

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס' 33, אייר תשפ"ג – מאי 2023

רואה אור בירושלים

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: ליאת נטוביץ-קושיצקי, יובל סימן-טוב

סיוע בעריכה: שמואל מרצבך, יאיר רוטשילד, אלון שלו

מנהל מערכת: איתן וקספרס

מו"ל: עמיעד כהן

איורי מאמרים: מנחם הלברשטט

איור השער: יוני שלמון

עיצוב: שירי הראל-ירד // סטודיו דוב אברמסון

דפוס: דפוס העיר העתיקה בע"מ

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

47 הרפורמה במערכת המשפט: כתב הגנה • יחיאל אורן-הרוש

טיעון אחר טיעון, סעיף אחר סעיף – דיון יסודי ומעמיק בחקיקה המוצעת ובאיוניה

105 חזון הלב והעורקים – ישראל כמדינת מרכז • רון דויטש

ישראל יכולה להפוך למוקד תשתיות אזורי, באופן שיבטיח את עתידה בדרכי שלום

127 חיי פא"י: אפשרות היסטורית לחרדיות עכשווית • שמואל מרצבך

חרדיות ארץ-ישראלית מודרנית, עובדת ומתיישבת. מסע בעקבות תנועה נשכחת

153 כשהדת מבשרת את שקיעת האדם • יואב שורק

התורה היא סם חיים כשהיא מעניקה לאדם אחריות וחופש. האם איבדנו את זה?

169 רגע ההתגלות של הרצל • יצחק וייס

מעבר למסך העמימות, מקור ההנעה של חוזה המדינה היה פלאי, יהודי ונבואי

183 קום הזמן ולבש עדניך • בנימין שפירו

לחיות עם הזמן, בתוך הזמן, מעל הזמן: יעקב ועשו כמודלים קיומיים

ביקורת

201 מי שופט את השופטים? • רון שפירא

ספרה של השופטת דפנה ברק-ארוז מלמד כי השופטים ומבקריהם סובלים מקוצר זמן

דעות: יואב שורק על המחאה והטלטלה 5 | ליאת נטוביץ-קושיצקי על אבן הגיוס שבג"ץ זרק למים 9

רבקי דב"ש על כלים מחודשים לדיון אזרחי 13 | יונתן דובי על אקדמיה שנחרבת מפוליטיקה 16

ושחר מאיר-גינזבורג ומאור כהן על איווולת העברית הרב-מגדרית 21

תגובות מישהו אמר משהו על טרנסג'נדרים? פולמוס לוחט בעקבות הגיליון הקודם 27

שיחה עולמית 39 | קריאה ראשונה 209 | קריאה שנייה: מסע פואטי ותמטי בעקבות חיים נחמן ביאליק 225





יואב שורק

ההיסטוריה לא חוזרת

למרות הדרמה האזרחית המטלטלת שעודנו בעיצומה, ורוחות השיסוי המנשבות, חורבן שלישי לא יהיה. כוחות האחדות חזקים

ללכת יחד לאבדון, ולעיתים פירוד מביא לשחרור גואל. המובן-מאליו הוא רק עבורנו, היהודים. מתבונן הבא אל החברה הישראלית מבחוץ, לא יוכל שלא לשים לב לרגישות הגבוהה מאוד שיש כאן למושגי האחדות; לתודעה הרווחת שפיצול פירושו חורבן, שפירוד משמעו איום ממשי וחרף. זהו לקח היסטורי המופנם עמוק בתודעה הקולקטיבית שלנו, ואולי דווקא הוא שגורם לנו לראות את עצמנו דרך קבע כשסועים ומפוצלים מכפי שאנו.

עם התקרבות ישראל לשנתה ה-75 הפך הלקח ההיסטורי הכללי לחרדה כמעט קונקרטי. כך התפשטו בשיח הישראלי האנלוגיות לשתי ממלכות ישראל הקודמות,

אל יובלה ה-75 הגיעה מדינת ישראל לא בתרועת חצוצרות אלא בתודעה חריפה של משבר. הסולידריות הבסיסית, המחויבות למוסדות ולאתוסים המרכזיים שאיחדו את החברה הישראלית מאז המדינה שבדרך, נסדקה בפעולות קשות, חלקן חסרות תקדים – פעולות שנוגדו מתחושות קשות לא פחות ומפחדים עמוקים.

אצל רבים וטובים נלווית למשבר הזה חרדה עמוקה. לא חרדה מפני ניצחוננו של הצד השני, אלא חרדה מפני הפיצול עצמו, מפני השסע הנקרע. לרבים מאתנו זה נראה מובן מאליו: פיצול פירושו, הרי, חורבן.

אבל זה איננו מובן מאליו. הניסיון האנושי איננו חד-משמעי: לעיתים, הרי, אפשר

לכאורה, הקולות הללו היו הקולות החלשים יותר בחודשים האחרונים. אך זו מראית-עין מתעתעת: דרכה של התקשורת להעצים את הקולות הרמים והמתלהמים ולשוש אלי-קרב; ודרכה של רדיפת הפשרה להיתפס ככרוכית, משעממת וחסרת-ברק. בפועל, מבקשי האחדות רקמו אינספור פורומים ומפגשים, של דרגים גבוהים ושל דרגי ביניים, במערכות ציבוריות ובסלונים פרטיים, במפגנים שלא משכו תשומת לב אבל חלחלו עמוק. מאחורי הרבה מן הקלעים, קולם של מבקשי האחדות נשמע היטב, ובלם את הדהירה אל התהום. אם ייכתבו דברי הימים הללו כנבואה לדורות, פועלם של רוקמי המשותף יקבל את המקום הראוי.

זו של בית דוד וזו של בית חשמונאי, שזרעי חורבן – כלומר תחילת הפיצול וההתפוררות שעתידים להביא לכיליונם – נזרעו בעשור השמיני לקיומם.

והנה, אף שמצאנו את עצמנו על סף מלחמת אזרחים, אמיתית או מדומיינת, היא לא הגיעה. ההיסטוריה לא חזרה, ויש להניח שגם לא תחזור באופן הפשוט הזה. למדנו משהו, מסתבר, במאות ארוכות של גלות. אכן, כוחות רבים מתוכנו היו נכונים לשבור את הכלים, להכריז "לא אחים אנו" ו"איש לאוהליו ישראל", אבל במקביל לכוחות הללו כוחות רבים לא פחות פעלו במגוון של דרכים כדי לקדש את המכנה המשותף, להנמיך את הלהבות, להשיב את השיח אל השפיות ולהתעקש על חשיבותה העליונה של האחדות.

לקחי השמאל, לקחי הימין

הימים הללו ייזכרו כימים מנערים. מנערים כל מחנה, ומנערים בעצם המחנאות שלהם. והדרך עוד מושכת, ארוכה

העסקיות, התקשורתיות והפקידותיות במדינת ישראל.

מצד אחד, הייתה זו התעוררות של הפטריוטיות הישראלית הרדומה. אפשר לייחס את הניכוס-מחדש של דגלי ישראל לתעלול יחצני כזה או אחר, אבל אי אפשר להתעלם מהמשמעות העמוקה הגלומה בו. הנפנוף הגאה בדגל, ההתגאות בשירות המילואים ובתשלום המיסים, התחושה הבערת של הצורך להיאבק על פניה של הארץ הזו, כל אלה העבירו את המחנה התפכחות מהלך-רוח של 'ניידים' לטובת הפנמה עמוקה של 'אין לי ארץ אחרת',

בלימה שמונעת חורבן אין פירושה שעולם כמנהגו נוהג. הטלטלה שחווינו ועודנו חווים היא אירוע שעוד יותר חותם לשנים רבות, לטוב ולרע. אירועי חורף ואביב 2023 יותירו חותם, בראש ובראשונה, על המחנה הפוליטי-חברתי שרואה עצמו כישראל היפה, הליברלית, היצרנית, הציונית והחילונית. אף שהשיח ממשיך לתלות את עצמו בסוגיית התיקונים במערכת המשפט, ברור שאלה היו רק תירוץ, או לכל היותר טריגר, להתפרצות אחרת לגמרי. התעוררות חריפה, יוקדת, של מחנה שהצמיח מתוכו במשך עשרות שנים את עמוד השדרה של האליטות האקדמיות,



הדתי-דתל"שי, בעולם המכניות, ושלוויוכוח על מגמת הציונות כבר מזמן אין שותפים במחנה החילוני; אולי כעת, הנכונות להיאבק על ישראל הציונית-ליברלית תוליד גם עניין מחדש בזיקוק התכנים החלוציים שדעכו ועיבודם אל מזון רוחני רלוונטי למאה ה-21.

ומה באשר להתנערות? לשבירת הנאמנות בשם המחאה? זו, להערכתי, תהפוך גם בעיני המחנה שחולל אותה לכתם הדורש כפרה, לחטא ציבורי שמביא לחשבון נפש.

גם הימין לא יוכל שלא ללמוד לקח מאירועי החודשים האחרונים. פנטזיית 'ממשלת ימין-על-מלא', שמילאה את השיח הפוליטי במחנה הימין מאז כינונה של ממשלת בנט, מתנפצת בדרך כפולה, צפויה יותר וצפויה פחות. ההתנפצות הצפויה היא ההבנה שהמגבלות על פעולות הממשלה נובעות לא פעם משיקולים אסטרטגיים מורכבים, והייחוס של כל 'חולשה' מדינית או צבאית ל'כניעה לשמאל' או לערבים היא בחלק מהמקרים לא יותר מתעמולת-בחירות מתעתעת. ההתנפצות הצפויה פחות היא ההבנה שלא די לימין בהכרעה בקלפי, ושלעיתים ממשלה על טהרת הימין עלולה להיות חלשה יותר מממשלה מורכבת. זאת, בין השאר, כיוון שכדי להביא עוצמה וברכה לישראל, יש צורך במתן כתף של שורה ארוכה ומגוונת של אליטות, משירות המדינה ועד למערכות הביטחון, מהסקטור העסקי ועד למערכת הדיפלומטית; שורה שרק מעטים מתוכה שותפים, אידיאולוגית וסוציולוגית, למחנה שנמצא בקואליציה.

נוסף על כך – וזו אולי מגמת עומק שיעבור זמן עד שתחלחל – יש באירועי החודשים האחרונים כדי לעורר גם במחנה הימין סוג של חשבון נפש, באשר ליחסו לתשתית

שיר שהפך כמעט להמנונה של המחאה. ההתעוררות הזאת מבטאת כשלעצמה תובנה כפולה: האחת, הבנה של בני המחנה שהזהות הישראלית והציונות הגלומה בה חשובים לו יותר מכפי שסבור היה; והשנייה, שאין דרך לעצב את פני הארץ הזאת מעמדה מנוכרת וביקורתית. הארץ, מסתבר, תהיה תבנית נוף פניהם של מי שאין להם אחרת, של בניה התמימים והנאמנים.

מצד שני, הייתה באירועי המחאה גם התנערות מחרידה מאחריות לאומית. נעשתה דה-לגיטימציה עמוקה של המערכת הפוליטית ושל הציבור שבחר בו, ובעקבותיה גם שבירה של קווים אדומים שמעולם לא נשברו קודם לכן בשום ויכוח פוליטי: קווים של פגיעה אקטיבית בכלכלה ובביטחון, בתדמית המדינה ובכוח הרתעתה. איומי הסרבנות, שכפו למעשה את השהיית החקיקה, הם בני דוד מדרגה ראשונה של הפיכה צבאית, פעולה שעד לפני שבועות ספורים לא ניתן היה להעלות אותה על הדעת במסורת הדמוקרטית הישראלית. בעודם מניפים שלטי תמיכה ב'דמוקרטיה' והגנה לכאורה עליה, לא בחלו אדריכלי המחאה כמעט בשום מהלך החותר תחת ההכרעה הדמוקרטית, תחת מוסדות המדינה ותחת מסורות ההסכמה האזרחית רבת השנים.

ההתעוררות וההתנערות מתגלות כבר כעת כחוויה מכווננת של מחנה השמאל-מרכזו הציוני-חילוני. הניכוס מחדש של הלאומיות הוא שינוי מגמה, וההבנה שהוא הכרחי במאבק על דמותה של המדינה עתיד להוליד תהליכים של התחדשות שנדרשו למחנה הזה כבר זמן רב מאוד. התרגלנו כבר שנים לא מעטות לכך שמורשתם של ההוגים הציוניים נלמדת כמעט אך ורק על ידי בני הרצף

ציוניים, יהודיים ושמרניים אלה מושמים לא פעם לאל כאשר דבקים בחשיבה המחלקת הכול לשני מחנות – אמוני ו'שורשי' מול פרוגרסיבי ומנותק. אירועי החודשים האחרונים מלמדים שלפרדיגמה הזו יש מחיר לא פשוט.

*

קיווינו, אולי, להגיע אל יובל ה-75 בשמחה של סיפוק, תוך מניית ההישגים המופלאים, הרבים מספור, של שיבת ציון, של מדינת ישראל השלישית. ההישגים הללו לא נעלמו, ורבים מהם אף מתרחבים ומעמיקים; אך רק התחלנו לגעת באתגרי הקיום העמוקים יותר של החברה שלנו, אלה הנובעים מהימורה לכונן כאן חברה מופת ולממש כאן את הייעוד והייחוד, את בשורת גאולת האדם המלווה את עמנו מאז יציאת מצרים. לעיתים, המשברים הגדולים לא נועדו אלא לדחוק אותנו אל הקומות הבאות.

על המסע הארוך, ועל תעתוע האכזבה של מי שנפשם קצרה, כבר כתבה נעמי שמר בפזמון ששמה בפיו של "בנימין השלישי", במחזמר שהועלה בהבימה בשנות השבעים על בסיס ספרו של מנדלי מוכר-ספרים. המחזמר נשכח, אך השיר מצא את מקומו בפס-הקול הישראלי, ולא בכדי. כזכור, הנוסע בשיר לא ראה את התגשמות החזון: לא דקלים, לא גמלים, אפילו לא צל חולף. אך תחת האכזבה, מציע לו בן שיחו להבין שהעדר האוטופיה אינו אלא "סימן שעוד לא הגענו והאופק עוד רחוק". ואדרבה, המרחק הזה מבטיח מרחב, שכן "ליבך עודו פתוח אל ארבעת הרוחות". ומה כעת? פשוט. "צריך להמשיך ללכת. וצריך להמשיך לצעוד. והדרך עוד מושכת, ארוכה".

הערכים הליברליים של ישראל. בניגוד לכל מחאות השמאל בעבר, שהיו נחלת מיעוט הולך ומצטמצם, הפעם מחנה המחאה הצליח לסחוף המונים מקרב המרכז הפוליטי והחברתי של ישראל, וזאת בזכות תבהלת-כזב שהופצה באגרסיביות, שלפיה הקואליציה מבקשת לערער את יסודותיה הדמוקרטיים של מדינת ישראל וליצור כאן מדינת לאום קנאית וסמכותנית. זוהי עלילת שקר בזויה, שמפיציה יזכרו לדיראון עולם כמרעילי בארות האחדות שלנו; אבל העובדה שהיא קנתה לה אחיזה בציבור נובעת מהאופן שבו הימין תופס את עצמו בשנים האחרונות, כמחנה "אמוני" שאינו רואה ערך בקידומם של ערכים ליברליים.

במילים אחרות: נכון לבחון מחדש את הפרדיגמה המחלקת את ישראל לגוש "אמוני" הכולל את הימין והחרדים, ונהנה מתמיכה של מסורתיים מזרחיים, ולגוש 'ליברלי' הכולל את החילונים והשמאל. הנרטיב, שהפך לכמעט מובן מאליו בימין 'הקשה', בייחוד הדתי, ראה את החרדים (שהזהות היהודית חשובה להם) כמו גם את המסורתיים והחילונים המזרחים (שהזהות הלאומית-דתית חשובה להם) כבני בריתו ה'טבעיים'; אך הוא שכח שיש בסיס גם ל'ברית האחים' המושמעת של בנט-לפיד. הוא שכח שהרבה מן הערכים שהימין האידיאולוגי, הדתי והחילוני כאחד, דוגלים בהם, משותפים לו דווקא עם אנשי השמאל-מרכז. ביניהם, בעיקר, חשיבותה של הנשיאה בעול הביטחוני; החתירה לקדמה כלכלית וחברתית; טיפוח חירויות אזרחיות, צמצום הממשלה ומניעת שחיתות; חירות כלכלית וגם צמצום תשלומי העברה. ערכים



ליאת נטוביץ-קושיצקי

הפיל שבלשכת הגיוס

סוגיית השוויון בנטל הגיוס היא סוגיה ציבורית מובהקת שצריכה להתלבן במערכת הפוליטית. התערבותו של בג"ץ יצרה תגובת שרשרת הרסנית שאנו עדיין בתוכה

ולאחרונה אפילו יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל, שבו התבקשו (והסכימו) חברי כנסת חרדים שלא להשתתף בטקסים רשמיים, איבד משהו מקדושתו.

פנים רבות למשבר החוקתי והפוליטי-חברתי שהתפרץ בעקבות הרפורמה המשפטית, והררי מילים לסיבותיו נכתבו על גבי הבמות השונות. בשורות הבאות אני מבקשת להאיר ולחדד את הקשר – הלא מוכר מספיק ולא מובן מספיק – שבין בג"ץ "השוויון בנטל", על גלגוליו המשפטיים והפוליטיים הרבים, לבין המשבר הנוכחי.

קשר זה מנקז אליו את כל המוגלה של המחלוקת הקשה הזאת, והוא כולל בתוכו שאלות ערכיות מהותיות, נוסף על שאלות נוקבות לא פחות על הצורה – כלומר על דרך ההכרעה הצודקת בשאלה הערכית. אין זה מקרה כי הרפורמה המשפטית כרוכה ומלופפת בחוק הגיוס, והקשר הסבוך הזה הוא חלק ממה שמקשה על הגעה להסכמות.

אפתח בהסתייגויות הנדרשות. אין ברצוני למסגר את המהלכים שיתוארו להלן כחלק מקונספירציה להשתלטות בג"ץ על מוקדי הכוח של מדינת ישראל. המאבק סביב סוגיות ערכיות והשקפות עולם הוא לגיטימי, והלוקחים בו חלק עושים זאת כי הם מאמינים בהן צדקם שדרכם היא הדרך המוצלחת ביותר למדינתם. אף איני באה

חוק הגיוס, שאפשר את דחיית שירותם של חרדים בשמונה השנים האחרונות, צפוי להתבטל ביולי הקרוב על פי פסיקת בג"ץ (וזאת אחרי הארכות חוזרות שניתנו בשש השנים האחרונות). בדיוק מהסיבה הזאת נקבע בהסכמים הקואליציוניים כי חוק גיוס חדש חייב לעבור עד סוף מאי – כלומר, בטרם העברת תקציב המדינה. כדי למנוע את פסילתו על ידי בג"ץ הוסכם כי החוק יעבור עם פסקת התגברות או כחוק יסוד. בשעת כתיבת שורות אלו, קשה לדעת מה מהתוכניות הללו יתבצע ומה לא; אבל סביר להניח שמדובר במתכון לפיצוץ: אם הקואליציה תעביר את החוק ופסקת ההתגברות, הדבר יעורר מחלוקת אדירה בתוך המשבר החוקתי הגועש גם ככה; ואם הקואליציה לא תצליח להעביר את החוק, אפשר שהיא תכריז על פיזור הכנסת, וכך ניכנס למערכת בחירות נוספת ומקוטבת במיוחד.

לא מקרי הוא שהוויכוח המר סביב סוגיית השוויון בנטל חוזר אלינו פעם אחר פעם. לרגע נדמה שאנחנו במקום אחר, ואז מתברר שחזרנו בדיוק לאותה נקודה, על גבי ספירלה המסתחררת בקצב הולך וגובר. סופה זו, המאיימת עלינו כבר שנים ארוכות, מערערת מוסדות ציבור חיוניים בזה אחר זה. צריף הכנסת הרעוע ניתן כבר מזמן ממקומו, מבני הממשלה נפגעו קשות, יסודות בית המשפט העליון טולטלו והוא עומד על בלימה,

לטעון כי בג"ץ "השוויון בנטל" והמהלכים שעקבו לו הם האשמים הבלעדיים או העיקריים בהידרדרות אל המשבר. לכישלון הזה אבות ואימהות רבים.

ובכל זאת, הנסיגה הטקטית של תומכי השוויון בגיוס מהמאבק הערכי-פוליטי, תוך קידום מהלך אסטרטגי לטובת שינוי הצורה שבה מוכרעת השאלה הערכית, גרמה בטווח הארוך להתנגשות אדירה, לשיתוק פוליטי ולקושי גדול בהגעה לפשרות. במובן הזה מדובר ברֵאָיה המובהקת ביותר לטענת תומכי הרפורמה כי בג"ץ פגע במשילות.

*

"באמצע שנות התשעים חל מפנה בהתערבותו של בית המשפט בחוקיות ההסדר", כך מנסחת ויקיפדיה בערך "גיוס בני ישיבות" את קביעתו המונומנטלית של בג"ץ מ-1998 נגד מתן הפטור מגיוס לחרדים. מובן ש"המפנה" לא קרה מאליו בבוקר בהיר אחד. קדמו לו צעדים משפטיים רבים שהתרחשו באיטיות ובסבלנות בהובלתו של נשיא בית המשפט העליון דאז, אהרן ברק, ובתמיכת מומחים משפטיים מקרב האקדמיה וממכוני מחקר. בג"ץ הפטור מגיוס היה חלק ממהלך מקיף יותר שבו הרחיב בג"ץ את תנאי הסף לעתירה אליו עד כדי ביטולם, יצר את קריטריון הסבירות בכל הנוגע להחלטות מנהליות וקבע כי הוא רשאי לפסול חוקים על בסיס "חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו", והדברים ידועים ומפורסמים.

בשלב זה טרם נפסל חוק של ממש, כמובן, אלא רק הנוהג שלפיו מעניק שר הביטחון פטור לקבוצת אוכלוסייה ש"תורתה אמונתה". בג"ץ קבע כי החוק הקיים אינו

מתיר מתן פטור גורף. לאור הדברים, כונסה ועדה בראשות שופט בית המשפט העליון בדימוס צבי טל, על מנת ליצור חוק חדש. "חוק טל", שעבר בהמלצת הוועדה בשנת 2002, קבע הקמת מסלולים ייעודיים לחרדים, ושנת הכרעה בגיל 23 שבה יוכל הצעיר החרדי לעבוד לצד לימודים, ולאחר מכן להכריע בין המשך לימודים לבין גיוס במסלול מקוצר או שירות אזרחי.

התהליך היה איטי, אך לאחר כעשור נראו ניצני השינוי. אם בשנת 2005 גויסו על בסיס חוק טל 300 חרדים, בשנת 2010 כבר עמד המספר על 1,650. לקראת פקיעת תוקפו של החוק בשנת 2012 החלה לסעור בזירה הפוליטית המחלוקת בין התומכים בהארכת החוק לבין המתנגדים. אך בטרם הוכרעה המחלוקת, בג"ץ בהובלת הנשיאה דאז, דורית בייניש, פסק כי החוק אינו חוקתי – שכן הוא פוגע בערכי היסוד של מדינת ישראל על פי חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו. בכך הוא הפעיל שעון-עצר לחקיקת חוק חדש, והכניס למערכת הציבורית בישראל גורם מחולל-כאוס.

שימו לב היטב למה שקרה כאן: דיון ערכי גועש וסוער, מתוקשר היטב, המתקיים בזירה הפוליטית, והצדדים זוכים להשמיע בו את קולם בפי נציגיהם – בוטל והוכפף לביקורת שיפוטית על ידי הרכב שתפיסתו הערכית מייצגת צד אחד בלבד. כזכור, בג"ץ במקרה זה לא הגן על אנשים פרטיים. הוא אפילו לא הגן על קבוצת מיעוט. בג"ץ הגן על ערך, על עיקרון כללי של שוויון כפי שהוא מפרש אותו. כשקוראים את פסק הדין כיום קשה להתעלם מחוט היהירה השזור לאורכו. הצעד הסופר-אקטיביסטי הזה הכניס את בג"ץ לזירה הפוליטית כשחקן



הצליחה להגיע להסכמות על חוק חלופי, ועל כן הקדימה את פיזור הכנסת. הממשלה הבאה, שהוקמה על רקע "ברית האחים" של לפיד ובנט, לא כללה את המפלגות החרדיות. בחסות ממשלה זו נחקק חוק גיוס חדש שהיה אמור לעמוד במבחן בג"ץ, ובמסגרתו נקבעה מכסת גיוס שאם הציבור החרדי לא יעמוד בה בתוך כמה שנים, יינתנו צווי גיוס ויופעלו סנקציות פליליות. הסיעות החרדיות באופוזיציה התנגדו לחוק נחרצות, ומאות אלפים יצאו לרחובות; אך בטרם הוברר אם ניתן יהיה לממש את הוראות החוק, ובטרם נידונה העתירה שהגישה נגדו "התנועה לאיכות השלטון" (כן, גם נגד חוק זה הוגשה עתירה) – נפלה הממשלה.

הקואליציה החדשה, שהוקמה בשנת 2015 וכללה את הסיעות החרדיות, מיהרה לתקן את חוק הגיוס באופן שהחזיר את המצב פחות או יותר לנקודת האפס של חוק טל.

שנתיים לאחר מכן נפסל החוק הזה שוב בבג"ץ. הלה חייב את הממשלה לחוקק חוק חליפי בתוך חודשים ספורים. הממשלה – שבשלב זה כללה עדיין את ישראל ביתנו – חתרה להגיע לחוק גיוס חדש (להלן: מתווה משרד הביטחון), שזכה להתנגדות מצד סיעות הקואליציה החרדיות. בתחילה נתמך החוק על ידי מפלגת יש עתיד מהאופוזיציה, ובג"ץ נתן ארכה עד ינואר 2019. ואולם, חודש לפני כן החליט יאיר לפיד שלא לתמוך בחוק בקריאה שנייה ושלישית, והקואליציה הכריזה על פיזור מוקדם של הכנסת.

הגענו אל הכנסת ה-21 הזכורה לרע. ליברמן, נתניהו והסיעות החרדיות לא הצליחו להגיע לפשרה לגבי חוק הגיוס (הסיבות לכך שנויות במחלוקת עד היום), ולאחר חודש הכנסת פוזרה. במערכת הבחירות השנייה

מרכזי ופגע קשות באמון הציבור החרדי במערכת המשפט.

לתומכי השוויון בנטל קשה מאוד להכיר בנקודה הזו, שכן בעיניהם מדובר בפסיקה צודקת מאין כמוה, כמעט טריוויאלית. באופן אישי אף אני סבורה שהפטור הגורף של חרדים מגיוס הוא עוול. שורות אלו נכתבות בעיצומו של יום הזיכרון לחללי צה"ל, כשהלב מכווץ מכאב, וההבדל בין דם לדם צורב. אישית, הייתי תומכת במפלגה שתחתור להגעה להסדר הוגן יותר, סולידרי יותר. אבל חשוב להבין שהסוגיה עצמה פוליטית לחלוטין. הסמכות והאחריות להסדר מוטלת על נציגי העם – ואצלם גם היכולת להגיע לפשרות בנות-קיימא.

פטיש אלף הטון שבג"ץ הטיל למערכה לפני עשור וקצת הציב גבולות גזרה נוקשים. כל דינמיקה עדינה שהחלה להיווצר בשטח נקטעה באיבה. "פסיקת בג"ץ עשויה להתברר כמשגה היסטורי" כתב מיד לאחר הפסיקה פרופ' ידידיה שטרן. "יש להצטער על שבג"ץ, המתאפק שלושים שנה בסוגיה זו, לא היה מוכן להמתין עוד מעט עד להבשלת התהליך החברתי".

*

למרבה הצער, לא רק שהתהליך החברתי לא הבשיל – אלא שכל צד התבצר בעמדותיו, ושעון העצר שהחל לתקתק מאז הוביל כנסות להתפזר טרם זמנן, עקב חוסר יכולת להגיע להסכמות בעניין. הנה תזכורת היסטורית קצרה לאחת התקופות הפוליטיות הסבוכות והמעייפות בתולדות המדינה.

על פי פסיקת בג"ץ דאז, חוקיות הסדר הפטור מגיוס הייתה עתידה לפקוע באוגוסט 2012. הקואליציה באותה תקופה לא

לקבלת הארכות מבג"ץ כדי לחוקק חוק חדש – חוק שלכאורה ייפסל בין כה וכה. בשנים שעברו היוותה הפסיקה מעין מנוף לחץ שלילי שדרבן את שני הצדדים להתבצר בעמדותיהם ולהצדיק את פעולותיהם בפני בוחריהם, על ידי הטלת האחריות על בג"ץ.

*

וכעת מה? מנהיגי ציבור רבים עסוקים כיום בשאלה כיצד להוריד את גובה הלהבות, וכיצד ניתן להתכונן ליום שאחרי העברת הרפורמה בגרסתה המרוככת, או שמא נפילתה. רעיונות למפגשים בלתי אמצעיים בין מנהיגי ציבור מימין ומשמאל מקודמים במרץ. שכנתי לבמה זו, עו"ד רבקי דב"ש, מציעה כיוון אחר, של אספות עם חוקתיות שיעניקו ייצוג משמעותי דווקא לאזרחים מן השורה. אלו כיוונים חשובים מאוד.

אקטיביזם שיפוטי, מסתבר, עשוי לחולל כאוס שאת תוצאותיו משלמת המערכת הפוליטית. בעצם, כולנו משלמים את המחיר. אילו היו הסוגיות הציבוריות נידונות בכלים המתאימים להן, יש יסוד להניח שהפשרות הנדרשות כבר היו נמצאות.

לא התרחש כל שינוי. במערכת הבחירות השלישית – זמן קורונה – הוקמה מעין ממשלת אחדות זמנית ביותר, וממילא עניין הגיוס נדחה שוב. מערכת בחירות רביעית הובילה להקמת "ממשלת השינוי" קצרת הימים. ממשלה זו ביקשה לחזור למתווה משרד הביטחון אך לא הספיקה לעשות זאת טרם נפילתה. והנה הגענו להווה.

מאז 2012 לא הצליחה קואליציה בשיתוף המפלגות החרדיות להסכים על מתווה חדש שיהיה מקובל על בג"ץ. סוגיה פוליטית וערכית לחלוטין, שהייתה יכולה להיפתר במגרש הפוליטי, נהפכה לסלע מחלוקת בלתי פתיר ולמעשה הקשתה מאוד על האפשרות להקים ממשלה יציבה. גם היום, אחד הגורמים העיקריים המסכנים את יציבות הממשלה הנוכחית הוא תסבוכת חוק הגיוס.

הרפורמה המשפטית אמורה הייתה (בין השאר) לאפשר לחוקק חוק גיוס חדש, והיא מן הסיבות המרכזיות לתמיכה המוחלטת של החרדים בה. ללא הרפורמה, ממשלה עם חרדים תחיה תמיד על זמן שאול, ובכפוף



רבקי דב"ש

דמוקרטיה של העם

את הדיון על עקרונותיה החוקתיים של ישראל יש להעביר מקבוצות מומחים מקצועיים אל הציבור הרחב. מודל הדמוקרטיה הדיונית משיב את האמון הציבורי במערכת הפוליטית תוך חיזוק הסובלנות בחברה

* עתה, משהגיעה ישראל למשבר חוקתי חריף במיוחד, ודאי בשלה העת לקדם (שוב) את רעיון הדמוקרטיה הדיונית. רעיון זה נועד להשיב את האמון הציבורי למערכת הדמוקרטית והוא מתאים במיוחד לדיון עקרוני על עצם חוקי המשחק. בשלב זה אדגיש כי אכן בחודשים האחרונים מתקיימים בישראל דיונים רבים ביחס לפתרון הפער החוקתי שנוצר ובית הנשיא פרס את חסותו על יוזמות של קבוצות וארגונים רבים שחתרו למפגשים בלתי אמצעיים, אך רובם ככולן נעשו בקרב קבוצות מומחים למיניהם (יוזמת פרידמן-אלבשן, יוזמת פרופ' ידידה שטרן ועוד). לעומת זאת, דמוקרטיה דיונית מציעה הליך שונה, סדור ומובנה שלו יתרונות רבים ביחס למצב הנוכחי כפי שאפרט להלן.

התיאוריה הדיונית התפתחה בשני העשורים האחרונים על רקע הניסיון להוביל מעורבות אזרחית גדולה יותר – לנוכח משבר האמון ההולך ומתחזק במדינות מערביות רבות, לנוכח התחושה שרבים מנציגי הציבור משרתים קבוצות כוח מסוימות ולא דווקא את הציבור הבוחר (בעיית הנציג) ובעקבות תופעות הלוואי של הרשתות החברתיות. בימיו הראשונים של האינטרנט, ולאחר

לפני כחמש שנים, בשלהי עבודתי בשירות המדינה, התחלתי לעקוב אחר הקולות שהגיעו מהאיחוד האירופי וממדינות נוספות וללמוד על שילוב הליכים דיוניים (דליברטיביים) במוסדות הממשל. כוונתי להליכים שבהם חתך סטטיסטי מייצג של הציבור נבחר לתקופה מוגבלת, כדי לדון בסוגיות יסוד העומדות על הפרק ולהגיע להסכמות – שהן בגדר המלצות למחוקק או למעצבי המדיניות.¹

בזמנו, בחנתי את היתכנותו של יישום תהליך כזה בישראל ביחס לסוגיות חוקתיות מהותיות הנתונות במחלוקת ציבורית עמוקה; וזאת בשל הצורך, לשיטתי, לבסס תהליכים משמעותיים על שיתוף הציבור והאזנה לו. אחד הפוליטיקאים לשעבר שעימו שהתייעצתי אמר לי כי לא יתחולל כל שינוי באופן קבלת ההחלטות, משום שגם אם מדובר במנגנון מייעץ, הפוליטיקאים לא יחלקו את כוחם עם אף גורם אחר – אילו לא יהיו מוכרחים לעשות כן. "רק משבר חוקתי משמעותי יוביל את מקבלי ההחלטה לחשיבה חדשנית", הוסיף אותו פוליטיקאי לשעבר. עם ההכרזה על הבחירות השלישיות במרץ 2020, התקשרתי אליו ואמרתי: "הנה, המשבר החוקתי שיאפשר שינוי הגיע". "עוד לא", הוא השיב, "יש עוד לאן לרדת".

(4) דיווח לנבחרי הציבור או עובדי הציבור הרלבנטיים אילו המלצות יקודמו ואילו ייגנזו ומדוע.

ואכן, במדינות רבות הולך ומצטבר ניסיון בהליכים דיוניים. לדוגמה: אפשרות לסיום חייו של אדם בבחירתו האישית (צרפת); ביטול האיסור על הפלות (אירלנד); סוגיות אתיות-חברתיות בנושאי מדע וטכנולוגיה (דנמרק); דיונים על עתיד ארמניה ועוד.

נוסף לתהליכים אלה שצמחו מלמטה, ההליכים הדיוניים מתחילים להתמסד באופן מובנה בשיטת הממשל. בבלגיה נחקק לאחרונה (פברואר 2023) חוק המסדיר שילוב אזרחים בוועדות הפרלמנט; אירלנד, המובילה בתחום ופועלת מכוח החלטות ממשלה בנושא, עיגנה בחקיקה את האפשרות להשתמש במרשם לצורך בחירת אזרחים לאספה; בבונדסטג, בית המחוקקים הגרמני, הוחלט על שילוב שלושה הליכים דיוניים בשנה הקרובה במימון הפרלמנט; ובהמלצות ההולכות ומתגבשות למדינות החברות באיחוד האירופי כלולה ההמלצה לעגן מסגרת של תהליכים דיוניים כתהליך מוסדי, תוך הגדרת העקרונות המנחים.

*

להליך דיוני כמתואר כמה יתרונות על התדיינות והכרעה בדרכים אחרות. הראשון: הכללת ציבור רחב ומגוון באופן שנועד להשמיע קולות מגוונים יותר, במיוחד של קבוצות שקולן לא נשמע בהכרח מסביב לשולחן. השני: יצירת תמיכה והסכמה רחבות יותר לפתרון שיוצע, גם בגין תהליך הלימוד והליבון המעמיק, גם בשל הנציגים שממילא קל להזדהות איתם בהיותם "השכן ממול" וגם מחמת רמת השקיפות הגבוהה

מכן בימיהן הראשונים של הרשתות החברתיות, נדמה היה שגלומה בו ובהן הבטחה דמוקרטית גדולה. כלים אלו יאפשרו – כך קיוונו – לכל אחד להשמיע את קולו ולקיים דיון עם אנשים שלא היה נפגש בהם אלמלא הרשת. קיוונו לגיוון דעות שיבטיח התחשבות בציבור רחב יותר ומענה לו. כיכר העיר החדשה. השיא היה, כך נדמה, בתפיסה החיובית של תפקיד הרשתות החברתיות ב"אביב הערבי" של 2011; רווחה התחושה שאלמלא הרשתות, שוק הדעות במדינות טוטליטריות לא היה נפרץ והיכולת של הציבור דורש השינוי להתאגד ולהתארגן הייתה נחסמת.

יש להודות ביושר כי הרשתות החברתיות קיימו הבטחה זו בחלקה. קולות חדשים קיבלו במה והחלו להישמע, ומרחב הדעות והעמדות שהוצגו בזירה הציבורית הורחב. אולם, לצד תרומה חיובית זו, נרשמו גם תופעות מטרידות יותר ובהן בין השאר העצמת השיח הקיצוני ויצירת תיבת תהודה מועצמת לעמדות ודעות שהאדם חשוף להן ממילא.

לאור כל זאת התגבשה התובנה כי לצד העובדה שדמוקרטיה מערבית-ליברלית מופעלת על ידי נציגיו הנבחרים של הציבור, יש חשיבות לבניית מוסדות חלופיים לרשתות החברתיות – מוסדות שיאפשרו להתכנס לכיכר העיר, לקיים שם את שוק הדעות ולקבל הכרעות משותפות.

*

ה-OECD הגדיר את ארבעת הרכיבים הדרושים להליך דיוני: (1) בחירה אקראית מקרב הציבור הרחב על פי חתך סטטיסטי מייצג בלבד; (2) תהליך למידה מעמיק טרם ההתדיינות; (3) התדיינות וגיבוש המלצות;



אנשים בעלי השקפות פוליטיות שונות וחוללה שינוי בעמדות המדיניות שהוצגו באופן שאפשר הגעה להסכמות. ההבנה והאמפתיה נשמרו גם לאחר שנה מתום הניסוי.

*

בימים אלו שומה עלינו לבחון את דרכי הריפוי של מדינת ישראל מהמשבר הנוכחי. במקום שבו נכשלו מנהיגינו להוביל שיח, מוטב שנתרגל שיטות המאפשרות קיום דיונים מושכלים והגעה להסכמות, תוך הגברת האמון בפתרונות שיונחו על השולחן וחיזוק תחושת האמפתיה הציבורית לקבוצות "יריבות". הגיעה העת שמתוך השבר שבו אנו מצויים, נצמיח ונטמיע שיטות דמוקרטיות חדשניות יותר, הנותנות ביטוי לרצונותיו של הציבור – שגווניו השונים אינם משתקפים באופן מספק בפתק מפלגתי אחד.

"הדמוקרטיה היא שיטת המשטר הגרועה בעולם, מלבד כל יתר שיטות המשטר שנוסו עד היום"; כך אמר וינסטון צ'רצ'יל. אולי הגיעה העת להצטרף למגמות עולמיות בניסיון להפוך את השיטה הדמוקרטית לגרועה קצת פחות.

הקיימת בהליכים אלו. ולבסוף, התהליך מחזק את המעורבות האזרחית על ידי שיתוף ישיר של האזרחים בתהליכי גיבוש מדיניות. העובדה שכל אחד יכול לעלות בגורל ולשבת בפורום כזה מגבירה את תחושת השייכות והמחויבות להמלצות שיתגבשו; זהו רכיב חשוב במרקם החיים של חברה דמוקרטית.

לשימוש בתהליכים דיוניים יתרונות נוספים מעבר לפתרון הנקודתי, ויש בהם כדי לחזק את היכולת לנהל שיח בין קבוצות "יריבות" על נושאים מעוררי מחלוקת.

בניסוי שנערך בארה"ב בספטמבר 2019, שהוכתר בשם *America in One Room*, נבחרו 523 אמריקנים על פי חתך סטטיסטי מייצג, לדיון בן ארבעה ימים, על סוגיות יסוד שחצו את החברה האמריקנית באותה עת (הגירה, כלכלה, בריאות, מדיניות חוץ וסביבה)². מטרת הניסוי הייתה לבחון אם מדגם מייצג של האוכלוסייה יכול להגיע להסכמות מושכלות בנושאים המפצלים את החברה האמריקנית. במסגרת הניסוי נבחנה גם קבוצת ביקורת שלא עברה את תהליך הלמידה הדיוני וכן נבחנו עמדות המשתתפים לפני תחילת הניסוי, בסיומו ושנה לאחר מכן. בניסוי התגלה בין היתר כי ההשתתפות הובילה להגברת ההבנה והאמפתיה כלפי

עו"ד **רבקי דב"ש** היא יועצת ומרצה בתחום השקיפות, הממשל והחברה; כיהנה בעבר כראש היחידה הממשלתית לחופש המידע במשרד המשפטים.

2 לסקירה על אודות הניסוי ראו *"America in One Room"*, *Helena Magazine*. זמין במרשתת.

1 להרחבה ולהעמקה ניתן לקרוא את מאמרי "אספות עם לסוגיות חוקתיות", שפורסם בגיליון 22 של כתב עת זה וכן להאזין לפרק 3 בהסכת "שיחת השילוח".

יונתן דובי

בלי חופש דעה אין מדע

ההתגייסות המוסדית של אוניברסיטאות בישראל למאבק פוליטי פוגעת במטרת קיומן: חיפוש האמת, חקירתה והפצתה. חיפוש כזה יכול להיעשות רק באווירה של חופש מחשבה

זה היא מבורכת בהחלט, מקובלת ונחוצה כל עוד היא נעשית שלא במסגרת הלימודים הרשמית. התגייסות מוסדית, לעומת זאת, היא כל פעולה של בעלי תפקידים רשמיים – כגון נשיאים, רקטורים ודיקנים, והסנאטים – במסגרת תפקידם הרשמי נגד חבילת החקיקה (ישים הקורא ליבו כי אני מקפיד שלא לקרוא לחבילת החוקים המשפטיים בשם "רפורמה" או "הפיכה", כי גם אם יש לי דעה באשר לטיבה של חבילה זו, אין היא רלוונטית לדיון).

באוניברסיטת בן-גוריון, שבה אני משמש חבר סגל, הסנאט יצא בהכרזה רשמית נגד חבילת החקיקה, והכריח את הסטודנטים והסגל לעצור את הלימודים לשעתיים שבהן היו טקסים ואירועים נגד החקיקה. משרד הרקטור השתמש בדוא"ל הרשמי שלו כדי להאיץ בחברי סגל וסטודנטים לצאת להפגנות נגד החקיקה. אורגנה תהלוכה רשמית של האוניברסיטה שבראשה עמדו בגאון נשיא האוניברסיטה והרקטור.¹ המשמעות ברורה: האוניברסיטה, כמוסד, מתנגדת לחקיקה. אגב, את התשובה הדמיונית של האלוף למעלה ("אם לא אפעל וגו'") ענה הרקטור של אחת האוניברסיטאות לשאלתה כזו בדיוק מחבר סגל בתכתובת אישית.

מובן שישנם הבדלים רבים בין הדוגמה ההיפותטית שהבאתי לבין תגובת האוניברסיטאות. אין דין אלוף (שמילתו

דמיינו את המצב הבא. אלוף פיקוד הדרום שולח הודעת דוא"ל לכל הקצינים, הנגדים והחיילים בפיקוד, ובה הוא מעודד אותם לצאת להפגנות נגד "ההפיכה המשטרית" או לחילופין בעד "הרפורמה המשפטית". לאחר מכן מארגן אלוף הפיקוד יום עוצר-אימונים ובו תהלוכה בהשתתפות קציני המטה שלו ופקודיו. בתשובה לשאלה מפי אחד הקצינים הבכירים שלו, האם זה בכלל במנדט של אלוף הפיקוד לארגן פעילות פוליטית, עונה האלוף מניה וביה: "אם לא אפעל, אחטא לתפקידי בהובלת החברה הישראלית".

נשמע מופרך, הלא כן? ברור לכולנו שמצב כזה יגרור בין היתר מחאה ציבורית רחבה, סערה תקשורתית ופוליטית, וכנראה העמדה לדין משמעתי פיקודי. אחרי הכול, הכוח והסמכות שניתנו לאלוף הפיקוד לא ניתנו לו כדי שישתמש בהם כראות עיניו, אלא רק כדי שיגשים את מטרות הצבא; ואלו אינן כוללות את "הובלת החברה בישראל", בוודאי לא כשמתלווה לכך פרשנות פוליטית מובהקת.

אבל ישנם גופים ציבוריים, ממומנים (כמעט באופן מוחלט) על ידי הציבור, שבהם נעשה בדיוק הדבר הזה. כוונתי כמובן לאוניברסיטאות שהתגייסו כמוסדות בצורה כמעט גורפת להתנגדות לחבילת החקיקה בעניין מערכת המשפט. בהתגייסות מוסדית אין כוונתי כלל לפעילות של תאי סטודנטים או של חברי סגל. כל פעילות פוליטית מסוג



כיצד היא עושה זאת? אחת הדרכים היא היצמדות למסמך הידוע בשם "דו"ח קלָבֶן". בשנות השישים ארצות הברית סערה: סוגיות פוליטיות ובראשן מלחמת וייטנאם הבעירו את השטח, הפגנות בהשתתפות מיליונים סחפו את הארץ מניו-יורק, דרך וושינגטון הבירה ועד קליפורניה, והאוניברסיטאות היו מרכז חשוב לפעילות פוליטית. לנוכח ההתעוררות הפוליטית באוניברסיטאות זימן נשיא האוניברסיטה דאז ועדה מיוחדת שתחווה את דעתה על "תפקיד האוניברסיטה בפעילות חברתית ופוליטית". בראש הוועדה עמד פרופ' הארי קלָבֶן (Kalven), מומחה למשפט חוקתי. דו"ח הוועדה הוא מסמך המסכם בעיני בצורה בהירה ועניינית מדוע אל לה לאוניברסיטה להביע "דעה מוסדית" בעניינים פוליטיים. הינה קטע נרחב מהדו"ח, בתרגומי.²

לאוניברסיטה יש תפקיד גדול וייחודי בפיתוח ערכים חברתיים ופוליטיים בחברה. התפקיד מוגדר על ידי המשימה הייחודית של האוניברסיטה ועל ידי המאפיינים הייחודיים של האוניברסיטה כקהילה. זהו תפקיד לטווח ארוך.

משימתה של האוניברסיטה היא גילוי ידע, שיפור והפצתו. תחומי החקר שלה כוללים את כל ההיבטים והערכים בחברה. אוניברסיטה הנאמנה למשימתה תעמיד אתגרים מתמשכים בפני ערכים חברתיים, מדיניות, מנהגים ומוסדות. בייעודה כמו גם בתפקודה, האוניברסיטה היא המוסד שיוצר אי-נחת כלפי הסדרים החברתיים הקיימים ומציעה חדשים. בקצרה, אוניברסיטה טובה, כמו סוקרטס, תהיה מטרידה.

כלי הפעולה לביקורת ולתנגודת זו הוא חבר הסגל הבודד או הסטודנט הבודד.

היא פקודה) לבין רקטור (שאינו "מפקד" על חברי הסגל). הסנאט הוא גוף נבחר, ולכן זו החלטה "דמוקרטית". ויש עוד הבדלים רבים. ובכל זאת, יש באנלוגיה הזו הרבה מאוד. גם באוניברסיטה מופקד כוח רב בידי הנשיא והרקטור (למשל הכוח לשלוח מיילים רשמיים בתפוצה כללית, הכוח להשפיע על חברי סגל, הכוח לארגן הפסקת לימודים); וגם בדוגמת האוניברסיטאות, ראשי המוסד השתמשו בכוח שניתן להם למטרה שאינה המטרה הרשמית של המוסד.

ייתכן שמי מן הקוראים יחלוק עליי בנקודה זו: תפקיד הצבא מוגדר היטב, לשמור על ביטחון המדינה, ואילו האוניברסיטאות הן גופי מחקר והוראה, וככאלו – תפקידן דווקא לצאת למאבקים פוליטיים. ובכן, רבים טובים חלקו על קו חשיבה זה בטענה כי הוא הרסני לחופש האקדמי ולמחקר. כדי להבין זאת יש לחזור למושכלות היסוד: מהי מטרתן של האוניברסיטאות? מהי מהות האוניברסיטה, מהי תכליתה היסודית? לצורך דיון זה, נפנה מבטנו מערבה, אל ארצות הברית.

קהילה, לא שדולה

האוניברסיטה של שיקגו נחשבת, כמעט מאז היווסדה, למעוז של חשיבה חופשית ולמגדלור של חופש ביטוי. בימים שבהם אחיותיה בחוף המזרחי והמערבי הקפידו על הנומרוס קלאוזוס ואנטישמיות הייתה הבון-טון בליגת הקיסוס, אוניברסיטת שיקגו רתמה לשורותיה מדענים יהודים מן השורה הראשונה (רבים מהם יזכו בפרסי נובל בהמשך הדרך), גם היום, כשמחלוקת פוליטית מחלקת את הקמפוסים בארה"ב, אוניברסיטת שיקגו מקפידה להיות מחוץ למשחק הפוליטי.

האוניברסיטה היא בית ותמיכה למבקרים – אך היא בעצמה אינה המבקר. היא, אם לחזור למקורות הקלאסיים, קהילת מלומדים. כדי לבצע את המשימה שלה בחברה, האוניברסיטה חייבת לשמר סביבה ייחודית של חופש מחקרי, ולשמור על עצמאותה מאופנות פוליטיות, מתשוקות פוליטיות ומלחץ פוליטי. אוניברסיטה, אם ברצונה להיות נאמנה לאמונתה בחקר האינטלקטואלי, חייבת לאמץ ולהכיל את מגוון הדעות הרחב ביותר בתוך קהילתה, לתמוך בו ולעודדו. היא קהילה; אך רק בכל הנוגע למטרה – הגדולה אך המוגבלת – של מחקר והוראה. היא אינה מועדון, היא אינה איגוד מקצועי, היא אינה שדולה.

ומכיוון שהאוניברסיטה היא קהילה רק למטרות מוגבלות ומדויקות אלו, היא קהילה שאינה יכולה לנקוט פעולה קולקטיבית בנושאי היום מבלי לסכן את התנאים לקיומה וליעילותה. אין בנמצא מנגנון שבעזרתו האוניברסיטה תוכל לנקוט פעולה קולקטיבית בלי לפגוע בחופש הדעות המלא שעליו היא מבוססת. אל לה להתעקש שכל חבריה יתמכו בעמדה נתונה אחת לגבי מדיניות חברתית; אם היא נוקטת עמדה קולקטיבית, היא משלמת על כך מחיר של צנזור כל מייעוץ שאינו מסכים עם העמדה שננקטה. בקצרה – האוניברסיטה היא קהילה שאינה יכולה לפנות להכרעת רוב בתוכה לצורך הבעת עמדות בנושאים ציבוריים פוליטיים.

הניטרליות של האוניברסיטה כמוסד עולה לא מתוך היעדר אומץ או מתוך אדישות או אי-רגישות. היא עולה מתוך כבוד לחקירה חופשית ומחויבות למגוון דעות. לניטרליות זו, כמוסד, נלווה החופש המלא ביותר של חברי הסגל והסטודנטים כפרטים לפעול במסגרות פוליטיות ובפעולות מחאה. עוד נלווית אליה המחויבות של האוניברסיטה

לשמש זירה לדין עמוק ובוטח בנושאים ציבוריים.

מתוקף נקודות אלו, אנו רואים כי עולה טענה כבדת משקל נגד נקיטת פעולה קולקטיבית או הבעת דעות קולקטיביות על עניינים פוליטיים או חברתיים על ידי האוניברסיטה, או נגד שינוי פעילויות האוניברסיטה באופן מערכתי על מנת ליישם ערכים פוליטיים או חברתיים, טובים ככל שיראו.

אנו משוכנעים כי אוניברסיטה גדולה יכולה לפעול גדולות ונצורות למען החברה, לפיכך, אל לה להרשות לעצמה להיות מוטה ממשימה זו לטובת לקיחת חלק כשחקן עם כוח או השפעה פוליטיים משניים.

עד כאן דו"ח קלבן, וכעת נחזור אלינו לישראל. גם לאוניברסיטאות בארץ יש מסמכים רשמיים המגדירים את מטרותן. המטרה של אוניברסיטת בן-גוריון, למשל, כתובה בצורה מפורשת בקוד האתי של האוניברסיטה (שאושרר על ידי הסנאט וחבר הנאמנים). וכך כתוב, בשורה הראשונה של הפסקה העוסקת בעניין –

תכליתה היסודית של האוניברסיטה הינה חיפוש האמת, חקירתה והוראתה.

זהו.

לא "להוביל את החברה", לא "לחנך", או "לשפר". חיפוש האמת, חקירתה והוראתה. יש בפשטות הזאת יופי נאצל ובהירות מדהימה, וגם אמת פשוטה נוספת: כשחוקר נבחר להיות חבר סגל באוניברסיטה, הוא לא נבחר (או לפחות לא אמור להיבחר) כי הוא מוביל חברתי, או בעל הדעות ה"נכונות". הוא נבחר כדי לחקור בתחומו, לחפש את האמת ולהורות אותה לדורות הבאים. גם רקטור האוניברסיטה שלי, שהוא היסטוריון משכמו ומעלה, המנדט



– למשל שלא להרשות לשחורים, נשים או להט"בים להתמנות לחברי סגל, או חקיקה קיצונית אחרת בסגנון זה. כיצד נדע מה הגבול? אין כאן תשובה נכונה מוחלטת, אבל אני מציע חוק-אצבע פשוט לבחינת העניין: אם חקיקה פוגעת בצורה ישירה ביכולת של האוניברסיטה להגשים את מטרותה, הרי על האוניברסיטה להביע דעה כמוסד.

מילת המפתח כאן היא "ישירה" – לא פגיעה עקיפה (מפני שאז האוניברסיטאות יתחילו להפגין, למשל, על כל הצעת תקציב המדינה שלא נותנת להן מספיק כסף לדעתן), אלא פגיעה ישירה, מיידית ומובהקת ביכולת התפקוד החופשי של האוניברסיטה. למשל, איסור על מינוי יהודים או ערבים, או כל אפליה ברורה אחרת למשרות חברי סגל, פוגע ביכולת של האוניברסיטה לגייס את מיטב החוקרים לעסוק במחקר. לפי מפתח זה, ברור שחבילת החקיקה המשפטית אינה עילה מספיק טובה לגיוס פוליטי של האוניברסיטאות (בין אם היא טובה ובין אם לאו).

למעשה, האוניברסיטאות פגעו ביכולתן לקיים את תכליתן בעצם ההתגייסות הפוליטית, דרך פגיעה באווירה האוניברסיטאית – אווירת החופש המחקרי, חופש המחשבה, החופש לקיים דיון בועט, ושיתוף הפעולה בתוך קהילת החוקרים. אווירה זו הידרדרה בצורה דרמטית עם ההתגייסות הפוליטית של האקדמיה. כפי שמתואר בדו"ח קלבן, אין לאוניברסיטאות דרך להשתמש ברוב זה או אחר על מנת להביע דעה פוליטית מוסדית מבלי לפגוע בחופש האקדמי ולצנזר דה-פקטו דעות שאינן עומדות בקנה אחד עם הדעה המוסדית.

חשבו על חבר סגל צעיר, שבמקרה אולי תומך בחבילת החקיקה המשפטית, המקבל

שיש לו בתור חוקר אינו "להוביל את החברה בישראל", אלא לעסוק במחקר היסטורי ובהוראתו. ובתור רקטור, תפקידו לאפשר זאת לשאר החוקרים באוניברסיטה בצורה הטובה ביותר. לזאת הוא נבחר, וזה המנדט שלו. ישנם אנשים אחרים שנבחרו להוביל את החברה בישראל, והם נקראים פוליטיקאים. אם הרקטור מעוניין להוביל את החברה בישראל על ידי פעילות ציבורית, הוא מוזמן לקבל מהציבור מנדט ישיר לעשות זאת, על ידי מעבר לפוליטיקה וריצה לבחירות.

אבל מדוע לא לעשות גם וגם? מדוע לא לשאוף גם לחקר האמת והוראתה, וגם לשיפור פני החברה בישראל? ובכן, מפני שהשאיפה לחקר האמת היא אובייקטיבית, ואילו "שיפור פני החברה" הוא מושג סובייקטיבי לחלוטין: פעולה שהיא שיפור פני החברה לאדם אחד, עשויה להראות כהרסנית במיוחד בעיני אדם אחד (ויכול להיות אפילו ששניהם יהיו פרופסורים באותה אוניברסיטה!). הבנה זו, שהדרך האמיתית – וכנראה היחידה – שבה אוניברסיטה יכולה לשפר את החברה היא על ידי שאיפה לגילוי האמת המחקרית (בכל תחום שהוא), היא בסיסו של רעיון "החופש האקדמי". על פי תפיסה זו, אסור למחקר אקדמי להיות מוטה או נתון ללחצים פוליטיים חיצוניים. קל וחומר שאל לו להיות נתון ללחצים פוליטיים פנימיים.

מתי בכל זאת

עשויים המקשים לשאול: האם יש גבול, שבו האוניברסיטאות חייבות להביע עמדה כמוסד? זו כמוכן שאלה טובה. רובנו היינו רוצים שהאוניברסיטאות יעמדו איתן מול, למשל, דרישה גזענית או אנטי-מגדרית בחוק

לאמת. ההיסטוריה מלמדת ששחרור פוליטי של האוניברסיטאות הוא הדרך הטובה ביותר שבה ניתן להשתמש באוניברסיטאות כדי שאכן חברה תשתפר – ולעומת זאת יש בנמצא דוגמאות רבות ביותר שבהן פוליטיזציה של האקדמיה הביאה לנזק גדול.³

כמובן, חברי סגל יכולים – ואף רצוי שכך ינהגו – לקדם סוגיות פוליטיות כרצונם כיחידים. אולם בגייסם את מנגנוני האוניברסיטה, את סמכותם ואת כוחם המוסדי, ובהישענם על איזושהו "רוב מזדמן" בקרב חברי הסנאט כדי להביא להתגייסות מוסדית פוליטית, הם חוטאים לקוד האתי של האוניברסיטאות, מעוותים את המנדט הציבורי שניתן להם ומקטינים את אמון הציבור באקדמיה. בימים סוערים כאלה, שבהם האמון הציבורי במוסדות (כולל מוסדות אקדמיים) יורד בהתמדה, ראוי היה שהאוניברסיטאות יישארו עוגן של אמת מדעית-מחקרית, ויתמקדו במטרה שלשמה נועדו: ייצור והוראה של ידע חדש תוך חיפוש מתמיד אחר האמת. זוהי משימה קשה ושוחקת – אבל היא, ורק היא, תאפשר לאקדמיה להיות חופשית באמת לקדם את החברה, לטובת כולם.

מיילים ישירים המביעים התנגדות נחרצת לחקיקה מראש המחלקה שלו, מהרקטור שלו ומסנאט האוניברסיטה – אותם אנשים בדיוק האחראים על קידומים, על מתן פרסי מחקר, על הוועדות השונות ועל תקציבים שונים בתוך האוניברסיטה. האם חוקר זה באמת ירגיש חופשי להביע את דעותיו השונות? חשבו על סטודנט לתואר מתקדם, שחושב אחרת אולי מהמנחה שלו בנושא זה – האם הוא ירגיש בנוח להתבטא אל מול ההטיה המובהקת של בעלי המרות האקדמית?

האם זוהי הקהילה החופשית שאליה שואפות האוניברסיטאות? ברור שלא – ויש בידי עדויות יד ראשונה מחוקרים צעירים שהביעו (בפניי כמובן, ולא בפני הרקטור) תחושות ורגשות אלו. יהיו כאלו שיטענו שלמרות הפעילות הפוליטית המוסדית, עדיין ועדות האוניברסיטה הן "נקיות מפוליטיקה" – ובכן, זו היתממות, כי ההטיה הפוליטית קיימת בהחלט.

חברי הסגל של האוניברסיטאות, חברי הסנאט ובעלי התפקידים הבכירים, כל אלה לא נבחרו כדי לקדם סוגיות פוליטיות, אלא בשל יכולתם המוכחת לחקור ולחפש את האמת. האוניברסיטה כמוסד קיימת לא כדי "לקדם את החברה", אלא כדי לחקור ולהגיע

יונתן דובי הוא פרופסור מן המניין באוניברסיטת בן-גוריון.

reports/report-universitys-role-political-and-social-action

3 הדוגמה המובהקת ביותר לכך היא כמובן ההשתלטות הסובייטית על האוניברסיטאות, ובמיוחד הליסנקואיום. ראו אהרן צ'חנובר, "על חופש המחקר וההתערבות ביצירה המדעית", מפעילות האקדמיה, האקדמיה הישראלית הלאומית למדעים, גיליון 32, דצמבר 2010. זמין כאן: <https://www.academy.ac.il/SystemFiles/21442.pdf>

1 למשל כאן: ארנולד נטייב, "אוניברסיטת בן גוריון תוקפת את הרפורמה המשפטית: 'סכנה אמיתית לאקדמיה'", אתר מעריב, 26.2.23; וכאן: דור יחזקאלי, "שברו דיסטנס: הנשיא והרקטור של אוניברסיטת בן גוריון הובילו את הצעדה נגד הרפורמה המשפטית", רדיו דרום, 23.3.23 (זמין במרשתת).

2 Report on the University's Role in Political and Social Action (11.1967) לקריאה כאן: <https://provost.uchicago.edu/>



שחר מאיר־גינזבורג ומאור כהן

אל תתנו לסתמי למות

התפשטותה של העברית הרב־מגדרית העילגת מאיימת לבטל את צורת הסתמי – הפתרון הטבעי והאלגנטי להטיות מגדריות בשפה

נשית. אולם בדיוק מסיבות אלו אנו מתנגדים לעברית הרב־מגדרית לצורתיה ולסוגיה. כפי שנראה מייד, העברית הרב־מגדרית מכילה מלכוד נסתר. השימוש בה כובש את מרחב השיח ואינו מאפשר להשתמש בצורת הסתמי. בכך הוא מוביל למותה של צורה זו ולחוסר אונים בקרב דוברי השפה.

אין בעיה ואין פתרון

העברית נחשבת שפה בעלת "מטען מגדרי" רב (בשמות עצם, תארים ופעלים). ניתן לראות זאת באופן ברור כאשר משווים אותה לשפות דוגמת השפה האנגלית. נביט למשל בניסיון לתרגם את ההיגדים הבאים: (1) התלמידים לומדים; (2) התלמידות לומדות; (3) התלמידים ות לומדים. ות. באנגלית, תרגומם של שלושת המשפטים זהה לחלוטין: The students learn.

אולם, לדוברי העברית, הרעיון של ביטוי ניטרלי שאינו תלוי מגדר איננו רעיון זר; ביטוי כזה מצוי כבר בשפה בצורת הסתמי. בשפה העברית, במקרים מסוימים, צורת הסתמי זהה לשימוש בלשון נקבה (למשל כשסופרים 1, 2, 3 משמשים במילה "שלוש" ולא "שלושה"), אולם ברוב המקרים צורת הסתמי זהה לשימוש בלשון זכר. לדוגמה, מורה השואל "מי יודע את התשובה?" ומשתמש בצורת הסתמי – פונה לתלמידות

החלופה הרב־מגדרית מבקשת לחלץ את השפה העברית מביטוי תלוי מגדר. חלופה זו מוכרת לך בוודאי באחת מצורותיה הרבות. מסתבר שנתקלת בעבר בלופסן (מישהו/י; תלמיד/ה) ואולי אף נחשפת לגרסאותיה העדכניות – הנקודה (מישהו/י; תלמיד/ה; כולם); (תלמידים/ות) או התלחם (כולם); תלמידים/ות; תלמידותים) – המבטאות רצף מגדרי א־בינארי (לא בן/בת אלא בנות) ובכך מנכיחות את הזהות הקווירית. ייתכן אף שחלפת על פני שלט הכתוב בגופן הרב־מגדרי (ברוכיִת הבאיִת), שבו כל סיומת כוללת את קשת האפשרויות המגדריות. נראה שהחלופה הרב־מגדרית – על כל צורותיה וגווניה – נוכחת כיום בחיינו יותר מתמיד.

החלופה הרב־מגדרית לא הגיחה לחיינו יש מאין. היא משקפת אי־נחת הולכת וגוברת כלפי תפיסות תרבותיות של מגדר. בעיני חלקים הולכים וגדלים בחברה, החלוקה הלשונית המגדרית מנציחה אי־שוויון היסטורי כלפי נשים ואף מדירה מהחברה את מי שאינם מתאימים לשבלונות המגדריות שעוצבו לדמות הגבר והאישה.

גם אנו שותפים לאי־נחת זה. אי אפשר להתחמק מדיון מעמיק, מורכב ורציני על אודות יחסי המגדר בתרבות. לדעתנו, יש להמשיך ולפעול לטובת שוויון בין נשים לגברים ולגלות רגישות למעמדם של מי שאינם מזדהים עם הבינאריות הגברית־



משתלם"; עלותו אפסית והשימוש בו איננו מצריך למידה רבת שנים או כישרון מיוחד (או אפילו עברית ברמה גבוהה). כל שצריך הוא לאמץ כמה ביטויים וכהרף עין ניתן לאותת על ההשתייכות לקבוצה המיוחלת. כמו האקטיביזם, גם האפקטיביות של האיתות איננה תלויה בהצלחת החלופה הרב-מגדרית (בהשגת מטרותיה).

בשלב זה, ייתכן שאתם חושבים כי ההתייחסות לתומכי החלופה הרב-מגדרית אינה הוגנת; לא כל המשתמשים בחלופה הרב-מגדרית עושים זאת מתוך אקטיביזם או איתות. אם גם אתם חשבתם כך, מרבית הסיכויים שאם השתמשתם בעברית הרב-מגדרית – עשיתם זאת משום שאתם שייכים לסוג השלישי, שבו נדון מייד.

משנים את מרחב הבחירה

"אף אחד לא מכריח אותך להשתמש בחלופה הרב-מגדרית ומי שלא טוב לו – מוזמן להשתמש בצורת הסתמי". ציטוט מסוג זה מופיע – בגרסה כזו או אחרת – כמעט בכל דיון על אודות החלופה הרב-מגדרית. לטיעונים ממין זה נבקש לקרוא "טיעוני הגדלת מרחב הבחירה". בהתאם לשמם, יראה המבנה של טיעונים אלה כך: (א) בהינתן החלופה הרב-מגדרית, דוברי השפה יכולים לבחור אם להשתמש בה או לדחותה; (ב) מצב שבו מצויות יותר ברירות הוא לעולם טוב יותר ממצב שבו פחות ברירות, משום שהללו מאפשרות חופש ביטוי רב יותר לדוברי השפה; (ג) לכן אין כל טעם להתנגד לחלופה הרב-מגדרית.

אף שבמבט ראשון טיעוני הגדלת מרחב הבחירה נראים משכנעים, בחינה מדוקדקת יותר מראה שההנחות העומדות בבסיסם – הן

עיקריים: אקטיביזם, איתות וחוסר אונים.

מניע אחד המביא לבחור בעברית הרב-מגדרית הוא אקטיביזם. נקודת המוצא של החשיבה האקטיביסטית היא אנושית וטבעי להזדהות עימה: יש אי-צדק בעולם ויש לפעול כדי לשנותו! חוסר הצדק במרחב המגדרי קיים – למשל ישנן עוולות שנעשות על רקע אפליה מגדרית – ולכן חובתנו המוסרית היא לעשות מעשה. במקרה שלנו, המעשה הוא אימוץ החלופה הרב-מגדרית בשפה. מסקנה זו מבוססת על כך שהשפה משפיעה על תפיסתנו וכך גם על המציאות; אם נדבר אחרת, נחשוב אחרת – ומחשבה יוצרת מציאות.

למרבה הפלא, חוסר הצלחתה של החלופה הרב-מגדרית לפתור את הבעיה (כפי שהראינו לעיל) אינו משנה באופן עקרוני את תמיכת האקטיביסטים בחלופה זו. גם אם החלופה הרב-מגדרית לא עובדת, ואפילו אם היא מזיקה, אין זו סיבה לדחות אותה. משעה שהשפה המגדרית הפכה לאויב, מוטב להחליף אותה, גם אם החלופה בינונית, בעייתית או שכל עניינה הוא ליצור פרובוקציה!¹ אם כאמור השפה משפיעה על התפיסה, ומחשבה יוצרת מציאות – אזי עדיף אפילו לשתוק מאשר לדבר באופן שיפגע במציאות וישמר אותה כדכאנית.

אולם רבים מהתומכים בחלופה הרב-מגדרית אינם עושים זאת מתוך אקטיביזם אלא בתור איתות. החלופה הרב-מגדרית מקושרת למאפיינים מגוונים ויכולה לאותת על היותם של הדוברים רגישים ואכפתיים, משכילים, שמאלנים, צעירים או מעודכנים מבחינה אופנתית, ואולי הכי חשוב – נאורים, כאלה שנמצאים בצד הנכון של ההיסטוריה. השימוש בחלופה הרב-מגדרית הוא "איתות

הבחירה של דוברי השפה הן בהקשר השיחה הבודדת, הן בהקשר הרחב. בהקשר של שיחה בודדת, עד להופעת החלופה הרב-מגדרית יכלו דוברי השפה לבחור בשימוש בגוף הסתמי. לאחר החשיפה לחלופה הרב-מגדרית, אפשרות זו נמצאת בסכנת ביטול. מעתה כינוי הגוף "הוא" יבחן תמיד לנוכח העברית הרב-מגדרית. הקשר זה מבליט את המשמעות המגדרית הגברית של כינוי הגוף ופוגע במשמעותו ככינוי סתמי. לדוגמה, אם מאן-דהו פונה לקבוצה מעורבת מבחינה מגדרית "חברים יקרים" ניתן להבין שמדובר בפנייה לכל חברי הקבוצה. אולם אם צמד המילים "חברים יקרים" מופיע לאחר חשיפה למשפט "חברים.ות מקסימים.ות", ההקשר הרב-מגדרי יגרום לשומעים להבין את הפנייה הסתמית כפונה לגברים בלבד. בהקשר הרחב, אם כל דוברי השפה יאמצו את החלופה הרב-מגדרית, הדבר יגרום למות הצורה הסתמית – וישאיר את דוברי השפה בזירת קרב מבלבלת שנראה שאין דרך לעזור אותה כמנצחים.

ניתוח זה מביא אותנו להצביע על סיבה שלישית לבחירה בחלופה הרב-מגדרית: חוסר אונים. חוסר אונים זה מתבטא בתחושה כי אף שהחלופה הרב-מגדרית אינה פתרון הולם, עדיין קיימת בעיה בצורה הסתמית שחייבים לנסות לפתור. אם הצורה הסתמית היא בעיה, מוטב לבחור בחלופה הרב-מגדרית כפתרון גם אם הוא איננו מושלם. בעינינו, בחירה בחלופה הרב-מגדרית מסיבות אלו היא טרגדיה שמזינה את עצמה. הסיבה לכך, כאמור, היא שחשיפה לחלופה הרב-מגדרית מנטרלת את הסתמיות של צורת הסתמי (כאשר בצורתו הוא זהה לצורת הזכר) ולכן הופכת את השימוש בה לבעיה.

לגבי בחירות אנושיות, הן לגבי דרכי פעולתה של השפה – בעייתיות. הוספת חלופה לא רק מגדילה את מרחב הבחירה אלא גם משנה אותו. כלומר הבחירה באפשרויות הישנות משתנה מכיוון שעתה משמעות הבחירה בהן היא דחיית החלופה החדשה. תדגים זאת החוויה של קצרת פיצוחים מפתה המונחת לפני אורח השואף לשמור על המשקל. בחירתו להימנע מהאכילה היא מעשה פעיל ואפילו קשה, מה שאין כן כשהקצרה, קרי החלופה, אינה מונחת לפניו.² כך גם החלופה הרב-מגדרית: מרגע שהועמדה, היא איננה מגדילה את מרחב הבחירה אלא משנה אותו. אולם בניגוד לקצרת הפיצוחים, הצבת החלופה הרב-מגדרית אינה מוסיפה פיתוי אלא אשמה. הסיבה לכך היא האופי ההקשרי של השפה.

הגישה ההקשרית לשפה, אם להסתכן בפשטנות, מצביעה על כך שמשמעותה של מילה מושפעת באופן מהותי מהקשר של המילה למילים אחרות בשפה ומיחסה אליהן. לדוגמה, המשפט "איבדתי את העכבר שלי" מקבל פרשנות שונה לחלוטין אם הוא נאמר לאחר המשפט "נכנסתי למשרד והתיישבתי ליד המחשב" או לאחר המשפט "הגעתי הבוקר לפינת הליטוף". בדומה לכך, גם המשמעות של צורת הסתמי מושפעת מהדרך שבה דוברים בשפה משתמשים בה. כפי שנאמר, ניתן להשתמש בכינוי הגוף "הוא" הן במשמעותו כגוף שלישי זכר, הן במשמעותו ככינוי סתמי הפונה לכל מגדר ולכל אדם באשר הוא – והאופן וההקשר שבהם דוברי השפה משתמשים בה הם אשר קובעים את משמעות הכינוי "הוא".

לאור הדברים הללו יש להבחין כיצד הוספת החלופה הרב-מגדרית משנה את מרחב



הסתמית, בעוד בני שיחם הנמצאים במרחב הבחירה החדש יבינו את דבריהם בצורה הזכרית בלבד. לדוגמה, מורה הנמצא במרחב הבחירה הישן ומבקש מתנדב מכוון את דבריו לכלל התלמידים, אולם הוא עלול להפלות תלמידים שאינם מגדירים עצמם כגברים (למשל תלמידות) הנמצאות במרחב הבחירה החדש ומבינות את כוונתו לגברים בלבד – וזאת כאשר כל חטאו הוא דיבור בשפת האם שלו.

האלטרנטיבה הרב-מגדרית יוצרת את הבעיה ולא חושפת אותה.

מלבד זאת, שינוי מרחב הבחירה יוצר שסע בין דוברי השפה במרחב הישן, נטול החלופה הרב-מגדרית, לבין דובריה במרחב החדש. שסע זה, ככל שיעמיק, יגרום לחוסר יכולת להבין זה את זה. חוסר ההבנה עלול להוביל לכך שאל הנוכחים במרחב הבחירה הישן יופנו אצבעות מאשימות שלא בצדק. דוברי השפה שלא נחשפו במידה רבה לחלופה הרב-מגדרית ימשיכו להשתמש בצורה

לחיזוק צורת הסתמי

שתובעת החלופה הרב-מגדרית אנו מבקשים להציע אלטרנטיבה. נציע לחזור ולחזק את צורת הסתמי בשפה העברית; חיזוק בדמות הסבר על תפקודה ותפקידיה. הסבר שכזה יוצר הקשר שבו צורת הסתמי מצליחה לעמוד לנוכח החלופה הרב-מגדרית ומשיב לה את משמעותה המקורית. אנו קוראים לכם להצטרף אלינו כשגירי צורת הסתמי וכדובריה, לדרוש בשלומה, לספר על אודותיה וללמד עליה – בתקווה שפעולות אלו יסייעו לדוברי העברית לעמוד למול חוסר האונים ולחזור לדבר בפשטות על נושאים חשובים שזקוקים לשיח כמו מגדר, שוויון, צדק וחופש.

החלופה הרב-מגדרית תובעת מחיר כבד. היא מסרבלת את השפה וכפי שהראינו איננה מצליחה להציע פתרון ניטרלי ושוויוני באמת. ייתכן שבעבור האקטיביסטים והמאותתים, המחיר משתלם. אולם המחיר הכבד ביותר שתובעת החלופה הרב-מגדרית טמון לדידנו בכיבוש ונטרול צורת הסתמי. הכיבוש האמור יוצר אוכלוסייה שלישית – חסרי האונים – ומאלץ אותה לבחור את אופן תשלום המחיר ולא את עצם התשלום: השקעת מאמצים רבים בדיבור "שפה זרה"; הצטרפות לפרובוקציה לא רצויה; או התעקשות על צורת הסתמי גם כשזו מתפרשת כפנייה לגברים בלבד.

לאלו המסרבים למסור את ליטרת הבשר

מאור כהן ושחר מאיר-גינזבורג הם תלמידי תוכנית אמירים למצטיינים למדעי הרוח באוניברסיטה העברית, וכן, בהתאמה, תלמידי תוכנית פכ"מ [פילוסופיה, כלכלה ומדע המדינה] ועוזר הוראה ותלמידת המחלקה לפסיכולוגיה ועובדת בחברת ייעוץ.

1 העברית הרבי-מגדרית יוצרת פרובוקציה בכך שהיא מקשה על דוברי השפה העברית להתבטא, יוצרת סרבול ומותירה אותם מבולבלים ונבוכים. יש שיגידו שעצם הפרובוקציה יוצרת שינוי, הגם שמגדור השפה נותר בעינו. מכל מקום, בעיני האקטיביסטים שווה לשלם את מחיר הסרבול וההשתקה. ראו למשל את התייחסותה של מיכל שומר, יוצרת הגופן "עברית רבי-מגדרית": "לא נראה לי

שסרבול זה כל-כך טיעון חשוב לעומת שוויון ותחושת קבלה ושייכות בשפה" (כתב רב מגדרי שפונה לשני המינים", באן, 18.4.2021, <https://www.kan.org.il/item/?itemid=104092>).

2 דוגמה דומה מופיעה אצל ריצ'רד ה' תיילר וקאס סאנסטיין, דחיפות קלות, מאנגלית: עפר קובר, תל-אביב: מטר, 2020, עמ' 53.



תגובות

בתגובה ל"הטרנס ומעבר לו", מאת זאב שביידל, גיליון 32

טל קרויטורו

במלכות המגדריים

כאל "טיפולי המרה לזהות המגדרית" (עמ' 77). בכך הוא מאמץ את הגדרותיה של אידיאולוגיית המגדר. אידיאולוגיה זו רואה כ"גילוי האני האוטנטי" הסללה של צעירים לסירוס כימי ופיזי ולכריתה והשחתה של איבריהם (שהרי איש מעולם לא "שינה את מינו". יונקים אינם מסוגלים לשנות את מינם הביולוגי, אלא רק לעבור הליכים רפואיים, שאגב נמצא קשר ביניהם לבין קיצור תוחלת החיים אצל טרנסג'נדרים¹ ולגידול של פי 19 בשיעור ההתאבדויות בפועל, בהשוואה לאוכלוסייה הכללית).²

ב. הטענה ש"נכון להיום לא מוכר טיפול פסיכולוגי, הורמונלי או אחר הגורם להפסקת הרצון לשינוי מין" (עמ' 68) איננה מדויקת. ראשית, כפי שציין הכותב עצמו, הכתיבה המחקרית מראה כי רוב (כ-80%) הסובלים מדיספוריה מגדרית בילדות, מחלימים ללא התערבות³ – זאת בתנאי שלא נוקטים אחד משני צעדים המאיינים את סיכויי ההחלמה. הצעד הראשון הוא נטילת מעכבי התבגרות מינית, הידועים כ"בלוקרים". נמצא כי 98% ממי שנוטלים מעכבים, ממשיכים אחר כך לטיפול הורמונלי לשינוי מין;⁴ כך שהטענה שנטילת מעכבים אינה אלא "הפסקה למחשבה", שאינה מובילה לתוצאות בלתי-הפיכות, איננה נתמכת במחקר. הצעד השני

כתיבה עניינית על נושא הטרנסג'נדר דורשת בימינו אומץ רב. במאמרו של זאב שביידל ניכרות הרצינות, השקעת הזמן בסקירת הספרות ובכתיבה, והכוונה הטובה. המאמר עוסק בנושאים שלמיטב ידיעתי טרם נבחנו לעומק במסגרת כתב עת עברי, כגון הזינוק בשכיחות הדיספוריה המגדרית ובפניות למרפאות מגדר בקרב ילדים וצעירים; שינוי האוכלוסייה העיקרית הסובלת מדיספוריה מגדרית, מבנים בילדותם המוקדמת, לבנות בגיל ההתבגרות; העלייה בשיעור ה"מתחרטים"; הפגיעה בנשים כתוצאה מחזירתם של גברים עם טענות מגדר למרחבים נשיים פרטיים; ההתנכלויות לקהילה הלסבית בשל התנגדותה לגישות המגדר הפרוגרסיביות ועוד.

ובכל זאת, המאמר מאמץ במידת מה את ההמשגה הפוליטית של אידיאולוגיית המגדר באופן המגביל את תפיסתו של הכותב וממילא גם את תפיסת הקוראים, ולוקה בכמה אי-דיוקים. אציין דוגמאות חשובות לכך.

א. הכותב בחר להתייחס לניסיונות לסייע לצעירים להחלים מדיספוריה מגדרית – דהיינו לקבל את גופם כפי שהוא ולא לחוש עוד מצוקה סביב מינם הביולוגי –

המאין את סיכויי ההחלמה הוא "שינוי מגדר חברתי", דהיינו שינוי כינויי גוף, השם, הלבוש ושאר הסממנים החברתיים לסממנים המאפיינים את המין השני. מחקר אחד מצא כי רק 2.5% מהילדים שעברו שינוי מגדר חברתי החלימו מהדיספוריה במעקב של חמש שנים; שאר הילדים היו בדרכם לטיפול הורמונלי או כבר החלו בו בשל הימשכות הדיספוריה המגדרית.⁵ עדויות לכך ששינוי מגדר חברתי בקרב ילדים מקבע דיספוריה מגדרית ופוגע בסיכויי ההחלמה ממנה נמצאו גם במחקרים קודמים.⁶

שנית, בשנים האחרונות, שבהן עקבתי מקרוב אחר הנושא, נחשפתי למאות סיפורי החלמה מדיספוריה מגדרית בעקבות טיפול. את הסיפורים שמעתי מפייהם של הורים ומטפלים, ומפי המחלימים עצמם. דיספוריה מגדרית אינה אלא סימפטום לעיתים היא סימפטום של הומופוביה חיצונית או מופנמת; לעיתים סימפטום של דיכאון, חרדה, טראומה, דיסוציאציה, הפרעות דיסמורפיות ועוד. לדיספוריה מגדרית אין "טיפול אחיד", כי לדיספוריה מגדרית אין סיבה אחידה. אך אין זה אומר שאין לה טיפול, ובוודאי אין זה אומר שהטיפול הראוי הוא סירוס והשחתת הגוף.

ג. טענת הכותב ש"נדמה שהטיפולים שנועדו לסייע לאדם טרנסג'נדר להתאים את גופו לזהותו הפנימית, נושאים לרוב תוצאות חיוביות" (עמ' 68–69) אינה נתמכת במחקר. הממצאים הנוגעים למצב הנפשי של המטופלים אינם אחידים, והם מצביעים לסירוגין על שיפור, על היעדר שינוי או על החמרה. נוסף על כך, חלק מהנתונים הללו נצפים בשלבים הראשונים של הטיפול, המאופיינים בתחושת אופוריה קצרת מועד

(זמן החציון להתפתחות תחושת החרטה עומד על כשמונה שנים).⁷ המחקר ארוך הטווח היחיד שנערך ופורסם מצא ירידה חדה בבריאות הנפש כמה שנים לאחר הטיפולים.⁸ אין זה פלא, אם כן, שהולכים ומתרבים הקולות המפקפקים ביעילות הטיפולים.⁹

הקשר בין הטיפולים לבין קיצור תוחלת החיים ושלל סיכוכים רפואיים שונים, לעומת זאת, זוכה לגיבוי מחקרי עקבי. אין הדבר מפתיע, שכן אותם "ניתוחים קוסמטיים" – כדברי הכותב – הם למעשה פרוצדורות להשחתת איברים בריאים, ומשום שהגוף האנושי אינו נועד להתמודד עם הורמונים של המין השני. כך למשל נשים הנוטלות טסטוסטרון מגבירות את סיכוייהן להתקפי לב בכ-400 עד 500 אחוזים ומועדות להתנוונות במערכת הרבייה;¹⁰ בעוד שעשרות אחוזים מהגברים הנוטלים הורמונים נשיים אובחנו עם דלדול עצם.¹¹ האומנם אלו "תוצאות חיוביות"?

כמו כן, המחקר שאליו הפנה הכותב במאמרו,¹² הטוען לירידה בפנייה לטיפולים נפשיים לאחר ניתוחים ל"שינוי מין", נמשך על ידי כתב העת ועבר שינויים בשל אי התאמה בין הנתונים לבין מסקנתו.¹³

ד. הכותב מאמץ את המושג "סיסג'נדרים", שעצם השימוש בו מהדהד את הטענה שלכלל האנשים יש תחושת מגדר סובייקטיבית. עד לאחרונה המושג "מגדר" היה מושג סוציולוגי בר חשיבות, המתייחס למשמעויות, הציפיות והתפקידים החברתיים המוקצים על פי מין. עתה משמשת המילה לתיאור תחושות פנימיות, שלכאורה יש לכולנו. על מה נשענת טענה זו? אני, באופן אישי, מעולם לא הרגשתי אישה, כי להיות אישה זו לא הרגשה אלא



תמידיית בנטילת הורמונים? באובדן היכולת לקיים יחסי מין? מתחרט ישראלי שאיבריו הוסרו טען בפניי שאף אחת מההשלכות הללו לא הודגשה בפניו לפני הניתוח, ושלו היה מודע אפילו לאחת מהן, לא היה עובר אותו.

ישנם הטוענים שלמרות הכול יש הצדקה לטיפולים, והיא בעיית האובדנות הקשה בקרב הסובלים מדיספוריה מגדרית. הצדקה זו אינה נשענת על הנתונים. רבים מצטטים תוצאות של סקר אינטרנטי משנת 2011, שאינו בעל דגימה מייצגת, המצביע על 41% אובדנות בקרב הסובלים מדיספוריה מגדרית.¹⁴ אך שני מחקרים שבדקו אובדנות בפועל – דהיינו מקרי התאבדויות – ולא דיווחים עצמיים על תחושת אובדנות, גרסו אחרת. מחקר אחד מצא שיעור התאבדות נמוך בהרבה, של 0.03% בקרב צעירים עם דיספוריה מגדרית שפנו למרפאות מגדר;¹⁵ המחקר השני בדק את מי שכבר עברו את הטיפולים, ומצא שיעור התאבדות גבוה משמעותית (פי 19) מזה של האוכלוסייה הכללית, שנים מספר לאחר המדיקליזציה.¹⁶ הנתונים הקשיחים אינם תומכים אפוא בנרטיב השכיח של אובדנות גבוהה החולפת לאחר הטיפולים, אלא בקיומו של זינוק בשיעור ההתאבדויות כמה שנים לאחריהם.

בחינה מפוכחת של המציאות, והנכונות להבחין בינה לבין רגשות ותחושות, מעלה כי דרך הפעולה הראויה אינה עידוד הטיפולים "משני המגדר" כביכול, אך משחיתי הגוף בפועל – אלא הכלה וקבלה של אנשים מגוונים מגדרית, לצד דחיית אידיאולוגיות הטוענות שאנשים אלה לכודים ב"גוף הלא נכון".

תיאור של מציאות ביולוגית המתקיימת אצלי, מציאות שאצל גברים מעולם לא התקיימה ולעולם לא תתקיים אצל גברים. נשים הרי אינן גברים כרותי איברים או מסורסים כימית. הנרטיב על היכולת לשנות את המין מטעה את הצעירים ואת הפגיעים. לא פלא ששיעור ההתאבדויות בפועל מזנק מספר שנים לאחר תהליך "שינוי המין", כשהאדם מבין שמינו לא השתנה, אך בריאותו מידרדרת.

ה. בסיכום המאמר נכתב ש"נדמה כי עבור הרוב הסיסג'נדר, הדבר הראוי הוא להשלים עם העובדה שמשפר קטן של אנשים טרנסג'נדרים הם פשוט חלק מהחברה האנושית" (עמ' 83). יש לציין שמשחר ההיסטוריה היו נשים גבריות וגברים נשיים בתרבויות שונות. בזה אין חידוש. החידוש טמון בהמשגה שאינה רואה בזה מגוון אנושי מבורך, אלא אי התאמה בין הגוף ל"זהות המגדרית" – מצב שיש לתקנו באמצעות התאמת-השחתת הגוף. למותר לציין שהכרה וקבלה של המגוון האנושי הרחב, הכולל חריגות של תכונות אופי ומראה מהחלוקה המינית הרווחת, אינן מחייבות טיפול זה.

הדברים האמורים מעלים תהייה לגבי האמירה שעל הטיפולים להיות "נגישים לכל בגיר מעוניין בהם, בדומה לכל שירות רפואי אחר" (עמ' 83). ראשית, הטיפולים אינם דומים לשירותים רפואיים אחרים, שכן יכולתם לרפא מוטלת בספק, בעוד שפוטנציאל הנזק שלהם מתועד כהלכה. כן ראוי לשאול: האם היה אותו בגיר מעוניין בטיפולים לו היה מודע להשלכותיהם? האם היה מעוניין בקיצור תוחלת חייו? בתלות

טל קרויטורו היא ד"ר לעבודה סוציאלית ומטפלת בטרואמה.

- ראו הערה 2 לעיל. 8
- 8 Christel JM de Blok, et al., "Mortality trends over five decades in adult transgender people receiving hormone treatment: a report from the Amsterdam cohort of gender dysphoria," *The Lancet Diabetes & Endocrinology* 9.10 (2021): 663-670. 1
- 9 Roberto D'Angelo, "Psychiatry's ethical involvement in gender-affirming care", *Australasian Psychiatry* 26.5 (2018): 460-463; "Gonadotrophin releasing hormone analogues for children and adolescents with gender dysphoria", *National Institute for Health and Care Excellence (NICE)*; Michael Biggs, "The Tavistock's Experiment with Puberty Blockers", In Michele Moore & Heather Brunskell-Evans (eds.), *Inventing Transgender Children and Young People*, Cambridge Scholars Publishing. 2
- 10 Talal Alzahrani, et al., "Cardiovascular disease risk factors and myocardial infarction in the transgender population", *Circulation: Cardiovascular Quality and Outcomes* 12.4 (2019): e005597; Nienke M. Nota, et al., "Occurrence of acute cardiovascular events in transgender individuals receiving hormone therapy: results from a large cohort study," *Circulation* 139.11 (2019): 1461-1462; Maurizio Baldassarre, et al., "Effects of long-term high dose testosterone administration on vaginal epithelium structure and estrogen receptor- α and- β expression of young women", *International Journal of Impotence Research* 25.5 (2013): 172-177. 3
- 11 Katrien Wierckx, et al., "Long-term evaluation of cross-sex hormone treatment in transsexual persons", *The Journal of Sexual Medicine* 9.10 (2012): 2641-2651. 4
- 12 Richard Bränström and John E. Pachankis, "Reduction in Mental Health Treatment Utilization Among Transgender Individuals Affirming Surgeries: A Total-After Gender Population Study", *American Journal of Psychiatry* 177.8 (2020): 727-734. 5
- 13 Richard Bränström and John E. Pachankis, "Toward rigorous methodologies for strengthening causal inference in the association between gender-affirming care and transgender individuals' mental health: response to letters", *American Journal of Psychiatry* 177.8 (2020): 769-772; Ned H. Kalin, "Reassessing mental health treatment utilization reduction in transgender individuals after gender-affirming surgeries: a comment by the editor on the לסקירת המחקרים שבוצעו בין השנים 1972-2013 ראו "Do trans-kids stay trans: when they grow up?"", *Sexology Today!*, January 11, 2016 נוסף מחקר שהצביע על 88% החלמה מדיספוריה מגדרית בילדות, ראו Singh, Devita, Susan J. Bradley, and Kenneth J. Zucker, "A follow-up study of boys with gender identity disorder", *Frontiers in Psychiatry* (2021): 287. 6
- Polly Carmichael, et al., "Short-term outcomes of pubertal suppression in a selected cohort of 12 to 15 year old young people with persistent gender dysphoria in the UK," *PloS one* 16.2 (2021): e0243894; Chantal M. Wierckx, et al., "The Amsterdam cohort of gender dysphoria study (1972-2015): trends in prevalence, treatment, and regrets", *The Journal of Sexual Medicine* 15.4 (2018): 582-590. 7
- Kristina R. Olson, et al. "Gender identity 5 years after social transition", *Pediatrics* 150.2 (2022). 8
- Annelou LC De Vries, et al., "Clinical management of gender dysphoria in children and adolescents: the Dutch approach," *Journal of homosexuality* 59.3 (2012): 301-320; Thomas D. Steensma, et al., "Factors associated with desistence and persistence of childhood up-gender dysphoria: a quantitative follow study," *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry* 52.6 (2013): 582-590; Kenneth J. Zucker, "Debate: Different strokes for different folks", *Child and Adolescent Mental Health* 25.1 (2020): 36-37. 9
- Pablo Expósito-Campos and Roberto D'Angelo, "Regret after Gender-affirmation Surgery: A Systematic Review and Meta-analysis of Prevalence," *Plastic and Reconstructive Surgery-Global Open* 9.11 (2021): e3951. 10



transgender adolescents in the United Kingdom", *Archives of Sexual Behavior* 51.2 (2022): 685-690

Cecilia Dhejne, et al. "Long-term follow-up of transsexual persons undergoing sex reassignment surgery: cohort study in Sweden", *PloS one* 6.2 (2011): e16885

process", *American Journal of Psychiatry* 177.8 (2020): 764-764

Grant, Jaime M., Lisa A. Motter, and Justin Tanis, "Injustice at every turn: A report of the national transgender discrimination survey," (2011)

Michael Biggs, "Suicide by clinic-referred

שי לעדן

במלכודת הטרנספוביה

אומנם דיספוריה מגדרית היא מצב נפוץ בקשת הטרנססית, אך אין היא מה שמגדיר אותה; והפחתת הדיספוריה אין משמעותה בהכרח שינוי בזהות הטרנססית – אלא הפחתה במצוקה הנלווית, המקושרת במיוחד לאי-קבלה חברתית.² שביידל עושה שגיאה דומה שהוא מציג את שכיחות הטרנססיות באוכלוסייה. הסקירה שעליה הוא נשען, "המקיפה ביותר שהתפרסמה", כדבריו, יצאה ב-2015 וכוללת 21 מחקרים בלבד – רובם יצאו לפני שינוי הקריטריונים ב-2013. בחירה זו תמוהה במיוחד היות שבשנה העוקבת יצאה סקירה מקיפה יותר הכוללת 27 מחקרים,³ ומאז יוצאות תדיר סקירות מפורטות יותר שמצאו נתונים גבוהים יותר – בין חצי אחוז למספר אחוזים.⁴

טעויות והשמטות של פרטים חיוניים ניתן לראות גם בשלב הסקירה ההיסטורית. בניגוד לכתוב במאמר, הניתוחים הראשונים לשינוי איברי מין בעת המודרנית לא נעשו במטרה להתאים את האיברים לזהות המנותחים, אלא נעשו באנשים אינטרסקס (בעלי סימני מין זכריים ונקביים) בהיותם פעוטות, על מנת להכפיף את גופם לתפיסת המיניות הבינארית. בהרבה מקרים הוסתרה

מאמרו של זאב שביידל כולל טעויות עובדתיות, בחירות היסטוריות תמוהות והסתמכות רחבה על מקורות אנטי-טרנסיים מובהקים, לצד דלות מקורות הנוגעים לגוף המחקר המבוסס ומקורות המקושרים לקהילה הטרנססית, ארגוניה ונציגיה. במקום להציג תמונה מאוזנת, כפי ששביידל ביקש לעשות ואני מאמינה בכנות כוונתו, מאמרו עלול להטעות ולתרום לרתיעה מאנשים מגוונים מגדר.

שביידל פותח בטענה שעל פי ההגדרה המקובלת טרנססים הם אנשים הסובלים מדיספוריה מגדרית. בכך הוא מציג תפיסה מיושנת של ההגדרה הבסיסית ביותר במאמרו, ומצייר את האנשים הנמצאים על הקשת הטרנססית כסובלים מהפרעה קלינית מעצם היותם. בפועל, דיוק ההגדרות שנעשה ב-DSM (המדריך לאבחון וסטטיסטיקה של הפרעות נפשיות) משנת 2013 מבחין בין הזהות הטרנססית, המבטאת שיוך מגדרי שונה מזה שנקבע בעת הלידה, לבין הדיספוריה המגדרית, הדורשת את קיומה של מצוקה נפשית או פגיעה בתפקוד החברתי, התעסוקתי וכדומה, בשל תחושת חוסר ההלימה לשיוך המגדרי החיצוני.¹ כלומר,

תכלול, בין השאר, דרישה להשקעה השווה לזו הניתנת לספורט גברים.⁸

יש לציין שפעילות ב"מ נוטות לעבור בין טיעונים שונים. לעיתים הן קוראות לסירוס מי שעל הקשת הטרנסית ולעיתים מזהירות מכך שטרנסיות היא הסללה לסירוס וכריתת איברים, תוך התעלמות מתעשיית הניתוחים הפלסטיים הגדולה בהרבה, ותוך שימוש בשפה שמטרתה לעורר סלידה וזעזוע. ניתוח תמטי של השיח הנהוג באתר ב"מ מוכר הצביע על פרקטיקות של הפחדה מפני "זכרים המעמידים פני נשים", ומאפיינים אחרים של שיח שאפשר להגדירו כשיח מסית.⁹ שימוש בשיח כזה על ידי ארגוני ב"מ כבר הוביל לאיומים של ממש.¹⁰

המאמר סובל מהטיה לטובת זווית הראיה של הב"מ, ולא רק מבחינת המינוחים, אלא בעיקר מבחינת ההפניות ותיאור תולדות המחקר. לפחות רבע מההפניות במאמר הן לאתרים או כותבות המצהירים על עצמם כמובהק כמבקרי מגדר. כך לדוגמה מפנה שביידל, בנוגע לסיפורה של ג'סיקה יניב, לאתר חדשות אנטי-טרנסי קיצוני. בנוסף, עצם הסימון של מקרי קצה, שהם יותר אנקדוטה מסטטיסטיקה, באופן המגביר את הרתיעה מקבוצת מיעוט הסובלת מאפליה, עלול לחולל נזק רב. דמיינו לעצמכם אתר שהיה אוסף ומדווח על פשעים אלימים של יהודים מרחבי העולם, כדי לנסות להראות כך שיהודים הם אלימים באופן מיוחד. גם השימוש שעושה שביידל עצמו בסיפור של יניב לוקה בחוסר הגינות, שכן ארגוני להט"ב – כפי שצוין במאמר – יצאו נגד אותה פעולה. לא ברור אפוא מדוע הפעולה מייצגת את האידיאולוגיה המגדרית שבה דוגלים כביכול אקטיביסטים טרנסים.

האמת מהמנותחים לאורך חייהם, והטיפול הוביל לתוצאות טראגיות במקרים שבהם לא נבחרה הזהות המתאימה.⁵ באותה תקופה המונח טרנסג'נדר לא היה קיים. המטופלת הראשונה של הירשפלד שעברה הליכי התאמה כירורגית הייתה דורה רייצר, שפרסומים על ההליך שעברה הם שמשכו את לילי אלבה. בניגוד לניסיון השתלת הרחם שכשל ולא נחשב חלק מרפואה טרנסית מקובלת, ההליך שעברה רייצר נחשב להצלחה והיא המשיכה לחיות כמה שנים תחת הגנת המכון למדעי המיניות בברלין – עד הפשיטה הנאצית עליו ושריפת הספרים במאי 1933, אז נעלמו עקבותיה.⁶

כעת אתייחס לשאלת מסגור השיחה. במאמרו מתאר שביידל את התנועה הטרנסית המודרנית כתנועה אחידה יחסית שנפלה שבי ל"אידיאולוגיית המגדר", אשר לה הכוח לצנזר מחקרים, להשתיק מתנגדים ולכפות את רצונותיה על כלל החברה, כאשר מנגד ניצבות תנועות כמו זו המתכנה "ג'נדר קריטיקל", "ביקורת המגדר" (להלן ב"מ), המבקשות להתגונן מפני אותה הקצנה. כאן מקבל שביידל כברורה מאליה את הטענה שביקורת המגדר פועלת לטובת נשים, בעוד שנושא זה שנוי במחלוקת בקרב פמיניסטיות. כדי לבחון עד כמה שונים הדיונים בתאוריות פמיניסטיות או קוויריות מהתמונה של "אידיאולוגיית מגדר" אחידה שמציירות פעילות ב"מ ואחרים, אני ממליצה לקוראים, כמו גם לכותב המאמר, לבחון מקראות שיצאו סביב תאוריות פמיניסטיות וקוויריות.⁷ בדומה, סביב נושאים כמו ספורט, הן ארגונים טרנסים והן פמיניסטיות הסבירו כמה מגוחכים ומקטינים טיעונים כמו זה של ג'וים (עמ' 77 במאמר של שביידל). דאגה אמיתית לספורט נשים



לאתרים של הקהילה הטרנסית המקומית, כגון "פרויקט גילה" או ארגון "מעברים", המקפידים על הנגשת חומרים מקצועיים ומהימנים ותכנים לבניית והעצמת הקהילה הטרנסית. התמונה שיקבלו שם תהיה דומה יותר למה ששבידל טען שמאפיין את הקהילה המעוניינת במקום ליד השולחן, ביחס מכבד ובחיים ראויים.

לסיום אבקש לציין שלאורך ההיסטוריה, מי שיצאו באופן מובהק נגד גיוון מיני ומגדרי שחרג מדגם האדם ה"רצוי" בחברה, וראו בגיוון זה הידרדרות מוסרית והשחתת חברתית, אלו התנועות הפשיסטיות השונות. השיח הרואה בשוליים החברתיים איום על נשים, על ילדים ועל כלל החברה משמש רבים מהמתנגדים למגדר וללהט"ב. אבהיר שאין בכוונתי לטעון שכותב המאמר עצמו הוא טרנספוב, שכל ביקורת נגד טרנסיות היא טרנספובית, או שכל טרנספוביה מקושרת לתנועות פשיסטיות – אלא לסמן את האחרונות כתנועות שבין השאר התאפיינו ברטוריקה שיש דמיון בינה לבין זו שבה משתמשות רבות מהתנועות המודרניות המתנגדות למגדר ולזהויות טרנסיות. האלגוריתם באפליקציות כמו טיק-טוק למד להזדרז ולתת למשתמשים המסמנים לחיוב סרטונים טרנספוביים המלצות על סרטונים של האלט-רייט, הנגועים בין השאר באנטישמיות.¹² על הדמיון הרטורי הצביע לאחרונה בדאגה גם מכון למקין לחקר רצח עם בנייר עמדה שפרסם.¹³

ישנם אומנם דיונים שניתן לנהל במישור האינטלקטואלי המגוון ומרובה הזוויות, ויש לקוות לשיח מאוזן וחומל, אך עלינו לזכור שהנושא הנידון עוסק באחת האוכלוסיות הפגיעות בחברה, ונוגע בנגישות שלה

ההטיה בולטת במיוחד בהצגת המחקר. בכל הנוגע לאוטוגניפיליה ודיספוריה מגדרית המתפרצת בפתאומיות (ROGD), מרחיב שבידל על תאוריות שבשוליים של הקהילה המדעית ונחשבות פגומות מחקרית, ומציג אותן כ"רווחות", במקום לבחור בתאוריות המקובלות יותר. מטעה גם הצגת אותם מחקרים ככאלו שספגו צנזורה, בזמן שהמאמרים שנכתבו עליהם עודם זמינים ברשת, ועיקר הביקורת עליהם ממוקדת בפגמים מדעיים.¹¹ דוגמה בולטת מהווה המחקר של ליטמן סביב ROGD, שנערך כסקר אינטרנטי, עם מדגם לא אקראי, הלקוח מאתרים בעלי עמדות שיש שיתארו כאנטי-טרנסיות. המחקר המדובר עשה כל מאמץ לירות את חיציו אל המטרה שסימן מראש, למשל בבחירה לבחון את התופעה לא אצל מי שלכאורה סובלים ממנה, אלא אצל הוריהם, ובמיוחד אצל הורים שנבחרו מתוך אתרים בעלי אג'נדה, שכבר החזיקו בתפיסה שהמסד הרפואי לא רוצה את טובת ילדיהם. הממצאים היו אפוא ידועים מראש, וממילא חסרי תוקף. במילים אחרות, לפעמים חוקרים זוכים לביקורת מוצדקת, ולא משום שאמרו משהו שטרנסים לא אהבו.

בעקבות כל אלו – השימוש ברטוריקה בעייתית המשחקת לידי הקיצונים בתנועה האנטי-טרנסית; אימוץ טענות של מחנה הב"מ והצגתן כאמת מוסכמת – ובשל בחירות נוספות שקצרה היריעה מלפרט, מאמרו של שבידל נפל למלכודת שלדעתו מאפשרת לכנותו טרנספובי, גם אם זה קורה בשל חוסר היכרות מספקת שלו עם הנושא ועם הטיעונים הטרנספוביים המתיימרים להגן על נשים. הקוראים מוזמנים לגשת

לבריאות, רווחה ועצם היכולת לשרוד. החמלה שלנו היא האוכלוסייה הטרנסית, האוכלוסייה המרכזית הדורשת אפוא את הנמצאת תחת מתקפה אמיתית.

שי לעדן היא בעלת תואר שני בעבודה סוציאלית.

of gender critical feminism", *International Journal of Sport Policy and Politics* 14.4 (2022): 689-696; ראו גם "מעברים – מדריך בנושא טרנסיות בספורט", זמין במרשתת.

Emily Vajjala, "Gender-Critical/Genderless? A Critical Discourse Analysis of Trans-Exclusionary Radical Feminism (TERF) in Feminist Current", Southern Illinois University Carbondale: 2020. את הטענות הקוהרנטיים ביותר של קהילת הג'ק ניתן למצוא בכתבים של הפילוסופית קטלין סטוק. ראו Deborah Shaw, "A tale of two feminisms: gender critical feminism, trans inclusive feminism and the case of Kathleen Stock," *Women's History Review* (2022), 1-13

John Knefel, "Right-wing media is targeting Boston children's hospital for providing care to trans youth", *Media Matters*, August 19, 2022

להצהרות של אוניברסיטת בראון, שאחראית על המחקר, Brown University, "Updated: Brown University statements on gender dysphoria study"

Olivia Little & Abbie Richards, "TikTok's algorithm leads users from transphobic videos to far-right rabbit holes", *Media Matters*, October 5, 2021

Lemkin Institute for Genocidal Prevention, "Statement on the Genocidal Nature of the Gender Critical Movement's Ideology and Practice", November 29, 2022

American Psychological Association, "Guidelines for psychological practice with transgender and gender nonconforming people", *American Psychologist*, 70.9 (2015): 832-864. WPATH, "Standards of Care Version 8"; 864

S. Murjan, W.P. Bouman, "Transgender—living in a gender different from that assigned at birth", *The Palgrave Handbook of the Psychology of Sexuality and Gender*, 2015, pp. 198-215

Collin, Lindsay, et al., "Prevalence of transgender depends on the "case" definition: a systematic review," *The Journal of Sexual Medicine* 13.4 (2016): 613-626

ראו מבחר דוגמאות בתוך ברית הבריאות, **בואו ננפץ מיתוסים**, <https://online.flippingbook.com/view/721186029>

Alison Redick, *American history XY: the medical treatment of intersex, 1916-1955*, New York University, 2004

Will Stroude, "The incredible story of the first known trans woman to undergo gender confirmation surgery", *Attitude*, November 16, 2021

דלית באום ואחרים (עורכים), **ללמוד פמיניזם: מקראה – מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה פמיניסטית**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006; יאיר קדר ואחרים (עורכים), **מעבר למיניות – מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006.

Michael Burke, "Trans women participation in sport: a commentary on the conservatism



זאב שביידל משיב למגיבות:

מונח ניטרלי יותר, דוגמת "סובייקטיביות מגדרית רדיקלית".

יצוין גם שטרם פרסום המאמר לא הייתי מודע להיקף הטעונונים של נשות "ג'נדר קריטיקל" כלפי הקהילה הטרנסית ולצורות המחאה שלהן, לעתים בשיתוף עם גורמים קיצוניים ביותר.³ תנועת "ג'נדר קריטיקל", המשמיעה קשת רחבה של ביקורות כלפי אלמנטים מסוימים בתנועה הטרנסית, היא רק זרם אחד בתנועה הפמיניסטית. לצידה קיימים זרמים אחרים הרואים חשיבות בשילוב של נשים טרנסיות במאבק הפמיניסטי. מאידך גיסא, גם הביקורות וטעונוני הנגד של חלק מחברי הקהילה הטרנסית כלפי נשות "ג'נדר קריטיקל" גולשים לעיתים לביטויי שנאה ואיומי אלימות. לעיתים כל אישה שמסתייגת מהיבט כלשהו בתפיסות של התנועה הטרנסית זוכה לכינוי הגנאי TERF. למותר לציין שאין כל מקום לגישה כזאת במסגרת שיח מתון ומכבד.

כעת אתייחס לכמה הערות נקודתיות יותר.

