

לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות

מדינה יהודית אינה רק מדינה שבה חיים יהודים רבים אלא גם מדינה המגשימה את ייעודו של העם היהודי. כדי לעצב את מדינת היהודים לאור ערכי החירות, הצדק והשלום המקראיים, ברוחה של מגילת העצמאות, נדרשת התגייסות משותפת

לנוכח גוניה המרובים של החברה הישראלית, ולנוכח השסעים ההולכים-ומתעמקים ביניהם, נשמעים כיום קולות רבים הקוראים לכינונה של "אמנה" מחודשת בין חלקיה השונים של החברה הישראלית. בניגוד לגישות דו-קיום מעין אלו, המבקשות לפתור את המתחים על ידי הסדרים מתוחכמים ורגישים-דיים, אני סבור כי נדרש כינונו של חזון משותף אשר יתבסס על הסכמות-עומק הנובעות מעיקרי האמונה של כל קבוצה. מטבע הדברים, הציבור היהודי הוא הנדרש להוביל את התווייתו של חזון זה.

כתנועה הלאומית של העם היהודי יכולה הייתה הציונות לשאוף להקמתה של מדינה ככל המדינות. אלא שהיהדות מעולם לא הייתה רק לאום, כשם שהיא איננה רק מזהה של קבוצה אתנית וגם איננה אמונה דתית בלבד. היהדות היא תמהיל של המרכיבים הללו ומרכיבים נוספים, תמהיל שבמרכזו שליחות – מימוש הייעוד שהיהודים נטלו על עצמם את הגשמתו. אם כך, מדינה יהודית חייבת להיות יותר מאשר כל מדינת לאום אחרת. מדינה יהודית צריכה כמובן להיות בית לעם היהודי ומכשיר להגשמת שאיפותיו הלאומיות; אולם לא פחות מכך עליה להגשים את "רוח היהדות".

חלוצי הציונות ראו במדינת ישראל את תחילת מימושו של חזון מדינת המופת היהודית, אלא שחלקים לא-מבוטלים מחזונם לא עמדו במבחנה של המציאות הישראלית או למצער נשחקו נוכח אויבים מבית ומחוץ. עתה נדרש חזון חדש-ישן –

יואב רימר הוא חבר בתנועת דרור ישראל, פעיל בתנועת הנוער העובד והלומד, ומורה בתיכון. מאמר זה, בגרסה ראשונית, הוגש לתחרות הכתיבה של השילוח תשע"ט. הוא מובא בגיליון זה כאתגר לשיח של הימין הציוני בישראל.

חזון אשר ינוסח במשותף על ידי שדרות רחבות בעם, ואשר יוכל לשמש ככוכב צפון שלאורו תוסיף ותימשך דרכו של המפעל הציוני.

רוח היהדות ובעיית הריבונות היהודית

הדיונים בני ימינו סביב אתגרי המדינה היהודית נוטים לסוב סביב המתח-כביכול המצוי בין הקוטב היהודי לבין הקוטב הדמוקרטי, אולם למעשה אין זו אלא סתירה מדומה. אומנם מקורו של המושג "דמוקרטיה" ביוון העתיקה, אך עולם הערכים המונח ביסוד התפיסה הדמוקרטית – ודאי זה שבגלגולה המודרני – גובע במידה לא-מבוטלת דווקא ממקורות היהדות. שוויון ערכו של כל אדם, לדוגמה, שהוא ערך יסוד בהגות הדמוקרטית בת זמננו, אינו מיוסד על משטר העבדים באתונה אלא על הפסוק "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ..." (בראשית א', כו).¹ דוגמאות חשובות נוספות ליסודות דמוקרטיים המעוגנים עמוקות במקורות היהדות הן הקביעות המקראיות "אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטָּת" (שמות כ"ג, ב) ו"לֹא בְשֵׁמִים הוּא" (דברים ל', יא) – כפי שהתפרשו בדיון התנאי והתלמודי בסוגיית "תנורו של עכנאי" (בבלי, בבא מציעא נט) – הנוגעות לאופן שבו ציבור מקבל החלטות ומצביעות על יכולתם (וחובתם) של בני האדם לערוך הכרעות מוסריות.

מנעד ההכרעה שמותירה היהדות לאדם רחב מאוד אך אינו בלתי-מוגבל. קביעתו של המקרא בדבר עדיפות הרוב, "אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטָּת", היא חלק מהקשר רחב יותר; ראשיתו של אותו פסוק מורה על גבולותיה של הכרעת הרוב: "לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרַעַת וְלֹא תַעֲנֶה עַל רֵב לְנִטָּת" (שמות כ"ג, ב). הכרעת הרוב כפופה אפוא לעקרונות מוסריים ואינה שליט יחיד. משורר תהילים, בהכריזו "אַמֶּת מֵאַרְץ תִּצְמַח" (תהילים פ"ה, יב), ביקש להכיל מתח זה. האמת אינה נישאת על בת קול אלא עליה לצמוח מן הארץ, מבני האדם, ובכל זאת – יש אמת ויש שקר, יש נכון ויש לא-נכון. זוהי תובנה שאינה זרה לרוח הדמוקרטיה המערבית והיא מתבטאת בין היתר באיזונים המובנים בין הרשויות – המחוקקת, המבצעת והשופטת. דומה אם כן שאין כלל סתירה בין יהדות לדמוקרטיה. את מקור המתחים המטרידים את מדינת ישראל יש לחפש במקום אחר: ביחס שבין היהדות לשלטון המדיני עצמו.

ניסוח קולע לאתגר המוצב בפני יהדות האוהזות בשלטון מדיני הציע פרופ' אליעזר שביד. לטענתו, בכל תרבות – תהא אשר תהא – ניתן למצוא תמהיל כלשהו של רעיונות "פרטיקולריים" (היינו רעיונות העוסקים בייחודה של קבוצה אנושית מסוימת) ורעיונות "אוניברסליים" (היינו רעיונות המתייחסים לאנושות כולה), אולם היהדות מתייחדת בבחירתם של בניה לכונן את זהותם הפרטיקולרית על גבי יסוד ערכים כלל-אנושיים ואוניברסליים. כלשונו: "אם העמים הקדימו את הממד הפרטיקולרי לממד האוניברסלי בהגדרת ייעודם, ישראל פרשו מהם והקדימו את הממד האוניברסלי, ובכך עיצבו את הממד הפרטיקולרי של קיומם כעם".²

ביהדות גלומה תביעה אפוא להגשמתם של ערכים כלל-אנושיים. במונחי ימינו אלה הם ערכי השלום, הסלידה מאלימות, שוויון ערך האדם, סולידריות וצדק חברתי ועוד; ואכן, נביאי ישראל הדגישו – פעם אחר פעם – כי עצמאות ישראל בארצו מותנית בשמירת הערכים הללו. אלא שמעצם טיבו כולל קיום ריבוני, כמעט בהכרח, חריגה מעקרונות אלה, שכן על מנת להחזיק בריבונות מדינית נאלץ העם היהודי – כלשונו של שביד – "להסתגל אל העמים שבשכנותם ובתוכם הוא חי ולנהוג בהם כדרך שהם נוהגים בו. אבל כדי לשמור אמונים לעצמיותו הייחודית כגוי קדוש, עליו לחיות על אדמתו מתוך נאמנות מוחלטת למצוות השלום המבדילות אותו הבדלה מוחלטת מן העמים בסביבתו".³ אם כן, המצוות שנטל העם היהודי על שכמו הן הן המקשות על היהודים להחזיק בריבונות מדינית.

את הניסוח הבהיר ביותר לבעיה זו השמיע הראי"ה קוק, אשר תיאר את יציאת העם לגלות לא רק ככניעה, אלא גם כמעשה בעל צד בחירי. כך כתב:

עזבנו את הפוליטיקה העולמית מאונס שיש בו רצון פנימי, עד אשר תבוא עת מאושרה, שאפשר יהיה לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות; זהו הזמן שאנחנו מקווים... בחלה נפשנו בחטאים האיומים של הנהגת ממלכה בעת רעה... אין הדבר ראוי ליעקב לעסוק בממלכה, בעת שהיא צריכה להיות דמים מלאה, בעת שהיא תובעת כשרון של רשעה.⁴

תובנה זו היא שעמדה מאחורי בקשתו של רבן יוחנן בן זכאי מהמצביא הרומי אספסיינוס בימי המרד הגדול: "תן לי יבנה וחכמיה" (בבלי, גיטין נו ע"ב). רבן יוחנן בן זכאי בחר בבית המדרש על פני בית המקדש והמשך המרד והשאיפות הלאומיות – ומן המקובלות שבכך הציל ולו במעט את העם מן הגורל הנורא שצפוי היה לו אילו היה ממשיך המרד ברומאים. אכן, מדברי הרב קוק אנו למדים כי עם ישראל נידון לגורל נורא בין אם היה המרד נכשל בין אם היה מצליח: אם ההתקוממות הכושלות סיכנו את חייהם של היהודים, הרי שאפשרות הצלחתו של המרד איימה על היהדות עצמה; אילו היו היהודים ממשיכים לאחוז בעוצמתה של ריבונות ממלכתית בעידן האימפריות, הם היו נאלצים לפתח "כשרון של רשעה" המנוגד בתכלית לתורתם. קץ הממלכה היהודית והיציאה לגלות היו אפוא – באופן פרדוקסלי – הן חורבן והן הצלה.

