

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס' 16, תשרי תש"ף – אוקטובר 2019

רואה אור בירושלים

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: אלון שלו, ליאת נטוביץ-קושיצקי

מנהלת מערכת: דניאל גינזבורג-לזיתן

מו"ל: עמיעד כהן

איורי מאמרים: מנחם הלברשטט

איור השער: יוני שלמון

עיצוב: נריה צור ונועה עמבר // 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

49 ישראל והסחר החופשי • סמואל גרג

בעידן של לאומנות כלכלית, נדרש לסנגר על הסחר החופשי. הדרך לציונות ללא הגנות

71 לציונות, לקפיטליזם, לאחוות עמים • יוסי ברנע

מסע בעקבות הרופא והפוליטיקאי עזרה זהר, חלוץ השוק החופשי בישראל

89 על דעת המקומי: הדרך לחירות מתחילה בביזור • תום זיו

בהינתן סמכויות מתאימות, השלטון המקומי יהיה מנוף לחברה בריאה יותר

109 לצאת מהקווים: בשורה לתחבורה • יהודה פואה

מיליונים מבוזבזים מדי שנה על אוטובוסים ריקים. האלטרנטיבות פשוטות וטובות יותר

123 אוטונומיה לשונית ולא שפה רשמית • נטלי אקון

חוק הלאום עיגן את מעמד הערבית בישראל בדרך מסוכנת ושגויה

142 אמונה בקומת אדם • יואב שורק

יש בישראל יסודות למשיחיות בריאה, אוהבת אדם ולומדת מן המציאות

קלאסיקה עברית

162 בין עוז לכישלון • אברהם אליהו קפלן

מאמר הספד וביקורת על י"ח ברנר, פרי עטו של העילוי המשכיל מיישיבת המוסר

ביקורת

178 מדברים על חילוניות יהודית • רגב בן־דוד

גל ספרי ה"חילוניות" מניחים מצע לשרטוט מפה ראשונית של ישראליות מבקשת דרך

195 הפוסט-מודרנה כתשתית לתחייה • אלעד נבו

דניאל שליט מציע מודל היסטוריוסופי שבמסגרתו יינצלו הישגי תרבות המערב

עמיעד כהן על כשל פוליטי והצלחה חברתית 5 | אלעד נחשון על אתיופים וגזענות 8

יצחק מור על התמיכה האוונגליסטית 13 | ערן לרמן על הבריתות החדשות 16

יאיר כספי על מרידות ותיאוריות קשר 21 | עוז בלומן על וולגריות ושמרנות 23

שלל תגובות למאמרי גליון 15 על גירעון, חאן אל-אחמר, אליטות וערביי ישראל 29

הכרוניקה 41 | קריאה ראשונה 208 | קריאה שנייה גלסנר על א"ב יהושע 218 | שיחה עולמית 224



עמיעד כהן

לא מחנכים בפוליטיקה

בישלונה הפוליטי השיטתי של הציונות הדתית צריך להוביל למסקנה ברורה: השפעתה הערכית יכולה להתקיים רק בחברה האזרחית

בכוחות עצמה אל עבר תהומות הנשייה ולהיזכר כמותג-על שנעלם במהירות הבזק. הסיפור האמיתי שעמד מאחורי הנפילה היה חוסר המוכנות של החברה בכל הנוגע להבנת יתרונה היחסי מצד אחד והשינויים העוברים על השוק מצד שני – עלייתן של המצלמות הדיגיטליות. מן הראוי לציין כי כבר ב-1981 חקרו בכירים בקודאק את עניין המצלמה הדיגיטלית; לצערם, דבר לא נעשה עם תוצאות מחקרם.

בבחירות הנוכחיות לא הצליח הציבור הדתי-לאומי – גם לא אחרי ה'אולסטאר' של איחוד כל הרשימות – להעמיד יותר מאשר רשימה אפרורית שבראשה אישה חילונית.

כשהתיישב אנטוניו פרו על כיסא העור בקומה ה-19 של בניין קודאק בניו-יורק, בשנת 2005, הוא ידע כי הוא עומד כעת בראש אחת החברות החזקות והעשירות בעולם: 80 אלף עובדים עבדו בחברת קודאק באותה עת; שווי כל מניה שלה עמד על קצת פחות מ-40 דולרים; החברה מכרה מצלמות וסרטי צילום ב-5.7 מיליארד דולר בשנה והחזיקה 40% מהשוק. לא עברו שנתיים ומנייתה של קודאק ירדה אל עבר 4 דולרים. ב-2012, חברת הענק שנוסדה יותר ממאה ועשרים שנים קודם לכן כבר פשטה את הרגל. אף אחד לא תקף את החברה ואיש לא פעל להפלתה; למעשה נדמה היה כי החברה עשתה כמיטב יכולתה כדי לקרוס

אלה שונים מאוד מאינטראקציה בין-אישית. הקמתה של ארה"ב מלמטה למעלה, תוך בניית חברה אזרחית חזקה ועל גביה מדינה מוגבלת, היא סוד קסמה של ארצות הברית אליבא דטוקוויל – כפי שניסח זאת בספרו 'הדמוקרטיה באמריקה'.

הציבור הדתי-לאומי מצליח מאוד בכל הנוגע לבניית חברה: הקהילות הדתיות-לאומיות חזקות, בוודאי בהשוואה לקהילות אחרות; והמארגים החברתיים שלהן חזקים. המשפחה, מוסדות החינוך ומערכת הרווחה הקהילתית הם עמודי תמיך בכל קהילה דתית-לאומית. "רובם המכריע של המתנדבים הם בני נוער המגיעים מהציבור הדתי-לאומי. בני נוער אלה מחונכים מהבית על ערכי הנתינה, וקיים אצלם הרצון להיות לצד החלש" – אמרה רינה עידן, מנכ"לית עמותת 'קו לחיים' ולשעבר קצינת נפגעים בצה"ל. לפי נתונים סטטיסטיים, 31% מהציבור הדתי-לאומי מתנדב באופן קבוע (לעומת 40% מהחרדים ו-24% מהחילונים). אולם מעברה של הציונות הדתית מדרכי הבנייה של חברה ערכית ושל מוסדות שהיא בוחרת להקים, אל דרכי העיצוב של מדיניות ציבורית אינו עניין של מה-בכך; נראה שבנקודה זו היא נכשלת.

"אני אחראי על חינוך ילדי ישראל", אמר הרב רפי פרץ ביום כניסתו לתפקיד שר החינוך. אמירה זו נכונה בוודאי לגבי מי שמשמש כמנהלו של מוסד חינוכי שהורים בחרו בו; לעומת זאת, כאשר הדברים נאמרים על ידי ראש מערכת מדינתית, הטרורוגנית ומורכבת, הכופה את השתתפות הילדים בה על פי חוק, היגד זה עצמו הופך להיות מחריד. אין דין חברה כדין מדינה.

גם הסקרים אינם מחמיאים לרשימה זו. לעומת זאת, בשורה של פרמטרים, הציבור הדתי-לאומי הוא ממובילי החברה בישראל. הפער הגדול בין ההצלחה החברתית לבין הכישלון הפוליטי דורש הסבר. ובכן, כמו בקודאק, גם כאן: איש לא תקף את הפוליטיקאים הדתיים; רק חוסר מודעות עקבי ושורה של החלטות שגויות הובילו לקריסתו של מותג בעל מוניטין ארוך.

ב-1831 יצא אלכסיס דה-טוקוויל את צרפת והפליג מערבה אל אמריקה כדי להבין מה מניע את הצלחתה של ארצות הברית. בביקורו הראשון בווישינגטון, עיר הבירה, מצא טוקוויל רק ביצות; המדינה המתפתחת בעולם לא נוהלה אז מעיר הבירה שלה. לאחר תשעה חודשים של סיור לאורכה ולרחבה של המדינה הצעירה גילה טוקוויל את סוד עוצמתה: חברה אזרחית. הוא הסתובב בערי ארצות הברית של אמריקה וראה אנשים קמים בבוקר ומחליטים כיצד ינהלו את חייהם: כיצד תיראה הקהילה, כמה מיסים ישלמו, מה יהיה מבנה השלטון המקומי, מה ילמדו בבית הספר, אילו חוקי העבודה יתקיימו (או בעיקר אילו חוקים לא יתקיימו), וכיצד יחזיקו את החלשים בחברה בעזרת מוסדות שאותם הקימו בעצמם. כל עיר, כל אזור, ולבסוף כל מדינה, היו חופשיים לחלוטין לממש את ערכיהם ולבחור כיצד יעשו זאת במרחב הציבורי.

בניית החברה, הבין טוקוויל, עומדת בניגוד לבניית מדינה. חברה מבוססת על בני אדם, היינו יצורים הנמצאים בקשר ישיר עם יצורים דומים להם ומקיימים מערכת קבועה של שיח על רצונות, על צרכים ועל ציפיות. מדינה, לעומת זאת, היא גוף המבוסס על חוקים, נהלים, בירוקרטיה ותמריצים – וכל



מתממשות בקלפי. אכן דווקא כאן, בניגוד לאפיק הפוליטי, נמצא עתידו של הציבור הדתי-לאומי; כאן ולא בצינורות הכפייה של הממשלה. ערכיה של הציונות הדתית צריכים לחלחל דרך החברה האזרחית – ורק דרכה – באופנים של שיח בין-אישי ומפגש ישיר, מכוח ההצלחה היחסית של המודל החברתי שצמח בצינורות הדתית כחברה מורכבת ומגוונת החולקת תודעת ייעוד.

כישלונה הפוליטי של הציונות הדתית הוא ברכה אדירה, שכן הוא מחייב את המשך ריכוז המאמץ במישור החברתי והפניית המאמץ הפוליטי למניעת כפייתן של תפיסות עולם מנוגדות על מוסדותיו של הציבור הדתי-לאומי. במקום לרצות לכפות את ערכיו על אחרים, צריך הציבור הדתי לאומי לדרוש את פתיחת שוק הרעיונות, את הוצאת מנגנוני הכפייה ממנו, ומתוך כך להציע בשוק זה את מרכולתו הרוחנית. ההשפעה באמצעות המערכת הממשלתית אולי קלה יותר – שכן היא אינה מחייבת התמודדות אלא רק כוח פוליטי – אך היא איננה מצמיחה דבר זולת התנגדות לעומת זאת, פעולה דרך החברה הישראלית האזרחית תהיה פורייה הרבה יותר, ומלבד זאת תכריח את נושאי הדגל של רעיונות הציונות הדתית לוותר על הסיסמאות והשפה הפנימית, ותחת זאת ללבן את רעיונותיהם בפני החברה הישראלית הכללית.

שנים רבות מתעקש הציבור הדתי-לאומי לנסות להנחיל את ערכיו באמצעות מנגנונים לאומיים, דוגמת הרבנות הראשית, מערכת החינוך או צה"ל; אלא שניסיון זה, שיש בו יסוד מובנה של כפייה, אינו מחבר את הציבור לתפיסת העולם הדתית-לאומית אלא דווקא מרחיק אותו הימנה. כאשר הרב אביחי רונצקי ז"ל הרחיב באופן משמעותי את פעילות ענף 'תודעה יהודית' ברבנות הצבאית, הוא הלך בגדולות: הוא חיבר חיילים רבים לרוח שאותה תפס כחיונית לחוסנו של צה"ל. מתוקף המסגרת הצבאית, הוא הפגיש חיילים עם ערכי היהדות והפך את התוכן האמוני למרכיב מרכזי במהלך החינוכי של הצבא. אולם המהלך היכה כבומרנג כאשר חיל החינוך אימץ את אותה שיטה ומילא אותה בתוכן פרוגרסיבי. הניסיון לכפות על הציבור תפיסת עולם באמצעות מוסדות לאומיים גרם ליותר קיטוב ולריחוק ממנה. מאותן סיבות, גם הנחת היסוד של הסטטוס-קוו, המבקשת לשמר הסדרים ישנים אף שהציבור השתנה, מופרכת מיסודה.

מזה שנים ארוכות ביטויו הפוליטי של הציבור הדתי-לאומי הוא כישלון מהדהד. לפי הערכות שונות, כ-11% מהציבור בישראל מוגדר דתי-לאומי, ועוד כ-30% מגדירים עצמם מסורתיים כלומר חשים הזדהות מסוימת עם לפחות חלק מאותם ערכים; למותר לציין כי הערכות אלו אינן

אלעד נחשון עדה, לא גזע

הניסיון להבנות את המתחים בין בני העדה האתיופית לבין שאר יהודי ישראל כמאבק גזעי בין "שחורים" ו"לבנים" צריך להדיר שינה מכל מי שאחדות עם ישראל ועתיד יוצאי אתיופיה יקרים לו

דתם, לעיתים עד כדי מוות על קידוש השם, וזאת חרף התנכלויות קשות מצד הממלכה האתיופית הנוצרית. מטבע הדברים, הללו מעולם לא חשבו על עצמם כעל 'שחורים' אלא כעל יהודים; והאלמנט המגדיר בזהותם היה מסורותיהם הדתיות, ולא צבע עורם. גם המפגש עם בני קהילות יהודיות אחרות במאות התשע-עשרה והעשרים לא שינה מציאות זו; וגם לא העלייה לישראל. יוצאי אתיופיה נתפסו בעיני עצמם ובעיני החברה הישראלית הסובבת כעדה מבין עדות העם היהודי.

המושג 'עדה', בהקשר היהודי, מתאר קבוצה של יהודים החולקים ביניהם שפה, תרבות או מסורות דתיות משותפות, המבדילות אותם מעדות יהודיות אחרות. כבר בימי הביניים, כאשר חלק מהיהודים חיו בארצות מוסלמיות דוברות ערבית וחלקם בארצות נוצריות דוברות שפות גרמאניות ולטיניות שונות, הונחה התשתית להתפתחותן הנפרדת של העדות שאנו מכירים כיום. אך תוך כך שמושג העדה מצביע על ההבדלים בין קבוצה אחת של יהודים לאחרת, הוא גם מבליט גם את הקרבה ביניהן. כל העדות חולקות אותם עיקרי אמונה, אותו טקסט קאנוני, ובעיקר אותו קשר רגשי עמוק לעם ישראל לגווניו ואותה שאיפה לשוב לארץ ישראל מולדתו. במובן זה, המונח 'עדה' מציין מידת בידול נמוכה למדי, שגבולותיה מטושטשים ונחצים לעיתים קרובות.

"משטרת ישראל תרביצו לי, אני שחור"; "אני שחורה אבל שקופה בעיני החברה"; "דם שחור אינו הפקר"; אלו רק דוגמאות בודדות לשלטים שהונפו במחאה הסוערת של העדה האתיופית בעקבות הירי שהביא למותו של בן העדה סלומון טקה. יותר מבכל הזדמנות אחרת, הובלטה כאן בחירתם של רבים מהישראלים יוצאי אתיופיה להגדיר את עצמם כ"שחורים", ואצל כמה מהם – אפילו להביע הזדהות עם המסתננים המוסלמים והנוצרים ממזרח אפריקה, על בסיס צבע העור. במישור התרבותי, שאיננו חשוב פחות מהפוליטי, רבים מיוצאי אתיופיה אימצו בדור האחרון את סגנונות המוסיקה והלבוש של הציבור האפרו-אמריקני בארצות הברית. יהיה מי שיטען כי מדובר בבחירה אלמנטרית, ואפילו ברורה מאליה; אך טענה כזו שגויה מיסודה. אין שום דבר טבעי או ברור מאליה בבחירתו של אדם כלשהו להגדיר את זהותו בהתבסס על צבע עורו דווקא (או מאפיינים חיצוניים אחרים). בחינה היסטורית אף תגלה שמדובר בבחירה יוצאת דופן למדי. חשוב מכך – מדובר בהכרעה שיש לה משמעויות פוליטיות וחברתיות הרות גורל, גם, ואפילו בעיקר, במקרה הישראלי.

קהילת ביתא ישראל היא מן הוותיקות בקהילות ישראל. היא מקיימת המשכיות ורציפות היסטורית זה מאות שנים, אם לא אלפים. רוב בני הקהילה שמרו בקנאות על



הזהותיות של האפרו-אמריקנים – חרף ההבדלים הדתיים, הלאומיים, התרבותיים וההיסטוריים התהומיים בין שתי הקבוצות.

עדה היא חלק מעם

בניגוד למה שהתרחש באמריקה במאות הקודמות, מסורותיה הייחודיות של קהילת ביתא ישראל לא נשכחו ולא נעלמו כלל. הן חיות ופועמות בליבותיהם של כל זקני העדה ושל רבים מצעיריה, המתגאים בזהות יהודית עמוקה ושוורשית; אם הבחינו בין עצמם לבין יהודים אחרים, הרי היה זה על בסיס עדתי, בדומה לכל קהילה יהודית אחרת. המגע הנרחב הראשון ביניהם לבין שאר אחיהם היהודים לא היה שוט העבדים האכזרי, אלא יד מושטת לעזרה: ידה הארוכה של מדינת ישראל, שנשלחה לאתיופיה המדוממת ממלחמת אזרחים ממושכת לחלץ ממנה את יהודיה ולהביאם לארץ חמדת אבות.

אכן, דרכם של בני העדה לא הייתה קלה ולא זוהרת. בארץ הם נתקלו לעיתים קרובות, למרבה הצער, גם בניכור, בבוז ובאפליה מצד החברה הישראלית הסובבת – וגם בגזענות. הרבה נכתב על היחס המחפיר שסופגים יוצאי אתיופיה רבים, ועל האחריות של החברה הישראלית ליחס זה, וראוי שהרבה עוד ייכתב בנושא. אולם עלינו לתת את דעתנו לצד נוסף של הסוגיה, והוא ההכרעות הזהותיות שהישראלים בני העדה האתיופית מקבלים בעקבות יחס זה.

כאמור, ישנם יוצאי אתיופיה שבחרו להגדיר את עצמם כ'שחורים', לסווג את היחס אליהם כעוד אחד ממאבקי הגזע הרבים שישנם ברחבי העולם, ולראות באפרו-אמריקנים מודל לחיקוי תרבותי ופוליטי. והרטוריקה וסגנון הפעולה שליוו

הרי תמיד התקיימו איסורים חברתיים על קשרים בין יהודים לגויים, יהא צבע עורם אשר יהא – אך מעולם לא התקיימו איסורים כאלה בין בני עדה יהודית אחת לאחרת, גם פה בלי תלות בצבע העור.

לעומת זאת, מושג ה'גזע' כפי שאנו מבינים אותו היום הוא ייחודי לעת החדשה. הוא מחלק את האנושות בקווים גסים למספר מצומצם מאוד של 'גזעים', שלעיתים קרובות אין ביניהם דבר במשותף מעבר למראה חיצוני. לאורך ההיסטוריה רוב מוחלט של בני האדם מכל רחבי העולם הגדירו את עצמם במונחים דתיים, אתניים או לאומיים, ולא העלו בדעתם להגדיר את עצמם במונחים של גזע. יבשת אפריקה, למשל, הורכבה מאז ומתמיד מבני קבוצות אתניות ודתיות שונות, ללא שום מכנה משותף. רק כאשר מיליוני אפריקנים בני כל הקבוצות נחטפו, נמכרו לעבדות ונשלחו אל מעבר לים, באחד הפשעים הקולקטיביים המזעזעים בהיסטוריה המודרנית, היו אלה משעבדיהם שהתעלמו מזהויותיהם האתניות הנפרדות, וכפו עליהם הגדרה קולקטיבית גזענית ונעדרת עומק: "שחורים".

מאות שנים לאחר מכן, אפרו-אמריקנים רבים בחרו לאמץ, באופן מודע או בלתי מודע, אותה הגדרה שנכפתה על אבות אבותיהם. קל להבין את הבחירה הזו, וקשה להאשים את הבוחרים בה: הזהויות האתניות והדתיות הישנות נשכחו זה מכבר, אך הפערים החברתיים והכלכליים בין שחורים ללבנים בארצות הברית שרירים וקיימים, וכמוהם גם הגזענות בחברה האמריקנית. לעומת זאת, בחירה שמעוררת שאלות נוקבות היא בחירתם של כמה מיוצאי אתיופיה הישראלים לחקות את ההכרעות

של עדות אחרות לאחר קום המדינה, ואינה מזכירה במאום את חטיפתם המזעזעת של מיליוני אפריקנים אל מעבר לאוקיינוס האטלנטי.

מבחינת הזהות הקולקטיבית, קיימת הסכמה רחבה בקרב יהודים, בין אם הם ממוצא אתיופי ובין אם לא, כי ביתא ישראל היא עדה כשאר עדות ישראל, הקיימת מאות רבות של שנים. ודאי וודאי שכל יוצאי אתיופיה ראו ורואים את עצמם כיהודים, וזהות זו היא החלק המרכזי והחשוב בהגדרה העצמית שלהם. כלומר, הבנת מצוקתם של יוצאי אתיופיה כמצוקה על רקע עדתי תואמת במידה רבה את הגדרתם העצמית; בעוד אם ירצו לפרש אותה כנובעת מיחסי גזעים, יאלצו לערוך שינוי דרמטי וכואב באופן שבו הם מבינים את זהותם הקולקטיבית. לעומת זאת, שני מאפייני הזהות העיקריים המשותפים לשחורים ולבנים בארה"ב – הדת הנוצרית והשפה האנגלית – אינם חלק מזהותם המקורית של תושבי אפריקה, אלא נכפו עליהם במאות האחרונות. יתר על כן, שני המאפיינים הללו רחבים וכוללניים מאוד: הנצרות משותפת לתושבי ברזיל, לקופטים של מצרים ולאזרחי הפיליפינים, אך מידת הסולידריות בין שלוש האוכלוסיות נמוכה מאוד. גם השפה האנגלית משותפת לאירים, לג'מייקנים ולאוסטרלים, הרואים את עצמם בכל זאת כאומות נבדלות ובצדק. לכן הזהות שמאפיינים אלה יוצרים כשלעצמם אינה לכידה, קשיחה ואינטימית באותה מידה כמו הזהות הדתית והלאומית המשותפת לבני העם היהודי, ויוצאי אתיופיה בכלל זה.

עדה, מעצם הגדרתה, היא חלק משלם – הלאום. אתוס לאומי בכלל, והאתוס הלאומי

את ההפגנות האחרונות הם רק הדוגמה הבולטת ביותר, אך לא היחידה, לבחירה זו. קשה לומר כי הכרעה זו נעדרת כל בסיס במציאות: תפיסות העולם הגזעניות אינן בלעדיות לארה"ב, אלא הרעילו גם את מוחם של ישראלים רבים, והדבר ניכר לעיתים ביחסם ליוצאי אתיופיה.

אולם טעות מרה תהיה לחשוב שקיפוח, בוז, דעות קדומות או מתחים בין קבוצות הם תופעות ייחודיות ליחסים בין גזעים. לא רק בני דתות או לאומים שונים יכולים לחוש רגשות כאלה אלו כלפי אלו, אלא גם יחסים בין-עדתיים עלולים להתאפיין ביחס כזה, ולעיתים קרובות הם אכן התאפיינו בו – ובייחוד, כאשר בני ובנות העדה היו עולים חדשים ונבדלו מחברת הרוב בשפתם, בתרבותם ובהשכלתם. שתי דוגמאות מוכרות (אך לא יחידות) לכך מהווים עולי ברית המועצות בשנות התשעים ועולי ארצות האסלאם בשנות החמישים והשישים.

כיצד נכון יותר לתפוס את מצבה של העדה האתיופית בישראל כיום? האם עלינו לראות במצוקתה תופעה הדומה בבסיסה למצוקותיהן של אוכלוסיות עולים קודמות, או שמא מדובר בעניין חדש ושונה לחלוטין, המזכיר יותר את יחסי השחורים והלבנים בארה"ב, על כל המשמעויות הנובעות מכך?

מבחינה היסטורית, קשה למצוא נקודת דמיון כלשהי בין ההיסטוריה של השחורים בארה"ב לזו של ביתא ישראל בישראל. לעומת זאת, סיפור ערגתם של יהודי אתיופיה לירושלים הוא סיפור המוכר היטב לכל יהודי באשר הוא, תהיה אשר תהיה העדה שאליה השתייך. גם עלייתם של האתיופים לישראל, תוך סיוע מצד המדינה בהעברתם ובקליטתם בארץ, דומה לעלייתן



יהיה קרוב יותר לקצה ה'גזע', כך יתרחקו ההשתלבות והסולידריות הרצויות.

גזרת גזע או עדנת עדה

האופן שבני אדם מגדירים בו את עצמם, הקבוצות שהם מזדהים עמן, הזיכרונות והמיתוסים שהם תופסים כהיסטוריה שלהם – כל אלה מעצבים גם את תפיסת העולם הפוליטית שלהם ומנווטים את הכרעותיהם. לשם דוגמה, כל ישראלי המכיר את תולדות ארצו יודע היטב עד כמה זיכרונות הפוגרומים, עלילות הדם, ויותר מכול השואה – השפיעו על תפיסת עולמם המדינית והפוליטית של מייסדי ישראל ויורשיהם שעל יד ההגה. משום כך, השאלה אם יוצאי אתיופיה בישראל יתפסו את עצמם כעדה יהודית המתמודדת עם בעיות דומות לאלו של עדות יהודיות אחרות בעבר ובהווה או כ'שחורים' המזדהים עם המצוקות והתלאות של 'שחורים' אחרים ברחבי העולם בעבר ובהווה, היא שאלה גורלית שהתשובה עליה תעצב בדורות הבאים את עתיד העדה ואת עתיד יחסיה עם שאר אזרחי ישראל.

אם היחסים בין יוצאי אתיופיה לשאר הישראלים הם יחסים בין-גזעיים, אזי מאגר הזיכרונות ההיסטוריים שיעמדו ברקע יחסים אלה יכלול, בין השאר, את רצח העם שביצעו הגרמנים בשבטי ההררו והנאמה בנמביה, את ההתעללות הרצחנית של הבלגים בתושבי קונגו, וכמובן – את העבדות הממושכת של מיליוני אפריקנים באמריקה הצפונית והדרומית. זהו מטען הזיכרונות ההיסטוריים הנלווה בהגדרה ליחסי 'שחורים' ו'לבנים'. מאידך גיסא, יחסים עדתיים בישראל – גם אם כללו לעיתים אפליה, קיפוח והתנכרות – מעולם

היהודי בפרט, מעניק לבני כל עדה שהיא זכות מלאה לתבוע סולידריות ושיתוף משאר העם, ולשאר העם יש מחויבות לאומית להיענות לתביעה זו. אתוס לאומי זה הוא שעמד, בין השאר, בבסיס מבצעי העלאתם של יהודי אתיופיה לארץ. מעבר לכך, הגבולות בין עדה לעדה בהגדרתם מטושטשים, ומותר ואף רצוי לחצות אותם. נישואים בין-עדתיים מתרבים באופן טבעי, מסירים מחיצות ומקרבים לבבות, והופכים את דימוי העם כמשפחה למציאות. העדתיות, למרבה הפרדוקס, תובעת התקרבות וליכוד. לעומת זאת, אם התפיסה הבסיסית שלנו תהיה שבארץ ישראל יושבים שני גזעים – 'שחורים' ו'לבנים' – לא ברור מהו המכנה המשותף שיקרב ביניהם. ראיה למשמעות החברתית של הבדלי התפיסות ניתן לראות בעובדה שבארה"ב, חרף העובדה שבני גזעים שונים מתגוררים זה לצד זה כמה מאות שנים, שיעור האנשים ממוצא מעורב היה בשנת 2010 נמוך מ-3 אחוזים.¹ מרבית העדה האתיופית עלתה לארץ לא לפני מאות שנים, אלא לפני כשלושים שנה בלבד, ואף על פי כן כבר עתה כ-12 אחוזים מבניה ובנותיה נישאים לבני עדות אחרות.²

אין הכרח לתפוס את יוצאי אתיופיה בישראל כעדה בלבד או כגזע בלבד; ייתכן שיתפסו את עצמם גם כך וגם כך, על אף הסתירות הרבות מספור שעשויות להשתמע משילוב זה. במילים אחרות: ניתן להמשיג את ה'עדה' וה'גזע' כשני קצוות על קו רצף תיאורטי. אולם המשגה זו אינה משנה את העיקרון הבסיסי: ככל שהאופן שבו ייתפסו יוצאי אתיופיה יהיה קרוב יותר לקצה ה'עדה', כך יעודד הדבר השתלבות וסולידריות בינם לבין שאר הישראלים; וככל שהאופן שבו ייתפסו יוצאי אתיופיה

לא התקרבו אף במעט למחוזות הזוועה של העבדות ורצח העם, ומסיבה פשוטה: על אף קיומם של רגשות שליליים, יהודים בני עדות שונות חשו שיש ביניהם הרבה יותר מן המשותף מאשר מן המפריד.

הזיכרונות ההיסטוריים הקולקטיביים לא רק מעצבים את רגשותינו בהווה, אלא גם את ציפיותינו מהעתיד, ולפיכך – את האופן שבו נבחר לפעול מהבחינה הפוליטית. היחסים הבין-עדתיים בישראל, גם אם היו כאובים ומרירים, משתפרים באופן מתמיד. רמות המתיחות העדתית בין מזרחים לאשכנזים שבאו לידי ביטוי במהומות ואדי סליב או בהפגנות הפנתרים השחורים נעלמו ואינן, והפער הכלכלי והחברתי ביניהם הצטמק באופן דרסטי. אם נביט אחורה כמה עשורים קודם לכן, איש מלבד חובבי היסטוריה מושבעים איננו מודע היום ליחסים הכאובים ועמוסי הסטיגמה שהתקיימו בסוף המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 בין ה'אוסטיוודן' (יהודי מערב אירופה) ל'אוסטיוודן' (יהודי מזרח אירופה). תוחלת החיים של מתחים ופערים עדתיים היא דורות בודדים. לעומת זאת, המתחים הגזעיים בארה"ב קיימים כבר ארבע מאות שנים לערך, ולא מראים סימן כי הם הולכים להיעלם בקרוב. מסלול הזהות העדתית יוביל את יוצאי אתיופיה לקראת השתלבות וסגירת פערים עוד בימי חיינו. מסלול הזהות הגזעית ינציח את הבידול והמצוקה למאות שנים, אם לא יותר.

בחירתם של חלק מיוצאי אתיופיה, וכן גם של חלק מהישראלים בני עדות אחרות, לתאר את המציאות בישראל כמאבק בין

'שחורים' ללבנים', היא לא רק משונה, אלא אף הרסנית ומסוכנת ליחסים הפנימיים בין קבוצות אוכלוסייה שונות בארץ. היא פוגעת קשות בחתירתם של יוצאי אתיופיה עצמם להשתלבות בחברה הישראלית, ומרחיבה עשרות מונים את הפער בינם לבין שאר הישראלים. אך המכניקה שהובילה לבחירה זו איננה בגדר תעלומה. היא ברורה ומוכרת. בכלכלה, בתרבות, בשפה, ובפוליטיקה, ישראלים רבים נוטים לאמץ בהתלהבות, ללא ביקורת, ולעיתים קרובות אף באופן בלתי מודע, את עולם המושגים והערכים האמריקני. לעיתים לאימוץ זה השלכות חיוביות, אך לעיתים יש לו השלכות שליליות במובהק. המודל האמריקני של יחסים בין-גזעיים עיצב את תפיסתם של ישראלים יוצאי אתיופיה רבים באופן ישיר ובלתי אמצעי. אך יותר מכך, נדמה כי הוא השתלט על השיח הציבורי דרך תודעתם של ישראלים לא אתיופים, ששכחו את הכלל היהודי המקודש "כל ישראל ערביין זה לזה". אלה וגם אלה ייטיבו לעשות אם ישליכו מאחורי גוון את המודל הגזעי, ויאמצו במקומו את המודל העדתי היהודי הוותיק והמוכר. מודל זה איננו חף מבעיות ומתחים, אך הוא יודע היטב כיצד להגביל מתחים אלה, להפחית מעוצמתם, ואף לבטלם כליל; ולכן רק בו טמון עתיד חיובי לכלל אזרחי ישראל.

1. Nicholas A. Jones and Jungmiwha Bullock, *The Two or More Races Population: 2010, 2012*. [https://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-13.pdf]

2. הלמ"ס, האוכלוסייה ממוצא אתיופי בישראל – לקט נתונים לרגל חג הסיגד, הודעה לתקשורת, 5.11.2018.

אלעד נחשון הוא סטודנט לתואר שני באוניברסיטת תל-אביב.



יצחק מור

אור מן הגויים

התמיכה הנוצרית בישראל היא כוח חיוני ורב עוצמה, שבארץ מתעלמים ממנו או מבקרים אותו באמתלות-שווא. עת לפקוח עיניים ולהכיר תודה

הכנס דאגו להדגיש עובדה זו היטב: בכנס נאמו סגן הנשיא מייק פנס, מזכיר המדינה מייק פומפאו, היועץ לביטחון לאומי ג'ון בולטון ועוד רבים מאלה המכירים היטב את מסדרונות הבית הלבן.

הזיקה החיובית לשיבת ציון, וראייתה כמימוש נבואות המקרא, היא תופעה רחבה ומוכרת בעולם הנוצרי-פרוטסטנטי, המחובר ל'ברית הישנה'; בזירה האמריקנית היא הודגשה עוד יותר, בזכות התודעה של דור האבות המייסדים, שהרבו להשוות את עצמם לעם ישראל המבקש חירות למימוש ייעודו. מאות ערים בארצות הברית קרויות, זה מאות שנים, בשמות כמו חברון, בית-לחם, בית-אל, יריחו וירושלים.

תמיכתן של קבוצות אוונגליסטיות במדינת ישראל היא בעלת משמעות פוליטית גדולה שבעתים מכפי שנדמה לציבור הישראלי. הן פועלות למעננו באופן מאורגן ומסודר, ומרושתות בכל רחבי ארצות הברית. פעולות כגון העברת השגרירות לירושלים (שבטקס הפתיחה שלה נשא דברים ג'ון הייג), ההכרה ברמת הגולן או הפסקת הסיוע הכספי לאונר"א, ספק אם היו מתרחשות ללא השפעת השדולה הפעלתנית של CUFI.

מכיוון שבתוך השיח הישראלי פעולות כגון אלו שנויות לעיתים במחלוקת פוליטית, דוברי שמאל – ובראשם עיתון

לפני כחודשיים נערך בווינגטון הבירה ערב הוקרה למדינת ישראל, כחלק מן הכנס של ארגון "נוצרים מאוחדים למען ישראל" (CUFI). באירוע חולקו למשתתפים דגלי ישראל וארצות הברית. אחרי נאומיהם של השגריר האמריקני בישראל דייוויד פרידמן ושל הפסטור ג'ון הייג, ואחרי שירת "התקווה" ו"ירושלים של זהב" בריקודים ספונטניים, הסתיים הערב. על הכיסאות המיומנים נותרו מעט דגלי ארצות הברית; דגלי ישראל נלקחו עד האחרון שבהם. הפטריטיות האמריקניות בהחלט בלטה אצל משתתפי הערב, אבל החיבור שלהם לישראל היה נראה רגשי הרבה יותר והם נסחפו בהתלהבות אדירה עם שירים שאת מילותיהם כלל לא הבינו. כשהסברתי לאחד הנוכחים באירוע את משמעות מילות השיר של נעמי שמר ואת ההקשר ההיסטורי שלו למלחמת ששת הימים, הוא כמעט בכה מהתרגשות.

ערב זה היה אירוע השיא של הכינוס השנתי של התנועה המונה כיום יותר משבעה מיליון (!) חברים רשומים, תנועה שהינה כוח מרכזי בתוך מעגל רחב יותר: יותר מ-60 מיליון נוצרים אוונגליסטים – כותרת רחבה לזרם בתוך הנצרות הפרוטסטנטית – החיים בארצות הברית ומהווים רבע מאוכלוסייתה; מעגל שהוא בעל השפעה רבה במוקדי הכוח ובמסדרונות גבעת הקפיטול. מארגני

הארץ במאמר המערכת שלו מיום הכנס בווינגטון – קוראים תדיר למדינת ישראל להתנער מהתמיכה האוונגליסטית בה. במאמר מתורצת הקריאה לצינון היחסים במניעים המשיחיים של האוונגליסטים, וכאמצעי זהירות נדרש מפני "האש הדתית" ה"מעוותת את עיניהם של מחנה הימין ומנהיגיו". אך הסיבה האמיתית שבגינה מוכנים בהארץ לוותר בקלות כה רבה על התמיכה הפרוי-ישראלית האפקטיבית ביותר בעולם המערבי היא פוליטית: התמיכה של ארגונים אלה בישראל באה שלובה עם תמיכה במה שבשמאל מכנים "מפעל הכיבוש וההתנחלות".

פרנסי העיתון ופרשניו שוכחים כי תמיכת ארגונים אלה אינה ניסיון של זרים לבחוש בפוליטיקה הישראלית, אלא תמיכה בינלאומית בעמדות הרשמיות של מדינת ישראל ובאינטרסים שלה שקובעת ממשלתה הנבחרת. התנגדותם של ארגונים אלה להסכם הגרעין עם איראן ותמיכתם בהכרה בירושלים כבירת ישראל משקפות באופן מלא את האינטרסים המוצהרים של ממשלת ישראל. אין זה מקרה שדיבורים על ריבונות ישראלית ביהודה ושומרון כמעט לא נשמעו בכנס: הדבר מובן כעניין השנוי במחלוקת פנימית עזה בישראל. כשראש הממשלה בנימין נתניהו נאם בשידור חי מישראל, הוא זכה לתשואות סוערות – אבל פחות בגלל הכריזמה האישית שלו ויותר מפני שייצג בנוכחותו את מדינת ישראל ובעצם את העם היהודי. מחיאות כפיים סוערות נשמעו גם כשאישים כמו ג'ון בולטון או ג'ייסון גרינבלט הזכירו את תקוותם להצלחת תהליך השלום. סביר להניח שלו בני גנץ היה מרכיב ממשלה ונואם בשידור חי בכנס הוא היה זוכה לתשואות דומות בעוצמתן.

שאלה אחרת שמעלים המבקרים היא המוטיבציה הדתית של הארגון האוונגליסטי. יש הטוענים שהחיבור של המאמינים הללו לעם היהודי ולמדינת ישראל קשור לתפקיד שאנו ממלאים במסגרת חזון אחרית הימים של התנועה: הכנת הקרקע לבואו העתידי של המשיח, שאחריה יתנצרו היהודים בישראל. אכן, בקרב המעגל הרחב של התנועה האוונגליסטית ישנן אמונות כאלה; אך ככל שמדובר במנהיגיה של CUI נראה שהדברים רחוקים מן האמת. רבים וטובים שבדקו את הנושא (בראשם הרב אריה שיינברג מסן-אנטוניו שבטקסס והרב שלמה ריסקין מאפרת) מצאו שזו איננה המוטיבציה המובילה את ראשי הארגון. הייגי עצמו התייחס במהלך הכינוס לטענות על מניעי הארגון והכחיש את המניעים הללו.

מעבר להכחשות הרשמיות והעקביות, החוויה שלי מן הכנס ומשיחות עם רבים מהבאים מאששות את התחושה שיש כאן תמיכה אמיתית ונלהבת במדינת ישראל ובעם ישראל, לפני כל שיקול אחר. בעיני הציבור הגדול הפעיל ב-CUI, עם ישראל מממש כבר כיום את חזון הנביאים; את התנ"ך הרי לוקח ציבור זה ברצינות ובפשטות. התמיכה שלו בעם ישראל קשורה באורח הדוק לראיית העם היהודי כמבורך מפי האל, וכעם שמברכיו מתברכים בעצמם: "אֶרְרֶה אֶרֶר וּמְבָרְכֶה בָרוּךְ" הבטיח אלוהים לאברהם, ואת הפסוק הזה זוכרים כאן היטב.

ועדיין אין לזלזל בשאלה כיצד נכון להתייחס לתמיכה שיש בה מניעים משיחיים-נוצריים. האם ראוי לפסול תמיכה כזו מן היסוד בגלל המוטיבציות העתידיות הטמונות בה? או שמא ניתן לעבוד עם תנועות כאלו במישור



השנייה; הכנסיה הכירה אז בלגיטימיות של האמונה היהודית, הכרה שהובילה מאוחר יותר להכרה במדינת ישראל ולכינון יחסים דיפלומטיים עמה. שינוי נלהב יותר בא מכיוון של הכנסיות הפרוטסטנטיות-אוונגליסטיות, ובראשן אלו הפועלות בארצות הברית, אשר כאמור מפעילות את עוצמתן הפוליטית לחזקנו אל מול הקמים עלינו.

נכון, מסוכן להסתנוור מהחיבה המורעפת עלינו. אך גם אין להשיב ריקם ניסיונות קרבה כנים ונלהבים של מי שבמשך דורות ארוכים מדי לא הכירו בזכות קיומנו ועתה מבקשים לתקן את המעוות. כל עוד ישראל נזקקת לבני ברית בשדה המדיני העוין, אין היא יכולה להרשות לעצמה לוותר כלאחר יד על תמיכה כה נלהבת המגיעה מן המעצמה החזקה בעולם שהיא ידידתנו הקרובה מזה כמה עשורים.

הפוליטי המעשי מתוך הצגת עמדה ברורה ובלתי מתפשרת ביחס לשמירה על המסורת היהודית – ואולי אף מתוך סייגים נחרצים, כפי שנוהגים למשל מנהיגים תורניים כמו הרב אליעזר מלמד, המעודדים קשרים עם התנועות האונגליסטיות אך נזהרים מקבלת תמיכה כספית, שכן הם רואים בה סכנה גדולה יותר להטיית לבבות?

לדעתי, התמיכה האונגליסטית בישראל היא כה נרחבת ורבת פנים, שיהיה זה חוסר אחריות לפסול את כולה בגלל מניעים רוחניים של חלק מהשותפים בה. יתרה מכך: שמא מותר ואף מתבקש לראות את התמיכה הזו כנדבך היסטורי במסגרת התהליך הארוך של שינוי היחסים בין הנצרות ליהדות. אחרי כאלף וחמש מאות שנים של רדיפות והצקות מצד האחות הצעירה, מסתמן שינוי ביחסן של הכנסיות המערביות לישראל. בכנסייה הקתולית התחוללה תפנית חדה, אף כי מסויגת יחסית, החל בוועידת הוותיקן

סגן עורך 'השילוח' לשעבר, **יצחק מור**, העושה כעת בקליפורניה, הוא תלמיד מוסמך בחוג למדע הדתות באוניברסיטה העברית ועוסק בחקר תנועות נוצריות בארצות הברית.

ערן לרמן

דיפלומטיה במדים

שיתופי הפעולה הצבאיים בין צה"ל לצבאות זרים מתרבים לאחרונה במידה דרמטית, ומרימים תרומה רבת פנים לביטחון ישראל ולמצבה האסטרטגי

'אוניהוס 2019', וחילות הים של ישראל, יוון וארה"ב בחנו מתווי פעולה שונים – כולל ציד צוללות – במזרח הים התיכון בתרגיל Noble Dina השנתי. שייטת 3 – ספינות הטילים של צה"ל – מתרגלת באופן סדיר עם ציים של מדינות שונות בים התיכון, וביניהן צרפת, איטליה וקפריסין.

בקפריסין גם מתבצעים, בשנים האחרונות, תרגילים בהיקף משמעותי של הכוחות המיוחדים – חטיבת הקומנדו, סיירת מגלן ואחרים – במתארים המדמים לחימה בנוף הררי ומיוער. לא קשה (גם לא לקפריסאים) לנחש מדוע צה"ל מבקש לתרגל בתנאים ספציפיים אלה, בגובה כ-1500 מטר מעל פני הים. אבל ההבנה באשר לתכליתם של אימונים אלה לא עצרה בעד המארחים המייחסים לקשר הביטחוני עם ישראל חשיבות גוברת, סמלית ומעשית גם יחד.

תרגילים בחו"ל ובארץ עם כוחות זרים אינם רעיון חדש. עדיין זכור האסון ברומניה ביולי 2010, בעת תרגול מסוקים ארוך טווח. מדי שנתיים מתקיים בישראל תרגיל רב-לאומי, Blue Flag, בהשתתפות מטוסי קרב מארה"ב, הודו ושורה של מדינות נוספות. תרגילים עם כל זרועות צבא ארה"ב, וביניהן חיל הנחתים, ההגנה האווירית ועוד, הפכו לדבר שבשגרה.

קצינים ישראלים משתלמים במוסדות הדרכה בארה"ב, בריטניה וצרפת מאז קום

בראשית ספטמבר נחתו בבסיס חיל האוויר המלכותי וודינגטון שבעה מטוסי קרב מדגם F-15, מטוס תדלוק ומטוס תובלה של חיל האוויר הישראלי, לצורך השתתפות בתרגיל לוחמה ממושך. התרגיל, שכיניו Cobra Warrior, ארך כעשרים יום, ונטלו בו חלק מטוסים מחילות האוויר של ארה"ב, גרמניה ואיטליה. לראשונה אי פעם, השתלב חיל האוויר בתרגיל חשוב זה על אדמת בריטניה. קדם לכך תרגיל אווירי תלת-צדדי, Tri-Lightning – גם הוא, ראשון מסוגו אי פעם – שבו השתתפו מטוסי "אדיר" (F-35) של חיל האוויר לצד עמיתים מארה"ב ובריטניה.

זהו רק חלק משורה ארוכה ומרשימה של תרגילים משותפים לזרועות צה"ל ולעמיתים מן הזירה הבינלאומית. באוגוסט 2019 התקיים בחיפה תרגיל Mighty Waves, אף הוא הראשון מסוגו אי פעם, ובו עסקו כוחות ים ואוויר לצד גורמי חילוץ והצלה מעשר מדינות – בעיקר ארה"ב, צרפת ויוון – בתרחיש קשה של התמודדות עם תוצאותיה של רעידת אדמה הרסנית במיוחד. קדם לכך תרגיל רב-לאומי אחר – 'ארגונאט 2019' – שהתקיים בקפריסין בחודשים מאי-יוני בהשתתפות חיל הים וכוחות מעשר מדינות נוספות, ועסק גם הוא במבצעי חילוץ אוכלוסייה בים התיכון, במתארי חירום שונים. באביב השתתף חיל האוויר בתרגיל רב-לאומי גדול ביוון ושמו



“הקצינים המקסיקנים” המסייעים לצבאה.

הגורם המחולל הראשון הוא התובנה שאנו חיים בעולם מסוכן; תובנה ההולכת ומחלחלת בחוגים רחבים, גם במדינות שעד לא מזמן סירבו להכיר בכך שיש להן אויבים. עד לפני שנים לא רבות, מי שגדל בארצות מערב אירופה, השלוות והבטוחות לכאורה, יכול היה להרשות לעצמו להניח שהוויית חייה של מדינה כמו ישראל – מאוימת, מוקפת גורמים המחויבים לחורבנה – זרה לו ולאורחות חייו, ולהקיע בלב שקט את האמצעים שהיא נוקטת כדי לשרוד ולהגן על אזרחיה. עצם המילה “אויב” נשמעה זרה, בוודאי לממסד של האיחוד האירופי בלב בריסל; היא אולי מובנת יותר למטה נאט”ו בצידה הצפוני של העיר. הנאצים? עניין ישן. הסובייטים? ההרתעה האמריקנית הספיקה כדי להגן מפניהם, עד שקרסו. אבל במציאות של שני העשורים האחרונים, הכוללת לא רק דילמות כואבות בסוגיית ההגירה אלא גם טרור אכזרי בחוצות ערי אירופה הראשיות – מדריד וברלין, פריז ולונדון, מנצ’סטר וקופנהגן, ניס ובריסל, רק כתזכורת לאירועים מאז 2003 – ההבנה שיש אויב, בלי מירכאות ובלי מסווה, שינתה את פני המפה הפוליטית באירופה ומחוצה לה.

יש לכך השלכות פוליטיות ישירות, כמו גם השפעה על מה שניתן להגדיר כמבנה הסוציולוגי של העילית המקצועית השלטת. הברירה שוב איננה בין חוסר-מעש ליברלי נאור לבין צעדי מנע אפקטיביים. נכון, צעדים כאלה, בחלקם, מצייבים קושי בפני אלה שרוממות חופש הפרט, השוויון המוחלט בפני החוק והגבלת סמכויותיהן של רשויות האכיפה בפיהם. אבל הדיון כבר עבר למחוזות אחרים. בקרב הציבור

המדינה. בעשור האחרון הפכה תופעה זו להדדית: מדי שנה משתתפים חמישה חניכים בכירים, קולונלים וגנרלים, מצבאות זרים (ארה”ב, אירופה, אסיה ואמריקה הלטינית) בקורס החשוב ביותר של הקצונה בצה”ל והצמרת הביטחונית והמדינית הישראלית: שנת ההכשרה של המכללה לביטחון לאומי.

מה קורה כאן? לא רק שלא עמד עלינו צונאמי מדיני לאבדנו מן העולם, נהפוך הוא: יותר ויותר מדינות, כל אחת מסיבותיה היא, רואות לנכון להשתלב בתרגילים עם צה”ל וללמוד ממנו גם בדרכים אחרות. אפילו מדינות ערביות לא נרתעו מהשתתפות בתרגילים רב-לאומיים לצד חיל האוויר. במקביל, מתהדקות והולכות רשתות הסיוע ההדדי בין קהילות המודיעין, תחום שישיראל משכילה לטפחו זה עשרות שנים. ישראל, “קטנה אך עצבנית” כלשון הביטוי העממי, ומעצמה צבאית (בגודל בינוני) על פי אמות המידה המקובלות, תופסת את מקומה כגורם אסטרטגי וביטחוני שאחרים בעולם מייחסים חשיבות הן לכוחו, הן (למרבה הצער) לניסיונו המצטבר.

אירופה מחפשת תשובה

תופעה זו, המשתלבת במהלכים רחבים אחרים המשנים את מעמדה המדיני של ישראל, ניתן להגדירה כסוג של “דיפלומטיה במדים” (ובכלי מלחמה). כדי להבין את מערכת השיקולים שביסודה יש לבחון ארבעה היבטים של מצבנו הייחודי, “גורמים מחוללים” התורמים לרצון של מדינות אחרות לשתף פעולה עמנו ואף ללמוד מאיתנו, כמו גם ליכולתן לעשות זאת ללא חשש של ממש מפני תגובת העולם הערבי. עברנו דרך ארוכה מאז הימים שבהם מדינה אסייתית שנעזרה בנו בחרה לדבר על

הרחב במדינות דמוקרטיות רווחת הסברה שתפקידה הראשון של כל ממשלה הוא לנסות לדאוג לכך שאזרחיה לא יירצחו בראש חוצות. הברירה היא אפוא בין צעדי מנע כאלה, על אף הקושי הכרוך בהם, לבין עלייתם הפוליטית המהירה של כוחות פופוליסטיים רדיקליים שלא יבחלו בצעדים חריפים מהם בהרבה (חלקם, כמו "כריסי אבגי" היוונית ו-"ויביק" ההונגרית, עונים בנקל להגדרה של ניאון-נאצים; וגם ממארין לה-פן בצרפת או ה-AfD בגרמניה יש סיבה לחשוש, גם אם הם מתהדרים באהדה לישראל).

כאן עולה על הפרק גם השאלה מיהו האויב. לדידם של הממסדים המקצועיים, וגם לדידה של ישראל – שכשישית מאוכלוסייתה מוסלמית – האיום אינו נובע מכל המוסלמים באשר הם, אלא מכוחות פוליטיים רדיקליים (ההגדרה הנכונה היא "אסלאמיזם טוטליטרי", ההופך את המורשה הדתית למנוף מהפכני מודרני). יש להתחקות אחרי כוחות כאלה, על זרועותיהם הגלויות (תעמולה) והחשאיות (טרור), בכלים מודיעיניים חודרניים ואפקטיביים. במלאכה זו אכן יש לישראל ניסיון רב ומועיל. מנגד, בעיני הפופוליסטים והפרוטו-פשיסטים (ועימם הציבור המתלהם אחרי פיגועי זוועה) האויב הוא האסלאם כדת וכציוויליזציה, וכמעט כל מוסלמי באשר הוא מוסלמי (גם אם פה ושם הם מוצאים מישוהו מוסלמי "לקישוט הרשימה" שלהם). דווקא כדי לא להיקלע, בלחץ הציבור, לעמדות מסוג זה, חשוב שהדרג המקצועי יוכל להוכיח את יכולותיו במערכה נגד האסלאמיסטים.

התוצאה היא שמעמד "הלוחמים" –

חיילים, אנשי מודיעין, מנגנוני אכיפה חשאיים – שפעם נדחקו הרחק למטה בהיררכיה המקצועית הפוליטית (לעומת דיפלומטים, כלכלנים, אנשי סיוע הומניטרי, וכמובן עורכי דין) נמצא במגמת עלייה. הדרג הפוליטי מבין שעבודתם חשובה להישרדותו לנוכח הלכי הרוח בדעת הקהל. בתוך כך, אלו השייכים למה שמכונה בעגה הסוציולוגית "הקהילה הקונגיטיבית" של אנשי צבא ומודיעין שהמלחמה בטרור היא משימתם, זוכים לאוזן קשבת יותר מבעבר. רובם ככולם, ממגוון סיבות, מבינים טוב יותר מאחרים בממסד הלאומי בארצותיהם עם מה ישראל מתמודדת ומדוע היא בוחרת באמצעים מסוימים, לא כולם נעימים לעין הליברלית, כדי להתגונן.

כוחנו בניסיונו

נקודה מכוננת שנייה נובעת אפוא מכך שיש לישראל תרומה של ממש להציע במערכה מתמשכת מסוג זה. לא כאן המקום להיכנס למה שבשפת אנשי המודיעין מכונה "מקורות ושיטות", אבל קשה להתווכח עם הטענה שיש לישראל הצליחה לעשות את מה שרבים חשבו שיהיה בלתי אפשרי. עלה בידי צה"ל וקהילת המודיעין להביס לא רק את צבאות ערב בשדה הקרב אלא גם את טרור המתאבדים, ולצמצם מאוד – אם כי לא להדביר כליל – את התקפותיהם של "זאבים בודדים", בין היתר באמצעות שימוש מושכל ביכולת המעקב אחר הרישות החברתי שלהם. כל אלה הם כלים החשובים גם למדינות אחרות בעולם של ימינו, ויש להן עניין ללמוד מניסיונו, שנרכש בדם.

משעה שנפתחת הדלת בגזרה הספציפית של "לוחמה בטרור" – בהגדרה המרחיבה של מושג זה – המעבר לשיתוף פעולה



היא התמורה שחלה ביחסן של מדינות הנפט העיקריות בעולם הערבי כלפי ישראל. בלשון ישירה יותר, ניתן לומר שחשיבות הסוגיה הפלסטינית בסדר העדיפויות הערבי פוחתת מזה זמן. זאת משום שהאיום מצד משטר המהפכה האסלאמי (השיעי) בטהראן נתפס כאיום קיומי. ישראל, המפגינה במעשיה ובהצהרותיה גם יחד נחישות ויכולת לפעול מול איראן, זוכה על כך להערכה וצוברת אשראי מדיני.

התרומה הישירה של שינוי זה שחל ביחסן של מדינות ערביות מרכזיות כלפי ישראל כמעט שאינה מורגשת בממד הצבאי הגלוי לעין, כגון בתרגילים משותפים מסוג אלה שנמנו לעיל (אם כי חיל האוויר של איחוד האמירויות לא נרתע מליטול חלק בתרגיל ביון שגם ישראל שולבה בו). עם זאת, בעקיפין זהו גורם "מאפשר" למדינות רבות במערב, כמו גם במזרח אסיה, באמריקה הלטינית ובאפריקה. במשך יותר משני דורות, החשש מפני תגובתן של יצואניות האנרגיה הגדולות, ערב הסעודית ואיחוד האמירויות, היה בגדר גורם מרתיע רב עוצמה בכל הנוגע לקשרים צבאיים גלויים עם ישראל. המקרה של סינגפור ממחיש זאת היטב: קרבה רבה בחשאי, הסתרה שיטתית במרחב הציבורי; זאת עד למפנה של אמצע העשור האחרון, כאשר ראש הממשלה הנוכחי, לי שייך לונג, בנו של האב המייסד המיתולוגי לי קואן יו, דיבר בריש גלי בביקור בירושלים על הקשר שיזם אביו ועל תרומת ישראל לבניין הכוחות הצבאיים של ארצו הקטנה. לתרגילים משותפים בגלוי עוד לא הגענו, אך להשתתפות קבועה בקורסי הבכירים בארץ דווקא כן, שלא לדבר על קשרי הרכש.

צבאי רב-תחומי, מגוון ופורה הוא טבעי ומהיר. חסמים פוליטיים מוסרים או נשחקים, ובכירים לומדים להכיר זה את זה וליזום תרגול משותף (ולעיתים גם מה שמעבר לכך). במקביל, רבים מונים את ישראל כאחת המובילות בעולם בתחומי לוחמת הסייבר, שהיא מן המפתחות לעתידו הביטחוני (והכלכלי) של העולם. לחובבי הז'אנר ממחיש זאת ספר המתח שכתב נשיא ארה"ב לשעבר ביל קלינטון, יחד עם כותב המותחנים הסדרתי ג'יימס פאטרסון, ובו בין היתר מועלית על נס יכולתה של ישראל להיות לעוזר בהצלת העולם מפני טרור סייבר הרסני. יש נושאים חשובים נוספים שבהם יש לישראל יתרון בולט, כולל ההגנה מפני טילים, החימוש המונחה המדויק, ותחום המל"טים להסתעפויותיו.

כתוצאה מכל זה מתבסס והולך מעמדן של תעשיות הנשק הישראליות. אין מדינה בעולם המתקרבת לישראל בהיקף ייצוא הנשק לנפש. אולי זו אינה צריכה להיות סיבה לגאווה אלא לצער על העולם שאנו חיים בו, אבל יש לכך תרומה מכרעת ליכולתה של ישראל לקיים בסיס תעשייתי ומחקרי רחב, איתן ובר-קיימא מבחינה כלכלית, המקנה לצה"ל יתרונות קריטיים בשעת מבחן. גם ליכולות אלו של התעשייה הביטחונית יש משקל כהסבר נוסף של התבססות הקשרים הגלויים והסמויים עם צבאות זרים.

כיצד קשור כל זה למתח הגובר עם איראן? כאן הזיקה בין המגמות היא אמנם עקיפה ומרומזת, ואף על פי כן אין לזלזל בחשיבותה. יש יסוד להעריך כי אחת הסיבות לכך שהחסמים נגד שיתוף פעולה צבאי גלוי עם ישראל הולכים ומתרופפים

יש גורם "מאפשר" נוסף, גם הוא עקיף אך לא פחות חשוב. מותר להסתכן בניחוש שאם היה צה"ל מעורב באופן רצוף בהפעלת לחץ צבאי כבד על הפלסטינים, בין בעזה החמאסית בין בשטחי הרשות הפלסטינית, לא היו מדינות בעולם – ובייחוד לא במערב אירופה, שמינתה את עצמה, לכאורה, לשומרת זכויות האדם בעולם כולו – חשות בנוח להופיע בצילום משותף, במדים, עם צה"ל. בשנים האחרונות, לאחר שדעך רישומן של התמונות הקשות במבצע צוק איתן, גם אילוף זה הוסר בפועל.

השיקול התדמיתי והדיפלומטי כמובן אינו יכול להיות הנימוק המשכנע היחיד נגד נקיטת מדיניות תקיפה יותר, שרבים בציבור מייחלים לה (ונותנים לכך ביטוי במסרים שלוחי רסן ברשתות החברתיות). יחד עם זאת, יש מכלול רחב של שיקולים שבגללם מעדיף הממסד הביטחוני הישראלי לעסוק בניהול הסכסוך ולא דווקא בהכרעתו הצבאית של הצד השני או בהשגת פתרון מדיני שיהיה כרוך בווייתורים מרחיקי לכת ואף מסוכנים, שגם הם עלולים להסתיים (כפי שכבר ראינו) בפרץ נרחב ומדמם של אלימות. שימור מעמדה של ישראל כשותף צבאי-אסטרטגי לגיטימי של מדינות המערב "החשובות כמונו" (like minded), מונח שקנה לו אחיזה בשפה הדיפלומטית המקצועית של ימינו) ודאי אינו השיקול היחיד או החשוב מבין השיקולים הקיימים; אך הוא חשוב מספיק כדי לבוא בחשבון.

להגן על ההישג

מדוע כל זה חשוב, מעבר לרווח המקצועי שמפיקות זרועות צה"ל ממפגש תרגילי

עם יכולותיהם ותפיסותיהם המבצעיות של כוחות איכותיים ממדינות אחרות, ומן התרגול של מתארים מסוימים כגון פעילות של חיל האוויר בטווחים ארוכים מאוד או הפעלת הקומנדו בנוף הררי מיוער וגבוה? החשיבות נובעת מרשימה מכובדת של שיקולים אסטרטגיים. בכמה גזרות, ובייחוד במזרח הים התיכון, ממלא שיתוף הפעולה הצבאי תפקיד מבני ומכונן בהקמת שותפות הדוקה יותר (במקרה זה, עם יוון וקפריסין). באחרות, הוא בגדר "פותח תיאבון" לעסקות נשק המשרתות את האינטרס הישראלי. לדימויו של צה"ל כצבא שמעצמות המערב ששות לשותף אתו פעולה וללמוד מיכולותיו יש ערך הרתעתי בפי עצמו.

מעבר לכל זה, יש לזכור שתפנית זו של השנים האחרונות התחוללה דווקא כאשר האסטרטגיה של הצד הפלסטיני, כפי שהיא גלומה ב"מזכר מספר 15" של סאאב עריקאת מאביב 2014, התמקדה בחתירה לבדוד את ישראל, להוקיעה ולהקיא מקהילת עמי התרבות, ולהטביעה ב"צונאמי מדיני" שיכפה עליה להשלים עם הסדר מוכתב ברוח הדרישות הפלסטיניות – נסיגה מלאה, זכות השיבה וחלוקת ירושלים. חמש שנים לאחר מכן ניצבת ישראל במצב הפוך לחלוטין, ששיתופי הפעולה הצבאיים הם רק אחת מהשתקפויותיו. התנהלותן של מדינות המפרץ ב"סדנת מנמה" שיוזם ממשל טראמפ, והידוק הקשרים הבילטרליים הגלויים בינו לבין ישראל, הם מרכיבים נוספים וחשובים לא פחות. כל זה הוא בגדר הישג אסטרטגי מן המעלה הראשונה, שראוי לא רק לציין אותו אלא גם להגן עליו.

אלוף משנה (מיל') ד"ר ערן לרמן הוא סגן נשיא מכון ירושלים לאסטרטגיה ולביטחון [JISS].



יאיר כספי

מאנוכיות לקונספירטיביות

כישלון האמונה באידיאולוגיות הוביל לקצה ההפוך: האמן רק לעצמך. זה הרקע להשתוללות תיאוריות הקשר

זמני שיפורק כשמי מבני הזוג ימצא את אושרו במקום אחר.

רבים מאיתנו איבדו בעשורים האחרונות מחויבות למסגרות החברתיות שהיינו שייכים אליהן בעבר. התנועה, המפלגה, הקהילה, המגזר והמדינה נעשו לשותפויות זמניות המתקיימות כל עוד הן מתאימות לנו. גם מנהיגינו נבחרים לפי שיקולי תועלת. מישוה שתומך באינטרסים שלי, והוכיח שהוא יודע להשיג את מה שהוא רוצה, גם אם יש ספק לגבי מידותיו. מנהיג שיודע לחסל את מתנגדיו מבית, בשיטות מלוכלכות, יידע לחסל את אויביו. מנהיג שיודע לדאוג לעצמו, גם אם הוא עובר בדרך על החוק, יידע לשנות את החוק בשבילי.

הפוטנציאל לקיום ארוך-טווח של שותפות תלוי בביטחון שלי שהשותף מחויב לערך גדול ממנו, ושמחויבותו תשמור על הברית שבינינו גם אם יום אחד היא לא תשתלם לו. ערכים גדולים אלה התפוגגו. אנו עדיין מצפים למחויבות של הזולת בקשרים משמעותיים, אך יודעים שהמחויבות הזו תלויה בכך שנמשיך להיות מצליחים, שמחים, יפים או בריאים, ושלא יימצא לשותפנו שותף מוצלח מאיתנו.

הדבר נכון גם בקנה המידה הציבורי. את מקומו של האמון המוגזם באידאולוגיות, מוסדות, מנהיגים, הורים, רבנים, מפקדים ובני זוג לכל החיים החליפה האמונה שכל המוסדות, כל אנשי המקצוע, כל בעלי הכוח,

במאה העשרים הוחלפה האמונה הדתית, במידה רבה, באמונה בשיטות ובכלים החדשים של האדם: השכלה, לאומיות, סוציאליזם, מדע וטכנולוגיה, השוק החופשי. לצידם צמחה אמונה באנשים הדגולים, שבחייהם ובמפעליהם מימשו את מושא האמונה: איינשטיין, פרויד, סטלין, מוסוליני, בן-גוריון, סטיב ג'ובס ועוד.

בחלוף השנים והמלחמות הגדולות התגלו מגבלותיהם של השיטות והכלים. הם אומנם שיפרו את חיינו, אך לא פטרו אותנו סופית מניסיונותינו ומטעויותינו האנושיות. האמונה השלמה באידיאולוגיות ובטכנולוגיות התערערה, ועם סיום המאה העשרים אבד גם האמון באנשים האמונים על ביצוען. כישלונה של האמונה באנשים הדגולים, שזכו כביכול ליכולות על, הוביל להחלפתה באמונה הפוכה: תאמין רק בעצמך.

הלך נפש זה עומד כיום ביסוד התרבות הפופולרית שסביבנו, ויש לו השפעה ניכרת על התנהגותנו ועל המוטיבציות העומדות בבסיסה. אחת מהשלכותיה ההרסניות של עמדה נפשית זו היא המסקנה שהיחיד גזור ממנה על הכלל. מי שמאמין רק בעצמו, סבור שגם אחרים דואגים רק לעצמם. אני עושה רק את מה שטוב לי, ומכאן שהכול עושים רק את מה שטוב להם. כך, יחסים חברתיים וזוגיים נעשו לעסקה. אני מחפש מישהי שטוב לי איתה וטוב לה איתי, בידיעה שהקשר יסתיים כשלא יהיה טוב לאחד הצדדים. המשפחה נעשתה למוסד

בעלי הקונספירציה נקראים בפיהם במקרה הטוב תמימים, המעדיפים לרמות את עצמם כדי לא להיחשף למציאות המזעזעת. במקרה הרע, מי שמתעקש לאתגר את המאמין מוכנס על ידו לרשימת שותפי הקונספירציה שאסור להקשיב לשום דבר שהם אומרים. הוא נחשב מעתה לאחד מבעלי האינטרסים המצופפים שורות להסתרת האמת. בתרבות של אובדן אמון בבני אדם אין מי שיתקן את תאוריית הקשר.

אדם אינו ראוי לאמון כשהוא נאמן רק לעצמו. כי עצמו רוצה בעיקר שתשוקותיו יתמלאו. שהילדים לא יפריעו, ושיזכו אותו מפשעו בשל נסיבותיו המיוחדות. והלוא על כך אמרו חכמים "אל תאמין בעצמך" (אבות ב', ד). כדי להשתחרר משליטתן של תאוריות הקשר, שסופן חורבן חברתי, ולהשיב אמון בבני אדם, צריך להעמיד בעולם אמונה וערכים מחייבים לצד גבולות שאסור לעבור. לשוב ולצפות מעצמנו, משותפינו וממנהיגינו לנאמנות לאמת. לוותר על "נכון לי" כשיקול בלעדי.

תרבות חוסר האמון מחלחלת ליסודות חיינו ומקעקעת אותם. בינתיים, עד התיקון הגדול ההכרחי, יכול כל אחד להתחיל להתנהג כאילו שינוי העולם מתחיל אצלו. לבקש אמת. לדרוש חובות ותפקידים שבנו תרבות אנושית. להתחיל להתנהל לפיהם. לבקש אנשים הראויים לאמון, למצוא בהם מחויבות לאמת. לגלות שלמישהו "יש אלוהים", כלומר שהוא אינו האלוהים של עצמו. להסתכן באמון ולהתאכזב לפעמים. לשאת את כאב מגבלת האדם שמותר וראוי להאמין לו, אבל אסור להאמין בו.

כולם משרתים אך ורק את עצמם. שוטרים ותובעים תופרים תיקים כדי להתקדם. שופטים מקדמים את האג'נדה שלהם. מטפלות מתעללות בפעוטות. חברות התרופות מרעילות אותך. הרוצח זכאי. המדינה מסתירה חטיפת תינוקות. הגבר החביב לילדים הוא פדופיל. ההורים אשמים. הפוליטיקאים מושחתים. "אל תאמינו בַרַע, אל תבטחו בַּאֲלוֹף; מִשְׁכַּבְתָּ חֵיקָךְ שֶׁמֶר פִּתְחֵי פִיךָ. כִּי בֵן מִגֵּבֶל אֶב, בַּת קָמָה בְּאֶמָּה, כָּלָה בְּחֶמְתָּה: אִיבִי אִישׁ אֲנָשִׁי בֵיתוֹ" (מיכה ז', ה).

בעולמם של האנשים המרוכזים בעצמם, חשדנות היא כלי הישרדותי חשוב. אני מניח שכל העולם כמוני, דואג לעצמו על חשבוני, ומוטל עליי להתגונן מפניו. אל תהיה תמים. הפרנואידים יעזרו לך לראות את האמת. מדינת העומק מנהלת פה את העניינים. וכך, תאוריית הקונספירציה נעשתה לפרשנות מקובלת של המציאות.

קשה לסתור את תאוריית הקונספירציה באמצעות עובדות. מאמיניה איבדו אמון בדברי הזולת, גם אם הוא רופא, מדען, שופט או קצין בכיר. הם מאמינים במה שמרגיש להם נכון, ולא חושבים שיש למישהו עדיפות עליהם בזכות מה ש"מרגיש לו נכון". לפעמים יש בטענתם קורט אמת, אך הם מכבירים עליה תשעה קבין של טענות מופרכות. האנשים המאמינים רק למה שמרגיש להם נכון איבדו את קני המידה ואת כלי השיפוט המאפשרים לתת לתופעה את משקלה הראוי. וכך, כמה מקרים של תינוקות שנעלמו מבתי חולים הם הוכחה לקנוניה שאורגנה על ידי הממשלה.

האנשים שלא קיבלו את הסימנים שמביאים

ד"ר יאיר כספי הוא מנהל 'פסיכולוגיה ביהדות' ומחבר הספרים 'לדרוש אלוהים', 'ניסיון' ו'הילד שבמעט הציל את אמו'.



עוז בלומן

לעמוד בפיתוי הוולגרי

צריך להודות שקיימת כאן גם תת-תרבות בריונית וצעקנית הדוגלת בזהות לאומית, קניין פרטי וחשדנות כלפי אינטלקטואלים. זו אינה שמרנות, והימין יאבד את טעמו אם יאמץ את התת-תרבות הזאת אל חיקו

אולם גם המדינות העממיות התקלקלו, ועימן התורות הפילוסופיות אשר נפלו בפח הספקנות, עד שמלומדים שוטים החלו להוציא לעז על האמת... הגיע המצב לידי כך שהאזרחים ביקשו להפוך את העושר עצמו לעוצמה, מאחר שאמנות הנאום שימשה עכשיו למטרות לא ראויות... וכך נפלו מהחירות המושלמת אל תחת עולה של העריצות המושלמת הקרויה אנרכיה (והיא הגרועה מכולן), דהיינו החירות שלוחת הרסן של העמים החופשיים.

ג'מבטיסטה ויקו, המדע החדש

בשם השמרנות את הפרדת הדת מהמדינה; חברי כנסת התוקפים את השמרנות בשם ערכי החירות, הנאורות והחשיבה הפתוחה, בשעה שחבריהם למליאה עוטים אותה לעומתם כשריון ההגנה לערכים אלה עצמם; ריאליסטים ציניקנים הנאחזים בשמרנות כבמסורת רעיונית, ובאותה נשימה פובליציסטית שוללים בשמה את העיסוק האינטלקטואלי כולו. והשוק – על שלל משמעויותיו – חוגג.

אם לא די בכך, בעשורים האחרונים הבשילה בישראל תת-תרבות מקומית, היכולה לשמש מצע פורה ותוסס לקליטת רעיונות "שמרניים" – שמא נכנה אותה התת-תרבות הוולגרית. כוונתי לסל של דפוסי חשיבה והתנהגות המפעפעים לרוחב החברה ומבטאים נסיגה תרבותית. תת-תרבות

דרכן של אופנות אינטלקטואליות מיובאות העושות את דרכן בקרב אוכלוסייה חדשה לעמעם את קווי התיחום וההגדרה שלהן כדי להתפשט על מרחב גדול ככל שניתן. מה שמתרחש בגל האופנה הנוכחי, ה"שמרני", אירע כבר בגל האופנה הקודם, ה"פוסטמודרני". מושג אחרון זה נתון היום בטשטוש כה כבד עד שהוא משמש רק לסימון דבר-מה כ"מלהיב" או כ"מאיים", בהתאם לקהל היעד. המשתמשים בו כבר לא מסוגלים להעניק לו הגדרה ברורה. גורל דומה צפוי בקרוב גם לשמרנות.

כבר כיום ניתן למצוא רבנים המזדהים כשמרנים ובשם השמרנות שוללים את המודרנה, או מגינים על מעמד הרבנות הראשית, ולצידם – באותה מפלגה או עיתון – ליברלים חסרי סנטימנט דתי הדורשים

שהם ינצחו, ישגשגו, יצליחו בכל מחיר. העניין הוא שההזדהות הזו אינה מספיקה, כאשר מדובר בפרויקט שהוא מורכב מעט יותר מהקבוצה, אולי גם מהליגה כולה. כדי לשגשג כמדינה יש צורך לקיים מסגרת משותפת תוך הכללת השוני המובנה בין בני האדם – באופיים, במטרותיהם, בדרך חשיבתם, כמו גם באינטרסים ובערכים שלהם; יש צורך להכיר בכך שחלקם מוגבלים או חלשים יותר; יש צורך לשקול את האינטרס הציבורי לנוכח ההטרונגיות האנושית הזו. כל אלה דרושים כדי שיהיה ל"עם ישראל" כולו נעים ואפשרי לחיות ב"מדינת ישראל" – וכל אלה נעדרים מן התודעה הוולגרית.

השמרן, לעומת זאת, יודע שלשם כינונה של חברה בעלת מסגרת משותפת יש צורך לטפח באופן מתמיד מידות טובות ציבוריות: לגלות איפוק, הוגנות ואחריות, להתנהג באדיבות, להבין את משמעותם וחשיבותם של מרחבים ציבוריים (ממשיים, רוחניים ווירטואליים), להגן על חירויות של קבוצות שונות, להקפיד על איכות השיח, להפעיל שיקול דעת ממלכתי, להתחייב להליכים ולכללי משחק ראויים ולשאת באחריות על הפרתם, לשאת בנטל הכרוך בקיום מוצרים ציבוריים וליצור יחסים הדדיים ואמון בין קבוצות שונות בחברה. השמרן מבין כי אין אפשרות לצעוד כל העת רק או בעיקר עם השאיפה לנצח את היריבים הפוליטיים (או את השכנים לבניין); יש צורך לשתף, להתחשב, ולפעמים אפילו לדאוג לפרטים וקבוצות אחרים בחברה.

אוסף הערכים והנורמות הללו מאחד את החברה ומלכדה. האתוס אינו נקנה ואינו מסתכם בהנפת דגל או בצביעת הפנים

זאת מתאפיינת בצעקנות, זחיחות, כוחנות, זלזול וחוסר התחשבות מופגן בוולת שאינו קרוב או מקורב. בכביש הוא הנהג העוקף, המרים-אורות, הלא-מאותת, והתוקע בסופו של התמרון גם מבט מאיים. הוא חונה על חצי מדרכה, על איי-תנועה או על חניה וחצי, ואם אלה אינם פנויים – בחניית נכים. מה שמתרחש בכביש, בגינה הציבורית, בטובקבים ובשפת הים – מגיע גם אל החשיבה הפוליטית.

הואיל והוולגרי הישראלי דוגל בדרך כלל בזהות לאומית מוחצנת, בחיבה למסורת, בקניין פרטי ובשנאת אינטלקטואלים – הוא כר נוח לקליטת חלק ממופעה העכשוויים של 'השמרנות'. לו היו עיניה של השמרנות בראשה, היא הייתה מנסה להיבדל מאותו תוצר ישראלי מקומי. אבל אירע מה שאירע, וייתכן כי דמותו של בריון הרחוב הישראלי הוולגרי תתלכד בשנים הקרובות עם מושג ה"שמרנות" בישראל. אין הכרח לטעמי להיות "שמרן", וניתן היה להשקיע מחשבה רבה יותר בפיתוח וטיפוח כמה מאגפיה המקומיים של ה"מסורתיות" או ה"ציונות הדתית", שגם בהם הולך ופושט הנגע. אך בינתיים, למען כל אותם המעוניינים להזדהות כשמרנים מבלי למצוא את עצמם באותה סירה עם וולגרים, מוקדשות ההבחנות הבאות. לאחר מכן ניתן יהיה לערוך דיון מושכל יותר על הייבוא האופנתי, כמו גם התייחסות מעמיקה יותר לתוצר המקומי.

המידה הטובה הציבורית לעומת "למה מי הם בכלל"

כן, הוא אוהב את עם ישראל ואת מדינת ישראל. זה העם "שלו" והמדינה "שלו", וכמו קבוצת הכדורגל "שלו" הוא רוצה



אכן, גם את ההגות השמרנית מלווה תדיר החשש מאינטלקטואליזם ומרעיונות מופשטים ביחס לארגון החברה. קשה להתחרות בהתקפותיו של בָּרֶק על כל אותם פילוסופים, סופרים, רעיונאים ופובליציסטים שנהנו לכתוב רעיונות מבריקים ומתוחכמים, לוגיים ושנונים – אך התעלמו מעובדות, ממסורות, ממוסכמות וממרקם חברתי. בָּרֶק ראה בהם אנרכיסטים מסוכנים הבזים לממשות האנושית, על פגמיה, פשרותיה, חוסר הוודאות שבה והטורח שנדרש כדי להבינה. הוא היה מפוכח, צנוע, וניסה להביט נכוחה.

ברם, תכונות אחרונות אלו הן גם שפוערות תהום בין השמרן לבין הוולגרי. השמרן אומנם חושש מאינטלקטואלים, אך הוא רוחש יחס של כבוד, שלא לומר הערצה, למחשבה ולעולם הרוח. דווקא משום שהחברה ומוסדותיה הן דבר מורכב מאין כמוהו – יש לטפח יכולות וכישרונות משלל סוגים כדי לעסוק בו בזהירות ובשום-שכל ולעצב מדיניות ציבורית ראויה. יש ללמוד מן הניסיון האישי ומניסיון הדורות המצטבר, מהתבונה המעשית כמו גם מהתבונה העיונית, מההיסטוריה ומהמתמטיקה, מהדת ומהשירה. שמרן לא יתהדר בכך שאינו "אינטליגנט", או רגיש, קל וחומר שלא יגחך על קריאת ספרים או חשיבה מורכבת.

במקום שבו הוולגרי רואה מאבק כוחני פשוט, ומתייחס אל קונפליקט בצורה צינית, השמרן רואה מציאות מורכבת הדורשת רצינות וכובד ראש. החברה מורכבת מכדי ללכוד אותה בפרדיגמות פשטניות, ובכלל זה גם פרדיגמת ה"מאבק" העומדת בתשתית התפיסה הגסה והכוחנית.

בכחול ולבן, אלא בחינוך וטיפול של רגשות ורעיונות. הללו אינם חייבים להתבצע דווקא בטקסים מונוטוניים או בספרים משעממים; אך חברה הרוצה להישאר מלוכדת אמורה להשקיע ברגשות וברעיונות משאבים ומחשבה.

המידות הטובות הציבוריות הן ממטרותיו הראשיות של השמרן – שבניגוד לדימוי הרווח אינו מעוניין לשמר את המצב הקיים, אלא את כל אותם גורמים המאפשרים את הטוב שבמצב הקיים. כדי להמחיש זאת, אפשר לפנות לאחד מכתבי היסוד השמרניים – לאדמונד בָּרֶק ולספרו "מחשבות על המהפכה בצרפת". בָּרֶק לא קונן רק על עצם השינוי שהתרחש במהלך המהפכה, ולא רק על הקצב שלו – אלא גם על אובדן של איכויות אנושיות ומידות נעלות שנרמסו במהלך המהפכה. למגינת ליבו, הפרלמנט הצרפתי התאכלס במהירות בעורכי דין מן הסוג הגרוע, שמלבד הניסיון ושיקול הדעת חסרו גם כבוד עצמי, מבט רחב, נימוסים וגינוני אבירות. על רקע זה גרס כי יש צורך בחינוך ובהרגלי חיים נכונים, שאבדו במהלך המאבק.

כבוד לעולם הרוח במקום "די לחפור"

בשיח הגס והוולגרי אוהבים את החשיבה הפשוטה והמעשית, "הפרקטית", וסולדים מאינטלקטואלים ארכניים וטרננים. אלו "מדברים באוויר" על דברים מופשטים, המנותקים מהריאליה וממאבקי הכוח שבה. על רעיונות הוא מסתכל בחשדנות, טורי דעה רצוי שיהיו קצרים וקולעים, דיבור צריך להיות לעניין. תופעה ישראלית מעניינת היא ש"פרופסור", "אינטליגנט" ושאר מילים בעלות קונוטציה למדנית – נהגות בה לשלילה.

חוק, קניין וצדק במקום "תוריד את הידיים, זה שלי"

התפיסה הכוחנית נוטה חסד לקניין הפרטי. למעשה, אחד מתחביביה הוא להגדיר מה "שלי". אם ישנו דירוג לעמדות נפשיות המתנגדות לסוציאליזם באופן מובנה, העמדה של הוולגרי תופיע באחד המקומות הראשונים. את יסוד ה"שלו" הוא אינו נדרש להצדיק. ככלל, הוא סולד מהצדקות. הוא שילם, הוא קיבל, זה אצלו – זה שלו, ושאר אחד לא ייגע לו בזה. זהו מושכל ראשון אינסטינקטיבי.

מדינת הרווחה, הביטוח הלאומי וועדי העובדים היו חביבים על הישראלי הכוחני, כל עוד הם יצרו אפשרויות נוחות וזמינות להגדיל את מלאי ה"שלו" באמצעות פנייה לרשויות, או, כאפשרות מועדפת, להשתלב בתוכן. במודל הנוכחי, הניאו-וולגרי הולך ונעשה קפיטליסט; לא באופן מופשט הנוגע ל"זכות לקניין פרטי" וכיוצא באלו, אלא באופן מעשי מאוד: הוא החל לטפס במעלה הסולם הכלכלי, הפנים את מסקנותיה של התחרות בשוק הסלולרי וברשתות המזון והביגוד, ומצא דרכים חדשות להגדיל את מלאי ה"שלו". הוא יפתח את השוק לתחרות, גם אם יהיה עליו לפרק בדרך את הביטוח הלאומי או את ועדי העובדים.

בניגוד אליו, השמרן אינו בהכרח קפיטליסט מובהק (והקפיטליסט, אגב, אינו בהכרח וולגרי). אמת זו מסוגלת להישמע צורמת לכמה זוגות אוזניים, אך היא בכל זאת עובדה: שמרנים ותומכי שוק חופשי מתקוטטים לעיתים קרובות אלו עם אלו. גם השמרן מקבל את הקניין הפרטי ואת השוק החופשי כעקרונות וכערכים נכונים, אך לא בלעדיים. הם אצלו חלק מפסיפס שלם של בניין חברה, מערכות יחסים והתפתחות אנושית.

כך גם בנוגע ליחס למוסדות השלטון ולמוסדות בכלל. הוולגרי מביא למאבקים – בתוך המוסדות וביניהם – את האנרגיות ודפוסי ההתנהגות מהכביש, הגינה הציבורית ויציעי הכדורגל. גם אם אינו תאב-כוח, הוא לכל הפחות לא רוצה לצאת "פראייר", לא רוצה ש"יאלכו" לו ו"ידפקו" אותו. גם את כוונותיהם של האחרים הוא רואה מבעד למשקפיים אלו. התנהלותו הפוליטית לעיתים קרובות פזיזה, מניפולטיבית, ערמומית ואופורטוניסטית, ובמובן חשוב בכך הוא גם רואה את ערכה.

"ריאליזם" פוליטי שכזה מעמיד את הוולגרי במרחק רב מהשמרן. האחרון רואה במוסדות התגלמות של חוכמה וניסיון מצטבר. אומנם, אין הוא קורא לטפח געגועים אל האצולה הבריטית ומוסד המלוכה, שהיו נערצים על פֶּרֶק, ואפילו לא להתבונן במבט רומנטי על הכנסת ובית המשפט; אך הוא זוכר את הפתגם, הנכון שבעתיים בנוגע למוסדות – "מה שטיפש אחד הורס, עשרה חכמים לא יכולים לתקן". גם אם ישנם בבית המשפט העליון, לדוגמה, דברים הדורשים תיקון – ובישראל נראה שיש לא מעט כאלה – זלזול בו וסימונו כאויב, יריב או בעיה, פירושו פגיעה בנוהג ובלמוסכמה חברתית, שתוביל בסופו של דבר להתפוררותה של המסגרת המשותפת. השמרן לא יקל ראש בטענה מעין זו. הכבוד לחוק, לרוח היוצרת את החוק ולערכים העומדים בבסיסו, כמו גם לתפקידה של הרשות השופטת, אינו מאפשר דיבור זחוח על ה"חונטה המשפטית". אולם מצדו של הצעקן הוולגרי, את המוסדות האינטליגנטיים מדי, דוגמת האקדמיה, הפרקליטות ובית המשפט, ניתן לבטל לחלוטין – ודאי בשעה שהם משרתים את יריביו הפוליטיים.



שנידונו בסעיפים הקודמים. בהמשך לכך השמרן גם רואה את הקניין הפרטי לא רק כדבר אינסטינקטיבי, אלא גם כדבר "צודק"; ואותו צדק תובע גם להגן על קניינו של הזולת.

בניגוד לוולגרי, שמתוך דאגה ל"שלו" הולך ונעשה קפיטליסט, השמרן מוכן להתפשר לעיתים עם סוציאליסטים כדי לדאוג לאינטרסים ציבוריים וחברתיים שונים. הוא מודע לכך כי לא בכל חברה מתפתח שוק חופשי פורה, כשם שלא בכל חברה מתפתח ממשל דמוקרטי, ובשני המקרים האשמה נעוצה לא רק בהפעלת כוח-יתר "מלמעלה".

על ייבוא ותוצר מקומי

אלה הם מקצת מקווי המתאר של השמרן, וקווי הגבול בינו ובין הוולגרי. ניתן היה להמשיך לכמה וכמה קווי מתאר נוספים, דוגמת הכבוד למשפחה, לקהילה ולמסורת. יהיו שיאמרו שקווים אלה גסים מדי, וקימת הגות שמרנית או ניאור-שמרנית שאינה סבורה כך. אדרבה, ישרטטו הם את המחבר והמפריד, המזמין והמאתגר. יהיו שיאמרו שטוב שיש אצלו עממיות כוחנית, גם אם אינה תמיד נעימה לאוזן האנינה – שהרי הכוחות הללו נחוצים לשם הבטחת שרידותה של מדינת ישראל בג'ונגל של המזרח התיכון מכאן והעולם הפוסטמודרני מכאן; יש לחבוש את הקסדה, לחדד את הכידון ולנעול את הבונקר בפני כל אותם עוכרי ישראל. איני מקל ראש בטענות הנוגעות לקיומו של העם היהודי. אך דווקא לשם שרידות שכוז כדאי להתאמץ ולחשוב כיצד מבטיחים שנישאר מדינה שנעים לחיות בה.

אפשר לתלות את הייבוא הסלקטיבי-מאוד של מסורת החשיבה גם בחילופי עידנים.

אדמונד ג'רק תמך במדיניות של שוק חופשי עוד לפני הופעת ספרו של אדם סמית 'עושר האומות', ומשהופיע הספר כתב עליו בהערכה מרובה. אך תמיכתו בשוק החופשי נבעה ממבט רחב יותר על החברה. ראשית, ההתערבות בשוק משמעה פעמים רבות גרימת נזק ממש – כלכלי, אישי וחברתי. שנית, כשמרן הוא סלד מדרכים טכנוקרטיות לפתרון בעיות אנושיות וממילא מ"תיקון" יזום של האינטראקציה הכלכלית החופשית; ושלישית, הוא סבר כי בראייה לטווח רחוק השוק החופשי יסייע יותר לשיפור מצבם הכלכלי של כל חלקי האוכלוסייה.

אותן סיבות ממש מרחיקות את השמרן מהיות קפיטליסט טהור – שכן החלת שוק חופשי באופן דוגמטי גם היא טכנוקרטית ומזיקה; מצבים מורכבים של הכלכלה והחברה דורשים לעיתים גם התערבות. נוסף על כך, הקניין והשוק נשענים על אינדיבידואליזם, תחרות, הישגיות וחתירה למימוש מרבי של אינטרסים אישיים. בניגוד לקפיטליסט, השמרן אינו גורס כי "היד הנעלמה" לבדה מסוגלת לתקן את התולדות הכלכליות השליליות של מאפיינים אלה, קל וחומר שלא את התולדות החברתיות השליליות שלהם. ככלל, חשיבה "כלכלית" על אודות החברה גורמת לשמרן חלחלה, שכן היא דרך אלגנטית להתחמק מדיונים ערכיים.

בעיני השמרן, הפרט אינו סך מאוויים, החברה אינה סך אנשים והצמיחה אינה סך ביצועים. השוק החופשי עצמו זקוק לתכונות כגון יוזמה, מקוריות, אמון, הדדיות, חריצות, שמירת חוק – כולן נורמות אנושיות וחברתיות, הנובעות מאותה תפיסה אזרחית ומאותן מידות טובות ציבוריות

במקביל ל"פוסטמודרניזם" שנקלט בארץ בעידן שקיעת תנועת העבודה, חלום השלום ושברו והחלחלה ממושג הכוח של סוף המאה העשרים, ה"שמרנות" נקלטת בעידן שלטון מפלגת הליכוד, השגשוג הכלכלי ושיכרון הכוח של תחילת המאה העשרים ואחת.

אחרי כל ההבחנות הללו צריך לומר בגילוי לב כי המחנות השונים בפוליטיקה הישראלית אובדים את דרכם. ימיו של הצבר החצוף אך יפה-הנפש תמו. השמאל המיר את תנועת העבודה הסוציאליסטית בצעקנות ובפירוק זהויות, והימין ממיר את התנועה למען ארץ ישראל השלמה בצעקנות ובפירוק מונופולים. בחילופי המהלומות שני המחנות נוטלים מכל הבא ליד.

אבל כאשר מייבאים מסורת חשיבה צריך להתאים אותה באופן רגיש יותר למציאות. לא ניתן לקחת הגות של שוכני בית הלורדים

באנגליה או של אנשי הנאורות הסקוטית ולמרוח אותה על חברה מקוטבת הנמצאת בחירום-תדיר ובפוסט-טראומה. לא ניתן להמשיך בפרויקט של בניית אומה ובו בזמן לחולל קרעים בין מרכיביה. לא ניתן ביד אחת לחנך למידות טובות ציבוריות וביד האחרת לזלזל בכל מוסדות השלטון ולתקוף אותם.

לייבוא השמרנות לישראל צריך משום כך להתלוות תהליך של בניית תוצר מקומי בדמות ציונות ממלכתית, המתכתבת עם המסורת היהודית ועם האופי הישראלי. בתקופה של שווקים גלובליים החלטה זו אינה קלה. אך רק לאחריה יהיה ניתן להתבונן מחדש בתמונת האור והצל של אותה ישראליות וולגרית, ומי יודע, אולי לעצב ממנה איזו בשורה חדשה.

1. ג'מבטיסטה ויקו, המדע החדש, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ה, עמ' 479.

עוז בלומן הוא ר"מ בישיבת ההסדר "ברכת משה" במעלה-אדומים ועמית בפורום קהלת.



תגובות לגיליון 15

בתגובה ל"למען הדורות הבאים: חוק יסוד להגבלת הגירעון"
מאת שגיא ברמק ועידן ארץ

מתן קולרמן

רגיעון לבהלת הגירעון

של המאמר הנזכר. בעולם מקביל זה אחד העקרונות המנחים של ממשלות ישראל לדורותיהן היה להימנע מייצור גירעון כלשהו – אפילו של שקל אחד. בתקציב המדינה לשנת 2019 של ישראל המקבילה אכן לא היה מופיע בצד ההוצאות סעיף תשלומי ריבית של 39 מיליארד שקלים, אך גם בצד ההכנסות היה חוסר. אם סעיף הגירעון לא קיים, גם צד ההכנסות של התקציב קטן במידה משמעותית.

חשוב לציין שישראל – כמו מרבית המדינות בעולם – צומחת בעקביות, ובהתאם לכך התוצר שלה גדל באופן קבוע. כך יכולה ישראל לייצר גירעון שנתי בגובה קבוע מבלי להשפיע על יחס החוב/תוצר שלה. בהתייחס לקצב הצמיחה הממוצע של התוצר הישראלי בשנים האחרונות (3.5%) ולשיעור החוב/תוצר (כ-60%), מדובר על גירעון שנתי קבוע של 2.1% מהתוצר (כ-27 מיליארד שקלים). כלומר החוב של ישראל גורר תשלומי ריבית של 39 מיליארד שקלים אך גם מאפשר לרשום בצד ההכנסות סכום של כ-27 מיליארד שקלים. נוסף על כך, יש לקחת בחשבון שחלק מהוצאות הריבית

במאמרם שהתפרסם בגיליון הקודם, טענו שגיא ברמק ועידן ארץ כי לחובה הלאומי של מדינת ישראל עלויות אדירות וכי הוא נוצר ברובו בשל התנהלות פיסקלית מופקרת וחסרת אחריות של פוליטיקאים. במאמר תגובה קצר זה אראה תחילה שעלויות החוב נמוכות בהרבה מן המתואר במאמר הנזכר, וכן שפוליטיקאים חסרי אחריות הם שחקנים שוליים – באופן יחסי – בכל מה שנוגע לגובה החוב. נוסף על כך אציג את הבעייתיות הכרוכה בהצעה שהעלו הכותבים: חוק יסוד האוסר גירעונות בתקציב.

בפתיחת המאמר העריכו הכותבים את עלות חובה הלאומי של ישראל ב-39 מיליארד שקלים בשנת 2019 (וסכום דומה מדי שנה), סכום השווה לריבית שמשלמת ישראל על חובה. מדובר בסכום נכבד שאם אכן ניתן לחסוך אותו ישנה הצדקה לנקיטת צעדים משמעותיים. אך האם אכן מדובר בעלות האמיתית?

התשובה היא לא; כדי להדגים זאת נערוך ניסוי מחשבתי קטן. נדמיין עולם מקביל שבו מדינת ישראל הייתה מאמצת ביום הקמתה את "חוק יסוד: החוב הלאומי" המוצע בסופו

של ישראל הן לאיגרות חוב מיועדות,¹ שהן למעשה תשלום רווחה שהמדינה מעבירה בצורה עקיפה לאזרחיה החוסכים לפנסיה. השפעות נוספות של החוב (שהוזכרו במאמר) הן הגדלת ההשקעה וגם העברות למחזיקי איגרות החוב שרובם ישראלים.

החוב הציבורי משפיע בערוצים רבים על מצבה הכלכלי של המדינה, וישנה ספרות כלכלית ענפה המנסה לאמוד השפעות אלו. השאלה שנשאלת בה בדרך כלל היא: מהי ההשפעה הכוללת של החוב על ביצועי המדינה שנוטלת את ההלוואה? הכלים שבהם משתמשים כדי לענות על שאלה זו הם נתונים היסטוריים לגבי ביצועים של מדינות שונות בעולם בשנים שונות. השאלה העיקרית בעניין זה היא: האם קיים קשר בין חוב גבוה לצמיחה כלכלית?² הטיעון שלפיו חוב גבוה פוגע בדורות הבאים – שאותו ניסו לבסס כותבי המאמר – משמעותו בעצם טענה שלפיה החוב פוגע בצמיחה של המדינה.

ובכן, מה יש לספרות האמפירית לומר על הקשר בין חוב ציבורי לבין צמיחה כלכלית? התשובה הראשונה שהספרות נותנת היא: אנחנו לא יודעים. כפי שמתואר במחקר שסקר את העבודות העיקריות בתחום וניתח אותן, אכן קיים מתאם בין צמיחה נמוכה לבין חוב גבוה אולם הסיבתיות הפוכה ככל הנראה: צמיחה כלכלית נמוכה מובילה להגדלת הוצאות הממשלה, בין היתר על ידי מייצבים אוטומטיים.³ מאידך-גיסא, אין הוכחה טובה לקשר סיבתי הפוך – בין חוב גבוה לבין צמיחה נמוכה.

מבט מעמיק יותר במחקרים הזמינים יצביע על כך שגם אלה המנסים לטעון כי חוב גבוה הוא סכנה מתייחסים כמעט תמיד לחוב גבוה

בהרבה מזה של ישראל. מחקרים אלו בדרך כלל טוענים לפגיעה בצמיחה כתוצאה מחוב של יותר מ-90% או 100% מהתוצר.⁴

גם הערוצים שדרכם משפיע החוב על הצמיחה הם ערוצים שישראל במצבה הנוכחי רחוקה מהם. המסלול העיקרי המתואר בספרות כמסלול שבו חוב גבוה פוגע בצמיחה קשור לעליית הריבית שהממשלה משלמת על החוב, עקב חוסר ביטחון של הלווים ביכולת החזר ההלוואות שניתנו למדינה. כיום, הריביות על החוב הממשלתי בישראל נמוכות מאוד, דירוג האשראי של ישראל (דירוג שנותנות פירמות בינלאומיות ומשקף את יכולת המדינה לפרוע את חובה) הוא הגבוה אי-פעם – והוא אף הועלה לאחרונה למרות שיעור הגירעון שעבר את התכנון המקורי.

