

מסגרת
למחשבה
ולזהות יהודית
בזמננו



מכון ון ליר בירושלים
THE VAN LEER JERUSALEM INSTITUTE
معهد فان لير في القدس

2

תמוז, התשנ"ח, יולי 1998

תוכן העניינים

ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית - איך לחנך?

מבוא: נפתלי רוטנברג

מדינה יהודית ודמוקרטית: בין פרדוקס להרמוניה

יעקב מלכין, רחל אליאור, עזמי בשארה, דוד קרצמר

מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית

מנחם אלון

האם תיתכן אינטגרציה בין חוקת המדינה לחוקת ההלכה?

נפתלי רוטנברג, שמואל יעקובוביץ, חוה עצינוני הלוי, יהושע פורת, אמנון שפירא

להיות אזרח ערבי במדינה יהודית ודמוקרטית?

עאדל מנאע, ח'אלד אבו עסבה, אלוף הראבן, סלמאן נאטור, האלה אספניולי חזן

המסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו

חברי ועדת ההיגוי:

פרופ' אליעזר שביד, הרב ד"ר נפתלי רוטנברג – יושב־ראש
ד"ר שמשון צלניקר, ראש מכון ון ליר בירושלים

יוסף אחיטוב

טובה אילן

פרופ' רחל אליאור

פרופ' יצחק גל־נור

דני דניאלי

ד"ר אלי הולצר

אלוף הראבן

ד"ר דבורה וייסמן

אבי כצמן

פרופ' נחמיה לבציון

פרופ' יעקב מלכין

פרופ' פול מנדס־פלור

ד"ר יהודע עמיר

אבינועם רוזנק

מרכז: הרב חשי פרידמן

עורכת מפיקה: שרה סורני

עורכת מדעית ולשונית: דריה מעוז

החוברת רואה אור בסיוע קרן אבי־חי

ומשרד החינוך, התרבות והספורט –

האגף למכללות

© תשנ"ח – 1998, מכון ון ליר בירושלים

רחוב ז'בוטינסקי 43

ת"ד 4070, ירושלים 91040

טל' 02-5605222

פקס 02-5619293

מסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו	3
ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית – איך לחנך?	5
מבוא / נפתלי רוטנברג	
מדינה יהודית ודמוקרטית: בין פרדוקס להרמוניה	7
יעקב מלכין / מדינה יהודית ודמוקרטית: הפרדוקס וההרמוניה	
רחל אליאור / בין יהדות לדמוקרטיה – רשות היחיד וחובת הרבים	11
עזמי בשארה / על הקשר בין דת לדמוקרטיה	19
דוד קרצמר / מדינה יהודית ודמוקרטית: בין פרדוקס להרמוניה	22
מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית	
מנחם אלון / מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית – איך לחנך?	26
האם תיתכן אינטגרציה בין חוקת המדינה לחוקת ההלכה?	
נפתלי רוטנברג / האם תיתכן מדינת הלכה?	32
שמואל יעקובוביץ / שתי אידיאולוגיות – ועדיין עם אחד	36
חנה עציוני הלוי / מדינת הלכה או פיצול זהויות? היבט סוציולוגי	38
יהושע פורת / ההלכה אינה דרושה למדינה	41
אמנון שפירא / האם תיתכן אינטגרציה בין חוקת המדינה לחוקת ההלכה?	46
להיות אזרח ערבי במדינה יהודית ודמוקרטית?	
עאדל מנאע / להיות אזרח ערבי במדינה יהודית ודמוקרטית – הערות והארות	49
ח'אלד אבו עסבה / להיות אזרח ערבי במדינה יהודית ודמוקרטית – האומנם?	51
אלוף הראבן / להיות אזרחים ערבים בישראל	53
סלמאן נאטור / מדינת ישראל כמדינת כל-אזרחיה	56
האלה אספניולי חזן / מדינה יהודית ודמוקרטית – האומנם?	58

סדנאות 60

אוניברסיטת בר-אילן – מרכז א.י.ל.ה. – בית הספר לחינוך	60
דרכים	61
האגף לתכניות לימודים, משרד החינוך, התרבות והספורט	62
המכללה ללימודי השריעה ומדעי האיסלאם, באקה אל גרבייה	62
התנועה למען איכות השלטון בישראל	63
יסודות – בית מורשה – המינהל לחינוך ערכי, משרד החינוך, התרבות והספורט	64
מדרשת אדם	65
מדרשת עיון של התנועה המסורתית בתל-אביב	66
מכון ון ליר בירושלים	67
מכללת אורות ישראל – בית מדרש לחינוך יהודי-ידידותי	68
מלי"ץ	69
מרכז יעקב הרצוג ללימודי יהדות	70
עמותת סיכוי – העמותה לקידום שוויון הזדמנויות	71

מסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו

במכון ון ליר בירושלים פועלת מזה ארבע שנים מסגרת למחשבה יהודית, שבראשה עומדים פרופ' אליעזר שביד והרב ד"ר נפתלי רוטנברג. בפורום זה משתתפים אנשי אקדמיה, רבנים, הוגים, סופרים ומחנכים בעלי השקפות ואורחות חיים שונות. הפעילות כוללת קבוצות דיון ותכניות לציבור הרחב.

1. קבוצות הדיון

א. מרכיבי זהות בעם היהודי

נושא שנתי: צדק חברתי בישראל בזמננו / מנחה: פרופ' אליעזר שביד

האם מדינת ישראל מממשת את חזון הנביאים כיום? דיון עיוני על הצדק החברתי והשתקפותו בכלכלה, במשפט ובחינוך.

ב. יהדות ודמוקרטיה

נושא שנתי: הלכה ומדינה / מנחה: הרב ד"ר נפתלי רוטנברג

דיון ביקורתי על עמדתה של ההלכה בנושאי דמוקרטיה וצורת המשטר במדינת ישראל.

ג. קבוצת דיון בתל-אביב

נושא שנתי: משיחיות כתופעה בעם היהודי כיום / מנחה: שמואל מזל

קבוצת הדיון הזו עוסקת בהשפעת המשיחיות כתופעה חברתית וסוציולוגית בעם היהודי כיום.

ד. מנהיגות צעירה

נושא שנתי: ממגילת העצמאות ועד מגילת היובל / מנחה: גיל קריים

קבוצת דיון המורכבת מחתך מייצג של אוכלוסיית המדינה. בקבוצה נבחנת מגילת העצמאות מנקודת מבט ביקורתית ונעשה ניסיון לחבר מגילה שתשקף את מדינת ישראל כפי שהיא כיום.

2. בותחים שבוע: פרשת השבוע במכון ון ליר בירושלים

סדרת הרצאות שבועית בנושא פרשת השבוע, שהיא תוצאתה של קבוצת הדיון "מדרש חדש", שהתקיימה במשך מספר שנים במסגרת. המרצים מייצגים את כל הקשת התרבותית-הגותית בישראל, וביניהם: אקדמאים, מחנכים, רבנים, סופרים ואנשי ציבור. הסדרה מוקדשת לזכרה של פרופ' נחמה ליבוביץ, וכוללת יום עיון מפרש.

3. שיח בין עולמות

יו"ר: הרב שמואל יעקובוביץ

בהמשך לקבוצת הדיון בנושא "שיח בין עולמות", שהתקיימה בשנה שעברה, המסגרת למחשבה ולזהות יהודית שמה לה למטרה לפתח את הדיאלוג בין המגזר החרדי למגזרים האחרים בחברה. בפרויקט זה מגובשות תכניות מעשיות ויישומיות בתחומים החברתיים העיקריים על מנת לאפשר חיים משותפים במסגרת מדינה דמוקרטית, להפחית את המתח בין המגזרים השונים ולהגביר את ההכרה בערך הסובלנות. במסגרת הפרויקט יתקיימו כנסים, פרסומים משותפים, סדנאות הכנה וסמינרים ברחבי הארץ.

4. קהילה לומדת

מרכזת: סימה יניב

תכנית להקמת קהילות לומדות לישראלים, המתלבטים בשאלת זהותם היהודית. עבור חלקם קשורה התלבטות זו לשאלת זהותם היהודית ועבור אחרים היא קשורה לשאלת חינוך ילדיהם כחילונים. המשתתפים (רובם בני שלושים עד ארבעים) נפגשים באופן סדיר במסגרת שש קהילות – שלוש מהן בירושלים. ייחוד התכנית הוא באוטונומיה של המשתתפים בבחירת נושאי הלימוד והאופן שבו יילמדו. האחריות ללימוד מתחלקת באופן שוויוני בין חברי הקבוצה.

5. ערכים ואזרחים / מרכזת: הייפא סבאג

תכנית ללמידה פעילה, המשלבת ערכים יהודיים ודמוקרטיים, והמיועדת למערכת בתי הספר העל-יסודיים בארץ. התכנית פועלת בכ-160 בתי ספר ממלכתיים, ממלכתיים-דתיים ובתי ספר ערביים. התכנית נעזרת באירועים עכשוויים בתקשורת כנקודת מוצא לדיון וללימוד. התלמידים מסכמים את תוצאות הדיונים על לוחות קיר ניידים, שמועברים בין הכיתות ונתלים על קירות בית הספר. כך, לא רק העוסקים במלאכה, אלא כל התלמידים, נחשפים לתכנית ולערכיה בהקשרם האקטואלי.

6. כנסים

הכנס השנתי הראשון – היהודי החילוני ולימודי היהדות – מה ואיך ללמד?

הכנס התקיים בימים י"ד-ט"ז באב, התשנ"ו, 30.7.96–1.8.96, ועסק בשני תחומים:

- תרבות ודת ישראל – מה ללמד?
- חגי ישראל ומועדיו – משמעות החג והמועד ליהודי החילוני בן-זמננו.

הכנס השנתי השני – ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית – איך לחנך?

הכנס התקיים בימים כ"ז-כ"ח בסיון, התשנ"ז, 1.7.97–3.7.97, ועסק בתחומים הבאים:

- מדינה יהודית ודמוקרטית – בין פרדוקס להרמוניה.
- האם תיתכן אינטגרציה בין חוקת המדינה לחוקת ההלכה?
- להיות אזרח ערבי במדינה יהודית ודמוקרטית.
- ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית – פרספקטיבה של נבחרי ציבור.

כנס לכבוד פרופ' אליעזר שביד עם צאתו לגמלאות

הכנס התקיים בימים כ"ז-כ"ח באדר, התשנ"ח, 25.3.98–26.3.98, ועסק בתחומים הבאים:

- ציונות, פוסט-ציונות ואנטי-ציונות.
- מחשבת ישראל – דיסציפלינה מחקרית או אשליה אידיאולוגית.
- מחשבת ישראל ותרבות ישראל בימינו.

הכנס השנתי השלישי – בין איש לאישה: מיגדר, יהדות ודמוקרטיה

הכנס התקיים בימים ד'-ה' באב, התשנ"ח, 27.7.98–28.7.98, ועסק בתחומים הבאים:

- התחום המשפטי.
- היבטים על מקומה של האישה במקורות.
- נשים לומדות.
- מסר ותמורה.

מבוא

מדינת ישראל הוגדרה בחוק יסוד כמדינה יהודית ודמוקרטית, אך המרקם המאפשר חיים במסגרת ריבונית משותפת ליהודים ולערבים, לדתיים ולחילונים איננו מובן מאליו.

דמוקרטיות נתונות לשני סוגים של סכנות: האחת טוטאלית – פשיטת רגל של השיטה הדמוקרטית ושינוי המשטר, האחרת – התרחקות מתרבות דמוקרטית וחוסר מחויבות לנורמות מצד קבוצות שונות באוכלוסייה, התנהגות בלתי דמוקרטית על ידי הפרה של הכרעות רוב, שלילת זכויות המיעוט ופגיעה בזכויות אדם ובכבודו.

אינני סבור שאנו עומדים בפני סכנה מהסוג הראשון של שינוי רדיקלי בשיטה הדמוקרטית הנהוגה אצלנו. אולם עלינו להיות מוטרדים מאוד מתופעות מהסוג האחר, המהוות סכנה למרקם הדמוקרטי, ועלולות לגרום להחרפת המתחים בין סקטורים רחבים החשים מאוימים אלה על ידי אלה, לפגיעה ממשית באיכות החיים של קבוצות מיעוט ויחידים ולערעור הנורמות הבסיסיות המאפשרות חיים שלווים הנעזרים במערכות ציבוריות משותפות.

אני מודאג נוכח שתן מגמות עיקריות הקשורות זו בזו, משפיעות ומזינות זו את זו:

א. מגמה של אלה הסבורים שיהדות ודמוקרטיה אינן מתיישבות זו עם זו, והטוענים שהיהדות מציעה צורת משטר שונה. יש ביניהם

הסבורים באופן יותר ספציפי שההלכה מחייבת לצורה אחרת של משטר. השקפות אלה יוצרות מגמה של חוסר מחויבות לדמוקרטיה כמסגרת משותפת לכל אזרחי ישראל, מגמה היוצרת הזדהות בקרב מי שרואים עצמם כמבטאי היהדות וכמחויבים להלכה על פי המשמעות שהם מעניקים למושג זה, ומאידך – חשש אצל אחרים הפוחדים מהתגבשותה של מדינת הלכה או תיאוקרטיה יהודית.

ב. מגמה אחרת המציגה את הדמוקרטיה כמסכת ערכים עליונה, המהווה תחליף ליהדות ולעתים נתפסת כמעין דת מונחגת על ידי "כוחני ורבני הדמוקרטיה". גישה זו מעוררת חשש רב בקרב הסקטורים החרדיים והדתיים ובקרב הסקטורים המסורתיים המזהים עמם, ומעודדת אצלם עוד יותר את מגמת ההתרחקות מערכי דמוקרטיה וממחויבות למסגרת החיים הדמוקרטיים.

לשתי המגמות משותפת עמדה דיכוטומית לגבי יהדות ודמוקרטיה או לפחות הלכה ודמוקרטיה והעמדתן כסותרות זו את זו. בחידוד הסתירה טמונה הסכנה לעתידה של הדמוקרטיה הישראלית, ומכאן מתחילה התשובה לשאלה: איך לחנך לדמוקרטיה?

אין מחנכים על ידי יצירת ניכור, אלא יוצרים הזדהות. אין מחנכים באמצעות הדגשת הסתירה והעמקת המבדיל, אלא יוצרים את השילוב, ואין מחנכים על ידי הטפה לערכי דמוקרטיה, אלא בחיבורם של עקרונות אלה

לתרבויות השונות המקובלות על קבוצות רחבות באוכלוסייה ולשפה המיוחדת של תת-תרבויות אלה.

האליטות ממלאות תפקיד מכריע בהתפתחותה של תרבות דמוקרטית, אך בריבוןן הן עלולות להרוס את הדמוקרטיה כאשר דובריה אינם משכילים לרקום את מסריה אל תוך המרקם החברתי, יוצרים דחייה אצל סקטורים רחבים, גורמים למתח תרבותי מיותר ומחזקים את מאזן האימה. שיוך סקטוריאלי של הדמוקרטיה הוא אנטי דמוקרטי, ופוליטיזציה של זכויות האדם היא הכשר להפרתם! אליטות צריכות להיות גם חכמות ומבחן החכמה לאליטה מתבטא בצניעות: "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר י"ב, 3). הענוה מכל אדם היא התכונה ההכרחית להיות האליטה משפיעה באמת. התרחקות מכל שמץ התנשאות וביטולה של "ההסתדרות להגנת זכויות האליטות" הם תנאים הכרחיים לחיזוק הדמוקרטיה.

האליטה תוכל להבטיח את עתידה של המסגרת לחיים משותפים של חברה כל כך רבגונית ורב-תרבותית אם תדע אך לשאול את השאלות הנכונות מתוך הכרה שאת התשובות צריכים לתת אזרחי המדינה הזאת, כל אחד מתוך עולמו התרבותי והערכי, מבלי שיחשוש לביטולו או להפחתתו בערכו.

קודם לחינוך לדמוקרטיה יש להימנע מחינוך לאי-דמוקרטיה. אין זה נכון שיש סתירה

הכרחית בין הלכה לדמוקרטיה. הצגתן כמנוגדות מחזקת אמנם מוקדי-כוח סקטוריאליים אך מעוותת ערכים יהודיים ודמוקרטיים כאחד. שילוב בין יהדות לדמוקרטיה מהווה בסיס לדרך חינוכית מעשית, ערכית ונכונה, שתאפשר לחזק את היסודות הדמוקרטיים של המסגרת המדינית המשותפת לכל אזרחי ישראל.

הכנס השנתי השני של המסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו במכון ון ליר בירושלים הוקדש לנושא: ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית – איך לחנך? בחוברת זו, השנייה בסדרת רבנוני, מובאים רוב ההרצאות, הדיונים והסדנאות שניתנו בכנס.

הכנס היווה ניסיון לנסח את השאלות הסוקרטיות המתאימות לחברה שלנו. בשני המושבים הראשונים נעשה ניסיון לברר אם המושגים "יהדות" ו"דמוקרטיה", שחוברו בחוק יסוד, יכולים לדור יחד בהרמוניה. המושב השלישי הוקדש לבירור שאלה ממוקדת יותר: האם תיתכן אינטגרציה בין חוקת המדינה לחוקת ההלכה? בנוסף לדעתם של הוגים דתיים וחילונים נבחנו השאלה מנקודת מבט סוציולוגית.

מה משמעות העובדה שהכנסת עיגנה בחוק יסוד את הקשר בין יהדות לדמוקרטיה עבור אזרחים שאינם יהודים? זוהי שאלה חשובה ביותר עבור יהודים וערבים כאחד. כל הסקטורים בחברה נדרשים לבררה ולהתייחס

אליה באופן מעמיק. המושב הרביעי בכנס הוקדש לכך, ועמדתם של חמשת המשתתפים המובאת כאן יכולה להוות בסיס חשוב להבנת הבעיה.

שלמי תודה והערכה לכל מי שטרח בארגון הכנסים וקבוצות הדיון הקבועות המתקיימות במכון במשך השנה, לכל המרצים והכותבים ולכל מי שטרחו בהוצאתה לאור של חוברת זו. חוברת רבנוני מס' 1 התקבלה בהתלהבות על ידי הציבור הרחב עד שהיה עלינו לחזור ולהדפיסה שלוש פעמים! אנו מקווים שגם חוברת זו, רבנוני מס' 2, תימצא תורמת, מעמיקה ומרחיבה את הדיון במסעה של החברה הישראלית ובגיבוש זהותה הציבורית והאזרחית.

נפתלי רוטנברג

מדינה יהודית ודמוקרטית: בין פרדוקס להרמוניה

מדינה יהודית ודמוקרטית: הפרדוקס וההרמוניה

יעקב מלכין

ויכולה להתקיים כל עוד היהדות ממשיכה להיות פלורליסטית ומתפתחת בתהליך תמורה מתמדת. הניסיונות להקפיא מצב תרבותי ומשפטי ולהשליט אחדות באורחות החיים של העם – מפוררים את ההרמוניה והופכים את הניגודים להתנגשויות. משקפאה ההלכה והתרבות שבוטאה בה במזרח אירופה במאה ה־19 – זנח אותה רוב העם, במשך פחות ממאתיים שנה עזבו רוב החרדים את אורח החיים הדתי האורתודוקסי והצטרפו לרפורמים ולחילונים לסוגיהם.

ההרמוניה ביהדות היא דינמית ומתפתחת ויכולה להתקיים כל עוד היהדות ממשיכה להיות פלורליסטית ומתפתחת בתהליך תמורה מתמדת.

מפעלה המהפכני של התורה שבעל־פה: ההלכה כתהליך
התורה שבעל־פה היתה מפעל מהפכני ויתרונה על תורת הצדוקים והקראים ועל תורת הניאור־קראים בימינו היה שלא ביקשה להנציח את

בתהליך ההומניזציה היכול להתבצע רק בתרבות לאומית.
4. **מצוות הלכה דתית לפי חוקי דמוקרטיה חילונית**, המשתנים תדיר ועומדים שניהם במבחן ערכים. כגון: ערכי השוויון בין כל הנולדים לאדם, שהוא גם גבר וגם אשה, לבין הלכות המקפחות את המחצית הנשית של העם היהודי, או הניגוד בין עיקרון הכרעת הרוב לעקרון הציות לרב בלתי נבחר, המכתיב לחברי הכנסת שלו כיצד להצביע.

פרדוקסים אלה מגלים ניגודים, שאין ליישבם, והם מאפיינים את המציאות שבה אנו חיים. יש לחנך להכרתם, לא לטשטושם. ההכרה בניגודים הבסיסיים עשויה לסייע לאחדות ללא אשליות: אנו חיים בחברה אחת, המכילה יהודיות רבות, היכולות לחיות זו בצד זו ולא זו בתוך זו. הכרה בפרדוקסים ובניגודים אלה עשויה להוליד הרמוניה ייחודית.

משמעות המושג "הרמוניה" בהקשר לדיון זה

הרמוניה בחיים, כמו במוסיקה, היא צירוף של אלמנטים היוצרים שלמות דינמית, והיא אפשרית רק כאשר האלמנטים שבה אינם זהים. ההרמוניה ביהדות היא דינמית ומתפתחת

פרדוקסים הם בין השאר שמות למשפטים הסותרים עצמם לכאורה, אך מתארים נכונה מציאות, על אף הסתירה הגלומה בהם. תרומתם היא בחשיפת היבטים של המציאות, הנסתרים לעיתים מעינינו בשל הסתירה בין המושגים בהם אנו משתמשים בתיאורה.

בין הפרדוקסים הרווחים בשיח המתאר את חיינו בחרתי בארבעה:
1. **לאומיות והומניזם**, שהם בסיסה של המדינה היהודית והדמוקרטיה בישראל, המקיימת מלבדם גם חוק אפליה מובהק, הוא חוק השבות ליהודים בלבד, אף שתושביה הם יהודים וערבים. השופטת הדסה בן־עתו קוראת לו "חוק אפליה מתקנת".
2. **חוסר האחידות כתנאי לאחדות העם**: יהדות אחת ובה יהדות הרבה – המתנגשות ביניהן ואינן יכולות להיפרד זו מזו, על אף השוני והפער בין המזהים יהדות עם דת, לבין המזהים יהדות עם תרבות לאומית.

3. **ערכים יהודיים וערכים כלל־אנושיים** המנוגדים כביכול זה לזה, אך מופנמים כאחד

פרופ' יעקב מלכין, אוניברסיטת תל־אביב המכללה ליהדות פלורליסטית, ירושלים

הכתוב כלשוננו. ממשיכי התורה שבעל-פה בימינו פועלים ברוחה גם כיהודים חופשיים מדת ההלכה. כחכמי התלמוד הם מאמינים, כי אלוהים כבר לא מדבר אל נביאיו, ואיש אינו יכול לדבר בשמו, ועל כן אין לציית לאיש המתיימר לדבר בשם אלוהים, והכל רשאים לפרש ולדרוש ולהציע שינויים.

הפלורליזם כעיקרון מנחה קיבל בימי התלמוד את עקרון הפסיקה לפי החלטת הרוב, בהתבססו על חלקה הראשון של האימרה התנ"כית "אחרי רבים להטות" ולא "אחרי רבים לרעות". גם אם החלטת הרוב אינה צודקת, היא תקפה, ויש לקוות כי היא זמנית, כפי שהעיר ר' יהודה. כיוון שאסור "אחרי רבים לרעות" – משמע: אסור להסכים עם החלטות רעות של הרוב, רק מפני שהן מחייבות.

עקרונות אלה של התורה שבעל-פה פוסלים עקרונית את קביעותיה של ההלכה. גם בדורות מאוחרים האמינו רבים מהרבנים, כמו המהר"ל מפראג, שאין לקבע את ההלכה, אלא להניח לה להמשיך במהלכה. בדמוקרטיה ההומניסטית של המדינה היהודית נמשך תהליך התפתחותה של היהדות – בספרי החוקים החדשים, בפסיקות בג"ץ ובתמורות שבאופן חגיגת החגים הלאומיים והאישיים. עכשיו, כמו אז, מאמינים תומכי ההתפתחות והתמורה, החיוניים ליהדות, בחקיקה כתהליך, שבו הכל ניתן לשינוי, בהתאם לצרכים ולנסיבות.

הדמוקרטיה – הרמוניה של ניגודים

הדמוקרטיה והכרעת הרוב חיוניות לקיומה של כל חברה הומניסטית בימינו, והחברה היהודית בכלל זה. ללא דמוקרטיה ניזוק תהליך ההומניזציה, וללא חברה דמוקרטית מחנכת יתגברו תהליכי הדעה-הומניזציה, כמו בכל דיקטטורה ומשטר גזעני. הדמוקרטיה בישראל אינה משליטה הרמוניה של זהויות, אלא מעודדת ריבוי ומגוון של דעות ואורחות חיים

בתהליך התפתחות התרבות הישראלית והיהודית, המונע על ידי מפגש בין ניגודים.

"אלו ואלו דברי אלוהים חיים" הוא העיקרון הפרדוקסלי החיוני והממצה ביותר של הפלורליזם כעיקרון מנחה ביהדות. הפרדוקס – דעות מתנגשות הסותרות זו את זו, שאינן יכולות לבוא ממקור אמת אחד – הוא דווקא חיוני לתהליך התפתחותה של כל מחשבה ותרבות, כולל היהדות. בפלורליזם היהודי יש לקבל את דברי ברנר האתאיסט ואת דברי הרב קוק איש הדת, כבעלי ערך פוטנציאלי להתקרבותנו לאמת – ל"דברי אלוהים חיים". ההסכמה העקרונית לכך היא התנאי להידברות. בעל אמונה אתאיסטית, הרואה באדם את מקור הסמכות והמוסר, ובעל האמונה הדתית, הרואה באלוהים מקור המוסר והאמת, יכולים להידבר זה עם זה. הידברות אינה הסכמה – אך ללא הידברות אין סיכוי לבניית גשרים על פערים בין הזרמים בחברה הישראלית.

הדמוקרטיה והכרעת הרוב חיוניות לקיומה של כל חברה הומניסטית בימינו, והחברה היהודית בכלל זה.

על מנת לעודד הידברות יש להבין לא רק את ההבדלים בין הדעות והאמונות הרווחות בחברה. יש להבין גם את הניגודים הפנימיים המתגלים בין דעות ואמונות אלה. ניגודים פנימיים אלה הם הפרדוקסים שעליהם דיברתי בראשית דברי. הם מבוטאים במשפטים הסותרים לכאורה את עצמם, אך חושפים פנים במציאות הנסותרת מאלה הנרתעים מלדון בהם.

בבואנו להתמודד עם ארבעת הפרדוקסים שהזכרתי לעיל אנו מצביעים על יעדי החינוך

במדינה יהודית דמוקרטית. התנאי לכל חינוך הוא המודעות למציאות הפיסית והרוחנית שבה חיים החניכים. הפרדוקסים המאפיינים את המציאות הרוחנית שלנו מלמדים להבין את הסביבה התרבותית שאנו חיים ופועלים בה.

פרדוקס מספר 1: לאומיות והומניזם

הגדרת הלאום והלאומיות היהודית הם ייחודיים, כמו ההגדרה של כל אומה ולאומיותה.

האנושיות – ההומניות – היא מידה נקנית, לא מולדת. היא נקנית בתהליכי הקברות והתרבות במסגרת לאומיות, תוך הליכים המפנימים ערכי מוסר כלל-אנושיים ואחריות לחברה שבה אדם חי, למילוי החובות של היחיד כלפי החברה, ולהבטחת זכויות היחיד על ידי החברה.

הומניזם הוא השאיפה והמעשה המעודדים הומניזציה ולוחמים בדה-הומניזציה. על כן ההומניזציה כרוכה בהפנמת ערכים הומניסטיים ובעצירת כל מגמה לדה-הומניזציה שבהתנהגות פלילית או גזענית או שוביניסטית – בתחום האומה שבה אנו חיים או בתחום היחסים בין אומות שעמם חיה אומתנו.

הערכים הלאומיים הם ערכים כלל-אנושיים בלבוש תרבותי לאומי – כמו הדברות של משה, כמו הכלל של הלל, כמו הדרישה של הנביאים להעדיף צדק סוציאלי על מצוות דת של קורבן ותפילה, כמו הכלל של קאנט כי לא ייתכן חוק מוסרי אם איננו בעל תוקף כלל אנושי.

מסקנה: החינוך חייב להתמודד עם הפרדוקס בין סולידריות לאומית לסולידריות כלל-אנושית, להבין את גורמי הניגודים שבמציאות, את העדר הסתירה העקרונית בין לאומיות לאנושיות ואת הסתירה המהותית בין הומניזם ללאומנות וגזענות.

נקבע על ידי הנאמר במצוות ההלכה, המקובלת בקהילה זו כהלכה המחייבת את כל העם היהודי. הניגוד בין מצוות לבין ערכים מצוי ביהדות, כמו הניגוד בין חוקים לערכים בכל חברה ממוסדת. בדמוקרטיה ההומניסטית חייבות המצוות לעמוד במבחן הערכים. אם הן פוגעות בעקרונות השוויון בין המינים – הן רעות ובלתי צודקות, ועל כן יש לבטלן באמצעות הליכים דמוקרטיים, כפי שהיה נהוג בחוגי הרוב ביהדות הדתית ובקרב הרוב החילוני בעם היהודי.

ערכים, כקני מידה להערכת הטוב והרע, הצודק והבלתי צודק במעשינו, תואמים את המוסכמות בחברה הדמוקרטית המטילה חובות ומעניקה זכויות שוות לכל אזרחיה. צודקת, למשל, הטלת חובת הגיוס על אזרחי המדינה, אשר דרושה לקיומה, ולא צודקת ההשתמטות ממילוי חובה זו מצד אלה שנהנים משירותיה וממשאביה. צודקת הדרישה לכבד זכויות האדם, באשר הוא, כולל זכות לכבוד, לחירות, לשוויון, לרכוש ולהזדמנות לממש את ייחודו. על כן רשאית המדינה לכפות את מילוי החובות והבטחת זכויות האדם על אזרחיה במידה שאלה עוגנו בחוקיה, גם אם הדבר נוגד מצוות הלכה דתית יהודית או מוסלמית או נוצרית.

זיקת מושגי הרע והטוב לדעת המזיק והמועיל

כבר בפילוסופיה היהודית בימי הביניים התפתחה המגמה הרואה את הצודק כמועיל לבני אדם כיחידים וכחברה. ההבחנה בין טוב לרע מתבססת על הידיעה מה טוב לאדם כיחיד וכחברה. אנו מתביישים במעשינו הרעים בעינינו, לא רק מפחד העונש, אלא בגלל רגשות אינטואיטיביים המבחינים בין טוב לרע, ואשר למכלולם אנו קוראים מצפון. כך, למשל, הדה-הומניזציה המתחוללת בנפשם של רבים כתוצאה מהיותם משעבדים ומשועבדים במשטרי כיבוש או בקהילות המבטלות

לממש את ייחודו. לשם כך יש לחנך להפנמת ערכי השוויון בין המינים והחירות האישית מרבית, במסגרת מגבלות הנובעות מגורמי טבע ומצורכי קיום החברה ההומניטורית. לשם כך יש לחנך לדחיית ערכים המביאים לדה-הומניזציה כגון גזענות, לאומנות או שוביניזם זכרי או הטרוסקסואלי, המקפחים ומשפילים חלק מהאוכלוסייה, ומונעים פיתוח היחיד ויציבות חברתית.

הדמוקרטיה במדינה היהודית חיונית על מנת לאפשר לכל אחד מהזרמים הגדולים והקטנים ביהדות לפעול לפיתוח ייחודם.

ערכי-על הם קני מידה להערכת ערכים, מצוות וחוקים. כך, למשל, ערך-העל היהודי שבו מתמצת הלל את הדברות ודברי הנביאים ו"כל התורה כולה" בקובעו את העיקרון הגאוני בפשטותו: השנוא עליך לא תעולל לזולתך – עיקרון התואם את הערכים הכלל-אנושיים, בניסוחו של קאנט: לא תראה זולתך כאמצעי, אלא כמטרה, וכל כלל הוא מוסרי כל עוד הוא כללי.

מסקנה: אין ניגוד מהותי בין ערכים הומניסטיים כלל-אנושיים לערכים הומניסטיים יהודיים. שניהם הם אמות מידה להערכת המסייע והמעודד את ההומניזציה, שניהם מנוגדים לערכים גזעניים מעודדי דה-הומניזציה.

על תוקפן של מצוות ההלכה להיות מותנה במבחן הערכים

ביהדות האורתודוקסית בימינו מקובל כי הנכון והראוי להיעשות אינו מותנה בהנמקה מוסרית או בתועלת לגברים ולנשים. הראוי להיעשות

פרדוקס מספר 2: חוסר אחידות כתנאי לאחדות

חוסר האחידות וריבוי הזרמים וההתנגשויות לא גרמו לפירוק העם היהודי. אפילו משנתפצלה המדינה לשתי ממלכות, הכירו שתיהן בשייכותן לעם אחד. ייחודו של עם ישראל הוא בין השאר באחדות הדינמית, המתאפשרת על ידי השינויים הבלתי פוסקים בהגדרת המשותף לזרמים ולתנועות המתנגשות בתוכו. על אף הפיצול לזרמים בתוך המחנה הדתי והמחנה החילוני ביהדות, על אף ריבוי היהדיות המתפתחות ביהדות במדינת ישראל ובפזורה היהודית – חוזרת אחדות העם היהודי וחוגגת את מימושה בימינו בהצלחת הציונות בהגשמת מטרתה.

הדמוקרטיה במדינה היהודית חיונית על מנת לאפשר לכל אחד מהזרמים הגדולים והקטנים ביהדות לפעול לפיתוח ייחודם. הגורם היחיד המאיים על אחדות רבת ניגודים ברוכים אלה הוא הגורם המבקש להשליט אחדות, לכפות אורח חיים אחד על אלה החיים באורחות חיים אחרים, להגביל את תנועתם או את אופני חגיגת השבת והחג של בני קבוצות אחרות.

מסקנה: רק הדמוקרטיה והפרדת הרשויות שבה עשויים להגן על אחדות העם מפני חסידי האחדות. חוסר האחידות והחיכוך בין חלקי העם היהודי וזרמיו מניע את תהליכי התפתחותו ואת התפתחות תרבותו הלאומית. האחדות מותנית בחוסר האחדות.

פרדוקס מספר 3: ערכים יהודיים וערכים כלל-אנושיים

ביסוד הדמוקרטיה הישראלית מונחים ערכים הומניסטיים הממלאים תפקיד חיוני בקיום החברה וזכויותיה להבטחת ההומניזציה של היחיד וזכויותיו. בזכותם של ערכים וחוקים אלה יכול החינוך לא רק לסגל את היחיד לחברה, למנהגיה וללשונה, אלא גם לסייע לו

עקרונות חירות ושוויון בין המינים, וגורמות בדיעבד לשעבוד ולהשפלה.

המרד נגד איסור ההבחנה בין טוב לרע בסיפור התנ"כי

צדק הרמב"ם באומרו כי ביהדות יוחס מקור הרגשות לטוב ולרע לחטא הקדמון, עליו מספר ספר בראשית. טעותו היא בייחוס החטא הזה לאדם שאכל מהפרי האסור של הדעת. בעיני הקורא, החופשי מחובת הפרשנות הדתית, מדובר בסיפור עץ הדעת טוב ורע ובחטא הקדמון של אלוהים, שאסר על ההבחנה בין טוב לרע ובכך ביטל את המוסר וגזר על האנושות פסיכופתיות וחיים ללא דעת, ללא תרבות, ללא התפתחות ותמורה, ללא מימוש הפוטנציאל האנושי האלה, שהן עיקרה של ההומניזציה.

המשותף למוסכמות המבחינות בין טוב לרע בחברה דמוקרטית הומניסטית הוא הערכת ההומניזציה כערך עליון: כל מה שמעודד הומניזציה הוא טוב מכל מה שמעודד דה-הומניזציה. על כן פוסלים בה את כל המגמות האנוכיות בכללי ההתנהגות – הגזענות, הלאומנות, השוביניזם הזכרי, השוביניזם ההטרוסקסואלי.

רוב העם היהודי, כמו רוב העמים המושפעים מתרבויות אירופה, מאמין בתוקפם של ערכים הנגזרים מהעדת ההומניזציה על הדעה הומני. הסיפור התנ"כי קושר את ההבחנה בין טוב לרע בדעת. בתאורו את הצלחת המרד של האשה הראשונה נגד החטא הקדמון של אלוהים, הוא מתאר את לידת הדעת המבחינה והמסוגלת על כן להעדיף את הטוב על הרע. כושר אנושי זה הוא התנאי להפנמת ערכים הומניסטיים המהווים מבחן לכל החוקים – כולל מצוות ההלכה.

פרדוקס מספר 4: מצוות הלכה דתית בדמוקרטיה חילונית

הלכה, כהליכה, היתה תהליך במקורה, וכל עוד לא נעצרה – אפשרה את התפתחות היהדות כתרבות ואת התפתחותה של הדת כחלק ממנה. ברוב קולות החליטה הדמוקרטיה הישראלית להעניק מעמד חוקי למצוות מסוימות בהלכה הדתית האורתודוקסית, התקפה בעיני מיעוט קטן מהעם היהודי. בכך הפכו חוקי הלכה דתית לחוקי המדינה הדמוקרטית.

הפרדוקס של חוקי דמוקרטיה חילונית, הכוללים חוקי הלכה דתית ולא דמוקרטית – מבטא עיוות של הדמוקרטיה ושל הדת כאחד. יש לחנך להבנתם ולתיקון הניגודים על ידי הפרדת הדת מהמדינה.

הערכים ההומניסטיים היהודיים הרווחים ומדריכים את החקיקה ואת פסיקות הב"ץ תואמים את המוסכמות המקובלות על רוב העם היהודי בימינו. הם מבטאים את ביטול מעמדן של מצוות ההלכה כמחייבות כל יהודי באשר הוא יהודי. דווקא משום כך ביקש המיעוט האורתודוקסי להופכם לחוקי מדינה – כיוון שרוב האוכלוסייה אינו מחשיב אותם כמחייבים.

מסקנה: הפרדוקס של חוקי דמוקרטיה חילונית, הכוללים חוקי הלכה דתית ולא דמוקרטית – מבטא עיוות של הדמוקרטיה ושל הדת כאחד. יש לחנך להבנתם ולתיקון הניגודים על ידי הפרדת הדת מהמדינה – דבר אשר יועיל להתפתחות הדת, כך שלא תהיה

תלויה עוד במחוקקים חילונים, ולהתפתחות הדמוקרטיה, כך שלא תהיה תלויה עוד בלחצים לקיום הלכות דתיות.

למה לחנך?

עלינו לחנך להכרת הפלורליזם ביהדות הן כתופעה היסטורית החושפת את הריבוי שבאחדות, והן כעיקרון מנחה ומחייב את המחלוקת, המאמין כי אלו ואלו דברי אלוהים חיים, כולל דברי האגנוסטים והאתאיסטים היהודים, דברי הדתיים האורתודוקסים, הרפורמים, הקונסרבטיבים, הרקונסטרו-קציוניסטים – אשר כולם נאמרו, לדעת המאמין באלוהים כל יכול, בכוחו ובהשראתו, ועל כן הם דברי אלוהים חיים. חינוך לשני סוגי הפלורליזם ביהדות לא יתעלם מהפרדוקסים המאפיינים את חיינו וחושפים את הניגודים שעמם עלינו להתמודד, שהם, בין השאר:

● מדינה יהודית, שאחד מייחודה הוא היותה שייכת לעם היהודי כולו ולתושביה כאחד, המדינה היחידה בעולם שיש לה עדיין תפקיד וייעוד ציוני – ואינה רק כלי שרת לרווחת תושביה.

● מדינה יהודית דמוקרטית וחילונית, המכירה בתוקפם של חוקי הלכה דתית ומתנהגת לפי עקרונות הומניסטיים, גם אם היא סוטה מהם לעתים מזומנות, ואשר הדמוקרטיה שלה היא המנגנון לתיקון עצמי בעתיד של הסטיות מהעקרונות ומהערכים הדמוקרטיים וההומניסטיים.

עלינו לחנך להרמוניה כאחדות הכוללת ריבוי וחוסר אחדות – כיוון שרק הרמוניה דינמית, הכוללת הלכה מהלכת ומשתנה באמצעות דיאלוג, יש בה כדי לפתח את היהודיות ואת היהדות, שהם תנאי להומניזציה של היחיד ושל המדינה היהודית הדמוקרטית.

בין יהדות לדמוקרטיה - רשות היחיד וחובת הרבים

רחל אליאור

11

ש

אלת היחס בין יהדות לדמוקרטיה היא מן השאלות החוזרות ועולות על סדר היום הציבורי במדינת ישראל, המוגדרת במגילת העצמאות ובכמה מחוקי היסוד שלה כמדינה יהודית ודמוקרטית. אולם, למשמע הדיון הציבורי בשאלה זו נדמה פעמים רבות ששוררת אי־בהירות בסיסית בעניין ההבחנה המהותית בין שתי מערכות אלה ובעניין יחסי הגומלין ביניהן. לעתים קרובות נשמעות נימות מפויסות המבקשות להציג חפיפה בין השתיים ולהציגן כעולות בקנה אחד, כמפורט זו את זו וכמשלימות זו את זו ולעתים נשמעים קולות מקוטבים המחדדים את המתח שבמושג "מדינה יהודית דמוקרטית", על ידי כך שמצדדים באחד מחלקיו של צירוף זה ודוחים את זולתו, ואילו אני מבקשת להקדיש את דברי להבהרת כמה מן ההבדלים המהותיים בין יהדות לדמוקרטיה, ולניתוח היחס השונה אליהן המתחייב מן ההבחנה ביניהן.

ההבדל בין שתי קטגוריות אלה, שיש להן נקודות חיתוך והשקה רבות מעצם היותן מערכות חוק ותפיסות עולם המצויות בכפיפה אחת במדינת ישראל ומעצם ההווה הלאומית־אזרחית המשותפת של רוב נושאייהן – נעוץ בראש ובראשונה בשאלת מקור התוקף, החלות,

פרופ' רחל אליאור, האוניברסיטה העברית בירושלים

יחסי הגומלין וגבולות השינוי או, במלים אחרות, בשאלת היחס שבין חוק הטרונומי לחוק אוטונומי.

היהדות, בתודעת מאמיניה, יונקת את תוקפה מהתגלות אלוהית שתוכנה מקודש, נצחי ובלתי ניתן לשינוי (תורה מן השמים) ומתייחס בעיקרו לעם סגולה, לכתבי קודש, לקהילת קודש ולעתים אף לארץ הקודש ולמושגים שונים, הנשפטים ביחס לריבונות האלוהית ולמהותה המקודשת. תוכנה ותכליתה של ההתגלות האלוהית, הנתפסת כאמת טוטאלית ומחייבת הגלומה בחוק דתי ובמיתוס מכונן, מכונים בראש ובראשונה לעיצוב תודעה דתית מוסרית המתגבשת לנכחו של ציווי אלוהי המעוגן במחויבות לעם היהודי ולדת ישראל ולהשגת ייעוד דתי־רוחני התלוי בזיכרון משותף ובתקוות של עתיד משותף. לצדם של הציווי, הייעוד והמחויבות מתגבשים גם עקרונות הצדק החברתי של עם היוצא מעבדות לחירות ומגבש זהות חדשה. היהדות כמובן איננה רק תשתית רעיונית הקבועה בדת ההתגלות ומנוסחת במקורותיה המקודשים, אלא היא מכלול גילויי ההיסטוריים המשתנים ותהליכי חייו התרבותיים והחברתיים של העם היהודי.

עד לשלהי העת החדשה היתה החברה היהודית חברה מסורתית, שראתה את קיומה כמושתת על ידיעות ועל ערכים מקודשים שהונחלו לה מן העבר. סמכותה התבססה על חוק אלוהי נצחי, על תורה מן השמים ועל הזדהות עם

רציפות המסורת ההלכתית והלמדנית המצויה בידי חכמים ורבנים, הנושאים בכוח הסמכות הפרשנית את מורשת העבר. כל אלה מבארים בפרטים ובכללים את תוכנה ואת משמעותה של ההתגלות האלוהית במעמד סיני, ואת האמונה והליכות החיים המתחייבות ממנה בעבר ובהווה. גורלו ההיסטורי של עם ישראל, ששהה בגלות קרוב לאלפיים שנה, הביא לכך שהמידע העיוני של חלק ניכר מן המסורת היה רחב הרבה יותר מן המידע היישומי שלה, וחלקים ניכרים מן ההנחות והציוויים, המתחייבים מהטקסט המקראי, לא עמדו במישורין במבחן עולם המעשה המשתנה בתמורות העתים. הנוסח המקודש של פשט הכתוב נידון, התפרש ונלמד, והיווה בסיס ליצירה דתית מעמיקה ומגוונת, אשר נתרקמה במידה רבה מחוץ לגבולות הזמן והמקום, אולם הפקעתו של הטקסט המקודש ממעמדו התיאורטי ומעיונו בזיכרון, בפולחן, בעיון ובלימוד והעמדתו במבחן ההווה המשתנה או במבחן המציאות בעולם המעשה, התחולל רק באיחור של אלפי שנים, בשעה שעם ישראל שב מן הגלות, זכה להגשים את חלום שיבת ציון וחזר להיסטוריה ריאלית בגבולות טריטוריאליים וריבונות לאומית.

ההווה היהודית, על דימויה המיתולוגי, הקשור בגילוי אלוהי בלתי אמצעי ובתורה מן השמים ומציאותה החברתית המשתנה, הקשורה בתמורות ההיסטוריות ו"בעם לבדד ישכון", השתיתה את קיומה על ציווי הטרונומי או על

חוק הנובע ממקור שמעבר לאדם ואינו כפוף לקני מידה אנושיים ולמבחני סבירות. רציונליים. תמורות ההיסטוריה העלו מפעם לפעם התמודדות יוצרת עם הציווי ההטרונומי, והעיון האנושי בחוק האלוהי חשף בו ממדים חדשים. אולם, לידו של המאמין, אמיתותיה של הספירה הדתית עולות ובוקעות מתוך מקור אמת עילאי שאינו נתבע כלל להיענות לתביעות רציונליות ביקורתיות ואינו נדרש להוכיח עצמו על פי אמת מידה החורגת מן האמונה עצמה.