זהות מגדרית: הטענה של ד"ר קרויטורו על כך שהיא אישה, אך מעולם לא "הרגישה אישה", היא בה בעת מדויקת ולא-מדויקת. ההבדל בינינו לבין בעלי חיים הוא עובדת היותנו בעלי תודעה. לכן, מלבד היותנו זכרים ביולוגיים או נקבות ביולוגיות, כבר מגיל צעיר מאוד אנחנו מודעים להיותנו "בנים" או "בנות". ללא תיווך חברתי, לא היינו יודעים שמבנה גניטלי מסוים ממקם אותנו באחת משתי האפשרויות. "סיסג'נדר" הוא אפוא מושג לגיטימי, המתאר אדם שתודעתו תואמת את המבנה הביולוגי שלו וגם את

אני מבקש להודות לד"ר טל קרויטורו ולשי לעדן על התגובות שלהן, שעוזרות לי לדייק את עצמי ולבחון את הכתיבה שלי פעם נוספת.¹ מכיוון שחלק מההערות "תוקפות" אותם נושאים משני כיוונים שונים, אתייחס אל התגובות במשולב.

אתחיל דווקא בשימוש במונח "אידיאולוגיית המגדר". כוונתי הייתה לדבר-מה מסוים ומוגדר: התפיסה של זהות מגדרית כעניין סובייקטיבי, והדרישה להכיר בה כאובייקטיבית, בכל מקום ובכל הקשר (תפיסה הבאה לידי ביטוי, לדוגמה, בסיסמה Trans women are women). כפי שצינתי, גישה זו מובילה לסתירות לוגיות ולהתנגשויות בעולם המעשה. עם זאת, בקוראי חומרים נוספים, לאחר פרסום המאמר, התודעתי לשימוש בעייתי במושג "אידיאולוגיית המגדר", שימוש המסמן אותה כמעין כת שכביכול מנסה להחיל את "הפולחן האידיאולוגי שלה" על החברה באמצעות מנגנונים של שטיפת מוח, וכך לפגוע באוכלוסיות חלשות.² שימוש זה נפוץ בקרב מבקרים בעלי דעות אנטי טרנסג'נדריות קיצוניות, כמו גם אצל חלק מהפמיניסטיות המכוננות "ג'נדר קריטיקל", שאותן הזכרתי, ושלעדן מבקרת בחריפות. סיבה נוספת לוותר על המונח היא שרוב הטרנסג'נדרים אינם מונחים על ידי אידיאולוגיה, אלא על ידי הרצון לחיות חיים בטוחים ומוגנים בזהותם המגדרית הנבחרת. גם בקרב האקטיביסטים והתיאורטיקנים של המגדר לא קיימת "אידיאולוגיה מגדרית" אחידה, אלא מספר רב של תפיסות שמתקיים ביניהן דיון תוסס. אכן, מן הראוי לוותר כליל על המושג הזה ולקבוע במקומו

בספרו המצוין, רחוק מהעץ, בפרק שמוקדש לטרנסג'נדרים: "אולי [אנשים החיים באינריות מגדרית] זאת תופעה חשובה מבחינה תרבותית, אך מעט המשותף בינה לבין אנשים שחשים שאינם יכולים להיות הם-עצמם, להיות מי שהם באמת, במגדר שיוחס להם מלידתם".⁶

מעבר מגדרי וטיפול המרה: לגבי השימוש במושג "טיפול המרה". כפי שהסברתי ברשימה אחרת,⁷ הכוונה אינה לטיפול העוסק בעולם הרגשי של המטופל, אלא במקרים שבהם המטפל מחיל את תפיסתו האידיאולוגית על המטופל. תפיסה רווחת אצל מטפלי המרה בנטייה מינית היא שנטייה הומוסקסואלית לעולם אינה "דבר בזכות עצמו", אלא שתמיד עומד מאחוריה משהו אחר (פתרון כושל של תסביך אדיפלי, פוסט טראומה מינית, דימוי עצמי נמוך וכו'). זו בדיוק התפיסה שד"ר קרויטורו מציעה – דיספוריה מגדרית "היא סימפטום", לדבריה, פועל יוצא של הפרעת אכילה, פוסט טראומה וכדומה, אבל לעולם לא פשוט "דיספוריה מגדרית". הנתון שגם אני מזכיר, ושמדבר על אחוז גבוה (60-90 אחוז) בקרב ילדים ובני נוער החווים דיספוריה בילדות החדלים מכך לקראת ההתבגרות ואחריה, שנוי כיום במחלוקת (שרק מעידה שמבחינה מחקרית, אנו יודעים על דיספוריה מגדרית הרבה פחות מכפי שהיינו רוצים).⁸ אבל גם אם היה נתון זה נכון ועדכני, היינו נשארים עם 10-40 אחוז של ילדים ובני נוער שהדיספוריה שלהם תמשיך גם בגיל ההתבגרות. לפסיכותרפיה העכשווית אין מה להציע להם מלבד טיפול בטראומות נלוות. אני שותף לדאגה של ד"ר קרויטורו מהסללה מהירה וחסרת אחריות

הציפיות החברתיות ממנו; ו"טרנסג'נדר", מושג לגיטימי אף הוא, מתאר אדם שתודעתו אינה תואמת את המבנה הביולוגי שלו או את הציפיות החברתיות ממנו. לדעתי, כל הגדרה הנוגעת לבני אדם חייבת לכלול את ההתייחסות לביולוגי ולחברתי גם יחד; וכפי שאני מתנגד לרדוקציה של הזהות המגדרית שלנו לסובייקטיביות מוחלטת – כך אני מתנגד ל"אובייקטיביזציה מוחלטת" של הזהות המגדרית, דוגמת ההגדרה "אישה היא נקבה בבני אדם", שד"ר קרויטורו מרבה להשתמש בה. אוסיף כי אני מאמין שניתן להגיע להגדרה קוהרנטית של המושג "אישה", שאינה מצטמצמת רק לביולוגיה, לא משתמשת במילה "מגדר", וכוללת נשים טרנסג'נדריות.⁴

היסטוריה: ד"ר קרויטורו מציינת, בצדק, שתמיד היו גברים נשיים ונשים גבריות, במובן של חוסר התאמה לסטראוטיפ מגדרי. אך היא אינה ממצה בכך את התיאור ההיסטורי, כיוון שבתרבויות רבות ידוע לנו גם על קיומם של פרטים ואף קבוצות ששאפו להציג את עצמם כבני ובנות המין השני, שאיפה שכללה לעיתים לבישת בגדים האופייניים למין השני והסתרת סימני מין משניים (הסרת שיער הפנים והגוף אצל גברים; תחבושות להשטחת חזה ומחוכים מסוגים שונים אצל נשים). לא מדובר אפוא בתופעה היסטורית חדשה ולא מוכרת.⁵ אעיר גם על סיום דבריה של ד"ר קרויטורו, ש"הכלה וקבלה של אנשים מגוונים מגדרית" היא מטרה טובה וראויה בפני עצמה, אך אינה יכולה להוות פתרון לרצונם של חלק מאותם אנשים שלא לחיות כמגוונים מגדרית, אלא לעשות מעבר מגדרי מלא. כפי שכתב אנדרו סלומון



בדעתו מחליט לקחת סיכון מחושב כדי לא לחיות עם דיספוריה, קשה לי לראות כיצד ניתן שלא לכבד את האוטונומיה שלו. בהקשר הזה, אני מודה לד"ר קרויטורו שהפנתה את תשומת ליבי למשיכתו של אחד המקורות שעליהם הסתמכתי.¹⁰ עם זאת, קיימים מחקרים איכותיים אחרים המצביעים על שיפור באיכות החיים אצל רובם המוחלט של מי שעברו שינוי מגדר בבגרותם.¹¹

סיפורה של ג'סיקה יניב: אין לי ולא הייתה לי כוונה להעמיד את יניב כמייצגת אותנטית של הקהילה הטרנסית, ובטח שלא כאקטיביסטית מרכזית. אך אין להתעלם מכך שמה שאפשר לכל הפרשה להתרחש הוא שימוש בזהות מגדרית אישית למטרות הטרדה.

אבקש לסיים בנימה אופטימית. במהלך הכתיבה חשתי שאני מתאר תופעה שתלך ותקצין בזמן הקרוב עד שתעורר תגובת-נגד טרנספובית אלימה, שרק בעקבותיה גיע לאיזון כלשהו. ואולם, כבר לקראת סיום כתיבת המאמר נחשפתי לכמה התפתחויות מעוררות תקווה ברחבי העולם (והדברים מתכתבים, אולי, עם דבריו של יובל סימן טוב על "סיבות לאופטימיות שמרנית" בגליון 31 של השילוח), המעידות על נכונות לקבלה חברתית של טרנסג'נדרים תוך הימנעות מההשלכות השליליות שעליהן הרחבתי במאמר. מדובר בין היתר בנכונות למציאת מסלולים לשילוב טרנסג'נדריות בספורט נשי מקצועי, תוך הכרה בצורך להגן על הנשים מפני היתרון הבלתי-הוגן של מי שעברו התבגרות מינים כזכרים;¹² נכונות מצד עיתונים מובילים כגון הניו יורק טיימס לעסוק בשאלות הנוקבות

של ילדים ונוער למעבר מגדרי, וגם פירטתי על כך במאמר; אך עלינו לדאוג גם לילדים שהדיספוריה תלווה אותם בהמשך חייהם, ושללא הליך התאמה מגדרית קשוב ומותאם יהיו חשופים לחוליים רבים של הגוף והנפש. המחקר המדעי טרם פתר את שאלת ההבחנה בין סוגי הדיספוריה השונים. זהו אכן כאב ראש רציני. אך אני סבור שתרופה יעילה לכאב ראש היא אופטלגין ולא גיליוטינה (דהיינו מניעה מוחלטת של מעבר מגדרי לקטינים).

מחקרים: מחקרה של ליטמן, שאליו מתייחסת לעדן בדבריה, הוחזר לבדיקת נתונים לאחר פרסומו, ואז התפרסם שוב, כשכל הממצאים העיקריים נותרו במקומם – תופעה שאינה שכיחה כלל בתחום המחקר. ניתן אומנם למסגר זאת כ"היעדר צנזורה", שכן המאמר זמין במרשתת לכל דורש; ניתן גם למסגר זאת כאמצעי לחץ חריג המאותת לקהילה המחקרית שישנן מסקנות מסוימות שעדיף לא להגיע אליהן, ונושאים שעדיף לא לנגוע בהם. אכן היו טענות מתודולוגיות כלפי ליטמן והיא אף התייחסה אליהן, הן במסגרת הגרסה המעודכנת של מאמרה הן במאמר נפרד שהוקדש לנושא.⁹

שינוי מגדר אצל בגירים: שינוי מגדר אצל קטינים דורש זהירות כפולה ומכופלת, אך כשמדובר במבוגרים עלינו לזכור שבהיעדר תחלואה פסיכיאטרית מובהקת, מדובר בבגירים אוטונומיים שזכותם לעבור כל תהליך חברתי, הורמונלי, כירורגי או אחר הנכון בעיניהם. ד"ר קרויטורו מצביעה על השלכות בריאותיות שונות של טיפולים הורמונליים, אך לא מדברת על ההשלכות הבריאותיות של החיים בצל דיספוריה מגדרית מתמשכת. אם אדם בגיר ושפוי

מגדרית המתפרצת בפתאומיות, או הבעת חרטה על מעבר מגדרי, חרף המאמצים לדכא את המחקר בתחום;¹⁴ ועוד.

הנוגעות לשינוי מגדר בקרב קטינים, תוך עמידה נחרצת בפני התנגדותם של ארגונים גאים רדיקליים לכך;¹³ נכונות מצד חוקרים להמשיך לחקור נושאים כמו דיספוריה

<p>Richard Bränström and John E. Pachankis, "Reduction in Mental Health Treatment Utilization Among Transgender Individuals Affirming Surgeries: A Total-After Gender Population Study", <i>American Journal of Psychiatry</i> 177.8 (2020): 727-734</p> <p>10</p>	<p>11</p>	<p>12</p>	<p>13</p>	<p>14</p>	<p>1</p> <p>2</p> <p>3</p> <p>4</p> <p>5</p> <p>6</p> <p>7</p> <p>8</p> <p>9</p>
<p>סקירה של כמה מחקרים המודדים את רמת הסיפוק של טרנסג'נדרים מהחיים שלאחר המעבר, ראווט Ruut Veenvhoven and Jos Veenvhoven, "Happiness synthesis-in transgender people: a research using an on-line findings-archive" Antonio Prunas et al., "Eudaimonic well-being in transsexual people, before and after gender confirming surgery", <i>Journal of Happiness Studies</i> 18 (2017): 1305-1317</p>	<p>11</p>	<p>12</p>	<p>13</p>	<p>14</p>	<p>אבקש להוסיף תיקון טכני. בהערה האחרונה במאמר, כתבתי כי ד"ר קרויטורו עובדת עם הקהילה הטרנסית בהווה – זו טעות. קרויטורו עבדה עם הקהילה בעברה, אך כיום אינה עושה זאת.</p> <p>"The myth of trans and gender ideology", <i>Steph's Place</i></p> <p>Esther Wang, "Of Course TERFs Have Found Common Cause With White Nationalists". [UPDATED]", <i>Jezebel</i>, October 17, 2019</p> <p>הפילוסוף מט לוך מזכיר בהקשר הזה כי ישנן מילים עם כמה משמעויות (תופעה המכונה "פוליסימיות"), ולכן, בתוך הקשר מתאים, אפשר להבין כי "אישה" פירושה 1. אישה ביולוגית; 2. (גם) אישה טרנסג'נדרית. ראו Matt Lutz, "What Is A Woman", <i>Persuasion</i>, Jun 22, 2022</p> <p>Kit Heyam, <i>Before We Were Trans: A New History of Gender</i>, Hachette UK, 2022</p> <p>אנדרו סלומון, רחוק מהעץ: הורים, ילדים והחיפוש אחר זהות, מאנגלית: עפר קובר, תל-אביב: מטר, 2019, עמ' 731</p> <p>זאב שביידל, "כשהכנות נדרשת והמטפלים אלמונים" השילוח 30, עמ' 27-30.</p> <p>Kristina Olson et al., "Gender Cognition in Transgender Children", <i>Psychological Science</i>, 26.4 (2015), 467-474</p> <p>Lisa Littman, "The use of methodologies in Littman (2018) is consistent with the use of methodologies in other studies contributing to the field of gender dysphoria research: Response to Restar", <i>Archives of Sexual Behavior</i>, 49.1 (2019): 67-77</p>



שיחה עולמית

דברים שכותבים בחו"ל | ישי פלג

הכפייה החילונית בסכנה

LE FIGARO

אסכולת הימין החילוני בצרפת היא אידיאולוגיה מוזרה בעיני הימין בשאר העולם: תביעה רפובליקנית-לאומית חסרת פשרות לכפייה אנטי-דתית בשם ערכי האזרחות הניטרלית. המאמר "נוכל לתקן את צרפת רק עם מורים המחוברים לחילוניות" מאת יואכים עימאד, שפורסם בלה פיגארו (22 במרס), מדגים זאת היטב. עימאד מזועזע מסקרי דעת קהל הקובעים ש-40 אחוזים מהמורים בצרפת תומכים במתן "ארוחות דתיות" – דהיינו, ארוחות כשרות ליהודים ולמוסלמים – לתלמידי בתי הספר המעוניינים בכך. 40 אחוזים גם סבורים שהתלמידים זכאים להתלבש בהתאם למצוות דתם, ולחבוש כיפה או רעלה בניגוד לאיסור על הצגת סמלים דתיים בבתי הספר בצרפת ("חוק הרעלה") מ-2004. בישראל, למשל, איסורים כאלה על מצוות הדת ייחשבו דווקא לשמאל, אולי אפילו שמאל קיצוני; בצרפת תומך בהם הימין.

זהו לא סתם ימין, כאמור, אלא ימין "רפובליקני", שמעמיד את ערכי האזרחות הצרפתית מעל הכול. עימאד הוא מנהל קרן רס פובליקה וחבר לשכת ההתחדשות הרפובליקנית בצרפת, בוגר המכון למדע המדינה בסורבון ומרצה לתרבות כללית. נתוני הסקרים מזועזעים אותו משום ש"שכחנו שהחילוניות הייתה העיקרון הראשי של הרפובליקה". כפיית החילוניות, לתפיסתו, מאפשרת לאזרחים לבטא את עצמם כחלק מהכלל ולאור ערכיו; הדת מונעת זאת מהם. אכיפת החילוניות נדרשת כדי למנוע "סכסוכים פנימיים ואפלה דתית שיכולים להביא רק להתפוררות האומה הצרפתית".

הוא מתמקד בבתי הספר משום ששם נוצרת האומה – דרך החינוך לאזרחות, לאוטונומיה של כל פרט ולאחריות אישית וציבורית. "כל כוח החינוך צריך להינתן בידי הממשלה הרפובליקנית", הוא מצטט את מונטסקיה ב'על רוח החוקים' מ-1748. החינוך לרפובליקניות, מסביר עימאד, הוא המצע לקיומה של אומה המחברת בין פרטים באמצעות הרצון לקיים, למען הכלל, חיים משותפים.

לדבריו, המורים צריכים להיות "אנשי הרפובליקה" במובן העמוק: בעלי תרבות משותפת ושליחות לאומית משותפת. אבל "בהשפעת אופנות אינטלקטואליות ותשוקות דמוקרטיות המנותקות מהאידיאל הרפובליקני", בתי הספר בצרפת הפכו מ"מקלט רחוק מעימותים" למקום שהמאבק הדמוקרטי מתחולל בו לא פחות מאשר מחוצה לו. הנזק הנגרם מכך לאידיאל הרפובליקני הוא גדול, והאומה הצרפתית, הוא טוען, נשברת לרסיסים.



הבעיה אינה בהכרח המורים עצמם ודעותיהם החופשיות, אלא היעדר הנהגה. מורים שדיווחו על אתגרים בחינוך הרפובליקני, דהיינו על גילויי בדלנות, לא קיבלו תמיכה ממנהליהם, ומשרד החינוך לא הפיק לקחים מרצח סמואל פאטי, שמחבל ערף את ראשו ב-2021 מכיוון שהציג לתלמידיו קריקטורות של מוחמד בשיעור על חופש הביטוי וחילול הקודש. המורים, לפיכך, מפחדים לקדם רפובליקניות חילונית, וגם המנהלים אינם מקבלים תמיכה ממשרד החינוך כשהם נתקלים בעימותים הנובעים מכך.

לפי סקר נוסף עובדי מערכת החינוך סובלים גם מהתערבות הולכת וגוברת של הורי התלמידים בענייני בית הספר, כשהורים דתיים "מפקפקים בלגיטימיות של החלטות הוראה וחינוך, או אפילו תוקפים פיזית או מילולית את המנהלים". והפוליטיקאים נעדרו השפעה על מוסדות החינוך: המערכת פועלת באופן אוטונומי, כמו "מדינה בתוך מדינה", בשל איגודי העובדים החזקים ומערכת ההכשרה השבויה בידי המונופול של האקדמיה הצרפתית.

מטרותיה של מערכת החינוך נקבעו לפי צו האופנה הדמוקרטי: "התפתחות הילד, בנייה משותפת של ידע, מאבק באפליה, צמצום אי שוויון, ואפילו מאבק בהתחממות הגלובלית" – בלי שום מילה על המטרה האזרחית של בית הספר, החשובה מכול לעימאד. "המשבר של המודל הרפובליקאי ומשבר בתי-הספר קשורים זה בזה", הוא מזהיר. "אנו זקוקים למדיניות רפובליקנית אותנטית ומקיפה". מערכת החינוך חייבת להיות תובענית יותר בהדגשת חשיבותה של האזרחות הטובה, ו"תיקון צרפת ובנייה מחדש של הרפובליקה" ידרשו לדבריו "מורים המשוכנעים בתוקף שליחותם האינטלקטואלית והמוסרית".

כל זה נשמע טוב ויפה – אך בסופו של דבר תלמידים, מורים ומנהלים יצטרכו למצוא דרך להתמודד עם פערי אמונותיהם. לעימאד אין תשובה לבעיות הספציפיות שמעוררת ההתנגשות בין תביעת החילוניות ובין האופי המשתנה של האוכלוסייה הצרפתית. אבל המטרה שלו ברורה: הרפובליקניות מעל הכול. בלעדיה, גם דמוקרטיה לא תהיה.



קשת ללא עתיד: יהדות דרום אפריקה

בשלוש שכונות בדרום אפריקה משתקפים שלושה חזונות שונים לקהילת יהודי התפוצות ה-11 בגודלה בעולם. כ-50 אלף יהודים חיים במדינה כולה, 30 אלף מהם ביוהנסבורג, שהיא דווקא העיר השלישית בגודלה, אחרי קייפטאון (12 אלף יהודים) ודרבן (3,400). דרום אפריקה שלאחר האפרטהייד סובלת משחיתות, לוקה בגזענות ונאבקת מבחינה כלכלית, ויהודיה מנסים להבין איך להמשיך להתקיים שם. כתב מגזין 'טאבלט' ג'ון בשה ביקר בקהילות היהודיות ביוהנסבורג ובקייפטאון, ובמאמרו "העתיד של דרום אפריקה היהודית" (22 במרס) הוא מספר על שלוש גרסאות לחיים היהודיים שם.

כל גרסה מיוצגת בשכונה אחרת שבשה מתאר. הראשונה היא הקהילה הליברלית הפרוגרסיבית בשכונות היהודיות הישנות (הילברו, במקרה של יוהנסבורג), שהתרוקנו במידה רבה מיושביהן הלבנים: קהילות כאלה מתמודדות עם הזדקנות, נטישה וחוסר אופנתיות כללי, אבל זהותן היהודית אינה מוטלת בספק. השנייה היא המובלעת האורתודוקסית בפרוורים (כמו גלנהייל, מצפון ליוהנסבורג): זאת דומה יותר לשכונות יהודיות בניו-יורק או לערים חרדיות בישראל. השלישית מגשימה את ההשתלבות הקוסמופוליטית של "יהודים תרבותית" (כפי שמשתקף בשכונת סי פוינט בקייפטאון) – קהילות-לא-קהילות של יהודים שפשוט חיים את חייהם בין שאר התושבים, בלי להדגיש יתר על המידה את המוצא הדתי-לאומי הייחודי שלהם.

היהודים בדרום אפריקה נחשבו בימי האפרטהייד ל"לבנים" (מערכת האפליה הגזעית כללה גם "שחורים", "אסייתים" ו"צבעונים", דהיינו מעורבים). אבל בניגוד לרוב הלבנים, היהודים נחשבים למי שהתנגדו לאפרטהייד; נציגתם המובהקת ביותר בפרלמנט, הלן סוזמן, הייתה אשת האופוזיציה היחידה למשטר במשך 36 שנות כהונתה בפרלמנט. היא הפכה לסמל לאומי של המאבק נגד האפרטהייד, ולא בקרב היהודים בלבד.

אבל לאחר תום האפרטהייד ב-1994 התמודדו היהודים כמו כל הלבנים עם הקשיים של החיים במדינה השוויונית החדשה. בשה מספר שביוהנסבורג עזבו רוב היהודים את שכונות מרכז העיר שחייהם התמקדו בהן, והתיישבו מחדש בצפונה, בקהילות סגורות "בקילומטר הרבוע העשיר ביותר באפריקה". בהילברו שבמרכז יוהנסבורג פועלת עדיין קהילה יהודית פרוגרסיבית, "טמפל ישראל", בבית כנסת שמובילה יו"ר הקהילה ריבה פורמן. הוריה, שני רוקחים, חיו בשכונה הסמוכה דורנפונטיין, ולגאותה של פורמן בשנות האפרטהייד הם "שירתו את כולם", לבנים ושחורים, אסייתים וצבעוניים.



מחויבותה שלה ליהדות, כמו מחויבות קהילתה הקטנה, קשורה בעיקר ב"תיקון עולם", או כמו שהיא מכנה זאת בשפת הבנטו:

"אובונטו" – אנושיות עם תחושת אחריות קולקטיבית. היא מבקשת לממש את חזונו של הארכיבישוף דזמונד טוטו ל"אומת הקשת בענן", דמוקרטיה רב-גזעית והרמונית. החיים בשכונות הוותיקות במרכז העיר הכרחיים בעינייה לתיקון העולם הזה, אבל קהילת טמפל ישראל מצומצמת. מאוד מצומצמת. יש בה כשלושים חברים, רובם סבים וסבתות; כשילדיהם הבוגרים, "אלה שלא היגרו בגלל הפסקות החשמל והאי-ודאות הכלכלית", מגיעים לבקר, הם לא מביאים את הנכדים, משום שהילברו נחשבת לאחת השכונות האלימות ביותר באפריקה.

כשהאפרטהייד החל להתפרק עברו לגור בשכונה – בניגוד לחוק – אנשים ממוצא יהודי ואנשים צבעונים, והעוני והאלימות הפכו את החיים לקשים יותר. הצעירים עזבו לפרוורים, ואיתם גם בתי הספר. הזקנים שנשארו מאחור, מול הלא לבנים שהפכו לרוב המכריע, "מעריכים גיוון, ועדיין רואים בו תבנית לעתיד דרום אפריקני – כזה שיהודים יכולים לתרום לו", כותב בשה. אבל "אומת הקשת בענן" לא תיוולד בשכונות הללו, כנראה. הן רק נעשות אפריקניות יותר ויותר.

יהודים רבים ויתרו לחלוטין על החזון הזה של טוטו. במקביל להתמוטטות האפרטהייד החלה תנועת חזרה בתשובה בקרב יהודי יוהנסבורג, והאורתודוקסים החדשים שבקרבם הקימו קהילות בפרוורים הצפוניים של העיר. אלו הן מובלעות מנותקות, המבקשות לקיים חיים אורתודוקסיים ללא מעורבות בדרום אפריקה ובלי השפעה עליה. בגלגליזל, הפרוור היהודי הדתי ביותר, יש "סושי כשר, אבטחה פרטית וישיבה", מגדיר בשה בקצרה את אופי המקום. קהילות כאלו מדגישות "לא אינטגרציה, אלא לכידות פנימית".

כיום 48 אחוזים מיהודי יוהנסבורג מגדירים את עצמם כאורתודוקסים, לעומת 22 אחוזים בלבד מיהודי קייפטאון. שם, בעיר הגדולה המוקפת חופים ויקבים, בקצה שדרות הלן סוזמן, נמצאת שכונת סי פוינט – המכונה "השכונה היהודית", אבל יש בה גם סינים, לבנים "אנגלים" (שאינם דוברי אפריקאנס) ושחורים. לפי בשה, אם קיימת דוגמה מציאותית ל"אומת הקשת בענן" האוטופית של טוטו, הרי היא סי פוינט.

אבל גם שם העתיד היהודי נראה זהה לעתיד הקהילות בשכונות האחרות: בסי פוינט, כמו בגלגליזל ובהילברו, רוב מוחלט בקרב ההורים רוצים שילדיהם יצאו ללמוד בחו"ל כשיגדלו – בישיבה או באקדמיה, בישראל או בארצות המערב. "החיים היהודיים בדרום אפריקה אינם בטוחים", כותב בשה. היהודים "מצפים לרגע שבו הכול ייעשה בלתי נסבל, או שהחרדות יגיעו למסה קריטית". ב-2021 עלו לישראל 555 יהודים דרום אפריקנים, המספר הגדול ביותר מאז 1994. בסי פוינט הקוסמופוליטית, רבים שוקלים "עלייה" אחרת, לפרת' שבאוסטרליה. בשיאה מנתה יהדות דרום אפריקה 120 אלף איש, ואף אחד לא מצפה שהיא תחזור לגודלה ההוא; אבל מגוון הפתרונות שמצאו יהודי המדינה נראה כמו דחיית הקץ, מצב ביניים בשביל דור מדבר שמתקשה לעזוב, אבל עושה הכול כדי שילדיו יגיעו לארץ מובטחת כלשהי.



ברלין הצביעה ברגליים

משאל אזרחי שנערך בברלין ביום ראשון האחרון של מרס ביקש לאלץ את העיר להתחייב להשיג "ניטרליות אקלימית" עד 2030. ההצבעה כשלה נחרצות. עצם הניסיון להתחייב לכך אינו מה שמטריד את מתיאס ברודקורב במאמרו "כישלון מגיני האקלים הרדיקלים" (שפורסם ב-26 במרס, לאחר היוודע התוצאות, ב'ציצרו', כתב עת גרמני לתרבות פוליטית); ביקורתו על המהלך הפוליטי הכושל נובעת בעיקר מהאיום שהציב על הדמוקרטיה הישירה – משאלי העם – בברלין ובגרמניה בכלל.

כ-400 אלף ברלינאים תמכו בחקיקה שהייתה אמורה להיכנס לספר החוקים אם המשאל האזרחי היה מאושר. מאות האלפים הללו היו רוב (דחוק אומנם) בקרב המצביעים בפועל, 51 אחוזים, אלא שמשאלים אזרחיים כאלה נדרשים לרוב של 25 אחוזים לפחות מבעלי זכות הבחירה; כדי לאשר את ההצעה נדרשו לפחות רבע מהברלינאים, 607 אלף איש, לומר "כן". אבל תושבי בירת גרמניה העדיפו לבלות את יום ההצבעה בגנים ובפארקים, שמזג אוויר אביבי שרר בהם, מאשר לאלץ את הפוליטיקאים שלהם להתמודד עם חובה חסרת היתכנות.

המשאל הציע לקבוע שברלין תשיג ניטרליות אקלימית ב-2030 במקום ב-2045 – תוצאה שדורשת את הפחתת פליטות הפחמן ב-95 אחוזים בתוך שבע שנים, בעיר ש-90 אחוז מהאנרגיה שלה מגיעה כיום מנפט, פחם וגז. התעמולה הירוקה לקראת המשאל הייתה חסרת בושה. ברודקורב מספר על ריאיון ברדיו ברלין עם קלודיה קמפרט, מהמכון הגרמני למחקר כלכלי. המראיין הציג לה את העובדות ודרש שתסביר כיצד בדיוק אמורה הפחתת הפליטות להתקיים במהירות כזאת. היא השיבה שההצעה "שאפתנית", ושצריך "לתכנן הרבה", ולבסוף שניטרליות אקלימית היא "טובה". המראיין התעקש ששאלת ההיתכנות חשובה יותר מהשאלה אם הרעיון "טוב" או "לא טוב", אבל היא העדיפה לומר ש"האמת נמצאת באמצע".

מומחה בולט אחר, פריץ ראוסיג ממכון פוטסדאם לחקר השפעת האקלים, הודה ש"לא נצליח עד 2030. 2045 היא ריאליט" – ובכל זאת התעקש שהוא "תומך בהצעה במשאל, כי היא הגיונית פוליטית". מקדמי התוכנית התעלמו לחלוטין מהעובדות בעודם מכנים את עצמם "מומחים", והמליצו בתוקף שברלין תקבל על עצמה את ההתחייבות המוגזמת גם אם אין לה סיכוי להתממש. זהו "משאל נגד המציאות", קובע ברודקורב. אם הוא היה מצליח, מטרתו לא הייתה מתגשמת; לא הייתה מושגת ניטרליות אקלימית בתוך שבע שנים.



חמור מכך, הנזק למשלם המיסים היה אדיר. מלבד יעד הפחתת הפליטות, החקיקה המוצעת במשאל ביקשה לקבוע שאם שדרוגי דירות לשיפור היעילות האנרגטית – למשל באמצעות התקנת לוחות סולריים, דודי שמש וכדומה – יביאו להעלאת שכר הדירה,

הדבר לא יפגע בשוכרים; לשם כך הוצע שהם יזכו לפיצוי ממשלם המיסים. "בעלי דירות יוכלו לפיכך לערוך שיפוצי יעילות אנרגטית, ודייריהם ייאלצו לשלם עקב כך הרבה יותר דמי שכירות – במימון המדינה", הסביר ברודקורב. המשמעות: העברת הון לאילי גדל"ן.

הפוליטיקאים בברלין הבינו היטב שאישור התוכנית במשאל האזרחי יביא לעליית מחירי הדיור בעיר ולריסוק התקציב שלהם תחת נטל שכר הדירה העולה, ותקפו את הרעיון ה"ירוק" בעוצמה. וכך, אף שהמדענים סירבו להכיר במציאות או אפילו לשקול אותה, למרבה המזל "ציבור הבוחרים ידע מה האינטרס שלו בסופו של דבר, ומה לא. החלק הרגיש ביותר בגוף האדם הוא הארנק".

לפי ברודקורב, אם ההצעה הייתה מאושרת הנוק העיקרי היה למוסד משאל העם: דבר המצביעים היה מופר בריש גלי ומופרך בפומבי, תוצאות הלוואי הכלכליות הנוראות שלו היו מוצגות לעין כול, ואיש לא היה מציע שוב לשאול את הבוחרים מה דעתם בעניין זה או אחר בלי לעבור דרך נציגים שמסוגלים ללמוד את הנושא לעומק ולהוביל את המדיניות בפועל לאורך זמן. המזל לא היה רק שהמשאל נכשל, אלא גם שבכישלונו הוא הבהיר ש"המצביע הפשוט אינו טיפש כמו שאנשים מסוימים חושבים. לפעמים הוא אפילו חכם פוליטית יותר ממדענים מוכבדים".

פופולריות מייבשת

במערב האמריקני מתחולל מאבק אזרחי דומה בין הירוקים לבין הכלכלנים, וגם שם הפוליטיקאים נמצאים בין הפטיש לסדן: הם מתקשים לפענח מה הציבור רוצה לעשות, מה הם יכולים לעשות, ואיך לשרוד פוליטית בהתחשב בכל אלה. 'דורט ניוז' – חדשות המדבר – הוא כתב עת היוצא לאור ביטסה, ומסקר את המתחולל במונטנה, איידהו, וושינגטון, אורגון, ויומינג, קולורדו, יוטה, נוודה, ניו מקסיקו ואריזונה. לא קליפורניה; קליפורניה אינה חלק מ"דרך החיים המערבית", כפי שמכנה זאת אהרון וייס, סמנכ"ל המרכז לסדרי עדיפויות במערב. העיתונאי קייל דנפי שוחח איתו ועם אחרים בכתבה "מצב המערב", כדי לשמוע את מחשבותיהם בדבר הנהירה האדירה שמתחוללת בשנים האחרונות אל המדינות שמנינו לעיל.

בעשור בין המפקד הלאומי של 2010 ובין המפקד הלאומי של 2020 צמחה אוכלוסייתם של כל שלושים "האזורים הסטטיסטיים" המאוכלסים ביותר במערב בשיעור שבין 3 אחוזים ל-30 אחוזים, למעט שני מחוזות שהאוכלוסייה פחתה בהם. ב-18 מהאזורים צמחה האוכלוסייה ביותר מ-10 אחוזים; זאת לעומת קליפורניה, שאוכלוסייתה הכוללת צמחה ב-6 אחוזים בלבד, ואף אחד מאזורים הסטטיסטיים





לא צמח ביותר מ-10 אחוזים. באזור פיניקס (אריזונה) צמחה האוכלוסייה ב-15 אחוזים בתוך עשור, בדגוור ב-16 אחוזים, בלאס וגאס (נוודה) ב-16 אחוזים, בבויזי (איידהו) ב-24 אחוזים, בפרובו ובאורם (יוטה, מדרום לסולט לייק סיטי) ב-27 אחוזים, וכן הלאה.

המערב פופולרי מתמיד, או כתמיד; אבל התושבים שם לא בהכרח מרוצים מכך. בסקר שליווה את הכתבה נאמר ש-45 אחוזים מתושבי המערב מוטרדים מהפיתוח המואץ הזה. 55 אחוזים, מנגד, חושבים שהפיתוח צריך להיות מהיר יותר, או מאמינים שהוא בדיוק במידה הנכונה.

המחלוקת הזאת, ממש כמו זרם המהגרים למערב, היא תופעה ותיקה שימיה כימי ארצות הברית עצמה. ב-1890 הזהיר ג'ון וסלי פאוול, מנהל המכון הגיאולוגי האמריקני והאדם הלבן הראשון שהוביל משלחת מחקר במורד נהר הקולורדו, מפני תוכניות הפיתוח וההתרחבות הגרנדיוזיות מדי של המערב. הוא אמר אז לסנאטורים ש"זה יהיה פלילי כמעט להמשיך כפי שאנו עושים כעת, ולאפשר לאלפי ומאות אלפי אנשים להקים בתים שהם לא יכולים לקיים בהם את עצמם". הממשל הפדרלי שמע את האזהרה והתעלם, והתוצאות הקשות לסביבה הן מובהקות: עשרות שנות התייבשות במרחב כולו.

"נהר הקולורדו הוא צל חיוור של מה שהיה בעבר", כותב דנפי. "ימת המלח הגדולה ביוטה מתכווצת" – היא איבדה כמעט שלושה רבעים משטחה, ומזהירים שתתייבש לחלוטין בתוך חמש שנים. הציבור, טוען דנפי, מתחיל להכיר בכך, ולשנות את גישתו כלפי צמיחה ללא בלמים. "הפילוסופיה הבסיסית של התרחבות מערבה הייתה, 'תראו, הנה אזור לא מקולקל – בואו נלך לקלקל אותו'", מצטט דנפי את פרופ' (אמריטוס) דן מקול, חוקר מדיניות קרקע ציבורית ופיתוח משאבי מים מאוניברסיטת יוטה. כעת, רבים (אך לא רוב התושבים) חושבים שהמגמה פוגעת באוכלוסיית המערב, ומבקשים לעכב את ה"קלקול".

החתירה הזאת לעיכוב הפיתוח ולשימור הקיים אינה בהכרח "דרך החיים המערבית", כפי שווייס מ"המרכז לסדרי עדיפויות" מגדיר אותה. לדבריו, אורח החיים של אנשי המערב מעוניין לשמר את ערכי הטבע, אבל גם רוצה לחלוק אותם עם אחרים. אלא שפתאום, "אנשים מזהים ששינוי האקלים הוא למעשה איום קיומי על אורח החיים" הזה.

הפוליטיקאים אינם משנים כיוון, לעת עתה. דנפי אומר שהם דווקא מתעודדים מהאוכלוסייה הגדלה – אות לך שאמריקנים רבים מרוצים מהמדיניות שלהם. מלבד זאת, כפי שאמר לדנפי המושל הרפובליקני של יוטה ספנסר קוקס, "אנחנו צריכים פיתוח. אין דרך אחרת". התמרצים לממשל המקומי בארה"ב דורשים את המשך הבנייה, משום שההכנסות ממיזמים חדשים מממנות את ההוצאות על חינוך או רווחה

לתושבים הקיימים. האטת הפיתוח תדרוש הטלת נטל מס גבוה יותר על התושבים, כדי לפצות על הגירעון; לצד זאת תבוא הידרדרות כלכלית מכיוונים אחרים – עליית מחירי הדיור בגלל היצע פוחת, נטישת תושבים וכן הלאה.

הגנה מפני פיתוח פירושה גזר דין מוות פוליטי. "לומר שהצמיחה אינה טובה – זו המסילה השלישית הפוליטית", אמר מקול לדנפי; המסילה השלישית, המחשמלת, תהרוג את הפוליטיקאי שייגע בה. אבל גם התרחקות מהמסילה השלישית עלולה לפגוע בפוליטיקאים. "קשה להתעלם מהבצורת כשאתה פותח את הברז ולא יוצאים מים, כפי שקרה לתושבים ליד סקוטסדייל באריזונה בינואר", כותב דנפי. פוליטיקאים יצטרכו להביא מים לתושביהם, אחרת לא ייבחרו שוב.

גם לזה פאוול התייחס בשנות התשעים של המאה ה-19. "אין מספיק מים להשקות את כל האדמות", הוא אמר בלוס-אנג'לס ב-1893. "לא נכון לדבר על אדמות הציבור במונחי דונמים של קרקע, אלא במונחי דונמים שאפשר להשקות". לפי דנפי, הפוליטיקאים יצטרכו להבין שהפיתוח במערב חייב להישען על אותו יסוד: לא מספר התושבים, אלא מספר התושבים שאפשר להשקות. אך האם פוליטיקאי יכול לפעול נגד רצונם של 55 אחוזים מהאוכלוסייה שלו, כדי לרצות 45 אחוזים? ומה יכה בו מהר יותר, גירעון חמור בגלל האטת הפיתוח, או ברזים יבשים? השאלה הזאת יכולה להיות החשובה ביותר במערב האמריקני – ואולי לא רק שם – בעשורים הקרובים.

הרפורמה במערכת המשפט: כתב הגנה

שיח הגון ומדויק על הרפורמה במערכת המשפט דורש ראייה נכוחה של כשלי המצב הקיים, והכרה בתשתית התאורטית, המוסרית והעובדתית הענפה העומדת בבסיס השינויים המוצעים

בשיח הגועש המתנהל סביב הרפורמה המשפטית שמובילה הממשלה, נשמעה עד כה בעיקר דעה אקדמית אחת. השאלות שעוררה הרפורמה אינן חדשות; הן נידונות בספרות המשפטית ובדעת הקהל מזה עשורים רבים, עם כתיבה ענפה משני צידי הוויכוח. ובכל זאת, כאשר הבשילו הדברים לידי מעשה, התיישרה האקדמיה המשפטית (לפחות למראית עין) מאחורי התנגדות גורפת. חיבורים מצומצמים הנוגעים לנקודות כאלה ואחרות ברפורמה אומנם נכתבו, אך לא נעשתה סקירה מסודרת, המבקשת להציג את העמדה שבבסיס הרפורמה באופן שלם ונרחב.¹ זוהי אפוא מטרתו של מאמר זה. בעמודים הבאים אבקש להזכיר את מושכלות היסוד של התשתית התאורטית הענפה העומדת בבסיס הרפורמה, ולמלא, ולו במעט, את הקול החסר בקשת הדעות האקדמית, שאינו מוצג כיום לציבור הרחב ולמקבלי ההחלטות באופן מאוזן. נכון לכתיבת שורות אלה, ישנה אי ודאות גדולה ביחס לרפורמה. ייתכנו בה שינויים וריכוכים, וייתכן אף ויתור על חלק מרכיביה אם לא על כולה. עובדה זו אינה משנה לענייננו, שכן מאמר זה – כשמו כן הוא – מבקש להוות כתב הגנה לרפורמה המקורית, אפילו תתקבל ככתבה וכלשוונה.

סדר הדברים יהיה כדלהלן: בפרק א אציג את הבעייתיות הקיימת, לשיטת תומכי הרפורמה, במצב הקיים. בפרק ב אבקש לערער על תוקפה של אחת מהנחות היסוד

¹ יחיאל אורן-הרוש הוא מתמחה לשעבר בלשכת השופט סולברג בבית המשפט העליון, העובד כיום במשרד עורכי הדין ש' הורוביץ ושות'. הכותב מבקש להודות לפרופ' נטע בריק-קורן, עו"ד ענבר אסרף, עו"ד ישראל רוזנברג, דפנה אורן-הרוש, עמרי גולדווין וחני קוט על קריאת הטייטה וההערות המחכימות.

המרכזיות העומדות בבסיס ההתנגדות לרפורמה: ההנחה שביקורת שיפוטית על חקיקת הכנסת מהווה תנאי הכרחי בדמוקרטיה, או למצער בדמוקרטיה הישראלית. לדידי, הנחה זו שנויה במחלוקת נורמטיבית, ומעולם לא התקבלה בישראל כמובנת מאליה. בפרק ג אבקש לעמוד על עיקרון הפרדת הרשויות, העומד בבסיס חלק נכבד מהביקורת על הרפורמה. אטען כי במצב הנוכחי הרשות השופטת היא שפוגעת באופן הקשה ביותר בעיקרון הפרדת הרשויות; בהתאם, ובניגוד לטענות המתנגדים, הרפורמה לא תחריף את הפגיעה בעיקרון זה, אלא להפך: תאפשר איזון ראוי יותר בין רשויות השלטון. בפרקים ד-ז אסקור את רכיבי הרפורמה השונים: השינויים בהרכב הוועדה לבחירת שופטים, הגבלת הביקורת השיפוטית על חקיקת הכנסת, שלילת הביקורת השיפוטית על חוקי יסוד וצמצום עילת הסבירות. בכל הנושאים הללו אתמודד עם הטענות המרכזיות הנשמעות, ואציע שינויים מסוימים על מנת לטייב את הרפורמה. בפרק ח אבקש לרכז את האמור, תוך סקירת האיזונים והבלמים כנגד "עריצות הממשלה", שיוותרו גם לאחר הרפורמה. בפרק הסיכום אבקש להתייחס לקריאה לריכוך הרפורמה, ולהציע שינויים מסוימים שיסייעו במיתון ההתנגדות לה.

אקדים ואומר: רבות מהנחות המוצא העומדות בבסיס ההתנגדות לרפורמה מצויות הלכה למעשה במחלוקת ערכית-תאורטית ענפה וארוכת שנים. לא ניתן לבקר את הרפורמה על בסיס הנחות מוצא תאורטיות, מבלי ראשית לעמוד על כך שתומכיה אוחזים בעמדה אחרת, שאף היא מבוססת ובעלת יסודות איתנים. הרפורמה המשפטית העומדת על הפרק איננה מושלמת; ודאי שנדרש להעמיק עוד בחלק מרכיביה ולחדד את המנגנונים השונים. פעולה זו נעשית בימים אלה במסדרונות הכנסת ובדיונים בוועדה ובמליאה, ובמסגרת המאמר ביקשתי גם אני לתרום לחידוד הדברים. גם בין תומכיה ומוביליה של הרפורמה אין תמימות דעים ביחס לכל רכיב ורכיב. ואף על פי כן, הרפורמה, גם במתכונתה הנוכחית, היא דמוקרטית, הכרחית, דחופה – ועדיפה לאין ערוך על פני המצב הקיים.

א. לא הכול כשורה

בשנים הספורות שבהן לקחתי חלק בעולם המשפט, ובפרט בשנה שבה שימשתי מתמחה בבית המשפט העליון, נחשפתי למוסד מפואר. לא לשווא מהווה בית המשפט העליון אחד מאבני הראשה של המדינה; סמל ומופת לשלטון החוק. בבית המשפט העליון ישבו תמיד, ועודם יושבים, שופטים הגונים, ישרים ואנשי מעלה; ענקי משפט שהביאו בשורה אמיתית לכל ענפי המשפט השונים. גם בכובעו השני, כבית המשפט הגבוה לצדק, נהנה בית המשפט מהיסטוריה מפוארת: שנים היווה את קולם של אלה שלא ניתן להם פה; שנים הגן ללא מורא על האזרח הקטן מפני דריסת המערכת הממשלתית. דווקא כמי שמוסד זה יקר לליבו, אני סבור שאין מנוס מלהכיר בפגמים מקום שישנם. להבדיל מבית המשפט העליון, בג"ץ שינה את פניו; לעמדתו



– שלא לטובה. הרפורמה המשפטית המוצעת איננה מבקשת להחליש את בג"ץ. מטרתה לחזק אותו; לסייע לו לשוב לתפקיד שנועד לו, בעזרת הכלים הנכונים לו. בכך יש לקוות שניתן יהיה לשקם את אמון העם, המהווה את הנכס העיקרי של בית המשפט, מקור כוחו היחיד שאין בלתו.²

בשיח הציבורי, מתנגדי הרפורמה נוטים להתעלם מהביקורת שמשמיעים יוזמיה ביחס למצב הקיים, או למצער, להבליט ביקורות מסוימות, תוך יצירת 'איש קש' המאפשר להתעלם מהביקורות השורשיות יותר. כך למשל מופנית תשומת לב חריגה לטענות על ה"מחטף" שהיה או לא היה בעת חקיקת חוקי היסוד; או לביקורת מימין על התנהלות בית המשפט סביב תוכנית ההתנתקות.³ ביקורות אלו אכן חשובות, אך התמקדות בהן מגמדת את עומק התפיסה העומדת בבסיס הרפורמה. כפי שכתב זה לא כבר פרופ' ברכיהו ליפשיץ:

כדי להבין את מהות הדברים מוכרחים לרדת לפרטים. כמובן, הדבר מייגע, ונוח להתחמק מכך ולדבוק בטענות כלליות וסיסמאות. גם מי שמודים באי שלמותה של מערכת המשפט אינם מדגישים מהי אי שלמות זו (מלבד הצורך בהוספת שופטים למערכת), ומיד תוקפים את הצעת הרפורמה ומציעים הצעות משלהם. אך ההגינות והיושר דורשים ירידה לפרטים כדי לבחון במדויק את הפגמים ולהגדירם, כי בנפשנו הוא. יש לקרוא את הדברים לאט ובתשומת לב, לעכל את העובדות ואת הציטוטים, ורק אחר כך לשפוט ביושר ובלי עיקום הכתובים. אין די בקריאות כלליות ובהפחדות על העתיד הצפוי לנו. אלו חזיונות שווא ומדוחים, שנועדו לשמר את המצב הקיים.⁴

ובמילים אחרות, כאשר אנו מבקשים לבחון האם הרפורמה תביא לשיפור או להידרדרות לעומת המצב הקיים, יש להציג את תמונת המציאות הנוכחית במלואה; מבלי לייפות או להסתפק בטענות חלקיות.

בטרם אעמוד על הבעיות החריפות שבמצב הקיים, חשוב להבהיר דבר אשר נדמה שאינו מקבל מקום מספק במסגרת הוויכוח הציבורי. בשורש הרפורמה עומדות לא רק טענות עובדתיות או היסטוריות, אלא בעיקר עמדה נורמטיבית, ערכית, המטילה ספק ברבות מהנחות המוצא שעליהן מתבססים מתנגדי הרפורמה. כך, התומכים אוחזים בדעות אחרות בעצם השאלה מה צריכה להיות חלוקת סמכויות נכונה במדינה דמוקרטית, והאם ראוי להעניק לבית המשפט תפקיד כמפעיל ביקורת שיפוטית 'חזקה' על חקיקת הכנסת (ביקורת הכוללת פסילת חוקים, להבדיל מביקורת 'חלשה' או דגמי ביניים אחרים – ועל כך אעמוד בהמשך). באופן ספציפי יותר, המחלוקת הליבתית היא בשאלה מי מבין רשויות השלטון אמורה להחזיק 'במילה האחרונה' במדינה דמוקרטית.

קיימת גישה תאורטית ענפה ומפורטת, שזוכה לתמיכה מהוגים חשובים ברחבי העולם, הגורסת כי במדינה דמוקרטית, ביקורת שיפוטית 'חזקה' על הרשות המחוקקת איננה ראויה – ואיננה נצרכת. אחד מנושאי הדגל של הגישה הזו הוא ההוגה ג'רמי וולדרון.⁵

טענתו המרכזית היא שבמדינה שבה ישנם מוסדות דמוקרטיים המתפקדים באופן סביר, ומחויבות מצד מרבית החברה לרעיון של הגנה על זכויות אדם וזכויות מיעוטים, אין כל הצדקה בביקורת שיפוטית 'חזקה' על חוקי הרשות המחוקקת. הטעם המרכזי שבבסיס העמדה הזו מסתמך על הימצאות הרשות השופטת בגירעון דמוקרטי ניכר לעומת הרשויות המחוקקת והמבצעת (בהיותה רשות לא-נבחרת), ועל הבנה שלפיה ביקורת שיפוטית כמעט אף פעם איננה נוגעת לשאלה אם ראוי להגן על זכויות אדם או לא; לרוב מדובר במחלוקת לגיטימית בנוגע לפרשנותן והיקף תכולתן של זכויות האדם המוגנות, ובנוגע לדרך האיזון הראויה בין ערכים מתנגשים במקרה קונקרטי. מכיוון ששאלות אלו לרוב אינן משפטיות, אלא ערכיות, אין לבית המשפט כל יתרון יחסי בהן; הכרעתן צריכה להיות בידי הרשות המחוקקת, שהיא הרשות הנבחרת שמטרתה להכריע במחלוקת הערכיות בעם.

אומנם, עלתה כבר טענה שלפיה ישראל איננה מקיימת את הנחות המוצא שבבסיס התאוריה, שכן המוסדות הדמוקרטיים בה אינם עומדים ברף סביר, וכך גם המחויבות לזכויות האדם בחברה.⁶ אך הטענות הללו נשענות על פרשנות מצמצמת ודווקנית מאוד לדבריו של וולדרון – פרשנות שנדחתה במפורש על ידי וולדרון עצמו. בנוסף, הטענות בדבר מחויבות נמוכה לזכויות האדם בחברה הישראלית נשענות על הצגה מגמתית וחלקית של נתונים, ועל בלבול מושגי בין חוסר מחויבות לזכויות אדם לבין מחלוקת סבירה ואמיתית לגבי תוכן של אותן זכויות.⁷

משעה שאנחנו מכירים בקיומה של גישה נורמטיבית-פילוסופית שונה ביחס למקומו הראוי של בית המשפט במדינה דמוקרטית, הרי שרבות מטענות הנגד הנשמעות ביחס לרפורמה נשענות על הנחות מוצא שמקדמי הרפורמה כלל אינם מסכימים איתן. ניתן, כמובן, להחזיק בעמדה אחרת מזו של מנסחי הרפורמה, אבל חשוב להבין כי לא מדובר בוויכוח בין תומכי הדמוקרטיה למתנגדיה, אלא בוויכוח לגיטימי בין שתי קבוצות בשאלה מה נכון בדמוקרטיה.

היחסים בין הרשויות בישראל והאופן שבו התעצבו מלמדים על מספר בעיות חריפות. כפי שמתארים ליפשיץ ואחרים,⁸ הבעיה החלה בשנות השמונים, כאשר החל בית המשפט, תוך שחיקת מנגנוני הסף המסורתיים שהגבילו את כוחו (שפיטות, זכות עמידה, ועוד) ותוך המצאה מחדש של עילת הסבירות, לפלוש אל תחומי הזירה הפוליטית והמקצועית באופן שאין לו אח ורע בשום שיטה משפטית אחרת, תוך הפיכת בג"ץ "למוסד שיפוטי חריג בכל קנה מידה".⁹ אט אט החל בית המשפט להעמיד את מרכז הכובד של הבחינה השיפוטית בנושאים מנהליים, על הכרעות ערכיות; לא משפטיות. מציאות זו בעייתית בשל העובדה שלבית המשפט אין לגיטימציה ציבורית להתערב בנושאים כאלה – וגם לא מומחיות מיוחדת.

בשנות התשעים הצטרפה אל המהפכה המנהלית האמורה אחותה הגדולה: המהפכה החוקתית. ישנו, כידוע, ויכוח סוער מסביב לפרשת בנק המזרחי,¹⁰ שבמסגרתה הכריז

בית המשפט העליון על כך שקיימת חוקה בישראל, ושבסמכותו לפסול את חוקי הכנסת מכוחה.¹¹ במאמר זה לא אידרש למחלוקת זו, ואניח (הנחה שאינה מובנת מאליה כלל), שבבנק המזרחי פעל בית המשפט מכוח סמכות שהעניקה לו הכנסת. ובכל זאת, קשה להתעלם מהאופן שבו הפעיל בית המשפט סמכות זו, ו"פירש" אותה כך שתאפשר לו לפסול חוקים גם אם אינם סותרים זכויות שנכללו במפורש בחוקי היסוד – ואפילו זכויות שהושטמו מהם במכוון.¹²

ובכן, בעיות אלו מהוות את קצה הקרחון. המשותף לכולן הוא הצורה שבה קיבלה מערכת המשפט את כוחה וסמכויותיה, תוך גלישה מהירה במדרון חלקלק אל תחום רשותן של הרשויות האחרות. אופן קבלת הסמכויות ממחיש את הבעיה החמורה מכול: לרשות השופטת בישראל כוח מוחלט, וגבולות כוחה נתונים באופן בלעדי בידיה-היא. הרשות השופטת, הנהנית מחובת ציות מוחלטת של כל רשויות המדינה, למעשה איננה מוגבלת כלל עת שהיא מפעילה את כוח הפסיקה שלה. משמעות הדבר היא שלא רק שלרשות השופטת נתונה הסמכות לקבוע את מגבלותיה שלה; בידיה סמכות בלתי-מוגבלת לשנות ולעצב את כללי המשחק בישראל כראות עיניה. קשה להפריז בדרמטיות שבכך. יתר רשויות השלטון, המייצגות באופן ישיר יותר את רצון העם, נותרות במשחק שכלליו אינם ידועים להן, ומשונים תדיר על ידי הרשות הסובלת מהגירעון הדמוקרטי החמור ביותר. לטעמי, בעיה זו היא מחולל הנזק הגדול ביותר במצב הקיים, והיא שמחייבת רפורמה מיידית ושורשית ביחסים שבין הרשויות.

עד כה הזכרנו את המהפכה המנהלית של שנות השמונים, שפתחה את שערי בית המשפט העליון לכל אחד – בכל נושא; הזכרנו גם את המהפכה החוקתית של שנות התשעים, שהביאה להכפפת הרשות המחוקקת למרותו של בית המשפט; בימים אלה אנו רואים את הבשלתה של המהפכה העל-חוקתית של שנות האלפיים. אף שלא הצהיר על כך במפורש, במבחן התוצאה שינה בית המשפט, פעם נוספת, את הגדרת התפקיד שלו-עצמו: מרשות מקבילה לרשויות המחוקקת והמבצעת, לרשות עליונה על פניהן מכוחה של הרשות המכוננת, וכעת – לרשות עליונה אף על פני הרשות המכוננת עצמה.

מהו טיבה של אותה מהפכה על-חוקתית? בפרשת בנק המזרחי קבע בית המשפט כי חוקי היסוד הם שמסמיכים אותו לפסול את חוקי הכנסת. קביעה זו נסמכה בעיקר על שני אדנים: הראשון הוא הקביעה¹³ כי לכנסת סמכות בלתי-מוגבלת לקבוע חוקי יסוד, שהם עליונים מבחינה נורמטיבית על כל פעולות הרשויות האחרות, ובכלל זה גם על הרשות השופטת וגם על הכנסת בעת שהיא מחוקקת חוקים רגילים. האדן השני הוא הקביעה כי בשל נסיבותיו הייחודיות של מפעל החוקה הישראלי, חוקי היסוד עליונים על פני חוקים רגילים – אפילו שאין בנמצא הליך מיוחד לכינונם, אין להם שריון מיוחד, ואין דבר המייחד אותם זולת הכותרת "חוק יסוד" והיעדר שנת חקיקה. כלומר, המבחן היחיד לזיהוי חקיקת יסוד הוא "המבחן הצורני", המתבסס על מאפייניו הפורמליים של חוק היסוד; לא על תכנו. כדברי אהרן ברק:

כי צד היא עושה זאת? מתי נורמה הנוצרת על ידיה היא בעלת מעמד חוקתי, ומתי נאמר כי הנורמה היא חוק 'רגיל'? לדעתי, התשובה הינה, כי הכנסת משתמשת בסמכותה המכוננת [...] כאשר היא נותנת ביטוי חיצוני לכך בשם הנורמה ורואה בו 'חוק-יסוד' (ללא ציון שנת החקיקה) [...] לחקיקה החוקתית שלנו יש עיגון צורני. מבחן צורני זה – השימוש בדיבור 'חוק-יסוד' – הוא פשוט להפעלה. הוא מעניק בטחון וודאות.¹⁴

אולם כאשר הכנסת הפנימה את האמור וביקשה להתנהל בהתאם לכללים שלימד אותה בית המשפט, מצאה לפתע שכללים אלו השתנו: כיום קבע בית המשפט כי עומדת לו הסמכות לבקר גם את תוקפם של חוקי יסוד, תוך כפירה בעליונותה המוחלטת של הכנסת בכובעה המכונן ותוך כפירה גם במבחן הזיהוי הצורני. בשורה של עתירות, העלה בית המשפט על סדר היום שתי דוקטרינות המאפשרות התערבות שכזו: החריפה מביניהן, דוקטרינת "התיקון החוקתי שאינו חוקתי", המאפשרת לקבוע שתוכנו של חוק יסוד אינו חוקתי, טרם אומצה בישראל באופן רשמי (אף שהיא נושפת בעורפינו בימים אלה). במקום זאת אימץ בית המשפט דוקטרינה שנייה, דוקטרינת "השימוש לרעה בסמכות החוקתית", המאפשרת לבטל חוקי יסוד שבית המשפט קבע כי אינם למעשה חוקי יסוד, אלא רק "התחפשו" לכאלה. כיצד קובע בית המשפט דבר שכזה? בהרצאה שנשא לפני כמה חודשים, הדגים¹⁵ השופט סולברג כיצד הלך בית המשפט והרחיב את הדוקטרינה ממקרה למקרה: בתחילה הוסבר שמדובר בעילה כמעט-טכנית, המאפשרת לבית המשפט להתערב בסעיפים – בעיקר סעיפים זמניים בחוקי היסוד ("הוראות שעה") – שמעצם טיבם ברור שאינם מתאימים להיכלל בחוקה, חרף עמידתם במבחן הצורני. בהמשך הוסיף בית המשפט אפשרות לפסול חוקי יסוד בשל פגם בכוונתם של חברי הכנסת שחוקקו את החוק. לבסוף, ביטל בית המשפט כליל את המבחן הצורני שנקבע בפרשת בנק המזרחי, והחליף אותו במבחן זיהוי חדש הכולל שלושה מבחני עזר ("מבחן היציבות", "מבחן הכלליות", ו"מבחן ההתאמה למארג החוקתי הכולל"), אשר אי-עמידה בהם משמעה שהחוק כלל אינו חוק יסוד – אף שהוא קרוי "חוק יסוד" ונעדר שנת חקיקה.¹⁶

קשה להפריז בבעייתיות של מהלך זה. כאשר הרשויות המחוקקת והמבצעת מבקשות לפעול בהתאם לכללי המשחק המוכרים להן, הן עלולות למצוא כי אלה השתנו שוב ושוב. לרשות השופטת נתונה סמכות בלעדית לשנות את כללי המשחק כראות עיניה – והיא אכן עושה זאת. אומנם, המשפט המקובל אמור להתפתח כל הזמן. זה טיבו. המשפט המנהלי כולו נבנה באנגליה תקדים-אחר-תקדים במשך מאות רבות של שנים. אך המשפט המקובל גם הוא חייב להתפתח בתוך כללי משחק קבועים וקשיחים, שנקבעו בחוקה או במוסכמה חברתית רחבה. רבות נשמעת הטענה על הבעייתיות הטמונה בכך שחוקי היסוד נילושים 'כמו פלסטלינה' על ידי הכנסת על מנת להתאים לאילוצי הממשלות השונות; ובכן, בית המשפט משנה תוך כדי תנועה, פעם אחר פעם, את עצם עקרונות היסוד המשטריים ואת מארג היחסים בין הרשויות; על מנת להתמודד עם קושי שהתעורר במקרה כזה או אחר. המארג החוקתי צריך

להתקבל, תוך שאיפה ל"מסך בערות", על ידי גורם הנהנה מהסמכה ישירה ככל הניתן של העם. ואומנם, לעיתים, בשעת הדחק, הכנסת איננה עומדת במבחנים הללו. כידוע, "hard cases make bad law"¹⁷, אך גם אם נסכים שקיימת בעייתיות מסוימת בכך שהכנסת משנה לעיתים את כללי המשחק כדי להתאים למקרה כזה או אחר שמתעורר, הרי שבעייתיות זאת מתעוררת תמיד כאשר בית המשפט הוא שקובע את ההסדרים החוקתיים-משטריים: בית המשפט איננו מסוגל שלא להתאים את הכרעתו לשאלה קונקרטית המתגלגלת לפתחו – זאת שיטת הפעולה האפשרית היחידה העומדת לרשותו. כמובן, כאשר עסקינן בעתירות הנוגעות לתוקפו של חוק או חוק יסוד, לרוב השיקולים הנשקלים בבית המשפט הם שיקולי רוחב, ולא פגיעה פרטנית באדם כזה או אחר. כוונתי, עם זאת, היא שהקביעות העקרוניות בדבר גבולות הסמכות של בית המשפט, גם הן נקבעות במסגרת ניסיון להתמודד עם מקרה 'קשה' של חוק ספציפי שהגיע לפתחו של בית המשפט; לא במסגרת דיון חוקתי עקרוני ושקוף, כפי שמתבצע כאשר הכנסת היא שדנה בשאלות משטריות שכאלה (דוגמה חיה אנו רואים בימים אלה).

ניתן בוודאי להחזיק בעמדה שלפיה ראוי להעניק לבית המשפט את הסמכות לפסול חוקי יסוד; הבעיה איננה התוצאה הספציפית, אלא ההתנהלות. סוגיה זו נוגעת (כדברי הנשיא ברק) "לשורשי היחסים שבין הסמכות המכוננת (של הכנסת) לבין הסמכות השופטת (של בתי המשפט)".¹⁸ בעצומה שפרסמו 18 שופטי עליון בדימוס¹⁹ נטען כי

השינויים המוצעים בתוכנית [...] מחייבים בדיקה מוקדמת, רשמית וגלויה, שתברר באופן יסודי את המצב הקיים ואת הצורך בשינוי המצב [...] אנו מציעים לממשלה שתיתן יד להקמת ועדה ציבורית בהרכב הולם של אנשי ציבור ומומחים לדבר כדי שתקיים בדיקה יסודית ושקופה של המצב הקיים: תאסוף נתונים ותזמין חוות דעת; תאפשר לציבור הרחב להביע דעה ולהעלות הצעות; ותשקול את ההשלכות הצפויות של כל הצעה.

כאן ראוי שאותם שופטי עליון יישירו מבט וישיבו: האם בשבתם בבית המשפט, קיימו דיון ציבורי כלשהו לפני שקבעו את המציאות שאותה מבקשת הרפורמה להשיב לקדמותה? לפני שקבעו שסמכותם משתרעת, הלכה למועשה, גם מעל לזו של הרשות המכוננת? האם לכל הפחות התבסס הדבר על תשתית משפטית מבוססת ומוסכמת?

התשובה לשאלה הראשונה שלילית. כדברי השופט חשין: "והעם היכן הוא? וכי לא ראוי שנשאל את דעתו? אדרבא: נקרא לעם ונשאלה את פיו [...] אם כך ברבקה – לא כך יהא בעם ישראל כולו?".²⁰ ובכן, גם בשאלת הביקורת השיפוטית על חוקי היסוד, בשאלת הלכת הסבירות ובהרחבת סמכויות היועמ"ש – איש לא שאל לפי העם. הכרעות שכאלה, המשנות את עצם המבנה ההיררכי הנורמטיבי שבבסיס שיטת המשטר, אינן יכולות להתקבל במסגרת פסק דין העוסק בתיקון כזה או אחר לחוק

יסוד, מבלי שיתקיים דיון ציבורי במוסד המתאים לדיון שכזה – הכנסת עצמה. כפי שכתבו השופטים – לא כך ראוי לקבל החלטות שכאלה.²¹

התשובה לשאלה השנייה שלילית אף היא. המשפט החוקתי בישראל של ימינו מורכב ממגדלים פורחים באוויר. כפי שציינתי, פסילת החוקים בישראל נשענה תחילה על הנחות אחדות: שחוקי היסוד נבחנים במבחן צורני דווקני ושהם בעלי מעמד נורמטיבי עליון, בלי קשר לקלות שבכינונם. ובכן, הנחות הכרחיות אלה נשמטו כולן זה מכבר לצד הדרך. אגב בניית הקומה השנייה בבניין החוקתי ההולך ונבנה, נטלו השופטים את היסודות שהחזיקו את הקומה שמתחת. הדבר נעשה חרף התרעות רמות מצד חלק משופטי הבית: בפרשת שפיר,²² שבמסגרתה סטה בית המשפט לראשונה ממבחן הזיהוי הצורני, כתבו זאת שופטי המיעוט השמרני במפורש, בזעקה רמה. כך למשל כתב השופט מיניץ:

השאלה הבסיסית, מהיכן נתונה לנו הרשות והסמכות לבקר חוקי יסוד, מתעצמת עוד יותר בענייננו. שכן על הפרק עומדת הוספת מבחן מהותי לזיהוי חוקי יסוד, באופן המשמיט לכאורה את הקרקע מתחת להכרה בעליונותם. כפי שנאמר כבר לפני שנים, "הדוגל בסמכות מכוונת כמקור סמכות לחקיקתם של חוקי-יסוד חייב גם לדגול בגישה פורמלית או פורמליסטית לגבי אמצעי הזיהוי של הנורמות הנהנות מעליונות נורמטיבית" [...] על פי היסודות שנקבעו בעניין בנק המזרחי, ההכרה בקיומה של סמכות מכוונת (ובסמכות הנתונה לרשות זו להגביל את כוחה של הרשות המחוקקת) מכוח הסכמה חברתית רחבה ועל פי רצון העם משמעה מינייה וביה הכרה בכוח הכמעט בלתי-מוגבל הנתון בידי הרשות המכוונת [...]. הזיהוי של כוח זה חייב להיות ברור. בהיעדר הבחנה פשוטה וברורה בין דבר חקיקה לדבר חוקה, נשמטת ההצדקה הבסיסית להכרה בכך שנורמות שיצאו תחת ידי הרשות המכוונת עשויות להגביל את הרשות המחוקקת.²³

דא עקא, קריאה זו לא נענתה בהנמקה מלומדת ומשכנעת מטעם שופטי הרוב, המיישבת את הבעייתיות; גם לא בהנמקה בלתי משכנעת: שופטי הרוב התעלמו כליל מהביקורת, בשתיקה מהדהדת.

בניגוד לרושם שעשוי היה להתעורר מקריאת דבריי, אינני מתכחש לכך שבית המשפט העליון מנמק תמיד את החלטותיו, לרוב באריכות רבה. אך משעה שתוקפו של פסק הדין איננו תלוי בטיב הנמקותיו, הרי שבמובן מסוים, ההנמקה איננה משנה. בית המשפט, במתכונתו הנוכחית, יכול לכתוב למעשה ככל העולה על רוחו: שופטי הרוב אינם נדרשים להתייחס לטענותיהם של שופטי המיעוט – ופעמים רבות אינם עושים זאת; כמו כן, פעמים רבות שופטי הרוב חלוקים ביניהם על המבנה המשפטי המבסס את התוצאה, ורבים הם פסקי הדין העקרוניים (בנק המזרחי, חסון ושפיר הם דוגמאות בולטות מני רבות) שבהם קבעו השופטים קביעות משטריות דרמטיות ביותר, כל אחד לשיטתו, מבלי שתתקבל הנמקה קוהרנטית ואחודה העומדת בבסיס הדבר. יתרה מזאת, אין כל תוחלת בטענה, לאחר מעשה, כי נפלה שגיאה בהנמקת

בית המשפט; בשוגג או במזיד. ההחלטה איננה ניתנת לערעור או בחינה מחדש אלא על ידי בית המשפט עצמו, אם ירצה בכך. בעניין אמיתי²⁴ קבע השופט ברק כי כאשר ישנה חוסר הסכמה בין הממשלה ליועמ"ש, המלצתו היא שמחייבת את הממשלה, והיא היחידה שתוצג בבית המשפט. השופט ביסס קביעה דרמטית זו (אשר גם היא עומדת לדיון במסגרת הרפורמה) תוך הישענות על דו"ח ועדת אגרנט. לאחר מעשה, כאשר עומת השופט ברק עם העובדה שבדו"ח האמור נכתב בדיוק ההפך, הודה: "אני מסכים שזאת יצירה ישראלית. יש הרבה יצירות ישראליות שאין להן אסמכתאות. לכן מיהרתי לכתוב את מה שאמרתי לכם בפסק הדין. אם אתה שואל אותי מה האסמכתא [...] התשובה היא שהאסמכתא היא פסק הדין של בית המשפט העליון".²⁵ כמו הברון מינכהאוזן בשעתו, בית המשפט מרים עצמו בעזרת קווצות שיערו; הערות חסרות ביסוס של פסק דין אחד, הן כבר הדין המחייב של מחר. עמדתה של הנשיאה חיות בפרשת חוק הלאום (בג"ץ חסון),²⁶ שלא נקבעה כהלכה מחייבת, ושלפיה כל חקיקת יסוד מחויבת להלוים (לשיטתה) את ישראל כיהודית ודמוקרטית, כבר עומדת²⁷ בבסיס חוות הדעת שהגישה היועצת המשפטית לממשלה ביחס לרפורמה, כדי להצדיק את פסילתה העתידית.

בהיעדר כללי משחק, ובהתחשב בכך שהמגבלה היחידה העומדת לכוחו של שופט בית המשפט העליון בישראל היא גבולות היצירתיות המשפטית שלו – מדובר בפוטנציאל סכנה ממשי לדמוקרטיה הישראלית. בשנים האחרונות הספיק בית המשפט לבחון את האפשרות לסלק ראש ממשלה מכהן מכיסאו ללא הסמכה מפורשת בחוק, או את האפשרות להגביל את שיקול דעתו של הנשיא בבואו להטיל מנדט. בבית המשפט כבר נשמעה דעה הקובעת שיש לפסול חוק יסוד מהותי (חוק הלאום) בטענה שתוכנו הופך אותו ל"תיקון חוקתי שאינו חוקתי", ועוד. בימים אלה התבררנו שבית המשפט החליט לדון, מבלי לדחות על הסף, בעתירה המבקשת להורות ליועצת המשפטית לממשלה להכריז על נבצרותו של ראש הממשלה, אף שהוא בריא וצלול בדעתו. כל אלה נושאים העומדים בלב עקרונות היסוד של המשטר הישראלי. כמובן שבית המשפט איננו בוחר את הנושאים המתגלגלים לפתחו;²⁸ אך הוא בהחלט בוחר אם לקיים בהם דיון או לדחותם על הסף (כפי שניתן היה לצפות כאשר מדובר בנושאים כאלה). לא תמיד היה זה המצב. במשך עשורים רבים התפתח המשפט החוקתי בישראל אט אט, ואמת: התפתח. ובכל זאת, כללי המשחק נותרו כשהיו. היחסים בין הרשויות נותרו כשהיו.

בטרם סיום, לא אוכל להתעלם מהטענה העולה תדיר, שלפיה גם הכנסת והממשלה שינו את פניהן בעשורים שחלפו. על פי הנטען, האופן שבו בחרה הכנסת להפעיל את סמכויותיה כרשות מחוקקת ומכוננת, ויחסי הכוחות בינה לבין הממשלה, הם ש'הזמינו' (או שמא חייבו) את בית המשפט להגביר את מעורבותו. הדברים נטענים ביתר שאת ביחס ל'הזולת' השימוש בכלי החוקתי, תוך שינוי תדיר של חוקי היסוד למען צורכיה המשתנים של הממשלה. ובכן, טענה זו מעוררת ספק רב ברמה העובדתית.

מאז ומעולם נהגה בישראל מדיניות 'מקלה' ביחס לתיקון חוקי יסוד – בהשוואה למדינות אחרות. מיום כינון חוקי זכויות האדם הלכה מגמה זו והתחזקה; מראשית שנות התשעים, לא חלפה שנה שלא תוקן בה לפחות תיקון אחד לחוקי היסוד – פעמים רבות תוקנו רבים.²⁹ אומנם, ניתן להצביע על עלייה נוספת בשנים האחרונות, אך יש לזכור שהדבר נעשה במקביל לטלטלה פוליטית חסרת תקדים, לאי-יציבות שלטונית ולחמש מערכות בחירות בפחות משלוש שנים. גם לא ניתן לטעון שאופי התיקונים הלך ונעשה אינטרסנטי יותר במרוצת השנים: עוד קודם לבנק המזרחי הוסיפה הכנסת את פסקת ההתגברות לחוק יסוד: חופש העיסוק, כתיקון 'פרסונלי' שנועד לאפשר את חקיקתו של חוק ספציפי (העוסק בייבוא בשר לא-כשר) – שימוש יחיד עד היום. שנה לאחר מכן, ב-1995, תיקנה הכנסת את חוק יסוד: הכנסת על מנת לאפשר את פיצולה של מפלגת צומת ובכך להביא לרוב מספק לתמיכה בהסכמי אוסלו; בשנת 1996, תיקנה הכנסת את סעיף שמירת הדינים שבחוק היסוד (סעיף 10) שעמד לפוג, והאריכה את תוקפו בשנתיים נוספות; בשנת 1998, כאשר עמד לפוג תוקפו של החוק שחוקק בעזרת פסקת ההתגברות (שהרי פסקת ההתגברות שבחוק יסוד חופש העיסוק מגבילה את תוקפם של חוקים חורגים לארבע שנים בלבד), הוסיפה הכנסת סעיף ייעודי (סעיף 8(ב)), שהפקיע את החוק הנ"ל, ואותו בלבד, מההוראה על זמניות ההתגברות. באותה תקופה ביצעה הכנסת שינויים דרמטיים בחוקי היסוד במסגרת מהפכת הבחירה הישירה – שינויים שבוטלו באופן גורף בשנת 2001. נדמה אפוא כי נכונותה של הכנסת לבצע תיקונים לחוקי היסוד על מנת להתמודד עם אילוצים פוליטיים משתנים, אינה בגדר חידוש או "הידרדרות".

גם לו היינו מקבלים את הטענה כנכונה עובדתית, הרי שיש הבדל ניכר בין השינוי שהתחולל בכנסת לבין השינוי שהתחולל בבית המשפט. כפי שאראה להלן, כבר בעת שהכריז בית המשפט על מעמדם העליון של חוקי היסוד, הדבר נעשה על אף שהכנסת יכולה ועלולה לשנות את החוקים ברוב רגיל ובקלות רבה. כפי שהצגתי כעת, הדבר נעשה גם לאחר שהכנסת כבר ביצעה שימוש בסמכויות אלה לא פעם, על מנת להגן על 'אינטרס צר' שהתעורר. מכל מקום, מובן שאין דמיון בין טענה לשימוש מופרז בסמכות שניתנה לרשות, לבין טענה לחריגה מהסמכויות שניתנו לה. במילים אחרות, בעוד הביקורת על הכנסת והממשלה נוגעת לאופן שבו הן מבצעות שימוש בכלים הנתונים להן, הרי זו המופנית כלפי בית המשפט מייחסת לו חריגה הולכת וגוברת מסמכותו, תוך שינוי מתמשך של הכללים עצמם.

לסיכום האמור, הטענה שהרפורמה המוצעת תביא להחמרת המצב הקיים מחייבת הערכה מלאה של חומרתו של מצב זה. דומני כי הבעיות שעליהן הצבעתי, שטרם הוצגו במלואן בשיח האקדמי סביב הרפורמה, שוללות את תוקפה של טענה זו ומעמידות באור אחר לגמרי את המוטיבציה להעברת הרפורמה בדחיפות. כפי שאראה בהמשך דבריי, הרפורמה המוצעת מתקנת רבים מהפגמים שעליהם הצבעתי, באופן ששייב את האיזון בין הרשויות.

ב. בית המשפט כגורם מכקח על הכנסת – האומנם?

בשורש ההתנגדות לרפורמה עומדת הנחת מוצא שלפיה "בכל דמוקרטיה יציבה בית הנבחרים מצוי תחת פיקוח ואילווצים שונים, שמטרתם למנוע שימוש לרעה בכוח [...] בית משפט עליון הוא תמיד חלק ממנגנוני הפיקוח, ואינו יכול להימנע כליל מדיון בסוגיות עם ממדים ערכיים"³⁰. הנחה זו היא שעומדת בבסיס התייחסותם הביקורתית של מתנגדי הרפורמה לחלקי הרפורמה הנוגעים בעיקר לביקורת שיפוטית על חוקים וחוקי יסוד.

אקדים ואומר כי ישנם סוגים שונים של ביקורת שיפוטית על חקיקת הרשות המחוקקת. אכן, ביקורת שיפוטית מסוימת מהווה כיום סטנדרט במרבית הדמוקרטיות בעולם; אך בכמה וכמה דמוקרטיות מכובדות לא קיים מנגנון של ביקורת שיפוטית 'חזקה' הכולל פסילת חוקים.³¹ אינני מבקש להשוות בין ישראל למדינות אחרות; יש לומר כי חלק גדול מדי בשיח סביב הרפורמה עוסק בהשוואות כאלה, כשכל צד מדגיש רכיבים המתאימים לשיטתו.³² ובכל זאת, כפי שציינתי, ההנחה הנורמטיבית שלפיה בדמוקרטיה ראוי שלבית המשפט תינתן סמכות לפסול את חוקי הכנסת, איננה מקובלת בכל מקום כמובנת מאליה, ונמצאת במרכזה של מחלוקת משפטית תאורטית עזה. ישנו עיקרון משטרי הרווח במדינות דמוקרטיות רבות – עיקרון "עליונות המחוקק" (Parliamentary sovereignty).³³ עיקרון זה – המצוי במתח מסוים עם עיקרון הפרדת הרשויות – מיושם בכל מדינה באופן אחר, אך מניח שככלל, הרשות המחוקקת עליונה על הרשויות האחרות, ואמורה, באופן עקרוני, להחזיק במילה האחרונה במסגרת האיזונים והבלמים שמטילות הרשויות אחת על רעותה.

ישראל אף היא החזיקה בעבר בעמדה זו, ובאופן רשמי מעולם לא חדלה מכך. למעשה, בישראל שקדמה לחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, עיקרון זה אומץ באופן מוחלט במסגרת תפיסה שלפיה הכנסת היא כול יכולה, ורשאית להשתמש בכוחה אפילו על מנת לפגוע בזכויות אדם – מבלי שלבית המשפט תהיה הסמכות להתערב.³⁴ הנשיא ברק תיאר זאת במפורש בראשית חוות דעתו בפרשת בנק המזרחי (עמ' 354–355):

כדבר הזה לא היה בעבר. עד כה שררה בישראל ההשקפה כי "רשאי המחוקק הכול-יכול להתיר את הפגיעה באזרח ללא דין וללא דין..." [...] ; 'גזירת המחוקק היא, ואם היא גורמת להפליית, הרי הפליות חקוקות ועל-כן כשרות ולא פסולות הן' [...]. סיכם זאת השופט ברנזון, בקובעו: "...נעלה מכל ספק הוא שלפי המשטר החוקתי השורר במדינה, הכנסת היא ריבונית ובכוחה לחוקק כל חוק ולמלאו תוכן כעולה על רוחה. אין כלל להעלות על הדעת אפשרות של שלילת תוקפו של חוק הכנסת או של הוראה בחוק הכנסת שנעשה כדין על יסוד נימוק זה או אחר..." [...] . בהשקפה חוקתית זו חל שינוי. הכנסת, בהפעילה את סמכויות החקיקה שלה, שוב אינה כול יכולה. על כוח החקיקה שלה בתחום

זכויות האדם הוטלו מגבלות על-ידי הכנסת, תוך שזו עשתה שם כך שימוש בסמכויותיה המכוננות. זהו השינוי החוקתי הבסיסי.

הדברים נכונים על אחת כמה וכמה ביחס לעמדתו של הנשיא שמגר, שביסס את גישתו החוקתית כולה על עמדה הידועה בשם "כנסת כול-יכולה", המוגבלת רק במגבלות שהיא מאמצת לעצמה. כך כתב הנשיא שמגר (שם, עמ' 284-285):

תורת הריבונות הבלתי מוגבלת של הכנסת מעוגנת בתפיסה שלפיה הכנסת היא הרשות המחוקקת העליונה והיא בלתי מוגבלת בסמכותה, פרט לאותן הגבלות שקבעה לעצמה אין גוף מחוקק מעליה, והיא מוסמכת לחוקק כל חוק, חוקתי או רגיל. לתוך סמכויותיה נספגו והשתלבו גם כל סמכויות החקיקה החוקתית שלא באו למיצוי מאז קום המדינה ואחרי הבחירות לאסיפה המכוננת [...] כל אקט חקיקתי נעשה על-ידי הכנסת בתור שכזאת. היא הרשות המחוקקת העליונה והכול יכולה של המדינה. זוהי אפוא תפיסה מוניסטיית של סמכויותיה של הכנסת, כגוף מונוליטי, אשר בכוחו לבצע סוגי פונקציות שונים שאותם] הוא מפעיל לפי שיקולו. הכנסת אינה קטועת סמכויות ואינה מנותקת מן ההתפתחויות החוקתיות, אלא מייצגת ומשקפת אותן נאמנה, לאורך כל הדרך. כוחה הרב והרב-גוני בא לה כיוון שהיא מאחדת בתוכה את מכלול הכוחות שבאו לה במהלך ההיסטוריה החוקתית שלנו. היא אינה חייבת להתפצל ולשנות דמות, צורה ומעמד משפטי, כדי להפעיל את סמכויותיה הרחבות.³⁵

הנשיא ברק הבהיר בדבריו בבנק המזרחי, כי השינוי המבוצע במסגרתו איננו בלתי-הפיך (שם, עמ' 392):

לכנסת שלנו סמכות מכוננת, ובאמצעותה ניתן להגיע להסדרים חוקתיים שהאנגלים מתקשים להגיע אליהם. קובע אני זאת לא משום ששש אני אלי חוקה [...] קובע אני זאת כי אלה הם – לפי מיטב הכרתי המקצועית ועל בסיס מיטב ניסיוני להיות אובייקטיבי – המבנה החוקתי וההבנה החוקתית שלנו כיום. [...] כל עוד הכנסת לא החליטה להפסיק את מפעל החוקה, על בית המשפט ליתן תוקף חוקתי למפעל זה, תהיינה דעותיו של השופט אשר תהיינה.

ובכן, הטענה שלפיה ביקורת שיפוטית על פעולות הכנסת מהווה תנאי סף הכרחי למדינה דמוקרטית, משמעה שישראל לא שימשה כדמוקרטיה מתפקדת עד לחקיקת חוקי זכויות האדם בראשית שנות התשעים. בהתאם, אלה הלומדים על עקרונות היסוד של ישראל כיהודית ודמוקרטית מכוח מגילת העצמאות, אינם יכולים לטעון ששלילת סמכותו של בית המשפט לבקר את הכנסת ואת חוקיה, מפרה את אותם עקרונות היסוד. נקודה זו נושאת בחובה חשיבות רבה, בעיקר משום שהיא משליכה במישרין על מסוגלותו של בית המשפט (לשיטתו שלו) לבטל את הרפורמה אם תחוקק. בעת כתיבת שורות אלו, חשש זה נדמה כממשי. אין צורך להדגיש כי מעשה שכזה, אם חלילה יקרה, יביא לשבר חסר תקדים ביחסים בין הרשויות, אשר קשה לדמיין כמותו במדינה דמוקרטית – זאת אף מבלי להידרש

לשאלת תוקפו של פסק דין שכזה. אם יבחרו שופטי בית המשפט העליון לעשות זאת, פירוש הדבר הוא שבית המשפט התיימר לעשות עצמו עליון אף על עצם חוק היסוד שמכוחו הוא מתקיים, חוק יסוד: השפיטה. קשה לדמיין ניגוד עניינים גדול מזה; קשה גם להצדיק אותו.

פסילה שכוז, אם חלילה תתרגש עלינו, תסתמך על הטענה שמדובר ב"תיקון חוקתי שאינו חוקתי". כאמור, דוקטרינה זו החלה כבר לגבש צורה בפסיקת בית המשפט; הנשיאה חיות קבעה שלא ניתן לחוקק חוקי יסוד השוללים את זהותה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית.³⁶ טענה זו נשמעת בימים אלה בדברי היועמ"ש ונציגייה בדיוני ועדת חוקה. כפי שהצגתי, בכל הנוגע לאפשרות לבטל חוקים, אין ספק שמבחינה היסטורית טענה זו משוללת יסוד. הדברים נכונים גם ביחס ליתר רכיבי הרפורמה: כאשר הוקמה המדינה, בעקבות מגילת העצמאות, לא הייתה לבית המשפט סמכות לפסול חוקים – ודאי שלא חוקי יסוד;³⁷ לא התקיימה עילת הסבירות במתכונתה הנוכחית; אפילו לא הוקמה הוועדה לבחירת שופטים.³⁸ הרפורמה איננה מביאה לפגיעה 'חדשה' בהפרדת הרשויות, יתר על המצב שהיה בקום המדינה.³⁹ על כורחנו, התפיסה שלפיה הרפורמה נוגדת את עקרונות היסוד של השיטה, מניחה כי עקרונות אלו השתנו והתפתחו במרוצת השנים; מה שנחשב דמוקרטי בקום המדינה, איננו דמוקרטי עוד.

דומני כי בכך, לראשונה ובמובהק, הגיעה לישראל המחלוקת האמריקנית בין גישות ה"מקורנות" (Originalism) ו"החוקה החיה" (Living Constitution).⁴⁰ מחלוקת זו נוגעת לאופן שבו יש לפרש את מילות החוקה: על פי המשמעות שיוחס להן בעת כינונה, או על פי המשמעות המיוחסת להן כיום. האימוץ הישראלי לגישת "החוקה החיה" בעייתי פי כמה: הוא איננו מתמקד בפרשנות מילות החוקה, אלא בוחן את תוכנם של "עקרונות היסוד של השיטה", אשר אינם מעוגנים באף מילה כתובה ולא בכל מקור פוזיטיבי אחר.⁴¹ בעיניי, טענה רדיקלית זו צריכה להידחות בכל פה. לא ניתן לטעון כי מארג היחסים הנוכחי בין הרשויות מתחייב מעקרונות היסוד שעליהם הושתתה מדינת ישראל; גם לא ניתן לטעון שהיחסים שיווצרו בעקבות הרפורמה, יחרגו מעקרונות אלה; מבחינה היסטורית אין בכך כל אמת.

הכנסת, המכהנת בשם העם כרשות מכוננת, העניקה מרצונה את סמכות הביקורת השיפוטית לבית המשפט העליון. כפי שלימדנו ברק, "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", והיא רשאית לחזור בה; וכפי שנחקק באותיות זהב על קיר היכל בית המשפט העליון בארה"ב: "העם יצר את החוקה, ובכוחו של העם לבטל אותה. היא יציר רצונו, ורק מרצונו עומדים לה חייה".⁴²

ובכן, הכנסת סבורה כעת (בשם העם) כי בית המשפט מעל בפיקדון שניתן לו. הדים לעמדה זו נשמעו גם מצד שופטי העליון עצמם: השופט סולברג כבר הביע את עמדתו ביחס לחלק מהצעדים שהזכרתי, המהווים לדבריו "שימוש שלא לטובה בסמכות

הביקורת השיפוטית".⁴³ בא בעל הפיקדון וביקש ליטול את שלו – וגם זאת באיחור של שני עשורים ומחצה, ובאופן חלקי בלבד.

דומני שהכרה בכך שפיקוח על הכנסת איננו בהכרח חלק מתפקידו של בית משפט בחברה דמוקרטית, משנה באופן ניכר את ההתייחסות אל הרפורמה כולה. כמוכן שאין די בכך כדי לקבוע כי לא ראוי שתיתן לבית המשפט הסמכות הזו; הראיתי כי ישנה מחלוקת בשאלה זו, ועוד ארחיב על כך בהמשך דבריי.

ג. על איזונים, בלמים והפרדת רשויות

עיקרון הפרדת הרשויות הוא עיקרון ארכימדי, שאותו בהחלט ניתן להגדיר כ"עיקרון יסוד של השיטה" הישראלית ושל תפיסה דמוקרטית בכלל. אולם כאשר נושאים את שמו חשוב להבין מה הוא נועד להשיג ואת מי הוא מעוניין להגביל. כפי שכתבה פרופ' נטע ברק-קרון בנייר העמדה שלה על הרפורמה המוצעת, עיקרון הפרדת הרשויות מטרתו לבצר את כוחו של העם כריבון:

פיצול הכוח השלטוני בין גופים שונים, מקטין את יכולתו של השלטון לפעול נגד העם ו/או לבצר את שלטונו בצורה שתיטול את הכוח למשול מהעם. הפרדת הרשויות היא לקח היסטורי מניסיון ארוך שנים של חברות אנושיות, שתמציתו היא שריכוז הכוח השלטוני מביא לעריצות שלטונית ולשלילת חירות האזרחים. ההפרדה נועדה לייצר שלוש רשויות עצמאיות וחזקות, כל אחת בתחומה, שיגבילו זו את זו ויפקחו זו על זו. המרוויחים – הן כתוצאה מהפיצול, הן כתוצאה מהפיקוח ההדדי של הרשויות זו על זו – הם האזרחים.⁴⁴

במילים אחרות, מטרת הפרדת הרשויות, והאיזונים והבלמים הכלולים בה, היא למנוע מצב שבו נציגי העם במוסדות השלטון יחרגו מהמנדט שניתן להם ויבצרו את כוחם כך שיאפשר להם לפעול באופן שאיננו משקף את רצון בוחריהם – ואף עלול לפגוע בהם ובחירותם. אמור מעתה: איזונים ובלמים לנציגי העם, לא לעם.

אמת זו נכונה עם כוכבית אחת מצומצמת, שכן ישנו נושא אחד שעשוי לספק הצדקה מסוימת ומתוחמת היטב לריסון כוחו של העם: החשש מפני "עריצות הרוב". למושג זה יש משמעות רבה בשיח סביב הרפורמה, ועוד נשוב אליו בהמשך.

על כל פנים, הבנת עיקרון הפרדת הרשויות באופן הזה גוזרת מסקנה מתבקשת: ככל שרשות פועלת באופן ישיר יותר מכוח רצון העם, ועומדת באופן ישיר ותכוף יותר לביקורתו הבלתי-אמצעית, הרי שהיא נצרכת למגבלות מעטות יותר – ולהפך. בישראל המצב הפוך לחלוטין. הרשות השופטת מתנהלת באופן אוטונומי שאיננו תלוי באופן ישיר ברצון העם: השופטים אינם נבחרים אלא ממונים (בהליך שיש בו משקל מוגבל בלבד לגורמים הנבחרים), והחלטותיהם אינן עומדות לביקורת העם. משעה שנבחר שופט הוא ממשיך את כהונתו עד הגיעו לגיל פרישה, מבלי לשאת באחריות (accountability) לעמדת הציבור על הכרעותיו; אם מדובר בשופט

עליון – גם מבלי שתיתן לאיש במדינה זכות ערעור על החלטותיו. מציאות זו איננה מקרית, אלא מכוונת: עצמאות הרשות השופטת היא חיונית במדינה דמוקרטית. היא חיונית, בין השאר, על מנת שיוכל בית המשפט לבצע את תפקידו מבלי להיות מושפע מלחצי דעת הקהל – בפרט בנושאים אזרחיים ופליליים.⁴⁵ ברם, ככל שגוברת עצמאותה של רשות שלטונית ונחלשת תלותה ברצונו המפורש של העם, כך עיקרון הפרדת הרשויות מחייב שגבולות הגזרה שלה יהיו קשיחים יותר.

כאן הדברים מתקשרים לבעיה שבה פתחת: בית המשפט העליון, אשר פעל בצורה מתוחמת היטב בעשורים הראשונים למדינה, פועל כיום ללא שום איזונים ובלמים חיצוניים. הוא קובע את גבולות הגזרה של עצמו, וכבר הרחיב אותם לבלי הכר במרוצת השנים. בהשאלה מדברי הנשיא שמגר (שנאמרו במקור על הכנסת הכול-יכולה): הסייגים היחידים לרשות השופטת קמים וצומחים מתוכה ובה, עקב החלטתה החופשית בעת פסיקתה. ובכן, האמת צריכה להיאמר: בית המשפט לא הקפיד די הצורך להצמיח לעצמו סייגים אפקטיביים.⁴⁶ נהפוך הוא: גם במקרים שבהם מביעים שופטיו עמדה שלפיה ראוי לנהוג בריסון, נדיר שיחרצו שהדבר נובע מהיעדר סמכות; ברוב המקרים יסתפקו השופטים בקביעה שקיומה של סמכות בעניין צריכה עיון – דבר שמיתרגם לעיתים קרובות להרחבה נוספת בעתיד.⁴⁷ כיום בית המשפט מיצב עצמו, במבחן התוצאה, כרשות עליונה על הרשות המכוונת; נתונה אך ורק למרותן של "עקרונות היסוד של השיטה", שגם את טיבן הוא קובע בכוחות עצמו. כפי שכתב ליפשיץ:

ההתנהלות שתוארה עד כה מטילה ספק רב בנכונותו של בית המשפט לרסן את עצמו. הוא מתחיל בפריצות קטנות, וכשהפרצה מתרחבת והשביל שנגזל כבר נדרך ברגלי הרבים המהלכים בו – אפשר להרחיב עוד יותר את הפרצה, כי הרי "כך כבר נפסק", והרי זו הלכה שאין מערערין עליה עוד ואין מהרהרין אחריה כלל: שתקו! כך עלה במחשבה לפנינו. אבל יש מקום להרהר ולערער ולא לשתוק. הרי אנו רואים לנגד עינינו כיצד בית המשפט פוסל את 'חוקתיותם' (לשיטתו, כשהיא נוחה לו) של חוקי היסוד החוקתיים בנימוקים המתבססים על 'עקרונות על-חוקתיים', שהוא עצמו קובע אותם. מעולם לא שמענו על בית משפט בעולם המוסמך לפסול חוקה כתובה. אך יגענו ולא מצאנו – אל תאמינו: כאן מצאנו. ולא להאמין.⁴⁸

חרף האמור, מתנגדי הרפורמה מתארים את המצב הקיים כתקין – לכל היותר, כדרוש תיקון מסוים; לדבריהם, ייתכן שבית המשפט "גולש לא אחת לתחומן של הרשות המחוקקת והרשות המבצעת".⁴⁹ בהנגדה זועקת, מתוארת הרפורמה כעתידה להביא "לקריסת הפרדת הרשויות בישראל".⁵⁰ ההפך הוא הנכון.

מתנגדי הרפורמה מנופפים בטענתו המפורסמת של הפדרליסט,⁵¹ שלפיה לרשות השופטת "אין ארנק ואין לה חרב"; משמע, מדובר ברשות שבאופן אינהרנטי איננה 'מסוכנת' לריבונות העם. בכל הכבוד, גישה זו (אשר זכתה כבר בעת לידתה

לביקורת עזה)⁵² איננה משכנעת במקרה הישראלי. בית המשפט פועל תחת אקסיומה מוחלטת, שלפיה יש חובה חלוטה לציית לפסקיו. עד היום, האקסיומה הזו ממשיכה להתקיים.⁵³ בית המשפט הפגין לא אחת כי הוא איננו נרתע מלהורות לרשויות האחרות כיצד לפעול; לרשות המחוקקת כיצד להשתמש בארנק, ולרשות המבצעת כיצד להשתמש בחרב.⁵⁴

ובכן, ניתן בהחלט להעלות חששות להשפעת הרפורמה על הפרדת הרשויות. אולם הבנת התכלית של עיקרון זה מלמדת כי המצב הנוכחי גרוע לאין ערוך: הרשות שסובלת מהגירעון הדמוקרטי הגדול ביותר (וממילא זו שעיקרון האיזונים והבלמים חיוני ביותר בעבורה) – פועלת כיום ללא שום איזונים ושום בלמים, למעט נטייתו הטבעית של כל שופט ושופט בנוגע למידת הריסון שהוא סבור שיש לנהוג בה. קשה אפוא לקבל את הנחת המוצא של המתנגדים לרפורמה, שלפיה מובן מאליו שמציאות זו עדיפה על פני זו שתושג על ידי הרפורמה.

אך לא נסתפק בכך. עדיין יש לבחון האם – כדברי המתנגדים – עלולה הרפורמה להפוך את הקערה על פיה ולפגוע פגיעה חריפה אף יותר בהפרדת הרשויות.

נתחיל מהכנסת. האקסיומה שלפיה חובה להטיל מגבלות משמעותיות על הרשות המחוקקת – איננה מובנת מאליה. כפי שציינתי, הגישה בישראל בעבר, כפי שמשתקפת גם בבנק המזרחי, הייתה ברורה כשמש: הכנסת (ולמצער הכנסת 'בכובעה' כרשות המכוננת) איננה מוגבלת על ידי שום גורם חיצוני, אלא רק על ידי המגבלות שהיא מקבלת על עצמה (בדומה לבית המשפט היום). יש בכך היגיון רב: הכנסת מעצם טיבה כבר עומדת בפני המגבלה הדמוקרטית האולטימטיבית – הצורך להיבחר על ידי הציבור באופן תדיר. זו מגבלה שמספקת הגנה ישירה מאין כמותה מפני החשש שתשתמש בכוחה הבלתי-מוגבל על מנת לסטות מייצוג העם.

המתנגדים טוענים שמדובר במנגנון לא יעיל מספיק: טיעון ממצה אפשר למצוא בדבריה של ברק-קורן, הטוענת כי הבהירות

מתרחשות בתדירות נמוכה מדי, ובאופן כוללני מדי [...] מכדי לאפשר בקרה שוטפת של העם על המגוון הרחב, המסועף והסבוך של מנגנוני הפעלת הכוח המדינתיים. כתוצאה מכך, אי אפשר להסתפק בבחירות כאמצעי להבטיח שלטון של העם, למען העם ויש צורך במנגנוני בקרת כוח נוספים, הפועלים ברזולוציה גבוהה יותר, בתדירות תכופה יותר, ועם יכולת תגובה מהירה לפעולה המסכנת את העם או את המשטר הדמוקרטי (ובחירות, המתקיימות בתאריך קבוע מידי ארבע שנים, שאינו בשליטת הציבור, לא יכולות לספק מנגנון מיידי כזה).⁵⁵

אני גורס אחרת. הגישה הרואה חשיבות עזה בהגבלת סמכויות הרשות המחוקקת נשענת לרוב על עמדתו של מדיסון בפדרליסט,⁵⁶ המתייחסת אל הרשות המחוקקת כאל ה'חשודה' הגדולה ביותר לפגיעה בריבונות העם (בהנגדה כאמור לרשות

השופטת הנתפסת כחלשה ביותר), בשל הכוח הרב הנתון לה. ניתן אולי להצדיק זאת ביחס לקונגרס האמריקני, אך הדברים שונים לגמרי כשמדובר בכנסת ישראל.

שיטת המשטר בישראל איננה מן המשופרות (בלשון המעטה).⁵⁷ ואולם, לצד הביקורות כולן, דבר אחד ניתן לומר על כנסת ישראל: היא משקפת באופן ישיר למדי את רצון העם – הרבה יותר ממקבילתה האמריקנית. בניגוד לישראל, הרשות המחוקקת בארה"ב (על שני בתייה) אכן מקיימת בחירות במועדים קבועים וקשיחים; בעוד שבארה"ב הבחירות מהוות מעין משאל-עם תקופתי וכולל, בארה"ב בכל פעם עומדים לבחירה שליש מהמושבים בלבד, כך שרצון העם איננו יכול לעולם לשנות את אופי הקונגרס מן הקצה אל הקצה; והחשוב מכול: בעוד שבארה"ב נהוגה שיטה יחסית-ארצית כמעט-מושלמת (למעט אחוז חסימה מסוים), שבה הרכב הכנסת משקף באופן יחסי את התפלגות הקבוצות השונות במדינה – בארה"ב כל אחד מהמושבים בשני בתי הנבחרים, נבחר באופן רובני-אזורי. כשאורח יוצא לבחור, הוא איננו מצביע למפלגה מסוימת, אלא לנציג בית נבחרים/סנאט אחד בלבד (לרוב בבחירה בין 2-3 מועמדים בלבד), מבלי שיש לו כל השפעה על זהות מאות הנבחרים האחרים.⁵⁸ אם כן, חרף פגמיה הרבים, כנסת ישראל מייצגת באופן ישיר פי כמה וכמה ממקבילתה האמריקנית את התפלגות הדעות השונות בציבור, ואת 'רצון העם' כפי שהוא ברגע בחירת הכנסת.

הבחירות בישראל אינן מתקיימות "בתאריך קבוע מידי ארבע שנים". למרבה הצער, הן נערכות בתדירות גבוהה בהרבה – גבוהה מדי. נדיר שהכנסות בישראל ממלאות את ימיהן. עובדה מצערת זו תורמת גם היא את חלקה להגברת האחידה של הציבור בכנסת: ההיסטוריה מלמדת שכאשר הכנסת סוטה מתפקידה כמייצגת העם – הדבר מהווה מתכון בטוח לנפילתה הקרבה. מדובר אומנם בטענה שאיננה קלה להוכחה, וייתכן שהיא דורשת בחינה אמפירית מסודרת. אף על פי כן, ניתן להבחין כי בעשורים האחרונים, כמעט בכל פעם שהתחולל אירוע דרמטי שהביא לשינוי בעמדת העם ביחס לכנסת המכהנת, והעלה טענות שהכנסת סתה מרצון נבחרה – התוצאה הייתה חוסר יציבות דרמטי בתפקוד הכנסת, שהתבטא בפיזור ובשינוי דרמטי במפת המפלגות: כך היה מייד לאחר תוכנית ההתנתקות (שהביאה לעליית מפלגת 'קדימה' לשלטון, על חשבון הליכוד); כך היה בעקבות מלחמת לבנון השנייה (שהביאה למפלת 'קדימה' ולהשבת הליכוד לשלטון); כך היה לאחר הקמת ממשלת האחדות ליכוד-כחול לבן (בניגוד לרצון חלק ניכר מבוחרי כחול לבן); וכך גם היה, כמובן, לאחר הקמת 'ממשלת השינוי'.

אומנם, לעיתים הסטייה האמורה מביאה לתוצאה בלתי הפיכה, כך שקיומן של הבחירות איננו מאיין את הפגיעה שכבר נגרמה. אכן, כל מודל של דמוקרטיה עקיפה כרוך בסיכון מסוים שרשויות השלטון יבצעו פעולות הנוגדות בפועל את רצון העם. ובכל זאת, התועלת שבבחירות נותרת כפולה: ראשית, הן מונעות אפשרות שסטיית השלטון מרצון העם תימשך זמן רב; שנית, ידיעת הנבחרים

על כך שבבוא היום הם יאלצו לתת דין וחשבון על מעשיהם, גם היא כשלעצמה אמורה לצמצם את המקרים הללו.

עוד יש להבהיר כי ההצדקה לביקורת שיפוטית על חקיקת הכנסת איננה מסתמכת על הנחה שבחקיקת החוקים המדוברים סתתה הכנסת מרצון העם; למעשה, לרוב ההפך הוא הנכון: בית המשפט מצדיק את פסילת החוקים ככלי המגביל את רצון העם, שמטרתו למנוע את "עריצות הרוב". אם כך, הרי שביקורת שיפוטית שכזו – אשר לה הצדקות אחרות – איננה יכולה להתקבל כמפקחת על הכנסת מכוח עיקרון הפרדת הרשויות.

אם כן, הרשות המחוקקת בישראל איננה נדרשת למגבלה חיצונית כה נוקשה על פעילותה, בדמות ביקורת שיפוטית "חזקה" הכוללת ביטול של חקיקה ראשית.⁵⁹ כמובן שאין פסול ביצירת מגבלות מאוזנות; ואני סבור שהרפורמה מותרת על כן מגבלות חיצוניות משמעותיות, דוגמת האפשרות שבית המשפט ידון בחוקתיות חוקים – אף אם יתקשה לבטלם בסופו של יום.

1.1 ג. טענת "הקוקטייל הרעיל"

אבקש לסטות לרגע מעיסוקנו המרכזי כדי להבהיר נקודה רלוונטית במיוחד לענייננו בחלק זה. ברי כי הצבעתו של האזרח בבחירות דמוקרטיות איננה מתיישבת לחלוטין עם עמדותיו בכל נושא ונושא, אולם עובדה זו אינה מפחיתה כהוא זה מישירות הייצוג של עמדת הבוחר או מעוצמת בחירתו במפלגה פלונית. הבחירה הניתנת לנו כאזרחים היא מבין רשימה של 'עסקאות חבילה'; זוהי דרכה של דמוקרטיה עקיפה. כך למשל, אזרח בעל דעות ימין בנושאי ביטחון וכלכלה, שבמקביל גם מאמין בהפרדת דת ומדינה, תומך בזכויות להט"בים ובשוויון בנטל – עשוי להצביע למפלגת ימין דתית, תוך מודעות מוחלטת לעובדה שיש בכך ויתור על חלק מעמדותיו. לעיתים אדם עשוי להצביע למפלגה המשקפת באופן מדויק ביותר את ערכיו, אך תוך ידיעה ברורה, והסכמה, שהיא תשב בקואליציה שלא תאפשר לה לקדם חלק מהנושאים הקרובים לליבו. הבחירה להציב סדר עדיפויות ולבכר יעדים מסוימים על פני אחרים היא בחירה מודעת. פוליטיקה היא אומנות האפשר, הוויתור והפשרה. בהתאם, קואליציית ימין-חרדים משקפת באופן ישיר גם את עמדתו של מצביע ימין חילוני, שבחר במודע לתעדף ערכים מסוימים על פני אחרים. הווה אומר, 'רצון הבוחר', כאשר הוא תוצר של שיקול פוליטי, איננו רצון פחות 'אותנטי'.

וכעת הגענו אל "הקוקטייל הרעיל" – מונח שטבעה ברק-קורן,⁶⁰ המתייחס לשתי הטענות המקובלות בדבר חולשותיהן של הכנסת והממשלה בישראל. על פי גישה זו, חולשתה של הכנסת מתבטאת בכך שהממשלה למעשה שולטת בה בעזרת רוב אוטומטי; חולשתה של הממשלה מתבטאת בהיעדר יציבות כרוני שמגביר את כוחם היחסי ויכולת הסחטנות של כל מפלגה או חבר בקואליציה. חידושה של ברק-קורן

הוא בטענתה ששתי החולשות הללו מגבירות זו את זו במעין "קוקטייל רעיל"; כוח הסחטנות שיש לחברי הממשלה מביא לכך שזו תשליט את עמדתם של בודדים מחבריה, על הכנסת כולה.

