות, היא במהותה "פוסט-רפורמית". לטענתם, לאומיות זו מבוססת על מפנה ביחסם לאורתודוקסיה של מנהיגים יהודים שהיו מזוהים עם ערכי הנאורות: אם עד כה הם נאבקו באורתודוקסיה כדי להנהיג רפורמות דתיות ביהדות, עתה הם פנו לכרות עמה ברית כדי לגבש זהות לאומית.

סמית, היסטוריון ב'לונדון סקול אוף אקונומיקס' שפרץ דרך בתחום חקר הלאומיות, הראה במחקריו שכל התנועות הלאומיות המודרניות אינן "קהילות מדומיינות" שנוצרו בעקבות המצאת העיתונות המודרנית (כפי שגורס חוקר הלאומיות בנדיקט אנדרסון), ואינן מעין "אימפריאליזם פנימי" של אליטות (כפי שטען חוקר לאומיות אחר, אריק הובסבאום). תנועות לאומיות מודרניות, לשיטתו, הן דרך חברתית חדשה לארגון קבוצות אתניות, לעומת דרכן להתארגן במבנים חברתיים שבטיים-אתניים לפני התקופה המודרנית והמהפכה התעשייתית. במאמר שפרסם בשנת 1973 טען סמית כי הלאומיות היהודית המודרנית נוצרה בעקבות אכזבתם של יהודים משכילים, לא-אורתודוקסים, מן ההשתייכות הרעיונית או מן הניסיונות לרפורמה דתית המבוססת על אוניברסליזם פילוסופי טהור. תוצאותיה של אותה אכזבה היו המעבר לכריתת ברית עם יהודים אורתודוקסים כדי ליצור תודעה לאומית מודרנית – וכל זאת על יסוד תודעה היסטורית של עבר ועתיד משותפים.⁷ סמית טען כי אף שהדת והלאומיות מנוגדות זו לזו מבחינה רעיונית, ולעתים גם מעשית, לא פעם צמחה הלאומיות מתוך הדתיות האתנית בתהליכים פנימיים של רצוא-ישוב, ברירה וסינון ברפורמה הדתית של אליטות. בתור עדות לקביעתו זו התייחס סמית הן לאמרתו הידועה של הרצל שהשיבה ליהדות קדמה לשיבה לציון, הן להבעת רגשותיהם העזים של כל היהודים בעולם – ובהם יהודים חילונים ליברלים – לאחר התקפות המתפללים בכותל (עקב הכנסת מחיצה, ספסלים וסידורים למתחם) ביום הכיפורים בשנת תרפ"ט.⁸

טענתו של סמית, שיש רצף היסטורי בין דת ללאומיות מודרנית ושרצף זה מתרחש באמצעות תהליכי שינוי שעברה או עוברת הדת עצמה, היא טענה מעניינת. משמעותה היא שהמעבר בין דת ללאומיות מתרחש – לכל הפחות במקרה הצינוני – כהמשך דיאלקטי לרפורמה דתית, ושמשולבים בו רעיונות הלקוחים מן הרפורמה הדתית; שהרי בלאומיות תודעה היסטורית מחליפה את האמונה הדתית כיסוד ההתארגנות של העם. במילים אחרות, הלאומיות היא ביטוי לדחיית היבטים מסוימים של הרפורמה הדתית (אוניברסליזם, למשל), תוך אימוץ חלקי או מלא של רכיב אחר של הרפורמה הדתית – במקרה זה נקודת המבט ההיסטורית על המסורת. לפי תפיסה זו, הצינונות נוסדה בעקבות הפחתת המתח בין הדת המסורתית ובין הנאורות

האוניברסלית המודרנית, על ידי מעבר מן התודעה הדתית המסורתית, המדגישה את האמונה ואורח החיים הנובע ממנה, מחד גיסא, ומן תודעת הרפורמה הרציונלית האנטי-פרטיקולרית מאידך גיסא, אל תודעה לאומית המדגישה את העבר, ההווה והעתיד המשותפים לעם.⁹

התהליך הזה התרחש פעמיים בתולדות הלאומיות היהודית המודרנית, ובשני המקרים הוא היה פתרון דיאלקטי למתח בין הדת היהודית ובין הנאורות. בגרמניה התרחש המעבר מן הזהות הדתית לזהות הלאומית באמצעות הזרם הרעיוני שהתפתח כביקורת פנימית על הרפורמה – הלא היא היהדות ה"פוזיטיבית-היסטורית", שהקימה את בית המדרש לרבנים בברסלאו, בהנהגת הרב זכריה פרנקל (1801–1875) וההיסטוריון צבי גרץ (1817–1891). תהליך מקביל התרחש אצל ראשוני הציונים במזרח אירופה, כמה עשורים מאוחר יותר: אחד העם, אליעזר בן-יהודה, פרץ סמולנסקין ואחרים עברו תהליך זהות פנימי של "היסטוריזציה": הפיכת השייכות ההיסטורית לעם ישראל לתשתית הזהות היהודית, במקום ראיית הנאמנות לאורח חיים של קיום תורה ומצוות כתשתית כזו, ובמקום לשאוף להחליף את הדת המסורתית בדת 'מודרנית' יותר או אוניברסלית. בשני המקרים היה זה מעבר ממחויבות לערכים המופשטים – עבודת האל מצד אחד, וסגידה לערכי הנאורות מצד שני – למחויבות לעם היהודי בתור ישות היסטורית קונקרטי, בעבר ובהווה.¹⁰

ניתוח דומה, הפעם מתחום חקר ההיסטוריה האינטלקטואלית של ראשית הציונות, הציע פרופ' אהוד לוז מאוניברסיטת חיפה בספרו "מקבילים נפגשים". לוז מתאר בספרו את האופן שבו

התנועה הלאומית ("חיבת ציון") שנולדה בראשית שנות השמונים, פתחה אפיק פעולה משותף ודרך להתקרבות בין שני המחנות, שהיו קודם לכן רחוקים ואף עוינים זה את זה. השיתוף שנוצר ביניהם היה בראש וראשונה פרי חוויית הגילוי מחדש של הסולידריות האתנית, אשר נשמרה בחיוניותה במזרח-אירופה חרף הפילוג החברתי: חוויה זו היא שדחפה את שני המחנות לעשות מאמץ של התקרבות הדדית, אשר תוביל לחידוש האחדות הלאומית. האחדות יכולה להתממש רק במחיר של ויתורים הדדיים גם מצד החרדים וגם מצד המשכילים. שני הצדדים חשו כי המציאות מכתיבה להם את כורח השיתוף וכי בלעדיו אין כל סיכוי להגשים את החלום הציוני. משום כך הייתה לשאלת הסובלנות חשיבות מכרעת לגבי התפתחותה של התנועה הציונית [...] שיתוף הפעולה מצדו [של המחנה החרדי, כלומר האורתודוקסי. ע"ר] היה מותנה, אפוא, בפיתוחה של תיאולוגיה חדשה, אשר תהיה בה לפחות השלמה – אם לא הכרה שלמה – עם קיומו של זרם בתוך הציונות, שאינו מקבל את תוקפה של הנורמה ההלכתית [...] המשכילים נעשו מיד לגורם הדומיננטי בתנועה הלאומית, הן בזכות השכלתם וכשרם הארגוני והן בזכות המוטיבציה העמוקה שלהם, שדחפה אותם לפעילות נמרצת לשם פתרון בעיית זהותם האישית היהודית [...] תמורת ויתורם של החרדים על ההנהגה, נתבע מן המשכילים ויתור

מקביל: "שביבת נשק" במלחמת ההשכלה והרפורמה ומסירת הפיקוח הרוחני על התנועה לידי החרדים, לשם הבטחת אופיו המסורתי של היישוב החדש הנבנה בארץ.¹¹

לזו עמד על כך שהפשרה בתנועת "חיבת ציון" נראתה מתוחה וזמנית, שכן כל צד ראה בציונות דרך התקרבות של הצד השני לעמדתו. החרדים ראו במעורבותם של המשכילים ביישוב הארץ תחילתו של "תהליך תשובה" לאורח חיים של קיום תורה ומצוות, והמשכילים לא ויתרו על שאיפותיהם להקים – עבור היהודים כולם – מדינה חילונית. אך כמה מן החילונים ב"חיבת ציון", ובייחוד מנהיג התנועה אחד העם, וכן כמה מן הרבנים האורתודוקסים שהסכימו לשתף פעולה עם המשכילים בתנועה הציונית (הרב קוק, הרב ריינס ואחרים), גיבשו תאולוגיה חדשה, לפיה לברית בין חרדים וחופשיים ערך גבוה יותר מהחלת רפורמה דתית בעם היהודי.¹²

לזו הוסיף ש"הרצל היה אומנם ליברלי בהשקפותיו הדתיות, אולם הואיל והיה זר לתרבות היהודית והחשיב את כוח השפעתה של המנהיגות הדתית במזרח, העדיף להניח בצד את שאלת הדת. במובן זה הייתה כאן שיבה של הרצל אל העמדה שנקטו ראשוני המשכילים הלאומיים, דהיינו הימנעות מכל פעילות רוחנית העלולה להרחיק את חוגי החרדים מהתנועה".¹³ עלייתם לתורה של הרצל ונורדאו ה"חילונים" בשבת בבית הכנסת הקהילתי בבאזל – שהתנהל לפי ההלכה האורתודוקסית – בזמן הקונגרס הציוני הראשון, ביטאה באופן סמלי את רצונו של הרצל לאחד את כל חלקי העם בתנועה הציונית.¹⁴

מחקר נוסף המחדד את התמזגות תודעתו של הרצל עם התודעה האורתודוקסית – מבלי שחזר בתשובה או השתייך לאורתודוקסיה באופן רשמי – הוא מחקרן של מיכאל ברקוביץ', שתיעד וניתח את הסמלים הציוניים שעוצבו כבר בקונגרס הציוני הראשון. ברקוביץ' הצביע על כך שבאזל נבחרה לארח את הקונגרס הציוני הראשון בשל אי-ההתנגדות – וגם היעדר התמיכה המובהקת – של הקהילה היהודית בבאזל לציונות, בניגוד לקהילות אחרות בגרמניה. הוא הוסיף שלהרצל ולשותפיו היה חשוב למצוא רב אורתודוקסי שלא יוקיע את הציונים אם ישתכנע שאינם אתאיסטים, כך שיוכל לסייע להם ליצור תדמית אחרת לתנועה הציונית: תנועה המשרתת את עם ישראל כולו, גם את יהדות המערב וגם את יהדות מזרח אירופה ומנהיגיה האורתודוקסים. מן הטעם הזה התאמץ הרצל מאוד למשוך רבנים לבני זקן ממזרח אירופה, ואחד מהם אף פתח את הקונגרס בכרכת "שהחיינו" נרגשת.¹⁵

ב. השיבה אל המסורת בהגות הלאומית

טענתם של סמית ולזו מתממשת כאשר מעיינים – ולו בקצרה, במגבלות המאמר הנוכחי – בדבריהם של אותם הוגים שעזבו את הרפורמה ופנו אל הציונות. נעיין תחילה בדברי זכריה פרנקל, הנתפס ביהדות המודרנית כמייסדו ודברו במאה התשע-

עשרה של הזרם ה"פוזיטיבי-היסטורי", שנתפס כיום גם כמקור השראה לזרם הקונסרבטיבי באמריקה. פרנקל פעל בדור שבו ניטשו מחלוקות גדולות בין רבנים מודרניים שביקשו לערוך תיקונים בהלכה ובמנהג לבין רבנים שמרנים שהתנגדו להם, והתאפיין בעמדת ביניים מובהקת – הוא הסכים לקבל שינויים מסוימים, ובלבד שהללו יהיו מתונים, ניתנים להגנה מצד ההלכה ומכבדים את המסורת. הוא הגן על פרישת הקהילות האורתודוקסיות מארגוני הגג של הקהילה היהודית לצורך הגנה על יכולתן לשמור על ההלכה מפני כפיית הרפורמה – וזאת אף שסירב להצהיר על אמונתו ב"תורה מן השמיים". את מאבקו החריף נגד מובילי הרפורמה מרחיקת הלכת הוא חולל בעקבות הוויתור של הרפורמים על השפה העברית כשפת התפילה,¹⁶ שכן הוא ראה בה סממן מסורתי היסטורי ולאומי בעל חשיבות מכרעת. על אף דבקתו של פרנקל בהשתלבות היהודים בארצותיהם, קשר סמית בין פרישתו הנודעת של פרנקל מן הרפורמה על רקע מעמד העברית לבין יחסו החיובי לעצמאות המדינית היהודית – כפי שכתב פרנקל כבר בשנת 1842:

השאיפה כי פנינה אחת בעולם – וכמובן בארץ אבותינו שאליה אנו קשורים בזיכרונות המקודשים ביותר – שוב תקום עממיות משוחררת וחופשית [...] שאיפה זו אין בה שמץ של אי-צדק ובשום פנים אינה משמשת כאן ביטוי של שנאה או זלזול במולדתנו [האירופית. ע"ר] כיום, כאילו ראינו את עצמנו זרים בה ומבקשים לעזובה. הננו להביא לכלל ביטוי, כי הרעיון, ששוב יינשא שמנו כבני-חורין בלתי-לויים, אינו בגדר של אי-אפשרות לגבינו – והעבר הקרוב ביותר נושא עימו הוכחות לרוב, כי אכן תתגשם תקווה זו של עם שלא איבד את האמונה בעצמו.¹⁷

אף שהגותו של פרנקל אינה מתאפיינת בביקורת על המודרנה – פרנקל היה מלא תקווה מן הבשורות החדשות שהעת החדשה טומנת ליהודים – אין ספק כי רעיונותיו ביטאו את הדיאלקטיקה של התאולוגיה הלאומית הלא-אורתודוקסית. ואכן, לא בכדי כבר ב-1898 כינה אותו הביוגרף שלו, ש"פ רבינוביץ', "יהודי לאומי, שאנו – הסוברים, כי התורה וישראל ואהבת עולם לארץ האבות חד הוא, וכל אלה נכללים בשם אחד לאומיות ישראלית".¹⁸ מנקודת מבטו של רבינוביץ', איש "חיבת ציון" שחי במזרח אירופה בסוף המאה התשע-עשרה, פרנקל היה אפוא הוגה דעות ומחנך בעל גישה לאומית-יהודית (ישראלית בלשוננו).

דוגמה מובהקת נוספת לעמדה כזו נוכל למצוא בדבריו של צבי גרץ. גרץ היה יהודי שגדל במזרח אירופה, התיישב בגרמניה ועבד לצדו של הרש"ר הירש, אך לימים התרחק ממנו והחל ללמד בבית המדרש (הלא-אורתודוקסי) לרבנים בברסלאו. אמנם גם עמדתו ורעיונותיו היו דומים לאלו של פרנקל, אך הוא ניסח אותם כהיסטוריון בשפה היסטורית-נבואית. במאמרו "המבנה של ההיסטוריה היהודית" משקף מי שנודע כאחד מענקי ההיסטוריונים של העם היהודי בעת החדשה¹⁹ עמדה לאומית-אחדותית שראתה בחיוב את הערך הלאומי של שמירת המצוות והזיקה לארץ ישראל:

מצוות אלוהיות אלו שבתורה חובה לקיימן מבלי להרהר אחריהן ומבלי לשנות בהן לרצוננו, שרק אז ישיגו מטרתן, שכל-עיקרה אינה אלא לשמור על בהירות הראייה הנבואית, על החזייה הבלתי-אמצעית בכבוד ה' ועל רציפות שלטון החסד האלוהי בישראל. כיצד בוקע ומתגלה טבע אלוהי זה באדם היחיד – דבר זה הוא בגדר מסתורין. לשם כך דרושים תנאים מסייעים. ואלה הם, נוסף על קיום קפדני של מצוות התורה, ארץ ישראל, שהיא ארץ הקודש, הלב והסגולה של כל הארצות, והלשון העברית, היא לשון הקודש שבה נתגלה אלוהים לברואיו.

גרץ לא היסס לשזור בדבריו פולמוס גלוי עם הרפורמה, ולהעלות על נס תפיסה שמרנית יותר:

ה'חוקים השכליים' של היהדות אינם אפוא בשום פנים עיקר מהותה אלא הם אך תנאים חיצוניים [...] המשיח המקווה ישוב ויתקן את יחסו של העם היהודי לאלוהיו, יחס שנפגם בעטים של הגלות והזלוזל במצוות. העם, בשבתו על אדמת הקודש והמצוות המקדשות מדריכות חייו, ישוב להיות עם קדוש, אספקלריא מאירה לרוח אלוהים, שתוסיף לפעם נביאים.²⁰

הנה כי כן, אף שלא היה אורתודוקסי התפלמס גרץ עם הרפורמה ואימץ תפיסה המחייבת את הקשר בין עם ישראל, תורתו, מולדתו, אלוהיו, משיחו ונביאיו. ההשלכות הפוליטיות של עמדה זו נזכרות בחיבור אחר שלו – "חליפת מכתבים של גברת אנגלית על יהדות ושמייות". בערוב ימיו היה גרץ מעורב בפעילות ציונית, ודבריו בחיבורו זה: "אילו שינויים עתידיים להתחולל בארץ הקודש! [...] רוח הקודש, שהפעימה בחבל-ארץ זה רבים לעלילות ומחשבות כבירות, אולי תשוב ותשרה על דור מאושר ומכיר-טובה",²¹ מעידים כי לא הייתה זו מעורבות מקרית.

בספרו "רומי וירושלים" ביטא משה הס (1812–1875) הלך מחשבה דומה לזה של פרנקל וגרץ.²² סיפורו של הס הוא סיפור מכוונן: הוא גדל בבית יהודי מסורתי בגרמניה, היה לשותפם של מרקס ואנגלס בשנים 1840–1862, ופעל עמם בפריס למען חזיון התנועה הסוציאליסטית הבין-לאומית וגיבוש האידיאולוגיה שלה. בערוב ימיו חווה תפנית לאומית של שיבה ליהדות, המשולבת כפי שראינו לעיל ביחס חיובי למסורת היהודית, ובספרו הוא מבטא שיבה זו מתוך הזדהות עם הרעיון הציוני. הפניית עורפו לסוציאליזם דומה להפניית העורך של פרנקל וגרץ לרפורמה הדתית: המשותף לשתי התנועות הוא הדבקות בעקרונות אוניברסליים מוחלטים, ומתוך כך ממילא גם בשלילת הלאומיות וקשרי האחוה היהודיים.

לימים נעשה הס גם אחד מגיבוריה של תנועת העבודה. בהמשך המאמר נראה כי בעקבותיו של הס הלכו מנהיגים סוציאליסטים חשובים בימי קום המדינה, כשויתרו על המוחלטות האוניברסלית של הסוציאליזם לטובת שותפות לאומית עם היהדות האורתודוקסית.

וכך כתב הס בספרו 'רומי וירושלים':

רוח-הקודש, הרוח היוצר שמתוכו באו לעולם חיי ישראל ותורת ישראל, נסתלקה מקרב עמנו משעה שהלז התחיל להתבייש בלאומיותו. אבל רוח זו תשוב לפעמו כאשר יתנער שנית לתחייה, והיא תחשוף מקרבו יצירות חדשות, לא שיערנון כיום הזה.

איזוהי הצורה שהחיים והרוח ילבשו אצל העמים שישוּבו לתחייה – את זאת אין איש יכול לקבוע מראש לכל הפרטים. ואשר לפולחן של הללו, ובייחוד לעבודת-הקודש של ישראל, הרי תהיה זו בוודאי שונה לא רק מעבודת הקודש של היום אלא גם מזו של ימי-קדם. פולחן הקרבנות כשלעצמו, כפי שהוא ערוך בתנ"ך ומכוון למכון-הבחירה הקדוש, אין בו שום דבר העומד בניגוד להומאניות. ואדרבה: לעומת קרבנות-האדם המתועבים של הגויים אשר סובבו את ישראל בארצו מכל צד, היה בו משום ניצחון יפה ביותר להומאניות [...] כמוֹבן, פולחן-הקרבנות חדל להיות, זה אלף ושמונה מאות שנים, דבר שבאופנה, ומשום-כך מתביישים בו יהודי האופנה החדשה אשר לנו. ואף-על-פי כן, דומה שאפילו כיום הזה יש בה בהעלאת קרבן על מזבח משום ביטוי טבעי לדבקות של רוח יראת-השמים הילדותית [...] מצד שני, הן מעולם לא ייחסו נביאינו הקדמונים ורבנינו בימי הביניים חשיבות כה מרובה לעניין הקרבנות, כמו האדוקים הקנאים אשר לנו בזמן הזה, הסבורים כי אין להפריד בינו ובין חידוש קיומנו הלאומי כבראשונה [...] מה טיבם של סדרי עבודת-הקודש אשר נערוך לעתיד לבוא בירושלים החדשה – זוהי אפוא שאלה שאין כל אפשרות ואין שום צורך להשיב עליה מיד. רומי לא ביום אחד נבנתה. אף ירושלים החדשה צריכה זמן לבניינה הכביר. הדבר שאנו חייבים לעשות היום למען הקמת הלאום היהודי הוא, ראשית-כול, לשמור לחיים בקרבנו את התקווה לתחייתנו המדינית – ולעוררה כל מקום שנרדמה.²³

נוסף על כך, הס ביקר בחריפות את מתקני הדת בזמנו – בניגוד למשה מגדלסון, שאליו התייחס בחיוב! – על שקידתם "לסלק מתוך מצוות הדת ופולחנה כל דבר שיש בו כדי להעלות את זכרה של הלאומיות היהודית",²⁴ והוא המשיך: "להם נדמה כי סידור-תפילות מלאכותי, מעשה ידיהם [...] נותן הרבה יותר חיזוק לנפש מאון תפילות ישראל מרעידות-לב, בלשון העברית, שכולן מבטאות את צער האומה על אבדן מולדתה".²⁵

ובמקום אחר כתב:

אילו אב לבנים אני, כי עתה דבקתי דווקא בקהילת יהודים יראי-שמים, ולא רק בחיי-החברה, אלא גם בחדרי ביתי שוקד הייתי לשמור את כל חגי ישראל ומועדיו, ימי האבל והצום, כהלכתם, כדי לקיים בקרבי ובקרבי ילדי וצאצאי את מסורת האומה הישראלית ולחיותה. אמנם ואמנם, אילו הייתה לי השפעה על בית הכנסת, כי עתה משתדל הייתי לשפר את סדרי עבודת-האלוהים בישראל ונותן דעתי בראש ובראשונה על כך שיהיו לנו רבנים ומטיפים שעומדים על הגובה המדעי של זמננו והמסוגלים, על פי כישרונותיהם

ותכונותיהם, למלא את תפקידם כראוי [...] נותן הייתי את ידי לרפורמות, אבל בוודאי לאחרות ושונות בהחלט מאותם תיקונים, הבאים להפוך הכול למישור שטוח, החביבים על מתקני-הדת שלנו! חס ושלום שיבטלו אפילו מנהג ישן אחד שנתקדש בקדושת הדורות, שיטילו מום בתפילה אחת מתפילות ישראל או שימרוהו תרגום, שיחסירו אפילו יום-חד אחד, או שיקצרו את יום השבת.²⁶

דבריו של הס משקפים אפוא את הדיאלקטיקה של שיבה ממחוזות הסוציאליזם לחיק העם היהודי, ומתוקף הזדהותו עם הלאומיות היהודית שולבה שיבה זו גם בכריתת ברית עם האורתודוקסיה המודרנית.

ראוי, לבסוף, להשוות בין הגותם של פרנקל, הס וגרץ להגותו של אחד העם, האיש שאהוד לזו מעמיד במרכז דיונו כמי שהוביל את עשיית הפשרה בין חרדים ל"חופשיים" בראשית ימיה של התנועה הציונית במזרח אירופה.²⁷ במאמרו "עבדות בתוך חירות" ניתח אחד העם את המחיר הרוחני ששילמו יהודי המערב תמורת האמנציפציה והשתלבותם האזרחית בצרפת. לדבריו, על גבי המחיר של ביטול הלאומיות היהודית נוספה גם התפרקותה של המסורת הדתית:

עוד עבדות אחרת, שכלית, הקשה אולי מן הראשונה, מסתרת תחת חירותם המדינית [...] כי אחר שהסכימו אחינו אלה, בשביל השגת הזכויות, לבטל בהבל פיהם מציאות עם ישראל ולהעמיד את היהדות רק על הדת בלבד, הנה על ידי זה עצמו הרי קיבלו עליהם ועל זרעם לשמור מכל משמר את האחדות הדתית בין כל ישראל. אבל "הזכויות" דרשו לעשות תיקונים מעשיים שונים גם בענייני דת, ואת הקרבן הזה לא הכול יכלו להביא, ובכן נתפרדו "בעלי דת יהודית" לכתות שונות, ואחדות הדת המעשית נהרסה. לא נשאר עוד אפוא כי אם קשר הדת העיונית, איזה דעות מופשטות המשותפות לכל ישראל. הקשר הזה, מלבד חולשתו מצד עצמו, ככל עניין רוחני שאינו מתגשם במעשה, הנה בדורות האחרונים נחלש עוד יותר והולך ורופף מיום ליום.²⁸

בביקורתו על יהדות האמנציפציה הוטרד אחד העם מכך שאין בה "הרגש הלאומי הטבעי, שבא להם בירושה מאבותיהם ואינו תלוי באמונות ובמעשים דתיים", אותו רגש ש"מכרו עוד לפני מאה שנה וקבלו תמורתו זכויות".²⁹ את יהודי המערב כינה בנימה של בוז: "עבדים לזכויותיהם", ה"עובדים עבדות רוחנית כפולה, מוסרית ושכלית", ולבסוף שאל את עצמו: "המקנא אני בזכויותיהם של אחינו אלה?!", וענה: "לא ולא! לא הן ולא שכרן [...] וחירותי זאת הרוחנית – ילעג לי מי שירצה – לא אחליפנה ולא אמיר אותה בכל הזכויות שבעולם".³⁰ לשיטתו, דווקא הזיקה לזהות הלאומית וההזדהות חסרת ההתנצלות עם היהודים העניים נטולי ה"זכויות" שחיו במזרח אירופה, הן אלו המבוססות על חירות אמיתית, בניגוד לחירות המזויפת שיהודי המערב חשבו שהצליחו להשיגה בהשתלבותם בחברה הלא-יהודית.

