

כיוונים חדשים

כתב עת
לענייני ציונות, יהדות,
מדיניות, חברה ותרבות

עורך
אלי אייל

סגנית-עורך ליפשה בן ש"ך

גיליון מס' 23, טבת תשע"א, דצמבר 2010

כתב העת **כיוונים חדשים** הנו במה עצמאית ובלתי תלויה לדין בסוגיות הציונות והעם היהודי בימינו: תיאור התמורות בישראל ובגולה וכיווני התפתחותן; חקר תולדות היישוב והתנועה הציונית; ביטוי למחשבה היהודית בת־זמננו; עיון בבעיות הזהות התרבותית של החברה הישראלית; עתיד הציונות - הערכות ומגמות.

כיוונים חדשים פתוח להשקפות מגוונות. הדעות המובעות במאמרים מבטאות את עמדות מחברייהם ולא בהכרח את עמדת המערכת.

השער האחורי:

גלעד אפרת, נגב II, שמן על פשתן, 147x147 ס"מ, 2009.

גלעד אפרת, יליד באר־שבע (1969), סיים תואר ראשון באקדמיה "בצלאל" בירושלים ותואר שני המשותף לאוניברסיטה העברית ולאקדמיה "בצלאל". גלעד אפרת הוא מרצה בכיר במחלקה לאמנות רבת־חחומית בבית הספר הגבוה להנדסה ועיצוב "שנקר". לימד באוניברסיטת רייס ביוסטון, טקסס, ובאקדמיה "בצלאל" בירושלים.

ב־1997, הציג את תערוכת היחיד הראשונה שלו בגלריית הקיבוץ בתל־אביב, ומאז השתתף במספר גדול של תערוכות יחיד וקבוצתיות במוזאונים וגלריות באוסטרליה, איטליה, בוסניה והרצגובינה, גרמניה, דנמרק, ארצות־הברית (טקסס, ניו־יורק, פילדלפיה) וסקוטלנד.

לאחרונה, הציג בתערוכות קבוצתיות אלה: "הילד - עבודה בתהליך", מוזאון ישראל, ירושלים; "הירח", במוזאון לאמנויות יפות ביוסטון, טקסס; "היסטוריה של אלימות", מוזאון חיפה לאמנות; "זמן אמת - אמנות בישראל 1998-2008", מוזאון ישראל, ירושלים.

כמו כן, הציג ב־2008 תערוכות יחיד: "Common Place", גלריה אורדריה, רומא, איטליה; "Common Space", גלריה אינמן, יוסטון, טקסס.

באחרונה, הציג תערוכת יחיד, "נוף קוף", במשכן לאמנות בעין־חרוד; ובתערוכה קבוצתית "No New Thing Under the Sun", ב־Royal Academy of Art שבלונדון.

כתובת המערכת:

