

רפובליקניזם לאומי: מעבר לטוב המשותף

ישראל זקוקה לתודעה רפובליקנית – אך כזאת המחזקת את
הלאומיות ולא באה תחתיה. על יחסי רפובליקניזם, לאומיות
ויהדות, ממונטסקייה ובן-גוריון עד לימודי האזרחות בישראל

"החג של החגים" הוא פסטיבל הנערך מדי שנה בעיר חיפה בסופי השבוע של חודש
דצמבר ומטרתו היא לקדם ולטפח את הסובלנות והכבוד ההדדי בין הדתות והתרבויות
בעיר חיפה. הפסטיבל נקבע בזמן שבו חלים חג המולד הנוצרי וחג החנוכה היהודי
– ולעיתים, בהתאם ללוח המוסלמי הנודד על פני עונות השנה, גם הרמאדן וחג עיד-
אל-פיטר המוסלמיים. במסמך המלצות של המכון למדיניות ואסטרטגיה של המרכז
הבינתחומי בהרצליה, מסמך שנועד לקדם "ישראליות משותפת ברוח חזון הנשיא"
דאז ריבלין, הוצע לאמץ את "החג של החגים" כחג אזרחי-ישראלי המבטא שילוב
ושיתוף של כלל אזרחי המדינה. לפי הצעתם של כותבי המסמך, חיפה תיוותר כמרכז
החג אך פעילויות במסגרתו יתקיימו בכל הארץ.¹

הצעה קונקרטית זו ממחישה היטב את הרוח שנשבה בין שורותיו של "נאום השבטים"
המפורסם של הנשיא לשעבר ראובן (רובי) ריבלין ומפרויקט "תקווה ישראלית"
שהפך לספינת הדגל של בית הנשיא בתקופת כהונתו. מדובר בחלק ממסמך רחב
הרבה יותר, שנכתב בברכת נשיא המדינה וועדת היגוי ארצית לפרויקט "תקווה
ישראלית", ומצויות בו הצעות שונות לאפליה מתקנת לטובת האזרחים הערביים
בתחום החינוך, הכלכלה והבריאות, וכן הצעה להקמת רשות ממלכתית לקידום
הישראליות המשותפת. כל אלו נועדו ליצור אתוס אזרחי ושפה אזרחית משותפת
לכלל אזרחי המדינה שאמורים להתמודד עם הבעיות שיוצר "הסדר הישראלי החדש"
המתרקם, לדעת ריבלין, מול עינינו.

ד"ר אסף מלאך הוא ראש המכללה למדינאות ומרצה במרכז האקדמי שלם. עמית מחקר במכון שלום הרטמן ובפורום
קהלת.

חזונו של ריבלין השתלב במאמץ מרוכז שנעשה במדינת ישראל בעשורים האחרונים לייצר אתוס אזרחי שיהא משותף לכלל אזרחיה – מאמץ שיש בו חשיבות עליונה מצד אחד, והסחת דעת כמעט מודעת מן העבר השני; שהרי אי אפשר לנתק את שאלת האתוס האזרחי בישראל מעילת קיומה של מדינה זו, הלוא היא הזהות היהודית. יחסו של הרוב היהודי בישראל אל ההיבטים האזרחיים של החברה והפוליטיקה יושפע לעולם, באופן מכריע, מיחסו אל המדינה כמדינת העם היהודי. קביעה זו איננה שוללת את הצורך בהתייחסות מעמיקה למצבו של המיעוט הלא-יהודי בישראל ובמאמץ לשלבו בחברה הישראלית – אך היא מדגישה את הצורך לדון בסוגיית האתוס האזרחי הישראלי בראש ובראשונה מתוך הבנת ההקשר היהודי שלו.

הבנת הקשרים המורכבים שבין יהדות לאזרחות, והבנת האתגר הרוחני-תרבותי שהריבונות והאזרחות הציבו בפניו של העם היהודי מאז קום המדינה, חיוניות לשם יצירת אתוס אזרחי הולם לחברה הישראלית. בעשורים הראשונים להקמת המדינה, די היה במנוע הלאומי החזק של התנועה הציונית כדי לייצר גם הזדהות אזרחית בסיסית, אך כפי שהבחינו מנהיגים חשובים גם בדור הקמת המדינה, בכך אין די כדי לבסס בחיי הציבור קומה עמוקה של אזרחות לאורך זמן.

לטובת דיון מסוג זה באתוס האזרחי הרצוי לחברה בישראל, אתמקד להלן בעמדה הרפובליקנית בהגות הפוליטית, עמדה המדגישה מכיוונים שונים את חשיבות הממד הפוליטי בחיי היחיד ובחיי החברה. עמדה זו זכתה בעשורים האחרונים לשלל גרסאות "ניאורפובליקניות" שיישמו בצורות שונות רעיונות רפובליקניים לגבי הדילמות העכשוויות של המדינה בת-זמננו. שלושת פרקיו הראשונים של המאמר מבקשים לתאר את ליבת העמדה הרפובליקנית ואגב כך להבהיר שהיא איננה בהכרח חלופה ללאומיות וכי בגרסאות מסוימות שלה היא אף השלמה נדרשת ללאומיות. יחד הן יוצרות את מה שניתן לכנות "רפובליקניזם לאומי".

הפרקים הרביעי והחמישי ממשיכים אל שאלת היתכנותו של רפובליקניזם לאומי מתוך המסורת היהודית ומתוך המחשבה הציונית. אטען בהם כי מסיבות שונות תפסה המחשבה הלאומית בישראל אחיזה חזקה הרבה יותר מן המחשבה הרפובליקנית. אף שגם לאחרונה שורשים של ממש במקורות ישראל, דרוש מאמץ פרשני וחינוכי לשם הטמעתה בחשיבה הישראלית – מאמץ חיוני בהחלט לשם חיזוק וביסוס השיח האזרחי בישראל.

בצמד הפרקים האחרון – השישי והשביעי – אשוב אל שתי סוגיות בשיח העכשווי בישראל. אנתח את השימוש המוצלח והכושל במונחים "רפובליקניזם" ו"ממלכתיות" בדיון על לימודי האזרחות, וכן את המשמעות המיטיבה שיכולה להיות לתודעה רפובליקנית בקרב מיעוטים במדינת לאום – ובפרט למיעוט הערבי החי במדינת הלאום היהודי.



א. ביקורת האמנה החברתית: כיוונים מנוגדים

את הדיון ביחסי רפובליקניזם ולאומיות טוב לפתוח בהנגדה של שניהם אל תיאוריית האמנה החברתית. שורשיה של תיאוריה זו בעת העתיקה אך היא זכתה לעדנה בעידן הנאורות שהשיב אותה אל לב השיח והפך אותה למושכל יסוד – בין השאר עם פרסום חיבוריהם של תומס הובס, ג'ון לוק וז'אן-ז'אק רוסו.²

תיאוריה ישנה-חדשה זו מניחה בגרסאותיה השונות את היותו של האדם אינדיבידואל ב"מצב הטבע", שאילוצים שונים הובילו אותו לשותפות מלאכותית עם הזולת אשר מבוססת על הסכמה. על אף הפערים העצומים בין הגרסאות השונות של התיאוריה, עקרון יסוד השזור את כולן קובע שהמדינה ומוסדותיה הם תוצר מלאכותי של הסכמה זו וכי הם אינם ביטוי ראשוני – או הכרחי – של הקיום האנושי שהוא מספיק לעצמו ברמה המהותית גם כקיום אינדיבידואלי. ברוב הגרסאות של התיאוריה (אם כי לא בזו של רוסו), גם לאחר כינון המדינה, תכליתה נותרת ביצור חיי הפרטים כאינדיבידואלים, בין אם מדובר בשימור הפיזי שלהם, בין אם בביצור זכויותיהם או שגשוגם הכלכלי.

השפעתה של תיאוריית האמנה החברתית, כמו גם האינטואיציה האינדיבידואליסטית שבבסיסה, לא נעלמה מן התיאוריה הפוליטית עד ימינו אלה. ג'ון רולס, למשל, הפילוסוף הפוליטי המשפיע ביותר במחצית השנייה של המאה העשרים, ראה במשנתו גרסה משוכללת של תיאוריית האמנה החברתית וכך ניסח זאת בכתיבתו המאוחרת:

התנאים ההוגנים לשיתוף פעולה חברתי אמורים להינתן באמצעות הסכמה המתקבלת על ידי מי שעוסקים בו. היא עושה זאת בין היתר, משום שבהינתן הפלורליזם הסביר, האזרחים אינם יכולים להסכים על שום סמכות מוסרית ... לכן, מה יכול להיות טוב יותר מהסכמה בין האזרחים עצמם, המתקבלת בתנאים הוגנים לכולם?³

בהתאם לכך מתכחש רולס ליחס אל המדינה כ"קהילה" בחברות מודרניות דמוקרטיות:

כך, אני מאמין שחברה דמוקרטית איננה, ואינה יכולה להיות, קהילה, כשב"קהילה" כוונתי לציבור אנשים המאוחד באישור אותה דוקטרינה מקפת, או מקפת בחלקה. עובדת הפלורליזם הסביר המאפיינת חברה עם מוסדות חופשיים אינה מאפשרת זאת.⁴

רולס גם הבהיר שגישתו אינה עולה בקנה אחד עם הגישה שהוא כינה (בעקבות צ'רלס טיילור) "הומניזם אזרחי". גישה אחרונה זו מעודדת השתתפות נרחבת ופעילה בחיים הפוליטיים כמרחב למימוש אישיותו המלאה של הפרט כיצור פוליטי-חברתי – ולא רק כאמצעי לתפקוד המערכת הפוליטית וממילא לשם שיפור ההגנה על זכויות הפרט.⁵ תפיסה זו, המעניקה ערך עצמי ויתרון מוסרי לפעילות ציבורית, סותרת את

תפיסתו של רולס המציב את החירות והבחירה האישית כעיקרון הראשי של משנתו הפוליטית, ועל כן כתב:

לדחות את ההומניזם האזרחי ... אין פירושו להכחיש כי אחד הטובין הנעלים של החיים האנושיים הוא זה שמושג על ידי האזרחים הודות למעורבותם בחיים הפוליטיים. עם זאת, המידה שבה אנו הופכים את המעורבות הזאת לחלק מן הטוב השלם שלנו נתונה להחלטתנו, כיחידים, ומשתנה באופן סביר מאדם לאדם.⁶

עמדתו המשפיעה של רולס ממחישה כיצד גם בזמננו גישת האמנה החברתית כרוכה בתפיסה אינדיבידואליסטית.

אולם עמדות מודרניות מגוונות דחו את תיאוריית האמנה החברתית ואת התפיסה האינדיבידואלית של האדם הניצבת בבסיסה. בין אלו בולטות העמדה הלאומית והעמדה הרפובליקנית שאת ביקורתן על העמדה האינדיבידואליסטית הן ניסחו תוך דגשים נבדלים.

הביקורת הלאומית התבססה על הקביעה שהאדם הוא חלק מתרבות, סיפור וזיכרון קולקטיביים-לאומיים. קביעה זו קיבלה דגשים שונים במשנתם של הוגים שונים. יש שהדגישו את שותפותם של בני האדם בזיכרון קולקטיבי רב-דורי שהוא תמיד ביטוי של סיפור אנושי-תרבותי ייחודי ופרטיקולרי. זיכרון זה הוא מאפיין מכונן באישיותם של אנשים; הוא מניע אותם לפעולה בצורות רבות ומגוונות והוא מעורר בקרבם רגש לאומי. לצד הזיכרון הקולקטיבי, יש שהדגישו גם את העובדה שהאדם נולד אל תוך שפה ותרבות המעצבים בשבילו את המובנות הראשוניות של העולם, שרק מתוכה הוא יכול לפתח עמדה אישית-אינדיבידואלית. כך או כך, לב הטענה הלאומית הוא שתאור האדם כאינדיבידואל מתעלם מהיותו חלק מקבוצה אתנית ו/או תרבותית בעלת זיכרון משותף ותפיסת מציאות ספציפית.

לעומתה, הביקורת הרפובליקנית נוגעת להיותו של האדם יצור פוליטי. מאפיין ייחודי של הקיום האנושי היא היכולת המילולית-שכלית-מוסרית, הכרוכה בחשיבה מופשטת ובהמשגה. מיכולת זו נובעת יכולתם של בני האדם לעסוק במה שמעבר לצורכיהם המיידיים ובמה שמעבר לצרכים של כל אחד מהם כפרט. יציאה זו של האדם מעולמו האישי וממצבו העכשווי היא המאפיין היסודי של הפעילות המוסרית. היא מתבטאת בצורה ממוסדת בכל חברה אנושית ביצירת חוקים ומוסדות פוליטיים המשקפים את טובת הכלל כפי שכל קבוצה אנושית מנסחת אותה לעצמה. אין חברה אנושית ללא חוק ומוסר המבטאים את היכולת הסגולית של בני אדם לחשוב באופן רפלקטיבי על חייהם ולארגן את קיומם המשותף דרך חוקים וצורות ארגון ושלטון. עמדה זו, שראשיתה ב'פוליטיקה' של אריסטו, דוחה את הניסיון להציג את המדינה או את מוסדות החברה כאילוץ של הסדרת סכסוכים בין אינדיבידואלים מנוכרים, ורואה בעיצוב המרחב המשותף מימוש של הסגולה האנושית.

בהתאם לתכליתו של המאמר, היינו חידוד האתגרים של השיח האזרחי בישראל ושל משמעותו, לא ארחיב כאן בהצגת תוכנה וגווייה של העמדה הלאומית כשלעצמה.⁷ בפרק הבא אתמקד בהצגה בהירה יותר של העמדה הרפובליקנית כבסיס התיאורטי של שיח אזרחי עמוק, ובפרק שלאחריו אתייחס לעמדה הלאומית לשם בירור יחסיה האפשריים עם העמדה הרפובליקנית.