קשה לקבוע מהי עלות חובה הלאומי של ישראל. אך בכל מקרה מדובר ככל הנראה בעלות נמוכה מאוד. כמוכן אין פירוש הדבר שצריך להגדיל את החוב ללא הבחנה. לדעתי, מדיניות השומרת על יחס חוב/תוצר הדומה ליחס הקיים בשנים האחרונות היא סבירה, גוררת עלויות נמוכות – עד לא קיימות – ולצד זאת גם משמרת מרחב ביטחון מספיק לתקופת משבר או מצב ביטחוני בעייתי.

גירעון אינו הצגת יחיד

נקודה בולטת מאוד במאמר היא הצגה היסטורית לוקה בחסר של ממש בכל הנוגע להתפתחות החוב בישראל. כותבי המאמר דנים בצמיחת החוב בשנים 1967–1985; לטענתם, התנהגות לא אחראית של ממשלות ישראל בתקופה זו היא אחת הסיבות המרכזיות לחוב הלאומי התופח.



להגדיל הוצאות גבוהות בטווח הקצר – גם על חשבון הדורות הבאים. טענה זו נכונה באופן עקרוני, וקשה להכחיש את העובדה שנבחרי הציבור רוצים להיבחר שוב ובזבז כסף באופן מיידי – על חשבון הדורות הבאים – יכול לקדם זאת. אולם התמונה מורכבת הרבה יותר: ראשית, מצויים גם פוליטיקאים המקדמים מדיניות הפוכה ודורשים לחייב גירעונות נמוכים כדי להקשות על הגדלת הוצאות. רק לאחרונה מועמדה לשעבר של מפלגת זהות לתפקיד שר האוצר, גלעד אלפר, הצהיר שיקדם מדיניות שכוז.⁷ נוסף על כך, במערכת הפוליטית ישנה גם אופוזיציה שלה אינטרס הפוך: לבקר את הקואליציה על התנהלות מופקרת ולוודא שלכשיתחלף השלטון, לא תיכפה עליה מדיניות צנע קשה כתוצאה מחוב מוגזם. לאופוזיציה אומנם השפעה פחותה על המדיניות הנוכחית, אך יש לה השפעה חזקה ומשמעותית על השיח הציבורי.

לבסוף יש לציין את מי שנושאים בתפקיד מרכזי בהצגה אך לא הוזכרו כלל במאמר: פקידי משרד האוצר. לפקידים אלו אין צורך לדאוג להיבחר מחדש והם בעלי השפעה מכרעת על התקציב – ואף השפעה ספציפית על הגירעון. נדגים השפעה זו דרך ערוץ אחד שבו לפקיד האוצר יש חופש כמעט מוחלט: הרזרבות התקציביות. תקציבו של כל משרד ממשלתי נקבע על ידי פקידי משרד האוצר ומכיל רזרבות בהיקף ניכר. רזרבות אלו נועדו לענות על צרכים שונים, אך ניתן להשתמש בהן רק באישור פקידי משרד האוצר. אי-שימוש בהן יוביל להוצאות קטנות מההוצאות המתוכננות וכך בעצם יקטין את הגירעון בשנה נתונה. דו"ח מבקר המדינה שעסק בעניין זה ציין שהשימוש הפוליטי שנעשה ברזרבות

ככלל קשה לבחון טענה זו, וכתמיד בסוגיות מעין אלו התשובה מורכבת. עם זאת כותבי המאמר 'שכחו' להפנות את הזרקור לסיבה העיקרית למשבר שהתפתח בישראל בשנים אלו: המצב הביטחוני באותן שנים. כפי שהראה פרופ' יוסף זעירא בספרו 'כלכלת ישראל', ההוצאות הביטחוניות וההוצאות הקשורות אליהן צמחו בתקופה זו לרמה של מעל 40% (!) מהתוצר של מדינת ישראל.⁸ מדובר בשיעור אסטרונומי שמדינה מודרנית אינה יכולה להתמודד איתו ללא הלוואות מהדורות הבאים (הגדלת החוב הלאומי).

ניתן לטעון שהממשלות באותן שנים יכלו לפעול בדרך אחרת במישור הכלכלי (ובאופן דומה ניתן גם לטעון כי יכולות היו לפעול בדרך אחרת במישור המדיני-ביטחוני, אך זוהי קביעה אחרת הרחוקה מתחומו של מאמר זה); אך מדובר בטענות ספקולטיביות, ובכל מקרה פעולות כאלו לא היו יכולות אלא לעכב מעט את המשבר – כולי האי ואולי – או להחליש אותו אך לא למנוע אותו לחלוטין.

גם צמצום החוב המהיר (שהיה פחות מרשים ממה שמציינים כותבי המאמר; בארבע השנים שאחרי תוכנית הייצוב הצטמצם יחס החוב/תוצר ב-40%, ולא ב-110% כפי שצוין במאמר),⁹ היה ראשית בשל סיוע אמריקני חד-פעמי גבוה, ושנית בשל היכולת לצמצם באופן דרמטי את ההוצאות הביטחוניות או ההוצאות הקשורות להן. גם למדיניות הצמצום בהוצאות האזרחיות שהובילה הממשלה היה בלי ספק חלק בכך, אך רק כגורם שלישי-במעלה.

דגש רב ניתן במאמרם של ברמק וארץ לתיאוריית הבחירה החברתית, ועל פיה גם לטענה שלפוליטיקאים אינטרס מובנה

להחזר חוב, כך שאם נסתכל על הדברים בפרספקטיבה רחבה של שנים-מספר נראה שחובה של ישראל נמוך מזה שתוכנן – על אף הסטייה בשנה האחרונה.

כהערת אגב לדברים אלו אציין שהעובדה שהחוב גדל ביחס לתוצר בשנת 2018 – עובדה שכותבי המאמר ואחרים סבורים כי היא מצביעה על שינוי מגמה וצמיחה עתידית של יחס החוב/תוצר – היא תוצאה טכנית בעיקרה. היו כבר סטיות משמעותיות-יותר מן הסטייה שאירעה ב-2018, אך הן התרחשו בשנים שבהן החוב היה צפוי להצטמצם בצורה משמעותית. הסיבה לגדילה ביחס החוב/תוצר בשנת 2018 היא אומנם סטייה מיעד הגירעון, אך גם עובדת היותנו קרובים ליעד החוב/תוצר הרצוי (על פי משרד האוצר).

גם אם נקבל את העובדה שלפוליטיקאים תמריץ מובנה להגדיל הוצאות בטווח הקצר על חשבון הטווח הארוך, קיימים שחקנים נוספים בעלי השפעה מכרעת ומשמעותית – ולהם תמריצים אחרים ודפוסי פעולה אחרים. הצגה היסטורית מדויקת של החוב הישראלי תראה דווקא סיפור של התנהלות אחראית, באופן יחסי, ותבהיר כי התקופות שבהן החוב צומח הן קודם כול תוצר של אילוצים ביטחוניים ורק אחר כך – ובשוליים – תוצאה של התנהלות פיסקלית חסרת אחריות.

במאמר שזורות כמה השוואות בין חובה של ישראל לחובן של מדינות מפותחות אחרות, אך השוואות אלו מוטות ובעייתיות. ראשית, הנתונים מראים שישראל מצויה הרבה מתחת לממוצע יחס החוב/תוצר של המדינות המפותחות (40% מתחת לממוצע) ואף נמצאת מתחת לחציון המדינות. שנית, בעשור האחרון אין מדינה

מצביעה על "ריכוזיות של אגף התקציבים בשלב ביצוע התקציב"⁸. לפקידים העובדים במשרד האוצר – ובמיוחד לאלה העובדים באגף התקציבים – השפעות רבות נוספות על התקציב: הם בפועל כותבים אותו, נדרש אישור שלהם להוצאות משמעותיות ממנו, וכל העברה בין סעיפים בו דורשת אישור שלהם. כל המסלולים הללו, שדרכם יכולים הפקידים להשפיע על התקציב, הופכים אותם לשחקנים משמעותיים. ואכן, במחקר של הפרופסורים מומי דהן ואבי בן-בסט על מאזן הכוחות בתהליך התקצוב, מצאו החוקרים שכוחם היחסי של פקידי משרד האוצר בישראל חריג בקנה מידה בינלאומי ומבטיח "שמירה על המשמעת התקציבית", כלומר (בין השאר) שמירה על יעד הגירעון ועל חוב נמוך.⁹

נקודת המבט הזו יכולה להאיר באור קצת אחר את הכרוניקה של יעדי הגירעון והעמידה בהם בשנים האחרונות. על אף השינויים התכופים בחוק הגירעון (שניתן לראותם כתוצר של מאבק כוחות בין פוליטיקאים מסוימים לבין הדרג הפקידותי), ולמרות כמה שנים שבהן אירעה חריגה מהיעד, המגמה הכללית היא הפחתת החוב והתכנסות ליעדי החוב ארוכי הטווח שהוצבו במשרד האוצר. ליעד ארוך הטווח שהיה בתוקף עד שנת 2015 – 60% – כבר כמעט הגענו; וגם ליעד החדש – 50% – אנו צפויים להגיע. ברוב השנים, המציאות היא של עודף תקציבי ביחס ליעד הגירעון ומעבר של היעד הוא החריג. במשך העשור האחרון רק פעמיים הגירעון עלה על היעד, ולעומת זאת שמונה פעמים היה הגירעון נמוך מהיעד;¹⁰ סך העודפים הוא כ-72 מיליארדי שקלים, וסך הגירעונות הוא כ-29 מיליארדי שקלים. כמעט כל עודפי הגבייה משמשים



החוק הנוכחי – צפוי גירעון של 2.5% מבחינת התוצר של מדינת ישראל, מדובר למעשה בכ-35 מיליארד שקלים שכותבי המאמר מציעים להוריד ממקורות התקציב. התמודדות עם שינוי זה תחייב כמובן קיצוץ הוצאות בהיקף זהה או לחילופין הגדלת הכנסות.¹¹ הגדלת הכנסות (העלאת מיסים) היא צעד פוליטי מאוד לא פופולרי – ואף צעד שכל המפלגות הגדולות הצהירו, במערכת הבחירות הנוכחית, כי יתנגדו אליו. לכן סביר להניח כי אם אכן יחוקק חוק שכזה, ההתמודדות איתו תהיה בעיקר על ידי הפחתת הוצאות משמעותית. דיון במשמעותו של קיצוץ כזה חורג מיריעתו הקצרה של מאמר תגובה, אך די אם אציין שככל הנראה קיצוץ כזה יהפוך את ההוצאות האזרחיות של ממשלת ישראל לנמוכות בעולם המפותח.

הדיון על גובה הגירעון והחוב הוא חשוב ביותר. ישנן סכנות גלומות בחובות גדולים, ואכן במערכת הדמוקרטית יש גם מרכיבים המתמרצים חלק מן השחקנים להגדיל את החוב על חשבון העתיד של כולנו. עם זאת, גם כשלוקחים פרמטרים אלו בחשבון, הסתכלות נכוחה על מצבה של ישראל בשנים האחרונות תראה שהמדיניות בכל הנוגע לגירעון היא סבירה ואף שמרנית ובטוחה באופן יחסי. כבר כיום יש במערכת שחקנים נוספים רבים המתייחסים גם לטווח הארוך ומאזנים את התמריץ הבעייתי של הפוליטיקאים. במצב כזה אין הצדקה לשינוי מדיניות קיצוני כמו זה שהוצע במאמר – שינוי שעלולות להיות לו השלכות בעייתיות ביותר.

מפותחת שבה הצטמצם החוב בקצב מהיר יותר מישראל. ולבסוף, במאמר מובאות השוואות לגרמניה ודנמרק שלהן חוב נמוך יותר או חוקים המגבילים יותר את הגירעון התקציבי; אולם השוואות אלו כמעט שאינן רלבנטיות לענייננו, מכיוון שמדובר במדינות עם שיעור ריבוי טבעי נמוך במידה ניכרת מזה שבישראל (0.2 ו-0.38 בהתאמה, ביחס ל-1.55 בישראל בשנים האחרונות). ככל ששיעור האוכלוסייה צומח מהר יותר, גם התוצר צומח מהר יותר; ומכיוון שכפי שכבר צוין היחס החשוב הוא יחס החוב/תוצר, הרי שמדינות הצומחות מהר יותר (כמו ישראל) יכולות גם להגדיל את חובן בקצב מהיר יותר. העובדה שבשנות השמונים חובה הלאומי של ישראל היה מהגבוהים בעולם המפותח צריכה גם היא לבוא בחשבון. כפי שכבר ציינתי, חוב זה נוצר ברובו בשל אילוף ביטחוני. אם נרצה לבחון את המדיניות הנוכחית של ישראל, הנתון המעניין שיש לבחון אינו רק שיעורו של יחס החוב/תוצר הנוכחי, אלא יחס החוב/תוצר שהמדיניות הנוכחית תוביל אותנו אליו – בטווח הארוך. פרספקטיבה רחבה של שנים-מספר תוביל למסקנה שיחס החוב/תוצר שנגיע אליו בעתיד יהיה נמוך עוד יותר מהיחס כיום.

למען הדורות הבאים: בלי צעדים קיצוניים

לסיום אפנה לבחון את ההצעה שהעלו כותבי המאמר ל"חוק יסוד: החוב הלאומי". מהות ההצעה היא קביעת מדיניות של גירעון-אפס למעט מקרים יוצאי דופן. לצורך בחינת ההצעה, נבדוק את השלכותיה לגבי תקציב המדינה הקרוב (2020). בתקציב זה – לפי

1. איגרות חוב מיועדות הן איגרות שהמדינה 'מוכרת' בריבית שהיא מעל הריבית הרגילה שלה והן 30% מכל קרן פנסיה. איגרות חוב אלו הן בעצם סכסוד עקיף שהמדינה מעבירה לחוסכים.
2. כשצמיחה כלכלית היא המדד שמשקף את השינוי בתוצר של מדינה בשנה מסוימת.
3. מייצבים אוטומטים הם מנגנונים שקיימים בתקציב המדינה ומובילים להוצאות גבוהות יותר בזמני משבר. דוגמה למנגנון כזה היא תשלום דמי אבטלה שכמוכן עולה בזמן משבר. להרחבה ראו Ugo Panizza and Andrea F. Presbitero, "Public Debt and Economic Growth: Is there a Causal Effect?", *Journal of Macroeconomics*, 41 (2014), pp. 21–41.
4. Carmen M. Reinhart and Kenneth S. Rogoff, "Growth in a Time of Debt", *American Economic Review*, 100.2 (2010), pp. 573–578.
5. יוסף זעירא, **כלכלת ישראל**, תל-אביב: ידיעות ספרים, עמ' 158, לוח 1.
6. עמי צדיק ואיתמר מילרד, **תיאור וניתוח הכללים הפיסקליים בישראל ובמדינות המפותחות**, ירושלים: מרכז המחקר של הכנסת, 2013, עמ' 24.
7. "ראיון עומק עם גלעד אלפר", פורסם בעמוד הפייסבוק Make Israel Great Again, בתאריך 27.08.19.
8. מבקר המדינה, דו"ח שנתי 68, פרק שני, רורבות והוצאות שונות בתקציב המדינה: תקצוב, ניצול ושקיפות, 2018, עמ' 338–239.
9. אבי בן בסט ומומי דהן, **מאזן הכוחות בתהליך התקצוב**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2006, עמ' 166.
10. עיבוד נתונים מתוך דו"חות משרד האוצר.
11. בטוח הארוך הקטנת החוב תקטין גם את הוצאות הממשלה על תשלומי ריבית, אולם עד שהפחתה זו תהפוך משמעותית יעברו כמה שנים.

מתן קולרמן הוא דוקטורנט בתוכנית הבין-לאומית ללימודים מתקדמים בכלכלה ע"ש בוגן באוניברסיטה העברית.

בתגובה ל"הציבור הערבי במדינת ישראל: חזון לעתיד" מאת אלעד נחשון

יצחק זאב דוכן

החזון כבר נכתב

כשווי זכויות. ברור ש"מוצר קולוניאליסטי" זה, שאין לו זכות על הארץ, דינו כדין דומיו, כל המוצרים הקולוניאליסטיים, שהיו והועברו מן העולם.

גם במחקרי העומק שמצטט אלעד נחשון במאמרו ניתנת תשובה ברורה, שהתשובות לשאלות האחרות אינן גורעות ממנה; שכן סירובם של 66% מהנשאלים להשלים עם חוק השבות, ויותר מכך, סירובם של 77% מהם לוותר על מה שקרוי בפיהם זכות השיבה, מביעים את ה"חזון לעתיד" האמיתי של הציבור הערבי במדינת ישראל.

התשובה האמיתית והברורה ל"חזון לעתיד" של אלעד נחשון על ערביי ישראל ניתנה על ידי ועדת המעקב של ערביי ישראל ב"מסמך החזון העתידי של הערבים בישראל", שאותם היא מייצגת ובשמים היא מדברת, בשנת 2006. מסמך זה הוא למעשה הכרזת עצמאות של ערביי ישראל וכפירה מוחלטת בזכות העם היהודי למדינה. משפט המפתח של המסמך קובע כי "מדינת ישראל היא מוצר קולוניאליסטי". כותבי המסמך סומכים על האינטליגנציה של הקוראים ופטורים משום כך מלפרט מהי כוונתם בהגדרה זו של מדינת הלאום היהודי שבה הם מתגוררים



בגלוי בטרור הרצחני הטובח בנו, ומזדהים עם ארגונים המייצרים "עובדות" שווא ועלילות דם כדי לערער את הלגיטימציה של מדינת הלאום היהודי במטרה מוצהרת להעבירה מן העולם ולהקים תחתיה את "מדינת כל אזרחיה".

הצעותיו של אלעד נחשון להעניק למיעוט הערבי מוסדות עצמאיים בתחומים שונים אינה משרתת את המטרה של השתלבותו בחיי המדינה מתוך נאמנות – אלא, לכל היותר, את השתלבותו עד מימוש "זכות השיבה". בדיוק לכך שואף מסמך "החזון העתידי של הערבים במדינת ישראל", שאינו אלא גרסה מרוככת-ניסוחים של "האמנה הפלסטינית" ותורת השלבים שלה לחיסול "הישות הציונית".

אין לנו עניין "בביטול הזהות" של ערביי ישראל, אלא בחיזוק הזהות היהודית של מדינת ישראל כמדינת הלאום היהודי לנוכח האיומים עליה מחוץ ומבית ובראשם הקמת מדינת כל אזרחיה כשלב ראשון לחיסולה. כדי שזה לא יקרה, מוטב לנו שלא נשגה בתקוות שווא שסופן אסון לרוב ולמיעוט כאחד.

די בסירובם לוותר על זכות השיבה כדי להעיד על אי השלמתם עם קיומה של מדינת הלאום היהודי, זו שמפירותיה הם דווקא מוכנים ליהנות גם בעתיד. הרי ברור מה משמעות השבת מאות אלפי ערבים, שמעמד "פליטותם" הונצה, אל ה"מוצר הקולוניאליסטי" הקרוי מדינת ישראל.

בלי לקרוא לילד בשמו מתחזה "מסמך החזון העתידי של הערבים בישראל" למצע המסדיר את היחסים בין המיעוט הערבי לבין הרוב היהודי על בסיס של חידוש הקרוי "דמוקרטיה הסדרית". במשטר חדיש זה תוענק למיעוט זכות וטו על כל החלטה של הרוב שלא תיראה לו, עד שיהפוך לרוב בהתגשם "זכות" השיבה. או אז תימוג הדמוקרטיה ההסדרית, ולא קשה לנחש איזה משטר יבוא תחתיה: מדינות ערב השכנות, ואף הרשות הפלסטינית, מציגות את המודל.

עם כל הרצון הטוב, אסור לנו לשגות באשליות ולהסתמך על תקוות המבוססות על הצהרות של מיעוט מבוטל. את דעת הרוב מביעים שליחיו בכנסת ישראל המביעים שטנה עזה כלפי מדינתם, תומכים

בתגובה ל"לשמור על האינטרס הישראלי" מאת קובי אלירז

נתן לנדאו

טרגדיה בחאן

בשטח – קרי, מדינת ישראל – האחריות והחובה לדאוג לתושבי המקום. למרות זאת, מדינת ישראל נמנעת באופן עקבי מלספק לתושבי המקום את צורכיהם: בכל שטחי סי, רק 2% מכלל הבקשות הפלסטיניות לבנייה מאושרות, ורק 0.7% מהקרקע מוקצים

מאמרו של קובי אלירז, העוסק בשליטה הישראלית בשטחי סי, מציג תמונה חלקית מאוד של פני הדברים. נכון לרגע זה, מדינת ישראל טרם סיפחה את שטח סי, והוא מוגדר כ"תפיסה לוחמתית זמנית". מתוקף הגדרה זו, על פי החוק, מוטלת על הריבון

היעדר תשתיות מים וחשמל, וכן ההבנה כי מדינת ישראל לא מאפשרת לתושבים הבדווים של חאן אל-אחמר עשירית ממה שהיא מעניקה לתושביו היהודים של כפר-אדומים השכן – הם שהובילו את ארגוני הסיוע לתמוך בתושבי הכפר.

אלירז טוען כי בני שבט הג'האלין דחו כל ניסיון פשרה להעתקת מקום מגוריהם. גם כאן הקורא הנבון נדרש להבין מהן אפשרויות המגורים שהוצעו לבני השבט, לאחר שכבר גורשו מהמקום שחיו בו עד לשנות החמישים, ולאחר שמצאו לעצמם קרקע שאינה קרקע מריבה. ההצעה להעביר את תושבי השבט לאזור צפוף הצמוד למזבלה, בניגוד מוחלט לאורח החיים שלהם, אכן נדחתה על ידי התושבים. הצעת הפשרה השנייה שניתנה לתושבי החאן היא להעתיק את מגוריהם למקום הנמצא בצמוד למכון טיהור שפכים בבני-מוסא. הצעות אחרות שנדחו על ידי תושבי קהילת הג'האלין הן הצעות שכינסו את בני השבט אל אזורים אורבניים, דבר הנוגד את אורחות חייהם. בני הג'האלין הם בני המדבר והם מעוניינים להמשיך לקיים את חייהם במקום זה.

שתי ההצעות הראשונות שציינתי מעידות לא רק על חוסר שוויון בפני החוק, אלא גם על חוסר ההומניות שבה מתייחסת המדינה לבני קהילה זו – בשונה, לדוגמה, מהיחס לתושבי מגרון, שקיבלו סל פיצויים ואפשרות להעתיק את היישוב למקום ראוי אחר.

בשולי הדברים ניתן להוסיף: סביב חאן אל-אחמר קיימים מאחזים יהודיים בלתי חוקיים שנבנו לאחרונה על ידי אותם אנשים שפועלים בצניעות להריסת החאן בשל "אי חוקיותו": גבעת הרועים, גבעה 468, מצפה

לטובת בנייה פלסטינית (בהשוואה ל-37% מהשטח שהוקצו לבנייה ישראלית). כלומר בפועל, ישראל נמנעת מלקחת אחריות אמיתית על שטחי סי ועל התושבים החיים בהם.

אני מבקש להתמקד בדוגמה העיקרית שהובאה במאמר: סיפורם של בני שבט הג'האלין היושבים באזור חאן אל-אחמר. נראה שהכותב בחר להשמיט חלקים משמעותיים מהסיפור. בני שבט הג'האלין הגיעו למרחב חאן אל-אחמר בשנות החמישים, לאחר שגורשו מאזור הנגב בשל החלטת משרד הביטחון. התיישבותם באזור נעשתה בהסכמת תושבי ענתא, בעלי השטח, והתרחשה הרבה לפני תוכנית פיאד או הסכמי אוסלו. מופרך לחשוב שכמה צריפים ואוהלים מהווים סיכון ביטחוני.

בהמשך דבריו כותב אלירז: "הפלסטינים לא זנחו אף פעם לגמרי את דבקותם במאבק אלים נגד מדינת ישראל, אבל תבוסתם במבצע חומת מגן הוליקה את הנהגתם לפעול אסטרטגית במרחבי מאבק 'בלתי אלימים', שהעיקרי שבהם הוא מאמץ להשתלט על שטחי סי". מבט מקרוב על הדברים מלמד על מציאות הפוכה: הרשות הפלסטינית גילתה עניין מועט מאוד באזור חאן אל-אחמר, עד לרגע שבו ממשלת ישראל הכריזה מלחמה משפטית על תושבי החאן; לתושביו הבדווים של המקום הייתה זהות לאומית קלושה, ודגלי פלסטין התחילו להתנופף במקום רק מרגע שאיום הבולדוזרים הפך להיות ממשי.

החלטת ארגוני הסיוע הבינלאומיים לתמוך בתושבי החאן התקבלה, למעשה, על רקע הומניטרי, בשל העובדה שישראל זנחה את מחויבותיה. היעדרה של מסגרת חינוכית,



את פורעי החוק היהודים מבקשת להרסו.

החלטת בית המשפט בנושא חאן אל-אחמר לא קבעה שיש לפנות את המקום, אלא קבעה שלממשלת ישראל יש הזכות לעשות זאת. וכאן אני נוטה להסכים עם יעקב אלירו: בחאן אל-אחמר אכן ייבחן העם בישראל. סיפורו יוצא הדופן של המקום מציב בפני החברה הישראלית את השאלה מהו העיקרון היהודי שלאורו תפעל. האם תאפשר לתושבי המקום חיים מכובדים בסימן "ואהבת את הגר", או תגרש אותם שוב מבתייהם בסימן "כבשת הרש"?

נתן לנדאו הוא חלק מקבוצת "ידידי הג'האלין"

חגית, והמאחז האחרון שקם בחודשיים האחרונים על ידי בועז עידו, ממובילי המאבק להרס החאן וממקימי פורום עוטף ירושלים. גם השכונה המערבית בכפר-אדומים השכן, המונה 120 יחידות דיור, נבנתה כולה ללא היתר בנייה לפני כ-15 שנה וכל הבתים בה הוכשרו בדיעבד.

בפועל, המצב באזור חאן אל-אחמר וכפר-אדומים הוא כזה: מחד גיסא, מאות מבנים לא חוקיים שהוקמו על ידי יהודים, שמעולם לא נהרסו, אלא הוכשרו בדיעבד; ומאידך גיסא כפר ערבי בדווי אחד, שנבנה על אדמה בהסכמת בעליה, שאותה מדינה שהכשירה

קובי אלירז משיב:

שטח סי מוחזק בשליטה אזרחית וביטחונית בידי מדינת ישראל. אומנם המדינה לא הקצתה אדמות רבות לפלסטינים, אך בפועל היא מאמצת מדיניות אכיפה רופפת מאוד, אשר בפועל נותנת אור ירוק להשתלטות מאסיבית הרבה יותר מהקצאת האדמות להתיישבות הישראלית: בשטח סי ישנם 460 אלף תושבים ישראלים והם מחזיקים בפועל כ-2.5% מהשטח, ובאופן עתידי כ-9% (כולל תב"עות עתידיות, אזורי תעשייה ומסחר ומחנות צה"ל). לעומתם, כ-200 אלף פלסטינים מחזיקים 27% מהשטח.

"שבט" הג'האלין הגיע באמצע שנות השבעים לשטח והתמקם באוהל אחד, כפי שנראה בתצלום אוויר. עם השנים גדל. הבעיה הגדולה היא קיבועו בשטח באמצעות מעורבות וכסף אירופיים והשתלטות מנטלית של הרשות הפלסטינית, מתוך התנגדות לכל דיאלוג מכל סוג שהוא על מקום חלופי; עם הבדווים עצמם היה ניתן להגיע לפתרון.

הכותב מציין את החלופות שהוצעו לדעתו, ללא הוכחה ובלי היכרות עם החלופות שבאמת הוצעו. בכך הוא מקבל בפועל את הגרסה הפלסטינית המגמתית בעניין.

כל הבנייה היהודית הבלתי-חוקית שהוא מתאר נכללת בתוך תוכנית המתאר הכוללת של גוש אדומים, והיא בת הסדרה, לעומת המאחזים הבדויים הפרוסים על שטח גדול ובקרבה לציר תנועה ראשי ואסטרטגי.

חבל שהכותב מתעלם מהעובדות ואינו מבחין בין הצורך במתן מענה ראוי לבדווים במרחב לבין השימוש הציני שהרשות הפלסטינית עושה בהם. ציינתי במאמרי את הצורך בנתינת מענה לתוכניות פלסטיניות, ובהכוונה ולקידוח אחריות מצדנו על השטח במענה גם לצורכי האוכלוסייה הפלסטינית. חבל שהכותב מתעלם מכך ובוחר לבקר קול המנסה להציף בעיה אסטרטגית ולהציע לה פתרון הוגן.

בתגובה ל"תורת האליטות והמדינה היהודית" מאת עוז בלומן

יצחק קליין

תרבות גבוהה אינה פתרון למחלוקת

בה כדי לפעול כמעין נויטרונים שבידם להחזיק יחד חלקיקי אליטות שנטייתם הטבעית היא לדחות אלה את אלה; כאילו אין להנהגה הרבנית, ודווקא לה, תפקיד בפולמוס החוצה היום את הציבור.

לדעתי, בלומן טועה טעות יסודית באשר לתפקידן של אליטות ופוטנציאל התיווך שלהן. לאליטות תפקיד מפתח בעיצוב תורות אידיאולוגיות ובהפצתן; בכך הן מייצגות את המחנות השונים בציבור. כאשר מתקיימות מחלוקות אידיאולוגיות חמורות, אין הכרח שהאליטות יפעלו בשיתוף פעולה כדי לגשר עליהן – על אחת כמה וכמה כאשר למחלוקות אידיאולוגיות השלכות מיידיות על אינטרסים ועל חלוקת העוצמה בחברה ובין האליטות לבין עצמן.

אומנם, בחברות הנהנות מקונצנזוס רחב לגבי רוב הנושאים העקרוניים, אליטות יכולות לגשר על מחלוקות משניות ולהכילן. לדוגמה, ג'יימס מדיסון, המחבר העיקרי של חוקת ארה"ב, סבר שבמערכת חוקתית של איזונים ובלמים אין צורך ברשימה של זכויות מוגנות. למרות זאת, לצורך פשרה עם חלק ממתנגדי החוקה התחייב לצרף לחוקה החדשה מגילת זכויות – ואף פעל בתוך מדינות רבות כדי להשיג אישור למגילה זו. אולם לפעמים הדבר בלתי אפשרי, והסוגיה השנויה במחלוקת חייבת להגיע להכרעה.

דוגמה הדומה להפליא למקרה הישראלי אירעה באנגליה בעשור הראשון של המאה

מנדט אחד בלבד הפריד בבחירות אפריל בין המחנה הלאומי לבין יעד שהוא סימן כמטרה לפני כמעט עשרים שנה: השבת ממסדי המשפט והפקידות למקומם הראוי והעצמת נבחרי הציבור בכנסת. באופן צפוי לחלוטין, השינוי שעמד להתחולל עורר ויכוח מר ותחושת שבר אצל חלקים מהמחנה שעמד לאבד מכוחו. עוצמות הוויכוח גרמו להרהורים בקרב חלק מקהילת הימין: אולי עדיף לוותר על ההכרעה ולהגיע לאיזון פשרה ממסמסת?

כך הציע עורך כתב עת זה בעבר (יואב שורק, "התהום האסטרטגית", השילוח 11), ונימה דומה עולה ממאמרו של עוז בלומן על תורת האליטות. בלומן מציג את נושא מאמרו כשאלה היפותטית בדבר הדרך לקיים מדינה יהודית, ומציע תשובה הנטועה בתורת האליטות הדמוקרטיות: מדינה יהודית היא כזאת שבה אליטה רבנית מעורבת עם אליטות אחרות ביצירת תרבות משותפת שבלומן מכנה "תרבות גבוהה". אולם מניע נוסף לכתיבתו של בלומן מופיע לקראת סוף מאמרו: "שלטון הימין הנוכחי מתאפיין בניכור בין האליטה הפוליטית לבין... האליטה המשפטית, התקשורתית האקדמית... האומנותית", הוא כותב. "דומה שהממשלה היוצאת, וכנגדה גם האליטות הללו, יצאו מגדרן כדי לבדל את עצמן זו מזו".

מצב זה מפריע לבלומן והוא מבקש ממנו מפלט. הוא מציע ליצור אליטה רבנית שיש



מפיקי רווחים ממלחמה", והוסיף: "הם מאוחדים בשנאתם כלפיי, ואני מקדם בברכה את שנאתם".

תקופות שבהן האליטות של חברה מקיימות, בתמיכת הציבור, תרבות פוליטית קונצנזואלית אכן נוחות ונעימות יותר. אך ישנן תקופות המתאפיינות במחלוקות עקרוניות, הכורכות יחד הן ניגודי אינטרסים יסודיים והן תפיסות יסוד מנוגדות של צדק. מחלוקות אלו אינן ניתנות ליישוב באמצעות פשרה, תפקידן של האליטות הוא להוביל להכרעה.

איני רוצה להכריע אם הגדרתו של בלומן למדינה יהודית היא הנכונה. אך כיום האליטה הרבנית והאליטות האחרות במדינה מנהלות דו-שיח של חירשים. היווצרותה של אליטה לאומית שבה רבנים מעורבים ביצירת תרבות גבוהה משותפת תלויה לא רק בשינויים שיתחוללו אצל הרבנים אלא בשינויים שיתחוללו אצל האליטות האחרות. לפיכך, שאלת היסוד בנוגע להתקיימות המודל אינה עם מי מדברים הרבנים אלא מהם השינויים התרבותיים שצריכים להתחולל עוד קודם לכן, וכיצד אפשר לחוללם. עיון בשאלות אלו יביא לתובנות מורכבות יותר ואופטימיות פחות מניתוחו של בלומן.

מיעוט תרבותי משליט כיום את תרבותו על הרוב, ואם נרשה לו, הוא ימשיך לעשות כן. בעבר אותו מיעוט החליט בשבילנו מתי מגיעות לנו זכויות יסוד – כגון הזכות לא להיזרק מהבית – ומתי אפשר להפר זכויות אלו בטענות משפטיות מתחכמות. אם נרשה לו, הוא ימשיך לעשות כן. ככל שידיעתי משגת, כל הקריאות להבין את הצד השני ולמצוא פשרה בפולמוס הציבורי הישראלי,

העשרים. המפלגה הליברלית, שנהנתה מרוב בבית התחתון, ביקשה להטיל לראשונה מס על קרקעות. בית הלורדים שנשלט עדיין על ידי רוב שמרני, דחה את ההצעה. בתגובה, הליברלים הציעו את "חוק הפרלמנט", ששם קץ ליכולת של בית הלורדים לעצור את חקיקת הבית התחתון. זה כבר היה נושא עקרוני הרבה יותר. השמרנים חששו כי הסוגיה הבאה העלולה לעלות, לפי דרישת האירים בעלי בריתם של הליברלים, היא הענקת שלטון עצמי לאירלנד. חודשים של משא ומתן בין מנהיגים משני צידי המתרס הפוליטי לא הניבו פשרה; הליברלים הובילו את בריטניה לשתי מערכות בחירות בתוך שנתיים במאמץ להוכיח תמיכה ציבורית בעמדתם. בסופו של דבר איימה הממשלה הליברלית להתפטר ולהותיר את בריטניה ללא ממשל כלל. איום זה גרם למלך ג'ורג' החמישי להסכים שאם בית הלורדים לא יאמץ את הצעת החוק הוא יכפה אותו עליהם, על ידי מינוי 400 פוליטיקאים ליברלים ללורדים חדשים. המשבר עסק בסוגיות יסוד בכלכלה, משטר וחוקה ויושב בצורה "כוחנית": הצד החלש הובס במאבק פוליטי.

משבר חריף לא פחות אירע בארה"ב בתקופת המיתון הגדול, כאשר הנשיא רוזוולט נבחר וכונן מדיניות פרוגרסיבית תוך הרחבה אדירה של סמכויות הממשל הפדרלי. ארה"ב הייתה חצויה; מתנגדיו של רוזוולט כינוהו "האיש שהוא בבית הלבן". בנאום במסע הבחירות השני שלו בשנת 1936 רוזוולט הוסיף שמן ללהבות המחלוקת וכינה את יריביו הפוליטיים "האויבים הוותיקים של השלום: מונופוליסטי העסקים והכספים, ספסרים, בנקאות בלתי מרוסנת, משטמה מעמדית, אינטרסים סקטוריאליים,

באות מצד אחד בלבד – הצד הימני. מהצד השני יש קריאות שבר אך לא קריאות להודות כי יש מרכיב של אמת בעמדותינו. אם יורשה לי אומר שהיחס של שורק ובלומן לשמאל הישראלי דומה ליחסו של האחרון לפלסטינים: רק צד אחד מביע נכונות להתפשר, ואפשר לשער לאן זה יוביל.

הקולות של השמאל הישראלי בקלפי שווים כמו קולות הימין, ואנו נכבד את זכויות הפרט שלהם כפי שמגיע לאזרחים שווים – כלומר, יותר מכפי שהם מכבדים את

זכויותינו. אך במאבק העקרוני על חלוקת העוצמה במשטר הישראלי אין מוצא בלעדי הכרעה. לעניות דעתי העמדה שעלינו לאמץ ולהתמיד בה היא עמדתו המפורסמת של אברהם לינקולן כי "האשמות שווא לא ירתיעו אותנו. אזהרות פן תושמד המדינה ואיומים בכליאתנו לא ירפו את ידינו הנושאות באחריות המוטלת עלינו. הבה נאמין אפוא שמהצדק תצמח העוצמה, ובאמונה זאת נעז למלא את חובותינו כמיטב הבנתנו".

ד"ר יצחק קליין הוא ראש המחלקה למחקרי מדיניות בפורום קהלת. תוכן תגובה זו על דעתו הפרטית בלבד.

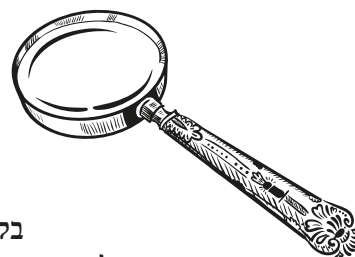


הכרוניקה: מה קורה כאן

יהודה יפרח

מבקר המדינה מתניהו אנגלמן הגיע בכלל לתפקידו כמועמד פשרה. נתניהו רצה את פרופ' אבי דיסקין, החרדים וליברמן התנגדו, ואילו אנגלמן ועו"ד מיכל רוזנבוים הועלו כמועמדי פשרה. החרדים רצו את רוזנבוים אולם ראש הממשלה בחר באנגלמן. ללא רקע משפטי, אך עם רזומה של תפקידי מנכ"ל בטכניון, בות"ת ובמל"ג, צנח אנגלמן למשרד שאויש עד כה על ידי שופטים לשעבר // קודמיו של אנגלמן בתפקיד הפכו את משרד המבקר לאחד הטעונים, הדומיננטיים והבועטים בשירות הציבורי. מגוף מנהלי אפרורי שנועד לקדם נורמות של מנהל תקין, הפך המשרד לאגרוף שווה ערך כמעט לפרקליטות, המשטרה ובתי המשפט בכל הנוגע לטיפול בשחיתות ציבורית. המבקרים הפנו עוד ועוד משאבים לחקירות אישיות של נבחרי ציבור, והדבר יצר מתח בינם לבין השרים וראשי הממשלה. // מהלך נוסף שקידם המבקר הקודם, יוסף שפירא, היה הרחבת גבולות סמכות המבקר באמצעות הגדרתו גם כ'נציב זכויות אדם' בישראל, סוג של טריבונל חוקתי נוסף על בג"ץ (ראו מאמרו של מתנאל בראלי, "הנציב שאיש לא מינה", השילוח 13). זו לא הייתה רק חריגה בוטה מהסמכויות הקבועות למבקר בחוק, אלא גם אינדיקציה לתהליך "האקטיביזם הביקורתי" שעבר על המשרד. בימין החלו להישמע קולות הקוראים לצמצום מוטת כנפי המשרד והשבתו לגודלו הטבעי.

אנגלמן מסתמן כמי שפניו למהלך כזה. כבר מהיום הראשון ניתן היה להבין שהוא עוף מוזר בפקידות הבכירה בישראל: גורם ממשלתי בעל כוח גדול המבקש לוותר מרצון על חלק מכוחו. // המבקר הטרי הצהיר שבכוונתו למקד את הביקורת בשיפור הצד הניהולי של השירות הציבורי בישראל, כלומר לבחון את אפקטיביות הניהול של משרדי הממשלה, ההתייעלות הכספית והשמירה על כספי הציבור. הוא הצהיר על כוונתו לסגור את האגף לתפקידים מיוחדים, שהוקם ביוזמת מיכה לינדנשטראוס ועסק בחקירת שחיתויות אצל נבחרי ציבור. // בתקופת לינדנשטראוס עסק האגף בחשדות נגד אולמרט בפרשות מרכז ההשקעות ובנק לאומי, בהתנהלות בית הנשיא, בהתנהלות הפרקליטות ובחריגות השכר הגדולות בבנק ישראל. בתקופת שפירא עסק האגף בפרשת המעונות של שרה נתניהו. // כשאגפי המשרד הגישו לאנגלמן טיוטות סופיות של דו"חות ביקורת, הוא החזיר



להם אותן ודרש להוסיף חיזוקים חיוביים לגופים המבוקרים על הצדדים הטובים בפעילותם. במשרד הרימו גבות, שכן דו"חות המבקר מעולם לא כללו דברי שבח לגופים המבוקרים. דרישה נוספת של אנגלמן מהכפופים לו הייתה שיתוף הגופים המבוקרים בקביעת תחומי הביקורת ובתהליך ניתוח הפעילות השופטת שלהם. הוא הסביר שלביקורת שנעשית בשיתוף פעולה עם המבוקר יש סיכוי רב יותר לחולל שינוי אופרטיבי בשטח, ולא להיקבר על המדפים.

יותר מכול קוממה את השמאל הישראלי על אנגלמן החלטתו למנות חברים חדשים לוועדה למתן היתרים. // הוועדה, הפועלת תחת מבקר המדינה, אמורה לבחון ניגודי עניינים של נבחרי ציבור. היא עלתה לכותרות לאחר שסירבה להתיר לראש הממשלה נתניהו לקבל מימון להגנה משפטית מקרובי משפחתו בחו"ל. סירוב זה היה מנוגד לעמדת היועץ המשפטי לממשלה. אנגלמן, כמו היועץ מנדלבלויט, לא הצליח להבין את ההתעקשות של הוועדה על מה שנראה כמחוץ לתחום סמכותה. התעקשותה לסנדל את ראש הממשלה גם לאחר שהוכיח שאין למקורביו שום עסקים בישראל נתפסה כנקמנית וכפוגעת באמון הציבור במערכת אכיפת החוק. אנגלמן התעמת עימה, חברי הוועדה התפטרו, והוא החליט לא להתקפל ולמנות חברים חדשים. // נגד אנגלמן פורסמו מאמרי דעה קטלניים בתקשורת תחת כותרות כמו "אנגלמן בשירות המלך" ו"הפיכת מוסד ביקורת המדינה למוסד של מצג שווא היא מעילה באמון הציבור".

אכן, מבקרי המדינה האקטיביסטיים שקדמו לו הזניחו את תחומי הביקורת הקלאסיים שנקבעו בחוק. מבחנו של אנגלמן יהיה לא רק בסרח העודף שסיר משרד המבקר, אלא גם בשיקום התפקוד של המשרד במשימות הקבועות לו בחוק.



המתח הבסיסי בליברליזם הוא זה המתקיים בין השוויון לחירות. בהכללה רחבה, השמאל רוצה יותר שוויון, הימין יותר חירות, והעוסקים במדיניות ציבורית נתקלים בלא מעט אירועים של התנגשויות ביניהם. המופע המעניין האחרון היה בעתירה לביטול תשלומי הורים (תל"ן) למערכת החינוך, המאפשרים הרחבת בגריות ולימודי העשרה שונים. תשלומים אלו, כך נטען, יוצרים פער בלתי נסבל באיכות החינוך בין העשירונים הגבוהים לנמוכים. הורים מבוססים המשלמים את התל"ן מקבלים מהמדינה הרבה יותר. // פסק הדין התפרסם בגלל דבריו הנחרצים של אלכס שטיין. השופט לא ניסה לטשטש את הקונפליקט הערכי: "מדיניות החינוך שמכירה באוטונומיה הורית ומקדמת מצוינות בלימודים, בהכרח פוגעת בשוויון הזדמנויות", קבע. "מדיניות שבאה לקדם באופן אפקטיבי



את שוויון ההזדמנויות בחינוך, חייבת לצמצם את האוטונומיה ההורית ולמתן את קידום המצוינות". דרישת העותרים להשוואה כלפי מטה נכונה מנקודת מבטם, מסביר שטיין, אלא ש"דרישות כאלה צריך שתהיינה מופנות אל הכנסת והממשלה, ולא אלינו, מאחר שהן מעלות שאלות ערכיות שאין להן תשובה מוסכמת או מוסמכת". הוא מוסיף כי "האיזון בין אוטונומיה לשוויון הוא אחד ההסדרים החברתיים הראשוניים שמסור למחוקק ולו בלבד. הקביעה כיצד איזון זה ייעשה צריכה להיעשות ביום הבוחר, ולא ביום העותר".

מעניינת לא פחות עבודת הנמלים שעשה השופט יצחק עמית שכתב את פסק הדין העיקרי. עמית מצהיר שאין לו עניין להיכנס למחלוקת האידיאולוגית והוא מתמקד בביקורת מנהלית: האם חוזרי מנכ"ל משרד החינוך בנושא ניתנו בסמכות ועומדים בכללי הסבירות? השופט אומנם עמד בהבטחתו ופירק לגורמים את חוזרי מנכ"ל בנושא, אולם לא התאפק מלהגיד משהו על האידיאולוגיה. עמית ביקש להצביע על המורכבות המתעתעת שביישום ערך השוויון. // דרישת העותרים הייתה כאמור להורות על מדיניות של "השוואה כלפי מטה", קרי השגת שוויון באמצעות החלשת החזקים והשוואתם לחלשים. הטענה מבוססת על ההנחה שלפיה חינוך מהווה "טובין מדרגיים" (positional goods) – טובין שערכם נקבע באופן יחסי למצבם של אחרים. לשם המחשה: הפחתת ציון הבגרות של כלל התלמידים בעשר נקודות לא תשנה את מצבו של אף תלמיד; אך הפחתת הציון של ראובן בלבד תקדם את שמעון, שציונו "שווה" עתה יותר. כך, כאשר שניים מתחרים על מקום עבודה, ערכו של החינוך שרכש המועמד לא נמדד רק אובייקטיבית, אלא גם באופן יחסי לזה של המועמד המתחרה. לכן, כאשר אנו מונעים מתלמיד רכישת יתרון, אנו משפרים בכך את מצבו היחסי של התלמיד השני. // הנחת העבודה היא שיתרון לתלמיד אחד משמעו דחיקה לאחור של תלמיד אחר, ולכן ההשוואה כלפי מטה הכרחית כדי ליצור שוויון בין קבוצות האוכלוסייה השונות ולהגביל את "מרוץ החימוש החינוכי", הגם שהיא כרוכה באופן בלתי נמנע בפגיעה באוטונומיה ההורית בחינוך. הדרישה הייתה עקרונית, אולם לעותרים הייתה גם טענה תועלתנית: השוואה כלפי מטה תעודד את הציבור כולו להפעיל לחץ כדי להעלות את הרמה לכלל התלמידים, דבר שאיננו קורה כאשר כל מגזר דואג רק לאינטרסים שלו.



עמית תוקף את הגישה הזו בכמה כיוונים. הראשון, הרעיון ישים רק במשק סגור: "העותרים מתמקדים במבט כלפי פנים החברה, ומתעלמים מהאתגרים העומדים בפני מדינת ישראל ומכך שהעולם הופך לכפר גלובלי. השוואה כלפי מטה בחינוך עשויה

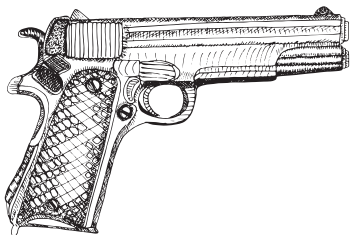
לכאורה ליצור יותר שוויון בחינוך ובהזדמנויות, אך גם לפגוע ברמת החינוך בישראל בהשוואה למדינות מפותחות. מה שעשוי לפגוע, בטווח הארוך, בחוסנה של המדינה". // ועוד, המדיניות הזו לא תשנה את המוטיבציה של החזקים לקדם את הילדים שלהם. הם פשוט יוציאו את הילדים מהחינוך הממלכתי ויעבירו אותם לחינוך פרטי. למותר לציין שהגדלה משמעותית של החינוך הפרטי על חשבון הציבורי תפגע קשות באחרון. נקודה חשובה לא פחות, היקף ההשקעה בתל"ן קשור לא רק להכנסות אלא גם לסדרי עדיפויות. כך למשל החברה החרדית היא ענייה ביותר, אולם היקף ההשקעה שלה בחינוך גבוה מאוד. "יש הורים שיעדיפו להשקיע בריהוט חדש ויש הורים שיעדיפו להשקיע בחינוך ילדיהם", והחלוקה ביניהם אינה לפי עשירונים גבוהים או נמוכים דווקא, כך שמי שעלול להיפגע משוויון הם הורים לא מבוססים שמוכנים להשקיע יותר בחינוך. ואחרון: אם נשים בצד את האידיאולוגיה ונבחן את החוק, מוסיף עמית, הרי חוק חינוך חובה קובע סטנדרט בסיסי מחייב, והעותרים לא הוכיחו שמשהו מאזרחי ישראל לא מקבל אותו או שהוא נמוך או פגום.

המלצת קריאה נוספת: הסקירה המרתקת שפרס השופט דוד מינץ על מערכת החינוך בראי המשפט העברי. בתמצית: מאז ומעולם יהודים 'התאבדו' על חינוך ילדיהם וביקשו לעורר קנאת סופרים, תחרות ומצוינות. זהו סוד ההצלחה של העם הזה.



השיח על הנעשה בחברה הבדווית בנגב מתמקד לרוב בפלישה לקרקעות, בעיית הפוליגמיה והפשעה הכלכלית. אך דו"ח המבקר האחרון, שדגם רשות מקומית אחת, מראה **שבעיית המשילות בדרום** עמוקה הרבה יותר משנדמה. הדו"ח בדק את הנעשה בתחומי המועצה המקומית לקייה, המעניקה שירותים ל-14,400 תושבים מקומיים ועוד כ-4,000 מתושבי הפזורה. הממצאים מתארים מצב הקרוב לכאוס מוחלט.

הנה כמה דוגמאות: בלקייה אין תחזוקה של תשתיות מינימליות: לא מדרכות, לא כבישים, לא עמודי תאורה ובטח שלא פארקים וגנים. גם במקרים שבהם הרשות מנסה לפעול היא נוחלת תבוסה. כך למשל, אולם ספורט שופץ בעלות של כחצי מיליון שקלים, וזמן קצר לאחר מכן נכנסו ונדליסטים למקום, פירקו את הכיסאות וניפצו את השמשות ואת גופי התאורה. גן ילדים חדש שנבנה בלקייה הושחת עד היסוד ערב פתיחת שנת הלימודים. בשני המקרים המועצה לא פנתה למשטרה, לא הגישה תלונה, ולא נקפה אצבע כדי למצות את הדין עם העבריינים. הפשיעה בלקייה היא נורמה: המועצה יודעת שמשפחות רבות גונבות את המים ואת החשמל ממבני ציבור כמו בתי ספר וגנים, אולם לא פועלת כדי להגן על נכסיה. היא קיבלה הרשאות תקציביות נדיבות ממשרדי הממשלה כדי לפתח תשתיות במקום, אולם התקשתה אפילו להגיש את הבקשות ולהציע



דרכי פעולה הגיוניות. כך נוצר מצב שבין 2012 ל-2017 נשארו בקופת האוצר 92 מיליון שקלים שלא נוצלו על ידי המועצה. // המועצה התקשרה עם "חברת שמירה" והעניקה לה סכום גבוה, אלא שלהבנת המבקר מדובר היה בתשלומי פרוטקשן לשבט היריב, שלא טרח מצידו לספק את שירותי השמירה. ככלל, היישוב

קרוע בשל סכסוך חמולות קשה, ובחירות למועצה אינן

אלא המשך המלחמה באמצעים אחרים. החמולה הזוכה מדיחה את בני החמולה היריבה מתפקידיהם, ועל מינוי בעלי תפקיד מקצועיים אין מה לדבר. סכסוך החמולות מתבטא גם באלימות קשה. בחודש שעבר נרצחו במקום בני הזוג אל-רבידי, בשנות השלושים לחייהם. הם נסעו ברכב עם בנם בן השמונה ואש נפתחה לעברם. המשטרה טוענת שהם לא היו מעורבים אישית בסכסוך, אך נורו בשל השתייכותם לחמולה שאחד מבניה רצח את בן החמולה השנייה לפני כשנה. המועצה בגירעונות עמוקים בשל אי גביית מיסים. שיעור גביית הארנונה למגורים עמד בשנת 2017 על 14 אחוז בלבד (!). בתחום המועצה פועלים בערך 130-140 עסקים, אך רק לשני עסקים ניתן רישיון עסק כדין. היקף שטחי התעשייה והמכרז הרשומים הוא פחות מחצי אחוז, והמשמעות היא שאין כמעט גביית ארנונה עסקית.

המדינה שופכת מיליארדים על תוכניות קידום שונות למגזר הערבי והבדווי, והאפקטיביות שלהן משתנה ממקום למקום. בחלק מיישובי הגליל ניכרת התקדמות משמעותית, אך במקומות כמו לקייה התקציבים הם כוסות רוח למת. בסופו של יום ההצלחה של תוכניות הבראה תלויה במרכיב מרכזי אחד: הון אנושי. הרשויות צריכות כוח אדם שרכש נורמות של מנהל ציבורי תקין. ילד שגדל למשפחת פוליגמיה המתפרנסת מרעיית צאן ומהברחות יתקשה להפנים נורמות של המאה ה-21. העתיד מתחיל כנראה בחינוך, חינוך ועוד חינוך.



עתירות שדולת נשים לביטול מופעי התרבות של הקהילה החרדית משקפות את ההשפעה ההרסנית שיש למאבקים חברתיים על אמון הציבור במערכת המשפט.

העתירה הראשונה הוגשה נגד עיריית עפולה שביקשה לארח מופע בהפרדה מגדרית של הזמר מוטי שטיינמץ. שדולת הנשים טענה שתי טענות נטולות בסיס: שחוק איסור אפליה בשירותים ומוצרים אוסר על קיומם של מופעים בהפרדה, ושהללו אסורים גם בשל המלצת הצוות למניעת הדרת נשים שאומצה כהחלטת ממשלה ב-2014. // בפועל, חוק איסור אפליה כולל החרגה מפורשת לשירותים המסופקים בהפרדה על רקע דתי, והמלצת הצוות שהקים היועמ"ש

הקודם ויינשטיין נדחתה על ידי הממשלה. אלא שפרקליטי עיריית עפולה לא טרחו לברר את הפרטים האלמנטריים הללו, לא טענו שום טיעון משפטי, והשופט קיבל את העתירה. המופע יצא אל הפועל בסופו של דבר לאחר ששופט אחר מאותה ערכאה, עאטף עיילבוני, הוציא הוראה סותרת, ועד שהעליון התערב המופע כבר הסתיים.

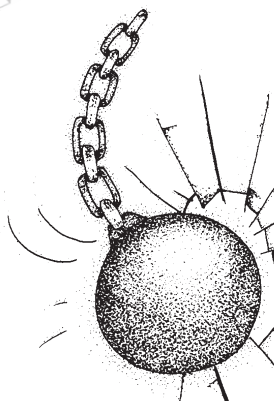
העתירה השנייה הוגשה לבית המשפט המחוזי בחיפה בגין מופע-לגברים של אותו זמר, שהופק ביוזמת הקהילה החרדית בעיר. הדיון בעתירה נערך לאחר שהיועמ"ש מנדלבליט הוציא חוות דעת בנושא. מנדלבליט היה נתון בין הפטיש לסדן: מחד גיסא, הוא ידע שאין כל בסיס בחוק או בהחלטת ממשלה לאיסור על מופעים בהפרדה. מאידך גיסא, לשכתו קיבלה עצומה נועזת של 40 פרופסורים שדרשו יישור קו עם דרישות שדולת הנשים, יחד

עם מתקפת מאמרים ב'הארץ'. // התוצאה הייתה מעורפלת למדי: מנדלבליט אומנם קבע בחוות דעתו החדשה שאין בסיס לאיסור קטגורית על הפקת מופעים בהפרדה, אולם הבחין בין מופע עם מחיצה בין גברים לנשים לבין מופע לגברים בלבד או לנשים בלבד. האחרון מוגדר על ידו כ"חריג במיוחד" ודורש "הצדקה כבדת משקל במיוחד המתבססת על קיומה של הבחנה רלוונטית הנובעת ישירות מאופי האירוע, ויש בה כדי ללמד על צורך מהותי באירוע נפרד לשם קיומו". מה זו 'הצדקה כבדת משקל'? פסק הלכה, אישור של שדולת הנשים? מה כל



כך חריג באירועים שמתרחשים כל ערב כמעט באחת מהקהילות החרדיות או החרד"ליות בישראל? מהי ההשלכה של חוות הדעת הזו על פרנסתן של הזמרות הדתיות המתפרנסות ממופעי שירה לנשים בלבד?

השופט אליקים פירש את חוות הדעת לחומרה ואסר על קיום המופע בחיפה. למחרת חשפה אורית קמיר, לשעבר משדולת הנשים, את תפיסת העולם הפטרונית העומדת בבסיס העתירות. "ליברלים צריכים להגן על האישה מפני החינוך השוטף את מוחה. נשים חרדיות מחונכות לציית לתכתיבי הגברים העומדים בראש קהילותיהן. אין מחנכים אותן להגדרה עצמית, ולכן הן אינן תופשות את עצמן כמי שיש להן אלטרנטיבות, שביכולתן להכריע ביניהן על פי שיקול דעת חופשי. האם הן טובלות במקווה, חובשות פאה ומכסות את זרועותיהן ושוקיהן מתוך בחירה חופשית? מפני שהן בעלות זכות להגדרה עצמית חופשית? כי יש להן אלטרנטיבות?" // אין דרך לכבס או להלבין את הטקסט הזה. שדולת הנשים מתכסה תחת אצטלת ערכים כמו פמיניזם, שוויון וזכויות מיעוטים, ומסתירה את האינטרס העמוק שלה: מאמץ לפגוע בחברה החרדית ולהפוך אותה ללא לגיטימית. היא הייתה מעדיפה עולם בלי חרדים.



ב-7 בפברואר יצא ערפאת ארפאעיה, פלסטיני בן 29 תושב חברון, לכיוון בית-ג'אלה כשהוא מצויד בסכין ובכיפה. הוא חדר לשטח ירושלים סמוך לבית-ג'אלה, נתקל באורי אנסבכר ביער הסמוך לעין יעל שליד גן החיות התנ"כי, התנפל עליה ודקר אותה. גופתה נמצאה באותו ערב ועליה סימני אלימות קשים. ב-17 במאס דקר מחבל את לוחם צה"ל גל קידאן בצומת אריאל, חטף את נשקו וירה בו למוות. הוא ירה גם ברב אחיעד אטינגר, תושב עלי

ואב ל-12 ילדים, שנפטר למחרת מפצעיו. לאחר מכן שדד המחבל רכב תוך שהוא מאיים בנשק, נסע לצומת גיתי אבישר, ירה גם שם לעבר חייל ופצעו באורח קשה. // גופתו של דביר שורק משיבת ההסדר מחניים אותרה ב-8 באוגוסט ליד קיבוץ מגדל עוז. שורק חזר באוטובוס מירושלים, וכשצעד לשער היישוב עקב אחריו רכב פלסטיני, ובנקודה נוחה לו יצא ממנו מחבל ודקר אותו למוות. שבועיים לאחר מכן נרצחה רנה שנרב בת ה-17 כאשר הגיעה יחד עם אביה ואחיה לביקור במעיין דני שליד הישוב דולב. על פי הערכות גורמי הביטחון, המחבלים הטמינו מטען חבלה רב עוצמה שהתפוצץ בהפעלה מרחוק.

לפריסת המודיעין של צה"ל ביו"ש אין אח ורע בעולם. כוחות הביטחון הישראליים הפכו את אזור יו"ש ל'מרחב חכם' באמצעות שלל טכנולוגיות המחברות בין יחידות כמו 8200 ואגפי הסייבר בשב"כ, לבין כוחות הבט"ש והכוחות המיוחדים הפזורים בשטח. היערכות זו מאפשרת סיכול פיגועים רבים בזמן אמת – מאות פיגועים בשנה. // אלא שכל זה לא מספיק כדי להתמודד עם תרבות הרצח הפלסטינית המתודלקת על ידי הסתה שיטתית ורחבת היקף. המחסום המרכזי של החברה הישראלית מפני שינוי עמוק של המשוואה נעוץ בתפיסת המוסר המערבית-אינדיבידואלית הפוסלת ענישה קולקטיבית באופן קטגורי. למעט יוצא הדופן של הריסת בתים (תקנה 119) לשם הרתעה, החוק והפסיקה הישראלים אוסרים על כל סוג של ענישה קולקטיבית.

אלא שהמקור הנורמטיבי לאיסור – אמנת האג – קובע כי "לא יוטל עונש כללי, כספי או אחר, על האוכלוסייה בגלל מעשיהם של יחידים כשאין לראותם כנושאים באחריות משותפת (יחד ולחוד) למעשים אלה". הנוסח הזה מזמן חשיבה מחודשת על המושג 'אחריות משותפת'. // הפרשנות המקובלת היא שניתן להטיל אשם על גורם שאיננו המבצע הישיר בגין אחריות שילוחית, סיוע, או ביצוע בצוותא של עבירה. היא תואמת את עקרון 'האחריות האישית' בדין הפלילי, שעל פיו לא יישא אדם בעונש על עבירה שלא ביצע. השאלה היא האם ניתן לבחון את האחריות האישית של המשפחה הקרובה או החמולה השבטית

באותם פרמטרים שבהם בוחנים את אחריותה של חברה מערבית מודרנית למעשיהם של פרטים מתוכה.

תודעת היסוד של הפרטים בחברה הפלסטינית אינה אינדיבידואלית-אוטונומית אלא משפחתית-חמולתית, ומסיבה זו רווחת בחלקים מתוכה תופעות כמו נקמת דם או "רצח על כבוד המשפחה". האינדיקציות המודיעיניות מלמדות שלרוב גם אם הפיגועים אינם הפקה משפחתית, הם בהחלט משרתים אינטרס משפחתי: המחבל מוגדר כשהיד, מעמדה החברתי של משפחתו נוסק, והיא זו שנהנית מתשלומי משכורת או פיצויים נדיבים של הרשות הפלשתינית. // התוצאה היא שביחס לטרור הפלסטיני עקרון האחריות האישית איננו מקדם אינטרס של הכוונת התנהגות, כל עוד המשפחה לא מורתעת. הדין הפלילי אינו מתורגם לשפת קהל היעד, ולכן מסריו אינם נשמעים ואינם מחלחלים. חוק גירוש משפחות מחבלים עשוי לשנות לחלוטין את המשוואה, שכן הוא יהפוך על פניה את מפת האינטרסים של המשפחה. בהפוך על הפוך הוא גם יהווה תיקון פוסט-קולוניאליסטי מתבקש. במקום להיכשל שוב בתרגום ישראלית לערבית, זוהי הזדמנות לדבר אל המחבלים בשפתם.

ישראל והסחר החופשי בעידן של לאומנות כלכלית

סוגיית הסחר החופשי בין מדינות ממעטת להטריד את העוסקים במדיניות ציבורית, במיוחד בישראל, ולא רבים מבינים את השפעתו החיובית על המשק כולו. סנגוריה על ערך מכונן

ופתחו שְׁעָרֶיךָ תָּמִיד; יוֹמָם וְלַיְלָה לֹא יִסָּגְרוּ, לְהָבִיא אֵלֶיךָ חֵיל גֹּוִים וּמַלְכֵיהֶם נְהוֹגִים.
(ישעיהו ס', יא)

סחר חופשי, מן הגדולות בברכות שיכולה ממשלה להעביר על עמה, אינו אהוד כמעט בשום מדינה. (תומס בבינגטון מקוליי, 1824)

הסחר החופשי היה לאורך עשרות שנים מכנה משותף לרוב הקשת הפוליטית במערב. היום הוא קו שסע. חלק מכך אפשר לייחס לוויכוחים בדבר השפעותיו הכלכליות על קהילות מסוימות. אבל הוויכוחים המתנהלים עתה על הסחר החופשי משקפים גם מחלוקת נרחבת יותר על מקומה של מדינת הלאום בעולם של גלובליזציה כלכלית, על שאלות הקשורות לכך וענייני ריבונות, ומתוך כך גם על השאלה למי נתונה בסופו של דבר נאמנותם של אנשים. בישראל, שזהותה מעוגנת באורח ייחודי בעם היהודי ובשיבתו אל מולדתו אחרי אלפי שנות גלות, שאלות אלו בוערות במיוחד.

אחת ההנחות האופייניות לדיונים אלה היא שהתמיכה בסחר חופשי נלווית בדרך כלל לתמיכה בתוכניות להקמת ממשל גלובלי או לביטול הגבולות הבינלאומיים. בעולם כזה, מדינות הלאום תהיינה במקרה הטוב דרג ממשל הכפוף לארגונים על-לאומיים כגון האיחוד האירופי. במקרה הגרוע, הן תיחשבנה לגילויים פרימיטיביים של שבטיות שדינם ליפול אל תהום הנשייה בעידן של גלובליזציה.

מאמר זה נכתב במיוחד ל'השילוח' בידי סמואל גרג, מנהל המחקר במכון אקטון – מכון חשיבה אמריקני מוביל המקדם את חירויות האדם על בסיס עקרונות דתיים. גרג, בעל תואר שלישי בפילוסופיה של המוסר ובכלכלה מדינית מאוניברסיטת אוקספורד, הוא מחברם של 15 ספרים ושל מאמרים רבים בתחומים אלה. בשנים האחרונות ד"ר גרג הוא המרצה הראשי בסמינר הכלכלה לסטודנטים מצטיינים מטעם 'קרן תקווה', הנערך בקיץ. תרגום מאנגלית צור ארליך.

הטיעונים התיאורטיים בזכות סחר חופשי מבוססים, גלויים וידועים. התועלת הכלכלית שלו מוכחת.¹ הסחר החופשי מאיץ את צמיחתו של העושר הלאומי, מרחיב את אפשרויות הבחירה של הצרכן, ומפחית את מחירים של מוצרים ושירותים לכול, במעגלים מתרחבים-והולכים של עסקאות חופשיות. ההכרה בתועלות אלו מאחדת כלכלנים בעלי השקפות שונות מאוד, כגון פול קרוגמן ומילטון פרידמן.

אולם כל היתרונות הללו של הסחר החופשי הם כלליים, נרחבים ו"בלתי-נראים". כוונתי, למשל, לכך שאיננו מבחינים איך הסחר החופשי מנמיך מחירים בהדרגה במהלך תקופות ממושכות, וכך מאפשר למיליוני בני אדם להרשות לעצמם מוצרים שלא הרשו לעצמם קודם לכן. לעומת זאת, מתנגדי הסחר החופשי נהנים מתנאים נוחים להפצת טיעוניהם, משום שהחסרונות שהם מוצאים בסחר החופשי נקודתיים ונוגעים למגזרים מוגדרים. הדבר נכון במיוחד במדינות דמוקרטיות: בעלי האינטרס המבקשים הגנה מפני סחר חופשי יכולים להציע תמיכה פוליטית למי שיקדם את עניינם – יכולת שאין לקהל הצרכנים הנרחב, הדיפוזי והלא-מאורגן.

וכך, גם בתקופות הנוחות ביותר לסחר החופשי קשה להבטיח את התמיכה הפוליטית בו; קל וחומר כאשר מתפשטת הדעה שסוגים מסוימים של פרוטקציוניזם (הגנה על תוצרת מקומית באמצעות התערבות בשוק, כגון הכבדה על הייבוא) הם הדרך הנאותה לחזק את מדינת הלאום. האם יכולה מדינה לקיים מחויבות חזקה לסחר החופשי וגם לריבונותה הלאומית?

בעיניהם של כמה אנשים, פטריוטיות אמיתית מחייבת מדיניות כלכלית פרוטקציוניסטית, כלומר כזו המגנה על התעשייה המקומית. התומכים בצעדים כאלה נדמים כמי שטובת האומה חשובה להם באמת.

אבל אפשר לטעון בזכות הסחר החופשי וחיזוק מדינת הלאום גם יחד. טיעון זה, בחלקו הראשון, הוא הצגה חוזרת של הטיעון הכללי בזכות הסחר החופשי: ההיגיון הכלכלי שלו נוקב כל כך, שראוי להזכירו לכל מדינה השואפת לשגשוג חומרי. אך יש גם חלק שני: המחשה כיצד מיטיב הסחר החופשי עם האומה כאומה, גם בתחומים שמעבר לחיי הכלכלה.

הדגשה זו נחוצה כיום במיוחד, היות שחסידי הסחר החופשי נוטים, מאז שנות התשעים, לדבר בעיקר על הברכה שהשווקים המשוחררים נושאים לאזורים שלמים בעולם, או אפילו לאנושות כמכלול. נדרש מאמץ נוסף להסביר לציבור איך הסחר החופשי מועיל לאומות עצמן, ובייחוד למדינה קטנה כגון ישראל הממוקמת באזור נטול חופש כלכלי כמו המזרח התיכון.

תכלית מאמר זה להסביר מדוע כדאי לישראל להמשיך לצעוד בנתיב שאימצה באורח ארעי כשחתמה ב-1975 על הסכם הסחר הראשון שלה – עם "השוק האירופי המשותף" דאז. אראה בו כי בחירה בסחר חופשי היא בחירה בטוב הכלכלי והמדיני



למדינת ישראל, בחירה ברווחתם של הצרכנים הישראלים, ובחירה בדרכם של ישראלים יצירתיים שאינם יראים מתחרות – וכי פירושה הוא הצבת היעדים הלאומיים מעל לאינטרסים הכיתתיים.

לשם כך אבחן את מצבה הנוכחי של ישראל בסוגיית הסחר החופשי; אגולל את הטיעון הכללי בזכות סחר חופשי; ואראה כיצד הפרוטקציוניזם פוגע באינטרסים הלאומיים של ישראל ואילו הליברליזציה של הסחר מקדמת אותם. אעסוק פחות בפרטי מדיניות ויותר בביסוס מסגרת עקרונית לדיון בסוגיות סחר בתקופה של לחצים כבדים על מדינות להרפות את שאיפתן לליברליזציה בסחר.

בעניין זה אשאב מלוא דליים מבארו של האיש הראשון שנימק באופן אנליטי, מנקודת מבט כלכלית ומדינית מבוססת, את יתרון הסחר החופשי בעולם של מדינות לאום מתחרות. רבות נכתב על הסחר מאז העלה אדם סמית על הכתב את ספרו המהפכני 'עושר האומות' (מוכר גם כ'עושר העמים') בשנת 1776 – אך לבהירות כמו זו שלו רק בודדים הגיעו.

סחר חופשי ופרוטקציוניזם

מהו סחר חופשי? באומרי סחר חופשי אני מתכוון לשני דברים. ראשית, מנקודת מבט תיאורטית, סחר חופשי פירושו שאין מציבים שום מכשולים בפני החליפין החופשיים של מוצרים ושירותים בין יחידים וקבוצות הנמצאים במדינות לאום שונות. מתוך כך מובטח כי מחירי מוצרים ושירותים בשוק במדינה נתונה זהים לאלה המשולמים על אותם מוצרים ושירותים בשוק הגלובלי. המחירים הללו זהים כי הם משקפים את נדירותם היחסית של המוצרים ברחבי העולם ולא רק באזור אחד.

במובן זה, הסחר החופשי תואם ברמה הבינלאומית לנעשה בעסקאות השוק בתוך גבולותיה של המדינה. כשם שיחידים וקבוצות מתקשרים באופן חופשי בהסכמים בתוך גבולותיה של מדינה ריבונית, כך, כשיש סחר חופשי, יחידים וקבוצות בישראל יכולים להתקשר באופן חופשי בהסכמים עם יחידים וקבוצות החיים במדינות אחרות כגון ארה"ב ואוסטרליה.

שנית, מנקודת מבט של מדיניות כלכלית, סחר חופשי פירושו שהממשלות אינן מנסות להשפיע על מחירים של סחורות ושירותים המועברים בעסקאות חוצות-גבולות מדיניים. כלומר, הממשלות אינן מונעות טובין ושירותים מלהיות מיוצאים אל מעבר לגבולותיה. נוסף על כך, הממשלות אינן מציידות בתי-עסק ומפעלים מסוימים באמצעי הגנה שמטרתם לסוכך על יצרנים ועובדים מקומיים מפני השפעותיה של תחרות מחו"ל.

במילים פשוטות: הממשלות נמנעות מהטלת מיסים (מכס) על ייבוא, הגורמים לעליית מחירי המוצרים המיובאים. הן גם אינן מספקות לשום עסק או ענף כלכלי מקומי סיוע ישיר כגון סובסידיה.

לעיתים מתכונת הסובסידיה צרה ולעיתים נרחבת. סובסידיה צרה היא תשלום ישיר מהמדינה לעסק או ענף מסוימים. בשם סובסידיה נרחבת נקרא למגוון צעדים ישירים יותר או פחות (פטורים ממס, מכסות ייצור וכן הלאה), שבדרך כלל הם עמומים יותר ממענקים. הסובסידיות ושאר דרכי הפרוטקציוניזם, בין אם הן ישירות בין אם הן עקיפות, מוצגות בדרך כלל כאמצעים בידי המדינה לעזור להקמת תעשייה חדשה או לבצר תעשייה קיימת לנוכח תחרות גוברת. חסידי הסחר החופשי נוהגים לטעון כי דרכי מדיניות אלו פוגעות בפריון ומזיקות לרווחתן הכלכלית של המדינות המאמצות אותן.

המתבונן המפוכח לא יאחר להבין כי הכלכלה הגלובלית איננה מאופיינת בסחר חופשי נטול עכבות. אומנם נדירות המדינות הסוגרות לחלוטין את שעריהן בפני קשר כלכלי עם שאר העולם, אבל רוב המדינות גובות מכסים כאלו ואחרים ומסבסדות עסקים או ענפים. "הסכמי סחר חופשי" אכן כוללים מידת מה של ליברליזציה של הסחר, אבל גם תיאום של מכסים וסובסידיות. תיאום זה בין המדינות, גם אם מגמת פניו צמצום הפרוטקציוניזם, עדיין אין בו כדי ביטולו הגמור.

ואולם, סחר חופשי הוא יותר מתיאוריה של יחסים כלכליים בינלאומיים וגם יותר ממחויבות למדיניות סחר מסוימת. יש לו ממד נוסף, ממד נורמטיבי. הסחר החופשי הוא ביטוי של חירות: החופש לסחור, ובפרט החירות לייבא ולייצא סחורות ושירותים. מבחינה זאת, הסחר החופשי הוא ביטוי למה שאדם סמית כינה "הנטייה האנושית הטבעית להחליף, להמיר ולסחור בדבר אחד תמורת אחר"², ועל ידי כך לשפר את רמת החיים החומרית.

כמו רוב החירויות, החופש לסחור בין מדינות ובתוך מדינות איננו מוחלט. עשויות להיות לממשלה סיבות להחליט לאסור על ייצוא סחורות מסוימות (כגון טכנולוגיה צבאית או חומרים חיוניים לביטחון המדינה) ועל ייבוא מוצרים מסוימים (כגון חומרים מסוכנים). אך במקומות שבהם מייחסים חשיבות לעקרון חופש-הסחר, הממשלה היא הנדרשת לצדק את ההגבלה על החופש לעשות עסקים בינלאומיים, את הפגיעה בצרכנים הנאלצים לשלם יותר בגלל מכסים, ואת ההגנה על עסקים מקומיים מפני תוצאותיה של תחרות.

ישראל כמדינת סחר

ישראל, כמוה כמדינות רבות, החלה את מסעה אל עבר הסחר החופשי בשנות השבעים. על הסכם הסחר הראשון שלה היא חתמה ב-1975 עם השוק האירופי המשותף, גלגולו הקודם של האיחוד האירופי. בזאת החלה תהליך שחיזק מאוד את מרכזיותו של הסחר במשק הישראלי. מאז חתמה על עוד ועוד הסכמי סחר דו-צדדיים ורב-צדדיים עם מדינות כגון ארה"ב (1985), קנדה (1997), טורקיה (1997) ומקסיקו (1999) ועם ארגוני סחר אזוריים כגון איגוד הסחר החופשי האירופי (איסלנד,

ליכטנשטיין, נורבגיה ושווייץ, 1992), ומֶרְקוֹסוֹר (ארגנטינה, ברזיל, ונצואלה, פרגוואי ואורוגוואי, 2007). כמה מן ההסכמים הללו שונו ועודכנו (כגון ההסכם עם קנדה, ב-2018). עם מדינות אחרות, בראשן הודו וסין, מתקיים כיום משא ומתן.

הסכמים אלה, אין משמעם שהוסרו כל מכשולי הסחר בין ישראל למדינות הנזכרות, או שאיזו מן הממשלות חדלה לסבסד ענפים מסוימים במשק שלה. כך, למשל, הסכם הסחר החופשי בין ישראל לקנדה, CIFTA, הסיר את רוב המכסים מרוב המוצרים התעשייתיים; אולם מגזרי חקלאות מסוימים נותרו מוגנים במכסים.³

על פי מדד החופש הכלכלי של מכון הריטג' לשנת 2019, שיעור המכס הממוצע המוטל בישראל היה בינואר שנה זו 2.8 אחוז. המדד של שנה קודם לכן הראה שיעור נמוך במידה ניכרת: 2.2 אחוז. שיעורים אלה אינם נראים גבוהים, אך יש לזכור שזהו ערך ממוצע; בענפים מסוימים השיעורים גבוהים מאוד.

למרות המכסים הללו, הסחר הוא רכיב חשוב במשק הישראלי. הייצוא והייבוא יחד, שווים עמד ב-2018 על 58.4 אחוזים מהתוצר המקומי הגולמי (תמ"ג) של ישראל. 15 יעדי הייצוא המובילים של ישראל היו (בערכים של דולר אמריקני) –

1. ארה"ב: 16.8 מיליארד דולר (27.1% מסך הייצוא של ישראל)

2. סין: 4.8 מיליארד (7.7%)

3. בריטניה: 4.4 מיליארד (7.1%)

4. הונג קונג: 4.2 מיליארד (6.8%)

5. הולנד: 2.3 מיליארד (3.7%)

6. בלגיה: 2.2 מיליארד (3.5%)

7. הודו: 2.1 מיליארד (3.5%)

8. טורקיה: 1.9 מיליארד (3.1%)

9. גרמניה: 1.8 מיליארד (2.9%)

10. צרפת: 1.6 מיליארד (2.6%)

11. שווייץ: 1.4 מיליארד (2.2%)

12. ברזיל: 1.2 מיליארד (1.9%)

13. יפן: 1.1 מיליארד (1.8%)

14. קוריאה הדרומית: 972 מיליון (1.6%)

15. איטליה: 970 מיליון (1.6%)⁴

אשר לייבוא, ישראל ייבאה בשנת 2018 סחורות בשווי 76.6 מיליארד דולר. זו עלייה של 10.8 אחוזים לעומת השנה הקודמת. כ-41 אחוז מסך זה הוא ייבוא ממדינות אירופה. הסחר של ישראל עם שותפותיה האסייתיות הניב 37.6 אחוזים, ומצפון אמריקה – 14.4%⁵.

פרטים נוספים על מידת מחויבותה של ישראל לסחר חופשי אפשר למצוא במסמכים שהכינו מזכירות ארגון הסחר העולמי וממשלת ישראל לצורך הסקירה החמישית של מדיניות הסחר של ישראל שערך הארגון ב-2018. סקירות תקופתיות אלו הן חובה המוטלת על חברות הארגון. הנה הפרטים החשובים בנייר של מזכירות הארגון:⁶

- א. ישראל "תלויה מאוד בסחר חוץ כמנוע לצמיחה, לחדשנות ולתחרות".
 - ב. ישראל "היא כלכלה מוטת-ייצוא המתמחה במוצרים ובשירותים בתחום ההיי-טק".
 - ג. מאז 2012 חל בישראל "מעבר חד מייצוא סחורות לייצוא שירותים".
 - ד. במגזר הלא-חקלאי בישראל יש שיעורי מכס נמוכים יחסית, בדרך כלל עד 12 אחוז, אך יש חריגים חשובים כגון "דגים ומוצרי דיג (עד 146.3%), טקסטיל (עד 22%) ומינרלים ומתכות (עד 16.9%)".
 - ה. המגזר החקלאי בישראל נתון למכסים גבוהים. המכסים על ייבוא על פי "עיקרון המדינה המועדפת" (MFN), השורר בין חברות ארגון הסחר העולמי; נסבירו להלן) עמדו במוצא על 19.1% (לעומת 27.7% בשנת 2012). המכסים "גבוהים על מוצרי חלב (65.5% במוצא), על בעלי חיים ומוצריהם (35.8% במוצא) ועל פירות, ירקות וצמחים (26.5% במוצא)".
 - ו. עד שנת 2016 ישראל סבסדה את הייצוא ברשימה מוגבלת של מוצרים חקלאיים. סובסידיות הייצוא עתידות לפוג לחלוטין ב-1 בינואר 2023.
 - ז. ענפים מסוימים, כגון חלב, ביצים וחיטה, נתונים לאסדרה חמורה ומפוקחים באמצעות מכסות ייצור ומחירי מינימום מובטחים.
- עובדות אלו מלמדות כי –

1. ישראל היא אכן מדינת סחר.
 2. ישראל זקוקה לסחר אם רצונה להמשיך במסלול הצמיחה הכלכלית במערכת פוסט-תעשייתית.
 3. אופיו של הייצוא הישראלי משתנה.
 4. בתחום הסחר יש בישראל שוני ניכר בין המגזר החקלאי למגזר הלא-חקלאי.
- במונחים של ליברליזציית הסחר, ישראל מקדמת סדר-יום זה בשלוש דרכים:

1. באופן רב-צדדי – על בסיס "עיקרון המדינה המועדפת" במסגרת ארגון הסחר העולמי. עיקרון זה קובע שכל הנחה, זכות-יתר או פטור שמדינה נותנת למדינה אחרת חברת הארגון במסגרת הסכם סחר, עליה לתת גם לכל יתר המדינות החברות. המטרה היא ליצור שוויון בין הסכמי הסחר בעולם.
2. באופן דו-צדדי – באמצעות הסכמי העדפה, הלוא הם הסכמי הסחר. רוב הסחר של ישראל מוסדר בהסכמים אלה.

3. באופן חד-צדדי – באמצעות יוזמות עצמאיות של ממשלת ישראל.

אפשרות זו האחרונה מזכירה לנו כי כל מדינה יכולה בכל עת לבחור לפתוח את שווקיה, כולם או חלקם, לייבוא. כלומר, בחירתה של מדינה לפתוח את שווקיה לסחר חוץ ולתחרות איננה תלויה בבחירתן של מדינות אחרות לעשות כן, קל וחומר אינה תלויה בקיומה של הדדיות מלאה.

דוגמה נאה לליברליזציה סחר חד-צדדית היא תגובתה של ממשלת ישראל למחאת יוקר המחיה ב-2011. על פי הסקירה של ארגון הסחר, כחלק מהמאמץ להפחית את יוקר המחיה בישראל הממשלה "ביטלה את המכס על קרוב ל-400 מוצרי צריכה שאינם מזון". עוד יוזמות חד-צדדיות של ממשלת ישראל היו "ביטול מיסי ייבוא על מכשירי חשמל מסוימים" ועל "אריגים ומוצרי הלבשה", ו"הקצאת מכסות ייבוא במכס מופחת לכמה מוצרים חקלאיים, ביניהם בשר טרי וגבינה". במצטבר, צעדים חד-צדדיים אלה הפחיתו את המכס הממוצע ממדינות מועדפות מ-7.6 אחוזים ב-2012 ל-5.2 אחוזים ב-2018.

רבים מן הצעדים הללו נעשו בגלל לחץ עממי להפחתת מחירים והכרה פוליטית בכך שהצרכן נושא בסופו של דבר בעלות המכס. במילים אחרות, הפחתת מכסים היא הפחתת מחירים, והיא מגגישה לצרכן עוד סחורות ושירותים. במובן זה, הסחר החופשי מעמידנו על אמיתה כלכלית כללית יותר: שתכלית הכלכלה היא לענות על הצרכים והרצונות של הצרכנים. כפי שכתב אדם סמית, "הצריכה היא תכליתו היחידה של כל ייצור; ולאינטרסים של היצרן יש להיענות רק כל עוד הם נחוצים לקידום האינטרסים של הצרכן".⁷

בחזרה לאדם סמית: הטעון בזכות הסחר החופשי

מדיניות הסחר הבינלאומי של מדינות העולם נעה תמיד בין שני קטבים. התפיסה הראשונה, החיובית, מדגישה את היתרונות רחבי-ההשפעה וארוכי-הטווח לצרכנים ולחברה. השנייה, השלילית, רואה את התחרות הזרה כאיום על ענפים מסוימים במשק המקומי. הדוגלים בפרוטקציוניזם טוענים באורח מסורתי שהממשלה אחראית להבטיח כי העסקים וכוח העבודה במדינה – חלקם או רובם – יהיו מוגנים מפני רוח הפרצים הנושבת מן החלונות הנפתחים אל השווקים הבינלאומיים.

כאמור, אדם סמית כונן בספרו 'עושר האומות' כמה מן היסודות החשובים ביותר בטיעון הכלכלי בזכות הסחר החופשי. אומנם, כפי שציין זה מכבר ג'ייקוב ויינר, מוותיקי אסכולת שיקגו בחקר הכלכלה, "כל הרכיבים החשובים במשנת הסחר החופשי של סמית הוצגו עוד לפני 'עושר האומות'".⁸ אך סמית היה הראשון שהצליח להעמיד את מה שהיסטוריון הכלכלה אנדרו סקינר מכנה "נוכחותה של שיטה":⁹ דרך לחשוב בצורה אנליטית ושיטתית על מדיניות סחר מנקודת מבט כלכלית.

עיקר הגותו של סמית באשר לסחר החופשי נכלל בספר הרביעי של 'עושר האומות'. בימים ההם שררה ברוב העולם, ובכלל זה בבריטניה, מערכת כלכלית הידועה בשם מרקנטיליזם, שדגלה בהגבלת הייבוא למדינה ובעידוד הייצוא ממנה.¹⁰ סמית ניסה לאמוד את השפעתה של מדיניות זו על מה שהוא כינה ההכנסה השנתית הממשית (קרי הפריון) של הציבור; במילים אחרות, של המשק כמכלול.

זו הייתה קפיצת דרך אינטלקטואלית שקשה להגזים בחשיבתה. המוקד נעתק מהשפעתם של מכס או סובסידיה על ענף זה או אחר, אל השפעתם על מכלול החיים הכלכליים של המדינה כולה. אכן, "עושר האומות" – ולא "עושר האינטרסים הכיתתיים".

סמית הסכים שמדיניות הכופה מכס גבוה על ייבוא של סחורה מסוימת, או מכוננת מונופול בענף מסוים במשק, מחזקת את הענף מבחינת תעסוקה והון, לפחות בטווח הקצר עד בינוני. אלא שהיעדר תחרות מחו"ל פירושו גם שהעסקים הנהנים ממידה רבה של הגנה עתידיים כנראה לפתח חוסר יעילות, עצלות וניהול גרוע. על כן, כתב, ספק הוא אם מדיניות כזו אכן נוטה "להגדיל את מכלול הייצור בחברה, או להעלותה על הנתיב המוצלח ביותר".¹¹

איך אם כן נעשות אומות עשירות? איך נעשית מדינה יצרנית באמת? וכיצד מאיץ הסחר החופשי את התהליך הזה? את טיעונו של סמית אפשר לסכם כדלהלן.

ראשית, כדי ליצור עושר צריכים חיינו הכלכליים לשקף את טבענו האנושי. בני אדם רוצים בדרך כלל לשפר את מצבם הגשמי, יש להם "הנטייה האנושית הטבעית להחליף, להמיר ולסחור בדבר אחד תמורת אחר", ומניע אותם האינטרס העצמי. זה האחרון איננו אנוכיות. סמית פשוט מתכוון לומר שהאינטרס העצמי הוא קבוע חשוב בקבלת ההחלטות האנושית. אכן, הרצון שלנו לשפר את מצבנו הגשמי אינו מתמצה בדרך כלל בנו-עצמנו. במצב נורמלי הוא מקיף גם את משפחתנו, את חברינו ואת מי שיש לנו אחריות זו או אחרת כלפיו.

האינטרס העצמי ראוי להתבוננות גם משום שהוא מעצב את אופי העסקאות בין אנשים. במקום שהן תהיינה, למשל, מושתתות על ההיררכיה החברתית המובלעת במערכות כגון הפיאודליזם, הן מיוסדות על השאיפה של כל צד להשביע את רצון הצד השני כדי שהעסקה תשתלם לכולם. המפתח לעסקה מוצלחת הוא יכולתו

לקלוע אל האינטרס העצמי של הזולת. כגודל המעגל העסקי כן גודל ההזדמנויות לקלוע לאינטרס העצמי של אחרים, בתוכם כאלה החיים הרחק מאיתנו.

שנית, יש לאפשר חלוקת עבודה. כך נוצרת התמחות, והיא מגדילה את הפריזון. הדבר, בתורו, מגדיל את זמינותם של מוצרים, וכך מפחית מחירים. יותר אנשים יכולים לקנות יותר טובין ושירותים. כאשר התהליך הזה מורחב אל המשק כולו, מדובר בהמוני אדם ובכמויות מתרבות והולכות של מוצרים.

אך בחלוקת העבודה טמון עניין נוסף: התלות ההדדית הגוברת בתוך החברה. כאשר לכל אחד מאתנו התמחות משלו, אנו תלויים יותר באחרים למילוי משימות מורכבות. אין סיבה שתלות זו לא תתפשט מעבר לגבולות לאומיים.

שלישית, סמית מטעים כי אין אדם אחד או קבוצת אנשים קטנה יכולים לדעת מהי חלוקת העבודה היעילה ביותר בחברה נתונה, ולא מהן ההעדפות המיטביות של כל אדם בחברה זו, וגם לא מהי הקצאת המשאבים המיטבית במדינה. אדם יחיד אינו יכול לדעת את כל נתיבי השימוש במשאבים, והמדינה אינה יכולה לדעת את כל ההשפעות הגלויות והסמויות של הבחירות הכלכליות של מיליוני אנשים.

תופעה זו, הקרויה תדיר "בעיית הידע", אין משמעה כי בשום מקרה לא טוב שהמדינה תתערב בסחר. משמעה הוא פשוט שפקידי המדינה צריכים להיזהר מאוד בטרם יהינו לשנות את התמונה שיוצרות הבחירות הכלכליות של התושבים. שכן התערבות כזאת היא העמדת שיקול דעתם של הפקידים מעל שיקול דעתם של אנשים היודעים טוב יותר מהפקידים מה האינטרס העצמי שלהם ובמה טוב להם להתמחות כדי להגשימו. דברים אלה הם בגדר "בלתי-נראים", במובן זה שהמדינה איננה יכולה לדעת אותם.

אולם ה"בלתי-נראות" אינה מסתכמת בזה. להתערבות המדינה תהיינה השלכות בלתי-צפויות. הכלכלה היא מבחינות רבות מדע-החברה המבקש לגלות ולחזות מה תהיינה כמה מן ההשלכות הללו. אבל השפעות-הלוואי של התערבויות מסוימות במשק על ענפי כלכלה אחרים הן כה בלתי צפויות, שגם מדע כלכלה מפותח יכול לחזותן במידה מוגבלת ביותר.

רביעית, סמית הציג את רעיון עלות-ההזדמנות: ההפסד שגורם שימוש מסוים במשאב מסוים מכך שאין משתמשים בו למטרה חלופית. כוונתו כאן היא שכל בחירה כלכלית – של יחידים, של קבוצות, ואפילו של מדינות – נעשית מתוך התחשבות במוגבלותם של המשאבים. אם, למשל, המדינה מתערבת בכלכלה כדי "להסיט" (כלשונו של סמית) משאבים אל ענף במשק שאלמלא כן משאבים אלה לא יגיעו אליו, פירוש הדבר שהיא משלימה עם אובדן הפריזון והצמיחה שהיו מתחוללים אלמלא העברת משאבים זו. אם, למשל, המדינה מסבסדת ענף מסוים, למעשה היא מסיטה משאבים ממקום שהיו מגיעים אליו אלמלא כן.

רבות מעלויות-ההזדמנות הללו אינן ידועות למדינה, שכן ממשלות אינן יכולות לדעת את כל השפעות-הלוואי האפשריות שיש, למשל, להחלטת סבסוד זו או אחרת על המשק כולו. מבחינה זאת, רעיון עלות-ההזדמנות מעמיד בסימן שאלה את התפיסה שהתערבות ממשלתית יכולה להגביר את הפירון במשק, או ליצור תמהיל מיטבי של עסקים ותעשיות, יותר מכפי שעושים זאת המשחק החופשי של עסקאות השוק, השקעות ההון הפרטיות והיזמות.

עתה, משמנינו ארבעה עקרונות אלה – הטבע האנושי ורדיפת האינטרס העצמי, חלוקת העבודה, בעיית הידע ועלות-ההזדמנות – ניישם אותם על סוגיית הסחר. שהרי השפעת הגורמים הללו אינה נעצרת באורח פלא במעבר הגבול. העקרונות כולם מתקבצים יחדיו ברעיון היתרון היחסי. סמית הסביר את תשתית הרעיון הזה בפסקה המפורסמת שלפנינו:

יודע כל ראש משק בית אחראי, כי אל לו לנסות לייצר בבית מה שיעלה לו פחות אם יקנה אותו... אם מדינה זרה יכולה לספק לנו סחורה במחיר נמוך מזה שנשלם אם נייצרה בארצנו, מוטב לקנות אותה ממנה, ולהעסיק חלק מעובדי התעשייה שלנו בייצור מסוג שבו לנו יש יתרון. מכלול התעשייה במדינה, הנמצא תמיד בפרופורציה להון המפעיל אותו, לא יצטמצם כך... אך יתור תמיד אחר דרכי השימוש עם היתרון היחסי הגדול ביותר.¹²

כלומר, כדאי תמיד למדינה להתמחות בייצור המוצרים והשירותים שאנשיה מסוגלים לייצר בעלות נמוכה מאחרים. תנאי לכך הוא שיהיו בידה הידע המקצועי והמשאבים הדרושים. את אלה היא תייצא, ומוצרים אחרים היא תייבא.

כך, למשל, האקלים בסקוטלנד, משאביה הטבעיים והמומחיות שנצברה בה גורמים לכך שמוטב לה לייצר ויסקי ולא יין, והיפוכו של דבר לגבי איטליה. אם תושב סקוטלנד חפץ ביין טוב, הוא יכול לסחור עם איטלקי שנפשו חשקה בוויסקי משובח. כאן מצוי הבסיס לסחר בינלאומי חופשי ששני הצדדים מתברכים בו. כל צד קונה את מה שאין לו יתרון יחסי בייצורו, וכך חוסך בהוצאות, ומנגד מרוויח מייצור וייצוא של דברים שבתחום התמחותו.

כמובן, החופש הכלכלי קיים, וכל סקוטי רשאי להשקיע הון ועבודה בפיתוח תעשיית יין. אין הדבר דומה כלל לכך שממשלת סקוטלנד תנקוט צעדים פרוטקציוניסטיים כדי לנסות להגדיל את פיתוחה של תעשיית יין בארצה. כאשר סמית מיישם את עיקרון עלות-ההזדמנות בסוגיית הגדלת העושר הכולל של מדינה, הוא בעצם קובע בכך שצעדים יזומים כגון זה אינם יכולים לשפר את הקצאת סך המשאבים במדינה אלא רק לערערה, וכך לעכב את הצמיחה הכוללת כדי לקדם עסקים מסוימים ואינטרסים מיוחדים. אין פירוש הדבר שלעולם לא כדאי למדינה לעשות כך. אבל היות שהאומה כולה משלמת מחיר על אימוץ מדיניות כזו, על המחוקקים להצדיקה בפני העם.