חלקו הראשון של הקוקטייל עוסק בטענה שהממשלה שולטת בכנסת בשל העובדה שהיא נתמכת תמיד על ידי רוב הכנסת. טענה זו אומנם ידועה, אך כלל לא מובנת מאליה; למען האמת, ניתן להציג את הדברים בצורה הפוכה לגמרי: הכנסת היא ששולטת בממשלה, שכן כל קיומה של הממשלה תלוי בכך שרוב מחברי הכנסת יביעו בה אמון. בדיוק כפי שבבית המשפט רוב שופטי ההרכב הוא שקובע את התוצאה, כך גם בכנסת, הרוב הנתון מקרב חברי הכנסת הוא שקובע איזו ממשלה תכהן. למעשה, די ברצונם הרגעי של רוב חברי הכנסת כדי להפיל את הממשלה ולהחליפה בממשלה אחרת – אף מבלי ללכת לבחירות.⁶¹ מכל מקום, אף אם נקבל את האקסיומה הידועה שלפיה הממשלה היא ששולטת בכנסת, אפשר לטעון כי למעט מקרים חריגים,⁶² אין בכך גירעון דמוקרטי או פגיעה של ממש בעיקרון הפרדת הרשויות.

אסביר. שליטת הממשלה בכנסת איננה נעשית בעזרת זכות וטו סטוטורית (כמו זו הנתונה לנשיא בארצות הברית), אלא מעצם העובדה שהממשלה זוכה לאמון רוב חברי הכנסת. מובן שאם ישנה ממשלה הומוגנית, המשקפת תמימות דעים מלאה של 61 חברי כנסת, אין כל בעיה. במקרה כזה, כאשר הכנסת מצביעה בהתאם לרצון הממשלה, היא מצביעה גם בהתאם לרצון רוב חבריה. הקושי מתעורר כאשר הממשלה מורכבת מקואליציה הטרוגנית, שחבריה נתונים במחלוקת בנושאים מהותיים. במקרה כזה, גורסת התזה, עלול להיווצר מצב שבו פלח מסוים בממשלה יקבע את עמדת הממשלה כולה, וזו תשליט את עמדתה על הכנסת בעזרת הרוב הקואליציוני.

כאן מתחברים הדברים אל הנקודה שבה נפתח חלק זה. המשמעת הקואליציונית מתבססת על מערך הסכמים בין המפלגות השונות המרכיבות את הממשלה. הסכמים אלה מבטאים את הכרעת המפלגות השונות בשאלת תעודף הערכים השונים שבגינן נבחרו. כאמור, כל בוחר נותן אמונו במפלגה מתוך הבנה שהיא לא תעניק לו את מלוא תאוותו בכל נושא – מתוך הבנה וציפייה שתתעדף יעדים מסוימים על פני אחרים. ההסכמים הקואליציוניים והמשמעת בהצבעות הנלווית אליהם, מייצגים תעודף זה, שאינו חותר תחת רצון הבוחר – אלא מסייע בהגשמתו.⁶³

הממשלה הקודמת – ממשלת בנט-לפיד – היוותה דוגמה מאלפת לעניין זה. ממשלה זו, ההטרוגנית ביותר שידעה המדינה, הורכבה ממפלגות שנדמה היה שמוכנות לבלוע צפרדע אחר צפרדע ולו רק כדי למנוע את התפרקות הקואליציה. הממשלה גם ביצעה שימוש נרחב וחסר תקדים בחוק הנורווגי.⁶⁴ כל המפלגות החברות בקואליציה הסכימו לוותר על רובן המוחלט של שאיפותיהן ולשבת עם מפלגות המחזיקות בעמדות קוטביות, פשוט משום שהחלופה נתפסה כגרועה יותר. נדמה אף שמהלך זה זכה

לתמיכה רחבה מצד קהל הבוחרים של רוב המפלגות האמורות.⁶⁵ האם אפשר לטעון שהמפלגות הללו, בהסכמתם לויתורים כאלה, מעלו ב'רצון הבוחר'?

חשוב להדגיש: הסכמים קואליציוניים אינם חובקי כול. בכל ממשלה שהתקיימה בישראל, ותהיה ההומוגנית ביותר, היו נושאים שעמדו במחלוקת בין הסיעות השונות ולא הוכרעו בקווי היסוד לכאן או לכאן; כלומר – נושאים שהמפלגות השונות החליטו לעמוד עליהם, ולא לתעדף אחרים על פניהם. במקרים כאלה, השלטת עמדתו של פלג מסוים בממשלה על שאר חבריה ועל הכנסת כולה, אכן מהווה בעיה דמוקרטית של ממש. אולם קשה למצוא דוגמאות להתרחשות בפועל של הבעייתיות הזו. במרבית המקרים שבהם מתעוררים חילוקי דעות עזים בממשלה בנושאי ליבה, שלא הוסכם בעניינם במסגרת התן-וקח של ההסכמים הקואליציוניים, מונצח הסטטוס קוו, בבחינת "כל המשנה – ידו על התחתונה", אפילו אם ראש הממשלה בכבודו ובעצמו הוא שמעוניין בשינוי. במקרים אחרים מצליחה הקואליציה, גם באמצע הקדנציה, להגיע להסכמות חדשות בנושאים שבמחלוקת, אף אם לא עוגנו במסגרת ההסכמים הקואליציוניים הראשונים.

דוגמה בולטת ומתבקשת לכך נוגעת לעצם הרפורמה שבה אנו עוסקים. הדברים 'נמצאים על השולחן' מזה כשני עשורים. יותר מראש ממשלה אחד הביע את רצונו לבצע רפורמות מרחיבות במערכת המשפט, וביטא זאת בעזרת מינוי שר משפטים 'לעומת' למערכת: ניתן למנות את חיים רמון, דניאל פרידמן, יעקב נאמן, איילת שקד, אמיר אוחנה ועוד. ובכל זאת, חרף רצונם המובהק של אותם שרי משפטים (ולעיתים גם של ראשי הממשלה שמינו אותם), וחרף תמיכה הולכת וגוברת בממשלות השונות – אף ממשלה לא הצליחה 'לאכוף' את השינויים העומדים בלב הרפורמה על כל חבריה בעזרת שימוש במשמעת הקואליציונית.

משמעת קואליציונית אין משמעה שחברי כנסת מצביעים נגד עמדתם בהתאם להוראה מוכתבת מלמעלה; משמעת קואליציונית משמעה שחברי הכנסת מצביעים לעיתים באופן שלא תואם את השקפתם האידיאלית, מתוך ויתור מודע ורצוני שמטרתו להשיג יעדים אחרים. קשה עד בלתי אפשרי למצוא מקרים שבהם מפלגות החברות בקואליציה הצביעו באונס על נושא המנוגד להשקפתן רק בשל חרב המשמעת הקואליציונית, מבלי שהדבר נעשה במסגרת בחירה מודעת ו'כדאית' שביטאה סדר עדיפויות. כאשר העמדה הקואליציונית נעשית בלתי-כדאית למפלגה מסוימת משום שמדובר בויתור גדול מדי על ערכיה, המשמעת הקואליציונית לא תועיל, ואומנם, 'משברים קואליציוניים' שכאלה הם עניין נפוץ למדי.⁶⁶

לסיכום, הטענות על שליטת הממשלה בכנסת נשענות לטעמי על תפיסה חד-ממדית של המושג 'רצון'. אמת, לעיתים 61 חברי כנסת מצביעים בעד נושא המשקף את משאת נפשם של עשרה חברי כנסת בלבד. אולם אותם 51 אינם נסחטים, ואינם

'פראיירים'; הם עושים זאת משום שבמסגרת יחסי התן וקח ההכרחיים בפוליטיקה, אותו נושא נהפך גם לאינטרס שלהם. תעדוף זה הוא לגיטימי. הבוחר מקבל אותו ואף מניח את קיומו.

כעת נידרש לחציו השני של "הקוקטייל הרעיל", שעל פיו הממשלות חלשות גם הן בשל כוחן הסחטני של המפלגות החברות בהן (ואף של ח"כים בודדים בקואליציה). גם טענה זו, כשלעצמה, איננה חדשנית ואינה שנויה במחלוקת;⁶⁷ החידוש הוא בטענה שחולשת הממשלה מצטרפת ומגבירה את חולשת הכנסת מול הממשלה, שכן כל חלק קטן מהקואליציה (מפלגה או מספר ח"כים בודדים) עלול להשליט את עמדתו על יתר הממשלה (תחת איום בהפלתה) – ובכך להשליט את מרותו על הכנסת כולה. כאמור, אני סבור שגם כאן החשש גדול מהמציאות. אומנם בממשלות שברירות ניתן כוח יחסי רב למפלגות קטנות או לח"כים בודדים, אולם 'סחטנות' זו מחזיקה מעמד רק מקום שבו משתלם למפלגות האחרות, במסגרת מערך השיקולים הלגיטימי שלהן, להיענות לה על מנת לשמור על אחדות הממשלה ולקדם את המדיניות החשובה להן. חשוב להבהיר: הוויתורים עשויים להיות מפליגים, אך אין פירוש הדבר שאינם תואמים את רצון הבוחר, שמעוניין בקיומה של אותה ממשלה – גם במחיר הוויתורים הכואבים. עוד יש לציין שריבוי מפלגות קטנות עשוי דווקא להפחית, במצבם הרגיל של דברים, את הסחטנות של כל אחת, שכן יותר מפלגות משמען יותר אלטרנטיבות לשותפות קואליציוניות במקרה שמפלגה אחת תנסה לנקוט בסחטנות. לרוב מפת הגושים בישראל גמישה למדי, כך שהחלפות כאלה עשויות להתרחש – ואף התרחשו בעבר.⁶⁸

נשוב ל'ממשלת השינוי'. לכאורה זהו מקרה בוחן מושלם לשאלת החשש מסחטנות. מדובר בתקופה שבה מפת הגושים נעשתה קשיחה מאי-פעם; בממשלה צרה המורכבת ממפלגות קטנות רבות, ללא כל שותפות פוטנציאליות אפשריות באופוזיציה, כאשר לכל מפלגות הקואליציה השתלם להחזיק את הממשלה בשלמותה ולא להביא לבחירות. בפועל, סחטנות כזו, שאכן צצה ועלתה בכל מה שקשור לחלוקת התפקידים בממשלה פנימה, לא השפיעה באופן 'בעייתי' על החקיקה שהובילה הממשלה בשם הכנסת: במרבית הנושאים השנויים במחלוקת דגלה הממשלה בשמירה על הסטטוס קוו ונמנעה ככל הניתן מלבצע שימוש במשמעת הקואליציונית על מנת לאכוף דרישות שלא הוסכמו בקווי היסוד של הממשלה. על אף שהחלופה הייתה כזו שאמורה לעודד סחטנות, ברגע שבו צצו פערים בלתי ניתנים לגישור, התוצאה לא הייתה סחטנות והכפפה, אלא פירוק הממשלה תוך חודשים ספורים.

אם כן, אף שאין מחלוקת בדבר חולשתה של הממשלה במבנה המשטרי הנוכחי ועל הבעייתיות שבכך (כפי שנוכחנו כולנו בשנים האחרונות), הרי שלא מצאתי במציאות כל סימוכין לטענה החדשנית, שלפיה חולשה זו 'מגבירה' את אחיזתה הפסולה של הממשלה בכנסת. בהתאם, למיטב ידיעתי, המציאות שבה הרוב הקואליציוני 'הכופה' איננו משקף רוב אמיתי בכנסת (גם אם רוב זה נובע משיקולי ריאלי-פוליטיק) –

נדירה עד לא־קיימת. אני סבור אפוא, שגם הדיבור על הכפפת הכנסת לממשלה יצא מפרופורציה. הממשלה משקפת את רצונם המוסכם של רוב חברי הכנסת, ואת מערך הוויתורים שהם מוכנים – בגיבוי בוחריהם – לבצע.

חשוב להבהיר דבר מה נוסף ביחס להפרדת רשויות. העובדה שלממשלה דריסת רגל משמעותית בחקיקה, אינה מהווה כשלעצמה הפרה של עיקרון הפרדת הרשויות. כפי שהבהיר הפדרליסט,⁶⁹ מונטסקייה (שטבע את העיקרון)

לא התכוון לומר בכך כי אסור שתהיה למחלקות האלה כל שותפות חלקית זו במעשי זו, וכל שליטה זו על מעשיה של זו. כפי שמשמע מלשונו [...] אין הוא יכול להתכוון אלא לכך שבמקום שכל הסמכות של מחלקה אחת מופעלת על ידי אותן ידיים אשר מחזיקות בכל הסמכות של מחלקה אחרת, מתערערים עקרונות היסוד של חוקה חופשית.

אני סבור כי קשה לטעון שהיחסים בין הכנסת לממשלה, (אף אם אינם מיטיביים) – עולים כדי מצב זה: חקיקה פרטית קיימת גם קיימת,⁷⁰ והצעות ממשלתיות אינן זוכות לתמיכה אוטומטית בכל מצב.

במנותק מהרפורמה העומדת על הפרק, כמובן שאני מצטרף לכך שראוי למצוא פתרונות לשיפור היחסים בין הכנסת לממשלה בישראל. מדובר בתיקון חיוני וקריטי, וכולי תקווה שלא ירחק היום שבו הוא יעבור. לא מן הנמנע שהתעצמות כוחה והישג ידה של מערכת המשפט מהווים בלם בפני ניסיונות אפשריים לשינוי מאזן הכוחות בין הרשויות הללו, שכן כל אחת מהן חוששת לבצע שינויים במצב הקיים, בנוכחותה של שחקנית שלישית רבת עוצמה ובלתי צפויה.⁷¹ ייתכן שהסרת חשש זה תפתח פתח לטיוב השיטה.

2.2. טענות עריצות הרוב

כפי שהזכרתי, האיזונים והבלמים המצויים בדמוקרטיה אינם אמורים להוות בלם לעם, אלא לנציגיו. לקביעה זו חריג בולט אחד: עריצות הרוב. ואומנם, בנקודה זו מתמקד חלק ניכר מהביקורת שמשמיעים מתנגדי הרפורמה. אין זה מפתיע, כפי שכתב וולדרון:

הדאגה שבאה לידי ביטוי יותר מכל בנוגע לעבודתו של מחוקק דמוקרטי היא שבגין הבסיס הרובני שלו, הליכי חקיקה עלולים לבטא 'עריצות של הרוב'. החשש הזה כל כך רווח, כל כך מוכר בתרבות הפוליטית שלנו, והביטוי 'עריצות הרוב' מתגלגל על לשוננו בקלות רבה כל כך, עד שהצורך בהגבלות באמצעות פיקוח שיפוטי על החלטות חקיקה הפך לפחות או יותר אקסיומטי. איזו בטוחה אחרת יש למיעוטים מפני עריצות הרוב?⁷²

ולדרון טוען כי "הטיעון הרווח הזה מבולבל מאד". במאמרו ממשיך וולדרון ומפרט טיעון לוגי מורכב, המצמצם את החשש מפני עריצות הרוב לקשת מקרים מצומצמת

בלבד. אומנם אין תחליף לקריאת הדברים במקורם, אך אסכם את הדברים כך: עריצות הרוב מתרחשת רק במקרים שבהם קיימת זהות בין המיעוט ה'החלטי', לבין המיעוט ה'תוכני'. דהיינו, כשהקבוצה שזכויותיה נפגעות בשל ההחלטה מהווה, באופן כרוני, מיעוט בקרב הגורם המקבל את ההחלטות. זהות זו מתרחשת רק במקרים שבהם קבוצת הרוב באוכלוסייה נעשית אדישה לזכויותיו של אותו מיעוט. לטענתו, אין כל סיבה להניח, כעניין שבשגרה, שהרשות המחוקקת (או העם בכללותו) מועדים להשחתה שכזו יותר מאשר שופטי בית המשפט. נהפוך הוא:

האם העריצות של הכרעה פוליטית חמורה יותר מפני שהיא מונהגת באמצעות רוב? [...] האם עריצות של רוב פופולרי (כלומר, רוב של נציגים נבחרים, שלכל אחד מהם תמיכה של רוב מצביעים) היא ביטוי חמור יותר של עריצות? אינני מצליח לראות כיצד זה ייתכן. או שנאמר שעריצות היא עריצות ללא קשר לשאלה איך (או על ידי מי) התקבלה ההחלטה, או שנאמר – וזהו דעתי – שההיבט הרובני דווקא מרכז את ביטוי העריצות, שכן זה מציין על מאפיין אחד לפחות שאינו רודני בהחלטה: היא לא התקבלה בהליך שהדיר אזרחים מסוימים מהשתתפות בו כשוויים.⁷³

לדבריו, החשש מעריצות הרוב מצדיק ביקורת שיפוטית רק במקרים שבהם יש "דעה קדומה נגד מיעוט מובחן ומבודד" וחשש ממשי שהדבר יביא לפגיעת הרוב בזכויותיו. בישראל, למשל, עשוי להימצא מקום לחשש מפני עריצות כלפי המיעוט החרדי, המיעוט הערבי, או קבוצות מוחלשות אחרות כגון אלה. אולם לא סביר שחשש זה אכן יתגשם. כפי שכבר ציינתי, רוב הציבור הישראלי חרד לזכויות אדם; של עצמו, וגם של השונים ממנו. בכנסת ישנו ייצוג עקבי ולא-זניח למפלגות ערביות וחרדיות. אומנם, המפלגות הערביות מצויות לרוב באופוזיציה,⁷⁴ אבל קשה לטעון שהדבר מביא לכך שקולם של האזרחים הערבים אינו נשמע. חברי כנסת ערבים משתלבים גם במפלגות 'יהודיות', משתתפים באופן פעיל בוועדות הכנסת ובפעילות פרלמנטרית, ועוד. גם בקרב חברי הכנסת היהודים, מימין ומשמאל, ישנם רבים המעוניינים להיטיב עם החברה הערבית.⁷⁵ אין בכוונתי לטעון שהחברה הערבית (או החרדית) זוכה ליחס הראוי לה בקבלת ההחלטות בישראל; עם זאת, אינני סבור כי ההיסטוריה מלמדת על ניסיון שיטתי מצד חברי הכנסת היהודים לפגוע במיעוט הערבי, או על אדישות לזכויותיו. לא ייפלא אפוא לגלות, שמבין 22 החוקים שנפסלו בשל פגיעה בזכויות אדם,⁷⁶ מיעוט זעיר בלבד נוגע כהוא-זה ליחסי יהודים-ערבים בישראל.⁷⁷

למעשה, נדמה כי אם יש חשש כלשהו לעריצות הרוב, הוא מופנה דווקא כלפי החברה החרדית. אומנם, כיום החרדים הם שותפים כמעט קבועים בקבלת ההחלטות במדינה, וכוחם היחסי אפילו גדול לעיתים מחלקם באוכלוסייה. אולם קיימות מספר מפלגות שחרטו על דגלן שאיפה לשנות את המצב הזה ולהדיר את החברה החרדית מקבלת ההחלטות, תוך קריאה ל"ממשלת אחדות-חילונית". בשני המקרים בעשור האחרון שבהם החרדים לא לקחו חלק בממשלה, הדבר שימש באופן מובהק על מנת

לבצע צעדים שמצטיירים (לפחות בעיני החרדים עצמם) כרומסים את זכויותיהם התרבותיות ואת אורח חייהם.

ובכל זאת, במבחן החוקים שנפסלו בשל פגיעתם בחברה החרדית, התמונה עגומה. למעשה, נפסלו כמה וכמה חוקים הנוגעים לחברה החרדית – כולם חוקים המיטיבים עימה. אפשר כמובן לטעון ששליטת ההטבות הללו (למשל ביטול חוק הגיוס) אינה פוגעת בזכויותיה של החברה החרדית; אך זהו קושי שעולה במקרים רבים שבהם נטען לפגיעה בזכות, וזו בדיוק הנקודה: לרוב, גם כאשר ניתן להעלות טענה לעריצות הרוב, מדובר למעשה בשאלה ערכית שבבסיסה מחלוקת אמיתית ולגיטימית על עצם הגדרת הזכויות המוגנות – מחלוקת שצריכה להיות מוכרעת על ידי נציגי העם.

לסיום אבקש להדגיש את העובדה כי עריצות הרוב (להבדיל מעריצות השלטון) מניחה למעשה את השחתת הרוב. החשש ממנה הוא החשש שיום יבוא ובמדינת ישראל ייווצר רוב אדיש לזכויות אדם, רוב שאיננו מעוניין להגן על השונים ממנו. חלילה לנו מלהניח דבר כזה. ובכל זאת, אם יום זה בוא יבוא, תהא זו תמימות של ממש להניח ש-15 האזרחים המכהנים בבית המשפט יוותרו 'נקיים' מאותה שחיתות שפשתה בקרב אחיהם. בנוסף, כפי שלמדה ארה"ב על בשרה כאשר נהפך פסק הדין האוסר על הגבלת הפלות, הניסיון 'להנחית' ערכים כאלה ואחרים על הציבור בעזרת בית המשפט, אינו בר-קיימא. בבית המשפט יושבים אנשים, אשר עשויים להתחלף באחרים בעלי דעות אחרות. זכויות שניתנו על ידי שופטים, עשויות להילקח על ידם בקלות רבה בהרבה מאשר אילו היו ניתנות על ידי חקיקה. תמימות גדולה מזו היא להניח שבחברה כזו, אשר רובה זנח את הרצון לחיות במדינה ליברלית ודמוקרטית, יהיה ערך כלשהו לפסיקות בית המשפט הנוגדות את רצון הציבור. במדינה שבה כל אמות המידה הליברליות קרסו, מדוע שימשיך להתקיים עיקרון הציות לבית המשפט?

התנאי הראשון לקיומה של דמוקרטיה הוא שלטון המבטא אמנה חברתית; שלטון השואב את כוחו מהעם שלמטה, ולא משליט את מרותו מלמעלה. שלטון שאינו מקיים את התנאי הזה איננו דמוקרטי; לכל היותר מדובר בדיקטטורה נאורה. טיעון עריצות הרוב איננו יכול להרחיק לכת עד כדי הפקעת הכוח מידי העם. ואכן, למרבה הצער, מציאות שבה רוב העם איננו מעוניין להגן על זכויות אדם היא מציאות שבה רוב העם איננו מעוניין בשלטון דמוקרטי, או לפחות לא בדמוקרטיה ליברלית. מציאות עגומה זו רחוקה מרחק שמיים וארץ מהמציאות הישראלית. אך אם חלילה תבוא לעולם מציאות שכזו, אם רוב העם ימאס בדמוקרטיה – לא תהיה דמוקרטיה. דמוקרטיה לא ניתנת לקיים בכוח; רק ברצון. כך נוכחו המעצמות שביקשו להשליט דמוקרטיה בעיראק, אפגניסטן, וייטנאם ועוד מדינות רבות מספור, ונאלצו לצפות בקריסתה ברגע שהכוחות המערביים נסוגו מהשטח.

כעת נפנה אל הרפורמה עצמה. אקדים ואומר כי אין בכוונתי להתייחס לכל פרט ופרט של ההסדרים השונים; מה גם שחלק מההסדרים (כמו ההרכב המדויק המוצע

לוועדה לבחירת שופטים) טרם גובשו עד תום, וסביר להניח שיתחוללו עוד שינויים לפני קו הסיום. מטרתי אפוא היא להתייחס לעקרונות הכלליים, ולהידרש לפרטים המדויקים רק היכן שטמונה בהם משמעות נורמטיבית עקרונית. עוד אציין כי אינני נדרש לרפורמה בנוגע למערך הייעוץ המשפטי. זהו נושא נרחב, שמרבית פרטיו עדיין נידונים וחלקם נוגעים לשינויים שעשויים להתבצע בעתיד (כגון פיצול מוסד היועץ המשפטי לממשלה). די לי אם אציין כי אני סבור שיש לכרסם במעמדם הבלעדי של היועצים כמחייבים בהחלטותיהם את הממשלה, ולאפשר לממשלה ולשריה להציג את עמדתם בבית המשפט במקרה של חוסר הסכמה מהותי בינם לבין הייעוץ המשפטי. רבות כבר נכתב על הנושא, ואידך זיל גמור.⁷⁸

ד. הוועדה לבחירת שופטים

כאמור, מנסחי הרפורמה טרם עמדו על מודל מדויק ו'סופי' להרכב הוועדה. כמותם, גם אני אינני מחזיק בדעה מגובשת ונחרצת בשאלת האיזון המיטבי בין מכלול הערכים הרלוונטיים. עם זאת, אבהיר כי לשיטתי אין כל פסול דמוקרטי במודלים המוצעים. למעשה, לא היה פסול דמוקרטי גם במודלים מרחיקי לכת אף יותר, המותירים את מינוי השופטים בשליטתם הישירה של שר המשפטים או הממשלה. לדידי יש יתרון בהענקת משקל לאופוזיציה ולגורמי מקצוע במסגרת הוועדה, ונוסף על כך מוטב לגבש כללי הכרעה שיחייבו הידברות בין הגורמים השונים בוועדה. אלו עקרונות חשובים שיסייעו ליצור בית משפט מאוזן – תוך הותרת ההכרעה הסופית בידי הקואליציה, המייצגת את הרוב בעם.

הביקורת המרכזית על השינויים המוצעים היא כי הם יביאו לפוליטיזציה של בחירת השופטים. השופטים – כך נטען – ממנים שופטים משיקולים מקצועיים, ואילו הפוליטיקאים ממנים שופטים 'מטעם'. הנחה זו מוליכה לשתית טענות. הראשונה, והרדיקלית יותר לענייננו, גורסת כי מינוי השופטים על ידי הממשלה יוביל להכפפת הרשות השופטת לרשות המבצעת. אם מקבלים בנוסף את הטענה, שהוזכרה לעיל, הגורסת כי כבר היום משליטה הרשות המבצעת את מרותה על הרשות המחוקקת – התוצאה, לכאורה, היא קריסת הפרדת הרשויות בישראל.⁷⁹

אולם טענה זו משוללת יסוד, שכן מינוי אין פירושו שליטה. ישנם גורמים רבים הממונים על ידי הממשלה (ובכלל זה פרקליט המדינה, היועמ"ש, מפכ"ל המשטרה, הרמטכ"ל, ועוד); איש מהם איננו נחשב ל'נשלט' על ידה. הנחת העבודה היא שמרגע ששופטים ממנים למערכת המשפט – ודאי לבית המשפט העליון – הם אינם נתונים להשפעה חיצונית עד הגעתם לגיל פרישה. לא מדובר בעניין של מה בכך: הפדרליסט,⁸⁰ שגם הוא עמד בתוקף על החשיבות הרבה שבעצמאות מערכת המשפט, תולה עצמאות זו לא בשיטת המינוי אלא במשך כהונה ידוע מראש, בלתי ניתן להארכה או לקיצור (למעט במקרים קיצוניים ומוגדרים היטב), ובמשכורת

מכובדת וקבועה.⁸¹ העובדה שניתנה לממשלה הסמכות למנות את שופטי בתי המשפט, ובפרט את שופטי בית המשפט העליון, איננה פוגעת כשלעצמה בעצמאות השופטים, ודאי שאיננה מובילה למסקנה שהרשות השופטת תיעשה כפופה לרשות המבצעת או "תקרוס לתוכה".⁸² אוסיף ואבהיר כי בישראל, כמו גם בארצות הברית, שופטים אינם בהכרח מכריעים באופן שניתן היה לצפות בשעת מינויים. בארה"ב, שם המינוי הינו פוליטי במובהק, ניתן להצביע על שופטים 'רפובליקנים', שבבית המשפט פסקו באופן אקטיביסטי וליברלי למדי;⁸³ כך גם בישראל.⁸⁴ כמו כן ברור כי שופטים אינם פוסקים בהכרח לטובת הפוליטיקאים שמינו אותם. כך למשל, השופטים שמינה טראמפ בארה"ב דחו פה אחד את טענותיו בנוגע לפגמים בבחירות 2020; גם בישראל, השופטים שטיין, וילנר, ומינץ, שלושתם מינויים 'שמרניים' מתקופה שבה פוליטיקאים מהימין הצליחו 'להשתלט' על הוועדה – הצביעו נגד עמדת ממשלת הימין בענייניו של ח"כ אריה דרעי. אם כך, ודאי שלא ניתן להניח, כעניין שבעובדה, ששליטה במינוי השופטים תביא להכפפת המערכת השיפוטית לרשות המבצעת.

זאת ועוד, חשוב לעמוד על כך שכעניין שבשגרה, ממשלה ממנה בעת כהונתה מספר מצומצם מאוד של שופטים לבית המשפט העליון. בהתחשב בכך ובעובדה ששינויי שלטון מתרחשים במדינה מפעם לפעם, אין כל בסיס לטענה שבית המשפט העליון כולו (או יתר הערכאות) ייעשה כפוף לממשלה כלשהי. עוד יש לציין שחברי הקואליציה בוועדה אינם מצביעים בהכרח כאיש אחד. בהצבעת הוועדה אין 'משמעת קואליציונית' (למעשה, החוק אוסר על כך);⁸⁵ פעמים רבות מדובר בחברים ממפלגות שונות, המבקשים כל אחד לקדם שופטים מסוג שונה.⁸⁶ במאמר מוסגר אציין כי הגורם העיקרי שעלול לסכן את עצמאות השופטים בכל הנוגע לאופן שבו הם פוסקים, הוא נשיא בית המשפט. אף שעקרונית פוסקים השופטים על דעת עצמם בלבד, ישנן עדויות ממקור ראשון המלמדות שבנושאים שנויים במחלוקת, לעיתים נוהגים הנשיאים להפעיל לחצים על מנת להשפיע על החלטת השופטים – ובכלל זה גם משפיעים על זהות חברי ההרכב.⁸⁷

בהקשר זה, עלתה טענה גם בדבר קידום שופטים מהערכאות הנמוכות. בהתייחסותה לרפורמה המוצעת, כתבה היועצת המשפטית לממשלה, גלי בהרב-מיארה, כי

תפקידה של הוועדה לבחירת שופטים אינו מתמצה רק במינוי לתפקיד, כי אם גם בהחלטה בדבר קידומו של שופט לערכאה גבוהה יותר. [...] פסיקותיו של שופט בערכאה נמוכה, בסוגיות המשיקות לעניינים ציבוריים, עלולות להיתפס כמוטות לטובת הרוב הפוליטי השולט בוועדה, אשר יש בכוחו להחליט אם לקדם את אותו שופט לבית המשפט המחוזי או לבית המשפט העליון.⁸⁸

דא עקא, בהמשך דבריה טוענת היועמ"ש שהערכאות הנמוכות כלל אינן עוסקות בנושאים ציבוריים (ולכן אין הצדקה למינוי פוליטי של השופטים בערכאות הללו):

בבתי המשפט ברחבי הארץ נפתחים מדי שנה כ-850,000 אלף תיקים. רוב רובם של הליכים אלה אינו עוסק בסוגיות בעלות אופי ציבורי-פוליטי, חוקתי או משטרי [...] חלקם סכסוכים בין המדינה לפרט, אך חלקם הגדול עוסק בסכסוכים בין פרטים. ההצעה אינה מסבירה מדוע נדרשת מעורבות פוליטית מוגברת, לא כל שכן שליטה פוליטית, במינוי שופטים לבתי משפט השלום והמחוזיים, אשר דנים בסכסוכים אזרחיים בין פרטים ותאגידים, בסכסוכי גירושין או בתיקים פליליים.⁸⁹

ברי כי טענות אלו 'מקזזות' זו את זו במידה ניכרת.⁹⁰ מעבר לכך, יש לציין כי החשש ששופטים המעוניינים בקידום ישנו את פסיקותיהם על מנת למצוא חן בעיני הוועדה, קיים גם כיום. בחינת המועמדים על סמך הנטייה שהפגינו בפסיקותיהם בערכאות נמוכות יותר, היא מנת חלקם של כל חברי הוועדה – לא רק של הפוליטיקאים. לשופט מחוזי המבקש להגביר את סיכוייו להתקבל לבית המשפט העליון, אין כל סיבה 'להתחנף' לפוליטיקאים, הרי אין איש יודע מי יהיו הפוליטיקאים בעת שיגיע מינויו לשולחן הדיונים. השופטים, לעומת זאת, הם כיום גורם קבוע בוועדה; והם מצביעים לרוב כאיש אחד, ומבקשים לקדם אג'נדה קבועה. אם כך, ההרכב הנוכחי הוא שמגביר את החשש ששופטים יטו את פסיקותיהם לצורך קבלת הקידום המיוחל.

הטענה הרדיקלית פחות, אשר נשמעת תדיר כל אימת שעולה כוחם של הפוליטיקאים בוועדה, היא שמתן הכוח לפוליטיקאים על חשבון הגורמים המקצועיים, יביא למינוי שופטים פחות מקצועיים. גם טענה זו שגויה בעיניי, מכמה טעמים.

ראשית, חשוב להבהיר כי הוועדה לבחירת שופטים אמונה בעיקר על השלב האחרון בהליך מינוי השופטים. יתר השלבים, במתכונתם הנוכחית, נתונים באופן ישיר תחת סמכות גורמי המקצוע – ובפרט תחת סמכות הרשות השופטת. כל מועמד לשיפוט לבית המשפט המחוזי ולבית המשפט השלום נדרש לבצע 'קורס' נרחב ומקצועי, המנוהל על ידי שופטים וגורמי מקצוע נוספים ללא מגע יד פוליטיקאים. בקורס זה נבחן כל מועמד בשורה ארוכה של מבדקים, סימולציות, ועוד, ומוענק לו ציון מקצועי וכן ציון על התאמה אישיותית לתפקיד שיפוט. למעט מקרים חריגים, מובאים לשיקול הוועדה רק מועמדים שקיבלו ציונים גבוהים בקורס.⁹¹ ברור שיש במנגנון זה – אשר נכון לעכשיו שינוי אינו עומד על הפרק – כדי לנטרל חלק ניכר מהחשש שהמינויים שיתקבלו לא יעמדו באמות מידה מקצועיות.

שנית ועיקר, אף שישנה היתממות גדולה בעניין, קשה להכחיש את האמת ההיסטורית: בעשורים האחרונים, נציגי השופטים בוועדה דחפו, כמובהק, למינוי שופטי עליון בעלי השקפה שיפוטית מסוימת – אקטיביסטית. כל מי שאינו עושה שקר בנפשו, יבחין מיד כי המתחים העזים המתקיימים בוועדה לבחירת שופטים אינם בין הפוליטיקאים, באופן כללי, לבין השופטים, אלא בין השופטים לפוליטיקאים המובילים קו שמרני. פוליטיקאים האוחזים בגישה אקטיביסטית, לעומת זאת, מקימים בדרך כלל חזית אחידה עם השופטים.⁹² ניתן להבחין כי כל חבריו המובהקים

של 'האגף השמרני' המכהן בבית המשפט היום (השופטים סולברג, מינץ, שטיין ואלרון), נבחרו מכוח משקלם של הפוליטיקאים שישבו בוועדה, חרף התנגדותם העקרונית של השופטים. אף אחד מהם לא היה מועמד מטעם השופטים בוועדה, או מונה בדחיפתם.⁹³ יתרה מזאת, אם אכן היו השופטים ניטרלים בשאלת השקפתם השיפוטית-אידיאולוגית של המועמדים, והיו מעוניינים רק באיכותם המקצועית, הרי שכלל לא היה אמור להיווצר קונפליקט, ותמיד היו ממונים שופטים מקצועיים, המחזיקים בהשקפת עולם התואמת את זו של הפוליטיקאים. בכל רשימת מועמדים שגובשה נכללו גם מועמדים שמרנים מובהקים, שהיו ידועים כמשפטנים מבריקים ומצטיינים. אולם, ההתנגשויות החוזרות ונשנות בוועדה, שהביאו לפסילתם של מועמדים אלו על ידי נציגי השופטים, יותר ממרמזות כי לדידם, 'מקצועיות' מחייבת החזקה בהשקפה אידיאולוגית מסוימת.

מתנגדי הרפורמה סבורים כי לא כדאי להידמות לארה"ב בעניין מינוי שופטים, שכן הפוליטיזציה הגלויה המתקיימת שם פוגעת קשות באמון בית המשפט. למרבה הצער, המצב בישראל חריף שבעתיים. הפוליטיזציה במערכת הישראלית מרקיעה שחקים – גם אם תחת כסות 'מקצועית' ואובייקטיבית. רבות נכתב על האופן שבו פוליטיזציה זו באה לידי ביטוי בבחירת ההרכבים בבית המשפט העליון,⁹⁴ בחלוקת 'משימות' קבועות לשופטים השונים,⁹⁵ ועוד. בפועל, בפסקי דין בעלי נגיעה פוליטית-ערכית, נדיר ששופטי בית המשפט העליון מפתיעים וחורגים מהשקפתם השיפוטית הצפויה.⁹⁶ דומני שההתעקשות להתעלם ולהתכחש לפוליטיזציה הקיימת, ולהותיר את המסווה (השקוף) שעליה, רק מחמירה את הפגיעה באמון הציבור. מחקר חדש⁹⁷ מראה באופן אמפירי כיצד ירד אמון הציבור בבית המשפט העליון בעקבות 25 השנים האחרונות, במקביל להתרחבות האקטיביזם הציבורי ובאופן חסר תקדים ביחס לשאר מדינות העולם וביחס לאמון הציבור ביתר מוסדות המדינה. ישנם מי שמתייחסים לבעייתיות שנוצרה בארה"ב, שם השופטים שמרנים בהרבה מהציבור; ובכן בישראל, מזה עשרות בשנים, בית המשפט פרוגרסיבי בהרבה מהציבור. דומה כי זוהי אחת הסיבות המרכזיות להתנגדות העזה לרפורמה מצד אגפים פרוגרסיביים בציבור הישראלי.⁹⁸

נקודה נוספת נוגעת ליחסי האופוזיציה-קואליציה בוועדה. יש מי שמייחס משקל רב לכך שהמודלים המוצעים מגדילים את כוחה של הקואליציה אל מול האופוזיציה באופן שאינו הולם את היחסים ביניהן בכנסת. כותב שורות אלה שותף, כאמור, לעמדה שככל שהוועדה תהפוך להיות פוליטית בעיקרה, ראוי יהיה להגדיל גם את ייצוג האופוזיציה בה. עם זאת, חשוב להדגיש שדרישה ליחסיות בין הממשלה לאופוזיציה חייבת לבוא יחד עם כלל הכרעה המסתפק ברוב רגיל למינוי שופטים, ולא דורש רוב מיוחס (כלומר, רוב גדול יותר מרוב פשוט של חמישים אחוז). הטעם לכך הוא שקביעת הרכב יחסי בין קואליציה לאופוזיציה, בנוסף לקביעת רוב מיוחס,

משמעה הענקת משקל לא-פרופורציונלי לאופוזיציה בוועדה. למעשה – וארחיב על כך בהמשך – זאת בדיוק המשמעות של רוב מיוחס: מתן משקל סגולי גבוה יותר לקולות המיעוט.

יתר על כן, יש לומר כי הדרישה לייצוג 'יחסי' בין הקואליציה לאופוזיציה היא בגדר אחיזת עיניים של ממש, כל עוד היא מתעלמת מהעובדה שבמציאות הנוכחית, השופטים הנמצאים בוועדה יתמכו לרוב בצד המחזיק בעמדה האקטיביסטית. משמעות הדבר היא שבין אם הקול השמרני יהיה נתון בקואליציה, בין אם באופוזיציה – הוא יהיה חסום מלממש את רצונו.

כיום קיים בוועדה מעין 'וטו הדדי' בין נציגי השופטים ונציגי הקואליציה ביחס למינויים לבית המשפט העליון: על פי 'חוק סער', שנחקק בשנת 2008, מינויים לבית המשפט העליון מחייבים הסכמת שבעה נציגים מתוך תשעת חברי הוועדה, כאשר הן לשופטים הן לקואליציה שלושה נציגים בה.⁹⁹ לדידי, לא די בכך. הווטו הקיים הדדי למראית עין בלבד: פעמים רבות נציגי הקואליציה, בניגוד לשופטים, אינם משמרים חזית אחידה ואינם שומרים על בלוק יציב המאפשר שימוש בזכות הווטו.¹⁰⁰ כבר בעת חקיקת 'חוק סער' הזהיר פרופ' ישראל אומן את ועדת החוקה כי הדרישה לשבעה קולות לא תקנה וטו הדדי, אלא תותיר בידי השופטים כוח רב מזה שיהיה בידי הפוליטיקאים. לטענתו, על פי תורת המשחקים, ייוותר בידי השופטים כוח סגולי רב מזה נראה לעין (כ-43% מכלל הכוח בוועדה) – גם ללא הברית המסורתית עם לשכת עורכי הדין.¹⁰¹ אכן, כפי שהראיתי לעיל, את התממשות הנבואה ניתן לראות בפער הקיים גם כעת בין כמות המינויים השמרנים לכמות המינויים האקטיביסטיים.

יתרה מזאת, הטלת וטו הדדית, אף אם אכן הייתה כזו, איננה מביאה לגיוון בבית המשפט, וכמעט שאיננה מאפשרת לנציגי הקואליציה למנות שופטים התואמים את השקפת עולמם; היא מביאה בעיקר לבחירתם של שופטי 'אמצע' או שופטים שנמנעו מ'לסמן' את עצמם, תוך שכל צד פוסל את המועמדים הרצויים על הצד השני. במקום גיוון ההרכב, וטו הדדי עלול ליצור האחדה גדולה יותר; במקום בחירת מועמדים מקצועיים ובלטים, הוא עלול להביא למינוי שופטי פשרה, שאינם בולטים במיוחד ביכולותיהם – בפרט בנושאי המשפט המנהלי-חוקתי.

כעת אעבור לדון בשינויים הנוגעים למינוי נשיא בית המשפט העליון.

ראשית, חשוב להבהיר נקודה שנעלמה כליל מהשיח הציבורי, ביחס לקציבת כהונתו של הנשיא. קציבה זו איננה חדשה כלל ועיקר, שכן חוק יסוד: השפיטה כולל כבר כיום סעיף הקוצב את כהונת הנשיא ל-7 שנים. הרפורמה רק מפחיתה שנה מכהונת הנשיא.¹⁰²

נקודה שנייה בעניין זה נוגעת ל"ביטול" שיטת הסניוריטי ומינוי נשיאים גם מחוץ לבית המשפט העליון. שיטת הסניוריטי הנוהגת כיום משמעה שלנשיא ייבחר השופט בעל הוותק הרב ביותר בבית המשפט העליון. לרכיב זה יתרונות וחסרונות – ודאי

כאשר עסקינן ב'הנחת' נשיא מן החוץ. מבלי לנקוט עמדה לגופו של עניין, חשוב להבהיר בשנית: מינוי אין פירושו שליטה. העובדה שהנשיא מונה על ידי הרוב הפוליטי בוועדה, אין משמעה שהוא ייהפך לעושה דברה.¹⁰³

לצד האמור, לא ניתן להתעלם מהפגמים שבשיטת הסניוריטי במתכונתה הנוכחית. ראשית, השיטה איננה מעוגנת בחוק, והיא מתקיימת מכוח נוהג בלבד. החוק מסמיך מפורשות את הוועדה לבחירת שופטים למנות את נשיא בית המשפט העליון ואת משנהו, מבין שופטי בית המשפט העליון;¹⁰⁴ אולם הנוהג שהשתרש בקרב שופטי בית המשפט העליון הוא שרק ותיק השופטים יגיש לוועדה את מועמדותו לנשיא. כך, בהסכמה שבשתיקה, נטלו השופטים דה־פקטו את הסמכות מהוועדה ללא שום הסמכה, ובניגוד מוחלט לכוונת המחוקק. אם לא די בכך, ההצדקה הידועה לשיטת הסניוריטי גורסת כי היא לכאורה מקרית ואובייקטיבית, ומונעת את הצורך 'למצוא חן' על מנת לקבל קידום. למרבה הצער, שיטת הסניוריטי היא כל דבר מלבד שיטה מקרית ואובייקטיבית. הפוליטיזציה בבחירת הנשיא חיה ובוועת; רק 'מועתקת' למקום אחר – לדיונים על מינוי השופטים. שיטת הסניוריטי מאפשרת לזהות נשיא עתידי כבר ביומו הראשון כשופט בית המשפט העליון. שופטים אינם מכהנים לתקופה קצובה, אלא מיום המינוי ועד להגיעם לגיל שבעים. אם כך, בהתאם לגילו של שופט בעת מינויו, ניתן לחזות כמה שנים הוא עתיד לכהן, וממילא – האם ובאיזה מועד בדיוק, הוא צפוי להתמנות לנשיא. כך למשל, כבר בעת מינויה של השופטת דפנה ברק־ארו בשנת 2012 ניתן היה לדעת כי היא תתמנה לנשיאה בשנת 2032. מידע זה משחק, כמוכן, תפקיד מרכזי בבחירת המועמדים.¹⁰⁵ בנוסף, תפקידו של נשיא בית המשפט (בניגוד לשופט) איננו תפקיד שיפוטי; גם לא פוליטי. מדובר, בעיקרו של דבר, בתפקיד ניהולי. שיטת הסניוריטי אינה מאפשרת לוודא כי הנשיא הנבחר מחזיק בכישורים הניהוליים או המקצועיים הנדרשים – הרי הנשיא 'נבחר' בטרם ישב יום אחד בבית המשפט העליון.¹⁰⁶ לא בכדי, בסקר שנערך לאחרונה תמכו בשיטת הסניוריטי תשעה אחוזים בלבד מהנשאלים; 71% תמכו במינוי נשיא באופן אחר, על בסיס כישוריו.¹⁰⁷

שיטת הסניוריטי בישראל פגומה אף יותר בשל העובדה שאיננה מעוגנת בחוק. מצב ביניים שכזה מנטרל את היעדר המעורבות הפוליטית, שאמור להיות יתרון המרכזי של השיטה. כל מינוי נשיא בעשרים השנים האחרונות (כולל מינויו העתידי של השופט עמית) לווה בוויכוח ער בנוגע לשיטת הסניוריטי. כל פעם מחדש עמדה על הפרק כוונה לבטל את השיטה, ונדרשה התגייסות והשתדלות אל מול שר המשפטים כדי להותירה ולהביא למינויו של הנשיא המיועד. כך קודם למינויה של הנשיאה בייניש,¹⁰⁸ קודם למינוים של הנשיא גרוניס והנשיאה נאור,¹⁰⁹ וגם קודם למינויה של הנשיאה חיות.¹¹⁰ אם כך, הרי שהחשש מפני התנהלות בלתי־אובייקטיבית של המועמדים לנשיאות, על מנת למצוא חן בעיני חברי הוועדה – קיים גם כעת; גורלו

של כל נשיא עדיין נתון בידיה. מן העבר השני, הותרת השיטה כבלתי מעוגנת משרתת גם את 'תומכי' השיטה, משום שכך מתאפשר להם לסטות ממנה כאשר הדבר מתאים לרצונם. כך למשל, הנשיאה בייניש, אשר עמדה לא פעם על החשיבות שבשיטת הסניוריטי,¹¹¹ סתתה ממנה בעצמה כאשר מינתה את השופטת נילי ארד לנשיאת בית הדין הארצי לעבודה, תוך עקיפת שני שופטים ותיקים ממנה, וחרף שיטת הסניוריטי הנהוגה גם בבית הדין הארצי לעבודה מיום היווסדו.¹¹² יודגש כי לא עלתה כל טענה שהמועמדים הוותיקים יותר לא היו כשירים לתפקיד; למעשה, אחד מהם (השופט יגאל פליטמן) אף החליף את השופטת ארד כנשיא אחרי צאתה לגמלאות.

ה. הגבלת הביקורת השיפוטית על חקיקת הכנסת ופסקת ההתגברות

כאמור, הנחת המוצא של מתנגדי הרפורמה, שלפיה ראוי ונכון להותיר את בית המשפט כגוף המוסמך לפסול את חוקי הכנסת, שנויה במחלוקת תאורטית עזה. גם בישראל ישנם רבים הסבורים כי לא ראוי היה להעניק לבית המשפט סמכות זו מלכתחילה. כבר בפסק דין בנק המזרחי, ופעמים רבות מאז, נאמר לחברי הכנסת כי "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", ולכנסת נתונה הסמכות לשנות את דעתה בנושא. כפי שציינ הנשיא ברק: "אם פסק דינו של בית המשפט, המפרש חוק-יסוד, אינו נראה לכנסת, הרשות בידה לשנות את חוק היסוד ולכוון הסדר חוקתי שונה".¹¹³ ביקורת שיפוטית חזקה על חוקי הכנסת איננה תנאי סף לדמוקרטיה הישראלית, גם איננה עיקרון בסיסי בשיטת משטרנו. בהתאם, כל צמצום של סמכות זו עדיין מותיר הגנה רחבה יותר על זכויות האדם מכפי שהייתה ערב בנק המזרחי (או שמא, ערב חוקי היסוד).

ישנם מודלים רבים לביקורת שיפוטית על חקיקת הפרלמנט; לא בכל מקום נהוגה האפשרות לפסול חוקים. לצד ביקורת שיפוטית 'חזקה' (כפי שנהוגה בישראל), במדינות רבות נהוגה ביקורת שיפוטית 'חלשה', שבמסגרתה מוסמך בית המשפט לדון בהלימת החוק את הנורמות החוקתיות, ולהתריע לפרלמנט כשסבור הוא שהלימה זו לוקה בחסר.¹¹⁴ הנחת המוצא, אשר גם מתממשת בפועל פעמים רבות, היא שהמחוקקים גם הם מעוניינים להגן על זכויות אדם, והצהרת בית המשפט על כך תישמע בלב פתוח ובנפש חפצה.

ביקורת שיפוטית 'חלשה', להבדיל מביקורת 'חזקה', נשענת על תפיסה שונה של הגדרת תפקידה של חוקה. עמד על כך בהרחבה פרופ' גידי ספיר. לדבריו, ישנם שני מודלים אפשריים לחוקה: המודל הקלאסי, המניח שהחוקה נועדה להגביל את רצונו של הרוב ה'מקרי' בעם (לעומת הרוב ה'נצחי'), והמודל הדליברטיבי, שלפיו החוקה נועדה לוודא שקודם הכרעה יקיים העם (בעזרת נציגיו) דיון אמיתי ומושכל בשאלות ערכיות.¹¹⁵ מודל זה – הרווח במדינות משפט מקובל דוגמת קנדה, אנגליה וניו זילנד – מניח (בדומה לוולדרון) ששאלות חוקתיות מהוות שאלות ערכיות ולא משפטיות, ועל

כן המילה האחרונה בהן צריכה להיות של נבחרי הציבור – לאחר שנידונו בכובד הראש הראוי. מודל זה מצדיק ביקורת שיפוטית מרוככת המאפשרת לבית המשפט להביע את עמדתו בטרם תתקבל הכרעה סופית על ידי המחוקק, בעזרת קביעה הצהרתית על חוסר התאמה בין החוק לבין החוקה. לחלופין, מודל זה מצדיק פסקת התגברות. דומני שהמודל הדליברטיבי הוא שעמד לנגד עיניו של מקים המדינה, דוד בן גוריון, שציין כי

החוקה [האמריקנית] נהפכה למוסד משמר ריאקציוני שעומד נגד רצון העם [...] אני חושב שמתן סמכות כזאת לשופטים הוא דבר ריאקציוני [...] רק העם קובע את החוקה. חוקה זה מה שהעם רוצה לאחר דיון ובירור חופשי ולאחר הצבעה. אך אין למסור זאת לידי שופטים כפי שעשו באמריקה.¹¹⁶

הרפורמה (בנוסח השר לוי)¹¹⁷ דוגלת במודל הדליברטיבי, ומציעה אפוא להמיר את הביקורת השיפוטית ה'חזקה' בגישת ביניים מדורגת. על פי גישה זו, במקרים שבהם רוב רגיל מכלל שופטי בית המשפט העליון יסבור כי החוק איננו חוקתי, הדבר ישמש כהתרעה על אי-הלימה, אשר לא תפגע בתוקפו של החוק, אך בהחלט עשויה להישמע על ידי הכנסת שתפעל לתקן את המעוות. לעומת זאת, במקרים שבהם רוב מיוחס מקרב השופטים יסבור כי החוק איננו חוקתי, תהיה להחלטתם משמעות אופרטיבית חזקה יותר: החוק יבוטל, דבר שיחייב את הכנסת לבצע הערכה ובחינה מחודשת של ההצדקות בו, תוך בחינת ההנמקות המפורטות שבפסק הדין. אם לאחר דיון ובחינת השיקולים, יחלקו רוב חברי הכנסת על הכרעתו הערכית של בית המשפט בנוגע לאיזון הראוי בין הערכים המתנגשים, אזי יהיה בסמכותם לחוקק את החוק מחדש. על מנת לנטרל את החשש שהכרעתם הערכית של חברי הכנסת תישען על אינטרס קואליציוני צר, ולא תשקף את רצון העם, ייוותר החוק 'על תנאי' עד שתאשר אותו גם הכנסת הבאה – לאחר שהעם ישמיע דעתו בבחירות – וסביר להניח שבהרכב קואליציוני שונה. היה והכריעו שופטי בית המשפט העליון כולם, פה אחד, כי החוק פוגע בזכויות באופן בלתי מידתי – יגבר החשש שחקיקתו גובעת מאינטרס צר של הרוב הקואליציוני הקיים. במקרה זה לא ניתן יהיה לחוקק את החוק מחדש עד לכנסת הבאה.¹¹⁸

יודגש, כי אין סיבה להאמין שעמדת בית המשפט תיפול תמיד על אוזניים ערלות. גם אין סיבה להאמין שכל סעיף חוק שייפסל – יחוקק מחדש. בשנים שלאחר בנק המזרחי פסל בית המשפט כמה חוקים בשל פגיעתם בחופש העיסוק,¹¹⁹ ובכל זאת הכנסת נמנעה מלחוקק אותם מחדש – למרות פסקת ההתגברות שכוננה כאמור בשנת 1994. כיום קל אומנם לדמיין כיצד כל פסיקה עתידית בעניין תוקפם של חוקים תתקבל בזעם; אולם יש לזכור כי אנחנו נמצאים בשיאו של משבר חריף בין הכנסת ובית המשפט. בימים שבשגרה, דברי בית המשפט, המלצותיו אל הכנסת וההנמקות שמופיעות בפסק דינו זוכים ליחס רציני ביותר בעת חקיקת חוקים, בלב פתוח ובנפש חפצה. לא בכל פעם שקבע בית המשפט כי יש לבטל חוק או החלטה ממשלתית,

נענתה פסיקתו בתרעומת ובקולות מלחמה. ישנם ממצאים אמפיריים מובהקים המלמדים כי גם כיום מתקיים דיאלוג בין הרשויות,¹²⁰ ודברי בית המשפט מתקבלים בקשב רב מצד הרשויות האחרות. הרפורמה צפויה לחזק דיאלוג זה, ולהפוך אותו מדיאלוג כפוי, לדיאלוג אמיתי – תוך הקטנת האנטגוניזם כלפי החלטות בית המשפט. יש לקוות כי לאחר שוך הסערה, יפרחו ניצני הדיאלוג הזה וילבלבו.

ה.1. דרישת הרוב והקוורום

כאשר תומכי הרפורמה מציינים שבמדינות אחרות, דוגמת אנגליה, אין ביקורת שיפוטית חזקה על חוקי יסוד, המבקרים – ובמקרה זה, היועצת המשפטית לממשלה – מבהירים כי

בניגוד למשתמע מדברי ההסבר, בבריטניה מתבצעת ביקורת שיפוטית חוקתית. [...] רשאים השופטים להכריז על אי התאמה לחוק זכויות האדם, ולהמליץ לפרלמנט לשקול מחדש את ההסדר. אף שמדובר בסמכות המלצה בלבד, בפועל, התרבות הפוליטית שהתעצבה עם השנים ביחס בין הרשויות, הוא שהמלצות בתי המשפט בבריטניה נתפסות כמחייבות, והרוב המכריע של ההמלצות הובילו את הפרלמנט לערוך שינויי חקיקה.¹²¹

אך בהתייחסותה להסדר המוצע, הטון משתנה פלאים:

מבנה הביקורת השיפוטית החוקתית המוצע בטיזת התזכיר יוביל לתוצאה לפיה הסמכות לביקורת שיפוטית אומנם תהיה מעוגנת פורמלית בחוק היסוד, אך בפועל תהווה סמכות 'על הנייר' בלבד [...] בפועל, התוצאה הכוללת של ההסדר תביא לעמדתנו לצמצום כה משמעותי של הביקורת השיפוטית החוקתית, כך שאם ההסדר יתקבל בכללותו, לא ניתן יהיה לומר עוד כי בישראל קיימת ביקורת שיפוטית חוקתית אפקטיבית.¹²²

ובכן, בהתחשב בכך שהיועמ"ש איננה מסבירה במה תיגרע הביקורת השיפוטית בישראל לאחר הרפורמה לעומת זו הנהוגה באנגליה, הרי שאלו טענות סותרות. ביקורת שיפוטית חלשה (כמו באנגליה) עשויה להיחשב כביקורת שיפוטית – או לא להיחשב ככזאת; לא ניתן לטעון את הדבר והיפוכו. הרפורמה ודאי לא תמנע את קיומה של ביקורת שיפוטית חלשה; כל שניתן לטעון הוא שהרפורמה תביא לצמצום דרמטי בהיקפה של הביקורת השיפוטית החזקה – אשר כאמור איננה מודל הביקורת השיפוטית היחיד שיש בנמצא.

ייתכן שהפער האמור נשען על תפיסה בדבר 'התרבות הפוליטית' הנוהגת באנגליה, לעומת מקבילתה הישראלית. זוהי טענה ותיקה בשיח החוקתי, והיא משמשת לא אחת את השופטים על מנת להסביר מדוע הם 'נאלצים' להסיג את גבולן של הרשויות האחרות. לרוב נטען שהמחוקק הבריטי קשוב לכלל "it isn't done", הקובע שיש דברים שפשוט לא עושים (למשל למנות שר שהוגש נגדו כתב אישום); ומקבילו

הישראלי – לא.¹²³ טענה זו מניחה את המבוקש: היא מניחה שסטנדרט ההתנהגות הנתפס בעיני השופט כראוי, אכן מחייב עד כדי כך שהוא מצדיק התערבות מוגברת בשיקול דעתן של הרשויות האחרות, במקרה שאינן שותפות לאותה תפיסה. לא פחות חשוב מכך, טענה זו מהווה חרב פיפיות. לפני חודשים מספר נכחתי בהרצאה שנשא נשיא מערכת המשפט באנגליה (Lord Chief Justice), הלורד ברנט.¹²⁴ במהלכה נשאל הנשיא האם ישקלו שופטי בית המשפט לפסול חקיקה במקרה קיצוני. הנשיא השיב שדבר זה כה מנוגד למסורת הפסיקה הבריטית, הדוגלת בעליונות הפרלמנט (Parliamentary sovereignty), ולכן קשה לדמיין ששופט כלשהו יעז להעלות על דעתו פסיקה שכזאת. ובכן, השופט הבריטי קשוב לכלל "it isn't done" משלו, המביא לכך שהוא לא יעלה על דעתו להתערב בחקיקת הפרלמנט, או להחליף את שיקול דעתה של הרשות המנהלית בשיקול דעתו – גם בלי מגבלה פורמלית כזאת או אחרת. מי לידינו יתקע איזו רשות היא שהחלה את 'דרדור' התרבות הפוליטית, ואיזו נגררה אחריה.

על כל פנים, ניתן בהחלט להתייחס ברצינות לטענה במתכונתה המצומצמת יותר, והיא שהרפורמה, ובפרט דרישות הרוב והקוורום (גודל ההרכב הנדרש), עלולה להביא לצמצום ניכר בביקורת השיפוטית החזקה (כלומר פסילת חוקים), שתישמר למקרי קיצון בלבד. לדברי המתנגדים, אין זה מוצדק לדרוש תמימות דעים בקרב השופטים, שכן עסקינן בשאלות מורכבות ו"המחלוקת היא אינהרנטית לכל סוגיה משפטית ולכל שיטת משפט";¹²⁵ בהתאם, הציפיה ששמונים אחוז מהשופטים יגיעו לאותה מסקנה איננה סבירה, ותביא לצמצום דרמטי בהיקף החוקים הנפסלים.¹²⁶ ובכן, זאת בדיוק ההצדקה לדרישה זו.

כאמור, שאלות הנוגעות להיקפן של זכויות אדם, ולאיוון הראוי בכל מקרה של התנגשות קונקרטית בין אינטרסים וזכויות, הן לרוב שאלות ערכיות; לא משפטיות. כמו כן, כמעט תמיד סביר שתהיינה דעות שונות בסוגיות הללו. בהתאם, אין כל עדיפות לעמדתם הערכית של שופטים מקריים בהרכב כזה או אחר, על פני עמדתו הערכית של כל אדם אחר בציבור, המאמין בזכויות אדם ומבקש להגן עליהן. אם כך, מקום ההכרעה הנכון לשאלות ערכיות שכאלה הוא בכנסת. דרישת הקוורום מבקשת לוודא כי הכרעת בית המשפט איננה נשענת על הרכב מקרי (או מתוכנן) כזה או אחר, אלא משקפת נאמנה את עמדת בית המשפט העליון כולו. כמובן, ככל שהרכב בית המשפט ייהפך למגוון יותר, דרישה זו תיעשה בעלת משקל רב יותר. בניגוד לנטען, לא מדובר בהכבדה ניכרת על העומס של בית המשפט, שכן כפי שמציינים מתנגדי הרפורמה בהקשרים אחרים: העתירות העוסקות בשאלת פסילת חוקים הן מיעוט שבמיעוט מהתיקים שבהם דן בית המשפט בכל שנה.¹²⁷ יתרה מזאת, גם עתירות אלו יישמעו תחילה בהרכב רגיל, אלא אם ימצא בית המשפט שישנו סיכוי גבוה לקבל את העתירה.¹²⁸

אעבור כעת לדרישת הרוב המיוחס. אומנם ישנה טענה כי השינויים בהרכב הוועדה לבחירת שופטים יביאו לכך שהקואליציה תוכל 'לשלוט' ביכולת להשיג רוב שכזה; ובכן, נחזור יחד על הסיסמה: מינוי אין פירושו שליטה. הרוב הקואליציוני בוועדה לבחירת שופטים יסייע לוודא שיהיו בבית המשפט גם שופטים המחזיקים בעמדה אידיאולוגית הקרובה לזו של הקואליציה; אך זו בדיוק מטרת הגיוון. דרישת הרוב המיוחס מבקשת לשמור את התערבות בית המשפט רק לאותם מקרים חריגים שבחריגים, שבהם השאלה אם הוראת החוק פוגעת בזכויות אדם באופן בלתי מידתי איננה שאלה של פרשנות או עמדה אישית של שופט כזה או אחר – אלא תוצאה 'זועקת לשמיים'. כפי שכבר הזכרתי, דרישת רוב מיוחס היא כלי אנטי-רובני, המעניק משקל רב יותר לעמדות המתנגדים. ובכן, כאשר אנו עוסקים בשאלה האם להעניק לגוף שאינו יונק את כוחו במישרין מהכרעת הרוב בעם, את הסמכות להתערב בהכרעת גוף שאכן משקף במישרין את הרוב בעם – הבעייתיות שבמנגנון אנטי-רובני קטנה בהרבה, שכן ישנו טעם רב בהענקת משקל גדול יותר לקולות המתנגדים להתערבות שכזו מצד בית המשפט. הצורך להגביל את כוחו של הרוב צריך להישמר למקרים קיצוניים, שבהם יש חשש ממשי לעריצות הרוב. בכל מקרה אחר, שבו מתעוררים ספק או מחלוקת משמעותית בעניין, שופטי בית המשפט עדיין יוכלו להביע את עמדתם, וחזקה כי היא גם תישמע; אך לא תינתן להם דריסת רגל להתערב בהחלטות המחוקק.

ישנם ברפורמה המוצעת סעיפים נוספים המגבילים את האפשרות להוציא צו ביניים ביחס לחוק, או להטיל כל מגבלה אחרת ביחס לתוקפו (למשל, לעכב הליכי חקיקה ולמנוע פרסום ברשומות או כניסה לתוקף של חוקים). לטענת היועמ"ש, "לא ברור הצורך להסדיר ולהגביל נושא זה. זאת ועוד. לא ברור מדוע יש צורך להתייחס לצו ביניים, לא כל שכן ברזולוציה זאת, דווקא במסגרת חקיקת יסוד"¹²⁹. עוד מציינת היועמ"ש שהפרקטיקה כיום ברורה, ובית המשפט נמנע, ככלל, מלהעניק סעד ביניים ביחס לחקיקה. לטעמי, הסדרים אלו הכרחיים. הטעם הוא שכל הכלים המנויים עלולים לשמש 'מסלול עוקף' למגבלות ביחס לביקורת שיפוטית. כך יוכל בית המשפט להוציא צו ביניים בעניינו של חוק, ולהימנע מלקיים את הדיון בעניינו עד שתוחלף הכנסת שחוקקה אותו. לחלופין יוכל בית המשפט, חלף ביטול חוק במסגרת המגבלות, להוציא צו המונע את פרסומו ברשומות. מדובר אומנם בפרקטיקות שאינן נהוגות כיום; אך אין כל ערובה לכך שלא יגבר השימוש בהן מרגע שיוטלו מגבלות על האפשרות לפסול חוקים.

ה.2. פסקת ההתגברות

לצורך הנקודה הבאה ניעזר שוב בדבריה של ברק-קורן, המתארת בנייר העמדה שלה את פסקת ההתגברות כמשמשת "לאפשר לכנסת 'להתגבר' על חוק-יסוד

[...] באמצעות חיקוק החוק מחדש בהליך נוקשה יותר ולזמן מוגבל¹³⁰. זוהי טעות טרמינולוגית משמעותית ונפוצה, אשר ממנה נגזרות רבות מטענותיהם של המתנגדים לפסקת התגברות. בניגוד לאמור, פסקת ההתגברות איננה מבקשת להתגבר על חוק היסוד, אלא על פסק הדין של בית המשפט, שהכריע באופן כזה או אחר בשאלה קונקרטי של איזון בין אינטרסים מתנגשים.

הדברים נאמרים שחור על גבי לבן בהצעת החוק של השר לוי, ובדברי ההסבר לה:

חוק-יסוד זה מעגן הוראת התגברות שבאמצעותה יכולה הכנסת לדחות פרשנות שנתן בית המשפט העליון לחוק היסוד או איזון מסוים שקבע בין ערכים או אינטרסים, ולהתגבר על פסיקת בית המשפט העליון הפוסלת חוק. [...] הרעיון שעומד ביסודה של הוראת התגברות איננו פטור של הכנסת מן המחויבות לערכי החוקה אלא מתן אפשרות למחוקק להכריע אחרת מבית המשפט בשאלה של איזון בין ערכים ובחינת שאלות המידתיות הכרוכות בהתנגשות ביניהם.¹³¹

קדמה לברק-קורן גם הנשיאה חיות, שכבר בשנת 2017, כשעלתה על הפרק חקיקת פסקת התגברות, טענה ש"טועה מי שסבור כי פסקת ההתגברות 'מתגברת' על בית המשפט. לאמיתו של דבר מדובר בהתגברות על זכויות האדם".¹³²

ההבדל הטרמינולוגי מחזיר אותנו אל שתי הגישות החוקתיות – הקלאסית והדיאלוגית-דליברטיבית – שהוזכרו קודם לכן. בעוד שהניסוח כהתגברות על חקיקת היסוד מניח שפסק הדין של בית המשפט הוא הקובע, נורמטיבית, מה היא הזכות המוגנת בחוק היסוד ומה הדרך הנכונה לאזן בינה לבין אינטרסים אחרים (כלומר, נוקט במודל הקלאסי); הניסוח שבחר השר לוי מניח שעמדתו של בית המשפט היא עמדה ערכית, שניתן לחלוק עליה ולסבור שיש לפרש את חוק היסוד באופן אחר, או לסבור שפגיעה קונקרטי בזכות מוגנת היא כן מידתית. בהתאם, מטרת ההתגברות היא להותיר את ההכרעה לשיקול דעתו והכרעתו של העם (בהתאם למודל הדליברטיבי). ברי כי המשמעויות השונות למילה 'התגברות' יוצרות הבדלים אופרטיביים ניכרים: אם חברי הכנסת מכירים בכך שהחוק איננו חוקתי, אך מתעקשים לחוקק אותו בכל זאת תוך 'חריגה' מחוקי היסוד, אזי ברור שמדובר בחוק "סוג ב'", בעל תוקף זמני בלבד; לא כן הדבר עבור מי שמאמץ את נקודת מבטם של תומכי הרפורמה על טיבה של ההתגברות.¹³³ פער זה תקף גם בעניין הטענה שלפיה ההתגברות משמעה סתירה פנימית קבועה בין כללי המסגרת החוקתיים והחוק הרגיל הסותר אותם.

ניתן לטעון כי פסקת ההתגברות מהווה 'גדר על גדר' לאחר דרישת הרוב והקוורום; אני חולק על כך. אומנם, דרישות אלה עשויות לצמצם את התערבות בית המשפט בחוקי הכנסת, אך לא רק התוצאה היא שחשובה: פסקת ההתגברות מבטאת את הקביעה הנורמטיבית, שלפיה הרשות המחוקקת, נציגת העם, היא בעלת המילה

האחרונה בשאלות ערכיות במדינה דמוקרטית – לא הרשות השופטת. יתרה מזאת, פסקת ההתגברות גם חיונית, שכן מדובר בכלי המאפשר לכנסת להתגבר על הפרשנות שניתנה בבית המשפט לחוקי היסוד גם כאשר לא הביא הדבר לפסילת חוק, וכך למנוע ממנה להתקבל כתקדים מחייב להחלטות שלטוניות עתידיות. פעמים רבות בית המשפט איננו פוסל חוקים, אך קובע להם "פרשנות מקיימת", המרוקנת אותם מתוכן. יתרה מזאת, גם כאשר בית המשפט קובע כי חוק מסוים הוא חוקתי, לא אחת נלוות לכך קביעות עקרוניות הכוללות פרשנות חוקתית כגון הכרה בזכויות חדשות, או קביעות בדבר היקפן של הזכויות החוקתיות המוכרות. אפילו בפסק דין בנק המזרחי, שבו נקבעה הסמכות העקרונית לפסול חוקים, לא נפסל החוק האמור. פסקת התגברות תאפשר לכנסת להתגבר על קביעות כאלה של בית המשפט העליון, מבלי להזדקק לשינוי חוקי היסוד עצמם.¹³⁴ כפי שארחיב להלן, הצורך במנגנון כזה ייהפך לקריטי אם במסגרת הרפורמה תתבצע גם הקשחה ניכרת של היכולת לשנות ולכונן חוקי יסוד.

יש כמה נקודות נוספות שראוי לתת עליהן את הדעת. הראשונה נוגעת לצורך לוודא שפסקת ההתגברות לא תאפשר התגברות על פסילה של חוק בשל סתירתו לשריון צורני שבחוקי היסוד, כגון דרישת רוב. בעיה זו באה למענה במפורש בסעיף 15א(ג) להצעתו של השר לוי, הקובע כי הסדר ההתגברות כולו נוגע רק לחוקים אשר חוקקו מלכתחילה בהליך וברוב הנדרשים "לשם חקיקתם".¹³⁵ נקודה נוספת נוגעת לכך שעל פי הרפורמה, במסגרת ההתגברות תחוקק הכנסת "חוק זהה" לזה שנפסל. נטען שכך תימנע הכנסת מלנסח את החוק מחדש באופן שיצמצם את הפגיעה בזכות שעליה הצביע בית המשפט, שמא יוביל הדבר לבחינה מחודשת של החוק בשל היותו בלתי-זהה. כך תיפגע התכלית הדליברטיבית-דיאלוגית שבבסיס ההסדר. טענה זו מצדיקה לטעמי את תיקון הסעיף, בסגנון זה: "חוקקה הכנסת חוק זהה לו, או חוק דומה המשמש להסדרת אותו עניין".

לסיום, אני סבור שיש מקום לשקול צמצום נוסף בפסקת ההתגברות, כך שלא תאפשר התגברות על חוקים הסותרים הוראות משטריות שבחוקי היסוד. כפי שציינה היועמ"ש, "במקרים רבים ההוראות המשטריות מנוסחות בצורה של כלל בהיר ואין היבטים ערכיים בהכרעה אם החוק עומד בסתירה אליהם".¹³⁶ כמו כן יש לשקול צמצום מסוים של התגברות על חוקים שנקבע שפוגעים באופן בלתי מידתי בזכות לבחור ולהיבחר. מדובר בנקודה בעייתית, משום שמחד גיסא, מדובר בפסילה 'מהותית' בשל פגיעה בזכות, ולא בפסילה 'צורנית'; אך מאידך גיסא מדובר בנושא שבו עלולה הכנסת להימצא בניגוד עניינים מסוים, וכל שינוי בו עלול להביא לשימור כוחה של קבוצה מסוימת בכנסת, תוך פגיעה במידת ייצוגה את רצון העם – שורש כוחה של הכנסת.

ה.3. הרוב הנדרש להתגברות: רוב מיוחס ועריצות המיעוט

אחת מנקודות המחלוקת המרכזיות ביחס לרפורמה נוגעת לשאלת הרוב הנדרש לצורך התגברות. המתנגדים סבורים כי התגברות צריכה להתבצע רק בעזרת רוב מיוחס מחברי הכנסת, ולא ברוב של 61. לטענתם, רוב זה ("רוב רגיל", "רוב מזדמן", "רוב קואליציוני"), מאיין לחלוטין את הביקורת השיפוטית, שכן כל ממשלה תוכל להתגבר על חוקי יסוד בנקל.¹³⁷ עוד נטען כי התגברות צריכה לבטא קונצנזוס נרחב, שיבוא לידי ביטוי גם בתמיכת חלק מחברי הכנסת של האופוזיציה.

טענות אלו אינן במקומן, מכמה טעמים. ראשית, כפי שכבר ציינתי, ההיסטוריה הישראלית (הנוגעת לשימוש בפסקת ההתגברות שבחוק יסוד: חופש העיסוק) – מלמדת אחרת. שנית, דרישה לרוב מיוחס היא הגיונית אם אנחנו מניחים שההתגברות היא על חוק היסוד, ולכן מחייבת הסכמה רחבה; היא נחלשת באופן ניכר כאשר תכלית ההתגברות היא קידום המודל הדליברטיבי; כלומר, להותיר את ההכרעה הסופית בידי רוב העם. מדובר במתן אפשרות לנציגי רוב מוחלט בעם לאמץ הכרעה ערכית לגיטימית ושונה מזו שקבע בית המשפט, ביחס לשאלה אם הסדר מסוים מידתי או לא.¹³⁸

כפי שהזכרתי לעיל, וכפי שנוכחה 'ממשלת השינוי' פעם אחר פעם, גיוס רוב של 61 תומכים בכנסת בקואליציה הטרוגנית, אינו עניין של מה בכך. כך בעניינים שבשגרה, קל וחומר כאשר מדובר בחוק נפיץ שיש בו התנגשות ופגיעה בזכות אדם, וקל וחומר בן בנו של קל וחומר במקרה שבו בית המשפט, ברוב שופטיו, הצהיר כי החוק איננו חוקתי. נטען כי אם כל שדרוש להתגברות על חוק יסוד בישראל הוא רוב קואליציוני רגיל, אזי אין שום משמעות לחוקי-היסוד;¹³⁹ אם פרשנות זו נכונה, יש לתהות כיצד חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו לא בוטל (ברוב רגיל) כבר לפני שנים; כיצד לא התגברה הכנסת על החוקים שנפסלו מכוח חוק יסוד: חופש העיסוק; כיצד חוקי הבחירות, שאינם משוריינים, לא נדרסו ברגל גסה. מדוע (קודם לפסק דין בנק המזרחי) לא בחרה הכנסת לעגן בחוק כל החלטת ממשלה שנפסלה על ידי בית המשפט; מדוע (לאחר פסק דין בנק המזרחי) לא בחרה הכנסת לעגן בחוק יסוד כל חוק רגיל שנפסל. התשובה היא שבניגוד לתפיסה הצינית והרווחת על אודות נבחרי הציבור, מדובר באנשים שמעבר להיותם (לרוב) בעלי ערכים ורצון להגן על זכויות אדם, גם חרדים מיום הבוחר. לא בלי היסוס ירים נבחר ציבור את ידו כדי לאשר חוק אשר רוב מיוחס של שופטי בית המשפט העליון טענו כי איננו חוקתי. בממשלה הומוגנית גיוס הרוב עשוי להיות משימה קלה יותר, אך בעייתית פחות: כאמור, ככל שהממשלה הומוגנית יותר, כך היא משקפת באופן מיטבי יותר את הרוב האמיתי בכנסת, דבר המגביר את הלגיטימיות הדמוקרטית שבהחלטותיה. מכל מקום, פתרון אפשרי שעשוי לרכך את ההתנגדות להתגברות ברוב מוחלט, הוא קביעה שלפחות אחת מההצבעות על התגברות חוק תיעשה בהצבעה חשאית. הדבר יפיג את החשש מפני הצבעה 'כפויה' בשל משמעת קואליציונית.¹⁴⁰

לבסוף, דרישת רוב גבוה בכנסת היא דרישה בעייתית מאוד, המעוררת בעיה דמוקרטית משל עצמה. כפי שכבר הזכרתי, דרישת רוב מיוחס למעשה מעניקה למתנגדים 'קולות נוספים'. בהתאם, יש בה משום חתירה תחת עיקרון ההכרעה הבסיסי ביותר במדינה דמוקרטית – עיקרון הכרעת הרוב. במילים אחרות, דרישת רוב גבוה היא מנגנון אנטי-רובני של הכרעת המיעוט. השופט חשין הביע בבנק המזרחי את עמדתו, שלפיה הכנסת, מעצם טבעה, איננה רשאית לקבוע מנגנונים המחייבים רוב גבוה (להבדיל מרוב של 61), שכן עיקרון הרוב הוא הבסיס שאין בלתו לכל פעולתה.¹⁴¹

עמד על כך, עוד קודם לכן, הפדרליסט:¹⁴²

דבר שאולי ייחשב במבט ראשון כתרופה, למעשה אינו אלא רעל. אם תינתן למיעוט זכות וטו על הרוב (וזה תמיד המצב במקום שדרוש יותר מרוב לקבלת החלטה), יהיה בכך, מטבע הדברים, כדי להכפיף דעת רבים לדעתם של המעטים [...] אם מיעוט עקשני יכול לשלוט בדעתו של רוב בכל הנוגע לדרך הטובה ביותר לניהול העניינים, אין לרוב מנוס, אם רצונו שיעשה משהו, אלא להסתגל להשקפות המיעוט; וכך תבטל דעת המעטים את דעת הרבים ותכתוב את מהלך הדיונים הלאומיים. [...] במשטר כזה אפילו השגתן של פשרות כגון אלה תיחשב להצלחה, שהרי במקרים ידועים לא תימצא כלל דרך להתפשר, ואו נידונים צעדיה של הממשלה להשיגה מוויקה, או אף לתבוסה שאין אחריה ולא כלום.

נשוב לפסקת ההתגברות. בעוד שדרישת רוב של 61 להתגברות איננה מרוקנת את הסדר הביקורת השיפוטית מתוכן, הרי שדרישת רוב גבוה עלולה בהחלט לרוקן את הסדר ההתגברות מתוכן. דרישת רוב רחבה היא בעלת משמעות רק אם היא מחייבת את הסכמת האופוזיציה. אלא שגם בימים רגועים, שבהם יחסי האופוזיציה והקואליציה מיטביים, האופוזיציה, כעניין כמעט-עקרוני, מתגייסת להתנגד כאשר מדובר בחוק אשר יש להעברתו משמעות של אמון בממשלה, למשל חוקי התקציב או חוק ההסדרים. ובכן, דרישת הסכמת האופוזיציה משמעה הפיכת ההסדר לתאורטי כמעט.

עניין זה משליך גם על הטענה שניתן להעביר את הרפורמה שעל הפרק רק בהסכמה ציבורית רחבה (המתבטאת כהסכמה פרלמנטרית רחבה). מדובר בזריית חול בעיני הציבור. זה כמה עשורים ישנה התנגדות מוחלטת לכל הצעה לשינוי המצב הקיים; התנגדות שמנעה העברת מהלכים צנועים בהרבה. גם כיום, אותם המדברים על הצורך בהסכמה רחבה, מביעים התנגדות גורפת לכל הצעת הידברות והסכמה ביחס לרכיבים מסוימים ברפורמה. גם ההידברות הממושכת, שהתקיימה בבית הנשיא במשך שבועות רבים, במעורבות עשרות אנשי ציבור, אקדמאים ומשפטנים, לא הצליחה להביא למתווה מוסכם כזה או אחר, שאיננו מרוקן את הרפורמה מתוכן.¹⁴³ הסכמה רחבה היא בוודאי עדיפה כאשר עסקינן בשינויים מרחיקי לכת; אך לא ניתן להעמידה כתנאי סף לשינוי, על אחת כמה וכמה כאשר יחסי האופוזיציה-קואליציה מקוטבים

מאי פעם. ישנה אף קבוצה נכבדה של חברי כנסת מהאופוזיציה שהביעו בעבר תמיכה ברורה בכל רכיבי הרפורמה המוצעת (ואף יותר מכך) – ובכל זאת מתנגדים לה כעת, בשל תפקידם האופוזיציוני. אין פירוש הדבר שלא מוטלת על הקואליציה האחריות לנסות, גם אם באופן חד צדדי, לגבש מתווה שיענה לחששות האמיתיים שמביעים המתנגדים – ועל כך ארחיב בסוף דבריי.

1. שלילת ביקורת שיפוטית על חוקי יסוד

פתחתי את דבריי בתיאור הבעיות המשטריות החריפות השוררות במצב הקיים. כאמור, המרכזית שבהן היא התייחסותו של בית המשפט לכללי המשחק כחומר ביד היוצר, כנתונים לשינוי תדיר. דומה, בהתאם, כי זהו הנושא הבעור ביותר ברפורמה; גם משום שהוא מקבע את כללי המשחק ואת הגורם הבלעדי המוסמך לשנות אותם, וגם משום שטיעוני הנגד לשינוי זה ממחישים היטב את הבעייתיות שבמצב הקיים.

ברביום שהוכרזה עלינו הנורמטיבית של חוקי היסוד על פני חוקי הכנסת, צץ גם הקושי העומד בבסיס טענותיהם של מתנגדי הרפורמה, דהיינו שכינון חוקי היסוד איננו מחייב כל הליך מיוחד; הכנסת (בהובלת הממשלה) עלולה לבצע שינויים בחוקי היסוד בהתאם לרצונה המשתנה – אפילו ברוב של שניים אל מול אחד. כפי שהסביר הנשיא ברק בפסק דין בנק המזרחי, מציאות זו איננה מקרית. הקלות היומיומית כמעט שבה מכוונים חוקי יסוד בישראל היא פרי החלטה מתוכננת, שביקשה לספק פתרון למחלוקות השורשיות בעם, שהפכו את גיבושה של חוקה פורמלית שלמה וקשיחה – לפרי דמיון רחוק:

המציאות הפוליטית הביאה לכך שהחוקה לעתים כוננה לא רק "פרקים פרקים" אלא אף "אטומים אטומים" [...] בלא שהדבר הוצמד לאירוע חברתי יוצא דופן. [...] החוקה שלנו הינה פרי התפתחות חברתית טבעית. היא תוצאה של 'אבולוציה' מתמשכת ולא 'רבולוציה' חד-פעמית [...] יש לכך בישראל, הסברים פוליטיים וחברתיים. לעתים חסר הרצון הפוליטי להוציא את הסמכות החוקתית מהכוח אל הפועל. לעתים נמנע הדבר בשל אירועי השעה. אכן, שונים אנו מעמים אחרים, וגם בעניין כינון החוקה יש לנו ייחוד משלנו.¹⁴⁴

מכל מקום, כבר באותו מועד, הבהיר הנשיא ברק שאין בכך כדי לפגוע בתוקפו של "מבחן הזיהוי הצורני", הקובע ש"חוק יסוד" הוא כזה מעצם היותו קרוי "חוק יסוד", גם לא להצדיק פגיעה במעמד העליון של חוקי היסוד הללו:

היעדרה של הוראה בדבר כבילה [כלומר, הוראה בחוק המקשה על כינון חוקי היסוד או שינויים – י"א¹⁴⁵], אינה מפחיתה ממעמדו הנורמטיבי של חוק היסוד, כנורמה עליונה בשיטת המשפט הישראלית. היעדרה של הוראת כבילה שוללת את נוקשותו של חוק היסוד ביחס לחוקי-היסוד האחרים, ומאפשרת לחוק-יסוד מאוחר, שנתקבל ברוב רגיל, לשנותו או לפגוע בו. אין בהיעדר הכבילה הורדת מעמד חוק היסוד לדרגה של חוק רגיל.¹⁴⁵

אם כך, בבנק המזרחי קיבלה הכנסת באופן רשמי 'כלי' חדש: סמכות לכונן חוקה שתהא עליונה נורמטיבית על יתר רשויות השלטון ועל חוקים אחרים. כלי זה איננו דורש רוב מיוחד; גם לא דרישות תוכן או תהליך מסוימות. רק החלה הכנסת להפנים את גבולות כוחה, ולפתע החלו צעות טענות על הבעייתיות הרבה שבהענקת מעמד על לחוקי יסוד שאינם נדרשים לרוב או הליך חקיקה מיוחד – בניגוד לאמור בפסק דין בנק המזרחי. וכך, אנו מצויים כעת בפני "חוקה חד צדדית": כשבית המשפט מבקש להגביל את הכנסת – חוקי היסוד הם חוקה, על אף שניתן לשנותם בקלות; כשהכנסת מבקשת להגביל את בית המשפט (באמצעות קביעת נורמות מסוימות בחוקי יסוד כך שלא יהיו נתונות לביקורת שיפוטית) – חוקי היסוד אינם חוקה משום שניתן לשנותם בקלות. טענה זו איננה הגונה, והיא שומטת את הקרקע מתחת להכרה הנורמטיבית בחוקי היסוד כבעלי תוקף חוקתי.¹⁴⁶

בדו"ח היועמ"ש הנזכר לעיל נטען כי ברפורמה מוצע "לקבוע מפורשות כי המבחן לזיהוי חוק יסוד יהיה רק על פי כותרתו, מבלי לקבוע הגבלות כלשהן על תוכנו של חוק היסוד [...] או על הליך חקיקתו".¹⁴⁷ ובכן, כפי שציינתי – לא הרפורמה היא שקבעה את הרכיבים הללו; הם נקבעו כולם בידועין בפרשת בנק המזרחי, תוך עמידה מפורשת על כך שאין בזה כדי לפגום בעליונותם המוחלטת של חוקי היסוד. הרפורמה מבקשת למעשה לשמר את כללי המשחק שנקבעו בבנק המזרחי מפני שינויים מאוחרים שחלו בשנים האחרונות. יש לזכור: בית המשפט הוא שדרש מהכנסת לראות את חוקי היסוד כיצירה מיוחדת ושונה מחוקים רגילים, על אף שהכנסת מעולם לא כוננה אותם בהליך מיוחד או הצהירה על עליונותם בריש גלי. לא ניתן כעת להשתמש בעובדות אלו, שהיו ידועות כבר אז, כטיעון המבקש לשלול את מעמדם העליון של חוקי היסוד למפרע.

אכן, המצב הנוכחי הוא בעייתי ומורכב. הקביעה כי הכנסת היא גם הרשות המכוננת, אף מבלי שנקבעו אמות מידה נוקשות לפעולת החוקה, באה במחיר. מחיר זה הוא שהכנסת תוכל לבצע שימוש, גם תדיר, בכוח זה. בית המשפט בחר בקביעה זו חרף המחיר הגלום בה. כעת, משעמד בית המשפט על כך שהתחוללה טעות ב'כדאיות העסקה' שכרת עם הכנסת, אין הוא רשאי ליטול לעצמו את הסמכות לשנות את כללי המשחק. מכל מקום, ישנה קפיצה לוגית בין הקביעה שקיימת בעיה, לבין הקביעה שבידי בית המשפט נתונה סמכות על-חוקתית (שמעולם לא ניתנה לו באופן מפורש או מרומז), שתאפשר לו לפתור אותה.

במהלך כתיבת שורות אלה פרסם הנשיא הרצוג מתווה ביחס לרפורמה, במסגרתו הציע לכונן גם חוק יסוד: החקיקה, אשר יביא סוף-סוף להסדרת מעמדם החוקתי של חוקי היסוד. על פי ההצעה, חוק היסוד יעגן את חסינותם המוחלטת של חוקי היסוד, אך יקבע דרישות קשיחות לכינונם או שינויים: חוק היסוד יתקבל בארבע קריאות, כאשר הקריאה הרביעית תתקבל ברוב של שמונים ח"כים, תיערך לפחות שלושה

חודשים לאחר הקריאה השלישית, ולא תיערך בששת החודשים הראשונים לכהונת הכנסת. לחלופין, הקריאה הרביעית תתקבל ברוב של שבעים ח"כים בכנסת העוקבת לזו שהצביעה על החוק בשלוש הקריאות הראשונות, שלושה חודשים לפחות אחרי תחילת כהונתה.¹⁴⁸

אני סבור שהצעת הנשיא בעניין זה נכונה באופן עקרוני. חקיקת חוק יסוד: החקיקה היא יעד שראוי לשאוף אליו; מדובר בחוליה המרכזית שעוד חסרה ממפעל החוקה הישראלי, ועל פי דיווחים שונים, "שלב ב" של הרפורמה המתוכננת צפוי היה לכלול את כינונו ממילא. הוספת רכיב משמעותי זה לרפורמה כבר כעת, הקובע הקשחה מכאן ואילך של תיקון חוקי יסוד,¹⁴⁹ עשויה לרכך באופן ניכר את חשש מתנגדי הרפורמה מפני ביצור עתידי נוסף של מעמדן של הממשלה והכנסת. עם זאת, המסלולים שהציע הנשיא – נוקשים מדי. כפי שכבר ציינתי, לא לשווא בחרו מקימי המדינה במתווה חוקתי מוזר שכזה. מדובר בכלי הכרחי למדי, שאך בזכותו הצליחה הכנסת, אט אט, להתגבר על המחלוקות הפוליטיות העמוקות שחסמו כל אפשרות לחוקה שלמה וכוללת. מפעל החוקה הישראלי טרם הושלם; קביעת רף כה קשיח כבר עתה תהפוך כל שינוי ותוספת בעתיד לדמיוניים, וכך תגנוז לעד את חלום החוקה.

בעניין חוקי היסוד נכון למצוא מתווה מאוזן יותר, הכולל הקשחה ניכרת, אך לא דמיונית. מבלי לטעת מסמרות, אציע את המסלולים הבאים:

א. חוק היסוד יתקבל בארבע קריאות, כולן ברוב של 61 חברי כנסת, בתנאי שהקריאה הרביעית תתקבל בכנסת העוקבת לזו שהצביעה על החוק בשלוש הקריאות הראשונות.¹⁵⁰

ב. חוק היסוד יתקבל בארבע קריאות באותה כנסת, והקריאה הרביעית תתקבל ברוב של 65 חברי כנסת, ובתמיכה של לפחות שניים מחברי האופוזיציה. במקרה כזה, ייכנס החוק לתוקפו באופן מיידי, אך יידרש לאשרור של הכנסת הבאה ברוב של 61 חברי כנסת.

יש לקוות שלאחר כינון חוק יסוד: החקיקה בד בבד עם הרפורמה, לא ירחק היום שבו, סוף סוף, תגובש החוקה הישראלית עלי-ספר, באיחור של שלושת-רבעי מאה. עיכוב זה הושפע רבות, כך יש להעריך, מכוחו העולה של בית המשפט, ומהרצון למנוע ממנו לצבור סמכויות נוספות, הפעם מכוחה של חוקה קשיחה וקשה לשינוי.¹⁵¹ דומני שמעמד זה יחייב אשרור מחודש של החוקה כולה, אולי במסגרת של משאל עם, ובמסגרתו ניתן יהיה לקבוע מבחנים קשיחים אף יותר לשינויים עתידיים בחוקי היסוד.

לצד האמור, יודגש שתהיה זו טעות של ממש להוסיף לרפורמה את הקשחת חוקי היסוד, אם לא תיכלל בה גם פסקת התגברות. "נעילת" חוקי היסוד מפני שינויים, מבלי שתיתן למחוקק הסמכות להתגבר על הפרשנות שיעניק בית המשפט לחוקי

היסוד הללו, תביא לעיקור הרפורמה מתוכן. כפי שהרחבתי בפרק א', משעה שתוקפו של פסק הדין איננו תלוי בטיב הנמקותיו, הרי ש"הנייר סובל הכול", ולא ייוותרו כל מגבלות לכוחו של בית המשפט.

בשולי הדברים, חשוב להדגיש כי בשנים האחרונות למדנו ששינויים בחוקי היסוד אינם נובעים תמיד מזלזול בערכי הנצחיות של כללי המשחק החוקתיים. לעיתים מדובר בתיקונים משטריים פורמליים וחד-פעמיים, המתחייבים בנסיבות חריגות וקשות על מנת לעצור סחרור מתמשך של המערכת הפוליטית, ושלרוב אינם משנים את כללי המשחק בין הרשויות ואינם פוגעים בעקרונות דמוקרטיים. כאלה הם, למשל, התיקונים שעייגנו ממשלות חליפין, או שהגדילו באופן חד פעמי את מספר השרים וסגני השרים, או הקובעים תקציב דו-שנתי.

דרך אחת לאפשר מהלכים כאלה מבלי לבצע שינויים תכופים בחוקי היסוד, היא לכלול בחלק מחוקי היסוד 'סעיף גמישות' מסוים. סעיף זה יקבע כי על אף האמור בחוק היסוד, הכנסת רשאית, ברוב חבריה, לקבוע מנגנונים שונים במבנה הממשלה או בתקציב המדינה (החורגים מהאמור בחוק היסוד), שיחולו באופן חד-פעמי. ברי כי הסעיף צריך להיות מנוסח באופן מתוחם במיוחד, כך שהגמישות תתאפשר ביחס להסדרים מסוימים שייקבעו מראש, ולא ביחס לכל חוקי היסוד.

ז. צמצום עילת הסבירות

עילת הסבירות (במתכונתה הנוכחית) זכתה לביקורת רבה מיום היוולדה בפרשת דפי זהב; דומה כי הכול כבר נאמר,¹⁵² ולא אחזור על הדברים. לדידי, הבעיה העיקרית שבהצעה הנוכחית נוגעת להיותה מתוחמת מדי. עילות המשפט המנהלי כולן הן יציר הפסיקה – גם עילת הסבירות. אין כל דבר המונע מבית המשפט 'להמציא' עילות חדשות, שיחליפו את עילת הסבירות. ההצעה הנוכחית קובעת שלא ניתן יהיה לפסול החלטה "על יסוד מידת סבירותה". אין בסעיף זה דבר המונע מבית המשפט לפסול החלטה על בסיס "הגינותה"; "הגינותה"; "שרירותה"; "מידתיותה" וכו'. ייתכן שנוכחנו לשימוש ראשון שכזה בכלים עוקפים כבר בעת האחרונה, כאשר פסל בית המשפט את מינויו של ח"כ אריה דרעי לשר, תוך הישענות תקדימית על עילות אחרות לצד עילת הסבירות.¹⁵³ דומני כי ראוי למצוא לסעיף ניסוח עקרוני יותר, ומילולי פחות, שיבהיר שישנה מניעה מלבחון את טיב הפעלת שיקול הדעת של הגורם המנהלי.

ובכל זאת, חיוני להתייחס לכמה טענות רווחות. ראשית, המתנגדים טוענים כי הצעת החוק איננה מבהירה באופן ברור מספיק שנבחרי ציבור ימשיכו להיות כפופים לדין.¹⁵⁴ לטעמי, עצם העלאת הטענה הזו מעוררת אי נוחות; הרפורמה גם איננה קובעת כי אזרחים ימשיכו להיות כפופים לדין, או שופטים. הטענה מניחה

שהרפורמה רומזת, באיזושהי דרך, את ההפך – זה כמובן אינו נכון. הרפורמה מבקשת לצמצם כלי פיקוח אחד של הרשות השופטת על הרשות המבצעת; כלי שאמור לשמש במקרי קיצון בלבד – אך בפועל, משמש כאחד הכלים העיקריים להתערבות בהחלטותיה. כפי שניסח זאת השופט סולברג: "פתחנו פתח כחודו של מחט, והוא נרחב והיה לפתחו של אולם".¹⁵⁵ יתר העילות הנהוגות לפיקוח על הממשלה – יוותרו שרירות וקיימות.¹⁵⁶

בהתאם, אין ממש גם בטענה נוספת, שעל פיה ביטול עילת הסבירות יפגע בהגנה מפני פגיעה שרירותית בזכויותיהם של פרטים כאלה ואחרים בחברה.¹⁵⁷ במקרה שבו החלטה שלטונית פוגעת בזכויותיו של אדם או קבוצה בחברה, אין צורך בעילת הסבירות. פגיעה בזכויות יסוד היוותה עילת התערבות עצמאית בהחלטות הרשות המבצעת עוד מימי בג"ץ קול העם בראשית ימי המדינה.¹⁵⁸ כיום היא מעוגנת במישרין תחת חוקי היסוד, כך שכל פגיעה מצד הרשות המבצעת צריכה להיעשות בהתאם למבחני פסקת ההגבלה, הכוללת מבחני הסמכה, תכלית ראויה ומידתיות. אומנם, גם עילת המידתיות (ובעיקר מבחן המשנה השלישי בה, המכונה "המידתיות במובן הצר") נשענת על בחינה ערכית של החלטת הרשות המבצעת; אך בחינה זו מעוגנת בחוק יסוד, ולכן זוכה ללגיטימציה ציבורית רבה יותר. היא גם מתוחמת בהרבה: היא איננה בוחנת את שיקול דעתו של מקבל ההחלטה, אלא את התוצאה המושגת; היא איננה שוקלת את כל יתרונותיו וחסרונותיו של ההסדר, אלא מאזנת אך ורק בין רכיב הפגיעה בזכויות האדם, לבין התועלת הכללית המושגת מהפעולה האמורה. בכל מקרה, צמצום עילת הסבירות אינו צפוי למנוע הגנה שיפוטית במקרים של פגיעה בלתי-ראויה בזכויות אדם על ידי הרשות המבצעת.

העילה הישראלית גם חריגה מאוד בנוף העולמי. בסקירה שביצעה היועמ"ש, הושוותה העילה לאלו הנהוגות בקנדה, אנגליה ואוסטרליה. מסקנתה היא כי

קיימות נקודות דמיון רבות בין התפתחות של הדין בישראל בנוגע לעילת הסבירות לדרך התפתחותה במדינות האמורות, אשר גם בהן בית המשפט בוחן את המשקל שניתן לשיקולים הרלוונטיים כחלק ממבחן הסבירות. מכל מקום, המגמה במדינות שנסקרו היא להרחיב את עילת הסבירות, ולא לצמצמה.¹⁵⁹

ובכן, בכל הכבוד, אין כל קשר בין הסקירה לבין המסקנה האמורה. למעשה, המדינה היחידה מבין השלוש שבה קיימת עילת סבירות הדומה במידת מה לזו הישראלית, היא אוסטרליה. באנגליה לעומת זאת קיימת גם עילת סבירות רחבה; אך כפי שציינה היועמ"ש "עילת הסבירות המורחבת מקושרת [...] לביקורת שיפוטית על החלטות המובילות לפגיעה בזכויות אדם"¹⁶⁰ – הרחבה שכאמור איננה נצרכת בישראל, שכן כאמור יש בה עילות נפרדות במקרה של פגיעה בזכויות אדם. גם בקנדה נתפסת עילת הסבירות כעילת ביקורת מצומצמת יחסית,¹⁶¹ המשמשת במקרים של הנמקה בלתי-

רציונלית, במקרים של החלטה שאינה הגיונית ביחס לחוק המסמיך וכדו' – מקרים שאינם קשורים במאומה לעילת הסבירות הישראלית המורחבת. גם הטענה שלפיה ביתר המדינות ישנה מגמה של הרחבת העילה, ולא צמצומה – אינה רלוונטית; בישראל עילת הסבירות רחבה כעת עשרת מונים מאשר במדינות האחרות; לכן ודאי שלא ניתן להשוות את הרצון לצמצם אותה, להעדרו של רצון כזה במדינות האמורות, הנהנות מעילה מצומצמת ממילא.

טענה נוספת נוגעת להתערבות במינויים פוליטיים משיקולי טוהר המידות. המתנגדים טוענים שביטול עילת הסבירות יחסום ביקורת שיפוטית על החלטות בדבר מינויים פוליטיים, והדבר אינו רצוי.¹⁶² לשיטתי, ההפך הוא הנכון. השימוש בעילת הסבירות בהקשר של מינויים מהווה את הדוגמה הבוטה ביותר להתערבות בית המשפט בשיקול דעתה של הרשות המבצעת בנושאים ערכיים שבהם אין לו ולו בדל של יתרון יחסי. השאלה האם ראוי שאדם שביצע מעשה מסוים (או חשוד בביצועו) ישמש בתפקיד כזה או אחר היא שאלה שבה לכל אדם עשויה להיות עמדה שונה; אין בה דבר משפטי; כולה ערכית. בהתאם, אין כל הצדקה להפקיע אותה מידי הציבור. ואכן, לנושא זה ישנה הסדרה מפורשת. כאשר עסקינן בח"כ, שר או ראש ממשלה, הנושא מוסדר במסגרת מבחני הכשירות המנויים בחוקי היסוד. ביחס ליתר בעלי התפקידים בשירות הציבורי, ישנם כללי כשירות המוסדרים בחוקים אחרים, בתקנות ובכללים. מבחני כשירות אלו הם האופן שבו העם, באמצעות נציגיו, בחר להגדיר אילו עניינים ימנעו מינוי אדם לתפקיד, ואילו לא. ניתן כמובן לטעון שתנאי הכשירות כיום מקילים מדי; אך הפתרון לכך הוא לגייס רוב מתאים, ולשנות אותם. לא יעלה על הדעת שבית המשפט יחליף את דעת העם בדעתו, ויקבע כי מינוי מסוים אינו סביר – על אף שהוא עומד במפורש בתנאי הכשירות.

ח. מי יגביל את השלטון?

שאלה זו מסכמת למעשה את החשש העומד בבסיס ההתנגדות לרפורמה כולה. מן הראוי שמתנגדי הרפורמה ישאלו עצמם את אותה שאלה ביחס לבית המשפט. דומני כי כיום, התשובה היא שאין ולו גורם חיצוני אחד המשמש כבלם בפני בית המשפט, אף שהתערבותו הגוברת והולכת בתחומי הרשויות האחרות מייצרת פוטנציאל נזק ניכר גם מצידו. על כל פנים, כפי שהבהרתי בדבריי, אני סבור כי גם הרפורמה המוצעת מותירה מנגנוני הגנה נכבדים מפני עריצות הרשות המבצעת. אבקש לסכם כעת את המנגנונים הללו:

1. בית המשפט. בית המשפט שימש בעילות כגוף מפקח על הרשות המבצעת זמן רב קודם לפסק דין בנק המזרחי. הרפורמה איננה מצמצמת את סמכותו זו (למעט עילת הסבירות), והוא ימשיך לפקח בעילות על החלטות הממשלה וזרועותיה בעזרת יתר עילות המשפט המנהלי. מרבית פסיקות המופת שחרט בית המשפט

על דגלו במרוצת השנים, שבהן הגן וקידם זכויות אדם, ואשר גם בסערה הנוכחית עומדות במוקד ההתנגדות לרפורמה – לא היו נחסמות על ידיה.¹⁶³ כפי שציינתי, גם השינוי במינוי השופטים איננו צפוי לפגוע ביעילות הפיקוח של השופטים על יתר הרשויות.

2. הממשלה עצמה. כאמור, ממשלות הן כמעט תמיד הטרוגניות במידת מה, ולרוב אינן משקפות חלוקה דיכוטומית בין הקואליציה והאופוזיציה. פעמים רבות ניתן למצוא בממשלה מפלגות ימין ושמאל – וכך גם באופוזיציה. בהתאם, משמעת קואליציונית איננה קלה להפעלה כפי שמקובל לטעון – ודאי כאשר מדובר בנושאים מהותיים העומדים בלב ויכוח ציבורי-ערכי.

3. הכנסת. ההתמקדות ברוב הקבוע של הממשלה בכנסת מתעלמת מהעובדה שהאופוזיציה בישראל מסוגלת להיות גורם פיקוח יעיל למדי. כשהאופוזיציה פועלת באופן ענייני, ולא בדה-לגיטימציה מוחלטת והתנגדות גורפת לכל פעולה של הממשלה (כפי שנהוג בשנים האחרונות), היא עשויה גם לשכנע לעיתים בצדקת דרכה. חברי האופוזיציה יושבים בוועדות, יכולים להעלות שאילתות והצעות לסדר היום, להציע שינויים, להעלות חששות, וכפי שאנחנו עדים היום, גם לנצח על מחאה ציבורית. בישראל התקיימו בעבר אופוזיציות יעילות מאוד, שגם הצליחו להשפיע על סדר יומה של הממשלה ואף להביא להתפרקותה. הרוב של הממשלה איננו מאיין אפוא את הפיקוח של הכנסת.

4. שיקולי מאקרו. הממשלה נדרשת בכל עת לשים ליבה גם להשפעה של פעולותיה על עוצמתה המדינית והכלכלית, על יחסיה עם מדינות אחרות ועל איתנותה בזירה הבינלאומית. גורמים אלו מהווים גם הם מנגנון הגנה נכבד מפני החשש שתפנה לעריצות בעבור אינטרס צר.

5. הציבור. הבחירות אומנם אינן כלי פיקוח מושלם, אך הן מאפשרות לציבור להביע את אמונו במפלגות השונות ואת שביעות רצונו מתפקוד נבחריו בכנסת שחלפה. הציבור משפיע על התנהלות הממשלה גם בעזרת כוחו להפגין ולמחות, בשיתוף עם התקשורת והאקדמיה החופשיות. מדובר בכלי ביקורת יעילים למדי: רק לאחרונה ביטל השר מיקי זוהר את תוכניתו לביטול 'שבת ישראלית' בשל לחץ ציבורי קצר וממוקד.¹⁶⁴ כך גם נסוגה ש"ס באופן מיידי מכוונתה לקדם את הצעת חוק הכותל.¹⁶⁵

סיכום

לא ניתן לבקר את הרפורמה מבלי לעמוד על דיוקן של הבעיות שהיא מבקשת לפתור. בחינה כנה של המצב הקיים מבהירה את הצורך העז בשינוי דרמטי ויסודי, 'טיפול שורש' של ממש. לדידי, צורך זה גובר על הסכנות האפשריות הצפויות מפני

הרפורמה. אומנם, הרפורמה המוצעת, אשר מתכונתה הסופית טרם גובשה, איננה חפה מבעיות. לפרקים היא כוללנית מדי; לפרקים נחרצת. ישנם נושאים רבים אשר צריכים להתלבן בטרם תבשיל ותיכון כחלק מחוקתה של המדינה. תהליך זה התחולל בליבם ובכתיבתם של רבים מזה שנות דור; הוא ממשיך בימים אלה במסדרונות הכנסת. לא בהליך בזק; אלא בהקשבה, הפנמה וחשיבה מעמיקה. כמוכן שיש מקום לחשש – הרבה עומד על הפרק – אולם חשש זה צריך שינותב למקום קונסטרוקטיבי; לטיוב השינויים הקרבים, לא למניעתם. ובעיקר – חשוב לשמור על פרופורציה. התנגדות לרפורמה אינה מחייבת את שבירת הכלים; גם לא הקמת קול זעקה. לא מדובר בקץ הדמוקרטיה, אלא בניסיון הגשמתה. הממשלה הנבחרת, הזוכה לרוב יציב בכנסת ובציבור, רשאית לבצע שימוש ברוב זה על מנת לקדם את המדיניות הרצויה על נבחריה.

הזכרתי במהלך דבריי כי הסכמה רחבה איננה יכולה להיות תנאי סף לרפורמה. לצד עמדה זו, קשה להיוותר אדישים לגודל הקרע הנפער בעם, המדיר שינה מעיניי ומעיני רבים. בשבועות שמאז הצגת הרפורמה התנהלו מגעים והידברויות, שלמרבית הצער לא הבשילו לכדי מתווה מוסכם, אך ניתן ללמוד מהם שברבים מהנושאים ניתן להגיע אל עמק השווה. המעשה הראוי הוא להמשיך אפוא ולשקוד על מתווה, גם אם חד צדדי, בהתאם להסכמות שניתן היה להשיג בהידברות הוגנת.

להלן אבקש לסכם את השינויים שהצעתי במסגרת המאמר, ולצידם כמה שינויים נוספים, שאני סבור שיהיה בהם כדי להביא מזור לרבים מהחששות:

1. נכון לכונן את חוק יסוד: החקיקה, שיקבע מגבלות על שינוי וכינון חוקי יסוד (וזאת לצד פסקת התגברות). במסגרת זו נכון גם לקבוע סעיף "גמישות" מסוים בחוק יסוד: הממשלה ובחוק יסוד: משק המדינה, שיחסכו שינויים חד-פעמיים רבים בחוקי היסוד.
2. ניתן לשקול מחדש את המתכונת שבה תתקיים פסקת התגברות, ואת הרוב הנדרש לה – בתנאי שדרישות הרוב והקוורום יותרו במתכונתם המקורית (רוב של שמונים אחוז מהרכב מלא) או קרוב לכך. לא נכון לאפשר התגברות 'מראש' של חוקים; מן הראוי להחריג את היכולת להתגבר על חוקים הסותרים הוראות משטריות שבחוקי היסוד; וניתן לשקול צמצום מסוים של התגברות על חוקים שנקבע שפוגעים באופן בלתי מידתי בזכות לבחור ולהיבחר.
3. נכון וראוי, בד בבד עם הקשחת הביקורת השיפוטית על חוקי הכנסת, להרחיב את מגילת הזכויות המעוגנות במפורש בחוקי היסוד, כך שתשקף כבר עתה זכויות קריטיות במדינה דמוקרטית, דוגמת חופש הביטוי והשוויון. צמצום הביקורת השיפוטית יאפשר הרחבה שכזו מבלי שהדבר יקים חשש ממשי להגברת התערבותו של בית המשפט.

