



תגובות לגיליון 16

בתגובה ל"לצאת מהקווים: בשורה לתחבורה" מאת יהודה פואה

תומר נאור

עוד מוקדם לצאת מהקווים

שדבקה בו כ"ביצועיסט", בולדוזר המקדם תוכניות וגוזר סרטים – כך או אחרת, אחת היא, בעוד מרבית העולם המערבי התקדם לפתרונות תחבורת המונים מתקדמים, בישראל יותר ויותר אנשים בחרו להתנייד ברכבם הפרטי. לבד.

ישראל נמצאת במשבר תחבורתי קשה. זו לא סיסמה – זו עובדה קיימת. בזמן שסיפרו לנו על משבר הדיור ועל יוקר המחיה, נשחקה במידה רבה אחת מזכויות היסוד הבסיסיות שלנו – חופש התנועה. אם נדמה לכם שבשנים האחרונות אתם עומדים יותר בפקקים, אתם בהחלט צודקים. ולפקקים האלו יש מחירים. הם פוגעים באיכות החיים שלנו, בזמן הפנוי שלנו, בחיי החברה והמשפחה. הם פוגעים באיכות האוויר שאנחנו נושמים והם פוגעים בנו כלכלית: לפי אומדן שנערך באגף התקציבים במשרד האוצר בתחילת 2018, נזקי הגודש מגיעים לכדי 35 מיליארד שקל בשנה, ועד שנת 2040 צפוי נתון זה להיות כפול.

וכשאלו הנתונים, גם ליברלים חובבי שוק חופשי כמו שר התחבורה החדש בצלאל סמוטריץ' מבינים שנדרשת מעורבות ממשלתית מעמיקה יותר שהגברת רגולציה לצדה.

בשנת 2016 פרסם הארגון לשיתוף פעולה ולפיתוח כלכלי, OECD, נתונים המלמדים כי הצפיפות בכבישי ישראל היא הגבוהה ביותר בקרב מדינות הארגון. (Car Purchase Tax: Green Tax Reform in Israel). הנתון הזה נכון לעת עריכת המחקר לפני ארבע שנים, והוא בוודאי נכון גם היום, כאשר מספר כלי הרכב בישראל גדל במהירות בשעה שאורך הכבישים ושטחם הכולל גדל בשיעורים נמוכים הרבה יותר. מחקר שנערך בכנסת בשנת 2018 מצביע על כך שבין השנים 2014–2018 צמח מספר כלי הרכב הפרטיים בישראל בכ-16%, בעוד שיעור הגידול בשטח הכבישים עלה בתקופה הזאת רק ב-3 אחוזים (רק לשם סיבור האוזן, אוכלוסיית ישראל צמחה באותה תקופה בכ-6 אחוזים).

אולי נתונים אלה הם אשר דחפו במשך שנים את משרד התחבורה לקדם ולטפח מדיניות של סלילת כבישים ובניית מחלפים בניסיון להדביק את הצמיחה בשוק הרכב הפרטי (על פי נתוני הלמ"ס, מאז שנת 2014 אנו נמצאים בעלייה מתמדת במספר הקילומטרים שנסללים בכל שנה); ואולי גרמה לכך החיבה המיוחסת למי שעמד בראש המשרד במשך כמעט עשור לתדמית

אחד המעגלים האלו, קל מאוד לטעות ולחשוב שהעתיד כבר כאן. אבל הוא (עדיין) לא.

לפני כשנתיים שכר משרד התחבורה את שירותיו של פרופ' דן אריאלי, מומחה לכלכלה התנהגותית, כדי לבחון אם ניתן להפחית את הגודש בכבישים באמצעות שינוי דפוסי ההתנהגות של הנהג הישראלי, ובין היתר את הסיכוי לקדם בארץ שימוש בנסיעות שיתופיות. המסקנות שהציג הצוות לא היו אופטימיות. הם מצאו ששיתוף נסיעות צפוי להיות פתרון למעטים – בין היתר משום שהישראלי מבכר את השליטה בזמן, במיקום וגם בחברה החולקת איתו את הרכב (ליאור גוטמן, כלכליסט, 6.2.2019).

בשלהי שנת 2018 ערכה חברת וויזו סקר אינטרנטי משלה שגילה כי רק 50% מהציבור בישראל בכלל מגלה "נכונות עקרונית" לנסוע בקארפול (סוגיה גורודיסקי, גלובס, 28.10.2018). זאת אומרת, גם בהנחה לא מופרכת שהמסקנות של אריאלי פחות נכונות ליישובים פריפריאליים, וכי מספר הנהגים המוכנים לנסוע בקארפול עולה מעט, עדיין יש לנו חסם כניסה משמעותי – וזאת עוד בטרם סקרנו את יתר הקשיים.

הפתרון שמציע פואה במאמרו מסתמך על שתי הנחות יסוד: נגישות טכנולוגית ונכונות תרבותית. הוא מאבחן קושי בקרב קבוצות קצה של קשישים ומבקרים, ומוצא להם פתרונות מעט מאולצים לטעמי (ושוכח עוד קבוצה גדולה – תיירים, שהם המשתמשים העיקריים בתחבורה ציבורית ובייחוד ביישובים מרוחקים), אולם נכשל באפיון הקושי הגדול מכולם – והוא הקושי התרבותי. אומנם הוא מגדיר קושי

קראתי בעיון רב את המאמר שכתב יהודה פואה בגיליון השילוח הקודם. ראשית, אני חושב שעצם כתיבת המאמר (וגם מאמר תגובה זה) מעיד על שינוי תפיסתי וחשיבתי גם בקרב הציבור בישראל. עיסוק בפתרונות תחבורתיים אינו עוד נחלתם של מתכנני ערים ואנשי התחום, אלא, בדומה לעניין הרב שגילה הציבור במונחים כלכליים אחרי קיץ 2011, נחלתו של הציבור כולו. כמה מכם למדו לאחרונה על "מקדמי מילוי", "תחבורה שיתופית" ו"תעדוף נת"צ"? נראה שאתם לא לבד.