תביעתו של המקרא, החוזרת-ונשנית בהגות היהודית לדורותיה, מציבה בפני ריבונות יהודית אתגרים ערכיים; הללו אינם נסובים רק על היחס לעמים הסובבים והנשלטים אלא גם ליחסים הפנים-חברתיים. לא רק החמלה והאחריות כלפי הגר, היתום והאלמנה הם מסממניה של "רוח ישראל" אלא גם השאיפה ל"אָפּס כּי לֹא יִהְיֶה בְּךָ אָבִיוֹן" (דברים ט"ו, ד). בקביעה זו יש למצוא את הבסיס לחזון מיגור העוני על ידי המדינה היהודית. יודגש כי אין מדובר בשאיפה בלבד, אחת מני רבות, אלא באחד ממאפייניה היסודיים של המדינה היהודית. את הפסוק "צִדְקָה צִדְקָה תִּרְדֹּף לְמַעַן תַּחֲיֶה וְיִרְשֶׁת אֶת הָאָרֶץ" (שם ט"ז, כ) פירש הרב שמשון רפאל הירש כמוסב הן על היחיד הן על המדינה והציבור: "תפקידו היחיד של ישראל הוא לרדוף את הצדק ללא הרף ובכל

ההתמסרות... והמדינה היהודית חייבת לרשת את הארץ תמיד מחדש על ידי הגשמה מלאה של הצדק".⁵

אולם כשם שבעת העתיקה לא ניתן היה לנהל ממלכה בלי כישרון של רשעה, כך לא ניתן היה להעלות בה על הדעת ממלכה ששורר בה צדק כלכלי. בעוד תביעת המקרא היא "אֶפֶס כִּי לֹא יִהְיֶה בְּךָ אֲבִיּוֹן", הרי שיהדות המקרא התקיימה בעידן שבו "לֹא יִחְדַּל אֲבִיּוֹן מִקְרֵב הָאָרֶץ" (שם ט"ו, יא). היהדות הוכרחה אפוא להיפרד מן הריבונות, עד אשר תגיע "עת מאושרה", כלשונו של הרב קוק, שבה ניתן יהיה לקיים מדינה יהודית הנאמנה ליעוד היהודי.

אפשרות קיומה של מדינה יהודית תלויה ועומדת אפוא במידת יכולת הגשמתם של ערכי היהדות וכרוכה בתנאי הזמן והמקום. זו עמדה מוסרית רדיקלית: בשונה מכל העמים, גזר על עצמו העם היהודי כי אם לא יצליח לקיים את ערכי היהדות, יאבד את זכותו לריבונות עצמאית. או מדינה מתוקנת או ללא מדינה כלל.⁶

מה נשתנה?

בהיעדר תנאים לקיום ריבוני יהודי העומד באמות המידה המוסריות-יהודיות, התמסרו היהודים לדיקטוריה תורתית-מוסרית ול"תיקון עולם" אשר התבטא בבניית קהילותיהם כאיים של חסד וצדק בתוך הממלכות מלאות הדמים שבתוכן התקיימו. אך השואה שפקדה את העם היהודי באמצע המאה העשרים סתמה את הגולל על פתרונו של רבן יוחנן בן זכאי.

"מה נעשה עכשיו?" שואלים בני העיירה אנטבקה את רבם במחזמר "כנר על הגג", לאחר שעצירתם חרבה בפוגרום; "נחכה למשיח במקום אחר", עונה הרב, והקהילה כולה יוצאת לחפש עוד מלון ללילה. תשובה רבנית אייקונית זו קיימה את העם היהודי במשך כמאה דורות; אולם אחרי אושוויץ רוב העם היהודי כבר אינו מוכן לקבלה.

מאז שעבוד מצרים, קיומו של העם היהודי כרוך במציאותם של שונאים ממינים שונים שדיכאו את העם והתעללו בו בדרכים מגוונות; אך לאורך השנים שינו היהודים לעצמם "עברנו את פרעה, נעבור גם את זה". המודרנה פתחה לראשונה אפשרויות טכנולוגיות להשמדה גמורה של העם היהודי, ומציאות חדשה זו, ועימה אדישות העולם נוכח השמדת היהודים בשואה, היו בין הגורמים שהביאו מסה קריטית מתוך העם היהודי להכריע לטובת האופציה הציונית. הציונות הציעה פתרון למצוקת הנצח של היהודים בגולה – לצד מימוש כמיהת הדורות לציון – אלא שהיא לא פתרה את הבעייתיות המהותית הכרוכה בריבונות יהודית.

גם בימינו, שלטון מדיני כרוך לבלי-התר בהפעלת כוח, באלימות ובמניפולציה. מאפיינים אלה הם כה מהותיים לשלטון המדיני עד שהסוציולוג מקס ובר הגדיר מדינה כקהילה אנושית המחזיקה בזכות בלעדית לשימוש לגיטימי באלימות פיזית

בטריטוריה נתונה.⁸ לחם חוקה של פוליטיקת ההמונים הוא הטעיית הציבור באמצעות מניפולציות. לפני כ-2,500 שנה אמר המדינאי דיאודוטוס בן אבקרטיס לאנשי עירו אתונה כי "כמו שהמבקש לפתותכם למעשים גרועים צריך לרמותכם... כן צריך גם המייעץ לכם עצות טובות לשקר"; ודברים אלה עודם נכונים – במידה רבה – גם לימינו, ימי הדמוקרטיה המודרנית. אלא שמדינה המיוסדת על שקרים ואלימות אינה יכולה להיות מדינה יהודית.

ההיסטוריה המודרנית מלמדת כי רק מדינת לאום יכולה להבטיח את זכויותיו של עם, ובכללן כמובן הזכות להתקיים, אך מדינה משמעה כאמור גם שימוש באלימות, בשררה ובכפייה, משמעה דיכוי התנגדות פנימית ומלחמה באויבים מחוץ, ומשמעה גם אחריות ישירה לעוולות חברתיות ניכרות, תוצאתם של תכני הכלכלה ופוליטיקת ההמונים. בעת המודרנית דחוק אפוא העם היהודי בין פטיש ההשמדה הפיזית (על ידי האומות) לבין סדן ההשחתה הפנימית (כתוצאה מאחיזה בריבונות). מוצא מסבך זה ייתכן רק אם הבשילו התנאים המאפשרים את קיומה של מדינה ריבונית מבלי שתידרדר לתהומות המוסריים שנדרשו בדורות קודמים מן האוחז בריבונות. האם עולמנו מוכן לאפשרות של ריבונות מדינית "נטולת רשעה וברבריות"?

העולם של ימינו שונה בתכלית מעולמה של תקופת בית שני ואף מזה של רוב שנות הגלות. בראש ובראשונה ניצבת האמת הסטטיסטית: לאורך ההיסטוריה, הולך ופוחת הסיכוי של אדם למות מוות אלים במלחמה. על אף כלי המשחית הנוראיים בני זמננו (ובראשם הנשק הגרעיני שבכוחו למחות את האנושות מעל פני האדמה) ולמרות המספרים הבלתי-נתפסים של ההרוגים במלחמות העולם של המאה הקודמת (ובכללם ששת מיליוני היהודים שנטבחו בשואה), הסיכוי למות כתוצאה מאלימות נמצא בירידה מתמדת. קביעה זו נכונה שבעתיים לגבי העשורים שחלפו מאז מלחמת העולם השנייה.

מוסדות בינלאומיים כגון האו"ם, על אף פגמיהם, ממתנים ככל הנראה את האלימות העולמית. הכלכלה הגלובלית הופכת את המלחמה לכלי גרוע לשם השגת משאבים; התפשטות שיטת המשטר הדמוקרטית תורמת אף היא לצמצום האלימות (ותעיד על כך העובדה שמדינות דמוקרטיות כמעט שאינן נלחמות זו בזו). כל התהליכים הללו הופכים את העולם בן ימינו למקום בטוח יותר ואלים-פחות – בהשוואה לעולמו של כל דור קודם.