ההסתדרות הציונית העולמית, ת"ד 92, ירושלים 91000, טל' 02-6202172

יוצא לאור בסיוע המכון לתולדות הציונות וההתיישבות של קק"ל

מחיר חוברת: 45 ש"ח

© כל הזכויות שמורות

המערכת אינה מחזירה כתבי־יד

עריכה לשונית, עימוד והפקה: "מערכת" קיבוץ דליה 19239



נדפס בישראל, טבת תשע"א, דצמבר 2010
לוחות והדפסה: סדר־צלם, תל־אביב

תוכן העניינים

5		כיוונים חדשים: ■ בזכות תרבות המחלוקת – אבל גם בזכות ההכרעה
10	אלי אייל	■ אהרן מגד בן 90: סופר של צעירים
16	אסא כשר	האתיקה של בחירת רמטכ"ל
45	חיים הררי	על חופש אקדמי וחופש הביטוי
55	מנחם מילסון	הקושי להבקיע את חומת אי ההכרה הפלסטינית
78	אלישע אפרת	בחזרה לחלוקת הארץ
90	יצחק טישלר	המושג לאום בחברה מִשְׁתַּנָּה בישראל
96	גבי שפר	תרבות דמוקרטית במשבר
113	יגאל עילם	ישראל כמציאות פוסט-ציונית
132	אליעזר שביד	בין פוסט-ציונות לאנטי-ציונות
146	גדעון עפרת	הרב-תרבותיות: דברים לזכרה
161	מנחם (נחיק) נבות	הרצח הפוליטי בלבנון כשיטה
165	עליזה שנהר	מי מפחד ממחקר במכללות
178	אליעזר שמואלי	עיירות הפיתוח – שדה הניסויים של מערכת החינוך
	ניצה דוידוביץ, דן סואן,	האם מדעני העלייה הרוסית נקלטו באקדמיה
188	צילה סינואני-שטרן	
200	אליקים רובינשטיין	תובנות כלליות של עד תגובות:
216	אבי בקר, אורי הייטנר	בכל זאת שלא ככל העמים. רמת הגולן: ריבונות ומשאל-עם
223	יוסף גוברין	הראשונים שהציעו מדינה דו-לאומית
236	משה יגר	כשתנועת שחרור לאומי נאבקה לעצמאות באמצעים דיפלומטיים
248	אהרון יפה	בית הכנסת הגדול של חסידות בעלז בירושלים: פאר והדר

ספרות וביקורת ספרים

- 252 זיוה שמיר "ושם השנית..." – צלה של צילה ביצירת אלתרמן
- 269 נורית גוברין על בגידה ונאמנות
חיים באר, אל מקום שהרוח הולך
- 278 מוקי צור חברים־יריבים מחפשים זה את זה
אריה בודנהיימר, בזכות החבר מפלונסק – מסעותי עם שלמה צמח ודוד בן־גוריון
- 285 שי רודין השואה הפרטית של ילדי הניצולים
- 289 צבי צמרת ביאליק כמחדש השפה העברית
שירים: הַתְּנַשְׂאוֹת הַהָרִים
- 297 משה שפיר פְּשׁוּט אֶהְבֶּה
עברית וערבית יחד בז'אנר חדשני בספרות ילדים: היהודי
- 398 שרה זמיר, לאה ברץ מוצג כ"אחר"

כיוונים חדשים

בזכות תרבות המחלוקת – אבל גם בזכות ההכרעה

אלי אייל

במשפט אחד הגדיר ר' ישראל סלנטר את תרבות המחלוקת היהודית: "רב שאין חולקין עליו בקהילתו אינו בגדר רב, ורב המפחד מפניהם אינו בגדר אדם." ר' ישראל ליפקין מסלנט, גאון התורה ומייסד תנועת המוסר שקמה בליטא במאה ה-19, ניסח את אותה תרבות המעודדת ויכוח והצגת שאלות כבסיס עיקרי לחשיבה. הוויכוח הוא מוסד עתיק יומין, מבית שני ועד ימינו. יצר הוויכוח הוא שהביא ליצירת התורה שבעל-פה, ספרות ההלכה והאגדה ולכל פרי המחשבה של חכמי היהדות לדורותיהם.

ישראל, כיאה למדינה יהודית, מתווכחת ומתווכחת ומתווכחת. תרבות הלאום עומדת בפני מתקפה חזיתית. האינדיווידואליזם מכאן והגלובליזציה משם דוחקים סמלים, מיתוסים וערכים שנחשבו מקודשים בעבר. עוז אלמוג ודוֹתן בלייס פרסמו בכתב עת זה (כיוונים חדשים 18) מחקר שתיאר כיצד בשקט-בשקט צמח בשכבה המובילה בעולם המערבי טיפוס חברתי חדש, המציב לכאורה אלטרנטיבה לטיפוס הפטריוט: היאפי. תופעת היאפים, שמקורותיה בכמה מרכזים עירוניים קוסמופוליטיים, ובראשם ניו-יורק, לונדון וטוקיו, לא פסחה על החברה הישראלית. לימים, שובט מודל תרבותי זה בתיווך התקשורת ותעשיית ההיי-טק, והחל להפציע במדינות מערביות או מתמערבות. אלמוג ובלייס ביקשו להדגיש כי בשילוב תמורות פנימיות נוספות, מסמלת דמות היאפי את "מותו" של הצבר המיתולוגי