אם כך, שינויים תפיסתיים וחשיבתיים כבר קיימים בקרב הציבור. מספיק קיימים לשיטתו של פואה, עד כי לשיטתו ניתן להפקיד בידי הציבור הגר בפריפריה את גורלו, ולתת לו (ולידו הנעלמה) לנהל את מערך התחבורה הציבורית שלו לאור העדר היעילות של זו הממשלתית.

לצערי הרב, ועל אף שהייתי רוצה לחשוב כמותו, אין זה המצב; לפחות לא כעת. התחבורה השיתופית בישראל עברה מהפכה של ממש בשנים האחרונות, וצמחה עקב בצד אגודל ביחד עם התפתחות הרשתות החברתיות ועולם היישומונים. לפני שנים אחדות הקמנו בירושלים את לוח הטרמפים של ירושלים, שבו חברים כיום יותר מ-45 אלף איש, המציעים בכל יום יותר מ-300 נסיעות אל תוך העיר ירושלים וממנה בהשתתפות סמלית לכיסוי עלויות הנסיעה. במקביל לקבוצה הירושלמית קמו ברחבי הארץ עשרות קבוצות אחרות. כמעט בכל יישוב קטן או שכונה בעיר גדולה קיימת קבוצת וואטסאפ של נסיעות משותפות, ומקומות עבודה רבים מפעילים לוחות קארפול לנסיעה משותפת. למי שחי בתוך



אף שאין זה נתון אמפירי, הרושם הברור שקיבלתי הוא כי תרבות הקארפול והטרמפים עודנה בחיתוליה (אם בכלל) בקרב המגזר.

וכך, נותרנו עם התחבורה הציבורית. פואה תיאר את תפיסת המדינה, שלפיה יש להנגיש את התחבורה הציבורית לכל יישוב בארץ באותו אופן שבו נפרסת תשתית המים. אני מסכים עם תפיסה זו. התחבורה הציבורית היא תשתית חיונית ובסיסית החייבת להגיע לכל מקום במדינה (ודאי במדינה קטנה כישׂראל), ולאפשר חופש תנועה גם לאלה שאין ידם משגת או שאינם מעוניינים להחזיק רכב פרטי. חיסכון כספי הכרוך בפגיעה נרחבת בזכות זאת איננו תכלית ראויה לשינוי מדיניות (כל עוד איננו דרמטי מאוד). תפיסת משרד התחבורה מבטאת מדיניות ממשלתית נכונה שמיושמת רע מאוד. עידוד מגורים בפריפריה (המתבטא גם היום בהטבות מיסוי לדוגמה) מחייב גם הקמת תשתיות מתאימות, לרבות נגישות בתחבורה הציבורית.

משרד התחבורה הוא רגולטור כבד, איטי ובמקרים רבים לא חכם (ובאמת, רגולטור שביד אחת מקדם נתיבי תחבורה שיתופית וביד השנייה מטיל מגבלות דרקוניות על עצם קיומה של תחבורה כזו לא ניחן בחוכמה יתרה), רגולטור שאיחר לקרוא את מפת המשבר התחבורתי המתרחש לנגד עיניו. אולם הוא עדיין זה שאוחז בידיו את המפתחות, ויכול להוביל שינוי.

קידום הרפורמה התקועה זה שנים של מוניות השירות, בחינה מחודשת של קווי התחבורה הציבורית בפריפריה תוך חיוב המפעילים לייעול הקווים וחסכון בהוצאות (קווים

תרבותי, אך הוא מתייחס ל"תרבות הנסיעה בטרמפים", בעוד אני מבקש לגעת בפערים תרבותיים שונים לחלוטין.

יודע כל סטטיסטיקאי מתחיל, שהסתמכות על ממוצעים מובילה כמעט תמיד לתפיסת מציאות מעוותת. אף אחד היום לא מדבר על שכר ממוצע במשק כמדד, אלא על שכר חציוני. פואה מביא נתונים מרתקים שאסף בקפידה, וסוכם אותם לממוצעים המבקשים לספר סיפור אך בו בעת מתעלמים ממשנתה אחד חשוב – פילוח מגזרי.

הפתרון שמציע פואה, וגם הקשיים שהוא מגדיר, מכילים עצמם על קבוצה מאוד מאובחנת בחברה הישראלית: יהודים שאינם חרדים המתגוררים ביישובים מבוססים באופן יחסי שיש בהם די אנשים המחזיקים ברכב פרטי. כך, במשיכת קולמוס, מתעלם פואה משלוש קבוצות גדולות – שהן מאכלסות עיקריות של יישובי פריפריה: חרדים, ערבים ומעוטי אמצעים משאר המגזרים. ופה מתעוררים קשיים אחרים לחלוטין. ראשית, על מנת שהמודל של פואה יעבוד, חייבים להיות מספיק בעלי רכב ומתוכם מספיק בעלי נכונות להעלות נוסעים. גם בחברה החרדית וגם ביישובים בעלי אוכלוסייה מעוטת אמצעים שאינה חרדית, יהודים וערבים כאחד, מדובר בחסר מרכזי. שנית, עומד לפנינו חסם טכנולוגי שהוא מאפיין מוכר של האוכלוסייה החרדית בישראל אשר ברובה מסרבת להחזיק בטלפונים חכמים שהם תנאי הכרחי לנסיעה משותפת. ולגבי החסם השלישי, לא איתרתי כתיבה בעניין וייתכן שהנושא מעולם לא נבדק, אולם בעת כתיבת מאמר זה שוחחתי עם כמה חברים המתגוררים ביישובים ערביים בצפון ובדרום, ועל

היכול להחליף את התחבורה הציבורית באופן גורף. מוטב שמושרד התחבורה יוסיף להשקיע בייעול התחבורה הציבורית ובהנגשתה – לצד חינוך הציבור לנסיעה בטרמפים ובתחבורה שיתופית, אשר אולי בעתיד יוכלו להיות הפתרון השלם.