לעומת המסורת הדתית היונקת מסמכות אלוהית בעלת תוקף נצחי, מאמת טוטאלית, המעוגנת בהתגלות ומחוק הטרונומי מקודש, הגלום בקאנון המקראי ובפירושו – המחשבה הדמוקרטית, הדוגלת בשוויון בין בני האדם, יונקת את תוקפה מריבונות בלעדית של בני אדם – מהחלטות אנושיות, מאמת יחסית, מספקנות ומביקורת, מהסכמה ציבורית ומחוק אוטונומי שהאדם הוא מקורו. החקיקה הדמוקרטית משקפת הבניה של תהליכים חברתיים-פוליטיים מורכבים בחיי עמים שונים, החותרים להבטיח את קיומם של עקרונות היסוד של ההומניזם ולהעניק להם עדיפות על פני כל מחויבות אחרת לעם, לדת, לגזע, למין ולמשפחה. החלטות והכרעות חוקיות אלה – הנתונות כל העת לתחרות חופשית של דעות, לביקורת ציבורית ולהערכה יחסית – מעצם היותן תלויות בהכרעת רוב ומיעוט ונתונות להערכה אנושית משתנה, לביקורת שיפוטית ולתמורה חוקתית – משוללות תוקף נצחי ועשויות להשתנות בחליפות הזמן. הכרעות אלה, ברובד העקרוני שלהן, מתייחסות לכל אדם באשר הוא, כאדם ריבוני ללא זיקת מחויבות קודמת, מגבילה או מועדפת הנובעת מהשתייכות לעם, לדת, לגזע ולמין. דהיינו, עקרונות היסוד של המחשבה הדמוקרטית מחייבים את השוויון בין בני האדם שאינו נגזר מזהות דתית או לאומית מסוימת, מחייבים את

כבוד האדם וחירותו באשר הוא אדם ללא קשר לדת, לגזע ולמין ומחייבים את ריבונותו האנושית, את מעמדו האוטונומי, את זכותו למחשבה עצמאית וביקורתית ואת זכותו להטיל ספק בכל. מהותה של החילוניות המודרנית שהיא איננה אוזות באמיתות מוחלטות ואיננה כופה תכנים מסוימים ואינה קובעת סדרי עדיפות מוחלטים בדברים שברוח, אלא פותחת פתח לכל האפשרויות של רוח האדם ויצירתו, תוך הבטחת חופש מרבי מצד אחד וגישה מרבית למקורות מידע מצד אחר. האמת המוחלטת היחידה המצויה בבסיס המחשבה הדמוקרטית היא זו המתייחסת לשוויון המהותי בין כל בני האדם, לזכותם לחופש, לכבוד ולחירות הביטוי. זכות זו איננה כפופה לערכים עליונים כלשהם או לאמת דתית מאחדת, אלא היא טבועה בעצם תפיסת האדם כזכאי לשוויון זכויות מטבע בריאתו.

תכליתה של החקיקה הדמוקרטית, לצד הבטחת שוויון לכל, שמירת חופש הפרט והגדרה ברורה של האסור והמותר לשלטון ביחסו לתושבים, היא הבטחת מרחב ציבורי, שבו יכולות לפעול עמדות רוחניות, תרבותיות, חברתיות ופוליטיות שונות ומנוגדות באמצעות יצירת כלים לתקנת הציבור ולאיוון הסדר החברתי, תוך כדי שקילת האינטרסים השונים שהמציאות החברתית-פוליטית המשתנה מחייבת להביאם בחשבון. החקיקה הדמוקרטית אינה חותרת מעצם טיבה למימוש מטרות-על רוחניות, להנחלת אמת מאחדת או לקידום תכנים המעצבים את נפש היחיד, אלא תכליתה היא לערוב לכך שאפשר יהיה להעמיד לרשות כל אדם את מירב הכלים כדי למצות את זכויותיו ההומניסטיות הבלתי תלויות ולממש את חירותו לבחור מתוך מכלולים תרבותיים, דתיים ורוחניים שונים, שאין עדיפות ערכית ביניהם, שכן הם אינם נשפטים לנוכח אמת אחת עקבית ומוצקה. החברה הפתוחה מבוססת על ההכרה שלפיה אין לשום אדם, גוף או ארגון

אנושי מונופול על האמת, ולכן ככל שירבו בתוך הציבור דעות ועמדות מגוונות שיחיו בשלום ובסובלנות זו עם זו, כך ייטב לכלל האזרחים, ומטרתה של החקיקה הדמוקרטית לערוב למימוש אפשרויות אלה על כל רבגיותן. החקיקה הדמוקרטית, לפחות בראייתה האידיאלית, המתייחסת לפסיפס רב-תרבותי ולא לתרבות מונוליטית, מכירה ביחסיות האמיתות השונות וביזיקתן לניסיון חברתי מצטבר, ויונקת מהמסורת החוקית הרווחת, מהשיפוט המקובל, מנסיבות היסטוריות, חברתיות ופוליטיות מתחלפות, מהערכה ספקנית ומשיקול דעת ביקורתי, המשתנה בתמורות העתים.

התפיסה היסודית של המסורת היהודית, המעוגנת בגילוי אלוהי, בתורה נצחית ובאמת אחת שמקורה על-אנושי, איננה פתוחה מעצם טיבה לביקורת יחסית, להערכה רציונלית מחייבת או לתמורה ולשינוי בשאלות מהותיות. תפיסה זו מציבה את האדם לנוכח ריבונות אלוהית על האדם והאדמה, על החוק והמשפט, על החיים והמוות ועל העבר והעתיד וקושרת את החובות והזכויות, את העדיפויות והאפוליות בבריתות ובהבטחות נצחיות בין אלוהי ישראל לבין עם ישראל, המוצהרות בנוסח הטקסט המקודש. תפיסה זו מושתתת על אקסקלוסיביות של חוק ומשפט המתייחסים באופן ייחודי לקבוצה אחת ("בני ברית") ובאופן אחר לקבוצות אחרות ("שאינם בני ברית"). חלקים לא מבוטלים מן המסורת היהודית מתייחסים להבחנות מהותיות בין מאמינים לשאינם מאמינים, בין בני ברית ושאינם בני ברית, בין ישראל לעמים, בין קדושים לאלה שאינם קדושים או בין יהודים לגויים ובין ההולכים בדרכו של הציווי האלוהי ובין אלה שכופרים בתוקפו. עמדות מוצא אלה של "עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב" (במדבר כ"ג, 9), שוללות מעצם מהותן ראייה הומניסטית אוניברסלית ותפיסה שוויונית כלל-

אנושית באשר לגבולות החובה והזכות, החלות הפטור, הזיקה האנושית, המוצא והזהות, זעדיפות והנחיתות.

מובן, אפשר בנקל למצוא ברחבי המסורת היהודית בת אלפי השנים ביטויים הומניים שגבים ועמדות מוסריות מובהקות ופסוקים 'ציטוטים' המאששים עמדות שוויוניות, החותרות לצדק חברתי אוניברסלי. אפשר גם למצוא ללא קושי בחקיקה הדמוקרטית חוקים, תקנות ודינים החוטאים לזכות השוויון בפני החוק – לריבונות הפרט, ליחס הומני-אוניברסלי ולכבוד האדם וחירותו. המבחן איננו בציטוט אקראי זה או אחר או במציאותה של מובאה כזו או אחרת, אלא בניתוח מקורות התוקף ונקודות המוצא האידיאליות של התפיסה בכללה, בהבהרת התכלית המופשטת והמוחשית ובבחינת דפוסי השינוי והביקורת של שתי מערכות החוק וגבולות חלותן. אלה כאמור שונים מכל וכל בין החוק הדתי – המיוסד על אמת נצחית אחת ממקור אלוהי, המתייחסת לעדת מאמינים יחידת סגולה, הפועלת בצלו של ריבון אלוהי ושומרת על מסורת היונקת מציווי שמיימי ומטקסט מקודש, שתכליתה לעצב זהות רוחנית, מעמד נפשי וחייב דתי – לבין החקיקה הדמוקרטית, המיוסדת על אמיתות יחסיות משתנות ממקור אנושי, על הכרעות, תיקונים ושיגאות, ועל מערכת איזונים בין אינטרסים שונים, המשקפים את הניסיון האנושי ואת ריבונות האדם, ומתייחסים באופן עקרוני ביחס שווה לכל בן אנוש ולא רק לבן דת מסוימת, ללא עיגון במקור תוקף טרנסצנדנטי. תכליתה של חקיקה זו אינה לקבוע תכנים רוחניים מסוימים ולעצב סדרי עדיפויות תרבותיים ואינטלקטואליים מתוך מונופול על אמת הטרנומית אחת, אלא לתת ביטוי לעמדה פלורליסטית, המכירה באמיתות רבות וליצור כלים לתקנת הסדר החברתי ולמיצוי שוויון הביטוי וחירות הבחירה של האפשרויות

הרוחניות, התרבותיות, הפוליטיות והדתיות השונות הגלומות בו, מתוך ריבונות אוטונומית חופשית.

תוכנה של ההתגלות האלוהית, הכתוב בקצרה בעשרת הדברות ובאריכות בתרי"ג מצוות ונידון בפירוט בתורה, במשנה ובתלמוד, אינו מוטל בספק ואינו נתון לוויכוח בעיני המאמינים בתוקפה; מצוות התורה, חוקיה, דיניה והלכותיה אינם נתונים לשינוי מהותי, אם כי הם כפופים להבהרה, דיון, פירוש, פירוש, התאמה וסיגול לתמורות העתים, הנערכים בתוקפו של שיקול דעת אנושי "כי לא בשמים היא" (דברים ל, 12; בבא מציעא נ"ט, ע"ב). אולם יש להבחין בין המישור העקרוני (תוכן

תוכנה של ההתגלות האלוהית, הכתוב בקצרה בעשרת הדברות ובאריכות בתרי"ג מצוות ונידון בפירוט בתורה, במשנה ובתלמוד, אינו מוטל בספק בעיני המאמינים.

הציווי האלוהי וניסוחו המקודש) שבו לא יכול לחול שינוי, שכן איננו נתון להערכה וביקורת אנושית היונקת מנסיבות משתנות ואיננו כפוף לשיקולים של איזון, פשרה וסבירות, לבין המישור הפרשני, המקנה משמעות משתנה לציווי האלוהי בעולם המחשבה ובעולם המעשה (יישומו של הציווי בעולם האדם ושינוי במשמעותו), אשר עליו ניתן לשאת ולתת ולגביו אפשר לדון בהתאמה ולהכריע מכיוונים שונים לטובת סיגול ופשרה. הספרות היהודית העשירה בתחום ההלכה והעיון ממחישה את העוצמה הרבה שהיתה גלומה באחדות הדיאלקטית של קידוש הטקסט והקפאת נוסחו מזה ואת שינוי המשמעות הגלומה בו מזה, או בתוקפה של הסמכות

הפרשנית האנושית של החוק האלוהי. אולם אין בכל אלה כדי לשלול את נקודת המוצא של כפיפות לציווי הטרנומי וכדי להפקיעו מביקורת אנושית ומתמורה מהותית הנתבעת מחליפות העתים ומשיקול דעת משתנה.

בניגוד לכך, החוק הדמוקרטי, המבוסס על ריבונות אוטונומית ועל הסכמה ציבורית המעוגנת במסורת משפטית אזרחית, על חקיקה מתמשכת והולכת, על חוקי יסוד או על חוקה ועל איזון בין ערכים שונים, נתון מעצם מהותו למשא ומתן, לביקורת ולשינוי במישור העקרוני, אם כי הוא עלול להיות מסויג בסייגים מציאותיים ובאילווצים שונים – תרבותיים, חברתיים, היסטוריים, צבאיים ופוליטיים, באשר ליישומו לגבי קבוצות שונות באוכלוסייה, והוא אף עלול לשקף פער גדול, ולעתים אף גדול מנשוא, בין הרצוי למצוי. ייחודו המהותי של המשטר הדמוקרטי, חרף מגבלותיו המציאותיות, נעוץ בכך שהוא אינו חותר לאחידות ולאחדות המעוגנות באמת אחת עקבית ומוצקה, אלא הוא מקבל את הריבוי ואת ניגודיו כנורמה ראויה המגלמת בתוכה את ערכי היסוד של חירות האדם וכבודו. המשטר הדמוקרטי חותר לאזן את הגשמת המטרות האישיות והחברתיות, הרוחניות והגשמיות של יחידים וקבוצות הנבדלים זה מזה, לא על פי אחדות רעיונית דומיננטית, אחידות דתית או עדיפות הטרנומית גזורה מראש, אלא דווקא מתוך עירנות לחשיבות הריבוי, הגיוון, הסתירה והניגוד העולים מהעדרה של אמת מאחדת אחת, מהעדר שיפוט והעדפה על פי ערכים עליונים על-אנושיים ומתוך זיקה לרבגוניות נקודות המבט, למשמעות האינטרסים המשותפים והסותרים וליחסי הגומלין הדינמיים והמשתנים בין חלקי החברה השונים. המשטר הדמוקרטי והחוק הנגזר ממנו חותרים למצוא דרך לתת ביטוי למירב ההשקפות ולהכיל את מירב האמיתות, על ההבדלים והניגודים ביניהם, ולווסת את האינטרסים

השונים והמנוגדים במרחב הציבורי מבלי לקבוע את עדיפותם, אמיתותם וערכם, שכן אחדות אינה נמדדת על פי אחדות המסר אלא על פי יכולת הציבור לשאת ולהכיל מסרים שונים במסגרת אינטרס קיומי משותף.

הואיל ומקור התוקף של שתי מערכות חוק אלה שונה לחלוטין, והואיל וקיומן ההיסטורי, מטרותיהן האידיאליות, הגדרת זהותן וגבולות חלונן נבדלים זה מזה – אין טעם כלל ועיקר לשקול את עדיפותן, לעמת ביניהן או להשוות ביניהן, ובוודאי שאין מקום להציג באופן שרירותי ומאלץ דמיון וחפיפה בין שתיהן, אלא יש טעם לשקול את יחסי הגומלין ביניהן לאור ההבדלים המהותיים ביניהן. יש להבחין בבחירות בין חוקים הנובעים ממקור על-אנושי ומצויי אלוהי, שהכפיפות אליהם מעוגנת באמונה ובמסורת ("קודשא בריך הוא, אוריתא וישראל חד המה" [זוהר, ח"ג, דף ע"ג, ע"א] – האל, התורה ועם ישראל הם הוויה אחת; אל בורא ומחוקק, תורה מן השמים ועם סגולה, השומר את החוק האלוהי וחי על פיו) לבין חוקים הנגזרים מחקיקה אנושית, שהכפיפות אליהם נובעת ממרות השלטון שנבחר בידי רוב הציבור, מחוק המתייחס לכלל האזרחים, מתועלת הציבור ומתקנת החברה, מהאינטרס המשותף ומזכויות הפרט של כל אדם – ולשקול בהזדמנות מה הם החוקים שאנו מבקשים להחיל ואף לכפות על הכלל ומה הם הציוויים והערכים שאנו משאירים לתחום הבחירה הוולונטרית של הפרט, תחום המתייחס לאמונות ולדעות, להשקפות ולאורחות חיים ברשות היחיד.

למען הסר ספק, אקדים ואומר שאני מייחסת חשיבות רבה ביותר לשתי המערכות מטעמים שונים, אולם אני מבחינה בין מה שמצוי בתחום חירות הרוח והאמונה של היחיד – החוק הדתי, העדיפות הרוחנית-תרבותית של קבוצה מסוימת, ההזדהות הערכית והזיקה

למסורת, להלכה ולערכי דת ייחודיים – לבין מה שמצוי בתחום כפיית הפרט בידי הכלל בתוקף תקנת הציבור ותועלת הרבים – החוק הדמוקרטי, המסורת האזרחית ההומניסטית וערכי הדמוקרטיה, החלים בשווה על כל מרכיבי החברה. לטעמי, את הראשון ראוי להותיר בתחום חירות הפרט וחופש הבחירה או בתחום עיצוב זהות אינדיבידואלי – המתייחסים לאמונות ודעות, הליכות חיים, הנחלת מורשת החותרת להזדהות ערכית ועדיפויות תרבותיות מגוונות ברשות היחיד ובקבוצות זהות מובחנות – ואילו את השני ראוי לכפות ולהחיל על הכלל בשם כבוד האדם, חירות האזרח ושוויונו בפני החוק או בשם העקרונות ההומניסטיים המתייחסים לכלל הציבור ולטובתו השווה של כל מרכיבו.

אני מבחינה בין שתי המערכות על פי קנה מידה אוניברסלי, כלומר, איזו מערכת חוקים מתייחסת ברובד העקרוני וברובד המעשי באמות מידה שוויוניות לכל חלקי הציבור על כל קשת ניגודיו ומבטיחה את מירב הזכויות למירב בני האדם, שערכיהם סותרים אלה את אלה, על בסיס המתחשב בכבוד האדם, חירותו, ריבונותו ושוויונו ללא אפליה הנובעת מטעמי לאום, גזע, דת ומין.

החוק הדתי, היונק ממסורת נבואית נשגבת, מתפיסות מוסריות וחברתיות מרחיקות לכת ומגילויי אמונה והשראה, המבטאים ללא ספק כמה מפסגותיה הנאצלות של רוח האדם, מתייחס בפרקים נרחבים שלו למציאות היסטורית מלפני אלפי שנים, שרבים ממרכיביה כבר עברו ובטלו מן העולם ואינם רלוונטיים לימינו. חוק זה כולל, אלה בצד אלה, עמדות הומניסטיות ותובנות מוסריות וחברתיות מאלפות ומצוות רבות שאינן שוויוניות, אינן הומניסטיות ואף אינן עומדות במבחן סבירות רצינונית של בני-זמננו, שכן הן אינן מתייחסות לריבונות האדם, לזכויות היסוד שלו, לשוויונו,

לחירותו ולכבודו. די אם נזכיר ברמיזה את שלל החוקים המתבססים על הדרה והוצאה מן הכלל של חלקים מן הציבור, את חוקי העבדים, חוקי הטהרה, חוקי המעמד האישי הדנים בנישואין, בגירושין ובשאינים הכרוכים בחוקי העגונות, החליצה והייבום, החוקים הדנים בפסולי עדות, חרש, שוטה וקטן, חוקי הנידוי, החוקים המתייחסים לאלה שאינם יהודים או הגוזרים על אפלייתם של נכים ונוכרים ועל הדרתן של נשים מהפרהסיה הציבורית.

הפרספקטיבה המחקית מלמדת, שלכל תקופה היסטורית יש מושג משלה על האמת, המושג המיוחד האופייני לה, המסביר את הממשות בשלמות. מושגים אלה שונים זה מזה, אך כולם טוענים להיות כוללים ומוחלטים. איזה מהם האמיתי? אף לא אחד מהם כשלעצמו, ואף לא סכומם הכולל, אלא רק כולם יחד, וההבדל המבדיל ביניהם. ראיית העולם הפלורליסטית יחסית משקפת נקודת מוצא זו.

החוק החילוני-דמוקרטי, היונק מן האידיאלים ההומניסטיים ומן המחשבה האנושית על מגבלותיה ומן הניסיון האנושי המשתנה לטוב ולמוטב בתמורות העתים, מתייחס לכל אדם באשר הוא אדם. חוק זה חותר לתת ביטוי לערכים התומכים בסובלנות, פלורליזם, דמוקרטיה, חופש הביטוי, שוויון זכויות, כבוד האדם, ריבונות אוטונומית, הזכות לספקנות ולביקורת, נגישות שווה בפני החוק, צדק חברתי, חירות ושלוש. זהותו של האדם אינה נגזרת מהשתייכותו הדתית ומזיקתו לגילוי אלוהי כזה או אחר, אלא מעצם מהותו האנושית הבלתי תלויה, המזכה אותו בכל האמור לעיל ולכאורה מעניקה לו עמידה שוויונית בפני החוק. החתירה לאיזון בין זכויות הפרט לטובת הכלל, בין ערכים אוניברסליים לפרטיקולריים ובין חובות כפיות בשם טובת הציבור לזכויות מובטחות בשם חירות הפרט אינה יונקת את סמכותה ממקור על-אנושי, אלא משיקול אנושי

התנהגותה. במקרים רבים היא אף פסולה לעדות, טמאה, מאיימת על שלום הציבור, נתפסת כאיום וכפגיעה בכבוד המשפחה, ולפיכך כלא-ראויה לצאת לרשות הרבים. אין צריך לומר שעד לא מכבר היתה מודרת מהפרהסיה הציבורית, מושתקת ואסורה בנטילת חלק בכל עניין שהיה מבוסס על סמכות, ריבונות, ידע, מעמד ושיקול דעת. דהיינו, משוללת אפשרות ליטול חלק בענייני דין ומשפט, הוראה ולימוד, אחריות ציבורית, הנהגה, וכיוצא באלה. כידוע לכל, עד היום על פי החוק הדתי והמנהג המסורתי אין נשים יכולות לכהן בחוגים אורתודוקסיים כרב, כחכם, כקאדי או ככומר, כמורה צדק, כראש ישיבה, כדיין, כשופט בבית דין דתי או אפילו כעולה לתורה וכחזן, ואין צריך לומר כמפרשת תורה, כפוסקת הלכה וכיוצא באלה כהונות דתיות וקהילתיות, הכרוכות בהשמעת קול ברבים, בסמכות, במעמד ובתוקף, השמורים לגברים בלבד.

מצב בלתי סביר זה, שהיו לו תוצאות הרות אסון לגבי מחצית המין האנושי שנשללו ממנו זכויות היסוד של כבוד האדם, חירות הביטוי בפרהסיה ושוויון הזכויות, ונמנעה ממנו זכות הלימוד וההשתתפות בזירה הציבורית ובעיצוב מכלול מרכיביה, טופח בידי המחשבה הדתית האנדרוצנטרית לדורותיה בכל שלוש הדתות המונותאיסטיות תחת חסות הטקסטים הקאנוניים ומוסדות החברה המסורתית. אלה אינם מכירים מעצם טבעם בריבונות האדם ובשוויון זכויותיו וששים ליטול נתחים נכבדים מכבוד האדם מקבוצות שונות שאינן נמנות עם בעלי הזכויות המוגדרות כעם-סגולה או עדת-המאמינים או אקלסיה-קדושה או שאינן נחשבות בכללם של אלה המגלמים את איש הרוח בן התרבות או את התלמיד חכם או המאמין, שלעולם הינו גבר ואף פעם איננו אשה.

נשאלת השאלה, האם רשאית מדינת חוק לתמוך בהחלתה של תפיסת עולם מעין זו,

עניינה של הכפייה הדתית הוא שעולם ערכי רוחני/דמיוני/מיתולוגי/אלוהי מופנם ונבחר של קבוצה אחת מוחל בכוח על קבוצה אחרת, שאינה שותפה לאמונה בקדושתו, בתוקפו ובמשמעותו ברשות הרבים, ולדידה הוא עולם חיצוני כפוי ונטול משמעות, שאינו יכול להוות בסיס לחיים משותפים במציאות דמוקרטית-חילונית, שוויונית ופולורליסטית. עובדה מאלפת היא שדווקא מצוות, מנהגים וחוקים דתיים שאין כופים אותם בכוח החוק זוכים להיענות וולונטרית, לאהדה ולהזדהות להלכה ולמעשה אצל רוב חלקי הציבור, ודוגמאות ידועות לכך הן ברית מילה, בר-מצווה, מזוזה, צום יום כיפור, סדר פסח, הדלקת נרות שבת ומנהגי אבלות.

מדינה, שחיים בה מיליוני אנשים בעלי השקפות עולם שונות, דתות שונות ואורחות חיים שונות ומשונות, או מדינה שהיא מדינת כל אזרחיה – אל לה לכפות חוקים דתיים ברשות הרבים.

שאלת היחס המוסדר בין החוק הדתי לחוק הדמוקרטי או העימות בין סמכות הלכתית-דתית בדמות בתי דין רבניים לבין סמכות משפטית-חילונית בדמותו של בית המשפט העליון עולה במלוא חריפותה במקום שהציווי הדתי מתנגש עם ההשקפה הדמוקרטית, או במקום שהמסורת אינה חיה בכפיפה אחת עם תמורות המציאות; למשל בהשקפותיהם של חוגים דתיים שונים – יהודים, נוצרים ומוסלמים ובכתבי הקודש שלהם – האשה אינה שווה לגבר מעצם בריאתה, היא נטולת מעמד ריבוני, היא נתפסת כקניין אביה או בעלה וכמועדת לחטא, כטעונה השגחה ואילוף וכמותרת בהכאה וענישה למען חינוכה ושיפור

בלבד, וזה על מגבלותיו נתון לשינוי ולביקורת, להרחבת בסיס הידע, להרחבת מעגלי הזכאות, לערעור ולספקנות, לשינוי בערכי יסוד ולהערכה יחסית משתנה. הניסיון ההיסטורי מלמד כמובן על מגבלותיה של החקיקה הדמוקרטית ועל חולשותיה, הנובעות מתלותה במערכות פוליטיות ובמוקדי כוח משתנים, אולם עדיין דומה שהרעיונות, תפיסות העולם, ההשקפות החברתיות והאידיאלים, המנחים חקיקה זו, מתייחסים לערכים המניסטיים אוניברסליים ומתכוונים לטובת הכלל יותר מכל מערכת אחרת המוכרת לנו.

לאור ניתוח זה דומה שראוי להשאיר את הזיקה לחוק הדתי האקסקלוסיבי, המכיר בזכויות יתר של קבוצות יחידות סגולה ומדיר מן הכלל קבוצות אחרות, בתחום הרשות והבחירה האישית של היחיד, ואילו את החוקים האינקלוסיביים, הטוענים שכל אדם זכאי לכבוד, לחירות ולשוויון, לצדק, לזכות עמידה שווה בפני החוק, לאחווה אזרחית ולריבונות, יש לכפות ברשות הרבים, שכן התחום הראשון מתייחס להזדהות תרבותית-דתית היסטורית הקשורה לציבור מסוים, ואילו התחום השני מתייחס לכל אדם באשר הוא אדם ופטור מזיקות תלויות הזהות הדתית, לאומית, היסטורית ותרבותית.

מדינה, שחיים בה מיליוני אנשים בעלי השקפות עולם שונות, דתות שונות ואורחות חיים שונות ומשונות, או מדינה שהיא מדינת כל אזרחיה – אל לה לכפות חוקים דתיים ברשות הרבים, שכן חוק דתי ראוי שיחול רק על זה שבוחר בו מרצונו כביטוי לאמונה, למסורת, להזדהות תרבותית והיסטורית, לשייכות קמאית או לשאיפת הנחלה של עולם ערכים מסוים, ואין זה מן הראוי להחיל בכוח הזרוע דפוסי הזהות של קבוצה אחת על קבוצות אחרות, שאינן שותפות לאמונה בקדושתו בסמכותו ובמשמעותו הנצחית.

המקפחת בעליל ציבור רחב בתוקפה של אמונה דתית, ואין הבדל בשאלה זו אם החוק הדתי הנידון הוא יהודי, מוסלמי או נוצרי, ואם מושא הקיפוח הוא נשים, מיעוטים, נכרים או כופרים, והאם תוצאת הקיפוח היא גירושי כפייה, ייבום וחליצה, עגינות, חובת גירושין בשל עקרות, היתר הכאה או פסילות לעדות. כל אלה ורבים הדומים להם משקפים עמדה מפלה ומקפחת בתוקפו של חוק דתי, השולל עמדה שוויונית ריבונית ומתעלם מכבוד האדם באשר הוא.

לפיכך, אנשים העוסקים בחינוך, בהנהגה ובחקיקה בשלהי המאה ה-20 ראוי להם שייטיבו להבחין בין ערכים וולונטריים אקסלוסיביים לבין חוקים נכפים אינקלוסיביים, שכן הראשונים מתייחסים לתחום ייחודי ולאינטרס של קבוצה מסוימת, ואילו האחרים מתייחסים לתחום אוניברסלי ולאינטרס משותף. הערכים, המתייחסים לאמונתה של קבוצה מסוימת, יחידת סגולה על פי השקפתה, ולמכלול התרבותי-דתי שמכונן פשר ומשמעות יכולים להיות עניין רק לבחירה ולהעדפה אישית, למחויבות ערכית-חינוכית ייחודית ולהצטרפות וולונטרית ברשות היחיד או בתחומה של קבוצת הזדהות וולונטרית. ואילו החוקים המתייחסים לכל אדם באשר הוא אדם, ללא הבדל דת, גזע ומין, וחותרים מעצם טיבם לקבל את הריבוי וניגודיו, חייבים להיות מוחלים על הכלל, ללא קשר לזהותו המובחנת של היחיד ולקבוצת ההתייחסות הדתית-תרבותית הנבדלת, שאליה הוא מתייחס. חוק דמוקרטי הוא זה הנובע מערכיות הומנית אוניברסלית, וחל על הכלל לטובת הכלל, ללא עדיפות תרבותית מסייגת לבני עלייה וליחיד סגולה כאלה ואחרים, וללא אפליה גורפת הנובעת מהשקפה דתית כזו או אחרת, ממין, מגזע או מדת.

מושגים כמו שוויון, אחווה, חירות, ריבונות, עצמאות, זכות טבעית, חינוך חובה, שוויון

הזדמנויות, שכר שווה, חופש בחירה, חירות ביטוי, כבוד האדם, צדק חברתי, נגישות לידע, כבוד לחיי אדם, פתיחות וגילוי אמת, זכות ערעור, ספקנות וביקורת, זכות עבודה, ביטוח בריאות, שלום הילד, כבוד המת, יחס אנושי הוגן, זכות חנינה, זכות פיצוי, איסור אפליה וכיוצא באלה חייבים להיות מעוגנים בחוק המחיל אותם על הכלל, וראוי לחתור להרחיב את תחולתם כל העת, שכן הם שייכים לכלל הציבור, ולא לקבוצה מסוימת, ואותם ורק אותם ראוי להחיל ולכפות. ואילו ערכים דתיים פרטיקולריים, המתייחסים רק לקבוצה מסוימת, אין להחילם על הכלל, וודאי שאין לכפותם בכוח החוק.

רעיון הדמוקרטיה המודרנית מושתת על הכרה אוניברסלית בזכויות הטבעיות של כל העמים ושל יחידים בתוך כל עם, אולם ראוי לתת את הדעת על כך שכל אדם נולד לקבוצת השתייכות תרבותית-דתית-לאומית מובחנת, אולם אינו נולד כלל ועיקר לתוך חוק אוניברסלי או זכויות הומניסטיות. דהיינו, אדם נולד יהודי, ערבי או דרוזי, דובר עברית, ערבית או צ'רקסית, ונולד לתוך זהות תרבותית-דתית-לאומית מסוימת הקשורה במישרין או בעקיפין ליהדות, לנצרות או לאיסלאם על נגזרותיהם והתפלגויותיהם השונות, אולם הוא איננו נולד ריבוני, דמוקרטי, צודק או שווה זכויות. מכאן, שעל ההשתייכות הלאומית-תרבותית-דתית טבעית-פרטיקולרית אין צורך להיאבק משעה שהוקמה מדינת ישראל, המבטיחה כדברי מגילת העצמאות "פתרון בעיית העם היהודי מחוסר המולדת והעצמאות", ואין צורך להגן בכוח הזרוע, בכפייה או בחקיקה על השתייכות זו מעבר לגבולות המינימום הסביר, המבטיח את רציפותה וקיומה. הזהות היהודית היא בבחינת מובן מאליו לרוב יושבי הארץ מעצם העובדה שרובנו נולדים לתוכה, מדברים בשפה העברית המנציחה את מורשתה, חיים בזיקה כזו או אחרת לזיכרון עבר משותף ולתקוות

עתיד משותף, חיים בזיקה כלשהי ללוח העברי ולמחזור השבתות והמועדים, חיים כל העת את הוויית הארצית והמופשטת של היהדות מכל עברינו בזיקה כזו או אחרת למסורת ההלכתית הקשורה למחזור החיים ומשתתפים מרצוננו ובעל כורחנו בתרבות היהודית על מנהגיה, ספרותה ומורשתה המגוונת בכתב ובעל-פה, באורחות חיים, במנהגים ובאסוציאציות מובלעות ומפורשות. את כל אלה אפשר להעמיק, לטפח ולהרחיב עד אין שיעור, אך אין כל צורך לכפותם, שכן ראוי לזכור שתנופתה הטבעית של התרבות, הנגזרת מלשון ריבוי ורוב, משחקת כאן תפקיד מכריע, והיצירה העברית, הספרותית והתרבותית בת-ימינו, ברוח ובחומר, הניזונה מהעולם הרוחני, דמיוני, שירי, מיתי, הלכתי והיסטורי, הנשקף בלשון העברית בת הדורות והארגוה בכל היבטיה בעבר ובהווה היהודיים, מעידה על כך כאלף עדים.

לעומת זאת, על מה שאין לו רוב טבעי ועל מה שאינו מתרבה מאליו ומובן מאליו ראוי להגן, שכן האדם לא נולד מטבע בריאתו דמוקרטי, שוחר צדק, שוויוני, ריבוני, הומניסטי, קשוב לקולות מושקעים, רגיש לסבל ולחמלה, פלורליסטי, פמיניסטי, מכבד כל אדם, נדיב וסובלני. רוב בני האדם אינם רואים את זולתם כ"חביבי אדם שנברא בצלם" (מסכת אבות פ"ג, משנה י"ד), ואינם מכבדים במידה שווה את עדיפויותיהם התרבותיות והדתיות ואת רבגוניותם הרוחנית של האחרים והאחרות, ואף לא את אמיתותיהם התרבותיות ואת זכותם הריבונית לבכר אותן. לעמדות סובלניות פלורליסטיות מעין אלה אין שפה טבעית, אין פירושים מיתולוגיים וסמכות של התגלות אלוהית ומורשת היסטורית בת אלפי שנים, ועל כן צריך לחנך להפנימן, צריך להגן עליהן ויש להיאבק על קיומן. אותן יש לעגן בחוק ולהחילן על הכלל. מגילת העצמאות קובעת כידוע שמדינת ישראל "תקיים שוויון זכויות

העת במישרין ובעקיפין, את אשר קרוב אל לבם, ובלבד שיזכו לחירות, לשוויון ולכבוד, לחינוך רחב אופקים ולגישות למרחב תרבותי מגוון ולמידה של שלוה קיומית, ביטחון כלכלי וצדק חברתי, שיאפשרו כינון זיקה חופשית לכל אלה. היהדות בת אלפי השנים איננה רק אמונה דתית אלא היא מהות היסטורית-לאומית-תרבותית, הקושרת את כלל ישראל לא רק בעבודות של עיקרי אמונה או שולחן ערוך, אלא בכוח של דחף קיומי, זהות לאומית, זיכרון משותף, תקוות עתיד משותף ורגשי אכפתיות וסולידריות החורגים מגבולות הזמן והמקום.

הדמוקרטיה, לעומת זאת, בהיותה צעירה בשנים, חייבת להגן על עצמה ולבצר לה מרחב מחיה בחקיקה, בחינוך שיטתי ובהטלת מרות משום שהיא אינה טבעית ואיננה מולדת, אין לה שפה, זיכרון ומיתוס, אין לה אורחות חיים מונחלות ועתודות הגנה לאומיות טבעיות ואין לה מכשירי ריבוי תרבותי מובנים מאליהם, המבטיחים את קיומה בהיותם מעוגנים בעבר משותף, בלשון משותפת ובחיים משותפים בהווה.

בהתבוננות משווה בשתי הקטגוריות הנידונות אני מאמינה מעל לכל ספק בכוח הקיום של המהות ההיסטורית-לאומית של העם היהודי על התגוונותיה ותמורותיה, ואני בוטחת בכוח קיומה של התרבות היהודית בת אלפי השנים ובכוחות החדשים שנוצקו בה עם שיבתה להיסטוריה, לקיום לאומי ולמציאות טריטוריאלית ריבונית. ריבוי פניה של המסורת היהודית ועושר מקורותיה הם ערובה לצמיחה, לשינוי ולתמורה, המבטיחים את המשכינות, קיומה, גילוייה בפנים חדשות, המגשרות בין העבר להווה. ככל שתעמיד את עצמה למבחן החירות והבחירה וככל שתמעיט באילוף בכפייה, כך יגדל כוחה החי של התרבות היהודית וכך תצטח התפתחותה היוצרת תוך רציפות ותמורה. לעומת זאת, אני חרדה לקיומה של מדינת ישראל כמדינה דמוקרטית של כל-

אמונות ודעות שונות ואורחות חיים נבדלות להתמודד בשוק הדעות על בסיס חירות הביטוי וחופש ההזדהות, ללא כפייה וללא עדיפויות גזורות מראש.

אינני סבורה שיש להגן על הקולקטיב התרבותי על ידי חינוך כפוי ועל ידי חקיקה, שכן דומני שהחיים מגינים על ההווה המשותפת מעצם ההזדהות, הסולידריות והבחירה של חיים במציאות לאומית מסוימת, מעצם הדומיננטיות של השפה, היצירה, השירה, הספרות, הזיכרון והמיתוס בחייהם של בני עם מסוים, מכוחה של לשון הרחוב, מעוצמת רבגוניותה של

אין להגן על הקולקטיב התרבותי על ידי חינוך כפוי ועל ידי חקיקה.

ההווה המתחדשת לבקרים במעשה היצירה ונשזרת בזיכרון השפה, ומעצם ריבוי הטבעי של התרבות ודחפיה היוצרים, הניזונים מן העבר ומן ההווה ומעוגנים במחזור החיים ובמרחביו האסוציאטיביים המשותפים, החורגים מגבולות הזמן והמרחב ומעוגנים בניסיון רב-דורות. שייכותו של כל אדם לאחדות קולקטיבית מסוימת באמצעות שפה, תרבות ואורחות חיים, באמצעות הזדהות עם מורשת דתית המצויה בכוח או בפועל ועם סולידריות, הקשורה בעבר משותף ועתיד משותף – היא בבחינת מובן מאליו, שכן בזיקה לכל אלה מעצב היחיד את אורחות חייו ומכונן את מקורות הפשר והמשמעות, אשר מתוכם הוא בוחר ומכריע בתוקף הסמכות הריבונית המוענקת לו. הדעת נותנת שכל איש ואשה הנולדים לתוך תרבות מסוימת יזדהו באופן טבעי עם חלקו או מקצתו של מכלול מורשתי-תרבותי מגוון זה במידה הראויה וההולמת את נסיבות חייהם, ויבחרו מתוך המכלול, המונחל כל

חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל גזע דת ומין; תבטיח חופש דת מצפון לשון חינוך ותרבות... ברוח עקרונות מגילת האומות המאוחדות. המציאות החברתית מצביעה עדיין על פער גדול בין המחויבות לבין מימושה, וראוי לשוב ולהזכיר, שאיננו נולדים דמוקרטים, סובלנים או פלורליסטים, ואיננו מדברים מרגע היוולדנו בשפה של שוחר צדק ושוויון, ואין בנמצא עתודות תרבותיות מולדות הארונות במסורת, המגינות על כל אלה מעצם היותן מעוגנות בהווה תרבותית-לאומית-דתית מובחנת. על כן אחת ממטרותיו המובהקות של החינוך היא לחנך לשוויון זכויות ולחופש דת ומצפון, להכרה ברבגוניותן של אמיתות ודרכי חיים וביחסיותן של אמיתות מוחלטות, ולחנך לסובלנות בשאלות של דת, תרבות ואורחות חיים. על החינוך לחתור לפישור בין "הצדק המוחלט" לכאורה ומונופול גורף על האמת של קבוצה מסוימת לעומת "הטעות המוחלטת" לכאורה של הקבוצה האחרת, בין אם הקבוצה מגדירה את חבריה כמאמינים ואת מתנגדיה ככופרים, את עצמה כבחירת אלוהים ואת מתנגדיה כתועי דרך, את עצמה כנסמכת על אמת משמים ואת יריביה כנטולי ערך, את עצמה כדתיים ואת יריביה כחילונים או מעבירה את החיץ בין רפורמים לאורתודוקסים או בין נאמני המסורת לפרוצי הגדר או בין כל קבוצה אחרת התובעת תוקף מוחלט לאמתותיה, ושוללת שלילה מוחלטת את המעמד, הסמכות והתוקף מיריביה. אחת ממטרותיו המובהקות של החינוך היא להצביע על כך שאין מונופול על האמת לאף אחד ואין עדיפות מוחלטת של החלום, הדמיון, הזיכרון, האמונה הקדושה והמיתוס של אף אחד, ואין רק מערכת תרבותית-דתית אחת של כינון פשר ומשמעות, ואין רק נאמנות עדיפה אחת ומחויבות גורפת אחת, אלא יש יחסי גומלין מורכבים בין אמתות רבות, נאמנויות שונות ואמונות מגוונות, ומטרת המשטר הדמוקרטי היא לקיים זירת ביטוי חופשית שבה יכולות

אזרחיה, להווייתה כדמוקרטיה המבוססת על ריבוי של דעות, שמהותה אינה בהשתלטות של האחד על האחר, אלא בהבטחת זכויות הרוב והמיעוט: זכות הרוב להכרעה וזכות המיעוט להגדרה ולחופש. המציאות מלמדת שיש מקום לחשוש למהותה הדמוקרטית, התלויה בפלורליזם ובחירות יצירה, בזכות ובחובה להעמיד הכל לספק ולביקורת, לראייה יחסית, להרהור ולערעור ולהכרעה דמוקרטית של רוב ומיעוט. שכן בשעה שמהות פלורליסטית יחסית זו מתמודדת עם עולם נורמטיבי, היונק מאמיתות אבסולוטיות, יש מקום לדאגה רבה, כפי שמלמדת המציאות הפוליטית-דתית הישראלית. ועל כן אני סבורה שיש להיאבק על הנחלת מושגים דמוקרטיים וחוקים שוויוניים, וראוי להפריד בין דת למדינה ובין הדת ללאום, להפריד את הדת מהפוליטיקה ומהמערכת המשפטית-חוקתית, ולהבטיח את איתנותה של הדת במדינה. ראוי להמעיט עד קצה גבול האפשר בכפייה דתית או בכפייה חוקית של עולם ערכים מסורתי שהוא עניין לאמונה; העדפה ובחירה ברשות היחיד, וראוי לחתור לחקיקת חוקה ישראלית-חילונית-דמוקרטית, המתאזנת לכל אזרחי הארץ. עם זאת, ראוי להעמיק, להרחיב ולטפח מתוך חירות ובחירה ומתוך עיון, לימוד ויצירה את הזיקה לרציפות התרבותית-היהודית ולביטויי מורשתה, כשם שראוי לנהוג כך ביחס לכל מורשת דתית-תרבותית של קבוצות זהות השונות החיות בארץ.

לסיום העיון בהבדלים שבין מערכת דמוקרטית למערכת דתית ראוי לו לבן המאה ה-20 לזכור שאי-אפשר להיתלות רק ברציונליזם החילוני ובאופטימיות הדטרמיניסטית של רעיון הקדמה בחברות דמוקרטיות (האלימות והאכזריות שבאו לביטוי בשואה, הסטליניזם, המקרטיזם, מלחמות העולם והפצצה האטומית על הירושימה לא היו פרי מחשבה דתית, והרפובליקות הדמוקרטיות העממיות לא הרגו

ראוי לזכור, שאין מונופול בלעדי, לא על השקפה, ולא על דת ואמונה, לא על האמת ולא על הצדק, לא על סדר חברתי ולא על יצירה ואף לא על עדיפות תרבותית.

ורצחו אנשים בשם דת מסוימת, אלא בשם עריצות אידיאולוגית חילונית כזו או אחרת), וגם להפך – הדתות לכל אורך ההיסטוריה מן העת העתיקה ועד המאה ה-20 הרבו לחטוא ולפשוע בשם אלוהים כזה או אחר, אבל גם הרבו לנצור, לשמר, ליצור, לפעול, לחנך, לקדם ולעשות. ראוי לזכור ולשנן, שהאמת כולה איננה נמצאת במקום אחד והביקורת על הרציונליות המודרנית צריכה ללוות את

הביקורת על הדת, שכן תרבות האדם אינה מסודרת על מדף אחד בלבד, והיא כוללת אלה בצד אלה את המוחש והמופשט, את הרציונלי והאירציונלי, את השכל והאמונה, המדע והדת, את התרבות הנורמטיבית והחריגה, את מושגי הערך ואת מוקדי הסמכות השונים, את השוליים המושתקים, את האמנות ואת החוק ואת האמיתות היחסיות והאמיתות האבסולוטיות השונות המוגדרות כל העת מחדש בעומק הניסיון האנושי והנחשפות בתמורות ההיסטוריות.

ראוי לזכור, שאין מונופול בלעדי, לא על השקפה, ולא על דת ואמונה, לא על האמת ולא על הצדק, לא על סדר חברתי ולא על יצירה ואף לא על עדיפות תרבותית, אף לא באחד מן הקצוות; ועל כן השאלה איננה של אמת עדיפה, אלא של גודל השוויון, עוצמת החירות והיקף מרחב הזכאות – כלומר איזו השקפה מבטיחה מרחב זכאות שווה למירב בני האדם. השאלה היא על מה חייב הציבור להיאבק כדי להופכו בחוק ובחוקה לנחלת הכלל, המבטיחה את רשות הרבים כמרחב ציבורי פתוח, שכל משתתפיו שווי זכויות, ולמה עליו להניח לצמח ולהתפתח על פי דרכו כעדיפות ערכית ברשות הפרט ובזהות קולקטיבית מובחנת, התובעת זכויות ייחודיות, שאינן חופפות את יסודות ההסכמה הלאומית והשיח הציבורי.

על הקשר בין דת לדמוקרטיה

עזמי בשארה

תבנית 2

19

דתיות מסוימת יכולה להסתגל לדמוקרטיה ועד כמה סוגים אחרים של דתיות אינם יכולים להסתגל למשטר דמוקרטי.