כדמות מובילה מבחינה תרבותית וערכית. בישראל, תופעה זו משפיעה גם על התרבות הציונית לגווניה, ומתעוררת השאלה האם דעך היסוד האידאי של רעיון מדינת הלאום. עובדה היא, שרגשות פוסט-לאומיים שוטפים גם חוגים אינטלקטואליים בישראל.



מבקר הספרות המנוח, פרופ' גרשון שקד, כתב בכתב עת זה (כיוונים חדשים 9) על הזיכרון הקולקטיבי מול הפוסט-ציונות. אמנם, הפוסט-ציונות כאידאולוגיה היא נחלתו של מיעוט, "אבל כמה מן המסקנות האפשריות של אידאולוגיה זאת מקובלות על ישראלים רבים, עד שמתבקש ניסוח מחודש, פוסט-פוסט-ציוני, של כמה מן האמיתות הציוניות הישנות". שקד כתב שגם "מיתוס מצדה, מיתוס ציוני מובהק", איבד מתוקפו, שכן, לדעתו, "מצדה הפכה לפארודיה בצלוליד של מיתוס מקומי אידאולוגי", שכן "הנראטיב החדש ניסה לשנות עמדות ואידאולוגיה על ידי שינוי הערך הסמיוטי של אתרי זיכרון שאיבדו את כוח השפעתם וחדלו לשמש מקור הזדהות בחיים ובספרות". שקד חיפש תשובה לשאלת האטרקטיביות של פוסט-ציונות בקרב חוגי צעירים מסוימים, ולדעתו יש לחפשה בהנחת היסוד שכל אדם הוא יציר או קורבן של זיכרונותיו. בקבוצת אנשים שיש להם זיכרונות דומים או קרובים, נוצרת (בהתאם לתזה על התת-מודע הקולקטיבי של יונג) הרגשת שותפות המקרבת אותם זה לזה. כותב שקד:

יש פוסט-ציונים המנסים ליצור נראטיב המבטל גורמים אלה [של הזיכרון הקולקטיבי. א"א] מכל וכול ומעמידים במקומם נראטיב זר, המוחק את הזיכרון היהודי ומבסס את הנראטיב על זיכרון זר (בעיקר על הזיכרון הערבי).

הרבה מאוד מן המוסכמות הציוניות המקובלות שוב אינן תופסות אצל חלק גדול מן הישראלים וחלק גדול עוד יותר מיהודי התפוצה. מה שקיים אצל שני הצדדים בצורה מטושטשת למדי הוא שארית הזיכרון ההיסטורי. מצע זה מאפשר, אולי, את המשך הקיום של השבט היהודי כקבוצת זהות. אני תוהה, לעתים, האם לעולם חוסן, ואם אנו מסוגלים להוריח לדורות הבאים את חוויית הזיכרון עצמה, שהיא בעיניי גם המקור וגם הנימוק העיקרי להמשך הקיום היהודי בארץ-ישראל. בסתר לבי אני מקווה (ועם

זאת איני מסתיר את פקפוקי והיסוסיי, שמא תקווה זאת אינה אלא עורבא פרח ותתבדה כחלום עובר) שהזיכרון הקולקטיבי, המודע והבלתי מודע, יהיה בעל עוצמה גדולה יותר מכל הכוחות שנגד.



לפני כמעט שלוש שנים, הפניתי את קוראי **כיוונים חדשים** למסה של פרופ' רות גביזון, שנטלה על עצמה משימה להצדיק עקרונית את קיומה של המדינה היהודית.