ביקורת נוקבת זו שבה ונשנית גם במאמרו על "תחיית הרוח", שנכתב כעשור לאחר מכן בשנת תרס"ג (1903). גם במאמר זה, שמבוסס על הרצאתו בפני יהודים רוסים, דימה אחד העם את מצבם של היהודים לאחר האמנציפציה למצבם של עבדים המתבטלים בפני אדונם: "זהו מהלך המחשבות של העבדים, שאין להם אידיאל יותר גדול מהידמות לאדוניהם בכל הדברים!", כתב שם והמשיך: "ו'ה'אדון' הוא להם קנה-המידה, שבו הם מודדים את עצמם וערכם הפנימי".³¹ בעיניו התבטלות זו נובעת מן "האימנציפציה והאסימילציה", שני תהליכים שהביאו לביטול כוח היצירה של העם, מתוך שאיפה "להתרחק בכוונה ורצון מן הסגולות המקוריות של רוח עמנו ולהשתדל בכל כוחנו להדמות לאחרים ולעשות הכל ברוחם הם".³²

את האידיאל הלאומי שטבוע במסורת היהודית תיאר אחד העם במאמרו המפורסם הראשון, "לא זו הדרך!", שנכתב בשנת תרמ"ט (1889):

בכל המצוות והחוקים, הברכות והקללות, אשר שמה לפנינו תורת משה, רק תכלית אחת נגד עינייה תמיד: הצלחת כלל האומה בארץ נחלתה, ואל אושר האיש הפרטי לא תשים לב. כל איש ישראל הוא בעיניה רק אבר אחד מעם ישראל והטוב אשר ישיג את הכלל הוא השכר למעשי הפרט. שלשלת אחת ארוכה מחברת יחד כל הדורות, מימי אברהם, יצחק ויעקב עד לקץ כל הימים; הברית אשר כרת ה' את האבות שומר הוא לבניהם אחריהם, ואם אבות יאכלו בוסר תקהינה שיני הבנים. כי אחד הוא העם בכל דורותיו, והאישים ההולכים ובאים בכל דור אינם אלא כאותם החלקים הקטנים בגוף החי, ההולכים ומתחדשים בכל יום, מבלי לשנות במאומה תכונת האחדות הכללית של הגוף כולו.³³

ג. הברית עם האורתודוקסיה בהגות תנועת העבודה

כריתת הברית עם האורתודוקסיה באה לידי ביטוי שני דורות אחרי דור מבשרי הציונות ודור אחד אחרי דור מייסדיה, בהגותם של הוגי תנועת העבודה ההיסטורית: אהרן דוד גורדון (1856–1922) וברל כצנלסון (1877–1944). אמנם שני הוגים אלה לא אימצו את רעיונות הרפורמה הדתית, ולכן לא נטשו אותם לטובת זהות מסורתית יותר; אך הם היו מחויבים לעקרונות סוציאליסטיים של מהפכה וקדמה חילונית, וגם בהגותם צומצם כוחו של הרעיון האוניברסלי – אחדות מעמד הפועלים העולמי – למען השותפות במעגל היהודי והפרטיקולרי הרווי יסודות דתיים.

א"ד גורדון עלה ארצה בשנת תרס"ד (1904) עם ראשוני העולים בתקופת העלייה השנייה, ואף שהיה אז בן 48 הצטרף לתנועת הפועלים ועבד וחי עם צעיריה, בני דורם של ילדיו. דמותו הפלאית מהווה בימינו אבן שואבת לזהות רוחנית יהודית לא-אורתודוקסית בישראל. גורדון עצמו היה יהודי דתי, אך "לא במונח הרגיל", כפי שהגדיר את עצמו במכתב לידידו י"ח ברנר, שלא נשלח לבסוף. גם לאחר שחדל להגדיר את עצמו כיהודי אורתודוקסי, מעולם לא התייחס לעצמו כיהודי אנטי-אורתודוקסי.³⁴ את הדת החשיב כדת אישית מצד אחד, וכדת שמאחדת את העם

מצד שני. בעידן של מחלוקות אידיאולוגיות בווערות, עידן של "איזמים" יוקדים, בלט גורדון בביקורתו על הערך הקיומי שייחסו רבים מדי לטעמו לעמדות פוליטיות. גורדון כתב בצלה של מלחמת העולם הראשונה והמהפכה הקומוניסטית, וראה בהגדרת זהותו של אדם על פי מחלוקות פוליטיות ביטוי לשבר קיומי פסיכולוגי עמוק. דבריו בגנות המחלוקות השטחיות סביב הסוציאליזם, הקומוניזם ואחרים – בעיקר לאחר שפיכות הדמים הגדולה בשם ערכי ה"צדק" וה"שוויון" במלחמת העולם הראשונה ובמהפכת אוקטובר 1917 – מלאים כאב גדול ועצום מן הפילוג שנוצר בעם היהודי בעת החדשה בין האורתודוקסים ובין ה"משכילים" ה"נאורים".

היסחפותו של העם היהודי למחלוקות הכלליות והמופרכות בין "דתיים" ובין "חילונים", וכן המחלוקות בין בני המעמדות השונים, נדמו בעיניו ככיסוי וכחיפוי על הכשל המוסרי-פסיכולוגי של האנושות בריסון יצר האלימות שלה. "קל ונוח מאד", כתב גורדון במאמרו "לבירור רעיונו מיסודו", "לעורר בקרב האדם רגש של שנאה, ובפרט של שנאה כשרה, שיש לה הכשר מן התורה, מן הנביאים ומן הכתובים, לחזק בבני האדם את אי ההבנה ההדדית, את הטמטום ההדדי, קשה מאד להאיר באדם את האדם, את עולמו של האדם ואת חיי עולמו, לפלש את נפש האדם לכל הצדדים ולכל המעמקים, עד כדי שתבין את הרחוק כמו את הקרוב".³⁵

לדעת גורדון, לאומיות בולמת אלימות, מחזקת את הערבות ההדדית ויכולה למתן את התפרצות הזעם האנושי, שמכלה כל הופעה של אנושיות, קיומית ומוסרית כאחת. את מאמרו "אחרי הרעש" כתב בשנת 1921, לאחר הקמת הסתדרות העובדים בארץ ישראל ולאור הפולמוס על השתתפותן של נשים בבחירות למוסדות הלאומיים של היישוב. המאמר הוא למעשה קריאה לאחות את הקרעים בין ימין, שמאל, אורתודוקסים וחילונים ("חופשיים") בעם, והוא כתב בו את הדברים האלה:

הסתדרות חדשה נוצרה לנו, יותר נכון, הונח היסוד או הונחה אבן הפנה לתחייתה של אותה ההסתדרות, שאנו קוראים לה עם ישראל. אבן הפינה לחיי עם חי. אולם, החובה הראשונה, שחלה מעתה על כולנו, על כל מי שמודה באמת ובתמים בנחיצותה של הסתדרות זו, על כל מי ששואף באמת ובתמים לתחיית עם ישראל, בין חפשי ובין חרד, בין "שמאלי" ובין "ימיני" – החובה הראשונה היא להכיר בשייכותו האורגנית של כל אחד מאתנו להסתדרות זו, בקשר החי שבינו ובין כל חבריה, בחלקו ביצירת זרם חיים מתוך הארגון הכללי ובהחזקתו וכלכלתו של הזרם הזה [...] אין זה מחייב החלשת חיוניותה של איזו הסתדרות חלקית שהיא [...] אבל זה אומר, כי על ידי ההסתדרות החדשה הכללית, נברא הקף חיים יותר גדול, מוסיף כוחות חיוניים.³⁶

בהמשך המאמר ביאר גורדון מה תרומתו של כל אחד מן הפלגים בעם להתגבשות הזהות הלאומית ולחיוזקה. לא היה צורך להרחיב באשר לציבור ה"חופשי" – הלה הוביל את הציונות שהעניקה לו זהות יהודית שאינה נסמכת על קיום תורה ומצוות,

מכוח השכלתו המודרנית וחשיפתו לעולם הרחב. עם זאת, גורדון סבר שגם החרדים תורמים לתנועה הלאומית של העם היהודי. "צריך להודות", הוא כתב, כי "ההשכלה האירופית, ובכלל זה רוח הכפירה וההריסה, נחוצה הייתה לעצם תחיית רוחנו הלאומית. זקוקים היינו ל'שבירת כלים' לשם יצירת עולמנו מחדש. את זה נתנו ונותנים החופשים [...] מצד אחר, אין להעלים עין כי האור הגנוז הלאומי נשתמר במידה מרובה בקרב החרדים, אלא שהם אינם יודעים להביאו לידי גילוי דווקא משום שהם באים אליו ב'כלים הישנים'".³⁷

גורדון התעקש להפריך את הדעות הקדומות בשני המחנות. ה"חופשיים" אינם "מומרים להכעיס או לפחות לתאבון" כפי שסבורים החרדים, והחרדים אינם "קלריקלים" (בימינו היינו משתמשים בביטוי "פונדמנטליסטים"), משום שלדעתו "אין דתנו נותנת לשלטון למי שהוא על מי שהוא".³⁸ והוא הוסיף: "גם המידה של שאיפה לשלטון בכח הדת, הרי גם בחלק ידוע מחפשינו [כלומר, מן הליברלים שבנו. ע"ר] דבקה המידה הזאת של שאיפה לשלטון, אם כי, כמובן בצורה אחרת, למשל, בצורת שאיפה לשלטון בכח ההשכלה או בכח הפרולטריון וכדומה".³⁹

הביקורת העצמית שגורדון מותח על המחנה הפוליטי שלו משקפת כיצד הוסיף לחשיבה הלאומית של הדורות הקודמים ממד מוסרי-קיומי. הוא שאף שהאומה תחייה מתוך "הפעלה הדדית" [...] מתוך עצם החיים ועבודת החיים, לא מלחמת דעות, שאין בכוחה להוליד פה חיוב, ובכל אופן אין היא עיקר, כי אם עבודה משותפת תמה, נאמנה ליצירת חיינו הלאומיים ולתחיית רוחנו הלאומית".⁴⁰

בדומה לגורדון, שהדגיש את ערך ההשפעה ההדדית של כל הכוחות בעם היהודי, גם מנאומיו של ברל כצנלסון נשמעת רוח דומה, רוח שברל עצמו כינה "אחדותית". ברל היה מתווה דרך פוליטית ומחנך, אך לא פילוסוף בעל רוח פיוטית כגורדון; הוא היה איש מעשה ציבורי, ואילו גורדון נמלט מן המסגרות הפוליטיות. כאחד ממייסדי הסתדרות העובדים, ראה בה כצנלסון אפשרות לקירוב לבבות בין פלגים רעיוניים בציונות כגון "הפועל המזרחי" ובית"ר, ואף ציין כי פקד להסתדרות אנשים ונשים גם מהמחנות הללו. בדרך זו, סבר, תיבנה החברה בארץ ישראל מן המסד עד הטפחות כחברה שיש בה ערבות הדדית.⁴¹

בכך חרג כצנלסון במובהק מן הרעיונות הסוציאליסטיים, וטיפח את "הרגשת השותפות ליצירה" של כל חלקי העם, ובייחוד – את השותפות להקמת בית לאומי בישראל.⁴² וכך הסביר זאת:

כשתבעתי את איחוד הפועלים בארץ ידעתי שיש חברים המנסחים את מאווייהם לא בטרימינולוגיה הסוציאליסטית והמקובלת, והם היו אפילו מכריזים על עצמם שהם אינם סוציאליסטים, ולא ראיתי זאת כמניעה. לא חשבתי שהצבע האדום או האחד במאי או האינטרנציונל הסוציאליסטי הם הקובעים [...] יש משהו מהותי יותר [...] יש בארץ

משהו המדריך את הפועל מיום עלותו להגשמה בעלת חשיבות סוציאליסטית גדולה, לעצמאות פועלית.⁴³

גם ברל, כמו גורדון, לא התעלם מן הפגמים במחנה שלו עצמו, והבחין בחולשות הרוחניות של ה"חופשיים" והחלוצים הסוציאליסטיים.⁴⁴ בימיו האחרונים העיר על חשיבות חיזוק הזהות היהודית והאחדות הלאומית:

האומנם אין אנו רואים מה זעומה שאיבתו של ילד עברי בן הארץ ממקורות התרבות היהודית? האין אנו רואים כמה מקופח חלקה של יצירתנו המקורית בעולמו הרוחני של בן הדור? האין זו בעיה לכולנו?⁴⁵

האויב אינו שואל לכרטיס-המפלגה שלנו. וגם לא הפורענות. חוסר עבודה, פרעות, גזירות, פלישה – כשהם אורבים לנו אינם מפלים בינינו, אינם מבחינים בטיב האסכולות שבהן למדנו. וגם יצירתנו, יצירת הפועלים, דרך כל המחיצות, היא אותה היצירה היישובית, וכלולים בה אותם עקרונות אנושיים-חברתיים, סימן שאין היא תלויה במפלגה, באידיאולוגיה, ב"ימין" וב"שמאל". למפעל השיתוף בהתיישבותנו באו אצלנו מעברים שונים: חניכי האידיאולוגיה הלאומית, אשר נזהרו לבל ידבק בהם הסוציאליזם, וחניכי המרכסזם האורתודוכסי, אשר שללו כל בנייה סוציאליסטית במשטר הקיים – והם יחד בנו את הקבוצה והמושב. ובאותם דרכי הבניה אחזו פועלים "ציונים כלליים", ואחזו פועלים מזרחיים ואחזו פועלי אגודת-ישראל. אחדותה של היצירה גברה על הבדלי המוצא והאידיאולוגיה. מה הם הניגודים שבינינו לעומת אחדות הגורל ואחדות היצירה? אלא שהמשותף מחריש והניגוד צווח ומתנפח.⁴⁶

ניכר, אם כן, שהשקפת עולמו של ברל כצנלסון עמדה בסימן האחדות הלאומית, וזהות היהודית והברית הפנימית של העם היהודי, ושגם הוא פעל לממשה בדרכו הרעיונית והמעשית, כפי שניסו לממשה גורדון בתנועת העבודה ואבות הציונות בעשורים שלפניהם.

אין עוררין שהיו הוגים ציוניים, למשל הסופר יוסף חיים ברנר, שהדגישו את העימות בין האורתודוקסיה והעולם החופשי. אך אלו נדחו, דור אחרי דור, על ידי מנהיגי הציונות שעסקו בפעילות ציבורית (כגון הרצל, אחד העם ובן-גוריון), אף שכולם היו בשר מבשרו של המחנה ה"חופשי". מסיבה זו אני סבורה שדברי ההגות הלאומיים שהדגישו את הברית בין ה"חופשיים" לחרדים שאליהם התייחסתי לעיל התמזגו במפעלו הפוליטי של דוד בן-גוריון, שעיצב – וממשיך לעצב – את דרכה של מדינת ישראל מראשיתה ועד היום. בן-גוריון היה מנהיג הפועלים שהיה לנושא דגל הלאומיות וההשפעה ההדדית בעם, יישם אותן בפעולותיו והכרעותיו וקידש את הממלכתיות בהנהגתו את מדינת ישראל כמייסדה וכראש הממשלה הראשון שלה.

בספרו על השקפת עולמו הממלכתית של בן-גוריון מציין ניר קידר כי "רעיון הממלכתיות במובנו החדש תאם את השינוי במחשבתו של בן-גוריון בנוגע לדרך שיש להגשים בה את הציונות וכי לממלכתיות אף היה תפקיד חשוב בשינוי זה כתפיסה המשמרת את יסודותיה של האידיאולוגיה הציונית של בן-גוריון ומבטאת אותם".⁴⁷ קידר הוסיף כי לפי תפיסתו של בן-גוריון – והוא השווה אותה לתפיסתם של הוגי הציונות כמשה הס, אחד העם ועוד – "הייעוד המוסרי המשיחי הטבוע בדת היהודית והשאיפה של היהודים בכל הדורות לממש ייעוד זה מאפיינים לדעת בן-גוריון את הדת היהודית כדת לאומית, קושרים את היהודים כולם – המתים והחיים, הדתיים והחילונים – באומה אחת ומבטאים את הקול המשותף של הלאום היהודי... באמצעות החזון המשיחי הגדיר בן-גוריון את העם היהודי, אך לא רק כדי לקשר בין היהודים הדתיים ובין היהודים החילונים אלא גם כדי לקשר את הציונות ליהדות, כלומר להבהיר שהציונות אינה מנותקת מן היהדות כי אם טבועה בה דווקא".⁴⁸

בדבריו הדגיש בן-גוריון פעמים רבות את שיטתו הממלכתית, והיא מוטמעת בתפיסת עולמו. הוא ראה ב"התפצלות" ב"שטח הלאומי", כלשונו, תופעה מזיקה ומופרכת, שכן מבחינתו ערכי העלייה, ההתיישבות, הביטחון והשלום הם ערכי היסוד של הציונות המשותפים לכל הפלגים בעם.⁴⁹ בנאומו בפני פעילי מפא"י בינואר 1949 ביטא את דאגתו בשל הפילוג הבין-מפלגתי והפנים-מפלגתי שבעוכרי מדינת ישראל. הוא הדגיש ליהודים שישבו בציון ולאילו שתכננו לעלות אליה, כי "גם בתוך מדינת-ישראל לא יהיו חיינו קלים ונוחים".⁵⁰ אך עם זאת, "שר ההיסטוריה היהודית לא נרתע מפני נבואת-השווא של שוחרי 'הקידמה', והמדינה הוקמה [...] בכוחו העצמי של העם היהודי".⁵¹ הוא תבע על כן באותו נאום מאנשי תנועתו שלא יאמרו "אני ואפסי עוד".

אנחנו לא היינו היחידים שבנו את הארץ, אנחנו לא היינו הראשונים – קדמו לנו אחרים, שאמנם שגו לא מעט, אבל הם סללו הדרך לפנינו [...] במשך ארבעים וחמש השנים האחרונות נעשתה תנועתנו [תנועת העבודה, מפא"י. ע"ד] לכוח המודריך והמכוון ביישוב ובציונות, אבל גם בשנים אלה לא אנו לבדנו עשינו כל החיל הזה. אל נקפח זכויותיהם של אישים, הוגים ומפלגות שלא עמדו במחיצתנו ותרמו גם בגולה וגם בארץ חלקם הניכר במפעל מופלא זה שהכשיר את הקמת המדינה.⁵²

מתוך כך עיצב בן-גוריון את המרחב הציבורי הישראלי כנוח לציבור הדתי והחילוני מחד גיסא, אך ללא הפרדה בין דת (בגרסתה האורתודוקסית) למדינה מאידך גיסא, בשילוב מחויבות לדמוקרטיה ולפלורליזם קהילתי ומפלגתי. דרך ממלכתית, שיש בה אחדות שמרנית בכמה היבטי שלטון ציבוריים לצד מגוון רחב מאוד של קהילות, השקפות ודעות, נתפסה בעיני בן-גוריון כביטוי לעצמאות מחשבתית ופוליטית של עם ישראל, ביטוי לכך "שאינן אנו כפופים למישהו מחוצה לנו, לא במונן מדיני ולא

במובן מוסרי ומחשבתית⁵³. נאומו של דוד בן-גוריון בפני ועידת 'המזרחי' בשנת 1949 מיטיב לשקף השקפת עולם דיאלקטית זו:

הדברים המפרידים [בין חרדים ל"חופשיים" ובין ימין לשמאל. ע"ר] הם חשובים מאין כמותם והם נוקבים עד התהום, כי התהום הוא רוח האדם, אמונתו, וודאי שאין לוותר בזה ואין להסתלק מזה. אולם בהיסטוריה, שלא כבתורה, יש מוקדם ומאוחר. תורה יקרה ביותר ומצוות קדושות ביותר – הן לא רק נחלת הציבור היושב כאן. כל ישראל יש להם חלק בהן; לכולנו יש שרשים עמוקים השלוחים עד לראשית האומה, אך לכל אחד מאתנו יש מוקדם ומאוחר במצוות אלו שעליהן ימסור את נפשו. ותורה זו מצוות אלו יתקיימו אם קודם-כל יקום ויתקיים העם היהודי, כעם העומד ברשות עצמו.⁵⁴

אחת מהשלכותיה של גישתו הממלכתית היא הפיכת הרעיון הלאומי הדיאלקטי של הערבות ההדדית ליסוד הממלכתיות. הוא הסכים לקבל את מרות ההלכה האורתודוקסית בתחומים מסוימים לצורך החיים המשותפים במדינה: כשרות, אישות, גיור ושמירה על צביון השבת בפרהסייה. אף שמנהיגי הצינונות לפניו כתבו על לאומיות ממלכתית ואף חינכו אליה, רק על בן-גוריון הוטל לשלם את המחיר הכואב של השקפת עולם זו מתוקף מעמדו ההיסטורי.

התבוננות במהלכיו הרבים מעידה שהכרעותיו הכאיבו רבות לכל הציבורים היהודים שהיו שותפים במפעל הצינוני. בימינו מרבים לדבר על כאבה של "המשפחה הלוחמת" לנוכח התנהלותו של בן-גוריון בפרשת אלטלנה, או על המחירים הכבדים ששילמה החברה הישראלית בהפרדותה ממורשתם העשירה של יהודי ארצות האסלאם בעקבות אווירת החילון ששררה בארץ בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל. אך גם ציבור הפועלים והיהדות הלא-אורתודוקסית שילמו מחירים כבדים בגלל הממלכתיות של בן-גוריון: הוא פירק את הפלמ"ח, פיצל את התנועה הקיבוצית בשנות החמישים, לחם בהסתדרות העובדים, פירק את זרם העובדים בחינוך, וקיבל את הסטטוס-קוו כדרך היחידה לדו-קיום של אורתודוקסים ושאינם אורתודוקסים. קשה לדמיין הכרעות קשות מעין אלו, ואת נכונותו של הציבור היהודי לשלם את המחירים בעבורן, בדור אחר מן הדור שהקים את המדינה והוקיר את הנס המופלא שבהקמה זו. ובאותה מידה גם קשה לדמיין כיצד אפשר היה להקים את מדינת ישראל ללא נכונותם של כל הפלגים בדור הקמת המדינה לשלם מחירים ממלכתיים אלו.

אפילו: מפתח הריבונות

ממלכתיות היא עמדה פילוסופית פוליטית המצריכה ריסון של חלומות "מגזריים" מצד קבוצות שונות ונכונות למציאת פשרות כואבות שאינן פוגעות בעקרונות הזהות של כל קבוצה, והיא מעמידה את ערך השותפות של כל הקבוצות בעם כערך עליון

יותר ממימוש ערכים טהרניים, בין אם אלה ערכים ששורשיהם בתנועת הנאורות, הרפורמה או הסוציאליזם, ובין אם הם אלה של האורתודוקסיה.

מהצגת מהלך הרעיונות ההיסטורי של הציונות שתואר כאן, ניתן להסיק שהתשתית הרעיונית של ההנהגה הציונית בעולם שעדיין אינו מושלם, תמשיך ככל הנראה להיות אותה תשתית רעיונית שגובשה כבר בימי "חיבת ציון": מנהיגות חילונית לאומית או ממלכתית המכירה באופן עמוק ומהותי בחשיבות הברית בין יהודים חילוניים ובין יהודים אורתודוקסים לעם היהודי. מסתבר כי רק מי שערך ומוכן לקבל את מאפייניו הכלליים של הסטטוס-קוו הדתי-חילוני ולחיות עמו בשלום פנימי יוכל לקבל את שרביט ההנהגה. התבוננות בהיסטוריה הפוליטית והחברתית של מדינת ישראל יכולה לאשר הבחנה זו – ובעתיד הקרוב אין כל סיבה להניח שקביעה יסודית זו תשתנה.

אמנם לקבוצות אידיאולוגיות טהרניות, מימין ומשמאל, הדוחקות להשליט ערכים מוחלטים – יהיו אשר יהיו – יש תפקיד חשוב בניווט דרכה של החברה בישראל, אך עד כה ניתנו מושכות הנהגת האומה בתנועה הציונית ובמדינת ישראל לאלה שהשקפת עולמם הייתה ממלכתית, אלה שמצד אחד תמכו בפלורליזם בתרבות ובחינוך היהודי, ומצד שני שמרו על עקרונות הסטטוס-קוו הדתי שאפיין את התנועה הציונית מראשיתה ולאורך דרכה.