לא רק בשדה הסכסוכים האלימים ניתן לראות התקדמות. רמת החיים החומרית של משפחה ממוצעת בעולם המערבי – ולא רק בו – גבוהה לאין-שיעור מזו של משפחת אצילים מן המאות הקודמות, ובוודאי מזו של משפחות מלוכה שחיו לפני כמה אלפי שנים. כמוה גם תוחלת החיים הממוצעת, המושפעת מהתקדמות טכנולוגית וחברתית. לא זו אף זו: הכלכלה המודרנית נותנת בידי ממשלות אפשרויות חסרות תקדים להיטיב עם אזרחיהן ולצמצם את נזקיהם של משברים כלכליים.

יחד עם זאת, לא הכול ורוד. עוני, סבל ומחלה עודם נחלת רבים; עשרות מיליוני בני אדם ברחבי העולם עודם קורבנות של סחר בבני אדם או לכודים בעבדות מודרנית ונאלצים לעבוד בכפייה בעבודות קשות ומסוכנות, ללא שכר, ללא זכויות וללא הגנה מינימלית.¹⁰ כעשרים מקרי רצח-עם התרחשו מאז השואה, וכמותם מקרים נוספים רבים של טבח המוני, גירוש וכיבוש – תוצאתם של אינטרסים כלכליים, קנאות דתית ואידאולוגית וכיוצא באלה.

גם במדינות המשגשגות רחוקה הצמיחה ברמת החיים מלהיות מגמה אחידה. בעשרות השנים האחרונות הולך ומצטבר העושר בידי מעטים, עד לשיעורים הקרובים לרמות ריכוז ההון בתקופה הוויקטוריאנית.¹¹ במדינות מערביות רבות, פערים בתנאי החיים עוברים מדור לדור במעגל קסמים הכולל פערים בהשכלה, בהכנסה, בשיעורי הפשיעה והכליאה ובתוחלת החיים; פעמים רבות ישנו מתאם גבוה בין פערים אלה לבין מוצא אתני, צבע עור או אמונה דתית.

איני יודע אפוא אם ניתן לומר כי תקופתנו היא אותה "עת מאושרה" שבה הגה הרב קוק; אך אין ספק כי היא מתאפיינת בהעצמת חירות הפעולה של האדם והחברה וביכולתם חסרת התקדים של בני האדם לעצב – באופן מודע ובמשותף – את חייהם. תקופתנו אנושית יותר מכל תקופה אחרת. בחירותיהם של בני האדם (על יצריהם הטובים והרעים) הן הקובעות – יותר מכול – את דמותה של התקופה. בתקופה כזו נדמה כי אין מכשול אובייקטיבי העומד בפני העם היהודי בדרך לקיום מדינה ריבונית המחויבת לתיקון עולם ביחסיה עם שכניה ואזרחיה. אף שרבות מן ההתפתחויות שמנינו לעיל טרם הבשילו בתקופת ראשית הציונות, נדמה כי אבות הציונות השכילו לחתור לכינונה של מדינה יהודית בדיוק בשעה שבה מהלך כזה שב להיות אפשרות בת מימוש.

דמותה של מדינה יהודית

נשוב לשאלה שממנה יצאנו לדרכנו: מהי דמותה הרצויה של מדינה יהודית? "שיח הזכויות" המקובל במערב אומד את מוסריותן של מדינות לאור המידה שבה נשמרות בהן זכויות אדם. אין ספק כי שמירה על זכויות יסודיות של האדם היא שאיפה ראויה; אך דומה כי מקורות היהדות אינם מתנסחים, על פי רוב לפחות, במונחי זכויות אלא דווקא במונחי חובות. לא זכויותיהם של הגר היתום והאלמנה קבועים במקרא כי אם החובה – חובתו של היחיד וחובתו של הציבור – לדאוג למחסורם ולנהוג בהם על פי מידות הצדק והרחמים. חובות אלו הן המבטאות המובהקות של המוסר היהודי.

תורת ישראל ביקשה לעצב את דמותה המוסרית של החברה על בסיס חובות קונקרטיות שנוטלים על עצמם היחיד והקהילה – ולא על בסיס זכויות פרט מופשטות. כפי שמלמדת אותנו ההיסטוריה, זכויות הן משענת קנה רצוף; בזמן של משבר כלכלי, לדוגמה, קל להשתמש בזכות הקניין האישית כדי להצדיק התעלמות מזכותו של הזולת לפת לחם. לעומת זאת, חובה כגון "אָנְכִי מְצַנֵּךְ לְאִמְרֵי פִתְחֵי תַפְתָּח

את יְדָה לְאַחֶיהָ לְעִנְיָהּ וּלְאַבְיָנָהּ בְּאַרְצָהּ" (דברים ט"ו, יא) תקפה בכל מצב. משטרים דמוקרטיים מפוארים, שחרתו על דגלם את זכויות הפרט, כשלו ביחסם למיעוטים שבקרבם בעיתות מלחמה (כדוגמה יש לציין את כליאת היפנים בארצות הברית בימי מלחמת העולם השנייה). לעומת זאת, ציווי המקרא – דוגמת "וְכִי יָגֹר אֶתְּךָ גֵר בְּאַרְצְכֶם, לֹא תוֹנוּ אֹתוֹ; כְּאֶזְרַח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר אֲתֶכֶם וְאַהְבַּתְּ לּוֹ כְּמוֹךָ" (ויקרא י"ט, יג-יד) – אינם שמורים לשעת שלום בלבד. מן האמור עולה כי תפיסת החובות המוטלת על היהודי היא מרכיב יסודי שלאורו עלינו לעצב את דמותה של מדינה יהודית בזמננו; בתפיסה זו יש כאמור פוטנציאל לתיקון כמה מהעיוותים שנוצרו בשיח הזכויות הרווח.

מצוות התורה לא ניתנו ליהודים כפרטים אלא לחברה ולעם. במעמד סיני נאמר "וְכָל הָעָם רְאִים אֶת הַקּוֹלֹת" (שמות כ', יד) וכל העם הוא שהשיב למשה "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" (שם כ"ד, ז). בהתאם לכך פירשו היהודים את המצוות כחובות של הקהילה ולא כדרישות מהיחיד. גמ"חים, התארגנויות קהילתיות לפדיון שבויים וכיוצא באלו לא היו פתרון ארגוני-גרידא לביצוע מצוות שונות אלא הרבה יותר מזה. בתנאי החיים בגולה, עצם ההתארגנות הקהילתית למען החלש הייתה חלק מעיצוב החיים לאור התורה. הקבוצות, הקיבוצים והמושבים השיתופיים של חלוצי הציונות מבטאים אף הם – במודע – את השאיפה העתיקה להגשים בחיי הקהילה אידיאלים שהם חלק בלתי-נפרד מהאמונה היהודית ומהזהות היהודית.

עם בוא המודרנה והתעוררות הלאומיות – ובעיקר עם עלייתה של התנועה הציונית על במת ההיסטוריה – התחדשה היכולת להתייחס למכלול היהודי גם במונחים של "עם", ונפתח-מחדש האפשרות לדמיין פעולה לאומית יהודית כעשייה שתקיף את העם כולו. מצב חדש זה הביא הוגים יהודים לנסח את דמותו ותפקידיו של העם היהודי במונחים מודרניים תוך הישענות על המושגים והתפיסות שעיצבו את דמותו של העם מאז ומעולם.

כשקבע רב סעדיה גאון מבלבל, בעיצומם של ימי הביניים, כי "אומתנו בני ישראל אינה אומה אלא בתורותיה"¹², הוא התכוון לכך שהגדרתו העצמית של העם מיוסדת על שמירת הברית האלוהית – המתבטאת בקיום מצוות התורה ומשתקפת במעמד המיתי המכונן של קבלת התורה בסיני. זהו כוחו של עם ישראל וזהו ייחודו. אך דבריו של רס"ג מבטאים גם דבר-מה טרגי המאפיין את מצבו של היהודי: בניגוד לשאר העמים, החולקים אדמה משותפת, תרבות משותפת, כלכלה משותפת וכיוצא בזה, הרי שבכל ימי הגלות לא היה לעם היהודי אלא את תורתו.

כאלף שנים לאחר מכן כתב בנימין זאב הרצל ביומניו כי "אין אומתנו אומה אלא באמונתה"¹³, אך הטון הטרגי העולה מדברי רס"ג מתחלף בדברי הרצל בשאיפה אופטימית נחרצת: במקביל להתאמה לתנאים החדשים של העידן הלאומי-מודרני, על היהודים לדבוק בעיקרי היסוד של אמונתם. הייעוד היהודי העתיק, המתבטא באמונה

היהודית, צריך להתבטא בדמות מודרנית של "קהילת קהילות" לאומית, העתידה לפי חזונו של הרצל להתקבץ על אדמתה ההיסטורית ולהקים את מדינתה.