4. יש לשקול הקשחה נוספת של מנגנון הדחת השופטים בישראל. ניתן למשל להתנות הדחה כזו באישור של תשעים ח"כים, בדומה להדחת ח"כ. כמו כן, מן הראוי לעגן בחוק את מעמדו של קורס ההכנה לשפיטה.
5. נכון גם לכלול הוראות מעבר מסוימות שיגבילו את היכולת לבצע שינויים חוקתיים מרחיקי לכת נוספים במהלך כהונתה של הכנסת הנוכחית, בטרם יתרחשו בחירות שיהוו מעין 'משאל עם' לרפורמה שכבר בוצעה.
- ביקשתי לשטוח במאמר הזה את הגישה המהווה לדידי את האמת. אך לא ניתן להעמיד את האמת לבדה, בלעדי השלום. כולי תפילה שקברניטי המדינה ישכילו לחתור אל שניהם גם יחד, בבחינת "הַאֲמֶת וְהַשְּׁלוֹם אֶהְבּוּ"¹⁶⁶; וכמו שפירשו חז"ל: "כל מקום שיש אמת, אין שלום. וכל מקום שיש שלום, אין משפט. ואיזהו משפט אמת? – שיש בו שלום. הווי אומר זה ביצוע [פשרה]"¹⁶⁷.

1 חריג במצב זה הוא נייר העמדה שפרסמה פרופ' נטע ברק-קורן, "תוכנית לויין-רוטמן לשינוי מערכת המשפט: ניתוח מקיף והצעה לדין", 2.2.2023.

2 ראו אלקסיס דה-טוקוויל, *הדמוקרטיה באמריקה*, מצרפתית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2008, עמ' 155; חיים כהן, "הרהורי כפירה באמון הציבור", בתוך *ספר שמגר ב*, עורכים: אהרן ברק ואחרים, תל אביב: לשכת עורכי הדין, תשס"ג 2003; מישאל חשין, "אמון הציבור בבית המשפט – תגובה למאמרו של השופט חיים כהן ז"ל ולהרהורי הכפירה שלו במושג אמון הציבור", *המשפט ט*, 2004; אסתר חיות, "ההדדיות בין הציבור ובין בתי המשפט היא ה'דלק' המאפשר למערכת לנוע באופן תקין", *גלובס*, 8.11.2019; יצחק זמיר, "אמון הציבור בבית המשפט", *עורך הדין* 46, 2004; ועוד.

3 ראו למשל נדב איל, "לחבריי, תומכי תוכנית לויין-נתניהו, רגע לפני התהום", *ynet*, 10.2.2023.

4 ברכיהו ליפשיץ, "הו, תמימות לא-קדושה", *בלוג רשות הרבים*, 23.2.2023, (להלן: "ליפשיץ").

5 גרמי וולדרון, "ליבת הטיועון נגד ביקורת שיפוטית", מאנגלית: תמי ושמעון נטף, *בלוג רשות הרבים*, 19.10.2022.

6 יניב רזנאי, "וולדרון בירושלים", *פורום עיוני משפט*, 2020; ברק מדינה, "התכנית להחלשת הביקורת השיפוטית: הערכה ביקורתית", *בלוג המרצים למשפטים באוניברסיטה העברית*, 16.2.2023.

7 מתנאל בראלי, "אכן, יש וולדרון בירושלים!", *בלוג רשות הרבים*, 4.12.2022.

8 ליפשיץ, עמ' 3-5; ברק-קורן, עמ' 2-4; יואב דותן, *ביקורת שיפוטית על שיקול דעת מנהלי*, ירושלים: המכון למחקרי חקיקה ולמשפט השוואתי ע"ש הרי ומיכאל סאקר, תשפ"ג 2022; ועוד.

9 דותן, שם, עמ' 133.

10 ע"א 6821/93 בנק המזרחי המאוחד בע"מ נ' מגדל כפר שיתופי, מט(4) 221.

11 אומנם הכיר בית המשפט בסמכות שכוזו בו עיר אנפין כבר עשרות שנים קודם לכן בבג"ץ 98/69 ברגמן נ' שר האוצר, כג(1) 693, אך שם דובר בפסילת חוקים בשל פגם צורני – כלומר, פגם באופן חקיקתם – לא בשל תכנם, ולא נקבע במפורש שחוקי היסוד מהווים חוקה.

12 ברק-קורן, עמ' 2-3.

13 שהיטיב לבטא אהרן ברק בהרצאה שנתן בכנס השנתי של לשכת עורכי הדין באילת ב-26.5.2003. ראו אהרן ברק, "להגן על האזרח מפני המחוקק", *News1*, 26.5.2003 (להלן: "ברק").

14 עניין *בנק המזרחי*, עמ' 403, 406.

15 נעם סולברג, "ערכים, אידיאלים ופורמליות במשפט

- הישראלי", **בלוג רשות הרבים**, 13.11.2022. 29
- שם. 16
- אמירה המיוחסת (גם) לשופט העליון האמריקני אוליבר וונדל הולמס, ומשמעה שהתמודדות עם מקרה קיצון חריג ובעייתי היא מתכון להסדר משפטי גרוע. 17
- עניין **בנק המזרחי**, עמ' 406. 18
- נטעאל בנדל, "18 שופטים ונשיאי העליון בדימוס: 'מביעים חרדה מפני המהפכה המשפטית'", **ישראל היום**, 11.2.2023. 19
- עניין **בנק המזרחי**, עמ' 519. 20
- אומנם, ניתן לטעון שבית המשפט מקיים דיאלוג מסוים עם הכנסת בכך שהוא מבצע את השינויים באופן מדוד, המותיר לכנסת זמן לשנות את דרכיה. כך למשל, הורה בית המשפט על בטלות התקציב הדו-שנתי רק לאחר שהתירע, והכנסת חזרה על התנהלותה הפסולה כמה וכמה פעמים. אומנם, ישנה גישה המתארת את המצב הקיים כדיאלוג בין הרשויות (כתבה על כך בהרחבה בל יוסף במגוון מאמרים); אולם לטעמי, בניגוד לדיאלוג במובנו המקובל, המניח את קיומה של יכולת התגברות מצד המחוקק (וראו: בל יוסף, "הדיאלוג החוקתי בישראל: שתי נקודות מבט", **משפט ועסקים** כב, עמ' 332 (2019)) (להלן: "יוסף"), הדיאלוג הישראלי הנוכחי הוא דיאלוג כפוי, בין רשות מכפיפה לרשות מוכפפת: בית המשפט קובע את עמדתו ומעניק לכנסת את היכולת להכריע באיזה אופן היא תבחר להתמודד עם פסיקתו; האם לחוקק חוק מתוקן, או לוותר על החוק כליל. לטעמי, ישנו צורך בדיאלוג אחר, ועל כך ארחיב בהמשך דבריי. מכל מקום, הדיאלוג הקיים ודאי אינו נוגע לעצם הקביעות בדבר כללי המשחק המשתנים, אלא רק לאופן שבו יכולה הכנסת להתנהל לאורם. במילים אחרות, בית המשפט מעולם לא ניהל דיאלוג עם הכנסת על עצם השאלה האם בסמכותו לפסול חוקי יסוד – רק נתן לה הזדמנות להימנע מלחוקק חוקי יסוד מהסוג שייפסל על ידו. 21
- בג"ץ 5969/20 שפיר נ' כנסת ישראל. 22
- שם, פסקה 10 לחוות דעתו. 23
- בג"ץ 4287/93 אמיתי – אורחים למען מנהל תקן וטוהר המידות נ' ראש ממשלת ישראל, מז(5) 441. 24
- דניאל בן-אוליאל יובל יעזו, "היועץ המשפטי לממשלה – דברי ימי המחלוקת: שיחה עם אהרן ברק", **משפט וממשל** יח (2017). 25
- בג"ץ 5555/18 חסון נ' כנסת ישראל. 26
- נטעאל בנדל, "ישראל דוהרת לתהום חוקתית – אבל חורבן אינו גזירת גורל", **ישראל היום**, 3.2.2023. 27
- כתוצאה מהשיחקה בעילות הסף. 28
- לריכוז כלל השנויים לפי שנים, ראו "תיקונים לחוקי היסוד לאורך השנים", **המכון הישראלי לדמוקרטיה**. למשל, בשנת 1998 – 4 תיקונים; בשנת 2000 – 6 תיקונים; בשנת 2001 – 7 תיקונים. 29
- ברק-קורן, עמ' 3-4. 30
- אומנם, חלק נכבד מהמדינות אלה כפופות עקרונית לבית הדין האירופי לזכויות אדם; אך כפיפות זו גם היא איננה מהווה ביקורת שיפוטית 'חזקה', שכן פסיקת בית הדין איננה מביאה לביטולו של חוק, ויישומו תלוי ברצונה של כל מדינה. למעשה, נכון לשנת 2017, 46 מתוך 47 המדינות החברות בבית הדין נמנעו מליישם לפחות פסיקה אחת הנוגעת אליהן, ראו Ginger Hervey, "Europe's human rights court struggles to lay down the law", *Politico*, September 20, 2017. גם מדינות כמו רוסיה או טורקיה כפופות עקרונית לבית הדין, אך מתעלמות מפסיקותיו באופן עקיב. 31
- באופן כללי, דיון במשפט משווה חייב תמיד להיעשות עם הערת אזהרה, שכן כל מדינה מתמודדת עם אתגרים חברתיים, כלכליים ובטחונים שונים לחלוטין, מה שמצריך מנגנונים שונים על מנת להתמודד עם מגבלותיה. 32
- עיקרון זה קיים במוצהר במדינות רבות דוגמת אנגליה, פינלנד, הולנד, ניו זילנד, שוודיה, נורבגיה, דנמרק, איסלנד, שווייץ, ועוד. ראו Dawn Oliver, "Parliamentary Sovereignty in Comparative Perspective", *UK Constitutional Law Association*, April 2, 2013. 33
- המגבלה היחידה שהוכרה עד אז לחקיקת הכנסת נגעה לפסילת חוקים שנפל בהם פגם צורני: למשל חוקים שהתקבלו בסתירה לדרישת רוב מסיימת שקבעה הכנסת עצמה בחוקי היסוד (ראו עניין **ברגמן**, ה"ש 11 לעיל). 34
- שמגר כתב את הדברים גם במאמר שפרסם ערב פסק הדין, בו הבהיר כי "ביטוייה של ריבונות הוא בכך, שאין גוף עליון מעל לכנסת המטיל עליה סייגים מן החוץ. הסייגים לחקיקה קמים וצומחים מתוכה ובה, עקב החלטתה החופשית בעת חקיקת החוקים שהיא מקבלת. מי שכל כוחו עמו יכול גם לקבוע לעצמו תחומים וסייגים, שהרי גם בכך ביטוי לכוחו הבלתי-מוגבל". ראו: מאיר שמגר, "על סמכויות הכנסת בתחום החוקתי", **משפטים** כו 3 (התשנ"ה). 35
- עניין **חסון**. 36
- קולעים דבריו של בן גוריון, בוועדת החוקה חוק ומשפט מיום 13.7.1949 (להלן: "בן גוריון"): "וביחוד אין הגיון כי נעשה מה שעשו באמריקה: מסרו לבית משפט את הסמכות לפסול חוקים אם הם מתנגדים לחוקה. [...] אך בארץ כמו שלנו, תארו לעצמכם שהעם רוצה משהו, ובאים שבעה אנשים המכותרים

- 49 ברק-קורן, עמ' 4.
- 50 שם, עמ' 6.
- 51 אלכסנדר המילטון, ג'יימס מדיסון וג'ון ג'יי, **הפדרליסט**, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2001, מאמר מס' 78.
- 52 ראו דברי האנטי-פדרליסט ברוטוס, *New York Journal*, March 20, 1788, https://archive.csac.history.wisc.edu/30_Brutus_XV.pdf. המחלוקת היא למעשה מחלוקת עובדתית, הפדרליסט מניח שהשופטים, בבואם להשתמש בכוחם לבטל חוקים, יעשו זאת לא בשם "הרצון" שלהם, אלא בשם "הכוח השיפוטי" הטהור והאובייקטיבי המצוי בידיהם. ברוטוס חלק על הנחה זו; דומני כי אינספור מחקרים אמפיריים שנערכו במרוצת השנים, הוכיחו כמה אובייקטיביות כזו רחוקה מהמציאות. ראו: דוד גליקסברג, **כיצד שופטים מחליטים? עיונים אמפיריים בפסיקת בית המשפט העליון**, ירושלים: המכון למחקר חקיקה ולמשפט השוואתי ע"ש הרי ומיכל סאקר, תשפ"א 2021.
- 53 למעט קריאות רקע מזדמנות. וחריגים נקודתיים בלבד. מובן שככל שמתגברת מעורבות בית המשפט בתחומי הרשויות האחרות, הולכים קולות אלה ומתגברים יחד עם הירידה באמון הציבור.
- 54 וראו בהרחבה בספרו של דניאל פרידמן, **הארנק והחרב, המהפכה המשפטית ושברה**, תל אביב: ידיעות אחרונות; ספרי חמד, 2013.
- 55 ברק-קורן, עמ' 8.
- 56 **הפדרליסט**, מאמר מס' 51.
- 57 כפי שדייק עמית סגל בספרו **סיפורה של הפוליטיקה הישראלית: מנבן גוריון ועד בנט**, ישראל: הוצאת עמית סגל בע"מ, 2021: "אז מה אומרת על מדינת ישראל שיטת הממשל שלה? ובכן, בראש ובראשונה היא נובעת מהערך הישראלי הנעלה מכול, יסוד קיומנו כאן: החלטורה". לתיאור מלמד וקריא להפליא על שיטת המשטר בישראל, האופן שבו נקבעה והתפתחה, ושלל מגרעותיה – הפרק הרלוונטי זמין ב-<https://bit.ly/amsegal>.
- 58 כמובן שבמובנים אחרים, בחירות אזוריות הן שמגבירות את הקשר בין הבוחר לנבחר, בשל מחויבותו של הנבחר לקהילה המצומצמת שבחברה בו. אבל על כל פנים מדובר בקשר לנבחר אחד, אשר עוצמת השפעתו על התנהלות הקונגרס כולו, או אפילו על מפלגתו של אותו מועמד – מעטה. בישראל, לעומת זאת, בהתחשב בכך שרשימות המועמדים מתפרסמות קודם לבחירות, הצבעה למפלגה נעשית על בסיס עמדת הבוחר ביחס למכלול הנציגים ברשימה. אם כך, הרי שהבוחר איננו מסתפק בנציג אחד המייצג 'אותו', אלא נותן אמונו במפלגה
- בתואר של שופטים וכל הכבוד לשופטים [...], ויפסלו חוק אשר העם רוצה בו! אצלנו תהיה מהפכה [...] אני חושב שמתן סמכות כזאת לשופטים הוא דבר ריאקציוני. אצלנו לא יהיה לדבר כזה קיום, הציבור לא ישלים עם זה. הכנסת, או אם יהיה לנו מחר פרלמנט אחר, יקבל חוק אשר נשען על רצון הרוב, ובית המשפט יפסול אותו מפני שלדעתו איננו מתאים לאיזה פסוק בחוקה?!"
- 38 בשנותיה הראשונות של המדינה, השופטים מונו ישירות על ידי הממשלה.
- 39 למעשה, הדמוקרטיה בקום המדינה הייתה במצב גרוע לאין ערוך: המדינה התנהלה בעזרת עריצות "הפנקס האדום" של מפא"י שדיכא את אנשי האופוזיציה, והטילה משטר צבאי על ערביי ישראל. יצוין שהן המשטר הצבאי הן הפליה בשירות המדינה בוטלו על ידי הכנסת ולא על ידי בית המשפט.
- 40 יש הטוענים שהיא כבר הלחלה לישראל. ראו רפי רניק, "תחילתה של ירידת הפרשנות התכליתית ועליית המקורנות? לקראת ויכוח פרשני במשפט הישראלי", **משפטים על אתר יב** (2019).
- 41 מגילת העצמאות בוודאי איננה מהווה מקור נורמטיבי מתאים. היא נדחתה כמקור נורמטיבי כבר בשנותיה הראשונות של המדינה (בג"ץ 10/48 ז'ו נ' גוברניק, א 85 (1948)), מה גם שהמילה "דמוקרטית" כלל לא נזכרת בה.
- 42 *Cohens v. Virginia*, 19 U.S. 264 (1821).
- 43 עניין שפיר, פסקה 28 לפסק דינו.
- 44 ברק-קורן, עמ' 8.
- 45 בתי המשפט הם במרבית המקרים לא נבחרים או ייצוגיים. אני מתכוון בכך לומר שלא רק שמשרה שיפוטי לא מאוישת באמצעות בחירות, אלא גם שמערכת המשפט לא פועלת ברוח אתוס של בחירות, במובן של ייצוג ומחויבות לבוחרים שמאפיינים את המחוקק. רבים מהמגנים על ביקורת שיפוטית רואים בכך יתרון עצום, מכיוון שפירוש הדבר הוא שבאפשרות בתי המשפט לדון בסוגיות עקרוניות ללא היסח הדעת של לחצי ציבור והם חסינים מפני סערות ציבוריות" (וולדרון, שם).
- 46 אומנם, חלק מהשופטים המשיך לדבוק בקיומן של עילות סף מסוימות וביקש לפתח אותן (כך ניתן למצוא זכר לזכות עמידה, שפיטות, בשלות ועוד), אך מדובר במנגנוני ריסון 'וולנטריים', אשר מופעלים בצורה סלקטיבית על ידי שופטים מסוימים ולא על ידי אחרים.
- 47 כפי שקרה למשל עם ביקורת שיפוטית על חוקי יסוד בכלל, ולאחר מכן באופן ספציפי יותר עם דוקטרינת התיקון החוקתי שאינו-חוקתי.
- 48 ליפשיץ, עמ' 6.

- 63 כמובן, אין שום אפשרות לדעת מראש על אילו 'דגלים' תוותר המפלגה, אבל ככלל מדובר בחלק ממערך הסיכונים הסביר שלוקח מצביע. ישנם, כפי שכבר נאמר, מקרים חריגים שבהם מפלגה מפנה עורף לחלוטין להתחייבויותיה לבוחרים, ומשלמת על כך את המחיר ביום הבחור הבא.
- 64 ישנם מי שמתייחסים לשימוש הגובר ב"חוק הנורווגי" כמגביר את תלות הכנסת בממשלה. מעניין לזכור כי במשך שנים רבות הוצע כלי זה דווקא על מנת לחזק את הפיקוח של הכנסת על הממשלה. ראו חן פרידברג וראובן חזן, "פיקוח הכנסת על הממשלה: תמונת מצב והצעה לרפורמה", מחקר מדיניות 77, המכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 147-146, 2009. אומנם, ניתן בקלות יחסית להפוך את המנגנון הקיים לכוה שיחזק את מעמדה של הכנסת אל מול הממשלה: ניתן למשל לקבוע ששר שפרש במסגרת החוק ומעוניין לחזור לכהן כח"כ, לא יוכל להתמנות שוב לשר למשך תקופה מסוימת. הדבר יתפוך את הח"כים 'הנורווגיים' לעצמאיים יותר, מבלי שניתן יהיה להוציא אותם בקלות מהכנסת.
- 65 מפלגות הימין שחברו לממשלה הזו נתפסו, לפחות בעיני חלק ממצביעיהם, כפועלים בניגוד למנדט שניתן להם, אך לא כך היה המצב בקרב מצביעי מפלגות המרכז-שמאל ששותפו בממשלה.
- 66 כך למשל חסמה מפלגת 'כולנו' את היוזמות לכינון פסקת התגברות רחבה במהלך הכנסת העשרים. וייל (לעיל ה"ש" 61).
- 67 וראו: אברהם דיסקין ועמנואל נבון, "תיקונים בשיטת הבחירות והממשלה: חיווק הממשלות והייצוגיות", נייר מדיניות 30, עמ' 32-31, פורום קהלת, 2016; ארליך, עמ' 7. דוגמה לכך ניתן למצוא בכנסת ה-16: לקראת תוכנית ההתנתקות הוצאו מפלגות האיחוד הלאומי והמפד"ל מהממשלה והוחלפו במפלגת יהדות התורה; לאחר זמן מה יצאה מהממשלה מפלגת 'שינוי', והוחלפה במפלגת העבודה.
- 69 הפדרליסט, מאמר מס' 47; ההדגשה הוספה – יא"ה.
- 70 בעניין זה ראו גיל ברינגר, "הממשלה המחוקקת", השילוח 18, שבט תש"ף, פברואר 2020, המציג את העמדה שלפיה אין כל מגרעת דמוקרטית, בהיבט של הפרדת רשויות, ב'שליטת' הממשלה בחקיקת הכנסת בעזרת ועדת השרים לחקיקה, וכן מציג כיצד המנגנון הנוכחי מחזק את החקיקה הפרטית בישראל, לא מחליש אותה. במאמר מוסגר, אציין שגם חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו וחוק יסוד: חופש העיסוק, שניהם התקבלו כהצעות חוק פרטיות; לא ממשלתיות. כך גם התיקון המכונה "חוק סדר", שהביא ל"כלל ההסכמה הרחבה" במינוי שופטים.
- 71 לא מן הנמנע שקיפאון זה השפיע גם בענפי משפט אחרים. בהקשר זה ניתן להזכיר את פסקת שמירת כולה ככוח משמעותי שיכול לייצג את רצון בוחריו באופן יחסי לחלקם באוכלוסייה, דבר שלטעמי יש בו כדי להגביר את הייצוג הרלוונטי לענייננו.
- 59 ישנן טענות נוספות הגשמעות תדיר, הנוגעות לכך שבישראל אין שני בתי נבחרים, משטר נשיאותי, בחירות אזוריות או שלטון פדרלי. כל זה בוודאי בהכרח 'להקשות' על הליכי חקיקה ולהגן על המיעוט מפני עריצות הרוב; במקרים רבים מדובר בתוצר של נסיבות היסטוריות או מבניות ייחודיות, ובניסיון לייצר מאזן כוחות שברירי בין שני מוסדות או מעמדות מתחרים. באנגליה מדובר באיזון בין מעמד האצולה (בית הלורדים) למעמד 'פשוטי העם' (בית הנבחרים); בארה"ב מדובר באיזון עדין בין המדינות השונות בממשל הפדרלי; ועוד. כפי שציינתי, כל מדינה היא שונה, ונדרשת בחינה מעמיקה בהרבה על מנת לקבוע שהוספת מנגנונים כאלה תביא לתוצאה 'דמוקרטית' יותר. מעבר לכך, לישראל (גם אם תעבור הרפורמה במלואה) מנגנונים ייחודיים משלה, שאינם קיימים בשום מקום אחר בעולם, ומגבירים את אומת ההתערבות של בית המשפט בכוחה של הממשלה: המנדט הרחב שניתן לבית המשפט להשתמש בפרשנות תכליתית לדברי חקיקה על מנת להגיע לתוצאה הרצויה בעיניו; העובדה שבג"ץ מהווה ערכאה ראשונה לכל אורח המבקש לבקר את רשויות השלטון; העובדה שסדרי הדין בבג"ץ נעדרים כמעט כליל דרישות ראייתיות או בירוקרטיות; העובדה שבשל השחיקה הכמעט מוחלטת בזכות העמידה ובשפיטות, קיים מערך משומן ואפקטיבי של עותרים ציבוריים, המסוגלים להביא כל נושא לפתחו של בית המשפט בקלות רבה; ועוד. כאמור, לא ניתן להצביע על שונות מסוימת בין ישראל למדינות אחרות מבלי להציג את התמונה המלאה. הרפורמה איננה מאיינת את מנגנוני ביזור הכוח הקיימים, ואינה מטרסת כליל את כוחו של בית המשפט להוות בלם אפקטיבי לעריצות השלטון.
- 60 נטע ברק-קורן, "על הקוקטייל הרעיל של הדמוקרטיה הישראלית ובעיית הקצה של מלחמות הבג"ץ: מאמר תגובה על ספרו של עמיחי כהן 'מלחמות הבג"ץ – המהפכה החוקתית ומהפכת הנגד'", פורום עיוני משפט מ"ה (2021).
- 61 ארליך, עמ' 6-7; רבקה וייל, "הלכת יולי אדלשטיין וכרונולוגיית יחסי הכוחות בין הכנסת לממשלה בישראל", עיוני משפט מד, עמ' 333 (התשפ"א) (להלן: "וייל").
- 62 למשל מקרים שבהם הלחץ הקואליציוני מביא לכך שהכנסת מחוקקת בלי שחבריה יודעים על מה מדובר, ומבלי שניתנת להם הזדמנות נאותה להעמיק בתוכן החוק. דוגמה יחידה בינתיים (ואף היא שנויה במחלוקת מניה וביה), מצויה בבג"ץ 10042/16 קוונטינסקי נ' כנסת ישראל.

- 72 במאמרו הנזכר בה"ש 5.
- 73 שם.
- 74 לצד חברותה של רע"מ בממשלה הקודמת, הוזכרו הישראלי הקולקטיבי נוטה לשכוח כי זו איננה הפעם הראשונה שמפלגה ערבית הייתה חברה בקואליציה. קדמו לה: הרשימה הדמוקרטית של נצרת (הכנסת ה-1); הרשימה הדמוקרטית לערביי ישראל (כנסת ה-2); מפלגת קדמה ועבודה (כנסת ה-2); מפלגת שיתוף ואחווה (כנסת ה-4); מפלגת קדמה ופיתוח (כנסת ה-4); הרשימה הערבית לבדואים וכפריים (הכנסת ה-8). בנוסף, בכנסת ה-13, תמכו מפלגות חד"ש ומד"ע בהקמת הממשלה (ממשלת רבין השנייה), אף שבאופן פורמלי לא חתמו על הסכמים קואליציוניים (אלא הסתפקו בקבלת מסמך התחייבות מטעם מפלגת העבודה), ולכן לא נחשבו רשמית לחלק מהקואליציה.
- 75 ראוי לשוב ולציין שהשלטון הצבאי על ערביי ישראל הופסק בהחלטת הכנסת, בתקופה בה כוחה הפוליטי של החברה הערבית היה אפסי.
- 76 ראו ד"ר עמיר פוקס, "כמה חוקים נפסלו עד היום על ידי בג"ץ?", המכון הישראלי לדמוקרטיה, 8.11.2022.
- 77 יש החולקים על עמדה זו, וסבורים שמדינת ישראל פוגעת יום יום בזכויותיו של המיעוט הערבי. לשיטתם, הנתון הנמוך עליו הצבעתי מלמד שבית המשפט אף הוא אדיש לזכויות הערבים, ואיננו נועק להגנתם מפני עריצות הרוב היהודי. אינני שותף לעמדה זו, אך ממה נפשך: בין כך ובין כך ניכר שלא קיים פער של ממש בין מידת ההגנה שמספק בית המשפט לזכויותיה של החברה הערבית, לבין זו שמספקת הכנסת. ייתכן שזאת הסיבה שהחברה הערבית אינה שותפה פעילה במחאה. ראו "החברה הערבית עדיין אדישה לרפורמה במשפט. צריך להסביר איך החיים שלנו יפגעו", דה מרקר, 2.2.2023.
- 78 דברים דומים נאמרו גם ביחס לחלקן של יתר האוכלוסיות המוחלשות במחאה. נטען, כי הדבר נובע מכך שבית המשפט איננו מגן על זכויותיהן של האוכלוסיות המוחלשות, אלא רק על זכויותיהן של אנשי המעמד הגבוה והאליטות. ראו יובל אלבשן, "מי לא מגן על העליון, ולמה?", *Ynet*, 26.1.2023. רוח
- 78 ראו ארליך, עמ' 9-10; אביעד בקשי, "הייעוץ המשפטי לממשלה: ניתוח והמלצות", נייר מדיניות 10, פורום קהלת, 2017; גיל ברינגר, "המחטף השקט: מיועצים משפטיים ל'שומרי סף'", השילוח 11, תשרי תשע"ט, ספטמבר 2018.
- 79 ראו לדוגמה ברק קורן, עמ' 15.
- 80 הפדרליסט, מאמר מס' 78.
- 81 המתווה המוצע כולל, בהתאם, הקשחה של מנגנון ההדחה, כך שיידרש רוב גבוה בוועדה, של 9 חברים מתוך 11. לטעמי, נכון היה לשקול הקשחה דרמטית אף יותר, למשל קביעה כי הדחת שופט תחייב אישור בכנסת, ברוב של תשעים ח"כים – בדומה להליך הקבוע בחוק היסוד להדחת ח"כ.
- 82 במילותיה של ברק קורן. ראו גם ארליך, עמ' 7-9.
- 83 ידוע בכך שנשא בית המשפט העליון, ארל וורן, פוליטיקאי רפובליקני בעברו, שלאחר מינויו לבית המשפט הנהיג את "The Warren Court"; תור הזהב הליברלי של בית המשפט העליון. דוגמה עדכנית היא השופט קנדי, שמונה כשופט "שמרן" אך בפועל הצטרף פעמים רבות לאגף האקטיביסטי, ושימש כסמן מובהק לתמיכה בזכויות להט"ב. הוא שכתב את דעת הרוב בפסק הדין שחייב הכרה בנישואי להט"בים בכל מדינות ארה"ב.
- 84 ראו למשל עמית סגל, "שופט קו: הפגישה הסודית של ניל הנדל ערב מינויו לעליון", מקור ראשון, 27.10.2018.
- 85 סעיף 6א לחוק בתי המשפט [נוסח משולב], התשמ"ד-1984 קובע כי "חבר הועדה יציבע על פי שיקול דעתו, ולא יהיה מחויב להחלטות הגוף שמטעמו הוא חבר בוועדה".
- 86 שונים הדברים ביחס לשלושת השופטים בוועדה, אשר על אף האמור בחוק, מצביעים, כמעט ללא יוצא מן הכלל, כמקשה אחת.
- 87 כך למשל, ידוע כי הנשיאה נאור נופה בשופט זילברטל כאשר הלה פסק בניגוד לעמדתה בנושא הריסת בתי מחבלים. כמו כן נטען כי לאחר פסיקה סותרת של

- (עתידי לראות אור).
- 98 אוכיר בעניין זה את כתיבתו הענפה של פרופ' מני מאוטנר, שלפיה בית המשפט משמש כמבצרה של ההגמוניה הישנה, שאיבדה את שליטתה הבלעדית בכנסת במהפך 1977. ראו, בין השאר, מנחם מאוטנר, "ירידת הפורמליזם ועליית הערכים במשפט הישראלי", עיוני משפט יז, 1993; מנחם מאוטנר, משפט ותרבות בישראל בפתח המאה העשרים ואחת, תל אביב: עם עובד, 2008.
- 99 קודם לחוק סער', יכלו השופטים (בקואליציה אוטומטית עם נציגי לשכת עורכי הדין) למנות כל מועמד באופן חד צדדי ללא הסכמת הפוליטיקאים.
- 100 דוגמאות לפיצולים שכאלה בקולות הקואליציה ניתן לראות בשתי הקדנציות האחרונות בוועדה, בראשות השרים סער וניסנקורן.
- 101 ראו דבריו בפרוטוקול 573 משיבת ועדת החוקה חוק ומשפט, 17.6.2008, עמ' 12-13.
- 102 ייתכן ששינוי זה נועד על מנת להתאים את משך הכהונה לזה של נושאי תפקידים אחרים, כמו היועמ"ש.
- 103 מה גם שלפי המתווה, ממשלות רבות יקבלו נשיא 'בירושה' מהממשלה הקודמת. לא כל ממשלה תמנה את הנשיא שיכהן בתקופתה.
- 104 סעיף 8(א) לחוק בתי המשפט.
- 105 השופט סולברג, למשל, שמונה גם הוא בשנת 2012, צפוי על פי שיטת הסניוריטי להתמנות לנשיא בשנת 2028 לכהונה של כארבע שנים. סולברג היה מועמד לבית המשפט העליון כבר בשנת 2009; אילו היה מתמנה במועד זה, עשוי היה להתמנות לנשיא כבר בשנת 2023, לכהונה של כשש שנים. ראו חן שליטא, "שופט במחלוקת: נעם סולברג מסתמך כמועמד הבולט להחליף את מוזס", גלובס, 11.10.2009.
- 106 בעיה זו מחריפה במקרים שבהם ממונה נשיא-לעיתים שמגיע מחוץ למערכת המשפטית, כדוגמת השופטים ברק וברק-ארו. במקרה כזה מדובר במינוי לנשיא עתידי, עוד בטרם כתב השופט פסק דין אחד.
- 107 "סקר גלובס: אלה השינויים שהציבור רוצה לראות במערכת המשפט", גלובס, 3.2.2023.
- 108 ראו אבירם זינו, "אחידות הענישה: בייגיש עושה שריר מול רמון?", Ynet, 20.6.2006.
- 109 ראו גלעד גרוסקמן, "ביגיש: שבירת שיטת הוותק תביא לפוליטיזציה", וואלה, 4.7.2011. מקרה זה חריף מהאחרים: מספר שנים קודם למינויו של הנשיא גרוניס, שונה החוק באופן שתחסם את דרכו לנשיאות (על ידי קביעת משך כהונה מינימלי לנשיא, הגבוה מיתרת הכהונה שנותרת לגרוניס), מה שצפוי היה להאריך באופן ניכר את כהונתה של הנשיאה נאור.
- השופט מוזס באותו נושא, הדירה אותו הנשיאה מהרכבים שדנו בתיקים כאלה, ראו גדי וייץ, "מני מוזס הדהים את כולם כשפרש מהעליון. כעת הוא מוכן לספר מדוע", הארץ, 23.12.2021.
- 88 "התייחסות היועצת המשפטית לממשלה לטיוטת תוכרי חוקי-סוד: השפיטה", היועצת המשפטית לממשלה, 2.2.2023, עמ' 12 (להלן: דו"ח היועמ"ש).
- 89 שם, עמ' 13.
- 90 אומנם, קיוון זה איננו מוחלט, משום שלעיתים גם תיקים פוליטיים עשויים להיות בעלי עניין ציבורי-פוליטי, למשל כאשר הנאשמים הם אנשי ציבור.
- 91 אם לא די בכך, כאשר מדובר בקידום שופט מהשולם אל המחוזי, קיים כיום הליך מקצועי נוסף, אף אם שנוי במחלוקת, של ועדה מייעצת בלתי-רשמית של שופטים בדימוס ('ועדת השתיים'), המגבשת המלצות על המועמדים לקידום.
- 92 בשנים האחרונות ניתן להצביע על כהונתה השנייה של ציפי לבני כשרת המשפטים (שהביאה למינוים של שני שופטים אקטיביסטים, השופט מוזס והשופטת ברון, בהסכמה מלאה עם נציגי השופטים בוועדה), וכן על תקופתו של אבי ניסנקורן (שבה לא מונו שופטים לבית המשפט העליון, אך בישיבה אחת בלבד מונו 61 שופטים לערכאות הנמוכות, בהסכמה בין השר לנציגי השופטים, חרף מחאת הפוליטיקאים הימנים בוועדה).
- 93 כמובן שהשופטים הסכימו בסוף למינוים, אך רק כאשר קיבלו תמורתם מינויים של מועמדים אקטיביסטים בולטים, בתעריף גבוה במיוחד. ואכן, כל מינוי "שמרן" ניתן במחיר כבד: בתקופתם של אותם שרי משפטים שניסו לחדש דווקא מינויים של שופטים שמרנים, והצליחו למנות את ארבעת השופטים שהזכרתי (השרים פרידמן, נאמן ושקד), עדיין מונו הרבה יותר שופטים אקטיביסטים 'מובהקים': השופטים מלצר, דנציגר, פוגלמן, עמית, הגדל, שוהם, זילברטל, ברק-ארו, קרא וגרוסקופף.
- 94 יהונתן גבעתי וישראל רוזנברג, "כיצד בוחרים שופטי בית המשפט העליון את חבריהם להרכב", משפטים נא (התשפ"ב).
- 95 קלמן ליבסקינד, "העליון שבתוך העליון: כך הופקדו שני שופטים מהשמאל הליברלי על הטיפול במדיניות ההגירה", מעריב, 29.2.2020.
- 96 אין לבלבל פסיקה צפויה לפי אידיאולוגיה ידועה, עם פסיקה 'מטעם'; פסיקה שמרנית לא תמיד תהיה לרוחם של פוליטיקאים ימנים, ושופטים אקטיביסטים לא בהכרח יפסקו כפי שמעוניינים פוליטיקאים מהשמאל.
- 97 אהרן גרבר ויהונתן גבעתי, "כיצד השפיעה המהפכה החוקתית על האמון בבית המשפט", משפטים נג

- על-פי דרכי הנהגתו של השלטון. הנהיגו, כן, שלטון מנהג דרכי – מכל מקום, אמור הוא לנהג דרכי – בין השאר, בהישמעו לכלל המורה אותו: "it isn't done": כך לא ייעשה (או: לא ייעשה כן במקומנו) [...] וכך, ככל שתחום ה־it isn't done ירחב וילך, כן ייצר וילך תחום התערבותו של בית המשפט, ולהפך: אשריה חברה שתרות ה־it isn't done מוטמעת באורחות השלטון שבה. אשריו בית-משפט שלא הוטל עליו להכריע בנושאים שתרות ה־it isn't done מכריעה בהם, ובעצם הכרעתה מרחיקה היא אותה מחצרו" (בג"ץ 1993/03 התנועה למען איכות השלטון בישראל נ' ראש-הממשלה, נו(6) 817, פסקה 45 לפסק הדין של השופט חשין (2003)).
- 124 הרצאה השנתית על שם ליונל כהן לשנת 2022, האוניברסיטה העברית, 30.5.2022.
- 125 ברק-קורן, עמ' 16.
- 126 שם; דו"ח היועמ"ש, עמ' 37. במאמר מוסגר, אציין שטענה זו איננה שנענת על יסודות מוצקים מבחינה עובדתית. מבין 22 החוקים שפסל בית המשפט עד היום בשל פגיעה בזכויות אדם, רובם המוחלט התקבלו ברוב של שמונים אחוז משופטי ההרכב ומועלה.
- 127 "מתוך כתשעת אלפים תיקים הנפתחים בבית המשפט העליון בשנה, רק כאלפיים הם עתירות לבג"ץ והליכים מנהליים נוספים. ואף מבין העתירות וההליכים הללו, סוגיות אשר ניתן לכנותן כבעלות אופי 'ציבורי-פוליטי', כדוגמת הליכים חוקתיים או החלטות ממשלה בנושאים ציבוריים, הם מיעוט יחסי" (דו"ח היועמ"ש, עמ' 14) – ברי כי העתירות הנוגעות לפסילת חוקים מהוות מיעוט קטן אף יותר.
- 128 סעיף 15א(א) להצעת החוק. היועמ"ש טוענת שסעיף זה גם הוא בעייתי, משום שהוא מביא להכבדה דיונית על השופטים שיאלצו לבחון את התיק 'פעמיים'. אציין כי לא מדובר בסיטואציה חריגה, אלא בדבר המתקיים פעמים רבות גם כיום. כך למשל, בקשות לרשות ערעור נידונות תחילה בפני שופט יחיד. אם הוא סבור שיש בבקשה טעם לגופה, או שמדובר בהכרעה עקרונית, פעמים רבות הוא נדרש להעביר את הדיון בה למותב תלתא (הרכב של שלושה שופטים). לצד זאת, גם כיום נתונה לשופטי הרכב סמכות להורות על הגדלת ההרכב אם יסברו שיש בכך צורך (ראו סעיף 26 לחוק בתי המשפט [נוסח משולב], התשמ"ד-1984).
- 129 דו"ח היועמ"ש, עמ' 38. היועמ"ש מציינת שקיימת בעיה באפשרות, המנויה בהצעת החוק, לבצע התגברות גם אם ניתן בעניינו של החוק צו ביניים בלבד, עוד בטרם ניתן פסק דין מפורט. מתד גיסא, לעיתים דחיית תוקף החוק לשלושה חודשים עלולה להביא לפגיעה של ממש בתכליתו. לא ראוי, אם כך, לחסום את דרכו של המחוקק מלהתגבר על עיכוב
- סמוך לפרישת הנשיאה ביניש שונה החוק פעם נוספת על מנת לאפשר את מינויו של גרוניס – תוך 'קיצוץ' כהונתה של נאור.
- 110 ראו יעל פרידסון וטובה צימוקי, "נאור: ביטול הסניוריטי יפגע באמון הציבור; שקד: לא ממנים את האלוף הוותיק לרמטכ"ל", *ynet*, 9.7.2017.
- 111 ראו למשל שרון פולבר, "דורית ביניש על האפשרות לביטול שיטת הסניוריטי: הדבר הכי מסוכן למערכת המשפט", *הארץ*, 27.3.2017.
- 112 יובל יונז, "סטיב אדלר פורש: מי את נילי ארד, הנשיאה הנכנסת של ביה"ד הארצי?", *גלובס*, 15.11.2010. עוד קודם לכן מונתה השופטת ארד למשנה לנשיא, גם זאת בניגוד לשיטת הסניוריטי.
- 113 אהרן ברק, לעיל ה"ש 13.
- 114 כך נהוג באנגליה, בניו זילנד ובמדינות משפט מקובל נוספות.
- 115 גרעון ספיר, *המהפכה החוקתית: עבר, הווה, עתיד*, תל אביב: משכל, 2010; גרעון ספיר, "עוד על מנגנון ההתגברות", *בלוג רשות הרבים*, 24.11.2022 (להלן: "ספיר"). במקום אחר התייחס ספיר למודל שלישי, "חוקה ככלל השתק", שמטרתה לקבע כללי משחק מוסכמים בין קבוצות שונות בעם כך שלא יוכלו לתקוף אותם בעתיד. ראו גרעון ספיר, "שלושה מודלים של חוקה", *משפטים* לו 349 (התשס"ז).
- 116 בן-גוריון, לעיל ה"ש 37.
- 117 הצעת החוק של ח"כ רוטמן מאפשרת לבצע את ההתגברות 'מראש', ולא לאחר דיון בבית המשפט, ולכן פוגעת בתכלית הדליברטיבית. ככלל, אציין כי בכל הנוגע לביקורת השיפוטית, הצעת החוק של השר לוינן עדיפה, שכן היא מפורטת ומורכבת באופן ניכר מזה של ח"כ רוטמן, וכוללת רכיבים רבים המאזנים זה את זה, לצד רכיבים המבקשים לחסום 'עקיפה' של ההסדר בכלים אחרים.
- 118 אם הכנסת הבאה תחוקק אותו מחדש, הדבר ילמד שעמדתה איננה מבוססת על אינטרס זה, ולכן היא תגבר.
- 119 כך למשל בג"ץ 1715/97 לשכת מנהלי ההשקעות בישראל נ' שר האוצר, נא(4) 367 (1997), שפסל חוק שהסדיר את עבודת מנהלי השקעות, ובג"ץ 1030/99 אורון נ' יושב-ראש הכנסת, נו(3) 640 (2002), שפסל חוק שהסדיר את שידורי ערוץ 7 – שניהם בשל פגיעה בחופש העיסוק.
- 120 ראו יוסף, לעיל ה"ש 21.
- 121 דו"ח היועמ"ש, עמ' 19-20.
- 122 שם, עמ' 35.
- 123 'נזכור בה'בעת כי עומק התערבותו ותחומי התערבותו של בית-המשפט במעשי השלטון ייקבעו

- 135 בכך בא לידי מענה גם החשש הרווח שלפיו הכנסת עלולה להתגבר גם על הוראות הנוגעות ל"הארכת כהונתה של הכנסת הנוכחית" (ראו דו"ח היועמ"ש, עמ' 42); על פי סעיף 9א לחוק יסוד: הכנסת, שינוי שכזה יצריך את הסכמתם של 80 ח"כים, כך שלא ניתן יהיה להתגבר על כך.
- 136 ש.ש.
- 137 אי אז כשישבתי כססודנט בקורס בדיני חוקה, אצל פרופ' נטע ברק-קורן, למדתי כי "רוב רגיל" ו"רוב מקרי" הם רוב של 2-1, וזאת להבדיל מדרישת 61 המהווה "רוב מיוחס" או "רוב מוחלט" מחברי הכנסת – דרישה שלא קל לעמוד בה, ומהווה "שריון" של סעיף כזה או אחר בחוקי היסוד, שאין לזלזל בו.
- 138 ספיר, עמ' 6.
- 139 ראו לדוגמה ברק-קורן, עמ' 18.
- 140 אומנם, הצבעה חשאית כשלעצמה פותחת פתח בעייתית לסטיית חברי הכנסת ממרוםם של בוחריהם, אך נדמה כי שימוש מצומצם זה, רק ביחס להתגברות על חוקי יסוד, אינו מהווה פגם משמעותי.
- 141 עניין **בנק המזרחי**, עמ' 543: "אורגן שלטון החי והמתפקד במשטר דמוקרטי – וכוזו היא הכנסת – לא נכיר בסמכותו המשפטית לקבוע כלל אנטי דמוקרטי מעין זה לגבי פעילותו שלו. כל עוד משטרנו הוא משטר דמוקרטי, עיקרון הרוב הוא שישולט בנו [...] אם כך דין, כי אז העמדת דרישה להסכמתם של 62 חברי כנסת (ומעלה) לשינוי של חוק, פירושה היא – לאמיתם של דברים – שלטון המיעוט וביטול עיקרון הרוב. סמכות זו לא קנתה הכנסת, ואסור עלינו באיסור חמור כי נכיר לה סמכות מעין זו".
- 142 **הפדרליסט**, מאמר מס' 22.
- 143 ראו, מני רבים, שלמה פיוטרקובסקי, "הנשיא הרצוג מציג: מתווה חצי העם", **מקור ראשון**, 17.3.2023.
- 144 עניין **בנק המזרחי**, עמ' 402.
- 145 ש.ש., עמ' 408; ההדגשות הוספו – י"א"ה.
- 146 ראו את דברי השופט מינץ שצוטטו לעיל, ה"ש 23.
- 147 דו"ח היועמ"ש, עמ' 47.
- 148 המתווה המלא זמין במרשתת, בכתובת <https://www.mitve-haam.org>.
- 149 לא למותר לציין, כפי שעולה גם ממתווה הנשיא, שאין כל מקום לדרוש שהרפורמה עצמה תתקבל באותו מסלול 'קשיח' שייקבע בה. דרישה זו איננה הוגנת, ותהפוך את ביצוע הרפורמה למשימה בלתי אפשרית, ובכך תקבע את המצב הפסול שבו אנו מצויים. יש להשיב תחילה את יחסי הכוחות למצב מאוזן יותר, ורק אז 'לקבע' אותם בחוקה קשיחה.
- 150 מסלול זה הוצע גם על ידי ברק-קורן, עמ' 26.
- שכזה בכל מקרה. מאידך גיסא, צודקת היועמ"ש שהתגברות שכזו, עוד בטרם שטח בית המשפט את נימוקיו, גם היא איננה עולה בקנה אחד עם התכלית הדיאלוגית-דיליברטיבית של פסקת ההתגברות. דומני שבעיה זו היא נגזרת של עצם הבעייתיות שבשימוש בצו ביניים על מנת לעכב את כניסתו של חוק לתוקפו, עוד קודם שדן בית המשפט בתוקפו של החוק באופן מסודר. לשיטתי הפתרון הראוי הוא לעגן בחקיקת היסוד את המדיניות הנוהגת כיום, ולקבוע כי בעתירות הנוגעות לתוקפו של חוק – לא יהא בית המשפט רשאי להוציא צו ביניים המששה את תוקפו של החוק.
- 130 ברק-קורן, עמ' 17.
- 131 תוכיר חוק יסוד: השפיטה (תיקון – רפורמה במשפט), הופץ ביום 11.1.2023, עמ' 3.
- 132 ראו זוהר שחר לוי, "הנשיאה חיות תוקפת את פסקת ההתגברות: 'משמעות הרסנית'", **כלכליסט**, 7.5.2018. היועמ"ש ביקשה לטעון כי לא מדובר בטעות טרמינולוגית, אלא בעמדה מחויבת המציאות. כך, כאשר היא דנה בדרישה שלפיה חוק מתגבר צריך לכלול את המילים "על אף האמור בפסיקת בית המשפט" נטען: "נוסח זה מעורר קושי [...] בהיותו של בית המשפט הפרשן של הדין, ההתגברות איננה על פסיקת בית המשפט אלא ההתגברות היא על הוראה בחוק יסוד ונוסח הוראת 'על אף האמור' צריך לשקף זאת". (דו"ח היועמ"ש, עמ' 43). ובכך, טענה זו מניחה את המבוקש. מבלי לכפור בעובדה שבית המשפט מהווה, כעניין שבשגרה, את הפרשן המוסמך של החוק, מנסח הרפורמה סבורים שכאשר עסקינן בשאלות ערכיות הנוגעות לאופן האיזון בין ערכים מתנגשים בחוק ספציפי, בית המשפט אינו פרשן מוסמך יותר מאשר הכנסת; למעשה, היועמ"ש הכירה בכך במפורש עוד קודם לכן: "הנחת המוצא העיונית [של הרפורמה – י"א"ה] היא שאין בידי בית המשפט את המנופול על הפרשנות החוקתית" (ש.ש., עמ' 41). בהתאם, גם אין ממש בדברי היועמ"ש שלפיהם "ניסוח הוראת ההתגברות באופן המוצע מטשטש את היותו של החוק סותר הוראת חוק יסוד ומדגיש את ההתנגשות בין הרשויות ולא את הדיאלוג ביניהן". ההפך הוא הנכון; ניסוח זה מדגיש כי ההתגברות נעשית במסגרת דיאלוג בין הרשויות, ולא מהווה 'דריסה' של חוקי היסוד על ידי הכנסת.
- 133 ספיר, עמ' 6.
- 134 יש לציין שבנוסח הנוכחי של הצעת החוק, האפשרות להשתמש במנגנון ההתגברות על מנת להתגבר על פרשנות, אינה מפורשת די הצורך. להבנתי, יש רמז לכך: "הורה בית המשפט העליון על ביטולו של חוק, ביטול חלק ממנו או הגבלת תוקפו" – משמע, במקרה שבית המשפט רוקן חוק מותכן בעזרת הפרשנות. מן הראוי לעגן התגברות שכזו באופן מפורש.

- 151 וראו ארליך, עמ' 5.
- 152 בג"ץ 389/80 דפי זהב בע"מ נ' רשות השידור, לה(1) 421 (1980). וראו מני רבים עמדתו של הנשיא לנדוי בפסק דין זה; משה לנדוי, "על שפיטות וסבירות בדין המנהלי", עיוני משפט יד (התשמ"ט); יואב דותן, "שני מושגים של ריסון – וסבירות", משפטים נא (התשפ"ב); נעם סולברג, "על ערכים סובייקטיביים ושופטים אובייקטיביים", השילוח 18, שבט תש"ף, פברואר 2020; נעם סולברג, "הלכת דרעי-פנחסי בראי עילת הסבירות", בלוג רשות הרבים, 13.1.2022.
- 153 בג"ץ 8948/22 שיינפלד נ' הכנסת.
- 154 ברק-קורן, עמ' 20,
- 155 סולברג, "על ערכים סובייקטיביים ושופטים אובייקטיביים".
- 156 הנשיאה חיות ציינה בנאומה שורה של מקרים שבהם התבצע שימוש 'ראוי' בעילת הסבירות, אך ברובן לא נדרשה עילה זו על מנת להגיע לתוצאה האמורה; ישנן גם עילות מנהליות 'קלאסיות'. בנוסף, מרבית ההחלטות המנהליות אותן ציינה הנשיאה פוגעות בזכויות אדם, ולכן חוסות ממילא תחת מבחני פסקת ההגבלה.
- 157 ברק-קורן, עמ' 21.
- 158 בג"ץ 73/53 חברת "קול העם" בע"מ נ' שר הפנים, ז 871 (1953).
- 159 דר"ח היועמ"ש, עמ' 58.
- 160 שם, עמ' 56.
- 161 שם, עמ' 57.
- 162 ברק-קורן, עמ' 21.
- 163 בג"ץ 1/49 בורנו נ' שר המשטרה, פ"ד ב 80 (1949); בג"ץ 73/53 "קול העם" נ' שר הפנים, פ"ד ז(2) 871 (1953); בג"ץ 4541/94 אליס מילר נ' שר הביטחון, פ"ד מט (4), 94 (1995); בג"ץ 721/94 אל על נתיבי אוויר לישראל נ' דנילוביץ, פ"ד מח(5) 749 (1994); רע"א 8821/09 פרוז'אנסקי נ' חברת לילה טוב הפקות בע"מ (2011); בג"צ 6698/95 קעדאן נ' מינהל מקרקעי ישראל, פ"ד נד (1) 258 (2000); ורבים רבים נוספים.
- 164 אורי סלע, "מיקי זוהר: האירועים בשבת יימשכו – הם טובים גם לשומרי שבת", וואלה, 24.1.2023.
- 165 יהודה שלזינגר, אמיר אטינגר, אריאל כהנא, "לאחר הביקורת: חוק הכותל לא יעלה בוועדת השרים בשבוע הבא", ישראל היום, 9.2.2023.
- 166 זכריה ח', יט.
- 167 תוספתא סנהדרין א, ג.

חזון הלב והעורקים – ישראל כמדינת מרכז

תפיסת הביטחון של ישראל לכודה בין שתי גישות ותיקות שאין ביכולתן להבטיח את קיומה העתידי. הפתרון טמון באימוץ גישה אסטרטגית חדשה, שיסודה בהפיכת ישראל למרכזה של רשת תשתיות אזורית

כיצד תוכל מדינת ישראל להבטיח את קיומה לעשרות השנים הבאות? זו שאלה נוקבת מאין כמותה, ואף על פי כן מעטים מאוד הניסיונות לענות עליה באופן כן ורציני. כפי שהבחינו אבות תפיסת הביטחון הישראלית, ובראשם דוד בן-גוריון, מדינת ישראל סובלת מנתוני פתיחה גרועים במיוחד המתבטאים בחוסר סימטריה ניכר בגודל האוכלוסייה והשטח בהשוואה לאויבותיה בעולם האסלאמי. נוסף על כך, מדינת ישראל נתפסת בעיני חלקים גדולים מן הציבור והשליטים במזרח התיכון כנטע זר שכל קשר איתו הוא בחזקת טאבו (הגם שתפיסה זו החלה להיסדק מאז החתימה על הסכמי אברהם), והדבר מיתרגם לחיסרון מובנה במסגרת הפוליטיקה הצינית של המוסדות הבינלאומיים.

ככלל, אפשר לומר שחוסר הסימטריה בין ישראל לשכנותיה הוביל לשני זרמים מרכזיים של אסטרטגיה-רבתי ישראלית. הראשון מבוסס על גישת "קיר הברזל" של ז'בוטינסקי, ולתרגומה המעשי שערך לאחר מכן בן-גוריון. גישה זו דוגלת בטיפוח רכיבי העוצמה השונים של ישראל כאמצעים ליצירת הרתעה, ובסופו של דבר לייאוש

רון דויטש הוא דוקטורנט ליחסים בינלאומיים באוניברסיטה העברית, החוקר את ההגות של הריאליים הפוליטי והגיאופוליטיקה של המזרח התיכון. המאמר נכתב במסגרת תוכנית צ'רצ'יל לאסטרטגיה מדינית וביטחונית של מכון ארגמן מבית קרן תקווה.

של מדינות ערב מהניסיונות להשמדת ישראל. הזרם השני – שהגיע לשיאו בחזון "המזרח התיכון החדש" של שמעון פרס – שם במרכז את החתירה להסכמי שלום כגורמים "מייצרי מציאות" (במילותיו של יגיל הנקין) שעצם החתימה עליהם היא אינטרס ישראלי.¹

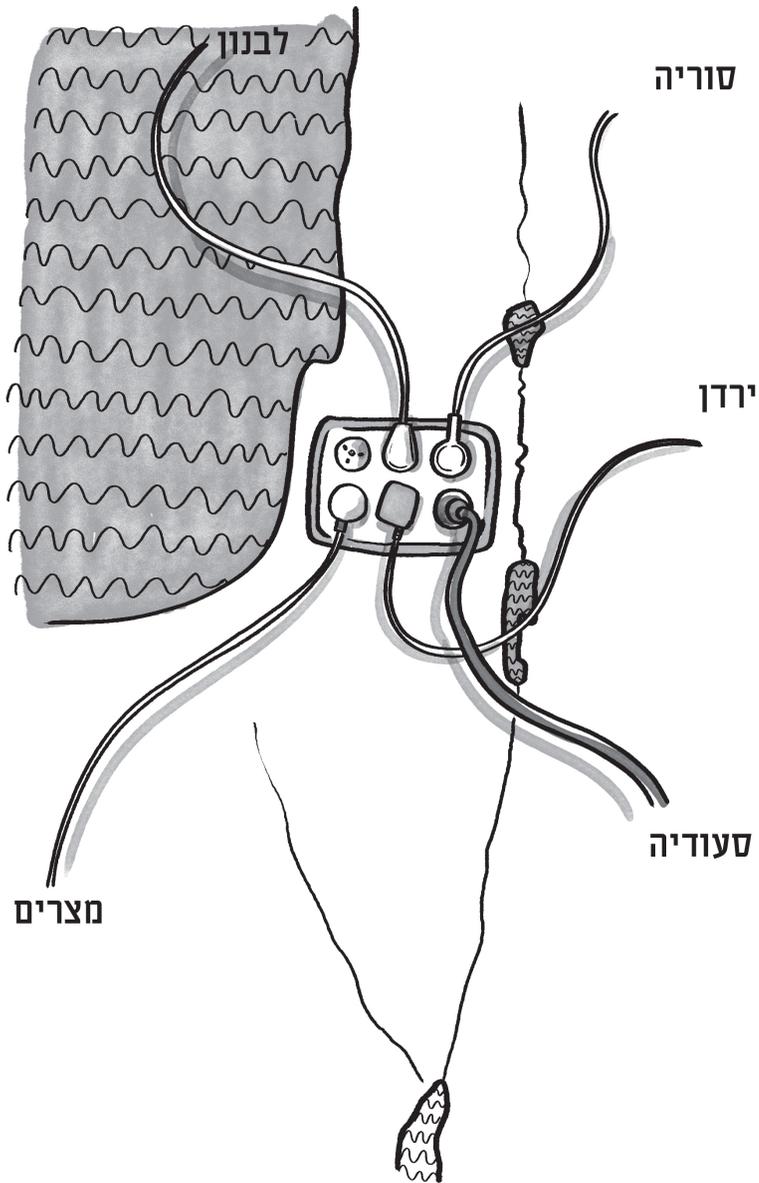
כישלוננו של הזרם השני כבר הומחש היטב בשלושים השנים האחרונות – מאוסלו ועד אנאפוליס. מנגד, הסכמי אברהם חיזקו את תוקפו של הרציונל שמאחורי תפיסת קיר הברזל ה'בוטינסקאית' – עוצמה וביטחון מייצרים שלום, ולא להפך. לראיה, בעשור האחרון אזכור האפשרות של סכנה קיומית על מדינת ישראל (למעט בהקשר של הגרעין האיראני) נהפך לדבר כמעט אנכרוניסטי. הזינוק של הכלכלה הישראלית, הפריחה ביחסיה של ישראל עם מעצמות ומדינות מפתח, וכן יעילותה היחסית של ההרתעה כלפי שחקנים עוינים, לצד הצלחות טקטיות במסגרת "המערכה שבין המלחמות", הובילו – ואין באמירה זו התעלמות מהאתגרים כבדי המשקל, מבית ומחוץ, שהתייצבו לפתחנו בעת האחרונה – לשגשוג ויציבות חסרי תקדים.

זאת ועוד, ההתבטאויות של ראש הממשלה נתניהו ובכירים נוספים על הסכם השלום עם סעודיה, שנמצא כביכול בהישג יד, מעלות לראשונה את האפשרות של הכרעה בסכסוך היסטורי. נורמליזציה ישראלית-ערבית מלאה ללא ויתורים של ממש בזירה הפלסטינית? תהווה הישג של ממש לדוקטרינת קיר הברזל. אף על פי כן, עלינו לשאול את עצמנו בכנות: האם מימוש מלא של הדוקטרינה אכן יבטיח את קיומה של מדינת ישראל לטווח הארוך?

ברי כי הדבר יבצר את ביטחונה של ישראל ויאפשר קפיצת מדרגה במאבק נגד האיומים האזוריים נגדה, ובראשם איראן. אולם ביצור ביטחונה של מדינה אינו מבטיח את קיומה. במזרח התיכון, גם מדינה שאינה מנודה יכולה למצוא את עצמה נתונה לאיומים אסטרטגיים. המילה "נורמליזציה" כשמה כן היא – מבטאת שדרוג ביחסים בין ישראל ומדינות ערב ממצב של חרם ונידוי למצב "נורמלי". דא עקא, המצב ה"נורמלי" במזרח התיכון הוא מצב של כאוס, חוסר יציבות ומאבקי כוח בין-מעצמתיים.

בהקשר זה, חולשתה של גישת קיר הברזל טמונה בכך שהיא מתארת את העולם הערבי והמוסלמי כמעין יצור מונוליתי הפועל באופן מחושב נגד ישראל. היא מתעלמת מכך ששורשיה של האלימות נגד ישראל אינם תלויים רק באידאולוגיה טהורה, אלא גם באנרגיות הרסניות שמייצרים הדינמיקה השבטית והמאפיינים הדמוגרפיים והגיאוגרפיים של האזור – אנרגיות שמדינת ישראל משמשת להן אגן ניקוז נוח. קיר הברזל יוציא את ישראל ממעמד המנודה הנצחית, אך כשלעצמו לא יגאל את המזרח התיכון מהדינמיקות האלימות.

מעבר לכך, גישת קיר הברזל אינה נותנת מענה לאתגרים אסטרטגיים שמקורם מחוץ למזרח התיכון. הדוגמה המרכזית בהקשר הזה היא דעיכת העוצמה האמריקנית,



והשלטת דומיננטיות סינית עתידית באזור. הענק הסיני – כאימפריה דורסנית ולא דמוקרטית – עלול להתגלות כאיום מסדר גודל אחר לגמרי, אפילו בהשוואה לאיראן. תשקיע ישראל ככל שתשקיע בביצור הקיר, אם אותו ענק יגיע למסקנה שהיא עומדת בדרכו – קיר הברזל לא יהיה חזק יותר מדף נייר. איומים נוספים שכבר מתחילים להסתמן בתקופה האחרונה, כמו שחיקת הטאבו הגרעיני (בעקבות המלחמה באוקראינה) ומתקפות סייבר רחבות היקף, רק ממחישים עד כמה הדינמיקה ההפכפכה והבלתי מרוסנת של הגיאופוליטיקה העולמית מהווה בית גידול ל"ברבורים שחורים" שאי אפשר לצפות אותם מראש, על אחת כמה וכמה לא להתכונן אליהם. לכן, העוצמה הישראלית – גם בעידן הנורמליזציה – עשויה להכזיב אם לא תמצא הדרך למסד אותה כך שתוכל לשרוד גם במצב של משברים כלכליים או שינויים גיאופוליטיים גדולים.

כל זה מוביל אותי למוטיבציה הבסיסית של המאמר: הצורך לקדם דיון על העידן שלאחר קיר הברזל. על מדינת ישראל "לעבור את הקיר" ולפתח חזון אסטרטגי ריאליסטי, אך גם דינמי ויוזם. דא עקא, השיח המדיני-ביטחוני במדינת ישראל לכוד בין שתי המסגרות התפיסתיות הללו – "קיר ברזל" מחד גיסא ו"מזרח תיכון חדש" מאידך גיסא. עולם המושגים שבמסגרתו מתנהלים הדיונים בנושאים אלו במכוני המחקר ואמצעי התקשורת הוא דל וממוחזר. במאמר זה אני מבקש להציע מושג חדש – "מדינת מרכז" – ולשרטט את קווי המתאר לגישה אסטרטגית שאכנה "מודל הלב והעורקים", גישה שמטרתה להבטיח את ביטחונה של ישראל באמצעות הפיכתה לנווה מדבר בעל חשיבות קריטית לשגשוגן ולצמיחתן של מדינות האזור. מודל זה גם עולה בקנה אחד עם התפקיד הפוליטי שמייעדים התנ"ך וחז"ל לארץ ישראל ולעם ישראל – הלוא הוא אתוס ה"מרכז" שעליו ארחיב בהמשך. השילוב של שני ההיבטים הללו – המועיל והצודק – הופכים בעיני מודל זה לאפקטיבי, ואף, גם אם לא באופן מיידי, לישים מבחינה פוליטית.

בין "הלב והעורקים" ל"מזרח התיכון החדש"

זהו, בתמצית, הרעיון המסדר שמאחורי מודל הלב והעורקים: מדינת ישראל תוכל להבטיח את קיומה לשנים קדימה אם תצליח להפוך לצומת מרכזי ברשת הכלכלית האזורית, עד שכל פגיעה בה תגרום להלם אזורי. הדרך לעשות זאת היא באמצעות אסטרטגיה מבוססת תשתיות בתחומים שבהם מדינת ישראל מחזיקה (או יכולה להחזיק) ביתרון יחסי, כגון תחום המים, האנרגיה, התחבורה ותקשורת הנתונים. כשיווצר מכלול מסיבי דיו של צינורות גז ומים, תשתיות תקשורת, כבישים ומסילות רכבת הנפרסים ממדינת ישראל לעבר המדינות המקיפות אותה – ישראל תהפוך ל"לב" האזורי, והתשתיות הנפרסות ממנה יהיו ה"עורקים" המזרימים חיים לאזור כולו. כך יהפוך ביטחונה של ישראל מאינטרס ישראלי בלבד, לכורח אזורי.

כל זה טוב ויפה – עשוי לומר הקורא הערני – אבל האין זו בסך הכול גרסה עדכנית לתפיסת "המזרח התיכון החדש" של שמעון פרס?

אלא שהדמיון בין מודל "הלב והעורקים" ו"המזרח התיכון החדש" הוא למראית עין בלבד, שכן שני המודלים נשענים על מנגנונים שונים לחלוטין. כפי שאראה להלן, תפיסת "המזרח התיכון החדש" משקפת גישה ליברלית הרואה בגלובליזציה גורם שיכול למתן סכסוכים בין מדינות באמצעות מה שמכונה "תלות גומלין מורכבת" – מונח שעליו ארחיב בהמשך. המודל שאני מציע אינו מתיימר ליצור מארג שוויוני של יחסי תלות הדדיים בין מדינות האזור, ואינו מסתמך כהוא זה על רציונליות של שחקן כלשהו (במובן של עריכת שיקולי עלות-תועלת מופשטים) – אלא על אינסטינקטים בסיסיים: דחפים מורגשים היטב ובלתי ניתנים להתעלמות.

אחד היסודות התיאורטיים המרכזיים העומדים בבסיס רעיון "המזרח התיכון החדש" שפרס שמעון פרס בעל אותו שם, הוא הצורך ב"חשיבה חדשה על יסודות הביטחון", הנובע משינויי הנסיבות בעולם המודרני. פרס מצביע על הנסיבות החדשות תוך כדי שהוא יוצא נגד תפיסות הביטחון הקלאסיות:

העיומותים החדשים הם מול תהליכים, או מול התפתחויות. אין תשובה צבאית לאיום הגרעיני. אין תשובה צבאית לעוני ולפונדמנטליזם, אין תשובה צבאית לטרוריות קנאי ואין תשובה צבאית להרס ולחורבן, שהאדם זורע בסביבתו האקולוגית.³

ומה פשרה של אותה "חשיבה חדשה על יסודות הביטחון"? אם לתמצת את ההיגיון של פרס במשפט – ביטחונו של אדם בתל-אביב כרוך ברווחתם של בני אדם במצרים, ירדן וסוריה, שכן "המחסור הכלכלי והמצוקה החברתית, [הם] עריסת הפונדמנטליזם ... מחסור, המוליד מצוקה, המוליכה אל הפנאטיות והפונדמנטליזם ומשיחיות השקר האנטי-רציונאלית".⁴ כיוון שכך, המדינה הבודדת מאבדת את יכולתה לספק את ביטחונם של תושביה ונדרשת למסגרת ביטחון רחבה יותר. פרס קורא אפוא לכינונה של "מסגרת אזוורית משותפת" ש"עצם קיומה ישנה את פני האזור" ויבטיח "פיתוח כלכלי, שגשוג לאומי ורווחת הפרט".⁵ זאת, בין היתר בעזרת שורת מיזמים חוצי גבולות כמו צינורות מים ורשת רכבות ושדות תעופה משותפים.

רעיון המזרח התיכון החדש של פרס קשור קשר הדוק לשני מושגים מתחום התיאוריות של היחסים הבינלאומיים. המושג הראשון הוא מושג "הביטחון הקיבוצי", המוכר בעולם המחקר גם בשם "קהילת ביטחון פלורליסטי". מושג זה, שהתפתח לאחר סיום המלחמה הקרה, מהווה פיתוח לרעיון "קהילות הביטחון" של קרל דויטש משנות החמישים,⁶ ששורשיו מגיעים עד לאידאליזם של וודרו ווילסון.⁷ רעיון הביטחון הקיבוצי מתיימר להציב חלופה לגישה הריאליסטית ששלטה בכיפה לאורך המחצית השנייה של המאה העשרים, ושמה דגש על הפעילות של המדינה בזירה הבינלאומית כיחידה ריכוזית ועצמאית הפועלת באנוכיות להבטחת קיומה. בלב

רעיון קהילות הביטחון ניצבת הטענה שמדינות שיקיימו ביניהן אינטגרציה ויצליחו ליצור תחושת קהילתיות הדדית, תוכלנה בדרך זו לכונן שלום עמוק יותר, ולא רק סדר בינלאומי יציב. במילים אחרות, שלום בר-קיימא יושג על ידי מדינות שיצליחו להתעלות מעל תחושת ה"אני", אל ה"אנחנו".

המושג השני שאליה מתקשר "המזרח התיכון החדש" – הגם שאינו מוזכר בשם זה על ידי פרס – הוא "תלות גומלין מורכבת". הרעיון הבסיסי שמאחורי מושג זה הוא שניתן למתן את אופייה ההיררכי והכוחני של המערכת הבינלאומית באמצעות טיפוח קשרים מורכבים בין המדינות. תומכי גישה זו טוענים כי הגישה הריאליסטית, המדגישה את חתירת המדינות השונות לסיפוק צורכי הביטחון שלהן, מובילה מעצמות לרכז בידיהן כוח צבאי וכלכלי שיאפשר להן להעמיד תכתיבים למדינות חלשות יותר. לשיטתם, ככל שייוצרו יותר ערוצי סחר וקשר, בתחומים מגוונים ככל האפשר ובין כמה שיותר מדינות, השימוש הבינלאומי בכוח יאבד מיעילותו ואף יפעל כחרב פיפיות כלפי המעצמה שתפעיל אותו. מנקודת מבט ליברלית, רשתות כאלו מגלמות פוטנציאל למיתון השימוש בפוליטיקה של כוח ולצמצום פערי הכוחות המיטיבים עם המעצמות, שיינוקו גם הן מפגיעות במארג הקשרים הבינלאומי.⁸

חזון "המזרח התיכון החדש" של פרס הוא אפוא הגרסה הישראלית לתיאוריות אמריקניות פופולריות מתחילת שנות התשעים. הדבר לא מונע מדוברים שונים להדהד כיום את אותם טיעונים כאילו מדובר בחידוש מרעיש. כך למשל, בהרצאה שנשא העיתונאי האמריקני תומס פרידמן בכנס השנתי של המכון למחקרי ביטחון לאומי ב-2020, הוא טען כי אנו נמצאים כיום בעולם של תלות גומלין שבו "נפילתו של היריב מסוכנת יותר מעלייתו".⁹ לדבריו, המשמעות לישראל בהקשר זה היא שינוי האתגר הגיאופוליטי הבסיסי שלה:

בשישים שנות חייה הראשונות, האתגר הגיאופוליטי העיקרי של ישראל היה לנהל כוח, את הכוח שלה ואת הכוח של שכנותיה. האתגר הגיאופוליטי המרכזי של ישראל בעתיד יהיה לנהל את החולשות של כל שכנותיה ושל המדינות המתפרקות סביבה.¹⁰

הניסיון להסתכל על המזרח התיכון כרשת מורכבת של תלות גומלין, שבה שתי החלופות הן ביטחון לכול או היעדר ביטחון כללי, עשוי להישמע מרענן ומעורר סקרנות, אך במבט מעמיק הוא כולל כמה ליקויים בולטים. על הראשון ביניהם אפשר ללמוד מדבריו של הנרי קיסינג'ר בספרו דיפלומטיה. הבעיה ב"ביטחון קיבוצי", לפי קיסינג'ר, היא שגם אם מדינות יסכימו מראש להתאגד נגד כל תוקפן המנסה להפר את השלום, לעיתים רחוקות בלבד – אם בכלל – הן יסכימו על ההתרחשויות המצדיקות יציאה לפעולה, או על הפעולה שיש לנקוט.¹¹ טענה זו תקפה עוד יותר כאשר האויבים הפוטנציאליים אינם מדינות או שחקנים קונקרטיים אחרים אלא "תהליכים" אמורפיים, כדברי פרס. יהיה זה תמים אפוא להניח שמחויבותן של

המדינות לביטחון הקיבוצי יעלה על מחויבותן לאינטרס המדינתי שלהן. יתרה מכך: מדינה שתהיה תמימה מספיק כדי ליישם מדיניות אלטרואיסטית כזאת, תיפול בעצמה קורבן להתנהלות האנוכית של המדינות האחרות.

שנית, בניגוד לתקווה הליברלית, מצב של "תלות גומלין מורכבת" לא צפוי לבטל את היחסים ההיררכיים שבין המדינות. גם ברשת בינלאומית של תלות גומלין ייווצרו צמתים מרכזיים יותר ופחות. המדינות שיחזיקו בצמתים המרכזיים יזכו לנכסיות ומנופי השפעה (שאינם צבאיים גרידא), בעוד אחרות יידחקו לשוליים ויאבדו מהשפעתן.¹² טיעון כמו שהעלה פרידמן – שנפילתו של היריב במציאות הנוכחית מסוכנת יותר מעלייתו, ושמצב זה מוביל לשינוי אופיים של האתגרים הגיאופוליטיים – הוא פשטני ומוטעה. נפילת היריב מסוכנת רק אם שתי המדינות הן צמתים מרכזיים המקיימים יחסי גומלין באותה רמת אינטנסיביות, כמו, לדוגמה, ארה"ב וסין; מיותר לציין שלא זה הוא המצב בין ישראל ושכנותיה באזור. וגם לו היה, היומרה "לנהל את החולשות" של מדינות אחרות היא מופרכת. מדינות שלא מסוגלות לעזור לעצמן – אף מדינה לא תוכל להצילן.

אם כן, לסיכום נקודה זו: התזה הסוברת שמציאות של "תלות גומלין מורכבת" בעלת אופי כלכלי תוביל לשינוי כלשהו בדינמיקה של היחסים הגיאופוליטיים בין ישראל ושכנותיה, כוחה יפה על הנייר בלבד – וגם זה בקושי רב.

במקום אינטרסים – אינסטינקטים

המודל שאני מציע נשען על הפעלת לחץ כלכלי שיתמרץ את מדינות האזור לתמוך בישראל במקרה של עימות צבאי בינה לבין קואליציה כזו או אחרת של שחקנים עוינים. דבר זה יהיה אפשרי לא בזכות אינטרסים משותפים, אלא באמצעות אינסטינקטים.

ההבדל בין אינטרסים לאינסטינקטים הוא שאינטרסים מבוססים על חישובים "רציונליים" ארוכי טווח, ואילו אינסטינקטים פועלים על בסיס דחפים מידיים ובלתי ניתנים להדחקה. המחיר על אי-ציות לאינטרסים ייגבה בעתיד; התנגדות לאינסטינקטים, לעומת זאת, תגרום לכאב מוחשי ומיידי. חשבו על ההבדל בין אכילת המבורגר באיכות ירודה לבין אכילת מזון מקולקל. במקרה הראשון יש שיקול רציונלי ארוך טווח נגד האכילה: הנזק הבריאותי העתידי אינו שווה את ההנאה הרגעית. שיקולים אלה, כידוע לכולנו, אינם תמיד משכנעים. מנגד, אדם שמכניס לגופו מזון מקולקל יפלוט אותו החוצה תוך זמן קצר, בין אם ירצה ובין אם לאו.

דוגמה זו דנה בשני המושגים בהקשר של האדם הבודד, אך האם החלוקה רלוונטית גם ברמת המדינה? האם ניתן לומר שלמדינות יש אינסטינקטים? וגם אם כן, כיצד ניתן להשפיע עליהם? את המקבילה לאינסטינקטים ודחפים (המנוגדים, כאמור, לקבלת

החלטות רציונלית) ברמת המדינה אפשר לראות דרך התופעה של לחץ ציבורי. דינמיקות של ציבורים גדולים חורגות לא אחת מהשדה הרציונלי. לעיתים קרובות – כפי שמעידות דוגמאות מכל רחבי העולם – מה שמוציא אנשים לרחובות אינם בהכרח טיעונים מושכלים בעד או נגד מדיניות מסוימת, אלא רגשות עזים או כאבים מוחשיים ומיידיים כגון עלייה ביוקר המחיה, חוסר ביטחון אישי וכו' (ולראיה, חלק נכבד מהסיסמאות הנשמעות בהפגנות שכאלו הן פופוליסטיות למדי ולעיתים אף חותרות תחת המטרה המוצהרת שלהן).

ראוי לציין כי יעילות הלחץ הציבורי במדינות לא־דמוקרטיות אינה פחותה מאשר במדינות דמוקרטיות. להפתעתם של רבים, היא אף עשויה להיות בהן גבוהה יותר – שכן האיום הנשקף למנהיג מהציבור במדינות לא־דמוקרטיות הוא חריף הרבה יותר. במדינה דמוקרטית, ציבור שאינו מרוצה ממנהיגיו לרוב ידח אותם בקלפי, והם ילכו לעשות לביתם. ואילו במדינות לא־דמוקרטיות שליט המודח בהפיכה או מהפכה יסיים את חייו בכלא במקרה הטוב, או על הגרדום במקרה הרע. אכן, הלחץ הציבורי במדינות לא־דמוקרטיות מורגש פחות בשגרה – אך פוטנציאל הנפיצות שלו גדול הרבה יותר.

מודל "הלב והעורקים" יציב את ישראל כאבן הראשה של היציבות והשגשוג האזוריים. ככל שישראל תיהפך לצומת תשתיות מרכזי יותר, כך ייעשה כל תרחיש שבו היא מאוימת במטחי טילים או בפלישות קרקעיות נסבל פחות מבחינת מדינות האזור – שכן הדבר עלול להוביל למחסור בצרכים בסיסיים, שיורגש היטב גם בקרב אזרחיהן. השפעתו של מטח טילים על תל-אביב לא תתבטא רק בירושלים ובחיפה, אלא גם בקהיר, בעמאן ובריאד, ותגביר את הרוגו על ארגוני הטרור והשחקנים התוקפניים האחרים.

בהקשר זה, לחיבורי תשתית יש כמה יתרונות על פני "קלפי מיקוח" כלכליים שאינם מעוגנים בתשתיות. ראשית, הם מייצרים "עלות שקועה" בלתי מבוטלת, כך שמרגע שמתבצע חיבור של מדינה לתשתית של מדינה אחרת, ניתוקו גובה מחיר כבד יותר מניתוק קשר כלכלי שאינו תשתיתי (ראו, לדוגמה, את התלות האירופית בגז הרוסי והמלחמה באוקראינה). שנית, הפגיעה בתשתיות עקב מלחמה מורגשת מייד על ידי האזרח הפשוט – להבדיל מהפסדים כלכליים, אפילו עצומים, שהשלכותיהם יבואו לידי ביטוי רק כעבור זמן מה, ועד אז הם רק בגדר מספר מופשט.

יהיו שיטענו כי המודל המוצע הוא ניסיון לניצול ציני של יחסי תלות ושימוש במדינות האזור כ"מגינים אנושיים". ודאי שאין זאת הכוונה. ישראל, כמדינה דמוקרטית בעלת כלכלה חופשית ומערכת משפט עצמאית, לא תוכל לעשות שימוש שרירותי ביחסי תלות כאלה, וזאת בניגוד לשחקניות דומיננטיות אחרות כמו טורקיה, סעודיה או איראן. יתרה מכך, מדינת ישראל אינה זקוקה למדינות אחרות שיקיזו את דמן

בשבילה, משום שיש לה יכולת להגן על עצמה. התמורה הפוליטית המרכזית שמדינת ישראל יכולה לקוות לה, אם המודל המוצע יקרום עור וגידים, היא הפעלת לחץ מדיני כלל-אזורי כנגד כל גורם המאיים עליה, ועליית מדרגה ממשית מבחינת מרחב התמרון הדיפלומטי שלה בכל הקשור להפעלת כוח; ומכיוון שהדבר יתרום בנוסף ליציבות האזורית – מדובר במצב שבו כל הצדדים מרוויחים.

כורח אזורי ולא רק אינטרס עצמי

הדברים האמורים מסבירים כיצד יהווה מודל "הלב והעורקים" קומה נוספת בתפיסת הביטחון של ישראל, שתיבנה מעל ל"קיר הברזל". אך מדוע שמדינות המזרח התיכון, או מעצמות עולמיות כמו ארה"ב, סין ורוסיה ירצו להירתם לחזון כזה? התשובה טמונה בתועלת העמוקה שבקיומם של "מרכזים פוליטיים".

נתחיל בשאלה כבדת משקל: כיצד נוצרים מוסדות בינלאומיים?

במוסדות, אין כוונתי לארגונים כמו האו"ם או הבנק העולמי, אלא לכל מערכת של הרגלים ופרקטיקות המיושמות על ידי מדינות העולם במטרה להגשים מטרה משותפת.¹³ נסו לחשוב על הסדר הבינלאומי שהתפתח לאחר סיום המלחמה הקרה, ואשר נראה שמתפרק כיום לנגד עינינו. הוא מלא וגדוש במוסדות כאלה: משטר הסחר החופשי, הטאבו הגרעיני, שלילת הלגיטימיות של אלימות כאמצעי לפתרון סכסוכים, ועוד. כיצד הוא צמח?

בתוך מדינות, לריבון הנהנה מלגיטימציה יש תפקיד חשוב (אם כי בהחלט לא בלעדי) בעיצוב חלק ניכר מהמוסדות. הבעיה היא, שברמה הבינלאומית לא ייתכן ריבון מעל למדינות הריבוניות. אומנם, כאשר קיים שחקן דומיננטי דיו הוא יוכל לתפקד כ"שוטר" המסייע לגבש את כללי המשחק ולאכוף אותם על השחקנים האחרים. אבל קיומו של שחקן דומיננטי המשליט את מרותו על כל המערכת עלול במוקדם או במאוחר לעורר אנטגוניזם, והאנטגוניזם יפורר בתורו את הלגיטימציה של כללי המשחק (זו, אכן, אחת הבעיות המבניות של מה שכונה "פאקס אמריקנה" – תקופת השלום העולמי היחסי, בחסות ארצות הברית, מאז מלחמת העולם השנייה). כך או כך, די ברור שכוח הגמוני כזה הוא נחלת העבר. המערכת הבינלאומית הופכת בהדרגה למערכת רב-קוטבית, לאור מה שנראה כהיחלשות אמריקנית לצד עלייתן של מעצמות אזוריות שונות ובראשן סין.

אפשרות אחרת היא לנסות לכוון את המוסדות לא "מלמעלה למטה" – בין אם באמצעות "שוטר עולמי" או חוזה רציונלי כלשהו בין מספר רב של מדינות – אלא להפך, "מלמטה למעלה". כאן נכנסת לתמונה מדינת המרכז, אשר מצמיחה מוסדות וסדר אזורי לא באמצעות כוח, אלא באמצעות יציבות. לשם כך, עליה למלא שני תנאים מרכזיים: עליה להיות קטנה מספיק כדי לא ליצור תחושת איום בקרב

השחקנים האחרים במערכת, אך בה בעת עליה להיות גורם חזק, ריבוני ועצמאי, שאינו משתייך באופן מובהק לאף אחד מהמחנות של השחקנים הגדולים יותר באזור.

איך תורם הדבר להיווצרותם של מוסדות בינלאומיים? ברגע שקיימת מדינת מרכז בתוך מערכת אזורית נתונה, אותה מערכת נעשית מסודרת יותר, שכן יש בה לפחות חלק אחד יציב שאינו לוקח חלק בהתכתשויות המקומיות. הפחתת המתחיות מאפשרת לחברות המערכת להתרגל לדפוסי פעולה אלימים פחות וליצור מסגרות פורמליות וא-פורמליות שיקבעו את דפוסי הפעולה הלא-אלימים. בהקשר זה, מדינת המרכז יכולה לשמש ערוץ מוסכם להעברת מסרים בין מדינות יריבות שהעוינות והחשדנות מקשות עליהן לתקשר ישירות באופן אמין, ואף לפעול כגורם מתווך וכמקום ניטרלי לצורך התכנסויות ופגישות רב-צדדיות.

לקורא החשדן, הפסקאות האחרונות עשויות להישמע כמודל תיאורטי בעלמא, אך את דבריי אפשר להקביל לתופעה ההיסטורית של אזורי ה"חראם" בחצי האי ערב בתקופה הטרם-אסלאמית. במציאות הכאוטית של התקופה ההיא, שבה פשיטות הדדיות וסכסוכים בין שבטים יריבים היו דבר שבשגרה, נמצא תפקיד חיוני למרחבים ניטרליים שבהם יכלו להיפגש מנהיגים יריבים מבלי לחשוש לחייהם, וסוחרים משבטים אויבים יכלו לסחור בביטחון. אזורי ה"חראם" מוקמו בדרך כלל בתווך שבין גבולותיהם של השבטים היריבים ונחשבו אזורים מקודשים.¹⁴

פונקציה דומה ממלאות, במובנים מסוימים, הנסיכויות הקטנות במפרץ הפרסי. הדינמיקה הפנים-מפוצית בעשורים האחרונים מעלה תהייה: מדוע, חרף יותר מארבעים שנה של עוינות הדדית, יריבות דתית עזה ואינטרסים גיאופוליטיים סותרים – עדיין לא פרצה מלחמה ישירה בין איראן לסעודיה? התשובה האינטואיטיבית תצביע על הנוכחות הצבאית האמריקנית באזור, המשמשת גורם מרתיע. תשובה מושכלת יותר תצביע על קיומם של חוצצים גיאופוליטיים המהווים מכשול בפני הזנקתו של מרוץ התפשטות בלתי מבוקר בין שתי המעצמות האזוריות. חוצצים אלו הן מדינות המפרץ הקטנות.

נסו לחשוב על מדינה כמו נסיכות קטר, הנמצאת במצב שנדמה כהתגלמות הגיאופוליטית המובהקת של הביטוי "בין הפטיש לסדן". ואולם, למרות ממדיה הקטנים וחולשתה הצבאית, קטר נמצאת כיום בעמדה שבה אם כוח אזורי מסוים יאיים על ביטחונה, ימצאו מספיק שחקנים אחרים המחזיקים בנכסים כבדי משקל על אדמתה, שיזדעקו לעזרתה. ארה"ב, ישראל, טורקיה, ואיראן מחזיקות כולן במניות רבות ערך בקטר – וזוהי רק רשימה ראשונית. המדינה הקטנטנה מחזיקה בשטחה בסיסים צבאיים של ארה"ב ושל טורקיה. מבחינת איראן היא מהווה שותפה אסטרטגית בתחום הגז הטבעי (שבו שתי המדינות נהנות מעתודות גדולות ביותר) וגשר למדינות המפרץ האחרות, ומבחינת ישראל היא שחקן בעל השפעה על הנעשה

ברצועת עזה. כל זאת, מבלי להזכיר את רשת אל-ג'זירה הפופולרית שהיא מפעילה, ואת תפקידה החשוב בשוק האנרגיה העולמי. מדינות שבכל מובן אחר הן יריבותיה המרות ואף אויבותיה מסכימות (גם אם בחירוק שיניים) על החיוניות שבהמשך קיומה של קטר עצמאית.

דוגמאות נוספות הן עומאן, החולקת עם איראן ואיחוד האמירויות את השליטה על מצרי הורמוז האסטרטגיים, וכווית, הממוקמת באזור אסטרטגי החוצץ בין סעודיה ואיראן. שתיהן משמשות כולמי זעזועים אזוריים, המגבילים את גבולות הגזרה של הקונפליקט הסעודי-איראני.¹⁵ קשה אומנם לצפות להתפתחותם של מוסדות אזוריים יציבים סביב אותן מדינות – בעיקר בשל האופי האסרטיבי והאימפריאלי של מדינות החוץ האיראנית, שאינה מעוניינת בסטטוס-קוו – אך אלו דוגמאות טובות לכך שקיומן של מדינות קטנות ועצמאיות, בהינתן שהן חזקות מספיק, יכול להוות נכס אזורי שתועלתו חורגת מגבולות האינטרסים האנוכיים שלהן.

מדינות מרכז ממלאות אפוא תפקיד חשוב בכל מערכת בינלאומית כאוטית, וככל שהמערכת כאוטית יותר, כך צריך המרכז להיות יציב יותר. מדינת ישראל היא מועמדת טבעית לתפקיד זה במערכת המזרח תיכונית, ולא רק בזכות עוצמתה הצבאית או היציבות המשטרית שלה (אלמנטים החסרים אצל מדינות המרכז המפרציות שנוכרו קודם לכן), אלא גם לאור מה שניתן לכנות "האתוס של המרכז". אתוס זה מופיע במקומות רבים במסורת היהודית לדורותיה, ויכול לשמש מקור עמוק של "עוצמה רכה" שתסייע למדינת ישראל למצב את עצמה בתפקיד זה. באתוס יהודי זה אבקש לגעת כעת, לפני שאעבור להצגת רכיביו המרכזיים של מודל "הלב והעורקים".

עיקרון יהודי קדום

באיזו מידה ניתן לשאוב מהמסורת היהודית עקרונות מדיניים מעשיים? זו אינה שאלה חדשה. ישנה עמדה ספקנית כלפי הרלוונטיות של ההגות היהודית למצב של קיום מדיני, פשוט משום שלאורך ההיסטוריה היהודית היה העם היהודי נטול מדינה משלו. טיעון זה יש בו מן האמת – אך זוהי אמת חלקית בלבד. בקריאה זהירה בתנ"ך ובמקורות מאוחרים ממנו אפשר למצוא עיקרון מדיני המבדיל את החזון הפוליטי היהודי מזה של הנצרות והאסלאם, והוא האתוס של המרכז.

אחת הדוגמאות המוכרות ביותר לאתוס יהודי זה נמצאת בחזון אחרית הימים שבתחילת ספר ישעיהו (ב', ב-ד):

וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהוָה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הָהָרִים, וְנִשְׂא מִגְּבֻעוֹת וְנִהְרָו אֱלֹהֵי כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ: לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ה' אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וִירֵנו מִדְּרָכָיו וְנִלְכֶה בְּאַרְחֵתָיו, כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדָבַר ה' מִירוּשָׁלַם. וְשִׁפְט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לַעַמִּים

רבים וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות; לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה.

רעיון דומה מבוטא גם בחתימת הספר (ישעיהו ס"ו, כ"ג):

והביאו את כל אחיכם מפל הגוים מנחה לה' בסוסים וברכב ובצבים ובפרדים ובפרדות על הר קדשי ירושלם, אמר ה', כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור בית ה'. וגם מהם אקח לכהנים ללויים, אמר ה'. ... והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו; יבוא כל בשר להשתחות לפני, אמר ה'.

נבואה דומה המבטאת גם היא את האתוס היהודי של המרכז מופיעה בסוף ספר זכריה (י"ד, טז-יט):

והיה כל הנותר מפל הגוים הבאים על ירושלם, ועלו מדי שנה בשנה להשתחות למלך ה' צבאות ולחג את חג הסכות. והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלם להשתחות למלך ה' צבאות, ולא עליהם יהיה הגשם. ואם משפחת מצרים לא תעלה ולא באה ולא עליהם תהיה המגפה אשר יגף ה' את הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסכות. זאת תהיה חטאת מצרים וחטאת כל הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסכות.

לפי חזונו הפוליטי של נביאי ישראל, אחרית הימים אינה מצב של אימפריה יהודית אוניברסלית, אלא של מערכת בינלאומית שארץ ישראל נמצאת במרכזה. בפרספקטיבה היסטורית, כאלפיים וחמש מאות שנה לאחר שנאמרו הנבואות, אפשר לראות את ההבדל הניכר בין חזון אחרית הימים של עם ישראל לזה של הנצרות הקתולית והאסלאם. נבואת ישעיהו אינה מדברת על עולם אוטופי שבו יימחקו הגבולות בין הלאומים במסגרת גיור כולל של כל באי עולם. עם ישראל באחרית הימים אינו משתנה בהיקפו הדמוגרפי, אלא בתפקידו הפוליטי. ירושלים תיעשה מוקד עולמי שאליו עולים לרגל מארבע קצוות תבל – אך לא מוקד של שלטון עולמי. זהו הבדל מהותי מחזונות אחרים בעלי אופי אימפריאלי מובהק.¹⁶

דוגמה נוספת ניתן לראות במדרש תנחומא, פרשת קדושים, סימן י, שבו נכתב:

ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם, וירושלים באמצעיתה של ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל, ואנן שתייה לפני הארון, שממנה נשנת העולם.

ועל אלה נוסף את דבריו הידועים של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי (מאמר שני, לו), כי "ישראל באומות כלב שבאיברים".

לאור כל זאת, אפשר לומר שישנו מרכיב ניכר במסורת היהודית, המייחס לעם ישראל ולארץ ישראל תפקיד של ישות מרכזית. חזון אחרית הימים הוא חזון של שלום בינלאומי, אבל מה שמאפשר את קיומו של שלום כזה הוא מרכז בעל ריבונות בלתי

תלויה, המשמש מקום התכנסות ומפגש של כל העמים. מרכז זה הוא ארץ ישראל שבה מתקיים ומשגשג עם ישראל.

מרכיב זה במסורת היהודית חורג מעבר למישור החזון והרעיון המופשט. שכן לא רק נביאי ישראל התנגדו לחזון האימפריאלי. התנגדות זאת מעוגנת גם בהלכה. אם נחשוב על אופן ההתפשטות של כוח אימפריאלי, נמצא שהוא יכול להיעשות בשתי דרכים: סיפוח של אוכלוסייה וסיפוח של טריטוריה. אף אימפריה לא תקום אם לא תגיע להישגים בולטים לפחות באחד מהממדים הללו. והנה, החוק ההלכתי מונע מכל מדינה יהודית לגדול יתר על המידה באף אחד מהם.

בממד הטריטוריאלי, התורה מגדירה לעם ישראל את גבולותיה המפורטים של הארץ לפני כניסתם אליה. "צו את בני ישראל, ואמרת אליהם, כִּי-אתם באים אל-הארץ כְּנָעַן – זאת הארץ אשר תפל לכם בְּנַחֲלָה, אֶרֶץ כְּנָעַן לְגַבְלֹתֶיהָ", פותחת הפרשייה (במדבר ל"ד, ב), וממשיכה אל הפרטים. סוגיית גבולות הארץ, אשר למרבה האירוניה מזוהה לא פעם עם אתוס משיחאי-אימפריאלי, מבטאת למעשה רעיון חסר תקדים בעולם העתיק: מרחב הכיבוש האפשרי תחום מראש לטריטוריה ספציפית. גבולותיה של הארץ המובטחת אינם נפרסים עד למקום שאליו מגיעה תנופת החרב, אלא מוכתבים בידי ציווי אלוהי.¹⁷

אומנם יש סעיפים מסוימים בהלכה – כמו ההכרה העקרונית באפשרות של יציאה ל"מלחמת רשות" שעניינה "הרחבת גבול ישראל"¹⁸ – שלכאורה עומדים בניגוד לעיקרון זה, אך אלו היוצאים מן הכלל אשר מעידים על הכלל. התורה מגבילה מאוד את יכולתה של המדינה היהודית לספח אליה שטחים נוספים מעבר לגבולות ארץ ישראל.

שנית, בממד הדמוגרפי, מערכת הכללים המסועפת בתחום הגיור מונעת כל אפשרות לסיפוח המוני של אזרחים למדינה היהודית, מעבר להיקפיו הטבעיים של העם על תפוצותיו. האיסור ההלכתי על נישואין לנוכרים, והרף הגבוה הנדרש מהמבקשים להתגייר, שומרים לא רק על הזהות היהודית הפרטיקולרית, אלא, בעקיפין, גם על זו של עמים אחרים. גם כאן, מה שנתפס לא פעם כסממן להתנשאות וגזענות כלפי עמים אחרים, מהווה למעשה מחסום פנימי כנגד התרחבות יתר.

לכן, כדי לבסס את מעמדה כ"מדינת מרכז", מדינת ישראל יכולה לטעון טענה שמדינות מעטות, אם בכלל, יעזו להשמיעה: שהיא מנועה מכל התפשטות אימפריאלית לא רק מצד המשפט הבינלאומי או הפנימי שלה, אלא מתוך כך שהאתוס הריבוני שלה מנוגד מיסודו להתפשטות כזאת.

ארבע מערכות התשתית

הארכת די בכל הקשור לפן הרעיוני של המודל; הגיע הזמן לעבור לפסים מעשיים. כפי שכבר ציינת, כדי להביא את מדינת ישראל למצב של מדינת "מרכז" או "לב"

אזורי, דרושה פריסת תשתיות בתחומים שבהם נהנית מדינת ישראל מיתרון יחסי. אני מבקש להציע ארבעה תחומים כאלה: עורקי תחבורה, אנרגיה, מים (מותפלים), ותקשורת נתונים. אף חברה אנושית אינה יכולה לקיים אורח חיים מודרני ללא ארבע התשתיות הללו, ועל כן כל פגיעה או מחסור בהן יורגשו מייד. המדד המרכזי להערכת הביקוש האזורי הפוטנציאלי בתחומים אלה הוא היקף האוכלוסייה ושיעור הגידול הדמוגרפי – ובנושא זה יש להקדים ולציין כמה נקודות חשובות.

נקודת המוצא – המגמות הדמוגרפיות במזרח התיכון

המגמות הדמוגרפיות הנוכחיות יוצרות לא מעט אתגרים לשליטים המזרח תיכוניים. לרוב, הבעיות קשורות לפער שבין גידול האוכלוסייה לבין קצב הרחבת התשתיות האמורות לספק לו מענה. על פי נתוני הבנק העולמי, בתוך עשור צמח היקף האוכלוסייה בעולם הערבי כולו מ-354 מיליון ב-2010 ל-436 מיליון ב-2020.¹⁹ לפי התחזיות, נתון זה צפוי להמשיך לעלות בקצב גבוה יחסית – גם ביחס למדינת ישראל, המאופיינת אף היא בצמיחה חריגה ביחס לעולם המערבי.²⁰ מעבר לכך, יש להביא בחשבון את אוכלוסיית אפריקה שמדרום לסהרה, אשר צפויה לגדול בקצב של עשרות מיליונים בשנה²¹ ולהוביל לפיצוץ אוכלוסין שעשוי לעורר נדידת אוכלוסייה – בין השאר לעבר מדינות הנמצאות בסביבתה של מדינת ישראל.

בין כך ובין כך, השורה התחתונה ברורה: בטווח הבינוני והארוך, עתידים להיות בסביבתה של מדינת ישראל הרבה יותר אנשים, שיזדקקו להרבה יותר מים, אנרגיה, מזון וכו'. אם כן, גם אם כיום הדבר עשוי להישמע דמיוני – הגשמת הרעיון של מדינת ישראל כמוקד תשתיות אזורי אינו מופרך כלל, הודות לשילוב בין ההיצע הישראלי, המבוסס על טכנולוגיה מתקדמת, כלכלה מפותחת, יציבות פוליטית ומיקום גיאוגרפי אסטרטגי, לבין הביקוש העצום הצפוי בעתיד.

תחבורה

המקום הטבעי לפתיחת הדיון על יתרונותיה היחסיים של ישראל הוא תחום תשתיות התחבורה. כל ישראלי שיקרא את המשפט האחרון בוודאי יצחק, אבל עלינו להפריד בין המצוי לבין האפשרי. בלי קשר לתשתית התחבורה הקיימת במדינה ישראל נכון לשנת 2022, מיקומה הגיאוגרפי של ישראל הוא חלומי.

ארץ ישראל שוכנת על הצומת שבין אסיה, אפריקה ואירופה: אזור ששימש שטח התכנסות למעצמות לאורך ההיסטוריה, כפי שמציין העתידן דוד פסיג. לטענתו, כל מעצמה ים תיכונית ביקשה לשלוט באזור זה, הלבנט, כדי לצמצם את תלותה בנתיבי האספקה הימיים הארוכים וכדי להתגונן מפני כוחות עוינים ממזרח; ואלה האחרונים, מצידם, חתרו לשליטה באזור כדי להתגונן מפני כוחות ים-תיכוניים (ועל כך תעיד

הנחישות האיראנית לבסס את אחיזתה בלבנון וסוריה). על ציר נוסף, ארץ ישראל שוכנת בתווך שבין מעצמות דרומיות (מצרים) וצפוניות (כגון בבל ואשור בימי קדם, וכגון האימפריה העות'מאנית בעת החדשה) שהיו חייבות לעבור בשטחה בכל פעם שיצאו למסע כיבושים.²²

דוגמה בולטת לניסיון למימוש הפוטנציאל התחבורתי של מדינת ישראל היא מתווה "מסילות לשלום אזורי" שקידם שר התחבורה לשעבר ישראל כץ, שמטרתו חיבור תשתיות הרכבת של ישראל, ירדן ומדינות המפרץ באופן שיקצר משמעותית את נתיב הסחר שבין המפרץ הפרסי ואירופה.²³ דוגמה נוספת היא התוכנית – שהועלתה ונזנחה לסירוגין כמה פעמים בעשורים האחרונים – להנחת מסילת רכבת בין נמלי אשדוד ואילת, שתהווה חלופה להעברת סחורות דרך תעלת סואץ. לפרויקטים מסילתיים מעין אלה אפשר להוסיף גם תשתיות כבישים. כבר כיום קיים עורך תחבורה כזה, המאפשר תנועת סחורות בין ירדן ונמל חיפה. פרופיל הפעילות של מסדרון יבשתי זה אומנם נמוך יחסית – מסיבות פוליטיות – אך יש בו משום דוגמה טובה לפוטנציאל הגלום במיזמים כגון אלו.²⁴

אל התשתיות היבשתיות ניתן לצרף נדבך נוסף של נמלי אוויר וים. כדי לנצל בצורה המיטבית את מיקומה היבשתי של ישראל לטובת העברת סחורות, יש צורך בהגדלת יכולת הקליטה של נמליה. בהקשר זה יש לציין את כניסתם של "נמל המפרץ" בחיפה ו"נמל הדרום" באשדוד ב-2021 ו-2022 לפעילות חלקית שאמורה לשפר באופן ניכר את הקיבולת הישראלית. אך עדיין יש מקום רב לשיפור. על פי נתוני הבנק העולמי, היקף התעבורה הימית בכלל הנמלים בישראל בשנת 2020 עמד על נפח של כשלושה מיליון מכולות. לשם השוואה, באותה תקופה היקף התעבורה בנמל ג'בל עלי שבדובאי (המדורג כנמל ה-11 בגודלו בעולם) עמד לבדו על 13.5 מיליון מכולות, ובנמל טנג'ר שבמרקו (המדורג במקום ה-37) על כ-5.8 מיליון.²⁵ גם בתחום נמלי האוויר, הפוטנציאל של ישראל נותר בלתי ממומש – על אף מיקומה הגיאוגרפי המרכזי. על פי "דו"ח הקישוריות האווירית" של ארגון חברות התעופה הבינלאומי (IATA), נכון לשנת 2019 ישראל ממוקמת במקום ה-44 בעולם – הרבה אחרי מדינות אחרות וקטנות ממנה באזור (איחוד האמירויות ממוקמת במקום ה-20; קטר במקום ה-32).²⁶

אנרגיה

הטענה שישלם צריכה למנף את נכסיה האנרגטיים נעשתה שכיחה בשיח הישראלי מאז תגליות הגז הטבעי. אך שיח זה אינו עומד על מלוא היקפו של הפוטנציאל הפוליטי הקיים בתגליות אלו.

אחד המאמרים הראשונים בנושא זה פורסם ב-2017 במסגרת מכון ירושלים לאסטרטגיה וביטחון (JISS), ובו כתב עמנואל נבון על הצורך של ישראל למנף

את משאביה האנרגטיים לטובת תועלות מדיניות, בין היתר ביחס לירדן, מצרים וטורקיה.²⁷ בקו הזה הלכו רבים נוספים; בין היתר ניתן לציין את רעיון "גשרי הכלכלה" של איל השקס, הטוען כי

התפתחויות בתחום הגז מאפשרות גם לצאת 'מחוץ לקופסה' וליצור ללא אמצעים צבאיים מציאות מזרח תיכונית מתחדשת. ... ככל שישראל תשכיל לקדם את קשרי הגז וליצור תוכן של ממש בפורום הגז של מזרח הים התיכון, כך יגבר הפוטנציאל להפוך את תחום האנרגיה למנוף לשיפור היחסים עם שכנותינו-יריבותינו.²⁸

ישנם קולות נוספים, המגיעים ממחוזות קרובים אף יותר לרעיון ה"ביטחון הקיבוצי", ומציעים שיתופי פעולה אנרגטיים בין ישראל, ירדן והרש"פ כאמצעי לבניית אמון והתמודדות משותפת עם משברים סביבתיים אזוריים – או "קיימות אנרגטית קולקטיבית".²⁹

להלן כמה נתונים: נכון ל-2021, צריכת הגז הטבעי השנתית של משק החשמל בישראל עומדת על כ-12.3 BCM (מיליארד מטרים מעוקבים), המהווים כ-67% ממקורות ייצור החשמל בישראל.³⁰ לשם השוואה, כמות הגז הנמצאת במאגרים שאותרו עד כה בשטח ישראל עומדת על קרוב ל-1000 BCM – כלומר בערך פי תשעים.³¹ דבר זה מאפשר למדינת ישראל לספק בעצמה את הרוב המכריע של צורכי האנרגיה שלה לעשרות השנים הבאות, ובו בזמן להותיר כמות גדולה של גז לייצוא. במקביל, עקב מגמות דמוגרפיות וכלכליות שכבר הזכרתי, גובר הצורך של מדינות האזור בגז הישראלי. ואכן, כמות הגז המיוצאת לירדן ומצרים נמצאת בשנים האחרונות במגמת עלייה: על פי נתוני רשות הגז הטבעי, סך כל הייצוא בשנת 2021 עמד על 7.14 BCM – עלייה של 68% מהייצוא בשנת 2020.³² דא עקא, במקום לנצל את הייצוא הגובר לביצור התלות האנרגטית של ירדן בישראל – נראה שישראל פועלת בכיוון הפוך.

במזכר הבנות שנחתם לפני כמה חודשים בין ישראל וירדן (ובמעורבות של ארה"ב ואיחוד האמירויות), הוחלט על קידום הסכם שבמסגרתו ירדן תספק לישראל 600 מגה-ואט, עם אופציה ל-2.4 עד 3 גיגה-ואט, בתמורה ל-200 מיליון מ"ק של מים מותפלים בשנה.³³ לצורך השוואה, כמות החשמל המיוצר במדינת ישראל כולה, בשיא הצריכה, עומד על כ-16 גיגה-ואט,³⁴ כך שאומנם לא מדובר באחוזים גבוהים ביותר, אך בהחלט לא מבוטלים. בישראל, ההסכם נחגג ברוב תרועה כצעד של שיתוף פעולה אזורי בהתמודדות עם משבר האקלים.³⁵ אך במבט אסטרטגי, לא ברור מדוע שישראל, שברשותה עתודות אנרגיה משמעותיות, תקנה חשמל מירדן במקום להגביר את הייצוא אליה.

החמצה נוספת של מדינת ישראל בהקשר זה הוא פרויקט "איסטמד" (EastMed) האבוד – צינור גז באורך 1,900 ק"מ ובעל קיבולת של 10 BCM לשנה,³⁶ שנועד להזרים את הגז הישראלי (וכן גז קפריסאי) ליוון ומשם לחלקים אחרים באירופה.

הפרויקט בוטל בתחילת 2022 לאחר שארצות הברית נסוגה מהתמיכה בו וחסלה למעשה את ישימותו הכלכלית. קשה לדעת אם מאמץ דיפלומטי ישראלי יכול היה למנוע את הצעד האמריקני, אך אין ספק שישראל איבדה נכס מדיני פוטנציאלי מהמדרגה הראשונה.