1. א"י השל, אלוהים מבקש את האדם: פילוסופיה של היהדות, מאנגלית: ע' מאיר-לוי, ירושלים: מאגנס, עמ' 332.
2. ב"ז הרצל, "המנוחה", בתוך מבחר כתבי הרצל, כרך ה', מתורגמים בידי אשר ברש, ר' בנימין ואברהם יערי, תל-אביב: מצפה, תרצ"ט, עמ' 205.
3. ראו: יצחק וייס, הרצל: קריאה חדשה, מצרפתית: עדה פלדור, תל אביב: משכל, 2008, עמ' 99–103.
4. ב"ז הרצל, כתבי הרצל בעשרה כרכים, כרך ב: היומן, א, תרגם: ר' בנימין, ירושלים: הספריה הציונית, תש"ד, עמ' 212 (24 בדצמבר 1895).
5. עינת רמון, "ה'מאור שביהדות' באספקלריה פמיניסטית: מקורות ישראל בדרכה הרעיונית ובנאומיה בכנסת של חברת מפא"י עדה פישמן-מימון", גדעון כ"ץ ומרגלית שילה (עורכים), מגדר בישראל: מחקרים חדשים על מגדר ביישוב ובמדינה, ב, קריית שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות – אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"א, עמ' 731–770; עינת רמון, "עבודה זרה וסנוורי הנאורות בהגות אברהם יהושע השל", דעת 71 (תשע"א), עמ' 105–131; עינת רמון, "טובים השניים מן האחד: מחקר היסטורי ואמונה דתית בהגות ז' פרנקל, צ' גרץ וש"ז שטר", ד"ר לסקר (עורך), מחשבת ישראל ואמונת ישראל, באר שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ב, עמ' 163–190; עינת רמון, "צדק חברתי בהגות הציונית", ח' דגן וב'
6. אברהם יצחק הכהן קוק, סדר תפלה עם פירוש עולת ראיה, א, ירושלים: מוסד הרב קוק, עמ' תלה.
7. D. Smith, "Nationalism and Religion: The Role of Religions in the Genesis of Arab and Jewish Nationalism", *Archives de Sciencers Des Religions* 35 (1973), pp. 23–43.
8. שם, עמ' 25.
9. שם, עמ' 26.
10. שם, עמ' 42.
11. אהוד לוז, מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח-אירופה בראשיתה (1882–1904), תל אביב: עם עובד, 1985, עמ' 369–370.
12. וראו לעיל הערה 5.
13. אהוד לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 373.
14. שם, עמ' 264.

33. אחד העם, "לא זו הדרך!", כל כתבי אחד העם, עמ' יב.
34. על זהותו היהודית של גורדון ויחסו לדת ולהלכה ראו עינת רמון, חיים חדשים: דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון, ירושלים: כרמל, 2007.
35. אהרן דוד גורדון, "לביורר רעיונו מיסודו", כתבי א.ד. גורדון, ג, תל אביב: מועצת פועלי חיפה והספרייה הציניית, תש"ז, עמ' 88.
36. אהרן דוד גורדון, "אחרי הרעש", כתבי א.ד. גורדון, ב, תל אביב: הועד המרכזי של מפלגת הפועל הצעיר, תרפ"ז, עמ' 122.
37. שם, עמ' 125-126.
38. שם, עמ' 126-127.
39. שם, עמ' 127.
40. שם, עמ' 126.
41. ברל כצנלסון, "הוצאת ספרים של ההסתדרות", כתבי ב. כצנלסון, ה, תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, תש"ז, עמ' 197-200.
42. שם, עמ' 209.
43. ברל כצנלסון, "בועידה החמישית של ההסתדרות", שם, עמ' 90.
44. ראו למשל את דבריו שם, עמ' 205.
45. ברל כצנלסון, "שני ויכוחים", כתבי ב. כצנלסון, יב, תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, תש"י, עמ' 81.
46. שם, עמ' 86. על השקפתו היהודית של ברל כצנלסון, ראו: א' צביון, דיוקנו היהודי של ברל כצנלסון, תל אביב: ספריית פועלים, 1984.
47. ניר קידר, ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן-גוריון, באר שבע: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות – אוניברסיטת בן-גוריון, 2009, עמ' 72.
48. שם, עמ' 64-65.
49. דוד בן-גוריון, "לקראת הבאות", חזון ודרך, א, תל אביב: עם עובד, 1962, עמ' 26.
50. שם.
51. שם, עמ' 20.
52. שם, עמ' 28.
53. שם, עמ' 56-57.
54. דוד בן-גוריון, "לועידת המזרחי", חזון ודרך, עמ' 251-252.
15. M. Berkowitz, *Zionist Culture and West European Jewry Before the First World War*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 11-13; 27.
16. זכריה פרנקל, "הוויכוח על השפה העברית באסיפת הרבנים השנייה", ר' הורוביץ, זכריה פרנקל וראשית היהדות הפוזיטיבית היסטורית, ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 101-110.
17. זכריה פרנקל, "על הרעיון המשיחי ועצמאות ישראל", שם, עמ' 111.
18. ש"פ ראבינאוויץ, ר' זכריה פרנקל: חייו, זמנו, ספריו ובית מדרשו, ווארשה: דפוס שולרבערג ושותפו, 1898, עמ' 307. וראו שם, עמ' 302-303.
19. ראובן מיכאל, "צבי גרץ – תולדות חייו", צבי גרץ, דרכי ההיסטוריה היהודית: מסות, פרקי יומן, איגרות, מגרמנית: ירוחם טולקס, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ט, עמ' 39.
20. צבי גרץ, "המבנה של ההיסטוריה היהודית", שם, עמ' 93.
21. צבי גרץ, "חליפת מכתבים של גברת אנגלית על יהדות ושמויות", שם, עמ' 176.
22. מעניין לציין שאת הספר 'רומי וירושלים' פרסם גרץ בשנת 1862, לאחר שכמה מוציאים לאור דחו את כתב היד של הס.
23. משה הס, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים, מגרמנית: ישרון קשת, ירושלים: הספרייה הציניית, תשמ"ג, עמ' 88.
24. שם, עמ' 58.
25. שם.
26. שם, עמ' 61.
27. אהוד לוו, מקבילים מפגשים, עמ' 123-130. וראו גם מאמרי על נושא זה, לעיל הערה 4.
28. אחד העם, "עבודת בתוך חירות", כל כתבי אחד העם, תל אביב: דביר, תשכ"ה, עמ' סו.
29. שם, עמ' סז.
30. שם, עמ' סח-סט.
31. אחד העם, "תחיית הרוח", כל כתבי אחד העם, עמ' קפג.
32. שם, עמ' קעו.



רוח מהפכנית ללא כיוון. סטודנטים
מונסים לפרוץ לבניין בפריז, 30.5.1968.
צילום: רג' לנצ'סטר, Getty Images

אנדרה נהר, הפרופסור ותלמידיו: מבוא

אֲנְדֵרֶה (אשר דב) נֶהֶר נולד באלזס שעל גבול גרמניה-צרפת, ב-1914, ערב מלחמת העולם הראשונה, והלך לעולמו בירושלים ב-1988. בנעוריו למד בישיבת מונטקֶה, וראשית הקריירה האקדמית שלו הייתה בתחום לימודי הגרמנית. במלחמת העולם השנייה, לאחר שפוטר מאוניברסיטת שטרסבורג בתוקף חוקי וישי, ברח עם



בני משפחתו לעיר לנטוי (Lantueil) שבדרום צרפת. למקום קראו בני המשפחה 'מחניים', בתקווה כי ינצחו גם עתה את שרו של עשו הגרמני. זרעי התקווה נשתלו בלבם בשנים ההן, כאשר זקני המשפחה כתבו בכל שנה מחדש בעצם ידם את "הגדת הפסח - הגדת מחניים", באמונתם כי לשנה הבאה יהיו בירושלים הבנויה. לאחר המלחמה הבין נהר את גודל השעה, והיה למחיייה העצמות היבשות בצרפת. פרופ' הרב אנדרה נהר הקים את המכון למדעי היהדות באוניברסיטת שטרסבורג ועמד בראשו, והיה לאחד מהוגי הדעות והמחנכים המשפיעים ביותר של יהדות צרפת אחרי השואה, בחבורה אחת עם הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו) ועמנואל לוינס.

הגותו המעמיקה והמרגשת הקדימה את זמנו, בקריאות התנ"כיות שלו ובמאמריו וספריו הרבים, וכן בשילוב המרתק בין עולם ביקורת אקדמי לבין קדושה ומסורת. שילוב זה בין העולמות עלה לו בהתעלמותם של שני הצדדים מכתביו על היהדות. כל ימיו חלם נהר לעלות לארץ, ולבסוף עלה, לאחר מלחמת יום הכיפורים, כדת ישעיהו, כדת משה וישראל, על ידי חופה וקידושין" (כפי שהעיד על עצמו בשיחה המופיעה בקובץ 'שנה בשנה' תשנ"ז) - לאחר שחשו, הוא ופרופ' רינה (לבית ברנהיים) רעייתו, כי תם תפקידם בגלות. בארץ קיבץ סביבו חבורת תלמידים ולימד גם במכון ון ליר בירושלים. האוניברסיטה העברית סברה, לצערנו הגדול, כי יצירותיו המסאיות והגותו, הכתובות באהבה ולא בניכור, אינן עומדות במדדים האקדמיים האובייקטיביים ששאפה אליהם, וסירבה לקבלו לסגל האוניברסיטה.

עיקר חשוב בתורתו של נהר הוא החידוש כי היהדות לא המציאה את הקודש, אלא את החולין. כי "לא לכוהן, לכומר או לכמורה הסמכות הדתית, אלא לרב, לחכם ולדיין - העברה מהותית בין הסמכות הסקלארית של סמכות כריזמטית לספירה החילונית של סמכות רצינולית" ("מעבר לדתיות ולחילוניות", בתוך ספרו 'ובכל זאת', ירושלים: ראובן מס, תשל"ז, עמ' 33). להבדיל מהרב קוק שביקש לקדש את החולין ואפילו את הכפירה, ואפילו מן הרב סולובייצ'יק הנותן לחולין מקום של לכתחילה, נהר רואה את החיים היהודים לא בקליריקליות אלא בעולם החולין. התקווה שהוא שואף אליה, גם במאמר זה המונח לפני הקורא, יסודה

ביהדות הקוראת תיגר על העולם. לא בחוסר אחריות אנרכיסטי, ולא בציניות מבודחת, אלא באמונה כי האלוהים שלח את היהודי לתקן עולם, לפי מידתו ודעתו, כוחו ושכלו. העולם לא הופקר בידי האל, ולא הוחרם על ידי האדם מן האל, אלא "התחדשות זו של היחס בין האלוהי לבין האנושי חלה דווקא באותן תקופות של תולדות המקרא אשר בהן נסוגה התודעה של התעטפות בה' וגוברת ההרגשה של התקשרות אליו" ("כמעין המתגבר", 'ובכל זאת', עמ' 89).

"התקשרות" ולא "התעטפות", זהו חידושו של נהר: שותפות ולא התבטלות.

במאמר שלפנינו, הכלול אף הוא בספר 'בכל זאת' (עמ' 61-68), מספר נהר את סיפורם של הסטודנטים, בעיקר אלו היהודים - החל במחוללי המהפכות הבולשביקיות בראשית המאה העשרים; דרך דני האדום שעמד בראש מחאת הסטודנטים המרקסיסטית בכריז בחודש מאי 1968, שהתגלגלה לשבייתה כללית ממושכת ולסף מהפכה קומוניסטית בצרפת; ועד התאבדותו-בשרפה של יאן פאלאך בפראג כמחאה על פלישת הקומוניסטים בינואר 1969. המכנה המשותף לכל מחאות הסטודנטים היה הרצון לחירות ולביזור הכוח השלטוני, בתחילה בעד המרקסיזם שנתן תקווה, ולבסוף נגדו משכיזב. היו אלה יהודים שלאסונם יהדותם היא שגרמה להם לשנאה עצמית. הנון-קונפורמיזם היהודי שלהם פעל כמנגנון מרתק להשמדה עצמית, הנמנעת רק בזכות העובדה שאותה יהדות הרסנית לא רק עד ייאוש, אלא רחוק יותר, עד תקווה.

לא נותר לנו, בני דור אחר, אלא לתהות עד כמה הדברים נוגעים לנו, בדור שהיאוש התחלף בו באדישות והנחמה במנוחה. האם ההומו-סטודנטוס המלהיב כל כך את נהר עדיין קיים, או שמא נכחד בידי ההומו-אופורטוניסט? האם מחאת הקוטג' של קיץ 2011, או מחאת הדמוקרטים הצעירים נגד בחירת טראמפ, יכולות להיחשב?

בחינה של שלישיית הדימויים של נהר תוכל לשפוך מעט אור על הספק ולתת תקווה. בעיניו, **אשוויץ** היא סמל של החיפוש אחרי משמעות של חיים שמחים ומספקים בעולם של אבסורד, בין אם סוהריו הם ד"ר מנגלה ואדולף אייכמן, או טורנטורפוס וטרור מוסלמי. **תל-אביב** היא היכולת לבנות עולם חדש משברי הריסותיו של זה הישן שהֶרַס האלוהים עצמו, ולהפוך תל לאביב. **ירושלים** בונה עתיד לא מן העבר, אלא משאיפת התיקון והגאולה העתידיים. ואם כן, בירושלים שלנו עדיין יש רבים המבקשים שלום ואחוזה למרות עבר של שנאה ופחד, תל-אביב ממשיכה להיות יצירתית מן האל עצמו, ודפנה מאיר ז"ל לא עוררה ייאוש אלא תקווה - בעתניאל ואצל כולנו. האם די בכך להפיח תקווה? דומני שכן. זה ודאי מה שנהר היה מבקש.

שלמה וילק

הרב שלמה וילק הוא ראש ישיבת ההסדר 'אור תורה מחניים' ומכון אנדרה נהר שעל יד הישיבה, ורב קהילת יעל בירושלים. אשתו, פרופ' שושנה לבית רבל, קרויה על שם סבתה, אחותו של אנדרה נהר.

אנדרה נהר

הפרופסור מול הסטודנטים שלו: הסטודנט היהודי במשבר

"בכל משבר חשוב בתרבות המודרנית מתבלטים היהודים בעת ובעונה אחת גם כפעילים בשורות החלוץ וגם, מתוך תגובה אוטומטית, כקרבנות מועדפים". מבט יהודי צרפתי מימי הראשית הסוערים של השמאל החדש

זה שנים אחדות מוצא עצמו הסטודנט מועלה עלייה מסחררת בסולם הטיפוסים של המין האנושי. בין אם נכונים ניתוחיו של הרברט מרקוזה בין אם לא, אין להתעלם עוד מן המקום שתופס הסטודנט בתופעות המהפכה של ימינו, הנובעות לא כל כך מתהליך הגיוני אלא יותר מנכונות להתפרצות, שעוצמתה גדולה ככל שהיא בלתי צפויה מראש ובעלת אופי חולף.

במשטרים השונים כל כך מיסודם, כדמוקרטיה הליברלית של פריז והדמוקרטיה העממית של ורשה; בתוך תוכם של מבנים חברתיים, שהשוני ביניהם אינו ניתן כלל לגישור, כגון אלה של קולומביה ואלה של מנצ'וריה; יאה זה בבואנוס-אירס, במקסיקו, במדריד, בברלין המזרחית, ברומא או בקראצ' – בכל מקום התפרצויות געש של אלימות דומות בביטויין החיצוני, אם לא במניעיהן. ברור הדבר שחוסר רצינותן מכסה על אחדות בעומק. לפנינו תנועה בעלת אופי של התפרצות הר געש: הצטברויות של הלבנה פורצות בנקודות פזורות על פני כדור הארץ והחברה האנושית, אך הן מעידות על קיומו של מצע רצוף ואחיד. הגיעה השעה לשאול: האם בהתפתחות הכלל-עולמית של האנושות אין ההומו-סטודנט מהווה שלב חדש של ההומו-ספיאנס?

פילוסוף וסוציולוג גרמני ממוצא יהודי (1898-1979), איש אסכולת פרנקפורט. תורתו, הכוללת רעיונות של אנרכיה וביטוי עצמי קיצוני, הייתה פופולרית בשנות השישים, וגרסה כי המהפכה לא תוכל לצמוח מן הפרולטריון אלא מקבוצות השוליים כגון השחורים והסטודנטים.

מאורעות מאי 1968 בצרפת פרצו באוניברסיטאות בפריז, הונהגו על ידי סטודנטים, ולאחר מכן התפשטו לאיגודי העובדים והפכו לשביתת כללית.

ביחס לקהילה היהודית חמורה השאלה יותר, משום שפעם נוספת מתאמת בתנועה זו החוק הטבוע בהיסטוריה היהודית, שאִכְנָהוּ כאן חוק ההתבלטות, ושאפשר לנסחו כדקלמן: בכל משבר חשוב בתרבות המודרנית מתבלטים היהודים בעת ובעונה אחת גם כפעילים בשורות החלוץ וגם, מתוך תגובה אוטומטית, כקרבות מועדפים. היש צורך להזכיר באיזו עוצמה נוראה התאמת חוק זה במהפכה הרוסית של 1917 ובהדים שהיו לה? שום עם לא תרם למהפכה האדומה מוחות ולבבות כה רבים כעם היהודי, וזאת ממש עד היום הזה. חוק זה – השפעתו ניכרת גם בתנועה המהפכנית של הסטודנטים היום, במידה רבה בפולין, במידה מסוימת בארצות הברית, אך בעיקר בצרפת, שבה היו מאורעות מאי-יוני 1968 חתומים בחותם דו-הערכיות הדרמטית של חוק זה של ההתבלטות היהודית. מצד אחד, שני המנהיגים המסמלים את כל המהפכה – דניאל כהן-בנדיט ואלן גסמאר – הם יהודים; מצד שני, התוצאות היחידות הנראות לעין של המהפכה נוגעות ליהודים, משום שהן מתבטאות בצלבי קרס על קירות ובנטייה שקטה אך עקשנית אל האנטישמיות.

שיקול נוסף מציג את השאלה באור חמור יותר מנקודת ההשקפה היהודית. למעשה, יש בהקשר הפוליטי של היום זהות מטרות בין תנועת הסטודנטים המהפכנית ובין התנועות הפוליטיות השמאליות. רוחה של מהפכת הסטודנטים מהווה אפילו את היסוד המהותי של השמאל החדש, שאינו בתחומי המפלגות המבוססות; מציב בסימן שאלה את כל המינוח שיצא מן השימוש ואת כל המצע רב-השנים של השמאל הקומוניסטי והסוציאליסטי; ומבקש ליצור סולם ערכים חדש, המהווה חידה פסיכו-סוציולוגית שאת מסתריה לא עלה עדיין בידי איש להאיר. אלא שבחילוף ערכים ענק זה, נראה שיש ערך אחד שהוא כיום מנכסי צאן הברזל של השמאל החדש ומהווה נושא מקשר, שסביבו מוצא, כפי הנראה, כל חסיד של השמאל החדש לפחות נושא אחד להזדהות; נושא זה, הקשור כמובן לזה של וייטנאם, של אנטי-אימפריאליזם, ושל האנטי-קולוניאליזם וכו' וכו', הוא האנטי-ישראליות, כאילו הייתה ישראל בשעה זו התגלמות של הבסטיליה שהשמאל החדש מתכוון לכבשה, הסמל לכל פשעי האנושות הריאקציונית, השעיר לעזאזל לכל הכפרות. החלק החשוב שנוטלים הסטודנטים היהודים בתנועה הכללית של המהפכה מחדד, אפוא, ומחזק את הפער הפנימי של הפסיכולוגיה היהודית: סטודנטים אלה הם יהודים; הם יהודים גם בשם העקרונות הנעלים של החירות, השלום, קידום האדם, של הנון-קונפורמיזם של הנביאים, שאת

מקורותיו וביטוייו הם מגלים, ובצדק, במסורת היהודית; אך בעת ובעונה אחת, הם אנטי-ציונים, ומגנים את מדינת ישראל כהתגלמות שטנית של כל העקרונות הסותרים את המסורת היהודית המקורית. אין דבר קורע לב יותר משמיעת או מקריאת דבריהם של יהודים צעירים אלה הקרועים אך נושאים את הקרע הפנימי הזה בהנאה מזוכיסטית, כאילו היה תכשיט או הילת מעונים או קדושים.

איך להגיב, אפוא, בפני תופעה זו שעוצמתה הכלל-עולמית מפתיעה את העולם כולו, אלא שהתוצאות המחויבות ממנה לגבי היהדות מחריפות כמובן את הבעיה, משמגיע הזמן לבחור בחירה יהודית ממש?

חושבני כי קודם כול ראוי לסלק שתי גישות לבעיה הנראות לי ילדותיות ובלתי יעילות, הגם שמדובר בשתי גישות שונות בתכלית: האחת – לנהוג בבעיה בנימה אירונית של אי אכפתיות; והאחרת – להתייחס אליה כאל שואה או אף כאל יום הדין האחרון. אוסיף מיד כי הגישה שאני מציע היא של אופטימיזם; לא אופטימיזם של גן-עדן של שוטים, אלא אופטימיזם השואב את כוחו מן הרגש רב הכוח של האחריות.

שיטת האירוניה היא "לסווג" את תופעת הסטודנטים של היום כגרסה אחת של גילי "הסער והפרץ", ולהתייחס מרחוק ומגובה עמדתנו הבורגנית אל התפרצות רומנטית זו, אשר תעבור ללא שוב עם הנעורים. יבוא נא הפירעון הבלתי נמנע של סיום הלימודים: הסטודנט "יסתדר במקומו", ייכנס לשורה, ההומו-סטודנט יתחלף בהומו-ספיאנס, והתובנה תגבר על רוח השטות.

אלא ששוכחים, מתוך ראייה מפתה זו, שגם אם למעשה נהנה כל יחיד ממעמד של סטודנט רק במשך מספר שנים מוגבל – חמש או שש, לכל היותר – הרי הזרם שוקק החיים של סטודנטים הוא, מצדו, רצוף ובלתי נדלה. כל התקדמות חדשה בסולם גורמת, באופן טבעי ואורגני, להחלפתה של הקודמת, וכך מחוברים דורות הסטודנטים אלה אל אלה, ויוצרים את "החוג התמידי" של אי שקט ואי שביעות רצון, שנותח בבהירות רבה על ידי מרקוזה. אפשר כמובן "לסווג" את תופעת הסטודנטים, אך אז יש לדעת כי מסווגים גוף נפיץ: יספיק גץ אחד כדי לשרוף הכול.

מכאן רק צעד אחד כדי לגלוש לבהלה כוללת, שאותו עברו בקפיצה המצדדים בניתוח המאבחן שואה, הרואים בתנועת הסטודנטים יסוד מסוכן ללא אפשרות חזרה, בדומה לפצצה האטומית. פצצה, כן מהווה

גם הסטודנט שוליית קוסם מסוכן השייך ליום הדין. מספיק מעשה חסר שיקול בפנטגון או בקרמלין כדי לפתוח בשואה הכלל-עולמית. באותו אופן יספיק מוחו חסר השיקול של סטודנט כדי להצית בערה עולמית.

אלה שהשתתפו מקרוב במאורעות מאי-יוני 1968 בצרפת הוכו בתדהמה למראה אופייה השרירותי של כל המהפכה הזו, שהחלה בשל לא כלום, שהוצתה על ידי אחוזי דיבוק, שלכאורה היו בלתי מזיקים: נער רחוב בן עשרים, דניאל כהן-בנדיט, המדליק לפתע את הרובע הלטיני כולו, מערער את יסודות השלטון, מפעיל צבא שלם של CRS ואת משטרתה של ארץ שלמה, ולאחר מכן מסתלק כקנה קש לאחור רוח העלעול. אלא ששוכחים כי המשתתפים מקרוב במאורעות יודעים כי בתוך תוכם של הבלתי-מוסבר הזה בעל התוצאות המאיימות היה גם דבר מה חיובי, ואפילו בעל שיעור קומה; נהייה עטורת ניצחון אל יתר אור, יתר נעורים, יתר אמת; קריאת תגר שהושלכה בפני העולם ואשר בתוכה אי אפשר היה שלא להכיר את הגעגועים לאידיאל אשר אנו, האחרים, שאיננו סטודנטים, האנשים מן הצד האחר של המתרס, החזקנו בו פעם, ואשר למרבה הצער איבדנו אותו או הנחנו לו ללכת לאיבוד במרוצת דרכנו, בהשאירנו את בני הנעורים לצימאונם ולרעבונם.

נראה לי כי צריך לגשת לבעיה על מישור הזעקה הזו. אין להטביעה באדישות לעגנית, ואף לא לפחד ממנה לתוך בהלה משתקת. על הזעקה צריך לדעת לענות בזעקה. צריך להיות אחראים וכך להראות, בעצם נטילת האחריות, כי אנו חיים בצל אותה חרדה כמו הסטודנטים, וכי שותפים אנו לאותה תקווה. אך לשם כך ברור שיש צורך להתייצב בפני הבעיה. זאת אנסה לעשות.

שורשי הבעיה הם, לפי אמונתי, במושג האבסורד שהוא מושג המפתח בתרבותנו חסרת המטרה וחסרת האידיאל. הפנאי והשפע הצמיחו את השעמום עם ריקנותו ואפסיותו, עם אבדן הערכים או אבדן ייחודם בעקבות התקשורת ההמונית ותרבות-העיבוד-הקל. האנרכיה הניהיליסטית של הרברט מרקוזה והמהפכה-יריד של אנרי לפוור, כפי שטעמן הורגש במאורעות מאי-יוני 1968 בצרפת, וכפי שעולם הסטודנטים סיפק להם קרקע פורייה, משום שהיה כאילו תלוי על בלימה מעל הריקנות המוחשית, בין הבטחות הנעורים והאבסורד

הגורמים לפרוץ המהומות אינם ברורים לחלוטין. נראה שהיה בהם שילוב של מחאה נגד המשטר הישן והנוקשה, התלהטות יצרים אנרכיסטיים, רצון לשחרור מיני ואף דרישות כלכליות.

Compagnies
Républicaines de
Sécurité : כוחות משטרהיים
מיוחדים, המשמשים בעיקר
לדיכוי הפרות-סדר.

אנרי לפוור: פילוסוף וסוציולוג צרפתי (1901-1991). ספרו, 'מרקסיזם', שיצא בשנת 1948, השפיע עמוקות על מובילי מרד הסטודנטים בצרפת.

של הבגרות – מחזירים לנושאים אקטואליים אלה את ההד שעוררו הנושאים שעוצבו על ידי ז'אן-פול סארטר או אלבר קאמי מיד לאחר אושוויץ או הירושמה; הבחילה והאבסורד. קשר פילוסופי וקיומי רצוף מוביל מן "הבחילה" של סארטר אל חוסר המנוחה הנוכחית של הסטודנטים. זו בפירוש הסיבה שז'אן-פול סארטר ודניאל כהן-בנדיט היו מסוגלים לנהל שיחת שניים מתוך התאמה ואחדות, בפריז של מאי 1968.