ב. העמדה הרפובליקנית: קיצור קורות חיים

מבחינה היסטורית, פרשנותו של המונח "רפובליקה" כרוכה ברפובליקה הרומית, בכמה רפובליקות שנתקיימו באזור איטליה לאורך ימי הביניים, ברפובליקה הפולנית-ליטאית במאות ה-16–18, ברפובליקה של קרמוול באנגליה והרפובליקה ההולנדית שנוסדו במאה ה-17, ובמשטרים המודרניים בארצות הברית ובצרפת מאז "עידן המהפכות" – שהביאונו עד למצב העכשווי שבו המילה "רפובליקה" היא חלק משמן הרשמי של מרבית מדינות העולם.

כאשר אנו ניגשים לאפיין את מהותה של הרפובליקה מתוך המנעד האמור של המופעים ההיסטוריים, ניצב לנגד עינינו מנעד מקביל של מובנים. המובן הצר ביותר של הרפובליקה הוא צורת משטר שבה אין מלך ושושלת מלוכה אלא העם או נציגיו הם השולטים במדינה בפועל. במובן רחב מעט יותר – היעדר מלך איננו עובדה העומדת לעצמה, אלא עובדה הנובעת מן התפיסה העקרונית שהעם הוא הריבון וכי המדינה היא שלו, אפילו במובן הקנייני הפשוט. כך היא המשמעות המילולית של המילה הלטינית "רס-פובליקה" (Res publica) – עניין הציבור או קניין הציבור, וכך בתרגום האנגלי, Commonwealth – עושר או רכוש משותף. במובן הרחב-עוד יותר, מדובר בעקרונות הכרוכים במערך רחב של תפיסות יסוד ביחס לטבעו של האדם, למהותה של חברה אנושית ולאופן הסדרתה המיטבי. את אלו ניסחו בצורות שונות בתקופה המודרנית הוגים כגון מקיאוולי, הרינגטון, רוסו, מונטסקייה ומדיסון, ומאמצע המאה העשרים גם חוקרי "אסכולת קיימברידג'" וחוקרים דוגמת חנה ארנדט ויורגן הברמאס, מייקל סנדל וצ'רלס טיילור. בעשורים האחרונים אף ניטשת מחלוקת גלויה בין שתי עמדות מרכזיות לגבי המשמעות העיקרית של "העמדה הרפובליקנית" במובנה הרחב.⁸

העמדה הראשונה, המכונה על ידי רבים "ניאו-אתונאית", מציבה את עיקר המשמעות של הגישה הרפובליקנית בדגש שהיא נותנת על ההשתתפות הפוליטית כביטוי של חיים אנושיים מלאים, על החינוך למידה טובה אזרחית המעדיפה את ענייני הכלל על פני טובת היחיד, ועל הטוב המשותף הכללי של החברה שפירושו הדאגה לחיי הקהילה הפוליטית ולקידום ערכיה המשותפים כפי שהם משתקפים בחוקי הקהילה ובמוסדותיה. מוסדות רפובליקניים משקפים את החירות והשוויון הנדרשים כאמצעים לשם יצירתו של אזרח מעורב ומזוהה עם מדינתו.⁹

עמדה שנייה, המכונה לא פעם "ניאורומית", מתמקדת דווקא במוסדות הרפובליקניים שעיקרם ביזור הכוח בין רשויות השלטון, שלטון החוק, ובחירה של נציגים לתקופות קצובות. את אלו היא תופסת כביטוי של תפיסת חירות עקרונית הרואה בחירות הפרט בכלל, ובפרט בחוסר-כפיפות (Non-domination) של האזרח לדבר-מה חיצוני או שרירותי, את מהות החירות.¹⁰ בעשורים האחרונים צידדו כותבים רבים בעמדה זו, אך כפי שהעירו כמה ממבקריה, האלמנטים המכונים על ידה "רפובליקניים" מצויים גם בדבריהם של הוגים ליברליים מובהקים, כגון ג'ון לוק, ואף הבידול המושגי בינה לבין העמדה הליברלית איננו ברור ומובהק. יתרה מזאת, הצימוד או הזיהוי בין רפובליקניזם לזכויות ליברליות בעמדה השנייה סותר אחד מן הדגשים המרכזיים של השיח הנאו-רפובליקני, בפרט בתחום המשפטי, שלפיו אין לקבל את תאוריית הזכויות הטבעיות ויש להדגיש את ההקשר הפוליטי של שאלת זכויות האדם.¹¹

בדברים דלהלן ברצוני להתמקד בעמדה הראשונה כעמדה פורייה ומובחנת מאוד. אף שגם בין האוחזים בה אין הסכמה לגבי פרטים שונים, אני מציע להעמיד את תמצית התפיסה הרפובליקנית על שבעת העיקרים המנויים להלן. הללו מצויים אומנם לעיתים במתח זה עם זה, אך מתלכדים לכדי תפיסה ברורה המעלה על נס את מרכזיותו של הממד הפוליטי בחיי היחיד והחברה.

א. טבע האדם – חברתי ופוליטי. טבע זה מתבטא בכישרון האנושי לייצר ערכים משותפים ולבטא אותם במוסדות פוליטיים ובחוקים. אלו יוצרים את "הטוב המשותף" הציבורי שמשמעותו כפולה: הוא האינטרס הציבורי המועיל לכל אחד מחברי הקבוצה; אך מעבר לכך הוא ביטוי של תפיסת הטוב הקבוצתית. בתפיסה רפובליקנית, מסגרת פוליטית ועקרונות הצדק שהיא מפיקה מתוארים כתכלית הקיום האנושי ושיאו.

ב. ערכי חירות ושוויון – אין להבין את המיצוי של חירות אנושית כהרשאה לפעילות חופשית במרחב הפרטי, אלא כזכות ואפשרות ליטול חלק במרחב הציבורי באופן שוויוני ומשפיע. בהתאם לטבעו הפוליטי של האדם, מימוש העצמי בא לידי ביטוי כאשר הוא פועל כאזרח חופשי במרחב הפוליטי ומשפיע עליו.

ג. תפיסת החוק – את החוק יש להבין כיצירה מרכזית של החברה. החוק איננו הסדרה שנועדה למנוע חיכוך בין אינדיבידואלים אלא הפקה משותפת של תפיסת צדק, ורק בתיווכו נעשים האזרחים בני חורין. ממילא ראוי החוק לאהבה, או כפי שכינו זאת הוגים רפובליקניים: "אהבת המולדת והחוקים". יש בו בחוק גם אלמנט מחנך בעבור בני החברה, והוא מרגיל את האזרחים להטמעת ערכיה ואימוצם. תפיסה זו של מרכזיות החוק היא שהפכה את החוק והמשפט ברפובליקה הרומית למקצוע מפותח ומכובד משהיה אי-פעם.

ד. המידה הטובה הפוליטית – מן התפיסות האמורות נובע ההכרח לתנך למידה טובה פוליטית. עיקרה של מידה טובה זו הוא העדפת ענייני הכלל על התועלת הפרטית, מעורבות והשתתפות בענייני הציבור ורוח פטריוטית; אהבת החוקים והמולדת בתור ביטוי של מרכיב זהות מרכזי של הפרט; ולבסוף, ההכרה בחובותיו של האזרח ולא רק בזכויותיו.

ה. מבנה שלטוני – כל אלו הולידו מבנה שלטוני המציב במרכזו את החוק ואת שלטון החוק, המנוסח לעיתים כחוקה. שלטונו של החוק כקודקס מנוסח באופן בהיר החל בשווה על כלל האזרחים הוא בסיס לחירות, מכיוון שהוא מחליף את שלטון האדם ואת האפשרות לקבל הכרעות שרירותיות הנובעות מאינטרסים ועיוותי תפיסה של השליט (או של הקבוצה השולטת ברגע נתון). מבנה שלטוני זה כרוך גם בקיומו של שלטון ייצוגי ובפיזור הכוח בין רשויות השלטון באמצעות הפרדת רשויות, לשם ביטוי הרעיון של ריבונות העם וחוסר השליטה של יחיד או של אליטה מצומצמת.

ו. דאגה לסולידריות – הבנת המרחב המשותף, ועיצובו החוקתי כפרויקט מרכזי של האדם והחברה האנושית, הופכים את חיי היחד הפוליטיים מאילוף לאידיאל אנושי ראשון במעלה. ממנה נובעת הדאגה הראשית לסולידריות החברתית ולמידה הטובה הפוליטית. היא יכולה להיות מושגת באמצעות עקרונות מוסכמים של דת אזרחית (רוסו), באמצעות חתירה לצמצום פערים חברתיים (מונטסקייה) או באמצעות המלצתם של כותבים רפובליקניים מאז אריסטו על מדינה מוגבלת בגודלה.

ז. הערכה חברתית של התורמים לחברה – המבנה המורכב של אספת העם ברומא העניק ללוחמים ולבעלי רכוש עדיפות ברורה בקבלת ההחלטות. לפי אותו היגיון פעלו ארצות הברית ומדינות שונות באירופה שעד למחצית השנייה של המאה ה-19 הגבילו את זכות ההצבעה לבעלי נכסים ולבעלי השכלה. גם אם הפרקטיקות יכולות להיות שונות בכל תקופה, ההיגיון הרפובליקני המשותף העומד מאחורי התנהלות זו הוא כי מי שמקריב משלו ותורם להצלחת החברה זכאי להכרה ולעידוד המתבטאים בהון הסימבולי והממשי שהחברה מעניקה לו.

אומנם ניסוח דוקטרינרי מקיף כזה של העמדה הרפובליקנית לא נוסח בצורה כזאת על ידי בני המשטרים הרפובליקניים השונים שנזכרו לעיל, אך הוא מגבש את העולה מהם לכלל תפיסה מקיפה ומובחנת המציבה את הממד הפוליטי במרכז חיי היחיד והחברה. ממילא, הוא גם מעלה בבהירות את שאלת היחס בין העמדה הרפובליקנית לבין העמדה הלאומית הממוקדת גם היא בטובת הכלל אך מדגישה את הממד האתני-תרבותי ולא דווקא את הממד הפוליטי.

האם מדובר בתפיסות סותרות או בתפיסות משלימות?

ג. רפובליקניזם ולאומיות – סתירה או השלמה?

את המודלים האפשריים השונים ליחס בין רפובליקניזם ולאומיות ניתן לתאר מבעד להגותם של אריסטו ומונטסקייה: בעוד הראשון הוא המייצג הראשי של מודל הסתירה, הרי שהאחרון הוא הנציג האולטימטיבי של מודל ההשלמה.¹²

אריסטו הוא המנסח האולטימטיבי של העמדה הרפובליקנית, ומפתביו עולה מערך האמונות הרפובליקני שתיארנו לעיל. אריסטו קובע כי "המדינה נמנית עם הדברים שמן הטבע, וכי בן האדם הוא מטבעו בעל חיים מדיני".¹³ לדבריו, "המדינה קודמת באופן טבעי לבית ולכל אחד מאיתנו, שכן השלם קודם בהכרח לחלקיו",¹⁴ ו"האדם, ממש כשם שהוא הטוב בבעלי החיים משהגיע לשלמותו, אין גרוע ממנו משעה שהוא חי בלא חוק ומשפט".¹⁵ הדגש של אריסטו על מרכזיות החוק נובע מכך שלדידו החוק הוא שותפות של בני אדם בתפיסה מוסרית,¹⁶ וכן בשל האלמנט המחנך של החוק. לדעתו, "כל מי שדואגים לחוקים טובים נותנים דעתם על המעלות והמגרעות של אזרחי המדינה",¹⁷ ו"יותר משצריך להשוות את הרכוש, צריך להשוות את שאיפות האנשים, ודבר זה אינו אפשרי אלא אצל אנשים שהתחנכו במידה מספקת בעזרת החוקים",¹⁸ שכן "קשה הוא לזכות מימי הילדות להדרכה נכונה לסגולה הטובה אם אדם איננו מתחנך במשטר של חוקים שכך טיבם".¹⁹ חיים פוליטיים אינם רק הסדרת בעיות של אינדיבידואלים החיים יחד אלא מימוש מרכזי של האנושיות. ההבנה שלפיה "השותפות המדינית קיימת למען המעשים הנאים ולא רק לשם החיים יחד" מובילה למסקנה כי "מי שתרומתם רבה מכול לחברה מעין זו, יש להם חלק במדינה יותר משיש למי ששווים להם או עולים עליהם בחירות או במוצא אך אינם שווים להם במעלה האזרחית".²⁰

על אף האמור עד כאן, בספר השני של 'פוליטיקה', שניתן לכנותו "נאום השבטים של אריסטו", מבהיר אריסטו כי אין הוא תומך ביצירת אחדות מוחלטת במדינה אלא ביצירת סולידריות סביב החוקים הטובים תוך שמירה על הגיוון האתני והחלוקה לשבטים בתוך עיר המדינה (מצב שהיה מקובל בפועל ברוב ערי המדינה ביוון). אריסטו חולק על "התפיסה הרואה באחדות המדינה כולה את הטוב העליון" וסובר –

שאם המדינה מוסיפה להתאחד יתר על המידה שוב לא תהיה מדינה. זאת משום שהמדינה היא מטבעה בבחינת ריבוי ... לכן גם אילו היה הדבר אפשרי, הוא אינו רצוי כי המדינה תיהרס. לא זו בלבד שהמדינה מורכבת מאנשים רבים, אלא שהיא מורכבת מאנשים מסוגים שונים.²¹

לדעתו –

גם במדינה וגם במשק-הבית צריכה להיות אחדות מבחינה מסוימת אבל לא מכל הבחינות. כשמדינה מתקדמת לקראת אחדות, בשלב מסוים תחדל להתקיים בבחינת מדינה, וגם

כאשר היא עדיין מדינה, יש שלב שבו תהיה על סף חדלון ותהיה מדינה גרועה, ממש כמו הרכב קולות שהיה לקול אחד ... מאחר שיש ריבוי של אנשים, יש ליצור שותפות ואחדות בעזרת החינוך.²²

דבריו של אריסטו מכוונים באופן ישיר נגד ההצעה השיתופית של סוקרטס (בפיו של אפלטון) ליצירת אחדות מלאה במדינה באמצעות שיתוף כלכלי ובאמצעות שיתוף בנשים ובילדים. עם זאת, עולה מהם תפיסה עקרונית ברורה שלפיה יש להבחין בין המסגרת המדינית לבין זו האתנית-תרבותית, או בין ה"פוליס" לבין ה"אתנוס". הוגים ניאורפובליקניים הרואים בגישה הרפובליקנית חלופה לתפיסה לאומית שואבים השראה מאריסטו במידה רבה של צדק.