מדינה יהודית? מדינת היהודים? מדינת הלאום היהודי? מדינת הלאום של העם היהודי? – מושג שיצחק טישלר מאס בו, במאמרו **"המושג לאום בחברה משתנה בישראל"**.

במסתה, בה היא טוענת במפורש כי הרעיון של מדינת לאום יהודית ניתן להצדקה, מוסיפה רות גביזון בהערת שוליים:

אין הבדל מהותי בין הביטוי "מדינה יהודית" ובין מונחים אחרים שלצדם הוא ניצב בדיון הציבורי, כגון "מדינת היהודים" או "מדינתו של העם היהודי", המדגישים את היסוד הפרטיקולרי, הייחודי של מדינת ישראל. בחוק הישראלי נעשה לראשונה שימוש בביטוי האחרון בסעיף 1א(1) לחוק יסוד: הכנסת, האוסר השתתפות בבחירות של רשימה השוללת את היותה של ישראל "מדינתו של העם היהודי". הסיבה לכך הייתה העובדה שהמושג "מדינה יהודית" עורר התנגדות בקרב אלו שחששו כי יש לו צביון דתי מדי. ואולם, כאשר הועלו נגד הניסוח "מדינתו של העם היהודי" טענות על כך שהוא מלמד כי ישראל אינה בעצם מדינת אזרחיה הלא-יהודים, החליטו המחוקקים להעדיף את המינוח "מדינה יהודית", בחוקי היסוד של שנת 1992, המגדירים את ישראל כ"מדינה יהודית ודמוקרטית". הכוונה, על כל פנים, לא הייתה לשנות את משמעות הביטוי, המצביע לא על פרטיקולריזם דתי אלא על ייחוד אתני או לאומי. זה היה גם מובנו של ניסוח זה כאשר הופיע בהחלטת האו"ם 181, מיום כ"ט בנובמבר 1947, המדברת על "מדינה יהודית" במובחן ממדינה ערבית, ובהכרזה על הקמת המדינה, המגדירה אותה כ"מדינה יהודית בארץ-ישראל".



בין הכותבים בכיוונים חדשים ישנם מי שפקעה סבלנותם כלפי יהודי התפוצות ולדידם מדינה יהודית היא אך ורק ביתם של היהודים המתגוררים בה. היינריך היינה טבע בזמנו נוסחה לגלגנית כי היהודים בגולה מצאו להם תחליף ב"מולדת מיטלטלת". ההיסטוריון יעקב כ"ץ כתב כי הציונות יצאה מן הדיאגנוזה שאותה "מולדת מיטלטלת" נשברה לרסיסים, ולא יהא לעם קיום מבלי לבנות לו מולדת, פשוטה כמשמעה. אלא שלמולדת פשוטה כמשמעה זכה רק חלק מן העם, והוא ניצב מול גולה חדשה שהדיאגנוזה הציונית לא חלה עליה, ועל כל פנים, אין נקודות אחיזה גלויות לעין במציאותה להחילה עליה. ולכן, גם הסיסמה של שלילת הגולה איבדה מזוהרה. כותב יעקב כ"ץ:

עשינו זאת מחשש של ניכור הולך וגדל בין חלקי העם שבמולדת לבין החלקים שמחוצה לה. לא הייתה בכך אלא הודאה במציאות שמרבית העם מתלכדים אמנם סביב למולדת ומושפעים ממנה, אולם קיומה היום-יומי מתנהל במסגרות שהן בבואה חיוורת ל'מולדת המיטלטלת' משכבר הימים.

לבסוף מודה כ"ץ כי בעימות בין החזון לבין המציאות שנוצרה אין לחזון יתרון בלעדי, משום שפֶּלֶל בידועים ויתור על חלק ניכר מהעם, ואילו במציאות הרצויה מתלכדת האומה כולה מסביב למדינה היהודית על תוכנה, תכונותיה וייחוד הגורל הכרוך בה.