קצרים יותר, מעבר מאוטובוסים למוניות שירות וכו'), וכן הסרת החסמים המגוחכים והפוליטיים על תחבורה שיתופית – כל אלה צעדים שיכולים וחייבים לקרות כבר היום.

בינתיים, ולצערי, התחבורה השיתופית נותרה כפתרון משלים בלבד, לא פתרון

עו"ד תומר נאור הוא היועץ המשפטי וראש אגף משפט בתנועה למען איכות השלטון בישראל, ומנהל לוח הטרמפים של ירושלים.

בתגובה ל"עדה, לא גזע" מאת אלעד נחשון

אריאל חנוך

מחאה מסורתית ומוצדקת

הזה לא היו קהילת ביתא ישראל, אלא החברה הישראלית הלבנה עצמה. אמירה כמו זו של מפכ"ל המשטרה לשעבר רוני אלשיך "כשיש קהילה כזו, כמו גם ערבים, אז כאשר שוטר פוגש חשוד המוח שלו חושד בו יותר. זה טבעי", אמירה שגובתה ב"מחקרים מדעיים" ובשיטור יתר בפועל, מדגימה גזענות זו. הסיווג של 'חשוד' מתבצע כיום קודם כול על פי צבע העור שלו: אדם שחור בולט יותר בנוף הישראלי הלבן, ולכן הקטלוג המשטרתי רואה את דיוקן פני החשוד האריתראי-סודני-אתיופי בראש ובראשונה כ'חשוד'. זה הסימון הגזעי שמשטרת ישראל מבצעת יום יום. ההתעמרות היומיומית מצד רשויות האכיפה, שמתחילה בדרישה להצגת תעודת זהות ללא עילה, בעיקר מגברים צעירים מביתא ישראל, ומסתיימת במקרים רבים מדי בהרג של אותם צעירים ממש מתוך אוטוסוגסטיה של "הגנה עצמית", נשענת במודע או שלא במודע על הנחות עבודה מבוססות צבע עור וגוון גזעי.

כשגבר או אישה המשתייכים לקהילת ביתא ישראל פותחים דלת ונכנסים לחדר כלשהו, בעצם כניסתם נזרקת פצצה לחלל החדר. בין אם נולדו באתיופיה בין אם בישראל, יהיו התואר האקדמי שהם מחזיקים בו ודרגתם הצבאית אשר יהיו, הצבע החום או השחור של עורם הוא הפיל בחדר. הצבע הכהה שנחשב בולט בסביבה בהירה הופך בעיני אחרים למעין סמל זיהוי המוטבע כל כך חזק בעור האדם, שאולי רק אות ברית המילה החקוקה אף הוא בעור מתקרב אליו.

במאמרו "עדה, לא גזע" מנסה אלעד נחשון להזהיר מפני אימוץ שיח הגזע האמריקני, תופעה שלטענתו התעוררה בקרב צעירים בגלי המחאה האחרונים של עדת ביתא ישראל והעבירה את הדיון סביב הגזענות והאפליה בחברה הישראלית מהשיח העדתי המקובל אל עבר פסים "גזעיים" או כאלה הנוגעים בצבע עור, שלטענתו זרים למרחב הישראלי. אולם נחשון מתעלם מכך שמי שהכריע בעניין אימוץ השיח



אפליה, חוסר צדק ומופעי שנאה וביעותים שונים התופסים את בני הקהילה כנחותים משאר ישראל וכבשר תותחים של ממש. הפקפוק הרבני ביהדותם של עולים וצאצאיהם מברית המועצות מעולם לא לווה בסגירת דלתות מטעם מדינת ישראל לקליטת עליה של יהודים אלה. להפך. אולם מדיניות מזמינה זו איננה מופעלת כיום במחנות מסורבי העלייה הממתינים לעלייה לארץ באדיס ובגונדר, תוך שגברים, נשים, טף וזקנים ממלאים יום את בתי הכנסת בתפילות ובכיסופים לירושלים.

הניסיון לטעון כי "אימוץ השיח הגזעי מסוכן ואיננו מתאים לזירה הישראלית" מצטלצל כניסיון לדה-לגיטימציה למחאה עצמה, באופן שבו אמירות דוגמת "הייתי בעדם עד ששרפו פחים, ופה הם איבדו אותי", מלכת הקלישאות שנשמעו נגד המוחים ביולי 2019, מחריפות בעצמן את הריחוק והקיטוב בתוך החברה הישראלית.

במאמר מלין נחשון על מגמת ההיטמעות התרבותית שלטענתו קיימת בקרב צעירים רבים מביתא ישראל: "במישור התרבותי, שאיננו חשוב פחות מהפוליטי, רבים מיוצאי אתיופיה אימצו בדור האחרון את סגנונות המוסיקה והלבוש של הציבור האפרו-אמריקני בארצות הברית". הבנה זו לוקה בחסר, בלשון המעטה. צעירים רבים מתקרבים דווקא לתרבות אפריקה ולא לתרבות האפרו-אמריקנית כפי שניסה לטעון נחשון. צעירי ביתא ישראל חוקרים ומעמיקים את הזיקה האישית שלהם אל העבר ואל משפחתם באתיופיה מתוך מקום של גאווה ומורשת, ואינם מחפשים את התשובות בשדות זרים. כשם שיהודים-חרדים מאמצים את סגנון הלבוש של המאה

לדידם של חלקים רבים מהחברה הישראלית הלבנה, בני ביתא ישראל הם קרוב לוודאי "עולים חדשים", בוודאי לא "ישראלים" או "צברים". כתוצאה מכך החלו להיווצר כינויים מכובסים דוגמת "יוצאי אתיופיה", או "ישראלים ממוצא אתיופי", שהחליפו את ה"אתיופים" שקדם להם. דיווח על מקרה אלימות יועבר בחדשות ככזה שמעורב בו "צעיר ממוצא אתיופי". הוא לעולם יהיה אנונימי, ומה שיגדיר אותו בראש ובראשונה הוא הצבע שלו או ההשתייכות הגזעית שלו. ניתן רק לדמייין את תגובות הרחוב הישראלי בשנת 2019 לכותרת בעיתון שהייתה מתארת את הבעל הרוצח של מיכל סלה כ"צעיר ממוצא מרוקאי". היהודים יוצאי ארצות האסלאם והמזרח הם כבר חלק מההוויה הישראלית ומהממסד, ולכן כותרת כזאת תצרום מאוד לאוזן "ישראלית", גם כזאת שעדיין לא עברה תחת ידה של ועדת ביטון. אולם במקרה של ביתא ישראל כותרות כאלו ממשיכות להתקבל בהבנה.