כאן נפתח, בבת אחת, הממד היהודי של הבעיה. כאן, כבמקומות אחרים, מתאמת החוק הגדול של הייחוד ההיסטורי של הייעוד הרוחני היהודי: "הן עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב".

בתקופה שבה בחרו סארטר, קאמי ופילוסופים והוגים רבים אחרים שאינם יהודיים באבסורד למחרת אושוויץ והירושמה, בחרו ההוגים היהודים בערך המנוגד בתכלית לאבסורד, כלומר בתקווה.

אין זה בלתי-חשוב ואף לא מקרי ששני הוגים יהודים המנוגדים זה לזה עד כדי כך כיהודי הצרפתי המאמין אדמון פֶּלֶג וכיהודי הגרמני המרקסיסט ארנסט בלוך מצאו מפגש, מיד לאחר 1945, באותו מושג של תקווה. "אנו אנשי התקווה" ו"עיקרון התקווה" – הללו אינם כותרות של ספרים-עדים לתקופתם, אלא סימנים ברורים להסכמה פילוסופית בסיסית של ההגות היהודית, שיהיו מקורותיה, מניעה, אופקיה ותכליותיה אשר יהיו. הסכמה זו ארשה לעצמי לסכם בקביעה הבאה: האדם היהודי הוא יוצר משמעות. לי נראה כי דווקא בתוך מאבק מתמיד זה נגד האבסורד ובעד המשמעות, יכול וצריך הסטודנט היהודי למצוא היום את מצבו בבת אחת בתוך מכלול תנועות סטודנטים, וללכת מעבר למצבו זה בתנופה שתהיה מיוחדת לו ותאפשר לו להשתתף בעולם הסטודנטים במלואו, לא כדי להיכנע לו, אלא כדי לכוונו.

נראה לי שלקביעה "האדם היהודי הוא יוצר משמעות" אפשר לתת שלושה תכנים עיקריים, שאותם הייתי רוצה לסכם בשלושה מונחי מפתח של ההיסטוריה היהודית של היום: אושוויץ, תל-אביב, ירושלים.

א. אושוויץ: העבודות הפילוסופיות של אדמון פלג ושל ארנסט בלוך, שהוזכרו לעיל, יצירות הספרות של אלי ויזל, גלי זק"ש, אנה לאנפגוס, אנדרה שוורץ-בארט, אורי-צבי גרינברג ורבים רבים אחרים, מראות כי

אדמון פלג: סופר ומשורר יהודי-שוויצרי (1874–1963).

יצירתו מאופיינת באופטימיות ואהבת החיים גם לנוכח משברים קשים – אישיים ולאומיים. נהר הקדיש לפלג מאמר מיוחד, שבו הוא מתאר כמייצג של יהדות צרפת בתקופה המודרנית.

ארנסט בלוך: פילוסוף יהודי גרמני (1885–1977). בלוך פיתח פילוסופיה מרקסיסטית-אוטופית, ונודע בשל כך בשם "פילוסוף התקווה".

גלי זק"ש: משוררת ומחזאית יהודייה-גרמנית (1891–1970). כלת פרס נובל לספרות לשנת 1966, יחד עם ש"י עגנון.

אנה לאנפגוס: סופרת ומחזאית יהודייה-פולנית (1920–1966), אשר הגיעה לצרפת כפליטה לאחר מלחמת העולם השנייה.

אנדרה שוורץ-בארט: סופר יהודי-צרפתי (1928–2006). התפרסם בזכות ספרו 'אחרון הצדיקים' שפורסם בשנת 1959.

האדם היהודי מנסה, עד הרגע האחרון, לתת לאבסורד משמעות של תקווה.

כי האם אין אושוויץ בהתגלמות האבסורד עצמו? ואף על פי כן, האף על פי כן של איוב, של ירמיהו, של רבי עקיבא, של המהר"ל מפראג, של רבי לוי יצחק מברדיצ'ב, של פרנץ קפקא ושל יוסף חיים ברנר פורץ מבעד לזעם, ללהט, להתקוממות ולאמונה של כל הסופרים האלה הנאבקים פנים-אל-פנים עם האלוהים החבוי, כדי למצוא משמעות במקום שאיננה.

ב. תל-אביב: העיר העברית, העיר הראשונה מאז אלפיים שנה שנוצרה כולה בידי יהודים, ואשר פירוש שמה אינו, כפי שחשובים באופן שטחי, "גבעת האביב", אלא "האביב על תלי החורבות". שכן כל מאמציהם של בוני תל-אביב, של החלוצים בשרון ובעמק, של מוציאיי הקיבוץ, היוו בעצם מציאת משמעות במקום שאיננה כלל, יצירת חיים במדבר, הוצאת חיים מן התוהו ובוהו, ואם יותר לי להשתמש בדימוי הנועז מן המדרש והקבלה – היכולת להיות בעל דמיון יוצר יותר מהאל, שכן הוא ידע רק לבנות עולם חדש לצדם של עשרים וששת העולמות שנחרבו, בעוד שהאדם היהודי הוא היודע, בכוח התיקון, לתקן ולשקם את העולמות הנחרבים.

ג. מציאת משמעות במקום שבו שולט התוהו ובוהו, אושוויץ ותל-אביב – האפשר ללכת עוד מעבר לכך במאבק נגד האבסורד? אמנם כן, וצעד החלטי זה הוא הוא, כפי שנראה לי, הנותן פאר לירושלים. שכן ירושלים פירושה האדם היהודי המעניק משמעות נוספת למקום שבו יש כבר משמעות. והאם יש באמת עוד עיר שיש לה משמעות יותר מאשר ירושלים, וזאת לא רק בעיני היהודים, אלא בעיני האנושות כולה? והנה, מאז איחודה מחדש של ירושלים, ביוני 1967, נתנו היהודים לירושלים משמעות נוספת. באיחוד מחדש, אשר היווה הימור על האדם; ברצון הזה ליצור דו-קיום של שלוה ואחוה בין קהילות, שהופרדו אתמול ונקרעו זו מזו על ידי מסך של מלחמה ושנאה; בהצלחה ללא פקפוק של המאמצים הללו, למרות כמה תקריות – בכל אלה יש מעין התעלות משיחית מעבר לתפקיד האדם. אם תל-אביב מנסה לתקן את תוצאותיה של אושוויץ, הרי ירושלים של היום מכוננת מראש את יסודותיה של ירושלים המשיחית של מחר. המשיח אינו עוד בשערי רומא; הוא נמצא במאמץ היומיומי לדו-קיום בשלום של שני עמים, שלוש דתות, וכל בני האדם בירושלים היהודית. בירושלים

של היום, היהודים הם, במלוא המשמעות המשיחית של ביטוי היפה של ארנסט בלוך, העתקים של ההיסטוריה.

חושבני שכוונת ניתוחי מובנת, ונוכל לפנות עתה לסיכום ביניים. הסטודנט היהודי נוטל חלק מלא בעולמם של חבריו שאינם יהודים – זו זכותו וזו חובתו. אך בין אם ירצה בכך ובין אם לא, יש בו משהו נוסף שאין לסלקו ושנובע מן העובדה שבשבילו אין המאבק למען יתר חירות ויתר צדק פרי גילו וחברתו, אלא הנושא המתמיד והמעורר של ייעודו היהודי. הוא נובע גם מהעובדה שבשבילו נמנע הייעוד המהפכני מפנייה אל הריקנות והישארות באבסורד, משום שהוא נענה לאתגר שמציבה לו המשיחיות היהודית, שמהותה תקווה ובנייה, יצירת משמעות וריבוי משמעות.

מזלו הגדול של הסטודנט היהודי הוא שמצבו היהודי מעניק לו דווקא את ההזדמנויות היעילות ביותר להיות ולהישאר אנושי במלוא מובן המילה, וכי אחת מן הסדנאות ההיסטוריות שבהן נבנה כבר היום ממד זה של האנושי בעוצמתו העזה ביותר וכסמל לכל בני האדם היא הסדנה של ישראל.

עדיין יש צורך שכדוגמת הסטודנט היהודי הישראלי – שבגרותו, רצינותו ויישוב דעתו אינן מתמיהות כלל ואינן נובעות אך ורק ממניעים של ביטחון פוליטי וצבאי, אלא מן השילוב ההדוק של הגשר החולף של הנעורים בתוך האדריכלות הדינמית של מפעל דחוס משמעות – עדיין יש צורך, אני אומר, שכדוגמת חברו הישראלי יגיד הסטודנט היהודי שבתפוצות כן לעצמו, ובזאת גם יאמר כן לישראל, המבססת את זהותו היהודית, מתוך שהיא מספיגה אותה ביסוד האנושי.

אני שומע סביבי את הכן הזה בפעילותיהם הדינמיות של הסטודנטים היהודים, שהם רבים יותר ממה שנוטים לפרסם ברבים בדרך כלל, המגלים את עצמם או מגלים מחדש את עצמם באמצעות מחקר המחשבה היהודית, המסורת היהודית, באמצעות ההיצמדות לתורה ומצוות, באמצעות האהבה לישראל וההשתתפות הבלתי אמצעית או הבלתי ישירה בגורלה. לעתים קרובות גילו את הכן הזה בלב לבה של מהפכת הסטודנטים, בייחוד בצרפת, שבה היו ההשתקפויות היהודיות חיוביות ויוצרות, ותכופות אף מזהירות. אך הכן הזה, אני שומעו אפילו בתנועות, השליליות במידה מסוימת, של הסטודנטים היהודים הנקרעים בין השמאל החדש וישראל, כאילו בהם השתדלה המשיכה הנבואית והמשיחית למצוא לה ביטוי הפוך, וכאילו החל אצלם

התפקיד שאותו ניסיתי להגדיר כמטרה החיונית של האדם היהודי, יצירת משמעות – ביצירת היפוך המשמעות.

אם אמנם מותר לסטודנטים לחלוק על מחשבתו ודבריו של מורה, כי אז יותר נא למורה לחלוק על מחשבתם ודבריהם של אחדים מבין תלמידיו, ולדרוש מהם את הפיכתו של היפוך המשמעות למשמעות. הריני פונה אליהם בקריאה, שבה פנה פעם רבי יוחנן אל לוחם הזירה ריש לקיש: חילף לתורה! וריש לקיש נעשה אמנם מורה הלכה. אנו דורשים מן המורים העתידיים הללו של האוניברסיטאות שלנו דבר מה שהוא גם פשוט ביותר וגם קשה ביותר: להכיר שהתלהבותם האידיאליסטית אינה אלא זהה לחוק הפנימי של זהותם היהודית, ולכפוף עצמם למרותו של חוק זה בהיבנם שכך הם נעשים למורים של הכלל-עולמי. כך ייראה הלאו העכשווי שלהם כנוסח אחר של הכן לעצמם ולישראל; אותו כן שהסטודנט היהודי מבטא ומשיג ברוב רובה של פנימיותו, כשהוא מגלה את התוכן המקורי של האתגר העכשווי של משבר הסטודנט בכל אתר ואתר.

היכל הבכיינות המטהרת

אלון גן, קורבנותם - אומנותם: משיח קורבני לשיח ריבוני

ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ה, 250 עמ'



'קורבנותם - אומנותם', ספרו של ד"ר אלון גן, הוא מן הרלבנטיים בספרי העיון שראו אור בשנים האחרונות בארץ, שכן הוא נוגע במרכז העצבים של השיח הפוסט-מודרני, בלב לבו של נשף המסכות הזהותני של החברה הישראלית. בעידן שבו ההתבדלות השבטית, הסוציולוגית והפוליטית הייתה לדגלה של האינטליגנציה הנאורה; בימים שפולחן "האחר" באשר הוא "אחר" נעשה דת קנאית, מחמירה וממשטרת; כשתנוחת הקיום הקרבנית, כנקודת המוצא של פוליטיקת הזהויות, משתלטת על כל מרחבי השיח התקשורתי, האקדמי והאמנותי המתוקשר - בא ספרו של גן ומצליח לאבחן בעמקנות את קשת דקויות משמעותיותיו של "שיח הקורבנות".

הספר קורא תיגר על הבון-טון האקדמי, התקשורתי והפוליטי שכל תפיסת המציאות (ועקב כך גם הרטוריקה) הפוליטית שלו מבוססת על אימוץ השיח הזה. אין זה רק מחקר יבש שמטרתו להציג את המציאות ולנתח ממבט "אובייקטיבי", אלא ניסיון אקטיביסטי ממשי להעמידנו על כשליו המוסריים של שיח זה ולהציב חלופה רעיונית חדשה: לעבור משיח קרבני לשיח "ריבוני". הנה כך מגדיר זאת המחבר:

ספר זה מבקש להתחקות אחר מאפייני סוד הקסם הקרבני ולהצביע על המחיר שהחברה הישראלית משלמת בגין בולטותו הגוברת והולכת בעיצוב הזהות הישראלית (...). עידן קץ האידיאולוגיות, ובעקבותיו התקופה הפוסט-מודרנית, תרמו רבות לקידום תהליכים ראויים ומבורכים: הניסיון לתת בשיח הציבורי הד ומבע לקולו של האחר; הפניית זרקור תשומת הלב לכל המודרים, המושתקים והמנוחשלים; סימון

מגוון אמצעי השליטה, הדיכוי וההזרה של ההגמוניה והאליטות השולטות בחברה – כל אלה הביאו ברכה למבקשים להפוך את העולם למקום טוב וראוי יותר. אולם דומה שהגולם קם על יוצרו. בשנים האחרונות אנו עדים לכוחו המשתק של קתרזיס הבכיינות המטהרת. התפתח כאן פולחן וידויים מזוכך, שגרם לרבים מהקורבנות ולרבים מסנגוריהם המלומדים לנתב את אנרגיית העשייה לתיאורים מרשימים של תחלואי המציאות, במקום לנתבה לקבלת אחריות לשינוי המצב. כמו אותו ילד בן 11 שפנה לעזרת הפסיכולוג בגלל בעיית הרטבה, ולאחר טיפול של שנה – כששאלו אותו מה שלומו – ענה "נהדר!". "אתה עדיין מרטיב?", הוא נשאל. "כן", הוא ענה, "אבל אני מרגיש טוב עם זה" (עמ' 9).

קריאה צמודה בספר עשויה להספיק כדי להבין את כלל הגורמים לשיח הקרבני בישראל ובעולם המערבי ואת כלל השלכותיו. גן מפורר, ומרסק, ואז גם טוחן לפירורים קלושים של משמעות את טיעוניהם ומניעיהם של אלה הבוחרים לאמץ את השיח הקרבני אל קרבם ולגלם בו תפקידים ראשיים. הוא מכניס אותם בחכמה לתוך ההקשר הפוסט-מודרני הרחב, ומציגם בעליבות אחידותם ועדריותם, כמי ששדדו מעצמם את ריבונותם. מה נותר מהם לאחר הניתוח נטול החנפנות של גן? פרסונות דהויות המכסות על זהות שבורה ובלתי מלוכדת, זהות הנשענת, בתורה, על כוחו של "נרטיב" אימפוטנטי שאין בו כדי לחולל שינויים ממשיים במציאות.

"דומה שבשנים האחרונות הקרבנות הייתה לאופנה", כותב גן. "הוגים, סופרים, אמנים, אנשי אקדמיה, קולנוע ותיאטרון – כולם הפכו את קרבנותם קרדום לחפור בו, וכולם מציגים לפני החברה תלי-תלים, גוני-גונים ונימי-נימים של הווייתם הקרבנית. רבים-רבים מבקשים להוסיף את חלקם להיכל הקרבנות הישראלי, שממדיו הולכים ותופחים עד כדי מגדל בבל של 'ניצולים' המתחרים מי סבל יותר מנחת זרועו של מפעל הדיכוי והמחיקה של הממסד הציוני-הגברי-האירופי-הקולוניאליסטי-האשכנזי וכולי וכולי. המילים 'מכבש דיכוי', 'מנגנוני שליטה', 'מחיקה', 'תוצר', 'קרבנות', 'הדרה', 'הזרה', 'אחר', 'ממסד' – כולן חוזרות על עצמן בשיח הקרבני כבטקס כישוף מאגי. כל אחד מוסיף את קיסם דיכוי למדורת הקרבנות עד כי שלהבותיה לוחכות שערי שמיים" (עמ' 9).

ניצחון שנקבע מראש

אך אין פה רק עניין של האשמה, ואפילו לא רק של מאבק ורצון להשתחרר. "תסמונת הקרבנות המשחררת", מסביר גן, "הפכה את השיח הקרבני משיח מתקן לשיח מנצית. הצורך המבורך וההכרחי להמשיג ולהשמיע את קולם של המודרים, המושתקים והקרבנות השתנה והחליף את ייעודו: במקום ליצור תודעה קרבנית כאמצעי להיחלצות מהמצב, נוצרה תודעה קרבנית המבקשת ליהנות מפירותיה של הוויה זו ולהתבצר במעמד הקרבן – כאמצעי הנצחה, כבריחה מקבלת אחריות אישית

וחברתית לשינוי המצב, וכתג יוקרה שבצדו רווחים כלכליים, פסיכולוגיים ופוליטיים" (עמ' 9-10).

קשה שלא להתפעל מן הבהירות הלשונית – ומכאן גם המוסרית – המאפיינת את דרכי הניסוח של גן. היא ראויה להערכה במיוחד לנוכח עידן התקינות הפוליטית שחרט על דגלו את העמימות הלשונית ומכאן גם את העמימות המוסרית. עמימות זאת, שמבקשת לכאורה לגונן על המיעוטים, המוחלשים והמדוכאים, הפכה כלי דמגוגי ומניפולטיבי המשרת תמיד רק צד אחד של השיח – הצד ה"מנוצח", "המדוכא", "הקרוב". כך גם חוקיה של התקינות הפוליטית עצמה, נשקו הערמומי של מי שהשיג מעמד של קרבן. כללי התקינות ואיסוריה יחולו על האשכנזי המדבר על אודות מזרחים ועל הגבר הנוקט עמדה כוללנית כלפי נשים, אך יתנדפו בהתהפך היוצרות.

הא לכם דוגמה. כזכור, האמן ופעיל השמאל יאיר גרבוז נאם בעצרת שנערכה לקראת הבחירות לכנסת העשרים. בנאום זה, שנודע מאז למשל ולשמצה, גרבוז התבטא בין היתר נגד קומץ "מנשקי הקמעות, עובדי האלילים והמשתחוים ומשתטחים על קברי קדושים", וסיים את דבריו בשאלה: "אם כל אלה רק קומץ... אז איך זה שהקומץ שולט בנו?! איך זה שבאין מרגיש ובאין מפריע, הוא – הקומץ – נעשה לרוב?"



מתח ביקורת חילונית, נחפף אל השיח הקרובני. יאיר גרבוז

תגובתם הפבלובית של אישי ציבור כמו אריה דרעי (שטען, במינוח שהיה מוכרז כגזעני לו ננקט בכיוון ההפוך, כי גרבוז מייצג את "קהילת המתנשאים שמייצגת את ישראל הלבנה"), נפתלי בנט, שלי יחימוביץ' ואף ראש הממשלה בנימין נתניהו (שעיוות את דברי גרבוז והפך את "מנשקי הקמעות" ל"מנשקי המוזוות") מיקדה את הנאום בעניין העדתי, וכך הפכו דבריו של גרבוז למעין כתב אישום נבזי וגזעני נגד עדות המזרח, אף כי למעשה דבריו היו לא יותר מביטוי מוכר, אמנם יהיר ומתנשא, לעמדה החילונית הבסיסית, המוסרתית והקלאסית; עמדה המביעה סלידה מכל מה שנראה בעיני הדובר כהתנהגות נבערת, נעדרת רציונליות, או מעין-פגאנית. הניסיון לספח את דבריו לשטחיות של השיח העדתי המקומי היה חלק מאותה תעמולה אופורטוניסטית עדתית, המחפשת בכל מאודה "לתפוס על חם" את האשכנזי ה"פריבילגי" התורן שבו תוכל להתלות כמייצג ממשי, סימבול מהלך על שתיים, לכל תחלואות החברה ועוללות ההגמוניה.

בעקבות נאומו של גרבוז, המשורר ארז ביטון, מסמליו המובהקים של המאבק המזרחי המתמסד, אמר בראיון לעיתון 'מעריב' את הדברים האלה: "אני מסכים שישאל עולה על פסים של הכרה עצמית עמוקה. ככל שהמזרחים יכירו בזהות שלהם, כך תגבר

ההזדהות שלהם עם מדינת ישראל. וכן, גם הכרת האשכנזים בשוויון בין האוכלוסיות. אני מצפה להפחתה באלימות המילולית. למשל הביטוי 'הפרענק הזה'. ואז בא אותו אדם ואומר 'מנשקי קמעות', 'עובדי אלילים'. גם אצל אשכנזים יש אלימות מילולית. היא כביכול גבוהה ומתוחכמת, אבל פוגעת יותר". אך באותה נשימה מוסיף ביטון תורת גזע משלו: "אני חושב שהספרדים הם אנשים אנושיים, בעלי כבוד, ומציעים התנהגות יותר משפחתית, יותר אצילה".

רטוריקה זו של ביטון מאפיינת את השימוש התועלתני, הדמגוגי והצבוע בכללי התקינות הפוליטית של השיח. בכללי המשחק הזה, במאבק בין שהוכרו "הגמוני" לבין הנרטיב של הצד המקובל כ"קרוב", הראשון נותר שלול נשק ומגן, ונחרץ מראש להיות הצד המפסיד. הדרישה לסימטריה מוסרית נותרה מחוץ לגבולות הלגיטימציה של השיח. בדקדקנות משפטית, בקפידה מתוזמנת היטב, משורטט מראש קו עלילה המשרת את המשרטט. כך נוצר שיח א-סימטרי המייצר תודעה א-סימטרית, דיכוטומית, בין ה"מְקַרְבֵּן" ל"קרוב", בין ה"אשכנזי" ל"מזרחי", בין הגבר ובייחוד "הגבר הלבן" לאישה, בין ה"ציוני" ל"פלסטיני".

אינספור התגוששויות, חיכוכים, פולמוסים ומאבקים פוליטיים עשויים בתבנית הזו. התובע הוא תמיד אותו תובע, ההגנה אותה הגנה. הטיעון המרכזי: "לא תיתכן סימטריה בין כובש לנכבש". ובמילים אחרות: האדם אינו אלא תבנית נוף דיכוטומי. סטטיסט פסיבי נטול אחריות במערך אפל של מְבַנֵי כוח מדכאים. אין לצפות ממנו לכלום, ובטח שלא ליושרה יתרה.

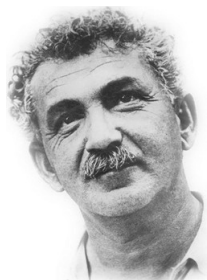
ניסוח דיכוטומי זה של המציאות מסייע לקרבן לתעל את מעמדו להשגת ניצחונות בזירה הציבורית, התקשורתית והכלכלית. הפלסטינים מציגים את ישראל ככוח שטני, ובכך מסירים מעצמם את האחריות להגיע עמה להסדר. מכאן הם אף גוזרים צידוק מוסרי לטרור. המזרחים ה"רדיקלים" מסמנים את האדם ה"לבן" כהגמוני, דורסני ובעל כוח רב. הצגה זו של המציאות משרתת אותם היטב ככל שהנרטיב הקרבני יסופר בצורה אכזרית, מוקצנת ורדיקלית יותר – כך יגדלו ה"פיצוי" הממסדי, ה"תיקון" הכלכלי, ובעקבותיהם ישתנו יחסי הכוחות בחברה הישראלית. הקרבן הנתפס כ"מנוצח" ההיסטורי נעשה אפוא המנוצח הבלתי מעורער במסגרת כללי השיח החדשים – אך ניצחונו מותנה בהנצחת מצבו: בבחירתו להישאר בתנוחת הקיום של הקרבן.

מהקרבה לקרבנות

כצפוי וכראוי, גן אינו מסתפק רק במבט מקומי. הוא מציב את השיח הקרבני בחברה הישראלית בתוך ההקשר הרחב יותר, "כחוליה נוספת בתהליכי עומק אחרים במישור העולמי". בייחוד הוא בוחן את המקרה האמריקני, שהוא מקור-השפעה מרכזי על

השיח בישראל. הוא מציין, למשל, בעקבות מבקר התרבות רוברט יוז בספרו 'תרבות התלונה', את "השתלטות השיח התרפויטי על השיח הציבורי"; את הקושי הגובר והולך לקיים באוניברסיטאות דיון היסטורי כלשהו "בלי שיוצג אחר כך כתב אישום מהסטודנטים על פגיעה ברגשותיהם"; ואף את איחוד הקצוות הקרבני של הפמיניזם הקיצוני והאנטי-פמיניזם: במחנה הראשון נשמעת הטענה "שכל דבר הוא אונס אלא אם כן הוכח אחרת" (כדברי פרופ' סוזן אסטריך), ואילו בשני נשמעת הטענה שכל הפלה, גם לרצונה של האישה, היא "אונס כירורגי" (עמ' 101–103). מכאן עובר גן לסקירת תרבות-הקרבן שהיא אולי המקוממת מכולן: הנטייה הגוברת והולכת של גרמנים להציג את עצמם כקרבנות במלחמת העולם השנייה.

גן מנפץ לרסיסים את "היכל הקורבנות" הישראלי. ראשית, הוא בוחר לסמן את הטרנספורמציה המשמעותית שהתחוללה בתפיסת מושג ה"קרבן" בציבוריות הישראלית: "ממושא הערצה למושא ביקורת", כלומר ממודל חברתי שיש לשאוף אליו לזוה שיש להתקומם עליו. הוא מסביר: "השיח הציבורי של ראשית הדרך היה רווי בתפיסה חיובית, עד כדי רומנטיזציה, של תפיסת הקרבן, הן כתנאי הכרחי להשמת המפעל והן כביטוי לעוצמת הנכונות לתת את הכול כדי להגשימו" (עמ' 20).