הדיוק מחייב לומר שסמית דיבר על "יתרון מוחלט". ההמשגה השלמה של היתרון היחסי חיכתה עד להופעתם של הוגים כלכליים כגון דיוויד ריקרדו במאה ה-19. ייתכן, אמר ריקרדו, שמדינה אחת, להלן מדינה א', תהיה יעילה ממדינה ב' בייצור כל סוגי המוצרים. למה בכל זאת עשוי להיות לה כדאי לייבא יין ממדינה ב'? מפני שעדיין ייתכן שיש דברים שפער היעילות בייצורם בינה לבין מדינה ב' גדול יותר מזה המתקיים ביין, ולכן עדיף לה להפנות את משאביה לייצורם ולהניח למדינה ב' לייצר יין ולמכור לה. כך, שתי המדינות מתמקדות בייצור סחורות שבהן עלות-ההזדמנות שלהן היא הנמוכה ביותר.¹³

נמחיש זאת בדוגמה בקנה מידה קטן. אב ובנו הילד יוצאים לקמפינג. אדם בוגר יכול לעשות את כל משימות המחנאות טוב יותר מילד. אבל אם האב ינסה לעשות הכול בעצמו, יכרע תחת העומס ולא כל הדברים שהוא טוב בהם ייעשו על הצד הטוב ביותר. לעומת זאת, אם יניח האב לבנו לעשות דבר-מה שילד יכול לעשות באופן טוב יחסית לשאר המשימות, אף כי טוב פחות ממבוגר, כגון לאסוף עצים למדורה – האב יוכל להתפנות למשימות מורכבות יותר כגון בניית מאהל. האב והילד ייצאו שניהם נשכרים מכך.

מניין הספקות החדשים כלפי הסחר?

אם יתרונות הסחר החופשי כה ברורים, מדוע מדינות רבות כל כך, והבולטת בהן ארצות הברית, בוחנות עכשיו מחדש את מחויבותן כלפיו?

סיבה אחת לכך היא כישלונם המפואר של חסידי הסחר החופשי בהסברת הברכה שהוא מביא לאומה. לעיתים קרובות מדי הם מתמקדים ביתרונותיו הגלובליים, כגון שגשוג עולמי וביטחון בינלאומי, ומזניחים היבטים פנימיים שמעסיקים יותר את דעת הקהל.

הסיבה השנייה קרובה לראשונה: זיהוי הסחר החופשי עם "אנשי דאבוס", על שם עיר הנופש והוועידות השווייצריות. מדען המדינה סמואל הנטינגטון טבע מונח זה לתיאור אותם "אקדמאים, פקידי ארגונים בינלאומיים ומנהלים בחברות גלובליות, וכן יזמי היי-טק מצליחים" הסבורים שעבר זמנה של מדינת הלאום ושם רק ייתנו להם לנהל את העניינים תשרור הרמוניה גלובלית.¹⁴ מעמד בינלאומי זה הוא האסוציאציה המיידית שמעלה המושג סחר חופשי במוחם של רבים, ביניהם כאלה שאלמלא כן היו אולי אוהדים את רעיון הליברליזציה בסחר הבינלאומי. בגללה הם חשים ניכור כלפיו.

סיבה שלישית היא סירובם של חלק מחסידי הסחר החופשי להודות שלפתיחת השווקים והסחר אכן עלולות להיות השפעות שליליות על קהילות מסוימות. בטווח הקצר והבינוני לא כולם מרוויחים מליברליזציה הסחר. ענפים שאינם מצליחים להתחרות עם ייבוא ממציאים את עצמם מחדש או יוצאים מהמשחק. אם קורית

האפשרות השנייה, מתעוררת תסיסה כלכלית וחברתית. כך, למשל, משנות התשעים ואילך תרמה ליברליזציית הסחר לגאות בענפים עתירי ידע אך לשפל בענפים מסורתיים כגון חקלאות. פירוש הדבר היה אובדן מקומות עבודה לאנשים בעלי השכלה נמוכה יחסית ולמבוגרים.¹⁵

אין זו סיבה לבחור בפרוטקציוניזם. האמת היא שזהו טיעון נגד נקיטת צעדים פרוטקציוניסטיים מלכתחילה. חוסר אחריות הוא לעודד אנשים לעבוד או להשקיע בענפים שבטווח הארוך לא יוכלו לעמוד בתחרות. ועדיין, טוב יעשו תומכי הסחר החופשי אם יודו בגלוי בהשפעות השליליות של הליברליזציה ויתאמצו יותר לחשוב איך לרכנן בדרכים אחרות.

כל הסיבות הללו מוליכות למסקנה כי חסידי הסחר החופשי בכל מקום, ובכלל זה ישראל, צריכים לכוונן את כלי ההסברה שלהם. עליהם לנתק את זיהוי הסחר החופשי עם פנטזיות על כוכב-לכת נטול-גבולות ועם אנשי דאבוס. אך עליהם גם להראות לבני ארצם איך הפרוטקציוניזם חותר תחת רווחתם הכלכלית, ואיך הסחר החופשי יכול לחזק את מעמדה הבינלאומי של ארצם.

הפרוטקציוניזם רע לישראל

הטיעונים בזכות הפרוטקציוניזם נעים בין הגיאופוליטי לבין הכלכלי המובהק יותר. בכלכלות המתאפיינות במכס כבד, סובסידיות ומכסות, המוקד נמצא בהגנה על היצרנים. סמית ניסח זאת כך: "בשיטה המרקנטילית, האינטרס של הצרכן מוקרב כמעט תמיד למען האינטרס של היצרן; דומה שהיא מחשיבה את הייצור, ולא את הצריכה, ליעד העליון של כל התעשייה והמסחר".¹⁶

אלה התובעים שתינתן להם הגנה מפני סחר חופשי טוענים תמיד שהדבר מוצדק כי יש להם תרומה ייחודית למדינה, מעבר לאספקת סחורות ושירותים לצרכן. הם מציגים את ריסון השפעתה של התחרות הזרה על המשק כדרך שבה מגנה המדינה על מקומות העבודה של תושביה ומאפשרת לעסקים לשרוד ולהתחזק.

אבל יש לצעדים כאלה חסרונות כלכליים ומדיניים גדולים. ראשית, הפרוטקציוניזם מתעלם ממצאיותו של היתרון היחסי. בטווח הארוך, התעלמות כזאת מציבה את המדינה בעמדת נחיתות בסחר שלה עם מדינות אחרות. למעשה, היא יוצרת סיכון בדמות התיישנות כלכלתה של המדינה, שבהיותה מוגנת מתחרות זרה לא תראה צורך להתאים את עצמה להתפתחויות טכנולוגיות וכלכליות עולמיות.

שנית, הפרוטקציוניזם כרוך בעלות-הזדמנות עצומה. סובסידיות, למשל, פירושן העברת הון מהמדינה לענפים ספציפיים. למעשה, זוהי העברה של משאבים ממשלמי המיסים, מהצרכנים ומהעסקים התחרותיים לצורך שמירה על עסקים ומשרות מוגנים.

דוגמה טובה וידועה לשמצה היא תעשיית המזון בישראל. בנייר עמדה של פורום קהלת מן השנה החולפת מראה אורי כץ כיצד נאלצים תושבי ישראל לשלם יותר על מוצרי מזון בגלל מדיניות של חסימת סחר בינלאומי.¹⁷ מדוע מחויבים הצרכנים הישראליים, ובפרט העניים בתוכם, לתמוך ביצרנים ישראליים לא-תחרותיים? האם אין זה ראוי יותר שהיצרנים הישראליים יתחרו על אספקת סחורות ושירותים איכותיים לצרכן הישראלי במחירי שוק?

שלישית, הפרוטקציוניזם מסיח את דעתו של הציבור מהשאלה מהו האינטרס הרחב וארוך הטווח של ארצו. אם להמשיך ולהתמקד בישראל – הפרוטקציוניזם מעודד את ראשי המגזר החקלאי, למשל, להימנע מהסתגלות לתחרות מבחוץ. הם יכולים להפטיר כאשתקד, להמשיך לקיים את כיסי חוסר היעילות ולהתעלם מהצורך לייצר מה שיש לנו בו יתרון יחסי. לעומת זאת, הפחתת מכסים וסובסידיות עוזרת לעסקים גדולים, בינוניים וקטנים כאחד להיעשות גמישים ובעלי משמעת עצמית. הפתיחות לתחרות הגלובלית מונעת כניסה לשאננות ומתמרצת לחשוב בלי הרף איך לחדש, איך להגביר יעילות, ואיך להשתמש בהון בתבונה כך שתישמר התחרותיות.

על אותה דרך, מדיניות פרוטקציוניסטית מעודדת את הפועלים החקלאים לדמות בנפשם שתמיד תהיה להם עבודה בענף – ענף שלמרות שפע ההגנה שהוא מקבל נעשה תחרותי פחות ופחות. אין להם תמריץ להיעשות סתגלנים יותר, והם מפתחים ציפיות שווא לעתיד. כך גם במגזרים מוגנים נוספים: אנשים מתמסרים לעבודה בענפים שמספר המשרות בהם יפחת ויפחת.

רביעית, הפרוטקציוניזם שוחק את יושרתה של המערכת הפוליטית. הדבר מתבטא בתרומתו לצמיחתו של מה שמכונה קפיטליזם קרוני או בפשטות קרוניזם, כלומר כלכלה הנשלטת בידי רשתות מקורבים.

תמיד היו בעלי עסקים שרצו יחס מועדף מהממשלה. השיטה המרקנטיליסטית, ששררה במערב במאות ה-16, ה-17 וה-18, התאפיינה בין היתר בכך שהמדינה נתנה מונופול לסוחרים מסוימים שהיו להם קשרים קרובים עם שרים ומחוקקים. השלטונות נתנו לעסקים מועדפים הטבות מס והגנו עליהם מפני תחרות באמצעות מכסות ומכסים, סבסדו ענפים מסוימים ישירות, ושיתפו פעולה עם גילדות שהגבילו את כניסתם של אנשים נוספים לענף וחסמו התפתחות טכנולוגית. במובן זה, המרקנטיליזם היה קרוניזם סמוי.¹⁸

הקפיטליזם הקרוני של זמננו איננו שחיתות ישירה, אך לפעמים הוא גובל בפעילות בלתי-חוקית או זולג אליה. הקרוניזם מנטרל את החופש העסקי בתוך מסגרת של זכויות קניין ושלטון החוק. הסדרי השוק החופשי מוחלפים בהדרגה בידי "שווקים פוליטיים". המוקד איננו עוד שגשוג כלכלי באמצעות ייצור, שיפור ושיווק של מוצרים ושירותים ללקוחות במחירי תחרות; מעתה, הדרך להצלחה כלכלית היא

רתימת כוחה של הממשלה לצורך שינוי כללי המשחק לטובתך.

הצורה החיצונית של כלכלת השוק נשמרת (ומכאן המילה "קפיטליזם" במונח "קפיטליזם קרוני"), אבל הוראות-ההפעלה של השוק החופשי מתכנסות אט-אט בשיניהם של עסקים וענפים המסדרים לעצמם יחס מועדף מצד רגולטורים, מחוקקים וממשלות. צורות רבות לכך; נמנה רק אחדות מהן: רשתות הצלה, סובסידיות, מונופולים, גישה לחוזים ללא מכרז, פיקוח מחירים, הטבות מס מיוחדות, הגנה באמצעות מכס, ומתן אשראי ממשלתי בריבית נמוכה מזו שבשוק.

הרווח לעסקים השותפים לְדָבֵר קרוניזם עצום אם כן. יתרה מכך, שתדלנות של בעלי עסקים אצל פוליטיקאים קלה בדרך כלל לאין ערוך מן המאמץ הכרוך בתחרות באמצעות חדשנות מתמדת והפחתת עלויות שוליות. אך יכולות יצירת-העושר הכלליות במשק נפגעות עד מאוד מהסטה זו של מערכת התמריצים מְצמיחה באמצעות חדשנות ותחרות לצמיחה באמצעות טיפוח פוליטיקאים ורגולטורים. כאשר הקרוניזם כרוך גם בהוספת אסדרה (רגולציה) במשק, גם יעילות המשק עלולה להיחלש מאוד.

מן העבר השני של שולחן הקרוניזם, אנשי השלטון הנותנים את ההטבות הללו כמעט אף פעם אינם נותנים אותן מטעמים אלטרואיסטיים. דוח המועצה לפיתוח כלכלי בארה"ב משנת 2015 מציין דרך שכיחה של אנשי העסקים המוטבים לגמול למיטיביהם הפוליטיקאים: תרומות כספיות ואחרות למסע הבחירות.¹⁹ אשר לדרג הפקידותי, המספֵר הַפְּלִי-יֵאמֵן של עובדי מדינה המוצנחים למשרות במגזר הפרטי שהם היו הממונים על אסדרתן הממשלתית מתועד היטב.²⁰

ההסדרים הקרוניים הם גם, מעצם הגדרתם, חסרי שקיפות. הדבר מגביר את הקושי לאמוד אל-נכון את העלויות הכרוכות בענפים ובמיזמים שונים. קשה לקבוע, לדוגמה, כמה רווחי יהיה המגזר החקלאי בישראל אם יוסרו כל ההגנות הניתנות לו.

ועוד, הנטיות הקרוניות מעוותות במידה חמורה את התפיסה של האזרחים באשר למצב הכלכלי במדינה. כך, למשל, האינטרס הציבורי מצטייר בעיני רבים מהמעסיקים במשק כמתן יחס מיוחד לעסק הספציפי שלהם או לענף המסוים שלהם. על אותה דרך, עובדים בענף מסוים נוטים לעיתים לתפוס את ההגנה על מקומות העבודה שלהם באמצעות סובסידיה למעסיקיהם כהתגלמות רווחתה הכלכלית והפוליטית של האומה. גם אם המעסיקים והעובדים הללו אינם מאמינים בכך באמת, הם מדברים בצורה הזאת. על רקע זה, הדיון הציבורי על הסחר החופשי והפרוטקציוניזם מאבד מכנותו.

יש לזכור גם כי המשאבים המשמשים למימון ההסדרים הקרוניים באים ממי שאינם מקבלים טיפול מועדף. הכלכלן זוכה פרס נובל ג'וזף שטיגליץ, שאינו חשוד בשמרנות בתחום הפיסקלי, קבע בספרו 'מחיר האי-שוויון' כי הקרוניזם מטפח סוג בלתי ניתן

להצדקה של אי-שוויון בהכנסה, כזה הנובע מיכולתם של המקושרים ליטול חלק מוגדל מן העושר הקיים; זאת, להבדיל ממצב שבו הם יוצרים באמצעות עבודתם עושר חדש, שכן אז אכן מן הדין שהם, שתורמו ליצירתו, יקבלו נתח מוגדל ממנו.²¹ לעומת זאת, כאשר מדינה חדלה מן הפרוטקציוניזם, כולם נותרים כפופים לאותם חוקי סחר. מבחינה זאת, לפחות, צמיחת הסחר החופשי בישראל תגביר את ההוגנות בכלכלתה.

דיון כן על קרוניזם ועל הקשר שלו לפרוטקציוניזם חיוני לעתידה הכלכלי והמדיני ארוך-הטווח של ישראל, שכן יש שפע עדויות לנוכחותו ארוכת-הטווח בחברה ובכלכלה שלה.²² אכן, יחסית לשכנותיה ישראל איננה חברה מושחתת או משק מושחת. אך שכנות אלו אינן אמת מידה מרשימה במיוחד להשוואה.

איך, אם כן, מטפלים בקרוניזם? פתרון אחד הוא הליברליזציה אשר, מעצם טיבה, מגבילה את ההזדמנויות של הפוליטיקאים והפקידים להציע את הקחתן של הקרוניזם. כלומר, הגבלת יכולתה של המדינה להציע הטבות, באמצעות הגבלת יכולתה להתערב בכלכלה. אם למדינה לא יהיה מה לתת, לעסקים לא יהיה דחף לקחת.

כמובן, כל עוד בבני אדם עסקינן, הקרוניזם לא יסוף מן הארץ. תמיד יהיו בעלי עסק שיחפצו בהגנה מפני תחרות זרה ובפטור מהצורך להתאמץ, לחדש ולהגביר פריון. תמיד ישאפו לפחות חלק מארגוני העובדים להנציח את המשרות המיותרות של חבריהם בעסקים לא תחרותיים. תמיד יהיו מחוקקים שישמחו לקדם תקנות פרוטקציוניסטיות תמורת תרומה לקמפיין. אבל מחויבות עקרונית לסחר החופשי תתרום למזעור התופעה, על ידי הקטנת יכולתם של אנשי השלטון לחלק טובות הנאה. עם מדינת ישראל כמכלול, מחויבות כזו יכולה רק להיטיב.

הסחר, המדינה והביטחון הלאומי

כנגד גוף הראיות הגדול הזה בדבר הנזק שהפרוטקציוניזם מסב במדינה פנימה, חסידי טוענים תדיר כי בעולם האמיתי אי אפשר להפריד בין מדיניות הסחר לבין סדר-היום הגיאופוליטי של המדינה. הדוגמה הבולטת לכך כיום היא סין. הרי לנו משטר סמכותני שמאמציו לממש את שאיפותיו הגלובליות מעצבים את מדיניות הסחר שלו.

נוהגים להלל את סין על כי אימצה בהתלהבות את הגלובליזציה הכלכלית, אך למען האמת היפתחותה אל כלכלת העולם הייתה ונותרה ברגנית וזהירה.²³ בהזדמנויות שונות המשטר הנמיך מכסים בתחומים מסוימים והעלה אותם במגורים אחרים. סין מסבסדת ענפי ייצוא רבים, מגבילה השקעות זרות, ומפרה מעשה שגרה את הכללים והפרוטוקולים של ארגון הסחר העולמי.²⁴ יתרה מכך, ההתערבויות הפרוטקציוניסטיות במשק הסיני באות לא רק מהשלטון בבייג'ין. לרוב המחוזות

והערים בסין מערכות אסדרה משלהם, המבקשות להגן על תוצרת מקומית מפני תחרות זרה.²⁵

ואם כך – ממשיך הטיעון – מדוע לא ראוי גם למדינות גדולות אחרות כגון ארה"ב לנקוט צעדים פרוטקציוניסטיים שכנגד? ואם זה טוב למעצמות גלובליות, האם לא על אחת כמה וכמה למדינות קטנות?

אם מבקשים תומכי הסחר החופשי בישראל להפריך את הטענות הפרוטקציוניסטיות, הם צריכים אפוא להראות כיצד נאמנות לסחר החופשי תהפוך את ישראל, בטווח הארוך, לחזקה יותר מבחינה מדינית ועמידה יותר מבחינה כלכלית מהמדינות שישחקו את המשחק הפרוטקציוניסטי. אחת הדרכים לעשות זאת היא להראות כיצד הפרוטקציוניזם יחליש עם הזמן אפילו מעצמות כגון סין.

רבים מן הצעדים הפרוטקציוניסטיים שסין נוקטת משרתים יעדים פוליטיים מידיים, כגון שימור אחיזתו של המשטר בחברה ובכלכלה. אבל עם הזמן הם יהפכו את כלכלת סין תחרותית פחות, ומושכת פחות בעיני חברות ומשקיעים זרים. במדינת ענק כמו סין, כל ההשפעות השליליות של הפרוטקציוניזם שתיארנו יתקיימו ביתר שאת. עוצמתה הכלכלית של סין תתערער, והדבר ישפיע על יכולתה להקרין עוצמה כלפי חוץ.

אם אלה הם פני הדברים, מדוע ירצו ישראלים לשכפל בארצם את המדיניות הסינית? או בניסוח אחר, מדוע ירצו ישראלים שמדינתם תיעשה עם הזמן תחרותית פחות, קורצת פחות למשקיעים זרים וליזמים, פגיעה יותר לקרוניזם ולהשפעותיו ההרסניות, וחלשה יותר מבחינה גיאופוליטית?

הנקודה הגיאופוליטית חשובה במיוחד במדינה כמו ישראל, המתמודדת עם אתגרים ביטחוניים ומדיניים קשים: מטרור, דרך שכנות שאינן מכירות בזכות קיומה, עד תנועות הביד-אס ששמו להן למטרה לחבל בכלכלתה. האם ישראל יכולה לטפל כראוי בסוגיות הללו ובאחרות כמותן ובו בזמן להעמיק את מחויבותה לסחר חופשי?

התשובה חיובית. עמידה על חירותם של הישראלים לסחור בחופשיות עם שאר העולם היא דרך מתבקשת להילחם בביד-אס. קיום סחר הוא ביטוי של זכות. לא זכות מוחלטת, אבל זכות שממוש ראוי-לשמו שלה צריך לעמוד על אמת מידה גבוהה.

דרך נוספת לגשת לסוגיית היחס בין הסחר לאתגרים הגיאופוליטיים של מדינה היא לבחון מה חשבו על כך אישים כגון אדם סמית. סמית לא היה קנאי של סחר חופשי בכל מחיר. אך הוא העמיד כללים עקרוניים לבחינת הסוגיה. שימוש בכוחה של המדינה לעיצוב אופיו של הסחר לגיטימי בעיניו בשלושה תחומים.

הראשון: כאשר ענף מסוים חיוני למה שקרוי בלשוננו הביטחון הלאומי. דבריו של סמית בנידון זה מבטאים אמונה כי יש דברים חשובים מן העושר: "ההגנה", כתב,

"חשובה לאין ערוך מן השפע".²⁶ ברי לו כי למדינה אחריות יסודית ועליונה לביטחון הלאומי, הרבה יותר מאשר לגדילת העושר. ועדיין נותרת השאלה איך מיישמים את העיקרון. הנה שתי משמעויותיו המעשיות העיקריות:

1. המדינה יכולה להחליט שהביטחון הלאומי דורש פיתוח מקומי של טכנולוגיה צבאית, אם דרך סבסוד יזמים פרטיים המגשימים מטרה זו, אם באמצעות מפעלים שהמדינה שולטת בהם ומנהלת אותם – שכן את הטכנולוגיה הזו מדינות אחרות לא יכולות לספק, או לא רוצות, או רוצות אך אין לסמוך עליהן.
2. המדינה יכולה גם להחליט שמטעמי ביטחון לאומי אֵל ליצרני הטכנולוגיה הצבאית למכור את התוצרת לגורמים זרים.

כל אלה הם שיקולים מדיניים של המדינה להגביל סחר במגזרים מסוימים של המשק. הם אינם מסקנות של ניתוח כלכלי נטו. כי אכן, מדינה איננה משק, ואי אפשר לצמצם את המדינאות כולה לשיקולים כלכליים. אולם תמיד ישנו סיכון שהביטחון הלאומי ישמש תירוץ להצדקת הגבלות נוספות על הסחר החופשי שאינן נוגעות לו באמת.

כזו היא למשל הטענה שיש לסבסד את המגזר החקלאי בישראל מפני שעיבוד האדמה ברחבי הארץ, בפרט באזורי הספר, מגביר את הביטחון. הקושי בטענה זו הוא שלמרות הפרוטקציוניזם והסבסוד, מספר החקלאים והמועסקים בחקלאות בישראל פוחת בהתמדה.²⁷ פירוש הדבר שמדיניות המגן אינה גורמת לישראלים להמשיך להיות עובדי אדמה. ייתכן מאוד שיש צורך מדיני וביטחוני אמיתי בשמירת מספרם של החקלאים בישראל ואף בהגדלתו, אלא שהפרוטקציוניזם אינו הדרך היעילה למילוי.

התחום השני שסמית היה מוכן לשקול בו התערבות של המדינה בסחר נוגע לאותם מקרים שסחורה מתוצרת הארץ נתונה למס שאינו מושת על אותה סחורה תוצרת חוץ. סמית סבר כי הטלת מכס על מוצרי ייבוא אלה תעמיד אותם בנקודת זינוק שווה לזו של המוצרים המקומיים הממוסים.²⁸ כמובן, על פי אותו היגיון, אפשר להשוות תנאים גם על ידי ביטול המס המקומי.

סמית סבר גם שמדינה רשאית להשתמש במכס כאמצעי טקטי לגמול מידה כנגד מידה למדינות הגובות מכס על הייצוא שלה. טעמיו כאן הם, שוב, לא כלכליים אלא מדיניים. ייתכן שהנזק קצר-הטווח שהמדינה גורמת לעצמה בהטלת המכס כדאי אם, ורק אם, יש סיכוי שהדבר יתרום ל"התאוששותו של שוק זר גדול". אך אם אין סבירות של ממש שהטלת המכס תממש יעד זה, סמית אומר בבירור שאין הצעד שווה בנזק המדינה ומוטב שלא להטיל את מכס-הנזק.²⁹

ולבסוף, סמית לא גרס כי ליברליזציה סחר מלאה, בין הדדית בין חד-צדדית, היא תמיד הגישה הנכונה. שינוי דרמטי עלול להיות טראומטי: בעלי עסקים ופועלים כאחד ימצאו את עצמם נאלצים להסתגל במהירות לתחרות זרה, יתקשו לעמוד בכך והדבר יוביל לתסיסה חברתית. סמית סבר שאם יש חשש כזה, המעשה הנכון הוא

לכונן את חופש הסחר "במנות קטנות ובזהירות רבה".³⁰

סמית היה, אם כן, רחוק מדימוי איש ה"לסה-פר", הכלכלן הפוטר עצמו מחשיבה פוליטית מדינית, שמקובל להדביק לו בסוגיית המסחר. הוא היה מודע היטב להשלכות המדיניות של ליברליזציית הסחר. אבל הפשרות והטקטיקות שהוא היה מוכן לנקוט מתאפיינות במחויבות לתכלית כלכלית ברורה, קרי סחר חופשי ככל האפשר, ובאמונה פוליטית כי תכלית זו טובה לכל המדינות.

שהרי, להזכירנו, סמית חרת על דגלו את הגדלת עושר האומות, לא עושרם של בעלי אינטרס זה או אחר. גם רעיונות של ממשל טרנס-לאומי לא עניינו במיוחד אותו ואת שכמותו, הוגיה הבולטים של הנאורות הסקוטית שהייתה התנועה הרעיונית הקשורה ביותר לעליית השוק החופשי. הם לא חלמו על היעלמות האומות. הם גם הסתייגו מהליכת-שבי מוגזמת אחר האמונה כי סחר חופשי יוביל לשלום עולמי.

קל לשכוח כי ספרו המהפכני של סמית, והיצירות הרעיוניות הכבירה ששפעה מאנשי הנאורות הסקוטית בכלל, באו לעולם על רקע של מלחמה.³¹ בריטניה הייתה מעורבת במאה ה-18 במלחמת הירושה הספרדית (1701–1714), מלחמת הירושה האוסטרית (1740–1748), מלחמת שבע השנים (1756–1763) ומלחמת העצמאות האמריקנית (1775–1783), וכן, אחרי מות סמית, במלחמות שבעקבות המהפכה הצרפתית (1792–1802) ובמלחמות נפוליאון בתחילת המאה ה-19. בין 1776, שנת הופעתו של הספר, לבין 1815, בריטניה הייתה שרויה בשלום לא יותר מעשר שנים.

גדולי הנאורות הסקוטית שהטיפו לסחר החופשי, כגון אדם סמית, פרנסיס האצ'סון ודיוויד יום, היו משום כך ערים מאוד לסוגיות היחסים הבינלאומיים. כתיבתם בעניין התמקדה ביחסי בריטניה עם מושבותיה באמריקה, אך נקודת המוצא שלהם בנושא יחסי החוץ הייתה תמיד מדינות הלאום; לא שאיפות לפדרציה פאן-אירופית מסוג אלה שהתווה קאנט ב-1795 בחיבורו 'השלום הנצחי'.

סמית בהחלט חשב שהמרקנטיליזם מגדיל את פוטנציאל הסכסוכים הבינלאומיים. המרקנטיליזם גרס כי העושר הלאומי יבוא מקיום מצוות "ורוששת לרעך": הוא עודד מדינות לחשוב שהדרך לשגשג היא על חשבון אחרים. מטבע הדברים עוררה תפיסה זו יריבות בין מדינות, בין על שטחים באירופה בין על זכויות סחר באמריקה.

הסחר החופשי מייבש מקורות-סכסוך אלה. הוא גורם למדינות לגלות כל אחת את היתרונות היחסיים שלה ושל המדינות האחרות ולממש חלוקת-עבודה טראנס לאומית. מבחינה זאת, סמית אכן האמין שהוא יעודד שלום בין האומות. ועם זאת, הוא לא הרהיב לדמיין שליברליזציית הסחר תהפוך את המלחמות או את הגבולות לעניין מיושן. יצר לב האדם סכסוכי מנעוריו, והשתלבות כלכלית לא תעקור יצר זה מן השורש. הסחר הבינלאומי, גרס סמית, עשוי לרכך מתחים בינלאומיים הנוגעים להבדלי תרבות ודת, אבל לשלום עולמים קנטיאני הוא לא יוביל.

ימחישו זאת החריגים שאך זה מנינו במשנת הסחר החופשי שלו: הטלת מגבלות סחר ככלי תגמול במלחמות סחר, והגנה על טכנולוגיות צבאיות. למסקנות כאלו לא היה מגיע פציפיסט-סמוי הסבור כי הרחבת הסחר החופשי אחת דינה למוסס את העוינות בין המדינות. ועוד, כאשר סמית מטיף ב'עושר האומות' בעד צבאות מקצועיים, אין הוא מנמק זאת רק בעיקרון חלוקת העבודה – אלא הוא גם סבור שצבא מקצועי יעיל יותר ממיליציות בניהול מלחמה ובהרתעת תוקפנים. ואולי יותר מכול: הוא אומר במפורש כי הגדלת משאבי המדינה באמצעות שיפור "התעשייה המקומית, ובאמצעות מיסוי הקרקעות, העבודה והמלאי הניתן לצריכה" יאפשר למדינה להחזיק "ציים וצבאות בארצות רחוקות" ואף "מלחמות בנכר".³²

סמית ניבא וידע מה ניבא. בריטניה של המאה ה-19 הצליחה לייצר עושר אדיר. התהליך הואץ אחרי ביטול "חוקי הדגן" הפרוטקציוניסטיים ב-1846, ובזכות מחויבותן של הממשלות בשנים שלאחר מכן למדיניות סחר חופשי חד-צדדית. כך הגיעה בריטניה לעליונות כלכלית ופיננסית, שבלעדיה ספק אם הייתה מצליחה להחזיק את הצי החזק והצבא המקצועי שאפשרו לה להשליט בעולם את ה"פאקס בריטניקה" של העידן הוויקטוריאני, להיות המושלת בימים והאימפריה שהשמש לעולם אינה שוקעת בה. העושר והעוצמה הללו אפשרו לבריטניה להתנהל בקלות יחסית בעימותים נמוכי עצימות כגון מלחמות האופיום של 1839–1842 ושל 1856–1860. למרבה האירוניה ההיסטורית, במלחמות ההן ביקשה בריטניה להכריח את סין לפתוח את שווקיה לייבוא ולהסיר מכסים פנים-סיניים על תוצרת חוץ.³³

שפע הברכות שמניב הסחר החופשי היה גלוי בפני סמית – וידוע היה לו גם כי ארוכה הדרך ממנו עד עולם נטול גבולות ועימותים. תובנתו המקיפה והמורכבת ראויה לעמוד לנגד עיניה של ישראל, המתחבטת בשאלות סחר חופשי, אינטרס לאומי ואתגרי ביטחון מיוחדים.

*

לא קל לטעון למען הסחר החופשי. למרות כל הברכות שהוא מרעיף על המדינות המאמצות אותו, אף פעם לא חסרו מטיפים לפרוטקציוניזם. בידוע הוא שבתקופות של עליית הרגש הלאומני נמשכות מדינות וממשלות למדיניות ניאור-מרקנטיליסטית. הפיתוי להנהיג מדיניות המטיבה עם מגורים מסוימים עומד לעיני הפוליטיקאים גם ביתר התקופות.

בשנת 1975 יצאה ישראל למסע אל עבר הסחר החופשי. היו בו זינוקים, עצירות ונסיגות, אך היעד נותר אותו יעד. האתגר כעת הוא להמשיך ולהתקדם. הסכנות הרובצות לפתחו של העם היהודי במולדתו העתיקה אינן צריכות לחבל בכך; אדרבה, סחר חופשי יותר פירושו יותר עוצמה, עצמאות וצמיחה. היתרונות בליברליזציה

כלכלית ברורים, ולדעתי גוברים בקלות על כל טיעון בזכות העלאת מכסים, הטלת מכסות, תוספת סובסידיות ושאר ירקות פרוטקציוניסטיים. הסחר החופשי הוא מדיניות כלכלית שתעשה את ישראל לחברה עשירה, דינמית, ממושמת-כלכלית ותחרותית יותר במשפחת מדינות הלאום. לעם היהודי זה יעשה רק טוב.

1. דאוגלס א. אירווין, *Against the Tide: An Intellectual History of Free Trade*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1996.
2. אדם סמית, *The Wealth of Nations*, להלן **עושר האומות**. ספר ראשון, פרק שני. חלקים מן החיבור הופיעו במהדורה עברית (אדם סמית, **עושר העמים**, ספרים א-ג, מאנגלית: יריב עיטם ושמעון ענבל, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ז), אך היות שרוב המובאות במאמר זה לקוחות מן הספר הרביעי ביצירה, שלא תורגם, תרגומן כאן יהיה משלנו.
3. דאוגלס א. אירווין, "Free Trade Agreement between the Government of Canada and the Government of the State of Israel" (1997). <https://wits.worldbank.org/GPTAD/PDF/archive/Canada-Israel.pdf>.
4. דניאל וורקמן, "Israel's Top Trading Partners", *WTE* (online), 1.3.2019. World Factbook, Field Listing: Imports – Commodities, Central Intelligence Agency. נשלף ב-19.3.2019.
5. דניאל וורקמן, "Israel's Top Imports", *WTE* (online), 1.3.2019, Monetary Fund, World Economic Outlook Database (GDP based on Purchasing Power Parity), נשלף ב-15.3.2019.
6. World Trade Organization, *Trade Policy Review: Report by the Secretariat, Israel - Revision*, WT/TPR/S/376/Rev.1 (10th October 2018). זמין במרשתת. הציטוטים והמידע להלן לקוחים מעמודים 19, 30, 33, 55, 57, 29.
7. **עושר האומות**, ספר רביעי, פרק שמיני.
8. ג'יימס וינר, *Studies in the Theory of International Trade*, London: Allen & Unwin, 1937, p. 108.
9. אנדרו סקינר, "The Shaping of Political Economy in the Enlightenment," *Scottish Journal of Political Economy* 37 (1990), 157.
10. **עושר האומות**, ספר רביעי, פרק ראשון.
11. שם, פרק שני.
12. שם.
13. דאוד ריקרדו, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, in *The Works and Correspondence of David Ricardo*. vol. 1, ed. Piero Sraffa, with the collaboration of M. H. Dobb, Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
14. סמואל פ. האנטונגטון, "Dead Souls: The Denationalization of the American Elite," *National Interest*, March 1st 2004.
15. איריז קוהן, "How Globalization impacted Israel and India differently in the 1990s," *Economic Affairs*, 39, 1-2 (2019), 117, 119-120.
16. **עושר האומות**, ספר רביעי, פרק שביעי.
17. אורי כץ, "מילקי יקר, חולצות וזלות: השלכות של חסימת מסחר בין-לאומי", באתר **פורום קהלת**, 27.12.2018.
18. לורה לאהיי, *Mercantilism* מאת Laura LaHaye, The Library of Economics and Liberty.
19. Committee for Economic Development, "Crony Capitalism: Unhealthy Relations between Business and Government", 15.10.2015. זמין במרשתת.
20. האנטון ליוויס, *Crony Capitalism in America 2008-2012*, New York: AC2 Books, 2013.
21. ג'וזף סטיגליץ, *The Price of Inequality*, New York: Norton & Company, 2012.
22. דניאל דורן, "Crony Capitalism in Israel," *Wall Street Journal*, 9.10.2010, in Israel, Dany Bahar, "Delivering on economic prosperity in Israel: How monopolies are hampering the 'start-up nation'." *Brookings* (online), 4.5.2016.
23. פריטי בוגאל, "China's protectionist tendencies will continue", *ORF online*, 22.3.2017.

28. עושר האומות, ספר רביעי, פרק שני.
29. שם.
30. שם.
31. אני מסתמך כאן על דברים שהרחבתי בהם במאמרי Samuel Gregg, "Trade, Nations, and War in an Enlightened Age," *Law and Liberty*, 15.11.2018. הוא זמין במרשתת.
32. עושר האומות, ספר רביעי, פרק ראשון.
33. ראו Stephen R. Platt, *Imperial Twilight: The Opium War and the End of China's Last Golden Age*, New York: Alfred A. Knopf, 2018.
24. Susan Ariel Aaronson, "Is China Killing the WTO?" *The International Economy*, Winter (2010), pp.40-41, 67. זמין במרשתת.
25. U.S.-China Economic and Security Review Commission, "2017 Annual Report to the Congress," 17.11.2017. זמין במרשתת.
26. עושר האומות, ספר רביעי, פרק שני.
27. ראו נתוני הבנק העולמי: World Bank, "Employment in Agriculture: (% of total employment) (modeled ILO estimate)," Data retrieved in April 2019. זמין במרשתת.

לציונות לקפיטליזם, לאחוות עמים

פרופ' עזרה זהר, מדען והוגה דעות, נשא את מורשת השומר הצעיר והכנעניות גם כשהיה מראשי גוש אמונים וכשניהל מאבק ממושך, דון-קישוטי למראית עין, נגד המבנה הסוציאליסטי של המשק הישראלי. מחווה לחלוץ

רופא בכיר ומנהל מחלקה, חוקר אקלים ופיזיולוגיה ואיש צבא – ועם זאת פעיל פוליטי והוגה דעות בעל השקפות מקוריות בענייני ציבור, בענייני כלכלה, משטר ומדינאות בפרט: כזה היה פרופ' עזרה זהר. אך אפילו יותר מצירוף זה של עיסוקים ותחומי עניין, המעיד כי לפנינו איש אשכולות, מיוחד ומרענן הוא צירוף בתי-היוצר הרעיוניים שהתגלם באישיותו. נושא דגל הכלכלה החופשית בישראל הסוציאליסטית, שהתנגד אף למס ההכנסה, אך הוסיף להיות חניך נאמן של השומר הצעיר; חבר מזכירות גוש אמונים ואיש ההתיישבות ביש"ע, שבכל זאת המשיך להחזיק באחדים מעקרונותיה של התנועה הכנענית שהלהיבוהו בצעירותו. ואולי מעל לכול, ודווקא על יסוד ההשפעות הקוטביות שספג: שמרן לאומי-ליברלי מזן נדיר למדי כיום ונדיר שבעתים בימיו.

עזרה זהר נולד ב-1921 בווינה¹ לצבי ולאסתר רונייה זהר. האב הוא שעבר את שם המשפחה זוננשיין לזהר. צבי ואסתר הכירו עוד בימי לימודיהם בגימנסיה ברוהטין שבגליציה, ובזמן מלחמת העולם הראשונה עקרו לווינה. צבי שירת בצבא האוסטרו-הונגרי (כנראה בתותחנים) והגיע לדרגת סגן. בווינה כתב דוקטורט בביולוגיה, על דרכי התקשורת של הדבורים.² מווינה עברו ללודז'. האב לימד שם בבית ספר עברי והדריך בתנועת השומר הצעיר, והבן מעיד על עצמו כי למד "לפטפט מעט פולנית".³ עזרה היה בנם היחיד.

יוסי ברנע הוא חוקר, מבקר ופובליציסט. מוסמך האוניברסיטה הפתוחה בלימודי דמוקרטיה בין-תחומיים. בצעירותו היה חבר תנועת עצמאות בראשות עזרה זהר.

כשהיה עזרה כבן שש עלתה המשפחה ארצה והתיישבה בתל-אביב. הילד נשלח ללימודים בבן-שמן. הוא לא אהב את המקום, וזיכרונותיו משם מסתכמים ברצונו לחזור הביתה. הוא אכן חזר, ולמד בבית החינוך לילדי העובדים ובבית הספר תל נורדאו; בין חבריו שם היו הסופרים-לימים משה שמיר ובנימין גלאי. עזרה זהר עתיד היה להיפגש עמם בתנועת השומר הצעיר, ועם שמיר גם בתנועה למען ארץ ישראל השלמה.⁴

אלא שמסלול חייו של זהר לא הובילו היישר אל ההמשך המתבקש הזה, פעילות בתנועת הנוער בתל-אביב. שכן בעודו ילד, לאחר כמה שנות נדודים בין דירות בתל-אביב, חזרה המשפחה לווינה ושם נפרדו ההורים. צבי יצא לפולין ושימש שם ראש מחלקת החינוך של רשת החינוך העברי בפולין "תרבות". עזרה גר תקופה קצרה עם אמו, ובשנת 1934 חזר לארץ עם אביו – הפעם לקיבוץ משמר-העמק של השומר הצעיר. האב החל שם בקריירה חינוכית עשירה בשומר הצעיר ובקק"ל, שימש בין היתר במשך 25 שנה עורך הספרייה החינוכית של הוצאת 'ספרית פועלים', והיה ממייסדי 'המרכז לתרבות מתקדמת', לימים צוותא.

הילד עזרה צורף בקיבוץ לקבוצה של ילדים עולים מגרמניה דוברי עברית. את שבע שנותיו במשמר-העמק מתאר זהר בספרו האוטוביוגרפי כתקופת מפנה חיובי בחייו. הוא מספר למשל כיצד בלילות שבת "התאספו כולם בחדר האוכל והיו שרים ואחר כך רוקדים... מה שאנו קוראים היום שירי מולדת... וכאשר הם שרו 'נומה עמק'... ומבעד לחלון נראו הר תבור והרי נצרת – היה זה משכנע מאוד שאכן עמק יזרעאל הוא מולדת".⁵ זהר חש שהחינוך שם הטמיע בו זהות של בן הארץ הגדל בה ולא עולה חדש. "ההזדהות עם חברת הילדים, שחוקי ההתנהגות והחיים בה היו שונים תכלית השינוי ממה שידעתי בווינה או אפילו בתל-אביב, הייתה מהירה ומלאה", הוא כותב. "התיישבות, חקלאות, נטיעת יער, חיים בתוך קבוצה שאף היא הייתה חלק מחברת הילדים".⁶

לימים זיהה זהר בתקופה זו את זרעי הזדהותו עם ההתיישבות של גוש אמונים. "קמנו מוקדם, כולנו לבושים במדי השומר הצעיר, עם העניבות... הייתי אז מפקד הקן והובלתי מצעד אל הכביש הראשי שעבר ליד הקיבוץ, נעמדנו בשורות ארוכות משני עברי הכביש ובראש דגל הקן... מה השמחה? קיבוץ דליה עלה באותו בוקר להתיישב בהרי אפרים, לא רחוק ממשמר-העמק, ב'אזור של התיישבות ערבית צפופה'. יש לי תמונה שלנו מהבוקר הזה, ובימי גוש אמונים הראשונים שלחתי אותה ל[יעקב] חזן יחד עם מכתב גלוי שראה אור ב'מעריב' ובו כתבתי שאני מרגיש היום בגוש אמונים כמו בבוקר ההוא ואיני רואה כל הבדל".⁷

בעיצומן של שנותיו במשמר-העמק, השתוללו פרעות תרצ"ו-תרצ"ט (1936–1939). כאקטיביסטים נוספים בני דורו הוא מבקר את מדיניות ההבלגה של היישוב העברי, ושל קיבוץ זה בפרט. לדבריו היא הביאה לידי כך "שבליחות רבים, שני פרחים



ערבים היו נשכבים מאה או מאתיים מטר מן היישוב ויורים עליו וכל חברי המשק היו מיד קמים ורצים לעמדות המפוזרות סביב, ליד הגדר. במשמר-העמק היו גם מציתים את היער וחברי הקיבוץ היו אצים במכונית ובה שקים לחים לחורשה ומכבים את השרפה". ואולי צורב מכול: "למורת רוחנו הרבה לא הרשו לנו להשתתף בשום צורה בהגנה";⁸ זהר היה אז נער בן 15–16.

לחוויה מעצבת זו נוסף רושם עז מקריאת ספר של ז'בוטינסקי, איש המחנה הפוליטי הקוטבי. "מאז לא יכולתי לסבול את הפטפוטים על אחות עמים, הבלגה וכיוצא באלה. באינסטינקט הבריא הבינתי מה קורה, והשקפת עולמי בתחום זה ובכל תחום אחר הייתה מאז חד-משמעית: לא לדבר סביב, לא לבלבל את המוח, אלא לגשת לבעיה ולטפל במרכזה... בניגוד קוטבי בין החברה קלת הדעת של וינה, שעסקה בשטויות ובהיבטים בלתי חשובים בחיים, התגבשה כאן השקפה רצינית, המכירה בקשר בין האדם לבין החברה ובעיקר סבורה שלאדם יש חובה כלפי החברה. השקפה על פיה יש משמעות לחיים רק אם מתקיימים בחסות אידיאל ולא קריירה. השקפה זו ליוותה אותי כל ימי חיי, ועל חשבונה יש לזקוף במידה רבה מאוד את העובדה שלא רציתי אף פעם לעסוק בפרקטיקה רפואית" אלא במחקר רפואי אמפירי.⁹

זהר אכן פנה ללמוד רפואה. לימודי רפואה לא התקיימו אז בארץ. כהכנה פנה לשנת לימודי ביולוגיה ברחובות. במקביל היה פעיל בקורסים של ההגנה ובהמשך התגייס לפלמ"ח. גם פעילות זו נראתה בעיניו, במבט לאחור, כאחד משיאי חייו.¹⁰ הוא עבר קורס צלפות וקורס מ"כים ארוך, שנמשך קרוב לשנה, ובתחילת 1943 נשלח לירושלים כגייס של הפלמ"ח.

כאן הסתבך בניסיון הקמת 'עם לוחם' – יוזמה של פורשי אצ"ל, בראשות אליהו לנקין ואליהו מצדי, לפעילות משותפת של אנשי הגנה ואצ"ל לפעילות נגד השלטון הבריטי, בניגוד למדיניות היישוב.¹¹ הוא וחבריו במחלקה בפלמ"ח נרתמו ליוזמה, אך נרתעו כאשר נלקח נשק ממחסן הפלוגה לצורך הפעילות ומסרו על כך למפקד הפלוגה. המחלקה פורקה, וחמישה מהמעורבים, ביניהם זהר, הועמדו למשפט פנימי וקיבלו נזיפה. זהר התמרמר על כך שבמקום להעריך את המעשה הענישו אותו ואת חבריו, ולבסוף עזב את שורות הפלמ"ח. הוא השלים את לימודיו בארץ ובדצמבר 1945 יצא ללמוד רפואה בשווייץ.

ב-1948 נקרא שוב לדגל. מפקדו לשעבר בפלמ"ח זימן אותו להעביר קורס מ"כים לניצולים במחנות העקורים, והוא מונה למפקד מחנה האימונים בנמי שבאיטליה. בהפוגה הראשונה במלחמת השחרור חזר ארצה והתגייס לחיל הרפואה; אימו סירבה להרשות לבנה היחיד לשרת ביחידה קרבית.¹² הוא חזר להשלים את לימודיו בשווייץ, ושב ארצה. הקריירה הרפואית שלו התנהלה מאז במקביל באזרחות וכאיש חיל הרפואה, בהסדר אישי עם צה"ל. ידוע במיוחד מחקרו משנת 1959 שהוביל לביטול "משמעת המים" בצה"ל, הגבלת כמות השתייה המותרת בעת מאמץ גופני.

זהר עקב אחר מסע רגלי של חיילים ממטולה לאילת והראה שהימנעות משתייה אינה "מחשלת" אלא רק מסוכנת. תגלית חשובה נוספת שלו, באזרחות, היא מחלת הקדחת הים-תיכונית המשפחתית (FMF).¹³ הוא שימש רופא בבית החולים שיבא בתל-השומר, ובין השנים 1967 ו-1985 ניהל את המחלקה הפנימית שם. כן הקים את המרכז לפיזיולוגיה רפואית בבית החולים (כיום מכון הלר למחקר רפואי). במקביל לימד באוניברסיטת תל-אביב, ושם קיבל עוד בשנת 1966 דרגת פרופסור חבר. זהר חיבר ספרים פופולריים בענייני בריאות: 'האדם ומזונו' ו'בריאות ללא אמונות תפלות'. ב-1970 הוא הקים את האגודה הישראלית לאקולוגיה, ובמשך שלוש שנים עמד בראשה.

במלחמת יום כיפור התמנה סגן-אלוף ד"ר זהר למפקד בית החולים הצבאי ברפידים. שירתו בו, על פי עדותו, כשישים רופאים, וטופלו בו לאורך המלחמה 4,000 פצועים. זה היה בית החולים הצבאי היחיד שצה"ל פרס בשטח אחרי מלחמת העצמאות.¹⁴ אולם דומה שהחווייה המעצבת שלו במלחמה הייתה דווקא בשעה שנסע לסידורים בתל-אביב – וראה שעולם כמנהגו נוהג, כמו אין מלחמה בעולם.¹⁵ משיחות עם קצינים גבוהים של יחידות שונות בבית החולים התחורר לו מחדל יום הכיפורים, ואז החליט "להשתחרר מן הצבא ולעשות לשיפור המצב".¹⁶

בנענים ואמונים

אכן, הפוליטיקה עניינה את עזרה זהר עוד מקטנותו. מגיל עשר ניהל בווינה "יומן פוליטי", קלסר שבתוכו כתב דברים שנראו לו חשובים והדביק תמונות מן העיתון.¹⁷ מקור ההשראה הפוליטי העיקרי שלו בקטנותו היה כאמור תנועת העבודה והשומר הצעיר בפרט, עם אותה נגיעה ז'בוטינסקאית שהזכרנו. על כך יש להוסיף עתה את יחסיו המתמשכים עם התנועה ה"כנענית".

בעת שירותו בפלמ"ח ניפגש זהר עם הסופר בנימין תמוז שקישרו עם אוריאל שלח, הוא המשורר יונתן רטוש. הללו, ויתר אנשי "העברים הצעירים" שכונו, תחילה לגנאי ואחר לרצונם, "כנענים", גרסו כי היישוב בארץ אינו המשך של היהדות או חלק ממנה, ואין לו קשר לאומי עם יהודי הגולה, אלא הוא אומה חדשה, כמו באמריקה ובאוסטרליה, המחדשת למעשה את קיום התרבות העברית העתיקה שהתקיימה בארץ ישראל המקראית וכללה דוברי עברית בני עמים שונים כגון ישראלים, מואבים ועמונים. זהר מסביר את רקע הזדהותו עם השקפה זו ש"נבע בראש וראשונה מהאופן בו הוצגה היהדות העולמית בפנינו במשמר-העמק: יהודי הגולה היו מאוסים, הם היו כנועים, מיושנים, ללא עתיד, לעומת ההתחדשות של העם בישראל". הוא מדגיש כי השקפה זו איבדה בעיניו את תוקפה אחרי השואה, ומספר שחיבורו לתנועה גרם לו "נוק עצום" בשל ההתנגדות החריפה של היישוב לגווניו לרעיונות אלה.

ובכל זאת, הוא המשיך להיפגש עם רטוש עד פטירת האחרון וליהנות מוויכוחים איתו, ומעיד כי הלה השפיע עליו מאוד לאורך שנים רבות.¹⁸ זהר היה שותף ל"מועדון למחשבה עברית" שהקים ב-1965 הסופר והמתרגם הכנעני אהרן אמיר, ופרסם בו מאמרים בשמות בדויים;¹⁹ והשתתף בשמות עט באסופת המאמרים של התנועה 'מניצחון למפולת' אחרי מלחמת ששת הימים. במאמרו שם כתב: "תושבי יהודה ושומרון מוכנים להיות אזרחי מדינת ישראל. להתגייס לצבאה (כפי שאמרו לשר הביטחון אנשי פת"ח שנמלטו אלינו מירדן) ולשאת בכל הזכויות והחובות שאזרחות נושאת עמה. אני נוטה להאמין שאם לא נמהר לצרף את יהודה ושומרון על תושביהם, למדינת ישראל – ניתקל בקרוב במבטי אכזבה ומרירות: על שאיננו רוצים בהם, על שאנו דוחים אותם מעל פנינו".²⁰ גם את המצע הכנעני המופיע בקובץ כתב בשם-עט. במרכזו התביעה: "קליטה הדרגתית של כל תושבי הארץ בתוך חברה עברית חד-לאומית פתוחה, הקובעת שוויון חובות וזכויות לכול, בלי הבדל מוצא, דת ועדה".²¹ בזיכרונותיו הוא אף מציין שערב מלחמת ששת הימים הוציא לאור עם איש התנועה הכנענית עדיה גור חורון עיתון שבכותרתו נכתב: "ננצח, בוודאי שננצח; העיקר, לא להחזיר!"²²

ועדיין, עד לאחר מלחמת יום הכיפורים לא עסק זהר בפוליטיקה ממש, שהרי היה איש צבא קבע. עתה, כאזרח מודאג, פנה לעשייה פוליטית, וזאת בכמה נתיבים מקבילים. האחד היה ההתיישבות ביש"ע. הוא מציין בזיכרונותיו בקצרה כי היה שותף בדיונים של תנועות המחאה שקמו לאחר מלחמת יום כיפור, אך לא היה שבע רצון מהן והצטרף ל"תנועה למען ארץ ישראל השלמה" שקמה לאחר מלחמת ששת הימים ובימים ההם עוד הייתה פעילה. "משם בא הקשר אל גוש אמונים שהחל אז. השתתפתי בעלייה הראשונה לסבסטיה. זה עשה עלי רושם גדול. המוני אדם, ברכב וברגל, מתחמקים מן הצבא שרצה לעצורם ומגיעים לנקודת המפגש בתחנת הרכבת סבסטיה... לפתע עמדה השיירה מלנסוע. אחרי איזה זמן רצתי קדימה לראות מה קרה. ואז התברר לי שלמרות שמסוק סובב על מנת לגלות את המכוניות, הם עצרו, כי חייבים להתפלל מנחה לפני שקיעת החמה. אמרתי בלבי: חבר'ה שבטוחים בעצמם עד כדי כך שבנסיונות האלה עוצרים לזמן די ממושך על מנת להתפלל – הם ינצחו".²³

הבחירות למזכירות גוש אמונים, הוא מספר, נערכו "כאשר היה קהל מקרי פחות או יותר של כ-200 איש. יצאתי בין הראשונים, לפני רבים מהמוכרים כמובילים בגוש".²⁴ בעצרת עם בירושלים, באוקטובר 1974, הציג את גוש אמונים כירשיה של רוח השומר הצעיר, שדחה את תוכנית חלוקת הארץ ב-1937 בסיסמה "התיישבות יהודית בארץ ישראל וסביבותיה".²⁵ הוא אמר כי "גוש אמונים והרוח המפעמת הוא הדבר החיובי ביותר שקרה בארץ מאז מלחמת יום הכיפורים. העם השליטני מנסים לשכנע אותו שעליו להיכנע לרצונם של זרים, יודע במעמקי נפשו שכל זה לא יביא אלא מלחמות נוספות... העם חש שאת השלום, לנו ולשכנינו, נביא רק אנו עצמנו,

במעשינו. בדרך הזו משמש גוש אמונים חלוץ".²⁶ הדובר, נזכיר, הוא אדם חילוני לחלוטין, שכנעני ראה ביהדות עדה דתית גרידא.

הוא פעל בוועדת ההתיישבות של גוש אמונים, שהכינה תוכנית אב להתיישבות ביהודה ושומרון, ובזיכרונותיו הוא מציין שקידם את הנושא גם כיועץ מומחה-לאקלים לסוכנות היהודית, וכי עוד בסימפוזיון על עתיד המטרופולין של תל-אביב שהתקיים בשנת 1972 הציע כיו"ר האגודה הישראלית לאקולוגיה להגדיל את יישובי הלוויין סביב תל-אביב מזרחה בשלוש קשתות המרוחקות זו מזו עשרה קילומטרים.

במקביל לפעילותו בתחום בוער זה פנה זהר ליצירת תנועה בעלת סדר יום רחב יותר, כלכלי-משטרי, ולחתירה אל הזירה הפוליטית עצמה. תחילה הקים עם יוסף דוריאלי²⁷ תנועה ושמה 'ישראל חדשה' אשר צידדה, כפי שנכתב בביטאונה, ב"משטר בו הממשלה מתכננת ומפקחת ומשאירה את היוזמה לביצוע בידי האזרחים. אנו נגד משטר שבו קיימת תלות אבסולוטית של האזרח בכל תחומי חייו בשלטון. אנחנו נגד מפעלים בבעלות ממשלתית".²⁸ בנייר פנימי של התנועה, "קווי יסוד למשטר החדש", נקודת המוצא פסימית: "מדינת ישראל, שנועדה להבטיח את העם מפני שואה חדשה, היא כיום המקום בעולם בו מאיימת על היהודים השמדה". מכאן שתפיסת המדיניות האזורית "תשאף לראות את ישראל כחלק ממבנה אזורי שאינו מונוליטי וגם לא ערבי בעיקרו. מבנה זה יהיה מושתת על שאיפות השלום של הרוב הלא-ערבי, הכולל פרסים, תורכים... שיביאו ליצירת מערך של מדינות ועמים ידידותיים, שיכלול גם את העמים הערביים שממזרח לתעלת סואץ. תפיסה זו שוללת את ההנחה שכאילו רק באמצעותה של מצרים ניתן להגיע לשלום, שוללת את זכותה של מצרים להתערב בענייני העמים שבאזור".

זהר פרש מ'ישראל חדשה' עם גרעין תומכים כאשר פעילי התנועה הכריעו בהצבעה שלא להצטרף למפלגת לע"ם, שקמה כאיחוד בין מפלגות קטנות שהיו חלק מהליכוד: המרכז העצמאי, הרשימה הממלכתית והתנועה למען ארץ ישראל השלמה. הוא הצטרף ללע"ם, אך פרש ממנה כבר לאחר כמה חודשים בשל חילוקי דעות ארגוניים (ולטענת ראשיה: כי לא הובטח לו מקום ברשימה לכנסת). ציפותיו ממפלגתם של אהוד אולמרט, אליעזר שוסטק, יגאל הורוביץ וחבריהם היו מפליאות למדי: הוא קיווה שתרוץ ברשימה אחת עם מפלגות כמו שינוי ורצ לצורך שינוי שיטת הבחירות.²⁹ זהר מצא את ביתו המפלגתי החדש אצל אריק שרון שהקים אז את "שלומציון – תנועה להגשמת הציונות". הוא הסביר שהתנועה, וכמוה גם מפלגת ד"ש שקמה אז, הן מעין מחאה על כך שהליכוד נמנע מלערוך בחירות פנימיות ולאחד את כל זרמי האופוזיציה למפלגה אחת – שתנצח בוודאי בבחירות.³⁰ אך גם שם לא שבע נחת. בבחירות פנימיות בשלומציון הגיע למקום השני, אך שרון הכתיב רשימה משלו וזהר דורדר בה למקום העשירי. הוא פרש – וניגש להקים תנועה משלו.

הדרך לשגשוג

"החלטתי לפנות אליך", הכריז בכותרת של מודעה אישית בעיתוני סוף השבוע, "מפני שמוכרחים לשנות מן היסוד את המשטר שיצר המערך ואשר אימץ הליכוד. משטר של שליטה ממשלתית מוחלטת במשק. דיכוי כלכלי מתוחכם באמצעות תלות מוחלטת בממשלה ובמפלגות. משטר בו לא כדאי לייצר ולא כדאי לעבוד". והוא מונה שם את הרעות החולות: הבירוקרטיה שבה הצלחתו הכלכלית של האזרח תלויה רק בפרוטקציות שהוא מצליח לקבל; עול המיסים מהכבדים בעולם "ההופך את מרביתנו למעלימי מס"; ופריון העבודה "השואף לאפס. כשאפשר לקבל כסף עבור 'זכויות' ללא עבודה, אין כל סיבה להתאמץ". כל אלה, הוא ממשיך, מתאפשרים בגלל "מפעל ה'שנור' גדול בהיסטוריה", הלוא הוא המענק האמריקני ההופך את ישראל למדינת חסות שאיבדה את עצמאותה. הוא קורא לדגל את "מי שיודע שיש ביכולתנו להתקיים מיגיע כפינו ברמת חיים גבוהה אם יהיה כדאי לעבוד", ואת "מי שמבין ששלום עם ערביי ארץ ישראל ייתכן רק אם ערבים ויהודים יוכלו לחיות יחד בכל חלקי הארץ".³¹

המצטרפים-המייסדים היו דני הרמן, חברו של זהר לפלמ"ח ולתנועה הכנענית, הסופרת גלילה רון-פדר, שמואל שטרסבורג שהיה ליד ימינו של זהר, עמנואל שנקר, אפרים ברודץ', מוטי היינריך, שהלך עם זהר עוד מתקופת תנועת "ישראל חדשה", ואחרים. שם התנועה נקרא 'עצמאות'. התנועה כשלה בבחירות 1981 ו-1984, ולא עברה את אחוזי החסימה שעמד אז על אחוז אחד בלבד. ואולם היא שימשה לזהר עוגן לפעולות ציבורית ענפה בתחום הכלכלי-חברתי, בניסיון להטות את ספינת המשק הישראלי מן הנתיב הסוציאליסטי.

כבר בדצמבר 1974 הופיע ספרו של זהר 'בצבת המשטר'.³² הוא ניסה לברר בו "האם באמת אין מנוס משיעורי המס הגבוהים, ממחסור בדיוור, מכוניות, טלפונים ורכבות? האם באמת כל הכספים דרושים לביטחון? האם משטר הפרוטקציוניזם, ההעדפות והמענקים הוא הכרחי? האם באמת אין לנו אפשרות לבצע התיישבות עירונית וכפרית של ממש, להביא עולים במספר גדול ולמנוע את בנינו מלרדת? האם באמת לא נוכל לאפשר רמת חיים הנהוגה בארצות בעלות התפתחות טכנולוגית ורמת השכלה כשלנו? האם באמת אנו בבחינת עם עני בארץ ענייה, כפי שמספרים לנו השכם והערב נציגי הממשלה? האם לא היה מנוס מההידרדרות המוסרית ומהשחיתות שאחזו במדינה?". והתשובה: "ככל שסקרתי תחומים רבים יותר, הלכה וגברה בי ההכרה שהאשם הוא במשטר הפוליטי-חברתי-כלכלי ובאלה שכפו אותו עלינו".³³

והוא קרא לדברים בשם: "במשטר ריכוזי סוציאליסטי", כתב בספרו המאוחר יותר 'סדום או חלם', "התלות של האזרח בשלטון היא כה גדולה, עד שקשה מאוד להביא לשינוי המשטר בשל עצם התלות".³⁴ זהר יוצא נגד עולם המושגים הסוציאליסטי

ומבהיר ש"במילון הסוציאליסטי נחשבת רווחיות (profit) למילה גסה... בעולם תחרותי מחייב עקרון הרווחיות כל בעל מפעל לדאוג לציוד מתאים, לחידוש מתמיד של הטכנולוגיה, לעובדים מאומנים... מכאן שנוצר קנה מידה אובייקטיבי לרמת השכר – אם כי יכול להיות ויכוח בין העובדים והמעביד, מה קנה המידה הקובע בדיוק – ונוצר קשר ברור בין פריון לשכר".³⁵

זהר תופס את האדם כאגואיסט, לא בהכרח רציונלי³⁶ וגם לא שלם. תפיסת טבע-האדם השמרנית שלו ניכרת למשל בביקורתו החיובית על ספרו של הפסיכולוג חיים עומר 'המאבק באלימות ילדים: התנגדות לא אלימה'. תחת הכותרת המחייבת "המתירנות – לזו ההשקפה הליברלית" הוא חולק על התפיסה המערבית מיסודו של ג'ון דיואי שהילד הינו טוב מיסודו. "מסתבר שהיחס הננקט כלפי האלימות עומד בניגוד משווע למציאות, כפי שכל אדם ובמיוחד מחנך ופסיכולוג מכירים אותה, בניגוד מוחלט לממצאים של עשרות אם לא מאות מחקרים... התפישה המעוותת של אלימות הילד, אין לראותה כעניין שולי בחברה, העומדת בפני בעיות קשות בהרבה, אלא היא נוגעת ללזו של השקפת העולם הליברלית: השקפת עולם הגורסת שהאדם הוא טוב מיסודו, וכל הקלקולים, כולל פשעים חמורים כרצח או אונס, הם תוצאה של השפעות שליליות כעוני, ניצול חברתי או פוליטי, חוסר חינוך... כלומר, יש כאן מאמץ רוחני וגלוי לראות את האדם כ'טוב' וחרף מכל עוון, אבל נתון להשפעות סביבתיות רעות".³⁷

כך גם בהיבט הכלכלי. במאמרו משנת 1982 "הקפיטליזם החדש" כתב: "כמו יתר תכונותיו של האדם, כגון התקווה, הצורך בחברה, האגרסיה, יצר השלטון וניצול מעמדו לטובת עצמו – ניחן האדם בתכונה המשונה שהוא מוכן לעבוד ולהתאמץ יותר למען רווחתו ורווחת משפחתו מאשר למען החברה כולה. זו תכונה שאינה עומדת אולי במבחן הרציונליות, אך אין גם הוכחה נחרצת שהאדם הוא יצור רציונלי. מה שהכשיל את הסוציאליזם היא ההתעלמות מתכונות היסוד של בני האדם. כך צמחה בירוקרטיית ענק, נצלנית הדואגת לעצמה, וכך קרה שמי שרווחתם אינה תלויה בחריצותם ובהישגיהם בעבודה, פריון עבודתם נמוך להפליא".³⁸

דברים אלה מתקשרים למכתב שפרסם זהר ביומון ההסתדרותי 'דבר' כתגובה למאמרו של יהודה גוטהלף, לשעבר העורך הראשי, שהאשימו בכך שהוא "יוקד משנאה לצור מחצבתו".³⁹ במכתבו עונה לו זהר שהוא רואה לעצמו חובה למנוע מקוראי העיתון טעות במה שנוגע ליחסו לצור מחצבתו: "הצורך להביא לשינוי המשטר שהסתאב, ולהחלפת השלטון שהתרחק מצור מחצבתו, מוכתב לדידי על ידי העקרונות שקלטתי בנעורי במשמר העמק, המצווים על דבקות בעבודה כערך חברתי וסלידה ממשטר בו הכול מותר ל'אנשי שלומנו'. איני מסוגל למצוא צידוקים למשטר שהרשה את היווצרותן של שכונות עוני מגוונות מחד, וחיי מותרות בוילות-פאר מאידך, משטר שחוסר המוסר שבו בולט לעין, והמביא את המדינה לאי יכולת לתפקד כראוי".⁴⁰

מבחינה זו, זהר הוא תלמידו של אליעזר ליבנה – מן האינטלקטואלים של מפא"י וממייסדי תנועת 'המשטר החדש' – שביטא גישה רפורמיסטית, אנטי-ממסדית, המעוגנת בעולמה של תנועת העבודה אך מדגישה גם את ערך החירות; כנראה לא לשווא היה מצוי מצע תנועה זו בארכיונו של זהר. ליבנה, המבוגר מזהר, שאל עוד ב-1956, בוויכוח רעיוני פנים-מפלגתי, "האם חירותו של אדם היא בלתי תלויה בצורת המשק? האיש הממוצע שאינו גיבור ואינו נמנה על מלאכי שרת חושש להשתמש בחופש הביטוי שלו וחופש הביקורת שלו אם עומד מולו כוח פוליטי-כלכלי תקיף השליט בארגונים המוניים, בגוש משקי רב-לחץ ובבירוקרטיה מסועפת. לשון אחרת: החירות מצריכה את פיזורו של הכוח הכלכלי, לחירות אנושית ולהוגנות אזרחית כאחד".⁴¹

ביטול מס ההכנסה היה למוטו המרכזי של תנועת עצמאות; שנייה לו הייתה הקריאה לביטול התלות הכלכלית בארה"ב.⁴² בחוברת שהכינה הוועדה הכלכלית של תנועת עצמאות – ככל הנראה בניצוחו של זהר – נכתב כי "מס הכנסה מכסה רק כ-18% מהוצאות הממשלה, אך לעומת זאת רב נזקו. הוא מביא לחוסר יעילות בכלכלה, הוא מפחית את התוצר הלאומי ומוריד את רמת החיים... פוגע ברצון להשקיע, גורם ליצירת הון שחור, לבריחת הון לחו"ל... גבייתו עולה למשק הון עתק, הוא מעודד צריכה לא רצונית, פוגע בחירויות הפרט, משליט אווירת טרור ונותן כוח אדיר בידי הפוליטיקאים... שכרו של מס הכנסה יוצא בהפסד המשק, החברה והפרט. הוא אינו דרוש כדי 'לקיים את המדינה', כפי ששוטפים את מוחנו מזה 35 שנה. הוא גם אינו דרוש לקיום הביטחון, כי הכספים לביטחון באים מחו"ל (סך המענקים, 'שנור', הלוואות וכו' שווה לתקציב הביטחון). מס הכנסה דרוש לפוליטיקאים כאמצעי שליטה והפחדה".⁴³

בכלל, המשק הריכוזי בישראל היה בעיני זהר כלי לגחמות השליטה והאפליה של השלטונות. "רשת התחבורה היא ארכאית", כתב ב'בצבת המשטר', "רשת התקשורת בלתי נסבלת, סידורי המכס של יבוא וייצוא כרוכים בבירוקרטיה בלתי נסבלת וכו', אולם הממשלה מוכנה לפצות את בעלי התעשייה על כך. היא נותנת סובסידיה". את ההיגיון לשיטה זו מצא בדברי עובד משרד האוצר, שהסביר מדוע לא בונים כביש לקריית-שמונה אלא נותנים לה סובסידיה: "טרם נערך החשבון מה כדאי יותר, אך ההבדל בין סובסידיה לכביש הוא בכך שעל כביש יכול לנסוע כל אחד וסובסידיה נותנים למי שרוצים לתת".⁴⁴

בהקשר זה ראוי לציין את ביקורת זהר על "חוק לעידוד השקעות הון" (1959). החוק יצר למעשה "מערכת כלכלית מקבילה לזו הקיימת, מערכת המעניקה זכויות והטבות ותנאים כה טובים למי שהוא 'מפעל מאושר' עד שלמעשה לא יכול לקום מפעל שאינו מאושר משום שאין לו שום סיכוי להתחרות במפעלים המאושרים, או בכלל להתקיים, על פי החוקים הקיימים בארץ בתחום המיסוי, האגרות, ההון, ריבית וכו'...

השלטון הגיע לכלל מסקנה שהמערכת הכלכלית הקיימת בארץ על פי חוק הארץ אינה מאפשרת הקמת מפעלים – ולכן יצר מערכת מקבילה, שכוונתה לעקוף את המערכת הכלכלית הרגילה. אולם המערכת החדשה אינה חלה על הכול אלא רק על כאלה ש'אושרו', כלומר על אלה שהוחלט להכלילם במסגרת המערכת החדשה ולתת להם ליהנות מהטבותיה".⁴⁵ ביטול מס ההכנסה נועד בין היתר לנטרל מצב זה: ליצור תשתית להתפתחות בתנאים שווים, בלי מפעלים 'מאושרים' כלומר מועדפים.

הקץ לפרוטקציה

בדיון עם עובדים סוציאליים ביטא השקפה שמרנית גם בתחום הרווחה. הוא הבהיר כי הוא "שואף למינימום התערבות ממסדית, ומינימום של תלות האדם בחברה".⁴⁶ חברת הסעד, כלומר מדינת הרווחה, במתכונתה הקיימת, מערערת את מה שבעיניו הוא ערכי היסוד החברתיים, העבודה והמשפחה, "והתוצאה כמובן תהיה הרס של חברת הסעד. חברת הסעד מחליפה את האחריות האישית ואת הרצון לעבוד".⁴⁷ כדוגמה לכך ציין את התמיכה הכלכלית בארצות הברית בנערות "כושיות" (כלשון המקובלת בתקופה) בנות 16–18 בתנאי שיש להן ילד, ומכאן, "אין זה כלל מפתיע שמאות אלפי נערות קיבלו את ההצעה הזאת".⁴⁸ זה מסביר מדוע בארה"ב 67% מכל המיסים שגובה הממשלה מוצאים על תשלומי העברה, ומכאן "לא לחינם מראים המחקרים שמספר המשפחות הכושיות שהלכו ונהרסו ונשארו בלי אב בארה"ב הלך וגדל באופן משמעותי מהיום שהדבר הזה נכנס לתוקפו".⁴⁹ הוא גם הצר על כי "בישראל וגם בחברות הסעד האחרות הולכת ונעלמת מסורת יהודית דווקא של מאות בשנים – העזרה ההדדית, הסעד הפרטי... כי אין בה צורך".

בגישתו של זהר לרווחה בולטת עליונותו של עיקרון היעילות על פני עקרונות אחרים. הדבר נובע קודם כול מגישתו כחוקר, שהיא בהכרח גישה אמפירית פוזיטיבית וכמותית. זהר הסתמך בין היתר על מחקריו של תומס סואל, שכבר קבע במאמר ש"ההילה המוסרית האופפת את מדיניות ההעדפה באה בחלקה מן האמונה שהן מסייעות לאלה שגורלם לא שפר עליהם. את המפסידים מן החלוקה המחודשת הזו ממעטים מאוד להזכיר, ונראה שהנחת היסוד היא שאלה הם בני המזל. ההנחות הללו אינן נהנות מבסיס אמפירי, והנימוק האפריורי לאימוצן אינו משכנע".⁵⁰

זהר סבר שיש למזער ככל האפשר את מספר העובדים הסוציאליים. "לא בטוח שזה פופולרי להגיד זאת כאן", אמר בכנס של אגודת העובדים הסוציאליים, "אבל זאת היא דעתי. אנחנו מדברים על אחריות. אני רואה כמה עובדים שעוסקים בהיבטים השונים של האיש, משלמים שכר דירה בשביל הנצרך, משלמים ועושים בשבילו דברים רבים. אני אומר: לא. תנו לו את הכסף. הוא יעשה לבד. הוא יעשה לא טוב, לא יהיה לו, הוא יעשה טוב בחודש הבא".⁵¹

בתחום הבריאות, הקרוב לליבו, הציע זהר מתכונת משולבת, עם מעורבות מתונה של המדינה. מצע 'עצמאות' לבחירות 1981 קרא בין היתר ל"גביית דמי הביטוח על ידי הביטוח הלאומי הזקוק לצורך זה ל-40 גובים, במקום 1,500 שמעסיקות היום הקופות", לכך ש"בתי החולים הממשלתיים יעברו מהממשלה לחברות עצמאיות", ול"תשלום לרופאי המשפחה על פי מספר החולים הרשומים אצלם, על פי בחירת החולים".

קרוב לליבו באופן אחר היה תחום הדיור – המשיק לנושא המדיני והלאומי. סוגיית יישוב הארץ העסיקה את זהר מאז נתן דעתו למחשבה ציבורית. הוא עמד על חשיבותו הביטחונית של "פיזור האוכלוסין", וכתב שהעובדה כי "80 אחוז מן האוכלוסייה חיה ברצועת חוף צרה בין עכו לאשקלון" עלולה "להביא בעת מלחמה את האוכלוסייה למצב של פגיעות מרבית". בייחוד הזכיר את הסכנה הטמונה בכך בעת במלחמה גרעינית.⁵² הוא הפליג וכתב כי "היעדר ריכוזי אוכלוסייה באזורים הקרובים לגבול מקשה על היערכות מהירה שמרתיעה בזמן מלחמה... לו הייתה ברמת הגולן עיר בת 50,000 נפש, ניתן היה לגייס עוד בלילה שלפני פרוץ המלחמה כוחות מספיקים לבלימה אפקטיבית, שהיו מצטיידים בנשק שאוחסן במקום".⁵³

קשיי הדיור בישראל היו בעיניו במידה רבה תוצר של הריכוזיות הכלכלית בישראל, הסוציאליזם והחקיקה המתמיימת להיות חברתית. הפסקת הבנייה לשכירות, כתב בצדק, הייתה מפירותיו של "חוק הגנת הדיור". האמרת מחירי הקרקע, כדי 20 עד 40 אחוז ממחיר בית בבנייה פרטית, הייתה לדעתו תוצאת הימנעותה של המדינה משיווק קרקעות. "קרקעות המדינה הן היום קרקעות הפוליטיקאים", כתב ב-1979 ב'מעריב'. "אין מוכרים לציבור – בין היתר 'כדי למנוע שעריים ישתלטו עליהן'. לו היו הקרקעות בגליל ובנגב בידים פרטיות לא היה איש מעז לגעת בהן (וברור שגם לערבים זכות על חלק מהקרקעות). לו נמכרו הקרקעות בערכם הריאלי, גרעין 'שגב' ואחרים היו מזמן יושבים בגליל".⁵⁴

דברים תמוהים למדי כתב זהר באשר לערביי ישראל בהיבט הכלכלי. בביטאון התנועה למען ארץ ישראל השלמה 'זאת הארץ' כתב⁵⁵ ב-1976 כי יש אפליה חד-משמעית לטובת הערבים. "בשנה שעברה הייתה ההכנסה הממוצעת של משפחה ערבית 23,000 ל"י ושל יהודית 20,000 ל"י (לפי נתונים רשמיים). לדעתו ההבדל במציאות הוא גדול יותר). מצד שני, שילמו הערבים שבתוך הקו הירוק, שהם 14.5% מהאוכלוסייה, רק 1.5% ממס הכנסה שנגבה. הוא הדין בתחומים אחרים. בתשלומים למשפחות מרובות ילדים, ביטוח לאומי, סעד וכו' קיבלה האוכלוסייה הערבית מעל ומעבר למה שמגיע לה לפי גודלה ולפי מצבה הכלכלי. בתחום הבנייה: יהודים זקוקים לרישיון בנייה על קרקע שלהם (לא מדויק: הקרקע מסורה להם בחכירה. י"ב). ערבים בונים, ללא הפרעה, בכל מקום שהם רוצים, גם על קרקע שלא שייכת להם אישית, גם על קרקע ממשלתית (זהר מתעלם מכך שהיעדר תוכניות מתאר ליישובים ערביים הפך בנייה זאת לבלתי-חוקית. י"ב)".

הפתרונות שהציע במאמר זה אינם הולמים כלל את רוח הדברים שביטא זהר בעצם אותן שנים בפרסומים כנעניים. "ישראל היא מדינה יהודית", פתח, "ומגמת ממשלתה היא להגדיל את מספר התושבים היהודים במדינה וליישבם ברחבי הארץ, זאת מבלי לנשל את האוכלוסייה הערבית ומבלי לפגוע בה בכל הנוגע למעמדם כלפי המדינה וביחס המדינה אליהם. מקובל שכל אזרחי ישראל נשבעו אמונים למדינה. מי שנוקט בפעולות עוינות או מסית להן צפוי לעונשים קשים, כולל החרמת רכוש".⁵⁶ תחת הכותרת "הצעות ליישום פתרונות" כתב בסעיף הראשון: "יצירת משטר כלכלי וחברתי בארץ שיעורר יהודים לעלות ויורדים לחזור".

דברים אלה פשוט נוגדים את מה שכתב תחת השם "א. הדד" בקשר להגירה באסופה הכנענית 'מניצחון למפולת': "ברור לגמרי שאין בכוחה של הגירה יהודית לפתור את בעייתנו הדמוגרפית. לדעתנו יש לפתוח את שערי הארץ גם בפני שבדים, איטלקים, יוונים, ספרדים, ואחרים המבקשים לבוא, ללמוד עברית, לקשור את גורלם בגורלנו ולגדל את בניהם עם בנינו. לא נגרש מתנדבים כפי שקרה במלחמת ששת הימים... להגדלת אוכלוסיית הארץ וחיזוקה אנו דורשים: הגירה לפי צורכי הארץ על פי נתונים אישיים בלבד, בלי הבדל מוצא ועדה".⁵⁷

אכן, זהר כנעני כתב באופן שונה מזהר העוסק בהתיישבות ובדמוגרפיה. בנושא האחרון ראוי לציין את מאמרו משנת 1971 "מגמות דמוגרפיות בישראל" שכל כולו ספירה של יהודים לעומת מי שאינם יהודים.⁵⁸ בתו ענת זהר מעירה שאהב להתווכח עם הדמוגרף סרג'ו דה-לה-פרגולה על תחזיותיו של זהר. במאמר ב'זאת הארץ' אף הציע שיובטח "פרס כספי ממשי על ידי הסוכנות היהודית"⁵⁹ לילד השלישי, הרביעי והחמישי. המדובר בתוספת חדר או סכום השווה בערכו. בספר הכנעני, לעומת זאת, מנשבת רוח אחרת ביחס למשפחתיות היהודית: "הבעיה המרכזית בעניין הדת אינה הכפייה הדתית אלא אי שוויון האזרחים בפני החוק; יהודי רשאי (אם) רצונו בכך, להתחתן עם יהודייה, אך אסור לו להתחתן עם בת דת אחרת... איסור הנישואים בין קבוצות אזרחים של אותה ארץ תואם למשטר של ימי הביניים והוא מנוגד תכלית ניגוד לתפיסת הלאום המודרנית".⁶⁰

תסבין הבידוד שלנו

לקראת סיום ניגע בגישתו המזרח-תיכונית של זהר, הנותנת הקשר רחב לתפיסתו המדינית בדבר שלמות הארץ. הוא גרס שזיהוי המרחב המזרח-תיכוני כערבי אינו נכון. "הוויכוח במזרח התיכון אינו מסתכם במחלוקת טריטוריאלית", צוטט בימים שכן נהוג היה לחשוב, ב-1968. "הוא מהותי יותר. לערבים-מוסלמים יש השקפה חד-משמעית שהמזרח התיכון הוא ערבי ואין בו שום מקום לישות אחרת". לעומת זאת הוא מציג תפיסה המקובלת על הכנעניות הגורסת ש"המזרח התיכון בנוי אחרת. במזרח התיכון יש מיעוט ולא רוב ערבי. זאת בתנאי שמדברים על הגבולות הנכונים

של המזרח התיכון. המגרב לא שייך למזרח התיכון, ומעולם לא היה שייך לו. לוב לא שייכת למזרח התיכון. מצרים? אני בספק גדול. בבית הספר למדתי שהמזרח התיכון מתחיל בתעלת סואץ, כך שלמצרים אין בכלל מה לחפש במזרח התיכון. ואם זו המפה המצטיירת מן המזרח התיכון הרי לשום עם אין רוב – לא לטורקים, לאיראנים, לא לערבים. במזרח תיכון כזה, שבו אין כל רוב לערבים, הייתי יכול להבין גבולות שונים מאלה שישאל מבורכת בהם כיום⁶¹, כלומר צרים מהגבולות שלאחר ששת הימים.

“אבל המציאות היא אחרת, לצערי הרב. המציאות מורה על אימפריאליזם ערבי. הפאן-ערביות לא מסכימה לחלוקה כזאת, לגבולות כאלו של המזרח התיכון. הפאן-ערביות גורסת שהמזרח התיכון הוא ערבי ויש להשמיד בו כל כוח שאינו ערבי. והראיה הבולטת – מה שקורה כיום בלבנון, ואם נחזור כמה שנים לאחור, נמצא ראייה נוספת בכל הקורה את הכורדים”. ובסכמו הוא מסביר: “לא ייתכן ליצור מצב שפאן-ערבים ישלט באזור ואנו נהיה מדינת חסות אמריקאית קטנה. כי זה מה שעתידי לקרות. לקראת זה מוביל ההסכם שנחתם בקמפ-דיוויד. ההסכם הזה – מעל לכל ומעבר לכל – נותן לסאדאת דריסת רגל ביהודה בשומרון ובעזה. הוא מתאים בדיוק להשקפה הערבית כלפי המזרח התיכון”.⁶² מסירת סיני למצרים בחוזה השלום, ושאר ויתורים טריטוריאליים לישויות ערביות, היו בעיניו, אם כן, צעד נוסף להשתלטות הערבית על אזור שאינו ערבי.

נייר עמדה שכתב תחת הכותרת “הוועד לשיתוף פעולה בין עמי האזור מול השתלטות ערבית”⁶³ קורא לקוראיו להצטרף לוועד זה. הוא מחשב ומוצא שהערבים הם פחות משליש תושבי האזור – ומצר על כך שישאל אינה נוהגת בהתאם אלא קיבלה למעשה את הגישה הערבית המציגה את המזרח התיכון כערבי. הוועד המוקם מבקש לשנות דימוי זה, ואף “לחתור לשיתוף פעולה פעיל וקבוע של עמי האזור הלא-ערבים ושל אותם הערבים שיסורו מאידיאולוגיות ההשתלטות על אחרים; לחתור לזכות עצמאות לכל עמי האזור שאינם שואפים להשתלט על שכניהם; להשיג תמיכה והכרה בינלאומיים לרעיונותינו”. בסוף המסמך נרשמה הערה מעניינת: “מצורף כאן מכתבו של מונסיניור אגוסטין, חרפוש [כנראה חורפיש], ראש העדה המרונית ונציג הבישוף המרוני בישראל, אל ראש ממשלת ישראל. מכתב זה מדגים באקטואליות מכאיבה את הנאמר בפנייתו זו”. המכתב עצמו חסר בארכיון של זהר.

בסוגיית לבנון התבטא הדבר בהזדהות עם הנוצרים המרונים, העדה הגדולה ביותר במדינה זו בשנים ההן. סמוך לאחר מבצע ליטני, ביולי 1978, חתם עם אהרן אמיר הכנעני (שעסק רבות בסוגיית לבנון) ואחרים על מודעה שכותרתה הייתה “השמדת עם מבוצעת כעת בלבנון והעולם עומד מנגד”. נכתב בה ש“התוקפנות הסורית מאיימת לא רק על בעלי בריתנו הנוצרים, אלא גם על ביטחוננו. אנו קוראים לממשלת ישראל לממש את המחויבות לנוצרים הלבנונים ולהפעיל את צה”ל מיד כדי להפסיק את הטבח”.⁶³

תנועת עצמאות תמכה ביציאה למלחמת שלום הגליל ב-1982 וגם הציעה במסיבת עיתונאים ב-18 ביוני, בשבוע השני למלחמה, דרך למימונה, ששיקפה את תפיסתה הכלכלית: "א. מכירת חברות ממשלתיות, כגון כימיקלים לישראל, פז, צים, בתי הזיקוק וכו'. ב. מכירת רכוש ממשלתי כגון הרכבת, שרותי הטלקס וכו'. ג. מכירת דירות עמידר – כיום ברשות עמידר כ-150,000 דירות. ד. מכירת קרקעות".

בשבוע השלישי למלחמה פרסם זהר במעריב מאמר בכותרת "לבנון חופשית – כיצד?"⁶⁴ מעבר לציון עובדות ידועות על העזרה הישראלית לנוצרים מקשה זהר מדוע לא התערבה ישראל כבר קודם כשנדרשה עזרתה. "ייתכן שלו היו עושים זאת קודם, בשעה שהנוצרים היו חזקים יותר ושלטו על שטח גדול יותר, היינו חוסכים הרבה יותר סבל וקורבנות מתושבי הלבנון ובוודאי גם מעצמנו". מנעו זאת, לדבריו, "תסביך הבידוד שלנו, והאמונה שלא יכול להיות גוף ארצות שכנות שהאינטרסים שלו עולים בקנה אחד עם שלנו". במבצע הנוכחי טמונים אפוא סיכויים יקרים: "מדינה עצמאית לבנונית, שתהיה בקשרים הדוקים עם ישראל, חשיבותה לא תסולא בפז מבחינה מעשית ומבחינת תדמיתנו בעולם".

אך דווקא המשך הדברים הפרגמטיים הוא החשוב והמפתיע: "החייאת לבנון במובנה של 'לבנון הגדולה', בגבולות שהתוו הצרפתים, עשויה ליצור שוב מדינה בעלת אוכלוסייה מפוצלת, ללא מרכז כוח מוגדר, ומכאן שיש לשאוף לגבולות מצומצמים יותר, הקרובים לאלה של לבנון האוטונומית מלפני 1920. ייתכן שרצוי יותר להניח את חלקה המזרחי של לבנון בשליטה סורית ובכך להבטיח שהחלקים האחרים לא רק יהיו בשליטת הנוצרים, אלא שאוכלוסייתם תודהה עם המדינה".

במלאת חודש למלחמה הדגיש במאמר שכותרתו "מטרות רצויות" את ההיבט המדיני של יעדי המלחמה. "אם כדאי לצאת למלחמה, הרי זה לא כדי להסתבך במלחמת התשה ממושכת 40 ק"מ צפונית לאצבע הגליל או להזמין צבא של מדינות בעלות אינטרסים משלהן לחצות בינינו לבין הקטיושות. ומה אם מחר יהיו לטרוריסטים של אש"ף כלים בעלי טווח של 60 ק"מ? הרחקת המחבלים מלבנון וחווה שלום עם לבנון – יש להם להבטיח שלום של ממש. ואם יתברר שממשלת לבנון שתקום לא תוכל להיות בשלב ראשון בלתי תלויה, ותיאלץ להישען על סוריה או עלינו – מוטב עלינו".⁶⁵

*

עזרה זהר האריך ימים, לימד עוד שנים במכללה באריאל, עמד בראש חוג הפרופסורים לחוסן מדיני וכלכלי, ונפטר בשנת 2014 והוא כבן 93. הסוגיה הלבנונית, שהביאה אותנו אל סיומה של סקירתנו אך כמובן לא הייתה האחרונה שעסק בה, ממחישה היטב את המזיגה המיוחדת שהתקיימה ברופא-החוקר-המדינאי הזה. היא דוגמה לתפיסה

לאומית העולה בקנה אחד עם אחרות עמים אזורית ועם חשיבה רב-מערכתית; לריאליזם צבאי-מדיני מפוכח המלווה חזון אידיאליסטי. יהיו אולי שיראו בכך מפתח לשמץ מן הסתירה שבמזיגה בין כנעניות לחברות במזכירות גוש אמונים.

על אותה דרך התחבר אצל זהר אתוס ההגשמה והשוויון של תנועת העבודה, שגדל עליו בקיבוץ, בתנועה ובפלמ"ח, עם השפעה ממשנת ז'בוטינסקי, עם תפיסה שמרנית של טבע האדם, ועם תפיסה כלכלית ימנית מובהקת של חופש, צמיחה ושגשוג. הנער שגדל על חזון המדינה העברית בהקשר חלוצי-סוציאליסטי הבחין עם השנים בחריקות שיצר מימושו של השידוך. הוא ראה כיצד המחנק הביורוקרטי שאפשר הסוציאליזם יצר אי-שוויון וזכויות יתר למועדפים, וכך חתר תחת ערכי השוויון והציונות של תנועת העבודה עצמה.

כל זה אינו אומר בהכרח שלא היו סתירות בהגותו של עזרה זהר. הוא ודאי היה אדם מורכב, ותפיסותיו עברו שינויים משך השנים. אך ודאי גם שהונע מאמת בסיסית וחתר למען הטוב הכללי של החברה והמדינה שחי בהן.

1. שנת לידתו שונתה ברישומים ל-1922, כנראה בניסיון להזויל את כרטיסי הנסיעה שלו לארץ. כך מספר זהר בספרו חיי, שפרסם בהוצאה עצמית בשנת 2003 במלאת לו 82 שנה (עמ' 12).
2. שם, עמ' 5.
3. שם, עמ' 13.
4. שם, עמ' 17.
5. שם, עמ' 23–24.
6. שם, שם.
7. שם, עמ' 25.
8. שם.
9. שם.
10. שם, עמ' 39.
11. המידע מבוסס על כתבתו של שלמה נקדימון "עם לוחם' תכנן להכריז על הקמת המדינה ב-1943", ידיעות אחרונות, 29.3.72.
12. חיי, עמ' 39.
13. מבתו ענת למדתי שמחלה חשוכת מרפא זו פגעה בעדות המזרח. זהר שמר על קשרים הדוקים עם בני משפחות החולים.
14. חיי, עמ' 58.
15. שם, עמ' 59.
16. שם, שם.
17. שם, עמ' 61.
18. שם, עמ' 68–69.
19. יהושע פורת, שלח ועט בידו: סיפור חייו של אוריאל שלח (יונתן רטוש), תל-אביב: מחברות לספרות, 1989, עמ' 334.
20. ח. הדד, "מה הם רוצים", בתוך יונתן רטוש (עורך), מניצחון למפולת: מאסף אלף, תל-אביב: הדר, 1967, עמ' 98.
21. שם, עמ' 34.
22. חיי, עמ' 62.
23. שם.
24. שם, עמ' 62.
25. זהר השתמש בטענה זו במכתבו הפומבי ליעקב חזן. במכתב הזכיר לחזן שלאחר פרסום החלטת ועדת פיל על החלוקה ניגשו אליו הוא ו"קבוצת נערים ונערות" במשמר-העמק, ולשאלתם על ההחלטה ענה חזן "שהקיבוץ הארצי השומר הצעיר הוא הגוף הפוליטי היחיד בארץ ישראל שהנהגתו שללה פה אחד את תכנית החלוקה ושעלינו להתיישב בארץ כולה". זהר המשיך וכתב, "אותנו חינכו על הסיסמה 'התיישבות יהודית בארץ ישראל וסביבותיה'". עזרה זהר, "מכתב גלוי ל. חזן", מעריב, 21.12.1975.
26. עצרת עם, ירושלים, 10.10.1974. ארכיונו של זהר.
27. על ספרו של דוריאל הביטחון הלאומי של ישראל כתב זהר מאמר אוהד בכותרת "גישה בלתי שגרתית". ידיעות אחרונות, 30.5.1975.

28. **ישראל חדשה**, נובמבר 1975.
29. אברהם תירוש, "פרופ' זוהר מציע 'דשימה' לשינוי שיטת הבחירות", **מעריב**, 17.11.1976.
30. "דאיון עם פרופ' עזרא זוהר מתנועת שלומציון", **מידע**, בית ספר תיכון מקיף יהוד, סוף מחצית א' תשל"ז, עמ' 30-31.
31. **מעריב**, 23.11.1979, עמ' 22, וכן בעיתונים נוספים.
32. עזרה זהר, **בצבת המשטר, או: מדוע אף אחד לא קם**, ירושלים: שקמונה, 1974. גלגול מקיף יותר של ספר זה הוא **סדום או חלם** (תל-אביב: דביר, 1987), המוסיף לסיפור הקשר היסטורי, פוליטי ומוסדי רחב.
33. **זהר, בצבת המשטר**, עמ' 7.
34. **זהר, סדום או חלם**, עמ' 332.
35. **שם**, עמ' 324.
36. ולכן לא היה ליברטריאני אובייקטיביסט, וגם לא ליברל רציונליסט.
37. עזרה זוהר, "המתירנות – לוו ההשקפה הליברלית", **נתיב**, 91 (מארס 2003), עמ' 93-94.
38. 28.5.1982 (העיתון לא אותר בחיפוש).
39. יהודה גוטלה, "החוטאים (הנמושות) והמחטיאים", **דבר**, 14.5.1976, עמ' 12.
40. עזרה זוהר, "כבוד ולא שנאה" (מכתב למערכת), **דבר**, 31.5.1976, עמ' 12.
41. אליעזר ליבנה, "הערות בוויכוח סוציאליסטי", דברים בחוג הרעיוני המרכזי של מפא"י בבית ברל, 21.7.1956. תנועת המשטר החדש של ליבנה הטרימה במידה רבה את תנועת עצמאות, אך גישתה הקפיטליסטית הייתה מתונה יותר.
42. גם על סוגיה זו הרבה זהר לכתוב. אחד מספריו עוסק בה: **פילגש במזרח התיכון** (תל-אביב: דביר, תשנ"ד). בגיליון מיוחד של כתב העת **נתיב** ובו הצעות לסדר יומו של ראש הממשלה החדש נתניהו, ביולי 1996, מאמרו של זהר הוקדש לשאלה שבכותרתו "היש תועלת בסיוע האמריקאי לישראל?".
43. על החוברת, **לבטל את מס הכנסה?**, אין מציגת שנת הוצאה. נראה שהיא הופיעה ב-1983 לקראת מערכת הבחירות לכנסת ה-11. הציטוט מעמ' 11.
44. **זהר, בצבת המשטר**, עמ' 82.
45. **שם**, עמ' 86.
46. "שירותים חברתיים תחליף ללקיחת אחריות ע"י מקבלי השירות", דיון מיום 23.3.1982, עמ' 4.
47. **שם**, עמ' א-7.
48. **שם**, א-9.
49. **שם**.
50. תומס סואל, "אפליה מתקנת: אסון בקנה מידה עולמי", מאנגלית: צור ארליך, **מידה**, 7.5.2015.
51. "שירותים חברתיים", א-9.
52. **זהר, סדום או חלם**, עמ' 18. זהר הרבה לכתוב בסוגיית ההתיישבות ברחבי הארץ. ראו למשל מאמרו "ההתיישבות היהודית ביהודה ובשומרון", **נתיב**, 47, נובמבר 1995.
53. **זהר, סדום או חלם**, עמ' 18.
54. עזרה זוהר, "לקראת מלחמת העצמאות", **מעריב**, 27.4.1979, עמ' 18. דברים דומים כתובים במצעה המפורט והאופרטיבי של "עצמאות" לבחירות 1981.
55. עזרה זוהר, "הערכים בארץ ישראל", **זאת הארץ**, 3.9.1976.
56. תפיסה זו דווקא עולה בקנה אחד עם התפיסה הכנענית שלאחר מלחמת ששת הימים כפי שביטא אותה יונתן רטוש.
57. ח. הדד, "מי אתם – הכנענים?", בתוך **מניצחון למפולת**, עמ' 33.
58. סא"ל עזרה זוהר, "מגמות דמוגרפיות בישראל", **מערכות**, 217-218, ספטמבר 1971.
59. שעצם קיומה לא היה מקובל על הכנענים מאז הקמת המדינה.
60. ח. הדד, "המשטר עומד על אפליות: זכויות האזרח בישראל – פרק מימי הביניים", **מניצחון למפולת** עמ' 186, 187.
61. דודו אורן, "שעת האמת", **מוסף הארץ**, 29.9.1978.
62. ללא ציון תאריך.
63. מודעה מיום 7.7.1978. כנראה בהארץ.
64. **מעריב**, 23.6.1982.
65. **מעריב**, 6.7.1982.