אך המאבק ארוך השנים והמחאה של ביתא ישראל איננו רק מאבק עדתי. יתרה מכך, שיח של מחאה "עדתית" ותו לא הוא כמעט חלום ורוד בקרב קהילת ביתא ישראל. המאבק שונה באופן מהותי ממאבקים עדתיים בכך שעדות ישראל השונות נלחמו לאורך השנים על הזכויות שלהן, על הקיפוח והאפליה, ועל כספי השילומים, אבל לא נאלצו להילחם בו בזמן על ההכרה שלהן כיהודים. יוצאת דופן אולי היא מחאת "בני ישראל" ממערב הודו, מחאה מוצלחת ונשכחת שהתקיימה ב-1951 נגד הפקפקנות הרבנית-ממסדית במעמדם כיהודים וכינויים כ"ממזרים"; אבל למעט זו, אין אח ורע לתפיסה בדבר ספק יהדותה של קהילה שלמה כמו ביתא ישראל, שמתלווה לה

והמסורתיות לצעירים רבים. הן במחאה שהגיעה לאחר מותו או הירצחו של יהודה ביאדגה בינואר 19', הן במחאה של יולי 19' לאחר מותו או הירצחו של סלומון טקה, השתתפו מפגינים יחד עם רוב מכריע של סבתות, אימהות ואבות, שיצאו לרחובות כדי לשמור על החיים של הילדים שלהם. צעירים רבים שנולדו בארץ ומעולם לא ביקרו באתיופיה לומדים אט אט את ההיסטוריה המשפחתית שלהם ואת מסע העלייה של הוריהם, עומדים ומציינים את יום הזיכרון לנספים בסודאן, חוגגים את הסיגד, ומבינים את המורשת המפוארת שממנה הגיעו. בני עדה רבים נעזרים זה בזה כדי להתאגד וליצור מנהיגות מהשטח שמקדמת הליכים ואיסוף ראיות, תלונות על גזענות ואף טיפול בה. הדי המחאה של סלומון טקה ז"ל מצביעים בדיוק על האפקט הזה ועל תחושה של ערבות הדדית פנים-קהילתית. אולם הנעדרת העיקרית מהמחאה היא הסולידריות הכלל-ישראלית שהתגלתה במלוא עוצמתה והדרה בחוסן הלאומי סביב שלושת הנערים החטופים, סביב גנת מתעללת או סביב גלעד שליט, אך בלטה בחסרונה כאשר אברה מגניסטו נמק בעזה, או כשיוסף סלמסה חושמל והושלך אזוק בידיו וברגליו על הכביש מחוץ לתחנת המשטרה ולאחר מכן נמצא ללא רוח חיים סמוך למחצבה. דווקא במחאה של ביתא ישראל, שבה אין טענות או קריאות מרקסיסטיות שונות ואף לא תחינות לרחמים, "הכלה", מסכנות או צדקה, אלא קריאות בסיסיות לחיים ולצדק בבית הדין, עם ישראל לא מוכן לעמוד ולמחות למען עצמו.

אריאל חנוך הוא בוגר תואר ראשון בגאוגרפיה ובמחשבת ישראל, ממקימי 'שיבה מזרחית', שותף במאבק

ה-19 במזרח אירופה, וכשם שחסידות חב"ד אימצה לקרבה את האתוס של האימאם הקווקזי הגולה שאמיל במאבק החירות שלו נגד הצאר הרוסי, והודהתה איתו עד כדי יצירת ניגון הגעגועים 'ניגון שאמיל', כך גם ניתן להבין את ההשראה שצעירים חשים עם מאבקו של מרטין לותר קינג, גם אם ההקשר האמריקני שונה ממקבילו הישראלי.

נחשון מנסה להזהיר מפני ייבוא רעיונות כתנועת 'Black Lives Matter' לתוך הקלחת הישראלית. אולם למעשה, בשטח, הבודדים שמשתמשים בשיח האמריקני, אינם מציינים את לינקולן או את סחר העבדות האטלנטי או את הקולוניאליזם האירופי באפריקה. הם עושים זאת תוך שהם מציינים את טרייבון מרטין בן ה-17 שנורה בידי מתנדב מהמשמר האזרחי כי "חש מאוים" למראה צעיר שחור שקפוצ'ון לראשו. הם מדברים על אלימות משטרית, על פרופיילינג ועל הטיות פסיכולוגיות שעלולות להיות מסוכנות. כלל הפעילים והפעילות בקרב העדה, וקומץ הבודדים מחוצה לה המצטרפים אליהם, מחדדים את החשיבות הגדולה שבשותפות ובכלל-ישראליות של המאבק. מטה המאבק המרכזי עצמו נושא את השם "כוחנו באחדותנו", והקריאות נגד משטרת ישראל ופרקליטות המדינה לא כוללות אידיאולוגיה מפלגתית משמאל או מימין אלא רעיונות עתיקי-יומין של צדק.