ואמנם, נעשו ניסיונות לבדוק את יחסו של הממסד הדתי בתקופה היסטורית מסוימת לרפורמה דמוקרטית, או את יחסם של תרבות הדת העממית ודפוסי הדתיות השואפים לפוליטיזציה של הדת למשטר הדמוקרטי. בתקופתנו יש לבדוק את יחסה של "דת ההמונים", להבדיל מ"הדת העממית", לדמוקרטיה ואת חשיפתה להשפעות של הפוליטיזציה של הדת. הבדיקות שערכתי בחברה האיסלאמית המודרנית העלו מסקנות מעניינות:

1. יחסו של הממסד הדתי הוא יחס מתגונן בדרך כלל. כפי שהוא מסתגל לדיקטטורה מודרנית הוא מסתגל גם לדמוקרטיה. הוא עובר למתקפה בשני מקרים עיקריים: כאשר המבצר אשר מותיר לו תהליך החילון, קרי דיני האישות, מותקף, וכאשר הוא מוצא מחנה משותף עם הדתיות הפוליטית, בזמן שדפוס אחרון זה משיג הגמוניה תרבותית על דת ההמונים.

2. כאשר הדת העממית הופכת לדת המונים, במקביל לתהליך אטומיזציה של הפרט שאינו מלווה ביצירתו של אזור בעל זכויות, אך כן מלווה בהריסת מבני החברה המסורתיים, נוצר אקלים לפוליטיזציה אנטי מודרנית, ולכן גם אנטי דמוקרטית, של דת ההמונים.

3. הדתיות הפוליטית יכולה להתחיל ברפורמה מודרנית של הדת, אבל בתנאים מסוימים היא ממשיכה כתנועה אנטי מודרנית ואנטי

בעיה אחרת המתעוררת בהקשר לצירוף "יהדות ודמוקרטיה", לפני בדיקת היחס המהותי ביניהן, היא הקביעה הראשונית באשר למהותה של היהדות. אנו חייבים לקבוע כי אין יהדות אחת. לא רק שבאופן היסטורי אין יהדות אחת, אלא גם בכל רגע נתון אין יהדות אחת, כפי שאין איסלאם אחד. אלא שרבים מתעקשים שיש מהות, שהם יודעים מה היא המהות הזאת, ושהם אלה המייצגים את היהדות או את האיסלאם. הם גם אלה שבדרך כלל לא מקבלים את הדמוקרטיה ושהופכים את הדת לאידיאולוגיה פוליטית.

כאשר אנחנו חוקרים קשר בין דת לבין דמוקרטיה, או בין דת לבין משטר אחר – עלינו לחקור לא את הדת, כי אם את הדתיות.

כאשר אנחנו חוקרים קשר בין דת לבין דמוקרטיה, או בין דת לבין משטר אחר – עלינו לחקור לא את הדת, כי אם את הדתיות, כלומר את הפרקטיקות החברתיות, המימוש החברתי של הדת. כך בהחלט נוכל לקשור בין דפוסי דתיות מסוימים לבין דמוקרטיה, בין פרקטיקה פוליטית של דת לבין דמוקרטיה, בין פרקטיקה מסורתית עממית של דת לבין דמוקרטיה, בין פרקטיקה אורתודוקסית לבין דמוקרטיה וכיוצא באלה. אך הנושא אינו הדת, כי אם דפוסים מסוימים של דתיות, ולכן השאלה שצריכה להישאל היא לא מידת הקשר בין דתיות כזאת לבין דמוקרטיה, אלא עד כמה

הניסיון לחפש יחס בין יהדות לדמוקרטיה, בין איסלאם לדמוקרטיה או בין דת בכלל לדמוקרטיה מעורר קושי, כיוון שמדובר בחיפוש יחס בין שני תחומים שונים ובין שתי רמות הפשטה שונות לחלוטין. לכן, עדיף להפריד בין שני התחומים ולא לחפש את היחס ביניהם. מול כל ציטטה מטקסט דתי קדוש, המגויסת להצדקת התמיכה בדמוקרטיה, אפשר למצוא אינספור ציטטות נגד. אם בכל אופן נתעקש למצוא יחס בין איסלאם לדמוקרטיה או בין יהדות לדמוקרטיה, ניתקל ודאי בסתירה. סתירה זו אינה הכרחית אם לא מחפשים את הקשר ואם מפרידים את התחומים. מקומה של החילוניות חשוב מאוד – לא כאתאיזם, אלא כניסיון להפריד בין שני התחומים. אם מנסים לכפות יחס כלשהו על דברים שאין ביניהם יחס מהותי (אסנציאלי) – התוצאה תהיה התנגשות. מדובר לא רק ביהדות וביחסה לדמוקרטיה – ניתן לומר אותם הדברים על האיסלאם ועל הנצרות. זאת, למרות הזרם בחשיבה המדינית המערבית הגורס כי יש יחס היסטורי כזה, וכי הדמוקרטיה נוצרה בהקשר תרבותי. זרם זה מנסה לחפש יחס היסטורי ותרבותי בין היהדות והנצרות לדמוקרטיה. מה שנאמר כאן לא חל, כמובן, על דפוסי דתיות כתופעות חברתיות היסטוריות, המקדמות או מעכבות את התפתחותו של המשטר הדמוקרטי. במקרים אלה מדובר בפרקטיקות חברתיות, שיחסן לדמוקרטיה ניתן לבדיקה.

ח"כ ד"ר עזמי בשארה, הכנסת, ירושלים

דמוקרטיה. לדעתי, עם המודיפיקציות המתאימות, ניתן להחיל מסקנות אלה גם על המקרה של דתיות יהודית בחברה הישראלית.

בדרך כלל המחשבה האינטואיטיבית היא שישנם סוגים הבנים של דמוקרטיה, אבל איסלאם (או יהדות) יש רק אחד. טענה זו מוכרת לי, למשל, מוויכוחי עם פונדמנטליסטים מוסלמים. האמת היא כמובן הפוכה. ישנם סוגים רבים של איסלאם וסוגים רבים של יהדות, אבל קיימת היום, ברגע ההיסטורי הנתון, דמוקרטיה אחת – הדמוקרטיה הליברלית – ואנו לא מכירים אחרת זולתה. היא אמנם תוצר של התפתחות של כמה מאות שנים, אבל מדובר בתהליך היסטורי שאין צורך שיתרחש כל פעם מחדש.

הדמוקרטיה הקיימת היום היא תולדה של התפתחות היסטורית. לא תמיד היא היתה אוניברסלית. בהגדרת האזרח לפעמים הוצאה האשה, בפעמים אחרות לא נכלל הזר. הדמוקרטיה היום, עבורנו, אינה רק שלטון הרוב. דמוקרטיה היא שלטון הדמוקרטיה, כלומר שלטון הליברליזם והערכים הדמוקרטיים. בשלב ההיסטורי הנוכחי הדמוקרטיה היא דמוקרטיה ליברלית.

אם מדברים על דמוקרטיה כשלטון הרוב בלבד, עלול להגיע רגע היסטורי מסוים בו הרוב יהיה משוכנע שהוא רץ אחרי מנהיג מפלגה, שדבריו דברי אלוהים חיים, וינסה לכפות יחס בין יהדות לדמוקרטיה. לכאורה, אפשר יהיה לומר כי הרוב רוצה את המהות הזו של היהדות, ומעוניין ליצור מדינה יהודית-דמוקרטית על פי הבנתו. זה אולי יהיה רצון הרוב, אך זו לא תוכל להיות מדינה דמוקרטית. באלג'יריה, למשל, ייתכן מצב בו הרוב יתמוך במהות מסוימת של האיסלאם, שאני מגדיר כדתיות פוליטית, וככפה אותה בשם הדמוקרטיה כרוב דמוקרטי. אין סתירה כמובן בין שתי פנים אלה

של הדמוקרטיה, ולא מדובר במעגל סגור, אך אין דרך להנחיל לאזרחים ערכים דמוקרטיים, ובכללם כיבוד כללי המשחק הדמוקרטי ושלטון החוק, ללא רפורמות דמוקרטיות. דיקטטורה אינה מסוגלת להנחיל ערכים כאלה.

בדרך כלל, כאשר מדברים במדינת ישראל על מדינה יהודית ודמוקרטיה, או, בהגדרה גרועה יותר, לדעתי – מדינה יהודית-דמוקרטית, אפשר להניח שמדברים על מדינה שהיא יהודית באופייה. לדעתי, זו אינה הבעיה. אופיין של מדינות נקבע בדרך כלל על פי אופיו של הרוב – על פי סמלים, ימי שבתון וכיוצא באלה. כך, טבעי הוא שיהיה למדינת ישראל אופי יהודי, כיוון שיש בה רוב יהודי. האופי היהודי, התרבות היהודית שאליה אני מתכוון כאן, איננה התרבות היהודית המהותנית, שאיני חושב כי היא קיימת. התרבות היהודית בשבילי היא תרבותם של היהודים. אין תרבות יהודית מעל הזמן והמקום. התרבות היהודית בכל זמן או מקום נתון היא תרבותם של היהודים. מדינת ישראל היא יהודית במהותה ודמוקרטית באופייה, כלומר לא דמוקרטית במהותה ויהודית באופייה, אלא להפך.

למה התכוון השופט דב לוין כשקבע בדעת מיעוט בפסק הדין המפורסם בעניין הרשימה המתקדמת כי מדינת ישראל יהודית במהותה, ודמוקרטית באופייה? אני מניח כי הוא אינו פונדמנטליסט, ואינו רוצה כי המדינה הזאת תנוהל כמדינת הלכה. אז למה מתכוון שופט חילוני, כשהוא אומר שהמדינה צריכה להיות יהודית במהותה? לדעתי, הכוונה היחידה האפשרית כאן, כמו כוונתם של רוב הישראלים שמדברים על כך, היא שזו מדינתם של היהודים. יש המעניקים למושג מדינתם של היהודים משמעות של אפליה מתקנת, אבל אפילו לשיטתם, אפליה מתקנת היא תמיד שלב זמני, שאחריו יש להגיע לאיזושהי נורמליזציה של היחסים בין המדינה לאזרחיה.

מדינה, שגבולותיה הטריטוריאליים וגבולותיה הדמוגרפיים אינם ברורים, אינה יכולה לנהל משטר דמוקרטי. מדינת ישראל מוגדרת כמדינתם של היהודים, של כל היהודים, בכל העולם, כלומר, לא רק שטריטוריאליית אחנו לא יודעים איפה הגבולות בדיוק, אלא גם דמוגרפית לא ברור מהם גבולותיה של מדינת ישראל. המצב המוזר הזה מעצב את הפרקטיקות הפוליטיות והשיפוטיות. כך פועל כאן פרלמנט של מדינה חילונית פחות או יותר, לפחות בכך שהיא מודרנית: מתקיימים בה הפרדת רשויות, סוג של זכויות אזרח, בחירות כלליות, ואפילו מתחיל להיות בה משטר חוקתי מסוים לאט-לאט. אבל אנו מוצאים את עצמנו במצב מוזר מאוד, כשהפרלמנט הזה יושב ומכריע בשאלות תיאולוגיות, כמו בשאלת הכרת המדינה בגיור כלשהו. ולא זאת בלבד, אם הוא לא יכריע בסוגיה תיאולוגית זו, לא יהיה ברור מה גבולותיה הדמוגרפיים של המדינה, כי הרי יש חפיפה גמורה בין אומה לדת. בשום מדינה בעולם לא קיימת חפיפה כזו. אפילו איראן היא מדינה חילונית מהבחנה הזאת. היא משתמשת בדת, אבל גם בה אין חפיפה בין הדת והאומה.

מדינה היא מושג חילוני, לכן לא נמצא ערוביה בין דת למדינה בימינו, חוץ מאשר כטענה אידיאולוגית או כמכשיר לגיטימציה של משטר במדינה. יחס אינסטרומנטלי לדת הוא הקשר חילוני כמובן. הבעיה כאן היא החפיפה בין אומה לבין קהילה דתית, ואם לא ייעשה חילון למושג האומה במדינת ישראל, ימשיך הפרלמנט הישראלי להתעסק בשאלות דתיות כמו גיור. מדוע חברי פרלמנט, רובם חילונים, צריכים להכריע איזה סוג גיור גורם לאדם להיות יהודי? מדוע חבר'ה כנסת ערבי צריך להכריע בשאלות כאלה? מדוע אני מוזמן להצביע על איך יהודי נהיה יהודי. תארו לעצמכם מצב-שבו יזמינו פרופסור חילוני מהאוניברסיטה העברית בירושלים להשתתף בסימפוזיון באלאזהר על

מדינת ישראל מכירה בחלק מהזכויות הקולקטיביות של האזרחים הערבים. למשל, שיש לנו זכות ללמוד וללמד בשפה הערבית המוכרת, וזאת היא זכות קולקטיבית. אבל מדינת ישראל מצד אחד איננה מוכנה להיות מדינת כל האזרחים, ומצד שני היא גם לא מכירה במיעוט הערבי כקולקטיב לאומי, חוץ מאשר בעניין השפה שהוכרת.

הליברליזם יכול להיות עם זכות קולקטיבית כזאת, כי אפשר להחזיר אותה לזכויות אינדיבידואליות כמו בחירת הזהות. הליברליזם לא התחיל כשלטון העם, זה היה שלטון האליטות במקרה הליברלי, ששמר על האינדיבידואל, על הרכוש הפרטי. זה היה האידיאל שלו, לא שלטון העם ולא הדמוקרטיה הרדיקלית של צרפת. במקום כלשהו במאה ה-20, לדעתי, קרתה ה"סולחה" בין הליברליזם לבין הדמוקרטיה, והדמוקרטיה התחילה להסתגל לעקרונות ליברליים. הליברליזם, אגב, לא מכיר ביישנות חוקית אחרת בחברה חוץ מאשר האינדיבידואל, אבל לאינדיבידואל יש גם זכויות "דמוקרטיות" ומן הזכות שתהיה לו זהות וזכותו שתהיה לו שפה אחרת וכו'.

אנו מדברים על זכויות של מיעוטים ושל קולקטיבים לאומיים. אפשר גם להיות מדינת כל האזרחים על בסיס העובדה שכולנו אזרחים וכולנו אינדיבידואלים, וכך גם לראות זכויות קולקטיביות. מדינת ישראל ירשה מהעות'מאנים את ה"מילה", זו זכות קולקטיבית שמאפשרת לקולקטיבים לנהל את ענייניהם הדתיים בעצמם. אפשר גם להתייחס לקולקטיב תרבותי, כי התרבות הלאומית אינה רק דת. יש תרבות לאומית-ערבית בארץ, אשר נבדלת מתרבותו של הרוב, שמשקף את אופייה של המדינה, אבל במהותה צריכה המדינה להיות מדינה דמוקרטית של כל האזרחים.

בצינונות משתלט על הצינונות כולה, והופך לאידיאולוגיה קהילתית, ששמה את הקהילה מעל המדינה וחוקיה. אין מדובר רק במכשול בפני התפתחות הדמוקרטיה, אלא גם באיום על המבנה הקיים.

כל מדינה מודרנית מבדילה בין צבעי דרכונים. יש אוטופיסטים שהיו מקווים שמוסד המדינה יעלם, כזה היה קרל מרקס, למשל, וכאלה הם חסידי האומה האיסלאמית בעולם, שהיו רוצים שתקום אומה איסלאמית אחת בכל בעולם, ללא מדינות וללא גבולות. אז גם לא יהיה הבדל בין נושאי דרכונים שונים, ובין פקיסטאנים, מלזים או מצרים. אבל אנחנו מדברים על מדינות. מדינות מפלות בין אזרח לבין שאינו אזרח. אני רוצה להדגיש כי מדינה דמוקרטית אולי מפלה לרעה אזרח זר מפני שהיא לא נותנת לו אותן זכויות, אך מדינה דיקטטורית, תתפלאו, מפלה לטובה אזרחים זרים, בגלל שהיא לא יכולה לעשות להם את מה שהיא עושה לאזרחיה. אם תיכנס לסוריה כאזרח ארצות-הברית תמצא שאתה מופלה לטובה במדינה דיקטטורית, ואם תיכנס לעיראק כאזרח בריטי תמצא שאתה מופלה לטובה לעומת שאר האזרחים. זו לא תמיד בדיוק אפליה לרעה, אבל מדינות באמת מפלות בין בפנים ובין בחוץ.

מדוע לא יכולה להיות אזרחות ישראלית משותפת, כאשר ישנם כאן שני קולקטיבים לאומיים? מדוע אנחנו לא יכולים לתאר לנו את ישראל ככה? למה זה בעייתי? האוטופיה הכנענית לא התממשה היות שאף אחד לא רצה לממש אותה, לא הפלסטינים ולא היהודים. לא התקיים קולקטיב אזרחי לאומי אחד. ישנם כאן שני לאומים. בלגיה היא מדינת כל אזרחיה! היא מדינת כל אזרחיה אבל היא גם מדינה שבה יש שני קולקטיבים לאומיים. מדוע זה נראה לכם בלתי אפשרי?

הדרך כיצד להיחפץ למוסלמי, ושהכרעה זו תשמש כקריטריון מי יכול להיות אזרח מצרי ומי לא. זה מוזר ביותר, אבל זה המצב שהגענו אליו, לא רק בגלל חוק השבות שנטען כאן כי הוא העדפה מתקנת ליהודים, אלא גם מכיוון שבישראל מתקיימת חפיפה שלמה בין אומה לבין קהילה דתית. אין אף לאומיות מודרנית (Nationality) שאפשר להשתייך אליה על ידי המרת דת בלבד, כתנאי הכרחי ומספיק באותו הזמן.

מובן שהנורמליזציה היחידה שיכולה להיות בישראל היא לא יצירתה של אומה ישראלית אחת, כפי שפעם חלמו הכנענים, או, לחלופין, אומה פלסטינית אחת, שתכלול ערבים ויהודים, כפי שחלמו הפלסטינים, חלקם לפחות, אלא הודאה בכך שהתפתחו בארץ שלנו שני לאומים – אחד יהודי-ישראלי והשני ערבי-פלסטיני. יכולה להיות לנו אזרחות משותפת, אבל לא נהיה אומה אחת, לפחות בתקופה ההיסטורית הנראית לעין. יש מדינות רב-לאומיות נוספות בעולם בהן יש רוב ומיעוט. הרוב היהודי הישראלי מהווה קבוצה לאומית. אבל זו צריכה להיות קבוצה לאומית ברורה ומוגדרת שיש לה גבולות, אופי תרבותי מסוים וכו'. אם לא תוחמים את התחום הזה, היחסים בין יהדות לדמוקרטיה ימשיכו להיות בעייתיים, והשאלות היהודיות-הדתיות ימשיכו להיות רלוונטיות לדמוקרטיה, כפי ששאלות של דמוקרטיה ימשיכו להיות רלוונטיות למה שמכונה יהדות אחת.

התוצאה של אנומליה זו היא צעידה בכיוון הפוך מהתפתחות של מדינה דמוקרטית ליברלית טיפוסית, שבה יש יותר ויותר הפרדה של הדת מהמדינה. כך מתגברת השפעתם של כוחות בעלי ערוצים ישירים לשמים – יותר ויותר אנשים כאלה קובעים כאן בדברים יומיומיים, בענייני מדינה, כלכלה, מדיניות, זכויות האדם וכו'. היסוד הלא-רציונלי הדתי

מדינה יהודית ודמוקרטית: בין פרדוקס להרמוניה

דוד קרצמר

ליסוד הדמוקרטי יש משמעות ידועה. המושג "דמוקרטי" מתאר את אופי המשטר במדינה. דמוקרטיה היא שלטון העם (ולא, כפי ששמענו מחלק מן הדוברים, ושומעים לעתים קרובות גם בהקשרים אחרים, שלטון הרוב). אמנם יש מודלים שונים למשטר הדמוקרטי והבדלים בין המשטרים במדינות דמוקרטיות שונות, אך ברור שלכל משטר דמוקרטי מאפיינים מוגדרים – זכות שווה לכל אזרחי המדינה להשתתף בהכרעות פוליטיות (בין אם באמצעות בחירות, במשטרים ייצוגיים, ובין אם באמצעים אחרים בדמוקרטיה ישירה), ראיית השליטים כנציגי העם הנתונים לביקורת, מחויבות לזכויות יסוד מסוימות, כגון חופש הביטוי, חופש ההתאגדות וההתאספות ושוויון.¹

ואולם מה משמעות הקביעה כי המדינה היא יהודית (להבדיל, למשל מן הקביעה כי הקהילה היא יהודית, או שהחברה היא יהודית)? בהקשר זה יש לזכור כי שם ספרו המפורסם של הרצל לא היה "מדינה יהודית", אלא *מדינת היהודים*.

משמעותה החוקתית של מדינת ישראל כמדינה יהודית התעוררה לראשונה בפסק דין משנת 1965 שמתייחס לתנועת אל-א-אד.² מחמת חשיבותו של פסק דין זה רצוי לעמוד עליו. בסוף שנות החמישים הקימו ערבים, אזרחי מדינת ישראל, תנועה פוליטית בשם אל-א-אד (האדמה), שביטאה את שאיפותיהם הלאומיות.

לבין החלטת החלוקה. מגילת העצמאות מאמצת את ההתייחסות לאספה המכוננת בהחלטת החלוקה. היא מגדירה את המדינה החדשה – מדינת ישראל – כמדינה יהודית, אך נותנת גם ביטוי לעקרונות הדמוקרטיים שעמדה עליהם החלטת החלוקה. אמנם המושג "מדינה דמוקרטית" איננו מוזכר במפורש, אך יש התייחסות מפורשת לעקרונות של משטר דמוקרטי. בראש ובראשונה ההצהרה שמדינת ישראל תקיים שוויון זכויות מדיני וחברתי גמור לכל אזרחיה ללא הבדל דת, מין וגזע ושהיא תבטיח את חופש הדת, המצפון, הלשון, החינוך והתרבות.

השניות שאדבר עליה – מדינה יהודית לעומת מדינה דמוקרטית – קיבלה ביטוי בהחלטת החלוקה של העצרת הכללית של האו"ם מכ"ט בנובמבר 1947.

עינינו הרואות: כבר עם הקמת המדינה ניתן ביטוי לשני עקרונות היסוד – מדינה יהודית ומדינה דמוקרטית. ואולם בשיח המשפטי שהתפתח אחרי הקמת המדינה נשאר הקשר שבין שני יסודות אלה עמום, ובעיקר נשארת עמומה משמעותו החוקתית של העיקרון כי מדינת ישראל היא מדינה יהודית.

הקביעה כי מדינת ישראל היא מדינה יהודית ודמוקרטית איננה רק הכרזה אידיאולוגית או תיאור סוציולוגי של המדינה, אלא עיקרון, המושרש בחוקה המטריאלית של מדינת ישראל. בדברי אתייחס אך ורק להיבט החוקתי של הנושא.

המשטר החוקתי של מדינת ישראל נשען על שני עקרונות יסוד:

1. מדינת ישראל היא מדינה יהודית.
2. מדינת ישראל היא מדינה דמוקרטית.

יעקב מלכין עמד על פרדוקסים שונים (ראו מאמרו עמ' 7). ברצוני לעמוד על המתח התמידי שבין שני עקרונות היסוד.

השניות שאדבר עליה – מדינה יהודית לעומת מדינה דמוקרטית – קיבלה ביטוי בהחלטת החלוקה של העצרת הכללית של האו"ם מכ"ט בנובמבר 1947. כידוע, מדברת החלטה זו על הקמת שתי מדינות בשטח המנדט הבריטי – מדינה יהודית ומדינה ערבית, ונאמר בה שבכל אחת משתי המדינות תוקם אספה מכוננת שתכין חוקה דמוקרטית לאותה מדינה.

רבים מכירים את ההכרזה על הקמת מדינת ישראל, הידועה יותר כמגילת העצמאות, אך מעטים מודעים לזיקה הישירה שבין ההכרזה

פרופ' דוד קרצמר, האוניברסיטה העברית בירושלים

להליך הדמוקרטי, כגון חופש הביטוי, הן חלק משיטת המשפט גם אם לא הוזכרו בחוק כלשהו. האם הקביעה כי ניתן לפסול רשימה מחמת התנגדות למטרותיה איננה סותרת את העיקרון הדמוקרטי? האם משטר דמוקרטי איננו מניח שניתן להציג הצעה לבחורים לשינוי אופי המשטר, או לשינוי חוקתה של המדינה? האם יש מקום במשטר דמוקרטי למנוע מן הבחורים לבחור בדרך אלטרנטיבית? השופט אגרנט היה מודע לקושי שיצרה עמדתו. הוא פתר אותו על ידי הבאת נימוק נוסף לפסילת רשימת אל-ארד: ציטוט מדבריו של השופט ויתקון בפסק דין הקודם שעסק באל-ארד⁸ לפיהם: "שום משטר חופשי לא ייתן ידו והכרתו לתנועה החותרת תחת אותו משטר עצמו".⁹

בעוד שבחלק הראשון של פסק הדין קובע השופט אגרנט נתון חוקתי אידיאולוגי – מדינת ישראל היא מדינה יהודית – ומציג את התיזה כי רשימה הדוחה נתון זה איננה רשאית להשתתף בבחירות, בחלק השני הוא מבצע נסיגה, בשל החשש לפגיעה בעיקרון הדמוקרטי. הנימוק לפסילת הרשימה איננו התנגדות רעיונית של מועמדיה למדינה יהודית, כי אם עיקרון מקובל גם במדינות דמוקרטיות לפיו אין לתת יד לחתירה תחת עצם קיום המשטר. ואולם השופט אגרנט אינו מציג לפני הקורא ראיות כלשהן המצביעות על כך שמועמדי רשימת אל-ארד חותרים תחת המשטר הדמוקרטי של מדינת ישראל.¹⁰ קשה לראות בהתנגדות רעיונית לאופי המשטר משום חתירה תחת המשטר. נראה, אפוא, שלא היה בדבריו של השופט אגרנט כדי לפתור את הדילמה שעמדה בפניו: שבמדינה דמוקרטית לא מונעים מאזרחים את האפשרות להציג אידיאולוגיה אלטרנטיבית לפני הבחור.

פסק הדין בפרשת אל-ארד לא עורר את המערכת הפוליטית לפעולה, שהרי הרוב בבית המשפט העליון אישר את החלטתה של ועדת הבחירות

חילוקי דעות חריפים. השופט חיים כהן דגל בגישה משפטית ברורה ומקובלת: אין בחוק הוראה המסמיכה את ועדת הבחירות לפסול רשימה, ובהעדר הוראה כזאת אין בכלל סמכות לפסלה. ואולם הוא נשאר במיעוט. פסק הדין המעניין, לענייננו, הוא פסק דינו של נשיא בית המשפט דאז, השופט שמעון אגרנט, בו מורגש היטב המתח בין מדינת ישראל כמדינה יהודית לבין מדינת ישראל כמדינה דמוקרטית.⁵

האם הקביעה כי ניתן לפסול רשימה מחמת התנגדות למטרותיה איננה סותרת את העיקרון הדמוקרטי?

בבואו להציג את נימוקיו לפסילת הרשימה, מדבר השופט אגרנט על "נתון קונסטיטוציוני" –

כי לא זו בלבד שישראל הנה מדינה ריבונית, עצמאית, השוחרת חופש ומאופיינת על ידי משטר של שלטון העם, אלא גם שהיא הוקמה "כמדינה יהודית בארץ ישראל", כי האקט של הקמתה נעשה, בראש וראשונה, בתוקף זכותו הטבעית וההיסטורית של העם היהודי לחיות ככל עם ועם עומד ברושט עצמו במדינתו הריבונית.⁶

השופט אגרנט ממשיך ומסביר כי רשימה שאיננה מקבלת את הנתון הקונסטיטוציוני הזה איננה רשאית להשתתף בבחירות לבית הנבחרים של המדינה. מסקנה זו העמידה את השופט אגרנט בפני דילמה. בפסק דין קודם, בפרשת קול-העם,⁷ עמד השופט אגרנט על נתון קונסטיטוציוני אחר – שמדינת ישראל היא מדינה דמוקרטית – והסיק ממנו שזכויות הקשורות קשר הדוק

השלטונות פעלו בדהכים שונות כדי לדכא את התנועה וכדי למנוע את התארגנותה ופעילותה. זמן-מה לפני הבחירות של שנת 1965 הכריז שר הביטחון, על פי תקנות ההגנה המנדטוריות, כי התנועה היא התאחדות בלתי חוקית.

לקראת הבחירות של שנת 1965 הוגשה לוועדת הבחירות המרכזית, שבראשה עמד השופט משה לנדוי, רשימה חדשה בשם רשימת הסוציאליסטים. רוב מועמדיה של רשימה זו היו בעבר פעילים מרכזיים בתנועת אל-ארד. השאלה המשפטית שהתעוררה היתה האם יש מקום לפסול את הרשימה. באותה תקופה לא כלל חוק הבחירות הוראה בדבר פסילת רשימה בשל מצעה, מטרותיה או הרכבה. החוק קבע דרישות פורמליות לרשום רשימה חדשה, ומשמולאו דרישות אלה נראה היה שוועדת הבחירות חייבת לאשר את הרשימה. השופט לנדוי הכיר את תנועת אל-ארד מפסק דין קודם, שבו אישר בית המשפט את החלטת רשם האגודות שלא לרשום את התנועה כאגודה.³ הוא הציע לחברי ועדת הבחירות לפסול את רשימת הסוציאליסטים, ונימוקיו מופיעים בהודעה שנשלחה לנציגי הרשימה:

אני מודיע לכם בשם ועדת הבחירות, שהוחלט לא לאשר את הרשימה הזאת, מכיוון שהיא התאחדות בלתי חוקית, היות ויוזמיה שוללים את שלמותה של מדינת ישראל ועצם קיומה.⁴

מעניין שההודעה הזאת מתייחסת לשלילת שלמותה של המדינה ולעצם קיומה. אין בה התייחסות מפורשת לצד האידיאולוגי של המדינה, דהיינו להתנגדות להגדרת מדינת ישראל כמדינה יהודית.

על החלטת ועדת הבחירות לפסול את הרשימה הוגש ערעור לבית המשפט העליון. בין שופטי ההרכב שדן בערעור נתגלעו

לפסול את רשימת אל-ארד. המשמעות האמיתית של הנתון החוקתי שעליו דיבר השופט אגרנט נשארה עמומה. מי שתום תרומה מכרעת להוצאת הנושא מן הארון היה דווקא מאיר כהנא.

בשנת 1984 ביקש כהנא להתמודד בבחירות, כאשר הסקרים הראו שיש לו סיכוי לעבור את אחוז החסימה. ועדת הבחירות המרכזית החליטה לפסול את רשימתו על סמך התקדים של אל-ארד. הטענה היתה שאם, על פי תקדים אל-ארד, ניתן לפסול רשימה השוללת את מדינת ישראל כמדינה יהודית, ניתן באותה מידה לפסול רשימה השוללת את האופי הדמוקרטי של המדינה.

בית המשפט העליון סירב לקבל את עמדתה של ועדת הבחירות.¹¹ תוך מתן פירוש מאוד מצמצם לתקדים אל-ארד הוא קבע שתקדים זה חל רק כאשר רשימה דוגלת בחיסולה של המדינה, ונראה שהכוונה היתה למקרה שבו הרשימה תומכת בשימוש בכוח הזרוע כדי לחסל את מדינת ישראל. העמדה הרחבה יותר שהוצגה בפסק דינו של השופט אגרנט נדחתה.

המערכת הפוליטית לא היתה שלמה עם התוצאה בפסק הדין כהנא, שלפיה אין סמכות לפסול רשימות אנטי דמוקרטיות או גזעניות. בעקבות פסק הדין נתקבל בכנסת תיקון לחוק יסוד: הכנסת. בסעיף 7א, שהוסף לחוק היסוד, נקבעו שלוש עילות לפסילת רשימה בבחירות לכנסת:

1. שלילת מדינת ישראל כמדינתו של העם היהודי;
2. שלילת האופי הדמוקרטי של המדינה;
3. הסתה לגזענות.

העילה הראשונה מעוררת בעיות עקרוניות קשות במישור הדמוקרטי. הרעיון שעליו נשען המשטר הדמוקרטי הוא ריבונות העם, דהיינו ריבונותם של האזרחים החיים במדינה

והכפופים לשיפוט. ואולם העילה הראשונה מזכירה רק את העם היהודי – שרק כשליש ממנו יושב בציון – ומתעלמת לחלוטין מכך ש-18% מאזרחי מדינת ישראל אינם יהודים. האם מדינת ישראל איננה מדינתם? אם התשובה היא שלילית, כיצד תיקרא המדינה מדינה דמוקרטית? ואם התשובה היא חיובית, למה אין לכך זכר בחוק?

בדיון בכנסת בתיקון לחוק היסוד הועלו הצעות שונות. הצעה אחת היתה להוסיף לעילה הראשונה את המלים "ושל כלל-אזרחיה". הצעה זו והצעות אחרות נדחו.

המערכת הפוליטית לא היתה שלמה עם התוצאה בפסק הדין כהנא, שלפיה אין סמכות לפסול רשימות אנטי דמוקרטיות או גזעניות. בעקבות פסק הדין נתקבל בכנסת תיקון לחוק יסוד הכנסת.

נראה לי שסעיף 7א מחריף את המתח שבין העיקרון הדמוקרטי לבין העיקרון של מדינה יהודית. במערכת השיפוטית נעשה ניסיון נוסף לטשטש את המתח הזה. בפסק דין שנגע להחלטת ועדת הבחירות לפסול את רשימתו של כהנא בשנת 1988, דן בית המשפט בטענתו של כהנא כי קיימת סתירה בין העילות השונות המופיעות בסעיף 7א לחוק יסוד: הכנסת.¹² הטענה היתה כי אם מדינת ישראל היא מדינתו של העם היהודי, היא איננה יכולה להיות מדינה דמוקרטית. התשובה שנתן בית המשפט (מפי הנשיא שמגר) היתה שאין סתירה בין הגדרתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית להגדרתה כמדינה דמוקרטית, כשם שאין סתירה בין הגדרת צרפת כמדינה צרפתית והגדרתה כמדינה

דמוקרטית. ההקבלה לצרפתיותה של צרפת איננה משכנעת. אמנם צרפת היא מדינתם של הצרפתים, אך אין מגדירים צרפתי? צרפתי הוא כל מי שיש לו אזרחות צרפתית. ההגדרה איננה הגדרה על פי השתייכות אתנית או דתית. ניתן היה לקבל את ההקבלה לו מדינת ישראל היתה מוגדרת כמדינה ישראלית (על סמך ההנחה שכל אזרח בישראל, יהודי ולא יהודי, נחשב כישראלי).

התשובה שניתנה בפסק הדין בעניין כהנא היא תשובה אפולוגטית, ולא תשובה המתמודדת עם הבעיה. אין פלא אפוא שחולשתה של תשובה זו נחשפה תוך זמן קצר ביותר. בשנת 1988 היה ניסיון לפסול לא רק את רשימתו של כהנא, אלא גם את הרשימה המתקדמת לשלום של מתי פלד ז"ל ושל מוחמד מיעארי. העילה הנטענת לפסילת רשימה זו היתה שהרשימה שוללת את מדינת ישראל כמדינתו של העם היהודי.

בית המשפט אישר אמנם, ברוב דעות, את החלטת ועדת הבחירות שלא לפסול את הרשימה.¹³ אולם הנימוק העיקרי של שופטי הרוב היה נימוק ראיתי – שלא היו ראיות ברורות ומשכנעות לביסוס עילת הפסילה. שופטי הרוב לא הסתייגו מעמדתם של שופטי המיעוט שאימצו עמדה הסותרת לחלוטין את "ההקבלה הצרפתית" של השופט שמגר.

השופט דב לוין, שכתב אחד משני פסקי הדין של המיעוט (השני נכתב על ידי השופט מנחם אלון), הדגיש את האלמנט האידיאולוגי בעילת הפסילה שאומצה בסעיף 7א. לפי תפיסתו, רשימה המבקשת לשנות את הדין, כך שמדינת ישראל תיחשב כמדינת כלל-אזרחיה, היא רשימה השוללת את מדינת ישראל כמדינת העם היהודי¹⁴ – ודינה להיפסל.

פסק הדין של בית המשפט העליון בפרשת

ודמוקרטיה – איך לחנך? ראשית לכל, יש לכוון ביטויים אלה יחד. בעקבות הפסיקה האחרונה אדגיש כי כל תפיסה לגבי המדינה היהודית שאיננה מתיישבת עם משטרה הדמוקרטית חייבת להידחות. כמובן גם בהנחה זו יש בעיות מספר שחייבים להתמודד אתן. יעקב מלכין דיבר על חוק השבות. הוא הציע לנו הסבר אחד לחוק זה, המבוסס על הרעיון של אפליה מתקנת. הסבר זה הוא הסבר אפשרי, אך יש להכיר במגבלותיו. אפליה מתקנת יכולה להיחשב כסטייה לגיטימית מעקרון השוויון רק כאשר היא משמשת כאמצעי זמני, שמטרתו להשיג שוויון. מי שמאמץ את הסברו של יעקב מלכין חייב לשאול אם לא הגיע הזמן לבטל אמצעי זה.

שנית, חשוב ביותר בעיני שלא לטשטש את השאלות ולא לעסוק באפולוגטיקה. יש להעלות על פני השטח את השאלות הנוגעות למתח שבין העיקרון הדמוקרטי לבין הגדרת המדינה כמדינה יהודית ולנסות להתמודד אתן. רטוריקה ריקה מתוכן המתעלמת ממתח זה איננה תורמת לדיון.

כמפלגה השוללת את מדינת ישראל כמדינה יהודית וזאת, בין השאר, מכיוון שהיא דוגלת בהגדרת המדינה כמדינה כלל-אזרחית.¹⁵ השופט חשין מביע תמיהה על עצם הטענה. ואלה דבריו:

וכי יישמע מי בטענה כי מדינת ישראל אינה מדינה כלל-אזרחית? הן ניתן לטעון כי מדינת ישראל היא מדינה חלק מאזרחיה בלבד? והרי עקרון יסוד הוא בדמוקרטיה: שוויון האזרחים בינם לבין עצמם.¹⁶

הגדרת מדינת ישראל כמדינה כלל-אזרחית, שנדחתה על ידי הכנסת בדיון בתיקון לחוק יסוד: הכנסת, מתקבלת על ידי השופט חשין כמסקנה המתבקשת מאופייה הדמוקרטי של המדינה. התפיסה המתבטאת בגישתו של השופט חשין היא שאין לקבל הגדרה של המדינה היהודית שאיננה מתיישבת עם הגדרתה כמדינה דמוקרטית.

לסיום דברי ברצוני לומר כמה מלים על הנושא הכללי של הכנס: "ישראל כמדינה יהודית

הרשימה המתקדמת לשלום חושף את ממדיו האמיתיים של המתח בין העיקרון הדמוקרטי לבין הגדרת המדינה כמדינה של העם היהודי. חלק מן הפועלים במערכת הפוליטית הבינו שהגדרה זו, שאומצה בסעיף 7א לחוק יסוד: הכנסת, מחריפה את הבעיה. הלך שגלמוד קיבל ביטוי בשני חוקים שנתקבלו ב-1992: חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו וחוק המפלגות. בשני חוקים אלה לא מדובר על מדינת העם היהודי, כי אם על מדינה יהודית ודמוקרטית (ההתייחסות למדינה היהודית ודמוקרטית הוספה בשנת 1994 גם לחוק יסוד: חופש העיסוק). נראה לי שכריכתם יחד של שני מושגים אלה משמעותה שיש למצוא סינתיזה ביניהם. אין לקבל תפיסה לגבי מהותה של המדינה היהודית שאיננה מתיישבת עם האופי הדמוקרטי של המדינה. יש סימנים לכך שמסר זה נקלט בפסיקה.

חוק המפלגות אוסר רישום מפלגה השוללת את מדינת ישראל כמדינה "יהודית ודמוקרטית". בפסק דין שנגע לרישום מפלגתו של אחמד טיבי נטען שיש לראות מפלגה זו

11. ראו ע"ב 3/84, 2 ניימן נ. י"ר ועדת הבחירות המרכזית, פ"ד לט (2) 225.
12. ראו ע"ב 1/88 ניימן נ. י"ר ועדת הבחירות המרכזית, פ"ד מב (4) 177.
13. ראו ע"ב 2/88 בך-שלום נ. ועדת הבחירות המרכזית, פ"ד מג (4) 221.
14. ראו פסקה 21 בפסק דינו של השופט דב לוין, שם, עמ' 241-242.
15. ראו ע"א 2316/96 איזקסון נ. דשם המפלגות, פ"ד נ' (2) 529.
16. שם, עמ' 549 (ההדגשה במקור).

6. פסק דין ירדור, עמ' 385.
7. בג"צ 73/53 קול העם נ. שר הפנים, פ"ד ז' 871.
8. ראו פסק דין ג'רס, הערה 3 לעיל.
9. פסק דין ירדור, הערה 2 לעיל, עמ' 388.
10. בעניין זה חשובים דבריו של שופט המיעוט, השופט חיים כהן, שלא נסתרו על ידי חבריו, שלא הובאו לפני ועדת הבחירות ראיות כלשהן המצביעות על סכנה ממשית הצפויה "למדינה, או למוסד ממוסדותיה או לזכות מזכויותיה מהשתתפות רשימת מועמדים זו בבחירות לכנסת". שם, עמ' 381.

1. אני מצטמצם כאן לתפיסה מינימליסטית של הדרישות הדמוקרטיות. בעניין זה ראו ר. גביון, "מדינה יהודית ודמוקרטית: זהות פוליטית, אידיאולוגיה ומשפט", עיוני משפט י"ט (תשנ"ה): 631.
2. ראו ע"ב 1/65 ירדור נ. י"ר ועדת הבחירות המרכזית, פ"ד יח (3) 365.
3. ראו בג"צ 253/64 ג'רס נ. הממונה על מחוז חיפה, פ"ד יח (4) 673.
4. ראו פ"ד ירדור, הערה 2 לעיל, בעמ' 369.
5. פסק הדין השלישי ניתן על ידי השופט זיסמן.

מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית

מדינת ישראל כמדינה יהודית
ודמוקרטית – איך לחנך?

מנחם אלון

בעל שילוב דומה; לא קיים ביטוי בחוק כגון מדינה אמריקנית ודמוקרטית, מדינה צרפתית ודמוקרטית או מדינה קנדית ודמוקרטית. שילוב זה של "ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית" יחידי וייחודי הוא. ומובן שיש לכך משמעות מרובה.

ברור שישנם ויהיו חילוקי דעות בדבר המשמעות של "יהודית ודמוקרטית". לעניין דמוקרטית – פחות. איש לא יעלה על הדעת לפרש שהכוונה היא לדמוקרטיה העממית, עליה השלום, של הסובייטים. ברור שהכוונה היא לדמוקרטיה המערבית, כפי שנאמר למשל בצ'רטר הקנדי: "מדינה חופשית ודמוקרטית"; אך עדיין מצויים חילוקי דעות לא מעטים גם לעניין מונח זה.

וכיצד נפרש את המונח "יהודית"? ברור שכאן יהיו חילוקי דעות. לדעתי, במונח זה כלולים שניים: א. מורשת ישראל וערכיה בהגות ובהלכה לדורותיה ולתפוצותיה; ב. ערכיה של התקופה הלאומית שהקימה את מדינת ישראל, היינו הציונות על זרמיה, ערכים של עזרה לזולת כגון בתנועה הקיבוצית ועוד.

ג. דומה כי מקובל הוא שכדי להגיע לכלל מטרה דרערכית זו – יהודית ודמוקרטית – עלינו לבוא בראש ובראשונה, ככל הניתן, לכלל

היחיד של אדם, על גופו, בגופו ובכליו וחופש העיסוק. בכל אלה אין לפגוע "אלא בחוק ההולם את ערכיה של מדינת ישראל שנועד לתכלית ראויה, ובמידה שאינה עולה על הנדרש".

ההדגשה בדבר מהותה ואופייה
של מדינת ישראל מצויה כיום
בחוקי היסוד הדנים בכבוד האדם
וחירותו ובחופש העיסוק.

ב. גם לפני שנחקקו חוקי היסוד, בשנת 1992, היו העקרונות האמורים מעוגנים בפסיקה נרחבת שניתנה בבית המשפט העליון. עם חקיקת חוקי היסוד – עקרונות אלה כתובים על ספר חוקים וניתן להם מעמד בעל אופי חוקתי, שטיבו שנוי במחלוקת במערכת המשפטית. החידוש הגדול של חוקי היסוד הוא סעיף המטרה, היינו עיגון ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. חשוב לציין כי בהצעת החוק המקורית הוזכרו רק ערכיה של "מדינה דמוקרטית" ולא הוזכר "קונסנזוס יהודית". אך לכך לא היה קונסנזוס והחוק לא היה מתקבל בכנסת, ולכן הוסיפו "ערכיה של מדינה יהודית". עובדה מאלפת היא, למיטב ידיעתי, כי לא קיים באף מדינה אחרת ביטוי

מ בקש אני לשבח את יוזמי הכינוס ומארגניו, במיוחד על כותרת המשנה "איך לחנך?" לדעתי זוהי שאלה מרכזית, ולצערי היא אינה מודגשת כל צורכה. הנושא "מדינה יהודית ודמוקרטית" עומד כיום במרכז השיח התרבותי והמשפטי, ואפתח את דברי בעניינו, אך אבקש לייחד דברים גם לשאלה "כיצד לחנך", שהיא חיונית ביותר.

א. ההדגשה בדבר מהותה ואופייה של מדינת ישראל מצויה כיום בחוקי היסוד הדנים בכבוד האדם וחירותו ובחופש העיסוק. כוונתי לסעיף המטרה שבחוקים אלה: "חוק יסוד זה מטרתו להגן על כבוד האדם וחירותו (– בחוק היסוד האחר: על חופש העיסוק) כדי לעגן בחוק יסוד את ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית". בחוקי היסוד מדובר על איסור פגיעה בחיי, בגופו או בכבודו של אדם וחובת ההגנה עליהם, איסור נטילת חירותו האישית של אדם על ידי מאסר, מעצר, הסגרה, או בכל דרך אחרת, חופש היציאה מישראל וזכות הכניסה לישראל של כל אזרח ישראלי הנמצא בחוץ לארץ, זכותו של אדם לפרטיות ולצנעת חייו, איסור הכניסה לרשות היחיד של אדם שלא בהסכמתו, איסור עריכת חיפוש ברשות

* פרופ' מנחם אלון, משנה לנשיא בית המשפט העליון (בדימוס).

