השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס׳ 10, תמוז תשע״ח – יוני 2018

רואה אור בירושלים

קרן תקווה
TIKVAH

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: יצחק מור, אלון שלו, שגיא ברמק

מנהלת מערכת: דניאל גינזבורג

מנכ"ל: עמיעד כהן

מו"ל: אריק כהן

איורי מאמרים: מנחם הלברשטט

איור השער: יוני שלמון

עיצוב: נריה צור ואהרון פרידמן // סטודיו דוב אברמסון

סיוע בעריכה: שמואל מרצבך

כתובת המערכת: אהליאב 5, ירושלים 9446778

אתר הבית: www.hashiloach.org.il

למכתבים: main@hashiloach.org.il

מנהלה: office@hashiloach.org.il

המעוניינים לכתוב ל'השילוח' מוזמנים לשלוח תקציר בן כ-300 מילה ובו תיאור המאמר המוצע (נושא המאמר, טענתו העיקרית ודרכי הטיעון) לכתובת main@hashiloach.org.il. מאמרים שיתקבלו לפרסום ימנו 10 אלפים מילה לכל היותר (ומאמרי ביקורת - לא יותר מ-3,000). מאמרים המתקבלים לפרסום מזכים את כותביהם בתשלום.

השילוח

מאמרים

33 **הגולן: עת לאסטרטגיה לאומית** ▪ צבי האוזר ואיציק צרפתי

אחרי תפיסת "פיקדון" בת יובל שנים, צו השעה הוא ביסוס הריבונות בגולן

63 **סייג לחוכמה שתיקה** ▪ אברום תומר

עיון שיטתי בעדויות "שוברים שתיקה" מצביע על כשלים עמוקים ומגמתיים

87 **המגזר השלילי: פגעי האגודות העות'מאניות** ▪ נילי אבן־חן ומיקה שינוק קרטן

ארגונים ציבוריים גדולים, ובהם ההסתדרות, מתנהלים בחשכה בחסות חקיקה מימי התורכים

109 **אחווה ואחריות: מבט יהודי על שוק חופשי** ▪ חיים נבון

יהודים הם רחמנים וגומלי חסדים, האמונים על שוק חופשי ויחס חיובי לעושר

129 **פוסטמודרניזם טוב ליהודים** ▪ אוֹריה מבורך

ההגות הפוסטמודרנית עשויה לחלץ את המסורת מהאתגרים שהציבה בפניהן המודרנה

קלאסיקה עברית

157 **לאומיותנו** ▪ ברוך מטראני

מאמרו של רב משכיל ו"מבשר ציון" נשכח, שפורסם באדירנה לצד תרגום ללאדינו, תרמ"א

ביקורת

172 **פולמוס בין ליברלים** ▪ שגיא ברמק

בין אדמונד ברק לתומס פיין, יובל לוין משרטט את שורשי הפילוג בין ימין לשמאל

182 **כדור הארץ לאבות ישורון** ▪ עודד כרמלי

המשורר, יליד פולין שעלתה בעשן, מוצא בכיבוש החלל אפשרות נגיעה בחללים

כיכר ציון: דעות, כרוניקה ומספרים 5 | נתקבלו במערכת 192 | שיחה עולמית דוד מ' וינברג 202

יואב שורק

צמיחת המסורת הישראלית

שורה של תהליכי עומק שהבשילו הניבו מציאות חברתית ותרבותית חדשה, שבמרכזה זהות ומסורת שאינן מבדילות בין הישראלי ליהודי

תוכנית הסאטירה "היהודים באים" מעוררת אצל רבים, ובצדק, תרעומת: כתוכניות אחרות מסוגה, היא לועגת לערכים מקודשים, מגמדת את ההיסטוריה והמיתוסים ולעתים קרובות גם מעוותת אותם. העובדה שהיא עושה את מלאכתה זו היטב – מבחינת המשחק, ההומור ואפילו מבחינת הידע ההיסטורי והתרבותי העומד בבסיסה – אינה מעניקה לה מחילה.

אך בלי תלות בביקורת, הסדרה מייצגת אמת עמוקה ואף מפתיעה: שהמסורת שלנו, בפועל, היא ישראלית ויהודית כאחת. הערכים והמיתוסים שהסדרה מתייחסת אליהם – התרבות שאותה היא מנסה לעקוץ ועל אודותיה לקרוץ – אינם מבחינים בין הנרטיב היהודי לנרטיב הישראלי. התנ"ך, חז"ל, ימי הביניים – כולם נמצאים כאן, לצד החלוצים, העסקנים והמצביאים של ההיסטוריה של הציונות והמדינה. אנו עַם שמספר על המן ועל אחמדינג'אד, אומרים לנו יוצרי הסדרה, שחוגג את ליל הסדר כמו את יום העצמאות, שטקסיו הם ברית מילה וגיוס לצבא ושגיבוריו הם משה רבנו, רש"י וגולדה מאיר.

זה רחוק מלהיות מובן מאליו: דור או שניים צחקו כאן כמעט אך ורק על המילואים ועל המיסים, על הפוליטיקה ועל הפרובינציאליות, וה"ישראלי" שדובר

בו היה קוצני ורב תושייה, אך כזה ש"עלה מן הים", נטול הקשר אוניברסלי והיסטוריה של ממש. התרבות העברית החילונית – בוודאי זו העממית, של הסאטירה והקברטים, העיתונות והבידור – נטתה לעסוק בישראלים כבני עם צעיר, בעל תרבות שטוחה וולגרית, גם אם משפחתית וחמימה. לעיתים התנ"ך היה ברקע, אך רק כמין השראה מרחוק, כשבין התנ"ך לפלמ"ח נפער חור ברצף הקיומי.

מאחורי המציאות התרבותית הממשית ההיא עמדה חברה שנבנתה על גבי אידיאולוגיה של 'שלילת הגולה' ושלילת הצורה הדתית שנתפסה ככרוכה בה. הזהות הלאומית, הישראלית־חילונית, נתפסה כאלטרנטיבה לעומתית לזהות הדתית היהודית – בראש ובראשונה בעיני מי שביקשו לעצב כאן "יהודי חדש", אך כמובן גם בעיני מתנגדיהם החרדים. במידת מה הייתה זו סערה בכוס מים, שכן מצד האמת היהודי החדש היה מיומו הראשון יהודי של ממש: בן־גוריון וברנר, הרצל וביאליק, כולם טענו לרציפות וראו במה שמתרקם בארץ ישראל מימוש של הזהות היהודית המלאה; ודבריהם לא היו ריקים, חלילה. אך בדינמיקה התרבותית בפועל אכן נפערה תהום ונוצרה הנגדה – ולעניין זה לא הועילו הדיבורים הנאים על בניית גשרים וחידוש הרצף, על "העמקת זהות יהודית" או על "ירושה מושכלת", המלווים את התהום הזאת מיומה הראשון.

והנה, בשנים האחרונות הולכת ההנגדה הזו ונעלמת. זה לא רק 'היהודים באים'. זה גם, למשל, תוכנית הרדיו של הח"כ לשעבר גואטה בימי שישי ברשת ב'. במציאות הישראלית של ימינו, כמעט כל מי שחוגג בשמחה את חג הפסח חוגג בשמחה את יום העצמאות, וכמעט כל מי שמחמיץ פנים כלפי החג הראשון גם מגלה הסתייגויות כלפי האחרון. המיינסטרים הישראלי הוא פטריוטי וחובב מסורת, והוא מפוזר לכל אורך הספקטרום הדתי. הישראליות מזוהה פחות עם החילוניות, ואפילו החרדיות הופכת, במקרים רבים, להיות חלק ממנה.

לא מדובר רק בתמורה ביחס אל הזהות היהודית, אלא גם בתמורה באופייה של הזהות האזרחית הישראלית. כנער צעיר שגדל בחברה דתית־לאומית, חשתי תמיד סוג של ניכור בחגי המדינה ובטקסים ממלכתיים: לעומת המצוות והמנהגים של מועדי השנה היהודיים, הספוגים בחמימותה של מסורת רבת דורות שיהודים קיימו בדבקות ובמסירות, נדמו תמיד בעיניי חגי המדינה כמלאכותיים וריקים, חדשים מדי והגיוניים מדי. והנה, בשנים האחרונות אני חש שמשהו השתנה והפך פנימי יותר: כמו מטבע עתיק, גם החגים המדינתיים שלנו התכסו בפטינה של מסורת. ההיבט המלאכותי של החלטות מודעות התגלה ככזה שאינו משקף את הכל.

הדבר ניכר בעשרת הימים שבין יום השואה ליום העצמאות. על יום השואה ועל יום הזיכרון כאחד קמו עוררין כמעט מיומם הראשון. יום השואה נקבע בימים שעל פי המסורת אין נוהגים בהם אבלות כלל, והרבנות ניסתה לקבוע אותו בתאריך אחר; ואילו יום הזיכרון הצמוד אל יום העצמאות מעורר קושי אצל חלק מהמשפחות השכולות. בעצם, שני הימים לא נקבעו מתוך שיקול דעת ראוי. יום השואה נקבע בתאריך הזה מתוך יחסה הבעייתי של ההנהגה הציונית אל קדושי השואה: זו

לא רצתה לציין את העובדה ה'גלותית' של האסון הנורא בלי לכרוך אותה באתוס ה'גבורה' של גטו ורשה. יום הזיכרון נקבע לד' באייר בהחלטה מהירה של הרב גורן, מתוך היסוסיה של המדינה לקבוע יום כזה כלל. והנה המציאות – ולדעתי גם זרמי עומק שמאחוריה – קיבעו את המועדים הללו באופן שנראה שהם לא ישונו עוד. מסורות השתרגו עליהם, משמעויות הועמסו, ובלוח השנה הישראלי החלו להדהד מבנים עתיקים של שזירת כאב בשמחת־הודיה. החגים הישראליים, המדינתיים, כמו השתחררו ממקורם הבירוקרטי והפכו להיות מנהג עממי, מצטרפים אל המסורת העשירה של מנהגי ישראל מדורות קודמים.

את ההתכה המחודשת הזו של היהדות בישראליות ניתן לייחס, במבט ממעוף הציפור, לתהליכים היסטוריים רבים. הראשון שבהם הוא ההתרחקות של המערב הליברלי מהרעיונות שהולידו את הציונות והעניקו לה לגיטימציה ותמיכה. הפוסט־קולוניאליזם והרתיעה מלאומיות ומאתנוצנטריות, שהתפשטו בעולם הליברלי, העמידו את הציונים שהיו קשורים בו במבוכה שהחלישה את עמדתם הציונית ודחקה אותם מעמדות ההנהגה של המפעל הציוני. השני, המוכר והשגור, קשור בעליית הדומיננטיות של החלק המזרחי והחלק הדתי בחברה הישראלית, עלייה שהיא עצמה התלכדות תוצאותיהן של כמה וכמה התפתחויות דמוגרפיות ופוליטיות.

אך אני סבור שהתהליך החשוב ביותר הוא הבשלתה של ההיסטוריה והצלחתה של מדינת ישראל. הפרספקטיבה של שבעים שנות המדינה סתמה את הגולל על המחלוקות הישנות שהסעירו את העולם היהודי של ראשית המאה העשרים, שתהה איזו היא הדרך שצריך העם לבור לו להמשך דרכו. בשדה הקיומי, הציונות ניצחה ניצחון מכריע את המודל החרדי־גלותי (שכבר כלל אינו מתמודד בשדה האלטרנטיבות לקיום היהודי הכולל), ואילו הדבקות בזהות היהודית המסורתית ניצחה את מודל הזהות האזרחי־חילוני (שאף הוא כבר אינו מתמודד כאלטרנטיבה זהותית, אלא נאבק על מקומו כגורם מאזן). באיחור מרתק של מאה שנה חזרה הציונות להיות מה שהרצל רצה לראות בה בתחילה: שיבה אל היהדות, או המשך של היהדות המסורתית בכלים של זהות לאומית מודרנית. השידוך הישן בין הרצל ליהודי מזרח אירופה, זה שכשל בראשית המאה העשרים, התגלה בסופו של סיבוב כמנצח: הנה לנו יהדות מסורתית (אמנם מחולנת למדי, אך לא באופן לעומתי), המקיימת בארץ אבותיה מדינה בעלת זהות יהודית מובהקת.

הקורא שורות אלה עלול להתבלבל ולחשוב שהנה אני טוען שמתגשמת לה הפנטזיה של הציונות הדתית, שלפיה הציונות החילונית מסיימת את תפקידה וכעת נבנית הקומה הנוספת, הירושלמית, של שיבת ציון. לא כך: הישראליות הנעשית מסורת־התשתית של כולנו, חובשי כיפה וגלויי ראש, אכן אינה חילונית – אך בה במידה אין היא דתית. היא יוצרת התכה חדשה וטבעית כאחת, היוצקת את עוצמת המסורת הדתית של היהדות אל אורחות החיים הישראליים – כששיבת הבן החייל בשישי בצהריים הופכת לטקס שבתי כמו הקידוש – ואת הגמישות של החיים אל מערכת המצוות ההלכתית. וכך מתרקמת לה מציאות חדשה החותרת תחת האידיאולוגיות ומעמידה אותן על בסיס חדש: בסיס של מציאות תרבותית נתונה,

המשקפת את מנהג ישראל של הדור הזה.

להתפתחות הזו יש משמעות מרחיקת לכת, ומן הראוי שתיבחן במחקר רציני ושטענותיה ילובנו במאמרים רחבי יריעה. אולי דווקא בשל גודל המשימה, אני מסתפק לעת עתה בשרטוט קוויה הכלליים ובהצבעה משתאה על מה שנראה כתפנית מכריעה בסיפורה של היהדות המודרנית, וכבסיסו של עידן תיאולוגי ופוליטי חדש.

עזה: חלום החלון לים התיכון

יש סיבות טובות למנוע מסחורות מסוימות להיכנס לעזה, אך אין סיבות טובות לכפות על האוכלוסייה הצפופה מדי להישאר שם

אם רק הייתה ניתנת לתושבי רצועת עזה האפשרות, הסקרים מעידים שמחציתם הייתה עוזבת. הנתון המוכר הזה שימש בכתבת ה'וושינגטון פוסט' בשנה שעברה (6.8.2017) רק כרקע להבהרה שבעיני הצעירים מדובר בהרבה יותר. "אינני מאמין לסקרים האלה", אמר לכתבים מוחמד חומייד בן ה־24. "אם תהיה אפשרות – כל הצעירים ירצו לעזוב". מה שנכון באנגלית נכון גם בעברית – וגם שנה אחר כך: בכתבה של אוהד חמו מחברת החדשות (המהדורה המרכזית, 14.5.18) אומר יוסף חמד משכונת זייתון, בוגר אוניברסיטה המנסה להתפרנס ממכירת קפה בחוף הים, ש"לא רק שהצעירים רוצים להגר", אך "אם המעבר ייפתח ברוחב של 2 ס"מ – הצעירים יידחפו יחד כדי לצאת מהרצועה". אותה כתבה עצמה טוענת שעזה היא מהמקומות הצפופים בעולם, ומציפה שוב את הטרגדיה של הרצועה הסובלת מאחוזי אבטלה מחרידים – בייחוד כשמדובר בצעירים, פעמים רבות גם כאלה שהם בעלי הכשרה מקצועית או השכלה אקדמית.

הנתונים הללו מעוררים מיד את השאלה המתבקשת: אם עזה "מתפוצצת" מאנשים בעלי הכשרה ורצון לעבוד ואינה יכולה להציע להם אופק; אם הרצועה אינה יכולה לקיים סחר בינלאומי והיא כלואה בין ישראל למצרים; אם השלטון כולא את תושביה במאבק שאינו יכול להביא עמו אלא ייאוש וחידלון – ואם, נוסף על כך, כל הצעירים רוצים לצאת מעזה אם רק יתנו להם הזדמנות – מדוע זו אינה ניתנת?

אכן, כדי להגר מן הרצועה צריך קודם כול לצאת ממנה – אל נמלי תעופה או ים בישראל או במצרים. אך זו כמובן אינה הסיבה להיעדרה של הגירה. אילו היו לצעירים בעזה יעדי הגירה, הייתה יציאתם אל הנמלים דבר בר־הסדרה. השאלה אפוא עולה ביתר שאת: מדוע, בעולם שמתאמץ כל כך לקלוט מיליונים מארצות אומללות אחרות, אין תקוות ההגירה מוצעת לתושבי הרצועה? כיצד ייתכן שסבלם של העזתים מצליח להוציא מהעולם כספי סיוע רבים, ואף לחצים וגינויים כלפי ישראל – אך אין הוא מצליח לגרום למערב להציע לעזתים מכסות קליטת מהגרים, ללוות את הזוכים בהזדמנות לחיים חדשים, וללחוץ על ישראל

ומצרים לאפשר את המעבר לצורך כך?

השאלה הזו מחזירה אותי כמעט עשר שנים אחורה, לפגישה שקיימתי בירושלים במסגרת עבודתי ב"היוזמה הישראלית" עם נציגי משלחת הסיוע של האיחוד האירופי לעזה: משלחת שהזרימה כספים וציוד רב לשיקום הרצועה אחרי מבצע עופרת יצוקה. גם אז לימדו הסקרים שכמחצית מאוכלוסיית הרצועה הייתה שמחה להגר, ואני הצגתי בפני בן־שיחי הצרפתי את הנתונים הללו.

"חצי רוצים להגר?!" צחק האיש, שבילה ימים רבים ברצועת עזה, ושהיה כולו מלא רצון אמיתי לעזור לחלכאים ונדכאים, "כולם רוצים להגר!!"

"ובכן", שאלתי, "מדוע אינכם מסייעים להם לעשות זאת?"

האירופי הופתע קצת, ותגובתו חקוקה אצלי עד היום: "כיוון שאם הבעיה שלהם תיפתר במקום אחר – כלומר אם לא יהיה משבר הומניטרי – המשמעות היא שאנו מוותרים על הדרישה הפוליטית, על הטלת האחריות למצבם על ישראל, שהפכה אותם לפליטים ב־48'".

הֵצעתי, שאביא לכך שמדינת ישראל תצהיר חגיגית על אשמתה ואז נאפשר לעזתים האומללים לצאת למחוזות חפצם, הותירה את הצרפתי נטול תשובה. בכך, אגב, הדהד איש אירופה של שנות ה־2000 את העמדה המסורתית של ההתנגדות הערבית משנות השישים, שלפיה אסור לאפשר לפליטי מלחמת הקוממיות להשתקם, כדי שלא לחסל, חלילה, את "בעיית פלסטין".

למדתי אז שגם כאשר הקהילייה הבינלאומית מציעה לעזתים מזון ותרופות, וכאשר מחרחרי המלחמה מן העולם השיעי מספקים להם נשק, איש אינו מספק למיליון הפליטים העזתים תקווה. לו היה קיים ארגון עולמי שהיה מאפשר למשפחות שלמות מהרצועה להגר ולמצוא עתיד טוב יותר במקומות אחרים, הכול היה נראה אחרת – הן מבחינתם של העזתים הן מבחינתה של ישראל. במקום זאת, ארגון אונר"א המנציח את הפליטות (ואינו מנסה כלל לשקם את הפליטים ואת צאצאיהם), והארגונים הפלסטיניים ומדינות העולם התומכות בהם, ממשיכים כולם לטפח בתושבים את אשליית "השיבה", אשליה רומנטית ושטנית על מחיקתה של המדינה היהודית והחזרתם של הפליטים לארץ שכאשר חיו בה הייתה דלה ושוממה, וכעת הם מדמיינים אותה כגן־עדן.

חשוב לשים לב לכך שהנרטיב שבשמו האירופים – יחד עם אונר"א ומדינות ערב – נמנעים מלפתור את בעיית עזה באמצעות פתיחת שערי ההגירה, איננו נרטיב ה'מקומיות', הרואה בהגירה מאורגנת נישול אנשים ממולדתם – אלא נרטיב 'השיבה'. אין זה מקרה: בניגוד לערביי יהודה ושומרון, רובה המכריע של אוכלוסיית עזה הם צאצאי פליטים מתחומי הקו־הירוק, שאינם חיים בתודעת זיקת־מולדת לרצועה בה נולדו. מבחינתם, הם נולדו באחת מערי הרצועה רק בשל קטסטרופה היסטורית, ומולדתם האבודה עודנה מעבר לגבול; את הסיפורים על רמלה ועל יפו, על קסטינה ועל מסמיה, הם מעבירים מדור לדור. הרצועה אינה הרבה יותר מתחנת מעבר, ספוגה בסבל של שנים ארוכות; ההגירה, לפיכך, היא משאת נפש מובנית ומובנת. גם החתירה להקלת הצפיפות מתבקשת: זו של עזה אינה טבעית

אלא פריה של הגירה כפויה ורבה בעבר.

אך הטלת האשמה על הערבים, על אונר"א ועל העולם אינה קונסטרוקטיבית. אכן, ישראל יכולה לטעון בלהט כי לו רצו הערבים לסייע לאחיהם הפליטים – כפי שהיהודים סייעו ליהודים שהפכו לפליטים בארצות ערב – בעיית הפליטים הייתה הופכת לנחלת ההיסטוריה לפני שנות דור, וגם הרצועה לא הייתה מתפתחת לסיר הלחץ המוכר לנו כיום. אבל הטלת האחריות על הצד השני, מוצדקת ככל שתהיה, היא ההפך ממדיניות ומאסטרטגיה. אי אפשר גם להשתחרר מן הרושם שמדובר כאן באסטרטגיה של "שמשון דער נעבעכדיקער", הצגתה של ישראל כקורבן הנסיבות שאינה יכולה לעשות דבר כדי לשנות אותן.

האמת היא אחרת: מדינת ישראל, שעצם קיומה הוא מופת של הנכונות ליטול אחריות ולשנות מציאות, יכלה ועודנה יכולה לשנות את המצב מיסודו – אלמלא בחרה, פעם אחר פעם, לברוח מאחריות לבעיית הפליטים בכלל ולרצועת עזה בפרט. מתוך פחד קמאי לפגוש את בעיית הפליטים הנושנה ולהכיר במחיר ששילמו אחרים על כינונה של ישראל, ומתוך פחד חזק לא פחות מ"שליטה בעם אחר" והתמודדות עם האתגרים המורכבים הכרוכים בכך, בחרה ישראל לנטוש את רצועת עזה ולהותיר את בעיותיה מעבר לגדר, באשליית־עוועים של "אנחנו כאן והם שם".

ישראל יכלה לנקוט אסטרטגיה שתביא להחלשתו של אונר"א, ולא עשתה זאת. היא יכלה לקדם שיקום פליטים והגירה לעזתים המעוניינים לצאת ממעגל העוני ולפתוח בחיים חדשים. גם את זאת לא עשתה. בספרם החדש והחשוב של עדי שוורץ ועינת וילף, 'מלחמת זכות השיבה' (דביר, 2018), משיבים המחברים לסדר היום ולשיח הציבורי את הסוגיה הנשכחת והמושכחת של הפליטים ושל אונר"א, שלה השלכות רחבות היקף על הלגיטימציה של מדינת ישראל ועל עצם היכולת לסיים או לפחות למתן את הסכסוך במזרח התיכון. זהו ספר חשוב ובהיר, שבהחלט מכיר גם באחריות הישראלית לקיבעון בתחום זה.

ישראל עדיין יכולה לקדם שיקום פליטים והגירה לעזתים. מהלך כזה יהיה אולי שבירה של תבניות ישנות, וככל פריצת דרך הוא יעורר כמה שדים מרבצם – אבל מעגלי האלימות האינסופיים והפיכתה של עזה לרצועה ללא תקווה אינם מבשרים טובות. בניגוד לסוריה, שבה מדיניות אי־ההתערבות נראית כהכרעה מושכלת, הדחיקה של עזה אל מעבר לאחריות הישראלית היא טעות מוסרית ואסטרטגית.

הצעד החכם וגם הצודק מבחינתה של ישראל הוא לממש את רצונם של התושבים להשתחרר מסיר הלחץ שהם חיים בו ולקדם תהליך של שיקום מהיר ויעיל של הרצועה – תוך פתיחת שעריה להגירה משמעותית אל עולם שמציע הזדמנויות טובות יותר. אין, אגב, צורך להמציא את הגלגל. הכספים ישנם, אך הם מוזרמים מדי שנה לאונר"א, הארגון ש"הצליח" להותיר את הפליטים כפליטים גם ארבעה דורות אחרי המלחמה ההיא. אם ממשלת ישראל רוצה לתרום תרומה היסטורית למפעל הציוני ולשלום במזרח התיכון – מוטב שתעז לגעת בסיר הלחץ, ולשחרר.

יואב שורק

יגיל הנקין

תמרון אסטרטגי

ישראל הבהירה לעצמה ולעולם שהיא נכונה לשלם מחירים כבדים כדי למנוע את התבססות איראן בסוריה. בינתיים, האסטרטגיה רבת-הראשים במציאות המורכבת מוביחה את עצמה

האסטרטגיה הצבאית של ישראל כלפי איראן היא למעשה שתי אסטרטגיות לפחות, כיוון שאיראן מציבה בפני ישראל שני איומים גדולים ושונים. הראשון: פעולות משטח מדינות אחרות, לרוב באמצעות שליחים או עמיתים נגד ישראל. השני הוא תוכנית הגרעין. חשיפת ארכיון הגרעין האיראני בידי ישראל לאחרונה לא רק אישרה בוודאות את ההשערות על תוכניותיה של איראן בעבר, אלא גם הוכיחה כי פסק ההלכה המיוחס למנהיג העליון ח'מינאי, שכביכול אוסר פיתוח נשק אטומי – הוא שקר. לדבר זה חשיבות רבה, שכן נשיא ארה"ב לשעבר אובמה ושר החוץ שלו קרי התייחסו שניהם בפומבי לאותו פסק דמיוני במסגרת נימוקיהם לתמיכה בהסכם הגרעין.

הצבא האיראני עצמו איננו אחד מן האיומים הצבאיים העיקריים שאיראן מציבה. הוא מיושן יחסית, ורחוק מישראל, ויתקשה להגיע אליה עם כוח משוריין כלשהו (הוא גם משני במידה רבה ל'משמרות המהפכה' האיראניות). לשני האיומים שמנינו, תפיסת הביטחון הישראלית ביחס לאיום של מלחמה כוללת – זו שמקובל לתמצת ב'הרתעה, התרעה והכרעה' – איננה רלבנטית.

התפיסה הישראלית בנושא התמודדות עם נשק גרעיני בידיה של מדינה עוינת במזרח התיכון מכונה לעיתים 'דוקטרינת בגין', על שם ההצהרה של ממשלת בגין לאחר תקיפת הכור הגרעיני בעיראק ב־1981: "בשום תנאי לא נרשה לאויב לפתח נגד עמנו נשק להשמדה המונית. נגן על אזרחי ישראל, ובעוד מועד, בכל האמצעים העומדים ברשותנו". בפשטות: אם יש צורך לתקוף או לצאת למלחמה כדי שאויב לא יפתח נשק גרעיני, כך ייעשה (אמנם נאמר "נשק להשמדה המונית", אולם מאגרי נשק כימי או ביולוגי מעולם לא נחשבו לקאזוס־בלי).

תפיסה זו יושמה לפחות פעמיים: בעיראק ב־1981, ובסוריה ב־2007. בשני המקרים מטוסים ישראליים השמידו את הכורים במהלך בנייתם. אך כלפי איראן ישראל לא יישמה תפיסה זו – לכל הפחות לא במלואה. מטוסי חיל האוויר לא יצאו לתקוף את כל אתרי הגרעין האיראניים. אמנם אירעו חבלות לא מוסברות בתוכנית הגרעין, ומספר גבוה למדי של מדענים איראניים בתחומים הנוגעים לה מצאו את מותם בדרכים לא טבעיות; אך ישראל פנתה בסופו של דבר אל דרך אחרת. לאחר התקיפה־שלא־הייתה פנתה ישראל לדיפלומטיה בינלאומית, בניסיון לשכנע את אומות העולם להפעיל לחץ כבד על איראן ולגרום

למניעת תוכנית הגרעין שלה.

מדוע, בעצם, לא תקפה ישראל את הגרעין האיראני? החשש מהתלקחות ביטחונית אינו הסבר טוב מספיק. בנימין נתניהו הגדיר עוד ב־1995 את סכנת גרעונה של איראן כ"נושא הראשון במעלה", מעבר לכל הסכנות האחרות העומדות בפני ישראל. ואם נכונה טענתו של שר הביטחון לשעבר אהוד ברק כי הוא וראש הממשלה נתניהו אישרו כמה פעמים את תקיפת מתקני הגרעין האיראניים, אולם מסיבות שונות הדבר לא התבצע ולבסוף ירד מהפרק, הרי ישראל הייתה בהחלט נכונה, כבעבר, להסתכן במלחמה כדי למנוע איום קיומי. הסיבות לכך שלא עשתה זאת קשורות אולי בקשיים מבצעיים (בניגוד לעיראק או סוריה, איראן בנתה לא כור בודד, אלא סדרת מתקנים חלקם תת־קרקעיים וממוגנים היטב, ולכן היו שטענו שהמשימה היא מעבר לכוחה של ישראל), ואולי בשיקולים דיפלומטיים או אף בהתנגדות מבית (הן מצד ראשי מערכת הביטחון, הן מצד הנשיא לשעבר, שמעון פרס, שלאחר פטירתו נודע כי טען שמנע תקיפה ישראלית באיראן, אך לא פירט כיצד).

כך או כך, בניגוד לתפיסתה המסורתית בעניין מניעת פיתוח נשק גרעיני, ישראל ניסתה לסמוך על מדינות העולם כדי שימנעו מאיראן אפשרות התקדמות לפיתוח שכזה. מאמץ זה נחל כישלון עם חתימת הסכם הגרעין ב־2015 (לפחות מנקודת מבטה של ירושלים הרשמית; תומכי הסכם הגרעין טענו כי ההסכם הוא הצלחה).

לנוכח כישלון המסלול הזה חזרה ישראל אל דוקטרינת בגין. בינואר 2016 הצהיר נתניהו כי ישראל "תעשה את כל הנדרש כדי לשמור על ביטחונה וכדי להגן על עצמה", ובספטמבר 2016, בעצרת האו"ם, קבע באופן חד־משמעי כי ישראל "לא תאפשר למשטר הטרור של איראן לפתח נשק גרעיני – לא עכשיו, לא בעוד עשור, לא אי־פעם". גניבת הארכיון הגרעיני האיראני משתלבת במאמצים למנוע מאיראן נשק; אמנם פעולה כזו לבדה איננה מאשרת כיוון שונה, אולם לפחות באורח רשמי ישראל הציבה שוב על השולחן את האפשרות של פעולה צבאית, והצהירה כי חזרה למדיניות שבה תסכים להסתכן במלחמה כדי למנוע מאיראן להתגרען. אפשר יהיה לצפות לגיבוי נרחב לפעולה שכזו מצד ממשל טראמפ, להבדיל ממה שהיה כאשר נאמרו הצהרות אלו לפני הבחירות בארה"ב.

הכתובת והדשא

האיראנים ובעלי בריתם, מצידם, פועלים בסוריה ובלבנון בדרך ותיקה ומוכרת, הדרך ה"תת־מלחמתית". הם מנסים ליצור שם מאזן אימה שירתיע את ישראל הן בפעולותיה בלבנון, הן בפעולות אפשריות שלה נגד איראן (ארסנל הטילים והרקטות שניתן לשגר מלבנון נגד ישראל גדול בהרבה מזה שניתן לשגר אלינו מאיראן). איום זה מחייב התמודדות שונה לחלוטין (אם כי, כפי שציין רן ברץ לפני עשור במאמרו "שובה של המתקפה הקרקעית", לו הצליחה איראן להגיע לתוכנית גרעין היה האיום **הקונבנציונלי** על ישראל גדֵל מיד, שכן בידי האיראנים הייתה יכולת להרתיע את ישראל מפני תגובות קיצון לאיום קונבנציונלי בסגנון מלחמת יום כיפור).

ככל שניתן לשפוט, תפיסתה של ישראל מתבססת על תפיסת הביטחון הוותיקה שלה להתמודדות עם מצבים תת־מלחמתיים,

בתוספת יישום של מה שמוכר כ'כיסוח הדשא'. נסביר דבר דבר.

התפיסה הוותיקה של ישראל, כפי שניסח אותה משה דיין בשנות החמישים, אומרת כי ישראל איננה יכולה להרתיע מפני כל פעולה נגדה, אך היא יכולה לגבות מיריביה – ממסתננים דרך ארגוני טרור עד מדינות – מחיר כה גבוה, שלא ישתלם להם להמשיך במעשיהם. המשמעות היא שכאשר ישראל נפגעת, היא מחפשת את הכתובת האחראית ופוגעת בה. אותה כתובת איננה דווקא הכתובת הישירה (למשל, החוליה שיורה רקטה על ישראל) אלא הארגון ואף המדינה האחראים לכך. ההצהרות הישראליות לאחר כל פגיעה בישראל נוטות להדגיש את שאלת האחריות: מיהו לדעת ישראל הגורם האחראי, העתיד להיענש על כך. בהתאם לכך, כל ירי לתוך ישראל, וכל פעילות עוינת אחרת, סופגים תגובת נגד 'לא פרופורציונלית', שנועדה **להבהיר היטב לצד השני את המחיר.**

ביחס לאיראן ולסוריה מצטרפת לכך בשנים האחרונות תפיסת "**כיסוח הדשא**", שנולדה ביהודה ושומרון לאחר מבצע חומת מגן. תפיסה זו מבקשת "**לפגוע ביכולות הצבאיות** של השחקנים הלא־מדינתיים, וכך לצמצם את הנזקים הנגרמים לישראל... ללא כל יומרה לפתור כך את הסכסוך" (אפרים ענבר ואיתן שמיר, "'כיסוח הדשא': האסטרטגיה של ישראל להתמודדות עם סכסוכים מתמשכים בלתי פתירים", **עיונים בביטחון המזה"ת** 105, 2013, עמ' 9).

תפיסה זו נולדה במציאות של האינתיפאדה השנייה – לאחר שישראל כשלה במאמציה להרגיע את המצב באמצעות לחץ עקיף, מניעת הסלמה ותקווה לפתרון מדיני, ומתוך הבנה כי תפיסה של גביית־מחיר לצורכי הרתעה אינה יעילה כל כך כאשר השטח בשליטת ישראל ואין כתובת של ממש. אולם כשם שתפיסתו של דיין, שנולדה מתוך המאבק במסתננים, שימשה את ישראל גם במצבים תת־מלחמתיים עם מדינות, כגון במלחמת ההתשה עם מצרים, גם תפיסת כיסוח הדשא התרחבה כדי להתמודד עם פעולות תת־מלחמתיות מצד איראן.

איראן היא מדינה ריבונית, אולם מעשיה בסוריה ולבנון דומים יותר למעשי ארגון לא־מדינתי: היא פועלת משטח מדינות אחרות, לעיתים באמצעות שליח. אם ישראל תפגע במדינות ובארגוני־שליח אלה, לא יהיה בכך כדי להרתיע את איראן, שכן הנזק שתספוג יהיה קטן. תגובה ישראלית בסוריה, למשל, לא תסכן את השלטון האיראני עצמו.

לפיכך, השיטה הישראלית משלבת בין ניסיון ליצירת הרתעה מצטברת, על ידי פעולות מתמשכות ותגובה לא־פרופורציונלית, לבין פעולות לשלילת יכולות. בדרך כלל, צבירת יכולת קונבנציונלית בידי מדינה ריבונית לא הייתה עילה לפעולה ישראלית; אך בשנים האחרונות ישראל פועלת פעם אחר פעם נגד צבירתו של מה שמכונה "נשק שובר שוויון", ופוגעת במאגרי נשק השייכים לאיראן ולחיזבאללה או עשויים לשמש אותן. הצהרות ישראל על כוונתה למנוע התבססות איראנית בסוריה מעידות גם הן על כך שאיראן זוכה ליחס החורג מזה שמקבלת 'סתם' מדינת אויב.

שילוב אסטרטגיות זה פירושו פעולה מקבילה בכמה אפיקים: הובלת מאמץ למניעת פוטנציאל הגרעין של איראן, כרגע באמצעים מדיניים אך תוך אמירה

ברורה שגם אמצעים צבאיים נמצאים על השולחן; הרתעת סוריה עצמה באמצעות מדיניות התגובה וגביית המחיר המוכרת עוד מאז שנות החמישים; וכיסוח־הדשא נגד חיזבאללה ואיראן, כדי לשלול מהם יכולות חדשות לפגוע בישראל.

הסיבה שישראל עושה זאת לאיראן וחיזבאללה בסוריה אך בעבר לא עשתה כן לגבי סוריה נוגעת להבדל המעמד בין מדינה ריבונית לבין ארגון לא־מדינתי או מדינה הפועלת באמצעים תת־מלחמתיים משטח מדינה אחרת. יותר מכך: איומים של בכירים ישראליים כי "גם משטר אסד וגם אסד עצמו ייעלמו מהמפה ומהעולם אם אכן ינסו האיראנים לפגוע בישראל או באינטרסים שלה משטח סוריה" הם דוגמה לכך שישראל עודנה מחזיקה בתפיסת 'מציאת הכתובת': אסד הוא האחראי למה שקורה בשטחה של סוריה, לכן אסד ישלם (אפשר שאיום זה נועד דווקא לאוזניים רוסיות, שכן לרוסיה אינטרס בהמשך שלטונו של אסד).

האתגר בפעולות מרובות ראשים אלו נובע מכך שכל אחת מהן בנפרד מתקשה לתת מענה מלא. "דוקטרינת בגין", או תפיסה חלופית המתבססת על לחץ מדיני עולמי, אינן רלבנטיות לפעולות איראן בסוריה; ואילו שלילת היכולות רלבנטית לפעולות השלטון הסורי רק באופן חלקי – אלא אם ישראל מעוניינת במלחמה. הרתעה רגילה, של גביית מחיר בפעולות תת־מלחמתיות, איננה ישימה כל כך לגבי איראן, הרחוקה מישראל כאלף קילומטרים, ואשר משתמשת בחיזבאללה כמוצב קדמי להרתעת ישראל. איראן יודעת שבמקרה של מלחמה בלבנון או בסוריה, לא היא תשלם את המחיר הישיר.

גיבוי אמריקני, תיאום עם רוסיה

הפעולות הישראליות נעשות לאחרונה גלויות יותר ונרחבות יותר. אך לאחרונה דיווח מפקד חיל האוויר על ירי מאה טילים סוריים נגד מטוסים במהלך פעולות ישראליות, ומקורות ישראליים אמרו כי התקיפות בסוריה במאי 2018, במבצע "בית הקלפים", היו הגדולות ביותר מאז 1974. יש בכך כדי להעיד על נכונותה של ישראל להסתכן בהסלמה. באופן מפורש הצהיר על כך שר הביטחון אביגדור ליברמן, כאשר אמר באפריל השנה: "לא נאפשר התבססות של איראן בסוריה, יהיה המחיר לכך אשר יהיה. להסכים לכך זה כמו להסכים שהם ישימו טבעת חנק על הצוואר שלנו, וזה לא יקרה". הדבר מצטרף למהלכים האמריקניים לנסיגה מהסכם הגרעין עם איראן, מהלכים שיש להניח שתואמו עם ישראל, ולנכונותה של ישראל לחשוף בפומבי את גניבת ארכיון הגרעין האיראני.

מכל זה עולה שההנהגה הישראלית מתכוונת כנראה לדבריה: התבססות איראן בסוריה נתפסת כאיום בלתי נסבל, שעלול לאפשר לאיראן בעתיד לאיים על שטחה של ישראל מטווח קצר הרבה יותר, ועל כן ישראל נמצאת במערכה התקפית נגד התבססות איראן בסוריה. אם מדינה מנסה לפעול באופן תת־מדינתי, הדבר עדיין עלול לדרוש מישראל להגיב כפי שהייתה מגיבה לאיום צבאי 'קונבנציונלי' מיידי מצד מדינת אויב. הצהרתו של ליברמן מלמדת שהסיכונים במדיניות זו, ובראשם החשש מהסלמה גם אם איש מהצדדים איננו מעוניין במלחמה (כפי שאירע, כזכור, גם ב־2006), מוכרים לממשלת ישראל אך היא מוכנה לשאת בהם.

מערכה זו מגובה במדיניות אמריקנית, וכך מאפשרת לישראל הן חופש פעולה יחסי בסוריה, הן פגיעה בממשל האיראני במקומות אחרים. אמנם, ספק אם חידוש הסנקציות האמריקניות על איראן יכניע את המשטר; אולם בוודאי הוא יפגע ביכולתו להקצות כספים להתעצמות צבאית בסוריה. ואכן, הנשיא טראמפ הזכיר את "פעולותיה המרושעות של איראן בסוריה, תימן ומקומות נוספים מסביב לעולם" בנאום שבו נסוג מהסכם הגרעין.

הסיכונים האיראניים בעימות עם ישראל, הנהנית מגיבוי מעשי של ארה"ב ומסנקציות שלה על איראן, הם ניכרים. אין בהם כדי להוציא מן החשבון אפשרות של הסלמה, אך עדיין הם יכולים להטות את הכף בהחלטותיה של איראן. עוד נזכיר כי אפשר שדווקא נסיגתה של ארה"ב מההסכם מפחיתה את הסיכויים למלחמה באזור, שכן היא מפעילה לחץ גדול על איראן ומאלצת אותה, מבחינה מדינית, להיות במגננה.

יתרה מזאת, מערכה זו מתנהלת בתיאום מוגבל עם רוסיה, ואסור להקל ראש בכך; העובדה שראש ממשלת ישראל, זמן קצר לאחר תקיפות ישראליות בסוריה ולאחר נסיגת ארה"ב מהסכם הגרעין, מוזמן למוסקבה כאורח כבוד במצעד לציון הניצחון על הנאצים – היא עובדה מדהימה כשלעצמה, והיא מעידה על הצלחתה של ישראל לתמרן בין המעצמות, במסגרת המגבלות והאינטרסים הנוגדים של כל אחת מהן.

ד"ר **יגיל הנקין** הוא עמית מחקר במכון ירושלים למחקרים אסטרטגיים. סקירה זו משקפת את דעתו של המחבר בלבד ומבוססת על מקורות גלויים בלבד. להרחבה ראו מאמריו "מה יבטיח את קיומנו" (**השילוח** 2, 2016) ו"מחיר גבוה לדמנו" (**בין הקטבים** 15, מארס 2018).

אליעזר שביד

פליטים בישראל: כמידת היכולת

קליטת אוכלוסייה גדולה של פליטים שבתוכה גרעין עוין, תוך הטלת העול על כתפי השכבות החלשות, תערער את הסולידריות שבה תלויים עצם קיומה של ישראל ויכולתה להושיט עזרה לאחרים

המוסר האוניברסלי של תורת־משה והחוק הבינלאומי מחייבים את מדינת־ישראל, כאחת מן המדינות המוגדרות "מפותחות", לקלוט כמידת יכולתה פליטים מארצות שבהן אורבת להם סכנת־חיים. להגבלה של מידת היכולת יש הגדרה הלכתית. נתינת צדקה לנזקקים כדי להחזירם לקיום עצמאי בטוח ומכובד היא חובה מוסרית מוחלטת, אך היא מוגבלת על ידי האחריות של נותן הצדקה לעצמו: שנתינתו לא תהפוך אותו לנזקק לצדקה של אחרים. אפשר לומר שהאחריות של נותן הצדקה לעצמו קודמת, מפני שבה מעוגנת יכולתו להושיט עזרה לנזקקים.

דברים אלה אמורים לא רק בצדקה שנותנים יחידים ליחידים, אלא גם לצדקה שנותנים עמים לבני עם אחר ומדינות לאזרחי מדינות אחרות. חייבים להדגיש זאת בעידן ההפרטה הגלובלית: ממשלות הנדרשות לקלוט פליטים מארץ אחרת צריכות לשקול את מידות יכולתן לעשות זאת באמת המידה של אחריותן לאושרו ולביטחונו של עַמן כעם ושל כל יחידיו. אסור לממשלה להושיט עזרה לאזרחי מדינה אחרת כאשר רק חלק מבני עמה יכולים ורוצים לעמוד במטלה זו. לא כל שכן כאשר דווקא החלקים שאינם יכולים לעמוד בה, בגין עניותם, הם הנדרשים לשאת את עיקר מטלת הקליטה הישירה של הפליטים בשכונות מגוריהם הזולות.

השאלה שעלינו לברר היא אפוא מהי מידת יכולתה של מדינת ישראל לתרום לפתרונה של בעיית הפליטות אדירת הממדים: אותה בעיה שהתעוררה בעידננו על רקע הפערים הרב־ממדיים בין המדינות והרבדים החברתיים שכלכלת השוק החופשי הגלובלית מיטיבה עמם – לבין המדינות והרבדים החברתיים המנוצלים על ידה, או אלה שזהותם התרבותית והדתית נפגעה בתהליך החילון החומרני־תחרותי המבוסס על ערכי התועלתיות, הרווחיות והצרכנות הנהנתנית.

הבעיה של מידת היכולת לקלוט את הגירת הפליטים ההמונית התעוררה לאחרונה בחומרה גדלה והולכת בכל מדינות העולם המפותחות – לרבות אלו שפתחו תחילה את שעריהן לרווחה לפני הפליטים מארצות האסלאם ומאפריקה, ואשר עשו זאת בין היתר בשל האפשרות להפיק תועלת רווחית מהגירת הפליטים, שחלקם הגדול הוא מבקשי עבודה צעירים המסתפקים בשכר זעום. הגורמים להתעוררות הבעיה גם במדינות אלה הם לא רק הכמות הבלתי נדלית של הפליטים, שקליטתם מגבירה אותה, אלא גם העובדה שהסיבות המאלצות את הפליטים לברוח מארצותיהם אינן זוכות

לטיפול, ושום גורם אנושי, לא פנימי ולא חיצוני, אינו מנסה לפתור אותן במקור.

על כך נוסף יחסם של חלק מן הפליטים אל המדינות הקולטות אותם, הנוטה להיות שלילי – הן בגלל נסיבות העקירה והקליטה בארץ זרה, שהן תמיד ובהכרח קשות מבחינה כלכלית, חברתית ותרבותית, הן בשל כוונה כיבושית או טרוריסטית. גם בסוגיה זו ראוי להדגיש שהבדלי זהות תרבותית, ובייחוד הבדלי דת ומוסר, עלולים כשלעצמם ליצור סכסוכים חברתיים חמורים. על כן, את ההתנגדות לקליטה המונית של זרים מבחינה תרבותית ודתית אין לבטל על ידי הגדרתה כ"שנאת־זרים גזענית", אלא חייבים להתחשב בה; לא כל שכן כאשר בין המון הפליטים המהגרים בתום לב יש גרעינים מאורגנים של פעילי טרור או כיבוש תרבותי ודתי שסכנתם מיידית, ואשר בטווח הזמן הרחוק היא אינה שוככת אלא מחמירה והולכת.

על כל אלה נוסף הסכסוך המתחולל באוכלוסייה האזרחית הקולטת בין השכבות החברתיות העניות, שמטלת הקליטה הישירה נופלת בעיקר עליהן, לבין השכבות העשירות, מוטבות הגלובליזציה, הנהנות מכוח עבודה זול בלי לשלם עליו את מחיר הקליטה החברתית הישירה באזורי מגוריהן.

יכולת מוגבלת, ייעוד אחר

על רקע שיקולים אלה, יכולתה של מדינת ישראל לקלוט הגירת פליטים בני עמים, תרבויות ודתות זרות לה היא מוגבלת מאוד. הסיבות לכך הן כדלהלן:

א. מדינת ישראל היא מדינה קטנה מאוד בשטחה, דלה מבחינת משאבי אדמתה, ומאוכלסת בצפיפות חריגה שכשלעצמה היא מייצרת מתחים חברתיים גבוהים.

ב. למרות צפיפותה, מדינת ישראל היא קטנה יחסית לשכנותיה ולרוב המדינות המפותחות גם מבחינת גודל העם שהקים אותה כדי להגשים בה את זכות הגדרתו העצמית כלאום.

ג. כמדינה שנועדה להחזיר לעם היהודי את זכות הגדרתו העצמית בארצו ובציביליזציה שלו על יסוד של רוב יציב, היא חייבת לקלוט עלייה של בני עמה ולהקדיש למטרה זו את מרב כושר הקליטה המוגבל שלה. חייבים להדגיש: זהו צורך קיומי, במשמע זה שסיפוקו מתנה את עצם קיומה של המדינה, שעדיין לא זכתה בהכרה מלאה ויציבה בזכותה להתקיים.

ד. כמדינה קולטת עלייה הנאבקת על זכותה להתקיים בין עמי המזרח יש בישראל מתחים חברתיים־תרבותיים עדתיים, דתיים ולאומיים יוצאי דופן במספרם ובעוצמתם. היא נמצאת למעשה במצב של כמה מלחמות תרבות סמויות הגולשות מפעם לפעם לצורות שונות של סכסוכים אלימים, שעה שקיומה כמדינה מותנה בסולידריות לאומית בסיסית.

מכל הבחינות הללו מדינת ישראל אינה יכולה להרשות לעצמה יצירת עוד מיעוט חברתי־תרבותי־דתי שונה במידה מרבית מכל מיעוטיה, נוסף על אלה שכבר קיימים בה. המסקנה הנובעת מכאן היא שפליטים מארצות האסלאם העוינות אותה אין היא יכולה לקלוט כלל, ומספר הפליטים האפריקנים שהיא יכולה לקלוט בלי לגרום לעצמה נזק בלתי הפיך אינו עולה על כמה מאות, שאותם ניתן לפזר כדי למנוע את התארגנותם (המכוונת או הטבעית) כקבוצת מיעוט אינטרסנטית נבדלת.

השוואה מוסרנית מופרכת

מחייבי קליטת כל הפליטים שנכנסו למדינת ישראל ללא רשות חוקית מגייסים לשם כך נימוק מוסרני. לטענתם קליטה גורפת זו מתחייבת מכוח "מוסר היהדות" האוניברסלי, ובייחוד מכוח ניסיונו ההיסטורי של העם היהודי כעם של פליטי שואה שנזקק לעזרת עמים ומדינות והוא מאשים אותם על כך שהם מנעו את עזרתם ממנו כשהוא נזקק לה.

על מידת חובתו של העם היהודי על פי "מוסר היהדות" הגלום בהלכה כבר נאמר לעיל כל הראוי להיאמר: מדינת ישראל מוגבלת על ידי אחריות הממשלה לעמה. אשר להשוואה בין תלונת העם היהודי על אומות העולם לתלונות הפליטים שמדינת ישראל מסרבת לקלוט, התשובה היא שההשוואה אינה תופסת משום בחינה.

תלונת העם היהודי על יחס העמים אל פליטיו בימי השואה לא הופנתה אל כל עמי העולם, ואינה מופנית אליהם כיום. היא מופנית אל העמים שהשתתפו במלחמת העולם השנייה שעל רקעה התחוללה השואה. זאת באשר האחריות למלחמה ולשואה מוטלת עליהן במישרין או בעקיפין. העם היהודי היה בן בריתם של העמים שגרמניה הנאצית יצאה נגדם למלחמה. מבחינת גרמניה הנאצית, העם היהודי היה האויב העיקרי שעליו הכריזו מלחמה, והיא ראתה את השמדתו כמטרתה העליונה. מנגד, חיילים יהודים לחמו בכל הצבאות שנלחמו נגד גרמניה הנאצית, ובמסגרת הצבא הבריטי אף פעלה בריגדה של חיילים יהודים מארץ ישראל. למרות זאת רוב העמים שנכבשו על ידי גרמניה הנאצית שיתפו פעולה עם רצח העם היהודי בארצותיהם, והמדינות שנלחמו בגרמניה הנאצית גילו יחס אנטישמי הן כלפי אזרחיהם היהודים, הן כלפי יהודי המדינות שגרמניה כבשה.

ראוי לציין בהקשר זה בייחוד את העובדה שאנגליה סגרה בזמן המלחמה ואחריה את דרך המילוט של פליטי העם היהודי לארץ ישראל שבה ישבו אחיהם בני עמם שרצו להצילם, והיא נמנעה מלהפציץ את מחנות ההשמדה ואת מסילות הרכבת המוליכות אליהם אף על פי שמטוסיה הפציצו בהתמדה מטרות צבאיות ואזרחיות בגרמניה כנקמה על הפצצותיה. ראויה להיזכר גם העובדה שארצות הברית מנעה מאזרחיה היהודים להושיט עזרה לאחיהם באירופה, על ידי כך שאיימה כי הללו יישלחו למחנות ריכוז כנתיני ארץ אויב. זאת על אף שיהודי ארצות הברית יכלו ורצו לעשות זאת למען אחיהם. ועוד: על סף מלחמת העולם השנייה סירבו מדינות העולם, מסיבות אנטישמיות ברורות, לקלוט אפילו מספר מוגבל של פליטים יהודים מגרמניה. סירוב זה היה בו משום הרשאה גלויה לגרמניה לעשות ביהודיה כרצונה בלי שתיענש על מעשיה.

העם היהודי למד אפוא מניסיונו במלחמה ובשואה שבמאבקו על שרידתו ועל זהותו אין הוא יכול להישען על שום עם מלבד על עצמו. זה היה הלקח העיקרי מן השואה שהביא להקמתה של מדינת ישראל. הלקח השני היה שהעם היהודי חייב לשמור על מדינתו מכל משמר כדי למנוע שואה שנייה שעדיין אורבת לו, פן יזדקק שנית לעזרת העמים שעמדו על דמו. נוסיף בהקשר זה שהעזרה הנדיבה שמדינת ישראל מקבלת מאז היווסדה מארצות הברית ומגרמניה מותנית ביכולתו של העם היהודי להגן על

עצמו: להדוף את אויביו ולגמול לעוזריו במידה העושה את עזרתם כדאית להם.

את הלקח הזה צריכים להפנים גם מנהיגי הפליטים המבקשים מקלט במדינות המפותחות. בעייתם לא תיפתר גם במדינות הגדולות והמבוססות שעדיין מוכנות לקלוט חלק מהם. הפתרון הנכון והשלם לבעייתם יימצא רק אם הם יגלו דרך לשנות את המצב במדינותיהם. למטרה זו הם גם יוכלו לקבל עזרה הרבה יותר יעילה מכל המדינות המפותחות – ובכלל זה מדינת ישראל שכבר הוכיחה את יכולתה הייחודית לתרום למדינות לא מפותחות בתחום הפיתוח החקלאי, המדעי־טכנולוגי והרפואי.

גיבורים על חלשים

ולבסוף: נשיאת בית המשפט העליון טוענת כי "פסקת ההתגברות", שנועדה לבטל את התנגדות בג"ץ לגירוש ה"מסתננים", נועדה בעצם למנוע מבית המשפט העליון את מילוי תפקידו להגן על החלשים מפני עריצות הרוב. זוהי צדקנות־כזב מקוממת: על בסיס חוק יסוד כבוד האדם וחירותו, שהוא חוק קפיטליסטי מובהק, מגונן בית המשפט העליון אך ורק על החזקים המסוגלים לממש את זכויותיהם בממונם.

קביעה זו נכונה גם בסוגיית "המסתננים". החלשים שעל זכויותיהם בית המשפט העליון נדרש לגונן הם אזרחי ישראל העניים, תושבי שכונות המצוקה שמסתנני העבודה נקלטים בהן והופכים אותן למוקדים של פשיעה אלימה. אך עליהם ועל זכויותיהם בית המשפט העליון אינו מגונן. להפך. הוא מפקיר אותם ביודעין לעריצות המיעוט. הגנתו על מסתנני העבודה אינה נובעת מחולשתם. לא על זכויותיהם בג"ץ מגונן בעצם, כי אם על זכויות פטרוניהם מן השמאל האקדמי העשיר המגוננים על מסתנני העבודה בשל האינטרסים המעמדיים שלהם: הם אינם נדרשים לקלוט את מסתנני העבודה בשכונותיהם, אך הם נהנים מעבודתם הזולה, ובעיקר מגוננים על מעמדם באקדמיה הבינלאומית הליברלית. זהו גם האינטרס הגלוי שביסוד החלטת בג"ץ התואמת את הפרשנות הליברלית של החוק הבינלאומי בסוגיית הפליטים.

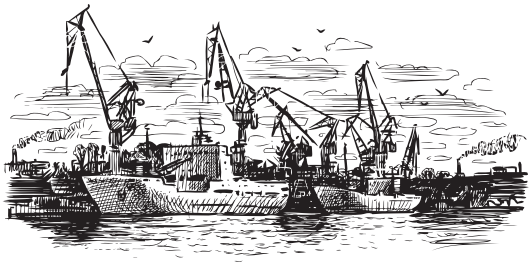
פרופ׳ **אליעזר שְׁבַיד** הוא הוגה דעות, מחנך וחוקר מחשבת ישראל, הציונות והספרות העברית. חתן פרס ישראל בחקר מחשבת ישראל לשנת תשנ"ד.

הכרוניקה: מה קורה כאן

יהודה יפרח

הצ'צ'נים. ככה קוראים החבר'ה ביחידת המילואים שלי לצוות הזה, שנראה כמו חוליית חיסול חשאית באס־וי־אר הרוסי. הם גבוהים, שריריים ומוצקים כמו בּוֹדִי בילדֶרס, נראים כמו הרעים החתיכים בפוסטר לסרט פעולה אלים. כשהם מביטים בך במבט יבש העיניים שלהם כאילו אומרות: אנחנו כאן כדי לחסל, משלמים לנו כדי להרוג. // בתעסוקה האחרונה מצאנו את עצמנו בהמתנה בנקודה מסוימת לפנות בוקר, וניצלתי את הזמן כדי לשוחח עם החבר'ה. הם עלו ארצה בגיל לא הכי צעיר, והחיים האזרחיים שלהם בישראל מתאימים לאפיון של דור ראשון של מהגרים: אחד מאבטח במזרח ירושלים, חברו סוור בנמל חיפה. התעניינתי בתנאי העסקתו של הסוור, שכן זכרתי פרסום שלפיו השכר הממוצע של עובד בנמל חיפה גבוה מ־27 אלף שקל, ושכמה סוורים בנמל מרוויחים משכורות בנות 40–50 אלף. זכרתי גם שסוור מרוויח פחות מנתב. אחד הנתבים בנמל אשדוד, לדוגמה, מרוויח 96 אלף שקל בחודש. סוור הוא שם כולל לשלל תפקידים טכניים בנמל, כמו לדוגמה עובד שאחראי לוודא שכאשר מעמיסים מכולה על מכולה באוניות הענק, ארבעת הפינים של המכולה העליונה נכנסים למגרעות בתחתונה ואין חשש שהיא תחליק או תיפול במהלך השיט. // החייל שלי סיפר שהוא עובד קבלן המרוויח 6,500 שקל על עבודתו, כשלצידו מועסקים עובדים ישירים של הנמל המבצעים את אותה עבודה ומקבלים בגינה שכר של עשרות אלפי שקלים. זהו תיעוד מדהים המוכיח שאין קשר בין רמות השכר בענף לבין המיומנות המקצועית הנדרשת, המגולמת בעקרונות ההיצע והביקוש של השוק החופשי. משכורות הסוורים המאוגדים הן תוצאה של סחטנות פוליטית נטו.

המספרים הללו מלמדים אולי יותר מכול על מפת האינטרסים מאחורי השביתה האחרונה של עובדי הנמלים. נמלי חיפה ואשדוד מנוהלים על ידי חברות ממשלתיות, שעובדיהן מיוצגים בידי ההסתדרות. הממשלה החליטה על הקמת שני נמלים נוספים בבעלות פרטית כדי להגביר את התחרות בענף, ועובדי הנמלים דרשו לקבל בלעדיות גם בהפעלת הנמלים

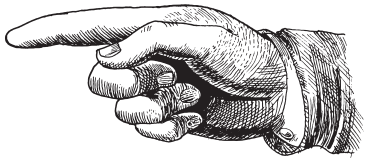


החדשים. תביעותיהם כללו גם בונוס של 3 מיליון שקל, רכב לכל פועל, ו־60 אחוז פנסיה עד גיל 67 לעובדים שיבחרו בפרישה מוקדמת. נקודת מחלוקת נוספת הייתה החלטת שר התחבורה כי השקעה בתשתיות הנמל תיעשה מהכנסות הנמל ולא מתקציב ממשלתי נפרד. המדינה הבינה שהיענות לדרישה משמעה חיסול האפשרות לתחרות בענף, ובחרה שלא להיכנס למשא ומתן. // ביום רביעי, החמישה במאי, פצחו העובדים בשביתה שגרמה נזקים בשווי מאות מיליוני שקלים. מאות מכולות עם ציוד מתכלה יקר, כגון תוצרת חקלאית או תרופות, נערמו בשמש הקופחת מבלי יכולת לצאת או להיכנס בשערי הנמל. סגן נשיא בין הדין הארצי לעבודה אילן איטח הורה על הפסקת השביתה, אולם ראשי הוועדים התעלמו. הנהלת נמל חיפה הגישה בקשה דחופה להליך ביזיון בית המשפט נגד ראשי הוועדים. // השופט איטח הוציא צווי זימון בהול לדיון, אולם העובדים הסוררים ירדו למחתרת וניתקו טלפונים. הם הסבירו שהם מוכנים לדבר "רק עם ראש הממשלה". איטח הטיל עליהם קנס אישי בן 80 אלף שקל והוצאות משפט לקופת המדינה בגובה 50 אלף שקל, והורה למשטרה לעוצרם ולהביאם פיזית לבית הדין. // הפארסה האמיתית התחוללה במוצאי שבת. ראשי הוועדים הודיעו לבית המשפט כי הם מוכנים להתייצב לדיון בשעה מסוימת, ובכך הכתיבו את לוחות הזמנים לשופטים. כשהגיעו הציגו מכתב שנשלח כביכול לעובדים, המורה להם לחזור לעבודה למשמרת הלילה. בפועל העובדים לא הגיעו. השופטים הבינו שהעבודה לא תתחדש לפני שראשי הוועדים יכנסו אותם בבוקר ויורו להם לחזור ולהפעיל את הנמל. // בדיון עצמו שיחקו ראשי הוועדים משחק כפול: הם התפרצו בדמעות על השופטים בטענה שהם "נלחמים על הפרנסה של עובדים שמרוויחים שכר מינימום", ובמקביל איימו שאם השופטים לא יבטלו את כל הקנסות שהושתו עליהם הם יתפטרו, העבודה תתחדש רק בעוד כמה ימים, ובינתיים ייגרמו למשק נזקים של מיליארדי שקלים. **איטח התקפל והחליט לבטל את כל הקנסות האישיים** בתמורה לחזרה לעבודה בשעות הבוקר. // ככל הנראה אין עוד אף חברה ממשלתית במשק שהתנהלות חבריה מגיעה לרמות כאלו של כוחניות וציניות. עובדי הנמלים מבינים היטב שהחגיגה תסתיים עם הקמת הנמלים החדשים, לא עוד משרות פיקטיביות בשכר שערורייתי ושליטה מלאה בגובה המשכורות וההטבות. בינתיים הם מחזיקים במבושים את הנמלים, את ההסתדרות ואת בית הדין לעבודה. ההתנהלות התבוסתנית של סגן נשיא בית הדין הארצי לעבודה המחישה את תרומתו המכריעה של מוסד זה לנזק העצום שגורמים ועדי הנמלים למשק, לכיס הציבורי, ולעקרונות השוויון.

■

"אומרים שלכל סיפור יש שני צדדים, שלכל אחד יש את האמת שלו. אבל בתחום האפור מאוד של דיני המשפחה, עומדת אמת אובייקטיבית אחת. אמת אלימה מאוד. סרבנות גט. אני מסורבת גט... היום, לאחר הטלת סנקציות שונות

שלא הועילו, אישר בית הדין לפרסם את שמו ותמונתו ולצעוק בכל מקום. ירון אטיאס מאשדוד הוא סרבן גט. ואני לא רוצה להיות נשואה לו עוד". // הפוסט הזה של מזל דדון אטיאס זכה לאלפי תגובות ושיתופים ברשתות החברתיות.



פסק הדין של בתי הדין הרבני האזורי בחיפה הטיל על ירון אטיאס 'הרחקות דרבינו תם' הכוללות **שלל סנקציות חברתיות** כגון: "שלא לדבר עמו כלל; שלא לשאת ולתת עמו במסחר ובמו"מ של ממון; שלא לארחו ולהאכילו ולהשקותו; שלא לבקרו בחוליו; שלא להושיבו בבית הכנסת; שלא להעלותו לתורה; שלא לאפשר לו לומר קדיש; שלא לתת לו לעבור לפני התיבה; שלא לשאול בשלומו; שלא לחלוק לו כבוד ולהתרחק מעליו ככל האפשר". // מאוחר יותר התפרסמה תגובתו של ירון אטיאס. "למעשה הסכמתי גם אתמול לתת גט לאשתי מזל אטיאס, אלא שהיא מבקשת להמשיך ולשלוט בי גם לאחר הגירושין בעקשנותה לשלול ממני את זכות האבהות על ילדיי", כתב הסרבן בדף הפייסבוק שלו. "מזה קרוב לשנתיים שאשתי בחרה להרוס את חיי, ולהרחיק אותי מילדיי. חיי הפכו לגיהינום, כיוון שאיננה מסוגלת להבין שהחופש שלה לא כולל הרחקה של אביהם מחייהם... כפי שהצהרתי בדיון האחרון, אינני חפץ בגירושין, אבל אני מוכן בצער בכל רגע להשלים את הליך הגירושין ולתת לה את כל מבוקשה, לרבות גט כשר, לו רק תאפשר לי את הזכות הבסיסית ביותר לכל אדם והורה – הסכמה לביטול הרחקתי ומשמורת והורות משותפת על ילדינו". // עיון בפסקי דין והחלטות שיפוטיות קודמות בתיקם של בני הזוג מלמד שהתיאור של ירון אטיאס רחוק מהאמת. מהמסמכים עולה כי במשך תקופה ארוכה הוא סירב באופן עקרוני לגירושין ודרש מבית הדין לכפות על רעייתו הליכי "שלום בית" – ומנגד, תלונותיה כלפיו חושפות מערכת יחסים קשה על גבול הבלתי אפשרית. במשך כל התקופה הזו סוגיית המשמורת כלל לא עלתה לדיון, ולא מן הנמנע שהיא צצה רק כמענה להליך החריף שנקט נגדו בית הדין הרבני. "בוחן המציאות של האיש מנותק לחלוטין", הסביר לי גורם בכיר במערכת בתי הדין, "זוהי סיטואציה נדירה אך לצערנו קיימת. בן או בת זוג שהנישואין שלהם מתו והם ממאנים להכיר בכך".

החלטת בית הדין על הטלת 'הרחקות דרבנו תם' עוררה ביקורת מכמה חזיתות: הראשונה, ארגוני נשים הפעילים למען הפרדת דת ומדינה וביטול המונופול של הרבנות בענייני המעמד האישי; השנייה, ארגוני נשים אחרים המבקשים לחוקק חוק בכנסת אשר יפקיע באופן רטרואקטיבי את מעשה הקידושין במקרי סרבנות, על פי הצעתם של פרופ' ברכיהו ליפשיץ והרב שלמה ריסקין; השלישית, ארגוני גברים גרושים הטוענים כי הערכאות השיפוטיות בישראל נוטות נגד הגברים בסכסוכי גירושין. // הפרדת דת ומדינה, מעבר למורכבות הגדולה שלה במקרה

הישראלי, לא תפתור את בעיית העגינות: רובו הגדול של הציבור ימשיך להינשא בחתונה יהודית ויזדקק למענה מיטבי במסגרת ההלכה היהודית. גם הפקעת הקידושין אינה רלוונטית מסיבה זו, שכן היא איננה מקובלת על רובם הגדול של פוסקי ההלכה היום. // הפתרון של הדיינים הוא צמצום למינימום של מקרי הסרבנות באמצעות **מתיחה עד לקצה של הכלים ההלכתיים** המצויים בידם. זוהי הדרך שנבחרה לשמירה על האיזון שבין החירות האישית לשמירת מוסד המשפחה היהודי, אלא שהדרך הזו קשה לעיכול למי שדוגל בערכים ליברליים מוחלטים. פרויקט המדינה "היהודית והדמוקרטית" מכריח את השותפים בו לאזן בין ערכים ולא להכריע ביניהם, ולקבל את העובדה שאין מערכת מושלמת, ובכל שיטה שהיא יהיו מי שישלמו מחיר.

■

העברת **פסקת ההתגברות** בוועדת השרים לחקיקה עוררה מחול שדים שלם סביב הרפורמה החוקתית. נשיאת בית המשפט העליון אסתר חיות נשאה נאום פוליטי חריף בטקס השבעת שופטים חדשים בבית הנשיא. היא טענה כי "מדובר בהתגברות על זכויות האדם של כל פרט ופרט בחברה הישראלית ובמתן הכשר לכנסת, בתמיכת הממשלה, לחוקק באין מפריע חוקים שיפגעו בזכויות האדם. מדובר בפסקת התגברות אשר עצם חקיקתה תכתים את מפעל החוקה הישראלי שטרם הושלם, תיצור כאוס חוקתי ותהפוך את ההגנה החוקתית שהוקנתה לזכויות האדם בישראל במסגרת חוקי היסוד לכלי ריק". המכון הישראלי לדמוקרטיה השיק גם הוא קמפיין ארצי נרחב נגד הפסקה "המערערת את יסודות הדמוקרטיה". מולם ארגוני ימין התומכים בשינוי פרסמו גרפים המראים את המגמה העקבית של החרפת האקטיביזם השיפוטי של בג"ץ בשנים האחרונות, שהחל להשתמש בחוקי היסוד כדי לתקוף ללא הרף חוקים של הכנסת והחלטות מנהליות של הממשלה. // כך למשל, בחמש השנים הראשונות מאז נחקקו חוקי היסוד בשנת 1992, שבהן נשיא בית המשפט העליון היה מייסד המהפכה החוקתית אהרן ברק, לא בוטל אף חוק. בחמש השנים הבאות, בין 1997 ל־2001, בוטלו שני חוקים בלבד. בחומש העוקב, בשנים 2002–2006, בוטלו שלושה חוקים. בחומש שלאחריו חזרנו לשניים בלבד. הקפיצה האדירה קרתה בין 2012 ל־2017, **בתקופת גרוניס־נאור־חיות. לא פחות מ־12 חוקים נפסלו.** בשנת 2017 לבדה גבר הקצב עד כדי כך שבג"ץ ביטל במהלכה חמישה חוקים בדרכים שונות. נתון נוסף: שלושת החוקים שבג"ץ ביטל בשנת 2012 היו חוקים וָתיקים. בעת ביטולם היו בני יותר משבע שנים בממוצע. בית המשפט העליון המתין אז בסבלנות רבה לפני שנקט את נשק יום הדין. לעומת זאת, החוקים שבוטלו בשנת 2017 היו בממוצע בני פחות משנה. בג"ץ הפך למעשה לאוטומט של אקטיביזם.

פסקת ההתגברות קובעת דבר פשוט: כאשר הכנסת רוצה לקדם חוק אסטרטגי היא תוכל לכתוב שהוא גובר על הוראות חוק היסוד. פסקת ההתגברות לא נועדה לבטל את הביקורת השיפוטית על חקיקה והחלטות מנהליות. שני המודלים הקיימים בעולם להתגברות נועדו להבטיח דיאלוג עמוק בין הפרלמנט ובתי המשפט בנוגע לסוגיות של זכויות אדם. // המודל הראשון הוא הבריטי. בשיטה זו בית המשפט איננו יכול לפסול חוק אך הוא יכול להוציא לפרלמנט כרטיס צהוב. הוא מכריז שהחוק החדש איננו מתיישב עם ערך כלשהו המוגן בחוק יסוד, ובכך מכריח את הפרלמנט לקיים דיון ציבורי נרחב בשאלת האיזון בין הערכים, ולהכריע. קולו של בית המשפט נשמע, והכנסת חייבת לדון בכובד ראש בשיקולים שהוא מעלה, אולם ההכרעה הסופית היא דמוקרטית. המודל השני הוא הקנדי: בית המשפט יכול לפסול חוק, אולם הפרלמנט יכול לחוקק אותו מחדש ברוב רגיל לתקופה מוגבלת.

הנקודה המעניינת שעליה לא דובר היא שפסקת ההתגברות נוצרה במקור כיוזמה מטעמם של שופטי בית המשפט העליון. זה קרה לאחר חקיקתו של חוק יסוד חופש העיסוק במארס 1992. פרשנות קיצונית של החוק עשויה הייתה לבטל כל רגולציה או מגבלה על עיסוק כלכלי של אדם או חברה עסקית. כך קרה עם חוק ייבוא הבשר שקבע כי יבואנים יוכלו לייבא ארצה רק בשר כשר. החוק בוטל בעקבות עתירה של יבואני בשר חזיר לבג"ץ ויצר משבר קואליציוני קשה בין ממשלת רבין לסיעת ש"ס בתקופה הרגישה של החתימה על הסכמי אוסלו. את הסולם לירידה מהעץ הציעו שופטי בג"ץ עצמם. הם הסבירו לבאי כוח המדינה שאם יתוקן חוק היסוד ותתווסף לו פסקת התגברות, הדבר יאפשר לה לחוקק חוקים ייחודיים שבהם יהיה כתוב במפורש שהם יחולו למשך חמש שנים על אף האמור בחוק יסוד חופש העיסוק. // שופטי בג"ץ היו אלה שהבינו באותה תקופה שפרשנות קיצונית לחוקי היסוד תערער את יסודות המשילות ותפגע בגמישות הקואליציונית. האירוניה היא שההצעה שהם עצמם הציעו מוצגת היום כחתירה תחת יסודות הדמוקרטיה.

■

הדו"ח הממשלתי **להסדרת הבנייה היהודית הלא מוכרת** ביהודה ושומרון גובש בידי צוות שהוקם ביוזמת השר נפתלי בנט כחלק מהמשא ומתן הקואליציוני בין מפלגות הבית היהודי והליכוד. בראשו עמדה חיה זנדברג, ראש המחלקה האזרחית בפרקליטות המדינה לשעבר, שמונתה לאחרונה לשופטת מחוזית בירושלים. הדו"ח הפרטני מתרגם לשפה אופרטיבית את עקרונות דו"ח השופט המנוח לוי בעניין ההתנחלויות, ומתאפיין בירידה עמוקה לפרטים שתאפשר למשפטנים הנוגעים בדבר לחלץ ממנו פתרונות מעשיים. // מחברי המסמך הדגישו שמה שהנחה אותם היה "הקפדה מלאה על הדינים ההומניטריים וזכויות התושבים המוגנים, בהתאם לכללי המשפט הבינלאומי הפומבי"; "פעולה

במסגרת המשפטית הנוכחית הקיימת באיו"ש" ובהתאם לפסיקות בג"ץ; ומימוש מדיניות הממשלה "להביא להסדרתם של יישובים ושכונות ישראליים הקיימים באיו"ש אשר הוקמו בתמיכתן של רשויות המדינה". בנוגע לעצם החוקיות של ההתיישבות כתבו המחברים כי "בית המשפט העליון פסק ושב ופסק כי סוגיית ההתיישבות הישראלית באיו"ש היא סוגיה שאינה שפיטה", ולכן הם לא עוסקים בכך. // בקווים כלליים, הדו"ח מטפל בשלושה כשלים מערכתיים שההתיישבות סובלת מהם. הראשון הוא הנזקים שנוצרו בידי 'צוות קו כחול'. מדובר בצוות הבוחן מחדש קרקעות שהוכרזו בעבר כקרקעות מדינה ובמקרים רבים שולל מהן את המעמד הזה ומגדיר אותן כקרקעות סקר או כקרקעות החשודות כפרטיות. מתברר שהצוות פעל בניגוד להנחיות הייעוץ המשפטי לממשלה ויצר נזקים עצומים לכ־3,000 בעלי בתים בתוככי יישובים ותיקים ביו"ש. בעיה שנייה היא יישובים שאין אליהם דרכי גישה ציבוריות מוכרזות. בעיה שלישית היא שכונות שנבנו מחוץ לתחומי המתאר של היישובים. הצוות מציע כלים כמו 'תקנת השוק' ועוד כדי להסדיר באופן רוחבי ומערכתי את הבעיות המשפטיות.

רוב המלצות הדו"ח אינן חדשות אלא מבוססות על פתרונות שהתקבלו בעבר על ידי היועץ המשפטי לממשלה אביחי מנדלבליט. למרות האמור, גורמים בכירים במערכת המשפט טוענים שהסיכוי של הדו"ח החדש לצמצם את שיטפון העתירות של ארגוני שמאל לבג"ץ קטן. הסיבה העיקרית היא חוסר המשילות של היועץ המשפטי לממשלה על גופי הייעוץ המשפטי הכפופים לו, ובראשם לשכת יועמ"ש איו"ש, המכוונת בפעילותה את המדיניות של המנהל האזרחי בשטח. // באופן עקרוני, יועמ"ש איו"ש אמור לפעול בתיאום עם הייעוץ המשפטי של משרד הביטחון, ולהתנהל בכפיפות להנחיות היועץ המשפטי לממשלה. בפועל, היחידה בראשותו רואה את עצמה כארגון עצמאי. היא כפופה לפרדיגמת "דיני הכיבוש והתפיסה הלוחמתית", ובתפיסתה העצמית מאמינה שתפקידה לשמש גוף מכריע ניטרלי בין הצדדים בשטח – כלומר המתנחלים והפלשתינים. **היא לא רואה עצמה כמייצגת של עמדת ממשלת ישראל בענייני התיישבות, אלא כמי שמחובתה לשמור על "זכויות התושבים המוגנים בשטחי הכיבוש"**. בדיונים פנימיים טוענים קציני היחידה כי הריבון בתפיסה לוחמתית איננו מדינת ישראל אלא הצבא באמצעות מפקד אוגדת איו"ש, ולכן הם לא כפופים למדיניות הממשלתית אלא נושאים בסמכות ייחודית מטעם המפקד הצבאי. // האוטונומיה שנטל לעצמו יועמ"ש איו"ש יוצרת מתחים חריפים בינו לבין הפרקליטות. כך למשל, אף כי מנדבליט אימץ

את פתרון 'תקנת השוק' ככלי להכשרה משפטית של מבנים שנבנו בתוך קו כחול ונגרעו ממנו, יועמ"ש איו"ש קבע שהליך כזה לא יכובד ללא תביעה משפטית של הבעלים שתוגש לבית משפט ותיבחן בהליך בירור ראיות ארוך, יקר ומייגע. הסוגיה הזו חושפת היבט חדש בשיח הציבורי סביב האקטיביזם השיפוטי, שכן מדובר בנטילת סמכויות משפטיות מרחיקות לכת על ידי גוף בדרג ביניים בתוך המערכת הפועל נגד הנחיות העומד בראשה.

■

מעטות הן יצירות התעודה שהצליחו לעורר שיח כה רחב ונוקב כמו הסדרה "סאלח, פה זה ארץ ישראל". קול הבס של ירון לונדון, המקריא שורה אחר שורה מתוך מסמכי ארכיון מצהיבים וחושף מנגנון אפליה ענק שיצרו קברניטים ישראלים שחיו ונשמו תפיסות גזעניות מובהקות, נשמע כפסקול מספת טיפולים שאומה שלמה שוכבת עליה. // ההד הציבורי הנרחב של הסדרה נובע מהירידה שלה לפרטים ומהתשתית העובדתית הנוקבת שהיא הציפה. עשרות דפי הפרוטוקול של הדיונים הפנימיים בין מנהיגי מפא"י חשפו כשל עמוק במערכת ההפעלה של ישראל הצעירה, הרבה מעבר להחלטה ממשלתית נקודתית כזו או אחרת על הקמת עיירות הפיתוח ויישוב הפריפריה.

מנהיגי המדינה הצעירה התייחסו לעולים מצפון אפריקה כאל בני אדם נחותים באופן מהותי, ושללו מהם באופן קטגורי את זכות הבחירה במקום המגורים ובתעסוקה. "נכון שהחומר האנושי הזה פרימיטיבי מאוד, ייתכן גם שהוא ירוד מבחינה גופנית, אבל אין ספק שהוא ייקלט באזורי הפיתוח ביתר מהירות מאשר העירוניים, שרמתם התרבותית גבוהה יותר", צוטט אחד מהם. // במחנות העולים לא הייתה עבודה, לא היו בתי ספר ותנאי המגורים היו קשים מנשוא. נגד משפחות שביקשו לעבור ננקטה יד קשה: "ראשית תפסיק לתת להם לאכול, אנו לא פנסיון. ולכן גם אם אנו מעלים אנשים, עליהם להתחייב ללכת לאן שאנו נשלח אותם", הצהיר ראש מחלקת עליית הנוער בסוכנות משה קול. "אם לא ימלאו את החוזה – ימותו ברעב. או שילכו להתיישבות, או שאין לנו שום עסק איתם. לא ניתן להם שום תמיכה ושום סעד. לכן אני מציע: אנו מחייבים את האנשים ללכת להתיישבות, ואם לא רוצים להתיישב – אין הם קיימים בשבילנו". // "אלה הם בני השכבות היותר נמוכות בתרבות שיש לנו ביהדות", הסביר קדיש יהודה סילמן, "ילדי השכבות האלה מתקבלים אל בית הספר העברי כשהם פרועים וחנוכים רק על מכות מבית אבא ואימא... חושיהם כאטומים הם ואינם ערים לנעשה ולנשמע. העצלות והרשלנות – חותמם של בני המזרח הן,

ורק מעטים יוצאים מן הכלל הזה". // הסדרה הוכיחה את האפליה הממוסדת. כך למשל כשהגיעו עולים מפולין ומרומניה הם קיבלו דיור ציבורי ברמת־אביב כדי שלא יתערבבו עם "החומר האנושי" של עדות המזרח. התיעוד הזה שפך אור על היבטי עומק חשובים של החברה והמערכת הפוליטית בישראל: קשה לקלוט את עומק המהפך הפוליטי של 1977 בלי להבין את המתיחות העצומה שבין הממסד לבין "ישראל השנייה".

באופן מפתיע, רוב התגובות לסדרה העידו על אפקט חיובי ולא דה־קונסטרוקטיבי. לאליטות הישנות, ואולי גם לחדשות שהחליפו אותן, הסיפור מאפשר תהליך התבגרות: הפרדה בין אמונה והזדהות עם הנס העצום של שיבת ציון החדשה, לבין הכרה ונטילת אחריות על פשעים חברתיים שנעשו במסגרתו. // לעולים ממרוקו, ילדיהם ונכדיהם, זוהי הזדמנות **לזכות מחדש באישור על הנורמליות.** לחדול מלהאשים את עצמם על הגלגולים האינסופיים במעגלי הקארמה של הסבל והעוני בחצר האחורית של המפעל הציוני. לקבל לגיטימציה לביוגרפיה ולגורל המשפחתיים והקהילתיים. למסגר־מחדש ולספר־מחדש את סיפור חייהם. הא בהא תליא, כי במקום שיש אמפתיה והכרה בסבל שנגרם לזולת יש גם תקווה לתיקון ופתח למחילה והשלמה.

המספרים

יצחק מור

ותיקה, יציבה, אך יש מה לשפר

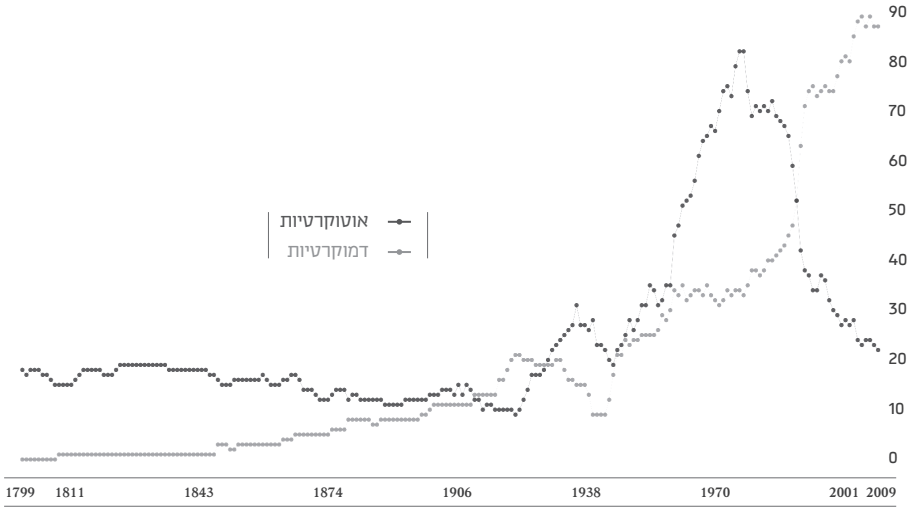
בישראל, דמוקרטיה מיום הקמתה, נשמעים לאחרונה – ובעצם לא רק לאחרונה – קולות רבים של חשש לחוסנה של השיטה הדמוקרטית. מן הבחינה ההיסטורית משוכנעים רבים כי הדמוקרטיה בישראל היא צעירה ורגישה במיוחד.[1] זעקות השבר המתריעות מפני התפרקותה עולות חדשות לבקרים ומציפות על פני השטח את השאלה – האומנם הדמוקרטיה הישראלית צעירה יחסית וכה שברירית? כדאי ומעניין אפוא להביט על הדמוקרטיה הישראלית מנקודת מבט רחבה יותר –בזמן ובמרחב.

הדמוקרטיה היא, כידוע, שיטה שהונהגה לראשונה כבר באתונה שביוון העתיקה בערך בשנת 500 לפני הספירה. שם היה מדובר בדמוקרטיה ישירה שהייתה שונה מאוד מהמוכר לנו כיום. לאורך שנים ארוכות כמעט ונעלמה הדמוקרטיה כשיטת משטר פעילה. גם בעת החדשה היא נחשבה לשיטה בעייתית ואפילו גונתה בפי הוגים ופילוסופים חשובים, כפי שהראה בהרחבה בנימין שוורץ במאמרו בגיליון 7 של השילוח. הללו הוקיעוה בין היתר בשל העוצמה הנרחבת שהיא מעניקה לקבוצות הרוב על חשבון טובת הכלל וזכויות אזרח פרטיות. זאת ועוד, גם במשטרים שאנו מכנים דמוקרטיים, יש רבים המכילים אלמנטים אריסטוקרטיים (כמו עליונות בית המשפט, למשל).

למרות זאת, במאתיים השנים האחרונות זכתה השיטה הדמוקרטית לעדנה ורוב מדינות העולם המערבי עברו לצורת משטר המדגישה את ריבונות העם. למרות חסרונות ובעיות שלא נפתרו נראה כי כיום דמוקרטיה היא צורת השלטון המאפשרת חירות מרבית ומעורבות גבוהה של האזרחים בשלטון. הפופולריות של הדמוקרטיה גברה, בין היתר בשל ההבנה של חשיבותן של זכויות הפרט ושל הזכות להגדרה עצמית, וכן לנוכח המתאם הגבוה שנתגלה בינה לבין שגשוג

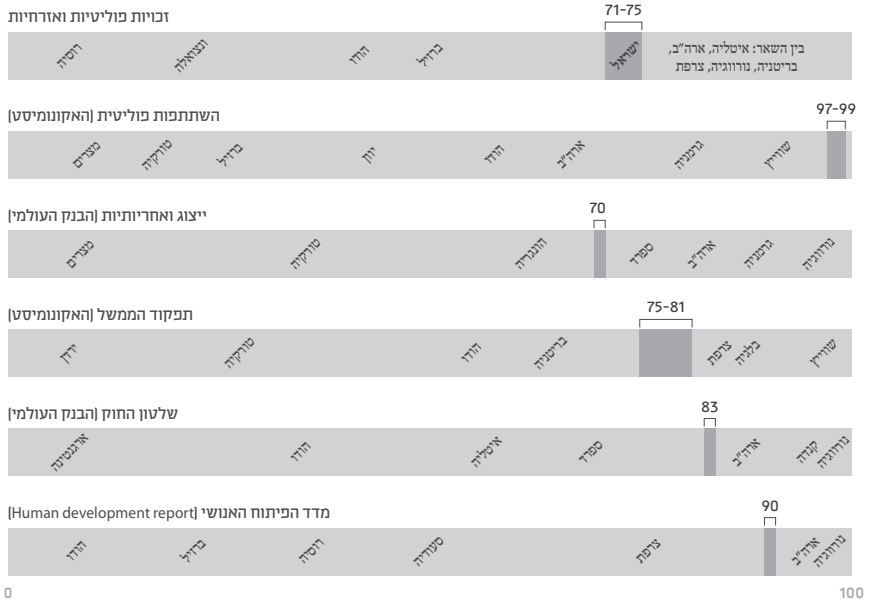
1. ראו למשל יעל הדר, "שמירה על הדמוקרטיה בישראל", באתר המכון הישראלי לדמוקרטיה, ועקיבא אלדר, "דמוקרטיה ומק'דונלדס", באתר תנועת אומ"ץ.

מספר הדמוקרטיות בעולם עד 2010



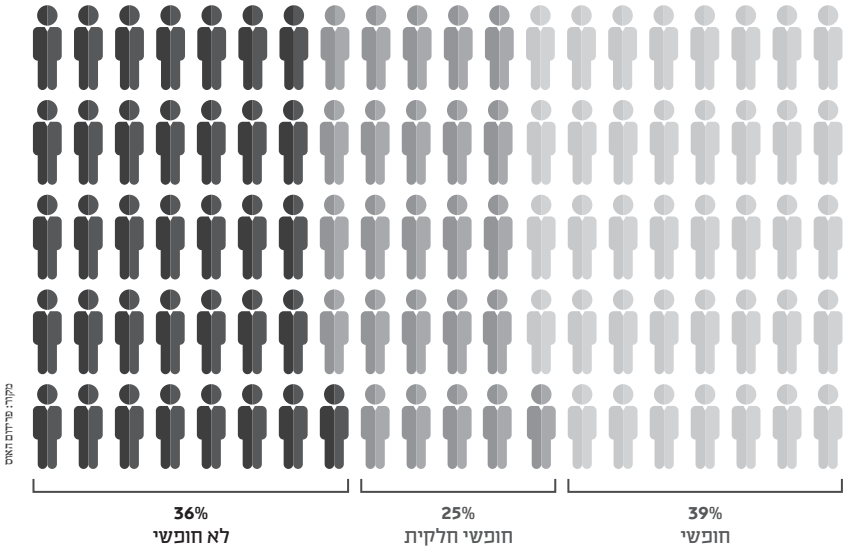
מקור: Polity IV Project

דירוג של ישראל במדדים הבינלאומיים (באחוזונים) - 2016



מקורות: האקונומיסט, הבנק העולמי, HDI, המכון הישראלי לדמוקרטיה

החופש של אוכלוסיית העולם



כלכלי, בריאות ורווחה. כפי שניתן לראות בתרשים, זו השיטה הרווחת כיום מבחינת מספר המדינות – אולם מבחינת גודל האוכלוסיות, עדיין חלקים גדולים מן האנושות חיים במשטרים שאינם חופשיים.