יש פיזיות רבה בניסיון לזהות תרבותית את גל המחאה האחרון כפרוגרסיבי או מהפכני, בעוד שבפועל אחד ההישגים הגדולים ביותר שלו הוא הקניית תחושת הזהות



אביעד בקשי

סעיף הלשון בחוק-יסוד הלאום: ביקורת מנותקת מנוסח החוק

החוק. הנוסח הקרוב ביותר אליו הוא הנוסח שהוצע בקריאה ראשונה, אשר אף הוא שונה מן הנוסח שהתקבל לבסוף ומפאר כיום את ספר החוקים של ישראל:

4. א. עברית היא שפת המדינה.

ב. לשפה הערבית מעמד מיוחד במדינה; הסדרת השימוש בשפה הערבית במוסדות ממלכתיים או בפניהם תהיה בחוק.

ג. אין באמור בסעיף זה כדי לפגוע במעמד שניתן בפועל לשפה הערבית לפני תחילתו של חוק-יסוד זה.

כפי שאראה בהמשך, ההבדלים בין הנוסח הסופי לנוסחי הביניים מספקים מענה בדיוק לאותם חששות שאקון מציגה במאמרה. שנית, הסקירה שמציגה אקון ביחס למעמדה המשפטי של השפה הערבית ערב חקיקת חוק יסוד הלאום מכילה רכיבים יסודיים אשר אינם נכונים עובדתית. חוק חדש מגיב למצב המשפטי שקדם לו, וממילא צריך להיבחן לאחר הכרת מצב משפטי זה לאשורו.

מעמד השפה הערבית לפני חוק יסוד הלאום

מבחינת המצב החוקתי (דהיינו ברמת חוקי היסוד) טוענת אקון כי חוק יסוד כבוד האדם וחירותו שנחקק בשנת 1992 "קִישר את ההגנה על השפה הערבית לחוק יסוד ישראלי, ולמעשה הרחיב את חובת

בעולם המשפט מגדלים עלולים לפרוה באוויר. שגיאה בהבנת התשתית המשפטית עלולה לגרום למחוקקים או לשופטים לקבל החלטות שגויות. בניגוד לעולם הטבע, בעולם המשפט פגיעתן של שגיאות כאלו רעה מאוד: ההחלטות יהפכו במהרה למציאות עובדתית מוגמרת. לגיטימי לגמרי שהדמוקרטיה הישראלית תבחר לשנות או לבטל את חוק יסוד הלאום מהטעמים של מבקריו או של מתנגדיו האידיאולוגיים. אך לא רצוי שדינמיקה שכזו תיווצר בשל טעות בקריאת מצב דברים עובדתי מצד מי שעקרונות מזדהים עם ערכיו.

לפיכך, קודם שאתייחס לטיעון המרכזי של ד"ר נטלי אקון, יש צורך לעמוד על כמה אי-דיוקים במאמרה. ראשית, המאמר דן ארוכות בסעיף השפה בחוק היסוד, סעיף בן שלוש שורות, אולם כלל אינו מתייחס לנוסח החוק שנחקק בקריאה שלישית אלא לנוסח אחר. אקון מצטטת בעמ' 138 במאמרה את סעיף 4 לחוק יסוד הלאום כך:

א. עברית היא שפתה הרשמית של המדינה.

ב. לשפה הערבית מעמד מיוחד, לדובריה זכות לנגישות לשונית לשירותי המדינה, הכול כפי שייקבע בחוק.

יש לציין כי נוסח זה הכולל את הביטוי "שפה רשמית" לא היה קיים באף שלב של הצעת

כולן יתורגמו לעברית (סעיף 141). השפה הערבית היא שפה זרה מבחינת מערכת המשפט, גם אם בפרקטיקה התרגום לערבית זוכה לתמיכה כלכלית עודפת ביחס לתרגום משפות אחרות. חוק לשכת עורכי הדין אף קובע מפורשות בסעיף 26 כי מתמחה בעריכת דין יוכל להירשם רק "לאחר שהוכיח ידיעה מספיקה בשפה העברית". סימן 82 המנדטורי קבע דה-יורה זכות נרחבת לשימוש בערבית בפני בתי המשפט, אך דברי החקיקה הראשית המאוחרים לו שהצגתי כאן שינו את המצב דה-פקטו.¹ ניסיון לטעון אחרת בפני בג"ץ נכשל והסתיים במחיקת העתירה.²

בהמשך הדברים מבקשת אקון להציג את הרחבת התמיכה של בית המשפט העליון במעמד השפה הערבית. לשם כך היא מפנה משום מה דווקא לדעת המיעוט שכתב השופט חשין בפרשת עדאלה, שכל כולה התנגדות להרחבת המעמד של השפה הערבית כמו גם לרעיון הזכויות הקבוצתיות במובן שבו תומכת אקון במאמרה. הציטוט שאקון מייחסת במאמרה לחוות הדעת של השופט חשין אינו מצוי כלל בפסק הדין, לא בדעת המיעוט של חשין ולא בדעת הרוב, אלא לקוח מפסק דין אחר של חשין העוסק בזכותו של מצביע בבחירות, שלא מצא בקלפי את פתק ההצבעה שהוא מעוניין בו, להביע את בחירתו בכתב יד בערבית (רע"א 12/99 ג'אמל מרעי נ' פריד סאבק, נג(2) 128 (1999)). קשה לייחס לפסק דין זה של חשין את מה שמייחסת לו אקון במאמרה. ודאי לאור פסיקתו ההפוכה של חשין בפסק הדין שאליו היא הפנתה.

לאחר הצגת הקשיים בתשתית המחקרית שביסוד המאמר, אעבור עתה לביקורת התזה העקרונית שבו.

המדינה 'היהודית והדמוקרטית' להגן על השפה הערבית מעבר לסימן 82 לדבר המלך במועצה". לא ברור על מה נשענת אמירה זו. חוק יסוד כבוד האדם וחירותו, בדיוק כמו חוק יסוד הלאום, הוא טקסט תמציתי בן עמוד אחד והוא זמין באינטרנט. אין בו שמץ של התייחסות למעמד השפה הערבית או לזכות קבוצתית כלשהי. הפרשנות הייצרית של בית המשפט העליון ייחסה לו את חופש הביטוי, אולם זו מבטאת רק חופש אישי של הפרט והיא איננה מגדירה מעמד פוזיטיבי לשפה כלשהי. בהיבט חופש הביטוי אין הבדל בין ביטוי בערבית לביטוי בנורבגית או תאילנדית.