ערגת תעלומה ואושר עקדה.
ברל כצנלסון

להמחשת הנקודה, גן מצטט דברים ברוח זו מפי אישי עבר בולטים בתנועת העבודה, המחנה המוצג בימינו כ"מקרבן" ו"הגמוני": המשוררת רחל, היא רחל בלובשטיין ("נכספנו לקרבן, לעינוי, לכבלי אסיר, בהם נקדש ברמה את שם המולדת"), ברל כצנלסון ("באוויר ההתנדבות המיוחד, רווה כליון נפש, יגון נוהר, ערגת תעלומה ואושר עקדה, עלו בחביון נפש פרחי חלומות רחוקים"), משה סנה, דוד בן-גוריון ועוד. עקדת יצחק משמשת לו, בניתוח סוציולוגי, "מעין מיקרו-קוסמוס לתהליכי ההיפוך ביחס של החברה הישראלית לקרבן".

הספר גדוש בהבחנות מצוינות, באינספור הקשרים מלומדים ובניתוחי רוחב היסטוריים מרתקים. אחת מהן, פורייה במיוחד, נוגעת לדברינו האחרונים על העקדה. זוהי האבחנה (עמ' 33 ואילך) בין שני מצבי הקיום הקרבניים: הקרבנות ה"סקרפיזיות" (מלשון sacrifice), כלומר ההקרבה הפעילה שאדם מקריב את עצמו על מזבח אמונתו – לעומת הקרבנות ה"ויקטימולוגית" (מלשון victim) הסבילה, "קרבן שנעשה בו שימוש לצורך הגשמת אמונה של מישהו אחר". שני המצבים היו ל"רכיבי יסוד בעיצוב הזהות הישראלית"; שניהם, בראש ובראשונה, מצבי תודעה, ולכן הם גם נתונים למעבר דו-כיווני; ושניהם "תלויי תרבות והקשר".

כמקרה מבחן מייצג להתניית המצב הקרבני בתרבות ובהקשר, גן בוחר את תופעת ה"עובדים הזרים" (עמ' 35–38). הוא מסביר ש"מנקודת המבט ההומניסטית של העוסקים בצדק חברתי ובתיקון עולם וחברה, אין ספק שיש לנתח את התופעה ולבקרה מזווית הראייה הוויקטימולוגית, הרואה בעובדים הזרים קרבנות המערכת הקפיטליסטית בעידן הגלובליזציה. אולם דווקא מתוך ההזדהות עם ניתוח ביקורת זה מרתק לראות שהשיח הוויקטימולוגי, לפי גרסת המנסים לסייע לקרבן, נטען במשמעות סקרפיזית בעיני 'הקרבן' עצמו". הוא מנתח עדויות של עובדות זרות פיליפיניות בישראל, ומוצא כי "בעוד הארגונים והעמותות הפועלים למען מנתחים את מציאות חייהן דרך משקפיים ויקטימולוגיים, העובדות עצמן מספרות את סיפור חייהן דרך משקפיים סקרפיזיים".

גן מסביר כי המחקרים על תפיסת הקורבנות העצמית של העובדות הזרות "אף מראים שהשיח הסקרפיזי מאפשר דיאלוג של הערכה הדדית בין האימהות לבין ילדיהן הרחוקים. כשם שהאם מטעינה את המרחק מילדיה במשמעות סקרפיזית, כך גם הילדים, למרות הפרדה הממושכת מאמם, מכירים בגודל ההקרבה ומעריכים את האם על נכונותה לתת הכול למען קידומם והצלחתם". אימוץ התודעה ה"סקרפיזית" במקום שבו אמורה לכאורה להתקיים התודעה ה"ויקטימולוגית" מחולל מעין גלוריפיקציה ואידיאליזציה במעמדו של הקרבן. הוא הופך מדמות מעוררת רחמים לדמות ראויה להערצה.

וכאן ישאל השואל: מה בעצם רע כל כך בהתקרבנות? איזה נזק היא מחוללת? והטיעון הנפוץ במיוחד: מה אתם רוצים? מהפכות אינן דבר נחמד, ושינויים נולדים רק מתוך מאבק. הצד ה"הגמוני" מתאונן שעכשיו הוא זה שסובל מסטריאוטיפיזציה בוטה ומגזענות מהופכת? אדרבה ואדרבה. אלה הם פני התיקון המוסרי, המתבקש, המיוחל.

לטיעון זה יוכלו להשיב בפשטות כל חכמי הלב, בעלי השכל הישר ועמוד השדרה המוסרי, המבינים כמו גן שאי אפשר לחולל שינויים ממשיים במציאות רק בהטחה מתמדת של אחריות וסימון אובססיבי, בלתי נלאה, של האשמים. זו עמדה אנטי-הומנית שאינה מכירה בעקרון הבחירה והאחריות האישית. הבחירה בתנוחת הקיום הקרבנית היא מהלך חברתי וקיומי מסוכן. היא עלולה לייצר חברה חלושה הלכודה בתוך קיפאון איום ומקדמת ערכים של שנאה, כעס, נקמנות, ובעיקר תבוסתנות. חברה הרואה בעצם ההימנות עם זהות מסוימת הישג בפני עצמו היא חברה נטולת הישגים רוחניים מכל סוג שהוא. חברה המקבעת את מעמד הקרבן כמעין מודל אופטימלי נכסף היא חברה הבזה לשגשוג, להצטיינות, ויותר מזה: לאמונה בנפש האדם וביכולתו לעצב את גורל חייו. או כפי שחותם גן את ספרו:

הבה ונשיב את האדם הריבון! הבה ונחזיר לשיח הציבורי את מושג האחריות והבחירה! חדלו מהשיח הקרבני ומפולחן הבכיינות המטהרת ופנו מקום למלאכת תיקון האדם,

תיקון החברה ותיקון העולם של המבקשים להיות אדונים לגורלם! הניחו לקרבנות להיות מעצבים ולא מעוצבים, פועלים ולא נפעלים, מממשי מותר האדם ולא מקרבני עצמם לדעת" (עמ' 235).

מקרבן ומקורבנות והמזבח

פולחן ה"אחר" והגלורפיקציה של הקרבן שוררים, כאמור, בכל חלל עולמנו הפוליטי והאינטלקטואלי – וכותב שורות אלו, הפועל בעיקר בעולם השירה, יכול להעיד על כך מתוך השדה שהוא חורש בו. השירה העברית המתקשרת בת זמננו מדובבת את התכנים השגורים במסדרונות האקדמיה, ומתבוססת בהתקרבנות, בהתמסכנות על בסיס זהותי ובהתרפסות כמעט מעליבה כלפי אלה המסומנים כקרבנות. כך היא הופכת את המדיום השירי לעוד שלוחה בנאלית, משעממת וקלישאתית של שיה הזהויות והקורבנות מבית היוצר של הפוסט-מודרניזם.

תרכיז עז של אומנות הקרבניות מצוי בספר החדש 'את לא נולדת אישה', אנתולוגיה של שירים ותצלומים בעריכת ריקי כהן (מרום, 2016). מטרתו, על פי פתח הדבר שלו, לגרום "לשינוי התפיסה המקובלת של נשיות במקום שבו אנחנו חיות ויוצרות". הציטוט המפורסם של סימון דה-בובואר מובלט בגב הספר: "אישה אינה נולדת אישה, אלא נעשית אישה". בשער מופיעה קלישאה פוסט-מודרנית של בחורה, עתירת קעקועים ופירסינג, עם שיער ורוד והינומה לראשה. וואו. יש לה קעקועים והיא גם רוצה להתחתן! ביטוי עצמי נשי המתקיים לצד היענות לצווי החברה! התחושה הראשונית שצפה ועולה למקרא האנתולוגיה היא, אם כן, הארכאיות המוחלטת של התכנים. המניפסט, ה"ארט", המוטואים, כמו לקוחים משנה א' ללימודי מגדר באלף הקודם. כאילו לא השתנה דבר במעמד האישה מאז ימי דה-בובואר, והגבר הוא אותה ישות דכאנית.

העורכת אף מצרה בדבריה על כי מן הספר נעדר "קולן של הנשים הטרונסג'נדריות". מדוע? כהן רצתה, "אולם אף משוררת כזו לא נענתה לקול הקורא, ולא היה בדעתה לכפות את סדר היום של הספר על אמנית זו או אחרת". רצתה לומר, סלחו נא לי הקוראות על כי לא תאויש רשימת הזהויות המלאה במסיבת ההתקרבנות הגדולה הזאת. הסלקטורית אמנם הייתה פתוחה במיוחד, אבל התנאים, אפעס, לא הבשילו.

הבחירות של כהן בנאליות ונעדרות מעוף. המשוררת והמבקר שירה סתיו פונה כביכול אל אלוהים תוך שימוש בפרפראזה משומשת למדי על ברכת 'אשר יצר' החוזרת בכמה שירים באנתולוגיה: "אֲזוּ בְּאֵמַת שְׁחַקְתָּ אוֹתָהּ / שְׁעֵשִׂית אוֹתִי / כִּכָּה מְנַקֶּבֶת / חֲלוּלָה מְחַלֶּלֶת / כִּכָּה פְתוּחָה / וְכִכָּה סְתוּמָה / וְאֵתָהּ יוֹדֵעַ / שְׁכֻמוֹ שְׁפַתְחָת אוֹתִי / וְכֻמוֹ שְׁסַתְמָת אוֹתִי / כִּכָּה אֲנִי / לֹא מְסַגֶּלֶת לְעַמֵּד פֶּה / מוֹלֶה / לְהִיּוֹת קְיָמַת

/ אתָךְ / אַפְלו דְקָה". שוב אותו ביטוי מילולי קרבני. "מחוללת" כפועל יוצא של "חלולה", קרבנית כפועל יוצא של היוולדה אישה.

נימה קרבנית זו חוזרת בשירים רבים באנתולוגיה, ומוכיחה עד כמה ה"תקווה לשינוי התפיסה של נשיות" מתבררת שוב, כדברי גן, כביטוי "לכוחו המשתק של קתרזיס הבכיינות המטהרת" וכ"פולחן וידויים מזכך" (עמ' 231). השירים אינם יוצאים מגדרם: אותה גדר, אותו כלוב תענוגי סגור ומסוגר של מקרבן ומקורבנת. "הַרְצוֹן שְׁלִי נִלְקַח מִמְּנֵי פְּזוּעוֹת גְּבָרִים" ("שעשני כרצונו", לורן מילק); "כָּל יוֹם הוֹדִיתִי בְּאַשְׁמָה. אֲנִי / נִקְבָּה נִקְבָּה / חֲלוּלָה חֲלוּלָה. / שְׁעֵשְׁנֵי כְּרִצוֹנוֹ" (חני כבדיאל); או בנוסח הרזה והבנאלי להבין של דנה מרקוביץ: "כָּל מָה שְׁאֲנִי לוֹמְדָת פְּתֻכְנוּיֹת הַבְּקָר / אֲנִי מִישָׁמֶת כֶּבֶר בְּצַהָרִים: / אֵל תְּהִי מִי שְׂאֵת לֹא / אֵל תְּהִי מִי שְׂאֵת / אֵל תְּהִי".

התצלומים המצורפים לאנתולוגיה תורמים תרומה מפוקפקת ביותר לשינוי ה"תפיסה המקובלת של נשיות". למשל, בתמונת הפתיחה, רואים רק רגליים (חטובות) של אישה, השוכבת על סדין צבעוני, וסמוך לישובנה מובלט פצע יבש, סגול ומחריד, שנגרם (קרוב לוודאי) בשל חבטה שקיבלה מגבר בהמי כלשהו. בתמונות אחרות נגלית אישה עם מסכה על פניה, אישה עירומה בפרצוף עגום אוחות חתול כעור במיוחד, ואישה (ככל הנראה טרנסג'נדרית) הנבלעת רובה ככולה בתוך כלוב של ציפור על רקע מרחב ירוק ואינסופי של אֵל-גֶּשֶׁת. תמונות אלו מבוססות על הדימויים הוויזואליים הבנאליים ביותר שניתן להעלות על הדעת לתיאורו של מצב האישה. רובן מעלות על נס את התודעה הוויקטימולוגית של "האישה" ומתייחסות אליה כ"מעמד". המופרכות הזו בולטת דווקא משום שהספר מציג עצמו כמעשה אקטיביסטי, פוליטי ולא דווקא כאסופה בעלת ערך אמנותי אסתטי. כמה צורם הוא הפער בין סיסמאותיה שוחרות השינוי והתיקון של כהן לבין הנצחת-המנוצחות המתקיימת בו למעשה.

דוגמה בולטת נוספת, הפעם באיכות שירית נמוכה פחות, היא המשוררת הילה להב. ספרה 'עד הבוקר' (הקיבוץ המאוחד, 2014) אינו מניפסט חברתי. הספר כולו הוא פואמה המתמסרת כולה לתיעוד כפייתי למדי של אונס, מתוך התכתבות עם סיפור פילגש בגבעה – וזאת מתוך תנוחת קיום ויקטימולוגית-קיצונית, מיתית כמעט. בחמישה משנים-עשר פרקי היצירה מנסה להב לדובב תריסר איברים מנוסרים, כבתירה של הפילגש המקראית, כדי שהם, מנקודת מבטם הסוריאליסטית, יבטאו את ה"עדות".

ההתכתבות עם סיפור הפילגש והעמדת האיברים כישויות מפורזות הם מהלכים שיריים שעשויים היו לצלוח, מפני שהם, לכאורה, מרחיבים את גבולות הרובד הווידי של הספר מן המרחב הביוגרפי של חוויית האונס האישית אל מרחב פואטי "נשגב" יותר, המתחקה אחר דמותו של ה"קרבן" הנשי כסמל בעל ייצוגיות מופשטת, מיתית, כמעמדה של פילגש בגבעה. הבעיה היא שבמקום להשתמש בזוועה

המקראית ככלי להאדרת משמעות אישית, להב משעינה את מלוא משקלה האנרגטי על הקול של ה"אני" השירי, וכך משטחת את הפסיכולוגיה של האישה שנאנסה לכדי עמדה קיומית מדוכאת של נמיכות קומה. מעמדה זו מדומה להב בידי עצמה לנמלה או לתולעת, עמדת קיום שקשה להתרומם ממנה לגבהים אמתיים של שירה: "אם לא הייתי אוכלת לא היו / דוחפים לי / הייתי קטנה כמו / נמלה / עד שהייתה גואלת אותי רגל"; ובדימוי כמעט זהה, אם כי חזק יותר: "מתי בעפר. / מתי כתולעת. / מותי בא לי מן הנעל שעמדה עלי מדעת".

מי רוצה מספר על היד

גילוי אופייני נוסף של תנוחת הקיום הקרבנית בשירה העברית העכשווית, הפעם מן השיח הקרבני המזרחי, ניתן למצוא בבירור בספרה של עדי קיסר 'שחור על גבי שחור' (גרילה תרבות, 2014). אצל קיסר אין מורגשת השראה של עושר שירי-תרבותי בעל ערך, והתודעה המזרחית בשירתה מתבטאת בעיקר בחרישתה בשדה הפוליטי, תמיד מעמדת הקרבן הוויקטימולוגי המתחזה לקרבן הסקרפיזי ואשר פעולת הכתיבה משמשת לו דרך לנקיטת עמדה אקטיבית.



קעקועי כאילו. עדי קיסר
(צילום מסך, הטלוויזיה
החינוכית)

יש להמשיל את שיריה של קיסר לקעקועים זולים: ציורים קלישאתיים השואפים לסמל איזו עוצמת התנגדות ולעטותה כמסכה של כל ימות השנה. הביטוי "שחור על גבי שחור" הוא מסוג הקעקועים הללו. ג'ינגל עדתי המוני וקליט. מחיקתו של המושג "לבן" והחלפתו ב"שחור" היא התרסה שבסיסה בעצם תחושת הגאווותנות הגזעית. אך מדוע גאווה זו זקוקה להתרסה? מפני שמזרחיותה של קיסר מתמידה להופיע בארשת רושפת של "נגד": רק לעומת האשכנזיות המקפחת, הדכאנית. לא פעם נדמה שאלמלא המושג "אשכנזיות", הייתה מזרחיותה של קיסר מתקשה למצוא סיבת קיום.

השורות שהן אולי המזוהות ביותר עם קיסר הן שורות השיר "אני המזרחית": "אני המזרחית / שאתם לא מכירים / שידעת לדקלם / את כל השירים / של זהר ארגוב / וקוראת אלפר קאמי / וּבּוֹלְגָקוּב, וכן הלאה. אמירה זו, המתיימרת לייחס משמעות רבה לעובדת היותה של קיסר מזרחית שקוראת את בולגקוב, בנאלית וסטריאוטיפית לא פחות מקהל הנמענים המדומיין שקיסר מפנה אליו את נאומה המתריס; שהרי קיסר נענית למיתוג האווילי ביותר ("עדות המזרח אינן אינטלקטואליות") ומציבה את עצמה ביחס אליו. יתרה מכך, בבקשה להיות המזרחית ה"אחרת", "זאת שלא מכירים", מבדלת קיסר לא את המזרחים מהסטריאוטיפ, אלא את עצמה מהמזרחים. מדוע היא נענית דווקא לסטריאוטיפ העלוב ביותר? האין אתגר אינטלקטואלי נועז מזה בהישג יד?

קיסר, כקודמותיה וכרבים מעמיתיה, מתמכרת אפוא למה שגן כינה "כוחו המשתק של קתרזיס הבכיינות המטהרת".

גן עצמו מציע, כדוגמה חריפה ומיליטנטית במיוחד לגילוייה של התנוחה הקרבנית בחלל עולמנו הפואטי והאינטלקטואלי, את השיר "הזעקה – לא עוד", שפורסם לראשונה בכתב העת 'הכיוון מזרח' (גיליון 18, 2009), משמע עבר את המסננת האמנותית והמוסרית של העורך יצחק גורמזאנו-גורן, ואשר חיברה "עורכת הדין, המשוררת והפנתרה השחורה" (כהגדרתה) קלריס תרבוץ.

[...] חֲפֵשׂוּ חֵם בְּעֶרְבוֹת הַכְּפוּר שֶׁל הָאֲמָא הַפּוֹלְנִיָּה שְׁלֹכֶם / לִי אֵין חֵם בְּשִׁבְלֵכֶם / אֶבֶל אֲנִי זֹכֵר / אֲנִי לֹא שׁוֹכַחַת [...] אֶת מָה שֶׁגִּזְלַתֶם מִמֶּנִּי, אֶת הָעֵבֶר, הַהוּוֹה וְהַעֲתִיד שְׁלִי / אֶת הַשְּׁפָה שְׁלִי, אֶת כְּבוֹד אִם וְאֵב / הַהוּוֹת שְׁלִי, אֲנִי / אֲנִי לֹא סוֹלַחַת לְכֶם / עֲדִין לֹא / תִּבְיטוּ בְּמַרְאֵה וּתִגְלוּ כִּמָּה אֶתֶם מְכַעְרִים / חֲמֻדָּיִם שְׁכַמּוֹתְכֶם, אִיךְ הוֹבַלְתֶם אוֹתָנוּ כְּצֹאן לְטֶבַח / לְגִזְזוֹת, לְעֵנִי, לְסַמִּים, לְתַלּוֹת, לְפַנּוּי מַהֲבָתִים שְׁלָנוּ / לְשׁוֹאָה שְׁלָנוּ הַיְהוּדִים-הָעֶרְבִים / גְּרַמְתֶּם לָנוּ לְעֹזב אֶת מְרוֹקוֹ שְׁלָנוּ [...] מְכַחֲשֵׁי שׁוֹאָה שְׁכַמּוֹתְכֶם / מִתִּי גַם לְסַבְתָּא שְׁלִי יִהְיֶה מְסַפֵּר עַל הַיָּד?

חרבון פונה ל"הגמוניה האשכנזית", לניצולי השואה (!), במסר הבא: אנחנו, המזרחים המקופחים, לא נוותר על הפריבילגיה שלנו כקרבנות. נמשיך לקלל (חסכנו מקוראי 'השילוח' אי אילו קללות), להכליל, להשמיץ, לגדף, לטנף ולתעב ללא חמלה, ללא כפרה ומתוך רצון להנציח ולקבע את הכעס עד כלות. אבל כן נדרוש מכם לוותר על הפריבילגיה שלכם כקרבנות מדרגה גבוהה יותר ("השואה"), או לפחות לאפשר לנו את הסימטריה התודעתית שאנחנו צריכים, את הקתרזיס המטהר שאנחנו מבקשים, ההכרה הקטסטרופלית הגדולה שאנו עורגים אליה, כדי שלא נרגיש שהקרבנות שלנו נחותה משלכם. אנחנו דורשים שוויון תודעתי מוחלט בממלכת הקרבנות! כך הופכים מהלכי השיבוש והעיוות של ההיסטוריה האופייניים כל כך לאסטרטגיית ה"קרבן" למהלכים של שיבוש ועיוות הדעת, פשוטו כמשמעו.

בניגוד למקרים הקודמים שהזכרנו, שבהם הצד הקרבני ביקש להנציח מצב של א-סימטריה מוסרית ותודעתית בינו לבין הצד "החזק" ו"ההגמוני", מתוך רצון לשמר את רווחיו התודעתיים בגבולות השיח, לפתע, במקרה זה, דווקא יש לו, לקרבן, אינטרס עמוק, אפל וקמאי להשיג את הסימטריה הזו בדיוק. מדוע?

כי פתאום, לנוכח סדר הגודל של השואה, שאינו בר-תחרות, "חולשתו" המוחלטת והזועקת של הצד המצויר כ"חזק" ו"הגמוני" שוללת ומבטלת את כל היסודות הממותגים שעליהם מבוססות תפיסת עולמו של הצד הרואה עצמו "קרבן" ונחרצות זעמו הקדוש. הניסיון לדה-הומניזציה של הצד ה"לבן", ה"הגמוני", והוקעתו בשל הגמוניותו נכשל כליל כשגם הוא, החזק, מכורחה ומטבעה של האמת ההיסטורית, חמוש ב"נרטיב-על" קרבני משלו. למרבה האבסורד המחליא, קרבנות השואה

הופכים למעין אלטר-אגו נחשק בעבור חרבון. כמיהה זו חושפת את המכניזם של המאבק הקרבני הפוסט-מודרני במלוא עומק תחלואיו המוסריים והפתולוגיה הסאדו-מזוכיסטית המובנית בו.

דוד [ניאו] בוחבוס

דוד [ניאו] בוחבוס הוא משורר, מבקר שירה, עיתונאי תרבות ומורה לכתיבה יוצרת. מעורכי פסטיבל תל-אביב לשירה.

האומנם דגל הרמב"ם בסובלנות?

מנחם קלנר, גם הם קרויים אדם -
הנכרי בעיני הרמב"ם

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ו, 249 עמ'



במדינת ישראל, שאלת יחסה של היהדות לנכרים אינה דיון הלכתי-מחשבתי בלבד אלא היא מהווה סוגיה פוליטית ראשונה במעלה. מהדורות החדשות וכותרות העיתונים עסקו בשנים האחרונות ללא הרף בספר 'תורת המלך', ב"חתונת הדמים" של נוער הגבעות או בהתבטאויות של חבר כנסת דתי בשבח הפרדה בבתי חולים בין יהודים לערבים. על רקע זה יש לקרוא את ספרו החדש של פרופ' מנחם קלנר העוסק במעמדו של הנכרי בעיני הרמב"ם. קלנר, פרופ' אמריטוס למחשבת ישראל באוניברסיטת חיפה וראש החוג לפילוסופיה ומחשבת ישראל במרכז האקדמי שלם, פרסם במשך השנים עשרות מאמרים וספרים מחקריים על הגותו של הרמב"ם, אך בספר זה הוא מבקש שלא להצטמצם בשיח האקדמי בלבד אלא לפעול בתוך השיח הציבורי הדתי בישראל בדבר היחס לנכרים.

קלנר פותח את ספרו בפרק חריג שכותרתו "גילוי דעת". הוא מסביר בו את המוטיבציה לכתיבת הספר בכך שבתקופה האחרונה עלתה בעיניו חשיבותו של נושא מעמדם של נכרים בעיני היהדות. קלנר מציג בפרק זה תפיסות של רבנים בני דורנו – ובראשם מחברי ספר 'תורת המלך' שדן במה שכונה "הלכות הריגת גויים" – המבקשים להצביע על הבדלים אונטולוגיים בין יהודים לנכרים. הוא טוען לפער בנושא בין העולם היהודי בארצות המערב ובישראל. לדבריו, כנצר למשפחות אורתודוקסיות אמריקניות בעלות שורשים במזרח אירופה ובארץ ישראל, הוא הונח על התפיסה הסבורה כי

השוני בין יהודים לנכרים והיתרון השכלי והמוסרי של יהודים על רוב הגויים הם תולדה של ההיסטוריה, של הסוציולוגיה ושל ההתמסרות לתורה, אבל לא נאמר שהם תולדה של יתרון גנטי. כשאני שואל את בני דורי, בעיקר עולים דתיים מארצות המערב, מה

למדו ושמעו הם בבית הוריהם ובבתי הספר היהודיים שלמדו בהם, התשובות דומות. אבל כשאני שואל אותם מה ילדיהם ובייחוד נכדיהם שומעים בבתי הספר של הציונות הדתית ושל המגזר החרדי כאחד, התשובות שונות ומדאיגות (עמ' 13).