כפי שניתן לראות בגרף המציג את מספר הדמוקרטיות בעולם ב־200 השנים האחרונות, הפריצה הגדולה התרחשה בשני גלים עיקריים: הראשון לאחר מלחמת העולם השנייה, בעיקר במערב אירופה, והשני במזרח אירופה, לאחר נפילת ברית המועצות. מדינות אפריקה ואמריקה הלטינית, שרובן עדיין אינן דמוקרטיות בצורה מלאה, אימצו בחלקן את השיטה, לעיתים בתהליך איטי ומייסר, אחרי השתחררותן מן הקולוניאליזם האירופי. העולה מכל אלה הוא שבניגוד למה שאנו רגילים לחשוב, מדינת ישראל כלל אינה "דמוקרטיה צעירה": הרוב הגדול של הדמוקרטיות בעולם צעירות ממנה.

כאשר אנו תרים אחר המדינות שמשטרן הדמוקרטי ותיק יותר מזה הישראלי, אנו מוצאים מועדון אקסקלוסיבי שאינו כולל יותר מ־22 מדינות.[2] וזאת גם כאשר סופרים את צרפת, סמל הרפובליקניות, למרות קריסת הרפובליקה הרביעית ב־1958, וכן את הודו, למרות משטר החירום של אינדירה גנדי שהשעה זכויות אזרח בסיסיות.[3] בהתחשב בכך שכאשר משווים בין מדינות העולם על פי שנות

2. אוסטריה, אוסטרליה, איטליה, איסלנד, אירלנד, ארצות הברית, בלגיה, בריטניה, גרמניה, דנמרק, הודו, הולנד, יפן, לוקסמבורג, נורווגיה, ניו־זילנד, פינלנד, צרפת, קוסטה ריקה, קנדה, שוודיה ושוויץ.

3. עינת וילף עם צבי ביסק, **זו לא השיטה, טמבל**, תל־אביב: טפר, 2013, עמ' 12.

הקמתן ישראל היא מדינה צעירה יחסית (ניצבת קצת לפני המקום המאה בדירוג הבינלאומי של שנות קיומה), הרי הוותק שלה כדמוקרטיה הוא הישג נאה שצריך לשים בפרופורציה את נבואות הזעם על קץ הדמוקרטיה בישראל.

מובן שעצם קיומו הרציף של משטר דמוקרטי איננו מספק. כמה ארגונים בינלאומיים עסוקים במדידה של חירויות שונות הדרושות לקיומו של משטר חופשי. לישראל מקום טוב ברבים מהם, אך במדדים מסוימים היא טעונה שיפור. בתרשים[4] ניתן לראות שבעוד בסוגיות של השתתפות פוליטית ישראל נמצא במקום גבוה בצמרת, מצבה מזהיר פחות בכל הנוגע לזכויות אזרחיות (חופש ביטוי, מחאה, דת, התאגדות, שווין בפני החוק) – אם כי ניתן, במידה רבה של צדק, לייחס חלק מההגבלות השוררות כאן למצב המתמשך של סכסוך לאומי ואיומי טרור. בולט לטובה גם מדד הפיתוח האנושי (שקלול של תוחלת החיים, ההשכלה ורמת ההכנסה) המדגיש עוד יותר את הנס הישראלי – הקמת דמוקרטיה חזקה, בועטת ומשגשגת, למרות מיקום באזור קשה וחוסר יציבות ביטחונית.

4. מבוסס על דירוגים של ארגונים שונים. הדירוג וציון האחוזונים על פי שקלול של המכון הישראלי לדמוקרטיה ביחס ל־27 מדינות נבחרות (אלה הלר, חנן כהן, דנה בובליל ופאדי עומר, **מדד הדמוקרטיה הישראלית 2016**, המכון הישראלי לדמוקרטיה).

צבי האוזר ואיציק צרפתי

הגולן: עת לאסטרטגיה לאומית

כמעט ארבעה עשורים לאחר החלת חוק רמת הגולן, מדינת ישראל ממשיכה להתייחס לחבל ארץ זה כפיקדון. בשעה שהמרחב שמצפון־מזרח לישראל מתארגן כולו מחדש נדרשת אסטרטגיה חדשה לביסוס ריבונות ישראל בגולן

בשוך סערת ששת הימים, ב־16 ביוני 1967, פרסם נתן אלתרמן ב'מעריב' את מאמרו "מול מציאות שאין לה אח" ובו כתב: "זו הפעם הראשונה מאז חורבן בית שני נמצאת ארץ ישראל בידינו. המדינה והארץ הן מעתה מהות אחת, ומעכשיו חסר לה להתחברות ההיסטורית הזו רק עם ישראל שיארוג, יחד עם הֵיֵש שהושג, את החוט המשולש שלא יינתק".

שבוע לפני פרסום הדברים האלה עלו כוחות צה"ל לרמת הגולן. בתוך שעות מספר חדל "ההר שהיה כמפלצת" – כדימויו של המשורר יובב כץ – להיות איום, ו"ילדה בגדות יצאה ממקלט" ולא שבה אליו. חוליה נוספת נקשרה בשרשרת הדורות של ההיסטוריה היהודית בגולן, שראשיתה בימי משה ויהושע בן נון.

במלאת מאה שנה להצהרת בלפור, 120 שנה לקונגרס הציוני הראשון ויובל שנים למלחמת ששת הימים, ראוי לבחון את מימושו של האידיאל הציוני ברמת הגולן ולשאול לאן מועדות פניה של מדינת היהודים בכל הנוגע לחבל ארץ זה: לעיצובו, ביסוסו וחיזוקו כחלק בלתי־נפרד ממדינת ישראל.

בן חורג, פיקדון זמני, שטח תמרון

בחינת המצב ברמת הגולן כיום מורה כי על אף יובל שנות שליטה ישראלית, וחרף

צבי האוזר, מזכיר הממשלה בשנים 2009–2013, הוא יו"ר הַיַּחְדָּה למען הגולן.
איציק צרפתי הוא מנכ"ל היחדה למען הגולן.

חקיקת חוק הגולן ב־1981 נותרה רמת הגולן כמין בן חורג למפעל ההתיישבות הציוני: ממשלות ישראל נכשלו בביסוס רוב יהודי בה ובגיבוש הכרה בינלאומית בריבונות הישראלית עליה; ומעמדה האסטרטגי התקבע בנקודה כלשהי על הרצף שבין 'פיקדון זמני לעת שלום' לבין 'שטח תמרון למלחמה הבאה'.

יש הסבורים כי העלאת נושא הגולן על סדר היום הלאומי והבינלאומי אינה אלא הערת דובים משנתם. לדידם, הנושא רדום כעת: המלחמה בסוריה הסירה כל אפשרות לנסיגה מהגולן, ולפיכך אין כל טעם לענות בעניין זה. אלא שספק אם גישה סבילה זו הולמת את הנחישות הפעילה של מדינות שונות, בראשן איראן, וגורמים אחרים העוינים את ישראל. ממש בעוד מילים אלו נכתבות, המציאות בשטח משתנה לרעתה של ישראל והדובים ערים ובועטים: איראן משלימה את התבססותה בסוריה ואת הפיכתה למדינת חסות המאיימת על ביטחונה של ישראל; מלחמות האסלאם השוטפות את המזרח התיכון בשנים האחרונות משנות ללא הכר את ההסדרים שהתבססו באזור לאחר מלחמת העולם הראשונה; השטח הנפרש הלאה מגבולה הצפון־מזרחי של מדינת ישראל עובר תמורות היסטוריות בעלות משמעויות גיאו־אסטרטגיות; ומלחמת האזרחים העקובה מדם, המתרחשת זה שבע שנים במרחב הסורי־עיראקי, משרטטת מחדש את אזורי המחייה של העדות, העמים והשבטים ומעצבת בדרכיה שלה את גבולותיו של המזרח התיכון. מה שהיה לא יהיה עוד, וכפי שמלמד הניסיון – עמעומו של דיון אסטרטגי או השתקתו מעולם לא חילצו את מדינת ישראל מהתמודדות עם אתגרים קשים בזמן אמת; להפך.

מבט השוואתי חטוף יגלה כי בפעם האחרונה שבה חווה המזרח התיכון טלטלות דומות, עמדה מולם התנועה הציונית בחוסר אונים. לפני מאה שנה הייתה התנועה הציונית התאגדות ללא טריטוריה, ללא יכולות צבאיות, וכמובן ללא מעמד בינלאומי או יכולת השפעה על עיצוב האזור. כיום, לעומת זאת, מדינת ישראל – בתה החוקית של התנועה הציונית – היא מדינה עצמאית ומעצמה אזורית שפוטנציאל המעורבות שלה ויכולותיה, בכל הנוגע להשפעה על עיצוב הגבולות במזרח התיכון, אינם דומים במאומה לאלו שהיו לתנועה הציונית לפני מאה שנים. זאת ועוד, לישראל יש אינטרס מובהק (ולראשונה מאז מלחמת ששת הימים, גם יכולת מעשית) לקדם את האינטרסים האסטרטגיים שלה, ובראשם חיזוק מעמדה הבינלאומי ברמת הגולן; היא יכולה להשפיע על שינוי הגבולות במזרח התיכון מחדש באופן שישקף את תנאי המחייה והחלוקה האתנית, ובכך לחזק כוחות מתונים המבקשים לחיות בשיתוף פעולה ובשלום עם ישראל. למרות כל זאת, נפקד מקומה של מדינת ישראל מקבוצת המדינות המגלות מעורבות פעילה בעיצוב הסדר האזורי החדש.

בל נטעה: חלוקתו המחודשת של המזרח התיכון כבר החלה ושותפות לה כאמור כל מדינות האזור והמעצמות העולמיות – למעט ישראל. מציאות זו, לצד התבססות איראן בסוריה ופוטנציאל האיום הקונבנציונלי הנשקף ממנה, מעוררים חשש מוחשי

כי בכל הֶסדר אזורי עתידי עלולה ישראל להידרש לתרום את חלקה ולסגת מהגולן, ומכאן נובע ההכרח להשמיע את קולה.

את האסטרטגיה הישראלית בנוגע לרמת הגולן ניתן לסכם בשלוש מילים: פיקדון טריטוריאלי זמני. באסטרטגיה זו אחזה ישראל בחוזקה גם כאשר 'רעידות אדמה' שונות ערערו אותה, ובכללן מלחמת האזרחים בסוריה שלא הביאה בכנפיה כל שינוי פרדיגמה. מבחינת ישראל, שבע השנים מאז פרוץ מלחמת האזרחים בסוריה לא היו אלא שנים מנומנמות: בשנים הללו המציאות בשטח השתנתה ללא הכר אך העמדה הישראלית נותרה פסיבית וישובה על הגדר: בשום שלב לא נערך חישוב־מחדש של הנחות היסוד האסטרטגיות ובמקומו אומצה מדיניות של מקרה ותגובה. הטקטיקה הולבשה בחזות אסטרטגית. אין להקל ראש בהישגיה של מדינת ישראל בכל הנעשה בסוריה – שרבים מהם לא פורסמו ומקורם ביכולותיו הווירטואוזיות של צה"ל. אך הצלחות טקטיות, בעיקר בסיכול התקפות פוטנציאליות, אינן עונות על השאלות האסטרטגיות החשובות שראוי לשאול: מהם היעדים האסטרטגיים של ישראל לאור הנעשה במרחב? מהם היעדים האסטרטגיים של מדינות האזור, ובפרט איראן וטורקיה? אילו מהיעדים של מי מהצדדים הושגו? ומעל הכול: מה תמונת הסיום שישראל הייתה רוצה לראות בסיום הלחימה בסוריה?

הגולן והיהודים: שלושת אלפים שנה

קודם שניגש לשאלות אלו, עלינו להבין מה לישראל ולגולן – מעבר לביטחון. בדיונים השונים על חבלי יהודה ושומרון הובלטו, באופן טבעי, הקשרים ההיסטוריים והמקראיים שבינם לבין העם היהודי ומורשתו. לעומתם, הקשר ההיסטורי לרמת הגולן אינו מקבל ביטוי מספק במסגרת העיסוק (הישראלי והבינלאומי) בהכרה הבינלאומית בריבונותה של ישראל בגולן. הריבונות הישראלית בגולן מנומקת בעיקרה בטיעון ביטחוני הממתג את הגולן כ"העיניים של המדינה"; והצדקה מעין זו מסבירה את הנכונות הישראלית (לאורך השנים) לסגת מרמת הגולן תמורת הסדרי שלום וביטחון מתאימים. במובן זה – כלומר ביחס שקיבלה רמת הגולן בחדרי הדיונים הישראליים והבינלאומיים – דומה רמת הגולן לחצי האי סיני יותר מאשר לחבלי יהודה ושומרון. בעיני העולם נתפסת ישראל כמי שמחזיקה ברמת הגולן מטעמים קולוניאליסטיים הנפקדים מהחזון הציוני של שיבה לארץ ישראל לאחר אלפיים שנות גלות; דימוי זה תואם את מעשיה של מדינת ישראל לאורך חמישים השנים שחלפו מאז כבשה את הגולן, כפי שנראה להלן.

מה אם כן מקשר בין הגולן ומדינת ישראל? האם רק טיעוני ביטחון מבססים את התביעה להכרה בריבונות ישראלית? מן הראוי לסקור בזריזות שלושת אלפי שנות היסטוריה יהודית בגולן.

המקרא מתאר כיצד הגולן (המכונה במקרא 'הבשן') – כמו חלקים נוספים בעבר הירדן – נכבשו על ידי בני ישראל עוד בהנהגתו של משה, לפני הכניסה לארץ ישראל המערבית.[1] עם השלמת כיבוש הארץ, היה האזור חלק בלתי־נפרד ממנה, כפי שמתואר בספר יהושע (במסגרת תיאור הקדשתן של ערי המקלט):

> וַיַּקְדִּישׁוּ אֶת קֶדֶשׁ בַּגָּלִיל בְּהַר נַפְתָּלִי, וְאֶת שְׁכֶם בְּהַר אֶפְרָיִם, וְאֶת קִרְיַת אַרְבַּע הִיא חֶבְרוֹן בְּהַר יְהוּדָה. וּמֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרִיחוֹ מִזְּרָחָה, נָתְנוּ אֶת בֶּצֶר בַּמִּדְבָּר בַּמִּישֹׁר מִמַּטֵּה רְאוּבֵן, וְאֶת רָאמֹת בַּגִּלְעָד מִמַּטֵּה גָד, וְאֶת גּוֹלָן בַּבָּשָׁן מִמַּטֵּה מְנַשֶּׁה.[2]

שלמה המלך הציב בגולן שרים מטעמו כמפורט בספר מלכים:

> בֶּן גֶּבֶר בְּרָמֹת גִּלְעָד – לוֹ חַוֹּת יָאִיר בֶּן מְנַשֶּׁה אֲשֶׁר בַּגִּלְעָד, לוֹ חֶבֶל אַרְגֹּב אֲשֶׁר בַּבָּשָׁן; שִׁשִּׁים עָרִים גְּדֹלוֹת, חוֹמָה וּבְרִיחַ נְחֹשֶׁת.[3]

גם לאחר פילוג הממלכה נשאר הגולן בשליטת ממלכת ישראל, וכאזור פורה הייתה לו חשיבות כלכלית רבה. על חשיבותו לממלכת ישראל אפשר ללמוד משלל הקרבות המפוארים שנערכו בו, וביניהם ניצחונו של אחאב על בן־הדד מלך ארם באזור אפק שבגולן.[4] ההתיישבות היהודית בגולן גדלה והתפתחה בסוף המאה השישית ובתחילת המאה החמישית לפני הספירה, עם חזרתם של גולים יהודים מבבל. הממלכה החשמונאית שזכתה לעצמאות הייתה מצומצמת בתחילה ליהודה בלבד, אבל בהמשך – באמצע המאה השנייה לפני הספירה – התרחבה הממלכה: ראשית אל הגליל ובהמשך אל עמק החולה ואל הגולן. מאז ועד לימי התלמוד היה הגולן מרכז להתיישבות יהודית שוקקת חיים.

בשנת 67 לספירה, כחלק מהמרד הגדול, התרחש במבצר גמלא שבגולן קרב מכריע שדמה במאפייניו לקרב מצדה; נפלו בו כ־9,000 לוחמים יהודים והוא הפך לאתוס ציוני המסמל הגנה על הארץ ומסירות נפש למענה. גם לאחר המרד המשיכו יהודים לחיות בגולן, ויישוב יהודי התקיים בו עוד כ־500 שנה – עד לאחר תקופת התלמוד. בית הכנסת בקצרין וממצאים ארכיאולוגיים אחרים מעידים כי אוכלוסייה יהודית שגשגה בגולן גם במהלך התקופה הביזנטית; ובחפירות הארכיאולוגיות בגולן התגלו עד כה כ־25 בתי כנסת שפעלו בתקופה שבין המרד הגדול (במאה הראשונה לספירה) לבין הכיבוש המוסלמי (באמצע המאה השביעית) ונמצאו עדויות לקיומם של יישובים יהודיים רבים. השלטון המוסלמי גדע רצף התיישבותי של יותר מ־1,600 שנה וכפה על היהודים שחיו באזור המרות דת, אך יש עדויות רבות לחיים יהודיים בגולן גם לאחר הכיבוש המוסלמי.[5]

גם בעת החדשה לא שכחו היהודים את שייכותם לחבל ארץ זה. הרצל ראה בגולן חלק בלתי־נפרד מהמרחב הריבוני המתחדש בארץ ישראל;[6] ובעקבותיו תפסה גם התנועה הציונית, וקודם לה אגודות חובבי ציון, את רמת הגולן כתבנית נוף מולדתן. בשנים

1883–1884 קמו סמוך לגולן היישובים יסוד־המעלה ומטולה, והקמתם בישרה את חידוש ההתיישבות היהודית באזור. בשנת 1886 הוקמה ממזרח לכנרת ההתיישבות בני־יהודה – על קרקע שרכשו יהודים מצפת ומטבריה. בשנת 1891 החל מפעל ההתיישבות בגולן עצמו ובאזור החורן – חבל ארץ פורה הנמצא כיום בדרומה של סוריה, בין קוניטרה מצפון לבין נהר הירמוך מדרום. בשנה זו רכש הברון רוטשילד שטח אדמה בן 150 אלף דונם באזור שבו נמצאים כיום הכפרים סחם אל־ג'ולן, ג'ילין ונאפעה (כ־12 ק"מ מזרחית לנחל רקד, גבולו המזרחי של הגולן המוכר לנו). רכישת הקרקעות על ידי הברון התבצעה כחוק וגובתה ב'קושאנים' – תעודות בעלות על קרקע שסיפק המשטר העות'מאני.

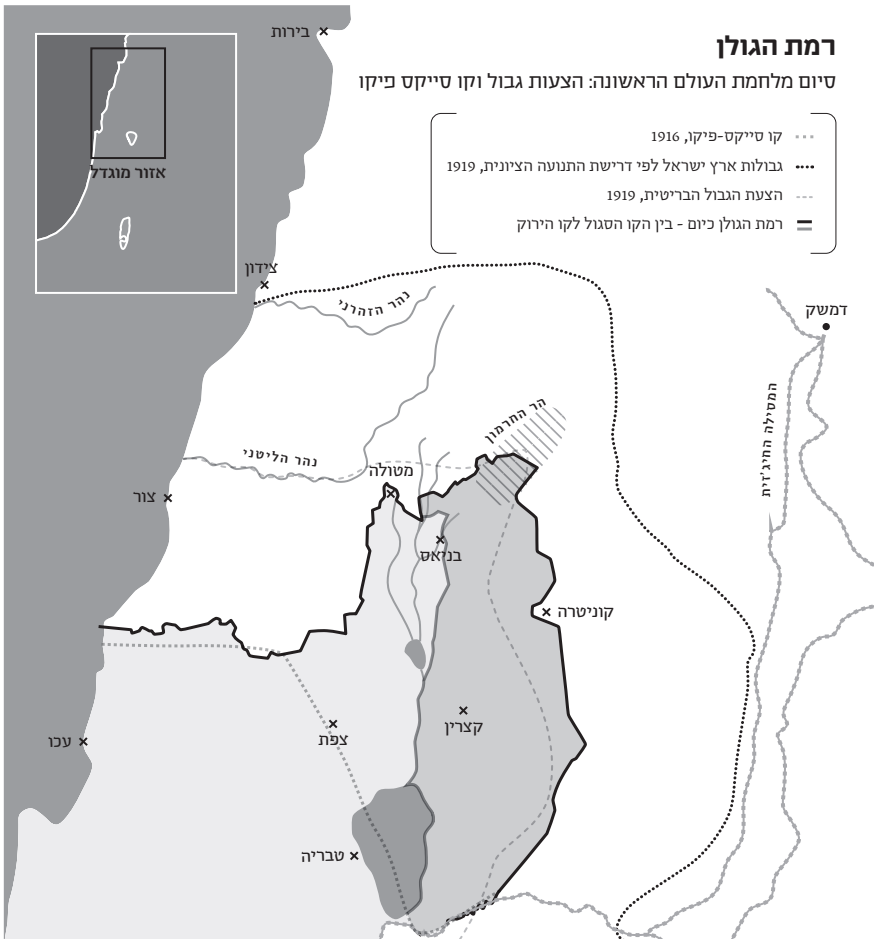
בשנת 1895 עלו ראשוני המתיישבים על הקרקע והחלו בהקמת יישובים יהודיים באזור, ביניהם זיכרון מנחם, נחלת משה, תפארת בנימין, אחוות ישראל ובית איכר. כבר מראשיתו עמד מפעל ההתיישבות היהודית בחורן בפני קשיים ניכרים, שכללו התקפות מצד הערבים המקומיים, יחס עוין מצד השלטונות העות'מאניים וניתוק מכל ריכוז של התיישבות יהודית. מצבה הקשה של התיישבות זו – שמנתה בשיאה כ־72 משפחות בתשע נקודות יישוב – החל לתת את אותותיו בנטישה הדרגתית של המתיישבים היהודים, עד שבשנת 1901 נאלצו מרביתם לעזוב את האזור; אך הקרקעות בחורן נותרו בבעלות הברון רוטשילד וחברת פיק"א (החברה להתיישבות יהודית בארץ ישראל), עובדו מכוחם של הסכמי חכירה לערבים מקומיים (בין השאר), ושולמו בעבורן מיסים כדין למנדט הצרפתי.[7]

המאמצים לכלול חבלי ארץ אלה בגבולות המדינה העתידה התנהלו גם במישור הדיפלומטי. קודם סיומה של מלחמת העולם הראשונה החלה התנועה הציונית להציג בפומבי את דרישתה כי המדינה היהודית שתקום תכלול את הבקעה הלבנונית, רמת הגולן, החורן ועמק הירמוך. ההצעה לכלול את הגולן בגבולות המדינה נבעה מנימוקים התיישבותיים וחקלאיים ומן הצורך הכולל להבטיח את הכללתם של מקורות המים (מקורות הירדן, החלק הדרומי של נהר הליטני, הר החרמון, הירמוך ונהר היבוק) בתוך גבולות המדינה שבדרך. כפי שעולה מהדיונים הרשמיים על עתיד ארץ ישראל,[8] הצורך להבטיח אספקת מים למדינה שבדרך היה נימוק מרכזי בדרישה לכלול את הגולן בגבולות העתידיים.

לאחר מלחמת העולם הראשונה התחדשו הניסיונות להרחיב את ההתיישבות היהודית בגולן ובחורן; והשדרה המרכזית בהנהגת התנועה הציונית מיקמה את עניין במקום גבוה בסדר העדיפויות שלה. משלחות מטעם גדוד העבודה, ארגון השומר ותנועת אחדות העבודה, ובהן בין היתר יוסף טרומפלדור, יצאו לאזור כדי לאמוד את האמצעים הדרושים להתיישבות בו. בד בבד המשיך נשיא ההסתדרות הציונית, חיים ויצמן, לפעול בערוצים דיפלומטיים בינלאומיים כדי לממש מטרה זו.

בוועידת השלום בוורסאי (1919) הגישה התנועה הציונית תזכיר־גבולות מטעמה, ובו הוצגה הדרישה שגבולה הצפוני של ארץ ישראל יכלול גם את רמת הגולן. קו הגבול המוצע עבר מדרום לעיר צידון, פנה לכיוון מזרח, נשבר דרומה לאורך הקו המפריד בין המורדות המזרחיים והמערביים של החרמון, ומשם המשיך לאורך תוואי מסילת הרכבת החיג'זית. סקרים שהזמינה התנועה הציונית מחברות בריטיות בנוגע לעתידה הכלכלי של ארץ ישראל העלו נימוקים כלכליים וגיאוגרפיים שביססו את התוואי המוצע – לצד ההקשר ההיסטורי שהוזכר. מכאן והלאה פעלה התנועה הציונית באופן נמרץ במסדרונות דיפלומטיים – עם צרפת, בריטניה וארצות הברית – כדי להוביל להכרתן של מדינות אלה בגבולות שהציעה.[9]

במהלך הוועידה הכירה גם ארצות הברית בדרישת הגבולות של התנועה הציונית, ואף הדגישה את הצורך בשליטה במקורות המים שבהר החרמון. כמו התנועה הציונית, גם



האמריקנים הבינו שקיום המדינה החדשה תלוי באפשרותה העתידית לפתח חקלאות; אך לבסוף לא נידונה הצעת ארצות הברית עקב פרישתה מהדיונים.[10]

במהלך שנות ה־20 התקבלו הסכמות בריטיות־צרפתיות שהוציאו את שטחי הגולן מתחומי השליטה הבריטית. על אף זאת, עמדתה העקרונית של התנועה הציונית, שלפיה הגולן הוא חלק מארץ ישראל, לא נשחקה ולא התמעטה והניסיונות לרכוש קרקעות בגולן נמשכו. בשנת 1934 רכשה חברת הכשרת היישוב, בראשות יהושע חנקין, אדמות בשטח של כ־300 אלף דונם בבקעת הבטיחה ובגולן – על מנת ליצור רצף התיישבותי עם החורן; אך ההתיישבות נכשלה כאשר גילתה ההנהגה הערבית המקומית שהתנועה הציונית היא שעומדת מאחורי הרכישה.

ב־1937 פורסמו מסקנותיה של ועדת פיל, שחקרה את פרוץ המרד הערבי הגדול (ב־1936). הוועדה קבעה כי יש לחלק את ארץ ישראל המערבית לשתי מדינות ולנתק את היישוב היהודי מחלקיו הצפוניים באזור הגליל העליון. בשנת 1938 הגיעה לארץ ישראל ועדת וודהד, שבחנה את הוצאתן לפועל של מסקנות ועדת פיל; בתזכיר שהגישה הסוכנות היהודית לוועדה הודגשה חשיבותו של הגולן והיותו חלק מארץ ישראל ההיסטורית:

> האזור שבין גבולה הצפוני של ארץ ישראל ונהר הליטאני, ובין ארץ הגולן שבגבולה, בדרום הירמוך ובמערב הירדן, נחשב תמיד חלק מארץ ישראל ההיסטורית.[11]

בין השנים 1934–1944 נעשו כמה מהלכים לחידוש ההתיישבות היהודית בחורן; אולם הללו לא צלחו – בעקבות מחלוקות בין מוסדות היישוב היהודי בארץ ישראל ומסיבות נוספות.[12]

עם סיום המנדט הצרפתי על סוריה הצרפתית (1944) עבר האזור לשליטה סורית עצמאית. אף שהזכויות על הקרקעות בחורן שהיו בבעלות יהודית הוסדרו – מבחינה חוקית ומשפטית – על ידי חברת פיק"א, מיהרה סוריה להלאים אותן – בין היתר בטענה שמדובר באדמות הֶקדֵש (וואקף). היישוב היהודי בארץ ישראל לא השלים עם הלאמת הקרקעות בחורן, וניסה להיאבק בה בהתדיינות משפטית בבית דין בסוריה – ללא הועיל.

יחסה של התנועה הציונית להתיישבות בחורן ובגולן בא לידי ביטוי נחרץ בתפיסתו של דוד בן־גוריון – שעל אף הסכמתו לתוכנית החלוקה לא שינה את עמדתו בנוגע לחבלי ארץ אלו ושאף לחדש בהם את ההתיישבות – וכך אמר בנאום שנשא לפני מועצת מפא"י באוגוסט 1947:

> אנו דורשים שהקהילה היהודית תכיל את מערב ארץ ישראל ולא רק את עבר הירדן של עכשיו, אלא גם את החורן ואת הבשן ואת הגולן עד דרומה מדמשק.[13]

ערב ההצבעה באו"ם, ב־29 בנובמבר 1947, שכנו למרגלות הגולן 14 יישובים יהודיים, אך הגולן עצמו היה ריק מיהודים וכך נותר המצב גם בשני העשורים הבאים שבהם היה הגולן בשליטה סורית. לאחר מלחמת ששת הימים, בשנת 1968, חודשה ההתיישבות היהודית ברמת הגולן, והוקמו בה במשך השנים יישובים רבים ואף מרכז עירוני. עד היום ישנן קרקעות רבות, בגולן ובחורן, שהזכויות הקנייניות עליהן שייכות לקרן קיימת לישראל (שקיבלה אותן מידי פיק"א לאחר שפורקה) ואשר נקנו בכספי יהודים למטרות התיישבות.

לאחר מלחמת ששת הימים דרשה סוריה ריבונות על רמת הגולן, וכפי שיפורט בהמשך, תגובותיה של מדינת ישראל לדרישה זו לא נענו בשלילה מוחלטת. ככל הידוע לנו, מעולם לא עמדה מדינת ישראל על זכויותיה בקרקעות בחורן; ומעולם לא הועלתה אפשרות להסדר הכולל ויתור על האדמות היהודיות בחורן, תמורת הכרה בזכויותיה של ישראל על הקרקעות בגולן.

ישראל וסוריה: גבול מוסכם, האומנם?

השליטה ברמת הגולן נתונה במחלוקת זה מאה שנה. עם נפילת האימפריה העות'מאנית במלחמת העולם הראשונה (1916), לאחר כ־400 שנות שליטה באזור, חתמו בריטניה וצרפת על הסכם סייקס־פיקו. ההסכם חילק ביניהן את אזורי השליטה בשטחים שהיו בשליטת האימפריה העות'מאנית: אזור ארץ ישראל – ובכללו עיראק והשטחים שממזרח לירדן – עבר לשליטת הבריטים; ואילו האזור המוכר כיום כסוריה נמסר לשליטה צרפתית.

בשנת 1919 ייסד חבר הלאומים את משטר המנדטים (ההרשאות), בעקבות ההבנה כי העמים החיים בשטחי האימפריה העות'מאנית לשעבר עדיין אינם מסוגלים לעמוד בזכות עצמם. מסיבה זו נקבע שהשליטה על אותם שטחים תופקד בנאמנות בידי המעצמות המנצחות, עד שתתאפשר מסירתם לניהול עצמאי של העמים החיים בהם.[14]

שנה לאחר מכן התכנסה בעיר סן־רמו שבאיטליה ועידה – בהשתתפות בריטניה, צרפת, איטליה, יפן וארצות הברית (כמשקיפה) – שמטרותיה היו יישום משטר המנדטים וחלוקתם של שטחי האימפריה העות'מאנית בין המעצמות המנצחות (עד לכינון המדינות החדשות).[15] נוסף על כך אומצה בוועידה זו הצהרת בלפור שפרסמה ממשלת בריטניה ב־1917, ובה נקבע כי בסיום המנדט הבריטי על ארץ ישראל ייועדו שטחיו להקמת בית לאומי לעם היהודי. החלטה זו איחדה, הלכה למעשה, את הצהרת בלפור עם משטר המנדטים; ואכן, מסקנותיה של ועידת סן־רמו היו למסמך היסוד שכונן את המנדט הבריטי ועל בסיסו נדרשו הבריטים לפעול.[16] כאן המקום לציין כי תוקפו המשפטי של כתב המנדט הוא כשל אמנה בינלאומית מחייבת, והוא אף אושרר

על ידי חבר הלאומים שאימץ את העקרונות המופיעים בהצהרת בלפור. לנקודה חשובה זו נשוב בהמשך.

הממלכה הערבית של סוריה, בראשות המלך פייסל הראשון, הוקמה בראשית 1920 באזור המוכר לנו כיום כסוריה. היה זה ניסיון קצר מועד ראשון לכינון עצמאות באזור, לאחר נפילת האימפריה העות'מאנית; אולם הקמת הישות הסורית החדשה לא תאמה את ההסכמות לייסוד משטר המנדטים, והובילה להתנגשות בין הצרפתים לממלכה הערבית החדשה. המאבק הוכרע בקרב מיסלון (יולי 1920) שנערך בין כוחות הממלכה הערבית של סוריה לבין הצרפתים, והסתיים בניצחון הצרפתים ובנפילת הממלכה הסורית קצרת הימים. לאחר שהשתלטו הצרפתים על השטח, הם זיהו את הפיצול העדתי והשבטי באזור כגורם המסכל את אפשרות כינונו של שלטון מרכזי אחד. במידה מסוימת, הבינו הצרפתים כבר אז את מה שניכר לעין כיום, בחלוף כמאה שנים: מדינה סורית אחת אינה יכולה לשקף את המציאות המורכבת בשטח.

לאחר ניצחונם פעלו הצרפתים בשיטת הפרד ומשול, וחילקו את שטח הממלכה הסורית לשש ישויות מדיניות נפרדות: לבנון, דמשק, חלב, המדינה העלאווית, סנג'ק־אלכסנדרטה וג'בל א־דרוז (הר הדרוזים). כל אחת מן הישויות הללו קיבלה סמכויות מסוימות וכמו־עצמאות, ובכך נפרם החיבור המלאכותי בין חלקי הממלכה הסורית. המהלך התקבל בברכה על ידי המיעוטים שמעמדם השתפר בעקבות שיתוף הפעולה עם הצרפתים, ותמכו בו בעיקר המארונים (בלבנון) שנחשבו – מבחינה תרבותית, כלכלית ופוליטית – לבני חסות צרפתיים.

ומה בדבר הגבולות? ועידת סן־רמו לא הגדירה את הגבולות שבין אזורי השליטה של בריטניה וצרפת; תחת זאת הוחלט כי הגבולות ייקבעו בין הבריטים לבין צרפתים במסגרת אמנה נפרדת. נקודת הפתיחה שקבעו הצדדים הייתה גבולותיה המקראיים של ארץ ישראל, בהתאם לתיאורה בתנ"ך כמשתרעת מדן שלמרגלות החרמון עד באר־שבע; ומכאן שהצרפתים והבריטים ייחסו חשיבות להקשר ההיסטורי־תרבותי של הארץ וראו בעברה העתיק – היותה מולדתו ההיסטורית של העם היהודי – נקודת ייחוס פוליטית רלבנטית.

קו הגבול בין המנדט הבריטי לבין המנדט הצרפתי אמור היה לעבור בשטחים המזוהים כיום כאזורי דרום־לבנון, הגליל העליון ורמת הגולן. הבריטים שייחסו חשיבות גדולה למקורות המים באזור הגדירו בדיונים פנימיים את קו הגבול הצפוני הרצוי של ארץ ישראל כעובר מצפון, בנהר הליטאני, וממשיך מזרחה, תוך שהוא כולל את הגולן והחורן.[17] בסופו של דבר גברו שיקולים פוליטיים שונים על עקרונות אלו, ובנובמבר 1919 נכרת הסכם בין הבריטים לצרפתים על אזורי השליטה ביניהם. בעקבות ההסכם, נהפכו באחת היישובים מטולה, חמארה, תל־חי וכפר־גלעדי למובלעות יהודיות נטולות הגנה וחשופות לפלישת ערבים. אחת ההשלכות החמורות של מהלך זה הייתה

הקרב המפורסם על תל־חי, שלאחריו ניטשו היישובים למשך כמה חודשים.

בשנת 1920 הוכר לראשונה קו הגבול בין המנדט הבריטי לבין זה הצרפתי. שני הצדדים הסכימו שקו הגבול יעבור במרכז הכנרת, יעלה צפונה, וכך יישארו בגבולות המנדט הבריטי חלקים מהותיים מהגולן – אך לא כולו – וחתמו על מסמך בעניין זה.[18] כעבור שלוש שנים ביקשו הצרפתים לסמן מחדש את קו הגבול; הבריטים נעתרו לבקשה, ולאזור רמת הגולן נשלחה משלחת משותפת – בראשות הקצינים ניוקומב הבריטי ופולה הצרפתי. לאחר דין ודברים בנושא השליטה במקורות המים ובעקבות תביעות צרפתיות נוספות, הוסכם על קו גבול מתוקן – שונה מזה שהוסכם שלוש שנים קודם לכן. הסכם 1923, שכונה גם הסכם ניוקומב־פולה, קבע כי הבריטים יעבירו למנדט הצרפתי את רוב השטחים מאזור הגולן (שלפי ההסכם המקורי היו בגבולות המנדט הבריטי).[19] במסגרת זו הוצאו מגבולות ארץ ישראל הבניאס והחצבני (שניים משלושת מקורות הירדן), בטענה שהם חיוניים למחיית הכפריים הערבים באזור.

כאמור, השינוי המשמעותי ביותר בשרטוט הגבול בין הצרפתים לבריטים נעשה בשטח שבין הבניאס לכנרת. במהלך קביעת קו הגבול נתקלו המשלחות במצבים שבהם גבול הקרקעות הפרטיות של התושבים הערבים לא היה ברור דיו. מאחר שלא היו בנמצא מפות מדויקות המתארות את הבעלויות על השטח, אספו ראשי המשלחות את מנהיגי הכפרים וביקשו מהם להצביע באופן שרירותי על תחומי הקרקעות הפרטיות. כאשר הגיעו הצדדים להסכמה, 'הזיזו' ראשי המשלחת את קו הגבול המוסכם בהתאם לתיחומים אלה וכך נקבע קו גבול חדש.[20]

דוגמה מצוינת לכך היא טענתם של אנשי השבט הבדווי בני פאדיל כי השטח שבין קוניטרה לירדן נמצא בבעלות פרטית וכי קו הגבול החדש חוצה את קרקעות השבט בין הצד הסורי של הגבול לבין צידו הארץ־ישראלי. אף שהמנדט שניתן לבריטים ולצרפתים חִייב אותם לנקוט שיקולים ארוכי טווח, החליטו המשלחות לייחס לשיקול מקומי זה משקל מכריע בקביעת קו הגבול: הם אִפשרו לראש השבט לקבוע אם ברצונו לחסות תחת ריבונות בריטית בארץ ישראל – כלומר שקו הגבול יוסט מזרחה עד קוניטרה, או שמא יעדיף לחסות תחת ריבונות צרפתית־סורית – וקו הגבול ינוע מערבה עד לנהר הירדן. ראש השבט בחר להישאר תחת ריבונות צרפתית וכך הוסט קו הגבול מערבה. החלטה שרירותית זו יצרה עובדה היסטורית: כך הוצא שטח נרחב של רמת הגולן מתחום המנדט הבריטי, ולמעשה מתחום גבולה הצפוני של מדינת ישראל.[21] באופן זה העבירו הבריטים לצרפתים שטחים בגולן שהיו מיועדים להקמת 'הבית הלאומי' וחלק מן המנדט הבריטי במשך שלוש השנים הראשונות שלו.[22]

עם סיומו הרשמי של המנדט הצרפתי בסוריה (1946), הוקמה מדינה סורית עצמאית על שטח המנדט הצרפתי וזו כללה אותם שטחים, בגולן ובחורן, שהבריטים מסרו לצרפתים בשנת 1923 – בשל שיקולים פנימיים וזמניים ובניגוד לתנאי המנדט ולרוח

הדברים שנקבעו בוועידת סן־רמו. זהו חלקו הראשון של הסיפור, שבמסגרתו התקבע סימון הגבול בין המנדטים משנת 1923 בתור קו הגבול הבינלאומי.

מלחמת העצמאות בישרה על פרק נוסף בסיפורו המורכב של הגבול בין ישראל לבין סוריה. במהלך המלחמה כבשה סוריה שטחים נוספים באזור הגבול שממזרח לכנרת, באזור רמת הבניאס ובעיקר באזור משמר הירדן; וכך קווי הסיום של המלחמה חרגו מקווי 1923. מן השטחים הללו הפגיזה סוריה, באופן ממושך, את יישובי הצפון; ומאז סיום מלחמת העצמאות נמצאו כוחות סוריים בחלק מהאזורים המפורזים ממערב לגבול הבינלאומי, תוך הפרה בוטה של הסכם שביתת הנשק שנקבע בסיום המלחמה.[23]

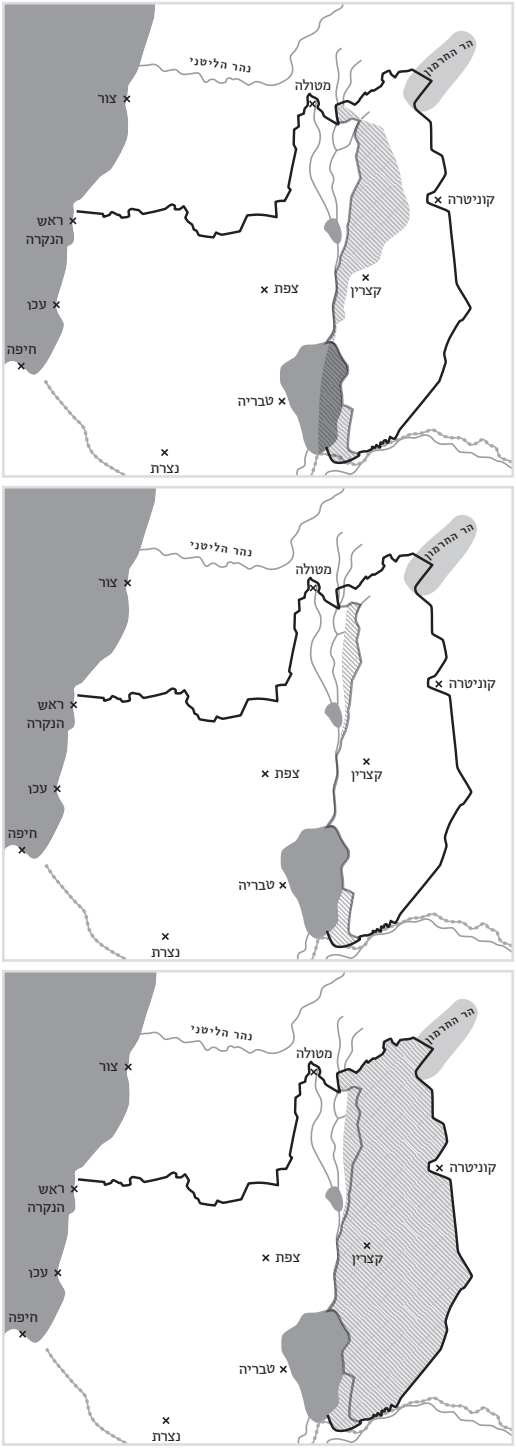
לקראת סוף 1966 הוחרף המצב באזור. תקריות הגבול באזורים המפורזים, לצד התחמשות סוריה ופעולותיה להטיית מקורות המים המגיעים לישראל מהחרמון, אילצו את ישראל לצאת למלחמת מגן. באמצע 1967, ביום החמישי של מלחמת ששת הימים, יצאה ישראל להסיר את האיום המתמיד שנשקף מהרי הגולן על צפון הארץ וליצור אזור חיץ אל מול התוקפנות הסורית. תוך שעות אחדות הגיע צה"ל אל עומק רמת הגולן; "עוד יש תותחים, ילדתי, על ההר, אך הם מאיימים על דמשק" – כמילות שירו של יובב כץ.

חלקו השני של הסיפור הכרחי על מנת להבין מדוע מעולם לא קיבלה סוריה את קו הגבול שנקבע ב־1923. בכל המגעים שהתקיימו עם הסורים לאחר מלחמת ששת הימים דרשה סוריה שקו הגבול יחצה את הכנרת ואת אגם החולה.[24] גם שנים רבות לאחר מכן, בין השנים 1992–1996, במסגרת משא ומתן שנערך בין ישראל לבין סוריה, דרשו הסורים נסיגה ישראלית לחופי הכנרת. דרישה זו תאמה את התוואי שחצץ בפועל בין הצדדים בשנים 1949–1967, ולא את קו הגבול שנקבע בהסכם ניוקומב־פולה משנת 1923.[25]

תולדות השליטה על הגולן במאה השנים האחרונות מלמדות אפוא שקו הגבול בין ישראל לסוריה איננו מוחלט כפי שנדמה, ומאז מעולם היה נתון במחלוקת או מוצע לפרשנות. בחינת הזווית הישראלית מעלה כי חלק משטחי רמת הגולן היו אמורים להיכלל בגבולות הבית הלאומי שעתיד היה לקום בסיום המנדט הבריטי על ארץ ישראל.

לא בדיוק סיפוח

רק ב־14 בדצמבר 1981, לאחר 14 שנות שלטון צבאי ברמת הגולן, אישרה הכנסת את חוק רמת הגולן שהחיל את החוק והמשפט הישראליים על הגולן. החוק הוצע לראשונה בכנסת שקדמה לכנסת זו, כהצעת חוק פרטית של ח"כ משה שמיר (שפרש מסיעת הליכוד וכיהן מטעם ברית נאמני ארץ ישראל – התחייה), ונדחה על ידי



השטח המקווקו במפות, מלמעלה למטה: השטח שעתיד היה להישאר בתחום המנדט הבריטי בהתאם להסכמות 1920; צמצום השטח לאחר הסכם ניוקומב־פולה ב־1923; השטח שכבשה ישראל במלחמת ששת הימים.

הליכוד.[26] זמן מה לאחר מכן החליט במפתיע ראש ממשלת ישראל דאז, מנחם בגין, להגיש לאישור הכנסת הצעת חוק ממשלתית אשר תחיל את החוק והמִנהל הישראלי על הגולן.

העיתוי שנבחר לא היה מקרי: ריכוז תנאים פוליטיים באותה נקודת זמן שכנע את בגין לנקוט מהלך דרמטי זה. בסתיו 1981 נישאו עיני העולם אל שורת מתיחויות פוליטיות במזרח אירופה: בין ברית המועצות לבין פולין; ובין השלטונות הקומוניסטיים בפולין לבין התארגנות עובדים שייסדה לימים את ארגון 'סולידריות'. בהסחת דעת הקהל העולמית הזו זיהה בגין חלון הזדמנויות אופטימלי לחקיקת החוק, שבמצבים אחרים היה צפוי לעורר התנגדות בינלאומית עזה. מלבד זאת, באותה עת המתין נשיא מצרים חוסני מובארכ לנסיגה ישראלית מקִדמת סיני (שעליה סוכם בהסכמי קמפ־דייוויד), ובגין הבין כי החלטה היסטורית על החלת החוק הישראלי בגולן תהיה אפשרית רק לפני נסיגת ישראל מסיני (ואם תתרחש לאחריה, יוכלו המצרים לאיים בביטול הסכמי קמפ־דייוויד).

להלכה סיפח החוק את הגולן למדינת ישראל, אך לא זו הייתה מטרתו המוצהרת. מטרותיו הרשמיות היו צנועות יותר והסתפקו בצורך המעשי שבביטול הממשל הצבאי: הסדרת שליטה אזרחית אפקטיבית, והענקת זכויות בסיסיות לתושבי הגולן. היטיב לתאר זאת ח"כ לשעבר משה ארנס, לימים שר הביטחון, שהתייחס לשיקולים אלה בנאומו באישור החוק בכנסת:

> מי שנשא במחיר של ממשל צבאי במשך ארבע עשרה וחצי שנה היו תושבי הרמה הדרוזים, היהודים והעלוואים, אשר לא נהנו ממשפט, ממִנהל ומחוקי אזרח, אבל היו צריכים לחיות במשך כל אותה תקופה תחת ממשל צבאי. נדמה לי שכל אלה שדואגים לזכויות אדם, לזכויות אזרחים יהודים, לזכויות דרוזים ועלוואים ישמחו על הגשת הצעת החוק ויצדיקו את הנחתו על שולחן הכנסת היום... אני חושב שמסקנת כולם הייתה שהבעיה העיקרית שעמדה בפני התושבים המקומיים ואשר עמדה בפני הממשל במקום נבעה מחוסר בהירות, מחוסר חד־משמעיות, לגבי עתיד השטח, לפחות בעיני חלק מן האוכלוסייה ברמת הגולן.[27]

לצד השיקולים הרשמיים – נרמול המצב המשפטי והענקת זכויות אזרח לתושבי הגולן – עמדה כוונה אחרת: החלת ריבונות על חבל הגולן וסיפוחו למדינת ישראל. בנימוקים שהציג לחוק, טען מנחם בגין כי במשך דורות הייתה רמת הגולן חלק בלתי־נפרד מארץ ישראל (וכך תהיה לדבריו גם בעתיד) ורק מטעמים שרירותיים לא נכללה בתחום המנדט הבריטי על ארץ ישראל. למרות זאת, לא השתמשה ישראל הרשמית במונחים כגון סיפוח או החלת ריבונות; וכלפי חוץ הוצג המהלך כפעולה מנהלית שנועדה להסדיר את תנאי החיים האזרחיים ברמת הגולן ולסיים תקופה של שלטון צבאי – ולא כשינוי סטטוס למניעת משא ומתן עתידי על גורלו של חבל ארץ זה.

כצפוי, המהלך גרר שלל תגובות בינלאומיות. סוריה, ירדן ומצרים (ובעקבותיהן יתר העולם הערבי) האשימו את ישראל בסיפוח לא־חוקי. נשיא ארצות הברית דאז רונלד רייגן אימץ את החלטה 497 של מועצת הביטחון של האו"ם שקבעה כי החלת החוק והמשפט הישראלי על רמת הגולן בטֵלה ונעשתה ללא כל בסיס חוקי; והממשל האמריקני אף תמך בהטלת סנקציות על ישראל בעקבות המהלך.

ימים אחדים לאחר השלמת החקיקה בכנסת, נפגש שגריר ארצות הברית בישראל עם ראש הממשלה מנחם בגין כדי להביע את מחאת ארצו. בפגישה הודיע השגריר כי נשיא ארה"ב החליט להשעות את ההסכם האסטרטגי בין המדינות – החלטה דרמטית מאין כמותה ביחסים בין המדינות. בגין זעם על דברי השגריר האמריקני; ראה בהם ביטוי לגישה פטרונית שלפיה ישראל היא מדינת חסות של ארצות הברית ולא בת־ברית; והשיב לשגריר כי ישראל רואה את השעיית ההסכם כביטולו. בגין התבסס, כפי שהסביר, על העיקרון שלפיו בין ידידים (וודאי שבין בעלי ברית) יש לקיים שיח הדדי ולא שיח של כפייה.

חוק הגולן הוביל אפוא לטלטלה ביחסים בין ישראל לארצות הברית, אך מבחינת ישראל לא הייתה דרך חזרה. כעבור חצי שנה יזם רייגן את חידוש הדיאלוג האסטרטגי עם ישראל והזמין את בגין לביקור עבודה רשמי בבית הלבן.[28] אולם החוק שעלה לישראל במחיר דיפלומטי יקר לא הוביל את ממשלות ישראל לפעול למימוש מכריע של התקוות שנתלו בו.

פיתוח והתיישבות

חמישים השנים שחלפו מאז כבשה מדינת ישראל את רמת הגולן מעניקות נקודת מבט חשובה. בחלוף שני דורות נראה שמדינת ישראל לא השכילה להפוך את רמת הגולן לחבל ארץ משגשג ומיושב, ולא קבעה בה מציאות התיישבותית בלתי־הפיכה.

ערב חקיקת חוק רמת הגולן, במלאת 14 שנות שליטה ישראלית, היו בגולן 28 יישובים כפריים ועיר אחת בהתהוות (קצרין); האוכלוסייה היהודית בגולן מנתה אז כ־5,700 נפש. בעשר השנים הראשונות לאחר חקיקת החוק גדל מספר התושבים היהודים בכ־5,000 נפש בלבד (על פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה) – מספר הזהה כמעט לגידול במספר התושבים בעשור שקדם לחוק. קצב הגידול של ההתיישבות היהודית בגולן בעשורים העוקבים חושף תמונה עגומה למדי: בעשרים השנים שבין 1994–2014 גדל מספר התושבים היהודים בגולן בכ־7,000 נפש בלבד – כלומר בקצב גידול העומד על סף קצב הגידול הטבעי. מן הנתונים הללו מצטיירת הקפאה בכל הקשור לצמיחה דמוגרפית ברמת הגולן, מעבר לגידול הטבעי. לא עוד אלא שמאז חקיקת חוק רמת הגולן, לפני 36 שנה, הוקמו ברמת הגולן ארבעה יישובים חדשים בלבד.

הפער הדמוגרפי בין האוכלוסייה הלא־יהודית לבין האוכלוסייה היהודית ברמת הגולן הולך וגדל. כאמור, בשני העשורים שבין 1994 ל־2014 גדלה האוכלוסייה היהודית ברמת הגולן בכ־7,000 נפש; ובה בעת גדלה האוכלוסייה הלא־יהודית בכ־11,000 נפש. נכון לשנת 2017 חיים ברמת הגולן כ־50 אלף תושבים: כ־22 אלף יהודים וכ־27 אלף לא־יהודים. משמעותם של הנתונים הללו ברורה: 37 שנים לאחר החלת הריבונות הישראלית על רמת הגולן ולמרות היותה אזור עדיפות לאומית – עדיין לא הושג בה רוב יהודי.[29]

כישלון זה מתחדד על רקע האינטרס האסטרטגי וההצהרות בדבר היותה של רמת הגולן חלק בלתי־נפרד ממדינת ישראל. זאת ועוד: באותן שנים עצמן מיקדה המדינה מאמצים מרובים בפיתוח ההתיישבות ביהודה, שומרון וחבל עזה – על אף התנגדות בינלאומית ומחלוקות פנימיות – בעוד רמת הגולן נותרה ריקה כמעט. ניתן למספרים לדבר בעד עצמם: לאחר חמישים שנות שליטה ישראלית ביהודה ושומרון הגיע מספר היהודים הגרים בהם ליותר מ־400 אלף, ואילו ברמת הגולן התיישבו כ־22 אלף יהודים – פחות מ־5 אחוזים ממספר היהודים בשטחי יהודה ושומרון. אומנם, שטחה של רמת הגולן הוא כרבע משטחי יהודה ושומרון והיא אינה נהנית מקרבתם של מטרופולינים כירושלים וכגוש דן – ועדיין, מדובר בכשל התיישבותי זועק.

האם למדינת ישראל אין היכולת הדרושה להבאת מתיישבים לגולן? השוואת קצב גידול ההתיישבות בגולן לקצב הגידול בערי הפריפריה בישראל (בחמישים השנים האחרונות) מורה שמדובר בהזנחה ברורה ולא בהיעדר יכולות ביצועיות. בפרק הזמן שבו יישבה ממשלת ישראל בגולן כ־22 אלף נפש, גדלה העיר אילת בכ־39 אלף נפש; הערים נהריה וקריית־גת גדלו, כל אחת, בכ־33 אלף נפש, וכיוצא בהן הערים עפולה וקריית־אתא; כרמיאל, שבנייתה החלה בשנת 1964 מתוך מטרה לפתח את ההתיישבות היהודית בגליל, מונה כיום לבדה כ־45 אלף נפש.

לעומת כל זאת, ברמת הגולן – שטח שנוי במחלוקת שלישראל יש אינטרס אסטרטגי לחזק בו את נוכחותה – הצליחו ממשלות ישראל ליישב רק כ־22 אלף איש במשך כחצי מאה. המספרים מדברים כאמור בעד עצמם ומעידים על מחדל היסטורי מתמשך.

מהי התפיסה האסטרטגית התוקעת מקלות בגלגלי הפיתוח וההתיישבות בגולן?

פיקדון תמידי

מאז כבשה ישראל את רמת הגולן ב־1967 נותרה תלויה באוויר שאלת הנסיגה מהגולן. במשך השנים הובעה נכונות ישראלית לנסיגה – בין אם באופן מפורש, בין אם בקריצת עין – וממשלות ישראל, מימין ומשמאל, ניסו להגיע להסדר עם הסורים שכלל נסיגה משטחי רמת הגולן, אך ניסיונות אלה לא צלחו.

ראשיתה של מדיניות זו נעוצה כבר בימים שלאחר מלחמת ששת הימים. ב־19 ביוני 1967 קיבלה ממשלת ישראל החלטה הקוראת לשלום עם סוריה ומצרים – על בסיס הגבול הבינלאומי ובהתאם לצורכי הביטחון של ישראל. במסגרת קריאה זו הסכימה ממשלת ישראל לנסיגה מרמת הגולן, בתנאי שזו תישאר מפורזת, אך סוריה דחתה את ההצעה. בעקבות סירובה של סוריה ביטלה ישראל בשנת 1968 את הצעתה. עם זאת, ממשלת ישראל קיבלה את החלטה 242 של מועצת הביטחון של האו"ם אשר קראה לנסיגה משטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים.

במלחמת יום הכיפורים, שפרצה באוקטובר 1973, כבשה ישראל שטחים מסוריה מזרחה לקו הסגול – קו הפסקת האש שנקבע לאחר מלחמת ששת הימים. במאי 1974 נחתם הסכם הפרדת הכוחות בין ישראל לסוריה ובמסגרתו נסוגה ישראל חזרה אל הקו הסגול. בהסכם זה נקבע אזור חיץ בין שתי המדינות המצוי לאורך צידו המזרחי של הקו הסגול, בצד הסורי. כמה חודשים מאוחר יותר, בשנת 1975, קיבל ראש הממשלה יצחק רבין מכתב מנשיא ארצות הברית דאז, ג'רלד פורד, ובו הכרה אמריקנית בחשיבותה הביטחונית של רמת הגולן לישראל:

> ארצות הברית תומכת בעמדה כי הסדר כולל עם סוריה, במסגרת הסכם שלום, חייב להבטיח את ביטחונה של ישראל מפני התקפה מרמת הגולן. עוד תומכת ארה"ב בעמדה כי הסכם שלום צודק ובר־קיימא, שהיה ועודנו מטרתה, חייב להיות מוסכם על שני הצדדים. ארה"ב אומנם טרם גיבשה עמדה סופית בשאלת הגבולות; אך לכשתעשה כן, היא תעניק משקל גדול לעמדת ישראל שלפיה כל הסכם שלום עם סוריה חייב יהיה לכלול הישארות של ישראל על רמת הגולן.[30]

על אף זאת, לאחר ניצחון הליכוד בבחירות 1977, לא השתנתה מדיניותה הרשמית של ישראל בנוגע לרמת הגולן. את הנכונות העקרונית לנסיגה לגבולות בני־הגנה במסגרת הסכם שלום מלא, ביטא ראש הממשלה מנחם בגין במילים ברורות:

> ישראל תישאר ברמת הגולן, אולם במסגרת חוזה שלום נהיה מוכנים לסגת מהקו הנוכחי לקו שיהווה... גבול של קבע.[31]

הן במכתבו של פורד, הן בהתבטאותו של בגין, ניכרת ההבחנה בין עצם הנוכחות ברמת הגולן, ששניהם רואים בה חשיבות הכרחית, לבין ריבונות במלוא שטחי הרמה – שעליה בגין אינו מתעקש וארצות הברית אינה מתחייבת לה. אך הבחנה זו נחלשה בעקבות הסכם השלום עם מצרים, שתרגם את עקרון 'שטחים תמורת שלום' לעקרון 'כל השטחים תמורת שלום', יצר תקדים היסטורי, והציג את נכונותה של ישראל לנסיגה מלאה משטח שכבשה – תמורת הסכם שלום. למעשה, מהלך זה קיבע פרשנות מרחיבה להחלטה 242 של האו"ם, שקראה אומנם לנסיגה משטחים כבושים אך לא קבעה את היקפה. על רקע זה החלו מנהיגים ואנשי ציבור ישראלים – ובהם:

מנחם בגין, משה דיין ועזר ויצמן – לבחון את החלת נוסחת הנסיגה גם בחזית הסורית.

גם לאחר חקיקת חוק הגולן קבע מנחם בגין כי לא נסגרה הדלת למשא ומתן לשלום עם סוריה.[32] חשוב להבין זאת על רקע העובדה שיחסה ההיסטורי של תנועת החירות לרמת הגולן לא היה בהיר מלכתחילה. חזון 'שתי גדות לירדן', שהופיע בסמלה של התנועה ובפרסומיה, קבע את קו הגבול באזור קו המצוקים של רמת הגולן באופן דומה לגבולות המנדט הבריטי. תנועת החירות ההיסטורית אימצה אפוא את מנדט סן־רמו, ברוח משפט העמים, והתרחקה מקווי הגבול של ההיסטוריה היהודית והציונית; היא קידשה כביכול את גבולה המזרחי של ממלכת ירדן, הנושק למדבריות עיראק, אך השמיטה מחזונה את הגולן והחורן.

אכן, בעוד תנועת העבודה קידשה את קו הגבול במקום שבו עבר 'להב המחרשה', תנועת החירות אימצה את העיקרון שקביעות בינלאומיות הן המכתיבות את גבול המולדת. יש לציין כי מנחם בגין היה מודע לשניות זו בעת חקיקת חוק הגולן ובחר 'לכייל' את המצפן התנועתי באומרו:

> מובן מאליו שכולנו יודעים שארץ ישראל כללה את רמת הגולן... שתי מעצמות קולוניאליות, באופן שרירותי, החליטו שהגבול הצפוני של ארץ ישראל לא יעבור על רמת הגולן, אלא מתחת לרמת הגולן; והעובדה שהן עשו כך, רק מוכיחה שהן עשו זאת בשרירות לב. זו הבחינה ההיסטורית.[33]

התייחסות פוליטית נוספת, המשקפת את הסנטימנט הישראלי האמביוולנטי באשר לרמת הגולן, ניכרת בהתנהלותו של יצחק רבין, רמטכ"ל מלחמת ששת הימים וראש הממשלה לשעבר. רבין, שהיה דמות ביטחוניסטית מרכזית בפוליטיקה הישראלית, ייצג את הסנטימנט הביטחוני של הציבור הישראלי ביחס לגולן וכך הכריז בעצרת לציון 25 שנה לחידוש ההתיישבות היהודית בגולן (שנערכה במסגרת מסע הבחירות של שנת 1992, שבועיים קודם היבחרו לראשות הממשלה):

> לא יעלה על הדעת שגם בשלום נרד מרמת הגולן. מי שיעלה על הדעת לרדת מרמת הגולן יפקיר – יפקיר – את ביטחון ישראל.

מחויבותה של מפלגת העבודה לרמת הגולן קיבלה ביטוי גם במצע המפלגה, שפורסם לקראת בחירות 1992:

> ישראל רואה ברמת הגולן אזור בעל חשיבות רבה לביטחונה, לשלומה ולהבטחת מקורות המים שלה גם לעת שלום. ברמת הגולן, שעליה הוחל המשפט, השיפוט והמִנהל של ישראל, בכל הסכם שלום עם סוריה ובהסדרי הביטחון יימשכו הנוכחות והשליטה ההתיישבותית והצבאית של ישראל. ממשלה בראשות העבודה תתמוך במתיישבי בקעת הירדן והגולן ובחיזוק ההתיישבות בכל הגולן ובבקעת הירדן.[34]

אך משנבחר, שינה רבין את תפיסתו בנוגע לגולן ודברים אלו באו לידי ביטוי באמירתו המפורסמת "עומק הנסיגה כעומק השלום". רבין הביע נכונות לפשרות טריטוריאליות תמורת הסכם שלום עם סוריה, והגדיר אותן "ויתורים כואבים". משנפתח ערוץ המגעים הרשמי עם הפלסטינים הורה רבין להתקדם בערוץ זה, תחת ההנחה שכך תעמוד ישראל בעמדת מיקוח טובה יותר אל מול נשיא סוריה, חאפז אל־אסד. עד מהרה התערערה תפיסה זו, ובעקבות לחץ אמריקני שינה רבין את מדיניותו והחל לקדם שיחות עם סוריה במקביל לערוץ הפלסטיני. במסגרת זו העבירה ממשלת רבין מסר לסוריה ולפיו החלטה 242 של מועצת הביטחון של האו"ם חלה מבחינתה גם על הגולן. פירוש הדבר היה יישום העיקרון שנקבע בהסכם השלום עם מצרים גם לגבי רמת הגולן, כלומר נסיגה מלאה בהתאם לנוסחת 'שטחים תמורת שלום' ובכפוף להסדרי ביטחון נאותים.

בשנת 1994 קיים הרמטכ"ל דאז אהוד ברק שיחות עם ההנהגה האמריקנית, בנוגע להסדרי ביטחון שיידרשו לאחר נסיגה אפשרית מהגולן. בה בעת החל שר המשפטים דוד ליבאי לבדוק אפשרות לקיום משאל עם בנושא.[35] במסגרת המשא־ומתן דרשה סוריה שישראל תיסוג מכל שטחי רמת הגולן ותשוב לקווי 1949, וזאת מכוח אי־הכרה בגבול המנדטורי שנקבע ב־1923 כגבול הבינלאומי בין שתי המדינות ופרשנות מסוימת להחלטה 242 של מועצת הביטחון של האו"ם.[36] המשא ומתן בין ישראל לסוריה נמשך גם לאחר רצח רבין ב־1995, בהובלת ממלא מקומו שמעון פרס, אך נפסק עם עלייתו לשלטון של בנימין נתניהו – בבחירות 1996.

בקיץ 1996 ביקש ראש הממשלה בנימין נתניהו מיועצו המדיני דורי גולד לבחון את מעמדה של הבטחת רבין לשר החוץ האמריקני וורן כריסטופר, שלפיה תשמש רמת הגולן 'פיקדון' (כלומר שישראל מוכנה לסגת מכל רמת הגולן בתמורה לשלום מלא עם סוריה) ואשר אותה אשרר גם שמעון פרס לאחר רצח רבין. בתגובה הבהירו האמריקנים כי בעיניהם הבטחתו של רבין לא הייתה בעלת מעמד רשמי מחייב כלשהו, נאמרה על פה והתייחסה לתסריט היפותטי. נתניהו ביקש מהממשל האמריקני הבהרה כתובה לחוסר מחויבותה של ישראל להבטחתו של רבין ואף ביקש אשרור בכתב של ההתחייבות שניתנה במכתב פורד משנת 1975 (שבה נאמר כאמור כי ארצות הברית "תעניק משקל גדול לעמדת ישראל, שלפיה כל הסכם שלום עם סוריה חייב יהיה לכלול הישארות של ישראל על רמת הגולן"). שבועות ספורים לאחר מכן העבירו האמריקנים מסמך חתום על ידי שר החוץ כריסטופר, ובו אשרור תוכנו של מכתב פורד. יחד עם מסמך זה אישרו האמריקנים בכתב כי הבטחתו של רבין, בעניין הגולן כ'פיקדון', נעדרת כל מעמד מחייב.

חרף מהלכים אלה, ובניגוד למדיניותה המוצהרת של מפלגת הליכוד, מינה ראש הממשלה בנימין נתניהו בשנת 1998 את רון לאודר לשמש שליחו החשאי לעניין המשא ומתן עם סוריה. על פי פרסומים בכלי התקשורת, במסגרת מגעים אלה הובעה

נכונות ישראלית לא־רשמית לסגת עד לקו המצוקים.[37]

בשנת 2000 חידש ראש הממשלה דאז אהוד ברק את המגעים לנסיגה מהגולן ביתר שאת. בשיא המגעים נפגש ברק, בחסות נשיא ארצות הברית דאז ביל קלינטון, עם שר החוץ הסורי פרוק א־שרע – במסגרת ועידת שפרדסטאון שהתקיימה בארצות הברית. המגעים והוועידה הסתיימו ללא תוצאות, לאחר שהסורים עמדו על דרישתם כי ישראל צריכה לסגת לקו הגבול ערב מלחמת ששת הימים באופן שיאפשר להם גישה אל הכנרת. ישראל מצידה דרשה להסתמך על קו הגבול הבינלאומי מ־1923.

ראש הממשלה אהוד אולמרט המשיך בדרכם של קודמיו, ובשנת 2008 ניהל (בתיווך טורקי) מגעים עם הנשיא אסד בנוגע לנסיגה מהגולן. אולמרט הסכים לנסיגה, אך המגעים לא הבשילו. שמונה שנים לאחר מכן, בנובמבר 2016, תיאר נשיא טורקיה ארדואן את פרטי המשא־ומתן בין ישראל לבין סוריה ואת הגורמים לכישלונו:

> בתקופת אהוד אולמרט הגענו למצב שסיימנו הכול והגענו לחתימה על הסכמים בין סוריה לבין ישראל כשאני הייתי המתווך. הגענו לנקודה הזו, היינו רק צריכים לתקן דברים אחרונים, וכמעט הגענו למעמד של חתימה על הסכם, כשבצד השני היה אהוד אולמרט. אנחנו היינו הצד שייצג את אסד... כבר הגענו למצב ששני הצדדים מרוויחים והגענו לקונצנזוס אבל ברגע האחרון, פלסטין ועזה הופצצו [במסגרת מבצע 'עופרת יצוקה']; כמעט השלמנו את ההסכם וסגרנו את העסקה ושם סופגים הפצצות. בזמן שמתגבש הסכם בין סוריה וישראל לגבי הגולן, בצד השני מתחילות הפצצות. אנחנו אומרים "כמה חבל!". פה היינו אמורים להמשיך את העבודה עם סוריה, אבל לא יכולנו להגיע לתוצאה ואהוד אולמרט נותר בחוץ והוא חדל להנהיג.[38]

פרסומים שונים בתקשורת מעידים על כך שגם בכהונתו השנייה ניהל בנימין נתניהו מגעים חשאיים על עתיד הגולן. באוקטובר 2015 פרסם פרידריך הוף – שליחו ויועצו של הנשיא אובמה לענייני המזרח התיכון, סוריה ולבנון – עדות אישית נדירה. לדבריו, בשנים 2010–2011 הוא שימש כמתווך בין ישראל לבין סוריה, ועל הפרק עמדה נסיגה ישראלית מרמת הגולן.[39] הוף סיפר כי בפברואר 2011 הוא נפגש עם נשיא סוריה בשאר אל־אסד, שנתן את הסכמתו לנתק את כל מערכות היחסים האנטי־ישראליות שלו עם איראן, חיזבאללה וחמאס, וכן להימנע מלתקוף את ישראל או לאיים עליה – בתמורה לנסיגה ישראלית מלאה מרמת הגולן. לדברי הוף, ראש הממשלה נתניהו אומנם לא אהב את הרעיון, אך הסכים לו משום שהבין את האפשרות הטמונה בו לניתוק סוריה מהציר האיראני. לטענתו, מלחמת האזרחים בסוריה קטעה את המגעים בטרם הוכרע עומק הנסיגה.

מלחמת האזרחים בסוריה אכן טרפה את הקלפים. בנובמבר 2015, כארבע שנים לאחר פרוץ המלחמה, נערכה פגישה בין נתניהו לבין נשיא ארצות הברית דאז ברק אובמה. במהלך הפגישה ביקש נתניהו לבחון מחדש את יחסה של ארצות הברית להכרה

בריבונות ישראל ברמת הגולן. לפי הפרסום בעיתון 'הארץ', הנשיא אובמה לא הגיב לדברים ולא התקיים דיון משמעותי בנושא.[40] באפריל 2016 התכנסה ממשלת ישראל לישיבה מיוחדת ברמת הגולן, ובמעמדה הצהיר ראש הממשלה בנימין נתניהו את הדברים הבאים:

> בחרתי לקיים את ישיבת הממשלה החגיגית ברמת הגולן כדי להעביר מסר ברור: רמת הגולן תישאר לעד בידי ישראל; ישראל לעולם לא תרד מרמת הגולן... אני מסופק אם סוריה תחזור אי־פעם להיות מה שהייתה. יש בה מיעוטים נרדפים כמו הנוצרים, הדרוזים והכורדים, שנלחמים בצדק על עתידם ועל ביטחונם; ומנגד, יש בה גורמי טרור, ובראשם דאע"ש, איראן וחיזבאללה וגורמי טרור אחרים שרוצים להשליט על סוריה ועל האזור את האסלאם הקיצוני וממנה להמשיך להשליט אותו על שאר העולם.

באותו חודש נפגש נתניהו עם נשיא רוסיה ולדימיר פוטין, והבהיר לו כי אין לישראל כוונה לחזור לימים שבהם יישובים ישראליים היו נתונים לאיומים ממרומי הגולן. "רמת הגולן תישאר תחת ריבונות ישראלית", אמר נתניהו לפוטין, "עם הסדר או בלי הסדר".[41]

בפגישת העבודה הראשונה של נתניהו עם נשיא ארצות הברית כיום דונלד טראמפ, שנערכה בבית הלבן בפברואר 2017, ביקש נתניהו שארצות הברית תכיר בסיפוח רמת הגולן למדינת ישראל. נתניהו ציין כי "נשיא ארה"ב לא הגיב בתדהמה לבקשה זו".[42] כשבועיים מאוחר יותר, בנאום שנשא בפני הקהילה היהודית בסידני, אמר נתניהו כי "הגולן לא יוחזר לסוריה, ותמיד יהיה חלק ממדינת ישראל".[43]

ההיסטוריה הארוכה של נכונות ממשלות ישראל, מימין ומשמאל, לנסיגה מרמת הגולן מבססת את המסקנה שלמרות חקיקת חוק הגולן וקיום ההתיישבות, רמת הגולן הושארה במשך חמישים שנה כחבל ארץ שמעמדו תלוי ועומד – למקרה שתינתן תמורה הולמת שבעבורה תגמיש ישראל את עמדותיה ותשרטט מחדש את גבולות ריבונותה. נדמה שקריסת סוריה במלחמת האזרחים יצרה לראשונה הדממה של רעיונות הנסיגה (אך לא את עצם היתכנותה), ובכך מתאפשר ניסוח־מחדש של אסטרטגיה לאומית לרמת הגולן.

התנהלותה של מדינת ישראל לאורך השנים בכל הנוגע להמשך שליטתה ברמת הגולן מסבירה את קשייה וחששותיה של האוכלוסייה הדרוזית בגולן מפני השתלבות במדינת ישראל. נכונותה של ישראל לסגת מרמת הגולן, והיעדר מדיניות ארוכת טווח בכל הנוגע לביסוס הריבונות בה, אינם מעודדים (בלשון המעטה) את תושבי הרמה הדרוזים לקבל החלטה ולהצטרף לחברה הישראלית. בהקשר זה חשוב לציין את ההבדל הגדול בין הדיון על רמת הגולן לבין הדיון המתקיים זה חצי מאה על השפעות הכיבוש הישראלי ביהודה ושומרון: היקף האוכלוסייה הדרוזית בגולן קטן באופן יחסי לעומת שיעור האוכלוסייה הפלסטינית ביהודה ושומרון; ישראל מוכנה להעניק

לתושבי הרמה הדרוזים אזרחות ישראלית מלאה ושוויון זכויות מוחלט (באופן ייחודי לגולן); השליטה הישראלית ברמת הגולן אינה טומנת בחובה 'שליטה על עם אחר' ולפיכך שיח זכויות האדם – התופס מקום מרכזי בכל הקשור ליהודה ושומרון – אינו רלבנטי לה. ל־27 אלף תושבי הגולן הדרוזים, העשויים לקבל אזרחות בדמוקרטיה היחידה במזרח התיכון, האלטרנטיבה הסורית מעולם לא נראתה הזויה יותר.

למרבה הצער, בחלוף יותר משש שנות לחימה ועל סף סיום פרק שפיכות הדמים במלחמת האזרחים בסוריה, טרם נערך בישראל חשבון נפש פוליטי, או דיון פומבי, באשר לקונספציית הנסיגה מהגולן. התפיסה שהנחתה את ישראל במשך השנים בכל הקשור לאפשרות של הסדר עם סוריה לא עמדה עד כה לבחינה מחודשת.

תמיכה בכורדים הסורים ובמיעוטים אחרים

אילו קווים מנחים לאסטרטגיה חילופית ניתן אם כן להציע?

הנסיבות שנוצרו באזורנו בשש השנים האחרונות מעלות מחדש את אפשרות הקמתן של ישויות מדינתיות או אוטונומיות חדשות, שלאוכלוסיותיהן אין סכסוך דתי או היסטורי עם מדינת היהודים או עם המערב בכללו. בין הישויות הפוטנציאליות הללו ניתן למנות את קבוצות המיעוט שחלקן חסו תחת המדינה הסורית, כגון הכורדים, הדרוזים, והנוצרים (ובנסיבות מסוימות אפילו העלאווים). לשיתופי פעולה ולתמיכה בקבוצות אלו תיתכנה השלכות חיוביות בעבור ישראל, בעבור המערב בכלל ובעבור ארצות הברית בפרט, ויש לעקוב אחר אפשרות התממשותן בעתיד. גם אם מסתמן שאסד, בסיוע מסיבי של רוסיה ואיראן, החזיר את שליטתו לאזורים נרחבים בסוריה, הרי שמצב זה מלאכותי ושברירי ונשען כולו על כוחות שמקורם מחוץ לטריטוריה הסורית. נוסף על כך, חשוב לזכור את שנוטים לשכוח כאשר דנים בהתייצבות המשטר הסורי: חלקה הצפון־מזרחי של סוריה, כרבע משטחה הכולל, נתון גם כיום מחוץ לשלטונו של אסד ובפועל הוא טריטוריה כורדית.

שיתוף הפעולה בין ישראל למיעוטים במרחב הסורי־עיראקי צריך להתבסס על העיקרון שטבע בן־גוריון: קואליציה של מיעוטים במזרח התיכון. בבוא ישראל לבחון שיתוף פעולה כזה, עליה לבחון את יכולת ההשפעה של קבוצות אלו בשמירה על הביטחון בגבול ישראל־סוריה ואת יכולתן לשמש משקל־נגד לגורמים רדיקליים ג'יהאדיסטיים המצויים באזור.[44]

דוגמה חשובה בהקשר זה היא מעמדם של הכורדים הסורים. אנו עדים להתגברות כוחה של איראן במזרח התיכון, ולהשתלטותה על חלקים ניכרים מסוריה ומעיראק, אולם מצב עניינים זה עשוי לייצר שותפות אינטרסים אסטרטגית בין הכורדים לבין כל מי שעוקב בדאגה אחר התחזקות ציר איראן־אסד. הכורדים הסורים הם גורם חשוב באזור, הפועלים בנחרצות נגד המיליציות הג'יהאדיסטיות ובה בעת מנסים

לבסס מערכת שלטונית דמוקרטית; הם בעלי ברית של ארצות הברית ואינם עוינים את ישראל. על ישראל והמערב למנף אפוא את הפיצול דה־פקטו של סוריה ולסייע בביסוסה של הישות הכורדית שהתגבשה בצפונה.

ניסיון הבלימה של פוטנציאל התוקפנות הגרעינית של איראן מחייב לפעול בתוקף גם נגד פוטנציאל התוקפנות הקונבנציונלית שלה באזורנו. מוטב שבלימה זו תתרכז במרחביה של סוריה עצמה, ונראה כי בעניין זה אין פעולה אסטרטגית אפקטיבית יותר מאשר יצירת חזית כורדית פרו־מערבית במרחב הסורי. התעצמות כורדית בסוריה תגדיל את הסיכוי להפוך את סוריה מגורם עוין הפעיל נגד ישראל למרחב מבוזר ומוחלש באופן יחסי.

כשנלחמה ארצות הברית בדאע"ש, זיהו מנהיגיה את הפוטנציאל הטמון בסיוע לכורדים הסורים והפכה אותם לבעלי ברית: הקימה בסיסים בשטחם, ונתנה חסות לתהליכי שיקום ונורמליזציה של החיים בטריטוריה הכורדית. אלא שדווקא לאור הצלחת הברית הזו, והמיגור הצפוי של אחרוני כיסי ההתנגדות של המדינה האסלאמית בסוריה, המשך הנוכחות האמריקנית באזורים אלה עומד בסימן שאלה. יציאה אמריקנית מלאה מהמרחב עלולה ליצור איום ממשי על האוטונומיה הכורדית המתפתחת; איום זה עלול להתממש בדמות שיתוף פעולה של הברית איראן־אסד עם הטורקים, שגם הם אינם רואים בחיוב את עלייתם של הכורדים כגורם כוח עצמאי באזורם.

על העולם החופשי להיערך לקראת אתגר זה ולעשות כל מאמץ כדי למנוע ממשטרו של אסד — בתמיכת איראן ובשיתוף מיליציות שיעיות וחיזבאללה — להשלים את השתלטותו על שטח זה. לשם כך על ישראל לשכנע בראש ובראשונה את ארה"ב בנחיצות של אכיפת "אזור אסור בטיסות" לגורמים עוינים במרחב הכורדי־סורי. זהו מרכיב חיוני בהסדר, שיעניק לכורדים יכולת להגן על עצמם.

בשולי הדברים, על ישראל לבחון גם תשובות עדכניות בכל הנוגע למעורבות הטורקית האקטיבית הגדלה בעזה, ביהודה ושומרון ובקרב ערביי ישראל. במענה לאתגר זה, יצירת מחוז כורדי אוטונומי בתוך סוריה פדרלית, או אף הקמת מדינה כורדית עצמאית, יאותתו לטורקיה כי לכל צד יש 'בטן רכה'. על טורקיה להבין כי על הפניית העורף למערב ולערכיו ועל התוקפנות האסלאמיסטית שלה במרחבי המזרח התיכון – היא עשויה לשלם מחיר כבד.

ישראל יושבת על הגדר

כאמור, בשנים האחרונות אנו עדים להתפוגגות הסדרים שהגדירו את הגבולות והמדינות במזרח התיכון אחרי מלחמת העולם הראשונה. שינויי סדרים אלו מציבים בפני מדינת ישראל אתגר משמעותי אשר מחייב אותה לנסח מחדש את האינטרסים

הגיאו־אסטרטגיים שלה מתוך הסתכלות אל המחר – ולא אל האתמול. על ישראל לפעול בכל דרך כדי להנכיח את צרכיה בשיח הבין־מעצמתי בכל הקשור לעתיד סוריה ומשטר אסד. לראשונה זה חמישים שנה נוצרה אפשרות לשינויי גבולות במזרח התיכון ולישראל יש הזדמנות לקבל הכרה בריבונותה בגולן כתוצר לוואי של המלחמה בסוריה. טעות תהיה להחמיץ את חלון הזמן הנדיר שבו אנו נמצאים.

האביב הערבי, יחד עם מלחמת האזרחים בסוריה שפרצה בעקבותיו, יצרו מציאות אזורית חדשה במזרח התיכון. מציאות זו ערערה את הסדר שהיה נהוג באזור במאה השנים האחרונות, מאז הסכמי סייקס־פיקו, והעמידה חלק מהגבולות בסימן שאלה. התבוננות במתרחש במדינות כגון עיראק, סוריה ולוב מורה כי המציאות שהורגלנו בה חלפה לבלי שוב: קבוצות כוח חדשות־ישנות, המבוססות על יסודות דתיים ושבטיים, מערערות את המשטרים הקיימים ומחלקות ביניהן אזורי השפעה תוך טשטוש הגבולות המוכרים. אנו עדים לתזוזות אוכלוסין כפויות בהיקפים נרחבים ולהתגבשות אזורים אוטונומיים דה־פקטו המוגדרים על בסיס זהות אתנית או דתית. כל השינויים הללו מעצבים מחדש את מרחב המחייה של הפסיפס האנושי באזורנו. בדו"ח שגיבש לאחרונה בית הנבחרים הבריטי בנוגע למגמות במזרח התיכון, נקבע כי באזורים מסוימים במזרח התיכון המושג 'מדינה' הולך ומאבד את חשיבותו.[45] דומה כי תזוזות טקטוניות שהתרחשו במעבה האדמה, במשך עשורים רבים, פורצות באחת ויוצרות טופוגרפיה חברתית ואנושית חדשה.

בגזרה הקרובה לישראל, נדמה כי סוריה לא תשוב להתקיים כמדינה מאוחדת כפי שהכרנו. גם אם יצליח אסד להטיל את מרותו על התושבים שנותרו בסוריה, יהיה זה משטר מלאכותי המעוגן בכוחות זרים ותוחלתה של כפייה שלטונית מלאכותית כזו מוטלת בספק.

מה הייתה המדיניות האסטרטגית של ישראל עד כה, בתגובה למצב הרגיש שהתפתח בסוריה?

משפרצה מלחמת האזרחים בסוריה שמרה ישראל הרשמית על ניטרליות. תחילה רווחו במערכת הביטחון הערכות – ובראשן זו של ראש הממשלה לשעבר אהוד ברק – כי נפילת משטר אסד היא "עניין של שבועות";[46] אך הלחימה בסוריה הלכה והתמשכה וטרם באה לקיצה. בעקבות התמשכות הלחימה התפתחו שתי גישות בישראל: האחת צידדה בהמשך שלטון אסד מן הטעם שטוב אויב מוכר מגורם חדש ולא־מוכר; ואילו זולתה טענה כי על ישראל לפעול ולסייע בנפילת משטרו של אסד, הזרוע הארוכה של המשטר האיראני, כדי להרחיק את השפעתה של איראן מהטווח הקרוב של ישראל.

בין כך ובין כך, ברור כי עד כה לא ראתה מדינת ישראל בשינויים הטקטוניים הנזכרים הזדמנות היסטורית להגדרת יעדים אסטרטגיים וגיאופוליטיים חדשים. בשבע השנים האחרונות העדיפה ישראל להתכנס בדל"ת האמות של הנוחות הטקטית־צבאית,

ולהגדיר את הישגיה בתחומים אלו יעדים אסטרטגיים. בתחילה, התמקדה תשומת הלב בשתי מטרות ביטחוניות שעמדו לנגד עיניו של הדרג הצבאי: האחת, הדאגה לגורל הארסנל הכימי הגדול שהיה בידי הצבא הסורי ערב פרוץ מלחמת האזרחים (והחשש כי בצוק העיתים יעבור נשק זה לשליטת גורמים לא־אחראיים או יופנה נגד ישראל על ידי המשטר הסורי); והשנייה, מניעת הברחת אמצעי לחימה מתקדמים מהצבא הסורי לכוחות החיזבאללה הפרוסים בלבנון (או נפילתו לידיים לא־אחראיות של מורדים סונים). לימים, נוספה על אלו מטרה שלישית: מניעת מעבר הקרבות מסוריה אל שטח ישראל – וכיום ריכוז המאמץ הוא בהתמודדות עם ההתבססות האיראנית בסוריה. לעיתים נדמה כי שבע השנים האחרונות הן הדוגמה הבוטה ביותר להיפוך שחל בממסד הישראלי מאז אותם ימים בן־גוריוניסטיים שבהם הדרג המדיני קבע אסטרטגיה והדרג הצבאי עמל על ביצועה. בעידן הנוכחי, הדרג הצבאי מפקיע את השיח האסטרטגי לצורך השגת היעדים הטקטיים שעליהם הוא מופקד.

כאמור, מדיניותה של ישראל בכל הנוגע לגזרה הסורית הייתה להימנע ממעורבות ולא לנסות להשפיע על הסדר החדש בגבול הצפוני (להוציא פעולות מנע). מדיניות זו קיבלה ביטוי בנאומו של שר הביטחון לשעבר משה יעלון, בכנס הרצליה 2016:

> בהסתכלנו על מלחמת האזרחים בסוריה, אנחנו מלכתחילה הצהרנו ופעלנו כמי שאיננו מעורב ואיננו מתערב אלא אם כן פוגעים באינטרסים שלנו. לכן, קבענו קווים אדומים – העברת נשק כימי לחיזבאללה או פגיעה בריבונותנו.[47]

לדרג המדיני קשה היה להפנים שישראל נמצאת בתקופה של שינויים מדיניים בקנה מידה היסטורי, המתרחשים בקצב מואץ, ולעדכן בהתאם את המטרות האסטרטגיות. מדיניותה הסבילה של ישראל הביאה לכך שאיראן וטורקיה הנכיחו את האינטרסים שלהן במרחב הסורי, בעוד ישראל מצויה בעמדת נחיתות – מול גבולה בגולן עומד ראש חץ איראני־שיעי.

גם בנושא הסיוע ההומניטרי נוקטת ישראל גישה פסיבית למדי. המדיניות בעניינים אלו היא להעניק עזרה רפואית לפצועים המגיעים לגבולה של המדינה – ובמקרים חמורים אף לאפשר את אשפוזם בבתי חולים בתוך המדינה – אך להימנע מהענקת סיוע הומניטרי לנפגעים שלא נמצאים בגבולה או מסיכול יזום של מעשי טבח בקהילות מיעוטים (כגון הקהילות הנוצריות והיזידיות שנטבחו על ידי הארגונים הג'יהאדיסטיים).

מאז פרוץ מלחמת האזרחים בחרה ישראל שלא לגלות מעורבות אקטיבית בנעשה סביבה ולא לתמוך באף צד; ובכך מיצבה את עצמה כמצודה העומדת בדד – נמנעת מכל מעורבות בסובב ומרחיקה כל מי שמתקרב לחומותיה. דומה כי אין די בכך וכי מדינת ישראל, שהיא כיום מעצמה אזורית, צריכה ויכולה למלא תפקיד בסוגיית עיצובם של פני האזור בשנים הבאות.

האינטרס הישראלי בסוריה

מהו אם כן האינטרס האסטרטגי העדכני של ישראל בסוריה?

ראשית, ברור כי לישראל יש עניין בביזור וסיכול פוטנציאל אפשרי של כוח צבאי עוין בחזית המזרחית של גבולותיה. בהקשר זה, מאזן הכוחות ישתנה לטובת ישראל אם וכאשר יתפצל המרחב הסורי־עיראקי לכמה ישויות מדינתיות נפרדות. כך, לא תזדקק ישראל להתמודד עם כוח צבאי מאוחד המקצה את כל משאביו ללחימה בה, אלא היא תעמוד מול מניפה מבוזרת של כוחות. היווסדן של ישויות עצמאיות חדשות־ישנות המשקפות את המצב הדתי־אתני במרחב הסורי עשוי אפוא ליצור מאזן כוחות חדש ואף לשנות את המאזן הגיאו־אסטרטגי בגבולה הצפוני של ישראל.