חווה המדינה לא היה היחיד מבין הוגי הציונות שאחז בתפיסה זו. בשנת 1920 כתב אהרן דוד גורדון: "אנחנו הודענו ראשונה כי האדם נברא בצלם אלוהים, אנחנו צריכים ללכת הלאה ולאמור: העם צריך להיברא בצלם אלוהים".¹⁴ בשנת 1933 כתב חיים נחמן ביאליק כי על העם היהודי "להגשים כאן ולהשמיע לעולם שוב עשרת דיברות חדשות... שיתקיימו לא רק בין איש לחברו אלא גם בין עם לחברו".¹⁵ בשנת 1939, כשמוראות השואה כבר אורבים מעבר לסף, כתב מרטין בובר כי "ראשיתו של עם אנושי אמיתי, עם העמים, יכול להיות רק עם אמיתי מסוים... הדרישה פנתה לעם ישראל, ללכת בראש בדרך התגשמות זו".¹⁶

הוגים ציונים אלו מאוחדים בתפיסתם כי דמות האדם המוסרית שהתגלמה בקהילה היהודית לדורותיה נדרשת להתרחב אל העם היהודי בכללותו – ודרכו לעולם כולו. ואכן, אם תפקידה של מדינה להגן על חייהם של בני העם ולהביא לידי ביטוי את נכסיו הרוחניים החשובים ביותר, הרי מדינת העם היהודי צריכה לממש את ערכיו היסודיים ולשמש מכשיר להגשמת ייעודו.

החירות, הצדק והשלום לאור חזונו של נביאי ישראל

כדי להראות כיצד עשויה מדינת היהודים להגשים ערכים יהודיים וכלל-אנושיים ובכך להפוך למדינה יהודית במלוא מובן המילה – ולא רק מבחינת הרכב הרוב של אוכלוסייתה – נתבונן במילותיה הידועות של מגילת העצמאות: "מדינת ישראל... תהא מושתתה על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונו של נביאי ישראל". ההבנה הרווחת מפרשת מילים אלו כאילו חזונו של נביאי ישראל הוא מקורם של הערכים הדמוקרטיים-אוניברסליים – "חירות", "צדק" ו"שלום" – ומשתלבת יפה בשיח הדמוקרטי המודרני. בהבנה זו יש לא-מעט אמת, ובכל זאת אני מבקש להציע קריאה אחרת.

אני סבור כי לערכים האוניברסליים הללו ישנה משמעות ייחודית כאשר בוחנים אותם דרך עדשת חזונו של נביאי ישראל, גוון הנוסף על משמעותם המקובלת. הגשמתה של משמעות ייחודית זו היא היא "תיקון עולם במלכות שדי", ובכוחה לשוות למדינה היהודית את ייחודה.

חירות

בשנת 1948 – בעיצומה של מלחמת השחרור ומתוך הזדהות עם מאבק החירות של תקומת ישראל – פרסם הסופר היהודי-אמריקני הווארד פאסט את ספרו 'אחי גיבורי התהילה'. בספר, המוסר גרסה ספרותית של מלחמות החשמונאים ושלטונם,

מותח המחבר קשר בליינתק בין אהבת החירות המושרשת ביהדות לבין מאבקם של היהודים לעצמאות מדינית. המחבר מכוון בין היתר למסר האוניברסלי שמבטאים היהודים במלחמתם ואת ספרו מקדיש הוא "לאשר הם שם, יהודים ולא יהודים, שחירפו נפשם באותו מאבק עתיקי-יומין ובלתי-נשלם על חירות האדם וכבודו".

אהבת החירות היהודית יונקת את כוחה מ"המאמר הפלאי והמקודש", כלשונו של פאסט, "עֲבָדִים הָיִינוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם".¹⁷ השנאה היהודית לעבדות, תולדת זיכרון יציאת מצרים ואלפי שנות דיכוי ורדיפה, משמעה סירוב לשליטה-ללא-מצרים של איש ברעהו. כה עמוקה היא מחויבותה של היהדות לחירות עד שהתורה לא רק קוצבת את תקופת העבדות המותרת,¹⁸ אלא אף מצווה לרצוע את אוזנו של עבד המסרב להשתחרר בתום ימי עבדותו.¹⁹ טקס משפיל זה הוא מנת חלקו של מי שאינו שומע לציווי האלוהי שלא להשתעבד לאדון בשר ודם.

מדינה יהודית תהא נאמנה לתו היכר ערכי זה, ולפיכך מן ההכרח שתאבק בשעבוד על כל צורותיו ותעמוד לצד דורשי החירות באשר הם. יישומיה של דרישה ערכית זו רבים ומגוונים הם: למן חקיקה המגינה על נשים המצויות בזנות (חקיקה שלאחרונה זכתה לתמיכה פרלמנטרית חוצת מפלגות); דרך תוכניות פורצות דרך להתמודדות עם התמכרויות שונות (לסמים, לטכנולוגיה ועוד) הגוזלות את חירותו של אדם; וכלה בגינוי משטרים מדכאים ברחבי העולם ופעולה נגדם (למשל הימנעות ממכירת נשק למשטרים כאלו) ועוד כהנה וכהנה פעולות. גם מצבם של הפלסטינים הוא במובן זה סוגיה יהודית. העובדה שאנו נאלצים להגביל את חירותו של עם אחר – גם אם אנו עושים זאת כשחרב מונחת על צווארנו – צריכה להטריד אותנו כיהודים; וזאת ללא קשר לפתרון שאנו מבקשים לסכסוך, לגבולות המדינה הרצויים בעינינו, או לשאלה מי אשם במצב זה.

החירות היהודית אינה מסתיימת בהסרת השעבוד אלא נפתחת בה. בחשיבה הפילוסופית מקובלת ההבחנה בין "חירות חיובית" לבין "חירות שלילית", או בין "חופש מ-" (במובן של היעדר דיכוי) לבין "חופש ל-" (כלומר האפשרות לממש שאיפה מסוימת). ברור כי החירות השנייה ניצבת על כתפי הראשונה, אך מהו הדבר שבעבורו מבקש היהודי את חירותו? כדברי דרשה מפורסמת של חז"ל, "חירות על הלוחות" – אל תקרא 'חרות' אלא 'חירות', שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (משנה, אבות ו', ב). טוביה החולב מיודענו, היהודי הגלותי-מסורתי הארכיטיפי מסיפוריו של שלום עליכם וגיבור המחזמר "כנר על הגג", שר "לו הייתי רוטשילד" אך הוא אינו חולם על עושר חומרי אלא על הרוחניות שהעושר יאפשר לו. השיר המוכר נחתם במילים "ואז אוכל סוף סוף בבית המדרש; לשבת, ללמוד כל הימים; לשבת סוף סוף על יד כותל המזרח. ולהתפלל, ולהתפלל קצת על רש"; עם כל תלמידי החכמים..."²⁰.

נמצא כי החירות היהודית בנויה על גבי שני אדנים: על חופש משעבוד, ועל חופש לטיפוח הרוח. לכן, לצד מאבק בשעבוד לסוגיו, נדרשת המדינה היהודית לשמש קרקע פורייה לרוח היהודית והאנושית, לפיתוחה ולטיפוחה. היא צריכה להעמיד תנאים הולמים למחקר אקדמי, ללימוד בלתי-פורמלי וליצירה אומנותית ברמות הגבוהות ביותר ולעודד את אזרחיה-כולם להיות אנשים חושבים ומשכילים. ללימוד זה ישנה מטרה: להעלות את נפש האדם ולעדנה, ולהכשיר את האדם להיות חלק מ"גוי קדוש" המגשים "כאן על פני האדמה ולא בעבים מעל" את תביעות הרוח.

בלב טיפוח הרוח במדינה היהודית ראוי שיעמוד "ארון הספרים היהודי" – מתוך פרשנות מרחיבה ואינקלוסיבית של מושג זה. לצד תמיכה במוסדות תורניים של הזרמים השונים ביהדות הדתית, על המדינה לתמוך בלימוד "חילוני" של ההגות היהודית לדורותיה ולעודד יהודים, דתיים וחילונים, לעסוק בחשיפת הקשרים בין יסודות היהדות לבין התפתחויות הרוח האנושית העולמית ולפתח את הקשרים הללו. יודגש כי הצורך בהשכלה רחבה ובאוריינות מעמיקה אינו רק פועל-יוצא של התובנה הכללית בדבר הצורך של הדמוקרטיה בציבור משכיל ומודע; זהו תו היכר של היהדות וביטוי של החירות היהודית – ומן הראוי שהללו יתבטאו גם במדינה היהודית.