היהודי. הדבר הזה חדל להיות מן המאה ה־10 ואילך, וכאמור, יש לכך סיבות פוליטיות חיצוניות ופנימיות. נוצרו מרכזים יהודיים באשכנז, בספרד, בצפון אפריקה, בתורכיה, בפולין, בליטא ועוד, מרכזים שונים שלא היו כפופים זה לזה. פסקי הלכה ותקנות שנעשו במרכז אחד לא נהגו, בדרך כלל, במרכז אחר. דוגמא בולטת היא חרם דרבנו גרשום מאור הגולה מהמאה ה־10 באשכנז.

הפיצול למרכזים העלה את כוחה של הקהילה, ואז התחילה תופעה ציבורית חדשה: חיי הקהילה התנהלו על פי שלטון של נציגי הציבור, שנבחרו או מונו. בפעם הראשונה התעוררה הבעיה כיצד מקבלים החלטה כשמדובר בשבעה, תשעה או עשרים וחמישה פרנסים, טובי העיר או נאמנים (לפי השמות השונים שהיו להם במקומות שונים), ויש חילוקי דעות ביניהם. אז התעוררה קודם כל השאלה האם החלטה של מנהיגי הקהל שנתקבלה ברוב מחייבת את המיעוט שהתנגד לה. אין לזה תשובה בתלמוד, ולא במקרא. אמנם כתוב בתורה "אחרי רבים להטות"⁶, אבל שם לא מדובר בשלטון; מדובר ברוב שיפוטי ולא ברוב שלטוני. המושג של רוב שמחייב את המיעוט הוא חלק מהמשפט הציבורי, ואיננו קיים במשפט הפרטי.

רבנו תם, מגדולי בעלי התוספות במאה ה־12, סבר אכן שרוב של מנהיגי הקהילה לא מחייב את המיעוט. רוב החכמים חלקו עליו. כך, דרך משל, הרא"ש, רבנו אשר בן יחיאל מהמאה ה־13, פסק וקבע שהמונח "אחרי רבים להטות" חל על עסק של רבים, לא רק על שיפוט. זו דרך מעניינת מאוד של פרשנות. והוא מוסיף ומנמק את דעתו גם בדרך הסברא, כדבריו כי "לעולם לא יסכימו הקהל לשום דבר אם יהיה כוח ביחידים לבטל הסכמתם"⁷, ואזי – "אין תקנה לציבור לעולם", אתה לא יכול לקיים הנהגה וזכות הכרעה בלי רוב כי "מתי יסכימו הקהל לדעה אחת"⁸. זוהי פסיקה נועזת, פסיקה

ההלכה, כבכל מערכת משפטית נורמטיבית ראויה לשמה, רבים וגדולים הם, בדרך הפרשנות, התקנות, המנהג, הסברא ועוד, שבאמצעותם היא הולכת ויוצרת, לצורך פתרון צורכי השעה והמקום. גם המושג של דמוקרטיה מערבית אינו אחד ושווה, וגישות שונות מצויות בו, ולא נאריך כאן בכך.

ד. כתוצאה מעולמם זה של ההלכה והדמוקרטיה, הסינתזה היא בהישג יד, היא מחויבת המציאות וטובה היא לחברה שבישראל. דנתי בכך בפסיקה ובמקומות אחרים ואזכיר רק דוגמא אחת או שתיים.

מערכת ההלכה – שהיא סימפוניה אדירה ובה צלילים רבים ושונים, ובכך גדולתה ויופייה – זקוקה בכל דור ודור לאותו מנצח גדול, בעל השראה וחזון.

תחילה נתייחס לעצם המושג דמוקרטיה. במקרא ובתקופה התלמודית מצוי חומר מאלף ביותר על עקרונות יסוד כגון שלטון החוק, חירות האדם, חירות הביטוי, הזכות לפרטיות ועוד. דנו בכך בפסיקה מסועפת ובמקומות שונים, ואין מסגרת דיונו מאפשרת לנו לדון בכך עתה. אך בתקופה זו לא נידונו בעיות של רוב ומיעוט, זכויות יסוד של המיעוט וכיוצא באלה. השליט היה המלך, הנשיא בישראל, ומאוחר יותר ראש הגולה בבבל. כמובן במצב זה לא התעוררו בעיות של רוב ומיעוט. במאה ה־10, בגלל סיבות היסטוריות, באה לעולמה של ההלכה התופעה של דמוקרטיה. חדל להיות מרכז אחד שחולש על כל התפוצה היהודית. פעם זו היתה ארץ־ישראל, אחרי כן בבל; באותם ימים כל חידוש, יצירה או פסיקה שבאו מארץ־ישראל ומבבל חייבו את כלל העולם

סינתזה ביניהם. גורם חשוב לאפשרות מציאת סינתזה הוא הפלורליזם של דעות שונות בתוך עולם ההלכה, כפי שהוא בא לידי ביטוי בדברים שנאמרו לעניין מחלוקת שבין בית הלל לבית שמאי, שביבנה יצאה בת קול ואמרה: "אלה ואלה דברי אלוהים חיים, אבל הלכה כבית הלל".¹ וכל כך למה? "מפני שנוחין ועלובין היו";² עלובין היינו – כפירושו של רש"י – סובלנין, בדומה לנאמר: "הנעלבין ואינן עולבין"³ (ולא כמשמעות "עלוב" בימינו, שהוא "מסכן"). כל הדעות השונות והחלוקות בעולמה של הלכה, לגיטימיות הן, ולא זו בלבד אלא המה "דברי אלוהים חיים";⁴ ואכן עולם ההלכה וההגות היהודית מלא בגישות שונות, בתוך מסגרת עולם ההלכה, ומתוך ההכרה המשותפת לכולם שההלכה היא מסגרת נורמטיבית מחייבת. ה"הלכה" נקראת כך, כדברי ר' נתן בן ר' יחיאל, בעל ה"ערוך", על שום שישראל הולכים לפיה וכן, כך נראה לי, על שום שהיא הולכת ולא עומדת, ועל חכמי ההלכה לפסוק לפי דינה וערכיה, לפי צורכי השעה והזמן. ואכן, ההלכה נפסקת כבית הלל, כפי שאמרנו, משום שנוחין וסובלנין היו.

נזכר אני בדבריו של ר' יחיאל מיכל עפשטיין, בעל ערוך השלחן, שחי בתחילתה של המאה שלנו, האומר כי לכל הדעות המובעות בעולמה של הלכה – "יש מנים בהלכה; ואדרבא, זאת היא תפארת תורתנו הקדושה והטהורה. וכל התורה כולה נקראת שירה"⁵ ותפארת השיר היא כשהקולות משונים זה מזה, וזהו עיקר הנעימות (הקדמתו לערוך השלחן, חושן משפט).

נוהג אני להוסיף ולומר שמערכת ההלכה – שהיא סימפוניה אדירה ובה צלילים רבים ושונים, ובכך גדולתה ויופייה – זקוקה בכל דור ודור לאותו מנצח גדול, בעל השראה וחזון, שיגלה בסימפוניה מרובת צלילים זו אותה אינטרפרטציה, שדורו ובעיותיו שומעים אותה וצריכים לה. ודרכי היצירה והפיתוח בעולם

גדולה. וכך נפסק עוד לפניו. לא נמצא לה שום סימוכין, אלא מכוח הסברה והמציאות. וכך התחילה יצירת משפט ציבורי עברי.

עיקרון גדול של הדמוקרטיה המערבית הוא שלא תמיד הרוב מחייב. גם במשטר הסובייטי, עליו השלום, היה רוב של 99%, בדרך כלל, ואותה עשירית אחוזים שלא הצביעה, מצאה את עצמה לבסוף במקום אחר. זהו רוב, רוב מוחלט. אך דמוקרטיה ראויה פירושה שיש למיעוט זכויות יסוד שהרוב אינו יכול לשלול אותן: זוהי דמוקרטיה מערבית – לכל אחד במיעוט יש זכויות משלו, חופש דיבור, חופש תנועה, כבוד האדם וחירותו. והנה נתפלאו לשמוע, שהעיקרון הזה נקבע אצלנו עוד במאה ה-12 במגנצא, במאינץ. ישבו שלושה חכמים למשפט⁹ (ר' יהודה, ר' משה ור' ברוך), הבג"ץ של אותם ימים, והחליטו לבטל את תקנת הקהל, שהתקבלה ברוב, בעניין תשלום מס, מאחר שנקבע בה שהתקנה תחול על כל אדם, גם אם הוא עני ואינו יכול לשלמו, וקיבלו את טענתו של העני שהתקנה בטלה. הם ביטלו את התקנה, למרות שהרוב קיבל אותה. הנימוק הוא: הרוב אינו יכול לחייב את המיעוט בדבר שיש בו משום עושק המיעוט. מעניינת היא הנמקת בית הדין. הם הסתמכו על אימרה בתלמוד: "אטו רבים גזלנים ניהו"¹⁰ (– וכי רבים גזלנים הם)? שבמקרה נאמרה לעניין אחר לגמרי, היינו במקרה שהרבים ביררו להם דרך בשדה של יחיד; לפי דעה אחת "מה שביירו ביררו". אך לפי דעה אחרת, שנתקבלה, אין זכות לרבים, לציבור, לגזול את רכושו של היחיד ולהשתמש בשדה שלו כמעבר להליכה. אמירה זו פרש חכמי מגנצא כיסוד לעיקרון שאין הרוב הדמוקרטי יכול לשלול זכות יסוד של עני שלא לשלם כשאין לו. ועל פי אותה אימרה עצמה גם פסק הרשב"א בספרד במאה ה-13 שאין לחייב אדם עשיר לשלם מס כפול על אותו רכוש, פעם לקהילה שבה נמצא הרכוש ופעם לקהילה שבה גר בעל הרכוש.¹¹

וכן ישנה שורה של תשובות שדנה בשוויון של בני הקהילה לעניין זכויות שונות, כגון זכות הבחירה. היו דעות שונות – זכות לעשירים ולתלמידי חכמים בלבד, זכות שווה לכולם, גישות ביניים – והסניתיזה בין דמוקרטיה ליהדות היא מציאת הגישה המשותפת לשתיהן, היינו זכות בחירה שווה לכל.

בנושא מעמד האשה חלה ההתפתחות בעולמה של ההלכה כתוצאה מהשינוי שחל בתקופה האחרונה במציאות החברתית והדמוקרטית.

כדוגמא נוספת לכך, אזכיר את פסק דין שקדיאל¹² אותו זכיתי לכתוב לפני כ-15 שנה. שם התעוררה השאלה האם הגב' שקדיאל יכולה להיות חברה במועצה דתית. לפי החלטת הרבנות, אשה לא יכולה להיות חברה במועצה דתית. העניין הגיע לבג"צ, בו הועלתה, כמובן, הטענה כי הוראה זו נוגדת את חוק שיווי זכויות האשה. אני עבדכם ביססתי את ההנמקה גם על ההלכה עצמה, שגם לפיה, יש לאשה, לדעתי, זכות לכהן כחברה במועצה הדתית.

בפסק הדין דנתי ארוכות בהתפתחות שחלה במעמדה של האשה בעולמה של הלכה. בימים עברו לא התערבה האשה בחיי הציבור וראתה את כל תפקידה בניהול הבית "כל כבודה בת מלך פנימה". אך המציאות הזו החלה להשתנות כבר לפני 60-70 שנה, ואז החלו להתגלע חילוקי דעות בעולם ההלכה. כך התעוררה למשל השאלה האם יש לאשה זכות **לבחור** לוועד הלאומי, לכנסת ולמוסד ציבורי, והאם יש לה זכות **להיבחר** אליהם. שלוש גישות התפתחו: האחת קבעה שאשה לא יכולה לבחור ולא להיבחר; גישה אחרת הלכה בדרך ביניים:

לבחור – כן, להיבחר – לא. גישה שלישית פסקה שזכותה גם לבחור וגם להיבחר.

התומך הגדול של גישה זו היה הרב הראשי הספרדי, רבי מאיר חי עוזיאל ז"ל, שפסק עוד לפני 50 שנה שיש לאשה זכות מלאה לבחור ולהיבחר, תוך הסתמכות על מקורות הלכתיים שונים ושימוש בדרכי יצירה הלכתיות מאלפות.¹³ ופוסק אחר, רבי יחיאל ויינברג, בעל "שרידי אש", מגדולי המשיבים שבאותה תקופה, קבע שאינו רוצה להחליט עתה במחלוקת כי הזמן יעשה את שלו: "נניח לזמן שיבוא ויכריע".¹⁴ מה זה הזמן יבוא ויכריע? הפירוש הוא – ההלכה הולכת, ויווצר מנהג, שיש לו כוח יוצר בעולם ההלכה. ואכן ניבא וכך היה. כיום המנהג והמציאות הם שוויון מלא לאשה, גם בעולם ההלכה, לבחור ולהיבחר לתפקידים ציבוריים, אקדמיים, מסחריים ועוד.

ה. בנושא מעמד האשה חלה ההתפתחות בעולמה של ההלכה כתוצאה מהשינוי שחל בתקופה האחרונה במציאות החברתית והדמוקרטית. יש כמובן מקרים הפוכים, שבהם נקודת המוצא הם הערכים היהודיים, ולפיהם נבחנת הגישה הדמוקרטית. למשל, אני פסקתי בדרך זו בענייני מעצר של חשוד ונאשם לפני פסיקת בית המשפט.¹⁵ לפי העמדה שבהלכה, בערכים היהודיים, אין לעצור אדם לפני ששופטים אותו, אלא אם כן יש סכנה לציבור, או שהוא ישבש הליכי משפט, אם הוא "יטייל בשוק". חבריי, ברובם, חלקו עלי. לדעתם בעבירות חמורות יש לעצור, גם אם אין סכנה לציבור או להליכי המשפט, וזאת כדי "להגביר את אמון הציבור ביעילות המנגנון הפלילי"; אני אמרתי שאני בוחר ומעדיף את הגישה היהודית, וברוך השם, היום מקובלת היא על כולם, לפי חוקי היסוד ולפי חוק מיוחד שנתקבל בכנסת, שקיבל את העמדה הזאת.

הוא זכויות לאדם, כך מטיל הוא עליו חובות כאדם. מכוח עיקרון זה אתה זכאי לכבוד כאדם, ומכוח עיקרון זה עצמו אתה חייב לשמור על כבודך כאדם, כמי שנברא בצלם אלוהים.

זאת ועוד, לא אחת נקודת המוצא "היהודית" היא חובות האדם, ומהחובות נובעות זכויות. ואביא דוגמא פשוטה. הזכות לחיים בעולם הערכים היהודיים נובעת מן החובה לחיים: "וחי בהם"¹⁹, "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם"²⁰. למען החיים מותר לחלל את דיני התורה, כי חובה עליך לחיות. והחובה הזאת יוצרת זכות ויש לתפסה זו דוגמאות גם בעולם המשפט כיום. למשל ביחסי הורים וילדים – נקבע בחוק כי "אפוטרופוסות ההורים כוללת את החובה והזכות לדאוג לצורכי הקטין"²¹. זהו שילוב של זכות וחובה. זו זכות שיש לי חובה כזאת. זכויות היא לחנך את הילד שלי, וזכות זו אין לאחר. אבל החינוך והטיפול בילד הוא בעת ובעונה אחת גם חובתי, ומן החובה הזאת נובעת זכות. אני קורא לזה זכות שבחובה.

בארצות-הברית, למשל, חל איסור הסיוע להתאבדות, על אף שלמבקש הסיוע יש זכות למימוש עצמי, המנומק ברעיון של Compelling State Interest. למדינה יש עניין שהאזרחים שלה יחיו. בעיני זהו נימוק משונה. מה זאת אומרת שהמדינה מעוניינת שהאזרח יחיה, כאשר מדובר בזכות מימוש עצמי, והאזרח רוצה שיסייעו לו לא לחיות? כך מנמקים בארצות-הברית כיום את העניין שאסור לסייע לאדם להתאבד. בעולם ההלכה האיסור מנומק בכך שאתה, האדם, נבראת בצלם אלוהים, ואסור לך לפגוע בצלם אלוהים של עצמך. לכן גם בפסקי דין שונים קבעתי שאסור לאדם לבזות את עצמו בצורה שפוגעת בכבודו כאדם, כמי שנברא בצלם; משום כך, דרך משל, אסור למשטרה לערוך חיפוש על גופו של האדם, על ידי הפשטתו ברשות הרבים לעיני כל (כגון חיפוש סמים במקום מוצנע בגופו), גם אם הוא

שאינו ראוי לבוא בקהל המשפט והערכים. אנחנו מצווים לעגן במדינת ישראל את ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית, ועלינו למצוא את הסינתזה בין ערכים אלה, מבלי להוסיף ולהשתמש במושגים ששכרם יוצא בהפסדם.

1. וכאן אני רוצה להזכיר דבר עקרוני מאוד. קיימת הבחנה חשובה מאוד בין שני המושגים – בין תפיסת זכויות יסוד כערכים יהודיים לבין משמעות זכויות יסוד כערכיה של דמוקרטיה מערבית – וזאת מבחינת נקודת המוצא של זכויות אלה. נקודת המוצא היהודית לזכות היסוד של האדם, לכבודו, לחירותו, לפרטיות, לחופש התנועה וכיוצא בהם, יסודה בעיקרון שהאדם נברא בצלם אלוהים. הדברים באים לביטוי באמירתו של רבי עקיבא "חביב אדם שנברא בצלם"¹⁸.

יצאתי בצורה נמרצת ביותר נגד הקביעה של התחשבות ב"השקפות של הציבור הנאור בישראל" לצורך קביעת תוכן ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית. מה זה "נאור"?

בדמוקרטיה המערבית נקודת המוצא לזכויות אלה הוא ה"Self Determination", האוטונומיה של הפרט, המימוש העצמי. אני אדון על עצמי ואני יכול לממש את עצמי ולעשות כל מה שנראה לי: הגבול הוא שאסור לי לפגוע בזולת, וכן מותר לחוקק ולומר שהמדינה זקוקה לכך שאשרת כחייל כדי להגן עליה, לגבות מסים וכיוצא באלה. אבל אין לך, כשלעצמך, חובות כאדם כשם שיש לך זכויות כאדם. ופה ההבדל המהותי בין "היהודית" ל"דמוקרטית", כאשר נקודת המוצא היא העיקרון ש"צלם אלוהים נברא האדם", ולפי עיקרון זה, כשם שמקנה

ייתכנו מקרים שערכיה של מדינה "יהודית" קודמים ל"דמוקרטית", כאשר אי-אפשר ליצור סינתזה ביניהם. למשל בפסק דין שפר¹⁶ התעוררה שאלה של המתת חסד, של אותנוזיה. בפסק הדין קבעתי, וחברי הסכימו עמי, שאין מקום לסינתזה בין יהודית לדמוקרטית, כאשר הדמוקרטיה קובעת, כפי שכך הוא בהולנד, שאפשר לסייע להמתת בנסיבות מסוימות באופן אקטיבי. כך נוהג ד"ר קוברקין, בארצות-הברית, שמסייע להתאבד לפי בקשת החולה ובעזרתו על ידי זריקת רעל, דבר האסור, לעת עתה, ברוב המכריע של מדינות ארצות-הברית. בפסק הדין נאמר שלפי ההלכה מותרת, בחולה סופני ובנסיבות של סבל וכו', המתת חסד פסיבית, לא אקטיבית; היינו לא להאריך את החיים, לא לתת מכשיר הנשמה. יש אף הפוסקים, שגם אם ניתן מכשיר הנשמה – מותר לנתק אותו, בנסיבות מיוחדות, והמוות נגרם בדרך הטבע. אבל אסור להרוג, או לסייע להרוג, בכל מקרה שהוא. זה נקרא רצח. זוהי הדעה המקובלת כיום ברוב מדינות העולם. והוספתי ואמרת שגם אם כל העולם יחליט שהמתת חסד אקטיבית מותרת, במדינה שערכיה יהודיים ודמוקרטיים, יש לפסוק לפי העיקרון היהודי שמותרת רק המתת חסד פסיבית ולא אקטיבית. המתה אקטיבית זה רצח. מותר וצריך להקל על הסבל, על הייסורים, בדרך של המתת חסד פסיבית, כפי שנקרא במקורות היהודיים: "הסרת המונע".

כמו כן, יצאתי בצורה נמרצת ביותר נגד הקביעה של התחשבות ב"השקפות של הציבור הנאור בישראל" לצורך קביעת תוכן ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית.¹⁷ מה זה "נאור"? מי מודד את מידת האור הדרושה כדי להיחשב לאדם "נאור"? כמה הוגי דעות דיברו על "המדינות הנאורות" שבימייהם ועל תרבות גרמניה, "המדינה הנאורה", ואנחנו גודעים מה קרה כעבור זמן במדינה הנאורה הזאת, שיזמה והביאה את השואה על העם היהודי. זהו מושג

מסכים לעריכת חיפוש כזה, משום שהוא עצמו חייב לשמור על כבודו כמי שנברא בצלם אלוהים ולמשטרה אסור לסייע לו בחילול כבודו. תפיסה יסודית זו חשובה מאוד לסיוע של "יהודית" ו"דמוקרטית". זה בעיני הדבר החשוב, שהזכות נובעת מן החובה. יש גם Bill of Rights ויש גם Bill of Duties.

ז. לסיום מבקש אני, לחזור לדברים שבהם פתחתי: מיקום סימן השאלה בכותרת המשנה: "איך לחנך?" היינו – איך לחנך לקראת ולהפגמת "יהודית ודמוקרטית".

מובן ואין צורך לומר שיש להמשיך, להוסיף ולהעמיק את העיון והלימוד במקרא ובתקופת התלמוד בעקרונות היסוד של שלטון החוק, כבוד האדם וחירותו, חירות הביטוי, הזכות לפרטיות וכיוצא באלה, על פי השילוב של זכות שבחובה וחובה שבזכות, עליו עמדנו לעיל. אך מבקש אני להעלות, בקצרה, כמה רעיונות הצעות, לאור דברים שעמדתי עליהם עד עתה, כפי שכבר עמדתי על כך בהזדמנויות נוספות בהקשרים שונים:

1. ראשית, מן הראוי ומן הנכון להביא ולהדגיש, מבחינת התיאור ההיסטורי של תולדות עם ישראל, את עובדת קיומה של אוטונומיה שיפוטית עברית בכל תפוצות הגולה, גם לאחר ביטולה של ריבונות מדינית יהודית, וגם לאחר שחדל להתקיים מרכז יהודי אחד שהיתה לו הגמוניה על כל התפוצה היהודית, כפי שהיה בעת קיום המרכז שבארץ ישראל ולאחר מכן בבבל. אוטונומיה שיפוטית זו היתה קיימת בכל המרכזים בצפון אפריקה, אשכנז, ספרד, ארצות הקיסרות העות'מאנית, פולין, ליטא ועוד, בכל התקופות עד לפרוס האמנסיפציה בסופה של המאה ה-18. בית הדין העברי דן בכל תחומי המשפט – האזרחי, הפלילי והציבורי – במידה ובשיעור, הכל לפי המרכז, ומתוך כך נוצרו והתפתחו רעיונות וערכי יסוד בתחום

הדמוקרטיה: כוחו של הרוב, מהותו של הרוב, זכויות יסוד של המיעוט ועוד. תחומים משפטיים אלה תופסים 80% מספרות השאלות ותשובות, ומקבצי התקנות, ורק 20% עניינם בתחומי מצוות שבין אדם למקום, דיני שבת, כשרות, חגים ומועדים וכד'.

זוהי יצירה עצומה, יצירה שהפכה את התפוצה היהודית שבמרכזים השונים, כביטוי של פרופ' יחזקאל קויפמן בספרו גולה ונכר – ל"מדינה בתוך מדינה"²². התקופות האלה אכן היו בהן רדיפות, פרעות והריגות, אך לא אלה מסמלים את דמותה המרכזית של הקהילה היהודית. היתה זו קהילה יוצרת, בונה, מתפתחת ומפותחת. על הגורמים הפנימיים והחיצוניים שאפשרו תופעה זו עמדתי במפורט במקומות שונים, ולא כאן המקום להאריך. רק זאת אדגים – **ברוך ממגנצא** בשירתו של טשרניחובסקי, היהודי התמהוני המסתובב בין הלהבות, אינו מסמל את המרכז היהודי הגדול שבמגנצא. מסמל אותו **רבי ברוך**, אחד משלושת הדיינים שבמגנצא, שקבעו את ההחלטה, עליה עמדנו לעיל, שהרוב אינו יכול לפגוע בזכויות המיעוט, באדם עני שאין באפשרותו לשלם מסים: "אטו רבים גולנים נינהו" לעניין זכויות יסוד של מיעוט שאינן ניתנות לביטול, כמיטבה של הדמוקרטיה המערבית כיום.

2. האוטונומיה הפנימית היהודית בטלה בסוף המאה ה-18, עם פרוס האמנסיפציה, פרט לארצות המזרח, שם המשיכה להתקיים עוד זמן ניכר. ומתוך שבטלה האוטונומיה השיפוטית, פסקה ההתפתחות במערכות המשפט העברי, שלימודו הפך לעיוני, וחדל לשמש את חיי היומיום למעשה, ומתוך כך לא עלו לפנינו בעיות חדשות שדרשו תנופת יצירה לשם פתרון.

הקהילה התרכזה סביב בית הכנסת, החינוך, מוסדות החסד והסעד. במציאות זו קמה

התנועה הציונית; בפניה נתגלתה מציאות שהיא ביקשה לשנותה מן הקצה אל הקצה – לעצמאות יהודית, ריבונות ושיפוט יהודיים. את העוגן הטילה התנועה הציונית בתקופות דומות שבהן היתה עצמאות יהודית. נשכחה ונעלמה היצירה המשפטית-הציבורית שנהגה בחיי היומיום עד המאה ה-18, והעיון בה היה כבדבר שאינו נוהג למעשה. מציאות זו הביאה לכך שגם התנועה הציונית הדתית ריכזה את עיקר – ואולי ניתן לומר – כל תוכניותיה ומאמציה באותו תחום – שללא ספק מן הראוי היה שחשיבות רבה תיחס לו – החינוך, השבת, הכשרות וכיוצא באלה במדינה העברית העתידה לקום, מבלי לתת את הדעת, במידה הראויה, על החלק העצום של התחום המשפטי שבעולמה של הלכה, שהמדינה בדרך תהא צריכה להתבסס עליו. וכך, עם קום המדינה לא היה המשפט העברי מוכן וראוי להיענות לצורכי הזמן והשעה של בעיות משפט וחוק כפי שהן עולות במחציתה של המאה ה-20.

3. אם מבקשים אנו לדעת **איך לחנך** תפקידנו ומשימתנו המה:

א. לתאר נכונה את מהותה ותפקודה של הקהילה היהודית ואת יצירתה העצומה בתחום זה של ערכי יהדות ודמוקרטיה במשך תקופה כה ארוכה, עד סופה של המאה ה-18, כאמור וכמפורט לעיל.

ב. להכין חומר עיוני ולימודי מתוך הספרות ההלכתית העצומה שבמקורות היהדות, מהמקרא, מהתלמוד ומהיצירה העצומה שעד סופה של המאה ה-18, ובתחומים לא מעטים גם לאחריה, כגון רפואה והלכה, ספרי הגות וערכים, ההגות הציונית על כל זרמיה, לרבות ספרות היסטורית, בצורה נגישה, מובנת וברורה, שמתוכה ילמד התלמיד, המתבגר והמבוגר, על טיבה של מורשת ישראל ועיסוקה בתחום זה של יהדות ודמוקרטיה.

ביצוע משימה זו תסייע, במידה מרובה, להרגעת המתח ולהרפיית השסע והקיטוב שבין המחנות השונים. נעסוק בתחום שהוא יפה ומרנין מצד אחד – יופייה ופארה של יהדות ודמוקרטיה, ומרגיע ומשכך חילוקי דעות מצד אחר: וגם זו תכלית ראויה ביותר.

העליון של מדינת ישראל, שבה מצויות דוגמאות לרוב ליצירה זו, בתחום הערכים היהודיים והסינתזה עם ערכי דמוקרטיה, מהותה ודרכה.

מבקש אני להוסיף ולציין שבמידה מסוימת נעשו דברים מספר בכיוון האמור. החלה תחילתה של עשייה. אך עדיין המלאכה מרובה.

ג. לראות, לעיין ולהצביע על דרך פתרון של בעיות יסוד בתחום היהדות והדמוקרטיה, על הפלורליזם שבעולמה של הלכה שעמד ביסודם של פתרונות אלה, ועל הסינתזה שחכמי המשפט העברי קבעו כפתרון של בעיות שהשעה גרמה וביצירת עקרונות יסוד חדשים וממשיכים.

ד. להשתמש בפסיקה ענפה של בית המשפט

17. ר' ה"ש 16, עמ' 103-104 (דעה זו הובעה על ידי השופט אהרן ברק).
18. אבות, פרק ג', משנה ד'.
19. ויקרא י"ח, 5.
20. דברים ד', 15.
21. חוק הכשרות המשפטית והאפוטרופסות, סעיף 15.
22. קויפמן, י. גולה ונכר. כך א'. עמ' 518, תשכ"ב.

9. שו"ת מהר"ח אור זרוע, רכ"ב.
10. בבא בתרא, ק', א'.
11. שו"ת הרשב"א, חלק ה', קע"ח.
12. פ"ד מב (2), 221.
13. משפטי עוזיאל, חלק ג', חו"מ, ו'.
14. שו"ת שרידי אש, חלק ג', ק"ה.
15. סוּסָה נ. מדינת ישראל, פ"ד מו (3), 338.
16. פד"י מח (1), 87.

1. ירושלמי, ברכות, א', הלכה ד'.
2. עירובין, י"ג, ב'.
3. יומא, כ"ג, א'.
4. עירובין, י"ג, ב'.
5. דברים ל"ב, 44.
6. שמות כ"ב, 2.
7. שו"ת הרא"ש, כלל ו', ה'.
8. שם, שם, ז'.

האם תיתכן אינטגרציה בין חוקת המדינה לחוקת ההלכה?

האם תיתכן מדינת הלכה?

נפתלי רוטנברג

הנחה שהלכה ודמוקרטיה (או השקפה יהודית-דתית ודמוקרטיה) הם מושגים המוציאים זה את זה, רווחת, לצערי, בקרב חלקים רחבים בציבור הדתי והחילוני. דתיים רבים נוטים להאמין שתורת ישראל מציעה מודל פוליטי מוגדר וברור משלה, שאיננו מתיישב עם המשטר המדיני הנוהג בכלל, ועם הדמוקרטיה בפרט. חילונים רבים נוטים לחשוב שאדם דתי רואה עצמו כפוף לסמכות עליונה או לסמכויות אחרות, חיצוניות, מקבילות ולעתים עומדות בסתירה לזו של המדינה הדמוקרטית. אני סבור שהנחות אלו בטעות יסודן, ובין שאר הסיבות להתהוותן והשרשתן כהשקפת עולם עומדת ההיסטוריה של מערכת היחסים הפוליטית בין הכנסייה הנוצרית למדינות באירופה. רבים וטובים, מהם מחשובי ההוגים וההיסטוריונים היהודים, אימצו את הלקסיקון הפוליטי שנוצר בתהליכי ההשתחררות והעצמאות של המדינות האירופיות מהכפיפות לכנסיות הנוצריות לתוך עולם המושגים של יחסי דת ומדינה בכלל, ויהדות ומדינה בפרט. קשה להבין כיצד הרשו (ועדיין מרשים) לעצמם אנשים לומדים ומלומדים לאמץ משוואה כגון: כנסייה = דת = נצרות; יהדות; איסלאם, מבלי לבחון לעומקן

הרב ד"ר נפתלי רוטנברג, עמית בכיר במכון ון ליר בירושלים ורב היישוב הר אדר.

את התפיסות הפוליטיות ביהדות ובאיסלאם ולעמוד על השוני המהותי בינן לבין הנצרות (ובינן לבין עצמן). מקור הטעות אצל רבים ממעצבי השקפת כשל זו הוא זיהויה של ה"יהדות" עם עולם המקרא של התורה שבכתב, התנ"ך בלבד, זיהוי שמקורו בראייה הנוצרית של מושג "הברית הישנה". הטעות אינה מצטמצמת לזיהוי זה בלבד אלא לקריאה של התנ"ך מנקודת מבט נוצרית כוללת.

חשוב לציין שהתרבות הפוליטית שנוצרה כתוצאה מהתהליכים המתמשכים של יחסי/מאבקי כנסייה-מדינה השפיעה לרעה על מושגיהם והשקפתם של יהודים דתיים וחילונים כאחד, והעמידה אותם בעמדות מתנגשות. תהליך זה הופך את הבירור, שלא נעשה על פי החובה האינטלקטואלית בתחילתו, לאתגר קשה ביותר.

השאלות שצריך לברר הן:

- א. מהו המודל הפוליטי שאליו מכוונת תורת ישראל?
- ב. האם ההלכה רואה את עצמה כחוקה מדינית במציאות נתונה?

השאלה הראשונה היא מתחום ההגות, ואת התשובה יש לחפש בכתבי ההוגים היהודים לדורותיהם. מיד נוכל להבחין שהוגים שונים

אימצו צורות משטר שונות כמודל התורתי-האידיאלי לפי השקפתם ושיטתם. את רבי סעדיה גאון לא הטרידה צורת השלטון הריבוני, אלא הצלחתו התפקודית. השלום והביטחון שהריבון מעניק לאזרחים, ויכולתו להימנע מכשל שלטוני מהווים את אמת המידה היחידה, מה שנכון לגבי כל מדינה בעולם. הרמב"ם הפתיע באמצע את אוליגרכיית הפילוסופים, המודל הפוליטי-אפלטוני, כמשטר המועדף עליו. דעה זו לא התקבלה בקרב הוגים הקרובים אליו בהשקפתם, כמו יוסף אבן כספי, שהציע דווקא את הדמוקרטיה האתונאית כמשטר התורה. רבי יהודה הלוי תמך במונרכיה וייחל להתחדשותה של מלכות בית דוד בארץ-ישראל. השקפה זו זהה אצלו כמובן לציפייה לימות המשיח. הוגים אחרים הבחינו בין המודל הפוליטי המתאים למציאות הנתונה לבין שאיפתם הפוליטית לימות המשיח. האוטופיה המשיחית של יצחק אברבנאל היא אנטי מלוכנית במהותה ורואה באנרכיה – הדומה למצב הפוליטי בימי השופטים – את המודל הפוליטי שאליו מכוונת תורת ישראל. עד לבוא המשיח, המשטר המומלץ על ידי אברבנאל ליהודים ולגויים כאחד הוא מודל דמוקרטי של ממשלה נבחרת לשנה או לשלוש שנים, הכפופה לחוק ולביקורת. בין ההוגים שהשפיעו על אברבנאל נמצא רבנו נסים מגירונה, הרואה את משפט התורה כמערכת מקבילה למשפט המלך.

החלת המערכת של בתי הדין על היחיד במקרה ועבר עבירה. על פי דין ההתראה ניתן לדון עובר עבירה רק אם התרו בו סמוך לביצוע העבירה והלה קיבל את ההתראה, התיר עצמו לעונש (מיתה או מלקות) וביצע מיד את העבירה. ההתראה מבררת אם עובר העבירה מכיר בסמכותה של ההלכה המחילה עצמה רק על מי שמקבל עליו את סמכותה. הוא אינו כופר בתורה ואינו דוחה את קיומו של האיסור אלא מקבל את ההתראה ומודיע לכל שהוא יודע שהוא מזהר שלא לבצע את העבירה, ושייענש במיתה או במלקות. דין ההתראה עובר כחוט השני לאורכה של מסכת סנהדרין כיסוד לכל מערכת הדין של היחיד, עובר העבירה בבית דין של כ"ג דיינים. עניין ההתראה ממחיש בעליל שמערכת בתי הדין של ההלכה בנויה עבור מי שמקבל על עצמו את כללי ההלכה. מי שהפקיע עצמו מעולן של מצוות – משום שלא התחנך בדרך זו ולא למד או מתוך הכרה אפיקורסית שאיננו יכול לענות: "יודע אני שכך אני מזהר שלא לעשות" ו"על מנת כן אני עושה" משום שאמירות אלה חסרות משמעות לגבי (עם הארץ או אפיקורוס אינם יכולים להיות בכלל מותרים ומקבלי התראה) – מערכת הדין ההלכתי איננה מחילה עצמה עליו.

בתי הדין, הסנהדראות וכללי ההלכות שעל פיהם הם נוהגים נקבעו בחברה המקבלת על עצמה את כללי ההלכה וסמכות הדיינים. לטיפול במקרים חריגים בחברה זו נועדו דיני הנפשות והמלקות. במציאות שלנו, שבה רוב החברה הישראלית אינו מקבל על עצמו את כללי ההלכה, בשל העדר חינוך הלכתי והיכרות עם המקורות או מתוך הכרה והשקפת עולם לא-הלכתית, אין ההלכה מעוניינת בהחלת המערכת השיפוטית של הסנהדראות על הציבור ועל היחידים שאינם מכירים בסמכותה. בחברה היהודית 40 שנה קודם החורבן ביטלו חכמים בשל המצב החברתי את ביצוע דיני

אדם שהוא ככלל שומר מצוות ומקבל על עצמו את סמכות ההלכה עבר עבירה, יש להביאו בפני סנהדרין קטנה (של כ"ג דיינים) ולדון בדיני נפשות או במלקות. יותר משתהיה בכך תקנת החברה, למנוע הישנותם של מקרים דומים על ידי אחרים ולהגן על החברה מפני הפושע, תהיה בכך תקנתו של הפרט הנידון: בבואו לפני בית הדין, בהימצאו אשם ובקבלתו עונש מיתה או מלקות מידי אדם הוא נפטר מעונשי שמים על עונו.

המסקנה הנובעת מהעיון בשיטות השונות והמגוונות של ההוגים, היא שאין מודל פוליטי אחד, מחייב והכרחי. הדמוקרטיה הליברלית יכולה להיות מקובלת לא פחות מכל מודל פוליטי אחר.

המקורות מלמדים אותנו שכאשר רבו מקרים פליליים, כאשר העבירה לא היתה מקרה חריג של פרט אלא תופעה חברתית, ביטלה סנהדרין גדולה את האפשרות לדון עוברי עברה בדין תורה והשאירה למסגרות השיפוטיות של המשטר החברתי הנהוג לטפל בהם בדרך. על נדירות ההרשעה בדין הפלילי על פי ההלכה יש להוסיף את העובדה שרובן של ההרשעות בכל מערכת משפטית בעולם מתבסס על הודאות הנאשם ועל ראיות נסיבתיות נגדו. אלה גם אלה חסרות משמעות במערכת הדין ההלכתי. לפיכך, אם השכים אדם לבית הדין והודה בעבירה שביצע, אין שומעים לו מאחר שאין אדם משים עצמו רשע! וכן אם כל הנסיבות כולן קושרות חשוד לעבירה – על פי ההלכה אין זה ולא כלום.

אך יותר מכל דין אחר מהלכות סנהדרין ועדות מברר לנו דין ההתראה את עמדת ההלכה לגבי

הראשונה נועדה לתיקון הפרט והאחרונה לתקנת החברה.

המסקנה הנובעת מהעיון בשיטות השונות והמגוונות של ההוגים, שרק אחדים מהם הזכרנו כאן, היא שאין מודל פוליטי אחד, מחייב והכרחי. עובדה זו מאפשרת לנו להתייחס בפתיחות לאפשרויות שונות של יישום פוליטי בהתאם למציאות הנתונה. הדמוקרטיה הליברלית המודרנית, שלא היתה מוכרת בתקופותיהם של ההוגים שהזכרנו, יכולה להיות מקובלת לא פחות מכל מודל פוליטי אחר.

בנקודה זו עובר הדיון מהתחום ההגותי לתחום ההלכתי.

האם ההלכה פוסלת את המשטר הדמוקרטי? האם במציאות החברתית והאזרחית שלנו מציעה ההלכה אלטרנטיבה חוקתית ושלטונית?

האם ניתן לטעון למשל, שלפי ההלכה מערכת המשפט הנוהגת צריכה לפנות את מקומה למערכת הסנהדראות?

עיקרה של מערכת המשפט הנוהגת בתחום הפלילי והציבורי היא משום תקנת החברה: שמירת הסדר הציבורי, שלומם וביטחונם של האזרחים. עיקרה של מערכת המשפט ההלכתי היא משום תקנת הפרט: כפרת עונו של הפושע להיות נידון בסנהדרין קטנה, ואם נמצא חייב בדין – לשוב בתשובה, להיענש ולהיפטר מעונש שמים. זוהי מערכת שצמצמה עצמה למקרים חריגים: אם בחברת שומרי מצוות קרה מקרה חריג ביותר המחייב זאת, כלומר

1. מכאן ואילך ראו נפתלי רוטנברג, 1993. "ממלכת כהנים וגוי קדוש, על משטר הלכה במדינת ישראל בזמננו" בתוך: אור המזרח, כרך מ"א, חוברת ב', ניו יורק.

הנפשות והמלקות והסתלקו מהדין הפלילי על פי ההלכה. האם במציאות החברתית בישראל של היום ישוב הדיון לחדשם?

מהנאמר לעיל משתמע שאין סתירה הכרחית בין מערכת המשפט הנוהגת במדינה לגבי הדין הפלילי לבין ההלכה. אינני צריך להרחיב בעניין זה, עליו כבר נכתבו מספר רב של מחקרים נרחבים ומעמיקים. עם זאת, מקובלת בהלכה הדעה שאין להזקק לבתי המשפט ("ערכאות") של המדינה בכל מה שנוגע לדין האזרחי, אלא אם כן אחד מבעלי הדין מסרב לדין תורה (שזו כידוע התופעה הנפוצה יותר), ויש להעדיף את הברור בפני בית דין הדן על פי דין תורה.

אין סתירה הכרחית בין מערכת המשפט הנוהגת במדינה לגבי הדין הפלילי לבין ההלכה.

טעות חמורה היא בידי מי שממהר להסיק מכך מסקנה בדבר סתירה והתנגשות בין שתי מערכות המשפט. ראשית, כבר אמרנו שההלכה מכירה בסמכותה של מערכת החוק והמשפט הפלילי, שהיא יסוד קיומה של מסגרת ריבונית הפועלת למען שלום האזרחים ותקנת החברה. עוד יש להדגיש, שחוק המדינה איננו מחייב אזרחים להתדיין דווקא בבית המשפט ולהביא בפניו את סכסוכיהם האזרחיים, אלא אף ממליץ בפניהם לנהל את עניינם בפני בוררות מוסכמת. אם דין התורה מקובל על שני הצדדים, ואין צד המסרב לו, הרי אין לנו בוררות טובה מזו. ראוי להדגיש שלדין תורה בתחום האזרחי יכולים להיזקק יהודים וגם גויים, ביניהם ובינם לבין עצמם. אם אחד הצדדים מסרב לדין תורה, ממילא יש להזקק לביורר העניין בבית המשפט של המדינה. בתחום המשפט האזרחי דיני ממונות והבוררות המוסכמת יכולה להיות

התאמה רבה בין החוקים הנוהגים בישראל ומדינות רבות אחרות לבין ההלכה, ויש בסיס איתן לאינטגרציה ביניהם.

ההלכה איננה פוסלת את המשטר הדמוקרטי, איננה מציעה אלטרנטיבה חוקתית לחוק הנוהג ואיננה רואה במערכת הסנהדראות חלופה לבתי משפט.

יוצא מהנאמר לעיל, שההלכה איננה פוסלת את המשטר הדמוקרטי, איננה מציעה אלטרנטיבה חוקתית לחוק הנוהג ואיננה רואה במערכת הסנהדראות, ובוודאי לא בבתי הדין הרבניים, חלופה למערכת בתי המשפט, אלא לכל היותר מקבילה למערכת זו במעמד של בוררות מוסכמת. הטענות לעיל הנם עיקרי הדברים ביחס בין הלכה למדינה. עם זאת, יש עוד להתייחס להבדלים המהותיים בין מעמדו של היחיד בחקיקה המדינית לבין מעמדו בתפיסה ההלכתית. בעוד שתהליך החקיקה אמור להיות כללי ושוויוני ואינו מכון לאדם מסוים במציאות נתונה, אלא נועד, כפי שכבר ציינתי קודם, לתקנת החברה, הרי התהליך ההלכתי מכון לפרט במציאות נתונה. הדגש על הפרט בהלכה, על מעמדו הריבוני של היחיד כבעל בחירה חופשית, כעומד מול המצווה, מול ההלכה הפסוקה – הוא הדגש המרכזי והמשמעותי ביותר במקורות ההלכתיים כולם.

מעמדו של היחיד בהלכה נקבע באמצעות העקרונות האלה: א. חלות החיוב ההלכתי; ב. המציאות הפרטית; ג. הבחירה החופשית. מקובל לראות בהלכה חובה כללית, אחידה לכל ישראל, וזאת בעיקר בשל חוסר ההבחנה בין כללים הלכתיים להלכה עצמה. אך יש לדעת כי

החיוב ההלכתי חל על כל פרט ופרט בנפרד, ומשתנה בהתאם לשינוי המציאות הפרטית שלו. הדבר נכון לגבי כל מצווה ומצווה החלה על יחיד מסוים, בנפרד משאר כל המצוות וגם לגבי מכלול המצוות החלות עליו.

ההבחנות והחלוקות לגבי שונותה של חלות החיוב ההלכתי על בני גילאים שונים (תינוק, קטן בגיל חינוך, סמוך לאיש, בר מצווה, בחור, זקן וכו'), על נשים לעומת גברים, על כוהנים, לווים לעומת ישראלים, יוצרות תתיקבוצות רבות בעלות סיווגים מגוונים לגבי חלות החיוב ההלכתי.

אך דווקא המציאות הפרטית והשפעתה על דרך חלות החיוב ההלכתי היא שמדגישה בסופו של דבר את מעמדו של היחיד בהלכה, שכן המציאות הפרטית שייכת, יותר מכל מרכיב אחר, לפרט המסוים, ומייחדת אותו מכל שאר הפרטים בכלל. המציאות הפרטית מבדילה כל פרט מחברו, מהדומה לו ומהכלל כולו. המציאות הפרטית בלתי מוגבלת באפיוניה: אינה דומה חובת שמירת המצוות המוטלת על אדם בריא וזו המוטלת על חולה, וכמובן שהדבר שונה בכל דרגה של מוגבלות שיוצרת המחלה ובהרגשתו הסובייקטיבית של החולה, כמו כן שונה גם חובתו של אדם בעל מוגבלויות או נכויות. אינה דומה שבתו של אדם במצב שליו לשבתו במצב חירום, בפיקוח נפש, בין אם מדובר בהצלת עצמו, בביטחון, בהצלתם של אחרים או ביכולתו לעשות לביטחונו. ישנם הבדלים רבים בהלכה לגבי חובות שונים של אנשים במעמד כלכלי שונה, בעלי מקצועות ועיסוקים שונים, והבדלים אלה נוגעים בתחומים הלכתיים רחבים מאוד, ללא קשר תוכני למעמד כלכלי או למקצוע הנתון. קיימים הבדלים עצומים לגבי חלות חיובים הלכתיים בתחומים שונים על בורים, עמי-הארצות ועל תלמידי-חכמים בדרגות שונות.