ומה יקרה אז? לא מן הנמנע כי חלק מאותן ישויות חדשות יראו עצמן שותפות לברית מיעוטים חדשה עם ישראל, בעוד אחרות לא תשתפנה פעולה עם מדינת ישראל. בין כך ובין כך תצא ישראל נשכרת: הפיצול המדינתי יאלץ את הישויות העוינות את ישראל להתמודד בזירה רב־חזיתית ועתירת סכסוכים, וכוונותיהן ההתקפיות לא יופנו רק כלפי ישראל. ביזור המרחב הסורי הוא אפוא אינטרס ישראלי שיביא לפירוק האחדות הסורית נגד ישראל ולהחלשה אסטרטגית וארוכת טווח של האיום הצפוני על ישראל.

החששות מהתערבות בנעשה בסוריה מובנים וברורים. אין ספק שכל פעולת תמיכה של ישראל באחד הצדדים במרחב הסורי עלולה להשפיע על מערכות היחסים שלה עם מדינות בעלות אינטרסים באזור. מעורבות בסוריה יכולה אף להביא לעימות ישיר עם איראן וגורמי טרור אחרים במרחב. לא מן הנמנע שניסיונה הכושל של ישראל בהתערבות במאבקים הפנימיים בלבנון בשנות השמונים נמצא 'באוויר' ומכריע נגד התערבות דומה בסוריה. עם זאת יש לזכור שגורמים איראניים, ומיליציות מטעמם, כבר מתבססים בגבול ישראל. איומים המתגבשים בצילה של מדיניות שב ואל תעשה עלולים להיות בעלי משמעות גדולה בהרבה, בעתיד הרחוק; בוקר אחד עלולה ישראל להתעורר אל שלל סיכונים אסטרטגיים שהבשילו לאורך זמן תחת קונספציית ה'יהיה בסדר'.

חשוב לציין שגם גישתה הפסיבית של ישראל נושאת בחובה סיכון לא־קטן: ישראל עלולה להיגרר למערכה בעל־כורחה – בתגובה לסדרת אירועים מתגלגלים או לאירוע משמעותי יחיד – מנקודת פתיחה של חוסר מוכנות. מערכה שכזו עלולה להעלות שוב לסדר היום הבינלאומי את שאלת הנוכחות הישראלית ברמת הגולן. גם תרחיש זה יהיה תוצאה של העדפת הצעדים הטקטיים לטווח הקצר, על פני פעולות אסטרטגיות לטווח הארוך.

במבט לעתיד, ממתינים למדינת ישראל אתגרים נוספים:

1. יצירת שינוי בעמדה הבינלאומית באשר לשליטה הישראלית בגולן, בפרט בקרב ממשל טראמפ. ניתן להשיג יעד זה באמצעות הצבתו כחלק מדוקטרינת טראמפ שיושמה בעצם ההכרה של ארה"ב בירושלים כבירת ישראל – דוקטרינה הרואה בהכרה במציאות בשטח כלי חשוב בנטרול מוקדי מחלוקת המונעים התקדמות בפתרון הסכסוך. אפשרות אחרת היא לקבוע את הצרכים האסטרטגיים־ביטחוניים של ישראל בגולן כתנאי לקבלת תוכנית טראמפ בנושא הפלסטיני.

2. היערכות להסכם פירוז חדש בסוריה על בסיס הנוסחה 'איראן תמורת גולן'. על ישראל להיות ערוכה ליום שבו תופנה אליה הצעה בינלאומית שתתנה את נסיגת איראן מסוריה בנסיגה ישראלית מקבילה מרמת הגולן. כדאי להזכיר שלא מדובר בדרישות שישראל איננה מכירה: דרישה במתכונת דומה הציגו האמריקנים בפני ישראל במהלך מלחמת המפרץ כהמשך לצעדי פיצוי בשל המלחמה. אחרי המלחמה נדרשה ישראל לבחון ויתורים טריטוריאליים במסגרת דיוני ועידת מדריד.

3. לצידם של שני אתגרים מדיניים אלה, עומד בפני ישראל אתגר מעשי התלוי אך ורק בה: היפרדות מפרדיגמת הגולן כפיקדון והצבת יעד לאומי בתחום ההתיישבות – הגעה ל־100 אלף תושבים ישראלים ברמת הגולן עד שנת 2030. מדינת ישראל הוכיחה בעבר את יכולת הביצוע שלה בתחום ההתיישבות, ויעד זה אינו בלתי־אפשרי. רצינותה של ממשלת ישראל תיבחן במעשים, לא במילים.

בשנים האחרונות החמיצה ישראל שתי הזדמנויות להניח על השולחן את הדרישה להכרה בינלאומית בריבונותה בגולן, במסגרת שינויי הסדר האזורי במזרח התיכון. ההזדמנות הראשונה אירעה בשנת 2013, במסגרת יוזמת השלום להסדר עם הפלסטינים של שר החוץ האמריקני ג'ון קרי. ישראל הייתה יכולה לדרוש אז הכרה בריבונותה בגולן, במסגרת הגדרת צורכי הביטחון שלה בחזית המזרחית ובציר בקעת הירדן. מיותר לציין שאפשרות זו לא מומשה. ההזדמנות השנייה אירעה בשנת 2015, על רקע חתימת הסכם הגרעין בין איראן למעצמות. ההסכם חשף את ישראל לאיומים ביטחוניים ואסטרטגיים שונים, וכך עלתה לדיון שאלת הפיצויים שתקבל ישראל בתמורה. ההכרה בריבונות ישראל על הגולן לא הועלתה כלל כאופציה ריאלית.

כעת צריכה ישראל לדרוש גניזה בינלאומית סופית של השאיפה האיראנית־אסדית להשתלטות מחודשת על הגולן הישראלי (ששטחו פחות מאחוז מהשטח של סוריה – זו שעד מלחמת האזרחים). רק כך תגדר ישראל את פוטנציאל התוקפנות של איראן ותמנע יצירת ציר יבשתי מטהרן עד עין־גב. כל הסתפקות בפחות מכך, דוגמת קבלת מענה טקטי בצורת אמצעי לחימה מתקדמים, תהיה כישלון היסטורי מהדהד.

נוסף על כך, צריכה ישראל להטיל את מלוא כובד משקלה בזירה האמריקנית כדי שארצות הברית תישאר מעורבת בנעשה בסוריה. סוריה ללא מעורבות אמריקנית תיפול כפרי בשל לידי שאיפותיהן האסטרטגיות של איראן וטורקיה, תהפוך לשטח

הפקר, ותיצור 'לבנוניזציה' של גבול ישראל־סוריה. מצב זה עלול לגרור את ישראל לעימות של ממש ולפתוח חזית מאיימת רחבה בגבול הצפוני. איבוד שליטתו של המערב בנעשה במרחב הסורי עלול לבסס הסלמה עתידית ולחזק גורמים קיצוניים באזור.

על ישראל להיערך לאפשרות שארצות הברית תדחה את בקשתה ותחליט לסגת מכל מעורבות בסוריה. במקרה כזה, על ישראל לדרוש חבילת פיצוי אסטרטגית הכוללת שני רכיבים עיקריים שעל חשיבותם עמדנו לעיל: יצירת אזור אסור לטיסה מעל החבל הכורדי בצפון; והכרה בריבונות הישראלית ברמת הגולן.

*

מדינת ישראל, המשוועת כבר כמעט חצי מאה להכרה בצורך לשינוי גבולותיה, מצויה כעת בנקודת זמן אופטימלית להשגת הישגים היסטוריים. על ישראל לשאוף להפנמה בינלאומית בדבר איון ה"קדושה" של קווי 1967 ובדבר הצורך בשרטוט מחודש של הגבולות באזור. הצלחות אלו מותנות בהכרה מנהיגותית של גודל השעה וביכולת לנווט אל מחוץ לאזורי הנוחות בסביבה כללית של חוסר ודאות.

ישראל ניצבת בעין הסערה ולמעורבותה עשויות להיות משמעויות היסטוריות ואסטרטגיות מרחיקות לכת. במקום אסטרטגיית אי־ההתערבות והעמידה־מנגד, על ישראל לאמץ מעורבות אקטיבית שמטרתה הבטחת האינטרסים שלה במזרח התיכון המתעצב מחדש מול עינינו. כמעצמה אזורית המתמודדת עם מדינות אחרות השואפות להגמוניה אזורית, מדינת ישראל נדרשת ליזום ולהגיב על הנעשה. אף שאסטרטגיה כזו טומנת בחובה אתגרים משמעותיים, היא כוללת לצידם גם הזדמנויות גדולות.

---

1. ראו במדבר כ"א, לג–לה; דברים ד', מז.
2. יהושע כ', ז–ח.
3. מלכים א ד', יג.
4. ראו מלכים א כ'. האזור מזוהה סביבת קיבוץ אפיק (סמוך לחורבות כפר פיק) – כשישה ק"מ מזרחית לכנרת, מול טבריה, על הדרך בין דמשק לבית־שאן. ראו שמואל אפרים ליונשטאם, "אפק", **אנציקלופדיה מקראית**, א, עמ' 503.
5. אפרים ענבר, **שליטה ישראלית ברמת הגולן: הציווי האסטרטגי והמוסרי**, רמת־גן: מרכז בס"א (אוניברסיטת בר־אילן), 2011, עמ' 21. זמין במרשתת.
6. תיאודור הרצל, **אלטנוילנד**, מגרמנית: מרים קראוס, תל־אביב: בבל, 2007, עמ' 103.
7. הסקירה ההיסטורית: "תולדות ההתיישבות היהודית בגולן מימי יהושע בן נון ועד ימינו אנו". מצויה בארכיון הציוני. אישורי בעלות על הקרקע (קושאנים) ומסמכים מפורטים על אודות עיבוד הקרקעות ותשלומי המיסים בעבורן במשך השנים, מצויים שם אף הם.
8. גדעון ביגר, **ארץ רבת גבולות: מאה השנים הראשונות של תיחום גבולות ארץ ישראל 1840–1947**, באר־שבע: אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 2001, עמ' 63.
9. ביגר, **ארץ רבת גבולות**, עמ' 75–76, 110–113.
10. ביגר, **ארץ רבת גבולות**, עמ' 117.
11. משה יגר, "האם הגולן חלק מישראל?", **כיוונים חדשים**, 20 (2009), עמ' 188, 200–203.
12. צבי אילן, "'החלוץ' בסוריה וההתיישבות בחורן 1928–1936", **פעמים**, 14 (1982), עמ' 45–56.
13. יגר, "האם הגולן חלק מישראל?", עמ' 203.
14. ראו סעיף 22 לאמנת חבר הלאומים מיום 28 ביוני

1919.

15. רובי סייבל ויעל רונן, **משפט בינלאומי**, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2016, עמ' 783.

16. Howard Grief, *The Legal foundation and borders of Israel under international law: A Treatise on Jewish Sovereignty over the Land of Israel*, Jerusalem: Mazo Publishers, 2008, pp. 18–135.

17. ביגר, **ארץ רבת גבולות**, עמ' 74.

18. The Anglo-French Convention Border, 23.12.1920.

19. The Newcombe-Paulet Boundary, 7.3.1923.

20. גדעון ביגר, "בעלות על קרקע וריבונות על שטח", **קרקע**, 68 (יוני 2010), עמ' 10.

21. ביגר, **ארץ רבת גבולות**, עמ' 148–149.

22. ראו: אפרים ענבר, "שליטה ישראלית ברמת הגולן", עמ' 22; Howard Grief, *The Legal foundation*, pp. 18-135.

23. סייבל ורונן, **משפט בינלאומי**, עמ' 792.

24. יגאל קיפניס, **ההר שהיה כמפלצת: הגולן בין סוריה וישראל**, ירושלים: מאגנס, תשס"ט, עמ' 7–10.

25. איתמר רבינוביץ', **סף השלום: ישראל וסוריה 1992–1996**, תל־אביב: משכל, 1998, עמ' 183–184.

26. צבי שילוח, **אשמת ירושלים**, תל־אביב: קרני, תשמ"ט, עמ' 182, 279.

27. דברי הכנסת, ישיבה ל"ב מיום 14.12.1981: דיון בהצעת חוק רמת הגולן.

28. אריה נאור, **בגין בשלטון: עדות אישית**, תל־אביב: ידיעות אחרונות, 1993,עמ' 232–235.

29. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, "אוכלוסיה לפי מחוז, נפה ודת ל־31.12.2016", 1.11.2017. זמין במרשתת.

30. Charles Enderlin, *Shattered Dreams: The Failure of the Peace Process in the Middle East, 1995–2002*, New-York: Other Press, 2003, p. 48.

31. משה מעוז (עורך), **הגולן בין מלחמה ושלום**, אור־יהודה: הד ארצי, 1999, עמ' 26.

32. נאור, **בגין בשלטון**, עמ' 235–232.

33. דבריו של מנחם בגין לשרי ממשלת ישראל ביום 14.12.1981.

34. ראו דברי הכנסת, מושב שני, חוברת כ"ו, עמ' 4616.

35. שוקי אמרני, **הדרוזים: בין עדה לאום ומדינה**, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2010, עמ' 201.

36. רבינוביץ', **סף השלום**, עמ' 183–184.

37. רון בן־ישי, "הגולן על השולחן: מה הבטיח רון לאודר לאסד?", *ynet*, 5.5.2009.

38. "עובדה עם אילנה דיין: ארדואן מנפץ שתיקה", **אתר קשת**, 21.11.2016.

39. Frederic Hof, "I got Syria so wrong", *Politico Magazine*, 14.10.2015.

40. ברק רביד, "נתניהו לאובמה: לאור המצב בסוריה, 'אפשר לחשוב אחרת' על עתיד רמת הגולן'", **אתר הארץ**, 10.11.2015.

41. מורן אזולאי וסוכנויות הידיעות, "נתניהו לפוטין: 'רמת הגולן היא קו אדום עבורנו'", *ynet*, 21.4.2016.

42. ברק רביד, "נתניהו ביקש מטראמפ הכרה אמריקאית בסיפוח רמת הגולן לישראל", **אתר הארץ**, 15.2.2017.

43. הודיה כריש־חזוני, "ביקור שלא יישכח: נתניהו זכה לנחת בקצה העולם", *NRG*, 24.2.2017.

44. כבר בשנת 2011, בשלביה הראשונים של מלחמת האזרחים בסוריה, הובילו יועציו של מישל עאון – אז חבר הפרלמנט המרוני הלבנוני, וכיום נשיא לבנון – יוזמה ליצירת ברית מזרח־תיכונית חדשה בין יהודים, דרוזים, נוצרים, עלאווים, שיעים וכורדים. ראו יוסי אלפר, **מדינה בודדה: החיפוש החשאי של ישראל אחר בעלות ברית באזור**, תל־אביב: מטר, 2015, עמ' 154.

45. *The Middle East: Time for New Realism*, House of Lords: Select Committee on International Relations: 2nd Report of Session 2016-17 (2.5.17).

46. עמוס הראל, "ברק מעריך: אסד ייפול בשבועות הקרובים", **אתר הארץ**, 11.12.2011.

47. נאום שר הביטחון משה יעלון בכנס הרצליה ה־16 (16.6.2016). זמין בערוץ "כנס הרצליה" ב־YouTube.

אברום תומר

סייג לחוכמה שתיקה

ארגון "שוברים שתיקה" מציג עצמו כמי שחרד למוסר הלחימה הישראלי, וגובה עדויות כדי לעורר מודעות ל"מחיר הכיבוש". עיון שיטתי בעדויות עצמן מצביע על כשלים עמוקים בניתוח ועל יצירת מצג־שווא תוך פגיעה בצה"ל

> מטרת הארגון היא להעלות את המודעות למציאות היום יומית בשטחים הכבושים וליצור שיח ציבורי על המחיר המוסרי שבשליטה צבאית על אוכלוסייה אזרחית – זאת על מנת להביא לסיום הכיבוש. ("אודותינו", אתר "שוברים שתיקה")

> אנחנו פועלים בחו"ל מאותה סיבה שאנחנו פועלים בישראל – כדי להעלות את רמת הידע ולעודד שיח שיקדם את סיום הכיבוש [...] זוהי סוגיה אוניברסלית של הפרת זכויות אדם, ולכן אנחנו רואים כל אדם וכל עם בעולם כאחראים וכשותפים לשיח. ("שאלות ותשובות", אתר 'שוברים שתיקה')

בשנים האחרונות עוסק השיח הישראלי באופן אינטנסיבי למדי בפעילות 'שוברים שתיקה' – ארגון המגדיר את עצמו כ"ארגון של חיילים משוחררים האוספים עדויות מחיילים וחיילות אשר שירתו בשטחים מפרוץ האינתיפאדה השנייה ואילך".[1] יש המצדדים בפעילות הארגון, ויש המבקרים אותה מזוויות שונות: מטרותיו הפוליטיות של הארגון, אמינות עדויותיו, מקורות מימונו, אופן פעילותו בחו"ל, תרומתו לתנועת ה־BDS, חוסר שיתוף הפעולה שלו עם צה"ל וכדומה. לאחרונה עלה הארגון שוב לכותרות, כשפרסם בעיתון הבריטי 'גרדיאן' מכתב התוקף את הפקודה לירות בפורעים שהתקרבו לגדר רצועת עזה והובעו בו תחושות של "בושה נוכח הפקודות, ששיקול הדעת המוסרי והערכי נעדר מהן כליל, וצער על החיילים הצעירים, שכפי שאנו יודעים היטב מניסיוננו האישי – המראות שאותם ראו דרך כוונות הרובים ילכו איתם תמיד".[2]

כבר בראשית דרכו, לפני יותר מעשור, הצליח הארגון להיכנס לרשימת הארגונים המשפיעים על המדיניות הישראלית בכלל, ועל אופי פעילותו של צה"ל בפרט, אך אז

לא נתפס כארגון שמאל קיצוני אלא כארגון שמטרתו לסייע לצה"ל בשמירה על ערך טוהר הנשק. לדוגמה, בשנת הקמתו (2004) קיים שוברים שתיקה תערוכה בכנסת למשך שלושה שבועות, ובעקבותיה קיבלו נציגיו הזדמנות להשמעת דבריהם בוועדת החינוך והתרבות – במסגרת דיון שיזם יו"ר הוועדה ח"כ לשעבר אילן שלגי מסיעת 'שינוי', ואשר הוגדר מראש כ"לא־פוליטי".[3] אולם ככל שחלפו השנים, העביר הארגון את מרב פעילותו אל מחוץ לגבולות המדינה והקצין את מסריו, וכך מצא את עצמו נתון במחלוקת ציבורית עזה. נדמה שבשנתיים האחרונות חלה עליית מדרגה ביחס הציבור כלפי הארגון: הביקורת עליו התעצמה וכתוצאה מכך החלו מאמצים להחלישו ולהוקיעו בזירה הפוליטית.

ההתייחסות הציבורית כלפי פעילות הארגון כוללת כאמור כמה אפיקי ביקורת. ראשית, יש המטילים ספק באמינות העדויות שמספק הארגון. רבים מהאזרחים ששירתו בעבר בצה"ל, ומכירים את שגרת פעילותו, מעידים על תמונה שונה לחלוטין וזוכרים את הצבא הישראלי כזהיר מאוד ביחסו אל האוכלוסייה האזרחית. הדיסוננס שנוצר בין זיכרונותיהם מתקופת שירותם הצבאי לבין טענות שוברים שתיקה מייצר באופן טבעי תחושת פקפוק באמינות העדויות.[4] ראוי לציין בהקשר זה את עדותו של דובר הארגון, דין יששכרוף, שנחקרה בפרקליטות ולא נמצאו לה כל סימוכין.[5]

ביקורת נוספת טוענת כי אי־שיתוף הפעולה של שוברים שתיקה עם הצבא ועם גורמי האכיפה השונים מחזק את הסברה שמטרת הארגון איננה טיהור צה"ל מתקלות ותיקון דרכיו, כפי שהארגון שב ומצהיר, אלא דווקא הבלטה של חוסר מוסריות הצבא – במטרה להשיג יעדים פוליטיים. "אם אנשי 'שוברים שתיקה' היו באמת חרדים למוסר שלנו, כפי שאנו חרדים", אמר ב־2015 משה (בוגי) יעלון, "הם היו פועלים מול צה"ל באופן ישיר".[6]

נוסף על כך מואשם הארגון בהוצאת דיבה על מדינת ישראל, בשל הפניית מרב פעילותו אל מחוץ לגבולות המדינה על מנת להביא ללחץ בינלאומי על הממשלה. על פי דיווחי ארגון NGO Monitor, בין ספטמבר 2012 לדצמבר 2015 קיים שוברים שתיקה לפחות 47 אירועים, תערוכות והרצאות במדינות צפון־מרכז אירופה ובארה"ב.[7] רבים בישראל מפרשים את הניסיון לגייס את מדינות העולם, כדי לכפות הכרעות פוליטיות על ישראל, כוויתור על הדיון הציבורי הפנימי וכפגיעה בריבונות הישראלית ובדמוקרטיה שלה.[8]

לבסוף, עובדת הישענותו של הארגון על תקציבים רבים של מדינות זרות מעצימה את קולות הביקורת ותורמת לעיצוב התדמית שלפיה שוברים שתיקה פועל בשירותם של אינטרסים זרים – בתוך ענייניה הפנימיים של מדינת ישראל.[9] למעשה, נוצר קשר סימביוטי־תלותי בין הארגון למדינות מסוימות בעולם: שוברים שתיקה נהנה מסכומי כסף עצומים שמגיעים אליו מממשלות אירופיות, ואלו מבקשות באמצעותו,

"... it is very brave of you to come here and tell us all these terrible stories about what the Jews are doing ..."

ובאמצעות עוד ארגונים ישראליים המציגים עצמם כלא־ממשלתיים, להפעיל לחץ פוליטי על ישראל ולקדם נסיגה של ישראל משטחי יהודה ושומרון.

ביקורות אלו מושמעות לעיתים קרובות בשיח הישראלי ואין בהן כל חדש. לעומתן, הדיון שיובא להלן צמח מתוך תחושה השומעת, בין קולות הביקורת השונים, מנגינה שקטה של מבוכה עזה – השוררת בקרב רבים בציבור הישראלי ונובעת מהיעדר יכולת לבחון את עדויות הארגון ולהתמודד עמן באופן ישיר הנוגע בליבת טענותיו. מגבלה זו מובילה לאימוץ אחת מהמסקנות הדיכוטומיות הבאות: קבלת טענות הארגון באופן אוטומטי, על ידי אנשים המזדהים עם פעילותו; או דחייתן באופן גורף, על ידי המתנגדים לארגון. על מבוכה זו אנסה לענות במאמר זה, המסכם מחקר שערכתי בשנה האחרונה עבור המכון לאסטרטגיה ציונית.

עיקרו של המחקר הוא בחינה ביקורתית של העדויות המשמשות את הארגון: פרטיהן, זמן ומקום האירועים שעליהם הן מספרות, ואופי מִתאר הלחימה באירועים אלה. נשאל גם אם הכשלים המתוארים בעדויות הם כשלים מערכתיים או נקודתיים ונבחן את ההקשרים הרחבים של האירועים. לבסוף, נבדוק גם את הטענה החמורה־יותר – אשר צוברת תאוצה בעת האחרונה – שעל פיה צה"ל מפר את דיני המלחמה הבינלאומיים.

בחינה מעמיקה של עדויות שוברים שתיקה, ומתוך כך העמקת השיח הציבורי, הן מטרות־העל של מאמרי; ואפשר שמקבלי ההחלטות במדינת ישראל ימצאו בו שימוש גם לשם תיקון ליקויים בפעילות צה"ל ולשם שיפור תדמיתה של ישראל בעולם.

שוברים שתיקה - תעודת זהות

ארגון שוברים שתיקה הוקם בשנת 2004 על ידי שלושה חיילים משוחררים: אביחי שרון, נעם חיות ויהודה שאול, בעקבות תחושותיהם האישיות מזמן שירותם הצבאי בשטחי יו"ש. לטענתם, חיילים רבים חווים פער "בין המציאות שפגשו בשטחים, לבין האדישות והשתיקה בחברה הישראלית לנוכח מציאות זו".[10] לאור זאת, רואה הארגון חשיבות גדולה באיסוף עדויות מהמציאות הצבאית בשטחי יו"ש ובהשמעת "קולם של חיילים אלו כדי להביא את החברה הישראלית להכיר במציאות שהיא יצרה".[11] אך הארגון אינו מסתפק אך ורק בהבאת הקולות "המושתקים" של החיילים, והוא מצהיר גם על מטרה אחרת ועיקרית הכרוכה בהשמעת אותם קולות: "להעלות את המודעות למציאות היומיומית בשטחים הכבושים וליצור שיח ציבורי על המחיר המוסרי שבשליטה צבאית על אוכלוסייה אזרחית, זאת על מנת להביא לסיום הכיבוש".[12] הארגון מצהיר אפוא כי מטרתו פוליטית באופן מובהק: יצירת שיח ציבורי שיביא לנסיגת הכוחות הישראליים משטחי יו"ש.

הפעילות העיקרית שאותה מקיים הארגון, נוסף על איסוף העדויות, היא קיום סיורים

רבים בחברון – לקבוצות מישראל ולנציגי ארגונים ומדינות מחו"ל.[13] כמו כן, הארגון פועל בבתי ספר ומעביר בהם תכנים לתלמידים ברוח מטרותיו,[14] ופעילות זו נאסרה לאחרונה בחוק.[15]

עם השנים התרחב הארגון והתפתח, הן מבחינת כוח אדם הן מבחינת תקציב. על פי דו"חות של מכון המחקר NGO Monitor, מחזור הפעילות של הארגון ב־2015 עמד על קרוב לחמישה מיליון שקלים; בין השנים 2012–2016 קיבל 11,665,707 שקלים מישויות מדיניות זרות (ובכלל זה ממשלות גרמניה, שוויץ והאיחוד האירופי); ונכון לשנים 2012–2015, לפי הדו"חות השנתיים, שיעור התרומות שהוא מקבל ממדינות זרות עומד על 65% מסך כל התרומות המגיעות אליו.[16]

במהלך שנות קיומו העביר הארגון את פעילות ההסברה העיקרית שלו לחו"ל, וכיום כלל העדויות והחומרים מתורגמים לשפות זרות ומופצים בפרלמנטים של מדינות זרות, בעיקר באירופה. נציגי הארגון מתארחים בפורומים וכנסים רבים של מדינות וארגונים שונים, כולל כאלו העוינים את ישראל. כך למשל באוקטובר 2015 ביצע נציג הארגון סבב הרצאות בסקוטלנד, ובו הרצה בין היתר בפני ארגון 'ידידי פלסטין' במפלגת SNP (Scottish National Party) התומך בזכות השיבה ובקמפיין החרם, ובפני ארגון MAP (Medical Aid for Palestinians) שהיה מעורב בתקרית אנטישמית. במאי 2015 המנכ"לית לשעבר של הארגון הופיעה בפני קואליציית מפלגות השמאל (GUE/NGL) באיחוד האירופי, שחברותיה קוראות לחרם מלא על מדינת ישראל ואשר קיימה מפגש עם אחד ממובילי התנועה, עומר ברגותי. באוקטובר 2013 הופיע אבנר גבריהו, אז חבר בארגון וכיום עומד בראשו, ב'תת־הוועדה לזכויות הבלתי־מעורערות של הפלסטינים' של האו"ם, שבה חברות גם איראן, מלזיה, עיראק, סוריה ופקיסטן יחד עם מדינות נוספות שאינן מכירות במדינת ישראל.[17]

כפי שנראה להלן, במסגרת ניתוח העדויות, במהלך השנים חל שינוי בטענות הארגון ובמטרותיו. בתחילה טען הארגון נגד התנהלות לא־מוסרית של חיילי צה"ל ומפקדיו ביחס לאוכלוסייה הפלסטינית, הנובעת מהידרדרות מוסרית עקב מציאות 'הכיבוש' ארוכת השנים. בהמשך, עבר הארגון לטענות יסודיות ועקרוניות הרבה יותר הנוגעות למדיניותו השיטתית של צה"ל כזרוע ממשלתית. מִפנה זה קיבל ביטוי בהצהרות שונות של הארגון: במסמך משנת 2009, שבו עדויות ממבצע עופרת יצוקה, הצהיר הארגון כי מטרתו הכללית היא לחשוף את המחיר המוסרי של 'הכיבוש' ולהצביע על "המדרון המוסרי התלול שבו ממשיכים שליחי החברה הישראלית להתדרדר יחד עם המערכת הצבאית כולה".[18] כך למשל טען הארגון כי

> מקרים של התעללות, ביזה והשחתת רכוש הפכו זה מכבר לנורמה בשטח אך עדיין זוכים לסיווגם כ'מקרים חריגים' על ידי המערכת הצבאית. מן העדויות עולה תמונה חמורה של

> הידרדרות מוסרית הבאה לידי ביטוי גם באופי פקודות והוראות הפתיחה באש המקבלות הצדקה מנימוקים ביטחוניים.[19]

לעומת זאת, במסמך דומה מ־2014, העוסק במבצע צוק איתן, שם הארגון במוקד עניינו את המדיניות הצבאית: "אף על פי שבין העדויות אפשר למצוא תיאורים נקודתיים של התנהגות פסולה מצד החיילים בשטח, תמונה מדאיגה יותר נוגעת למדיניות המערכתית שהנחתה את פעילות כוחות צה"ל בכל הדרגים והגזרות";[20] ומדיניות זו מובילה להצפת "שאלות קשות באשר לנורמות המוסריות המתוות את דרכו של צה"ל בכלל ובמבצעים ברצועת עזה בפרט".[21] טענות הארגון מובילות לקביעתו הרדיקלית כי "בנורמות הלחימה של צה"ל, ערכים כמו 'טוהר הנשק' ו'חיי אדם' איבדו מערכם".[22]

יתרה מזו: במסמך מ־2011, המביא עדויות של חיילים מפעילות צה"ל ביו"ש, מנסה הארגון להצביע על דפוסי הפעילות של צה"ל ו"רשויות השלטון הישראליות" כדפוסים החורגים מהגנה עצמית בלבד ופועלים על פי מדיניות פוליטית שמטרתה ריסוק החברה הפלסטינית וסיכול האופציה לעצמאות פלסטינית.[23] באותו קובץ נכתב כי

> לעומת העמדה הישראלית הרשמית, המתארת את פעילות צה"ל בשטחים כפעילות הגנתית שתכליתה הבלעדית מניעת פגיעה באזרחים ישראלים, עדויות החיילים מתארות מדיניות התקפית הכוללת סיפוח שטחים, הטלת אימה והידוק השליטה באוכלוסייה האזרחית.[24]

אין ספק כי בלב פעילות הארגון עומדות עדויות החיילים – עליהן הוא מתבסס ובהן טמון סוד עוצמתו ויכולת השכנוע של טענותיו. הבה ונצלול אל סבך העדויות ונשאל שאלה פשוטה ביותר: מה הן אומרות; ובעיקר, מה הן לא אומרות?

*

נקדים כמה מילים על צורת העבודה המונחת בבסיס מאמר זה. כדי לבדוק את טענות הארגון בחרנו במאה עדויות מייצגות: מחציתן מופיעות בספר 'כיבוש השטחים: עדויות חיילים 2000–2010', שרוב העדויות בו עוסקות באירועים שהתרחשו באזורי יו"ש; ומחציתן בשני מסמכים המכילים עדויות משני המבצעים הגדולים שהתקיימו ברצועת עזה בעשור האחרון – עופרת יצוקה (2009)[25] וצוק איתן (2014).[26] העיון בספרים מראה כי סדר העדויות אקראי לחלוטין, ולא ניתן להצביע על היגיון מנחה כלשהו (כרונולוגי, גיאוגרפי, תמטי או רמת החומרה) שעל פיו מסודרות העדויות. לפיכך, העדויות שאותן נבחן הן הראשונות בכל קובץ או פרק ואנו מניחים שיש בהן כדי לייצג את מכלול העדויות המופיעות במסמכים אלו.

אנו נשענים על הנחת היסוד שלפיה העדויות הנבדקות אכן מבטאות את המציאות

כפי שהיא. דווקא מתוך הנחה זו, המקבלת באופן בסיסי את העדויות ואת אמינותן, נבחן לעומק את מהות העדויות על פעילותו של צה"ל, מוסריותו ועמידתו בדין הבינלאומי.

אילו פרטים מספק ארגון שוברים שתיקה על שיטת העבודה שלו במסגרת גביית העדויות ואימותן? מתברר שלא הרבה יותר משתי הצהרות קצרות: בקובץ 'כיבוש השטחים' כותבים מחבריו כי "כל העדויות שמוציא הארגון לאור נגבו על ידי חיילים לשעבר ואומתו לפני פרסומן";[27] ובקובץ העדויות מעופרת יצוקה מעידים המחברים כי "כל העדויות המתפרסמות על ידינו עוברות תחקיר קפדני הכולל בדיקה והצלבת העובדות עם עדים נוספים ו/או עם ארכיונים של ארגוני זכויות אדם אחרים הפועלים אף הם בשטח".[28] כמו כן, מצהיר הארגון בפתח אחד המסמכים כי כל העדויות הן עדויות ראייה המתפרסמות בלשון הדיבור של העדים אך באופן אנונימי.[29] בהמשך נגלה כי עמימות מתודולוגית זו מקשה על האפשרות להסיק את המסקנות שבהן מנופף הארגון.

מהלך הפרקים הבאים יציף כמה שאלות חשובות באשר לעדויות:

- האם ניתנו **פרטי זיהוי** בעדות המובאת? אם כן – באיזה היקף ומאיזה סוג?
- מהו **זמן** האירוע הנמסר בעדות ומה **מיקומו**?
- באיזה **מִתאר צבאי** התרחש האירוע: לחימה או ביטחון שוטף (בט"ש)?
- מהו **אופי האירוע** המתואר בעדות (פגיעה בחיי אדם, פגיעה ברכוש, השפלה וכיוצא באלה)?
- האם העדות ממחישה בעיות הקיימות **בפקודות עצמן** (וממילא בשיטת הפעולה הצבאית) או מציגה **חריגה** מפקודות הצבא?
- האם העדות מתארת אירוע **שתוצאתו הייתה מכוונת** או שמא מדובר בפעולה שנעשתה **בשגגה**?
- האם בעדויות השונות ישנו ניסיון להבין את **ההקשר שבו התרחש האירוע** ואת **שיקול הדעת** שהביא לאותן סיטואציות?
- האם ישנה אבחנה בין המאפיינים של פעילות צה"ל **ביו"ש** לבין פעילותו **ברצועת עזה**?
- ולבסוף: האם ניתן להסיק מהעדויות כי קיים חשש לעבירה על **דיני המלחמה הבינלאומיים**?

בסיכומה של עבודת נמלים מאומצת זו נוכל להתבונן על התמונה השלמה, ולשוב ולשאול את השאלה היסודית: האם קיימת הלימה בין טענותיהם של אנשי שוברים

שתיקה לבין המסקנות העולות מן העדויות שהם עצמם מציגים?

עדות מזוהה?

ראשית יש לדעת: כל העדויות במסמכים הכתובים של שוברים שתיקה נמסרות בעילום שם.[30] בקובץ 'כיבוש השטחים', הנוגע ברובו ליו"ש, נמסרים לקורא הפרטים הבאים: שם היחידה של נותן העדות, לרוב ברמת חטיבה ומעלה (צנחנים, גבעתי, הנדסה וכו') ולעיתים ברמת גדוד או יחידה (נחשון, שלדג וכו'); מקום האירוע לפי זהות העיר (חברון, רמאללה, שכם וכדומה); והשנה שבה אירעה התקרית, ללא תאריך מדויק. אומנם נתונים אלה אמורים להגביר את אמינות העדויות האנונימיות, אך בפועל הם אינם ממשים את מטרתם: בעזרת נתונים מן הסוג הזה קשה מאוד להתחקות אחר האירועים ולנסות להבין את הסיטואציה הכוללת.

המסמכים העוסקים ברצועת עזה דומים מאוד מבחינה זו: העדויות מעופרת יצוקה ניתנות ללא כל מידע ספציפי, מלבד מה שניתן להבין (בחלק מהמקרים) מתוך העדות עצמה. לעומתן, בעדויות מצוק איתן יש גיוון רב באשר למיקוד הנתונים: בחלק מהעדויות ניתן שם היחידה באופן כללי, אך ברבות מהן נכתב "שריון" או "חי"ר" אולם גם זה נתון זה כמעט חסר משמעות כפרט מזהה. הוא הדין לגבי שאלת המקום: ברוב העדויות מצוין מקום האירוע, אך באופן לא־ממוקד כגון "צפון הרצועה" או "העיר עזה".

יוצאת דופן היא דיר אל־בלח, עיירה לא־גדולה במרכז הרצועה שבה פעלו בעיקר כוחות שריון, וממנה מובאות לא־מעט עדויות, דומות מאוד באופיין – המעוררות את השאלה האם כל עדות משקפת אירוע נפרד או שמא הן מתעדות אירועים מעטים שתוארו שוב ושוב מזוויות שונות על ידי חיילים שונים. זוהי דוגמה טובה לבעיות שמיעוט פרטים מזהים עלול לייצר.

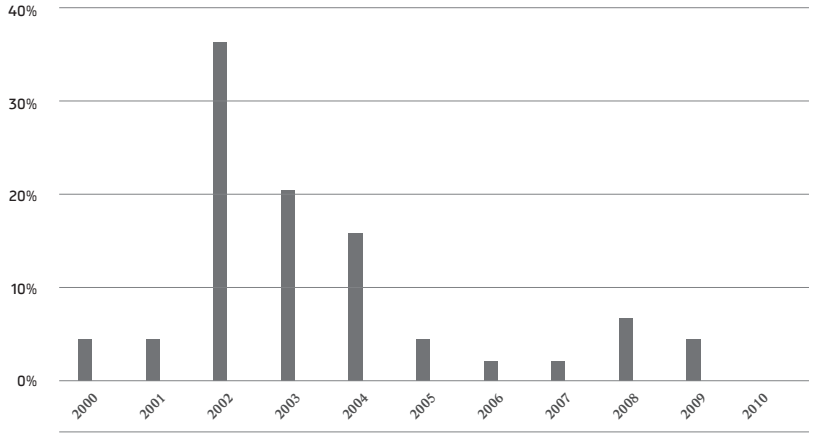
בעדויות מ'צוק איתן' מאוזכרת לא־פעם דרגת נותן העדות, ככל הנראה על מנת להדגיש כי בין המעידים גם קצינים. עם זאת, ייתכן למשל שכל שלוש העדויות שניתנו על ידי 'סרן' הן למעשה עדויות של אותו קצין, מאחר שלא מפורסם שם המקום או כל נתון אחר – למעט דרגתו של המעיד. בהקשר זה יש לציין כי העדויות ממבצע עופרת יצוקה ארוכות באופן יחסי, בעוד אלו ממבצע צוק איתן קצרות מאוד וחלקיות. אין לנו אלא לתהות על השינוי ועל המניעים שהביאו לשינוי זה.

בשורה התחתונה, גם אם אין מפקפקים בקיומם של האירועים המתוארים בעדויות, הרי שהיעדרם של פרטים מזהים לגביהן בעייתי משתי סיבות מרכזיות: ראשית, הוא אינו מאפשר לחקור ולהעמיק בבדיקת פרטי האירוע הנמסר בעדות; שנית, הוא מגביל את האפשרות להעריך את כמות העדויות וכפועל־יוצא גם את היקף התופעות המתוארות בהן.

זמן האירוע: עלייה לצורך ירידה

ניגש כעת לבדוק את פריסת האירועים על פני השנים השונות (2000–2010), ונשאל מתי אירע האירוע המתואר בעדות. שאלת הזמן משמעותית מאוד, שכן טענתם המרכזית של אנשי שוברים שתיקה היא שצה"ל נמצא במגמת ירידה ערכית ומוסרית, וזו מוסברת על ידם מכוח המציאות המתמשכת של מדיניות 'הכיבוש'. אולם בחינת הנתונים מורה שרוב העדויות מתארות אירועים בתקופה קצרה באופן יחסי – טווח השנים 2002–2004, כלומר שנות 'האינתיפאדה השנייה'![31] בשנים אלו הגיע לשיאו העימות בין ישראל לפלסטינים, ובמהלכם נרצחו יותר מ־1,100 ישראלים ונפצעו כ־8,000. הדברים מומחשים היטב בגרף הבא המציג את פילוח העדויות מן השנים 2000–2010 (באחוזים) על פי שנת התרחשותן:

השנים שבהן אירעו התקריות ביו"ש



שנת 2002, הבולטת בגרף, הייתה גם שנת השיא של האינתיפאדה – הן מצד כמות פיגועי הטרור והנפגעים בהם, הן מצד עוצמת תגובתו של צה"ל בניסיונו להכניע את ארגוני הטרור.

קשה להחמיץ את הנתון הדרמטי המשתקף אף הוא בגרף: משנת 2005 והלאה פחתה באופן משמעותי כמות העדויות שהארגון אסף מחיילים בשטח, וירידה זו תואמת את הירידה המקבילה במספר אירועי הטרור במדינה. אף כי קיימות בידי שוברים שתיקה עדויות שנאספו מגזרת יו"ש גם לאחר שנת 2010, ניכר כי מרב מאמציו של הארגון הופנו – כבר בשנים הללו – לפעילות צה"ל בעזה ובפרט לשני המבצעים הגדולים: עופרת יצוקה (2009) וצוק איתן (2014). לא יהיה מופרך להעריך כי התמקדותו של

הארגון בפעילות צה"ל ברצועת עזה נובעת ממיעוט האירועים ביו"ש בשנים שאחרי תקופת האינתיפאדה השנייה.

דומה כי לאור הדברים הללו מתערערת התמונה הקשה שאותה טורח הארגון להנחיל בתודעה הציבורית, בארץ ובחו"ל, ועל פיה קיימת מגמת ירידה ערכית בקרב חיילי צה"ל – הנגרמת בשל התמשכות 'הכיבוש'. אומנם מִתאם אינו מעיד בהכרח על סיבתיות, אך ישנו מתאם בולט בין אירועי טרור ובין תקריות לא־מוסריות מצד חיילי צה"ל, וכך תקופות רגועות מאופיינות בשמירה הדוקה בהרבה על ערכי צה"ל והרוח המוסרית של חייליו.

המיקום: בעיית האינדוקציה

השלכה מן הפרט אל הכלל, על דרך האינדוקציה, עלולה להיות בעייתית משום שהיא פותחת פתח לטיעונים דמגוגיים ובלתי־מדויקים־בעליל לחדור אל מבעד למסכי הביקורתיות של הציבור. נראה שבכשל הזה בדיוק נפלו גם אנשי שוברים שתיקה.

העיר חברון מוצגת על ידי שוברים שתיקה כמקרה מייצג של 'הכיבוש' הישראלי כולו. כך כתב יהודה שאול, ממקימי הארגון ומנהל קשרי החוץ שלו: "חברון היא מיקרוקוסמוס של מנגנון השליטה הצבאית בגדה המערבית כולה, ואת השיעור שאנחנו לומדים בעיר אפשר וצריך ליישם על המנגנון כולו".[32] אך טענה זו, הנאמרת כלאחר יד ומסווה את עצמה כמסקנה הכרחית של העדויות, מפוקפקת ומוטלת בספק גדול. הסיטואציה בחברון מורכבת הרבה יותר מזו שבכל מקום אחר ביו"ש: חברון היא נקודת היישוב היחידה שבה גרים בסמיכות יהודים וערבים, ועובדה זו מייצרת חיכוך גבוה בין שתי האוכלוסיות ויוצרת ממילא מתיחות רבה מהרגיל – ואלה מחייבים פעילות אינטנסיבית יותר של צה"ל. עתה נראה כיצד משתקף כשל זה גם בפילוח האירועים על פי מקום התרחשותם.

לשם כך נחלק את העדויות על פי החטיבות המרחביות (חטמ"ר) שבהן התרחשו: במקום הראשון ניצבת חטמ"ר יהודה שבה אירעו 38.6% מהתקריות; שנייה לה חטמ"ר שומרון שבה אירעו 22.7% מהעדויות; ולאחריהן חטמ"ר בנימין (11.4%), חטמ"ר מנשה (6.8%), חטמ"ר אפרים (6.8%) וחטמ"ר עציון (4.5%). לגבי 9.2% מכלל האירועים לא ניתן לדעת היכן התרחשו.

שלא כעדויות מיו"ש, בעדויות רבות מרצועת עזה אין דיווח על מיקום מדויק. רוב העדויות מעופרת יצוקה אינן מדווחות כלל על מקום, ובעדויות מצוק איתן מדווח כי האירוע התרחש ב"צפון רצועת עזה", או ב"עיר עזה". יוצאת דופן היא דיר אל־בלח ממרכז הרצועה שממנה נלקח חלק נכבד מהעדויות (17%); וכפי שכבר רמזנו, ייתכן שמדובר באותו כוח צבאי שתיאר אותה מציאות מכמה זוויות.

כפי שניתן לראות, חטיבת יהודה ריכזה תשומת לב רבה יותר מצד הארגון, אך יש לשים לב לחלק העצום שסיפקה העיר חברון לסטטיסטיקת האירועים: כ־70% מכלל העדויות בחטיבת יהודה מתייחסות לחברון, ולא עוד אלא שעיר זו לבדה סיפקה יותר עדויות (כ־27%) מאשר כל אחת מהחטיבות המרחביות האחרות! חשוב גם לזכור כי הארגון מרכז חלק נכבד מפעילותו בעיר חברון: זוהי העיר היחידה שלה מקדיש הארגון קבצי עדויות נפרדים ורציפים לאורך השנים,[33] ומקיים בה סיורים באופן שוטף.[34]

לאור כל זאת, יש לשאול: האומנם יכולה חברון לשמש מקרה־בוחן המייצג את שאר האזורים שבהם שולט צה"ל? האם ניתן להסיק מהסיטואציה המיוחדת והמורכבת של עיר זו על "מנגנון השליטה הצבאית בגדה המערבי כולה"? בחירתו של ארגון שוברים שתיקה להתמקד דווקא בעיר זו משרתת היטב את מטרותיו, אך יחד עם זאת מציגה תמונה לא־מדויקת־בעליל של המציאות היומיומית ברחבי יו"ש.

המִתאר הצבאי: מחיר הכיבוש או מחיר הפלישה?

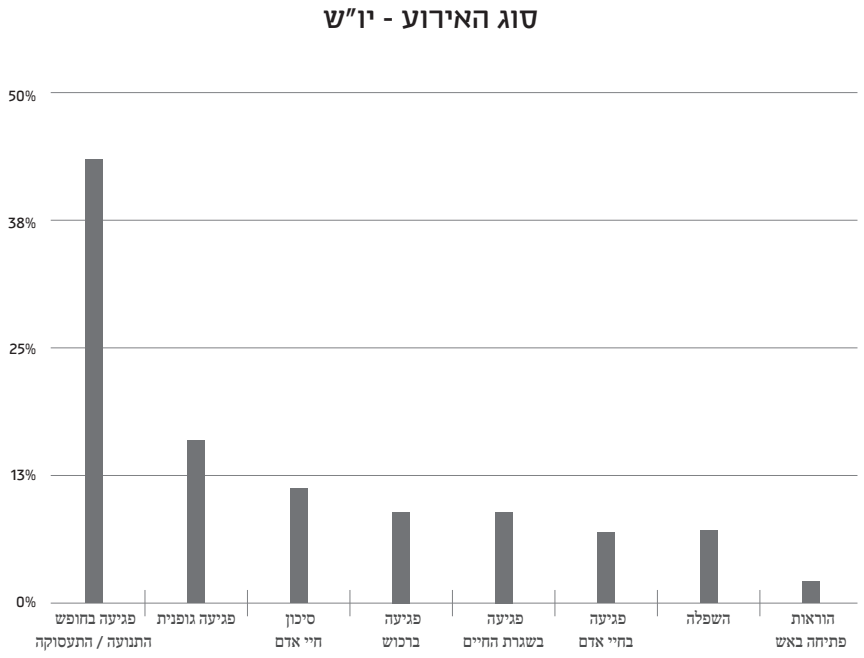
הבדיקה הבאה שנערוך קשורה לאופיים של האירועים המתוארים בעדויות, כלומר לשאלה איזה סוג של פגיעה באזרחים פלסטיניים הם מתארים. אני מניח שהקוראים יסכימו כי אינו דומה הרג חפים מפשע למיפוי בתים המפריע לבני המשפחה המתגוררת בהם, וכי להבדל זה עלולות להיות השלכות משמעותיות – כפי שנראה עתה.

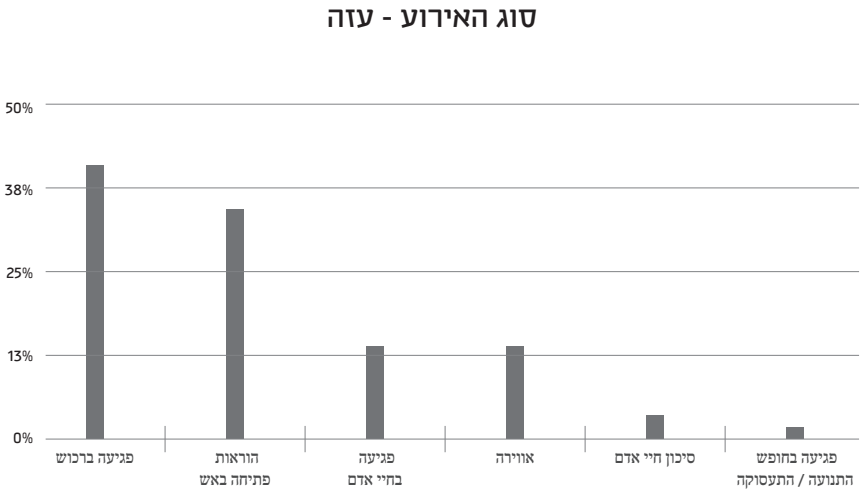
בדיקת העדויות על פי אופיין מצביעה על הבדל דרמטי בין רצועת עזה לבין יו"ש (המוסבר במִתאר הלחימה השונה בכל אחת מהגזרות) בעניין זה: בעוד ביו"ש רובן המכריע (88.6%) של העדויות מתייחס לאירועים שהתרחשו במהלך פעילות של ביטחון שוטף, ללא שימוש בנשק חם (כגון: שגרת מחסום, בדיקת חשודים, כניסה לבתים וכיוצא באלה), הרי שברצועת עזה רובם המוחלט (98%) של האירועים התרחש במהלך לחימה.

הבדל זה משפיע באופן ישיר על אופי האירועים הבעייתיים בכל אחת מהגזרות, כפי שניתן לראות באופן בולט בגרפים שבעמוד הבא.

מן הגרפים עולה כי אירועים של 'פגיעה בחופש התנועה/התעסוקה' הנוטלים חלק כה דומיננטי ביו"ש נעלמים כמעט לחלוטין (כ־2%) מרצועת עזה, ובמקומם מופיעים בראש הרשימה אירועים כגון 'פגיעה ברכוש' (כ־41%) או 'הוראות פתיחה באש' (כ־34%).[35] נוסף על כך, בעדויות מרצועת עזה לא נמצאו אירועים תחת הקטגוריות 'פגיעה גופנית', 'פגיעה בשגרת החיים' ו'השפלה' – וזאת משום שבמבצעים בעזה המגע בין חיילים לתושבים היה נדיר למדי.

אין ספק שהבדלים אלה מעמידים בסימן שאלה גדול את מסקנתו של ארגון שוברים שתיקה, שלפיה השליטה ביו"ש מובילה את צה"ל להתדרדרות מוסרית. גם כאן





ירידה לפרטי העדויות עשויה להביא למסקנה הפוכה: המחיר ששילמה האוכלוסייה האזרחית ברצועת עזה, שממנה נסוג צה"ל ב־2005, גבוה מאוד ביחס ליו"ש. בעוד ביו"ש הפגיעה העיקרית הייתה בחופש התנועה והתעסוקה, הרי שבעזה משפחות רבות איבדו את בתיהן וכל רכושן, ורבים נהרגו (או נפצעו) כתוצאה מכניסת צה"ל

לשטח בנוי שלא בשליטתו. הרגיעה היחסית ביו"ש באותן שנים והתמעטות העדויות שהביאה בכנפיה (שתוארה לעיל) מחריפות יותר את הפער שבין מחיר השליטה לבין מחיר הפלישה הגבוה לאין־ערוך.

'עשבים שוטים' או דפוס שיטתי?

כעת נעסוק בשתי שאלות שונות, הקשורות זו לזו באופן הדוק. השאלה הראשונה היא: האם העדויות מתארות אירועים שבהם הפעולה הייתה מכוונת ומחושבת, או שמא מדובר בפעולה שנעשתה בשגגה? שאלה נוספת שנשאל היא: האם העדות משקפת בעיה־לכאורה בפקודות עצמן או מעידה על חריגה מהפקודות?

ובכן, התשובה לשאלות אלו חד־משמעית: רובן המכריע של העדויות (שבהן ניתן להשיב על שאלות אלה)[36] מתאר תקריות שאירעו בכוונה ובהתאם לפקודות. 73% מהתקריות נעשו בכוונה וב־63% מהעדויות האירוע היה בהתאם לפקודות. אם ננכה את המקרים שבהם לא ניתן לדעת מה היה אופי התקרית, המספרים גבוהים אף יותר: 91% מהאירועים נעשו בכוונה ו־91% בהתאם לפקודות. למעשה, מעט עדויות (באופן יחסי) עוסקות באירועים שבהם אחת מיחידות הצבא או אחד החיילים גרם לתוצאה שלא היה מעוניין בה מלכתחילה (כמו למשל ירי באדם בלתי־מעורב בלחימה, מתוך לחץ או הפתעה). כמו כן, מעט מאוד עדויות מתארות יחידה סוררת או חייל סורר שפעלו בניגוד להנחיות – כגון שימוש ב'נוהל שכן' (לאחר שנאסר ב־2005) או הפעלת אלימות כלפי עצורים.

מהי משמעותם של הנתונים הללו?

המסקנה המרכזית העולה מן הנתונים היא שעיקר הביקורת של שוברים שתיקה מכוון כלפי דפוס הפעולה הרשמי והמודע של צה"ל, בלחימה ובשגרה היומיומית, ופחות כלפי חוסר יכולתו של הצבא לשלוט בתוצאותיהם של אירועים חריגים. ארגון שוברים שתיקה, כך מתברר, מוטרד פחות מרמתם המוסרית של חיילים בודדים, הנמצאים כביכול – כפי שנטען לא־פעם – במציאות בלתי־אפשרית הגורמת להם לבצע פשעים נגד האוכלוסייה; ומוטרד יותר מן המערכת הצבאית בכללותה – המובילה את החיילים לסיטואציות שכביכול אינן עולות בקנה אחד עם עקרונות מוסר הלחימה.

מסקנה זו תואמת את הצהרות הארגון בפרסומיו המוקדמים. כפי שראינו לעיל, במסמכים המוקדמים־יותר, כגון המסמך הנוגע לעופרת יצוקה, הצהיר הארגון שמסקנותיו מצביעות על ההידרדרות המוסרית שגובה השליטה בשטחי יו"ש; אך במסמכים מאוחרים יותר – כמו 'כיבוש השטחים' וקובץ העדויות מצוק איתן – השמיע הארגון קולות אחרים שעיקרם ביקורת על המדיניות השיטתית של צה"ל החוטאת באופן עקרוני לערכי המוסר והצדק. עובדה זו מרמזת על כניסת סדר היום

הפוליטי לניתוח העדויות ופרשנותן, ועל כן מחלישה את טענות הארגון.

נקודה חשובה נוספת עולה מתוך ניתוח הנתונים. אף ששתי השאלות ששאלנו בפרק זה דומות, וכך גם פילוח תשובותיהן, יש ביניהן הבדל חשוב וכדאי לעמוד עליו. כאשר בוחנים את יו"ש ורצועת עזה **באופן נפרד**, מתגלה כי מעט העדויות החריגות שהתקרית המתוארת בהן אירעה בטעות – לקוחות כולן מרצועת עזה; ומנגד, רוב מכריע (88%) מבין העדויות המעטות המתארות חריגה מכוונת מפקודות הצבא – מתייחס ליו"ש.

ניתן לשער כי הבדל זה נובע אף הוא מהחלוקה בין מִתאר בט"ש לבין מתאר של לחימה. פעילות הבט"ש ביו"ש, שלא כברצועת עזה, מאופיינת בחיכוך יומיומי עם האוכלוסייה הפלסטינית, והשגרה הסיזיפית והשוחקת עלולה לגרום לחיילים (או ליחידות) לפעול בניגוד לפקודות, ולנקוט אלימות או תגובות הלוקות בחוסר מידתיות. אומנם, מקריאת קובצי העדויות לא ניתן להשתכנע שחריגות כאלו מתרחשות לעיתים קרובות, אך בין כך ובין כך האתגר של שמירה על המשמעת קשה יותר בבט"ש ביחס ללחימה. לעומת זאת, טעויות אנוש צפויות להתרחש יותר במתאר לחימתי שבו האיומים גדולים יותר וצפויים פחות, וכפועל־יוצא הוראות הפתיחה באש מקלות יותר.

התמונה המצטיירת מניתוח העדויות מבטלת אפוא את טענת שוברים שתיקה בנוגע להתנהלות לא־מוסרית כללית של צה"ל, שכן אופי האירועים אכן **תואם** את תוואי הלחימה. אילו אירועים מכוונים רבים היו מתרחשים דווקא ברצועת עזה ניתן היה לומר שאכן צה"ל פועל באופן לא־מוסרי בלחימה ועושה זאת בשיטתיות; אם אירועים שבשגגה היו מרובים ביו"ש, ניתן היה להסיק שהתנהלות צה"ל בשגרה היא רשלנית ואינה רגישה לזכויות אדם. אך הנתונים מספרים סיפור מתקבל יותר על הדעת: ההתנהלות השגרתית של צה"ל ביו"ש אינה רשלנית. בדרך הטבע נמצא לעיתים חיילים המפירים את החוקים, וכמובן יש לקוות שמקרים אלה יתמעטו ויטופלו ביד קשה. כמו כן, טבעי שבלחימה ברצועת עזה יינקטו הוראות פתיחה באש מקלות יותר, וממילא עשויות להתרחש טעויות אנוש רבות יותר; ומובן שאין חולק כי מוטלת עלינו חובה מוסרית למנוע מראש אירועים כאלו, ואף לטפל בהם לאחר מעשה.

הכתם העיוור של ההקשר

כשם שאין אירוע דומה לחברו, כך שונה הכרעה מוסרית אחת מרעותה. אין ספק שההקשר הרחב של כל דילמה, והפרטים הייחודים המרכיבים אותה, משפיעים עליה באופן ישיר, וממילא אמינותה של עדות תלויה בבהירות התמונה הנמסרת לקורא. כך לדוגמה ראוי לברר אם ניתן מידע על אודות מה שקדם לאירוע המתואר בעדות; מה היו ההישגים שרצתה היחידה (או החייל) להשיג במסגרת האירוע; ואיזו מטרה

כללית היו אמורים הישגים אלה לשרת. כמו כן, כאשר העדות נוגעת לדפוס פעולה כללי, יש לברר מה הביא את הצבא לנקוט אותו; ואילו כשמדובר בתקלה, יהיה מועיל לדעת אם ישנן נסיבות מקלות, או לחילופין מחמירות, להבנת האירוע. דווקא בשל פשטות העניין מפתיע לגלות כי ב־71% מהעדויות שפרסם ארגון שוברים שתיקה, אין כל ניסיון להבין את ההקשר של התקרית הנמסרת בעדות!

הדוגמאות לכך רבות. בקובץ 'כיבוש השטחים'[37] מתואר מבצע שבו פקודת המעצר התחלפה, במהלך המבצע, לפקודת חיסול. נותן העדות מיחידת שלדג הודה כי הוא אינו יודע מה גרם לשינוי, אך שיער שהמח"ט הורה לחסל את המחבל ורמז באופן בלתי־מבוסס כי מדובר ב"צמא לדם", אף שניתן להעלות על הדעת מגוון סיבות מבצעיות שיכולות להביא לשינוי כזה ואינן מועברות לחיילים – לא בזמן המבצע ולא לאחריו. לבסוף, יחד עם המחבל שהיה היעד העיקרי לחיסול חוסלו שלושה מחבלים אחרים, ונותן העדות סבר שמדובר בחפים מפשע שכן מטרת המבצע הייתה להרוג מחבל אחד. גם פירוט העבר החבלני של שלושת האחרים בעיתון למחרת לא שכנע אותו: "אני יודע שבמחנה של השב"כ מריצים בדיחות על איזה כלומניקים הרגנו". ברור ששמועה כזו רחוקה מלשמש אינדיקציה מבוססת לחשיבות חיסול המחבלים.

דברים דומים מספר גם חייל שלחם בעופרת יצוקה:

> היו מקרים מאוד אבסורדיים במהלך השהות שם. היה יום שישבנו ושתינו קפה בצהריים, פתאום טנק המג"ד שנמצא חמישה מטרים לידנו, ירה פגז לבניין. למה הוא ירה? לא יודע למה. אולי הוא קיבל התרעה ואולי לא, אבל לא הייתי בהאזנה. לי זה נראה כבלי סיבה, 'להעיר' את הפלוגה.[38]

עדות זו אינה חריגה: ישנן עדויות רבות שבמסגרתן **פירשו** חיילים סיטואציות שונות מבלי שהיו להם הכלים לעשות זאת. ברור שקשה להסתמך על 'תחושות בטן' באופן ודאי; בייחוד כאשר עקת הקרב ועיבודים מאוחרים של חוויות קרביות עלולים לגרום לחייל להשלים את המידע החסר לו מבלי לבססו כראוי.

תופעה זו באה לידי ביטוי גם בעדויות רבות אחרות, מעופרת יצוקה ומצוק איתן, המתארות את ההרס הנרחב שנגרם בשל התחמושת שבה השתמש צה"ל. בעדויות בודדות אומנם מוזכר כי צה"ל פיזר כרוזים ועשה מאמצים אחרים על מנת להרחיק את האוכלוסייה האזרחית ממרחבי הלחימה, אך עדויות רבות אחרות – הנוגעות להוראות הפתיחה באש, המקלות מדי לכאורה – נמנעות מלהזכיר זאת ומעבירות מסר שלפיו לצה"ל לא היה אכפת לפגוע באופן 'סיטונאי' בבלתי־מעורבים. אין ספק כי התעלמות מהקשרי הלחימה השונים משטחת את תמונת המציאות המורכבת, באופן המשרת את המטרות הפוליטיות של הארגון אך מקשה על הסקת מסקנות שיהיו רלבנטיות לפעילות עתידית של הצבא.

פשעי מלחמה - האומנם?

לאחר העיסוק הנוקדני בפרטי העדויות ובניתוחם, ולאחר שראינו את המסקנות והשיעורים האמיתיים שאפשר (או שאי אפשר) ללמוד מהם, לא נוכל להתעלם משאלה כללית העומדת בבסיס ההאשמות החוזרות־ונשנות כלפי צה"ל: האומנם ביצע צה"ל פשעי מלחמה נגד הפלסטינים?

כך טען למשל המשפטן פרופ' אייל גרוס בעקבות דו"ח שוברים שתיקה על מבצע צוק איתן:

> אם עד כה זעקו לשמים מספר ההרוגים האזרחים בעזה והתמונות של ההרס שהשאיר שם צה"ל, הרי העדויות המצמררות שמופיעות בדו"ח משלימות את התמונה מבחינת התנהגות החיילים והפקודות שקיבלו... עדויות מטרידות אלה מעידות על סטייה חמורה, לכאורה, מהעיקרון הבסיסי של דיני הלחימה... מהעדויות מצטיירת הפרה, לכאורה, של כללים אלה.[39]

כדי לענות על שאלה זו נעזוב לרגע את עדויות שוברים שתיקה, ונתבונן בסוגיה מזווית ראייה רחבה יותר, המביאה בחשבון את נורמות הלחימה הבינלאומיות. דיוננו יתמקד בהפגזות ברצועת עזה משום שהן אלו שהובילו לעיקר הטענות בזירה הבינלאומית על ביצוע פשעי מלחמה מצד צה"ל;[40] בגינם דרש חמאס עצמו להעמיד את ישראל לדין,[41] ולשם כך נתלה גם בעדויות שוברים שתיקה.[42]

נקדים ונאמר כי ישנו מתח בסיסי הקיים בכל לחימה (ובעיקר בלחימה באזורים אזרחיים) בין תכלית הלחימה לבין זכויותיהם של אלה שאינם משתתפים בה. תכלית הלחימה היא "להביא לכניעתו של האויב במינימום האפשרי של זמן, כסף ואובדן חיי אדם".[43] מנגד, ברור שאסור שאזרחים בלתי־מעורבים ישמשו מטרה של פעילות צבאית, אף שלא־פעם הם נמצאים בקרבת הלוחמים ונפגעים בשל כך. חשוב לזכור בהקשר זה כי חמאס משתמש באזרחי הרצועה, ובכללם נשים וטף, כמגן אנושי; וכן לוחם מתוך מסגדים, בתי חולים, בתי ספר ומתקנים אזרחיים אחרים – על מנת לפגוע בלגיטימציה הבינלאומית של צה"ל.

מתח זה יוצר את הדילמה הצבאית בין הפעלת אש מרחוק לבין הכנסת חיילים לעומק השטח. אומנם חידושים טכנולוגיים בתחומי האש והמודיעין מאפשרים לפגוע מרחוק באופן 'כירורגי', אך גם אמצעים אלה אינם מונעים לחלוטין את הפגיעה בבלתי־מעורבים. אם כן, איזו מידת זהירות על החיילים לנקוט ועד כמה חייב הצבא לסכן את לוחמיו על מנת לצמצם פגיעה בבלתי־מעורבים? לשאלות אלו אין התייחסות ברורה בדיני המלחמה, ואף על פי כן ניתן לשאול: מהי מדיניות ניהול האש של צה"ל ברצועת עזה ביחס למתח זה?

ברור שעל מנת להידרש כראוי לשאלה זו יש צורך ביריעה רחבה יותר מכפי

המתאפשר במסגרת זו;[44] כאן רק נזכיר שאומנם דו"ח האו"ם על התנהלות צה"ל במבצע צוק איתן מתח עליה ביקורת חריפה, שכללה האשמה מפורשת בפשעי מלחמה,[45] אך דו"ח שפורסם מטעם ארגון HLMG (High Level Military Group) הגיע למסקנות שונות־בתכלית, וקבע כי נורמות הלחימה של צה"ל במבצע צוק איתן עמדו בסטנדרטים של אתיקה בזמן לחימה ובמקרים מסוימים אף התעלו עליהם.[46] נוסף על כך, מסמך שפרסם ארגון JINSA (The Jewish Institute for National Security of America) הצביע על ליקויים יסודיים בדו"ח האו"ם ושיבח את צה"ל על אופן פעולתו – מתוך התחשבות בנסיבות המורכבות האופייניות ללוחמה היברידית, כזו שיש בה רכיבים קונבנציונליים ושאינם קונבנציונליים.[47] מדיניות הירי בשני המבצעים ברצועה, שלגביה נטען כי היא מצויה לא־אחת תחת קטגוריית פשעי מלחמה, כללה לא־מעט מעשים שתכליתם הייתה צמצום הפגיעה בבלתי־מעורבים.

יתרה מכך: יש אומרים שצה"ל נקט משנה זהירות ביחס לנהוג בזירות לחימה אחרות ברחבי העולם: הוא פיזר, בשטח המיועד ללחימה, כרוזי אזהרה שקראו לפינוי התושבים; הוא שלח בטלפונים הביתיים הודעות קוליות שהזהירו מפני תקיפה וקראו לאזרחים לצאת מהשכונה (קריאה שרובם הגדול של אזרחי הרצועה נשמע לה); והשתמש בפעולת 'הקש בגג' שבמסגרתה שיגר לפני הפצצת מבנה פצצת התרעה קטנה – שסימנה לתושבים שעליהם לפנות מיד את בתיהם.[48] זאת ועוד: בפעמים הנדירות שבהן פגשו חיילי צה"ל את תושבי הרצועה – על אף נקיטת כל אמצעי הזהירות הנזכרים ואף שנשארו בשדה הלחימה לאחר התרעות רבות – הם לא התייחסו אליהם כאל לוחמי אויב אלא ציוו עליהם להתפנות אל שכונות שבהן לא התחולל קרב.

חשוב לציין כי על פעולות מתריעות אלו שילם צה"ל מחיר מבצעי לא־פשוט, הכרוך באובדן האפשרות להפתיע את האויב – שיכול היה להיערך לכניסת הצבא לשכונות שלגביהן ניתנה ההתרעה. כמו כן, כניסה של צבא סדיר ללחימה בשטח בנוי ללא שימוש בכוח אש מסיבי היא משימה כמעט בלתי־אפשרית, המעניקה יתרון משמעותי לכוחות האויב.

ישנם היבטים נוספים הנוגעים לצדקת הפצצתו של שטח בנוי, כגון השאלות: האם אוכלוסיית המקום נתונה בשבי הארגון הלוחם או תומכת בו? האם ניתן לאוכלוסייה הזמן הדרוש על מנת להתפנות מהאזור? האם גם לאחר שמתחילה הלחימה ננקטת זהירות כאשר ישנה אינדיקציה לגבי הימצאות אזרחים בלתי־מעורבים באזור הלחימה?

גם כשנשווה את הלחימה של צה"ל בעזה למקומות אחרים בעולם, מתוך התייחסות לשאלות אלו, יתברר שצה"ל פעל בזהירות יתרה ונקט את כל האמצעים שברשותו על מנת למנוע פגיעה בבלתי־מעורבים.

כעת נשוב לארגון שוברים שתיקה ולעדויותיו. בהודעה שהוציא הארגון לעיתונות לאחר פרסומי עדויות צוק איתן ניתן להבחין ברצון העז שלו לצבוע את מדיניות הפעלת האש של צה"ל בצבעים של פשעי מלחמה:

> מהעדויות נחשפה תמונה קשה הנוגעת למדיניות הלחימה של צה"ל במבצע. העדויות הצביעו, בין היתר, על מדיניות ירי חסרת הבחנה שהובילה לפגיעה ולהרג של מאות אזרחים חפים מפשע; העברת מידע מוטעה לכוחות הקרקע על כך שהפעילות מתבצעת באזורים ריקים מאזרחים, בעוד שבפועל נותרו בהם אזרחים חפים מפשע; הוראות פתיחה באש חסרות תקדים במתירנות ובקלות שלהן; וירי של אלפי פגזי ארטילריה שאינם מדויקים אל עבר שכונות מגורים.[49]

זהו המקום להעלות שוב את השאלה הבסיסית המלווה אותנו לכל אורך המאמר: האם מסקנותיו של הארגון אכן עולות מהעדויות כפי שנאספו ופורסמו על ידיו? מורכבות הבדיקה ברורה, כיוון שהגדרת מקרים או מעשים כפשעי מלחמה היא עניין הנתון לפרשנות ואין קו חד־משמעי המפריד בין פעולה תקנית לבין פשע מלחמה; ותחתיו ישנו מרחב אפור שלגביו נשאלות שאלות כגון: האם המטרה הלגיטימית בלחימה הצדיקה את הפעולה וההרס האגבי הנלווה אליה? האם ניתן היה למנוע פגיעה בבלתי־מעורבים על ידי בחירה בפעולה חליפית (שלא הייתה פוגעת במשימה)? במסגרת ניתוח קטעי עדויות מצומצמים קשה לבחון כראוי שאלות אלו, אולם לשם הבדיקה נקטנו עמדה מחמירה וכללנו בבדיקה גם מקרים המצויים בתחום האפור שיש לראות בהם ספק פשעי מלחמה.

על אף ההגדרה המכלילה והמחמירה, מסקנת הבדיקה פשוטה: לא ברור על אלה קריטריונים הסתמכו אנשי שוברים שתיקה בקובעם שבמבצע צוק איתן בוצעו הפרות בוטות של זכויות אדם. ההודעה שפרסם הארגון בעיתון מסתמכת על השערות בלבד, משום שאף לא עדות אחת מצליחה להראות קשר בין מדיניות הירי לבין "הרג של מאות אזרחים חפים מפשע", וכך גם לא מצאנו עדות המלמדת על שאיפה לפגיעה מכוונת בבלתי־מעורבים.

ישנן עדויות רבות (2, 3, 8, 13, 17, 22) שבהן מתואר מתן הוראות פתיחה באש מקֵלות מאוד שלא מתחשבות בחפים מפשע כלל, אך לא מצאנו כל עדויות על **מימוש** הוראות אלו. בעדויות שבהן מתואר מפגש עם אזרחים בלתי־מעורבים (למשל 4 ו־13) ברור שאין פגיעה באזרחים אלא פינוי או הבהרה שהם צריכים לצאת מהמקום. אין ספק שאדם מן השורה הקורא את הקובץ מקבל את התחושה שנהרגו חפים מפשע בלי כל הבחנה, אף שאין לתחושה זו בסיס מלבד תיאורי מלל ואווירה.

בקובץ על עופרת יצוקה מופיעות שתי עדויות המתארות פגיעה בחפים מפשע (3 ו־13), אך גם במקרים אלה לא נטען שהפגיעה נעשתה בכוונה ושלא מתוך תחושת איום. באופן דומה לעדויות מצוק איתן, גם עדויות רבות מעופרת יצוקה מתארות

הוראות פתיחה באש שאינן מתחשבות בחפים מפשע (7, 8, 9, 10, 11, 12), אך באחת העדויות עצמה מתואר כיצד הוראות הפתיחה באש השתנו מיד כאשר נמצאו בלתי־מעורבים: "כשפתחנו את הבית הראשון ברטוב, השתנתה המדיניות, הייתה יותר סריקה. בבית השני הייתה משפחה, אז לא פתחנו ברטוב. צעקנו להם עד שהם יצאו, דפקנו חזק על הדלת. מרגע שהאדם הזה נהרג, נדמה לי שהוא היה מבוגר, שינו מיד את המדיניות וזה היה יותר בכיוון של לסרוק ופחות לפתוח באש" (עדות 13).

בעדויות מסוימות מזכירים החיילים כי בכל מהלך המבצע לא נתקלו כלל בתושבי הרצועה:

שאלה: בתקופה שהייתם שם ראיתם פלסטיני חמוש?

תשובה: כלום, אני לא ראיתי בן אדם חי. חוץ מהחבר'ה שאיתי במחלקה וקצת שריונרים.[50]

ובכן, מה גרם לארגון שוברים שתיקה להצהיר הצהרות כה נוקבות? נראה כי גם בהקשר זה לקה הארגון בחובבנות הגובלת ברשלנות וכלל לא טרח לבדוק את ההקשר הנסיבתי של הפעולות שבהן נפגעו אזרחים בלתי־מעורבים: שמא נהרגו בחיסולים ממוקדים של מחבלים ומשגרי רקטות? שמא בהשבת אש למקורות ירי (שבהם היו מצויים אזרחים)? ושמא על מנת למנוע חטיפת חיילים באירועי משבר בלחימה (כגון הקרב בסג'עיה או החטיפה של הדר גולדין)? אין ספק שבמהלך ההפגזות נהרגו אזרחים (שלא שעו לאזהרות הצבא) אך אין בידי שוברים שתיקה את המידע לגבי שיעור ההרוגים בהפגזות אלו, ושמא יש לו אך הוא בחר שלא לשתף את הציבור במידע זה?!

מקריאת העדויות והפרסומים השונים של שוברים שתיקה משתמע שלחימה מוסרית בעיני הארגון היא לחימה שבה כל כדור וכל פגז נורים כתגובה לאיום קונקרטי המזוהה בוודאות, תוך שלילה־מראש של הסיכוי שייפגעו בלתי־מעורבים;[51] אולם דרישה כזו אינה מעוגנת באף נורמה מקובלת של לחימה ומלמדת על חוסר הבנה של תורת הקרב וההכרעה.

אחר כל זאת לא ניתן להכחיש כי הבחינה המדגמית שערכנו מורה כי ישנן כמה עדויות, שבמידה שהן אכן מתארות את המתרחש באופן מדויק ואינן מסתירות פרטים רלבנטיים, ייתכן שיש בהן כדי לתאר פשעי מלחמה.[52] מפאת מיעוט הפרטים שניתנו על העדות, קשה לדעת אם אירוע זה נבדק על ידי הפרקליטות הצבאית לאחר המבצע; ואם כן, מה עלה בגורל החקירה. זהו המקום לציין כי בדו"חות שוברים שתיקה אין כל מעקב אחר פעילות הפרקליטות או פעילויות תיקון אחרות שנעשו על ידי צה"ל, אף שבעדויות מיו"ש מתקופת הלחימה שבין 2000–2002 ישנן עדויות שמהן עולה חשש לביצוע פשעים וראוי היה שייבדקו בידי הפרקליטות (וייתכן שכך כבר נעשה).

אם כך ואם אחרת: בכל העדויות המדגמיות, מאלו שלאחר 2003, לא נמצאה עדות על

אירוע שבו יש סבירות לביצוע פשע מלחמה – מלבד העדות מעופרת יצוקה (עדות 13) שתיארנו לעיל.

שוברים שמירה

ארגון שוברים שתיקה הוקם על רקע העוולות המוסריות שיוצרת, לדבריו, מציאות 'הכיבוש' הישראלי ביו"ש. לטענת הארגון, השמעת "הקולות המושתקים" באמצעות איסוף העדויות מובילה למסקנה ש'הכיבוש' מייצר מציאות בלתי־אפשרית המובילה לזילות בערכי זכויות אדם; ולפיכך מטרת הארגון היא הפסקת ההדחקה הקיימת בציבור הישראלי ביחס להשלכות השליטה הישראלית ב"שטחים הכבושים". אלא שבמהלך שנות קיומו החל הארגון שלא להסתפק במטרה זו, והטענה שהפכה לקול הדומיננטי בקרבו היא שמדיניות 'הכיבוש' כולה – ברמה המערכתית שלה – מתנהלת ומונעת מתוך תפיסות העורכות דה־הומניזציה לאזרחים הפלסטינים ויש לעצור אותה בכל מחיר (ובכלל זאת באמצעות פנייה למדינות זרות).

במחקר שאת עיקריו הבאנו כאן נחשף **חוסר הלימה בין טענות הארגון לבין העדויות עצמן** – כפי שהן מתבררות בניתוח מדוקדק; ובמסגרת ניתוח זה מצאנו כמה כשלים שעלולים להשפיע באופן משמעותי על התמונה הכללית המצטיירת ביחס לנורמות הלחימה של צה"ל והתנהלותו השוטפת כלפי אוכלוסייה אזרחית. הכשלים העיקריים הם המִפנה וההקצנה בטענות הארגון, המשתקפים בבחירת הזירות ובמושאי הביקורת של העדויות (המעבר מעיסוק בבטחון השוטף ביו"ש לעיסוק בלחימה בעזה, והמעבר מניטור עשבים שוטים לביקורת על דפוסי הפעולה המכוונים של צה"ל); הסלקטיביות בבחירת הזמן והמקום של העדויות היוצרים אצל הקוראים נרטיב שאינו עולה בקנה אחד עם המציאות – 'ומעלימים' ממנו את ההלימה בין אופי הזירות ואופי האיומים לבין ההתנהלות של כוחות הביטחון; הקימוץ בפרטים עובדתיים המאפשרים בדיקה ביקורתית של הטענות; וההתעלמות התמוהה והבעייתית מן ההקשר של האירועים, הקשר שעשויות להיות לו השלכות מכריעות על ההיבטים המוסריים והמשפטיים של ההתנהלות המתוארת.

תובנות אלו ואחרות מערערות על המסקנות הגורפות והדרמטיות שגוזר הארגון מתוך העדויות שהוא עצמו מציג. בחינה פרטנית יותר של העדויות מגלה התאמה בין תוואי הלחימה לבין סגנון האירועים: מעתה לא ניתן לדבר על אווירה של זילות חיי אדם בפעילות הביטחון השוטף של צה"ל – אווירה המובילה לריבוי אירועי שגגה – אלא בעיקר על חריגות מכוונות מהנהלים. מנגד, מרבית האירועים שנבעו מטעויות אנוש התרחשו בתוואי הלחימה של רצועת עזה, שבו טבעי יותר שתתרחשנה טעויות אנוש.

ולסיום: השוואת העדויות מפעילות הביטחון השוטף ביו"ש לעדויות מהלחימה ברצועת עזה מערערת את הקביעה כי מציאות 'הכיבוש' היא שגורמת לפגיעה בזכויות האדם ובחיי הפלסטינים. עדויות שוברים שתיקה מוכיחות כי דווקא כאשר

צה"ל נדרש לפעול בזירה שבה הוא איננו שוהה באופן קבוע, הוא נאלץ להפעיל עוצמה גדולה יותר, שמביאה לפגיעה בלתי־נמנעת ברכושם, ולעיתים גם בחייהם, של אזרחים לא־מעורבים. נדמה כי את הסיסמה "הכיבוש משחית", שאותה לא הצליח הארגון להדגים באופן משכנע באמצעות עדויותיו, צריכה להחליף סיסמה אחרת הרלבנטית להתנגדותו של שוברים שתיקה לפעילות צה"ל בעזה: "הפלישה הרסנית". אם נזכור שמטרתו המוצהרת של הארגון היא סיומו של 'הכיבוש' ביו"ש, דומה שעדויותיו עצמן עלולות לשכנע כי בטווח הארוך מהלך כזה עלול להביא לתוצאות עגומות יותר, גם בעבור הפלסטינים.

*

טענות הארגון, שעל פיהן ביצע צה"ל פשעי מלחמה בעזה, סייעו להגברת הלחץ הבינלאומי על ישראל, ולחץ זה פגע ביכולתה של ישראל לשפר את הישגיה אל מול חמאס – כתוצאה מהלחימה.[53] אך הניתוח שערכנו חשף כי לטענות שוברים שתיקה על פשעי מלחמה אין כל בסיס ראייתי מוצק, וכי גם לאור העדויות שמציג הארגון לא ניתן לומר כי צה"ל לא השקיע את מרב המאמצים מצידו על מנת למזער פגיעה בבלתי־מעורבים. עדויות שוברים שתיקה עוסקות לא־מעט בהפעלת האש הצה"לית, אך אינן מביאות ראיות ממשיות להרג מסיבי של אזרחים תמימים.

באופן דומה לעדויות מיו"ש, גם בעדויות מרצועות עזה ניתן למצוא כמה סטיות מהפקודות, או פעולות לא־מוסריות, שבהן צריך היה לטפל, אולם נראה שלא זו הייתה מטרתם של אנשי שוברים שתיקה – שסירבו בתוקף לשתף פעולה עם הצבא בבירור האירועים השונים. דומה שאנשי הארגון מכוונים בעיקר ליצירת דה־לגיטימציה גורפת לאופי הלחימה של צה"ל.

בין אם נרצה ובין אם לא, מסתמן כי בעתיד הנראה־לעין לא יוכל צה"ל לכתת את חרבותיו לאִתים ויידרש להפעיל כוח באזורים אזרחיים שבהם הטרור מכה שורש. צה"ל צריך להמשיך להקפיד על טוהר הנשק ולטפל כיאות בכל מקרה שבו מתרחשת חריגה מוסרית – ואם יש צורך, גם להיעזר לשם כך בארגונים אזרחיים שזו מטרתם; אך נכון להיום התרחק ארגון שוברים שתיקה מאוד משירותו בתפקיד זה. אם חפץ הארגון לעורר דיון ציבורי בלגיטימיות הלחימה בטרור ובמגבלותיה, ראוי שיעשה זאת מתוך היכרות מקצועית עם התיאוריה, הפרקטיקה וההיסטוריה של האתיקה הצבאית, ומתוך מוכנות להצבת משנה סדורה, לכידה ולא־טהרנית המביאה בחשבון את המצב הגיאופוליטי שאנו נתונים בו.

---

1. מתוך **אתר שוברים שתיקה** (האתר הרשמי של הארגון), תחת הלשונית 'אנחנו/הארגון'. http://www.shovrimshtika.org/about/organization.

2. אלירן קרסנטי, "שוברים שתיקה פרסמו ב'גרדיאן': "ישראל פוגעת בחפים מפשע", **אתר ערוץ 20**, 13.4.2018.

3. פרוטוקול ועדת החינוך והתרבות, 5.7.2004.

4. לדוגמה אחת מני רבות ראו שי לוי, "הלוחמים זועמים על ארגון שוברים שתיקה: 'זה שקר גס'", Mako, 7.5.2015.

5. טובה צימוקי, "נסגר התיק נגד דובר 'שוברים שתיקה': 'טענתו שתקף פלסטיני – שקרית'", Ynet, 16.11.2017.

6. ראו גילי כהן, "יעלון נגד שוברים שתיקה: 'פועל ממניעים זדוניים'. הארגון: 'הוא חצה קו אדום'". **אתר הארץ**, 14.12.2015.

7. "הפעילות הבינלאומית של שוברים שתיקה ספטמבר 2012 – יוני 2017", **אתר NGO MONITOR**, https://www.ngo-monitor.org.il/reports/bts-activities/.

8. עקיבא ביגמן, "שוברים שתיקה ובצלם: הכסף הגרמני שחותר תחת ריבונות ישראל", **מידה**, 25.4.2017.

9. ברק רביד, "מדינת ישראל נגד 'שוברים שתיקה': דרשה מהולנד להפסיק העברת המימון לארגון", **אתר הארץ**, 26.7.2009. לעיתים, אפילו תומכי 'שוברים שתיקה' מתקשים לגבות את הארגון על פעילותו בחו"ל. לדוגמה, במודעת תמיכה פומבית שפרסם האלוף (במיל') עמירם לוין, מבכירי התומכים בארגון מבין אנשי הביטחון לשעבר, נוספה הסתייגות: "צה"ל חייב לעודד את 'שוברים שתיקה' ושכמותם להשמיע קול ללא מורא בצה"ל ובחברה הישראלית (ורק בצה"ל ובחברה הישראלית)". ראו שבתי בנדט, "מפקד סיירת מטכ"ל לשעבר על 'שוברים שתיקה': 'מחזק את מוסריותינו'", **וואלה**, 18.12.2015.

10. מתוך **אתר שוברים שתיקה**, תחת הלשונית 'אנחנו/הארגון'.

11. שם.

12. שם.

13. ראו בכתובת http://www.shovrimshtika.org/tours/2.

14. עופר חדד, "שוב: שוברים שתיקה בבית ספר", Mako, 4.12.2016.

15. יעל אודם, "'שוברים שתיקה' – מחוץ לבתי הספר", Mako, 8.1.2017.

16. ראו באתר NGO Monitor: https://www.ngo-monitor.org.il/ngos/bts/.

17. כלל הדוגמאות מובאות מתוך **אתר NGO Monitor**.

18. **חיילים מספרים על מבצע 'עופרת יצוקה' – עזה 2009** (להלן: **עופרת יצוקה**), הוצאת ארגון שוברים שתיקה, יוני 2009, עמ' 6. זמין במרשתת.

19. מתוך **אתר שוברים שתיקה**, תחת הלשונית 'אנחנו/הארגון'.

20. **צוק איתן**, עמ' 16.

21. שם, עמ' 21.

22. "הודעה לעיתונות: ככה נלחמנו בעזה 2014", מתוך **אתר שוברים שתיקה**, 3.5.15.

23. "ספר זה מתאר את עיקרי שיטות הפעולה של צה"ל, ואת מדיניותן של רשויות השלטון הישראליות בשטחים בעשור האחרון. אומנם החיילים מתארים את חוויותיהם האישיות, אך מתוך מכלול העדויות המתפרסמות בספר נחשפים עיקרי מדיניותה של ישראל בשטחים" (מתוך: **כיבוש השטחים: עדויות חיילים 2000-2010** [להלן: **כיבוש השטחים**], הוצאת ארגון שוברים שתיקה, 2010, עמ' 5. זמין במרשתת).

24. **כיבוש השטחים**, עמ' 5.

25. **עופרת יצוקה** (ראו הערה 19).

26. **צוק איתן**.

27. **כיבוש השטחים**, עמ' 4. וראו גם **צוק איתן**, עמ' 16: "העדויות עברו תהליך בחינה מדוקדק כדי להבטיח את אמיתותן".

28. **עופרת יצוקה**, עמ' 2.

29. **כיבוש השטחים**, עמ' 4.

30. לעומת זאת, באתר הארגון מובאים גם קטעי וידאו ובהם עדויות של חיילים החושפים את עצמם.

31. עיתוין של כעשירית מן העדויות הנדגמות התפרס על פני יותר משנה אחת. בעדויות אלו נבחרה השנה האחרונה, מתוך כוונה להחמיר עם מסקנות המאמר בנוגע לעיתוי; לו היינו בוחרים את השנה הראשונה או האמצעית, שיעור האירועים שכביכול התרחשו בשנות האינתיפאדה השנייה היה גבוה יותר מהמוצג במאמר.

32. יהודה שאול, "חברון – אלימות מאז ולתמיד", **וואלה**, 29.10.2015.

33. שלושה מסמכים שונים של הארגון ממוקדים בעיר חברון ומציגים עדויות בטווחי השנים 2001–2004, 2005–2007 ו־2008–2010. ראו במאגר הפרסומים של הארגון.

34. מתוך **אתר שוברים שתיקה**: http://www.shovrimshtika.org/tours/3.

35. הסיווג של 'הוראות פתיחה באש' כולל עדויות שבהן מתואר כי ההוראות רק ניתנו לחיילים ולא־מעט פעמים לא יושמו או השתנו תוך כדי הפעילות, לצד עדויות שבהן ההוראות יושמו אך לא מתוארת כל תוצאה ברורה בעקבות הירי.

36. על השאלה הראשונה ניתן לענות ב־80% מהעדויות ועל השנייה ב־72% מהן.

37. עדות מס' 10.

38. עדות מס' 9.

39. אייל גרוס, "פרשנות: דו"ח שוברים שתיקה מביא עדויות להפרה חמורה של דיני הלחימה", **הארץ**, 4.5.2015.