היבט נוסף של החירות, בעוברה דרך פריזמת המחשבה היהודית, מתואר בדבריו של מרטין בובר:

נוטים לתפוס חירות זו... בחינת ניגודה של הכפייה, של היות שרוי בכפייה. אולם ניגודה של הכפייה לא חירות היא אלא התקשרות. כפייה היא מציאות שלילית, והתקשרות היא המציאות החיובית. חירות היא אפשרות, אפשרות שחורה ונקנתה. להיות כפוי ועומד על ידי הגורל, על ידי הטבע, על ידי בני אדם; ניגודה של זו הוא לא חירות מגורל, מטבע, מבני אדם, אלא התקשרות עמו עם הגורל, עמו עם הטבע, עמו עם בני אדם.²¹

חירותו של היהודי אינה עושה אותו לאטום בודד בעל חופש פעולה מלא, שכן אחר שהוסרו כבליו פונה היהודי להיקשרות-מרצון: בכך מצמצם הוא את חירותו לכאורה אך למעשה מעצים את אנושיותו על ידי מחויבות. הוא הדין למדינה היהודית הנדרשת לעודד קשרים ומחויבויות, לאפשר מגוון צורות של התאגדות אנושית, ולטפח פיתוח זיקה לעם בכללותו, קשר בין ציבורים ומגזרים, תחושה של המשכיות ביחס להיסטוריה, ועוד. שירות צבאי/לאומי משמעותי, התנדבות בקהילה ופעילות במגוון מסגרות אחרות (שביכולתה של המדינה ליצור או לתמוך ביצירתן) עשויים לטפח זיקה והיקשרות וולונטרית.

תמיכה של המדינה במשפחה לצד הכרה במגוון צורות של משפחה – לרבות כאלו המאתגרות את המודל המסורתי-דתי (הורות משותפת, משפחות להט"ב ועוד) – גם היא פעולה המסייעת ליחידים לממש את חירותם על ידי היקשרות נבחרת. תמיכה כזו יכולה להתבטא בחקיקה מגוונת (הנוגעת לקצבאות, לשעות עבודה,

לחופשת לידה וחופשות בכלל, ועוד) ומחובתה של המדינה היהודית למצוא פתרונות שיאפשרו את קיומן של צורות משפחה מגוונות מבלי שהללו יפגעו בערכים הדתיים המגולמים במבנה המשפחה המסורתית.

מדיניות המעודדת התאגדות עובדים תאפשר ליותר ויותר אזרחים לפעול בסולידריות כביטוי לחירותם. הוא הדין גם לגבי מדיניות מיסוי ורגולציה שתעודד הקמת קואופרטיבים צרכניים ויצרניים. עידוד עסקים לתרום לבניית הקהילות שבתוכן הם מתקיימים יחזק גם הוא את הקשרים החברתיים. חקיקה מתקדמת ואפקטיבית שתבטיח שוויון בשכר לנשים תצמצם את ממדי הכורח והתלות הכלכלית במשפחה ותעצים את היותה מסגרת להיקשרות מתוך בחירה; חקיקה מעין זו תגשים גם ערכים חשובים נוספים. כל ההצעות הללו הן דוגמאות אחדות לאפשרויות הרבות העומדות בפני מדינה המעוניינת שאזרחיה יטפחו קשרים חברתיים, משפחתיים וקהילתיים כביטויים של חירות לאור חזונו של נביאי ישראל וחכמי הדורות.

מערכת היחסים בין קהילה לבין שלטון מרכזי היא לעולם מורכבת; אולם בניגוד לניכור המובנה בין הקהילה היהודית המסורתית לבין השלטון הזר בגלות הרי שבמדינה היהודית, הקהילה חשה קרבה ואחריות כלפי הכלל המדיני. ואכן, על המדינה היהודית למצוא את הדרכים לעודד את התפתחותן של הקהילות – כל הקהילות – מבלי לחנוק את האוטונומיות הבינאישיות והיוזמה האישית המשותפת שמן ההכרח שתימצאנה בלב התאגדות אנושית וולונטרית חפצת חיים. קיומן של צורות קהילה מגוונות ושוות בערכן יאפשר לכל אזרחי המדינה, היהודים והלא־יהודים, להתנסות בזהותם כעניין חי וממשי, במעגלים מתרחבים: מן היחיד, דרך המשפחה והקהילה, ועד המדינה והעם. כך תתחזק רקמתה של החברה הישראלית ושל העם היהודי בכללותו.

צדק

"צֶדֶק מְשָׁמֵם נֶשְׁקָף" (תהילים פ"ה, יב) הכריז משורר תהילים; ואכן, המציאות הארצית סבוכה ונפתלת, עד שפעמים רבות כמעט בלתי־אפשרי לקבוע מהו הצדק. אף אני לא אתיימר להכריע בשורות אלו בדבר השיטה המשפטית והכלכלית הקונקרטית שהחלתה במדינת ישראל תהיה מימוש רעיון הצדק. תחת זאת, אסתפק בהצבעה על היבטים המייחדים את תפיסת הצדק היהודית – תפיסה שאני מאמין כי על המדינה היהודית לבטאה במדיניותה ובהתנהלותה.

את הקשר בין רעיונותיו הנשגבים של המקרא לבין המציאות החברתית הקונקרטית שבה שרוי העם היהודי הגדיר הפילוסוף היהודי־צרפתי עמנואל לוינס במילים הבאות:

הזיקה לאלוהי עוברת דרך הזיקה לבני אדם וחופפת את הצדק החברתי – הרי לכם תמצית רוחו של התנ"ך היהודי. למשה ולנביאים אין עניין בהישארות הנפש, אלא בעני, באלמנה, ביתום ובגר. הזיקה לאדם שבה מתממש המגע עם האלוהי אינה סוג של ידידות רוחנית

אלא היא מתבטאת, מורגשת ומתממשת בכלכלה צודקת, אשר לה אחראי כל אדם²².

מחויבותה הראשונה של היהדות היא לבני האדם המצויים בשולי החברה, אלה אשר תנאי חייהם החומריים עשויים לגזול מהם את האפשרות לחיים של צדק, כבוד וחסד. עם זאת, מחויבות זו אינה עולה כדי עוינות כלפי אלו שמצבם שפר עליהם; "יָדָל לֹא תִהְיֶה רֵיבֹ" (שמות כ"ג, ג) מצווה המקרא. בניגוד לדתות רבות ואידאולוגיות רבות, היהדות אינה משרתתם של בעלי הכוח והשררה; מאידך גיסא, היא אינה דוגלת באופן אוטומטי בכלל "החלש צודק". הקריאה היהודית למבנה חברתי צודק ושוויוני אינה נובעת מהתעלמות מההבדלים הקיימים בין בני האדם.

על עניין זה עמד גם הפסיכולוג היהודי אריך נוימן, תלמידו החשוב ביותר של הפסיכואנליטיקאי קרל גוסטב יונג, שכתב כי

השוני הקונסטיטוציונאלי במידת הכשרון, בכושר ההתפתחות בכלל ובכושר התפתחות התודעה בפרט – אם למנות רק גורמים מספר – הוא גדול עד מאד... אך... מוטב להדגיש עם כל זאת כי דווקא בתקופה של אי צדק חברתי יש בעקרון השווי בין בני אדם כדי לבסס את הזכות לתבוע את התפתחותו של היחיד ולסלק את המכשולים על דרך ההתפתחות הזאת, הנובעים מתנאים חיצוניים בלתי צודקים... אין ספק שסדר חברתי צודק יותר, שיבוסס על השווי בין בני אדם, יוכל לפתח מתוך ההמון עיליות גדולות יותר.²³

מחויבותה של היהדות לגר, ליתום ולאלמנה אינה נובעת אפוא מתפיסה פשטנית הגורסת כי ניתן לבטל את כל מצבי החולשה וחוסר האונים שבהם מצויים חלק מבני האדם. תחת זאת, היא נובעת מראייה מפוכחת הסבורה כי לחברה ישנה אחריות להבטיח כי גם במצבים אלה לא ייפגע היבט מהותי המגדיר את מהותו הפנימית של האדם. המקרא מנסח מהות זו בפסוקים הידועים "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ... וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם" (בראשית א', כו-כו). הרב יונתן זקס רואה בפסוקים אלו "מחאה פוליטית נגד אבני היסוד של החברות ההיררכיות, המעמדיות", ומוסיף וטוען כי "מתחת לפני השטח שלה התורה דוגלת בשוויוניות, וחכמינו ידעו זאת וקיימו זאת".²⁴ באופן פשוט, הצדק היהודי הוא מתן אפשרות שווה לכל אדם לממש את מלוא הפוטנציאל האנושי שבו, את "צלם האלוהים" שבו נברא, וכן הכרה בכך שעוני ופוערים חברתיים גדולים-מדי הם מכשול ממשי העומד על דרכו של הצדק.