לעומת הדגם האריסטוטלי, הדגם הרפובליקני שהציג מונטסקייה במאה ה-18 בספרו המרכזי 'על רוח החוקים' (1748) שם דגש רב בהיבט הפרטיקולרי-תרבותי אשר צריך לעמוד בבסיס החקיקה של כל מדינה. העיקרון המארגן של הספר הוא הצגת ההיבטים הפרטיקולריים השונים הנדרשים להשפיע על החקיקה: מצבה של המדינה בתחום הצבאי-ביטחוני, הגיאוגרפי, התרבותי והדתי. בלשונו של מונטסקייה בראש ספרו רב-ההשפעה:

עדיף אפוא לומר כי הממשל ההולם ביותר את הטבע הוא הממשל שאופיו המיוחד תואם את אופיו של העם שלמענו נוצר ... והחוקים המדיניים והאזרחיים של כל אומה חייבים בעצמם להיות המקרים הפרטיים שבהם התבונה האנושית מיושמת. עליהם להיות כה הולמים את העם שלמענו נוצרו, עד כי רק במקרה לגמרי יהיו חוקיה של אומה אחת יפים לאחרת ... עליהם להיות קשורים לאופי הפיסי של הארץ; לאקלים המקפיא, הלוהט או הממוזג שלה; לאיכות הקרקע, למצבה, לגודלה; לאורח חייהם של בני האדם – איכרים, ציידים או רועים; עליהם להתאים לדרגת החירות שהחוקה מסוגלת לשאת; לדתם של התושבים, לנטייתיהם, לעושרם, למספרם, למסחרם, למידותיהם, להליכותיהם. ולבסוף, עליהם להיות מותאמים ביניהם, מותאמים למקורם, למטרת המחוקק, לסדר הדברים שעליהם הם מבוססים ... כולם יחד מהווים את מה שאני קורא "רוח החוקים".²³

לדעת מונטסקייה, לכל אומה יש רוח כללית המעוצבת מתוך "האקלים, הדת, החוקים, כללי הממשל, מופתי העבר, המידות, [ו]המנהגים", והללו צריכים לעמוד מול עיניו של המחוקק:

על המחוקק מוטל לכלכל מעשיו בהתאם לרוח האומה, כל עוד רוח זו אינה מנוגדת לעקרונות המשטר, שכן אין לך דבר שאנו עושים טוב יותר מאשר הדבר שאנו עושים בחופשיות, ותוך היצמדות לרוח המיוחדת והטבעית לנו. אם תיאכף על אומה שמחה מטבעה רוח של קפדנות נוקשה, לא תפיק מכך המדינה כל תועלת, לא ביחסים שבין אזרחיה ולא ביחסיה עם העולם שבחוץ.²⁴

מרכזיות הממד הפרטיקולרי אצל מונטסקייה איננה סותרת את תפיסתו הרפובליקנית

השמה דגש על המשטר והחוק אלא משתלבת עימה. במיון המשטרים שלו, הוא מציג את הרפובליקה בניגוד למשטרי מונרכיה ורודנות. הוא מגדיר את המשטר הרפובליקני כ"משטר שבו כל העם כאיש אחד, או חלק מהעם מחזיק בכוח הריבוני".²⁵ לדעת מונטסקייה, עקרון היסוד של הרפובליקה, ובפרט הדמוקרטיה, הוא שלמות המידות – "אהבת החוקים והמולדת",²⁶ התובעת "העדפה בלתי פוסקת של האינטרס הציבורי על פני האינטרס האישי".²⁷ רק במצב זה יכולים בני אדם להגיע למצב הרצוי שבו הם מרגישים "חופשיים במסגרת החוקים", בעוד בהיעדר המידה הפוליטית הטובה הם "רוצים להיות חופשיים נגד החוקים" ו"כל אורח נוהג כעבד הנס מבית אדונו".²⁸

תפיסות אלו של מונטסקייה גרמו לכך שכבר בשנות השבעים של המאה ה-18, הוגים לאומיים בגרמניה ראו בו מקור השראה למחשבה לאומית.²⁹ למשל, במבוא לספרו של יוהן דוד מיכאליס, 'חוק משה' (1771), אחד מן הספרים המשפיעים ביותר על חקר המקרא בגרמניה ומתוך כך על דימויים של לאומיות בתקופה זו, הצהיר המחבר על הצורך לקרוא את חוקי המקרא מתוך הקשר היסטורי ועל בסיס המנהגים הקדומים הייחודיים של האומה הישראלית. לדבריו, הבנה כזו של חוקי משה היא ניתוח "בעיניו של מונטסקייה".³⁰ בהתאם לכך, תפיסות אלו גם גרמו לביקורת על מונטסקייה מצד הוגים בני זמנו, דוגמת המרקזי דה־קונדורסה או קלוד אדריאן הלווטיוס. ספרו של הלווטיוס 'על רוח המחשבה' (1758) נכתב כתשובה המשקל ל'על רוח החוקים' ונרתם למאמץ להשיב את המוקד מן החשיבה הפרטיקולריסטית של מונטסקייה לחשיבה רציונלית־אוניברסלית.³¹

הפרק המפורסם מתוך הספר ה-11 בחיבורו של מונטסקייה, המוקדש להפרדת הרשויות באנגליה, גרם לכך שבאנגליה ובארצות הברית נודע מונטסקייה בראש ובראשונה בזכות עיקרון זה; אך מחקרים רבים – ובכללם מחקריהם של ישעיה ברלין, שלדון וולין ותומאס פנגל – הדגישו את מרכזיות הפן הפרטיקולריסטי בגישתו.³² מן העת האחרונה יש לציין את ספרו של כגן קולאנן, 'הליברליזם של מונטסקייה ובעיית הפוליטיקה האוניברסלית', שבו הוא מסביר את הקשר המהותי בין תפיסת החירות של מונטסקייה – המדגישה את התחושה הפסיכולוגית של חוסר הכפייה ולא את ההענקה הפורמלית של זכויות תיאורטיות מופשטות – לבין עמדתו ביחס לצורך לבסס את החוקים על התרבות הפרטיקולרית.³³

נמצאנו למדים שניתן לתאר שני דגמי יסוד של הגות רפובליקנית אשר נבדלים זה מזה בשאלת התועלת בגיוון בתוך המדינה ובשאלת החשיבות של המסורת הפרטיקולרית. כפי שראינו, בעוד אריסטו הדגיש את היסוד הרפובליקני־אזרחי במנותק מן היסוד האתני הקדם־מדיני, מונטסקייה קישר את הרפובליקה האזרחית עם התרבות הפרטיקולרית ועם אופי האומה ותנאי חייה המיוחדים – שרק על גביהם ניתן לדירדו לבנות את הקומה המשטרית־חוקתית.

בין ההוגים הניאורופובליקנים במאה העשרים היו מי שהציגו במפורש את העמדה הרפובליקנית כחלופה להגות קולקטיבית לאומית.³⁴ דבריהם אומנם עולים בקנה אחד עם העמדה של אריסטו, אך מנוגדים לדגם של מונטסקייה. יתרה מזו, אף בין ההוגים האמורים היו מי שהכירו בכך שאת היווצרותו של רגש רפובליקני בעולם המודרני ניתן להבין רק על רקע הלאומיות המודרנית. כך למשל סבר יורגן הברמאס, הנציג המובהק של רעיון "הפטריאטיזם החוקתי" ומי שתמך בהחלפת הלאומיות ברפובליקניזם אזורי, שלא הכחיש שמדובר בניסיון חדשני השונה ממהלכה של ההיסטוריה המודרנית, כפי שמשתקף מדבריו הבאים:

הלאומיות ... כוננה זהות קולקטיבית שהיה לה תפקיד בפונקציה שנוצרה במהפכה הצרפתית – הפונקציה של אזורי מדינה ... המוכנות להילחם ולמות עבור המולדת היוותה תעודה הן לתודעה לאומית והן לתודעה רפובליקנית. כעת מתחוויר יחס ההשלמה ההדדית השורר במקור בין הלאומיות והרפובליקניות: האחת הייתה כלי להיווצרותה של האחרת.³⁵

במקום אחר הרחיב הברמאס על האופן שבו סייעה הלאומיות להיווצרות הרפובליקניזם האזורי:

הגדרה עצמית דמוקרטית יכולה להתפתח רק כאשר העם הופך לאומה של אזרחים הנוטלים את גורלם בידיהם. אולם הגיוס הפוליטי של ה"נתונים" מצריך תחילה אינטגרציה תרבותית של האוכלוסייה המעורבת. צורך זה מגשים את רעיון הלאום, שבעזרתו מפתחים האזרחים צורה חדשה של זהות קולקטיבית... ההכרה הלאומית מספקת למדינת-השטח, הבנויה בתבניות המשפט המודרני, את המצע התרבותי לסולידריות אזורית.³⁶

על פי הברמאס, רק באמצעות הלאומיות יכלו רעיונות רפובליקניים להפוך לבעלי משמעות בתוך המדינה הטריטוריאלית הגדולה. אף שהברמאס סבור כי בגלל מחירה הכבדים של הלאומיות יש לנסות ולייצר חלופה לה, הוא מכיר בפונקציה קריטית זו של הלאומיות בהיסטוריה המודרנית.

מן הראוי להזכיר כאן שדבריו של הברמאס עולים בקנה אחד עם העובדה שגם הרפובליקה הרומית עצמה, אב-הטיפוס הקלאסי של "הרפובליקה", דמתה למדינת לאום בעלת מאפיינים תרבותיים-לשוניים מובהקים, בפרט במאה הראשונה לפסה"נ לאחר הענקת האזרחות לעמי איטליה. כך תיאר זאת אדוארד גיבון בספרו הקלאסי 'שקיעתה ונפילתה של הקיסרות הרומית' (1776):

ממרגלות האלפים ועד קצווי קלבריה, כל ילידיה של איטליה היו אזרחי רומא. קווי ההבחנה ביניהם נמחו, והם התמזגו – במעין קהות-חושים – לכדי אומה גדולה אחת, בעלת שפה, נימוסים ומוסדות אזרחיים משותפים.³⁷

בעקבותיו של גיבון צעדו גם חוקרים בני זמננו שתיארו את הממד הלאומי שעמד במוקד הרפובליקה הרומית, ושהתנה את קבלת האזרחות בתהליך טמיעה תרבותית.³⁸ אלכס יעקובסון הראה כיצד אף לאחר קבלת האזרחות הפורמלית, בפרובינציות מסוימות עדיין התקיים דיון סוער לגבי היכולת של תושביהן להיבחר לסנאט – סביב מושגים של "אנחנו" ו"הם" שתלויים היו בשאלת הנאמנות התרבותית-פוליטית העמוקה לרפובליקה הרומית, הדומה לשאלת נאמנותם של מיעוטים במדינות לאום מודרניות.³⁹

יש שהעירו שהדגשים השונים בעמדתם של ניאורפובליקניים בני זמננו קשורים גם להקשרים השונים של הופעת המחשבה הניאורפובליקנית משני עבריו של האוקיינוס האטלנטי. השיח הניאורפובליקני באירופה הושפע מן הרצון לייצר חלופה לאידיאולוגיה הלאומית לאחר מלחמות העולם ועל כן הדגיש את הממד האזרחי ברוח הרפובליקניזם של אריסטו. לעומתו, השיח הניאורפובליקני בארצות הברית התמודד עם נזקיה החברתיים של הנטייה הגוברת לאינדיבידואליזם ליברלי ולכן הדגיש דווקא את הממד הקולקטיבי-לאומי הכרוך בתפיסה הרפובליקנית. בין הכותבים הרפובליקניים יש גם מי שביקר במפורש את התעלמותו של השיח הניאורפובליקני מן הסולידריות הלאומית, החיונית ומתבקשת לשם קיומם של פטריוטיזם וסולידריות אזרחית יעילה.⁴⁰

תיאור זה של האפשרויות השונות להבנת היחסים בין רפובליקניזם ולאומיות במחשבה הפוליטית לדורותיה מעורר את השאלות האם – ועד כמה – קיימת במסורת היהודית והציונית תפיסה רפובליקנית, ואם אכן קיימת תפיסה רפובליקנית כזאת, מה היחס הראוי והמצוי בינה לבין היסודות הלאומיים הבולטים המצויים באותה מסורת. לנושא זה אתייחס בצמד הפרקים הבאים.

ד. רפובליקניזם יהודי – יש דבר כזה?