עבירה גוררת עבירה, כפי שאמרו חז"ל, ולאחר ביטול פרויקט "איסטמד" פצחה ישראל במה שנראה כניסיון לשלב את טורקיה – שחקנית אזורית בעייתית ביותר – בתפקיד מפתח במדיניות האנרגטית הישראלית. על פי דיווחים בתקשורת שנשמעו בשנה שעברה, ישראל, לצד מדינות נוספות באזור, שאפה להשתמש בתשתית הצינורות הטורקית כדי לייצא גז לאירופה, המעוניינת להקטין את תלותה בגז הרוסי על רקע המלחמה באוקראינה. שימוש כזה עשוי להצריך גם חיבור לצנרת ירדנית וסורית.³⁷ במילים פשוטות: במקום לבצר תלות אנרגטית של אירופה בישראל, ישראל הייתה נכונה להפוך את עצמה לשחקנית משנה בדיפלומטיית גז אזורית, שתחזק את טורקיה כמקור מרכזי להזרמת גז מזרח-תיכוני לאירופה.³⁸

אם לא די בדוגמאות המאלפות הללו, באה סאגת ההסכם בין חברת קצא"א לחברת Red-Med (חברה בבעלות משותפת ישראלית ואמירתית), העוסק בשינוע נפט מהמפרץ הפרסי לים התיכון, דרך מפרץ אילת. על פי ההסכם שנחתם ברבעון האחרון של 2020, קצא"א תספק למד-רד שירותי אחסון בנמלי אילת ואשקלון, ומשם ישונוע הנפט למדינות הים התיכון. הסכם זה יוביל, בין היתר, להגדלה ניכרת בכמות הנפט ומוצרי הדלק המשונעים בצנרת של חברת קצא"א.³⁹ קשה להפריז בחשיבות האסטרטגית של מהלך זה. הפיכתה של מדינת ישראל לנתיב מעבר חלופי של נפט מפרצי תגדיל עד מאוד את ערכה לכלכלה האזורית ואף העולמית, במיוחד אם נביא בחשבון את האיומים האיראניים בסגירת מצרי הורמוז. עם זאת, הדיון הציבורי בישראל כמעט שאינו נותן משקל להיבט האסטרטגי, ובמידה רבה, מי שנותנים את הטון הם פוליטיקאים וארגונים הנאבקים בחירוף נפש נגד ההסכם, כביכול בשם אג'נדה "ירוקה" ומתוך חשש לסיכונים סביבתיים.

לסיום, קשה שלא להזכיר את הדוגמה הטרייה של הסכם הגז עם לבנון, שנשען, בין השאר, על הטענה שהאינטרס הכלכלי של לבנון יפגע בלגיטימציה שחזיבאללה מקבל מהלבנונים להיכנס לעימות עם ישראל – טענה מוטלת בספק, בייחוד לנוכח ההסלמה האחרונה בגבול הצפון.⁴⁰

אפשר אפוא לומר שהמדיניות הישראלית בתחום האנרגיה מדגימה כיצד נטמעו שרידיו של חזון "המזרח התיכון החדש" עמוק בדנ"א המדיני האסטרטגי שלה. דווקא בתחום שבו ישראל יכולה לבצר את מעמדה כמרכז של רשת אזורית, היא פונה למדיניות שמזכירה יותר גישה של "תלות גומלין מורכבת". קו מדיניות זה הוא החמצה בטווח הקצר, וגורם סיכון פוטנציאלי בטווח הארוך.

מים מותפלים

תחום מבטיח נוסף הוא תחום המים – בדגש על מים מותפלים. רובן הגדול של מדינות המזרח התיכון אינן משופעות, כידוע, במקורות מים טבעיים; וגם אלו שאינן סובלות מבעיה זו, מתמודדות לא אחת עם קשיים באספקת המים בשל בעיות תשתית. דוגמה למדינה כזו היא מצרים, שאספקת המים בה אינה יציבה בעשורים האחרונים, והיא ניצבת על סף משבר מים ממשי עקב גידול דמוגרפי ובניית "סכר התחייה" האתיופית⁴¹ על נהר הנילוס.⁴²

מדינה נוספת הנמצאת בקרבתה של ישראל ומתמודדת עם מצוקת מים ממשית היא ירדן, אשר סובלת משילוב של בצורות, הידלדלות מאגרי מי התהום שברשותה, תשתיות לקויות ועומס דמוגרפי שיצרו מאות אלפי הפליטים שהגיעו אליה מסוריה. יתר על כן, פתרונות של התפלת מים אינם מעשיים מבחינת הממלכה ההאשמית, שכן נקודת המוצא היחידה שלה לים היא רצועה קטנה באזור עקבה – הנמצאת במרחק רב ממרכזי האוכלוסייה שלה.⁴³ בעתיד הרחוק יותר – בהינתן השינויים הפוליטיים הנדרשים – ייתכן שישראל תוכל לספק מים אפילו למדינות אויב סמוכות – לבנון, סוריה ואולי עיראק – שסובלות גם הן מביטחון מים לקוי.

גם סעודיה עשויה להתברר כמקור ביקוש למים מותפלים תוצרת כחול לבן. המדינה המדברית היא אחת מצרכניות המים הגדולות בעולם (לנפש),⁴⁴ עם צריכה שנתית של כ-25.3 מיליארד מ"ק⁴⁵ – יותר מפי עשרים מהצריכה בישראל. כיום סעודיה מתפילה מים בכמויות גדולות מספיק כדי להבטיח כמעט לכל תושביה אספקת מים סדירה, אך צריכת המים של הממלכה צפויה לגדול בעתיד, במיוחד לאור "חזון סעודיה 2030" – תהליך הפיתוח הכלכלי שמוביל יורש העצר מוחמד בן סלמאן. בהקשר זה יש לציין במיוחד את העיר העתידנית ניאום (Neom), שמיקומה המתוכנן יהיה קרוב יותר לגבולה הדרומי של ישראל מאשר לרוב מתקני ההתפלה הסעודיים הקיימים כיום. תלותה של הממלכה בכמה מתקני התפלה, הפרוסים במספר מוגבל של מוקדים, הופכת אותה כבר עתה לפגיעה בפני מתקפות טילים, כטב"מים וסייבר איראניות וחותרות, שיכולתה להתגונן מפניהן מוגבלת – כפי שכבר הוכיחו שורה של תקיפות מוצלחות שבוצעו נגדה בעבר (בעיקר נגד תשתיות נפט). לישראל, לעומת זאת, יכולות ידועות בתחום ההגנה האווירית. התחברות לתשתית התפלה ישראלית מוגנת היטב עשויה להיות אפוא אטרקטיבית במיוחד עבור הסעודים.

נכון להיום, סך יכולת ההתפלה הישראלית עומדת על כ-650 מיליון מטרים מעוקבים,⁴⁶ המהווים קצת פחות מרבע מסך הצריכה בישראל (לפי נתוני 2020).⁴⁷ היקפים אלו הם כמובן טיפה בים בהשוואה לצריכה של מדינות כמו מצרים וסעודיה. איני טוען שישראל צריכה לשאוף להתפיל כמויות גדולות כל כך של מים, אבל יש בהחלט מקום לשקול קבלת החלטה אסטרטגית על השקעה מסיבית בהקמת מתקני

התפלה שיוכלו לספק חלק מצריכת המים של מדינות האזור. זאת, כנדבך אחד מני רבים של מודל "הלב והעורקים".

תקשורת נתונים

הפוטנציאל הטמון ברגל הרביעית של מודל "הלב והעורקים" – תקשורת נתונים – הוא התפתחות חדשה יחסית. במאה העשרים הפך החשמל לצורך אנושי בסיסי, וכיום, במאה ה-21, קשה לדמיין את אורח החיים המודרני ללא גישה מתמדת לתקשורת נתונים. ההתפתחות בתחומים אלו אינה עוצרת. היבטים רבים מחיי היום-יום – קניות, בנקאות, פנאי, תשתיות וכו' – עוברים למרחב הדיגיטלי, ופוטנציאל השגשוג הכלכלי של המדינות השונות תלוי באיכותן וקדמתן של תשתיות תקשורת הנתונים שלהן.

לכאורה, תחום תקשורת הנתונים אינו מתיישב עם הרציונל הבסיסי של מודל "הלב והעורקים" כפי שתארתי אותו עד כה. המרחב הדיגיטלי נתפס כאחד מסממניה ומכשיריה המרכזיים של הגלובליזציה: מרחב מופשט וחסר גבולות גיאוגרפיים ופוליטיים כאחד. מה לו ולחשיבה הגאופוליטית של המודל שלנו? אך זוהי תדמית מטעה. למעשה, יש קשר הדוק בין המרחב הקיברנטי למרחב הגיאוגרפי הפיזי, שכן תשתיות האינטרנט חייבות לשבת בשטח ממשי כלשהו ולהיות כפופות לריבונות הפוליטית החלה עליו.

אחת הדרכים לשילוב תחום תקשורת הנתונים במודל "הלב והעורקים" עשויה להימצא בשוק חוות השרתים ומחשוב הענן. העלייה החדה בנפח המידע הזורם ברשת הביאה לצמיחתן של חברות המציעות שירותי אחסון נתונים באופן מרוכז ויעיל. נכון ל-2019, שוק זה נשלט ברובו על ידי חברות אמריקניות וסיניות – וכך נוצר מצב שבו מידע השייך לשאר המדינות ולאזרחיהן, כפוף במובנים רבים לריבונותן של שתי המעצמות.⁴⁸ פיתוח של שירותי אחסון נתונים גדולים ואיכותיים מספיק בישראל עשוי לספק חלופה אטרקטיבית למדינות החוששות להפקיד את המידע שברשותן בידיה של מעצמה כלשהי; במיוחד אם מדובר במעצמה כמו סין, שבלשון המעטה אינה ידועה כחוף מבטחים לזכויות פרט וקניין.

ישראל כבר השכילה לנצל בעבר את יתרונה היחסי בתחום הטכנולוגי לחיזוק מעמדה הגיאופוליטי, אך טרם הועלתה האפשרות של שילוב בין היתרון הטכנולוגי של ישראל לבין יתרונה הגיאוגרפי. חשיבותו של זה האחרון גדולה במיוחד כשמדובר בתשתיות תקשורת הנפרסות בשטח, דוגמת כבלים. ככל שיימצאו ההזדמנויות הטכנולוגיות המתאימות, הפוטנציאל הגלום ברכיב זה של מודל "הלב והעורקים" ילך ויגדל – הן משום שניתן לראות בורימת הנתונים את "מערכת הדם" של המדינות המפותחות במאה ה-21, הן משום שבתחום זה אין לכאורה חסמים טבעיים כגון אלו שיש בתחום

הגז והמים אשר יגבילו את יכולתה של ישראל לספק משאבים גדולים יותר מנפח השימוש של מדינות האזור.

סיכום

כיצד תוכל מדינת ישראל להבטיח את קיומה לעשרות השנים הבאות? במאמר זה ביקשתי לשרטט את תחילתה של תשובה חדשה לשאלה זו. ישראל תוכל להבטיח את קיומה באמצעות אסטרטגיה רבתי שתתבסס על הרציונל של מה שכיניתי מודל "הלב והעורקים": פיתוח מסיבי של תשתיות בכמה תחומים שישראל נהנית בהם מיתרונות יחסיים – כבישים ומסילות, אנרגיה, מים ותקשורת נתונים – יהפוך את מדינת ישראל לצומת מרכזי בכלכלה האזורית, צומת שחבלה גדולה בו תסב נזק תשתיתי בלתי נסבל בכל המדינות באזור. מצב זה יבטיח לא רק את הישרדותה ושגשוגה של ישראל, אלא ייטיב עם האזור כולו, שכן קיומו של מרכז איתן, עצמאי וחסר שאיפות התפשטות בתוך מערכת אזורית כאוטית ואלימה יסייע בביסוס כללי משחק אזוריים ויהווה ערוץ קשר בין השקניות השונות. אומנם כבר היום יש מדינות "מרכז" באזור המפרץ הפרסי, אבל לאף אחת מהן אין השילוב של כוח צבאי, יתרונות כלכליים וגיאוגרפיים ומוניטין דתי והיסטורי העומד לרשותה של ישראל.

מימוש מודל "הלב והעורקים" לא ייגמר בתוך שנה, גם לא בתוך עשור. הוא יהיה תהליך ארוך והדרגתי, שיחייב הירתמות ותיאום של חלק נכבד ממשרדי הממשלה – דבר שהמערכת הציבורית בישראל, כידוע, אינה מצטיינת בו. אך נסו לחשוב על התהליך כמעין מעגל קסמים: ככל שמדינת ישראל תפגין יותר יציבות ותינה מיותר ביטחון, מדינות האזור יחוו בטוחות יותר להתחבר למערכת התשתיות הישראלית – מה שבתורו יגדיל עוד יותר את ביטחונה של ישראל בזכות ההשפעות של חזון "הלב והעורקים" שפורטו לעיל. העמקת הביטחון והצטרפותן של מדינות נוספות יובילו ליותר השקעות זרות לשם הרחבת התשתיות, ותפקידה של ישראל כמדינת מרכז יגדל וילך.

ראוי לציין שהרעיון של שימוש בתשתיות שונות ככלי של מדיניות חוץ וביטחון אינו זר לחלוטין למקבלי ההחלטות בישראל, ועל כך יעידו מיזמים כמו "מסילות לשלום אזורי" או צינור האיסטמ. חידושו העיקרי של המאמר הנוכחי טמון בהצעה לאגד את שלל המיזמים תחת מסגרת תפיסתית אחת עם היגיון תיאורטי עצמאי ועם שורשים במסורת ההגות היהודית. אולי יחלפו עוד שנים רבות עד שהשיח המדיני-ביטחוני בישראל יצליח להתעלות מעבר לציר שבין "המזרח התיכון החדש" ו"קיר הברזל"; אבל אם הצלחתי לספק כאן אפילו את קצה-קצהו של אוצר מילים ומונחים אלטרנטיבי, דייני.

- 1 להרחבה בדבר מקומם של שני הזרמים הללו בחשיבה האסטרטגית הישראלית ראו יגיל הנקין, "מה יבטיח את קיומנו?", השילוח 2 (תשע"ז), עמ' 47-79.
- 2 למרות ההתבטאויות הסעודיות הפומביות, ישנם סימנים לכך שהממלכה אינה רואה עוד את הסוגיה הפלסטינית כמחסום מהותי בפני חימום היחסים עם ישראל. ראו למשל: Dion Nissenbaum, Dov Lieber and Stephan Kalin "Saudi Arabia Seeks U.S. Security Pledges, Nuclear Help for Peace With Israel", *The Wall Street Journal*, March 9, 2023.
- 3 שמעון פרס ואריה נאור, המזרח התיכון החדש: מסגרת ותהליכים לעידן השלום, בני-ברק: סטימצקי, 1993, עמ' 78.
- 4 שם, עמ' 48.
- 5 שם, עמ' 61.
- 6 Karl Wolfgang Deutsch, *Political Community and the North America Area: International Organization in the Light of Historical Example*, Princeton: Princeton University Press, 1957, p. 5.
- 7 ראו הנרי קייסינג'ר, דיפלומטיה, מאנגלית: דוד בן-נחום, ירושלים: שלם, 2007, עמ' 37-38.
- 8 להרחבה בנושא זה ראו שני הפרקים הראשונים בספרם של ניי וקוהן Robert Keohane and Joseph Nye, *Power and Interdependence*, New York: Longman, 2001.
- 9 תומס פרידמן, "מעולם שטוח לעולם מהיר, חכם ועמוק", בתוך קובי מיכאל ואחרים (עורכים), סביבה, אקלים וביטחון לאומי, חזית חדשה לישראל, תל-אביב: המכון למחקרי ביטחון לאומי, 2021, עמ' 304.
- 10 שם, עמ' 309.
- 11 קייסינג'ר, דיפלומטיה, עמ' 233.
- 12 לזוגמה קונקרטיה בהקשר האמריקני, שבנוסף מרחיבה על אודות מנופי ההשפעה שמדינות יכולות לרכוש דרך שליטה במוקדי הרשתות, ראו Thomas Oatley "Toward a Political Economy of Complex interdependence", *European Journal of International Relations* Vol 25 No 4 (2019).
- 13 להרחבה ראו Hedley Bull, *The Anarchical Society*, New York: Colombia University Press, p. 74.
- 14 ראו היו קנדי, מוחמד והחליפות: המזרח התיכון המוסלמי במאות השישית-האחת עשרה, מאנגלית:
- עמנואל קופלביץ, ירושלים: מוסד ביאליק, 1998, עמ' 24.
- 15 להרחבה על מדיניות הגידור (hedging) של מדינות המפרץ הקטנות, ראו Yoel Guzansky, "The Foreign-Policy Tools of Small Powers: Strategic Hedging in the Persian Gulf", *Middle East Policy* 22:1, pp. 112-122; Sofia Hamidi and Mohamad Salman, "The Hedging Strategy of Small Arab Gulf States", *Asian Politics and Policy* 12:2, pp. 134-144.
- 16 להרחבה על ההתנגדות המקרא לרעיון האימפריאלי, ראו יורם חזוני, "הלאומיות וחירות המערב", השילוח 7 (תשע"ח), עמ' 74-47.
- 17 אני מבקש להודות בהקשר זה לד"ר רפאל בן-לוי, שהפנה את תשומת ליבי לנקודה זו.
- 18 ראו משנה תורה לרמב"ם, הלכות מלכים ה, א.
- 19 Population, total – "Middle East & North Africa", *The World Bank*, זמין במרשתת.
- 20 "Global Trends 2040: A More Contested World", *USA National Intelligence Council*, 2021, p. 19.
- 21 שם.
- 22 דוד פסיג, 2048, תל-אביב: ידיעות אחרונות, 2010, עמ' 286-287.
- 23 איל השקס, גשרי הכלכלה: ההזדמנויות החדשות במזרח התיכון, תל-אביב: מטר, 2021, עמ' 122.
- 24 שם, עמ' 121-122.
- 25 הנתונים לקוחים מתוך אתר הבנק העולמי, ראו "Container port traffic (TEU: 20 foot equivalent units) – Israel", *worldbank* וכן מאתר מועצת הספנות העולמית, ראו "Top 50 Ports", *World Shipping Council*.
- 26 הדירוג מבוסס על שקלול של מרכזיותם היחסית של היעדים השונים, ומספר מקומות הטיסה הזמינים אליהם בכל שנה. להרחבה על אופן הדירוג והדירוג עצמו ראו דו"ח ארגון חברות התעופה הבינלאומי, "Air connectivity: measuring the connections that drive economic growth", *LATA*, זמין במרשתת.
- 27 עמנואל נבון, "ישראל והגיאופוליטיקה החדשה של שוק האנרגיה", מכון ירושלים לאסטרטגיה וביטחון, אוקטובר 2017.
- 28 השקס, גשרי הכלכלה, עמ' 104.

חיי פא"י: אפשרות היסטורית לחרדיות עכשווית

תנועת פועלי אגודת ישראל הציעה מודל של חרדיות ארץ-ישראלית מודרנית, עובדת ומתיישבת – ועל הדרך, גם מודל למפלגת פועלים לא מעמדית. גם לאחר שהתפוגגה, נראה כי ליחה לא נס

לזכרו היקר של סבי, פרופ' דוד מרצבך ז"ל,
מיקרוביולוג, תלמיד חכם ואיש חסד,
שדמותו הוליכה אותי בעקבי פא"י

במשך יותר מיובל שנים, משנות השלושים ועד שלהי שנות השמונים, פעלה בארץ ישראל תנועה פוליטית-רעיונית קטנה ששמה נישא עד היום בגעגוע בפי צאצאיה: פא"י שמה. הייתה זו תנועה חרדית שהפכה במשך השנים לבית רעיוני-פוליטי ליהודים חרדים בוני הארץ. פא"י – קיצור של "פועלי אגודת ישראל" – התבססה בארץ בעשור הרביעי של המאה הקודמת, ומשהוקמה המדינה הייתה שותפה להנהגתה. פא"י הקימה יישובים, שיכונים ומוסדות חינוך וקלטה עלייה. בניה התגייסו לצבא ועמלו לפרנסתם בכל תחומי המשק. כעבור עשרות שנים, מקץ כמה מערכות בחירות והתנגשויות חוזרות ונשנות עם תנועת האם, "אגודת ישראל" (שנפלגה אף היא בינתיים לשני ראשים), חדלה פא"י מלהתקיים כתנועה פוליטית.¹

היעלמותה של פא"י מן המפה הפוליטית הייתה יותר מאשר פרט שולי במעגל החיים של המפלגות בישראל, כשם שפא"י הייתה הרבה יותר מאשר שם של רשימה פוליטית. פא"י הייתה שם קוד לאופי שלם, להווי חיים מלא, שקשה להסבירו במילים – ואולי גם קשה למוסרו מדור לדור. דעיכתה המתמשכת של תנועה זו, לצד

שמואל מרצבך, המסייע גם בעריכת 'השילוח', הוא עורכם של ספרים, מחקרי מדיניות וכתבי עת ומורה לפיזיקה.

התעצמותה של "חברת הלומדים" ועליית כוחן של שאר המפלגות החרדיות בישראל, יש בהן משום עדות והסבר לתהליכי עומק שעברה – ועודה עוברת – החברה החרדית והדתית בישראל.²

בשורות הבאות אבקש לתאר את תולדותיה של תנועת פא"י, את מפעלותיה ורעיונותיה, את הוגיה, מנהיגיה ואנשיה – את דמות הפא"יניק המצוי, מן השורה – את המאורעות החשובים בימי חייה ואת הגורמים שהביאו לדעיכתה. מתוך תיאור הווייתה של פא"י אעמוד על כמה מקווי פרשת המים בזהות האגודאית-חרדית בשאלות של חינוך ולימודים כלליים, יישוב הארץ והיחס למוסדות הציוניים, התפיסה החרדית העצמית והחיצונית (שאלת "מיהו חרדי?") – ובצמיחת דוקטרינת "דעת תורה" (התפיסה הגורסת כי יש להישמע למוצא פיהם של גדולי הרבנים גם כשמדובר בעניינים שאינם הלכתיים, ובכלל זאת סוגיות פוליטיות ועניינים כגון הנחיות שמירה על הבריאות בעת מגפה). בין שיטי המאמר ישורטטו כמה מתהליכי התהוותה של החברה החרדית בת ימינו – כחברה נתמכת, המעמידה את לימוד התורה כערך בלעדי כמעט ומתבדלת מהמדינה ומוסדותיה.³

לכסוף אנסה להצביע על מאפיינים אחדים בעולמה של פא"י אשר עשויים לשמש – ואולי כבר משמשים – מצע לצמיחתה של חרדיות ישנה-חדשה בישראל: חרדיות שתטה שכם להמשך קיומו של המפעל הלאומי בארץ ישראל, תהיה חלק בלתי נפרד מכלכלת ישראל ותהפוך גורם משפיע בעל תרומה ייחודית למדינת ישראל בכללה – מתוך הזדהות עימה דה-פקטו גם אם לא דה-יורה. האתגרים הניצבים בפני מדינת ישראל מחד גיסא ובפני החברה החרדית מאידך גיסא אינם מותירים כל ברירה אחרת.

מאגודת ישראל ליהדות התורה

מאז ראשית ימיה הייתה פא"י תנועה המסונפת לתנועת האם שמקרבה יצאה: אגודת ישראל (להלן: אגו"). מאז גם התאפיינו יחסי תנועת האם ותנועת הבת בחשדנות לצד נאמנות. כפי שנראה להלן, יחסי משיכה-דחייה אלו הוסיפו להתקיים בחלוף השנים ואף התעצמו למאוד. שיאו של המתח התגלע בשנות השישים – עד ליציאתה בפועל של פא"י מתחת כנפיה של אגו". הבנתה של פא"י אינה אפשרית אפוא בלא מבט קצר על אמה-הורתה אגו" ולכך אפנה תחילה.⁴

תנועת אגודת ישראל נוסדה בראשית המאה העשרים וביקשה לכנס תחתיה את כלל היהודים שומרי התורה והמצוות. ועידת היסוד של התנועה התקיימה במרץ 1912 בקטוביץ (כיום פולין). להקמתה של התנועה חברו יחדיו גורמים ממערב אירופה וממזרח, מפולין, מליטא ומגרמניה, "חסידים" לצד "מתנגדים"; ושיתוף פעולה נדיר זה היה מסממני ההיכר המובהקים של התנועה במרבית המאה העשרים – הגם שנלוו לו מתחים שונים.⁵ אכן, התנועה הוקמה בעיקרה על ידי יהודים ממערב אירופה



ובראשם יעקב רוזנהיים, מראשי התאחדות האורתודוקסים בגרמניה (ארגון שנוסד ב-1885 על ידי רש"ר הירש ואיגד את היהודים האורתודוקסים בגרמניה).

בוועידת קטוביץ נקבע כי מטרתה של אגו"י היא "לפתור ברוח התורה והמצווה את כל השאלות שתעלינה יום יום על הפרק בחיי עם ישראל".⁶ מאוחר יותר, ב-1947, הגדירה אגו"י עצמה בפני ועדה של האו"ם כ"הסתדרות עצמאית ובלתי תלויה שלא הצטרפה להסתדרות הציונית באשר ההסתדרות הציונית בנויה כולה על יסודות לאומיים חילוניים בניגוד למהותו של עם ישראל כעם ה', עם התורה...".⁷

מבחינות ידועות הייתה אגו"י, לכל הפחות בשנותיה הראשונות, תנועה "פלורליסטית" למדי – "נהרא נהרא ופשטיה [=נהר נהר ונתיבו]", כפי שנקבע על ידי ראשיה ב-1923. אומנם "מועצת גדולי התורה" שלה, שעזמה נמנו כמה מגדולי התורה באותה עת, התוותה את הקו האידיאולוגי, אולם יהודים מערב-אירופיים, גרמניים בעיקר, הובילו אותה בפועל. הלכה למעשה עד מלחמת העולם השנייה שכנה הנהלת התנועה בפרנקפורט, ובין מובילי דרכה נמנו גם דמויות כגון ד"ר יצחק ברויאר (1883–1946) – משפטן, איש הגות ותלמיד חכם, נכדו של רש"ר הירש והתגלמות מובהקת של תנועת "תורה עם דרך ארץ" המערב-אירופית (ולמים גם ממנהיגי פא"י והוגיה).⁸

מראשיתה של תנועת אגו"י התקיימו בה אפוא בצוותא שני כוחות הפוכים במידה רבה – שלא לומר סותרים.⁹ מקימה של אגו"י היו ברובם יהודים ממערב אירופה, חניכי הגותו של רש"ר הירש. לעומתם, גדולי התורה שהיו שותפים למפעל זה ויהודים רבים ממזרח אירופה שנטלו בו חלק נטו להסתייג מכל הנוגע ללימודים אקדמיים, לימוד שפות ועוד. חשוב להדגיש כי יהודים אלה של מזרח אירופה לא ראו בעין יפה השכלה אקדמית ואימוץ אורח חיים מודרני אך היו אנשי מעשה במלוא מובן המילה – עמלי כפיים, סוחרים זעירים ומיעוט תעשיינים – ובוודאי לא חרדים במובן המשמש בימינו בעקבות עלייתה של "חברת הלומדים".

תנועת אגו"י פעלה במגוון תחומים, ובמובנים ידועים שאפה להעמיד אלטרנטיבה לתנועה הציונית. היא הקימה סניפים באירופה ומחוצה לה ונמנעה משיתוף פעולה עם התנועה הציונית – ובכלל זאת אסרה על החברים בה לקבל מימון מקרנות ציוניות כגון קק"ל וקרן היסוד. מבחינה עקרונית ביקשה אגו"י לפעול בתחום של יישוב ארץ ישראל, הקמת יישובים חקלאיים, רכישת אדמות וכל כיוצא בזה. לשם כך – וכיוון שאסרה על חבריה ליטול כספים מקק"ל ומקרן היסוד – הקימה ב-1923 את "קרן היישוב": "זרוע פיננסית של אגודת ישראל לבנייה כלכלית ודתית של ארץ הקודש", השואפת "לאיחודם של העם היהודי וארצו מחדש תחת שלטון האלוקים".¹⁰ בפועל, כפי שנראה בהרחבה להלן, היא מיעטה לפעול בתחום זה והקצתה לעניין משאבים מוגבלים ביותר, וגם אלו שהקצתה – הגיעו לידיים הלא-נכונות.

באמצע שנות השלושים, משהפכה הציונות למייצגת המובהקת של העם היהודי בארץ ישראל, ולנוכח האנטישמיות המתגברת באירופה וההקצנה הערבית בארץ ישראל, חל מפנה דרמטי ביחסה של אגו"י לסוכנות היהודית – שהסתדרות הציונית שלטה בה – והיא החלה לשתף פעולה עם התנועה הציונית בעניינים שונים, גם אם באופן מסויג וחלקי.¹¹ בהמשך, משהוקמה המדינה – ותוך לבטים לא מעטים – הפכה התנועה לרשימה פוליטית וייצגה את הציבור החרדי בארץ. בבחירות הראשונות לכנסת רצה אגו"י במסגרת "החזית הדתית המאוחדת", ובכל מערכות הבחירות לאחר מכן רצה בנפרד. בשלהי שנות השמונים נפל דבר בפוליטיקה החרדית והמפלגה הוותיקה התפרדה לשתי מפלגות: "אגודת ישראל" המייצגת את הציבור החסידי, ו"דגל התורה" המייצגת את הציבור הליטאי.¹² גם "מועצת גדולי התורה", מוסד שהוקם כאמור עם הקמתה של אגו"י, פוצלה ונהפכה לשתי מועצות: מועצה חסידית ומועצה ליטאית.

מפרנקפורט לירושלים: הסניף הירושלמי של אגודת ישראל

מרכיב נוסף חשוב לענייננו הוא המתח בין אגו"י העולמית לבין הסניף הירושלמי שלה.¹³ סניף אגו"י בארץ ישראל הוקם בירושלים בראשית שנות העשרים ונשבו בו רוחות קנאיות, אנטי-ציוניות במפגיע – ברוח "נטורי קרתא" דהיום (לצד רוחות פרגמטיות).¹⁴ די אם נציין כי בעוד הראי"ה קוק נמנה בתחילה עם רבני אגו"י העולמית,¹⁵ הרי הסניף הירושלמי-קנאי של אגו"י הוא אשר מירר את חיי הראי"ה וקידש עליו מלחמה.

אומנם נעשו ניסיונות מצד אגו"י העולמית למתן את פעילותם של קנאי ירושלים, אך לא ננקטה כל פעילות ממשית והללו המשיכו בשלהם.¹⁶ במבט רחב יותר היה בכך משום מאפיין שיחזור על עצמו בהתנהלותה של אגו"י והיהדות החרדית בכללה: הקיצונים מתווים את הדרך, לעיתים בעזרת פעולות אלימות, ואילו המתונים – ובכללם הרבנים המתונים – נאלצים להחשות, לחשוך שפתיים ולאמץ את עמדות הקנאים המאגפים שוב ושוב מ"מין". כאשר לאיגוף הקנאי נוספת הצדקה דתית – או צדקנות דתית – הדבר מסוכן כפליים; כאשר נלווית לו אלימות – שבעתיים.

הדגמה מובהקת לאופי העימות בין אגו"י העולמית לבין הסניף הירושלמי-קנאי שלה – והדגמה להשלכותיו הרוח הגורל עד ימינו – מצויה בשאלת אופי בתי הספר ביישוב החדש.¹⁷ מנהיגי אגו"י העולמית הבינו כי כדי לבצר את השפעתם ביישוב החדש המתהווה בארץ ישראל, מן ההכרח להקים בתי ספר מודרניים שיילמדו בהם מקצועות חול ושפות ותונהג בהם שיטת לימוד מודרנית (בשפה העברית); אך מנהיגי הסניף הירושלמי-קנאי התנגדו לכך נחרצות – ונתלו בהיותם "בני המקום". בין היתר הם נתלו בחרם שהוטל שנים רבות קודם לכן בירושלים ("חרם השקאלעס") ונתפרש כמוסב על שינוי אופי החינוך בכל תחומה של ארץ ישראל.¹⁸ גם כאן האיגוף הקנאי

עשה את שלו והמתונים נאלצו לשתוק – וכמותם גם גדולי ירושלים שדעתם הייתה שונה מזו של הקנאים הירושלמים.¹⁹

עימות דומה נתגלע בקשר ללימודי אנגלית בתלמוד תורה של חסידי גור שהוקם בתל-אביב הצעירה וסונף לרשת החינוך של אגודת ישראל בשלהי 1929. בהסכמת רבם, הכניסו מקימי בית הספר לימודי אנגלית בתוכנית הלימודים, אולם הדבר לא מצא חן בעיניהם של קנאי ירושלים שמיהרו לגייס למאבקם את הרב זוננפלד מירושלים – והלה הורה כי ה"חרם" חל גם על המוסדות ביישוב החדש.²⁰

דוגמה נוספת – חשובה ועקרונית – היא מאבקם של הקנאים הירושלמים בבית הספר "חורב" ובמקימיו, יהודים יוצאי גרמניה. בבואם ארצה, לבנות ולהיבנות, פגשו יהודי גרמניה שחונכו על ברכי תנועת "תורה עם דרך ארץ" את זרמי הראשית של החרדיות כפי שהיא מוכרת לנו כיום – העשויה בדמותו כצלמו של הסניף הירושלמי של אגו". רבים מיהודי גרמניה לא הזדהו עם המפעל הציוני החילוני ובכל זאת לא יכלו להסכין לאורחות חייה של הקהילה החרדית הירושלמית. עימות זה בא לידי ביטוי גלוי במאבק שניהלה העדה החרדית בירושלים סביב הקמת בית הספר "חורב" בשנות השלושים.²¹ יהודי גרמניה היו "חרדים" במובן אחר: קהילותיהם נוסדו מתוך עימות גלוי עם הרפורמה ועל בסיס רעיון הפרדת הקהילות ובכל זאת הם לא יכלו להשלים עם שלילת לימודי החול, ההתבססות על כספי החלוקה וצורת החיים הירושלמית, על לבושיה ושלל פגמיה.²² הוא הדין ליוצאי פולין: רבים מהם היו אנשי עמל, סוחרים זעירים ואף מיעוט תעשיינים, ואילו "הבטלנות הירושלמית" ורבני הקיצונים בירושלים לא היו לרוחם כלל. אכן, ברבות השנים, כפי שעוד נראה, נדמו החרדים גם ביישוב החדש לבני היישוב הישן.

אחתום פרק זה בשאלת ההתבדלות של אגו"י ממוסדות היישוב העברי בארץ ישראל. בינואר 1928 אישרה ממשלת המנדט את "חוקת הקהילות" שהגדירה את המושג הפוליטי "כנסת ישראל" – התארגנות היישוב העברי בארץ ישראל המנדטורית לשם בחירת מוסדות שלטון עצמי. חוקת הקהילות קבעה כי כל יהודי בארץ ישראל שייך באופן אוטומטי ל"כנסת ישראל", ואם הוא חפץ לפרוש ממנה – עליו להודיע לרשויות השלטון. בפועל, הפכה החברות ב"כנסת ישראל" למימוש הרעיון הציוני, והפרישה ממנה – להתנגדות לציונות. הסניף הירושלמי של אגו"י דרש מכל חבריו לפרוש מ"כנסת ישראל" וראה בחומרה מקרים של חוסר פרישה. לעומת זאת, רבים מהעולים החדשים מגרמניה ומפולין, חברי אגו"י, לא הסכימו לציית להוראה זו ולא ראו "עוד האפשרות להקים עדה חרדית מיוחדת" בארץ ישראל.²³

מוורשה לתל-אביב: תנועות פועליות-אגודאיות בשנות העשרים
 נשוב אחורה אל שנות העשרים. באותן שנים החלו לצוץ בפולין התארגנויות שמטרתן

לסייע לפועל החרדי בעניינים כגון שמירת שבת וכשרות. מצבם הכלכלי של היהודים בפולין באותה עת היה בשפל המדרגה, ורבים מהם השתכרו למחייתם בעבודות כפיים פשוטות וקשות – ונוצלו על ידי בעלי הון, מהם יהודים חרדים, חברים מכובדים באגו"י. אגו"י, שהדאגה ליהודים אלה לא עמדה בראש מעייניה (ולהפך), ביקשה להשאיר בחיקה את הצעירים שנטו לתנועות הפועליות, ועל כן הסכימה שהתאגדויות אלו יישאו את שמה – לא בלי חשדנות יתרה ותביעה לציות מוחלט.²⁴ התאגדויות אלו עסקו גם בענייני חינוך כגון מסגרות לימוד תורה לפועל החרדי.²⁵

במאי 1922 נוסדה מבחינה רשמית תנועת פועלי ישראל אגודת ישראל בפולין. בין האישים שעמדו בראש התארגנות זו היה הרב יהודה ליב אורליאן (1900–1943), אישיות חינוכית יוצאת דופן, כפי שתואר על ידי מכיריו, הוגה דעות ועסקן ציבורי רב פעלים שנרצח בשואה. בין היתר חיבר הרב אורליאן מסה רבת חשיבות, מין מניפסט חברתי חרדי, הנושאת את השם "לשבעים ולרעבים". במסה זו התווה אורליאן את דרכה של פא"י ונכתבו בה בין היתר השורות הבאות:

פועלי אגו"י היא ראשית כול – רעיון. היא שואפת בעיקר להקים את החיים על שני היסודות של היהדות שהם הצדק והאמונה. רעיון זה איננו חדש, ימיו כימי היהדות.²⁶

פועלי אגו"י היא הסתדרות רעיונית המטפלת גם בארגון מקצועי. הארגון המקצועי הוא רק אמצעי; באמצעים יש להשתמש במידה ובמשקל. אסור להפריז ולעבור את הגבול. המטרה שלנו היא תקון העולם במלכות ש"די. רעיון אינו ניתן למידה ומשקל. הוא פורץ כל גבולות. לגבוי אין כל מקום לחישובים ... כל המעלה את החומר על הנס משפיל את פא"י למין ארגון של סוחרים זעירים. בזה אנו מחליפים מלחמת גבורה למען רעיון נצחי בגבורתו של "מנחם מנדל" למען ככר לחם.²⁷

עלינו ראשית כול לקבוע את היסודות הרעיוניים והמעשיים של תנועתנו: אידיאלים תורתי, צדק אלקי ועצמאות. (1) העמדנו לנו למטרה לעורר את מסירות הנפש היהודית למען התורה האלקית הנצחית; להלהיב את השאיפה לחיים רוחניים נעלים ... (2) מטרתנו להלחם למען הצדק האלקי המוחלט; יש להסביר לכל פועל יהודי כי אין חיים יותר שלמים, יותר מאושרים ויותר משוחררים מאלה הנכנעים לחוקתה ולרוחה של התורה. (3) אנו שואפים להנחיל לפועל היהודי את העצמאות, לעורר בו את כוחות היצירה כדי שיקים בכוחותיו הוא עמדות כלכליות עצמאיות...²⁸

כעבור שנתיים, ב־1924, הוקם סניף של פא"י גם בארץ ישראל – בירושלים. סניף אגו"י הירושלמי פרש את חסותו על פא"י הירושלמית אך בפועל תקע מקלות בגלגליה. בשלהי 1926 נקלעה פא"י הארץ-ישראלית לקשיים כלכליים ניכרים. אגו"י לא נחלצה לעזרתה ופא"י שבפולין ניסתה לסייע בידה בלא הצלחה והיא חדלה להתקיים.

היחסים בין פא"י ואגו"י בפולין היו מורכבים כבר מראשיתם. באמצע שנות העשרים החליטו ראשי פא"י בפולין להתנתק מאגו"י ולפעול כתנועה פוליטית עצמאית

וכאיגוד פועלים – ובמאורע זה יש לראות את נבטי העימות שילך ויתפתח בעשורים הבאים בין פא"י לאגו"י בארץ ישראל.²⁹ גם בהמשך, לכל אורך שנות קיומה בפולין, היו יחסי פא"י ואגו"י מעורערים.

המפנה בקורות תנועת הפועלים האגודאית בארץ ישראל – ובכלל – חל ב-1933. כבר קודם לכן, לנוכח עלייתם הגוברת והולכת של צעירים מפולין ומגרמניה, נעשו ניסיונות להקים מחדש את סניף פא"י בארץ ישראל – ולמעשה, להקים סניף של אגו"י ביישוב החדש, נוסף על הסניף הירושלמי המזוהה עם היישוב הישן, אשר הרחיק את הציבור הארצישראלי מאגו"י בכללה ומנע ממנה לבצר את מעמדה ביישוב העברי המתחדש. לשם כך נשלחו ארצה שני פעילים ותיקים: יעקב לנדוי, כשליח אגו"י הגרמנית; ובנימין מינץ, כשליח מטעם אגו"י הפולנית.³⁰ דף חדש נפתח אז בתולדות פא"י בארץ ישראל עד שהפכה לימים יותר מהתאגדות פועלית המסונפת לאגו"י.

בנימין מינץ (1903–1961) היה דמות ססגונית ורבת פעלים, ומי שעתיד לעמוד בראש פא"י בימיה הגדולים. מינץ נולד בפולין למשפחה מיוחסת שהשתייכה לאלטיטה של חסידות גור; וכבחור צעיר עסק בכתובה תורנית ופובליציסטית. הוא נישא ועלה ארצה בראשית שנות העשרים והיה שותף לניסיון ההתיישבות הראשון ב"מחנה ישראל" (ראו בהרחבה להלן). כישלון ניסיון ההתיישבות לצד המשבר הכלכלי של 1927 הביאו את בני הזוג מינץ לשוב לפולין לתקופת ביניים. בתקופה זו שב מינץ ועסק בכתובה פובליציסטית בעיתונות היידית, ובין היתר עסק רבות בשאלת ארץ ישראל ובעידוד לעלייה לה. ב-1933 נשלח מינץ ארצה מטעם אגו"י, ועד מהרה הפך לרוח החיה באופני פא"י. מכאן ואילך ליוותה דמותו את פא"י בכל מצעדיה. הוא התווה את הקו המרכזי בה וקשר קשרים שונים ורבים ביישוב החדש – מבן-גוריון וברל כצנלסון ועד "הפועל המזרחי".³¹ כישרונותיו ופעולותיו הקימו לו מעריצים רבים לצד מתנגדים ויריבים מבית.

אנשי הסניף הירושלמי של אגו"י הבינו עד מהרה כי מינץ ולנדוי נשלחו ארצה על ידי אגו"י כדי לבסס את מעמדה ביישוב החדש ולפעול בכיוון אחר מזה שהתווה הסניף הירושלמי. הדבר לא היה לרוחם והם הצרו את צעדיהם של מינץ ולנדוי – שניהלו מערכת קשרים עצמאית עם אגו"י העולמית מעל ראשם של אנשי הסניף הירושלמי.³² במסגרת פעילותם ביישוב החדש ניסו לנדוי ומינץ לבדל עצמם מהסניף הירושלמי. בין היתר הם כתבו כי המאבק על חוקת הקהילות והחובה האגודאית לפרוש מ"כנסת ישראל" פוגעים נואשות במעמדה של אגו"י ביישוב החדש.³³

בהמשך, בספטמבר 1934, הקימה פא"י עיתון משלה, "שערים", שבתחילה היה שבועון ובהמשך יומון;³⁴ קריאה במדוריו של העיתון מלמדת על אופייה של פא"י ועל הנושאים שהעסיקו אותה. רבה של פא"י היה הרב מאיר קרליץ, אחיו הבכור

של ה"חזון איש" (להלן: החזון"א), שכיח בתפקיד זה עד פטירתו.³⁵ פא"י גם הקימה שלוחות שונות ברחבי אירופה.³⁶ תנועת הנוער עזרא, שהוקמה כבר ב-1915, הייתה מסונפת מבחינה מעשית לפא"י – הן בארץ ישראל הן בחו"ל – הגם שלא הייתה שייכת לה מבחינה רשמית.³⁷

פרשת "מחנה ישראל" והיחס ליישוב הארץ

פרשה היסטורית חשובה שחידדה את ההבדלים בין תנועת האם לתנועת הבת – וחידדה את יחסה של תנועת האם ליישוב הארץ – הייתה פרשת מחנה ישראל ושלושת ניסיונות ההתיישבות הכושלים במקום.³⁸

בשלהי 1924 רכשה אגו"י 4,000 דונם בעמק יזרעאל בסמוך לכפר הערבי אכסאל (כיום סמוך לעפולה). ההתיישבות בעמק יזרעאל עמדה אז בראש מעייניה של התנועה הציונית ואגו"י החרתה-החזיקה אחריה. אלא שלאגו"י לא היו האמצעים לקניית קרקעות והכשרתן, ולכן כאשר ביקשה לרכוש קרקעות בארץ ישראל – עשתה זאת באמצעות מכירת חלקות לאנשים פרטיים שהעבירו לה את הכסף לרכישתן (הגם שלא כולם התכוונו לעלות מייד ארצה); בכמה מקרים נמכרה חלקה אחת כמה פעמים לכמה אנשים.

בקיץ 1925 עלתה קבוצת מתיישבים מגוונת מקרב חברי אגו"י – עולים מפולין ומגרמניה ובני היישוב הישן בירושלים – לאדמות אלו שנקראו מעתה "מחנה ישראל". ההתחלה הייתה מעודדת ומשמחת: אגו"י התהדרה ביישוב החרדי החדש, רבנים ואישי ציבור ביקרו במקום (כולל הראי"ה קוק, שביללה שבו לן במקום, במהלך ביקורו, אף נטל חלק בשמירה) ועוד ועוד. אך הקשיים מיהרו לבוא; וברובם היו אלו ענייני ניהול, הכשרה וגיוס כספים שבהם נכשלה אגו"י כליל (בין היתר היא הסתמכה על תוכניות חקלאיות-כלכליות בלתי מציאותיות שנדחו על ידי מומחי התנועה הציונית אך אומצו על ידי "מומחי" אגו"י). מקץ שנה, בקיץ 1926, לאחר שורת עימותים בין המתיישבים ואגו"י ומפח נפש רב, נעזבה הנקודה. כישלון ניסיון ההתיישבות הראשון במחנה ישראל היה תוצאה של כמה גורמים – ובראשם אוזלת ידה הכמעט-מכוונת של אגו"י בארץ ובחו"ל.³⁹

כעשור שנים לאחר ניסיון ההתיישבות הראשון, נעשה ניסיון התיישבות נוסף באדמות מחנה ישראל.⁴⁰ בקיץ 1934 עלתה קבוצה של חברי פא"י להתיישב באדמות אלו. עד מהרה הוקם בראש הגבעה מבנה מרשים, מעין מצודה מבוצרת, שאמור היה לשמש מרכז החיים של היישוב המתקדם, ובו כמה חדרים, בית כנסת (הכולל עזרת נשים וגומחה לארון קודש), גג רחב ממדים ומגדל עצום. המבנה, הקיים עד היום, שוכן בראש גבעה ועשוי כמין ספינה בלב שדות עמק יזרעאל. מראש המגדל אפשר לצפות בעמק יזרעאל כולו, בהר תבור הסמוך, בהרי נצרת מצפון-מזרח ובגלבע מדרום.

כאשר ניצבים בראשו קל לדמיין את חדות היצירה שפיעמה בחלוצים שבאו למקום. אלא שעד מהרה נבעו סדקים גם בניסיון התיישבות זה. אגו"י אומנם העמידה את האדמות לרשות החלוצים אך לא העניקה להם ציוד ותקציב בסיסי שיאפשרו לנקודה להתפתח – ובידה השנייה מנעה מהם להיעזר בקרנות הציוניות. ערביי הכפרים הסמוכים הרבו להטריד את המתיישבים, ולכך תרמה גם העובדה שצינור הנפט עיראק-חיפה עבר בשטחי מחנה ישראל. כישלוננו של הניסיון השני היה עניין של זמן ואכן בקיץ 1937 ננטש המקום שוב – גם בעקבות מאורעות תרצ"ו-תרצ"ז. ניסיון התיישבות נוסף, שלישי במספר וקצר ימים, נעשה בפברואר 1938 אך גם הוא לא עלה יפה. בנובמבר 1938 נטשו חברי פא"י את המקום סופית – וכך נחתם ניסיון ההתיישבות החרדי באדמות מחנה ישראל.⁴¹

סיפורו של מחנה ישראל מייצג בקליפת אגוז את יחסה של אגו"י ומוסדותיה להתיישבות בארץ ישראל באותה תקופה ואת ההבדלים בין תנועת הבת ותנועת האם – שהוסיפו להתחדד.⁴² השבר שחשו חברי פא"י כלפי אגו"י שבצילה חסו מתואר בדבריו של מינץ ב"דאר היום":

צעירים טובים, בעלי שאר רוח, האמינו בתום לבם כי יגיעו פעם אל המנוחה ואל הנחלה, הלכו למקום סכנה, עבדו עבודה מייגעת ומפרכת ... אכלו לחם צר ... עומדים כעת מאוכזבים מכל תקוותיהם וחלומותיהם ... דלים וריקים עומדים המתיישבים מבלי פרוטה לפורטה ... ועל כולם – חורבן עולמם הפנימי, אויבן האמונה בצדקת אגו"י ... על אגו"י לענות על השאלות האלו. היא ניצלה את חלוציה למען הגדיל את חנינה ולרומם את ערכה ...⁴³

על אדמות מחנה ישראל יושבים כיום קיבוץ דברת והיישוב אחוזת-ברק (שכן קק"ל קנתה את השטח מאגו"י). המבנה המרשים שהקימה אגו"י עומד כיום נטוש ומוזנח בין הקיבוץ ליישוב.⁴⁴ למול היישובים הפורחים והשדות המוריקים, יש בו – בגומחת ארון הקודש הריקה, בחלונותיו הפרוצים לכל רוח ובעשבים העולים בקירותיו – משום עדות אילמת, חזקה מכל צעקה, לחדלונה של אגו"י בכל הנוגע לעשייה ההתיישבותית בארץ ישראל, מאז ועד היום.

מפנה ההסתייעות בקרנות הציוניות והנאמנות הכפולה

לצד הקבוצה שעלתה ל"מחנה ישראל", התקיימו שתי קבוצות "הכשרה" של פעילי פא"י שביקשו להקים התיישבות חרדית והתגוררו במקומות ארעיים עד שיימצא להם מקום קבע. חבורה אחת שכנה באזור כפר-סבא ונקראה "נוער אגודתי כפר-סבא", ואילו החבורה השנייה שכנה באזור גדרה ונקראה "חפץ-חיים" (כינויו של ר' ישראל מאיר הכהן מראדין; הקבוצה התאגדה כמה שבועות לאחר פטירתו). שתי הקבוצות לא שכנו על אדמות משלהן אלא במקומות עראי.

ב-1939 הגיע לחבורת "נוער אגודתי כפר-סבא" הרב ד"ר קלמן כהנא (1910–1991) ושימש במקום מדרוך ורב. מאז נכרכה דמותו בפא"י לבלי התר: כהנא יהיה לימים שותפו הנאמן של מיניץ בהנהגת פא"י, חבר בתשע כנסות וסגן שר בממשלות ישראל מטעם פא"י. הרב ד"ר כהנא היה בוגר בית המדרש לרבנים בברלין ופעיל ציבור רב מעש בענייני ארץ ישראל. הוא היה גם תלמיד חכם מופלג ומחבר פורה;⁴⁵ וגדלותו התורנית משתקפת בספריו הרבים ובחיבורים שההדיר. כהנא עסק רבות בסוגיות הלכתיות שעוררה התיישבות יהודית דתית חקלאית והקים את "בית המדרש להלכה בהתיישבות" – מוסד הדגל החרדי בענייני מצוות התלויות בארץ עד היום. דמותו מייצגת במובנים רבים את דמות איש המעלה שביקשה להציב פא"י: אדם המסור לתורה ולימודה, סמוך על שולחנם של גדולי התורה, נוטל חלק בעולם המעשה ובעל אופקים רחבים. דמותו מלמדת על גודל ההחמצה שבדעיכתה של פא"י והתכנסותו של המונח "חרדי" לתבנית חד-משמעית.⁴⁶

חברי הכשרת "חפץ-חיים" הבינו כי ללא סיוע מצד הקרנות הציונות לא יוכלו להמשיך ופנו להנהגת אגו"י כדי שתאשר להם את הדבר. אולם אגו"י סירבה להפצרותיהם. למעשה, עד 1944 לא הצליחה פא"י – ואגו"י – להקים ולו יישוב קבע אחד. בכל השנים הללו ניסו ראשי פא"י ומתיישבי חפץ-חיים לקבל את אישורה של הנהגת אגו"י ליטול כספים וסיוע מהקרנות הציוניות.⁴⁷ בכל השנים הללו סירבה הנהגת אגו"י לאשר את הדבר וכתבה להם: "עד כמה שידועות לי הדעות של רוב מועצת חכמי התורה והוועד הפועל, אין כל סיכוי לכך... לא נשליך אבן על אלה אשר מבחינה כלכלית אינם יכולים לעמוד בניסיון"; והוסיפה "אדרבה, אנו נחפש באהדה דרכים כדי לתת לידידינו הצעירים חיזוק גדול ביותר גם בעתיד כדי להאט את המיזוג הפנימי עם האידיאולוגיה הציונית ח"ו...".⁴⁸

בשלהי 1943 – מקץ פרשת מחנה ישראל, משהבינה הנהגת פא"י כי יישוב הארץ אינו עומד בראש מעייניה של אגו"י ולאחר לבטים עזים – פנו אנשי פא"י לקק"ל וקרן היסוד בבקשה שיוקצו להם קרקעות וייתן להם תקציב לצורך ביסוס קיבוץ חפץ-חיים והקמת נקודות התיישבות נוספות.⁴⁹ פנייה זו נעשתה על דעתו של החזו"א שעזמו עמד הרב קלמן כהנא בקשרים הדוקים.⁵⁰ עובדה זה אכן אפשרה להם להקים ב-1944 את קיבוץ חפץ-חיים במשכנו הנוכחי סמוך לגדרה – שמתיישביו הראשונים נמנו עם שתי ההכשרות שנמנו לעיל, "נוער אגודתי כפר-סבא" ו"חפץ-חיים". קיבוץ חפץ-חיים היה מאז סמל ההתיישבות של פא"י ואולי המזוהה ביותר עימה.

בחגיגה שנערכה לרגל הנחת אבן פינה למבנה קבע בקיבוץ, בקיץ 1945, הכריז הרב כהנא "אבל נשארנו נאמנים וקשורים לאגודת ישראל ולפועלי אגודת ישראל".⁵¹ הדבר נעשה כמענה לבקשתו של נשיא אגו"י, יעקב רוזנהיים, שביקש מהם כי למרות הסתייעותם בקרנות הציוניות, יכריזו על נאמנות עקרונית לאגו"י.⁵² בכל השנים הללו העמידה אגו"י את אנשי פא"י בפני מצב בלתי אפשרי: היא הגבילה אותם מהסתייעות

בכספי הקרנות הציוניות אך לא הציעה כל חלופה ראויה. מצב עניינים זה היה אופייני ליחסה של הנהגת אגו"י לפא"י.

ההחלטה על ההסתייעות בקרנות הציוניות לצורך הקמת יישובים הייתה נקודת מפנה בפועלה ההתיישבותי של פא"י. בשנים לאחר מכן הוקמו בזה אחר זה קיבוצים ומושבים רבים – רובם בחבל שורק.⁵³ פא"י הקימה גם שיכוני פועלים בערים: בתל-אביב, בפתח-תקווה, ברחובות ובקריית-אתא, הקימה גם מוסדות חינוכיים וקלטה עלייה. בהקשר זה יש לציין כי לאחר השואה פעלה פא"י במרץ רב למען הניצולים באירופה והשקיעה מאמצים ניכרים בחיפושים אחר ילדים שהופקדו אצל נוכרים ובמנוזרים. בתחום זה נודע במיוחד מינץ, שערך כמה מסעות ארוכים לאירופה וארגן עשרות שליחים שיצאו לאירופה כדי לסייע לניצולים.⁵⁴

להתיישבות החרדית נודע תפקיד חשוב גם בהקשר התורני-הלכתי. כבר בראשית דרכם פנו חברי פא"י לגדול הדור באירופה, הרב חיים עוזר גרודזנסקי, בשאלות הלכתיות שונות הנוגעות למשק חקלאי בארץ ישראל. הרב גרודזנסקי הפנה אותם למיודעו הרב אברהם ישעיהו קרליץ, החזו"א, שעלה זה לא מכבר ארצה והיה באותם ימים דמות אנונימית ביותר. בין התנועה ואנשיה ובין החזו"א נרקמו קשרים עמוקים. השאלות שהובאו לפתחו של החזו"א היו שאלות חמורות, ומענה להן דרש ממנו עיסוק נרחב במצוות התלויות בארץ. אחד ממוסרי השמועה המובהקים בסוגיות אלו היה רב הקיבוץ חפץ-חיים, הרב כהנא, שהיה לאחד מתלמידיו הקרובים של החזו"א.

עניין ראוי לציין הוא התנהלותם של יישובי פא"י בשנת השמיטה. בשונה מיתר נקודות היישוב הדתיות בארץ ישראל, יישובי פא"י החקלאיים לא הסתמכו על "היתר המכירה" (המזוהה כיום עם הראי"ה קוק, אף שקדמו לו בעניין זה כמה רבנים) – פתרון הלכתי המאפשר לעבד את הקרקעות בשנת השמיטה באמצעות מכירתן לנוכרים. היה זה בהוראתו הישירה של החזו"א ומן הדגלים המפורסמים והמובהקים של יישובי פא"י. עד היום, יישובי פא"י אינם מסתמכים על היתר המכירה ומסתמכים על פסיקותיו של החזו"א בשמיטה ובכלל.⁵⁵ חלק ניכר מהפתרונות ההלכתיים לשנת השמיטה החלו להתגבש בקיבוץ חפץ-חיים.⁵⁶

הקשרים בין החזו"א ופא"י הלכו והתהדקו. כך כתב החזו"א במחברת המבקרים של "נוער אגודתי כפר-סבא":

לשמחת לבב זכיתי לראות את הנוער אשר לבבו ער לתורה ולמצוותיה לקימה לעבדה ולשמרה בחדות עוז. אשרי עין ראתה אלה בימים האלה המוסיפים תקוה לישועות הנבאות לשיבת בנים לגבולם ומלאה הארץ דעת ה' ובגילי שמחה הנני חותם בברכה שיצליחו בכל פנותיהם ויזכו לראות בנחמת ציון...⁵⁷

כפי שנראה בהמשך, לימים התרחק החזו"א מדרכה של פא"י אך גם אז המשיך ונטה חיבה למתיישבים ולאנשי פא"י – ובמובנים מסוימים ראה בהם התגלמות חזונו לבניין

הארץ והיישוב ברוח התורה. יתרה מזאת, אפשר שזו הייתה בעיניו חברת המופת החרדית הרצויה. כפי שסיכם בנימין בראון, החזו"א לא שאף לייסד "חברת לומדים" ענקית אלא ביקש להקים מחדש את עולם התורה בארץ – כך שהיחידים המתאימים לכך אכן ישבו וילמדו תורה במשך שנים ארוכות. אולם החזון התפשט הרבה מעבר לגבולותיו המקוריים – כשם שפשרת אי-גיוסם של בחורי הישיבות התרחבה הרבה הרבה מעבר לכוונה המקורית – והיישוב החרדי החדש הפך דומה יותר ויותר ליישוב הישן הירושלמי.⁵⁸

הצבע ד': פא"י בממשלה ובכנסת ומעמדה של "דעת תורה"

בשנים שקדמו להקמת המדינה, שנות "המדינה שבדרך", פעלה פא"י בכמה זירות והייתה ממובילי התפיסה המצדדת בהקמת המדינה בקרב המחנה האגודאי.⁵⁹ ככלל, המוסדות הציוניים ראו בפא"י שותפה לדרך. "באגודת ישראל יש ריב פנימי, יש שם ציונים ולא ציונים. פועלי אגודת ישראל הם ציונים", קבע בן-גוריון.⁶⁰ פא"י עצמה ראתה את הדברים אחרת ולא הגדירה עצמה ציונית. בבחירות לכנסת הראשונה רצה פא"י במסגרת החזית הדתית המאוחדת; ובבחירות לכנסת השנייה (יולי 1951) ברשימה עצמאית תחת האות ד'. יחד עם המפלגות הדתיות האחרות ניהלה פא"י מאבקים על דמותה היהודית של המדינה הצעירה – בין היתר סביב שמירת שבת וכשרות בצה"ל והחינוך במעברות.

חברי פא"י והנהגתה התייחסו להקמת המדינה כמאורע היסטורי ניסי (וכמוהם נהגו באותה עת גם ראשי אגו"י).⁶¹ "שעה גדולה וכבירה היא לעם כולו", כתב הוועד הפועל של פא"י לאחר הכרזת המדינה, "שעת מפנה בתולדות עם ישראל, שעת שיבה לארצו וקבוץ גלויותיו...".⁶² ימים אחדים לאחר החלטת האומות המאוחדות, קרא מאמר המערכת של "שערים" לחברי פא"י להיות "ראויים לשעה הגדולה!!" ותבע מ"כל יהודי החרד לדבר ה'" ל"התאחד והתלכד בשעת הרת עולם זו כאיש אחד בקול אחד למען מדינה יהודית מגשימה תורת חיים ואורחות מוסר".⁶³ בה בעת חששו מנהיגי פא"י מאופיייה החילונית של המדינה. "קיומה הגשמי הפוליטי הכלכלי של המדינה היהודית קשור ותלוי במהותה הרוחנית. על כן חרדה אופפת אותנו לקראת התפקיד הנעלה. ... על היהדות התורתית להציל את ארץ ישראל, את המדינה העברית למען עם ישראל", כתב הרב כהנא לאחר החלטת האו"ם.⁶⁴

ומכאן – ליום קטנות.

בעבודתה בכנסת נדרשה פא"י לשאלת "דעת תורה" בסוגיות פוליטיות והמבחן לא איחר לבוא.⁶⁵ שתי פרשיות שהתחוללו בשנים לאחר קום המדינה העמיקו את הפער בין פא"י לאגו"י ויצרו שבר שלא נתאחה מאז. הן העמידו בסופן שאלה את יחסה של פא"י לרבני אגו"י ואת צייתה המוחלט להוראותיהם; והן אף שרטטו במובנים מסוימים

את יחסי הכוחות בין הרבנים לבין נבחרי הציבור כפי שהם מתקיימים כיום בפוליטיקה החרדית – ובאופן רחב את היקף תחולתה האינסופי של דוקטרינת "דעת תורה".⁶⁶

פרשייה אחת הייתה העימות שהתגלע סביב סוגיית חוק השירות הלאומי ב-1952.⁶⁷ על שולחן הכנסת הונחה אז הצעת חוק השירות הלאומי שביקש לחייב כל בת שנפטרה מגיוס לצבא – בשירות לאומי. רבני אגו"י ועימם החזו"א התנגדו לחוק מכול וכול; בעקבות כך פרשו אגו"י ופא"י מממשלת בן-גוריון השלישית. בהקשר זה התקיימה פגישתם המפורסמת של החזו"א ובן-גוריון (שבה נאמר משל "שתי העגלות") אף שנושא השירות הלאומי כלל לא נידון בה. מגעים שנערכו בין כהנא ומינץ ובן-גוריון – ובהם הוסכם על דבר שינויים בחוק – הכשירו את הקרקע לכניסתה של פא"י לממשלה למרות זאת.

הכרעה עקרונית זו הדגישה את ההבדל בין פא"י לאגו"י בכל הנוגע לעשייה היישובית, כפי שהסביר הרב כהנא במאמרו "עם ההחלטה" ב"שערים":

משך שנים רבות הייתה קיימת בארץ ישראל תנועת אגודת ישראל אשר יסודותיה היו בנויים על שלילה. שלילת המציאות ואי-התחשבות בה הביאו לידי כך שלא שיתפה אגודת ישראל עצמה בכל מערכת היישוב ובניינו. אי-השתתפותה הביאה בהמשך הזמן גם לכך שהיא הפכה למחוסרת כל השפעה על ענייני היישוב וקידומו. חושבני שאין צורך להאריך בהסבר המצב שאליו הגיעה תנועת אגודת ישראל כי הדברים ברורים לכל רואה נוכחה. תנועת פועלי אגודת ישראל לא השלימה עם דרך זו...⁶⁸

הנהגת אגו"י זעמה על החלטתה העצמאית של פא"י וטענה כי אי-הציות להנחיותיה של מועצת גדולי התורה (להלן: מעגה"ת) הוא פשע בל יכופר. החזו"א שעד אז תמך בפא"י יצא חוצץ נגד כניסתה של פא"י לקואליציה ונקט מילים חריפות נגד הרב כהנא תלמידו הקרוב;⁶⁹ את עומק השבר ניתן להבין רק כאשר מבינים את גודל הקרבה. מכלל דבריו של החזו"א אפשר להבין כי הרב כהנא סבור היה שהתחום הפוליטי – "הוראה בשוק החיים" כלשון החזו"א – אינו עניין ל"דעת תורה" ועל כן אין להישמע בו בהכרח להוראותיהם של הרבנים. לאחר זמן ביקש החזו"א למתן את התגובה ולהימנע מלקרוע את החבל – אולם בפועל לא נהג כן. אכן, פא"י לא נכנסה לבסוף לממשלה – בסוף דצמבר 1952 הקים בן-גוריון את ממשלתו הרביעית בלעדית – אך פרשה זו סימנה ציון דרך בקרע שבין פא"י כמפלגה לבין אגו"י ורבניה, ובתולדות תפיסת "דעת תורה".⁷⁰

פרשייה שנייה שסביבה נפער פער שלא התאחה בין פא"י ואגו"י היא פרשיית כניסתה לממשלה של פא"י ב-1960.⁷¹ מעגה"ת אסרה על פא"י להיכנס לממשלה, הממשלה התשיעית בראשות בן-גוריון, אך ראשי פא"י מיאנו לשמוע בקולה – בטענה כי מדובר בהחלטה פוליטית בעיקרה – והחלו לנהל מגעים לקראת כניסה אפשרית לממשלה. לחצים אדירים ומכוערים הופעלו על הרב כהנא ומינץ, שעתיד היה לשמש כשר

הדואר בממשלה מטעם פא"י. מעגה"ת פרסמה החלטה שבה קבעה כי "ראשי פא"י הוציאו את עצמם מכלל החרדים לדבר ה"⁷². ממינץ, שהיה חסיד גור בכל מאודו, נמנעה הכניסה למוסדות חסידות גור. על אף הלחצים האדירים, מינץ וכהנא לא נכנעו – ופא"י נכנסה לממשלה.⁷³ כעבור כמה חודשים לא עמד לבו של מינץ בלחצים והוא לקה בהתקף לב – ומת כבן חמישים ושמונה שנים בלבד.⁷⁴

בפרשייה זו ובקודמתה בא לידי ביטוי יחסה האמביוולנטי של פא"י למעגה"ת. כבר ב-1934 ביקשה מעגה"ת להתערב בשאלה פוליטית-מעשית: שיתוף פעולה עם ההסתדרות הכללית בענייני עבודה. מינץ סבר אז כי אין לדבר כל קשר לפסיקה הלכתית, ויעקב לנדוי הבהיר כי אין זו עמדתו של מינץ לבדו וכי קיים רוגז רב בקרב אנשי פא"י על התערבות זו ו"בכלל מתחילים לחשוב את מועצת גדולי התורה כפיקציה בעלמא ודי לחכימא".⁷⁵ למעשה, במעגה"ת כיהנו רבנים מקרב אגו"י בלבד: זו סירבה לבקשת פא"י כי בגוף זה יהיו חברים גם רבנים מטעמה⁷⁶ והשתמשה בגוף רבני כדי לכפות על אנשי פא"י את הכרעותיה הפוליטיות. בהחלטות הלכתיות כביכול היו מעורבות – לפחות בעיני אנשי פא"י – ידיים עסקניות.⁷⁷

בכל השנים הללו ניצבה פא"י בפני דילמה עזה: מצד אחד, היא סברה שמעגה"ת היא גוף פוליטי (בייחוד כאמור לאחר שבקשותיה להכליל בגוף זה רבנים מטעמה נדחו); ומצד שני ההליכה אחר הוראות הרבנים הייתה אבן יסוד בזהותה החרדית. סיכס וזאת יפה מינץ בנאום שנשא בפני חברי פא"י: "אינני חושב את מועצת גדולי התורה לפוסקים אבל עלינו להיזהר ולהתחשב עם דעתם היטב מפני שיש לנו ילדים ואסור לנו לחנך את הילדים ולעקור מליבם את האמונה ברבני ישראל ובגדולי התורה. לכן דרכנו טרגית וקשה מאוד בכול".⁷⁸ בנאום זה הוא גם הבהיר כי ישנם רבנים התומכים בהחלטות המפלגה אך הם עושים זאת בסתר: "ואז רב נותן לנו מכתב וזה לא לפרסום ... ואנחנו ג'נטלמנים ואיננו מפרסמים וזה מתנקם בנו ... יש לנו עשרות מכתבי 'דעת תורה' אבל לא לפרסום. כמו כן הייתה 'דעת תורה' לא לענות ל'המודיע' על השמצות ...".⁷⁹

לסיום ראוי לציון אחד האירועים הפוליטיים שבהם השפיעה פא"י על הפוליטיקה הארצית: הפלת ממשלת רבין הראשונה שלאחריה התחולל מהפך '77. בדצמבר 1976 הגיעו ארצה מטוסי אף-15 חדשים. לכבוד הגעתם נקבע ביום שישי, וחלק מזרי הממשלה לא הספיקו לשוב לביתם לפני כניסת השבת. בתגובה הגישה סיעת פא"י – שלא הייתה חלק מהקואליציה – הצעת אי-אמון בממשלה. בהצבעה נמנעו שניים משלושת שרי המפד"ל (שהייתה חלק מן הקואליציה), ובעקבות זאת התפטר רבין מכהונתו כראש ממשלה והכנסת התפזרה.

אומנם בכל ימיה הייתה פא"י מפלגה קטנה – בשיא כוחה קיבלה 3 מושבים בכנסת – אך למן אמצע שנות השבעים איבדה פא"י גם מכוחה זה והחלה לדעוך. בבחירות

לכנסת ה-10 (1981) לא עברה פא"י את אחוז החסימה (שעמד אז על 1%) ומאז לא רצה לבדה והתמודדה בקונסטלציות שונות. בבחירות לכנסת ה-11 (1984) רצה פא"י עם מצ"ד (מחנה הציונות הדתית) של הרב דרוקמן. שמה של הרשימה המאוחדת היה "מורשה" והיא זכתה בשני מושבים. הרשימה המאוחדת לא האריכה ימים, ונציג פא"י אברהם ורדיגר היה לסיעת יחיד. בבחירות לכנסת ה-12 (1988) רצה פא"י ברשימה אחת עם אגו"י והכניסה נציג לכנסת, אך שמה נדחק משם הרשימה ובעיני רבים פא"י נעלמה. בבחירות 1992, הבחירות לכנסת ה-13, רצה פא"י שוב יחד עם אגו"י והפעם נציגה כיהן רק ברוטציה. בראשית שנות האלפיים ניסה בנו של ח"כ אברהם ורדיגר, חנוך ורדיגר, להחיות את פא"י אך ניסיון זה לא צלח.

פא"י כאורח חיים

עד עתה סקרנו את קורותיה ומפעלותיה של פא"י במישור הפוליטי, הרעיוני והמעשי. אך דמותה של פא"י אינה מתמצה בזאת: יותר משהייתה פא"י מפלגה, הייתה פא"י אופי ואורח חיים. מטבע הדברים קשה לנסח אורחות חיים במילים קצובות ובכל זאת ננסה.

פא"י הייתה דוגמה ומופת לאנשי מעשה שדבקו בתורה ובאורתודוקסיה בלא סייג; פא"י הייתה שם נרדף ליושרה ומסירות לתורת ישראל ולארץ ישראל; פא"י הייתה דוגמה לאהבת הארץ והעם שניצחה את הרתיעה החרדית המובנית – והמוכנת – מהמפעל הציוני החילוני, בלא להתערב עימו ולהפוך בשר מבשרו. פא"י הייתה גם דוגמה לאחדות כוחות למרות פערים מנטליים ועדתיים, ויפים לכאן הדברים שמסר הרב קלמן כהנא על אודות הגדרתה המקורית של אגו"י כמאחדת ויוצרת הרמוניה בין שבטי ישראל:

הרעיון של אגודת ישראל הוא הרעיון של קיבוץ גלויות. כל גלות וגלות התפתחה, התפתחה ופיתחה, פיתחה ערכים – חסידות, מוסר, העמקה בתורה, תורה עם דרך ארץ, הקפדה על ההלכה של יהדות הונגריה, כל אחד ואחד בדרכים שלו בעבודת ה'. קיבוץ גלויות, שאליו התכוון אותו הרעיון של אגודת ישראל – זהו קיבוץ גלויות של הרמוניה מלאה, לימוד של אחד מהשני מהדברים הטובים והיפים שישנם, בכדי ליצור שלמות יותר גדולה – זהו קיבוץ הגלויות הגדול והחשוב ביותר שיכול להיות.⁸⁰

פא"י נמנתה עם משפחת תנועות הפועלים שפעלו במחצית הראשונה של המאה הקודמת,⁸¹ אך כפי שראינו, כבר מאז הקמתה המחודשת ב-1933, הייתה הרבה יותר מאשר תנועת פועלים (ויש הסבורים שכלל לא הייתה תנועת פועלים במובן הרגיל) ולמעשה שימשה מודל אחר של סניף ארצישראלי של אגו"י – מעין דוגמה לחברת עובדים חרדית ביישוב העברי המתחדש. על פי דרך זו ברור גם מדוע הפכה פא"י לימים לתנועה הפוליטית המזוהה עם היהודים החרדים יוצאי גרמניה, ה"יקים".

שורשי המתח ביניהם לבין הסניף הירושלמי של אגו"י – סביב סוגיות של חינוך והתבדלות – שנסקרו לעיל מסבירים את התרחקותם של החרדים יוצאי גרמניה מאגו"י ואת הזדהותם עם פא"י, הגם שמרביתם לא השתייכו למעמד הפועלי ולהפך.

אנשי פא"י שאפו "להמשיך בשזור חוט הזהב של נאמנות לתורה הקדושה והתמסרות לקניניה, כפי שחוננו בבית הורים בחוץ לארץ".⁸² מי מהם שהתיישב בקיבוץ סבר "כי המסגרת הקיבוצית בכוחה יהיה למלא את מקום בית אב מוכיח ואם דואגת, ליצור יחס חברים הדדיים למופת ולהראות קבל עולם מה כוחם של פועלים שומרי תורה ומצוות". הם חפצו "להסיר מעל היהדות החרדית את חרפת חוסר הפעילות ועקרונות המעשה ולחשוף את כוחות היצירה הטמונים בה". מגמתם הייתה "להחזיר את עטרת התורה והמלאכה ולהראות לעין כל כי גם אחרי יום של עבודת כפיים מפרכת ומיגעת יש לאל ידינו להתעמק בדברי חז"ל ולשחות בים התלמוד".

דמותו של איש פא"י כפי שהתגבשה מאז הייתה דמות של איש הדר, יהודי "תורת", "יהודי חדש" מסוג אחר,⁸³ הנאמן להלכה באופן מוחלט ומציית למוצא פיהם של תלמידי חכמים, ובד בבד עמל לפרנסתו, בעיר ובכפר, מסור לעניינים הלאומיים, ליישוב הארץ ולבניין המדינה – ואיננו ציוני. איש פא"י לא התעלם מצדדיה החילוניים של המדינה הצעירה אך גם לא ההין להגביה עוד את החומות. היה זה אדם המדקדק במצוות ועמל בתורה מתוך שאר רוח; אדם הרואה בתורה ובמצוות בסיס לרוחב דעת ולאהבת הבריות; אדם המתרכז בחלקים הגבוהים של המציאות ומתבונן עליה בעין טובה, במתינות ובבגרות.

הפא"יניק היה אפוא חרדי רחב דעת בדרכם של היהודים הדתיים יוצאי גרמניה, שהקפידו במצוות אך היו בעלי השכלה כללית; הוא אכן זוהה לעיתים עם דמות ה"יקה" הדתי – חרדי בנוסח מערב אירופי, אדוק וישר כסרגל. הפא"יניק התגייס לצבא ועמל לפרנסתו בענפי המשק השונים. הוא נשא בגאווה את דגל זהותו החרדית-אגודאית וראה בלימוד התורה את גולת הכותרת של עמל יומו.

בעוד אגו"י התרכזה בדאגה לצורכי היחידים והקהילות המתבדלות,⁸⁴ פא"י ואנשיה ראו לנגד עיניהם את האינטרס הלאומי – קודם לאינטרס המפלגתי-מגזרי – והטו גוום לשאת במשא הבניין הכבד. הודאתו של מינץ בעניין זה בפני חבריו בראשית 1954 מתמצתת היטב את כפילות הפנים הזו בדרכה של פא"י: "באמת אין דרכנו די ברורה ... אנחנו גם 'כלל ישראל' ואין מי שיעשה את ענייני 'כלל ישראל' ואז אנו מוכרחים לעשות הכול ...".⁸⁵ וכיוצא בזה ב"שערים": "אני גאה על כך שפא"י מעולם לא הייתה מפלגה במובן הצר של המילה ...".⁸⁶ ובלשונו של ח"כ אברהם גולדראט:

תנועת פא"י כתנועה פועלית-דתית אומרת ברורות: זהו האני מאמין שלנו. ישנם שני אינטרסים שאנו מעמידים אותם מעל האינטרס הפועלי-מעמדי והם: האינטרס הדתי העליון ואחריו הכלל ישראלי ... עמדתנו הושפעה הרבה מחישובים כלליים-מדינתיים.⁸⁷

ואכן, כפי שהראה יוסף פונד בספרו המקיף על תנועת פא"י, "תפיסה עקרונית לאומית זו של צורכי כלל ישראל שקודמים לדרישות אידיאולוגיות של פא"י הנחתה את נציגי פא"י בעבודתם הפרלמנטרית".⁸⁸ הייתה זו חרדיות מזן אחר – חרדיות המתעלה על האינטרס המגזרי-מעמדי ומעמידה בראש מעייניה את המפעל הלאומי לצד דבקות בתורה ומצוותיה.

אנשי פא"י הקימו יישובים, קלטו עלייה והתגייסו לצבא – כל זאת לצד הקפדה על קלה כחמורה, לימוד תורה אינטנסיבי והיוועצות ברבנים. בליבם רחשה אי-נוחות לא מסותרת נוכח החילוניות הפושה ביישוב העברי אך הם נמנעו מהתבדלות ומקריעת החבל. פא"י כרתה בריתות עם מפלגת השלטון גם במחיר איבה מבית; היא נכנסה תחת המחרשה ויכלה לה.

מדוע דעכה פא"י?

מה היו הסיבות לדעיכתה של פא"י? מדוע לא הצליחה להעמיד דור המשך ומנהיגות? בספרו על פא"י עסק יוסף פונד בהרחבה בשאלת דעיכתה. פונד מנה כמה סיבות מעשיות שלדעתו הובילו לירידת קרנה של פא"י. בין היתר ציין פונד כי תפיסת עולמם של בני הדור השני של פא"י עוצבה במוסדות אגו"י או הציונות הדתית וכן כי פא"י לא התייחסה למרכיב העדתי בצורה ממוקדת (הגם שדאגה לעולים ולמצוקותיהם) ועוד.⁸⁹

עדה גבל, שעסקה בהרחבה בשנות צמיחתה של פא"י, ציינה בריאיון עיתונאי כי לדעתה דעיכתה של פא"י הייתה תוצאה של מלחמת ששת הימים: "במדינת ישראל שאחרי מלחמת ששת הימים היה הרבה יותר קשה להיות גם וגם. או שאתה ציוני או שלא, או שאתה ימני או שאתה שמאלני, תומך בהתיישבות ביו"ש או מתנגד. בפא"י היה משהו של גם וגם, וזה לא הצליח לשרוד".⁹⁰

על גבי כל זאת דומה שזינובם המתמשך של עסקני אגו"י בפא"י ואנשיה – והצגתם כחרדים פחות, כמי שאינם נאמנים לתורה ולהלכה, כמי שממרים את פי הרבנים (רבני אגו"י כמובן) – היה מן הגורמים שהובילו לדעיכת פא"י. כפי שראינו, גם משהסכינה אגו"י לשתף פעולה עם התנועה הציונית ומדינת ישראל וגם משעלו ראשי אגו"י באירופה ארצה – לא השתנה אופייה של אגו"י הארצישראלית כתנועה המאגפת מ"ימין" את מתנגדיה.⁹¹

ואחרונה, נראה שמגמות שונות שחלו בציונות הדתית, צמיחתה של ישיבת מרכז הרב וחוגיה (בין היתר אלו המכונים כיום "חרדל"יים"), "בלעו" במובנים מסוימים את פא"י וייתרו כביכול – כביכול משום שהבדל רב בינה לבינם – את מקומה במרחב שבין אגו"י ו"הפועל המזרחי". לא למותר לציין כאן כי בין פא"י ו"הפועל המזרחי" התקיימו יחסי קרבה לכל אורך השנים (מדין "אחוות תנועות הפועלים").

פא"י והחברה החרדית בימינו

פא"י ההיסטורית חלפה מן העולם וברבות השנים נטמעו שרידיה בתנועות שביניהן נקרעה: בתנועת האם אגו"י, ובתנועות המזרחי והפועל המזרחי וצאצאיהן; אולם רעיונותיה של פא"י, אותה כלל-ישראליות חרדית, אותה חברת עמל ויצירה חרדית, עודם מנסרים בחלל עולמנו (כגון במפלגת "טוב" לשעבר וברשת הקהילות "אחוות תורה").

לשאלת "מיהו חרדי" תשובות רבות – מי שלובש בגדים מסוימים, מי שמשתייך לקהילה מסוימת, מי שמצביע למפלגות חרדיות, מי ששולח את ילדיו למוסדות חינוך חרדיים, מי שמגדיר עצמו כחרדי ועוד – שאינן חד-משמעיות. אכן, דומה כי ביסוד החרדיות – ועל כך הסכימו הן פא"י הן אגו"י – עומדת תפיסת עולם המעלה על נס את אתוס שמירת המסורת, ההקשבה למוצא פיהם של רבנים והקפדה על קלה כחמורה ונאמנות להלכה. אך האם חרדי הוא בהכרח אדם שאינו לומד לימודים כלליים? האם החרדיות מתנגדת באופן עקרוני לגיוס לצבא? האם חרדיות פירושה הסתגרות? האם חרדיות פירושה נתמכות? לכל השאלות הללו השיבו פא"י ואגו"י בדרכים שונות.

במהלך המאמר עמדנו על ההבדלים בין אנשי פא"י ואגו"י כפי שהתפתחו במהלך השנים המכוננות: סביב היחס לשאלות חינוך ומוסדות לימוד והבחירה בפרנסה ויצרנות לעומת נתמכות; סביב היחס להתיישבות בארץ ישראל; סביב שאלת ההתבדלות והיציאה מ"כנסת ישראל" ושיתופי הפעולה עם המוסדות הציוניים; וסביב היחס ל"דעת תורה" בשאלות פוליטיות.

ואכן, פא"י מלמדת אותנו כי חרדיות עשויה להתפרש לכמה פנים. היא מלמדת כי תיתכן ותיתכן חברת עובדים חרדית; כי ייתכן וייתכן שאדם חרדי לא ימשוך ידיו מעסקי עולמנו זה – מפרנסה בכבוד, מיישוב ארץ ישראל ומהגנת המולדת. פא"י מלמדת כי תיתכן חרדיות איתנה, בוגרת, בוטחת בעצמה ועומדת בזכות עצמה, רחבת אופקים ומרשימה כל רואיה – גם אלו שאינם מסכימים עימה. לבסוף, ושמה עיקר, פא"י מלמדת אותנו כי תנועת פועלים אין פירושה מעמדיות טרוטת עין וחרדיות אין משמעה מגזריות מתבדלת, דאגה לאנ"ש (= "אנשי שלומנו") לבדם וכיוצא בזה. פא"י מלמדת אותנו כי תיתכן חרדיות – והנהגה חרדית – המציבות בראש מעייניהן את עתידו של עם ישראל בארצו ומבכרות אינטרסים כלל-ישראליים על פני אינטרסים מעמדיים-מגזריים.

מדינת ישראל – והמפעל הלאומי בארץ ישראל בכללו – ניצבים כיום בפני אתגרים כבירים, חיצוניים ופנימיים, כלכליים, ביטחוניים, חברתיים. אחד מן האתגרים הללו

הוא בלא ספק גדילתו המבורכת של המגזר החרדי – ששיעור המתגייסים מקרבו נמוך מאוד וחלק ניכר מגבריו אינו משתלב בשוק העבודה. בה בעת, הוויכוחים הגדולים על השותפות עם התנועה הציונית הם כיום עניין לזרמים קיצוניים בלבד, ומדינת ישראל, ביתו של העם היהודי, היא עובדה קיימת – הגם שלא מובנת מאליה כלל ועיקר. רתימת החברה החרדית לעגלה הציונית – או מוטב: העגלה הלאומית – היא צו השעה וגם משאת נפשם של רבים מבני החברה החרדית. מדינת ישראל כולה תצא נשכרת אם בני החברה החרדית ישתלבו בתחומי החיים הישראליים וייטלו חלק באתגרי הביטחון, ההתיישבות והכלכלה העומדים לפתחנו.

היעלמותה של פא"י מן הנוף הישראלי היא החמצה גדולה. במקביל – כסיבה או כתוצאה – התגבשה בעשורים האחרונים דמותו של האדם החרדי בצורה מסוימת מאוד, השונה תכלית שיוני מהמגמות שעמדו ביסוד החרדיות האגודאית. היא גם שונה מאוד מדמותו של החרדי בארצות הנכר כיום.

אין לחדד: רבים מן המרכיבים שאפיינו את פא"י ההיסטורית אינם רלבנטיים עוד, וקריאה להשיב עטרה ליושנה גובלת באנכרוניזם. אפשר גם שנפילתה של פא"י מעידה שאותה פקעת מגמות סבוכה גובלת בסתירה פנימית או בלתי רלבנטית במציאות המקוטבת של החברה בישראל כיום. ייתכן גם, כפי שכבר רמזנו, שמגמות שונות בציונות הדתית ממלאות את מקומה של פא"י. ועדיין, אחרי ככלות הכול, נראה שרבים רבים בימינו – ביניהם תת-המגזר המתפתח הקרוי "חרדים עובדים" – עשויים ליטול השראה (ודומה שאכן נוטלים) מפא"י, מאישי המופת שלה ומן הערכים שליוו אותה כפי שהוצגו במאמר זה: נאמנות לתורה וערכיה, מעורבות של ממש בעסקי עולמנו ואחריות לאומית.

מודל חרדיות אחר זה נחוץ לנו כיום כאוויר לנשימה. דמותו של איש פא"י כפי שניסיתי לציירה במאמר זה עשויה לשמש השראה לאותה חרדיות ישנה-חדשה.

והחברה החסידית וכינתה את האחרונה "חברת הקדושה".

3 מן הראוי לציין כי גם בורם המרכזי של החברה החרדית – להוציא פא"י – חלו שינויים למן שנות השבעים והשמונים של המאה הקודמת ובהם נוצרו כמה מקווי המתאר של החרדות המוכרת לנו כיום. ראו בהרחבה בעבודתו של יאיר הלוי, *מהפכת החרדות החדשה בשנות השבעים*, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ף.

4 הסקירה דלהלן מבוססת בעיקר על החיבורים הבאים: מנחם פרידמן, *חברה ודת: האורתודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל, 1918–1936*, ירושלים: יד בן-צבי; יוסף פונד, *פירוד או השתתפות: אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל*, ירושלים: מאגנס, 1999; בקון, *פוליטיקה ומסורת*. מטבע הדברים מדובר בסקירה תמציתית למדי והיא מבקשת להדגיש פרטים מסוימים על פני אחרים.

5 ראו בקון, *פוליטיקה ומסורת*, עמ' 38.

6 פונד, *פירוד*, עמ' 18. בהחלטה מעין זו – וברבות אחרות שבאו בעקבותיה – היה משום ניסיון ללכת בין הדעות השונות, מה שבפועל הוביל לחוסר עשייה בתחומים שעוררו מחלוקת ולגרידת רגליים כדי לשמור על חזית אחידה. ראו גבל, *חרדים*, עמ' 22.

7 תזכיר אגודת ישראל העולמית/הארצית לוועדה לקביעת עובדות של האו"ם, יוני 1947 (מזבא אצל פונד, *פירוד*, עמ' 148).

8 אין כאן המקום להרחיב על דמותו רבת האנפין של ד"ר יצחק ברויאר והגותו הייחודית. מושג מפתח ידוע בהגותו של ברויאר הוא המושג "מדינת התורה". ברויאר ניסח גם סוציאליזם ברוח התורה, "סוציאליזם תורתי", וביקש להגשימו באגו"י ובפא"י. על ברויאר נכתבה ספרות ענפה. ראו לדוגמה אריה אדרעי, "רב תרבותיות בגרסה חרדית מוקדמת: יצחק ברויאר ממדינת התורה לקהילת התורה", *דיני ישראל*, לב (תשע"ח), עמ' 187–222; ופונד, *פירוד*, עמ' 30–48. ובביבליוגרפיה הנקובה אצלם. ראו גם להלן הערה 42.

9 ראו לדוגמה אצל גבל, *חרדים*, עמ' 22.

10 ראו פונד, *פירוד*, עמ' 99.

11 על תולדות שיתוף הפעולה של אגו"י עם הסוכנות ראו בהרחבה במאמרו של יוסף פונד, "אל תוך המעגל: ניסיונות אגודת ישראל לחבור אל הסוכנות היהודית", *ישראל*, 21 (2013), עמ' 143–177. ראו גם בספרו *פירוד*, עמ' 103–106; מנחם קרן-קרן, "העיתון קול ישראל וגיבוש הזהות החרדית בארץ ישראל בתקופת המנדט", *קשר*, 51 (2018), עמ' 149–151, 154; הנ"ל, "העדה החרדית בירושלים ויחסה למדינת ישראל, 1948–1973", *קתדרה*, 161 (תשע"ד), עמ' 146.

12 בפועל, בכל מערכות הבחירות מאז הפילוג (למעט

* אני מודה לסבתי יקרה, גב' בלה מרצבך, על שיחות מפרות בענייני פא"י, ולידידים וחוקרים שקראו גרסאות שונות של המאמר והעירו הערות מועילות: הרב יוסף אביב", הרב ד"ר עוז בלומן, מתנאל בראלי, פרופ' דבורה הכן, פרופ' דוד הנשקה, הרב אברהם וסרמן ומשה נחמני. תודה עמוקה לחוקרי פא"י ואגו"י, פרופ' בנימין בראון, ד"ר יוסף פונד וד"ר חיים שלם, שניאותו לקרוא את המאמר והערותיהם הנדיבות משקעות בו. תוכנו כמובן על דעתי בלבד.

1 עד לאחרונה כמעט שלא נחקרה תנועת פא"י באופן מסודר ועצמאי אלא רק אגב אישים אחרים ותנועות אחרות. בעשור האחרון ראו אור שלושה חיבורים העוסקים במישרין בפא"י: חיים שלם ושי מינץ, *אי של אפשר: סיפור חייו של בנימין מינץ תרס"ג–תשכ"ג*, ירושלים: כרמל, 2012; עדה גבל, *חרדים ואנשי מעשה: פועלי אגודת ישראל 1933–1939*, ירושלים: יד בן-צבי, 2017; יוסף פונד, *פירוד: דתיים התאחדו: פועלי אגודת ישראל – אידיאולוגיה ומדיניות*, ירושלים: יד בן-צבי, 2018.

2 מקורות מידע נוספים חשובים הם ספרו של גרשון בקון, *פוליטיקה ומסורת: אגודת ישראל בפולין 1916–1939*, ירושלים: שו"ר, תשס"ה; פרקים מספרו של בנימין בראון, *החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החברתית*, ירושלים: מאגנס, תשע"א; ועבודתו של יצחק גוטליב, *קלמן כהנא: חזון ומעשה, 1910–1948*, עבודת מוסמך, אוניברסיטת אריאל, 2019 (גוטליב הוא נכדו של הרב כהנא מושא העבודה).

שני ספרים נוספים על פא"י, פרי עטו של חיים שלם, נמצאים בשלבי הכנה מתקדמים: *ואלה תולדות שמונים שנות פא"י (1922–2002)*; *מחנה ישראל – החלום ושבריו* (נכתב בשותפות עם העיתונאי שלמה נקדימון).

לפני כמה חודשים התפרסם מקבץ סרטים אילמים משנות השלושים (שהגיע ארצה מהארכיון האוקראיני הלאומי; כנראה מדובר בסרטי תדמית שהפיקה אגו"י) ובו תמונות מחיי פא"י בשנות השלושים. בין היתר נראים בסרטונים חלוצים חרדים עובדים בשדות מחנה ישראל, מתפללים ולומדים. ראו בקישור https://jfc.org.il/news_journal/112618.

לבסוף, חשוב להבדיל בין פא"י, שהיא מושא דיונו במאמר זה, ובין פאג"י – תנועה שיצאה אף היא מאגו"י אך הייתה קיצונית הרבה יותר ביחסה למדינה.

2 לסקירה של התהוות "חברת הלומדים" ראו בנימין בראון, *חברה בתמורה: מבנים ותהליכים ביהדות החרדית*, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2021, עמ' 12–23. לגבי החברה החסידית ראו בספרה של נאוה וסרמן, *מימי לא קראתי לאשתי*, באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, 2017, עמ' 50–55 (וסרמן עמדה על ההבדלים בעניין זה בין החברה הליטאית

- מערכת הבחירות ב-1988, לכנסת ה-12) רצו שתי המפלגות יחדיו כדי למרוב את כוחן הפוליטי. עם זאת, לכל אחת מן המפלגות מנגנונים נפרדים ומדי מערכת בחירות עולה איום הריצה בנפרד.
- 13 סוגיה זו חוררת את כל ספרו החשוב והיסודי של פרידמן, **חברה ודת**. דוגמאות אחדות בלבד הובאו כאן.
- 14 שתי המגמות ששלטו בסניף הירושלמי מתגלמות ב"מלחמת האחים" עמרם ומשה בלוי: בעוד הראשון סימן את הקצה הקנאי ביותר, השני נטה לכיוונים פרגמטיים ונוסחאות מאוזנות. ראו על כך בין היתר בספרו החדש של יוסף פונד, **הקבצו צעירי יהודה! תנועות הנוער והצעירים של אגודת ישראל**, ירושלים: כרמל, תשפ"ג.
- 15 כידוע, בשנות מלחמת העולם הראשונה שהה הראי"ה קוק באירופה, תחילה בשווייץ ואחר כך בלונדון. הראי"ה הפליג לאירופה ימים אחדים קודם שפרצה המלחמה כדי להשתתף בוועידה העולמית של אגו"י (שלבסוף לא נתקיימה) ומשפרצה המלחמה – לא יכול היה לשוב ארצה. על האופן שבו ראה הראי"ה קוק את אגו"י בראשיתה ועל תוחלתו שנכזבה ראו הרב אברהם וסרמן, **קורא לדגל: הרב קוק ותנועת דגל ירושלים**, הר-ברכה: מכון הר-ברכה, תש"ף, פרק ז.
- 16 מדבריו של רוזנהיים (המובאים אצל פונד, **פירוד**, עמ' 26) נראה שהלה תמך בהם בשתיקה: "עלינו לשמוח אלי גיל רבתי על כי יש עדיין בארץ ישראל כאלה שאנו רגילים לכנות בשם קנאים... כן אנו יודעים את החסרונות האנושיים והיהודיים שיש גם ליהודים הללו – אבל יודעים אנו גם כן כי הקנאות שלהם אם גם תטה לפעמים מני אורח (כגון במלחמה האישית נגד הרב קוק) בכל זאת פעולה חשובה היא..."
- 17 על כל הסוגיה ראו פרידמן, **חברה ודת**, עמ' 131–133, 269–254.
- 18 עדות מובהקת למתח הזה מצויה במכתבו של ד"ר 'פויכטוונגר לרב יוסף חיים זוננפלד ב-11.1.1914: "החרם הזה מונע את קיום בתי הספר המשמשים לתכלית השגת תורה ופרנסה ביחד ומוסר ליד הפושעים את כל עבודת החנוך שבארץ ישראל... כמוני חושבים הרבה מאוד מהיראים ושלמים אשר בגרמניא" (מובא אצל פרידמן, **חברה ודת**, עמ' 255, הערה 7).
- 19 כגון הרב איסר זלמן מלצר והרב משה מרדכי עפשטיין, ראו שלם ומינץ, **אי של אפשר**, עמ' 103; ועוד.
- 20 פרידמן, **חברה ודת**, עמ' 267.
- 21 ראו שם, עמ' 362.
- 22 ראו גם גבל, **חרדים**, עמ' 40. ראו נאומו של בנימין מינץ בישיבת "הוועדה להתרחבות האגודה בא"י" מיום ר"ח אלול תרצ"ג: "אנו עומדים בפני עובדה
- שא"א להכחישה. העולים החדשים מגרמניה האדוקים בהאגודה מרגישים איזה פחד מהמרכז בירושלים..." (מובא אצל שלם ומינץ, **אי של אפשר**, עמ' 103). בעיות דומות התקיימו גם ביחס לעולים מפולין, כפי שמינץ ציין שם. וראו פרידמן, **חברה ודת**, עמ' 269–274.
- 23 מתוך מכתבו של יעקב לנדוי למועצת גדולי התורה בקיץ 1933; מובא שם, עמ' 352 וראו גם גבל, **חרדים**, עמ' 57; קרן-קרץ, "העדה החרדית", עמ' 145.
- 24 פא"י נוצרה בראשיתה מהתארגנויות מקומיות שונות שפונד מציג בהרחבה. ראו פונד, **פרולטרים**, עמ' 31–50.
- 25 על היחסים המתוחים בין פא"י ואגו"י באותה תקופה ראו בקון, **פוליטיקה ומסורת**, עמ' 87–90. העימות ביניהם שיקף צדדים בעייתיים ברוחה של אגו"י שהמשיכו ללוותה ברבות השנים. עמד על כך בין היתר הלל צייטלין במאבקו הידוע עם אגו"י. ראו לדוגמה דבריו המובאים שם, עמ' 92: "כאשר מדברים על עניינים נעלים שבקדושה, חייבים לזכור את הסבל היומיומי ואת הרעב היומיומי" (דער **מאמענט**, 1.11.1928, עמ' 3).
- 26 יהודה ליב אורליאן, **לשבעים ולרעבים**, מיידיש: משה שנפלד, תל-אביב: נצח, תשט"ו, עמ' 32. כך תיאר המתרגם (שם, עמ' 6) את מפעלו של אורליאן במסה זו: "ד' יהודה ליב אורליאן, הוגה הדעות המקורי, בן יהדות פולין החסידית, התוססת והעסיסית, היה הראשון שפרץ את גדרי ההתעלמות והשתיקה שהיהדות החרדית הציגה לה בשטח הבעיה הסוציאלית. עיניו רואות את מעמדו העלוב של הפועל היהודי ואת סבלו המיוחד של הפועל החרדי. נגלתה לפניו האכזריות וקשיחות הלב, בה מנצלים גם מעבידים יהודים ואפילו חרדים את אחיהם – פועליהם... הוא מיחיד הסגולה מבין את אותות הזמן ותביעתו: שומה על היהדות לפתור ברוחה את הבעיה הסוציאלית. ביחד עם קבוצת חברים הוא מקים את ארגון פא"י מפולין, במאמרו ובנאומיו הוא נותן לתנועה את בסיסה הרעיוני".
- 27 שם, עמ' 26.
- 28 שם, עמ' 39.
- 29 דיון נרחב במרד הצעירים באגו"י ראו אצל פונד, **הקבצו**.
- 30 הרחבה לגבי עיתוי שליחתו של מינץ ארצה ראו בדברי הסיכום של גבל, **חרדים**, עמ' 159–160.
- 31 שותפו (וגם בר-הפלוגתא שלו) לנדוי ציין כמה פעמים את יכולתו של מינץ לרקום קשרים גם עם דמויות החוקות ממנו. ראו מובא אצל שלם ומינץ, **אי של אפשר**, עמ' 119, 138.
- 32 ב"ד באייר תרצ"ג כתב לנדוי לרוזנהיים כדברים

פונד, פרולטרים, לפי מפתח; בראון, החזון איש, עמ' 230; יוסף קופלוביץ, "אגודת ישראל עולה בחומה: היישוב 'מחנה ישראל' בעמק יזרעאל", עתמול, 227 (2013), עמ' 21-24. לבסוף יש לציין את עבודתה היסודית והמקיפה של רות בן-פינחס, מחנה ישראל: "שבע יפול צדיק וקם", תשע"א. אני מודה למחברת על שניאותה לשלוח לי את העבודה. ראו גם גוטליב, כהנא, עמ' 44 על מעורבותו של הרב כהנא – מרחוק – בענייני מחנה ישראל.

סבה של אשתי, נפתלי כהן, ממקימי מושב הזורעים, מספר על ביקורו ב"מחנה ישראל" בשנת 1935 במילים הבאות: "נסעתי עם רכבת העמק עד עפולה, שם פגשתי כנראה עגלה של מחנה ישראל שהביאה אותי למקום. בימי המדינה נבנה במקום זה הקיבוץ דברת. בזמנו היתה כל הנקודה רק בית אחד, בעל שתי קומות, שהיה צריך להיות בית ציבורי ליישוב שצריך לקום, אבל לעולם לא קם. בית זה עמד שנים רבות אחר שנעזב המקום כחורבה נטושה, עד שהתיישב במקום קבוץ דברת והשתמש בו לצרכיו. בזמן הוא טרם הבינו עסקני אגו"י שלא מספיק לגאול את האדמה כפי שעשתה הקרן הקיימת, אלא דרוש גם הון רב של קרן היסוד לבנות ולרכוש ציוד על מנת להקים יישוב פורח. הדאגה להתיישבות במחנה ישראל היתה רחוקה מעסקני האגודה הירושלמית. טרם היתה השפעה של חברי אגו"י, עולים ממערב אירופה על חלוקת התקציבים למטרות השונות, כולל תמיכה להתיישבות. כשבאתי למקום ישבו כל הבחורים, כ-10-15 במספר, על ערימות של קלחי תירס והורידו את העלים החיצוניים. היתה להם מכונת קילוף ידנית אחת, להפרדת הגרעינים מהקלחים. התישבות עם החברה לעבוד, עד כניסת החושך, כולם נכנסו לתפילת ערבית ואחר כך לארוחת ערב, לאור של פנס נפט, דג מלוח אחד לכל החבורה לטבול קצת את הלחם היבש ותה מהביל. יהיה לא היה להם, פרט לשולחן בו אכלו וספסלים ללא משענת לשיבה. ישנו על מזרונים שהיו פרוסים על הרצפה. למחרת ברחתי מהר".

39 פרידמן (חברה ודת, עמ' 276-277) ציין כי קבוצת המתיישבים לא הייתה מגובשת וכי העובדה שהקרקע לא הייתה בבעלותם ולא בבעלות אגו"י – אלא בבעלות פרטית – עמדה בעוכרי הניסיון. יעקב לנדוי תלה אף הוא את האשם במתיישבים. מינץ סבר כי היתה זה באשמת אגו"י (ראו דבריו החריפים באיגרת לרעייתו; מובא אצל שלם ומינץ, אי של אפשר, עמ' 58) וכך עולה גם מפירוט הדברים בעבודתה של בן-פינחס, מחנה ישראל.

40 בין ניסיון ההתיישבות הראשון והשני התקיים ניסיון כושל נוסף – שלא היה קשור באנשי פא"י ולכן לא נזכר בגוף המאמר: ניסיון הקמת חווה חקלאית במקום על ידי בנקאי חרדי מגרמניה ושמו יצחק נוסבאום. ב-1927 נרצח על ידי ערבים השומר במקום, אייזיק צינדר הממושבה סג"ח, והשטח הועבר לרשות קק"ל

הבאים: "האגודה אינה אהובה בירושלים ולא בשאר ערי א". זוהי עובדה שאין להכחישה... היא מופיעה בעיני ההמון הפשוט ככת של בעלי מחלוקת אחרי שבמקצוע המעשי אין בידה להראות שום דבר חיובי" (מובא אצל שלם ומינץ, אי של אפשר, עמ' 98). חודשיים אחר כך, בח' בתמוז, כתב משה גליקמן פרוש, מראשי הסניף הירושלמי, לרוזנהיים כדברים הבאים: "באחד הימים... קיבלנו ידיעה שמר לנדוי, פקיד המרכז בפרנקפורט יבקר בא" בתור תייר... נודע לנו שמר לנדוי שכר לו משרד בת"א והדפיס פירמות בשם 'המרכז לענייני א"י בפרנקפורט עמ"מ סניף ת"א'... פרנקפורט מינתה לה לנאמן את לנדוי וורשה את בנימין מינץ אבל שניהם התאמצו לעבוד ולפעול מעל לירושלים [=הסניף הירושלמי]" (מובא אצל שלם ומינץ, אי של אפשר, עמ' 97).

33 גבל, חרדים, עמ' 46, 57 (ראו שם לגבי יחסו המוחלט של ברזיאר לחובת הפרישה).

34 ב-1982, במקביל לדעיכתה של פא"י, הפך "שערים" שוב לשבועון וב-1995 נסגר. ראו פונד, פרולטרים, עמ' 427. גם בכתב העת התורני הוותיק "המעין" יש לראות אחד מפרסומיה – גם אם הבלתי-רשמיים – של פא"י. רבים מכותביו במשך השנים נמנו עם שורותיה.

35 שתי דמויות רבניות נוספת שעמדו בהנהגת פא"י היו הרב רפאל קצנלבוגן (עליו ראו בין היתר פונד, פרולטרים, לפי מפתח) והרב אשר זאב ורנר (מרבניה הראשיים של טבריה בין השנים 1934-1957). גדולי תורה מפורסמים שעזמו עמדה פא"י בקשרי קרבה (מלבד החזו"א) היו הרב יוסף שלמה כהנמן (מייסד וראש ישיבת פוניבז') והרב צבי פסח פרנק (רבה באכנזי של ירושלים בין השנים 1936-1960) – ובהמשך, הרב שלמה ולמן אויערבך (מגדולי הפוסקים במאה העשרים).

36 תיאור הסניפים השונים וההכשרות מצוי אצל פונד, פרולטרים, עמ' 141-146 ועוד בהמשך הספר.

37 על תנועת עזרא ראו חיים נבון (פחימה), תנועת הנוער העברית עזרא: תורה לאומיות וחלוציות (תרצ"ו-תשמ"ח), עבודת דוקטור, אוניברסיטת ברא"ל, תש"ס. למעשה, תנועת הנוער "עזרא" סימנה את הקצה הפתוח יותר מבחינה דתית בפא"י.