על דעת המקומי: הדרך לחירות מתחילה בביזור

בחברה הטרוגנית כמו החברה הישראלית, הדרך הנכונה למנוע קיטוב, לאפשר לאנשים לחיות על פי אמונתם ולהתוות מדיניות המיטיבה איתם היא להאציל סמכויות פוליטיות לרשויות מקומיות

הדיון הפוליטי בן זמננו בנוגע לתפקודו התקין (או הראוי) של משטר נסוב בעיקר סביב שתי שאלות: מה המדינה נוטלת מאיתנו ומה היא נותנת לנו בתמורה – שאלות הנוגעות לגובה המיסים שאנו משלמים, להיקף השירותים שאנו מקבלים ולאיכותם. עם זאת, אנו ממעטים לשאול שאלה אחרת, חשובה לא פחות: מה המדינה מאפשרת לנו?

אחת ממטרותיו של משטר חירות – אולי מטרתו המרכזית – היא לאפשר לאזרחים לעצב את חייהם על פי אמונותיהם, ערכיהם ושאיפותיהם. משטר חירות שואף להרחיב את התחומים שבהם האדם או הקהילה – ולא רשות מרכזית רחוקה ומנותקת – מקבלים בעצמם את ההחלטות המהותיות לחייהם. משטר כזה אינו אדיש או חסר אונים, וכשהוא נדרש לכך, הוא פועל ולעיתים גם מכריע; אך כל עוד הדבר מתאפשר, נוטה משטר כזה להותיר את הבחירה – ואת האחריות המתלווה אליה באופן בלתי-נמנע – בידי האזרח.

המשטרים המערביים המודרניים שכללו עם השנים את המנגנונים שעיסוקם בשתי השאלות הראשונות – מערכות המיסוי המערביות הלכו והשתפרו, ושירותים רבים יותר ואיכותיים יותר ניתנו לאזרחים – אלא שבמקביל הלך והצטמצם התחום שבו יכולים האזרחים, כיחידים או כקהילות, לעצב את חייהם וסביבתם, ומרחב הבחירה של כל אחד מן האזרחים הלך ופחת. זהו המצב גם בישראל 2019. אף על פי כן, ישנה

תום זיו הוא מנכ"ל תוכנית אקסודוס לחשיבה שמרנית וליברלית קלאסית ומסטרנט במסלול הישיר לדוקטורט במחלקה ליחסים בינלאומיים באוניברסיטה העברית.

דרך אשר באמצעותה ניתן לעצב את המשטר בישראל כך שתחום הבחירה שלנו יתרחב; ראשיתה של דרך זו היא הגברת עצמאותן של הרשויות המקומיות.

אכן, מדובר בשינוי תפיסתי משמעותי בעבור מדינת ישראל ואזרחיה, אך הוא אינו חריג בנוף המדינות המערביות שחלקן השכילו להטמיעו במשטריהן כבר לפני שנים רבות. העיקרון העומד בבסיס שינוי זה הוא עקרון הביזור האנכי, המורה כי יש להאציל כוח שלטוני – רב ככל האפשר – מרמות ממשל גבוהות לרמות ממשל נמוכות. במאמר זה אבקש להצביע על יתרונותיו של הביזור האנכי ולהראות מדוע הוא הרכיב החסר בשיטת המשטר הישראלית.

ביזור כנגד עריצות

ההגדרה הנפוצה בספרות ההגותית ל'משטר' – או לחילופין ל'מערכת פוליטית' – היא "האינטראקציות והמוסדות שבאמצעותם מתקבלות ונאכפות החלטות קולקטיביות בחברה".¹ מבנה המשטר הוא אשר מגדיר את אופן קבלת ההחלטות המשתנה משיטת משטר אחת לחברתה; תהא זו מונרכיה, תיאוקרטיה, אריסטוקרטיה, דמוקרטיה פרלמנטרית, דמוקרטיה נשיאותית, משטר משולב ועוד.

בעת המודרנית המאוחרת התקבע קונצנזוס במדינות המערב בנוגע לעדיפותה של השיטה הדמוקרטית, שבמסגרתה הציבור הוא אשר מקבל את ההחלטות הקולקטיביות (דרך נציגיו הנבחרים על פי הכרעת הרוב); כל שלטון אחר, שאינו יונק את סמכויותיו ואת הכרעותיו מכוחו של העם, נתפס כשלטון עריץ. דא עקא, שהשיטה הדמוקרטית עלולה בנקל להידרדר לשלטון עריצות: עריצותו של הרוב על המיעוט. סכנה זו ידועה היטב עוד מהעת הקלאסית, ולאורך ההיסטוריה גישו המשטרים הדמוקרטיים כלים על מנת להתמודד איתה. האסטרטגיה המרכזית להתמודדות עם עריצות הרוב היא הגבלת הדמוקרטיה באמצעות ביזור הכוח הפוליטי – בין גורמים שונים המאזנים זה את זה ומגבילים זה את זה.

דרך אחת ליצירת ביזור מתרכזת ברמה הארצית ונקראת ביזור אופקי; זוהי החלוקה הקלאסית המפרידה בין הרשות המחוקקת, הרשות המבצעת והרשות השופטת (בתוספת מנגנונים נוספים ייחודיים לכל משטר דמוקרטי). בישראל, כמו בשאר מדינות המערב, מתקיים ביזור אופקי בין שלוש הרשויות הנזכרות ולהן מתווספים ועדות הכנסת, מבקר המדינה, בנק ישראל ועוד. עם זאת, ישנו אפיק אחר משמעותי לא-פחות – ואולי אף יותר – שבאמצעותו ניתן להפחית את מידת העריצות, הפוטנציאלית והממשית, הכרוכה במשטר דמוקרטי; דרך זו קרויה ביזור אנכי ועיקרה הוא חלוקת הכוח בין רמות הממשל – המרכזי והמקומי.

אפשרות זו מיוסדת על השאלה העקרונית אילו ההחלטות יש לקבל ברמה הארצית ובאופן קולקטיבי, או במילים אחרות: מהו התחום שבו החלטות חייבות להתקבל



כהכרעה לאומית אחידה ובאילו תחומים שבו יש להשאיר את הבחירה בידי היחיד או הקהילה?² מדובר בשאלה חשובה למדי – חשובה לא פחות מהשאלות כיצד מתקבלות החלטות קולקטיביות ומי מקבל אותן – ודיון בה אינו מערער על עצם זכותו של הרוב הלאומי להכריע בסוגיות מהותיות, אלא על היקף הסוגיות שיש הכרח להכריע בהן ברמה הלאומית (וממילא להצר בכך את מרחב החירות של הקהילה והפרט).

דוגמה מוצלחת לעניין זה היא הקשר בין דת לבין מדינה. לאורך רוב ההיסטוריה של המערב הייתה הדת בתחום אחריותה של המדינה, ולפיכך המחשבה כי תיתכן מדינה ללא דת ממוסדת הייתה בלתי-מתקבלת על הדעת.³ במסגרת תפיסה זו, לא היה נדרש אלא להחליט כיצד תיקבע דתה של המדינה: על ידי המסורת הקיימת, על ידי המלך, על ידי הציבור או על ידי מלחמות חוזרות ונשנות. לא עלה אז בדעתם של האזרחים (או השלטון) כי ישנה אפשרות אחרת: שהמדינה לא תקבע כלל דת רשמית אלא תאפשר לכל אדם לחיות על פי כל דת שיבחר. כיום, לאחר מאות שנים של מלחמות דת ושינויים פוליטיים, תרבותיים והגותיים ביבשת אירופה, הפך חופש דת לסטנדרט מובן-מאליו במדינות המערב.

מבחינה דמוקרטית, ברורים יתרונותיו של צמצום תחום הבחירה הקולקטיבית: ככל שנצמצם את המרחב שבו מתקבלות החלטות באופן קולקטיבי ונרחיב את התחום שבו האזרח מקבל החלטות, כך תפחת יכולתו של הרוב לכפות על המיעוט את רצונו ולנהוג בו בעריצות. באותו אופן, ככל שלקהילה (או לרשות מקומית) תהיה אוטונומיה רבה יותר על הנעשה בשטחה, כך תפחת יכולתן של קהילות אחרות (או של כלל הציבור) לכפות עליה את אורחות חייהן.

לא לחינם ייחס אלכסיס דה-טוקוויל חשיבות רבה לחוסן של הרשויות המקומיות וכתב כי "הרשויות העירוניות והמחוזיות הן אפוא בחזקת שרטונים סמויים, הבולמים או מפצלים את זרמי הגאות של רצון העם".⁴ לדידו, הרשויות המקומיות היו כלי הכרחי לשמירה על חירותם של האזרחים מפני אותה עריצות שהדמוקרטיה עלולה להתדרדר אליה.

אך טוקוויל הביע גם תחזית קודרת:

אין אני מהסס לקבוע, שאם תוקם אי-פעם רפובליקה דמוקרטית כגון זו של ארצות הברית בארץ שבה שלטונו של איש אחד כבר כונן לפני כן ריכוזיות מנהלית וביסס אותה בהרגליהם ובחוקיהם של הבריות, הרי ברפובליקה כזאת ייעשה ממשל העריצות בלתי-נסבל יותר מאשר באיזו מן המונרכיות המוחלטות של אירופה.⁵

לא-בכדי הגיע טוקוויל למסקנה זו אגב סיוריו בדמוקרטיה האמריקנית הצעירה – כבת 70 שנה הייתה בעת ביקורו בה – וראוי שאף אנו נישא עינינו אליה בעניין זה.

עירי היא מבצרי

אחת הסוגיות המהותיות ביותר בשיח הפוליטי באמריקה היא שאלת היחס בין המשטר הפדרלי לבין מדינות האיחוד החברות בו. אף שרבים נוטים לשכוח זאת, ארצות הברית היא פדרציה של מדינות שלכל אחת מהן בית מחוקקים משלה, רשות מבצעת משלה ומערכת משפט משלה; למעשה, רוב חוקי המדינות נקבעים ברמת המדינה ולא ברמה הפדרלית.

הבדלי החקיקה בין מדינות האיחוד אינם מקריים, שכן החוק בכל מדינה מייצג את הערכים והאמונות של האזרחים החיים בה; החוק שונה בכל מדינה מפני שהטופוגרפיה החברתית בכל מדינה שונה. הרקע האתני של אוכלוסיית המדינה, האמונות הדתיות הרווחות בה ותפיסותיהם הכלכליות והחברתיות של תושביה – כל אלה מתורגמים למערכת חקיקה ייחודית, גם אם לא מושלמת, המותאמת לציבור שאת פעולותיו נועדה להסדיר. כך, בתהליך ארוך ודינמי, נוצרו לאורך השנים חוקים שונים ותקנות שונות המתאימים לכל קהילה ולאורח החיים שהיא שואפת להנחיל לבניה.

מחלוקת חריפה ורבת שנים ניטשת בארצות הברית, עוד מימי כינון החוקה האמריקנית, בדבר המידה שבה רשאי המשטר הפדרלי להתערב בנעשה במדינות השונות – בין באמצעות חקיקה ברמה הפדרלית, בין באמצעות סמכותו של בית המשפט העליון להכריע מחלוקות (או להפעיל ביקורת שיפוטית על חקיקה ברמת המדינה).⁶ אחד הטיעונים החשובים נגד מעורבותו של בית המשפט הפדרלי בחוקי המדינות הוא שעל המשטר הפדרלי להימנע ממעורבות רבה מדי בענייניהן כדי שלא תיווצר אחידות חקיקתית שלא תאפשר מגוון של דרכי חיים שונות למבקשים אותן. טיעון זה נשמע לרוב מהאגף הימני במפה הפוליטית האמריקנית, אך בבסיסו אין עומדת תפיסת עולם שמרנית או דתית דווקא.

למעשה, כאשר יש שוני בין מערכות חוק של מדינות, מוגנת אחת החירויות החשובות ביותר לאדם: החירות לעצב את הסביבה הפוליטית שבה הוא חי. מתוך כך מתאפשר לו לחיות בקהילה שערכיה וחוקיה תואמים את ערכיו. כאשר אדם נולד אל מערכת של חוקים, נורמות או תפיסות עולם שאינה תואמת את מצפונו (או מוצא שהוא חי במערכת כזו) ואינו מצליח באופן דמוקרטי לשכנע את שכניו בצדקת דרכו, שמורה לו הזכות לעבור למדינה אחרת (באיחוד המדינות) שבה ירגיש נוח יותר, ובה תקטן מידת התפשרותו על אמונותיו ויוקל עולן של מערכות חוק שערכים זרים-לרוחו עומדים ביסודן.⁷

אם יחליט המשטר הפדרלי 'לשטח' את כל המדינות לכדי מערכת חוק אחת, אחידה ונוקשה, הוא יהפוך לחסרי מפלט כל אלה שמערכת החוק סותרת את אמונתם; בכך ייגזרו עליהם חיים בתוך כלוב ערכי והם יכרעו תחת כובד משקלו המוסרי של

הרוב. הדרך היחידה ליציאה ממצב זה תהיה לעזוב את מולדתם, אך אופציה זו אינה אפשרית ברבים מן המקרים. בעוד המעבר בין מדינות בתוך ארצות הברית הוא חופשי (כמו המעבר בין ערים בישראל), הרי שמעבר למדינה אחרת מורכב הרבה יותר ומצריך עמידה בתנאים של המדינה הקולטת – בכפוף למכסות ההגירה שלה – וכולל לעיתים אובדן נכסים ונכסים פיננסיים (פנסיות). על כן, מניעה מכוונת של היווצרות קהילות בעלות צביון, ערכים ונורמות פרטיקולריות יוצרת – באופן בלתי-נמנע – הגבלה חמורה על חירות מהותית זו, הן ליחידים והן לקבוצות.

יתרה מכך: הישארותם בקהילה של אותם חסרי מפלט תסב סבל גם לסובבים אותם – ולא רק לחסרי המפלט לבדם. לאורך זמן, אנשים החיים בעל כורחם תחת עולה של מערכת ערכית זרה למצפונם, צפויים להתבדל מהחברה, להתנכר לה ולעיתים אף לפגוע בה. "אם אי פעם תאבד החירות באמריקה", קבע טוקוויל, "אפשר יהיה לתלות את המאורע בכוחו הכול-יכול של הרוב, שביום מן הימים אפשר שיביא את המיעוטים לידי ייאוש ויכפה אותם להזדקק לכוח הזרוע".⁸

לצופה מהצד אפשר שדיון זה ייראה כהתפלפלות פילוסופית-משפטית תיאורטית, אך לא כך הם פני הדברים. אזרחים אמריקנים רבים נלחמים על הזכות לעצב את גורלם בעצמם, כנגד ניסיונות שונים של הרשות הפדרלית להפחית מיכולתם זו. כמה מהסוגיות הבולטות בהקשר זה בשנים האחרונות הן נישואים חד-מיניים והפלות; ואלה אינם עניינים של מה בכך. לדידם של נוצרים אדוקים, הרואים בהפלה מעשה נפשע שאינו שונה מרצח אדם חי, החיים במדינה שבה פרקטיקה זו ממומנת מכספי המיסים שלהם הם עול מוסרי כבד. לחילופין, בעיני אזרחים פרוגרסיביים הרואים במניעת הפלות דיכוי חמור של מחצית האוכלוסייה, שותפות פוליטית במדינה שבה פרקטיקה זו אסורה היא דבר בלתי-נסבל. המעט שאזרחים אלה יכולים לבקש הוא הזכות לעקור למקום שבו יוכלו לחיות עם אחרים החולקים תפיסה זו ושהחוק החל בו משקף אותה.

מדינה ומדינה ועיר ועיר

מיותר לציין כי המודל האמריקני בשלמותו אינו ישים למדינת ישראל וגם אינו אידיאלי מבחינתה. ישראל אינה בת השוואה לארצות הברית – לא מבחינת היקף שטחה וגודל אוכלוסייתה ולא מבחינת המערכת החוקתית שלה. האתגרים הלאומיים מצד אחד, צפיפות האוכלוסין והקרבה הפיזית בין יישובים מצד שני, והיותה של ישראל מדינת הלאום היחידה של העם היהודי מצד שלישי, הפכים את המודל הפדרלי לחסר היתכנות מעשית בארץ. בישראל הקטנה אין מקום לכמה מערכות חוק שונות ולכמה בתי מחוקקים עצמאיים – לשמחתנו, גם אין צורך בכך – ולפיכך אין אנו נדרשים ליישום המערכת המבוזרת האמריקנית אלא להבנה של העקרונות העומדים בבסיסה.

ובכן, אם חשוב לנו לשמר את חירותו של כל אזרח לחיות בקהילה התואמת את אמונותיו, יהא עלינו למצוא דרכים למימושה במערכת הקיימת – כלומר דרך התארגנויות או מוסדות קיימים שאין להם סמכות חקיקה פרלמנטרית אך עם מתן אוטונומיה מסוימת יוכלו להניב לפחות חלק מהיתרונות שהאמריקנים (והגרמנים והקנדים ועוד) מפיקים מביזור אנכי חקיקתי. נכון לימינו, המסגרות היחידות העשויות למלא את תפקידן של המדינות בארה"ב – בכל הנוגע לשמירה על חירות זו – הן הרשויות המקומיות.

מדינות מערביות שונות מתייחסות כבר כיום לרשויות המקומיות (או המחוזיות) כאל מי שבכוחן לעצב את אופי החיים בתחומן גם ללא יכולת חקיקתית רחבה וזאת באמצעות כמה דרכים: מתן אוטונומיה רבה בתחומי אחריות; מתן חופש פעולה בכל תחום שהחוק אינו אוסר עליהן לעסוק בו; ומתן עצמאות כלכלית לניהול ענייניהן.

אחת הדוגמאות הטובות ביותר למודל כזה מצויה בשוודיה, שתחומי האחריות של העיריות בה רחבים וברורים. הן מופקדות על מתן שירותים חברתיים (לגיל השלישי, לבעלי מוגבלויות ולמשפחות במצוקה), על מערכת החינוך (עד לסיום התיכון) ועל דיור, בנייה ועוד; וביכולתן לפעול גם בתחום אספקת אנרגיה ובתחומי הפנאי והתרבות. הנהלת המחוז מופקדת על בריאות הציבור ועל השירותים הרפואיים באזור, ובשיתוף פעולה עם העיריות היא מנהלת את התחבורה הציבורית. באפשרות הרשות המחוזית לפעול גם בתחומי החינוך והתיירות. חשוב מכך: העיריות רשאיות לקבוע את המיסוי בתחומן כדי להשלים את משימותיהן – מה שמאפשר להן גמישות פיסקלית ועצמאות תקציבית הנדרשות כדי למלא את תפקידן באופן שיהלום את דרישות תושביהן. תפקידו העיקרי של הממשל המרכזי הוא פיקוח על הנעשה (באמצעות ארגונים ומשרדים ממשלתיים), אך אין בכוחו לבטל החלטה של רשות מקומית אלא רק לדרוש בחינה משפטית שלה.⁹ המודל השוודי אינו חריג בנוף האירופי, וגם שאר מדינות סקנדינביה מקיימות מערכות שבהן לרשויות המקומיות ישנן אוטונומיה רחבה ועצמאות פיסקלית משמעותית.¹⁰

ישובים שונים בישראל מספקים כבר כיום הזדמנויות עבודה שונות, דמוגרפיה שונה, טבע ונוף שונים ונורמות ונהגים שונים. על ידי מתן אוטונומיה רחבה יותר לרשויות המקומיות – בתחומים כגון חינוך ותרבות, איכות הסביבה, תכנון ובנייה ודת – הן תוכלנה להתאים עצמן יותר לצביון תושביהן. לדוגמה, הרשויות תוכלנה להציע מגוון רחב יותר של דרכים לחוות את יום השבת – בין אם השבת האידיאלית היא יום טיול, זמן לראות סרט, לבקר במוזיאון ולהיפגש עם המשפחה או זמן לתפילות ולימוד עם הילדים. הרשות המקומית יכולה לעצב מערכת שתתמוך בכך – החל מהקצאת שטחים ציבוריים, דרך חוקי עזר עירוניים בנוגע למסחר ועד לתחבורה ציבורית – ואם תינתן לה הסמכות, יש בידיה האמצעים לייצר מסגרת שירותים ותשתיות שתתאם את אורח חייהם האידיאלי של תושביה.

האלטרנטיבה לביזור סמכויות מסוג זה היא התכתשות בזירה הארצית. במצב הדברים הנוכחי, בסוגיות מסוימות הדרך היחידה של קבוצה לחיות את חייה לפי ראות עיניה היא 'לנצח' בזירה הארצית – מה שמאפשר את כפיית דרכה על כלל האוכלוסייה. לדוגמה, כאשר לתושבי בני-ברק החילונים, החשים נפגעים ממה שהם תופסים ככפייה דתית המונעת מהם את החופש לנוע בשבת, אין אלטרנטיבה אחרת (כלומר מקום שאליו הם יכולים להגר ובו תתאפשר להם הזכות שהם סבורים כי נלקחה מהם) כל שנותר להם הוא לשאת את מבטם אל הרשות המרכזית ולהיאבק דרכה. עובדה זו מובילה לעלייתן של מפלגות החורטות על דגלן – במוצהר או שלא במוצהר – מאבק של קבוצה אחת נגד זולתה הכופה עליה את אורחות חייה. היעדר אלטרנטיבה מציב את האדם ה'שבו' במצב של מאבק מתמיד ואיבה כלפי קבוצת אוכלוסייה שלמה.

מובן שכבר כיום קיימת בפני האזרח הישראלי יכולת הבחירה באשר למקום מגוריו אך מגוון האפשרויות עשוי להיות רחב בהרבה; כאשר כל עיר או רשות תתעצב באופן שונה-מעט מחברותיה יתאפשר לאזרחים לבחור את מקום מגוריהם בהתאם לאופן שבו מבקשים הם לחיות את חייהם: להתגורר בעיר שבה יש בשבת תחבורה ציבורית ומרכולים פתוחים, או בעיר שאין בה דברים כגון אלה; בעיר שבת הספר בה שמים דגש על חינוך טכנולוגי או הומני; או בעיר המשקיעה משאבים בקבוצות ספורט מקומיות או בחוגים ותרבות לגיל השלישי.¹¹

מדיניות ריכוזית כופה על כלל אזרחי המדינה הצטמצמות במיטת סדום ומאלצת אותם להתכתש אלו עם אלו בכל דבר ועניין, ברמת השלטון המרכזי, באופן המפריע גם לתפקודו. ביזור אנכי מאפשר את קיומו של טווח מדיניות מגוון העומד לבחירה בפני כלל אזרחי המדינה.

מעבדות למדיניות

חברות אנושיות וההסדרים שעל פיהם הן מתקיימות אינם מושלמים ולעולם לא יהיו כאלה. חברות הן דבר דינמי; פעולתן עוברת מנתיב אחד למשנהו ולעיתים מתקיימת בכמה נתיבים מקבילים. הבסיס הערכי של חברות אנושיות משתנה ומתפתח מעת לעת ועליהן להתמודד הן עם אתגרים שמציב בפניהן הטבע, הן עם אתגרים שמציבות בפניהן חברות אחרות הבאות איתן במגע. חברות הן אפוא גוף מתפתח המתאים עצמו תדיר לשינויים פנימיים (בחלקים המרכיבים אותו) ולשינויים חיצוניים (בגורמים הסובבים אותו). חברות שאינן מאפשרות מנגנוני שינוי והתפתחות עלולות לקפוא על שמריהן ולהסתכן בדעיכה ואף בהתפוררות.

על כן שואפות כל החברות להביא לשינויים הנדרשים, לקדם את הרפורמות שלהן תודקנה בעתיד ולעצב הסדרים חדשים; לרוב נעשה הדבר ברמה הארצית. אלא שמשמיה זו מורכבת ומסוכנת משתי סיבות עיקריות. ראשית, הפעולה האנושית הקולקטיבית היא מסובכת, בלתי-צפויה וטומנת בחובה השלכות שאינן ניתנות לחיזוי;

כאשר היא יוצאת לדרך, קשה מאוד לשלוט בה ולכוונה. שנית, בחירה ציבורית שגויה עשויה להביא לנזק בממדי ענק שכן היא תחול על כלל האוכלוסייה ועשויה להיות לה השפעה קשה על הסדר הציבורי. אם לא די בכך, הרי בהיעדר תוצאה אמפירית ידועה מראש, קידום רפורמות משמעותיות בחברות הטרוגניות ייתקל לרוב בחוסר הסכמה אידיאולוגי של לפחות אחת מקבוצות האוכלוסייה.

מצב זה מוביל לשתי אסטרטגיות שאינן מיטביות. האסטרטגיה הראשונה היא קפיאה על השמרים: בשל הרצון המובן-מאליו להימנע מהרפתקאות שיעמידו את כלל החברה בסכנה, והקיפאון הפוליטי הצפוי בניסיון לקדמן, נמנעות מדינות מקידום רפורמות מרחיקות לכת, גם אם הללו נדרשות ועשויות להיטיב באופן מהותי עם הציבור. האסטרטגיה השנייה היא סיכון המערכת כולה: מנהיגים מהפכניים ואידיאליסטים המונעים מאידיאולוגיה ורעיונות מופשטים, יותר מאשר זהירות ושיקול דעת, יבצעו שינויים אגרסיביים במערכת כולה; פעמים רבות יסתיימו פעולות ממין זה בצורה טרגית.

אלא שישנה דרך שלישית המאפשרת להיחלץ מהקיפאון תוך הימנעות מסיכון החברה כולה; זהו העיקרון שהציעד את האנושות קדימה ואפשר את המהפכה המדעית: החופש לטעות.

רבים מן הפיתוחים המדעיים והטכנולוגיים ששינו את חיינו לבלי הכר אינם תוצאה של תכנון מקדים, ובוודאי לא של תכנון מרכזי; הם תוצר של פעולתם הספונטנית, האישית והבלתי-יצפויה של יחידים, גאונים ולעיתים חריגים במונחי תחום התמחותם. לפעמים מחקר מבריק ופורץ דרך אישש את ציפיותיהם מעוררות המחלוקת, ולעיתים טעות או מזל הובילו אותם לגילויים מרעישים שאף הם לא העלו בדעתם. אלכסנדר פלמינג, מגלה הפניצילין, מצא חומר זה בטעות בעת שערך מחקר על חיידקים ופטטריות; מה שאפשר את הגילוי היה – בין היתר – חוסר הסדר של פלמינג שהתרשל בניקוי מעבדתו קודם שיצא לחופשה.

כל ניסיון לנתב את ההתקדמות המדעית ולשלוט בכיוונה הוכח כלא-יעיל, וכך התקבע החופש המדעי כערוכה החשובה ביותר להתקדמות המדע.¹² מטבעו כולל חופש זה גם את הסיכוי לטעות, לכישלון ולהחמצה. אין הוא מבטיח תהילה או הצלחה לשום אדם ולשום רעיון, אך הוא נותן הזדמנות לכל אחד מהם – להצלחה מפוארת או לכישלון טרגי. ככל שהרעיון שנבחן מקורי יותר, נועז יותר ובעל פוטנציאל מהפכני בתחומו, כך גדל הסיכוי לכישלון ברדיפה אחריו; זהו המחיר שמשלמים כל אנשי המדע כדי להבטיח את המשך התקדמותו. עם זאת, בעוד סכנת הכישלון שמורה למדען (או המוסד או המשקיע) המוציא לפועל את הניסוי, הרי שלהנאה מפירות ההצלחה אין גבולות ובטווח הארוך היא הופכת על פי רוב לנחלת האנושות כולה. ואכן, כיום יש קונצנזוס בלתי-מעורער בדבר הצורך בחופש מדעי וכולם מכירים בברכותיו.

עם זאת, רובנו טרם השכלנו להכיר בברכותיו של אותו חופש בתחום המעשי. חופש המחקר, הביטוי והדין אינו תחליף לחופש העשייה; להפך – הוא נבנה על גביו ושואב ממנו את רעיונותיו ואת טיעוניו, כפי שהיטיב לתאר פרידריך האייק: "הסיבה שיש לנו רעיונות חדשים לדון בהם והשקפות שונות להתאימן זו לזו היא שהרעיונות וההשקפות האלה נובעים ממאמציהם של אנשים יחידים הנתונים בנסיבות שמשנות ללא הרף".¹³ כמו בעולם המדע, גם פיתוחים חברתיים, תרבותיים ודתיים הם פרי פעולתם הבלתי-צפויה של יחידים או קבוצות – ושל הנסיבות המשתנות, הידע שבידם ואופיים הייחודי.

אלא שכנגד כל מודל חברתי, משפחתי, קהילתי, מדינתי, כלכלי ותרבותי שהשתרש במסורות שלנו ונראה עתה כמובן-מאליו – היינו כמודל שימיו כימי הציביליזציה כולה או כמודל שהגיע לעולמנו באופן דטרמיניסטי ובלתי-נמנע – ישנם מודלים רבים שכשלו; הללו לא הצליחו להנחיל עצמם בחברה ולכן נשכחו בין דפי ההיסטוריה. לעומתם, הרעיונות שהצליחו הפכו מודל לחיקוי והתרחבו באופן ספונטני; לעיתים התקבלו כנחלת החברה כולה. שוב היה זה האייק שהיטיב לנסח אמת חשובה ואולי מאוד-לא-אינטואיטיבית זו: "אף שהדבר עלול להשפיל את גאוות האדם, חובה עלינו להודות בכך שהתפתחות הציביליזציה ואפילו שימורה תלויים במרב האפשרות להתרחשותן של תקלות".¹⁴

חופש הפעולה הוא אפוא הערובה החשובה ביותר להמשך התקדמותנו בכל התחומים החברתיים; אך כמו חופש המדע גם הוא מכיל בתוכו את הסכנה לכישלון. אכן – שוב באופן דומה לחופש המדע – בעוד הסכנה לכישלון היא נחלתו של המדען, מפירות הצלחתו יוכל ליהנות כלל הציבור (ואף הדורות הבאים). המדען במקרה זה הוא היחיד או הקבוצה שהחליטו לאמץ מודל חברתי חדש, לקבל על עצמם עקרונות חדשים או לנסות שיטה חדשה.

כאשר סמכויות משמעותיות (כגון מדיניות מיסוי ורגולציה) מופקדות בידי השלטון המקומי, יכול הביזור האנכי להיות רב-תועלת מזווית נוספת. המחלוקות הפוליטיות המהותיות ביותר נוגעות לסוגיות מאקרו-מדיניות, כלכליות על פי רוב (דוגמת תכנון מרכזי מול שוק חופשי; מיסוי נרחב והוצאה ציבורית רחבה מול מיסוי נמוך וצמצום הוצאות). סוגיות אלו נידונות כיום בלהט אידאולוגי רב, אך בהיעדר יכולת לבחון אלטרנטיבות לשיטה הנוהגת, קשה (ואולי גם בלתי-אפשרי) להכריע בעד שיטה מסוימת או לשכנע בדבר נחיצותו של מרכיב מסוים בה. ביזור אנכי משמעותי מאפשר להכניס רכיב אמפירי למחלוקות המדיניות שלנו, באופן שייטיב עם הגוף הפוליטי כולו ולא רק עם כל רשות מקומית בפני עצמה.

היכולת לקיים ניסויים חברתיים ספונטניים בקנה מידה קטן היא הדרך הטובה ביותר למזער את הסבל שעלול להיגרם לאוכלוסייה כולה מכישלון הניסוי, תוך

הגנה על אותו מרחב חופשי שבו – ורק בו – יכולים לפרוח רעיונות חדשים. אכן, שופט בית המשפט העליון האמריקני לואיס ברנדייס תפס את חירותן של מדינות האיחוד כמגשימה עיקרון זה בדיוק: "מדינות עשויות, אם אזרחיהן ירצו בכך, לשמש 'מעבדות' ולבצע ניסויים חברתיים וכלכליים מקוריים מבלי לסכן את שאר האומה".¹⁵ יכולתן של המדינות לחוקק חוקים חדשים ולנסות מודלים כלכליים שונים ומבנים פוליטיים מקוריים הופכים אותן למעבדות למדיניות. אותן מעבדות מאפשרות את הניסויים החברתיים שמצד אחד ייתכן שייכשלו אך מצד שני אפשר שיפרחו ואף יאומצו על ידי שאר מדינות האיחוד; כל זאת מבלי לסכן את האיחוד כולו בכישלון. כאמור, האלטרנטיבות לניסויים נקודתיים הן ניסויים כלל-ארציים (שכישלונם יהיה קטסטרופלי לכלל הציבור) או קפיאה על השמרים (שתסתיים בדעיכה).

ההיסטוריה האמריקנית שופעת דוגמאות לרעיונות שנוסו באופן נקודתי-מדינתי ואחר הצלחתם אומצו על ידי מדינות נוספות באיחוד או על ידי איחוד המדינות עצמו. ניסוי מסוג זה נמצא בתחילת דרכו בימים אלה במדינת ניו-המפשייר והוא נקרא 'המדינה החופשית'.¹⁶ מקימי הפרויקט שואפים לקבץ במדינת ניו-המפשייר אזרחים רבים בעלי תפיסות ליברטריאניות כדי לעצב את המדינה לפי עקרונות אלה. בהנחה שהפרויקט יצליח וניו-המפשייר תהיה לדגם הקרוב ביותר שנוצר עד עתה למדינה ליברטריאנית, היא תהפוך – בין אם תשגשג, בין אם תידרדר – למקרה-בוחן שממנו תוכלנה שאר המדינות ללמוד: מה כדאי לאמץ או ממה מומלץ להימנע. כישלון הניסוי כאמור יהיה מוגבל למדינת ניו-המפשייר בלבד, אך ההנאה מהצלחתו עשויה להיות נחלתם של כל מי שיחפצו בכך. דוגמה נוספת לניסוי מסוג זה – שכבר צובר תאוצה בקרב מדינות האיחוד – היא הפיכתה של המריחואנה לחוקית. ניסוי זה החל במדינת קולורדו, ומשראו מדינות אחרות את תוצאותיו החלו גם הן לאמץ מדיניות זו והיא הולכת ומתפשטת ברחבי ארצות הברית.

למעשה, כדי למצוא ניסוי חברתי נקודתי – ומהפכני לא-פחות – אין צורך להרחיק לכת אל מעבר לים. בישראל מתקיים ניסוי כזה עד היום; כוונתי כמובן לקיבוץ. מודל היישוב הסוציאליסטי הוולונטרי שנוסה ביישובים רבים בארץ ישראל עוד בטרם הוקמה המדינה הוא דוגמה קלאסית לאופן שבו ניסוי חברתי – שיכול היה להיות פורץ דרך אך דעך ונעלם כמעט לחלוטין – לא הביא לקריסה של כלל ההתיישבות היהודית בארץ ישראל. הקיבוץ אפשר בחינה של רעיונות חדשים ורדיקליים כמו חלוקה מוחלטת בהכנסות, איסור על החזקת רכוש פרטי, ולינה משותפת כשיטה לגידול ילדים. רעיונות אלה לא הצליחו להוכיח את עליונותם על רעיונות אחרים ולכן לא סחפו את כלל הציבור. עם זאת, כך זכינו כולנו בהזדמנות לצפות באותם מודלים בפעולה מבלי שהוכרחנו לקחת חלק בסיכון שבניסויים.¹⁷ לו הייתה התרחשות הניסוי תלויה בהחלטת ברמה הלאומית נראה כי לא הייתה מתרחש לעולם, אך שוו בנפשכם מה הייתה התוצאה אילו היה הניסוי מוטל באופן גורף על כלל אזרחי ישראל – ולא

נחלתן של קבוצות קטנות שרצו בכך; התוצאה שאתם מעלים בדמיונכם היא בוודאי משהו דוגמת ונצואלה או ברית המועצות.

רעיון המעבדות למדיניות רלבנטי אפוא גם לימינו וניתן ליישמו על ידי מתן אוטונומיה רחבה יותר לעיריות ולרשויות מקומיות; וכך אם תושביהן ירצו בכך, הם ינסו מודלים חדשים בנושאים שונים. ניטול לדוגמה את נושא התרבות (בהנחה שאנו משמרים את רעיון המימון הציבורי לתרבות): אם תינתן לכל עיר שליטה במיסי התרבות שמשלמים תושביה וחופש פעולה בתחום זה, היא תוכל לנסות מודלים שונים של אספקת תרבות. העירייה תוכל להחליט שכל שכונה תקבל חלק מן התקציב (בהתאם לגודל השכונה) ותשקיע אותו בתרבות לפי צביונם של תושביה; היא תוכל לנסות שיטה של 'תקצוב בדיעבד' שבה כל הצגה, סרט והופעת מחול יקבלו מימון בהתאם לכמות האזרחים שבחרה לצפות בהם; היא תוכל להנהיג שיטת שוברים שבה כל משפחה תקבל שובר תרבות לשימוש במגוון אירועים ומופעים בהתאם לרצונה. ייתכן ששיטה זו תיכשל ואף תביא לסגירתם הזמנית של מוסדות תרבות, אך לכישלון לא תהיה השפעה על מצב התרבות באף עיר אחרת. מנגד, ייתכן שהשיטה תתברר כחסכונית יותר או כשיטה היוצרת מגוון רחב יותר של אפשרויות תרבות ואף מביאה לצריכת תרבות מוגברת יותר; או אז תוכלנה ערים נוספות לאמץ את המודל המוצלח – כמובן אם תרצינה בכך.

גם בתחומי התחבורה והחינוך יתאפשרו ניסויים ממינים שונים. רשויות מקומיות תוכלנה לבחון הפרטת קווים מסוימים או הכנסת חברות פרטיות לכלל הקווים, הוספת מוניות שירות שלא בקווי משרד התחבורה, שימוש באפליקציות חדשות ועוד. מועצות אזוריות תוכלנה להקים בתי ספר אלטרנטיביים עם תפיסות פדגוגיות שונות, להקצות שטחים לבתי ספר פרטיים, ולהציע תוכניות לימוד מקוריות וייחודיות. גם כאן, כישלוננו של ניסוי אחד יוגבל למועצה, לקו האוטובוס או לבית הספר; אך מהצלחתו ומהאפשרות-לאימוצו יוכלו ליהנות כלל אזרחי ישראל.

יש לציין שמגמת ביזור הכוח והענקתו ליחיד או לקהילה, על חשבון המדינה, אינה התפתחות טבעית הנגזרת מתהליכי קדמה בלתי-נמנעים; ההפך הוא הנכון. בעידן המודרני עברה המדינה דווקא תהליך של ריכוז עוצמה בידי הרשות המרכזית. המשטרים במערב הופכים יותר ויותר אוניטריים ופחות מבוזרים וניתן לראות זאת בהיבטים רבים. בעבר, נושאים כגון חינוך, סיוע לעניים, טיפול בקשישים וכן נושאים חברתיים וכלכליים נוספים היו באחריותם של היחיד, המשפחה או הקהילה; אך כיום הנטייה היא לרכזם ולהסדירם ברמה הארצית.¹⁸ יש לכך יתרונות וחסרונות, אך בחברה הטרוגנית כחברה הישראלית, יתרונותיו של הביזור האנכי – מניעת דיכוי מיעוטים, העצמת החירות הפוליטית ורתימת המגוון לטיוב מדיניות – עולים על יתרונות ההשטחה.

ביזור מתחיל משיוור

לרשויות המקומיות בישראל שני כובעים: זרוע מבצעת המוציאה-לפועל את מדיניותו של השלטון המרכזי או מפקחת על יישומה; ושלטון אזורי נבחר העונה על צורכיהם הייחודיים של תושביו ומייצג את האינטרס שלהם בפני השלטון המרכזי. ככל שנשכיל לחזק את כובעו השני של הרשויות, כך ייווצר המרחב שבו יישמע קולם של האזרחים המקומיים. הגברת החירות המקומית תאפשר לגיוון רב להתפתח באופן טבעי ותגדיל את יכולתם של התושבים המקומיים לעצב את חייהם על פי דרכם. דרך אחת להרחיב את עצמאותן של הרשויות המקומיות היא להישען על עקרון השיוריות (סובסידיאריות) הקובע כי לרשות גבוהה צריכה להיות סמכות הכרעה רק בסוגיות שאינן יכולות להיפתר על ידי רשויות נמוכות יותר. לשון אחרת: כל עוד רשות מקומית יכולה לפתור בעיה מסוימת או להכריע בסוגיה פלונית, הסמכות לעשות זאת נשארת בידה ועל הרשות המרכזית להימנע ממעורבות בהחלטותיה. לביזור עוצמה אנכי בין הרשויות ישנם יתרונות אזוריים רבים – ביניהם הגברת המעורבות הפוליטית של האזרחים, התנסות ואימון של האזרחים בניהול דמוקרטי של ענייניהם, לקיחת אחריות של האזרחים על חייהם והפחתת הסיכון לעריצות הרוב – אך בחלק זה אתמקד ביתרונה של הרשות המקומית על רעותה הארצית מעצם גודלה וקרבתה לאזרח.¹⁹

הנבחרים לרשות המקומית מגיעים מתוך הקהילה, הם קרובים יותר לתושביה, ומכירים את אורח חייהם, את מצוקותיהם ואת צורכיהם. הם מכירים את ההיסטוריה של הקהילה, את משברי העבר וההצלחות, את הנקודות הרגישות ואת הקווים האדומים. אכן, ערי ישראל אינן מייצגות קהילות פוליטיות שונות ומובחנות, ובכל עיר ישנם ציבורים מעורבים, אולם דווקא מצב זה מחייב רגישות מוגברת ונקודתית לכל מקרה ולכל הרכב אוכלוסייה בכל עיר ועיר. לרשות המרכזית אין – ולעולם לא תהיה – היכולת לרדת לרזולוציות כאלה.

בבואם להתמודד עם סוגיה רגישה או מורכבת, מחזיקים הנבחרים המקומיים בידע והיכרות שאינם נחלת הנבחרים הארציים; בכוחם לשקלל את מכלול השיקולים החשובים לתושבי הרשות ולקיים עימם דיאלוג רציף תוך כדי גיבוש מדיניות. כך, לא זו בלבד שהפתרון הנבחר יהיה תוצאתו של דיאלוג שבו יישמעו מגוון העמדות והצרכים של התושבים – ואלה בלבד – הוא יהיה מקובל יותר גם על מתנגדיו שכן הם יהיו מעורבים בתהליך גיבושו (או למצער מודעים לו). כדי לקרב אף יותר את תהליך קבלת ההחלטות לאזרח בן הערים הגדולות, ניתן להקים מועצות-משנה – לשכונות או רובעים – ולהאציל להן חלק מהסמכויות לנעשה בתחומן.

בדרך זו יצטמצם עוד יותר הפער בין האזרח לבין נבחריו והמוסדות המעצבים את חייו, והפתרונות והמדיניות יהיו מדויקים יותר ויהלמו את דרישות התושבים

המקומיים. "באמצעות השיטה הזו", טען תומס ג'פרסון בהצדיקו את שיטת המשטר האמריקנית שאותה סייע לעצב, "כל גוף שלטוני מופקד במישרין על הנושאים שהוא כשיר לטפל בהם ושהוא מכירם היכרות ישירה וקרובה, והשיטה הזו מבטיחה תוצאות חיוביות מרביות לכול".²⁰

חשוב לציין כי הכרה בדבר הצורך בעקרון השוויון בישראל, אין משמעה קבלתו כעיקרון מוחלט שאין לערער אחריו. נהפוך הוא: חלק מהותי בדיון הפוליטי צריך לסוב על אודות השאלה העקרונית אילו סמכויות ראוי שיועברו לרשויות המקומיות ואילו ראוי שתיוותרנה ביד השלטון המרכזי. לפתרון סוגיה זו אין נוסחה סגורה ומדויקת, אך לעניות דעתי שאלת המפתח בדיון זה היא לאילו סוגיות השפעה כלל-ארצית מוכרחת ולאילו השפעה מקומית גרידא.

כאשר מתקבלת החלטה ברמה הארצית נלקחים בחשבון האינטרסים של כלל השחקנים הפוליטיים ברמה זו; במקרים רבים, השיקולים והאינטרסים הללו אינם רלבנטיים לרמה האזורית. כל הסדר שמרכיביו מקומיים בלבד מן ההכרח שיהלום את אופי התושבים יותר מאשר הסדר המאזן בין מוקדי כוח ברמה הארצית – יהיה הרכב אוכלוסיית העיר או המועצה המקומית אשר יהיה. גם ניסיון להגיע להסכמה ברמה הארצית, המתבססת על ההעדפה הסבירה של האזרח הממוצע, אינו מבטיח שהתוצאה-בפועל תרצה את רוב הציבור, שכן הוא אינו נמצא בנקודת הממוצע. סביר יותר להניח כי במקרה זה כלל הצדדים יישארו מאוכזבים, כל אחד מסיבותיו שלו. אכזבה זו כבר נותנת את אותותיה בפוליטיקה המקומית, ההולכת ומתנתקת במידת האפשר מהפוליטיקה הארצית.

ערים ממאדים, מדינה מנוגה

הדרישה לניתוק מובהק יותר בין המערכת המקומית ורעותה הארצית עולה מהשטח. המערכת הארצית והמפלגות המרכזיות הפעילות בה מתקשות לתת מענה לצורכיהן הפרטיקולריים של כל עיר וכל רשות מקומית. ניתן לראות זאת בסוגיות הליבה שבהן עוסקת כל מערכת וכן בדרישות האזרחים מכל אחת מהן: בעוד את מערכת הבחירות הארצית מובילים נושאי חוץ, ביטחון ולעיתים כלכלה, הרי בבחירות המקומיות הדיון מתרכז סביב חינוך, תחבורה, דיור ותעסוקה. אכן, אלה הם חלק מהתחומים שבהם מבקשות הרשויות יותר אוטונומיה, פעם אחר פעם, לרוב ללא הועיל. הציבור, עם זאת, לא נותר אדיש והעדפותיו הולכות ומתבהרות.

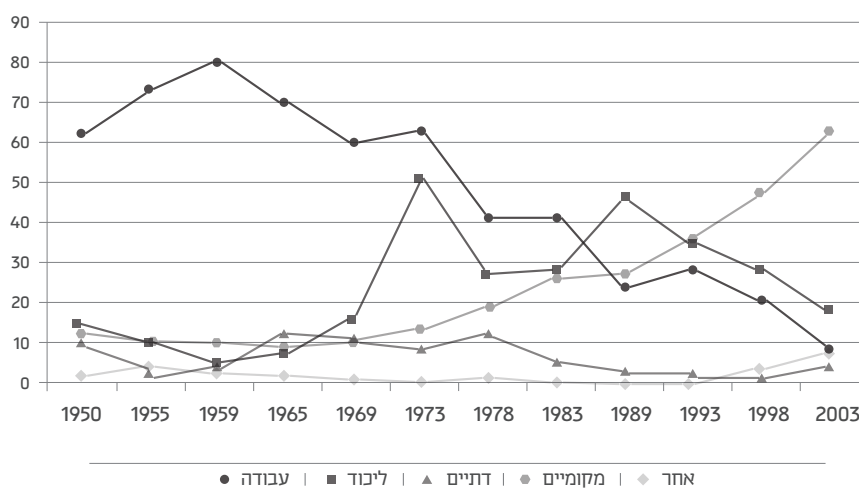
בעשורים הראשונים להקמת המדינה שיקפה המערכת המקומית את חלוקת העוצמה המפלגתית במערכת הארצית. דפוסי ההצבעה בשתי המערכות היו דומים, השיקולים בהרכבת הקואליציות ובחירת הרשימות לרשויות המקומיות נקבעו במרכזי המפלגות הארציות, ורבים מראשי העיר בעיירות הפיתוח היו אנשי מפלגה חיצוניים שהוצנחו לתפקיד בהוראת המפלגות הארציות. הכפפתן של הרשויות המקומיות לפוליטיקה

הארצית הייתה כה חריפה עד ש"הסכם קואליציוני להקמת הממשלה יכול היה לכלול סעיפים חשאיים שנוגעים להסכמים קואליציוניים ברשויות המקומיות".²¹

למרות זאת, סיבות שונות – כגון המעבר לבחירה ישירה של ראש העיר, הפרדת יום הבחירות המקומיות מהארציות, והיחלשות מפא"י ומעמדה הציבורי – הבהירו את הפער שבין הפוליטיקה הארצית לזו האזורית.²² כבר משנת 1973 החלו סניפיהן המקומיים של המפלגות הארציות לפעול באופן עצמאי, במנותק ממרכזי המפלגות, בין היתר בזכות מנהיגות צעירה שצמחה בערים ובזכות שילוב של עולים חדשים. הדבר הוביל לכך שהסניפים המקומיים החלו לנהל בעצמם את המשא-ומתן הקואליציוני ולהחליט בעצמם על מבנה רשימותיהם. הפוליטיקה המקומית אפשרה גם לקבוצות חדשות שלא הצליחו לחדור לפוליטיקה הארצית לקחת חלק במשחק הדמוקרטי בפעם הראשונה. מפלגת ש"ס לדוגמה החלה את דרכה כרשימה מקומית בירושלים; ומפלגת הגמלאים (שפרצה בסערה לכנסת ובאותה מהירות גם נעלמה ממנה) החלה אף היא את דרכה כרשימה מקומית למועצת העיר תל-אביב.²³

הנתון המוכיח יותר מכול את דרישת השטח להפרדה ברורה יותר של המערכות הוא התחזקותן של המפלגות העצמאיות-מקומיות אל מול היחלשותן של הרשימות המפלגתיות. משנת 1978 ועד לשנת 2008 עלה בשיעור מובהק מספרם של ראשי הרשויות שרצו ברשימה עצמאית – מ-19% ל-81%. מתוך 162 ראשי רשויות שנבחרו ב-2008, רק 30 התמודדו מטעם מפלגה ארצית; ובהתאם לכך, אחוז חברי המועצה העצמאיים עלה מ-18% ל-59%.²⁴

תוצאות הבחירות לראשי רשויות מקומיות ביישובים יהודיים ומעורבים על פי גושים פוליטיים²⁵



אם כן, אזרחי ישראל אינם רוצים עוד בשליטת הפוליטיקה הארצית על ענייניהם המקומיים. היעדר יכולתן של המפלגות הארציות לענות על צורכיהם של האזרחים ברמה המקומית מוצג באופן מובהק בכל מערכת בחירות מקומית; אך המענה החוקי לדרישת התושבים והרשויות ממאן לבוא.

בֶּזֶר וְתֵן לַמְשׁוֹל

את המענה לבעיות ולצרכים שהוצגו לעיל, ולבעיות נוספות שלא נידונו כאן, אמורה הייתה לספק 'הוועדה הממלכתית לענייני השלטון המקומי' (ועדת זנבר) שהוקמה על פי החלטת הממשלה 273 בשנת 1976. על הוועדה בראשותו של נגיד בנק ישראל לשעבר משה זנבר הוטל "לבחון את חלוקת התפקידים הקיימת בין הממשלה והרשויות המקומיות, להגדירה מחדש ולהציע תפיסת יסוד לחלוקת התפקידים הרצויה"; "לבחון את מערכת המימון לתקציבי הרשויות המקומיות ולהציע תחומי הכנסה ומיסוי שיבטיחו איזונים"; ו"להמליץ על הסדרי פיקוח ובקרה של הממשלה על הרשויות המקומיות".

דו"ח הוועדה הוגש לידי הממשלה ביוני 1981 ובראש ובראשונה הגדיר את ייעודן של הרשויות המקומיות כ"ייצוגם של תושביהן והשקידה על רווחתם הפיסית, התרבותית והרוחנית על גווניהם השונים, תוך שילובם ביעדים של המדינה".²⁶ על כן לדעתה אין לראות ברשויות זרוע אדמיניסטרטיבית של השלטון המרכזי. לרשויות המקומיות ולממשלה, קבעה הוועדה, יהיה מעמד שווה בתחומי הפעולה המשותפים לשתייהן. הוועדה המליצה גם כי:

- לא ייעשו דברים בעניין הנוגע לשלטון המקומי ללא שיתוף או תיאום מוקדם עם נציגיו.
- יוגדר תחום רחב של סמכויות הרשות המקומית והיא תהיה מוסמכת לבצע כל פעולה הנכללת בתחומים אלה.
- בחלוקת התפקידים ותחומי הפעולה בין השלטון המקומי והשלטון המרכזי תהיה התחשבות מרבית בתועלת האזרח הבוחר – משלם המס, ולכן היא תיקבע על פי עקרונות המבטיחים את מעורבות הציבור תוך דחיפה מתמדת לשיפור השירות מחד גיסא ולהפחתת עלותו מאידך גיסא.
- לרשויות המקומיות יובטחו מקורות מימון הדרושים למילוי תפקידיהן.²⁷

יתרה מזאת, הוועדה המליצה להעביר תפקידים שונים (בתחומי החינוך, הרווחה, התחבורה והתרבות) מהשלטון המרכזי לרשויות המקומיות תוך הידוק הפיקוח והבקרה עליהן. מבחינה תקציבית, היא קראה לשינוי בסיס המס של הרשויות

ולהגדלת הכנסותיהן העצמאיות.²⁸ בשנת 1985 אישרה הממשלה עקרונית את המלצות הוועדה, אך בסופו של דבר, לדאבון כותבי הדוח ולדאבון אזרחי ישראל כולם, מרבית ההמלצות לא יושמו עד היום.²⁹

דו"ח ועדת זנבר הוא בסיס מוצלח לדיון בדבר הרפורמות הנדרשות ביחסי הממשלה והשלטון המקומי בישראל; רבות מהמלצותיו יכולות להוביל לשיפור ניכר בעצמאותן של הרשויות, לאפשר להן לענות על מרבית צורכי האזרח ולבצע את יעדיהן הרבים שתוארו כאן. אך כדי שתחל התקדמות בכיוון הרצוי, יש לפתח את השיח הציבורי בנושא. ייתכן שרפורמות מוגבלות יתרחשו באופן ספונטני – בעיקר רפורמות בתחום התקצוב והמיסוי, שייעודן צמצום הגירעונות של הרשויות וייצוב תקציביהן – אך כדי שעצמאותן של הרשויות המקומיות והיקף האוטונומיה שלהן יגדלו, יהא על השלטון המרכזי לוותר על כוחו ולבזר אותו בין אלה ששליטתו בהם תהפוך מוגבלת: הרשויות, הקהילות והאזרחים. מובן כי את זאת אין השלטון שש לבצע, ולפיכך רק דרישה ציבורית רחבה וברורה עשויה להוביל לכך.

לשינוי המיחל במאזן הכוחות שבין הרשות הארצית לרשויות המקומיות חייבים להתלוות שינויים מבניים באלו אחרונות. הרשויות המקומיות בישראל נגועות כיום בשחיתות עמוקה.³⁰ העובדה שרבים הם ראשי הרשויות שהואשמו בקבלת שוחד ובעבירות נוספות, וכן היעדר שקיפות מספקת בשלטון המקומי, מערערים את התמיכה במתן עוצמה נוספת לגופים אלה – הן בקרב הציבור הן בעיני מקבלי ההחלטות. במקביל להאצלת סמכויות לרשויות מקומיות, יש אפוא לבצע בהן רפורמות שתגברנה את השקיפות, תחזקנה את גורמי הפיקוח והבקרה, ותיצורנה הפרדת רשויות בתוך השלטון המקומי.³¹ במצב העניינים הנוכחי, הכוח שיואצל מהרשות המרכזית למקומית יוותר בידי של ראש העיר. כל עוד המועצה עצמה מוחלשת, הפקידות חסרה את הכוח שיש לפקידות הארצית, וגם לתושבים השפעה נמוכה מאוד על הנעשה בעירייה – העברת עוצמה נוספת לרשות המקומית עלולה להחריף את תופעת השחיתות. מנגד, ככל שהתושבים, המועצה וגורמי הבקרה והפיקוח המקומיים יהיו חזקים יותר ומעורבים יותר, כך ימלא "הפיקוח הדמוקרטי את מקומו של הפיקוח הבירוקרטי (הארצי)".³²

*

רעיון הביזור האנכי וברכותיו אינם מוכרים לרוב הציבור בישראל. המבנה פוליטי בישראל שנוצר בימי ראשית המדינה לא אפשר לקהילות ולרשויות אזוריות לנהל בעצמן את ענייניהן – נהפוך הוא – אך האידיאל הקהילתי המבוזר אינו זר לאוזן היהודית. במשך מאות שנים ניהלו קהילות יהודיות את חייהן באופן אוטונומי, ללא מדינה ריבונית וללא שלטון ריכוזי. את מודל המדינה הריכוזי שאלו מייסדי המדינה ממדינות אירופה והוא עורבב באידיאולוגיה סוציאליסטית המעודדת שליטה אבסולוטית. אפשר שמודל זה היה הכרחי למדינה צעירה בשכונה עוינת שקלטתה גלי

הגירה חסרי תקדים בעולם המודרני; אך כעת, שבעים שנה לאחר הקמת המדינה, הגיע הזמן לשקול מודל זה מחדש. הגיעה העת להפנות את מבטנו לצידו האחר של האוקיינוס האטלנטי: אל מודל הביזור האנכי של האומה האמריקנית. יתרונות הביזור האנכי – ההגנה מפני עריצות, החירות הקהילתית, ויכולת ניסוי וטעייה בענייני מדיניות – הופכים מודל זה לרצוי ביותר; בכוחו להקל על מגמות הקיטוב בחברה הישראלית ולסייע למדינת ישראל להתקדם, להתפתח ולהשתפר בהיבטים רבים.

תשובות בדבר. ראשית, כבר כיום מחולקת אוכלוסיית ישראל באופן דומה – בין אם ברמת היישוב עצמו (כפרים ערביים, יישובים חרדיים, קיבוצים ומושבים) בין אם ברמה הפנים-עירונית (שכונות ורובעים). שנית, גם אילו אכן תיווצר הפרדה כזו בעקבות יישומו של המודל המוצע, הרווחים הנובעים מפירוד זה (אשר יאפשר לאזרחים לחיות על פי דרכם, שלא תחת ערכים הסותרים את תפיסת עולמם) גדולים מההפסד הכרוך בו. יתרה מזאת, לו תיווצר מציאות כזו, כאשר הקבוצות תשתפנה פעולה ותיפגשה, הן תעשינה זאת על בסיס רצון משותף, מתוך בחירה, ולא כששות אלי קרב לשם החלת ערכיהן על הציבור כולו.

12. ראו: Irving Langmuir, "Freedom, the Opportunity to Profit from the Unexpected", *GE Research Lab. Bull., Autumn* (1956); Michael Polanyi, *The Logic of Liberty: Reflections and Rejoinders*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1951).

13. פרידריך האייק, חוקת החירות, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2013, עמ' 36.

14. שם, עמ' 33.

15. לשון השופט ברנדייס בפסק דין *New State Ice Co. v. Liebmann*, 285 U.S. 262 (1932).

16. למידע נוסף ראו באתר המיזם בכתובת <https://www.fsp.org/mission>.

17. אומנם המדינה העניקה סיוע כספי וסובסידיות לקיבוצים שקרסו וכך נוצרה פגיעה גם במי שלא לקח חלק בניסוי; אך פגיעה זו לא נבעה מתוצאותיו הישירות של הניסוי (כמו ילדות בלינה משותפת).

18. לתופעה זו ביטויים רבים ושיאה בעליית מדינת הרווחה המודרנית – החל מרפורמת ביטוח הבריאות, ביטוח התאונות והפנסיה של ביסמרק בפרוסיה בשנות השבעים של המאה ה-19, דרך הניו-דיל הראשון והשני של רווולט ועד דו"ח בוורידג' בבריטניה לאחר מלחמת העולם השנייה.

19. ביתר זה וביתרונות אחרים שציינתי עסק ביתר הרחבה אלעד מלכא במאמרו "לקראת משילות מקומית", *השילוח* 12 (2018), עמ' 63–80.

1. Rod Hague and Martin Harrop, *Comparative Government and Politics: An Introduction*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010, p. 1.

2. למידע נוסף ראו: האמנה האירופית לשלטון עצמי מקומי (European Charter of Local Self-Government; זמין במרשתת); דוד דרי ובינת שורץ-מילנר, *מי שולט בשלטון המקומי?*, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה והקיבוץ המאוחד, 1994, עמ' 8–10.

3. Bryan Caplan, *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies* (New Edition), Princeton University Press, 2011.

4. אלכסיס דה טוקוויל, *הדמוקרטיה באמריקה*, מצרפתית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2010, עמ' 276.

5. שם.

6. לדיון זה ראו אלכסנדר המילטון, ג'יימס מדיסון וג'ון ג'יי, *הפדרליסט*, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2001, פרקים טז–יז.

7. ראו: *The United States Constitution, Privileges and Immunities Clause*; Paul v. Virginia, 75 U.S. (8 Wall.) 168 (1869).

8. טוקוויל, *הדמוקרטיה באמריקה*, עמ' 274.

9. למידע נוסף ראו במסמך של משרד האוצר השוודי *Local Government in Sweden: Organizations, Activities and Finance*, Stockholm: Ministry of Finance, 2005. זמין במרשתת.

10. ערן רזין, *רפורמה בארגון השלטון המקומי בישראל: בין ריכוז לביזור, בין מסורתיות למודרניות*, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 2003, עמ' 33–34.

11. יש שיטענו כי בחברה הטרוגנית ומפוצלת כמו החברה הישראלית, חלוקה מעין זו רק תרחיב את הפערים והניתוק בין הקבוצות השונות, שכן היא תגרום להומוגניזציה של יישובים, ערים ושכונות. כמה

27. שם, עמ' 13–16.
28. גל-נור ובלאנדר, המערכת הפוליטית בישראל, עמ' 406.
29. רזין, רפורמה בארגון השלטון המקומי בישראל, עמ' 83.
30. להרחבה ראו מאמרו של אריאל פינקלשטיין, "על גלגלים חלודים ושמן אסור", השילוח, 8 (2018), עמ' 51–74.
31. גל-נור ובלאנדר, המערכת הפוליטית בישראל, עמ' 412.
32. רזין, רפורמה בארגון השלטון המקומי בישראל, עמ' 104.
20. Thomas Jefferson to Joseph C. Cabell, 2 February 1816. From <https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/03-09-02-0286>.
21. יצחק גל-נור ודנה בלאנדר, המערכת הפוליטית בישראל, תל-אביב: עם עובד, 2013, עמ' 386.
22. שם, עמ' 388.
23. נעמי היימן-דייש, "פוליטיקה מקומית וארצית", פרלמנט, 60 (2008).
24. גל-נור ובלאנדר, המערכת הפוליטית בישראל, 389.
25. מקור הגרף: אברהם בריכטה, "מבוא: הדומיננטיות של הרשימות העצמאיות בשלטון המקומי בישראל", מדינה וחברה, 5(1), 2005, עמ' 978.
26. השלטון המקומי בישראל: דו"ח הוועדה הממלכתית לענייני השלטון המקומי, ירושלים, 1981, עמ' 13.

לצאת מהקווים ביישובים הקטנים

כ-600 מיליון שקלים בשנה מוציאה המדינה על תחבורה ציבורית ליישובים קטנים, אך האוטובוסים ארוכי-המסלולים נותרים ריקים. מה שהחל כהשקעה ציונית נדרשת הפך נטל מיותר. עידן הטלפון החכם מאפשר שינוי שכולם ירוויחו ממנו

השילוב בין גידול מתמיד במספר המכוניות ואיטיות בנייתם של כבישים חדשים הוביל בשנים האחרונות לעלייה מדאיגה במספרם ומשכם של הפקקים בערים הגדולות. ההבנה כי רק תחבורה ציבורית תוכל לסייע בפתרון המצוקה נמצאת בלב הדיון הציבורי בנושא. אולם הדיון מתמקד בריכוזי האוכלוסייה הגדולים, ואילו נושא התחבורה הציבורית ליישובים הקטנים ברחבי הארץ סובל מחוסר התעניינות גורף.

לכל יישוב ברחבי הארץ מגיע אוטובוס שלוש פעמים ביום לפחות. אך תושבי היישובים הקטנים אינם מעלים בדעתם להתנייד בתחבורה ציבורית. התדירות אינה מספיקה, וגם אם האוטובוס מגיע בשעה הרצויה, מסלולו הפתלתול העובר דרך יישובים רבים בדרך ולא כל כך בדרך, הופך את הנסיעה בו לבלתי רלוונטית.

לפני כשנה התחלתי לחקור את הנושא לעומק והגשתי בקשה לקבלת הנתונים המלאים ממשרד התחבורה. התשובות היו מפתיעות. מהנתונים עלה, בין השאר, כי בישראל יש 130 קווים שממוצע הנוסעים בהם בכל נסיעה נמוך מאחד. נסיעות אלו מסובסדות על ידי המדינה, המשקיעה בהן הון עתק. בכתבה עיתונאית בנושא מסר משרד התחבורה בתגובה כי הוא "מחויב לספק שירותי תחבורה ציבורית ראויים לכל יישוב בארץ, גם כאשר מדובר ביישובי פריפריה רחוקים עם מעט תושבים. עם זאת, המשרד מסיט קווים שבהם הביקוש נמוך, לטובת קווים מבוקשים יותר".¹

כל חיי גרתי בפריפריה, בצפונה ובדרומה של הארץ. אני מבין המעטים שנהגו להסתייע בתחבורה הציבורית על אף חוסר הנוחות. גם היום התחבורה הציבורית היא אמצעי הנסיעה העיקרי שלי. דווקא ממקומי זה אבקש לנסח במאמר הצעת ייעול

יהודה פואה הוא יו"ר 'בצלמו', ארגון זכויות אדם יהודי.

אשר עשויה לחסוך למדינה יותר מחצי מיליארד שקלים בשנה – ובמקביל לייעל את התניידותם של תושבי הפריפריה ולסייע בצמצום הפקקים.

שיטת הקווים הריקים

התפיסה הרווחת בישראל, המתבטאת גם בתגובת משרד התחבורה, גורסת כי המדינה אחראית לאספקת תחבורה ציבורית לכל יישוב ויישוב בארץ, קטן ונידח ככל שיהיה. על פי השקפה זו, כשם שתשתית המים מורכבת מצינורות המגיעים לכל יישוב ללא קשר לכמות המים הזורמת בהם, כך גם התחבורה הציבורית היא תשתית חיונית ובסיסית החייבת להגיע לכל מקום. בשל כך, הקשר בין הצריכה בפועל לשירות הניתן ושאלת ה"עלות מול תועלת" אינם רלוונטיים. המדינה צריכה לדאוג לנוסע בודד כשם שהיא דואגת למאה נוסעים.

משרד התחבורה אימץ גישה זו בצורה מוחלטת עד כדי כך שהוא אינו מבצע כלל בדיקה של עלות מול תועלת לגבי כל קו בנפרד, ועל כן אינו מודע לעלותו של כל קו ולרווחיותו או הפסדיותו. תוכניות הייעול והשיפור שהמשרד מתהדר בהן נוגעות לתחבורה הציבורית המיועדות למרכזי הערים בלבד. אין שום תוכנית של המשרד שמתייחסת לייעול התחבורה הציבורית ביישובים הקטנים. באזורים אלה זו נתפסת כ"שירות בסיסי לאזרח" ולא כמערכת משוכללת ל"הסעת המונים".

הולדתה של תפיסה זו בימי קום המדינה. ביסוסם של יישובי הפריפריה היה אז מטרה אסטרטגית מהמעלה הראשונה, ואילו מכונית פרטית הייתה פריבילגיה השמורה למעטים בלבד. המדינה, שנוהלה כמשק מתוכנן וריכוזי, עודדה את כלל חברות התחבורה הציבורית להתאגד ולהתאחד תחת אגד ודן, וחייבה חברות אלו להגיע לכל יישובי הפריפריה בגליל ובנגב במטרה לחזק אותם. כיוון שנסיעות אלו היו בלתי רווחיות, התחייבה המדינה להעברת סבסוד הולם. כן הגבילה המדינה את האפשרות להקמת קווי תחבורה ציבורית לבעלי רישיון מתאים בלבד.

עם השנים, אגד ודן שהפכו מונופול בתחומם צברו הפסדים והכריזו על שביתות חדשות לבקרים בדרישה שהמדינה תשלם את חובותיהם. המדינה נכנעה שוב ושוב לדרישות, והתחבורה הציבורית בישראל הפכה מסואבת ובעייתית יותר ויותר.

בסוף שנות התשעים, ממשלת הליכוד בראשות נתניהו הכריזה על שינוי השיטה. בתמורה לכיסוי החובות הוחלט על הכנסת שחקנים חדשים לשוק – חברות תחבורה חדשות, אשר תתחרנה על הפעלת קווי התחבורה במכרזים שהמדינה תפרסם. באופן זה החברות מתחרות ביניהן על הפעלת הקווים על פי תנאי המכרז במחיר הנמוך ביותר, ופועלות לשיפור השירות שהן מחויבות לו כיוון שכל חריגה עלולה להוביל לקנס המצוין בתנאי המכרז. במקביל החברות מתייעלות כל הזמן מתוך שיקולי רווחיות כיוון שהן חברות פרטיות.



מאז ועד היום המדינה מתכננת את מסלולי הקווים הנדרשים בכל אזור ("אשכול" בלשון המשרד) ומוציאה אותם למכרז. הפיילוט הראשוני החל לפעול בפברואר 1997 במודיעין. לאחר מכן יצאו מכרזים בחדרה, בנתניה, באלעד, בצפת ובערים נוספות. בכל אזור עברה האחריות לתפעול הקו לחברה קטנה אחרת – דוגמת נתיב אקספרס, סופרבוס וכדומה. בשנים הקרובות השיטה אמורה להגיע גם לתל-אביב ולירושלים במטרה להחליף את אגד ואת דן בחברות תחרותיות יותר. החברות הזוכות מפעילות את הקו למשך שש שנים (עם אפשרות להארכה של שש שנים נוספות), ומקבלות תשלום בעבור השירות. המדד העיקרי לתשלום זה הוא מספר הקילומטרים שהאוטובוסים נוסעים. מספר הנוסעים, חשוב לציין, איננו אחד המרכיבים בחישוב התשלום.² למעשה מתקיימת הפרדה מלאה בין הנוסעים ודמי הנסיעה שהם משלמים, לבין המימון של הקו: התשלום של המדינה ניתן בעבור ביצוע השירות הקבוע, ואילו את דמי הנסיעה שמשלמים הנוסעים מקבל משרד התחבורה.

התחרות אכן חוללה שינוי חיובי מאוד. עלויות התפעול קטנו במידה ניכרת, והשירות השתפר. ועם זה, היא גם יצרה כמה עיוותים. כמו כל תכנון מרכזי, גם התכנון המרכזי של משרד התחבורה למסלולי הקווים אינו מתאים תמיד לצורכי התושבים בשטח. כתוצאה מכך קיים קושי בהתאמת הקווים לצרכים המשתנים לאורך הזמן.

לכאורה ניתן לשנות את מפת ההפעלה גם לאחר הזכייה במכרז, אך בפועל שינויים אלה מוגבלים ולשום צד מן הצדדים אין תמריץ לקדם אותם. ראשית, אין במשרד התחבורה כל גורם מוסמך האחראי לתחקור תלונות הנוסעים בנושא ולטיפול בביטול או תיקון של הקווים הנוסעים במסלולים בלתי יעילים. ממילא, אפילו אם חברת האוטובוסים עצמה מזהה שקו מסוים ריק מנוסעים ואינו יעיל, או לחלופין עמוס מדי, ומחליטה להגדיל ראש ולהתלונן בנושא, תלונתה תיוותר ללא מענה. גם כאשר רשות מקומית או עירייה פונות בצורה רשמית ומבקשות תוספת לקו עמוס הדבר עשוי לארוך שנה או לא לקרות בכלל.³

הבעיה העמוקה יותר היא כמובן שלחברות המפעילות אין כל אינטרס ממשי לשפר את המצב, בעיקר כאשר מדובר בקווים ריקים. לפי השיטה הנוכחית, כאמור, הזכיין מקבל תגמול לפי כמות הקילומטרים שנסע בפועל, ולמספר הנוסעים בקו אין כל השפעה על רמת ההכנסה שלו (למעט במקרים מסוימים ובצורה שולית).⁴ שיטת תמחור זאת יוצרת למעשה מצב שבו נוח לחברות התחבורה להפעיל כמה שיותר קווים בכבישים שאין בהם פקקים ובשעות שאין בהן פקקים. כך הנהג ייסע זמן קצר יותר ויקבל תשלום גבוה יותר תמורת אותו מספר קילומטרים. אומנם הזכיין אינו זה שקובע את מסלולי הקווים – אבל כאשר אין לו כל תמריץ להסיע נוסעים רבים הוא לא ימהר לנסות לשנות את המצב.

המציאות עולה על כל תכנון

כיצד מתבטאים הדברים בשטח? לא תמיד קל לבחון בפועל תיאוריות כלכליות על תמריצים חיוביים ושלייליים, אך במקרה הנוכחי ניתן לראות בצורה מובהקת כיצד התמריץ השלילי לשינוי מסלולי הקווים הוביל לתוצאות בזבזניות, בלתי יעילות ומיותרות לחלוטין.

ממשרד התחבורה נמסרה לי, בעקבות בקשתי על פי חוק חופש המידע, טבלה ובה עשרות אלפי נתונים הנוגעים להפעלת קווי התחבורה הציבורית בארץ. ממחקר ופילוח נתונים שביצעתי על בסיס טבלה זו עולה כי בשנת 2017 הופעלו ברחבי הארץ כ-3,000 קווי תחבורה ציבורית, ומתוכם –

130 קווים נסעו עם פחות מנוסע אחד בממוצע (!).

430 קווים נסעו עם יותר מנוסע אחד ופחות מ-5 נוסעים בממוצע (!).

470 קווים נסעו עם יותר מ-5 נוסעים ופחות מעשרה נוסעים בממוצע.

910 קווים נסעו עם יותר מעשרה נוסעים אך פחות מ-20 נוסעים בממוצע.

1,000 קווים נסעו עם יותר מ-20 נוסעים ופחות מ-45 נוסעים בממוצע.

200 קווים נסעו עם יותר מ-45 נוסעים בממוצע.

הנתונים הפתיעו אותי מאוד. אומנם חזיתי במו עיניי באוטובוסים ריקים רבים, וגם קרה לי לא פעם שכאשר עליתי על אחד מהאוטובוסים הללו הנהג הבהיר לי ש"חבל לי על הזמן" שכן הוא עושה סיבובים כל כך ארוכים ש"כל מי שעולה על האוטובוס שלו משתגע". אבל הגילוי שיש בישראל 560 קווים הנוסעים נסיעות יומיות קבועות עם פחות מ-5 נוסעים בממוצע היה מעל ומעבר לדמיון. עלות ההפעלה של כל הקווים שיש בהם פחות מ-5 נוסעים בממוצע היא כ-600 מיליון שקל בשנה.⁵

"נוסע" מחושב בנתונים אלה לא כמי שנסע בקו מקצה לקצה, אלא ככל מי שנסע בו קטע כלשהו. לא נדיר למצוא קו העובר, לצורך הדוגמה, בחמישה יישובים קטנים עד שהוא מגיע לעיר הקרובה ובארבעת היישובים הראשונים איש אינו עולה עליו, כי הוא מסורבל וארוך. אם ביישוב האחרון עולים עליו ארבעה נוסעים בממוצע, עדיין נחשב הקו לצורך החישוב ככזה שנסעו בו ארבעה נוסעים בממוצע אף כי רוב הזמן האוטובוס נוסע ריק. זו גם הסיבה לכך שישנם קווים שמספר הנוסעים הממוצע בהם גבוה ממספר המקומות: אלה הם קווים ארוכים העוברים בכמה יישובים, ונוסעים עולים ויורדים בו.

התפיסה הבסיסית של משרד התחבורה היא, כאמור, "לתת שירות לכל יישוב בארץ". תפיסה זאת מובילה לכך שעל אף שהמשרד משלם בעבור כמות בלתי נתפסת של נסיעות מיותרות לא נעשה דבר כדי לבטל קווים אלו. כל תכנון הקווים, המסלולים

והזמנים מצוי בסמכות משרד התחבורה, המוודא מבחינתו שלכל מקום ואתר יגיע אוטובוס שלוש פעמים ביום. המשרד אינו בודק מי צורך את השירות, כמה אנשים עולים בכל תחנה, או מהו הנזק הנגרם לביקוש כאשר קו אוטובוס המקשר בין שתי ערים יוצא מהמסלול לסיבוב בן חמש דקות ביישוב קטן.

בעידן הדיגיטלי הנתונים של השימוש בכל קו, בכל תחנה ובכל שעה יכולים להיות גלויים וזמינים בקלות, אך משרד התחבורה אינו מפרסם נתונים אלו וגם אינו עוקב אחריהם.⁶ הדבר תואם לחלוטין את הדימוי שהזכרנו, התחבורה הציבורית כתשתית צינורות מים שהמדינה חייבת לספק לכל מקום בלי קשר לכמות המים שתזרום בהם.

רבים מהנוסעים בתחבורה הציבורית יעידו כי "רוח המפקד" בהחלט מחלחלת לשטח. בסקר שנערך בעבור עמותת אור ירוק כדי לברר מדוע אנשים אינם משתמשים בתחבורה ציבורית, רוב מוחלט של הציבור ענה כי הסיבות קשורות לבעיות נוחות וזמינות.⁷ למרבה הצער, גם מי שאמון על בחינת הבעיות והתקלות באופן רוחבי מחזיק באותן תפיסות מיושנות. דו"ח מבקר המדינה שפורסם לקראת הבחירות האחרונות בנושא "משבר התחבורה הציבורית" שם את הדגש דווקא על יישובים קטנים בודדים שאין מגיעה אליהם תחבורה ציבורית, במקום לבחון ברצינות את יעילות התחבורה הציבורית וזמינותה במקומות שהיא פועלת בהם.⁸

שינויים בהרגלי הצריכה

ר' אברהם שמעון ירמעי, החנווני הראשון שבפתח תקווה, התקין לו קרון מיוחד הרתום לסוס אחד להביא בו מכולת לחנותו. קרון זה היה מתמלא סחורה, שקים ותיבות, פחים וכדים, ועל גבם היה משכיר מקומות גם לנוסעים. ויהודי זה היה עושה פרנסתו זו בחשבון ובדעת: כשהיה מזדמן לו משא הרבה אל תוך קרונו, היה משתדל להרבות בהשכרת מקומות לנוסעים, שהללו יעזרו לסוסים בדרך על ידי דחיפה מאחורי הקרון כדי "שנבוא בעוד מועד, אי"ה, הביתה" – הייתה המימרא שגורה בפי החנווני – ברם לא תמיד היה עומד בדיבורו. קרו גם מקרים שהנוסעים היו מוכרחים ללון בדרך באוהלי הבדויים.⁹

מאז הסיפור המתוק הזה, המובא בספר היוכל הראשון למושבה פתח-תקווה, השתנו כמה וכמה דברים בתחבורה בארץ ישראל. אחד מהם מומחש בזינוק בשיעור מחזיקי רישיון הנהיגה מבין כלל תושבי ישראל. על פי נתוני הלמ"ס, בשנת 1963 רק אחוז אחד מהאוכלוסייה היה בעל רישיון נהיגה, בשנת 1975 כבר היה רישיון לחמישית האוכלוסייה, והשיעור הוסיף לטפס עד שכיום כבר כמעט כל ישראלי שני אוהז ברישיון נהיגה. בקרב האוכלוסייה הפוטנציאלית, בני 17 ומעלה, 71 אחוז הם בעלי רישיון.¹⁰

במקביל האמיר מספר כלי הרכב, ובמיוחד כלי הרכב הפרטיים. ב-1951 מספר כלי הרכב הפרטיים בארץ היה 34,103 בלבד.¹¹ ב-2017 היו בישראל כבר כ-2,857,000 כלי

רכב פרטיים: גידול של כמעט פי 100 ב-66 שנים.¹² מספר כלי הרכב ממשיך לעלות כל שנה בכ-4 אחוזים, והצפיפות בכבישים עולה בהתאמה. מחקר של הכלכלן פרופ' עומר מואב מעריך שהגודל של כ-50 מיליארד שקל מהתוצר השנתי של ישראל.¹³ על פי אומדן אגף התקציבים במשרד האוצר מתחילת 2018, נזקי הגודל הם כ-35 מיליארד שקל בשנה, וצפוי שעד שנת 2040 המספר יוכפל.¹⁴

את השינוי העצום בסוג התחבורה שהציבור משתמש בו ימחיש נתון השוואתי זה: בשנת 1951 היו על כל אוטובוס 6 כלי רכב פרטיים. כיום, היחס הוא 1:136.¹⁵ פועל יוצא מהגידול העצום בכלי הרכב הוא שהצורך בתחבורה ציבורית השתנה ללא הכר. אם בעבר הציבור הרחב היה חייב תחבורה ציבורית כדי להגיע ממקום למקום, היום רוב מוחלט של הציבור מתנייד ברכב פרטי. הדבר נכון בערים הגדולות ונכון שבעתים ביישובים הקטנים. האוטובוסים המגיעים ליישובים אלו נראים כמוזיאון נייד. אין בהם שימוש ואין בהם צורך. הדבר היחיד שהם משרתים הוא אידיאולוגיה ישנה ובלתי רלוונטית. 70 שנה לאחר הקמת המדינה, בתקופה שבה מספר כלי הרכב הפרטיים הנמכרים מדי שנה מגיע לשיא חסר תקדים, הפקקים מחריפים ומצוקת החניה גולשת לאזורי הפרברים, הגיעה העת לשנות את הפרדיגמה.

הבסיס כבר כאן

בשטח כבר קיימים כמה פתרונות חלופיים לתחבורה הציבורית. הצעתי תתבסס עליהם, אך תבקש לשפרם ולמסדם.

הפתרון העיקרי שנעזרים בו תושבי היישובים המרוחקים נטולי הרכב הפרטי, בני הנוער, או סתם כאלה המעוניינים לחסוך בהוצאות או בנהיגה מתישה – הוא האפשרות הנוחה והקלה יחסית להיעזר בטרמפים. אחד היתרונות של הטרמפים הוא שבדרך כלל יש התאמה בין שעות הנסיעה והיעדים של הנהגים ושל הנוסעים הנעזרים בהם. ביישובים הקטנים יש לעיתים קבוצות ווטסאפ ייעודיות לנושא. תושבים רבים מחכים ביציאה מהיישוב לרכב חולף שיאסוף אותם ליעד המבוקש. אתוס הטרמפים רווח במיוחד ביישובים בעלי חוסן חברתי וערבות הדדית חזקה, שבהם נהגים רבים עוזרים לנוסעים המזדמנים. לדוגמה, ביישובי דרום הר חברון קיימת מערכת ממוחשבת שבה הנוסע ("טרמפיסט") מודיע היכן הוא נמצא ולאן הוא צריך להגיע והמידע מוצג על שלט אלקטרוני בכביש, כך שהנהג רואה ויכול להיכנס ליישוב שבו מחכה הנוסע כדי לסייע לו להגיע ליעדו.

מהם החסרונות? על פי חוק אסור לגבות כסף עבור הנסיעה, ועל כן האינטרס הוא רק של העולה לטרמפ ולא של הנהג ש"עושה טובה", מקדיש מזמנו ומוותר על פרטיותו. מתוך כך, בדרך כלל הנהג שזמנו יקר לא טורח לאסוף את הטרמפיסטים מבתם ולא מקפיץ אותם ליעדם המדויק, גם כאשר הדבר עשוי לגזול ממנו רק דקות ספורות.

יתרה מכך, באין אתוס טרמפים מובהק במיוחד, מי שנמצא תמיד בצד הנוהג ספק אם יטרח להוריד יישומון ייעודי לנושא הטרמפים. גם ברמה הפסיכולוגית, האיסור לגבות תשלום מנוסעים הופך את לקיחת הטרמפיסט ל"חסד". לפיכך סביר כי אנשים בגיל העבודה ובמעמד גבוה ייטו להימנע מנסיעה בטרמפ, כיוון שאינם רוצים להרגיש מקבלי צדקה ולהיחשב לכאלה. ומעל לכול, הסכנות, מניסיונות החטיפה בידי גורמי טרור דרך סכנות נוספות שהנוסע אצל נהג לא מוכר חשוף להן, כגון עבריינות מין, רכוש ואלימות.

פתרון אפשרי נוסף הקיים היום הוא תחבורה שיתופית: התארגנות אד-הוק של בעל רכב פרטי עם נוסעים-בתשלום שמסלול נסיעתו מתאים להם. כבר ב-2015 החלו לפעול בישראל אפליקציות של תחבורה שיתופית כגון ווייז ואובר, אך הן נתקלו בבעיות רבות שהמרכזית בהן היא האיסור להסיע נוסעים תמורת תשלום. בעיות נוספות קשורות בסוגיות של ביטוח, מיסוי ומע"מ.¹⁶ למרות כל המכשולים אובר החליטה להיכנס לארץ ולנסות, יחד עם פעילי ארגון "כלכלה חופשית", לבטל את התקנה האוסרת על הסעת נוסעים בשכר, וזאת בניגוד לעמדת משרד התחבורה. בשנת 2017, כאשר עמדה הסוגיה לקראת הכרעה, פרסם פורום קהלת נייר עמדה רחב ומקיף בכותרת "תחבורה שיתופית בישראל – ניתוח מדיניות והצעת מודל".¹⁷ ההצעה נדחתה על הסף בעקבות מאבק נהגי המוניות. עם או בלי קשר לעובדה שרבים מנהגי המוניות הם חברי מרכז ליכוד, שר התחבורה ישראל כץ תיקן תקנות המסדירות את התחבורה השיתופית בצורה שלא מאפשרת לה להתקיים:

1. התשלום בעבור הנסיעה הוגבל לשקל לקילומטר.
2. הסעת נוסעים בתשלום הותרה לשתי נסיעות ביום בלבד.
3. הנסיעות המותרות הן רק נסיעות שתואמו מראש, ללא העלאת נוסעים מזדמנים.
4. נאסר על הנהג להרוויח מהנסיעות. הותר לו רק לחלק את עלות הנסיעה שווה בשווה בין הנוסעים.¹⁸

במקביל לתקנות אלו הבטיח משרד התחבורה כי יקדם את נושא התחבורה השיתופית.¹⁹ מאז ועד היום לא חלה התקדמות בנושא. עולה הרושם שמטרת התקנות החדשות הייתה בעיקר לפגוע ב"אובר ישראל" ולא לאפשר לה לחדור לארץ, וזאת בגלל שתי בעיות שונות. האחת היא שכאשר חברה זו פועלת במרכזי ערים גדולות היא יוצרת עומס ופקקים, שכן היא מעבירה אליה, אל המכוניות הפרטיות, נוסעים רבים מן התחבורה הציבורית. הבעיה השנייה היא התחרות עם נהגי המוניות והחשש שפרנסתם תיפגע.

מטרמפים לתחבורה שיתופית מוגבלת

כאמור, כיום פועלים 560 קווי אוטובוס עם פחות מ-5 נוסעים בממוצע. קיומם נובע מתפיסה היסטורית שכבר אינה רלוונטית למציאות החיים של ימינו. מומלץ אם כן לפעול לביטול קווים אלו בהקדם.

בישראל יש, נכון לשנת 2016, 959 יישובים בני פחות מ-2,000 תושבים.²⁰ מדובר בקיבוצים, מושבים, יישובים קהילתיים וכפרים שבהם מתגוררים בסך הכול, על פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, כ-800 אלף תושבים.²¹ כל 959 יישובים אלו נמצאים בתוך מועצות אזוריות. עוד מלמדים נתוני הלמ"ס שבמועצות האזוריות יש יותר מכוניות לנפש מכפי שיש בערים ובמועצות המקומיות – נתון המתאים להנחה כי ביישובים אלה התושבים אינם נשענים על התחבורה הציבורית.²² קרוב לוודאי שקווי האוטובוסים ליישובים אלה חופפים לקווי האוטובוסים הנותרים ריקים על פי נתוני משרד התחבורה, ועל כן תוצאות ביטול הקווים יתייחסו לרוב אליהם. לביטול הקווים יהיו כמה השלכות:

1. חיסכון של יותר מחצי מיליארד שקל בשנה.
2. קווים שהיו בלתי יעילים עקב חיובם בכניסה ליישובים קטנים יהפכו יעילים ומהירים יותר.
3. הפניית כל משאבי התחבורה הציבורית (תקציבית ופרוצדורלית) למקומות שבהם נדרשת הסעת המונים.

סביר להניח ש-800 אלף התושבים המתגוררים ביישובים אלו כלל לא ירגישו בחסרונם של הקווים כיוון שכבר היום אינם משתמשים בתחבורה ציבורית. אך כיוון שגם לתושבים אלו מגיע ליהנות מאפשרויות תחבורה יעילות, המדינה תאפשר לתושבי יישובים אלו לתת שירותי הסעה בתשלום לחבריהם.

כעת אנו מגיעים לחלקה השני של הצעת: משרד התחבורה יגדיר בתקנות כי האיסור להסיע אנשים בתשלום אינו חל על אדם שמקום מגוריו הרשמי הוא באחד מ-959 היישובים הקטנים שבהם מתגוררים פחות מ-2,000 תושבים. משנבטל את קווי התחבורה הציבורית לתושבי יישובים אלו, נפתח בשבילם אפשרות שתתאים להם הרבה יותר – "תחבורה שיתופית".

בדרך כלל ביישובים אלו רוב האנשים יוצאים בבוקר לעבודה וחוזרים הביתה ליישוב בשעות אחר הצהריים. כל רכב שייצא מהיישוב יוכל להרוויח כסף על הסעת נוסעים, וכך גם בחזרתו ליישוב. מדובר בניצול של כלי רכב קיימים ובנסיעות המתבצעות ממילא שיוכלו לשרת נוסעים נוספים. כאמור, כבר היום יש מי שמציע טרמפים, אך האיסור לגבות תשלום מותיר את הנוסעים כצד היחיד בעל האינטרס. כאשר משרד התחבורה ישנה את החוק ויאפשר לכל אדם שגר ביישוב קטן לקחת נוסעים בתשלום

בצורה חוקית האינטרס יהיה הדדי, וכך במקום לקבל אוטובוס הנכנס ליישובים קטנים רבים ללא צורך ובתדירות של שלוש פעמים ביום, תושבי היישובים יקבלו שירות של עשרות כלי רכב היוצאים ישירות ליעדים המבוקשים בשעות הנדרשות וחוזרים מהם בשעות אלו. המדינה אינה צריכה לעשות דבר חוץ מהסרת האיסור המופיע בחוק.²³

לכל יישוב צרכים שונים בהתאם למיקומו ולסגנון האוכלוסייה המתגוררת בו. אחרי שהמדינה תאפשר לגבות תשלום בעבור הסעת נוסעים, נהגים שיבקשו להרוויח כסף יוכלו להשתמש באחת מהאפליקציות הקיימות היודעות לסנכרן את המידע של הנהגים והנוסעים בצורה יעילה ונוחה, כך שאנשים רבים יוכלו להשאיר את הרכב בבית ולשלם לשכן שלהם על הנסיעה. למשל, אפליקציה כמו וויז מאפשרת כבר כיום לנהג לאסוף אנשים המעוניינים בכך, אך בגלל המגבלות של "נסיעה קבועה" וההגבלות הנוספות שהוטלו על התחבורה השיתופית, אפשרות זו אינה מתפקדת היטב. ברגע שהמגבלות יוסרו האפליקציות בתחום יתפתחו ויהיו יעילות והמחיר ייקבע באופן חופשי בין הנהג לנוסע. ייתכן ואף סביר שבכל יישוב יתפתח מחירון לפי היצע וביקוש ולפי פרמטרים נוספים של "מדלת לדלת" או "מצומת לצומת". יהיו מי שירצו לשלם יותר בעבור איסוף מהבית והורדה ביעד המבוקש, ויהיו כאלו שירצו לשלם פחות ויסתפקו בטרמפ שהנהג לא נדרש לשנות בשבילו ממסלולו. בעידן החדש שבו אנשים רבים מסתובבים ללא ארנק, ניתן יהיה לגבות את התשלום המוסכם בין הנוסע לנהג ללא מאמץ מיוחד, וללא צורך בעודף.

כשפחות מכוניות יגיעו לעיר מהיישובים הן יצטרכו פחות מקומות חניה וייצרו פחות פקקים. וכאשר התחבורה הציבורית, מצידה, תהיה ממוקדת במשימה של "הסעת המונים" ולא תשתמש כל הזמן בתירוץ של הגעה לכל מקום בקצה הארץ, יתפנה תקציב של לפחות חצי מיליארד שקלים שבו אפשר יהיה להגדיל את כמות האוטובוסים בערים – וכך להקל בדרך נוספת על העומס בכבישים. כמובן, רצוי מאוד שנושא העלות מול תועלת של כל קו גם במרכז הערים ייבחן ברצינות כך שהתחבורה הציבורית תהפוך יעילה ונוחה יותר.

ההצעה מעוררת כמובן קשיים וקושיות, אך הם ניתנים לפתרון:

פגיעה בנהגי המוניות

השימוש במוניות נעשה רובו ככולו בתוך הערים. כמעט אין שימוש במוניות ביישובים מרוחקים. לכן, כיוון שההיתר יהיה רק לתושבי היישובים הקטנים, השינוי לא אמור לפגוע במוניות. כדי למנוע מאדם שקיבל היתר בגלל היותו תושב יישוב לנצל את ההיתר ולהסיע נוסעים בתשלום בעיר, וכך להתחרות בנהגי המוניות, ניתן יהיה לקבוע הגבלות מיוחדות בהיתר.

ביטחון ובטיחות

אכן, קיים חשש ביטחוני במעבר לתחבורה שיתופית. אך במקרה של יישובים קטנים הוא מצומצם. ראשית, ביישובים אלה בדרך כלל רוב התושבים מכירים זה את זה. שנית, ניתן לקבוע כי כדי להשתמש באפליקציה היישובית יש צורך בקבלת אישור מיוחד מן המזכירות שיינתן לתושבים בלבד. כך אנשים שאינם חברים ביישוב לא יוכלו להציע את שירותיהם.

יישומונים רבים של תיאום בין נותני שירות למקבלי מאפשרים למקבלים לדרג את רמת השירות, וכך לתת משוב לנותן ולמשתמשים פוטנציאליים. כך ייעשה גם ביישומונים שימשו את הנוסעים והנהגים. כאשר נהג ינהג בצורה לא בטיחותית או יטריד את הנוסעים, הם יוכלו לציין זאת באפליקציה ולדרג את הנהג בהתאם, וכך להזהיר את הנוסעים האחרים.

קשישים ומבקרים

יש לתת את הדעת על סוגי אוכלוסייה שיתקשו להתרגל לשיטה החדשה. קשישים, למשל, שאינם נוהגים לנסוע בטרמפים ואינם משתמשים באפליקציות אך היו רגילים לנסיעה באוטובוסים. ככל הנראה מדובר במעט מאוד נוסעים, אך הם אכן יזדקקו לסיוע מיוחד. ייתכן שכחלק מהרפורמה, ולתקופת מעבר, יינתן סיוע טלפוני מיוחד לאוכלוסייה זו בתפעול הנסיעות. מבקרים חיצוניים שירצו להגיע ליישוב יוכלו להוריד את היישומון הייעודי או להיעזר בתושבי היישוב באיתור הנסיעה המתאימה להם.

שינוי תרבותי

כיום נוסעים בטרמפים בעיקר ביישובים מבודדים בעלי תרבות הומוגנית, והנוסעים הם בעיקר צעירים חסרי אמצעים. עצירה לטרמפ הינה חסד שעושה הנהג עם הנוסעים. מובן שחסד זה יוכל להימשך, ומי שרוצה לסייע בהתנדבות יוכל. ייתכן גם שתתקבע נורמה שמבני נוער לא גובים תשלום וכדומה. ועדיין, אנשים מוכנים לתת מעצמם יותר כאשר הם מקבלים תמורה. לכן, אדם שיידע שכאשר הוא עוצר לטרמפים וטורח לתאם את זמן ויעד הנסיעה עם אנשים נוספים הוא מרוויח מכך כסף, סביר להניח שהתמריץ שלו לעשות זאת יגדל. נסיעות משותפות של חברי היישוב, במעגל שלראשונה ישתף חלק גדול מאוד מהתושבים, עשויות להיות אמצעי לגיבוש חברתי וליצירת לכידות ושיתופי פעולה נוספים בין חברי היישוב. זהו תהליך תרבותי ולא רק תחבורתי, תפיסתי ולא רק טכני, והיבטי עומק אלה שלו עשויים לארוך זמן; אך נראה שבוא יבואו.

*

אני מציע, לסיכום, לבצע שינוי יסודי באופני התחבורה הציבורית הקיימת ליישובים הקטנים. מצד אחד תבוטל התחבורה הציבורית ליישובים אלה; מצד שני יותר לתושביהם להסיע נוסעים בתשלום. המדינה תחסוך יותר מחצי מיליארד שקל בשנה, ואילו תושבי היישובים הקטנים יזכו לעשרות נסיעות ביום במקום שלוש שמשדרת התחבורה מספק היום. פתיחת האפשרות לגבות תשלום על הנסיעה תגרום לפיתוח יישומונים שיתאמו בין נהגים לנוסעים ביישובים. הנהגים שירצו להרוויח כסף יטרחו להיכנס אליהם ולחפש נוסעים או אפילו לתאם איתם נסיעה, וכך ירוויחו מאות שקלים בחודש. זהו שינוי תרבותי שבו כולנו נהנה כחברה נבין ששני הצדדים, הנהג והנוסע, יכולים להרוויח.