אכן, מזמן הוסכם שהביטוי "יהודית" בהקשר לזהותה של המדינה אינו בעל משמעות דתית אלא לאומית. רות גביזון התקוממה על "המצעד המטריד של המתנגדים" (זו הייתה כותרת המאמר, שיייתכן ונוסחה על ידי העורך בלבד ולא על ידי הכותבת) לזיהויה של ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי (הארץ, 1.10.2010).

ראוי לצטט ממנו כאן בהרחבה:

טענת הנגד הכאילו-ניצחת היא שכל מדינה, ובוודאי דמוקרטיה, חייבת להיות "מדינת כל אזרחיה", ולא מדינה של בני עם "מדומין" שרוב בניו אינם חיים בה ואינם דוברים את שפתה. אבל גם כאן יש טעות יסודית.

ברור שישראל חבה חובות כלפי כל אזרחיה. ברור שבישראל יש צורך להיות שוויון אזרחי בפני החוק. אבל טענה זו יוצרת את הרושם שכל המדינות הן אזרחיות וניטרליות, שאין בהן משמעות לזיקות לא אזרחיות של תושביהן. לפי טיעון זה – הציונות הצליחה ואכן יצרה כאן אומה. האומה שנוצרה כאן היא האומה הישראלית, הכוללת את כל אזרחי המדינה – ורק אותם.

יש מובן חשוב שבו הצלחת הציונות היא אכן יצירת קהילה פוליטית של כלל אזרחי ישראל. אבל מנהיגי הציבור הערבי אינם רוצים מדינה ניטרלית, שבה אין מקום ציבורי לזהויות לא אזרחיות. הם דורשים מדינה שתיתן ביטוי לזהויות הלא אזרחיות שלהם – דתיות ולאומיות כאחד, וזו הסיבה להתנגדותם להכיר בישראל כבמדינה יהודית. המאבק הפלסטיני בכלל הוא מאבק קולקטיבי עם נימים לאומיים ודתיים. המדינה הפלסטינית שבדרך אינה מתיימרת להיות ניטרלית. המתחים בין לאום, דת ואזרחות בולטים בחברה הפלסטינית, ומהווים בסיס למאבקים שהם לעתים אלימים למדי.

יש אומות אזרחיות. חשוב לחזק את האומה האזרחית הישראלית באמצעות חינוך ואזרחות שווה – בזכויות ובחובות כלפי המדינה. אבל יש גם עמים שזהותם הלאומית־אתנית חשובה להם במיוחד. לעמים כאלה מוקנית במשפט הבינלאומי זכות להגדרה עצמית. יש מדינות רבות שזהותן נקבעת על ידי מאפיינים תרבותיים ולאומיים של קהילת הרוב בהן, והמאמץ המודע לשמירת זהות זו הוא לגיטימי גם בעולם גלובלי.

יהודים הם עם אחד לא פחות מעמים כגון הארמנים והאירים, שיש להם ניסיון רב שנים עם פזרות גדולות. הציונות קמה כדי להשיג עצמאות מדינית ליהודים שחשוב להם לחיות במדינת הלאום שלהם. עצמאות מדינית שכזאת אינה דורשת ואינה מצדיקה אפליית לא יהודים. היא כן דורשת רוב יהודי וסממנים של תרבות ציבורית יהודית ועברית.

כאשר הוויכוח על זהותה של המדינה הוא ויכוח על הלגיטימיות של אלה – זהו ויכוח חשוב מאין כמותו. אפשר לעקוף את הדרישה הזאת במשא ומתן, אבל אסור באיסור חמור להפקיר את ההסדרים, האינטרסים וההבנות שיאפשרו את המשך קיומה של מדינה אחת בעולם שבה יהודים שולטים בגורלם, ושנמצאת בחלק ממולדתם ההיסטורית.