38 על פרשת מחנה ישראל ראו פרידמן, חברה ודת, עמ' 275-277; אריה ארד, ההתיישבות הקבוצית החרדית בארץ ישראל וייסוד חפץ חיים, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, 1979; נחמה מרכוס, לעבדה ולשמרה, חפץ-חיים, 1992, עמ' 30-31, 69-76; דן יתב, "מחנה ישראל, יישוב שיתופי אגודאי שננטש שלוש פעמים", האומה, 129 (תשנ"ח), עמ' 69-77; שלם ומינץ, אי של אפשר, עמ' 56-59, 118-122, 142-144, 163-168; גבל, חרדים, עמ' 117-122;

118. בביקורי במקום בספטמבר 2202 מצאתיו פרץ ומוזנח.
- 45 אחיו של הרב כהנא היה השופט יצחק כהן – נשיא בית המשפט העליון בשנים 1982–1983.
- 46 ראו לדוגמה דבריה של ח"כ שולמית אלוני על הרב קלמן כהנא: "ב-1977 היה סיפור ידוע של אונס אישה, והמשטרה התנהגה אליה 'אופני' יוצא מהכלל חביב'. התוצאה הייתה שהיא הלכה ואיבדה את עצמה לדעת מרוב חביבות המשטרה ... והוחלט להקים ועדה שתדון בכל הפרק הזה של עבירות מין ... שני אנשים שעזרו והיו פעילים בוועדה, ושאינו אסירת תודה להם מפני שאחרת לא היינו מגיעים להישגים שהגענו – כאשר כל התיקון אחר כך בפרק הפלילי הוא תוצאה של העבודה הזאת – היו: ח"כ הרב קלמן כהנא מ'פעולי אגודת ישראל' שהוא אחד מהאנשים הכי נאורים שהיו לנו בכנסת, ושרה שטרן קטן מ'המפד"ל" ... (פרוטוקול מס' 54 משיבת הוועדה לקידום מעמד האישה, ט"ז אדר התשס"ז, 6 במרץ 2007).
- 47 ראו לדוגמה אצל גוטליב, כהנא, עמ' 38–44. כהנא העיד בצער כי התגובות לצעד זה של פא"י – בקשת אישור להסתייע בכספי קק"ל – היו קשות בקרב הנהגת אגו"י: "הייתה קשיחות ואטימות כזו ואי ראיית הנולד. אני חושש שאותו מנהיג עצמו נספה באחד ממחנות השואה, לא הייתה ראייה נכונה של הדברים לצערי הרב". בהמשך דבריו מוסר הרב כהנא תיאור אותנטי וכואב – לא בלי הזירות יתרה – על הדיון במועצת גדולי התורה ב-1937. ראו שם, עמ' 42–43.
- 48 מכתבו של יעקב רוזנהיים לחברי חפ"י-חיים מחדש טבת תרצ"ט. מובא אצל גבל, חרדים, עמ' 129 ואצל מרכוס, לעבדה ולשמרה, עמ' 76–77.
- 49 ראו פונד, פרולטריים, עמ' 289.
- 50 על כל העניין ראו גוטליב, כהנא, עמ' 58–71. דבריו של הרב כהנא ניכרים הכאב וההתחבטויות שהיו מנת חלקו בפרשה – והוסיפו להטרידו גם עשרות שנים לאחר מכן, בין היתר משום שהואשם בסילוף דברי החזו"א.
- 51 "חגיגת הנחת אבן הפינה למעון מקצועי של החלוץ החרדי", היסוד, 27.7.1945, עמ' 1 (מובא אצל פונד, פרולטריים, עמ' 289). כפי שהראתה גבל (חרדים, עמ' 161), וכפי שעולה מכל חיבורו של גוטליב, כהנא, וממגוון מקורות אחרים, זהותם האגודאית של אנשי פא"י הייתה עמוקה ולא מן השפה ולחוץ. על תולדות קיבוץ חפ"י-חיים ראו בהרחבה בספרה של מרכוס, לעבדה ולשמרה.
- 52 ראו פונד, פרולטריים, עמ' 289. הכרה זו אפשרה לרוזנהיים להציג את צעדס הדרמטי של חברי פא"י בפני המועצה העולמית של אגו"י בקיץ 1947 כהכרה שיגונה בשפה רפה בלבד.
- והוחזר ליהודים – שהחכירוהו לערבים. האתר נעזב ב-1932. ראו על כך אצל בן-פינחס, מחנה ישראל, פרק ג; ואצל קופלוביץ, "אגודת ישראל עולה בחומה", עמ' 23.
- 41 בשנים לאחר מכן שימש המבנה את הנוטרים העבריים; בהמשך מסרה אותו ממשלת המנדט ללגיון הערבי. בשנות התשעים שימש האתר כמרכז מכירות ליישוב אחות-ברק.
- 42 היחסים המעוררים בין אגו"י ופא"י והקשיים הכלכליים שעמדו בפני האחרונה – פרשת מחנה ישראל הייתה רק דוגמה אחת לכך – הביאו את אנשי פא"י למנות את ד"ר יצחק ברויאר, מחשובי אנשי אגו"י בגרמניה ומנהלה של "קרן היישוב", לנשיא פא"י, עם עלייתו ארצה ב-1936. אנשי פא"י קיוו כי דמותו של ברויאר (שהגותו בכלל, וקריאתו העקבית והמהדהדת לאגו"י להעמיד את יישוב הארץ בראש סדר יומה בפרט, הלמו את רוחה של פא"י) תסייע להם במישור הפוליטי והכלכלי. למעשה, ברויאר לא הגשים את התקוות שנתלו בו בהקשר זה ולימים הסביר שהתקוות שתלו בו אנשי פא"י היו מוגזמות: "דומני כי חשבו בשעתו שיש בידי מטה של קוסם היכול ליצור יש מאין ... ובראותם כי המטה שלי אינו מסוגל להוציא מים מן הסלע אוכזבו עד מהרה" (יצחק ברויאר, "הקיצו נרדמים", שערים, אדר תש"ד, עמ' 3–4; מובא אצל פונד, פרולטריים, עמ' 89). ברויאר היה גם אחד האידיאולוגים של פא"י וביקש לנסח בעבורה מצע רעיוני (ובכללו "סוציאליזם תורת"). על כל זאת ועוד ראו פונד, פרולטריים, עמ' 77–89, 214–218; גבל, חרדים, עמ' 26–29, 55–84 ועוד לפי מפתח; שלם ומינץ, אי של אפשר, על פי מפתח.
- 43 יורעאלי, "מה חדש במחנה ישראל? מגילת הייסורים של חלוצי אגודת ישראל בעמק", דאר היום, ד' באדר תרצ"ו (מובא אצל מינץ ושלם, אי של אפשר, עמ' 122). ההדגשה שלי. דבריו של מינץ לא היו בגדר מליצה בעלמא ואכן היו מן המתיישבים שנקלעו למשבר דתי ונפשי כתוצאה מיחסה של אגו"י ומוסדותיה למחנה ישראל. ראו שם, עמ' 166–167 וכן גבל, חרדים, עמ' 122. לעומתם, משה בלוי, מראשי הסניף הירושלמי של אגו"י, תלה את כישלון ההתיישבות במחנה ישראל בהידרדרות דתית-רוחנית של המתיישבים: "לפנינו מקרה של מהפכה רוחנית פנימית העלול לקרות בימינו בסביבה כמו העמק" (ההד, אב תרצ"ז, עמ' 2; מובא אצל פונד, פרולטריים, עמ' 238) – האשמה משוללת יסוד שנענתה בכעס רב על ידי אנשי פא"י (ראו אצל פונד, שם).
- 44 סיור מצולם וסקירה אדריכלית של המקום ניתן למצוא ברשימתו של מיכאל יעקובסון, "סיבוב ביישוב שכמעט היה ולא היה – מחנה ישראל" המופיעה בבלוג שלו, חלון אחורי. תמונה של האתר מימים טובים יותר מופיעה אצל גבל, חרדים, עמ'

- 62 ראו פונד, פרולטריום, עמ' 329.
- 63 **שערים**, 4.12.1947, עמ' 1; מובא אצל פונד, פרולטריום, עמ' 328.
- 64 קלמן כהנא, "משבוע לשבוע", **שערים**, 4.12.1947, עמ' 1.
- 65 סקירה רחבה של פעילותה הפרלמנטרית של פא"י ראו אצל פונד, פרולטריום, עמ' 358-375.
- 66 פרופ' בנימין בראון זיהה שלושה שלבים בצמיחתה של דוקטרינה זו אך גם הראה את מקורותיה הקדומים. ראו בנימין בראון, "דוקטרינת 'דעת תורה': שלושה שלבים", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יט (תשס"ה), עמ' 537-600. ראו גם בקון, פוליטיקה ומסורת, עמ' 50-54.
- 67 על פרישה זו כ"שינוי מהותי של 'כללי המשחק' הפוליטי" בפוליטיקה החרדית ו"ראשיתו של תהליך היחלשותה של המנהיגות הפוליטית" החרדית, שהחלה מאבדת את בסיס הכוח העצמי שלה, ראו מנחם פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991, עמ' 61-62.
- 68 הרב קלמן כהנא, **שערים**, 5.12.1952.
- 69 ראו מכתבו החרף של החו"א המובא אצל בראון, החזון איש, עמ' 283.
- 70 עוד על פרישה זו ראו אצל פונד, פרולטריום, עמ' 373-376, 431-432; שלם ומינץ, אי של אפשר, עמ' 354-358; בראון, החזון איש, עמ' 282-286.
- 71 על כך ראו פונד, פרולטריום, עמ' 383-389; שלם ומינץ, אי של אפשר, עמ' 418-447.
- 72 "החלטות ישיבת חרום של מועצת גדולי התורה", המודיע, 29.7.1960, עמ' 1; מובא אצל פונד, פרולטריום, עמ' 387.
- 73 כפי שהראה חיים שלם, הרב צ"פ פרנק, רבה האשכנזי של ירושלים, התנגד בתחילה לכניסתה של פא"י לממשלה אך לבסוף שוכנע בכוננות המהלך ונתן לו את ברכתו. ראו חיים שלם, "חסו של הרב צבי פסח פראנק לכניסת 'פועלי אגודת ישראל' לממשלה בשנת 1960", ישראל רוזנסון (עורך), גאון ההוראה אחרי 50 שנה, ירושלים: מכללת אפרתה, תשע"ב, עמ' 109-125.
- 74 כרוות הבחירות לכנסת החמישית שהתקיימו באוגוסט 1961 אינן מותירות מקום לספק באשר למאבק האיתנים שהתנהל בין פא"י לבין אגו". כרוה מבחירות אלו הנפתחת במילים "הגבאים של ג' מה הם רוצים להחריב?" מונה את רשימת מפעלי ההתיישבות והחינוך של פא"י, ואז מוסיפה כי "המפעל הזה" הוקם "בעמלם וביעתם של מאות אנשים קטנים ... למה רוצים להרחיב אותנו ולהרוס
- 53 קיבוץ יסודות (כיום מושב) עלה למקומו הנוכחי ב-1949. קיבוץ שעלבים עלה על הקרקע – בסמיכות לגבול הירדני – ב-1951. בשנים הבאות הקימה פא"י 12 יישובים נוספים (ביניהם מושבי עולים). ראו פונד, פרולטריום, עמ' 293, הערה 322.
- 54 פועלו בתחום זה מסוכם אצל שלם ומינץ, אי של אפשר, פרק 8.
- 55 סוגיה נוספת היא החליבה בשבת. בעניין זה התחבטו רבות גם אנשי הפועהמ"ו כאשר הרא"ה אסר זאת לחלוטין (לעומת הרב בן-ציון מאיר חי עוזיאל שהתיר זאת באופנים מסוימים). הדבר אף עורר פולמוס נרחב בקרב אנשי הפועהמ"ו. ראו לדוגמה בראון, החזון איש, עמ' 772-778; עדה גבל, "הלכה ואידאולוגיה: חליבה בשבת כמקרה מבחן לעיצוב דרכה של ההתיישבות הקיבוצית-הדתית בארץ-ישראל", קותרה, 178 (תשפ"א), עמ' 77-100.
- 56 ראו מאיר שורץ, "זכרונות על ראשית הגידולים במצע מנותק", המעין, תשרי תשס"ח.
- 57 צילום המתכנן מופיע אצל גבל, חרדים, עמ' 143.
- 58 כלשונו: "הרי זו תמיהה גדולה: מדוע ביקש [החו"א] לחדש דפוס שגוע כמה שנים קודם לכן, שייצג כישלון, בטלנות, ניוון ונחשלות... מדוע ביקש ללכת בדרכם של ה'ירושלמים', שברוך כלל התייחס אליהם באי-הערכה ולא ראה בהם מאורות גדולים בתורה? ... נראה שהחזון איש ביקש אמנם לחזור על תקדים היישוב הישן, אבל לעשות זאת הפעם בצורה הנכונה, ולהצליח יותר. הוא פעל ביישוב החדש דווקא משום שראה בו רוח של 'תחיית הארץ ובנין הריסותיה', וחיוניות זו קסמה לו. קשריו ההדוקים עם החקלאים החרדים ואודתו כלפיהם מלמדים על כך שיחסו למפעל העלייה, ההתיישבות והעשייה החומרית היה חיובי בהחלט. בניגוד ליישוב הישן, שהתנער מכל אלה, החזון איש אימצם אל לבו. דווקא משום כך סבר שלמפעל הזה יש להוסיף את העיקר החסר בו – תורה. הוא לא רצה להקים חברה שתתקיים רק על התורה, אלא להפך, ראה בעין יפה את קיומה של חברה יצרנית, חיונית וצומחת שלומדי התורה משתלבים בה כאלטיה רוחנית מובילה ונערצת. לפי כל הסימנים הוא רצה להרבות לומדי תורה, אבל רצה גם להראות שפריחתה של התורה אינה סותרת את אפשרות קיומה של חברה יצרנית חיונית וצומחת, אלא מעשירה אותה" (בראון, החזון איש, עמ' 308-309).
- 59 ראו פונד, פרולטריום, עמ' 320 ואילך.
- 60 דוד בן-גוריון, פעמי מדינה, תל-אביב: עם עובד, 1993, עמ' 24; הובא אצל פונד, פרולטריום, עמ' 319. ראו עוד שם.
- 61 ראו בין היתר הלוי, מהפכת החרדיות החדשה.

- 83 ראו פונד, פרולטריום, עמ' 506–507.
- 84 יפים לעניין זה דבריו של הרצי"ה קוק לר' יצחק מאיר לוי, מנהיגה המיתולוגי של אגו", במענה להזמנתו לוועידה של אגו" בשנת תשי"ד: "כיצד אפשר להשתתף בתעמולה זו [של אגו"]? בשם התורה והמצווה, של אותו גוף ציבורי, אשר מאז היותו הוא מרבה פירושים בישראל ועושה את תורת ד' היחידה והמיוחדת, הנתונה אל הגוי האחד בארץ, כאילו היא שתי תורות וכהנה וכהנה, כשהוא דוגל בבדלנות הרסנית... (הרצי"ה קוק, לנתיבות ישראל, ירושלים, תשל"ט, חלק ב, עמ' רלו). לרצי"ה קוק היה "חשבון ארוך" עם אגו", בין היתר על רקע פגיעתו המתמשכת של הסניף הירושלמי באביו הרא"ה וחוסר המעש של הנהגת אגו" העולמית בסוגיה זו, וראו לעיל הערה 15.
- 85 מובא אצל שלם ומיניץ, אי של אפשר, עמ' 367–368.
- 86 בנימין מיניץ, "דרכים במדינה היהודית", שערים, כסלו תש"ח, דצמבר 1947. מובא אצל שלם ומיניץ, אי של אפשר, עמ' 298.
- 87 דברי הכנסת, 10.3.1949, א, עמ' 128. מובא אצל פונד, פרולטריום, עמ' 405. ראו גם שם, עמ' 377, 379.
- 88 פונד, פרולטריום, עמ' 360. ההקשר הוא אישורו של הרב כהנא להכרות העצמאות אף שלא ניתנה לו האפשרות להעיר עליה: "אם חתמנו על ההצהרה, הרי זה כדי להפגין את אחדות עם ישראל בתקופה זאת" (מובא אצל פונד, שם).
- 89 ראו שם, עמ' 393, 397–399, 508–511.
- 90 אלישיב רייכנר, "ובא לציון פועל: החרדים החלוצים שלא ראו עצמם ציונים", מקור ראשון, 8.10.2018. יאיר הלוי ציין את נקודת השינוי בהתייחסות החרדית למדינה בראשית שנות השבעים (בין היתר סביב פרישת האח והאחות). ראו בעבודתו מהפכת החרדיות החדשה ודבריו בכתבתו של שלמה פיוטרקובסקי, "פרשת האח והאחות" סימלה את ראשיתו של עידן חדש בהנהגה החרדית", מקור ראשון, 25.1.2023.
- 91 היבטים אלה שזורים את כל ספרם של שלם ומיניץ, אי של אפשר.
- את כל עמלנו ע"י שנאה ומשטמה, רדיפות וקללות... כרוז אחר תמה מדוע מה שמותר לאנשי אגו" אסור על פא"י: "לנציג אגודת ישראל מותר היה לשבת חמש וחצי שנים בממשלה; אז כזכור לא היו חילולי שבת במדינה, לא חזיר, לא מיסיון...". הוא קובע באירוניה כי "הפורעניות הגדולה" החלה "כשנציג פא"י הצטרף לממשלה כדי לייצג את האינטרסים היסודיים של המוני עם התורה, היוצרים והעובדים"...; והותם "למה להם מותר הכל ולאחרים אסור? תן אתה תשובתך במקום שאין משיבים. הצבע ד". הכרוזים מתוך אוספי הספרייה הלאומית.
- 75 מכתבו של יעקב לנדוי ליעקב רוונהיים, אלול תרצ"ד; מובא אצל שלם ומיניץ, אי של אפשר, עמ' 117. טענות מעין אלו עלו גם בתוך אגו" בשנות העשרים. ראו בקון, פוליטיקה ומסורת, עמ' 70–79.
- 76 ראו פונד, פרולטריום, עמ' 436.
- 77 ראו שלם ומיניץ, אי של אפשר, עמ' 331. סיכום מקיף על יחסה של פא"י למעגה"ת ורבני אגו" ועל הנהגתה הרבנית ראו אצל פונד, פרולטריום, עמ' 428–438.
- 78 שלם ומיניץ, אי של אפשר, עמ' 367–368.
- 79 שם.
- 80 ראו שרגא שטיפל ושמואל עמנואל (עורכים), תרומת כהן: קובץ שיחות ומאמרים של מורנו ורבנו הרב קלמן כהנא זצ"ל, חפץ-חיים, תשנ"ג, עמ' 121. הרעיון נמסר על ידי הרב כהנא בשם הרב אברהם אליהו קפלן.
- 81 בספרו פרולטריום הפנה פונד את המבט לממד הפועלי-פרולטרי שהיה קיים בפא"י ואשר לדבריו היה מן הסיבות לניגוד העניינים בין אגו" בפולין ובין פא"י – משום שראשי אגו" בפולין היו בעלי הון. שאלת הפועליות של התנועה עלתה בכמה הקשרים וביניהם בשאלת השביתות והעבודה העברית. במאבק על עבודה עברית תמכה גם פא"י, בכוחותיה המצומצמים, אך יחסה לשביתות ודומותיהן היה מורכב. ראו לדוגמה הרב ש"י זיון, "העבודה העברית והפועל הדתי", הפועל החרדי: מוקדש לעניני תנועת "פועלי אגודת ישראל בא"י", ער"ה תרצ"ו (ספטמבר 1935), עמ' 2.
- 82 הלל ברוקנטהל, "הקיבוץ האגודאי", שערים, גיליון ב (יולי 1936), עמ' 4.

כשהדת מבשרת את שקיעת האדם

עליונותו של האדם והחופש שלו ליצור ולשגשג עמדו בטבורה של האמונה היהודית, עד שנדחקה אל מחוזות הדת הכנועה בימי הביניים. שקיעת המודרניות והציונות מעוררת את פיתוי הרגרסיה הדתית, בשורה "מתוקה" של דקדנס

שירה הנער, שיר עתידנו:
שיר התחדשות, בנגין ועליה.
מן הגולה ינהרו אחינו,
ארץ מולדת קמה לתחייה!
מי זה חולל הפלא, ארץ מולדת?
מי זה הקים כל אלה, ארץ מולדת?
זו ידך, ידך היא הזרעת!
זו ידך, ידך היא הנוטעת!
כל עוד הנער לנו במולדת,
קום יקום חזון עם ישראל!
(מילים: שמואל בס)

אם אינכם צעירים מדי, אתם בוודאי מפזמים אגב שורות אלה, במודע או שלא במודע, תרועות חצוצרה מלחנו המוכר של דוד מערבי, לחן של שיר-לכת בהיר, אופטימי ונמרץ. השיר מרוכז במפעל הלאומי ההיסטורי – עלייה, מולדת, נטיעה ובניין – אבל לב המסר שלו הוא היכולת. היכולת של האדם ליצור היסטוריה. היכולת של כוחות הנעורים לחולל את הפלא, להקים את כל אלה. לא רק משימה מקבל האדם בשיר, אלא גם ביטחון עמוק בכך שהוא, היחיד, יוצר את העתיד ומכונן אותו. זו ידך, ידך היא הזרעת!

השיר הזה הוא קלאסיקה ציונית. הוא מזקק את האנרגיה המופלאה שפיעמה במהפכה הציונית, זו שחוננה ארץ שוממה, החייתה עם מפוזר, השיבה שפה לדיבור, הפכה

חלשים ללוחמים, וכוננה ציוויליזציה מתקדמת באזור נחשל. עם עתיק מתחדש באון נעורים, ובחדוות יצירה בונה קומה חדשה של תרבות וטווה לעצמו מולדת בנחלה שהייתה מאות שנים רק ארץ חפץ חלומית.

השיר הזה, המעצים את האדם ואת כוחו היוצר, הוא קלאסיקה ציונית, כי ההעצמה הזאת עומדת בליבה של ההתחדשות הציונית – כפי שהיא עומדת בטבורם של כל רנסנס תרבותי, כל תקופת פריחה, כל פריצת דרך של האנושות. ככה זה: תקופות של יצירה ופריחה הן תקופות שבהן האנושות מאמינה בעצמה. כאשר האדם מאמין ברוחו, רוחו היא רוח עז.

אומנם, אי אפשר לזמר בעוצמה על "ידך היא הזרעת" בלי החתימה של "קום יקום חזון עם ישראל!". האמונה של האדם בעצמו היא במיטבה כאשר היא נתונה בתוך הקשר, בתוך סיפור גדול ממנה. אלמלא כן, האמונה הזאת מתנפצת במהרה אל ריקנות ואל ניכור עצמי. אכן, הרנסנס ההומניסטי של המערב, על הישגיו האדירים, החל משחרור האדם מתודעה דתית של כניעה, של קטנות האדם – אבל הוא לא היה יכול להתפתח אלמלא היה נטוע באמונה שהאדם הוא נזר הבריאה; באותה תמונת-עולם מקראית בסיסית שבה לאדם ולתבונה יש תפקיד של פיתוח וקידמה, של תיקון ושכלול. הוויתור על האמונה הזאת, לטובת קיום אנושי המחפש את משמעותו-בתוך-עצמו, לא יכול היה להסתיים אלא באכזבה. בהיעדר "משא האדם הלבן", הקולוניאליזם מתגלה כלא יותר מניצול ציני, ומפנה את מקומו לפוסט-קולוניאליזם רווי אשמה ושנאה עצמית; בהיעדר "חזון עם ישראל", היד הנוטעת מתבררת כהותרת טביעת רגל אקולוגית מזיקה, והאנרגיות של העצמת האנושות מיתרגמות לתנועה פוסט-הומניסטית.

במילים אחרות: לתחושת הערך של האדם – זו המוציאה אותו לחופש, מעוררת בו את היצירתיות ומוליכה אותו לשגשוג – יש שני אויבים. אויב אחד הוא תודעה עצמית הרואה את האדם כחלש ומבקשת ממנו לגלות הכנעה כלפי העולם; אויב אחר הוא ראיית האדם כמטרת-עצמו, כסובייקט יחיד בעולם ריק, כמי שפועל לבדו בתוך מרחב נטול משמעות.

על האויב האחרון מרבים לדבר, בוודאי בחוגים דתיים ושמרניים. זהו האויב המתגלה במצב הפוסט-מודרני. אבל האויב הראשון, מסתבר, אינו מסוכן פחות. במקור האויב הזה התגלה באלילות, בפגאניות שהעמידה את האדם עלוב וחלש נוכח אלים רבי כוח. אבל כפי שנראה להלן, גלגולי ההיסטוריה הביאו את הקטנת האדם גם אל המרחב המונותיאיסטי. בנקודת הזמן הנוכחית, יש עדנה דווקא לדתיות כזאת: דתיות מקטינת אדם, שכאשר אנו מאמצים את שפתה ומושגיה אנו דוחפים את התרבות שלנו אל עידן של שקיעה.



א. שחרור האדם במקרא

תורת משה נפתחת בתיאור בריאת העולם; אבל ניתן לקרוא אותו כתיאור של בריאת האדם. השמיים והארץ, השמש והירח, הצומח והחי, כולם מתנקזים אל המעשה החותם את הבריאה ביום השישי: בריאת האדם. האדם מתואר כנברא "בצלם אלוהים", וכמי שמופקד מעתה על ניהול הבריאה כולה. בעוד התפיסה האלילית חוותה את העולם ככמה למאבקים בין כוחות ('אלים'), תפיסת האמונה מציגה את העולם עצמו כנברא, ואת האדם כמנהיגו. אלוהים מצוי מעבר לטבע ומחוצה לו, ובכך למעשה המרחב שבו פועל האדם נותר נקי מכל כוח החזק ממנו.

יש שמציגים את אלוהים כ'גיבור' של הסיפור המקראי. אבל פתיחת ספר בראשית מלמדת אחרת: הסיפור מתחיל עם בריאת האדם, ולא לפני כן. אלוהים אינו מעניין את הסיפור: על אלוהים לא מספרים לנו דבר, זולת היותו הבורא, מקור החיים, ומקור הכוחות של האדם. יש בסיפור הבריאה כוכבים ו"מאורות", אך אין הם קרובים לאלוהים, אינם מבורכים ממנו ואינם מוצגים כבעלי דעת. הם אינם שונים משאר הנבראים. הם מהווים מעין תפאורה לדרמה האנושית, מאירים את העולם ומייצרים את מושג הזמן.

במילים פשוטות, פרשת בראשית היא היצירה ההומניסטית המכוננת – של הציוויליזציה המערבית וכנראה של האנושות בכלל. היא מטילה על האדם אחריות גדולה, מספרת לו שניתנו בידיו כוחות אדירים, ומלמדת אותו שאין לו את מי להאשים.

המסע האנושי שנפתח בבראשית ארוך ומפותל, אבל תורת משה מעמידה במרכז את המאבק לשחרור האדם. ראשיתו בדמויותיהם של האבות, המתהלכים לפני האלוהים בעמדה שבה לצד ההכנעה (המתבקשת והטבעית, בעמידה נוכח מקור החיים ובעל הכוחות כולם) ישנה גם העזה רבה, שניכר כי אלוהים מעוניין בה. אברהם ויצחק "מתהלכים לפני" האלוהים. אברהם הוא אקטיביסט של אמונה, הקורא בשם האל בכל מקום ונענה לכל ציוויו, גם הקשים ביותר, אך הוא עושה זאת מעמדה הרחוקה מלהיראות כנועה: הוא מנהל דיאלוגים קבועים עם האל, ואף מתווכח עמו באריכות, וגם כלפי הבריות הוא מתנהל כדמות נדיבה, אך חזקה ובטוחה בעצמה, בעלת כוח כלכלי וצבאי. יעקב, המנהל עם אלוהים משא ומתן להבטחת שלומו אחרי ההתגלות, נאבק בדרכו חזרה עם מלאך וזוכה לשם ישראל, "כִּי שָׁרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אַנְשִׁים וְתוֹכַל".

בלב הסיפור המקראי ניצבת הסאגה של יציאת מצרים, שחרור העם מעבדות ויציאה מן האימפריה אל המדבר, ומעל ההר העשן מתגלה אלוהים ומתמקד בעשרה דברים המכוננים את החוקה הבסיסית. כמחציתם עניינם מערכת היחסים החברתית, שבתוך העולם האנושי; וגם מחציתם האחרת, העסוקה לכאורה ביחסים עם הבורא, ממוקדת כולה (למעט מצוות השבת) לא בעבודת האל אלא בשלילת הפולחן של "אלוהים

אחרים", כוחות אחרים באשר הם. בכלל עשרת הדברים נמצא דיבור על פולחן – על 'עשיית אלוהים', על השתחוויה להם ועבודה להם – אך רק עם הקידומת "לא". גם ביחס לאלוהים שמחוץ לעולם, לבורא עצמו, נאסרת הגשמה ומוטלת אזהרה חמורה על הדיבור בשמו. עשרת הדברים, הטקסט שלכאורה הוא הכי 'דתי' במסורת היהודית, הוא במהותו טקסט המזהיר את האדם מפני פולחן (בחלקו הראשון) ומתרכז ביחסיו עם הבריות (בחלקו השני).

באופן שאולי אינו מתכתב עם האינטואיציות של בן דורנו, המקרא סבור שהשחרור של האדם מתבטא בהיותו עבד לאל הטרנסצנדנטי, זה שמעבר לעולם. "עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים", מסביר הכתוב, ולכן "לא ימכרו ממכרת עבד". על מנת לשחרר אדם ממערכות הכוח שהוא סוגד להן, חיוני לתת לו נקודת משען אלטרנטיבית. המיילדות העבריות מסוגלות להפך את פקודתו של פרעה רב העוצמה, בזכות האמונה שבכך הן מקיימות את רצון הבורא המופשט. "ותיראן המילדות את האלהים", מלמד הכתוב, "ולא עשו פאשר דבר אליהן מלך מצרים". ובשפת דורנו, בשביל להיות סרבן מצפון, צריך להכיר בקיומו של 'מצפון'.

ולא רק בעשרת הדברים. בעיני תורת משה, הפיתוי של הפולחן, של העבודה הזרה, הוא הפיתוי האולטימטיבי – ואילו הבחירה בעבודת האל המופשט היא בחירה קשה, המעמידה את האדם בניסיון פעם אחר פעם. הוא חש חלש ונתון לחסדי כוחות הטבע, ומבקש למצוא לו מחסה אצל הבעל והעשתורת, להתנחם ביכולתו לפייס את האלים, להתמסר אליהם במסירת ילדיו ורכושו – ומשה מרעים עליו בקולו, מאיים עליו בקנאתו של האל, ומצווה עליו לברוח מן הפולחנים הללו, לחדול מן הניחוש לגבי העתיד, להיות "תמים" באשר להתנהלות העולם ולהבין שעליו לעשות את "הישר והטוב בעיני ה'" ולדבוק במערכת מצוות חברתית ולאומית, שנועדה לכונן חברה משוחררת ומתוקנת.

כמובן, גם המקרא אינו סובר שהאדם הוא כול-יכול. לצד העמדת האדם במרכז הבריאה, הנביאים והמשוררים של המקרא גם מדברים על אפסות האדם – בוודאי לנוכח הבורא – ומזהירים אותו מפני יוהרה שאין לה כיסוי. אבל חולשתו של האדם הפרטי והדור הקונקרטי אינם מבטלים את האמונה ביכולת ההתפתחות של המין האנושי, בחובתו לכונן עולם טוב יותר, ובכוחה של בחירתו החופשית – הגורם המכריע של תנועת ההיסטוריה. הם גם אינם מתירים לאדם לחשוב שיש בעולם מי שנושא באחריות או ביכולת גדולות משלו.

ב. ברייה שפלה ואפלה: הקריסה

באמצע המאה הי"ב כתב ר' משה בן מימון (הרמב"ם) את ספרו המונומנטלי "משנה תורה". חיבור זה נטל על עצמו יומרה שקשה להפריז בה: לסכם את כלל התורה

שבעל־פה שהתגבשה בידי חז"ל, בספרות התנאים והאמוראים, ולגבש אותה לספר הלכה סדור, ללא מקורות וללא מחלוקות. במלאכת מחשבת ובעבודת אדירים רקם הרמב"ם את חיבורו, שאכן סיכם את כל מרחבי התורה שבעל־פה. אלא שכדרכה של מלאכה מעין זו, הייתה במעשה הסיכום גם התערבות חריפה באופייה של התורה החזו"לית – בעצם יציקתה לתבנית של סדר שיטתי ותבוני, שלא תמיד שיקף את תורתם של חכמים, וכמובן בהעלמת שלל היבטים כמו ריבוי הקולות, העושר הלשוני, האירוניה והרמז.

הרמב"ם היה מלומד מזהיר בן דורו – וכדרכם של מאורות גדולים במסורת ישראל, אף הוא האמין שמיטב החוכמה בת זמנו ראוי להשתלב עם התורה שאליה היה מחויב ושמוכחה הנהיג את הציבור. גם ב"משנה תורה", אף שהוא חיבור שלכאורה נועד רק לסכם את התורה ולא לשלב אותה עם תרבויות אחרות, השילוב הזה ניכר. הוא ניכר, כאמור לעיל, בעצם כפיית התבנית הסדורה על תורת חז"ל, אבל לעיתים – נדירות למדי – הוא ניכר גם בהכנסה ישירה של תכנים שאינם סיכום של המסורת היהודית אל תוך הטקסט (לעיתים תוך תלייתם בפסוקים ובביטויים חזו"ליים).

ה'שתילה' המקיפה ביותר של תכנים כאלה במשנה תורה מתקיימת בספר המדע, הספר הראשון של משנה תורה, שבמידה רבה מהווה מעין הקדמה ומסגרת לשאר י"ג ספרי החיבור, המתאפיינים בעיסוק מובהק יותר בפרטי הלכה. ספר המדע פותח ב'הלכות יסודי התורה', ובהן מבאר הרמב"ם את מה שבעיניו הן המצוות החשובות ביותר, ובראשן מצוות האמונה באל, הכפירה באלוהים אחרים, ייחודו (היותו 'אחד'), אהבתו ויראתו. כבר בקביעה כי אלו המצוות החשובות ביותר – ואפילו בעצם ראיית האמונה באלוהים כמצווה – חורג הרמב"ם מתורתם של חז"ל לטובת ההנחה ה'דתית', שאולי באה מאריסטו ומתלמידי המוסלמים, שלפיה יחסיו של אדם עם אלוהים הם היסוד המכונן והעיקרי של כל תורה, ובוודאי של תורת ישראל.

בארבעת הפרקים הראשונים של 'הלכות יסודי התורה' מבאר הרמב"ם את המצוות הללו בדרך מיוחדת. הפרק הראשון מוקדש להסברה רהוטה של היותו של הבורא אחד, מופשט ובלתי נתפס; ואילו הפרקים הבאים מוקדשים למצוות אהבת הבורא ולמצוות יראתו. כדרכו של חיבור הלכתי, היה על הרמב"ם להסביר מהם הגדרים ההלכתיים של האהבה שעליה מצווה הכתוב, וכך גם של היראה; אולם הרמב"ם, אולי בהיעדר חומר מתאים בספרות התלמודית, בוחר ללכת בדרך אחרת, ולפרוס לאורך שלושה פרקים את תמונת העולם הנברא, מה שמכונה אצל אריסטו "פיזיקה" ו"מטפיזיקה", ולתת לקורא תמונה כללית של מבנה היקום כפי שהיה מקובל אצל משכילי זמנו, תמונת עולם פטולמאית. הרמב"ם רואה במטפיזיקה את מה שחזו"ל כינו "מעשה מרכבה", ובפיזיקה את "מעשה בראשית", ולימוד שניהם נתפס בעיניו כמפתח הן לאהבת ה' והן ליראתו.

הנה כך פותח הרמב"ם את הפרק:

האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו, שנאמר "וְאַהֲבַתְּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ".
ונאמר "אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ תִירָא".
והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו?
בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה
ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאנה תאנה גדולה לידע השם הגדול. כמו
שאמר דוד "צִמְאָה נַפְשִׁי לְאֱלֹהִים לְאֵל חַי".
וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה,
שפלה, אפלה, עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות. כמו שאמר דוד "כִּי אָרְאָה
שְׁמַיְךָ מַעֲשֵׂי אֲצַבְּעֶתֶיךָ", "מָה אֲנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ".
ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין
לאהוב את השם. כמו שאמרו חכמים בענין אהבה, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר
והיה העולם.

ומכאן ואילך, במהלך הפרק הזה ושני הבאים אחריו פורס הרמב"ם את תקציר תמונת
העולם – בלשונו: "כללים גדולים ממעשה ריבון העולמים". אלו עתידים להביא את
האדם להתפעלות המעוררת, מצד אחד, אהבה, כלומר תשוקה להתקרב אל הבורא –
אבל גם כזאת המעוררת יראה: הכרה בקטנותו.

מה בתמונת העולם מעורר את תודעת הקטנות של האדם? מה גורם לו לראות
בעצמו "בריייה קטנה, שפלה, אפלה, עומדת בדעת קלה מעוטה"? כיצד נעלם האדם
הנברא בצלם אלוהים, נזר הבריאה, והפך למי שלא רק מרגיש קטן מול הבורא, אלא
גם כמעט בלתי ראוי לעמידה כזו, שכן יש ברואים שיש להם הבנה עמוקה יותר של
הבורא והבריאה?

התשובה נתונה בהמשך. על פי הרמב"ם, יש בעולם מלאכים, כוכבים וגלגלים,
שלכולם יכולת הפשטה גבוהה משל האדם, חומר מזוכך יותר וזיקה עמוקה יותר
לבורא. לא אכנס כאן למודל הפילוסופי של 'חומר' ו'צורה', ששלט בהגות בת הזמן,
אבל אציין שהרמב"ם אומר שהמלאכים הם 'צורות בלא גולם', ישויות מופשטות
היוצרות היררכיה של דעת הבורא, מן המלאך העליון, הקרוב ביותר לידיעת האל,
ועד המלאך העשירי, שידיעתו נמוכה בהרבה ושבהיררכיה מתחתם מצויים הגלגלים
והכוכבים, שאינם מופשטים – הם עשויים חומר וצורה – אבל חומרם מופשט יותר
ותודעתם גבוהה יותר. וכך כותב הרמב"ם בפרק שלישי:

כל הכוכבים והגלגלים כִּלְנֵן בעלי נפש ודעה והשכל הם. והם חיים ועומדים ומכירין את מי
שאמר והיה העולם. כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו משבחים ומפארים ליוצרים כמו
המלאכים. וכשם שמכירין הקדוש ברוך הוא כך מכירין את עצמן ומכירין את המלאכים
שלמעלה מהן. ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים וגדולה מדעת בני אדם.

העולם של בראשית, של האדם כפאר היצירה, נעלם בקוסמולוגיה של הרמב"ם לטובת עולם שבו האדם אומנם ניצב בראש הברואים שתחת הרקיע, אבל מעליו מתקיימת היררכיה של 'הגופים הקדושים', המלאכים, הגלגלים והכוכבים.

ואם לא די לו לרמב"ם שהכניס אל תוך "הלכות יסודי התורה" שלו את המטפיזיקה האריסטוטלית שאין לה רמז בתורת חז"ל, הוא אף תולה בה את המצווה החשובה של יראת האל, מצווה הנתפסת כבסיס לכל מעלה רוחנית ולכל מערכת המצוות (וראו דברים י', יב; תהלים קי"א, י). הנה כך הוא מסכם בפרק רביעי (ההדגשה, כמובן, שלי):

בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו, ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו, ויראה חכמתו של הקדוש ברוך הוא בכל היצורים וכל הברואים – מוסיף אהבה למקום ותצמצא נפשו ויכמה בשרו לאהב המקום ברוך הוא. ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו כשיעריך עצמו לאחד מהגופות הקדושים הגדולים. וכל שכן לאחת מהצורות הטהורות הנפרדות מן הגלמים שלא נתחברו בגלם כלל. וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בושה וכלמה ריק וחסר.

הנה כי כן, הרמב"ם רואה בהצבת האדם כ"כלי מלא בושה וכלימה" (כלשון תפילתו האישית של האמורא רבא, בברכות יז ע"א) מפתח לטיפוחה של יראת שמיים, ואולי בכלל לתודעה דתית – רעיון שעתידי להכות שורש עמוק בספרות המוסר של היהדות בדורות הבאים.

ראוי לציין כי האתוס שבבסיס דבריו אלה של הרמב"ם עומד בסתירה לאתוס הניצב בבסיס דבריו בהלכות עבודה זרה, שבהם הוא מסביר את מהות הפגאניות, שהיא הניגוד החריף לאמונה. לפי דבריו שם, הניגוד לאמונה הוא הפנייה אל גורמים שמצויים בין האדם ובין האלוהים:

עקר הצווי בעבודת כוכבים שלא לעבד אחד מכל הברואים לא מלאך ולא גלגל ולא כוכב ולא אחד מארבעה היסודות ולא אחד מכל הנבראים מהן. ואף על פי שהעובד יודע שה' הוא האלוהים, והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחלה, הרי זה עובד כוכבים. [...] ובענין הזה צוה ואמר "השִׁמְרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתָּה לְבַבְכֶם". כלומר שלא תטעו בהרהור הלב לעבד אלו להיות סרסור ביניכם ובין הבורא.

כלומר, הרמב"ם עצמו קובע כי יש איסור חמור – למעשה האיסור החמור ביותר בתורה – על נתינת 'סרסור', כלומר מתווך, בין האדם ובין הבורא. על האדם לעמוד ישירות מול האלוהים, ואסור לו להתייחס בכל סוג של פולחן לנבראים שמעליו בהיררכיה. אבל אם אכן יש היררכיה כזו, כיצד השימוש בה הופך לגרוע שבחטאים? אם אכן האדם נמצא בתחתית ההיררכיה, מדוע התורה דורשת ממנו להחציף פנים ולעמוד ישירות מול האלוהים?

בעיני הרמב"ם, כפי שניכר בסדר שכונן בספר המצוות ובמשנה תורה, האמונה באל היא המצווה החשובה ביותר ועבודה זרה היא העבירה החמורה ביותר. הניגוד, כמובן, אמור להיות מובהק. ואילו בפועל, לפי דברי הרמב"ם, האמונה (ויראת האל) מעמידה את האדם במקום של כניעות ושפלות, בעוד איסור עבודה זרה רואה את אותה כניעות עצמה כגדולה שבעוונות.

את הסתירה הזו אני מסביר בכך שבהלכות עבודה זרה, כמו ברוב משנה תורה, הרמב"ם נאמן לדברי חז"ל הרבים; ואילו בהלכות יסודי התורה הוא מאמץ עמדה זרה, הנטועה בהגות זמנו, אך עומדת בסתירה – שהוא לא הרגיש בה – לאינטואיציה הבסיסית של חז"ל.

היה ניתן לצפות כי המסורת היהודית – כלומר המלומדים בני דורו של הרמב"ם ואחריו – תמחה בחריפות על הכנסת עמדה זרה כל כך אל קודש הקודשים של עיקרי האמונה היהודית. אלא שבפועל נתקבלו הדברים באדישות, גם אם לא תמיד בהסכמה.¹ הסבר אחד לאדישות הזאת טמון בכך שהמסורת הרבתה לעסוק בחלקים ההלכתיים המובהקים של 'משנה תורה', ובניסיון ליישב את פסיקותיו עם סוגיות התלמוד, ופחות בפרקים הפילוסופיים הללו. אך דומני שזהו תירוץ חלקי בלבד; הסיבה לאדישות הזו היא שקיעת רעיון עליונות האדם בקרב היהדות בימי הביניים.

הדבר אופייני לימי הראשונים (המקבילה של ההיסטוריוגרפיה היהודית לחלק מן ההגדרות של ימי הביניים המאוחרים), לעולם שבו שלטו במרחב התרבותי של היהודים הדתות המונותאיסטיות הגדולות – האסלאם והנצרות (הקתולית). שתי אלו אופיינו, לפחות בעת ההיא, בטיפוח של אדיקות כנועה; וזו ששלטה בחוץ קנתה לה אחיזה גם בתוך העולם היהודי, שהיה ספוג באותה עת תודעה של חורבן. מסיבות שאינני מנסה לעמוד עליהן כאן, רוחו של המקרא, הספוגה יסוד עמוק של חירות וספונטניות, ארציות ודמיון, ורוחם של חכמים, עם עולם ההלכה והאגדה העשיר שלהם, שניכרת בו רוח חופשית ויצירתית, פינו את מקומן לדתיות משמרת, שבה יומרתו של האדם צנועה ועיקר מאמציו נתונים להכנעה סבילה בפני הבורא.

הטקסטים של ספרות המוסר, שהתפתחו בעת הזאת, אומנם אינם מעמידים את הכוכבים והגלגלים מעל האדם – אבל הם מדגישים את אפסותו ומרכזים מאמץ בהחדרת יראה לחייו. "בכל בוקר בהקיצו משנתו, יזדעזע ויהיה נרתע ונחפז מאימת הבורא", פתח רבינו יונה מגירונדי, בן המאה הי"ג, את "ספר היראה" שלו, ואת תיאור ההשכמה החרוץ של עובד-האל מסיימות המילים "ויהיה נכנע". מייד אחר כך מתאר המחבר את צורת ההתלבשות הרצויה, המושתתת על הצנעת הגוף בפני האלוהים. אפילו בן דודו, ר' משה בן נחמן (הרמב"ן), שתורתו מכילה יסודות רבים של גדלות האדם, העלה על נס באיגרתו המפורסמת, המהווה הדרכה מוסרית, לא את הלימוד ולא את המעשה – אלא את הענווה והיראה, ואימוץ תודעה שבה האדם נקרא

”להתבושש מכל אדם, ולהתפחד ממנו ומן החטא”, בהיותו עומד כל העת בפני האל כן שדבריו הם ”באימה וביראה, כעבד לפני רבו”.

אפשר להאריך במובאות אינספור, הפרוסות לאורך כל ימי הראשונים. כמובן, ניתן גם למצוא מובאות אחרות, המזכירות לאדם את מעלתו ותובעות ממנו גדולה; אחרי הכול, היהדות נותרה יהדות, ואי אפשר לעקור לא מן המקרא ולא מתורתם של חז”ל את המרכזיות של התבונה האנושית ואת המוחלטות של האחריות המוסרית האנושית. ולמרות זאת, הדומיננטיות של התודעה המוסרית של הדורות הללו היא תודעת הדת, תודעת חולשת האדם והכפיפות לפני האל. נדמה שהרמב”ם, שהכניס כמעט בלי ששמו לב את אותה קטנות האדם אל תוך עיקרי האמונה שלו, סייע ליהדות ‘להחליק’ אל תוכה את הרעיון הזר ואפשר לה למתן כך את מהותה התובענית והסוערת ולהשתלב בקלות בתבנית התודעה המתגבשת של האנושות, הלא היא הגרסה הדתית, מקטינת האדם, של המונותאיזם.

במובן ידוע, יש בגרסה הדתית הזו של המונותאיזם ויתור על היומרה העמוקה שלו וכניעה-במשתמע למודל הפגאני, במובן זה שהאדם אינו מולך על העולם ואינו נושא באחריות כלפיו אלא מתהלך בתוכו בחשש, בממלכתם של כוחות חזקים ממנו. עם זאת, הוא חורג מהמודל הפגאני ומאמץ את האמונה המקראית, בכך שמה שנדרש מהאדם אינו ‘לפייס כוחות’ ואלים אלא להתנהג בצורה מוסרית.

ג. רנטנס: שיבת האדם

בעת החדשה שבה תחושת הכוח לאדם. נניח להיסטוריונים להיאבק על השאלה מה חולל את המהפכה השקטה הזו, ונסתפק בעובדה שקשה להכחיש: האדם הכנוע עולה מחדש אל במת ההיסטוריה והספרות כיוצר וככובש, תבונתו ואמנותו מועלות על נס, ואפילו דימוי הגוף שלו שב להיות אסתטי ונערץ. חוקרי התרבות מרבים לדבר על השינויים שעברו על התרבות מבוססת-הנצרות באירופה, אבל גם ליהודים יש הרנטנס שלהם, שהמוקד האפי שלו הוא בצפת של המאה ה־17. דור אחד אחרי שליאוונרדו דה וינצ’י מצייר את ”האדם הוויטרובי”, חכמי ומקובלי צפת מעוררים את התודעה של גאולת השכינה בידי אדם, שעתידה להזריק חיוניות עזה בעולם היהודי מאז ועד ימינו אלה. וכאילו כדי להשלים את התמונה, העמדת האדם בתחתית ההיררכיה המטאפיזית, כפי שעשה הרמב”ם, נדחתה על ידיהם בחריפות – באיחור קל של שלוש מאות שנה.

הרנטנס הוליד את הנאורות ואת החילון, ונושאי דגלה של היהדות מצאו עצמם, לצד אנשי הדת הנוצרית, במגננה. העמדה האנטי-הומניסטית שרווחה בהגות היהודית של ימי הביניים לא נעלמה, והמשיכה למצוא לה ביטויים בשיח המוסרי, שהפך גם למאבק כנגד החילון. אלא שלצד העמדה הזאת רחשו גם עמדות אחרות, הן זו

שמקורה בקבלה הלוריאנית שהזכרנו לעיל, הן זו המעוגנת באופייה המתמיד של המסורת היהודית כמסורת המעלה על נס למדנות וביקורת, המתבטאים גם באופן עממי כהומור וכאנטי-לגליזם. ככלל, ניתן לומר שהיהדות קידמה בברכה היבטים רבים של המודרנה, ובייחוד את ההומניזם הטבוע בה, תוך שמירה על מחויבותה למסורת.

ה'שטעטל' היהודי הפך לסמל לעולם הישן ולסדריו החברתיים, אבל טעות לראות בו ייצוג נאמן של היהדות באירופה. בוודאי אין בו כדי לייצג את הכיוון ההיסטורי, שהיה חד משמעי: היהודים הצטרפו בהתלהבות לעולם שהעניק לאדם מקום של כבוד. חלק עשו זאת תוך חילון או התבוללות, וחלק אחר תוך שמירה הדוקה על הנאמנות למסורת. האהדה לקומת האדם שטיפחה המודרנה, ולביטוייה בתרבות המתחדשת, היו מושכל יסוד בשדרות רחבות של החברה היהודית הנאמנה למסורת. ביטוי בולט של מגמה זו מגולם ב'תנועת המוסר' של ישיבות ליטא, שענף מרכזי בתוכה טיפח את המושג של 'גדלות האדם'; בזרמים רבים בחסידות, ובוודאי בתנועת חב"ד; ובמאה העשרים, באורתודוקסיה המודרנית של הרב סלובייצ'יק, וכמובן בציונות של המזרחי ושל הרב קוק, שהייתה שותפה לחזון של גאולה בידי אדם וגם לזה של עיצוב 'יהודי חדש'.² גם בארצות האסלאם היהודים היו 'סוכן מודרנה' מובהק, ובמובן זה גם היסוד ההומניסטי בקרב החברה הסובבת, שהייתה מחויבת לאסלאם שטיפח, אם לדבר בשפה מכלילה וגסה, פטליזם וכניעה.

ועדיין, אחרי כל הסיוגים הללו, היסוד ה'דתי' ביהדות נותר מזוהה עם הארס האנטי-הומניסטי שהוטל בה בעידן הדתות הגדולות. גם כיום, דורות אחרי המהפכה הציונית, ה'דתיות' מזוהה – אצל חילונים ודתיים כאחד – עם הקטנה של האדם, צניעות והכנעה, וגם עם צמצום האחריות המוטלת עליו. הקטנת האדם ה'דתית' מתבטאת גם ביחס אל הגוף: ה'דתיות' מזוהה גם היום עם היהודי שגופו חלש ומוסתר, בעוד ההתחדשות הציונית-חילונית מעלה על נס גופניות בריאה, שזופה וחשופה. גם במובן הפוליטי-היסטורי, המעבר של העם היהודי לעידן של ריבונות התאפיין בדומיננטיות ובהובלה של אלו שמרדו במסורת, וזימרו "כי עוד אאמין גם באדם" ו"נס לא קרה לנו".

ועדיין, במובן מסוים, הציונות היא פרויקט של העצמת האדם מכוח חזון עתיק ודתי – ומהווה סוג של 'פתרון' לסתירה שבין הדתיות היהודית, על היסודות הרגריסיביים שנותרו בה, ובין ההומניזם הגלום בבסיס האמונה היהודית.

ד. סכנת הרגרסיה הדתית

הפרויקט ההומניסטי הניב תוצאות מופלאות. כפי שפתחנו, בעת שהאדם בטוח בעצמו הוא מתגלה כיוצר רב עוצמה, המשנה את העולם בדרכים שאי אפשר להפריז בעוצמתן. התפתחותה של הכלכלה במערב, הפצת החירויות, מיגור הרעב והארכת חיי האדם הם חלק מן ההישגים של העידן ההומניסטי-אופטימי או שנבטו בו.

אלא שהרוח הזאת נבלמה, לפחות בחלק משמעותי של היבטיה. הציפיות מן התבונה כמעט ונגוזו בעשן הארובות של גיא הצלמוות האירופי. אימי מלחמות העולם, מעשי ידי האדם, אווילותו ורהבו, ריסקו את האופטימיות של ההומניזם. אל הריסוק הזה, ואולי מכוחו, הצטרפו ההתפתחויות המאוחרות יותר של המודרניזם, שהתרחקו מן האמונה שהעניקה לעוצמה האנושית את ההקשר. מאדם-בצלם-אלוהים הפך האדם לצלם של עצמו, לאטום התלוי בחלל, למי שקיומו הוא אבסורד או צעקה. במעין היפוך היסטורי אירוני, האדם שאין עוד מלבדו מצא עצמו כ"ברייה קטנה, שפלה, אפלה".

הוויתור על היותו של האדם שליח של תוכנית גדולה יותר, העומד לדין מול מקור חייו ומקור העולם, יצר מטריאליזם ואובדן משמעות המדרדרים את הציוויליזציה המערבית אל מבוי סתום. בעידן של פריחה ושגשוג כלכליים חסרי תקדים, אנו מוצאים גם התפשטות של ייאוש ודיכאון, התפוררות של המשפחה ושל מעגלי הזהות, וחולשה בנכונות להגן על הציוויליזציה המערבית מפני אויביה. כל אלה מצמצמים את כוחן וגודלן של החברות הליברליות ומעניקים כוח לחברות דתיות, כאלה שמכפיפות את האדם לאלוהים ובעצם מאפסות את הכוחות שהניעו את ההישגים הגדולים.

ההתפכחות של האנושות מתחושת יכולת אינסופית – התפכחות מבורכת, שהרי גם למי שנברא בצלם אלוהים אין יכולת כזו – עשויה להביא לתיקון, בדמות אימוץ של ענווה ודיוק. אבל היא יכולה גם להביא לוותור על היומרה; להתכחש להישגי ההומניזם ולחתור לשוב למצב של כניעה. הפופולריות החוזרת של הדת במערב, בעשורים האחרונים, נובעת בחלקה מאימוץ של ענווה; אבל לעיתים קרובות מדי היא מבטאת סוג של ייאוש מהיומרה האנושית, ושיבה אל התבנית הפגאנית הפטליסטית, של חיים בצל האלים.

אפשר שברמת הנפש של היחיד, השילוב בין הומניזם חילוני לכניעה דתית יוצר סוג של איזון בנפש; אך מבחינת פיתוחה של תרבות, של ציוויליזציה, השילוב הזה הוא הרסני: הוא אינו מטפח רעיונות גדולים, אנשים גדולים ותהליכי תיקון. בוודאי שאין הוא מפתח תודעה עמוקה ומתוקנת של אמונה.

מה שמתרחש במערב בכללו מתרחש גם בחברה הדתית היהודית, בה לצד המשך טיפוח האתוס של האדם-בצלם, של הומניזם תיאיסטי, מתגבר כל העת כוחה של דתיות חשוכה, המחקה את מאפייני האלילות: ויתור על האחריות המוסרית האנושית (והחלפתה, למשל, בציפייה לישועות מתוך 'סגולות', ראיית פני מקובלים או עלייה לקברי צדיקים), ראיית האדם כקטן ותלוי בגחמות אלוהיות (מסר החזור בהרבה שיעורי 'חיזוק' של דרשנים), וראיית המצוות לא ככלי לעולם מתוקן אלא כנוסחה סתומה שמפעילה באופן שרירותי את הכוחות הרוחניים או ככלי לעשיית נחת רוח לבורא. צריך להודות בכנות כי לא מעט דרשנים פופולריים המדברים בשם היהדות

ו"מחזקים" את קהל שומעיהם, משתמשים ברטוריקה ובהיגיון זהים לחלוטין להטפות מוסלמיות או נוצריות המבטיחות לאדם ישועה מן העולם ולא ישועה של העולם.

כמו במערב, בשנים האחרונות אנו רואים בישראל התחזקות של 'מסורתיות', ושל הזיקה בין ישראלים חילונים לתורה ולמצוות. אלא שלעיתים ההתחזקות הזו היא לרועץ: היא אינה מעצימה את האמונה באחריות המוסרית של האדם, אלא מהווה בריחה 'כפולה' ממנה: האדם חדל מלהתיימר, ותחת זאת הוא מנהל חיים אנושיים נטולי הקשר בזירה ה'חילונית', תוך תשלום 'מס' פסאודו-מוסרי על ידי שמירת פרקטיקות דתיות. אכן, 'הבשורה המתוקה' של דתיות מסורתית היא לעתים בשורה מרה של דקדנס.

הנסיגה מן ההומניזם הדתי אינה רק נחלת היהדות המסורתית-מזרחית ואף לא מתגדרת במרחב של החוזרים בתשובה או של חסידי ברסלב; היא מגמה שנוכחת גם בחינוך הדתי המודרני ומתגלה גם בחברה החרדית, שהעצימה את מושגי 'דעת תורה' וצמצמה את הלגיטימיות לחשיבה עצמאית.

מאפייניה של הנסיגה הזו אינם בוטים כל כך, אבל הם עמוקים, עקביים ומזיקים לא פחות. הם ניכרים כמעט בכל עלון שבת ועיתונות דתית, בכל מסר של חינוך דתי, בהרבה מן המוזיקה הדתית ומן המסרים ברשתות. בכל המקומות הללו ניתן לראות את הדתיות כמבטאת קבלת עול והכנעה, כעידוד להליכה בתלם וכאנטיזה לקומת אדם עצמאית ובוטחת. בעולם שמתמודד עם חילון, בוחר החינוך הדתי – כאמור, גם הצינוני והמודרני – להדגיש מאוד את יסוד הציות ולהעדיף אותו על אומץ או כנות. המחנכים מציבים כיעד את שמירת האדם במרחב הדתי, ולא דווקא את פיתוח כל הגנוז באישיותו של החניך. ברוח זו, המחויבות הסתומה להלכה היא מושכל ראשון, ועמה גם המחויבות לקבלה פשטנית של האמת שבמקורות חז"ל. תלמידי חכמים, הבאים ממסורת שהעלתה על נס את היושרה האינטלקטואלית ואת החוש הביקורתי, מטפחים כיום דורות של תלמידים המעדיפים לקבל את דברי הגמרא גם כשהם תמוהים, או מלאי סתירות, ולראות בכך ערך של 'אמונת חכמים'. התהליך המופלא שעובר על צעיר דתי הבא לשיבה, תהליך של כניסה לעולמה הרחב של תורה, מלווה לא פעם בצפייה שייכנס אל הקודש כשהוא מותיר את עצמו – את אישיותו, את תבונתו, את ביקורתו – בחוץ. אין זה דבר חדש, וניתן לתת לו הסברים מניחים את הדעת; אבל האווירה הכללית בחברה הדתית של ימינו מעצימה אותו ומייצרת רווח גדל והולך בין האדם ובין התורה.

וראוי לדבר גם על הגוף והמיניות. כאמור לעיל, בדורות הרבים שבהם הדתיות נתפסה כמקטינה את האדם, היא באה שלובה עם חשדנות גדולה כלפי היסוד הגופני, היצרי וה'בהמי' שבו, חשדנות שיש לה ביטויים רבים בספרות המוסר. אמנם, כחלק מתפיסת התחייה, רווחת בחוגים מרכזיים בחברה הדתית נטייה חזקה לשיבה אל הארציות

ואל הגופניות וללגיטימציה של מיניות במרחב המותר והמיטיב. אך מגמה זו מצויה במלכוד: גם מכיוון שהמסורת משמרת את הטקסטים ואת האינטואיציות של עידני הפרישות, וגם בגלל ההכרח להעמיד חומה מול המתירנות הגורפת הרווחת בעשורים האחרונים ומערערת על תפיסות היסוד של המסורת היהודית ביחס ליחסי גוף ונפש, מיניות ומשפחה. כאשר ההתנגדות למתירנות נעשית לאתגר עיקרי עבור המאמינים בתורה והמחויבים לה, קשה לטפח תודעה בריאה של חיבור אל הגופני.

ומעבר להיבטים הנקודתיים הללו – יחס לתבונה, יחס לגוף, יחס לציות – נמצאת המגמה הכללית. החברה הדתית המודרנית בישראל, זו שראתה עצמה בשר מבשרה של המהפכה הציונית, ולעיתים אף קטר מוביל, נהנתה במשך שנות דור מרוח של יצירתיות וחדשנות, של סקרנות וחיפוש, הנובעים מתודעה של תחייה רעיונית ולאומית, של גאולה שיעדה נמצא מעבר לאופק. משהו מזה עוד קיים, אבל כרוח כללית האווירה הזו דעכה, ואת מקומה תפסה תודעה מתבצרת, קרתנית, חשדנית כלפי חידושים ומקדשת את הקיים. תסיסה קיומית של נשמות גדולות, הווייה שטופחה בתנועת המוסר, בחסידות, ובחוגים ה'אמוניים' בציונות הדתית, פינתה את הדרך להעדפת יציבות נטולת-יומרה, המקדשת את הבורגנות הקונפורמית כעוגן בעידן של בלבול.

ה. לאן

הרוח הישראלית, שפעמה בציונות בגליה השונים, ועדיין מהווה את סם החיים למה שמתרחש כאן – היא רוח של הומניזם מאמין. אופטימיות, יצירתיות, חירות, אלטרואיזם – כל אלה ביטויים מובהקים של הרוח הזו, המאמינה באדם וברוחו רוח עז (אבל לא במודל הטרגי-הרואי שאולי אליו כיוון טשרניחובסקי).

החיבור בין המסורת היהודית, על אוצרותיה העמוקים, התבוננותה הנוקבת ויסוד הברית והמחויבות הטמונים בה, ובין רוח חופשית ו'חילונית', מלאת אמון באדם, סקרנות ויצירתיות, מחזיק בקרבו פוטנציאל עצום של התחדשות רוחנית, מקור אנרגיה מתחדש שמחכה שיוציאו אותו מן האדמה.

זה לא קורה, לעת עתה, מכיוון שהחברה שלנו קרועה בין אתוס חילוני מנוכר ודל לבין אתוס דתי חשוך ומחליש. אכן, רבים בחברה הישראלית מתעקשים להחזיק גם בהומניזם וגם באמונה; אולם החזקת האתוס של יהדות הומניסטית, יוצרת, אינה עניין פשוט – שכן היא עומדת בניגוד לדתיות הפופולרית והפופוליסטית, הנתפסת כבעלת הברית החיונית במאבק בחברה החילונית-פרוגרסיבית. אבל החזקת האתוס הזה היא המפתח לעתיד.

בתוך השיח הדתי-חילוני של היום, העמדה ההומניסטית נגועה בחולשה, שכן היא נתפסת – הן בעיני נושאים, הן בעיני אחרים – כמתוסבכת, כלא-אותנטית, וכמבקשת

לשאת חן' בעיני ההומניזם החילוני. לעיתים הביקורת הזו צודקת: ההחזקה בהומניזם האמוני היא לא פעם ניסיון נואש להיות 'גם וגם', ללכת על המקף המחבר, במקום להיות דילוג נועז אל הוויה אותנטית ויצירתית, שאינה 'מגשרת' אלא מממשת, שאינה 'מתבוננת ב-' ושופטת אלא 'מכוננת את' ויוצרת.

אבל החולשות הללו אסור להן שתפגענה באמת הגדולה הנתונה בהתעקשות לאחוז בהומניזם ובאמונה כאחד. אחרי הכול, אמונה אמיתית ומתוקנת היא רק זו המעצימה את האדם, מטילה עליו אחריות ודוחקת בו ליצור ולהעז, לחיות במלאות ולא בפחד.

אכן, מודל כזה הוא נדיר, ונדמה שמהו בתרבות שלנו לא מצליח לגדל אותו. עדיין. משהו בתרבות שלנו יוצר נתק בין עוצמה של אמונה ובין אמונה באדם ובכוחו. יש כאן, דומני, איזה אסימון שצריך ליפול; איזו תמורה רעיונית שצריכה להבשיל; איזו תודעה פנימית שצריכה לצמוח. זה יקרה, ואפשר שזה מתעבר בתוכנו כעת.

ובין אם הפריצה קרובה או לא, אל להם לנושאי הדגל הכפול להיבהל: ההחזקה הזו, ה'לא אותנטית', ה'חלשה', שלהם, שומרת לנו על ההומניזם התיאסטי. מונעת מאתנו ליפול לאלילות – זו של החלשת האדם, או זו של האלהות.

והבשורה הרעננה, הבטוחה בעצמה, היוצרת?

היא תבוא, בזמנה.

כהן וישראל הראל [עורכים], **הציונות הדתית עידן התמורות**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד), בעמ' 25-26, עומד על כך שגם ריינס השמרני חלם על 'יהודי חדש', המבטא ערכים מודרניים. וראו גם אליעזר שביד, "תיאולוגיה לאומית-ציונית בראשיתה: על משנתו של הרב יצחק יעקב ריינס", בתוך יוסף דן ויוסף הקר (עורכים), **מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ו, עמ' 689-720. וראו אלקה הרשטיק, **דמות היהודי החדש של זאב יעבץ לאור גישתו החינוכית והשקפתו ההיסטורית**, עבודת מוסמך, ירושלים: טורו קולג', 1999. היהודי החדש נוכח – גם אם לא בשם זה – בהגותו של הרב קוק, שהעלה על נס את העצמת האדם, הקשב הפנימי שלו ואף הכוחות הגופניים שלו. כפי שהראיתי בספרי על הרב משה שמואל גלאזנר, אף הוא וקודמו הרב משה אריה רוט כללו בציונות הנלהבת שלהם את הציפייה ליהודי חדש, בעל יסוד ארצי יותר מהיהודי בגלות.

מעטות מאוד ההתייחסויות של הראשונים לדברי הרמב"ם הללו. ר' יצחק עראמה, בספרו 'עקידת יצחק', האריך להתנגד לעמדה לפיה לכוכים ולגלגלים יש נפש ודעה. המקובל ר' מאיר אבן גבאי, שחי סביב מפנה המאה ה"ו (1500), האריך להתנגד בחריפות לעמדה שלפיה האדם נחות מהכוכבים, הגלגלים והמלאכים, וטען שהמסורת הנבואית והחזו"לית מצדדת חד משמעית בעמדה הפוכה (בספרו **עבודת הקודש**, חלק ג', פרק כ' והלאה). דבריו, החולקים גם על הרמב"ם וגם על ר' אברהם אבן עזרא, ומייחסים את עמדתם של הראשונים הללו לחכמה יוונית, הובאו שוב בהרחבה בצפת של המאה ה"ו, על ידי ר' ישעיה הלוי הורביץ. בספרו **שני לוחות הברית** (שעל שמו הוא מכונה 'השל"ה הקדוש'), פרק עשרה מאמרות מאמר שני.

דב שורץ, במאמרו "הציונות הדתית בימי הרב ריינס והרא"ה קוק: תולדות ורעיונות" (בתוך אשר

רגע ההתגלות של הרצל

חזונו של הרצל היה חזון יהודי יותר מאשר מערבי, ומקור ההנעה אליו היה מאורע המזכיר התגלות. מחולל המדינה עדיין זקוק לגאולה ממסלפי דמותו

לפני יותר מחמש-עשרה שנה פרסמתי (בצרפתית, ואחר כך באנגלית ובעברית) את ספרי על הרצל, 'הרצל: קריאה חדשה'.¹ ביקשתי בו לערער על התפיסה הרווחת, שראתה בהרצל יהודי מתבולל שהגה את הרעיון הציוני כפתרון ל"בעיה היהודית" שהתגלמה באנטישמיות המתגברת באירופה של זמנו. הראיתי עד כמה שורשיו היהודיים של הרצל היו עמוקים, עד כמה שורשים אלה מילאו תפקיד בתודעה הלאומית שהתעוררה בו, ועד כמה החזון שהניע אותו היה נבואי ועל-זמני, יותר מאשר פוליטי וקונקרטי.

הרעיונות שבספר זה חלחלו במידת מה אל השיח על הרצל – ונוסף להם ספרו החשוב של יורם חזוני, 'מדינה יהודית'.² חזוני עמד בספרו על כך שהרצל כונן את חזונו המדיני על לאומיות יהודית, ולא על אמנה חברתית, וביסס את הטענה שהתרגום הנכון ל-Judenstaat שפרסם בגרמנית הוא דווקא "מדינה יהודית" ולא "מדינת היהודים" – טענה שיש לה משמעות מרחיקת לכת בהבנת החזון המכוון של ישראל.

עם זאת, ואף כי כיום אפילו הביוגרפיות הרשמיות-למחצה של הרצל מתנערות מהטיעון הישן שלפיו משפט דרייפוס הוא שדחף את הרצל אל חזונו, עדיין זו התפיסה הרווחת בציבור. בשורות הבאות אני מבקש לשוב אל העיון הבוחן מחדש את מניעיו וחזונו של הרצל, לחזק את התובנות שכבר הועלו בשני ספרים אלה, ולהפנות את תשומת הלב אל נקודה נוספת, עלומה, שעד היום לא הוצגה במפורש על ידי איש מהביוגרפים הרבים של חוזה המדינה: ה"התגלות" ששינתה את עולמו של הרצל.

ד"ר יצחק וייס חוקר את משנתו של הרצל. מחבר הספר 'הרצל: קריאה חדשה'. גרסה קודמת של המאמר פורסמה בכתב העת בצרפתית 'פרדס'. תרגומה של עדה פלדור לגרסה ראשונה זו שימש בסיס להכנת המאמר הנוכחי, והמחבר מבקש להודות לה.

לפני: שיבת ציון כהזיה

שנתיים לפני פרסום 'מדינת היהודים', באוקטובר 1894, הוצג בפריז מחזה מאת אלכסנדר דומא הבן, 'אשת קלוד'. אחת מדמויות המשנה, היהודי דניאל, שואף להחזיר את העם היהודי למולדתו העתיקה. עיתונאי שנכח באולם שלח מאמר ביקורת ארסי למדי לעיתונו, ובו כתב בין השאר: "ליהודים אין יותר דבר וחצי דבר עם מולדתם ההיסטורית. אבל אם הם יצטרכו אי פעם לחזור לשם באמת, הם יגלו כבר למזמנת שהם חדלו מזמן להיות עם". העיתונאי הזה לא היה אחר מאשר תאודור הרצל, שליחו של היומון האוסטרי היוקרתי 'נויה פרייה פרסה' בפריז.³

באותה תקופה לא היה שום דבר מפתיע בביקורת של הרצל. לו היינו בעת ההיא, קרוב לוודאי שהיינו מסכימים עם כל מילה שאמר הרב, העיתונאי והוגה הדעות איזידור קאהן לאותו אלכסנדר דומא הבן. הרב, בוגר אוניברסיטת 'אקול נורמל סופרייר' ופרופסור לפילוסופיה, מצא לנכון להסביר לבעל 'אשת קלוד' – כאילו טעון הדבר הסבר – שאין לקבל ככתבו וכלשונו את האיחול המופיע בהגדה של פסח "לשנה הבאה בירושלים", מפני שיש בו רק תקווה אלגורית, משאלה מיסטית: "מדובר בירושלים אידיאלית, לא פוליטית".⁴

זו הייתה התפיסה המקובלת. בשנת 1852 הודיע לזר איזידור, רבה הראשי של פריז, כי אין תוחלת לשיבת ישראל לארצו.⁵ "העם היהודי מת", הצהיר. "מתכונתו הלאומית מתה, אבל מה שלא מת ולא ימות לעולם הוא רוח היהדות". כך חשבו יהודים, וכך חשבו גויים. טולסטוי, למשל, הכריז כי "הרוח היהודית האמיתית מנוגדת לרעיון של מולדת, והיא אף ויתרה עליה אחת ולתמיד".⁶ בכל הרבדים של החברה היהודית, כמעט בכלום, עצם הרעיון של שיבת יהודים לפלשתינה נחשב הזוי.

כך היה אפילו לאחר שהרצל התגייס כולו לרעיון הזה, לאחר מפגן הכוח הראשון של הציגונות המדינית בקונגרס הציוני הראשון: אחד העם קבע נחרצות שחזונו של הרצל הוא "הזיה הקרובה לשיגעון ... עלינו להודות לעצמנו, כי קבוץ גלויות הוא דבר שלמעלה מן הטבע".⁷ אפילו ב-1930, כשהיישוב העברי בארץ כבר היה מאורגן, עוד הכריז זיגמונד פרויד: "איני סבור שפלשתינה תוכל אי פעם להפוך למדינה. אני אף מודה, בצער, שגם הקנאות המאוד לא מציאותית של בני עמנו נושאת באחריות להתעוררות החשדנות בקרב הערבים. איני יכול לחוש אפילו קורטוב של אהדה כלפי אדיקות שמפורשת לא נכון ואשר הופכת חתיכת קיר שבנה הורדוס לשריד לאומי שבעטיו קוראים תיגר על רגשותיהם של תושבי הארץ".⁸

והינה יום אחד, רק שבועיים אחרי הביקורת שלו על 'אשת קלוד', שרטט הרצל בראשו את כל הפרטים של מחזה תיאטרון חדש. זה קרה לו כשצעד את מרחק שלוש מאות מטרים שבין אולפנו של פסל שהכין פרוטומה שלו, לבין המלון שהתאכסן בו – בעקבות דיון סוער על האנטישמיות שהתעורר בינו לבין הפסל. גם כתיבתו של



המחזה הייתה קודחת: הוא כתב את 'הגטו החדש', כך נקרא המחזה הזה, בפרץ אחד של "התרגשות יצירה נוראה ביותר"⁹ בין 21 באוקטובר ל-8 בנובמבר של אותה שנה, 1894. הרצל מתח בו ביקורת חסרת רחמים על החברה היהודית. אחד הגיבורים, ד"ר יעקב סמואל, קובע בו: "את החומות החדשות האלה עלינו לשבר באופן אחר מאשר שברו את אותן הישנות. את הגדרים החיצוניים פנו מחוץ – את הפנימיים עלינו להסיר בידינו אנו. אנחנו בעצמנו! מקרבנו אנו!"¹⁰ הרצל אינו מציין על אילו אמצעים הוא ממליץ, ובדבריו, כמו בכל כתביו המוקדמים, אין אפילו רמז קל שבקלים לרעיון טריטוריאלי. המחזה הזה מבטא באופן ברור את הקדרות הרדומה של מחברו ואף את דחפיו האובדניים.

כך או כך, הרצל ציפה להפיק מהמחזה שלו אפקט של זיכוך, קתרזיס, שישחרר אותו מן הדיכאון שלא הרפה ממנו. אבל ההפך הוא אשר קרה. "עודי מזועזע כל כך, ומה שנתהווה עדיין הוא לוחט להט אימים כזה", יכתוב לסופר ארתור שניצלר ביוני 1895.¹¹

חודשים אחדים אחרי כתיבת המחזה, בתחילת מאי 1895, כשהוא בן 35, הרצל התחיל – בלי לתת לכך הסברים – לכתוב יומן, שבו ימשיך בלי הפסקה עד חודש לפני מותו, ב-3 ביולי 1904. כבר מן העמוד הראשון הרצל מתייחס לחלום, הוא מדבר על תוכנית שאין לה שום סיכוי להתממש ואשר מציפה אותו. היומן נפתח במילים אלו: "זה כמה זמן אני שוקד על יצירה שאין שיעור לגדולתה. היום אינני יודע אם אגיע לסיימה. היא נראית כחלום אדיר. כבר ימים ושבעות היא ממלאת אותי כולי עד אובדן החושים, מלווה אותי לכל מקום, מרחפת מעל לשיחותיי הרגילות, מציצה מעבר לשכמי אל עבודת העיתונאי שלי, המצחיקה בקטנותה. מה יצא מזה, אין לשער לפי שעה". הכותרת שנתן למיזם: "הארץ המובטחת"¹². זו הפעם הראשונה שרעיון הטריטוריה מופיע אצל הרצל. יצוין כי הוא טרם קרא אז את 'אוטואמנסיפציה' של ליאו פינסקר (1882), שגרס כי רק פתרון טריטוריאלי בארץ כלשהי מסוגל לפתור את השאלה היהודית (פתרון בארץ ישראל נראה אז לפינסקר לא מעשי).

כמה עמודים אחר כך, באותה רשומה ראשונה, הרצל מציין במפתיע "גברה בי המחשבה שאני צריך לעשות משהו בשביל היהודים", ומייד, בלי שום קטע מעבר, הוא מוסיף את המשפט הסתמי הזה: "הלכתי זו הפעם הראשונה לבית הכנסת של רי דה לה ויקטואר"¹³ (כאן יש לנו דוגמה ראשונה לזיוף שיצרה הקריאה הבררנית בהרצל: הביוגרפים¹⁴ במקרה זה אינם מדווחים על שני המשפטים המופיעים בנוסח המקורי של יומנו, אחד אחרי השני, ברצף, ולפי כל הסימנים, אחד קשור לשני. יש שהם מובאים כשהם מופרדים זה מזה, ויש שרק אחד מהם מצוטט והשני פשוט מושמט). רק בסתיו החולף הרי הצהיר, כאמור, כי "אין ליהודים מה לעשות במולדתם העתיקה, מפני שחדלו מזמן להיות עם". והנה ביוני '95 הוא נכנס לבית כנסת, ודאי לא כדי להתפלל, אלא כדי לממש את ההזדהות שלו עם עם שקיים בפועל ושיצטרך לחזור ל"ארץ היפה של אבותינו, שאין אנו צריכים לבדוקה בשביל לאהוב אותה"¹⁵.

אכן, הרצל הוא הראשון שמופתע מן היוזמה הטריטוריאלית שעלתה בדעתו. ביום הנזכר, הוא שואל את עצמו בפליאה – "כבר עכשיו חידה בעיני איך הגעתי ממחשבות על רומן אל המחשבות המעשיות, הגם שהדבר קרה בשבועות האחרונים. זה מתרחש בתחום הלא-מודע".¹⁶ הרצל כנראה מתייחס לאיזה אירוע שהתרחש לא מזמן אבל אינו מסוגל לזכור אותו.

ברשומה הראשונה ביומן, בתחילת יוני, הרצל מתייחס לרגע המדויק שבו עבר מן הרעיון למעשה. זהו דבר שקרה יותר מחודש קודם לכן, ב-2 או ב-3 במאי.¹⁷ הרצל כתב אז "לפתע", בלי שום הסבר, לברון מוריס הירש, הפילנתרופ היהודי המפורסם, כדי להציג בפניו את התוכנית שלו: הקמת מדינה יהודית. המילה "לפתע" – plötzlich – בגרמנית – המופיעה ביומן מעידה על סוג של התנתקות ממחשבה הגיונית, פריצה של הלא-מודע אל תוך המציאות, והשורה הבאה אכן מאשרת זאת: הרצל עצמו נשמע המום ממכתבו שלו, והמתין "שבועיים תמימים", או כפי שהוא מדייק (במקור הגרמני) "ארבעה-עשר ימים וארבעה-עשר לילות", לפני ששלח אותו.¹⁸ בימים הבאים, שבמהלכם הרצל נתפס למין שיגעון יצירתי וחושש שהוא מאבד את שפיותו, הוא שם לב שהוא נתון בתוך תהליך שפשוט חזק ממנו.

ה"זה", שפרויד תופס כרובד החבוי ביותר של הלא-מודע (הלוא הוא "הסתמי", ה"איד"), מוצא את ביטויו הדרמטי אצל הרצל. כעבור שבועיים הרצל שואל את עצמו ביומנו:¹⁹ "Ich arbeite es aus? Nein! Es arbeitet mich!" כלומר: "האם אני הוא שעמל על זה? לא! זה עובד עליי". והוא מוסיף: "נסיבות מסוג זה נהגו לכוונת לפנים 'השראה'" (ואם יורשה לי לתרגם ללשון חז"ל: רוח הקודש או נבואה). מעט לפני הקונגרס הראשון בבאזל, ב-1897, במכתב לראובן בריינין, הביוגרף הראשון שלו, הרצל מתוודה: "אתה שואלני: איך הייתי לציוני? אל אלוהים יודע. כפי הנראה התבשל בי הרעיון הציוני בבלי יודעים".²⁰ ובאוזני הרב הראשי של וינה, הרב גידמן, הוא מודה: "איך מצאתי זאת? איני יודע".²¹ אזכורים של הבלתי-מודע ביומני הרצל מופיעים תמיד בהקשר של הרעיון הטריטוריאלי; לבד ממנו, הרצל דיסקרטי למדי בכל הקשור לסיבות שגרמו למהפך הזה בחייו.

המהפך: אפריל 1895

אכן, מהפך – ואכן, לא-מודע, או על-מודע. במעין הריון מסעיר בן תשעה חודשים, מתחילת חיבור 'הגטו החדש' באוקטובר 1894 עד הצעד הראשון של הרצל כציוני במאי 1895 ותחילת כתיבת היומן ביוני, גמלה אצל הרצל הציונות.

לפי הסיפור המקובל בממסד הציוני, הטראומה שהרצל חווה בעקבות משפט דרייפוס היא שגרמה להתעוררות המודעות שלו לזהותו ובמיוחד לציונות שלו. אני זוכר סטודנט צעיר שמרוב רצון להוכיח לי כמה הוא מכיר את הרצל, פתח ואמר בנימה

בוטחת: "הרצל, עיתונאי יהודי מתבולל, גילה את יהדותו בעקבות משפט... וכאן עצר, ושב וניסה "משפט... משפט... ואז קרא בקול, "משפט אדיפוס!" (לא רציתי להעמיד אותו על טעותו כדי לא להחמיר אף יותר את הבעיות שלו עם אימו...). איינשטיין אמר פעם בצדק שניצחון על דעה קדומה קשה יותר מאשר ביקוע אטום. האמת היא שלא אדיפוס ולא דרייפוס הם המקור למהפך של הרצל. פרופ' שלמה אבינרי, בהקדמתו ליומני הרצל מסכים ש"בניגוד לדעה המקובלת שהכתה שורשים בתודעה הכללית ובהיסטוריוגרפיה, אין ביומנים שום עדות שפרשת דרייפוס היא שהביאה אותו לכך", כלומר "לפתוח במעלו הגדול ולהקדיש עצמו לעניין היהודים".²² ההיסטוריון הצרפתי אלן דיקהוף מדגיש גם הוא שאין רמז לפרשת דרייפוס לא ביומנו של הרצל ולא בספרו 'מדינת היהודים'.²³

עובדות אלו צריכות לתפוס את מקומה של העדות שהתפרסמה בשם הרצל בכתב העת *North American Review*, בשנת 1899, תחת הכותרת "ציונות",²⁴ שלפיה פרשת דרייפוס היא שהפכה אותו לציוני. במאמר הזה, שכוון לציבור האמריקני במטרה ברורה לשווק את הציונות, העריך הרצל שקשירת השינוי הציוני שחל בו עם מאורע תקשורתי למדי כגון פרשת דרייפוס תשכנע הרבה יותר מאשר חשיפה של צפונות הבלתי-מודע שלו. אכן, העובדה שהממסד הציוני מתעקש לראות במשפט דרייפוס את מקור הרעיון הציוני של הרצל היא דוגמה מאלפת לרציונליזציה: לניסיון להעביר את החוויה שהתחוללה אצלו לפסים שכלתניים.

מה כן קרה באותם חודשים אצל הרצל? היומן של הרצל נותן לנו רמזים מעטים בלבד לגבי שאלה זו, אבל התכתובת שלו היא אוצר בלום של מידע, במיוחד חלופת המכתבים בינו לבין הסופר האוסטרי ארתור שניצלר. השניים הכירו מאז שנות לימודיהם באוניברסיטה, ונהגו להתכתב באופן לא סדיר בנושאים ספרותיים. בין יולי 1892 לספטמבר 1894, כלומר במשך יותר משנתיים, הם החליפו ביניהם לא יותר מחמישה-עשר מכתבים. ב-8 בנובמבר 1894 הרצל שלח לארתור שניצלר את כתב היד של מחזהו 'הגטו החדש', וביקש ממנו להעבירו לבמאי תיאטרון שונים. מאותו רגע חל שינוי בהתכתבות ביניהם. סגנונה נותר נוקב כשהיה, אך התדירות גברה במין קרשנדו: שלושים מכתבים בתוך שמונה חודשים, כלומר קצת יותר ממכתב בשבוע. כל המכתבים של הרצל עוסקים בנושא אחד ויחיד: בניסיונות השונים להעלות את 'הגטו החדש', ניסיונות שעלו בתוהו. אבל שניצלר הבחין בחושי שחלה אצל הרצל איזו תמורה, ושמדובר במשהו אחר, לא בבעיה ספרותית גרידא. באפריל השתררה שתיקה מזורה, ומכתבים לא הוחלפו בין השניים במשך כמה שבועות – עד שב-23 ביוני 1895 הרצל שלח לשניצלר מכתב מפתיע ביותר, ובו כתב כי גורלו של המחזה החדש אינו מעסיק אותו יותר, והוא תופס עכשיו מקום משני במחשבותיו.

הרצל הודה: "צדקת אז, ראותך במבטך הפיקח, כי בהתפרצות האחת הזאת [כתיבת 'הגטו החדש'] לא פירקתי את העניין לא מעל ליבי ולא מעל נפשי. בשבועות מאז לא

כתבתי אליך, ניתמר מתוכי משהו אחר, חדש, גדול בהרבה, הנראה לי עתה כהר-בזלת, אולי משום שעודי מזועזע כל כך, ומה שנתהווה עדיין הוא לוחט להט אימים כזה".²⁵ גם כאן הרצל נמנע מלתת פרטים אחרים על ה"משהו האחר, חדש" הזה ש"ניתמר" מתוכו, ובכל כתביו לא חזר עוד למאורע הזה.

אנחנו יכולים כמובן לתהות על תוכנו של ה"משהו האחר" הזה, שהרצל ביומנו מייחס ל"השראה". הרצל נותר חשאי לגמרי בנושא זה. השאלה נותרת פתוחה. הפרק הדרמטי הזה, כפי שהרצל מספר אותו, פרק שהתרחש בחודשי ההפסקה בתכתובת עם שניצלר – כנראה בימים האחרונים של חודש אפריל 1895 – לא לכד את תשומת ליבם של הביוגרפים השונים שלו. הם התעלמו ממנו לגמרי, אף על פי שזה בדיוק השלב שבו מופיע לראשונה אצל הרצל הרעיון הטריטוריאלי: כאמור, בתחילת מאי הרצל כתב "פתאום" לברון הירש במטרה להציג לפניו תוכנית הזויה לחלוטין: ארץ ישראל.

אבל יותר מכך: המאורע הזה, שבמבט ראשון יכול להיראות כאפיזודה חולפת, לא רק יכוון את פעילותו הפוליטית של הרצל אלא גם יגרום מהפך של ממש באישיותו. כך למשל, כעבור כשנתיים, במכתב למקסימיליאן הרדן, עורך השבועון המפורסם 'די צוקונפט' (העתיד), הרצל מצהיר: "אי אתה מכיר אותי; אך אפילו הכרת אותי לפני, שוב לא היית מכירני עכשיו".²⁶

מדובר כאן בתחייה אמיתית, במלוא מובן המילה. הרצל יצא מן המצב הדיכאוני והאובדני שלו והוא מודה בפני שניצלר, באיגרת הנזכרת מ-23 ביוני 1895: "מעודי לא הייתי שרוי בהלך-רוח מאושר ומרומם כזה. איני הוגה במיתה אלא בחיים מלאים מעל-ליגבר, אשר ימחו וימחקו את כל השפל המבולבל, המסוכסך, שאולי היה בי בזמן מן הזמנים". בהתכתבות שלו הרצל נוטש את הנימה המדודה הרגילה, האירונית, הכמעט-צינית של כתיבתו, ועובר לסגנון דרמטי ונלהב. שבועיים קודם לכן, במזכר נרגש אל היינריך טוולס, במאי תיאטרון מפראג, הרצל בא אליו בטענות: "אתה אומר, כי עניין היהודים אינו ממלא אותך. אותי הוא ממלא מכבר לגמרי, לגמרי, לגמרי". הוא דורש שם על עצמו שורות שיר מאת המשורר ההונגרי-גרמני ניקולאוס לנאו על מתקן הדת האיטלקי בימי הרנסנס ג'רולאמו סבונרולה: "אותי הִכָּה בְּרֶקְ לְאֵבִיר הָאֵלֹהִים, / לְנֶצַח נֶצְבֶּת הַבְּרִית".²⁷ מכל אלה מתעלמים, למרבה התמיהה, הנרטיבים הדתיים והחילוניים כאחד על הרצל.

הממד הנסתר והמוסתר

מה שנראה להרצל כ"הר בזלת", דהיינו הר געש, לא נזכר אפילו פעם אחת ביומנו. שניצלר עצמו זוכה רק לאזכור לא משמעותי אחד באלפי דפיו של היומן. נדמה שמצידו של הרצל יש כאן רצון גלוי לצנזר יסוד מהותי במסלול שעבר. אשר למחזה 'הגטו החדש', שעשרות מכתבים שהוחלפו בין שניצלר להרצל נסבו עליו, הרצל

מגביל את עצמו לאזכור יובשני של תאריך ההצגה שלו בווינה, 5 בינואר 1898. האמת היא שעל פי עדותו של הרצל עצמו, לא 'הגטו החדש' הוא שורש הטלטלה שעברה עליו. סמיכות הזמנים מאפשרת לנו לחשוב שה"חזיון" של משהו אחר, חדש והרבה יותר גדול, חזיון שהתפרץ בתודעתו של הרצל באביב 1895 ואשר התבטא בתחילת מאי במכתב שהוא כותב "פתאום" לברון הירש, הוא ראשיתו של התהליך הפתלתל שיוביל בסופו של דבר לקונגרס הציוני הראשון. נראה בהחלט שמה שהרצל מתאר כמין "התגלות" הוא למעשה המאורע המכונן של הציונות שלו.

קשה להגזים בעוצמת המאורע. בפתחת הקונגרס הציוני הראשון בבאזל הרצל הכריז על הנוסחה המרעישת הזאת: "הציונות היא שיבה אל היהודיות [Heimkehr zum Judentum] עוד לפני היותה חזרה אל ארץ היהודים". השיבה לזהות יהודית ברורה אינה "חזרה בתשובה" במובן הדתי, אלא שיבה הביתה; חזרה המתממשת במרחב מציאותי, תחילתה של מודעות להיותה של הזהות היהודית איתנה ובלתי פגיעה. הנה כך הגדיר אותה הרב יהודה אלקלעי, ממבשרי הציונות – תלמידו המובהק של חכם הקבלה הידוע ומבשר הציונות הרב יהודה ביבאס, שהיה, בתורו, מורו ורבו של סבו של הרצל, שמעון לייבל. הרב אלקלעי קבע כי "יישוב הארץ הוא בית חולים גדול הכולל, הוא יעלה ארוכה ומרפא לכל תחלואי בית ישראל".²⁸ שלושים שנה מאוחר יותר יחזור הרצל שוב, כמעט מילה במילה, על הרעיון הזה (שאולי שמע מסבו שמעון): "מעין ריפוי חולים ישראלי חדש כזה היא הציונות. כחובשים מתנדבים נכנסנו כאן לפעולה, ורוצים אנו לרפא את החולה, העם היהודי הדווי והמסכן, על ידי אורח חיים בריא על אדמתו, אדמת אבותינו".²⁹

במבט ראשון נראה שהרצל מציג לפנינו שתי גרסאות סותרות למהפך בחייו: ביומן, הרצל מצהיר שהוא לא ידע מה הביא אותו לעמוד לימין עניינים של היהודים, ושהדבר הוא חידה בעיניו. לעומת זאת, בהתכתבות שלו הוא מתייחס לאירוע שמזכיר חוויה מיסטית ששינתה אותו לגמרי. כיצד עלינו להתייחס לשתי השפות האלה, שפה רציונלית ושפה מיסטית?

אפשר להבין למה הרצל אינו מזכיר ביומנו, ולו ברמז קל שבקלים את האפיזודה הדרמטית שחווה. לא ביומנו, ולא בשום מקום למעט מכתבו לשניצלר. המאורע שהוא חולק בכל זאת עם שניצלר, אותה התפרצות של הר געש, דומה מדי לחוויה "מיסטית". פחות מסבך ויותר תקין פוליטית לדבר על הלא-מודע, או במינוח המסורתי: להעלים את הנס, כלומר לשוות לו חזות של משהו טבעי.

כפל הלשון הזה של הרצל מתבקש. כבר מראשית הופעתה נתקלה התנועה הציונית בחשדנות מסוימת עקב הממד המשיחי שראו בה. כל נשכח שהשבתאות לא הייתה היסטוריה רחוקה. לכן הציע הרצל בכתביו קריאה שכלתנית של הציונות. "הכול תלוי בכוח המניע", כותב הרצל בפתח-הדבר ל'מדינת היהודים', "ומה הוא הכוח הזה?"

מצוקת היהודים. ... כמפעל של יחיד כלשהו יהיה זה מעשה שיגעוני למדי – אבל אם יהודים רבים יסכימו לו בעת ובעונה אחת, הרי זה עניין נכון בהחלט".³⁰ גם כאן הרצל מהדהד את הרב אלקלעי שכתב גם הוא על קיבוץ הגלויות, "היוכל איש אחד לדבר בעניין זה? הלא ישחקו עליו צעירים. אלא ודאי לשון אסיפה הוא".³¹

מדרש חז"ל על משה, בבצעו משימה לאומית אחרת, מציע דו-קיום של שתי השפות, השכלתנית והמיסטית. על פי מדרש תנחומא (פקודי יא) שרש"י מצטט בפירושו לשמות ל"ט, לג, המשכן היה קיים בחלקים נפרדים, אך לא היה אפשר להקים אותו בגלל משקל הקרשים. "לא היה יכול שום אדם להקימו מחמת כובד הקרשים, שאין כוח באדם לזוקפן. אמר משה לפני הקב"ה, איך אפשר הקמתו על ידי אדם? אמר לו: עסוק אתה בידך; נראה כמקימו, והוא נזקף וקם מאליו". וזהו שנאמר 'הוקם המשכן' הוקם מאליו". כלפי חוץ, משה הקים את המשכן כמו ידיו; אך הוא ידע שהקב"ה עושה את מלאכתו.

אך כאן נכנס לתמונה גורם הלעג הנזכר. הרצל ידע שישמש מטרה ללעג מצד מה שמכונה במסורת היהודית "ליצני הדור". גם במשה, דמות המופת של הרצל, התקלוסו הללו, על פי מדרש שמות רבה על הקמת המשכן. "ליצני ישראל" אמרו אז, "אפשר שהשכינה שורה על ידיו של בן עמרם?" (שמות רבה נ"ב). אפילו ביאליק הספיק, לפני הקונגרס הציוני הראשון, לעקוץ את הרצל, בשיר שגם אחד העם, עוד מבקר של הציונות המדינית, סירב לפרסם ב'השילוח' בעריכתו: "אֲנִישֵׁי פְּלֹאוֹת הִמָּה פְּלֶם, / מֶהֶם כֹּל דְּבַר לֹא יִפְּלֵא: / בְּאַצְבָּע קִטְנָה יַעֲשׂוּ מְדִינָה, / וּבִבְהֶן יָדָם עוֹלָם מְלֵא". אבל כבר בתחילת יומנו הרצל מודע להשמצות שהוא עתיד לספוג: "אני מוכן ומזומן לכול: ליללות על סירי הבשר של מצרים, לריקוד סביב עגל הזהב. גם לכפיות הטובה של אלה שחבים לנו את החוב הגדול ביותר".³²

לא במקרה אנו נתלים במדרשים על משה, ובדימוי של הרצל עצמו בדבר עגל הזהב שנבנה כחלופה לו. כחלק מהשינוי שעבר על הרצל ב-1895 מתחילות להופיע בשפתו עוד ועוד מילים בעלות זיקה מקראית מפורשת, ובפרט כאלו הנקשרות בדמותו של משה וביציאת מצרים. אין מדובר בחזרה בתשובה; הרצל הצהיר לא פעם שהוא הוגה חופשי. כשהרצל תיאר בדיוק מפחיד, בתחילת יומנו, מה יהיו ההשלכות הבלתי נמנעות של האנטישמיות באירופה, הוא הזדעק ואמר, "האם אין הצלה? אכן יש, רבותי, יש אחת שכבר הייתה פעם בעבר. עכשיו הזמן לחזור על עניין עתיק מאוד, ידוע מאוד, בדוק מאוד. אמנם בצורה אחרת, מודרנית ומתוחכמת יותר. יש להשתמש בכל האמצעים של ההווה למען המטרה הפשוטה הזאת שהיא קלה להבנה. העניין הפשוט והעתיק הזה הוא יציאת מצרים [Der Auszuge aus Mizraim]."³³ הרצל לא כותב Egypte אלא Mizraim.

השימוש המכוון בביטוי העברי, כאן ובעוד מקומות בכתבי הרצל, מכוון אותנו אל המשמעות המסורתית של יציאת מצרים, שמבחינה מילולית יכולה להתפרש כציאה מן המצרים, כלומר יציאה מן הנתיב הרגיל של ההיסטוריה, הנתיב הדטרמיניסטי, ההכרחי (כפי שנתבשר אברהם, על פי המדרש, כאשר הורם אל מעל לכוכבים,³⁴ ונוכח לדעת כי "אין מזל לישראל", כלומר גורלו של עם ישראל אינו תלוי בכוכבים).³⁵ לא בכדי הייתה יציאת מצרים, אותו מאורע שחרג ממסלולה הטבעי של ההיסטוריה, למאורע המכוון בסיפור היהודי. אוצר המילים של מדעי הרוח, הטבע והחברה לא הצליח לפענח את החידה שמתעוררת לנוכח שרידותו של העם היהודי. הרצל מודע לגמרי לכך שמדובר במקרה חריג בתולדות האנושות: "אני צריך להשתמש בכל מיני דימויים, שהרי זה עניין שאין לו אח ורע", הוא קורא.³⁶

ובאמת, דמותו של משה היא המסתמנת מאחורי זו של הרצל, ולקראת סוף חייו, כשהוא בא חשבון עם יריביו, היהודים המתקראים מודרניים, הוא נאנח: "האם היהודים המודרנים יהיו מסוגלים לעזור לעצמם? הלחץ יבוא מלמטה, מהעולם הזה שבו הוא חי עדיין. הוא שירד מהר סיני ושני לוחות הברית בידי, הוא שהוליך את עמו במדבר. אני מודע לכך שבמאבק הזה אמצא את מותי, אבל איני יכול לעשות דבר: החזיונות משתלבים בלילה כשעיניי נעצמות, ואיני יכול לחמוק מהם עוד".³⁷

הלעג והמדינה היהודית

אך משה, כאמור, גם נתקל בלעג. מעטים המנהיגים היהודיים שהיו מושא ללעג, להשמצה וחמור יותר – לסילוף, כמו שהיה הרצל. עוד בחייו ראה הרצל איך הפכו את הגותו לקריקטורה. והוא ידע שאחרי מותו ימשיכו לבגוד בו. כך מלכד הרצל נגדו קואליציה משונה של אויבים, השייכים לקבוצות שתהום אידיאולוגית מפרידה ביניהן. חרדים מכאן וחסידים מדינת כל אורחיה מכאן, שהמשותף להם הוא החרדה מפני זיהויה של מדינת ישראל עם היהדות.

כך למשל כתב הרב החרדי מנחם גרילק, הנהנה מקהל קוראים גדול: "בתולדות העם היהודי היו שני פושעים גדולים: היטלר והרצל. היטלר רצה להשמיד את גופו של העם היהודי, והרצל רצה להשמיד את נשמתו, שזה חמור לאין שיעור".³⁸ ואילו בעיני ההיסטוריון תום שגב, הרצל אינו מייסד הציונות אלא אביה האמיתי של הפוסט-ציונות. שגב גורס למשל שמראה מעדניית בשרים המציגה ביום השבת מגוון גדול של נקניקי חזיר – היה מקסים את הרצל. לדעתו, ארץ ישראל לא הייתה ראויה למאבק בעיני הרצל; לו היה הרצל חי במדינת ישראל, ייתכן שהיו מגנים אותו כפוסט-ציוני. מבחינות רבות הרצל היה הפוסט-ציוני הראשון.³⁹ נראה שז'אק אתאלי, יועץ הסתרים של נשיא צרפת לשעבר פרנסואה מיטראן, יכול להיחשב שותף לדעתו של תום שגב, מפני שהוא טען ש"ישראל אינה העם היהודי, ולמדינת ישראל המודרנית אין שום קשר עם הזהות היהודית".⁴⁰ יוסי ביילין, לשעבר שר המשפטים, מתאר את הרצל

כ"אגוצנטרי, הווה, חווה, ילדותי, תלוי בהוריו, חולה, מתוסבך, גאוני, מגוחך מתנשא" שבשבילו ארץ ישראל הייתה רק "פטנט", כלומר מכשיר שימושי לצורך אחר.⁴¹ ואיני מדבר כמובן על רוב הישיבות, בכלל זה אלה של הכיפות הסרוגות; דמותו של הרצל אינה זוכה בכל אלו להערכה הראויה. להפך.

כאמור, אין זו תופעה חדשה. אפילו הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שהתפרסם בדברי הערכה שלו להרצל, לא ירד לעומק חזונו של המנהיג הציוני. ערב הקונגרס הציוני ה-11 (שהתקיים ב-1913) פנה הרב קוק אל חברי מפלגת המזרחי והזהיר אותם מפני הצטמצמות ב"עוגה הצרה של חלומי של ד"ר הרצל ז"ל", ציונות שהיא לדעתו חומרנית ומשוללת רוחניות.⁴² בסיכומי של דבר דרש להוציא מהמצע הציוני את המשפט הבוגדני שהוא ייחס בטעות להרצל, שלפיו "הציונות דבר אין לה עם הדת". והרי שיקום הזהות היהודית הוא נושא מרכזי בכתביו של הרצל! בנוכח "המנורה", בעלת המאפיינים האוטוביוגרפיים, הרצל מעלה לבמה דמות של אמן שבעקבות משבר קיומי מגלה מחדש את יהדותו, "לחבבה בכל לבבו ובכל נפשו". כיצד החמיץ זאת הרב קוק?

נראה שאחד העם, ששלל את הציונות המדינית של הרצל והלעיג עליה ועל סיכוייה באופן חסר בושה, ושאליו מתייחס הרב קוק באיגרת הזאת, השפיע על הרב. יש להדגיש שבשנת 1913, תאריך המכתב למפלגת המזרחי, הרב קוק לא הכיר את כתבי הרצל שפורסמו לראשונה בגרמניה בשנת 1922 (ותורגמו לעברית רק ב-1930). לעומת זאת, בנו, הרב צבי יהודה קוק, כבר היה יכול לקרוא את הטקסטים של הרצל, ולו לא היה כל ספק בדבר כוונותיו של המנהיג הציוני: בחדר העבודה שלו היה תלוי דיוקן של הרצל בין אלה של החפץ חיים ושל הגאון מווילנה.

כמעט שלושה חודשים אחרי פרסום ה-*Judenstaat*, בנאום שנשא בפני המועדון הלונדוני של ה"מכבים", אמר הרצל בהומור על קוראי הספר הזה: "הרבה אנשים אינם קוראים בספר מה שכתוב בו, אלא מה שהם מכניסים בו מהרהורי לבם. וביחוד אלה היודעים מן הספר את שמו בלבד! הללו משפטם היה ממורמר ביותר. מדינת היהודים! איזה טירוף-דעת ובלבול מוח!"⁴³

באותה תקופה, בנאום בהתאחדות היהודית-אוסטרית, הוא פתח באמירה: "אחדים מכם בוודאי שמעו, שאני רוצה לייסד את המדינה היהודית, והם באו לכאן בשביל לראות את האדם המוזר והמצחיק".⁴⁴ נשים לב לכך שהרצל אינו אומר *Judenstaat*, מדינת היהודים, אלא *Jüdischen Staat*, המדינה היהודית, ובכך הוא מוכיח ש"מדינה יהודית" ו"מדינת היהודים" הם מונחים חליפיים בעיניו. "המדינה היהודית" היא גם המונח שנקט האו"ם בהחלטתו מיום כ"ט בנובמבר 1947, לציון אחת משתי המדינות שיש להקים בפלשתינה; ובהכרזת העצמאות של מדינת ישראל, המונח "מדינה יהודית" מופיע לא פחות מחמש פעמים כדי לציין את מדינת ישראל, ואילו המונח "מדינת היהודים" אינו מופיע במגילה אפילו פעם אחת.

קריאה קשובה ולא בררנית של כתבי הרצל, במיוחד היומן שלו, אינה מותרת שום מקום לספק בקשר לכוונותיו הממשיות. ברומן 'אלטנוילנד' שכתב הרצל, החזון מפצה על הקשיים, התסכולים והכישלונות של המציאות. פרידריך (בן דמותו של הרצל), גיבור הספר, "הרהר בעידן השפל שבו התביישו היהודים בכל מה שקשר אותם ליהדות. הם חשבו שייראו מכובדים יותר, אם לא יזוהו כיהודים. אבל דווקא כך חשפו את נשמתם האמיתית, נשמה של משרתים או של עבדים משוחררים".⁴⁵ הרצל התבטא בעניין זה לא פעם, כמו באמירה "אין אנו רוצים להיות קוסמופוליטים חסרי-מין, אלא להודות בלאומיותנו, בשעה שאנו מטפחים את העקרונות הנעלים ביותר של ההומאניות... אנו רוצים להיות נאמנים לעצמנו; אז גם יאמינו לנו יותר כי אנו יכולים להיות נאמנים לאחרים, הראויים לכך".⁴⁶ נאמנים לעצמנו, נאמנים לאחרים: הרצל מבטא כאן בתמצית את שני המרכיבים – הפרטיקולרי והאוניברסליסטי – של הזהות היהודית.

המונח "מדינה יהודית" צריך לענות על שתי הנאמנויות האלו. המילה הראשונה שה' הפנה אל אברהם קושרת את נוכחות היהודים על פני האדמה עם האושר של האנושות כולה: "לֵךְ לְךָ מֵאֶרֶץ וּמִמּוֹלֶדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאָה... וְאֶבְרָכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ אָאֹר, וְנִבְרַכְנוּ בְךָ כָּל מְשֻׁפְּחֵת הָאָדָמָה" (בראשית י"ב, א-ג). המשפט האחרון ב'*Judenstaat* של הרצל הוא מעין פרפראזה על פסוקים אלה. "העולם בשחרורנו משתחרר, בעושרנו מתעשר ומתגדל בגדולתנו. ומה שאנו ננסה שם רק למען שגשוגנו שלנו יפעל פעולה אדירה ומאשירה לטובת כל בני האדם כולם".⁴⁷ אכן, בניגוד לתנועות הלאומיות של המאה התשע-עשרה, התקומה הלאומית של המזים ההרצליאני לא זו בלבד שאינה סותרת את הייעוד האוניברסליסטי, אלא היא עצמה תנאי לו.

כבר מתחילת המהלך שלו, עוד בטרם פרסם את ה'*Judenstaat*, הרצל אינו מותיר שום ערפול בעניין זה. סמוך לתחילת יומנו הוא קובע שהמשמעות העמוקה של הציונות חורגת בהרבה מהקמתה של מדינה יהודית, והיא חלק מתכנון אלוהי: "אלוהים לא היה מקיים את עמנו זמן רב כל כך לולא נועד לנו ייעוד כלשהו בתולדות האנושות".⁴⁸ אבל מנקודת הראות של הרצל, שיבת העם היהודי לארצו אינה ממצה את הציונות, ושנתיים אחרי הקונגרס הראשון הוא מתעקש לומר: "יש אנשים שאינם מבינים אותנו כראוי, וסבורים כי מטרת מאמצינו היא לשוב אל ארצנו. האידיאל שלנו הולך הלאה מזה".⁴⁹ ולבסוף, שלושה חודשים לפני מותו, הרצל מדגיש זו הפעם האחרונה את חזונו, החזון האידיאליסטי של הציונות: "קראתי פעם לצינות אידיאל אין-סופי. ואני מאמין באמת כי גם לאחר השגת ארצנו, ארץ ישראל, לא תחדל מלהיות אידיאל. כי בצינות כפי שאני מבין אותה, כלולה לא רק השאיפה אל כבוד ארץ מובטחת כחוק בשביל עמנו האומלל, אלא גם השאיפה לשלימות מוסרית ורוחנית".⁵⁰

כעבור שנים יבטא הרב קוק אותו רעיון בקובעו כי "התכלית האחרונה אינה התגדרות התייחדות הלאומיות בלבדה, כי אם השאיפה לאחד את כל באי עולם למשפחה אחת, לקרוא כולם בשם ה'. ואף על פי שזה צריך גם כן מרפז מיוחד, מכל מקום, אין הכוונה כולה רק המרכז כי אם פעולתו גם כן על הכלל הגדול".⁵¹

העובדה שהיה אפשר להסתיר ואף להשחית במידה כזאת את הממד היהודי של הרצל, ושגילוייו יכול היה לעורר פליאה כזאת – משקפת את משבר הזהות שעוברת החברה הישראלית כיום; בבחינת אמור לי מי ההרצל שלך ואומר לך מי אתה. עוד לפני הקונגרס הראשון מצא הרצל לנכון לומר, "התרגלתי כבר לסילוף דמותי עד כדי כך שאני המום ממש כשלשם שינוי אין מעוותים את דבריי".⁵² בחוש ניבוי מרהיב תיאר הרצל את עצמו במכתב לברנאר לזר כ"אחד מאותם כלים שאנשים ישברו אחרי שהשתמשו בהם".⁵³ ושבירה כזאת אכן אירעה: שללו מהרצל את יהדותו ואת הציוניות שלו.

צריך לחזור להרצל.

- 1 יצחק וייס, הרצל – קריאה חדשה, מצרפתית: עדה פלדור, תל-אביב: ידיעות ספרים, 2008.
- 2 תל-אביב: ספריית שיבולת, תשפ"א. וראו עוד במאמרו "האם הרצל רצה מדינה יהודית?", תכלת 11, סתיו תשס"ב, עמ' 73-105.
- 3 Alex Bein, *Theodor Herzl: Biographie*, Fiba-Verlag: 1934, p. 557. אין להבין את השיפוט החמור של הרצל כלפי היהודים כאילו הוא מבטא אדישות כלפיהם. נהפוך הוא: הרצל העיד על עצמו ביומנו, בתחילת יוני 1895, שמאז ומתמיד כרסמה בו, פשוט כן, השאלה היהודית. וראו על כך בהמשך.
- 4 אצל Nahum Sokolov, *History of Zionism*, Longmans, Green and Co, London, 1919, vol. II, p. 263.
- 5 Simon Schwarzfuchs, *Les Juifs de France*, Paris, Albin Michel, 1975, p. 266.
- 6 Léon Tolstoï (Extrait de "Entretiens et Pensées" contenus dans le recueil intitulé page 204 à 220; "Les Révolutionnaires" traduction de J. W. Bienstock, Eugène Fasquelle éditeur, Paris 1906).
- 7 אחד העם, "מדינת היהודים וצרת היהודים", בתוך
- על פרשת דרכים, חלק שני, ברלין: יודישער פערלאג, תר"ץ, חלק שני, עמ' כד-כה.
- 8 במכתב לד"ר חיים קופלר, 26.2.1930. בתרגום לצרפתית: *la revue Cliniques Méditerranéennes*, 70, Èrès, 2004.
- 9 מכתב לארתור שניצלר, 23.6.1895. הרצל, **איגרות**, מראשית הפעולה הציונית עד הקונגרס הראשון, מגרמנית: דב סדן, בתוך **כתבי הרצל**, הספרייה הציונית, תשכ"א, עמ' 29. עוד קודם, במכתב לשניצלר ששלח עם כתב היד של המחזה ב-8.11.1894, כתב
- 10 בנימין זאב הרצל, **הגיתו החדש: חזיון בן ארבע מערכות**, מגרמנית: ראובן בריינין, מערכה ראשונה, מחזה שמיני, מתוך פרויקט בן-יהודה.
- 11 במכתב לשניצלר, 23.6.1895 לעיל. כבר באיגרת לשניצלר ב-8 בנובמבר 1894, שצירף למחזה ששלח אליו, תיאר כמה הוא נסער גם אחרי הכתיבה.
- 12 יומן הרצל, תחילת יוני 1895. בתוך תיאודור הרצל, **עניין היהודים: ספרי יומן**, נוסח עברי: יוסף ונקרט, ירושלים: מוסד ביאליק, 1997, חלק א, עמ' 53.
- 13 יומן הרצל, 12.6.1895. שם, עמ' 61. על פי התיאור נראה שהביקור נערך בשבת סמוך לאחר השלמת כתיבתו של 'הגטו החדש' – אפשר לשער שב-10 בנובמבר 1894.