ברמה החוקתית (להבדיל מרמת החקיקה הראשית) אין אפוא כל בסיס לאמירה כי חוקי היסוד שקדמו לחוק יסוד הלאום העניקו התייחסות כלשהי לסוגיית מעמדה הספציפי של השפה הערבית ביחס לשפות אחרות. בוודאי שאין בחוק יסוד כבוד האדם וחירותו הליכה "מעבר" למעמד מרחיק הלכת שהעניק לשפה הערבית שלטון המנדט הבריטי (סימן 82 לדבר המלך במועצה), שקבע כי "כל הפקודות, המודעות הרשמיות והטפסים הרשמיים של הממשלה וכל המודעות הרשמיות של רשויות מקומיות ועיריות באזורים שייקבעו על פי צו מאת הנציב העליון יפורסמו באנגלית, בערבית ובעברית".

עוד מתארת אקון כי "אין צורך לומר שלחברי כנסת עומדת הזכות לנאום בערבית כנסת ולעורכי דין להשתמש בערבית בבתי משפט ללא הגבלה". אליבא דאמת עורך דין אינו יכול להגיש כתבי טענות בערבית או לטעון על פה בשפה הערבית. אפילו ביחס לראיות ועדויות קובע חוק סדר הדין הפלילי במפורש כי



הלאום שותף בדיוק לאותה הבחנה ולאותה העדפה. סעיף קטן ג בוחר במפורש בשימור סטטוס קוו ביחס למעמד שניתן "בפועל" לשפה הערבית, וטורח לעקוף את הכיוון של שימור המצב המשפטי הקודם, באמצעות הוספת מילה בלתי שגרתית לנוסח חקיקה. גם מבחינת הכוונה הסובייקטיבית של מנסחי החוק הדברים היו ברורים. אני אישית הצגתי בפני הוועדה שניסחה את החוק את ההבחנה הניסוחית בין סטטוס קוו מעשי לסטטוס קוו משפטי, ובהמשך לכך בחרו חברי הוועדה בהצעה לאמץ סטטוס קוו מעשי³.

באשר לתזה המתנגדת לפגיעה במצב המעשי הקיים של זכויות לשוניות קהילתיות, אקון תוקפת אפוא את חוק יסוד הלאום בשל טעות עובדתית בהכרת טקסט החוק.

חיזוק מעמד הערבית כזכות קהילתית

לעומת זאת, באשר למגמה העתידית בתחום הזכויות הקהילתיות, מציגה אקון תזה משלה ואני מבקש לחלוק עליה ברמה הערכית. אקון מבקשת לייצר סטנדרט חקיקתי לשוני סטטוטורי ביחס לזכויות הלשוניות הקבוצתיות של דוברי הערבית בישראל. זאת, להבדיל מהסדר הנוכחי המעניק בפועל מרחב לשוני אך איננו מבצר אותו בזכויות סטטוטוריות לאוטונומיה. לפי אקון יש לתמוך בעמדה כזו מכיוון "שיש בה גם פוטנציאל להכשיר את הקרקע לעיגון עתידי של אוטונומיה תרבותית מפוקחת במרחבי השיפוט הערביים, כלומר זכויות קיבוציות לניהול עצמי" (ההדגשה שלי).

לדעתי מדובר בהצעה מרחיקה לכת שעלולה לייצר קנטוניזציה של מדינת ישראל. מדינת לאום ליברלית צריכה לכבד זכויות מייעוטים, לרבות זכויות קהילתיות, אך

איזה שינוי מחולל חוק הלאום במעמד השפה הערבית?

ד"ר אקון טוענת כי סעיף השפה בחוק יסוד הלאום פוגע מדי במעמד השפה הערבית בזירה הקהילתית ומרחיב מדי במעמד השפה הערבית בזירה הלאומית.

אקון מציגה נכונה פרקטיקה קיימת שלפיה אזרחי ישראל הננים ממרחב לשוני קהילתי בתמיכת המדינה הכולל חינוך בשפה הערבית, ניהול שוטף של רשויות מקומיות בשפה הערבית ועוד. היא טוענת כי חשוב לשמר את המרחבים הלשוניים הקהילתיים של דוברי הערבית, וכי סעיף השפה בחוק יסוד הלאום פוגע במרחבים קהילתיים אלו.

אני שותף לחלוטין לעמדתה של אקון בזכות הצורך לשמר את המצב המעשי הקיים שבמסגרתו מתקיימים מרחבים לשוניים קהילתיים לדוברי ערבית. אלא שגם סעיף השפה בחוק יסוד הלאום שותף לעמדה זו ועושה זאת "ברחל בתך הקטנה" – בדיוק בסעיף-קטן ג שלא עמד לנגד עיניה של אקון בשל השימוש בנוסח שגוי. אף שאין בסעיפים-קטנים א ו-ב כל אמירה השוללת את הזכויות הלשוניות הקהילתיות שניתנו כבר בפועל לבני המיעוט הערבי, טורח סעיף-קטן ג להבהיר, מעבר לצורך, כי חוק יסוד הלאום לא פוגע במעמד שכבר ניתן בפועל לשפה הערבית.

עוד עומדת אקון בצדק על ההבחנה בין המצב המשפטי שניתן לשפה הערבית לפני חוק יסוד הלאום לבין המצב המעשי. הצבעתי לעיל על טעויות בתיאור המצב המשפטי, אך אני שותף להבחנה בין המצב המשפטי למצב המעשי, ושותף גם לצורך להעדיף את שימור המצב המעשי על פני המצב המשפטי. אלא שגם כאן חוק יסוד

לא לייצר זכויות קבוצתיות של מיעוטים שיהפכו למעשה לאוטונומיה (בעברית: שלטון עצמי), גם לא "אוטונומיה תרבותית מפוקחת". מהלכים כאלה מתאימים אולי למדינות ענק הנמצאות בתהליך של היפרדות פנימית, דוגמת קטלוגיה בספרד. ודאי שאין הם הולמים את הרעיון הציוני של מדינת לאום יהודית אחת קטנה בתוך מרחב ערבי עצום, אשר אמורה להבטיח בית לאומי לכלל יהודי העולם.