כאשר מדובר בלאומיות – אף במובן המודרני והפוליטי שלה – קל לאתר את שורשיה העמוקים במסורת היהודית. הציר של הסיפור המקראי הוא סיפור קורותיו של עם ישראל, אבותיו הקדומים, הברית עם האל, הכניסה אל הארץ, ייסוד המלוכה והקמת המקדש ושגשוגם וחורבנם של המקדש והמלוכה לאור קיומה של הברית עם האל או הפרתה. המוקד הלאומי בסיפור זה, ואף ברבות מן הנבואות על אחרית הימים, בולט וגלוי לעין, והוא מתבלט עוד יותר על רקע תקופתו, שכן בשאר התרבויות שעד יוון הקלאסית תפסו המיתולוגיות וסיפורי האלים את מקומה של ההיסטוריוגרפיה הלאומית – כמעט באופן מוחלט.⁴¹

אומנם, גם במקרא וגם בתקופות אחרות בתולדות ישראל ניתן למצוא קולות אנטי-פוליטיים או אנטי-מלוכניים, ואף פרשנות א-פוליטית של האידיאל המשיחי ואחרית

הימים, וממילא התרחקות מאופי הלאומיות המודרנית החותרת לריבונות מדינית. יחד עם זאת, קול דומיננטי ומוביל שאי אפשר להמעיט במרכזיותו הדגיש את שאיפתו של עם ישראל לריבונות לאומית וראה בה חלק מרכזי מן הקיום האידיאלי של עם ישראל. המצב הגאולי-רצוי תואר כשיבת הממלכה מבית דוד ושל המשיח כדמות מלכותית-פוליטית, וסימנה המרכזי של הגלות היה אובדן הממלכה והשלטון מישראל. את היבטיו השונים של הדיון הזה, ואת מרכזיותה של התודעה הלאומית היהודית לאורך הדורות בהצמחת והצלחת התנועה הציונית בתקופה המודרנית, תיארתי בהרחבה בספרי 'מן התנ"ך ועד מדינת היהודים' שראה אור לפני כשנתיים.⁴²

לעומת זאת, כאשר אנו עוסקים ברפובליקניות במובנה הרחב והמלא, כפי שהוצגה בפרקים הקודמים, אנו מוצאים את עצמנו ניצבים בפני מציאות מורכבת יותר. אומנם לכמה היבטים רפובליקניים או נטיות רפובליקניות ישנה פולטות ואף בכורה במקרא, ובהתאם לכך גם לאורך תולדות ישראל; אך מאידך גיסא, להיבטים מרכזיים אחרים של הרפובליקניות קשה יותר למצוא שורשים מובהקים במסורת ישראל. כך למשל ביחס להיבטים המצומצמים של הרפובליקניות – שלילת המלוכה והעצמת ריבונות העם – ניתן למצוא תפיסה רפובליקנית ולכל הפחות נטיות רפובליקניות ברורות במקרא, המייצגות פיחות שיטתי במעמדו של המלך ובסמכויותיו, ומעצימות במקביל את מקומו של העם כולו בשורה של נושאים.⁴³ לאור התפיסות הללו ניתן להבין גם היבטים רפובליקניים ייחודיים המבטאים את רעיון ריבונות העם גם בממלכה החשמונאית.⁴⁴ תפיסות אלו נוכחות באופן מובהק גם בגלגולים השונים של צורות ארגון הקהילה היהודית בעידן הגלות, וכפי שהסיק דניאל אלעזר: "מאפיין נוסף של הקהילות הוא כי מאז ומעולם הן היו רפובליקות ביסודן ובאופיין".⁴⁵

בהמשך לכך, גם לכמה היבטים רפובליקניים-מוסדיים הקשורים לריסון המלוכה, כגון הפרדת רשויות, ניתן למצוא מקבילה בדיני התורה ובתפיסה העולה מכמה פרקים במקרא שבהם מודגשת הגבלת המלך ביחס לכוהנים-הלוויים וביחס לשופט והנביא. גם הכתיבה הענפה על הקהילה ועל איגודי הקהילות בעידן הגלות מלמדת על התמודדות מתמשכת עם בעיית ריכוז הכוח בידי מספר מצומצם של בעלי תפקידים, וזאת באמצעות אימוץ עקרון של הפרדת רשויות, ביזור הכוח ואף אלמנטים דמוקרטיים של בחירות.⁴⁶

לעומת זאת, לחשיבותה העליונה של ההשתתפות הפעילה של כל אזרח בשלטון ושל המידה הטובה הפוליטית, להתייחסות אל החוק האזרחי כיצירה אנושית משותפת בעלת ערך ראשון במעלה, ולהעצמת משמעותה של צורת המוסדות הפוליטיים – כפי שמצאנו ביוון וברומא – קשה יותר למצוא מקבילה פשוטה בתולדות ישראל.

בכמה מובנים, מסירותם הייחודית של יהודים לפעילות לימודית-אינטלקטואלית בדמות לימוד התורה עומדת בסוג של הקבלה ובסוג של מתח כלפי התודעה

הרפובליקנית-אזרחית. מצד אחד, החובה והמסירות ללימוד התורה של כל פרט, שהיו כה מרכזיים בתרבות היהודית לדורותיה, קשרו כל אדם מישראל באופן יוצא דופן לשינון ולידיעת החוקים "הדתיים-לאומיים", ויצרו תופעה ייחודית מאוד של אהבת החוקים והדינים של הדת. לתופעה זו נלווה אידיאל של שותפות אינטנסיבית בדיון וביצירה המתמשכת של התורה שבעל-פה, שהקיפה יחד עם ההלכות שבין אדם לקונו גם את מכלול הדינים והמשפטים שבין אדם לחברו. הללו מעוררים מחשבה על הקבלה מסוימת ליחס הרפובליקני אל החוקים. מאידך גיסא, דווקא תיאור זה של החוק האלוהי-דתי בתור "הרפובליקה של העבריים", שבה שותפים היהודים כאזרחים פעילים, מייצר כתמונת תשליל את הפיחות בערכו של חוק אזרחי שאיננו נושא עימו את המטען האלוהי של חוק התורה ואשר נתפס כרובד נחות העוסק בהסדרה גרידא ולא במימוש אנושי בעל ערך עליון.

ניתן לקרב בין שתי העולמות, כפי שעולה למשל מהלכות סנהדרין לרמב"ם שבהן הוא מתאר בפירוט את מצוות מינוי השופטים והשוטרים בארץ ישראל כחובה ליצירת מערך כולל של בתי דין מקומיים בכל עיר ועיר וכמה בתי דין ארציים היושבים בבית המקדש – כאשר כמו בכל מערכת של חוק מדינתי שנועדה לאכיפה כפויה במקרה הצורך, נדרש עם ישראל למנות שוטרים לביצוע המשימה. מערך משפטי זה מתואר כמאמץ אינטנסיבי של החברה הישראלית כולה לזיהוי ולגיוס מיטב הכישורונות המקומיים והלאומיים לטובת המפעל של ליבון ושכלול התורה שבעל-פה כחוק כולל של העם היהודי. מאמץ זה בנוי משורות של תלמידים היושבים לפני בתי הדין שבכל עיר ועיר ומכשירים עצמם כדיינים הראויים ליטול חלק בהתהוות החוק מתוך הקשבה לדיוני בית הדין. קידומו של כל תלמיד נקבע לפי מידת הכשרתו, וכללי הדיון נועדו לוודא את האפשרות המיטבית לכל חכם, צעיר כבוגר, להביע את דעתו בצורה חופשית על מנת שתושג ההכרעה המיטבית. מערכת זו מקרבת מאוד בין העולם של לימוד התורה בישראל לעולם המשפט וממילא מקרבת את מושגי הדבקות בלימוד התורה לרעיון "אהבת החוקים" הרפובליקני. הקרבה בין תיאור זה לעמדה הרפובליקנית כרוכה גם בעמדת הרמב"ם ביחס למהות התורה שבעל-פה שאותה הוא רואה כהתחדשות מתמדת של הדין התורני מתוך דיוניהם של חכמים בעקבות הנסיבות המתחדשות – ולא רק כניסיון להתחקות אחר הדין האלוהי המקורי כפי שנמסר בסיני בעבר.⁴⁷ יחד עם זאת, גם לפי גישה זו – ואפילו לפי התיאור הרמב"מיסטי המעניק מקום רב לחידושי החכמים על פי דעתם ועל פי צורכי השעה⁴⁸ – עדיין נותר פער ברור בין האתוס הרפובליקני של יצירת חוקים על פי השכל האנושי בלבד לבין מערכת תורנית שנועצה בהתגלות אלוהית.

אכן, ישנן גם גישות חלופיות לתורה שבעל-פה המדגישות את הצד האלוהי שלה, וממילא רחוקות מאוד מן התודעה הרפובליקנית של האדם כמעצב ויוצר ערכים באמצעות החוק. גם ההיסטוריה הריאלית של גלות העם היהודי ופיזורו במשך מאות

ואלפי שנים יצרו בידול תודעתי עמוק בין החוק הדתי שכלפיו הוחלו הרעיונות של אהבת החוק והתמסרות ללימודו, לבין החוק האזרחי שהיה שייך באופן מובהק לעולם החולין הנוכרי, אף אם הוטלה חובה לשומרו בהתאם לכלל "דינא דמלכותא דינא".⁴⁹

מצב זה העמיד את מדינת ישראל המודרנית, המבטאת את שיבת עם ישראל אל הפוליטיקה, בפני תודעה עמוקה של לאומיות מחד גיסא, אך גם בפני חסך רפובליקני עמוק מאידך גיסא. חסך זה נבע הן מהיעדר הדגש על רפובליקניזם אזרחי מובהק במסורת ישראל, שעליו עמדנו כעת, הן ממצב הגלות המתמשך של היהודים במשך מאות שנים. אולם, תפקוד מיטבי של מדינה מחייב פתרון לחסך זה על ידי יצירת אתוס מעצים לעובדי המדינה וכלפי עובדי המדינה וכן בסיס עמוק של כבוד כלפי החוק.

הוגים ציוניים שונים ומנהיגים בדור הקמת המדינה הוטרדו משאלות אלו. דוד בן-גוריון למשל הביע מודעות חריפה לנושא והיא משתקפת בפסקאות הבאות:

מדינה אינה ענין חיצוני בלבד, מסגרת, שלטון, מעמד בינלאומי, ריבונות, צבא. המדינה אינה קיימת ושרירה כל עוד אינה שרויה בלב העם, בנפשו, בהכרתו. מדינה – היא הכרה והרגשה של אחריות וזיקה ממלכתית של כל אישי העם, של כל אזרח המדינה.⁵⁰

אלפיים שנה של חיי תלות בנכר ללא אחריות ממלכתית, ללא חיי עצמאות, אינן נמחקות בבת אחת על ידי הכרזת קוממיות. סוד כושרה ויציבותה של המדינה הוא לא במסגרתה החיצונית ובכוח הכפייה העומד לרשותה אלא בחושים הממלכתיים הנטועים בעם, באחריות הממלכתית המתפעמת בלב האזרחים, בדבק הפנימי המלכד אותם ... כושר זה נעדר או נפגם בעם שחי מאות שנים בנכר, ללא עצמאות, בתלות זרים. העם היהודי שחי לרוב בסביבה עוינת, התרגל להתייחס למדינה ולחוקיה כחשד ובהתנגדות ... ומדינת ישראל טרם התגברה על מכשלה זו.⁵¹

האתגר הרפובליקני כלל אצל בן-גוריון גם התייחסות מפורטת לכבוד העמוק לחוק, למשטר, ולאופן שבו משרתי ציבור תופסים את תפקידם שלהם ומוערכים על ידי כלל האזרחים:

מידת הכבוד לחוק היא סימן מובהק לרמת התרבות והחירות של עם. עם כל מה שעם יותר תרבותי ובן חורין מחברו, גדול הוא בתוכו שלטון החוק, והכבוד שכל איש מאיש העם רוחש לחוק המדינה. והוא הדין ביחס למנגנון הממלכתי, ל"משרתי" המדינה. כל מה שהמדינה מתוקנת יותר, גדולה יותר הנאמנות של פקידיה וגדול האמון של העם ל"משרתי" הציבוריים.⁵²

בשנים האחרונות נכתבו כמה עבודות על הפן הרפובליקני בקרב הוגים ציוניים, ובפרט בכתביהם של בן-גוריון.⁵³ חידוד מרכזיות הנושא בכתביהם של בן-גוריון, כמו גם אצל הוגים ציוניים שונים, מעורר את השאלה כיצד ראו הם את היחס שבין העקרונות הרפובליקניים הללו ליסוד הלאומי. האם תודעת האזרחות השוויונית פגמה לדעתם בזהותה היהודית של המדינה?

ספרו של ניר קידר על בן-גוריון מבהיר כיצד בהגותו כפוף היה הרעיון הרפובליקני-אזרחי במידה רבה לאתוס הציוני. לדבריו, "בן-גוריון עצמו הכיר בציוניותה של הממלכתיות שלו, וחשב שאין בה פסול כל עוד זכויות האדם והאזרח של האזרחים הערבים נשמרות".⁵⁴ בהקשר זה, בן-גוריון הציג תפיסה של רפובליקניזם לאומי שבמסגרתה הרעיון הלאומי מתגלה באמצעות המרחב הפוליטי ומרכזיותו. דגם זה של שילוב רפובליקניזם עם לאומיות משחזר את העמדה שראינו בכתביו של מונטסקייה או את מערכת היחסים בין רפובליקניזם ולאומיות המשתקפת מתיאורו של הברמאס להיסטוריה של המדינה המודרנית.

יחד עם זאת, מעניין לחתום פרק זה בציון העובדה שמדינת ישראל שייכת למיעוט המדינות בעולם שהתואר "רפובליקה" נעדר משמן הרשמי, והוא אף נעדר לחלוטין מהכרזת העצמאות. אף שהמונח עלה הן בדיונים על שמה העתידי של המדינה, הן בטיוטות של הכרזת העצמאות, בסופו של דבר נקבע כי שמה הרשמי של המדינה יהא "מדינת ישראל" – בעברית ואף בשפות זרות. זהו מינוח חריג שאינו רווח ביחס למרבית המדינות המודרניות שבשמן הרשמי אף מופיע המינוח "רפובליקה" (או "ממלכה" באלו שבהן יש מלך).⁵⁵ האם ניתן לראות בעובדה זו ביטוי לאותו פער ראשוני בין הלאומיות היהודית לבין היסוד הרפובליקני?