- 14 ראובן בריינין, אלכס ביין, ארנסט פוול, שארל זורגביב, סרו-אלן רוזנבלום, אנדרה שורקי, שלמה אבינרי, עמוס אילון ועוד.
- 15 ברמו לחטא המרגלים. בנימין זאב הרצל, **בפני עם ועולם: נאומים ומאמרים ציוניים**, עורכים: א' ביין ומ' שרף, תרגמו: י' יבין, ח' איזאק וש' מלצר, תל-אביב: הספרייה הציונית, תשנ"א, כרך ב, עמ' 261 – בסוף דבריו בקונגרס השישי המובאים שם.
- 16 יומן הרצל, 12.6.1895.
- 17 מכתב לברון הירש, תחילת מאי 1895. הרצל, **איגרות**, מראשית הפעולה הציונית עד הקונגרס הראשון, עמ' 1.
- 18 עניין היהודים, עמ' 62.
- 19 יומן, 12 ביוני 1895.
- 20 מכתב אל ראובן בריינין, 1.7.1897. הרצל, **איגרות**, ראשית הפעולה הציונית עד הקונגרס הראשון, עמ' 327.
- 21 איגרת אל הרב גידאמאן, 17.6.1895. שם, עמ' 19.
- 22 בהקדמתו להרצל, עניין היהודים, עמ' 16.
- 23 Alain Dieckhoff, "Comment Théodore Herzl devient sioniste", *Les Collections de l'histoire*, 10, janvier 1996.
- 24 כתיב הרצל, תל-אביב: 1938, כרך א, עמ' 371.
- 25 באיגרת לשניצלר, 23.6.1895, צוטטה לעיל.
- 26 מכתב אל מאכסימיליאן הארדאן, 16.3.1897, הרצל, **איגרות**, מראשית הפעולה הציונית עד הקונגרס הראשון, עמ' 221.
- 27 6.6.1895. הרצל, **איגרות**, א, עמ' 13–14.
- 28 הרב יהודה אלקלעי, "מנחם ציון", סעיף ח, בתוך **כתיב הרב אלקלעי**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ד, עמ' 675.
- 29 הרצל, "חולי המשפחה", **בפני עם ועולם**, א, עמ' 294.
- 30 תיאודור הרצל, **מדינת היהודים**, מגרמנית: מרדכי יואלי, ירושלים: הספרייה הציונית, 1985, עמ' 2.
- 31 הרב יהודה אלקלעי, "מנחת יהודה", לב, בתוך **כתיב הרב אלקלעי**, עמ' 251.
- 32 יומן, 7.6.1895. עניין היהודים, עמ' 81.
- 33 יומן, 13.6.1895. עניין היהודים, עמ' 152.
- 34 רש"י לבראשית ט"ו, ה.
- 35 שבת קנו ע"א.
- 36 יומן, 7.6.1895. עניין היהודים, עמ' 79.
- 37 Maria E. Delle Grazie, "Father and King", in Meyer Wolfe Weisgal, Theodor Herzl, *A Memorial*, 1929, p. 40.
- 38 בסרט "הרצל והציונות", זמין במרשתת.
- 39 תום שגב, 1949: **הישראלים הראשונים**, ירושלים: דומינו, 1984, עמ' 16–17.
- 40 Jacques Attali, 11 mars 2009. Texte repris du site du journal Le Matin.ch. "L'État moderne d'Israël n'a rien à voir avec l'identité juive".
- 41 יוסי ביילין, "חטיפתו של הרצל", בתוך אבי שגיא וידידיה צ' שטרן (עורכים), **הרצל אז והיום: מדינת היהודים במדינת היהודים**, אוניברסיטת בר-אילן וכתר, עמ' 107.
- 42 איגרת תקעא, **איגרות הראי"ה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, חלק ב, עמ' רח.
- 43 בנימין זאב הרצל, **בפני עם ועולם**, א, עמ' 14.
- 44 שם, עמ' 27.
- 45 תיאודור הרצל, **אלטנוילנד**, מגרמנית: מרים קראוס, תל-אביב: בבל, 2002, עמ' 268–269.
- 46 *Die Welt*, 21.7.1899. בעברית בכותרת "הציונות, השוביניזם ואהבת האנושות: הערות תשובה", בתוך הרצל, **בפני עם ועולם**, א, עמ' 381.
- 47 **מדינת היהודים**, עמ' 75.
- 48 יומן, 13.6.1895. עניין היהודים, עמ' 129.
- 49 "הציונות – אידיאל שאין לו סוף", נאום תשובה של הרצל, 26 ביוני 1899, הרצל, **בפני עם ועולם**, א, עמ' 379.
- 50 "תקוותנו", ברכת הדרך לירחון נוער, מארס 1904, הרצל, **בפני עם ועולם**, א, עמ' 285.
- 51 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, "אורות ישראל", פרק ו: לאומיות ישראל, בתוך הרב קוק, **אורות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג, עמ' קס.
- 52 Alex Bein, "Some Early Herzl Letters", (23 juillet 1897), in *Herzl Year Book*, t. I, p. 316.
- 53 Herzl, *Briffe und tagbucher*, 16.2.1899, n° 1644.

קוֹם הַזְמַן וּלְבַשׁ עֵדֶנִיךָ

מסה על משמעות הזמן ועל שני אופנים להיות בו, ועל מקומם של העבר והעתיד בהווה שלנו – בעקבות דמויותיהם של עשוי ויעקב ובעזרתם של פילוסופים יהודים

אל החיים החופפים על פני אשא עינים שלווה. (רחל)

א

מילים אלו נכתבו בחודש שבט תשפ"ב. אילו הייתי כותב ברגע זה, באביב תשפ"ג, היו אלה מילים אחרות לגמרי –

הכול קורה בזמן. אין לך אירוע שאין לו תאריך ושעה. השפה שלנו רוויה בזמן: פה ושם מתפנה לנו שעה, המרחק מתל-אביב לירושלים הוא כ-50 דקות נסיעה, הפגישה ההיא הייתה כל כך משעממת שנחוויתה כמו נצח. ככלל, הזמן הוא הרקע לדברים ולמקרים של חיינו, הוא תמיד שם. אולי בשל כך אנחנו נותנים עליו את הדעת רק לעתים רחוקות, בעיתות משבר או בחתימתה של תקופה. אמת, במהלך היום אנחנו נפתח את היומן כמה פעמים, נראה מה השעה בכל פעם שנשתמש בטלפון, נמתין שהמים שבקומקום ירתחו. אבל מעטות הפעמים שבהן נרים את מבטנו מלוח השנה ונתבונן בזמן עצמו. מהו הזמן? במחשבה האגבית, הוא לא יותר משיטת ארגון. הוא הסדר של רשימת האירועים שמתייחסים אליהם, ומד-המרחק של אירוע כזה ממשנהו. האם נוכל לדבר (או לפחות, לחשוב), על הזמן באופן מקורי יותר? לחוות אותו לפני שהוא צומצם לכדי מספר?

בנימין שפירו הוא בוגר מדרשת השילוב נטור. תודת המחבר נתונה לד"ר אלי שיינפלד ולישי מבורך, מורי 'בית מדרש שם ועבר', על שיעוריהם העמוקים המהדהדים במאמר זה.

ב"מסה על הנתונים הבלתי-אמצעיים של התודעה" מראה הפילוסוף אנרי ברגסון כי ליכולת שלנו להתייחס לזמן אובייקטיבי ומדיד קודמת חווית זמן פנימית, אותנטית: "המשך הצרוף אפשר ואפשר שאינו אלא עקיבה של שינויים איכותיים שהם מתמזגים, חודרים זה לתוך זה, בלי מתארים מדויקים, בלי שום נטייה להתחצן זה ביחס לזה, בלי שום קורבה אל המספר!"¹

אם אכן יש זמן כזה, ששורשו בחוויה האנושית, נפגוש בו בראש ובראשונה על ידי מבט כן פנימה, אל ההתנסויות האישיות שלנו. אילו צורות לובש הזמן בעת שאני מדפדף באלבום תמונות? כאשר את נוהגת בכביש מהיר? כשאתה מטייל בטבע? אז אולי נגלה שיש יותר מזמן אחד, או יותר מאופן אחד להיות בזמן. ההיסטוריונים אומרים "עבר", והפיזיקאים אומרים "עבר", ומתכוונים לדברים שונים לגמרי. הנצח שעליו מדברת הפילוסופיה נשמע אחרת לאסיר הנידון למאסר עולם. הרעיון שיש כמה זמנים עלול להישמע מוזר לאוזן היומיומית, אך הוא לא זר לנו כלל וכלל. האדם השאפתן, המאחר הכרוני והאדם הנוסטלגי (בהיותם כאלה), למשל, חיים את אותו הזמן רק לכאורה, לעיני המתבונן מבחוץ. לעבר, לעתיד ולהווה יש משמעויות שונות במהותן בשביל כל אחד מהם.

פילוסופים רבים עסקו בשאלת הזמן ובנגזרותיה: הקצב, התנועה, ההיסטוריה, ההתפתחות. נבקש ללכת בעקבות פילוסופים יהודים – אנרי ברגסון ופראנץ רוזנצווייג, ובייחוד עמנואל לוינס – שזיהו שהזמן הוא יותר ממספר ולא כל הזמנים אחד הם, ולהקשיב לזמן במשמעותו הרחבה, העמוקה, היסודית.

נקרא בספר בראשית, במדרשיו ובפרשנותיו כדי לאפיין שתי תפיסות של זמן, של יעקב ושל עשו, ולדרוש ברעיונות ובגישות שהזמנים הללו מכוננים. הקריאה תהיה לאור דמויותיהם בכלל, ובפרט מתוך אזכורים של הזמן והשאלות שהוא מעלה.

ב

עוד לפני שנולדו, מבהיר לנו הכתוב כי יעקב ועשו אינם תאומים זהים, ושיש לדרוש בשוני ביניהם:

וַיֹּאמֶר ה' לָהּ:

שְׁנֵי גוֹיִם בְּבֶטְנִי וְשְׁנֵי לְאָמִים מִמֶּעֵיךְ יִפְרְדוּ

וְלֵאֵם מְלֵאֵם יֶאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר.

אך הדבר מקבל יתר משמעות כבר ברגע לידתם:

וַיִּמְלְאוּ יְמִיהָ לְלֶדֶת וְהִנֵּה תוֹמֵם בְּבֶטְנָהּ.

וַיֵּצֵא הָרֹאשׁוֹן אֲדָמוֹנִי כְּלוֹ כְּאֲדָרְתַּת שְׁעָר וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו.

וְאַחֲרֵי־כֵן יָצָא אַחִיו וַיְדוּ אַחֲזָת בְּעֵקֶב עֵשָׂו וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב. (בראשית כ"ה, כג-כו)



שמו של יעקב כבר מבשר על דמותו. מרגע היוולדו, הוא האוחז בעקב אחיו. הוא העוקב, הוא זה שמתעכב, זה שמאחר, שמגיע שני, שמתאמץ לעמוד בקצב אחיו. יתרה מזאת, בעוד עשו זוכה לתיאור חיצוני, נראה שליעקב אין (עדיין) מהות משלו שניתן להצביע עליה, מלבד עובדת איחורו. באשר לעשו, מפרש רש"י: "הכל קראו לו כן, לפי שהיה נעשה ונגמר בשערו כבן שנים הרבה" – עשו יכול להיראות כזה שמקדים את זמנו, שלא יכול לחכות ולא צריך לחכות על מנת לממש את עצמו. למעשה, מרגע שיצא לאוויר העולם הוא ברשות עצמו, הוא ראשון לעצמו באופן מהותי. ואין להקל בכך ראש: רולאן בארת זיהה כי "כיום, הגאונות משמעה דווקא להרוויח זמן. לעשות בגיל שמונה את מה שבדרך כלל עושים בגיל עשרים וחמש. פשוט עניין של כמות זמן: מדובר בללכת יותר מהר מכולם".²

הפסוק העוקב מבהיר לנו לאן פני התאומים מועדות:

וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים
וַיְהִי עֲשׂוֹ אִישׁ יָדַע צֵיד אִישׁ שָׂדָה
וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם יוֹשֵׁב אֲהָלִים.

עשו, הבכור, אינו רק איש שדה פעלתן. הוא אף זה שיִדַע – ידע שימושי, טכני, מעשי. יעקב, לעומתו, "איש תם". תום שבהמשך הפסוק, למראית עין, מוביל לבטלה. האם ישיבתו של יעקב היא חוסר אונים? עצלות? האם יעקב יושב אהלים בדומה ל"יושבי קרנות"?

להפך. המדרש מבאר: "יֹשֵׁב אֲהָלִים: שְׁנֵי אֲהָלִים, בֵּית מְדַרְשׁוֹ שֶׁל שָׁם וּבֵית מְדַרְשׁוֹ שֶׁל עֵבֶר".³ ישיבת האוהלים של יעקב איננה פסיביות סתמית, בועה אטומה בעוד החיים מתרחשים במקום אחר, אלא צמיחה מתוך קרקע ממשית ויציבה, הקרקע של העֵבֶר עצמו. זו חוכמה מקורית – כלומר, חוכמה שיש לה מקור. משורר תהילים הביע את החוכמה הזו: יש ידיעה שדורשת לקיחת צעד אחורה. "הֲרָפוּ וְדַעוּ כִּי־אֲנֹכִי אֱלֹהִים" (תהילים מ"ו, יא).

יעקב מעמיד חוכמה של לימוד וקבלה, שאפשרית רק מתוך עמדתו הייחודית – עמדתו של מי שמגיע שני. עמדה זו מסירה את עול החירות שמטילה עלינו החברה להתחיל כל יום מחדש, להיות עצמך, להיות אותנטי, להיפטר מהמשקעים, מהעבר, מכבליו – לצאת מבטן אמנו כאילו לא הזדקקנו לה (אולי על קיום כזה כתבה יונה וולך: "אותם כחות שבמהירות הביוגראפיה מְשַׁתְּחָרְרִים / הביוגראפיה נִזְרָקֶת כְּשֶׁק שְׁלִיָּה מְאָחֹר / אָדָם יוֹצֵא מְשָׁלִיָּה וּמְחַל לְעֶסֶק בְּכֻשָּׁפִים / הוּא נִפְרָד מִמָּנָה כְּעַת מִהִבְיוֹגְרָאפִיָּה / מְנַסָּה לְפַעַל כְּעַת בְּלַעְדֵי חַיֵּיו מִבְּחוּץ").⁴ תחת זאת, עמדתו של יעקב מעניקה הקשר לעצם היותנו, מבלי שנברא משמעות במו ידינו.

מחשבתו של עשו, לעומת זאת, עניינה התחלה תמידית, מיידית. האמת שמתחילה מעצמה מזכירה את תפיסת האמת שמכונה לעתים "אובייקטיבית". יש קול שאומר

שאינן לרעיונות העבר יתרון "אובייקטיבי" ושדעות בנות אלפיים שנה לא קנו את נכונותן עם הגיל. מדוע שנקשיב לפוליטיקה האפלטונית שהוקעה כפשיסטית, או לתיאוריית הגלגלים המגוחכת של אריסטו? אין לשכל הטהור עניין בתזות שהופרכו. הפיגומים הוסרו. גם העיון הסקרני באמונות ישנות לא חורג מתפיסת הזמן הזאת, כשהוא נעשה כדי לבחון ניצול של החוכמה הטמונה בהן: סוף־סוף, העבר יצטרך להצדיק עצמו בפני תבונת ההווה או שיושלך הצידה. "שמע האמת ממני שאמרה" ושכח את מי שאמרה, כי אין זה משנה מי אמר את האמת ומתי. המחשבה הזו מנחה את הטכניקה (שדעות קדומות הן גנאי לה), את השימוש הפרקטי ברעיונות. ההתחלה התמידית, המיידית – ידיעת הצידי, על אלימותו ועורמתו (המדרש אומר על עשו שהיה "צָד אֶת הַבְּרִיּוֹת בְּפִיו"), היא ייצוג מובהק שלהן, של התנערות מהמקור.

יש להבהיר שההבדל שהצבענו עליו אינו גורר דחייה מוחלטת של האב, במקרה של עשו, או הישנות חסרת עצמי במקרה של יעקב. שהרי המדרש מדגיש את מעלת כיבוד האב של עשו שלא היה כמותו מעולם,⁶ ואילו סיפורו של יעקב ימשיך בעוזבו את הארץ שאביו לא עזב מעולם. ההבדל המדובר נעוץ בשאלת ההגדרה: האם האב, והעבר בכלל, הטביעו את חותמם בעומק הווייתי, או שהם נתונים לי דרך מקרה?

מאוחר יותר, לפני פגישתם המחודשת של יעקב ועשו, מתפלל יעקב: "וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב: אֱלֹהֵי אָבִי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי אֲבִי יִצְחָק" (בראשית ל"ב, י). תפילה זו מדגישה את שאיבת המשמעות של יעקב מן העבר. הוא פונה לאלוהים בתור בן ליצחק ולאברהם, אף שהוא עצמו חווה התגלות זה פעמיים. וכן במפגש עם פרעה, כששואל אותו זה "כִּמָּה יָמֵי שָׁנֵי חַיֶּיךָ", עונה יעקב: "יָמֵי שָׁנֵי מְגוּרֵי שְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה. מְעַט וְרַעִים הָיוּ יָמֵי שָׁנֵי חַיֵּי וְלֹא הִשְׁיִגוּ אֶת יָמֵי שָׁנֵי חַיֵּי אָבִתִּי בְּיָמֵי מְגוּרֵיהֶם" (בראשית מ"ז, ט). חייו מקבלים את מובנם בראי חיי אבותיו, ולא ניתן לדבר על חייו במלוא משמעותם בלעדיהם. נכון, "שמע האמת ממני שאמרה" – לא משנה מי – ובכל זאת, את האמת יש לשמוע ממישהו. כפי שנראה, ההווה של יעקב הוא ממשי מתוקף העבר שהוא מנכיח. האמירה המפורסמת מהתלמוד הירושלמי לוקחת את הזמן של יעקב עד הסוף: "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני".⁷

זמן כזה, שבו כל רגע משוחח עם כל קודמיו ונושא את עקבותיהם, אינו מסתכם בחזרה על מה שכבר קרה עד אינסוף. אדרבה! כל רגע הוא ייחודי לגמרי ושונה מקודמו בעצם זה שהוא מפנים את הרגעים האחרים. דבר לא הולך לאיבוד. אפילו הרגע הסתמי ביותר נשזר בעבר והרושם שהוא מותיר הופך את הרגע שלאחריו ליחיד במינו. "זכרוני אינו מש מכאן", כותב ברגסון, "והוא מעביר משהו מתוך העבר הזה לתוך ההווה הזה. מצב־הנפש אשר לי, כשהוא נע קדימה במסלול הזמן, תופח בלא הפסק מכוח הַמְשָׁךְ שהוא כונס לתוכו; ככדור שלג זה שמתגלגל על פני השלג וגדל והולך".⁸

במאמרו "היות יהודי" מבחין עמנואל לוינס בין העולם המודרני, אשר תופס את עצמו החל מן ההווה, לבין היהודי, אשר במקום "להבין את האני החל מהחירות, היהודי מעניק לאחרים, אולם חי כבר, את המבנה הרגשי של האישיות כבן וכנבחר". אם נוהה את העולם המודרני בדברי לוינס עם מחשבתו של עשו, נגלה שדווקא היא, זו שמצטיירת כהתחלה חדשה תמידית, ומשכנעת אותנו שחד-פעמיותם של רגעים טוביל למקוריות, יוצרת עבר ריק אשר "רחוק מלהפקיע את חירות ההווה, מאפשר אותה למעשה, מכיוון שהרגעים של הטור האינסופי, רגעים נטולי ייחוד, מסורים באדישות להווה, לחירותו, לנעוריו, לבורותו ביחס לעבר".⁹ קיוונו שהרגע החופשי לחלוטין, שמתחיל כלוח חלק ומאפשר לאדם לברוא בו מה שרצה, יוביל לייחודיות בלתי-נגמרת. מה מצער לגלות שכל הלוחות החלקים זהים זה לזה.

א

אבל השוני בין זמנו של יעקב לזמנו של עשו אינו רק ביחס לעבר, בהפנמת העבר מול התנערות ממנו. מהותי באותה מידה היחס לעתיד; או בניסוח אחר, על איזה עתיד מדבר יעקב ועל איזה עשו?

וַיֵּזֶד יַעֲקֹב נְזִיד וַיֵּבֵא עֵשׂוּ מִן הַשְּׂדֵה וְהוּא עֵיפָ.
 וַיֹּאמֶר עֵשׂוּ אֶל יַעֲקֹב:
 הַלְעִיטְנִי נָא מִן הָאֲדָם הָאֲדָם הַזֶּה כִּי עֵיפָ אֲנִי. עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ אֲדָוִם.
 וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב:
 מִכְרָה כִּי־אֶת בְּכֹרְתְךָ לִי.
 וַיֹּאמֶר עֵשׂוּ:
 הִנֵּה אֲנִי הוֹלֵךְ לְמוֹת וְלָמָּה זֶה לִי בְכֹרָה. (שם, פסוקים כט-לג)

ויתורו של עשו על הבכורה לא נשמע טיפוסי לו. הרי הוא אופיין בתור זה שמזדרז לתפוס הכל. ההחלפה של הבכורה בנזיד היא בעצם החלפה של הבטחה עתידית שעל אף גדולתה וחשיבותה אי אפשר לפורעה כעת (ואולי לא בכלל) – בסיפוק מיידי, שלמרות פשטותו אפשר לבטוח בנוכחות שלו ובפתרון שהוא מציע לעייפותו של עשו.

פרשנים רבים מצביעים על כך שהצהרתו של עשו "הִנֵּה אֲנִי הוֹלֵךְ לְמוֹת" אינה (רק) קונקרטי אלא נושאת מטען עמוק וקיומי הרבה יותר. ר' משה אלשיך, פרשן בן המאה ה-16 מצפת, תמה כביכול על הדברים:

הנה יפלא כי עדין בן ט"ז שנה היה ואיך היה הולך למות... ידענו מרבתינו ז"ל כי יעקב ועשו חלקו עולמות, עשו העולם הזה ויעקב העולם הבא, ובזה לא היה לעשו חלק בעולם הבא. נמצא כי בצאתו מהעולם הזה הוא מת באמת באמת [כך!] כי לא היה לו שם חלק ובכל המשך ימיו הוא הולך כדי למות באותו עולם.¹⁰

האלשיך חושף את האמת העמוקה, את הצד הקודר של מיצוי הרגע. אכן, "העולם הזה", העולם שעליו ניתן להצביע ואשר משתקף במחשבה המיידית, הוא העולם ששולטת בו מחשבת ההווה. עשו אינו, כפי שניתן לחשוב, פרא אדם, והבוז לבכורה הוא לא התפרצות חייתית. עשו מבין היטב את השיעור שמלמדים אומני עזרה עצמית: הגאונות של העולם היא לסמן כמה שיותר סימני v ברשימת היעדים, לפני שמלאך המוות משיג אותך. "אָכּוּל וְשָׁתוּ כִּי מָחָר נָמוּת"¹¹.

לעיתיד של עשו מעלה גדולה, זכות בל תעורער, בהתאמתו למדע ולטכנולוגיה אשר מסמנים את קרבת המוות והבריחה ממנו – לא רק בשימושים המגוונים שהם מאפשרים, כגון פיתוחים רפואיים ותזונתיים שמאריכים את תוחלת החיים, אלא אף בשיטותיהם היסודיות. יכולתה של השיטה המדעית לחזות את הבאות היא-היא ההוכחה הניצחת לתקפותה ולאמיתותה. במידת מה, החיזוי הוא גלגול של הדחף הטבעי כל כך לבטל כל אפשרות להפתעה. לסלק את הערפל המאיים של העתיד. להחזיק בכל הקלפים כבר עכשיו.

אלא שהטרגדיה של העולם הזה היא המוות, האופק היחיד שהעולם הזה מציע. ואם, כפי שראינו, כל רגע זהה במהותו – או בחוסר מהותו – לרגע הסמוך לו, כל הרגעים קרובים למוות באותה המידה. לעולם אינני חווה, מכיר, מתנסה בעתיד – ולכן העתיד מגיח אליי משום מקום. אין ערובה להמשך קיומי. דבר לא מבטיח את המחר. בספרו "כוליות ואינסוף" מתאר לוינס את רגע ההנאה בתור רגע שכולו הווה: "כל אושר מתרחש לראשונה"¹². אבל אפילו "האושר של ההנאה", הוא אומר, "עלול לדעוך בגין הדאגה למחר"¹³. ההווה הטהור קצר מאין כמוהו, כל רגע נוסף שבו אני עוד חי הוא חסד, אבל חסד ללא ודאות. לא בכדי תפילת העמידה מבקשת ש"כָּל הַרְשָׁעָה פָּרְגַע תֵּאבֵד" – בראי ההווה הרגע באמת אבד, מגיח מן האין והולך אל האין.

עשו, שבתחילה נראה כמסוגל לנצל את הזמן באופן המיטבי, "לגרום לזמן לעבוד בשבילי", כממצה את הזמן עד תום, בסופו של דבר רודף אחר הזמן רדיפה נואשת. הרדיפה אחר הזמן – להשיג כמה שיותר, למצות כל רגע בהווה – הופכת עד מהרה לדחיית הרגע הבא, על סכנת המוות הטמונה בו, על ידי היאחזות ברגע הנוכחי, כי ייתכן שהוא הרגע האחרון. את הדיאלקטיקה הזאת זיהה היטב רבי יהודה הלוי בכותבו "עֲבָדִי זְמַן עֲבָדִי עֲבָדִים הֵם". האדם מנסה ללכוד את הרגע הבא ובר-זמן להימנע ממנו.

המדרש מעמיק בביאור זמנו של עשו שעולה בתמונה, תוך הקבלה מובהקת למחלוקת מהותית:

"וַיֵּד עֵקֶב נֵיד". אמר לו, מה טיבו של ניד זה?
אמר לו, שמת אותו זקן [אברהם אבינו].
אמר, באותו הזמן פגעה מדת הדין?

אמר לו, הן.

אמר, אם כן לא מתן שכר ולא תחיית המתים.¹⁴

עשו מתודוע למותו של סבו אברהם ומסיק שתחיית המתים היא מושג חסר מובן. והוא צודק, לדידו. המוות אכן מגחיק את העין הטובה, הרוח הנמוכה והנפש השפלה – השיעורים שאותם מלמד אברהם.¹⁵ נראה שבמחלוקת על טיב העתיד, המוות הכריע את תחיית המתים. הכול היה מן העפר והכול שב אל העפר.

דברים דומים נשמעים בסיפורו המפורסם של אלישע בן אבויה, "אחר": "על ידי שראה לשונו שלרבי יהודה הנחתום נתון בפי הכלב שותת דם. אמר: זו תורה וזו שכרה? זהו הלשון שהיה מוציא דברי תורה כתיקונן? זהו הלשון שהיה יגיע בתורה כל ימיו? דומה שאין מתן שכר ואין תחיית המתים."¹⁶ זעקתו של אלישע בן אבויה אל מול המוות נשמעת כנה לגמרי.

אולם התלמוד הירושלמי, מספר שורות קודם לכן, מבהיר שיש מבט אחר אל העתיד:

אלישע בן אבויה... ראה אדם אחר שעלה לראש הדקל. ונטל את הבנים ושילח את האם. וירד משם והכישו נחש ומת. אמר, "כתוב 'שִׁלַח תְּשַׁלַּח אֶת הָאִם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יֵיטֵב לָךְ וְהָאֲרָכָת יָמִים'; איכן היא טובתו שלזה? איכן היא אריכות ימים שלזה?" ולא הוה ידע שדרשה רבי יעקב לפניו ממנו: "לְמַעַן יֵיטֵב לָךְ" – לעולם הבא שכולו טוב. "וְהָאֲרָכָת יָמִים" – לעתיד שכולו ארוך.

אלישע בן אבויה מזדעזע למראה ההפרה הבוטה של ההבטחה האלוהית. חוסר ההגינות שבמיתה, ממש לאחר קיום המצווה שבגינה מאריכים ימים, מקומם את השכל הישר. אלא שרבי יעקב מלמד על אריכות ימים אחרת. אריכות ימים שאינה ריבוי הימים, לא עוד ועוד רגעי הווה לממש בזה אחר זה, כי אם "עתיד שכולו ארוך".

מותו של יעקב, ופרשת "ויחי" כולה, מציגים לנו עתיד כזה: "וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בְּנָיו וַיֹּאמֶר: הֲאֶסְפוּ וְאֶגְיְדָה לָכֶם אֶת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים" (בראשית מ"ט, א). מה שונה קרבת המוות השלווה של יעקב מקרבת המוות קצרת הרוח של עשו! זלדה כותבת: "לְלֶכֶת מִפִּי / בְּלִי פֶחַד, / בְּלִי שְׁשֻׁמוּרָה בְּלִב טִינָה עַל אֱ-לֹהִים, / בְּלִי בּוֹשָׁה נּוֹקֶבֶת כְּלָפִי הַשְּׁמֹשׁ, / בְּלִי מְרִירוֹת פְּתָנִים כְּלָפִי קְרוֹבִים שְׂבָקְרוֹבִים".¹⁷ עמדתו של יעקב בפני המוות אינה נובעת מהתעלמות פשוטה ממנו, הכחשה או הדחקה של כובד משקלו. "יעקב אבינו לא מת", אומרת הגמרא, אך מוסיפה מייד: "מקיש הוא לזרעו: מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים".¹⁸ עתיד שכולו ארוך – עתיד שאינו נחתם במוות, שכן תמיד יש מי שממשיך להתקיים. המוות כאן הוא סוף פסוק שאחריו מתחיל פסוק נוסף – קטיעה של העולם הזה המאפשרת את העולם הבא, כפי שיתבאר בהמשך. העתיד לא נתון לאחיזתי אולם משהו ממני, משהו ממני, מתמיד בו.

יש להדגיש שגם ה"חיסכון", כתופעה של ויתור על ההווה למען העתיד, כביכול,

משמר את העתיד באורו של ההווה. כל עוד החיסכון מתקיים בצמוד למושגים כמו "ריבית", "מימוש", "השקעה", אין הוא חורג מתפיסת הזמן הרואה את ההווה כחזות הכול. החיסכון של העצמי מתכוון תמיד אל העתיד בתור ההווה הבא, ולא אל העתיד שיישאר בעתידו.

אך האם הדבר בכלל אפשרי? איך נוכל לחשוב על עתיד בלי לחשוב אותו מבעד להווה? ציינו לעיל שאני עצמי לעולם לא מתנסה בעתיד. ננסה לתאר עתיד כזה. כדי שעתיד זה לא ייטמע בהווה ויאבד את עתידיותו, שיהיה "אחרית הימים" ולא "אחרית ימיי", עליו להיות כזה שהמחשבה שלי לא יכולה לתפוס, לחזות, ובכך לכלוא אותו במושגים ובתמונות של ההווה. עתיד מסדר אחר, עתיד מוחלט. "העולם הבא", בדומה לביטוי "הבאות" לתיאור העתיד, מתאר עתיד שאינו איום שיש לנטרל, אלא הבטחה לקוות לה.¹⁹ אי אפשר לצפות אותו,²⁰ ובכך הוא חופשי ואחר מהעולם הזה לגמרי, אך אפשר לצפות לו, זהו הצליל של העולם הבא כבר בעולם הזה.²¹

ד

ההינטעות בעבר והמבט אל העתיד המוחלט, אל העולם הבא, באים לידי ביטוי יומיומי בתפילת העמידה. המתפלל פותח ב"אלוהינו ואלוהי אבותינו, אלוהי אברהם, אלוהי יצחק ואלוהי יעקב", ומסמן את קדימותו של העבר כנקודת המוצא. אלא שבניגוד לתנועה הטבעית, העבר לא מוליך אל ההווה, אלא אל העתיד: "אתה גיבור לעולם ה', מחייה מתים אתה, רב להושיע... ברוך אתה ה' מחייה המתים". המתפלל מביע את מציאות האל, "אתה קדוש ושמך קדוש וקדושים בכל יום יהלוך סלה", רק לאחר שנתן דעתו לזמן שבו היא התגלתה, ותגלה, במלוא אורה. בכוחה של המחווה הפיזית הפותחת את התפילה – שלושה צעדים לאחור, שלושה צעדים לפנים – להזכיר לנו עיקרון זה.

הודה עמיחי ביקש לומר שכולנו בני אברהם, הנכדים של תרח, ואולי גם עלינו לשבור את דתו ואמונתו של אבינו.²² ייתכן שזו מורשתו של אברהם, אולם מורשתו של יעקב – ישראל, אם אכן אנו "בני ישראל" – רחוקה מכך. יעקב לא ניפץ את פסלי האב,²³ ובדומה לאברהם, ואף יותר ממנו, היה חלק גדול מחייו בדרך. היכולת להיות בדרך, לצעוד אט אט בין עבר לבין עתיד, לוותר על המימוש הסופי של הרגע הנוכחי, היא רוחו של יעקב. לא להאמין להווה שמתחפש להתחלה ולסוף עצמם, בו זמנית.

נבקש להעמיד את ההווה של יעקב בעיקר על הנחת, על אורך הרוח ועל היכולת להיות בדרך.

"וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב בְּרַחֵל שְׁבַע שָׁנִים וַיְהִיוּ בְּעֵינָיו כְּיָמִים אֶחָדִים בְּאַהֲבָתוֹ אֶתָּה", אולי הפסוק היפה ביותר בתנ"ך, מבטא את אורך הרוח הזה. אמת, יעקב מתרעם על מעשה הרמאות של לבן ועל השנים שגזל ממנו: "וַיְהִי בְּבֹקֶר וַהֲנֶה הוּא לְאֵה. וַיֹּאמֶר אֶל לָבֵן,

מה זאת עשית לי? הלא ברחל עבדתי עמך ולמה רמיתני". אך זו לא התרעומת מלאת הטינה שמצייר יונתן רטוש, בשירו בקר:

ולבקר – / והנה היא לאה // – שבע השנים הארוכות האלה / אשר עבדתי בך / לאה –

כשלבן מציע: "מלא שבע זאת ונתנה לך גם את זאת בעבדה אשר תעבד עמדי עוד שבע שנים אחרות" – "ויעש יעקב כן" (בראשית כ"ט, כ-כח). ההשלמה הלאקונית של יעקב אין פירושה ויתור על רחל. ממש לא. אלא שיעקב יכול לחכות, יש לו סבלנות – העתיד אינו איום אלא הבטחה. גם ההמתנה היא אפשרות נסבלת.

נוכל לבחון איך היחס של עשו לזמן מכונן תפיסה פרשנית אחת והיחס של יעקב מכונן תפיסה אחרת. נקרא בדבריו של ישי מבורך על האדם המערבי (שנזהה עם עשו):

כאשר מסמני העבר העתיק מגיעים אליו הרי שהוא דן, מנתח ומעריך אותם כביכול הוא עצמו ה"תחנה האחרונה" או "האדם האחרון" של מסמנים אלו. בעקבות זאת, העמדה הפרשנית של האדם המערבי היא בהכרח שיפוטית, משום שעמדה זו תופסת את עצמה כיעד... שממקם אותם על ציר הראוי והלא ראוי, השייך והלא שייך. כאן האדם האחרון הוא הוודאי ואילו מסמני העבר הם השוגג.²⁴

בשנת תשע"ט החלה להיות פופולרית ברשתות החברתיות הסיסמה "אוקיי בומר", שבמקרים מסוימים שימשה לדחיית דעות גזעניות או לא-סובלניות, ובמקרים רבים אחרים נועדה להצביע על דעות מיושנות ואף על אנשים מיושנים שאין להם מקום ב"שנה הנוכחית". במילים אחרות: "אל תנסה ללכת עם הדור, / הדור אינו רוצה שתלך עם הדור, / הדור הולך למקום אחר / ולך אין הזמנה".²⁵ לא פעם מופנה הביטוי כלפי עמדות שרק לפני שנים ספורות נחשבו מקובלות ומוערכות. דיוננו אינו בעצם דעותיהם של המיושנים או של המתקדמים. אפשר שהמתקדמים דוברים אמת לאמיתה בכל עמדותיהם. אך השאלה הנוקבת והיסודית היא: האם עלינו לצפות מכולם להתפתח (ערכית, רציונלית, תרבותית) בקצב ריצתו של העולם (במאמר מוסגר נציין שלעתים קרובות "העולם" או "רוח הזמן" משמעותם המערב החילוני, והקצב שלו הוא המוביל) – או שנוכל להכיל בשלווה פער בין המצוי אתמול לרצוי היום?

ב"ספרון על השכל הבריא והשכל החולה", מבקר פרנץ רוזנצווייג את הפילוסופיה על ניתוקה מן החיים ומזמנם הטבעי: "הפילוסוף אינו יכול להמתין. השתאותו אינה שונה מזו של האדם הרגיל, אבל הוא אינו מחכה לפתרון שמביאים החיים. עבורו, פתרון זה נמשך זמן רב מדי. הוא רוצה את הפתרון בו-במקום, ביום שבו אחז בו שיתוק ההשתאות, ורוצה אותו כאן, במקום שבו הוא ניצב".²⁶ אלא שלחיות, משמעו (גם) להמתין. השאיפה אל הפתרון הקבוע, המייד, האמיתי לכל נפש, מתנתקת מהחיים עצמם, שנחיים בזמן ובמקום המסוימים שלהם. "האדם, שאחזו שיתוק בתוך זרם

החיים, רואה כמו הנסיך ההודי את המוות האורב לו בסוף דרכו. לכן יוצא הוא מן החיים. הוא מבכר שלא לחיות אם החיים משמעם למות. וכך מעדיף הוא למות בתוככי הגוף החי. הוא נמלט מהכרחיותו של המוות אל קיבעונו של המוות המלאכותי.²⁷

הזמן של עשו שרואה בהווה מוקד המשמעות, מחייב את אי-הנסבלות של הפער בין הראוי למצוי. האמירה התרבותית בזמננו זה – בזמן של עשו – היא אמת המידה לכול. אם היא הביאה בכנפיה בשורה מוסרית, מדעית או רוחנית – על החברה, השפה והפרקטיקות להתיישר בהתאם. כל שארית חשודה בהיותה שריד מאיים ל"זמנים אפלים" שיש לנתץ. לא בכדי הנימוק "כי ככה זה" לא מספק אפילו ילד רך בשנים.

במימוש הנעלה ביותר של תפיסה זו מתגלה אופן מסוים של תיקון מוסרי: ריצת רגליים להיטיב. "תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא".²⁸ המרוץ האידיאליסטי אחר התיקון אינו נפסק אף פעם, וכמו בסצנות המפורסמות מ"לוני טונס" אפשר לרוץ אל מעבר לקצה הצוק בלי ליפול. אפילו בעולם הבא, בעתיד שחומק מאחזותנו, דחף התיקון לא שקט.

לעומת זאת, התפיסה הפרשנית הצומחת מזמנו של יעקב עולה מדבריו של מבורך על היהודי – האדם של התשובה:

האדם שמסמני העבר הגיעו עדיין אינו דן בהם כתחנה האחרונה שלהם אלא כמסמנים שהגיעו עד הלום וברי לו שימשיכו ממנו אל עבר אופקים אחרים... האדם של התשובה, מצוי בין עבר לעתיד, ללא הווה מתמשך, ללא ארץ-מולדת, ובכך הוא מייצר את ההבחנה, את היחס שבין עבר לעתיד. כל הווה חייו משמעו היות תחנה-אוהל בין התגלות העבר שחי דרכו לגאולת העתיד.²⁹

הפרשנות שמתאר מבורך נשענת על צניעות ועל "צעד אחורה" של המפרש, של הנוכח. מבלי לדון את מושא פרשנותו (ויהא זה טקסט, מנהג, מחשבה או החיים בכלל), הוא מציע פרשנות מקומית, זמנית, שמוכרחה לתת את הדעת על פרשנויות שקדמו לה ועל אלה שיתהוו הלאה. דווקא בויתור על עמדת הדמות הראשית או הבמאי, פרשנות זו נושאת בתוכה לא רק את עצמה, אלא הדים מהעבר ובשורות לעתיד.

לכן, אפשר לקרוא את המימרה התלמודית באופן אחר: מי הם תלמידי החכמים שאין להם מנוחה? אלה שלעולם לא שוקעים בהווה. לא מפני שהם רצים, אלא בהליכתם המתמשכת. נוכל לומר שיעקב הוא זה שאין לו מנוחה; ההרפיה מהרגע הופכת להליכה בין עבר לעתיד, במקום התמסרות לרגע הנוכחי. כשנדון במושג השלווה נצטרך לזכור את כפל המשמעות הזה: שלווה שהיא הרצון לעצור בהווה ולתפוס אותה בשתי ידיים, בניגוד לשלווה שהיא הליכה נינוחה בזמן מתוך אורך רוח.

במפגש המחודש והמרגש של עשו ויעקב, אומר יעקב: "יעֵבֶר נָא אֲדָנִי לְפָנַי עֲבָדוּ וְאֲנִי אֶתְנֶהְלֶה לְאִטִּי לְרִגְלֵי הַמְּלֶאכֶה אֲשֶׁר לְפָנַי וּלְרִגְלֵי הַיְלָדִים עַד אֲשֶׁר אָבֵא אֶל אֲדָנִי

שְׁעִירָה" (בראשית ל"ג, יד). כמו בתחילת המעשה, עשו לפני יעקב. יעקב לא יכול להתקדם בקצבו של עשו, אפילו הולכים הם לאותו מקום. המלאכה והילדים שבאחריותו מחייבים אותו להתנהל לאיטו.

תפיסה המניחה לנו להכיר בְּאֵמַת בְּזִמְנָן, ומניחה לאמת להתממש בעתיד, מאפשרת לשאת את חוסר ההתאמה בין מה שאנחנו, כרגע, תופסים כנכון וכצודק, לבין המבנה של החברה, האנשים הפועלים בה ואפילו המציאות עצמה. זה לא חוסר התאמה שנובע מחוסר עניין אנוכי להטות אוזן לצו המוסרי או האמנה עיוורת בדעות קדומות, אלא חוסר התאמה שמכיר בזמן הדרוש לבניית גשרים בין אתמול ומחר. העתיד שכולו ארוך מציע לנו אפשרות מתונה לתיקון. לא כל הבעיות יימחקו מייד, וזו חולשתה של תפיסה זו, אך מְעַלְתָּה היא שלעולם לא יהיה מאוחר מדי לתקן. יתרה מזאת, ביטול העבר עלול לפגוע בקבלת אחריות ממשית של אדם או קהילה על חטאיהם. דווקא המחויבות להשמעת קולו של העבר יכולה לעורר תיקון עמוק יותר, שלם יותר. במובן זה, הדחייה של הרגע שבו רוח הזמן חייבת להתממש במציאות מזכירה לנו את עצם האחדות של הזמן, את הרצף עבר-הווה-עתיד, ואת האינסוף שלו.

והדברים נכונים לא פחות, ואף יותר, בחייו האישיים, הפנימיים של האדם. פתחנו בעובדה שהזמן ביסודו הינו חוויה פרטית, וככזאת יש להבין ולנסח אותה. מאיר בוזגלו בספרו 'שפה לנאמנים' משרטט את דמותו של המסורתי. בעוד הן הדתי הן החילוני טוענים לאחיזה ב"אמת אובייקטיבית", וגוזרים ממנה את הנורמות הראויות, "המסורתי מוותר במודע על יחס זה לחייו ולעולם. הוא רואה בעצמו חוליה אחת בשרשרת שבה נמצא גם עולמם של הוריו. הדבק שמחזיק חוליה זו אינו הביטחון שהוריו מחזיקים בתיאוריה הטובה ביותר, אלא נאמנותו למה שמסרו לו הוריו".³⁰

אבל האם ההשתהות של יעקב לא מובילה להתעלמות או ביטול של עוולות מוסריות שקורות ברגע זה ממש, או לפחות להסרת אחריות מהן? האם פסוקים מזעזעים כמו "וַיַּעֲקֹב שָׁמַע כִּי טָמְאָה דִּינָה בְּתוֹ וּבְנֵי הָיוּ אֶת מִקְנֵהוּ בְּשׂוּדָה וַהֲחָרַשׁ יַעֲקֹב עַד בְּאֵם" (בראשית ל"ד, ה) אינם תוצאה ישירה של העדפת יעקב להמתין ולוותר על הפעולה המיידית?

ה

אלא שדמותו של יעקב לא לגמרי נאמנה לשרטוטה שהתווינו עד כה. בנקודות יוצאות דופן, יעקב חורג ממנהגו ודוחק בזמן. ננסה לדרוש בתמונה הבאה:

וַיֹּאמֶר: הֲנָ עוֹד הַיּוֹם גְּדוֹל, לֹא עֵת הָאֶסֶף הַמִּקְנֵה. הַשְּׂקוּ הַצֹּאֵן וּלְכוּ רְעוּ!
וַיֹּאמְרוּ: לֹא נוּכַל, עַד אֲשֶׁר יֵאָסְפוּ כָל הָעֵדְרִים וְגִלְלוּ אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וְהִשְׁקִינוּ הַצֹּאֵן.
עוֹדְנוּ מְדַבֵּר עִמָּם וְרָחַל בָּאָה עִם הַצֹּאֵן אֲשֶׁר לְאִבֶּיהָ כִּי רָעָה הוּא.
וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב אֶת רָחַל בַּת לָבָן אַחֵי אִמּוֹ וְאֶת צֹאֵן לָבָן אַחֵי אִמּוֹ

וַיִּגֶשׁ יַעֲקֹב וַיִּגַּל אֶת הָאָבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר
וַיִּשְׁקֵן אֶת צֵאן לְבָן אַחֵי אָמוֹ. (בראשית כ"ט)

יש לשים לב לכמה עניינים: ראשית, על אף שיעקב בוחר שלא להמתין ולהקדים את הזמן, אין משמעות הדבר שהוא נטמע בסדר הרגיל של הדברים. יעקב מסרב להשתלב בזמן שמכוננת חברת הרועים, זמן שבו היחיד נאלץ להיות צמא עד אשר יאספו כל העדרים. במובן זה, יעקב שומר על עמדתו המסויגת מההווה בצורתו הפשוטה. שנית, הפעולה כאן מתבלטת דווקא על רקע דמותו של יעקב עד כה, ונראה שהופעתה של רחל היא היוצרת את הדחיפות שאינה אופיינית ליעקב. בדומה לאימו, רבקה, בפגישה עם עבד אברהם ("וְגַם לְגַמְלִיָּה אֶשְׁאֵב"), יעקב גולל את האבן הכבדה לבדו – נושא על כתפיו את מלוא האחריות ונותן מעצמו יותר משהוא חייב, מעבר לאנושיות ולסדר הדברים הטבעי, לנוכח מצוקתה של רחל. המושג "לצאת ידי חובה" מאבד ממשמעותו כאן.

המפגש עם רחל וצמאון הצאן שלה דורש מיעקב שלא לחכות יותר. נחدد את ההבדלים בין הדחיפות נוסח יעקב לדחיפות נוסח עשו: עשו מקדים את זמנו בעולמו הפרטי ומתחיל מעצמו, ויעקב מקדים את זמנו במרחב הבין-אישי נוכח מצוקת הזולת. החוכמה של עשו מביאה לידיעת הציד, ואילו יעקב ממחר להשקות את הצאן. עשו ממצה את הרגע עד תום. יעקב מפיק מהרגע יותר ממה שיש בו, מעבר למגבלותיו הטבעיות. לא במקרה הדברים מזכירים את היחס לעתיד שעליו הצבענו: ההליכה הרדיקלית אינה היחס למוות, שהוא הסוף, כפי שעשו מייצג, אלא לקראת עתיד רחוק יותר וארוך יותר מהעתיד הנחתם במוות. במקרה שלנו, העתיד של יעקב, רחל וצאצאיהם. יש במעשה יעקב הפרעה לסדר הרגיל, פלא שמגיע משום מקום. העניינים ההווית שמבקשות להקיף הכול, להבין הכול בהווה; הן לא יכולות לתפוס פלא. האין זו נוכחות של העולם הבא – בעולם הזה?

אבל מהדברים משתמע שהזמן של יעקב שתיארנו עד עתה, אורך הרוח וההתנהלות האיטית, מצומצם לכדי תחביב, דרך להיות בה בד' האמות של היחיד; שהרי המרחב הציבורי דורש מאיתנו להיות מיידיים, להגיב, "כי החיים היומימיים הינם במהותם הווה: לעסוק במידי, להשתלב בזמן, לא על ידי התהלכות דרך כל משך העבר, אלא בבת אחת", כדברי לוינס.³¹

האם זמנו של יעקב מחזיק מעמד גם במרחב הבין-אישי? גם ביציאתנו מן האוהל? נרצה להבדיל בין המרחב הציבורי, שעוסק ביחס אל ההמון, אל דמויות עלומות חסרות שם, שבו יעקב לא מהסס להאט – לבין המרחב הבין-אישי, המקום שבו רחל פונה אליו ישירות והוא לא יכול שלא להיענות לה. הכלל "עניי עירך קודמים", והניסוח המפורט שלו ב"תנא דבי אליהו", ממחישים את ההבדל:

אם יש לו לאדם מזונות בתוך ביתו ומבקש לעשות מהן צדקה כדי שיתפרנסו אחרים משלו, כיצד יעשה? בתחלה יפרנס את אביו ואמו. ואם הותיר יפרנס את אחיו ואחיותיו. ואם הותיר יפרנס בני משפחתו. ואם הותיר יפרנס בני שכונתו. ואם הותיר יפרנס בני מבוי שלו. מכאן ואילך ירבה צדקה עם שאר בני ישראל.³²

ונדגיש: הדבר אינו נובע מהסתגרות שבטית, מאדישות לעולם, לגר ולזר. להפך, מדובר בחוסר אדישות מוחלט להתרחשות קונקרטית. חוסר אדישות שהרבה יותר משהוא אידיאולוגי, הוא מידה טובה. וההתרחשות הזו לא נחתמת בסיומה. אחרי אביו ואמו, אחרי אחיו ואחיותיו, כל עוד נותרו לו אמצעים – עליו לפרנס את סובביו.

”וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מְגוּרֵי אָבִיו בְּאֶרֶץ כְּנָעַן”. אחרי נדודיו, יעקב סוף סוף מוצא מקום לממש בו את השלווה שקרנה ממנו לאורך הסיפור, אלא שעד מהרה האסון של איבוד יוסף מתרחש, ולא במקרה:

אמר רב אחא, בשעה שהצדיקים יושבים בשלוה ומבקשים לישב בשלוה בעולם הזה השטן בא ומקטרג. אמר, לא דיין שהוא מתקן להם לעולם הבא אלא שהם מבקשים לישב בשלוה בעולם הזה? תדע לך שהוא כן, יעקב אבינו על ידי שבקש לישב בשלוה בעולם הזה נזדווג לו שטנו של יוסף. ”וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב”: לא שְׁלָתִי ולא שקטתי, לא שְׁלָתִי מעשו, ולא שקטתי מלבן, ולא נחתי מדינה, ויבא רגז, בא עלי רגזו של יוסף.³³

המדרש מבקר את רצונו של יעקב “לישב בשלווה”. לכאורה, הביקורת מנוגדת לרעיון שהצגנו עד כה, שלפיו מעלתו של יעקב היא הישיבה בשלווה, ישיבת האוהלים. יש לדקדק במדרש ולראות מהי הישיבה עליה הוא מדבר. ההבנה המתבקשת היא שישביה בשלווה היא דבר שיש להרוויח. היא מתוארת כאן כשכר המחכה לצדיקים בעולם הבא, אם בכלל. באחרית הימים. באופן פרדוקסלי, הניסיון של יעקב לישב בשלווה נראה כניסיון להקדים את הזמן: לממש את השכר של העולם הבא, של העתיד – בהווה. השלווה כאן הופכת את עורה ומוצגת בתור “דבר”, הישג שניתן לתפוס. אך הסבר זה לא פותר את הקושיה: האם באמת השלווה מקומה בעולם הבא בלבד? האם הדרך היחידה לקיים את ההווה היא במיצויו, באחיזה בו, וההרפיה ממנו מזמנת קטרוג?

אור החיים הקדוש מאיר משמעות אחרת לשיבתו של יעקב, מתוך לשון כלל הפסוק:

נתכוין להודיע מדת טובו, שלא התנהג בארץ אלא בגרות: הגם שראה שעשו ירש ירושתו והאדון דקדק לומר אליו שנתן לו בייחוד את הארץ... אף על פי כן לא עשה בו רושם והיה מתגורר בגרות כמו שהיה אביו; “בארץ כנען” פירוש שהיה מתנהג בה כארץ לא לו אלא ארץ כנען.³⁴

”בְּאֶרֶץ מְגוּרֵי אָבִיו”. יכולנו לחשוב שמשמעות הדבר היא שיעקב ירש את הארץ הממשית מיצחק ומאברהם, וכעת הוא בעליה של אדמה היכול להתמסר אליה,

לשקוע בתוכה. אלא שאור החיים מראה שיעקב ירש מאביו דבר מהותי הרבה יותר מקרקע: את אופן הישיבה בה. יעקב יושב בארץ כמו שהוא יושב בזמן – כמו גר, תמיד בדרך, תמיד שומר על מרחק מההווה בצורתו הפשוטה. המידה הטובה היא לא להיטמע, לא לקחת בעלות. אך גם פרשנות זו, שממשיגה פן נוסף בדמותו של יעקב ובזמנו, לא מצליחה לגמרי ללמד סנגוריה על השלווה בעולם הזה ואולי אף מחריפה את הביקורת.

ננסה להציע עוד דרך לראות בה את ישיבתו של יעקב בארץ – את אופן התנהלותו בזמן שהוא מעבר לסובייקטיבי, ולחתום בה. בדומה להתלבשותו בבגדי עשו כדי לקבל את ברכת אביו, כניסתו של יעקב להווה ה"ציבורי", שעל מיידיותו כבר דיברנו, היא תעתוע. כלפי חוץ, למביטים בו, נראה שהוא אכן עשו – מתמסר לרגע, לנוכחות, לעולם הזה. באמת, העולם הזה דורש פעילות, עשייה, "רבי טרפון אומר: היום קצר והמלאכה מרובה, והפועלים עצלים, והשכר הרבה, ובעל הבית דוחק".³⁵

אלא שזו כניסה להווה כדי להעיר בתוכו את העבר הרדום ולבשר על עתיד ארוך, רחוק מכדי לראות. המשנה העוקבת מלמדת: "הוא היה אומר, לא עליך המלאכה לגמור, ולא אתה בן חורין לְפָטֵל ממנה".³⁶ הברכות שיעקב זוכה להן אינן מתממשות בחייו, ורבים יאמרו שעד עתה הן לא התממשו במלואן.

אך נשאר לנו עוד זמן. לחיות ביומיום כיעקב משמעו לשאת את חוסר השלמות של המציאות. להשהות את הפעולה, את הדחף הטכנולוגי, את החיפוש הכפייתי אחר פתרונות מידיים. להבין שלעיתים אין הדבר תלוי בי. לחכות ל"זרם הנמשך של החיים, שהוא הפתרון הטבעי לכל הקיבעונות, לכל ההשתאות האצורה", במילותיו של רוזנצווייג.³⁷

הזמן של יעקב, בבואו אל הזולת, לא יכול להציע לו את הפתרונות המועילים בפן המעשי כמו שעשו יכול. הוא לכל היותר יכול לעשות צעד בודד בכיוון הנכון, ולהמשיך להחזיק בעבר, לשאת אותו עימו. "הנאמנים למסורת שקיבלו מופקדים על העברתה. כשם שהדורות הקודמים היו חכמים, נאורים ואנשי אמת ושירה והבטיחו שיהיה לנו חשוב לשמור על המסורת שלהם, כך צאצאינו מייחלים לקבל מאיתנו משהו ששווה להיות נאמן לו".³⁸

יעקב מעניק לעולם שיר עתיק עד מאוד. ויחד איתו הוא מעניק לעולם את התקווה. תקווה שלא ניזונה מהתיקון שתכף יגיע, מהקדמה ומהפיתוחים היצירתיים שלה; כי אם מעצם האפשרות של התיקון. אין לדעת מתי התיקון יגיע, או מה יהיו פניו. לעתיד של הגאולה יש ממשות משלו, ממשות שכפי שהזכרנו, מיוסדת על ציפייה ולא על צפייה. במובן מה, זו תקווה שאינה תלויה בדבר. ותקווה כזו – אינה בטלה לעולם. כדברי פרנץ רוזנצווייג:

ושלא מרצונם הם מתנשאים מתכניתם הצרה אל אותה תכנית הטבעה בדמם: לדרוש את הנצח, להטיף לנצח, להינבא לנצח – בתוך הזמן. הרוח היהודי שובר ככלי התקופות. כיוון שהוא נצחי ואל הנצח תשוקתו, כופר הוא בכל-יכולתו של הזמן. מהלך הוא בהיסטוריה וההיסטוריה אינה נוגעת בו. לא ייפלא שההיסטוריה וכל החיים בה שומרים לו טינא בלבם. שכן תובע הזמן, שכל שנשמה באפו ישלם לו את מס הזמניות. ואילו כאן נמצא מי שחי חייו לתוך הנצח והזמן משול בפניו לנושה מקופח המשתדל לגבות את חובו. היהודי אינו מודה בתביעתו. מתוך הנצחיות שלו הוא מעמיד כנגד הזמן את הנצחי, שאין לו, לזמן, שליטה עליו.³⁹

- | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>18 תענית ה' ע"ב. על הפוריות כתחיית המתים והזמן האינסופי ראו לוינס, כוליות ואינסוף, חלק רביעי.</p> <p>19 על היחס לעולם הבא בתור זמן אחר (ולא בתור מקום אחר) ראו פראנץ רוונצווייג, מבחר אגרות וקטעי יומן, ההדירה: רבקה הורביץ, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ז, עמ' 357.</p> <p>20 "ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא, 'עין לא ראתה, א-להים, זולתך'". (ברכות לד ע"א).</p> <p>21 "זוהי ציפייה בלי מצופה. שכן זו ציפייה למה שלא יכול להיות יעד... זהו בדיוק התמיד של המשך: התארכות של הזמן". עמנואל לוינס, על אלהים העולה על הדעת, מצרפתית: רמה איילון, ירושלים: מאגנס, תשע"ד, עמ' 113. עתיד כזה – שאין לדעת מתי יופיע אך עובדת הופעתו היא עיקר אמונה, שטר חוב כשר לחלוטין שאין לו תאריך פירעון – נוכל לכנותו בשם "סדר הגאולה".</p> <p>22 יהודה עמיחי, "אלים מתחלפים, התפלות נשארות לעד", פסוק 23, בתוך עמיחי, פתוח סגור פתוח, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשנ"ח, עמ' 16.</p> <p>23 פרשנים נועזים ממני היו מזכירים כאן את רחל והתרפים של אביה.</p> <p>24 ישי מבורך, היהודי של הקצה: לקראת תאולוגיה של אי-הלימה, תל-אביב: רסלינג, תשע"ח, עמ' 131.</p> <p>25 לאה גולדברג, "דיוקן המשורר כאיש זקן", א, בתוך גולדברג, עם הלילה הזה, תל-אביב: ספרית הפועלים, תש"ל, עמ' 54.</p> <p>26 פראנץ רוונצווייג, הספרון, רסלינג תשס"ה, עמ' 44.</p> <p>27 שם, עמ' 124.</p> <p>28 ברכות סד ע"א.</p> | <p>1 אנרי ברגסון, מטה על הנתונים הבלתי-אמצעיים של התודעה, מצרפתית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, עמ' 62.</p> <p>2 רולאן בארת, מיתולוגיות, מצרפתית: עידו בסוק, תל-אביב: בבל, תשנ"ח, עמ' 193.</p> <p>3 בראשית רבה ס"ג, י.</p> <p>4 יונה וולך, "לחיות במהירות הביוגראפיה", בתוך וולך, צורות, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה, עמ' 104.</p> <p>5 בראשית רבה, שם.</p> <p>6 שם ס"ה טז.</p> <p>7 ירושלמי, חגיגה א, ח ומקומות נוספים.</p> <p>8 אנרי ברגסון, ההתפתחות היוצרת, מצרפתית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, עמ' 22.</p> <p>9 עמנואל לוינס, "היות יהודי", מצרפתית: אלי שיינפלד ודניאלה יואל, בתוך: Cahiers d'études lévinassiennes 1, עמ' יב.</p> <p>10 תורת משה לר' משה אלשיך על בראשית כ"ה, לב, ווארשא: תרל"ט, עד ע"ב. ד"ה ויאמר עשו.</p> <p>11 ישעיהו כ"ב, יג.</p> <p>12 עמנואל לוינס, כוליות ואינסוף, מאגנס תש"ע, עמ' 87.</p> <p>13 שם, עמ' 114.</p> <p>14 בראשית רבה ס"ג יא.</p> <p>15 משנה, אבות ה', יט.</p> <p>16 ירושלמי, חגיגה ב, א.</p> <p>17 זלדה, "מהיכל להיכל", בתוך: שירי זלדה, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה, עמ' 18.</p> |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

29	מבורך, היהודי של הקצה, עמ' 131, 133.	35	משנה אבות ב', טו.
30	מאיר בוזגלו, שפה לנאמנים, ירושלים: כתר, תשס"ט, עמ' 51.	36	שם, טז.
31	עמנואל לוינס, "היות יהודי", <i>Cahiers d'études lévinassiennes</i> 1, עמ' ט.	37	רונצווייג, הספרון על השכל הבריא והשכל החולה, עמ' 45.
32	תנא דבי אליהו כ"ז.	38	בוזגלו, שפה לנאמנים, עמ' 44.
33	בראשית רבה פ"ד ג.	39	פראנץ רונצווייג, "רוחה ותקופותיה של ההיסטוריה היהודית", נהריים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ח, עמ' 68-69.
34	אור החיים לר' חיים בן עטר על בראשית ל"ז א, ונציה תק"ב, נט ע"א. ד"ה: "וישב יעקב בארץ".		

מי שופט את השופטים?

ספרה החדש של דפנה ברק-ארז מכיל לקט מחשבות על מלאכת השפיטה והדילמות הנלוות אליה. כמה מן המחשבות מציפות שאלות חשובות על מגבלותיה של השיטה ועל יכולתו של הציבור לנקוט לגביהן עמדה | רון שפירא

מחשבות על שפיטה

דפנה ברק-ארז

כרמל, תשפ"ג | 268 עמ'



שבועות ספורים לפני הבחירות לכנסת ה-25, בזמן שנדמה היה אז כסוער ונתפס היום כשקט שלפני הסערה, פרסמה דפנה ברק-ארז, מן הבולטות שבשופטי בית המשפט העליון, ספר ובו אוסף מאמרים עצמאיים, הנוגעים כולם בטיב המלאכה שהיא עוסקת בה כבר שנים לא מעטות – שפיטה. הספר מאיר, מנקודת מבטה של מי שידיה מלאות מזה למעלה מעשור בעבודה היומיומית של קריאת טיעונים וכתובת פסקי דין, שאלות כלליות על אודות הפרקטיקה השיפוטית: כיצד כותבים וכיצד מנמקים, מהו היחס הראוי בין כלל וחריגיו, כיצד יש לראות את חילוקי הדעות בין שופטים ומה משמעותם באשר לערכים שהמשפט נועד לקדם, ועוד.

חלק גדול מן העניין בספר הזה נובע מכך שכתבתו משלבת בין יכולות ההפשטה וההכללה של חוקרת מיומנת מצד אחד לבין הניסיון הרב, המיוחד לשופטים, מן הצד השני. שופטים עוסקים כל זמנם בתזקיק של העשייה המשפטית: הדיון בבית המשפט, קריאת כתבי בית-הדין וכתובת פסקי הדין. יש להניח שדפנה ברק-ארז נכחה בשנה האחרונה ביותר דיונים שיפוטיים משהספיקו עורכי הדין הידועים רם כספי ופנחס רובין יחדיו בכל שנות הקריירות שלהם עד עתה. כשהיא כותבת על הדילמות

פרופ' רון שפירא הוא רקטור המרכז האקדמי פרס.

של כתיבה שיפוטית, למשל, ניכר שהיא יודעת מה היא סחה, משום שהניתוח השיטתי של הנושא נובע מהתנסותה הישירה, שרק חלקה מתועד ונגיש למי שאיננו עוסק בה למעשה.

הספר ועריכתו

חיבורים הנושאים את הכותרת "מחשבות על..." משתייכים לאחת משתי סוגות של ספרות עיונית. סוגה אחת היא של מסות ביקורתיות, שבהן המחבר מבקש להביע בפרוטרוט דעה ביקורתית, או מכל מקום שיפוטית, על מושא ה"מחשבות". כזה הוא, למשל, ספרו של אדמנד ברק משנת 1790, *מחשבות על המהפכה בצרפת*, או החיבור *הרהורים על הגיליוטינה* של אלבר קאמי משנת 1957. אומנם, רכיב מרכזי במסות מסוג זה הוא טיעון; אולם בדרך כלל הטיעון איננו מנומק באופן שיטתי, ישיר וסדור כבמאמר, כי אם נכלל או מובלע במסה בעלת איכויות פואטיות, המרחיבה בדימויים, פורסת יריעה תרבותית או היסטורית רחבה, או משעשעת את הקוראים בגיחות אל מחוץ לתחומי הטיעון, כדי למקמו במסגרת הקשר רחב יותר מן העניין הישיר שהוא מושא ה"מחשבות". סוגה אחרת, שונה לגמרי, של ספרי "מחשבות על..." היא חיבורים המלקטים מגוון בלתי-אחוד של רפלקציות על נושא מסוים, תחום עיון או טקסט קנוני כלשהו. רפלקציות אלו עשויות לכלול תגובות של המחבר להיבטים שונים של מושא ה"מחשבות", או לקט דברי פרשנות או הערות, ולעיתים קרובות הן מהוות אסופת כתבים שחוברו בזמנים שונים ולצרכים שונים, ואשר כל אחד מהם הוא מאמר ממש, כלומר, טקסט טיעון מובנה וקצר-יחסית, המקפיד על איפוק סגנוני.

ספרה של ברק-ארז משתייך לסוגה השנייה. הספר מיועד, על פי הצהרת המחברת, להציע "נקודות מבט מגוונות ביחס לפרקטיקה של השפיטה ולאיתגרים שהיא מציבה" ולפתוח "צוהר לדילמות המיוחדות לעבודת השפיטה ולהתמודדות עמן". מדובר, אם כן, בלקט מחשבות על שפיטה שאין ביניהן קשר הכרחי: נושאים שונים שהפרקטיקה השיפוטית מעוררת, ולא הערכה כוללת שלה או פריסת תיאוריה לכידה על אודותיה. ברק-ארז איננה מבקשת לאפיין את מהות הפרקטיקה השיפוטית ואיננה מבקרת אותה בכללותה, אף שהיא מצביעה על כמה קשיים ביישומה; עם זאת היא גם איננה מלמדת עליה סנגוריה באופן כולל או מופשט, ואיננה מציגה אותה באופן אפולוגטי. כמקובל בסוגה השנייה של ספרי "מחשבות על...", כל אחד מפרקי הספר מציג במישרין הבחנה או טענה לגבי היבט מסוים וחלקי של מושא המחשבות, ללא ניסיון לקשט את הצגת הדברים ולשוות להם אסתטיקה של פרוזה.

ברי אפוא כי פרקי הספר "מחשבות על שפיטה" נכתבו בזמנים שונים ולצרכים שונים. נדמה שמשוקעים בהם רעיונות עצמאיים לגבי היבטים של הפרקטיקה השיפוטית והבעיות האופייניות לה, אשר נהגו לצורך מאמרים או הרצאות קודמות ואשר המהדיר כרך אותם יחדיו לאחר מעשה. גם עריכת הספר ניחנה באופי לקטני: אין בו היררכיה

של חשיבות, פרקי מבוא ובעקבותיהם פרקי פיתוח ומסקנות, ואין יחסי נביעה בין הרעיונות המופיעים בפרקים השונים. הקורא לא יוכל ללמוד מן הספר מסקנה כוללת לגבי תפיסתה של המחברת על מלאכת השפיטה, למעט הבחנות כלליות מאוד: שזוהי מלאכה מאתגרת וחשובה, שהיא מצריכה מאמץ רב וכרוכה באיזון בין שיקולים נוגדים ובפישור בין ערכים שונים וכיוצא בזה.

עיקר תועלתו של הספר מצויה, אם כן, ברעיונות הפרטניים המובעים בנפרד בכל אחד מפרקיו. חלק מן הפרקים מתארים, בלשון נגישה ובצירוף המחשה מועילה, דיונים פילוסופיים מוכרים שלא נס ליחס: מהו צדק, האם הוא עניין הליכי או תוצאתי, מה היחס בין הנמקה ומסקנה ועוד. ככולם מוסיפה המחברת הדגמות המותירות את הקורא ער לכך שהפתרונות, אם הם ישנם בנמצא, כרוכים תמיד בווייתורים כואבים על ערכים חשובים.

הפרק השני עוסק בשאלה הנצחית-כמעט של היחס בין כללים וחריגיהם, ועל כן – בשאלת הלגיטימיות של הפעלת שיקול דעת. היחס בין כללים לחריגיהם העסיק את אפלטון, כאשר החליף את אמונתו במלך-פילוסוף באמונה בכוחם של חוקים, ואף את רבי יוחנן כשהסביר, אגב הדיון בחיוב נשים בהקהל, ש"אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ". נהרות של דיו הוסיפו ונשפכו בשאלה הזאת. הפרמטרים הכלליים שלה ידועים, אך המתח בסוגיות היישומיות עודנו מוסיף להתקיים.

ברק-ארז בוודאי איננה מתיימרת להתיר באבחת חרב יחידה את קשרה הגורדי של הסוגיה הזאת. הצדק עמה; הרי מדובר במטלה בלתי אפשרית: ניסיון לקבוע מראש כללים שיכסו באופן המיטבי את מכלול ההתנהגויות האנושיות האפשריות כמוהו כניסיון למדוד את אורכו של פרקטל – ככל שהרזולוציה גבוהה יותר מתברר חוסר הדיוק של המדידה שבה נעשה שימוש קודם לכן. כל שנותר אפוא לעשות הוא לעמוד על כך שהקושי הזה הוא מאפיין מהותי של תחום הדיון: "המשפט כולו, וכך גם עבודת השפיטה, מתנהלים בתווך שבין החשש מחריגים לבין הכרה בחינניותם" (עמוד 35). הפרק השישי העוסק בפרשנות ואף הפרק השמיני, שכותרתו "לשים את האדם במרכז", קשורים בזיקה לוגית הדוקה לשאלה הבלתי פתורה הזאת. הפרשנות איננה אלא ניסיון לגשר בין כלל מופשט ובין מקרה נקודתי, וייחודו של כל אדם ושל כל עניין אנושי הוא הסיבה לתסכול מחוסר היכולת למצוא פתרון כללי לקשיי היישום של כללים.

מפרקי הספר השונים בחרתי להתמקד בפרק השלישי, שכותרתו "כתיבה שיפוטית", ובפרק הרביעי, שכותרתו "ההנמקה השיפוטית". פרקים אלה, והנושאים שבהם הם עוסקים, מעוררים את שאלת מעמדה של השפיטה והיכולת להעריך אותה. בשאלה זו אבקש להעמיק כעת.

ההליך השיפוטי

הרי לכם סיטואציה המוכרת היטב לכל מי שהופיע כעורך דין בבתי משפט. אתם מתייצבים בפני שופטת בערכאת דיון, בבית משפט מחוזי, למשל. במוזדות שאיתכם אלפי עמודי הנייר שבהם אסמכתאות לפרטי המקרה; אתם מכירים את הטיעונים והאסמכתאות לא רע, וכך גם עורכי הדין של הצד שמולכם. כולכם יודעים היטב, שהשופטת לא תגיע לעולם למדרגה דומה של היכרות. השופטת מתחילה את הדיון בהכרזה חגיגית שהיא קראה את כל כתבי הטענות והנספחים, וכי לפיכך אין טעם לחזור על דברים שכבר מופיעים בהם. היא לא מדויקת. ברור לכל הנוכחים שהיא לא קוראת את כל החומר בכל התיקים שבפניה. שום בן אנוש איננו יכול לעשות זאת, גם בהנחה שהוא מתלמידי חכמים, שעליהם אומר המדרש ש"אינם פוסקים מדברי תורה לא ביום ולא בלילה לא בימות החמה ולא בימות הגשמים".

ברק-ארוז, בזכות ההיכרות הישירה שיש לה עם סביבות העבודה האקדמית והשיפוטית גם יחד, מודעת לגמרי לחיסרון הניכר של השנייה בהשוואה לראשונה. "מאפיין מרכזי של תנאי העבודה של שופטים הוא מגבלות הזמן החמורות שלהן כפופה מלאכת הכתיבה השיפוטית" (עמ' 44). ואומנם, על פי הנתונים שפרסמה הנהלת בתי המשפט בשנת 2021,¹ משך הזמן המוקדש במוצע לטיפול בערעור אזרחי בבית משפט מחוזי הוא שבע שעות ו-44 דקות, ש-22 אחוז מתוכו – כלומר, כשעתיים – מהווים זמן הכנה כולל לכל הישיבות שבתיק. חומר הקריאה בערעור אזרחי מכיל בדרך-כלל עשרות או מאות עמודים, המחולקים ליותר ממסמך אחד, שנכתבו בידי מחברים שונים שערכו אותם באופן שונה ובלתי עקבי. הקריאה בהם איננה קריאה חווייתית רצופה, אלא שלובה בהפניות שיש לחפשן, השוואות טקסטיות, הצלבות, וידוא פרטים, וניסיונות להאחדת המינוח ולארגון השאלות שיש לדון בהן. השופטים לא עושים כל זאת בשעתיים בלבד, בוודאי לא בכל התיקים שבפניהם ומדי יום ביומו במשך כל שנות הקריירה השיפוטית שלהם. הם עושים כמיטב יכולתם: מעיינים בחופזה במסמכים הנראים בהצצה מהירה כחשובים, קוראים תחילה כותרות וטקסטים מודגשים, נעזרים בעבודתם של עוזרים משפטיים ומתמחים, ומחליטים על מה לדלג והיכן להתעמק.

נשוב אפוא לאותה סיטואציה בגלית, החוזרת על עצמה מדי יום בבתי המשפט. אם כן, שניכם, אתם והצד השני, מכירים היטב את המנגנון השיפוטי ומנצלים אותו לטובת שולחיהם במידת המותר. שניכם מציגים את הדברים באופן מעוות במקצת: מדגישים את הפרטים המיטיבים עם הלקוח, מצניעים את הקשיים שבעמדתו, ומקווים שהשופטת תהיה ערנית פחות כשהצד השני יבליט אותם, או לפחות שתזיקן להם רק לאחר שתאמץ את התפיסה הנוחה לכם ותפרש אותם על רקע תפיסה זו.

אין זה מתפקידו של אף אחד מכם להציג את הדברים באופן מאוזן ושלם. אדרבה, עורך דין המשים עצמו שופט מועל בתפקידו כשליחו של הלקוח וכבורג יציב במכונת



שופטי בית המשפט העליון, עם נשיא המדינה ועם שר המשפטים הקודם. בקצה השמאלי דפנה ברק־ארז. // צילום: עמוס ברגרשום, לע"מ

בירור האמת. בכפוף לאיסור על אמירת דבר שקר, מתפקידכם להאיר מנקודת ראות אינטרסנטית היבטים מסוימים של המציאות, כך שלאחר שעמיתכם יאיר היבטים אחרים, יוכל מקבל החלטות אובייקטיבי לבחון את המציאות מכל היבטיה. אלא שהכול יודעים שקבלת ההחלטות גוזלת זמן רב, וכי משך הזמן המושקע בה משפיע על תוכנה. משום כך, מתעוררת השאלה עד כמה תפקידו

של כל אחד מכם כרכיב בלתי-מאוזן במנגנון מאוזן של בירור האמת, מתיר לו לנצל את מגבלות המנגנון כדי להטות את הכף לטובת העמדה שהוא מייצג. בחיי המעשה, כאשר הטיעון של הלקוח חזק – אתה תבקש למקד את הדיון בעיקרו של דבר, ואילו כאשר הטיעון חלש – תנסה לסבך אותו, להסיח את הדעת בטיעוני אווירה כלליים או להיטרד בשאלות טפליות וצדדיות בתקווה להקטין את הסיכוי שהשופט יכנס בעובי הקורה ויבין את טיעוניו החזקים של הצד השני.

כלכלת הזמן

ארגון העבודה השיפוטי מבוסס על כלכלת הזמן העומד לרשות השופטת, אשר נמצא במחסור חריף. "כל התהליכים של ההתייעצויות ושל הדיון הפנימי כפופים לאילוצי זמן חמורים בשל החובה להכריע בתוך זמן סביר ובשל תשומת הלב שתובעים תיקים אחרים, שאף בהם יש להכריע", מסבירה ברק־ארז (עמ' 45), ומוסיפה: "מגבלות אלה גם מגדילות את הסיכון לטעות" (הערת שוליים 82 בעמ' 181).

כלל השופטים בישראל – אם נאמין לטענת הנהלת בתי המשפט בדו"ח שפרסמה בשנה שעברה – עובדים בממוצע 45.61 שעות נטו (לא כולל נסיעות לעבודה וממנה והפסקות בזמן העבודה), ויותר מ-50 שעות עבודה שבועיות כולל הפסקות. זהו הנתון החשוב ביותר הקובע את איכות ההחלטות השיפוטיות. הזמן השיפוטי נטו הוא גורם הייצור שעל פיו משורטט קו התקציב, שעל סמכו יש למרר את התועלת מן העבודה השיפוטית.

השופטת הבודדת איננה משפיעה על התקצוב והתקינה של מערכת בתי המשפט – גובה האגרות (כלומר, היקף הסבסוד של השירותים השיפוטיים), מדיניות הטלת הוצאות משפט, מידת האקטיביזם השיפוטי, מידת הוודאות של הדין ועוד – ואף לא על עומס העבודה של המערכת, הנובע מהחלטות של המחוקק ומחוקק המשנה או ממדיניות הנקבעת באופן מבוזר על ידי כלל השופטים. כל שנותר לה לעשות הוא

לחתור לתיעודף מיטבי של מכסת שעות העבודה שביכולתה להשקיע. גם אם היא משוכנעת שתוספת של שעות עבודה שיפוטית הייתה משפרת את איכות קבלת ההחלטות, כך שהרווחה החברתית הכוללת הייתה עולה באופן שהיה מצדיק את ההשקעה הנוספת, או אם נדמה לה שמערכת המשפט יכלה לוותר עוד יותר על התעמקות בפרטי התיקים מבלי לפגוע יתר על המידה בתועלת החברתית של תוצרי הפעילות שלה – אין ביכולתה להשפיע על קבלת שינויים כאלה. משום כך, השופטת עשויה להימצא במצב שבו היא מבינה, למשל, ששעת עבודה נוספת שלה הייתה עשויה לחסוך למדינה מיליוני שקלים, אולם לבחור להשקיע את שעת העבודה הזאת בעניין אחר, הנראה באותה שעה דחוף או חשוב עוד יותר.

המצבים האלה אינם נדירים כלל, לא בעבודה השיפוטית, ואף לא בעבודתם של מנהלים, רופאים, קציני צבא, או מנהיגים פוליטיים. אני מניח שאנשים לא מעטים קיפחו את חייהם משום שהתור שנקבע להם במכון הדימות היה מאוחר או משום שהרופאה המתמחה הייתה עייפה מדי; שמהלכים צבאיים הוחמצו משום שלרשות המצביא לא עמד הזמן הנחוץ לתכנון המבצע לפרטי; שהשקעות ירדו לטמיון בשל בדיקת נאותות (Due diligence) שנעשתה עם משאבים מוגבלים ובזמן קצר, וכן הלאה. לכן, אל לנו להיות מופתעים, למשל, מכך שמדינת ישראל שילמה פיצויים בגובה מאות מיליוני שקלים ליום שזכה במכרז להפרטת בית סוהר, בשל תקופה של שנים אחדות שבה שאלת החוקתיות של ההפרטה הייתה תלויה ועומדת בבית המשפט העליון (והדיון בה נדחה פעמים אחדות בהסכמת הפרקליטות). ברור שמאות מיליוני השקלים הללו יכלו לממן מספר רב של תקנים במערכת בתי המשפט ובמחלקת הבג"צים, אבל בשעת מעשה, המשאבים שהוקצו לקבלת החלטות משפטיות כבר היו נתונים וקבועים.

מנקודת ראותו של מקבל החלטות הבודד – הרופאה, הקצין, השופטת והמנהל – זהו מצב אכזרי. קשה להשלים עם הידיעה שכל דקת עבודה שתשקיע תניב ערך, שאתה עצמך מתמחר אותו מונים רבים יותר מאשר דקת העבודה שלך, ושאיך על פי כן יכולתך להגדיל את זמן העבודה שלך מוגבלת מאד. למרות החסינות השיפוטית הנתונה ל"מומחה לבית דין", כרבי טרפון בשעתו, בסופו של דבר חש השופט כמי שנושא באחריות מוסרית לתוצרי פעילותו, ודינא דגרמי בכלל זה.

ברם, מנקודת המבט של התלויים בקבלת ההחלטות המצב גרוע עוד יותר. המטופל בבית החולים או המתדיין בבית המשפט חשים חסרי אונים. הנה האדם, שבו תלוי גורלו, איננו מסכים להקדיש לבעיה שלו את הזמן הדרוש כדי לפתור אותה באופן מיטבי. אילו רק היה מאזין מעט יותר, קורא עוד, מתעמק בבדיקות, התוצאה הייתה עשויה להשתנות לטובה. אולם הוא מחלק את זמנו בין המקרה הזה ובין כלל המקרים שהוא מצפה לטפל בהם, ועל כורחו איננו חוקר ודורש ושואל היטב.

שטחיות הדיון הציבורי

לא רק הרופא, הקצינה והשופט כלואים תחת אותה "רציונליות חסומה", אלא גם הציבור הרחב הבוחן את פעולתם בכלים העומדים לרשותו. משפחות זועמות בחדר המיון אינן מתפנות לראות את התמונה הכללית של עומס המטופלים ביחס למשאבים המוקצים לטיפול, ובעלי דין אינם מתפנים ממצוקותיהם כדי להבין את קשיי מלאכת השיפוט. וכך, מְהֹאֹכֵל יֵצֵא מְאֹכֵל. לפתע נתקלים נותני השירות, להפתעתם, בשיפוט בלתי הוגן של עבודתם, הנובע בדיוק מאותן מגבלות המוטלות על איכות השירות שלהם עצמם – חוסר היכולת לעבד את הנתונים הרלבנטיים.

הביקורת הציבורית נגד תוצרי פעילותם של בתי המשפט נובעת ממקורות מגוונים ומכוונת להיבטים שונים של הפעילות השיפוטית. חלקה נוגעת לאיכות השירות, חלקה להיקף השתרעותו הרחב של השיפוט בעניינים פוליטיים, חלקה להשלכות המשקיות של הפסיקה ולהשפעתה על הוודאות העסקית, חלקה להשפעתה החברתית החלוקתית, ועוד. למותחי הביקורת השונים, שעמם אני נמנה לא אחת, יש לפעמים שיקולים זרים: רבים מהם בוודאי כנים וענייניים, אך יש גם המבקשים ללבות את המחלוקת ולנצלה לצרכים פוליטיים חיצוניים ויש המשליכים עליה שנאות ישנות או אינטרסים חדשים. בין כך ובין כך, המבקרים מסוגלים ורוצים להקדיש למלאכת הביקורת מאמצים מוגבלים.

לעיתים קרובות המבקרים מתארים שלא כהלכה פסקי דין, שתוצאתם הסופית או האופן שבו תוארו בדיעה עיתונאית משכו את תשומת ליבם. לא תמיד הם מתעמתים עם הנמקת פסק הדין, לאחר שקראו והבינו אותה. לפעמים הם מגלים בורות בעקרונות יסוד ולעיתים אינם קוראים נכון את התמונה הכוללת. התופעה הזאת מעוררת השתאות וכעס אצל מושאי הביקורת. כיצד ניתן לומר את הדברים האלה, הם שואלים, כאשר כל מה שנדרש הוא קריאה פשוטה של הטקסטים הרלבנטיים – ובכך הם מהדהדים את צעקתם של חלק מן המתדיינים היוצאים מאולמות בתי המשפט כשבליבם על השופט ועל פסקו.

אכן, משתתפי הדיון הציבורי מכל הצדדים לוקים בדמגוגיה. כך, המבקרים החריפים של מערכת המשפט אינם שופטים את תוצריה בהגינות, ואילו התומכים מסתירים את חריגות הכוח שהיא צוברת בהשוואה למקובל במדינות הדמוקרטיות. בדומה למתרחש באולמות הדיונים, הדמגוגיה נשענת על חוסר היכולת של הצופה האובייקטיבי לנתח את כמויות המידע הרבות הצריכות להחלטתו.

גם ברמת המיקרו, כשמדובר בביקורת על פסק דין ספציפי, היא עשויה להתגלות כנמהרת. ברק-ארו מגלה בספרה תסכול לא מועט מחוסר היכולת של שופטים להתמודד עם ביקורת שטחית או בלתי עניינית. נקודת המוצא היא "לשופטים יש הזדמנות אחת להביע את עמדתם בנוגע לתיק שבפניהם – במסגרת ההחלטה או פסק

הדין שהם נותנים. יתכן שזהו הטקסט היחיד שאותו יוכלו לפרסם על אותו מקרה – ללא הסברים מלווים או אחרים" (עמ' 45). "ככלל, שופטים אינם מתראיינים לכלי התקשורת ואף אינם מתייחסים לפסקי דין ולהחלטות שנתנו" (עמ' 66). הבעיה מוחמרת משום שחרף נגישותם של פסקי הדין, הקוראים, רובם ככולם, אינם קוראים אותם עד תום, בין השאר משום ש"פסקי הדין התארכו ואילו הדיווחים עליהם התקצרו ונהיו מיידים יותר" (עמ' 67). בשוק התקשורת הנוכחי, מתלוננת ברק-ארו, "התמריץ לדיווח מידי, על רקע התחרות בין כלי התקשורת האלקטרוניים, גורם לניסוח התגובה הראשונית לפסק הדין בלי שלכותבים תהא שהות להקדיש לקריאת פסק הדין יותר מדקות ספורות. יש בכל אלה כדי להעצים את המשקל הניתן לתוצאה על פני ההנמקה ... הזמן, שכלי התקשורת מקדישים בפועל לקריאת ההנמקה השיפוטית מצטמצם כאשר פסק הדין מפורסם ביום שבו תשומת לבם של כתבי המשפט 'מתפזרת' על פני כמה אירועים שאותם יש לסקר" (עמ' 65). "התוצאה היא שלא אחת נמתחת ביקורת בכלי התקשורת או בקרב הציבור על מה שמוצג כ'נימוקים' של פסק הדין, גם כאשר יש בסיס של ממש לטעון שלא אלה היו טעמיו, או למצער לא כל טעמיו" (עמ' 66).

מבעד לניסוחים הלמדניים והמתונים, אי אפשר שלא לחוש במרירות, אולי אף בעלבון. פסקי הדין והנמקותיהם אינם זוכים, מסבירה ברק-ארו, ל"יחס מכבד". "יחס מכבד אין פירושו הסכמה. יחס מכבד פירושו תגובה המבוססת על קריאה" (עמ' 67). לא חסרות דוגמאות לביקורת שאינה עומדת בקריטריון הזה, ולמרבה הצער מייצגת חלק ניכר מהדיון הציבורי בשאלות פוליטיות, כלכליות ואחרות.

אם כן, שפיטה וביקורת על שפיטה, שהיא בתורה מין שפיטה מסדר שני, סובלות מאותה בעיה ממש. הזמן העומד לרשות השופטים מצומצם וליכולותיהם יש גבול, והמשאבים שהציבור נוטה להשקיע בקריאת פסקי דין ובהבנתם מוגבלים אף הם. השופטים, וביתר שאת הציבור הרחב, חשופים למניפולציות של אנשים המודעים היטב למגבלות הללו. אין לי, לצערי, הצעת פתרון למצב הזה, חוץ מהצעה לצניעות. כמו שופטים ודיינים, עלינו לעשות כמיטב יכולנו לברר את העובדות לפני חריצת הדין ב"כיכר השוק". עלינו מוטלת האחריות (מדיני שמיים בלבד) להימנע מביקורת בלתי מבוססת, אף שאין לנו אלא מה שעניינו רואות.

1. ד"ר גלי אביב ועו"ד דליה ארנטל, "עומס העבודה השיפוטית במערכת בתי המשפט בישראל", מחלקת המחקר של הרשות השופטת, יולי 2021 (זמין במרשתת).

קריאה ראשונה

למה אתם תמיד צודקים איך דת ופוליטיקה מפלגות אנשים טובים



ג'ונתן היידט

מאנגלית: יואב כ"ץ

ידיעות ספרים, 2023 | 380 עמ'

תהליך הקיטוב הפוליטי, העושה שמות בארה"ב זה שני עשורים ונראה כי גם לכאן הגיע, מעורר תחושה עזה שכמו הנשים והגברים בספר העזרה-העצמית הידוע של ג'ון גריי, על תהום קושי התקשורת וההבנה הרובץ בין המינים, אפשר לומר גם ש"שמאלנים ממאדים וימנים מנוגה".

ג'ונתן היידט, פסיכולוג חברתי המתמחה בפסיכולוגיה של המוסר ותומך ותיק של המפלגה הדמוקרטית בארה"ב, ניגש לסוגיה המדאיגה – ולשאלה למה קשה לנו כל כך להסתדר אלה עם אלה ואיך נוכל אולי בכל זאת – בספר שהוא יותר מעזרה-עצמית. הספר שלפנינו, שיצא בארה"ב כבר ב-2012, הוא פרי מחקרו רב השנים וניסיונו לענות על השאלות הללו. בחלוף עשור הן רלוונטיות מאין כמותן גם בישראל.

בכל אחד משלושת חלקי הספר מציג היידט עיקרון אחר של הפסיכולוגיה המוסרית.

בחלק הראשון הוא מערער על האמונה ברציונליות מוסרית. הוא מוכיח שהנמקות מוסריות – הסברים מורכבים ומחושבים המצדיקים את פעולותינו והכרעותינו המוסריות – באות רק לאחר שכבר הכרענו. כלשונו, "אינטואיציה תחילה, הנמקה אסטרטגית אחר כך". בכך מסיר היידט מהדרך את הטענה כי המחלוקת תלויה בידע או באיזושהי "נאורות" שהצד השני חסר; שלו רק היה הצד השני מבין את הדברים על בוריים, היה רואה את הצדק בעמדתו.

החלק השני מוקדש לביסוס "קולטני הטעם" של המוסריות. חלק זה הוא כנראה המוכר ביותר במחקרו של היידט. הוא טוען שבתהליך האבולוציה האנושית התפתחו בפסיכולוגיה שלנו מעין מתגים המגיבים באופן אינטואיטיבי למצבים או אירועים כדי להתמודד במהירות וביעילות עם אתגר הסתגלותי מסוים, שמהן התפתחו בשלב הבא אינטואיציות מוסריות בסיסיות. עד כה היידט הצליח להגדיר שש אינטואיציות מוסריות, כאלו, כצמדי ניגודים: אכפתיות/פגיעה, הוגנות/הונאה, נאמנות/בגידה, סמכות/חרגנות, קדושה/ביזוי, חירות/דיכוי.

לכל האנשים יש רגישות מסוימת לכל האינטואיציות המוסריות, אך היא לא זהה. מסתבר שאנשים שמזדהים כ"ליברליים" מתגלים כרגישים מאוד בעיקר ליסודות האכפתיות והחירות, קצת

לצאת ממעגל האנוכיות ולהיכנס לספירה המוסרית. לולא היו קבוצות אנושיות שונות, טוען היידט, לא היינו הופכים לקדושים אוהבי כול. להפך: היינו נשארים יצורים אנוכיים השואפים למרוב את רווחתנו האישית בלבד.

יותר ממה שכתבתי לפניכם כתוב שם. הספר עשיר ביותר, מלא בידע ומסכם תהליך מחקר ארוך שביצע היידט עצמו כמו גם חוקרים נוספים שהוא מרבה להזכיר ולהתבסס על עבודתם לאורך הספר. למרות העומס המדעי, רובו המוחלט של הספר כתוב בשפה נגישה ושזור בסיפורים ודוגמאות למכביר שנועדו להבהיר לקורא גם את הגורמים והרעיונות הסבוכים יותר. יוצא דופן בכך הוא החלק השלישי שזולג יותר לפן התיאורטי ולמינוחים מקצועיים שלא תמיד מוסברים כל צורכם, אבל הדבר לא פוגע פגיעה ממשית במכלול.

אך משהבנו מדוע קשה לנו להסתדר יחדיו, איך בכל זאת נוכל להמשיך לחיות בחברה אחת? האם יש דרך כזו? לטענת היידט, הדבר דורש מאמץ, אך אפשרי. אומנם אנחנו מדגישים יסודות מוסריים אחרים, אך כל היסודות נמצאים אצל כולנו. לא תמיד נסכים על הכרעות מוסריות, וגם לא על האינטואיציות – אך אם נתאמץ ונשקיע בכך, נוכל למצוא בתוכנו את היסודות המובילים להכרעה השונה של חברנו/יריבנו, וכך לדמיין את הדברים מנקודת המבט שלו. יכול להיות ששמאלנים ממאדים וימנים מנגה, אבל מסתבר שעל שני הכוכבים הללו שוכנים בני אדם. זה הבדל דק, אבל כל ההבדל שבעולם.

י"ר

פחות להוגנות וכמעט שלא נותנים משקל לשלושת היסודות הנותרים. אנשים המזדהים כשמרנים, רגישים פחות מהליברלים ליסודות החירות והאכפתיות, אך רגישים יותר ליסודות האחרים באופן שמייצר רגישות זהה פחות או יותר לכל היסודות.

פער זה הוא שמקשה פעמים רבות על ליברלים ושמרנים להבין אלה את אלה. כתוצאה מהרגישות השונה ליסודות המוסר השונים, מתקבלות אינטואיציות מנוגדות לגבי סיטואציות שמצריכות שיפוט או הכרעה מוסריים. הנקודה שחשוב להיידט להדגיש בחלק זה היא הכנות של כל אחד מהצדדים. מה שמוביל את כולם הוא אינטואיציות מוסריות אמיתיות. לא רוע לב ולא טיפשות.

החלק השלישי עוסק בשאלת השייכות וההזדהות האנושית. היידט מנסה להראות בו כי גם מבחינה ביולוגית, אבולוציונית, אנחנו מתפתחים ומסתגלים לא רק כפרטים אלא גם בקבוצות. דבר זה הוא שמאפשר יצירה של קהילות מוסר שרק בהן תיתכן הקרבה אמיתית או פעולה למען הטוב הקבוצתי – מעבר לפעולות של אינטרס אישי המביא לטיפוח של "חזות מוסרית". ה"באג" של פיתוח זה הוא שהוא תלוי בשייכות לקבוצה מסוימת ולתפיסות המוסריות הגלומות בה, באורח שאינו מתרחב לכדי אלטרואיזם וההקרבה לכלל האנושות. העיקרון השלישי הוא אם כן "המוסריות קושרת ומעוורת". קושרת לקבוצה שלנו, ומעוורת כלפי תפיסות המוסר של קבוצות אחרות.

זהו "באג" במירכאות רבתי, שכן – והיידט מדגיש זאת – התחרות האבולוציונית בין הקבוצות האנושיות היא היא המאפשרת לנו

מתווכת דרך עלילה קלושה של ההתחקות אחריה; וזו האחרונה תהיה תמיד משובצת בשורה של אנקדוטות ותיאורי מקומות ואנשים, ומתובלת בסוג צפוי של המור-כותבים-בורגנים.

הנוסחה הזו מעייפת, בעיקר אם היא נרקחת בפרופורציות לא נכונות; אך ככל הנראה יש לה גם יתרונות של הנגשה. הנוסחה עובדת היטב – וגם מתבקשת – דווקא בספר האחרון ברשימה ('ציידיים, לקטים, הורים'), שעוסק לא בגוף האדם אלא במערכת היחסים החשובה ביותר שלו: הורות. ד"ר מייקלין דוקלף – עיתונאית, אבל עיתונאית-מדע בעלת תואר שלישי – בוחנת את המודל הרווח במערב, ובייחוד בארה"ב בת זמננו, של יחסי הורים וילדים (בעיקר קטנים), ומשווה אותו לחברות לא מודרניות. בחברות הללו, היא מגלה, הורים אינם עסוקים כל העת במאבקי כוח עם הילדים – והללו, מצידם, נרתמים מגיל צעיר לצורכי הבית, חווים ילדות מאושרת ללא 'הפעלות' וצעצועים, ונהנים מחברתם של מבוגרים המתנהלים מתוך רוגע, שליטה עצמית ואחריות.

דוקלף אינה מסתפקת בהצבעה על מאפיינים תרבותיים בסיסיים האחראים ל'סטייה' של המערב מהורות 'טבעית' (כמו הבדידות של ההורה נוכח המשפחתיות הרחבה והקהילתיות בחברות אחרות), ועל הקלות הבלתי-נסבלת בהן התפשטו במערב פרקטיקות הורות מופרכות, נטולות כל ביסוס של ממש, אלא מחפשת ומציעה דרכים יעילות לתרגם את ההורות של החברות המסורתיות למציאות העירונית-מערבית. פשטותן של חלק מהעצות משקפת את עוצמת הסטייה של ההורות האמריקנית

אפקט נוצת הקסם

מלאני וורנר
מאנגלית: דפנה לוי
מטר, תשפ"ג | 268 עמ'



נשימה

ג'יימס נסטור
מאנגלית: שאול לויין
מטר, תשפ"ג | 309 עמ'



ציידיים, לקטים, הורים

מייקלין דוקלף
מאנגלית: אסנת הדר
מטר, תשפ"ג | 376 עמ'



שלושת הספרים הנסקרים כאן שייכים לסוגה שבעידן מסוים כינו "ספרי הדרכה ופנאי", אבל אולי נכון יותר לכתוב אותם בכינוי מיושן עוד יותר, "מדע פופולרי". שכן אחרי הכול זה מה שנמצא לפנינו: ספרי עיון העוסקים בשאלה מדעית ונעזרים בכלים מדעיים, אבל אינם כתובים בשפה מדעית, אינם מתיימרים לסמכות מדעית ועטופים באריזה של כתיבה עיתונאית.

הכתיבה הזאת נעשית על פי נוסחה אמריקנית חוזרת, שכמו תבניות של סרטים אמריקניים אף היא עלולה לעורר אי נוחות אצל חלק מהקוראים: הכותב או הכותבת הם תמיד עיתונאים, תמיד אמריקנים ותמיד מנהלים אורח חיים עירוני-ליברלי של, ובכן, אמריקנים העוסקים בכתיבה; השאלה הנידונה בספר (שתמיד קשורה בסיפור אישי של הכותב) אינה נידונה ישירות, אלא

המצויה מן השכל הישר – סטייה שבמינונים מתונים יותר נוכחת גם בחברות אחרות במערב, שמרניות יותר וברוכות ילדים יותר. הורים מבוגרים כמוני זוכרים את 'עקרון הרצף', ספרה של ג'ין לידלוף שתורגם לעברית ב-1998, שהיה פופולרי בחוגים 'אלטרנטיביים' בישראל, ואת התובנות העמוקות של 'שיטת שפר' המלוות כיום חוגי הורים רבים. אבל אף כי שם ספרה של דוקלף נראה כהכלאה בין 'עקרון הרצף' לבין תזונת פליאו, ואף כי חלק מהמטרות שמציבה דוקלף יכולות להתממש דרך שיטת שפר, יש במודלי ההורות של דוקלף כדי לשפוך אור חדש, מרגיע וקונסטרוקטיבי, על יחסי הורים וילדים – ואף להעניק להורים כלים ישימים ופשוטים לממשם.

שני הספרים האחרים שנסקור כאן מדעיים יותר בתחומי עיסוקם: 'אפקט נוצת הקסם' מבקש להתחקות אחר הגורם העלום המזין לכאורה שורה ארוכה של תרפיות וטיפולים אלטרנטיביים: אפקט הפלצבו, או האמונה בריפוי. במסע לא קצר ומבלבל למדי, מראה מלאני וורנר כי טעות היא לראות את ה'פלצבו' כשם נרדף לפעולה חסרת-תועלת או לשרלטנות. המעבר ממצב של חולי וסבל למצב של בריאות ואנרגיה עשוי לבוא לא רק מפעולות רפואיות 'קלאסיות' ובנות-הוכחה, אלא גם ולעיתים דווקא מפעולות אחרות, המשפיעות על גורמים לא-מדידים שלהם השפעה מכריעה על איכות חיינו בגוף ובנפש.

וורנר יוצאת דופן בין הכותבים על רפואה אלטרנטיבית, בהיותה אווזת בגישה מדעית ספקנית עד אובססיבית; היא אינה מאמינה לניסים, אבל היא גם אינה עושה לרציונליזם הנחות ואינה מתכחשת למראה עיניה.

יותר למה הכוונה: כל הספרים אומרים לכם לנהל את הזמן, ואילו אני אומר לכם שהזמן שלכם בעולם הוא במילא אפסי, וההשפעה שלכם בעולם במילא לא-כלומית, ולכן ניסיון להספיק כמה שיותר ולהיות גם-וגם וגם הוא חסר שחר. מוטב לסלק הסחות, לסנן משימות, ולהתמקד במעט שטוב לכם ושאפשרי לכם.

הכריכה הקדמית היפה, כיתוביה משובצים בין בננות בשלבים שונים שבין בשלות לריקבון. מתחת לתחתית, הרקובה, מובא משפט המלצה מהגרדיאן הבריטי: "ספר עזרה עצמית לאנשים שלא סובלים ספרי עזרה עצמית". ובתוך הספר, לאחר דיון קליט מאוד במשמעות הרוחנית והמעשית של הצעתו של הפילוסוף מרטין היידגר להבין את עצמנו כזמן, ואת הסופיות שלנו כמכוננת אותנו, מעיר המחבר: "רבים מהפילוסופים שהרהרו בסוגיית הסופיות האנושית לא ששו לתרגם את תובנותיהם לעצות מעשיות, מפני שעלול לעלות מהן ניהוח של עזרה עצמית (וחס וחלילה שמישהו ירצה לעזור לעצמו!). אלא שלתובנות שלהם יש השלכות מוחשיות על חיי היומיום. ונוסף על כך, הן מבהירות שהאתגר העיקרי בניהול זמננו המוגבל הוא לא איך לעשות הכול – זה לעולם לא יקרה – אלא איך להחליט בחוכמה מה לא לעשות, ולהרגיש שלמים עם העובדה שלא עשינו זאת".

ובאמת, הספר שלפנינו עושה זאת. ובחן. כלומר, שואב מן ההגות הפילוסופית, משלב אותה בניסיון חיים אישי ובניסיונותיהם של אחרים, ומשיא עצות שיכולות לשחרר אנשים לחוצים מן האשליה שאפשר, עם עוד קצת לחץ, למצות את כל המסלולים

בתרבויות שונות. הספר עמוס ההפניות מביא שורה של חידושים שומטי-לסת ופוקחי עיניים, ונוסף על כך הוא עשוי גם להניע את הקורא לפעולות שייטיבו עם בריאותו מכמה כיוונים – וזאת בלי צורך ברכישת דבר; אחרי הכול, הנשימה היא המשאב הזמין ביותר לכול. נראה שהחידושים המפתיעים והתועלת הממשית מצדיקים יחדיו את זכיית גרסת המקור האנגלית, בשנת 2020, בפרסים בקטגוריה של ספרי מדע. עם זאת, ולמרות הסברים רבים והערות מרחיבות, לא פעם טיעוני הספר נותרים סתומים-משהו, או לא מבוארים עד הסוף; אפשר שהגיע לסופי הפרקים קצר-נשימה.

י"ש

4,000 שבועות

איך לחיות את החיים במקום לנהל את הזמן

אוליבר ברקמן

מאנגלית: גיא הרלינג

תכלת, 2023 | 240 עמ'



איננו נוטים לעסוק כאן בספרים מן הסוגה המכונה "עזרה עצמית". הם עוזרים כבר לעצמם, יפה מאיתנו – גם בכך שהם חותרים אל הישירות המרבית, ספרים של מסר שאין צורך בעזרה חיצונית כדי לחלצו; וגם מפני שבדרך כלל הם כבר עוזרים לעצמם להיחשף ולהימכר יפה.

הספר '4,000 שבועות' מבקש לצאת דופן. כותרת המשנה שלו מתריסה כנגד ספרי העזרה העצמית הנפוצים, ואולי יותר מכך כנגד ספרי הניהול: "איך לחיות את החיים במקום לנהל את הזמן". בגוף הספר מובן

מריאן פאואר חלופה אחראית. ואילו לספרי הניהול, מן הקוטב השני, החלופה שהוא מציע היא תרפויטית.

ספק אם הספר הזה מתאים לכולנו. דומה שהוא מתאים בעיקר לוורקוהולים המתוסכלים שבינינו, הזקוקים למנת איזון. גישה המטיפה להתמקד במשימה אחת בכל תקופה, לא תצמיח הרבה אנשי אשכולות. הספר הזה מתאים לאלה שנדהמים מכך שיש לנו רק 4,000 שבועות לחיות – ולא לאלה המשתוממים לגלות שיש לנו כל כך הרבה זמן, ארבעת אלפים שבוע ושבע!

צ"א

פוסטקפ: מיזם ספרות פוסט- קפיטליסטית



תהילה חכימי, אסף גברון,
מיכל ספיר, שמעון אדף

פרדס, תשפ"ג | 531 עמ' בארבעה ספרונים
מתי לאחרונה הייתם בתערוכה של אומנות מודרנית במוזיאון? ובכן, אני הייתי לא מזמן. אחד המאפיינים הבולטים בתערוכה שראיתי היה היחס ההפוך בין מידת המינימליזם של המוצג לבין כמות המילים שהופיעו על הלוחית הממוקמת לצידו. נדמה שככל שהמוצג היה קרוב יותר להיות לא-כלום – דמיינו, לדוגמה, מלבן כחול מונח על הרצפה; עיגול אדום מצויר על קיר; או אולי, פשוט, קיר – כך נדרשו יותר מילים כדי להסביר לצופים את מגוון הרגשות והמשמעויות שהוא בעצם מביע. אולי זה נעשה כדי להחביא את העובדה שמלבן כחול לא באמת אומר שום דבר, ואולי הסיבה היא

האפשריים שחיינו מזמנים לנו, ולממש את כל כישורינו. הוא כן ספר עזרה עצמית – רק, אולי, עם יותר מודעות עצמית לכך.

או אולי פחות? אולי הוא לא מודע להרבה מאוד ספרי עזרה עצמית החושבים כמוהו, וממש לא מציעים דרכים להספיק יותר? הרב יונתן זקס מספר בספרו 'מוסריות' על הספר 'עזרו לי' מאת מריאן פאואר, שעשתה ניסוי: במשך שנה ורבע חיה, מדי חודש, על פי עצותיו של ספר עזרה עצמית אחר. לאן הם לקחו אותה? "חובותיה הכספיים תפחו. יצרנותה התכווצה. היא הוסיפה שישה ק"ג למשקלה. 'נעשיתי חסרת-אחריות, אנוכית ושוגה באשליות, צופה בסרטונים מעוררי השראה ביו-טיוב במקום לעשות משהו ממש, ומבזבזת כסף שאין לי בתירוץ שהיקום יספק לי את צרכיי'".

אכן, הספר '4,000 שבועות' מנהל מערכה מוצהרת נגד ספרי הניהול המלחיצים, אך האתגר האמיתי העומד בפניו, כספר אלטרנטיבי, קשה מכך: עליו להיות חלופה לאותו אנגף של ספרי עזרה עצמית שאינם ספרי ניהול, המזוהים יותר עם 'הגל החדש', ואשר מטיפים לאדם להפחית אחריות.

הוא עושה זאת, ולא במוצהר; שכן למרות המעטפת הפרובוקטיבית שלו, הנשמרת גם ברטוריקה שלו ובכותרות סעיפיו ופרקיו ("פרודוקטיביות פתולוגית"; "החופש לא לראות יותר את חברינו לעולם"; "איך להשתפר בדחינות") – הוא בעצם מבקש לכונן אדם יצרני, אדם בעל הספקים, אך על בסיס מציאותי יותר, ושאדם זה יהיה שלו ומרוצה יותר. הוא מציע את חוכמת "תפסת מרובה לא תפסת" של רבותינו. הוא מציע לספרי העזרה העצמית מהסוג שקראה

ולאומיים, ואפילו גבולות או פערי תרבות, גם הם נחלת העבר.