בתחילת מאמרה מציגה אקון בהזדהות את משנתו של ויל קימליקה ביחס לזכויות מיעוטים בכלל ומיעוט ילידי בפרט.⁴ קימליקה הוא הוגה פורה שהעיסוק במשנתו נפוץ מאוד בחוגי האקדמיה, אולם בקרב קוראיו הישראלים יש הנוטים לשכוח כי משנתו מציגה התנגדות עקרונית לרעיון מדינת הלאום האתנית-תרבותית דוגמת זו שמייצגים מדינת ישראל והרעיון הציוני. אכן משנתו של קימליקה מובילה לתמיכה באוטונומיות תרבותיות, אך הוא רואה בה חלופה לרעיון מדינת הלאום ולא מימוש שלו.⁵

גם בהיבט של זכויות המיעוט שבתוך המיעוט הערבי אין לדעתי הצדקה למודל כמו זה שמציעה אקון, שאף לדבריה אפשר שיש בו "כדי להזיק לזכותם של יחידים בקהילת המיעוט המבקשים להשתמש בשפת הרוב כרצונם ללא כפייה מצד קהילת המיעוט להשתמש בשפתה".

לדעתי ההצעה ל"אוטונומיה תרבותית מפוקחת" היא כאמור הצעה ליצירת מציאות שאינה נכונה לגופה. אך נוסף על כך היא גם מהווה מדרון חלקלק לאוטונומיה שאיננה רק תרבותית ואיננה רק מפוקחת – עד כדי פירוק, אירידנציה או יצירת שלטון רב/דו

לאומי משותף עם זכויות וטו למיעוט. ברור מדבריה של אקון שלא לכך היא מכוונת, אך זו הצעה לפתיחת תהליך שעלול להוביל לכך. מבט קצר לקפיצה שאקון מבצעת כמבלי משים מהצעתו של אלעד נחשון במאמר "הציבור הערבי במדינת ישראל: חזון לעתיד" (השילוח 15) להצעתה שלה ממחיש את הבעיה. נחשון מציע אוטונומיה תרבותית למיעוט הדרוזי על בסיס נאמנותו הגבוהה והמתמשכת של מיעוט זה למודל מדינת הלאום היהודי, וכנראה גם על בסיס היעדר מוטיבציות להגדרה עצמית לאומית והיעדר תשתית למהלכים כאלה מבחינת היקף האוכלוסייה הדרוזית ופיזור. אקון ממחרת ליישם את המודל שנחשון מציע על מיעוט ערבי-מוסלמי גדול הרבה יותר, ללא התניותיו החדות בנאמנות למדינת הלאום היהודית – וזאת ביחס לקבוצה בעלת זהות לאומית השואפת להגדרה עצמית במרחב תוך שילוב קבוצות שאנשיהן אזרחי ישראל. בעיניי, האקסטרפולציה של תהליך זה עלולה ליצור איום על הפרויקט הציוני.

ביקורתי זו מגיעה ממקום של חילוקי דעות ערכיים עם ד"ר אקון, ואבקש להבחין בינה לבין יתר ביקורותיי ברשימה זו המבקשות להצביע על טעויות עובדתיות ועל הצורך לשלול את מסקנותיה של אקון נגד חוק יסוד הלאום אף לאור הנחות המוצא שלה עצמה.

חוק יסוד הלאום וההיררכיה במעמדן של השפות

באשר למישור הלאומי (להבדיל מזה הקהילתי), אקון טוענת כי סעיף השפה בחוק יסוד הלאום מרחיב מדי את המעמד שניתן לערבית, נותן לה מעמד בכל שטח המדינה ויוביל למצב שבו "כל תביעה שתוגש לחיזוק השפה העברית עלולה להיענות בתביעת-



של סימן 82 כאשר למולו אין כל אמירה חקיקתית כללית התומכת בהיררכיה הנוהגת בפועל בין העברית לערבית היוותה קריאה מתמדת לדו-לשוניזציה של ישראל לרבות במישור הלאומי. לא בכדי ראינו החל משנות התשעים פיחות גובר בעליונות השפה העברית בפסיקת בתי המשפט.⁷

כאמור בפתח תגובתי, חקיקת חוק יסוד הלאום – כמו כל חקיקה – צריכה להיבחן לאור השינוי שביצעה ביחס למצב משפטי קודם. חוק יסוד הלאום יצר שינוי דרמטי וקבע באופן חד-משמעי היררכיה חוקתית בין השפה העברית לבין השפה הערבית. בכך ביטל לכל הדעות את שוויון המעמד שהעניק סימן 82. לפיכך ברור, בניגוד לעולה מדבריה של אקון, כי חוק יסוד הלאום רק שדרג את מעמדה הלאומי של השפה העברית וצמצם את מעמדה של השפה הערבית. בעניין זה סעיף קטן א בסעיף השפה, שהוא עיקרו של הסעיף, קובע היררכיה נחרצת.

חששותיה של אקון נובעים מסעיף קטן ב הקובע לערבית "מעמד מיוחד במדינה". בעיניי החשש מופרז. ראשית, טענתה של אקון כי "מעמד מיוחד במדינה" מחייב דווקא מעמד בכל המדינה נעדרת הצדקה לשונית או לוגית. מעמד מיוחד "במדינה" בהחלט יכול להתממש באזור כלשהו של המדינה או בהיבט כלשהו של פעילות קהילתית. שנית, הסיפא של סעיף המעמד המיוחד מלמד על תחילתו. הסעיף מסדיר את השימוש בשפה הערבית במוסדות ממלכתיים או בפניהם. הסעיף גזור לזכותו של אזרח להשתמש בשפה הערבית במוסדות ממלכתיים, ולא מגדיר מעמד כללי (גם בהיבט זה, שוב הנוסח של החוק כפי שנחקק משופר מנוסח הצעת החוק שאליה התייחסה אקון).