כתב־עת זה נותן ביטוי להשקפות אידאולוגיות מגוונות ומנוגדות. אולם, בצד

עידוד הספקנות והביקורתיות הספקנית ("לכל טיעון קיים טיעון שכנגד"), מדינה חייבת להגיע, בסופו של דיון מעמיק, להכרעה.

מקורות:

יעקב כ"ץ, לאומיות יהודית, מסות ומאמרים, הספריה הציונית. רות גביון, המדינה היהודית: הצדקה עקרונית ודמותה הרצויה, מאמרים חדשים על הציונות, הוצאת מרכז שלם.

גרשון שקד, הזיכרון הקולקטיבי מול הפוסט-ציונות, כיוונים חדשים 9, אוקטובר 2003.

★ ★ ★

"הזמן האישי" ו"הזמן הלאומי"

**אהרן מגד בן 90: סופר של צעירים,
מאפיין כך את הדור של סופרי תש"ח:**

**"התקוממנו על היפוך הערכים שחל במעבר
מחברה חלוצית לבירוקרטית. נפשית ואידאית
האמנו שאנו נושאים באחריות גדולה"**

הקיום הלאומי מעסיק את אהרן מגד, ויש לו קשר עמוק לספרות המוטרת ללא הרף בשאלות הלאומיות הבווערות. הוא עצמו סופר כזה, וכותב על גיבורים "שיש להם זיקה חזקה לאירועים הלאומיים או החברתיים סביבם והם בעלי משמעות עבר פרטית".

לדעתי, אפשר לקבוע בוודאות כי הסופר אהרן מגד והמשורר חיים גורי הם

הבולטים בסופרי דור תש"ח החיים ופעילים בתוכנו, כיום. אין בכך כדי להפחית מערכם של סופרים ומשוררים, בני אותו דור, שאף הם שאבו את השראתם מהחוויה המכוננת של המהפכה הציונית ומלחמת העצמאות. בריאיון למוסף ספרים של הארץ אפיין מגד יוצרים אלה כך:

כל אחד מאתנו היה שונה מחברו באישיותו, וממילא גם בסגנון ובתכנים. המשותף בינינו היה הרקע הביוגרפי: כולנו התחנכנו בתנועות נוער חלוציות, רובנו חיינו שנים בקיבוצים וזה השפיע על ראיית העולם שלנו... לא הייתה לנו אידיאולוגיה ספרותית משותפת וגם לא מרדנות כלפי הדור שקדם לנו [הכוונה לאלתרמן ושלונסקי. א"א]. קיבלנו את עגנון ואת הזז, אם כי לא היינו צאצאים ישירים שלהם... הייתה לנו תחושת אחריות מסוימת כלפי הארץ הזאת... התקוממנו על היפוך הערכים שחל במעבר מחברה חלוצית לחברה ביורוקרטית. נפשית ואידאית האמנו שאנו נושאים באחריות גדולה.

קווים אלה, המאפיינים את דור תש"ח, מזכירים את הקווים שאפיינו את הדור שלחם במלחמת האזרחים באמריקה. השופט אוליבר ונדל סקוט מבטא בדבריו את המורשת שרצו לוחמים אלה להנחיל לדור הבא:

הדור שנשא בנטל המלחמה נבדל בהתנסותו. התמזל מזלנו ובעורינו נגעה אש בלבבנו. זכינו ללמוד בראשית דרכנו כי החיים עמוקים ומסעירים הם... במו עיניו ראינו, מעל ומעבר שדות הזהב, את הפסגות המושלגות של הכבוד, וייעודנו הוא להעביר את שראינו לבאים אחרינו.