חשוב לחזור ולהדגיש שחלות החיוב ההלכתי מתייחסת למציאות הפרטית בזמן נתון, ומאחר שהמציאות משתנית ללא הרף, חלות החיוב ההלכתי, המתחברת לפרט באמצעות התייחסותה הייחודית למציאותו הפרטית המיוחדת, משתנה אף היא.

ראינו, אפוא, ששני העקרונות הראשונים הקובעים את מעמד היחיד: חלות החיוב ההלכתי והמציאות הפרטית – קשורים זה בזה. בעוד שעיקרון חלות החיוב ההלכתי עומד בפני עצמו ומתייחס גם באופן כללי לחלוקה ולהבחנה בין קבוצות של מחויבים בתוך הציבור הכללי, העיקרון של המציאות הפרטית מתחבר לעיקרון חלות החיוב ההלכתי ונעשה משמעותי רק מתוך חיבור זה. הפסיקה היא המכשיר העומד לחשותו של עיקרון חלות החיוב ההלכתי ובעזרתה נקבעת ההלכה במציאות הפרטית בזמן נתון, וקביעה זו מעניקה משמעות למציאות הפרטית. מובן שגישה זו מבדילה הבדל גדול בין חוקי המדינה לחוקי ההלכה, ומדגישה שוב שמדובר בשתי מערכות הפועלות במישורים שונים, ובוודאי מתוך מטרות שונות, ולכן השוני ביניהן מהותי.

לסיכום, בהקשר לשאלות שביקשנו לברר, יש לומר:

א. על פי תורת ישראל אין מודל פוליטי מחייב אחד. הוגים שונים הציעו מודלים שונים וגדולי ישראל בכל הדורות בחנו אפשרויות פוליטיות רבות. יש מהם שהעדיפו צורת משטר מסוימת ואחרים שטענו כי תורת ישראל מכוונת לצורות משטר אחרות. מכאן שאי אפשר לפסול את הדמוקרטיה המודרנית על גירסאותיה השונות בשם מודל אחר בלתי מחייב.

ב. המושגים "מדינת הלכה" או "תיאוקרטיה יהודית" הם מושגים ריקים מתוכן, ואין להם כל גיבוי במקורות ההלכה עצמה. ההלכה אינה רואה עצמה כחוקה מדינית, ויש לה מטרות שונות מאלה של מערכת המשפט המדיני. תביעות אזרחיות בתחום דיני ממונות צריכות להיות נידונות על פי דין תורה אם הדבר מוסכם על שני הצדדים, אך ההלכה אינה גורסת שמערכת המשפט הנוהגת צריכה לפנות את מקומה למערכת הסנהדראות. לפיכך היא אינה מציעה אלטרנטיבה חוקתית ושלטונית, בוודאי ולכל הדעות היא אינה עושה זאת

במציאות החברתית שלנו. אין כל סתירה בין ההלכה לבין משטר דמוקרטי, יתר על כן: כל משטר טוטליטרי (גם אם בראשו יעמוד יהודי "דתי" או "חרדי") יבצע פעולות ויחוקק חוקים העומדים בניגוד להלכה, וצורת המשטר היחידה שאיננה מניחה מראש התנגשות עם ההלכה יכולה להיות צורת משטר דמוקרטי בלבד.

ג. ההבנה הפשטנית והכוללנית, לפיה יהודי דתי רואה עצמו כפוף לסמכות עליונה העומדת מעל חוק המדינה, היא אמירה ריקה, חסרת יסוד ותוקף כל שהוא על פי כל המקורות ההגותיים וההלכתיים.

מי שמחפש צורה של משטר מדיני בש"ס ובפוסקים לא ימצא את מבוקשו, שכן אין עיקר עניינה של ההלכה נתון לכך. גם מי שמתאר לעצמו מציאות אוטופית של "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו י"א, 9) יכול להסכים שעל פי עמדת ההלכה ודאי הוא שבמציאות החברתית והתרבותית שלנו לא תיתכן מדינת הלכה.

שתי אידיאולוגיות - ועדיין עם אחד

שמואל יעקובוביץ

ביסודו של המתח שבין הדתיים והלא דתיים בארץ, הגובר והולך עם התבססותם הרחבה של שני המחנות, קיים קונפליקט אידיאולוגי קשה, מר ורב משמעות בקנה מידה כלל-היסטורי. רק אם נכיר את כל האמת של קונפליקט זה, דברים כהווייתם, נוכל לקוות להפיג את המתח הגואה ולכונן שלום-בית בר-קיימא בארץ. "האמת והשלום אהבו" (זכריה ח, 19).

הורגלנו לקבל כמעט כדבר המובן מאליה את ההגמוניה החילונית-בעיקרה השלטת במדינת ישראל, כשזו עושה "ויתורים" לדתיים במקרים מסוימים. אולם, מימות עולם היתה דווקא השקפת העולם הדתית הנורמה השלטת בעם הזה - והמגדירה את עצם מהותו; היהודים החילונים הם שבאו, תוך מרד גלוי, לשנות. ממילא, מש"נטרפו הקלפים" והציבור הדתי-חרדי, על אפו ועל חמתו של בעל ההגמוניה, מתבסס והולך בממדים נרחבים ביותר - ויש אומרים שהוא בעצם מקיף היום מחצית האוכלוסייה היהודית ואף יותר - בהכרח יפרוץ ערעור על עצם טענת האפטרופסות של החילונים על כלל המדינה.

סכנת מלחמת אחים הרסנית או, לחלופין, פילוג טרגי של עמנו לשני עמים, היא ממשית מאוד. האם אין מוצא?

הרב שמואל יעקובוביץ, עמותת "עזרה כבוד", עמותה חרדית להבהרת שאלות הזמן, ירושלים

הבה נכיר את האמיתות הפשוטות.

אידיאולוגיות-היסוד הרווחות היום בעמנו שתיים בלבד הן - זו היהודית-מקורית, המשליטה על הכל את ה"ריבונות-של-עולם", וזו המערבית-"אוניברסלית" המשליטה על הכל את האדם. ישנם, אמנם, בעולמנו גוונים שונים באמונות ודעות ובאורחות חיים, כשחלקם מתהדרים בשמות חדשניים, משל ראויים הם להיקרא אידיאולוגיות-יסוד לעצמם - ואינם אלא הרכבות שונות של השתיים הללו, כשבדרך כלל, האחת מופנמת במידה עמוקה יותר והשנייה במידה רדודה יותר.

אילו היה מי מהגוונים היהודיים (כגון "היהדות הרפורמית", או אחותה הקשה הימנה, "היהדות החילונית") עולה באמת לכדי "שיטה" חדשה לעצמה, אר"א היה מצבנו חמור פי כמה - כי אז היינו צריכים לחשוש מפני היווצרותה של "דת" חדשה מתוך היהדות, כדוגמת הנצרות או, לחלופין, כדוגמת הקראות. אך מאחר שהגוונים הללו אינם אלא יציאות אל עבר האמונות והדעות של "העולם הגדול", עדיין כולם אחים הם לנו, אהובים ונכבדים - אחים המשמרים גם את יהדותם, אף אם באופן חלקי בלבד.

ומאידך, אילו היו יהודים אלה מוכנים לוותר על הפיקציה היומרנית של "אינטרפרטציות שונות ליהדות" ולהודות באמת הפשוטה הזאת (ששמירתם את יהדותם שמירה חלקית היא), אר"א היה מצבנו טוב פי כמה - כי אז היו הם

נזהרים מלהסב נזקים בלתי הפיכים לטהרת העתיד היהודי מתוך עיסוק במופלא מהם (כגון בגרות ובגיטין, בפרט, ובעיצוב "לדורות" של יסודות אמונה והלכה, בכלל); ואז אף יכולנו יחדיו להתחיל ולשחזר בעמנו תודעה בסיסית משותפת, תוך הערכה חיובית הדדית!

בין שתי האידיאולוגיות הללו אמנם קיימת חפיפה גדולה ואמיתית, שהרי אף האדם "צלם אלוקים" יש בקרבן, לדעת בהכרתו ("מצפוננו") להבחין בין טוב לרע. אמת היא, למשל, שמקום נכבד יש לה לדמוקרטיה - כשיטת ממשל הוגנת - בתוך היהדות; ושאיפה היהודית (בניגוד למתחרים מסוימים שלה שהוציאו ושמוציאים

דיבת הדת רעה...), תוך תפיסת העולם כהווייתו כ"עולמו של הקב"ה", מדרבנת ל"מימוש עצמי" וליצירתיות אנושית, לבניין יישובו של עולם (העולם הזה!), לריאליות מובהקת, לרדיפת שלום בין כל בני-האדם וכו'. מבחינה זו, בוודאי מקדמת היהדות בברכה עמוקה את ההתעוררות הגדולה של רוח האדם בעידן המודרני ואת תנופת השאיפה לצדק ולשלום שהולידו את הליברליות המודרנית. ומכאן מחשבתם של רבים שניתן לעצב אידיאולוגיה מורכבת משתי אידיאולוגיות-היסוד גם יחד, בדרך זו או אחרת.

אולם ניסיוננו מאשש את דעת רוב המניין ורוב הבניין של גדולי התורה בישראל, שלא תיתכן הרכבה ערכית-מהותית בין שתי האידיאולוגיות הללו. למרות החפיפה האמורה, עולם של

אליעזר שביד, איש ההשכלה המודרנית, בחריפות רבה:

אני אינני מוצא משהו כיום שיהיה מוכן להצדיק את המדיניות שננקטה בשעתו בתהליך החינוך. זה היה צעד שמנוגד למהות הדמוקרטית הבסיסית ביותר של מדינת ישראל, ואין שום ספק שזה היה צעד חסר יסוד. מה היו סיבותיו? היה שם סוג של "חרדיות", והיא נבעה בהחלט מתחושת חרדה גדולה מאד של צבורים מסוימים. זאת היתה עמדת התבצרות "חרדית" בסיטואציה שבה יישוב קטן שהיה צריך לקלוט על עצמו יישוב גדול מאוד חרד מאוד על זהותו. הוא חשב שהוא צריך לקלוט עליה המונית כזאת, אבל הוא הבין שהוא כאילו מתאבד על ידי קליטת עלייה כזאת. כנראה, מתוך "חרדיות" מהסוג הזה עושים את העוולות הגרועות ביותר. הבעיה היא רק שגם היהדות החרדית עשתה כדבר הזה (מתוך פרוטוקול קבוצת דיון, מכון ון ליר בירושלים, 24.11.96).

ואני אומר: לא נעשה העוול הנורא הזה אלא מתוך מחשבה יהירה שחשבו המנהיגים שהם עושים חסד עם העולים, בהוציאם אותם מ"חשכת" האמונה הדתית, הפרימיטיבית והשגויה-פסולה בעיניהם אל האור של העולם החופשי המתקדם, שמערכת ערכיו האנושיים-גרידא היא-היא "אמונת האמת" בעיניהם!

מאז ועד עתה עברה האליטה החילונית של התרבות הישראלית, מבקשת ה"מונוליות", אל בקשת ה"פלורליזם", המקדש, כביכול מעל הכל, את "האמת האישית של כל אדם". אך לעניין הקונפליקט הדתי-חילוני לא נשתנה בכך דבר, שכן אף הליברליזם הפלורליסטי כופרני הוא והאמונה האבסולוטית פסולה בעיניו.

סובלנית ומטיפה לכיבוד השקפת עולמו של כל אדם. הדתי "פוסל" את "אמונתו" של החילוני; החילוני אינו "פוסל" את אמונתו של הדתי. ומכאן, שמסגרת מדינית-חברתית ליברלית תוכל להכיל בתוכה ציבור דתי – ואילו ההפך הוא בלתי אפשרי.

הנחה רווחת היא שביחסי הגומלין שבין השקפת העולם הדתית לבין השקפת העולם הליברלית יש חוסר סימטריה. ולא היא! הפסילה והשאיפה להטלת מרות הן הדדיות לגמרי.

ולא היא! הפסילה והשאיפה להטלת מרות הן הדדיות לגמרי. הליברל אינו מכבד את הדת של הדתיים אלא לאחר שהוריד אותה לדרגה של "יצירה אנושית גדולה" או "תופעה אנתרופולוגית עמוקה" (אם לא, בנוסח הסובייטי, "אופיום להמונים"). לעולם לא יכיר במהותן האמיתית של אמונה ויראת שמים ולא יכבד את זכות זולתו להאמין כי דתו היא דת האמת, ושערכיה עליונים, שכן יש אדון לעולם. וממילא: כשם שהחילוני נעלב עד עומק נשמתו כאשר הדתי – על מנת להמשיך להזדהות אתו כיהודי וכאח – מדמהו ל"תינוק שנשבה", כך הדתי נעלב כאשר החילוני מכליל את אמונתו בין המצאות האדם.

כאן, בארץ-ישראל, חוונו באופן הכואב ביותר ביטוי ברור לפסילה שפוסלת התרבות הכופרנית המודרנית את תרבות האמונה היהודית ההיסטורית, כאשר ניהלו "אבות המדינה", כידוע לכל, מסע נרחב ומכוון של העברת המוני העולים על דתם – מסע שצלקותיו הקשות מורגשות היטב בחברה הישראלית עד היום הזה. בעניין זה התבטא

אמונה ויראת-שמים ושל "קבלת עול מלכות שמים", השואף למרחבים אינסופיים של ידיעת אלוקים, עולם שונה הוא מן המסד ועד הטפחות מעולם של "חירות שוויון ואחוזה" ושל "איש כל הישר בעיניו יעשה" (נזכר, בין השאר, בדברים י"ב, 8), ולא כאן המקום לערוך את ההשוואה. עבורנו, השינוי הזה אף מביא בעקבותיו שינוי מקיף בתפיסת עצם זהותנו וייעודנו כיהודים. בסופו של חשבון, הרי שה"ליברליות" עוקרת את מה שעבור יהודים מאמינים ונאמנים מהווה את כל עיקר תכלית חייהם, אשר "עליה הורגנו כל היום", פשוטו כמשמעו, במשך אלפי שנים.

[דיאלקטיקה זו שבהתייחסות העקרונתית של היהדות התורנית אל התרבות הליברלית המודרנית, דומה להפליא לזו המוצאת ביטוי מאלף ונוקב בהערת חכמינו ז"ל בעניין "דור הפלגה" אשר מתוך אחדות ששרתה בימיהם בעולם בנו להם את מגדל בבל על מנת להילחם בהקב"ה ולהמליך במקומו את האדם, באמרם "או אני בפלטינ או אתה", כלשון המדרש (רש"י, בראשית רבה ל"ח, 6):]

וכי איזו קשה, של דור המבול או של דור הפלגה? אלו [דור המבול] לא פשטו יד בעיקר ואלו [דור הפלגה] פשטו יד בעיקר להלחם בו. ואף-על-פי-כן, אלו נשטפו [במבול] ואלו לא נאבדו מן העולם! אלא שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם, ואלו [דור הפלגה] היו נוהגים אהבה ורעות ביניהם, שנאמר "שפה אחת ודברים אחדים". למדת ששנואה המחלוקת וגדול השלום רש"י (בראשית י"א, 9).

הנחה רווחת היא שביחסי הגומלין שבין השקפת העולם הדתית לבין השקפת העולם הליברלית יש חוסר סימטריה: הדת היא "אבסולוטית", סמכותית, שואפת להטיל את מרותה על כל הבריות – ואילו הליברליות היא

חשוב מאוד שניבין, אפוא, ש"פלורליזם" זה מצוי כולו בצד החילוני. הוא, כשלעצמו, איננו מספק מסגרת ליישוב הקונפליקט. השלטתו על הציבור הדתי-חרדי בתחיקה, במשפט ובמינהל השלטוני, אף היא השתלטות כפייתית.

הציבור הדתי-חרדי בארץ כבר אינו מיעוט נרדף ומאויים, אבל הוא בהחלט ציבור נשלט. ויביננו מעצבי הדעות: גם בין אחים אסור לשלוט על אוכלוסייה אחרת. חיוני הוא שתוסר האפוסטרופסות-הבלעדית החילונית הכפויה מעל הציבור הכללי בארץ, ותתכונן אוטונומיה תורנית שוות-מעמד בכל הרמות. לא אוטונומיה שתסכן את התשתית השלטונית המאחדת (בכל התחומים המשותפים לכלל האוכלוסייה, כגון, מדיניות חוץ, תחיקת דיני עונשין ופלילים, צביון רשות הרבים וכד'), שבה תמשיך לשלוט השיטה הדמוקרטית על הכל; אבל אוטונומיה מלאה בכל התחומים הקשורים בהבדלי אידיאולוגיה. זהו אתגר היסטורי רבי-ממדים – וזאת במיוחד

בפני אנשי תורה חרדים, שנדרשים לראשונה בעידן המודרני, לרצונם או בעל כורחם, לצאת אל המרחב של רשות-הרבים הכללית של העם הזה, תוך הרחבת-דעת גדולה.

ואמנם, בהעלותנו על דעתנו את ההשלכות המרחיקות לכת של הדברים, יש להדגיש כמה קווים-מנחים עקרוניים, ובראש ובראשונה: א. יש לשמור מכל משמר על תודעת ההשתייכות של כל היהודים לעם אחד (בבחינת משפחה אחת), עם הבחור בקיומו היהודי כאחים אלה לאלה למרות ההבדלים היסודיים ביותר שבאורחות חייהם. ב. יש לבסס מוסכמה הדדית חדשה, שאמונות ודעות ואורחות חיים שוב לא יהיו עניין להשלטה על הזולת בכוח החוק או השלטון – ולא על בסיס עיקרון מדומה של "כיבוד אמונת הזולת", שאיננו אמת (כאמור למעלה), אלא על יסוד ראייה מפוכחת של המציאות האנושית והכרה ש"אין בכוחנו להעמיד הדת על תילה". לטווח הארוך, הלוואי שנוכה לשחזר בישראל

תודעה בסיסית משותפת במידה שתאפשר שינוי של ממש באווירה הציבורית – כך שהצד הלא-דתי יוכל לראות בעין יפה את העשייה למען שמירת האמונה והמסורת (שהכל יודעים שהן לבדן העוגן הנצחי של האומה בכללותה), אותה מדגיש היום המחנה הדתי-חרדי – והצד הדתי יוכל לראות בעין יפה את העשייה הכללית למען ביטחונה, שגשוגה ומעמדה המדיני של האומה בכללותה, אותה מדגיש היום המחנה המסורתי-חילוני – ושני הצדדים יוכלו לטפח אמון במקום חשדנות, ואחוה במקום איבה, ולצעוד לקראת שיתוף פעולה כן ופורה במישור הכלל-ציבורי.

אך בינתיים, מאבק האיתנים בין שתי אידיאולוגיות-היסוד על נשמת עמנו מוכרח להתנהל, ועיקרו צריך להתנהל בדרכי שכנוע וויכוח תרבותי. כדי לאפשר זאת, נסיר-נא אלה מעל אלה, הסרה ממשית, את יד הכפייה המאיימת והמרחיקה בינותינו. ונדע-נא ברורות כל העת: למרות הכל, עם אחד אנחנו!

מדינת הלכה או פיצול זהויות? היבט סוציולוגי

חנה עציוני הלוי

כידוע, האליטות הדתיות והחילוניות משמיצות זו את זו במרץ, ולאחרונה הגיעו ההשמצות לשיאים חדשים: הדתיים החרדים קוראים לחילונים מסוממים ואף לחילונים שלל כינויים משלהם לגבי הדתיים. מדינת הלכה משמשת במקרים רבים כעין קולר לתלות בו השמצות

להיות מדינה דמוקרטית חילונית בישראל. לאחרונה חדר המושג "מדינת הלכה" לשיח הציבורי בישראל. אך זאת, לא משום שמדובר באפשרות ריאלית, אלא משום שהמושג משמש ככלי במאבק בין דתיים לחילונים בישראל, ובמיוחד בין האליטות של שני המחנות.

השאלה הנידונה היא האם יכולה להיות מדינת הלכה, שיש בה אינטגרציה עם מדינה דמוקרטית. ומנגד: האם יכולה

פרופ' חנה עציוני הלוי, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

נגד הדתיים. אך השאלה היא האם מדינת הלכה אכן תיתכן, ולדעת, התשובה לכך היא שלילית.

סיסמה פופולרית אומרת: "מדינת הלכה – הלכה המדינה". אני רוצה להפוך את האימרה ולומר: "הלכה המדינה – מדינת הלכה". כלומר, רק אם המדינה כבר הלכה והיא כבר לא קיימת – רק אז יכולה להיות מדינת הלכה. לא יכולה להיות מדינת הלכה במדינת ישראל, כשם שלא יכולה להיות מדינה חילונית לגמרי. זאת, לא מפני שאנשים לא רוצים בה, אלא בשל התהליכים הפוליטיים-סוציולוגיים העומדים ביסוד הדמוקרטיה הישראלית, שאחד מהם הוא מה שאני מכנה "קשר האליטות".

קשר האליטות הוא תהליך ממוסד וארוך ימים בישראל, המתבטא בהזרמה הדדית של משאבים בין אליטות. האליטות מורכבות ממנהיגים, אנשים בעלי כוח, עוצמה והשפעה בחברה הישראלית. ההזרמה ההדדית של משאבים מעניקה מצד אחד הטבות לאליטות, ומצד שני משמשת כדבק, המחבר חלקים שונים במערכת הפוליטית, בדמוקרטיה הישראלית.

תהליך זה קיים בישראל מאז ימיו הראשונים של היישוב. מיד עם הקמת היישוב התבססה הדמוקרטיה הישראלית לא על ליברליזם, כפי שהיה בארצות המערב, משום שמייסדי האומה לא באו מארצות המערב אלא מארצות מרכז אירופה ומזרחה. בהעדר בסיס אידיאולוגי ליברלי, הדמוקרטיה שהקימו היתה מבוססת על קשר האליטות. כלומר – כספים, הטבות ומשאבים, שהיו בידי המנהיגות, חולקו לגופים שונים בתמורה לתמיכה פוליטית, וכך קמה המערכת הפוליטית של ישראל. ההסדרים הללו נמשכו גם אחרי הקמת המדינה, אם כי פשטו ולבשו צורה. בשינוי אדרת, הם קיימים למעשה עד עצם היום הזה.

אחד הסוגים של קשר אליטות הוא הקשר שבין

האליטות החילוניות לדתיות. בקשר זה מזרימה האליטה הפוליטית-חילונית, בדרך כלל מקרב המפלגה השלטת במדינה, משאבים לאליטה של המפלגות הדתיות ודרך מוסדות שונים, הקשורים אליהן, שבראשם עומדים מנהיגים דתיים. אלה, בתמורה, נותנים למנהיגות המפלגות הדתיות הכשר לתמיכה בממשלה, ותוך כדי הסחר-מכר הזה נוצרים גם הסדרי פשרה בענייני דת.

לקשר אליטות זה תוצאות שונות. מצד אחד הוא פוגם בדמוקרטיה ובאיכותה, מאחר שדגם הדמוקרטיה הליברלית של הפרדה בין מוקדי כוח שונים אינו מתקיים. קשר האליטות גם פוגם בשוויון, כלומר גורם לאי-שוויון גובר בחברה הישראלית. קשר אליטות הוא קשר אליטיסטי, והוא יוצר מציאות אליטיסטית. ספרי החדש על הנושא שנקרא מקום בצמרת: אליטות ואליטיזם בישראל (צ'ריקובר, תל-אביב, 1997), דן באליטיזם ובאי-השוויון, שנוצר על ידי קשר אליטות זה.

אבל לקשר האליטות יש גם צד אחר: הוא משמש כדבק, המחבר את האליטות הדתיות והחילוניות אלו לאלו, ותורם להסדרי פשרה ביניהן. כידוע, טעמו של דבק אינו צפחית בדבש וגם ריחו לא תמיד נעים, וכך גם קשר האליטות. אך הוא בכל זאת משמש בסיס לדיו-קיום בין דתיים לחילונים, בסיס שעליו הדמוקרטיה הישראלית מתפקדת. האם זו אינטגרציה בין מדינת הלכה למדינה חילונית? לא, ודאי שלא. אבל זהו מעין יצור כלאיים, שהולך לו בדרכו הצולעת, אך בכל זאת חי ונושם. בשל מכניזם זה, שהוא אחד המרכזיים בדמוקרטיה הישראלית – לא יכולה להתקיים מדינת הלכה מצד אחד, ולא מדינה חילונית – מצד שני.

לכן, הבעיה הבסיסית ביותר של ישראל היום היא לא קיומה של מדינת הלכה או, לחילופין,

מדינה חילונית, אלא הפילוג בין הזהויות השונות בתוך החברה היהודית-ישראלית – הזהויות היהודית-דתית מכאן, והזהויות היהודית-חילונית מכאן והעיונות הגוברת בין נושאי שתי הזהויות. טענתי היא כי זהויות אלה – שכל אחת מהן כוללת גם תת-זהויות – הולכות ומתרחקות זו מזו – האחת לכיוון הדתי המחמיר יותר והשנייה לכיוון הפחות יהודי.

לדעתי, ככל שהזהויות האלה מתפצלות, יהיה קשה יותר לקיים את הדמוקרטיה המשותפת. כדי שדמוקרטיה תתקיים וקשר האליטות ימשיך לאפשר לדמוקרטיה הזאת ללכת בדרכה, צריך מכנה משותף, קונסנזוס וזהות משותפים, שעל בסיסם ניתן יהיה לקיים את המאבקים מצד אחד ואת הפשרות מהצד האחר. כאשר הזהויות מתפצלות, נתלש המכנה המשותף, המאפשר את המאבקים והפשרות הדמוקרטיות, וגובר הקושי לקיים את המערכת המשותפת.

מדוע אני טוענת שהזהויות מתפצלות והולכות? בעיקר בשל ההיחלשות של כל בסיסי הזהויות המשותפת ועקב תרומת המנהיגות לפיצול זה. האליטות משני הצדדים עושות כמידין יכולתן כדי להביא לפיצול זה. ובכן, מהם הבסיסים המשותפים? ישנם שלושה בסיסים לזהויות היהודית המשותפת בין חילונים לדתיים. הבסיס הראשון הוא זיכרונות היסטוריים משותפים, שהעיקרי מביניהם הוא זה של השואה; הבסיס השני הוא הזיקה המשותפת לסמלים דתיים, המשותפת במידה מסוימת לחילונים וגם לדתיים; והבסיס השלישי הוא הזיקה המשותפת לארץ, לציונות. טענתי היא ששלושת הבסיסים האלה נחלשים והולכים. הזיכרונות ההיסטוריים, כבסיס לזהויות משותפת, נחלשים בשל ההתרחקות בזמן ובדורות, וכל הניסיונות להחיות את זיכרונות השואה אינם עולים יפה.

הזיקה המשותפת לארץ ולציונות, שבמשך כמה

וכמה דורות היתה הבסיס המאחד כמעט את כל היהודים בישראל, מתפצלת ונחלשת כיום. מדוע? הציבור החרדי, שאינו מזדהה עם האידיאולוגיה הזו גדל והולך, צובר עוצמה ולגיטימיות, ובציבור החילוני הופכת האידיאולוגיה הפוסט-ציונית למקובלת יותר ויותר. כמו כן, קיים אינדיבידואליזם חזק יותר בחברה הישראלית כיום, והדגש הוא על חיי הפרט יותר מאשר על הזיקה הציונית המשותפת. הצטרבות התהליכים הללו, לצד ניתוח המיתוסים הציוניים, שהופך להיות אחד המוטיבים המרכזיים ביותר בנרטיבים של האינטלקטואלים היום, פוגמים בזהות היהודית המשותפת בארץ.

הגורם המאחד השלישי שנחלש הוא הזיקה המשותפת לסמלים הדתיים. בעוד שהדתיים נצמדים יותר ויותר לסמלים האלה, הרי מתרחקים החילונים והולכים מהם. הזיקה לסמלים הללו היא במידה רבה פרי זיכרונות מבית אמא ואבא ומבית סבא וסבתא. יש גם חילונים מובהקים, שהם צאצאים של רבנים גדולים (כל החילונים הם למעשה צאצאים של יהודים דתיים). את הזיכרונות הללו לא ניתן למחוק, אבל הם מתמעטים והולכים מדור לדור.

לכן, לדעתי, הזהות היהודית הדתית מתבססת יותר ויותר על החמרה דתית וסגירות, ואילו הזהות החילונית מבוססת פחות ופחות על זיקה ליהדות. בקרב הציבור הדתי מתרחשת החמרה דתית הולכת וגוברת אשר גורמת לפער גובר ולניכור בין הציבור החילוני לציבור הדתי. ככל שהדתיים מחמירים יותר עם עצמם הם גם – אפילו שלא במתכוון – מנכרים יותר את הציבור החילוני, שאיננו מוכן לקבל את דרך החיים הזו. לעומת זאת, בצד החילוני מתרחשת, כאמור, התרחקות לא רק מהדת, אלא גם מהזהות היהודית. ויש לכך הוכחה מחקרית. מחקרים שונים, וביניהם גם מחקר שאני השתתפתי בו, מראים שבני הדור

הראשון לחילוניות הם בעלי זהות יהודית חזקה יותר מאשר בני הדור השני לחילוניות, כלומר כאלה שגם ההורים שלהם היו חילונים. מכאן כי ככל שיהיו יותר ויותר אנשים בני הדור השלישי והרביעי לחילוניות, כך תיחלש בקרב החילונים הן הזיקה לדת והן הזיקה לזהות היהודית. תהליכים אלה, המתרחשים הן בקרב הציבור הדתי והן בקרב הציבור החילוני, תורמים להתמוטטות או להחלשה הדרגתית של בסיס הזהות המשותפת.

הזיקה המשותפת לארץ ולציונות, שבמשך כמה וכמה דורות היתה הבסיס המאחד כמעט את כל היהודים בישראל, מתפצלת ונחלשת כיום.

הגורם הנוסף המחליש את הבסיסים המשותפים בין הדתיים לחילונים הוא המנהיגות, האליטות. בקרב האליטות החילוניות והדתיות מצויים אנשים המחזקים את מעמדם דווקא בעזרת ליבוי העוינות בין שני המחנות. כפי שצינתי בתחילת דברי, אנשים אלה מעבירים, בהתאמה, מסר ברור כי החילונים הם אנשים ריקנים ואילו הדתיים הם סגורים לעולם הנאור וכופים את ערכיהם על אחרים. השמצות הדדיות אלו תורמות להעמקת הפער בין שני הציבורים.

כשליש מהציבור בישראל הוא מסורתי, כלומר – לא חילוני ולא דתי. האם יכולים אנשים אלה למתן את הפער הזה? נראה לי שלא. זאת, מאחר שאין מנהיגות לציבור הזה. דווקא הציבור המתון ביותר, הציבור שיש בו אולי אהבת ישראל יותר מאשר בשני הציבורים הקיצוניים יותר, הציבור הזה הוא ציבור שקט, שאין לו מנהיגות משלו. יצוין גם כי קיימים

פיצולים פנימיים הן בקרב הציבור הדתי (בעיקר בין חרדים לדתיים לאומיים) והן בקרב הציבור החילוני (בעיקר בין לא דתיים לאנטי דתיים). האם יכולים פיצולים פנימיים אלה למתן את הפער הגובר בין שני המחנות? לדעתי הם יכולים לעשות זאת רק מעט, משום שבעניינים בסיסיים, הנוגעים בציפור הנפש (כמו הדגש על ההלכה מכאן והמאבק במה שנראה ככפייה דתית מכאן) כל אחד מן המחנות מתאחד כנגד האחר.

לסיכום, הסכנה האמיתית לחברה היהודית בישראל היום היא, אם כן, לא מדינת הלכה, אלא הפיצול ההולך וגובר בין הזהויות והעוינות בין המחנות המתפצלים, כאשר המנהיגות מלבה אותו. ככל שהפיצול מתגבר, והמכנה המשותף מצטמק, כן קשה יותר לקיים את המערכת המשותפת, אפילו במתכונת הרחוקה מלהיות אידיאלית, שבה היא מתפקדת היום.

האם יש פתרון לבעיה הזו? אולי רק באחרית הימים. על משקל דברי הנביא עמוס אפשר להגיד: בימים ההם, והטיפו ההרים עסיס וכל הבעיות תתפוגגנה; אבל זה אינו המצב היום. היום אין פתרון לבעיות, יש רק דרכים להתמודד איתן. הדרך להתמודד עם הבעיה המיוחדת הזאת היא לנסות לבנות מערכת של סמלים משותפים שתהא משותפת לחילונים ולדתיים כאחד, ששניהם יוכלו להזדהות אתם. אולם נושא זה דורש דיון נפרד.

הציוד בבניית סמלים משותפים אין פירושו כי אנו רוצים ארץ של אחדות, מאחר שאחדות יכולה להיות קטלנית לדמוקרטיה. אנחנו כן זקוקים לסמלים מאחדים כדי ליצור מכנה משותף, שעל בסיסו יוכלו המאבקים וההסדרים השונים להתקיים. צו אחדות – לא, צו פיוס – כן. כי לגלא כן עלולה ישראל למצוא את עצמה במאה הבאה כארץ על סף פילוג, מעין קנדה של המזרח התיכון.

ההלכה אינה דרושה למדינה

יהושע פורת

במאמר אתייחס לשאלה, אם תיתכן אינטגרציה בין חוקת המדינה, כלומר המסכת הכללית של חוקי המדינה, ובין ההלכה.

נראה לי, כי אין שום בעיה לקיים אינטגרציה כזאת, כשם שאפשר בקלות רבה לכוון אינטגרציה בין מקורות חוק שונים, והראיה הטובה ביותר לכך היא המצב השורר כיום במדינת ישראל, אשר מעורר את התנגדותי העזה, ואולי גם את התנגדותם של רבים אחרים. מיד אעבור להראות כיצד נעשית האינטגרציה הזאת, אך יש ברצוני לקבוע מיד, כי מידת אפשרות האינטגרציה אינה ראייה למידת רצוני באינטגרציה כזאת; כך שהשאלה האמיתית אינה, לאמיתו של דבר, אם תיתכן אינטגרציה כזאת, אלא אם היא רצויה.

כדי להראות מהו אופייה של האינטגרציה הקיימת אציג כמה דוגמאות, המצביעות על אופייה, ואלך מהקל אל הכבד, כלומר מתופעות החמורות פחות בעיני אל החמורות ביותר. בסוף שנות השבעים תיקנה הכנסת את חוק יסוד השפיטה, ובתיקון נקבע, כי כאשר יש חלל במשפט הישראלי, צריך השופט לשפוט על פי עקרונות האמת, הצדק והיושר של מסורת ישראל במקום לפנות, כפי שנקבע ב"דבר המלך במועצה" משנת 1922, אל עקרונות המשפט המקובל ודיני היושר של המשפט האנגלי. החוק לא הגדיר מהי מסורת ישראל ועד היום טרם

פרופ' יהושע פורת, האוניברסיטה העברית בירושלים

נוצרה הלכה ברורה בבית המשפט הישראלי בדבר מהות הביטוי הזה, וגם לא נעשה בו שימוש מעשי רב. אבל בעיני שופטים דתיים מהווה ההוראה הזאת הרשאה ברורה להסתמך על ספרות ההלכה היהודית, לא רק כאשר קיים חלל משפטי (לקונה), אלא גם כקישוט לפסקי דינים, המבוססים לאמתו של דבר על מקורות מטריליים קיימים של המשפט הישראלי.

חוק השליחות הישראלי משנות השישים, אשר החליף את הפרק המתאים במג'לה (קודקס הדינים האזרחיים העות'מאני), נפתח במלים "שלוחו של אדם כמותו", שזהו ציטוט מדויק מהמשנה. נכון, שהכללת ביטוי משנאי בחוק אינה הופכת את המשנה למקור החוק, כי מעשה החקיקה הוא מקור החוק, אך הדבר פותח פתח להסתייע בספרות ההלכה היהודית לשם הבנת כוונת המחוקק. חוק שעות העבודה והמנוחה שלנו אימץ הוראות הלכתיות באשר לאסור ולמותר בתחום העבודה בשבתות ובחגים, ובכך הכלילה החקיקה הישראלית הוראות הלכתיות והפכה אותן לדבר מחייב בישראל.

כל המקרים האלה ועוד רבים כמותם הם דוגמאות להכללת מושגים הלכתיים בתוך המשפט הישראלי, אם כי ככולם נותר החוק הישראלי הנורמה הקובעת.

חוק "בתי הדין הרבניים (נישואין וגירושין)" משנת 1953 מהווה קטגוריה אחרת לחלוטין של שילוב ההלכה היהודית במשפט הישראלי. החוק הזה פותח בקביעה, כי הוא חל על כל היהודים בישראל, אזרחי המדינה ותושביה

כאחד, והוא מכריז כי נישואיהם וגירושיהם ייעשו "על פי דין תורה". יש מדינות נוספות בעולמנו, שכנותינו המוסלמיות הסובבות אותנו, אשר ארגנו את מוסד הנישואים והגירושים וענייני מעמד אישי נוספים על פי דיני האיסלאם, וכפו אותם על אזרחיהן המוסלמים. אולם בכל המדינות האלה נחקקו חוקי משפחה המבוססים אמנם על האיסלאם, אך המחוקק הממלכתי, הפרלמנט, הוא שניסח אותם. השופטים בארצות האלה ביושבם בדין בענייני המעמד האישי אינם מתבססים על ספרות ההלכה המוסלמית (השריעה) לדורותיה אלא על החוקים, אשר הפרלמנטים שלהם חוקקו.

יתר על כן, כאשר חוקק הפרלמנט העות'מאני בשנת 1917 את חוק המשפחה, הוא התעלם מדרישת ההלכה האיסלאמית להיצמד לאסכולה אחת שלה (מתוך ארבע הקיימות), לזו הנוהגת במדינה הנוגעת בדבר, אלא חיפש את ההוראות שנראו בעיניו הנאורות ביותר בכל ארבע האסכולות ויצר סינתזה בדמות החוק האמור לעיל. חוק זה עבר אלינו בירושה באמצעות המנדטור הבריטי ונוהג עד היום ביחס לאזרחי ישראל בני הדת האיסלאמית.

המחוקק הישראלי, לעומת זאת, לא ניסה כלל לחוקק חוק משפחה, אפילו כזה המבוסס על ההלכה היהודית. הוא פשוט הפנה את הדיינים היהודים, אשר קיבלו סמכות ייחודית בתחומי המעמד האישי, אל "דין תורה". כלומר, הוא אפשר להם לבחור בעצמם מתוך המסורת הארוכה, הפתלתלה, ופעמים רבות אף המכילה סתירות, של ההלכה היהודית את הדין הנראה

להם נוח ומתאים. ואכן, לא פעם נראה כי יש הבדלי גישות ואף ניגודים מפורשים בין דין אחד למשנהו ובין בית דין אחד בעיר אחת לאחר בעיר אחרת, על פי שיקולים אידיאולוגיים ואחרים. כלומר, המחוקק הישראלי שלל מעצמו את הזכות לחוקק בתחום כל כך חיוני לחיי הפרט והחברה.

למותר לציין, כי מה שנעשה בישראל עומד בניגוד גמור לכל מה שמקובל בעולם כולו, למעט הארצות האיסלאמיות. אצלנו אין חוק משפחה החל על כל אזרחי ישראל ותושביה, בחינת דין אחד ושווה לכולם. אצלנו מחולקת האוכלוסייה לעדות דתיות, וכל אזרח ישראלי הוא בן לאחת מהן. הוא יכול אמנם בתהליך של המרת דת לעבור מעדה דתית אחת לרעותה, אם מוכנה איזושהי עדה דתית לקבל ממירי דת, אך אין ביכולתו לנטוש את עדתו הדתית ולהיות חסר עדה דתית ובכל זאת להתחתן או, אם צריך, להתגרש בתוך מדינת ישראל.

כל זה התאפשר במדינת ישראל כיוון שמשטרה איננו דמוקרטיה ליברלית, אלא דמוקרטיה רובית (Majoritarian Democracy). הדמוקרטיה הליברלית אינה מתבססת אך ורק על שלטון הנבחר בידי רוב הציבור אלא, באותה מידה, על הערכים הבסיסיים של הליברליזם: כבוד האדם, חירות המצפון, חופש הדת והחופש מדת, חופש ההתארגנות, הזכות לפעול באופן פוליטי נגד השלטון הנבחר, הגנה על האזרח מפני שרירות לב השלטון וכו'. הדמוקרטיה הרובית, לעומת זאת, מסתפקת בכך שהשלטון נבחר בידי רוב הציבור, ואינה מגבילה את זכות הרוב לנהוג על פי שיקול דעתו המוחלט.

דמוקרטיה רובית בלתי מוגבלת יכולה להיות מסוכנת לחירויות האדם אף יותר מהמשטרים האריסטוקרטיים או המונרכיסטיים, אשר קדמו לדמוקרטיה הליברלית, ושלא נשענו על שלטון

הרוב. בבריטניה, לפני הרפורמה הפרלמנטרית הראשונה בשנת 1832, בחר מיעוט קטן של העם בחברי הפרלמנט. אך יכולתו של הפרלמנט הנבחר הזה לפעול בשרירות לב היתה מוגבלת, כיוון שמעשי החקיקה שלהם נזקקו לאישור בית הלורדים ולהסכמת המלך.

"חוק בתי הדין הרבניים (נישואין וגירושין)" משנת 1953 מהווה קטגוריה אחרת לחלוטין של שילוב ההלכה היהודית במשפט הישראלי.

במהלך דיון אחר ביום העיון שלנו הזכיר אחד הדוברים, כי רוב פרלמנטרי שאין דבר המגבילו, יכול לשלול ממיעוט, אפילו גדול, את זכויותיו הפוליטיות, את זכות ההשתתפות בבחירות ואפילו להענישו על דעותיו, אם לא יותר מזה. אבל מדוע שנסתפק בדוגמאות תיאורטיות? ברצוני להביא דוגמא היסטורית אמיתית, חמורה אמנם, למה שמסוגל לעשות רוב, אפילו גדול, אשר אינו כבול בערכים ליברליים. כוונתי למה שהתרחש בגרמניה בין נובמבר 1932 ובין אפריל 1933. בנובמבר 1932 התקיימו הבחירות החופשיות האחרונות בגרמניה הוויימארית. בבחירות אלה ירדה המפלגה הנאצית מהשיא בן 37%, אשר זכתה בהם ביולי של אותה שנה, ל-33% בלבד. הגוש השמאלי, אשר היה כה מפוצל בין הסוציאל-דמוקרטים ובין הקומוניסטים, קיבל יותר מ-40%. מסיבות שונות, שלא כאן נפרטן, מינה פון הינדנבורג, הנשיא, את היטלר לקנצלר ב-30.1.1933. היטלר חתר לדיקטטורה בלתי מוגבלת, אך רצה לקבל את סמכותו בדרך חוקית, בהבינו כי העם הגרמני, האמון על מושג מדינת חוק (Rechtsstaat), יקבל את שלטונו ללא עוררים, אם יתבסס על הליך חוקי. לכן, פיזר היטלר את

הרייכסטאג והכריז על בחירות חדשות אשר נערכו ב-5.3.1933. והנה, גם בבחירות אלה, אשר נערכו כאשר הנאצים השתוללו ברחובות והמשטרה מסייעת להם, קיבלה המפלגה הנאצית 43.9% בלבד.

היטלר חתר להגיע לרוב של שני שלישים ברייכסטאג. "מפלגת העם הלאומית הגרמנית" (DnVP) בהנהגת אלפרד הוגנברג, אשר היתה בעלת ברית של הנאצים, קיבלה 7%, וקולות חבריה ברייכסטאג היו מובטחים לו. כמו כן, היתה מובטחת להיטלר תמיכה של שתי מפלגות איכרים קטנות, אשר נהנו מייצוג של 4%. את תמיכת מפלגת המרכז הקתולית השיג לאחר שהבטיח לראשיה ולשליחי האפיפיור, כי לא יפגע החינוך הפרטי הקתולי. כך השיג רוב של שני שלישים ברייכסטאג, והרוב הזה הוא שהעביר לאחר שבועות מספר את חוק ההסמכה (Ermächtigungsgesetz), אשר הסמיך את הקנצלר היטלר לעשות כל דבר שיראה לנכון למען גרמניה. בדרך זו, בהליך לכאורה תקין, עם רוב מוחלט של שני שלישים לצדו, הפך היטלר לדיקטטור. האם צריך להכביר מלים על הסכנה הגלומה בשלטון רוב, אשר אין ערכים ליברליים כובלים את ידי? האם צריך לעמול קשות כדי לטעון, כי דמוקרטיה רובית יכולה להיות עריצותית יותר מאשר המשטרים האריסטוקרטיים, אשר קדמו לדמוקרטיה הפרלמנטרית והליברלית?

הדמוקרטיה הרובית שלנו לא הגיעה, ואני מקווה שלא תגיע, לשפל המדרגה הגרמני, אך גם לנו יש חוק הסמכה: חוק המסמיך את הרשויות המקומיות להגביל את חופש הבידור בימי שבת. לא כל מועצה מקומית ניצלה את החוק הזה, ויש הבדל באופן השימוש בין מועצות שונות, אך מכוח החוק הזה יכולות הרשויות המקומיות להשביט כל מסעדה, בית קפה, בית קולנוע וכל פעולה תרבותית אחרת בסופי השבוע.

ההלכה היהודית בחוקי מדינת ישראל, אם כי עד כמה שאני מבין יש לא מעטים מבין שומרי התורה ומקיימי מצוותיה בקרבנו, אשר דעתם על הבסיס ההלכתי של המצב המחפיר הזה שונה מדעות חסידי.