נגד של קבוצות אינטרסנטיות שתבקשנה להצמיד את השפה הערבית לצד העברית בשל המעמד המיוחד שניתן לה".

ראשית, אקון מתעלמת לחלוטין מהשוואת המצב שיצר חוק יסוד הלאום לזה שעמדנו בו לפניו. אף כי כאמור אקון הפריזה במעמד שניתן לשפה הערבית לפני חוק יסוד הלאום ברמת חקיקת היסוד כמו גם במעמד המשפטי והמעשי של השימוש בשפה הערבית בפני בתי המשפט, עדיין מעמד הערבית במישור הלאומי היה חזק הרבה יותר ממעמדה לאחר חקיקתו. חוק יסוד הלאום שחק את מעמדה המשפטי של השפה הערבית במישור הלאומי באופן דרמטי (להבדיל ממעמדה המעשי).

רבים מהפועלים למען חקיקת חוק יסוד הלאום היו בשלבים קודמים של המהלך מיאשים מהסיכוי לקבוע במפורש היררכיה בין העברית לערבית במישור הלאומי. כך למשל הצעת חוק יסוד הלאום של יריב לוין ואיילת שקד לא הכילה סעיף שפה; וכך גם מסמך העקרונות שהביא ראש הממשלה נתניהו בפני הממשלה בשנת 2014, ערב נפילת הממשלה שהתרחשה בין השאר על רקע הצעת חוק יסוד הלאום. אני אומנם טענתי במחקר כי סימן 82 נשחק מאוד עוד קודם לחוק יסוד הלאום, אך העמדה המקובלת בפסיקה ובציבור הייתה שסימן 82 עומד בתוקפו ומעניק דה-יורה שוויון מעמד מלא בכל הרמות לשפה הערבית לצד השפה העברית. סקירתה של אקון נעדרת פסק דין מרכזי של השופט ג'ובראן משנת 2013 שהיה מדאיג מאוד מנקודת מבטם של מי שמתנגדים לדו-לשוניזציה מלאה של ישראל.⁸ חבריו להרכב אומנם מיהרו למתן את אמירותיו, אך המציאות החקיקתית

המיוחד". סעיף השפה בחוק יסוד הלאום עשה בדיוק ההיפך וקבע לראשונה כי "עברית היא שפת המדינה".

לסיכום, סעיף השפה בחוק יסוד הלאום מונע פגיעה בזכויות השפה הקהילתיות שמהן נהנו בפועל ערביי ישראל ערב חקיקתו, ובכך מממש את הדרך שגם אקון סבורה שצריך לקדם. סעיף השפה מציב מגגנוני גידור לסיכון של הרחבת המעמד הלאומי של השפה הערבית, והוא בעיקר מבצע פעולה הפוכה שקובעת היררכיה חוקתית בין העברית לערבית – גם כאן בדרך שמקובלת גם על אקון. עיקר הביקורת של אקון אינה מכוונת לסעיף השפה שבחוק הלאום אלא לקריאה לא נכונה של הנוסח שלא התקבל.

והעיקר – סעיף המעמד המיוחד מכיל בכונתו מכוון מנגנון הגנה ברור: "הסדרת השימוש בשפה הערבית... תהיה בחוק". לאמור, סעיף השפה יצר מצד אחד עליונות ישירה ובלעדית לעברית כשפת המדינה אך לעומת זאת ביחס להיבט המעמד המיוחד של הערבית הציב מסגרת של חקיקה. רק הכנסת בחוקיה רשאית לתת תוכן מעשי לאותו מעמד מיוחד שניתן לערבית. חוקיה של הכנסת ממילא היו מחייבים, ולכן בעניין "המעמד המיוחד" חוק יסוד הלאום נתן אמירה מרכזת סימבולית חשובה, אך למעשה לא העניק לשפה הערבית דבר שלא היה לה בחוק קודם או שלא תקבל כתוצאה מחוק עתידי.

אין גם כל בסיס לחששה של אקון בדבר הצמדת מעמדה הלאומי של השפה הערבית לשפה העברית כתוצאה מסעיף ה"מעמד

ד"ר אביעד בקשי הוא ראש המחלקה המשפטית בפורום קהלת.

1. להרחבה ראו אביעד בקשי, האמנם הערבית שפה רשמית בישראל? ירושלים: המכון לאסטרטגיה ציונית, 2011.
2. בג"ץ 792/02 עדאלה – המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל נ' מנהל בתי המשפט בישראל (פורסם בנבו, 26.12.2002).
3. פרוטוקול ישיבה מס' 14 של הוועדה המשותפת לוועדת הכנסת ולוועדת החוקה, חוק ומשפט לדיון בהצעת חוק יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי, הכנסת ה-20, 16.5.2018, עמ' 10. זמין במרשתת.
4. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory Of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
5. שם, פרקים 2 ו-10. קימליקה אומנם מיתן מעט במשנתו המאוחרת את התנגדותו לרעיון מדינת הלאום, אך הכתיבה שאליה מפנה אקון, זו שבטעיה התפרסם ואשר מזוהה עימו עד היום, מתנגדת לרעיון מדינת הלאום מכול וכול. ראו בעניין זה Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford: Oxford University Press, 2001, chaps 10-13.
6. ע"א 4926/08 נאשף ואיל ושות' נ' הרשות הממשלתית למים וביוב (פורסם בנבו, 9.10.2013).
7. אביעד בקשי, משמעותה החוקתית של ישראל כמדינת לאום יהודית, עבודת גמר לתואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, הפקולטה למשפטים, 2010, עמ' 65-75.