אבחנה זו קולעת בעיניי, ודומני שיש לה שורשים גיאוגרפיים לא מבוטלים. לפני שנים אחדות פרסמתי חיבור קצר במטרה להתמודד עם הטענות ההלכתיות והמחשבתיות שהועלו בספר 'תורת המלך'. להפתעתי, ההתעניינות המרכזית בדברים מצדם של חוגים דתיים הגיעה דווקא מיהדות ארצות הברית. הסיבה היא כנראה קיומית: בעיני היהודים בישראל, הגוי הקונקרטי הוא כמעט תמיד מי שמזוהה עם החברה הערבית הנתפסת כעוינת לישראל, ואילו בעיניהם של יהודי ארצות הברית מזוהה הגוי הקונקרטי עם השכן החביב או החבר לעבודה, כלפיו מתעורר צורך טבעי ואינטואיטיבי להתגונן מפני טענות על מעמדו הנחות.

אדם באשר הוא אדם

התמה המרכזית בספרו של קלנר היא שבעיני הרמב"ם אין כל הבדל ממשי, מהותי, אימננטי, אונטולוגי, מטפיזי או מיסטי בין ישראל ובין אומות העולם. ההבדלים בין יהודים לנכרים הם במישור החוקים, ההיסטוריה והייעוד. בלשונו של קלנר, ההבדל נמצא ברמת התוכנה ולא ברמת החומרה. היהודי המאמין מריץ תוכנה ושמה "תורה"; היא אמנם איכותית יותר, אך ניתן להגיע למדרגות הגבוהות ביותר, ואף לנבואה, גם באמצעות תוכנות אחרות.

קלנר מצהיר בפתח הספר שהוא מבקש להסתמך בעיקר על פירוש המשניות של הרמב"ם ועל ספרו ההלכתי הגדול 'משנה תורה', ופחות על 'מורה נבוכים'. זאת מכיוון שסביר להניח שחלק מקוראי הספר ישתכנעו יותר מהוכחות המבוססות על כתבים הלכתיים. עם זאת, הספר עדיין עוסק במקורות בעלי אוריינטציה הגותית, והוא מתמקד בפרשנות לשלושה מקורות מרכזיים ב'משנה תורה': ההלכות הפותחות את הספר בתחילת "הלכות יסודי התורה", העוסקות בידיעת המצוי הראשון; ההלכה החותמת את הלכות שמיטה ויובל, המצויה לדברי קלנר בדיוק במחציתו של הספר; וההלכה החותמת את הלכות מלכים ואת ספר משנה תורה כולו, העוסקת בימות המשיח. קלנר מבקש להתמקד בפוטנציאל של הנכרי בתפיסתו של הרמב"ם: האם הוא יכול להגיע למדרגות הגבוהות של נבואה ורוח הקודש? מה יהיה מעמדו בעולם האוטופי של אחרית הימים? בשל כך, הוא עוסק רבות בדיונים הגותיים ששאלת מעמדו של הנכרי אינה נידונה בהם באופן ישיר, אך יכולה להיגזר מהם באופן עקיף.

כך, קלנר טוען כי בעיני הרמב"ם ישנה מצוות עשה לדעת ש"יש שם מצוי ראשון", המושגת באמצעות לימוד מעשה בראשית ומרכבה, כלומר דרך לימוד מדעי הטבע והמטפיזיקה. התנאי הבסיסי ללימוד זה הוא מידות נעלות, ואותן ניתן להשיג בעיקר

באמצעות קיום המצוות, אך גם בדרכים אחרות, כפי שעשה אריסטו שהגיע לשלמות שכלית כה גבוהה עד שכמעט נעשה נביא. בהתאם לכך, לדעת הרמב"ם גם נכרי יכול לעמוד לפני ה' ולשרתו כמו שבט לוי ולהתקדש "קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים"¹, וכך גם בימות המשיח, לכשיכירו כל הגויים באמיתת התורה, לא יהיה כל הבדל בין יהודים לנכרים.

הספר אינו מתיימר לטעון שעמדתו של הרמב"ם היא העמדה היחידה או אפילו העמדה המרכזית בהגות היהודית. קלנר עצמו מציג מובאות שונות מדברי רבי יהודה הלוי (ריה"ל), המהר"ל והוגים אחרים שנטו להבחנות מהותיות בין נכרים ליהודים. אך הוא מוחה על מגמות של ריה"ליזציה שמבקשים רבנים בני דורנו לעשות לתפיסתו של הרמב"ם. בכלל, ספרו של קלנר ייחודי בכך שהוא מרבה להזדקק לפירושים שהציעו לדברי הרמב"ם רבנים בני הדור האחרון, כגון הרב יצחק שילת, הרב נחום רבינוביץ, הרב יוסף קאפח והרב אהרן קוטלר. בכמה מקומות הדבר נעשה מתוך עימות עם דברי הרבנים, ככל הנראה כחלק ממטרתו הכללית של הספר להוות נדבך בשיח הדתי-ציבורי בנושא, אך בלא מעט מקרים קלנר דווקא נוטה לעמדותיהם של רבנים (בעיקר של הרב קאפח והרב רבינוביץ), ואף נגד עמדותיהם של חוקרים. בנוהג שבעולם, עולם הישיבות והעולם האקדמי מתקיימים כשני קווים מקבילים שאינם נפגשים ואינם נהנים זה מפירותיו של זה; ראוי אפוא לשבח את קלנר על מהלך זה שאינו פוגם כלל ברמתו האקדמית של הספר, אם כי לעתים נדמה שהוא האריך בדבריו שלא לצורך כדי לדחות טענות קלושות שהעלו פרשנים בני זמננו.² כמו כן, דווקא בשל המגמה להתמודד עם הטענות העולות בשיח הדתי בישראל, תמוהה בעיניי ההחלטה להתמקד רק במקורות העוסקים בפוטנציאל של הנכרי, ולהקדיש פרק קצר בלבד להתמודדות לא מקיפה עם מקורות הלכתיים שבהם נראה שהרמב"ם מבצע הבחנה מהותית בין יהודים לנכרים.



בני האדם שווים – גם בציפיות מהם. הרמב"ם בגרסת שטר השקל

באשר לתמה המרכזית של הספר, נראה כי טענותיו של קלנר משכנעות למדי. דומני כי כל מי שיורד לעומק תפיסותיו הדתיות והפילוסופיות של הרמב"ם, כפי שנעשה בספר, מבין בנקל כי הפרשנות הקבלית-חסידית ברוח דברי ריה"ל למושג סגולת ישראל רחוקה מאוד מהגותו. אך קלנר, המבקש כאמור שלא להתגדר בשיח האקדמי בלבד, אינו מסתפק בכך, שהרי גם הוא עצמו מודה כי הוגים רבים אחרים, כדוגמת ריה"ל, הביעו עמדות שונות מהרמב"ם בסוגייה זו. לפיכך, באחרית הדבר של הספר, שבה חורג המחבר מהדיון בתפיסת הרמב"ם ומביע את עמדותיו האישיות, הוא מבקש לטעון כי העמדות הרואות את סגולת העם היהודי במישור המולד, מטפזי וממשי, נובעות מחוסר הביטחון המובנה של היהודים בגלות. הוא אמנם אינו טוען שהרעיון של סגולת ישראל כל כולו תגובה לשנאת היהודים, אך לדבריו, "בני אדם נרדפים

מפתחים לעתים קרובות, כמנגנון הגנה, תפיסה של עדיפות על רודפיהם וטוענים לעליונות מוסרית ואפילו מהותית עליהם. וכי יש להתפלא שהיהודים אימצו גישה שכיחה זו?! (עמ' 217).

גם אם ייתכן שיש צדק מסוים בטענה זו, כמדומני שאין זו כל התמונה. כך, למשל, הראי"ה קוק – מי שביסס אולי באופן הנרחב ביותר את הגות סגולת ישראל בהגות הציונות-דתית – הרחיב בנושא דווקא מתוך שאיפה להסביר את חשיבותה של הציונות החילונית ולא כתגובה מתגוננת לרדיפות הגויים.

דין משה בסיף?

על אף חשיבותו של הספר ותרומתו האפשרית לשיח בדבר מעמדו של הנכרי, בעייתית בעיניי מאוד אחת מהנחות היסוד של המחבר, זו הגורסת כי קיים קשר בין תפיסה אונטולוגית של ייחודיות עם ישראל לבין תפיסות פונדמנטליסטיות-קנאיות. נראה שהקשר הזה אינו פשוט כלל ועיקר. לדידו של קלנר, כפי שהוא אומר במפורש ב"אחרית דבר" (עמ' 217), הפונדמנטליזם היהודי בן דורנו הוא תוצאה של הקצנת התפיסות בדבר העדיפות המהותית-אונטולוגית בין יהודים לנכרים, וזוהי הסיבה שהוא מבקש להציג כנגדו את עמדתו של הרמב"ם שלפיה לא קיים הבדל מהותי בין יהודי לנכרי.



גשר בין האקדמיה, הישיבה והשיח הציבורי. פרופ' מנחם קלנר

ייתכן שקיים צדק בהנחה זו. אפשר להתרשם כך, למשל, מטענות המועלות בספריו של הרב יצחק גינזבורג – רבם של מחברי 'תורת המלך' – או מהנספחים לספר הלה, המבארים באופן קבלי-חסידי את התפיסה בדבר הבדל אונטולוגי-מהותי בין יהודים לנכרים. ולמרות זאת, אני סבור כי זהו זיהוי פשטני המתעלם מהבסיס הקנאי-פונדמנטליסטי שטומנת בחובה דווקא תפיסתו האוניברסלית של הרמב"ם, שהשפעתה ניכרת על הפונדמנטליזם היהודי בן דורנו, ועל ספר "תורת המלך" בפרט.

התפיסה הרווחת מציירת את 'תורת המלך' כספר לאומני-פרטיקולרי התוקף את התפיסות האוניברסליות-ליברליות, אך בני חוגי 'תורת המלך' רואים את מגמתם כהפוכה לחלוטין. הדברים מבוארים בדבריו של הרב יצחק גינזבורג במאמר ששמו – "מהתבדלות לתיקון עולם" – מעיד על תוכנו:

היהדות מזוהה בעיני רבים כדת לאומית ומסתגרת שאינה פונה לכלל האנושות. אך החזון השלם של היהדות, המוזכר רבות בכתבי הנביאים, הוא של הרחבת אור התורה

לכל העמים ולכל תחומי החיים, במטרה להביא את העולם כולו לעידן חדש של אחדות והארה.³

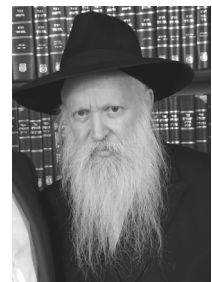
ביטוי של הרעיון האוניברסלי הטמון ב'תורת המלך' מצוי למשל בדברים שכתב תלמיד של המחברים בתגובה לביקורת שהועלתה נגד הספר:

מה התועלת לפרויקט "דירה בתחתונים" כלל זה אם הקיום היהודי נשאר בבדידותו המזוהרת, הבלתי מובנת? אכן, במקומות שונים בחסידות מבואר שתמצית השאיפה המשיחית היא אוניברסלית דווקא. אל לנו לוותר במהרה על היותנו ברי שיח לשאר העולם.⁵

לפי תפיסה זו, 'תורת המלך' הוא ספר אוניברסלי דווקא המבקרים אותו נוקטים גישה פרטיקולרית. כדי להבין את הדברים ואת הקשר שלהם לדברי הרמב"ם ניעזר בפסקת מפתח מספר "תורת המלך":

על פי תרי"ג מצוות, אין בכלל מקום למציאות של גוי כמות שהוא. גוי אמור להפוך לגר תושב, וכל עוד הוא לא הפך לגר תושב – הוא במצב מקולקל של 'אינו מצווה ועושה', ולפי הרמב"ם אין מקום להשאיר גוי כזה בעולם (כמבואר בסוף פרק ח' מהלכות מלכים).⁶

פסקה זו, המבקשת להקל במעמד חייו של הגוי, מוצגת על ידי קלנר בפתח ספרו כטענה פרטיקולרית המושתתת על תפיסות הסבורות כי קיים הבדל אונטולוגי בין יהודים לנכרים, ואשר אינה תואמת את תפיסת הרמב"ם; אך למעשה נראה שניתן למצוא לה יסודות דווקא בדברי הרמב"ם עצמו בהלכות מלכים כפי שטוענים המחברים. בהלכות אלו מקדיש הרמב"ם יותר משני פרקים לעיסוק בהלכות שבע מצוות בני נח, שהינן למעשה שבעה איסורים ספציפיים שהתבארו באריכות בתלמוד במסכת סנהדרין: את העיסוק בהלכות אלו פתח הרמב"ם בהלכה שמחברי 'תורת המלך' מפנים אליה כמקור לדבריהם. הנה היא:



הבדל אונטולוגי בין יהודי לנכרי. הרב יצחק גינזבורג

משה רבנו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל, שנאמר "מוֹרֶשֶׁה קְהֵלְתָּ יַעֲקֹב", ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר "כִּכְם פִּגְר". אבל מי שלא רצה, אין כופין אותו לקבל תורה ומצוות. וכן צווה משה רבנו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל כל מצוות שנצטווה נח, וכל מי שלא קיבל ייהרג.⁸

בהלכה זו טוען הרמב"ם כי אמנם אין לכפות על גויים להתגייר, אך יש חובה הלכתית לכפות בכוח את כל בני האדם בעולם לקיים את שבע מצוות בני נח ואף להרוג את כל מי שלא מוכן לקבל את שבע המצוות הללו. דברים אלה של הרמב"ם הם חידוש גדול,

אולי גדול מדי. ואכן מרבית הפרשנים והפוסקים הוציאו אותם מפשטם וטענו כי אין להם מקור הלכתי מבוסס.⁹

אולם דבריו של הרמב"ם מתבארים במקצת על רקע דברי בנו, ר' אברהם, בפירושו לתורה. בפירושו לפסוק "וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְלַכֶּת כְּהִנִּים וְגוֹי קְדוֹשׁ" (שמות, י"ט, ו), מביא ר' אברהם דברים ששמע מאביו, הרמב"ם, לפיהם עם ישראל צריך להיות לגויים מעין עם של כוהנים, המנהיג אותם ומורה להם את דרכם. ר' אברהם אינו מסתפק ברעיון זה ומוריד אותו לפסים מעשיים:

שהכוונה בו שתהיו לי מלכים על העולם ומנהיגים להם ומי שיחקה את שלמותכם תהיו לו כהנים. ואם לא יחקה ברצון נפשו תמריצוהו בשליחות משה בחרב לאמונת האמת באדנות ועבודתי. רצוני בזה אמונת הייחוד ושבע מצות שהם חייבים בהן, כמו שביארה הקבלה.¹⁰

אף כי קשה לקבוע אל-נכון היכן בדיוק עובר הגבול בין דברי הרמב"ם ובין דברי בנו, נראה שניתן לזהות כאן את הרעיון שאנו מוצאים בדברי הרמב"ם ב'משנה תורה' על החובה לכפות על הגויים את קיום שבע מצוות בני נח. ר' אברהם אף מחדד נקודה חשובה שלא הודגשה אצל אביו: חובת הכפייה על שבע המצוות מחייבת לצדה גם את קבלת המונותאיזם, אמונת הייחוד.

הביטוי שבפי ר' אברהם, "שליחות משה בחרב", מזכיר מאוד את הביטוי "דין מוחמד בחרב" השגור עד מאוד בפיהם של הקנאים המוסלמים במשך דורות רבים. רעיון מלחמת הדת באסלאם ידוע ומפורסם במונח "ג'יהאד", וגם בנצרות ישנן תפיסות מרכזיות של מלחמת דת שבאו לידי ביטוי במסעות הצלב ובתקופת האינקוויזיציה. היהדות, לעומת זאת, ידועה בכך שאינה מעוניינת לעשות נפשות ולקרב את בני העולם אל דתה, ולכן תפיסת המלחמה לשם הדת איננה רווחת במקורותיה, ולכל היותר אנו מכירים מלחמה למען ביעור עבודה זרה מהארץ, מתוך מטרה פנים יהודית: "לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִלְמְדוּ אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת כְּכֹל תּוֹעֲבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר עָשׂוּ לְאַלְהֵיהֶם וַחֲטָאתֶם לָהֶם אֲלֵהֵיכֶם" (דברים כ', יח).

לתפיסה חריגה זו של מלחמת דת על ייחוד ה' יש גם במקומות אחרים ב'משנה תורה'. הרמב"ם קובע כי "אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום", אבל גם אם הגויים נענו לקריאה, כל עוד לא קיבלו על עצמם את שבע המצוות "עושין עמהם מלחמה".¹¹ מתתיהו ברויד הראה כי זהו חידוש של הרמב"ם שאינו מקובל על מרבית הראשונים ש"אינם מתנים שלום בין ישראל לבין שכניו מבני נח בקיומן של שבע מצוות".¹² רעיון דומה עולה גם במילות העידוד המפורסמות של הרמב"ם ללוחם היהודי: "ומאחר שייכנס אדם בקשרי המלחמה, יישען על מקווה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל ייחוד השם הוא עושה מלחמה, וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד".¹³ כפיית המונותאיזם ושבע המצוות במלחמה עולה גם בדברי הרמב"ם על מטרת נאומו של כהן משוח מלחמה לפני המלחמה: "...ויוסיף בעניין זה

דברים המעוררים את העם למלחמה ומביאים אותם למסור את נפשם על ניצחון דת ה', ועל הנקמה בסכלים המקלקלים את סדר היישוב".¹⁴

הסובלנות שבבדלנות

גישתו האוניברסלית של הרמב"ם, שאינה רואה כל הבדל מהותי בין יהודי לנכרי, היא הגורמת לו "להרים את רף הציפיות" כלפי הנכרים. לעומת זאת, דווקא הגישות הפרטיקולריות, המבקשות לבדל בין יהודים לנכרים, עשויות להוביל לעמדה הלכתית ודתית מתונה יותר.

דוגמה לכך ניתן להביא מהמחלוקת על אופיו של איסור עבודה זרה לבני נח: הרמב"ם טוען שפרטי איסור זה זהים לחלוטין לפרטי איסור עבודה זרה שיש ליהודים, ולפיכך נאסרה גם לבני נח עבודה זרה בשיתוף: אמונה באל המופשט לצד אמונה בכוחות נוספים נמוכים יותר.¹⁵ לעומת זאת, בהלכה קיימת דעה מרכזית אחרת שלפיה בני נח אינם מוזהרים על השיתוף,¹⁶ וכבר הרב יצחק שילת הראה כי ריה"ל חולק בסוגיה זו על הרמב"ם.¹⁷ הראי"ה קוק מצדד בדעה שבני נח אינם מוזהרים על עבודה זרה בשיתוף, ולענייננו חשוב ההסבר שהוא נותן לה: "בני נח אינם מוזהרים על השיתוף לפי שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו ובטבע של אומות העולם אינו מוטבע עומק הישג האחדות ומספיקה להם לפי שעה אמונת השיתוף".¹⁸ לדבריו, יש הבדל טבעי-מהותי בין עם ישראל לבין אומות העולם, המונע מבני נח להגיע לעומק התפיסה המונותיאיסטית, ולפיכך אין לצפות מהם לקבל אותה. מחלוקת זו מדגימה יפה איך דווקא גישה דתית פרטיקולרית ומבדלת יכולה לאפשר שיח דתי סובלני, ואילו גישה דתית אוניברסלית טומנת בחובה אפשרות לשיח דתי קנאי השואף להשלטת אמונה דתית באמצעים כוחניים על כלל העולם.

למרות כל זאת, אינני מתכוון חלילה לטעון כי עמדותיו של הרמב"ם זהות לעמדת הרב גינזבורג ומחברי 'תורת המלך'. ראשית, ברמה ההלכתית, כפי שביקשתי להוכיח במקומות אחרים, "תורת המלך" הוא ספר המכיל טענות הלכתיות חלשות ולא מבוססות לצד חוסר הבנה עמוק של משמעות פסיקת הלכה,¹⁹ כך שייחוס טענותיו ההלכתיות לרמב"ם תחטא לאמת ואף למעלה מכך. מעבר לכך, ברמה ההגותית גישת הרב גינזבורג ותלמידיו היא למעשה "יצור כלאיים" המאמץ את עמדותיו ההלכתיות האוניברסליות של הרמב"ם בדבר תיקון העולם לצד עמדות הגותיות פרטיקולריות הסבורות כי ישנו הבדל אונטולוגי בין יהודים לנכרים הזרות להגותו של הרמב"ם. מטרת אינה אפוא אלא להצביע על המגמות הקנאיות הטמונות במפתיע בהגותו האוניברסלית של הרמב"ם, ועל הצורך להתמודד עמו, צורך שקלנר אינו מספק לו מענה הולם בספר.²⁰

מהם סיכוייו של הספר להשפיע על השיח הדתי בישראל, כתקוותו של קלנר? באשר למטרות המובהקות – מאבק בטענה כי ישנם הבדלים אונטולוגיים בין יהודים לנכרים – דומני שקלנר נידון לכישלון חרוץ. התפיסות הקבליות והחסידיות מושרשות כה עמוק ביהדות הדתית בישראל על שלל גווניה, שרבים מתקשים אפילו לקבל את העובדה שהרמב"ם סבר אחרת בנושא זה.

לעומת זאת, ייתכן שלספר יכולה להיות השפעה בשיח החינוכי, במיוחד לאור מאורעות השנים האחרונות. כבר לפני עשרים שנה טען הרב שאול דוד בוצ'קו, ראש ישיבת ההסדר בכוכב-יעקב, כי התלמידים נחשפים לספר הכוזרי על הבחנותיו בין יהודי לנכרי בלא בסיס מוסרי איתן, ולכן הדברים נקלטים בפרופורציות מעוותות ומביאים אף להשפעות מעשיות שליליות. לדבריו, "לילדים ונוער צריך לחזור ליד החזקה' ולשיטת הרמב"ם, שחינוך זה הוא ערובה לחינוך מאוזן ומוסר, ורק בגיל מבוגר, כשהנער מסוגל לעשות הבחנות ולרדת לעומק הדברים, אפשר לעבור לספר שהוא קודש קודשים והוא הכוזרי",²¹ ואף רבנים נוספים התבטאו ברוח זו.²² ואם כך, הנה גם אם שיטת הרמב"ם כפי שהיא מוצגת בספרו של קלנר לא תתקבל על דעת רבים בציבור הדתי בישראל, ייתכן שיהיה לה ערך רב ברמה החינוכית.

אריאל פינקלשטיין

אריאל פינקלשטיין הוא חוקר במכון הישראלי לדמוקרטיה.

1. רמב"ם, משנה תורה, הלכות שמיטה ויובל י"ג, יג.
2. ראו למשל בעמ' 155–159, בעניין פירוש הביטוי "כל באי עולם" בכתבי הרמב"ם.
3. הרב יצחק גינצבורג, "מהתבדלות לתיקון עולם", בתוך אתר ישיבת "עוד יוסף חי", יצהר: <http://www.odiosefchai.org.il/TextHome/TextInfo/483>
4. זהו מושג מתורת חסידות חב"ד המבטא את רצון ה' שהנבראים יכינו מהעולם משכן שיתאים לשמש לו בית.
5. ישי ברק, "הותיר את העולם בסתמיותו", מקור ראשון, מוסף שבת, גיליון 699, כ"ד בטבת תשע"א.
6. הרב יצחק שפירא והרב יוסף אליצור, תורת המלך – דיני נפשות בין ישראל לעמים, יצהר: תש"ע, עמ' קעה.
7. תלמוד בבלי, סנהדרין, דף נ"ו עמ' א.
8. רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים ח', י.
9. כפי שכתב למשל הרב שאול ישראלי: "אין הכונה שהחייב עלינו להפיץ ההכרה בז' מצוות והפיכתם לגרי תושב של כל באי העולם כולו, כי היכן מצונו זאת בתורה ובחז"ל" (הרב שאול ישראלי, עמוד הימיני, ירושלים: ארץ חמדה, תשנ"ב, עמ' קכה). כמה דוגמאות נוספות לכך הבאתי בספרי דרך המלך: אלטרנטיבה הלכתית ומטא-הלכתית לספר 'תורת המלך', נתיבות: ישיבת ההסדר נתיבות תשע"א, עמ' 96–97.
10. שם, עמ' לו.
11. רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים ו' א"ד.
12. מתתיהו ברויד, "חובתם של יהודים לעודד שמירת שבע מצוות בני נח על ידי נכרים: סקירה תיאורטית", דיני ישראל יט, תשנ"ז-תשנ"ח, עמ' קקא.
13. רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים ז, טו.
14. רמב"ם, ספר המצוות, מצוות עשה קצא.