רגישותם הפסיכולוגית של חכמי ישראל הגיעה עד כדי כך שהם לא הגבילו עצמם למאבק ב"עוני קיצוני" (ככל שנגדיר מושג זה) אלא קבעו כי יש לברר – בכל מקרה לגופו – למה זקוק האדם על מנת להגשים את צלם האלוהים שבו. הם מורים לספק לעני את "אשר יחסר לו – הכל לפי כבודו, אפילו סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו" (בבלי, כתובות סו ע"ב). זהו רף גבוה ביותר – הן מבחינה כלכלית, הן מבחינה מהותית

– והוא מזכיר את הסיפא של העיקרון הקיבוצי המוכר "מכל אחד כפי יכולתו, לכל אחד על פי צרכיו".

במדינה היהודית המחויבות להגשמת הצדק עוברת מידי היחיד והקהילה לרשויות המדינה – ויודגש כי הללו אינן מחליפות את היחיד והקהילה אך בהחלט נושאות איתם באחריות – ולפיכך נדרשת המדינה להקים מנגנונים נרחבים שיאפשרו מיצוי מרבי של סגולותיהם האנושיות של האזרחים, ללא תלות במצבם הכלכלי. בהקשר זה אפשר להציע לדוגמה מערך חינוך ציבורי מתקדם שבו מגוון מסלולים שווים-בערכם (עיוני, מקצועי, ואקדמי לצד חינוך אומנותי, פילוסופי, דתי, ספורטיבי וכו'), וכן מערכות הכשרה מקצועית למבוגרים, מסגרות העשרה ופנאי מגוונות, מדיניות רווחה מפותחת ועוד.

כמעט מובן מאליו שמערכת הבריאות היא מן המקומות העיקריים שבהם מתגשם הצדק. חייו של אדם הם תנאי הכרחי ליכולתו לממש את צלם האלוהים שבו. "הוא יודעין שלא כדיני ממונות דיני נפשות. דיני ממונות, אדם נותן ממון ומתכפר לו; דיני נפשות, דמו ודם זרעיותיו תלוין בו עד סוף העולם" (משנה, סנהדרין ד', ה). במדינה יהודית לא ייתכן כי שיקולים כלכליים יהיו אחראיים למותו של אדם; ובוודאי שלא ייתכן כי יתקיימו בה פערים משמעותיים בתוחלת החיים בין אוכלוסיות בהתבסס על מצבן הכלכלי.²⁵ באופן דומה, הצדק גם אינו סובל מצב שבו בעל עסק מגדיל את שורת הרווח שלו על ידי הימנעות מרכישת ציוד בטיחות שעשוי להציל את חייו עובדיו. מחובתה של המדינה היהודית להבטיח כי מצבים כאלו לא יתקיימו בתחומה.

תורת משה אינה מונעת מהיחיד ליהנות מעמל כפיו אך היא בהחלט רצופה דרישות וסייגים שנועדו למנוע את היווצרותם של מעגלי עוני ועושר – שיקבעו באופן מוחלט את גורלם של דורות. תפיסה זו מתבטאת בחוקת היובל ובציווי "וּקְרָאתֶם דָּרוֹר בְּאֶרֶץ לְכָל יֹשְׁבֵיהָ, יוֹבֵל הוּא תְהִיָּה לָכֶם; וְשָׁבְתֶם אִישׁ אֶל אֶחָזְתּוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תִּשְׁבּוּ" (ויקרא כ"ה, י); ולצד דוגמה זו מצויות במקרא דוגמאות רבות אחרות. "התורה מקימה חומה בפני העוול החברתי וגודרת בפני המכשולים העלולים לגבוה כהר בין בני העם על ידי ההתפלגות הסוציאלית המתגברת והולכת", כתב מרטין בובר, והסביר כי "התורה נלחמת בקלקלות האלה על ידי מתן קצב של חזרה סוציאלית, קצב טבעי כמעט, על ידי שיבה לשוויון בעלות הקרקע ולחירות הכללית".²⁶

לא אתיימר כאן לשרטט את המנגנון המדויק המתרגם את הגיון השמיטה והיובל במסגרת הכלכלה המדינית המודרנית – ניסיונות לא-מעטים כאלו כבר נעשו – אך אין ספק שמדובר בהיבט מרכזי בתפיסה הכלכלית היהודית וכי כלכלה שאינה מממשת אותו בדרך כלשהי אינה ראויה להיקרא בשם "כלכלה יהודית". מרכזיותו של רעיון קרקעות הלאום בהגות הציונית, והמבנים רבי העוצמה שהוקמו על מנת לקיים רעיון זה (כגון קק"ל ומנהל מקרקעי ישראל, גופים הנתונים בעשורים האחרונים להתקפה רבתי מימין ומשמאל) הם עדות לניסיון הציוני לכונן מדינה שקרקעותיה לא תשמנה

מנוף לשליטתו הכלכלית של איש ברעהו אלא תהיינה מכשיר לקיומו הצודק של העם בכללותו.

סוגיית השבת במרחב הציבורי במדינה היהודית היא מקום נוסף שבו ראוי כי תתבטא תפיסת הצדק של נביאי ישראל. "בדיבר הרביעי נקבע יום השבת כיום ההגשמה הסמלית של חזון ה' בבריאה מכיוון שהוא הייעוד שלמענו הממלכה הוקמה", כתב אליעזר שביד.²⁷ השבת היא הגשמה תחומה-בזמן של רעיון הצדק המקראי והיא כה מרכזית בתפיסתם העצמית של היהודים עד שלא ייתכן כי במדינה היהודית לא יינתן יחס ייחודי כלשהו לשבת. ניתן להציע כי במדינה היהודית תיקבע השבת כיום שבו פנויים האזרחים-כולם לממש את "צלם האלוהים" שלהם. מדינה יהודית עשויה לקדם תפיסה זו גם בקרב אוכלוסיות לא-דתיות על ידי פיתוח מסגרות לימוד וביילוי תרבותי-איכותי או למצער תמיכה במסגרות כאלו. היבט חשוב נוסף של השבת, גם בעיניים חילוניות, הוא היתרון שבשחרור מתרבות הצריכה למשך יממה. אכן, כדי להבטיח את מימוש ייחודה של השבת במדינה היהודית גם בעבור יהודים לא-דתיים, נדרשים חוקים ונורמות שיבטיחו כי אף אדם לא יידחף לעבוד בשבת בשל צורך כלכלי.

מסגרות חוקתיות ברוח זו נוסחו בעבר מתוך פרספקטיבה של שמירה על העיקרים החשובים לכל אחד מן הציבורים בחברה הישראלית; הצעות שונות העומדות כיום על הפרק מכילות פתרונות מתקבלים-על-הדעת לתחומי המסחר, התחבורה ועוד. בכוחה של חקיקה מעין זו לצמצם את "חילול השבת" בפרהסיה, בד בבד עם הענקת חופש רחב יותר לחילונים לציין את יום השבת כראות עיניהם. מכל מקום, אֵל לעיקר המאמץ להיות מכוון למציאת פתרון לחיכוכים נקודתיים כאלו או אחרים, אלא לשינוי פרדיגמה ממאבק כביכול בין אלה ש"בעד" השבת לאלה ש"נגדה", אל חתירה להסכמה על העיקרים שאותם מבקשת המדינה היהודית להגשים ביחסה לשבת: פחות עבודה וניצול; פחות צרכנות; והזדמנות למנוחה איכותית, ליצירה ואומנותית ותרבותית ולמפגשים משפחתיים וקהילתיים. ההיבטים הללו הם תו היכר הכרחי של המדינה היהודית. הדגשת ההיבטים הסוציאליים של השבת, לצד העמקה בהגות וברוח, יהפכו את השבת למרכיב ראשון-במעלה בחתירה לצדק – כפי שהוא משתקף בחזונו של נביאי ישראל.