1. אריאל ויטמן, "עשרות קווים עם פחות מנוסע אחד בממוצע", **ישראל היום**, 27.5.2018.
2. מעבר למספר הקילומטרים, המשרד יכול לקנוס את החברה המפעילה אם אינה עומדת בלוחות הזמנים, מחסירה נסיעות, או חורגת מהמהירות המותרת.
3. מצגת של משרד התחבורה והרשות הארצית לתחבורה ציבורית בנושא תחבורה ציבורית והממשק עם הרשויות המקומיות, 10.1.2019: http://www.transportation.org.il/sites/default/files/pirsum/noa_aviram.pdf
4. בעקבות הבעייתיות שיצרה שיטה זו, החלו לאחרונה במשרד התחבורה להוסיף במכרזים מסוימים את האפשרות לתוספת תשלום אם מספר הנוסעים באשכול גדל ב-4 או 6 אחוזים לפחות משנה לשנה וכמו כן להעניק תמריץ גבייה בסך 2.5% מסכום טעינות ומכירות הכרטיסים. ככל הידוע לי, מדובר במכרזים מעטים שכוונו לאשכולות המצויים בערים הגדולות בלבד.
5. מהנתונים שהועברו אליי ממשרד התחבורה עולה כי הקווים שבהם נסעו פחות מחמישה נוסעים בממוצע נסעו במשך אותה שנה 47,124,452 ק"מ. התשלום למפעילים עומד על כ-12 עד 15 שקל לק"מ, ולכן התשלום השנתי הוא כ-600 מיליון שקלים בשנה.
6. הדבר ניכר מקובץ הנתונים הגולמיים שקיבלתי חצי שנה לאחר שביקשתי את המידע מהממונה על חופש המידע במשרד התחבורה. גם זאת לאחר תזכורות רבות ואיומים בעתירה מנהלית שתחייב אותם לחשוף את הנתונים.
7. מחקר של מכון גיאוקרטוגרפיה שנערך בעבור עמותת אור ירוק בנושא השימוש בתחבורה ציבורית, יולי 2010. זמין במרשתת בכתובת <https://www.slideshare.net/OrYarok/1103-public-transportation-poll-in-israel>
8. דוח מבקר המדינה "משרד התחבורה הציבורית", ר' באדר ב' תשע"ט.
9. ספר היובל למלאת חמשים שנה ליסוד פתח-תקוה: תרל"ח-תרפ"ח, אוסף החומר: יעקב יערי (פולסקין), הכשיר לדפוס: מרדכי חריומן, תל-אביב: ועדת ספר היובל שעל יד המועצה המקומית, 1929.
10. הודעה לתקשורת של הלמ"ס, "מורשים לנהוג בישראל (בסוף שנת 2016)", 17.5.2017.
11. הודעה לתקשורת של הלמ"ס, "מדינת ישראל במספרים לרגל 70 שנה להקמתה", 16.4.2018.
12. הודעות לתקשורת של הלמ"ס, "כלי-רכב מנועיים בישראל בשנת 2017", 17.5.2018.
13. עומר מואב ושני שרייבר, "כיצד ניתן לצמצם את הצפיפות בכבישים על ידי אימוץ אגרות גודש", נייר מדיניות, מכון אהרון, 2017. זמין במרשתת.
14. "ישראל עומדת: קידום התחבורה הציבורית בישראל – דין וחשבון מסכם של ועדת הכלכלה בראשות חה"כ איתן כבל", 3.7.2018. זמין במרשתת.
15. "תוכנית אב ארצית לתחבורה יבשתית: מדיניות פיתוח התחבורה היבשתית למדינת ישראל", מהדורה שנייה, פברואר 2008, עמ' 94–102. זמין במרשתת.
16. רועי גולדנברג, "4 מכשולים של אפליקציית שיתוף הנסיעות החדשה מבית Waze", **גלובס**, 7.7.2015.
17. ספי קלר, צביה זיכרמן, מאיר בוחניק ואריאל ארליך, "תחבורה שיתופית בישראל – ניתוח מדיניות והצעת מודל", נייר מדיניות מס' 35, פורום קהלת למדיניות, יולי 2017.
18. ליאור גוטמן, "תקנות חדשות יאפשרו נסיעות שיתופיות בישראל – עד שתיים ביום למכונית", **כלכליסט**, 4.12.2017.

19. נציג משרד התחבורה, דרור גנון, ציין למשל: "כל הנושא השיתופי נמצא אצלנו בהצעה לחקיקה שאנחנו מקדמים ותסדיר את הנושא, נציג אותה בקרוב מאוד, בתוך מספר שבועות". לדבריו, "המשרד הוא האמון על תחום התחבורה ויודע מה נדרש. לא התרשמנו מבדיקות שעשינו שהגודש בכבישים ירד כתוצאה מנסיעות שיתופיות. זה הפך להיות מקצוע, זה איבד את הפן השיתופי והפך לענף מתחרה. בישראל נוסעים 780 מיליון אנשים בשנה באוטובוסים, וחל גידול של 8% בשנה האחרונה". גיל מלמד, "תחבורה שיתופית: משרד התחבורה שוב עבד על התקשורת הישראלית", *The Marker*, 6.12.2017.
20. "הרשויות המקומיות בישראל 2016", הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, פרסום מס' 1722. זמין במרשתת.
21. שם. במועצות האזוריות בישראל חיים מיליון תושבים, מהם 200 אלף ביישובים שבהם יותר מ-2,000 תושבים.
22. וביתר פירוט: במועצות האזוריות יש 328 אלף מכוניות פרטיות ומיליון תושבים, כלומר מכונית לכל 3.05 תושבים. בערים יש מיליון ו-880 אלף מכוניות פרטיות ו-6.2 מיליון תושבים, כלומר לכל 3.3 אנשים יש מכונית. במועצות המקומיות 354 אלף מכוניות ו-1.2 מיליון תושבים, כלומר מכונית לכל 3.6 תושבים.
23. על פי תקנות התעבורה, סעיפים 184, 189 (ד) ה'תשכ"א, רק לנהג מונית שעומד בכל הקריטריונים המופיעים בחוק מותר להסיע נוסעים בשכר ברכב פרטי.

אוטונומיה לשונית ולא שפה רשמית

עד חקיקתו של חוק הלאום התגבשו בישראל נורמות המעניקות למיעוט הערבי זכויות נרחבות בנוגע לשפתו והולמות את ערכיה הליברליים של ישראל - וגם את ערכיה הלאומיים. דווקא סעיף השפה בחוק הלאום עלול להכריז את האיזון

"חוק הלאום" - או בשמו המלא 'חוק יסוד: ישראל - מדינת הלאום של העם היהודי' - שנחקק לאחרונה מבקש "לעגן בחקיקת יסוד את זהותה של מדינת ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי, וכן להוסיף למערך החוקתי סדרת הוראות העוסקות במאפייניה היסודיים של המדינה כמדינה יהודית".¹ כחלק ממגמה זו קובע סעיף 4 לחוק כי "עברית היא שפת המדינה"; ולצד הכרזה חשובה זו מבהיר בסעיף 4ב כי "לשפה הערבית מעמד מיוחד במדינה". מדוע נדרש סיוג זה? האומנם מדינת לאום יהודית ודמוקרטית צריכה להעניק "מעמד מיוחד" בכל שטחה לשפה בעלת זיקה מובהקת ללאום אחר? ועוד לפני כן: האם מעמד זה משנה את המצב, החוקתי והחברתי, הקיים בפועל?

עד שלהי שנות התשעים, החברה הליברלית התבססה על האידאל המטיל חובה על המדינה להעניק זכויות שוות לכל אזרחיה - ויחד עם זאת לדאוג להטמיע את קבוצת המיעוט בחברה הכללית כדי ליצור לכידות חברתית וזהות משותפת. ואולם התיאוריה הרב-תרבותית יצאה נגד התפיסה של אחידות זהותית המבוססת על תרבות הרוב, ודרשה להעניק זכויות מיוחדות לקבוצת המיעוט לשימור תרבותו, לשונו ודתו - מתוך אמונה שתרבותו ושפתו של האדם מפתחות את יכולתו העצמאית להחליט החלטות על אורח חייו ועל ערכיו, ואלה הן הבסיס לחירותו.² תיאוריה זו, שנוסחה בבהירות על ידי ויל קימליקה, פילוסוף קנדי רב-השפעה, זכתה לתהודה רחבה בארץ ובעולם. במסגרת התיאוריה מבחין קימליקה בין מיעוט ילידי החי בארצו מאז ומעולם, לבין מיעוט מהגר שבחר להשתקע במדינה מתוך בחירה חופשית; לדעת קימליקה, בעוד הראשונים זכאים לזכויות קיבוציות רחבות, האחרים נדרשים להיטמע בתרבות הכללית של המדינה.³

ד"ר נטלי אקון היא מרצה לעברית ולערבית במכללת אפרתה. המאמר מבוסס על נייר עמדה שהוכן בעקבות סמינר חוקרים במרכז מורשת מנחם בגין.

המיעוט הערבי בישראל הוא מיעוט אתני, לשוני ודתי, מיעוט ילידי, ואין זה מפתיע אפוא שלערבית מעמד שונה – משאר השפות – בישראל. עובדה זו אינה משתקפת רק במעמדה המשפטי של השפה הערבית, אלא אף במציאות החברתית והלשונית השוררת בישראל. בעמודים הבאים אסקור את מעמדה הנורמטיבי של השפה הערבית, את המציאות הלשונית והחברתית בישראל, ואת הבעיות הנלוות למצב העניינים כיום. לבסוף אדון בהרחבה בסעיף השפה של חוק הלאום ואציע אלטרנטיבה ראויה יותר לעיגון מעמדה של השפה הערבית במדינת ישראל.

1. מדינה דו־לשונית ודו־לאומית? עיון חוקת־משפטי

מימי קום המדינה נמצאות העברית והערבית בלב העימות על אופייה של המדינה ועל זהותה: העימות בין מי שדגלו במדינה יהודית ודמוקרטית לבין מי שתבעו מדינה דו־לאומית. למעשה, כבר בשנת 1948 הועלתה הצעת חוק הלשון שביקשה לקבוע כי "עברית היא השפה הרשמית במדינת ישראל". ההצעה הועלתה מתוך שאיפות לאומיות ורצון מובהק לשמור על צביונה העברי של המדינה הצעירה, אך לא צלחה את הליכי החקיקה השונים.

מני אז שבו והועלו הצעות חוק דומות, מטעם חברי כנסת ושרים שונים, וביסוד רובן עמד הניסיון להקנות מעמד ייחודי לשפה העברית:⁴ ב-1952 הועלתה הצעת חוק שפת המדינה; ב-1980 הועלתה הצעת חוק יסוד: הלשון העברית; ב-1989 הועלתה הצעת חוק הלשון העברית והיא שבה והועלתה ב-1994; ב-1999 הועלתה הצעת חוק תיקון שפה רשמית; ב-2009 – הצעת חוק השפה; וב-2011 – הצעת חוק השפה הרשמית של מדינת ישראל וב-2013 – הצעת חוק שפות רשמיות. הצעות אלו ואחרות ירדו לבסוף לטמיון ומעולם לא צלחו את הליכי החקיקה. למעשה, כל הצעת חוק ששאפה לעגן בחקיקה את רשמיותה של השפה העברית בישראל עוררה דיון ציבורי סוער בשאלת מעמדה של רעיונה הערבית; והלחצים – מבית ומחוץ – גרמו לכל אחת מן ההצעות הללו לרדת מסדר היום הציבורי.

בהיעדר חקיקה, מעמדן של השפה העברית והשפה הערבית נשען על החקיקה המנדטורית: דבר המלך במועצה על ארץ ישראל, 1922–1947. סימן 82 לדבר המלך במועצה קובע שלוש חובות בענייני שפות: פרסום כל הפקודות, המודעות הרשמיות והטפסים של השלטון המרכזי בשלוש שפות – אנגלית, ערבית ועברית; תרגום המודעות הרשמיות של השלטון המקומי לשלוש השפות הללו; ונתינת זכות לפרט להשתמש באחת משלוש השפות במשרדי הממשלה ובבתי המשפט. לפי החוק המנדטורי, "אם תהא סתירה בין הנוסח האנגלי של כל פקודה או מודעה רשמית או טופס רשמי ובין הנוסח הערבי או העברי שלהם, הולכים אחר הנוסח האנגלי". כך או כך, אין בחוק זה הכרזה מובהקת בדבר רשמיות השפות הללו, להוציא תת־כותרת "שפות רשמיות" (שאינה בעלת מעמד נורמטיבי מבחינת המשפט הישראלי).⁵



ב-1948, עם קום המדינה, בוטלה ההוראה לתרגם לאנגלית ונותר החיוב לתרגם לעברית ולערבית; ומכאן השתמע כי המחוקק הותיר על כנו את מעמדה של השפה הערבית בישראל – כשפה רשמית בעלת מעמד שווה לשפה העברית. עובדה זו קיבלה משנה-תוקף מכישלונותיהם החוזרים-ונשנים של מחוקקים ישראלים לקדם חקיקה שתקנה מעמד-על לשפה העברית (כאמור).

על רקע זה קמו ארגונים שונים, כגון 'עדאלה – המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל', וחרטו על דגלם את חיזוק מעמדה של הערבית והשוואה מוחלטת של מעמד העברית והערבית במדינת ישראל – וזאת באמצעות עתירות משפטיות. ארגונים אלה עתרו לבג"ץ בדרישה להחיל את סימן 82 לדבר המלך במועצה ולחייב דו-לשוניות על גבי שילוט בין-עירוני ומוניציפלי. כפי שנראה להלן, הדרך המשפטית לקידום מעמדה של הערבית צלחה לרוב.

להתפתחויות אלו נוסף בשנת 1992 חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו אשר קישר את ההגנה על השפה הערבית לחוק יסוד ישראלי, ולמעשה הרחיב את חובת המדינה 'היהודית והדמוקרטית' להגן על השפה הערבית מעבר לסימן 82 לדבר המלך במועצה. מעתה הוטל על הרשויות לכבד את שפת הדיבור ושפת התרבות של המיעוט הערבי כמרכיב דמוקרטי לכל דבר.

מעמד לשוני זה מעוגן במשפט הבינלאומי מכוח שתי אמנות העוסקות בזכויות אדם: האמנה הבינלאומית בדבר זכויות אזרחיות ומדיניות (ICCPR) והאמנה הבינלאומית בדבר זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות (ICESCR). שתי אמנות אלו נחתמו על ידי מדינת ישראל בשנת 1966 ואושרו על ידה בשנת 1991. סעיף 27 של האמנה בדבר זכויות אזרחיות ומדיניות קובע כי "באותן מדינות שבהן קיימים מיעוטים אתניים, דתיים או לשוניים, לא ישללו מבני אדם המשתייכים למיעוטים אלה את הזכות לקיים את תרבותם, להחזיק בדתם ולשמור על מצוותיה, או להשתמש בלשונם, בצוותא עם החברים האחרים שבקבוצתם".⁷

פסקי דין שונים בענייני זכויות שפה הושתתו, בעיקר, על זכויות האדם וחירותו. למשל, בבג"ץ ראם מהנדסים בע"מ נגד עיריית נצרת-עילית (1993) הותר לפרסם על לוח המודעות של הרשויות המקומיות בשפה הערבית בלבד, גם ברשויות שבהן רוב התושבים (או כולם) יהודים.⁸ באותו פסק דין קבע גם בג"ץ כי בטל ומבוטל חוק העזר העירוני שנהג עד אז בנצרת-עילית וחייב שימוש בשפה העברית על לוח מודעות עירוניות כך שתתפוס לא-פחות משני-שלישים משטחן. פסק הדין מבוסס בעיקר על חופש הביטוי והלשון וחופש העיסוק, על האינטרס הציבורי בלוחות מודעות ציבוריים, ועל מעמדה של הערבית כשפה רשמית.

בפסק הדין קבע השופט ברק כי במקרה של ההתנגשות בין חופש הביטוי וחופש הלשון לבין אינטרס הציבור בלשון העברית, יד חופש הביטוי על העליונה:

כאשר פרט מבקש לבטא עצמו – בין לעניין מסר אישי, בין לעניין מסר תרבותי, בין לעניין מסר פוליטי ובין לעניין מסר מסחרי – ותפקידו של השלטון הוא אך בסיוע להגשמת רצון זה במסגרת "במה" באחד הלוחות המוקצים לפעילות זו, יש ליתן עדיפות לחופש הביטוי והלשון של המתבטא, על פני שיקוליה של השפה הרשמית של המבינים אותה. בהתנגשות זאת יד חופש הביטוי על העליונה.⁹

חיזוק מעמדה של הערבית כשפה רשמית במדינת ישראל עולה גם מבג"ץ עדאלה נגד משרד התחבורה (1998).¹⁰ במסגרת עתירה זו דן בית המשפט בסוגיית הכיתוב בערבית על גבי שילוט בכבישים בין-עירוניים; בעקבות העתירה הושגה פשרה שלפיה מע"צ תפעל לשילוט דו-לשוני מלא בדרכים בין-עירוניות עד פברואר 2004. ואכן מע"צ החליפה שלטי דרכים רבים וקבעה מדיניות שיטתית של שילוט תלת-לשוני בכל שלט חדש, עד שכיום בכ-95% משלטי הדרכים בישראל ישנו כיתוב גם בשפה הערבית.¹¹

בית המשפט חיזק את מעמדה של הערבית גם בפסק דין נוסף – בג"ץ עדאלה נגד עיריית תל-אביב יפו (2002).¹² – וזאת על בסיס מגילת העצמאות, שהבטיחה 'חופש לשון', וכן על הזכות לחופש ביטוי והזכות לכבוד. פסק הדין מושתת גם על ההבטחה לשוויון, על האינטרס הציבורי במתן שירות ראוי ובטוח למיעוט הערבי, ועל מעמדה של השפה הערבית. כך כתב בפסק הדין השופט חשין: "כהוראת סימן 82 לדבר המלך במועצה על ארץ-ישראל, 1922, השפה הערבית בארצנו, נודע לה מעמד נעלה במיוחד, ויש אף הגורסים כי שפה 'רשמית' היא (הא-אשר-יהא פירוש המושג 'רשמית')".¹³

עם זאת, מדברי השופט ברק ניכר כי לדעתו אין מעמדה של הערבית שווה לזה של רעוּתה העברית, ואדרבה שמורה לה לעברית עדיפות מסוימת: "אחד הביטויים החשובים של אופייה זה של מדינת ישראל הוא בהיות שפתה העיקרית עברית".¹⁴ אכן, במקום אחר בפסק הדין הדגיש ברק את ייחודיותה של הערבית: "אין דינה [של הערבית] כדין שפות אחרות שאזרחי המדינה או תושביה דוברים אותן".¹⁵

זאת ועוד, חוקים שונים שחוקקו מקום המדינה ועד היום העניקו מעמד מיוחד לשפה הערבית כשפה רשמית (אף שיש הטוענים שמטרתם לרוב פונקציונלית, היינו הנגשת מידע למיעוט הערבי).¹⁶ למשל, חוק הבחירות לכנסת ולראש ממשלה, תשכ"ט-1969, מעמיד את הערבית לצד העברית: "הבוחר רשאי להשתמש בפתק הצבעה בעברית בלבד או בעברית עם התרגום לערבית" (סעיף 76). הוא הדין לגבי חוק הרשות השנייה לטלוויזיה ולרדיו, תש"ן-1990, המחייב את "הרשות לקיום שידורים בשפה הערבית לצורכיה של האוכלוסייה הדוברת ערבית ולקידום ההבנה והשלום..." (סעיף 61). כיוצא בזה אמור בתקנות חובת המכרזים, תשנ"ג-1993: "...תפרסם ועדת המכרזים הודעה על מכרז פומבי בעיתון נפוץ, בעיתון בשפה הערבית ובאתר האינטרנט; ההודעה באתר האינטרנט תפורסם בשפה העברית ובשפה

הערבית...” (סעיף 15 א). כך נאמר גם בחוק שידורי טלוויזיה מהכנסת, תשס”ד–2003 (סעיף 11ג), בחוק שידורי טלוויזיה, תשס”ה–2005, ובחוק המוסד העליון לשפה הערבית תשס”ז–2007.

זאת ועוד, בהנחיות היועץ המשפטי לשר האוצר (1985) נדרש כי מודעות להזמנת מוסדות שונים להגיש בקשות לקבלת תמיכה מתקציב המדינה תפורסמה גם בערבית.¹⁷ אין צריך לומר שלחברי כנסת עומדת הזכות לנאום בערבית בכנסת ולעורכי דין להשתמש בערבית בבתי משפט ללא הגבלה.

המגמות לחיזוק מעמד הערבית לא הביאו להשוואת מעמדה לזה של העברית. במחקר מקיף שערכו מוחמד אמארה ואילן סבן, הם מציינים כי במחציתן השנייה של שנות התשעים החל להיווצר שינוי באשר למעמדה הנורמטיבי של הערבית בישראל, אולם הגם שהמשפט הישראלי מעניק זכויות חשובות לערבית כשפה רשמית – וכשפתם של 20% מאזרחי המדינה – הוא אינו מעצב מעמד מקיף של דו-לשוניות, כמו למשל זה הנהוג בקנדה.¹⁸

זוהי גם מסקנתן של גביון ובלפור בסקירה שהגישו לוועדת החוקה של הכנסת (במסגרת דיונים על חוקה בהסכמה רחבה):

בפועל מדינת ישראל אינה מדינה דו-לשונית לא ברמת המעשה ולא על פי רוב הדעות גם ברמה המשפטית. אמנם אין שום מגבלה על שימוש בערבית בציבור אך העברית היא, מעשית, השפה הבלעדית של הזירה הכלל-חברתית.¹⁹

אכן, העברית היא השפה הדומיננטית בזירה הכללית: בהשכלה הגבוהה, בשוק העבודה, בכלכלה, ברוב התקשורת הציבורית, במוסדות ממשלתיים, בשלטון המרכזי והמקומי ועוד.

אם כן, מעיון בנורמות הלשוניות המשפטיות של השפה הערבית בישראל נוכחנו לדעת שהמיעוט הערבי בה נהנה מזכויות שפה מורחבות: שילוט דו-לשוני בכבישים הבין-עירוניים וברשויות המקומיות, תרגום מכרזים בערבית, זכות לנאום בערבית, קיום תקשורת בערבית, יכולת להעיד בערבית בבית המשפט, וכן זכויות לשוניות אחרות (כגון תרגום לערבית של דברי חקיקה, של חוזרי מנכ”ל, של הודעות קוליות בתחבורה ציבורית ועוד), ואפילו אקדמיה ללשון ערבית (השלישית בעולם לאחר סוריה ומצרים).²⁰ עם זאת, על פי רוב הדעות, דו-הלשוניות אינה מעוגנת במשפט הישראלי, כלומר במדינת ישראל אין יחס שווה לעברית ולערבית: לעברית מעמד עיקרי, ולערבית מעמד מיוחד המקנה לדובריה זכויות לא-מבוטלות בהיותם קבוצת ילידים.

2. בין זכויות פרט לזכויות קבוצתיות

בשונה מזכויות הפרט, המוענקות לחברי קבוצת המיעוט כפרטים, הזכויות הקיבוציות ניתנות לקבוצת המיעוט כקבוצה והן נועדו לשמר את תרבות המיעוט ואת זהותו ולטפחן. ככלל, ניתן לחלק זכויות קיבוציות אלו לשלושה סוגים: (א) זכויות הנובעות מהשונות הקבוצתית; (ב) ניהול עצמי – אוטונומיה בתחומים מוגדרים; (ג) זכויות לייצוג והקצאה מיוחדים.²¹

סוג הזכויות הראשון מחייב את המדינה לממן את שימור תרבות המיעוט וטיפוחה. ברמה הלשונית, מדובר בחובת המדינה לממן את חינוך ילדי המיעוטים בשפת אמם ועל מימון ציבורי של מוסדות תרבות, מרכזים קהילתיים ואירועי תרבות המתנהלים בשפת המיעוט.

זכויות מן הסוג השני, שיש בו כדי עליית מדרגה, הן זכויות לניהול עצמי; הללו מקנות לקבוצת המיעוט זכות להסדיר את חייה הפנימיים ולנהל באופן עצמאי את ענייניה. בתחום החינוך, למשל, מדובר בהענקת היכולת לבני המיעוט לעצב את תוכנית הלימודים המיטבית בעבורם ולמנות מורים ומנהלים בהתאם. בהקשר הלשוני, מדובר בהאצלת סמכויות בכל הנוגע לקביעת השפה שבה יתנהל החינוך הפורמלי והבלתי-פורמלי בקבוצת המיעוט.

הזכויות מן הסוג השלישי, זכויות לייצוג והקצאה, נוגעות לייצוג בני המיעוטים בכנסת, בממשלה ובשירות המדינה, וכן להקצאת סממנים תרבותיים ומשאבים סימבוליים על ידי רשויות המדינה. זכות הייצוג במישור הלשוני משמעה, לכאורה, קביעת שתי שפות רשמיות במדינה. ואכן, לדעת אילן סבן, סימן 82 לדבר המלך במועצה מקנה זכויות להקצאה מיוחדת, כלומר הכרה בשפה הערבית כשפה רשמית בכל שטח מדינת ישראל, ובמילים אחרות הכרה סימבולית באחד מסמלי הזהות הלאומית והתרבותית של המיעוט הערבי.

כנגד קביעה זו, מעלה סבן הבהרה חשובה. מדינות המוגדרות דו-לשוניות – דוגמת בלגיה או קנדה (וראו עוד להלן) – מתאפיינות בקהילתיות שבה כל לאום דובר שפה אחרת ולפיכך הן אף מוגדרות דו-לאומיות (או רב-לאומיות); אולם מדינת ישראל אינה מדינה דו-לאומית אלא מדינת לאום יהודית. הגדרה זו סותרת את קיומן של שתי שפות רשמיות. ואכן, כפי שמסביר סבן, המעמד של השפה הערבית אינו אלא שריד של התקופה המנדטורית. אלא שביטול מעמד זה – שהיה מתבקש עם כינונה של מדינת לאום יהודית – לא התרחש, מחשש לתגובות חריפות של הקהילה הבינלאומית. כל שנותר למשפט הישראלי הוא לרוקן דה-פקטו את המעמד הרשמי של הערבית בזירה הכלל-חברתית.

3. מציאות לשונית בתחום התרבות החינוכית

עד כאן סקרנו את הנורמות החוקתיות והמשפטיות הנהוגות בישראל, וכעת יש לשאול: מהו המצב הממשי בשטח? מהו מעמדה של הלשון הערבית בחברה הישראלית בכלל ובמגזר הערבי בפרט?

נפתח במערכת החינוך: בישראל ישנן מערכות חינוך נפרדות ליהודים ולערבים וכל אחת מהן נוהגת שפה אחרת – כאן עברית וכאן ערבית. מצב עניינים זה נמשך מאז הקמת המדינה: מערכת החינוך הערבית הוכפפה למשרד החינוך ושולבה בחינוך הממלכתי, וועדת החינוך החליטה להותיר על כנו את המצב שהתקיים בתקופת המנדט ולאפשר לבתי ספר ערביים ללמד בשפה הערבית.²² חשוב לציין שמדיניות לשונית זו אינה מעוגנת בחוק החינוך הממלכתי תשי"ג-1953, שבו מוזכרים רק שלושה סוגים של מוסדות חינוך בישראל: ממלכתי, ממלכתי-דתי ומשלב. גם בחוק לימוד חובה, תש"ט-1949, אין אזכור לשפת ההוראה.

התייחסות ראשונה ללשון המיעוטים במסגרת החינוך הממלכתי מצויה בתקנות חינוך ממלכתי (מועצה מייעצת לחינוך הערבי), תשנ"ו-1996, שבהן נקבע כי תוקם מועצה מייעצת לחינוך הערבי ובין תפקידיה להמליץ לשר "בעניינים הנוגעים לחינוך הערבי... בגיבוש מדיניות חינוכית ופדגוגית לשלבי הגיל השונים במוסדות החינוך, שתבטיח את מעמדם השווה של אזרחי ישראל הערבים תוך התחשבות בייחודם הלשוני והתרבותי ובמורשתם" (סעיף 5[1]).

גם בתיקון מטרות החינוך הממלכתי (במסגרת חוק חינוך ממלכתי, תשי"ג-1953) שנעשה בשנת תש"ס מצויה אמירה כללית על תרבותו ולשונו של האזרח: "לחנך אדם להיות אוהב אדם, אוהב עמו ואוהב ארצו, אזרח נאמן למדינת ישראל, המכבד את הוריו ואת משפחתו, את מורשתו, את זהותו התרבותית ואת לשונו" (סעיף 2[1]). בהמשך, נדרש מקהילת הרוב להכיר את תרבותם של המיעוטים בישראל: "להכיר את השפה, התרבות, ההיסטוריה, המורשת והמסורת הייחודית של האוכלוסייה הערבית ושל קבוצות אוכלוסייה אחרות במדינת ישראל..." (סעיף 2[11]). אולם בכל הסעיפים הללו אין מצויה קביעה נורמטיבית על דבר השימוש בערבית בבתי הספר הערביים בישראל ואין מוטלת במסגרתם חובה חוקית למימון בתי ספר ששפת ההוראה בהם היא הערבית.

אף על פי כן, הערבית היא שפת ההוראה במערכת החינוך הערבית וכל בתי הספר הערביים בישראל פועלים בפיקוח המדינה ובמימונה – מתוקף השתייכותם לחינוך הממלכתי. לא רק הערבית המדוברת, שפת ההוראה, משמשת בין כותלי בתי הספר הערביים, אלא גם הערבית הקלאסית – اللغة العربية الفصحى – היא שפה בלתי-נפרדת מהנוף הלשוני של בתי הספר הללו משום שהתלמידים נבחנים בשפה זו. יש לציין שבערים המעורבות – שבהן חי חלק קטן מערביי ישראל – חלק מהתלמידים בוחרים ללמוד בבתי ספר יהודיים שבהם שפת ההוראה היא עברית.

ברוב-רובה של מערכת החינוך במגזר הערבי על שלל חלקיה – למן שנות הגן ועד סיומו של בית הספר התיכון – שפת ההוראה היא ערבית והתלמידים שולטים בכל תפקודיה: בהבעה בעל-פה ובכתב, בקריאה ובהבנת הנקרא. זהו המצב הלשוני הקיים לא רק בזרם החינוכי העיקרי במגזר הערבי, החינוך הערבי הממלכתי, אלא גם בחינוך הערבי הלא-רשמי.²³ אין צריך לומר שמצב זה קיים בכל מקצועות הלימוד (להוציא מקצועות שפה) ובהם משמשים ספרי לימוד בערבית בלבד.

החלטתה של מדינת ישראל לאפשר לערביי ישראל ללמוד בשפת אמם שדרגה את זכויותיו של המיעוט הערבי ותרמה רבות לערבית עצמה. השימוש בערבית בחינוך תלמידי המגזר אפשר בראש ובראשונה להעלות את מעמדה של השפה הערבית בקרב חברת דובריה: מעתה לא הייתה זו רק שפת אמם של הילדים הערבים אלא גם שפת ההוראה והחינוך של כלל תלמידי קבוצת המיעוט, על בסיס היותה קבוצה ייחודית בעלת תרבות ולשון משלה.

כך עולה מעדותו החיה של מוחמד אמארה בניהול:

ההחלטה של מדינת ישראל לאפשר לפלסטינים ללמוד בשפת אמם בבתי הספר שלהם תרמה אולי יותר מכל גורם אחר לשימור הערבית כשפה החשובה ביותר במרקם הסוציו-לינגוויסטי של המיעוט הפלסטיני בישראל; וניתן גם לטעון שהיא תרמה לשימור הערבית כשפה חשובה במרקם הסוציו-לינגוויסטי של ישראל בכללותה. התמיכה המשמעותית הזאת הגבירה את חיוניותה של הערבית התקנית המודרנית ברמת הקהילה וברמה האישית, ומנעה נדידה ניכרת לשפה הדומיננטית בישראל, העברית.²⁴

המציאות הלשונית משקפת אפוא מתן זכויות לשוניות קיבוציות רב-אתניות למיעוט הערבי, כקולקטיב הזכאי למימון מערכת חינוך הפועלת בשפתו-שלו. דומני שלא אטעה אם אומר כי לערביי ישראל שמורות גם זכויות קיבוציות לניהול עצמי בתחום הלשון, והללו באות לידי ביטוי בניהול לשוני של מערכת החינוך כולה; כאמור, הם הקובעים את שפת ההוראה, הפורמלית והבלתי-פורמלית, את שפתן של הצגות ויוזמות חינוכיות ותרבותיות אחרות הנעשות במסגרת בתי הספר, את שפת מנהלת בתי הספר ועוד. אכן, מבחינות אחרות, הניהול העצמי בתחום החינוך מוגבל שכן בכמה היבטים – כגון קביעת תוכניות הלימודים ומינוי מורים ומנהלים – מערכת החינוך של ערביי ישראל עודנה כפופה להוראות משרד החינוך.²⁵

ברבות השנים חלו שינויים במעמדה של השפה הערבית בחינוך הערבי-ישראלי. לטענת מאג'ד אלהאג', בשנותיה הראשונות של המדינה, נלמדה השפה הערבית כמרכיב אינסטרומנטלי – כלומר במטרה להכשיר בוגר היודע להתבטא כדין, להבין את הנקרא ולהעריך ספרות טובה – אולם בראשית שנות השמונים החלה הערבית להילמד גם כשפת התרבות של המיעוט הערבי עד שבמרוצת הזמן הודגשה השאיפה

לחיוזוק גאוות התלמיד בשפה הערבית ולהקניית ידע על מורשתו הלאומית – ולא רק חשיבות כישורי התלמיד בשפה הערבית.²⁶

הערבית היא גם שפת התרבות במרחבי השיפוט של הרשויות המקומיות הערביות. הערבית משמשת במרכזים הקהילתיים ביישובים הערביים, ובמוזיאונים, בתיאטרונים, בארגונים תרבותיים, בגופים מן המגזר השלישי ועוד; זוהי השפה שבה נערכים סימפוזיונים, סדנאות יצירה ותערוכות אומנות (למשל, בגלריה לאומנות באום אל-פחם הממומנת בחלקה על ידי משרד התרבות). גם אירועים תרבותיים, הצגות ויוזמות חברתיות וחינוכיות המכוונים לאוכלוסייה הערבית מתנהלים בערבית. לבסוף, זוהי גם השפה המנהלית העיקרית ברשויות המקומיות הערביות, במוסדות הדת, ובכלל זה בכל המוסדות המוסלמיים בישראל, השלטוניים וההתנדבותיים – ובכללם אלה הממומנים על ידי המדינה באופן חלקי או מלא.

לא זו אף זו, בשונה מהמצב בשנות השישים, שבהן שידרה רשות השידור תוכניות מעטות בערבית, למן שנות התשעים ואילך הוקמו ערוצי טלוויזיה ותחנות רדיו בשפה הערבית – והללו מושכים ציבור גדול של צופים ומאזינים. כיום, הערבית משמשת כשפת דיבור בכלי התקשורת הערביים השונים – בטלוויזיה וברדיו (ובכלל זאת תחנות רדיו ערביות מקומיות). הערבית היא גם שפת הכתיבה בעיתונות הערבית הענפה, המודפסת והאלקטרונית, וברשתות החברתיות. במילים אחרות: השפה הערבית היא שפה חיה, נושמת ותוססת במרחבי החינוך, התרבות והתקשורת הערביים. אין ספק כי העובדה שזוהי שפת ההוראה במערכת החינוך הרימה תרומה חשובה לשגשוגה במרחבים שבהם מתגוררים ערביי ישראל.

לסיכום, השפה הערבית היא השפה הדומיננטית במרחב התרבותי המשפחתי, הקהילתי והיישובי של ערביי ישראל, ולרוב היא השפה הבלעדית במוסדות הערביים הממומנים על ידי המדינה. דוברי הערבית זוכים בכל הזכויות הלשוניות הקיבוציות הנדרשות לשמירה על תרבות נפרדת; ובכך ישנה הכרה דה-פקטו במעמד השפה הערבית במרחבים אלה. בעוד ברמה החוקתית-משפטית בני המיעוטים זכאים בעיקר לזכויות פרט, הנה במציאות-בפועל הם נהנים גם מזכויות קיבוציות מורחבות. דוברי הערבית זוכים באוטונומיה לשונית במרחבי השיפוט של הרשויות המקומיות הערביות; מקבלי ההחלטה בענייני שפה אינם שר חינוך יהודי או מועצת פדגוגית יהודית, אלא פורום ייצוגי חינוכי-מנהלי ערבי בעל חופש פעולה מוחלט. לגוף זה אין חובת היועצות לשונית עם שלטון הרוב והוא גם אינו נמצא תחת פיקוחו הלשוני. מטרת האוטונומיה הלשונית היא לשמר את לשון המיעוט הערבי ולטפחה, ובאמצעותה אף לטפח את תרבותו וייחודיותו של המיעוט הערבי במרחבים מוגדרים. מבחינה זו, במציאות החברתית יש קונצנזוס בין הרוב למיעוט בישראל: שני הצדדים, היהודי והערבי, השלימו עם קיומה של אוטונומיה לשונית במרחב הערבי.

4. מציאות לשונית בתחום ההשכלה והתעסוקה

בתחום ההשכלה והתעסוקה, המציאות הלשונית שונה מאוד. בתחומים אלה מתקיים על פי רוב ממשק בין האזרח הערבי והחברה היהודית ולכן נדרשת בהם – בדרך כלל – ידיעת השפה העברית. ואכן, אלה מבין ערביי ישראל המתגברים על הפערים החברתיים, הכלכליים והתרבותיים ומשתלבים במוסדות אקדמיים יהודיים מאמצים את השפה העברית כשפת לימוד והוראה.

לפי דו"ח ות"ת משנת 2013, ישנה מגמה חד-משמעית של גידול במספר הסטודנטים הערבים לתואר ראשון ולתארים מתקדמים.²⁷ לפי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה מספר הסטודנטים הערבים המשתלבים במוסדות להשכלה גבוהה הולך ועולה משנה לשנה: מ-14 אלף בתש"ס ל-40.5 אלף בתשע"ז – כמעט פי שלושה. גם חלקם היחסי של הסטודנטים הערבים מכלל הסטודנטים במוסדות להשכלה הגבוהה בישראל עלה מ-8.3% בתש"ס ל-15.2% בתשע"ז. במקביל, אחוז הנושרים לאחר שנת לימודים אחת מקרב הסטודנטים הערבים נוטה לרדת.²⁸ לבסוף ניתן לקבוע כי רוב הסטודנטים הערבים משתלבים באוניברסיטאות ובמכללות שבהן שפת ההוראה היא עברית.²⁹

מציאות לשונית זו, שבה העברית היא השפה העיקרית בתחום ההשכלה הגבוהה בקרב ערביי ישראל, כרוכה במדיניותה של המועצה להשכלה גבוהה. מל"ג מובילה התאמות שונות כדי להרחיב את נגישותו של המגזר הערבי להשכלה גבוהה במוסדות האקדמיים הקיימים; ולעומת זאת אינה מפעילה מוסדות אקדמיים ביישובים הערביים, להוציא שלוש מכללות לעובדי הוראה, הממוקמות בצפון הארץ ומתקצבות על ידי משרד החינוך: מכללת אֶלְקָאסְמִי (בבאקה אל-גרבייה), מכללת סכנין, והמכללה האקדמית הערבית לחינוך בישראל – חיפה. ברובם המוחלט של המוסדות האקדמיים בישראל מתנהלים אפוא הלימודים בשפה העברית.

משנות השבעים ואילך עלו שוב ושוב קולות ויוזמות מעשיות לכינון אוניברסיטה בישראל ששפת ההוראה בה תהיה ערבית ואשר תנוהל באופן עצמאי על ידי בני המגזר הערבי. רעיון זה עורר ויכוח ציבורי בין תומכים למתנגדים. אלה שצידדו בהקמת מוסד אקדמי ערבי סברו שמוסד זה ינגיש את ההשכלה הגבוהה למגזר הערבי, בייחוד לאוכלוסייה בעלת מגבלות חברתיות ותרבותיות (בעיקר נשים ערביות), וכן יציע חלופה לסטודנטים הנוסעים לירדן ולרשות הפלסטינית להמשך לימודים אקדמיים. בין הנימוקים השונים שהעלו המתנגדים צוינה הסברה כי מוסד ערבי יקשה על שילוב בני המיעוטים בחברה הישראלית ובתעסוקה הישראלית ולמעשה יחזק את היבדלותם.³⁰

בנייר מדיניות משנת 2014 שנכתב בהנחייתה של ד"ר טלי רגב מן המרכז הבינתחומי בהרצליה, הוכרע שלחברה הערבית ייטב אם לא יוקם מוסד אקדמי דובר ערבית. להלן ההמלצות העיקריות המובאות בנייר מדיניות זה:

לאחר סקירת החסמים העיקריים, ובחינת מידת ההשתנות שלהם באם יוקם מוסד אקדמי, מסקנתנו העיקרית הינה שלמוסד אקדמי בשפה הערבית מספר יתרונות בהנגשת ההשכלה הגבוהה למגזר הערבי, אך יתרונות אלו עלולים להוות אבן נגף בשילובן של הנשים המשכילות בשוק העבודה. מוסד אקדמי בשפה הערבית עלול לבדל עוד יותר את האוכלוסייה הערבית מזו היהודית, ולהגדיל את הפערים התרבותיים והחברתיים. נוסף על כך, הרגלת הנשים הערביות לשימוש בשפה הערבית בלבד עד תום הלימודים הגבוהים, תקשה עליהן בשילוב בשוק התעסוקה שאינו דובר ערבית. בשביל להתגבר על הפער הקיים כיום, יש לצמצם את פערי השפה החל מהגיל הרך, ולטפח את כישורי השפה העברית במקביל לכישורי השפה הערבית. להערכתנו, זוהי הדרך המיטבית בה תוכלנה הנשים הערביות להשתלב באופן מלא בשוק העבודה בישראל, ולא בשוק העבודה במגזר הערבי בלבד.³¹

גם בדו"ח ות"ת משנת 2013 מתוארת השפה העברית כחסם מרכזי המונע את השתלבות הערבים בעולם האקדמי. כדי להתגבר על פערי שפה ולשפר את רמת הבוגר הערבי כך שתותאם לדרישות הסף של המוסדות להשכלה גבוהה, השיק משרד החינוך בשנת תשע"ו את תוכנית 'עברית על הרצף' שתכליתה שיפור השליטה בעברית מדוברת בקרב דוברי ערבית (בכל שכבות הגיל).

אך לא רק ההשכלה הגבוהה מתנהלת בעברית בעולמו של הערבי הישראלי; גם שוק התעסוקה של ערביי ישראל מתנהל ברובו בעברית. תוצאות סקר חברתי של הלמ"ס משנת 2011 שהתמקד בין השאר בנושא "שימוש בשפות בקרב ערבים" מראה שרוב מכריע של הערבים מדברים עברית בעבודה – עברית בלעדית או עברית לצד ערבית.³²

אומנם חלק מערביי ישראל מועסקים במגזר הערבי, אך היקפו של שוק העבודה בחברה הערבית קטן באופן יחסי, ולפיכך רבים מבני המגזר פונים לשוק הישראלי שבו השליטה בשפה העברית חיונית. לפי אומימה דיאב, מנחה בפרויקט 'עתידה' (פרויקט הפונה לנשים ערביות שלמדו 12 שנים ויותר, ומבקש לקדם את שילובן בשוק התעסוקה הישראלי בתפקידים ההולמים את כישוריהן ושאיופותיהן), לא זו בלבד שהעברית נחוצה למועסקים בחברה בבעלות יהודית, אלא גם אלה העובדים בעסקים בבעלות ערבית נדרשים להכיר היטב את השפה העברית כדי ליצור אינטראקציה כלכלית עם השוק היהודי.³³

לא זו אף זו: העברית היא שפת התעסוקה של ערביי ישראל משום שממשלת ישראל מפעילה תוכניות לשילוב אוכלוסייה זו במשק הישראלי – ככלי לצמצום פערי ההכנסות בין המגזרים וכאתגר לאומי לשם הגברת הצמיחה במשק הישראלי. בשנת 2007 הוקמה הרשות לפיתוח כלכלי של האוכלוסייה הערבית, הדרונית והצ'רקסית במשרד ראש הממשלה, ובשנת 2016 נערכה תוכנית מערכתית לשילוב כלכלי של החברה הערבית מטעם המשרד לשוויון חברתי ובשיתוף משרדים וגופים שונים.

גם דו"ח ות"ת משנת 2013 מעלה הצעות והמלצות לשילוב הערבים בסגל האקדמי והמנהלי של המוסדות האקדמיים – כחלק ממדיניות המל"ג.

נוכח המשאבים שהמדינה משקיעה לקליטת האוכלוסייה הערבית-ישראלית במשק הישראלי, דומני שמגמה זו עתידה להתעצם, וכתוצאה מכך גם השפה העברית תלך ותפרח בקרב ערביי ישראל. אפשר שפיתוח אזורי תעשייה ומסחר ביישובים הערביים – פיתוח שמקדמת המדינה לשם מיצוי הפוטנציאל הכלכלי של המגזר הערבי – יבלום מגמה זו; אך סביר להניח שחלק ניכר של ערביי ישראל ימשיך להיות מועסק בעסקים בבעלות יהודית שבהם העברית היא השפה הדומיננטית.

5. סיכום ביניים: זהות לשונית לאומית וליברלית

לצד המצב החוקתי-משפטי, הקובע נורמה לשונית שלפיה השפה הערבית מעמד מיוחד במרחב הכלל-מדינתי ובכך נותן לגיטימציה לתביעות משפטיות לחיזוקה ברחבי הארץ כולה, המציאות החברתית משקפת הבניה לשונית אחרת. המיעוט הערבי חי בפועל במצב של דיגלוסיה, חיים בשתי שפות, ונוצרה בקרבם הבחנה לשונית-חברתית בין פנים לחוץ: הוא מאמץ את השפה העברית במרחב הקולקטיבי, היינו בשוק העבודה, במוסדות להשכלה גבוהה, במוסדות השלטון המרכזי ועוד; אך השפה הערבית – שאומנם מתובלת בלא מעט עברית³⁴ – משמשת בפיו במרחב הפרטיקולרי; היינו בבית, בקהילה, וביישוב, במערכת החינוך, במוסדות התרבות וברשויות המקומיות הערביות. תוצאות הסקר החברתי של הלמ"ס משנת 2011 מחזקות טענה זו: הן מלמדות כי 98% מבני האוכלוסייה הערבית מדברים ערבית בביתם, ורק 4% מדברים בביתם גם עברית. במילים אחרות, למרות השאיפות לקבלת זכויות קיבוציות סימבוליות-לאומיות שיעניקו לשפת הלאום הערבי מעמד שווה ערך לשפת הלאום העברי, באופן מעשי נדחקה הערבית למרחב התרבותי הפנימי-קהילתי של ערביי ישראל, בעוד בזירה המדינית הכללית-חיצונית אומצה על ידם השפה העברית. כך התגבשה בקרב המגזר הערבי מציאות דו-לשונית שיש בה השתייכות לתרבות הקולקטיבית לצד טיפוח הזהות הפרטיקולרית.

שתי השפות – העברית והערבית – משחקות תפקיד חשוב ומכריע בעיצוב אופייה של מדינת ישראל וביסוס יחסי הרוב והמיעוט בקרבה: העברית, המשמשת בפי בני המיעוטים במרחב האקדמי והתעסוקתי בפרט ובמדינה בכלל, היא הבסיס המשותף לחברה הערבית ולרעותה היהודית. תפקידה להבטיח תקשורת בונה ומכבדת בין שני המגזרים, לעצב לכידות חברתית-לשונית לשם בניית אומה אזרחית בזירה הכלל-מדינית, ולהגן על חוסנה החברתי של המדינה. לעומת זאת, הערבית המשמשת במרחב התרבותי הערבי היא מרכיב נחוץ לשימור הייחודיות התרבותית של קבוצת המיעוט הערבית ולחיזוק אופייה הפרטיקולרי וזהותה. השפות המדוברות במרחבים השונים מסמנות באופן טבעי את הקו המבדיל בין שתי תרבויות חינוכיות – כאן

תרבות יהודית וכאן תרבות ערבית – והן משמשות גדר הפרדה תרבותית מובהקת לשתי האוכלוסיות, המעוניינות שתיהן לשמר כל אחת את ייחודיותה ואת זהותה.

יש המביטים בעין רעה על הדיגלוסיה החד-צדדית שנוצרה בקרב ערביי ישראל;³⁵ אך בעיני מציאות לשונית זו, המבטיחה לכידות אזרחית עם קבוצת הרוב במקביל לשימור המורשת של קבוצת המיעוט, היא מאוזנת ומוצלחת ויש למקמה בין רב-לשוניות לחד-לשוניות. חיזוק תהליך לשוני זה יש בו כדי להשיג בטווח הארוך שתי מטרות: מטרה לאומית עברית, היינו עיצוב פני המדינה באופן הנותן ביטוי לערכיה של קבוצת הרוב היהודי, תרבותה וסמליה, בזירה המדינית הכללית, תוך חיזוק השפה העברית כמכנה משותף בין היהודים לערבים ובניית השתייכות וסולידריות לשונית-תקשורתית; ומטרה ליברלית, כלומר עיצוב פני המדינה באורח המקנה זכויות ליברליות ודמוקרטיות לשימור תרבות המיעוט, לשונו, דתו וערכיו החינוכיים במרחב התרבותי הפרטיקולרי.

דומה שלכפילות פנים זו זיקה למורשתו הרביזיוניסטית של זאב ז'בוטינסקי והיא מגשרת בין זכויות האומה לבין זכויות האזרח, בין חשיבות תרבות הרוב לבין זכותם של המיעוטים לחנך את ילדיהם על פי תרבותם, בין אוטונומיה למיעוטים לבין שוויון הזדמנויות לכל אזרח במדינה.³⁶

נוסף על כך, מציאות כפולה זו עומדת בדרישות ההלכה היהודית ובדרישות המשפט הבינלאומי. כפי שהראה אליעזר חדר, בהלכה היהודית מקובל להתייחס לבני מיעוטים כאזרחים – אם אינם פועלים נגד המדינה – ולהעניק להם זכויות במתכונת של 'גר תושב'.³⁷ בהקשר זה מציין חדר את דברי הרב גורן והבחנתו בין זכויות פרטיות לבין זכויות לאומיות; לפי הרב גורן, ניתן להעניק לערביי ישראל זכויות תרבותיות-לאומיות המגיעות עד המרחב התת-מדיני, אך לא במרחב המדיני השלם – וזאת כדי לשמור על זהותה היהודית של המדינה:

אפשר להעניק לאזרחים לא יהודים החיים במדינת ישראל את מלוא זכויות הפרט, המתרחבות אף לזכותם לשמר את זהותם הלאומית והתרבותית במרחב התת-מדיני, אך בד בבד יש להבטיח את זהותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית במרחב השלם של המדינה כולה.³⁸

כפילות פנים זו הולמת גם את המשפט הבינלאומי. סעיף 22 של אמנת אונסק"ו נגד אפליה בחינוך (1960; אושררה על ידי ישראל ב-1961) מטיל חובה על המדינה לאפשר הקמת מוסדות חינוך נפרדים לבני מיעוטים; והוא הדין גם סעיף 4(3) של הכרזת האו"ם על מיעוטים (1992), הקובע כי במידת האפשר על המדינות לתת לבני מיעוטים ללמוד את שפת אמם ולהתחנך בה.³⁹

למותר לציין שגם חכמי ההלכה וגם האמנות הבינלאומיות קובעים תנאים להכרה בזכויותיהם של מיעוטים לנהל את פעילותם הלשונית והתרבותית; ובראשם הדרישה כי כל פעולותיו של המיעוט ייעשו במסגרת החוק וללא פגיעה בריבונות הלאומית.⁴⁰

6. משגה חוק הלאום והאלטרנטיבה

מודל זה, המודל הכפול שאת מעלותיו תיארנו עתה, נפגע למעשה עם חקיקת חוק הלאום בשנה האחרונה.

כדי להבין את משמעותו של חוק הלאום, ראוי להקדים דבר-מה על המסגרת התיאורטית שבתוכה ממוקם דיונו. מדינות שבהן קיים מיעוט לאומי מתחלקות למדינות רב-לאומיות או דו-לאומיות ולמדינות לאום. מדינות רב-לאומיות מתאפיינות בקהילתיות (היינו בכך שכל קהילה נפרדת מזולתה), בשותפות (היינו בניהול שיח בין הקהילות) ובזיקה שווה של המדינה לכל לאום. בין המדינות הללו אפשר למנות את בלגיה וקנדה (דו-לאומיות) ואת שווייץ (רב-לאומית). לעומת זאת, מדינות לאום שומרות על קשר חד-משמעי ללאום אחד, אך גם הן מתחלקות לשני סוגים: מדינות לאום אזרחיות – מדינות שבהן אין הבדל בין אזרחות לבין לאומיות, כלומר הזהות הלאומית מתבססת על אזרחות משותפת; ומדינות לאום אתניות – מדינות שבהן הלאומיות של קבוצה אתנית אחת היא הדומיננטית והמעצבת את זהות החברה. בין מדינות הלאום האזרחיות יש למנות את צרפת, בריטניה, ארצות הברית ואוסטרליה; בין מדינות הלאום האתניות מצויות ישראל, רוסיה, יוגוסלביה, אסטוניה ולטביה.

יישומה של התיאוריה הרב-תרבותית שונה בכל אחד מסוגי מדינות הלאום. מדינת לאום אזרחית עשויה לקבל בתוכה גיוון תרבותי אך לא תממן חינוך נפרד בשפת המיעוט וגם לא תיתן מעמד רשמי לשפתו כדי לא לפגוע בזהות הלאומית. לעומת זאת, במדינת לאום אתנית יש רצון לשמר רב-תרבותיות ולכן המדינה תממן גיוון לשוני ותרבותי, ולפעמים תעניק גם אוטונומיה תרבותית; אך בשונה ממדינות רב-לאומיות, מדינת לאום אתנית תשמור על תרבות לאומית דומיננטית אחת בלבד בקשר לסמלי המדינה ועוד. הוא הדין ביחס לשפה: במדינות שבהן יש לאומיות אחת דומיננטית, השפה הלאומית היא לרוב השפה הרשמית היחידה במדינה (כמו גרמניה, צרפת, איטליה ועוד). אומנם, מעט מדינות בעולם – לדוגמה פולין ושוודיה – מסדירות בחוק מעמד מיוחד לשפות המיעוטים האתניים המדוברות בשטחה או הכרה בהן.

מדינת ישראל היא מדינת לאום אתנית בעלת זיקה מובהקת ללאום היהודי. כמו רוב מדינות הלאום, גם למדינת ישראל עומדת הזכות להכריז על שפת הלאום הדומיננטית כשפה רשמית יחידה. עם זאת, ישראל מעוניינת לשמר בתוכה רב-תרבותיות ורב-לשוניות ולכן מקנה זכויות לשוניות קולקטיביות לקבוצת המיעוט הערבי, שכאמור אינן מעוגנות כולן בחקיקה רשמית.

נשאלת השאלה: בלב המתח בין מדינת הלאום היהודית לבין זכויות קבוצת המיעוט הערבי, מה צריך להיות היחס בין העברית לערבית? האם ראוי לעגן בחוק יסוד את המערך הלשוני הנורמטיבי ולהעניק זכויות קיבוציות מוגבלות, קרי "מעמד מיוחד",

לשפה בעלת זיקה מובהקת ללאום אחר? האם המציאות הלשונית-החברתית, המרחיבה את זכויות האוטונומיה אך מגבילה אותה למרחבים תרבותיים ערביים, היא זו הראויה להיקבע בחוק?

בסעיף 4 לחוק הלאום, סעיף השפה, נאמר:

א. עברית היא שפתה הרשמית של המדינה.

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

מצד אחד, החוק קובע שפה רשמית יחידה, השפה העברית, ובכך מקנה דומיננטיות ללאום היהודי; מצד שני הוא מביע הכרה ב"מעמד מיוחד" המוקנה לשפה הערבית ומעניק זכויות קיבוציות רב-אתניות לשימור תרבות המיעוט ולשונו. חסרונו הבולט של ניסוח זה הוא מתן זכויות רחבות לשפה המשתייכת ללאום שאינו יהודי בכל שטח מדינת ישראל. ההיקף הגיאוגרפי מאיים על זהות המדינה היהודית במרחב המדיני בעיקר בשל קביעת ביטוי עמום בחוק – "מעמד מיוחד" – שאינו מוגדר ואינו חד-משמעי ביחס לזכויות הלשוניות המוענקות לחברה הערבית. ביטוי עמום זה מאפשר פרשנות משפטית רחבה שיש בה כדי לחזק את מעמדה של הערבית ולפגוע לאורך הזמן בשפה העברית שתצטרך להתלוות באח הקטן הערבי לכל מקום: בפרסומים, במודעות, בהודעות רשמיות, בשלטי חנויות בקניונים, בשלטי דרכים בכבישים, בשלטי רחובות, בחינוך, בהשכלה הגבוהה ועוד ועוד. כל תביעה שתוגש לחיזוק השפה העברית עלולה להיענות בתביעת-נגד של קבוצות אינטרסנטיות שתבקשנה להצמיד את השפה הערבית לצד העברית בשל המעמד המיוחד שניתן לה.

האין בכך פגיעה בזהות היהודית של מדינת ישראל במרחב הקולקטיבי הכלל-מדיני?

אני סבורה שכן; ולפיכך אני מציעה אפשרות אחרת לעיגון המדיניות הלשונית של ישראל. אפשרות זו, יש בה כדי להיטיב עם שני הצדדים, הערבים והיהודים כאחד, ולהבטיח הן לאומיות יהודית חזקה הן תרבות ערבית יציבה. היא מבוססת על עיקרון המרחב התרבותי ועיקרה הוא עיגון המציאות הלשונית-חברתית בחוק יסוד.

במילים אחרות: אני מציעה להכריז על השפה העברית כשפה רשמית יחידה במדינה ויחד עם זאת להעניק זכויות לשוניות של ניהול עצמי לקבוצת המיעוט הערבי בהתאם למצב הקיים בפועל: אוטונומיה לשונית במרחבים התרבותיים הערביים. אולם כדי שלא ייווצר מצב של היבדלות ברשות החוק, חשוב שלצד אוטונומיה לשונית תוטל חובה חוקתית ללמוד את שפת הרוב ואת תרבותו, לצד חובת הרוב ללמוד את שפת המיעוט ותרבותו.

אפשרות זו תחזק את אופייה של ישראל הן כמדינת לאום יהודית ודמוקרטית הן כמדינה רב-תרבותית; היא תציע דרך נאותה לשמר במרחב המדיני השלם את זהותה

היהודית וגם להבטיח את שימור הזהות התרבותית הערבית של קבוצת המיעוט. לקבוצת הרוב מקנה ההצעה זכויות קיבוציות, לאומיות וסמליות, במדינה כולה; מהלך דמוקרטי לגיטימי לפי המשפט הבינלאומי המגן על זכויות קיבוציות של הרוב ועל העדפותיו.⁴¹ כמו כן, מעניקה ההצעה חופש ניהול מוחלט לערבים בכל הנוגע לענייני לשון של בני קבוצת המיעוט במרחבים התרבותיים הערביים – היינו ברשויות מקומיות ערביות – ורק בהם.

אפשר שיש בהצעה זו כדי להזיק לזכותם של יחידים בקהילת המיעוט המבקשים להשתמש בשפת הרוב כרצונם ללא כפייה מצד קהילת המיעוט להשתמש בשפתה; אולם יתרונותיה של ההצעה גוברים על חסרונותיה שהרי היא גם פתרון הולם לעיצוב יחסי 'שכנות טובה' בין הרוב למיעוט בחברה שסועה כמו החברה בישראל. לא רק שיש בדרך זו כדי לעצב את זהותה הלשונית של המדינה כבעלת תרבות עברית-יהודית במרחב הכלל-מדיני ובעלת תרבות ערבית במרחב הפרטיקולרי-ערבי, יש בה גם פוטנציאל להכשיר את הקרקע לעיגון עתידי של 'אוטונומיה תרבותית מפותחת' במרחבי השיפוט הערביים, כלומר זכויות קיבוציות לניהול עצמי.

עיגון עתידי – שכן לעת עתה, כפי שתיאר מעל גבי במה זו אלעד נחשון, שבמאמרו ביקש לקדם אוטונומיה שכזו, חוסר האמון בין הצדדים אינו מאפשר להניע את התהליך.⁴² לדעתו, אוטונומיה לשונית היא צעד ראשון לביסוס האמון בין הצדדים לכינון אוטונומיה תרבותית מפותחת. אין בהצעה זו כדי לשנות את זהותה הלאומית של ישראל כמדינה יהודית ואין בה כדי לעצב מדינה דו-לשונית – כפי שעלול אותו "מעמד מיוחד" לחולל בפועל; זוהי הצעה הבונה את עיצוב אופייה העתידי של המדינה, תחילה במרחבים התרבותיים של ערביי ישראל, ובטווח הארוך אולי גם במרחבים של הערבים הפלסטינים אם אופציית 'המדינה האחת' תבשיל ותתגשם.

הצעה זו משלבת אוטונומיה לשונית-תרבותית ערבית והשתלבות אקדמית-כלכלית עברית. כך היא מסירה את החשש שמא מתן זכויות קיבוציות לניהול עצמי יעודד את המיעוט להיבדל מהחברה הכללית ולדרוש תביעות בדלניות נוספות, כולל תביעות לזכויות לאומיות.⁴³ כשפה דומיננטית יחידה בקולקטיב המדיני, תבטיח העברית השתלבות אקדמית וכלכלית ולכידות אורחית לשונית-תקשורתית; לפיכך חשוב יהיה לחזק את העברית בקרב דוברי הערבית. כידוע, נמצא מתאם בין רמת השליטה בשפה העברית לבין שיעור התעסוקה וההכנסה בקרב הערבים: מבין אלה שרמת השליטה שלהם בעברית טובה מאוד, 82% מועסקים; וככל שירדת רמת השליטה בשפה, יורד שיעור המועסקים (במיוחד בקרב המתקשים בדיבור ובהבנה). מבין אלה שדוברים (או למצער מבינים) עברית בקושי, או שאינם דוברים כלל עברית (או אינם מבינים כלל עברית) – רק כ-30% מועסקים; ומבין אלה שרמת שליטתם בקריאה ובכתיבה חלשה, מועסקים כ-50%. שליטה טובה בעברית מאפיינת בעלי הכנסה גבוהה יותר מאשר בעלי הכנסה נמוכה: בקרב ערבים ישראלים בעלי הכנסה נמוכה באופן יחסי (עד 2,000

שקלים בחודש, ברוטו לנפש במשק בית) שיעור השולטים היטב בדיבור ובקריאה בעברית הוא 53% ו-55% (בהתאמה), ואילו בקרב בעלי הכנסה גבוהה (יותר מ-2,000 שקלים בחודש, ברוטו לנפש במשק בית) השיעור עולה ל-90%.⁴⁴

מצד אחד, העברית היא האלמנט המלכד בין התרבויות בזירה המדינית הכללית; ומן הצד השני, היא הגורם המרכזי להשתלבות תעסוקתית, להבטחת שוויון הזדמנויות למיעוט הערבי ולהכנסה מכובדת. לכן חשוב לחזק את העברית בקרב דוברי הערבית כעוגן כלכלי, יחד עם חיזוק הערבית כעוגן תרבותי של החברה הערבית. כאמור, לא-פחות חשוב לקדם את הכרת השפה הערבית ותרבותה בקרב דוברי עברית כדרך להכיל את האחר ולקבל את השונה.

1. הצעת חוק יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי, דברי הסבר, הצעות חוק הכנסת – 768, כ"ז באדר תשע"ח, 13.3.2018, עמ' 134.
2. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, 1995, p. 126.
3. Idem, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford, 2001, pp. 50–55.
4. נתן אפרתי, *העברית בראי המדינה*, ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, 2010, עמ' 35–45, 116–135.
5. רות גביון וטלי בלפור (ולא "בבלפור" כפי שנכתב בטעות), *זכויות קיבוציות של מיעוטים: חומר רקע לדיון – מוגש לוועדת החוקה של הכנסת במסגרת חוקה בהסכמה רחבה*, 2005, עמ' 51.
6. פקודת סדרי השלטון והמשפט, תש"ח–1948, סעיף 15ב: "כל הוראה הדורשת שימוש בשפה האנגלית – בטלה". כן נמחקה ההוראה הקובעת כי במקרה של סתירה, הנוסח האנגלי הוא המחייב (סעיף 24 לחוק הפרשנות, תשמ"א–1981).
7. כתבי אמנה 1037, כך 31. אמנה בינלאומית בדבר זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות, סעיף 27, עמ' 282.
8. ע"א 105/92 ראה מהנדסים קבלנים בע"מ נגד עיריית נצרת עילית ואח', פ"ד מז(5) 189, עמ' 205.
9. שם, עמ' 211.
10. בג"ץ 97/4438 עדאלה ואח' נגד משרד התחבורה ואח', 1998.
11. ראו גביון ובלפור, *זכויות קיבוציות של מיעוטים*, עמ' 52.
12. בג"ץ 4112/99 עדאלה והאגודה לזכויות האזרח נגד עיריית תל-אביב יפו ואח', 2002.
13. שם, עמ' 428.
14. שם, עמ' 416.
15. שם, עמ' 412.
16. אביעד בקשי, *האמנם הערבית שפה רשמית בישראל?*, ירושלים: המכון לאסטרטגיה ציונית, 2011, עמ' 4. ראו שם בהרחבה את הטענות שלפיו הערבית אינה שפה רשמית בישראל.
17. נוהל להגשת בקשות לתמיכה מתקציב המדינה לפי חוק יסודות התקציב, תשמ"ה–1985, סעיף 4(6).
18. אילן סבן ומוחמד אמארה, "מעמד השפה הערבית בישראל: משפט, מציאות, וגבולות השימוש במשפט לשוני מציאות", *מדינה וחברה*, 2004, כך 4, חוברת 1, עמ' 894.
19. ראו גביון ובלפור, *זכויות קיבוציות של מיעוטים*, עמ' 54.
20. מוסד זה, המשמש כאקדמיה ללשון הערבית, אמון על חקר השפה הערבית, תרבותה וספרותה וכן על חידושי לשון וענייני דקדוק ותעתיק. הוא גם גוף מייצג בתחום פעילותו למשרד החינוך ולמוסדות להשכלה גבוהה.
21. אילן סבן, "הזכויות הקיבוציות של המיעוט הערבי-פלסטיני: היש, האין ותחום הטאבו", *עיוני משפט*, כו(1) (2002), עמ' 249–252.
22. יוסף ג'בארין ואיימן אגבארייה, "אוטונומיה לחינוך הערבי בישראל: זכויות ואפשרויות", *גילוי דעת: כתב עת רב-תחומי לחינוך, חברה ותרבות*, 5 (2014), עמ' 16. כן ראו מוחמד אמארה, "החיוניות של השפה הערבית בישראל מנקודת השקפה סוציולינגוויסטית", *הירחון האלקטרוני של עדאלה*, 29 (2006), עמ' 7.

23. מרב שביב ואחרים, פלורליזם ושוויון הזדמנויות בהשכלה גבוהה: הרחבת נגישות האקדמיה לערבים, דרוזים וצ'רקסים בישראל – דו"ח הצוות המקצועי של ות"ת, 2013, עמ' 44.
24. מוחמד אמארה, "החיוניות של השפה הערבית בישראל", עמ' 6.
25. גביון ובלפור, זכויות קיבוציות של מיעוטים, עמ' 39–44. ראו גם ג'ארין ואגבארייה, "אוטונומיה לחינוך הערבי בישראל".
26. מאג'ד אלחאג', הכנת תכניות לימודים במערכת החינוך הערבי בישראל: תמורות והמלצות, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1994, עמ' 5–10.
27. שביב ואחרים, פלורליזם ושוויון הזדמנויות בהשכלה גבוהה: דו"ח הצוות המקצועי של ות"ת, בייחוד עמ' 28.
28. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה: השכלה גבוהה תשע"ז, 2016–2017, עמ' 7–8, 13.
29. אומנם נוכח החסמים השונים העומדים בפני סטודנטים ערבים במוסדות להשכלה גבוהה בישראל, רבים מהם בוחרים לרכוש השכלה אקדמית מחוץ לישראל; חלקם עושים זאת ברש"פ ובירדן, במוסדות שבהם שפת ההוראה היא ערבית.
30. שביב ואחרים, פלורליזם ושוויון הזדמנויות בהשכלה גבוהה: דו"ח הצוות המקצועי של ות"ת, עמ' 78–79. ראו גם מאמרם של אבו אליה'א יונס וחליל מחמוד, "הקמת אוניברסיטה ערבית ראשונה בישראל, האמנם?", מכללת סכנין 2009.
31. רביד ברדוגורקליין וקרן גריגראס, בהנחיית ד"ר טלי רגב, נייר מדיניות: האם יש צורך בהקמת מוסד אקדמי בישראל בשפה הערבית בכדי להתגבר על בעיית תעסוקת הנשים הערביות בישראל?, הרצליה: המרכז הבינתחומי, 2014, עמ' 5.
32. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה: הסקר החברתי 2011, פרסום מס' 1518, 2013, עמ' 33–40.
33. שירלי מרום, "חשיבות השפה העברית לשילוב ולקידום האוכלוסייה הערבית בשוק התעסוקה", גדיש, יד (2014), עמ' 123.
34. ראה למשל רוביק רוזנטל, "אלכל כלול": חדירת העברית לשפה הערבית, באתר nrg, 10 בנובמבר 2013; ובהרחבה בספרו של עבד אלרחמן מרעי, ואללה בסדר: דיוקן לשוני של הערבים בישראל, ירושלים, 2013.
35. לדוגמה אילן סבן, "הזכויות הקיבוציות", עמ' 266.
36. דברים אלה עלו בהרצאתה של חדוה בן-ישראל על "ליברליזם ולאומיות" שניתנה במסגרת סמינר ללאומיות ליברלית, מרכז מורשת מנחם בגין, 2018. על הקורלציה בין לאומיות וליברליות ראו מדרכי קרמניצר ועמיר פוקס, חשבון נפש דמוקרטי: לפי משנתו של מנחם בגין, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011.
37. חדד מבאי שישה מודלים שעל בסיסם מוגדר מעמדו של הנוכרי בישראל בקרב חכמי ההלכה. חלקם מבססים מעמד זה על פי הקטגוריה ההלכתית 'גר תושב' ומעניקים לו את מלוא הזכויות; יש שהתנו את זכויותיו בהצהרת נאמנות למדינת ישראל או בהכרתה כמדינה יהודית; ואילו אחרים התייחסו להפרת אמנות בינלאומיות והצהרות שהמדינה חתומה עליהן כ"חילול השם". להרחבה ראו אליעזר חדד, מיעוטים במדינה יהודית: היבטים הלכתיים, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2010. ראו גם: הרב יצחק א' הלוי הרצוג, "זכויות המיעוטים לפי ההלכה", תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 169–179; הרב יהודה גרשוני, "המיעוטים וזכויותיהם במדינת ישראל לאור ההלכה", תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 180–192; הרב שלמה גורן, "עשר תשובות מהרב גורן", בתוך: הרב אליעזר מלמד, פניני הלכה: בענייני העם והארץ, הרב-ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ה, עמ' 232–247, 252–261.
38. מובא אצל חדד, מיעוטים במדינה יהודית, עמ' 88.
39. להרחבה ראו במסמך של מרכז המידע והמחקר של הכנסת, זכויות שפה וחינוך של מיעוטים לאומיים, אתניים, לשוניים וילידים, זמין במרשתת.
40. גביון ובלפור, זכויות קיבוציות של מיעוטים, עמ' 68.
41. שם, עמ' 19.
42. אלעד נחשון, "הציבור הערבי במדינת ישראל: חזון לעתיד", השילוח 15, עמ' 81.
43. חשש זה קיים בהולנד למשל, והביא את המדינה לבחון מחדש את הנכונות לאפשר לבני המיעוטים לשמור את לשונם ואת תרבותם במתחם קהילתם ויישובם; ראו גביון ובלפור, עמ' 6.
44. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה: הסקר החברתי 2011, עמ' 36–37.

אמונה בקומת אדם

המערב ברח מן הדוגמה הדתית אל האמפיריות נטולת היומרה,
והישראלים ברחו מן המשיחיות אל פיכחון-האינטרס. בדרך,
הוחמצה בשורת האמונה המעניקה משמעות להיסטוריה ובה
בשעה לומדת ממנה

"ויש אשר עולה עם כל השירים הללו ביחד
באגודה אחת, וכולם נותנים את קולותיהם ...
שירת הנפש, שירת האומה, שירת האדם, שירת העולם –
כולן יחד מתמזגות בקרבו בכל עת ובכל שעה.
והתמימות הזאת במילואה עולה היא להיות
שירת קודש, שירת אל, שירת ישראל..."¹

מוקדש לזכרו הטהור
של בני דברי יהודה
אשר שירת חייו הגשימה את המילים הללו
כמו מאליה, בפשטות ובטבעיות.

א. הפרדה

הפרדה אנו מבקשים. לא לערבב תחומים. אם אתה מבקש את המיתי, האלוהי, הדתי,
זה בסדר גמור; ובלבד שלא תערב אותו בריאלי, באנושי, בארצי. אל תדברו 'משיחית',
אנו מתחננים, ואם אינכם מתאפקים ואתם מזכירים את משק כנפי ההיסטוריה, אנא
אל תנסו לתת לה משמעות. ובעיקר, אל תערבו את אלוהים.

אנחנו מפחדים, ויש לנו סיבות טובות. מפחדים שהמשיחי יטרוף את הריאלי.
שהשפה האמונית תדחק את הפיכחון של התבונה. אנו רואים ברכה בעולם שהתנתק
מכל זה, בעולם שאינו מדבר גבוהה ואינו מתיימר, אלא מתנהל בגובה העיניים, מגובה
בעובדות ובממצאים. אנו בני בית מרוצים בעולם שעבר חילון, עולם שבו הקסם
נותר בסיפורי האגדות והפליאה פינתה את מקומה למודעות ולשליטה, לניהול יעיל
ולריאליזם רזה.

בעולם היעיל והנשלט שלנו התיאור החומרי נתפס כדבר היחיד שאפשר לננות אמת, אמת עירומה ודוקרת. הרגשות הם תנועה של כימיקלים, האדם הוא בעל חיים שתאיו מתחלפים, הנטיות הן גנטיות. זהו, כמובן, ה'קצה' שאליו נדחקים כאשר הולכים עם העולם ה'ריאלי' עד הסוף. אמנם, רוב הבריות מתקשות לראות את עצמן כאוסף של תאים ואת התודעה כרצף של נוירונים. כולנו, בהתנהלות היומיומית, נמנים עם מה שאכנה בהמשך **מאמינים**, כלומר כאלה הרואים במציאות ממדים שמעבר למה שניתן למדוד במעבדה, המייחסים ערך לאנושי (שהוא בהכרח רוחני), המבקשים להיטיב ולחיות חיים של משמעות. אבל גם אם כולנו מאמינים, התודעה שאנו מנופפים בה היא תודעה של אובייקטיביות מדעית-חומרית, של ידיעת אי-הידיעה על מה שמעבר, של ענווה גדולה ביחס ליכולת לומר דבר-מה על מהות ועל אמת.

נכון, יש מי שאינם מסתפקים בכל זה – ומפנים בחייהם מקום למה שמעבר, למשמעות ולמהות. במרחב החילוני, אלו הם כל הנוגעים ב"רוחניות", לצורותיה השונות, ורואים בה אלטרנטיבה של ממש לתודעה מטריאליסטית. אבל הקבוצה הגדולה של מי שחורגים מהתודעה האנטי-מיתית הם בעלי הזיקה הדתית לסוגיה, מהמסורתי ועד לחרדי. הללו נושאים בתוכם מסורת עתיקה ומפוארת של יהדות מאמינה, שיש בעולמה הרבה מעבר ל'מציאות' העירומה. אך אפילו הם מקפידים – לא כולם, אבל רבים מהם – להפריד כמידת האפשר בין מרחב החולין למרחב הקודש. במרחב ה'רגיל', היומיומי, הארצי, הם אנשי-חול ריאליים, המתנהלים ככל אדם מודרני ורציונלי. רק במרחב הנוגע למצוות עצמן, כמו גם בריטואל שמתנהל בד' האמות של בית הכנסת ואפילו בשיח של המוסדות הישיבתיים – שם קורם העולם המיתי עור וגידים, שם האוטופיה חיה והתורה והאמונה מעצבים מציאות. לעיתים, גם כאשר מדובר במרחב התופס מקום מרכזי בחיי האדם, באיכות ובכמות, ההפרדה נשמרת, ואף הופכת ל'עיקר אמונה' מודע או מובלע, המבטיח את השפיות, כמו סוללות המגינות על הארץ מפני שיטפון. ויותר מכך הוא מבטיח את היכולת לאחוז גם בזה וגם בזה, בלי שהסתירות בין עולם אחד לשני יערערו הכול.

אנחנו מפחדים, ומשלמים על כך מחיר. ראשית, ובצורה הפשוטה ביותר, ניזוק העולם הריאלי-אנושי. אין מדובר רק בכך שהעולם איבד את הקסם, אותה התפכחות שדיבר עליה ובר (disenchantment); אלא בעניין קיומי הרבה יותר. האובייקטיבי מחק את הסובייקטיבי, הטכני-מקרי את המהותי, החומר ניצח את האתוס. בהעדר זיקה בין המיתי לריאלי – כלומר, בניסוח שעוד נבהיר להלן, בהעדר אמונה – התערער מאוד הביטחון שיש משמעות למעשינו ולקיומנו. יותר משהבעיה היא של האדם, היא "בעיה של העולם", של המציאות הריאלית וההיסטורית עצמה: עולם החומר עצמו נותר אובייקט שאינו נושא שום משמעות מעבר לערכו השימושי, וההתרחשויות ההיסטוריות עצמן שוב אינן מורשות להיכלל במטא-נרטיב כלשהו, לבטא מהויות או לגלם מיתוסים. המציאות, אפשר לומר, הפכה כביכול לחומר מת.

(הערנו לעיל שרוב האנשים מוסיפים לתודעה הריאלית תודעה של אמונה במשמעות; כלומר מתחזקים מישור רוחני לחיים, וגם מאמצים בינם לבין עצמם התבוננות הרואה את ההיסטוריה כמטא-היסטוריה, כלומר כבעלת 'סיפור' ותהליך. אך כל זה נותר מסווג ומבוזבז בתוך הד' אמות הפרטיות. הנרטיב הכללי, התודעה שניתן לדבר בה באקדמיה וברחוב ושאלנו מצפים שמקבלי ההחלטות ינהגו על פיה, הוא נרטיב ה'איך-נרטיב'. זוהי אותה הפרדה שפתחתי בה).

אפשר שהפופולריות הגוברת של גיבורי-על וסיפורי פנטזיה מלמדת הן על ההשלמה והקיבוע של ההפרדה הזאת, הן על הצורך בפיצוי לה. הדמויות ההיסטוריות הקונקרטיות חדלו להיות מורמות-מעם, והן מוצגות 'בגובה העיניים' על שלל חולשות האנוש שלהם; תחתיהן באים גיבורים שאינם מתיימרים כלל ועיקר להיות כאן איתנו, גיבורים נטולי זהות לאומית או היסטורית, המתקיימים בפלנטה אחרת (לעיתים, במובן המילולי). שם, מסתבר, המציאות 'חיה'; שם מותר למיתוס להתקיים. אנחנו חיים בעולם הממשי, ומפנטזים בעולם של מציאות מדומה. כמו קלארק קנט, הפקיד האפרורי שבעת הצורך יודע ללבוש את גלימת סופרמן ולהיזכר שבעצם הוא איננו מכאן אלא מכוכב אחר. כוכב שבו המיתי הוא המציאותי.

המחיר הנוסף שאנו משלמים על ההפרדה נמצא במישור של הרוחניות, הדתיות, עולם המשמעות והאידיאה. לא רק המציאות שהופרדה מן הרוחניות נעשית דלה וכמושה; גם הדתיות או הרוחניות נעשות חסרות חיוניות. הרי לכאורה, בעולם שאינו מתיימר למשמעות, הכול היו צריכים לרדוף אחר מי שמציע מרכולת של רוחניות, אחר דתות ואידיאולוגיות. ולא הכול רודפים; וגם הרודפים, לא פעם, אינם מוצאים בתורות השונות מענה ראוי, העשוי להשביע את ההשתוקקות למשמעות. אני מעז להציע שאחת הסיבות לכישלון הזה הוא ההפרדה הזו בין המיתי לריאלי. כי כאשר אנחנו מונעים מהמיתי להשתלט על הריאלי אנו גם מונעים מהריאלי לשכלל את המיתי, לדייק אותו, להפוך אותו לאמיתי ועמוק. הדתיות שמנותקת מן הארציות הופכת לפלקט, לסיסמה ריקה, שכן אין היא אומרת דבר על העולם הממשי שבסופו של דבר כולנו חיים בו, נרצה או לא.

הזכרנו לעיל את המילה אמונה, ודומני שהיא יכולה לבטא היטב את התפיסה המושתתת על הפך ההפרדה: על זיקה מהותית, הדדית, בין הארצי לרוחני ובין הריאלי למיתי. האמונה היא נתינת אמן בעולם שהוא אמיתי. לא רק אמיתי במובן הפשוט של 'קיים ואינו אשליה', אלא גם אמיתי במובן זה שהוא מבטא דבר הגדול ממה שנראה לעין. 'אמת אונטולוגית', כלשון הפילוסופיה העתיקה. ובמינוח אחר: שמאחורי העולם הסתום, האובייקט השרירותי, ניצבת משמעות.

המשמעות הזו אינה חייבת להתגלם דווקא בשפה הדתית שבה מדברים על 'אלוהים' ו'בורא' – השפה הזו מעוררת אי נוחות אצל רבים, וזה בסדר – אבל נראה שבשפה הזו היא מקבלת את הביטוי הבהיר ביותר והרווח ביותר, ולכן נשתמש בה. כשיהודים



עורכים קידוש בלילות שבת, ומעידים בכך על בריאת העולם, הם עושים בכך מעין 'הפגנה' או התרסה כלפי הטבע האטום, נטול הפנים, ומכריזים (ללא כל בסיס בעולם הטבע עצמו, שאין בו מחזור של שבת) שמה שאנו רואים הוא רק חלק מהתמונה; שיש אישיות ורצון וטוב ואמת הקודמים לעולם ומהווים את תשתיתו העמוקה ביותר. מי שמאמין מציע חיבור, מציע פגישה עם עולם שאיננו קליפה ריקה אלא ממשות אונטולוגית, מהות המחוברת למקור החיים. המאמין מתהלך בעולם במעין קשב אחר, 'מיינדפולנס', שכן יש מה לשמוע: מבחינתו העולם אוצר בתוכו אמת, ולא רק מקריות וחומר.

את האמונה הזאת, את עושר החיים הזה, את הרצינות הזאת ביחס לחיים ואת האמון הזה בערכם, אנו מחמיצים כאשר אנו בורחים אל ההפרדה. תחת זאת אנו מקבלים עולם מוגן ויעיל, אך ספקני ודל-כוח; ובמקביל, אנו מקבלים רוחניות דחלילית, מלאת מילים גדולות, המתקיימת לצד העולם החומרי, ומנהלת מלחמת מאסף נואשת נגד הרדוקציה המפוכחת המנצחת על העולם הכלכלי והטכנולוגי.

לא רק שאנו מפסידים עושר ומשמעות – אנו גם מונעים מעצמנו גישה אל היבטים רבים של המציאות, שהתפיסה ה'מדעית' הרזה אינה יודעת להסביר (ולכן מתעלמת מקיומם). אף על פי שהאתוס העומד ביסוד ההתבוננות הלא-מיתית על המציאות הוא אתוס של אמפיריות, כלומר של התבוננות לא-משוחדת על המציאות והקשבה לפלאיה, האמפיריות הזו מוגבלת; כמו כל פרדיגמה, גם פרדיגמת ההפרדה מתעללת את המציאות אל תבניות אפשריות מצומצמות, ואינה מציעה הסבר לחלק מן התופעות, חלקן חשובות מאוד, הן בעולם הטבע הן בעולם התרבות. כפי שנראה בחלקו האחרון של המאמר, גם ביחס לקיום היהודי-ישראלי ולמפעל הציוני התפיסה ה'מדעית' כושלת בהסבר המציאות ומביאה למשגים – ולעיוורון שעליו אנו משלמים מחירים כבדים.

ב. השחרור

אם אנו מפסידים כל כך הרבה, מדוע אנו מתעקשים על ההפרדה?

כי אנו – כל בני הדורות האחרונים – שייכים לעולם שחייב את קיומו לשחרור של הריאלי מן המיתי, שחרור שנוצר בראשית העת החדשה.

הקפיצה הגדולה קדימה, זו שהביאה אלינו את תרבות-השפע המודרנית, את הרפואה ואת הטכנולוגיה, זו ששחררה את האדם מן המאמץ הסיזיפי של הקיום אל האתגר המייגע והמבלבל של בקשת המשמעות והמימוש העצמי, הגיעה אלינו בעקבות השחרור מן הדוגמה והשבת המנדט לחיפוש האנושי והספקני. בדוגמה כוונתי לידע נתון-מראש, פרי התגלות אוטורית, שאין לחלוק עליו; ידע שאינו נבחן על ידי המציאות אלא המציאות נבחנת על ידו. כל עוד האמין האדם לדוגמה, הוא ראה את המציאות רק כתעותה, או לכל היותר כצל חיזור (או כמימוש מופלא, אך חסר ערך כשלעצמו) של

מציאות 'אמיתית' יותר; ממילא אבד העניין בעולם, וחדל החיפוש אחר צפונותיו.

והנה, כשכל זה השתחרר, וכששב האדם למסע החיפוש העצמאי שלו, נוצר המדע האמפירי, המסיק מתוך המציאות. ומאז מנהלת האנושות מרוץ מסחרר. יש הטוענים שלמרוץ המסחרר הזה אין משמעות מוסרית, שהימים הראשונים היו טובים מאלה, ושהמחירים כבדים מנשוא; אך יהיה יחסנו לטיעונים אלה אשר יהא, לא ניתן להכחיש את העובדות הפשוטות שלפיהן בכל פרמטר בר-מדידה של טובת האדם לא היו ימים טובים מאלה. בני אדם נהנים כיום מעולם שצומצמו בו מאוד האלימות והשעבוד, העוני והרעב, והתרבו בו אריכות הימים והבריאות, היצירה וההשכלה, האפשרויות והעושר ואפילו השוויון וההזדמנות. ועולם כזה, גם אם נרטון כלפיו, הוא עולם שאיננו מתכוונים לעזוב, עולם שכל מי שנחשף לפיתוייו מצטרף אליו. והעולם הזה נבנה מכוח השחרור מהדוגמה – ולפיכך אליה לא נחזור, גם אם הטפות אנשי הדת ישכנעו אותנו במלואן. העולם החדש והמופלא שאנו חיים בו הוא ניצחונה הגדול של המציאות על המיתוס, כמו גם של הספקנות האנושית על האמת הדתית.

אשר על כן, אנו מגינים על המחקר המדעי מפני יודעי-אמת, ומעדיפים את החיפוש הסיזיפי על פני ההתגלות. האפיסטמולוגיה שלנו היא צנועה עד כדי ריקה, ואנו מעדיפים למדוד במדויק את הצללים שעל גבי הקירות המוגבלים, מאשר להרשות לאידיאות המשוטטות בחוץ להיות מקור הידיעה שלנו על המערה שאנו חיים בה.

*

ובכן, האם יש דרך לשוב אל האמונה, אל חיים ארציים טעונים עוצמה מיתית (הנה אתם כבר נבהלים! מפני העוצמה, הסחף, התעתוע, השיגעון... היאזרו בסבלנות), אל תודעה בעולם אמיתי, רב משמעות, ולא בצירוף-מקרים מטריאליסטי שאינו יכול להציע לנו דבר זולת אבסורד או אשליה? ובעיקר: האם יש אמונה שבה המיתי אינו בולע את הריאלי? שבו מסע החיפוש האנושי, הארצי, הספקני הזה, המניב פירות כה משובחים, לא ייעצר בשמה של אמת ידועה מראש?

הדברים שלהלן מבקשים לטעון שכן. שהאמונה בטהרתה מחזקת את החיפוש האנושי ולומדת ממנו. שהאמת שמביאה האמונה לעולם מצויה בהזנה הדדית עם המציאות: היא מעניקה לה משמעות אך בה בשעה לומדת ממנה. יותר מכך: זה אינו מודל של דטרמיניזם היסטורי, שבו החיפוש והשכלול האנושיים הם הבל מיותר, אלא מודל של 'אמת מארץ תצמח', שבו האמת האלוהית מתגלה דווקא דרך האמת האנושית; 'תיאולוגיה של סוף פתוח', שאין בה ודאות נתונה מראש, המחזקת את היסוד האנושי ולא מחלישה אותו, מלווה את הקדמה ולא בולמת אותה.

למעשה, המודל הזה גנוז בתוך מרכיב יסודי של האפיסטמולוגיה היהודית: התורה שבעל פה. יוצרי המדרש, המשנה והתלמוד, המכונים מאז "חכמינו זיכרונם לברכה", לימדו אותנו שהאמונה באמת אלוהית אינה מחלישה את ההזדקקות לתבונה

האנושית. שאלוהים מדבר אלינו "בלשון בני אדם", ובהגיון בני אדם, ובפרשנות בני אדם. שהשכלול של ההבנה האנושית יכול להניב דברים שייחשבו מעתה ככאלה ש'ניתנו למשה בסיני', ושפיתוח כלי הניתוח האנושיים הוא מלאכה קדושה, מלאכה שדווקא נושאי התורה הפכו לדוחפיה הגדולים מזה דורות רבים. התורה שבעל-פה פיתחה מודל של דיאלוג כפול: דיאלוג אינטלקטואלי בין המקור בעל התוקף הנתון-מראש, הלא הוא הפסוק, לבין המסורת הפרשנית או ההיגיון המקובל על חכמים, ודיאלוג היסטורי-חברתי בין ההכרעה ההלכתית של חכמים (בדיאלוג הראשון) לבין הפרקטיקה של 'מנהג ישראל' לדורותיו. בתהליך הדיאלוגי הארוך הזה היסוד ההטרונומי, המוכתב מלמעלה, מותך ומקבל פנים חדשות דרך היסוד הצומח מלמטה, דרך החתירה האנושית לאמת ולתיקון.²

לכל זה קשר הדוק עם שאלת המציאות והמשמעות, המדע החומרי והחזון המשיחי. או במילים אחרות, עם שאלת הבנת האמונה ומקומה בניתוח הריאליה. אך כדי לשרטט את מודל האמונה הזה כראוי, אני מבקש להניח תשתית באמצעות מסע היסטורי קצר, שראשיתו בבריאת העולם.

ג. נתיב החיכוש ודרך ההתגלות

סיפור המסגרת של המקרא, המתחיל בבריאת העולם, משרטט קווי-מתאר גסים למסעה הגדול של האנושות. כמו גיבור של משחק-מחשב, המוטל אל סביבה שנבנתה מראש על ידי המתכנת, בורא אלוהים את האדם אל עולם שכלליו נקבעו מראש, או אל גן שאלוהים כבר נטע; מכאן, אלוהים עובר אל כיסא הבמאי – לעיתים מאחורי הקלעים ולעיתים בגלוי – אך השחקן הוא האדם, והשרביט עובר אליו: עליו לנהל את העולם, לשלוט בעולם החי, לשמור על הבריאה, להתרבות ולהתפתח. כאשר האדם מגורש מגן העדן, נפתח המסע ההיסטורי הגדול יותר: זה שמטרתו לשוב.

בשלב זה, אלוהים נותן רק מראי מקום כלליים; ניכר שעל האנושות מוטלת לא רק המשימה של תיקון העולם, אלא גם המשימה של מציאת הדרך לכך. האדם יוצא למסע, בדרך של ניסוי ותעייה. אכן, בתחילת הדרך הבמאי מתערב, פעמיים, כשהוא מביא מבול ומחלק את האנושות לעמים; אך המסע אינו מפסיק וכללי המשחק הבסיסיים אינם משתנים. ההתערבות, כך נראה, איננה אלא עיצוב מחדש של שדה-המשחק, תיקון כשלים של גרסת הבטא.

האדם, המחפש את דרכו, והבחירה החופשית של האדם, הם הגיבורים של הנרטיב המקראי הגדול. לא אלוהים. גם כאשר אלוהים מתערב בהיסטוריה, הוא איננו לוקח מהאדם את המנדט חזרה, ולא פועל כדי להביא את התיקון במקומו; את הניסים והנבואות עושה אלוהים כדי להשפיע על האדם, לשכנע אותו, ללמדו לקח, להראות לו. כמו יצרן המבקש לשכנע את הלקוח, כך אלוהים של המקרא מנסה לשכנע מלכים

וערצים, הוגים ונביאים, באמיתות שונות. הגיבור היה ונשאר האדם, ומשימתו הייתה ונשארה החיפוש.

אכן, הנרטיב המקראי מציע מידה של דטרמיניזם: העולם הולך מתווהו לתיקון, ויש בתהליך הזה תחנות מוגדרות מראש ובעלי תפקידים מוגדרים מראש; אך במקביל, הנרטיב מכיל יסוד כאוטי ובלתי צפוי: לא ברור מה יהיה ומתי יהיה, ומה נעבור בדרך, כי הכול תלוי באדם, בטעויותיו ובקשי ערפו, בהבנתו ובתושייתו. אמת מארץ תצמח, אמר המשורר, וחכמים ראו בביטוי שיקוף נאמן של קו-העלילה הרחב ביותר של ההיסטוריוסופיה המקראית: האמת תשוב ותופיע, אט אט ובקשיים מרובים, דווקא מתוך הפעולה הארצית והאנושית. או אז היא תהיה עמוקה, רבת משמעות ומדויקת, כפי שלא הייתה לפני שירדה מן השמיים אל ההתמודדות המורכבת של העולם האנושי-ארצי.

זהו סיפור-המסגרת. כבר בשלב מוקדם סיפור המסגרת מפנה את מקומו במרכז הבמה המקראית לסיפור אחר, מצומצם יותר ושונה באופיו: סיפור הברית בין אלוהים לישראל, שבמרכזו תורה הניתנת לעם בהתגלות שמימית. יש מי שמבינים את התורה כתחליף לחיפוש האנושי: כביכול, כעת ירדה האמת ארצה, וכל שנוותר לאדם הוא למלא אחריה. זוהי הבנה שקשה להלום אותה עם פשטי המקראות, כמו גם עם הבנתם של חכמים. הבנה המתיישבת טוב יותר עם רוחו של המקרא היא זו הרואה את התורה שניתנה לישראל ככלי שנועד לסייע לאנושות במסע הזה, שעודנו רחוק מלהסתיים – ושהמקרא ממשיך לעקוב אחריה באמפתיה. אחרי הכול, התורה ניתנה רק לישראל, ואילו משימת התיקון נועדה לאנושות כולה ולעולם כולו; וגם התורה עצמה אינה מבקשת לערער על האינטואיציה האנושית או על החוש המוסרי האנושי, אלא דווקא נשענת עליהם ורואה בהם מקור סמכות. גם אם מוקד העניין של המקרא עובר אל הברית הישראלית, סיפור המסגרת האוניברסלי לא נמחק ולא נעלם.

יותר מכך: מודל שבו מה שמוטל על האדם הוא ביצוע של הוראות מונחתות-מלמעלה ותו לא, סותר את רעיון היסוד של בריאת אדם 'בצלם אלוהים' כדי שהלה יגיע בעצמו לתיקון השלם. האתוס הבסיסי של פרשת הבריאה הוא העצמת האדם והטלת האחריות עליו, טיפוח האדם ולא השתקתו בפני אמת המוטלת עליו ממעל, בלי קשר לעולמו המוסרי, להבנתו ולחיפושיו. נתיב ההתגלות, אפוא, ניצב בהכרח במקביל לנתיב החיפוש, או כמין סיוע לו; הוא אינו בא להשתיק או להחליפו.

ועוד ואולי עיקר – התורה הניתנת לעם ישראל מתרכזת במלחמה חריפה באלילות. האלילות, בעיני המקרא, היא האויב של המסע האנושי לתיקון. היא מושתתת על השפלת האדם, על נישולו מאחריותו ועל כניעתו לכוחות אחרים, שהוא טועה לראותם כגדולים ממנו. במילים אחרות, כל עוד האלילות מולכת בכיפה, האנושות איננה יכולה להתקדם במסע. מתן תורה נדרש כדי להתחיל ולהניע את ההיסטוריה

שוב. לפי הגותו של הרב קוק, כפי שהיא מנוסחת היטב בפרקי "אורות ישראל", עם ישראל מהווה מעין תמצית של האנושות האוניברסאלית; ככזה הוא נושא את לפיד האמונה – הוא מבסס באנושות את ההכרה בערך האדם ואת ההבנה שהאחריות מוטלת עליו. לפי הבנה זו, התורה שניתנת לישראל והברית שנכרתת עמו נועדו לתת דחיפה למסע האנושי.