ה. רפובליקניזם ציוני: כיוונים ראשונים

האתגרים השונים שעמדו בפני המשטרים הדמוקרטיים במחציתה השנייה של המאה העשרים הובילו לניסיונות מגוונים לשכלול המודל הדמוקרטי ודיוקו.⁵⁶ גם את הכתיבה הניאורפובליקנית שתיארנו בפרקים הראשונים של המאמר יש לראות על רקע זה. אולם, כפי שהבהרנו עתה, לבעיה כללית זו יש גם הקשר ישראלי ספציפי הקשור הן בחסך הרפובליקני-אזרחי בהגות היהודית לדורותיה, הן בקיום היהודי המתמשך בגלות.

אולם חידוד האופציה הרפובליקנית-לאומית מוביל אל המסקנה שכשם שהממד הלאומי היה מרכיב מרכזי בהצלחת המפעל הציוני, כך ישנה אפשרות להופכו לכוח מניע בחיזוק הממד הרפובליקני-אזרחי. להלן אציע שלושה כיוונים אפשריים לשימוש במוטיבים מסורתיים-לאומיים לשם חיזוק תודעה רפובליקנית-אזרחית, תוך התמקדות בשלושה קטבים של המדינה: העם, מוסדות השלטון, והחוק. כיוונים אלה עלו בעבר בצורות שונות כרעיונות תיאורטיים או כהתארגנויות מעשיות, אך הפוטנציאל החינוכי-אזרחי שבהם טרם מוצה. אומנם כל אחד מהם כרוך בקשיים לא מבוטלים ואף במהפכה פרשנית-דרשנית, אך ההתגברות על קשיים אלה נדרשת לשם מינוף מיטבי של הלך הרוח הלאומי שביהדות – לטובת חיזוקה של מדינת ישראל ולשם השלמת התפיסה הרואה במדינת ישראל ביטוי עכשווי של היהדות ההיסטורית.

א. העם: חשיבות העיסוק בצורכי ציבור והמדינה כקהילת קודש מורחבת. במקומות מספר בהלכה מצאנו מתן ערך חשוב לעיסוק בצורכי הציבור או בצורכי רבים, עד כדי כך שיוחסה להם עליונות על מעשה חסד עם אדם פרטי. עיסוק זה הושווה לעיסוק בדברי תורה ולפיכך העוסק בצורכי רבים פטור מן התפילה.⁵⁷ הראשונים אף הרחיבו עניין זה והגדירו כצורכי ציבור כל בעיה החוזרת ונשנית ויש להסדירה, אף אם היא נחווית כעניין פרטי בעבור כל מי שנתקל בה. כלשונו של רבינו נסים, בן המאה ה-14: "כבר התיירו רבותינו ז"ל דבור של חול [בשבת] בשביל צרכי רבים, ואלו צרכי רבים הם, שכל דבר המזדמן תדיר, אף על פי שבכל פעם ופעם הוא דבר פרטי, נראה דצרכי רבים נינהו [=הם]".⁵⁸ הגדרה זו מקרבת את מושג "צורכי הרבים" לכלל העניינים הנידונים במרחב הפוליטי. ממילא, המצב שבו רוב העם היהודי – או כמעט רובו – חי במדינת ישראל הופך את העיסוק בענייני המדינה לעיסוק בעל חשיבות עליונה כעיסוק ב"צורכי רבים" או ב"צורכי ציבור".

יתרה מזו, חכמי ימי הביניים שהמשיגו מבחינה הלכתית את מצבה האוטונומי של הקהילה היהודית לא הסתפקו בהתייחסות התלמודית ל"בני העיר" כבעלי סמכות לקבל החלטות מחייבות בעבור כל חברי העיר. מינוח תלמודי זה, שאולי הושפע מן המינוח היווני-הלניסטי של הפוליס, לא היה בו די כדי להקנות ערך של קדושה לקיום הקהילתי-יהודי, ועל כן התפשט השימוש במונח "קהל" או "קהילת קודש". לתיאור זה של הקהילה היו נגזרות משפטיות, שנגעו להיקף יכולת הכפייה של הקהילה על חבריה בתחומי מיסוי, תקנות וענישה, ואף בהעדפת האינטרס הציבורי על פני זכויות היחידים במקרים שונים. יחד עם זאת, מונח זה גם ביטא תפיסת עומק לגבי המהות התיאולוגית של הקהילה ואת חשיבותה וחיוניותה לשם המימוש המלא של חיי הרוח של היחיד.⁵⁹ מינוחים אלה מקרבים את העיסוק בצורכי הציבור אל העיסוק בצורכי שמיים ומעניקים להם נופך של עיסוק רוחני.

ושוב, אל מול מצבה של מדינת ישראל כקהילה היהודית הגדולה בעולם בן זמננו מתבקשת האפשרות לכוון כלפיה אותם מושגים רבי משמעות שהופנו כלפי הקהילות במהלך הדורות ולראות בה את מרכז החיים של עם ישראל בזמננו, בין אם מייחסים לכך משמעות משיחית-גאולית בין אם לאו.⁶⁰ מהלך כזה בהקשר של מדינת ישראל מעצים את מקומה של העשייה הפוליטית-ציבורית לגווניה, בהתבסס על העקרונות הלאומיים-ציבוריים של צורכי הציבור ועל הרעיון של קדושת עדת ישראל. אומנם, מהלך כזה מצריך להרחיב את המושגים הללו גם למדינה מודרנית שלא רק יהודים הם אזרחים בה, ושחלק ניכר מאזרחיה היהודים אינם מחויבים לשמירת מצוות ואינם מקבלים את היחס למדינה מתוך עמדה דתית.

ב. מוסדות השלטון: התקת יחס הכבוד כלפי המלך ליחס למרחב הציבורי-פוליטי. במקומות רבים הזהירו חז"ל על החובה לחלוק כבוד למלכות, גם כאשר מדובר במלך רשע, ואף כאשר אין מדובר במלכות ישראל. כך אמרו ביחס לכבוד שנהגו משה ואהרן

בפרעה, אליהו באחאב מלך ישראל, דניאל בדרישוש, רבי יהודה הנשיא באנטונינוס ורבים אחרים.⁶¹ ברכה מיוחדת תיקנו חכמים לרואה מלכי ישראל ולרואה מלכי אומות העולם, וזירו את האדם להשתדל לראות את המלך ולברכה.⁶² ניתן לנמק עמדה זו כלפי המלכות בנימוקים מגוונים, החל בצורך החיוני במלכות לשם יציבות החברה וקיום העולם, דרך ההכרה בכך שהאל הוא ממליך המלכים, ועד הטענה שהמלכות הארצית היא שיקוף או הד קלוש של מלכות שמיי.⁶³ ניתן לטעון שיחס זה מיוחד רק למלך ממש וממילא אין לו מקום במשטר שאיננו מלוכני, אך לחלופין ניתן להתיק את היחס אל המלכות לכל מוסדות השלטון – ובכך להעצים מאוד את חשיבותם ואת הכבוד שיש להעניק להם.

בכיוון כזה צעד למשל דון יצחק אברבנאל, החכם והמדינאי המפורסם, ממגורשי ספרד בסוף המאה ה-15. ניסיונו המדיני הרב של אברבנאל עומד ברקע תפיסתו המורכבת ביחס לפוליטיקה, שכללה גם גישה רפובליקנית שלאורה העדיף את עידן הרפובליקה הרומית על פני תקופת הקיסרות ושיבח את הרפובליקות האיטלקיות של זמנו לעומת מלכויות ספרד ופורטוגל.⁶⁴ לדבריו, גם במשטר לא מלוכני יש להקפיד לקיים את דברי המשנה לדרוש "בשלומה של מלכות" (אבות ג', ב) – ובעצם בעיקר במשטר לא מלוכני, כפי שהוא מדייק בלשונם של חז"ל:

ולכן אמר "בשלומה של מלכות" ולא אמר "בשלומה של מלך", לפי ששלום המלכות הוא אשר יחייב המשפט ... כי ברוב הפעמים המלך הוא עושק המשפט ומטרידו ... אבל שלום המלכות הוא סבה ליושר המשפט וטוב ההנהגה.⁶⁵

כהמשך לדבריו יש מקום להרחיב את הצורך "לחלוק כבוד למלכות" גם מעבר ל"כבוד המלך", ולהחילו בדמוקרטיה מודרנית על כלל מוסדות השלטון. בכיוונים כאלו צעדו כמה מחשובי הרבנים בתקופתנו שהעניקו לדמוקרטיה יהודית-מודרנית ולמדינת ישראל בפרט, תוקף ומעמד של מלכות ישראל, לכל הפחות לענין הכבוד. כך למשל כתב הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג בהקשר לנשיא מדינת ישראל:

ואם כי נשיא המדינה איננו מלך ממש והוא רק לזמן, אבל ודאי שחייבים בכבודו באופן מיוחד בחייו ולאחר מותו, שכבודו הוא כבוד האומה.⁶⁶

לעצם ההרחבה הזו ניתן למצוא שורשים בדיון ההלכתי בימי הביניים על סמכות הקהילה לקבל החלטות בעבור חברה. סמכות זו התנסחה על ידי הרשב"א, מגדולי החכמים בספרד במאה ה-13, במשפטים המשווים את הציבור הן לסנהדרין הן למלך ישראל – השוואה שניתן להרחיב אותה משאלות פרקטיות של סמכות מוסדות השלטון גם להיבטים של כבוד ואתוס:

וכן מה שיגזרו או יסכימו רובו של קהל בצרכי קהלה, שכיון שעשו כן הרוב, אפילו בעל כרחם של יחידים, מה שעשו, עשוי. ודוקא שעשו הרוב, ובדבר שרוב הצבור יכולין לעמוד

בו ... לפי שכל צבור וצבור, היחידים כנתונים תחת יד הרבים, על פיהם הם צריכים להתנהג בכל עניניהם, והם לאנשי עירם ככל ישראל לבית דין הגדול או למלך, ובין שיהיו במעמדם ובין שלא יהיו.⁶⁷

ודוק, כבוד המלכות הוא ערך רחב יותר מן הקביעה המפורסמת "דינא דמלכותא דינא" שהיא בעיקרה קביעה משפטית שאין מאחוריה בהכרח ייחוס של ערך עמוק לפוליטיקה ולמוסדותיה.⁶⁸ מאידך גיסא, יש לציין כי בעיקרון זה אין למצוא את הדגש על ערכה של ההשתתפות הפוליטית של כל אדם כמו בהדגשת הערך של עיסוק בצורכי ציבור. אכן יש בו העצמת חשיבותה של הספירה הפוליטית וכבוד עמוק למוסדותיה.

ג. החוק – חיזוק הזיהוי של חוקי המדינה כפרק היסטורי בחקיקה הלאומית ואף כפרק עכשווי ביצירת תורה שבעל-פה. פסיקת הלכה על ידי חכמים נתפסה במשך הדורות כהמשך של מעמד הר סיני וכהמשך הגילוי של תורה-שבעל-פה דרך המחשבה האנושית. תובנה זו מאפשרת להתבונן גם על חוקי המדינה היהודית כפרק בהופעת התורה שבעל-פה או כפרק חדש של המשפט העברי כאשר העם חזר לחיים של קיום לאומי. כמה קבוצות ציוניות בראשית המאה העשרים (כגון תנועת משפט השלום העברי שנוסדה ב-1909 וחברת המשפט העברי שנוסדה ב-1918) עסקו בהחייאת המשפט העברי כחוקת המדינה העברית העתידית מתוך רוח שכוו; חלקן הגיעו לכך מכיוון חילוני-לאומי וחלקן מכיוונים דתיים. הכיוון החילוני-לאומי השתלב בפעולות מקבילות של תנועות לאומיות אחרות באירופה שניסו להקים לתחייה את המשפט הלאומי שלהן – ברוח האסכולה ההיסטורית של המשפט, שהתפתחה בגרמניה במאה ה-19 בהשראת פון-סביני ואשר ראתה במשפט ביטוי של הרוח המיוחדת של האומה. אחרים הגיעו מכיוונים דתיים וניסו להתאים – או לקרב – את חוקת המדינה היהודית המודרנית לחוקי ההלכה; ולפחות לראות במשפט התורה מקור השראה חשוב לחקיקה של המדינה מתוך הכרה בכך שגם אם מדובר במדינה חילונית, הרי שבהיותה מדינה לאומית-יהודית יש חשיבות לכך שחוקיה יינקו ממסורת ישראל.⁶⁹ לגישות השונות הללו ישנה כמובן השפעה רבה על מודל היחסים הרצוי בין החוק האזרחי למשפט התורה: האם מדובר בהכפפת המשפט הלאומי למשפט התורה, בשאיבת השראה מן המשפט העברי לחוקי המדינה, או בזיהוי שלהם כפי שהם בתור מרחב של חקיקה הראוי להיחשב לתורה שבעל-פה של זמננו.