הנובלות מציגות את העולם החדש, האתגרים והדילמות שהוא מציב, ברמות שונות של הצלחה ואמינות. סוגיית פערי הלאומים והתרבויות השונים זוכה לטיפול בלתי משכנע במיוחד. הרמוניה יהודית-ערבית בישראל של 2066, לדוגמה, מוצגת כמצב נתון, ולסכסוך הישראלי-פלסטיני בן מאה השנים אין זכר במחשבות ובמערכות היחסים של הדמויות. נדמה שחזונו האוטופי של ג'ון לנון התגשם מתישהו בעתיד, והתקבל בכזו הבנה, עד שאיש אינו זוכר עוד עולם שבו שיוך לאומי או גבולות היו מושגים בעלי משמעות. אומנם מטרת הסדרה היא לדמיין את עתידנו הכלכלי, ויש גבול לכמות הנושאים שאפשר לטפל בהם בפורמט של נובלות קצרצרות. אבל פתרון עצל – ויש לומר, לא לגמרי הגון – זה, יש בו כדי לפגוע באיכות הנובלות כתוצרים של כתיבה עתידנית אמינה.

'מאבק מתמשך' של מיכל ספיר הוא הדומה ביותר לאותה תערוכת אומנות שתארת בפתחה. למעשה אין זו נובלה, אלא שרשור הודעות מתוך שיחה אינטרנטית מדומינת בפורום אקטיביסטים עתידני. סיפור אין פה ממש, גם לא דמויות. השיחה האינטרנטית גם היא חסרת כיוון ברור, וההודעות השונות מנוסחות כמעט ככתיבה אסוציאטיבית, לרוב טרחניות, לעיתים חסרות פשר (ותמיד בלשון רב-מגדרית, כמובן). אין ספק שנעשה כאן ניסיון לשבור את גבולות הפורמט; ובכן, הם נשברו, אבל בשבירה זו מסתכם ערכו של הטקסט.

'המלט' ו'מקשה אחת' מהווים ניסיונות ראויים יותר לעסוק בחייהם הממשיים של

שכאשר משהו באמת ריק מתוכן, אפשר להמציא עליו כל מה שרק רוצים, להלביש עליו אינספור פרשנויות, בקלות ובהנאה, כמו שעושים כשצופים בעננים מרחפים בשמיים – רק שכאן העננים מלאכותיים; אולי זה יותר כמו לחפש צורות בעננים של מכונת עשן.

סדרת הנובלות העתידניות של הוצאת פרדס ומכון ון-ליר נחוות – בחלקיה הפחות טובים – קצת כמו תערוכה שכזאת. אין זה מקרה, כמובן. תקצירי הנובלות, המופיעים באתר ההוצאה, מתארים אותן כיצירה "חדשנית", "עדכנית"; אחת מהן היא סיפור "משוכלל", אחרת היא דרמה "משוכללת". איני בטוח מהו סיפור "משוכלל", אבל לחברים במכון ון-ליר היה חשוב שנבין דבר אחד: אלו טקסטים מתקדמים, חדישים ומחודשים. סדרה זו אינה רק פוסט-קפיטליסטית, היא פוסט, נקודה.

בחלקיה הטובים יותר, לעומת זאת, הסדרה מצליחה לנגוע – גם אם לא לממש – בפוטנציאל של ספרות עתידנית מוצלחת.

בסדרה ארבע נובלות: 'מאבק מתמשך' מאת מיכל ספיר, 'המלט' מאת אסף גברון, 'מקשה אחת' מאת תהילה חכימי ו'כשל זיכרון' מאת שמעון אדף (במסגרת ביקורת זו נקראו רק שלוש הנובלות הראשונות, והיא אינה מתייחסת לתוכנה של 'כשל זיכרון'). ארבעתן מתרחשות בשנות השישים של המאה ה-21, אחרי החלפת הסדר הקפיטליסטי בסדר הפוסט-קפיטליסטי – המכונה, לרוב בחיבה, "פוסטקפ". בעולם החדש הזה, עבודה אינה נדרשת עוד, אזרחי העולם זכאים כולם להכנסה אוניברסלית, הקניין הפרטי עובר מיגור הדרגתי, ונדמה שסכסוכים אתניים

ההיסטוריה הכי קצרה של סין

לינדה ג'יווין
מאנגלית: תום דולב
הקיפוד והשועל, 2022 |
עמ' 288



משימה קשה במיוחד עמסה על כתפיה מחברת הספר שלפנינו, ואולי אף יומרנית – לספר את ההיסטוריה הכי קצרה של סין. מודבר אכן בקיצור מיוחד, שכן הספר שלפנינו מקדיש פחות משלוש מאות עמודים לאומה בת יותר משלושת אלפים שנה. לצורך השוואה, שני ספרים שיצאו בשנים האחרונות בעברית וניסו לתחום גם הם היסטוריה של אומה בעלת שיעור קומה היסטורי כזה, 'תולדות היהודים' של עשהאל אבלמן ו'ההיסטוריה של היהודים' של פול ג'ונסון, נוקקו כל אחד ליותר משש מאות עמודים. האם הצליחה ג'יווין לעמוד באתגר שהציבה לעצמה?

למרבה האכזבה הצפויה, התשובה בעיקרה שלילית. אומנם הספר עושה סדר במעברי השושלות ושיטות השלטון בהיסטוריה הסינית, בתיבול סיפורים ואנקדוטות משעשעות או מפתיעות, אך את ההיסטוריה – אין הוא מצליח לספר.

היסטוריה אינה רק רצף של עובדות. חלק מהותי בה הוא שזירתן של העובדות לסיפור, מציאת מהלך של משמעות בהתגלגלות האירועים, או למצער חישולן בשרשרת בעלת כוח הסברי שיחד עם חשיפת האירועים שהתרחשו בימים עברו מארגן אותם במבנה קוהרנטי.

בני האדם במציאות הפוסט-קפיטליסטית. 'המלט' עוסק בעיקר בקושי של מציאת משמעות בחיים בעתיד ללא עבודה; 'מקשה אחת' עוסק במשמעותה של משפחה בעתיד שבו קשרים זוגיים פינו את מקומם למשפחות של ארבעה הורים או של אימהות יחידניות, ולידה רחמית גם היא יוצאת מהאופנה. הפוטנציאל רב, ובניגוד לציפייה אפשרית הסופרים אינם מרגישים מחויבים להציג את העתיד הפוסט-קפיטליסטי כעתיד ורוד. למעשה, תחושת הבדידות והניכור בולטת בשתי הנובלות, והקריאה בהן מעוררת אצל הקורא חשש, יותר מאשר ציפייה, כלפי אותו עתיד – אבל אולי זו רק תחושתו של הקורא המסוים החתום מטה.

למרבה הצער, שתי הנובלות הנזכרות מצליחות להציע עיסוק שטחי למדי בסוגיות הללו, ונדמה שבפרויקט כולו היה חסר רכיב כלשהו שיאפשר העמקה. אולי זו מגבלת האורך. קשה לי להמליץ אפוא על קריאת הנובלות, אבל בדבר אחד השתכנעתי: הניסיון לדמיין סדר פוסט-קפיטליסטי הוא מאתגר – הרי אנחנו כה רגילים לחיינו כפי שהם כיום – ועצם הקושי שבאתגר מצביע על הפוטנציאל הספרותי וההגותי הטמון בו. מדע בדיוני מוצלח עוזר לנו להבין את המציאות שאנחנו חיים בה, כיצד היא עשויה להתפתח, ומה בכל זאת אנחנו רוצים לשמר בה. המתעניינים במחשבה פוסט-קפיטליסטית יכולים לראות בנובלות של חכימי וגברון צעד ראשון, לא חף מבעיות, אך ראוי, בכיוון זה.

יס"ט

התרבות, השפות הנכספות, היו אחרות. בתוך העם היהודי פנימה התפתחו ניבים עממיים שכמעט ולא הותירו לעברית חלקה להתגדר בה מחוץ לבית הכנסת; ובמקומות מסוימים גם בתוך בית הכנסת המירו את העברית בשפות שנחשבו מכובדות יותר. המקרא והתפילה עצמם נתנו לגיטימציה ללעז, גם בעניינים שבקדושה, בכולם ארמית. השאלה מהדהדת אפוא מכל עבר: למה עברית?

ספרם של ההיסטוריון עשהאל אבלמן וחוקר הלשון העברית חנוך גמליאל מציג את הקושיות, את הפתרון, והרבה מן התחנות, הצמתים, הפניות והתאונות שבדרך. מלאכתם היא בעיקרה מלאכת איסוף וסידור של ידע מחקרי קיים, והצגתו בסגנון ידידותי לקורא. דומה שזהו ניסיון ראשון מסוגו לרכז את סיפור הדינמיקה הלשונית של עם ישראל מראשיתו ועד היום, לפזורתיו ועל מרכזי היצירה שלו, ולעשות זאת כשעין אחת פקוחה תמיד אל הנסיבות ההיסטוריות, ואוזן אחת כרויה תמיד אל דקויות אופייה של השפה עצמה.

הטיול הנערך כאן לאורך הדורות ולרוחב המפה מפגיש את הקוראים-המטיילים עם מודלים שונים ומשונים ליחסים, בתוך הקהילה היהודית, בין קודקודיה המשתנים של שלישייה עקרונית קבועה: עברית, שפת הסביבה, והחל בשלב מסוים שפת-היהודים המקומית, כגון ערבית-יהודית ובהמשך לדינו וידיש שהיהודים לקחו איתם בנדודיהם מזרחה.

וכך אנו פוגשים יצירי כלאיים כמו שימוש באותיות עבריות לכתבת שפה לועזית, וגם, אצל הקראים, ההפך. או עברית כשפת

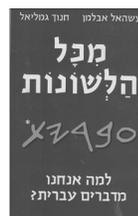
נדבך מהותי זה חסר כמעט כליל ב'ההיסטוריה הכי קצרה של סין'. סיפורים ושנים חולפים בו ביעף, אך אלמנט מחבר או מקשר של ממש אין. בכך יוצא הספר מתחום ההיסטוריה ומתגלה יותר ככרוניקה של סין. ואם זו הסוגה, אולי ניתן לכתוב אף קצרה ממנה.

י"ך

מכל הלשונות

למה אנחנו מדברים עברית?

עשהאל אבלמן וחנוך גמליאל
דביר, תשפ"ג | 331 עמ'



השאלה מדוע אנחנו מדברים עברית – לא רק לומדים תורה ומתפללים בעברית, אלא מדברים בה וחיים אותה כשפת אם וכשפת הארץ – היא שאלה קשה מכפי שאולי נדמה. ההכרה כי תחיית העברית כשפת דיבור היא פלא שאין דומה לו בתולדות העמים לא תספיק כמענה לה. מנגד אין די בבירור המניעים ודרכי הפעולה של אלה שהכריעו לבחור בעברית כשפתו של היישוב המודרני בארץ ישראל. שכן עצם העובדה שהעברית עמדה בכלל בפניהם כאפשרות היא תמוהה ביותר.

העברית הייתה אמורה ללכת בדרך כל שפה, ולהיספות עם התהפוכות והשנים. עוד בימי המקרא כרסמה בה הארמית, צרתה ששלטה בכיפת האזור תקופה ארוכה להפליא מאז ואילך. אחר כך נקבצה עליה היוונית. את מעמדה כשפת דיבור לאומית איבדה העברית כבר בימי בית שני. הגלות הארוכה עשתה בה כמובן שמות. שפות

באלכסנדריה, או החיבורים החשובים שכתבו יהודי המרחב האסלאמי בערבית ובערבית-יהודית בימי הביניים, ואבדו באין קוראים בתקופת אחרות ובמרחבים אחרים. דווקא בגלל הפיזור של היהודים בין תרבויות רבות הדוברות לשונות שונות, דווקא לחיבורים בעברית הובטחה תפוצה מהירה ונרחבת. הרמב"ם, למשל, הבין זאת כבר בחייו, וכתב בעניין ספר המצוות שלו "וניחמתי הרבה על שחברתי בלשון ערבי מפני שהכל צריכין לקרותו ואני מחכה עתה שאעתיק אותו ללשון הקודש".

עוד אבחנו עקבית וחשובה: הלשונות היהודיות הגדולות, היידיש והלדינו, פרחו דווקא לאחר גירוש היהודים מהארצות שבהן התפתחו (גרמניה-צרפת וספרד-פורטוגל), ולכאורה דחקו את העברית – אך למעשה הן שימרו את העברית בתודעה היומיומית, על ידי כך שכללו מילים עבריות רבות.

ולבסוף, בקיבוץ הגלויות, העובדה שהעולים באו מארצות רבות דוברות לשונות רבות היא זו שיצרה את המוטיבציה לאימוץ העברית כשפה המשותפת. התקיים כאן שילוב מוצלח בין להיטות של יושבי הארץ, דווקא, לקבל עליהם את העברית, לבין נכונותם של העולים מארבע כנפות תבל לאמץ הכרעה זו. נכונותם נבעה בין היתר מן החריש העברי המוקדם, הספרותי באופיו, שעשו בקרב יהודי התפוצות הן הספרות הרבנית, הן ספרות ההשכלה והתחייה; אך גם מן המטען הלשוני העברי של לשונות-היהודים הלא-עבריות שהם נשאו עמם.

צ"א

תרבות גבוהה ומדע, ומנגד שימוש בעברית או בנגזרותיה דווקא כשפה עממית-פנימית. אנו נתקלים בתקופות של טהרנות סגנונית עברית, בפרט טהרנות של לשון המקרא, כגון בספרד של תור הזהב, ואף בגילויים קיצוניים של טהרנות כזאת – שמירת העברית לשימושי קדושה בלבד – ומנגד, תקופות שבהן שקדו במתכוון על ערבוב רובדי העברית ועל דישונה במשקעי לעז, כגון במרכז היצירה העברית באיטליה של ימי הביניים.

משאסף הקורא תובנות וחוויות במגוון כזה, והוא ניגש לתת לעצמו תשובה תמציתית וכוללת לשאלה שבכותרת המשנה של הספר, אפשר שיגיע למסקנה זו: אנחנו מדברים עברית דווקא משום שגלינו לארבע כנפי תבל ונתקבצנו משם. היותנו עם מפורד ומפורד בין כל העמים, לאורך אלפי שנים, הבטיחה, פרדוקסלית, את ניצחונה של שפתנו הקדומה.

ובתמציתיות פחותה מעט. התקדשות המקרא, ולאחריו גם העלאת המשנה על הכתב, הבטיחו מלכתחילה כי בכל פזורותיו של העם תהיה שכבה רחבה המבינה עברית, לפחות כל עוד הוא נאמן למסורת. העברית נעשתה לשפה שאינה תלויה מצב פוליטי, ולכן היא לא גוועה כמו אותן שפות שהיו בזמנן בינלאומיות ונראו כשפות העתיד.

בעניין זה, מוטיב חוזר בספר הוא העמידות הבלתי-יצויה של יצירות יהודיות שנכתבו עברית, לעומת גורלן המר של אלו שנכתבו בלעז, כגון הספרות היהודית הלניסטית שנכתבה בימי בית שני ביוונית, בייחוד

בין שני חלקיו הכבדים של האקורדיון תלויה בליבו של המתפלל אך גם בלשונות התפילה.

פרקי "ואני" הם כמדומני ליבו הרוחני של הספר. שער זה מבקש ללכת "בעקבות התפילה הכנה", כלומר לתהות על בעיית הכנות האישית בתפילה שנוסחה נתון לנו מן המוכן. "זירות המתח" בין האדם המודרני לבין תפילתו מוצגות באומץ ובענווה (הגישה בספר אורתודוקסית), ומוצעים כיווני פתרון.

פרקים אחדים מוקדשים לפתרון שהמחברת מכנה "מימוש" מילות התפילה בעת אמירתן, כך שתהיינה "מעשים תודעתיים", תהליכים שהן מעבירות אותנו. זהו ענף אחד של אסטרטגיית "מדרשי התפילה" המוצעת בשער הזה. המדרש האישי מאפשר להבין את התפילה כיותר ממה שאומרת לשונה הפשוטה; להוסיף לה, בידיעה שזה אינו פירושה הפשוט, משמעות המתיישבת יותר על לבנו. יפה למשל מדרש המחברת על ברכת "רוקע הארץ על המים", המציעה "הרחנה" שלה, כלומר תוספת ממד רוחני לברכה שהעובדות הגיאולוגיות מפריכות את פשוטה. ההצעה היא לקרוא את הברכה גם כהודיה על היציבות בחיינו, ועל התנועה הפוטנציאלית שמתחת ליציבות הזאת.

דוגמה זו מעידה על היצירתיות שבספר, אבל אין ללמוד ממנה שהגישה שלו "רוחניקית" ממותקת. להפך. הוא אמור מתוך מודעות עמוקה וכנה, לפעמים אולי אפילו מוגזמת, למצב הספקני והפוסט-מודרני שהמאמין שרוי בו היום, ירצה או לא ירצה. יתרה מכך, אופיו השיטתי, החקרני, מרובה-הסעיפים של הספר, לא-פעם עד כדי עקשנות, מרחיק אותו עד מאוד מהווי רוחניקי "זורם".

לך תפילתי ואני

בין סידור ללב

שרה פרידלנד בן ארזה
כרמל, תשפ"ג | 433 עמ'



מסתה העיונית-אישית הנרחבת של שרה פרידלנד בן-ארזה היא מורה דרך למי שמתייחס לתפילה שלו ברצינות, או רוצה שזה יקרה לו.

כתב המשורר במזמור תהילים ס"ט, "ואני תפילתי לך ה'". כותרת הספר היא שיכול מצטנע: "לך תפילתי ואני". קודם אתה, ה'; ואז תפילתי אליך; ולבסוף אני והצד שלי בעניין. ואילו שלושת ה"שערים", הטיבות הפרקים בספר, מציעים סדר אחר. "לך", נמען התפילה, האל; ואז, "ואני" – על המתפלל, בקצה הנגדי של הצינור, ועל יכולתו הנפשית להתפלל בכנות; רק על הבסיס הזה נבנה השער "תפילתי".

שער "לך" קצת יותר פילוסופי ובלשני מן האחרים. חיבוטיו הרעיוניים נעים סביב העיון בלשון התפילות, ובעיקר בהתרועעות שלהן בין דיבור אל האל, ועליו, ומפיו; התרועעות ששיאה במטבעות תפילה המשלבות את כל הגופים. התפילה היא בלגן שמח, למראית עין – וסדר רב משמעות, למראית עין. היא הכול חוץ מטרוויאלית, והכול חוץ ממקרית. בקטעי תפילה שונים יש בדיבור אל האל ועליו תנועה מגוף שני לגוף שלישי, או להפך, שהמחברת מנתחת כ"התקרבות" או "נסיגה". "עיתים נדמית לי התפילה כמין אקורדיון גדול המשתרע בין המתפלל לאלוקיו", היא כותבת באתנחתא לירית בסוף השער (עמ' 90). ההתקרבות

תורה ואמונה. והיא גם עורכת לשון ואשת עברית. מתוך כל אלה, הקריאה בספר העיון שלה אינה רק חוויה אינטלקטואלית ורוחנית, אלא גם חוויה אסתטית.

צ"א

שיבת ציון



כיונים אל ארובותיהם

בנימין לאו

דיעות ספרים, 2022 | 357 עמ'

בסגנונו המוכר, הנעים ועתיר הציוריות והרגש, פונה הרב בני לאו למלא את התקופה שנתורה חלולה בין ספריו הקודמים. אחרי "ירמיהו", לפני "חכמים", נמצאת התקופה הפרסית, תקופת שיבת ציון ותחילת ימי בית שני. זוהי תקופה שמתבקש לראות בה דימוי והטרמה לתקופתנו שלנו. רב המשותף: שיבה של חלק מהעם בלבד מהגלות אל ארץ ישראל, קימום הדרגתי של ריבונות, מאמץ לשקם את חיי הדת, מאבק עם בני עמים שכנים, ובירור זהותי פנימי.

מסגרת הידע בספר היא המחקר ההיסטורי; אך אל תוך ההסדרה הכרונולוגית שהמחקר ההיסטורי מקנה לנו יוצק המחבר בעיקר את השפע המקראי, ואת מה שמוסיפים עליו חז"ל. מפליא לראות כמה גדולים החלקים בתנ"ך המוקדשים לתקופה הזאת, שכן היא נחווית כעלומה למדי, והבנתה מצריכה הצלבה של המסופר במקרא עם ידע חיצוני. ספרי הכרוניקה הגדולים של המקרא, מלכים ודברי הימים, נחתמים ביציאה לגלות בבל, או לכל היותר בהצהרת כורש. אך מזמורי תהילים רבים, חטיבת נבואות הנחמה בספר

לבסוף בא שער "תפילתי", שעל הבסיס הרחב שנבנה בקודמיו עוסק בשינויים אפשריים, ותואמי-הלכה, בנוסחי תפילה – בפרט על רקע התמורות שחלו מאז ימי חז"ל במעמד האישה ובהרגלי התפילה של נשים, ועל רקע שיבת ציון ותקומת ישראל. נידונות דרכים הלכתיות קלאסיות של תיקון נוסח, ונסקרים שינויים שנעשו ושינויים אפשריים.

החשיבות העצומה שמייחסת המחברת לתפילתה היא-היא המדרבנת אותה להתאימה למציאות, לכל תעשה שקר בנפשה. מה עוד שמציאות זו, גאולת העם וגאולת האישה, ממחישה את מעשה ידי האל בעולם, ואין התפילה יכולה להתכחש לה. אופיינית לגישתו של הספר "הערה על המין הדקדוקי של אלוקים", בשלהי השער הזה. רצונן של מתפללות מסוימות לפנות אל האל בלשון נקבה, אומרת שם המחברת, אינו רצונה. יש לאל פנים נקביות כ"שכינה", כאל אימננטי, אך התפילה מופנית בעיקר לפן הזכרי שלו, הטרנסצנדנטי; ויתרה מכך, "ההתייחסות אל האין-סוף בלשון זכר מעניקה לי את שלא זכו בו מקובלים וחסידים קדושים. כאישה הטרנסקסואלית, העומדת מול אלוקים הזכרי, אני מוזמנת לכוון ליבי ... אל אהבת הדודים שאותה ינקתי מן המשלים המקראיים ... בלי שאודקק לתחפושת. לא אותו אלביש בגדי אישה, ולא אותי – כלי גבר, שכן מגדרה של כנסת ישראל ומיני שלי – חד הם" (עמ' 300).

שרה פב"א היא גם משוררת, ששיריה עוסקים זה מכבר בהתמודדויות שעתה היא מעיינת בהן. היא גם מסאית-פילוסופית, וספרה הקודם בסוגה זו עסק בשאלות תאורטיות יותר בממשק שבין פילוסופיית הלשון לבין

תקדים של "יחד", הדוחה שיתוף פעולה עם השומרונים, למשל, אף שאוכלוסייה זו הורכבה בחלקה מצאצאי שבטי הצפון הישראליים. במילים "כִּי אֶנְחֶנּוּ יַחַד נִבְנֶה לָהּ אֶל־הֵי יִשְׂרָאֵל" דוחים זרובבל ויהושע את הצעת השומרונים להשתתף איתם בבניין בית המקדש, ובכך ניתן האות ליריבות קשה שעצרה לזמן רב את בניין הבית.

ממשיך המדיניות הזאת הוא הנביא חגי, הדורש להיבדל מהגויים ומהיהודים-המעורבים; זאת, כפי שמבחין לאו, בניגוד ל"ישעיהו המנחם", אותו נביא נחמה של פרק מ' ואילך בספר ישעיהו, זה הקרוי בפי מחברים החופשיים יותר בלשונם "ישעיהו השני" – הדורש שלא להבדיל את "בן הנכר". המזוהה ביותר עם מגמת היחד הוא עזרא הסופר, שחייב את תושבי יהודה לגרש את נשותיהם הנוכריות ולא אפשר את גירון. בעיונו ממשיך לאו ומוצא את ממשיכי אתוס ה"יחד" של "עם לבדד ישכון" לאורך ההיסטוריה היהודית, מימי בית שני עד מפרידי הקהילות במרכז אירופה במאה ה-19 וגם בימינו, בקרב המקשים על גירון "זרע ישראל".

חוט חשוב נוסף, שנוכיר רק בקצרה, הוא מציאותו של מרכז יהודי דתי מתחרה בגולה – בבל אז, ארה"ב היום. בקריאתו במגילת אסתר, למשל, מדגיש המחבר את האופציה הגלותית שמציירת, לגנאי, מגילה זו, בשעה שבארץ ישראל כבר עמד בית המקדש השני. ברוח זו הוא אף מפרש את יצירת הבידול בין ירושלים וכמה ערים נוספות בארץ ישראל, ה"מוקפות חומה", לבין שאר העולם, בידול המתקיים ביהדות רק בפורים.

ישעיהו, כמה וכמה מן התרי-עשר, וכן גם ספרי דניאל ואסתר, עזרא ונחמיה – כל אלה עוסקים במה שבא אחר כך.

המחבר קורא איתנו בחטיבות מקראיות נרחבות אלו, תוך שהוא ממקם את הכתוב בהן על ציר ההיסטוריה. הוא טווה למעננו את החוט הנפתל של תקופה המתאפיינת במבוכה, בתקוות המתגשמות בעצלתיים, בהקנטות קטנוניות מצד השכנים – אך גם בתמורה יסודית שחלה ביהדות עצמה. היהדות מציירת סביבה, לראשונה, קווי תיחום אתניים והלכתיים חדים, ובמקביל עוברת דמוקרטיזציה וביזור שאפשר היה לחשוב כי החלו רק אחרי חורבן בית שני ואובדן מקום הפולחן המרכזי, אך לא כן הוא. גם המעבר מנבואה לחוכמה כבר מתבשל בימי שיבת ציון; אלה הם עדיין ימים של נבואה – אך אפשר לראות את סימני שקיעתה מן הבהירות הקלאסית של נביאי הספר הגדולים אל המיסטיקה והאפוקליפסה המאפיינות את זכריה, למשל, ואשר עתידות לאפיין את ספרות ימי בית שני.

לאורך הפרקים הכרונולוגיים שהם עיקר הספר, ואחר כך גם בפרקים של עיונים נושאים, עוברים כמה חוטי שני בולטים, רעיונות עקרוניים המעניינים את המחבר במיוחד. בולט בהם, ומכאיב מאוד למחבר, בהיותו בעל השתמעויות אקטואליות, העניין המכונה בלשון התקופה ה"יחד". יחד כשם קוד לייחוד, כלומר לבדלנות, ומכאן: לפירוד. שיאו הסמלי של ביטוי זה ב"כת היחד", מחברת "סרך היחד" שנמצא בין מגילות מדבר יהודה. אך כבר בעלייה הראשונה מבבל, עליית זרובבל ויהושע הכהן, ננקטת מדיניות הסרת

ושרשרת מקרים שהיו יכולים להיגמר אחרת, היא שימשה רוב הזמן הזה בעבודות משרדיות במנהלת המחנה. וכך, לצד היותה עדה, כאסירה מעונה בעצמה, לזוועות שהתחוללו במקום, ולצד הרעב וההשפלה והפחד שידעה בגופה, היא גם הייתה חשופה למשהו מ"מאחורי הקלעים" של ניהול מפעל המוות: להתנהלות השוטפת של המשלוחים, המיונים, המתים מיתות משונות, הסטטיסטיקות ומאמצי הטיוח וההסתרה.

שקדובה החזיקה מעמד עד לפינוי המחנה במצעד המוות בינואר 1945. במצעדים הללו, שהפכו גם לטלטולים ברכבות ממחנה למחנה בהתאם להצטמצמות השטח שבשליטת גרמניה, היא חלתה בטיפוס, ונותרה בחיים רק בזכות מסירות רבה מצד חברותיה. את זיכרונותיה כתבה כעבור כ-15 שנה, כאזרחית צ'כוסלובקית. טריותם היחסית של הזיכרונות ניכרת בריבוי הפרטים הנמסרים, ובעוצמת החוויה והביטוי; כעבור כששור נוסף גאתה בה הטראומה עד לבלי שאת והיא שמה קץ לחייה.

זכות המשך הרב והתפקידים המסוימים שמילאה שקדובה באושוויץ, הספר מספר תיעוד שמעטים דומים לו בהיקפו ובנקודת המבט שלו: של אחד הקורבנות, המתחכך תדיר עם הטורפים. זאת, כמובן, תוך איום מתמיד של העברה למחנה בירקנאו שפירושה ייסורים מועצמים ומוות מהיר, והכול בתנאי חיים פיזיים ורגשיים מזעזעים. לצד זאת, מתייחדת נקודת מבטה של המספרת גם ברגישויות שאפשר לכנותן נשיות. מקום רב מאוד מוקדש בזיכרונותיה ליחסים עם הסובבים אותה. זה היה עניין של חיים ומוות, ועדיין. ועוד, נדיר למצוא

'שיבת ציון' של הרב בנימין לאו מציע דרך נהירה ונעימה להבין נתח גדול מן התנ"ך המוגש בו קרעים-קרעים, ולהתוודע במסודר לתקופה מכרעת ועמומה בתולדותינו. הוא אינו מצניע את הצד הדעתני שבו, המרמז אל מציאות ימינו כפי שהוא רואה אותה, אבל גם אינו מגישו באורח פולמוסי או פרובוקטיבי.

צ"א

שלוש שנים ללא שם

אושוויץ 1942-1945

יוליה שקדובה

מסלובקית: אברי פישר

יד ושם וידיעות ספרים,

230 עמ' | 2022



תיעוד השואה אינו יודע רוויה. אין סיפור דומה לחברו. השוני הרב בנסיבות ובדרכי הדיכוי וההשמדה בכל ארץ ומקום – מוכפל ומועלה בחזקה כשהדברים מגיעים לשוני בין צירופי גלגוליו של כל אדם, בפרט אלה שיצאו משם חיים. הוצאת הספרים של יד ושם ממחישה זאת במגוון ספרי הזיכרונות שהיא מוציאה לאור, תמיד בליווי קפדני של היסטוריונים. הספר שלפנינו הוא אחד מרבים וטובים, וכמו כולם אפשר להצביע בו על חד-פעמיות משלו, שיש בה, בדרכה הייחודית, ללמד עוד משהו על הכלל.

יוליה פולדי (לימים יוליה שקדובה) שהתה במחנה אושוויץ כשלוש שנים. היא הייתה בו, בעצם, כל ימי קיומו כמחנה הקולט משלוחים מאורגנים גדולים של יהודים לצורך השמדתם. המשלוחים הראשונים, במרס 1942, היו של צעירים יהודים מסלובקיה. בזכות ידע בשפות, חברויות מוצלחות,

שאינו קשור מקצועית או משפחתית למושא הספר. לעיתים קרובות חוסר העניין הזה מוצדק: חיי אדם הם עשירים ומרתקים, אך התסריטאי שבנה אותם לא תמיד הקפיד על קו נרטיבי ברור. אשר על כן מעטים המקרים שבהם השילוב בין חוויות ילדות לבין תובנות מחיים מקצועיים עשירים, או בין אנקדוטות מנסיעות בעולם, מערכות יחסים משפחתיות ורגעים של נגיעה בהיסטוריה, הופך לחומר קריאה ראוי.

גם ספרו של יאיר שטרן, איש הטלוויזיה הוותיק, אינו חורג מחסרונותיה של הסוגה. ובכל זאת, מידה של עניין יש בו, ולו מכיוון שמדובר בבנו של אברהם שטרן, מנהיג לח"י (שנולד אחרי מותו), מצד אחד, ובאדם שנטל חלק מרכזי בעיצוב התקשורת הישראלית בעידן 'מדורת השבט', מצד שני. אל אלה מתווספת כתיבה נעימה במיוחד לקריאה – רהוטה, זורמת ומתובלת בהומור עצמי – שאותה יש בוודאי לזקוף גם לידה המיומנת של העורכת, כרמית גיא, אף היא אושיית תקשורת ותיקה.

רושם חזק אחד עלה בי לנוכח קריאתם של סיפורים שונים בספר. שטרן אמנם היה בנו של 'טרוריסט', וחבר של כבוד בחבורת יוצאי לח"י, שלאורך שנים רבות הממסד הישראלי דחק אותם אל השוליים כפי שמסופר בספר; אבל בה בשעה הוא הפך במהירות לבן בית באליטה המובהקת של ישראל של שנות השבעים, השמונים והתשעים. סיפורי חיו נותנים אפוא הצצה – ששטרן מן הסתם לא מודע לה כלל – אל ההווי של המאיון הישראלי העליון (לא במובן הכלכלי, אלא במובן של המעמד הציבורי). מבין השורות משורטט קלסתר של הישראלים שהמדינה

זיכרונות מן השואה שנושא ההיגינה, הצורך במקלחת, הסבל בלעדיו, מודגש בו כל כך. שוב, גם זה היה עניין של חיים ומוות, שכן האסירות שעבדו בקרבת הסגל הגרמני של המחנה ידעו שאם תימצאנה בראשן כינים הן יסולקו מייד לבירקנאו.

כפי שמציינת העורכת חנה יבלונקה בדברי המבוא שלה, היותה של שקדובה, ככותבת, לכודה במדינה קומוניסטית משפיעה על כתיבתה: אפשר להבין כאילו הסוציאליזם ואהדת ברית המועצות היו הנתון הזהותי היקר ביותר לליבה בימיה כאסירה באושוויץ, לצד ההשתייכות הסלובקית ואהבת המשפחה. יהדותה, לעומת זאת, קיימת רק כנתון מקרי שגרם לה להכיר אנשים אלה ואחרים, וכמובן כסיבת מאסרה; לעולם לא כעניין בעל משמעות רוחנית, למרות רגישותה הרוחנית הגבוהה.

למרות ייחודו של הספר הזה בין זיכרונות ניצולי השואה, הוא מתורגם לראשונה לשפה כלשהי מאז הופיע בצ'כוסלובקיה ב-1962. אפשר שגרמה לכך נדירותם של מתרגמים מהשפה הסלובקית מעוטת-הדוברים. טוב שזה קרה סוף סוף.

צ"א

יאיר בן "יאיר"

יאיר שטרן

דיעות ספרים, 2022 | 287 עמ'



ספרי האוטוביוגרפיה הפכו בשנים האחרונות לנפוצים עד כדי חוסר עניין לציבור הרחב, זה

“שלהם” – שכבה קטנה ומקושרת שנהנתה מגישה חופשית אל כל הנעשה, והתנהלה במה שכונה בחיבה של שותפים-לעבירה “חוצפה ישראלית”: שילוב של נחישות, אלתור ויצירתיות עם יהירות והעדר גבולות, שילוב שקיבל ביטוי הן בהתנהלות בישראל

והן בשהיות הארוכות מעבר לים, בשליחויות שונות. למי שנמנה עם הפלבאים, או עם משרתי הציבור הצנועים מדרגי הביניים, עם שומרי החוק ומאמיני השוויון, ההצצה הזאת מכעיסה למדי ומעוררת מחשבה.

י”ש

ביאליק – השורות הגדולות

סיור מודרך במרחבי שירתו של המשורר הלאומי. השבילים: נושאים.
התחנות: שיאיה. החזיקו היטב בידיית האחיזה – ובלב

מאה וחמישים שנה מלאו לאחרונה להולדתו של בכיר השירה העברית, חיים נחמן ביאליק (1873–1934).

ברצוני להציע לקוראי "השילוח" (הנקרא, כזכור, על שם כתב העת המרכזי שייסד אחד העם ב-1896, ושביאליק ערך את חלקו הספרותי בין 1904 ל-1909) פרויקט מיוחד: השורות החזקות מכלל יצירתו השירית של "המשורר הלאומי".

מתיו ארנולד, מבקר הספרות הבריטי המרכזי, טבע ב-1853 ביטוי שימושי לבחינתה של גדולה שירית: "Touchstones". "אבני בוחן" הן אותן אבנים מיוחדות שמשמשות בהן לזיהוי טיבן ואיכותן של מתכות; ארנולד השתמש בביטוי הזה באופן מטפורי: קטעים קצרים משירי משוררים שמפגינים את גדולתם. בכוננתי, אם כן, להציג "אבני בוחן" בשירת ביאליק.

אף שארנולד הנגיד בין "אבני הבוחן" הללו, הבוהקות לעין כול בגדולה אובייקטיבית, לבין העדפות אישיות של מבקר למשורר זה או אחר, ברור כי הרשימה שלהלן היא אישית. בכלל, ביאליק הוא המשורר הקרוב ביותר לליבי, ובפער ניכר מהמשוררים שבאים אחריו (אם כי יש להודות שככלל אני קרוב בטעמי הספרותיים לפרוזה הרבה יותר מאשר לשירה). אך עם זאת, ודאי שרבות מהשורות שתוצגנה להלן מוכרות ואף מועדפות גם על רבים אחרים. אלה ימצאו טעם, אני מקווה, בריכוזן יחדיו ובסידורן המסוים להלן. הקדמתי כמה מילות הבהרה ולעיתים פרשנות לשורות המצוטטות וסידרתי אותן גם בחטיבות ובמסלול מסוימים. נדמה לי שבבחיירותיי בולטות במיוחד בהיעדרן שתי יצירות מפורסמות מאוד של ביאליק: "מגילת האש", שכמו ברנר (מעריץ של שירת ביאליק בכללותה) שהסתייג ממנה, ולא בהשפעתו, גם

עליי אינה אהודה; ו"צנח לו זלזל", שאיני טועם בו מה שטעמו בו דורות ואנשים רבים כל כך. נעזרתי בפרטים הביוגרפיים והביבליוגרפיים במהדורה המומלצת מאד של כל שירי ביאליק שערך פרופ' אבנר הולצמן ואשר פורסמה ב-2004 ("חיים נחמן ביאליק – השירים", הוצאת דביר). ידענותו הגדולה של הולצמן, כתיבתו הבהירה וההסברים הקצרים שהוא מעניק לביטויים הקשים בשירת ביאליק הופכים את מהדורתו למהדורת חובה בכל בית עברי. בהעתקת השורות המנוקדות נעזרתי ב"פרויקט בן-יהודה" הנהדר, המרכז ברשת אוצרות ומטמונים של התרבות והספרות העברית.

אני מקווה שהקריאה המוצעת ב"אבני הבוחן" שלהלן תהנה ותעניין את הקוראים ותעודד את חלקם לשוב אל השירים המלאים.

א. הספרים

כמה "גוטנברג" הוא ביאליק! כמה "אפוליני"! כלומר כמה כרוך אחר הספרים ואחר האיפוק, כלומר כמה יהודי!

כבר ב-1892 (פורסם ב-1894), ב"אל האגדה", מתחילה שורת השירים הארוכה שלו שעוסקת בספרים, כרוכה אחריהם, ונאבקת בעצמה על כך.

בְּכֶם דְּפִי תִלְמוּד, בְּכֶם עֲלִים בְּלִים,
אֲגָדוֹת נַחְמָדוֹת וְקִדּוּמוֹת,
בִּימֵי חַיֵּי הַבְּלִי כִּי אֶהְגֶּה נִכְאִים –
בְּכֶם נִפְשֵׁי תַמְצָא תַנְחוּמוֹת.

*

"המתמיד", הפואמה המפורסמת שהתפרסמה בשלמות ב-1901, מותחת, כידוע, ביקורת על הנציג האופייני הזה של היהדות האדוקה: על הלמדן, איש-הספר, המפנה עורף לחיים, לטבע. אבל בו בזמן, אין להחמיץ את ההערצה של ביאליק לאיש הספר הזה ול"בית היוצר לנשמת האומה", קרי הישיבה.

מִי צִפֵּן הַקְּסָמִים בְּגוּיְלִים הַבְּלִים,
מִי נָתַן הַכֹּחַ לְאֲמָרוֹת עֲבָשׁוֹת,
לְחִצָּב לְהַבּוֹת מְלַבְּבוֹת חֲלָלִים
וְלִהְתּוֹ נִיצוּצוֹת מְעֵינִים עֲשָׁשׁוֹת?

וכן:

וַיִּצַר בְּגִמְרָא אֶת־מְלֵא כָל־נִשְׁמָתוֹ,
וַיִּצַר – וַיִּסְגֹר בְּעֵדוֹ לְנִצָּחַ.

וכן (למרות האירוניה, מהולה כאן הערצה אמיתית):

וּמִי אַתָּה שְׁמִיר, מִי־אַתָּה חֲלָמִישׁ,
לְפָנַי נָעַר עֲבָרֵי הָעוֹסֵק בְּתוֹרָה?

”הוֹ, הוֹ, אָמַר רַבָּא, תְּנִי רַבְּנָן!”
הַשְּׁחַר, הַגְּנֶה וְרִיחַ הַשְּׂדֵה
הַתְּעוֹפְפוֹ כְּעוֹף וַיִּמְחוּ כְּעֵנָן:

האם המתמיד הוא סמל לניוון או סמל לכוח?! תוהה המשורר. ההכרעה לכאורה ברורה – נגדו. אבל, בפועל, הפואמה מתחבטת בסוגייה, נפתלת עמה.

”מְאָרוֹת מְמָאוֹרוֹת” הורדו אלינו דורות על גבי דורות בידי תלמידי החכמים שלנו, שחיו חיי צער וסיגופין בעמלה של תורה! ובכלל, ”מי יוכל הוכיח, כִּי־נוֹצֵר הָאָדָם לְמָרְחָב יָדָיִם?” – שוב, אין כאן רק אירוניה, אלא גם התפעלות־אמת.

*

כי הרי

אִם־יֵישׁ אֶת־נִפְשָׁךְ לְדַעַת אֶת־הַמַּעֲיָן
מִמֶּנּוּ שְׁאָבוּ אַחֲרֶיךָ הַמוֹמְתִים
בִּימֵי הָרָעָה עוֹז כְּזֶה, תַּעֲצוֹמוֹת נִפְשׁ,
צֵאת שְׂמֵחִים לְקִרְאת מוֹת, לְפִשֵּׁט אֶת־הַצְּנוֹאֵר
אֶל־כָּל־מְאֻכְלֵת מְרוֹטָה, אֶל־כָּל־קִרְדָּם נְטוּי,
לְעֵלוֹת עַל־הַמוֹקֵד, לְקַפֵּץ אֶל־הַמְּדוֹרָה,
וּבִ”אַחַד” לְמוֹת מוֹת קְדוֹשִׁים –

כותב ביאליק בשיר שפורסם ב-1898 (“אם יש את נפשך לדעת”), ובכן, אם יש את נפשך לדעת מניין הכוח? – הוא עונה לשאלה בהמשך השיר – הרי שהכוח ו”המעין” נמצאים ב”בית המדרש”, “בְּדָף שֶׁל־גְּמְרָא בְּלָה”.

*

ב”מתי מדבר” (1902) משתמש ביאליק בכינוי הערבי לתיאור העם היהודי כ”עַם־הַקְּתָב”. בהקשרו בפואמה, זהו ביטוי של הוקרה ויראת כבוד (מלווה, אולי, באירוניה קלה על “מת” המדבר” המתקשים להיחלץ מכבליהם המסתוריים).

ואילו ב"בעיר ההרחה" (1903) מונה ביאליק בין תוצאות הפוגרום את התוצאה הדו משמעית הבאה: "תְּבוֹסֵת סְפָרִים וְגוֹיִלִים". לא רק ספרי קודש מושחתים וקרועים, אלא העם היהודי, עם הספר, הובס.

*

השכינה ב"לבדי" (1902) נאחזת במשורר בתחינה שלא יעזבנה. כי הרי:

כָּלֶם נִשָּׂא הָרוּחַ, כָּלֶם סָחַף הָאוּר,
שִׁירָה חֲדָשָׁה אֶת-בְּקָר חַיִּיהֶם הֲרַנִּינָה;
וְאֲנִי, גּוֹזֵל רֶךְ, נִשְׁתַּכַּחְתִּי מִלֵּב
תַּחַת כַּנְּפֵי הַשְּׂכִינָה.

השכינה אשר "נִתְגַּרְשָׁה מִכָּל-הַנְּזוּיֹת" נשארה רק ב"בית-הַמְּדַרְשׁ". דמעתה "על דף / גְּמַרְתִּי נִטְפָה".

*

כך גם ב"לפני ארון הספרים" מ-1910, שנחשב לשירו המגובש ביותר של ביאליק ביחס למסורת היהודית (חשוב לציין שהשיר נכתב אחרי הוצאת נוסח ראשון של "ספר האגדה"; ובהקשר זה, השיר מבטא לא רק רגע של מפח נפש עקרוני ביחס למסורת היהודית אחרי רגע של קרבה גדולה אליה, אלא, כמו שכל מי שעשה דוקטורט או עבודה מקיפה על יוצר או קורפוס מסוים יודע, מאיסה שנובעת מחשיפת-יתר. חשוב לא פחות לציין שעד סוף ימיו עסק ביאליק במסורת היהודית, וסמוך למותו הוציא ביאור משלו על סדר "זרעים" במשנה). אומנם, בשיר מובעת אכזבה מן הספרים וטינה להם, ובסוף השיר מופיעה הקריאה המפורסמת ללילה לבוא ולאסוף אל חיקו את המשורר העייף, המבקש התנסות חיה חלף אבק הספרים שדבק באצבעותיו (כך מפרש, כמדומני, פרופ' דן מירון) או המבקש למות (לפי פרשנויות אחרות); הנה חלק מהסיום הנורא ונורא-ההוד:

ומי יודע,
אם-לא בצאתי שוב לרשות הלילה
מפרות בקברות עם ובחברות רוח
ומאומה אין עמדי ולא אציל דבר,
מלבד האת הזה, אל כפי דבק,
ונה אבק הקדומים באצבעותי –
אם-לא עוד דל נריק משהייתי
אל הוד הלילה אשטחה את-כפי,

אֲבַקְשָׁה אֶל תְּעֹלֹמוֹת חֵיקוֹ נְתִיב
וּמְחֶסֶה רַךְ בְּכַנְפוֹת שְׁחֹר אֲדָרְתוֹ,
וְאֶקְרָא לוֹ, עַד-מוֹת עֵינַי: בּוֹאָה, לִילָה,
אֶסְפְּנֵי-נָא, הוֹד לִילָה, וְהֵלִיטְנִי,
אֶל-נָא תִתְנַפֵּר לִי; פְּלִיט קְבָרִים אָנִי,
וּמְנוּחָה תִּבְקַשׁ נַפְשִׁי, שְׁלוֹת עוֹלָם – –

אך למרות כל זאת, למרות הסיוס מלא ההוד והאנטי-גוטנברגי הזה, מובלעת ומובעת בשיר הזה גם דבקות בהם, בספרים היהודיים "גְנוּזֵי אַרוֹן, יְצִיאֵי לְבוּב, סְלוּיֵטָא, אֲמִשְׁטֶרְדָם וּפְרִינְקֶפּוּרְט"; אמביוולנטית, נוטרת טינה, אך דבקות בכל זאת.

הנה הפתיחה, עם המוטיב החוזר (שניתקל בו בהמשך) של האיש השב לביתו, השב לפרובינציה שהוא עוין אותה, אך גם מחובר אליה:

אֶת-פְּקֻדַת שְׁלוֹמֵי שְׂאוּ, עֲתִיקֵי גוֹיִלִים,
וּרְצוּ אֶת-נְשִׁיקַת פִּי, יִשְׁנֵי אֲבָק.
מִשׁוּט אֶל-אֵי נֶכַר נַפְשִׁי שְׂבָה,
וּכְיוֹנַת גְּדוּד, עֵיפַת גַּף וְחֶרְדָּה,
תִּטְפַּח שׁוֹב עַל-פֶּתַח קַן-נְעוּרֶיהָ.
הַתְּכִירוּנִי עוֹד? אֲנֹכִי פְּלוּנִי!
בְּן-חֵיקְכֶם זֶה מֵאָז וְנִזְיֵר הַחַיִּים.
מִכָּל חֲמוּדוֹת אֵל עַל-אַרְץ רַבָּה
הֲלֹא רַק-אֲתֶכֶם לְבַדְכֶם יִדְעוּ נְעוּרֵי,
לְגַן הַיֵּיתֶם לִי כַחַם יוֹם קִיץ
וְלִמְרָאֲשׁוֹתַי כַּר בְּלִילֵי חֶרֶף,
וְאֶלְמַד צְרוּר בְּגוֹיְלְכֶם פְּקֻדוֹן רוּחִי
וְלִשְׁלֹב בְּתוֹךְ טוּרֵיכֶם חֲלוּמוֹת קִדְשִׁי.

ואי אפשר להזכיר את "לפני ארון ספרים" בלי הדימוי המפורסם הבא המוזכר בו, עם משחק הצליל מבליט-הניגודים "אֶפְרַח רַךְ... מְשֻׁלָּךְ":

וְאֲנִי, אֶפְרַח רַךְ מְקֻנּוֹ מְשֻׁלָּךְ
בְּרִשׁוֹת הַלִּילָה וּמְחֶשְׁכִּיו – –
ועם הביטוי החריף הזה, "קְמוּט נַפְשִׁי":

ועתה, אחרי חליפות עתים,
ואני קמוט מצח כבד וקמוט הנפש,
ועם תמונת הנר המתאבד:
רק־להב נרי לבד עודנו גוסס
והוא נע ונד וקופץ קפיצת מותו,

*

"חלפה על פני" (פורסם ב-1917) הוא השיר הגדול על המאיסה במילים, על זנותן של המילים; כמו גם על תחושת החטא והסיאוב שיש בעצם הבגרות. הוא גם שיר עם הלך רוח רליגיזי עז; ועם הדימוי המזהיר, הלקוח, יש לשים לב, מאותם ספרים עצמם, מלאי המילים: שימוש יצירתי בפרשת נוח והתיבה, בדימוי המזהיר על המילים כיונים שהפכו לעורבים:

חלפה על־פני נשמת אפה, א־להים, ותלהטני,
וקצה אצבעך החריד רגע מיתרי לבבי,
ואני זחלתי ואדם ואכלא המית רוחי;
בתוכי התעטף לבי וזמרת־י לא־שטפה פי:
במה אבא אל־הקדש ואיככה תטהר תפלת־י? –
ושפתי, א־להים, שקצה כלה ותהי כשפת פגולים,
ומלה אין בקרבה אשר לא־נטמאה עוד עד־שרשה,
וניב אין אשר לא־התעללו בו שפתיים נאלחות,
ואין הגיג אשר לא־נסחב עוד אל בית הקלון.
יוני הזכות, שלחתני לעת בקר שממה,
שבו אלי לעת ערב – והנן ערבים מלמדי אשפתות,
צוחה נתעבה בגרונם ובשר נבלה בפיהם.
אפפוני מלים תופפות, כעדת קדשות כתרוני,
נוצצות בעדיי שוא ומתיפפות בחן רמיה,
חכלילות הפוך בעיניהן ורקב הזמה בעצמותן,
ובכנפיהן ילדי נאפופים, ממזרי עט ורעיון,
עתק ושחץ כלם, לשון רהב ולב נבוב.
והוא גם השיר עם הסיום המוחץ:

אל צפרי השדה אצא, המצפצפות לפנות בקר,
או אקומה אלכה־לי אל־הילדים, המשחקים לתמם בשער,

אָבא אַתְּ עָרַב בְּקֶהְלֶם, אַאֲלֶף שִׁיחַם וְלֶהֶגֶם –
וְטֶהֱרֵתִי מְרוּחַ פִּיֶּהֶם וּבְנִקְיוֹנָם אֶרְחֵץ שְׂפָתַי.

ב. חזרה מאוחרת

ב-1901 פורסם לראשונה "בתשובתי", אשר נכתב קודם לכן. זהו שירו של החוזר לביתו, שירו של מי שלא הצליח בחוץ לארץ, בפרפרזה על חנוך לוין, שירו של מי שלא הצליח להיחלץ מהפרובינציה. כמה תוקפנות ותוקפנות עצמית יש בשיר הזה, והן, ובעיקר האחרונה, חלק ממקור כוחו.

לֹא שְׁנִיתֶם מְקַדְמְתְּכֶם,
יִשָּׁן נוֹשָׁן, אֵין חֲדָשָׁה; –
אָבא, אָחִי, בְּחִבְרַתְּכֶם!
יַחְדּוֹ נִרְקַב עַד-נִבְאָשָׁה!

*

עוד שיר חזרה, "משוט במרחקים", שפורסם ב-1897. שתי שורות ממנו נחקקות במיוחד על שם משקלן וחריזתן הנוקבים, אך גם משום האירוניה הדו-קומית של "נַחְמָה" בְּ"זְכָרוֹנוֹת מְדֹאִיבִים" וב"דְּמָעוֹת". בקומה הראשונה של האירוניה זו אכן נחמה מפוקפקת. אך בקומה השנייה, הכוח הרגשי שמעניקים הזיכרונות הכואבים אך החרותים לנצח והיכולת לבכות הם אכן "תנחומות".

מִכָּל תְּנַחְמוֹתַי אֶל הוֹתִיר לִי שְׂתֵימָם:
זְכָרוֹנוֹת מְדֹאִיבִים עִם דְּמָעוֹת עֵינַיִם.

ג. האהבה והתשוקה

"עיניה", שיר הארוס הראשון של ביאליק. לפי פרופ' הולצמן חובר ב-1892 ופורסם ב-1895. היחס לארוטיות דו-צידי, נמשך ונרתע. דימוי הנחשים היוצאים מעיניה של הבחורה הנחשקת מבטא זאת בחריפות – למעשה מזעזע. מבט של אישה מצודדת מערער כל כך את המשורר הצעיר!

שְׁנֵי צְפָעוֹנִים, פְּתָנִים שְׁחָרִים,
אַרְאָה בְּקָעוֹ, גָּחוֹ
מֵעֵינֶיהָ אֶל-לְבָתִּי,
יִרְדּוּ אֶף-נִשְׁכוֹ;

*

היחס הדו-ערכי הייחודי הזה למיניות חריף, חזק, מזעזע ועקבי. הוא לא יחס "בריא", כמו בן (ברנר תהה בעקבות שירי האהבה של ביאליק, הנערצים עליו בעיקרם, האם לא צדק אוטו ויינינגר בדבריו על המיניות היהודית החולה; אך התנחם בהיזכרו בכך שהעם היהודי הוציא גם משוררים כטשרניחובסקי וזלמן שניאור, שמציגים מיניות "בריא"). אבל שירה, לעיתים, מדגישה דברים שקיימים במינון מתון אצל רובנו ואנו חיים דרכה – בדמיון, במקום במציאות – זוויות חיים שונות וייחודיות. כך ב"העיניים הרעבות", שפורסם לראשונה ב-1901. "העיניים הרעבות", "השפתיים הצמאות", "העפרים הערבים", כל "חמודותיך ששבעה כשאלו!" [לא-תדענה]. כל אלה הפכו את ה"זך" לדלוח. העונג הארוטי, וליתר דיוק "מכאוב הענג", נקנה במחיר כה רב (וכמו כן, הביטוי "מחיר" מכניס את האישה הנחשקת לקטגוריה זנותית)!

רגע קטן מאשר הייתי בלי-חוק, ואברך
את-היד החלקת לי מכאוב הענג הערב;
וברגע קטן של-תענוג, של-אשר וגיל, עלי חרב
עולם מלא – מה-גדול המחיר שנתתי בבשרך!

*

גם הביטוי המאיים "ארבתי" – וכמו כן הסטוקריות המתוארת עצמה – ב"הלילה ארבתי" (מ-1901) אינם "בריאים" במיוחד (אם כי רוחשי טוב ולא חוצים את הגבול, כפי שניכר מהמשך השיר). אבל הם גם בלתי נשכחים:

הלילה ארבתי על-חדרך
ואראך שממה החרשת;
בעיניך הנבוכות בחלון
נשמתך האבדה בקשת –

*

לא "בריא" הוא גם הפיצול שנעשה בנשמת הגבר (אך גם האישה, לעיתים) בין אהבה יצרית וחושנית לאהבה בלומת-מטרה, כמו שכינה אותה פרויד, אהבה לא מינית. אבל אותו פרויד אמר שהפיצול הזה הוא מהתופעות השכיחות ביותר שהוא נתקל בהן בקליניקה שלו. "בריא" או "חולה" – הפיצול הזה נמצא באחד השירים הגדולים של ביאליק, שבו פונים לנמענת הנשית ומבקשים שתהיה "אם" ו"אחות" כדי שיוכלו לקונן בחיקה (!) על היעדר האהבה (!).

הנה השורות הבלתי נשכחות:

הכניסיני תחת כנפך,
והי לי אם ואחות,
ויהי חיקך מקלט ראשי,
קן-תפלוטי הנדחות.

ובעת רחמים, בין-השמשות,
שחי ואגל לך סוד יסורי:
אומרים, יש בעולם נעורים –
היכן נעורי?

ועוד רו אחד לך אתודה:
נפשי נשרפה בלהבה;
אומרים, אהבה יש בעולם –
מה-זאת אהבה?

*

ועם זאת, יש בשירי ביאליק התפעלות חוזרת ונשנית מאהובה עצמאית גאה, ההולכת מעם המשורר לדרכה. כך בשיר המאוחר "לנתיבך הנעלם" (1928), הנפתח במילים המתפעלות מברירתה של האהובה (על אף שבית הכלא בו מדובר הוא המשורר עצמו!):

לנתיבך הנעלם פסופה זנקת
ותפרצי פתאם בית-כלאך,

והשוו לפתיחת השיר שקדם לשיר זה בעשרים שנה, "הולכת את מעמי" (1907):

הולכת את מעמי – לכי לשלום
ויהי רצונך לבדו נר לנתיבך,

אך המשורר המתפעל ב"לנתיבך הנעלם" הוא גם משורר פגוע, החווה בחרונו שעצבותו תרדוף לעד את אהובתו הנמלטת.

ואם את עזוז סער ואני כבד חלמות –
עד ראש גבעות עולם ועד ירפתי תהמות
ירדפך יגון כל-לילותי וימי;

*

הכמיהה לאהבה, הקריאה לאהבה, קורעת לב ב"איין" מ-1904. המשורר מוכן למות בין שדיה של האהובה ובלבד שתשוב מהר, מהר ("באי, באי") ותשיב ולו לשעה קלה "גזלת נעוריו".

ממקום שאַתְּ נִסְתַּרְתְּ שָׁם, יְחִידַת חַיִּי
וּשְׁכִינַת מְאוּיִי –

הַגְּלִי־נָא וּמַהְרֵי בְּאֵי, בְּאֵי
אַלִּי מִחְבוּאִי;

וּבְעוֹד יֵשׁ גְּאֻלָּה לִּי – צְאִי וּגְאֻלִּי
וּמְלָכִי עַל-גּוֹרְלִי;

וְיוֹם אֶחָד גְּזֻלַת נְעוּרַי לִי הִשִּׁיבִי
וְהַמִּיתִינִי עִם-אַבִּיבִי.

וְתַחַת שְׁפָתוֹתֶיךָ יִכְבֶּה-נָא נִיצוּצֵי
וּבֵין שְׁדֵיךָ יוֹמֵי אוֹצִיא,

והנה גם כאן מופיע הספר! מופיעה הגמרא! שבין אותיותיה, בין היתר, ביקשה נפש המשורר את התגלותה של האהובה הנחשקת.

וְכָל-הַיּוֹם בֵּין אוֹתִיּוֹת הַגְּמָרָא,

בְּקֶרֶן אוֹר, בְּדַמוֹת עֵב בְּרָה,

בְּזִכָּה מִתְפַּלּוֹתַי וּבִטְהַר-הַרְהוּרֵי,

בְּנֻעִים הַגִּיּוּנִי וּבְגֵד־לִיסוּרֵי –

לֹא-בִקְשָׁה נִפְשִׁי כִּי אִם-הַגְּלוּתְךָ,

רַק-אוֹתְךָ, אוֹתְךָ, אוֹתְךָ...
בואי, בואי, מבקשים אותך, אותך, אותך.

בואי, בואי, מבקשים אותך, אותך, אותך.

*

אכן ביאליק הוא משורר היודע תשוקה מה היא. ראו את התיאור המצמרר של הרעב הארוטי המניע את העולם ב"הולכת את מעמי" (1907).

וְאֲנִי יִדְעֵתִי,

עוֹד יִפְשְׁטוּ עַל-פְּנֵי הָאָרֶץ כָּלָה

בִּירֵיעַת תְּכַלְתֶּם הַמְּשַׁבְּצָת זָהָב

כִּכּוּשִׁיּוֹת הַשְּׁחָרוֹת – לֵילֵי קִיץ,

מִתּוֹקֵי לֵילוֹת, קוֹדְחִים וּמַחְרִישִׁים,

מְעַלְפֵי שְׁחוֹר וּכְלִילֵי הַכּוֹכְבִים,

כָּל-כּוֹכֵב רִמּוֹן זָהָב, רִמּוֹן זָהָב;
וְרוֹת הַרְהוּרֵי חֲטָא וּיְגַעַת חֲמֻדָּה
בְּחִיק הַלֵּילָה תִרְבֵּץ פֶּלֶה-הָאָרֶץ;
וּפְתָאָם תִּקּוּם דְּמָמָה גְדוּלָּה, רִבָּה,
וְרִטֵט חֲשֵׁק יַחֲלֵף כָּל-הָעוֹלָם,
וּנְנַעְרוּ כּוֹכְבִים שְׁפָעוֹת שְׁפָעוֹת,
וּנְתַכּוּ הֵמָּה וּמִכְתוּתָם אֲרֻצָּה
כְּנַפֵּל שֶׁלֵּל עָלַי זָהָב בְּשִׁלְכָת;
וּקְלוּי תֵאוּה וְאֶכּוּלֵי חֲשֵׁק
אִישׁ אִישׁ בְּרַעְבוּ וּבְצָמָאוּ יֵצֵא,
יִגְשֵׁשׁ קִיר כְּעוֹר, יַחְבֵּק אֶבֶן,
יִתְחַבֵּט אֲרֻצָּה, יִזְחַל עַל-גְּחוֹנוֹ,
לְלִקֵּט רִסִים פּוֹ אֶחָד, פּוֹרוֹר אֶחָד
מָמָה שֶׁהַשְּׁלִיף לּוֹ מַעַל כּוֹכְבוֹ
וְלִמְצָא מְלֵא כַף אֶהְבָּה, קֶרְטוּב אֲשֶׁר –

לילי קיץ פושטים כרקדניות "כושיות שחורות"; "רטט חשק" בתוך דממה מחרישת אוזניים של תאוה; "רוֹת הַרְהוּרֵי חֲטָא וּיְגַעַת חֲמֻדָּה" הארץ; "קְלוּי תֵאוּה" (שרופים מרוב תשוקה!), "אֶכּוּלֵי חֲשֵׁק", האנשים, מחבקים מכל הבא ליד בשביל "כַף אֶהְבָּה", "קֶרְטוּב אֲשֶׁר"!

דווקא על רקע זה, הלקוח מהמשכו של השיר, נחקקת פתיחתו המאופקת, מלאת ההדר, המשלחת את האהובה חזקת הרצון לדרכה שלה:

הוֹלְקָת אֶת מַעְמִי – לְכִי לְשִׁלּוֹם
וְיֵהִי רְצוֹנֵךְ לְבִדּוֹ נֵר לְנִתְיָבְךָ,
וּמִצָּאִי אֶת-הַשְּׁלֹנָה בְּאֲשֶׁר תִּהְיִי.
אָנִי? אֶל-תִּתְּנֵי לֵב – אֵינִי גְלָמוּד:
כָּל-עוֹד הַשְּׁמֶשׁ יִףּ בְּצִאתוֹ וּבְבֹאוֹ
וּכּוֹכְבֵי-אֵל לֹא-נִלְאוּ עוֹד מִרְמֹז לִי –
עוֹד לֹא יִרְדְּתִי מִכָּל-נְכֻסִי
וּמַעַיִן תִּנְחַמוּתִי עוֹד לֹא-דָלֵל.

ביאליק המשורר, בניגוד לאל ב"בעיר ההרגה", לא ירד מנכסיו (ועל האל, להלן).

*

אותה תשוקה מאכלת ומהממת מ"הולכת את מעמי" מופיעה בעוז בעוד שיר מאותה שנה, ב"היה ערב הקיץ" (1907), תשוקה ששותפים לה כוהנים גדולים ומגדלי חזירים (איזה צירוף!), אותם "מאוויים גדולים" לחטאים שהינם פעוטים כל כך, בסופו של דבר; אותו ייחול ל"כוכבים צנועים", כלומר לא מאירים מדי, מאפשרים מעשים בחושך, אך "צנועים" גם כהפך מהפרוצות בסוף הבית. ובכן, "היה ערב הקיץ" –

ובנות לילות נפות שזורות מזורות בלבנה
חויטי כסף מזהירים,

והן ארגות כסות אחת לכהנים גדולים
ולמגדלי חזירים.

היה ערב הקיץ. כל הבתים נתרוקנו
ונתמלאו הגנים;

יצא אדם, כדרכו, במאוייו הגדולים
לחטאיו הקטנים.

קצרה רוח האדם, פלו עיני מיחל –
ותפלתו האחת:

"הכוכבים הצנועים, מהרו צאתכם מלמעלה,
והקדשות מתחת!"

*

אך למרות הדחפים הדיוניסיים ואף הניהיליסטים שמבטאים כמה משיריו של ביאליק (שגם הם, אולי לא מיותר לומר, וכמו שירי המיניות שהוזכרו לעיל, מאפשרים לנו לחוות באמצעות האמנות רגשות לא "בריאים", וכך, במובן מסוים, לביית אותם, לאלף אותם, ללמוד לחיות איתם, כמיטב המסורת האפולינית), למרות זאת יש לדידו "צ'לם אֶ-לֵהִים בְּעוֹלָם" ובאדם. כפי שהוא כותב ב"יהי חלקי עמכם" (פורסם ב-1917):

יהי חלקי עמכם, ענוי עולם, אלמי נפש,
רקמי חיהם בסתר, צנועי הגות ועלילה,
[...]

אתם השומרים הנאמנים לצ'לם אֶ-לֵהִים בְּעוֹלָם!

ד. הכוח והמוסר

היחס של ביאליק לכוח אמביוולנטי מאוד. ההיסטוריה תבעה התייחסות לנושא, אך גם חושיו החדים, כנראה, בישרו לו שזו תהיה סוגייה חשובה בהתעוררות הצינונית של זמנו. העם יידרש

להילחם במשך דורות על דורות על ארצו. אבל ביאליק, ביסודו, אינו איש מלחמה. והוא אף מנגיד בין המשורר ללוחם. במונן הזה שימשה שירתו של ביאליק מעצור מוסרי כביר בהשפעתו על התנועה הלאומית העתידית: בכוח משתמשים כשאינן ברירה – אך לא עושים ממנו פולחן. הנה כך, כבר ב"שירת ישראל" מ-1894.

אֶדְנִי לֹא קָרָאִי לְתַרְוַעַת מְלַחְמָה,
גַּם רִיחַ מְלַחְמָה מְאֹד יַחֲתַנִּי;
אֶלְפֵת כִּי־אֲשַׁמַּע קוֹל חֲצֻצְרָה בְּרָמָה –
וְכַנּוֹר וְחָרֵב – לְכַנּוֹר הַנְּנִי.

היחס הסולד הזה מהכוח נתפס על ידי ביאליק כחלק מהמורשת היהודית. מורשת הספר, בית המדרש, הכינור. כך ב"על סף בית-המדרש" שב-1896, בו יוצא ביאליק נגד התוקפנות הגויית. אם הברירה היא להיות כפיר טורף או כבש נטרף – המשורר מעדיף להיות כבש.

מְהִיּוֹת כְּפִיר בֵּין כְּפִירִים אֶסְפֶּה עִם־כְּבָשִׁים.
לֹא חוֹנְנֵתִי בְּמַתְלָעוֹת וּבְצִפְרָנִים –
כָּל־כַּחֲזִי לֹא־לֵהִים, וְאֵלֵהִים – חַיִּים!
הַמְשׁוֹרֵר הָאֶפּוֹלִינִי־יְהוּדִי סוֹלֵד מֵאֲלִימוֹת וּשְׂכִירוֹן:

לֹא הַכּוֹת בְּאֶגְרָף אֶת־יָדֵי לְמִדְתִּי,
וּבְתִירוֹשׁ וּזְנוּנִים לֹא־כִלִּיתִי כַּחֲזִי;
לְשִׁיר שִׁיר יֵי בְּתַבֵּל נוֹלְדֵתִי,
שְׁבִי־י – שְׁבִי צֶדֶק, צִיד מִשְׁפָּט – מְלַקּוֹחִי.

*

בהקשר זה יש להזכיר את השורות הבלתי נשכחות מ"מתי מדבר" (1902) המבטאות את עזות הפנים המרשימה כל כך של מתי המדבר, המשולים, אולי, לציונים הראשונים, עזות פנים שאומנם מתחלפת בתנומה עזה ומוזרה, אך אינה מסלקת הוד ממתני מדבר.

אֲנַחְנוּ גְבוּרִים!
דוֹר אַחֲרוֹן לְשַׁעֲבוּד וְרֵאשׁוֹן לְגֵאֲלָה אֲנַחְנוּ!
דְּנוּ לְבִדָּה, דְּנוּ הַחֲזִיקָה
אֶת־כְּבֹד הָעֵל מֵעַל גְּאוֹן צוֹאֲרָנוּ פְּרָקָה.
וכן:

הַנְנוּ וְעֵלֵינוּ!
אִם-אֶסְפֵּה הָאֵל מֵעַמְנוּ אֶת-יָדָיו
וְאָרוֹנוּ מִמְקוֹמוֹ לֹא-יָמוּשׁ –
נַעַל-נָא אִפּוֹא בְלַעֲדָיו!

*

ואם תתגלה אכזריות בבני אברהם, יצחק ויעקב, הרי היא תוצאה של עינויי הגויים. ביאליק מקדים את גולדה שאמרה שלעולם לא נסלח לערבים על שאילצו את ילדינו להרוג בילדיהם.

כך או כך השורות ב"אין זאת, כי רבת צררתונו" (1903) אינן נמחות מהזיכרון:

אֵין זֹאת, כִּי רַבַּת צָרְרִתוֹנוּ,
אִם לְחֵיתוֹ טָרַף הַפִּכְתוֹנוּ,
וּבִאֲכֹזְרֵי חַמָּה
אֶת-דְּמָכֶם נִשְׁתִּי לֹא-נִרְחַמָּה,
אִם-יַעֲזוּר כָּל-הַגּוֹי וַיָּקָם
וַיֹּאמֶר: נָקָם!

ב"בעיר ההרגה" סוגיית אזלת היד היהודית (והצורך בכוח יהודי) הגיעה עד משבר והיא תידון מייד.

ה. התשוקה לאדמה

בשיר שנכתב ב-1894 ופורסם ב-1897 ("בשדה") מופיעה התמונה העזה ויוצאת הדופן הבאה: ההתרפקות על הטבע, כמו גם הכמיהה הציונית לארץ ישראל, ההידפקות של היהודי הנודד על דלתות האדמה או ארץ-מולדת, היא כמיהה נואשת של עולל לשד!

אֶת-פְּנֵי בְקָרְקַע אֲכַבְשָׁה, לְאַרְץ הַרְטֻבָּה אֶפְלָה,
אֲשֶׁאֲלָה אֶת-פִּי הָאֲדָמָה וְאֶבְךָ הַרְבֵּה בְּכָה אֶל-חִיקָה:
הַגִּידִי לִי, אֲמִי-אֲדָמָה, רַחֲבָה, מְלֵאָה וּגְדוּלָה –
מִדּוּעַ לֹא-תַחְלָצִי שְׂדֵךְ גַּם-לִי נֶפֶשׁ דָּלָה שׁוֹקֵקָה?

ו. לבד

השיר "ביום קיץ, יום חום", שפורסם ב-1900, הותיר רושם עז על ברנר וגנסין הצעירים, בתיאור הבלתי נשכח של ברנר בהספדו על חברו-לשעבר, גנסין. הסיום הוא הנחקק במיוחד, כאן: אחרי הבטחת החברות והסיוע לחבר בקיץ ובחורף, מכריז המשורר על יחידיותו: בסתיו, בעת דכדוך, האדם לבדו – ובדד גם ירצה להיוותר.

אך בבא תור הסתו, בימי סגריר ועב;
עמום שומם היקום, רפש הולך ורב,
דלף טרד על-גג, עש בקרב לבב –
בי, עזבני לנפשי, אח חנון!
בשממון הזה אחפץ בך היות;
ובהתעטף הלב ובהיותו למסוס
אל-תראני עין זר, זר לא-יבין את-זאת –
ועירי אחרישה ביגוני.

*

האינדיבידואליזם העיקש הזה מוכרז בגאון גם בפתיחה המפורסמת ל"לא זכיתי באור מן
ההפקר" (1903):

לא זכיתי באור מן-ההפקר,
אף לא-בא לי ברשה מאבי,
כי מסלעי וצורי נקרתיו
וחצבתיו מלכבי.
ניצוץ אחד בצור לבי מסתתר,
ניצוץ קטן – אך כלו שלי הוא,
לא שאלתיו מאיש, לא גנבתיו –
כי ממזני ובי הוא.

ז. הזעם

חלק מהכוח של ביאליק הוא הזעם שלו. ביאליק הוא משורר מלא חרון. ובכך הוא ממשיך
הנביאים העבריים כמו גם ממשיכן של פרשות הקללה בתורה, השוצפות קוצפות בזעם רהוט,
בדברי בלע מרהיבים.

הנה שיר זעם מוקדם ("על לבבכם ששמים", 1901) עם דימוי זועם בלתי נשכח (מזוזת הלב
שנפסלה) ולבסוף דימוי אנטי-פאתוס, מנמיך במכוון, בלתי נשכח אף הוא (חתול מפהק על
המזבח המושבת).

בחרבת לבבכם המזוזה נפסלה,
על-כן שם השדים יכרכרו יהימו,

ואז:

ועלי-מעזי מזבח לבבכם ששמים
ייליל ויפהק חתול השממון.

*

מעבר דומה מפאתוס לבאתוס, מהוד ליום-קטנות, מצוי ב"דבר" מ-1904. אש המזבח וניצוץ מהלב משמשים להדלקת סיגריה (המאירה באישה חיוך של זדים!), ל"על האש" ולשפיתת סיר לתה או קפה או בישול כלשהו (!):

את-רצפת האש מעל מזבחה זרה הלאה, הנביא,
ונטשתה לנבלים –
תהי להם, לצלות עליה צלים ולשפות סירם
ולהחם כף-ידם,
ואת-הניצוץ מלבבך זרה, ויהי למו להצית
גלום הקטרת אשר בפייהם
ולהאיר על שחוק הזדון, האורב כגנב תחת שפמם,

*

ואיזה זעם רהוט מרהיב, איזו פלסטיות, יש בשיר "אכן גם זה מוסר אלוהים" (1904), שבו ניתך חרון המשורר בעם שמאפשר לכישרונות היהודיים הגדולים (גרמזים כאן פסלים כדוגמת הפסל היהודי-רוסי אנטוקולסקי) לתרום מחילם לאומות העולם ולא לעמם שלהם אך גם ניתך על הכישרונות הנוטשים עצמם:

ושפכתם את-רוחכם עלי כל-שיש נכר
ובחיק אכן זרה את-נפשכם תשקעו;
ובעוד בשרכם מטפטף דם בין שני זולליכם –
תאכילום גם-אכול את-נשמתכם.

הגויים אוכלים את בשר היהודים והיהודים מתנדבים להוסיף להם לקינוח גם את נשמתם! וכן:

ואשר יגדל מבניכם נשר ועשה כנף –
מקנו תשלחוהו לנצח;
וגם כיימריא, צמא שמש ואדיר, במרום –
לא-אליכם המאורות יוריד;

אלא יוריד את המאורות לאומות העולם.

*

חרון המשורר וזעמו הקדוש לא יכלו גם במותו. כך הוא מתנבא ב"ידעתי, בליל ערפל" (1906):

יְדַעְתִּי, בְּלִיל עֶרְפֶּל כִּכּוֹכְבַּ אֲכַבֶּה פְּתָאם
וְלֹא יָדַע כּוֹכֵב אֶת־קְבוּרָתִי,
וְאוֹלָם חֲרוֹנִי עוֹד יַעֲשֶׂן אַחֲרֵי כְּפֵי הַר־פְּרָצִים
אַחֲרֵי כְבוֹת לְהַבּוֹ,
וַיְחִי בִּינֵיכֶם כָּל־עוֹד יְמֵי הָרַעַם בְּגִלְגַּל
וְזַעַף גְּלִים בְּאֲקִינּוֹס.

*

זעם הנביא-המשורר עז, אך העם אינו סדן מספיק חזק על מנת לשאתו, על מנת לקבל את מכת פטישו. מכאן הדימוי המדהים ב"חווה, לך ברח" (1910):

לֹא־מִצָּא תַחַתָּיו סֶדֶן פְּטִישִׁי,
קַרְדָּמִי בָּא בְּעֵץ רְקִבּוֹן.

*

חרון המשורר-הנביא פועם ברקות גם כשהוא משליך מעליו בזעם את גלימת הנביא. ביאליק היה הסלבריטאי של התרבות העברית, ובמלאת לו חמישים נחגג יום ההולדת ברחבי כל העולם היהודי. וביאליק? הוא השיב בשיר זעם גדול, אנטי-נביאי, "שחה נפשי" שמו (1923) ובו השורות הפותחות האדירות, על פי מימרת חז"ל "איסתרא בלגינא קיש קיש קריא", כלומר מטבע איסר פשוט הנמצא לבד בקנקן משמיע רעש וצלצולים:

שְׁחָה נַפְשִׁי לְעֶפֶר
תַּחַת מִשָּׂא אֶהְבֶּתְכֶם;
אֶלְלִי, כִּי הִיִּיתִי
אֶסְתָּרָא בְּלִגְיָנַתְכֶם!
וְלָמָּה שָׁתֶם עַל־נְוִי?
מַה־חֲטָאתִי, מַה־כַּחֲסִי?
לֹא מְשׁוֹרֵר, לֹא נְבִיא –
חוֹטֵב עֲצִים אֲנֹכִי.

ח. הסוד והלילה

חלק משירי ביאליק כדאי לקרוא בלילה. ב"רזי לילה" מ-1899 המציאות הלילית מעוררת את המשורר.

אך מי זה ירשיעני, משורר עני,
בשבתי לילה בדרך אל-שלחני,
ולנגדי צל משנה מכרכר על-הקיר –
אם-נפשי התעוררה, דברה שיר?

או אז, בלילה, נגלית המציאות כמציאות סודית, רוית, חדר לפנים מחדר:

ומעט מעט נגלו פני הלוט
ויקא צל את-צל, סוד גלה סוד.
וקול לקול, וקו לקו, וצל לצל –
ואכיר אותך בכל-צפוניך, שר של-ליל!

*

הסוד הוא עיקר גדול אצל ביאליק. הסוד – בפתחה הידועה לשיר "זוהר" (1901) נמצא בתוך המשורר ("דבר-מה בל-ידעתי כִּיִּן בִּי הַמָּה"); בפינה הנסתרת שממנה הוא צופה בעולם ("ואתור מחבאים"; "ואשאף כל-ימי סתרים ודממה"); ולבסוף, בעולם הנצפה עצמו ("רזיהם").

בעצם ילדותי יחידי הצגתי,
ואשאף כל-ימי סתרים ודממה;
מגופו של-עולם אל-אורו ערגתי,
דבר-מה בל-ידעתי כִּיִּן בִּי הַמָּה.
ואתור מחבאים. שם דם נסתכלתי,
כמו צפה הייתי בעינו של-עולם;
שם נגלו לי חברי, רזיהם קבלתי
ואחתם בלבבי האלם את-קולם.

*

הסוד הוא גם עומקו הנסתרים של המשורר. רק נדמה לכם, קוראיי, שאתם רואים אותי עד סופי, דרך חרוזי ושירי: לסוף דעתי ונפשי לא ירדתם ולא תרדו. כך קורא ביאליק בשיר המאוחר "גם בהתערותו לעיניכם..." (1931). "להתערות" פירושו להתערטל.

גם בהתערותו לעיניכם, ועד למעמקיו –
אל תצהלו כאבירים.

[...]

שוא תחפשוהו במחבואי חרוזיו – גם אלה
אך כסות המה לצפוניו,
מבעד לטוריהם, כמו מבינות לחרכי סוגר,
לביא לזהט וזומם יציץ,

ט. שורות קצרצרות לא נשכחות

והנה בפשטות שורה בלתי נשכחת מ"כוכב נידח" מ-1899:

אבי – גלות מרה, אמי – דלות שחרה;

והנה ביטוי לקוני נחקק, "היתה רוח אחרת", בפתח "פעמי אביב" (1900).

ושורה חקוקה פשוטה מ"מתי מדבר" (1902):

ושבה הדממה כלשהיתה.

והבריכה השלוחה המשקפת את ענפי העצים שמעליה ("הבריכה", 1905)

לבדה תחלם לה חלום עולם הפוך

ואילו העצים שמסביבה שקועים בעצמם כמו מתפלל המכוסה בטליתו:

כל-אחד מאפיל על-עצמו בצמרתו

ומהרהר לו בצנעה הרהור לבו.

והבשורה הנוראה בפי הנביא ב"דבר" (1904) שאינה רק מרה כמוות אלא הינה המוות

בכבודו ובעצמו:

ויהי דברך מר כמות, ויהי הוא הוא המות –

נשמענו ונדעה.

והמשורר הנביא הקורא על עמו בשיר מ-1931 ששמו כשם תחילת השורה:

ראיתכם שוב בקצר ידכם ולבכי סף דמעה.

י. דעיכה וכאב

תהליך של דעיכה והיכבות, של אילווחו של מקור טהור, מעיק על נשמת ביאליק משלב מוקדם והוא המקור האנרגטי האדיר של כמה משיריו הגדולים: ההכרה בכך, הכמיהה האדירה

לביתוק הכבלים, וחזרה נואשת אל העבר הטהור המתרחק והולך במראה האחורית של החיים. הנה בית מפורסם (מ"זריתי לרוח אנחתי", 1901) ומוזיקלי העוסק בכך, שחלק מכוחו הוא ההכפלה של הפיחות המדגישה את מהירותו וקטנוניותו ("נטפים נטפים", "רשפים רשפים").

אמר-לו: בי נבע מקור אורה –
וייבש נטפים נטפים;
בלבבי שלהבת יקדה –
ותדעך רשפים רשפים.

*

והנה שיר שלם ("הקיץ גוע", פורסם ב-1908) על דעיכה, על מעבר מהקיץ לחורף, מיום זוהר ליום קטנות. הקיץ האדום גוע בסתו השלכתי, האדום גם הוא, ואראז ימשול החורף האפור: אפור באדרותיו, בנעליו, בתפוחי האדמה שלו.

הקיץ גוע מתוך זהב וכתם
ומתוך הארגמן
של שלכת הגנים ושל עבי ערבים
המתבוססות בדמן.
ומתרוקן הפרדס. רק טילים יחידים
וטילות יחידות
ישאו עינם הנוהה אחרי מעוף האחרונה
בשירות החסידות.
ומתיתם הלב. עוד מעט יום סגריר
על-החלון יתדפק בדממה:
"בדקתם נעליכם? טלאתם אדרכתכם?
צאו הכינו תפוחי אדמה".

*

אך מאידך גיסא, ההתרפקות הזו על אידיאל מושלם וצבעוני הופכת את המציאות האפורה לגיהינום. כך ב"עם דמדומי חמה" (1902):

הם האיים הרחוקים, העולמות הגבהים
זו בחלומות ראינום;

שְׁעֵשׂוֹנוֹ לְגָרִים תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם,
וְחַיֵּינוּ – לְגִיהֶנָם.

*

בתהליכי הדיכאון העז שמתאר ביאליק פעמים רבות שמור מקום מיוחד לרגע בו הדיכאון, רגש מכאיב אך לפחות מלא פאתוס, הופך למהו תפל ומשעמם ולא מצודד. אלה רגעים גאוניים כשביאליק נוגע במה שניתן לכנות הדיכאון-שבתוך-הדיכאון, באותו רגע שהדיכאון מאבד את הדבר החיובי היחיד שיש בו: חיות עזה.

הנה חושך הלילה העז ב"כוכבים מציצים וכבים" (1908):

כּוֹכָבִים מְצִיצִים וְכָבִים,
וְאֲנָשִׁים בְּחֹשֶׁךְ נְמָקִים;
הַבִּיטָה בְּכָל וּבְלִבִּי –
מְחַשְׁכִּים, יְדִידִי, מְחַשְׁכִּים.

שהופך לפיהוק של לבנה "פגומה" (!):

וְהַלִּילוֹת – הוּי, כְּמָה עֲצָלִים!
אֲפִלוּ הַלְּבָנָה הַפְּגוּמָה –
גַּם־הִיא מְפַהֶקֶת עֵיפָה
וּמְצַפֶּה לַיּוֹם מְתוֹךְ תְּנוּמָה.

*

שירת הצרצר, ב"שירתי", 1901, היא המקור ממנו נחלתתי את שירי". הצרצר מגיב לפאתוס העז של הדלות שמתאר-מעלה המשורר לעינינו בתחילת השיר באופן נעדר-הפאתוס הבא, פאתוס של היעדר פאתוס:

אֲזוֹ הַצִּיץ הַצְּרָצֵר מְנַקֶּרֶת הַקִּיר
וַיִּנְסֵר שִׁירְתוֹ הַיְבֹשָׁה, הַרִיקָה,
כְּעֵשׂ קוֹסְסָה לְבִי, נְשָׁמְתִי בּוֹקְקָה.
לֹא־זַעֲפָה שִׁירְתוֹ, לֹא־נַחְמָה, בְּכַתָּה,
גַּם־קֵב לֹא יִדְעָה – שׁוֹמְמָה הִיְתָה;
שׁוֹמְמָה כְּמוֹת, כְּהֵבֵל חַיִּי תִפְלָה,
וְאַבְלָה, בְּלִי אַחֲרִית וְתַכְלָה אַבְלָה.

*

והנה (ב"והיה כי יארכו הימים" מ-1908, שלו כותרת המשנה האירונית "מחזיונות הנביאים האחרונים") השיממון הדקדנטי הזה, שממנו אולי ירא המשורר יותר מאשר מהדיכאון:

והיה כי יארכו הימים – והנם ככל ימות עולם,
 מראה אחד להם ולתמול ולשלשם,
 ימים סתם, מעוטי נחת ורבי גיעה –
 ותקף השממון את-האדם והחיה יחד;
 ויצא איש עם דמדומי החמה אל שפת הים לשוח,
 וראה והנה הים לא-יגוס –
 ופקק;
 ואל-הירדן יצא, והנה לא-נסוג לאחור –
 ופקק;

*

השאיפה הזו לכבוד עצמי, ולו ברגע הדיכאון, והתיאור של ניוונו של הדיכאון בהופכו לשיממון תפל, היא המקור לצמד השורות הבלתי נשכחות מ"בית-עולם" (1901). נפש המשורר הרגישה מתה אלף מיתות ביום: האם לא עדיפה מיתה מפוארת וסופית אחת?

תחת מותך לרגעים אלה מיתות ביום –
 מות אד-פעם, דעך פתע, נוחה שלום ודם!

*

אבל הכאב הוא גם מקורם של השירים. כך בשורות הגדולות מ"לא זכיתי באור מן ההפקר" (1903): "פטיש צרותי הגדולות" מכה על הלב, או אז דומעת העין ומהעין הדומעת מגיע השיר, מגיעים החרוזים:

ותחת פטיש צרותי הגדולות
 כי יתפוצץ לבבי, צור-עזי,
 זה הניצוץ עף, נתז אל-עיני,
 ומעיני – לחרוזי.

יא. פלסטיות

ב"מתי מדבר" (1902) מצויים כמה תיאורים פלסטיים-חושניים עזים. הנה הנשר הנוחת על טרפו:

וּפְתָאם יִדְעוּעַ הָאוּיר – וּמִשֶׁק כְּנָפִים – וּמְפֹל!
נִחְבֵּט בְּמֵלָא כְּכַד גּוֹפּוֹ וַיִּפֹּל עַל טְרַפּוֹ בְּאַחַת
נֶשֶׁר גְּדֹל-אַבְר בֶּן-צְוּרִים כְּפּוּף חֲרָטִם וְעָקוּם צִפְרָנָיִם:
אך הוא נסוג לאחור, הנשר, מאימת מתי המדבר. ורק עדות אחת נותרה לניסיונו:

וּזְמַן רַב עוֹד תִּרְעַד מְלִמְטָה, אַחוּזָה בְּחֶדוֹ שֶׁל-רִמָּח,
אַחַת מִנּוּצוֹת הַנֶּשֶׁר, שֶׁנִּשְׁרָה וְאַבִּיָּה לֹא-יָדַע;
וְעִזּוּבָה וִיתוּמָה שֶׁם תִּפְרָפֵר וְתִזְהִיר עַד-נִפְלָה לְאַרְץ –
וְשָׁבָה הַדְּמָמָה כְּשֶׁהִיָּתָה וְשָׁכְבוּ אֲדִירִים וְאֵין מַחְרִיד.

או אז מופיע הנחש. איזה תיאור (בייחוד, תיאור דוגמת עור הנחש – המזדקף כדי שליש גופו כמטה – ככתב חרטומים)!

פְּתָאם יִתְנַעַר הַשֶּׁרֶף וְקַפֵּץ מִמְקוֹמוֹ וְזָחַל,
הַחֶלֶק הַתְּעַקֵּל וְטַפֵּף עַל-פְּנֵי יָם הַחוֹל הַקּוֹדֵחַ,
וּפָגַע בְּמַחְנֵה הַפְּגָרִים וְהַפְּסִיק לְחִישָׁתוֹ – וְעָמַד,
זוֹקֵף שְׁלִישׁ גּוֹן כְּעֵמוּד הַמְּנַמֵּר בְּכֶתֶב הַחֲרָטָמִים,
מֵרִים אֶת גְּלַת-זָהָבוֹ, נְטוּי גְרוֹן וְלוֹטֵשׁ עֵינָיִם,
סוֹקֵר מְסוּפָה עַד-סוּפָה אֶת מַחְנֵה הָאוֹיֵב הַנֶּנְרָדִים:

והנה התיאור המזהיר של הפרש הנועז הנתקל אף הוא במתי מדבר, הזורק את כידונו באוויר ותופסו במרוצתו:

אֶף יֵשׁ אֲשֶׁר פָּרַשׁ עַז-נֶפֶשׁ יִנְתַּק מֵאַחַת הָאֲרָחוֹת
וְרִתַּח אֶת-סוּסוֹ הָאֲבִיר וְהַפְּלִיג בַּיָּם הָעֵרְבָה,
וּמְדַבֵּק אֶל אֲכָף אֲבִירוֹ יְעוֹפֵף כְּעוֹף הַפּוֹרְחַת,
זוֹרֵק כִּידוֹנוֹ וְקוֹלְטוֹ בְּתוֹךְ כְּדֵי-שִׁטֵּף מְרוּצָתוֹ,

יב. "על השחיטה" ו"בעיר ההרגה"

כל רשימה של "השורות הטובות" של ביאליק אינה יכולה שלא לכלול את המשפטים המזעזעים מ"על השחיטה" (1903) שנכתב בעקבות פרעות קייסלב.

הַתְּלִין! הֵא צְנָאָר – קוּם שְׁחָט!
עָרְפִנִי כְּכֶלֶב, לֶךְ זָרַע עִם-קָרְדִים,
וְכָל-הָאָרֶץ לִי גֵרָדִים –

וכן:

ואם יש צדק – יופע מיד!
 אף אם אחרי השמדי מתחת רקיע
 הצדק יופיע –
 ימגר נא כסאו לעד!
 וכן:

וארור האומר: נקם!
 נקמה כזאת, נקמת דם ילד קטן
 עוד לא-ברא השטן –

*

וביתר שאת, הפואמה הגדולה שחברה בעקבות הפוגרום, "בעיר ההרגה", 1903, מכילה שפע שורות שקופצות ותובעות "הכניסנו!". קודם כול, הפלסטיות הריאליסטית המזעזעת של הפואמה. "הדם הקרוש" ו"המח הנקשה". וכן:

מעשה בכטן רטשה שמלאוה נוצות,
 מעשה בנחירים ומסמרות, בגלגלות ופטישים,
 מעשה בבני אדם שחוטים שנתלו במרישים,
 ומעשה בתינוק שנמצא בצד אמו המדקרה
 כשהוא ישן ובפיו פטמת שדה הקרה;
 ומעשה בילד שנקרע וצאה נשמתו ב"אמי!" –
 והנה גם עיניו פה שואלות חשבון מעמי.

ויש עוד שורות פלסטיות מזעזעות רבות כמות אלו. וכל זה בתפאורת האביב המולדבי:

כי-קרא אדני לאביב ולטבח גם-יחד:
 השמש זרחה, השטה פרחה והשוחט שחט.

והנה הפלסטיות מעורבת בחרון הזעם, בקצף הרושף, בפאתוס היוצא מדעתו כמעט, על אין האונים היהודי המביש:

שכבו בעלים, חתנים, אחים, הציצו מן-החורים
 בפפר גויות קדושות תחת בשר חמורים,
 נחנקות בטמאתן ומעלעות דם צוארן,
 וכחלק איש פת-בגו חלק מתעב גוי בשון –
 שכבו בבשתם ויראו – ולא נעו ולא זעו,

ואת-עיניהם לא-נקרו ומדעתם לא יצאו –
ואולי גם-איש לנפשו אז התפלל בלבבו:
רבנו של-עולם, עשה נס – ואלי הרעה לא-תבא.
ואלה אשר חיו מטמאתן והקיצו מדמן –
והנה שקצו כל-חיייהן ונטמא אור עולמן
שקוצי עולם, טמאת גוף ונפש, מבחוץ ומבפנים –
והגיהו בעליהן מחורם ורצו בית-א-להים
ויברכו על-הנסים שם אל ישעם ומשגגם;
והכהנים שבהם יצאו וישאלו את רבם:
”רבי! אשתי מה היא? מתרת או אסורה?” –
והכל ישוב למנהגו, והכל יחזר לשורה.
ועתה לך והבאתיך אל-כל המחבואים:
בתי מחראות, מכלאות חזירים ושאר מקומות צואים.
וראת בעיניך איפה היו מתחבאים
אחיה, בני עמך ובני בניהם של-המכבים,
ניני האריות שב”אב הרחמים” וזרע ה”קדושים”.
עשרים נפש בחור אחד ושלשים שלשים,
ויגדלו כבודי בעולם ויקדשו שמי ברבים...

והבוז לניצולים, על אוזלת ידם בזמן הפוגרום ותגובתם הלא מרשימה לאובדנם אחריו,
ממשיך (עד כדי כך שפרופ' דן מירון טען פעם שיש – משום האי-הוגנות בבוז הזה –
להוציא את ”בעיר ההריגה” הכבירה מהקאנון! המבקר הגדול שגה כאן, לטעמי. גם משום
שהזעם העברי הרהוט השוצף של ביאליק הוא יצירת מופת לשונית, אך גם משום שמבחינה
היסטורית הזעם הזה הוכח כהכרחי ומוצדק שבעתיים, לנוכח התפתחויות ההיסטוריה).

תמונת אלוהים המודה בחולשתו לא תישכח כל עוד יהיו דוברי עברית בעולם (כפי שטען
ברנר דווקא ביחס ל”הברכה” של ביאליק).

סלחו לי, עלובי עולם, א-להיכם עני כמותכם,
עני הוא בחייכם וקל וחמר במותכם,
כי תבאו מחר על-שכרכם ודפקתם על-דלתי –
אפתחה לכם, באו וראו: ירדתי מנכסי!
וצר לי עליכם, בני, ולבי לבי עליכם:
חלליכם – חללי חנם, וגם-אני וגם-אתם

לא־יִדְעֵנוּ לָמָּה מָתָם וְעַל־מִי וְעַל־מָה מָתָם,
וְאֵין טַעַם לְמוֹתְכֶם כְּמוֹ אֵין טַעַם לְחַיֵּיכֶם.

ואלוהים מפציר במשורר להסית את בני עמו נגדו, נגד אלוהים (!):

וְלָמָּה זֶה יִתְחַנְּנוּ אֵלַי? – דְּבַר אֲלֵיהֶם וְיָרַעְמוּ!
יְרִימוּ־נָא אֶגְרֵף כְּנִגְדִי וְיִתְבַּעוּ אֶת עֲלֻבוֹנִי,
אֶת־עֲלֻבוֹן כָּל־הַדְּרוֹת מְרֹאֲשָׁם וְעַד־סוֹפָם,
וַיְפֻצְצוּ הַשָּׁמַיִם וְכִסְּאֵי בְּאֶגְרוֹפָם.

יג. אחרי מותי

בכמה וכמה שירים עוסק ביאליק במותו. זה תו חוזר מסקרן. כך ב"אחרי מותי" (1904):

אֲחֵרֵי מוֹתִי סִפְדוּ כֶּכָּה לִי:

"הִיָּה אִישׁ – וְרָאוּ: אֵינְנוּ עוֹד;

קָדָם זְמַנּוֹ מֵת הָאִישׁ הַזֶּה,

וְשִׁירַת חַיָּיו בְּאֶמְצַע נִפְסָקָה;

החיים, מסתבר בסוף, הוחצו במידת־מה, כי נימה אחת לא נוגנה בידי המשורר, רז אחד לא פוענח בשירו, מזמור – המזמור – אבד לעד:

וְצַר מְאֹד, מְאֹד!

כָּל־יְמֵיהָ זְעָה נִימָה זו,

דוֹמָם זְעָה, דוֹמָם רַעְדָּה,

אֶל־מְזֻמְרָה, דוֹדָה גּוֹאֲלָה,

כְּמָהָה, צְמָאָה, עֲגָמָה, נִכְסָפָה,

כְּאֲשֶׁר יַעֲגֵם לֵב לְמִזְמֵן לוֹ;

וְאִם־הִתְמַהֲמָה – בְּכָל־יוֹם חִקְתָּהּ־לוֹ

וּבְנֵה־יָמָה טְמִירָה שְׁוַעָה־לוֹ –

וְהוּא הִתְמַהֲמָה אֶף לֹא־בָּא,

אֶף לֹא־בָּא!

*

גם ב"והיה כי תמצאו" (1911) חוזה המשורר בעידן שלאחר מותו. הוא אמנם זכה לכבוד יקר, אבל הדבר היחיד שביקש לו (ואותו אין הוא מגלה לקוראיו! הוא סוד!) לא ניתן לו,

כך שחייו הוחמצו במידה רבה, אף שמבחוץ נראה כי הוא, "המשורר הלאומי", זכה בכל מה שניתן לייחל לו.

וְהִיָּה כִּי תִמְצָאוּ מְגֵלֶת לְבָבִי
בְּעֵפֶר תִּתְפַּלֵּשׁ,
וְאִמְרֹתֶם כֹּה: הִיָּה אִישׁ תְּמִים וּפְשׁוּט,
וְעֵיף וְחֻלָּשׁ.

[...]

אֶת-לֹא-בִקֵּשׁ לוֹ נָתַן, וְהָאֲחַת שְׁבִקֵּשׁ –
אוֹתָהּ לֹא-מָצָא.

וְהָאִישׁ עַד-יּוֹם אַחֲרוֹן לֹא-נוֹאֵשׁ מֵרַחֲמִים
וּנְפֹשׁוֹ הוֹחִילָה,
וּלְבָבוֹ הִתְפַּלֵּל, הִתְפַּלֵּל וַיִּמָּת
בְּאֲמֻצַּע הַתְּפִלָּה.

*

ב"מי אני ומה אני" (1911) קובע ביאליק בשורה נחקקת שגם אם תבוא נחמה, הרי כבר איחרה את המועד.

מִי אֲנִי וּמָה אֲנִי כִּי-תִקְדְּמֵנִי קֶרֶן זָהָב,
וְרוּחַ רֶכֶת כִּנֵּף כִּי-תַחֲוֹנֵן לְחַיִּי?
וּמָה-לְגַבְעוֹל שְׂדֵי כִי-תִרְפֵּק עָלַי,
וּמָה-דֶּשֶׁא רֶעֶנָן כִּי-יִשְׁקֶךָ רַגְלִי?
אַחֲרָה בְּרֶכֶת אֱלֹהִים, בּוֹשֵׁשׁ חֶסֶדוֹ לְכוּא;

*

גם ב"לא הראני אלוהים" (מ-1911) מהרהר ביאליק במותו ובאופן מותו.

לֹא הָרֵאֵנִי אֱלֹהִים בְּחִלּוּמוֹת לִילָה
וְקוֹסֶם לֹא-נִחַשׁ לִי,
אִיפֹה יִדְבְּקֵנִי יוֹמֵי הָאַחֲרוֹן

האם ימות בעודו בחייו, כרוך בספריו, חנוק בארון ספרים (שוב האמביוולנטיות הביאליקית כלפי מה שאני מכנה "האפוליניות הגוטנברגית"), כשהוא אומר קדיש יתום עליו עצמו?

האם זועם וזעום ככלב (!) משוטט יגווע בליל חורף וכך תימחה "חרפת אדם" (! – איזו שנאה עצמית עזה; מקבילות יש אצל ברנר וקפקא)?

ומי יודע, אולי יתאכזר לי אלי –
 ובעודני חי אמותה,
 וצרו את נפשי בתכריכי ניר,
 וקברוני בארון ספרים,
 חלד הבית יגרר לילה עצמותי,
 ועכבר מחור יכרסמני,
 ועמדו אז רגלי על-קברי אני,
 ופי יגיד קדיש יתום אחרי.
 או אולי תפל וחסר טעם יבא מותי,
 ובארח לא קניתי;
 בליל חרף זעף, מאחורי אחת הגדרות,
 ככלב רעב אקפא,
 וכסה השלג הרף על הפתם השחר
 ומחה חרפת אדם וחייו,
 וחרוק שני האחרון עם קללת מותי
 הרוח הזועם יסער.

*

ושוב, ב"זיהי מי האיש" (1911) מהרהר ביאליק בעידן שאחרי מותו ומבקש וצופה שלא יבוזו לו בגלל מכאוביו. האיש שיבוא אחרי יתייחד עם "ספר" (!) חייו של המשורר, ויאזין למכאוביו העצומים, "שאגת נצלה חי על-גחליו" וואו! המילים בשירי המשורר היגן עקרבים "הנושכים מרע לב את בשר עצמם"!

זיהי מי האיש אשר יבא אחרי,
 זיהי בן-חורין וישר קומה ממני,
 ואם-שבעתים ייפו חייו מחיי,
 ואם יבין ולא-יבין לכל-הגיגי –
 אחת אבטח ולא אפחד: להמון לבי לא-יבוז
 ובמכאוב נפשי לא-יתעלל.
 בדרך, באשר יהי, עם ספר חיי יתייחד

ובבלואיו ישקיע ראשו,
ושתה את כל דברי המרורות ההם, ובאו
כזפת בוערה בעצמותיו,
להכות לבו בשגעון ולהעלות ממעמקיו
שאגת נצלה חי על-גחליו.
והיה כייגע מסחב את נפשו בין השורות –
שבילי אש ושלג עקבי דמים,
וכייסלד כלו מפני המלים העקרבים
הנושכים מרע לב את-בשר עצמם,

יד. מבט מהסוף להתחלה

חטיבה מיוחדת ומופלאה בשירת ביאליק היא החטיבה האוטוביוגרפית שכתב בערוב ימיו. הנה האב ב"אבי" (1932), שהוא אב אישי מאוד אבל גם סמל יהודי גדול מאוד, הרוכן על ספריו בבית המרוח:

מוזר היה ארח חיי ופליאה נתיבתם,
בין שערי הטהרה והטמאה נעו מעגלותם יחד,
התפלש הקדש בחל והנשגב בנתעב התבוסס.
במערת חזירי אדם ובטמאת בית מרוח,
באדי נסך פגולים ובערפלי קטרת תועבה,
מאחורי חביות מזג, על-גבי ספר צהב-גוילים
נגלה עלי ראש אבי, גלגלת קדוש מענה,
כערופה מעל כתפיה צפה בענני עשן,
פנים דוים מצער ועינים ולגות דם;

ביאליק בן ה-59 נזכר בביאליק בן ה-7 שאביו נלקח ממנו:

לא רבת ראיתי את-אבי, לא-ארכו ימיו עמי,
בעודני רך וקטן ובטרם אשבע צלמו,
בקרא עוד עיני לרחמיו וראשי למחסה ידו,
לקחו המות מעלי, הפריד בין שנינו לנצח,

כמה קורעות את הלב השורות הללו, המתרפקות על זיכרון האב וכואבות את זכר ימיו הקשים:

וְעֵינָיו, בְּאֵרוֹת יְגוֹן, תּוֹהוֹת בְּאֶפֶס תִּקְוָה,

וכן:

יום יום – עלות לגרדם, יום יום – השלך לגב אריות.

נפשו של הילד הרך יצאה אל אביו, אך קטן כוחו, כפי שהוא מתאר בשורות המסמרות הבאות:

הָהָה, לוֹלֵא קִטְנָתִי כָכָה, לוֹלֵא רְפִיתִי כַח,
וְאֶתְנֶה כְּתָפִי עִם כְּתָפוֹ וְצִנְאָרִי עִם צִנְאוֹרוֹ אָשִׁים,
נָשָׂא עִמּוֹ בְּעַל וְעִמָּס אֶתּוֹ בְּסָבֵל,

*

השיר האוטוביוגרפי הבא במחזור, "שבעה" (1933), מתאר כשמו את האבל הכבד שירד על המשפחה הענייה עם מות האב; הר של אבל, דיכאון אטום ("קדרות ערלה"). הנה תיאור תעוקת האבל בשתי שורות הפתיחה הנחקקות:

אֲזוֹ תִרְדַּעֲנָה לְבֵית וְתִרְבֵּץ בְּצֵל קוֹרְתּוֹ,
כִּהֵר אֶבֶל נַעֲרָמָה וּכְגוֹשׁ קִדְרוֹת עֵרְלָה,

*

ואילו ב"אלמנות" (1933), השיר הבא במחזור האוטוביוגרפי, עוסק ביאליק באימו. המשורר המזדקן לא סולח לאלוהים את בדידותה וחרפת עוניה המרוד של אימו (אם כי, אגב אורחא, הוא חושף שהוא מנהל שיח וסיג עם אלוהים!):

רְאִי, זֶרְקָה שִׁיבָה בְּצַדְעֵי וּמְצַחֵי מְסַרְגֵּל וּמְשֻׁרְטָט,
רַבַּת הַקְּלָמָתִי מְנַעֲרֵי וְאֶלְמֵד לְסֶלַח רַבַּת,
אֵךְ חֶרְפַּת עֵנִיךָ וּמְרוֹדֵיךָ עוֹדְנָה כְּמוֹקֵד בְּעֵצָמִי,
לֹא אוֹכֵל כִּפְרָה. גַּם לָךְ, אֵלֹהִים, לֹא אֶכְפְּרָנָה,

פתיחת השיר הגדולה מסבירה משהו מהותי על שירת ביאליק. בהינתן שכאב היה במציאות, הרי זכרו המלא החריף, המוליד זעם ובמשתמע גם שירה חזקה, עדיף על פני זיכרון כאב עמום ושטוח, או אף שכחה גמורה. "טוב מזה", כלומר טוב משכחה – הזיכרון המדרבן לצעקה.

אִי יָמֵי זְעֵה אֲרוּרֵי אֱלֹהִים, מְדוּעַ לֵלֵא שְׂאֵר וְזָכָר
לֹא נִמְחִיתֶם כְּלָה מְקַרֵּב לְבִי וּמְסַפֵּר חַיִּי,
אוֹ טוֹב מְזֵה, לוֹ בְּעֵינֵיכֶם וּכְתִמְכֶם, עַל כָּל־זֵלְעָפוֹתֵיכֶם,

אין נגרע מהן דבר, תעמדו לפני תמיד,
ודליתם יום-יום, השכם ודלה, ממצולת נפשי
צעקת כל-חמסה ונהמת כל-רחמיה יחד.

טו. שום דבר לא יאבד, שום דבר לא יימחה לעד

ולסיום, אחרון אחרון חביב. "אחד אחד ובאין רואה" (פורסם ב-1917), שמבחינתי הוא אחד השירים הגדולים ביותר של ביאליק, בשלישייה הפותחת שלי, אני משער. ביאליק, במקביל לפרוסט (ובלי היכרות הדדית), מייחל להעלות בעיני רוחו, לפני מותו, ולו לרגע אחד, את כל מראות הילדות במלואם:

אשר איטב-נא עוד בעיני אלהים ולפני נטות יומי,
אם בקקיץ ואם בחלום, אך לו עוד פעם אחת,
אָהָה, לו אך הפעם, ולו רק עד-ארגיעה,
ישנה נא אלי בכל-יקרו חזון קדמת ילדותי
ובקר חיי יעברני במלא מתקו הראשון.

והוא טוען – לא, הוא יודע! – שמראות הילדות נמצאים בתוכנו שמורים במלואם! (אגב, סביר בעיניי שזה המקור לפזמון המרעיד של אהוד מנור שהלחין כל כך יפה מתי כספי, "חלומות שמורים" – "אי שם עמוק בתוך תוכנו").

ואולם באחד המקומות, בחיק תבל ובאוצר עולם,
במקום לא-יכחד מאום ולא-ימחו עקבות דבר,
הלא שמורה עד-היום בעינה ובעצם תמה,
כחותם על ימין עליון, דמות ילדותי הקדושה.