40. מתוך דיווח על בדיקת פשעי מלחמה באו"ם בעקבות תקיפת בנייני מגורים אזרחיים בעזה: Joe Lauria, "U.N. Cites Possible War Crimes in Gaza Conflict", *The Wall Street Journal*, 22.6.2015.

41. ראו דיווח באתר *felesteen*: «**حماس» تدعو للإسراع في محاكمة قادة الاحتلال**".

42. לאחר פרסום מסקנות דו"ח ועדת החקירה של מועצת זכויות האדם על מבצע צוק איתן בעזה, ארגון הטרור חמאס פרסם הודעה לעיתונות שבה נטען כי "דו"ח האו"ם מתעלם מההודאות המפורשות על פשעי קצינים וחיילים ישראלים שנעשו בזמן ואחרי התוקפנות, וכן מהצהרותיהם כי קיבלו הוראות ישירות לפגוע באזרחים. חיילים רבים המסונפים לארגון הישראלי 'שוברים שתיקה', אישרו פקודות ישראליות כאלו".

43. M. Greenspan, *The Modern Law of Land Warfare*, Berkeley, 1959, pp. 313–314.

44. להרחבה בנושא זה ראו פנינה שרביט־ברוך, "'צוק איתן': ניתוח ביקורתי", INSS – המכון למחקרי ביטחון לאומי: תל־אביב, 2016.

45. לפירוט ראו הודעה מיום 22.6.2015 **באתר נציבות זכויות האדם של האו"ם:** "UN Gaza Inquiry finds credible allegations of war crimes committed in 2014 by both Israel and Palestinian armed groups". זמין במרשתת.

46. HLMG הוא מכון מחקר המופעל על ידי גנרלים אמריקנים ואירופים מצבא נאט"ו, שהוקם במטרה לתת מענה משפטי מקצועי לאתגרי הלחימה של המאה ה־21 (כפי שמוסבר באתר הרשמי של הארגון). ראו במסקנות הדו"ח: *An Assessment of the 2014 Gaza Conflict*, pp. 70–72 (זמין באתר המכון).

47. זמין באתר הארגון.

48. זאת אף שמשרד הפנים בעזה פרסם הודעה נגד נוהל 'הקש בגג' של צה"ל: "אנו קוראים לאזרחים שלא לשתף פעולה עם ההודעות האלה ולא לעזוב את הבתים ולהתנהל בצורה שקטה" (רועי קייס, "חמאס לתושבים: לא לשתף פעולה עם 'הקש בגג' ולהישאר בבתים", Ynet, 10.7.14).

49. הודעה לעיתונות: "ניהול מבצע צוק איתן – מדינית וצבאית – חייב להתברר לעומק וברצינות במסגרת ועדת חקירה ממלכתית", מתוך **אתר שוברים שתיקה**, 7.5.2016.

50. **צוק איתן**, עמ' 24.

51. כך למשל תיארה דנה גולן, מנכ"לית ארגון שוברים שתיקה לשעבר, את נוהל 'הקש בגג' בפני הפרלמנט האירופי (יוני 2015), כאשר טענה שצה"ל אינו מוודא שכל האנשים שאמורים להיות בבית אכן יוצאים לאחר פצצת ההתרעה.

52. למשל עדות 14 **בעופרת יצוקה** מתארת פגיעה בחף מפשע, וטוענת שייתכן שלא היה בכך צורך מבצעי.

53. ראו לדוגמה **מבצע 'צוק איתן' – עדכון מס' 14** (28 ביולי 12:00), מרכז המידע למודיעין ולטרור על שם אלוף מאיר עמית. זמין במרשתת.

נילי אבן־חן ומיקה שינוק קרטן

המגזר השלילי: פגעי האגודות העות'מאניות

חלק מהארגונים הציבוריים הגדולים ביותר בישראל - ובהם ההסתדרות - מתנהלים בחשכה הפותחת פתח לשחיתות, בחסות שריד חקיקה מימי הבקשיש התורכי. לאחר עשרות שנים שבהן נרתעו הממשלות מחקיקה שתשים קץ לחגיגה, מסתמנת תפנית

ב־12 במארס השנה, בשיאו של שיח בעניין הקדמת הבחירות ופיזור הכנסת ה־20, אישרה מליאת הכנסת ברוב של 29 נגד 14 את החלטת ממשלה מספר 3662; החלטה לקונית שלפיה הכנסת מתבקשת להעביר סמכויות משר הפנים לשרת המשפטים, בכל הנוגע לאחריות על האגודות העות'מאניות. על אף תוכנה הטכני של ההחלטה מדובר באירוע דרמטי, ויש שיטענו היסטורי – שכן ההחלטה פותחת פתח לשינוי בהתנהלות המדינה עם האגודות העות'מאניות.

הדבר נשמע אולי כעניין משפטי יבש וטכני; אך האמת היא אחרת. היצור המשפטי המוזר המוכר כ"אגודה עות'מאנית" הוא נפיל שעד היום איש לא יכול לו. תחת הגדרה משפטית זו פועלים כמה מהגורמים החזקים ביותר במשק הישראלי, בתנאים שארגונים אחרים יכולים רק לחלום עליהם – ובאופן הסותר את האינטרס הציבורי.

אגודות עות'מאניות הן התאגדויות ללא כוונת רווח הפטורות מעולו של חוק העמותות, כיוון שהוקמו לפני חקיקתו. כתוצאה מכך, כפי שנראה בהמשך בהרחבה, אלה הם גופים נעדרי שקיפות, הסובלים מחוסר יכולת של חבריהם להשפיע באמת

עו"ד **נילי אבן-חן** היא סמנכ"לית כלכלה ומחקר של התנועה למען איכות השלטון בישראל, ע"ר ("התנועה לאיכות השלטון"). עו"ד **מיקה שינוק קרטן** כיהנה כמנהלת תחום מדיניות וחקיקה בתנועה זו. המאמר מבטא את עמדתה של התנועה בנושא האגודות העות'מאניות, והוא נכתב על רקע עבודה בנושא אשר החלה בשנת 2010. תודת המחברות נתונה לעו"ד איתמר שחר על הערותיו ותובנותיו מאירות העיניים וכן ליהונתן ז'ורנו ולנל אליהו על סיוע מסור באיסופו ובריכוזו של החומר למאמר.

על הנעשה בתוכם, ואשר מעניקים למנהליהם עוצמה אדירה, מאפשרים להם הטבות מופלגות ופותחים פתח לשלל קשרים מושחתים. חלק מאגודות אלו הן גופי־ענק בעלי השפעה רבה על המשק. חלקן אף נתמכות על ידי המדינה.

האגודות העות'מאניות משתמשות בכספי ציבור ובכספי תרומות. הן נהנות מהטבות מס ומהקלות נוספות שהחוק נותן להן בשל היותן גופים ציבוריים ללא כוונת רווח, הקלות שאינן ניתנות לחברות וגופים פרטיים. חלקן נהנות אפילו ממעמד מיוחד המעוגן בחוק. יש מהן, כגון ארגוני העובדים, שהחברות בהן, ותשלום דמי חבר, נעשים במקרים מסוימים חובה על פי חוק. ראוי אפוא כי גופים אלה יוכפפו, ככל העמותות והארגונים שאינם פועלים למטרות רווח, לכללים המסדירים שקיפות ודיווח לציבור.

ראוי – אך עדיין בגדר חזון. בישראל החוגגת שבעים שנות עצמאות מתקיימות אגודות הפועלות בהתאם להוראות החוק העות'מאני על האגודות משנת 1909, איים הנתונים בעלטה רגולטורית. אין צורך לדמיין: אפשר לפתוח עיתון ולקרוא בו, חדשות לבקרים, על שחיתויות, מעילות, מנהל קלוקל – והכול בחסות הוראותיו הדלות של החוק העות'מאני, ובעידוד מחדלה של המדינה. הנה כמה דוגמאות שהתפרסמו בכלי התקשורת בשנים האחרונות – אם לאור תחקיר עיתונאי, חקירת משטרה או הגשת כתבי אישום והרשעות.

בקופת **קרן עובדי התעשייה האווירית**, אגודה עות'מאנית, נמצאים ככל הנראה יותר מ־100 מיליון שקלים. הקרן נחשבת ל"קופה הקטנה" של ועד עובדי התעשייה האווירית וכספיה מיועדים בעיקר לפעילות רווחה ותרבות לעובדים. תקציב הקרן מורכב מכספי מס חבר של כלל העובדים ותוספת המשולמת על ידי הנהלת התעשייה האווירית, ולפי הערכות הסכום השנתי שנצבר בקופה עומד על כ-14 מיליון שקלים בשנה. אף שמדובר בכסף השייך לכלל העובדים, הם אינם חשופים לניהולה של הקרן ולהוצאותיה: איש מהעובדים אינו יכול לראות את הדו"חות הכספיים של האגודה, ואין שום גורם מטעם ציבור העובדים המבקר את פעילות הקרן.[1] משמעות הדבר היא שאיש מהעובדים אינו נחשף להיקף הכספים המנוהלים בקרן ולדרכי קבלת ההחלטות לגבי ניהולם, ואינו יכול לדעת לאילו מטרות וצרכים הם הוצאו בעבר ולמה שימשו: האם הוצאו הכספים לטובת פעילות פנאי ורווחה של העובדים? או שמא הוצאו לטובת קמפיין שניהל ועד העובדים נגד מדיניות הממשלה, שהתקבלה כדין, בדבר הפרטת החברה?

לו הייתה הקרן רשומה כעמותה בהתאם לחוק העמותות, אשר נועד להסדיר את ענייניהם של ארגונים ללא מטרות רווח, היא הייתה מחויבת בדיווח מילולי וכספי אודות התנהלותה; הייתה מוקמת בה ועדת ביקורת; היו ממונים בה מבקר פנים ורואה חשבון; ולו הייתה נמנעת מלבצע פעולות אלו, היו לרשם העמותות סנקציות שהיה יכול להפעיל נגדה. אולם החוק העות'מאני אינו מחייב דבר מאלה.

תיק העמותה
עלויות שכר
הנהלת חשבונות

הסתדרות המורים גם היא אגודה עות'מאנית. מי מבין חבריה, אלפי מורים המשלמים דמי חבר על בסיס חודשי, אשר יחפוץ לדעת מהו שכרה השנתי של מנכ"לית הארגון – לא יוכל לעשות זאת: הסעיף הכולל את תקציב שכרם של נושאי המשרות הבכירות בארגון פשוט הושמט מהצעת התקציב ל־2018. חברי הארגון, אלה המממנים אותו מכיסם, אינם זכאים לדעת כמה מיליונים הוקצו לטובת העניין.[2] כאגודה עות'מאנית, הסתדרות המורים אינה מחויבת בדיווחים שוטפים כפי שמחויב בה כל ארגון עובדים שהתאגד כעמותה, או כל מלכ"ר (מוסד ללא כוונת רווח) אחר במדינה.

ב**הסתדרות העובדים הלאומית**, עוד אגודה עות'מאנית, היו לחברי ההנהלה הבכירים חיים נפלאים: בזמן שהעובדים הזוטרים ספגו קיצוצים וגזרות, הבכירים המקורבים לצלחת זכו בלשכות מפוארות וברכבים חדשים ונהנו מהטבות שונות כגון תשלומים מנופחים על ימי מחלה או חופשה שלא נפדו.[3] ההתנהלות הנהנתנית הגיעה לכדי מעשים פליליים של ממש. עובדת ושמה מעיין אגם, אשר חשפה את ההתנהלות המושחתת בארגון – חשיפה שהובילה בסופו של יום גם להרשעתו של שר האוצר לשעבר הירשזון בגניבה של למעלה ממיליון שקל מקופת הארגון[4] – לא יכלה לזכות בהגנתו של מבקר המדינה, בשל העובדה שארגוני עובדים הוחרגו מתחולת הוראות חוק מבקר המדינה ומהגנתו,[5] ולבסוף אף פוטרה.

כדוגמה אחרונה נביא אחת מתוך פרשות רבות שנקשרו בשמה של ההסתדרות הכללית ("ההסתדרות החדשה"). באמצעות חברה שבבעלותה מכרה ההסתדרות את מתחם בית לסין בהליך מכירה שערורייתי, אשר לו נוהל כיאות היה עשוי להכניס לקופתה כספים רבים – אולם בשל לחץ לכסות על גירעונותיה, שנצברו בשל ניהול כושל, הדבר נעשה בחופזה וללא מכרז. ההסתדרות אף השקיעה יותר מ־300 אלף שקל בביצוע סקר תכנוני על ידי חברה חיצונית, במטרה למפות את כלל נכסיה – אולם הסקר אבד, ובהיעדרו האגודה אינה יכולה להיעזר בממצאיו ואף אינה יודעת מה היו ממצאיו ביחס לשלל נכסי הנדל"ן שברשותה.[6]

אפשר להמשיך ולספר עוד ועוד על מעלליהן של אגודות עות'מאניות נוספות, על התנהלות פזיזה ורשלנית במקרה הטוב ומושחתת ונהנתנית במקרה הרע – והכול כתוצאה של היעדר ביקורת חיצונית ופנימית על האגודות העות'מאניות.

במדינת ישראל קיימות עד היום אלפי אגודות עות'מאניות. חלקן גופים בעלי משקל ציבורי רב, עתירי ממון והשפעה. כך למשל ארגון המורים בבתי הספר העל־יסודיים, ההסתדרות הכללית של העובדים העבריים בארץ ישראל (ההסתדרות החדשה), הסתדרות העובדים הלאומית (הע"ל), הסתדרות המורים בישראל, הסתדרות הפועל המזרחי בארץ ישראל, ההסתדרות הרפואית בישראל, שירותי בריאות כללית, קופת חולים מאוחדת, קופת חולים לעובדים לאומיים (לאומית), מכבי שירותי בריאות, התאחדות המלונות בישראל, התאחדות בוני הארץ (התאחדות הקבלנים והבונים

בישראל לשעבר), התאחדות התעשיינים בישראל, אגודת העיתונאים בירושלים, ועוד.[7] חלק מגופים אלה פועלים בהיקפי תקציב אדירים, פעילותם נוגעת לציבור הרחב, חלקם אף זוכים להטבות כספיות מצד המדינה, בייחוד בעזרת סעיף 46 לפקודת מס הכנסה. אולם אף אחד מהגופים הללו – למעט קופות החולים – אינו מחויב בשקיפות, ולמעשה אינו מפוקח על ידי מי מגורמי המדינה.

בשנת 2015 פורסמה באתר "היחידה הממשלתית לחופש המידע" רשימת אגודות עות'מאניות בישראל; הרשימה כוללת 10,473 אגודות עות'מאניות שונות.[8] נוסף על קובץ רשימת האגודות ניתן למצוא שם גם מכתב נלווה מטעם המִנהל לשלטון מקומי במשרד הפנים, ולפיו "לא ידוע לנו למתי מעודכנת הרשימה ולא בוצעה בדיקת טיוב של הנתונים, לכן איננו יכולים לאשר את נכונותה. ייתכן שחלק מהאגודות ברשימה אינן קיימות, נמחקו, נסגרו, הפכו לעמותות וכדומה". כלומר, מדינת ישראל מודה בפה מלא כי אין בידיה שום מאגר מידע סדור ועדכני על אודות האגודות העות'מאניות; היא אינה יודעת אם הן קיימות או לא, לא כל שכן כיצד הן מתנהלות.

מיותר לציין כי האגודות העות'מאניות החזקות והגדולות אינן מעוניינות בשינוי המצב. נבהיר בהקשר זה שחלקן מהוות "מונופול" בתחומן או שולטות ב"נתח שוק" משמעותי – מה שמעצים את כוחן שבעתיים, כמו גם את הצורך בקיום פיקוח ובקרה עליהן. בהקשר זה ניתן למנות, למשל, את ההסתדרות הרפואית בישראל, המייצגת 95% מכלל הרופאים במדינה;[9] הסתדרות העובדים הלאומית, איגוד מקצועי המאגד עובדים בעשרות ענפי עבודה ברחבי הארץ,[10] הסתדרות המורים, אשר על פי פרסומים מונה כיום 150 אלף עובדי הוראה וגמלאים;[11] וארגון המורים, המאגד יותר מ־60 אלף עובדי הוראה וגמלאים.[12] אפשר לציין בעניין זה גם את עובדת היות כל ארבע קופות החולים בישראל אגודות עות'מאניות.

העובדה שגופים עתירי עוצמה אלה נותרו כפופים עד עצם היום הזה לחוק עות'מאני בן 109 שנים, אשר אינו מטיל על הגופים כל חובת דיווח ואינו מסמיך את המדינה לקיים עליהם בקרה חיצונית, אינה מקרית. היא תוצאה ישירה של היכולת של כוחות אדירים אלה להשפיע באופן מבהיל על מקבלי ההחלטות ועל המחוקקים, תוך רמיסת האינטרס של הציבור הרחב.

כוחן האדיר של האגודות העות'מאניות הגדולות מסוגל לרומם נבחרים כמו גם להביא להיעלמותם מהזירה הפוליטית. די אם נזכיר בהקשר זה את השר חיים כץ – אשר שימש בעבר כיו"ר אגודה עות'מאנית עתירת כוח, ארגון עובדי התעשייה האווירית – ואת המלצת המשטרה שהוגשה לאחרונה לפרקליטות המדינה בעניינו, כמו גם חקירה נוספת בעניינו, אשר בין היתר מתייחסות לשימוש שעשה לכאורה בחברי הארגון לצורך ביצור כוחו הפוליטי.[13] מנגד נוכל להביא כדוגמה את חבר הכנסת לשעבר משה מזרחי, אחד מחברי הכנסת שניסו להוביל לתיקון החקיקה המעוותת בתחום האגודות

העות'מאניות, ששילם על כך מחיר קשה בפריימריז של מפלגת העבודה.[14]

מקבלי ההחלטות במדינת ישראל הפגינו עד כה רפיון ידיים מדאיג בכל הנוגע לטיפול באגודות העות'מאניות. התנועה למען איכות השלטון זיהתה כבר לפני כמעט עשור את פוטנציאל השחיתות הטמון בהן. לצד "פוטנציאל" זה הדהד מחדלן של הרשויות, ובראשן משרד הפנים, אשר לא ניסו לפעול בכלים החוקיים המוגבלים הנתונים בידיהן או אף לנסות לקדם בחקיקה את תיקון המעוות. למרות פניות חוזרות ונשנות של התנועה לאיכות השלטון לגורמי ממשל שונים, דבר כמעט לא קרה כדי לתקן את הדרוש תיקון – עד לקבלת ההחלטה במארס האחרון, בדחיפתה של שרת המשפטים שקד. אנו, שנטלנו חלק מהותי במאבקה זה של התנועה לאיכות השלטון, ננסה להציג במאמר זה את הכשלים העיקריים הקיימים בחקיקה היום, את הרקע ההיסטורי שהוביל למצב הנוכחי, את העוול והסכנות הגלומים בו, ולבסוף את התקווה שניעורה עם העברת הסמכויות בנוגע לאגודות העות'מאניות לידי שרת המשפטים, מכוח החלטת הממשלה מספר 3662, ואת הצעדים המומלצים בעקבותיה.

אפליה בחסות החוק

מערך האגודות העות'מאניות הוא שריד היסטורי מימי האימפריה העות'מאנית. בשנת 1909 נחקק החוק העות'מאני על האגודות (נכנהו בקיצור "החוק העות'מאני"). חוק זה התבסס על החוק הצרפתי שחל באותה עת; אולם שעה שהחוק הצרפתי שונה ועודכן לאורך השנים – החוק העות'מאני אשר אומץ בחקיקה הישראלית קפא ונותר כשהיה.[15]

אי־אז קבע החוק העות'מאני כי כל קבוצת אנשים המעוניינים להתאגד לצורך קידום מטרה שאינה כוללת השאת רווחים וחלוקתם רשאים לעשות זאת. התנאי המהותי העיקרי שהחוק העות'מאני הציב להקמתה של אגודה הוא פומביות; כלומר, נאסרה התאגדות סודית, וכל אגודה מחויבת לדווח לממונה על המחוז על דבר היווסדה.[16] מלבד זאת קיימים בחוק עוד כמה איסורים על קיומן של אגודות אשר נוסדות על בסיס בלתי חוקי, המתנגדות לחוק ולמוסר, שמטרתן לפגוע בסדר הציבורי או בשלמות הארץ וכדומה. לאחר הקמת האגודה ואישורה על ידי ממונה המחוז, עליה לדווח לו על כל שינוי בתקנונה, הרכב ועד ההנהלה שלה או מקום מושבה. לכל אגודה צריך שיהא ועד מנהל, המונה לא פחות משני אנשים. כל ועד מחויב בהחזקת שלושה פנקסים: פנקס ובו שמות חברי האגודה, פנקס ובו העתקי החלטות הוועדה, חליפת מכתבים והודעות, ופנקס שלישי ובו חשבון הוצאות והכנסות האגודה. את שלושת הפנקסים על האגודה להציג בפני הרשות השופטת או הרשות "ההנהלתית" במידה שהן דורשות זאת ממנה: זו למעשה החובה היחידה אשר חלה על האגודה לאחר שנוסדה. את סמכות הפיקוח הדלה הזו, החוק העות'מאני הותיר למעשה למשרד הפנים והממונים מטעמו על המחוזות.[17]

המאפיין הבולט ביותר העולה מתיאור חובותיהן של האגודות הוא היעדרה של כל חובת דיווח או בקרה פנימית – וזאת לצד הכפיפות הצרה לביקורת חיצונית יזומה בלבד, דלה וחסרת כל שיניים. המשמעות המעשית של הדברים היא עלטה רגולטורית: היעדר עין חיצונית המבקרת את הנעשה באגודות העות'מאניות ויש לה סמכות לפעול במידה שהדברים אינם פועלים כנדרש. עם זאת, על אף דלותו של החוק ישנם מהלכי פיקוח לא מעטים שיכולים היו להיות מופעלים מכוח הסמכות המסורה בחוק למשרד הפנים לדרוש לבחון את פנקסי האגודות: משרד הפנים יכול היה לנסות לקדם בקרה באופנים שונים, להוציא הנחיות מטעמו ביחס לאופן ניהול פנקסים אלה ועוד. אולם משרד הפנים נמנע כליל לאורך השנים מלהפעיל סמכויותיו בעניין זה.

כבר בימי ראשית המדינה הביעו בתי המשפט אי נחת מהוראותיו הדלות של החוק העות'מאני באשר לאפשרות לקיים פיקוח על האגודות. כך למשל כתב השופט שניאור חשין כבר בשנת 1957 כי "לפי החוק הקיים – חוק האגודות, משרידיה המועטים של הירושה המשפטית העות'מאנית – אין השלטונות מוסמכים להתערב בניהול – נכון יותר: באי ניהול – ענייניהם הפנימיים של האגודות, אלא במידה הזעומה הקבועה בסעיף 6 של החוק, ועניינים אלה באגודות רבות, דוגמת האגודה־הישיבה במקרה דנן, מתנהלים בעצלתיים, ללא כל סדר ומשטר ואיש הישר בעיניו יעשה".[18]

כך גם סיכם השופט בדימוס דוד פרנקל את רשימתו "הערות לעניין האגודה העות'מאנית" אשר ראתה אור בסוף שנות השישים בכתב העת המשפטי 'הפרקליט': "מטרת הערות אלה היא להציג ולעורר את המחוקק שייתן את דעתו על המצב הבלתי נסבל הקיים בשטח זה של האגודות, ויפה שעה אחת קודם. למרות הדברים הבוטים שנשמעו מבית המשפט העליון ולמרות ה'עירנות' למצב כפי שמשתקף הדבר בפתח לדברי ההסבר להצעת חוק העמותות, חלפו שנים מבלי שחלה התקדמות כלשהי בחקיקה בכיוון זה".[19]

הדברים, שנכתבו בימיה הראשונים של המדינה, עומדים בעינם ונכונים גם כיום.

אם לא די במצב בלתי סביר זה כשלעצמו, הרי במדינת ישראל קיימים גופים הזהים במהותם לאגודות העות'מאניות שכלפיהם כן מופעלת רגולציה. אלו הן העמותות. **חוק העמותות**, התש"ם־1980 קבע מנגנוני פיקוח להבטחת ניהול משק הכספים של העמותה כמו גם התנהלותה בכלל באופן תקין ומבוקר, מנגנונים נרחבים לאין שיעור מאלו הקבועים ביחס לחוק העות'מאני. כך למשל נקבעה בחוק העמותות חובתה של כל עמותה להקים ועדת ביקורת,[20] אשר בין תפקידיה לבדוק את תקינות פעולות העמותה ומוסדותיה, לרבות התאמת פעולות העמותה למטרותיה; לבדוק את השגת יעדי העמותה ביעילות ובחיסכון; לעקוב אחר ביצוע החלטות האסיפה

הכללית והוועד; לעמוד על ליקויים בניהול העמותה; ולבדוק את ענייניה הכספיים של העמותה, את פנקסי החשבונות שלה ואת תשלומי השכר בה, לרבות ייעוד כספי העמותה לקידום מטרותיה.[21] מעל מחזור כספים מסוים מחויבת עמותה למנות רואה חשבון.[22] פרק ח' לחוק העמותות, למשל, עוסק כולו בחובות המוטלות על עמותה בכל הנוגע לניהול חשבונות ודיווחים לרשם העמותות. מהוראות חוק העמותות ניתן להסיק כי המדינה מכירה בצורך הבסיסי שלה לקיים רגולציה על גופים המבקשים לפעול לטובת הציבור. זאת מתוך הכרת המדינה בצורך שלה להגן על הציבור.[23]

אותו צורך קיים גם ביחס לאגודות העות'מאניות, שהרי אין כל הבדל בין עמותות לבין אגודות עות'מאניות: ה"הצדקה" היחידה להתייחסות השונה מכוח חוק לשני סוגי ארגונים אלה, עמותות או אגודות, היא מועד הקמת הארגון – "הצדקה" אשר אין ספק כי לא ראוי שתמשיך ותתקיים.

ואכן, מעיון בפרוטוקול דיוני ועדת חוקה חוק ומשפט עולה כי בעת חקיקת חוק העמותות כוונת המחוקק המקורית הייתה כי כל האגודות יהפכו לעמותות.[24] אולם כוונות לחוד ותוצאות לחוד – מאז חקיקת חוק העמותות ועד היום לא צלחה הדרך להביא לידי כך שהאגודות העות'מאניות יהפכו לעמותות.

חוק העמותות לא חייב אגודות עות'מאניות קיימות להיהפך לעמותות, אך קבע שהרשם "רשאי" למחוק אותן אם לא יעשו כן תוך שנה מכניסת החוק לתוקף. בתיקון לחוק העמותות משנת 1996 (תיקון מס' 3) הוסרה מגבלת הזמן של שנה, וכתוצאה מכך, הלכה למעשה, ה"דרישה" לרישומה של אגודה עות'מאנית כעמותה לא הותנתה בפרק זמן כלשהו, אלא ברצונה הטוב של האגודה, ואפילו אותה סנקציה מרוככת שהייתה קיימת בחוק המקורי – סמכותו של הרשם למחוק אגודה שלא נרשמה כעמותה – סוכלה וסורסה.[25]

ההפליה בין אגודות עות'מאניות לעמותות אינה מתמצה בהוראות החוק, אלא מתבטאת גם במידת אכיפת החוקים הנוגעים אליהן. שהרי על אף הוראותיו הדלות של החוק העות'מאני יכלו הרשויות השונות, ובראשן משרד הפנים, להפעיל סמכויות פיקוח מינימליות מכוחו; אולם למעשה, לאורך השנים מעטות הפעולות שננקטו ביחס לאגודות העות'מאניות ככלל.

ניתן היה לנהל מרשם עדכני של האגודות, אשר היה מאפשר לרשויות לפעול באופן יעיל במסגרת הסמכויות שמוקנות להן בכל הנוגע למחיקה או פירוק של אגודות במידת הצורך; ניתן היה לדרוש מן האגודות להמציא את פנקסיהן לביקורת; ניתן היה לדרוש כי כל תרומה או ירושה תקבל אישור קודם לקבלתה. לצד זאת, יכלו הרשויות ובראשן משרד הפנים ומשרד המשפטים לקדם חקיקה רלוונטית אשר תחייב – ולא רק תאפשר – את הפיכת האגודות העות'מאניות לעמותות, או למצער תרחיב את חובות הדיווח החיצוני והבקרה הפנימית ותעניק לרשות התאגידים סמכויות פיקוח

שונות עליהן – אולם במבחן המציאות דבר לא נעשה.

בחודשים מאי־אוגוסט 2016 בדק משרד מבקר המדינה את אופן הפיקוח על אגודות עות'מאניות. המבקר קבע כי "משרד הפנים אינו מקיים מערך פיקוח כנדרש על פעילות האגודות העות'מאניות, ועלולות להיות לכך תוצאות חמורות".[26] הוא המשיך וציין כי "החסר בפיקוח אפקטיבי על אגודות עות'מאניות משמעותי אף יותר לגבי אגודות שהן ארגוני מעבידים או עובדים, מאחר שהן עדיין פטורות מהוראות חוק העמותות ומוסדרות רק בחוק העות'מאני משנת 1909". המבקר הבהיר כי אין בידי הרשויות מידע מעודכן על האגודות העות'מאניות. כך למשל מצא מבקר המדינה לנכון לציין כי "במועד סיום הביקורת באוגוסט 2016, כ־25 שנים לאחר שהוקם מרשם האגודות, נמצא כי משרד הפנים לא ניהל אותו כלל: המשרד לא וידא שהנתונים הכלולים בו נכונים, לא עדכן את המאגר במשך השנים, ואין בידיו רישום מדויק של מספר האגודות הפועלות במועד סיום הביקורת".[27]

ממצאי המבקר מחזקים את התמונה העגומה אשר עלתה גם מתשובות משרדי הפנים, המשפטים והאוצר לפניותיה הרבות של התנועה לאיכות השלטון בעניין מחדלי הפיקוח והבקרה על האגודות. למרבה התסכול, על אף חליפת מכתבים ארוכה ומייגעת שקיימה התנועה לאיכות השלטון בנושא עם הגורמים הרלוונטיים – דבר לא השתנה.[28]

כל מחדל וכשל הכרוכים בפיקוח על האגודות העות'מאניות מדגישים את הרגולציה המופעלת כלפי עמותות – ויוצרים חוסר שוויון בין גופים זהים במהותם. דוגמה הממחישה היטב את חוסר השוויון הזה הוא הכרה כמוסד ציבורי מכוח סעיף 46(א) לפקודת מס הכנסה – הטבה כספית מהותית, המאפשרת לתורמים לאותו מוסד זיכוי מסוים במס הכנסה. לפי חוזר מס הכנסה "קווים מנחים להחלת סעיף 46 לפקודת מס הכנסה", בעת בחינת בקשה להכרה כמוסד ציבורי לעניין תרומות לפי סעיף 46, על מחלקת מלכ"רים לבדוק **אם למוסד יש 'אישור ניהול תקין'** (לשנה שבה מוגשת הבקשה) מאת הרשם הרלוונטי.[29] לאגודות עות'מאניות, לעומת זאת, לא יכול להינתן 'אישור ניהול תקין' והן אינן יכולות להגישו לרשויות המס. למרות זאת, ובניגוד להנחיות מס הכנסה, ישנן אגודות עות'מאניות הזוכות להטבה מכוח סעיף 46 – אף כי שום גורם רשמי אינו בוחן את תקינות התנהלותן.[30] בין אגודות אלו ניתן למנות את ויצו, אוניברסיטת תל־אביב, וארבע קופות החולים (כיום שירותי הבריאות) – כללית, לאומית, מכבי ומאוחדת.[31]

המשמעות היא כי גופים אלה זוכים להטבה כספית משמעותית על חשבון הקופה הציבורית, אולם כלל אינם נדרשים לתת דין וחשבון לציבור על פעילותם והתנהלותם, ואינם נדרשים לתהליך הלא־פשוט שעמותות נדרשות לו לשם אותה הטבה בדיוק.

ואכן, במאי 2014 המליצה ועדה ציבורית לקביעת מוסד ציבורי לעניין סעיף 46

לפקודה, בראשות השופטת בדימוס שרה פריש (״ועדת פריש״), שלא לאפשר לאגודות עות׳מאניות לקבל הכרה כמוסדות ציבוריים. לצורך כך המליצה הוועדה לתת לאגודות שהות של שנתיים לשינוי ההתאגדות שלהן ולעגן את דרישת הסיווג התאגידי במסגרת תיקון לפקודה.[32] עמדה דומה הובעה אף על ידי ראש רשות התאגידים, כאמור בדו״ח המבקר.[33]

פגיעת העלטה

נדמה שאין־ספור וריאציות נכתבו על דבריו הנכוחים של השופט האמריקני לואיס ברנדייס בדבר חשיבותו של אור השמש כמחטא הטוב ביותר.[34] על אף שהדברים נכתבו אי אז, סמוך לימי חקיקתו של החוק העות׳מאני, הם יפים ומדויקים גם היום. גוף שאין מתקיימים בו פיקוח ובקרה חיצוניים לצד מנגנוני ביקורת פנימיים שרוי בעלטה. עלטה זו עלולה להוות כר פורה לפריחתן של שחיתויות שונות ואף לביצוע עבירות של ממש. כך בכל גוף ציבורי, קרי גוף שלא למטרות רווח, הנהנה מכספי ציבור, וכך גם באגודות העות׳מאניות. נוסף על כך, היעדר פיקוח מעצים ומחריף את מה שמכונה ״בעיית הנציג״: בהיעדר מערכת בקרה פנימית, אין לחברים באגודות מרובות־חברים יכולת מעשית להשפיע על מהלכי הנהלת האגודה ולבקרם, ובהיעדר פיקוח חיצוני מטעם המדינה, חברי האגודות העות׳מאניות, שהם גם הממונים של האגודות, נותרים ללא כל יכולת מעשית לפקח על ההנהלה ועל הוצאת הכספים על ידי האגודה.

המשמעויות וההשלכות של עלטה זו נפרשות מעגלים מעגלים ופוגעות בטווח רחב ומטריד; הפגיעה מתחילה בפרט, בחבר האגודה: במידע המסופק לו, בטיב השירותים שהוא זוכה להם, ובאופן הוצאת הכספים שהוא משלם לאגודה. הפגיעה ממשיכה ונפרשת גם לעבר הציבור הרחב, שכן חלק מהאגודות הינן גופים להם השפעה ניכרת על המשק ויכולת מרחיקת לכת לפגוע בו לטובת קידום ענייניהן, גופים הזוכים לא פעם לתקצוב מהקופה הציבורית ולהטבות על חשבונה. היקף הפגיעה אינו נעצר גם בציבור בישראל – הוא עלול להמשיך ולהכתים את מדינת ישראל עצמה ברמה הבינלאומית, שכן ככל שיותר לאגודות העות׳מאניות להמשיך לפעול בעלטה רגולטורית כך עלולות הן להוות עיר מקלט לעבריינים הון ואף למימון טרור.

לצורך המחשה, נניח שחבר בארגון ׳כוח לעובד׳, שהתאגד כעמותה לאחר חקיקת חוק העמותות, מבקש לברר כיצד מתנהל הארגון שהוא משלם לו דמי חבר. החבר יוכל להיכנס לאתר רשם העמותות[35] (או לאתר ׳גיידסטאר׳, העובד בשיתוף פעולה עם רשם העמותות[36]), ושם יוכל לעיין בדו״ח הכספי השנתי של הארגון, לוודא אם יש לארגון אישור ניהול תקין מאת הרשם, לגלות כמה עובדים מועסקים בארגון, לברר מהן חמש המשכורות הגבוהות בארגון ומהו המחזור השנתי שלו – הכול בלחיצת כפתור. לעומתו, חבר בהסתדרות הרפואית או בארגון המורים המבקש לקבל מידע

דומה לא יוכל למצוא אותו בשום מקום – שכן, בפשטות, מידע זה אינו מדווח ואינו חייב בדיווח לשום גורם. חברי האגודה אינם יכולים, על פי החוק, לדרוש לעיין בפנקסי האגודה: סמכות זו הוקנתה לרשויות בלבד.

מצב זה עלול להוות כסות מושלמת להתנהלות בלתי חוקית, מושחתת ואף עבריינית. לדאבוננו אין צורך להרחיק למחוזות הדמיון. בשנים האחרונות נחשפנו לפרשיות שחיתות שונות שאירעו באגודות עות'מאניות. כך למשל בעניינו של מזכ"ל הסתדרות המורים לשעבר יוסף וסרמן, אשר הורשע בבית המשפט המחוזי במסגרת הסדר טיעון בשלוש עבירות של מרמה והפרת אמונים, שיבוש הליכי משפט ועוד – הכול בקשר עם פעילותו במסגרת הסתדרות המורים. כפי שעולה מגזר הדין, וסרמן כיהן תחילה כיו"ר אגף הכספים, ועם היבחרו לתפקיד המזכ"ל המשיך להחזיק גם בתפקיד יו"ר אגף הכספים, באופן שאפשר לו, הלכה למעשה, להחליט, לאשר ולהוציא לפועל כל החלטה על הוצאה תקציבית, ללא פיקוח מהותי. לעומת זאת, במסגרת עמותה הפועלת בהתאם לחוק העמותות, התנהלות כזו הייתה מגיעה לבחינתה של ועדת הביקורת,[37] ואף – כשהיקף הפעילות הכספית הוא כשל הסתדרות המורים – לעיניו של מבקר פנים ורואה חשבון, אשר צריכים לתת דין וחשבון על התנהלות העמותה.[38]

בית המשפט הבהיר בעניינו של וסרמן כי "כפל תפקידים זה העצים את כוחו המנהלי והפוליטי של הנאשם בהסתדרות המורים, עד כדי שליטה מלאה ויכולת להשפיע על כל החלטה שתתקבל במוסדות הסתדרות המורים ובגופים אחרים שבשליטת הסתדרות המורים. שליטה זו אפשרה לנאשם להשפיע באופן מכריע על קבלת החלטות במצבים הנוגעים להסתדרות המורים ולו באופן אישי, כאשר הוא מצוי בניגוד עניינים בין תפקידיו בהסתדרות המורים לאינטרסים האישיים שלו, תוך דחיקת טובת הסתדרות המורים באופן התואם את האינטרסים שלו עצמו. את המיוחס לו בכתב האישום עבר הנאשם כשהוא מצוי בניגוד העניינים האמור".[39]

הבעיה נעוצה בשיטה. הנה, גם לאחר עזיבתו של וסרמן (אשר נידון לכמה חודשי מאסר) ממשיכים ראשיה ומנהליה של הסתדרות המורים לפעול כאילו מדובר בארגון פרטי. כך למשל, המנכ"ל החדש של ההסתדרות מונה ללא מכרז, לאחר שניהל את מערכת הבחירות שבה זכתה המזכ"לית החדשה, והוא ממשיך וממנה מקורבים לו לתפקידים בכירים ומרכזיים בהסתדרות ללא מכרז. בכך ממשיכה הנהלת הסתדרות המורים במורשתו של המזכ"ל המורשע וסרמן, אשר מינה מקורבים רבים, כולל בני משפחה, ללא מכרז, אולם תמיד בשכר.[40]

גם ארגון המורים העל־יסודיים, אגודה עות'מאנית נוספת, תורם את תרומתו לתיאטרון האבסורד. בחודש מארס השנה נערכו בחירות לראשות הארגון. רן ארז, אשר כיהן כבר שבע קדנציות רצופות, זכה בהן שוב. אולם זכייה זו התאפשרה רק נוכח החלטת בזק של הנהלת הארגון בבוקר יום הבחירות עצמו לשנות את תקנון

האגודה שקבע כי מי שכיהן יותר משתי קדנציות יוכל להיבחר שוב רק אם זכה ביותר מ־66 אחוז מקולות הבוחרים – ולהעמיד את הסף על 60 אחוז. ארז, אשר זכה בסופו של אותו יום ב־64 אחוז מהקולות, היה מפסיד בבחירות אלמלא שינוי הבזק שנערך בתקנון.[41] שינוי מהיר שכזה של התקנון, אשר מוחל ומיושם שעות לאחר שהתקבל, הוא אירוע שלא יכול היה להתרחש במסגרתה של עמותה מתוקנת.[42]

הדוגמאות הללו הן תולדה ישירה של היעדר פיקוח אפקטיבי. מעבר לחששות ביחס לעיוות כללי מִנהל תקין, שחיתות ופגיעה באינטרס חברי האגודה – חששות הנוגעים לאותם גופים עתירי משאבים – קיימת בעיה נוספת: היעדרו של מידע עדכני ומאומת בדבר עצם קיומן או פעילותן של אגודות רבות, באופן שעשוי לאפשר לאגודות מסוימות לפעול באופן נסתר מעין כול. כפי שהזכרנו לעיל, ישנן אלפי אגודות עות'מאניות, גופים שיש להם אישיות משפטית אך מצבם אינו ידוע לרשויות: הרשויות אינן יודעות אם כל אגודה ואגודה מבין אלפי האגודות הקיימות עדיין מתקיימת או שמא חדלה מלהתקיים. מתוך הרשימה המונה 10,473 אגודות עות'מאניות שונות, ניתן להניח שישנן כאלה אשר למעשה חדלו מכל פעילות כבר לפני עשרות שנים; אולם להלכה הן עדיין קיימת כאישיות משפטית. מצב זה עלול להוות בעיה לרשויות המדינה.

שוו בנפשכם ארגון עבריינים המעוניין להלבין כספים, או גרוע מכך: ארגון טרור המעוניין לפעול בעלטה. ארגונים אלו הם קליינטים מצוינים לאותה "קליפת" אישיות משפטית, אגודה עות'מאנית שחדלה למעשה מלהתקיים אולם מעולם לא פורקה. השתלטות על אגודה קיקיונית כלשהי, אשר חדלה מפעילות לפני עשורים רבים, עלולה לאפשר לאותם ארגונים לפעול באמצעותה באופן חופשי, ללא כל בקרה, מבלי להיחשף, מתוך "קליפת" אישיות משפטית קיימת אשר קשה להתחקות אחר פעילותה, נכסיה ומידת עמידתה בתקנונה ובמטרותיה.

נזכיר בהקשר זה כי בשנת 2016 הצטרפה ישראל כמשקיפה לארגון FATF (Financial Action Task Force), שהינו הארגון הבינלאומי המוביל בתחום המאבק בהלבנת הון ובמימון טרור, האמון על קביעת הסטנדרטים הבינלאומיים המחייבים בתחום זה.[43] הארגון מבצע, בין היתר, ביקורות של המדינות החברות בו בכל הנוגע לעמידה בסטנדרטים בינלאומיים שנקבעו על ידיו. מדינה שאינה משתפת פעולה עם הארגון, אינה עוקבת אחר המלצותיו או אינה מציגה התקדמות מספקת ביחס לליקויים שהתגלו בה בתחום, עלולה למצוא עצמה מוכללת ב"רשימה שחורה" שהארגון מפרסם. היכללות ברשימה זו טומנת בחובה השלכות שליליות לא מבוטלות, כגון פגיעה באטרקטיביות העסקית של המדינה וביכולת של מוסדות פיננסיים שלה לפעול בזירה הבינלאומית. כדי שמדינת ישראל תזכה למעמד של חברה בארגון עליה לעמוד בביקורת הארגון.

בשנת 2012 פרסם FATF ארבעים המלצות למאבק בהלבנת ההון ובמימון טרור. אחת מהן עוסקת בסיכון למימון טרור באמצעות ארגונים ללא מטרות רווח, והיא מציעה למדינות לבחון את מידת הלימתם של החוקים והרגולציה החלים בהן על מלכ"רים ולנקוט אמצעים שונים להתגוננות מפני ניצול פיננסי של ארגונים אלו למטרות הלבנת הון ואף למטרות טרור.[44]

העמידה בביקורת כזו מהותית לישראל הן ככלי לשיפור וייעול המאבק בהלבנת ההון על שלל מטרותיה, והן לצורך מיצוב מעמדה של ישראל כמדינת חוק השותפה במאבק הגלובלי בהון השחור. נראה כי קיומן של ישויות משפטיות ריקות כמו אותן אגודות עות'מאניות אלמוניות, המתקיימות, מכוח חוק, בעלטה רגולטורית מוחלטת ועלולות לשמש כלי קיבול לעבריני הון שחור, עלולה להקשות על ישראל לעמוד בסטנדרטים של FATF ובכך לפגוע בביטחונה, במוניטין הבינלאומי שלה ואף בכלכלתה.

חקיקה נגד הרוח

בבסיס חקיקת חוק העמותות שנחקק בתש"מ (1980) עמד הרעיון שהחוק יחליף את החוק העות'מאני, ושמוסד האגודות העות'מאניות יעלם בהדרגה עם הפיכת האגודות לעמותות.[45] אולם היישום בפועל הותיר את האגודות העות'מאניות עמנו עד היום.

חוק העמותות נחקק לאחר לא פחות משלושה ניסיונות של הממשלה להוביל לחקיקת חוק חדש, אשר יחליף את החוק העות'מאני: הצעת חוק העמותות תשט"ו־1954;[46] הצעת חוק העמותות תשכ"ה־1964;[47] והצעת חוק העמותות תשל"ט־1979,[48] אשר חוקקה לבסוף והפכה להיות לחוק בשנת 1980.

כל הצעות החוק הללו היו תולדה של ההבנה כי החוק העות'מאני אינו מתאים לסטנדרט הפיקוח הנדרש מהתאגדויות שכאלו, כאמור בדברי ההסבר להצעת חוק העמותות: "אופן ארגונם ופעולתם של ארגונים מסוג זה מוסדר עדיין בחוק העות'מאני על האגודות משנת 1909, והניסיון הוכיח שאין הוראותיו מתאימות לתנאים השוררים בישראל... התקלה העיקרית שבחוק העות'מאני היא שאופן ניהול האגודה מבחינה כספית אינו מוסדר כלל, והחוק איננו דורש ממנה הכנת מאזנים ודו"חות כספיים, ואף לא הגשת חשבונותיה לביקורת. מצב זה פתח פֶתח לשימוש לרעה באפשרות להתאגד בצורה זו, כגון עריכת מגביות ואיסוף כספים לצרכים פרטיים ומשפחתיים במסווה אגודה שמבליטים את היותה 'רשומה כדין'. ...במצב זה לא נותר ספק בצורך להחליף את החוק העות'מאני על האגודות, ולמטרה זו הגישה הממשלה לכנסת, בשנת תשכ"ה, את הצעת חוק העמותות,[49] אולם אותה הצעה לא הביאה לקבלת חוק חדש".[50]

אם הצורך בחקיקה חדשה היה כה ברור וחד־משמעי עוד מימיה הראשונים של המדינה, הכיצד עד לשנת 1980 – במשך יותר משלושים שנה – לא הצליחה אף

ממשלה בישראל להביאה לידי חקיקה?

בדיון הראשון שהתקיים בהצעת חוק העמותות, תשל"ט־1979 תהו גם חברי הכנסת כיצד רק עתה הגיעה הצעת החוק לכדי חקיקה. המשנה ליועץ המשפטי לממשלה, אורי ידין, ענה להם כי "היו שני גורמים שעיכבו בעבר את הצעות החוק הקודמות: מצד אחד המפלגות ומצד שני האיגודים המקצועיים".[51] נציג משרד הפנים בדיונים אז, אברהם י' שפט, הבהיר את מהלך הדברים: "ככל שאני זוכר היו בעיות והבעיות עדיין קיימות, אבל בינתיים קרה משהו אחר. היום יש הצעת חוק המפלגות... יש היום במקביל ניסיון להסדיר את קיומן של המפלגות דרך חוק אחר. מכל מקום, גם אם החוק הזה יתקבל עדיין יישאר החוק העות'מאני לאגודות ביחס למפלגות. יש עוד התארגנויות שמסיבות שונות לא מעוניינות להיכלל בחוק הזה והכוונה העיקרית היא לקופות החולים למיניהן".[52]

חברי הכנסת אז הסכימו להחריג את המפלגות וארגוני העובדים מתחולת חוק העמותות החדש, תוך תירוץ דחוק כי עבור ארגונים אלה יחוקקו חוקים ייעודיים.[53] לפיכך נקבע בחוק העמותות כי הוראותיו לא יחולו על אגודות שהן מפלגות פוליטיות ואגודות שהן ארגונים של עובדים או של מעבידים אשר הוקמו לפני תחילת החוק או כמה שנים אחריו (סעיף 67 לחוק העמותות כפי שחוקק אז) – תוך כוונה, מוצהרת לפחות, לחוקק להם חוקים ייעודיים בעתיד. ארגונים אחרים אשר חפצו שלא להיכלל בחוק ולהיהפך עמותות, כגון קופות החולים, היו לכאורה מרוצים פחות, שכן לא נקבע בעניינם סעיף ספציפי המחריג אותם. אך בסופו של יום גם הם נהנו מהותרת החוק העות'מאני על כנו בשילוב עם החלטת המחוקקים ולפיה הפיכתם לעמותות הינה רשות בלבד (סעיף 65 בנוסחו אז).[54] בשנת 1992 חוקק חוק המפלגות אשר הסדיר את הפיקוח על המפלגות הפוליטיות. הדבר הותיר את ארגוני העובדים כקטגוריה היחידה של אגודה עות'מאנית המוחרגת מתחולת חוק העמותות באופן ספציפי. ברם, חוק ייעודי לארגוני עובדים טרם חוקק עד היום.[55]

כך, על אף ההכרה בצורך בחקיקה מתקדמת ובביטולו של החוק העות'מאני הדל וחסר השיניים, חוק העמותות נחקק בצילם של לחצים אדירים שהופעלו על ידי גורמים בעלי כוח השפעה רב, ביניהם המפלגות, הארגונים המקצועיים ואגודות עות'מאניות גדולות נוספות. הסוס האציל, בדמות הצעת חוק העמותות, אשר ביקש להוביל להכחדתו של החוק העות'מאני – הפך במהלך דיוני הוועדה לגמל בעל דבשת ענק בדמות החוק העות'מאני, אשר הוסיף להתקיים כמקודם.

ההבנה בדבר הצורך לטפל באותה דבשת חוצה מגזרים ורשויות: חברי כנסת מימין ומשמאל היו שותפים לה, כמו גם בכירי משרד הפנים ומבקר המדינה. כולם ללא יוצא מן הכלל הצביעו על האנומליה המטרידה וזעקו חמס. אפילו מבקר המדינה מתח ביקורת חריפה, בכמה דו"חות שונים, על ההתמודדות הכושלת: "אף שמשרדי הפנים

והמשפטים מסכימים כי אי־הסדרת הנושא משקפת כשל רגולטורי מתמשך, טיפולם בנושא מתמהמה יתר על המידה. היעדר פיקוח על האגודות המבצעות פעילויות בהיקפים של מיליארדי ש"ח הוא בגדר ליקוי של ממש ברגולציה הממשלתית".[56]

היקפו העצום של אותו "ליקוי רגולטורי" שמבקר המדינה מדבר עליו, בשעה שהפתרון המתבקש ידוע לכולם, מעיד כמאה עדים על עוצמת האינטרסים הפועלים לשם הותרת עיוות חקיקתי זה על כנו. כפי שנפרט כעת, כלל הצעות החוק שניסו להביא לתיקון בשנים האחרונות נבלמו בשלבי חקיקה ראשוניים.

בשלהי שנת 2007, בכנסת ה־17, הגיש ח"כ זבולון אורלב את "הצעת חוק הביקורת הפנימית (תיקון: החלת חובת ביקורת פנימית באגודות עות'מאניות) התשס"ח־2007",[57] שבה ביקש להחיל חובת ביקורת פנימית באגודות עות'מאניות. הצעת חוק זו נפלה כבר בקריאה הטרומית. גם בכנסת ה־18 ניסה אורלב להעלות הצעה דומה, אך זו לא עברה אפילו את שלב הקריאה הטרומית.

בכנסת ה־19 נעשו כמה ניסיונות חקיקה; כך, במאי 2014 הוגשה "הצעת חוק העמותות (תיקון: ביטול מעמדן של אגודות עות'מאניות)" על ידי חברי הכנסת משה מזרחי, מרב מיכאלי, נחמן שי, דב ליפמן, משה פייגלין ואלעזר שטרן. הוצע בה לקבוע כי אגודה עות'מאנית תגיש בקשה להירשם בתור עמותה רשומה בתוך שנה מיום כניסתו של התיקון המוצע לתוקף. כן הוצע לבטל את החוק העות'מאני על האגודות. באותו חודש הוגשה גם "הצעת חוק העמותות (תיקון: הסדרת מעמדן של אגודות עות'מאניות כעמותות רשומות)"[58] על ידי הח"כים זהבה גלאון ומיקי רוזנטל, אשר הציעו להחיל הסדר דומה. נוסף על שתי הצעות אלו הונחה במאי 2014 גם הצעתם של חברי הכנסת עפר שלח, רוברט אילטוב, יריב לוין ומיקי רוזנטל – "הצעת חוק האגודות העות'מאניות (רישום ופיקוח)".[59] הוצע בה כי רשם העמותות ישמש גם כרשם האגודות העות'מאניות, ויוקנו לו מלוא הסמכויות לפיקוח על פעילות האגודות. כן הוצע בה להחיל על האגודות העות'מאניות חובות דיווח והתנהלות בסיסיות זהות לאלו החלות על עמותות, ובכלל זאת בכל הנוגע לפירוק ומחיקה, לעבירות ולעונשים הקבועים ביחס לעמותות. לסיום, הוצע להעביר את האחריות לביצוע החוק לשר המשפטים.

כל ההצעות הללו כלל לא הגיעו לכדי הצבעה טרומית במליאת הכנסת, משעה שבמסגרת ועדת השרים לענייני חקיקה הוחלט שהממשלה תתנגד להן.

בכנסת ה־20 הוצעו שלוש הצעות חוק בנושא הדומות במאפייניהן, ביניהן "הצעת חוק העמותות (תיקון: אגודות עות'מאניות)[60] מטעם חברי סיעת מרצ, שהציעה לחייב את האגודות העות'מאניות להירשם כעמותות או לחלופין כחברות לתועלת הציבור, ואם לא כן, בית המשפט יהיה רשאי לצוות על פירוקן; ו"הצעת חוק העמותות (תיקון: הסדרת מעמדן של אגודות עות'מאניות כעמותות רשומות)[61] של מרב מיכאלי

מהמחנה הציוני, הזהה במאפייניה לזו שהגישו היא ואחרים בשנה שקדמה לה. חבר הכנסת עפר שלח מ'יש עתיד' שב והעלה את "הצעת חוק האגודות העות'מאניות (רישום ופיקוח)".[62] באוגוסט 2016 הגישה שורת ח"כים ממגוון סיעות ימין, מרכז ושמאל הצעת חוק דומה בשמה ובתוכנה.[63] היא עלתה לדיון והצבעה בקריאה טרומית אולם נדחתה ב־30 בנובמבר 2016. ולבסוף, ח"כ לביא שנמנתה עם מציעי "הצעת חוק האגודות העות'מאניות (רישום ופיקוח)" שבה והציעה אותה ב־2017[64] – אך גם הצעה זו נדחתה בשלב הקריאה הטרומית, ב־12 ביולי אותה שנה.

תיאור ההליכים הממושכים (והכושלים) של הניסיון לתקן את המצב המעוות מבסס את ההנחה כי כוחם של אותם גופים עתירי אינטרסים הוא אשר השפיע על חקיקת חוק העמותות ושימר את הדבשת העות'מאנית על גבו. החשש הוא כי כוח השפעה זה עודנו במותניהם, וכי הם עלולים להשפיע על סיכול קידומה של חקיקה דומה גם בעצם היום הזה.

חיזוק להנחה זו ניתן למצוא בציטוטים מפי שניים מהעוסקים במלאכה, אשר הובאו במסמך של פורום קהלת 'אגודות עות'מניות: ישראל 2016': חבר הכנסת לשעבר זבולון אורלב והיועצת של חבר הכנסת לשעבר משה מזרחי. אורלב הסביר כי "הייתי יו"ר ועדת הביקורת כשהתברר לי שאין חובת מינוי מבקר פנים באגודות ובהסתדרויות [...] הגשתי הצעה אך מפלגת העבודה הייתה שותפה בממשלה והם טרפדו זאת דרך ועדת השרים לחקיקה, ואילו הליכוד רצה להגן על הסתדרות עובדים לאומית. ההסתדרויות לחצו על המפלגות שלהם [... היו] לחצים ישירים [...] הבהירו לי מההסתדרות הכללית והלאומית שעליי לסגת."[65]

היועצת של חבר הכנסת לשעבר משה מזרחי, אשר הגיש הצעת חוק להסדרת הפיקוח על האגודות העות'מאניות, הבהירה כי "הייתה לנו בעיה בתוך המפלגה. החוק הגיע לוועדת השרים לחקיקה ונתקע שמה. בינתיים וסרמן ואנשים מההסתדרות צלצלו למשה ללא הפסקה. הם דחו ודחו ובסוף לא הצביעו. וסרמן איים עליו בקולות והם העניישו אותו בפריימריס".[66] נזכיר כי מזרחי אכן נפגע באותם פריימריס ונדחק ממקום ריאלי ברשימה לכנסת ה־20.

האתגר של השרה

החלטת הממשלה 3662, שהזכרנו בפתח מאמרנו, קובעת כי בהתאם לסעיף 31(ב) לחוק יסוד: הממשלה מועברות סמכויות הנוגעות לחוק העות'מאני לשרת המשפטים, וזו רשאית לאצול חלקן או כולן לרשם העמותות. כדי להבין את ההחלטה יש לדעת כי עוד בשנת 2004 הוחלט להעביר את סמכויות שר הפנים המסורות לו מכוח חוק העמותות לשר המשפטים – אלא שהחלטה זו לא כללה התייחסות לאגודות עות'מאניות, והללו נותרו באחריותו של שר הפנים. עתה השתנה מצב דברים זה.[67] ההחלטה קצרת תוכן, אולם רבת משמעות וטומנת בחובה הזדמנות פז לתיקון

המעוות: להפיכת הגמל בעל הדבשת לאותו סוס אציל שאליו התכוונו מתחילה.

אין לכחד כי הסמכויות המוקנות מכוח הוראותיו של החוק העות'מאני – אשר כעת הועברו לאחריות משרד המשפטים ורשם העמותות – דלות וחסרות. הוראות נוספות הנוגעות לאגודות העות'מאניות מכוח חוק העמותות – גם הן חסרות ולקויות. ועדיין, גם לפני תיקוני החקיקה הנדרשים, יש מה לעשות. לדעתנו, הצלחתו של כל התהליך, והטמעת ההמלצות שיפורטו להלן, תלויות בראש ובראשונה במינויו לאלתר של גורם מתַכלֵל, שיהיה אחראי להוצאת השינויים לפועל ולמתן המלצות לפעולות ויטפל ביעילות בפניות הנוגעות לנושא זה. בפני הגורם המתכלל יעמדו כמה אתגרים.

הראשון הוא עדכון המרשם. כפי שציינו, בישראל קיימות אלפי אגודות עות'מאניות, כשכנראה רבות מהן כלל אינן פעילות. לאור זאת, הצעד הראשון הוא הקמת מרשם עדכני ומדויק של האגודות העות'מאניות הקיימות. ניהול מרשם כאמור מתיישב גם עם המלצות FATF כי כדי למנוע שימוש לרעה בישויות משפטיות לצורך הלבנת הון ומימון טרור על המדינות החברות בארגון לוודא שיש בידיהן מידע מספיק, מדויק ועדכני על בעלי העניין ובעלי השליטה בישויות המשפטיות.[68]

מרשם זה ראוי שיוקם לאחר פרסום קול קורא שיופץ באופן נרחב ונמרץ, ובו תידרשנה האגודות העות'מאניות הפעילות להעביר אל הרשם בהקדם רשימת מסמכים חיוניים: מסמכי התאגדות מקוריים או מסמכים אחרים המעידים כי אכן נרשמו כאגודות קודם לחקיקת חוק העמותות, תקנון מעודכן, רשימת חברי ההנהלה ושמות חברי האגודה.

האתגר השני הוא אכיפת הרישום המחייב בפנקסי האגודה. על הרשם לפעול לפרסומן של הנחיות עדכניות וממוקדות[69] כיצד יש לנהל את שלושת הפנקסים שכל אגודה מחויבת לנהל על פי החוק העות'מאני.[70] על הנחיות אלו להתייחס לסטנדרטים של דיווח, בעיקר דיווח חשבונאי, כך שיהיה זהה לזה שנדרש בדו"חות הכספיים של עמותות.[71] בהמשך לכך, עליו לקיים בקרה קבועה על הפנקסים ולדרוש אותם לביקורתו באופן קבוע, לפחות אחת לשנה, בהתאם לסמכות הקבועה בסעיף 7 לחוק העות'מאני. בקרה זו תוכל להוביל את שרת המשפטים להשתמש בסמכותה ולהוציא נגד אגודות עות'מאניות, במקרים המתאימים, צווי פירוק – סמכות שעד כה לא נעשה בה שימוש רב כלפי אגודות עות'מאניות.[72]

עניין זה קשור לאתגר השלישי: מחיקת אגודות, בהתאם לסמכות הנתונה לרשם מכוח סעיף 62 לחוק העמותות.[73] הימצאותו של מרשם אגודות עות'מאניות עדכני, כמו גם ביקורת שוטפת על פנקסי האגודות, יאפשרו לרשם להפעיל סמכותו זו במקרים המתאימים, למרות קיומה של מורכבות משפטית שקצרה היריעה מלהרחיב עליה.[74] לנוכח חשיבותה של סמכות מחיקת האגודות, מן הראוי לעגן עמדה משפטית זו בחוות דעת רשמית מטעם גוף רלוונטי, דוגמת היועץ המשפטי לממשלה או רשם התאגידים.

אך חבילת הצעדים אינה נגמרת בכך. סעיפי חוק רדומים רבים יכולים לשמש להגברת הפיקוח על האגודות. ראשית, על שרת המשפטים לפעול להוספת החוק העות'מאני לתוספת הראשונה לחוק העבירות המינהליות, התשמ"ו־1986, ולקבוע תקנות מכוחו, כך שעל אגודה אשר לא תעמוד בדרישות הרשם – אם בהצגת הפנקסים ואם בניהולם בהתאם להנחיותיו – יוטל קנס מינהלי בגובה ניכר אשר ייקבע באותן תקנות.

שנית, יש להחיות את האות המתה של הגבלת הגבייה: סעיף 8 לחוק העות'מאני קובע כי נכסי הנדל"ן של עמותה הם רק כאלה הנחוצים לה להגשמת המטרה שנקבעה בתקנונה. כן קובע הסעיף את גובה דמי החבר המרביים, "מיסים" בלשון החוק העות'מאני, שמותר לאגודה לגבות. אשר לנכסי נדל"ן ה"נחוצים" לאגודה לטובת קיום מטרותיה – מן הראוי כי משרד המשפטים יבהיר במסגרת הנחיות ברורות מה הם הקריטריונים לקביעת התאמת היקף הנכסים הסביר בהתאם להוראות הסעיף, וזאת בראי הצורך בקיום בקרה על נכסי האגודות. ובדבר דמי החבר: על פי החוק העות'מאני סכום זה מוגבל לסכום ארכאי בסך 24 לירות; כדי למנוע אי בהירות, ראוי כי משרד המשפטים יבהיר מהו הסכום המרבי הרלוונטי כיום. לצד זאת, אם החוק העות'מאני יתווסף לתוספת לחוק העבירות המנהליות, כהמלצתנו לעיל, תוכל השרה לקבוע, למשל, כי אגודה שגבתה מחבריה סכום גבוה מהמותר תיקנס בקנס מנהלי משמעותי.

זאת ועוד: לפי סמכות נשכחת הקבועה בסעיף 17 לחוק העות'מאני, על אגודה עות'מאנית לקבל את אישור שר הפנים (וכיום, לאחר החלטת הממשלה, שרת המשפטים) לפני קבלתה של צוואה או "מתנה". קרי, בלשון המאה ה־21: אגודה אינה זכאית לקבל תרומה ללא אישור של השר. לדעתנו, אמת מידה סבירה למתן אישור מסוג זה על ידי השרה הינה ניהול תקין של פנקסי האגודה, באשר קבלת תרומות ונכסים שונים לידיהם של גופים ללא כוונות רווח צריכה להיעשות תחת שקיפות מלאה ותוך עמידה בסטנדרטים של ניהול חשבונאי קפדני. יש לקבוע אפוא כי היעדר ניהול תקין בהיבט זה יהווה עילה מוצדקת להימנעות ממתן אישור לקבלת תרומות.

ומכאן לביטול הטבות המס: בדו"ח המבקר נכתב כי שר האוצר החליט לאמץ את עיקר המלצות ועדת פריש, שלא לאפשר לאגודות עות'מאניות לקבל הכרה כמוסדות ציבוריים, ולהגביל הטבה זו לגופים הרשומים כעמותות, חברות לתועלת הציבור, הקדשות ציבוריים או תאגידים סטטוטוריים. אף שאגף התקציבים במשרד האוצר הצהיר כי הוא תומך בהמלצה זו, ממצאי דו"ח המבקר העידו כי נכון לספטמבר 2015 טרם נעשה דבר על מנת להטמיע את השינוי שהוצע, וכי הדבר לא הופיע בחוזר מס הכנסה שהתייחס להמלצות הוועדה. מן הראוי ששרת המשפטים תפעל אצל שר האוצר כדי שהלה יביא לכך שההמלצות הללו, אשר אף נתמכו על ידי אגף התקציבים במשרדו, יוטמעו בהקדם.

ולבסוף, יש להקל על אגודות להפוך לעמותות. מבקר המדינה השמיע ביקורת נוקבת על מורכבותם של ההליכים הבירוקרטיים הנדרשים מאגודה עות'מאנית המבקשת להירשם כעמותה. הוא המליץ כי רשות התאגידים תפעל לפישוט התהליך, ואנו מצטרפות לקריאה זו.[75] מן הראוי להקים צוות ייעודי אשר מטרתו ללוות כל אגודה המבקשת להפוך לעמותה, על מנת לאפשר לה לעשות את השינוי באופן המיטבי והיעיל ביותר. כן ראוי שמשרד המשפטים יבחן את הצורך והאפשרות בגיבוש חבילת תמריצים לאגודות עות'מאניות, אשר תעודדן לעבור את הטרנספורמציה התאגידית ולהירשם כעמותות.

כאמור, העברת האחריות על האגודות לשרת המשפטים ולרשם העמותות היא מהלך מבורך שאין בו די. לטעמנו, על שרת המשפטים לקדם תיקון חקיקה אשר יסדיר את נושא האגודות העות'מאניות. מהלך חקיקתי שכזה הוא דחוף וראוי לעשותו עוד קודם להשלמת חקיקת חוק עמותות חדש ומשוכלל, שכן, כפי שביקשנו להמחיש ברשימה זו, חקיקה שנדחית, כזו שמתכוונים לחוקקה "מתישהו, בעתיד" – משמעה חקיקה שלא נחקקת גם עשרות שנים לאחר מכן.

בחוק העמותות קיימים כיום שלושה ליקויים מרכזיים שבעקבותיהם אגודות עות'מאניות ממשיכות לפעול תחת החוק העות'מאני ולא בהתאם להוראות חוק העמותות. הראשון הוא היעדר דרישה מן האגודות להפוך לעמותות תוך זמן מוגדר; השני, אי הסדרה של סמכות הרשם למחוק אגודה עות'מאנית. והשלישי – החרגת ארגוני עובדים מחוק העמותות. על שרת המשפטים לקדם חקיקה שתמלא את שלושת החוסרים הללו. אין כל הצדקה להחרגתם של ארגוני העובדים: הם זהים במהותם לכל ארגון עובדים אחר אשר קם לאחר חקיקת חוק העמותות ומתקיים לפיו. ראוי לציין כי רבים מארגוני העובדים שהינם אגודות עות'מאניות מהווים למעשה "מונופול" בתחומם, וככאלה הם בעלי עוצמה אדירה על חבריהם ועל המשק בכללותו. עוצמה מונופוליסטית זו רק מחזקת את הצורך הבהול בקיום בקרה ופיקוח על גופים אלה.

הלחצים, האינטרסים והכוחות שיתעוררו ויגויסו לצורך חסימת השלמת מהלך קריטי זה יהיו רבים. אולם כפי שהללו לא הרתיעו את השרה בקדמה את החלטה 3662, אסור שירתיעוה בהמשך. במהלך הניסיונות לתיקון המצב, אשר בוצעו במהלך העשורים האחרונים, הייתה ידם של מי שביקשו להכשיל את תיקון המצב על העליונה, פעם אחר פעם. גם הכוונות הטובות לתיקון המצב "בעתיד" שירתו בסופו של דבר את בעלי האינטרס בהכשלת התיקון הנחוץ. אסור שכך ימשיך להיות.

ההחלטה לרכז את האחריות על האגודות העות'מאניות במשרד המשפטים היא החלטה טכנית בתוכנה, אך מהפכנית במהותה, אף שהיא מתבקשת מאליה. היא לא התקבלה לאורך עשרות שנים, על אף פשטותה לכאורה, עד האביב האחרון. כאשר

ייסקרו בעתיד המאמצים בנושא זה, ניתן יהיה לומר כי הראשונה שלא נרתעה מטיפול באגודות העות'מאניות היא שרת המשפטים איילת שקד. אנו תקווה שאימת האינטרסים והלחצים, כמו גם החשש מסגירת חשבונות בעתיד, לא ירפו את ידיה מהמלאכה המורכבת שעוד נכונה לה ולמשרדה בעניין זה.

---

1. ראו אורה קורן, "המבקר דורש תשובות מעובדי תע"א המעורבים בתפעול קופת הוועד", *TheMarker*, 4.6.2017.
2. ראו ספי קרופסקי, "מי מנסה להסתיר את שכר בכירי הסתדרות המורים", **כלכליסט**, 26.3.2018.
3. ראו למשל אמיר זהר, "מעין אגם: 'אני לא אחת שמחפשת שחיתות בכל מיני חורים, אבל אם אני נתקלת בה אני לא יכולה לשתוק'", *TheMarker*, 15.11.2017.
4. אברהם הירשזון הורשע, בין היתר, גם בעבירות של קבלת דבר במרמה בנסיבות מחמירות, מרמה והפרת אמונים בתאגיד, הלבנת הון ורישום כוזב במסמכי תאגיד. הוא זוכה בשני סעיפים מכתב האישום הכוללים את מימון הפריימריז ומימון כנס פוליטי; ראו ת"פ (ת"א) 40138/08, מדינת ישראל נ' אברהם הירשזון (8.6.2009), פורסם **בנבו**.
5. לפי סעיף 45ג לחוק מבקר המדינה, תשי"ח-1958, למבקר המדינה, בכובעו כנציב תלונות הציבור, סמכות להוצאת צווים שונים במטרה להגן על עובד שחשף שחיתות. עם זאת, בהתאם להוראות הסייג שנקבע בסעיף 36(2) לחוק, לא ניתן להגיש תלונה לנציב תלונות הציבור בעניינם של ארגוני עובדים. ראו גם הדס מגן, "לא כולם מוגנים; חושפת פרשיית שר האוצר לשעבר, אברהם הירשזון, פוטרה מתפקידה: 'זו מערכת שאתה פותח את הפה והולך הביתה'", **גלובס**, 11.10.2007.
6. ראו חיים ביאור, "דו"ח מבקר המדינה: ההסתדרות הציעה למכירה את מתחם בית ליסין ללא מכרז", *TheMarker*, 30.7.2003.
7. ראוי לציין כי להבדיל מעמותה, המחויבת לציין בכל מסמך, שילוט או פרסום מטעמה כי היא עמותה רשומה, אגודות עות'מאניות אינן מחויבות בכך. לכן, לא פעם קשה לדעת בוודאות אם מדובר באגודה עות'מאנית.
8. את המידע ניתן למצוא באתר היחידה הממשלתית לחופש מידע: https://foi.gov.il/he/node/1908. מהדו"ח השנתי 67ב של מבקר המדינה, אשר עסק בין היתר בהיעדר הפיקוח על אגודות עות'מאניות, עולה כי מידע זה נאסף עוד בראשית שנות ה-90 אולם לא עודכן או נבחן מאז. שם, עמ' 980.
9. מתוך אתר הסתדרות הרפואית בישראל.
10. מבקר המדינה, דו"ח שנתי 62 (2011).
11. עמרי מניב, "מורים מיו"ש: 'אם הסתדרות המורים תשתתף בחרם על ההתנחלויות – נעזוב'", **nana10**, 12.7.2015.
12. מתוך אתר ארגון המורים. ה"פ (ת"א) 707/08: דוד פרידמן נ' ארגון המורים בבתי הספר העל־יסודיים בסמינרים ובמכללות (אגודה עות'מאנית). פורסם **בנבו**, 29.10.2008.
13. על פי החשדות, ועד עובדי התעשייה האווירית אילץ עובדים להתפקד לליכוד ולהצביע בפריימריז במפלגה על פי רשימות שנמסרו להם על ידי חברי ועד העובדים בתקופה שכץ עמד בראשו. ראו יסמין גואטה ואורה קורן, "השחיתות בתעשייה האווירית: המשטרה מבקשת לחקור באזהרה את שר הרווחה חיים כץ", *TheMarker*, 19.4.2017.
14. תומר אביטל, "אגודות עות'מאניות: ישראל 2016", ירושלים: פורום קהלת, אוגוסט 2016, עמ' 4. זמין במרשתת.
15. גמליאל שפירא, "הזכות להתאגד וחוק העמותות, התש"ם-1980", **הפרקליט** לג (תשמ"א), עמ' 558, 566–567. תחילה הוחל החוק מכוח סימן 46 לדבר המלך במועצה על ארץ ישראל, 1922, ולאחר קום המדינה, מכוח סעיף 11 לפקודת סדרי השלטון והמשפט, התש"ח-1948, שלפיו החוק הקיים בארץ-ישראל ערב קום המדינה, נשאר בתוקפו (בשינויים המחויבים לאור הקמת המדינה ורשויותיה). לאורך השנים, נעשו כמה שינויים בחוק העות'מאני כדי להתאימו לשיטת המשטר הנוהגת בישראל, אולם **מבחינה מהותית הוא נותר זהה עד היום.**
16. סעיף 6 לחוק העות'מאני. ההוראות שבהמשך הפסקה מופיעות בסעיף זה ובסעיפים 3 ו־7 של החוק.
17. עם זאת, יובהר כי האחריות ל"הוצאת חוק זה לפועל" הוטלה הן על שר הפנים והן על שר המשפטים מכוח הוראת סעיף 19 לחוק העות'מאני.
18. ע"א 150/56, בית אולפנא רבתא עיטור רבנים, ירושלים נ' יעקב אשלג ואח', פ"ד י"א 804, 810.
19. דוד א' פרנקל, "הערות לעניין האגודה העתמאנית", **הפרקליט** כה (תשכ"ט-תשכ"ל) 705, 709.

20. סעיף 19 לחוק העמותות.

21. סעיף 30(א) לחוק העמותות.

22. סעיף 19(ג) לחוק העמותות.

23. נבהיר כי איננו מבקשות במסגרת זו להביע כל עמדה ביחס לרגולציה הקיימת על העמותות, היקפה, טיבה ויעילותה.

24. כך למשל שר המשפטים בעת חקיקת חוק העמותות, שמואל תמיר, אמר כי "כל האגודות חייבות להירשם כעמותות ואם לא קיימנו כלל זה לא עשינו ולא כלום". חבר הכנסת גדעון האוזנר השיב לו כי "על זה אין כל מחלוקת כי גם הוועדה קבעה כי כל האגודות צריכות להירשם כעמותות". פרוטוקול 206 של ועדת חוקה, חוק ומשפט מיום 9.6.80, עמ' 5.

25. ראוי לציין כי מטרתו המוצהרת של התיקון הייתה דווקא עידודן של האגודות העות'מאניות להפוך לעמותות, לאחר שרבות מהן לא עשו זאת בעצמן בתקופה שנקצבה לכך. משעבר פרק הזמן שנקבע בחוק המקורי, לא היה ברור אם אגודה עות'מאנית קיימת עדיין יכולה ליהפך לעמותה. כוונת התיקון המוצהרת הייתה לאפשר להן לעשות כן. כך, כעולה מדבריו של אחד ממעלי הצעת החוק, ח"כ יהושע מצא, במליאת הכנסת לקראת הצבעה בקריאה ראשונה: "כמו כן מאפשרת הצעת החוק לאגודות העות'מאניות הקיימות באלפיהן וטרם נרשמו כעמותות, להמשיך להירשם כעמותות. עלינו לעודד מגמה זו, כדי שהאגודות העות'מאניות תירשמנה כעמותות וכדי שתהיה אפשרות להחיל עליהן את חוק העמותות. אחרת גם על האגודות העות'מאניות כמעט אין פיקוח". ראו פרוטוקול המליאה, ישיבה 377 של הכנסת ה-13 מיום 13.10.95.

26. מבקר המדינה, דו"ח שנתי 67ב, עמ' 993.

27. שם, עמ' 987 ו־996.

28. נציין במאמר מוסגר כי פעילות זו אף הוזכרה בדו"ח שנתי 67ב של מבקר המדינה, עמ' 1001.

29. אישור ניהול תקין לשנה מסוימת מתקבל לאחר בחינה של רשם העמותות אם העמותה מתנהלת באופן תקין. מתן האישור מהווה אישור על דיווח במועד ובאופן תקין של הדו"ח הכספי, הדו"ח המילולי, ופרוטוקול האספה הכללית המאשרת דו"חות אלה. נדרשות המלצות ועדת ביקורת לעניין הדו"ח הכספי, ורשימה שמית של חמשת מקבלי השכר הגבוה ביותר בעמותה. עמותה אשר מחזורה הכספי עולה על 300 אלף שקל חייבת לציין בדו"ח הכספי אם קיבלה תרומות מיֵשות מדינית זרה, בהתאם לאמור בסעיף 36א לחוק העמותות; וכמובן על העמותה לשלם אגרה.

30. ראו בהקשר זה דו"ח שנתי של מבקר המדינה 67ב, עמ' 999.

31. רשימת הגופים הועברה לתנועה לאיכות השלטון על ידי רשות המיסים בעקבות פנייה לבקשת מידע שהגישה בהתאם להוראות חוק חופש המידע, התשנ"ח-1998.

32. דו"ח הוועדה הציבורית לקביעת מוסד ציבורי לעניין סעיף 46 לפקודת מס הכנסה, 2014, עמ' 57–58.

33. מבקר המדינה, דו"ח שנתי 67ב, בעמ' 993.

34. Louis Brandeis, *Other People's Money: and How Bankers Use It*, Martino Publishing: 62 (1913), 2009.

35. http://www.justice.gov.il/Units/RasutHataagidim/units/RashamAmutot/Services/Pages/EServices.aspx

36. http://www.guidestar.org.il.

37. סעיף 30 לחוק העמותות, תש"ם-1980.

38. בהתאם לסעיפים 19, 30 או 30א לחוק העמותות, תש"ם-1980

39. ת"פ (ת"א) 13776-12-16 מדינת ישראל נ' יוסף וסרמן (19.11.17) פורסם **בנבו**, פסקה 4 בגזר הדין.

40. טלי חרותי-סובר, "מנכ"ל חדש, שיטות ישנות: הסתדרות המורים ממנה מקורבים ללא מכרז", *TheMarker*, 13.2.2018.

41. עמרי זרחוביץ, "האם ביהמ"ש יאשר את הניצחון של רן ארז?", **כלכליסט**, 22.3.2018.

42. תוקפה של הוראה ששונתה בתקנון עמותה הינו מיום אישורה על ידי רשם העמותות, בהתאם להוראות סעיף 11(א) לחוק העמותות.

43. הארגון הוקם בשנת 1989 על ידי מדינות ה-G7 במטרה לפתח ולקדם מדיניות למאבק בהלבנת הון ובמימון טרור ברמה הלאומית והבינלאומית. http://www.fatf-gafi.org/

44. מבקר המדינה, דו"ח שנתי 67ב, 1006.

45. ראו בהקשר זה, הערות אגב בע"א 10419/03, דור נ' רמת הדר – כפר שיתופי להתיישבות, פ"ד ס(2) 277, פסקה 10 לפסק דינה של כב' השופטת ארבל (2005) ובבג"ץ 861/07 יונתן קמחי נ' רשם האגודות השיתופיות, פסקה 36 לפסק דינו של כב' השופט עמית (פורסם **בנבו**, 8.12.2010), אשר אומנם עוסקים באגודות שיתופיות, אולם בית המשפט הנכבד, בשני המקרים, ציין כי גם אגודות עות'מאניות דינן להיהפך לעמותות בסופו של יום.

46. הצעת חוק העמותות תשט"ו-1954 ה"ח 16.

47. הצעת חוק העמותות תשכ"ה-1964 ה"ח 54; ראו שפירא, "הזכות להתאגד", עמ' 558, 568.

48. הצעת חוק העמותות תשל"ט-1979 ה"ח 1392.

49. הצעות חוק 631, עמ' 54.

50. הצעות חוק 1392, 18.3.1978.

51. פרוטוקול הדיון של ועדת חוקה, חוק ומשפט מיום 18.3.1980, עמ' 9.

52. שם, עמ' 10.

53. ראו גם דברי חברי הכנסת יורם ארידור ומשה שחל בפרוטוקול דיון 204 של ועדת חוקה חוק ומשפט מיום 2.6.1980, עמ' 9–10. ארידור אמר כי "את הבעיות של ארגונים פוליטיים ושל ארגוני עובדים ומעבידים יש כוונה להסדיר במסגרת חוק מיוחד. ...אשר לאגודות קיימות שלא נרשמו כעמותה או פורקו, לא רוצה שחוק זה [חוק העמותות] לא יחול עליהן". כך גם חבר הכנסת שחל: "אנחנו לא מחילים על הגופים האלה את חוק העמותות כי אנחנו חושבים שלגופים מסוגים אלה יהיה חוק מיוחד".

54. יובהר כי הוראות החוק אז העניקו לרשם העמותות את הסמכות להורות על מחיקת אגודה עות'מאנית שלא נרשמה כעמותה (סעיף 62), אולם סמכות זו הוענקה לו כסמכות ברשות ולא כחובה.

55. כאנקדוטה נציין כי המחוקק המנדטורי חוקק את פקודת האיגודים המקצועיים 1947 שלפיה הוסמך הנציב העליון להפעיל כלפי איגודים מקצועיים את ההסדר החל עליהם באנגליה – אלא שפקודה זו, שנחקקה בימיו האחרונים של המנדט הבריטי בארץ, לא נכנסה לתוקף מעולם, ובוטלה סופית באמצעות החוק שיזם ח"כ פרופ' יצחק קלינגהופר, "חוק לביטול פקודת האיגודים המקצועיים, תשכ"ט-1968". ראו הצעת החוק לביטול פקודת האיגודים המקצועיים, תשכ"ח-1968 והחוק לביטול פקודת האיגודים המקצועיים, תשכ"ט-1968. ראו שפירא, "הזכות להתאגד", עמ' 558 והערת שוליים 81 בעמ' 570.

56. דו"ח שנתי 67ב, עמ' 983.

57. הצעת חוק הביקורת הפנימית (תיקון: החלת חובת ביקורת פנימית באגודות עות'מאניות), התשס"ח-2007 פ/3135/17.

58. הצעת חוק הביקורת הפנימית (תיקון: החלת חובת ביקורת פנימית באגודות עות'מאניות), התשס"ט-2009, פ/1625/18.

59. הצעת חוק העמותות (תיקון: ביטול מעמדן של אגודות עות'מאניות), התשע"ד-2014 פ/2427/19.

60. הצעת חוק העמותות (תיקון: הסדרת מעמדן של אגודות עות'מאניות כעמותות רשומות), התשע"ד-2014 פ/2428/19.

61. הצעת חוק האגודות העות'מאניות (רישום ופיקוח), התשע"ה–2015 פ/2498/19.

62. הצעת חוק העמותות (תיקון: אגודות עות'מאניות), התשע"ה-2015 פ/142/20.

63. הצעת חוק העמותות (תיקון: הסדרת מעמדן של אגודות עות'מאניות כעמותות רשומות), התשע"ה-2015 פ/143/20.

64. הצעת חוק האגודות העות'מאניות (רישום ופיקוח), התשע"ה–2015 פ/286/20.

65. הצעת חוק האגודות העות'מאניות (רישום ופיקוח), התשע"ו-2016 פ/3250/20.

66. הצעת חוק האגודות העות'מאניות (רישום ופיקוח), התשע"ז-2017 פ/4125/20.

67. ראו בהקשר זה גם דו"ח מבקר המדינה, דו"ח שנתי 67ב, 994-992.

68. מבקר המדינה, דו"ח שנתי 67ב, 1006

69. הנחיית היועץ המשפטי לממשלה 6.5101 (21.951) מיום 1.8.1972 "חובת דיווח – אגודות עות'מאניות" עודנה עומדת בתוקף. היא פורטת את התחומים בהם ניתן לקבל דיווח מאגודה עות'מאנית, אך זאת ללא קביעת סטנדרטים כלשהם. היועץ המשפטי לממשלה מציין בהערה כי הותיר הנחיה זו על כנה על אף חקיקת חוק העמותות, לנוכח קיומן של אגודות עות'מאניות. הנחיה זו נכתבה, כאמור, טרם חקיקת חוק העמותות ולפי רישומה לא עודכנה מאז פרסומה.

70. סעיף 7 לחוק העות'מאני.

71. ראוי להחיל על האגודות את הסטנדרטים שנקבעו במסגרת גילוי דעת 69 שכותרתו "כללי חשבונאות ודיווח כספי על ידי מלכ"רים", אשר פורסם על ידי לשכת רואי החשבון בישראל ואשר מתווה את הכללים לעריכת דו"חות כספיים על ידי גופים כאמור.

72. סעיף 380 לפקודת החברות.

73. בעקבות ביקורת של מבקר המדינה שנערכה בשנת 1989 ערך הרשם פרויקט מחיקת אגודות בין השנים 2002–2006, שבו נמחקו 6,293 אגודות עות'מאניות שלא ביקשו להירשם כעמותות. הפרויקט נעצר בשל קשיים משפטיים שונים. בדו"ח שנתי 67ב קורא המבקר לרשם לשוב ולבחון חלופות אפשריות להמשך קידום פרויקט זה. ראו בהקשר זה דו"ח שנתי 67ב, עמ' 991–992.

74. חוק העמותות קובע כיום ביחס לסמכות מחיקת אגודות עות'מאניות כי בעניין זה יחולו ההוראות הרלוונטיות בפקודת החברות ומפנה אל סעיפים 368–369 לפקודת החברות בשינויים המחייבים. דא עקא, בשנת 1999, במסגרת תיקון פקודת החברות, בוטלו הסעיפים האמורים, אשר באמצעותם אמור היה הרשם להשתמש בסמכותו למחיקת האגודות העות'מאניות – ולצד ביטול זה, לא חוקקו סעיפים מקבילים בחוק החברות. עם זאת, יש משפטנים הטוענים כי על אף מחיקת הסעיפים עדיין ניתן למחוק את האגודות בהתאם לסמכות הנתונה.

75. דו"ח מבקר המדינה, דו"ח שנתי 67ב.

חיים נבון

אחווה ואחריות: מבט יהודי על שוק חופשי

יהודים הם רחמנים וגומלי חסדים, והתורה ראשיתה וסופה בחסד. אך משמעות הדבר אינה אימוץ תפיסת עולם סוציאליסטית, אלא כינון חברה על אדני ערכי האחריות והאחווה, חברה הרואה את הזולת ונותנת לו יד

אליסה רוזנבאום נולדה בשנת 1905 למשפחה יהודית אמידה בסנט־פטרסבורג. המהפכה הקומוניסטית של 1917 טלטלה את חייה: נכסי האב הוחרמו ובני המשפחה הפכו פליטים עניים. כשהייתה בת עשרים הצליחה להימלט מרוסיה לארצות הברית. שם שינתה את שמה לאיין ראנד, והפכה ברבות השנים לסופרת מצליחה.

בעיני רבים נחשבת ראנד לדוברת בולטת של הקפיטליזם וערכיו. ביצירותיה הספרותיות ובמאמריה העיוניים גם יחד הטיפה ראנד בלהט נגד כל גילוי של אחריות כלפי אנשים אחרים. היא הילל את האינדיבידואל העצמאי והיצירתי, שאינו תלוי באיש, אינו ניזון מאיש ואינו מחויב לאיש, וראתה בקיומו את הבסיס לקפיטליזם:

> האגואיסט איננו זה שמקריב את הזולת לטובת עצמו; הוא אדם העומד מעל לצורך לנצל את האחרים בכל צורה שהיא... אין הוא קשור בהם, לא במטרתו, לא במניעיו, לא במחשבתו, לא בשאיפותיו ולא במקורות מרצו... אי־תלות היא קנה המידה היחידי לתרומיותו וערכו של האדם. מי הוא ומה הוא עושה למען עצמו; ולא – מה עשה או לא עשה למען הזולת.[1]

המושא העיקרי להתקפותיה של ראנד היה המוסר האלטרואיסטי, שבמרכזו הדאגה לאחר. היא ראתה בו תלות מנוונת בין אדם לאדם, המקטינה את הנותן ואת המקבל גם יחד:

> האלטרואיזם שואף לגזול מן התבונה את פירותיה, בטענה שחובתם המוסרית של בעלי הכישורים היא לשרת את חסרי הכישורים ולהקריב את עצמם לצרכיו של כל דורש.[2]

יהודי המאמין במסורת אבותיו יתקשה מאוד להסכים עם הטענות הערכיות של ראנד. אין־ספור פסוקים מצווים עליו לראות עצמו אחראי לאלו שגורלם לא שפר עליהם: "וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ" (ויקרא כ"ה, לו); "לֹא תְאַמֵּץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן. כִּי פָתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ" (דברים ט"ו, ז־ח); וכן הלאה, פסוקים והלכות רבים לאין מספר. התורה מצווה על האדם לחלוק את שמחת החג שלו עם הגר, היתום והאלמנה; להעניק מעשר מיבולו השנתי ללוי או לעני; להעניק הלוואה בלא ריבית לנזקקים; להשיב את אבדת רעהו ולסייע לו אם בהמתו קרסה מחמת עומס המטען – וחז"ל עוד הרחיבו והוסיפו חובות והמלצות לחיים של נתינה ואחריות לזולת. לעומת כל אלה טענה איין ראנד כי "הקפיטליזם והאלטרואיזם אינם עולים בקנה אחד; הם ניגודים פילוסופיים".[3] אם אכן הקפיטליזם תלוי בקידוש האנוכיות האגואיסטית, הרי שיהודי המאמין בתורה אינו יכול להיות קפיטליסט.