דוגמא לא פחות חמורה לקוחה מתחום החינוך. החרדים טענו לזכותם לקיים מערכת חינוך עצמאית על סמך הוראות ההלכה המחייבות את האבות ללמד תורה לבניהם (ואולי קמצוץ גם לבנותיהם). הם הקימו, אפוא, מערכת נפרדת, מתבדלת, אשר אינה מעניקה לחניכיה השכלה מודרנית, אינה מכשירה לחיי עבודה ואשר מתעלמת ממדינת ישראל ומתשתיתה הערכית. המתונים שבבתי הספר האלה מתייחסים ליום העצמאות שלנו כאל יום רגיל, אשר נמשכים בו סדרי ההוראה הרגילים. הקיצונים יותר מקדישים את היום הזה להוקעת הקמת מדינת ישראל כמעשה של החצפת פנים כלפי שמים, ומרידה באומות העולם, בבחינת הפרת מדרש שלוש השבועות (אין לעלות בחומה, אין לדחוק את הקץ ואין למרוד באומות העולם).

והנה, המערכת הפרטית הזאת נהנית כיום ממימון מלא (ולפי מה שמתפרסם מפעם לפעם – אף יותר מכך, שהרי אין איש בודק את מספרי התלמידים המשמשים בסיס למימון התקציבי!) על חשבון המדינה, מבלי שיהיה לה איזשהו מעמד בקביעת תוכן ההוראה ובמינוי המורים. בארצות-הברית, אשר בה הושגה הפרדה גמורה בין הדת ובין המדינה, אין להעלות על הדעת מצב כזה. אך ניקח לדוגמא את צרפת, אשר גם היא הפרידה בשנת 1905 את הכנסייה הקתולית מהמדינה וסירבה במשך שנים לסייע למימון החינוך הקתולי הפרטי. כאשר נבחר דה-גול לנשיא, החלו החוגים הקתוליים, אשר כוחם התחזק במשטרו השמרני, לתבוע שינוי במצב הקיים. הרוב הגוליסטי בפרלמנט נעתר לבקשתם. נקבע

הכפייה הדתית הנהוג כיום בישראל. מכוח הסמכות הייחודית של בתי דין דתיים בענייני המעמד האישי, על פי חוק "בתי הדין הרבניים (נישואין וגירושין)" משנת 1953, יושבים בדין בעניינים אלה גברים בלבד, שהרי נשים פסולות לעדות, ועל אחת כמה וכמה שהן פסולות לשיפוט ולכל משרה שיש עמה סמכות ציבורית. הרי איש לא שמע כי בלשון העברית קיימת המלה דְּיִינָה ומה שעשיתי אינה אלא גזירה תיאורטית על פי המשקל של צורת הנקבה מהמלה דִּין. והנה, הגיעו אותם ימים נוראים והבזבוז'ניקים שהזכרתי הגיעו לשלטון, הפכו את החוק הזה על פניו וקבעו, כי מעתה ואילך תשבנה בדין בענייני המעמד האישי נשים בלבד וגברים יהיו פסולים אפילו לעדות. מעניין לדעת מה יאמרו אלה המצדיקים כיום את משטר הכפייה הדתית בנימוק, כי רוב חברי הכנסת קבע זאת, נוכח החוקים התיאורטיים שהזכרתי.

דמוקרטיה רובית בלתי מוגבלת יכולה להיות מסוכנת לחירויות האדם אף יותר מהמשטרים האריסטוקרטיים או מהמשטרים המונרכיסטיים, אשר קדמו לדמוקרטיה הליברלית, ושלא נשענו על שלטון הרוב.

אני מבין שאותה הלכה יהודית, אשר נשאלנו כאן אם אפשר לשלבה בחוקי המדינה, היא המהווה את הבסיס למצב האבסורדי שהתפתח בהדרגה, אשר לפיו משוחרר כל המיעוט החרדי במדינה מנשיאה בנטל הביטחון ואשר מתייחס למדינה כאל כספומט בלבד, אשר על האחרים מוטל התפקיד למלא את מגרותיו בכסף, ולהגן על פעילותו התקינה מפני השודדים המצויים בסביבתו. גם זוהי דוגמא לדרך שילובה של

אפשר גם להעלות על הדעת אפשרות רחוקה, כי ביום מן הימים יבחר העם בישראל ברוב גדול מפלגה של אתאיסטים אנטי ליברלים, מן הסוג שכיום אין למוצאם במדינת ישראל. ואז תחליט הכנסת ברוב אמיתי לקחת את חוקי הכפייה הדתית הנהוגים כיום ולהפוך את מגמתם. למשל, החוק האוסר כיום הצגת חמץ בפסח לשם מכירתו, יהפוך לחוק האוסר מכירת כשר בפסח. דבר כזה אפשרי, כיוון שמפלגת פועלי ארץ-ישראל, בהנהגת דוד בן-גוריון, ערכה בחורף 1949 פוטש פרלמנטרי. האספה המכוננת, שנבחרה אז כדי לקבל חוקת יסוד למדינה, ויתרה על תפקידה, הכריזה על עצמה כעל פרלמנט רגיל ("כנסת") ויצרה בכך שיטת ממשל המאפשרת לרוב הפרלמנטרי לעשות כרצונו.

כדאי לציין, כי לקראת התכנסות האספה המכוננת נידונה השאלה במוסדות מפא"י. לאחרונה חשף פרופ' יונתן שפירא המנוח בספרו *חברה בשבי הפוליטיקאים* את הדיון הפנימי הזה. והנה מתברר, כי רוב אנשי הצמרת של מפא"י דגלו בקבלת חוקה, אך דוד בן-גוריון התנגד. הוא ידע כי אם תתקבל חוקה, יפעל בית משפט עליון כמגן החוקה וסמכות ממשלתו תיבלם. לשם כך, ניצל את עמדת שותפיו הדתיים ואת התנגדותם לקבלת חוקה כדי לכפות על מפלגתו עמדה דומה.

בראשית דברי הזכרתי את חוק "שעות העבודה והמנוחה". ובכן, אותו רוב תיאורטי, אשר יכול לחוקק חוק האוסר מכירת מזון כשר בפסח, יכול גם לשנות את חוק שעות העבודה והמנוחה, בקבעו כי יום המנוחה השבועי הוא יום ראשון, כמקובל בעולם המערבי, וכך יחייב את כלל העובדים לעבוד ביום השבת. גם זה יהיה מעשה תקין על פי אמות המידה של הדמוקרטיה הרובית.

נתקדם הלאה אל הדבר החמור ביותר במשטר

בשנת 1959, כי המדינה תשתתף במימון בתי הספר האלה, שהרי עצם קיומם מקטין את הנטל המוטל על תקציב המדינה. אולם, תמורת השתתפות זו תותאמה כל תכניות הלימודים, למעט במקצועות הדתיים, לתכניות הלימודים הכל-צרפתיות וגם המורים יהיו המורים הצרפתים הרגילים. הכנסייה הסכימה לכך, וזהו המצב הנוהג עד היום. גם בבריטניה קיים הסדר דומה, אם כי שונה בפרטיו. ההסדר הישראלי הופך את החינוך החרדי הלכתי בישראל למשהו מיוחס, המקיים זיקה למדינה, המממנת אותו, כזיקת העגל לפטמות הפרה המיניקה אותו.

לסיום דברי, ברצוני להתייחס להערה, אשר שמעתי לפני כן בדבריה של חוה עציוני הלוי (ראו עמ' 39), כאילו המצב הקיים במדינת ישראל קיים אצלנו מאז ומעולם, וכי לא היתה ברירה אחרת וכי למעשה הוא זכה לתמיכת הרוב. ולא היא!

כאשר התנהל תהליך קבלתו של חוק היסוד של המשטר המנדטורי בארץ-ישראל, דהיינו דבר המלך במועצה משנת 1922, הציעו השלטונות הבריטיים, כי תישמר הירושה העות'מאנית, אשר לפיה מסורים כל ענייני המעמד האישי לשיפוט הדתי של העדות השונות: מוסלמים, נוצרים ויהודים. תגובת ההסתדרות הציונית העולמית שהובעה בתזכיר שהגיש נשיאה, ד"ר חיים ויצמן, היתה שלילית לחלוטין. ראש לכל, שללה ההסתדרות הציונית את ההתייחסות ליישוב העברי המתפתח בארץ כאל עדה דתית. "כעם שבנו לארצנו", כתב ויצמן, "ולא כעדה דתית". שנית, התנגדה ההסתדרות הציונית למתן הסמכות הייחודית בענייני נישואים וגירושים לבתי דין רבניים (היא לא התנגדה שיעשה כדבר הזה ביחס למוסלמים) ותבעה לכפוף את הרבנות הראשית, אשר הוצע להקימה, למרות המוסדות הנבחרים של היישוב.

עניין נוסף המשתרש אצלנו כיום (אם כי לא הושלם סופית) ואשר גם הוא מנוגד לעמדת המנהיגות ההיסטורית של היישוב ושל המדינה הוא התניית הצטרפות לעם היהודי,

אני מבין שאותה הלכה יהודית, אשר נשאלנו כאן אם אפשר לשלבה בחוקי המדינה, היא המהווה את הבסיס למצב האבסורדי שהתפתח בהדרגה, אשר לפיו משוחרר כל המיעוט החרדי במדינה מנשיאה בנטל הביטחון ואשר מתייחס למדינה כאל כספומט בלבד.

ובאמצעות הצטרפות זו, השגת הזכות לעלות לארץ מכוח חוק השבות, בגיור על פי ההלכה. ובכן, כבר בשנת 1936 התעוררה הבעיה, כאשר הגיעו ארצה משפחות מעורבות רבות מגרמניה. הרב פשימן (מימון לעתיד לבוא), מנהיג "המזרחי", בא בפברואר 1936 אל בן-גוריון ו"עורר את שאלת נישואי התערובת. אצל הרבנים יש רשימה של אלף נשים נכריות", אשר הגיעו ארצה עם בעליהן היהודים והחלו להתערות בחברה היישובית. פשימן תבע להפסיק את התהליך הזה, ואילו בן-גוריון השיב לו, בחומרה שאין גדולה ממנה: "לא נלך בדרכי הנאצים".² היה זה כחצי שנה לאחר קבלת חוקי נירנברג "להגנת הדם והכבוד הגרמניים", אשר אסרו, בין השאר, על נישואים בין יהודים ובין גרמנים בני הגזע הארי. בעיני בן-גוריון היתה התביעה למנוע את עליית נשות העולים היהודים מגרמניה משולה לעמדה הנאצית. גם את עמדתו זו של בן-גוריון יש לזכור, ולא רק את הסכמתו בקיץ 1948 להעביר כשלוש מאות תלמידי ישיבות מהיחידות הלוחמות של צה"ל אל יחידותיו

העורפיות כדי לשמור על האוד שניצל מאש השואה, ובכך לתלות את הפטור, המוענק כיום לכל הציבור החרדי להשתמט מחובותיו בתחום הביטחון והשירות הצבאי.

לא אמרתי, כי הפתרון היחיד המקובל עלי הוא הפרדת הדת מהמדינה בנוסח האמריקני או הצרפתי. אני בהחלט מוכן להתפשר על הפתרון המקובל בבריטניה, אין שם הפרדה בין הדת ובין המדינה, והכנסייה האנגליקנית היא רשמית, ממלכתית. אך קיימת חקיקה המבטיחה את חופש הפרט בכל תחומי האמונה וההתארגנות הדתית, אם כי נשמרת העליונות הסמלית של הכנסייה האנגליקנית: נושא הכתר נחשב לראש הכנסייה ועשרים וארבעה בישופים וארכיבישופים אנגליקנים יושבים בבית הלורדים.

ההלכה היהודית אינה יכולה להשתלב בדמוקרטיה ליברלית המתבססת על מערכת חוקים אחת ושווה לכל האזרחים. בעניין הזה קיים ויכוח עמוק ביני ובין הציבור הדתי-לאומי. נכון, כי ציבור זה הוא שותף לתנועה הציונית, למאמץ התקומה הלאומית שלנו ולתרבות העברית החדשה, אך קיים ויכוח נוקב בינינו, הליברלים, ובינו ביחס לדמות המדינה, לתוכן חוקיה ולאופי תרבותה.

הרב שמואל יעקובוביץ הציג את עומק התהום הפעורה בעניין הזה באומרו, כי הוויכוח הוא בין השלטת מוראו וסמכותו של ריבונו של עולם ובין השלטת סמכותו של האדם. זהו ניסוח אחר להצגת הניגוד בין תיאוקרטיה לדמוקרטיה ליברלית, שהרי השלטת סמכותו של ריבונו של עולם היא, לאמיתו של דבר, השלטת סמכותם של אלה המתיימרים לייצג את ריבונו של עולם עלי אדמות, במקרה שלנו – הרבנים.

השואלים על הרבנים הראשיים, אשר טרם גינו את כרוז החזיר של אותה אשה "שקולה ומאוזנת" מחברון. נכון שהכרוז מתועב, אך אין צריך להתרגש יתר על המידה ממנו. דברים דומים מתפרסמים זה עשרות שנים על הדת היהודית, העם היהודי ומדינת ישראל בעיתונות ובספרות הערביות, ואין איש מתרגש ואין פוצה פה ומצפצף. בינתיים, כבר הצטרף הרב הראשי הספרדי אל המגנים, אך איני יודע אם מעשהו של הרב הספרדי מחייב גם את עמיתו האשכנזי. אם לא, יהיה נא מחדלו זה של הרב האשכנזי חטאו הגדול ביותר, ואז ירווח לכל צאן מרעיתו.

הנוסעים כולם, כך אסור על יהודים לפרוק את עול התורה והמצוות, שהרי בכך הם מסכנים את היהודים כולם. לפיכך, אנחנו משולים בעיניו לקומוניסטים הסובייטים: הם פגעו ביהודים הדתיים בכך שהגבילו את חופש הדת שלהם, ואילו אנחנו מסכנים אותם בכך שפרקנו את עול התורה. התפיסה הזאת היא אבי אבות הטומאה של הכפייה הדתית בישראל, שכן על יסודה מתנהלת המדיניות, אשר ניסיתי להצביע על מוראותיה.

לסיים, ברצוני להתייחס לביקורת, שמתח אחד

נדהמתי לשמוע את הרב יעקובוביץ אומר, כי היחס לדת ולדתיים במדינת ישראל דומה למה שהיה מקובל בבית-המועצות לשעבר. הרי הציבור החרדי נהנה במדינת ישראל מפריבילגיות, שאין להן אח ורע בעולם, וזאת, מבלי שמוטלות עליו חובות אזרחיות בסיסיות. עזות המצח שבהשוואה הזאת נובעת מהתפיסה ההלכתית, שאנחנו, האנשים החופשיים, מסכנים את היהודים שומרי המצוות. שהרי "ישראל ערבין זה לזה", וכל היהודים משולים לנוסעים באונייה אחת. וכשם שאסור לאחד הנוסעים לנקוב נקב בדופן האונייה, פן יסכן במעשהו את

1. יונתן שפירא, 1996. חברה בשבי הפוליטיקאים, ספרית פועלים, תל-אביב, עמ' 31.

2. דוד בן-גוריון, 1973. זכרונות כך ג', 1936, עם עובד, תל-אביב.

האם תיתכן אינטגרציה בין חוקת המדינה לחוקת ההלכה?

אמנון שפירא

ה

שאלה, העומדת במרכז מאמרי, היא האם אפשר לקיים מדינה מודרנית על פי ההלכה? התשובה: באופן תיאורטי – אפשרי. באופן מעשי, כיום – לא! המאמר יוקדש להסבר התשובה הזו.

רבנים שונים ניסו לתת תשובה, אף מפורטת, לשאלה זו עוד טרם קום המדינה (כמו הרב חיים הירשנזון, בכמה מספריו ובעיקר בספרו החשוב מלכי בקודש והרב הראשי ר"א הרצוג, בסדרת מסות היוצאת בימים אלה לאור). גם מאוחר יותר ניסו רבנים לתת תשובות לשאלה זו, וביניהם הרב שאול ישראלי, שערך במשך שנים את כתב העת התורה והמדינה, ובדור האחרון עוסק בסוגיה זו מכון צומ"ת וכתב העת החשוב תחומין. כדוגמת מופת לספרות מסוג זה אציין גם את מפעלו של הרב גורן בסוגיות ההלכה והמדינה בנושאי הביטחון.

מתוך כלל הדיונים המפורטים והמורכבים עולה, ולא לכאורה, כי יש ויש בהלכה יסודות, ולו ראשוניים, המאפשרים לתת תשובות לקיומה של מדינה מודרנית בכל תחומי היצירה. וזאת, על אף שדפוסיה העיקריים של ההלכה נתחברו בתקופות של העדר מדינה (ובהעדר שאלות רלוונטיות של מדינה).

השאלה עלתה בהזדמנויות שונות, ואחת

ד"ר אמנון שפירא, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

הבולטות בהן היתה עם קום המדינה, בוויכוח שהתנהל בין פרופ' ישעיהו ליבוביץ לרב מ.צ. נריה (זכרונם לברכה) ופרופ' אליעזר גולדמן (יבל"א). פרופ' גולדמן טען כי ההלכה, על אף שדפוסיה העיקריים נתחברו בתקופות של העדר מדינה (ולכן גם לא באה לענות על שאלות שלא התעוררו בנסיבות אלה), היא בעלת יסודות עובדיים, ראשוניים, שבדרך של "דימוי מילתא למילתא" (–דימוי של דבר לדבר, דהיינו, אנלוגיה, או היקש, או גזרה שווה וכדומה), יוכלו אלה לשמש בסיס למדינה מודרנית, אם זו תחפוץ להתבסס על ההלכה. עקרונית, הסכים הרב נריה לדבריו של פרופ' גולדמן בנקודה זו. טיעונו העיקרי של הרב נריה היה, כי הפוטנציאל למדינת התורה קיים, אך אין בנמצא די אנשים שיממשו אותו. הרב נריה טען למשל, כי אנשים הממונים על הקשר במשרד החוץ יכולים לעבוד בשבת, מאחר שהם עוסקים בעניין בעל חשיבות ביטחונית לאומית. אבל "כשעובדים ירצו לשלוח דווקא בשבת מברק ברכה ליום ההולדת של שר החוץ – איך יוכל עובד דתי לבצע זאת?" (והרי פעולה זו אינה אלא חילול שבת פשוט).

מנגד טען פרופ' ישעיהו ליבוביץ, שהמציאות הטכנולוגית והחברתית המודרנית אינה יכולה להתבסס על ההלכה כמות שהיא לפנינו, גם לא בדרך של "דימוי מילתא למילתא" כטענת פרופ' גולדמן, ועל כן יש צורך ביסודות חדשים לגמרי, דהיינו: לשנות את ההלכה (בעיקר, לדעתו, בנושא החדשני של מעמד האשה).

פרופ' אליעזר גולדמן היה והנו חבר הקיבוץ הדתי, תנועה, שהתכוונה בתור שכזאת, לבצע מהלך נועז מבחינה היסטורית, כדי להוכיח שקיימת אינטגרציה בין דת למדינה, כזו המאפשרת חיים מודרניים על פי ההלכה. המאבק אז התמקד בנושאים חקלאיים, כמו חליבת פרות בשבת (שלדעת כמה רבנים אז היתה בלתי אפשרית לאנשים דתיים ללא חילול שבת) וביטחוניים, כמו יציאה מחוץ לגדר בשבת לצורכי ביטחון שוטף (שלפני כ-70 שנה נחשב לאיסור).

תוצאת המהלך היתה חד-משמעית: התברר, שאפשר לקיים חברה מודרנית על סמך ההלכה הקיימת או על סמך יסודות הקיימים בהלכה, למרות שיסודות אלה היו רדומים במשך שנות גלות (מהעדר שאלות, ממילא נעדרו תשובות. משהתחילו השאלות, באו גם התשובות), וכיום קיימת ספרות ענקית העוסקת במגוון הרחב של ענייני חברה, משפט, ביטחון, רפואה, טכנולוגיה ועוד. הדבר נעשה, לאחר שיהודים שומרי תורה ומצוות "קפצו" לתוך עולם העשייה, והתחילו את העשייה בגופם. כך היה סיפור מכרות הנחושת בתמנע (שעבדו יומם ולילה, וגם בשבת) ומפעלי ים המלח כיום, שנוהלו על ידי אנשים דתיים, שפעלו בצמוד להדרכה הלכתית. הספרות כיום עוסקת גם בשאלות חברה וטכנולוגיה (אותן אפשר למצוא, למשל, בכתב העת תחומין).

משמע, יש פוטנציאל רציני לקיום מתקדם של

ברחוב? האם נקנס אותו במיתת בית דין? מה תהיה חוקת היסוד כלפי נוכרים – האם על סמך ההלכות המופיעות ברמב"ם? לפיהן, בן נח (ההגדרה ההלכתית של מי שאינו יהודי) חייב מיתה על (גניבה של) פחות משווה פרוטה? למעשה, גם את השאלות הללו היה ניתן לפתור על סמך תקדימים הלכתיים שניתנו בדורות האחרונים, ואזכיר כמה מהבולטים ביותר, כדוגמאות:

א. תשובת החת"ס סופר, וכן פסק החפץ חיים במשנה ברורה, שהתיר לרופא יהודי לחלל שבת אף בעבור גוי (אמנם מנימוק של "משום איבה"), עקב השינויים החברתיים שחלו בעולם מאז התלמוד.

ב. בעל ערוך לנו (הרב יעקב אטלינגר), ובעל מלמד להועיל (הרב ד.צ. הופמן), מגדולי הרבנים באשכנז שפסקו, כי מותר לצרף למניין ולכל דבר שבקדושה גם יהודים מחללי שבת בפרהסיא, בגלל שנשתנתה המציאות החברתית בדורנו, ורוב העם היהודי אינו שומר תורה ומצוות ("קלקלתם היא תקנתם"). עובדה זו אינה גורעת אף כקוצו של יוד ולו מהלכה אחת, אבל היא משנה גם משנה כמה הלכות שתיקנו חכמים בשאלה איך להתייחס לאנשים שאינם שומרי תורה ומצוות: כשהם היו בודדים, היה אפשר לקנוס אותם; ואילו כאשר הם הרוב, צריך לשנות את היחס מיסודו, ולהעניק לגיטימיות למעשה (וכמובן, אף פעם לא לגיטימיות להלכה).

ג. ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, הוא בעל האור שמח על הרמב"ם בהלכות גירושין (גם ידוע כבעל הפירוש לחומש בשם "המשך חכמה"), ששלל לחלוטין את הכפייה הדתית בימינו, מנימוק דומה שהובא קודם בשם המלמד להועיל. האור שמח הסתמך על פסיקת הרמב"ם (בהלכות גטין) שהתיר לכפות גט על גבר, שעה שהנסיבות, בהתאם להלכה, חייבו

במודרנה, בגלל גישה פונדמנטליסטית הגורסת כי המודרנה היא חילול השם וביזוי התורה. את המושג פונדמנטליזם ניתן להבין כאן כ"קריאת טקסטים דתיים כפשוטם, מילולית". לפי הגדרה זו, אין הרס גדול מפונדמנטליזם לדת ישראל.

את המונחים שהבאתי כאן, על חילול השם וביזוי התורה, הנובעים מגישה פונדמנטליסטית, ניתן למצוא, בעוצמה גדולה יותר מהמתואר כאן, בדברי הנשר הגדול, הרמב"ם (ראו במפורט בהקדמתו לפרק חלק תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, פרק עשירי), בנוגע ל"כת" החרדית, הראשונה מבין שלוש הקבוצות המרכיבות את עם ישראל בזמנו, ולמעשה, גם בזמנו.

הרוב המכריע של הישראלים אינו דתי, וגם אין לו עניין בחיים דתיים אינטנסיביים, ונתון זה יישאר קבוע לדורות הבאים.

השאלות הטכנולוגיות-מודרניות הן הבעייתיות פחות, ואילו השאלות החברתיות-אנושיות הן הקשות יותר, ודומני שהן מתרכזות בשלושה תחומים: א. ביחס לנוכרים (בעיקר בסוגיית מעמדם בארץ-ישראל); ב. ביחס ללא-דתיים (מעמדם בהלכה בכלל); ג. ביחס לאשה, בנוגע להשתלבותה בחיים המודרניים, החל מזכותה ללמוד ולהתפתח באופן חופשי בהתאם לכישורונותיה, וכלה בזכותה לעבוד בכל משרה אחראית, גם כשהיא ממונה על גברים. רבנים חרדים, ואפילו אחדים מרבני הציונות הדתית, מסתייגים מכך, למרבה הצער. גם שאלות אלה יכלו להיפתר על פי ההלכה, וזאת על סמך תקדימים הלכתיים שניתנו בדורות האחרונים.

השאלות קשות: כיצד נפעל אם תקום מדינת הלכה? איך נגיב אם יהודי יעשן סיגריה בשבת

מדינה מודרנית על פי ההלכה (ראוי לעקוב אחרי הניסיון המעניין של אנשים דתיים לעמוד בראש משרד התחבורה, על בעיותיו הטכנולוגיות המורכבות. אקווה כי אלה יצליחו בתפקידם, ואולי תהיה זאת ראיה נוספת, כי קיים פוטנציאל משמעותי למדינה מתוקנת ומודרנית, שתונהג על ידי אנשים דתיים, ועל פי ההלכה).

הסוקר כיום את הפעילויות השונות של המדינה, החל ממשרדי הממשלה השונים, מתחבורה ומדע ועד לפנים ולאחיות הסביבה, מבנקים וחברות ביטוח ועד לתעשייה קלה וכבדה, יוכל להגיע למסקנה כי הדרך לניהול המערכת הממשלתית, האזרחית, הטכנולוגית כולה, על פי ההלכה, הנה בתיאון ובתיאוצה. אבל, הבעיה אינה בצד הטכני, אלא בצד האנושי והחברתי. אילו כל תושבי המדינה היו אנשים דתיים מודרניים, בני תורה ובעלי השכלה כללית, שהיו חפצים במדינה החיה על פי ההלכה, היה אפשר לבנות אותה, ואף לקיים מדינה יהודית מודרנית, שתהיה תפארת ליהודים ותפארת לעולם כולו.

אלא, שהרוב המכריע של הישראלים אינו דתי, וגם אין לו עניין בחיים דתיים אינטנסיביים, ונתון זה יישאר קבוע לדורות הבאים. תופעת החילוניות אינה תקלה זמנית, וצריך להתייחס אליה כאל תופעה קבועה עד בוא המשיח, ורצוי שיהודים שומרי תורה ומצוות יסתגלו לרעיון זה, כואב ככל שיהיה. אין זו חילוניות ארעית של "תינוק שנשבה", אלא חילוניות החפצה בחילוניות מתוך בחירה חופשית, אם כי בחלקה הגדול היא אף מסורתית (אגב, רצוי שגם החילונים יסתגלו לרעיון ההפוך, שהדת אינה עניין חולף, ולא עניין חשוד מימי הביניים, אלא תופעת קבע בעם ישראל ובעולם כולו).

עם זאת, ניצב הציבור החרדי, שהנו חסר השכלה, חסר מקצוע וחסר מוטיבציה להשתלב

זאת (ולא ראה בזה חשש של גט "מעושה", שאינו מרצון חופשי, ולכן פסול). נימוקו של הרמב"ם הוא עקרוני: הואיל והאיש רוצה בעיקרון לקבל עליו את ההלכה והתורה, ממילא זהו רצונו החופשי, ואז מותר "לכפותו", לכאורה. על כך טוען בעל האור שמח על הרמב"ם, כי היא הנותנת: הואיל ובימינו רוב החילונים אינם רוצים בשמירת תורה ומצוות, אסור לכפות עליהם בשום פנים את שמירת התורה! (לאמור, לא רק שזה לא מועיל, זה גם אסור מבחינה דתית!).

ד. ודוגמא אחרונה: פסקו של החזון אי"ש בסוגיה ההלכתית של מורדין ואין מעלין (שלפיה יוצא, לכאורה, מן ההלכה, שמוותר לכל אדם לסבב מיתתו של מומר). באומץ לב פסק החזון אי"ש, כי הלכה זו בטלה בדורנו, הואיל וכיום אין "השגחתו יתברך" גלויה, ולהבדיל מן הדורות הקודמים, "אין במעשה הורדה גדר הפרצה, אלא הוספת הפרצה". כלומר, שישנן תשובות לא רק בנושאים הטכנולוגיים והמעשיים ביחס לקיומה המודרני של המדינה על פי ההלכה, אלא גם לשאלות החברתיות ביחס לרוב עם ישראל שאינו שומר תורה ומצוות (וספק רב אם הוא ירצה בכלל מדינת הלכה).

ועם זאת, אין בימינו שום סיכוי להקמתה של מדינת תורה, וזאת משלוש סיבות: החילונים, החרדים ובשל אי-ההפנמה של ערכי הדמוקרטיה.

א. החילונים לא ירצו בהקמתה של מדינת תורה, כי אין להם סיבה לרצות בכך (לצער, הציבור החרדי, אפילו הדתי-לאומי, לא גילה עד כה הבנה עד כמה התעקשותו על חקיקה דתית היא מיותרת, אף מזיקה). והרי החילונים יהיו הרוב במדינה, עד ביאת המשיח, או לפחות ל-50 השנה הבאות (וזה הטווח שיש ביכולתי להעריך את העתיד). חששו, המובן מבחינתו, של ציבור זה ממדינת ההלכה, לא תאפשר את הקמתה.

ב. גם המציאות החרדית תמנע הקמת מדינת התורה. אמנם, רבים בתוכם הם אנשי חסד (למשל הרב פירר, בעל פרס ישראל), אך עם זאת הריהו ציבור שביצע סטייה חמורה מכללי היהדות המסוריים לנו מדורי דורות (עד שיש הטוענים כי לא ברורה מידת דמיונו של ציבור זה ליהודים בכלל). המסורת היהודית על כל עדותיה לא הכירה מעולם תופעה של ציבור שלם המתנתק מעיקרון הערבות ההדדית ("ישראל ערבין זה בזה") והקיום העצמי ("כל תורה שאין עמה מלאכה – סופה בטלה").

אין בימינו שום סיכוי להקמתה של מדינת תורה, וזאת משלוש סיבות: החילונים, החרדים ובשל אי-ההפנמה של ערכי הדמוקרטיה.

ציבור שלם – ופה מדובר בציבור החרדי – נופל על גבו של הציבור הכללי. הם לא אוהבים שקוראים להם "טפילים", אז איך לקרוא להם? "פרזיטים"? אין בכל מקורות ההלכה שאני מכיר, ולא היתה מעולם, מציאות קשה כזאת בישראל – שציבור שלם, על בניו ובנותיו, נפל למעמסה על כלל הציבור בעם ישראל (כלכלית וביטחונית גם יחד). זה חילול השם מאין כמוהו, ועד שלא יתוקן, כל הדיבורים על מדינת התורה הם פורחים באוויר.

העולם החרדי חי במציאות שגויה של "חדש אסור מן התורה" ושל תפיסת ההלכה כ"נצחית פאסיבית", בניגוד לתפיסה היהודית ההיסטורית של תפיסת ההלכה כ"נצחית דינמית", כפי שבאה לידי ביטוי בסיסמא הדיאלקטית של הרב קוק זצ"ל: "החדש יתקדש, והקדוש יתחדש". והרי כלל קבעו חכמים, ש"אין בית מדרש בלא חידוש". הרמב"ם הביע התנגדות

חרפה ל"פונדמנטליזם חרדי", אך לא פחות ל"כופרני-חילוני" (יש גם פונדמנטליזם חילוני!) וראה בו את הרס הדת. וזאת המציאות העגומה של ימינו: קהילה יהודית חרדית בעלת השפעה, שתנטרל, לטווח הנראה לעין, כל אפשרות לייסד מדינה מודרנית על פי ההלכה. אין, למרבה הצער, לקהילה זו לא הכלים ולא ההבנה לבנייתה המורכבת של מדינה כזאת.

ג. הנושא הבעייתי השלישי הוא היחס לדמוקרטיה ולערכיה. לדעתי, לא רק שאין היהדות סותרת את ערכי הדמוקרטיה לעומקם (ראה הנצי"ב לפרשת המלך בדברים), אלא שהיהדות בכלל, והמקרא בפרט, הם המקור האנושי וההיסטורי החשוב ביותר לרוב ערכי הדמוקרטיה המודרנית. הצרה הצרורה היא, שרעיון זה לא נקלט, ובוודאי שלא הופנם, בעולם החרדי, ואף לא אצל מיעוט מהרבנים הדתיים-לאומיים.

בימים אלה סיימתי את כתיבתו של הספר שורשים דמוקרטיים במקרא, ובו אני מוכיח, כי הדמוקרטיה המודרנית היא פרי-מחשבה של מוסדות, ובעיקר ערכים, שהיו רווחים בתנ"ך, שבעצמו לא הכיר את הדמוקרטיה. עם זאת, מהמקרא עולה, כי היה צורך בהכרעה לאומית בכל שאלה חשובה, החל במינוי המלך וכלה בקבלת התורה. מוסד הפרדת הרשויות לא היה ידוע בעולם העתיק: לא במסופוטמיה ובמצרים, ובוודאי שלא ביוון הקלאסית, אבל מופיע, לראשונה בתולדות אנוש, בצורה מודעת – במקרא! כך גם בשורה של ערכים, שיסודם במקרא, כמו: כבוד האדם, זכויות האדם בכלל וזכויות המיעוט בפרט, שוויון וחירות, חופש הביקורת ועוד.

על כן, מדינת הלכה היא רעיון נאצל, אבל אוטופי, שייאלץ להמתין להגשמתו לביאת משיח צדקנו, שיבוא במהרה בימינו, אמן.

להיות אזרח ערבי במדינה יהודית ודמוקרטית - הערות והארות

עאדל מנאע

ה

נושא "ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית" מואר בחוברת זו מזווית חדשה ומיוחדת. תחילה אתייחס במאמרי לאוכלוסייה הערבית, ואקדים כמה נתונים כלליים על אודותיה. מטרתם של נתונים אלה היא לתת תמונה כללית של החברה הערבית בישראל.

הערבים בישראל הם כ-17% מכלל האוכלוסייה, כלומר אחד מכל שישה ישראלים הוא ערבי; כך היה ב-1948 או למעשה באמצע 1949, אחרי הפסקות האש והסכמי שביתת הנשק עם מדינות ערב השכנות, שבמסגרתם העבירו כמה וכמה כפרים, המוכרים היום כ"כפרי המשולש", לצד הישראלי ועל ידי כך הגדילו את האוכלוסייה הערבית בישראל בכ-20,000 תושבים. באביב 1949 היו בישראל כ-160,000 תושבים ערבים, וכיום מספרם הגיע לכ-900,000 בלי לכלול את תושבי מזרח ירושלים ותושבי הגולן, המופיעים אמנם בסטטיסטיקה הרשמית כחלק מתושבי מדינת

ד"ר עאדל מנאע, המרכז לחקר החברה הערבית בישראל, בית-ברל

ישראל, אבל כולנו יודעים שרובם הגדול של תושבי מזרח ירושלים והגולן הם לא אזרחי ישראל. סיפורם שונה מהסיפור של הערבים בישראל החיים במדינה מאז שקמה ב-1948. לכן אני בוחר במספר 900,000 תושבים כנתון מדויק יותר לתיאור גודל האוכלוסייה הערבית, שהכפילה את עצמה פי חמישה ויותר מאז 1949.

האוכלוסייה הערבית עברה שינויים כמותיים ואיכותיים במשך כ-50 שנה. מבחינה כמותית הגידול הדמוגרפי שהוזכר לעיל מתייחס לכ-100 כפרים וערים שבהם גרים הערבים בישראל. כפר שמנה בראשית שנות החמישים כ-2,000 או 3,000 תושבים הוא כיום עיירה של כ-15,000 תושבים. אוכלוסייה שהיתה ברובה כפרית חקלאית, היום היא ברובה שכירה ועובדת מחוץ ליישוב. שינויים אלה ואחרים, כמותיים ואיכותיים כאחד, עברו על האוכלוסייה הערבית בישראל מאז ועד היום.

עם זאת, למרות כל השינויים הללו, בתחומים רבים לא השתנה דבר, ואני מתכוון בעיקר למעמדם של הערבים בישראל. למשל, עצם הגדרתה של מדינת ישראל כמדינתו של העם

היהודי. מכאן גם הבעייתיות של מדינה יהודית ודמוקרטית, לא השתנתה, אלא החריפה במובנים מסוימים. בעוד שבשנות החמישים והשישים לא התייחסו להגדרה הזאת ולסתירה המהותית שבה, הרי מאוחר יותר התחילו להתייחס אליה.

השאלות הניצבות במוקד הדיון הן: מהי המשמעות של להיות אזרח ערבי במדינתו של העם היהודי או במדינה יהודית-ציונית? מהי המשמעות מבחינת הזהות הלאומית והאזרחית שלו? האם זה משתלב או שיש כאן סתירה? איך הוא חי עם הסתירה הזאת כאזרח ערבי בישראל, כיצד הדבר משפיע עליו בחיי היומיום מנקודת מבט אישית או קולקטיבית? וכן, מהו הצפי לעתיד? השאלה המרכזית היא האם תהליך השלום יושלם בין ישראל לבין הפלסטינים, וכיצד עתיד שלום בין ישראל לשכנותיה להשפיע על הערבים בישראל, על מעמדם, על יחסיהם עם מדינת ישראל ועל יחסיהם עם היישוב, או המדינה הפלסטינית שתקום.

ישנם ערבים הטוענים: "המדינה שלנו נמצאת בסכסוך עם העם שלנו". אמירה זו נכונה אולי

משנות השבעים ואילך. אך למעשה, היא מבטאת הולכת שולל של האזרחים הערבים את עצמם, כי המדינה איננה שלהם. זו אולי משאלת לב. אולי זו אמירה מעוררת רחמים, אמפטיה וסימפטיה, אבל המדינה היא לא שלנו, אלא היא מדינתו של העם היהודי. היא לא מדינת כל-אזרחיה. וכל מי שמדבר על מדינה יהודית ודמוקרטית צריך לזכור זאת; הדיבורים על מדינה יהודית ומדינת כל-אזרחיה וכל המניפולציות הדומות לא יכולות לפתור את הסתירה בין היות המדינה יהודית, ציונית ודמוקרטית. אם מעלים נושא זה לדיון בפורום מכובד, יש להתייחס אליו ביושר אינטלקטואלי ולדון בו עם כל הקשיים, ללא ניסיון לטייח או להתחמק.

ישראל, אמר אלוף הראבן (ראו מאמרו, עמ' 53) היא יהודית כמו שצרפת היא צרפתית ופינלנד היא פינית, ויש בה מיעוטים פה ושם. ולא היא, זה לא המצב. כאשר אומרים שצרפת היא מדינתם של הצרפתים, היא מדינה צרפתית, זאת אומרת שהיא מדינתם של כל האזרחים הצרפתים. כלומר, אם אתה אזרח צרפתי זו מדינה שלך, בין אם אתה ממוצא אלג'ירי, תורקי או אפילו הינך מהגר, שאינו בן המקום. לא כך הוא מצבם של ערביי ישראל, שלמעשה זוהי מדינתם ומולדתם עוד לפני שהיהודים הגיעו אליה.

ישראל היא מדינתו של העם היהודי. זאת אומרת, שהיא מדינתם של הרבה יהודים שלא גרים במדינה, אבל יש רצון להביאם לפה ולהפכם לאזרחים. אם היא מדינתו של העם היהודי – היא איננה מדינת כל-אזרחיה, זאת אומרת היא לא מדינתם של אלה שנמצאים בה. כך שההבדל בין ישראל לבין צרפת או פינלנד הוא עצום.

אלוף הראבן, בתום לב, ברצון טוב ובמסר אזרחי חשוב, רוצה לחנך אותנו להיות בני אדם

ואזרחים. את העובדה שכולנו בני אדם אף אחד לא יוכל לשלול מאתנו, גם אם הוא לא מכיר בכך שכל בני אדם שווים. כולנו בני אדם. אבל העובדה שכולנו אזרחים שווים במדינה אינה ודאית. יש במדינת ישראל דרגות אזרחות שונות, ובמובן זה היא אינה מדינה דמוקרטית.

הריבונות היא בידי העם היהודי, המעוניין להביא למדינה יהודים רבים ולהיפטר מהערבים, אשר מקלקלים לדעתם את אופייה היהודי של המדינה.

יש כמה סוגי דמוקרטיה, לא רק דמוקרטיה ליברלית, אבל בכל הדמוקרטיות המתקנות – בדגם של שווייץ, ארצות-הברית, אנגליה או צרפת – מדינה דמוקרטית היא מדינת כל-אזרחיה. במדינה כזאת קיימים סידורים שונים על מנת להשיג שוויון מלא של כל האזרחים וריבונות שלהם על המדינה, מה שאין לנו כערבים. הריבונות היא בידי העם היהודי, המעוניין להביא למדינה יהודים רבים ולהיפטר מהערבים, אשר מקלקלים לדעתם את אופייה היהודי של המדינה. ואת זה הערבים כבר מבינים היום. בעבר, אפשר היה להתחמק מדיון נוקב בנושא זה עם ערביי ישראל, כך היה בשנות החמישים והשישים, אבל לא כיום.

בשנות החמישים והשישים הערבים לא כל-כך רצו שהמדינה תהיה שלהם, זאת האמת. ב-1948 נכפה עליהם מצב שהפך אותם למיעוט בתוך מדינה, שהיא מדינתם של היהודים. עד 1966 הם היו נתונים תחת ממשל צבאי וחשבו שזוהו מצב זמני שיש לו פתרון, אבל אחרי שנת 1967 הם הבינו שהמצב בלתי הפיך ומאז כולם רוצים להיות אזרחים של המדינה. הם רוצים להיות בתוך המדינה הזאת, שהמדינה תהיה

שלהם. החלומות על שינוי מבחן הסתיימו. אבל אז, כשהערבים כבר השתכנעו שהמצב הוא בלתי הפיך ורצו להיות שותפים מלאים – הם גילו שהמדינה לא כל-כך רוצה אותם. היהודים לא רוצים להיות שותפים שווים עם האזרחים הערבים שחיים במדינה הזאת מאז 1948.

בישראל קיימת אפליה מבנית, לא רק בעצם הגדרת המדינה. צריך לזכור שיהדות היא לאום וגם דת ולכן העניין מסובך. כי מהי ההגדרה של יהודי שרוצה לעלות? אדם שנולד לאם יהודייה או שהתגייר. כך שהבעייתיות במקרה הישראלי מסובכת יותר מאשר בכל דמוקרטיה אתנית אחרת בעולם.

נהוג לדבר על חינוך לשוויון אזרחי בין כל האזרחים, ושאלתי היא כיצד אפשר לחנך לאזרחות שווה, כשבמציאות איננו שווים? כיצד נחנך לרעיון שיש בינינו משהו משותף, כשאינו בינינו משותף? חוסר השוויון אינו עניין של מקרה או הזנחה, אלא זהו חוסר שוויון הנובע מאפליה מבנית, הוא אינו נובע רק מחוק השבות אלא גם מעצם מהותה של הקרן הקיימת לישראל (קק"ל). 94% מקרקעות המדינה הן קרקעות לאום, קרקעות של היהודים. במדינת ישראל היו שניפחו מעבר לפרופורציות את העובדה שערבים לא מוכרים ליהודים אדמות בגדה המערבית והשמיעו טענות קשות בנושא. אנשים אלה מתעלמים מכך שזה מה שנותר מפלסטיין לפלסטינים. האם ערבי יכול לקנות או להשתמש באדמות של המדינה? ודאי שלא, כי קרן קיימת לישראל קובעת שהן רכושם של היהודים בלבד. כך שחינוך לשוויון אזרחי במדינת ישראל הוא ערך בלתי אפשרי כל עוד המדינה היא לא מדינת כל-אזרחיה, כל זמן שאין בינינו משהו משותף – שהוא האזרחות, כל עוד ישראל היא מדינה יהודית-ציונית, מדינתו של העם היהודי בלבד.

עדיין אינה מוכנה לקבל את האפשרות הזו. החלוקה של שתי מדינות לשני העמים היא הכרחית. אם הפתרון הזה לא יתממש – חוששני שלא יהיה שלום, ואני צופה שבעתיד הקרוב כולנו ניאלץ להילחם – כל אלה שמאמינים באמת ובתמים שאנו בני אדם שווים, יהודים וערבים. כולנו נצטרך להילחם בדור הבא נגד משטר האפרטהייד שיהיה ממוסד במדינת ישראל, ובו הפלסטינים יהיו ה"שחורים" של ישראל. הערבים בישראל יהיו הצבעונים של המדינה, והיהודים יהיו האדונים של הארץ הזאת, שכמובן לא יעניקו שוויון לערביי ישראל, ובוודאי שלא לפלסטינים בשטחים. זהו עתיד עגום מאוד, אך, לצערי, הוא סביר. אנו נצטרך להילחם נגד עתיד כזה ונגד משטר מסוג זה. אולי נצטרך להילחם למען מדינה דו־לאומית, כמוצא יחיד ממצב של הפרדה, כי רק במדינה כזו יתאפשר שוויון לכולם.

שמדינה פלסטינית לצד מדינת ישראל תוביל בסופו של דבר גם לשוויון זכויות בתוך מדינת ישראל, מתוך אמונה כי הסכסוך הוא גורם שמעכב את השוויון. מחד גיסא, איני רוצה לסתור אמירה זו. הסכסוך אכן מהווה גורם המעכב את השוויון, מאחר שהוא נותן צידוקים ביטחוניים לשלטונות המדינה לטעון שמכיוון שערביי ישראל אינם משרתים בצבא, הם אינם נאמנים. מאידך גיסא, אני באמת פסימי מאוד לגבי העתיד, בעיקר מפני שאיני בטוח שעוד בימי חיי אראה שלום אמתי בין הפלסטינים לבין מדינת ישראל. פסימיות זאת אינה קשורה לשלטון הליכוד בלבד, אלא גם לשלטון מפלגת העבודה, ובמיוחד עם אהוד ברק בראשה. איני בטוח כלל שנגיע לשלום, כי השלום שהחברה הישראלית מדברת עליו היום אינו מהווה בסיס מינימלי לאפשרות של דו־קיום שוויוני עם הפלסטינים, שלום שביטוייו יהיה מדינה פלסטינית בגדה המערבית ובעזה. מפלגת העבודה

זוהי אינה דרישה אולטימטיבית, זוהי דרישה בסיסית. בישראל, אם אני דורש שוויון אני נחשב קיצוני, בית המשפט הגבוה לצדק קבע ב־1985, בדיון על הרשימה המתקדמת, שרשימה ערבית שתוצא לרוץ לבחירות לכנסת לפי תיקון חוק הבחירות, והיא אינה מכירה במדינה כמדינתו של העם היהודי, לא תוכל לרוץ לכנסת. כלומר, תיקון זה של חוק הבחירות מוציא מחוץ לחוק אנשים הרוצים להיות דווקא שומרי חוק, ורוצים להיות חלק מהמדינה. התיקון מגדיר אותם כקיצונים רק בשל רצונם להיות שווים.