בסיומו של הדין על הצדק במדינה היהודית ראוי להתייחס גם לאזרחיה הלא-יהודים של המדינה. מקורות רבים מדגישים כי הציווי "וְאֶהְבֶּתְ לְרַעֲךָ כְּמוֹךָ" (ויקרא י"ט, יח) מתייחס לאנושות כולה ולא ליהודים בלבד. חביבה עליי במיוחד, בגין ישרותה, אמירתו של הרב אליהו בן-אמוזג: "'ואהבת לרעך כמוך' – ממה ששינה וכתב 'ואהבת לרעך' ולא אמר 'לבני עמך', שמענו שבכלל 'רעך' – כל מין האדם".²⁸ במדינה היהודית, הצדק אינו יכול להיות מוגבל ליהודים בלבד, שכן בהגבלה זו יש משום סתירה לשאיפה היהודית לשמש "אור לגוים". מחובתה של המדינה היהודית להוכיח כי מדינת לאום יכולה להיות בית אוהב ואהוב גם בעבור המיעוטים החיים בקרבה.

עליה לנהוג לפי הכלל שהתווה חוזה המדינה, בנימין זאב הרצל: "צוואתי לעם ישראל: בנו את מדינתכם כך שהזר אשר בתוכם ישבע רצון".²⁹

שלום

במציאות הפוליטית הישראלית בימינו קשה לדון ב"שלום" מבלי לוותר-מראש על חלק ניכר מהקוראים. התייחסות לשלום כאל יעד ברהשגה מרחיקה את הציבור המזהה עצמו כ"ימין"; לדידו, התייחסות כזו כמוה כקריאה לעקור יישובים יהודיים על מנת להקים על חורבותיהם מדינת טרור פלסטינית. מנגד, עיסוק ב"ערך השלום" שאין עמו שרטוט גבולותיה המדויקים של מדינה פלסטינית עתידית גורם למצביעי "שמאל" לזהות את הכותב כלאומן משיחי שדבריו אינם ראויים לקריאה. אכן, למרות המורכבות, מחובתנו להכיר בכך ש"כָּל נְתִיבוֹתֶיהָ שְׁלוֹם" (משלי ג', יז) היה לרכיב יסוד של הזהות היהודית הרבה לפני ועידת מדריד והסכמי אוסלו, מלחמת העצמאות, החלטת החלוקה של האו"ם או "קיר הברזל" ה'בוטינסקאי'. השלום הוא קודם כול ערך יהודי ורק אחר כך תוכנית פוליטית.

ראשית, השלום נדרש גם ביחס למיעוטים לא-יהודיים החיים בתוך המדינה היהודית (ולא רק בין המדינה היהודית לשכנותיה) ולא פחות מכך בין היהודים לבין עצמם. "כשהקים אדם שלום בתוך עצמו, מסוגל הוא להקימו בכל העולם", כתב מרטין בובר,³⁰ והדברים נכונים שבעתיים לגבי היחסים הפנימיים בין בני העם. מדינה יהודית תדע להגשים את ערך השלום היהודי כלפי חוץ רק ככל שתצליח לממשו פנימה. מימוש השלום בתוך החברה אין משמעו התעלמות ממחלוקות, אלא דווקא פיתוח היכולת לשאתן ולהגיע להכרעות חברתיות מתוך דיאלוג בין-מגזרי ונכונות לפשרות. עם זאת, שלום כזה עלול לדרוש גם התעמתות עם מיעוטים קיצוניים שאינם מוכנים לדיאלוג או פשרה ומסרבים לקבל את עולה של הכרעת הרוב הדמוקרטית (ולעיתים אף דורש את הוקעתם של מיעוטים אלה).

שנית, יש לזכור כי מעבר לכל המחלוקות הפוליטיות, השלום הוא אינטרס יהודי – מבחינה ערכית ומבחינה מעשית כאחת. "גדול השלום" אמרו חכמים במדרש, "מה אם העליונים שאין להם לא קנאה ולא שנאה ולא תחרות ולא מצות וריבות ולא מחלוקת ולא עין רעה צריכין שלום... התחתונים שיש בהם כל המדות הללו על אחת כמה וכמה".³¹ השלום הוא צורך אנושי: רק בעזרתו מסוגלים אנו למנוע מהחולשות האנושיות – הקנאה, והשנאה, התחרות וכיוצא בהן – מלהחריב את חיינו. דברים אלו אמורים ב"שלום בית", היינו בשלום פנים-חברתי, והם נכונים גם ליחסים בין אומות. כשם ש"שלום בית" אינו מבטל את ההבדלים בין הפרטים, כך גם שלום בין מדינות אין משמעו ביטול הגבולות ואופייה הייחודי של כל מדינה. שלום אמיתי הוא האפשרות לחיות יחד, מתוך הכרה בשונות, מתוך הפריה הדדית, ומתוך כבוד לכל אחד מהבאים בברית השלום.

הנוסחה המדויקת ביותר (המוכרת לי) בדבר היחס הרצוי לשלום במדינה יהודית נמצאת במילותיו של יגאל אלון:

דווקא משום שידענו שנים ארוכות של התנגשויות ומלחמות, חובה עלינו לחנך את הדור הצעיר ואת העם כולו על רעיון השלום, שהוא לפי שעה בבחינת "והיה באחרית הימים". השלום איננו רק יעד הומאניסטי ומדיני נכסף... בראש ובראשונה הוא דרוש כצורך יהודי-פנימי של הדורות הצעירים... דור שיחדל להאמין בשלום, יחדל להאמין בפתרונות מדיניים, ועל כן גם יחדל מלחתור לשלום וישליך יהבו על המלחמה המתמדת כדרך קיום יחידה. דור שיחדל להאמין בשלום, הן כערך אנושי-מוסרי והן כיעד מדיני שראוי להיאבק עליו וללכת לקראתו, הלכה למעשה – דור כזה עלול להיהפך, חלילה, לבעל-מום רוחני, שסולם ערכיו מעוות ושובר. יתירה מזו: דור כזה עלול גם להחמיץ את השלום, כשהסיטואציה ההיסטורית תזמן אותו... מסוגלים אנו בהחלט להחזיק בוה, וגם מזה לא להניח את ידינו. כלומר: לראות בהתגוננות אמצעי ללא תחליף לעת חירום ולראות בשלום מטרה לעצמה – אחת הראשיות שבמטרותינו הלאומיות.³²

יגאל אלון – לוחם, מפקד ומדינאי, ואדם שקשה מאוד לסווגו במונחי ימין-שמאל השגורים כיום (אף שהיה איש תנועת העבודה) – סימן בדבריו את עיקרי מדיניות השלום המתבקשים מן המדינה היהודית. לדבריו, יחד עם בניית הכוח הצבאי, נדרשת המדינה היהודית לטפח את הכמיהה לשלום ולחתור אליו בדרכים מעשיות, גלויות ונסתרות. מדינה הפועלת ברוח זו נדרשת לקיים מוסדות שתפקידם בירור מתמיד של אפשרויות השלום; נדרשת לשלב את השלום כערך וכתוכנית עבודה במערכות החינוך שלה; וכן לעודד היכרות מעמיקה של יהודים עם התרבות הערבית (ולהפך) ומפגש בין יהודים לשכניהם הערבים – הישראלים והפלסטינים (ככל שהדבר מתאפשר).

מדינה יהודית חייבת להסכים – תחילה כלפי עצמה – על "תוכנית השלום" שהיא מבקשת לכוון עם שכנותיה ולפרסם תוכנית זו ברבים כדי שיתרונותיה (בעבור כל הצדדים) יהיו גלויים. מובן כי על התוכנית לכלול גם את הקווים האדומים, ההכרחיים לקיום המדינה, שאינם פתוחים לדיון. תוכנית כזו חייבת לכלול הכרה בזיקה העמוקה שבין העם היהודי לבין ארץ ישראל. אומנם על הזכויות הפוליטיות שזיקה זו מקנה (אם בכלל) אפשר לדון, אולם מי שאינו מכיר, לדוגמה, בחשיבותן של חברון ושלילה לעם היהודי אינו מנסח תוכנית שלום של מדינה יהודית. מובן כי גם מי שקדושת האדמה עומדת בעיניו מעל ומעבר לכל ערך אחר (יהודי ואנושי), כגון קדושת החיים ואף ערך השלום עצמו, אינו מסוגל לנסח תוכנית שלום של מדינה יהודית.

מדינה יהודית אינה יכולה להרשות לעצמה להתנהל בלי דימוי עתיד מפורט ליחסים שבין המדינות והעמים סביבותיה; דימוי הנגזר מהשאיפות הבסיסיות של הציונות (כפי שהן מנוסחות למשל במגילת העצמאות) ומערכיה היסודיים של היהדות. בהיעדר חזון כזה, עתידים מתחי הסכסוך הלאומי לקרוע את העם היהודי מבפנים

ולהביא את מרכיביו השונים להקצנה ולהתבצרות בעמדותיהם. הנזק של קרע כזה עשוי להיות גדול פי כמה מכל מכה שאויבינו-מחוץ עלולים להנחית עלינו.