נדמה שלפחות בעיניים יהודיות עשתה ראנד שירות רע לקפיטליזם. אם קפיטליזם פירושו להתעלם מן הזולת, אזי לכאורה גם ההפך הוא הנכון: תחושת אחריות כלפי הזולת מובילה כביכול לסוציאליזם. אלא שזו טעות: את תורת השוק החופשי אפשר אומנם לבסס על רעיונותיה של ראנד, אך מרבית ההוגים של השוק החופשי ביססו אותו על יסודות אחרים, ההולמים רעיונות יסוד של תורת ישראל.

כאן המקום לומר משהו כללי יותר על המחלוקת הערכית בתחום הכלכלי. המהפכנים בצרפת של 1789 זעקו מעל גבי המתרסים סיסמה משולשת: "חירות, שוויון, אחווה". למשך זמן מה נראה היה שהערכים הללו עולים בקנה אחד. מדובר בעיקר בחירות ובשוויון, שני הערכים שהפכו מאז למנוע הערכי של העולם המערבי. כל עוד נדמה היה ששורש הרע הוא במשטר הישן, רווחה הדעה שהאצולה הנצלנית היא החומסת הן את החירות הן השוויון, וממילא הבסת האצילים תביא למימוש שני הערכים הללו.

לדאבון הלב, כאשר אכן הובסה האצולה התגלה שבעולם המעשה השוויון והחירות באים זה על חשבון זה. אחד הראשונים שעמדו על כך היה האציל הצרפתי אלכסיס דה־טוקוויל (1805–1859), הנחשב לאחד מאבות הסוציולוגיה המודרנית. בעקבות טוקוויל אנו יודעים שחירות מוחלטת אינה מביאה לשוויון. לאחדים משחק המזל יותר מאשר לאחרים; לכמה יש כישרונות ברוכים הרבה מעל הממוצע. כאשר אנו מעניקים לבעלי המזל או הכישרון חירות לנהוג כרצונם, הם ישיגו רכוש ומעמד העולים בהרבה על אלו של המון העם. מצד שני, שוויון מוחלט נוגס בהכרח בחֵירות. אם אנו רוצים למנוע היווצרותם של מעמדות שונים, אם חשוב לנו לרסן את הפערים בחברה ולשאוף למכנה משותף רחב, עלינו להגביל בכוח החוק את חירותם של האצילים, העשירים והחזקים. כיוון שכל חברה המתנהלת באופן חופשי אינה שוויונית, הדרך היחידה להשיג שוויון היא להגביל את החופש.

הוויכוח הערכי בין ימין כלכלי לשמאל כלכלי מתמקד בדרך כלל בנקודה הזו. הימין

"ולמעשה כך הוא מבצר את מעמדו כבעל הון
ומשמר את המבנה החברתי הקיים..."

בוחר בחֵירות, בעוד השמאל מצדד בהתלהבות בשוויון. כמעט שום אדם בר דעת בימינו אינו מוכן ללכת את כל הדרך שהלכו המדינות הקומוניסטיות למען השוויון; אך רבים רוצים ללכת חצי מהדרך הזו, ולהקריב נתח נכבד מחירותם הכלכלית למען השוויון הכלכלי.

דוברים של הימין הכלכלי עשו מאמץ הרואי לנסח ולהפיץ טיעונים בזכות החירות הכלכלית. אנו פתחנו בדמותה ובהגותה של איין ראנד, אך יש דוגמאות לניסוחים מוצלחים הרבה יותר לתשתית הערכית של הקפיטליזם. כאלו הן למשל הטענות המשכנעות של מילטון פרידמן ופרידריך האייק בדבר הזיקה שבין חירות כלכלית לחירות אישית ופוליטית.

הטענה המרכזית של פרידמן והאייק היא שאי אפשר לנתק את התחום הכלכלי מתחומים אחרים של קיומנו. "הקפיטליזם הוא תנאי הכרחי לחירות פוליטית", כתב פרידמן.[4] אם הממשלה מסדירה באופן ריכוזי את משק החלב, כפי הנוהג המקובל בישראל היום, הרי שאדם שיכול היה למצוא את ייעודו בניהול משוכלל של רפת חדשנית לא יוכל לעשות זאת: במקרה הטוב כי איננו עומד בקריטריונים הנוקשים שקבעה הממשלה, ובמקרה הרע פשוט כי אינו מקורב לפוליטיקאים ולאנשיהם. אדם כזה ייאלץ לבחור במקצוע אחר, נאמר: להיות דוור. לא רק הכנסתו, אלא כל מסלול חייו יהיה שונה בגלל הפיקוח הממשלתי. ועוד לא דיברנו על הפגיעה בחופש הדיבור הנובעת מהצורך ברישיון ממלכתי להפעלת ערוצי רדיו וטלוויזיה, למשל.

כל זה אמת ויציב. ובכל זאת, דעתי אינה נוחה מהעמדת הטיעון הערכי בתחום הכלכלה על הרגל האחת הזו. החירות היא ערך חשוב בעיניי, אך אין היא הערך החשוב ביותר; ודאי כשמדובר בחירות בתחום הכלכלי.[5] הרי התורה אינה מהססת לתבוע מאדם להפריש מרכושו תרומות ומעשרות וגם צדקה לנזקקים, ואף מגבילה את זכותו לעשות כרצונו בנכסיו, לאור העיקרון "כופין על מידת סדום" (בבא בתרא יב ע"ב).

במאמר זה אנסה להציג כמה עמדות יסוד של תורת ישראל בתחום הכלכלי, החופפות או משיקות לעקרונות השוק החופשי. את הגישה הזו מנחים כמה עקרונות יסוד: התורה עוסקת בערכים, ולא ביעילות כלכלית; שוויון כלכלי אינו ערך יהודי; צדק בין אדם לחברו אינו צדק חברתי; הבסיס הערכי של החברה היהודית הוא האחריות; קהילה אינה מדינה; חופש כלכלי אינו אנוכיות; חופש כלכלי אינו חמדנות.

א. התורה עוסקת בערכים ולא ביעילות

קשה להתיימר למצוא בתורת ישראל עמדה מפורשת וברורה בזכות מודל כלכלי כלשהו בן ימינו. אך כאן עלינו להבדיל באופן ברור בין שני תחומים: השאלות המעשיות של יעילות (איזו מדיניות כלכלית תביא עושר לרבים ומשק בריא וצומח), והשאלות הערכיות של זכויות קנייניות, אחריות לזולת וחלוקת נכסים ציבוריים. אם

ננסה להפיק מתורת ישראל עמדה כלכלית־חברתית, עלינו להתמקד בתחום הערכים, ולא בתחום היעילות: אין זה סביר שהתורה תציג עמדה ברורה ומפורטת בשאלות כלכליות טכניות, כפי שאין היא מביעה דעה בשאלות רפואיות או הנדסיות. נוסף על כך, המשק הכלכלי השתנה כל כך, ועמו גם החשיבה הכלכלית, עד שקשה לדמיין שנמצא אמירה מפורשת, או אפילו הוכחה מפורשת, בזכות עמדה כלכלית עכשווית.

פעם השתתפתי בפאנל בנושא יהדות וכלכלה, יחד עם רב ליברלי מוביל. הוא הצהיר בביטחון שתורת ישראל מביעה עמדות סוציאל־דמוקרטיות. שאלתי אותו: "האם לדעתך יש לתורה עמדה ברורה בשאלה של 'שטחים תמורת שלום'?" "בהחלט לא", הוא ענה לי; "התורה משאירה שאלות ביטחוניות ומדיניות להכרעתם של אנשי ביטחון". "אם כך", שאלתי, "למה אתה חושב שיש לתורה עמדה מובהקת בתחום הכלכלי? אולי היא מותירה גם את התחום הזה להכרעתנו החופשית, לפי הדרכתם המעשית של כלכלנים?"

את הטענה שהתורה אינה נוקטת עמדה בתחום המדיני פיתח באופן נרחב הרב חיים דוד הלוי, שהיה רבה הראשי של העיר תל־אביב. הרב הלוי טען זאת במקביל גם לגבי התחום הכלכלי:

> בשום פנים אין למצוא בתורה תיאור משטר מדיני או כלכלי ברור... ולדעתי זו כוחה וגדולתה של התורה, שאין בה משטר ברור ומוגדר, לא מדיני ולא כלכלי, ושתי סיבות לדבר:
>
> א. לפי מהותם של שטחי חיים אלה הם ניתנים לשינוי מתקופה לתקופה, ואילו תורת ה' תורת נצח היא, ונמנעה תורה במתכוון מלקבוע בהם תחומים ברורים ומוגדרים.
>
> ב. לא רצתה תורה לכוף את העם לנהוג בחיי החולין שלו במשטר מסוים, והניחה את הבחירה לרצונו החופשי בתחומים אלו.
>
> אך לעומת זאת, נתנה התורה מצוות, שהן בבחינת עקרונות ויסודות, והן עשויות להתאים לכל משטר בכל דור ובכל צורת חיים, ותכליתן היא למנוע את השלילי שבכל משטר אפשרי.[6]

ובכן, ככל הנראה, לא נוכל למצוא בתורה התייחסות ברורה לשאלות כלכליות יסודיות – אך סביר בהחלט שנוכל להפיק ממנה עמדות ערכיות כלליות, הקשורות בטבורן לעיצוב מדיניות כלכלית וחברתית. זוהי אמירה חשובה, שצריכה להנחות את דיוננו, וגם להיחרט בתודעתנו כמסגרת לדיון הזה. בדיון להלן נתמקד בערכים שאליהם מכוונת תורת ישראל. בו בזמן נזכור שאנו מותירים מחוץ לתמונה תחום קריטי וחשוב, והוא שאלת היעילות הכלכלית. שהרי יהיו הערכים העקרוניים אשר יהיו, בסופו של דבר הכלכלה אמורה גם לתפקד באופן יעיל; בלי זה לא יהיה לנו לחם. אך נדמה שהשאלה החשובה והמרכזית הזו אינה נוגעת באופן משמעותי לשאלות תורניות,

ולפיכך כמעט לא נעסוק בה במאמר זה.

ב. תמיכה בעניים ולא שוויון כלכלי

תורת ישראל מאמינה בשוויון בפני האלוקים: "אֲשֶׁר לֹא נָשָׂא פְּנֵי שָׂרִים וְלֹא נִכַּר שׁוֹעַ לִפְנֵי דָל כִּי מַעֲשֵׂה יָדָיו כֻּלָּם" (איוב ל"ד, יט). כל ההבדלים שבין בני האדם מתגמדים בעומדם לפני בוראם. תורת ישראל מאמינה גם בשוויון בפני החוק: "לֹא תַעֲשׂוּ עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט. לֹא תִשָּׂא פְּנֵי דָל וְלֹא תֶהְדַּר פְּנֵי גָדוֹל. בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עֲמִיתֶךָ" (ויקרא י"ט, טו); "תּוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם" (במדבר ט"ו, טז).

בנימין פורת ניתח את המערכת הכלכלית־חברתית של התורה, והוכיח שהתורה מאמינה בשוויון בפני החוק: איש אינו מצוי מתחת לחוק, באופן המאפשר לנצלו, ואיש אינו מעל לחוק כך שמותר לו להתעמר באחרים. אך לצד זאת התורה אינה מאמינה בשוויון כלכלי, ואין כל רמז לכך שבעיני התורה פערים כלכליים בין עניים לעשירים הם בעיה שיש לפותרה.[7] כפי שכתב עִדו רכניץ, "אי אפשר לזהות מצוות והלכות שמטרתן הגברת השוויון או חלוקה מחדש של ההון ואמצעי הייצור".[8]

בניגוד לברית החדשה, המרבה לגנות את העשירים, בתורה אין כל זכר לכך. אדרבה, אבות האומה – אברהם, יצחק ויעקב – מתוארים כעשירים: "וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בַּמִּקְנֶה בַּכֶּסֶף וּבַזָּהָב" (בראשית י"ג, ב); ליצחק היו "מִקְנֵה צֹאן וּמִקְנֵה בָקָר וַעֲבֻדָּה רַבָּה וַיְקַנְאוּ אֹתוֹ פְּלִשְׁתִּים" (בראשית כ"ו, יד); ועל יעקב נאמר: "וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד וַיְהִי לוֹ צֹאן רַבּוֹת וּשְׁפָחוֹת וַעֲבָדִים וּגְמַלִּים וַחֲמֹרִים" (בראשית ל', מג). הרמב"ן הדגיש בתוקף שהעושר היה חלק ממעלתם של האבות: "ואם יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים בענין העושר אין זה באותם שנתברכו מפי הקדוש ברוך הוא, כי 'ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה' (משלי י', כב)" (רמב"ן לבראשית כ"ה, לד). על רבי יהודה הנשיא נאמר: "רבי מכבד עשירים" (עירובין פו ע"א).[9]

התורה רוצה לעזור לעניים הסובלים ממחסור אבסולוטי; אך אין היא רואה ערך מיוחד בצמצום הפער שבינם לבין העשירים. במילים אחרות: אם כל העניים ירוויחו כפליים, ובאותו זמן תעלה הכנסתם של העשירים פי שלושה, נראה שמבחינה תורנית יש כאן התפתחות שיש לשמוח עליה שמחה גדולה, אף שהיא מרחיבה את הפערים הכלכליים שבין אלו לאלו. ידידי יואב שורק העירני שכאשר התורה מכוונת מבטה לעולם אשר בו "לֹא יִהְיֶה בְּךָ אֶבְיוֹן" (דברים ט"ו, ד), היא מסבירה כיצד נגיע לכך: "כִּי בָרֵךְ יְבָרֶכְךָ ה' בָּאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱ־לֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ" (שם).[10] המלחמה בעוני היא על ידי ברכה כוללת לתושבי הארץ, עלייה כוללת ברמת החיים, ולא על ידי חלוקה מחדש של הנכסים הקיימים.

מקובל לטעון שמוסד היובל משקף את ערך השוויון הכלכלי: פעם בחמישים שנה, הקרקעות מחולקות באופן שוויוני בין כל האזרחים. אך יש לשים לב שהתורה עצמה

כלל אינה מזכירה את הנימוק הזה. למצוות היובל מביאה התורה שני נימוקים. הדומיננטי מביניהם הוא נימוק דתי: "וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת, כִּי לִי הָאָרֶץ, כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי" (ויקרא כ"ה, כג). הנימוק השני של התורה הוא אנושי־חברתי, אך אינו קשור כלל לשוויון: חזרת כל אדם לנחלת אבותיו. "בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ" (שם, יג). מצוות היובל אף לא מתבצעת באופן שוויוני. במשפחה שזכתה במשך הדורות לצאצאים רבים, כל אחד יקבל בשנת היובל נחלה זעירה; במשפחה שבה היו ילדים מעטים, כל אחד יקבל נחלה גדולה. ייתכן גם שהמשפחה מרובת הילדים היא ענייה, ואז שנת היובל עלולה דווקא להרע את מצבה הכלכלי. החוקרים יעקב רוזנברג ואבי וייס ניתחו את מצוות היובל מן הזווית הכלכלית, ומצאו בה משמעות כלכלית שאינה קשורה לערך השוויון.[11]

כך ניסח בנימין פורת את יחסה של התורה לפערים כלכליים:

> ומה תשובתה של התורה לבעיית הפערים החברתיים? ...החלת האיסור 'לא תחמוד' במרחב החברתי, הבין־מעמדי, משמעה דחיית הטענה שהפערים החברתיים הם רע כשהוא לעצמו. שהרי איסור זה שולל את טענתם של בני מעמד אחד כלפי בני מעמד אחר אך ורק מכוח הפערים הכלכליים הקיימים ביניהם. במקום לפזול אל הונם של בני עשירונים גבוהים יותר, איסור 'לא תחמוד' מנחה את בני החברה להתמקד בפיתוח מה שתחת ידם ובהשקעת מאמצים בהרחבת רכושם. התפיסה הרואה בפערים החברתיים כשהם לעצמם עוול כרוכה בצורה זו או אחרת ברגש החמדה להונם של אחרים; הרחבת הדיבר העשירי והחלתו במעגלים חברתיים רחבים משמען קבלת הריבוד החברתי כתופעה טבעית ונורמלית.[12]

אין הכוונה לומר, חלילה, שהתורה אדישה למצוקתם של העניים. להפך; התורה, הנביאים והכתובים מלאים כולם ברגישות לעניים ובדרישה להיענות למצוקתם, מתוך תחושת אחריות הדדית. עוד נדבר בהמשך על השאלה איך בוחרת התורה להיענות למצוקה הזו. אך לענייננו כאן הנקודה המרכזית היא שהמצוקה אינה נמדדת באופן יחסי לעושרם של אחרים.

הגמרא אומרת שהמצוקה נמדדת לעתים באופן יחסי לעושרו הקודם של העני עצמו, אם זה הידרדר ממעמד חברתי גבוה: "אמרו עליו על הלל הזקן, שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו; פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו, ורץ לפניו שלשה מילין" (כתובות סז ע"ב). אך לא מצאנו מדידה של מצוקת העני באופן יחסי לעושרם של אחרים בני אותה חברה.

אכן, ברור שהגדרת תנאי הקיום הבסיסיים משתנה מעת לעת ומפקידה לפקידה. לפני מאה שנים, גם העשיר שבעשירים לא נהנה מתרופות אנטיביוטיות. היום, אדם שידו אינה משגת לרכוש אנטיביוטיקה לטיפול בדלקת גרון – לעני שבעניים ייחשב, וכולנו ניחלץ לסייע לו. הגדרת הצרכים הבסיסיים אינה סטטית, ושונה היא בכל תקופה.

במובן זה, רווחתם של המבוססים בבני החברה, ולפחות רווחתם של בני שכבות הביניים, משפיעה על הרף שנקבע להגדרת העוני. סביר להציע שהרף הזה ישתנה מדי דור, בהתאמה למה שנחשב בעיני בני אותו דור לרף בסיסי של קיום אנושי. אך מה רב ההבדל בין הקביעה הזו לבין הגישה הרואה פגם מוסרי בעצם הפער שבין עניים לעשירים, ומודדת אותו בכל רגע נתון מתוך ביקורת תקיפה.

ג. צדק בין אדם לחברו ולא צדק חברתי

אנשים דתיים מייחסים לעיתים ערך רב יותר למצוות שבין אדם למקום מאשר לאלו שבין אדם לחברו. בהיותן ייחודיות לאדם הדתי, הן נתפסות כ"דתיות" יותר. אלא שלא כך עולה מן המקורות. רבי עקיבא אמר שהכלל הגדול בתורה הוא "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ספרא קדושים פרשה ב), והלל הזקן אמר שתמצית התורה כולה היא "מה ששנוא עליך, אל תעשה לחברך" (שבת לא ע"א).

כבר הנביאים מוכיחים אותנו שוב ושוב על השגיאה הזו. כך, למשל, אומר עמוס:

> שִׁמְעוּ זֹאת הַשֹּׁאֲפִים אֶבְיוֹן וְלַשְׁבִּית עֲנִיֵּי אָרֶץ, לֵאמֹר "מָתַי יַעֲבֹר הַחֹדֶשׁ וְנַשְׁבִּירָה שֶׁבֶר, וְהַשַּׁבָּת וְנִפְתְּחָה בָּר? לְהַקְטִין אֵיפָה וּלְהַגְדִּיל שֶׁקֶל וּלְעַוֵּת מֹאזְנֵי מִרְמָה, לִקְנוֹת בַּכֶּסֶף דַּלִּים וְאֶבְיוֹן בַּעֲבוּר נַעֲלָיִם וּמַפַּל בַּר נַשְׁבִּיר" (ח', ד-ו).

אין די בשמירת הלכות השבת, אמר עמוס; צריך להגן על דלים ואביונים גם לפניה ולאחריה.

בגלל הפסוקים הללו, ואחרים כמותם, העריץ כל כך דוד בן־גוריון את הנביא עמוס. כך גם בחר לקרוא לבנו, עמוס בן־גוריון. בזכותו הפך הביטוי "מוסר הנביאים" שגור על פינו. ואכן, קדוש מוסרם וראויה תוכחתם. אך בן־גוריון וחבריו הסוציאליסטים הוסיפו ופירשו את חזונם של נביאי ישראל ברוח הסוציאליזם המודרני, כדבריו של נחמן סירקין:

> בכל דמויות הגיבורים של הגזע היהודי וההיסטוריה היהודית – ישעיהו, ירמיהו, מיכה, הושע, יהודה הלוי, שפינוזה, ועד להיינה, מארכס, לאסאל והס, הייתה שאיפה קנאית אחת: לעצב מחדש את החיים בהתאם לאידיאל העליון של שלמות מוסרית, מהפכה סוציאלית והתחדשות סוציאלית.[13]

סירקין, כמוהו כסוציאליסטים רבים, תיאר את הנביאים כמהפכנים סוציאליסטים, ואף העז להעמיד בשורה אחת את ישעיהו וירמיהו עם קרל מרקס, כגיבורים הבולטים של עמנו. אך נביאי ישראל לא היו מתקני־עולם סוציאליסטים, ולא דרשו "צדק חברתי". שהרי "צדק חברתי" פירושו שאין די במוסריות אישית, אלא יש צורך בעיצוב מחודש של כל מוסדות החברה. אנשי השמאל הכלכלי אומרים שאין די בהתנהגות הגונה של היחידים, ואפילו לא בהתנהגות נדיבה שלהם. המערכת החברתית כולה היא מעוותת,

ויש צורך להרוס אותה ולבנותה מחדש באופן מאורגן וריכוזי.

כל זה רחוק מאוד מדרישתם של הנביאים. הם לא מחו נגד מבנה החברה, אלא נגד עוולות פרטיות. הנביאים קראו לחמלה אישית, ולא להקמת משרד החמלה. הם פנו לאנשים ולא למוסדות. אין בדבריהם רמז לריסוק ובנייה מחדש של הכלכלה והחברה, למלחמת מעמדות או להלאמה של המוסריות האישית. אפשר לטעון שהם נמנעו מלעשות זאת רק משום שהמוסדות הכלכליים של זמנם היו בוסריים ומקומיים, ואולי בימינו היו מאמצים שפה אחרת. אני חושב שלא, אך את זה כבר לא נדע. די לנו אם נאמר שבדבריהם כפי שהם לפנינו לא נמצא זכר לעמדה סוציאליסטית מעין זו, אלא רק דרישה למוסריות אישית.

נבחן את דברי התוכחה הנוקבים של הנביא ישעיהו:

> כַּסְפֵּךְ הָיָה לְסִיגִים, סָבְאֵךְ מָהוּל בַּמָּיִם. שָׂרַיִךְ סוֹרְרִים וְחַבְרֵי גַּנָּבִים, כֻּלּוֹ אֹהֵב שֹׁחַד וְרֹדֵף שַׁלְמֹנִים יָתוֹם לֹא יִשְׁפֹּטוּ וְרִיב אַלְמָנָה לֹא יָבוֹא אֲלֵיהֶם. לָכֵן נְאֻם הָאָדוֹן ה׳ צְבָאוֹת אֲבִיר יִשְׂרָאֵל: הוֹי אֶנָּחֵם מִצָּרַי וְאִנָּקְמָה מֵאוֹיְבָי, וְאָשִׁיבָה יָדִי עָלַיִךְ וְאֶצְרוֹף כַּבֹּר סִיגָיִךְ וְאָסִירָה כָּל בְּדִילָיִךְ, וְאָשִׁיבָה שֹׁפְטַיִךְ כְּבָרִאשֹׁנָה וְיֹעֲצַיִךְ כְּבַתְּחִלָּה; אַחֲרֵי כֵן יִקָּרֵא לָךְ עִיר הַצֶּדֶק קִרְיָה נֶאֱמָנָה. צִיּוֹן בְּמִשְׁפָּט תִּפָּדֶה וְשָׁבֶיהָ בִּצְדָקָה. (ישעיהו א׳, כב־כו)

מהם חטאיה החמורים של ירושלים? ישעיהו פותח באמירה חריפה נגד הרמאים, המזייפים את הכסף ומוהלים את המשקאות העומדים למכירה. דברים אלו יש לפרש הן כמשל נגד המנהיגים המזויפים של העיר, הן כקביעה פשוטה על מנהגי הרמאות והעוול שלה. הקביעה הזו עולה בקנה אחד עם הדרישה היסודית של כל אדם מוסרי – בין אם הוא מצדד בשוק חופשי ובין אם לאו – למסחר הגון וישר, שאין בו רמאות.

על כך מוסיף ישעיהו ששרי העיר ומנהיגיה הם סוררים, גנבים, אוהבי שוחד, המתעלמים ממצוקתם של יתומים ואלמנות. כל אלה הם מעשי עוול, שכל אדם הגון יסכים שיש לבער אותם. התיקון שישעיהו מתנבא עליו הוא החזרת הנורמות ההגונות, השבת שופטי הצדק ומנהיגים ישרים, ובאופן כללי: משפט וצדקה. בשום מקום אין ישעיהו קורא לצדק חלוקתי, למהפכה כוללת במבנה החברתי עצמו. כמוהו כשאר הנביאים, הוא קורא בלהט למאזיניו להקפיד על שני ערכים: משפט וצדקה; הגינות וחמלה. הערכים הללו הם ערכים אישיים, הנדרשים מכל יחיד הרוצה לחיות חיים יהודיים ראויים.

נוסיף עוד שבאופן כללי, לא נמצא בתורה הרבה הלכות העוסקות בעיצובם של מוסדות כלכליים, וזאת בניגוד לחוקים קדומים אחרים, למשל חוקי חמורבי, אשר התיימרו לקבוע מחירונים ותעריפים מפורטים למגוון מוצרים ושירותים. לא מצאנו כעין זה במקרא, או גם בהלכה המאוחרת.[14] סוציאליסטים מאמינים בבניית מוסדות מתוקנים, בעוד קפיטליסטים מאמינים בחינוך אנשים מתוקנים. מבחינה זו, עצם העיסוק המצומצם של התורה במוסדות כלכליים אומר דרשני.

ד. אחריות

לאור דברינו עד כה נוכל לסכם שקשה למצוא בתורת ישראל את שני הערכים שכל כך מסעירים את דוברי הימין והשמאל גם יחד בתחום הכלכלי: קשה למצוא בה את ערך החירות הכלכלית, וקשה למצוא בה גם את ערך השוויון הכלכלי. בנימין פורת, שהגיע למסקנה זו, טען שהערך היסודי העומד בראש "היררכיית המצוות החברתיות שבתורה" אינו החירות ואינו גם השוויון, אלא האחווה. הוא תיאר זאת כעמדה כלכלית ייחודית, הרחוקה מהשמאל הכלכלי אך שונה גם מהימין הכלכלי.[15]

אני הייתי בוחר במילה אחרת: אחריות. ולדעתי ערך האחריות אינו מוביל לעמדה נייטרלית במחלוקת שבין הימין לשמאל, אלא לתפיסה הקרובה לעמדות השוק החופשי. תפיסת שוק חופשי הרחוקה, כמובן, מזו של איין ראנד; כזו שבמוקדה לא עומד ערך החירות, אלא האחווה והאחריות.

חז"ל ראו חיסרון מוסרי עמוק באדם המשליך עצמו על הציבור. הם הורו לאדם: פשוֹט נבלה בשוק, כלומר – עסוֹק בעבודה הפשוטה ביותר, ואל תצטרך לבריות (בבא בתרא קי ע"א). בעקבות דבריהם פסק כך השולחן ערוך:

> לעולם ירחיק אדם עצמו מהצדקה ויגלגל עצמו בצער, שלא יצטרך לבריות. וכן צוו חכמים: עשה שבתך חול, ואל תצטרך לבריות. ואפילו היה חכם מכובד והֶעֲנִי, יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת, ואל יצטרך לבריות. (שו"ע יורה דעה רנ"ה, א)

חז"ל הדגישו את המחויבות הבסיסית של אדם לדאוג לפרנסתו, ולא ליפול לנטל על אחרים. חכמינו לא היססו לקבוע: "גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים" (ברכות ח ע"א), וכאשר רבי יהודה הציע להספיד עבד במילים "הוי טוב, הוי נאמן, אוכל מעמלו", נזפו בו חכמים: "אם כן, מה הנחת לכשרים?!" כלומר: הספד מרשים כזה יש לשמור ליהודים כשרים (שמחות פ"א ה"ח).[16] כבודו העצמי של אדם מחייב אותו להשתדל לחיות מעמלו ולא מעמלם של אחרים.

מערכת רווחה ממשלתית מפותחת מדי עלולה לייצר דלדול נפשי של מקבלי הקצבאות עצמם. בעולם שבמרכזו תודעת האחריות, הרי האחריות הראשונית היא של האדם על עצמו. כפי שהוכיח צ'רלס מאריי, אין שום דרך להרחיב את תשלומי הרווחה לאנשים בגיל העבודה בלי לייצר תמריץ שלילי לתלות בתשלומים הללו (קצבת זקנה בלי מבחן הכנסה היא החריג היחיד, כי הזכאות לה אינה תלויה במוטיבציה של האדם או במעשיו).[17] הנזק שגורמות תוכניות רווחה רחבות מדי אינו רק נזק כלכלי לחברה כולה, אלא בעיקר דחיפת מקבלי הקצבאות לחיים של תלות באחרים, במקום חיים של אחריות.

כמובן, יש כאלה שאינם יכולים לעבוד ולפרנס את עצמם, וחובה עלינו לסייע להם. בנוגע לתמיכה באלו הורו חז"ל: "ענייך ועניי עירך – ענייך קודמין. עניי עירך ועניי

עיר אחרת – עניי עירך קודמין" (בבא מציעא עא ע"א). זוהי הדרכה חשובה ועקרונית, המכוננת את מערכת הרווחה של התורה. מעגלי האחריות מתרחבים במעגלים קונצנטריים: אדם אחראי קודם כל על עצמו, לאחר מכן על משפחתו, מעבר לכך על בני עירו, בהמשך – על כל בני עמו, ולבסוף, ברמה מופשטת וקלושה הרבה יותר, על כל האנושות. בעת צרה, לעזרתו של אדם ייחלצו לא מנגנונים ממשלתיים אנונימיים, אלא מעגלי התמיכה הממשיים של המשפחה והקהילה הסובבות אותו.[18]

במידת האפשר, התמיכה בנזקק לא צריכה להתבטא בנדבת ממון גרידא, אלא בניסיון לשקם את האדם עד שיעמוד שוב על רגליו. כך ניסח הרמב"ם את המעלה הגבוהה ביותר במעלות הצדקה:

> מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שֶׁמָּךְ [= שהפך לעני] ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה, כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר "וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ", כלומר: החזק בו עד שלא יפול ויצטרך. (רמב"ם, הלכות מתנות עניים י', ז).

מניין לקח הרמב"ם את דבריו? מניין לו שהמעלה הגדולה ביותר היא לתמוך באדם בתחילת נפילתו, ולעזור לו להישאר במעגל התעסוקה? ייתכן שהרמב"ם נסמך כאן על פשט התורה שבכתב. בתורה שבכתב, על פי הפשט, אין מוזכרת כלל מצוות צדקה במובנה המקובל, אלא רק המצווה לתת הלוואה לעני (דברים ט"ו, ז־י).[19] רוב מתנות העניים שבתורה – לקט, שכחה ופאה – תובעות מהעני אקטיביות מסוימת, לפחות במידה הנחוצה לבוא בעצמו לקטוף את היבול ולאוספו (החריג הוא מעשר עני, הקובע חובה לספק לעני מצרכי מזון, אך לא כסף).[20]

מורי ורבי, הרב אהרן ליכטנשטיין, הסתייג בכמה הזדמנויות מגישה קפיטליסטית נוקשה, בעיקר בגרסתה האיין־ראנדית. לצד זאת, הוא כתב בנחרצות על הבעיה בתמיכה כלכלית באדם שאינו מוכן לעזור לעצמו.[21] במאמר קלאסי על נושא זה, הזכיר הרב את דברי ר' שלמה אפרים לונשטיץ:

> מקצת עניים בני עמנו, המטילים את עצמם על הציבור ואינן רוצים לעשות בשום מלאכה, אף אם בידם לעשות באיזו מלאכה, או איזה דבר אחר אשר בו יכולין להביא שבר רעבון ביתם, וקוראים תגר אם אין נותנים להם די מחסורם; כי דבר זה לא צִוה ה', כי אם עזוב תעזוב **עִמו** הקם תקים **עמו**, כי העני יעשה כל אשר ימצא בכוחו לעשות, ואם בכל זה לא תשיג ידו – אז חייב כל איש מישראל לסעדו ולחזקו וליתן לו די מחסורו אשר יחסר לו. (**כלי יקר**, שמות כ"ג, ה)

למעשה, בדורנו, דומני שאי אפשר לוותר על רשת הביטחון הבסיסית של הביטוח הלאומי, שתתמוך באנשים שאינם מסוגלים לפרנס את עצמם. אין בימינו תחליף מלא והולם ליכולתה של המדינה בתחום זה. אך צריך להיזהר שרשת הביטחון הזו לא

תייצר תמריצים שליליים לתלות באחרים; וצריך להעביר יותר אחריות לאדם עצמו, למשפחתו, לקהילתו ולעירו.

כאשר הביטוח הלאומי מנכה באופן אוטומטי אחוז מסוים ממשכורתו של אדם ומעביר אותו למוטבים, לפי קריטריונים רשמיים, הרי הנותן וגם המקבל אינם מרגישים אחריות לנתינה הזו. משלם המיסים אינו מעורב כלל באופן אקטיבי בהעברת הקצבאות, ולכן אינו חש אחראי לנזקקי עמו; המקבל אינו מודע לכך שקיבל כסף מכיסו הפרטי של אדם מסוים, ולכן אינו מרגיש אחריות לצמצם כמידת האפשר את תלותו הכלכלית באחרים. בזה הוא שונה מאוד ממי שקיבל עזרה מאדם פרטי, גם אם קיבל זאת כמתן בסתר, כפי שראוי. הנותן והמקבל גם יחד מפקידים את מצפונם החברתי בידי מנגנונים ביורוקרטיים. האם התורה באמת מעדיפה שהחמלה תהפוך למונופול ממשלתי של משרד החמלה הממלכתי?

ה. קהילה אינה מדינה

הרב יונתן זקס תיאר את הקהילה היהודית הפעילה של רומא במאה השבע־עשרה. פעלו בה שבע אגודות התנדבותיות שדאגו לאספקת בגדים ושמיכות לעניים; שתי אגודות של "הכנסת כלה", שדאגו לצורכי החתונה והבית של כלות עניות; אגודה לביקור חולים; אגודה לניחום אבלים; אגודות "חברה קדישא" לקבורת נפטרים; ועוד אגודות רבות שדאגו למילת תינוקות, לאספקת נרות לנזקקים, לקניית צורכי דת לעניים, לחינוך וללימוד, ואפילו – אחרי כל המאמץ הפנים־קהילתי הכביר הזה – לאיסוף תרומות ליהודי ארץ הקודש.[22]

ההיסטוריון הגדול שלום בארון העיד בספרו הגדול על ההיסטוריה היהודית: "בכל תולדותינו, כנראה מעולם לא גווע יהודי ברעב בעודו חי בקהילה יהודית".[23] עמוס עוז ציין פעם בהתפעלות שבקהילות היהודיות של הגלות מעולם לא היה איש שלא למד קרוא וכתוב, ומעולם לא היה איש שגווע ברעב. ובזה, הוסיף, עלתה ממלכת הצללים היהודית הענייה של מזרח אירופה על המדינות המתוקנות של ימינו, ובכללן ישראל.[24] נחמה ליבוביץ, שעוד זכתה לגדול בקהילות הללו של הגולה, כתבה כי אפילו הקהילה היהודית הענייה והמרודה ביותר, בעיירה הנידחת ביותר, יכלה להתפאר שקיימה את דברי איוב "בַּחוּץ לֹא יָלִין גֵּר, דְּלָתַי לָאֹרַח אֶפְתָּח" (איוב ל"א, לב). בקהילות ישראל לא היו הומלסים. הבירות המפוארות בעולם, אמרה ליבוביץ, אין בידן עד היום להתפאר בזה.[25] אם היום ערי מדינת ישראל אינן יכולות לקרוא על עצמן פסוק זה, אולי זה משום שהקהילות שמטו את האחריות מעל כתפיהן והעבירו אותה אל ממסד המדינה.

אני מכיר רבים שאימצו עמדה כלכלית־חברתית הנוטה לשמאל, מתוך היקש מוטעה בין הקהילה למדינה. הקהילה היהודית, בכל הגלויות, אכן דאגה לנצרכים באופן מרשים. העני והרעב פרס מלחמו למי שהיה עני ורעב יותר ממנו. אם כך, למה לא

נעתיק את מערכת הרווחה המשוכללת הזו למדינת ישראל המודרנית?

ההעתקה הזו לוקה בכשל חמור, משום שקהילה שונה מאוד ממדינה, וזאת משתי בחינות. ראשית, בקהילה גובה הצדקה מכיר בדרך כלל באופן אישי את הנותן וגם את המקבל. ברור שבכל הדורות היו בגביית הצדקה טעויות וגם שחיתויות. אך באופן כללי, גבאי הצדקה המקומי יודע מי באמת יכול לתת, ומי באמת צריך לקבל. ככל שהתמיכה מגיעה מרחוק יותר, כך יש פחות אפשרות לברור את הנצרכים האמיתיים. אדם פרטי העומד מול אדם פרטי המוכר לו, בן משפחה או שכן, מכיר מקרוב את מידת הצורך ובוחן את הדרך לסייע באופן שיועיל ולא יזיק. לפקידי הממשלה אין היכולת הזו. קחו לדוגמה את רות המואבייה. המדינה הייתה יכולה לתת לה קצבה, וכך לא הייתה צריכה ללקט שיבולים בשדות בית־לחם. אך המדינה לא הייתה יכולה לחבק אותה ואת חמותה, לספק להן משען ומחסה, ובסופו של דבר גם לסייע לרות לבנות מחדש את ביתה. מערך עזרה אישי וקהילתי הוא הלך רוח ודרך חיים, המספק הרבה יותר ממה שמערכות המדינה יכולות לתת.

שנית, מערכת הרווחה של הקהילה היא ביסודה וולונטרית. גביית הצדקה בהחלט לא הייתה רק התנדבותית, וכבר הגמרא קובעת כי כופים על הצדקה (בבא בתרא ח ע"ב). לפי רוב הראשונים הכפייה הזו קשורה בדין הכללי של כפייה על קיום מצוות, כשם שבאופן עקרוני כופים על אדם ליטול לולב או להניח תפילין; אך עדיין, בפועל, מתן הצדקה אינו וולונטרי אלא כפוי. אבל יש לזכור שגם אז, עצם השותפות בקהילה מסוימת היא וולונטרית. אם אדם חושב שבקהילתו גובים יותר מדי צדקה, או פחות מדי, או שנותנים את הצדקה לעניים שאינם ראויים – פתוחה בפניו האפשרות לעבור דירה לקהילה אחרת. באופן הזה מערכת הרווחה נתונה לפיקוח מתמיד של הנותנים. מעבר למדינה אחרת, לעומת זאת, הוא צעד קשה הרבה יותר, ולעיתים קרובות פשוט בלתי אפשרי. מערכת רווחה ממלכתית היא נוקשה וכופה, ואינה מותירה שום שיקול דעת, אחריות או השפעה לנותנים (או למקבלים).

חוקרים ציינו כי החברה היהודית שהתורה מעצבת אינה חברה המבוססת על צדק חברתי ריכוזי, אלא חברת צדקה וחסד. מערכת הרווחה היהודית הייתה מבוססת בעיקר (אם כי לא רק) על נתינה וולונטרית של היחיד והקהילה.[26] הקהילה היהודית הממשית הייתה תמיד מוקד וולונטרי של נדבה, רווחה וחסד. חז"ל למדו מדין "עגלה ערופה" שהקהילה המקומית ובראשה מנהיגיה הזקנים אחראית לדאוג לכל מי שנקלע לסביבתה: "שלא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזון ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוייה" (משנה סוטה ט', ו). כך התנהלו קהילות ישראל לדורות עולם.

בשנת תשל"ה (1975) ציין במרירות דניאל אלעזר, מגדולי החוקרים בתחום מדעי המדינה במאה העשרים, שבמשך כל שנות הגלות היטיבו היהודים לשמר את הדגם הקהילתי המבוסס על ברית משתפת, בעוד דווקא במדינת ישראל נזנחה הגישה הזו

לטובת מדינה סמכותנית ריכוזית, השולטת בכל פרט של חיי הציבור, וזאת "עקב הרקע האירופאי של הוגי המדינה ומנהיגיה". "צחוק הגורל הוא", הוסיף, "שהמבנה הקהילתי של הפזורה נותר קרוב למסורת המדינית היהודית יותר מאשר המדינה היהודית החדשה".[27]

*

כאשר אלכסיס דה־טוקוויל סייר בארה"ב של המאה ה־19, הוא התפעם מהחברה האמריקנית, המבוססת על רבבות קהילות וארגונים וולונטריים. בעקבות התרשמותו כתב בהתפעלות על החשיבות בקיומה של "חברה אזרחית" – התארגנויות קהילתיות הצומחות מלמטה, שלא מתוך כפייה ממשלתית. זוהי בעיניו הדרך היחידה למנוע את הפיכת הדמוקרטיה לשלטון עריצות ממשלתי.[28]

שלא במקרה, מדינות השואפות לפיקוח מרכזי חזק מרסקות בדרך כלל את מוקדי הסמכות שבין המדינה לבין האינדיבידואל – את המשפחות והקהילות. בכל מקום שהשתלטו עליו הקומוניסטים במזרח אירופה לאחר מלחמת העולם השנייה, הם פנו מיד למחוץ ולפרק את כל ההתארגנויות האזרחיות והקהילתיות.[29] בניגוד לזה, יהושע ברמן ציין שתורת ישראל מעודדת נחלות שבטיות ומשפחתיות, כל בית אב בנחלתו המסורתית. ברמן הציע שהתורה רואה במשפחה מעין ביטוח מפני יבולים רעים והידרדרות כלכלית: שכניו של העני, שהם גם בני משפחתו, היו הראשונים לתמוך בו. מעשר עני שקובעת התורה הוא הדוגמה הראשונה שמוכרת לנו של מיסוי למטרה סוציאלית, והוא לא נאסף וחולק בידי ביורוקרטיה ממלכתית כלשהי.[30] על דברי ברמן אני מוסיף שמן הסתם במרבית המקרים אדם העניק מעשר זה לשכנו העני, שהוא גם בן משפחתו. התורה אינה מנסה לבנות חברה של אינדיבידואלים מבודדים, אלא חברה של קהילות חזקות, שיש בה שוויון בחובות ולא רק בזכויות.

הייחוד הזה של החברה המקראית, כפי שרמוז בתורה וכפי שהתקיים בפועל בימי השופטים, בולט כאשר משווים אותה למדינה המצרית, כפי שהתעצבה בימי יוסף ומאז ואילך. כל האדמות היו שייכות למלך פרעה, וכל תושבי מצרים היו "עבדים לפרעה". רק לממסד הדתי, לכוהנים, נותרו אדמות משלהם (בראשית מ"ז). ברמן ציין שלפי הנורמה הרווחת במזרח הקדום, רוב רובן של האדמות היו שייכות למלכים ולמקדשים; בניגוד לזה, התורה מניחה, ואפילו מעודדת, בעלות פרטית על קרקעות (דווקא לכוהני ישראל, אנשי הממסד הדתי, אין נחלה משלהם).[31]

בני ישראל חיו כבני חורין, בתוך משפחותיהם, קהילותיהם ושבטיהם. ברור שלא ניתן וגם לא רצוי לשחזר בימינו את המערכת החקלאית־קהילתית המתוארת בתנ"ך. אך עיקרון יסודי אחד כדאי ללמוד ממנה: תמיכה בנזקקים אינה זכות של הנצרכים, אלא חובה של סביבתם. החובה הזו מתפשטת במעגלים מתרחבים והולכים. במעגל הפנימי ביותר נמצאת אחריותו של האדם על עצמו, ומעבר לה – אחריותם של בני משפחתו

ובני קהילתו.

המעבר מתמיכה על ידי הקהילה לתמיכה בידי המדינה אינו רק שאלה של יעילות (שאותה מאמר זה אינו מתיימר לבחון). היא גם שאלה של ערכים: כשהמדינה מחלקת קצבאות ללא הבחנה לנזקקים, ערך האחריות נפגע ונוצר תמריץ לנזקקות. זה נכון לא רק בתחום הכלכלי. כאשר משרד החינוך מחלק הקלות בבחינות לכל מי שאובחן כלקוי למידה, הוא מייצר תמריץ חזק להתמַסְכְּנות. וכך דווקא בבתי ספר עשירים וחזקים, רוב התלמידים מאובחנים כלקויי למידה. באותו אופן, ככל שהמערכת הממשלתית נדיבה יותר, כך היא עלולה לעודד את התפתחות המצוקה. הקצבאות הנדיבות של מערכות הרווחה בעולם המערבי מאז מלחמת העולם השנייה אינן מצליחות לפתור את בעיית העוני, מהסיבה הפשוטה שהן מייצרות תמריצים לעוני. בארצות הברית בשנת 1968, 13 אחוזים מהאזרחים היו עניים. בתריסר השנים הבאות עלו הוצאות הממשלה על רווחה סוציאלית פי ארבעה. בתום התהליך הזה, בשנת 1980, היה שיעור העוני 13 אחוזים.[32]

המחלוקת בין ימין כלכלי לשמאל כלכלי אינה בשאלה אם צריך לעזור לעניים, אלא בשאלה איך צריך לעזור להם: האם האחריות הזו מוטלת באופן בסיסי עליי ועליך, או על הביורוקרטיה של הביטוח הלאומי. גישה יהודית לתחום הכלכלי והחברתי תתבע מאתנו יותר צדקה פרטית, יותר עמותות עזרה, יותר התנדבות; יותר אחריות כלפי בני משפחה ושכנים; יותר עזרה גם במסגרת המוניציפלית, ופחות במסגרת הממשלתית. ככל שהמסגרת המסייעת קטנה יותר, כך יש בה יותר תשומת לב אישית לאופן שבו אפשר לחלץ את הנזקק מן המצר, ופחות נהלים כלליים נוקשים. שהרי מטרתה של כל העזרה הזו צריכה להיות ברורה: לא לקיים את הנזקק בנזקקותו, אלא לסייע לו להיחלץ ממנה.

נכון הוא שרוב אזרחי ישראל אינם שייכים היום לקהילה, ולכן המענה החברתי שהצגתי רלוונטי כלפיהם רק באופן חלקי (הוא רלוונטי אצל רבים, למשל, בכל הנוגע לתמיכה משפחתית). אך צריך לזכור, לאור דבריו של אלעזר, שחסרונן של קהילות אינו רק עובדת טבע, אלא גם הכרעה יסודית של קברניטי המדינה בשנותיה הראשונות. ברור שהמציאות הכלכלית והחברתית של ימינו אינה מאפשרת קיום קהילתי חזק ובלעדי, כפי שנהג בעבר (ויש לזה גם יתרונות). אך הקהילות לא רק התפרקו מעצמן, אלא גם פורקו בכוונת מכוון. מוסדות החינוך, למשל, היו יכולים להיות באחריות הקהילות המקומיות, אך ראשי המדינה העדיפו להכפיף אותם לשליטה הריכוזית של משרד החינוך.

לא נוכל היום לבנות קהילות שתהיה להן העוצמה שהייתה לקהילות ישראל לפני מאות שנים. אך אפשר לשפר מאוד את מצבן הנוכחי של הקהילות. ככל שתינתן יותר אחריות להתאגדויות מקומיות של הורים, למִנהלות שכונתיות ולרשויות המקומיות,

וככל שנשיב יותר תחומי אחריות שנתפסו על ידי מערכת הרווחה הממשלתית למערכות קהילתיות ומקומיות, כך תתחזקנה הקהילות ויתחזקו הנעזרים בתמיכתן – ולא בדרכים המעודדות תלות ונזקקות.

ו. חופש כלכלי אינו אנוכיות

כאשר נשאל החת"ם סופר שאלה הלכתית־כלכלית מסוימת, הוא לא הסתפק בדיון ההלכתי, והוסיף הערה ערכית חשובה:

> וראוי לתקן שלא יעשה אדם כדגי הים, שכל אחד בולע חברו. (שו"ת חתם סופר ח"ה [חו"מ] סימן מד)

מדבריו משתמע שהוא אינו מודאג רק מהתוצאה המעשית, אלא גם מהאווירה החברתית והמוסרית שנוצרת בתוך קהילה מסוימת על ידי תחרות לא מרוסנת. תורת ישראל אינה מסתפקת בדאגה למערכת כלכלית יעילה, וגם לא בדאגה לחלוקה נכונה מבחינה ערכית של המשאבים הכלכליים. בדיוניה של התורה בתחום הכלכלי היא מתחשבת בשיקולים ערכיים גם ברמת הפרט. החת"ם סופר מדגיש שלפי התורה יש לעודד אנשים לפתח תכונות של חמלה ומוסר, ולא תחרותיות דורסנית.

אדם סמית, ההוגה הבכיר של רעיונות השוק החופשי, כתב בגלוי שתורתו הכלכלית מניחה כנתון התנהגות אנושית אנוכית. בפסקה מפורסמת בספרו 'עושר העמים' הוא מציין שאף אחד מאתנו אינו מצפה לקבל את ארוחתו בגין טוב לבם של הקצב, האופה והמוזג, "אלא בגין דאגתם לתועלתם ולצרכיהם הם".

טענתו הגאונית של אדם סמית הייתה שאנשים אנוכיים פועלים בסופו של דבר לתועלת הכלל. כל אחד פועל למען עצמו, אך גם תורם בכך להקצאת משאבים יעילה בחברה כולה. אך האם קו החשיבה הזה אינו מעודד אופי אנוכי, ואפילו אכזרי? היהדות ודאי אינו יכולה להשלים עם עידוד לטיפוח אופי כזה.

כמענה, ראוי לציין שהציטוט הקצר שהבאנו בהחלט אינו ממצה את עמדתו של סמית בשאלה זו, והיא מורכבת יותר ממה שנדמה. מלבד ספרו הכלכלי הנודע, סמית כתב גם ספר חשוב על רגשות מוסריים. כפי שציין אירווינג קריסטול, "סמית לא חשב שהוא יכול לדבר על הכלכלה הטובה ביותר בלי להידרש לאופי של האנשים שהם התוצאה הסופית של התהליך הכלכלי".[33] בעיני סמית, השוק החופשי קשור במידות אופי חיוביות, ובראשן האחריות, החריצות והיוזמה.

מעבר לזה, השאלה החשובה היא איך מתמודדים עם הבעיה שציין החת"ם סופר. התומכים בכלכלה ריכוזית יאמרו שצריך לבנות אחרת את המערכת הכלכלית כולה, כך שכלל לא תאפשר תחרות. אך אנשי השוק החופשי ישיבו שצריך לטפח את המידות הטובות ברמת הפרט. גם אם איש אינו צריך לצפות שיקבל את ארוחתו

בגין טוב לבו של האופה, אפשר בהחלט לצפות מהאופה שינהג מצידו בנדיבות כלפי נזקקים וחלשים.

תורת ישראל אינה יכולה לקבל ניסוחים המקדשים את האנוכיות. ראוי לנזקק לעשות ככל יכולתו כדי לא להזדקק לנדיבותם של הקצב והאופה, ולצד זאת ראוי לאלה לפרוס מבשרם ומלחמם לנזקקים שעשו ככל יכולתם, ועדיין רעבים הם. באופן דומה, לא טוב שהממשלה תמנע ממעסיק לפטר עובד שאינו עושה את עבודתו. אך בהחלט אפשר לצפות מהמעסיק לשקול בעצמו שיקולים מוסריים, ולא רק כלכליים, לפני שהוא קוטע את מקור פרנסתו של אחד מעובדיו.

נוסיף שהגינוי התקיף של החת"ם סופר התייחס לאנוכיות דורסנית, המתעלמת ממצוקתו של האחר. אולם הוא לא שלל את עצם האינטרס הפרטי, את רצונו של האדם להיטיב את מצבו הכלכלי. אלו אינם רעים בהכרח בעיני חכמינו. מהרב יהושע פפר למדתי שאפשר אולי לקשור לכך מחלוקת של התנאים הקדמונים:

> דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויתיב יהודה בן גרים גבייהו. פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תִקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו – לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין – להושיב בהן זונות, מרחצאות – לעדן בהן עצמן, גשרים – ליטול מהן מכס. (שבת לג ע"ב)

נניח לרגע את השווקים, ונתרכז בגשרים. ודאי גם רבי יהודה ידע שהרומאים תיקנו גשרים כדי ליטול מהם מכס. אך כנראה הדבר לא היה בהכרח רע בעיניו. הם עשו להנאת עצמם, אך בכך היטיבו גם את מצבם של כולם.[34] ייתכן שגם רבי שמעון חלק עליו רק משום שמדובר בכובשים הרומאים. ייתכן שאף הוא היה מאשר מוטיבציה כזו כשלעצמה.[35]

ז. חופש כלכלי אינו חמדנות

שוק חופשי אינו מנסה בהכרח לתרגם כל דבר לכסף, אינו בהכרח סוגד לרווח, ואינו בהכרח מחנך אנשים להרוויח כמה שיותר ממון, מתוך טירוף חמדני. יש כלכלנים שנסחפים וכותבים בלשון כזו, אך הם עצמם לא מקיימים את דרישתם: בדרך כלל היו הם יכולים להרוויח הרבה יותר בתור אנשי הייטק מאשר בתור פרופסורים לכלכלה. שוק חופשי כשמו כן הוא: חופשי. הוא נותן לכל אחד חופש לבחור האם הוא רוצה להרוויח יותר כסף, או להרוויח טובין אחרים, שלעיתים הם חשובים הרבה יותר, כמו זמן משפחתי ועבודה מעניינת. אני עצמי בחרתי בצמתים רבים של חיי בדרך שמביאה פחות רווחה כלכלית. אני מרוצה מאוד מהבחירות הללו, וחושב שהן עולות בקנה אחד עם השוק החופשי.

הניסיון להציג את הקפיטליזם כמערכת הסוגדת לכסף ואכזרית לבני אדם ניזון מצד אחד מהתבטאויות קיצוניות, לעתים חריגות, של כמה מהוגי השוק החופשי; ומצד שני מסילופים מכוונים של חסידי הסוציאליזם, העטים על התבטאויות כאלו. אנשי השמאל הכלכלי מטשטשים במודע את ההבדל בין עזרה **ממשלתית** לעניים לבין עזרה לעניים באשר היא; הם מעוותים במודע את הערכת החשיבות של מנגנון המחירים החופשי ומציגים אותה כפולחן הממון.

*

דומני שאין זה מקרה שמבחינה היסטורית יהודים שגשגו ועודם משגשגים בכל חברה קפיטליסטית. ערכים של יוזמה, חריצות ואחריות אישית וקהילתית צומחים מתוך היהדות המסורתית, ומשמשים כלים רבי עוצמה בעולם השוק הכלכלי החופשי.

תורת ישראל אינה יכולה להזדהות עם חשיבה כלכלית המקדשת את האנוכיות האינדיבידואלית, כעין זו של איין ראנד. גישתה הכלכלית והחברתית של היהדות אינה מדגישה כערך עליון את החירות הכלכלית, אלא את האחריות. היא תובעת מכל אחד מאתנו לא לזנוח את אחריותו לנזקקים הסובבים אותו, ולא להעביר אותה אל מנגנוני הביורוקרטיה הממשלתית.

היהדות יודעת "כִּי לֹא יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ" (דברים ט"ו, יא), והרמב"ם לימדנו בהקדמתו לפרק חלק שאפילו בימות המשיח יהיו אביונים. מטרתה של התורה היא שאותו אביון לא יפשוט יד לנדבה, אלא יפשיל שרווליו לעבודה, ובמידת הצורך יושיט יד לעזרה. אסור שהיד המושטת הזו תיוותר ריקה; אך היא מושטת לא כדי לקבל קצבה, אלא כדי לפגוש יד אחות.

---

1. איין ראנד, **כמעיין המתגבר**, מאנגלית: דניאל אהליאב, תל־אביב: ש' פרידמן, תשנ"ז, עמ' 660.
2. איין ראנד, **קפיטליזם – האידאל**, מאנגלית: דוד כהן, אשקלון: סלע מאיר, תשע"ז, עמ' 39.
3. ראנד, **כמעיין המתגבר**, עמ' 245.
4. מילטון פרידמן, **קפיטליזם וחירות**, מאנגלית: מזל כהן, ירושלים: שלם, תשס"ב, עמ' 11.
5. ידידי ד"ר אמציה סמקאי העיר לי על המקור הבולט במסורתנו שאכן מיישם את ערך החירות גם בהקשר הכלכלי: פועל יכול לחזור בו מחוזה העבודה גם באמצע היום, אם אינו גורם בכך הפסד למעסיק, שהרי בני ישראל עבדי ה' הם, "ולא עבדים לעבדים" (בבא מציעא י ע"א). ועדיין, קשה למצוא יישומים תורניים רבים לערך החירות בתחום הכלכלי, ולכן קשה להשעין עליו באופן בלעדי השקפת עולם כלכלית יהודית.
6. הרב חיים דוד הלוי, "השלום והשלכותיו", **תורה שבעל פה** כא.
7. בנימין פורת, "החקיקה החברתית־כלכלית של התורה: עקרונות יסוד", בתוך חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), **מבקשי צדק**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ו, עמ' 305.
8. עדו רכניץ, "חירות כחובה ורשת ביטחון כלכלית", שם, עמ' 612.
9. פורת, "החקיקה החברתית־כלכלית", עמ' 307.
10. וראו מאמרו "צרות של עשירים", **השילוח** 6, תשרי תשע"ח, עמ' 9–11.
11. יעקב רוזנברג ואבי וייס, "ריכוזיות במקרקעין, יעילות, עבדות ושנת היובל", בתוך **מבקשי צדק**, עמ' 563–579.
12. פורת, "החקיקה החברתית־כלכלית", עמ' 310.
13. געקליבענע ציוניסטיש־סאציאליסטישע שריפטן,

ערשטער באנד ז' 207–208. מצוטט במאמר "הקומונה יסוד התורה' – על סוציאליזם יהודי והמקרא, לזכר האחד במאי" בבלוג **ארץ העברים**.

14. פורת, "החקיקה החברתית־כלכלית", עמ' 311.

15. שם, עמ' 314.

16. בתלמוד הבבלי נוסח ההספד הוא: "הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו" (ברכות טז ע"ב).

17. Charles Murray, *Losing Ground*, New York: 2015, pp. 205–218.

18. לפי ההלכה, אם המשפחה יכולה לסייע לנזקק, אין לו לבקש תמיכה במעגלים רחבים יותר. השוו לדבריו של הרב אליעזר ולדינברג: "עצם חקיקת חוק לחייב בפרנסת העני את הקרוב קרוב קודם טרם שיפול למעמסה על הציבור, יש לו מקור בהלכה. חז"ל כללו לנו כללא, דכל הנופל אינו נופל לידי גבאי תחילה. אלא קרובין מתגלגלין עמו. וכותב בפירוש הרא"ש: אלא כשהעני אדם מוטל על הקרובים תחלה לפרנסו, עד שיעיינו הגבאין, אם אין סיפק ביד הקרובים אז יפרנסוהו. וכן נפסק דעני שיש לו קרובים עשירים שיכולין לפרנסו אין גבאי העיר חייבים לפרנסו" (שו"ת ציץ אליעזר חלק ז סימן לח).

19. ראו פורת, "החקיקה החברתית־כלכלית", עמ' 303. וביתר הרחבה: אשר מאיר, "מצוות הלוואה", שם, עמ' 580–610.

20. פורת, שם, עמ' 301.

21. הרב אהרן ליכטנשטיין, "סעוד תסעוד עמו – השתתפות המקבל בגמילות חסדים", **ספר הזיכרון לאברהם שפיגלמן**, תל־אביב: תשל"ט, עמ' 81–93.

22. יונתן זקס, **לרפא עולם שבור**, מאנגלית: צור ארליך, ירושלים: מגיד, 2010, עמ' 60.

23. S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* vol. 2, New York: Columbia University Press, 1952, p. 100.

24. עמוס עוז, **באור התכלת העזה**, תל־אביב: ספרית פועלים, 1979, עמ' 33.

25. נחמה ליבוביץ, **עיונים בספר בראשית**, ירושלים: תשמ"ז, עמ' 117.

26. ראו למשל אלעזר וינריב, **דת ומדינה – היבטים פילוסופיים**, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 2000, עמ' 105.

27. דניאל אלעזר, **עם ועדה**, ירושלים: ראובן מס והמרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה, תשנ"א, הקדמה, עמ' 19; שם, עמ' 39.

28. ראו למשל אלקסיס דה־טוקוויל, **הדמוקרטיה באמריקה**, מצרפתית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2008, עמ' 546–550. גם באנגליה הוויקטוריאנית של תקופה זו התקיימה רשת ענפה של ארגוני צדקה, חסד ורווחה קהילתיים (Jonathan Sacks, *The Home We Build Together*, London: Continuum, 2007, p. 128). נשיא ארה"ב רונלד רייגן קרא לפעול לשיקום מסגרות הביניים הקהילתיות שבין היחיד לבין המדינה. למרבה הצער, מדיניותו בפועל לא תמיד הלמה הצהרה זו (M.J. Sandel, *Democracy's Discontent*, Cambridge Massachusetts 1996, pp. 312–315).

29. אן אפלבאום, **מסך הברזל**, מאנגלית: כרמית גיא, תל־אביב: עם עובד, תשע"ד, עמ' 176–177.

30. יהושע ברמן, **נבראו שווים: כיצד פרץ המקרא את המחשבה המדינית הקדומה**, מאנגלית: צור ארליך, תל־אביב: ידיעות ספרים, 2013, עמ' 140, 145, 253–254, 318 הערה 85.

31. שם, עמ' 138.

32. Murray, *Losing Ground*, p. 8.

33. אירווינג קריסטול, **מחשבות על השמרנות החדשה**, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2004, עמ' 239. והשוו גם לדבריו של מילטון פרידמן: "בלשון יום־יום תחרות פירושה יריבות אישית, כאשר אדם אחד מנסה לגבור על יריבו המוכר והידוע. בעולם הכלכלי משמעותה של תחרות היא כמעט הפוכה. אין יריבות אישית בשוק תחרותי... עיקרו של השוק התחרותי הוא אופיו הבלתי אישי... כולם מקבלים את המחירים כמחירים שקבע השוק, וכל אדם כשלעצמו אי אפשר שתהיה לו יותר מהשפעה מבוטלת על המחירים" (**קפיטליזם וחירות**, עמ' 111).

34. עיינו בדברי הפרחי כהונה שם: "שמעתי לפרש בזה דריה"ו ור"ש אזלי לשיטתייהו דפליגי לעיל בדף כ"ב ע"א דריה"ו ס"ל דבר שאינו מתכוין אסור ור"ש ס"ל דבר שאינו מתכוין מותר דאיהו סובר דהכל הולך אחר הכוונה ולכן כל שאינו מתכוין מותר ה"נ כאן כיון דכל מה שתיקנו לא נתכוונו אלא לצורך עצמן אין ראוי לשבחן על זה אבל ריה"ו ס"ל דאזלינן רק אחרי הפעולה מצד עצמה אם היא טובה ולא אחרי הכוונה ולכן כאן משבחן ואומר כמה נאים מעשיהן של אומה זו וכו' דאע"ג דודאי ידע דלצורך עצמן הם עושים עכ"פ ראוי לשבחן כיון דהפעולה מצד עצמה היא נאה וחשובה".

35. כן כתב הגר"א על אתר, שרשב"י התנגד לדברי רבי יהודה משום שאסור לספר בשבחם של רשעים; עיין בספר עבודת המלך, הלכות עבודת כוכבים י', ד. מעניין לציין גם את סיומו של סיפור רבי שמעון בר יוחאי הנחבא במערה: "אמר: הואיל ואיתרחיש ניסא – איזיל אתקין מילתא, דכתיב: ויבא יעקב שלם ואמר רב: שלם בגופו, שלם בממונו, שלם בתורתו. ויחן את פני העיר, אמר רב: מטבע תיקן להם, ושמואל אמר: שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן

להם. אמר: איכא מילתא דבעי לתקוני?...״ (שבת לג ע״ב). מהם התיקונים שעשה יעקב כשהגיע לשכם? תיקן שווקים ומרחצאות – בדיוק כמו הרומאים! ואף תיקן מטבע, כנגד דברי רשב״י: ״תקנו... גשרים – ליטול מהן מכס״. האם משתקפת כאן חזרה של רשב״י משיפוטו המחמיר כלפי פעילות לשיפור העולם הזה? ושמא הוא מאשר פעילות כזו דווקא מתוך מוטיבציה אלטרואיסטית?

אוֹריה מבורך

פוסטמודרניזם טוב ליהודים

ההגות הפוסטמודרנית מצטיירת, במבט הרווח והפשטני, כאויבתן המרה של השמרנות והמסורת, אולם למעשה דווקא היא זו המחלצת אותן מהאתגרים שהציבה בפניהן המודרנה. האמת הרכה מציעה לנו הזדמנות

בעיני אנשים בעלי תודעה שמרנית המונח פוסטמודרניזם הפך זה מכבר למילה גסה ולביטוי המזוהה עם פירוק החברה, איבוד אמות מידה מוסריות, ניהיליזם, הדוניזם ואנרכיה. נוסף על כך, יש המזהים את הפוסטמודרניזם עם מגמת התעצמותו של ערך האינדיבידואליזם על פני ערכים קולקטיביסטיים; הפוסטמודרניזם נתפס כתרבות ששמה את ה'אני' במרכז, מחליפה את האמת המוחלטת־אובייקטיבית באמת פנימית־סובייקטיבית, וממילא שוחקת את הרלבנטיות של קהילה בעלת מכנה משותף קולקטיבי.

מאמר זה מבקש להראות פנים אחרות של הפוסטמודרניזם באמצעות הגותו של הרב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג, 1949–2007). מתוך מפגש עם הרעיונות התיאורטיים שהרב שג"ר נשען עליהן, נראה כי הפוסטמודרניזם יכול דווקא למנף את התודעה השמרנית וכי אלמנטים מסורתיים (כגון זהות דתית ומחויבות הלכתית) וערכים שמרניים כלליים[1] לא רק שאינם נפגעים ממנו, אלא אף יוצאים נשכרים מהמפגש עימו.

אולם ראשית עלינו להבדיל בין שני היבטיו של הפוסטמודרניזם: האחד המכונה 'המצב הפוסטמודרני' ומתייחס להיבטים התרבותיים של הפוסטמודרניזם – כלומר למה שמתרחש בקרב ההמונים, ברחוב או במדיה; והשני המכונה 'ההגות הפוסטמודרנית' ומתייחס לפילוסופיה פוסטמודרנית,[2] וליתר דיוק – לפילוסופיה שהנחת היסוד שלה היא שאין אמת מוחלטת. אף שהרחוב מושפע מהפילוסופיה

אוריה מבורך היא דוקטורנטית בתוכנית למגדר באוניברסיטת בר-אילן, עמיתת מחקר במכון הישראלי לדמוקרטיה ומקימת מכון אפרכסת להתמודדות החברה הדתית עם אתגרי התרבות הפוסטמודרנית.

והפילוסופיה גם היא מושפעת מהרחוב, ניתן להבחין בין שני המרחבים הללו ולעסוק רק באחד מהם, וכך ננהג במאמר זה – כאשר נתמקד בעיקר בהגות הפוסטמודרנית. אם כן, כשנטען שהפוסטמודרניזם עשוי לשמש מנוף לתודעה שמרנית, כוונתנו תהיה להיבט הפילוסופי שלו ולא להיבט הפופוליסטי־רחובי המאפיין את התרבות הנמוכה. להלן נראה כיצד ההיבט הפילוסופי הזה, שניתן לסכם אותו בסיסמה 'אין אמת מוחלטת', יכול לחלחל (ולמעשה כבר מחלחל) אל תוך החיים עצמם, גם של האדם הפשוט, תוך שהוא מעצים דווקא את אורח החיים השמרני.

בנקודה זו חשוב לציין כי לשם הבנת המאמר אין צורך להשתכנע שהנחת היסוד של הפוסטמודרניזם נכונה. גם אם הקורא מאמין בקיומה של אמת מוחלטת ואיננו מזדהה כלל עם הנחת היסוד הפוסטמודרנית, המאמר עשוי להדגים לו מהן ההשלכות ההיפותטיות של קבלת הנחת היסוד הזו. במילים אחרות: מאמר זה איננו בא לשכנע בהיעדרה של אמת מוחלטת אלא להוכיח שנקודת המוצא שלפיה אין אמת מוחלטת יכולה ליצור חיים עשירים ומלאים – בעיקר כשמדובר באורח חיים שמרני.

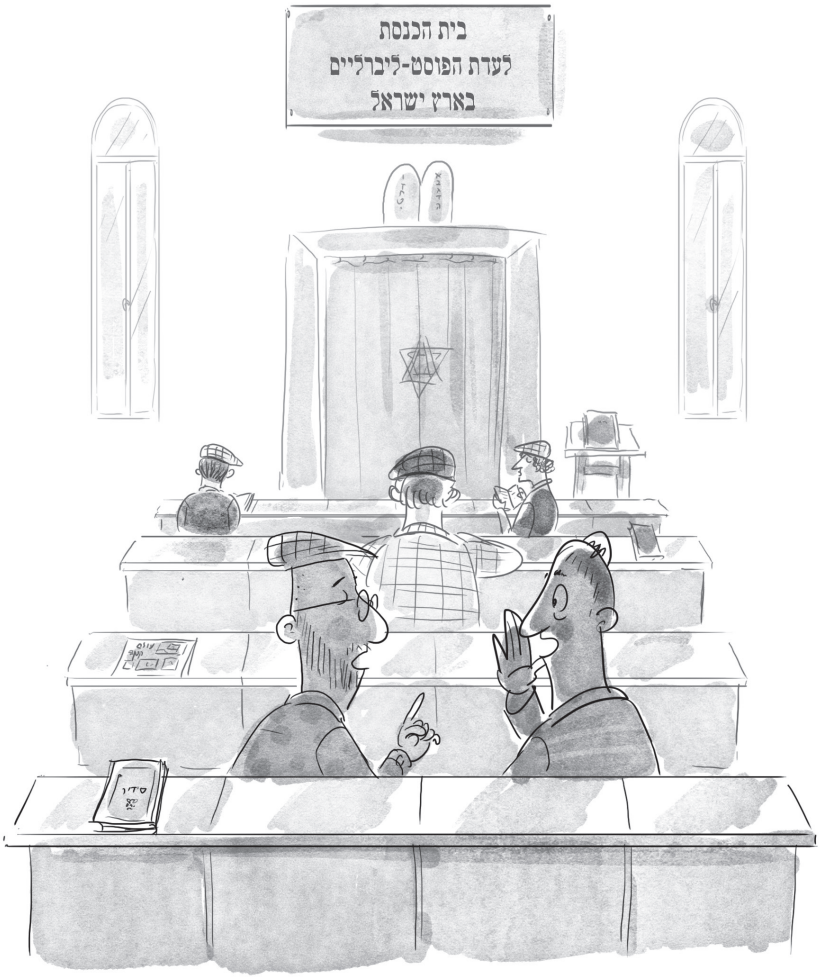
שלוש התודעות שקדמו לפוסטמודרניזם

כאשר אנו מדברים על פוסטמודרניזם, כתופעה פילוסופית ותרבותית, חשוב להכיר את ההיסטוריה שקדמה לו. היכרות עם היסטוריה זו תסייע לנו בהמשך, כאשר נטען שדווקא הפוסטמודרניזם עשוי לקדם אורח חיים שמרני.

ובכן, את ההיסטוריה של התודעה בעולם המערבי מקובל כיום לארגן במסגרת שלוש תקופות (שקדמו לפוסטמודרניזם): התקופה המסורתית־קלאסית, התקופה המודרנית המוקדמת, והתקופה המודרנית המאוחרת. תיארוכן של התקופות באופן מדויק עשוי להיות מורכב משום שהוא תלוי מאוד במושא התיחום (ספרות, אומנות פלסטית, מוזיקה, טכנולוגיה, וכדומה); ולכן במקום לתארך את התקופות השונות נגדיר אותן כתודעות שונות – המתפתחות באופן דיאלקטי זו מתוך זו. להלן נראה כיצד כל תודעה מגיבה לתודעה הקודמת לה: אם בשלילת אלמנטים מסוימים, אם באימוצם של אלמנטים אחרים.

את שלוש התודעות שקדמו לתודעה הפוסטמודרנית נבחן לאור ארבעה פרמטרים: הראשון, סוג האמת של כל תודעה; השני, זהותו של בעל האמת בכל תודעה; השלישי, סוג השאלות המטרידות את האדם בעל אותה תודעה (והיכן הוא מחפש את התשובות עליהן); והרביעי, מיקומה של התודעה על הציר קונפורמיזם–אינדיבידואליזם.

נציין כי אף שמדובר בארבע תקופות עוקבות, ניתן למצוא גם כיום כל אחת מהתודעות הללו בקרב אנשים מסוימים או חברות מסוימות. למשל, בהקשרים רבים ניתן לטעון כי המגזר החרדי מתאפיין בתודעה מסורתית־קלאסית, ואילו המגזר החרדל"י נדמה שמתאפיין פעמים רבות בתודעה מודרניסטית מוקדמת.



– " אז מה בעצם שונה כאן? "
– " הקסקטים! "

נפתח בתודעה המסורתית־קלאסית, שלצורך הדגמתה אני ממליצה לקוראים לחשוב על דמות מסוימת שתאפשר להם לתפוס את מאפייני התודעה המסורתית כמכלול. הדמות שאני נוהגת 'להשתמש' בה בהקשר זה היא סבתי שהגיעה ארצה מן השטייטעל ברומניה.

הבה נבחן את התודעה המאפיינת את הטיפוס מהשטייטעל על פי ארבעת הפרמטרים. הפרמטר הראשון הוא כאמור סוג האמת של תודעה זו. ובכן, כשמדובר בתודעה המסורתית־קלאסית, האמת היא קהילתית, כלומר מה שנחשב לנכון וראוי הוא מה שהקהילה המקומית שלי תופסת כנכון וכראוי. ליתר דיוק, האמת כמושג אינה מטרידה כל כך את בעלי התודעה המסורתית־קלאסית, ודומה כי אילו תפסעו בסמטאותיה של העיירה לא תשמעו את החלבן מתווכח עם הסנדלר בשאלה מהי האמת. הערכים המנחים את החלבן והסנדלר הם פשטות ותמימות, ולא חשיבה ביקורתית המחפשת אחר האמת – בה"א הידיעה.

מבחינת הפרמטר השני, הדמויות הקובעות מה נכון ומה אינו נכון הם בעלי הדעה במעגל הקהילתי (הרב) או במעגל המשפחתי (ההורים והסבים). בתודעה זו, בעל האמת הוא הזקן שלו חוכמת חיים וניסיון. לכן, אם אשאל את סבתי מדוע בחרה להיות תופרת, היא לא תענה במושגי 'אמת' ויש להניח שתשיב כי היא עושה זאת משום שכך עשו אימהּ וסבתהּ. יש להניח גם שהיא לא 'תתפייט' על תרומתו של העיסוק 'לכלל ישראל ולנשמת האומה' (כפי שעשוי להתבטא אדם דתי בעל תודעה מודרנית מוקדמת), ומסתבר גם שהיא לא תכריז כי התפירה מבטאת את 'האמת הפנימית' שלה או מייצגת את המימוש העצמי שלה (כפי שעשוי לקרות לטיפוסים בעלי תודעה מודרנית מאוחרת).

מבחינת הפרמטר השלישי, השאלות המטרידות את האוחז בתודעה המסורתית־קלאסית הן שאלות הנוגעות לאורח החיים היומיומי. שאלות אלו יכולות להיות הרות גורל (כגון ההתלבטות עם מי להתחתן) אך אין מדובר בשאלות החורגות מהאופק של חיי הקהילה. את התשובות לשאלות מסוג זה מחפש הטיפוס המסורתי־קלאסי אצל זקני הקהילה או אצל הוריו, סביו וסבתותיו. מבחינת הפרמטר הרביעי, התודעה המסורתית־קלאסית נמצאת בקוטב הקונפורמיזם: הבחירה להיות כמו כולם ולחשוב כמו כולם אינה אפילו 'ערך' אלא משהו שנוכח בחיים באופן פשוט ומובן מאליו.

נעבור עתה לתודעה המודרנית המוקדמת. לצורך הדגמתה ולשם הצגת האופן שבו התייחסה לתודעה המסורתית ניתן לחשוב על תקופת ההשכלה ועל הדרך שבה השתנתה במהלכה הקהילה היהודית המסורתית. בעוד בתודעה המסורתית האמת היא קהילתית ואין צורך ביותר מזה, בתודעה המודרנית המוקדמת האמת צריכה להיות אובייקטיבית – דהיינו נצחית, מוכחת, אוניברסלית ותקפה בעבור כולם. בני התקופה המודרנית המוקדמת מורדים בתמימות – המאפשרת לאוחזים בה להימנע

משאלות על אודות האמת ולהסתפק במוסכמות הקהילתיות. ככלל אפשר לומר שבתקופה המודרנית המוקדמת החלה לנשוב רוח הביקורת – ביקורת על אלמנטים שנתפסו כנכונים בתקופה המסורתית ועמדו מאז תחת מתקפה.

בתקופה המודרנית המוקדמת צצה גם האידיאולוגיה – זו שעתידה למות במודרניזם המאוחר (מה שמכונה 'קץ האידיאולוגיה') ולקום לתחייה בעידן הפוסטמודרני (שבו האידיאולוגיות הנפוצות הן המגינות על 'החלש': צמחונות, פמיניזם וכדומה).[3] במודרניזם המוקדם בעל האמת הוא איש צעיר ש'ראה עולם' ורכש השכלה. סוג השאלות שמטריד את הטיפוס המודרני המוקדם הוא שאלות העוסקות ביחס שבין המדע לבין העולם או שאלות מוסריות המבוססות על תפיסת אתיקה אוניברסלית. התשובות לשאלות הללו נמצאות בספרי המדע או הפילוסופיה, והם גם המנסחים את האמת במונחי האידיאולוגיה.

מבחינת הציר קונפורמיזם–אינדיבידואליזם, הרי שהתודעה המודרנית המוקדמת עודנה קונפורמיסטית למדי, אף שחלה שחיקה בעניין זה. לדוגמה, כאשר רחל המשוררת עלתה ארצה היא עשתה אומנם מעשה נון־קונפורמיסטי בעיני הקהילה שממנה הגיעה, אך בבואה ארצה, סדר היום שלה היה זה שהכתיבה הקבוצה – שהחזיקה באמת המוחלטת.

נעבור לתודעה המודרנית המאוחרת. במודרניזם המאוחר מתרחש המפנה הסובייקטיבי[4] – מונח המתאר מעבר מחיפוש אחר אמת חיצונית לחיפוש אחר אמת פנימית. בעיניה של תודעה זו, האמת אינה אובייקטיבית אלא סובייקטיבית: מקורה בנפש האדם פנימה, היא אישית ונובעת מחיבור רגשי, והחיפוש אחריה כרוך באומץ וכנות, באותנטיות, בייחודיות ובמקוריות. בעל האמת כאן הוא בחור צעיר בשלהי גיל הנעורים המורד במוסכמות וחווה רגשות בעוצמה רבה. חשוב לציין כי על אף כל זאת, הטיפוס המודרני המאוחר עדיין מאמין באמת מוחלטת; והמעבר אל האמת הסובייקטיבית אינו אלא תזוזה בנקודת הכובד הקיומית שלו – כלומר קובע אילו שאלות יעניינו אותו ומה יטריד את מנוחתו.

ההבחנה בין הטיפוס הדתי המודרני המוקדם לבין רעהו המאוחר פשוטה וברורה: אם מה שמטריד את האדם הוא ההתנגשות בין דת למדע, הרי שהוא מודרניסט מוקדם; אך אם מטרידה אותו ההתנגשות בין קיום הלכה למימוש עצמי, הרי שמדובר במודרניסט מאוחר. כאמור, בעיני המודרניסט המאוחר יש אמת מוחלטת אולם השאלות החשובות מבחינתו הן שאלות שתשובותיהן לא ניתנות מבחוץ, על ידי סוכני הידע האובייקטיבי, אלא מצויות בתוכו ומבוססות על אישיותו הייחודית. אין צריך לומר כי התודעה המודרנית המאוחרת שוללת קונפורמיזם מכול וכול.

אני משערת כי חלק מהקוראים חשים שתיאורו של המודרניזם המאוחר הולם היטב את המתרחש כיום, בעידן הפוסטמודרני, ושואלים את עצמם: במה אם כן שונה העידן

הפוסטמודרני מהמודרניזם המאוחר? בנקודה זו עלינו לשוב אל החלוקה שהצגנו בפתיחת המאמר – בין המצב הפוסטמודרני לבין ההגות הפוסטמודרנית.

ובכן, בכל הנוגע למצב הפוסטמודרני, המפנה הסובייקטיבי אכן ממשיך אל תוך העידן הפוסטמודרני; גם בעידן זה אנשים ממשיכים לחפש אחר האמת הפנימית וסבורים שגילוי קולם הפנימי כרוך בשחרור מהמוסכמות. עם זאת, בעידן הפוסטמודרני משנה המפנה הסובייקטיבי את כיוונו, ומעתה התרבות המערבית נשלטת בידי עקרונות צרכניים.[5] לפתע, מתרחש החיפוש אחר אינדיבידואליזם בין כותלי הקניון, וערכים כגון אותנטיות וייחודיות מוצמדים למוצרים שונים בתהליך מיתוג. מהפך זה גורם לכך שהאדם המערבי יכול לרכוש את האמת הפנימית שלו. הוא הדין לעולם הרגש שגם הוא נשלט בידי כוחות השוק: פרסומות גורמות לו לבכות בזול, להימשך לבכי הזה ולבקש 'עוד' – ועל אף זאת עודנו מאמין שהבכי הוא נקודת החיבור המקסימלית לעצמו. הפיכתה של האמת הפנימית למוצר צריכה מנוגדת כמובן למהותו של המודרניזם המאוחר.

לעומת המצב הפוסטמודרני, שבו אנשים ממשיכים להאמין באמת פנימית, ההגות הפוסטמודרנית השתחררה מהמרדף אחר אמת כזו ולמעשה היא אף מבקרת אותו. כדוגמה, הביקורת נגד תהליך המסחור שעברה האמת הפנימית היא בעצמה ביקורת פוסטמודרנית – המגיעה מתוך השדה ההגותי. ההגות הפוסטמודרנית לא רק מערערת על קיומה של אמת אובייקטיבית, אלא מערערת גם על קיומה של אמת סובייקטיבית. את האמיתות המודרניות הללו (אובייקטיבית וסובייקטיבית), מחליפה ההגות הפוסטמודרנית באמת מסוג אחר – אמת קונטינגנטית, אמת תלוית נסיבות תרבותיות, או במילים אחרות: אמת שהיא הבניה תרבותית.

כדי להדגים זאת נספר כאן את סיפורה (הבדוי) של אזדרכת, עורכת דין במקצועה שבהגיעה לגיל **ארבעים**, חשה לפתע חוסר סיפוק בעבודתה ובחייה; בעקבותיו טסה **להודו** ועברה שם **מסע רוחני**; ובסיומו של המסע הגיעה למסקנה שהיא רוצה להיות **ציירת** או **מטפלת הוליסטית** ואולי בכלל **לפתוח מסעדה**. אזדרכת סבורה כי היא עברה תהליך פנימי שבסיומו מצאה את האמת הפנימית שלה.

כעת נפגיש את אזדרכת עם הוגה פוסטמודרני. משתספר לו אזדרכת את קורות חייה, ידגיש הלה את האלמנטים ההופכים את סיפורה לסיפור גנרי (ועדות לכך מצויה במילים המודגשות לעיל, מילים שהקוראים יכולים היו לנחש בעצמם) ויטען כלפי אזדרכת את הטענה הבאה: "את סבורה שעברת תהליך פנימי של השתחררות ממוסכמות חברתיות, אך למעשה התהליך שעברת הוא תהליך תלוי תרבות. אנשים רבים עוברים תהליך כזה בדיוק באותו שלב בחיים שבו הוא אירע לך (גיל ארבעים), דרך אותן תחנות (הודו), ומגיעים לאותן מסקנות (איש מהם לא הגיע למסקנה שבמקום עורך דין הוא רוצה להיות רואה חשבון); ומכאן שהאמת הפנימית שלך איננה

השתחררות ממוסכמות אלא בדיוק להפך: היא כפופה למוסכמות חברתיות ובמילים אחרות היא הבניה תרבותית".

טענותיו של ההוגה מיודענו כלפי אזדרכת הן דוגמה לאופן שבו ההגות הפוסטמודרנית מערערת על מה שנתפס כאמת סובייקטיבית ולדרך שבה היא חושפת את ההיבט הבלתי־אינדיבידואלי הנלווה למושג האמת הפנימית. לאור זאת, ניתן לזהות חלק מהתארים שקיבל הפוסטמודרניזם כבלתי־מוצדקים: לא הפוסטמודרניזם אחראי על התעצמות האינדיבידואליזם אלא המודרניזם המאוחר; ויתר על כן, ההגות הפוסטמודרנית אינה סבורה שהאמת היא סובייקטיבית אלא שהיא קונטינגנטית (מלשון contingent – תלוי נסיבות), תוצר של הבניה תרבותית.

באופן דומה לשלוש התודעות שקדמו לה, גם בתודעה הפוסטמודרנית מתחוללות תמורות משמעותיות סביב ארבעת הפרמטרים הנזכרים. דיון בכולם חורג ממסגרת מאמר זה ומטרותיו, ולפיכך נעסוק כאן רק בשאלה הראשונה והמרכזית שבהן – תפיסת האמת ואפשרות התאמתה לתפיסת עולם שמרנית ואורח חיים מסורתי.

בטרם ניפרד משלוש חברותינו – התודעה המסורתית, המודרנית המוקדמת והמודרנית המאוחרת – נשוב לדיון על אודות אורח החיים השמרני ונשאל מהו התהליך שעבר היחס למסורת (במובן של אמונה ואורח חיים דתי) בשלוש התקופות שקדמו לפוסטמודרניזם.

התגוננות המסורת בעידן המודרני

בתקופה המסורתית־קלאסית, המסורת היא ה'מובן מאליו'; ונדמה כי לא הייתה תקופה טובה יותר למסורת מאשר התקופה המסורתית־קלאסית. שונה הוא המצב בתקופה המודרנית, שכזכור הביאה בכנפיה את רוח הביקורת. המודרניזם מאס בשמרנות שמקורה בכוח האינרציה ואשר אין לה הצדקה אובייקטיבית (מודרניזם מוקדם) או סובייקטיבית (מודרניזם מאוחר). במודרניזם – הן זה המוקדם, הן זה המאוחר – מצויה המסורת תחת מתקפה: המודרניזם המוקדם מבקר אותה על שהיא מיושנת, לא־נאורה ונאחזת ברעיונות חסרי ביסוס אובייקטיבי; המודרניזם המאוחר מוסיף על טענות אלו ומבקר אותה על שהיא שוללת מהיחיד את האוטונומיה ומאלצת אותו לעסוק בפרקטיקות הלכתיות משמימות שהוא אינו מתחבר אליהן. תוצאתה של מתקפה משולבת זו, מבחינת המסורת, היא התגוננות אפולוגטית.

התגוננות זו נעשית באמצעות חמש אסטרטגיות, המאפיינות בעיקר את הציונות הדתית.[6] נמנה את חמש האסטרטגיות הללו, ולצידן את מחיריהן:

1. הפיכת המסורת ל**אידיאולוגיה** ושימוש בנוסחאות כגון "ערכי היהדות נכונים ומתוקנים יותר מערכי המערב". המחיר האפשרי של אסטרטגיה זו עשוי להיות הכחשה עצמית והונאה עצמית.[7]

2. הפיכת המסורת ל**אמת אובייקטיבית** ושימוש בנוסחאות כגון "יש הוכחות מדעיות לקיום האל ולסיפור ההיסטורי". המחיר של אסטרטגיה זו הוא שלעיתים ההוכחות הן חלשות; ובכלל, הישענות על הוכחות מובילה לאמונה התלויה בדבר.[8]

3. הפיכת המסורת ל**נאורה וליברלית** ושימוש בנוסחאות כגון "אפשר לשלב מסורת עם ערכים מודרניים ועם פתיחות ונאורות". מחירה של אסטרטגיה זו משולש: האדם עשוי לנקוט טיעונים חלשים, להונות את עצמו, ולהיפגע מערכי הפתיחות והמודרנה: כאשר אני פותחת חלון לא רק הרוח המרעננת נכנסת דרכו, אלא גם הבן שלי עלול לצאת ממנו.

4. הפיכת המסורת ל**מרגשת**, ושימוש בנוסחאות כגון "אני דתי משום שכך אני מרגיש מחובר יותר". מחיריה של אסטרטגיה זו הם הפיכת הדתיות לאגוצנטרית ונרקיסיסטית, והפיכת הדתיות לתלויה בדבר.

5. הטפה ל**תמימות** ושימוש בנוסחאות כגון "המסורת צריכה להיות מובנת מאליה". מחירה הראשון של אסטרטגיה זו הוא הכחשה עצמית, משום שהטפה לתמימות מתכחשת לשאלות שצפות ועולות. מחירה השני הוא סתירה לוגית, שכן ה'מובן מאליו' איננו יכול להיות משהו שיש להכריז עליו כ'צריך' להיות מובן מאליו. מה שדורש הטפה לא יהפוך להיות מובן מאליו, לא משנה כמה מאמצים נשקיע בהטפה מסוג זה.[9]

המסורת – דהיינו אורח החיים האמוני־דתי, השמרני בעיקרו – מתערערת אפוא כתוצאה מהמפגש עם התודעה המודרנית ונאלצת לשלם מחירים כבדים על ייצובה מחדש.