ברצוני לסיים בכמה הרהורים לגבי העתיד: הערבים בישראל תמיד תמכו בשלום והאמינו

* ראו ע"ב 1/65 י"ד דור נ. י"ד ועדת הבחירות המרכזית, פ"ד (3) 365.

להיות אזרח ערבי במדינה יהודית ודמוקרטית - האומנם?

ח'אלד אבו עסבה

הזה מסמל משהו והוא בעל קונוטציה מסוימת. מאחוריו עומדות משמעויות כבדות משקל המכוונות את ההתייחסות לערבים. סלמאן נאטור (ראו עמ' 56) דיבר על הנושא הסימבולי של ההמנון והדגל, ולדעתי

מאמרה של האלה אספניולי חזן, עמ' 58). גם אני אינני מסכים לתוכנה של הכותרת, מאחר שעלי לדבר על השאלה – כיצד מרגיש לא־יהודי במדינה יהודית, ובשאלה זו אני מוגדר על דרך השלילה – לא־יהודי. ההגדרה הזו מלווה אותי מאז שהתחלתי לעסוק במחקר. המושג

פתח בהתייחסות לכותרת: "להיות אזרח ערבי במדינה יהודית ודמוקרטית?" האלה אספניולי חזן דרשה שיתוסף לכותרת סימן שאלה (ראו ■ ח'אלד אבו עסבה, מכון ברוקדייל, ירושלים

הסימבוליקה באה לידי ביטוי גם הלכה למעשה. הסמלים הללו משודרים לא רק לאליטה, לקבוצת המשכילים ולאינטלקטואלים באוכלוסייה הערבית, אלא לכל הציבור הערבי שצופה בטלוויזיה, שומע רדיו וקורא עיתונים, ומבין שחבר כנסת ערבי אינו שווה-מעמד לחבר כנסת יהודי. במקרה הטוב ביותר הוא יכול להיות גוש חוסם וגם אז טוענים כלפיו שהממשלה נשענת על קולות של ערבים.

אם אנו שמים לב לדקויות הללו, ולא ממעיטים בערכן, אנו מגלים שגם כאשר אזרח ערבי נמצא בתוך הממסד הממלכתי, כמו הכנסת, הוא אינו מקבל יחס שוויוני, ולמעשה נמצא מחוץ לגדר, ועושים לו טובה שהוא נמצא בכנסת. אז על איזה אזרחות אנו מדברים? האם זכות הבחירה ניתנת אכן במידה שווה לכל אזרחי המדינה הלכה למעשה?

לפני זמן-מה נפגשנו, קבוצת אנשים, עם אישיות בכירה מהממשלה הנוכחית, שחפצה להיפגש עם אינטלקטואלים ערבים ולשמוע מהם על הלכי הרוח השוררים בחברה הערבית בישראל. בדומה למפגשים אחרים מסוג זה, הבכיר ניסה להרביץ בנו מוסר וללמדנו כיצד להיות אזרחים טובים יותר, ולבסוף פנה אלינו, ספק בצחוק, ספק ברצינות ושאל אותנו מדוע אנו מתלוננים כלפי הממשלה הנוכחית, לאחר שהצבענו עבור שמעון פרס. גם אם הדברים נאמרו בצחוק, הרי שלטעמי הבריחה אינה במקומה. האם אני, בתור אזרח פרטי, או כקולקטיב, מחויב להצביע באופן שווה עבור שני המחנות? האם אני צריך להצביע בצורה דיפרנציאלית בין המפלגות על מנת שאקבל את הזכויות האזרחיות שלי? הרי הדבר אינו מתקבל על הדעת בחברה אזרחית נורמלית. והשאלה המעניינת יותר היא, האם באמת כך מתייחסים הפוליטיקאים בישראל גם לקבוצות אחרות בחברה הישראלית? מובן, שהתשובה לכך היא שלילית. לא נותר לי אלא לקבוע שהתייחסות זו מקורה בתפיסת

האוכלוסייה הערבית כאוכלוסייה, שעליה מוטלות חובות בלבד.

הבאתי את הדוגמא הזו רק כדי להבהיר את התחושות הפנימיות הקיימות בקרב הציבור הערבי. לפני זמן קצר סיפר לי חבר על בעיה אישית שלו, וכשניסיתי להציע פתרונות, הוא השיב לי שלא אצליח לעזור לו מאחר שאינני מצוי בסיטואציה דומה. אין שום אדם, שאינו ערבי, שיכול להרגיש כיצד חש ערבי כלפי המוסדות הממלכתיים במדינה.

אם לא יתרחש שינוי בגישתו של משרד החינוך לכיוון שוויוני יותר, הרי שתביעת האוכלוסייה הערבית לאוטונומיה חינוכית ותרבותית תתחזק, ולבסוף גם תמומש, גם אם באופן לא פורמלי.

אינני טוען שהרוב היהודי במדינה נכון בקהות חושים כלפי האוכלוסייה הערבית, אלא שקיימים בקרבו חוסר מודעות וידע כלפינו. לרוב, נתפסת בעיניו האוכלוסייה הערבית בצורה שלילית, המבוססת על דעות קדומות, ונתמכת על ידי המוסדות הממלכתיים. האוכלוסייה הערבית נתפסת כאוכלוסיית מיעוט, לא רק מהבחינה הדמוגרפית, אלא גם מהבחינה החברתית, התרבותית והפוליטית. לפני זמן-מה נשאתי הרצאה בפני סטודנטים באחת המכללות בנושא "מערכת החינוך הערבית". הופתעתי לגלות שחלק גדול מהסטודנטים אינם יודעים כי מערכת החינוך הערבית פועלת כחלק ממערכת החינוך הישראלית. עובדה זו מלמדת על מידת הידע הקיים באוכלוסייה היהודית על אודות האוכלוסייה הערבית.

אני טוען, שהציבור היהודי בישראל אינו מכיר מספיק את הציבור הערבי בישראל. לא רק שאינו יודע את שפתו, אלא גם אינו מכיר את התהליכים החברתיים, התרבותיים, הכלכליים והפוליטיים המתרחשים בקרב ציבור זה. עובדה זו גורמת בהכרח לניכור מצד האוכלוסייה הערבית לא רק כלפי הציבור היהודי, אלא גם כלפי המדינה בכלל. הדבר בא לידי ביטוי, למשל, ביחס כלפי מוסד המשטרה, האמור לאכוף את החוק. כערבי, ללא תלות ברמת ההשכלה והרקע, אתה מקבל מהמערכת את התחושה שהמוביליות החברתית שלך מוגבלת רק לקסטה שאתה משתייך אליה. כערבי, אינך יכול להשתתף במשחק המוביליות בתוך החברה בכללותה ותוכל רק לשרת את הציבור שלך.

מתוך עיון במחקרים רבים ובנתונים סטטיסטיים אני מגלה שהאוכלוסייה הערבית מצויה בשוליים – בתחומים החיוביים חברה לרוב מצויים באחוזים הנמוכים ביותר, ובתחומים השליליים – באחוזים גבוהים. תופעות העוני, הפשיעה, הסמים ואחרות מחריפות בתוך היישובים הערביים. שמו של היישוב טייבה, לדוגמא, נקשר בעבר לחינוך ולהשכלה. היום, למרבה הצער, למרות ההשכלה הגבוהה בקרב תושבי היישוב הזה, טייבה מתאפיינת דווקא בפשיעה, ב אלימות, בגניבת מכוניות, בפריצות ועוד. טייבה הפכה, כמו כפרים ערביים אחרים, מיישוב קטן, שמנה כ-4,000 איש עם קום המדינה, ליישוב של 25,000 תושבים. אך פרנסי היישוב ואנשי הממשל לא דאגו ללוות התפתחות זו ולא ערכו תכנון אסטרטגי לגבי העתיד ולגבי חינוך בני הנוער במקום. לכן, אין זה מפתיע, שהמצב ביישובים הערביים, הנחשפים לחברה ולתרבות מזיקים, מתדרדר.

שיעור הנשירה במערכת-החינוך הערבית הוא בין 40% ל-60%. במצב כזה איזה עתיד ניתן לצפות לאוכלוסייה? הפערים הגדלים והולכים

מיקוד שליטה חיצוני – הניסיון להשליך כל כישלון על גורמים חיצוניים. באחרונה, נמנעת המנהיגות המקומית מלנקוט עמדה כזו, ומכאן גם נובעת תביעתה להעצמה ונכונותה לשאת באחריות כלפי הקהילה.

לבסוף, ברצוני להתייחס למערכת החינוך, בהיותי קרוב אליה. אם לא יתרחש שינוי בגישתו של משרד החינוך לכיוון שוויוני יותר, הרי שתביעת האוכלוסייה הערבית לאוטונומיה חינוכית ותרבותית תתחזק, ולבסוף גם תמומש, גם אם באופן לא פורמלי.

מחשבים שנשלחו ליישוב ערבי-בדואי בנגב, אך אז התברר שאין בבתי הספר ביישוב חשמל על מנת להפעילם. זהו מצב פרדוקסלי לכל הדעות.

מהו הפתרון המסתמן בכל זאת? אין ספק שהאוכלוסייה הערבית עברה כברת דרך ארוכה מבחינת תהליך הסוציאליזציה ותפיסת עצמה. זאת אינה עוד אוכלוסייה כפרית פשוטה, אלא אוכלוסייה כפרית שעברה עיור. בתוך היישובים הערביים מתפתחת מנהיגות, המנסה לקחת יוזמה לפיתוח היישובים. התכונה הגרועה ביותר של מיעוט היא מה שנקרא בפסיכולוגיה –

בין שתי האוכלוסיות במדינה אינם מפתיעים. אוכלוסייה חזקה יותר מצליחה לנצל את המשאבים טוב יותר מאשר האוכלוסייה החלשה, ולכן, סביר להניח שהפער רק יגדל וילך עם השנים.

אם לא ייעשה דבר באשר לקידום השוויון בין שתי האוכלוסיות, אזי העתיד יראה קודר מאוד. הטכנולוגיה, אשר נכנסת לתוך מערכת החינוך הישראלית היום, היא עדיין בצעדיה הראשוניים בבתי הספר הערביים, ואין אני יודע אם היא תצליח להיקלט בהם. שמעתי על

להיות אזרחים ערבים בישראל

אלוף הראבן

להתקיים ביחסים בין יהודים לערבים בישראל. אולם, החוק איננו חל אך ורק על היחסים בין בני קבוצות שונות. הוא חל גם על היחסים היומיומיים, המתנהלים בתוך כל קבוצה. לכן, שאלת יסוד, שאזרחים ערבים חייבים לשאול היא: כיצד נדאג לכבוד האדם הערבי ביחסים שבינינו לבין היהודים? אך גם כיצד נדאג שכבוד האדם, באשר הוא אדם, כחוק יסוד במדינה, יהיה גם חלק מההתנהגות היומיומית בינינו לבין עצמנו – למשל בין מבוגרים לילדים, בין מורים לתלמידים ובין גברים לנשים. נראה לי שניצבת כאן שאלה לא קלה. האם אנחנו אזרחים במשך כל שעות היממה, בכל מקום ובכל מערכת יחסים? או שאנו תובעים הגנה

האדם וחירותו, חוק הקובע, שכל אדם זכאי להגנה על כבודו באשר הוא אדם. כלומר, אדם זכאי לכך שיכבדו אותו – שיתייחסו בכבוד לעצם קיומו וייחודו האנושי – לא רק בשל תפקידו, או בשל שיוכו לקבוצה זו או אחרת, אלא קודם מעצם היותו אדם. היגד זה ודאי שנוגע גם לאדם הערבי בישראל.

לפיכך, משמעותו הראשונה של המושג להיות אזרח ערבי בישראל היא זכאותו, מתוקף החוק, לכבוד ולהגנה עליו – הגנה מפני השפלה. ומהי השפלה? כל התייחסות הפוגעת בכבוד האדם, הממעיטה מייחודו, או אף המתעלמת ממנו. כבוד האדם הוא, אם כן, הכלל הראשון החייב

החברה הישראלית עתירת שסעים ומתחים: בין גברים לנשים, מבוגרים לילדים, דתיים לחילונים, מזרחים למערבים, עולים לילידי הארץ ובין יהודים לערבים. סדר הזכרת הנושאים איננו מהווה דירוג של חומרתם, שכן בכל אחת ממערכות יחסים אלה קיים צד פוגע ונפגע. רוב הישראלים מתעלמים מכך, שלבני כל הקבוצות הללו משותפים שני יסודות: יסוד האדם ויסוד האזרח. יסוד האדם זכה למעמד מיוחד בישראל מאז חקיקתו ב-1992 של חוק יסוד: כבוד

אלוף הראבן, עמותת סיכוי, ירושלים

על כבודנו רק משיצאנו מהבית ומחיישוב שבו אנו גרים?

היסוד השני המשותף לכל הישראלים, יהודים וערבים, הוא היותנו אזרחים. אלא שבעיני רוב הישראלים, יהודים וערבים, המושג אזרח הוא פורמלי בעיקרו, ופירושו – אני בעל תעודת זהות. רוב הישראלים לא תופסים שלהיות אזרח זוהי העצמה – Empowerment – למכלול עשיר של זכויות וחובות אזרח, שכל אחד ואחת מאתנו יכולים ליישם יומיום. זכויות וחובות אלה הן שלנו, ואינן מענק חסד של השלטונות.

לפיכך, להיות אזרח ערבי משמעותו, קודם כל, להיות מודע למכלול העשיר של זכויות וחובות אזרח, ולהיות מיומן ביישומן יומיום. מבחינה זאת אין הבדל בין המשמעות של להיות אזרח ערבי ולהיות אזרח יהודי. השאלה המעשית ליהודים וערבים היא: כיצד ילמד האדם הישראלי להיות אזרח אפקטיבי? אזרח בקי וגאה במכלול זכויותיו וחובותיו, ומיומן ביישומן? ועדת קרמניצר, שמינה שר החינוך לפני שנתיים, קבעה תכנית חינוך ששמה "להיות אזרחים" – והיא מתארת את החינוך בתחום זה כתהליך מתמשך מגן ילדים ועד כיתה י"ב.

תכנית זו נמצאת עתה בראשית יישומה, וכבר בשלב זה ניתן לאבחן לפחות שתי אוכלוסיות יעד, שלגביהן מתעוררת סוגיה קשה במיוחד. האחת – בתי הספר הדתיים, והשנייה – בתי הספר הערביים. בבתי הספר הערביים הסוגיה קשה במיוחד, בעיקר בהקשר מעמדם של הערבים בישראל כמיעוט מקופח בתחומים רבים. והשאלה המתעוררת היא כיצד לחנך בני נוער ערבים לערכים שביסודם שוויון אזרחי, כאשר הלכה למעשה שוויון זה איננו מתקיים בתחומים רבים? ושנית, כיצד לחנך בני נוער ערבים להיות אזרחים, כאשר גם בחברה הערבית המושג להיות אזרח עודנו מושג

מתהווה, שאין מאחוריו מסורת של דורות?

מאחר שיסוד האזרחות הוא שוויון אזרחי בין כל האזרחים, מבחנו של השוויון הלכה למעשה הוא לפחות בשלושה מישורים:

א. שוויון הזדמנויות, שמשמעותו היא כי לאזרח ערבי בישראל צריכה להיות הזדמנות שווה לזו של אזרח יהודי במציאת עבודה או בכל יוזמה של פעולה כלכלית או תרבותית.

משמעותו הראשונה של המושג להיות אזרח ערבי בישראל היא זכאותו, מתוקף החוק, לכבוד ולהגנה עליו – הגנה מפני השפלה.

ב. שוויון בהקצאת משאבים. לאזרחים הערבים זכות לקבל הקצאת משאבים מהמדינה בשיעור השווה לזה שמקבלים אזרחים יהודים. אחד הפערים הגדולים בתחום הקצאת המשאבים – קצבאות ילדים – נסגר סופית השנה וגם הפער בתחום הקצאת המשאבים לרשויות המקומיות הצטמצם בשיעור ניכר בשנים האחרונות, אולם בתחומים אחרים עדיין קיימים פערים, שהכרח להילחם על סגירתם. וכאן שוב צריכה לבוא לביטוי המיומנות האזרחית. כלומר, התביעות לשוויון הזדמנויות אינן תביעות למעשה חסד מצד המדינה או מוסד מטעמה, אלא תביעות שיסודן בזכותו של כל אזרח, והפרתן היא בבחינת פגיעה עמוקה ביסודות הערכיים והחוקיים של המדינה.

ג. להיות אזרח – משמעותו, גם לגבי אזרח ערבי, אינה רק לתבוע את מילוי הזכויות, אלא גם למלא את חובות האזרח, שהראשונה שביניהן היא כיבוד החוק. לאזרחים ערבים, ולא רק להם, יש ודאי ביקורת קשה על המדינה ועל דרכי תפקודה בתחומים שונים. ביקורת זו

ודאי מוצדקת במקרים רבים, וזכותם של אזרחים להשמיעה, אם כיחידים ואם כקבוצה, אך מוצדקת ככל שתהיה, אסור שתיהפך לתירוץ שלא לכבד את החוק.

פעמים רבות אנו שומעים את הביטויים "נאמנים למדינה" או "לא נאמנים למדינה", בהתייחסות בוחנת כלפי ערבים אזרחי ישראל, ובהקשר הזה אני נזכר בהיגד של איש רוח אנגלי, שאמר: "פטריוטיזם הוא מפלטו של הנבל". מבחן האזרח במדינה דמוקרטית איננו במה שהוא מרגיש או לא מרגיש כלפי המדינה, אלא בהתנהגותו: האם הוא שומר חוק או עובר עליו. בתי הסוהר בישראל מלאים בעבריינים יהודים, המעידים על עצמם בלהט שהם נאמנים למדינה. זאת, בלי שיעלו על הדעת, שהפגיעה בחוק על ידם היא גם פגיעה במדינה, שעצם קיומה מושתת על החוק.

להיות אזרח – משמעותו, גם לגבי אזרח ערבי, אינה רק לתבוע את מילוי הזכויות, אלא גם למלא את חובות האזרח שהראשונה שביניהן היא כיבוד החוק.

נושא חובות האזרח בהכרח מתקשר לשאלה הקשה של השירות הצבאי. האזרחים הערבים ברובם אינם משרתים בצבא, מאחר שמערכת הביטחון מעדיפה שלא לקרוא להם לשירות צבאי. לכן, הם אינם עוברים על החוק, אף שקרוב לוודאי שמצב זה נוח לרובם. ישנו אינטרס משותף של צה"ל ושל אזרחים ערבים, להימנע מהדילמה הקשה שעלול החייל הערבי בצה"ל להיחשף לה בעמדו מול אוכלוסיות וצבאות ערביים. עם זאת, כתוצאה מאי קריאתם של אזרחים ערבים לשירות צבאי נוצר אי-שוויון עמוק בחברה הישראלית בין

וערבים, הם שווי זכויות הלכה למעשה? או שמא מדינה שבה רוב יהודי מקפח ומשפיל את האזרחים בני המיעוט?

מדינה יהודית, שבה הרוב היהודי מקפח את בני המיעוט, ומפלה אותם לרעה, היא מדינה החוזרת על דפוסי היחסים בגולה שמהם ביקשנו להשתחרר, בהיפוך תפקידים. מדינה יהודית, הפועלת בדרך זו, מתכחשת לערכים המצויים במורשתה זה 4,000 שנה. העיקרון המקראי הקדום "משפט אחד יהיה לכם – לגר ולתושב" – משמעותו שוויון בחוק, לרוב ולמיעוט, והוא קדם לדמוקרטיה באתונה, אשר התקיימה על גבם של עבדים, שהיוו כמחצית מהאוכלוסייה. גם האזכור החוזר ונשנה "כי גרים הייתם בארץ מצרים", משמעותו – לא יצאתם לחופש מארץ מצרים על מנת לדכא אחרים בארצכם כפי שדיכאו אתכם בארץ גלותכם.

מכל אלה עולה המסקנה המסכמת: ב־50 השנה הראשונות למדינה היו משימות הקמת המדינה ומוסדותיה והדאגה לביטחונה בראש סדר העדיפויות של מנהיגיה. ב־50 השנה הבאות הקדימות הראשונה לאזרחי המדינה – יהודים וערבים גם יחד – צריכה להיות קידומה של ישראל כחברה אזרחית. זה לצד זה יוכלו להיות היהודי, הגאה בשפתו ובמורשתו, והערבי, הגאה בשפתו ובמורשתו שלו. ויחד יוכלו יהודים וערבים להיות גאים בהיותם אזרחים.

הגדרתה של מדינה, כל מדינה, כמדינה של לאום מסוים לבין הקביעה שכל אזרחיה הם שווי זכויות. צרפת היא "רפובליק פרנסיז" כלומר הרפובליקה הצרפתית, שעה שיש בה מיעוטים שונים שאינם צרפתים; פינלנד משמעותה ארץ הפינים, למרות שחי בה מיעוט שבדי ניכר, וכן הלאה. לפיכך, הגדרתה הנכונה של ישראל היא מדינת העם היהודי וכל־אזרחיה. כלומר, אין היא רק מדינת היהודים, אלא גם מדינה השייכת לכל אזרחיה. לפני שלוש שנים נשאל ראש הממשלה לשעבר, יצחק רבין ז"ל, בראיון לעיתון אל סינארה, האם ישראל היא מדינת כל־אזרחיה, והשיב על כך ללא היסוס: "כן". לאחר מכן שאלנו את ראש לשכתו, איתן הבר, אם אמנם ראש הממשלה מאשר את הדברים שפרסם העיתון, וקיבלנו על כך אישור בכתב.

נושא זה מביא אותי לנקודה האחרונה – והיא מעמדם של אזרחים ערבים במדינה ישראל מנקודת ראותו של אזרח יהודי. כיהודי, הקמת מדינת ישראל לאחר קרוב לאלפיים שנה, היא עבורי ביטוי לשחרור היהודים ממעמד של מיעוט נרדף ומושפל ברוב ארצות הגלות. במלים אחרות: יצאנו ממצב של גלות על מנת לשים קץ ליחסים משפילים בין רוב למיעוט, שבהם היינו הקורבן. אבל עם השחרור ממצב של מיעוט והמעבר למצב של רוב במדינה ריבונית עולה המבחן הקריטי של מדינה יהודית: האם זו מדינה שבה כל אזרחיה, יהודים

אזרחים, החייבים להקדיש שנים מספר בחייהם לשירות צבאי, לאזרחים, הפטורים מחובה זו. שאלה זו נוגעת כיום לא רק לאזרחים הערבים, אלא גם לאזרחים יהודים, שקרוב ל־20% מהם פטורים מחובת השירות הצבאי. ובסך הכל – כשליש מכל שנתון בישראל אינו נקרא לשירות צבאי סדיר. זהו מצב של אי־שוויון בחובות, שאסור להשלים עמו.

הפתרון המתבקש הוא כינון שירות אזרחי, שבו אזרח – יהודי או ערבי – ישרת לפרק זמן של שנתיים עד שלוש שנים, כחלופה לשירות הצבאי. האפשרות לשירות אזרחי קיימת כיום רק לגבי נשים, ויש כבר נשים ערביות שתבעו והשיגו את זכותן לשרת בו. אם אמנם המדינה מתקדמת לקראת שלום עם שכניה בשנים הבאות, הכרח הוא לכולנו – יהודים וערבים – להעמיד על הפרק את נושא השירות האזרחי. הנושא מצוי כבר על סדר היום הפוליטי, בהצעת חקיקה שהעלו חברי כנסת.

שאלה אחרת, המועלית מדי פעם על ידי אזרחים ערבים היא כיצד ניתן להיות אזרחים שווי זכויות במדינה המגדירה עצמה כמדינה יהודית או כמדינת העם היהודי? ויש אף המרחיקים לכת ותובעים בשם השוויון האזרחי את ביטול הגדרתה של המדינה כמדינת העם היהודי.

התשובה לכך היא שאין בהכרח סתירה בין

מדינת ישראל כמדינת כל-אזרחיה

סלמאן נאטור

כשהייתי תלמיד בבית ספר יסודי אהבתי מאוד את חגיגות יום העצמאות בכל שנה, שכן בבית הספר נפסקו הלימודים הסדירים למשך שלושה-ארבעה שבועות כדי להתכונן למסיבה הגדולה. היה לנו "כיף", כי לא למדנו ולא נתבקשנו להכין שיעורי בית אלא עסקנו בניקוי ובקישוט חצר בית הספר בדגלי המדינה, בדגלונים של יחידות צה"ל ובתמונות של מנהיגי המדינה.

לקראת החגיגות התארגנה מקהלה ודקלמנו שירי מולדת לתפארת המדינה. שיננו את מארש תנועת הצופים והכנו תכנית אמנותית. ואני, שהייתי ידוע כמשורר של בית הספר, נתבקשתי בכל שנה לכתוב שיר לכבוד האירוע ולקרוא אותו במסיבה הגדולה. אהבתי את ההופעה בפני התלמידים וההורים, שמחאו לי כף.

את השירים הייתי מוסר למורה שלי לערבית, שהיה קורא אותם, מתקנם, מעבדם, ולמעשה כותב אותם מחדש. שנים מאוחר יותר הגיע המורה לביתי וביקש ממני את השירים שתיקן לי בבית הספר היסודי. הוא היה שרוי בדיכאון משום שהשב"כ טען שהוא קורא בפני תלמידים שירים לאומניים, ובשל כך החליטו במשרד החינוך לגרשו מהכפר. הוא רצה להוכיח באמצעות השירים הישנים, שלא חינוך ללאומנות ערבית, אלא רק סייע בכתובת שירים ליום העצמאות. מאז אותו אירוע, שבו

סלמאן נאטור, סופר

נוכחתי לדעת שהשירים שלי עוברים לשב"כ, כתעודת יושר למורה שלי, החלטתי לחדול לגמרי מכתובת שירה.

נולדתי בשנת 1949 ועברתי את כל תהליכי כור ההיתוך שישיראלי צריך לעבור ואת תהליך העיבוד של האדם במדינה: למדתי בבית ספר יהודי-ערבי, באוניברסיטה העברית בירושלים ואפילו הכריחו אותי לשרת בצבא. אני שולט היטב בשפה העברית, צופה בטלוויזיה הישראלית, שומע רדיו ישראלי ויש לי הרבה חברים ועמיתים יהודים. על בשרי חוויתי את כל התהליך שאדם צריך לעבור כדי להיות ישראלי.

האם אני יכול להיות ישראלי אפילו ארצה בכך? אני מנסה לפתח הזדהות עם הקולקטיב והמסגרת, אבל ברגע שהישראלים קבעו שמדינת ישראל היא מדינת העם היהודי, הם מראש הוציאו אותי ממנה. עצם ההגדרה של מדינת היהודים יוצרת לגבי איום בטרנספר ופולטת אותי מתוכה.

גם כפי שהיא, יש לי בעיה עם עצם ההגדרה של המדינה, המתבטאת בסמלים. אי אפשר לצפות ממני לפתח יחס כמו שיש ליהודים להמנון "התקווה". המנון זה לא אומר לי דבר. גם דגל המדינה הוא בשבילי רק חתיכת בד עם צבע, שאינה מעוררת בי שום רגש.

למדינה ולפוליטיקה שלה יש מאפיין מיסטי

וקדוש. אני אינני מיסטיקן, ואם הייתי חי במדינה פלסטינית, לא הייתי הופך אותה לקדושה. בשבילי מדינה היא לא דבר קדוש, היא רק כלי שנועד לשרת אותי, מנגנון שמאפשר לי להתקיים. אני לא מוכן למות בשביל מדינה כלשהי, למענה, ולכן, קשה לי לחיות במדינה שמחייבת אותי להקריב את חיי למענה. אני רואה בכך סתירה מוסרית הגובלת אפילו בפשע. אני מתנגד לגיוסם של הלא-יהודים לצה"ל, לא רק מפני שהצבא של ישראל נלחם בערבים, אלא משום ששירות בצה"ל של אדם שאינו יהודי הוא עושק וכפייה, ההופך אותו לשכיר חרב במדינה.

קשה לצד הישראלי, כולל הצד הליברלי המתקדם שבו, לנסות ולבנות אתנו מערכת יחסים נורמלית במצב שאינו נורמלי. על מנת לנרמל את היחסים יש תחילה לנרמל את המצב הקיים. קל לנו יותר ליצור קשרים בינינו מחוץ למדינה, בחו"ל, היכן שאנו שווים, אבל בתוך המדינה אנו חיים בסתירה.

שאיפותיי האישיות מתמצות ברצון לחיות בכבוד, לעבוד, להתפרנס, לחיות בשלום ולהיות אדם חופשי. לדעתי, הערבים קיימו את חובותיהם האזרחיות למדינה, אך לא קיבלו את זכויותיהם בתמורה. אני רואתי וחוויתי את המצב הטרגי של המפגש הצבאי בין ישראל לבין העולם הערבי. לאחר מלחמת לבנון גילינו שמוצאנו משם, ושמשפחתנו גרה בלבנון. אבא שלי נסע לחפש את החמולה שלו שם ומצא

כ־30,000 איש, ביניהם נוצרים, מוסלמים ודרוזים ממשפחת דאוו. לאחר המלחמה, שנהרגו בה אנשים, כתבתי מכתב לשר הביטחון דאוו, שמעון פרס, וסיפרתי לו שגיליתי את משפחתי בלבנון, ומאחר שאנו משרתים בצבא והקרבתנו כ־250 צעירים מקרב העדה הדרוזית למען המדינה, אני מבקש ממנו שידאג להביא את קרוביי למקום בטוח, רחוק מהמלחמה, לדאליית אל כרמל. ביקשתי שיעניק להם, לפי חוק השבות, את כל הזכויות כמו לעולים חדשים: מכונית, משכנתא ודירה. פרס ענה לי בשני משפטים, הוא כתב לי: "קיבלתי את מכתבך וקראתי אותו בעיון רב". גם אני, עד היום, קורא את תשובתו בעיון רב.

הדו־שיח היהודי-ערבי מתאפיין בהאשמות הדדיות. בהעדר דיאלוג אמיתי, פתוח וכן על העבר, כדי "לנקות את השולחן", תמיד תהיה השלכה של העבר על העתיד. בהיסטוריה קצרה, הגדושה במלחמות, תמיד יימצאו אשמים, פושעים אבל גם צדיקים. השאלה היא כיצד להתייחס אל ההיסטוריה? אסור להתעלם ממנה, אסור להעלימה ובוודאי לא לזיפה. יש לפרוש את מהלכיה כדי ללמוד ממנה ולהגיע לצדק היסטורי.

עמים הנושאים על גבם עוול היסטורי, שהם גרמו או שנגרם להם, ייפתחו נורמות התנהגות על בסיס אותו עוול על מנת להצדיק עוול חדש, ואז אין קץ להפרות המוסריות הנעשות על ידיהם. זה לא יביא למצב של שלום היסטורי. אולי תושג רגיעה זמנית, אך לא יתקיים שלום צודק ובר־קיימא. ברמה האישית והאינדיווידואלית, כאשר אנו נפגשים, ערבים ויהודים, במסגרת דיאלוג, איננו נדרשים להציג

כתבי אישום האחד נגד האחר, אלא משתדלים לצייר את התמונה הקיימת בשטח כדי למצוא אלטרנטיבה טובה יותר, מתוך רצון הדדי להגיע למערכת חיים תקינה ונורמלית.

אנו לא מעוניינים לעורר רחמים או לגרום למישהו להרגיש אשם, אלא פשוט לומר את הדברים כפשוטם ולהציג את הבעיה כבעיה ערבית-יהודית ולא כבעיה ערבית בלבד. במובן מסוים כבעיה ישראלית. השאיפה שלנו להגדיר את מדינת ישראל כמדינת כל-אזרחיה צריכה להיות בעיקר התביעה של הציבור היהודי בישראל, אם הוא רוצה מדינה דמוקרטית.

וודאי שצריך גם לוותר, העם הפלסטיני הרי ויתר. כשיהיה שלום בין מדינת ישראל לבין המדינה הפלסטינית שתקום, הוא יוותר על חצי מהמדינה לטובת היהודים. העם הפלסטיני ויתר, על מה מוותרת ישראל תמורת השלום? על הגדה המערבית, על מזרח ירושלים, על רמת הגולן ודרום לבנון? אבל אלה אינם שטחים ששייכים לה, ולפני 30 שנה היא היתה צריכה לסגת מהם, אולם ממשיכה להחזיק בהם כדי לסחוט ויתורים נוספים מהערבים. אם ממשלת ישראל סבורה שעל ידי סחטנות תגיע לשלום עם הערבים, אוי לנו מהשלום הזה.

לדעתי, צריך להבהיר את כל הסוגיות המשותפות בינינו ולכן חשוב לקיים דו־שיח, כמו זה המתקיים בכינוס זה.

פעם הוגדרתי כ"יהודי האחרון במדינה". זה קרה לי בדרך לבית שאן, ראיתי אדם מבוגר שהרים את היד, וביקש שיעצרו לו טרמפ. במכונית הוא הודה לי מאוד, וסיפר שכבר

שעתיים ניסה לעצור מכונית, ואף אחד לא עצר לו. "אתה באמת יהודי טוב", הוא אמר לי, "אתה היהודי האחרון במדינה". אמרתי תודה רבה, לא רציתי לאכזב אותו, אבל ניסיתי לשכנע אותו שיש עוד כמה יהודים טובים במדינה הזאת.

השסע הלאומי בישראל בין יהודים לערבים גדול הרבה יותר, ואינו דומה לשסע שבין נשים לגברים. השסע הלאומי מפריד טוטלית בין שתי קבוצות, הן על בסיס דתי והן על בסיס אתני-לאומי, שהרי בין חילונים לדתיים קיים מצע משותף וכך גם לגבי אשכנזים ומזרחים – הם כולם שייכים לעם היהודי ולכולם שייכת מדינת ישראל. אפילו האפליה שהיתה נהוגה פעם נגד המזרחים בארץ נעלמת והולכת, אך זו הקיימת נגד הערבים לא תוכל להיעלם כל עוד המדינה מוגדרת כמדינתו של העם היהודי. מי שאינו שייך לעם היהודי לא יכול לזכות בשוויון מלא במדינה הזאת. אני רוצה שוויון מלא, והוא לא יוכל להתקיים כל עוד המדינה לא תכיר בכך שהיא מדינת כל-אזרחיה. כמדינת העם היהודי היא אינה יכולה להעניק שוויון זכויות לאומיות לאזרחיה הערבים.

המדינה תוכל להיות מדינה דמוקרטית רק כאשר תהיה מדינת כל-אזרחיה, גם אם אופייה התרבותי יהיה יהודי, כי היהודים יישארו רוב במדינה, אלא אם כן הם יספחו את השטחים, ובכך תהפוך ישראל למדינת אפרטהייד. במדינת כל-אזרחיה יוכל האזרח לממש את מסכת זכויותיו האזרחיות והלאומיות. במצב הנוכחי, במדינה היהודית, אולי לא אתערב באופייה, אבל האם אוכל להיות בטוח שהמדינה לא תנסה לעצב את אופיו של העם שלי?

מדינה יהודית ודמוקרטית - האומנם?

האלה אספניולי חזן

כ

ותרת המאמרים בפרק זה היא "להיות אזרח ערבי במדינה יהודית ודמוקרטית?" סימן השאלה המוצב בסוף הכותרת אינו נמצא שם במקרה. אני הצעתי להוסיף, מאחר שאיני מקבלת את הקביעה "מדינה יהודית ודמוקרטית" כעובדה, ורואה סתירה בין שני המושגים. במדינת ישראל קיימת רק דמוקרטיה לכאורה, ואני חוויתי אותה על בשרי בחיפוש החודרני שנערך בתיקיי בשדה התעופה בן-גוריון. חברה יהודייה, שנסעה אתי, ושבתיקה לא נגעו, אמרה שהיא מתביישת להיות יהודייה במדינה. אירוע זה מדגים את הקושי של אזרחים ערבים במדינה.

לטענתי, ישנה סתירה בסיסית בין היות המדינה יהודית והיותה דמוקרטית, ולא ניתן ליישב סתירה זו. יש להבחין, תחילה, בין דמוקרטיה ליברלית לדמוקרטיה אתנית. המושג דמוקרטיה אתנית פירושו שלטון הרוב, והוא אינו משטר טוב ממשטרים אחרים, אפילו דיקטטוריים, בהם ניתן להשתמש בקרב על מנת לקפח קבוצות אחרות או לדכא את המיעוט. זו אינה דמוקרטיה אמיתית, לדעתי.

לפי התפיסה של דמוקרטיה ליברלית, לעומת זאת, המדינה היא דמוקרטית באמת, ואמורה לשרת את הפרט, לאפשר לו להיות את החיים

האלה אספניולי חזן, יושבת ראש ועדת המעקב לענייני החינוך הערבי במשרד החינוך

הטובים שלו, לממש את עצמו ולקבל את זכויות היסוד שלו. זוהי צורת משטר, המנסה ליישם ערכים הומניים, הכוללים שני עקרונות יסודיים: האחד, על אודותיו דיבר אלוף הראבן (ראו עמ' 53), הוא ראיית האדם כערך עליון, ללא קשר ללאום, לדת או לאמונה, להעניק לו זכויות בסיסיות, ולממש באמת את חוק כבוד האדם וחירותו. השני, הוא עקרון האוניברסליות, המדגיש את אחידותו של הגזע האנושי, ולא את עליונותה של קבוצה אחת על רעותה. עיקרון זה מעמיד את כל בני האדם בדרגה זהה.

לטענתי, ישנה סתירה בסיסית בין היות המדינה יהודית והיותה דמוקרטית, ולא ניתן ליישב סתירה זו.

קשה ליישם שני עקרונות אלה במדינה המגדירה את עצמה כמדינה יהודית, והבעיה אף מחריפה כשמדובר גם במדינה ציונית. לדעתי, הקונפליקט בין מדינה יהודית למדינה דמוקרטית מחמיר בהשפעת התפיסה הציונית.

המדינה היהודית מעניקה עדיפות ליהודים ומתייחסת לערבים כאל אזרחים ממדרגה שנייה. הדגשת היהדות כערך אתני עומדת, לדעתי, בסתירה לערך הדמוקרטיה, מאחר שהיא שמה דגש על הלאומיות במקום על האוניברסליות. גם אנחנו, הערבים, לא צריכים להדגיש את הערכים

האתניים שלנו, אלא את הצד המשותף עם היהודים שיאפשר לנו להיות יחד. ערכים רבים של הציונות, המתבטאים בהתנחלויות, בהתיישבויות ובחוק השבות שוללים את מעמדי כאזרח שווה זכויות במדינה.

אני לא מאמינה שקיים שוויון הזדמנויות בארץ, שהרי אנו עדים למדיניות של אי-שוויון כרונית, שממנה סובלת האוכלוסייה הערבית בארץ. האפליה רק הולכת וגוברת, והפערים, במקום שייסגרו, מתרחבים, בעיקר בתחום החינוך. נקודה חשובה, התורמת לתפיסה מעוותת של ערבים, היא שהמדינה לא מכירה בנו כאזרחים שומרי חוק ונאמנים, אלא להפך. במקרים רבים של פיגועים הופכים הערבים לחשודים, ויש מהם המובלים לבית המעצר. זוהי תוצאה ברורה של יחס השליטה וחוסר האמון כלפיהם.

אחד הפתרונות העשויים לפתור את בעיות מערכת החינוך הערבית הוא להעניק לה אוטונומיה תרבותית, לתת לערבים להחליט מה ללמד ומה לא ללמד. כיום מלמדים בבתי הספר שלנו יותר על ההיסטוריה של העם היהודי מאשר על זו של העם הערבי. למעשה, מערכת החינוך תורמת לשליטה על העם הערבי בשל מחסור במשאבים וכן בשל מינויים פוליטיים בדרגות הגבוהות של יהודים בלבד. ואכן, ביקשנו אוטונומיה לחינוך הערבי ממשרד החינוך, אולם נתקלנו בסירוב מצד שרי החינוך, שהעידו בכך שוב על יחס השליטה והעליונות כלפיהם.

זכות לשוויון, או שאפשר להאמין באמת ובתמים באפשרות שהערבים יהיו אזרחים פעילים. הערבים יהיו אזרחים פעילים רק אם תשתנה הגדרת המדינה. המדינה תהיה מדינה לכל אזרחיה, ואינני מסכימה עם אלוף הראבן (ראו עמ' 53), שזו הצגה אולטימטיבית. חייבים לפעול כך אם אכן מעוניינים שהאזרחים הערבים יהיו חלק אינטגרלי מהמדינה, ישתתפו בתהליך קבלת ההחלטות בה ויהיו אזרחים פעילים ולא מנוכרים. רק בצורה זו, של שינוי הגדרת המדינה, ניתן יהיה להפוך את האזרחים הערבים לאזרחים שווים זכויות, שיוכלו להיות פעילים ולהשפיע על עיצוב החיים הציבוריים, וזוהי תכלית חשובה לכל משטר דמוקרטי: להביא למימוש עצמי של הפרט.

הנלמדים בבתי ספר יהודיים אינם מתאימים לעידן של שלום. התכנים הללו מחנכים לעליונות היהודי על הערבי ולקיבוע מצב של חוסר שוויון בין אזרח יהודי לערבי. הם מעודדים חשיבה, הנוגדת את עקרונות הדמוקרטיה. גם אי ההפרדה בין הדת למדינה בארץ היוותה מכשיר לכפייה דתית ולרציונליזציה של חוסר השוויון. מחקרים מראים שגם הנוער לא רואה את הדמוקרטיה והיהדות כמושגים משתלבים, ומעדיף את הצביון היהודי על זה הדמוקרטי.

לדעתי, קיימים שני פנים לקונפליקט זה. או שמגדירים את המדינה כמדינה יהודית, ואז הערבים הם אזרחים מדרגה שנייה ואין להם

מחקרים רבים גילו כי האוכלוסייה היהודית אינה תומכת ברעיון השוויון לערבים, מאחר שהיא רואה במדינה מדינת היהודים, ואינה מוכנה לתת זכויות שוות לערבים. על פי המחקרים, יותר מ-70% מהנוער היהודי לא מוכנים להעניק שוויון לערבים, ואף לא לשתתף בבחירות.

לטענתי, הנוער היהודי מקבל מסרים מהחינוך הפורמלי והלא-פורמלי של דה לגיטימציה לערבים בישראל, ולכך תורמים משרדי הממשלה, ובעיקר משרד החינוך, התרבות והספורט. בני הנוער מקבלים מסרים לפיהם הערבים הם אזרחים מדרגה שנייה, ואינם שווים להם. מחקרים מראים שהתכנים

סדנאות

אוניברסיטת בר-אילן – מרכז א.י.ל.ה. – בית הספר לחינוך

שם המציגה: ד"ר אביגיל ינון
יהדות ודמוקרטיה – מקיטוב לשילוב
תכנית חינוכית לפיתוח לאזרחות בונה במדינה יהודית-ציונית ודמוקרטית

רקע כללי

התרבות היהודית מהווה בסיס משותף ליהודים ליצירת משמעות לקיום המשותף. עם זאת, הערכים והתפיסות, העומדים בבסיס הדמוקרטיה הם התשתית ליצירת הסדרים מדיניים וחברתיים, המאפשרים לקבוצות בעלות השקפות שונות לחיות יחד תחת קורת גג אחת. קונפליקטים וסתירות בין שני מקורות אלה, היהדות והדמוקרטיה, עלולים ליצור פגיעה קשה. התמודדות עם הדילמות הללו חייבת להתחיל במערכת החינוך. מטרת התכנית היא לחזק את הזיקה בין יהדות לדמוקרטיה ולסייע למערכת החינוך לחנך לאזרחות בונה במדינה יהודית ודמוקרטית.

מטרות אופרטיביות

- הדגשת יחסי הגומלין בין יהדות לדמוקרטיה ופיתוח בסיס קוגניטיבי, רגשי וחברתי ליצירת סינתזה ביניהם.
- פיתוח מערכת חינוכית ומדיניות בית ספרית שבה התמודדות עם יהדות ודמוקרטיה תהווה יסוד מארגן של ההווה החינוכית הבית ספרית.
- פיתוח אקלים בית ספרי האמון על ערכים דמוקרטיים ויהודיים.
- פיתוח תכניות לימודים רב-תחומיות, תוך מיקוד הלמידה סביב יהדות ודמוקרטיה.
- פיתוח תכניות לשיעורי חינוך וחברה, העוסקות ביהדות ובדמוקרטיה.
- בניית תשתית לקיום דיאלוג מתמשך בין מחנכים, תלמידים והורים במערכת החינוך הממלכתית והממלכתית-דתית, שיקדם את ההבנה ההדדית ויחזק את הבסיס לחיים המשותפים במדינה. זאת, על ידי פיתוח תכניות משותפות לצמד בתי ספר – ממלכתיים וממלכתיים-דתיים וקיום פגישות ביניהם. התכניות יופעלו כתכניות חינוכיות פורמליות ובלתי פורמליות.

שלבי התכנית

שלב א:

עריכת מפגשים דו-שבועיים של צוותי ניהול ורכזים מבתי ספר תיכוניים בחינוך הממלכתי והממלכתי-דתי, לצורך דיון והתמודדות עם נושאים הקשורים למרקם העדין הקושר בין יהדות לדמוקרטיה.

שלב ב:

הפעלת תכניות לימודים ותכניות חינוכיות בבתי הספר אשר תעסוקנה בפיתוח אזרח בעל זהות יהודית, ציונית ודמוקרטית, תוך חיזוק הזיקה בין יהדות לדמוקרטיה והיכולת ליצור דיאלוג מגשר בין קבוצות קונפליקט בחברה הישראלית. התכניות תתבססנה על חוברות הדרכה לצוות החינוכי.