עוד לא אבדה תקוותנו למדינת מופת

בעמודים האחרונים הצגתי – במשיחות מכחול רחבות – כיצד נראית בעיניי מדינה יהודית. אני מאמין כי תפיסה מעין זו עשויה להיות מקובלת על רוב הציבור הצינוני בישראל, עם זאת, אם להיות כנים – השיח הציבורי בישראל נראה לרוב רחוק שנות אור מן היכולת להסכים בסוגיות מהותיות דוגמת הסוגיות שפורטו כאן. ייתכן אפוא כי כדי שמדינת ישראל תוכל למלא חזון זה תידרשנה תמורות לא פשוטות בזהות העצמית של הציבורים השונים המרכיבים את היהדות הישראלית. עם זאת ולמרות האתגרים, דומה כי במחנות השונים המרכיבים את הציבוריות הישראלית מצויים בהחלט כמה יסודות העשויים לאפשר תמורות אלו.

בציבוריות הישראלית בת ימינו ישנם קולות דתיים הקוראים להלכה "ישראלית" המחייבת את החיים המשותפים וקוראת לפתיחות לתרבות העולם ולקבלה של תופעות סוציולוגיות שרק לפני דור אחד היו זכות לגינוי מקיר לקיר. לצידם מצויים קולות חילוניים ציוניים המסתייגים מחרדת ה"הדתה" ומבקשים ליצוק תוכן משמעותי ומחייב ליהדותם, ולהתחבר למורשת היהודית בטקסי החיים שלהם, בחינוך לילדיהם, ביצירתם ובכמיהתם לשוויון ולצדק. לצידם, כמובן, ישנו הציבור המסורתי, המזרחי ברובו, הנאמן למסורת בית סבא אך אינו מוכן לראותה כחומה העומדת בינו לבין אחיו היהודים (ו"בני דודיו" הערבים); ציבור זה ניהן בפרגמטיות העוגנת על עומקים רוחניים והוא מוצא דרכים לשלב את ההפכים ולמוגם. מלבד כל אלו ישנם גם ערבים-ישראלים במספר לא קטן המוכנים, לצד בני מיעוטים אחרים דוגמת המיעוט הדרוזי, להשתלב לא רק כאזרחים שווי זכויות אלא גם כשותפים במדינה יהודית.

אם ישכילו הקהלים השונים לפנות זה לזה ולבקש להם חזון וייעוד משותפים, עשויים להתגלות בציבור הישראלי כוחות שימשיכו את המהפכה הצינונית עד לכדי יצירת מדינת מופת יהודית-דמוקרטית – מדינה שתהיה בית לכל יהודי באשר הוא ובית לרוח היהדות ולמיטב ערכיו של ספר הספרים.

-
1. ראו שמואל הוגו ברגמן, **במשעול**, תל-אביב: עם עובד, תשל"ו, עמ' 135. ברגמן הגדיר פסוק זה כ"יסוד האמיתי של הדמוקרטיה".
 2. אליעזר שביד, **הפילוסופיה של התנ"ך כיסוד לתרבות ישראל**: עיון בסיפור, בהוראה ובחקיקה של החומש, תל-אביב: משכל, 2004, עמ' 382.
 3. שם, עמ' 378.
 4. הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ט, עמ' יד, פסקה ג.
 5. פירוש רש"ר הירש על התורה, מגרמנית: מודכי ברויאר, ירושלים: מוסד יצחק ברויאר, תשע"ז, דברים ט"ז, כ.

17. הווארד פאסט, אחי, גיבורי התהילה, מאנגלית: רות ליבנית, בני-ברק: ספרית פועלים, תשס"ט, עמ' 19.
18. ראו שמות כ"א, ב.
19. ראו שם, ו.
20. ראו לעיל הערה 8.
21. מרטין בובר, "על המועשה החינוכית", בסוד ושיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1973, עמ' 247.
22. עמנואל לוינס, "דת של מבוגרים", חירות קשה, מצרפתית: עידן בסוק, תל-אביב: רסלינג, 2007, עמ' 81.
23. אריך נוימן, פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש, מגרמנית: שמעון זנדבנק, תל-אביב: שוקן, 1963, עמ' 60-57.
24. הרב יונתן זקס, שיח ושיח, מאנגלית: צור ארליך, ירושלים: מגיד, 2017, כרך א, עמ' 9.
25. במחקר של המוסד לביטוח לאומי בשיתוף המכון הישראלי לדמוקרטיה, "הקשר בין רמת ההכנסה ותוחלת החיים: המקרה הישראלי" (ומין במרשתת) נקבע כי "ככל שרמת ההכנסה עולה, שיעורי התמותה פוחתים" (עמ' 2). בעמ' 9 מוצגים גרפים של שיעור הנפטרים בחלוף 15 שנה ממועד הפרישה לפנסיה, לפי הכנסה, ומהנתונים עולה קו מגמה ברור.
26. מרטין בובר, תורת הנביאים, תל-אביב: מוסד ביאליק, 1961, עמ' 93-94.
27. שביד, הפילוסופיה של התנ"ך, עמ' 235.
28. אליהו בן-אמוזג, תורת השם, ג (ויקרא), ליוורנו: הוצאת אליהו בן-אמוזג וחבריו, תרכ"ג, מו ע"א.
29. ארנסט פאול, הרצל: במבוכ הגלות, מאנגלית: ברוריה בן-ברוך, תל-אביב: מחברות לספרות, 1997, עמ' 300.
30. מרדכי מרטין בובר, דרכו של אדם על פי תורת החסידות, ירושלים: מוסד ביאליק, 1981, עמ' 32.
31. ויקרא רבה, פרשה ט, ט.
32. יגאל אלון, "חינוך להומאניות בעיתות מלחמה", כלים שלובים, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1980, עמ' 341.
6. אין זה מיותר לציין כאן כי במקורות היהודיים – וכן בהיסטוריה היהודית – מצויות גישות מגוונות בדבר הערכים המנחים של היהדות וכי חלקן מנוגדות לאלו שהצגתי עתה. בחלק מהתקופות החשובות יותר התפתחו פרשנויות לרעיון "העם הנבחר" שלפיהן אין ערך לחייו של הנוכרי ורק יהודים נחשבים לבני אדם שנבראו בצלם אלוהים, תפיסות אלו עודן קיימות באופן חלקי כמרכיב בלתי-נפרד מה"קודקס" היהודי, ויש בהן מקור להלכי חשיבה גזעניים המסכנים גם כיום את המפעל הציוני. מדינה יהודית לא תוכל להתקיים לאורך זמן ללא התמודדות אימיה – של הציבור היהודי כולו – עם מגמות אלו. עם זאת, כיוון שרעיונות אלו אינם דרך המלך בהבנת מגמתה ההיסטורית של היהדות, ואינם מייצגים את רוב מניינה ובניינה של היהדות, לא אתייחס אליהם במאמר זה.
7. המחזמר "כנר על הגג" (בכורה 1964) מבוסס על המחזה "טביה ובנותיו" (בכורה 1957), המבוסס על סיפורי טוביה החולב של שלום עליכם (1894).
8. מקס ובר, פוליטיקה בתורת מקצוע, מגרמנית: אפרים שמואלי, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1961, עמ' 8.
9. תוקידידס, תולדות מלחמת פילופונים, מיוונית: א"א הלוי, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ט, עמ' 143.
10. ראו בדו"ח של של ארגון העבודה העולמי, *Global Estimates of Modern Slavery: Forced labour and Forced Marriage*, Geneva, 2017. לפי מחברי הדו"ח, בשנים שלפני כתיבתו היו בעולם כ-40 מיליון עבדים. גם אם נכונות הטענות כי המספרים בדו"ח מוגזמים מעט, הרי מדובר בנתונים קשים.
11. Thomas Piketty, "About Capital in the Twenty-First Century", *American Economic Review*, 105.5 (2015), pp. 48-53.
12. ספר הנבחר באמונות ובדעות לרבנו סעדיה בן יוסף פיומי, תרגם ביאר והכין יוסף קאפה, ירושלים: המכון למחקר ולהוצאת ספרים "סורא", תשל"ל, עמ' קלב.
13. בנימין זאב הרצל, ספרי הימים, כרך א', ירושלים: מצפה, תרפ"ח, עמ' 57.
14. אהרן דוד גורדון, "עם-אדם", האומה והעבודה, ירושלים: הספריה הציונית, 1952, עמ' 260.
15. חיים נחמן ביאליק, "בשעה זו", דברים שבעל פה, תל-אביב: דביר, 1935, עמ' 15.
16. מרדכי מרטין בובר, "רוח ישראל בפני המציאות הנוכחית", תעודה ויעוד, ב: עם ועולם, ירושלים: הספריה הציונית, 1964, עמ' 101.