הדגשת חוק המדינה בתור חוק לאומי-יהודי ממנפת רגשות לאומיים-דתיים לטובת ערכים רפובליקניים כמו אהבת החוק, שלטון החוק ומידה טובה פוליטית של העדפת ענייני הכלל. מעניין לציין שכותבים שונים על ממלכות ישראל בעת העתיקה חיברו את מסירות הנפש הייחודית של היהודים כלפי מדינתם אל הזיקה שבין החוק האזרחי והדתי. כך למשל כתב ברוך שפינוזה במאמר תיאולוגי-מדיני, בהמשך לפסקה המתארת את ההתייחסות הדתית אל החוקים האזרחיים בישראל הקדומה:

כמה גדולה הייתה, אומר אני, השפעת כל הדברים האלה על חיזוק לבם של העברים לסבול כל דבר לשם מולדתם בעוז רוח וגבורה יחידה במינה – מלמדת התבונה בבהירות יתרה וגם הניסיון העיד על כך.⁷⁰

לסיכום, בפרק הקודם הדגשתי את החסך הרפובליקני שהתקיים – או שנוצר – במסורת היהודית. בפרק זה העליתי אפשרויות שונות לחיזוק הממדים הרפובליקניים-אזרחיים מתוך קישורם לממדים הלאומיים-דתיים ועל בסיס ההנחה שהממדים הללו יכולים לחזק זה את זה. אפשרויות אלו כוללות ערכים רפובליקניים של השתתפות פוליטית (מתוך ערך העיסוק בצורכי ציבור), של כיבוד מוסדות המדינה (מתוך עקרון כבוד המלכות), ושל אהבת החוקים האזרחיים (מתוך קישורם הרעיוני לתורה שבעל-פה ולמסורת הלאומית).

1. ממלכתיות, טוב משותף ולימודי אזרחות

בניגוד לאמור לעיל, בישראל נעשו בעשורים האחרונים כמה ניסיונות לחיזוק הממד הרפובליקני-אזרחי מתוך הנחת הניגוד המובנה בינו לבין הממד הלאומי. כפי שהזכרנו בפתיחת המאמר, "נאום השבטים" של הנשיא ריבלין ופרויקט "תקווה ישראלית" שנמשך בעקבותיו הם חיל החלוץ של שימוש מסוג זה ברעיון הרפובליקני בהקשר הישראלי. עצם הרצון לחזק את התודעה האזרחית בישראל הוא עניין מבורך, וכפי שראינו בפרקים הקודמים הוא אף מתמודד עם אתגר חשוב ויסודי של החברה הישראלית. הרצון לקדם את ההיכרות, הסובלנות והאהדה בין מגזרים שונים בחברה הישראלית, ובכללם אלה שאינם שותפים לאתוס הציוני, והרצון לעשות זאת על בסיס אזרחי-רפובליקני – גם הם מטרות ראויות ומבורכות. אלא שהללו מבקשים לעשות זאת באמצעות הנגדה בין היסוד הרפובליקני ליסוד הציוני-לאומי, ולעיתים תוך חתירה להחלפת הציוני-לאומי באזרחי-רפובליקני. ניסיון זה פוגע בלב הפועם של מדינת ישראל ובמכפילי העוצמה החשובים ביותר שלה: החזון הציוני והמגויסות של בני העם היהודי לממש את זהותם היהודית דרך ההזדהות עם רעיון המדינה היהודית.⁷¹

כפי שהבהרתי לעיל, דווקא מתוך ההכרה בחיוניות של חיזוק היסוד האזרחי-רפובליקני בישראל, יש לשלול את הדיכוטומיה בין הממד הרפובליקני והממד הלאומי. אולם, יד ביד עם "נאום השבטים", גם השיח האקדמי והציבורי בישראל ממשיגים את הפרויקט הרפובליקני והפרויקט הלאומי כמפעלים הסותרים ועוינים זה את זה. תוכניות שונות להכשרת בכירים לשירות הציבורי, שהפכו לספינת דגל של נציבות שירות המדינה, החליפו את הכרזת העצמאות של ישראל ב"נאום השבטים" של ריבלין ואת האתוס הציוני-לאומי באתוס אזרחי-רפובליקני המתואר כמנוגד לו. תוכניות אלו משתמשות במונחים "טוב משותף" ו"ממלכתיות" במובנים אזרחיים-רזים, ורואות בהם תחליף וניגוד לתפיסה לאומית-אתנית-תרבותית.

במאמרו בגיליון 3 של כתב עת זה הדגים אברום תומר את הבעייתיות הזו הן בכתיבה אקדמית הן בפעילותם של עמותות וארגונים שונים סביב מושגי ה"שבטים", ה"ממלכתיות" ו"הטוב המשותף". לא אחזור על שכבר נאמר, ואף לא ארחיב בדוגמאות לרוב שנוספו מאז בהקשר של מושגים אלה, אלא אתמקד כאן בדיון הישיר במונח "רפובליקניות".

במאמר מקיף הציע מנחם מאוטנר הליכה "לקראת רפובליקניות חדשה – רפובליקניות החורגת מהלאומיות". מאוטנר מודע לכך שיש בכך חריגה מהאופן שבו פעלה רפובליקניות בישראל באופן מסורתי אלא שהוא טוען ששינויי התנאים והזמנים מחייבים את אותה רפובליקניות חדשה, ובלשונו:

בשתי המאות האחרונות, הטוב המשותף הרפובליקני היה הטוב המשותף הלאומי. במדינת הלאום, הטוב המשותף לכל האזרחים היה השתייכותם לתרבותה של קבוצת הלאום. אבל, כפי שמוכיח הניסיון ההיסטורי למן המאה התשע-עשרה, הלאומיות עתירת סכנות, ובכל מקרה היא אינה מתאימה עוד לתפיסה הנוכחית של המדינה כמדינה רבת-תרבותית.⁷²

המלצתו של מאוטנר על רפובליקניות חדשה מניחה שהרפובליקניות הקלאסית הייתה כרוכה בתפיסה לאומית. לעומת זאת, יש שחידדו עוד יותר את הדיכוטומיה שבין רפובליקניזם ולאומיות והציגו את החיבור ביניהם כעיוות מוחלט. גרסה זו הגיעה אל הדיון הציבורי-אקדמי, ופגשתי אותה באופן אישי סביב לימוד נושא הרפובליקניות בלימודי האזרחות.

הרקע לסוגיה היה כניסתו של נושא חדש לתוכנית הלימודים המתוקנת באזרחות בשנת 2011, נושא שכותרתו היא "תפיסות דמוקרטיות" ותוכנו הצגת הדגם הליברלי-אינדיבידואלי של דמוקרטיה בניגוד לדגם הרפובליקני. באמצעות הצגת הדגם הרפובליקני, ביקשו חברי ועדת התוכנית שהוסיפו נושא זה לתוכנית הלימודים לקרב את הזהות היהודית של המדינה לתודעת התלמיד על ידי חידוד ההכרה שהדגם הליברלי-אינדיבידואלי של הדמוקרטיה איננו דגם בלעדי בהגות הפוליטית.⁷³ מטרה זו השתקפה גם בספר הלימוד החדש שפורסם בשנת 2016, שהייתי שותף לניסוח כמה מחלקיו האחרונים לאחר כניסתי לתפקיד יו"ר ועדת מקצוע אזרחות בקיץ 2015. העמודים בספר העוסקים בתפיסה הרפובליקנית מציגים את שני המודלים באשר ליחסה לממד הלאומי-תרבותי-אתני כפי שהוצגו לעיל: רפובליקניזם הדוחה לאומיות אתנית-תרבותית ומדגיש את הזהות הקולקטיבית המבוססת על האזרחות; ורפובליקניזם המבוסס דווקא על לאומיות אתנית-תרבותית ומקנה לה מעמד חשוב בביסוס התודעה האזרחית תוך כבוד לזכויות הפרט של קבוצות המיעוט. בעמודים הללו מוזכרות הביקורות האפשריות על כל אחד מן המודלים ואף מצוינת העובדה שמדינת ישראל, בהיותה מדינת לאום, קרובה יותר לדגם השני.⁷⁴

אלא שחוגים פוליטיים ואקדמיים שונים התקיפו את האפשרות להבין רפובליקניזם

באופן זה, וטענו שרפובליקניות מדגישה את היסוד האזרחי-המכיל וכי היא מנוגדת מכול וכול ליסוד האתני-לאומי. יפתח אלעזר ונתן מיליקובסקי הקדישו מחקר למעקב אחר התפתחותה של תפיסה "אתנו-רפובליקנית" בישראל. לטענתם, מדובר בהתפתחות ייחודית להקשר הישראלי, התפתחות שהם תופסים כשימוש קלוקל במונח "רפובליקניזם". הם אף תיארו את השימוש בשילוב של רפובליקניזם ולאומיות בספר הלימוד באזרחות משנת 2016 כשיא של שימוש לרעה במונח "רפובליקניזם" – בהשפעת מעורבותי.⁷⁵

אכן, כפי שראינו לאורך המאמר, רפובליקניזם ולאומיות הם אומנם רעיונות מובחנים זה מזה אך הם אינם סותרים זה את זה. ניתן לאמץ את האחד מבלי לאמץ את השני, אך אפשר גם להשתמש באחד כדי להשלים את השני ולמנף אותו. המגמה הפוליטית העומדת מאחורי ההתקפות הנזכרות לעיל ברורה למדי. במשך עשור וחצי בערך גויסו לימודי האזרחות בישראל לטובת קידומה של עמדה ליברלית-אינדיבידואליסטית מתוך מאמץ עיקש של קבוצות משפיעות להחליש את נוסחת המדינה ה"יהודית ודמוקרטית".⁷⁶ לאחר תגובת הנגד שתוארה לעיל, שראשיתה בתיקון תוכנית הלימודים ב-2011 והשלמתה בספר שיצא בשנת 2016, ניסו אותם גורמים להתכחש לקיומה של רפובליקניות לאומית. בעיניהם, ניתן אומנם לקבל את קיומה של קולקטיביות אזרחית, אך בשום אופן אין להנציח את השיחה הישנה על זהותה היהודית של המדינה. אולם הדיון השקול במושג הרפובליקניות ובהיסטוריה שלו איננו מוביל אל הדיכטומיה האמורה. לטובתה של ישראל ולאור תנאי קיומה הייחודיים, יש לקוות שהיא תמשיך לנקוט את הדגם המשלב רפובליקניזם ולאומיות כפי שנקטה לאורך רוב שנותיה.

ז. המיעוט הערבי: תודעה רפובליקנית במדינת לאום?

את הפרק האחרון במאמר זה שומה עלינו להקדיש להשלכותיה של תודעה רפובליקנית על קבוצות מיעוט במדינות לאום, ובפרט במדינת ישראל, שהרי תודעת רפובליקניזם לאומי מן הסוג שתואר לאורך המאמר עלולה לשמש חרב פיפיות ביחס לקבוצות המיעוט. אם בעבור קבוצת הרוב, תודעה רפובליקנית-לאומית מחזקת את התודעה האזרחית, את הכבוד כלפי החוק והמוסדות המדינתיים ואת תודעת החובה למעורבות חברתית-פוליטית, הרי שבעבור קבוצת המיעוט היא יכולה לתפקד כגורם המחליש את כל אלו – אם מבססים אותה על הנרטיב הלאומי-אתני של קבוצת הרוב.

במדינות מסוימות, רפובליקניזם לאומי יכול לייצר נרטיב תרבותי שגם קבוצות המיעוט יכולות עם הזמן להיטמע בתוכו, אולם אין זה המצב בכל מדינות הלאום. חוסר יכולתו של מיעוט להיטמע בנרטיב של קבוצת הרוב הוא גם גורלה של מדינת ישראל, שבה המיעוט הגדול והדומיננטי הוא המיעוט הערבי, מיעוט בעל זהות עמוקה ונבדלת שאיננו יכול לקבל את הנרטיב הלאומי-יהודי בתור הנרטיב שלו.⁷⁷ בהינתן

מצב זה, יש לשאול: האומנם תודעה רפובליקנית משחקת רק לרעתו של המיעוט הערבי בישראל? האין דרך לקיים את הרפובליקניזם הלאומי בישראל יחד עם הזמנת ערביי ישראל אל השיח הרפובליקני?⁷⁸

אין מנוס מלהכיר בעובדה שמדינת לאום גובה מחיר מן המיעוט, גם אם מתקיים בה המצב הרצוי של שמירה מלאה על זכויות הפרט של המיעוטים ואף אם נעשה בה מאמץ לאפשר להם לקיים את תרבותם ולפתחה במסגרת המדינה ובעידודה. אולם, גם אם אין זה מצב מושלם, אין מדובר במצב רע. ההכרה בעובדה זו מאפשרת לעודד גם את המיעוטים לאמץ תודעת רפובליקנית, אף שלגביהם היא לא תבוסס על הנרטיב הלאומי אלא על ההיבט האזרחי. אפרט מעט עניין זה.

המצב של הערבים בישראל, כמיעוט המצוי במתח מורכב עם קבוצת הרוב, הוביל חלקים רבים מההנהגה הערבית בישראל אל עבר שיח זכויות ליברלי, הממוקד ברובו בטענות על פגיעה בזכויות הפרט או בזכויות הקבוצה. המשגה כזו של יחסי המיעוט הערבי והמדינה מחמיצה את האפשרות לחזק את תודעת השותפות של האזרחים הערבים והחברה הכללית או המדינה. אולם תודעת שותפות כזו נוצרת בפועל מתוך מעורבותם של אזרחים ערבים בתחומי החיים השונים, והסקרים מלמדים בעקביות על התחזקותה בקרב האזרחים הערבים ואפילו על היווצרותה של תודעת גאווה בהיותם ישראלים.⁷⁹ לעומת המשגה הליברלית, המשגה רפובליקנית יכולה לחזק מגמה זו ולהעניק לה ניסוח תיאורטי, אף שביחס לערביי ישראל הרפובליקניזם מבוסס על רפובליקניזם אזרחי בנוסח אריסטו ולא על רפובליקניזם לאומי בנוסח מונטסקייה.

הנכונות להודות בכך שבמדינת לאום מתפתחות תודעות רפובליקניות שונות בקרב קבוצת הרוב ובקרב קבוצת המיעוט, והמינוף של עובדה ריאלית זו לטובתן של הקבוצות השונות ולטובת החברה הכללית, עדיפים מן הניסיון לחתור להמשגה אזרחית בלבד – תוך התעלמות מן השונות הריאלית בין הקבוצות בהיבטי הזהות. המשגה אזרחית שכזו מובילה למרמור מתמיד בקרב קבוצת המיעוט במדינת לאום כאשר שוויון זה לא מתממש במלואו בתחום ההסמלה ובתחומים אחרים של הפרהסיה הציבורית, וכמו כן מובילה להחלשת מקורות ההזדהות עם המדינה אצל קבוצת הרוב, הזדהות שהיא מכפיל עוצמה חשוב ביותר של המדינה והחברה וביטוי זהותי עמוק של אותה קבוצה.