כך או אחרת, ההיסטוריה המקראית לא נעצרה בסיני. היא כן נעצרה, לפחות בשביל חלק גדול מן העולם, מאות שנים מאוחר יותר, עם חורבן בית שני. הנצרות שנולדה מן החורבן גרסה שההיסטוריה 'נגמרה', לפחות במובן זה של המסע האנושי לגאולה והחיפוש אחר האמת. האדם נושע – ולא מכוח בקשת האמת שלו. אין זה מקרה שהרעיון של גאולה שבאה אל האדם מן-המוכן, כביכול לאחר שהאל נואש מהתוכנית המקורית, בא שלוב עם תפיסה שלפיה ההתגלות באה במקום התבונה והאנושי בטל לפני האלוהי. הדוגמה שהזכרנו בפתיחה, זו שבשלה נמנע האדם מלהתחקות אחר סודות המציאות, נולדה מן התרבות הנוצרית שבתשתיתה ההנחה שהישועה כבר באה, האמת כבר התגלתה, ובקשת האמת האנושית היא חסרת תוחלת. במובן מסוים, ההיבט הארצי-אנושי של המציאות התרוקן בעיניים דתיות ממשמעות: אם האדם כבר אינו נתון במסע חיפוש, אם העולם אינו הדרך שדרכה מתגלה האמת, אין הוא אלא מכשול ותעתוע הבא להרחיק את האדם מן האל, שאותו יפגוש כשיסיים את מסעו בעולם החטא והמוות.

אגב, גם בעיני היהודים ההיסטוריה 'נעצרה': הרבה מרעיונות היסוד, בוודאי אלה הנוגעים להיבטים האוניברסליים של תיקון העולם, נדחו 'לעתיד לבוא', והאמפתיה אל מסע-החיפוש האנושי התחלפה בעיונות של גולים ושורדים. אך בעיני היהודים ההיסטוריה לא הסתיימה אלא נעצרה, ותקווה הגאולה כוונה לרסטורציה, כלומר לשיבה אל ההיסטוריה ואל המסע שהופסק. אם האסכטולוגיה הנוצרית דיברה על קצה של ההיסטוריה, הנה האסכטולוגיה היהודית כיוונה, לפחות בתחילה, להתנעתה מחדש.

ד. עת ההתעוררות

העת החדשה סימנה את התנעתו המחודשת של המסלול האנושי. התפנית הייתה קשורה להשתחררות מן הדוגמה הדתית – ולמעשה, לרפורמציה הנוצרית ולגלי ההדף שבעקבותיה – אבל היא נעשתה, כמעט תמיד, מתוך אמונה. אמונה בנרטיב הכולל של האדם כנזר הבריאה התר אחר האמת המצויה בתוך העולם, וביטחון בכך שהעולם, הארצי והחומרי, מגלם בתוכו משמעות ואמת נצחית. יש שכינו את האמונות שרווחו בקרב חלוצי המחשבה החדשה 'דאיזם', אם כי לא יטעו גם מי שיראו בהן 'הומניזם דתי'.

היה זה השלב המוקדם של הבריחה מן הדוגמה: בשלב הזה, עצם היומרה לייחס

משמעות ו'אמת' למציאות, עצם הפגישה בין המיתי לריאלי, לא נשללה כלל ועיקר. ההתנערות הייתה רק מן היומרה של הדת להציג 'אמת' אפריורית, לזלזל בחיפוש האנושי אחר האמת, ולבטל את חשיבותו של העולם החומרי כמקור לידע 'אמיתי'. תחת היומרה הזו באה תפיסה של ייחוס משמעות רבה ועמוקה לבקשת האמת של האדם, במישור הרוחני, ולמציאות ולמדע החוקר אותה, במישור החומרי. היה זה עידן של גלורפיקציה של האדם המחפש – בין אם בגרסה ההרפתקנית של מגלה הארצות, בגרסה חמורת הסבר של המדען, בגרסה הרומנטית של המשורר או מבקש-האלוהים או בגרסה הנועזת של המהפכן. אפשר לכנות את העידן הזה עידן של אמונה, תור-זהב רומנטי של חיבור עליונים ותחתונים, שבו ליקטו מדענים מיני צמחים בדבקות דתית והיכלי ההשכלה המדעית החליפו את צריחי הכנסיות.

אכן, הרומנטיקה הזו עוד תתרסק אל מלחמות העולם; ועם קריסת האידיאלוגיות הגדולות גם תם לפי שעה עידן האמונה. הרדוקציה המטריאליסטית, כלומר הסרת כל יומרה למשמעות, הלמה את האכזבה הגדולה והייאוש מהתרבות האנושית. המשוררים ומבקשי האלוהים נזנחו כנביאי-שקר, מגלי הארצות ומיישביהן תויגו כפסולים מוסרית, והמהפכנים כסכנה לאנושות. תנו לנו עולם בגובה-העיניים, תבע הייאוש, נטול יומרה ונטול הרואיות, וזכרו תמיד שהאדם אינו אלא מצעד של איולות ורשעות. אך זהו ייאוש זמני בלבד. לצד הקולות הללו, הדומיננטיים בשדות השיח האינטלקטואליים, המשיך האדם לסלול את הדרך לחברה מתוקנת יותר, להישגים מופלאים שזוכים להערכת-חסר. אבל הם עוד יונכחו. פירותיה של המהפכה המדעית, כמו גם פירות השינויים החברתיים הגדולים, ממשיכים לשרת אותנו, וביתר שאת, עד עצם היום הזה.

השיבה של האדם אל מסלול החיפוש האנושי, החופשי, באה שלובה עם אותה הפרדה שפתחנו בה: ה'דת' הוגדרה מעתה כ'קונפסיה', כעניין מופשט שבין אדם לבין קונו, שאין לו זיקה ישירה להתנהלות ההיסטוריה האנושית בהווה. המדינאות והמוסר, הבנת הטבע והבנת ההיסטוריה, נמסרו מעתה אל המרחב החילוני – מרחבו של האדם המחפש. הדחיקה הזו של ה'דת' אל חדרי הלב הפנימיים, הפניית העורף של האדם המערבי לאמת הנתונה-מראש של הכנסייה, גרמה לרבים מנושאי דגלה של הדת להפוך את האדם המחפש לאויב. הם התעקשו, וחלקם עודם מתעקשים, שהנתיב האנושי לחיפוש האמת הוא חסר ערך; או, למצער, חסר ערך מבחינה רוחנית. ואם קשה הדבר להיאמר בעניינים של מדע וטכנולוגיה, שם הסובלנות גדולה, הם ייאמרו ביתר תוקף בכל הנוגע לחיפוש המוסרי, לתיקון החברתי, לתסיסה הפוליטית. כאן, עמדת המוצא הייתה כמעט תמיד שוללת: האמת כבר בידינו, ומי שמחפש אינו אלא מחריב את העולם. עמדה כזו באה כרוכה עם אדישות כלפי המסע ההיסטורי האנושי: הוא חדל מהיות 'היסטוריה קדושה', כזו שמבטאת תהליכים בעלי משמעות תיאולוגית, וממילא אינו אלא התרוצצות מיותרת של חוסר מנוחה.

גם בתוך היהודים התרבו קולות כאלה. לאחר שנדחקה גם היהדות לעמדת ה'דת', והיומרה ההיסטורית והאוניברסלית סבלה מאבק-הזנחה של דורות רבים, היו מי שהתרגלו להניח שהאמת של התורה היא הנתון, ושהמסע האנושי אינו אלא הבל ורעות רוח. העולם הוא הבל, מעשה אנוש: תחבולות מזימה, שבתו בתוך מרמה, רפידתו רמה, קבור בסעיף אדמה (כלשון הפייטן בתפילת יום הכיפורים).

עמדה דתית כזו, אף שהיא רחוקה מעמדת המקרא וגם מעמדתם של חכמים המגולמת בתודעת התורה שבעל-פה, נעשתה נפוצה למדי בעת החדשה, והיא עיצבה חלק מהתגובה אל החזון הציוני, שבבסיסו תודעה של עשייה אנושית יוזמת וארצית. בעיני האוחזים בתפיסה דתית שכזו, התחדשות היסטורית של העם היהודי בארץ ישראל אינה יכולה להתפרש כעניין של קודש אם היא נעשית בזירה של ההיסטוריה ה'רגילה' ובכלים אנושיים ופרגמטיים. ארץ-ישראל וגאולה הם הרי המושגים השייכים לזירה הניסית והנבדלת של ההיסטוריה ה'קדושה' (שעוד תבוא!)

זהו טיעון העומק שמאחורי הטענה על כך שהגאולה אינה יכולה לבוא בידי חילוניים. הבעיה אינה רק אורך הציציות של החלוצים, או התנכרותם לתורה; עצם היותם פועלים מתוך מוטיבציות ארציות ובכלים ארציים, בתוך ההיסטוריה הכלל-אנושית וב'מושפט העמים', הופכת את מעשיהם למעשי-חולין, מעשים שבתודעה 'דתית' כזו אינם יכולים כלל ועיקר להיות מימוש של האלוהי.

*

אך, כמובן, ישנו גם קול אחר, שבעיניו האמונה ממשיכה להתבטא באמפתיה אל המסע האנושי, בהבנה שההיסטוריה הארצית – אף שאינה דטרמיניסטית וקבועה מראש, ואולי דווקא כיוון שאינה כזו – היא ההיסטוריה הקדושה, ושחתירתם של בני האדם בונה ומעצבת את הסוף הפתוח של הסיפור. כך מובנת האמונה היהודית על ידי רבים מנושאי דגלה, שהבולט שבהם היה הרב אברהם יצחק הכהן קוק. בעיניו, חזרתו של האדם אל מסלול התיקון, השיבה אל היומרה ההומניסטית, היא בשורה גדולה שעוקבים אחריה בהשתאות.

הדבר בא לידי ביטוי בכלל הגותו של הרב קוק, משורשיה הקבליים עד להשלכותיה המעשיות. העניין נוגע ליחס אל המדע ואל השינויים התרבותיים; אל הציונות ואל החילון – וגם לתפיסות יסוד בעניינים 'דתיים' כמו מהי תשובה, מהי תורה ומהו מוסר. ביסוד הכול, מבחינה תיאולוגית, עומדת שאלת מעמדה של המציאות: המציאות המדעית והמציאות ההיסטורית, ושאלת מעמדו של האדם, תבונתו ומצפונו. דומני שכל מי שנפגש עם תורתו של הרב קוק, בייחוד אם עשה זאת באופן בלתי אמצעי, אינו יכול שלא לחוש – עוד לפני כל ניתוח – את האופן שבו מתבוננת ההגות הזו על ההיסטוריה האנושית, באמפתיה ובהזדהות רבה.

הצד השני של אותה אמפתיה הוא ההבנה שלמעשה האנושי יש משמעות תיאולוגית;

שלמתרחש בזירה ההיסטורית המקרית-כביכול יש משמעות נצחית, מהותית, מיתית. כמו תורה שבעל-פה, המקיימת דיאלוג חי ומתמיד בין המוחלט לבין האנושי, בין הידוע מראש לבין המתברר תוך-כדי-תנועה, כך התודעה ההיסטורית של האמונה מקיימת דיאלוג בין התבניות הארכיטיפיות של הנרטיב ההיסטורי ובין האופנים המורכבים, ולעיתים המפתיעים, שבהם צועדת ההיסטוריה הממשית, המתנהלת בגובה-העיניים האנושי.

את האמפתיה כלפי העשייה האנושית-חילונית, בזירה הלאומית ובזירה האוניברסלית, שנושבת מהאמונה נוסח הרב-קוק, רגילים לחבק; ואילו מפני ייחוס המשמעות האמונית למעשה האנושי רגילים להזהיר, ומהמשמעות הזאת נוטים לברוח. אלא שהבריחה הזו היא פחד-שווא, כיוון שגלומה בה ההנחה השגויה שההיבט האמוני 'מוחק' את היסוד האנושי ואינו קשוב לו, בעוד שהאמת היא שאמונה שכוז נזקקת לבירור האנושי ומייחסת לעולה ממנו חשיבות עמוקה ויסודית.

ה. מה לומדים מן האנושי

במשנתו של הרב קוק יש השלמה בין תפיסה של תורת-אמת, נתונה ומתגלה, לבין הקשבה כנה לעולה מתוך חיפוש-האמת האנושי, ומתוך ההיסטוריה.

קבענו לעיל שסיפור-המסגרת המקראי הוא סיפורו של האדם, הנברא בצלם אלוהים ונושא באחריות להוביל את העולם לגאולה. בעיני הראי"ה קוק, המסע הזה, החתירה הזו לשכלול הבריאה, הוא מטרת-העל הגדולה, שקיבלה במחשבת חז"ל את הביטוי "תשובה". בהתאם לתפיסה זו, מושג התשובה איננו שייך למרחב הדתי או ליחסי אדם עם אלוהיו, אלא לכל תהליכי התיקון שהאנושות עסוקה בהם. ביסודה של "תשובה" זו נמצא חיזוק האדם – ולכן, באופן שעשוי להפתיע את מי שנפגשים עם משנתו לראשונה, הממד הראשון המוזכר במשנת התשובה שלו הוא "התשובה הגופנית", כלומר רכישת הרגלי חיים בריאים ושחרור מחולשה ומחלות. אכן, כדי שהסיפור של תיקון העולם יוכל להתממש, יש לטפח את האדם ולהעצימו, ולא לכפוף את קומתו בפני דבר הבא אליו מבחוץ, גם אם הוא מתיימר להיות "אמת מוחלטת".

עמדה זו של אמון בחתירה העצמאית של האדם לטוב ולאמת מתבטאת ביחסו של הרב קוק לשאלת היחס בין האינטואיציה האנושית של האדם ובין מערכת המצוות שהתורה מטילה עליו. בפסקה מפורסמת למדי, הנכללת במאסף 'אורות התורה' (י"א, ב), קובע הרב קוק כי "האדם הישר צריך להאמין בחייו. כלומר שיאמין בחיי עצמו והרגשותיו ההולכות בדרך ישרה מיסוד נפשו, שהם טובים וישרים ושהם מוליכים בדרך ישרה. התורה צריכה שתהיה נר לרגלו, שעל ידה יראה את המקום ששם הטעות עלולה, שלפעמים תתע הנפש בתוהו לא דרך".

ההסבר שמוענק כאן לתפקידה של התורה הוא מרתק: היא לא באה כדי להחליף את

האינטואיציה המוסרית של האדם אלא כדי לסייע לה, להציל את האדם מ'נקודות עיוורות' שהוא עלול ליפול בהן. אפשר לתהות, כמובן, על דרכי היישום של עמדה מקורית זו; אבל מהמסר הטמון בה לא ניתן להתעלם.

בפסקה אחרת ב'אורות התשובה' (י', ה) מזכיר הרב קוק כי הפגישה של האדם עם דבר האלוהים נעשית בכמה מישורים במקביל: הוא מגיע "מן התורה, מן האמונה, ממנהג אבות", וגם "מהסכמת הבריות ומישרו הפנימי" של האדם. הנורמה החברתית והמצפון האישי מוצגים כאן כמקורות להיפגש עם דבר האל – כמו התורה, האמונה ומנהג האבות. קשה לראות כאן אפשרות לחשיבה דוגמאטית: האמת הבאה מן התורה צריכה להשתכלל עם מקורות אחרים, חלקם אינטואיטיביים וחלקם תרבותיים-הסכמיים.

הרב קוק הוא ככל הנראה הדמות שניסחה בצורה המפורשת ביותר את העיקרון הזה, אך כאמור לעיל יסודו טמון בעצם המודל המקראי של חתירת האדם לאמת, ובמודל התלמודי של תורה שבעל-פה. ואם בעניין ההקשבה לתרבות האנושית דברי הרב קוק נתפסים כחידוש, ביחס להיסטוריה דומה שהם מעוגנים היטב בתודעה המקראית – זו שמתחילה הייתה ככל הנראה הראשונה שביקשה לייחס להיסטוריה משמעות.

בספרו "הפילוסופיה של המקרא", מבאר יורם חזוני שהלמידה מן ההיסטוריה היא הלוז של תורת-ההכרה (האפיסטמולוגיה) המקראית. בפרק ארוך ומאלף מראה חזוני כי בעיני ירמיהו, דרישת האמת של כל אדם היא חובה מוסרית בסיסית; על האדם להטיל ספק ולבחון בעצמו את המציאות כדי להבינה אל נכון. אין הוא צריך להזדקק לפילוסופים או לנביאים: עליו להפעיל את תבונתו ואת חוש הביקורת שלו. חזוני מראה עוד כי המבחן האולטימטיבי לאמת – גם זו הנבואית – הוא המבחן האמפירי: נביא האמת הוא זה שנבואתו התגשמה, ולהפך. רק המציאות מכריעה בסופו של דבר בין המסקנות, המתעתעות לעיתים, של השכל.³

ביטוי רב עוצמה לעיקרון זה מציג חזוני בפרק אחר, שבו הוא מנתח את הפרשה המסתורית של התגלות האל למשה בנקרת הצור, המתוארת בפרשת כי תישא שבספר שמות. כאשר משה מבקש לראות את אלוהים, בקשה שהובנה על ידי חכמי ישראל כבקשה להבין את האופן שבו האל מנהיג את העולם, הוא נענה בצורה חלקית. אלוהים מבטיח לו שיראה 'את אחוריו' ולא את פניו. המשמעות של הבחנה זו מובהרת כאשר משה מועמד בנקרת הצור, ואלוהים 'עובר על פניו' כאשר פני משה מכוסות, כיסוי המוסר רק לאחר שהאל כבר חלף.

כך אומרים הפסוקים:

וַיֹּאמֶר [ה']⁴: "לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנַי, כִּי לֹא יֵרָאֵנִי הָאָדָם וְחַי".

וַיֹּאמֶר ה': "הִנֵּה מָקוֹם אֵתִי, וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר. וְהָיָה בְּעֵבֶר כְּבִדִּי, וְשָׁמַתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר, וְשָׁכַתִּי כְּפִי עָלֶיךָ עַד עֶבְרִי. וְהִסְרֹתִי אֶת כְּפִי, וְרָאִיתָ אֶת אַחֲרִי, וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ".

בעיני חזוני, מדובר בכמה שלבים: "א) השלב שבו אלוהים מגיע, ובו האדם עשוי, אם יסתכל, 'לראות את פניו'; (ב) השלב שבו אלוהים חולף על פני האדם, אשר במהלכו עדיין עשוי האדם לראות את פני האל מן הצד; ו-ג) השלב שבו אלוהים חולף כבר, שלב שבו יכול האדם רק לראות את 'אחורי' האל, ולא את פניו. משה זוכה לראות בבהירות רק את השלב השלישי, שבו לא נותר לאדם לראות אלא את אחורי האל".

"אם נקרא את המעבר של אלוהים כמטאפורה פשוטה", מבאר חזוני, "נמצא שמה שאנו יכולים לדעת על 'שם האל' בהיר רק במקום שאלוהים כבר חלף עליו – כלומר, רק ביחס לפעולותיו של האל בעבר. בהירות כזו אינה מובטחת כלל ועיקר כאשר מדובר בעתיד, שכן לשם ודאות שכזו לגבי העתיד היה על משה להסתכל על האל בבואו, ולהביט ישירות בפניו. וזו פעולה בלתי אפשרית לבן אנוש".⁴

אמנם, כפי שעשוי השואל לשאול, ההיסטוריה אינה יכולה להיות המורה היחיד; הרי לא כל דבר 'מצליח' הוא גם דבר טוב וראוי. אך חלק מן האמונה הוא הביטחון שהכיוון הכללי הוא חיובי, ושתעיותיו של האדם תבואנה על תיקונו – גם אם רק אחרי שמהלך הניסיונותי יושלם, כלומר רק בפרספקטיבה היסטורית. אם מה שמתגלה דרך המסע האנושי הוא הרצון של הבורא, אזי לא מדובר בהתגלגלות כאוטית של גחמות אלא בתהליך שניתן לייחס לו אמת, גם אם בזהירות ותוך איון עם מקורות ידע אחרים – ובהם ההתגללות, כמוכן.

*

חשוב להדגיש שעמדה כזו אין פירושה ויתור על האמת הבאה מן התורה ואימוץ אוטומטי של כל אופנה רעיונית, מוסרית או מדעית הרווחת בחברה האנושית שלא זכתה לאורה של תורה. ראשית, כאמור לעיל, דבר ה' אינו מופיע רק דרך המציאות החברתית והתרבותית, אלא גם – ובמידה רבה בעיקר – דרך התורה והמסורת. שנית, מסלול ההתפתחות האנושי הוא מסלול של ניסוי ותעייה, שכשמו כן הוא: הוא ממריא ומתרסק, מאמץ דרכים חדשות רק כדי לגלות בהמשך שמדובר בדרכי עוועים עקלקלות; האמת שאלה הוא מגיע ניכרת רק באיחור, רק ברטרספקטיבה, רק בקווים כלליים. לעומת זאת, המסלול שמציעה המסורת הוא בעל יתרונות מובהקים: בתשתיתו עומדת התגלות, מעין קיצור דרך לאמת שזכה לה עם ישראל; ועל גבי התשתית הזו עומדת מסורת מפוארת של תורה שבעל פה, כלומר התדיינות ארוכה שליבנה את הדברים בכלים אנושיים ואף הביאה אותם לעימות עם המציאות בתוך עם ישראל. המתח בין ערכים שונים, ומציאת האיזונים בתוכם, הוא לחם חוקה של מסורת ההלכה בישראל – ולכן היא מציעה על פי רוב עמדה מאוזנת וברירה, הגורמת לתנועות המוטטלות של השיח הערכי של המערב (שמבחינה היסטורית הינו עדיין צעיר ותזזיתי) להיראות כילדותיות.

עם זאת, עמדה כזו גורסת שלא ניתן להתעלם מן האמת העולה ממקורות חיצוניים

לתורה; היא סבורה שעל האדם להיות קשוב לקולות פנימיים ולרוח הזמן; והיא בוודאי מקבלת את הערכים שכבר נתבררו במסלול הניסוי-ותעייה האנושי וטורחת ליישב בינם ובין המסורת והתורה. ועוד ועיקר: היא מתבוננת על החיפוש האנושי באמפתיה ובשותפות, ואינה רואה עצמה כמי שניצב בצד אחד כאשר כל העולם ניצב מן העבר השני.

בכך, אגב, פוגשת העמדה התיאולוגית הזו של הרב קוק את השכל הישר של יהודים שומרי תורה רבים, עמדה שאלה הגיעו בלי לדעת דבר על קבלה ובלי חזון מרחיק לכת על השתכללות העולמות. יהודים אלה הצטרפו אל המודרניות ועקבו בהערכה ובשותפות אחרי הישגיה – מתוך 'מענטשליכקייט' פשוט, היותם בני אדם שוחרי טוב, שמעולם לא חשבו לראות בה אויב.

בעצם, לא מדובר רק בשכל ישר אלא גם בנגזרת טבעית של תפיסת העולם היהודית שינקו מחלב אמם, ושפגשו ברוב המקורות, הרואה את האדם כנזר הבריאה, את האמת השכלית והמצפונית כעיקר, ואת ההיסטוריה כזירה של התפתחות. ניסוח מלומד אחר של השותפות עם האנושות בחתירתה לקדמה ניתן על ידי הרב סולובייצ'יק, כאשר טבע את המונח "איש ההדר" ביחס לתנועה הטבעית של הציוויליזציה הכללית. אכן, כאשר במהלך המאה העשרים התגבשה האורתודוקסיה כתנועת התבדלות מתגוננת, עמדות מוצא פשוטות אלה נתפסו לעיתים כ'פשרניות' או 'חלשות', 'בעלבתיים' או 'מזרחניקיות'. אך ההשמצה הזו אינה יכולה לערער את העובדה שגישה כזו היא דרך המלך היהודית, שלה עוגנים עמוקים במסורת – כמו גם עתיד מזהיר, אחרי שהאפיזודה ההיסטורית של האורתודוקסיה המתגוננת תחלוף.

1. הריאליזם המשיחי

נשוב אל שפתחנו בו: חיבור אנו מבקשים. מציאות היסטורית וריאלית שטעונה את מלוא המיתוס, את עומק המשמעות. חיים של אמונה, שבהם מעשינו אינם עטופים בענן של ספקנות או בציניות של אבסורד, שבהם יש טוב ויש רע, למרות שהעולם אינו פשוט. אבל לא בכל מחיר: לא אמונה שמוחקת את הפיכחון שעמלנו כה הרבה להשיגו, את הפרגמטיזם והריאליזם. לא כזו היודעת מראש מה עומד לקרות, הבטוחה שהפרשנות האלוהית מצויה בכיסיה. לא התגלות שמפנה עורף לחתירה האנושית, המרתקת והמיוסרת, לתיקון, ולמרדף המופלא אחר האמת המדעית. לא מוסר דתי שמתעלם מן המוסר שהתגבש לו בתוכנו.

הידיעה, שהאמת האלוהית משתכללת מתוך המעשה האנושי; שהגאולה המובטחת מכילה יסוד מובנה של אי-ודאות, בהמתנה למה שיתגלה מתוך המציאות; שמה שעולה ממקורות שאינם המסורת הידועה לנו אינו דווקא סתירה אלא השלמה – הידיעות הללו פורשות בפנינו מודל אחר של אמונה ומשיחיות. אמונה עם ענווה,

משיחיות קשובה למציאות. כמובן, בעיניים של מי שאינו מתיימר כלל לדבר על מטא-היסטוריה, שאינו מעז כלל לטעון למשמעות ידועה מראש, קשה לראות בזה 'ענווה'; אך בהיגיון הפנימי של האמונה, ההבנה שיש 'סוף פתוח', שביחס לעתיד המשיחי עצמו "כל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו" (כלשון הרמב"ם במשנה תורה, הלכות מלכים ומלחמותיהם, פרק יב), היא הבנה רבת משמעות, המנטרלת הרבה מהרעות-החולות הנלוות לעמדה יודעת-כול ואטומה.

כן, יש דברים ידועים מראש, יש נרטיב כללי, יש אמת של התורה. אך אלה באים במשא ומתן עם המציאות, עם רוח הזמן, עם הפשטים המתחדשים. לא בהתבצרות ולא בפחד, אלא בדיאלוג החותר לאמת גדלה והולכת.

עמדה כזו, מלאת אהבה לאלוהים, לעולם ולאדם, הייתה מושכל היסוד של תורת הרב קוק – וגם אחת הסיבות שתורתו רכשה לה אוהדים כה רבים בקרב החברה הדתית. בניגוד למה שמקובל לחשוב, היא הייתה גם מושכל יסוד של בנו, הרב צבי יהודה, שהיה לא רק תלמיד חכם גדול אלא גם בן בית מובהק בתרבות ראשית המאה העשרים שאל תוכה גדל. מכוח הרעיונות הללו הניעה משנת הרב קוק את חלוצי הציונות הדתית של הדור הקודם אל 'גוש אמונים' ואל מפעל ההתיישבות. לא רק רומנטיקה ודיבורים גבוהים היו שם, אלא גם אהבת אדם רחבה, עין טובה, ותודעה של שותפות בקדמה האנושית. אכן, כמו כל תנועה בעלת בשורה, ואגב הרצון ל"חידוש ימינו כקדם", הייתה בגוש אמונים נטייה לבחון מחדש את המחויבות האוטומטית לערכי התרבות הכללית שמשלו אז בכיפה. פרחו אז רעיונות על חינוך אלטרנטיבי ("על טהרת הקודש", או כזה המחבר קודש וחול בדרך מקורית), רפואה אלטרנטיבית, ואפילו פוליטיקה אלטרנטיבית, ופה ושם היו גילויים של התרפקות על עבר קדם-מודרני – אך כל זה לא היה שונה מזרמי התחדשות אחרים, ובוודאי שלא ערער את הבסיס, שהיה ונותר שייכות אל העולם המודרני ואל הישגיו, אל ההומניזם ואל הקדמה.

בגוש אמונים לא פחדו לדבר על משיחיות – אפילו כינו אותה 'ריאליזם משיחי' – אך משיחיות זו לא באה כדי לבטל את המציאות ואת הפרגמטיות, אלא כדי לפרש אותה ולהעניק לה תוקף וחוזק. הביטוי החביב על בית המדרש הזה היה שעלינו להתאמן לראות את הגאולה "עין בעין" – עין אנושית המקבילה לעין האלוהית, הנבואית. היה ביטחון שאנו חלק מסיפור גדול, מקראי, מטא-היסטורי – אבל גם הבנה עמוקה שהסיפור הזה מתרחש בדרכים היסטוריות, מורכבות ולא מובנות-מראש, אנושיות וחילוניות באופיין. בספר הקלאסי-דאז, 'איילת השחר', הסביר הרב יעקב פילבר שאיננו יכולים להכתיב עבור אלוהים כיצד לנהל את ההיסטוריה. זאת, בניגוד לעמדה החרדית שציפתה לגאולה 'על פי הספר', על פי המושגים שנתקבעו בתודעה, על פי תבניות העבר. כבר בשנות השמונים, הרבה לפני שהסכמי אוסלו ערערו את הנרטיב המתנחלי, אחד המושגים הרווחים בשיח-הגאולה של אנשי הגוש היה ה"סיבוכים"

הדברים אינם מופיעים כפי שציפו, ואין לצפות שיופיעו בדרכים חלקות ואוטופיות. למציאות דרכים משלה.⁵ חנן פורת היה תלמיד ישיבת מרכז הרב בעת שזכה להימנות עם משחררי הר הבית במלחמת ששת הימים. כאשר הגיע לישיבה אחרי שוך הקרבות, היה כמובן שיכור מאושר ומהתרגשות; כמו רוב החברה הישראלית, כמו רוב משחררי הר הבית, בוודאי כמו מי שבאו לשם עם המטען הרוחני של תפיסת הגאולה. הוא נכנס לשיעור שנתן הרב צבי יהודה קוק, והעיר ש"הגיעה השעה ללמוד 'הלכות בית הבחירה'", כלומר את הפרקים בספר 'משנה תורה' לרמב"ם המסכמים את הלכות בית המקדש. הרב צבי יהודה לא התבלבל, והגיב מיד באמירה "יש לנו עוד הרבה שנים ללמוד 'הלכות מלכים ומלחמותיהם'" – פרקי 'משנה תורה' העוסקים בסדרי המדינה. תגובה מצננת וריאליסטית זו הייתה זכורה לחנן כל חייו.⁶

אכן, הריאליזם המשיחי של גוש אמונים לא הובן. הפחד מן המשיחיות היה כה חזק, שהמתבוננים בתופעה מבחוץ מיהרו להכניס אותה לקטגוריה הפונדמנטליסטית, עוינת-הקדמה, ולצבוע אותה בצבעי-אזהרה של משיחיות 'הזויה', מסוכנת, המבקשת למחוק את הניתוח הארצי ולהחליפו במיני הבטחות סרק (אכן, מדרך הטבע, היו גם מבין ההולכים אחרי הרוח הזו כאלה שפירשו אותה באופן כזה – אך לא זו הייתה הדרך ולא זו הייתה הבשורה).

עניין זה אכן דורש מאמר ארוך ועצמאי, שינתח את טענותיהם של חוקרים, סופרים ועיתונאים, וכמובן פוליטיקאים, האחראים לתודעה הרווחת כל כך כאילו 'המשיחיות' שצמחה מחוגי הרב קוק הייתה משיחיות אנטי-ריאלית; דומני שחגי שטמלר, בספרו 'עין בעין', עשה מלאכה נאה בתחום זה.⁷ אסתפק כאן בעצם הנחת הטענה על השולחן: מי שתייג את גוש אמונים ואת חוגי 'מרכז הרב' כמשיחיים פונדמנטליסטים עשה זאת בעיקר מתוך אותה התעקשות לחלק את העולם לשני נתיבים בלבד – נתיב של ריאליזם נטול יומרה, ונתיב של מיתיות המתעלמת מן העובדות. נוקשות המחשבה הזו, הנובעת או מפרדיגמות אקדמיות צרות-אופק או מפחד נפרז, אותו פחד מפני הערבוב שבו פתחנו את המסה, גרמה לעיניהם של המתבוננים להתעלם משלל עובדות, היגדים ופרשנויות המבהירים היטב שהזרם המרכזי של 'גוש אמונים' היה ונתר תמיד רחוק מרעיונות משיחיים במובנם המנותק – ונביאם של רעיונות משיחיים הקשורים בהטענת המציאות במשמעות, ובלימוד ממנה. כמי שנעוריו עברו עליו בשנות השמונים, ימי הפריחה של הגוש, והיה עד לכמה מן האירועים המכוננים של ההתיישבות; כמי שזכה לעבוד עם אורי אליצור, עם הרב חנן פורת ועם מורי ורבי הרב בני אלון; כמי שבלע בנעוריו את כתבי הרב קוק וספוג בהם עד עצם היום הזה, אני מעיד ושב ומעיד שאהבת האדם, השותפות לקדמה, 'הסוף הפתוח' והנכונות ללמוד מן המציאות תמיד היו שם.

*

מאז ימי כתיבת משנתו האופטימית וההומניסטית של הראי"ה קוק חלפו כמאה שנה ששינו בהרבה את נתיבות ההיסטוריה ואת פרשנותה. אפילו מאז ימי הפריחה של גוש אמונים חלפו שנות דור. האופטימיות ההומניסטית נשברה לנוכח זוויות השואה ואימי הסטליניזם, אך במקביל המשיכה ההתפתחות המואצת של הטכנולוגיה והשינויים הכבירים בחברה האנושית. שני אלה יחדיו הובילו לצמיחתם של רעיונות שרגילים לכנות 'פוסט-מודרניים', שהניגוד בינם ובין הרעיונות שהזינו את האנושות בימי הרב קוק הקשו על ממשיכי דרכו להשליך עליהם את גישתו האמפתית. לצד הקושי הזה, נפגעה המשנה הזו גם מתהליכים חברתיים וחינוכיים של העמקת היסוד ה'אורתודוקסי', המתבדל והמגדיר, בתוך החברה שביקשה ללכת בדרכו של הראי"ה. ממילא, מי שמחפש כיום לפגוש חיבור זה שבין האמוני לאנושי ובין הלאומי לאוניברסלי, שמשנת הראי"ה קוק רוויה בו, ימצא אותה פחות בבתי המדרש הנושאים ברמה את שמו, המעלים על נס את "הקודש", ויותר בכאלה המכילים שייכות בלתי-אמצעית אל מה שמחוץ לבית המדרש – שמשנת הרב קוק היא להם תשתית עומק הניצבת ברקע ולא בחזית.⁸

מנגד, בחלקים רבים בחברה הישראלית צמח הרצון בבידול חריף יותר ויותר מרעיונות 'משיחיים', ועקרון ההפרדה בין המיתי לריאלי הפך לנוקשה ומצמצמת. מהות, זהות, מגמה, אמת, יושר – כל המילים הללו ומה שהן מסמנות הפכו למוקצות-מחמת-חדש.

אלא שבכל הנוגע לציונות ולישראל, הבריחה מן המיתי והמשיחי אינה אפשרית ואינה הולמת. מי שמבין שמדינת ישראל והמפעל הציוני קשורים ואחוזים בנרטיב המקראי ובסיפור ההיסטורי היהודי, ואינו מפחד מהזיקות הללו, מפרש לעיתים קרובות נכון יותר, ריאלי יותר, את האתגרים הגיאואסטרטגיים והבינלאומיים שעומדים בפני המדינה היהודית – מאשר מי שמתעקש להתעלם מסיפור-המסגרת הזה, ולשפוט את המקרה הישראלי כסוגיה רגילה של מדינה לבנטינית בעלת אתגרים ביטחוניים או שלוחה קולוניאלית של אירופה שנקלעה למרחב עוין. הישראליות החילונית, החשה מבוכה או חוסר ביטחון כאשר מדברים 'משיחית', מתפלאת לעיתים לגלות עד כמה העולם מסתכל על ישראל כביטוי בן זמננו של האתוס המקראי, כמדינה הצומחת מן התנ"ך, ושופט אותה בהתאם – והתעלמותה מיסודות אלה גורמת גם לשגיאות בהתנהלות מדינית וגם לנמיכות-קומה של מי שרואים עצמם (שלא בצדק!) כפריפריה. הבהרה קטנה על ראיית ישראל כישות תנ"כית: השיח הבינלאומי ה'רשמי'-המערבי, השקוע גם הוא בחרדת ההפרדה בין המיתי לריאלי, אכן מתעלם מכך, אבל מאות מיליונים ברחבי העולם חווים את ישראל כך, והדבר מקבל ביטוי גם בהיבטים רבים של הדיפלומטיה הבינלאומית. הנושא טעון, כמובן, מאמר נפרד.

בנימין נתניהו רחוק מלהיות יהודי משיחי, אבל הוא מבין היטב את חשיבותו של המיתי וההיסטורי, ויודע שישראל אינה 'עוד מדינה'. התנהלותו במדיניות החוץ,

מנאומיו ועד הבריתות שהוא כורת, משקפים את המודעות הזו – ועומדים במקום אחר לגמרי מהתנהלותם של מי שאינם בני בית בשום דיבור על תנ"ך או על גאולה, ומובכים מכל שיח המתרומם מעל הקונקרטי. בעת כהונותיהם של צברים כיצחק רבין ז"ל או אהוד ברק, יב"א, צרות האופק הזו הורגשה היטב, והתבטאה גם בעמדת מוצא פרוניציאלית מול העולם.

כאשר עבדתי לצד הרב בני אלון, כשכיהן כשר בממשלת שרון, ראיתי היטב את יתרונות המשיחיות המפוכחת: זו היודעת שמדינת ישראל אינה 'ככל העמים', משוכנעת שהיא חזקה, ומבינה את ההשפעה של מיתוסים דתיים על מערך הכוחות הבינלאומי. הוא הבין לפני כולם את החשיבות של חגורת-התנ"ך האמריקנית ושל ידידי ישראל (הדתיים!) באירופה, הן לתיירות (שעליה היה מופקד) והן לאסטרטגיה הכוללת של התמיכה האמריקנית בישראל; הוא עמד על המרכזיות של סמלים ואתוסים פלשתיניים, כמו פליטי 48, שישראל צריכה לפרק כדי לסיים את הסכסוך; הוא ניתח בפיקחון נדיר את מפת המזרח התיכון החדשה, לאור האיום האיראני על מדינות המפרץ (מוזמנים לראות דברים שכתב ב-2005, ב"יוזמה הישראלית" שלו, שהתרחשו אחד לאחד אחר כך); והוא ידע, בבירור, שבשל התשתית התנ"כית המשותפת לנו עם הנוצרים – בניגוד למוסלמים – עלינו להבין שבתמונה הגדולה של הסכסוך הם בעלי בריתנו (ולהניח בשל כך מאחור חלק מהחשבונות ההיסטוריים).

לעומתו, מי שפיתחו חירשות ועיוורון מכוונים להיבטים המיתיים של קיומנו כאן, לא הבינו אותם – וטעו בהבנת מרכיבי יסוד במפה האסטרטגית. פעמים רבות כל כך, כשאני שומע פרשנויות הבאות מן הממסד הביטחוני הישראלי – זה שאנו חבים לו את שרידותנו על החרב, אבל גם יכולים לזקוף לחובתו איולול ועיוורון לא מעטים – אני נחרד מן הראייה הצרה, החסרה את ממדי העומק ההיסטוריים ואת ההקשר הייחודי של המפעל הציוני. אינך צריך להאמין ביסוד המשיחי והמיתי כדי להבין שהוא משחק תפקיד בזירה הבינלאומית; ובמילים אחרות: אינך צריך להיות הרב בני אלון, תלמיד נאמן של הרב צבי יהודה קוק, כדי להגיע למסקנותיו; חלקן נובעות מהיותו מתבונן חריף בעל כשרון מיוחד לראיית התמונה הרחבה (ואכן רבים משותפיו לתפיסה המשיחית-ריאלית לא הבינו את הדברים כמותו). אך חשוב להבין שהפחד מפני המיתי, הבריחה מפניו, איננו תמיד דבקות בריאלי ובאובייקטיבי: כמו כל התנהלות המבוססת על פחד ובריחה, כרוכה בה בהכרח התעלמות מעובדות שאינן משתבצות בתבניות החשיבה המוגבלות, שכל חריגה מהן אסורה. ובמקרה הישראלי, הרווי אנומליות, הקיבעון אל תבניות החשיבה המוגבלות יוצר עיוות קשה בתפיסת המציאות; קשה הרבה יותר מהעיוות המשיחי שכה חוששים ממנו.

אכן, כדי לבסס את הריאליזם המשיחי שלו היה הרב בני אלון צריך להיאבק גם בתוך המחנה: רבים שם לא ידעו כיצד לפתח את היסוד הארצי-אנושי, לא הבינו את חשיבותה של תוכנית מדינית והתמודדות עם השאלות הקונקרטיות של הסכסוך.

כאמור לעיל, חלק מממשיכי הדרך נטשו אותה למעשה, כאשר העדיפו את הסתגרנות האורתודוקסית על פני האמפתיה והשותפות שלמדו עליה בבית המדרש של הרב קוק. "החלוצים של פעם היו אידיאליסטים אמיתיים", הם נוטים לומר, "אבל כעת אנו מתמודדים עם מתירנות והפקרות". את הסגוריה של הרב קוק הם יודעים להפעיל על המודרנה 'הישנה' – ומשוכנעים שלא ניתן, ואסור, להחיל אותה על המודרנה ה'חדשה', או שמא הפוסט-מודרנה. אלא שכאמור לעיל, הרעיון של התעלות העולם על ידי האדם ודרכו, תוך חיפוש דרך וניסוי וטעייה, לא נעלם עם שקיעתה של 'רוח זמן' אחת ועלייתה של רוח אחרת: התנועה ממשיכה, והסוף הפתוח חייב להישאר פתוח – גם כאשר הכיוון נראה לנו במבט ראשון תמוה ובעייתי.

הנה כי כן, מימין ומשמאל קמו מתנגדים לאמונה. האמונה שבה לריאליה יש משמעות ומהות, האמונה שהעולם הולך ומשתכלל, האמונה שהאמת הולכת ומתבררת תוך כדי תנועה ואינה נתונה מראש. האמונה ששיבת ציון היא הגשמת חזון הנביאים, והיא חלק מסיפור גדול ואוניברסלי. אמונה שאנו זקוקים לה, ברמה הלאומית, כדי להבין מה אנו עושים כאן ולפעול בנדיבות ובעוצמה כדי לצעוד הלאה בדרך לביסוסה של חברה ראויה; אמונה שאנו זקוקים לה ברמה האנושית, כי היא המאפשרת לנו לצעוד במסלול המקביל של החיפוש האנושי וההתגלות – ולנהל את הצמיחה הרוחנית והרעיונית של כולנו, על כל המאבקים ההכרחיים בו, מתוך רוח טובה וענווה.

1. הראי"ה קוק, "שיר מרובע", *אורות הקודש ב*, עמ' תמד. ברצוני להודות לשחר פלד, תלמיד חכם, אינטלקטואל וכותב עצמאי, שדברים שכתב היוו השראה לכמה מרעיונות מסה זו.
2. על עניין זה הרחבתי בפרק בספרי *הברית הישראלית*, תל-אביב: ידיעות ספרים, 2015, עמ' 213–230.
3. Yoram Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scriptures*, Cambridge, 2011, Chapter 6.
4. שם, פרק 8. מאנגלית: יואב שורק.
5. ראו למשל *טל חרמון*, ספרו הפופולרי אז של הרב שלמה אבינר, בפתיחה לספר במדבר. הספר ראה אור בשנת 1985.
6. את הסיפור שמעתי מפיו.
7. ראו חגי שטמלר, *עין בעין: משנתו של הרב צבי יהודה הכהן קוק*, עלי: בניין התורה, 2016.
8. הזכרתי בפתיחה את שירת חייו של בני דביר, הי"ד, שהיתה רוויה אהבת ישראל, אהבת האדם ואהבת כל הברואים. דומני שאין זה מקרה שהוא מצא את מקומו בבית מדרש של מוסדות אור-תורה סטון, שחיבור זה של הלאומי-פרטיקולרי עם האנושי-אוניברסלי, כמו גם של תורה והגות כללית, הוא מיסודות תפיסת עולמם. מייסד הרשת, מורי הרב שלמה ריסקין, הוא יהודי 'משיחי' מובהק: כזה החווה את שיבת ציון כהתגשמות חזון הנביאים ורואה בעם ישראל את מרכז ההיסטוריה האנושית. ואכן, כפי שלמדתי משיחות עמו, הרב קוק הוא בעיניו הרואה הגדול, נביא הדור. עם זאת, אין זה מקרה שהוא לא חניך 'מרכז הרב' ולא מוותיקי גוש אמונים: קרוב לוודאי שאם היה כזה היה מתקשה לשמר את הרוח הזו הבאה מכתבי הראי"ה.
9. הרוצה לפגוש את השקפתו מוזמן לקרוא את המאמר שפרסמנו כאן אחרי מותו: "השלום שאחרי נתניהו", *השילוח 5* (תמוז תשע"ז).



נפשות יהודיות הומיות: א"א קפלן על י"ח ברנר

המחצית הראשונה של המאה העשרים הייתה מן התקופות הרעות שראה ישראל בתולדותיו, אם לא הרעה שבהן. ועם זאת, היא הייתה מן התקופות התוססות והמגוונות מבחינת הזרמים הרעיוניים והאידיאולוגיים שרגשו בעם היהודי. השנים שקדמו למלחמת העולם השנייה ראו את הבשלתן של אידיאולוגיות וזהויות יהודיות שנבטו במאה הי"ט: ציונות, יידישיזם, סוציאליזם יהודי, החצרות החסידיות, עולם הישיבות הליטאי, האורתודוקסיה המערב-אירופית והאולטרה-אורתודוקסיה ההונגרית. עידן זה היה עד גם לשלל מיזוגים, הלחמים ושילובים מפריס ולעתים מפתיעים של הללו. ברקע היו הנסיבות: שינויים טקטוניים במצבם של יהודי אירופה, שעיקרם ההגירה ההמונית של מפנה המאה, עקירתן של אלפי קהילות יהודיות בשנות "המלחמה הגדולה" ושידודם של דפוסי הפרנסה והדיור המסורתיים של היהודים. הייתה זו תסיסה אלימה כמעט, מערבולת רעיונית שהולידה בין השאר אינטליגנציה רבנית מגוונת בצורה יוצאת דופן. רבנים אנרכיסטים, משכילים מיסטיקנים ומקובלים קומוניסטים רתחו יחד לצד שילובי טעמים נוספים, במעין חמין אידיאולוגי גולש התלוי על בלימה.

דמותו הטרגית של הרב אברהם אליהו קפלן מייצגת במידה רבה את רוח התקופה. הוא נולד בשנת תר"ן (1890) בעיירה קייידאן בליטא, לרב קהילה ולמדן בעל מוניטין. אביו נפטר בדמי ימיו והוא בן 34, ואברהם אליהו שלא זכה להכירו נקרא על שמו. בנעוריו היה חניך ישיבות הדגל של תנועת המוסר קלם, טלז וסלובודקה. בזו האחרונה היה לתלמיד קרוב של "הסבא" ר' נתן צבי פינקל, ונתפס לשיטת "גדלות האדם" שלו. נפשו סערה כלפי פנים וכלפי חוץ. עוד בנעוריו עסק בכתיבת שירה וקטעי יומן גועשים מצד אחד, ומצד שני לקח חלק נלהב בפעילות ציבורית בתנועות נוער חרדיות ובכתיבה פובליציסטית.

בימי מלחמת העולם הראשונה שהה בבית אימו בטלז. לצד הלימוד המסורתי הוא התעמק בספרות העברית המתחדשת, חקר את "חוכמת

"ארץ ישראל".

ייצוא תפוחים מנמל יפו, תחילת המאה העשרים.
מאוסף התצלומים של אמריקן קולוני (ירושלים)

ישראל" שהתפתחה במערב, שלח ידו בפילוסופיה ובמעט מדעים ואף לימד את עצמו גרמנית. לאחר נישואיו נענה להזמנה של בית המדרש האורתודוקסי לרבנים בברלין, "הסמינר" של הילדסהיימר, לכהן כמורה לתלמוד במוסד, ולאחר זמן מועט ירש את ראשות בית המדרש. בכך היה לאחד מניצניה ומאפשריה של התופעה שתפרח בשנים שלאחר מכן: נדידתם של בני ישיבות ליטאיות למערב לשם רכישת השכלה כללית, ופריצתה של שיטת הלימוד הישיבתית-הליטאית אל מעבר לתחום

המושב הרוסי. בשנותיו המועטות בסמינר לא רק השפיע מרוחו על המוסד אלא גם הושפע ממנו. הוא בא בדין ודברים עם גישות מחקריות לחקר התלמוד ושילבן בלימודו שלו, ואף החל בכתיבת פירוש חדש לתלמוד ששאף למזג בין חוכמת היהדות שבמזרח אירופה לבין זו שבמערבה. נדמה שכל מי שבאו איתו במגע הכירו בכישרונו ובייחודו והאמינו כי נכונו לו עלילות רבות בציבוריות היהודית; כך עולה, מכל מקום, מהתעודות שנכתבו אליו ועליו בטרם ולאחר לכתו.

אלא שהוא נפטר בחטף בשנת תרפ"ד (1924), ושנותיו כשנות אביו במותו, שלושים וארבע. את מקומו בסמינר תפס הרב יחיאל יעקב ויינברג, אף הוא בוגר ישיבת סלובודקה שמסלול חייו דמה באופנים רבים לזה של קודמו. הרב ויינברג היה לימים מדמויות "הביניים" המעניינות והמשפיעות בשני ענפי האורתודוקסיה



מלחמת-השמד נגד הייאוש. הרב אברהם אליהו קפלן

שהתגבשו לאחר השואה, הבדלנית והמודרנית, וקורותיו מרמזות על העתיד שנכון היה לרב קפלן.

כתבים מועטים משלו נותרו בידינו. חלק מהם אבדו במו ידיו: ברגע של "הפיכת הלב", אחרי שיחה מפי הסבא מסלובודקה, שרף את השירים והכתבים שחיבר בנעוריו. רוב כתביו המאוחרים ששרדו רוכזו בספר 'בעקבות היראה' [ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ך; מהדורה מורחבת, תשמ"ח; תשע"ח]. ערך אותו בנו, הרב צבי קפלן, שהאריך ימים והיה לדמות חשובה בחוגי המזרחי ותנועת בני עקיבא בישראל, ואף שימש עורך הן באנציקלופדיה העברית הן באנציקלופדיה התלמודית - שילוב שוודאי היה מפיק נחת רוח לאביו. בין כתביו אלה של הרב א"א קפלן כמה מאמרי ביקורת על ספרי עיון וספרות חדשה, וביניהם זה שלפנינו, על ספרו האחרון של יוסף חיים ברנר 'שכול וכישלון' (המאמר הופיע



מפגש יהודיות מזרח ומערב.
הסמינר לרבנים בברלין, 1898

בשנת תרפ"א בירחון התורני 'ישורון', 78, עמ' צח-קז; נדפס שנית בקובץ 'בעקבות היראה', מהדורת תשע"ח, עמ' 56-65. יותר משזו ביקורת, זוהי דוגמה מובהקת למה שאנו אוהבים לכנות "מסה אגב ספר", מהסוג שאנו מבקשים לעודד ולפרסם ב'השילוח' שלנו: דברי הגות בעלי הקשר ציבורי בעקבות נקודות ציון ספרותיות.

הרי לנו רב אורתודוקסי ואפולוגטיקן מבריק של עולם הישיבות והמסורת, היושב לחבר מסה אוהדת ומלאת כבוד - על סופר אתאיסט, שהיה ממבקריה המפורסמים והחריפים של הדת היהודית בדורו! אמנם, היה לרב קפלן ולברנר גם לא מעט מן המשותף. ברנר החל את חייו כחניך עולם הישיבות, שם נחשף לראשונה, כמו קפלן, להשכלה ולספרות עברית. אף הוא הלך לעולמו בטרם עת ובטרם מיצה את המורשת שיכול היה להותיר אחריו; הוא נרצח בשנת הארבעים לחייו בביתו ביפו במסגרת מאורעות תרפ"א, כשנה לאחר צאת 'שכול וכישלון' הנחשב לפסגת כתיבתו.

אולם, חשוב מכך, השניים חלקו הלכי רוח דומים, בשני מישורים. האחד, הבא לידי ביטוי במסה לפניכם, הוא החיבור הרגשי העמוק לעם ישראל ולארץ ישראל. האחר הוא ההתחבטות האקזיסטנציאליסטית לנוכח האבסורד של הקיום והמאבק בייאוש ובחרדה הכרוכים בו. סיפוריו של

ברנר ורבים ממאמריו חגים סביב מה שזיהה כ"מר קדרות ההווה בלי אלוהים", והתאפיינו במרד ניטשיאני נגד הזיוף, הבריחה מהמציאות וכל מה שנועד להשקיט את בעיית הקיום; בסירוב עיקש להיכנע לייאוש ולניהיליזם, ובנחישות למצות את החיים בגבורה מתריסה.

עדות להלך רוח זה אצל אברהם אליהו קפלן משוקעת בשני חיבוריו המוכרים יותר. הראשון הוא שיר שכתב במחצית ימיו והוא בן שבע-עשרה, ששרד ואף מושר בעולם הישיבות הליטאיות עד היום (במנגינה המוכרת של "שחקי שחקי", וכמוהו בהטעמה מלעילית). לשירו זה קרא "תפילה": "שְׁקֶעָה חֲמָה, שְׁקֶעָה נֶפֶשִׁי, / בְּתֵהוּם יְגֻנָּה הָרֵב פֵּי, / כִּי עֹמְדָה לִפְלִי הִיא בְּמִלְחָמָה / אֶת הַבָּשָׂר וְאֶת הַדָּם. // יְמֵי עֹבְרִים, יְמֵי בָלִים, / מְבִלִי סִחַת, מְבִלִי תֵּת; / אִם לִזְאֵת קָרָאתָ חַיִּים, / אֲמַר נָא אֵלֵי מָה זֶה מָת. // חוֹסֶה אֵלֵי כִי לֹא אֶדַע / אֵיכָה אוֹכַל כֹּה לְחַיּוֹת: / הָאֵם לְשִׁפְחָ בַּל וְשִׁמְחָ / אוֹ לְזֹכֵר הַכֹּל וּבִכּוֹת. // הַחַיִּינִי אֵלֵי נָא לְמַחֵר, / אוֹלֵי אֶפְתָּר אֶת הַחֲלוּם; / שְׁקֶעָה חֲמָה, עֲבִים בָּאִים, / לִילָה עֹלָה מִן הַתְּהוֹם".

העדות השנייה היא ממאמרו "בעקבות היראה", העוסק בצורך ובחובתם של "היחידים" המסוגלים לכך להשפיע על סביבתם. בשיאו של המאמר, ובניגוד למושא ביקורתו ברנר, הוא מפנה את סערו לאל שעוד האמין בו: "אהה ה' אלקים! מי יתן ונשכח רגע את הידיעה המאוסה הזאת [...] את הכל יכלו לשכוח - רק לא את הדבר המשעמם הזה, רק לא את היאוש הרזה הזה שאין בו אלא ריקנות: שהכל ללא הועיל, והכל ללא ברכה, שהכל כבר היה, אלף אלפי פעמים היה, וגם אני אהיה ככה, וגם אתה תהיה ככה, וגם הוא יהיה ככה, ואין שנוי ואין מפלט, ואין מוצא ואין חרות... מי יתן ונשכח זאת רגע! הלא בשכחת הקטנות הזאת פתאום נזכור גדולות. הלא בהשמדת הייאוש הזה פתאום נחיה נשמות" (בעקבות היראה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשע"ח, עמ' 15).

בברנר מצא קפלן הד לעצמו: נפשות תאומות שתהום פעורה ביניהן. ניתן לחוש בהזדהות זו בתארו את ייסוריו וחיבוטיו של מושאו, ואפשר שמעורבת במסתו מעין תקווה קטנה לגאול אותו ואת פירותיו. אך מעל הכול כמוסים במסה זו מרחביה של תקופה: תנופה לאומית-ציונית, פרוטו-אקזיסטנציאליזם ורעש-געש רעיוני כולל. אכן, היה זה רגע שיא פריחתה ועושרה של האורתודוקסיה היהודית. זו הלכה והצטמצמה בהמשך לכדי גזע וענפים רעיוניים מונוליתיים בהרבה, כתוצאה מתהליכי התמרכזות אידאולוגיים, וכתוצאה מהשוואה, שגדעה לא רק את הגופים אלא גם "רוחות" רבים בעם היהודי.

אלון שלו

בין עוז לכישלון

משיצאו חכמי הדורות ללמוד את רוח האדם נשאלה שאלה זו לפנייהם: איזה כוח מרובה, זה של השכל או זה של הרגש? קיוו מתחילה למצוא תשובה מי משניהם עומד בראש, אולם בסופו של דבר העלו בידם אחרת: גם זה וגם זה אך ילידי ה"אנוכי" של האדם הם, ואותו ה"אנוכי", שהוא אביהם האחד, אינו נתפס ומובן כל צורכו לא על פי זה ולא על פי זה, כי נחבא הוא אל הכלים, כלי הנפש השונים, ועולה הוא על גביהם.

מידה זו גם בעמים היא נוהגת. מושג ה"אנוכי" של איזה עם, או "שר האומה" בלשון קדמונינו, אינו עלול להתבטא בלשון בני אדם, לא יגדירוהו הכינויים שהמציא החושב. ויותר מבכל האומות מורגש דבר סתר בהאומה הישראלית. את רשמי אופייה של אומה זו אנו מכירים בעד צוהר ההיסטוריה, אך אפס קצהו נראה שם וכולו לא נראה. בצל כנפיים נסתרות חונה עם ישראל, אך לראות אותן לא נוכל, כי כנפי שכינה הן... "יחביאנו צל ידו תחת כנפי השכינה".

ולמשל: אותו החפץ הנמרץ בארץ ישראל שלנו, השוכן בלב כל יהודי ומתנחל לבניו אחריו, – כלום פירוש מספיק יש לו? אם לדין, ודאי יש תשובה, ואם לעניין הרגש הלאומי, גם-כן אין לו בסיס. ואומנם כבר קמו לאומיים גדולים כשמעון דובנוב וחבריו והרחיקו מאוהלם את חיבת-ציון כמטבע שפסלתה הלאומיות. הם אמרו: מי העם החפץ חיים, אוהב ימים לראות טוב (חיים לאומיים וטוב לאומי!) – נצור את רוחך מהרגשות רומנטיות על מדינה רחוקה ויפה, שָׁכַן ארץ וְרָאָה אֲמוֹנִיקָה במקום שאתה שם, אל תתגעגע בגלותך על ארצך שאבדה כי אם הפוך את גלותך לארצך שלך ובה תאלם בתור לאום.

ברם אמרו חכמים: כל מקום שהלכה רופפת בידך צא וראה העם מהו נוהג. ואם בעניין זה לא תוכל לשאול את פי העם השרוי בארצות גלותו, כי קצרה רוח איתו, ועיניו הושעו מראות דבר בלתי אם טרפו ליומו – אז ברח דודי אל הרי ציון, אל ירושלים עיר-הקודש, ושאל זקנין שביישוב הישן או נכדיהם שביישוב החדש, ויגלו לך דברים שבליבם: מה להם ארץ ישראל?... והלא הם במקום המעשה, במקום

המכשולים שקשה לפנותם, במקום הנחשולים שקשה לנצחם – ובכל זאת ליבם קשור בה, עוז לו בה, חבוק בה ודבוק בה, ומוחזקים הם בארצם, כי יהיה מה שיהיה, אך היא שלהם היא. למרות כל החשבוניות ולמרות כל הכישלונות. זהו עוז פנימי בקרב עם עתיק, זוהי מורשת אבות מלפני אלפי דורות, עוז אלוקים, החי בקרב עם אלוקים, ובעל כורחו הוא חי.

הוא העוז שהצילנו עד עתה מתוך כישלוננו כל הגלויות, והוא העתיד להצילנו גם עכשיו מכישלוננו ה"אתחלתא" של קיבוץ-גלויות. "ה' עָזִי וּמִצְדִּי", "ה' עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן", "אין עוז אלא תורה", "ישראל עֹזִין שבאומות הן" – כל המאמרים האלה ישנים הם כבר מאוד והרבה בני אדם סבורים שאין מקומם אלא בדרשות. אך לא! מקומם בתוך החיים הם, והוא הדין: בתוך חיי ארץ ישראל. עוז אביר זה שלא כרע תחת סבל הגלות ולא הוכה לפי חרבה, קל וחומר שלא ייבהל מאימת חבלי לידה בימי ההתחלות הקשות. שריר הוא קיים – למרות רצח יפו...

רצח יפו: מאורעות תרפ"א ב-1
במאי 1921. בין ההרוגים יוסף
חיים ברנר.

...כי דווקא בין אלה שנפלו חללים בעירנו הקדומה הזאת, בימי האביב שנה זו, היה סופר עברי אחד, י. ח. ברנר, שהעיד בלי משים בכתבו האחרון על מדת עוזן של יהודי הארץ. זה היה אמן ספרותי שאין דוגמתו רבים, ובשעה שכתב לא לשם עדות נתכוון, מסיח לפי אומנותו היה, ונגיעה טרדיציונית לא הייתה לו בדבר. כי איש כעס ומכאובים היה זה כל ימיו, בייאוש ובספקות הגה, אותם למד ואותם לימד. בהם היה חבוש כוח יצירתו ולהתיר את עצמו לא יכול. וכל מה שהעיד הוא על כוחו ועל גבורתו, בכל מקום שהודה אף הוא שאין יד חולשתנו אליו מגעת – אין ספק שהלכה כדבריו.

זה היה אדם נבון שהתרוצצו בקרבו רוחות. ולא פעם אחת בחייו הגיע מתוך התרוצצות זו לידי אותה שאלת ייאוש: "אם כן – למה זה אנוכי?"... מצד אחד הלך עמו מנעוריו רוח ישראל סבא עלוב ושלווה בקמטי סתוריו, עד שהוא עצמו לא ידע כלל שעודנו עמו חי. ומהרבה צדדים אחרים הלכו בו רוחות הזמן. בוערות וסוערות, סותרות זו את זו ולוחמות זו בזו, אך הצד השווה שבכולן שהייתה בהן מידה מרובה של מהפכנות חשופה וחצופה, אשר לא תיחת ואשר לא תבוש, מרחפת בגלוי על גלי הספקות ומטילה אימתה על טיילי החוף...

הוא למד בעלומיו בישיבה של תורה בעיר המצער פוצ' אשר בקצה רוסיה הקטנה. שם הציץ בגנבה כדרך בן ישיבה בספרי השכלה שונים, נפגע במ יין תורתו, נפגם ונתחמץ. וחומץ בן יין זה נשאר בנפשו תמיד... הן כמעט על כל הסופרים העברים שבדור עבר פרוצס החימוץ

רוסיה הקטנה: כינוי
לאוקראינה. עיר המצער – עיר
קטנה. ראו בראשית י"ט, כ.

הזה, אך כולם (מלבד מ. י. ברדיצ'בסקי) מהרו להיפטר ממנו, לא טיפלו הרבה בדברי דת כמעשי המשכילים הישנים כי אם שפכו מיד את החומץ, יצאו ותהו בקנקנים אחרים ושתו ושכרו מסתם יינם מכל אשר נפל בידם. אף ברנר לא משך את ידו מהם; אכן, גם אותו יין ראשון שהחמיץ בו לפנים היה תמיד נותן טעם בכל פרוי אשר עשה. נתינת טעם זו רובה לפגם הייתה, אך יש שגם הייתה לשבח, כמו לדוגמה בספרו האחרון.

[הערת המחבר] "שכול וכשלון או ספר ההתלבטות" מאת י.ח. ברנר. הוצאת אברהם יוסף שטיבל. אמריקה.

ועל הספר הזה אנו דנים. כמעט שכל מיני הטיפוסים השונים החיים כעת בין יהודי העולם כולו, בשדרות הבינוניות שלהם, מצאו להם מקום בספר זה. במ חרדים ופורקי עול, ציונים ולא ציונים, בעלי חלוקה ובעלי מסחר, בעלי אידיאלים ובעלי קריירות, מי שהיו בני ישיבה ומי שהיו מהפכנים, יהודים תמימים שהשלימו עם צער חייהם וצעירים בועטים שאינם מקבלים מרות, לא חסר שם אף גבאי רמאי אחד אשר מקומו יכירנו בין גיבוריו של אברהם מאפו בספרו "עיט צבוע", ולא חסר שם אפילו יהודי אורתודוקסי מגרמניה, שאף על פי שהוא בחר מזדקן ואין דעתו צלולה ביותר, הרבה יש ללמוד ממנו על הכלל שממנו יצא. לא חסרים שם לבסוף אף יהודים מאפריקה הדרומית שבאו איך שהוא לירושלים ומתלבטים שם גם הם בין אחיהם השונים, בני קהילות האשכנזים וקהילות הספרדים. רק חייהם של אלה האחרונים, כלומר של הספרדים, לא הובלטו היטב בספר הזה, ובאת כוח יחידה שלהם בין נפתוליו של כל אותו סיפור אינה אלא נערה ספרדית אחת, שספרדיותה מטושטשת ביותר, והיא משתדכת לבחור אשכנזי ויש לו עסק עמה.

וכולן נפשות נכאות, מתלבטות בין מכשולי חייהן, מבקשות מוצא ואינן מוצאות. אנשים ונשים, זקנים וצעירים, שאבדו תקוותיהם, התנדפו חלומותיהם ועולמם חשך בעדם. ונבוכים הם בארץ... באותה הארץ שעליה התגעגעו ממרחק מראשית ימי ילדותם, שאליה נמשכו בחבלי קסמים מטיט היוון של גלות, באותה "ארץ ישראל" שבאו בה על מנת להחיותה ולהחיות את עצמם בה, לבנותה ולהיבנות הם עצמם ממנה – שמה, בארץ חלומם זו, מצאו שברים תחת בניין, שכול תחת נועם וכישלון תחת תחייה... הנה הזקן ר' יוסף חפץ שנמלט בעור שיניו – עם מלתחת ספריו שאבדו לו בדרך – מתוך הומל עיר הפרעות. תקוות גדולות היו לו לפני עלייתו לארץ: השפעה גדולה על הדור החדש ברוח היהדות הטובה, הצרופה... הפצת דעות נכונות והשקפות מזוקקות... עם משפחתו בא, וצפה, כמובן, גם למצוא פרנסה – אך אותה לא מצא. ברם, מילא, יהי בלי פרנסה! כלום על פרנסה לבדה יחיה האדם? אפשר

הומל – עיר חשובה במזרח רוסיה הלבנה, שהייתה בה אוכלוסייה יהודית גדולה. הפרעות הן פרעות קישינב, שהגיעו גם אליה.

להסתפק בפת במלח... אבל עדיין נשארה התקווה להשפעה... וזה העיקר! החיים בירושלים אמנם קשים הם. חלה ר' יוסף את רגליו, והרי הוא שוכב וגונח על מיטתו. צריך "לעשות" אמבטי, אך הכלי המשמש לתכלית זו צריך לשאול מאיזה מקום, מאיזה שכן (לקנות מן החנות בכסף מלא? לא סלקא דעתך!) והנה אין זה באפשרות. מי ישאיל להם אמבטי בירושלים? ירושלים אינה קיוב ואינה הומל. שם היו להם ידידים, אבל פה – מילא, ר' יוסף אינו רוצה לדבר רעות על ירושלים... לא! אי אפשר לו לדבר רעות על ירושלים עיר הקודש! רק להאמין בה יכול, רק "להשפיע" בה, "להפיץ" בה, לסבול בה ולהיענות בה – אך חלילה לגנותה וחלילה דחלילה לצאת ממנה, לעזובה... כאן צריך לחיות, ולא לזוז מכאן. היציאה מארץ ישראל לחוץ לארץ נחשבת בעיני כל המשפחה לחטא שאין לו כפרה, לדבר שקשה להעלות על הדעת. רק מתוך אונס גדול נכשלים בחטא זה. "מרים היא אגואיסטית מכף רגל ועד ראש" – מדברת אסתר חפץ באחותה הצעירה – "היא נכונה אפילו לנסוע לחוץ לארץ!" השמעתם? אפילו עוון גדול כזה היא נכונה לעשות לטובת עצמה...

והנה גם יחזקאל חפץ – שאר בשרו של חפץ הזקן – הגיבור הראשי של כל אותו הסיפור. הוא, יחזקאל, אמנם נכשל בחטא זה. כשנים אחדות לפני זמן הסיפור היה אותו מעשה: פתאום קם ממקום מושבו, נטש עבודתו באחת החוות אשר ביהודה, גמר אומר בנפשו שאינו יכול למצוא עוד בארץ ישראל סיפוק רוחני כראוי לו, אינו יכול בשום אופן להתאקלם במדינה זו (מכה הכתובה בתורת חייהם של גיבורי איבסן; עיין "בת הים"). עמד והלך לשווייציה.

בימים ההם היה גם חפץ סבור כדעת הבחור כהנוביץ (אחד מגיבורי הסיפור המופיעים בו אחר כך), כי אין להתריע כלל כל כך על הצעירים העוזבים את ארץ ישראל, כי אם, אדרבא, צריך גם לשמוח על החיזיון הזה, כי למה להם באמת לכוחות צעירים ורעננים להתמוגג כאן בירושלים? ייצאו לרווחה אל העולם הגדול ויהיו לתועלת לעצמם ולחברתם.

בחור זה היה לפנים תלמיד ישיבת טלז ועכשיו הוא מאלה שהבריות אומרות עליו: שנה ופירש קשה מכולן. וקשים הם גם לגבי עצמם. מרי נפש הם. כשעזבו את הישיבה ופרשו מן התורה ויצאו לעיר וילנה לשם "שטודירען" בעוד תקווה גדולה שוכנת בלבם לעלות לבסוף לברלין או לברן ולשוב משם אל עיירתם הקטנה בתור "דוקטורים לפילוסופיה" – אז הביטו על מפעלם זה כעל גבורה שאין למעלה הימנה. אומנם ברעב

ובחסר כול שמצאו להם בעיר הגדולה נְשֶׁתָה גבורתם זו. הקצף שהיה להם תחילה על הישיבה ומשטרה התחיל להיות מתפשט על כל העולם כלו. סגנון הביקורת החריפה, ביטול הכול כעפרא דארעא, חיפוש מומים בכל עניין, נטייה פנימית ל"איפכא מסתברא" – אלה הן הדברים שהביאו איתם מן הישיבה אל החיים. כי השכר המרובה מן הפסד הזה שהיה להם קודם בהיותם בתוכה, אהבת התורה והתלהבות היהדות, קישוט המחשבה וטכסיס המידות – מאלה הלא פרשו, את אלה הלא עזבו.

ומה יפה ידע ברנר לתאר את יחס יהודי ירושלים אל אותה ה"תאוריה" על עזיבת הארץ שכהנוביץ זה דורש בה לפניהם. אין איש משומעיו שיקום להדחות את דבריו – ואולי גם אין במה להדחותם – אבל העיקר הוא : שאין צריך להדחותם. בטלים ומבוטלים הם מאליהם. משל למה הדבר דומה, לגוי בעל יושר שאמר לו ליהודי שכנו שהכיר בו שהוא בעל טובה: "ידידי! למה הן כל החוכמות? התנצר – וחיית חיים טובים והיית לתועלת לעצמך ולאחרים!" – על כגון דא אין משיבין. רגע אחד קטן יביט היהודי תמוהות בפני ידיו הטיפש הזה, אך פתאום יעזבנו, יפנה וילך לו.

ובהיות יחזקאל בשווייציה? רק שם הרגיש היטב מה זו ארץ ישראל! יהודי שטעם פעם בחייו את חיי הארץ הזאת (ובלבד שיהא בעל טעם!) אינו יכול כבר על נקלה להיפטר מהם לגמרי. יש אשר מר הוא הטעם הזה, לא ימתיק ולא ינעים, ויש אשר גם כארס יפעפע בנפשו של טועם – אך לסור ממנו אי אפשר, לשכוח אותו לא ייתן... וברוך הוא שלא ייתן!

נעימים וקלים הם יותר חיי הצעירים באירופה, כשהם סמוכים בבוקר על שולחן רבותיהם אשר באוניברסיטה ומן הצוהריים עד חצות הלילה על שולחן מזונות, לימודים וקריאות במקומות ממקומות שונים. טיולי ערב יפים יש שם ברחובות עיר, בתי זמרה. תיאטרות, פגישות מלאות עניין ועוד ועוד – אבל העיקר שם חסר (ואת החיסרון הזה הכיר בכל לבו הבורח יחזקאל פרץ): בעלות... אינך בעלים לשום דבר, הנך זר בכל מקום, ישיבתך ארעית לך, הילוכך ברשות אחרים הוא, ורק דריסת הרגל לשעות קצרות ירשו לך בה כפעם בפעם. וכך המידה עולה, עד שאתה בעצמך לא לך הוא, אתה בעצמך מושאל לזרים. כי הן אין להם לצעירים הללו מטיפוסו של יחזקאל חפץ "בית" יהודי נאמן בכל מקום שהם שם, השראת שכינה הגולה עם בניה ממסע למסע, "מרכז מטלטל" מגלות לגלות: הלא אין להם בשווייציה ישיבה של תורה...

[הערת המחבר] כמו שהיטיב לכנות את זה הד"ר ש. גרינברג ב"שורון" תרפ"א, חוברת 6.

וכן חשים הם את עצמם בין בני הארץ הזרה כמין אצבע יתרה בין שאר

האצבעות. אפילו לשון לדבר בה אין להם כאן. שם, בארץ ישראל, השתמש יחזקאל חפץ בשפה המדוברת בין "יהודי כולל פו"ר" – וזה היה טבעי, לא היה במה להתבייש. ואם דבר לפעמים עם מי שהוא עברית, הרגישו הדוברים גם מעין איזו הרגשה יחסנית; אולם כאן, כאן בשווייצייה, כאשר יפנה לאיזה גולה מרוסיה ולא כל שכן ליליד הארץ בלשון האב והאם ירגיש הוא כל הזמן שהוא מדבר ז'ארגון, ז'ארגון... בעוד שבן שיחו, וקל וחומר בת שיחו, היה בוחר לפטפט אתו בשפת הבחירה – שפת רוסיה או אשכנז.

פו"ר: פולין ורוסיה.

ז'ארגון: כינוי גנאי ליידיש, המציג אותה כעגה מעורבבת ולא כשפה ממש. שפת אשכנז: גרמנית.

לא היו ימים מועטים וחפץ שב לארץ ישראל. במשנה מרץ ומסירות נפש התמכר הפעם לעבודת האדמה. בהתפעלות ובהתאמצות, כדרכו מאז, ובפרט בעת האחרונה מששב מחוץ לארץ, עובד הוא עבודתו. – – אך כאן מתגלה אופיו של ברנר, אמן להכעיס זה. הוא לא ייתן את גיבוריו לראות נחת. עד שהם מגיעים לצמרת שאיפתם, כשחוט השערה בינם ובין אושרם, נופלים הם לבלי קום. ושוב ניכר גם בזה קירוב נפשו להנריק איבסן בסוף מעשה של הבנאי סולנס. כסולנס כן חפץ קורס ונופל פתאום בהגיעו לשעה שהיא קצת משחקת לו.

הבנאי סולנס (Bygmester Solness) הוא שם מחזה המוכר כיום בעברית כ"אלוף הבונים". סולנס הוא הגיבור הראשי.

יחזקאל חפץ ורעהו מנחם עובדים באחת השדות. הם ממלאים העגלה עמיר. מנחם למעלה, על גב העגלה, ויחזקאל למטה מקושש ומגיש מהר צרור אחר צרור. פתאום התמלטה גניחה קלה מפיו של המגיש, והוא עם הצרור החדש, הנתון בראש הקלשון שבשתי ידיו, קרסו במקצת... נפל יחזקאל ונתעלף, התחיל מרגיש דקירות בחלק גופו התחתון... חלה. לכל ימי חייו חלה.

והאסון הזה אשר קרהו בתחילת הספר הוא כתוב. כל יתר הדברים המסופרים והולכים חלים בתקופות מחלתו השונות. – ובכל זאת אין טרוניא, אין התאוננות, אין הטחת דברים כלפי גורלו בחיים. אין לך בנפשו של צעיר זה – החולה בגופו ואחר כך ברוחו, אבל תמיד בריא בנפשו – אין לך בה, כשתראה היטב, אותו הגמגום ואותו הפקפוק בנוגע לחובתנו אל יישוב ארץ ישראל שנמצא בקלוח דבריו של הבחור כהנוביץ המוזכר לעיל, שאין זה בא לו, לכהנוביץ זה, אלא מתוך חולשה שיש לו בתכונתו להשתדל תמיד להיות "בלתי משוחד". היא אותה התכונה של חששנות סמויה: שמא אינו יוצא ידי חובתו כלפי ההיגיון הבריא, שמא אין מעשיו מתאימים לחשבונו של אדם בן תרבות, שמא ושמא... מה שאין כן ביחזקאל חפץ.

משונה הוא קצת מה שאין ברנר מספר כלום מימי נעוריו של חפץ זה.

בן ישיבה בוודאי לא היה, כי עקבות הלימוד הישיבתי וסגנון החיים אשר בה אינם ניכרים בו כלל. אך גם עקבות הספרות העברית, בין זו שמסמולנסקין עד אחד העם וביאליק ובין זו שמהם עד ברנר עצמו וחבריו, אינם ניכרים בו. ואין צורך לומר שאין בו מאומה מהשפעה ישרה של איזו ספרות אחרת. בכלל לא הטעים בו ברנר את הטופס היהודי או האירופי, ומה שנתכוון להראות בו לנו אינו אלא טופס אנושי סתמי. אולם יותר ממה שברנר רוצה להראות (דברי תחושות ואהבים שאינם חדשים ביותר) רואים אנחנו בו את הנראה לנו ממילא, מבלי כוונה תחילה של האמן העומד על גביו. יחזקאל חפץ זה הוא בן האומה עצמה, המושפע ממנה לבדה, בלי צינור מיוחד של השפעה, בלי הבלטתו של מהלך אחד מכל מהלכים השונים של חלקי האומה הרבים. כשתמצא לומר, סימבולי הוא קצת גם שמו.

יחזקאל חפץ = יחזקאל חפץ. כי אמנם אנו חפצים, אמנם אנו מבקשים, אנו נכספים לארץ ישראל, לבניינה עם בניינו, להקמתה עם הקמתנו – אך מה קשה לעמוד בחפץ זה! ריבונו של עולם, חזק נא את חפצנו... וזהו מהלך מחשבתם של רוב אוכלוסי ישראל. אמנם רפה הוא יחזקאל, העוזב את הארץ ושב אל הארץ, עובד בה ואינו מצליח. הולך בה ונכשל – אך את חפצו אינו מאבד; ומעצמו, מתוכו, מבלי לדבר על זה כלל, הוא דורש בחיזוקו.

לא כיוון ברנר לרמז זה, כי, כאמור, לא רצה כלל להבליט את השרטוט הזה בקלסתר של חפץ; – אבל אנחנו מכוונים! כי זהו דבר רוחה של האומה. מבלי בקשת חשבונות רבים, מבלי השתקעות בדברי רגש מופרזים, קשור העם אל ארץ ישראל בקשר חי וטבעי, קשר אמיץ ופנימי, קשר שאין מרבים לבדוק בו ולהדקו – כאותם ציונים חדשים בני הדקלרציה של בלפור – כי אם קיים הוא ממילא בתור קשר עליון דאורייתא, קשר נפשי אמיתי שמוצאו מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים ושעתידו צפון בחיק ההשגחה. אלוקי ישראל יחזק את חפצנו, אלוקי ישראל יחזק את קשרנו, כי הבא להתחזק מסייעין לו. "ירושלים אמנם תיבנה כשייכספו לה בני ישראל תכלית הכוסף עד שיחוננו אבניה ועפרה" (כוזרי, מאמר חמישי, סימן כ"ז).

מעניין להכיר את הכוסף הזה מורגש ומובלט מתוך דבריו של ברנר יותר משאלו יורגש ויובלט מתוך דבריו של איזה סופר אחר. כפרן מובהק זה המביט על כל דבר באספקלריא המריעה, הרואה את עצמו ואחרים עמו מתוך ראי עקום המעווה את צלם האלוקים, יוצר אונן זה שאף בת צחוק קלה של שביעות רצון לא תמצא על פי בריותיו – אף

[הערת המחבר] אגב אורחא:
הסופר הזה אהב לפעמים
לכנות את גיבוריו בשמות שיש
להם פירושים. כן יש איתו אחד
ששמו "דיאספורון" (בספר
"בין מים למים") על שם שהוא
בן הגלות. וגם בזה יש להכיר
"שיירים" מן הטעם הישן
בסופר זה שכולו חדש.

הוא לא יכול כאן לכפור בכל, אף הוא בעל כרחו ענה אמן על ברכת ה' לאברהם אבינו: "לזרעך אתן את הארץ הזאת". כי לנו זאת הארץ תהיה ואנו נהי הבונים. אחת היא אם יושבים אנחנו בה או "עבדים" אנחנו עליה – כדברי אבותינו בימי בנין בית שני – אם כה ואם כה – ארץ לבבנו היא, לנו היא ולזרענו.

ארץ ישראל! זו הארץ אשר מאז ידע הילד העברי שבגלות לבטא בשפתו את המלה "ארץ" – היא היא ארצו, ארץ נפשו. ואף כי מימיו לא ראה אותה, אף כי גם אבותיו ואבות אבותיו לא ראוה זה אלפי שנים – בכל מקרה קרובה היא לו, אהובה ויקרה היא לו, כאלו חלקו היא בחיים. ודמעות ניגרות מעיניו של ילד בכל יום – זיכרון ממנה ובכל צל זיכרון ממנה שיזדמן לו לפגוע בו בדרך הילוכו בחיי ילדותו. מתגעגעה נפש ישראל על ארצה הקדומה שלה, פשוט כבן המתגעגע על אמו, וגעגועים ממש הם, בלי פירושים ובלי צורך לפירושים, בלי ביאורים ובלי אפשרות של ביאורים. היא חפצה בה! וחסל.

ומיום עמוד יהודי על דעתו הוא מתחיל מקווה משעה לשעה: מתי תבוא לידו היכולת לעלות אליה, היכולת להיאחז בה – ויקימן. אומרים לו שאין כדאי, שאין כל תקווה שיכבשנה, שמוחזקת היא ביד אחרים – אבל לו אחת היא! הן אינו רוצה לכובשה בכוח, הן אינו רוצה לקנותה בחזקה, כי הלא שלו היא מכבר, "ארץ ישראל מוחזקת היא לנו מימי אברהם אבינו", הן ארץ ישראל שמה – ומה לו עוד? – הוא אינו רוצה אלא לשבת בה, לבנותה ולהיבנות ממנה, לשכללה ולהשתכלל על ידה. כאמור לעיל בר' יוסף חפץ.

שמא תאמרו: בואו חשבון... קשה הדבר... רחוק הדבר... הרבה מכשולים מכאן ועד בניין... הרבה מפריעים משם והלאה... אך מי ייתן יד לחששות כאלה במקום שיש אהבה אמיתית שאינה תלויה בדבר, במקום שיש אהבה אלוהית הבטוחה בעזר אלוהי!... האם לעזרא ולנחמיה, לחגי ולזרובבל היה מדויק החשבון המעשי לכל פרטיו ודקדוקיו? האם הסכים להם השכל, האם חייב אותם הרגש, לסכן את נפש העולים בין השומרונים העמונים והאדומים שהיו מוכנים מסביב לאכול את ישראל בכל פה? כשהיד האחת מחזיקה בשלח והיד השנית עובדת בחומה, והבונים מועטים והשונאים מרובים – האם גם אז הכול נכון לפי השכל והרגש?

שם עשו על פי נביאים? אך הן לא הנביאים הם העיקר, אלא הנבואה אשר בפיהם, ונבואתם של הנביאים ההם גם אתנו היא כאשר הייתה את הדור ההוא. חובת יישוב ארץ ישראל – בכל עת ובכל שעה היא.

גם אז התחילו בבניין לפני בוא הזמן המיועד לסוף גלות בבל (עיין שבת קמה ע"ב, וברש"י דיבור המתחיל נ"ב שנה וכו'). אך זה היה בניין בכל עוז ובכל מרץ! כי מה שלא יעשה השכל תעשה מסירות נפש – ורק בה כוחנו גדול. שהאמת צריכה להיאמר: מי שחפץ לעלות לארץ ישראל לא ימצא לו בשכלו משען גמור והסכמה החלטית לחפצו זה – אולם מי שנמשך אליה מאליו, בלי "שאלת חכם" משכלו וחשבונו, הוא יבוא שמה והוא ינחילנה את ישראל!

אבל יש טוענים: עם מי אתה בא שמה? הלא עם פושעי ישראל, מרשיעי ברית, כופרים בעיקר, מְהַפְּכֵי קערה על פיה! הלא הם יהפכו את ירושלים לפריז! וכלום לפריז על הר ציון אתה צריך? אך גם אם כך נגזרה גזרה – יאמר הלב העברי – שמה אני חפץ להיות, שמה אני חפץ ללחום נגד המהפכים האלה, שמה אני חפץ לבכות ולספוד עליהם ולהציל מה שיהיה להציל, שמה אני חפץ להשפיע "השפעה גדולה על הדור החדש ברוח היהדות הטובה, הצרופה"... (דברים שיש בהם אולי טעם של אירוניה בפי ברנר העומד מן הצד ואשר רציניים ונאמנים הם מאוד בלב כל יהודי כשר העומד מבפנים), שמה, רק שמה!

– המלחמה תהיה כבדה?

כן. גם פה היא כבדה. גם פה אין אחינו הנפשעים, שונאי רוחנו ומתנגדי דעותינו, שממים ידם בצלחת. כדאי לנו ללחום בארץ קדשנו כמו שכדאי בבוצה של גלות. גם פה וגם שם אין לנו להישען אלא על אבינו שבשמים, גם פה וגם שם "שרידים נותרנו ורבתה הרעה ועדיין לא השגנו ישועה", אך גם פה וגם שם אין אנו פטורים מלעבוד מכל מאמצי כוחותינו, אין אנו רשאים להסתתר בין כותלי הישיבות בלבד ולעסוק בתורה במנוחה מתוך שכחה גמורה על כל הנעשה בקרב העם, על חיי ילדיו וילדותיו, צעיריו וצעירותיו, בשוק ובבית, בחיים ובספרות. ומכל שכן שאין אנו רשאים להפקיר את עתידנו בארץ ישראל בידי אחרים שאין דעתנו נוחה מהם. בצעדי און ובביטחון קודש עלינו לצעוד אל מול פני העתיד, גם פה וגם שם!

לא פתרון "שאלת" היהודים אנו רואים בעבודת היישוב, כי קיומנו אנו, יהודי התורה והמצוות, הוא דבר שאינו בשאלה. הנסתרות לה' אלוקינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה – ולאוקים פתרונים ... אך כשם שאנו קיימים, כשם שיהדותנו קיימת, כך קיים בנו הייחול הנשגב לקיבוץ גלויות בארץ העברים, ייחול הדורש מעשה. ולעומת יד אלוקים המראה לנו דרך למעשה זה עלינו לשאת לבבנו. עלינו להשתמש בכל אפשרות, בכל חצי אפשרות או צל אפשרות,

השלוחות אלינו מחביון ההשגחה בדור תהפוכות זה לצורך יישוב הארץ. כל רמז היסטורי בנידון זה עלינו לקבל באהבה קדושה, במסירות נפש ומסירות גוף, במתת הון ומעשה יד – וכל היושב מרחוק חוטא.

זאת תורת האהבה לארץ ישראל אשר בכוחה לעשות גדולות, כאשר כבר עשתה התחלה לגדולות. אצבע אלוקים בהתחלה זו, לא יכלה עין אדם לראותה מראש. "איזהו חכם הרואה את הנולד" – את העתיד להיוולד אי אפשר לראות, אולם את זה שנולד כבר צריך לראות היטב. ואף שהוא עדיין קטן בן יומו, אינו יכול להזיז יד ורגל, אין לו מעמד ואין לו מושב והוא מוטל כאבן שאין לה הופכין – מכל מקום מי שהוא חכם יודע בו כיצד לראותו, מבין בו כיצד לגדלו, ואמנם בעוד שנים מועטות זה הקטן גדול יהיה.

מרגלא בפומייהו של אדירי אמונה: "מי שאין ליבו נמשך מאליו, בלי חקירות יתרות, לעבודת השם יתברך, ממשמע שחסר לו איבר האמונה ואין בכוח אדם למלא חסרונו". אך אנו נאמר: מי שאין ליבו נמשך מאליו לאהבת ציון ובניינה הרי הוא יהודי חסר איבר אחד מן היהדות ואין בכוח אדם להושיע לו.

אולם שומעים אנחנו קולות מרננים: אמת הדבר כי ליבות היראים בדורות שעברו היו מלאים מאהבה זו, היו בוערים כמדורות אש בחשק עבודתם בארץ האבות – אך מדוע נתקרר כל כך ליבם של חרדי דורנו? לפנים בבתי כנסיות היו שומעים בכיות נוראות בין ביום הכפורים ובין בתשעה באב, עתה גם בכיות יום הכפורים אינן כבר נוראות כל כך, אך מדוע בליל תשעה באב חשאויות הן לגמרי?... איה הם נכדיו של רבי יהודה הלוי אשר לא טעם את אשר אכל ולא היה לו נערב מפני שארצו במזרח והוא במערב?

אם אין תשובה על שאלה זו שתהא מספיקה לאחרים, לנו עצמנו ישנה: זה חולי ונישואנו. לא לעולם רפיון. עוד חזון ליהדות האמונה, עוד חיים ארוכים לתורה ולמצוות, עוד תקום היהדות החרדית, עוד תקום לעבודת הבורא. עתידה של האומה לנו הוא. הפילוסופים של הציונות המודרנית פוסקים ואומרים שפסה האמונה, אבדה האמונה, איננה – אך אין דבר זה מעיד אלא עליהם ועל כיוצא בהם, לא עלינו. ורבים עוד אשר אתנו, אף כי לא רבים מאוד. השכלים המעשיים בלבד והרגשיים הלאומיים בלבד, בלי תוספת קדושה משלנו, יכמשו וייבולו. לנו מצפה ארץ ישראל. דורנו העכשווי חלש הוא, מבולבל, אך אל תבוזו לו. שכול הוא, נשכל הוא, מתלבט הוא – אך בו זרוע גרעין העתיד. יתגדל ויתקדש רצונו, והגרעין יעש פרי. כי אין רצונו רצון פשוט יליד הרגש וחניך השכל,

אלא חפץ אלוקים, ו"חפץ אלוקים בידו יצליח". יחזק אל החפץ... הוא החפץ ששמו אמונה, אמונה בתמים דעים מתוך רצון תמים מעשים, שבו אמרו חכמים: עשה רצונך כרצוננו... עשה רצונך! טפל בו ועשהו, כי בראו אלוקים להיעשות. מי שיש לו רצון אמונה זה, כל שעה שבחייו, אף המרה והמארה, שעת רצון היא לו. אם תחילתה בתקווה ואמצעיתה בכישלון – אין סופה אלא ברצון. ולעולם היה אדם מישראל מצרף אל ה"רצון" הזה שבלבו גם תפילת "יהי רצון" שבנפשו: יהי רצון מלפניך...

עוד רחוק היה ברנר מתפילה יהודית זו, אך לבו כבר הלך וקרב אליה בפרק חייו האחרון. לא הרגיש עדיין בעצמו את אשר התחיל לשכון בלבבו, וזה היה: כוח האמונה... את ספרו האחרון כינה בשני שמות, "שכול וכשלון או ספר ההתלבטות", ובעצמו לא ידע שיש קצת טעות בדבר. את השם השני היה צריך להוסיף על כל ספריו הקודמים אשר כתב, הם הם שהיו ספרי התלבטות, אך לא ספרו החדש הזה שתחילתו בספק וסופו בוודאי, תחילתו בייאוש וסופו בתפילה...

קו אמונה רב נגוהות בוקע ועולה אלינו מפילו מתהום מחשכיו של יוסף חיים ברנר, בן ספק ספקא נבון זה. אחרי כל רוב הרפתקאות שעברו על יחזקאל חפץ שלו, אחרי כל השכול והכישלון שגרמו לו חיי ארץ ישראל, לא בא צעיר זה לידי ייאוש, אלא – להפך! – פתאום התחיל להרגיש כי השכול והיתמות שבחיים באמת רק דוברים המה, כי אומנם גם הרבה שעות אורה היו לו בחייו, ומה טובים החיים, וכמה צריך אדם לשמוח בזה שהוא חי מדבר... "החתול אינו מדבר – ואנו מדברים"... אכן זוהי השמחה הטהורה וההודאה לאלוהים חיים על החיים עצמם כמו שהם, על ההווה בתור אדם. זוהי האמונה הגדולה העולה מתוך מוסר היהדות, וזהו המזכיר כל כך את דברי שער הבחינה של רבנו בחיי דיין ספרדי בספרו חובות הלבבות.

ויתפלל יחזקאל חפץ ויאמר: "אבי, אבי היתומים, היטב לי, קרני שמש שלח לי שי, ואני, יתום היתומים, אקבל מנחתך בתודה, באהבה, בתקווה. אני יודע להוקיר את מנחתך, את טובך סלה. ליבי ירנן אליך אף ירועע. אבי החיים, תבורך סלה!"

דברים פשוטים – אך מה עזים הם בתומם ומה תמימים הם בעוזם. פרי לב עברי...

הן בדור של בעלי תשובה אנו חיים. מי יודע... אולי אם הוסיף לחיות יוסף חיים זה היה שב עוד אלינו.

סיון תרפ"א

ביקורת

מדברים על חילוניות יהודית

בתוך שנה אחת הופיעו חמישה ספרים על חילוניות בישראל, ועוד שניים העוסקים בה בהרחבה. השיח התוסס משקף היסט אל סוגי חילוניות אחרים מבעבר, לוקה בחלקו בכשל המהותנות, ומרמז בחלקו לפתרון הפורה: חילוניות מורשתית רגב בן-דוד

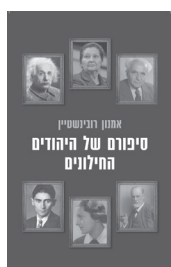
היבול המבורך של ספרים על חילוניות וזהות יהודית-ישראלית ששטף אותנו בשנת תשע"ט מעיד על תסיסה מחשבתית, מעבר לתסיסה הפוליטית המוכרת לעיפה. עיון בספרים הללו מספק הזדמנות להצביע על מגמות בשיח החילוניות היהודית-ישראלית, ולהציע כיוונים אפשריים.

אלה הם הספרים; כולם ראו אור בשנה האחרונה: קץ עידן העבריות מאת רמי לבני (כרמל, 172 עמ'), הדרך החילונית מאת רם פרומן (ידיעות ספרים, 224 עמ'), מדריך לחילוני מאת אביעד קליינברג (אוניברסיטת תל-אביב, 222 עמ'), החילוניות החדשה מאת שלומי ששון (רסלינג, 275 עמ') וסיפורם של היהודים החילונים מאת אמנון רובינשטיין (דביר, 240 עמ') – המוצעים כמניפסטים חילוניים לעת הזו; ולצידם חזרה בלי תשובה מאת מיכה גודמן (דביר, 256 עמ') ויהדות ישראלית מאת שמואל רוזנר וקמיל פוקס (דביר, 285 עמ') – המספקים מבטים שונים מבחוץ על החילוניות הישראלית.

מתוך סקירת חיבורים אלו וביקורתם, אבקש גם לתרום משהו אף אני לשיח חשוב זה, בשימת דגש על גוון החילוניות היהודית הפורה והעדיף



רגב בן-דוד הוא חוקר ומרצה בנושאי זהויות יהודיות, הגות ציונית ויחסי יהדות ומדינה בישראל, ומנהל תוכניות חינוכיות ב'בית פרת מדרשה ישראלית'. גייר העמדה "הצטרפות לעם היהודי בתנאי מדינת ישראל", שפרסם לאחרונה במסגרת מרכז מציל"ה, מרחיב לגבי גיור חילוני-מורשתית.



בעיניי, המוצא ביטוי, גם אם אולי מוגבל, בספרות חדשה זו: החילוניות המורשתית.