- המדעית שעליה בנה הרמב"ם את הוכחותיו התרסקה בעקבות קופרניקוס, קפלר, גליליי וניוטון, שאחריהם בא קאנט "ושם קץ לכל תאולוגיה שבנויה על הוכחה שכלית", הנה גם הרמב"ם היה מסכים כי "מעשה, כל יסוד אמונה תלוי רק באמונה, ואי אפשר לכוף אמונה על אנשים בכוח". כיוון התמודדות אחר יכול לסטות חלקית מעמדה רמב"מיסטית, ולטעון כי התפיסה שלא קיים הבדל מהותי-אונטולוגי בין יהודים לנכרים אינה מחייבת לקבל את העמדות ההלכתיות שביטא הרמב"ם בדבר כפיית המונותאיזם ומצוות בני נח, במיוחד היות שהללו אינן מעוגנות בדברי חז"ל ואינן מקובלות על מרבית הראשונים.
21. הובא אצל יואב שורק, "רגע של צמרמורת: הציונות הדתית לנוכח רצח רבין", בתוך: **הציונות הדתית: עידן התמורות**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2004, עמ' 537.
22. ראו למשל במאמר של הרב בני לאו, 'התמודדות רוחנית-חינוכית עם שאלת היחס לגוי', **מקור ראשון**, מוסף שבת, תשע"א. אמנם, בניגוד לרב בוצ'קו נראה שהרב לאו תומך בעצמו בדעת הרמב"ם גם ברמה העקרונית.
15. רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות מלכים, ט, ב.
16. ראו למשל אצל הרמ"א, **שלחן ערוך**, אורח חיים, סימן קנו.
17. הרב יצחק שילת, **בין הכוזרי לרמב"ם**, מעלה אדומים: תשע"א, עמ' רנז-רנז.
18. מובא אצל הרב אהרון יצחק זסלנסקי, **קובץ על יד: הערות וחיידושים על הרמב"ם**, חלק א, ירושלים: תשט"ז, עמ' יג, ובדומה מופיע בשמונה **קבצים**, ירושלים: תשס"ד, עמ' תיג.
19. ראו: **דרך המלך** (לעיל הערה 9); אריאל פינקלשטיין, "שכל זר הוא צר ואויב: עיון נוסף ב'תורת המלך'", **אקדמות** כז, 2012, עמ' 91-106.
20. תשתית להתמודדות שכוז ניתן להציע על בסיס דבריו של הרב יואל בן-נון, שהראה בהקשר אחר כי הרמב"ם לא מנה בכתביו ההלכתיים את מי שאינו מאמין בבריאת העולם ככופר, משום שסבר שלא ניתן להוכיח שהעולם אינו קדמון בהוכחה מופתית בדרכי הפילוסופים. לטענת הרב בן-נון, מכיון שהתשתית

נתקבלו במערכת

היהודים והמלחמה

זאב ז'בוטינסקי

מכון ז'בוטינסקי, 2016 |

277 עמ'



בספר החדש, המצטרף לסדרה המהודרת של כל כתבי זאב ז'בוטינסקי, מובאים מאמריו של המנהיג הציוני שבהם הוא מנסה להלחים שני מונחים שהיו מנותקים זה מזה במשך אלפיים שנים: יהודים, ומלחמה. עד ראשית המאה העשרים התנהלו המלחמות ללא היהודים – והיהודים חיו את חייהם ללא מלחמות. לא מילולית, כמובן: יהודים לקחו חלק בשדות הקרב שחרצו את אירופה ועיצבו את גורלה; אך רובם עשו זאת מאונס, וגם אלו שהתנדבו מרצון – לא עשו זאת כפועל יוצא של זהותם היהודית.

לדידו של זאב ז'בוטינסקי היה החיבור המחודש בין היהודים והמלחמה מצווי השעה, ועמד כתנאי בסיסי להצלחת החזון הציוני ולגאולת ישראל. יש להדגיש כי השקפתו חפה ממיליטריזם; כאחד מחשובי ההוגים הליברליים שקמו לעם היהודי, הוא סלד מהערצת הכוח ומהתשוקה להשתמש בו בפני עצמו. ועם זאת, טענתו העקרונית של ז'בוטינסקי הייתה כי על העם היהודי ליטול את גורלו בידי ולבסס את עצמאותו על כוחו שלו. טענה זו שוזרת את הביוגרפיה

שלו: מקריאתו להגנה עצמית יהודית כבר לאחר פוגרום קישינב, דרך הקמת גדוד נהגי הפרדות והלגיון העברי במלחמת העולם הראשונה, ועד הניסיונות להקים צבא יהודי שייטול חלק בהכנעת גרמניה הנאצית (שהספר הנוכחי מרבה לעסוק בהם). פעולות אלו ואחרות היו חלק משאיפתו האחת: לנטוע את העם היהודי חזרה במקומו הראוי בהיסטוריה, דרך החייאת רצונו וכוחו להילחם על ערכיו ועל גאולתו.

את רוב המאמרים שקובצו בכרך כתב ז'בוטינסקי בשנת חייו האחרונה, 1939–1940, כלומר אחרי פרוץ מלחמת העולם השנייה אך עוד לפני שהתחוללו שיאי זוועותיה. בולט במיוחד המאמר "חזית המלחמה של עם ישראל", שנכתב במקור כספר בפני עצמו. הטקסט מרשים ורחב-יריעה, וז'בוטינסקי מתגלה בו במלוא הדרו כאיש מעשה וכאיש חזון; הוא פורס בו את הדרישה להקמת צבא יהודי עצמאי, מנתח באופן מקורי את יסודות האנטישמיות, ועוסק בתכנון המדינה העברית שתוקם לאחר המלחמה. לכבוד צאת הספר תורגם המאמר מחדש לעברית בהירה ונגישה בידי יוסי מילוא, תרגום המסייע ביד הקורא ללכת בעקבות משנתו של זאב ז'בוטינסקי, שעודנה חשובה, מחכימה ורלוונטית.

ד"ש

**דאעש: מסע אל
מפתנו של השטן**

צור שיזף

הקיבוץ המאוחד, 2016 |
362 עמ'



אינפורמטיביים ומקשים על הקורא לנווט את מסעו שלו ביניהם. אך למרות החסרונות הללו מדובר בספר חשוב וייחודי, גם בקנה מידה עולמי, בנוף הכתיבה על דאעש ועל שורשי הרעה שנפתחה מצפון וממזרח.

דגש מרכזי ניתן למצבם האישי ולתחושותיהם של הנפגעים העיקריים מן המדינה האסלאמית: היזידים, הכורדים ושאר המיעוטים במרחב א-שאם. אך גם הפוליטיקה הפנימית של המדינה האסלאמית, מקורות היווצרותה, הכלכלה ומערכות השלטון שלה מקבלות התייחסות הולמת. ככל ששיזף מתקדם במסעו מתחוויר כי למפלצת יש שם ופנים, היסטוריה ומניעים. שיזף כמוכן אינו מצדיק את הארגון ואת מעשיו, אך הוא מהמעטים המנסים להבין באמת את התופעה – וגם להראות שככלות הכול דאעש הוא כנראה יציר כפיו של המערב; וביתר דיוק – של הכוחות האמריקניים בעיראק.

י"מ

המדינה האסלאמית היא בעלת כל המאפיינים המגדירים מדינה – שטח ריבוני, מערכות אכיפה, צבא פעיל, מערכת כלכלית ועוד; ובכל זאת היחס המקובל אליה הוא כאל ארגון טרור, גם אם משפיע ואכזרי במיוחד. רבים מסרבים לקרוא לה בשמה המלא, ובכל האטלסים היא איננה מופיעה ובמקומה רק הגבולות העשנים של סייקס-פיקו. דווקא אפשר שעוצמת הפחד שדאעש מעורר מציירת אותו בעיני המערב כאילו מפלצת מיתית שרצוי לפחד ממנה אך קשה להתייחס אליו כחלק אינהרנטי מהמציאות הגשמית. ממילא כמעט בלתי אפשרי להכיר אותו, ולהבין מהיכן צמח ומה מגיע את האנשים – בני אדם, למרות הכול – המרכיבים אותו. הבנה זו חיונית אם חפצים לכונן מלחמה אפקטיבית ולנצח בה.

צור שיזף, עיתונאי נוסע וסופר ותיק, יצא למסע אל "מפתנו של השטן"; הוא סייר בסוריה, בטורקיה, בעיראק, באפגניסטן ובשאר המקומות שדאעש צמח בהם או הושפע מהם. את רשמיו אסף לספר הנקרא כיומן מסע אישי המשובץ בתובנות אישיות וניתוחים היסטוריים. השילוב בין ז'אנר המסעות האהוב על שיזף לבין הניסיון לספר סיפור היסטורי רצוף אינו פועל כשורה, והוא אף מבלבל. תיאורי מסע מותחים מתחלפים בספר לעתים קרובות מדי בפרטי מידע וניתוחי עומק. גם שמות הפרקים אינם

**היהודים: 7 שאלות
נפוצות**

שמואל רוזנר

דביר ובית התפוצות, 2016 |
176 עמ'



שיחק לו לבית התפוצות שבתל-אביב מזלו, ובעודו מציג תערוכה על בוב דילן – יהודי מלידה ולפרקים, רק לפרקים, גם מבחירה ומתוך הזדהות – זכה דילן, כדרכם של יהודים אפשר לומר, בפרס נובל, עלה עם יהודיותו הסבוכה אל מרכז הבימה

אפשר להכריע מהם ערכי היהדות, והאם ערכים הקיימים ביהדות עדיפים על ערכים שרוב היהודים מאמינים בהם. רוזנר מפשט את הסבך הזה בלי לוותר על מורכבותו.

צ"א

היציאה מהשטעטל

יצחק גייגר

מכללת הרצוג - תבונות,

2016 | 537 עמ'



זמן רב חלף מאז יצאו אבותינו מן הכפרים והעיירות שבגולה והגיעו לארץ ישראל, והרי המדינה שבנו כבת שבעים שנה. מאוסף קהילות פזורות הפכנו למעצמת היי-טק, לשחקן אזורי רב-עוצמה ולמרכז רוחני יהודי חסר תקדים. אך "לצאת מהשטעטל" של שנת 2016 הוא ספר שנוגד מתוך תחושת מצוקה. המחבר, מורה מנוסה לאזרחות, סבור שמשברים רבים שפקדו את הציונות הדתית בשנים האחרונות העמידו אותה, ואת תלמידיה בפרט, בפני קושי ליישב את חינוכם הדתי עם ההגות הדמוקרטית ועם התנהלותה החילונית של מדינתם. הפתרון שגייגר מציע אינו בניסוח משנה עדכנית ורלוונטית, אלא בפנייה אל העבר שבו אולי טמונה התרופה. בספר עב הכרס הזה קובץ אוסף מרשים של עמדות, ניתוחים ומובאות על אודות יחסם של רבני הציונות הדתית למדינת ישראל בעשורים הראשונים לקיומה. גייגר בעצם אומר לנו שהסוגיות האלו כבר זכו להתמודדות מקיפה, והעמקה במה שנכתב תוכל להביא מזור.

החדשותית, וכמו יהודי טוב גם ברח מהכבוד כשהכבוד רדף אחריו. סמוך לאפיזודה הסמלית הזו הופיע בחסות בית התפוצות ובשיתוף הוצאת דביר ספר שתזמונו נכון תמיד, אף כי תוכנו משתנה מעט מדור לדור. רוזנר שואל בו מהי בעצם יהדות היום, ומי ולאן וכמה ולמה. שואל וסוקר את התשובות היהודיות העיקריות הניתנות כיום ואינו מכריע. כמו יהודי טוב.

רוזנר מצטיין ברוחב מבט – ובכושר צמצום. שבע שאלות מוצגות בפרקי הספר, כגון מיהו יהודי, למה שונאים אותנו, מהו מעמדה הרצוי של מדינת ישראל בעם היהודי, והאם יש גניוס יהודי. סביב כל אחת מהן הוא משרטט שלושה מעגלים: פרק הכתוב בחן סיפורי ומסאי, נע בין אנקדוטות, דוגמאות ועיקרי-דברים ותוך כך מציג סוגיה שלמה על העמדות הסותרות לגביה; סיכום בנקודות קצרות, המעמיד את השאלות על שאלות-העומק שתחתן וממפה את התשובות באורח שלא פעם הוא מפתיע; ומעגל רחב של הערות והצעות-קריאה הפורץ את סד התמציתיות שבגוף הפרק.

הספר, שבמבט מבחוץ לכאורה טוחן מים, מתגלה כמאלף בשני מובנים. האחד הוא, כאמור, רוחב הדעת והידיעות והדעות המורעף על הקורא באבחת קוצר יריעה. והשני הוא התבנית המחודשת שמפת השאלות של רוזנר יוצקת לתוכה את מציאות חיינו. הפרק על ערכים יהודיים, למשל, מקבץ יחדיו השקפות מנוגדות לקבוצה אחת הגורסת בדרכים שונות כי "אין ערכים יהודיים, יש יהדות", ובהקשר אחר מצביע על הצדדים למחלוקת המשפטית על פסילת רשימת כ"ך כצדדים למחלוקת כפולה: האם

השטעטל מן היהודים, ולגרום להם לנסח משנה מדינית-תורנית סדורה וקונקרטית לניהול מדינתם, דרושה עוד עבודה רבה.

י"מ

הקריאה בספר קולחת, למרות מבנהו האקדמי ועודף הערות השוליים. הדיון מתמקד בזרם שהמחבר מכנה "תורני לאומי" של ישיבת מרכז הרב ובנותיה, ובזרם "מרכזי" יותר המזוהה עם ישיבת הר עציון: שני זרמים שייחסו למדינה רמות שונות של "קדושה", אך ראו אותה בחיוב גדול. זרמים אחרים, רוחניים יותר או שמאליים יותר, נידונים רק בצמצום.

תיאולוגיה של חסר

ישי מבורך

רטלינג, 2016 | 171 עמ'



ארון הספרים היהודי נגדש בשנים האחרונות בעוד ועוד

כרכים חדשים. ספרי עיון, הגות, ומחקר בנושאים שונים מתפרסמים כמעט דבר יום ביומו, אך לרובם ככולם תכונה משותפת: הם נטועים בעולם הפרשנות ותיווך הרעיונות, ואינם ספרי הגות או פילוסופיה במונח המקורי. ספרו החדש של ישי מבורך מנסה לחרוג מהכלל ולהגיש בפני הקורא הצעה לתיאולוגיה חדשה, מורכבת וכבדת ראש. תיאולוגיה ממש; לא תיאור שיטות, ולא מחקר משווה. לפנינו ניסיון להעמיד שיטה שיש בה ערעור על המובן מאליו ועל הידוע מראש, ועובדה זו לבדה מטעינה את הקריאה במתח מיוחד.

רוב הדיון מתפרס על פני שלושה תחומים עיקריים: הלגיטימציה הרעיונית לקיומה של מדינת ישראל, הלגיטימציה לחוקיה ולצורת השלטון בה, ומהות הדמוקרטיה. רק שער אחד, קצר יותר, מוקדש לדיון בסוגיה קונקרטית ("צדק חברתי") הרלוונטית להתנהלותה של מדינה בפועל. אכן, דווקא העבודה המרשימה שהושקעה בספר מוכיחה כמה העיסוק בחיי היומיום של מדינה מודרנית ברוח ההלכה הוזנח. הוגים רבים, בעיקר מן הזרם התורני יותר, מבקשים לעסוק ב"מדינת התורה" העתידית, החלומית, או בדרך להגיע לשם; אך הם נוטים שלא לייחס חשיבות מספקת לצורך לפתח וליישם עמדות תורניות בשדות הכלכלה, הביטחון או מדיניות החוץ כפי שהם בהווה.

במידה רבה, ספר הגות דתית זה הוא גם ספר בפילוסופיה של המוסר. הסיבה לכך נעוצה בבחירה להתחיל את המחשבה מארובות אושוויץ, ובמיוחד בעול החמור הטמון בהתעלמות מהן: ומהי אותה התעלמות? לדעת מבורך, היא כרוכה בהמשכם של "החיים עצמם", ובהשבתם למסלולם – בעיקר למסלולם הדתי – כאילו לא אירע דבר. "דיבורים על טוב, נבואה, אמונה, גאולה, תפילה, התגלות, אהבה והשגחה ...

לדלות היחסית של הגות מדינית יהודית מקורית בשאלות ניהול החברה, גייגר מתייחס מפורשות ומציע לה פתרונות שונים. בראשם הטענה שדלות זו מכוונת משמייים ומטרתה דווקא השארת מקום לשיקול דעת אנושי נרחב בתוך המסגרת התורנית הכללית. עם זאת בעת הקריאה מתחדדת התובנה כי אולי קל להוציא את היהודים מן השטעטל – אך כדי להוציא את

האומה

גיליון 203, עורך: יוסי אחימאיר

המסדר ע"ש זאב

ז'בוטינסקי, סתיו תשע"ז | 146 עמ'



'האומה' הוא מעין אה גדול של כתב העת שבידכם. אחים במשפחה קטנטנה ומצטמצמת של כתבי עת רעיוניים העוסקים בענייני ציבור, ובאגף מצומצם אף יותר שאינו בוש לדבר ציונות. מיקומו האידיאולוגי של 'האומה' מוגדר יותר, תנועת ז'בוטינסקי, אף כי משמעות הדבר היסטורית ומוסדית ולא כל כך מפלגתית. הדמיון חלקי גם מבחינת גבולות הגזרה: המאמרים ב'האומה' קצרים יותר; עיונים היסטוריים תופסים את מקומם של העיונים במדיניות פנים אצלנו; והעיתון הוא, כמוצהר בכותרת המשנה, "במה למחשבה לאומית, לתיעוד ולספרות".

שלהי תשע"ו הועידו לנו ולעמיתינו ב'האומה' – בעצם ליוסי אחימאיר, המאייש שם בעבודה נמרצת את כל תפקידי המערכת – קו דמיון נוסף. שעה ששרת המשפטים איילת שקד שקדה על מאמרה העקרוני והמדובר ל'השילוח', עמלה שרה נוספת, מושכת-אש אף היא, על אני-מאמין משלה לגבי תחום שיפוטה: שרת התרבות והספורט מירי רגב חיברה את מאמרה הפרוגרמטי "כתונת הפסים הישראלית: קולות רבים – עם אחד". במאמר הלא-ארוך נשענת רגב, כמקובל ב'האומה', על מודל המופיע בכתבי ז'בוטינסקי. היא מציעה מודל חברתי-תרבותי של רבגוניות. להבדיל מן הרב-

(הם) חלק מפרויקט דתי של הכחשת שואה, לא פחות" (עמ' 29). לדעתו, דיבורים אלו במובנם הקלאסי – המוטען עד להתפקע במלאות דתית – היו אמורים לעבור מן העולם כמסקנה מפרויקט החילון ומטראומת השואה. משלא קרה כך, והדת עודנה נמצאת במרכז הבמה האנושית, חיוני להציע מסגרת מושגית חדשה, המאפשרת את הקיום הדתי אך אינה נופלת בפח השכחה וההתעלמות. זהו לוו התיאולוגיה של מבורך: מטרתה להחסיר מאותה מלאות דתית, ולהתקין קיום אמוני ללא יומרות, שבו התפילה מנוטרלת מן הציפייה למענה והמשיחיות מוותרת על תקוות המימוש.

ככל עיון בהגות מקורית, גם הקריאה ב'תיאולוגיה של חסר' דורשת מהקורא התמסרות וסבלנות, ודוחקת בו להשעות באופן זמני את האינסטינקט המושגי והמוסרי שלו. מבורך נעזר, במקוריות וברצינות מעוררי הערכה, בהוגים רבים, מהרב שג"ר ופרנץ רוזנצוויג ועד ז'אן לפלאנש, ואלה מסייעים בידו לשרטט את קו המחשבה המרכזי, שלב אחרי שלב. ועדיין מוטב היה להנגיש את הספר מעט יותר; ייתכן כי קוראים שאינם מורגלים בלימוד תורותיו של ר' נחמן מברסלב, שאינם יודעי ח"ן הניסוח של תיאורטיקנים מודרניים, או שלא התנסו בלשון פרשנית פסיכואנליטית, יתקשו לצלוח אותו. הסבר והבהרה נוספים היו מרחיבים את שערי הספר ומכניסים אל תוכו קהל רחב הרבה יותר.

ד"ש

גם מהניגוניות עצמה, שהיא שורש מהותה. הדבר בלט במיוחד כאשר הושמעו השירים בקול, בדרך כלל מפי כותביהם. אירועים של קריאת שירה בפני קהל החלו להלך שעמום על השומעים, פחות בגלל תוכנם של השירים ויותר בשל הנטייה להקריאם, באין להם די עוגנים מוזיקליים, במונוטוניות או בפתוס איטי מורדם-מונשם.

אירית סלע סבורה, בצדק, שממושגו של השיר הספרותי הוא בקריאתו בקול. סלע עוסקת בהכשרת שחקנים לקריאה נכונה ומשכנעת של שירה. ספרה 'קול קורא' הוא תורה-שבכתב לתורה-שבעל-פה שהיא מרביצה בתלמידיה; העלאת תורתה על הכתב נחוצה מפני שידע זה הוא, כאמור, חיוני להפנמתו המלאה של השיר, ועל כן נחוץ לכל קורא שירה.

אבל המעניין יותר הוא הצעד הבא, הנובע מכך. סלע מציעה שיטה להכנת שיר לקריאה בקול. שיטה מפורטת, ובה משימות מוגדרות, שהיא מדגימה עוד ועוד. זה מתחיל בבחינת צורתו הגרפית של השיר על הדף, וממשיך בין היתר בהגדרת פעולות-הדיבור שבכל מילה בו, בבחינת הדהודיה הסמנטיים של כל מילה, ובהרצת שתי פרשנויות נוגדות לשיר בהתנגשות מתזות-ניצוצות של חידוש. והמעניין הוא ששיטה זו, שמטרתה כאמור הכנה לקריאה בקול, היא, מיניה וביה, שיטת פרשנות. פירושו של השיר טמון במימוש המושכל.

סלע פוטרת בקצרה, יחסית, את הסוגיה המורכבת של קריאת שירה הכתובה במשקל, זו המוסיפה על המתח בין התחביר לחלוקה לשורות את המתח עם הקצב המוכתב. בעיה נוספת, מהותית יותר, היא ששיטת סלע

תרבותיות שכישלונה באירופה הוא כבר עובדה מוצהרת, הרבגוניות של רגב שואפת ל"מציאות בה כל הפסים שומרים על צבעם הייחודי, אך מתחברים יחד לכתונת אחת".

עוד איש ציבור בית"רי בעל תפקיד חשוב כותב בגיליון זה של 'האומה' על פעילותו, אמנם לא על דרך הפרוגרמה אלא על דרך סקירת הישגים: שגריר ישראל באו"ם, דני דנון. בגיליון, שרובו מאמרים היסטוריים המאירים פינות שונות בתולדות הציונות, ישראל והסכסוך הערבי-ישראלי, בולט עוד המאמר "כיבוש או שיבוש: על מעמד ישראל באיו"ש" מאת השופט בדימוס פרופ' עודד מודריק. המשפטן הוותיק מוכיח ששלטון ישראל ביהודה ושומרון אינו מחייב החלה של אמנת ז'נבה הרביעית, כלומר אין בו דין כיבוש, ושהתיישבות ישראלית באדמות שאינן פרטיות אינה נוגדת את החוק הבינלאומי.

צ"א

קול קורא

אירית סלע

עולם חדש, 2016 | 263 עמ'

בשנים האחרונות מחלחלת אט אט בלב קוראי-השירה ההבנה העתיקה שהדמיון בין שם העצם "שירה" לבין הפועל "לשיר" איננו מקרי לגמרי; ההכרה שהשירה האמנותית מקורה בזמרה, ושהיא מושתתת גם היום על הניגון ואמורה לדבר אל האוזן. זה תהליך אטי של ריפוי שבר. השירה הכתובה שהנתקה מסד המשקל הנתקה מתוך כך, ומתוך אי-הבנה,



שירי-מדרשי באוסף של דמויות ואירועים מההיסטוריה היהודית והישראלית. אברהם, יצחק, יעקב, אסתר, פילון, ריש לקיש, ריה"ל, פרויד, שאגאל ורותקו הם רק חלק קטן מהרשימה שברג מנסה באמצעותה לחשוף את דרכי הילוכה של ההיסטוריה שלו ושל עמו, בראש ובראשונה על ידי הבנת מניעיהם ורוחם של אלו שיצרו אותה – במעשיהם, במילותיהם וביצירתם – במשך אלפי שנים.

הפואטיקה וסגנון הכתיבה של ברג אינם נדירים במחזורותינו, ולא בהם נעוצה חשיבות הספר. מאידך, כיצירה ספרותית שלמה, יש בה חידוש מרענן. כפי שכתב המשורר עצמו בהקדמה, שיריו הנוכחיים אינם פרי השראה פתאומית ואינם תולדת המוזה – אותה אלה יוונית הכובשת את האמן במעין הבזק של שפע מסעיר. בספרו החדש מציג בפנינו יונתן ברג אידיאל אחר של האמנות ושל היצירה: כזו שבאה מתוך עיון, מתוך מחקר, כזו הדורשת הכנה והתמסרות ונרקמת בעבודה מתמשכת ובעמל מסודר. בעולם שבו התזזית וחוסר הסבלנות מאפיינים גם רבים משדות האמנות, זוהי בשורה של ממש.

ד"ש

דורשת עבודת הכנה ממושכת לכל שורה ועל כן אינה מעשית לשירים ארוכים. נראה משום כך שעיקר תועלתה של שיטת סלע טמון לא בהיענות מלאה לה, אלא בהפנמתה ככלי-עזר לאינטואיציה; כאימון ברכישת רגישויות בקריאת שירה, בין בקול בין בדממה.

צ"א

היסטוריה

יונתן ברג

קשב לשירה, 2016 | 139 עמ'



בשלהי המאה החמישית לפני הספירה כתב הרודוטוס בן הליקרנסוס את קורות מלחמת הפרסים ביוונים, והכתיר את ספרו בשם "היסטוריה" – כלומר תיעוד. אך כוונתו האמתית הייתה לחרוג מתיעוד גרידא; האיכות המייחדת את חקירתו של המלומד היווני, איכות שבזכותה הוא נחשב לראשון ההיסטוריונים, לא נתמצתה ברצון הבסיסי כי "לא תימחינה במשך הזמן פעולות בני האדם, ולא יישארו בלי זכר מעשיהם הגדולים והמפורסמים". אמנם אלו מטרות בעלות ערך רב, אך עליהן בנה הרודוטוס קומה שנייה: השאיפה לרדת לחקר המניעים העומדים בבסיס הפעילות האנושית, ולהבנת הסיבות שהביאו את בני האדם לפנות לדרך זו ולא לאחרת – ולהמשיך לפסוע דווקא בה.