מתודות

הלמידה מתבססת על התנסויות, הרצאות, דיונים, למידה בחברותא וסימולציות, התמודדות עם דילמות אקטואליות תוך התייחסות לגישות שונות כלפי יהדות ודמוקרטיה, מדינה יהודית ודמוקרטית, יחסי דתיים-חילוניים וקבוצות קונפליקט בחברה הישראלית.

התכנית מיועדת למפקחים, למנהלים, לצוותים מובילים ולמורים.

אוניברסיטת בר-אילן – מרכז א.י.ל.ה. – בית הספר לחינוך

רחוב ספיר 1, קרית קרניצקי, רמת-גן 52000

טלפון: 03-5343368/9 פקס: 03-5350026

שם המציגה: אמירה פרלוב

שלושה מודלים של שיתוף פעולה בין הזרם הממלכתי-דתי ותרומתם להקניית ערכים דמוקרטיים ויהודיים

מערכת החינוך בארץ היום מבחינה בין תלמידים דתיים לחילונים ומעניקה להם חינוך נפרד, בזרמים שונים, זאת מתוקף החלטת הכנסת משנת 1953. למצב זה השלכות חמורות על דמותה של מדינת ישראל הן כמדינה יהודית והן כמדינה דמוקרטית. הגדרת הזהות של התלמידים ושל מחנכיהם היא על דרך השלילה (אני חילוני בהיותי לא דתי, או דתי בהיותי לא חילוני), המערכת הולכת ומעמיקה פערים במקום לצמצם אותם.

אי לכך יש לפעול להרחבת שיתוף הפעולה בין החינוך הממלכתי לחינוך הממלכתי-דתי. הנחות יסוד של חינוך משותף כזה מאפשרות לתלמידים להגיע להבנה מעמיקה ומורכבת הן של התהליך הדמוקרטי והחברה הפלורליסטית והן של התרבות היהודית על רבדיה ומשמעויותיה.

מהו חינוך משותף?

במערכת החינוך היום ישנה חלוקה ברורה בין מוסדות חינוך ממלכתיים למוסדות חינוך ממלכתיים-דתיים. לכל זרם חינוכי יש מערכת נפרדת של פיקוח, הדרכה, הוראה ומבנים פיסיים. ההורים, הנדרשים להכריע לאיזו מסגרת לשלוח את ילדיהם, צריכים לבחור בין המסגרות ובכך להגדיר כחילונית או כדתית את זהותו של הילד. מחקרים מוכיחים כי למעלה מ-60% מהציבור היהודי בישראל אינם מגדירים את עצמם כדתיים אורתודוקסים או כחילונים אורתודוקסים אלא כמסורתיים, בעלי יחס חיובי הן לתרבות יהודית והן לתרבות מערבית. יש לתת תשובות, ולן חלקיות, גם לצרכים של הרוב הדומם הזה.

אנו מעוניינים להציע שלוש מסגרות של מפגש כזה. המסגרות נבדלות זו מזו ברמת האינטנסיביות של המפגש והלימוד המשותף ובכמות הזמן שהילדים מבילים יחד, אך לכולן יעדים ומבנה פורמלי משותפים: המפגש הוא ענייני, קבוע ושוטף וניתן משקל גם לשיקולי הרווחיות והכדאיות של מוסדות החינוך.

המודלים המוצעים

שיעורים משותפים – במסגרת זו לומדים תלמידים מכיתות מקבילות – כיתה דתית וכיתה חילונית במשותף. השיעורים עוסקים באחד ממקצועות הלימוד או בנושא משותף שנבחר על ידי כל המשתתפים. השיעורים מתקיימים אחת לשבוע ומשולבות בהם פעילויות נוספות כגון התנדבות משותפת.

קמפוס משותף – במסגרת זו פועלים מוסדות חינוך חילוניים ודתיים שבבעלותם תשתיות משותפות כגון חצר, ספרייה, מעבדה, אולם ספורט ועוד. בתי הספר משתפים פעולה בפעילות הלימודית והחברתית ומארגנים במשותף חוגים ופעילויות אחרות. מדובר במפגש יומי ובשכנות, המתקיימת מתוך רצון משותף ובירור קבוע של הדומה והשונה.

בתי ספר משותפים – במסגרת זו לומדים תלמידים חילונים, דתיים ומסורתיים. כיתת האם מורכבת מכלל התלמידים, אך במקביל מתקיימים גם שיעורים מקבילים, לצד שיעורי הגמרא, המשנה והדינים. כך מתאפשר לכל תלמיד לבחור במסגרת לימודיו תחום התואם את השקפתו ועולמו. במסגרת זו נוצרת חברת ילדים משותפת, המכירה בהבדלים בין התלמידים השונים, אך אינה רואה בהבדלים אלה סיבה להפרדה בחינוך. כיום פועלים באזור ירושלים שלושה בתי ספר משותפים.

יעדי החינוך המשותף

- פיתוח הכשרים להתמודדות עם מציאות מורכבת.
- חינוך ליהדות ולדמוקרטיה.
- גיבוש זהות אינדיבידואלית חיובית.
- חינוך להכרה ולקבלת גוני הביניים.
- שמירת מקומם של ההורים והמשפחה בתהליך החינוכי.
- טיפוח תרבות יהודית ודמוקרטית בישראל.

דרכים

רחוב דיזינגוף 205, תל-אביב 63115

טלפון: 03-5276015 פקס: 03-5276016

האגף לתכניות לימודים, משרד החינוך, התרבות והספורט

שם המציגה: חנה אדן

תכנית לימודית חדשה באזרחות למערכות החינוך הממלכתי, הממלכתי-דתי, הערבי והדרוזי

הצגת תכנית הלימודים

תכנית לימודים חדשה במקצוע האזרחות, שתהיה משותפת לכל התלמידים הלומדים בחטיבות עליונות בבתי הספר הכלליים, הדתיים, הערביים והדרוזיים הוכנה במשרד החינוך. תכנית לימודים זו משמשת מסגרת משותפת לכל הקבוצות, ומעודדת יצירת מכנה משותף לכל התלמידים המתחנכים במערכת החינוך בישראל לקראת הפיכתם לאזרחים בוגרים במדינה.

נקודת המוצא של תכנית הלימודים וחומרי הלימוד היא מגילת העצמאות, המבטאת את חזון האבות המייסדים על אופייה של המדינה כיהודית ודמוקרטית, ועל קביעתה של המגילה כי מדינת ישראל תהיה מדינתם של אזרחי המדינה – יהודים ולא יהודים ובני הלאום היהודי – החיים בתפוצות ואינם אזרחי המדינה.

מטרות הוראת האזרחות על פי תכנית הלימודים החדשה

- להקנות לכל התלמידים המתחנכים במערכת החינוך במדינת ישראל את ערכיה של המדינה כמדינה יהודית ודמוקרטית, ולגרום להפנמת השיטה הדמוקרטית על ידם.
- לחנך לערכי פלורליזם וסובלנות ולכך שהתלמידים יקבלו ויכבדו את הקבוצות השונות בחברה הישראלית, שהיא חברה פלורליסטית מרובת שסעים.
- להכיר בחשיבות זכויות האדם והאזרח וזכויות המיעוטים ובמחויבות למימושן.
- להקנות חינוך פוליטי, חינוך לאזרחות טובה ומעורבות מושכלת בחיים הציבוריים במדינה, כאזרחים אשר ישתתפו בעתיד בהליך הפוליטי, ולשאוף לחסנם, עד כמה שניתן, מפני השפעות דמוגיות.
- לפתח מיומנויות וכישורים של לומד עצמאי על ידי חשיפת התלמידים לדרכי הוראה מגוונות ולהתנסויות למידה מסוגים שונים.

חומרי הלימוד הוכנו על ידי צוות אזרחות באגף לתכניות לימודים, והם כוללים מגוון דעות והשקפות פוליטיות בנושאים שונים וטקסטים מסוגים רבים, הכוללים, בין היתר, חוקים, פסקי דין, מאמרים מקצועיים, קטעי עיתונות ועוד.

האגף לתכניות לימודים, משרד החינוך, התרבות והספורט

רחוב פארן 7, רמת אשכול, ירושלים

טלפון: 02-5601020 פקס: 02-5601054

המכללה ללימודי השריעה ומדעי האיסלאם, באקה אל גרבייה

שם המציג: שייך זיאד אבו מוך

הצעת תכנית על לפרויקט הכשרת מורים בחברה פלורליסטית

רקע כללי

מכללת השריעה ומדעי האיסלאם בבאקה אל גרבייה – מוסד להכשרת עובדי הוראה, שישרתו בעתיד את החברה. המכללה שמה לה למטרה לתרום להגברת המודעות לפלורליזם ותפיסתו כתופעה חיובית, על מנת ליצור חיים משותפים ופוריים, תוך הדגשת חיי האדם וכבודו כערך עליון, אשר יעמוד במרכז הווייתה של החברה הישראלית. כמו כן מטרת המכללה לטפח עמדות חיוביות כלפי השונה והאחר בכך שהיא מציינת את תלמידיה בכלים להתמודדות בחברה פלורליסטית.

המכללה העמידה לעצמה אתגר קשה זה מתוך ראייה חיובית, אופטימית ותקווה שניתן לחתור לצמצום הפערים, להפחתת החיכוכים ולשוויון זכויות והזדמנויות לכולם.

הכשרת עובדי הוראה בחברה פלורליסטית; חינוך לפלורליזם; מתן כלים להתמודדות בחברה פלורליסטית; טיפוח הרב-תרבותיות בחברה הישראלית, תוך עידוד הפלורליזם התרבותי והחברתי וחינוך לקבלת האחר והשונה.

המכללה ללימודי השריעה ומדעי האיסלאם
באקה אל גרבייה, ת"ד 124, 30100
טלפון: 06-6382780 פקס: 06-6383676

התנועה למען איכות השלטון בישראל

שם המציג: עו"ד זאב ליפשיץ
חינוך לאזרחות ולדמוקרטיה באמצעות דוגמא אישית של מעורבות

רקע כללי

לפני מספר שנים נמלה החלטה בתנועה למען איכות השלטון (להלן: התנועה) לתת טיפול ארוך טווח ללימוד והוראת האזרחות במדינת ישראל; זאת מתוך תפיסת יסוד כי רק שינוי בסיסי של נורמות ההתנהגות והאקלים האתי במדינת ישראל יגרום לתיקון משמעותי של חוליים בדמוקרטיה הישראלית.

מטרות

לאחר בדיקה בשטח של צורת הוראת האזרחות מבחינת תכנים, שיטות הוראה, מספר שעות לימוד, השלב בו נחשף התלמיד לנושא וכישורי המורים העוסקים במלאכה, הגענו למסקנה כי המערכת זקוקה לרענון או אולי אפילו לסלטלה עזה כדי להגיע להישגים טובים יותר. בצד דרישה ממשרד החינוך להקדיש שעות לימוד ושונות הוראה רבות יותר לנושא, הצענו גם לבנות שיעור אזרחות שונה מן המתכונת הנוכחית כדי ליצור גירוי עז יותר אצל התלמידים ללמוד את הנושא.

תכנית החינוך

התנועה, בשיתוף עם היחידה לדמוקרטיה ודרכים במשרד החינוך, התרבות והספורט, כתבה שורת מערכי שיעורים ניסיוניים, שהופצו ב"דף פסיפס", והציעו שיעור "אחר", המכיל נושאים חדשים בנושאי אזרחות במקום שיעור אינפורמטיבי, המציג מידע יבש ומשעמם על רשויות השלטון, סמכויות בג"ץ, תפקיד היועץ המשפטי וכד'.

פרט לחומר חדש הציעה התנועה להביא לכיתה גם מורה חדש. התנועה הכשירה סטודנטים מהאוניברסיטה העברית בירושלים במסגרת "פרויקט פעיל ציבור" ללמוד וללמד את השיעורים במתכונתם החדשה, תוך שימת דגש על עירוב התלמידים בנושאי השיעור וחיבורם עם אירועי אקטואליה בישראל.

רק על ידי הפעלת הכלים העומדים לפני האזרח בכל מדינה דמוקרטית יראו התלמידים מהו כוחו האמיתי של האזרח ומהם הכוחות האחרים הנמצאים בחלל הדמוקרטי, שאתם יש להתמודד. הצלחה או כישלון במאבק כזה הם שיעור בפני עצמו, שרישומם על התלמידים חזק ויעיל יותר מעשרות שעות של לימוד תיאורטי בכיתה.

הפן השני של לימוד והוראת האזרחות אשר בו מבקשת לטפל התנועה הוא דמות המורה ומעמדו בכלל והמורה לאזרחות בפרט במערכת החינוך ובחברה הישראלית. התנועה טוענת כי יש להעמיק ולהעשיר ללא הרף את קהל המורים על ידי השתלמויות בנושאים הקשורים להוראת האזרחות כגון היסטוריה, מדע המדינה, משפטים וספרות קלאסית בנושא.

התנועה למען איכות השלטון בישראל

רחוב קרן היסוד 36, ירושלים 92149 או: ת"ד 4207, ירושלים 91043

טלפון: 02-5639977 פקס: 02-5622011

יסודות – בית מורשה – המינהל לחינוך ערכי, משרד החינוך, התרבות והספורט

שם המציגים: שלמה פישר, יפה גיסר, יהודה בן־דוד
חינוך לדמוקרטיה בחינוך הממלכתי־דתי – מטרות ודרכים

רקע כללי

הציבור הדתי־ציוני במדינת ישראל חי בנורמטיביות כפולה: מצד אחד מחויבות לתורה ולמצוות ומצד השני מחויבות לחוקי המדינה. שורשיה של נורמטיביות כפולה זו נעוצים בכפילות קיומית, אחד – חיים המעורים בחברה הישראלית החילונית, באתוסים של מדינת ישראל ובזיקה לרעיונות מערביים־דמוקרטיים, ומאידך – חיי הכרה דתית־הלכתית.

הקרע שבין שני רובדי כפילות זו התחדד והלך ב־15 השנים האחרונות: מהמחתרת היהודית אל ברוך גולדשטיין ומשם אל רצח ראש ממשלת ישראל, יצחק רבין ז"ל, שהיווה תמורוד עצור, המורה על צורך בבירור ערכי היסוד של הציבור הדתי־ציוני, שבקרבו עולים קולות סותרים: אחד, בדלניים הקוראים לניתוק הברית ההיסטורית עם הציונות החילונית, ומאידך, קולות הקוראים לשילוב בין הדתיות לבין הדמוקרטיה הליברלית. בין אלו לאלו עומד רובו של הציבור הדתי־ציוני נבוך וקרוע. על רקע זה הוקמה יסודות – בית מורשה.

מטרות

הנחת העבודה של יסודות היא שהמושגים יהדות ודמוקרטיה אינם חופפים. עם זאת יהדות ודמוקרטיה אפשר שתדורנה בכפיפה אחת, מתוך קשר הדדי מפרה, ובכך תתרומנה להתפתחותה הבריאה של החברה במדינת ישראל. מטרתנו החינוכית היא ליצור מצב בו הציבור הדתי־ציוני יהיה שותף להנחות היסוד המוסריות עליהן מושתתת השיטה הדמוקרטית במדינת ישראל, מתוך הבנה כי ניתן לקיים בצדן אמונה דתית קיומית ומחויבות הלכתית. במלים אחרות, ברצוננו להביא למצב בו שתי השפות התרבותיות – זו הליברלית־דמוקרטית וזו היהודית־דתית תתקיימנה זו בצד זו בציבור הדתי־ציוני.

מודל השתלמות חינוכית

להלן נשרטט מודל השתלמות שפיתחנו, ואשר נוסה לראשונה בשנת תשנ"ז, בהשתלמות מנהלים בחינוך הממלכתי־דתי. המודל מורכב משני שלבים:

שלב ראשון – עוסק בהגות הדמוקרטית־ליברלית, מתוך ניסיון להבין את שורשיה הרעיוניים.

בשלב זה אנו לומדים על אודות מספר אבני יסוד המבנות את התפיסה הדמוקרטית המערבית, ביניהן: שוויון, שלטון הרוב וזכויות המיעוט והפרט.

שלב שני – מתמקד ביהדות, ועוסק בהבנת הפילוסופיה של ההלכה, במעמדו של השיפוט המוסרי־אנושי ובסוגיות הקשורות לתורת המדינה בהלכה.

אנו מראים כי בזרם המרכזי של היהדות לדורותיה קיים קו בולט, המיוצג על ידי גדולי הפוסקים וההוגים, המציג שיטה הלכתית ומחשבתית הנותנת מקום לקיום משטר דמוקרטי והמאפשר דיאלוג מוסרי ומוסדי בין היהדות הדתית לבין ההגות והשלטון הדמוקרטיים.

יסודות – בית מורשה – המינהל לחינוך ערכי, משרד החינוך, התרבות והספורט

ת"ד 71134, ירושלים 91079

טלפון: 02-6258264 :פקס: 02-6258631

שם המציגים: מיכל לוי ושיעיה רוטברג
תכנית יהדות ודמוקרטיה: "אין דעתם דומה זה לזה"

"הרואה אוכלוסי ישראל אומר: ברוך חכם הרזים, שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהם דומים זה לזה"
(תלמוד בבלי, ברכות, נ"ח, ע"א)

רקע ומטרות

אופייה של מדינתנו היהודית והדמוקרטית שנוי במחלוקת פורה אך גם קשה. מדרשת אדם שמה לה למטרה להבטיח, שמחויבות לזכות השווה לחירות של כל אזרח תנחה אותנו בהתמודדותנו עם המתחים הקשורים למחלוקת זו. שיטת העבודה של מדרשת אדם משלבת לימוד עיוני של טקסטים יהודיים וכלליים עם תהליך קבוצתי התנסותי, תוך מתן כבוד לתפיסותיהם השונות של המתחנכים. עקרונות אלה יוצרים מפגש פורה בין דתיים, חילונים ואחרים, שנפגשים להציע פתרונות למתחים העולים בין יהדות לדמוקרטיה.

תכניות החינוך

המדרשה מקיימת סדנאות בנושא יהדות ודמוקרטיה בחטיבות הביניים ובבתי הספר התיכוניים ברחבי הארץ בכל המגזרים. התכניות מיועדות הן למורים והן לתלמידים והן מועברות בצורת ימי עיון או 15 מפגשים שנתיים.

שלב א: הכרה בתנאי היסוד לחיים בצוותא

המתחנכים מבינים את עקרונות החיים בצוותא – איש-איש על פי עולמו המושגי. המטרה היא להבהיר לכל מתחנך בשפת עולם המושגים שלו, שהדמוקרטיה אינה אינטרס של קבוצה זו או אחרת, אלא צורך קיומי של כל הקהילות בחברה הישראלית.

שלב ב: המפגש בין יהדות לדמוקרטיה: מסגור מחדש

בחלק זה אנו מבקשים לחשוף בפני המשתתפים, שבכל מקרה נתון יש יותר מעמדה יהודית או דמוקרטית אחת. כתוצאה מכך, המפגש ביניהן יהיה תלוי בבירור האלטרנטיבות השונות. כשאנו בוחרים בין האלטרנטיבות, אנו בוחרים למעשה כיצד יראה המפגש בין יהדות לדמוקרטיה. המתחנכים רוכשים מודעות לריבוי האלטרנטיבות על ידי התודעות למורכבות המושגית של כל צד. על מנת לחשוף את האופציות השונות הטמונות ביהדות ובדמוקרטיה, המתחנך מתנסה בדפוסי חשיבה דמוקרטיים. מודעות זו עשויה לסייע לנו להשיג שתי מטרות חינוכיות. הראשונה היא הדגשת האחריות של המתחנכים כלפי אופי המפגש בין יהדות לדמוקרטיה. השנייה היא העברת המתחנך מקונפליקט לדילמה.

שלב ג: קונפליקטים וכלים לפתרונם

בשלב הזה המשתתפים מבררים לעצמם את הקונפליקטים האקטואליים, שעמם הם מעוניינים להתמודד. מדרשת אדם מחנכת בעזרת מספר שיטות של פתרון קונפליקטים על מנת לסייע בגילוי אלטרנטיבות נסתרות אלו. אם עולים בתוהו הניסיונות לבטל את הסתירה בין הרצונות, ממשיכים המתחנכים לשלב הבא, בו הם מנסים למצוא פתרונות הוגנים, הדורשים ויתור הדדי מצד כל צדדי הקונפליקט. רק במקרים מועטים יצטרכו להגיע לידי פתרון כגון הכרעת רוב. פתרון זה בעייתי, מכיוון שהוא מחלק את החברה למרויחים ולמפסידים. הנחת העבודה שלנו היא, שבמספר מפתיע של המקרים ניתן להימנע ממצב זה, ובכך ליצור תחושה של שותפות אמיתית בין כל הקהילות התרבותיות אשר יחד מהוות את מדינת ישראל.

מדרשת אדם

יער ירושלים, ת"ד 3353, ירושלים 91033
טלפון: 02-6752933 פקס: 02-6752932

מדרשת עיון של התנועה המסורתית בתל-אביב

שם המציגים: מיכל אהרני וחנוך בן פזי
"אדם" – יהדות וזכויות אדם

מטרות

מדרשת עיון של התנועה המסורתית בתל-אביב, הוקמה לפני שמונה שנים, והמטרות שהציבה לפניה הן שלוש: לפתוח את המקורות היהודיים בפני כל מתעניין; להעמיק ולהרחיב את נושאי הדיון והשיח של התרבות היהודית ולעסוק בשאלות עכשוויות של זהות ותרבות. כל זאת, כדי ליטול חלק בעיצוב התרבות היהודית המודרנית בתל-אביב.

פעילויות

במדרשת עיון מתקיים "בית מדרש", העוסק בנושאי לימוד אקטואליים, תוך בחינה ביקורתית מתמשכת של מגוון רחב של מקורות, יהודיים ואוניברסליים. במדרשה מתקיימים גם חוגים המאפשרים היכרות והתמחות בז'אנר טקסטואלי ספציפי – תנ"ך, תלמוד, זוהר, חסידות וההגות היהודית בת-זמננו. בשנת הלימודים תשנ"ט ייפתח במדרשה מסלול לימודים לקראת תואר שני ביהדות, המיועד למורים מאזור המרכז. הדגשי הלימוד במסלול זה יהיו על המקורות היהודיים לצד התמודדות עם שאלות אקטואליות של התרבות היהודית בארץ.

במדרשה הוקמו גם קבוצות דיון העוסקות בשאלות תרבותיות כמו קנאות וקנאות דתית, מקומו של הארס ביהדות, וכן לימוד מתוך נקודת מבט נשית. אחת מקבוצות הדיון עסקה בשאלות של זכויות אדם ויהדות. המטרה היתה להתמודד עם המתח הקיים בין עולמות ערכים הנראים כמתנגשים, עולם התרבות היהודית ועולם הערכים ההומניסטיים. בכנס שהתקיים במכון ון ליר בירושלים הוצגו פירותיה של סדנא זו. להלן תיאור סדנת "אדם":

תיאור הנושא

יהדות וזכויות אדם – הנושא עלה לדיון במדרשת עיון בשנה זו, מתוך לימוד טקסטים תלמודיים, דיון וליבון הסוגיה, וקיום ערב עיון בנושא, בשיתוף האגודה לזכויות האזרח בישראל. לימוד טקסטים ודיון בקבוצה במתח הקיים לכאורה בין ערכי הליברליזם המעמיד במרכזו אדם בעל זכויות, ובין ערכי היהדות המבוססת על אדם בעל חובות. התמודדות ביקורתית עם שתי התפיסות והצבעה על כיוונים אלטרנטיביים בחברה הישראלית.

תיאור המתודה

קבוצת דיון (ניתן גם להציג כהרצאה בפני המשתתפים את המהלך החינוכי הלימודי כפי שהתקיים במדרשת עיון במהלך השנה).

התוכן

החשיבות הרבה לדיון בנושא, מקורה בתחושה של פער הולך וגדל בין ציבור המגדיר את עצמו כמחויב לערכי היהדות, לבין ציבור הרואה עצמו כדוגל בערכי הליברליזם. יש לשאול האם פער זה הכרחי. על כן, יש לבחון את שאלת היחס בין ההשקפה הליברלית, המעמידה במרכזו אדם בעל זכויות ובעלת תביעות לגיטימיות למימוש זכויותיו לבין הדת היהודית, המבוססת על אדם בעל חובות – אדם שמידת היותו מחויב ומצווה קובעת את ערכו ומעמדו בעולם.

בהקשר זה יש להזכיר גישות ביקורתיות עכשוויות כלפי הליברליזם והאינדיווידואליזם הנובע ממנו, על כי ההתמקדות ב"זכויות" במובן של אי-פגיעה הדדית בין פרטים והימנעות החברה והממשל מהתערבות בחיי הפרט, יוצרות ניכור, אדישות לגורל הזולת, ואף בדידות והתפוררות המסגרות החברתיות. באופן יותר ספציפי יש לציין גישות פמיניסטיות המעמידות אתיקה "גברית" של זכויות ועקרונות צדק מופשטים מול אתיקה "נשית" הדוגלת באחריות ודאגה לזולת.

שאלת היחס לאחר ביהדות היא מוקד הדיון בבחינת האתיקה היהודית. האם העיקרון המרכזי הוא "מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך", בבחינת עיקרון מינימליסטי מופשט, או שאולי היהדות מתאפיינת דווקא בכך שהיא דורשת פוזיטיביזם מהאדם, מטילה חובות ואחריות לזולת, מדגישה ערכים של ערבות הדדית, חמלה וגמילות חסדים.

העבודה בסדנא

העבודה בסדנא תלך בעקבות הלימוד שהתקיים במדרשת עיון. הטקסט ללימוד המשותף יהא מתוך המשנה והסוגיה התלמודית ממסכת סנהדרין (פרק רביעי משנה ג. ובתלמוד הבבלי סנהדרין דף ל"ח ע"א – ל"ט ע"ב) "לפיכך נברא האדם יחיד...". הטקסט משמש מפתח לדיון במספר נושאים: השוני והשוויון שבין בני אדם; הזכות והחובה של האדם ביחס לאדם האחר; האחריות המוטלת על האדם, בצד החובה שלא לפגוע באחר.

בעקבות הלימוד והשאלות העקרוניות העולות ממנו, נבקש לפתוח את הדיון בקבוצה להתמודדויות העכשוויות בשאלת זכויות האדם כאדם מול חובותיו לאדם האחר, לחברה או לאל. וכמובן נפנה את המבט גם לבעיות כפי שהן באות לידי ביטוי בחברה הישראלית, כפי שהיא מוצאת את עצמה בין ערכי יהדות לבין ערכי דמוקרטיה.

מדרשת עיון של התנועה המסורתית בתל-אביב

רחוב בוגרשוב 88, תל-אביב

טלפון: 03-5253907 פקס: 03-5257238

מכון ון ליר בירושלים

שם המציגה: הייפא סבאג

ערכים ואזרחים – ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית

מכון ון ליר בירושלים מתמודד מזה שלוש שנים עם בעיית מורכבות נושא היחס בין יהדות לדמוקרטיה וריבוי העמדות לגביה, ומפעיל תכניות ללמידה פעילה במאות בתי ספר מכל המגזרים והזרמים בחינוך הממלכתי ובחינוך הממלכתי-דתי, במגזר היהודי ובמגזר הערבי, בבתי ספר מקיפים ומקצועיים, בישיבות ובאולפנות. תכנית זו, המתבססת על למידה עצמית פעילה של התלמידים, מאפשרת למורה לפתח מיומנויות כמנחה, כמפעיל וכמכוון, תוך שמירה על חשאיות דעותיו האישיות.

מטרות

- מתן הזדמנות לתלמידים לעקוב אחר התרחשויות ותהליכים בחברה הישראלית, לאפשר להם לבחון את עמדותיהם על סמך מידע ונתונים מהימנים, ללא גוון פוליטי, תוך בחינת קשת הדעות בנושאים השנויים במחלוקת, ולעורר את מודעותם האזרחית ומעורבותם האישית.
- להתייחס למשמעות הגדרת זהותה של המדינה כמדינה יהודית ודמוקרטית ולפירושים אפשריים לשני מושגים אלה ולזיקה ביניהם.
- לעסוק בלימודי היהדות בשמחה ובהנאה, להתייחד עם המקורות, לגשת אליהם בנוחות ולהכיר את הספרייה היהודית הקלאסית. לראות ביהדות מרכיב בזהות התרבותית והערכית שלהם, ולהדגיש את הרלוונטיות של תכנים יהודיים לחיים המתפתחים.

על המתודה

הלמידה העצמית מתבססת על הפעלה ישירה של התלמידים, הפועלים באופן עצמאי בצוותים, ועוסקים בלימוד תכנים שונים, תוך דיון על משמעותם, על המסרים הנובעים מהם ועל דרך העברתם של מסרים אלה לכלל אוכלוסיית בית הספר. הצוות החינוכי של מכון ון ליר בירושלים נוקט דרך לימוד חדשנית, המעניקה אפשרות לאלפי תלמידים ללמוד תהליכים אקטואליים ומגוון של מקורות יהודיים, ואגב כך לרכוש מיומנויות של שיטות דיון, ניתוח, קביעת עמדה ובחינה אובייקטיבית של סוגיות הנוגעות לחינוך.

שיטת ההפעלה

מדי שבועיים מוצא מכון ון ליר בירושלים קובץ העוסק בשלושה נושאים. בכל נושא מובאים קטעי עיתונות העוסקים בו – כתבות, מאמרים, כותרות; קטעי מקורות יהודיים מהתנ"ך, המשנה, התלמוד, הרמב"ם, שו"תים ועוד (בעיבוד קל); מושגים והגדרות להעמקת הידע בנושא הנידון. הקובץ הוא דו-לשוני, החומר מתורגם לערבית בגוף הקובץ, עם תוספת מקורות מהעיתונות ומהתרבות הערבית. בית הספר ממנה מורה מרכז/ת להפעלת התכנית.

מכון ון ליר בירושלים

רחוב ז'בוטינסקי 43, ת"ד 4070, ירושלים 91040

טלפון: 02-5605222 פקס: 02-5619293

מכללת אוהות ישראל – בית מדרש לחינוך יהודי-ידידותי

שם המציגה: חנה קהת
חינוך ליהדות וחינוך לדמוקרטיה – כיצד?

שני צירי מתח קיימים בסוגיה זו:

הציר הראשון: חינוך ↔ דמוקרטיה:

החינוך הקונוונציונלי בעיקרו אינו דמוקרטי. ההיררכיה הבית ספרית, כללי ההתנהגות והמשמעת, סדרי הלימוד, דרכיו ותכניו לא רק שאינם דמוקרטיים, אלא להפך, הם לוקים במידה רבה של כפייה ושלילת חופש הבחירה וההכרעה מן התלמידים ופוגעים רבות בזכויותיהם כבני אדם.

הציר השני: יהדות ↔ דמוקרטיה

גם במפגש זה קיימת, לכאורה, סתירה: יהדות מול דמוקרטיה, שכן תנאי לחינוך לדמוקרטיה הוא חינוך לאוטונומיה. על פי רוב, החינוך המסורתי נתפס ככפייתי וכמטפח את הציות ההטרונומי כערך דתי.

הנחות היסוד

לחנך מתוך חשיפת הטוב שבאדם, על ידי מתן כבוד ליחיד, תוך שאיפה לפיתוח גישה חינוכית דמוקרטית ואוטונומית בגבולות העקרונות התיאולוגיים, הבסיסיים, המהווים את המסגרת ההטרונומית.

מטרות

בבית המדרש לחינוך יהודי-ידידותי, המיועד לסטודנטיות להוראה, הנחת היסוד היא שחינוכם של פרחי ההוראה תצלח רק אם הם עצמם יחוו חינוך שונה ותוקנה להם תפיסה חלופית של מהות החינוך וההוראה. על כן מתרכזת תכנית זו בעיקר במטרת עיצוב אישיותה של המורה והנחלת תפיסה חינוכית הומניסטית. תפיסת ההוראה והלמידה היא דומה: חינוך ולמידה באקלים ידידותי-דמוקרטי, יחסים בינאישיים חיוביים בין המורה לתלמיד ובין התלמידים לבין עצמם, יחסים המבוססים על דיאלוג, שותפות ותמיכה הדדית. לימוד והוראה מתוך גישה אותנטית, אוטונומית, ושדה תקשורת ישיר של כנות, אמון הדדי וביטחון עצמי.

גם דמות המורה האידיאלית שונה מן המקובל בחינוך הקונוונציונלי; המורות במכללה רואות את עצמן כמנחות, מסייעות ותומכות. עיקר הדגש הוא על אישיותה הייחודית של המורה, אשר מאמינה ברצון, בעניין ביכולת ובעיקר בזכות ללמוד מתוך הנעה פנימית, בהתאם לצרכים, לקצב, לסגנון וליכולת האישית של כל תלמיד.

במכללה מושם דגש על פיתוח האישיות והכשרתה – "הומניזציה" של פרח ההוראה, פיתוח אוטונומיות, מודעות עצמית, רפלקטיביות, מיומנויות תקשורת ויחסי אנוש, גמישות ואוטונומיות, יוזמה ומנהיגות, ובעיקר יכולת ליצור שדה תקשורת ישיר וכן, מתוך ביטחון עצמי, כל זאת בעזרת תרגילים פסיכודינמיים אישיים וקבוצתיים.

מכללת אוהות ישראל – בית מדרש לחינוך יהודי-ידידותי

אלקנה, דואר נע אפרים 44814

טלפון: 03-9362174 פקס: 03-9362288

רקע כללי

נקודת המוצא שלנו היא כי אנו יהודים, החיים במדינה ריבונית, יהודית ודמוקרטית, הנתונה במערכת מורכבת של מתחים, ניגודים ודילמות, והנמצאת בפתחן של הכרעות גורליות, המעמידות במבחן ערכי יסוד תרבותיים-חברתיים. השיח התרבותי, החווייתי והקוגניטיבי מתקיים סביב מוקדי מתח תרבותיים מרכזיים, המעסיקים את האדם המודרני בעולם המשתנה בו הוא חי ואותו הוא יוצר, ומאתגר את המשתתפים לקחת חלק בעשייה ובחשיבה עליה.

מטרות

אנו מבקשים להגביר את המודעות של האדם לעולם בו הוא חי ויוצר ולזהויות הרבות והמגוונות המאפיינות אותו – זהויות אתניות, דתיות, לאומיות, פוליטיות וחברתיות – המתקיימות בעולם מודרני, המשתנה במהירות ומטשטש גבולות ומרחקים.

מטרת השיח שלנו היא לתרום להבנה, שזהותו של אדם אינה נסמכת אך ורק על מקורות או משאבים קיימים, אלא נוצרת ונרקמת על ידי פועלו החברתי-תרבותי, והיא תוצאה של פרשנות האדם בהקשרים שבהם הוא פועל. עם זאת אנו מניחים, שהמשתתף בשיח התרבותי יוצר ומכונן את זהותו לא רק על סמך התייחסותו להווה או על סמך שאיפותיו לגבי העתיד, אלא גם (ולעתים בעיקר) עקב התמודדות עם עברו – זיכרון אישי וקיבוצי הקושר אותו לרצף התפתחותי-תרבותי. אנו מניחים קיומה של מעטפת תרבותית-חברתית ייחודית (יהודית-ציונית) ומעודדים התמודדות ובחינה מתמדת של היסודות והתכנים המרכיבים ומכוננים אותה, תוך שיח מתמיד עם תרבויות אחרות, המשפיעות עליה.

אנו עוסקים בשאלות הקיומיות המרכזיות של חיינו במישור הציבורי והאישי, ומאפשרים למשתתפים ליצור מפגש משמעותי עם עצמם ועם סביבתם, להעלות לדיון את השאלות המעסיקות את החברה הישראלית ולהבהיר את השיקולים והערכים, העומדים בבסיסן של העמדות השונות, הקיימות בחברה לגבי שאלות אלה.

התהליך החינוכי

התהליך החינוכי שאנו מציעים עושה שימוש בחוויית העבודה הקבוצתית על מנת לעודד תהליך של בירור, הפנמה ומציאת תשובות אישיות. תהליך זה מאפשר לנו להפוך את המשתתף לפרשן, המפענח מתוך מודעות, השראה, יצירתיות ואחריות צפנים מרכזיים של תרבותו, ובכך הופך לחלק ממנה – כעוסק בה מבפנים ולא כמדבר עליה מבחוץ.

המפגשים מאפשרים למשתתף ליטול חלק בתהליך חינוכי חיוני, המבוסס על ראייה הוליסטית-אינטגרטיבית של המציאות התרבותית-חברתית המורכבת שבה אנו חיים. בתהליך, שתכליתו היא להעניק הכרה לפרשנויות שונות של הזיכרון היהודי המשותף לנו, עוסק המשתתף בנושאים רלוונטיים ובעייתיים מתוך הקשר רחב ומנומק, תוך התייחסות להיבט התרבותי-יהודי.

מלי"ץ

רחוב ישי 19, אבו תור, ירושלים 93544

טלפון: 02-6734441 פקס: 02-6733447

מרכז יעקב הרצוג מיסודו של הקיבוץ הדתי הינו מוסד ללימודי יהדות, השוכן בקיבוץ עין צורים (בין קריית מלאכי לאשקלון). המרכז פתוח לנשים ולגברים מכל גוני החברה הישראלית ובבסיסו ההנחה כי הגישה הפלורליסטית היא המפתח לסובלנות ולכבוד הדדי.

מטרות

המרכז שם לו למטרה להפגיש אוכלוסיות מגוונות דתיות ולא דתיות על רקע לימוד משותף של מקורות מתרבות ישראל וכן להעמיק ולהרחיב בתחומי ההשכלה היהודית ולפתח צוהר לעולם, שהוא לעתים בלתי מוכר, רחוק ומנוכר. המטרה היא לפתח בקרב הלומדים תפיסת עולם חינוכית המושתתת על חשיבה אידיאולוגית חינוכית מורכבת. אנו מעודדים דיאלוג אמיתי בין מרכיבים הלקוחים מעולמות שונים ורחוקים לא כמודלים נפרדים ובלתי מתאחים, מתנצחים או מתחרים, אלא כאתגר לשניים שנועדו ללכת יחדיו, אם ירצו בכך. כך אנו גורסים כי יש לשלב תורה ועבודה, תורה ומדע, יהדות ומודרנה ויהדות ודמוקרטיה. אנו מעוניינים לצמצם את האלימות וחוסר הסובלנות בחברתנו באמצעות דיאלוג בין קבוצות שונות בישראל. ברצוננו להרחיב את ההיכרות עם התרבות היהודית ולחזק את הזהות היהודית. אנו מאמינים, שזהות יהודית חזקה והבנה של מקורות היהדות, גאווה בשורשים היהודיים וקבלה של נקודות מבט שונות לזהות זו בחברתנו – הם המפתח לחברה בריאה וחזקה.

אין אנו גורסים "יחד" שבו צד אחד, הרואה עצמו מייצג ערכים אבסולוטיים, הוא הקובע, וכל פשרה או הסכם עם החולקים עליו הם בבחינת רע בלתי נמנע שיש לקבלו באופן זמני. אנו חסידי הגישה האינטגרטיבית. חסידי "י" החיבור. לדוגמא: הצירוף "מדינה יהודית ודמוקרטית" המופיע בחוק יסוד של מדינת ישראל. על פי המודל שאנו מאמצים כאידיאל חינוכי, הדמוקרטיה והיהדות (גם מנקודת מבט אורתודוקסית) הן מערכות דינמיות ומשתנות. להלכה יש מנגנונים להיענות ולהשתנות למרות היותה שפה ייחודית בעלת נורמות קבועות. גם הדמוקרטיה, לפי תפיסתנו, (כולל זו הליברלית ביותר) אינה דגם סגור ויש בה סתירות פנימיות וקונפליקטים. מערכת האיוונים שלה מתבססת על יכולתו של הפרט לבחור באורח רציונלי את דרכו, אך מול הכוחות הגדולים הפועלים מסביב, עליה לפתח איוונים חדשים ולהשתנות.

אנו תופסים את "י" החיבור כאתגר לאינטגרציה באופן שיוכל אדם לעשות בנפשו הרמוניזציה כלשהי בין העולמות הסותרים ויוכל לתרגם מושגים מהשפה הדתית לשפות של מערכות ערכיות ותובנות אחרות ולהפך, ולאחות את השפות ביניהן ובין לבין עצמן.

דורנו והדורות הבאים אחרינו צריכים לקבל עליהם משימה רוחנית-תרבותית זו. מחד גיסא, לטפח "דגם חינוכי" של אדם אשר הפנים את ערכי תרבותו דרך שפת התרבות, שפת הדת, עולם הצלילים של הביוגרפיה האישית והמסורת המשפחתית שלו. ומאידך גיסא, שיהיה מוכן להיפגש עם עולמות אחרים במפגש של "אני ואתה", בנוסח הבובריאי. אין זה עניין ליום, אלא אתגר תהליכי לדורות, ולכן גם אתגר לחינוך.

תכניות חינוך

במרכז הרצוג מתקיימים ימי לימוד לקהל הרחב ולמורים לאורך השנה כולה. כמו כן מקיים המרכז השתלמויות שנתיות וימי עיון חד-פעמיים בחדרי המורים, בקבוצות למידה ובבתי מדרש שונים. במרכז, הפתוח לנשים ולגברים מכל גוני החברה הישראלית, מלמדים מורים בעלי דעות ועמדות שונות מכל המגזרים: דתיים וחילונים, נשים וגברים, אקדמאים ואנשי ההתיישבות העובדת. צורות הלימוד הן מגוונות: הרצאות פרונטליות, קבוצות לימוד אודות טקסטים מהמקורות, סדנאות בין-תחומיות (כגון: אמנות ותנ"ך), צפייה בסרטים, סיורים לימודיים ועוד.

מרכז יעקב הרצוג

קיבוץ עין צורים, דואר נע גת, 79510

טלפון: 08-8501420 פקס: 08-8580747

הרקע – בישראל יוזמות תרבות של פגיעה בכבוד האדם

בישראל קיימות בעיות קשות בתחום כבוד האדם, באשר הוא אדם, כמעט בכל מערכות היחסים שאנו מכירים: ביחסים בין גברים לנשים, בין מבוגרים לילדים, בין מורים לתלמידים, בין ילידי הארץ לעולים, בין דתיים לחילונים, בין חברי כנסת לבין עצמם, בין עובדי מדינה ורשויות מקומיות לבין האזרחים, בין מפקדים לחיילים ובין חיילים לבין עצמם, בין בני נוער לבין עצמם, בין נהגים בכבישים לבין עצמם ולבין הולכי הרגל ובין יהודים לערבים. במלאת יובל שנה לקיומה, ישראל היא מדינה שאצל חלק ניכר מתושביה כבוד האדם באשר הוא אדם אינו ערך יסודי משותף, מחייב ומוביל ביחס לכל אדם. יתרה מזאת: פגיעות בכבוד אדם והשפלתו הן יסוד משותף למרבית המתחים הקשים, שהחברה הישראלית מתנסה בהם.

מה נעשה עד כה בתחום זה?

בשנתיים האחרונות יזמה עמותת סיכוי מספר פעולות ראשונות בתחום כבוד האדם:

- הקמת צוות של מנחים מתחום הייעוץ הפסיכולוגי והארגוני, שפיתחו מיומנות לעבוד עם מוסדות המבקשים לקדם התנהגות מכבדת אדם.
- ההנחיה מתקיימת בסדנאות, שבהן העובדים עוברים כולם תהליך של בירור עצמי בדבר התנסותם בחוויות של מתן כבוד ופגיעה בכבוד, ובהמשך מגבשים לעצמם דרכים למתן כבוד לזולת כחלק מתרבות היחסים היומיומיים באותו מוסד וגם מחוצה לו.
- המנחים עבדו ועובדים עד כה עם מספר מוסדות, הכוללים, בין היתר, בתי ספר ביישובי הארץ, מחלקות לעבודה קהילתית וסוציאלית ברשויות מקומיות, מתנ"סים ותנועות נוער.

ברוב המוסדות שבהם פעלו המנחים התחוללו, לדברי המשתתפים, תמורות במודעות שלהם בדבר הדרכים לכבד את הזולת, הלכה למעשה, ולהימנע מהשפלתו ובהתייחסויותיהם לזולת. עם זאת, יוזמה זו עודנה בראשיתה ויש צורך במעקב ובמשוב על פני מספר שנים, כדי להעריך את עומק התמורה. בנוסף לכל אלה התקיים בשיתוף עם מכון ון ליר בירושלים, ביולי 1996, כנס רב-תחומי בנושא כבוד האדם בישראל. ספר על הנושא נמצא בהכנה.

פנינו לשר החינוך והצענו שיקבל החלטה, לפיה שנת תשנ"ט תהיה "שנת כבוד האדם", שבה תינתן תנופה לנושא זה במערכת החינוך. ההיענות להצעה במשרד החינוך היא חיובית. לאחר שנתיים של התנסות ראשונית בתחום זה, ברור לנו כיום, כי יש צורך ביוזמה ארצית מקיפה ומתמשכת, שתתמקד במצב כבוד האדם בישראל, בצורך לחולל תמורה בתחום זה ובדרכים להשיגה.

עמותת סיכוי – העמותה לקידום שוויון הזדמנויות

רחוב אלפסי 23, ירושלים 92302

טלפון: 02-5665663 פקס: 02-5639185

THE FRAMEWORK
FOR CONTEMPORARY
JEWISH THOUGHT
AND IDENTITY



מכון ון ליר בירושלים

THE VAN LEER JERUSALEM INSTITUTE

معهد فان لير في القدس

2

Sivan 5758, July 1998

RavGoni

CONTENTS

Israel as a Jewish Democratic State: How to Educate?

Introduction: Naftali Rothenberg

A Jewish and Democratic State: Between Paradox and Harmony

Yakov Malkin, Rachel Elijor, Azmi Bishara, David Kretzmer

Israel as a Jewish and Democratic State

Menachem Eilon

Can there be Integration Between State Law and Halacha?

Naftali Rothenberg, Shmuel Jakobovits, Chava Etzioni Halevi, Yehoshua Porath, Amnon Shapira

Being an Arab Citizen in a Jewish and Democratic State?

Adel Manna, Khaled Abu Asba, Alouph Hareven, Salman Natur, Hala Espanioli Hazan