הקשת החילונית

חידוש חשוב וחיובי המשותף לספרי החילוניות החדשים הוא ההכרה בכך שהחילוניות אינה אחת, אלא גוונים לה. דבר זה בא לידי ביטוי בהבחנה יסודית, הנדונה ברבים מבין ספרים אלו, בין חילוניות אוניברסלית לבין חילוניות יהודית (בהבדלי נוסח בין ספר לספר כמובן). שלומי ששון מציע הבחנה בין 'חילוניות יהודית' לבין 'חילוניות פוסט-יהודית', והאחרונה מכונה גם 'חילוניות אוניברסלית' או 'לייסיסטית' (מלשון Laicism – הגרסה הצרפתית והלוחמנית של החילוניות). באופן דומה מבחין מיכה גודמן בין הגישה החילונית המורדת לבין שלוש גישות חילוניות חלופיות, השואבות באופן חיובי מהמורשת היהודית (התרבותית, בעקבות אחד העם; הרוחנית, בעקבות א"ד גורדון; וה'הלכתית', בעקבות ביאליק). ספריהם של שני הרמים, לבני ופרומן, מהווים בעצמם מניפסטים חילוניים פוסט-יהודיים. לעומתם, ספריהם של אביעד קליינברג ושל אמנון רובינשטיין שייכים לאסכולה החילונית-יהודית. חלוקה זו מוצאת ביטוי גם בסיווג הסוציולוגי שהציעו שמואל רוזני וקמיל פוקס, המחלקים את הציבור החילוני ל'חילונים לחלוטין' (28% מהאוכלוסייה הכללית) ו'חילונים קצת מסורתיים' (21%).¹

ריכוז הספרים הנוכחי מספק מבט מרתק על סוגי החילוניות השונים: על יסודותיהם הרעיוניים, על ביטוייהם העכשוויים בחברה הישראלית ועל היחסים ביניהם. כך למשל בולטת הביקורת מהצד 'הפוסט-יהודי' על תופעת 'ההתחדשות היהודית', ביקורת המובעת בעוז בחיבורים של פרומן ושל לבני, ומתוארת גם אצל ששון. מנגד, ניתן לראות את ספרי אסכולת 'החילוניות היהודית' כמכוונים נגד המגמות 'הפוסט-יהודיות' (בעיקר אצל גודמן, ובאופן מובלע יותר אצל קליינברג ואצל רובינשטיין).²

חלוקה סכמטית זו בין שני סגנונות חילוניות היא תרומה משמעותית לשיח הזהותי הישראלי, המורגל בדיכוטומיה דתיות-חילוניות. הכנסת המחלוקת פנימה לתוך המחנה הופכת את השיח למורכב ולמעניין בהרבה, מפחיתה את השימוש ב"אנשי קש", ומגבירה את ההתמודדות הרצינית עם "האחר".³

אולם על אף תועלתה, החלוקה הדיכוטומית בין חילוניות 'פוסט-

יהודית' לבין חילוניות 'יהודית' כוללנית מדי ואינה מספיק מדויקת להבנת סוגי היחס השונים כלפי היהדות. במקומה ברצוני להציע חלוקה מרובעת המסווגת גישות חילוניות שונות על ציר יחסן למורשת היהודית: (א) 'חילוניות בלתי-יהודית': החילוניות כקרקע וניתוק מוחלטים מהיהדות ההיסטורית, הדתית במהותה; (ב) 'מודרניות יהודית-חילונית': החילוניות כמהות יהודית חדשה, אשר היא ההווה והעתיד של היהדות הדתית במקורה; (ג) 'רסטורציה מקראית': החילוניות כיורשתה של היהדות הקדומה, הקדם-דתית; (ד) 'חילוניות מורשתית': החילוניות כיורשתה של כלל היצירה היהודית לדורותיה, שהיא פרי הרוח הלאומי.

לפי גישת החילוניות הבלתי-יהודית, העבר היהודי הוא דתי, וההווה החילוני אינו מתיימר להמשיך אותו, ואולי אף להפך. גישה זו מצאה לה דימוי ספרותי בדמותו של יודק'ה, גיבורו של חיים הזז בסיפור 'הדרשה', המצהיר כי "אין הציונות והיהדות דבר אחד, אלא שני דברים שונים זה מזה, אולי גם שני דברים הסותרים זה את זה... כשאדם אינו יכול להיות יהודי הוא נעשה ציוני... הציונות מתחילה ממקום הריסת היהדות".⁴

הגרסה הקיצונית ביותר של גישה זו הייתה ה"כנעניות", שקראה לנתק את הזיקה אל היהדות שהתקיימה במשך דורות הגלות, ובמקום זאת לרקום זהות מקומית במזרח התיכון על בסיס התרבויות הקדומות ששכנו בו, בהובלת התרבות העברית הקדומה.



נביא הרסטורציה המקראית. דוד בן-גוריון כסנדק בברית מילה ראשונה באילת, סתיו 1952. צילום: פריץ כהן, אוסף התצלומים הלאומי

גישה זו עולה בקנה אחד עם הגישה האולטרה-שמרנית מהצד האורתודוקסי, שלדידה המאפיין היחיד הקושר את תולדות עמנו לרצף אחד הוא ההלכה, וכל שיטה יהודית שאיננה הלכתית – אינה ממשיכת היהדות ההיסטורית. ישעיהו ליבוביץ' היטיב לנסח תפיסה זו. לטענתו, "היצירה היחידה של העם היהודי במשך 3,000 שנה, שבה התגלמה רציפות זהותו וייחודו של העם הזה כחטיבה היסטורית-לאומית אחת ושממנה ניתן לדלות תוכן תרבותי-רוחני לעם הזה בהווה – היא הדת בצורתה היהודית הספציפית, ההלכה, המסגרת של חוק דתי מחייב, של אורח-חיים המוטל על היחיד ועל הציבור ע"י התורה".⁵

על אף הבדלי הרטוריקה והשיפוט הערכי, ישנה הסכמה משני הצדדים על כך שהיצירה היהודית החילונית המודרנית אינה המשך של העבר היהודי שקדם לה.

גישת המודרניות היהודית-חילונית מקבלת את מסגרת ההתייחסות של העם היהודי, על ההיסטוריה שלו עד לדורות הנוכחיים. היא מקבלת כעיקרון שהעבר היהודי הוא דתי ונושא את חותם האמונה וההלכה, אך מאמינה שההווה והעתיד קוראים לאופני השתייכות ופעולה אחרים. הפנייה ללאומיות ולחילון היא בעיניה סטייה מדרכה ההיסטורית של היהדות – אך צעד יהודי לגיטימי ונחוץ.

חילוניותה של גישה זו מתבטאת בשני מרכיבים עיקריים: באשרור הזיקה ליהדות כעם וכתרבות גם ללא מחויבות דתית; ובמחויבות לנאורות ולקדמה. אחד המייצגים הבולטים של גישה זו הוא הרצל. במקומות רבים בספרו אלטנוילנד, לדוגמה, מדגיש הרצל כי החברה הישראלית החדשה, על אף זיקתה למסגרת הקיום היהודית, נשענת בעיקרה על פירות המחשבה והקדמה המודרניים: "אנחנו יסדנו את חברתנו החדשה בלא סבל-ירוש, כביכול. אמנם אף אנו קשרנו קשרים עם העבר, ואנוסים היינו לעשות זאת – האדמה העתיקה, העם העתיק – אבל חידשנו נעורים בכל אשר יסדנו".⁶

מדינה שקמה על ידי העם היהודי ובעבורו, בארץ ישראל, מבטאת די והותר את היהודיות הנדרשת. להרצל לא היו הכלים או המוטיבציה 'להתחרות' עם הדתיים על ניכוס המורשת היהודית ההיסטורית. הוא קיבל את היותה 'דתית', אך זה לא צמצם את ביטחונה בצורך להניח על גבי עבר זה הווה יהודי חילוני. גישה זאת מקבלת אפוא את הטענה כי העבר היהודי דתי, אך אינה גוזרת מכך שלילה ערכית של החילוניות. להתרשמותי, זו הגישה הרווחת ביותר בקרב הציבור החילוני כיום, גם אם אינה תמיד מנוסחת.

גישת הרסטורציה המקראית דוחה את הטענה כי העבר היהודי הוא 'דתי'. לשיטתה, כל זמן שעמנו חי על ארצו, הוא חי חיים לאומיים 'טבעיים'; רק משיצא לגלות החל להתנהל 'כעם רוחני' ואז הפכה הדת למרכיב הדומיננטי. מכיוון שכך, גישה זו סבורה שהיהדות החילונית המודרנית בהחלט ממשיכה את העבר היהודי – אך את העבר הקדום, ולא את העבר המידי.

תפיסה זו הייתה משותפת להוגים ציונים רבים, בעיקר בציונות הסוציאליסטית, כגון נחמן סירקין ודוד בן-גוריון, אך גם לז'בוטינסקי ולרוזיניסטים. היא אפינה במידה מסוימת גם את מיכה יוסף ברדיצ'בסקי וכותבים נוספים שעיצבו את המוטיבים של 'שלילת הגולה' ושל 'היהודי החדש' או 'העברי'.⁷ גישה זו ראתה אפוא ערך רב בשאיבה מתוך העבר היהודי – אך בעיקר מחלקו השימושי של עבר זה, כלומר מהפרקים שאפשר ללמוד כחיים ממשיים של עם בארצו העובד את אדמתו, נלחם על עצמאותו ומיישם שלטון עצמי. זו הגישה שהולידה את הקפיצה המפורסמת "מהתנ"ך – לפלמ"ח". היא הייתה רווחת ביותר בקרב מנהיגי היישוב בתקופת העלייה השנייה וטרם הקמת המדינה, אך נדמה שדעכה. בכל זאת, שרידים מהאינטואיציה שלה קיימים גם כיום בתודעת חלקים בציבור החילוני, שוב לא תמיד בצורה מנוסחת.

גישת החילוניות המורשתית דוחה אף היא את הטענה כי העבר היהודי הוא 'דתי', אך אינה עושה זאת רק בהתייחס לעבר הלאומי הקדום, אלא רואה בכל התרבות היהודית לדורותיה יצירה לאומית. "חבת-ציון" זאת אינה לא חלק מן היהדות ולא הוספה עליה, כתב אחד העם, "כי אם היהדות עצמה בשלמותה, רק בשני המרכיבים: אם יהודים נטו להרגיש מחויבות לכתבים ולמנהגים מתוך הנחה שהם ניתנו בסיני, באה גישה זו ומציעה לשמר את המחויבות תוך העמדתה מחדש על היותם יצירת עמנו. גישה זו לא נדרשה אפוא לסלקציה בין טקסטים לאומיים וריבוניים לבין טקסטים דתיים וגלויים, והאיל וכולם לשיטתה פרי 'הרוח הלאומי'. ממילא, גישה זו רואה את היהדות החילונית המודרנית כממשיכה טבעית של היהדות ההיסטורית. בין ממשיכיו של אחד העם בגישה זו ניתן למנות את ביאליק ואת ברל כצנלסון. גרסה אחרת שלה, אמריקנית, פותחה על ידי מרדכי קפלן.

היכן ממקמת הספרות החילונית החדשה על ציר היחס למורשת? בפתחה התייחסנו לספרים הטריים בחלוקה הסכמטית בין "חילוניות פוסט-יהודית", או אוניברסלית, לבין "חילוניות יהודית". בהתייחס לחלוקה המפורטת יותר, ניתן לומר שספרו של רם פרומן נוטה בעיקר לגישת החילוניות הבלתי-יהודית בשילוב מוטיבים של מודרניות יהודית-חילונית (סביב דמותו של הרצל וסביב רעיונות של קדמה ונאורות); ספרו של רמי לבני לכיוון חילוניות בלתי-יהודית עם מוטיבים של רסטורציה מקראית (סביב דמותו של בן-גוריון ושאיבה סלקטיבית מהתרבות היהודית); ואלה של אביעד קליינברג ואמנון רובינשטיין לחילוניות מורשתית ברמות העמקה משתנות. ספרו של מיכה גודמן אינו משתייך בעצמו לגישה כזו או אחרת, אך ברי כי הוא מבכר את החילוניות המורשתית; ספרו של שלומי ששון מורכב משני חלקים שונים באופיים: הראשון, הפילוסופי, נוטה לחילוניות בלתי-יהודית, והשני, הסוציולוגי, מצביע על קבוצות שונות: כך הארגונים 'דעת אמת' ו'חופש' נוטים לחילוניות בלתי-יהודית, ומנגד משתייכות 'הישיבה החילונית בירושלים' ו'הווייה' לחילוניות מורשתית. גם ספרם של רוזנר ופוקס הוא סוציולוגי ומאפיין מבחוח קבוצות שונות.

פרומן סבור שהיהדות היא דת ביסודה ושלא ניתן לחלן או 'להלאים' היבטים מתוכה. הוא מציע לראות בישראליות, ולא ביהדות, את הזהות הלאומית העיקרית. לבני גורס כי "הציונות היא קרע בל יאוחה עם הדת, ולא המשכיות שלה באצטלה לאומית... הניתוק הזה הוא משום אל-חזור, והקרע בין הלאומיות היהודית החדשה לבין הדת היה ויישאר המומנט היסודי המגדיר את החיים היהודיים המודרניים" (קץ עידן העבריות, עמ' 45–46). אף שבמקום בודד בספר הוא מתייחס לשימוש שעשתה 'העבריות' בסמלים מהעבר היהודי תוך חילון (עמ' 130), זה מגיע רק כטענת נגד אגב הפולמוס נגד 'ההתחדשות היהודית', וממילא מוטיב זה בטל אצלו בשישים בהשוואה למוטיב הנתק מהעבר.

את החילוניות המודרנית, שאליה מתייחס גודמן כחילוניות הדומיננטית בשיח הישראלי (הגם שלאור ממצאיהם של רוזנר ופוקס היא אינה בהכרח הדומיננטית

"ברחוב"), ניתן לראות כפרי תזווה מגישת הרסטורציה המקראית אל גישת החילוניות הבלתי-יהודית: לטענתו, הציונות הכילה מראשיתה מתח דיאלקטי בין המשך העבר לבין המרידה בו, אך עם הזמן התפרק מתח פורה זה והפך לשסע בין שני ציבורים ישראליים האוחזים כל אחד בקוטב אחד (חזרה בלי תשובה, עמ' 23–25). גודמן מבקש כאמור להציב לחילוניות המרדנית שלוש חלופות, המשתייכות כולן לגישת החילוניות המורשתית. קליינברג ורובינשטיין מצביעים שניהם על הממד הלאומי של היהדות, ובהתאם לכך עומדים על האפשרות לבטא את ההשתייכות לעם ולתרבותו ללא משמעויות דתיות. כך מטעים רובינשטיין:

פרקטיקות יהודיות – ליל הסדר, ארוחת שבת, השבתת התנועה ביום הכיפורים – יכולות לנבוע מסיבות לא דתיות: בישראל יש להן גם גוון לאומי, ובתפוצות וגם בישראל עשוי להיות להן גוון משפחתי, תרבותי וחברתי, שכן בקהילות יהודיות רבות מרכזי חיי החברה והתרבות הוא בית הכנסת, והמשפחה מתאפיינת על ידי השתייכות לעולם שנראה דתי אך אינו כזה, משום שבית הכנסת הוא מקום כינוסי חברתי שכונתי ולא דווקא דתי פולחני. בשני העולמות היהודיים האלה הדבקות במסורת דתית היא בעצם דבקות ברעיון לאומי ושבטי: היהודים הם עם והמשפחה יכולה להשתייך אליו, אם רצונה בכך, על ידי קיום מסורות יהודיות. בישראל כבצפון אמריקה קשה להבחין בין המניע הלאומי והשבטי לבין המניע הדתי של ציבור מסורתי זה. (סיפורם של היהודים החילונים, עמ' 112)

שתי גישות הקצה, החילוניות הבלתי-יהודית והחילוניות המורשתית, זוכות אפוא להדגשה בספרים החדשים, בעוד הגישות האחרות כמעט שאינן נוכחות בהם. הסיבה לכך עשויה להיות שאלו שני קצוות אידיאולוגיים, השואפים להיאבק על דעת המיינסטרים החילוני שבתווך, המצוי להערכתי בעיקר בגישה השנייה – המודרניות היהודית-חילונית. את היעדרה מהזירה של הגישה השלישית, הרסטורציה המקראית, שהייתה כאמור דומיננטית בדורות קודמים, ניתן אולי להסביר באוסף של משברים שעברו על הציונות החילונית הקלאסית הזו וערערו נרטיב זה, ובהם פוסט-מודרניזם ופוסט-ציונות, וכן רתיעה מהתנ"ך מעת עליית גוש אמונים וזיהוי התנ"ך עם "ציונות דתית מקסימליסטית", כלשונו של אוריאל סימון.⁹

אם כן, הספרות החילונית החדשה מביאה ברכה לשיח הזהותי בישראל, בדמות ההכרה בסוגי חילוניות שונים, אף כי אין בה די ייצוג לכל מנעד הגישות. ואולם בתוך הספרות הזו יש מגמה נוספת, שיש בה כדי להסיג את השיח לאחר; מגמה המאפיינת את המחברים המשתייכים לגישה החילונית הבלתי-יהודית, אך למרבה העניין גם חלק מנאמני החילוניות המורשתית. כוונתי לנטייה לחשיבה מהותנית על החילוניות.

מהותנות חילונית - דמותה ומגבלותיה

בקרב כותבים המזוהים כאנשי החילוניות האוניברסלית / הפוסט-יהודית, או כ'חילונים לחלוטין', העיסוק בחילוניות מתמקד לרוב במאפייני 'חילוניות' מופשטת,

העומדת בניגוד ל'דתיות' באשר היא דתיות. שיח זה נטוע בתזת החילון, והוא נוטה לשייך לחילוניות סט של מאפיינים מודרניים כגון ספקנות/ביקורתיות, חופש, שוויון, סובלנות/פלורליזם, ליברליזם, אחריות, רציונליזם, הומניזם, אנתרופוצנטריות, אינדיבידואליזם ואוניברסליזם.¹⁰ באופן מעניין, שיח כזה קיים לא רק בחילוניות האוניברסלית, אלא גם בקרב אסכולה בתוך החילוניות היהודית. באותה אסכולה עשויים לדור בכפיפה אחת עיסוק אינטנסיבי ביהדות כתובות יחד עם מהותנות חילונית דומה לזו הפוסט-יהודית.¹¹

הקו המאפיין את המהותנות החילונית הוא הנחה שיש בחילוניות יסוד מהותי המנוגד באופן עמוק והכרחי לדתיות. את המהות הזו ניתן למקד במישורי חיים שונים: אמונות ודעות ("החילוני הצרוף הוא ספקן ונקי מכל בדל אמונה לא-מוכחת", ומולו "הדתי הצרוף מתמסר לאמונה, נקי מכל בדל ספק"), פרקטיקה ("הדתי הצרוף מקפיד על קלה כחמורה", ולעומתו "החילוני הצרוף מתרחק מכל פרקטיקה דתית"), רגש ("החילוני הצרוף הוא רציונליסט ומטריאליסט, נקי מכל רגש רוחני או בדל מיסטיקה", בעוד "הדתי הצרוף הוא רוחני וחש בנוכחות הנעלם, ה-mysterium tremendum") וכן הלאה. כצפוי, הגישה המהותנית קיימת בצד החילוני ובצד הדתי כאחד. עמדה מהותנית יכולה להתמקד במישור אחד, ויכולה להיות אף יותר מרחיקת-לכת, ולצפות שהפרוטוטיפ יענה באופן מושלם על כל המישורים גם יחד. במחקרם בסוציולוגיה של הדת מצביעים צ'ארלס גלוק ורודני סטארק על חמישה מישורים: השקפות, התנהגות, רגש, ידע, ועמדות פוליטיות.¹² מתוך כתבים אחרים ניתן להוסיף לכך את מישור מוקד הסמכות, כלומר בין הטרונומיה לאוטונומיה (מה שארי אלון כינה "רבני או ריבוני").

העמדות המהותניות אינן מוצלחות כתיאוריות סוציולוגיות ואף לא כפילוסופיות. ראשית, הן נכשלות בפירוש המציאות הממשית: הן בוודאי אינן משקפות כראוי את המגוון האנושי ואת האנשים הממשיים המזדהים כ'חילונים' ו'דתיים'. הן אינן מוצלחות מבחינה דסקריפטיבית (תיאורית). מנגד, ניתן לטעון כי מטרתן היא פְּרִסְקְרִיפְטִיבִית (מְרַשְׁמִית), כלומר לצייר אב-טיפוס של הראוי להיות, 'טיפוס אידיאלי' בלשוננו של ובר. אך ככאלה, הן נתקלות בבעיה כאשר הקריטריונים המוצעים שלהן אינם ממצים או בלעדיים, כלומר אינם מתמודדים עם אפשרויות מורכבות כגון אידיאל דתי רציונליסטי, אידיאל חילוני רוחני, אידיאל דתי המדגיש את מרכזיות האדם, אידיאל חילוני המבטא זיקה למסורת בקיום מנהגים, ועוד.

מטבעה של חשיבה מהותנית, היא מגדירה את עצמה כניגוד לדמות 'אחר' כלשהו, וזו כמובן תופעה אנושית נפוצה ומוכרת. במהלך כזה אנו בוחנים מה מבדיל אותנו מאחרים, בניגוד למשל למהלך אינטרוספקטיבי אפשרי שבו אנו מנסחים מהם הדברים המאפיינים אותנו (בפני עצמנו). ההגדרה באמצעות שלילת 'אחר' רווחת אך בעייתית, במיוחד כאשר רבים מהדברים החשובים לנו משותפים לבני אדם רבים. אם

מתעקשים להדגיש את מה שמבדיל בינינו לבין 'אחר', צפוי לקרות אחד מהשניים: או שנמעיט בחשיבות המרכיבים המשותפים ונבליט דווקא את המבדילים; או שנשלול מאחרים את המרכיבים החשובים לנו המשותפים איתם. הדרך הראשונה היא זו שבה הפכו שבת, כשרות ולבוש להיות המאפיינים (בה"א הידיעה) המגדירים את החברה הדתית בישראל.¹³ הדרך השנייה היא זו שבה מבקשים חלק מהכותבים באסכולת המהותנות החילונית לנכס ערכים, ולשלול אותם מיריביהם.

אלה הכותבים על דרך ההנגדה נדרשים אפוא להסביר מדוע "הדתות" מנוגדות למאפיינים הנזכרים של החילוניות. לעיתים יש לכך בסיס, אך לעיתים יש בכך קושי אמיתי. ניקח כדוגמה את הטענה שדתות מנוגדות לערך השוויון או לחירות הפרט. אכן, לא קשה להביא דוגמאות מהעולם הדתי המנוגדות לערכים אלה; אך קשה להתעלם מהישענותה של הכרזת העצמאות האמריקנית דווקא על נוסח סמי-תיאולוגי כדי להצדיק את עקרונות השוויון והחירות. קליינברג מציין זאת במפורש:

זוהי הצהרה שאינה נעדרת בעיות. היא קובעת כי טענות מסוימת הן מובנות מאליהן, אף על פי שהטענה כי כל בני האדם 'נבראו' שווים רחוקה מלהיות 'מובנת מאליה' במובן האמפירי... למרות שבני האדם שונים מאוד זה מזה, בכל מה שקשור לזכויותיהם הבסיסיות יש לנהוג בהם כאילו היו שווים... האבות המייסדים נזקקו ל'בורא' כדי להפוך את העיקרון שעליו הכריזו למקודש, לטענה שאינה דורשת ראיות. (מדיין לחילוני, עמ' 179. הדגשה שלי)

כך גם לגבי מאבק השחורים לשוויון בארצות הברית, שהוביל הכומר ד"ר מרטין לותר קינג. בין התומכים במאבק היה גם הרב ד"ר אברהם יהושע השל. זה כמו זה ראו במעשיהם עשייה דתית מובהקת – דרישה לשוויון בשם אמונתם הדתית.

המסקנה המתבקשת, והברורה מאליה לרבים, היא שישנן גרסאות שונות של דתיות (בדומה לחילוניות): ישנן דתיות מסתגרת, ודתיות פתוחה; דתיות שכלתנית, ודתיות מיסטית; ועוד.¹⁴ הטענה שרציונליזם הוא חילוני באופיו, לדוגמה, צריכה להתמודד עם הרמב"ם, עם קודמיו ועם ממשיכיו. יהיה לה נוח יותר לקחת כאבטיפוס דתי את תיאולוגיית העקדה הליבוניצי'אנית. פעמים רבות הדבר יוביל ליצירת איש קש, או לפחות לבחירה בדמות היריב הנוחה יותר, ולהתחמקות מהתמודדות רצינית עם ראיות סותרות.

אחת הדרכים שבהן כותבים כאלה מתמודדים עם האפשרות שגם דתיים מזדהים עם חלק מהערכים ה"חילוניים" היא לטעון שזו הפנמה של ערכי החילון על ידי הדתיים. כך קובע ששון כי

אדם דתי הנוהג על פי ערכים אלו לוקח חלק בעולם החילוני וההומניסטי, לעיתים מבלי משים. נוסף על כך, היה ונמצא אדם דתי המאמץ את כל הערכים שתוארו כאן משל היה הומניסט גמור, לא יהיה זה חוסר אחריות לקבוע שאותו אדם למעשה כבר נטש את האמונה הדתית (גם אם לא נטש את הדת עצמה) והפך להומניסט חילוני. (החילוניות החדשה, עמ' 108. הדגשה שלי)

כך גם טוען פרומן כי "אותם דתיים חיים בעולם שעבר מעל מאתיים שנים של חילון עמוק, כשבזמן הזה הועלו הערכים הללו לראש הסולם" (הדרך החילונית, עמ' 90).

סוג טיעון זה כופה על אדם כותרת העומדת בסתירה להזדהותו העצמית ולפירוש שהוא נותן לעצמו ולמעשיו. זו גישה בעייתית, גם במקרים הנוכחיים וגם במקרים הפוכים שבהם מבקשים לפרש תופעות כלשהן בחילוניות דווקא כמבטאות יסודות דתיים. אני סבור ככלל שלא מומלץ להכתיב פרשנות הסותרת את תודעתו העצמית של האדם מושא המחקר. באופן אירוני, יש בפעולה כזו לא מעט התנגשות עם ערך ההומניזם.¹⁵ ומכל מקום, זהו מתכון לשיח הרבה פחות פורה, מועיל ומדויק. שאלת הפרשנות למנהגים היהודיים – דהיינו אם הם נתפסים על ידי המקיימים אותם ועל ידי המתבוננים מבחוץ כ'דתיים' או כמסגרת 'הקשרי משמעות' אחרים

כגון אלו שפירט רובינשטיין – מלווה את חקר הזהות היהודית לאורך העשורים האחרונים.¹⁶ ניתן לטעון כי ריבוי רבדים כזה במורשת היהודית הוא אינהרנטי מתוך תנאי התפתחותה.

במקום גישות אלה, אני מציע לגשת לנושא החילוניות בלי להיכנס למהותנות, כלומר בלי להניח שישנו בהכרח יסוד עמוק מנוגד בין חילוניות ודתיות. פרופ' אליעזר שביד תיאר כך לפני שלושים שנה את לוז החילוניות כתוכן פוזיטיבי שעם זאת אינו עומד בהכרח בניגוד לגישות דתיות אפשריות (ואף להפך):

החילוניות אמנם הייתה תנועה של שחרור האדם כיצור ארצי ממרות כנסייתית באותם תחומים שבהם הוא מסוגל לפעול בכוחותיו הטבעיים באורח עצמאי. אולם שחרור האדם כיצור ארצי ממרות כנסייתית כוללת אין משמעו בהכרח עמדה המתנגדת לאמונה הדתית, ובדיעבד הייתה התנועה החילונית באירופה בראשיתה תנועה דתית מובהקת. כל שמתחייב מן היסודות החיוביים של החילוניות לגבי הדת הוא, שאין היא נתפסת עוד כמסגרת רעיונית ומוסדית כוללת, הקובעת והמכתיבה את עקרונות הדעת ואת כללי ההתנהגות בכל תחומי החיים והיצירה, אלא יש לדת תחום משלה בתוך מרחביה הפתוחים, הבלתי-מוגבלים, של התרבות.



השוויון כדרישה דתית מובהקת. הכומר מרטין לותר קינג (ג'ניור), בעת קבלת מדליה ב-1964. צילום: פיל סטנציולה, NYWTS, מאוסף ספריית הקונגרס

תפיסה זו של החילוניות כתהליך תרבותי מתבססת, אפוא, על יסודות חיוביים, אולם היא איננה מציגה את החילוניות כשלעצמה כהשקפת עולם מסוימת. יש מגוון רחב של השקפות עולם חילוניות, והן עשויות להיות מנוגדות זו לזו באורח קוטבי בסוגיות של מוסר, תרבות, חברה ומדינה, ואף בסוגיית היחס אל הדת. כל כך, מפני שאישור מעמדו ותפקידו של האדם כיצור ארצי אין בו כשלעצמו כדי לקבוע את הערכים ואת האידאלים שבני אדם יבקשו להגשים, אף לא את האמצעים שבעזרתם יחתרו להשיג את מטרותיהם.¹⁷

בגל הספרים הנוכחי, גישה לא־מהותנית כזו מוצגת אצל אביעד קליינברג. הוא מבהיר כי לשיטתו, "חילוניות אינה מערכת תפיסות שמציעה הסבר לעולם (חילונים יכולים להאמין בכל מיני תמונות עולם), ואינה מערכת של כללי עֶשֶׂה ולא־תעשה (חילונים אדוקים יכולים להיות צדיקים ונבלים, אידיאליסטים וציניקנים)" (מדריך לחילוני, עמ' 14). במקום אחר בספר הוא מעיר: "לחילוניות אין יומרה להיות כשלעצמה צורת חיים ערכית. יש חילונים טובים מאוד ויש חילונים רעים מאוד. מה שמבחין בין הטובים לרעים אינו האמונה או היעדרה" (עמ' 141). הגדרתו הפוזיטיבית לחילוניות נשענת על שני מאפיינים: "חילונים הם אנשים שאינם מאמינים שכוח עליון... מצפה מהם להאמין באמונות מסוימות ולעשות או לא לעשות מעשים מסוימים... חילונים אינם מקבלים את סמכותה של רשות דתית כלשהי... לקבוע בשבילם מה נכון ומה שגוי, מה מותר ומה אסור" (עמ' 14). כלומר, במישור האמונה הוא מצמצם את הקריטריון מ"אי־אמונה באלוהים" הקלאסי לסוג המסוים הכורך בכך גם סט אמונות ומעשים. והוא מוסיף לכך את המישור המוסדי/סמכותי. במקום אחר הוא מבהיר בסרקזם כי קיום פרקטיקות יהודיות אינו "עובר על חוקי החילוניות" (עמ' 157).

תרומה נוספת של קליינברג היא בהצבעה על מרכיב שנראה לי מובן מאליו אך יש להדגישו לנוכח השיח המהותני, והוא הלגיטימיות של השפעת הסביבה שגדלנו בה על עמדותינו:

לאמיתו של דבר, רוב המאמינים אינם שונים מרוב הלא־מאמינים. עמדותיהם הקיומיות אינן מבוססות על 'הוכחות' (אלה מעניינות בעיקר אינטלקטואלים ובעיקר כאשר הם חובשים את מצנפת האינטלקטואל, ולא בהתנהלות היומיומית שלהם) וגם לא על חוויות רגשיות חזקות, שמטיבין הן נדירות ביותר. אם פתחנו את הדיון בהפרכת ההוכחות לקיום האל, עשינו כך משום שאלה עניינים העולים בפולמוס. רוב בני האדם אינם מתפלמסים. הם נוהגים כמנהגם. אם לא תשאל אותם מדוע הם אוכלים את המאכלים המקובלים ולא אחרים, בריאים יותר, יאכלו כמקובל סביבם ולא יקשו קושיות. (עמ' 145–146)

רוב המאמינים דבקים בדת משום שנולדו אל תוכה, או משום שהקונסנזוס שבתוכו הם חיים מעניק לה לגיטימיות מיוחדת. הם אינם עוסקים בשופינג דתי – הם אינם משווים את דתם לדתות אחרות ומשתכנעים מסיבות לוגיות או אמפיריות שדתם היא הטובה

ביותר, כפי שאינם משווים את ארצם לכל הארצות בעולם ומשתכנעים שארצם היא הטובה שבארצות. (עמ' 152–153)

דברים אחרונים אלה ממשיכים את הקו של מחויבות סובייקטיבית למורשת שאליה נולדנו – קו שהיה דומיננטי בכתיבתם של הוגים כאחד העם, מרדכי קפלן, ובדורנו ד"ר מאיר בוזגלו, שבדינו במסורתיות הדגיש את מושג הנאמנות תחת מושג האמונה.¹⁸

נשוב אפוא לסט הערכים המוצע של המהותנות החילונית, כגון ליברליזם, שוויון, פלורליזם, רציונליזם ואחרים. אני מאמץ רבים מהם ומשתדל לחיות לפיהם. בה במידה, אני רואה דתיים סביבי המחזיקים באותם ערכים. לכן אני רואה ערכים אלה כמאפיינים אותי, אך לא כמגדירים את חילוניותי.

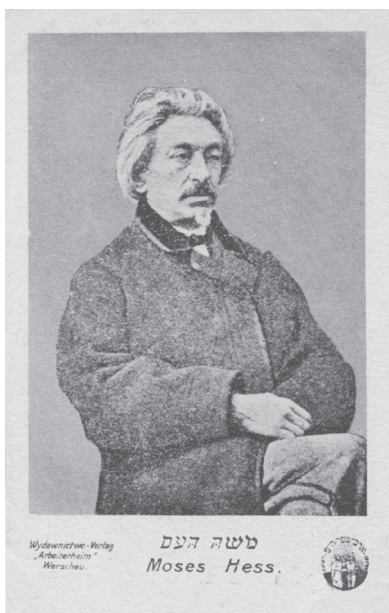
אני מציע להבין את הכותרת 'חילוני' או 'דתי' בראש ובראשונה במישור אחר מהשישה שהוזכרו עד כה: המישור הסוציולוגי/מגזרי. כותרת זו מעידה בעיקר על המגזר שנולדנו לתוכו, ועל מערכות החינוך הפורמלי והבלתי-פורמלי שאליהן נשלחנו. ייתכן מאוד שהסביבה הזו עיצבה במידה רבה את אישיותנו, ואכן ישנם מחקרים המראים מתאם סטטיסטי בין הגדרה עצמית לבין מישורים של פרקטיקה, אמונה, פוליטיקה.¹⁹ עם זאת, אלה באים מתחום מדעי החברה, ומעידים על יחס הסתברותי מסוים; בוודאי לא על הכרח לוגי כפי שגורסים המהותנים. יתרה מכך, העובדה שרוב מכריע באוכלוסייה אינו "חוצה את הקווים" באופן מובהק, מדתי לחילוני או להפך, מעידה על כך שכל אחד מהמגזרים הללו מספק מרחב גמיש דיו להכיל אנשים בעלי נטיות מגוונות בכל המישורים, וכמובן חוסר-עקביות בתוך אותו אדם בין המישורים, כפי שמראים המחקרים.

מוטב אפוא למעט בהנחות פילוסופיות על אודות 'הדתי' או 'החילוני'. זה כמו זה עשוי להיות רציונליסט או נוטה למסתורין; זה כמו זה עשוי להסתמך יותר או פחות על גורמי סמכות חיצוניים לו; כל אחד מהם עשוי לנוע ולנווד במרחבי שאלות האמונה, וקל וחומר במרחב רגשות הרוחניות. גם אם המחקרים הסוציולוגיים מצביעים על מתאם סטטיסטי, נזכור שסטטיסטיקה אינה מעידה על האינדיבידואל, ובוודאי שאין להסיק ממנה פילוסופיה או הכרח לוגי.

יהדות מורשתית וחילוניות מורשתית

ראינו שייתכנו גישות חילוניות שאינן מהותניות. ראינו שייתכנו גישות חילוניות שאינן עומדות בניגוד ליהדות אלא מעמידות את זיקתן ליהדות על בסיס חילוני. אני סבור שגישת החילוניות המורשתית היא כזו, ושהאחוזים בה מסוגלים להתייבב בביטחון עצמי ובאופן מכבד הן מול בעלי השקפות שונות מהם במרחב הישראלי והיהודי, הן מול המורשת של עמם. גישה זו מאשררת את ההשתייכות הפרטיקולרית לעם היהודי ויונקת באופן משמעותי ממורשתו התרבותית. הללו מהוות עוגן ובסיס

למעגלי ההשתייכות הרחבים יותר, האוניברסליים, ולזיקה ליצירה העולמית מהמזרח ומהמערב בהתאם. מובן אחד וחשוב של חילוניותה מתבטא ביחסה ליהדות: ראית היהדות כמורשת תרבותית של עם, כלומר זיקה 'בציר אופקי' (לעם ולעבר), לעומת האפשרות של זיקה 'בציר אנכי' (לאִל המצווה). כאן נעוץ שורש ההבדל בהשוואה לגישת החילוניות הבלתי-יהודית. סבורני שהדגשת הציר האופקי היא החילון שהציעו משה הס, אחד העם, ביאליק, ז'בוטינסקי, ברל כצנלסון, א"ד גורדון ואחרים.



"רוח היהדות היא רוח היהודים". כרזה מוורשה עם דמותו של משה הס, מאוסף המרכז לחקר הפולקלור, האוניברסיטה העברית בירושלים

נוסף על כך, ובאופן התואם את ההבנה המקובלת של ה"חילוניות" ברחוב הישראלי, חילוניותה של גישה זו מתבטאת גם באורח חיים שאינו מוכתב לפי ההלכה (אף לא כשאיפה), וממילא בהיעדר כפיפות לסמכות רבנית (וזאת בדומה ללא מעט דתיים מודרניים, אגב). אורח חיים שאינו הלכתי אינו סותר כמובן קיום מנהגים מהמורשת היהודית, לימוד מורשת זו וקיום זיקה רגשית כלפיה. במובן הפוליטי-ציבורי, חילוניותה של גישה זו מתבטאת בתמיכה בצמצום למינימום של הכפייה ההלכתית על מי שאינם מעוניינים באורח חיים הלכתי. דבר זה אינו סותר כמובן תמיכה בסממנים תרבותיים ולאומיים יהודיים במרחב הציבורי, כולל חינוך יהודי ועוד. במילים אחרות, תמיכה בזיקה בין יהדות ומדינה – ובהפרדה בין הלכה לחוק המדינה.

רחמנא ליבא בעי / עמא ליבא בעי

החלוקה המושגית שאני מציע, בין 'ציר אופקי' ל'ציר אנכי', אינה מניחה מראש את עמדותיו ונטיותיו של אדם בהסתמך על ראשו המכוסה או המגולה, או על יחסו לכשרות ולשבת. המבחן הוא פנימי ונוגע ליחסו של אדם כלפי המנהגים או המצוות. לכן אין זה שיח זיהוי, אלא שיח זהות.²⁰ היהודים שזיקתם העיקרית ליהדות נשענת על הציר האופקי, כלומר על תחושתם שהם חלק משרשרת הדורות ועל מחויבות הנובעת מכך, הם יהודים מורשתיים. וישנם יהודים שזיקתם העיקרית ליהדות נשענת על הציר האופקי, כלומר על חוויית עמידתם מול הבורא וחויית היותם מצווים. ויש כמובן המשלבים ביניהם בצורות שונות.

אל היכל היהדות ניתן להיכנס דרך שער הצייוי או דרך שער המורשת (או בשילובם).

מעל כל אחד מהשערים הללו מתנוסס מוטו. בברכת משה לבני ישראל נאמר "תורה צוה לנו משה, מורשה קהלת יעקב" (דברים ל"ג, ד). מעל השער האחד מתנוסס הרישא של הפסוק, "תורה ציווה לנו משה", המבטא את הציר האנכי; מעל השער השני מתנוסס הסיפא "מורשה קהלת יעקב", המבטא את האופקי.

כאשר נכנס היהודי הציווי להיכל זה, הוא רואה תורה ומצוות. זה כמובן לגיטימי. כאשר נכנס היהודי המורשתי, הוא רואה מנהגים, מסורות, כתבים, רעיונות, הצעות. התהליך הזהותי שלו הוא מסע הגילוי והבחנה של היכל זה על עושר מרכיביו. היהודי המורשתי בודק, מנסה, משקלל שיקולים שונים בבחירה מה ייכנס לאורח חייו ובאיזה מינון.

ישנם יהודים מורשתיים המנהלים אורח חיים הלכתי. הם דתיים מורשתיים. סביר להניח שגדלו בסביבה דתית, פיתחו תחושת מחויבות כלפי המורשת, ואינם מעוניינים לחדול מאורח חיים הלכתי – שהם סבורים שמבטא את מחויבותם זו.

ישנם יהודים מורשתיים שאורח חייהם אינו מוכתב לפי ההלכה. הם חילונים מורשתיים. אם לחילוניות המורשתית ישנם כללי עשה ולא-תעשה, הרי הם השניים הבאים: ראשית, היכנס/י אל היכל היהדות (ולחילופין: אל תישאר/י בחוץ); ושנית, אל תישאר/י בידיים ריקות (ולחילופין: עצב/י לעצמך את יהדותך מתוך המורשת). כותב שורות אלה נמנה עם החילונים המורשתיים. אני חש קשור לעבר, להווה ולעתיד של עמי. יש לי זיקה כלפי יהודים אחרים בישראל ומחוצה לה. יש לי עניין רב ביצירה היהודית לדורותיה (ובאופן טבעי, אני מרגיש קרוב לסוגי יצירה אחדים יותר מאשר לאחרים). לא גדלתי באורח חיים הלכתי, וכיהודי-ישראלי הרואה בהלכה אורח חיים שהותאם לתנאי גלות, איני רואה שום צורך או טעם לאמץ אותו בתוך תנאי חיי כאן.

ההלכה היא חלק מהיצירה היהודית, שאותה וממנה אני שואף ללמוד. מתוך הרכבת המשקפיים האופקיים, ניתן לזהות בה עוצמה וחוכמה, שסייעו לשמר את עמנו בתנאי היעדר טריטוריה ושלטון עצמי. דיני הכשרות, איסור נישואי תערובת, השבת והמועדים, איסורי עבודה זרה – בכולם אני יכול לראות טעם לאומי. בתפילה ניתן לראות הכוונה לאדם להתכנס שלוש פעמים ביום עם בני עמו, כלומר לחיות בקהילה; לפנות בגופו לעבר המולדת ההיסטורית של העם; להשתמש בשפתו העתיקה של העם, שגם כאשר לא הייתה שפה מדוברת בשום קהילה יהודית בעולם – עדיין הייתה שפה משותפת הודות לקריאה בתורה ולתפילה; לבקש בגוף ראשון רבים, כתזכורת שאיננו גורסים גאולה פרטית אלא לאומית; לבקש ולהתפלל על השיבה לציון ועל השבת שופטינו כבראשונה; ובאחד מרגעי הליבה של התפילה, קריאת שמע, להיזכר שמי שמולו אנו עומדים ואליו אנו פונים אינו רק האל – אלא גם העם: שמע ישראל.

את המבט הזה הנחילו לנו רבים ממייסדי הציונות. כך כותב משה הס על "תפילות ישראל, שכולן תפילות הציבור הן – תחנונים בעד כלל ישראל. יהודי ירא-שמים הוא ראשית-כל פאטריוט יהודי", וכן על "מועדי ישראל, החגים והצומות, כל אותה יראת

הכבוד בפני מסורת אבות, זו חרדת הקודש שעילתה את הלשון העברית למעלת דבר של קדושה, כל הפולחן היהודי והשפעתו המקיפה והמכרעת על חיי הבית של היהודי – כל אלה יסודם בפאטריוטיות של עם ישראל.²¹ הוא מסכם:

רוח היהדות היא רוח היהודים. שורש יצירותיה של היהדות בעבר, בהווה ובעתיד הוא לא בשמים, אלא בלבו וברוחו של עם ישראל... קיום המצוות הדתיות של היהדות יש לו ערך רק בשבילנו היהודים, וערכו בזה שהוא שומר על לאומיותנו לשם יצירת הערכין לעתיד לבוא.²²

גם ז'בוטינסקי תפס בבירור היבטים דתיים כמשמשים תכלית לאומית:

לא הדת, אלא ה**יהוד** הלאומי הוא אותו אוצר קדוש שעמנו שמר ושומר עליו בעקשנות כזאת. אצל כל עם החי חיים תקינים, מהווים הארגון הלאומי והארץ הלאומית את הגדר והמגן לאישיותו הלאומית. ישראל הפסיד את שניהם; אז נתעורר בו יצר הקיום הלאומי ונאחז בכל כוחו בדבר היחיד שעשוי היה לשמש חומה אטומה, להפריד בין ישראל לגויים, ויחד עם זה להיות מלט שיבצר את מבנהו הפנימי של העם עצמו: הדת – ודווקא כשהיא מתובלת בכל מיני פירושים מסייגים.²³

דת ו/או לאום: יהדות קוואנטית

חלק מהמחלוקת בין החילוניות הפוסט-יהודית לזו היהודית נעוץ בשאלה אם ניתן לחלן את המורשת היהודית, או אם יש בה יסודות לא-דתיים מלכתחילה. זהו גלגול של מחלוקת עתיקה, שהפרק המודרני בה הוא בן למעלה ממאה שנה, דוגמת הפולמוס בין אחד העם לבין יחיאל מיכל פינס בשאלת "הלאומיות הטבעית" או הפולמוס בין הראשון לבין יחזקאל קויפמן בשאלת הכוח הראשוני – דתי או לאומי.

אין חולק שאפשר לספר את הסיפור היהודי כדתי: סיפורה של ברית שנכרתה בין בורא עולם לבין עם שנבחר לשאת את דברו בעולם. כך היינו רגילים לספר במשך דורות רבים. זה סיפור מוכר ומשכנע. אך ההגות הלאומית של המאה ה"ט, למשל בכתבתו ההיסטורית של שמעון דובנוב ובהגות הציונית של ז'בוטינסקי, של אחד העם ושל אחרים, העמידה גם אפשרות לספר את הסיפור היהודי כלאומי: סיפורו של עם, שצמח ממשפחה אחת לשבטים רבים, יצא מעבדות לחירות וגיבש תודעה של עם, פיתח את חוקיו הפנימיים, נחל לו נחלה והקים ממלכה, כרת בריתות, נלחם מלחמות, יצא לגלויות ושב מהן. כל אותה עת, קיים מגע פעיל עם סביבתו אך נאבק לשמור על קיומו הייחודי ולא להיטמע. בתוך מסגרת הסיפור הזה, גם ההלכה מתפרשת לפי המשקפיים הלאומיים. הסיפור הזה הוא בעיניי משכנע. לא למותר לציין שיש לו גם מניית רבות בציונות ובהקמת מדינת ישראל.

הסיפורים הללו אינם שוללים זה את זה. בדומה לשניות גל/חלקיק במכניקת הקוואנטים, גם היהדות יכולה להיתפס בשני אופנים גם יחד – כסיפור אנכי וכסיפור

אופקי – בהתאם ל'כלי המדידה' שבהם משתמשים. לשניהם כוח הסברי רב, כשם שלכל אחד מהם נקודות תורפה. הוויכוח איזה מהם משכנע יותר יכול להמשיך להתקיים, אך המסגרת ההסברית המוצעת כאן מדגישה שבאופן יסודי, שניהם מבוססים היטב, ויכולים אף להתקיים זה בצד זה.

חילוניות יהודית-ישראלית בפתח העשור השמיני

ריכוז כזה של כתיבה חילונית-אידיאולוגית בשנה אחת מסמן הבשלה של תהליכים. פרופ' נתן רוטנשטרייך העיר פעם כי "בתקופה החדשה מופיע ניסוח פילוסופי של היהדות במקום שהתערערו או מתערערים הכוחות החיוניים... קיימת אפוא פרופורציה הפוכה בין הרקע החברתי והאנושי לבין השיטתיות הפילוסופית".²⁴ כלומר, העיסוק הרעיוני המוגבר מסמן מצוקה בחיים הממשיים, שעליה מנסה הכתיבה לענות. בוודאי שמפת האליטות השתנתה באופן ניכר מימי מפא"י ועד ימינו.

אך האם חיזוק הזיקה למסורת וההזדהות הלאומית, לדוגמה, מהווים נסיגה בחילוניות, השתנות (נייטרלית) שלה, או שמא התקדמות? ברור מדוע יש שיראו בכך נסיגה. אך הסוציולוג מרקוס לי הנסן הבחין בדפוס של 'חזרת הדור השלישי', המבטא את "התופעה הכמעט אוניברסלית שאת מה שהבן מבקש לשכוח, הנכד מבקש לזכור".²⁵ עמידתו של הדור השלישי יציבה יותר, ומנקודת התבססותו בהווה, העבר כבר פחות מאיים עליו, ויש לו פחות צורך לדחותו באופן גורף. במבט זה אין מדובר ברגרסיה, אלא בהתבגרות.

מכל מקום, בכל גישה שתהא, הספרות החילונית החדשה תורמת להעשרת השיח הפנים-חילוני והשיח היהודי-ישראלי בכלל, שיח שרק יתרחב ויפרה ככל שנסגיל להכיר במגוון הזהויות החילוניות היהודיות, בגמישותן ובנקודות ההתרכבות האפשריות שלהן עם זהויות יהודיות אחרות. בפרט, תהליכים שונים של 'התחדשות יהודית' מפשרים על התבססות אופציות חילוניות-מורשתיות. הללו מאפשרות זהות חילונית אך גם יהודית לעילא ועילא, בוטחת בעצמה ומחוברת לעושר שיש ליהדות לגווניה ולדורותיה להציע לכל יהודי באשר הוא – וממקום זה גם מאפשרת שיח פורה יותר עם קבוצות שונות בעם.

(יהדות ישראלית, עמ' 46–48). כמה חיבורים קודמים בשנים האחרונות הציעו חלוקות דומות של הציבור החילוני, ולדוגמה גדעון כ"ץ וניר קידר הציעו חלוקה משולשת ל'יהדות כתרבות', 'הסתייגות מהיהדות' ו'חילוניות רוחנית' ('היהדות בעיני אינטלקטואלים ישראלים חילוניים', תרבות דמוקרטית 14 [תשע"ב] עמ' 93–152); דניאל הרטמן הבחין בין 'חילונים יהודים' ל'חילונים ישראלים' (הרטמן, "ששת שבטי

1. במבט כללי על החברה מצביעים פוקס ורוזנר על מחנה ה'ישראלים' (15%) ומחנה ה'אוניברסלים' (13%), שהם בעלי זיקה נמוכה למסורת בהשוואה למחנה המיינסטרים של ה'יהודים ישראלים' (המונה 55% מכלל האוכלוסייה, ומקיף חילונים, מסורתיים ודתיים). קיים מתאם גבוה בין הקבוצה 'חילונים לחלוטין' לבין המחנות 'הישראלים' ו'האוניברסלי', וביחד נמצאים בהם 80% מכלל החילונים לחלוטין

לגישתו ההיסטוריוגרפית של ז'בוטינסקי ראו מאמרו "הרצאה על ההיסטוריה הישראלית", "ציונות וארץ-ישראל", "על הטריטוריאליזם". לזו של סירקין ראו חיבורו "מן החוצה האוהלה". על רעיון שלילת הגולה ראו אצל אליעזר שביד, "שתי גישות לרעיון 'שלילת הגולה' באידאולוגיה הציונית", **הציונות** ט (תשמ"ד), עמ' 21–44; יוסף גורני, "בין שלילת הגלות להשלמה עימה", **זמנים** 58 (1997), עמ' 102–109; גדעון שמעוני, "בחניה מחדש של 'שלילת הגלות' כרעיון וכמעשה", בתוך אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ ויעקב הריס (עורכים), **עידן הציונות**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תש"ס, עמ' 45–63; אניטה שפירא, "לאן הלכה שלילת הגלות", בתוך ספרה **יהודים, ציונים ומה שביניהם**, תל-אביב: עם עובד, תשס"ח, עמ' 63–110. על רעיון 'היהודי החדש' ראו לדוגמה אניטה שפירא, "המיתוס של היהודי החדש", בתוך **יהודים חדשים יהודים ישנים**, עמ' 155–174; יצחק קונפורטי, "היהודי החדש במחשבה הציונית: לאומיות, אידאולוגיה והיסטוריוגרפיה", **ישראל** 16 (2009), עמ' 63–96.

8. אחד העם (אשר צבי גינצבורג), "תורה שלב", **כל כתבי אחד העם**, תל-אביב: דביר, תשי"ז, עמ' נג.

9. אוריאל סימון, "מעמד המקרא בחברה הישראלית – ממדרש לאומי לפשט קיומי", בתוך **בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא**, המקרא באור שאלות השעה, תל-אביב: משכל, 2002, עמ' 41.

10. ישנה חפיפה לא מעטה בין הכותבים ברשימה זו, וראו ששון ופרומן, וכן: יובל נח הררי, "האמת החילונית", **ידיעות אחרונות**, 31.8.2017; אוהד אלול, "הנהגה התורה שלנו: ששת הדיברות לחילוני הגאה", **הארץ**, 5.6.2014.

11. תפיסות חילוניות מהותניות אינן דבר חדש בציוניות הישראלית. אחד מביטוייה הראשונים היה מאמרו של יהודה סמילנסקי, "עזו להיות חילוני", **שדמות** (1981). המהותנות החילונית-יהודית קיבלה תנופה במסגרת ספרי 'ספריית היהדות החילונית' ובכתב העת **יהדות חופשית** בהובלת פרופ' יעקב מלכין ובתמיכת קרן פזון, בראשית העשור הראשון של המאה הנוכחית.

12. Charles Y. Glock, Rodney Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago: Rand McNally and Company, 1965.

13. ראו אשר כהן, "הכיפה הסרוגה ומה שמאחוריה: ריבוי זהויות בציונות הדתית", **אקדמות** ט"ו (מרחשון תשס"ה), ובפרט עמ' 12–16.

14. דבר זה ממחיש את מה שכתב דרידה על 'הפרמקון' אצל אפלטון – שיכול לתפקד כתרופה אך גם עלול להזיז (ז'ק דרידה, **בית-המרקחת של אפלטון**, מצרפתית: משה רון, בני-ברק: הקיבוץ המאוחד, 2002) – וכן את מה שדרש ר' יהושע בן לוי על הפסוק "וְאֵת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר שָׁם מִשֶּׁה" (דברים ד', מד): "זכה

ישראל", **דרשני** 2 [2010], עמ' 2–8). נדמה שריכוז החיבורים הנוכחי מבסס רעיון זה היטב.

2. גודמן מצביע על כך שביחס לחילוניות ולדתיות כאחד (כמו גם בתחומים אחרים), יש לרבים נטייה לזהות קיצוניות עם אותנטיות (חזרה בלי תשובה, עמ' 47–48, 170–171). כלומר, ככל שהגישא החילונית יותר קיצונית – היא עשויה להיתפס כיותר חילונית מאשר גרסאות אחרות. לשם המחשה, לשיטת מי שסבור שהיהדות היא ביסודה דת (כפי שטוען פרומן), ושהחילוניות היא חלופה לדתיות, המסקנה הטבעית היא שחילוניות היא שלילת היהדות, או לכל הפחות התרחקות מהיהדות. גרסת חילוניות המציעה תוכנית התנתקות מהיהדות עשויה להיתפס כאותנטית וכוהילוניות יותר מאשר גרסאות חילוניות הפועלות בתוך המרחב היהודי. אני דוחה את משוואת קיצוניות-אותנטיות, וגרסת החילוניות שלגביה ארחיב להלן מושייכת לקבוצת החילוניות היהודית. בין היתר, גישה זו דוחה את הנחות היסוד של פרומן ואת קו הטיעון שלו.

3. גודמן מציע מהלך דומה גם ביחס למחלוקות פנים-דתיות, בשער השני של הספר.

4. חיים הוז, "הדרשה", **סיפורים נבחרים**, תל-אביב: דביר, 1952.

5. ישעיהו ליבוביץ, "העם, הדת והמדינה", **דעות** א (1954). יודגש כי לא כל עמדה אורתודוקסית בהכרח מחזיקה בעמדה ליבוביצ'אנית זו. לשם השוואה, וכדוגמה מוכרת, בחלק מהתבטאויותיו של הרא"ה קוק ניתן לראות יחס חיובי כלפי המדר החילוני בתור חיפוש רוחני וכביטוי יהודי אותנטי. הרב קוק, שהיה אף הוא ביקורתי כלפי הדתיות המנוונת של תקופתו, ראה במדר זה שלב חיובי שיוביל לניעור ולחיפוש רחב, והאמין שיוביל בסופו של דבר למדרגה רוחנית-דתית גבוהה יותר מהקיים. כלומר, יחסו החיובי היה בעיקר כלפי 'השאלה החילונית' – לא כלפי התשובה שסיפקו.

6. ב.ו. אלטניילנד, מבחר כתבי הרצל בשנים עשר כרכים, כרך ג, מגרמנית: דב קמחי, תל-אביב: מצפה, תש"ג, עמ' 71.

7. לגבי דוד בן-גוריון, שהיה המנחיל המרכזי של תפיסה זו לישראליות הצעירה, אניטה שפירא טענה שהעניין בתנ"ך היה התפתחות מאוחרת יחסית בהגותו, והופיע רק החל בשנות הארבעים (אניטה שפירא, "בן-גוריון והתנ"ך: יצירתו של סיפור היסטורי?", בתוך **יהודים חדשים, יהודים ישנים**, תל-אביב: עם עובד, תשנ"ו, עמ' 217–247). אשר לברדיצ'בסקי, על אף אמירותיו הבוטות על היהדות הגלותית, ביחסו כלפיה הייתה דו-ערכיות (אבנר הולצמן, **אל הקרע שלב: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: שנות הצמיחה (תרמ"ז–תרס"ד)**, ירושלים: מוסד ביאליק תשנ"ד; הנ"ל, **מיכה יוסף ברדיצ'בסקי**, גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשע"א).

a reconstruction of American-Jewish life, New York: T. Yoseloff, 1967; Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," *Daedalus* 96 (1967), pp. 1–21; אליעזר דון-יחיא וצ'ארלס ליבמן, "הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות ב'דת האזרחית' של ישראל", *מגמות* כח (4) (1984), עמ' 461–485; Avraham Infeld, with Clare Goldwater, *A Passion for a People: Lessons from the Life of a Jewish Educator*, Jerusalem: Melitz, 2017; Grace Davie, "Believing Without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?", *Social Compass* 37 (4), 1990, pp. 455–469; Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, trans. Simon Lee, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2000.

17. אליעזר שביד, "מהותה ומצוקותיה של יהדות חילונית", *מאזניים* סא, 7–8 (תשמ"ח), עמ' 20–21.

18. מאיר בוזגלו, *שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת*, ירושלים תשס"ט.

19. Kedem Peri, "Dimensions of Jewish Religiosity," in Moshe Shokeid (ed.), *Israeli Judaism*, New Brunswick, NJ, 1995, pp. 22–59, וכך גם בדו"חות גוטמן.

20. ראו אבי שגיא, *המסע היהודי-ישראלי: שאלות של תרבות וזהות*, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו.

21. משה הס, *רומי וירושלים: וכתבים יהודיים אחרים*, מגרמנית: ישורון קשת, ירושלים: הספרייה הציונית, תשמ"ג, עמ' 39–40.

22. משה הס, "אמונותי שלי במשיח: תשובה לליאופולד לעף" (1862), *שם*, עמ' 171.

23. זאב ז'בוטינסקי, "ציונות וארץ-ישראל" [1905], בתוך ז'בוטינסקי, *כתבים: כתבים ציוניים ראשונים*, תרגום בנימין לובצקי, ירושלים תש"ט, עמ' 119.

24. נתן רוטנשטריך, "המחשבה הלאומית החדשה", בתוך צבי אדר (עורך), *ערכי היהדות: קובץ הרצאות*, תל-אביב: מחברות לספרות, 1953, עמ' 114–115.

25. Marcus Lee Hansen, *The Problem of the Third Generation Immigrant*, Rock Island, Ill.: Augustana Historical Society, 1938, p. 9.

– נעשית לו סם חיים, לא זכה – נעשית לו סם מיתה" (יומא עב ע"ב).

15. אמנם יש גם ערך ועניין בהרמנויטיקה ביקורתית, החותרת לחשוף את מה שהמחבר דווקא מבקש להסתיר (או אינו מודע לו); אך הרמנויטיקה הומניסטית היא כזו המושתתת על אמון, לא על חשד (וראו Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. D. Savage, New Haven Yale University Press, 1970, pp. 28–36).

16. השוו את גישת הפרשנות הדתית בדו"חות גוטמן (שלומית לוי, חנה לוינסון ואליהו כ"ץ, *אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל*, ירושלים 1993, עמ' 1; הנ"ל, *יהודים ישראלים: דיוקן. אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000*, ירושלים: מכון גוטמן, 2002, עמ' 4–8) עם הביקורות עליה, הלוקחות בחשבון מגוון הקשרי משמעות אפשריים (דבריהם של ישעיהו ליבמן, סמי סמוחה וישאל ברטל, הנזכרים אצל אשר אריאן ואילה קיסר-שוגרמן, *יהודים ישראלים: דיוקן. אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2009*, ירושלים: מרכז גוטמן במכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011, עמ' 17–20; יהודה גודמן ושלמה פישר "להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תזית החילון וחלופות מושגיות", בתוך: יהודה גודמן ויוסי יונה (עורכים), *מערכות ההווה: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל*, ירושלים: מכון ון-ליר, 2004, עמ' 366–370). כן ראו במחקר כמותי אריה לזר, *שלמה קרביץ ופרי קדם-פרידריך*, "המוטיבציה להתנהגות דתית בקרב יהודים בעלי זהויות דתיות שונות", *מגמות* מג (2) (2004), עמ' 287–306; במחקרים אתנוגרפיים: שלמה דשן, "ישראלים-חילונים בליל הפסח: צלה של משפחתיות על סמלים דתיים", *מגמות* לח (4) (1997), עמ' 528–546; רם פרומן, "מה עושים בחגים? החילונים והחגים היהודיים", בתוך: אביעד קליינברג (עורך), *לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות*, ירושלים: כתב, 2004, עמ' 205–263; Hizky Shoham, "You Can't Pick Your Family: Celebrating Israeli Familism around the Seder Table," *Journal of Family History*, Vol. 39(3), 2014, pp. 239–260. לניסוחי הקשרי משמעות חלופיים ראו: אליעזר שביד, *אמונות עם ישראל ותרבותה*, ירושלים: ש' זק, תשל"ז; מאיר בוזגלו, *שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת*, ירושלים: כתב, תשס"ט; Mordecai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization: toward*

הפוסט־מודרנה כתשתית לתחייה

ההגות הדתית רואה בפוסט־מודרנה אתגר מאיים וממעטת להתמודד עמה. בספרו של דניאל שליט משורטט מודל ייחודי של הכלתה, על מצע המבנה המטא־היסטורי שפיתח לאורך השנים | אלעד נבו

ארץ ושמיים - א. פרקי טבע; ב. פרקי אדם; ג. פרקי ישראל
דניאל שליט
תוואי, תשס"ט-תשע"ט



בתי המדרש והישיבות עמוסים בצעירים המשקיעים מרצם בלימוד כתבים בני אלפי שנים. אך בימי החופש, "בין הזמנים", מתהלכים אותם צעירים עצמם בעולם מתחדש כמראה הבזק, שרגליו נטועות בהלכי רוח מרדניים, מפרקים, המכונים פוסט־מודרניזם. הדיאלוג בין בית המדרש המסורתי ובין הרוחות הנושבות בחוץ אינו חדש, כמובן, כפי שמעידים הכתבים שהפכו לנכסי צאן ברזל של היהדות, מחיבורו של הרב סעדיה גאון ועד לכתביו של הרב קוק; אך נראה שיש בפוסט־מודרניזם אתגר מיוחד. יותר משמדובר בפילוסופיה תיאורטית, המחייבת התמודדות אינטלקטואלית, מדובר במציאות קיומית שאינה ממתנה לאישור תודעתי. לאחר הצלחתו של המפעל המודרני לכוון אדם עצמאי, חושב ויוצר, המצליח ליצור את הווייתו בלא עזרתו של האל, הגיע הייאוש הגדול מתוצאות פרויקט זה – שתי מלחמות עולם זרועות הרס והרג.¹ לצד ייאוש זה, העולם כפי שהוכר עד כה הלך והתערער – החל בתפיסות המדעיות שגילו במציאות יחסיות, אי־ודאות וכאוס (כפי שגילו אינשטיין, הייזנברג ופואנקרה), ועד להתפתחות הטכנולוגית שהובילה להצפת העולם במידע, לתחושת ניכור ולטשטוש היכולת להבחין בין אמת לשקר.

אלעד נבו הוא מחנך בישיבה התיכונית 'טל חרמון' ברמת הגולן ובעל תואר מוסמך במדעי היהדות.

אם נרצה לציין נקודת זמן שנדמה כי בה בקע מתוך ביצת המודרניות האפרוח הפוסט-מודרני, נצביע על סוף שנות השישים. מרד הסטודנטים בצרפת בשנת 1968 השפיע עמוקות על אנשי האקדמיה הצרפתים, אותם אקדמאים שספריהם יהיו מצע מחשבתי לפירוק הפוסט-מודרני – רולן בארת, מישל פוקו, ז'אק דרידה שספרו 'על הגרמטולוגיה' ראה אור כשנה לפני המרד והביא לעולם את המושג דה-קונסטרוקציה² – ואחרים. בארה"ב היה פסטיבל וודסטוק שיאה של תרבות הנגד של ילדי הפרחים במחאתם נגד מלחמת ארה"ב בווייטנאם. ובארץ, אם יותר להכניס את ארצנו הקטנטונת למשוואה, החלו סימני השאלה לאחר ההצלחה הגדולה של מלחמת ששת הימים, סימני שאלה המלווים את מדינת ישראל עד היום.

כיצד התמודדה היהדות הדתית עם המצב הפוסט-מודרני? העולם החרדי העדיף, לעת עתה, להתעטף בשתיקת התעלמות והסתגרות; בעוד חלק מהוגי ורבני הציונות-הדתית ניסו לגעת באתגר. חלקם נענו לו בשלילה מוחלטת, חלקם באמביוולנטיות וחלק באימוץ עמדות הבסיס. ספרו החדש של ד"ר דניאל שליט, החלק השלישי בטרילוגיית הספרים שלו 'ארץ ושמיים', מהווה מבחינה זו סגירת מעגל מחשבתית. זהו ניסיון להניח מצע הגותי לביסוס מחודש של תפיסת האדם והעולם – אחרי הערעור הפוסט-מודרני. כדי לעשות זאת הוא מתחיל מהחלקיקים הכי קטנים, המולקולריים, של הקיום, ומתרחב עד להיבטים המקיפים של ההכרה האנושית, ההיסטוריה והמטא-היסטוריה של האנושות. שליט מבקש לתת לתפיסת העולם המערבית את מקומה מבלי לאיין אותה; להתבונן באדם מתוך הכרה בגדולתו, ולא מתוך ביטולו. כל זה באמצעות מושגים ותכנים הלכותיים מתורת הסוד היהודית, בשאיפה לנסח תורת הכרה חדשה ולחשוף את הנוכחות האלוהית שבקיום.

בהקדמה לספר הראשון בסדרה מציין שליט כי ההתמודדות המחשבתית של הציונות הדתית עם אתגרי הפוסט-מודרניזם אינה מספקת. הוא טוען שמלבד הוספת כמה ספרי מחשבה כמו 'הכוזרי' וכתבי מהר"ל ללימוד הישיבתי הקלאסי, לא חידשו בתי מדרש אלה תפיסת עולם משמעותית המסוגלת להתמודד עם אתגרי השעה. עם זאת, בטרם נציג את דברי שליט, נציין לצורך ההשוואה כמה ניסיונות קודמים, מתוך ההגות הדתית, להתמודד עם הפוסט-מודרנה.

תגובות ציונות-דתיות לאתגר הפוסט-מודרני

האפשרות הראשונה להתמודדות עם התופעה היא שלילתה באמצעות חשיפת הפגמים העמוקים המצויים בבסיסה. עבודה זו ניסו לעשות שני רבנים משני קצוות רחוקים של המפה הדתית-לאומית: הרב חיים נבון, שלמד בישיבת הר עציון ("הגוש"), ההולך בדרכו של הרב יוסף דב סולביצ'יק; והרב יוסף קלנר, מחוגי ישיבת הר המור, תלמידו של הרב צבי טאו, המלמד את תורת הרב אברהם יצחק הכהן קוק. כל אחד בדרכו מבקש להציג את הכשלים המהותיים הניצבים בסיס התפיסה הפוסט-מודרנית.

על עטיפת ספרו של נבון, 'מכים שורשים'³ דמות של אדם צללים מניף גרון אל עבר עץ ברוש ושורשיו השלוחים מטה. שם הספר אם כן דו משמעי – מצד אחד היהדות המבקש להכות שורש באדמה, ומצד שני התרבות הפוסט-מודרנית המבקשת להכות בה, לעקור אותה מהשורש. באמצעות שלל סיפורים, אנקדוטות ודיונים פילוסופיים ערכיים נלחם נבון במה שהוא מזהה כתפיסות היסוד הפוסט-מודרניות: חירות רדיקלית, רדיפה אחר שוויון ופירוק ההגמוניה. כנגד אלה מעמיד נבון את ברית הגורל וברית הייעוד, מושגים הלקוחים ממשנתו של הרב סולובייצ'יק. ברית הגורל נכרתה במצרים, והיא מהווה את הרובד היסודי של ההזדהות הלאומית. לעומתה, ברית הייעוד נכרתה בהר סיני, והיא נובעת מבחירה אישית, מלקיחת חלק בהתמסרות לקומה של קדושה ושל התחייבות לייעוד נשגב: להיות עם נבחר. מלבד הרב סולובייצ'יק, עיקר דיונו היהודי של הרב נבון הוא במקורות חז"ל, בניסיון להשוות בין רעיונות פוסט-מודרניים להלכי רוח המצויים בסוגיות מהגמרא ולעמוד על ההבדלים ביניהם.

אך נראה שעיקר פועלו של הרב נבון הוא להציג את מה שמכונה 'שכל ישר', ההיגיון הפשוט שאינו כפוף לרעיונות של פירוק. מבחינה זו דומה ניסיונו של הרב נבון למגמה של הפסיכולוג הקנדי ג'ורדן פיטרסון, הזוכה לפופולריות רבה בשנים האחרונות, בעיקר בעקבות הצגת עמדה ערכית שבעבר לא נתפסה כחידוש אך כיום עבור רבים היא כמו מים לצמא. הוא מבקש לעצור את תהליך פירוק הזהות הטוען שאדם יכול להחליף מגדר, גזע ואומה, שההבדלים בין כל אלה נזילים. הוא מבקש להחזיר לאדם את מה שההגות החדשה נטלה ממנו: את הזיקה הטבעית לאומה שאליה נולד, את החשיבות של המשפחה ושל המסורת המועברת מדור לדור, ואת התביעה המוסרית לאחריות ולחיים של משמעות.

ספרו של הרב נבון קולח, הדוגמאות לא רק מעניינות אלא גם מעלות חיוך, ורוב הטיעונים משכנעים. אלא שחולשתו של הטקסט של הרב נבון היא בשמרנות הכמעט נאיבית שבו. הכמיהה העומדת מאחורי חשיפת הכשלים הפוסט-מודרניים היא חזרה אל 'נורמליות' מודרנית, אל העולם הישן והטוב שהכרנו. בעמדה זו יש מן הוויתור על קומה חדשה, המבוססת על השבר שיצרה קומת הפירוק הקודמת. קל לאמץ את הטענות של הרב נבון, אך קשה להיוותר עם המסקנות שלו ותו לא. יש לחפש אחר קומה חדשה שתופיע לאחר הפירוק הפוסט-מודרני.

גם ספרו של הרב יוסף קלנר, 'הקריטריון לאמת הקריטריון למוסר'⁴, מבקש להציג את הכשלים הרעיוניים של הפוסט-מודרניזם. הוא נכתב בתגובה למפגשיו עם נוער מבולבל, לדבריו, שהתייאש מאמת ומוודאות, שמוכן לשמוע הכול ולא להתחייב לשום דבר. קלנר מכנה תופעה זו 'מחלה', הסתאבות חברתית, טירוף. הספר, שנערך מתוך שיחות שהעביר הרב קלנר בעל פה, מבאר את מאמרו של הרב קוק "למלחמת האמונות והדעות" מתוך הספר 'אורות'. הוא מציג את הפלורליזם כאבסורד. זאת משום שהוא טוען לקבלת כל ה"אמיתות" כשוות בלא יכולת להכריע בין אחת

לאחרת, אך בו בזמן מתנגד בנחרצות לכל תפיסה שהיא פנאטית. זוהי פנאטיות בפני עצמה, טוען הרב קלנר. אם כך דווקא הפלורליזם הוא זה שמקדם את עלייתן של תפיסות פנאטיות דורסניות. הרב קלנר מציע, בעקבות הרב קוק, את 'הגישה הכללית', המבקשת למדוד מערך של אמיתות באמצעות הכלל "ככל ששיטה כללית יותר כך היא נכונה יותר". הדרך להגיע אל אמת המוחלטת הוא בעזרת הרצון: השאיפה הפנימית לאמת היא האחיזה באמת עצמה. מתוך כך כל פרט ועמדה יקבלו את מקומם הראוי במארג השלם.



"פוסט-מודרניזם: הזדמנות מלהיבה, או ניסיון בריחה?"
הרב שג"ר. באדיבות מכון כתבי הרב שג"ר

אלא שחיבורו של הרב קלנר אינו עומד בסטנדרטים של ספר עיון רציני. מדובר בתמלול של שיחות שנאמרו בעל פה, דבר המקנה לספר אווירה של סיכום שיעור שמועבר בין תלמידים. התמודדות רצינית עם תופעה תרבותית רחבה כמו הפוסט-מודרניזם זקוקה לאורך הרוח שבכתיבה – היכולה והמחויבת להעמיק במקום שבו המסר בעל-פה מרדד. החיבור רווי קביעות שנראות שרירותיות, ללא ביסוס, סימוכין או הסברים, ולמעשה אינו עומד בקריטריונים של חיבור עיוני של ממש.

לצד השוללים, ישנה גם תופעה הפוכה, גם אם מוגבלת יותר, של אימוץ המחשבה הפוסט-מודרנית לחיק היהדות. מייצגה הבולט של גישה זו הוא הרב שמעון גרשון רוזנברג ז"ל – שג"ר – מייסד ישיבת שיח יצחק. שג"ר ראה בתיאוריות החדשות אפשרות מלהיבה לחידוש תודעה מיסטית. בחייו פרסם את הספר 'כלים שבורים'⁵, ניסיון פורץ דרך לאמץ חלקים מהפוסט-מודרניזם, ספר שעורר דיון נרחב עם פרסומו. לאחר מותו פורסמו ספרים שנערכו על ידי תלמידיו הממשיכים להציג את עמדותיו החדשניות. הרב שג"ר משווה את העמדות הפוסט-מודרניות למושגים קבליים: בעיניו מסקנת הפוסט-מודרניזם שאין אמת אחת שניתן להיאחז בה מקבילה למושג ה'אין' הקבלי, המיסטי, ושניהם מקור לאקסטזה ופנטזיה.⁶ עניין זה מושווה גם למושג הקבלי 'סובב כל עלמין' המתייחס לאלוקות הנוכחת ללא גבולות ומאירה בכל המקומות בהארה שווה – אין שם מטה ומעלה, טוב ורע, הכול אחד. אך הפוסט-מודרניזם מבחינתו יכול ליפול גם אל מה שמכונה 'החלל הפנוי', המקום הריק לכאורה מנוכחות אלוהית, כאשר הוא מציג ייאוש ופירוק מוחלט. על כן הרב שג"ר מבדיל בין שני סוגי פוסט-מודרניזם: רך וקשה. הקשה מתבצר בעמדת השלילה וסופו ניהיליזם, בעוד הרך מתרגם את האין לשוויון ולחירות.

הרב שג"ר לא עוצר שם. "אפשרות נוספת לטבעיות פלאית-מיסטית אני מוצא בשבר הפוסטמודרני והפוסט-ציוני המאפיינים חלקים בחברה הישראלית בימינו", הוא כותב ומשווה זאת למושג הקבלי 'שבירת הכלים'.⁷ מתוך 'שבירה' זו נוצרת מציאות מרובת רבדים שונים, המתגלמת בריבוי התרבותי בישראל. בניגוד לרוב המוחלט של הציבור הדתי-לאומי, הרב שג"ר מוצא במדינה רב-תרבותית תיקון לשבירת הכלים: "המעבר המתבקש בישראל לדמוקרטיה רב-תרבותית, האופיינית לעולם פוסטמודרני, הוא גם המעבר מארץ ישראל הציונית, של הרב קוק, המבוססת על הנרטיב המודרני, לארץ ישראל הפוסט-ציונית, שהיא ארץ ישראל המיסטית". נדמה שבאמצעות המחשבה הפוסט-מודרנית מבקש הרב שג"ר לפרק את המבנים הקיימים של המציאות, ומתוך שבר זה לחוות התעלות רוחנית-מיסטית שתפתח ממד חדש במציאות. תפיסה זו כוללת תופעות כמו 'נשף זהויות', פירוק ההומוגניות של המציאות, זניחת החתירה להרמוניה ואימוץ יכולת לחיות בריבוי עולמות, ואף חזרה לעמדה 'גלותית' בחינוך – תפיסה המנוגדת באופן משמעותי לאתוס הדתי-לאומי.

דרשותיו של הרב שג"ר מסעירות במקוריות ובתעוזה שלהן, ולא פלא שהן סוחפות קהל תלמידים לא קטן. החיסרון של השיטה, לדעתי, נעוץ בפער בין המונחים הקבליים לעמדה הבסיסית של הקבלה. 'אחדות ההפכים' שהרב שג"ר מבקש להתנער ממנה – ואשר בשיטתו של דניאל שליט מהווה מונח מפתח – היא ממושגי היסוד של הקבלה. היכולת לחבר בין חסד לגבורה, בין צד ימין לצד שמאל, ולמזגם לכדי עמדה אחדותית יהיה לעד חלק מהמבנה הקבלי. במובן זה, הפירוק השג"רי הוא הרבה יותר פוסט-מודרני מכפי שהוא קבלי – והוא לובש פנים קיצוניות עוד יותר אצל אחד מתלמידיו, ישי מבורך.⁸ בעיני הרב שג"ר על הכלים באמת להישבר, התפיסות הבסיסיות והיציבות – לאום, מדינה, קהילה – צריכות להתפרק, ורק מתוך פירוק זה יכולה לצמוח תקווה חדשה, כיוון שמכל מה שהכרנו עד כה נואשנו.

מעניין לעמוד על העובדה שהרב שג"ר והרב חיים נבון גם יחד, למרות גישותיהם ההפוכות כלפי הפוסט-מודרניזם, משיבים שניהם באותה תשובה על השאלה 'מדוע להיות דווקא יהודי?'. שניהם משיבים – ככה. ככה נולדת, ככה גודלת, זוהי המסורת שהועברה אליך מדור לדור. בעיני הרב נבון המשכיות המסורת היא ערך עליון, ובעבור הרב שג"ר קבלת האדם את עצמו היא הבסיס לכל חוויה קיומית.

התמודדות שיטתית ועמוקה עם אתגרי השעה מציב הרב ד"ר מיכאל אברהם, ד"ר לפיזיקה עיונית וכיום רב במכון הגבוה לתורה של אוניברסיטת בר-אילן. לאורך השנים פרסם אברהם ספרים רבים והעמיד תפיסה עצמאית, שיטתית ומורכבת. יסוד שיטתו, שפותח ברבים מספריו, הוא האבחנה בין חשיבה אנליטית – חשיבה המבוססת על ניתוח והיקשים – לבין חשיבה סינתטית, חשיבה שלא מבוססת רק על תצפיות ישירות, וכוללת מרחבים של חשיבה יוצרת ואינטואיציות. בעיניו, הפוסט-מודרניזם הוא תוצאה של החשיבה האנליטית, שהגיעה למשבר משניצבה בפני שאלות שאין

למצוא להן תשובה חד-משמעית. בספרו הראשון שהוקדש ליחס בין יהדות לפוסט-מודרניזם, 'שתי עגלות וכדור פורח',⁹ הוא מתייחס אל הפוסט-מודרניזם כאל כדור פורח, המסמל אמירה שאין לה שום משמעות, שהיא ריקה מתוכן. ספר זה הוא הראשון ברביעיית ספרים העוסקת ביחסים בין החשיבה האנליטית לחשיבה סינתטית שפרסם הרב אברהם בעשור הראשון של שנות האלפיים. ספר חמישי, שפרסם בשנת 2016, 'אמת ולא יציב',¹⁰ הוא סיכום של קוורטט הספרים הנזכרים. בספר זה הוא דן בשתי תופעות של העת האחרונה – פונדמנטליזם ופלורליזם פוסט-מודרני. הוא מבקש להציע דרך אמצע בין שניהם, המבדילה בין המושגים 'אמת' ו'ודאות'. העובדה שאיננו יכולים לזכות בוודאות מוחלטת בנוגע לכל אמת שהיא, אין משמעה שהאמת איננה רלוונטית עוד ושהיא יחסית.

לדידו של הרב ד"ר אברהם הפוסט-מודרניזם הוא לא יותר מ'נונסנס', שיח של טיעונים חסרי היגיון. לטענתו, ניתן היה לנסח את כל טענות הפוסט-מודרניסטים גם באופן מודרני, מבלי לגלוש לערפול מושגי רדיקלי שכזה. בעיניו, כדי להתמודד עם מציאות המורכבת מכמה טענות סותרות לא צריך את הפוסט-מודרניזם. הפוסט-מודרניזם מופיע רק כאשר מנסים לאחוז בשתי טענות שאינן יכולות להתקיים יחד – למשל, שאפשר לאכול שוקולד ולא לאכול שוקולד באותה העת. זהו נונסנס, מסביר אברהם, וזה סוג הטענות שהפוסט-מודרניסטים מבקשים לטעון.

מעניין לציין שבעיני אברהם, הנהירה הדתית אחר הפוסט-מודרניזם נובעת מחיפוש אחר כלי לשחרור מחסומים אישיים וחברתיים. כאשר הדתי-לאומי מאמץ גישות של פירוק הוא בעצם מבקש להתנער מהנורמות החברתיות השגורות בחברתו.

ההיסטוריה על פי שליט

דניאל שליט לא צמח בסביבה דתית. הוא למד מוזיקולוגיה ופילוסופיה, וכאדם בוגר עבר תהליך של חזרה בתשובה, לפני כקרב ליובל שנים. שליט מציג מבט ייחודי על ההיסטוריה האנושית מתוך עמדה יהודית-קבלית, המנהלת שיח משמעותי עם התפיסה המערבית הפילוסופית-מדעית. שליט מבקש להתמודד עם הלך הרוח הפוסט-מודרני, ולשקם מתוכו את דמותו של האדם והכרתו. זהו האדם שלאחר שעזב את אלוקיו זכה לבסס את עצמו כסובייקט אוטונומי, וכוונן דמות של יוצר, ממציא, מגלה, המסוגל לשלוט בטבע ולפתח אותו – סובייקט שנפל בהמשך הדרך לתהומות הייאוש והאכזבה.

כתשתית לשיקום ששליט מאמין שאנו נמצאים בפתחו, הוא משרטט את מהלך ההיסטוריה האנושית ולאחר מכן את זו היהודית. לשיטתו, ההיסטוריה האנושית והיהודית מתחלקות לארבע תקופות, שבסופו של דבר נמצאת ביניהן הקבלה. כדי להבין את התזה של שליט ננסה להציג בזעיר אנפין את המהלך שהוא משרטט

בטרילוגיה כולה. חשוב להבין שההיסטוריה של שליט איננה אסופה של נקודות ציון בזמן ובחלל, של תאריכים ושמות, אלא שורה של נקודות מבט מטא־היסטוריות, היסטוריוסופיות, המבקשת לחשוף את 'תוכנית העל' המתגלמת בתהליכים העוברים על האנושות.

נקודת המוצא של האדם היא בעת העתיקה, התקופה המיתולוגית, שבה תפס האדם את עצמו כחלק מהטבע וחווה קשר בלתי־אמצעי עמו. בטבע זה טבועים כוחות אימתניים המנהלים אותו; כוחות על־טבעיים המתגלמים בטבע עצמו. מכאן נובעת עבודת האלילים: השאיפה להחדיר בטבע סדר באמצעות עבודת הכוחות הגדולים ממנו. מבחינת האדם, התודעה המיתולוגית טבועה בטרגיות, שכן זהו עולם של מאבק קיומי. מאבקים בין אלים ומאבקים בין האלים לאדם.

עולם אלילי־מיתי זה הוא הרקע להופעת ההתגלות האלוהית בסיני. התגלות זו מהווה בלשונו של שליט 'דילוג', הבלחה של יסוד שהיה מצוי מעבר לאדם אל תוך חייו; דילוג המשנה את התבנית האלילית ומכניס לחיים האנושיים את התורה, את החוקים והמשפטים. במקום הערבוביה של אלוהים, אדם וטבע, מציאות ודמיון – נוצרים כעת גבולות והגדרות. בעולמה של התורה, של ההתגלות, האדם נתגלה לא כבעל חיים אלא כבעל מעמד מיוחד, בן ברית של האל הטרנסצנדנטי. כך גם הטבע מתרוקן מקדושה עצמית, סקראלית, אלא נעשה מצע, משכן, לנוכחות טרנסצנדנטית.¹¹

זוהי התקופה המיתולוגית, שבה פעלו דמויות מקראיות כמו אברהם, יצחק ויעקב, ועל גביה ניתנה התורה. והנה, העידן הזה מסתיים ונפתח עידן חדש – מעבר המתרחש, כמו בכל השלבים האחרים, על ידי דילוג היסטורי. זהו המעבר מן המיתוס אל הלוגוס; מתרבות של סיפורים, דמיון ונבואה המוכרת לנו כ'עת העתיקה' אל תרבות לוגית, פילוסופית והיקשית המוכרת לנו כ'תקופה הקלאסית', של יוון ורומא. תהליך ההיפרדות של האדם מהטבע עובר כאן קפיצה נוספת: מנוכחות מלאה בתוכו עובר האדם למבט חיצוני בוחר. האדם חוקר את הטבע, מתרגם אותו לסדרת מושגים מדעיים ודן בהם. אצל עם ישראל, התפוררות של התקופה המיתית נגמרת בחורבן בית ראשון וסילוק הנבואה ובעלייתה של תרבות חז"ל – תרבות היקשית ולוגית, של חוכמה והתבוננות אנושית, ששיאה ביצירת המשנה והתלמוד. שינוי זה מתבטא גם בשפה: מהשפה המקראית־נבואית שכולה שירה, עוברים חז"ל לשפה 'פרוזאית', מדויקת ו'אנושית' יותר.

התקופה הבאה, ימי הביניים, מתחילה עם נפילת האימפריה הרומית ומייצגת מצד אחד נסיגה אחורה, תקופת נחשלות, 'חשוכה', אך יחד עם זאת גם חזרה של האדם אל האמונה הדתית. לאחר הנטייה ההומניסטית המבליטה את עליונות האדם בתקופה הקלאסית שב האדם לחיק הדת, אך הפעם דת מונותאיסטית. זוהי השפעה בולטת של האמונה היהודית על המרחב התרבותי. שליט מגדיר זאת כיצירת טיפוס אנושי חדש

– האדם המאמין. שלב האמונה הזה העצים את המהפך בשלב שבא אחריו: התקופה המודרנית, שבה האדם השיל מעליו את אלוהיו וביקש לצעוד בדרך ספקנית, מדעית, אינדיבידואליסטית ודמוקרטית.

כמו הטבע, שהתפתח מהדומם אל הצומח, החי והמדבר, שליט משרטט גם את מהלך הדילוגים של ארבע התקופות ההיסטוריות. אלא שמבנה זה אינו מבנה דמוי בניין קומות, אלא התפתחות המבוססת על שתי כפולות של התפתחות ה'אני' האוטונומי. התקופה הפותחת בכל זוג מאופיינת בתודעה מיתית-דתית, ושתי התקופות הסוגרות כל זוג מתאפיינות ברציונליות ותודעה חדה ובהירה. זוהי אם כן התפתחותו של הסובייקט האנושי: בתקופה המיתולוגית היה ה'אני' האנושי כלול בסביבה שלו. בתקופה הקלאסית נובט ה'אני' כמרכז הקיום. בימי הביניים יורד ערכו של ה'אני', ישנה תקופת התכנסות, אך גוברת אחריותו האישית של האדם הדתי, ובעת המודרנית מתקיימת התעוררות מחדש, יציאה לעצמאות עד לתפיסת ה'אני' כיוצר-כול. זהו אם כן מבנה תקופות ההיסטוריה האנושית.

שליט משווה את המהלך ההיסטורי הזה לשורה של מושגים מתורת הסוד של האר"י הקדוש, המתארים תהליך של לידה, ומבוסס על רביעיית המושגים עיבור, יניקה, מוחין ונסירה. סופו של התהליך הוא העת המודרנית שבה האדם זוכה ל"מוחין דגדלות" וננסר, כלומר נפרד, מן התודעה האלוקית. הנסירה מתגלה כתכליתו של התהליך: גידול האדם והיפרדו מן האלוקות, על מנת לשוב אליה מתוך עמדה עצמאית, מודעת ויוצרת.

תפקידו של עם ישראל בתהליך זה הוא נשיאת שיווי המשקל בין ההתגלות שמעבר לאדם לבין עמדתו העצמאית. עם ישראל נושא את זכר ההתגלות, את תודעת הנבואה, והוא המסוגל להשיב לאדם את אמונו בעצמו, בשותפתו במעשה בראשית. על פי המודל של שליט, כל תקופה היסטורית מוארת ב"תאורה היסטורית" משל עצמה, שאינה נולדת בהתגלגלות מקרית של נסיבות אלא נובעת מדילוג המוכתב מלמעלה, התגלות חדשה בתקופה חדשה. כך מוסברים הגילויים השונים של התורה – המקרא, כתבי חז"ל, התורה שבעל פה לאורך הדורות וכתבי הקבלה, וכן של המחשבה האנושית-מערבית: כולם התחדשו מתוך גילוי תאורה אלוקית חדשה, וכך גם התקופות ההיסטוריות השונות.¹²

זהו אם כן מבנה העל שמשרטט שליט בשני ספרי הטרילוגיה המוקדשים להיסטוריה האנושית. שליט מתבונן בהיסטוריה ומוצא בה התגלגלות של תבנית מסוימת, המבוססת על תורת הסוד, אך בהיותה רק תבנית כללית אין היא נוקשה ומקובעת. לאורך כל סדרת הספרים שליט בוחן את הכיוונים שהוא הולך בהם, מציע הסתייגויות ודן בדברים מכמה זוויות שונות. כפי שראינו, שליט מוצא בין כל דרגת התפתחות בעולם לבאה אחריה, מן האין אל הדומם ומן הדומם אל הצומח וכן הלאה, וכן בין כל תקופה היסטורית אחת לחברתה, תופעה של 'דילוג': קפיצה היוצרת מציאות שלא



"להבין את סוד התקופה ההיסטורית הרביעית". דניאל שליט. צילום: יוסי זליגר

ניתן להכיל במונחי המדרגה הקודמת, תובנה שקטגורית החשיבה הקודמת אינה מסוגלת לתפוס. בגישה המדעית הרציונלית הדילוג אינו יכול לבוא בחשבון כמושג המסביר תופעה מדעית, כיוון שהוא מעיד על פער ביכולת ההבנה, על מרחב שאינו נתפס בשכל הרציונלי. אך בעבור המחשבה היהודית, מסביר שליט, הדילוג מופיע כבר במושג הבריאה, בקפיצה מן האין אל היש. שליט מוצא מקור למושג זה במשנת חב"ד, השואלת אותו ממחשבת חז"ל.

ידיעתו רחבת האופקים של שליט מתבלטת בספרים אלה. יכולתו המרשימה לדון במדעי הטבע ומדעי הרוח כאחד, למצוא את המשותף להם ואת נקודות העומק הטמונות בהם, ניכרת גם מנושאי ספריו המגוונים –

מוזיקה בספרו 'יודע נגן', מעמד האישה בספרו 'אור שבעת הימים', ביקורת תרבות ב'ספר הקניון' ופוליטיקה ב'שיחות פנים'.¹³ כיאה לצעיר בן שמונים, שהקדיש את חייו ללימוד המצוי תמיד בדיאלוג עם החוויה האישית, ניכרים בספר מורי הדרך של שליט, ממורו באקדמיה פרופ' שמואל הוגו ברגמן, המשך בהוגים שאת משנתם הוא לומד: הראי"ה קוק והרב דוד כהן ("הנזיר"), הרב יהודה ליאון אשכנזי ("מניטו") – ועד תורת חב"ד ובתוכה הרב יצחק גינזבורג, שפתח בפניו את עולם הניגון והקבלה היהודי. כולם מנהלים בספרים דיאלוג חי עם הפילוסופים והמדענים החשובים ויצירותיהם.

מרתק הניסיון של שליט לבחון את התוצרים של העולם המערבי בכלים של עולם הסוד היהודי. זהו ניסיון מוצלח מכיוון שהוא איננו מבטל את הישגי המדע והתפיסה המערבית כי אם להפך: מדענים והוגים מערביים נידונים בספר בכל עמוד ועמוד, מתוך עיון מעמיק המעריך את תרומתם. כמו כן, שליט איננו כופה את המושגים היהודיים על המבנה המדעי, אלא מתנהל איתם בזהירות ובמתנות ומחיל אותם רק במקום שבו הנסתר כבר הפך לנגלה, כלומר שהמדע כבר חשף את נוכחותו. "הפנייה אל הנסתר תיעשה רק במקום שהיא נחוצה ונדרשת", הוא מסביר, "במקום שאי הבנת משמעויותיהם של ממצאי המדע גורמת נזק – כגון כאשר היא מביאה לרדוקציה של האדם למישור הפיסי, וכך לשיבוש תפיסת־עצמו של האדם ותפיסת מקומו בבריאה". לפי דבריו, ישנם עוד מושגים רבים מתורת הסוד היהודית המחכים להתגלות במציאות הפיזיקלית. "עוד יישאר הרבה בתורת הנסתר שטרם זמנו להיגלות, כשם שיישאר עוד הרבה בתורת הנגלה שטרם הגיע זמנו לבטא עקרונות ומשמעויות שמעבר לנגלה". היתרון של המדע הוא העושר והדיוק בתחום הפרטים המוחשיים. היתרון של הנסתר הוא העושר והדיוק בתחום המשמעויות הרוחניות של ההווה.

המבול החדש

ראינו אם כן את מהלך ההיסטוריה עד העת המודרנית והמסגרת ששליט בוחן אותה דרכה. אך מהי עמדתו כלפי תקופתנו, הפוסט-מודרנית?

מאפייני הפירוק הפוסט-מודרני – התפשטות האדם מהישגיו, הפיכת האמת לרלטיבית והוויתור על מטא-נרטיבים (סיפרי-על) – מדאיגים את שליט. הלך הרוח של האדם האוטונומי המבקש לבשר את מותו שלו, את מות הסובייקט, הוא לשליט מעין "מבול", תקופה של כאוס ואיבוד ערכים. הוא מזהה אותה כתקופת מעבר בלבד, בין שקיעת העולם הרציונלי המערבי לבין זריחתו של עולם חדש בעל תודעה חדשה. במהלך ארוך של שלושה ספרים מבסס שליט אפשרות לתורת הכרה חדשה, המשלימה בין ירושת העבר היהודי לבין מורשת התרבות המערבית, ששיאה קפיצה אל תודעה נבואית מתחדשת. כבר בספר הראשון בסדרה, העוסק במדעי הטבע, מגיח שליט מצע לאופני דעת והכרה שונים, החל בזו המדעית ועד זו הדתית והמוסרית. ייחודה של ההכרה הישראלית היא היכולת לחבר בין הטרנסצנדנטי לאימננטי. הסופי נעשה כלי לאינסופי; האדם מנכיח את ההארה האלוקית בעולם, ובכך מתקן אותו. גישה זו מפותחת בספר השלישי, המכונה "פרקי ישראל", שם מוצג מבנה היחסים בין שתי המגמות, האלוהית והאנושית.

ניתן לראות את הלך הרוח הפוסט-מודרני כתנועה של שחרור, חירות, קבלת כל אדם באשר הוא; אלא שבמקום להוביל לשם מובילה תקופה זו את האנושות לאבדון. היא מובילה לפערים חברתיים גדולים, לאלימות ולאובדן הקריטריונים לאמת, לטוב וליפה, לשולי ומרכזי ולהבדלים בין עמוק לשטחי. שליט מדבר על 'אובדן הקואורדינטות' ביחס ליכולתו של האדם הפוסט-מודרני לשפוט את עולמו. "פתיחות היא דבר נכון וטוב, כאשר היא נעשית ממקום תודעתי יציב. אבל כאשר יש רק פתיחות, כלומר חוסר כל קואורדינטות – זהו הרס האדם", הוא כותב. "לדבר היום על שטחי מול עמוק, על מעולה מול נחות... נחשב כיום לפיגור, לאליטיזם נפסד, להתנשאות, שכן – מי שמך לקבוע מהו טוב, יפה מרכזי, מעולה, עמוק?". כך גם הדיבור על האדם כמרכז המציאות מוכחש: ייחודיותו של האדם היא כעת רק עוד נרטיב אחד מני רבים, שמטרתו אינה אלא לאפשר לאדם לכבוש את סביבתו בכוח. בעיני שליט "זמננו הפוסט-מודרני למעשה מתנפל על אותו 'סובייקט' לכלותו נפש ולרמסו לעפר. ואין הוא עושה זאת מתוך כוונה רעה חלילה". שליט לא מציג את המחשבה הפוסט-מודרנית כבעלת כוונת זדון הרסנית, אלא כמסקנה מתבקשת של המודרניזם – "מחקר נוסף, נתונים נוספים, מידע נוסף – המשך ישיר של תהליך החקירה והדעת של האדם האוטונומי – הם שהדיחו את האדם האוטונומי מכיסאו".

אומנם, שליט סבור כי ניתן לראות בגישה זו גם עמדה ענוותנית, המכירה בחלקיות האדם; הוא אף מגדיר זאת כגישה שיש בה מן הגאולה. התפיסה המערבית המבקשת

לבטל את כל קניינו המדעי־אמוני של האדם ולגלות את קטנותו פותחת את הדרך אל עמידה מחודשת אל מול גדולת הבריאה והבורא. אלא שהתפתחותו של האדם אינה חסרת ערך, והשלכתה אל פח האשפה ההיסטורי היא איוולת שאין לה שיעור. לכן, יש לראות תקופה זו כהכנת מצע להתחדשות מן היסוד.