עתה יש לשאול: מה קרה למסורת בעידן הפוסטמודרני? ובכן מתברר כי איומו של הפוסטמודרניזם על המסורת קטן הרבה יותר וכי אויבה הגדול של הדת הוא דווקא המודרניזם שתודעתו המרכזית היא הביקורת, ולא הפוסטמודרניזם שתודעתו המרכזית היא 'ביקורת הביקורת' – מעשה ביקורתי חריף הרבה יותר מאשר סתם ביקורת. ביקורת הביקורת משהה את הדיון במושא הביקורת הראשוני, ומבקשת לפרק את הנחות היסוד שמתוכן נוצרה הביקורת הראשונית.

ניטול כדוגמה את שיר הילדים הפותח במילים "אבא הלך לעבודה, אימא הכינה ארוחה". לא קשה למתוח ביקורת פמיניסטית מודרנית על מילות השיר: "מדוע אבא הולך לעבודה ומגשים את עצמו, ואימא היא זו שצריכה להישאר במרחב הפרטי ללא כל אופק של הגשמה עצמית? אנו דוגלים בשוויון בין המינים ולכן יש לומר 'אבא הלך לעבודה, אימא הלכה לעבודה' ". על ביקורת מודרנית מסוג זה יכולה להופיע ביקורת פמיניסטית מודרנית נוספת: "הפתרון לוקה בחסר. אם שניהם ילכו לעבודה, מי יכין ארוחה? הפיליפינית?! האם לה אין זכות להגשמה עצמית?! לא ייתכן להשיג שוויון

על חשבון דיכויה של אישה אחרת. אמור מעתה: 'אבא הלך לעבודה והכין ארוחה, אימא הלכה לעבודה והכינה ארוחה' ".

שתי העמדות המודרניות עשויות להתווכח ביניהן עד עלות השחר, אולם תפנית מתרחשת כאשר נכנסת לתמונה ביקורת בסגנון פוסטמודרני. ביקורת כזו לא תתעניין בשיר הילדים עצמו, אלא תבקש לעסוק בהנחות היסוד שמתוכן נטענות הביקורות המודרניות. היא תישמע כך:

– שוויון? מהיכן הבאתם את ערך השוויון? מי החליט ששוויון הוא ערך?

– מה זאת אומרת? שוויון הוא ערך אובייקטיבי! (תטען הביקורת המודרנית)

– האומנם? והרי שוויון ניתן לתיאור גם באופן אחר: הרצון לנכס לעצמך משהו שאינו שלך, הרצון להידמות למישהו שאיננו אתה... האם ערך השוויון אכן כה נעלה?!

ניתן כמובן להתווכח עם ביקורת מסוג זה, אבל יש לשים לב לתפנית: לפתע איננו מתווכחים על תוכן השיר, אלא נאלצים להתווכח על העמדה הבסיסית שמתוכה אנו רוצים לשכתב אותו; ובעוד שתי העמדות המוקדמות מתווכחות, חוזר שיר הילדים להתקיים בשלווה.

אם נבקש לסכם את התהליך שעבר על אורח החיים המסורתי, נוכל לציין שלושה שלבים עיקריים: א. העידן המסורתי – המסורת היא עניין מובן מאליו; ב. העידן המודרני – מופיעה ביקורת על המסורת; ג. העידן הפוסטמודרני – מופיעה ביקורת על ביקורת המסורת שהתרחשה בשלב ב'.

התבוננות נוספת מורה כי בשלב ג' אירע משהו מעניין: הביקורת על המסורת קרסה ונותרנו עם מסורת העומדת באוויר (כלומר חסרת הצדקה וביסוס) אך חסינה מפני הביקורת המודרנית. אם כן, דווקא בעידן הפוסטמודרני יש למסורת סיכוי רב יותר להתקיים. העידן הפוסטמודרני מפרק את הביקורת המודרנית מנשקה, ומאפשר לתודעות שמרניות (כגון זו הדוגלת באורח חיים דתי) לפרוח באין מפריע. לתופעה זו, שנכנה 'דתיות מעגלית', יש עומק רב וכעת תיארנו אותה רק כסכמה עקרונית; בהמשך נשוב אליה ונצלול פנימה כדי לעמוד על עומקה, אולם קודם לכן נסביר כיצד הפוסטמודרניזם מפרק את האמת המוחלטת.

אין אמת מוחלטת: למה הכוונה?

נתאר לעצמנו מציאות יומיומית נפוצה: אנו הולכים ברחוב ורואים חתול. אין אף עמדה פוסטמודרנית שתערער על כך שראינו זה עתה חתול; אף פוסטמודרניסט לא יגיד משהו בסגנון "היות שאין אמת מוחלטת, אני קובע שלא עבר כאן חתול; זו האמת שלי". הניסיון, הפופולרי לעיתים, להציג את טענותיו של הפוסטמודרניזם ברוח זו

נובע מבורות או מרדידות.

הפוסטמודרניסט מכיר בקיומן של עובדות; חידושו של הפוסטמודרניזם הוא **התוקף** שהוא מעניק לעובדות הללו. הפוסטמודרניסט יגיד: "חתול אכן עבר כאן עתה וזו עובדה; אולם לעובדה זו אין תוקף אובייקטיבי אלא קונטינגנטי".

למה מתכוון הפוסטמודרניסט? ובכן, תארו לעצמכם ששני אנשים רואים אותו חתול, אלא שהאחד הוא אדם מערבי, והשני – בן לשבט הבונגילה השוכן במעמקי יערות אפריקה (שהמצאתי לצורך הדיון). האדם המערבי מצביע על החתול ואומר "חתול", בעוד זולתו הבונגיאלי מצביע על החתול ואומר "קוג'ברולו". מתברר כי קוג'ברולו הוא מונח (שגם אותו המצאתי לצורך הדיון) המתאר חיה שהיא או כלב או חתול, שכן בתרבותו של שבט הבונגילה אין הבחנה בין חתולים לבין כלבים; ולכן כאשר בני השבט רואים חתול או כלב, הם אינם מבחינים בין השניים ומכנים אותם בשם אחד. למעשה, כאשר בן לשבט הבונגילה רואה את הקוג'ברולו, הוא אינו רואה יצור בן ארבע רגליים המיילל 'מיאו' ורודף אחר עכברים; תחת זאת הוא רואה יצור בן ארבע רגליים המפיק מפיו את הצליל 'מיהאו' (המשלב מיאו או האו), ורודף אחר יצורים אחרים או בורח מפניהם.

כעת נשאל את עצמנו: מי צודק? האם זהו חתול או שמא מדובר בקוג'ברולו? התודעה הפוסטמודרנית תענה על כך: שניהם צודקים, אולם אף אחד מהם אינו צודק מבחינה אובייקטיבית – משום שאין חתול אובייקטיבי וגם לא קוג'ברולו אובייקטיבי. האדם המערבי רואה חתול, ולא קוג'ברולו, כתוצאה מנסיבות קונטינגנטיות־תרבותיות: שיטת המיון המערבית מבחינה (מסיבותיה שלה) בין חתולים לבין כלבים, אולם האם היא צודקת יותר משיטת המיון של שבט הבנוגילה המעדיפה לראות בחתולים ובכלבים יצור אחד?[10]

כאשר התודעה הפוסטמודרנית טוענת שהכול אינו אלא הבניה תרבותית, היא מתייחסת בעיקר לשפה. לטענתה, השפה איננה משקפת מציאות אלא יוצרת את המציאות: היצור שראינו עתה ברחוב איננו אלא מילה, קטגוריה לשונית המבחינה באופן שרירותי בין יצור זה לבין יצורים אחרים וקובעת מה אנחנו רואים בו; ומכאן שאין עובדה 'טהורה', 'ניטרלית', או 'אובייקטיבית' אלא כל עובדה טעונה במטען תרבותי תלוי נסיבות.

כדי להבהיר מעט יותר את הטענה הזו נעבור לדוגמה נוספת, שוב מתחום הזואולוגיה:

> חלק מתהליך ההתרבות של עכביש הצמירן המפוספס כרוך בכך שהעכבישה האם מאפשרת לצאצאים שלה לאכול את בשרה עד כי היא מתה. בהגיעם לבגרות, תוך שבועיים מיום היוולדם, העכבישונים מתנפלים על אמם ותוך שלוש שעות לא נשאר ממנה כלום, פרט לשלד החיצוני.[11]

קטע זה לקוח מתוך כתבה בעלת אופי מדעי המתארת את עכביש הצמירן המפוספס. הבה נתבונן בשרשרת המילים המרכיבה את הטקסט: אימא – צאצאים – עכבישונים – מתנפלים – לא נשאר ממנה כלום – שלד – מתה. דומה שכאנשי מדע המתעניינים בעובדות הטהורות, איש מאיתנו אינו מבקש לייחס לעכבישונים אכזריות (שכן תהיה זו האנשה בלתי־מדעית־בעליל). למרות זאת, עלינו לתת את הדעת לכך שלא ניתן לחמוק מהמטען התרבותי שמתעורר כמו־מעצמו כתוצאה מהפעלת המילים הללו: וברגע ששוחחנו על אודות דבר־מה במילים מסוימות, אותן מילים 'מהבהבות' זו כלפי זו ומפעילות את מארג המשמעויות והערכים שבו נחווה אירוע זה על ידינו – מבחינה אמוציונלית ואינטלקטואלית. זוהי למעשה תנודה בלתי־רצונית בין המילה לבין הקונוטציה שלה – המשמעויות המערביות הנקשרות במושג זה עם שלל הרשמים הרגשיים, גם אם עדינים ובלתי־מודעים, העשויים להתלוות אליהם.

הקונוטציות נכפות עלינו על ידי השפה ועל ידי השיח שבתוכו אנו ממוקמים. מפאת חתירתנו לניסוח מדעי טהור, עלינו לשאול: האומנם עכבישה מסוגלת להיות 'מתה' באופן טהור, כלומר מבלי לייחס לכך את המשמעויות הנלוות למילה מוות בעולמם של אנשים מערביים? לחילופין: האומנם אימא־עכבישה נענית למאמצים הרציונליים שלנו ומפסיקה להיות 'אימא', על כל המשתמע מכך, גם כאשר אנחנו מתאמצים לנשל אותה מכל אלמנט של האנשה?

הדילמה שמוצגת בפנינו באמצעות הדיון בצמירן המפוספס מסייעת לנו לעמוד על אופייה הלשוני־תרבותי של העובדה המדעית. מחד־גיסא אין ביכולתנו לטעון שהביטוי "עכבישים אוכלים את אמם" הוא עובדה טהורה, משום שהמטען התרבותי הבלתי־רלבנטי שוכן בביטוי זה על כורחנו ומכתים את העכבישה ואת צאצאיה במשמעויות לא־ענייניות. מאידך־גיסא, מובן שלא נוכל לנשל תיאור זה ממעמדו כעובדה ולהכתיר אותו בתואר פרשנות סובייקטיבית. למעשה, אין לנו אלא להסתפק בסוג מסוים של עובדה: עובדה שהפרשנות אינהרנטית לה.

דוגמה זו מלמדת על אותה אמת קונטינגנטית שאליה מכוונת הגישה הפוסטמודרנית. הנחת היסוד של גישה זו היא שלעובדה אומנם יש תוקף מסוים, אבל הוא איננו אוניברסלי, מוחלט ואובייקטיבי אלא מוגבל בגבולות השיח והתרבות. לדידה, העובדה עצמה עשויה מחומרים תרבותיים; השיח התרבותי הקונקרטי שבתוכה מנוסחת העובדה הוא הקובע אילו מילים יהיו כשירות כדי לנסח את מצב העניינים; וחמור מכך, הוא הקובע אילו משמעויות יהדהדו מתוך המילים הללו.[12] כפי שנראה להלן, תובנה זו טומנת בחובה השלכות משמעותיות בהרבה מתפיסה בלתי־אובייקטיבית של הרגלי תזונה עכבישיים.

הרב שג"ר: שני סוגים מנוגדים של טיפוסים פוסטמודרניים

באמצעות הסיפור על אזדרכת ראינו כיצד התודעה הפוסטמודרנית מפרקת את האמת הסובייקטיבית; לאחר מכן, באמצעות שיר הילדים הדגמנו את אופי הביקורת הפוסטמודרנית, שאותה כינינו ביקורת הביקורת; לבסוף, באמצעות הדוגמאות העוסקות בחתול ובעכבישה הדגמנו כיצד התודעה הפוסטמודרנית מפרקת את האמת המוחלטת.

בספריו 'כלים שבורים' ו'לוחות ושברי לוחות' הציג הרב שג"ר את הפוטנציאל ההרסני של פירוק האמת המוחלטת באמצעות מה שכינה 'הדילמה הליברלית'. לדבריו, התודעה הליברלית אוחזת בשני ערכים מנוגדים: ערך זכויות האדם – וערך הפלורליזם והסובלנות (שלפיו אל לנו, אנשי העולם המערבי, להתערב בתרבויות אחרות ולכפות עליהן את האמת שלנו). הדילמה הליברלית מתעוררת כאשר מישהו מתרבות אחרת עושה מעשים המנוגדים לאמונה בערך זכויות האדם, אך ערך הסובלנות דורש שלא להתערב במעשיו.

הרב שג"ר מונה שלוש דוגמאות קיצוניות לדילמה הליברלית: רצח על רקע "כבוד המשפחה", שריפת אלמנות בהודו ומילת נשים בקרב קהילות אסלאמיות. את הדילמה הוא מתאר במילים אלו:

> הדיון משקף את הדילמה של עולם פוסטמודרני, עולם שלא יכול לדבר על ערכים מוחלטים משום שמבחינתו אין ערכים כאלה. אין אמת ולבטח לא קיימת 'האמת'. בעולם זה האמת היא מוצר תרבותי – 'פוליטיקה של אמת', כפי שהגדיר זאת ניטשה: "הערכים ושינוייהם עומדים ביחס ישיר לגודל עוצמתם של כותבי הערכים".
>
> כיצד יש לנהוג בעולם כזה? האם הכנסת, לדוגמה, צריכה לכפות על הדרוזים חוקים שימנעו מהם רצח כזה, גאולת דם או מנהגים אחרים שאינם מוסריים בעינינו? עולם הערכים המוסרי שלנו מחייב אותנו לשרש בחוזק יד ולמנוע תופעות מזוויעות שכאלה מלהתרחש, אך המודעות ההיסטורית, הסוציולוגית והאנתרופולוגית שלנו מלמדת שלא די שמנקודת המבט הדרוזית הרוצח גונן על חברתו ועל ערכיה המסורתיים, אלא שמבחינתו הוא עשה דבר צודק. דווקא כאדם בעל ערכים, האם אני יכול להתעלם מנקודת המבט השנייה, מעמדה ביקורתית השוללת השְׁלטת ערכי 'האדם הלבן האירופאי' על עולם שנראה בעיניו המתנשאות כפרימיטיבי?[13]

הפוסטמודרניסט מתבונן ברצח על כבוד המשפחה בדיוק כפי שהוא מתבונן בעכביש הצמירן המפוספס. מבחינתו, מדובר במשחק שפה שאין לו תוקף אובייקטיבי: כשם שניתן לתאר רצח על כבוד המשפחה במילים "שלילה אלימה של הזכות לחיים מאישה חפה מפשע" (הנרטיב־סיפֵּר המערבי), כך ניתן לתאר אותו כ"הגנה על האחות מפני מעשיה שלה עצמה, הפוגעים בכבודה ובמהוגנותה ועתידים לפגוע באחיותיה משום ששמה הטוב של המשפחה הוכתם" (הסיפר הדרוזי המסורתי). איזה סיפר

צודק יותר? אובייקטיבי יותר? כאשר האמת נתפסת כעשויה ממילים, כוחן של המילים בתיאור המציאות הופך קריטי, וייתכן שמכאן קצרה הדרך למתן לגיטימציה לרצח. זוהי דרכו של הזרם הרלטיביסטי, הנחשב לזרם פוסטמודרני שמעקר את היכולת לטעון כי סיפר תרבותי אחד צודק יותר מזולתו.

אין ספק שלפוסטמודרניזם ישנו פוטנציאל ניהיליסטי והרסני. כאמור, הרב שג"ר היה מודע לפוטנציאל זה, לא רק בהקשר של הדילמה הליברלית הנוגעת לתרבויות אחרות, אלא גם בהקשר של קיום אורח חיים דתי:

> אמת נכון, איני מקל ראש בחשש שהפוסטמודרניזם יוליך לניהיליזם. הוא אכן מערער לא רק על מושג האמת ועל היכולת להוכיח, אלא אף על מושג הנורמה הדתית, הערכית והמוסרית, ורואה בה דיכוי חברתי; הוא מצביע על כך שדברים הנראים לנו מחויבי המציאות הם בעצם הבניות חברתיות. בכך הוא יוצר חופש רדיקלי, וחופש זה בדיוק הוא מה שמאיים עלינו כאנשים דתיים. לטעמי, המענה לחשש זה הוא ההבנה שגם להבניה יכול להיות תוקף בדיוק כמו לדבר שקיים מששת ימי בראשית או שירד מסיני.[14]

הרב שג"ר מצביע על הכיוון השלילי שהפוסטמודרניזם עשוי להוביל אליו, אך מציע נתיב מילוט: ההבנה שגם הבניה החברתית יכולה להיות בעלת תוקף. כדי לעמוד על עומקם של דברי הרב שג"ר עלינו להבין תחילה מדוע אנו נוטים לחשוב כי העובדה שהאמת היא הבניה תרבותית הופכת אותה לנטולת תוקף, ל'לא־אמת'.

נשוב לסיפורה של אזדרכת: האם טענתו של הפוסטמודרניסט, שקבע כי התהליך שעברה אזדרכת הושפע מנורמות תרבותיות, הופכת את התהליך לאמיתי פחות? אני מניחה שחלק מהקוראים יחושו שטענתו של הפוסטמודרניסט מוציאה את האוויר מהבלון ומותירה את אזדרכת במצב של ריקנות וסתמיות; ולעומתם, אחרים יגיבו באופן אחר וישאלו: "אז מה? האם העובדה שהאמת שלי עשויה מחומרים תרבותיים מפחיתה מערכה או הופכת אותה לפחות 'שלי'?". בעיני האחרונים, אם כל שיש בנמצא הוא חומרים תרבותיים ותו לא, הרי שאין כל אמת מוחלטת שלעומתה מצויה האמת התרבותית בעמדה נחותה; ומכאן שלאמת שלי יש תוקף, גם כאשר היא מיוסדת על נסיבות תרבותיות מקריות.

ההבדל בין שתי התגובות הללו הוא קריטי ומשקף את ההבדל בין שני טיפוסים פוסטמודרניים שהרב שג"ר מתאר בכתביו. בספרו 'לוחות ושברי לוחות' מתאר הרב שג"ר שני טיפוסים המכונים בפיו 'צד"פ [=ציוני־דתי־פוסטמודרני] לייט' ו'צד"פ אורתודוכסי':

> בדברי אלה אבקש לבחון האם השילוב בין פוסטמודרניזם לציונות דתית אפשרי; אטען כי לא רק שהתשובה על כך חיובית, אלא שבדמותו של הצד"פ גלומות אפשרויות מבטיחות מאוד עבור הציונות הדתית.

היסוד ההתנהגותי המאפיין את הטיפוס הצד"פי בראש ובראשונה, הוא חוסר ההשתייכות לקהילה. רתיעתו מהשתייכות מגזרית ומתיוג כל שהוא, חוסר יכולתו להתחבר ולהתחייב לכל מערכת שהיא, ניכורו לאידיאולוגיה ולכל אמונה מוחלטת – כל אלו סימפטומטיים לחוסר זהות עצמית מוגדרת או לריבוי זהויות, תופעה פוסטמודרנית נפוצה, הקשורה למות ה'סיפור הגדול', הפקפוק באמיתות המוחלטת שדרכים כאלה או אחרות מייחסות לעצמן. במידה שהצד"פ אכן סובל (או נהנה) מריבוי זהויות, זהויות אלו יכולות לדור זו לצד זו בשלום בתוך נפשו, משום שהן חסרות יומרה ונטולות תאוות שלטון על כל המרחב הנפשי.

אולם כאן מתבקש להבחין בין שני סוגי צד"פים, שני צירופים אפשריים של ציונות דתית עם רוחות הפוסטמודרניזם. בקוטב אחד עומד זה שלצורך העניין אכנה 'צד"פ־לייט', ובשני ניצב הצד"פ האורתודוכסי, זה המקפיד על קיום ההלכה, קלה כחמורה, למרות שאימץ כמה עיקרים פוסטמודרניים חשובים. הצד"פ־לייט מוגדר כך לא משום שאיננו רציני וכן, אלא בגלל שריבוי הזהויות שלו מוביל לחוסר אונים כרוני ולחוסר יכולת להתמסרות ולטוטליות – מאפיין פוסטמודרני מובהק. זו הסיבה להתרחקותו מן האורתודוכסיה. לעומתו, השני מנצל את ריבוי הזהויות בכדי ליצור עולם דתי רגיש ועמוק יותר. בהמשך דבריי אדגיש את הסתירות הפנימיות המלוות את הדמות הראשונה ואת הפוטנציאל הדתי החשוב הטמון בשנייה.[15]

הרב שג"ר מתאר כאן שני טיפוסים פוסטמודרניים, שמתחילים מאותה נקודה – היעדרה של אמת מוחלטת – אך ממשיכים במסלולים הפוכים. הצד"פ־לייט איננו מסוגל להתמסר לשום דרך חיים, והאפשרויות היחידות לדידו הן להישאר נטול זהות או לנדוד בין זהויות שונות באופן שאיננו טוטאלי (כלומר באופן שאיננו מאפשר לאף זהות להיות מנוגדת לזהות אחרת שבקרבו).[16] לעומתו, הצד"פ־אורתודוקס מקפיד על קיום הלכה ואוחז בזהות דתית אורתודוקסית מובחנת. בהמשך נסביר כיצד ייתכן שדווקא פוסטמודרניזם מוביל למחויבות הלכתית ונראה כיצד הוא מתמודד עם הדילמה הליברלית שהוצגה לעיל; אולם לעת עתה נמשיך בבניית דמויותיהם של שני הטיפוסים הנזכרים.

הד לאותה טיפולוגיה ולשתי הדמויות הנזכרות מצוי בקטע אחר ב'כלים שבורים'. בקטע זה הרב שג"ר נוקט כינויים אחרים לציון אותם טיפוסים: הצד"פ־לייט מיוצג במילים 'פוסטמודרניזם' ו'תפיסה רלטיביסטית'; ואילו הצד"פ־אורתודוקס במילה 'מיסטיקה', שזהו למעשה טיפוס פוסטמודרני בשילוב תודעה מיסטית:

ההיגיון של המעבר מפוסטמודרניזם למיסטיקה הינו פשוט, ניע מחשבתי קטן מוליך מתפיסה פלורליסטית של משחקי לשון שבה **אין אמת**, לא משום שלא מצאנו אותה, אלא משום שאין חומר כזה שמתוכו ניתן לכונן אמת; מתפיסה רלטיביסטית שפופה, לתפיסת דביקות מיסטית האומרת ש**הכל אמת** ושהכל באלוקים, וש'לית אתר פנוי מיניה' [=אין אתר פנוי ממנו] ...ההבדל בין מיסטיקה לפוסטמודרניזם יהיה בנכונות להיפתח

> להשראה, לחרוג מעמדת האנתרופולוג, החוקר את השבט אך לא מצטרף אליו. מודעותו העצמית של הפוסטמודרניסט מונעת ממנו מלהצטרף, בטענה: למה דווקא ריקוד זה ולא אחר? בהקשר זה כדאי אולי להזכיר את הבדיחה על החמור שמת מרעב בעומדו לפני שתי ערימות קש, כל זאת משום שלא מצא סיבה מספקת מדוע עליו לאכול דווקא מערימת הקש הזאת ולא מחברתה.[17]

הרב שג"ר משרטט כאן שתי תודעות: הראשונה תקועה ב'אין אמת'; והשנייה נמצאת במקום שבו 'הכול אמת'. הראשונה, המכונה כאן "פוסטמודרניזם" (או "רלטיביסטית" בהמשך הקטע) מתוארת כחמור שאיננו מסוגל לבחור בשום ערימת קש משום ששתי הערימות נחשבות לזהות מבחינתו. זהו משל לאותו צד"פ־לייט שעומד בפני 'בופה' של זהויות ואיננו מסוגל לבחור ביניהן משום ש"לא מצא סיבה מספקת מדוע עליו לאכול דווקא מערימת הקש הזאת ולא מחברתה".

לעומתו, הפוסטמודרניסט השני, השייך לעולם המיסטי, מסוגל להתמסר:

> הפוסטמודרניזם פותח אפשרויות, אך סוגר את הדלת בפני אמת מוחלטת. אבל דווקא באפשרות זאת טמון החופש המיסטי... פירוק המציאות המלווה באמונה הינו המרשם לעולם המיסטי. מה שחסר לפוסטמודרניסט השפוף – הרואה כל דבר כקונסטרוקט תרבותי וממילא כדבר יחסי, תפיסה המביאה בסופה לניהיליזם – נמצא באמונה שאלוקים הוא המחיה יצירה זו.[18]

הרב שג"ר מבדיל בין תודעת 'אין אמת (אובייקטיבית)', לבין תודעת 'הכול אמת (קונטינגנטית)'. ניזכר בדברי הרב שג"ר שהובאו לעיל ולפיהם המפתח לשימוש בונה בפוסטמודרניזם הוא ההבנה כי להבניה חברתית יכול להיות תוקף, ונשים לב שכעת תיקוף זה מקבל משמעות דתית על פי פרדיגמה קבלית־מיסטית: "אלוקים הוא המחיה יצירה זו": הכול אמת משום שאלוהים נמצא בכול, ובכלל זאת בהבניה התרבותית.[19]

נוסף על כך, באווירה הפלורליסטית המאפיינת את העידן הפוסטמודרני מוצא הרב שג"ר יתרון בעבור האדם הדתי:

> נראה שדווקא נוח לו ליהודי המאמין לחיות בעולם פלורליסטי. יכול הוא בנקל להצטרף ל'ריקוד השונויות' מבלי לחוש את עצמו יוצא דופן בעולם של יוצאי דופן. בהקשר כזה קיום המצוות הופך לסמן של ייחודיות, מדיום למוזרות, שהינה מימוש ה'אתה בחרתנו', אבל כאמור הוא לא יתבייש להצהיר על כך בעולם שבו 'הכל הולך'.
>
> ניתן לומר, שבעולם כזה של 'הכל הולך' המסקנה איננה בהכרח ש'אם כן, שום דבר לא שווה', אלא להיפך! האפשרות היא אפשרות ממשית, היא הממשות עצמה, ועולם האפשרויות גבוה יותר מעולם שבו שולט עקרון־מציאות נוקשה.[20]

הרב שג"ר שולל את האפשרות שלפיה 'אם הכול הולך, שום דבר לא שווה', ובכך שולל למעשה את עמדתו של הצד"פ־לייט (המכונה גם רלטיביסט) – שמשמעותה אינה רק חוסר היכולת להתמסר לאורח חיים מסוים (תוך נטישה של אורח חיים אחר) אלא גם חוסר היכולת לעמוד על שלי ולהתווכח עם הזולת על אודות האמת.

אם נשוב לרגע לדילמה הליברלית – הצד"פ־לייט איננו מסוגל להתווכח עם רוצח אחותו על רקע כבוד המשפחה; הוא מביט בשני הסיפרים, המערבי והדרוזי־מסורתי, כשווים מבחינת התוקף שלהם ולו לא נותר אלא לשתוק. לא כך הצד"פ־אורתודוקס: הוא יודע שהאמת היא הבניה תרבותית אבל אין זה מונע ממנו לחשוב שאותו רוצח טועה וכי חובה לשכנעו בטעותו. יתרה מזאת: הצד"פ־אורתודוקס מפנה אצבע מאשימה כלפי חברו הצד"פ־לייט המביט באדישות במתרחש; בעיני הצד"פ־אורתודוקס זו אינה רק התעלמות בלתי־מוסרית כי אם גם חוסר כנות והתנהלות הסותרת את עצמה.

על מנת להבין את עמדתו של הצד"פ־אורתודוקס, עלינו להכיר את הבסיס הפילוסופי שלה. למעשה, שני הטיפוסים שמתאר הרב שג"ר מקבילים לשני זרמים בהגות הפוסטמודרנית: הצד"פ־לייט מזוהה עם הרלטיביזם, והצד"פ־אורתודוקס עם הדטרמיניזם הלשוני.

דטרמיניזם לשוני הוא זרם פוסטמודרני המבוסס כמובן גם הוא על הנחת היסוד שלפיה האמת היא הבניה תרבותית אך צועד עם הנחה זו עד הסוף ומסיק את המסקנות המתבקשות ממנה. הדטרמיניזם הלשוני מסב את תשומת הלב לאופייה הדטרמיניסטי של הלשון: הלשון כופה את עצמה על המציאות ועל האופן שבו אנו תופסים את העולם. לשון אחרת: האם יש באפשרותנו ללכת ברחוב ולראות קוג'ברולו? דומה שגם אם נתאמץ מאוד וגם אם נטוס לאפריקה וניטמע באופן עמוק בשבט הבונגילה, יקשה עלינו לראות קוג'ברולו במקום חתול. נתוני הפתיחה שלנו, התרבות שלתוכה נולדנו, פועלים עלינו באופן שקשה להתמודד נגדו. הדטרמיניזם הלשוני מתאר אם כן את האדם ככלוא בתוך השפה שלתוכה נולד; וכך מציאות חייו כופה עליו תבניות חשיבה וקונבנציות לשוניות שהשתחררות מהן היא משימה קשה ואולי גם בלתי־אפשרית.

הקוראים חדי הקשב יוכלו לזהות בגישה זו אלמנט אנטי־אינדיבידואליסטי, החותר תחת הקונספט המודרניסטי המקובל בדבר יכולת הבחירה החופשית והאוטונומיה האנושית. המחשבה הפופולרית שלפיה פוסטמודרניזם דוגל בחופש בחירה מוחלט איננה מדויקת אפוא כאשר לוקחים בחשבון את הדטרמיניזם הלשוני, ומעתה עלינו לשאול: אם השפה כופה את עצמה עלינו, איזו חירות יש לנו ביחס אליה? נענה על כך בהמשך.

בעבור הצד"פ־לייט – הלוא הוא הרלטיביסט – האקראיות, כלומר העובדה שהכול

תלוי בנסיבות תרבותיות, מובילה בהכרח לסתמיות. לעומתו, הצד"פ־אורתודוקס – הלוא הוא הדטרמיניסט הלשוני – מוותר על האמת המוחלטת בד בבד עם ויתור רדיקלי יותר: ויתור על התלות באמת המוחלטת. למעשה, מה שמפריע לצד"פ־לייט להתמסר לאורח חיים כלשהו ולבחור בערימת קש זו ולא אחרת היא העובדה שאין לו סיבה מספקת לעשות זאת; הצד"פ־לייט זקוק להצדקה אובייקטיבית כדי לבחור, ובהיעדרה הוא נותר ישוב על הגדר.

כפי שאמרנו, הדטרמיניסט הלשוני מביע ביקורת על חברו הרלטיביסט וטוען כי עמדתו חסרת כנות ונשענת על סתירה פנימית. ביקורת זו מעוגנת בשני מאפייניה של העמדה הרלטיביסטית, שבמהותם עודם מודרניסטיים. המאפיין הראשון של העמדה הרלטיביסטית הוא תלותו של הרלטיביסט בהצדקה אובייקטיבית. הרלטיביסט זקוק להצדקה אובייקטיבית כדי להתמסר לאורח חיים מסוים; בהיעדרה, הוא עומד חסר אונים – מול מגוון ערימות הקש העומדות לפניו – וסופו למות מרעב.

למעשה, הרלטיביסט הוא מודרניסט השרוי באבל: הוא מתאבל על האמת המוחלטת שנלקחה ממנו, ואיננו מסוגל להמשיך בלעדיה. בעבור הרלטיביסט, האמת המוחלטת עודנה קיימת, במישור דמיוני כלשהו, ולכן המסקנה שלפיה הכול הוא הבניה תרבותית יוצרת תסכול בקרבו – הוא רואה את ההבניה התרבותית כנחותה מהאמת המוחלטת שאליה הוא מתגעגע ושאחריה הוא תר במעמקי ליבו.[21]

לעומתו, הדטרמיניסט הלשוני חווה את המציאות כמורכבת אך ורק מהבניה תרבותית, והוא צועד יד ביד עם הנחת היסוד הזו. לדידו, הבניה תרבותית היא החומר היחיד שממנו התהוותה אי־פעם האמת, אלא שהתקופה המודרנית טשטשה אמת זו ועטפה אותה באשליית האובייקטיביות. מבחינתו, לאחר שהעולם נפטר מהאמונה באמת מוחלטת, הוא נעשה נקי יותר; כעת ניתן לבחון כל אמת (תרבותית) לגופה, תוך נתינת כבוד לכל אמת באשר היא. בעבור הדטרמיניסט הלשוני, האמת האובייקטיבית איננה פרמטר שאליו יש להשוות את האמת התרבותית[22] משום שהאמת האובייקטיבית איננה קיימת – לא במציאות ולא בדמיון. אם כל שיש לפנינו הוא רק אמת תרבותית, נוכל להכיר בה כאמת העומדת בזכות עצמה ולהשתחרר מהתלות בהצדקה אובייקטיבית.

המאפיין השני של העמדה הרלטיביסטית הוא תפיסתו העצמית של הרלטיביסט – הרואה עצמו כמי שעומד מבחוץ וכל האפשרויות העומדות בפניו שוות. נגד תפיסה זו טוען הדטרמיניסט הלשוני כי אין היא אלא אשליה מודרניסטית – כאילו ישנו מרחב חיצוני לתרבות, ניטרלי וטהור, שממנו ניתן להשקיף על כל האפשרויות כשוות ערך. בעיני הדטרמיניסט הלשוני, אשליית הניטרליות היא האשליה המודרנית שבדיוק נגדה יוצא הפוסטמודרניזם.

לשם הדגמה ניזכר בידידנו עכביש הצמירן המפוספס. העובדה המדעית עשויה

ממילים; המילים הן בעלות מטען תרבותי; ולכן העובדה המדעית לעולם איננה יכולה להיות טהורה – במובן שהמודרניזם מכוון אליו. כל אמת ממוקמת בתרבות שמתוכה הגיעה ובה נהגתה, ומכאן שהרלטיביסט נטוע אף הוא במקום מסוים ואינו יכול להתבונן על כל האפשרויות כשוות ערך. כאשר הרלטיביסט המערבי רואה חתול, הוא אינו יכול לטעון שאמת זו שוות ערך לאפשרות לראות בו קוג'ברולו; החתול ניבט אליו מתוך המציאות וכופה את עצמו עליו. טענתו כי קוג'ברולו וחתול הן אמיתות שוות ערך **מבחינתו** אינה אלא ניסיון חסר כנות המלווה בהכחשה עצמית. למעשה, הרלטיביזם מתפרק כתוצאה מהנחות היסוד שלו עצמו, מעין האמירה 'אם אתה אכן פוסטמודרניסט הסובר שאין אמת מוחלטת, אזי עמדתך איננה אפשרית'.

יש לציין כי כיום, העמדה הרלטיביסטית נחשבת למושמצת בשדה הפוסטמודרני האקדמי; וכאשר חוקר או תיאורטיקן מכריז על עצמו כניטרלי (מבחינת האפשרויות השונות שהוא דן בהן), הוא מואשם מיד בעיוורון מודרני המתעלם מנקודת המוצא שלו עצמו. הפתרון שהשדה האקדמי מציע להטיה הבסיסית שבה נגועה כל נקודת מבט מצוי בהכרזתו של החוקר על נקודת המוצא התרבותית שמתוכה הוא מגיע – בטרם הוא ניגש לדיון העקרוני – והצגתה לעיני כול.

זהו גם הפתרון שאותו מאמץ הדטרמיניסט הלשוני בבואו להתווכח עם אדם הרוצח את אחותו על רקע כבוד המשפחה. כאמור, כאשר הרלטיביסט המערבי טוען שאין לו יכולת לנקוט עמדה בסוגיה זו, הוא למעשה מצהיר הצהרה חסרת כנות המלווה בהכחשה עצמית – שהרי אין לו יכולת שלא לראות במעשה זה רצח, זוהי ההבניה התרבותית שלתוכה גדל, ועליו להודות בכך שנקודת המבט הזו גוברת, באופן דטרמיניסטי, על יכולתו להזדהות עם נקודת המבט של זולתו.

היות שהדטרמיניסט הלשוני מעניק כבוד לאמת התרבותית, הוא סבור שגם לאמת שלו יש מקום בעולם, ולכן מסוגל להילחם עליה ולהתווכח על אודותיה. כאשר הוא עושה זאת, הוא מצהיר בכנות על נקודת המוצא שלו: "אני אדם מערבי/יהודי ולכן אני חושב שרצח הוא רצח". הוא אינו סבור כי הוא מדבר בשם האמת המוחלטת, אבל לדידו, כאמור, האמת התרבותית איננה נחותה מהאמת המוחלטת. הדטרמיניסט הלשוני מודע כל הזמן לכך שגם האמת של האחר היא אמת, אולם דווקא משום ש"אין חומר כזה שממנו ניתן לכונן את האמת",[23] יש מקום לכל צד לנסות לשכנע את האחר בצדקתו.[24]

לעמדתו של הדטרמיניסט הלשוני יש השלכות על אופי הדיאלוג בינו לבין האחר; והוויכוח בינו לבין זולתו עניו יותר מזה של הטיפוס המודרניסט, הסבור שהוא מדבר בשם האמת המוחלטת. בעוד המודרניסט המנופף באמת המוחלטת יכתיר מיד את הדרוזי בכינוי 'רוצח שפל ומתועב', את ההודים בכינוי 'רוצחי אלמנות', ויראה במוסלמים המלים את בנותיהם רשעים מתעללים, הדטרמיניסט הלשוני יראה בכולם

בני אדם – אומנם טועים אך בני אדם כמותו, ולפיכך כראויים לכבוד ולהקשבה אף שמעשיהם אינם ראויים לסובלנות. ייתכן שכשמדובר ברצח, במילת נשים או בשריפת אלמנות, הקוראים יתרשמו פחות מענוותנותו של הפוסטמודרניסט, אך מה לגבי תופעות פחות קיצוניות, כגון חבישת כיסוי ראש או ברית מילה? הענווה הפוסטמודרנית מאפשרת לראות בחובשות כיסוי הראש ובהורה המל את בנו אנשים בעלי אמת משלהם, ולא רק כאלו השבויים בתודעה כוזבת.

דינמיקה דומה לזו מתרחשת בקרב הדטרמיניסט הלשוני המסוגל להתמסר לאורח החיים הדתי שעליו גדל. באחד מן הקטעים שהובאו לעיל, הרב שג"ר מציין כי טיפוס זה מוותר על הצורך בהצדקה לבחירה שלו ותחת זאת נוקט "קבלה עצמית". ואכן, הקבלה העצמית – היינו בחירה באורח החיים שלי, אשרור הזהות שלי שעוצבה בהשפעת התרבות שלתוכה גדלתי – היא האפשרות האידיאלית מבחינת הדטרמיניסט הלשוני. קבלה עצמית מתרחשת כאשר הדטרמיניסט הלשוני בוחר להמשיך באורח חיים מסורתי, ולשם כך הוא אינו זקוק לאפולוגטיקה מודרנית. הוא אינו עושה זאת משום שהדת נראית לו נאורה וליברלית או הולמת את ערכיו, וגם לא משום שהדת מרגשת אותו. הוא עושה זאת מתוך תודעה מעגלית, כלומר תודעה שאיננה נשענת על סיבה חיצונית. למה? ככה.

בחירה מעגלית: למה? ככה

בדרשתו 'הלכה, הליכה ואמונה' עוסק הרב שג"ר ברעיון הקבלה העצמית, הקשור קשר הדוק לאמונה המעגלית:

> השאלה שנשאלתי הייתה האם אנו **מסוגלים** להאמין? ולא: האם האמונה הנה אמתית? האינטרס המובלע הנו להאמין, והבעיה היא האם אנו מסוגלים לכך. אך מדוע ששאלה זו תעניין אותנו? אם איננו מסוגלים, זאת אומרת שאיננו מאמינים, ואם כך למה אכפת לנו מהאמונה? מכאן שאם אנו שואלים 'האם אנחנו מסוגלים להאמין?' יש להניח, לכאורה, שאיננו מאמינים, אלא אנו רק שואלים אם אנו יכולים להביא את עצמנו לכך. אך מניין הדחף לעשות דבר שכזה? היכן נאתר את מקורו? האם הוא אינטרס? ואם כן – מאיזה סוג: קיומי או חברתי, או רצון לשמור על אורחות חיי וסדר עולמי?[25]

הרב שג"ר מנתח את השאלה המטרידה רבים מהטיפוסים הפוסטמודרניים שנולדו לתוך אורח חיים דתי – האם אנו מסוגלים להאמין? – ומראה שהשאלה הזו עצמה חושפת רצון או דחף להאמין. לפי הרב שג"ר, רצון זה הוא רצון מעגלי:

> ושוב נשאל: מניין הרצון שלנו להמשיך את קיומה של דמות זו? יבוא מישהו ויטען כנגדי שמקורו בקונטוס[26] נוסח שפינוזה או אולי באשליה העצמית נוסח פרויד. אולי, אינני יכול להכחיש אפשרויות אלו, אך הן לא מהוות עבורי מענה סביר לחירוף הנפש על האמונה.

> אני מזהה שכל התשובות האפשריות שלי לשאלת המניע לאמונה אינן הולמות את מופע האמונה; הן אינן מסוגלות לתפקד כתשובה סיבתית עבור מופע זה.[27]

כמענה לשאלה "על מה נשען הרצון להאמין", מציע הרב שג"ר את תשובותיהם של שפינוזה ושל פרויד – המנסות לתאר את הבחירה באורח חיים דתי כמבוססת על כוח האינרציה או על תשוקה ילדותית לעולם מסודר ומושגח. תשובות אלו דומות לתשובות שהרלטיביסט מעניק לעצמו: "כך גדלתי וחונכתי ולכן אני כזה". הרב שג"ר אינו שולל את התשובות הללו ואין ביכולתו להפריכן, אבל הן נראות לו בלתי־הולמות.

למה הדבר דומה? לאותם זרמים פסיכולוגיסטיים שמנסים להסביר שאהבה בין בני זוג מקורה בחומרים כימיים המופרשים במוח וגורמים להתאהבות. איננו יכולים להפריך את ההסבר הזה, אבל רובנו חשים כי הוא אינו מצליח להקיף את התופעה הנפשית־רוחנית שאנו מכנים 'אהבה'.

הרב שג"ר ממשיך:

> מה שכן, ברור לי... [שהאמונה] טומנת בחובה קבלה עצמית: אינני חייב להוכיח ואף לא להאמין שאמונתי היא האמת או הטוב, די לי שזה אני וכך אני. אינני יכול, ואולי גם אינני רוצה, לרצות להיות אחרת. אני בוחר בעצמי ומקבל את עצמי... זהו הרגע שבו אומר האדם 'אינני יכול להיות אחרת'... זו משמעותה של המושרשות.[28]

כאשר אנו באים לברר מוטיבציה לבחירה מסוימת, עומדות בפנינו שתי מוטיבציות אפשריות: האחת, לינארית – "למה X? כי Y", כלומר בחירה המבוססת על סיבה חיצונית; השנייה, מעגלית: "למה X? כי X", "ככה", או "אני דתי כי אני דתי". העולם המערבי המודרני מקבל בברכה מוטיבציה לינארית, אך שולל את הלגיטימציה ממוטיבציה מעגלית.[29] אם נשאל אדריכלית מדוע בחרה לעסוק במקצועה, יש להניח כי תשובה מעגלית – בסגנון "ככה" או "אני אדריכלית כי אני אדריכלית" – לא תתקבל על דעתנו; כולנו גדלנו על האמירה "ככה זה לא תשובה". בנקודה זו, מציע הרב שג"ר כי כאשר מדובר בסוגיות של זהות עצמית מולדת (כגון זהות דתית), "ככה" היא דווקא תשובה לגיטימית ואולי גם מוצלחת, או 'גבוהה' יותר בלשונו, מהתשובה הלינארית.

אינה דומה דתיות מעגלית זו של הטיפוס הפוסטמודרני לדתיות המעגלית של הטיפוס המסורתי־קלאסי. שניהם נשאלים מדוע הם דתיים ושניהם משיבים: ככה. אולם הראשון עונה מתוך תמימות הנלווית להיעדר חוש ביקורת, וחייו הדתיים הם 'מצוות אנשים מלומדה'. בהקשר זה הרב שג"ר מתייחס לבני נוער שהודו כי הם דתיים "רק בגלל שכך חינכו אותם, ואם היו נולדים במקום אחר, הם היו צומחים להיות אנשים אחרים, ואולי לא־מאמינים",[30] וקובע שטענה זו נכונה רק לגבי הטיפוס המסורתי־קלאסי – שכאשר ייפגש עם הוכחות נגד אמונתו, תתערער זהותו הדתית

ויתעורר צורך לגונן עליה באמצעות אפולוגטיקה מצורות שונות (כפי שהראינו לעיל). לעומת זאת, כאשר הטיפוס השני, הפוסטמודרניסט, עונה "ככה", הוא עושה זאת ממקום גבוה ומפוכח, שכבר עבר את שלב הביקורת המודרנית ולא התערער ממנה אלא אדרבה ערער עליה. אמונתו של הטיפוס הפוסטמודרני חזקה יותר משתי החלופות האחרות, כלומר אמונה מסורתית או אמונה מודרנית. זוהי אמונה שנובעת מתוך הגרסה הפוסטמודרנית של הבחירה החופשית: בחירה במה שנולדת לתוכו וקבלת העצמי.

אורח חיים דתי פוסטמודרני כזה איננו שמרני אלא פוסט־ליברלי. ההבדל בין השניים אינו מתבטא במסקנותיהם הלכה למעשה – משום שהללו עשויות להיות שמרניות בשני המקרים – אלא בהנחות היסוד המאפשרות את העמדות השונות ובהשלכותיהן בכל הנוגע לחירות המחשבתית. אורח החיים השמרני כרוך בסגירות מסוימת מפני רוחות המודרניזם, ואילו אורח החיים הפוסט־ליברלי פתוח לביקורת ולשינוי מבלי שאלה יערערו את זהותו הדתית ואת מחויבותו להלכה.[31]

ניתן ליישם את הדברים הנאמרים כאן לא רק על זהות דתית, אלא על כל זהות מולדת ובלתי־נרכשת. העידן הפוסטמודרני הביא בכנפיו תודעה ייחודית, המכונה רב־תרבותיות או פוסט־קולוניאליזם, אשר מסרבת להיכנע לביקורת המערבית המודרנית כלפי תרבויות שאינן מערביות, ומכתירה את הביקורת המערבית בתארים 'לבנה', 'מתנשאת' ו'דכאנית'. ואכן, אורח החיים השמרני (המופיע לעיתים בשילוב עם תרבות לא־מערבית), מעולם לא זכה להכרה כה גבוהה בלגיטימיות שלו על ידי העולם המערבי עצמו; למעשה, לא הייתה תקופה יפה מזו לתרבויות שמרניות, והכול בזכות היעדרה של אמת מוחלטת.

קווים לדמותו של הפוסט־ליברל הדתי

מן האמור עד כה עלול להיווצר הרושם כי הפוסטמודרניזם איננו מביא לחידוש גדול באורח החיים, ובסך הכול מאפשר שחזור או שעתוק של שמרנות. בשורות הבאות אנסה להראות מהי תרומתו הייחודית של הפוסטמודרניזם – על פני שמרנות רגילה (מודרנית או פרה־מודרנית) – וזאת אעשה באמצעות שרטוט קווים לדמותו של השמרן הפוסטמודרניסטי, הלוא הוא הטיפוס הפוסט־ליברלי.

ראשית, הפוסט־ליברל איננו שמרן רגיל, מאחר שבמובנים רבים הוא גם ליברל; ועובדה זו מתחוורת מן השימוש במילה 'פוסט' המציינת שלילה לצד המשכיות (והוא הדין ל'פוסטמודרניזם'). דרכו של הפוסט־ליברל עוברת בליברליזם – לעיתים כנקודת ההתחלה, ולעיתים כתחנה שנייה שקדמה לה שמרנות – ורק אחר שספג את הליברליזם אל תוכו, הוא ממשיך הלאה לעבר תודעה שמבקרת את הליברליזם. יתרה מזאת: גם הביקורת שהוא מציע איננה ביקורת מבחוץ, אלא ביקורת של איש

כלפי אחיו. הלכה למעשה, הפוסט־ליברל עשוי להגיע לעיתים למסקנות ליברליות, ולעיתים למסקנות שמרניות.

שנית, הפוסט־ליברל הדתי מתאפיין במה שהרב שג"ר מכנה "נקודה קשה". נקודה קשה באה לידי ביטוי קודם כול בנאמנות להלכה, אך היא אינה מתמצית בכך. הנקודה הקשה היא הרכיב בשורשי אישיותו הדתית של המאמין המתעקש להיוותר אף שכל הסיבות להתפוגגותו כבר הופיעו. הדתיות של הפוסט־ליברל היא דתיות קשת־עורף: היא מסרבת להתמוסס אל תוך החילון המערבי שאמור היה כבר מזמן לפקוח את עיניה ולהביאה אל האור; היא נותרת בעקשנותה ומתמידה כ"שארית", כ"סרח עודף שאי אפשר לבטל ולעכל":[32]

> לפיכך, ההבדל בין העמדות השונות יהיה בנקודה הקשה: בכפייתיות, בנוירוזה, שכאמור, הן המקור לטאבו ההלכתי, ומופנמות אל ההלכה עצמה. רק בהינתן הנקודה הקשה הזאת, יכולה ההלכה להקנות את האמונה בתורה מן השמים שלא נשארת בשמים; כאשר משמעות אמונה זו היא קבלת המוחלטות של ההלכה. זה הצד המיסטי שיש בה... המבחן יהיה בהתמסרות ובטוטליות.[33]

מחויבותו של הפוסט־ליברל כלפי ההלכה מתוארת על ידי הרב שג"ר ככפייתיות וכנוירוזה – היינו תנועות השולטות באדם ואינן שייכות בהכרח לצד המואר או הנאור שבו; ואכן, אחת הביקורות שמפנה הפוסט־ליברל כלפי הליברל הדתי נוגעת לניסיונו של האחרון להתמיר את הנאמנות הדתית לנאמנות לערכים מוסריים (כחלק מפרויקט הנאורות המודרני):

> אוסיף עוד דבר בעניין הנקודה הקשה. הנקודה הזאת מנוגדת לממד הערכי והאינטלקטואלי שעליו מנסים – הן הקונסרבטיבים והן האורתודוקסים המודרניים – להשתית את קיומה של ההלכה. כלפי לייא, דווקא הנקודה הקשה יכולה לשמור על הגרעין המיסטי של הדת – המתנגד לאינטלקטואליזציה ערכית של הדת – וזאת, כפי שראינו ונראה, מבלי לפגוע ביכולת הפרגמטית שלה, ואפילו בסובלנותה. לכן רק האורתודוקסיה יכולה לשמור על מיסטיקה יהודית מקורית, ולא הרפורמה או הקונסרבטיביות. איני מאמין במיסטיקה יהודית אחרת; הפרחים האקזוטיים יצמחו דווקא בגינה האורתודוקסית. מאזורים אחרים יצמחו אנשים גדולים, מדענים גדולים, סופרים, ואפילו אנשים דתיים וצדיקים, אך לא אנשי דת יהודיים.[34]

הנקודה הקשה, אם כן, היא המאפשרת ליצור "פרחים אקזוטיים". למה הכוונה? נבהיר זאת באמצעות דוגמה (המבוססת על מקרה אמיתי). נתאר לעצמנו כי אנו שומעים על אישה דתית שרוקדת בלהקת מחול המופיעה בין השאר גם בפני קהל מעורב, גברים ונשים. כעת עומדות בפנינו שתי אפשרויות: האחת, מדובר באישה דתית ליברלית, שאיננה חובשת כיסוי ראש ומתפללת בשבתות בבית כנסת שוויוני; השנייה, מדובר באישה דתית המתפללת שלוש תפילות ביום מאחורי מחיצה וחובשת

כיסוי ראש מלא גם בשעת הריקוד. איזה פרח אקזוטי יותר? או במילים אחרות, איזו דמות מגלמת בתוכה מתח נועז יותר או מעניין יותר? מי שסבור (כמוני) שהאישה השנייה מעניינת יותר תופס את המחויבות להלכה כ'נקודה קשה', כלומר כנקודה שאיננה אמורה להשתלב בהרמוניה ליברלית עם כל מאפייני האישיות, אלא לפעול באופן שהרב שג"ר מכנה "סכיזופרני":

> יש לתאר את הנפש הדתית־הלאומית כנפש שאינה חיה בעולם אחד, אלא בכמה עולמות שספק אם אפשר לשלב ביניהם, אך היא אינה ממדרת אותם זה מזה – תורה מול עבודה, אמונה מול מדע, דת מול חילון – אלא מנהלת ביניהם מערכת יחסים סבוכה ולעתים אף סכיזופרנית. בעקבות זאת נוצרת כיום דתיות מסוג אחר, כזאת שאי אפשר להגדירה על פי מיקומה על גרף מסוים; היא מפוזרת בכמה מוקדים שונים ואפשר אף לומר משונים. זו דתיות שאינה מגדירה את עצמה בהגדרות הדתיות הרגילות, אלא מאפשרת מרקם של זהויות לא שגרתיות, המשלבות בדרך לא דרך כמה עולמות, ובכך מנכיחה אמונה אישית עמוקה שבה, לדעתי, טמון הסיכוי לגאולה דתית.[35]

זהו המאפיין השלישי של הפוסט־ליברל: יכולתו ליצור צירופים חדשים, כלומר למתוח את האישיות הדתית ולהתרחק יחד עימה אל עבר מחוזות הנראים סותרים (מה שמאפשר לדתיות להשתחרר מדוגמטיות)[36] וכל זאת מבלי לרכך את קשיותה של אותה נקודה קשה:

> אך מנין נובעת היכולת לשילובים וצירופים כאלה? התשובה היא אותה אמונה אישית עמוקה. זו אמונה שאינה אמונה במשהו, אלא אמונה שביסודה תנועה של קבלה עצמית; של הכרה בנקודה העמוקה של הברית, המאפשרת חופש לתרגם וליצור שילובים, צירופים וזיקות שלא שיערום אבותינו. ברית זו נובעת מהעובדה כי קיומה של האמונה אינו מותנה בנאמנות כזאת או אחרת של יחיד כזה או אחר, מכיוון ששורשיה הרבה יותר עמוקים מהמודעות של נושאיה, והיא נוכחת כעובדה. או אז האדם יכול להגיע להשלמה עם אמונתו ועם דרכי חייו, השלמה שהיא תנאי מוכרח לפנומן הדתי הרענן המוצע כאן.[37]

אנו שוב פוגשים כאן את האמונה המעגלית בגרסתה הפוסטמודרנית, שבבסיסה קבלה עצמית של משהו ששורשיו "עמוקים יותר מהמודעות של נושאיו". בנקודה זו הרב שג"ר מבהיר הבהרה חשובה שמעידה על ההבדל בינו לבין המודרניסט:

> אבהיר: אין זו אמונה כאיזו מהות עצמותית השייכת לאדם, מהות שהאדם מוצא אותה לאחר שקילף את כל הקליפות המיותרות שעל גבי זהותו האמיתית והיציבה. זו האמונה כ'צורת חיים' – יהא מקורה המודע אשר יהא: **הבניה חברתית, שימוש לשוני, מורשה לאומית** – השורדת את הגלגולים הזהותיים השונים. הווה אומר, איזה סרח עודף שאי אפשר לבטל ולעכל, סרח עודף המפרק את הדיכוטומיות וההגדרות הזהותיות ומכשיר אותן למפגש וליצירה. זו אמונה שאינה נמצאת על קוטב של דימוי מקובע כלשהו ואינה חלק מאיזה 'שלם'. היא אינה נכנסת תחת הגדרה כלשהי, ולכן באה לידי ביטוי פעמים

רבות בנון־קונפורמיזם. לנוכח עינינו צומחות דמויות אקסטטיות וסגוניות שאי אפשר למקמן על רצף מסוים, מפני שאמונתן צומחת ממקום הרבה יותר עמוק מזמנים עברו.[38]

יכולתו של הפוסט־ליברל להודות כי אמונתו עשויה לנבוע מהבניה חברתית (ולא ממהות פנימית או מן האמת האובייקטיבית) אך לראות בה אמונה ש"צומחת ממקום הרבה יותר עמוק מזמנים עברו" היא זו שמבדילה אותו מהמודרניסט – שכאשר יגלה את המקור התרבותי של אמונתו, תתמוסס הנקודה הקשה שלו ותתחלן.

הפוסט־ליברל איננו ביקורתי רק כלפי הליברליזם אלא גם כלפי השמרנות, בעיקר בגרסתה המודרנית. השמרנות הפרה־מודרנית, המסורתית, תמימה משום שאיננה באה במגע עם ה'חוץ' החילוני. לעומתה, השמרנות המודרנית איננה תמימה משום שהיא תגובה לחילון; הפוסט־ליברל מוצא בה תנועה מפוחדת, מתאמצת ומיתממת. ההבדל בין התמים לבין המיתמם הוא ההבדל שבין השמרן המסורתי לבין השמרן המודרני:

אעיר כי הקבלה העצמית מנוגדת למאמץ של החברה הדתית 'לשמור על' – הכיפה, התפילה, הציצית, התפילין ועוד כהנה וכהנה – מאמץ ההופך את הדתיות לעניין מאולץ וחסר עמוד שדרה ועצמיות, והוא אחת הסיבות לרדידות הרוחנית של הציבור הדתי. דת התופסת את עצמה כמנהלת מלחמת הישרדות היא דת חסרת שורשים ועומק. ואולם, הוויה דתית הרוויה בארוס המבוטא בטאוטולוגיה החב"דית של 'אנכי מי שאנכי'... הרי שהוויה כזאת מבטיחה את הנצח, את ההבטחה של "אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה" (שמות ג', יד)... זה הדבר המאפיין את דמותו של המאמין במיטבו, שעבורו שמירת הברית היא הנאמנות לארוס שלו, לעניין ולמעורבות הקיימים בו. נאמנות זו מאפשרת את המפגש המלהיב והבלתי־אפשרי בין עולמות מקבילים וסותרים.

האמונה המתוארת נוכחת כשארית, כסימפטום פסיכו־תיאולוגי של התעקשות לא מוסברת; כמוכנות להיות ה'פראייר' של העולם מתוך אמירה ש"אני כזה ואני רוצה להיות כזה", בלא שום סיבה נראית לעין. זוהי במובנה העמוק שמירת הברית... השלמות של האדם עם עצמו ועם מי ומה שהוא. זו שלמות שלאורה הוא אינו נועל את עצמו במקום מסוים; הוא יכול להיות מה שהוא, בכל מקום.[39]

השמרן המודרני "נועל את עצמו במקום מסוים", בעוד הפוסט־ליברל "יכול להיות מה שהוא, בכל מקום". השמרן נועל את עצמו בדוגמות דתיות, המשמשות כיסודות לבניין האמונה שלו; לעומת זאת, הטאוטולוגיה המעגלית בסגנון 'אני מי שאני' מאפשרת לפוסט־ליברל לנוע, להתגמש, להתרחק ולהתרחב. הפוסט־ליברל מאפשר לדוגמות הדתיות להתמוטט, וראה זה פלא – בניין אמונתו נותר עומד באוויר, נשען על עצמו, בלא צורך בפיגומים; הוא גם פתוח לדיירים שונים ומשונים שיבקשו לבקר בו או להתגורר בו; חלונותיו פתוחים אל החוץ, ואינם מתכחשים אליו.[40] זהו הרכיב הרדיקלי שמאפיין את הדתיות הפוסט־ליברלית, ומה שהופך אותה (בצדק, אולי), למסוכנת בעיני השמרן.

לסיום, הערה חינוכית:

ניזכר בארבע התודעות שבהן פתחנו: התודעה המסורתית, התודעה המודרנית המוקדמת, התודעה המודרנית המאוחרת והתודעה פוסט־מודרנית; תודעות אלו מתפתחות כאמור אחת מתוך רעותה.

זה שנים רבות שאנשי חינוך דתיים עסוקים בניסיונות לשנע את תלמידיהם מתודעה אחת לקודמתה. לדוגמה נתאר מקרה של תלמידה שאימצה עמדה מודרניסטית מוקדמת, ביקשה ליישב את אמונתה בבריאת העולם עם המדע, ונתקלה בקשיים ובתירוצים שאינם בהכרח משכנעים. משהציעה את ספקותיה בפני מחנכיה, התבקשה לנטוש את שאלתה ולאמץ אמונה תמימה ומובנת מאליה, כלומר מסורתית. דוגמה אחרת היא סיפורו של תלמיד שאימץ עמדה מודרנית מאוחרת ושקע בחיפוש אחר הגשמה עצמית, תוך הזנחה של כל מחויבות לטובת הכלל; והוא התבקש על ידי מחנכיו 'להפסיק לחשוב כל הזמן רק על עצמו' ולהירתם למען הגשמת מטרות נעלות כלליות, הגדולות מהסיפור האישי שלו.

נשים לב שהדיאלוג שמתקיים בין המחנכים לבין תלמידיהם, מתנהל **בכיוון הפוך** לכיוון התפתחותן של התודעות: התלמידה ממוקמת בתודעה המודרנית המוקדמת, בעוד מחנכיה נמצאים בתודעה המסורתית שקדמה לה ולמעשה מבקשים ממנה לשוב לאחור – אל המסורתיות. הוא הדין לתלמיד הממוקם בתודעה המודרניסטית המאוחרת: הלה פונה למחנכיו אולם הם מנופפים לו מתוך המודרניזם המוקדם וקוראים לו לשוב. כאשר כיוונו של דו־שיח הפוך לכיוון ההתקדמות של התודעה, זהו דו־שיח של חרשים. דו־שיח כזה נופל למה שאני מכנה 'נקודת החרשות' של הדיאלוג החינוכי.

רק דו־שיח המתקיים בכיוון הנכון, כיוון צמיחת התודעה, הוא דו־שיח פורה. כאשר אנו מעוניינים למתוח ביקורת על המודרניזם המוקדם, עלינו לעשות זאת מתוך התמקמות בתודעות שבאו אחריו, אלו המייצגות התפתחות טבעית שלו. הוא הדין בנוגע למודרניזם המאוחר, שהתודעה היחידה שיכולה לו, שמסוגלת לפרק אותו ולהעמידו על כשליו, היא תודעה פוסטמודרנית. הדרך היחידה שלא ליפול אל 'נקודת החרשות' בדיאלוג עם תלמידינו היא להתמקם בעמדה שכבר עברה את השלב שבו הם נמצאים.

רק שמרנות פוסטמודרנית מסוגלת אפוא לחנך כיום לשמרנות.

---

1. על זהות לאומית ופוסטמודרניזם ראו הרב שג"ר, **ביום ההוא: דרשות ומאמרים למועדי אייר**, אלון־שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשע"ב. על נישואין ופוסטמודרניזם ראו הרב שג"ר, "אהבה רומנטיקה וברית", בתוך **נהלך ברג"ש: מבחר מאמרים**, אפרתה: מכון כתבי הרב שג"ר, תשס"ח, עמ' 271־286; וכן הרב יאיר דרייפוס, "יוגיות אפשרית", בתוך הרב שג"ר והרב יאיר דרייפוס: **רעים האהובים: דרשות חתונה**, אפרתה: ישיבת שיח יצחק, תשס"ח, עמ' 108־118.

2. בעולם האקדמי מקובל יותר לכנות זרם זה בכינוי 'פוסט־סטרוקטורליזם'.

3. ראו למשל כריסטופר הורקס, **בודריאר והמילניום**, מאנגלית: אריה בובר, תל־אביב: ספריית פועלים, 2002, עמ' 51.

4. ראו צ'ארלס טיילור, **מועקת המודרניות**, מאנגלית: פנינה זייץ, ירושלים: שלם, תשע"א, עמ' 20; וראו גם תומר פרסיקו, "בדרכי נועם: הניו־אייג' כהטמעה של אתוס נוצרי־נבואי ביהדות בת זמננו", **אקדמות**, כד (ניסן תש"ע), עמ' 72–95.

5. פרדריק ג'יימסון, **פוסטמודרניזם, או: ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר**, מאנגלית: עדי גינצבורג־הירש, תל־אביב: רסלינג, 2002.

6. מטבע הדברים, הציונות הדתית זקוקה יותר לאפולוגטיקה מאשר צורות חיים דתיות סגורות יותר. ואכן, חברות חרדיות שאינן באות במגע עם העולם המודרני אינן מושפעות מהביקורת שלו.

7. דוגמה לטענה על אודות המחירים הללו ניתן למצוא בספרו של הרב שג"ר, **כלים שבורים: תורה וציונות דתית בסביבה פוסטמודרנית – דרשות למועדי זמננו**, אפרת: ישיבת שיח יצחק, תשס"ד. במהלך דבריו מצטט הרב שג"ר דברים שכתב הרב משה צבי נריה לגבי 'מעמד האישה' בעיתון **הצופה** (שבט תש"מ): "איננו מנמיכים את שיעור קומתה, את אישיותה של האשה, במאמצינו האידיאולוגיים להחזירה לביתה ולכתר מלכותה של עקרת הבית... המחשבה שבכך שמוציאים אותה מביתה מקדמים אותה וכו' היא מחשבה גויית". דברים אלו משמשים בעבור הרב שג"ר דוגמה לאפולוגטיקה המובילה להכחשה עצמית, וכלשונו: "האומנם ההלכה איננה מנמיכה את שיעור קומתה של האשה? האם חשים אנו בכנות כי שחרור האשה הינו מושג 'גויי' גרידא, שאיננו נוגע לערכיותנו הפנימית בעידן בו אנו שרויים? ...להראות ש'גם אנו יכולים, גם ההלכה מתירה, גם היא דוגלת בשוויון האשה ובערך חיי האדם' וכו' וכו', ולא עוד, אלא שדווקא בה נמצא את השוויון האמיתי, האידיאלי... לדרך זו מחיר כבד.... [היא] מלווה בהונאה עצמית, בשטחיות ורדידות דתית וערכית" (**כלים שבורים**, עמ' 87).

8. דוגמה מובהקת לכשל זה הוא המחיר העצום ששילמה הכנסייה הקתולית בשל הקשר שטבעה בין האמת הנוצרית לבין האמת המדעית המקובלת עד אז – המודל ההליוצנטרי (השמש במרכז).

9. זכור לי כאן מעשה שסיפרה לי תלמידתי: כאשר הייתה תלמידה צעירה (בכיתה ט') ניגשה לרב בית הספר שבו למדה וסיפרה לו כי היא אינה בטוחה שאלוהים קיים. תגובתו הייתה: "מה זאת אומרת?! צריך להיות לך מובן מאליו שהוא קיים". ניתן להתווכח על יעילותה של תגובה זו, וייתכן שחוסר היעילות שלה נובע מכך שהיא מייצרת סתירה פנימית.

10. שימו לב להשלכות של תשובתכם: אם תחליטו שהשיטה המערבית צודקת יותר, תיאלצו להסביר מדוע כאשר אתם רואים סוגים רבים של יצורים מעופפים קטנים שונים, אתם מכנים את כולם באותו שם ('זבוב'), אף שמדובר ביצורים דומים אך לא זהים כלל וכלל.

11. אודי רן, "אמא! עכביש! הצמירן המפוספס", **ילדי טבע הדברים** (אוחזר מאתר 'טבע הדברים'; אין מצוין תאריך).

12. טענה פוסטמודרנית זו איננה מחזירה אותנו אחורה לאבחנה הקאנטיאנית בין 'הדבר כשלעצמו' לבין הופעותיו. זוהי אבחנה מטאפיזית מהותנית, המקבילה לחלוקה המודרנית בין 'עובדה' (הדבר כשלעצמו) לבין 'פרשנות' (התופעה, הדבר כפי שאנחנו תופסים אותו). אין כאן הנחת יסוד שלפיה המציאות (כשלעצמה) איננה נגישה ולכן כל הפרשנויות שוות ערך, אלא טענה פוסטמודרנית שלפיה אין מציאות מחוץ לשפה המפרשת אותה, ועל כן עצם פעולת הפרשנות (או התיאור) היא זו שמייצרת את המציאות.

13. הרב שג"ר, **כלים שבורים**, עמ' 14.

14. הרב שג"ר, **לוחות ושברי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם**, תל־אביב: משכל, 2013, עמ' 65.

15. הרב שג"ר, **לוחות ושברי לוחות**, עמ' 228–229.

16. מאפיין זה של הצד"פ־לייט, ריבוי זהויות מבלי לאפשר להן לסתור זו את זו, עשוי להזכיר את תופעת 'דתיי הרצף' שעליה דובר רבות בעת האחרונה.

17. הרב שג"ר, **כלים שבורים**, עמ' 26–27. הכוונה למשל המפורסם שטבע הפילוסוף הצרפתי בן המאה ה־14 ז'אן בורידן ומדגים את בעיית חופש הרצון.

18. שם, עמ' 27.

19. בהמשך נראה כיצד אפשר להגיע למסקנה שלהבניה החברתית יש תוקף גם מבלי להידרש לתיאולוגיה.

20. הרב שג"ר, **כלים שבורים**, עמ' 27–28.

21. מכאן נובע הביטוי 'אמת יחסית', שמאפיין את עמדת הרלטיביסט אך אינו מקובל על הדטרמיניסט הלשוני. אמת יחסית היא אמת שיש לה רק ערך יחסי, בהשוואה לאמת אובייקטיבית שיש לה ערך מוחלט.

22. כדבריו של הרב שג"ר המתאר את הרלטיביסט: "אם הכל הולך, אז שום דבר לא שווה" (**כלים שבורים**, עמ' 28).

23. שם, עמ' 25.

24. דרשתו של הרב שג"ר "מחלוקת לשם שמים" המופיעה בספרו **בצל האמונה** (אלון־שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשע"א, עמ' 209־225) מוקדשת לבירורו של עניין זה. באמצעות עיון בדרשותיו של ר' נחמן

וקריאתן באינטואיציה פוסטמודרנית, מראה הרב שג"ר כיצד ניתן ואף ראוי להתווכח על האמת שלי, לאחר שיצאתי מנקודת הנחה שגם האמת של האחר היא אמת.

25. בתוך הרב שג"ר, **להאיר את הפתחים: דרשות ומאמרים לימי החנוכה**, אלון־שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשע"ד, עמ' 183.

26. הגדרתו המקורית של ה'קונטוס' היא "שאיפה של כל דבר פרטי להתמיד בקיומו ולחזקו" (אלעזר וינריב, **רציונליזם ואמפיריציזם: מגמות פילוסופיות במאה ה־17 וה־18**, תל־אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"א, עמ' 255). בהקשר שלנו ניתן לתרגם את הקונטוס ל'אמונה מכוח האינרציה': אני כבר מאמין ולכן אני ממשיך להאמין.

27. הרב שג"ר, **להאיר את הפתחים**, עמ' 183.

28. שם.

29. רק לגבי אחת התשובה המעגלית נחשבת לתשובה הלגיטימית היחידה: אהבת הורים לילדיהם. כאשר נשאל מישהו מדוע הוא מתמסר לילדו לא נקבל תשובות ליצאריות (כגון "כי הוא הכי חמוד בגן" או "כי הוא מסב לי אושר") אלא רק תשובה מעגלית ("כי הוא הילד שלי"). העידן הפוסטמודרני מאפשר למרחבים נוספים לזכות בלגיטימציה המעגלית: לא רק אהבת הורים לילדיהם, אלא גם סוגיות של זהויות בלתי־נרכשות שהאדם נולד לתוכן. הרב שג"ר קורא לנו לתפוס את הזהות הדתית כזהות שהיא במובן מסוים מולדת.

30. הרב שג"ר, **לוחות ושברי לוחות**, עמ' 436.

31. למעשה אני סבורה כי הרב שג"ר הוא ההוגה היהודי־דתי הפוסט־ליברלי הראשון. הרב שג"ר חולק משבצת זו עם פרופ' תמר רוס, שהפרויקט התיאולוגי שלה – המופיע בספרה **ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם** (מאנגלית: רותי בר־אילן, תל־אביב: עם עובד, תשס"ז) – יכול להיחשב פוסט־ליברלי. ראו גם תמר רוס, "אורתודוקסיה ואתגר ביקורת המקרא: כמה הרהורים על חשיבות מציאת השאלה הנכונה", בתוך חיותה דויטש ואחרים (עורכים), **בעיני אלוהים ואדם: חקר המקרא והאדם המאמין**, ירושלים: בית מורשה, 2015. רוס מתארת את עצמה שם כפוסט־ליברלית.

32. הרב שג"ר, **שארית האמונה: דרשות פוסטמודרניות למועדי ישראל**, תל־אביב: רסלינג, 2014, עמ' 101.

33. הרב שג"ר, **להאיר את הפתחים**, עמ' 175.

34. שם, עמ' 176.

35. הרב שג"ר, **שארית האמונה**, עמ' 101–102.

36. הרב שג"ר, **כלים שבורים**, עמ' 26.

37. הרב שג"ר, **שארית האמונה**, עמ' 101.

38. שם. ההדגשות אינן במקור.

39. שם, עמ' 101–102.

40. על כך ראו דבריו של הרב שג"ר: "לטוב ולמוטב אנחנו אזרחי כמה תרבויות וחיים ביותר מעולם ערכים אחד. איננו יכולים וגם איננו רוצים להתכחש למצב הזה, משום שהתכחשות כזאת היא כחש עצמי שיוביל לפגיעה עמוקה ורדיקלית באמונתנו הדתית עצמה" (שם, עמ' 100).

יוצא לאור
י״ב פעמים בשנה.

כַּרְמִי.

גליון
ד.

מִכתב עתי לאומי.

מאתי **ברוך בן יצחק מטראני** ס״ט.

אַל תִּרְאֻנִי שֶׁאֲנִי שְׁחַרְחֹרֶת שֶׁשְּׁזָפַתְנִי הַשָּׁמֶשׁ בְּנֵי אִמִּי נִחֲרוּ־בִי שָׂמֻנִי נֹטֵרָה אֶת הַכְּרָמִים כַּרְמִי שֶׁלִּי לֹא נָטָרְתִּי. (שיר השירים א׳ ו׳).

ה׳ לאומיתנו.

בפרק השלישי ממאמרנו זה הבאנו בשם חוקרים רבים כי גדר הלאומיות איננו שוה בכל עם ועם: יש אשר לאומיתו תלויה, א) במקור מולדת משפחתו, ב) בקורות קדמוניו, ג) בארץ מולדת אבותיו או מולדתו, ד) ברוחו זו כחו למדותיו ותכונותיו הנפשיות, ה) בשפתו, ו) בתורתו ואמונתו, לאמר: יש עם אשר אחדותו הלאומית באה לו מאחרותו באחת משש מקורות הלאומיות הנ״ל לבד, או בשתים או יותר, ויש עם אשר יתאחד בכולן יחד; למשל, עמי הקדם נאחזו אך במוסרות דתם, ועמי הבינים באזיקי ממלכתם, ועמי זמננו, בארצותם ועוד מוסרות לאומיות אחרות.

מובן הדבר מאליו, כי כל עוד תרבינה העבותות אשר בהן יתקשר גוף בעל איברים רבים נפרדים, כן יחזקו קשורו, ויקשה הפרדתם, וכן הדבר באומה הכוללת אישים רבים נפרדים; ולכן העמים אשר קשרי-לאום רבים להם, יעמדו ימים רבים, ואשר קשרי-לאום מעטים למו, נקל פרודם

אפאריסי
12 ב״יזים אל אניו.

כַּרְמִי.

נומירו
4.

אוז׳ה ליטיראריה נאסיונאלה

פור מי **ברוך בן יצחק מטראני** ס״ט.

נו מי ב״יאש קי איסטו מורינה, פור קי מי אינמוריניסיו איל סול, לוס איזיוס די מי מאדרי, סי אגוז׳ארון קון מי, מי מישיירון פור גואירדיאנה די לאס ב״ינייאס, מי ב״ינייא אינפיירו, נו נואירדי. (שיר השירים א׳ ו׳).

5. נואיסטרה נאסיונאלידאד.

יש מוצ״מוס דיקלארלדו קי לוס אטאדירוס נאסיונאלים סון דיפ״ירינטיס סי פוחידין קומטאר סים: 1. איל מאנאדירו די לה מטפחה, 2. לוס פאסאז׳ים די סוס אנטיגוס, 3. פאטריאה, 4. סוס מאנייאס, 5. סו לינגואה, 6. סו לי״; איי פוחיבלו קי טייני אונו לו דוס די איסטוס אטאדירוס נאסיונאלים, אי איי פוחיבלו קי לוס טייני טודוס.

סי איינטיינדי די סויו, קי קואנטוס מאס מונגוס אטאדירוס טייני און פאקיטו די מונגוס קוחירפוס, איס מאס ריזיו, אי איס פוחירטי די דיזאטאדלוס; לו פרופיו לה נאסיון קי טייני מונגוס אטאדירוס נאסיונאלים, איס אוטאדירו די דיזאטאדלה, אי לה דאלגונס לה קי טייני מוכוס, פור איסטו לוס

משכיל יהודי־עות׳מאני ב״דרך האמצעי״: ברוך מטראני ומאמרו ״לאומיותנו״

תנועת ההשכלה היהודית צמחה בברלין במחצית השנייה של המאה הי״ח. במסגרתה חברו המשכילים היהודים באירופה למפעל מודרניות יהודי ייחודי, וראו את עצמם אחראים למהלך היסטורי של ״שיקום״ החברה היהודית המסורתית לאור ערכי הנאורות.[1] בימים אלה אני משלים עבודת דוקטור העוסקת בהשכלה היהודית באימפריה העות׳מאנית, שצמחה והתפתחה בתקופת התנט׳ימאת (1839־1876) ובתקופה החמידיאנית (1876־1908).[2] במחקרי אני מאפיין, מגדיר ומנתח לראשונה מרכז השכלה יהודי־עות׳מאני חדש, בדרום הבלקן ובמערב אנטוליה, אשר לו שלוחה פריפריאלית בירושלים. המחקר מתמקד בארבע הקהילות העירוניות המרכזיות באזור - סלוניקי, איסטנבול, איזמיר ואדירנה - ובפרובינציה הירושלמית. במוקד המחקר עומד חוג של כ־90 משכילים, מרביתם בלתי־ידועים עד כה. במרכז זה התפתח על רקע התמורות הפוליטיות, הכלכליות והתרבותיות באימפריה העות׳מאנית במאה הי״ט, כשהמיעוט היהודי הפך - לצד בני מיעוטים לא־מוסלמיים אחרים - מ״נתין״ לאזרח עות׳מאני מודע.

בקרב המשכילים היהודים־העות׳מאנים בלטו שלושה: יהודה נחמה (1826־1899) מסלוניקי; אברהם דאנון (1857־1925), שפעל באדירנה, באיסטנבול הבירה ובפריז; וגיבור דיוננו הנוכחי - ברוך מִטְרָאנִי (בני״ם, 1847־1919). מטראני נולד בקירקליסה (Kırk Kilise) שבמזרח חבל תראכיה, בחלקה האירופי של האימפריה העות׳מאנית. עיר זו מרוחקת כ־65 ק״מ מאדירנה וכ־200 ק״מ מאיסטנבול הבירה.[3] מטראני היה בן לסניף פריפריאלי של משפחת רבנים מיוחסת שמוצאה מהעיר טראני שבאיטליה ואשר העמידה רבנים יהודים־עות׳מאנים דגולים כגון המבי״ט (ר׳ משה מטראני, 1500־1580) ובנו, המהרימ״ט (ר׳ יוסף מטראני, 1569־1639). לאורך ימיו הוא נדד בין ערים רבות באסיה ובאירופה, שבהן שימש לחילופין מורה, רב ודרשן לעת מצוא, ניסה להקים

עמוד הפתיחה של הפרק החמישי בדרשה המתמשכת בכתב העת ׳כרמי׳, בגיליון הרביעי של כתב העת. באדיבות ספריית יד יצחק בן-צבי

מוסדות חינוך מודרניים וחברות משכילים, וביקש להתפרנס מכתיבה עיתונאית, הוצאה לאור ומסחר בספרים - לרוב בלא הצלחה של ממש. בין היתר התגורר בערי הבלקן העות'מאני, בהן איסטנבול ואדירנה (כיום בתורכיה) ויאמבול, סופיה ווידין (כיום בבולגריה); בבלגרד ובניש שבנסיכות הסרבית; ואף בווינה, בירת האימפריה האוסטרו־הונגרית ומרכז הסֵפר היהודי של התקופה. פעמיים, בשנות השמונים והתשעים של המאה הי"ט, עלה מטראני ירושלימה - אך בשני המקרים נאלץ לשוב על עקבותיו בתום שנים אחדות מחמת קשיי הפרנסה. באחרית ימיו שב לאדירנה והסתגר בביתו, שקוע במרה שחורה ומבודד מן העולם.

מטראני פרסם שמונה ספרים וחוברות בלאדינו (ספרדית־יהודית), לשון האם שלו: דרשה על ספר שמות, תרגומים קצרים לספרות יפה, וכן ספר לימוד עברית בלאדינו ושמו 'חנוכי בני"ם' (בשתי מהדורות). עם זאת, הוא נודע בעיקר בכתיבתו הענפה בעיתונות בעברית ובלאדינו. בין שנות השישים לשנות התשעים של המאה הי"ט פרסם מטראני מאות מאמרים בעיתונים עבריים שהופיעו במרכז אירופה ובמזרחה ובארץ ישראל, כגון 'המגיד', 'עברי אנכי', 'חבצלת' ו'הלבנון'. במאמריו חשף את קוראי העיתונות העברית למתרחש בקהילות הבלקן ואסיה הקטנה. קוראי מאמריו של מטראני, שהיו ברובם המכריע אשכנזים, למדו על חיי היהודים, על התמורות החינוכיות והתרבותיות, על מאבקי הכוח הפנימיים ועל פעילות רשת 'כל ישראל חברים' (אליאנס) בקהילות היהודים הספרדים באימפריה העות'מאנית. למן שנות השבעים תמך מטראני עמוקות בלאומיות היהודית ובתנועת 'חיבת ציון', והקדיש לנושא הלאומי חלק ניכר מכתיבתו העיתונאית.

מטראני אף הוציא לאור ארבעה כתבי־עת שגיליונותיהם שרדו בידינו. שניים מהם - 'כרמי' (פרסבורג 1881–1882) ו'האושר' (ירושלים 1895) - היו דו־לשוניים, בעברית ובלאדינו. שניים נוספים - 'כרמי שלי' (פרסבורג ווינה 1890–1891) ו'השלום' (בלגרד 1906) - הופיעו בלאדינו בלבד. הכתיבה בלאדינו, לשונם הילידית של היהודים הספרדים באימפריה העות'מאנית, שחיו בעיקר במערב אנטוליה ובדרום הבלקן, כוונה לקהל יהודי מקומי. הכתיבה בעברית כוונה לקוראים מכל רחבי העולם היהודי - אשכנזים ברובם המכריע. הירחון 'כרמי' היה עשוי כולו דרשה מתמשכת, בעלת אופי לאומי, שהתבססה על היכרות מעמיקה עם ארון הספרים היהודי: המקרא, התלמוד, פילוסופיה יהודית ימי־ביניימית, ספרות ההשכלה ועוד. מטראני כתב את גיליונות 'כרמי' ביושבו באדירנה, והם נדפסו בפרסבורג שבאימפריה האוסטרו־הונגרית (כיום ברטיסלבה, בירת סלובקיה). כתב עת זה נסגר מחמת כישלון מסחרי בתום חמישה גיליונות בלבד, והכניס את עורכו לחובות כבדים.

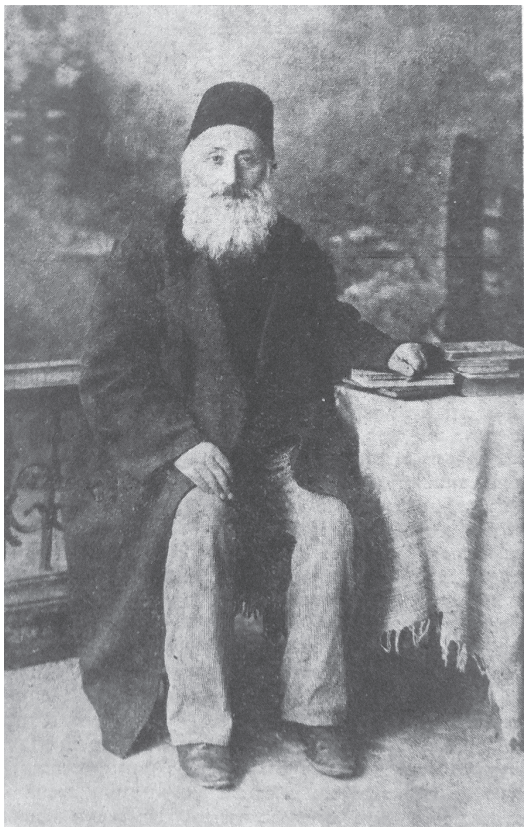
אך מטראני לא אמר נואש: הירחון 'כרמי שלי', כעבור עשור, כלל אף הוא דרשות, אך הפעם קצרות ונגישות יותר, וכן מאמרים וחדשות עיתונאיות, מרביתן מעובדות מהעיתונות העברית, הצרפתית והאנגלית. 'כרמי שלי' החזיק מעמד כשנה וחצי, אך נסגר אף הוא מסיבות כלכליות. בשנים הבאות ניסה מטראני להוציא לאור את 'האושר' בירושלים, שהופיע פעם אחת בלבד, ואת 'השלום', שהופיע שלוש פעמים, בבלגרד. שניהם התבססו על תמהיל דומה של דרשות מקוריות ושל חדשות מתורגמות, אך כשלו אף הם.

*

כמו רבים מעמיתיהם ל"השכלה המתונה" באירופה ובצפון אפריקה, המשכילים היהודים־העות'מאנים תרו אחר מה שכינו "דרך האמצעי". במילותיו של חוקר ההשכלה שמואל פיינר, המשכילים המתונים "עיצבו את השקפת־עולמם מתוך התמודדות עם ה'קצוות' בחברה היהודית: האורתודוקסיה מזה והרדיקליזם המשכילי מזה. הם גיבשו לעצמם דימוי עצמי של 'משכילי אמצע', מתוך גישה סינתטית והרמוניסטית לשאלות דת וחברה".[4] ברוך מטראני היה דוברה העיקרי של גישת 'דרך האמצעי' בהשכלה היהודית־העות'מאנית. הוא ביטא גישה זו במובהק במאמר החמישי בדרשה המתמשכת בכתב־העת 'כרמי', "לאומיֻתנו" (תרמ"א-1881, גיליון ד, עמ' 49-61) - המאמר שאת גרסתו העברית בחרתי להביא כאן לפני קוראי 'השילוח'.

ככל התכנים ב'כרמי' הופיע המאמר בגרסה דו־לשונית: טקסט עברי על פני מחצית העמוד העליונה וטקסט בלאדינו על פני מחציתו התחתונה. מיקום העברית מעל הלאדינו משקף את התפיסה בדבר עליונותה הרוחנית והתרבותית של העברית, לשון הקודש והלשון הלאומית, על פני השפה היהודית-ספרדית. התרגום ללאדינו נאמן למדי לטקסט העברי, אך במקרים רבים הוא מקוצר. כך למשל, הציטוטים מהמקורות היהודיים וההפניות אליהם היו מקוצרים בהרבה בגרסת הלאדינו.

לפי מטראני, "דרך האמצעי" מצויה בין מה שכינה "שתי הקצוות הכוזבות". את הקצה הראשון כינה במקומות שונים ה"חסידים": אלה מבני העילית הרבנית שלא היו פתוחים לאפשר לימודים כלליים, לימודי לשונות זרות, דקדוק עברי ועידוד פרודוקטיביזציה בהתאם ל"רוח הזמן", ואשר ניתן לראות בהם את אבות האולטרה־אורתודוקסיה ביהדות הספרדית. השימוש במונח זה רומז לתנועת החסידות, וייתכן שנובעת מכאן תפיסה ביקורתית של מטראני בדבר דמיון בין ניצני האולטרה־אורתודוקסיה היהודית בארצות האסלאם לבין פלגים מחמירים בתנועת החסידות. את הקצה השני כינה ה"מִשְׂתַּבְּלִים": אלה



ברוך מטראני בערוב ימיו. תמונה מתוך כתב העת 'העולם', 1931

שעברו תהליכי חילון, התנערו במידה מסוימת משמירת מצוות, התרחקו מתפיסת הייחוד הלאומי היהודי, פנו עורף ללשון העברית - וככלל, ביכרו את תרבות אירופה, ובעיקר את זו הצרפתית, על פני התרבות היהודית.

בהתייחסו ליהדות אירופה בכללה ציין מטראני כי "בראשית התפתחות דרישת ההשכלה בקרבנו [...], שרי תורתנו בזמננו [...] רדפו עד חורמה את הראשונים שקראו בשמה, והשתדלו לטעת אותה בתוכנו, בתום לבם, עד שנשׂקה אש מריבה ביניהם ובין דורשי ההשכלה הראשונים ההם, ותאכל בקצה המחנה". בתגובה לרדיפתם בידי העילית הרבנית, "המתעוררים להשכלה האלה התרחקו עד תכלית אחרון בדרישת ההשכלה ההיא, עד שפרצו חוק ויעברו ממטרת מעוררים הרבה הלאה". על אותם משכילים רדיקלים כתב מטראני: "המתעוררים האלה לא הבינו

לדעת כי יקרם במקרה העיוור אשר רופאו גזל כל יָקָר אשר מצא בביתו בעוד עיניו סגורות, וכאשר נרפאו עיניו לראות לא מצא מה לראות; המִשְׂתַּבְּלִים האלה לא הביטו לראות איך דורשי השכלתם החדשים גזלו מהם כל יוקרת אמונתם ודתם וכל תפארת לאומיותם ומידותיהם היקרות ההכרחיות; ויהי כאשר הרגישו את מכאובם, והשתדלו לעצור בעד הרעה, לא עשו ידיהם תושייה, כי כבר עבר המועד, וכי נפלו בידי לא יוכלו קום!".