אהרן מגד נולד עשר שנים אחרי אלתרמן. מה הן עשר שנים בחיי אדם? ובכל זאת, לסופרי דור תש"ח היה אלתרמן "נביא הדור". הגדרה זו שמעתי מפיו של מגד, לפני כשנתיים, בשבתנו בבית קפה תל־אביבי, ולמרות שבזמנו הייתה זו אמת שאין עליה עוררין, שמעתי בקולו נימה מסוימת של הומור ולגלוג עצמי, כאדם ביקורתי היודע להצליף בחמלה.

אמיר גוטפרוינד מתאר את ההומור של מגד בלשון זו: "ההומור הוא חלק מתפישת עולמו והוא מעניק לגיבוריו אהבה וחמלה, לאחר שהעביר אותם תחת שבט ביקורתו המצליף. תחילה המבול. אחר כך קשת בענן."

אלתרמן שלט בזירה הספרותית עשרות שנים, ומגד הקשיב לו אבל לא קיבל כל מילה שלו כתורה מסיני. אולי אפשר להמשיל עמדתו זו לדבריו של עגנון על עמדת המַסְפֵּר בסיפור "תהילה": "פעמים עמדתי בין המתפללים ופעמים בין התוהים."

עמוס עוז אמר פעם ש"במקום שברנר מפוצץ כזבים נפוחים במהלומת פטיש, שם מופיע עגנון ובידו סיכה חדה, שבעזרתה הוא מפוצץ אותן יומרות שברנר בא עליהן בקרדום". אהרן מגד, דומני, בא עליהן בסטירה מלטפת, באירוניה, באותו סוג של הומור שלא נועד להצחיק, שאמיר גוטפרוינד רואה אותו כ"מעצים את העצב, את המרירות, ומצניע עוד יותר את ממדיהן הצנועים ממילא של הדמויות בספר". עם זאת, גוטפרוינד מעיד על עצמו שהוא צוחק בקול רם באותם קטעים "שמגד נוקט כאילו במתכוון כתיבה יבשה".



במדור **תרבות וספרות** של עיתון **הארץ**, שיצא לאור ערב ראש השנה תשע"א, פורסמו כמחווה מיוחדת כמה מאמרים שהוקדשו לאהרן מגד, האיש וספריו. המוטו שנכתב בראשם היה: "אני לא הצבר המיתולוגי." מגד עלה ארצה כילד, בגיל שש, והביוגרפיה שלו דומה לזו של הצברים שנולדו, בגרו, ולחמו בארץ-ישראל. אולם הוא מעיד על עצמו:

חומרי היצירה שלי לקוחים מעפר הארץ הזאת, הקדומה, התנ"כית והחדשה, עם כל הסתירות והסיבוכים שלה, עם כל המלחמות והאיומים על קיומה. אולם נימים רבות קושרות אותי לעבר היהודי בגולה, אל אבות אבותי בפולין שזכרם חי בתודעתי.

במאמר שכתבה ד"ר מאיה ערד, ופורסם באותו מדור לספרות **הארץ** שהוקדש ליצירתו של מגד, נכתב: "בספרות העברית שאחרי עגנון, ראוי לציין את שמו של אהרן מגד, ולו רק משום שכתב, לדעתי, את הרומן הטוב ביותר שנכתב בעברית, אחרי מותו, **החי על המת**." קביעה זו יכולה לגרום להרמת גבה מצדם של מבקרי ספרות, ולכן היא ממשיכה ומסבירה:

...מפני שהוא לא שכח את כל הדברים שתמיד עלולים להתמסמס בקלות: המיקוד הברור של העלילה והדמויות, הבנייה המחושבת היטב של עניין

מתמשך מפרק לפרק, ההקפדה על חן סגנוני, אבל בלי להניח לשפה שתהפוך לעניין עצמו, השימוש המושלם בהומור.