בעיני שליט, מי שעתיד להציל את אוצרות התרבות המערבית הוא דווקא העם היהודי, המתחדש בארץ ישראל עם חזרתו אליה. עליו מוטלת מלאכת בירור ההכרחי והראוי, החיוני, הבריא והבונה, תוך דחיית המעוות והמפרק. בעזרת מלאכת בירור זו, הפרויקט הגדול של האדם המערבי לא ירד במצולות כמו אבן, אלא יהווה בסיס לצמיחה אנושית אל עבר קומה הכרתית חדשה. לא בכדי במקביל להתפוררות הערכית של התרבות המערבית משתחרר עם ישראל מחיי הגלות ושב לארצו. אומנם הפרויקט הציוני הוא תוצר של מבנה חשיבה מודרני, המכיר בקומתו של 'אדם חדש', אוטונומי, אך החשיבות של חזרת עם ישראל לארצו והקמת המדינה ארוכות טווח הרבה יותר. שליט מסביר כי היהדות ניצבת כולה בעמדה של התחדשות, ובכלל זה גם אותם כוחות בקרבה המבקשים להימנע מחידוש. בין ירצו או לא, טוען שליט, אפילו הישיבות הליטאיות והחסידיות אינן כשהיו בגלות, וכך גם ההווה המזרחית־ספרדית. תורת ארץ־ישראל הולכת וצומחת, ולא רק מתוך בית מדרשו של הרב קוק וממשיכיו. בין אם זה בתנועות רוחניות ניו־אייג'יות, בין אם זה החיבור המחודש לאדמה ולגוף ובין אם זה המחשבה על התחדשות הנבואה – כולן מעידות על החזרה של עם ישראל לשיעור קומתו המלא לאחר הגלות. נקודה זו קשורה, לדעת שליט, בקשר הדוק למשבר שחוות התרבות המערבית: ההתחדשות הישראלית יכולה, וצריכה, להוות מענה למצוקות הערכיות והתרבותיות שהמשבר הזה משקף, ולהציל את התרבות הכללית מכיליון.

אחת הסיבות למשבר שחוות ההכרה המערבית, לפי שליט, היא ניסיונה לתפוס את המציאות רק בכלי הניתוח המדעיים, כלומר כמתנהגת בסיביות קשוחה ואימפרסונלית. הוא עומד על תופעה מעניינת: ככל שהתרחבו והתפתחו אופני ההכרה המערביים בתקופה המודרנית, הם הובילו לפרויקט הכחשת האדם ופועלו. עם התפתחות הפסיכולוגיה גילה פרויד שהאדם מונע ממערכת דחפים וכוחות תת־מודעים, והם – ולא הרציונליות שההומניזם העלה על נס – אלה אשר שולטים באדם. גם התפתחות הסוציולוגיה נעצה סכין ברציונליות כאשר תיארה את היחיד כמי שנגרר על ידי מעגלים חברתיים, וכמי שהתפתחותו אינה אלא תוצאה בלתי נמנעת של 'סוציאליזציה'. ההתפתחות הטכנולוגית מחליפה את ידי האדם בידי מכונה והופכת אותו למיותר. כך נעשים היחסים בין בני האדם מנוכרים, טכניים ומכניים. גם ההתפתחויות בתחום המסחר – הפרסום, השיווק והגלובליזציה – 'מחקק' את התשתית הערכית של היחסים החברתיים ושכנעו אותנו שאנו בעולם המבוסס על יחסי כוחות וכסף. שלל התפתחויות חברתיות ומחשבתיות אלו מותירים את האדם מיואש ממעשיו ומובילות להכרזה על מות הסובייקט, מות האנוש כפי שהכרנו עד כה.

אך אין זה כורח המציאות ששלל התפתחויות אלה יובילו לשלילת הפרויקט האנושי. מציאות זו מופיעה כיוון שלהכרה המערבית חסרים כלי הכרה "פנימיים" יותר, המסוגלים לתפוס רמות הוויה וסיבתיות פנימיות וגבוהות יותר – אותם כלים המאפיינים את ההכרה הלא-מערבית כיום, ואת ההכרה הקדם-מודרנית.

התרבות העברית-ישראלית מסוגלת לתפוס את שני אופני ההכרה השונים. המורשת היהודית מצויה בשני העולמות גם יחד: מחד גיסא, לא מעט מאבני היסוד של התרבות המערבית מבוססים על רעיונותיה, ולמעשה היא חלק בלתי נפרד מהתרבות המערבית; אין זה מקרה שבתרבות זו יש מקום מרכזי ליהודים כמו מרקס, פרויד, איינשטיין, מהלר, גרשווין, וולטר רתנאו או ליאון בלום. מאידך גיסא, המורשת היהודית מושתתת על רעיונות של נבואה והוויה, של השגחה ואמונה; כלומר היא אינה מוגבלת להיגיון המדעי המערבי. היהדות מסוגלת להכיל את כל אוצרות הפילוסופיה, המדע והתרבות המערבית, ולראות אותם מתוך פרספקטיבת ההתגלות היהודית.

אומנם, שליט ער לכך שבדרך כלל, עד לא מכבר, אותם יהודים שהשתתפו בבניין הפרויקט המערבי לא היו אלה שנצרו את מורשתם הדתית, ואילו אלה שנצרו את המורשת הדתית לא השתתפו בבניין התרבות המערבית. בנקודה זו הוא מדגיש את החשיבות של מהלכי שיבה של יהודים המעורים בזרמי החיים והיצירה של התרבות המערבית אל חיק מורשתם. הם אלה המוכשרים לסגל אותה לעצמם מחדש ולחבר אותה בצורה ייחודית עם התרבות שממנה הם מגיעים. שליט מונה יהודים רבים שעשו מהלך שכזה – בהגות המדינית היה זה תיאודור הרצל, כמובן; בפילוסופיה אישים כמו הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג ומרטין בובר; ומהלכים דומים נרשמו גם במוזיקה ובספרות, ואפילו בעולם התורה, שכמה ממאורותיה הם "חוזרים בתשובה". מהעבר השני ניצבים אנשי דת ואמונה שהיו לבני בית בתרבות המערבית – רש"ר הירש, הרב ד"ר יצחק ברויאר, הגרי"ד סולובייצ'יק והרב אשכנזי, "מניטו". היהדות מסוגלת אם כן להצמיח חיבורים בין שתי התרבויות שיאפשרו התחדשות אנושית משמעותית ומניעת מחיקתו של המפעל המערבי.

אך לא זהו ייחודה החשוב ביותר של התרבות היהודית, לפי שליט, אלא הכישרון שלה להכרת האלוהות. עם ישראל כרוך מהיווצרו בתודעת ההתגלות האלוהית, והיא נותרת חלק בלתי נפרד מקיומו. שלא כבדתות אחרות, התגלות זו אינה מוחקת את האדם אלא מטילה עליו אחריות ומאפשרת לו להצמיח את מלוא כוחותיו.

היהדות מציעה אם כן לעולם את עצם העמידה היציבה של האדם לצד הבורא: לא אדם המשותק מפני אימתו של האל, וגם לא אדם המבקש להתעלם מקיומו. תפיסת האלוהות היהודית מבוססת על הרעיון שהבורא מצמצם עצמו כדי לפנות מקום לבריאה ולאדם. כפי שמודגש עוד במקורותיה העתיקים ביותר של היהדות, יכולת

היצירה של האדם, החופש והבחירה שלו הם חלק בלתי נפרד מההווה והם נתונים לאדם על ידי בוראו. את אלה יכולה היהדות להחזיר לעולם כעת, כשהיא שבה לארצה, למקומה הטבעי, המאפשר לה חירות, יצירתיות ושליחות אוניברסלית, מתוך אמון באדם הפועל עם אל ברחבות אופקים ובהכרה פנימית יצירתית ועמוקה.

זהו המהלך הגדול שמשרטט דניאל שליט בשלישיית הספרים 'ארץ ושמים'. כל אחד מהספרים עומד בפני עצמו כיחידה עצמאית העוסקת בנושא מסוים – מדע (כרך א), היסטוריה כללית (כרך ב) ומטא־היסטוריה ישראלית (כרך ג) – אך הם משיקים זה לזה ויחד מרכיבים מבנה מגובש. אין אלה ספרי מבוא והיכרות עם היהדות, אלא פרקי העמקה והתבוננות בסוגיות משמעותיות להכרה היהודית. שליטתו של שליט בעולמות התוכן הרבים והשונים ייחודית, ומסקנותיו העמוקות הופכות את הקריאה בספרים לחוויה משמעותית. אומנם כריכות הספרים רכות מדי ונוטות להתפרק לאחר התנדודיות רבות בתיקים, אך ראויים ספריו של שליט להיכנס לכל תיק שספרי יהדות, פילוסופיה, מדע והיסטוריה ממלאים אותו תדיר.

1. אומנם ייאוש זה מהפרויקט המודרני החל להופיע כבר בימי מלחמת העולם הראשונה עם תנועת הדאדא, ולאחר מכן בסוריאליזם האמנותי ולבסוף בזרם המחשבה האקזיסטנציאלי המדגיש את האבסורדיות שבקיום. תנועות אלו אכן הקדימו את המחשבה הפוסט־מודרנית, אך אלה היו תנועות מחאה כלפי המציאות שצמחו בה, וזו נשענה על אדני המחשבה המודרנית.
2. ד"אק דרידה, על הגרמטולוגיה, מצרפתית: משה רון, תל־אביב: רסלינג, 2015.
3. חיים נבון, מכים שורשים, תל־אביב: ידיעות ספרים, 2018.
4. יוסף קלנר, הקריטריון לאמת הקריטריון למוסר: פלורליזם פנטיזם וכלליות בראיית שיטת הרב ראי"ה קוק וצ"ל, נתיבות אמונה, 2007.
5. הרב שג"ר, כלים שבורים: תורה וצינונות דתית בסביבה פוסטמודרנית, אפרת: ישיבת שיח יצחק, 2003.
6. הרב שג"ר, לוחות ושברי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם, תל־אביב: ידיעות ספרים, 2013, עמ' 39–40.
7. הרב שג"ר, ביום ההוא: דרשות ומאמרים למועדי אייר, מכון כתבי הרב שג"ר, 2012, עמ' 181.
8. מבורך, עורך ספרי הרב שג"ר על המועדים, מאמץ בספריו שלו תפיסות עולם ומושגים פוסט־מודרניים, בוחן את היהדות בעדשתם ומגיע למסקנות מרחיקות לכת. בספריו תיאולוגיה של חסר (2016) והיהודי של הקצה: לקראת תיאולוגיה של אי הלימה (2018), שראו אור בהוצאת רסלינג, מתאר ישי מבורך את היהדות במושגים של פתולוגיה, מחלה דתית, נירווה אלוהית וכדומה.
9. מיכאל אברהם, שתי עגלות וכדור פורח – על יהדות ופוסטמודרניזם, ירושלים: ספריית בית־אל, 2002.
10. מיכאל אברהם, אמת ולא יציב: על פונדמנטליזם, ספקנות, והתבוננות פילוסופית, תל־אביב: ידיעות ספרים, 2016.
11. וכך גם, מוסיף שליט, הופך הדמיון הנבואי לתיקון לדמיון המיתולוגי.
12. להרחבה על מושג זה ראו רבקה אביב, "תאורה היסטורית" – פרשנות דתית למושג 'רוח הזמן' בהגותו של דניאל שליט", חמדעת, כרך י', 2018, עמ' 113–144.
13. דניאל שליט, יודע נון, קדומים: תוואי, תשס"ב; אור שבעת הימים, קדומים: תוואי, תשנ"ח; ספר הקניין: המדריך השלם לקניין העולמי, קדומים: תוואי, תשס"ה; שיחות פנים, קדומים: תוואי, תשנ"ח.

קריאה ראשונה

שירה ופוליטיקה בין יישוב למדינה

תמר וולף-מונזון

אוניברסיטה משודרת - משרד הביטחון ומודן, 2019 | 346 עמ'



בשנים שלאחר מכן, בין הגישה המרוממת והמדגישה את נצחיות המתים לבין גישה ריאלית קודרת. באורח מעניין, אפילו שיר-שיא לאומי כ'מגש הכסף' של אלתרמן מדצמבר 1947 מתגלה כסנונית ביקורתית: מוכמנת בו לדעת המחברת ביקורת על הנתק בין "האומה" המדברת גבוהה גבוהה לבין הנערה והנער הלוחמים. אך המפנה החריף באמת שייך למשבר שלאחר מלחמת יום כיפור, ובעיקר למלחמת לבנון הראשונה, המלחמה הראשונה שניהלה ממשלת ימין: כאן הייתה השירה הפוליטית הישראלית לשירת-הנגד.

הרצאותיה של פרופ' תמר וולף-מונזון המעובדות ומוגשות בספר זה בנויות על ציר שתחילתו מעין שאלת מחקר או תהייה עקרונית-תיאורטית, השאלה בדבר ה"לגיטימיות" של השיר הפוליטי כמעשה-אמנות מחד גיסא ומידת יכולתו "להשפיע" מאידך גיסא – ורובו בחינה אמפירית כרונולוגית

"שירה ופוליטיקה", אומרת המחצית הראשונה של הכותרת – אף כי הנושא אינו שירה ואינו פוליטיקה, ואפילו לא כל כך הממשק ביניהן אם יש כזה, אלא שירה פוליטית והשאלה אם וכיצד היא מסוגלת לשכנע ולשנות תודעה, ואם זו מטרה לגיטימית לשירה. "בין יישוב למדינה", אומרת מחצית-הכותרת השנייה – וכאן דווקא הכוונה לימי היישוב וגם לימי המדינה, ואילו "בין" מכוון להבדל ביניהם: באופן לא מפתיע מתגלה בספר הפער בין הגישה הלאומית, החיובית בסך הכול, המבקשת לנסוך רוח עשייה, של השירה הפוליטית המרכזית בתקופת היישוב – לבין הסטת הדגש אל הכאבים, הספקות, ולא-פעם גם התבוסתנות והאמפתיה לאויב, האופיינית לזרם המרכזי והמוכר של השירה הפוליטית בימי המדינה.

המפנה, כך מצטייר מן הספר, אירע כאשר התפצלה שירת מלחמת העצמאות, ובפרט השירה על אודותיה

הגמוניות (ולשיר המאשר אותן הן קוראות שיר אידיאולוגי), ומנגד היא מתנערת מגישות הרואות בפעולה הפוליטית של שיר מעשה השולל ממנו את זכאותו להיחשב אומנות.

כך נוצר בספר דיון פתוח ומגוון, המתעניין בדוגמאות לגילויים השונים של הממשק בין שירה להשקפת עולם אקטואלית. לכן, אגב, מוזר היה למצוא בהרצאה האחרונה, המרעננת בנוף המקובל של השירה הפוליטית הישראלית, על שירת מתנגדי ההתנתקות, את האמירה שסיוון הר-שפי "אינה יכולה לכתוב שירה פוליטית, משום ששירתה מורכבת ומרובדת, וחותרת לעולם סימבולי עתיר הקשרים ומשמעויות"; שכן דווקא קריאותיה המרתקות של המחברת לאורך הספר בשירים פוליטיים שונים הראתה מה רב כוחה של שירה פוליטית טובה ביצירת מורכבות וריבוד, סימבוליקה והקשרים ומשמעויות.

הספר הוא קובץ הרצאות רדיו, במתכונת המוכרת של סדרת 'אוניברסיטה משודרת' של גל"צ; מתכונת של מרצה יחיד, שעברה מן העולם כבר לפני ארבע שנים והומרה בשיחת-רדיו בין שניים. הסדרה של וולף-מונזון שודרה עוד בשנת 2012, במתכונת ההיא. הספר כפול ואף משולש בעוביו מן החוברות הזכורות לקוראיה הוותיקים של סדרת אוניברסיטה משודרת – אף כי מספר הפרקים-ההרצאות הוא כתמיד 13, כמידתו של סמסטר. משהו בהשמנה הדרסטית הזאת של הכרך מוסבר בעימוד המרווח והנעים שלו, באותיות המוגדלות. עוד תרומה יש לעובדה שבהרצאות משובצים

המבקשת לענות על השאלה. אך הבחינה אינה שיטתית, כי אם מדגימה. אין הספר הזה "היסטוריה" של השירה הפוליטית בארץ ישראל המנדטורית ובמדינת ישראל. אין הוא עוקב אחר כל המגמות, ויש יוצרים ויצירות חשובים מאוד שכלל אינם מוזכרים בו. סקירה זו אינה מטרתו. את התשובה לשאלות המחקר שלו הוא נותן על פי דוגמאות. רובו של הספר הוא, משום כך, מעין מבחר מאמרים המעיינים במקרי מבחן של משוררים מרכזיים ואירועים היסטוריים מחוללי-שיח.

כך עוסק למשל פרק אחד בהשוואה בין שירי-הזמר שנכתבו על נפילת טרומפלדור וחבריו בתל-חי בשתי תנועות בעלות אתוס מנוגד, תנועת העבודה הדפנסיתית ותנועת בית"ר, ברית יוסף תרומפלדור, המפארת את רוח הלחימה; ופרק אחר, לקראת הסוף, מעיין בשירי מלחמת לבנון של דליה רביקוביץ, הפעם שירה קנונית ולא שירי זמר, ומנסה להראות כיצד המשוררת פיתתה כביכול את הקורא בעל העמדה המנוגדת לשלה, הקורא התומך בממשלה ובצורך במלחמה, לחשוב תחילה שהשיר כלבבו ואז להנחית עליו מהלומה של התהפכות (טענה לא משכנעת כל כך לטעמי, שכן הקורא יודע מלכתחילה עם מי יש לו עסק).

מונזון מגלה אם כן גמישות באשר למונח "שירה", באשר היא דנה גם בשירה פובליציסטית ואף בשירי-זמר. מעניינת מכך גמישותה באשר למונח המשלים, "פוליטי", שבמושג שירה פוליטית. היא משוחררת מתיאוריות הרואות כשיר פוליטי רק שיר הקורא תיגר על מוסכמות

קטעי שירה. אולם נראה שהסיבה העיקרית נוגעת למהותו של הספר, הנראה ברובו יותר כאוסף מחקרים שנתפרו יחדיו היטב מאשר כקורס רדיו משוכתב. ניכר כי לאורך שבע שנות ההכנה הארוכות נוצל המעבר מהפורמט הלוחץ של 23 דקות שידור אל הכר הנדיב של הנייר כדי להעשיר מאוד את ההרצאות – עד כדי כך שלא ניכר שהדברים נאמרו תחילה על-פה. מופיעות פה הערות שוליים ארוכות, הדיונים מתרחבים, יש פנאי לעיון רציני בשירים, ואחדות מההרצאות, כך ניכר, הן, כל אחת, סיכום של מחקר שלם של המחברת.

צ"א

גישת התמורות

חזי כהן ואביעד עברון
(עורכים)

מגיד וישיבת מעלה
גלובע, 2019 | 288 עמ'



"גישת התמורות" הוא כינוי למתודה חדשה לפרשנות המקרא, ובייחוד "תורת משה" – חמשת חומשי התורה – שפותחה בידי רבנים, מורים ותלמידים של ישיבות הקיבוץ הדתי. בראשם הרב אביה הכהן, שלימד תקופה ארוכה בישיבת עין-צורים (שנסגרה בשנת תשס"ט), והרב דוד ביגמן, מראשי ישיבת מעלה-גלובע (גילוי נאות: כותב שורות אלו הוא בוגר הישיבה). גישת התמורות מצטרפת לקבוצת מתודות פרשניות מודרניות שעיקרן תגובה לביקורת המקרא המחקרית.

הכרך כולל אחד-עשר מאמרים. שלושת הראשונים הם מאמרי "מבואות": מאמר

של ד"ר חזי כהן הסוקר באופן ביקורתי את הגישות הפרשניות המרכזיות שהתפתחו כמענה לבעיית הסתירות המופיעות בתורה, ופורס את קווי המתאר של הגישה החדשה ואת האופן שבו היא חומקת מחסרונות קודמיה; ושני מאמרים העוסקים במשמעויות ובאתגרים התאולוגיים והערכיים שהשיטה מציבה, מאת הרב דוד ביגמן ומאת הרב יהודה גלעד. אחריהם מופיעים שבעה מאמרי "עיונים" מאת רבני הישיבה ותלמידיה, ומאמר חתימה מאת הרב אביה הכהן.

רוב מאמרי העיונים פורסמו בעבר בבמות שונות, והם מתפרסמים כאן מחדש בעיבודים נדרשים. אולם כאן הם מתכתבים אלו עם אלו ועולים יחד לכדי מארג לכיד למדי, המציג פנים שונות ומשלימות של השיטה: תמורות בחוק ותמורות במשמעות החוק; תמורות הבאות לידי ביטוי בחטיבות מקראיות שונות ותמורות הבאות לידי ביטוי ברבדים שונים בתוך חטיבה אחת; תמורות בעלות אופי מוסרי ותמורות בעלות אופי פולחני. לא כל המאמרים שווים ברמת השכנוע של טיעוניהם, אולם כמכלול הם מציגים מנעד של פוטנציאל ומשמעות הטמונים בשיטה.

גישת התמורות היא חידוש בעולם פרשנות התורה: חידוש מרענן – ובה במידה חידוש העלול לעורר רתיעה. אף שהגישה התפתחה על פני כמה עשורים, ואך שבמאמרי המבואות משוקע מאמץ מבורך, נדמה שהמשמעויות התאולוגיות של תפיסה זו, לטב ולמוטב, טרם מבוררות. קווי דמיון רבים קיימים בינה לבין הגישה ללימוד התלמוד שהתפתחה בישיבות הקיבוץ הדתי, המכונה לעתים "גישת הרבדים", ואשר

של דורות שלמים הנוהים אחר "אותנטיות" ו"משמעות". לא מעט תופעות הנמשכות ומתגברות עד היום מוצאים את שורשיהן בתנועה זו. אלו כוללים, למשל, את תפיסת החובה האתית החלה על אינטלקטואלים ואנשי אקדמיה להיות "אקטיביסטים" חברתיים; את העיקרון הקובע כי עמדתו של הצד החלש או "המדוכא" היא לעולם בעלת עליונות מוסרית; ואת נהייתן של אסכולות אינטלקטואליות אחר השמאל המרקסיסטי.

הכרך שלפנינו הוא כעין ביוגרפיה אינטלקטואלית של תנועה זו. המחברת מתחקה אחר חייהן ורעיונותיהן של דמויות מפתח של הפילוסופיה האקזיסטנציאלית, ובאופן מעניין ביותר, גם אחר מערכת הקשרים ביניהן. עיקר העלילה נסוב על שתי דמויות מפתח: מרטין היידגר, "האב הרוחני" של האקזיסטנציאליזם, שמעולם סירב להכיר בצאצאו – וז'אן פול סארטר, הדמות המזוהה ביותר עם הגות זו. אלה הם צירי הספר המרכזיים, אך דמויות נוספות נידונות בו בפרוטרוט, בראשן דמויות מרכזיות כסימון דה-בובואר, אלבר קאמי ומוריס מרלו-פונטי (דמות מוכרת מעט פחות, הזוכה לעדנה בכרך זה), ודמויות רבות נוספות שהיו חלק מהצייטגייסט, רוח-הזמן, הקיומי. המחברת מתעכבת גם על פילוסופים חשובים שהגותם היוותה המצע לאקזיסטנציאליזם, כגון סרן קירקגור, פרידריך ניטשה ואדמונד הוסרל.

הספר אינו מסתפק בתולדות התנועה ורעיונותיה, אלא הוא רפלקטיבי וביקורתי כלפיה באופן מופלא. צד זה של החיבור בא לידי ביטוי בשני אופנים. המחברת מתמקדת, כמקובל, באופן שבו השפיעו על

בעשור הקודם עוררה פולמוס מוגבל בעולם הישיבות הציוניות. המחברים מקפידים להבחין בין הגישות, שכן גישת הרבדים מניחה שהתלמודים שבידנו הם מעשה עריכה מאוחר שאיחד מקורות שונים, הנחה מקבילה לזו שביקורת המקרא מניחה לגבי המקרא – ואילו גישת התמורות דוחה את ביקורת המקרא ומבקשת להתמודד עמה מתוך נאמנות לעיקר "תורה מן השמיים", קרי התורה כולה כנובעת ממקור אלוהי יחיד.

ועדיין, עיקרן של גישת התמורות ושל גישת הרבדים אחד הוא: התורה, בין שבכתב בין שבעל פה, מותירה עדויות לתהליכי התפתחות החלים בה, למען ישכיל הלומד את דרכיה ונתיבותיה: את הכיוונים שהיא מושכת אליהם, במסגרת הדינמיקה שבין העולמות העליונים והתחתונים, ואת יחסי הגומלין בין התגלות השם בהר סיני לבין התגלותו בעולם שברא ובהיסטוריה של עם ישראל.

א"ש

בבית הקפה האקזיסטנציאליסטי חירות, ישות וקוקטייל משמש

שרה בייקול



מאנגלית: עתליה זילבר

עם עובד, 2019 | 414 עמ'

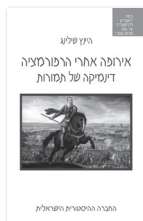
נדמה שאין דומה לפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית בעוצמת החלחול שלה לא רק לחוגים אקדמיים אלא אף לתרבות על כל מופעיה, לפוליטיקה ולתודעת הזהות

אירופה אחרי הרפורמציה

דינמיקה של תמורות

היינץ שילינג

מאנגלית: צילה אלעזר



החברה ההיסטורית הישראלית,

2018 | 100 עמ'

השיח ההיסטורי על תולדותיה של אירופה מעמיד בדרך כלל את הלאומיות המודרנית כיורשתה המורדת של הכנסייה. משחזרה החילוניות אל החברה האירופית, אומר הנרטיב השגור, החליפה המדינה את הדת. הנרטיב ממשיך לרוב אל הניסיון להתנער ממדינות הלאום, כפי שהתנערה אירופה קודם לכן מן הנצרות.

היינץ שילינג, מן ההיסטוריונים המוערכים והמעוטרים ביותר הפועלים כיום באירופה, סבור אחרת. שילינג מתמחה במיוחד בניתוח השלכותיה של הרפורמציה: אותה מרידה בסמכותה הכוללת של הכנסייה הקתולית, שטלטלה את אירופה לעידן של מלחמות דת, הגירה פנימית ופולמוסים תיאולוגיים חריפים. שילינג מראה כיצד הרפורמציה יצרה למעשה את החברה האזרחית, באמצעות תהליך של קונפסיונליזציה – או שמא 'הדתה'. ראשית המאה ה-17 ראתה מעבר מכנסייה חובקת-כול, מרוחקת, כללית ומסואבת למדי, אל עולם חדש שבו פועלות שלל קבוצות דתיות התובעות מחסידיהן מחויבות יומיומית לערכים ומטפחות קהילות בעלות מוסר גבוה. הוזהות הדתית הפכה ל'דבק' של החברה, והפלורליזם הדתי אפשר את צמיחתן של זהויות שהפכו לתשתית

רעיונותיהם של גיבורי החיבור ההיסטוריה האישית והאישיותית שלהם, כמו גם מאורעות התקופה – בעיקרם מלחמת העולם השנייה, הקומוניזם והמלחמה הקרה. אך לצד זאת היא שמה דגש רב באופן שבו רעיונותיהם השפיעו על יחסיהם אלו עם אלו, שהיו, באופן עקבי, טעונים ומרובי מחלוקות, ועל יחסם לאירועים הפוליטיים שבתוכם פעלו. יחסיהם הבין-אישיים של האקזיסטנציאליסטים ומעורבותם הפוליטית היו רוויי כשלים, לעיתים קרובות בלתי עקביים, והובילו אף לעמדות בעייתיות ביותר – והביקורת עולה מאליה.

לצד זאת שוורת המחברת בספר עוד מיני-ביוגרפיה אחת – את זו שלה עצמה, או ליתר דיוק את תולדות יחסיה שלה עם ההגות האקזיסטנציאליסטית: החל בהתלהבות הנעורים שאחזה בה בימי התיכון והאוניברסיטה, המשך בהתפכחות שבאה אחריה, וכלה בשיבה הבוגרת אליה לרגל כתיבת הספר. בתוך כך היא מבקרת מעת לעת באופן ישיר את הרעיונות שעמם הוזהתה פעם ואשר כיום היא מסויגת יותר כלפיהם. אך גם צדדיו החיוביים או החזקים פחות של האקזיסטנציאליזם מוצגים מתוך נדיבות ראויה ואמפתיה כלפי גיבוריה.

הספר קולח, נעים לקריאה ומרתק. הרעיונות הפילוסופיים המובאים בו מוסברים באופן ידידותי ככל האפשר, וקוראים נטולי הכשרה פילוסופית בתחומים הרלוונטיים עשויים למצוא בו מבוא מועיל להגות זו. עם זאת, ייתכן שהקריאה תהיה להם לעיתים מאתגרת. הספר מומלץ לקריאה, ולא רק למתעניינים ישירות בתחום.

א"ש

לאומיות ליברלית: אנתולוגיה

עורך: עמית איזנמן
המכון לאסטרטגיה ציונית,
2019 | 107 עמ'



שלא כמקובל במדינות רבות אחרות, דוגמת ארה"ב ובריטניה, ושלא כבתקופת ראשית הציונות וקום המדינה, מחנות פוליטיים בשיח הישראלי נוטים פחות להזדהות על פי מושגים אידאולוגיים נושאי תוכן ויותר במושגים היחסיים "ימין", "שמאל" ו"מרכז". דווקא בעת האחרונה יש רנסנס מסוים של הזדהות אידאולוגית מובחנת בין המחנות הפוליטיים בישראל ובתוכם – ובימין בפרט. כך המושג "שמרנות" תופס תאוצה בחוגי ימין (בין השאר מעל דפי כתב עת זה), והמאבקים סביב מובנו הנכון של "ליברליזם" וסביב השאלה לאיזה מחנה יש לשייכו מצאו את דרכם גם לארץ.

בכרך שלפנינו תורם המכון לאסטרטגיה ציונית את תרומתו למגמה חיובית זו. מדובר באנתולוגיה המאגדת מאמרים, פרקי ספרים ונאומים סביב המושג "לאומיות-ליברלית" שהמכון מבקש לקדם כעיקרון המאגד של הימין הישראלי. בין מחברי הקטעים הוגים, חוקרים, משפטנים ופוליטיקאים, מראשית העת החדשה ועד ימינו, בהם ג'וזפה מציני, זאב ז'בוטינסקי, מנחם בגין, חיים גנז, רות גביון ומייקל וולצר. מדובר בקובץ רב ערך שממנו ניתן ללמוד על מושג זה מזוויות שונות ומתוך פרספקטיבה היסטורית.

ניכר שהושקעו עבודה ושיקול דעת באיתור ובחירת הקטעים המתאימים לאסופה זו, אולם בזאת התמצתה המלאכה, וחבל.

מדינות הלאום המודרניות, וסללו את הדרך לשורה של ערכים חילוניים.

קשה להציג כאן בקצרה את מלוא התזה של שילינג – ואפילו הספרון אינו מנסה לעשות זאת ישירות, אלא בעיקר מציג את התזה הכללית ומפנה לשלל ספריו המפורטים של שילינג וחבריו. אך פרסום סדרת הרצאות זו של שילינג היא בשורה של ממש למתעניינים הישראלים בהיסטוריה של אירופה: אף לא אחד מכתביו של מחבר פורה זה לא תורגם עד כה לעברית, ובכלל, נדמה שהמחקר הענף המתרחש באירופה על אירופה – במקרה זה, בגרמנית ובהולנדית – אינו מוכר לחובבי ההיסטוריה כאן.

ניחוח של כובד ראש, בריחה מתבניות גדולות וניתוח מורכב, זהיר ונקודתי נמסך על הקורא, וזאת לצד מסקנות המשרטטות תמונה היסטורית רחבה. זהו סוג של היסטוריה שלא רגילים לפגוש, והוא מציג תמונה מורכבת ועשירה הרבה יותר מזו המצויה בתמונת העולם שמחזיק כל ישראלי שאין זה תחום עיסוקו העיקרי. ההיסטוריה של המערב בכלל ושל אירופה בפרט מהווה תשתית להרבה מן ההכרעות הערכיות, האינטואיציות המוסריות ושיקולי ההכרעה המלווים את כולנו במגוון רחב של נושאים – מאמונה ותרבות ועד לסוגיות של מדיניות ומוסר; אשר על כן הנהרת התמונה ההיסטורית בצורה מדויקת ומכוונת אינה עניין של מה בכך. נקווה שתרגום זה יהווה סנונית של תרגומים נוספים מן השיח המתנהל ביבשת הקרובה.

י"ש

תחליף הגון לספר טיסה לסולדים מרומני מתח.

בהתאם לכך, התובנות העולות מהקריאה בספר הינן טריוויאליות ברובן: כסף אינו הכול בחיים, מילה טובה יכולה לעשות פלאים, אנשים (כולל עובדים) מחפשים משמעות בעשייתם, ולכל אלה גם יחד יש קשר עמום כלשהו להתמודדותם של בני האדם עם מותם הקרב. התובנות מנוסחות באלגנטיות ומשולבות באנקדוטות מעניינות, אך אינן מפתיעות. ההישג של אריאלי אם כך הוא בעיקר בהנגשת מחקריו הפסיכולוגיים ובחיבורם למציאות היומיומית.

לנ"ק

כל הסיפורים

טרומן קפוטה
מאנגלית: רחל בן
ידיעות ספרים,
2019 | 311 עמ'



"מהיכן באים כל אותם אנשים בודדים?", שאל פול מקרטני בשיר המפורסם "אלינור ריגבי". ובכן, חלק גדול מהם מגיע מסיפוריו של טרומן קפוטה. הספר מאגד את כל סיפוריו של קפוטה שפורסמו משנות הארבעים ועד לתחילת שנות השמונים, זמן קצר טרם מותו, לכדי קובץ אחד בעל אפקט מכווץ בטן.

סיפור אחרי סיפור, הנשזרים בגאונות המפורסמת של קפוטה, אנחנו נתקלים באנשים הקטנים, מנוולי העוני, נטולי התקווה, מנסים בקושי להיחלץ מגורלם העגום אך מהר מאוד מוותרים אפילו על

החיבור וקוראיו היו נתרמים רבות מתוספות אופייניות לכרכים כאלו: קטעי הקדמה ובהם פרטים על המחברים וההקשר ההיסטורי שהדברים נכתבו בתוכם; ומאמר פתיחה, המספק מבט רחב על המושג העומד לעיון ומציג את ההיגיון שמאחורי בחירת הטקסטים וסידורם. נייחל למהדורה חדשה ומשודרגת של האנתולוגיה על פי קווים מוצעים אלה.

א"ש

שווה לך

ההיגיון הסמוי שעומד
בבסיס המוטיבציה
שלנו



דן אריאלי

מאנגלית: גיא הרלינג-פישר

ידיעות ספרים, 2018 | 147 עמ'

בספרו החמישי מתמקד הפרופסור לפסיכולוגיה ולכלכלה התנהגותית דן אריאלי בסוגיית ההנעה האישית. מה גורם לאנשים לקום בבוקר ולהתחיל לפעול. במקום עבודתם, אבל גם בחייהם הפרטיים. ספריו של אריאלי הם רבי מכר, וניכר שהוא עלה על הנוסחה המנצחת: שילוב של מחקרים פסיכולוגיים, דוגמאות מחברות הייטק מפורסמות, וגם סיפורים אישיים. תיאוריות מורכבות מוגשות בקלילות נוחה לעיכול. הקלילות מתבטאת גם בעיצוב הגרפי: שוליים רחבים, איורים מעת לעת, וריבועים כחולים ובהם תובנות נוספות שטיבן אינו ברור (קטעי העשרה? אנקדוטות משעשעות? סתם רעיון עיצובי?). הספר קולח ובהחלט נעים לקריאה, ויכול לשמש

כמעט אינו מכיר. על אף כישלון הביקור נוצר בין השניים קשר רגשי משמעותי. ייתכן שקפוטה המבוגר ניחן בראייה מעט רכה יותר כלפי הקיום האנושי, או לפחות ברצון לנסות לעצום עין מפעם לפעם.

לנ"ק

זה זה זה

שלמה טיקוצינסקי

הוצאת מרשות לרשות,

2019 | 130 עמ'



מהו האני? / ישות המפרישה רעיונות / כמו שאר הפרשות / האני נכנס לחנות געגועים / משלם, ויוצא בידים ריקות. (עמ' 70)

"זה זה זה" הוא ספר השירים הראשון של שלמה טיקוצינסקי. הוא מופיע בהוצאה עצמית בתמיכת מכריו ומוקיריו. שיריו ו"צביריו" (כפי שהוא מכנה אותם) נולדים מתוך המתח בין שני צירים, האחד ביוגרפי והאחר נפשי – ומן המתח שבתוך כל אחד מן הצירים הללו.

ד"ר טיקוצינסקי הוא נצר למשפחת רבנים חרדית מהאליטה של ישיבות ארץ ישראל, שהיה לאחד מחשובי ההיסטוריונים של העולם שגדל בו ושעודו משתייך אליו. ספריו ומאמריו על ישיבות הדגל של תנועת המוסר – סלובודקה, פוניבז', נובהרדוק ועוד – הם מחקרים חלוציים בתחום. מקור הנביעה של שיריו הוא רפלקסיה של חוקר על עולם הישיבה, ושל בן-ישיבה על עולם המחקר, ושל חוקר-ישיבתי על עצמו (לא מעט קווי דמיון ניתן למצוא בינו לבין אחד ממושאי כתיבתו המחקרית, שמפגש עמו מתקיים במדור "קלאסיקה עברית" בגיליון

הניסיון. מרבית גיבוריו נטולי משפחה, נטולי אהבה, כפריים שהגיעו לעיר הגדולה ועתה הם משוטטים אבודים ברחובותיה הסוערים אפופי הערפל. השתייה מעוותת את שיקול דעתם, השלג מסחרר את ראשם, הם נופלים במלכודת של זוג נוכלים אפופי מסתורין ("עץ של לילה"), נותרים ברווקותם המזהרת מבודדים לחלוטין מהחברה ("ורד לאמילי"), מוכרים את חלומותיהם לזרים מסתוריים ("אדון אומללות"), משתגעים ("מרים"), יוצרים קשר אנוכי עם מוכי גורל אחרים ואז זונחים אותם לאנחות ("הנץ חסר הראש") ועוד ועוד.

כל סיפור הוא אגרוף מזווית אחרת. אלף גוונים של אומללות ועזובה אנושית כפרית ועירונית ואלף דרכים ללכת בהן לאיבוד. בסיפוריו המוקדמים של קפוטה יש לעיתים קצה של חיוך משועשע כלפי סנוביות מעמדית, כלפי שיכורים חסרי עתיד ונערות פוחזות – אבל חמלה פשוטה היא כאן מצרך נדיר. מי שזוכר את קפוטה מ"ארוחת בוקר בטיפאני", הנובלה המפורסמת ביותר שלו, ירגיש בחסרונם של הזוהר המצועצע אך מקסים של הולי גולייטלי ושל האהבה העדינה האופפת את העלילה. בסיפוריו הקצרים קפוטה מתבונן במציאות נכוחה, מסרב למצמץ, מסרב אפילו להזיל דמעה, ישרוף כמה שישרוף.

לקראת סופו של הספר ניכרת התרככות. ב"גירת יהלומים" היפהפה אנחנו נחשפים לחברות מפתיעה בין שני אסירים; ב"בית של פרחים" יש אהבה של ממש שאפילו מתממשת ומחזיקה מעמד; והשיא מגיע ב"חג מולד אחד", הסיפור האחרון וכנראה האישי ביותר של קפוטה. סיפור על ילד שנשלח לחופשת חג המולד אצל אביו שהוא

אוֹתָהּ, יָכוֹל אֶתָּה לְחַיֹּת בָּהּ / אָבֵל לְסַפֵּרָה
וּלְהוֹרֹתָהּ אֵין אֶתָּה יָכוֹל, / בְּזוּג יֵשׁ עֲדִין
שָׁנִים / אֶךְ בְּיַחְוָדָא שְׁלִים יֵשׁ רַק אֶחָד / שְׁאֵין
יַחֲדוּת פְּמוֹהֵו. (עמ' 92)

טיקוצ'ינסקי אינו נער, ושיריו נטולי בוסר.
נלווים עמם ציורים עדינים שצייר המחבר,
המושך לא רק בעט אלא גם במכחול,
ו"צבירים" – קטעי כתיבה היושבים בתווך
שבין שירה לזרימת תודעה. ביניהם מתבלט
במיוחד "דברי קהלת השני", המבטא, כך
נדמה, את מכלול מסעו של ד"ר שלמה
המשורר, וכך הוא נחתם: "(טז) כָּלֵם חוֹלְפִים
עַל פְּנֵי הָאֲשָׁנָב הַצֵּר הַקְרוֹי חַיִּים וּמְצִיאֹת, כָּל
הַזְכָּרוֹנוֹת, הַיָּדַע וְהַחֲכָמָה נוֹתְרִים רַק בּוֹ, לֹא
נִשְׁאִים הֶלְאָה: (יז) אֵין סוֹף דְּבָר: " (עמ' 108).

א"ש

זה – הרב אברהם אליהו קפלן). אלו השייכים
לעולמותיו, אותם טיפוסים הנתפסים
למחקר האקדמי וללומדֵס הישיבתי, ודאי
ירוו מהם נחת מיוחדת (למעשה, יש בחיבור
זה צד המשיך אותו לתת-הסוגה הספרותית
של אקדמאים המתבוננים בעצמם, דוגמת
ספריהם של מאיה ערד וראובן נמדר).

בציר הנפשי, שיריו של טיקוצ'ינסקי
נשלטים בידי שני הלכי רוח סותרים: טרדה
אקזיסטנציאליסטית מחד גיסא, והשתנות זן-
בודהיסטית מאידך גיסא. כך הוא נע במערכת
מוטיבים של מוות וסופיות, המרדף אחר
משמעות, הזדקנות ואסקפיזם – ולצידה
במערכת מוטיבים אחרת: מלאות ההווה,
קבלת העצמי, שחרור השאיפות והעשייה
"לשמה". מוטיב אחד, כך נדמה, מגשר
בכל זאת בין שתי הגלקסיות, והוא שאיפת
האותנטיות.

מתקבלת התחושה שאין כאן ערבוב אלא
תנועה ותהליך של התבגרות. המשורר
מתחקה אחר הבשלתו והתפכחותו שלו:
מהניסיון להתמודד עם האבסורד של הקיום
באמצעות הותרת חותם אינטלקטואלי על
העולם – גוון ה"גלוריה" המשותף לישיבה
ולאקדמיה – אל עבר ההרפיה וההשלמה,
הן עם חוסר התוחלת של המאמץ הזה, הן,
ובעיקר, עם עצמן וחיך כפי שניתנו לך
לחיותם. התבגרות זו באה אצלו לידי ביטוי
לא רק ברעיונות אלא גם בסוגה עצמה,
במעבר מן הפרוזה הפילוסופית-מחקרית
בעלת יומרות השווה אל השירה המיטיבה
ממנה לכוון אל האמת.

אִישׁ הַדַּעַת חוֹבֵב דַּעַת, כִּי הַדַּעַת נוֹתֶנֶת /
בְּסוֹד זְוֹגָא עֲלָאָה / אֶךְ יֵשׁ מַעֲלָה גְדוֹלָה מְזוֹ
וְהִיא הַחֲכָמָה הַפְּנִימִית / יָכוֹל אֶתָּה לְמַצֵּא

הדממה מצאה בי בית

גאולה הודס-פלחן

פיוטית, מאי 2019 | 58 עמ'



ספרה האחרון של גאולה
הודס-פלחן – – ובכן, אפשר
לשער כי בשעה שתקראו רשימה זאת, הוא
כבר לא יהיה האחרון. לפני עשרה גיליונות,
כלומר שנתיים, הקדשתי במדור זה רשימה
לספרה היפה 'בסוד תהומות', והערתי על
כך שהוא ספר שירים שישי שלה בתוך
חמש שנים – ספרים דקים ובהם שירים
קצרצרים שאולי מוטב היה "ליטול כמה מהם
בשלמותם, ומאחרים דימוי או כמה שורות,
ועוד כמה שירים להשמיט – ולארוג את
המיטב למסכת אחת עשירה".

אבל לא מפי חיה המשוררת, ומאז הקצב רק

בחיפה פתאומית של צדו השני של מטבע שארב לנו כל הזמן, או בפרדוקסים כגון "אין נוכחות מלאה יותר / מהעדר שמים" (שיר שלם!). כקודם, נושא שגור למדי, שבחי השתיקה, מוצא בשירים ביטוי רב, הפעם גם בכותרת הספר.

אך הנה החידוש. לראשונה זה כמה גיליונות/ספרים, יש הפעם גם שירים שאינם הבוקים, שירים המציעים מהלך רב-שלבי, ואחד מהם אף מהין לגלוש מן העמוד היחיד ולתפוס שניים. זהו השיר "זאת אני", הבוחן באופנים שונים דימוי עצמי למים; דימוי עצמי ותיק אצל המשוררת, אך עתה, לראשונה זה זמן, היא מרשה לעצמה לבחון אותו כמהלך שוטף – ובהתאם לכך, הדימוי המרכזי הוא נהר. הנה תחנות ראשונות: "כל השתיקות / זורמות אל נהרי / והוא אינו מלא. // כל הימים אני / זורמת אל נהרי / ואיני יודעת / טעמו. // המים – מימי / והזרימה – זרימתי / ואני – איני מימי / ולא זרימתי". מוזרות של משוררת? התחכמות של חובבת פרדוקסים? נראה לי דווקא שהכול יודו כי השיר שר אותם.

צ"א

גבר. 'בסוד תהומות' הוא ראשון בחמישה ספרים שהופיעו בתוך שנתיים: אחריו באו 'שיכורת שמיים' (ובו גם קטעי הרהורים בפרוזה), 'דבר אודות המים', 'כמו היינו נצחיים' ובאביב האחרון גם 'הדממה מצאה בי בית', וזאת אם סופרים רק ספרי שירה למבוגרים. דומה שיש לראות את החוברות הללו כמין כתב-עת אישי. כך תהיה הדעת נוחה מן התדירות הגבוהה ומן הממדים הצנועים.

לפנינו אם כן גיליון אביב 2019 של כתב-העת בפועל של גאולה הודס-פלחן. זהו כתב-עת מוצדק. המשוררת היא מעיין המתגבר. והגיליון – אנו קוראים בו כאן יחד אחרי שקראנו לבד שלושה גיליונות קודמים, כי יש בו חידוש. אף כי מפתה לספר בהזדמנות זאת משהו מתענוגות קודמיו. למשל, השיר הקצר מכולם, רסיס – אבל רסיס מזהיר. הכותרת היא "שליחות", והשיר כולו הוא "להתנפץ בזהירות" (מתוך הספר 'דבר אודות המים').

כמו בגיליונות הקודמים, יש בחדש ליריקה אישית עדינה, מהורהרת, הנוטה להפתיע בדימוי מיוחד, או בסוף מתהפך ("אנוש הוא ספור שהבורא מספר לעצמו, ואז שוכח"), או

יהושע שם לב אל הנשמה

בחושיו החריפים פורץ א"ב יהושע בספרו האחרון לסוגיית יסוד בוערת אך לא מדוברת דיה: הנטייה הגוברת להסברת האדם כתוצר של תהליכים פיזיים בלבד. בשלל אמצעים הוא מחייה את הנפש, זו שבלעדיה אין פשר לספרות

א

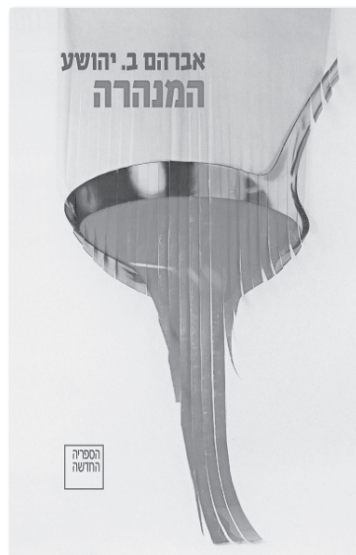
הרומן האחרון עד כה של אברהם ב' יהושע – 'המנהרה', בהוצאת הספרייה החדשה – הוא ספר אוהב חיים ומלא הומור ואנרגיה למרות הנושא הקודר שלו. צבי לוריא, הגיבור, הוא מהנדס דרכים בכיר שחי בתל-אביב ונמצא כעת, כשהוא בשנות השבעים שלו, בפנסיה. הרומן מספר בגוף שלישי על גילויים של ניצני שיטיון אצל צבי, הנשוי בנישואים מוצלחים ואב לשניים. במקביל מסופר לנו על משפחה פלסטינית שנקלעה לשטח ביניים זהותי מוזר: היא הוקאה מהחברה הפלסטינית ולא באה עדי החברה הישראלית. יהושע שוזר באופן מעניין מאוד את משבר הזהות הפרטי של צבי (העומד לאבד את זהותו האישית) במשבר הזהות של המשפחה הפלסטינית ובכלל בסוגיית הזהות של שני העמים שחיים בארץ ונאבקים עד חורמה זה בזה לשימור זהותם הנבדלת (בעניין הזה: הוא מתעכב על השערותם של יצחק בן-צבי ודוד בן-גוריון שהפלסטינים הם צאצאי היהודים שנאחזו בארץ, כלומר הם פשוט "יהודים ששכחו את זהותם").

לרובד הפוליטי המעניין, הנלווה, כאמור, להומור ולאנרגיה של הסיפור בכללותו, יש להוסיף כמה תווים חברתיים חשובים אחרים של הרומן: הביטוי שיש בו לחשיבות התנהלות עניינית ומקצועית וקל וחומר כזו שנקייה משחיתות בכספי ציבור (לוריא היה נוקשה מאד בעניין הזה בשנות עבודתו ב"נתיבי ישראל", לשעבר מע"צ); המחאה שיש בו נגד ייצוא ידע ביטחוני ישראלי למשטרים מפוקפקים, בניגוד לידע הבונה ולא ההורס שישראל ייצאה בעבר למה שכונה אז "מדינות העולם השלישי" (נושא זה בא לידי ביטוי בנאום נלהב של נציג משרד החוץ במסיבת פרישה של אחד מעובדי "נתיבי ישראל"). והכול, אדגיש שוב, מתוך חיוניות סיפורית ועדכניות מלבבת (ראו, למשל, את סיפור אובדן הסלולרי של לוריא, מיני-טרגדיה מודרנית של אובדן זהות בפני עצמו – עמ' 192–193; או את החלטתו לקעקע את קוד מכוניתו על ידו, בעמ' 217, מעשה שהינו הפיכת היד המקועקעת, סמל טעון כל כך במציאות הישראלית, לדבר מה "אזרחי" וקומי-טרגי).

"לראשונה מבחין החולה שבין תלתלי הנורולוג מסתתרת כיפה קטנה. כשנבדק בשכיבה היא מן-הסתם הוסרה מחשש שתיפול על פניו" (עמ' 8; בכוונת מכוון, לדעתי, מיהמה המספר את הגילוי על דתיותו של הרופא, שהייתה מחלישה אולי את קביעתו על אודות קיומה של "הנפש" כמה שורות קודם לכן).

יהושע פורץ כאן באחת אל אחת הסוגיות המרכזיות של זמננו: הנטייה הגוברת והולכת להסברת האדם כתוצר של תהליכים מטריאליסטיים תוך צמצום הקטגוריה הייחודית של "הנפש". אמנם הקטגוריה של "הנפש" אינה בהכרח קטגוריה דתית, והנטייה לצמצומה היא מחלוקת נטושה בתוך התפיסה המדעית עצמה (שאוחזים בשני קצותיה גם חילונים גמורים). אבל הדת אכן העניקה רוח גבית משמעותית לקטגוריה הזו, ובזמננו, המסר של הדת על קיומה של "נשמה" נראה לי רלוונטי יותר מהמסר שלה על קיומו של "אלוהים", והכפירה המרכזית של דורנו הפכה להיות דווקא הכפירה ב"נפש" ולא הכפירה ב"אלוהים".

הפרקטיקה של fMRI, דימות מוחי שבו "רואים" את פעולת המוח, זכתה לתהודה רבה בקרב הציבור הרחב – וזאת בטעות ובצדק גם יחד. בטעות, כי הטכניקה הזו אינה "מסבירה" או "מראה" את פעולת המוח, אלא מצביעה על קורלציה בלבד בין רגשות/מחשבות/כוונות לבין שינויים פיזיים במוח. ובכל זאת בצדק, מכיוון שמבחינה פנומנולוגית יש כאן הסרת לוט דרמטית: הפיכת ה"פנימיות", ה"נסתר", לגלויים, לבני-צפיה; ובכך יש שינוי סדרי בראשית – אותם סדרים שלפיהם "הנפש"



אבל אני רוצה במסה זו להתעכב דווקא על רכיב מרכזי אחר בטקסט, שהופך אותו לרומן שבא בעיתו – ולהתבונן בה מכיוון אחר לחלוטין מן הכיוונים שהוזכרו לעיל.

ב

ממש בפתח הרומן מטמין הסופר הממולח אחד מן המפתחות המרכזיים להבנת הרומן וגם להבנת חשיבותו בזמן הזה.

הנורולוג מבשר ללוריא ולאשתו דינה שאכן יש "אטרופיה שמעידה על ניוון קל" במוחו של צבי, אך אין לומר נואש. יש להיאבק בה. "להיאבק נגד המוח שלי?" תוהה צבי. ועל כך עונה הנורולוג, "הנפש נגד המוח". צבי הנדהם אומר "ואני חשבתי שהם היינו הך". ועל כך עונה הנורולוג בנחרצות: "ממש לא, ממש לא" (עמ' 7–8). באותה ערמומיות (שאני משער שהיא אינטואיטיבית אצל הסופרים הגדולים) מציין המספר כי

או מעצמה. אבל אם אנחנו מוותרים על "הנפש" ומסבירים את הקיום האנושי בצורה מטריאליסטית קיצונית, כנובע מפעולות של הורמונים ונוירורנסמיטורים וכיו"ב, מאבד הרומן את תפקידו. ולמה? כי בניגוד לכוחות נפשיים, שהם בעצם אנתרופומורפיים בעצמם, כלומר דגמים מוקטנים של אנשים (נניח, במונחים פרוידיאניים: ה"איד" רוצה משהו וה"סופר אגו" בולם אותו ואילו ה"אגו" מפשר ביניהם, או שה"איד" מערים על ה"סופר אגו" וכו'), הרי הרכיבים המטריאליים הם "טיפשים", הם לא רוצים כלום, הם פשוט פועלים. ובכך הם לא מעניינים מבחינה ספרותית.

לכן, במאמר מעניין מאד מ-1997, טען מישל וולבק, שהוא בעיניי אחד התיאורטיקנים הבולטים של סוגת הרומן כיום (בצד, כמובן, היותו סופר מרכזי), כי "הרעיון של דמות ברומן נראה לי כזה שמניח אולי לא את קיומה של נשמה, אבל לפחות את קיומו של עומק פסיכולוגי מסוים. אפשר לפחות להסכים שהחקירה המתקדמת של הפסיכולוגיה נחשבה במשך תקופה ארוכה כאחד מתחומי המומחיות של כותב הרומנים" – ואילו כיום גוברת הנטייה להסביר בני אדם "על ידי רשימה קצרה של פרמטרים מספריים" מטריאליים. נטייה זו, אומר וולבק, הופכת את נחיצות תפקידו המסורתי של כותב הרומנים לשברירית (תרגום שלי מספר המאמרים של וולבק, "Interventions 2", עמ' 152).

א

ההתמודדות של יהושע עם הסוגיות כבדות המשקל הללו נעשית בכמה אופנים.

היא מה ש"בפנים", מה שמוסתר, מה שמסתורי. כשאלוהים אומר לשמואל לא להתרשם מאליאב הגבוה, אלא לחפש אחר דוד המרשים פחות, הוא משתמש במילים אלמותיות (או, ליתר דיוק, ארוכות טווח, כי, כאמור, השקפה ופרקטיקה עכשוויות מאיימות על "אלמותיותן"): "אַל תִּבְטֹא לִמְרֹאֶהוּ וְאַל גְּבַהַ קוֹמָתוֹ, כִּי מֵאַסְתִּיהוּ; כִּי לֹא אֲשֶׁר יֵרָאֶה הָאָדָם, כִּי הָאָדָם יֵרָאֶה לְעֵינָיו וְה' יֵרָאֶה לִלְבָּב" (שמואל-א ט"ז, ז). ה"לבב" הוא מה שאינו נראה לעין, הפנימי, הנסתר, "הנפש", "הנשמה". והנה ה-fMRI עושה בדיוק את זה. הוא מראה לאדם, כביכול, את ה"לבב". יש כאן עליית מדרגה ב"הסרת הקסם מהעולם", כפי שהגדיר מקס ובר את פעולתו של המדע המודרני.

בהתעקשותו של הנוירולוג – ושל הרומן עצמו, כפי שנראה בהמשך – על קיום "הנפש" בנפרד מ"המוח", יוצא הנוירולוג נגד דעה פופולרית בת זמננו, תפיסה מטריאליסטית מנמיכה של האדם.

אבל, נוסף לסוגיה הפילוסופית המכריעה הזו (אולי החשובה בזמננו), באופן ספציפי יותר, המתח הזה בין "הנפש" ל"מוח" רלוונטי במיוחד לכותב רומנים. הדיון על מהות האדם אינו רק בעל משמעות כללית, אלא, אפשר לומר, הוא דוחק אף יותר מבחינה מקצועית בשביל סופר. הרומן בנוי על חשיפת "החיים הסודיים" של גיבוריו, כפי שטען א"מ פורסטר בספרו העיוני "אספקטים של הרומן" (1927). חשיפת הנפש הנסתרת והמפותלת של הגיבורים היא אחד מתפקידיו הקלאסיים של הרומן. ודוק: חשיפת "הנפש". מה שהיא רוצה, במודע או לא במודע, מה שהיא מסתירה מאחרים

הנפש, מתנפל יואב, בדיוק, והלוא בשבילה, אבא, אני כאן. הלוא לא במקרה קוראים לחולי דמנציה 'תשושי נפש' ולא 'תשושי מוח'. אז הנה מה שיש לי לומר, ובבקשה, אל תיפגע. אתה מהנדס בכיר, שיש לו ניסיון טכנולוגי רחב, ובמשך שנים רבות, כמנהל, בנית וסללת בידע ובהבנה. לכן אני מתקומם נגד העובדה שכל היכולת הזאת, שגם אני זכיתי לקבל משהו ממנה, תתבזבז, תתנקז עכשיו לעבודות בית פשוטות וירודות [...] כי עושה רושם שאחרי שפיטרתם את העוזרת החלטת אתה להיות עוזרת, משרת של אימא. וכבר כאן מתחילה הצטמצמות נפשית. (עמ' 30)

במישור אחר תולה הרומן במרומו את השיטיון בסוג אחר של הדחקה (כלומר לא זו הארוטית, שהוזכרה): בנטייתו ארוכת השנים (והראויה להערכה מכיוון אחר) של לוריא להפריד בחדות בין עולם העבודה לעולם הרגש. הוא לא היה מעורב רגשית בחיי עובדיו ומנהליו כי לא רצה לפגום בעבודה בעירוב שיקולים זרים. גם זה, רומז הרומן, הסבר נפשי אפשרי לשיטיון: מי שמדחיק חלקים חשובים בנפש, כמו הרגשות, סופו שיגמור בשכחה כוללת. ולהפך, מי שמעורר את נפשו לפעילות רגשית, יכול אולי להילחם בשיטיון: "אכן, לוריא הקפיד תמיד לשמור על מרחק מעולמם הפרטי של הכפופים לו, ועל אחת כמה וכמה מעולמם של מי שהיה כפוף להם; אבל עכשיו הוא תוהה אם למרחק, שהיה מועיל בעבר, עדיין יש יתרון גם בהווה, במצב של בלבול קל. כי אם, כפי שיעץ הנוירולוג, מוטלת על הנפש חובה להיאבק בחשכה הזוחלת במוחו, אולי דווקא חיטוט בחיים נסתרים של אחרים יעזור לה להשחזר את עצמה" (עמ' 142).

במישור הגלוי יותר, יהושע מנסה ללא הרף למשמע את השיטיון המרחף מעל ראשו של גיבורו. הוא, כמספר, וגם גיבורו לוריא, מנסים להסבירו בסיבות נפשיות ולהעניק לו פשר ומשמעות נפשיים. זאת בניגוד לחתנו של לוריא, פסיכיאטר "שבדרך-כלל נותן למטופליו תרופות, ורק לעתים נדירות משכיב אותם על הספה" (עמ' 304). החתן-הפסיכיאטר הוא דמות משנית שבמשנית בספר, ולכן הוספת המידע הזה לגביו מסגירה שזה נושא מרכזי ברומן שלפנינו.

צבי לוריא – וזו הדוגמה המובהקת לניסיון המשמיע הזה – כורך את הנצת שיטיונו עם אותו בוקר שבו יצא אל ביתו של סגנו המהנדס, על מנת למסור לאשתו תוכנית שתעביר לבעלה שכבר עקר זמנית לקניה לצורכי עבודה ("יש שהיה עולה בדעתו שאולי אז, באותו בוקר עכור, החל זרע השיטיון לנבוט במוחו" – עמ' 67). מה שקרה באותו "בוקר עכור", כפי שהדבר מתואר בעמ' 62–67, הוא סירובו של לוריא לניסיון פיתוי מצד אשתו של עמיתו. לוריא, במרומו, סבור ששיטיונו הוא מעין עונש או תוצאה על הדחקה הליבידו שלו. כלומר, ההדחקה של היצר (באותה הזדמנות) היא תחילתה של פעולת הדחקה ושכחה כללית המתבטאת בשיטיון. השיטיון הוא אולי, תוהה לוריא, בעצם, "קיפול של הנפש לתוך עצמה" – כפי שהוא מכנה את השיטיון של קרובת משפחתו שעלתה מצפון אפריקה לארץ ושקעה מצדה בדיכאון שהוביל לשיטיון (עמ' 36).

ואילו בנו של לוריא, יואב, מבאר את השיטיון בכך שאביו, משפרש לפנסיה, הפך להיות משרתה של אמו, ובכך "צמצם את נפשו".

למגמה הפילוסופית של הרומן להתייחס לחומר המוח "הדומם" ככזה שכפוף לנפש, כלומר כבעל היגיון, רצון, משמעות.

יש ברומן עשרות "האנשות" כאלו, אם לא יותר. אביא כמה דוגמאות בולטות. לוריא משוחח עם מכונתו משל הייתה בן אדם. "היה נדמה לו שבזמן ההתנעה מצטרף לגרגור של גלגלי השיניים והבוכנות גם מלמול דקיק קצרצר, בת-קול יפנית או קוריאנית של נערה או ילדה, שאולי הושתלה במערכת החשמל כמין ברכת-הדרך [...] כשהוא לבדו במכונת הוא לפעמים מהמהם אל הנערה בחזרה: כן, יקירתי, אני שומע אותך, אבל לא מבין" (עמ' 18). גם בשימוש בנוסח, יישומון הניווט, אומרת אשתו של לוריא, "העיקר תפעיל את הקול שלו, כי לקול אנושי עדיין יש יותר משמעות לגביך מאשר לקווים וחיצים של מפות" (עמ' 251). וגם מחשבים מואנשים: "מחשבים משוחחים ביניהם בידידות ובכנות יותר מבני-אדם" (עמ' 256).

ולא רק הטכנולוגיה כך. אצל יהושע גם השמש היא בעלת נפש, היא אנושית: "כשהשמש סוּטרת על עיניו" (עמ' 95). וכך גם הגשם: "זרק הגשם ממשיך לתופף על המכונת, כאילו בדרום אין לו צורך בעננים כדי להוכיח את קיומו" (עמ' 95), והירח: "סהר תפל ומעוקם, הנגרר לצפון המדינה מתוך חובה בלבד" (עמ' 198). וגם אורגניזמים נטולי תודעה, כמו חידקים, הם בעלי "נפש" בעולמו של "המנהרה": "החידק לא רצה ב" (עמ' 209). וכך גם ארטיפקטים אנושיים, דוגמת נתיבי איילון: "ומנווטת בבטחה אל כביש עשרים, בתקווה שיוכל בעצמו [הכביש, כן?] לגלות את כביש ארבע כדי להתחבר אליו" (עמ' 311).

כאשר שיטיונו של לוריא מוסבר כדבר-מה נפשי, הוא חוזר והופך להיות נחלתו של כותב הרומנים. יש פשר ויש משמעות ויש היסטוריה לשיטיון. צבי אינו רק מכונה שהתקלקלה (נושא לא מעניין לכותב רומנים). הוא אדם שמחלתו היא בעלת היגיון וקשר לחייו בכללותם.

לוריא אף מנסה לשכנע את אשתו להתייחס למחלתה שלה, הפורצת במרוצת הרומן, מחלה גופנית לעילא, מהזווית הנפשית, הסובייקטיבית, ולכתוב על כך מאמר:

אז למה שלא תכתבי משהו אישי על החידק ה'רק אלים' הזה. מה היו הסימנים המוקדמים, איך נכנסת לבלבול ולטשטוש, ולמה הייתי צריך למהר ולאשפו אותך, למה טעו באנטיביוטיקה הראשונה ובמה היה צריך להחליף אותה, וגם למה התעקשו לבודד אותך יותר ממה שחשבו בהתחלה. ואת גם יכולה להתבונן בכל הבדיקות שנמצאות בתיק שלך ולבנות סיכום מנקודת-מבט של רופאה שמטפלת במחלה של עצמה ומבינה אותה מבפנים. (עמ' 279; ההדגשה שלי).

כלומר, יהושע, באמצעות לוריא, מזכיר לנו כי הקטגוריה של "הנפש" – כאן בהקשר של החוויה הסובייקטיבית של הקיום – ראויה לתשומת לב בנוסף לחוויה האובייקטיבית של המחלה, על מדדיה המכומתים וסיבותיה הפיזיולוגיות.

ד

ואילו במישור הסמוי מתמודד יהושע עם סוגיית המטריאליזם הקיצוני לעומת הדואליזם של גוף-נפש בכך שהרומן עצמו (ולעיתים לוריא) מתייחס באופן שיטתי לדוממים כבעלי נפש, וכך מעניק מוחשיות

ה

כשאני כותב שיהושע "מתמודד" ברומן עם הסוגיה הפילוסופית כבדת המשקל של גוף ונפש איני מתכוון לומר שהוא מנסה לפתור אותה כפילוסוף או מדען שיטתי. כוונתי לכך שבחושיו הגדולים של יהושע הוא מצליח לזהות את הסוגיות הבערות בנות הזמן (וייתכן, כאמור, שהזיהוי אצלו אינטואיטיבי ולא מודע לגמרי), ושהוא מחדיר לרומן שלו פרספקטיבה פילוסופית שנמצאת כעת בעמדת נחיתות ומזכיר את חשיבותה. הוא מטעין את ספרו בפרשנות הנפשית של התנהגות האדם, שככלות הכול היא אפשרית גם במקרה כמקרהו של לוריא.

אין הכוונה לכך שיהושע טוען ברומן ששיטיון הוא תמיד דבר מה נפשי, או שהוא

נגד תרופות פסיכיאטריות וממליץ רק על טיפול בדיבור וכיו"ב. כוונתי היא שהוא מאותת נמרצות ברומן שלו שיש עוד דרכים להבנת ההתנהגות האנושית, שכיום נזנחות, לעתים, בצורה נמהרת.

ועוד, "ההתמודדות" של יהושע עם הסוגיה הפילוסופית נעשית בצורה אסתטית. בעזרת אותם עשרות ניסוחי האנשה שהוזכרו, הוא יוצר תלכיד יוצא דופן בין רוחו הכללית של הרומן – הממהרת לזהות "נפש" ותודעה אפילו בדוממים, מעשי אדם או הטבע, וכן בדרגות הנחותות של עולם החי (כדוגמת החיידקים) – לבין התזה הכללית שלו על כך ש"הנפש" נפרדת מ"המוח".

הרומן כמו מתרה בנו, במילות הפיוט: "שימו לב אל הנשמה".

שיחה עולמית

דברים שכותבים בחו"ל | ישי פלג

הוא והיא והז

המהפכה הצרפתית נזכרת כיום באחת משתי דרכים: או כהתקוממות עממית נגד שליט כושל ולמען חירות, שוויון ואחוה, או כמהפכה קטלנית שניסתה לשנות מהיסוד את אורחות החיים של העם הצרפתי ונחלה כישלון מפואר. העיתונאית והסופרת פגי נונן מאמינה באפשרות השנייה. "זו הייתה מהפכה בהובלה עיקרית של סוציופטים", היא קובעת במאמר "מה היו שמות הגוף של רובספייר?" בוול סטריט ג'ורנל (25 ביוני), ואז מנסה לשרטט קווי דמיון בין המהפכנים של צרפת ב-1789 לבין המהפכנים באקדמיה האמריקנית 230 שנה אחר כך.

הסוציופטים של 2019 הם אנשי "כוח המשימה לתקשורת מכילה" באוניברסיטת קולורדו, שהוציאו לאור מדריך דיבור, מעין חלופון שיחנך את קהל הסטודנטים והסגל מה לומר ואיך. "אל תגידו 'אמריקנים', הוא מנחה: 'זה מוחק תרבויות אחרות'", מתארת נונן. "אל תגידו שאדם הוא משוגע או מטורף, קראו לו 'מפתיע/פרוע' או 'עצוב'. 'אסקימו', 'פרשמן' ו'זר בלתי חוקי' – בחוץ... אל תגידו 'זכר' או 'נקבה', אמרו 'איש', 'אישה', או 'מגדר לא בינארי'".

למדריך הדיבור הזה, הכולל דוגמאות רבות נוספות, יש מקבילה מימי המהפכה הצרפתית: מאמציהם של מנהיגי המהפכה היעקובינים לחנך את האומה ו"לספק דימויים חדשים שיעצבו מחשבות חדשות". המהפכנים בצרפת החלו למנות את השנים לפרוץ המהפכה, בהתעלמות מוחלטת ממניין השנים הנוצרי; הם שינו את שמות החודשים; הם ערכו את ימי החודש בקבוצות של עשרה, שלושה מחזורים בחודש, במקום השבועות המסורתיים. המטרה הייתה בין השאר לנתק את האיכרים הבורים מדתם. אחר כך בא הטרור.

במקום לעסוק בלוח השנה הדתי והחקלאי, מהפכת הלשון הפרוגרסיבית בארה"ב עוסקת במגדר. אתר אינטרנט הפונה למחלקות משאבי אנוש בעסקים בינוניים מבקש מהן ללמוד מגוון שמות גוף ניטרליים מגדרית, כמו זי, זיי, איי, וה, טיי ועוד, על הטיותיהם (זים, זיר וזייסלף, למשל, הם סדרה אחת של הטיות כאלה). אנגלית כזאת היא שפה אחרת לגמרי ללמידה. בשיעור אנגלית למהגרים מבוגרים, מספרת

נונן, הציג המורה 63 שמות גוף חדשים וביקש מהתלמידים ללמוד אותם. אישה אסייתית הכריזה שהיא מזדהה כבת, ומיד התכווצה בפחד: אולי זה אסור. גבר מזרח אירופי מבולבל שאל מה שם הגוף של השולחן שלו. באנגלית, כמובן, אין מין דקדוקי לעצמים דוממים, אבל אולי האמריקנים בדרכם לתת להם מגדר נייטרלי.

השפה גולשת למציאות כשמבקשים מהפרוגרסיבים לתלות שלטים על דלתות חדרי השירותים. אפשר שיהיה חדר שירותים אחד לכולם, לכולן ולכולז; או לפתוח שלושה חדרי שירותים, אחד לכולם, אחד לכולן ואחד לכולז. אבל אז עלולים להביט בעין רעה על מי שמשתמשים בחדר השלישי, ולכן עדיף פשוט להשאיר שני חדרי שירותים אבל להסיר את כל השלטים מהדלתות. ההאשמות בהטרדה מינית יתרבו פלאים.

"זו הייתה התפרצות פסיכוטית לאומית יותר משזו הייתה התקוממות", כותבת נון על המהפכה הצרפתית של רובספייר. היא מרמזת במאמר כמה פעמים שגם האלימות המטורפת היא בדרכה להגיע לאמריקה. זה בוודאי מוגזם: החיים המודרניים יכולים לסבול מעט משחקי לשון חסרי טעם, ועשור הטרור של סוף המאה ה-18 בצרפת אינו מתחולל בארה"ב של היום. בכירות האוניברסיטאות באמריקה הגיליוטינות לא עורפות את ראשי הסטודנטים, אלא רק את השכל הישר ואת השפה האנגלית.



שיח של עדרים

"על פוליטיקת האספסוף ועל התנוונות השיח המנומק" – זאת כותרת המשנה של המאמר "לעדר אין מוח" מאת קווין ד' ויליאמסון בנשיונל רווי (29 ביולי). במשך שלושה ימים בשנה שעברה הועסק ויליאמסון בכתב העת אטלנטיק, ואז פוטר; בטוויטר הפיצו ציוץ פרובוקטיבי שלו, כחלק מטיעון רטורי, שבו אמר שיש לתלות את כל המעורבים בהפלות, מהאם ועד אחרון עובדי המרפאה, ועורך האטלנטיק ג'פרי גולדברג לא היה מסוגל לעמוד בלחץ הזעם ברשת, ופיטר אותו במשרדי כתב העת בבניין ווטרגייט בוושינגטון הבירה.

זה קרה לפני יותר משנה. מאמרו של ויליאמסון מקדם את הספר החדש שלו, "המיעוט הקטן ביותר", שלדבריו נהגה עוד לפני אירועי שלושת הימים ההם, במאסר 2018. הוא עוסק בין השאר בפיטורי מנכ"ל מוזילה בשל השקפותיו השמרניות על נישואים, בפיטורי המתכנת ג'יימס דאמור מגוגל משום שהציג ניתוח של הסיבות למעמדן של מתכנתות בתעשיית ההייטק בעמק הסיליקון, ובמסעות ההשתקה נגד העיתונאים השמרנים-יחסית בארי וייס וברט סטיבנס בניו-יורק טיימס. אך ההצעה שלו לכתוב ספר שלם בנושא זכתה לעניין רק לאחר שההמון רדף אותו אישית.

"אנטי-שיח אינו שיחה על פוליטיקה, הוא פוליטיקה", כותב ויליאמסון. לטענתו,

הדיון הפוליטי בארה"ב כבר אינו משמש לשכנוע ולהחלפת דעות, ואפילו לא לצחצוח חרבות הדדי המשאיר את שני הצדדים חדים ונכונים יותר. במקום זאת הדיון הוא איתות, מנהג תרבותי שבו כל כנופיה מציגה את דגליה – באיום ובהפגנת כוח בפני האחרת, ובניסיון נואש להחזיק מעמד במבצר דעותיה. ההמון הנקרא לדגל, טוען ויליאמסון, הוא כמו עדר דוהר, "מבעית ומבועת, בתהלה מוסרית היסטורית וחסרת כיוון".

כל זה מתבטא בזניחת השפה והחשיבה הלוגית לטובת שימוש בממים – גם ממים טקסטואליים כמו Own the Libs – משני צידי המפה הפוליטית. דיוני האספסוף ברשת מתמצים בשני משפטים, "אני תומך בזה" או "אני לא תומך בזה", ותו לא. ההמונים אינם מתעניינים בטיעונים, ולמעשה אינם מסוגלים לחשוב בטיעונים. "מלחמה ושלו, מיסוי והוצאות, חטא ועונש... אי אפשר לטפל באף אחד מאלה



בלי תרבות פוליטית שלא רק סובלת שיח אמיתי – דהיינו מחלוקת אמיתית – אלא גם מבינה מה מטרתו של שיח, שאינה רק השגת יתרון". תרבות היא שיחה, אומר ויליאמסון, והשאלה הניצבת בפני אמריקה היום היא אם הדמוקרטיה שלה מסוגלת לחשוב, לדון ולהתווכח, או רק לאות על עמדות קיימות.

האתיקה בשירות האידיאולוגיה

הלן פלקרוז, פיטר בוגוסיאן וג'יימס לינדזי ערכו בשנים האחרונות את אחד הניסויים המעניינים ביותר במדעי החברה, כששלחו עשרים מאמרי הבל מגוחכים לכתבי עת אקדמיים בשלל תחומי חקר – גזע, מיניות, פמיניזם, תרבות, לימודי השמנה ועוד. ארבעה מהמאמרים התפרסמו, ושלושה התקבלו לפרסום אך טרם פורסמו כשנודעה הפרשה, באוקטובר 2018; עד אותו זמן, שישה מהמאמרים נדחו – פחות ממספר המאמרים שהתקבלו לפרסום. שבעה מהמאמרים היו עדיין בתהליכי ביקורת עמיתים. המאמר שפירט את הניסוי ואת תוצאותיו עורר אדוות קלות של זעזוע באקדמיה, אולי מעט יותר מכך, ונשכח.

בוגוסיאן, מרצה באוניברסיטת פורטלנד באורגון, קיבל לאחרונה מכתב ממועצת הביקורת באוניברסיטה, שנזפה בו על שהפר בניסוי את "זכויותיו של האדם המשתתף במחקר ואת ההגנות עליו". במאמר "כשביקורת אתית הופכת לביקורת אידיאולוגית", במגזין הרשת האוסטרלי קילט (29 ביולי), מסביר בריידן ויטלוק הקנדי שבוגוסיאן הפר, לטענת האוניברסיטה שלו, את הכלל הראשון של "קוד נירנברג" לאתיקה רפואית: "הסכמה התנדבותית של האדם הנסיין היא הכרחית בהחלט". המטרה היא למנוע השתתפות בלתי מודעת של הנסיין בניסוי, באופן שיפגע בו בלי ידיעתו. הנסיינים, במקרה של בוגוסיאן, הם כמובן עורכי כתבי העת והעמיתים בוחני

המאמרים. הפגיעה בהם אינה פיזית: היא פגיעה במוניטין שלהם. האם ייתכן שימוש בקוד האתי באופן הזה, נגד התרגיל של בוגוסיאן, פלקרוז ולינדזי?

קוד נירנברג נולד ב-1947, כלקח מפשעי הנאצים במלחמת העולם השנייה. רופאים נאצים ערכו ניסויים לא אתיים באסירי מחנות הריכוז, פגעו בהם פיזית ונפשית באכזריות, ובמקרים רבים רצחו אותם במעשה או במחדל. במשפטם הם טענו שניסויים דומים לשלהם נערכו גם במדינות בעלות הברית, ובעיתות שלום. 16 מהרופאים הנאשמים הורשעו בנירנברג; שבעה הוצאו להורג בתלייה, חמישה נידונו למאסר עולם, וארבעה נידונו למאסר קצר יותר. שם, בנירנברג, נולד הקוד האתי, בהובלת רופאים שסייעו בתביעה ותוך אימוץ הקוד בהחלטת בית הדין.

קוד נירנברג, מספר ויטלוק, עודכן במשך השנים, בחקיקה ספציפית ובהנחיות שהונפקו לוועדות הביקורת ולמועצות האתיקה באקדמיה. בארה"ב, למשל, בחוק משנת 1974 ובהנחיות משנת 1979, נדרשו הוועדות להגן על שלושה עקרונות-על: כבוד האדם, תועלת וצדק. במילה "צדק" נכללו, בפרשנויות שניתנו לה במהלך השנים, גם מובנים של צדק חברתי. בקנדה, מדיניות אתיקה משנת 1998 דורשת הסכמה התנדבותית ומודעות ליחס הסיכון-תועלת, ומפרטת מהו הנזק שיש להיזהר שלא לגרום – כולל נזק הקשור ב"ערעור חברתי של קהילות או קבוצות".

פרק שלם במסמך המדיניות הקנדי מוקדש לקבוצות ילידיות, ודורש לשקף ולייצג נקודות מבט של עמים ילידיים בכל היבטי המחקר, כולל בניתוח התוצאות. המדיניות גם מזהירה את החוקרים מפני "שימוש שגוי בשירים, סיפורים וחפצים מקודשים" לעמים הילידיים, ובהערכתם כ"פרימיטיביים או נובעים מאמונות טפלות". "כשמתגלעת מחלוקת בפרשנות מידע בין חוקרים לקהילות ילידיות", כותב ויטלוק, "המדיניות מנחה את החוקרים לספק לקהילה הנפגעת הזדמנות לחשוף את השקפותיה, או לדווח גם על הצד שלה במחלוקת".

לאורה של הדוגמה הזו, ברור מדוע נזפה ועדת האתיקה של אוניברסיטת אורגון בבוגוסיאן. האתיקה הרפואית מאז קוד נירנברג התקדמה ממניעת נזק ממשי לפרט, פיזי או נפשי, אל הגנה על המוניטין, המעמד והיוקרה הלא פיזיים של קבוצה. במקרה



של בוגוסיאן הקבוצה הזו הייתה עורכי כתבי העת ובוחני המאמרים מטעמם. "כשאין לך טיעון נגד קוהרנטי", מסכם ויטלוק, "משרד אתיקה מאויש היטב הוא לעיתים קרובות הגוף היחיד שיענה למכתבך... כל הרעיון של ביקורת אתיקה יעילה עלול להיטשטש לכדי אכיפה אידיאולוגית".

האשם תמיד

סוון לינדברג נעצר ב-17 בספטמבר 2018 בחשד לאונס, ולאחר מכן הורשע והוטל עליו עונש מאסר של שנתיים. במסיבת הרווקים שלו, באופן שגם הוא מתאר כבלתי מוסרי, הוא שכב במשך שניות ספורות עם אישה זרה שבילתה איתו ועם חבריו, בעת ששניהם היו עייפים ושתויים, בחדר מלון באמצע הלילה. האישה – המכונה א' בפסק הדין של בית המשפט בשוודיה – לא התנגדה, ולדברי לינדברג גם שיתפה פעולה. גם לדבריו וגם לדברי א', היא מעולם לא הביעה הסכמה. היא לא אמרה לא, אבל גם לא אמרה כן. ו"כן" הוא דרישה חוקית בשוודיה מאז נכנס שם לתוקף חוק ההסכמה ביולי 2018.

מרלינד תיל, בציטוט מגזין הגרמני (10 ביולי), מספרת בכתבה "רק כן פירושו כן" את סיפורו של חוק ההסכמה השוודי, מפירותיו של עידן MeToo. לפי החוק, כל מעשה מיני שאינו מלווה בהסכמה מפורשת – מילולית או אחרת – ייחשב לאונס, והעונש יהיה בהתאם. "גישה אחרת תהיה ארכאית", אמרה לתיל עורכת הדין מאסי פריץ, פרקליטה שוודית המקדישה את כל זמנה לקורבנות אונס. היא ייצגה את המתלוננת נגד מייסד ויקיליקס ג'וליאן אסאנג', והביאה להרשעתו באונס של ז'אן-קלוד ארנו, בעלה של אחת מחברות האקדמיה השוודית הלאומית, בשערורייה שהביאה לכך שפרס נובל לספרות לא הוענק בשנת 2018. היא גם הייתה בין מקדמי חוק ההסכמה, והיא רואה בו ניצחון.

בעשור החולף, מספרת תיל, זעם העם השוודי בשל כמה פסקי דין מקוממים בתחום עבירות המין. "אנשים שמעורבים במין, כמובן, עושים דברים של זה באופן ספונטני, בלי לשאול אם שותפם מסכים לכך או לא", נכתב בפסק דין במשפט אונס בין בני נוער ב-2012. בית המשפט העליון שינה את הפסיקה, אבל גזר עונש של 180 שעות עבודות שירות בלבד על הנער האנס. ב-2014 שוחרר לחופשי בדרום שוודיה אדם שקיים יחסי מין עם אישה שאמרה במפורש "לא", אך חשב – לפי עדותו – שזה היה חלק מהמשחק.

הדיון על הסכמה וסירוב בשוודיה התגבר בהשראה אמריקנית, לאחר שבאוקטובר 2017 התגלו ההאשמות נגד מפיק הקולנוע הארווי ויינשטיין, ומחאת MeToo פרצה בארה"ב. למעלה מעשרת אלפים נשים שוודיות שיתפו סיפורי הטרדה ואונס ברשתות בליווי תגית הרשת, ולאחר שפורסמו נתוני מחקרים על דפוסי ההסכמה והסירוב בקרב השוודים, דעת הקהל דחפה לחקיקה החלטית וקיצונית.

סוון לינדברג היה מהראשונים שנידונו על פי החוק החדש. "האדם שנכפים עליו יחסי מין נגד רצונו אינו אחראי לומר 'לא' או להראות אי הסכמה ברורה, ומותר לו לנהוג בפסיביות", נכתב בפסק הדין בעניינו. על לינדברג נגזרו תשלום פיצויים ל-א', ועונש המאסר המזערי, שהוא כאמור שנתיים. התובע האחראי לתיק אמר לתיל שגזר הדין נראה חמור מדי למקרה הזה, אבל אלה החוקים.

אן רמברג, מזכ"לית לשכת עורכי הדין בשוודיה, מתנגדת לחוק החדש. "איפה עובר הקו במעשה המיני, איזו אמירה מתירה לאדם להמשיך ואיזו לא – אלה שאלות שלא ממש יכולות להיענות בידי אדם שאינו מעורב, כי מיניות היא משהו אישי מאוד, אינדיבידואלי", היא טענה בפני תיל. במיוחד, היא הדגישה, כשהדילמה של מעשי אונס רבים עומדת בעינה: בדרך כלל השאלה היא למי מאמינים, למילה שלו או למילה שלה.

גם הלאגראד השוודי, המועצה לחקיקה, גוף מייעץ המורכב משופטים לשעבר ומביע דעה לא מחייבת על מהלכי הפרלמנט והממשלה, מתח ביקורת על חוק ההסכמה. ותיל עצמה – בעקבות ראיונות רבים שערכה בגרמניה ובשוודיה – מעלה את שאלת האוטונומיה: האם הטלת האחריות המלאה לקיום תקשורת על הגבר אינה הופכת את האישה לאובייקט בלבד?

ברוב מדינות העולם, במקום חוק "רק כן פירושו כן" קיימת לעת עתה הנוסחה "לא הוא לא". אם השותף ליחסי המין מסרב במפורש, או אם אין באפשרותו לומר לא כי הוא חסר הכרה, שתוי או מאוים, רק אז יוזם יחסי המין יורשע באונס. גם כאן יש אזורים אפורים, גם כאן יש מחלוקות בשאלה למי להאמין יותר. החוק השוודי לא פותר דבר, אלא בעיקר מסיט את איזון הכוחות.

גם לפני החקיקה החדשה, איזון הכוחות בבתי המשפט היה מוטא לטובת נשים. במחקר שפורסם בסוף 2018 בדקו שני עורכי דין את יחסם של בתי המשפט בשוודיה למקרי פשע שהתמצו לכדי "מילה נגד מילה". מתוך מאגר של 2,000 פסקי דין פליליים בשנים 2015–2016, הם בדקו את כל התיקים שהראיות בהם היו עדויות הנפגע נגד עדות הפוגע – בעיקר תיקי אונס ותיקי איומים. ב-90 אחוזים מתיקי האונס עדות הנפגע הובילה להרשעה. בתיקי האיומים, החשוד הורשע רק ב-18 אחוזים מהתיקים.

"יש הסכמה שבשתיקה בין המדינה השוודית ובין אזרחיה", כותבת תיל. "אין כמעט מדינה שדואגת לאזרחיה כמו שוודיה, מהפעוטון המוזל ועד הטיפול המסור בבית האבות. האמון במדינה עצום, ובעיני האזרחים הממשלה רוצה אך ורק בטובתם". לכן הם מניחים למדינה לפעול גם כמחנכת. ראש ממשלת שוודיה הודה שחוק ההסכמה נועד להשפיע על ערכי החברה ומנהגיה, ומעל הכול אמורה להיות לו השפעה נורמטיבית. הוא כלי להעלאת מודעות, מנוע לשינוי חברתי.

אבל מה קורה כאשר מעשי הממשלה מנוגדים לעיקרון המשפטי היסודי ביותר, שלפיו ספק סביר צריך להוביל לזיכוי? "פשעי היחיד הוא פשע מוסרי, נגד משפחת, נגד אשת", אמר לינדברג לתיל בריאיון שערכה עמו בכלא. בפרשה שהוא היה מעורב בה לא היו ראיות תומכות חד-משמעיות, ונמצאו סתירות בין גרסאותיה של המתלוננת. בכל זאת הוא הורשע, בהתאם לחוק "רק כן פירושו כן". בית המשפט השוודי החליט



לשחרר את לינדברג מוקדם - הוא צפוי לצאת בסתיו 2019 למעצר בית, ולרצות את המשך מאסרו כשאזיק אלקטרוני כרוך על עקבו - אבל הוא לא יהיה חופשי לעולם: שמו, כתובתו ופרטי הרשעתו נמצאים במאגר הפומבי של עברייני המין, לצד עוד 300 אלף שוודים אחרים.

פיראוס בסינית

ההשקעות של חברת הספנות הסינית קוסקו בים התיכון ובחופי אירופה במזרח האטלנטי גדלות והולכות. ענקית התובלה הימית אוחות כמעט במחצית הבעלות על נמל אירומקס ברוטרדם שבהולנד, בבעלות מלאה על טרמינל מכולות בזיכרון שבבלגיה, באחוזה בעלות ניכרים בנמלי ולנסיה ובילבאו שבספרד, וגם בישראל היא מקימה כיום שני נמלים חדשים, בחיפה ובאשדוד. כזרוע של ממשלת סין, קוסקו משקיעה בכל שנה מיליארדי דולרים ביוזמת דרך המשי החדשה, או תוכנית "חגורה ודרך", המבקשת לשדרג את תשתיות הסחר בין סין למרכז אסיה, לאירופה ולאפריקה. ה"חגורה" היא מסילות הברזל והכבישים על פני היבשה; הדרך היא נתיבי הים.

פנינת ההשקעות הסיניות בים התיכון, כחלק מהיוזמה, היא נמל פיראוס, שעתיד להפוך - אולי כבר בשנה הבאה - לנמל העסוק ביותר באירופה. בכתבה "מאוחסנים ברציפים: איך חבל הצלה מסין שינה את יוון" במגזין פורצ'ן (אוגוסט), מספרת ויויאן וולט את סיפורה של ההשקעה הסינית בנמל.

במאה שעברה יוון קפאה על השמרים, מבחינה כלכלית, יחסית לצמיחה במדינות אחרות באירופה. כתוצאה מכך הוזנח במשך שנים נמל פיראוס, וחברות ספנות נטשו אותו כתחנת מעבר והחלפת סחורות, אף שהוא ממוקם היטב בין תעלת סואץ לים השחור, ובין מזרח הים התיכון למערבו. גיורגוס אלוויזופולוס החל לעבוד בנמל בגיל 17, ב-1972, וראה את כל זה קורה לנגד עיניו. הוא עבד כרתך במספנות, משפץ ספינות סוחר ומכולות, אבל עד סוף המאה כבר לא נותרה כמעט עבודה. "כל חיי השתנו", הוא אומר לוולט. ספינות שופצו במספנות חדשות יותר, יעילות יותר, זולות יותר ומהירות יותר - מחוץ ליוון.

הממשלה באתונה, מרחק קילומטרים ספורים מהנמל החשוב, לא נאבקה ולא ניסתה לייעל את עבודת הנמל. היא הסתפקה בהפעלת נמל הנוסעים של פיראוס, המוביל מיליוני תיירים בשנה מיוון היבשתית אל איי הים האגאי. נמל המכולות הידרדר עוד ועוד, עד שב-2010 עברו בו 800 אלף מכולות (תיבות מטען סטנדרטיות, באורך כ-6 מטרים) בשנה ותו לא.

ואז בא המשבר. הוא החל כבר ב-2008 - יוון נכנסה אז למיתון שנמשך עד 2016.

כלכלת יוון התכווצה ב-45 אחוזים בתקופה הזאת, השפל הגדול ביותר במדינה מודרנית בתקופת שלום. במהלך השנים הללו עזבו את המדינה אלפי צעירים מוכשרים ובעלי יכולות, ומי שנותרו לא הקימו משפחות גדולות. תשע שנים הן זמן רב. אוכלוסיית יוון פחתה בכחצי מיליון איש בתקופה הזו.

קוסקו פתחה בהליכי השתלטות על נמל פיראוס כבר ב-2008. חברת הספנות שבבעלותה למעלה מאלף ספינות סוחר, צי המסוגל להוביל 1.5 מיליון מכולות בבת אחת, חתמה עם ממשלת יוון על חוזה לתפעול הנמל לתקופה של 35 שנה. המחיר היה 1.2 מיליארדי אירו. העסקה גרמה לפריצתה של שביתה קצרה, אבל המצב הכלכלי הרעוע הכריח את העובדים לשוב במהירות לעבודה. קוסקו השקיעה הון עתק בשדרוג הרציפים והעגורנים, והפכה את הנמל לזול ויעיל יותר, דבר שממשך ספינות. במיוחד נעשה הנמל מושך לספינות של קוסקו עצמה, כמוכן. רוב הסחר הסיני עם אירופה עובר דרך תעלת סואץ, ופיראוס הוא נמל שימושי למיון סחורות לקראת הצעד הבא במסען אל הלקוחות.

המשבר הכלכלי ביוון גבר, בזמן שהסינים הידקו את אחיזתם בפיראוס. בשיא השפל ורגע לפני עלות השחר, ב-2016, מכרו היוונים לקוסקו את הנמל כולו במחיר מוזל – כמיליארד אירו בלבד. קוסקו מעוניינת להשקיע גם בעיר עצמה, ולא רק בנמל. מאז 2013 רכשו מנהלים, עובדים ואנשי שירות סינים 4,000 בתים ודירות באתונה (חלקם בהתאם לתנאיה של ויזת משקיעים יוונית, המעניקה מעמד תושב למי שרכש נכסים יווניים ב-250 אלף אירו או יותר). קוסקו גם מתכננת להקים חמישה מלונות וקניון יוקרה בפיראוס, בהשקעה של 600 מיליון אירו. ב-2018 עברו בנמל פיראוס 4.9 מיליוני מכולות, פי שישה מכפי שהיה בעומק השפל. חייו של אלואיופולוס הרתך השתנו דרמטית: שכרו בשנה שעברה עמד על 20 אלף אירו, פי ארבעה משכרו כשהנמל היה בבעלות הממשלה.

את הקשרים המתהדקים בין סין ליוון אפשר להאשים גם בבגידתו של האיחוד האירופי במדינה בעת שהייתה במשבר. עכשיו בריסל – וגרמניה – עלולות לשלם: יוון מגבה את סין במוסדות האיחוד, וכבר בלמה הצעת החלטה המגנה אותה על הפרת זכויות אדם. גם מדינות אחרות באיחוד מאותתות על נטייה לטובת האימפריה העולה ממזרח על חשבון השכנות האירופיות הסמוכות. הכסף מדבר. למשל, איטליה הסכימה עקרונית להצטרף למיזם דרך המשי החדשה, וארבעה מנמליה מתחרים על השקעה של קוסקו, כולל נמל טריאסטה, המחובר במסילת רכבת אסטרטגית למרכז אירופה, לגרמניה ולבלגיה – תוספת רבת חשיבות לדרך המשי. האיחוד האירופי משיב מלחמה, באמצעות הפצת קווים מנחים שנועדו למנוע השקעות סינית בתשתיות יסוד של מדינות האיחוד.

גם ביוון עצמה יש מחלוקת על השותפות עם הסינים. בין השאר יש מי שדורשים לחייב את הנמל לרכוש מוצרים תוצרת יוון, מעגורנים ועד ברגים. בעצרת בחירות

במרכז אתונה בתחילת הקיץ, מספרת וולט, הכריז ראש הממשלה דאז אלכסיס ציפרס: "הצלחנו לשוב לצמיחה לאחר שמונה שנות מיתון רצופות. החשמל, הבריאות, החינוך, המים והאנרגיה שלנו – הם לא למכירה!". ציפרס היה מי שמכר את נמל פיראוס לסינים, ובכל זאת היה לו ברור שהסנטימנט של בוחריו מתנגד להעברת נכסי המדינה לזרים. אבל מפלגת השמאל של ציפרס, סיריזה, הובסה; ביולי עלה לשלטון ראש הממשלה החדש קיריאקוס מיטסוטקיס, איש ימין כלכלי המעודד עסקים והשקעות.

סגן נשיא מפלגת "דמוקרטיה חדשה" של מיטסוטקיס אמר שהוא "קורא לחברות הסיניות להשקיע ולצמוח ביוון". זו עמדה לעומתית לעמדת ארצות הברית והאיחוד האירופי, הפועלים לאחרונה במרץ להטלת מכסים על סין במסגרת מלחמת הסחר, ולמניעת מעורבותה של חברת הטלקום הסינית וואווי בהתקנת הדור הבא של רשת הסלולר העולמית. אבל יוון, מדינה קטנה ומוכה כלכלית ודמוגרפית, אינה מחוברת היטב לאירופה. נותרו לה רק זיכרונות של מעמד גיא-אסטרטגי מכריע, במאות שלפני הספירה, כשבלמה את פריצת הפרסים לאירופה. איש לא חושב שהיא יכולה לשוב לעמוד כמחסום בפני עוצמתה של אסיה, והיא בעיקר עייפה מעשורים של דשדוש וכישלון. "בטיול בפיראוס, החששות מפני השפעתה של סין מתגמדות

לעומת מגדלי המכולות ברציפים, אותות מגושמים לשגשוגו של נמל", מסכמת וולט. "גיוגוס גוגוס, מזכ"ל איגוד עובדי הנמל, אומר שעידן השביתות והמחאות נגמר... 'עייפנו מלהיאבק כל הזמן', אומר גיוגוס. 'אנחנו צריכים תקופת שלום'. לעת עתה, הרצון בשלום מכריע את הגאווה הלאומית".