בישראל מוזכרת לא פעם – ובצדק רב – חובתם המיוחדת של היהודים לדאוג לזכויותיהן של קבוצות המיעוט במדינתם, בהיותם עם שסבל אינספור צורות של דיכוי, פרעות וגירושים בתקופת גלותו. חובה זו עמדה מול עיניהם של אבות הציונות שקיוו שמדינת ישראל תהיה מופת ודוגמה להתייחסות ראויה לקבוצות המיעוט.⁸⁰ אולם, היחס הראוי למיעוטים איננו אמור לפגוע בזכות ההגדרה העצמית של היהודים

או לשלול את זכותם לביטוי לאומי מלא במדינתם. בהקשר של תודעה רפובליקנית, המשמעות של עקרונות היסוד הללו היא שאין הצדקה למנוע מן היהודים אזרחי המדינה לקשור את התודעה הרפובליקנית שלהם בתודעה הלאומית על מנת שהן יחזקו זו את זו כפי שתואר במאמר זה. עם זאת, בעבור בני האוכלוסייה הערבית יש לנסח את התודעה הרפובליקנית בגרסה אזרחית, שמחד גיסא לא תסתור את תפיסות היסוד של זהותם ומאידך גיסא תאפשר להם לחרוג מן התודעה הליברלית המצומצמת בהבנת יחסיהם עם המדינה. התודעה הרפובליקנית האזרחית תסייע להמשיג בצורה טובה יותר הן את יחסיה של קבוצה זו עם החברה הכללית, הן את תחושותיה הכלליות ביחס למדינה, לתועלתם שלהם ולתועלת החברה כולה.⁸¹

מלאך, בסיסי הלגיטימיות של מדינת לאום יהודית בעידן פוסט מודרני, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח, עמ' 15-47.

8. לתיאור המחלוקת במונחים של "ניאו-אתונאים" מול "ניאו-רומים" בסגנון שאני מתאר להלן ראו למשל, Eric Nelson, "Republican Visions", *The John S. Dryzek and others (eds.), The Oxford Handbook of Political Theory*, New York: Oxford University Press, 2006, pp. 193-210; Philip Pettit, "Reworking Sandel's Republicanism", *The Journal of Philosophy*, 95.2 (1998), pp. 73-96 (esp. pp. 83-84). ראו גם תיאור שני גלי הרפובליקניזם אצל Geneviève Rousselière and Yiftah Elazar, "Introduction: Republicanizing Democracy, Democratizing the Republic", Idem (eds.), *Republicanism and the Future of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 1-10.

9. לניסוחים הבולטים של גישה זו ראו John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975; Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996; Charles Taylor, "Cross Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA:

* אני מודה לידידים ועמיתים שקראו טיוטות שונות של מאמר זה והעירו הערות רבות ומועילות, ובפרט לפרופ' בני פורת, פרופ' אבי שגיא, פרופ' מני מאוטנר, פרופ' מנחם לוורבוים, פרופ' אלכס יעקובסון, ד"ר יפתח אלעזר ומערכת השליח. תוכנו הוא כמובן באחריותי המלאה בלבד.

1. אלכס מינץ ואחרים, סדר ישראלי חדש: מחזון למציאות – המלצות עיקריות, ירושלים: משכן הנשיא, יוני 2016. זמין במרשתת.

2. אפלטון, "המדינה", ספר ב', כתבי אפלטון, כרך ב, מיוונית: יוסף ליבס, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1979, עמ' 203; תומס הובס, *לוייתן*, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2009; ג'ון לוק, *המסכת השנייה על הממשל המדיני*, מאנגלית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשל"ג; ז'אן-זאק רוסו, *על האמנה החברתית*, מצרפתית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשנ"ו.

3. ג'ון רולס, *צדק כהוגנות: הצגה מחודשת*, מאנגלית: דפי אגנס-סגל, תל-אביב: ידיעות אחרונות, 2010, עמ' 88-89.

4. שם, עמ' 72.

5. רולס עצמו הגדיר סוג של רפובליקניזם אינסטרומנטלי שתכליתו הגנה על המערכת הפוליטית מפני השתלטות של עריצות. הוא סבור שנכון לעודד סוג כזה של רפובליקניזם גם מתוך תפיסתו שלו. ראו שם, עמ' 273-277.

6. שם, עמ' 275.

7. לסקירת הגוונים השונים של תפיסות לאומיות ראו Umut Ozkirimli, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, New-York, 2000; אסף

21. שם, עמ' 62–63.
22. שם, עמ' 73.
23. מונטסקייה, *על רוח החוקים*, מצרפתית: עידו בסוק, ירושלים: מאגנס, עמ' 48. וראו שם בפרט, עמ' 185, ופרקים 14–26 של הספר. אומנם עצם הצורך להתאים את החוקים לאופי המדינה מצוי כבר אצל אפלטון, בדיאלוג 'החוקים', ספרים ד–ה, וכן אצל אריסטו, *פוליטיקה*, עמ' 78; אלא שמונטסקייה הרחיב את הנקודה הזו והפך אותה לעיקרון המארגן של ספרו.
24. מונטסקייה, *על רוח החוקים*, עמ' 184–185.
25. שם, עמ' 50. אף שמונטסקייה מגלה פנים חיוביות ביחס לתפיסה הרפובליקנית, מחלוקת עזה ניטשת בין החוקרים לגבי הדמיון שבין גרסת הרפובליקה הרצויה שלו לרפובליקה הקלאסית. ראו על כך דעות Céline Spector, "Montesquieu: Critique of Republicanism?", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 6.1 (2003), pp. 38–53; Robin Douglass, "Montesquieu and Modern Republicanism", *Political Studies*, 60.3 (2012), pp. 703–719; Annelien De Dijn, "Was Montesquieu a Liberal Republican?", *The Review of Politics*, 76.1 (2014), pp. 21–41.
26. מונטסקייה, *על רוח החוקים*, עמ' 72, 77.
27. שם, עמ' 77.
28. שם, עמ' 63.
29. Nicholas Vazsonyi, "Montesquieu, Friedrich Carl von Moser, and the 'National Spirit Debate' in Germany, 1765–1767", *German Studies Review*, 22.2 (1999), pp. 225–246. אומנם נוספה לסיבה זו גם הערתו של מונטסקייה בשבח מנהגי הגרמנים כבסיס לשיטת החירות האנגלית. ראו מונטסקייה, *על רוח החוקים*, ספר 11, סוף פרק 6, עמ' 156.
30. ראו עפרי אילני, *החיפוש אחר העם העברי: תנ"ך ונאורות בגרמניה*, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2016, עמ' 69–70.
31. Keegan Callanan, "Liberal Constitutionalism and Political Particularism in Montesquieu's The Spirit of the Laws", *Political Research Quarterly*, 67.3 (2014), pp. 589–602. In p. 590.
32. הפניות למחקרים רבים בכיוון זה ראו שם, עמ' 589–590.
33. Keegan Callanan, *Montesquieu's Liberalism and the Problem of Universal Politics*, Harvard University Press, 1995; וכן חנה ארנדט, *המצב האנושי*, מאנגלית: אריאלה אזולאי ועדי אופיר, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 201.
10. לניסוחים הבולטים של גישה זו ראו Quentin Skinner, "A Third Concept of Liberty", *Proceedings of the British Academy*, 117 (2002), pp. 237–268; Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
11. ראו על כך למשל Charles Larmore, "A Critique of Philip Pettit's Republicanism", *Philosophical Issues*, 11 (2001), pp. 229–243; וכן מאמריהם של מתי קרמר ואיאן קארטר ואת התגובות של קוונטין סקינר ופיליפ פטיט בתוך: Cécile Laborde and John Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory*, John Wiley & Sons, 2009, pp. 31–132. לביקורת שיח הזכויות הטבעיות בכתיבה המשפטית על רפובליקניזם ראו למשל Cass R. Sunstein, "Beyond the Republican Revival", *Yale Law Journal* 97 (1987), esp. p. 1551; Scott D. Gerber, "1590–1539: A Review of The Republican Revival in American Constitutional Theory by Bruce A. Ackerman, Frank I. Michelman and Cass R. Sunstein", *Political Research Quarterly* 47, no. 4 (1994), pp. 985–997.
12. יש להעיר שההתייחסות רבים אל אריסטו כאל רפובליקני נובעת מייחסו לטבעו הפוליטי של האדם, למשמעות החוק, להערכת התרומה לחברה ועוד, אך היבטים אחרים כמו ביטול המלוכה אינם חלק ממשנתו. ראו גם להלן הערה 25 הערה דומה ביחס למונטסקייה.
13. אריסטו, *פוליטיקה*, מיוונית: נורית קרשון, תל-אביב: רסלינג, 2009, עמ' 28.
14. שם, עמ' 29.
15. שם.
16. שם.
17. שם, עמ' 142.
18. שם, עמ' 85.
19. אריסטו, *אתיקה מהדורת ניקומאכס*, מיוונית: יוסף ליבס, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1985, עמ' 258.
20. אריסטו, *פוליטיקה*, עמ' 144. לתיאור מושג האזרחות אצל אריסטו ככרוך במושג הטוב ראו Susan D. Collins, *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge University Press, 2006.

43. ראו שם, עמ' 190–200.
44. ראו איל רגב, "חבר היהודים והאידאולוגיה הפוליטית של החשמונאים", **תרביץ**, פ (תשע"ב), עמ' 239–346.
45. דניאל אלעזר, "הקהילה מראשיתה עד סוף העידן המודרני", בתוך הנ"ל (עורך), **עם ועדה: המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו**, ירושלים: ראובן מס, 1991, עמ' 176.
46. Irving A. Agus, "Democracy in the Communities of the Early Middle Ages", *The Jewish Quarterly Review*, 43.2 (1952), pp. 153–176.
47. ראו על כך יעקב בלידשטיין, "מסורת וסמכות מוסדית לרעיון תורה שבעל פה במשנת הרמב"ם", **דעת**, 16 (תשמ"ז), עמ' 11–27; שלמה קסירר ושלמה גליקסברג, **מסיני ללשכת הגזית: תורה שבעל פה במשנתם של הרמב"ם והרמב"ן**, רמת-גן: המכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח.
48. על קיום שתי מערכות המשפט לפי הרמב"ם, המלך והסנהדרין, ראו למשל דברי הרב יהודה זולדן, **שבות יהודה וישראל**, ירושלים: בית הספר הגבוה לטכנולוגיה מכון לב, תשס"ז, עמ' 212–225; הנ"ל, **מלכות יהודה וישראל**, אור עציון: המכון התורני אור עציון, תשס"ב, עמ' 87–98.
49. נושא זה טעון הרחבה רבה, וכאן אסתפק בהפניה לספרו של מנחם לורברבוים, **פוליטיקה וגבולות ההלכה**, ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2005, שתיאר מגמה כללית של "חילון הפוליטיקה" בשני המודלים הראשיים של חכמי ימי הביניים כדלהלן. שיטת הרמב"ם רואה את חוק התורה כעוסק במרחב הפוליטי וממלא חותרת לקירוב מרבי בין חוק התורה והחוק הפוליטי, ועם זאת מותירה גבול מטושטש בין המערכת ההלכתית-תורנית הנובעת מן הסנהדרין לבין ההוראות הפוליטיות היוצאות מן המלך לשם תיקון העולם שאינן זהות לדברי התורה. זאת ועוד, לדעת לורברבוים, בשיטת הרמב"ם המדגישה את כוחו הריכוזי של המלך, "השתתפות הפרט בענייני הציבור המקומיים אינה נתפסת כפעילות פוליטית שראוי לטפחה ולעודדה" (שם, עמ' 121). קביעה זו איננה מדגישה מספיק לדעתי את הקוונת הפרטים לעוסק ביצירת החוק דרך לימוד התורה וביטוי פירות הלימוד במערך בתי הדין. השיטה החלופית, שיטת הר"ן, שצעד בעקבות הרמב"ן והרשב"א, העצימה מאוד את החשיבות הפוליטית של הקהל ותקנותיו, ולכאורה הרחיבה בכך מאוד את תחומו של משפט המלך כעומד בנפרד ממשפט התורה (דרשות הר"ן, דרוש יא), אלא שבכך התחדד הפער שבין דברי תורה העוסקים בחוק אלוהי והשכנת השכינה בישראל לבין חוק המלך שהוא אומנם נחוץ ולגיטימי ותחומו רחב אך הוא עוסק בממד נמוך ו"חלוני", שבו שווים ישראל ואומות העולם, ואיננו זוכה לחשיבות של דברי תורה ולציווי ועידוד כל
34. ראו למשל Pettit, *Republicanism*, pp. 7–12. דייוויד מילר מבקר את עמדתו של פטיט שבה הוא רואה טשטוש של הייחוד הרפובליקני והתאמה שלו לדגם הליברלי. ראו David Miller, "Republicanism, National Identity and Europe", Cécile Laborde and John Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory*, John Wiley & Sons, 2009, pp. 133–141 (esp. pp. 140–141). מילר עצמו סבור שאזרחות רפובליקנית כיום מחייבת שילוב עם לאומיות, אך מבהיר שכוונתו ללאומיות אזרחית מכילה, או כפי שהוא מכנה זאת "קומוניטריום שמאלי", ראו על כך David Miller, *Citizenship and National Identity*, Cambridge: Polity Press, 2000, (esp. pp. 81–109).
35. יורגן הברמאס, **אזרחות וזהות לאומית**, מגרמנית: דנית דותן וקטיה מנור, תל-אביב: רסלינג, 2016, עמ' 34–35 (זהו תרגום מאמר של הברמאס משנת 1992). על היבט זה בהגותו של הברמאס עמד גם דייוויד מילר, ראו Miller, "Republicanism", p. 147.
36. יורגן הברמאס, **הקונסטלציה הפוסט לאומית: מסות פוליטיות**, מגרמנית: יעקב גוטשליק, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 47.
37. מצוטט אצל Azar Gat and Alexander Yakobson, *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 120.
38. שם, עמ' 119–122. ראו גם עמ' 75–77, 130.
39. Alexander Yakobson, "Us and them: Empire, Memory and Identity in Claudius' Speech on Bringing Gauls into the Roman Senate", Doron Mendels (ed.), *On Memory: An Interdisciplinary Approach*, Peter Lang, 2007, pp. 19–36.
40. David Williams, "European and US Perspectives on Civic Republicanism", *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 2.1 (1994), pp. 71–77; Richard Dagger, "Patriotism and Republicanism", in Mitja Sardoč (Ed.), *Handbook of Patriotism*, Springer, 2020, pp. 87–104.
41. מירצ'ה אליאדה, **המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה**, מצרפתית: יותם ראובני, ירושלים: כרמל, 2000, בפרט עמ' 38–49.
42. אסף מלאך, **מהתנ"ך ועד מדינת היהודים: גלגולי הלאומיות היהודית והפולמוס הישראלי**, ראשון-לציון: ידיעות אחרונות, 2019.