לאורך כל ימיו הסתייג מטראני מאותן "שתי קצוות כוזבות". בשל כך קידם את מה שראה כשביל הזהב, "דרך האמצעי", שתוביל את היהדות העות'מאנית ב"דרך הישר" - זו שאינה דוחה את המודרנה ואת החוכמות החיצוניות, אך גם אינה נטולת "יוקרת אמונתם ודתם וכל תפארת לאומיותם ומידותיהם היקרות ההכרחיות' של היהודים. בהקשר זה, דבריו של החוקר יוסף שיטרית על משכילי צפון אפריקה יפים גם לענייננו: "הפעילות שהם קיימו והרעיונות שהם ביטאו אמורים היו להציג לקהילות מסלול של מודרניזציה שונָה מהמסלול הצרפתי או הזר שהלך והתבסס בארצות השונות. מסלול פנימי במהותו ובהגיונו, המשלב את 'רוח הזמן' עם ערכי המסורת היהודית הצרופה".[5]

במאמר שלפניכם שטח מטראני, שהיה אז באמצע שנות השלושים לחייו, את הגותו המשכילית המתונה, בעלת האופי הלאומי, שהייתה מגובה בבקיאות מרשימה של תלמיד חכם במקורות היהודיים. בצד בקיאות זו היה מטראני מצוי ברזי השיח המשכילי והלאומי היהודי שמוקדו בעיתונות העברית של התקופה. הקורא במאמרו יוכל להתרשם, למשל, מהגדרתו הפרימורדיאלית ל"ששת מקורות הלאומיות" משפחה, קורות (היסטוריה), שפה, רוח, ארץ ותורה - ובנוטריקון: מקש"ר א"ת. בעיני מטראני, היהודים היוו אומה על פי כל אחד מפרמטרים אלה. המאמר מציג נושאים מרכזיים בהגותו: חתירה ל"דרך האמצעי"; חשיבות המשפחה לקיום האומה; חשיבות הלשון העברית כבסיס הסולידריות בין יהודים; עידוד פרודוקטיביזציה ברוח ההשכלה וקריאה למודרניזציה חינוכית הלוקחת את הטוב מהעולם המודרני, "בלשונות ובחוכמות לימודיות הנוגעות לערך המלאכות המחיות בעליהן", בצד שמירה על מסורת ישראל, מצוות היהדות והייחוד הלאומי היהודי; עידוד העלייה לארץ־ישראל, שאותה הגשים בעצמו, והעדפתה על פני זרם ההגירה ההולך וגובר ל"אמיריקא", ועוד.

בראש כל גיליון של 'כרמי' העמיד מטראני את הפסוק משיר השירים (א', ו) "אַל תִּרְאוּנִי שֶׁאֲנִי שְׁחַרְחֹרֶת, שֶׁשְּׁזָפַתְנִי הַשָּׁמֶשׁ. בְּנֵי אִמִּי נִחֲרוּ בִי, שָׂמֻנִי נֹטֵרָה אֶת הַכְּרָמִים; כַּרְמִי שֶׁלִּי לֹא נָטָרְתִּי". בשלהי המאמר שלפניכם

דרש מטראני את הפסוק והסב אותו לחייו האישיים והמקצועיים, בהיותו אוטודידקט נודד, שאינו יציב מבחינה מקצועית וכלכלית ומתקשה לפרנס את משפחתו; משכיל החותר למודרניזציה אך מתגורר בפאתי אירופה, מחוץ למרכזי העולם היהודי של התקופה; ואדם שנוי במחלוקת, שהסתכסך פעמים רבות, לאורך כל ימיו, עם "חסידים" מזה ו"מִשְׂתַּכְּלִים" מזה.

במידה רבה צדק מטראני בייחסו את המוטו לעצמו: הוא נטר את כרמנו שלנו, אך את כרמו שלו - לא נטר. בעשורים האחרונים אמנם חוברו מאמרים אחדים על דמותו,[6] אך במידה רבה נשתכח מטראני - משכיל לאומי ו"מבשר ציונות" לכל דבר ועניין - מן הזיכרון הקיבוצי היהודי והישראלי. נבקש אפוא להשיבו אל היכל זיכרון זה.

תמיר קרקסון

---

1. שמואל פיינר, **מלחמת תרבות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-19**, ירושלים: כרמל, תש"ע, עמ' 29.
2. תמיר קרקסון, "ההשכלה היהודית באימפריה העות'מאנית, 1839–1908: תמורה בקהילות מערב אנטוליה, דרום הבלקן וירושלים", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים (2018, בהכנה). העבודה נכתבת בהנחיית פרופ' ירון בן-נאה.
3. פירוש שם העיר בתורכית הוא 'ארבעים כנסיות'. בתקופת הרפובליקה התורכית, שונה שם העיר לקירקרלי (Kırklareli, מילולית: 'מקום הארבעים').
4. פיינר, **מלחמת תרבות**, עמ' 164.
5. יוסף שיטרית, "מודרניות לאומית עברית מול מודרניות צרפתית: ההשכלה העברית בצפון-אפריקה בסוף המאה הי"ט", **מקדם ומים** ג (תש"ן), עמ' 23.
6. שלמה הרמתי, **שלושה שקדמו לבן-יהודה**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשל"ח, עמ' 81–47; Aron Rodrigue, "Jewish Enlightenment and Nationalism in the Ottoman Balkans: Barukh Mitrani in Edirne in the Second Half of the Nineteenth Century", in Molly Greene (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire*, (Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2005), 129–143; Michael Studemund-Halévy, "Daber Ivrit! Baruch Mitrani, a Turkish Sefardic Maskil in Vienna", *Transversal* 13, no. 2 (2012), 9–39.

תמיר קרקסון הוא דוקטורנט ומרצה בחוג להיסטוריה של עם ישראל ויהדות זמננו ועמית רוטנשטרייך בבית ספר מנדל ללימודים מתקדמים במדעי הרוח באוניברסיטה העברית בירושלים.

ברוך מטראני

לאומיותנו

בפרק השלישי ממאמרנו זה הבאנו בשם חוקרים רבים כי גדר הלאומיות איננו שווה בכל עם ועם: יש אשר לאומיֻתו תלויה א) במקור מולדת משפחתו, ב) בקורות קדמוניו, ג) בארץ מולדת אבותיו או מולדתו, ד) ברוחו זו כוחו למידותיו ותכונותיו הנפשיות, ה) בשפתו, ו) בתורתו ואמונתו, לאמור: יש עם אשר אחדותו הלאומית באה לו מאחדותו באחת משׁשת מקורות הלאומיות הנ"ל לבד, או בשתים או יותר, ויש עם אשר יתאחד בכולן יחד; למשל, עמי הקדם נאחזו אך במוֹסרוֹת דתם, ועמי הביניים באזיקי ממלכתם, ועמי זמננו בארצותם ועוד מוסרות לאומיות אחרות.

מוסרה: רתמה לקשירת בהמה. ייתכן שהשימוש במילה זו נעשה גם בשל קרבתה למילה 'מסורות'.

עמי הביניים: העמים שהתקיימו בימי הביניים.

מובן הדבר מאליו, כי כל עוד תרבינה העבותות אשר בהן יתקשר גוף בעל איברים רבים נפרדים, כן יחזקו קישוריו ויקשה הפרדתם, וכן הדבר באומה הכוללת אישים רבים נפרדים; ולכן העמים אשר קשרי-לאום רבים להם יעמדו ימים רבים, ואשר קשרי-לאום מעטים למו נקל פירודם ויאבדו מהר. ולכן התפרדו כל עמי הקדם, יען היו קשריהם מעטים, ויֹאבְדו באַבְדָם, ועמי הביניים החליפו לאומיותם כמו לבוש, מן הטעם האמור.

אך העת החדשה נתנה בינה בלב העמים להרבות קשרי לאומיותם, למען יחזקו ויעמדו לדור אחרון, ועל כן יתחזק היום כל עם ועם, אף כי קטון הוא בכל מקורות קשרי-לאומיותו, ולמפורסמות אין צריך ראיה, מה שהגיע לעמים גדולים וקטנים בזמננו.

הדברים ראו אור שנים ספורות לאחר המלחמה העות'מאנית-רוסית (1877–1878), שבעקבותיה זכו רומניה, סרביה ומונטנגרו לעצמאות דה-פקטו מהאימפריה העות'מאנית, ומרבית שטחי בולגריה הפכו אוטונומיים.

ולאֻמנו אנחנו עם בני ישראל, הוא נאחד בכל ששת מקורות הלאומיות אשר ניתֵן בהם סימנים: מ'ק'ש'ר' א'ת': ר"ת משפחה, קורות, שפה, רוח, ארץ, תורה; ומי לא ידע כי לאומנו קשור הוא בכל ששת הקשרים הלאומיים האלה? הלא הם שעמדו לאבותינו ולנו, שבכל דור ודור עמדו עלינו לכלותנו, והקב"ה מצילנו מידם על ידיהם; יען כי אם שללו מאתנו אחדים מהם, האם יכלו לשלול ממנו כולם? או אם שללו את מציאותם מאתנו, לא יכלו לשלול את זיכרונם מלבבנו, וכן החזקנו תמיד בקצת קשרי לאומנו גם בפועל, ובכולם בכוח, וכה עמדנו חיים כולנו היום.

הפרק השלישי: הפרקים שהופיעו בגיליון הקודם של 'כרמי', הגיליון השלישי, במסגרת הדרשה המתמשכת.

קשר התייחדות המשפחה היה תמיד אצלנו לחוק קיים, כביר ואדיר, ולא יעבור; ובקורות שעברו ועוברים עלינו, כולנו היינו תמיד אחים ביום טובה וביום צרה, עֵדים הם חגֵי וזמני לאומנו מדור דור. כן תמיד על ידי החזיקֵנו בכלל בימין שפתנו אשר קודש היא לנו, נושענו תמיד בחפץ ותשועת ה׳, כאשר אמרו חז״ל ״בזכות שלא שִׁנו לשונם נגאלו אבותינו ממצרים״ (שיר השירים רבה, פרק ״גן נעול״) ונודעה מרירות תלונת הנביאים בימי גלות בבל, על שדֵלת העם דברו חצָיִם אשדודית ובלשון עם ועם (נחמיה י״ג, כד). אך הנביאים והחכמים בכלל דיברו ושמרו מכל משמר את הלשון העברית כאשר יעידו ספריהם, חִיבוריהם ושיריהם, מדור דור עד היום הזה.

על רוח ומידות לאומנו המיוחדות כבר מודעת זאת מפי המפורסמות ומפי החלטת החוקרים, וכבר אמרו חז״ל: ״שלש מידות יש באומה זו: רחמנים, בישנים, גומלי חסדים״ (יבמות עט [ע״א]). וסמנם ג׳ב׳ר׳; אמנם המידות הטובות כולנה – כמו הצניעות, הענווה, אהבת העבודה – באות ממקור הבושה, שעליה אמרו חז״ל, ״כל המתבייש לא במהרה הוא חוטא״ (נדרים כ [ע״א]). החנינה בכלל, והאהבה האמיתית, באים ממקור הרחמים שעליהם אמרו: ״כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו, וכל שאינו בידוע שאינו מזרעו של אע״ה (ביצה לב [ע״ב]). סבלנות דתית, סליחה לחוטאים נגדנו, קבלת עול מלכות, סבלנות הייסורין בלי בעוט, הכרת הטובה, כל אלה באים ממקור גמילות חסדים, וכן עוד מידות נכבדות הבאות ממקור הג׳ העיקריות הנ״ל. על חיבת ארצנו וארץ נחלת אבותינו אין נחוץ להביא ראיה, כי תורתנו במקרא ובמעשה, קורותינו וספרותנו מלאים מזאת. ועל אודות דתנו, מי לא ידע כי למענו באנו באש ובמים תמיד?! ואף גם זאת, בדרך הילוכנו בסיפורינו הבאים, נביא ראיות ברורות על כל שישה קשרי-הלאום הנ״ל, הנמצאו תמיד בנו.

וכי תאמרו, אחרי אשר כל הקשרים החזקים האלה היו לנו, איך ״שַׁחְנו עד למאוד, שפלנו עד עפר״ כאשר נודה יום יום בפינו? למה אנחנו חדלי מנוחה, וחסרי ביטחון בחיים, מכל הלאומים? על זאת אשיבכם בדברי המקונן האלדי: נָפְלָה עֲטֶרֶת רֹאשֵׁנוּ, אוֹי נָא לָנוּ כִּי חָטָאנוּ (איכה ה׳ [טז]) כי כל הדברים הלאומיים הנכבדים האלה הנם רפויים בידנו ולא נשתדל לחזקם ולהשיגם השגה שלמה. כולנו אשמים בנערינו ובזקננו; עוד לא בשלה כל צורכה בינת סופרינו הגדולים החדשים לשיטותיהם המרחיקים ומפרידים בין אחים, ועוד זקנינו לא יאבו קחת עצה מפני זקני זקניהם קדמונינו ז״ל, בדבר הלאומיות הדתית!

החוקרים: המשכילים בני הזמן, כפי שעולה מגרסת הלאדינו: ״לוס סאב׳יוס די נואיסטרו טיימפו״ (״חכמי זמננו״).

אע״ה: [אברהם] אבינו עליו השלום.

סיפורינו הבאים: הפרקים הבאים בדרשה המתמשכת ב׳כרמי׳.

שישה קשרי הלאום: כאמור לעיל – משפחה, קורות (היסטוריה), שפה, רוח, ארץ ותורה.

כאשר נודה יום יום בפינו: שכן ״שחנו עד למאוד״ וגו׳ הוא ציטוט מתוך תפילת השחרית.

המקונן האלדי: ד במקום ה, שלא לכתוב שמות קודש. וכן להלן.

ולפי דֵעי על הדבר הזה עוררו גם חז"ל את בני דורם, כי לא היה חסר כל דור מהימצא בו דעות יחידים (שאין הלכה כמותם) משתי הקצוות הרחוקות, ששתיהן רע כדבר גאון עוזנו הרמב"ם ז"ל בהלכות דעות שלו, וכדעת ראש-דרשננו הרב בעל "עקדת יצחק" ז"ל, בכל ספרו זה, ורוב ככל גאוני תורתנו מדור דור, ולזה רמזו תלונתם בנפש מרה על בעלי שתי הקצוות הרחוקות הנ"ל, באומרם במסכת שבת דף פ"ט, בתוך מליצת-משל נעימה מאד, הדברים היקרים והמחוכמים: "לא בסבי טעמא, ולא בדרדקי עצה". יעיין עליהם המעיין המשכיל, ויראה איך הם רומזים על הסבלנות הראויה עם עוברי עברה מפני בלתי ידיעתם, שגגת שכלם או תוקף יצרם, כל זמן שאינם פושעים להכעיס חלילה את קדוש ישראל ואת עמם – יען לאֵלה החוטאים מן הטעמים הראשונים יש תקוות תקנה, ולעת עתה נחזיקם אך בתור אנוסים אשר אם ילמדום להועיל על ידי סופרים וספרים טובים, באשר כבר לתקן לבם ומעשיהם נכספה נפשם, כי אז ישובו בתשובה שלמה אל דתם ועמם האהובים להם על כל פנים; וכן רמזו במליצת האגדה הנזכרת שם על צעירי הדור המקשים לבם מדתם ועמם, כי רק האמצעי הוא השלם בכל ענין. והאמצעי הזה כבר הוא מבואר בספרי קדמונינו בעלי המשנה והתלמוד ומבאריהם, הראשונים והאחרונים ההולכים בעקבותיהם, וכל זה מובן אך לחכמי לב גדולים בתורה ודורשי חוכמה ולא להמון העם וצעירי הלמדנים שלא שימשו כל צרכם בספרי קדמונינו בתורה וחוכמה.

בעל "עקדת יצחק": ר' יצחק עראמה (1420–1494), מגדולי חכמי ספרד בדור הגירוש. בספרו "עקדת יצחק" כלל דרושים על התורה.

"לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה": אין ללמוד לא מהסב ולא מהנכד. הדברים במקור, בבלי שבת פט ע"ב, אמורים על אברהם אבינו ונכדו יעקב, וההצעה שם היא אפוא ללמוד מיצחק, בן דור הביניים.

ויען לדאבון לב כל נלבב, הפרוץ מרובה על העומד בדורנו זה ברוב המקומות, ומחלה גדולה חלה עמנו, וכמעט כעֵם חולה נואש מחיים אשר קרוביו ירוצו לקראת כל איש כקטון כגדול, אשר ייֵעָצֶם לעשות איזה מרפא, קרה גם את עמנו במחלתו הנוראה, לכן ארהיב עוז בנפשי גם אנוכי צעיר סופרי ישראל, להשמיע דעתי על תרופת עמנו, וזאת היא:

מודעת זאת כי כל אומָן שונא את חברו, תהיה שנאה מוסרית מפני שינוי הדעות או מפני בצע, ובכל זאת בעת [ש]חולה נכבד (יען חולה פשוט יש לו הצדקה למות יפה שעה אחת קודם) נמצא בסכנה גדולה, אז יקראו עצרה מכל הרופאים המתנגדים זה לזה, יען בטוחים הם הקוראים כי הרופאים האלה ישלימו ביניהם למען הביא ישועה להחולה הנכבד ע"י רוב עצותיהם. החולה הנכבד הזה הוא עם ישראל, אשר הוא תועה מני דרך כיום, ולא ידע אל מי מקדושים בעיניו יפנה; הרופאים המתנגדים הם חכמיו וסופריו השונים למיניהם ובכלל, בעלי

חולה פשוט יש לו הצדקה למות: הערה ביקורתית אירונית על החברה היהודית העות'מאנית, שבה עניים, להבדיל מ"נכבדים", לא זכו בדרך כלל לטיפול רפואי נאות.

קראו עצרה: עצרת. על פי יואל א', יד וב', טו: "קַדְּשׁוּ צוֹם קְרָאוּ עֲצָרָה". כאן הכוונה לישיבת התייעצות.

שתי הקצוות, למשל, מתקבלים ומתפלספים עד קצה האחרון; אבל לא ייתכן לעולם להסיר מקובלים ופילוסופים המתרחקים הרבה להלאה ממטרתם מן העולם, אולם למען המון עמנו ונערינו אשר לעולם הם בחזקת סכנה, במחלת אי-ידיעתם וילדותם, מחויבים כל רופאינו לבוא בעצת סוד חכמים יחד (בלע"ז קונסולטה) להביא ישע להחולה הנכבד, העם בכלל; וכבוד סודות עמוקות הקבלה והפילוסופיה יהיה במקומו מונח, כי "סוֹד ה' לִיראָיו", כתיב, כי אך החכמים העמוקים יודעים לירא את ה' גם על פי קבלה ופילוסופיה, ולא הפשוטים. [...]

והעם בכלל, יען הוא פשוט, דורש למחלתו רפואה פשוטה, והיא: דרך ה', על פי התורה והתלמוד לפי ביאורי קדמונינו וגדולי גאוני תורתנו וחוכמתנו; רבנו סעדיה גאון, רב שרירא גאון, רבנו בחיי הראשון, הרמב"ם, הרמב"ן, רשב"א, הר"י עראמה, התשב"ץ, ומחברי השו"ע, הרב אבראבניל זכרם לחיי העולמים וכל ההולכים בעקבותיהם בהליכות דתנו למעשה, אך בנוגע לדברים מחקריים, [דברים] שבלב שאינם דברים (קידושין מט [ע"ב]), הינם ככל המון הרהורי עבירה שאין אדם ניצול מהם בכל יום (בבא בתרא קסד [ע"ב]). אם אמנם הם קשים מעבירה עצמה (יומא כט [ע"ב]) אך דרך כלל נכנסים בגדר מחשבה רעה שאין הקב"ה מצרפה למעשה (קידושין דף מ [ע"א]) וכמו שפסקו גדולי הפוסקים הרשב"ץ מספרו אוהב משפט, פרק ט' בהקדמה, הרדב"ז בתשובותיו סימן קפ"ו, ועוד רבים מגדולי הפוסקים והמחברים (עיין הכרמל שנה שלישית עמוד רל"ט).

כי אמנם גם ההריסה במחקר עיוני באחת האמונות הנאמנות המקובלות לנו מאבותינו היא עצה מעצות היצה"ר שאמרו עליו שכולו מלא עיניים, יען פעם יתראה כתָאֵב לחטא למלאות תאוותו, ופעם כמתפלסף להשקיט עיונו; [...] ואם כן יש לאל יד האדם להתחרט חיש ממחשבתו הרעה, יותר בנקל ממעשהו הרע, ולשוב בתשובה שלמה אל אלודיו כי ירבה לסלוח, ולא יצרפנה לו למעשה, ובפרט (ועיין שם היטב בקידושין מ) כאשר החושב בעצמו לא ירהיב עוז בנפשו להוציא מחשבתו לפעולה.

ולכן זאת חקרנוה כן היא לפי החלטת רבותינו הגדולים הנ"ל (עיין עליהם באורך) לבלי רדוף את החוטא במחשבתו על פי אונס מחקרו, כל זמן שלא חטא בפועל, וכן לבלי קרא מלא אחרי הקוראים בספרי מחקר, אם כבר הם למדנים מעמיקים בכל ספרי תורתנו הכתובה והמסורה, ולא עליהם יאמר חטא קריאת ספרים חיצונים וחכמה יוונית, כי לא על ספרים כמוהם מחכמינו הפילוסופים האלוהיים ז"ל

"סוד ה' ליראיו": תהלים, כ"ה, יד.

רבנו בחיי הראשון: בחיי בן יוסף אבן פַּקוּדָה (1050 לערך עד 1120), פילוסוף יהודי שחי בספרד. בעל ספר המוסר 'חובת הלבבות'.

התשב"ץ: רבי שמעון בן צמח דוּרָאן (1361–1444), מגדולי חכמי אלג'יריה ומחבר שו"ת 'התשבץ'. ידוע יותר בתור הרשב"ץ, וכך מצוין שמו בהמשך הפסקה.

מחברי השו"ע: מטראני מתכוון כנראה לציין לצד בעל 'שולחן ערוך', רבי יוסף קארו, את הרמ"א, מחבר 'המפה' – הגהות והתאמות ל'שולחן ערוך' על פי מנהג יהדות אשכנז.

אוהב משפט: פירושו של הרשב"ץ לספר איוב, העוסק בהשגחת ה' בעולם. נדפס לראשונה בוונציה ב-1589.

הרדב"ז: רבי דוד אבן זמרה (1479–1573), פוסק הלכה דגול ומנהיג יהדות מצרים.

הכרמל: כתב-עת עברי משכילי שהופיע בווילנה בשנים 1860–1880. ההפניה כאן היא למאמר שפרסם ב'הכרמל' בט"ו באדר תרכ"ג אליעזר צווייפל, מחשובי משכילי רוסיה. פסקה זו של מטראני מושפעת עמוקות ממאמרו של צווייפל; מן המאמר ההוא גם שאב מטראני חלק ממקורותיו.

היצה"ר: היצר הרע.

לבלי קרא מלא: על פי העניין, הכוונה לכך שאין לגנותם ולראות בהם חוטאים.

נאמרו הדברים, ולא על קוראים ראויים כאלה, כמו שהורה בטוב טעם ודעת החכם הנשגב והרב הנלבב ריב"ל זצ"ל, בספרו הנפלא והמהולל "תעודה בישראל", באורך וברוחב – אם אמנם גם על הנערים הצעירים לחוכמה ולשנים להינזר מכל מין ספרי מחקר ובקרת בדת כישן כחדש, כבעברית כבלשון אחרת, כמו שכתב גם הרב הנ"ל ז"ל בספרו היקר הנ"ל, ובבית יהודא (עיין בהקדמה ל'תעודה בישראל' וב'בית יהודא' סוף פרק קל"ג).

וכן אַל למשכילינו להתיר הרצועה לתת ספרי מחקר באמונה וביקורת הדת לפני צעירי-הצאן והמון הקוראים הפשוטים, כי בזאת יָאֻשמו הרבה, וייתנו מכשול גדול לפני עיוורי-עיני השכל, כי אך האמונה הנכונה והליכה ישרה בתורה, הם סמי החיים לגוף ולנפש יחד, כן לחוקר וכן למאמין בלי חקירה, בזה ובבא. ואם על חכמי הדור הישן לבלי רדוף את אחיהם על רַבּוֹת מכשול באמונת הלב, ועל איזה מנהג קל, אף גם זאת על חכמי הדור החדש להכיר ולהוקיר צדקת האמונה בלב, כי רבה היא, ויושרת מעשי התורה והמצווה, השקולות כנגד כל מחקר ומדע שבעולם ונעלים עליהם מעלה עליונה ונשגבה עד מאוד.

ואחרי כל הדברים והאמת האלה, נחוץ מאוד להחכמים משתי הקצוות האמורות להתחבר יחד לאגודה אחת באהבה שלמה ולהתייעץ איך לנהוג בחוכמה באופן אשר אף בהיותם שונים קצת בדעותיהם על כל פנים יהיו שווים כולם בנוגע למעשה, למען ידע העם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון, מפי כל מוריו וחכמיו יחד. גם על הסופרים והחכמים האלה להשתדל באמת ובלב שלם לטובת מטרת כולם להרחבת התורה והחוכמה ולקיים עמדתם במצבם, כי כבר אמרו ז"ל: זו מפרכסות זו לזו, תלמידי חכמים ולא כל שכן (שבת ל"ד [ע"א]) והגידו על כ"ד אלף תלמידי רבי עקיבא שמתו אך מפני שהייתה עינם צרה זה בזה (בראשית רבה פרשת ס"א).

אחרי כן, ראשית הכול מחובתם להשתדל להטיף תמיד באזני העם על דבר שישה קשרי לאומנו הנזכרים למעלה, למען יחזיקו בהם בכל תוקף בדעה ופעולה ישרה, בדרך האמת והשלום הכללי, וכן לחדש נעורי החינוך להילדים בבתי הספר הישנים והחדשים יחד, כי ברע הוא דרך כלל: בראשונים יען היו בלי סדר הדקדוק ושימוש הלשון והפידאגוגייה, והשניִים בעבור כי בם ימליכו את מולדת חוץ על פני עקרת הבית אם הבנים!

כי אמנם כל מודה על האמת הודה כבר ויודה כי רבים חללים הפילו

ריב"ל: רבי יהודה בר לוינזון (1788–1860), מחשובי המשכילים באימפריה הרוסית.

תעודה בישראל: חיבור משכילי קנוני פרי עטו של ריב"ל (וילנה והורודנה, 1828), שקרא למודרניזציה באורח החיים של יהודי תחום המושב. הספר קידם לימוד "חוכמות חיצוניות", דקדוק וספרות עברית ולשונות זרות, וקרא לפרודוקטיביזציה של אורח החיים היהודי; זאת, תוך המשך קיום מצוות, שמירה על מסורת ישראל וקידום סולידריות בין-יהודית, פרוטו-לאומית באופייה, ברוח ההשכלה המתונה.

בית יהודה: ספרו של ריב"ל (וילנה 1839, מהדורה מתוקנת: וילנה 1858) הסוקר את תולדות היהדות ושוטח את גישתו לעיצוב החיים היהודיים באימפריה הרוסית בימיו.

בזה ובבא: בעולם הזה ובעולם הבא.

זו: מטראני נמנע מלציין את המילה השלמה 'זונות' והסתפק במילה 'זו', מתוך הנחה שקוראיו יכירו את הביטוי המקורי. כוונת הדברים במקור היא קל וחומר: אם עובדות בתעשיית המין מאפרות האחת את רעותה, ודאי שתלמידי חכמים תומכים זה בזה.

בעלי שתי הקצוות הרחוקות יחד, ודם החללים האלה צועקים אליהם מן האדמה, יען בתחילה, בהתעורר חפץ ההשכלה והמחקר בזמנו בקרב עמנו, שכחו או לא ידעו או לא חפצו לדעת מתנגדיהם כי גם המחקר תאווה טובה היא ככל התאוות הטובות אשר נתן ה׳ באדם, אשר רק אם לא ינהגם במידה, בזמן ובגבול, רק אז תזֵקנה לו מאוד, אך אם ינהלן במידתן הראויה להן ייטיבו מאוד, וגם חובת האדם לתת להן חלקן הטבעי החברתי הצודק, ועד אומרם ז״ל ״יצר, תינוק ואשה – לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת״ (סנהדרין קז [ע״ב]) וכי ההשכלה בלשונות ובחוכמות לימודיות, הנוגעות לערך המלאכות המחיות בעליהן (קהלת ז׳), כמו מלאכת החשבון, הגיאוגראפיה, הטבע ומעשה חָרָשים, הוא דבר הכרחי לאדם, על דבר אומרם ז״ל ״תקופות וגימטריאות פרפראות לחכמה״ (אבות ג׳ כו). ואומרם כל מי שיודע לחשוב בתקופות ומזלות ואינו חושב אסור לסַפֵּר הימנו. (שבת ע״ה [ע״א], ועיין שם), וכי רוב ככל חכמינו גאונינו ורבנינו הקדמונים ז״ל ידעו והשתמשו בהן בספריהם הקדושים והנשגבים, כל אלה לא זכרו שרי תורתנו בזמננו, בראשית התפתחות דרישת ההשכלה בקרבנו, ועל כן רדפו עד חורמה את הראשונים שקראו בשמה, והשתדלו לטעת אותה בתוכנו, בתום לבם, עד שנשקה אש מריבה ביניהם ובין דורשי ההשכלה הראשונים ההם, ותאכל בקצה המחנה, עד אשר נחלק העם לחצי והתרחק מאוד מדרך מעוררי להשכלה באמת ובצדקה, עד שנאלצו המעוררים לריב עם המתעוררים על ידיהם, והדברים עתיקים וידועים.

והמתעוררים להשכלה האלה התרחקו עד תכלית אחרון בדרישת ההשכלה ההיא, עד שפרצו חוק ויעברו ממטרת מעוררֵיהם הרבה הלאה. המתעוררים האלה לא הבינו לדעת כי יקרם כְּמקרה העיוור אשר רופאו גזל כל יְקָר אשר מצא בביתו בעוד עיניו סגורות, וכאשר נרפאו עיניו לראות לא מצא מה לראות; המִשְׁתַּכְּלִים האלה לא הביטו לראות איך דורשי השכלתם החדשים גזלו מהם כל יוקרת אמונתם ודתם וכל תפארת לאומיותם ומידותיהם היקרות ההכרחיות; ויהי כאשר הרגישו את מכאובם, והשתדלו לעצור בעד הרעה, לא עשו ידיהם תושייה, כי כבר עבר המועד, וכי נפלו בידי לא יוכלו קום!

אין חפצי בזאת לדבר על קורות התפתחות ההשכלה בארץ תֻרכיה, כי לא פה המקום לזה, וגם יען כי בדבר מכשול שנאת ההשכלה האמתית, וקנאת ההשכלה הכוזבת, דומים אחינו בכל הארצות, וכמו שכבר דיברו וידברו על זאת סופרים גדולים ונפלאים בימינו אלה, יום יום, ואין

לחשוב: לחשב.

נשקה: התלקחה.

ארץ תרכיה: תורכיה; הכוונה לאימפריה העות׳מאנית.

לא פה המקום לזה: מטראני פרסם בהמשכים בעיתון ׳המגיד׳ שני מאמרים פרוגרמטיים וארוכים בנושא זה: ״משא תורכיה האירופית״ (מארס-יולי 1867) ו״היהודים הספרדים״ (מאי-יוני 1880).

סופרים גדולים ונפלאים בימינו אלה: מטראני עמעם במכוון את מושאי ביקורתו בפסקאות הבאות. דומני כי בחלקה כוונה הביקורת למשכילים מתונים כגון צוויפל ופין, בבחינת ביקורת פנימית על עמיתים שאת פועלם העריך מאוד (כאן למשל היו הם מושאי הביקורת), ובחלקה כיוונה למשכילים רדיקלים בני הזמן, דוגמת יהודה לייב גורדון (1830–1892) ומשה לייב לילינבלום (1843–1910), שהיו בני-פלוגתא מובהקים של מטראני. על אלה גם אלו ראו פיינר, **מלחמת תרבות**.

שומע למו לדאבוננו.

אך מדוע לא יצליחו הסופרים הגדולים האלה, והם מן הצועקים ואינם נענים? אין זאת כי אם גם הם לא קלעו אל מטרת האמצעי השלם ולא ידעו המקום והזמן לדבריהם! הם יכתבו הלא במליצה קלה דברי ביקורת חופשית על אמונתנו ודתנו, ויפיצום במכתבי-עתים הנתונים בידי ילדים ונערים, אשר עוד לא בשלה בינתם במחקר הדת, האמונה והלאום! על כן גם דבריהם הטובים והנשגבים באמת לחיזוק התורה והלאום בטלים ברוב דברי ביקורת חופשית הנוסדת על חקירת השכל בלי גבול האמונה וההכרה הנאמנה מחוקי תורתנו ודברי חז"ל, אשר צדקו יחדיו לתכליות גדולות נכבדות ונשגבות מאוד מאוד! על כן ישלחו לשונם תמיד לדבר נגד קדמונינו בלי צדק ובלי דרך ארץ השגור בפיהם ולא במעשיהם או דבריהם!

הסופרים הנפלאים האלה, יסלחו לי אם אומר להם כי למרות כל דבריהם הטובים והנפלאים, בצדק ייאמר עליהם "שקילא סיבותך ושדי אחיזרי!" הקוראים הנכבדים במכתבי העיתים העברים יבינו אל חקר מִלַי, ועל מה ומי ירזמון דבריי, ולו לא היו נודעים וביד כל אדם נדרשתי להעיר עליהם.

כל מודה על האמת ובלתי מתעקש יודה כי כאשר העולם בכלל מעורב טוב ברע, וכמו שביאר המבאר הרמבמ"ן בנתה"ש (בראשית ל"א) כן ספרותנו בכלל בזמננו, מעורבת טוב ברע, וכמו שכתב הרשד"ל במשתדל ז"ל, כי "הפילוסופייא האמתית מפוזרת בעשרת אלפי ספרים", על כן יש ספרים רבים ששכרם יוצא בהפסדם, ונדרש מאמר מיוחד לדבר עליהם בכלל, וספרים שלמים להשיג עליהם בפרט, והמלאכה ארוכה לטובים וגדולים. ועתה אך זאת נבקש מאת סופרינו ומעריכי מכתבי העיתים בתוכנו, כי ייזהרו מאוד בדבריהם, ובדברי סופריהם המבקרים החופשים מאמונה ומצוות, ואל יכשילו את הרבים עוד!

ובכלל זאת חקרנוה כן היא, לא פה בגלותנו, ולא בזמננו הפרוץ המקום והזמן להקל או להחמיר אף באיזה סעיפים מאמונתנו ודתנו! כי בנפש אומתנו היא! וכשיטת החכם האמתי הנשגב ריב"ל ז"ל בספריו הנכבדים והנחמדים הנזכרים מאתנו במכתבנו זה, וכל המְשַנֶה ממטבע שטבעו קדמונינו בגלות הזה ידו על התחתונה! כי רק אך בהיותנו נטועים על אדמתנו, האומה בכללה, בתור לאום שלם ואזרח אמיתי בארץ מולדת אמיתית, אז יוכלו ראשי סנהדרהות החכמים בכל התורה והחוכמות

שקילא סיבותך ושדי אחיזרי: במקור "שקילא טיבותיך ושדייא אחיזרי", נטולה טובתך ומוטלת על החזרן (בבא מציעא סג ע"ב; שבת סג ע"ב). הכוונה לכך שטובה כלשהי כבר אינה מועילה, עד שניתן אף להשליכה על חזרן (במבוק או קוצים).

ירזמון: ירמזו. על פי איוב ט"ו, יב.

רמבמ"ן: רבי משה בן מנחם, הוא משה מנדלסון (1726–1786), פילוסוף ופרשן מקרא יהודי-גרמני. מנדלסון היה הרוח החיה בהשכלת ברלין ונחשב בעיני רבים ל'אבי תנועת ההשכלה היהודית'.

נתה"ש: "נתיבות השלום", הלוא הוא "הביאור", תרגום התורה לגרמנית בצירוף פירוש משכילי חדש (ברלין, 1783). מנדלסון הוביל מפעל זה, אך לצידו השתתפו שלמה בן יואל מדובנא, הרץ הומברג, שלום בן יעקב הכהן ואהרן בן זכריה מירוסלב.

רשד"ל: שד"ל, ר' שמואל דוד לוצאטו, (1800–1865) היה משכיל ואיש 'חכמת ישראל' שחי ופעל בפדובה שבאיטליה. בין היתר היה פילוסוף, משורר ופרשן מקרא.

המשתדל: מהדורת פירושיו הראשונים של שד"ל לתורה (וינה, 1847). מהדורה שלמה יותר של פירושיו, עם תרגומים לאיטלקית, נדפסה בטריאסטה בשנים 1858–1861.

מעריכי: עורכי.

המבקרים החופשים: כאן התכוון מטראני מפורשות למשכילים רדיקלים חילונים, שפרסמו לעתים מזומנות בבמות שעורכיהן היו דווקא מתונים יותר (למשל 'הצפירה').

לתקן תקנות נחוצות מפני תִיקון העולם הדתי והמדיני, כאשר עשו כן באמת לפנים זקנינו ראשי החכמים בהילו נר לאומיותנו על ראשנו כנודע לחכמי תורתנו.

לכן נקרא כיום אל סופרינו הגדולים והמחוכמים: הרפו! הרפו מביקורת חופשית, פן תכו חרם את ישראל הנער וההמוני בדבריכם; כי רק חכם זקן זה [ש]קנה חוכמה אמתית יוכל לבור אוכל מתוך פסולתכם, וכי תדברו אלינו מדבריכם, שימו פניכם לחכמים שכמותכם, ודברו בלשון חכמה לחכמים היודעים מה לקרב ומה לרחק מדבריכם! וזכרו דברי חז"ל באבות פרק א', יא.

ולרבנינו נאמר נא, אל נא תרדפו עוד את דורשי ההשכלה האמיתית, כי חטא יחטאו הרודפים את אוהבי החוכמה באמונה, אף אם יקראו בספרי האומות (ועיין שו"ת זקן אהרן סימן כ"ה.) ועל דורשי ההשכלה הכוזבת, פקחו עיניכם, כי מוות בסיר ההשכלה הזאת, ובכלל טוב ונחוץ מאוד להרחיק את הנערים מכל ספרי ביקורת אמונה ודת בכל האפשר, עֲדֵי יחכמו ויגדלו ויוכשרו לזאת!

כי אמת דיברו חז"ל: "מי ימלל גבורות ה'? מי שישמיע כל תהִלתו" (ועיין סנהדרין מ"ב) כי דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר והיה כאשר יקראו הרבה די והותר בספרי הדת והדין והאגדות והמדרשים עם מפרשיהם הטובים, אז יבינו וישכילו את צדקת דברי חכמינו החוקרים ז"ל, המליצים על כל הזרות אשר יראה באיזה דברים בהשקפה הראשונה, כי גם הרמב"ם ז"ל הזהיר מִקְרוא את ספרו המורה את אנשים הבלתי ראויים, וגם החוקר אבן כספי ציווה את בנו לבלתי קרוא בו עד קרוא התורה והתלמוד וכדומה ועד היותו בן כ"ה שנה, ולאחרים עד עוד רבות בשנים (עיין תולדות חכמי ישראל חלק ג).

וגם אלה לחכמים משתי הקצוות, כי עליהם החובה לעורר לב העם אל תקוות הגאולה גם על דרך טבעי בדרך שלום מבית ומחוץ; כי רק בארץ נחלת אבותינו יתוכַן בית ישראל במדיני ומוסרי! [ועפרא לפומא של הסופר המשורר יהל"ל אשר כבוד התורה והארץ הקדושה יהל"ל!] אהה! מתחסדים! תורת הקודש וחז"ל אמרו ההפך מכל דבריכם! (עיין בספרים "דרישת ציון" "ומעורר ענוים" להרבנים הרצ"ה קולישיר והריא"ל. אהה והמִשְׁתַכְּלִים ומִתְקוסמופוליטים, הלא גם ספרי ביקורתכם יורו

אבות א', יא: "אבטליון אומר: חכמים, הזהרו בדבריכם, שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים, וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו, ונמצא שם שמים מתחלל".

זקן אהרן: שו"ת מאת ר' אליהו בן בנימין הלוי, מחכמי איסטנבול במאה הט"ו (מורו של הרא"ם, ר' אליהו מזרחי). הספר נדפס לראשונה באיסטנבול ב-1734 והופיע לאחרונה (2017) במהדורה חדשה בהוצאת 'מכון הכתב' בירושלים.

דורשי ההשכלה הכוזבת: משכילים רדיקלים.

המורה: מורה הנבוכים.

אבן כספי: ר' יוסף אבן כספי (1280–1345): פרשן מקרא, פילוסוף ובלשן ספרדי.

תולדות חכמי ישראל: פרי עטו של המשכיל הפופולריזטור קלמן שולמן (1819–1899), שנדפס בווילנה בשנים 1872–1874. יהל"ל: יהודה לייב לוין (1844–1925), משכיל שפעל באימפריה הרוסית, מראשוני 'חיבת ציון'.

דרישת ציון: ספרו של הרב צבי הירש קלישר (פולין, 1795–1874), שהופיע לראשונה בליק ב-1862.

מעורר ענווים: 'מעודד ענוים' (ולא 'מעורר'), ספרו של רבי יהודה אלקלעי (סרביה ובוסניה, 1798–1878). אלקלעי נחשב ל'דמות אב' בעיני רבים מהמשכילים היהודים-העות'מאנים, לרבות מטראני. קלישר ואלקלעי היו שניים משלושת 'מבשרי הציונות' שעליהם כתב לימים יעקב כץ בעת שהגדיר מושג זה (בצד משה הס); להזכרתם בכפיפה אחרת בידי מטראני כבר ב-1881 ישנה חשיבות מחקרית.

מתקוסמופוליטים: מטראני הציב כאן את המילה 'קוסמופוליטים' בבניין התפעל ויצר מונח מקורי.

על בחירת ארץ אבותינו, ולמה תרחיקו ללכת אמיריקא?!

ולנערי משכילינו נאמר: לאט לאט לכם לילדותכם! הבליגו אחים על תשוקתכם. ידענו כי חולי אהבה הנכם לקרוא ספרים חדשים רבים, ולדעת גם לא מעט! אל תדחקו את השעה לקרוא מכל הבא בידיכם, כי בנפשכם הוא! אל תפנו עורף לדברי מוריכם המייעצים אתכם לחדול מקריאת ספרים בביקורת חצופה ורימוני-הספרות המלאים שגיאות כרימון! אל תרפינה ידיכם מעבודת אלוקיכם ומשמירת מצוותיו כי היא חייכם! החזיקו במוסר ואל תרפו מאמונת תורה מן השמיים והשארה והשגחה פרטית וכדומה כי הן תפארתכם! העמיקו חקר בידיעת חוקי ודברי ימי עמכם, ואחרי כן תהינו לעלות מרום החקירה, כי בלתי זאת היא אך אש זרה, עַד אֲבַדּוֹן תֹּאכֵל, וּשַׁלֵּם יְשַׁלֵּם הַמַּבְעִר אֶת הַבְּעֵרָה, והמכשילים את הרבים עתידים ליתן את הדין, ואין שֵׁם ביום עֶברה! כי גם אתם גם מלכיכם תִּסָּפוּ בקרב צרה, בבוא יום הגדול והנורא!

ואתם שלומי אמוני ישראל! עושו חושו לקרֵב רחוקים בזרוע האחדות, בעתות כַּאֲלֵ! מהרו לעשות שלום בין הקצוות, לתשועת כלל ישראל! כי גָּדוֹל יוֹם ה' וּמִי יְכִילֶנּוּ, כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעֶאל!

הלא זה דברנו במטרתנו במכתבנו זה, לדעת כי יִשגו בעלי ב' הקצוות יחדיו, ויַשגו את אחינו לבל יבינו את אבדם, ולא יושיעו את עצמם, ולכן שמנו לְמִשֵּׁא מִכְתָּבֵנוּ את הכתוב בשיר השירים: "אַל תִּרְאוּנִי שֶׁאֲנִי שְׁחַרְחֹרֶת" וגו', ר"ל אל תתפלאו עלי שאני מכוערת בחסרון השכלה אמיתית ופרנסה בטוחה, כי לא אני, האומה בעצמה, מצידי, עשיתי זאת, כי אם שֶׁשְּׁזָפַתְנִי הַשָּׁמֶשׁ, ר"ל החסידות וההשכלה, הרחוקות מהמידה הישרה, שרפו אותי והשחירוני, עד כי הייתי לגועל נפש; וזה יען כי בְּנֵי אִמִּי, מֻחֲרֵסֵי ומחריבי, נִחֲרוּ בִי בלאומיותי, שָׂמֻנִי נֹטֵרָה אֶת הַכְּרָמִים, חסידות והשכלה מזויפות, אך כַּרְמִי שֶׁלִּי, לאומיות דתית שלי, לֹא נָטָרְתִּי. כל אלה מקצת מזה לימדוני ללכת בדרך אמונות טפלות, כשנאת החכמות והידיעות המלאכותיות ההכרחיות, ודומה לזה מכישופים וזולתם, ואלה מזה ילמדוני כפירות נוראות ואיומות. והתאוששו, כי נורא ואיום מצבנו, ומאוד יחרד לבנו להבָּאות בנוגע להמצב החומרי והמוסרי אצלנו! ואך להק' אלודינו עינינו תלויות למען לב טהור יברא לנו אלודים, ורוח נכון יחדש בקרבנו!

ללכת אמיריקא: הדברים נכתבו בראשית גל ההגירה ההמוני לארצות הברית.

השארה: הישארות הנפש.

כאל: כאלה.

משא מכתבנו: הכוונה למוטו של כתב-העת 'כרמי', שהופיע בראש כל גיליון: "אַל תִּרְאוּנִי שֶׁאֲנִי שְׁחַרְחֹרֶת, שֶׁשְּׁזָפַתְנִי הַשָּׁמֶשׁ. בְּנֵי אִמִּי נִחֲרוּ בִי, שָׂמֻנִי נֹטֵרָה אֶת הַכְּרָמִים; כַּרְמִי שֶׁלִּי לֹא נָטָרְתִּי" (שיר השירים, א, ו). בשורות הבאות המשיך מטראני בפרפראזה על פסוק זה.

בחסרון השכלה אמיתית: מטראני רומז כאן להיותו משכיל אוטודידקט, כמו כמעט כל המשכילים היהודים-העות'מאנים.

אלה מקצת מזה: בני הקצה הראשון, ה'חסידים'.

ואלה מזה: בני הקצה השני, ה'מִשְׂתַּכְּלִים'.

הידיעות המלאכותיות: ידיעת המלאכות.

הק' אלודינו: הקב"ה.

פולמוס בין ליברלים

יובל לוין מוצא את שורשי המחלוקת בין ימין לשמאל בוויכוח בין אדמונד ברק השמרן לתומס פיין הרדיקל, בשלהי המאה ה-18. זוהי מחלוקת בתוך המשפחה הליברלית, משפחה קטנה למדי בימים ההם, משפחה מגוונת שגבולותיה הם לכאורה, ורק לכאורה, גבולות הפוליטיקה של זמננו | **שגיא ברמק**

הפולמוס הגדול: כיצד החלה מלחמת הרעיונות בין הימין לשמאל

יובל לוין | מאנגלית: אביעד שעיר

שלם, 2018 | 298 עמ'

"אחד המאפיינים הבולטים בשיח הפוליטי הישראלי, אם נבחן אותו מנקודת מבטה של החשיבה הפוליטית האנגלו־אמריקנית והאירופית, הוא צרות אופק. על פני השטח נראה השיח הציבורי בישראל לעתים קרובות מתוחכם, אפילו אופנתי, אבל הוא נטול הדים היסטוריים של ממש". כך כתב ב־1999, במאמר שכותרתו "על האיוולת הפוליטית של היהודים", אירווינג קריסטול – מאבות "השמרנות החדשה".[1] קריסטול הסיק שלמדינה היהודית "נחוצה הזרקה של חשיבה מבחוץ; הזרקה של חשיבה, ובכך אני מתכוון לייבוא של חוכמה מדינית אמיתית". השיח הפוליטי המתפתח בישראל זכה עתה במזרק שכזה: 'הפולמוס הגדול' של יובל לוין, במהדורה עברית שהיא מן המפעלים הראויים לשבח של הוצאת שלם ושל המתרגם אביעד שטיר.

לוין, שנולד בישראל אך הוריו ירדו איתו מהארץ בילדותו, הוא מן האינטלקטואלים

הציבוריים המובילים בארצות הברית, והעורך המייסד של כתב העת "נשיונל אפאיירז". למרות כותרת המשנה שלו, "כיצד החלה מלחמת הרעיונות בין הימין לשמאל", 'הפולמוס הגדול' איננו ספר היסטוריה. זהו ניסיון מוצלח לשרטט קווי מתאר פילוסופיים של הוויכוח האינטלקטואלי העומד ביסוד הפער בין צורות החשיבה של ה"ימין" וה"שמאל", פער שהוא אולי העמוק והמשמעותי ביותר בחיינו הציבוריים. לוין בוחן את משנותיהם הפילוסופיות־פוליטיות של שניים מאבות החשיבה המדינית המודרנית, אדמונד בֶּרק (Burke, 1729–1797) השמרני ותומס פֵּיין (Paine, 1737–1809) הרדיקלי: האחד פוליטיקאי וסופר בריטי ממוצא אירי, השני פעיל פוליטי ומסאי אמריקני יליד בריטניה. הללו הם, במונחיו של מקס ובר, אידיאל טיפוס לשתי מסורות שונות של מחשבה מדינית.

יכולתו של לוין לתווך רעיונות מורכבים מהפילוסופיה הפוליטית מעוררת השתאות, והופכת את הספר לנגיש וקריא גם לקוראים המגיעים ללא ידע מוקדם בנושא. המחבר ראוי לשבח על הצגת העמדות המתחרות באופן אובייקטיבי ומקצועי, משימה לא פשוטה לנוכח מעורבותו שלו במלחמת הרעיונות המתחוללות בין הימין לשמאל בני־זמננו בזירה האמריקנית. אף כי לוין נטוע עמוק, פילוסופית, במחנה הברקיאני, הוא נהג בפיין בהוגנות, והציג את תפיסת עולמו טוב יותר משעשו בעבר חסידיו הרבים.

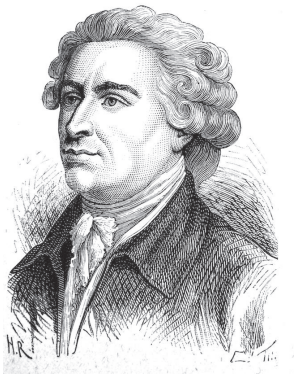
ברק ופיין מייצגים בעיני לוין שתי מסורת קוטביות של ליברליזם; עובדה רבת חשיבות שעוד נחזור אליה בהמשך. פרקי הספר סוקרים כמה וכמה מחלוקות בין שתי המסורות הללו. נתמקד באחדות מהן, שלטעמי הן העיקריות: ההבנה השונה של הטבע וההיסטוריה, מקומה של התבונה בפוליטיקה, ושאלת היחסים הראויים בין הדורות.

מחלוקות יסוד

תומס פיין לא מצא עניין או שימוש בתקדימים היסטוריים. הללו לא היו בעיניו אלא רצף של כישלונות בישומו של סדר פוליטי ראוי ואוסף של עוולות שהפרו את זכויות הטבעיות של האדם. פיין ביקש לבסס את המחשבה המדינית שלו על מצב הטבע, על מציאות שקדמה לכל ההסדרים החברתיים והפוליטיים. בהתאם לכך, נקודת המוצא בעיון הפוליטי שלו היא האדם היחיד, בנפרד מהחברה ועוד לפני היות החברה. הפילוסופיה של פיין היא פילוסופיה של עקרונות ראשוניים יציבים, שמהם אפשר להסיק מסקנות תקפות באמצעות היקש לוגי.

המצב הטבעי, על פי פֵּיין, הוא מצב נטול היררכיות, מצב של שוויון טבעי שבו כל האנשים מחזיקים בזכות טבעית שווה לחיים, חירות וקניין. החברה האנושית נובעת ממצב טבעי זה: החברה היא הצטרפות של יחידים חופשיים ונפרדים, המתחוללת

עקב קיומם של חסרים וצרכים. החברה הטבעית התקיימה תחילה ללא ממשל פוליטי וקדמה לו. דא עקא שטבעו הפגום של האדם מצריך את הקמתו של ממשל פוליטי; וייסודו של זה הוא תוצאה של אמנה חברתית. תפקידיו של הממשל, בהתאם לקו מחשבה זה, מתמצים בהגנה על הזכויות הטבעיות של האדם. במקרה שבו הממשל הושחת ומועל בתפקידו, לַפרטים עומדת הזכות לשים לו קץ ובכך לחזור לאותו מצב של חברה טבעית בטרם היות הממשל. צעד זה של ביטול הממשל וחזרה למצב החברתי הקדום – ולא לתקופה מוקדמת כלשהי בהיסטוריה המתועדת – הוא פירושה של המהפכה בעיני פיין.



להרחיק את הפילוסופיה מהפוליטיקה. אדמונד ברק

אדמונד בֶּרְק, לעומת זאת, סירב להכיר ב"טבע" כמקור סמכות. מלכתחילה היה מגוחך בעיניו לחשוב על אדם קדם־חברתי ולבסס על בדיה שכזו תורה פוליטית שלמה. ברק לא הכחיש בהכרח שמצב הטבע התקיים, אלא סבר פשוט שהיה ברבריות גרידא. חשוב מכך, ברק גרס כי ממשל אינו שואב את הלגיטימיות שלו ממעשה ייסודו. אבן הבוחן למידת הלגיטימיות של הממשל היא לדעתו מידת הצלחתו לענות על צרכיו הממשיים של העם. משטר לגיטימי הוא משטר מיטיב, ללא תלות באופן היווסדו.

אבל ברק ביקש גם לקעקע את ההבחנה שיצר פיין בין חברה טבעית לממשל פוליטי מלאכותי. במובן הזה ברק דומה לאריסטו בהבנתו את האדם כיצור שהוא מטבעו וראשיתו יצור פוליטי. משטרים הינם טבעיים לאדם "כפי שמלאכת כפיים ואומנות טבעיות הן לאדם". דחייתו של עקרון "הטבע" באה אצל ברק עם דבקות בתקדימים היסטוריים. הללו הם בעיניו הלחם והמים של הפוליטיקה. ברק לגלג על הרעיון שלפיו כל ההיסטוריה האנושית היא כישלון מתמשך ביישומם של עקרונות פוליטיים נכונים. להפך: ההיסטוריה מלמדת אותנו לקחים ששום מדינאי אינו יכול להרשות לעצמו להתעלם מהם. אמנם, לא אחת ההיסטוריה האנושית היא הצרות שגרמו הגאווה, תאוות הבצע, התשוקה והקנאות – כפי שכתב ברק ב'מחשבות על המהפכה בצרפת' – אבל ההיסטוריה כוללת גם את הניסיונות המעשיים להתמודד עם החטאים הללו, ובלעדיהם הפוליטיקה היא לא יותר מאלתור חסר אחריות.

היבט אחר של המחלוקת בין שני ההוגים נוגע למקומה של התבונה בפוליטיקה. במחשבה המדינית של פיין, התבונה צריכה למשול בענייני אנוש. תפקידה הוא לפטור את חברות האדם מן הדעות הקדומות, להציל את האדם משיטות ועקרונות פוליטיים כוזבים, ולמסד משטר שיבטיח את החירות ואת הצדק. התבונה היא אזמל חד שתפקידו לחתוך את זכויות היתר של אלו שחמסו את השלטון שלא כדין. היא, אם כן, כוח משחרר שצריך להחליף עקרונות פוליטיים שגויים, ובראשם השלטון המלוכני

העובר בירושה – "שיטה חיית ותו לא", לדברי פיין – בעקרונות פוליטיים נכונים, כגון שוויון בין בני האדם וממשל ייצוגי. פיין האמין כי בכוחה של התבונה להתנער מן ההנחות הישנות ולהתחיל מן העקרונות הראשונים הנכונים, וכך לבנות ממשל ראוי. אי לכך, חוקים אינם יכולים לשאוב את סמכותם מן הוותק. התבונה אינה מכבדת שיטה פוליטית כלשהי רק מפני שהיא עתיקה – ולו מפני ששום עוול ממושך אינו הופך לצודק מעצם התמשכותו. כל מוסד שלא ניתן למצוא לו הצדקה רציונלית הוא מועמד להריסה ולבנייה מחדש. התבונה, על פי הבנה זו, היא כוח מהפכני של ממש.

ברק נחרד מפני גישה אל הפוליטיקה מתוך עמדה עיונית טהורה, ומחדירת רוח התאוריה לשדה הפוליטיקה. "ניסיונם המשולב של הרבים", ולא תבונה מופשטת, הוא שצריך להוביל בפוליטיקה. ברק דיבר בשבחה של החוכמה הקיבוצית של הדורות הקודמים כמי שמעניקה הכוונה יאה, אם גם לא מושלמת, לאתגרים שונים. לוין מכנה זאת "תהליך ההתבהרות מתוך הניסיון". כל סטייה ממנהג הדורות הקודמים חייבת להיות חלקית והדרגתית, וגם זאת במטרה לשפר ולתקן ולא להתחיל מחדש. אין פירוש הדבר שברק תמך בסטטוס קוו והתנגד לשינויים. למעשה, מזכיר לוין לקוראיו, "במשך שלושת העשורים שבהם כיהן כנבחר ציבור, ברק ניצב בחזית היזמות הרפורמיסטיות בפרלמנט".

הממשל הוא דבר מעשי, לא מופשט – אומר ברק. הפוליטיקה פרטיקולרית, לא אוניברסלית. ועל כן, הפילוסופיה והמטפיזיקה עלולות רק להזיק במלאכת הפוליטיקה. ומה שחשוב במלאכה הזו הוא חוש השיפוט לנוכח נסיבות משתנות. כפי שציין ברק: "הנסיבות הן המעניקות לכל עיקרון מדיני את הצבע המייחד אותו ואת רישומו המיוחד. הנסיבות הן ההופכות כל תוכנית אזרחית ומדינית לכלי הנושא ברכה או קללה למין האנושי". לתיאוריה עיונית יש רק מעט, אם בכלל, מה לתרום למיומנותו של המדינאי. חוכמת הממשל המעשי עניינה בחריגים, בשינויים, באיזונים ובפשרות. ההפשטות הפילוסופיות, לעומת זאת, מוליכות – כך סבר ברק – לקיצוניות ולהפרזה שאינה מסתפקת בטוב הלא־מושלם שאותו בלבד יכולה הפוליטיקה להשיג.

ליאו שטראוס, מן הפילוסופים הפוליטיים החשובים ביותר של המאה העשרים ומחבר הספר 'הזכות הטבעית וההיסטוריה',[2] כתב על ברק בהקשר זה כי "מנקודת המבט של הפילוסופיה הפוליטית, הערותיו של ברק על בעיית העיון והמעשה הן החלק החשוב ביותר של יצירתו".[3] שטראוס אף הביע צער על כך שברק, להבדיל מאריסטו, דחה את התפיסה הקלאסית שדיברה בזכות עליונותם של החיים התיאורטיים: "התנגדותו של ברק ל'רציונליזם' המודרני הופכת כמעט בלי משים להתנגדות ל'רציונליזם' גופו", כתב.[4] שטראוס הבין כי הצורה הגבוהה ביותר של המעשה – ההקמה והעיצוב של חברה פוליטית – הפכה אצל ברק לתהליך כעין טבעי שהעיון אינו שולט בו. כלשונו:

"התיאוריה הפוליטית הפכה להבנת הדבר שאותו יצר המעשה, או הדבר הקיים בפועל, וחדלה להיות חיפוש אחר הדבר שראוי להיות".[5]

המדינאי הנבון, לפי ברק, פועל מתוך זהירות ושיקול דעת, דריכות וענווה, שכן המרקם החברתי עדין וחשוב מכדי שיהיה כר לניסויים חברתיים ולמהפכות מופקרות בשם תבונתה של קבוצת אנשים מצומצמת. יותר מיכולות פילוסופיות משוכללות, המדינאי צריך שיהיה ברשותו ידע מעמיק על ההיסטוריה, הרוח והנורמות, המנהגים והמסורות של החברה שהוא חלק ממנה. ברק התנגד למה שלוין מכנה "ספקנות מאכלת" כלפי המוסדות החברתיים המסורתיים, ספקנות המעוגנת ברציונליות מדעית. המהפכה הצרפתית הייתה בעיניו מהפכה של דוקטרינה ודוגמה תיאורטית, מהפכה שהובילו, לראשונה בהיסטוריה, פילוסופים. הייתה זו המהפכה הפילוסופית הראשונה. אירוע דתי – בדרכו האתיאיסטית.

ההשוואה בין ברק לפיין נמשכת על פני פרקי הספר; אבל היהלום שבכתר הוא פרק ז, שבו נבחנות עמדותיהם המתנגשות של השניים בדבר טיב היחסים הראויים בין הדורות בחברה. את עמדתו של פיין בוחר לוין לכנות עמדת "העכשיו הנצחי". לדעתו של פיין, כל דור שווה בזכויותיו לדורות שקדמו לו בדיוק כשם שבנקודת זמן אחת כל פרט שווה בזכויותיו לכל פרט אחר – ועל כן, דורות העבר אינם יכולים לחייב את דורות העתיד. הוא כתב בבוז כי "הגאוותנות והיומרנות שבשליטה מעברו השני של הקבר הן הרודנות החצופה והמגוחכת מכולן. אין לאדם כל בעלות על אדם אחר; ובאורח דומה, אין לשום דור בעלות על הדורות שיבואו אחריו". את מה שהוא זיהה ככפייה דורית הוא ביקש להחליף בעיקרון של בחירה דורית. מה שאנו חבים לדורות הבאים הוא חופש, וחופש עלינו לתבוע גם מן העבר. על פי לוין, עמדה זו של פיין מבטאת גלגל חוזר בין־דורי יותר מהצטברות בין־דורית.

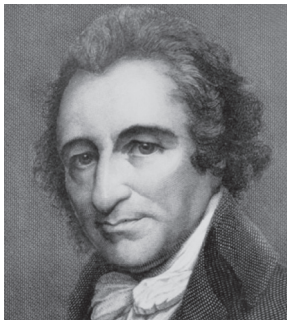
בעוד פיין דיבר על הורשה במובן שלילי, כנטל של התחייבויות שאסור לנו לכפות על צאצאינו, ברק ראה בה הישג וזכות. לפי ברק, עלינו לאחוז בירושה שלנו כאסירי תודה ולגונן עליה מפני המבקשים לפגוע בה. מוסדות ונוהגים פוליטיים קיימים הם מתנה מן העבר שחובתנו להעביר, משומרת ומשופרת, אל העתיד. ההווה הוא אם כן בעיני ברק חוליה בשרשרת המקשרת עבר ועתיד. ברק המשיל את בני ההווה ל"בעלים זמניים וחוכרים" שאל להם לנהוג כ"אדונים גמורים". בעיניו אין כל היגיון בהכפפת המסכת החברתית הרב־דורית לגחמותיו של דור אחד. זוהי אחת הסיבות שבגינן חשב כי מוסדות רפובליקניים לעולם אינם בטוחים: הם אינם מקבלים על עצמם שום סמכות מלבד זו של הווה. ברק, כתב לוין, לא רק שלא סבר שהוא מקריב את ההווה ואת העתיד על מזבח העבר, אלא ראה את עצמו כמגן עליהם מפני גזל ירושתם בידי הרדיקליים החברתיים מסוגו של פיין.

זוהי אפוא תמצית חלקית של המחלוקת בין הפרוגרסיביות הרדיקלית של פיין לבין

השמרנות של ברק, ולוין חושף אותה ביד אומן. אך האומנם בכך מתמצה הפולמוס הגדול? האומנם מדובר בכלל בפולמוס "גדול"?

עוד ליברליזמים

לכאורה, אפשר היה לצפות שספר על "הפולמוס הגדול" יתאר התנגשות בין אידיאולוגיות שונות: בין הליברליזם לתפיסות עולם קדם־ליברליות שרווחו באותה העת בשפע באירופה, או בין הליברליזם לבין אידיאולוגיות מודרניות אחרות כגון הסוציאליזם האוטופי של סן־סימון, שארל פורייה או פייר ז'וזף פרודון – הוגים פוליטיים בני התקופה שחלקו על ברק ופיין באופן מהותי בהרבה מכפי שחלקו שני האחרונים זה על זה. אך שתי העמדות המתנגשות שבוחן לוין שתיהן – וזו העובדה המרתקת ביותר בספר – עמדות ליברליות; כלומר עמדות שעל אף השוני ביניהן שייכות לאותה תפיסת עולם רחבה המבקשת לשים סייגים לכוחו של השלטון, דוגלת בשלטון החוק, שואפת להגדיל את חירות האזרח ורוצה להבטיח את זכותו לקניין. מה שעומד אפוא לבחינה בספר זה איננו, אם כן, עצם תקפותו של הליברליזם, אלא טיבו הנכון של הליברליזם בעולם דובר האנגלית. הפולמוס הגדול הוא מריבה בתוך המשפחה הליברלית.



הוותק אינו מקנה תוקף. פיין

מסגור זה של הוויכוח מעיד על ימינו שלנו: על ההגמוניה של הליברליזם, שהשיח הפוליטי מתנהל בעיקרו בתוך גבולותיו. לא כך היה בעולם האינטלקטואלי והמדיני שברק ופיין חיו בו, עולם שבו תפיסת העולם הליברלית הייתה רק אפשרות אחת מרבות. הפולמוס הגדול שלפנינו עוסק אפוא בטיבו ומובנו של הליברליזם עצמו. יתרה מכך: פיין וברק גם אינם ממצים את כל האפשרויות הליברליות הקיימות, לא אז וכמובן לא בימינו. מהספר של לוין ניתן להבין כי בעולם הליברלי התקיים דו־קרב, אך למען האמת מדובר, כאז כן היום, ברב־קרב. בליברליזם יש צורות וזרמים שאינם פייניאניים ואינם ברקיאניים.

תיאוריות ליברליות המתבססות על האמנה החברתית – כגון זו שבה החזיק פיין – שקעו לחלוטין במהלך המאה ה־19 רק כדי להתעורר מחדש במחלצות חדשות במחצית השנייה של המאה העשרים עם ג'ון רולס. בארה"ב אומנם נשמרה המגמה הפייניאנית, בדמות דבקות בליברליזם הצר של ג'ון לוק, אך בדרך כלל הליברליזם במאה ה־19 עמד בסימן משנת הגל ביבשת אירופה ותועלתנות לצורותיה באנגליה.

דיוויד יום וג'רמי בנתאם הם דוגמאות בולטות למגמה התועלתנית. למרות ההבדלים הפוליטיים בין השניים – יום היה שמרן ובנתאם היה מחשובי הרפורמטורים בזמנו –

שני הוגים אנגלים ליברליים אלה השתיתו את מחשבתם הפוליטית על יסוד המנוגד לברק ופיין גם יחד, ולפיו עיקרון זה או אחר של תועלת הוא־הוא העומד ביסוד המבנים החברתיים, המוסריים והפוליטיים של חברות האדם. רעיון הזכויות הטבעיות, שהגיע מלוק ואומץ על ידי פיין, היה בעיני בנתאם "המצאה משוללת יסוד", "שטויות מסוכנות" ו"בידיון אנרכי". כמו ברק הוא טען שהצהרת זכויות האדם והאזרח היא "קובץ חוקים שכולו אנרכיה" או "הצהרה מטורפת"; אך ברק ודאי לא היה מקבל את עקרון התועלת של בנתאם, שלפיו תכלית המדיניות הפוליטית הראויה היא להגדיל את סך העונג בחברה ולהקטין את סך הכאב בה. בנתאם נמצא על הרצף הליברלי, אך ב"פולמוס הגדול" שמתאר לוין הוא לא היה מצדד לא בפיין ולא בברק.

דוגמה נוספת, מובהקת יותר, לליברליזם מסוג אחר מספק ג'ון סטיוארט מיל. מיל, כמוהו כפֵיין, אימץ לא אחת עמדה רדיקלית: הוא ביקר את המוסדות הקיימים בבריטניה ובעיקר את הקונפורמיזם שמשל בה – כלשונו "רודנותו של המנהג", "שלטון העריצות של ההרגל" ו"עיניה של צנזורה עוינת ומטילת מורא". אך נקודת המוצא הפילוסופית שלו, כמו גם המודעות ההיסטורית המפותחת שלו, סיפקו להגותו בלמים שמרניים שחסרו לפיין. וכך, אף כי מיל סבר, להבדיל מבֶּרק המצדד תמיד במסורת הנהוגה, כי המאבק בין עול ההרגל והנוהג לבין הקדמה הוא "עיקר העניין שבדברי ימי האנושות", הוא גם כתב, להבדיל מפיין, כי "יהיה זה אבסורד להעמיד פנים שאנשים צריכים לחיות כאילו לא נודע בעולם דבר קודם לכניסתם אליו, כאילו עדיין אין הניסיון מסייע במאומה להוכיח כי דרך אחת של קיום והתנהגות עדיפה על זולתה".[6]

ממשל טוב, כתב מיל בספרו 'ממשל של נציגים', יסודו בתרומתו להשבחתם של בני העם עצמם.[7] זוהי תמצית הליברליזם שלו: בחינת האופן שבו מוסדות חברתיים, פוליטיים ותרבותיים מקרבים את הבריות אל מיטבם האפשרי. מכאן נובעת עמדתו הנבדלת מזו של ברק ומזו של פיין גם ביחסו אל צורת המשטר הראויה – שאלה שלא נגענו בה במסגרת זו אך היא נידונה בהרחבה בספרו של לוין. ברק, מספר לוין, דגל בסטטוס קוו המעמדי, ונימוקיו המאתגרים עמו, בעוד פיין קידש את הדמוקרטיה. גם מיל היה דמוקרט מושבע. הוא גרס כי "לא יקשה להראות שצורת הממשל המעולה בבחינה אידיאלית היא הצורה המקנה את הריבונות... בידי הקיבוץ כולו שהוא העדה".[8] לכאורה מיל ופיין רואים את הנושא עין בעין, שכן כפי שמציין לוין, האחרון סבר כי על הממשל להיות מופקד בידיה של הקהילה כולה בשם הזכות השווה למשול. אך זוהי תמימות דעים למראית עין בלבד, שכן הליברליזם של מיל מצדיק את המשטר הדמוקרטי בצורה שונה לחלוטין מהליברליזם של פיין. פיין טען כי רק סמכות שהוענקה מרצון היא לגיטימית וכי רק ממשל בהסכמה הוא ממשל צודק – מה שהפך את עקרון ההורשה לשורש כל רע ומקנה זכות למהפכה מוחלטת. מיל, לעומת זאת, לא חשב שהצורה הדמוקרטית יאה תמיד לכל העמים ובכל הנסיבות,

או שההצדקה טמונה בזכויותיו הטבעיות של האדם: "צורת הממשל המעולה בבחינה אידיאלית אין פירושה צורת ממשל שאפשר להנהיגה, או שמן הראוי לבחור בה, בכל מצבי התרבות; פירושה צורת ממשל המביאה, בנסיבות שבהן אפשר להנהיגה ומן הראוי לבחור בה, לידי הסכום הגדול ביותר של תוצאות מועילות, מיד או לעתיד".[9] תוצאות מועילות אלו של ממשל עממי טמונות לדידו של מיל בחינוך המעשי הניתן לאופיו של אדם: בתרומה להתפתחות כוחות הנפש שלו ורגשות ההזדהות שלו עם הכלל. מיל מציג אפוא סוג נוסף של ליברליזם שאיננו פייניאני ושאינו ברקיאני, כי אם ליברליזם פרגמטי.

הפרדוקס האמריקני

הליברליזם הפרגמטי הזה קיבל ביטוי מסוים ומאוחר יותר בארצות הברית, במיוחד אצל ההוגים הפרגמטיסטים ובראשם ג'ון דְיוּאִי; וכאן המקום לעמוד על תופעה פרדוקסלית מעניינת. ליברליזם פרגמטי זה, המזוהה דווקא עם התקופה הפרוגרסיבית בהיסטוריה האמריקנית, היה קרוב יותר לפילוסופיה הפוליטית של ברק – ומנגד, היבטים מסוימים של השמרנות האמריקנית בת זמננו דומים יותר לעקרונות המחשבתיים של פיין.

דיואי, שהיה ככל הנראה גדול הפילוסופים הליברלים האמריקנים במחצית הראשונה של המאה העשרים וממייסדי האסכולה הפרגמטיסטית בפילוסופיה, היה ממבקריו החריפים ביותר של הליברליזם האינדיבידואליסטי, זה אשר גרס כי הפרטים נושאים עמם זכויות אדם מטפיזיות שבהן ניחנו מהאל או מהטבע. גם דיואי סבר כי הפרט אינו יכול להיות נפרד או קודם לחברה, כשם שאות אינה יכולה להיות נפרדת מהאלף־בית או קודמת לו. הפרט הוא מה שהוא בזכות החברה שהוא נולד לתוכה. הזכויות "הטבעיות", גרס דיואי, אינן משהו הטבוע באדם, אלא קונבנציה חברתית יקרת ערך המעניקה לאדם זכויות המעוגנות בחוק.

מהיבט אחר, תועלתנים ופרגמטיסטים יסכימו עם בֶּרק שהמקורות של המשטר ומעשה ייסודו חשובים הרבה פחות מתועלתו הממשית. כשברק טוען כי תקפות שיקול הדעת נמדדת על פי הצלחתו **בפועל** בהגבה לאירועים, וכי "ההשלכות **המעשיות** של כל עיקר אמונה פוליטי הן גורם מכריע בבואנו לקבוע את ערכו", הוא מבטא בדרכו אמונה פרגמטיסטית בסיסית כי דברים מקבלים משמעות מוגדרת ונשפטים על סמך התגלמותם בפועל בענייני העולם. באופן דומה, כאשר ברק טוען שאנחנו תמיד מתחילים מעולם נתון, ולא ממצב טבע מופשט, וכי על המדינאי להתמודד בזהירות עם אתגרים ספציפיים, הוא נשמע כמו הפרגמטיסט שגורס שאנחנו, כקהילה, תמיד מתחילים מהיכן שאנחנו נמצאים – מעולם שהינו אפוי

למחצה – וכי השאלה החשובה היא באיזו דרך אנחנו ניגשים לפתור בעיות. כשלוין מצטט את ברק כאומר ש"שיקול הדעת איננו רק ראש וראשון למידות טובות בפוליטיקה ובמוסר, אלא גם המנהל, המפקח ואמת המידה לכולן", עולה על הדעת דיואי שגרס לימים כי המחויבות הראשונה שלנו בפוליטיקה (ובכלל) היא להיות אינטליגנטים: הפרגמטיסטים סברו, ממש כברק בזמנו, כי הפוליטיקה איננה ענף של הפילוסופיה התר אחר "האמת", אלא מטרתה להפיק תוצאות מעשיות טובות. דיואי היה חותם בשתי ידיו על דברי ברק כי "מה שסביר שיוליד רוע הוא שקרי מבחינה פוליטית, ומה שמוליד טוב מבחינה פוליטית הוא אמת", וכי (בניסוחו של לוין) "יכולתנו לדעת את השלכותיה המעשיות של מדיניות מסוימת עולה בהרבה על יכולתנו לבדוק אל נכון את אמיתותיה של טענה פילוסופית. בפוליטיקה, אם כן, כמעט תמיד עלינו לשפוט לפי התוצאות ולא לפי העיון".

גם בארצות הברית, אם כך, האפשרויות שלנו אינן מתמצות בליברליזם השמרני של ברק או בליברליזם הפרוגרסיבי של פיין, אלא בשורות של צירופים מגוונים ולעתים מפתיעים של שניהם.

השמאל לא עם פיין

דומני שבישראל פיין וברק גם יחד יתפסו בעיני הקוראים כ"ימנים" אם לא שמרנים. שכן השמאל הישראלי והמערבי בן־זמננו מתחלק, בחלוקה גסה, לשתי קבוצות: מצד אחד, שמאל סוציאל־דמוקרטי "ישן" הרואה בממשלה "גדולה" ובאליטה טכנוקרטית את הכוח המניע של חברה פרוגרסיבית; ומצד שני, שמאל "חדש" השם את מבטחו בפוליטיקה של זהויות, רב־תרבותיות וביקורת התרבות. הן הקבוצה הראשונה הן הקבוצה השנייה אינן רואות בפיין או בברק הוגים שיש טעם לפנות אליהם. הן ניזונות, בהתאמה, מהגות סוציאליסטית ומרעיונות פוסט־מערביים אם לא אנטי־מערביים. אחרי הכול, הן פיין הן ברק ייחסו חשיבות רבה לחירות כלכלית, ושניהם היו, רחמנא ליצלן, גברים לבנים!

נסתפק בהדגמה חלקית של הפער בין פיין לבין השמאל הליברלי דהאידנא. במבט ראשון נראה כי שיח "זכויות האדם" המושמע משמאל, ואשר בא להצר את צעדיה של המדינה בתחומים שונים (למשל: לבלום את ניסיונותיה להוציא מסתננים מתחומיה) הוא התגלמות המחשבה המדינית של פיין. אולם זהו דמיון שטחי בלבד, שכן פילוסופיית הזכויות הטבעיות של לוק ופיין הובילה אותם לצדד ב"ממשלה קטנה", כזו שהתערבותה בחיי תושביה מזערית, ולא, כשאיפת השמאל כיום, מדינה גדולה שעושה את הדבר הנכון. השמאל בן זמננו רוצה גם זכויות אדם וגם ממשלה גדולה, כאילו יכולות השתיים לדור בכפיפה אחת. אך הן אינן יכולות.

השדה שבו הדבר גלוי מכול הוא שדה הכלכלה. והנה כשמדובר בזכות לקניין, שגם

היא, כידוע, זכות טבעית, מתגלה כי השמאל זנח לחלוטין את הפילוסופיה של פיין וייסד מערכת של חלוקה מחדש שלהערכתי פיין היה נחרד ממנה. בקצרה, הרדיקליזם הסוציאליסטי הישראלי איננו עולה בקנה אחד עם הרדיקליזם הליברלי של פיין, רדיקליזם שיתפרש כאן כשייך למחנה הימני של המפה הפוליטית.

בישראל, לשמחתנו, אין בנמצא אופוזיציה רדיקלית לסדר הקיים המבקשת, כפי שקרה בצרפת, לברוא את החברה מחדש. ההיסטוריה לא חוזרת על עצמה, והאתגרים העומדים בפנינו כיום צנועים יותר ומפחידים פחות. אין במחזותינו מהפכנים תוססים כתומס פיין. אך אין בהם גם מדינאים מעוררי השראה כאדמונד ברק; רוצה לומר, טרם הגיע לבשלותו אותו ליברליזם שמרני שברק נתפס כמייסדו.

טוב יעשה אפוא המחנה השמרני המתגבש והולך בישראל אם ילמד גם מפיין, אך בעיקר מברק. ספרו של יובל לוין הוא כלי מעולה ללמוד בעזרתו משניהם. שניהם יכולים ללמד אותנו, כל אחד בדרכו, על חשיבותה של החירות ועל תפקידו הנכון של הממשל; אך בעיקר, שניהם יכולים לנסוך בנו השראה ולהרחיב את הדמיון הפוליטי שלנו בבואנו להתמודד עם האתגרים הייחודיים לנו. וכי נוכל לדרוש מהם יותר מזה?

---

1. אירווינג קריסטול, "על האיוולת הפוליטית של היהודים", בתוך קריסטול, **מחשבות על השמרנות החדשה**, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ה.
2. ליאו שטראוס, **הזכות הטבעית וההיסטוריה**, מאנגלית: דוד זינגר, ירושלים: שלם, תשס"ה.
3. שם, עמ' 217.
4. שם, עמ' 224.
5. שם, עמ' 230.
6. ג'ון סטיוארט מיל, **על החירות**, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ז, עמ' 67.
7. ג'ון סטיוארט מיל, **ממשל של נציגים**, מאנגלית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשמ"ד, עמ' 50.
8. מיל, **ממשל של נציגים**, עמ' 52.
9. שם.

כדור הארץ לאבות ישורון

מכל משוררי ישראל, היחיד שנענה לאתגר הרוחני שהעמיד כיבוש החלל היה דווקא אבות ישורון - שהיה בן 65 בעת נחיתת האדם על הירח. תוכנית 'אפולו' הקנתה לו כלים חדשים להתמודד עם חורבן משפחתו ועמו, עם "אובדן אמון האדם בזוהרו" | **עודד כרמלי**

חֵלֵל הַדֶּלֶת הַנִּפְתַּחַת – הוּא הַנֵּצַח.
פֹּתְחִים אֶת הַדֶּלֶת – הִנֵּה הֶחָלָל.
סֹגְרִים אֶת הַדֶּלֶת – אֵינֶנּוּ הֶחָלָל.

אבות ישורון, "אור שחור"[1]

יום אחד בחורף 1966, סטיוארט ברנד בן ה־28 לקח 100 מיקרוגרם LSD, עלה לגג של בניין בסן־פרנסיסקו והשקיף על עקמומיות כדור הארץ.

ממקום מושבו, ברנד הבחין בכך שגורדי השחקים בקו הרקיע של העיר אינם מקבילים. הוא ידע, כמובן, שהעולם עגול – אבל הוא מעולם לא ראה אותו מתעגל. זמן קצר קודם לכן, ברנד שמע את האדריכל, הממציא והוגה הדעות באקמינסטר פולר מזהיר מפני האסונות הסביבתיים הצפויים לאנושות אם זו תמשיך לחשוב על העולם כשטוח ואינסופי – ועלה בדעתו שכולם צריכים לראות את מה שהוא רואה עתה מהגג בסן־פרנסיסקו: את כדור הארץ כמערכת שלמה, שסוגרת על עצמה.

מדוע, תהה ברנד, עוד לא ראינו תצלום של כל כדור הארץ? השנה, כאמור, הייתה 1966. המרוץ לחלל היה בעיצומו. תצלומים של כדור הארץ מהחלל פורסמו כבר מסוף שנות הארבעים – אבל לעולם לא של העולם כולו, של הכדור ככדור.

למחרת היום הזמין ברנד מאות סיכות עם השאלה הקונספירטיבית "Why haven't

---

עודד כרמלי הוא משורר, כתב החלל של סוכנות החלל הישראלית, עורך כתב העת 'הבה להבא' ועורך-שותף של פסטיבל תל-אביב לשירה.

we seen a photograph of the whole Earth yet?". את הסיכות הוא מכר תמורת 25 סנט בקמפוסים של ברקלי, סטנפורד, קולומביה ו־MIT. הוא שלח אותן בדואר לנאס"א, לקונגרס, לקרמלין, לאו"ם, לבאקמינסטר פולר, למרשל מקלוהן.

באוגוסט 1966, כחצי שנה אחרי הטריפ של ברנד, נאס"א פרסמה את התצלום הראשון של כל כדור הארץ, וב־1967 – את התצלום הראשון של הכדור בצבע. בתצלום הצבע השתמש ברנד לכריכה הקדמית של ה־Whole Earth Catalog, מדריך הרעיונות והכלים בעריכתו, שהפך לאחד ממעוזי תרבות־הנגד של שנות השישים. על הכריכה האחורית נכתב: "We can't put it together. It is together".

אבל האמת, כמו תמיד, פשוטה בהרבה. נאס"א לא פרסמה תצלומים של כל כדור הארץ לפני 1966 פשוט כי אלה עוד לא צולמו. לא ניתן ללכוד את כל כדור הארץ בפריים אחד ממסלול לווייני נמוך. למעשה, גם תצלום הצבע שצולם ב־1967 מגובה 35 אלף ק"מ מפני הים, כלומר ממסלול גיאוסטציונרי, לא ממש עניין אף אחד מלבד ברנד עצמו.[2]

רק עם שיגור אפולו 8, ב־21 בדצמבר 1968, הפכו תצלומים של כל כדור הארץ לאיקונות תרבותיות. התצלומים שהעביר צוות אפולו 8 לא היו רק איכותיים יותר – הם צולמו על ידי בני אדם בשר ודם, שסיכנו את חייהם בהרפתקה היסטורית. איש לא ידע אם החללית הזעירה תצליח להשתחרר מכוח המשיכה של הירח כשתגיע השעה לחזור הביתה. איש לא ידע אילו סכנות אורבות להם ב"צד האפל".

אסטרונאוטים הם טייסי קרב, לא משוררים. אולם ככל שהימים נקפו, ועולם הבית הלך והתרחק מהם, הדיווחים של אפולו 8 הפכו יותר ויותר פיוטיים, נוגים, מלנכוליים. עדשות המצלמות שנועדו לצלם את הירח – ויחד איתן הדיווחים השוטפים בכלי התקשורת – הופנו בהדרגה לאחור, לנקודת המוצא.

ג'יימס לוול דיווח שהוא מביט בכדור הארץ מבעד לחלון – והחלון גדול יותר מכדור הארץ כולו. בהמשך עדכן: "כעת כדור הארץ חולף בחלון שלי. הוא פחות או יותר בגודל קצה האגודל שלי". פרנק בורמן תיאר את הירח כ"חיזיון רחב־ידיים של בדידות וקדרות". לוול החרה החזיק אחריו: "הבדידות של הירח מעוררת יראת כבוד. היא גורמת לך להבין בדיוק מה השארת מאחור, שם בכדור הארץ. מכאן, כדור הארץ הוא נווה מדבר נהדר במרחבים האינסופיים של החלל".

ב־24 בדצמבר 1968, ערב חג המולד, הגיחה אפולו 8 מהצד הרחוק של הירח וחודש הקשר עם האסטרונאוטים מוכי הגעגועים. רצה הגורל ובעת ההקפות הדרמטיות זרח כדור הארץ על הירח, מחזה מרהיב שהונצח במצלמתו של ויליאם אנדרס.

משורר האובססיה[3]

תצלומים כמו "זריחת הארץ" של אפולו 8 ו"הגולה הכחולה" של אפולו 17 הם הפופולריים והמשפיעים ביותר במאה העשרים.[4] בשביל אחָדים, התצלומים האלה היו סמל לניצחון המדע, הטכנולוגיה והאדם, הוכחה ליכולת שלנו לשלוט בגורלנו ולצאת לכוכבים. בשביל אחֵרים, הם היו הוכחה ניצחת לכך שאין לנו מה לחפש בלילה, שעלינו לרסן את שאיפותינו ההרסניות ולשמר את הבית האחד שיש לנו.

אבל היה בכדור הארץ קורא אחד שראה את התצלומים בעיתון וראה בהם משהו אחר לגמרי. המשורר אבות ישורון ראה בחלל את החללים, את אלה שאבדו ואינם. לדידו, התצלומים של כל כדור הארץ רמזו לאפשרות חידוש הקשר עם המתים במישור אחר, אינסופי. כמי שחרב עליו עולמו, ישורון נתפס למחשבה שאחרי כדור הארץ יש עולם נוסף, עולם הבא, שדריו מביטים עליו, מצלמים אותו בקלקלתו.

יחיאל פרלמוטר עלה לארץ בגפו, בן 21. במהלך מלחמת העולם השנייה כמעט שלא ענה על מכתבי משפחתו מקראסניסטאוו (קְרַסְנִיסְטַב שבפולין), שנרצחה כולה במחנה ההשמדה בלז'ץ. אחרי צאת ספרו הראשון, 'חוכמת דרכים' (1942), פרלמוטר גזר על עצמו שתיקה ארוכה ונולד מחדש כאבות ישורון – משורר השבר, משורר האשמה. כך, למשל, ב'שלושים עמ' של אבות ישורון' (1964), כמעט כל שיר משלושים השירים, כמניין ימי האבל, נפתח בשורה "קִבַּלְתִּי מִכְתַּבְכֶם".

שירת ישורון היא תפילת אשכבה, ניסיון לגשר על החלל שנפער בין קראסניסטאוו החרבה לתל־אביב החדשה. ב'אדון מנוחה' (1990) הוא כותב, בכתיב החסר־שבחסר שאימץ בשירתו: "אֵיךְ נִקְרָא שֶׁאֲנִי מְקַבֵּל מִכְתָּבִים מֵהַבַּיִת, / וְהַבַּיִת אֵינֶנּוּ? / אֵיךְ נִקְרָא שֶׁאֲנִי מְקַבֵּל מִכְתָּבִים מֵהַבַּיִת, / וְאִישׁ לֹא חַי? // אֵיךְ נִקְרָא שֶׁמֵּהַבַּיִת כּוֹתְבִים לִי, / וְהַמִּכְתָּב לֹא נִכְתַּב? / וְהַמִּכְתָּב לֹא נִשְׁלַח?/ אֵיךְ זֶה נִקְרָא?".

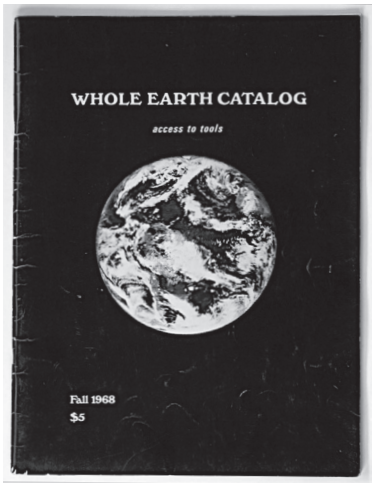
התצלומים של כל כדור הארץ מהחלל היו לדידו של ישורון מראה מאשימה נוספת, כמו מכתבי המשפחה ותצלומיה, והאובססיה שלו לתצלומים הללו נמשכה שנים ארוכות אחרי שאלה חדלו להופיע.[5] כשהוא כותב ב־22 בפברואר 1977 "בִּפְתֹחַת בֹּקֶר רָאִיתִי בְּעִתּוֹן / 'דָּבָר' בְּתַצְלוּם לַיְלָה עֹמֶדֶת / מוּל כַּדּוּר הָאָרֶץ / הָאֵם, הַחֲלָלִית הָאֵם" – הוא עושה זאת חמש שנים אחרי התצלום האחרון של כל כדור הארץ. וכשהוא כותב ב־15 בפברואר 1984 "אַסְטְרוֹנָאוּט אֶחָד אָמַר לִי / שֶׁכְּשֶׁהָיָה עַל הַיָּרֵחַ, חָשׁ / אֶת הַמְּצִיאָת" – הוא עושה זאת 12 שנה אחרי שיוג'ין סרנן היה לאדם האחרון שהלך על הירח.[6]

בשפה האנגלית יש אנתולוגיות שלמות המוקדשות לשירים שנכתבו בהשראת המסע לירח, מ־Rocket Poem של אלן גינסברג ועד Moon Landing של ו"ה אודן. בעברית, לעומת זאת, אפשר לספור שירים אלו על יד אחת: "נחיתת־לא־אונס" של דוד אבידן, שמן הסתם הושפע מהנחיתה הלא־מאוישת של לונה־2 הסובייטית

ב־1959, ושיר קצר (ודלוח במיוחד) של ט׳ כרמי על הנחיתה המאוישת של אפולו 11 ב־1969.