כהרודוטוס בשעתו, כינה יונתן ברג את ספר שיריו השלישי בשם "היסטוריה" – ובו הוא זונח את השירה הלירית והאוטוביוגרפית שאפיינה את ספריו הקודמים לטובת עיון

סכין שלופה האור

בצל סרלואי

הקיבוץ המאוחד, 2016 |

77 עמ'



המשוררת בכל סרלואי

מתהלכת בעולם בלי עור מגן, ובלי ריסים, ובלי עפעפיים. עצביה חשופים. העולם מציף אותה. אש התמיד שבתוכה נדמית לה כקירות של אש, "העץ שאנו יושבים תחתיו לצל יונק להבות בשרשיו". זה יכול היה להיגמר בשירה היסטורית, בהפגנת שברירים, בעוד דו"ח פואטי מתרצה של קרבניות כגון אלו המטופלים במאמרו של דוד בוחבוט המופיע בגיליון זה – אלמלא ידעה סרלואי ידוע היטב כי "אין הצעקה מחליפה את הרגש, / מלים גדולות אינן עשויות מרגשות גדולים".

שירה עזים, מן העזים הנכתבים היום בעברית, מפני שהיא בוחרת בעוז. עולה מהם דמות של אדם שהיותו עמנו, חי ונושם ומרגיש מאוד, היא בחירה המתחדשת מדי יום, בחירה אמיצה לחיות ולחוות וליצור וללמד ולהיות אם ולעשות כביסה ולא להתפתות לאש ולמים הצרים על נתיבה. "יש כל כך הרבה דרכים למות, / את חלקן אני מפירה היטב, את הפחות נראות לעין. / עם רבן התיידדתי, / כמה מהן עשיתי

לאמנות. / היום מתי ברקפות ... אסור למשוררים לכתב כך, אבל לבי נשבר".

עזות שיריה של סרלואי באה לה מן המאבק, "גם אטלס נשא בגופו / את השמים // היכלת לפתח תריס בבקר"; אך היא באה גם משליטה מופלגת במיתרי המקורות הרוטטים בידי הנבלנית שלה בהדהוד אסוציאטיבי ובמשחקי מילים עדינים, ומכישרון דימוי נדיר. "אני מעדיף את חבוק המות של הבדידות המפך לי", אומר אצלה האסיר המטפורי החרד מן החופש, "על פני צליפת השוט מערפן של הבריות". לא פני הבריות מפחידים אלא עורפן המופנה – והוא כשוט. והאסיר רוצע את חלומותיו ולוחש, על משקל "אהבתי את אדוני" של העבד העברי, "אהבתי את עונוני / אל תקשיב". דימויים מורכבים ששלמותם נעוצה דווקא בססוך שבין איבריהם, כגון "לילה נוטף בעורקים; / אני נושרת לאפר ודשה אותו בעקבי / שפתי חתומות בעשן" נדירים למדי בשירתנו, ותדירים עד לפלא בספר הזה.

נפש אל נפש, התרעשות אל התרעשות, נדבק הקורא בקדחת הקיום הבוערת של הכותבת הצרורה בדפים שבידו. ומן הטלטלה האנושית שהוא חווה הוא מחלץ לא רחמים על הכותבת או על עצמו ולא תשוקה לברוח אלא חוסן מוסרי ותאוות חיים.

צ"א

שיחה עולמית

מיטב הנכתב באנגלית | דוד מ' וינברג

לבלום את האסלאם הרדיקלי באירופה

STANDPOINT

מייקל גואב, שהיה שר החינוך ושר המשפטים הבריטי, מציג בגיליון נובמבר של כתב העת השמרני הבריטי 'סטנדפוינט' תכנית נועזת לבלמת התפשטות האסלאמיזם במערב. הוא מציע להקים "ברית של הוגים ואקטיביסטים נגד האסלאמיזם ודובריו", כדי "למגר את הרעיונות העומדים מאחורי איום הטרור הגלובלי". גואב, הרואה באסלאמיזם את "האיום המרכזי בתקופתנו", מציע להישיר אליו מבט: לקרוא לו בשמו (שלא כפי שעשה הנשיא היוצא אובמה), להעמיד עושי-צרות לדין, ולתבוע ממנהיגים מוסלמים במערב להצטרף למאבק.

גואב מציע לקחים מניסיונו המיניסטריאלי. "כשהייתי שר החינוך, הוטרדנו ממאמץ אסלאמיסטי נחוש להשתלט על ניהול בתי הספר הממלכתיים בברמינגהם. דו"ח שהזמנתי חשף את היקף ניסיונם של אסלאמיסטים לשלוט בחינוך, בתרבות, בחיי הדת וביחסי החברה של אלפי הילדים בברמינגהם. בעזרת מורים אמיצים חשפנו תרבות של הפחדה ורשת אידיאולוגית מתוחכמת ששקדה להרוס את חייו של הדור הבא". חקירה דומה, שיזם בהיותו שר משפטים בעניין התעמולה האסלאמית בתי הסוהר, גילתה שזירה זו משמשת לקיצונים שבאסירים כר לגיוס אסירים אחרים.

לדבריו, תפנית לטובה חלה בימי ראש הממשלה הקודם, דיוויד קמרון, שהחל להיאבק בארגונים האסלאמיסטיים גם על רקע "דיבורים" ולא רק כתגובה למעשים הנובעים מהם. ראש הממשלה החדשה, תרזה מאי, זוכה לשבחים דומים על תפקודה כשרת הפנים ועל מדיניותה כראש ממשלה. מאי הקימה יחידה ממשלתית מיוחדת ללוחמה בקיצוניות, ושכללה את דרכי ההתמודדות של רשויות השלטון עם מערכות המימון והתעמולה של האסלאמיסטים. אלא שדרגי השטח עדיין סובלים, לדעת גואב, מחוסר מודעות וידיעה: פקחי בתי הספר, קציני המשטרה, הרשויות המקומיות הממנות ארגונים קהילתיים, הצוותים בבתי הסוהר ועוד.

"בפעם הקודמת שהתמודדנו עם איום טוטליטרי שפעל במישורים אידיאולוגיים

דוד מ' וינברג הוא יועץ בכיר בקרן תקווה ישראל, מנהל קשרי חוץ במרכז בגין-סאדאת למחקרים אסטרטגיים, ובעל טור מדיני-ביטחוני בעיתונים ג'רוזלם פוסט וישראל היום.

ואלימים מקבילים, איום זה בא מן המרקסיזם. היומרה שלו להשתלט על העולם נראית היום פנטזיה מנותקת מהמציאות, בפרט לנוכח נפילת ברית המועצות. אך לאורך שנים רבות זו לא הייתה בדיחה. בקמפוסים שלנו, באיגודים המקצועיים ובגבולות, המרקסיזם התייצב כחלופה לניוון במערב. מרקסיסטים מושבעים אף ניסו בשנות השמונים להשתלט על הלייבור, ורק מאמץ אידיאולוגי וארגוני נחוש מנע זאת מהם". המפתח לבלימת המרקסיזם בבריטניה היה "מחויבות בת־קיימא בקרב אינטלקטואלים, פוליטיקאים וראשי איגודים אמיצים לעמוד בפני הפיתוי הטוטליטרי. עתה נדרשת קואליציה כזו נגד האסלאמיזם".

לצד מכחישי האיום, כגון הנשיא אובמה, ישנם לדברי גואב גם אלה הנגררים לתגובות-נגד עצבניות ומזיקות, כגון אותם ראשי ערים בצרפת שאסרו על לכישת בורקיני "מתוך בלבול בין אדיקות דתית לבין קיצוניות פוליטית". התמודדות מושכלת שאינה משפילה מבט נוכח אתגרי המציאות נדרש לאירופה כיום יותר מכל.



סייסמוגרף לפוליטיקה האמריקנית

בעקבות ניצחוננו של דונלד טראמפ בבחירות החלה התקשורת להתעניין בשורה של תופעות שעשויות להעניק הסבר לתוצאה שהפתיעה רבים כל כך. בשיח של כתיבי העת חלק מתופעות אלו זכו לכיסוי נרחב כבר במהלך המרוץ לבית הלבן. נתייחס כאן לשתיים מהן: שחיקתה של המערכת הפוליטית, והזנחתם של 'הלבנים העניים'.

סיפור-השער בגיליון אוגוסט של כתב העת 'אטלנטיק' עסק במחלוקתיה של המערכת הפוליטית האמריקנית. ג'ונתן ראוך ביקש להבין מדוע גורמים העוינים את הממסד הפוליטי – כמו ברני סנדרס, טד קרוז ודונלד טראמפ – הופכים למועמדים מובילים בבחירות המקדימות. ראוך הפנה את תשומת הלב לתהליך ארוך של שחיקת "הדרג המתווך" בפוליטיקה האמריקנית. "טראמפ אינו מביא את הכאוס אל המערכת הפוליטית האמריקנית", כתב ראוך. "הכאוס של המערכת מביא את טראמפ". הכאוס נגרם, לדבריו, מ"היחלשותם של המוסדות והמתווכים – מפלגות, פוליטיקאים מקצועיים, ומנהיגי ועדות וסיעות בקונגרס – שלאורך ההיסטוריה הבטיחו שפוליטיקאים ישמרו על מידה בסיסית של הגינות ויימנעו מקידום בוטה של אינטרסים אישיים. כשהשפעתם של מוסדות מתווכים אלה נשחקת, מנהיגים פוליטיים, פעילים פוליטיים ובוחרים הופכים לעצמאיים יותר ואמינים פחות. המערכת הופכת לאוסף של אטומים בודדים".

The Atlantic

ראוך מזכיר כי "המערכת הלא-רשמית של מוסדות מתווכים בפוליטיקה האמריקנית נבנתה במשך דורות רבים. המערכת הזו לא התאבדה או מתה מזקנה; אנו חוללנו בה רפורמות שהוליכו אותה אל מותה. שנים ארוכות אנשים בעלי כוונות טובות התקיפו את המערכת המתווכת הזו כמושחתת, לא דמוקרטית, מיותרת – או כל אלה גם יחד. האמריקנים היו טרודים בדמוניזציה והחלשה של המפלגות ושל עסקניהם, הפוליטיקאים המקצועיים, ובכך הם בעצם פגעו יותר ויותר במערכת החיסונית של הפוליטיקה שלנו. בסופו של דבר, הגוף הפוליטי חלה".



בתיאור ארוך ומרתק פורש ראוך את שלבי המחלה והתפתחותה – וגם מציע דרכים לשיקום המערכת הפוליטית, כדי שאמריקה לא תהיה טרף לפופוליזם מסוכן. האם ראוך היה כותב אותם דברים גם אחרי ניצחון טראמפ? קשה לדעת.

בגיליון העוקב של ה'אטלנטיק', זה של ספטמבר, מתחבא במדור הביקורת מאמר רחב יריעה על "האשפה הלבנה" (White Trash). תחת הכותרת "המעמד הנחות המקורי" מבקש אלק מק'גיליס לספר את ההיסטוריה העגומה והלא מוכרת של הלבנים קשי-היום בערי השדה האמריקניות. הוא מזכיר שני ספרים שיצאו בשנה שעברה, משמאל ומימין, המצביעים שניהם על כך שבקרב הלבנים העניים מתחילים להתפתח דפוסים שבעבר הוכרו רק אצל שחורים: עלייה חריפה באבטלה, בלידות מחוץ לנישואין ובהתמכרויות, וגם ירידה מזעזעת בתוחלת החיים.

אולם עיקר המאמר סוקר שני ספרים חדשים – האחד, תחת כותרת המשנה "ההיסטוריה הלא ידועה של 400 שנות מעמדות באמריקה", טוען שהסיפורים המכוננים של האבות המייסדים מתעלמים משכבה רחבה של חסרי רכוש, או חסרי רכוש מספיק, שלא היו בעלי זכויות במושבות; אף שהארץ החדשה נעדרה מערכת מעמדות מהסוג האירופי, בפועל הדריכה אותה תודעה מעמדית חריפה – והמונים סבלו מהזנחה ומבוז מצד בעלי הכוח והמעמד. הספר השני הוא רב המכר של ג' ד' ואנס (J. D. Vance), ספר-זיכרונות של צעיר שצמח בעיירה ובמשפחה מן המעמד הזה והגיע, נגד כל הסיכויים, ללימודי משפטים באוניברסיטת ייל היוקרתית. ואנס משרטט תמונה מדכאת של חברה מתפוררת, אך בניגוד לצפוי אינו מאשים את הממשלה אלא את הבחירות של משפחתו וחבריו – ולמעשה את תרבות הניוון שפשתה במעמד הביניים הנמוך.

מק'גיליס, בעצמו עיתונאי פוליטי עתיר הישגים, מתווכח עם העמדה הצנועה והשמרנית של ואנס; אחרי הכול, הוא אומר, ההשוואה המתסכלת ביותר את הלבנים העניים אינה זו שבין מצבם לבין מצב אחיהם העשירים, אלא זו שבין מצבם לבין המצב של הוריהם – זה ששרר בערי התעשייה הקטנות לפני שאלו התרוקנו מתעסוקה ומכבוד.



שישים שנה - ומה נשתנה

ספרו החדש של ד"ר מייקל דוראן, 'הימורו של אייק' (*Ike's Gamble: America's Rise to Dominance in the Middle East*), הוא עיון בקווי המדיניות שהנחו את נשיא ארצות הברית דוויט אייזנהאואר ("אייק") לקראת משבר סואץ של שנת 1956, במהלכו ואחריו. הוא מראה כיצד ההנחות היסודיות ביותר של אייזנהאואר התגלו כמשענת קנה רצוף, וכיצד – כמחשבה הבאה בסוף המשבר – אייזנהאואר שינה אותם לחלוטין.

מתחילה האמין אייזנהאואר כי בסיוע למדינות ערב נעוץ המפתח להשגת יציבות אזורית, מפני שסיוע כזה יאזן את כוחן של ישראל ושל אירופה. לפיכך סבר הנשיא כי המשימה המוטלת על ארצות הברית היא לזכות בידידותן של מדינות ערב, והדרך לכך היא חיזוק דרישתן לווייתורים מצד ישראל ובריטניה. התהליך קרס כאשר עבד א-נאצר, נשיא מצרים, בגד בו וכתר ברית עם הסובייטים.

מהלך זה הביא את אייזנהאואר למסקנה כי את שורש תחלואי המזרח התיכון אין לחפש במדינת ישראל או במערב, שכן בעיקרו הוא תוצאה של פוליטיקה פנים-ערבית, ועל כן קשה להשפיע עליו. דוראן טוען שלקראת סוף כהונתו אייזנהאואר התחיל להבין שיש לראות בישראל נכס אסטרטגי.

בביקורת שהופיעה ב'וול סטריט ג'ורנל' פירש ג'יימס טראוב את מחקרו של דוראן כביקורת על מדיניותו של הנשיא המכהן ברק אובמה במזרח התיכון. מיום שנכנס לתפקידו ניסה אובמה לשקם את מעמדה של ארה"ב באזורנו על ידי הפגנת דאגה כנה למצוקותיהם ולשאיופיהם של אזרחי מדינות ערב. הוא העניק ראיונות לכלי תקשורת ערביים; הוא בירך את תושבי איראן לכבוד שנתם החדשה; הוא נאם בקהיר, ובנאומו הכיר בטעויות העבר של ארה"ב ודרש מישראל להכיר בדרישתם הלגיטימית של הפלסטינים למדינה משלהם. ממשיך טראוב: "אובמה נכשל. או שמא גילה שהעולם הערבי נגוע בבעיות שפתרון נמצא הרחק מעבר להישג ידיו ומילותיו". ולמרות זאת אובמה, שלא כאייזנהאואר, סירב ללמוד את הלקח.

דוראן עצמו, במסה שפרסם בכתב העת המקוון 'מוזאיק' לאחר הופעת הספר, דיבר במפורש על הניגוד בין שני הנשיאים: "אין תקופה המהדהדת ביתר עוצמה את תקופתנו מתקופת נשיאותו של אייזנהאואר. היום, כמו אז, אנו עדים לקריסתו של המשטר הישן ולצמיחתו של משהו חדש. תנועות אסלאמיסטיות על-מדינתיות מזעזעות את המרחב באותה צורה שבה זעזע אותו רעיון הפאן-ערביות מבית מדרשו של נאצר. ובמקום רדיו קהיר ששימש את נאצר להעברת מסריו, המהפכנים של ימינו משתמשים בפייסבוק ובטוויטר".

דוראן המשיך וכתב: "רבות מבעיות המפתח שהעסיקו את אייזנהאואר ממשיכות ללוות אותנו, גם כאשר כהונת אובמה מתקרבת לקצה. האם על וושינגטון לתכנן

את מדיניותה כלפי כלל תושבי האזור הערבים, או להתמקד באליטות מסוימות? וישראל – האם היא נכס או נטל? באזור כה רווי בקונפליקטים ובמאבקים, עד היכן מגעת מחויבותה של ארה"ב לבעלי בריתה? ויתרה מכך – כיצד עליה להבחין בין בעל ברית לאויב? סיפור יחסיהם של אייזנהאואר ונאצר מציע שיעור מפוכח בדבר הסכנה האורבת למי שאינו מדייק באבחנה אחרונה זו, ולמי שמבקש לדבוק בעקשנות בפרשנותו השגויה".



העולם בעיני אובמה

the weekly
Standard

דֶּרֶךְ צ'וֹלְט שימש עד לשנה שעברה עוזר שר ההגנה האמריקני לענייני ביטחון בינלאומי, ובתפקיד זה היה אחראי על מדיניות ההגנה של ארצות הברית באירופה במזרח התיכון, באפריקה ובחצי הכדור המערבי. הוא היה יועץ בכיר לשניים ממזכירי ההגנה בתקופת כהונת הנשיא אובמה, לאון פאנטה וצ'אק הייגל.

הספר 'לטווח ארוך' (*The Long Game: How Obama Defied Washington and Redefined America's Role in the World*) הוא ניסיונו של צ'ולט להסביר את העולם כפי שראה אותו אובמה, ולבסס הסבר אינטלקטואלי לנסיגתה של ארצות הברית מכל הפעלה של כוח ברחבי העולם. צ'ולט מתאר את אובמה כ"משקיע פרגמטי לטווח ארוך", שאינו שם לב לגחמות רגעיות אלא מתרכז ב"השקעות יציבות". הוא ביקש להשיג "התקדמות מתמשכת ובת-קיימא" ביחסי חוץ, תוך התעלמות מ"רטוריקה מוגזמת ומדרמות מזויפות". בדברותו במערכת עקרונות, וביניהם "איוון", "מתנות", "סבלנות" ו"ספקנות", אובמה הציל את ארצות הברית מ"פשיטת רגל אסטרטגית" – כך על פי צ'ולט.

צ'ולט טוען כי אובמה הצליח במשימתו. במקום שרבים רואים גמלוניות והססנות רואה הוא נשיא המכיר בתבונתו במגבלות המציאות ומנסה להפיק בתוכם את המרב.

בביקורת שפורסמה בכתב העת 'וויקלי סטנדרד' תקף ג'ורדן צ'נדלר הירש את צ'ולט על מאמציו המתחכמים, לטעמו, לצקת סדר והיגיון בהשקפת העולם ובמדיניות של אובמה. לטענתו, צ'ולט מחשיב את התהליך במקום את התוצאה. מה שקרה בלוב, לדוגמה, יכול להיחשב כקטסטרופה. ובכל זאת, כאשר צ'ולט דן בנושא זה הוא מצדיע לממשל על ההפרה האצילית של הקונצנזוס בתחום מדיניות החוץ, ועל כי התווה "נתיב כלאיים חדשני" של "הובלה מאחור", המתבסס, לדעת הירש, על תרופות אליל של שיתוף פעולה וקיימות. על אותה דרך מנתח צ'ולט את התערבויותיה של רוסיה באוקראינה ובסוריה.

הירש מבקש לדייק: אין לומר שאובמה אינו מבין את התפיסה המסורתית באשר לעוצמה; הוא פשוט דוחה אותה. אובמה, כותב צ'ולט בצהלה, "מפקפק באובססיה

שאחזה בממסד הושינגטוני לגבי אמינות הכוח האמריקני". אובמה האמין כי "הדרך להיות בעל עוצמה היא להחזיק בה באופן ממש, ולא רק להתפאר בכך". האיום הגדול, לפי שיטה זו, אינו כרוך דווקא באויב, אלא במלכודת הכרויה למי שטרוד כל הזמן בכך שעוצמתו תיתפס כלפי חוץ כ"אמינה".

הירש מסביר כי במסגרת המחשבתית הפתלתלה הזו, פרובוקציות אלימות מצדן של רוסיה, איראן או סין נראות לא הגיונית: הרי מדינות אלו מסתכנות בשיתוק הכלכלה ובשקיעה בבוץ טובעני בניסיון הנואל לזכות בתהילת-רגע של עולם מושגים מיושן ומטופש. בקצרה, האסטרטגיה-רבתי שאובמה דגל בה, מסביר הירש, ביקשה להשמיט מספרי הלימוד המדיניים את בקשת הכבוד והרצון לעוצמה, שניים מהמנועים החזקים ביותר בשדה המדיני מאז ומעולם.



כשקראתי את הספר נתתי את לבי לעובדה נוספת, מטרידה וראוי לציון. מאוצר המילים של הנשיא אובמה ודרך צ'ולט נדחקו החוצה שתי מילים: "אויב" ו"יריב". בהשקפת העולם של שני אלה – הם כלל לא קיימים.

החיזור הגורלי אחר טהרן

ג'יי סולומון משמש כתבו הבכיר של הוול סטריט ג'ורנל לענייני חדשות חוץ, והיה העיתונאי שחשף את רוב הסודות הכמוסים של עסקת הגרעין שנחתמה בין ממשל אובמה וטהרן. ספרו המצוין והמטריד 'מלחמות איראן' (*The Iran Wars: East Spy Games, Bank Battles, and the Secret Deals That Reshaped the Middle East*) הוא במידה רבה עיון בצביעות שאפיינה את התנהלות הממשל, וניסיון להבין מדוע ויתרה וושינגטון על כל מנופי הלחץ בדרך לעסקה רכה ומלטפת עם שלטון האייתולות.

עמרי סרן, במאמר שפרסם במגזין 'קומנטרי', סיכם בקצרה את עיקרי הספר: כיצד ברק אובמה, מראשית כהונתו, התנהג כאחוז דיבוק במטרה לשנות את יחסה של ארה"ב כלפי איראן, וכיצד הכפיף את מדיניות החוץ האמריקנית לשירותה של מטרה זו. כיצד שלח אובמה מכתבי-סתרים רבים לאייתולה ח'אמנאי, שבהם הכיר בסמכויות המשטר האסלאמי בטהראן והתנגד לחילופים בשלטון. כיצד מנע את מימון של קבוצות אנטי-מסדיות באיראן ונטש את הקבוצות המתונות, עוד מימי "המהפכה הירוקה" בשנת 2009 – שפרצה לאחר שהשלטון זייף את תוצאות הבחירות. כיצד, תוך הסכמה שבשתיקה, הכיר בהכללתה של סוריה במעגל ההשפעה האיראני. וכיצד, בתמורה להמשך המשא ומתן, העביר לאיראנים מאות מיליוני דולרים כל חודש, ובכך סייע לייצב את כלכלתם. לסיום כותב סרן על הצעתם של הדיפלומטים האמריקנים לאפשר לאיראנים להחזיק באורניום מועשר, פלוטוניום ולוח זמנים לתכנית לפיתוח

טילים בליסטיים במימון בינלאומי, כל זאת ללא דרישה מהאיראנים להודות כיצד שיטו במוסדות הבינלאומיים והפרו את ההסכמים שנחתמו איתם.

סולומון מנסה להבין, ללא הצלחה, מדוע ויתר ממשל אובמה על כוח המיקוח האדיר שהקנו לו העיצומים הכלכליים שהושתו על איראן. הוא משרטט סדרה של סנקציות בנקאיות ששיתקו את איראן באמת ובתמים: "כלכלת איראן הייתה בסכנת התפוררות, כתוצאה מאחד המהלכים התקיפים בהיסטוריה של המדינות. מטבע המדינה עמד לאזול בתוך חודשים ספורים; החוב היה חור שחור של 200 מיליארד דולר. משרד האוצר האמריקני וידא שכל פתח חילוץ ייחסם: ספינות ומטוסים איראנים לא היו רצויים מחוץ לגבולות איראן, והתשלום על הנפט בחשבונות בינלאומיים – הוקפא". ואז אובמה נסוג אחור. לפתע פתאום החלו פקידי הממשל להכריז כי המשך הידוק הרצועה על צוואר איראן יגרום למדיניות הסנקציות לקרוס. ג'ון קרי נשלח לחתום על עסקת החלומות של האיראנים; עסקה שהשחיתה שנים של מאמצים בינלאומיים לרסן את איראן.

'מלחמות איראן' נוגע בנקודה נוספת: כיצד התמקצע הממשל בהסתרת מידע מהציבור – עוד בשלביו המוקדמים של המשא ומתן. "הערוץ העומאני", שהוסתר מבנות בריתה של ארה"ב במשך שנים, היה המקום שבו התעצבו באמת קווי המתאר של העסקה. בינתיים התנהלו שיחות גלויות הכוללות תנאים המסבסדים את האיראנים בתמורה להישארותם סביב השולחן, ומייצבים את כלכלתם; תנאים שהשיגו את המטרה ההפוכה מבחינת התמריץ שניתן לאיראנים לבצע ויתורים, ורק החלישו עוד ועוד את עמדת המיקוח האמריקנית.

בהרצאה שנשא במרכז בגין-סאדאת למחקרים אסטרטגיים בחודש ספטמבר האחרון טען ג'יי סולומון כי מדיניותה של ארה"ב כלפי הרפובליקה האסלאמית של איראן היא סכיזופרנית עוד מתחילת הדרך. וושינגטון לא באמת הגיבה למשבר בני הערובה



לאחר המהפכה באיראן ב-1979, לא על הפיגועים בבסיסי הכוח הרב-לאומית בבירות ב-1983, ולא על הפיגוע במתחם חיילי ארה"ב בח'ובאר ב-1996. ארה"ב גם לא הענישה את המשטר האיראני על איומיו התכופים כלפי מדינת ישראל. האם הממשל החדש בראשות דונלד טראמפ ינהג אחרת?