- אדם לעסוק בו.
50. דוד בן-גוריון, "המדינה והעם", חזון ודרך, כרך ג, תל-אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, 1952, עמ' 98.
51. הנ"ל, **כוכבים ועפר**: מאמרים מתוך שנתון הממשלה בהוצאת מרכז ההסברה, רמת-גן: מסדה, 1976, עמ' 122-125.
52. הנ"ל, **חזון ודרך**, כרך ג, תל-אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, 1962, עמ' 177.
53. ניר קידר, **ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן-גוריון**, ירושלים: מכון בן-גוריון לחקר ישראל ויד יצחק בן-צבי, 2009; גדעון חזן, **יסודות רפובליקניים בהגותם של הוגים ומנהיגים ציוניים בולטים**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראל, תשע"ז. ראו גם משה ברנט, **עם ככל העמים: לקראת הקמתה של רפובליקה ישראלית**, ירושלים: כרמל, 2009, בפרט פרק חמישי, עמ' 242-278.
54. קידר, **ממלכתיות**, עמ' 171.
55. ראו על כך אצל ברנט, **עם ככל העמים**, עמ' 23-28.
56. למשל רעיון ה"דמוקרטיה הסדרית-קונסוציונלית", רעיון ה"דמוקרטיה השתתפותית" ורעיון ה"דמוקרטיה דיונית". ראו למשל גלעד מלאך, **הסדריות חדשה: אסטרטגיה של מדיניות ציבורית ביחס לחרדים**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 2013, עמ' 9-15; אפרת וקסמן ודנה בלאגור, **דגמים של שיתוף אזרחים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2002; John S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, 2000.
57. ראו **שולחן ערוך**, או"ח, סימן צג, סעיף ד. בעל משנה ברורה (שם, ס"ק ח) כתב שהלה אף פטור מ"תפילת תשלומין" ובשער הציון על אתר הפנה למחלוקת אחרונים בעניין זה. ראו גם **שולחן ערוך**, או"ח, סימן ע, סעיף ד; שם, סימן שו, סעיף ו, וכן סעיף יב בדברי הרמ"א לעניין פיקוח על עסקי רבים בשבת. ראו גם שם, סימן תקמד, סעיפים א-ב בדין צורכי רבים בחול המועד.
58. **תשובות הר"ן**, סימן פ; **שו"ת הריב"ש**, סימנים שפ-צ.
59. ראו לורברבוים, **פוליטיקה וגבולות ההלכה**, עמ' 109-110; יוסף יצחק ליפשיץ, **התאוריה הפוליטית של המהר"ם מריטנבורג: קהילת קודש והתאגדות פוליטית**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, 2006. ליפשיץ עומד על השניות במשנת מהר"ם שביסס את עיקר פסיקתו על תפיסת הקהילה כשותפים ומאידך גיסא שילב בה גם עקרונות של הקהילה כ"אגודה אחת" שיש לה חשיבות תיאולוגית.
60. ראו למשל עמדת הרב הרצוג, אצל חיים בורגנסקי, **"קהילה וממלכה: יחסם ההלכתי של הרב י"א הרצוג**
- והרב שאול ישראלי למדינת ישראל", אביעזר רביצקי (עורך), **דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 278-282; בני פורת, **"חמישה מושגים יהודיים של דמוקרטיה ישראלית"**, הנ"ל (עורך), **מחשבות על דמוקרטיה יהודית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2010, עמ' 19-20.
61. ראו למשל שמות רבה, פרשה ז, ג; מכילתא דרבי ישמעאל, בא - מסכתא דפסחא, פרשה יג; תנחומא, פרשת וישלח, סימן ג; שם, פרשת כי-תשא, סימן ו.
62. בבלי, ברכות נח ע"א; **שולחן ערוך**, או"ח, סימן רכד, סעיפים ח-ט.
63. לסברה הראשונה ראו דברי בעל **ספר החינוך**, מצווה עא ומצווה תצו. לסברה השנייה ראו **שו"ת חתם סופר**, חלק ו, סימן פו. לסברה השלישית ראו דברי חז"ל "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" (בבלי, ברכות נח ע"א), ו"כל המעזי פניו במלך כאלו מעזי פניו בשכינה" (בראשית רבה, פרשה צד). ראו גם דבריו של ר' שמואל בורגנסקי, **שם משמואל**, שמות ד', טז.
64. **פירוש אברבנאל**, דברים י"ח; שמואל א' ח'.
65. **נחלת אבות**, קושטא רס"ו, דף רסו. ראו גם דברי ר' יום-טוב ליפמן הלר בפירושו **תוספות יום-טוב** על משנה זו: "בשלומה של מלכות - הוא המלך עם שריו ויועציו המנהיגים מלכותו ועושים משפט בארץ, ולפיכך לא אמר בשלום המלך. כך פירושו המפרשים". ראו גם דברי ר' ישראל ליפשיץ בפירושו **תפארת ישראל** על אתר: "אולם לא קאמור בשלום המלך, מדיש מדינות שהמנהיגים רבים כהוקנים שברומי בימים הקדמונים ובמדינת [שווין] בימינו... והשם מלכות כולל גם זאת ההנהגה ולכן הוזיהר על זה...".
66. ריא"ה הרצוג, **פסקים וכתבים**, יו"ד, חלק ה, עמ' שצ-שצד. וראו גם עמדת הרב ישראלי שנידונה אצל בורגנסקי, **"קהילה וממלכה"**, עמ' 270-274. ההרחבה של מושג המלכות ממלך ממש גם לשרים ולסוכבים אותו נידונה בהלכה לגבי נושאים קרובים כמו הברכה על ראיית מלכים; ראו למשל הדיון אצל זולדן, **מלכות יהודה וישראל**, עמ' 123-130.
67. **שו"ת הרשב"א**, חלק ג, סימן תיא. כן ראו שם, סימן תיו: "אין כל אדם רשאי לפטור את עצמו מתקנות הקהל והסמכותם, לפי שהיחידים משועבדים הן לצבור. וכמו שכלל הקהלות משועבד לבית דין הגדול, או לנשיא, כך כל יחיד ויחיד משועבד לצבור שבעירו". ראו בהרחבה דוד מאיר פויכטונגר, **תורת המדינה לר' שלמה בן אברהם אדרת**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 2007.
68. לדיון בנימוקי דין זה ראו שמואל שילה, **דינא דמלכותא דינא**, ירושלים: המכון לחקר המשפט העברי, תשל"ה.
69. למטרותיהם של חוקרי המשפט העברי בתקופות הנוכחות כמו גם לזיקתם לאסכולות השונות ראו

Career of the Concept of Republican Citizenship in Israel", *Citizenship Studies*, 24 (2020), pp. 786–803.

76. ראו על כך הלל וורמן, **אזרחות בין השורות: מבט ביקורתי על לימודי האזרחות בישראל**, תל-אביב: רסלינג, 2013; גייגר, "לימודי אזרחות בישראל: יצחק גייגר, "אזרחות: (לא) פשוט ללמד", **השילוח**, 19 (2020), עמ' 69–93.

77. ראו למשל בג"ץ ע"א 8578/08 אורנן נ' משרד הפנים, שדחה את הבקשה להירשם במרשם האוכלוסין כבעל זהות לאומית ישראלית, מכיוון שאזרחי ישראל אינם חשים חלק מזהות לאומית אחת.

78. ראו למשל עמדתו הביקורתית של יואב פלד, "זרים באוטופיה: מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל", **תאוריה וביקורת**, 3 (1993), עמ' 21–35, שעמד על האופי הרפובליקני של האזרחות בישראל, אך טען שהוא תקף בעבור היהודים בלבד ("אתנו-רפובליקניזם"), בעוד בעבור ערביי ישראל הוא מאפשר רק אזרחות ליברלית.

79. תמר הרמן ואחרים, **שותפים בערבון מוגבל: יחסי יהודים וערבים בישראל**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2019. לפי המתואר שם, 65% מהציבור הערבי בישראל אינם בהיותם ישראלים, האחו הגבוה ביותר מאז 2003. על ההזדהות של ערביי ישראל עם המדינה בממד הרגשי אף כאשר הוא עומד בסתירה לניסוחים האידיאולוגיים ראו אלכס יעקובסון, "יחסם של האזרחים הערבים למדינה: זיכרון היסטורי, אידיאולוגיה, דימוי ומציאות", מאיר חטינה וישראל גרשוני (עורכים), **עבר מתעתע: מיתוס היסטוריה וזכרון בחברות אסלאמיות ובחברה הישראלית**, תל-אביב: רסלינג, 2021, עמ' 487–525.

80. ראו למשל דבריו של בנימין זאב הרצל ביומנו: "צוואתי לעם היהודי: התקינו את מדינתם באופן שהזר ירגיש טוב בתוכם" (**עניין היהודים**, כרך ב, ירושלים: מוסד ביאליק, 1999, עמ' 131).

81. המאמר נכתב לפני מבצע שומר החומות במאי 2021, שבמהלכו אלפי ערבים נטלו חלק בפרעות אלימות במיוחד בערים המערובות וברייכוזי אוכלוסייה ערביים בגליל ובנגב. אירועים אלה אינם שוללים את הקביעות העקרוניות בסעיף זה, אך הם מחייבים מחשבה נוספת לגבי ההיתכנות והדרך להוצאה אל הפועל של כיוונים רצויים אלה ביחס לכלל המגזר הערבי.

בהרחבה יוסף דוד, "חזון המשפט העברי: רקע, מגמות ושאיפות", **רביצקי, דת ומדינה**, עמ' 77–113; עמיחי רדיוני, "המשפט העברי בין 'לאומי' ל'דתי': הדילמה של התנועה הדתית-לאומית", **מחקרי משפט**, כו (תש"ע), עמ' 91–178. לניתוח היבטים של הפסיקה הישראלית כהתפתחות או החייאה של המשפט העברי עצמו ראו אריה אדרעי, "לא פוסק אני?!" מנחם אלון: שופט או פוסק הלכה", בתוך אדרעי ואחרים, **הלכה ומשפט: ספר הזיכרון למנחם אלון**, צפרירים: נבו, 2018, עמ' 45–96.

70. ברוך שפינוזה, **מאמר תיאולוגי מדיני**, מלטינית: חיים וירשובסקי, ירושלים: מאגנס, תשכ"ב, עמ' 186.

71. להרחבה בעניין זה ראו אברום תומר, "לא שבטים ולא יער: על חזון הנשיא ושביר", **השילוח**, 3 (2017), עמ' 65–85.

72. מנחם מאוטנר, "משבר הרפובליקניות בישראל", **משפט ואדם – משפט ועסקים**, כרך יד (2012), עמ' 559–594. הציטוט לקוח מעמ' 592. במאמר זה, וכן במאמר תגובה לאברום תומר ("טוב משותף לאזרחים היהודים והערבים", **השילוח**, 4 [2017], עמ' 31–33) מאוטנר הדגיש רפובליקניות וטוב משותף החורגים מן ההבדלים הלאומיים. אומנם, מאוחר יותר תיאר מאוטנר בפירוט את מכלול עמדתו ולפיה על ישראל להישאר מדינת לאום של העם היהודי בכפוף לתנאים מסוימים. ראו בספרו **הליברליזם בישראל: תולדותיו בעיתותיו עתידותיו**, אוניברסיטת תל-אביב: 2019, עמ' 438–419.

73. ביקורת מן הכיוון הלאומי על התעלמות ממודל הדמוקרטיה הרפובליקנית בלימודי האזרחות הובעה על ידי יצחק גייגר, "לימודי אזרחות בישראל: אינדוקטרינציה חד-כיוונית", נייר עמדה מוגש על ידי המכון לאסטרטגיה ציונית, נובמבר 2009, עמ' 26. באותו מסמך הוא מציע הצעת תיקון לתוכניות הלימודים: "יש להביא בהן לידי ביטוי ברור את מגוון המרכיבים והזרמים הדמוקרטיים, כולל הרפובליקניים והקהילתיים" (שם, עמ' 57).

74. ורדה אשכנזי ואחרים, להיות אזרחים בישראל במדינה יהודית ודמוקרטית: ספר אזרחות לתלמידים בחטיבה העליונה בבית הספר הכללי והדתי, ירושלים: משרד החינוך, תשע"ו, עמ' 130–133.

75. Yiftah Elazar and Natan Milikowsky, "Ethnicizing the Republic: The Strange