"no engine can shift my perspective", כתב אודן – וטעה. המנועים של הסטורן 5 שינו לעד את הפרספקטיבה שלנו, את הפוליטיקה שלנו, את הזהות שלנו. והיה זה דווקא אבות ישורון, שכבר היה בן 65 כשלראשונה דרכה כף רגלו של האדם על הלבנה, שחש את השינוי הטקטוני בשיח הציבורי ונתן לו ביטוי חכם, אישי ואוניברסלי, בשירתו.[7]

אבות ישורון הוא מוטציה פלאית של השירה העברית. דוד אבידן אולי טען שהוא חוצן, אבל ישורון כתב ככזה. אלא שאנחנו כקוראים נצא נפסדים אם נפטור את החלל בשירת ישורון כקישוט בעלמא. למעשה, הסימבוליקה של רבים משירי ספריו ׳שער כניסה שער יציאה׳ (1981) ו׳הומוגרף׳ (1985) שאולה כל כולה מתוכנית אפולו – ומהדיווחים עליה בתקשורת המקומית.



"איננו יכולים לחבר אותו יחדיו. הוא כבר מחובר יחדיו". הכריכה הקדמית של ׳קטלוג כדור הארץ׳

האם, החללית האם

כקורא ׳דבר׳, אבות ישורון ודאי קרא בהתרגשות את הכותרת מבוקר ה־22 בדצמבר 1968, "טייסי ׳אפולו 8׳ בדרכם לירח", ואת כותרת המשנה: "הטייסים מתפעלים ממראה כדור־הארץ בשלמותו. שעה שהם התרחקו יותר ויותר מכדור־הארץ, השמיעו האסטרונאוטים קריאות התפעלות מן המראה הנהדר שהתגלה לעיניהם, כאשר יכלו לחזות בעת ובעונה אחת בחלקי־יבשת שונים". וב־31 בדצמבר ודאי פתח את העיתון

וראה את התצלום "זריחת הארץ" של אנדרס.

ודאי לא נעלם מעיניו של ישורון גם המהפך ביחס חלק מהציבור לתוכנית החלל. כך, למשל, ב־7 בספטמבר 1971 הובא ב'דבר' ריאיון של עורך השבועון 'דר שפיגל' עם ורנר פון־בראון, אבי תוכנית החלל האמריקנית. המראיין הטיח בפון בראון שעכשיו, בשנות ה־70, "העולם מתעניין יותר בזיהום־אוויר מאשר בטיסות לחלל". "מעתה", הבטיח פון בראון, "כדור הארץ הוא כוכב הלכת העיקרי בתכנית החלל האמריקנית".

טענות דומות נגד היציאה לחלל נשמעו גם בישראל. במוסף 'דבר' מ־13 באפריל 1973, למשל, התפרסמה הכתבה "להציל את הכדור": "כדור־הארץ שלנו דומה לחללית שמסלולה השתבש והיא נעה לקראת האסון... ב־21 בדצמבר 1968 יצאה החללית הראשונה אל הירח, וכך ניתנה לאנושות – בפעם הראשונה – ההזדמנות לראות את סביבתה באור הנכון, להבין את מקומו של כדור־הארץ בתבל. מן החללית נראה כדור־הארץ בגודלו הטבעי: אי קטן בחלל, מעין קרש קפיצה על התבל האין־סופית".

אלא שקרש קפיצה לאחד הוא קרש הצלה לאחר. בספרו 'שער כניסה שער יציאה', אבות עומד על הרעיון שתצלומי כדור הארץ מהחלל הם בבחינת מראה: כל אחד רואה בהם השתקפות של תפיסת עולמו, תהיה זו סגורה או פתוחה, כניסה או יציאה.

בשיר "לשון שרפה", השלישי במחזור שירי החלל "האם החללית האם" הפותח את הספר (עמ' 10), הוא כותב: "כַּאֲשֶׁר רָאוּ בְּנֵי מוֹשָׁבוֹת כַּדּוּר הָאָרֶץ מִצֶּלֶם / זֶה הִזְכִּיר לָהֶם קָטִיף שִׁקֻּדִים / בְּרֹאשׁוֹן־לְצִיּוֹן. בְּתַרְמִיל פָּתוּחַ פִּתְיחִית שָׁקֵד / מֵצִיץ עִם פִּתְיחִית פֶּה". לעומת הצברים, שתרמיליהם, פיהם וליבם פתוחים, ושקד מציץ מהם כציץ, אבות רואה באותו תצלום את סבו האבוד, המת, קם לחיים: "כְּשֶׁרָאִיתִי בְּעִתּוֹן 'דָּבָר' / כַּדּוּר הָאָרֶץ מִצֶּלֶם, סַבָּא חָזַר מִמִּינְסְק, בֶּזְנֶיץ, / פָּלִיט, זָקֵן, מִן הַמִּלְחָמָה".

אפולו 8 הורכבה משני חלקים: הרקטה סטורן 5, שהאיצה את האסטרונאוטים לירח, ותא הפיקוד/שירות שהקיפו. החל באפולו 9, וכהכנה לקראת הנחיתה עצמה באפולו 11, לתא הפיקוד נוסף רכב הנחיתה הירחי – מה שהפך, בלשון העיתון, את תא הפיקוד (שעד אז נקרא "חללית" או "מונית־החלל") ל"חללית האם" (צירוף מתחום ספרות המדע הבדיוני, שבתחילה הושם בסוגריים עד שהפך שגור).

באלכימיה הישורונית, האם החללית הופכת לאם הביולוגית. בשיר "תצלום לילה" (עמ' 7–8), אבות מספר שבוקר אחד, "בְּעֹד נֹתֵן לַשֶּׂכְוִי שֵׂכֶל" (בברכות השחר מברכים את ה' "אשר נתן לשכווי בינה להבחין בין יום ובין לילה", בעקבות ספר איוב ל"ח, לו: "מִי נָתַן לַשֶּׂכְוִי בִינָה"), הוא פותח את עיתון הבוקר ונדהם – אבל לא ממה שאמור היה להדהים. שעה שכל העולם מתעורר לתצלומים הראשונים של כל כדור הארץ, הנה אבות המשקיע עצמו בחלומות, אבות הנותן לעצמו עוד קצת לילה לפני הבוקר, הוזה שהוא רואה "בְּעִתּוֹן / 'דָּבָר' בְּתַצְלוּם לַיְלָה עֹמֶדֶת / מוּל כַּדּוּר הָאָרֶץ / הָאֵם, הַחֲלָלִית

הָאֵם".

לא את כדור הארץ רואה אבות מחללית האם; הוא רואה את אימא מתחתית הארץ, עומדת שם, משגיחה – השגחה שהוא חפץ בה וחרד מפניה, כמי שראה רוח רפאים של אדם יקר. העמידה של האם מול הארץ[8] מחזירה אותנו לתחילת השיר, ל"בלימה": "אֵינֶנִּי יוֹדֵעַ מָה גֹּבַהּ מִן הַבְּלִימָה / עַד כַּדּוּר הָאָרֶץ־הָאֵם. אַךְ הַחֲלָלִית־אֵם / הֲלֹא הִיא מִן הָאָרֶץ יָצְאָה. הִיא הָעוֹלָם הָאָרֶץ. הוּא אָבִינוּ".

גם מושג הבלימה לקוח מהעיתון. כך, למשל, ב־25 בדצמבר 1968, 'דבר' מדווח שהצוות ביקש "רשות להפעיל את מנוע־הבלימה הגדול של 'אפולו 8', כדי שהחללית תוכל להיכנס למסלול אליפטי סביב הירח... מיבצע הבלימה החל בדיוק בשעה שנקבעה מראש – 11.59, לפי שעון ישראל. מאחר שהחללית שהתה באותו זמן מאחורי החלק הבלתי־נראה של הירח, לא היתה כל אפשרות להתקשר עם האסטרונאוטים".

אבות לא יודע מה "גֹּבַהּ מִן הַבְּלִימָה", איך בולמים את סיבוב החיים ומחדשים את הקשר עם חללית האם. אבל הוא יודע שהיא שם. עומדת על המשמר. מצלמת. וההשגחה האימהית־אלוהית הזאת היא המפתח לקריאת שירי "האם החללית האם" – ובכלל המפתח ל'שער כניסה שער יציאה'. כי אם אבות רואה את אימא, אימא ודאי רואה את אבות.

כך, למשל, יש לקרוא את הסיפור הלא־קשור לכאורה בשיר הראשון במחזור, "חבר של השמיים" (עמ' 5). אבות פותח את השיר בסיפור על אישה מהעיירה שלו בפולין, ש"גָּרָה בַּחַלּוֹן" ברחוב כְּרֶמְיֶה, במקביל "לִרְחוֹב / בָּרְדִּיצֶ'בְּסְקִי מוּל חַלּוֹנִי". איך אפשר לגור בחלון? עובדה: כולנו גרים בחלון. אנו גרים בחלון של האסטרונאוט לוול, שראה מבעד לחלונו את כל חלונותינו.

בזעיר אנפין, החלון של האישה מקריסנסטאוו מול החלון של אבות הוא חלון חללית האם מול חלון עולם הבן. ובכן, אבות מספר, "לִפְנֵי שָׁנִים אוֹמֶרֶת לִי הָאִשָּׁה: 'כְּשֶׁקָּמִים בַּבֹּקֶר רוֹאִים אֵיךְ שֶׁאַתָּה / קָם'. אָז מָה הִיא רֹאָה לִכְשֶׁרֹאָה / אֵיךְ אֲנִי קָם? אֲחַפֵּשׂ אֶתְמוֹלְיָמִים?". כי איך אפשר לקום לתצלומי חללים? איך לקום לאתמולים? איך חיים עם הידיעה שאנו מצולמים?[9]

ואילו את הירח אבות אינו רואה כלל. הוא מסביר לנו ש"כּוֹכָב רֹאִים שֶׁהוּא חָבֵר / לְשָׁמַיִם, / עַל יְדֵי שֶׁהוּא לְמַעְלָה / וַאֲנִי מַבִּיט עָלָיו. // אַךְ יַחַד עִם זֶה הוּא טָבוּעַ / עִם נְחִירֵי אַפּוֹ / סָפוּג אֶל מַרְאֵה הֶחָלָל / כְּמוֹ מֵת עָלָיו". את הירח לא ניתן לראות מבפנים, מלמטה, כפי שאת כדור הארץ לא ניתן לראות מלמעלה בעודנו בחיים. כי כדור הארץ לא חבר. "לֹא כַּכּוֹכָבִים כַּדּוּר הָאָרֶץ", אומר לנו אבות (עמ' 10), "אֶלָּא מִזְוָדָה קְטַנָּה, בְּלִי הַשְׁגָּחָה".

אבות מסרב לחיות עם השגחה אימהית־אלוהית על כדור הארץ, שמציאותו היא להיות חסר השגחה. הוא קובל על כך ש"מַשְׁוִים כּוֹכָבִים לְמַסְמְרֵי נַעַל / וּלְשׁוֹן אֵשׁ לְגַאז שֶׁל פְּרִימוּס". הוא שואל את הקוראים, בעיתון ובשירים: "עַל סְמַךְ מָה / חִידוֹתֵינוּ / וְחֶרְדוֹתֵינוּ. / עַל הַהִיֶרוֹגְלִיפִים הַמְעֻפָּפִים?" (עמ' 7).

לא, עונה אבות, חידותינו וחרדותינו הן על הארץ, הן על האם ועל האב, על הסב המת במלחמה, על אותה מזוודה קטנה בלי השגחה. והידיעה שחודש הקשר עם חללית האם בצאתה מהצד האפל, שחודשה ההשגחה, מעוררת בו חידות וחרדות.

חידות, כי איך אפשר לשוב ולתקשר עם העולם הישן, עם מה שהיה ואבד? באיזו שפה? "הֲלֹא בּוֹ מְצוּיִים הַדְּבָרִים / שֶׁאָנוּ מְדַבְּרִים בָּהֶם בְּאֵין / לָשׁוֹן. שֶׁכָּל שֶׁמַּרְבִּים חַיֵּינוּ כֵּן / מְעַטּוֹת לְשׁוֹנוֹתֵינוּ. // אֲנִי לֹא יוֹדֵעַ מֵחַיִּים // שֶׁלִּי בְּלָשׁוֹן כְּתוּבָה. // וְגַם עַל לְשׁוֹן הָרְחוֹב // הַמִּתְחַכְּמֶת אִבַּדְתִּי אֶת הַשְּׁלִיטָה" (עמ' 7).

וחרדות, כי מה אומרים? מה אומרים אחרי כל השנים? איך נותנים ליקרים לנו, לאבודים לנו, תצלומים של החיים שלנו? איך נותנים את הדין? "אִמָּא, אֲנִי עָנִי. לִהְיוֹת עָנִי זֶה / חַם וְנָפֵשׁ. לֹא פַּעַם אֲנִי מֹצֵא / חֲצִי כַּעַךְ עַל חֲצִי גָּדֵר בַּחֲצִי רְחוֹב / שֶׁל אֵיזֶה בֵּן שֶׁיָּשַׁב עַל הַגָּדֵר. // הַנָּאֶשָׁם הַנָּאֶשָׁם הָעֹמֵד לִפְנֵי שׁוֹפְטוֹ, / הוּא זַכַּאי. / וְהַנָּאֶשָׁם שֶׁמְּקַבֵּל בְּלִבּוֹ עֹנֶשׁ וּמְרַצֶּה אֶת עָנְשׁוֹ, / אֵינוֹ זַכַּאי?" (עמ' 8).

צעד קטן למעטנש

המזוודה הקטנה כדור הארץ מ'שער כניסה שער יציאה' חוזרת גם ב'הומוגרף' מ־1985:[10] "וּבְיָדְךָ הָעוֹלָם כְּמִזְוָדָה / לִיצִיאָה וּמִפְּחִיתָה מִן הַחֶשְׁבּוֹן" (עמ' 119). דימוי העולם בכף היד מחזיר אותנו לעולם בקצה האגודל של לוול. היציאה לחלל, אומר לנו

קונראד ובין חזרו לחללית־האם

„אפולו 12" פותחת היום במסע חזרה לכדור־הארץ

יוסטון, 20 (ע"ץ וע"ר). — „אפולו־12" מקיפה עתה את הירח וביום ו' (היום בצהריים) תפתח במסעה בן 72 השעות חזרה לכדור הארץ. הערב בשעה 8.01 לפי שעון ישראל, התחבר רכב־הנחיתה „אינטרפיד" ובן האסטרו־נאוטים קונראד ובין עם חללית־האם „ינקי קליפר" שבה נהג ריצ'ארד גורדון בתמרון מורכב, שהועבר לכדור הארץ בשידור־טלוויזיה צבעוני חי מתא הפיקוד.

בשעות הבוקר ערכו קונראד ו־בין את טיולם האחרון במשך ש־לוש שעות ו־45 דקות על אדמת הירח. אחר־כך חזרו ל„אינטר־פיד", חידשו את הלחץ בתוך רכב הנחיתה, סידרו את ה„שללי". ש־אספו על הירח, הפעילו את המ־נועים ובשעה 16.26 לפי שעון יש־ראל המריאו ונכנסו למסלול סביב הירח שבסופו ביצעו את התת־חברות עם „ינקי קליפר".

היה זה צ'ארלס קונראד שיצא היום ראשון מרכב הנחיתה, ותשע דקות אחריו ירד אלן בין. שניהם התחילו מיד לאסוף דוגמאות גו־ספות של אבנים, שצורפו לאחר מכן לאוסף של כ־20 ק"ג שכבר הובא לרכב הנחיתה. הטלוויזיה ה־צבעונית לא תוקנה, ואי לכך לא יכלו הצופים על כדור הארץ לעקוב אחר טיולם של האסטרונאוטים. עם זה יכלו לשמוע את שיחותיהם ואת תיאור פעילותם.

האסטרונאוטים זיהו את הדוג־מאות לפי הנחיות גיאולוגיות מדו־יקות, השמיעו את הערותיהם, ו־צילמו את האבנים שנבחרו על ידם ושאותן הכניס לתרמיליהם. כן צילמו את המכשירים המדעיים, אותם הציבו ואת יציאתם הראשו־נה.

קונראד גילגל אבן לתוך מכ־תש קטן, כדי שהסייסמוגרף יוכל לרשום את רעש תנודתה.

אחר כך צעדו האסטרונאוטים לעבר הלוע שעל מדרונו ניצבת החללית הבלתי מאויישת „סורביור־3" מאז ה־20 באפריל 1967. תוך כדי הליכתם תיארו את המכתשים הקטנים הזורעים על פני „אוקיינוס הסופות", ובראותם אבן מעניינת במיוחד, צילמו אותה, ואספוה.

האסטרונאוטים התרחקו יותר ו־יותר מרכב הנחיתה והגיעו לס־ביבת לוע במרחק של 245 מ' מ„אינטרפיד". הם חרצו ברגלם חריץ על המדרון, וגילו, כי עומק הקרקע והיר יותר מאשר פני הקר־קע וצילמו את הנגזר.

במשך כל העבודה הזאת צחק קונראד: „זה נפלא — זה ב־כיס".

בשעה 07.43 לפי שעון ישראל הגיעו קונראד ובין אל סף ה־מכתש בו ניצב „סורביור־3". הם בודקים אותו מלמעלה ומצלמים אותו. אז החל השלב המרשים ביותר של ה„טול" השני על פני הירח: ירידה של 50 מ' לאורך מדרון הלוע. מיט לפני שבין החל בירידה האיטית, כשהוא קשור ב־חבל אל חברו קונראד, הודיעה סוכנות החלל לשני האסטרונאוטים להאריך את יציאתם השניה מ־שלוש וחצי לארבע שעות. מוקשש

(המשך בעמוד 13 טור 7)

מתוך העמוד הראשון של 'דבר', 21.11.1969

אבות, אפילו הבהייה בתצלומי כדור הארץ מהחלל, כשהוא רק מוכן ליציאה כמזוודה, מפחיתה במשהו מן החשבון עם מתינו, משחררת אותנו במעט. הנה, אנחנו כמעט שם. גם אנחנו כמעט חלל. ארוזים ליציאה.

ובכל זאת, יש כמה הבדלים בולטים בין שירי החלל של שני הספרים. ראשית, ב'הומוגרף' אבות משלים עם התצלומים. המתים נעלמים מהפרֵיים. מצלמת האם כבר אינה מכוונת אליו מבעד לחלון החללית. הוא משתחרר מהחידות והחרדות, מהבושות והתקוות, ושם את הפרופורציות החלליות – בפרופורציה.

שנית, שירי החלל ב'שער כניסה שער יציאה' מתייחסים בעיקר לאפולו 8, שרק הקיפה את הירח, ולתצלומי כל כדור הארץ שלה, ואילו 'הומוגרף' מתייחס לראשונה גם לירח ולנחיתות עליו במשימות אפולו 11 עד 17. "רָאִיתִי אֶת הַיָּרֵחַ", הוא כותב בשיר "האיש (המענטש)", "כְּשֶׁיָּרַד מִמָּנָּ הָאַסְטְרוֹנָאוּטִים / וְהָא בָּלֶה מְקֻמָּט. / פְּנֵי חֹל וְלֹא חַג" (עמ' 127).

אבק הירח היה אחד היעדים המדעיים של תוכנית אפולו, אבל הוא גם איים לקלקל את יום חגם של האמריקנים. כך, למשל, בכתבת שער 'דבר השבוע' מ־11 ביולי 1969, תחת הכותרת "חיפושית על הירח", הועלה החשש ש"חליפות החלל הלבנות יתלכלכו". ואמנם ב־22 ביולי ניל ארמסטרונג צוטט בדפי 'דבר' מתלונן: "אבק דקיק מכסה את פני הירח. הוא נדבק אל נעלי כאבק־פחם... אני שוקע לעומק של כשמינית האינץ'".

ישורון הפך את חליפות החלל הלבנות לחליפות של חג ושבת, המתלכלכות על ירח החול, הבלה והמקומט: "שֶׁיָּרַד מִמָּנָּ הָאַסְטְרוֹנָאוּטִים – הָאִישׁ (הַמֶּעֶנְטְשׁ) / עֹמֵד כָּל הַיּוֹם מֻל הַשָּׁמֶשׁ. פָּנִים אֶל פָּנִים / נִצְלָף בְּזֵעָה מִן הַשָּׁמֶשׁ. פָּנָיו מְיֻזָּעִים כָּל / הַיּוֹם. זֵעָה מִזֶּהָם אָבָק שָׁחֹר. וְרַק בַּלַּיְלָה מִתְקָרֶרֶת // בְּתַעֲרֹבֶת עִם אָבָק. וּמֵת מִתְעַרְבֶּבֶת עִם אָבְדַּן אֵמֶן / הָאָדָם בְּזָהֳרוֹ, לְאַחַר שֶׁרָאָה אֶת הַיָּרֵחַ".

אבל הנחיתה על הירח, לדידו של אבות, לא הייתה לחינם. היא לימדה אותנו לקח. היא הפכה אותנו מ"איש" ל"מענטש", גרסת היידיש למילים המפורסמות של ארמסטרונג "That's one small step for man".

לדידו של אבות ישורון, שתי תכונות מבדילות איש ממענטש: נימוסים וענווה. נימוסים, כי "הַטֶּבַע אָדִיב (כְּלַפַּיְנָ), / וְאָנָ צְרִיכִים רַק לָקַחַת / נִימֻסִים. אָז אָנָ יְכֹלִים / לָלֶכֶת". מהירח אין מה לקחת. רק אבק. אבל אפשר לקחת גם נימוסים, "לְהַלֵּךְ בַּהֵיכָלֹת הָרַכִּים שֶׁל הַטֶּבַע – / רֹאִים, לֹא נִשְׁכִּים שָׁם. / רֹאִים, לֹא נִבְחִים שָׁם. וְנִתְּנִים / לִהְיוֹת". וענווה, כי אמנם אבות היה אובססיבי לנחיתה על הירח, "וְעַד שֶׁמִּזְדַּמְּנִים הַשְּׁלוֹשָׁה יוֹצֵאת / הַנִּשְׁמָה עָקֹם. אַךְ הֶחָלָל הָא יָשָׁר. הֶחָלָל לֹא נָפַל" (עמ' 128, 133).

החלל לא נפל כשיצאו אליו שלושה אסטרונאוטים, או כשאבות ראה אותו בעיתון.

ממילא לא רואים אותו. "הֶחָלָל הֵא אָפֵל שָׁחֹר וְלֹא רֹאִים אֹתוֹ / וְלֹא נֹפֵל מִשֶּׁם דָּבָר. בַּיִת חֵץ בְּלִי חֵץ". הוא לא כמו קרסניסטאוו, לובלין, נעסכיזש. "אֵלֶּה נִתּוּק מִצְטַבֵּר. / תִּפֹּל עָלֶיךָ מִיָּד אֵימַת / מָ – וְאַתָּה מִיָּד. (נֹפֵל)" (עמ' 132). זאת טעות, אומר לנו אבות, לזהות את החלל עם החללים, כפי שעשיתי ב'שער כניסה שער יציאה'. קצת ענווה לא תזיק לנו. החלל לא נופל כשסבא נופל במלחמה. את החלל לא רואים כמו שרואים אימא. החלל בכל זאת גדול מאתנו, נצחי מחיינו.

את התובנות הללו אבות מיישם בחייו. כשהוא עובר בדיקה רפואית בשיר "בוקר רופאים הדסה תל אביב פנימית ג'" (עמ' 157–159), הוא משווה בין בדיקת האולטרה סאונד ל"לָשֶׁבֶת בְּכַדֹּר הָאָרֶץ וְלִרְאֹתוֹ מִבַּחֵץ": "כָּךְ כַּדּוּר הָאָרֶץ מַרְאֶה לְכָל הַשָּׁמַיִם / אֵיבָר אֵיבָר שֶׁלּוֹ. / הַבֹּקֶר מוֹדֵד לִי אֶת / הַחֹם בְּנֶקֶב אֶחָד. שָׁלֵם". אבות רואה את גופו באולטרה סאונד כאילו הוא רואה את עולמו מבחוץ, אבל הוא לא שוכח שגם תצלום של "כָּל כַּדֹּר הָאָרֶץ" אינו אלא תצלום של צד אחד, של איבר אחד. כדי למדוד את חום גופו של אבות, אפשר, עם כל הכבוד, להסתפק בנקב אחד – בטוכעס.

באשר לשירתו, הנחיתה על הירח כמו שחררה את אבות לנסוק וליפול. בשיר "היכן אהיה" הוא כותב: "הַשִּׁיר יָכוֹל לִגְרֹר אוֹתִי עַכְשָׁו / לְאָן שֶׁיִּגְרֹר. לֹא לַיָּרֵחַ (– הַיָּרֵחַ מְאֻמָּן לָאָרֶץ –). כָּל מָקוֹם / שֶׁאֲנִי נוֹפֵל / עוֹלָם הוּא" (עמ' 141). אבות לא רוצה להיות משורר מאומן, כזה שיש לו צד אחד מואר ואחד אפל. הוא מבקש להיות עולם, עולם החושף את מתיו ואת חייו בסיבוב אחד, מבלי לחפש כל הזמן מקום להניח את המזוודה.

כי אם מצאו אתר נחיתה על הירח, כבר ימצאו אתר נחיתה לאבות. כי אם מצאו מקום על הירח באיזה מקום, לכולנו יש איזה מקום. "כִּי אִם נִתָּן לְאַתֵּר אֶת הַיָּרֵחַ / בְּאֵיזֶה מָקוֹם – לָמָּה לֹא יִהְיֶה מָקוֹם לְאַתֵּר / גַּם / כָּל הָעֹלָם אֲתָר" (עמ' 128).

---

1. אבות ישורון, **שער כניסה שער יציאה**, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1981, עמ' 125.

2. William Harold Bryant, *Whole System, Whole Earth: The Convergence of Technology and Ecology in Twentieth-Century American Culture*, University of Iowa: 2006, pp. 98–118.

3. "המשורר לגבי הוא איש ה'דיבוק', איש האובססיה, זה שיש לו כביכול מסמר תמידי בתוך הנעל ואינו יכול לשלפו משם לעולם", דברי ישורון לרחל איתן. רחל איתן, "אבות ישורון: השיר הוא האהבה לדָבָר". "תרבות וספרות", **הארץ**, 19.3.1965.

4. ב־2003, למשל, מגזין 'לייף' בחר ב"זריחת הארץ" של אנדרס למקום הראשון ברשימת "100 התצלומים ששינו את העולם". ואילו תצלום "הגולה הכחולה" הוא התצלום הפופולרי ביותר של נאס"א, ולפי הערכות סוכנות החלל – התצלום המשועתק ביותר בהיסטוריה.

5. אני משתמש כאן בתאריכים שישורון נתן לשירים, לפי עדותו שלו בספרו **השבר הסורי אפריקני** (תל־אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור וסימן קריאה, 1974): "שמיום זה מתחיל להתהוות משהו. מתחיל להתהוות משהו ביום זה. בחביונו של שיר, התאריך הוא הפרטיות, דלת הסתרים. המרשם ליד זריקתן של שלוש שורותיו הראשון של הפעוטון־השיר. התאריך הוא הבייבי־סיטר. עומד, לא מעורב בתיקונים, מחיקות, העתקות... אני רואה: את השורות אני מתקן, את הנייר אני מחליף, את השיר אני מעתיק. ובו, בתאריך, לא נוגעים".

6. ככלל, ישורון לא עקבי מבחינת זמן התגובה שלו לאירועי דיומא. כך, למשל, שיר ההספד "יונה וולך" מתוארך ל־1 באוקטובר 1985, יום אחד בלבד לאחר מות המשוררת, ואילו על "המחנק מבוסטון" הוא כותב בשנים 1982–1984 – כמעט עשרים שנה אחרי הקורבן האחרון של הרוצח הסדרתי.

7. מהבחינה הזאת, שירי החלל של ישורון עומדים בשורה אחת – ובזמן אמיתי – עם הולדת הסוגה הספרותית שהיום היינו מכנים אותה "אקופואטיקה". האקופואטיקה, שנציגה הבולט הוא גארי סניידר, צמחה בסוף שנות השישים וראשית שנות השבעים מתוך שירת הביט, והושפעה מתיאוריות כמו "ספינת החלל כדור הארץ" של באקמינסטר פולר ו"השערת גאיה" של ג'יימס לאבלוק.

8. דימוי האם התלויה בין שמיים לארץ ממשיך ללוות את ישורון גם בשיריו המאוחרים יותר. כך, למשל, בשיר "אמי בין לבין" (ישורון, **אדון מנוחה**, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1990): אָתֵן לָךְ דְּגְמָא: / אִמִּי לְמָשָׁל בֵּין לְבֵין / בֵּין אֵל בַּשָּׁמַיִם / וּבֵן בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל".

9. השכנה המציצנית חוזרת גם בשיר "מן הרחוב קול אישה": "לִשֶׁעָבַר הָיִיתִי נִמְנָע מִלְּהִתְפַּשֵּׁט / בְּגוּפִי בְּחַדְרִי בּוֹ תַּצְלוּם עַל הַקִּיר / הוֹרַי // ... // שְׁכֵנָה מִן הָרְחוֹב, קוֹל אִשָּׁה קוֹרֵא: מָה, / אַתָּה טַרְזָן? תִּתְבַּיֵּשׁ לְךָ! / תִּתְבַּיְּשִׁי אַתְּ!" (**שער כניסה שער יציאה**, עמ' 33).

10. אבות ישורון, **הומוגרף**, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1985.

נתקבלו במערכת

המצאת הטבע

אנדריאה וולף

מאנגלית: עמנואל לוטם

שוקן, תשע"ח | 456 עמ'

ספר מופלא זה, שראה אור לראשונה באנגלית ב־2015, עוסק ב"הרפתקאותיו של אלכסנדר פון־הומְבּוֹלְדְט, הגיבור האבוד של המדע", כלשון כותרת המשנה המדויקת שלו. הומבולדט (1769–1859), שכיום רק מעטים יודעים את שמו, היה בראשית המאה הי"ט אחד האנשים הנודעים ביותר בעולם המערבי כולו. הוא היה חוקר טבע גאון ורב־תחומי, ונוסף על כך גם סופר פורה ומרצה מוכשר: אישיות חסרת מנוח ומוחצנת שהאריכה ימים שהוקדשו כולם לבניית תמונת עולם־הטבע וממשק האדם עמו ולהפצת מסקנותיו. השפעתו האדירה של הומבולדט אחוזה היטב בעידן המופלא, מדעית, שבו חי ופעל: עידן שבו המדע האמפירי הולך ואוסף, במהירות מעוררת השתאות ובחדוות גילוי ילדית, את הידע עצמו. עידן של מדע בסיסי במובן הצובר של המילה, זה המכניס לקופסאות־דגימה מיני צמחים ובעלי חיים, מינרלים ותצורות גיאולוגיות, ומתחיל לשרטט את קווי המתאר המתכללים של תמונת־העולם המדעית.

הומבולדט הוא אחד החיילים – ועד מהרה המצביא הבולט – של צבא האיסוף והניתוח הזה: הוא חשף לראשונה לעין המדעית חלקים בדרום אמריקה, במסע מסוכן והרפתקני אל מדבריות, מעבה־ג'ונגל ופסגות מושלגות של האנדים שנחשבו אז לגבוהים שבהרי תבל, ואת אוצרות ליקוטו הביא עמו להיכלות המדע של אירופה. שנים רבות אחר כך יחזור על ההרפתקה במסע אל ליבה אל אסיה, במזרחה של האימפריה הרוסית. עד היום קרויים על שמו עשרות מינים של צמחים ובעלי חיים, מקומות ואף גרמי שמיים.

אבל האוצר העיקרי שהומבולדט הביא ממסעותיו הקדחתניים אל העולם המדעי המתרקם הוא תובנות פורצות דרך, שהניחו את היסוד לכמה וכמה מושגים המלווים אותנו עד היום ואשר נדמה כאילו תמיד היו. כפי שהמחברת מבקשת להראות בהרחבה, הומבולדט הביא לעולם את ראיית הטבע כמערכת אקולוגית ולא כאסופה אינסופית של פרטים, מערכת שיש בה היגיון וכללים ואשר בין מרכיביה מתנהלים יחסי גומלין

מורכבים. הוא היה גם, ככל הנראה, ראשון הסביבתנים, כאשר הצביע על נזקי פעילות אנושית לסביבה, נזקי זיהום והפרת איזונים אקולוגיים. הוא אף היה אחד הראשונים שהצביע על עוולות הקולוניאליזם הנצלני והתעקש לשלול מכול וכול את העבדות – בשעה שרוב חבריו, ובכלל זה תומס ג'פרסון האמריקני, עדיין היססו בכך. אכן, אפשר שגם על ציר הימין–שמאל של ימינו, הומבולדט היה מוגדר כפרוגרסיבי: הוא העריץ את הרפובליקות והרפובליקנים (אם כי התאכזב פעם אחר פעם ממהפכנים), האמין במדע והתרחק מאמונה דתית.

על גבי מלאכת תחקיר מרשימה מאוד, הנסמכת בעיקר על מכתבים מקוריים של הדמויות, רקחה אנדריאה וולף גם מלאכת שזירה וסיפור מעוררת השתאות. היא מצליחה לגולל לעיני קוראיה סיפור חיים של דמות מרתקת, ותוך כך להכניסם בסוד הדינמיקה של התקופה, השיח המדעי וההקשרים התרבותיים הרחבים שבתוכם פעל הומבולדט. גם המתרגם, שעשה מלאכתו אמונה, ראוי למילות הערכה.

קשה שלא להתפעל שוב ושוב משלל הדמויות ההיסטוריות שהספר נוגע בהם ובעושר התהליכים המכריעים שחייו של הומבולדט נכרכו בהם, בין השאר בהיותו אחד האינטלקטואלים המקושרים ביותר של דורו. בין הדמויות הנודעות העוברות בחייו נמצאים המשורר הגרמני גתה שעמו חלק ימים ארוכים של שיחות ומכתבים, המהפכן סימון בוליבר שהיה חבר ושותף לאורך שנים, המלך הפרוסי פרידריך וילהלם הרביעי שבחצרו שימש כמגדלור אינטלקטואלי, נפוליאון שלא חיבב את הומבולדט אבל ארצו הפכה לביתו השני ולעיתים הראשון, הנשיא האמריקני ג'פרסון שמצא בו שותף ועזר, וצ'רלס דרווין, מדען צעיר שעמד בקשר עם הומבולדט המבוגר ופיתח כמה מרעיונותיו של הזקן לכלל תשתית 'מוצא המינים'. לאלה נוספת גלריה של דמויות מוכרות פחות – כמו אמה בונפלאן, ארנסט הקל או צ'רלס לייל.

'המצאת הטבע' הוא חגיגה לחובבי ההיסטוריה, ואף לחובבי הדמויות המשונות והאקסצנטריות – אך אולי בעיקר חגיגה אמיתית לאוהבי הטבע ולרומנטיקנים שביניהם, ובכלל זה בני נוער (בגיל או ברוח). מי שהיה מקור השראה לדיוויד הנרי ת'ורו ולסמואל קולרידג' יכול, עם תבלין קטן של פיכחון והומור בן זמננו, לגרום גם לבני דורנו להביט בפליאה אל הכוכבים.

י"ש

התפנית

הולדת המודרניות

סטיבן גרינבלט

מאנגלית: יפתח בריל

מאגנס, תשע"ח | 374 עמ'

ההיסטוריה אינה חד־כיוונית. היא נוסעת קדימה, אחורה ולצדדים. הדבר מתגלה בעוצמה רבה בסיפורה של תקופת הרנסנס: הפנייה אל העבר הייתה אז מעוז של חדשנות. נדרשו אז תעצומות נפש ותועפות של עוז ומקוריות כדי להיחלץ מהחשיכה הדוגמטית שהכנסייה גזרה על העולם בימי הביניים.

ההומניסט האיטלקי פוג'ו ברצ'וליני היה מאותם מעטים ששירתו בליבת הכנסייה, בקוריה האפיפיורית ברומא, ובה בעת שקדו על שחזור תהילת הקדמונים. פוג'ו נסע בכל רחבי אירופה בחפשו אחר כתבי יד נשכחים מן העת העתיקה. כתב ידו הייחודי, שליטתו המופלאה בלטינית הקלאסית ובעיקר תשוקתו העזה לספרים הפכו אותו לאדם המתאים ביותר למשימה ההיסטורית.

שלבי העלילה נבנים כבסיפור מתח, אך סופו ידוע מראש. במנזר נידח בדרום גרמניה ימצא פוג'ו את ספרו של המשורר הרומאי לוקרציוס 'על טבע היקום'. שם, ביצירה הנשכחת, מופיעים עקרונות מדעיים אסורים שהיוו ניצנים להתפתחות המדע המודרני, לחידושים בפילוסופיה ולהולדת החילוניות.

את מסע החיפוש הבודד של מלומד אחד בן המאה ה־15 אחר ספרו של מלומד שחי 1,600 שנים לפניו קושר בכישרון רב סטיבן גרינבלט (מומחה לשייקספיר ומאבות גישת הניו־היסטוריציזם לחקר ההיסטוריה והספרות) לסיפורו של הידע האנושי כולו; מאצירת הספריות המפוארות של העולם העתיק, דרך חורבנן באסונות טבע ותחת לפידי הכיבושים, ועד האיסור הרשמי שהטילה הכנסייה הקתולית על הסקרנות עצמה. בתוך כך נחשפת המקריות המפחידה שקבעה אילו יצירות מן העולם העתיק יגיעו לידינו ואילו הן הרבות כל כך שיאבדו – רובן לעד.

אלמלא הספרות הקטנות המפנות להערות השוליים הגדושות, אפשר היה לשכוח שרומן קולח זה הוא גם חיבור אקדמי למהדרין. השילוב הזה, שנעשה כאן בכישרון רב, מספק את יצר החקרנות של המעטים האוהבים להחזיק תמיד אצבע בעמודי ההערות בלי לקלקל את חוויית הקריאה הרציפה והמהנה של הרבים.

י"מ

עת חדשה

יהודים באירופה במאה השמונה עשרה 1700-1750

שמואל פיינר

מרכז זלמן שז"ר, 2017 | 594 עמ'

הספר מיועד להיות כרך ראשון בחיבור שיהיה "ביוגרפיה" של המאה השמונה־עשרה מנקודת מבט יהודית־אירופית, ועוסק בחמישים שנותיה הראשונות. לנוכח איכותו יש לקוות שההוצאה תחיש את הופעתו של הכרך המשלים.

חיבור זה הוא הישג מחקרי ממדרגה ראשונה. באורח מופלא הוא אקלקטי ואורגני בעת ובעונה אחת. הקורא יפגוש בו שלל תופעות יהודיות מגוונות בנות התקופה: הסוחרים היהודיים העשירים שהיו ליהודי־חצר והטביעו חותם עמוק על התמורות הפוליטיות בממלכות שהם שירתו; מבשרי ההשכלה היהודית, ספיחי השבתאות והעילית הרבנית שעיתים נאבקה בהם ועיתים נמשכה אליהם; ולצידם סוכני תרבות דוגמת המדפיסים, הדרשנים הנודדים והמומרים. כל זאת תוך פריסת רשת היחסים ביניהם, ובינם לבין הסביבה הלא יהודית.

העת החדשה המאוחרת נפתחה בתסיסה של מגמות רבות־עוצמה והופכיות. כאלו הן התעוררות רעיון הסובלנות הדתית, שהיחס

ליהודים עמד במוקדה, ולעומתה גל גואה של עלילות דם, גירושים ופרעות; צמיחתה של הנאורות הרציונלית והדת הטבעית וכנגדה פריחה חוצת יבשות של תנועות מיסטיות ומשיחיות, בקרב היהודים והנוצרים כאחד; וכל אלה על רקע עלייתם ונפילתם של מלכים, רוזנים ודוכסים במלחמות ירושה ובתכנות פוליטית בינלאומית.

הספר פותח בפרק תיאורטי, קשה מעט לצליחה לקורא שאינו מן התחום, הדן בגישות המחקריות השונות ללימודי העת החדשה ולמשמעותה של המאה השמונה־עשרה. מכאן ואילך הוא מציג את התקופה הנידונה בו דרך עיניהם וסיפור חייהם של מגוון רחב של דמויות יהודיות, מוכרות יותר ופחות: הסוחרים ויהודי החצר גליקל מהאמל, שמשון ורטהיימר ("הקיסר היהודי") ויוסף זיס אופנהיימר ("היהודי זיס"); המקובלים יהודה חסיד, נחמיה חיון, משה חיים לוצאטו (הרמח"ל) וישראל בעל שם טוב (הבעש"ט); הרבנים יעקב עמדין, משה חגיז ודוד אופנהיים; ומבשרי ההשכלה משה מנדלסון וטוביה הרופא. לצידם יפגוש הקורא גם דמויות לא־יהודיות מרכזיות וביניהן הוגים וסופרים כוולטר, מונטסקיה ולוק ושליטים כפרידריך הגדול, מריה תרזה ולואי הארבעה־עשר.

'עת חדשה', פרי עטו של חוקר שהוותק, הניסיון והידע הנצבר שלו ניכרים בו היטב, הוא מתנה ללומדי היסטוריה, המשוועים לחיבורים מסוג זה הפורסים מבט פנורמי על תקופה מוגדרת. ירבו כמותו מתוך הפקולטות לתולדות עם ישראל.

א"ש

הסיפור של היהודים

כרך ראשון: להמציא את המילים, 1000 לפנה"ס - 1492 לספירה

סיימון שאמה | מאנגלית: אביעד שטיר
ידיעות ספרים, 2017 | 582 עמ'

לפנינו הראשון מבין שלושה כרכים (השני כבר ראה אור באנגלית, השלישי טרם) שיומרתם לספר את "הסיפור" של היהודים, ואשר מלווים סדרה דוקומנטרית בת חמישה פרקים מאת מחברם, סיימון שאמה. שאמה הוא מספר סיפורים כשרוני. הוא מתווך בין קוראיו לבין החומר ההיסטורי רב־הפרטים באופן ססגוני ושנון, מתבל אותו באנקדוטות אישיות ואקטואליות ומחייה את הדמויות ההיסטוריות. סגנון זה של שאמה נדרש לשבחו בפתח־הדבר למהדורה העברית, אולם לטעמי יש לדורשו לגנאי: השפע הספרותי מקשה על הקריאה הביקורתית ומשרה תחושה של קריאה "מונחית" מאוד, שבמהלכה המחבר מתאמץ להכווין ולעצב את תפיסת ההיסטוריה של הקורא.

ובעצם, זו בדיוק מטרתו של הפרויקט של שאמה. 'הסיפור של היהודים' מספר למעשה לא סיפור אחד אלא ארבעה. הראשון הוא הסיפור המוכר, המושרש והמסורתי על עם יהודי השוכן, במידה זו או אחרת, לבדד, ומתאמץ לשגשג בגלויותיו השונות למרות אפליה ורדיפות תוך שהוא מצליח לשמור על צביונו הייחודי ועל אורחות חייו. הסיפור השני הוא סיפור אלטרנטיבי, על עם המערבב בין שמירה רופפת על מאפייניו הייחודיים הנזילים לבין אימוץ רכיבים דתיים ותרבותיים של סביבתו שבה הוא נטמע

למחצה, לשליש ולרביע.

שאמה אינו מתאמץ להסתיר את יחסו לכל אחד מסיפורים אלו, ואם כן – הדבר לא עלה בידו. את הראשון, המתגלה כסיפורם של הכוהנים הבדלנים, הנביאים הקנאים והרבנים בעלי הדתיות הנוקשה – המזכירים את היהודים האורתודוכסיים והמסורתיים של ימינו (קישור המופיע בספר במפורש לא אחת) – הוא מבקש לנתץ. את השני, המתכונן כסיפורם של האנשים הפשוטים והאליטות השלטוניות, הכלכליות והתרבותיות – המזכירים יהודי תפוצות חילונים ומשכילים מן הסוג העשוי לחבר ספרי היסטוריה סיפוריים – הוא שואף להנחיל בלבבות.

הסיפור השלישי הוא סיפור היווצרותו של הסיפור הראשון, פרי מוחם ועטם של כותבים מגויסים המייחסים ערך מופרז למקורות כמו כתבי קודש, כתבי מנהיגים דתיים ומסורות בעל פה. הרביעי הוא סיפור היווצרותו של הסיפור השני, מעשה ידיו של המחבר עצמו, המתיימר להישען על חומר היסטורי "קשה" דוגמת ממצאים ארכיאולוגיים, אך גם על מקורות יהודיים חוץ־קנוניים כספרים החיצוניים וספרי יוסף בן־מתתיהו, שלעיתים נדמה שהוא ביקורתי כלפיהם בה במידה שקודמיו ביקורתיים כלפי כתבי הקודש.

שאמה מבקש לחלץ את הסיפור של היהודים מידיהם של אנשי הסיפור השלישי, המגויסים לגרסה המוכרת שלו, אך מתגלה תוך תהליך זה כמחבר מגויס מאין כמותו. למרות זאת, אין למהר לוותר על ספרו זה. הוא גדוש, בכל זאת, בסיפורים היסטוריים רבים ובלתי שגרתיים, שהקורא המצוי אינו מכיר; הוא מעורר מחשבה, ודאי אצל אלה הטמועים עמוק בסיפור "המוכר"; וללא ספק, הוא כתוב נהדר והקריאה בו מהנה. התרגום לעברית מוצלח, ונראה שהוא עושה צדק עם המקור.

א"ש

הדרך ל־'77'

קריסתה של הגמוניית מפלגת הפועלים 1965־1977

ערן אלדר

עם עובד, תשע"ח | 299 עמ'

ב־1933 תפסה מפא"י את השלטון במוסדות היישוב והמדינה־בדרך. 44 שנים של שלטון ללא מצרים כמעט, תוך איוש כל מוקדי הכוח עד סף דיפוזיה מושגית בין מפלגה למדינה, באו לקיצן במהפך הפוליטי של 1977. למהפך אבות רבים, וברור שלשינויים דמוגרפיים, תרבותיים ורעיוניים יש חלק בו, וכמוהם גם להתגבשותו של הליכוד. ובכל זאת, יש היגיון בהנחה ששקיעתה של מפא"י (ויתר המפלגות הסוציאליסטיות שיצרו את מפלגת העבודה ואת המערך) היא לב התהליך שאפשר את המהפך.

ערן אלדר עוקב במחקרו אחרי השקיעה הזו, ומתבונן בפוליטיקה הישראלית של שנות השישים והשבעים באספקלריה של ההתרחשויות ב"מפלגות הפועלים". כמובן, הוא מנתח אותן גם בתוך הקשרן החיצוני. המריבה על 'הפרשה' לאורך שנות השישים הרי לא תובן בלי הכרות עם הפרשה, ובלי מלחמת יום כיפור ודו"ח אגרנט אין פשר לקפיצת הדורות הפתאומית בצמרת

הממשלה מגולדה וספיר לרבין ופרס. אך השחקנים הראשיים הם פלגיו של מחנה הפועלים, התפלגויותיו, ועידותיו, ועדותיו, אהבותיו, שנאותיו, ראשיו, שריו, יועציו ועיתונאיו. הקרע בין בן־גוריון לאשכול מסמן את תחילת התהליך, ריב האיתנים בין פרס לרבין מלווה את הבשלתו.

את מי שאיננו פריק מובהק של היסטוריה פוליטית, מי שאיננו חנן קריסטל בהתהוות, הספר יעניין במידה אך גם קצת יטריח. המעקב אחר נפתולי יום הקטנות של הפוליטיקה לצד טלטלותיה הגדולות, מריבה אחר מריבה ובחירות אחר בחירות, חיוני למחקר כזה; אך בררנות בציטטות הארוכות והחוזרות מפי חכמני העיתונות למיניהם הייתה מועילה לספר. בעיקר חסרים בו קַו סיפורי ונשמה סיפורית. גם ספרי עיון היסטוריים השומרים כמו הספר הזה על אמות מידה מחקריות גבוהות יודעים לפעמים לארגן את סבך המציאות כסיפור מרתק. כאן זה לא כל כך קורה. אלדר מתבל את הספר במעט אנקדוטות ובתובנות אחדות של מבט לאחר מעשה, אך נמנע מלתת חותם של מחבר ומארגן. ואולי כך נכון לכתוב היסטוריה.

ועדיין, אם גם בעקיפין ומתוך קשב להעדפות הציטוט של המחבר, אפשר לאתר בספר קצות חוט של נטיית לב ולקחים. מבעד לניטרליות ולאמפתיה הכללית שהמחבר נוקט כלפי דמויותיו, מבצבצת הכרעה ברורה שלו נגד מהלכיו של בן־גוריון ב"פרשה", שהובילו לפרישתו ולפילוג מפא"י. הלקחים הפוליטיים שהמחבר רומז להם די פשוטים, אך כמובן הם מקבלים משנה תוקף בשל עיגונם הנרחב במציאות. אנו למדים בעיקר כי מפלגת שלטון ותיקה יורדת ממעמדה בשל יצרי פלגנות וחשבונות אישיים, חימום ממושך ומשחית של הכיסא, ניתוק מהשטח ומהדור הצעיר, נוקשות מושגית ורעיונית (ועם זה, לאו דווקא לדעת המחבר אך לדעת חלק מהדמויות, גם התרכסות של עמוד השדרה האידיאולוגי), וכנראה גם בשל חולשתו המובנֵית של כל גוף גדול מדי.

צ"א

הטנק

אסף ענברי

ידיעות ספרים, 2018

271 עמ'

כמעט עשר שנים חיכו אוהבי 'הביתה' של אסף ענברי לספרו הבא. אך המחקר ההיסטורי המדוקדק וצורת הכתיבה הייחודית שענברי גזר על עצמו תובעים כנראה זמן רב; ענברי סיפר שעבד על ספרו החדש, 'הטנק', שבע שנים תמימות.

ואכן, 'הטנק' כתוב באותה צורת כתיבה חסכנית ומדויקת ש'הביתה' נכתב בה. אין מדובר רק בבחירה סגנונית, אלא במעשה אידיאולוגי: בטיפוח מה שענברי רואה כמסורת הספרות העברית מן המקרא ואילך, שהוא "סיפורת־פעולה היסטורית־לאומית". הספרות העברית מושתתת לדעתו "על תפיסת הזמן כהיסטוריה" ועל "תפיסת האדם כחלק מלאום". 'הביתה' קיפל בתוכו את עלייתו ונפילתו של המפעל הקיבוצי דרך סיפורם של חברי קיבוץ אחד בעמק הירדן – והפעם ענברי מגולל את סיפור תקומת

ישראל ומחירה דרך דמויותיהם של חמישה. חמשת הגברים שיצרו, וגם קשרו את חייהם במיתוס של עצירת הטנק הסורי בפאתי דגניה במלחמת העצמאות.

שלום הוכבאום, בורקה בר־לב, דוד זרחיה, יצחק עשת ושלמה אנשל הם אנשים אמיתיים, דמויות היסטוריות ממשיות. כולם הצילו את מדינת ישראל הנולדת בכך שעצרו את טורי השריון הסוריים ששעטו ממזרח. כל אחד מהם עשה זאת באותו מקום ומול אותו טנק, אך בדרך שונה, ובלי להכיר את האחרים. סיפורם מצטלב באינספור דרכים ומנגיד אתוסים של לידה מן הארץ מול קימה מן התופת, של מסירות לאומה ותחושת נבגדות, של נאמנות ואכזבה.

הטנק הוא נקודת כובד של פלדה בעלת מסה אדירה. חמשת הגברים מתקשים להשתחרר ולהמריא ממנה. חייהם צומחים סביב כלי הרכב שבשערי דגניה, וסביב שנתם החמישים הם נקלעים למשבר אישי השזור במשבר הלאומי – מלחמת יום הכיפורים, ולנקודת הכרעה.

הספר הוא סיפור אגדות פלאי ומסמך דוקומנטרי כאחד. הוא ראי לכאבי שלושים שנותיה הראשונות של המדינה, הכתוב ביד אוהבת ועם קריצה. נשאר רק לקוות שלמרות הרצינות הרבה ועומס המשמעות שביצירה ייכתב הספר הבא במרווח קצר יותר מזה שקדם לו.

י"מ

יש זיכרון לראשונים

מבחר מאמרי ביקורת על
סיפורי צבי לוז

עורכת: תמר רוה
הקיבוץ המאוחד, 2017 | 172 עמ'

אוסף מאמרים זה מבקש להתחיל תיקון: להציב את צבי לוז במקום הראוי לו, לדעת העורכת והכותבות המרכזיות, בין הסופרים המוכרים, הנקראים והנחשבים. לוז, איש דגניה ב' (ובנו של יו"ר הכנסת בעבר קדיש לוז), פרופסור אמריטוס לספרות באוניברסיטת בר־אילן, ידוע כיום לאנשי ספרות בספריו העיוניים במחקר הספרות אולי יותר מכפי שהוא ידוע להם, קל וחומר לציבור הרחב, כמחברם של רומאנים וסיפורים – אף שכמה מספריו עשו רושם בהופעתם בשנות השבעים והשמונים.

לנוכח האיכויות המאפיינות את מיטב ספריו של לוז, ואשר מתגלות יפה בספר, נידחותו של סופר זה מצטיירת כתופעה בלתי מוצדקת שהיא תוצאה של צניעותו, של הימנעותו מקידום עצמי, וגם של חריגותו הרעיונית שהיא לו כמעט תכונת־אופי. לוז מסויג מהרעיון הקיבוצי שעל ברכיו הקולקטיביסטיות גדל, ומכמה מערכי הלוויין שלו כגון החילוניות הדווקאית; אך למרות זאת הוא הקדיש לקיבוץ את מרב כתיבתו הספרותית והוא גר בו עד היום. גישתו כחוקר ספרות עברית, שניכר כי בשבתו כסופר גזר ממנה הלכה למעשה, חריגה אף היא. היא לאומית־יהודית מאוד: לוז רואה בספרות העברית מהות נבדלת מספרות העולם, שיש לה ערכים ואמות מידה עצמאיות. סיפוריו ריאליסטיים כמצוות

הספרות הקיבוצית בזמנו, אך במאמרים מתגלה בהם רובד סמלי עבה ואבחנות עקרוניות מעמיקות על הקיום היהודי המתחדש בארץ ישראל.

הספר מעלה את לוז הסופר למודעות קוראיו, מציג בפניהם את יצירותיו המרכזיות ופורס לפניהם דברי פרשנות; אך דומה שהוא יעניין אותם יותר כאשר ישובו אליו לאחר קריאת היצירות המדוברות בו. המעיין בספר תוהה אם כותרת המשנה המדברת על "מבחר מאמרים" מדויקת, כי ההרגשה היא שכל מה שיש – נכנס. לא שנכנסו מאמרים לא ראויים; אבל המאמרים חופפים בחלקיהם זה לזה, במידה ההופכת את הספר לבלתי־מתאים לקריאה רצופה, ורוב רובם הם פרי עטן של אותן שתי חוקרות חדות אבחנה וטובות עין, תלמידותיו לשעבר של לוז רבקה שאול בן־צבי ואביבה מהלו (עוד מאמרים קצרים אחדים כתב עלי אלון, ויתרת הספר היא מאמר אחד של זיוה שמיר ורסיסים מאת מחברים אחרים).

אך אולי גם בכך מגשים הספר ייעוד של פתח תיקון: חוקרים פוטנציאליים יתרשמו שהמחקר ביצירת לוז מועט, שיש בשדה הזה מקום לעוד הרבה מחרשות – ויפשילו שרוולים.

צ"א

לשנוא גם את אשר אהבנו

משפחה ולאומיות בשירת אורי צבי גרינברג

אורית מיטל

אוניברסיטת תל-אביב

והקיבוץ המאוחד, תשע"ח | 358 עמ'

"למה התכוון המשורר", שואלת הקלישאה. הפרשנות הפסיכואנליטית של הספרות מנסה לברר דבר קצת אחר: למה לא־התכוון המשורר. כלומר, מה הוא אומר בשיריו באופן לאו־דווקא מודע. בשימוש לא־מידתי בכלים הללו, בחסות מסך הערפל שמספקים הוגים כלאקאן ודרידה, ז'יז'ק וקריסטבה ומילים כגון רצח־אב, איווי והתענגות, עלולה פרשנות כזו לייחס למשורר את מה שהוא התכוון־שלא. הפרשן הפסיכואנליטי הנבון והפורה הוא זה הנעזר במכשירים ובתיאוריות הללו בלי להתכחש לתוכנו המכוון והגלוי של הטקסט, ובלי להזניח את כלי העבודה שמעמידות לרשותו אסכולות מסורתיות יותר – כגון הקריאה הצמודה, הקשב הלשוני הזהיר והמודע למקורות שהיוצר הכיר, והמחקר הארכיוני החושף את ההקשר שהיצירה נולדה בו.

ישנם משוררים המשוועים במיוחד לפרשנות כזו: כאלה שכתביהם רבים, חסרי מעצורים, סותרים לפעמים את עצמם למראית עין, זרועים בתעלומות ובסמלים לא מפוענחים. אורי צבי גרינברג הוא כזה במובהק; בזאת ייווכח כל מי שיקרא בכרכי שיריו ולא יסתפק בסטריאוטיפ של משורר פוליטי קיצוני המודבק לו. לכן, טוב שנפל בידיה של אורית מיטל: פרשנית פסיכואנליטית מהסוג

הלא־דוגמטי.

יצירת אצ"ג משתרעת על פני עשורים רבים וסגנונות משתנים, ומבטאת אישיות יוצרת שהיא בעלת מרכז כובד יציב ובכל זאת עוברת תהליכי השתנות בתפיסת עולמה ובחוויה הקיומית שלה. יש בה שניות בין פוליטיות תקיפה לבין ליריות של נפש מפרפרת המסרבת לנקודות האחיזה המקובלות. דורות של חוקרים שניסו להבין את טיב השניות הזו והיחסים בין חלקיה ניפצו אליה את ראשיהם. מיטל מצליחה, בעזרת פרדיגמת־על אחת שאבחנה בכל הקורפוס האצ"גי, להחזיר את האחדות אל כל אגפיה של השירה הזו, ולהבין כך לעומקו את סירובו של המשורר להבחין בין הפוליטי ללירי בשירתו.

זוהי הפרדיגמה המשפחתית – שמפתיע לראות כמה ספוגה בה יצירתו של המשורר לכל גווניה. כך, למשל, האל מזוהה עם האב, הנבואה עם היות־בנו, ארץ ישראל וגם הגולה עם האימהות שהיחס אליה עובר לא־פעם את הגבול המקובל, ועוד. פרדיגמה זו מזמינה ממש את כלי הניתוח הפסיכואנליטיים והסטרוקטורליסטיים שבידי מיטל. ביצירות שונות, בתקופות שונות, מתחוללים שינויים קיצוניים במודל המשפחתי הזה, אך זה בדיוק העניין: המודל, שעיצומו נשאר על כנו כל הזמן, מקל על אבחון השינויים עצמם.

מיטל מראה כך כיצד גם תפיסתו המדינית־חברתית של המשורר המובעת בשירתו הפוליטית צומחת מאותם יסודות המאפיינים את יצירתו הלירית־אישית. יסודות של קריאת תיגר על גבולות ומוסכמות וטאבואים, ושל קושי להתביית ולמצוא מנוחה והעדפת המצב התמידי של כיסופים וחסר. הקורא בספר משתכנע שאצ"ג כלל לא ניסה להסתיר זאת: הוא אומר את הדברים בבירור, ואנו מחמיצים אותם בשל התפיסות המוקדמות הפשטניות שאנו מביאים איתנו מעולמנו הפוליטי ומתוך הנטייה שלנו להקשיב למשורר כשהוא צועק וחד־משמעי.

המודל והקריאה של מיטל אינם המפתח לכל מנעולי תעלומותיה של שירת אצ"ג. הם גם לא מתיימרים לכך. פה ושם, בכמה מאולמות היכל השירה הזו, אפילו נדמה שהם מחמיצים את העיקר, פותחים רק מנעול צדדי. ועדיין, זהו מפתח מאסטר.

צ"א

ציפי פליישר: ביוגרפיה

עורך: אורי גולומב
הקיבוץ המאוחד, 2018
360 עמ'

ציפי פליישר שייכת לסגל־העל של המלחינים בישראל. היא תופעה ייחודית, לא רק בהיותה המלחינה־האישה הראשונה בישראל שזכתה להכרה בינלאומית ולקריירה בין־יבשתית – אלא גם בחיבורים הייחודיים שהיא מגלמת ביצירתה ובאישיותה.

חיבור אחד הוא בין הפופולרי לאמנותי הגבוה. היא התחילה במוזיקה קלה וכתבה את המחזמר 'עלי כינור', ואז עברה למוזיקה קונצרטית ויצרה שורה של סימפוניות, אופרות ועוד – תוך שהיא מייעדת את חלקם לילדים, מחברת את הכלים הכבדים של המוזיקה המודרנית הבלתי־נגישה עם מסורות עממיות ועוסקת במקביל בחקר

הזמר העברי. חיבור נוסף הוא בין המוזיקה של המזרח התיכון למוזיקה המערבית, המשמשות בתוך אותן יצירות עצמן לא בערבוביה אלא בהנגדה מתמדת.

מעניינים אף יותר הם החיבורים שיש ביצירתה בין אמנויות שונות, בינן לבין תחומי ידע חוץ אמנותיים, בין זמנים ובין תרבויות. רבות מיצירותיה הן מחקרים מוזיקליים של מיתוסים עתיקים ורחוקים ודיבוב עכשווי שלהם, ולשם הפקתן היא יוצאת להרפתקאות אינטלקטואליות וממשיות ברחבי העולם; אפשר למצוא אצלה יצירה רבת משתתפים בשפה הקופטית על דניאל בגוב האריות (דניאל שלנו נערץ על בני העדה הנרדפת הזו), אופרת מולטימדיה באכדית על פי המיתולוגיה הבבלית, ויצירות על פי שירים של אצ"ג, אלזה לסקר־שילר ומשוררים ערבים.

שפע זה מזוג בספר אל כלים הנוחים להכילו: פרקי הספר הם פרקי חתך נושאיים, והסדר הרצוף של קורות חיי הגיבורה משני. הדבר מקל על ההתוודעות לתחומי העשייה של פליישר ומאפשר למעיין לבחור בתחומים המעניינים אותו. כי אכן, לא סיפור החיים פה הוא העיקר אלא היצירה.

אמור להיות משהו מביך בביוגרפיה על אדם חי ופעיל, שחלקים בה כתובים על ידי הגיבורה עצמה בגוף ראשון אך אין היא מוגדרת ספר זיכרונות, והישגי גיבורתה מתוארים בה בהתלהבות רבה; בביוגרפיה אלבומית שאומנם היא מעמיקה וצוללת לעובדות ולפרשנות יצירות, אך היא משובצת במסמכים ובתמונות שהם לעיתים תכופות דברי־שבח מכל מיני מי־ומי. אבל בעידן הרשתות החברתיות, עת כל פרח־יצירה הוא היחצן של עצמו, חל דין קל וחומר על אמנית חשובה בתחום שאינו זוכה לטיפול תקשורתי, ואשר נדחק לפינה חשוכה בידי תוצרי המוזיקה הפופולרית.

יתרה מכך. דווקא העובדה שגיבורת הספר הזה עוד פעילה ויוצרת תורמת למילוי משימתו התרבותית של הספר. הכתוב מדבר בהווה ובמתהווה, ביוצרת שעוד כוחה במותניה המזמינה את הציבור להצטרף לחגיגה. ומשום כך, ובשל כתיבתה החווייתית של פליישר ועולמה היצירתי הצבעוני במיוחד, יכול הקורא להרגיש שנפתח לו חלון לעולם מבעבע, מסקרן ומאתגר. הספר מופיע במקביל להעלאת כל אלבומיה של פליישר להורדה חינם באתר שלה. לפנינו אפוא הזדמנות אמיתית להוספת ממד חדש בחיי הרוח שלנו. מוזיקה מורכבת ומאתגרת מוסיפה להיכתב כאן ועכשיו בידי יוצרים רבים, ויצירת ציפי פליישר יכולה להביאנו בשעריה.

צ"א

שיחה עולמית

מיעב הנכתב באנגלית | דוד מ׳ וינברג

שורשיו הדתיים של השסע הפוליטי

בגיליון מאי של כתב העת הנוצרי למדיניות ציבורית First Things טווה ד״ר מייקל דוראן סיפור סבוך ומורכב. לדבריו, בענייני מדיניות חוץ, הוויכוח הציבורי בארה״ב נחצה לא על פי הקווים המפלגתיים או האידיאולוגיים המסורתיים, אלא בין שני מחנות נסתרים: שני מחנות אמוניים, תיאולוגיים, שניהם פרוטסטנטיים. מן העבר האחד פונדמנטליסטים ומן העבר השני מודרניסטים.

דוראן, איש מכון הדסון שאף מרבה ללמד בסמינרים של קרן תקווה, אומר שהשסע בין שתי אסכולות אלו עמוק; ששורשיו בפרשנויות שונות למקרא שניתנו במאה ה־19; שהוא מוסיף ומחולל היום התנגשויות טקטוניות בעולם מדיניות החוץ האמריקני; ושהדבר מתבטא יותר מכול בשני תחומים: היחס למוסדות רב־לאומיים והיחס לישראל ולפלסטינים.

ראשון המדינאים במסורת הפונדמנטליסטית הוא לדבריו אנדרו ג׳קסון, נשיאה השביעי של ארה״ב, שהאמין שהאמריקנים הם עם נבחר בארץ מובטחת – עם שאלוהים בחר לשליחות אל המין האנושי כולו. הוא נתן את אמונו בחוכמתו של האדם הפשוט, וביכר אותה על פני שלטונם של המומחים. ״הנְהָיָה הג׳קסונית, על שורשיה שבתפיסת השליחות האלוהית של אמריקה, נותנת השראה ללאומיות. היא אף מניחה כי ההגנה על החירות האמריקנית בנשק היא היבט מצער אך בלתי־נמנע של מצבו של האדם״.

מן העבר השני של השסע הטקטוני מצויה ״הנהייה הפרוגרסיבית״, שהתיאולוגיה שלה נוטה אל ההומניזם המוסרי ואל המעש הקולקטיבי לביעור הסבל האנושי. ״הפרוגרסיביזם מדגיש את האחווה האנושית האוניברסלית ומאמין שבכוחם של בני האדם להגיע אליה. משום כך, הנהייה הפרוגרסיבית נוטה להדגיש יותר את עשיית־השלום ופחות את ההגנה־העצמית הדרוכה״.

דוד מ׳ וינברג הוא סגן הנשיא של מכון ירושלים למחקרים אסטרטגיים, ובעל טור מדיני־ביטחוני בעיתונים ג׳רוזלם פוסט וישראל היום.

ממסד מדיניות החוץ של ארה"ב – מחלקת המדינה ולא רק היא – נשלט כיום לדבריו בידי פרוגרסיבים בעלי השקפת עולם של שליחות קוסמופוליטית. הרב־לאומיות היא בעיניהם ערך בפני עצמו. הנהייה הג'קסונית רואה בה רק כלי להשגת יעדים הנגזרים מהאינטרס הלאומי.

"אין זה הבדל זניח. אם תצרפו יחדיו את שלושת רכיביה של השקפת העולם הפרוגרסיבית – העדפת הרב־לאומיות, נטייה לחיפוש פתרונות שיטתיים לבעיות האדם, ושאיפה לשלום ואחווה עולמיים – תקבלו תשוקה לקשור את ארה"ב עם ארגונים בינלאומיים מהסוג שמסורת ג'קסון חושדת בהם עמוקות".

ההתנגשות בין שני הזרמים אלימה אף יותר בתחום השני: ביחס לציונות. דוראן מראה כי המילנריאניזם (משיחיות־סוף־האלף) האנגלו־אמריקני של סוף המאה ה־19 (שהתגלגל לפונדמנטליזם הפרוטסטנטי של תחילת המאה העשרים) היה ציוני. זאת, עוד לפני תקומתה של תנועה ציונית יהודית מאורגנת. הוא הבין את הציונות ואת שליחותה של אמריקה כחלקים בלתי נפרדים מתוכנית אלוהית אחת.

"לא כן המודרניסטים הפרוטסטנטים, ובייחוד הקוסמופוליטים בקרבם. היבט מרכזי בחזונם הגלובלי היה ועודנו איבה כלפי הציונות. עוד באמצע המאה ה־19 טרחו מיסיונרים במזרח התיכון לטפח ידידות עם מוסלמים ערבים. תמיכתה של ארה"ב בציונות גרמה לערבים רבים לראות את האמריקנים שבקרבם כנציגי מעצמה עוינת. לכן ראו המיסיונרים בציונות אחראית לנזק למפעל המיסיונרי ולאינטרס הלאומי – בעיניהם, שתי מחויבויות הכרוכות זו בזו".

"שסע מופלא", מכנה דוראן את הפער בין הזרמים. "הם חלוקים בהבנת טבע האדם (אבוד או בר־תיקון, סטטי או גמיש), המוסר (מוחלט או יחסי), היחסים בין היחיד לחברה (דרישה לאחריות אישית או דרישה לפתרונות קיבוציים ושיטתיים), תפקידו של השלטון (הבטחת חירות הפרט או הבטחת השוויון), משימתה של ארה"ב בעולם (מגדלור של חופש, או פורצת דרך לעידן חדש של שלום ואחווה), ומשמעות ההיסטוריה (עשויה דפוסים קבועים עד אחרית הימים, או מובילה בהכרח אל שיפור האדם)".

כל אלה, הוא אומר, החלו כמחלוקות דתיות. אבל גם בשעה שאלוהים מתפוגג מהשיח הציבורי בארה"ב, אומר דוראן, המחלוקות נשארות. "אולי הן נשארות דווקא בשל נסיגתו של אלוהים מהשיח. בעולם החילוני אין סמכות מוסרית שבכוחה להכריע עם מי הצדק. נשארו לנו רק המומחים".

פוקויאמה מפחד מטראמפ

הפופוליזם של טראמפ יכול בקלות להאריך ימים יותר מכפי שנהוג לחשוב – כותב פרנסיס פוקויאמה בגיליון פברואר של 'אמריקן אינטרסט' (שהוא עומד בראש מועצת המערכת שלו).

פוקויאמה עשה לו שם (ושִמצה) ב־1989, כאשר טען כי עם נפילת הגוש הקומוניסטי וניצחון הדמוקרטיה הליברלית המערבית הגיע "קץ ההיסטוריה". עתה הוא מזהיר כי צורות חדשות של לאומנות פופוליסטית מאיימות על הסדר העולמי הליברלי "העומד בתשתית השלום והשגשוג בעולם מאז 1945". דמוקרטיות מבוססות, ובתוכן אולי גם ארה"ב, נכנעות לכוחות פוליטיים לא ליברליים המונָעים בדחפים פופולריים.

לפופוליזם הגדרות רבות והיבטים רבים. את פוקויאמה מדאיג בעיקר פולחן האישיות שמנהיגים פופוליסטים יוצרים סביבם; אותה הילה של סמכות כריזמטית המתקיימת בלי תלות במוסדות כגון מפלגות. "הדמוקרטיות הליברלית המודרניות", הוא מסביר, "בנויות סביב מוסדות מפוזרי־כוח כמו בתי משפט, פדרליזם, רשויות מחוקקות ותקשורת חופשית, המשמשים בלמים לרשות המבצעת. כל המוסדות הללו הם מכשולים פוטנציאליים בפני יכולתו של המנהיג הפופוליסט להשיג את יעדיו, ועל כן הם נעשים מטרות לתקיפה ישירה מצידו. וכך, אופיו הפרסונלי של הפופוליזם מאיים על המוסדות הליברליים".

הנשיא טראמפ, הוא ממשיך, לא צידד אף פעם במפורש בלאומנות הלבנה, "אך שמח לקבלת תמיכה מאנשיה, ויצא מגדרו כדי שלא להוקיע את הניאו־נאצים והגזענים הגלויים במצעדם בשרלוטסוויל. יש לו יחסים בעייתיים מאוד עם האפרו־אמריקנים, ההיספנים ושאר מיעוטים. כוכבי ספורט ובימה שחורים הם לא־פעם מושא לציוציו בטוויטר. בהופעותיו בקרב ליבת התומכים שלו הוא נהג ככריזמטור קלאסי: כאשר קיבל את מועמדות המפלגה הרפובליקנית לנשיאות אמר "רק אני מבין את הבעיות שלכם" ו"רק אני יודע איך לטפל בהן".

פוקויאמה תוהה מדוע דווקא עכשיו, במחצית השנייה של העשור השני של המאה, אנו חוזים בעליית הלאומנות הפופוליסטית. הגורמים הכלכליים והפוליטיים כבר נידונו לעייפה; פוקויאמה מתעניין בגורמים התרבותיים להלך הרוח הזה, כלומר בענייני זהות. "במובנים רבים, שאלתו של זהות – שפה, אתניות, דת ומסורת היסטורית – החליפו את המעמד הכלכלי כמאפיין המגדיר בפוליטיקה העכשווית. הדבר יכול להסביר את שקיעתן של מפלגות השמאל־מרכז והימין־מרכז המסורתיות באירופה. הן מפנות את מקומן בהדרגה למפלגות ותנועות חדשות הבנויות סביב סוגיות של זהות".

מהי הסבירות שהמפלגות הלאומניות הפופוליסטיות אכן תערערנה את הסדר העולמי הליברלי? פוקויאמה סבור שהדבר תלוי במידה רבה במה שיקרה בארה"ב. "למעצמה

האמריקנית הייתה חשיבות קריטית בכינון עמודי התווך הכלכליים והפוליטיים של הסדר הליברלי, ואם ארה"ב תיסוג מתפקיד מנהיגותי זה, המטוטלת תנוע במהירות לעבר הלאומנים".

כרגע, הוא אומר, טראמפ נראה נשיא חלש ולא אפקטיבי. אבל אם הוא יצליח להזניק את הכלכלה האמריקנית, וירשום הצלחות בתחומי החוץ (כגון אילוף צפון קוריאה), נשיאותו עשויה להימשך עד 2024. אם כך יקרה, מזהיר פוקויאמה, תהיה שחיקה רבה ברשויות האיזונים־והבלמים באמריקה. אבל כאן כדאי אולי לזכור מה עלה בגורל נבואותיו של פוקויאמה מ־1989.

מעניין לראות שיאשה מונק מאוניברסיטת הרווארד פרסם ספר חדש המצטרף לדאגתו של פוקויאמה ומציע דרכים "להציל את הדמוקרטיה הליברלית". הוא טוען שהפוליטיקאים מהזרם המרכזי צריכים לשוב ולבנות את יסודותיה המוסריים של הדמוקרטיה. מונק מודאג במיוחד ממשיכתם של הצעירים, ילידי שנת 2000 והסביבה, אל הפופוליזם. "הם לא חוו את המלחמה הקרה, ואולי אינם מכירים שום אדם שלחם בפשיזם. בשבילם השאלה אם חשוב לחיות בדמוקרטיה היא שאלה מופשטת".

מונק קורא לקמפיין חדש של חינוך אזרחי שיעמוד "הן על העוולות הממשיים של הדמוקרטיה הליברלית, הן על הישגיה הגדולים, וישאף ליצור תלמידים הנחושים לתקן את הראשונים ולהגן על האחרונים. כל מי שמבקש לתרום להחייאת הדמוקרטיה צריך לעזור תחילה לבנות אותה מחדש על בסיס רעיוני איתן יותר".

מול מעצמות פורעות סדר

פרופ' מייקל מנדלבאום מאוניברסיטת ג'ונס הופקינס הוא מזקני השבט של חוקרי היחסים הבינלאומיים מהזרם השמרני בארה"ב. במאמר ב"אמריקן אינטרסט" הוא כותב כי ארצו צריכה להכריע הכרעה אסטרטגית בשאלה אם להקדיש את המשאבים וליטול את הסיכונים הדרושים להתמודדות עם רוסיה, סין ואיראן. הבחירה תעצב לא רק את מדיניות החוץ האמריקנית בדור הבא, אלא גם את עתיד העולם.

"לכול ברור שאנו חיים בתקופה של הסלמת העימותים הגלובליים", הוא אומר. "שלוש מעצמות שאפתניות – רוסיה באירופה, סין במזרח אסיה ואיראן במזרח התיכון – פועלות לשינוי הנוף הבינלאומי באזורים הנזכרים, במטרה להרחיב את השפעתן ולהחליש את ארה"ב ובעלות בריתה. אלא שלמרות כל הסימנים המוחשיים להתערערות היציבות בעולם, מדינות המערב ובתוכן ארצות הברית מגלות איטיות רבה בהפנמת ההתרחשויות". בכך, הוא אומר, הן תורמות שלא במתכוון להידרדרות

שיוזמות המעצמות ה"רוויזיוניסטיות" כלשונו.

הוא מסביר כי התרחבותה של ברית נאט"ו עוררה את הממסד הרוסי נגד המערב ושכנעה את דעת הקהל ברוסיה שפניה של ארה"ב לבידודה של ארצם, להחלשתה, ואפילו, כיעד סופי, להחרבתה. ולדימיר פוטין ניצל הלך רוח זה כדי לגייס תמיכה בתוקפנותו כלפי אוקראינה, כמו גם לחיזוק אחיזתו הפוליטית ברוסיה. כך בא הקץ על השלום באירופה.

גם במזרח התיכון, המערב התמקד בטעות במילוי תפקיד "מייצב" לנוכח האביב הערבי הידוע לשמצה – "אלא שלארה"ב אין לא הכישורים, לא הרצון, לא המשאבים ולא הסבלנות לעשות זאת. היא לא הבינה שלא זה הוא האינטרס העליון שלה באזור; האינטרס העליון שלה הוא בלימת המרוץ האיראני להגמוניה אזורית".

לארה"ב, הוא ממשיך וכותב, "יש סיבות טובות להתנגד לא רק לאיראן במזרח התיכון אלא גם לרוסיה באירופה ולסין במזרח אסיה. ככל שהללו תתקדמנה, כוחה והשפעתה של ארה"ב ייסוגו, ואיתם ייסוגו גם הערכים שארה"ב מגינה עליהם: דמוקרטיה, סחר חופשי ועצמאות לאומית".

הצרה היא שאין לארה"ב קואליציות של ממש. "החברות הלא־אמריקניות בנאט"ו הן ברובן משגשגות מבחינה כלכלית אך חסרות שיניים מבחינה צבאית. רוב השותפות הפוטנציאליות של ארה"ב באירופה ובמזרח אסיה עושות עסקים עם המעצמה הרוויזיוניסטית וחשדניות כלפי כל מדיניות שעלולה להפריע למסחר הזה. האירופים רוצים להמשיך לקנות אנרגיה מרוסיה, והמזרח אסייתים – לסחור עם סין".

האם במצב עניינים זה תפגין ארה"ב מנהיגות? מנדלבאום מסופק. "רוסיה, סין ואיראן אולי מאיימות על אינטרסים ועל ערכים של ארה"ב, אך דומה שאף לא אחת מהן מועמדת לתקוף את ארה"ב עצמה. הדבר מחליש את התמריץ לדעת הקהל לתמוך בהתנגדות תקיפה למדינות אלו; תמריץ שהוא חלש ממילא בשל הסלידה ממעורבות צבאית בחו"ל, שנוצרה בעקבות האכזבות באפגניסטן ובעיראק.

"נוסף על כך, מדיניות חוץ פעילה מצריכה מנהיגות נשיאותית, דבר שעד כה אין סימנים רבים לקיומו. ברק אובמה, בזמנו, העדיף להתעלם מהתמורה באופיים של היחסים הבינלאומיים ולא לעצב מדיניות חוץ חדשה כמענה לתמורה זו. הרטוריקה של דונלד טראמפ מלמדת שהוא מבין שהעולם הוא מקום מסוכן, אך כנראה אינו מכיר בתרומתה של רוסיה לסכנה זו; ובמזרח הוא מזהה כאיום לא את תביעותיה של סין לריבונות ברוב המערב האוקיינוס השקט, בניגוד לחוק הבינלאומי, אלא במדיניות הכלכלית המרקנטיליסטית שלה".

כל אלה מותירים את מנדלבאום פסימי מאוד.

גייטס בגן הגנטיקה

ביל גייטס, מייסד מיקרוסופט וכיום מראשי קרן הצדקה הפרטית הגדולה בעולם, פרסם בגיליון אפריל של Foreign Affairs שיר־הלל לטכנולוגיות לעריכת גֶנים, ובראשן CRISPR. הוא מאמין שכבר בעוד עשור יעזרו טכנולוגיות אלו לאנושות למגר כמה מבעיות הבריאות וההתפתחות הקשות והעיקשות ביותר.

"הטכנולוגיה מקלה מאוד על המדענים לגלות דרכי אבחון משופרות, טיפולים וכלים אחרים למלחמה במחלות שעדיין הורגות ומגבילות מיליוני אנשים בכל שנה, ובמיוחד עניים. היא גם מאיצה את המחקר שיוכל לעזור לשים קץ לעוני הקיצוני, על ידי כך שיאפשר למיליוני איכרים בעולם המתפתח לגדל יבולים ומקנה שיהיו פוריים יותר, מזינים יותר וחזקים יותר".

טכנולוגיית CRISPR (Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats; חזרות פלינדרומיות קצרות מקובצות במרווחים סדורים) היא מכשיר פשוט אך רב־עוצמה לעריכת גנומים. היא מאפשרת למדענים לשנות בקלות רצפי דנ"א ותפקודים של גנים. יישומיה הפוטנציאליים רבים מאוד – ביניהם תיקון פגמים גנטיים, טיפול במחלות, מניעת מגפות ושיפור יבולים. אלא שעם התקווה באות גם סוגיות אתיות מדאיגות. גייטס פוטר אותן בקלות יחסית ומתמקד בפוטנציאל. לדבריו "יש לעודד מדענים הכפופים לכללי בטיחות ואתיקה למצות את יתרונותיהם של כלים מבטיחים כ־CRISPR".

גייטס מציין שלמרות ההתקדמות הגדולה בעידן המודרני, בעולם כולו יש הרבה סבל ואי־שוויון מיותרים. "עד סוף השנה הזו ימותו חמישה מיליוני ילדים בני פחתו מחמש, בעיקר בארצות עניות ומגורמים שאפשר למנוע. מאות מיליוני ילדים אחרים ימשיכו לסבול ללא צורך ממחלות ומתזונה לקויה אשר עלולות לגרום להם נזקים גופניים ושכליים לכל החיים. ועל פי הערכות הבנק העולמי, עוד 750 מיליון איש, רובם בני משפחות חקלאיות מאפריקה שמדרום לסהרה ומדרום אסיה, עדיין יחיו בעוני קיצוני".

הוא מספר באריכות כיצד מתחילה עריכת הגנים כבר עכשיו להזין את העולם, בין היתר באמצעות גידול עופות ופָרות פוריים יותר באפריקה; לשפר את פוריות היבולים באפריקה שמדרום לסהרה; וליצור יבולים שופעים יותר ועמידים יותר בעולם כולו – כגון פטריות עם חיי מדף ארוכים יותר, תפוחי אדמה דַלֵי אקרילאמיד (חומר בעל פוטנציאל מסרטֵן), פולי סויה ששמנם בריא יותר, ואורז שגידולו מצריך פחות מים.

קרן ביל ואמנדה גייטס תומכת זה כעשור במחקר על שימושי עריכת גנים בחקלאות, וגייטס טוען ששינויים אלה בגנומים של צמחים ואפילו של בעלי חיים אינם חדשים. "האדם עושה זאת מזה אלפי שנים באמצעות הכלאות בר־רניות. מדענים החלו ליצור

צירופים חדשים של מקטעי דנ"א עוד בשנות השבעים המוקדמות. ובזמננו, ההנדסה הגנטית נמצאת בשימוש רחב בחקלאות וברפואה – ובתחום זה האחרון היא משמשת בין היתר לייצור המוני של אינסולין אנושי, הורמונים, חיסונים ותרופות רבות".

גייטס מודה שעריכת גנים מעלה שאלות לגיטימיות ומעוררת דאגות מובנות בדבר סכנות ושימושים־לרעה, בייחוד בכל האמור בבעלי חיים ובבני אדם. לכן הוא קורא לשמירה כלל־עולמית על תקנים של יעילות, בטיחות ביולוגית, ביואתיקה והשתתפות ציבורית – תקנים שמקדמים ארגון הבריאות העולמי והאקדמיה הלאומית האמריקנית למדעים (ואשר פותחו במימון קרן גייטס). הוא מציע גם שבקבלת ההחלטות לגבי קידום המחקרים ויישומם ישותפו אוניברסיטאות ומוסדות אחרים באזורים שיושפעו מהמחקר, כגון אזורים הנגועים במחלות רלבנטיות.

שכחתם את הילדים

פרופ' ג'ק ורטהיימר, מהסמינר התיאולוגי היהודי (של התנועה הקונסרבטיבית) בניו־יורק, הוא היסטוריון הידוע בהליכתו נגד הזרם. זה שנים שהוא מבקר מדיניויות של הממסד היהודי שלדעתו רק מחלישות את הקהילה היהודית־אמריקנית ומדלדלות אותה (כגון את הניסיון לקרב לקהילות את הנשואים נישואי תערובת). במחקר חדש (בחסות קרן אבי־חי) שפרסם באביב הוא מערער על פרה־קדושה נוספת: תוכניות ה"קירוב" ליהודים צעירים, בני עשרים פלוס ושלושים פלוס, הלא הם "דור המילניום". הוא מפקפק ביכולתן של תוכניות אלו להניע את הצעירים, שזהותם היהודית רדודה, לחיות חיים יהודיים פעילים או להעמיק את הידע היהודי שלהם.

"נהרות דיו נשפכו בניסיונות להבין מדוע יהודים בני דור המילניום נוטים להיות פחות משויכים למוסדות יהודיים, פחות שומרי מצוות ופחות קרובים למדינת ישראל מכפי שהיו בני דורות קודמים כשהיו בגילם", הוא כותב. "ההסברים מתמקדים בחוויות ההיסטוריות הייחודיות של הדור הזה, או בשינוי החד שיצרו הטכנולוגיות החדשות בשוק העבודה, ... או ברקע התרבותי העכשווי המדגיש את האינדיבידואליזם ומזלזל בכל מה שמזכיר השתייכות שבטית".

במענה לכך, הוא ממשיך, מנסים ארגונים יהודיים גדולים להשקיע ביוזמות שמטרתן להדליק את מה שכונה פעם "הניצוץ היהודי" או "הנקודה היהודית". הידועה והשאפתנית שבהן היא "תגלית". מאז השקתה ב־1999 היא הביאה יותר מ־600 אלף צעירים יהודים מרחבי העולם לטיולים בני עשרה ימים בישראל, בעלות המתקרבת למיליארד דולר.

ורטהיימר מתאר שורה של ארגונים שקיבלו מימון עצום – וההחזר של ההשקעה,

בעיניו, היה מִצְעָר. ביניהם למשל 'מוישה האוס' – רשת המארגנת שלל פעילויות, מסעודות ליל שבת ומסיבות פורים עד פעילויות של אקטיביזם חברתי וחוגי לימוד; ו־OneTable, הפועלת למשוך צעירים יהודים לסעודות ליל שבת שמארגנים בני גילם בחללים לא צפויים כגון מועדונים, ברים, אולמות תרבות, לופטים, חנויות ספרים ובתים.

"אלא שהמאמצים עתירי הממון הללו", הוא ממשיך, "צריכים למצוא דרך להניע את המשתתפים לעלות מדרגה, מאירועי היהדות־לייט האלה לדברים עשירי תוכן יותר, שלא לומר תובעניים יותר – מלאכה עדינה ולא קלה. זיקה אפיזודית כגון זו המוצעת באירועים החברתיים־בעיקרם הללו, אין די בה ללמד אנשים איך לחיות כיהודים לאורך זמן, קל וחומר שאינה מתכון לבניית מחויבות לקהילה יהודית. לשם כך צריך לגדול כיהודים, ללמוד יהדות ברצינות, להתחבר לעושר ולמורכבות של התרבות היהודית, ולהתמודד עם הזהות היהודית בדרך משמעותית".

ועל כן הוא שואל – למה נזכרים בגיל כה מאוחר? למה לא מנחילים את הזהות היהודית לאורך הילדות והנעורים? "אם כך ייעשה, הם לא יזדקקו לתוכניות חברתיות לריפוי החינוך הרדוד שרובם קיבלו בבתי הספר היהודיים ובחינוך היהודי הבלתי פורמלי".

אמנם יש בארה"ב נדבנים מקומיים התומכים בחינוך היהודי, וגם כמה ארגונים יהודיים כלל־ארציים, אבל הכסף הגדול זורם בעיקר לפעילויות לדור המילניום. ראשי הקרנות הסתלקו ברובם מההשקעות במה שנקרא "היברו סקול", שהם הדרך להגיע לנתח הגדול ביותר מהילדים היהודים, משום שהתחום מבוזר מאוד. בתי הספר ממוקמים בבתי־כנסת של זרמים שונים, וחסרים להם מפעילים כלל־ארציים.

אבל דווקא משום כך, אומר ורטהיימר, יכולה להיות השפעה מרחיקת לכת לתרומות גדולות של נדבנים בזירה הזו. נוסף על בתי הספר היהודיים, בתי ספר של ימי א' וגם בתי ספר של כל יום, ישנן תוכניות לילדים ונוער שמעטים מדי המשתתפים בהן, כגון מחנות קיץ קצרים העשירים בתוכן יהודי רציני. "האם לא יהיה זה נכון להשקיע בחינוך היהודי שלהם עכשיו, וכך להפחית את הצורך בהצתת הניצוץ היהודי הכבוי שלהם כשהם על סף היציאה לחיים?"