גיבורו של מגד, על פי עדותו, הוא האנטי גיבור, הדחוי, העומד בשולי החברה, החש עצמו ש"אינו שייך" ועם זאת קָמָה להיות "שייך". ומי שמכיר מקרוב את אהרן מגד יודע עד כמה הוא עניו, נעדר כל פוזה. אינו רוטן, אינו זועק, אינו מטיף, אינו מוכיח בשער ואינו מקטר. בסיפוריו הוא מתאר את שגרת חיי היום-יום של האנטי גיבור ואינו נוטה אחר אינטלקטואליזם אופנתי.



כידוע, אין קשר הכרחי בין אופיים של סופרים לבין איכות יצירותיהם. ישנם סופרים גדולים, בעלי תכונות אישיות שליליות ביותר, ומוטב שהקוראים לא ישפטו לפיהן את יצירתם הספרותית. כפי שאמר מרטין בובר למנהל בית חרושת שניסה להציג עצמו בפניו כאיש צנוע: "אדוני, אינך כה גדול, כדי להיות כל כך צנוע." את הענווה האופיינית למגד ניתן להגדיר בדברים שאמר פרופסור שלום רוזנברג: ענווה כהיפוך של שלושה מרכיבים שונים: א. הערכה שקולה ונאותה; ב. סובלנות כלפי האחר, ובמיוחד כלפי מי שעומד במדרגה חברתית ושכלית נמוכה יותר; ג. מוכנות לוותר על כבוד והערצה של אחרים ועל גינוני כבוד.

מידת ענווה אחרונה זו, בלטה בהתנהגותו של מגד כאשר נודע לו שזכה, יחד עם הסופר ס' יזהר, בפרס א.מ.ת, שיש בצדו יוקרה וממון. ועדת הפרס ביטלה את החלטת ועדת השיפוט שהיא למעשה הדרג המקצועי הממליץ, והעניקה את הפרס ליזהר בלבד. כך נושל מגד מן הפרס בהחלטה אדמיניסטרטיבית, אך חשק שפתיו ושתק.

הפוליטיקה והחיים הציבוריים לא חדרו ליצירותיו הספרותיות של מגד, אבל בשנים האחרונות, כשנשמע ברמה קולם של ההיסטוריונים החדשים, הפוסט-ציונים, באקדמיה ובציבור, היה מעורב בעל כורחו בפולמוסים כנגדם ועמדותיו לא היו לרוחם של כמה מעמיתיו בבראנז'ה. יש לציין, שבמשך הזמן רבים מהם התקרבו לעמדותיו.



כיצד ניתן להסביר שגם כיום אנשים צעירים נמשכים לספריו של מגד? יש הטוענים, שלאחר מלחמת יום כיפור נשחטו כל הפרות הקדושות, ומאז ישנה גם פתיחות רבה לספרות מעודנת וביקורתית יותר. מרגריט יוסנאר כתבה: "יש ספרים שאסור לכתוב אותם לפני גיל ארבעים," והסבירה:

בטרם הגיע הכותב לגיל זה, הוא עלול להתעלם מקיומם של הגבולות הטבעיים החוצצים בין אדם לאדם, בין תקופה לתקופה, להתעלם מהרבגוניות האינסופית של יצורי אנוש, או להפך, לייחס חשיבות רבה מדי לגבולות מלאכותיים, ללשכות המכס או לבקתות הזקיפים שבעמדות הצבא.

לפני שישים שנה, בהיותו בן שלושים, פרסם מגד את ספרו הראשון **רוח ימים**. באותו זמן בערך פורסם גם ספרו **חדוה ואני**. ב-2008, אמר בריאיון שפורסם בעיתון **ידיעות אחרונות** כי הוא מתחרט על כתיבת ספר זה, למרות שהפך למחזה ולסדרה מצליחה בטלוויזיה (חדוה ושלומיק). לדבריו, "השפה הזאת שבה הוא נכתב, זה יותר מדי. קצת שלום עליכם, קצת מנדלה מוכר ספרים, קצת הזז ואחרים – זה לא בדיוק אני".



ברוך קורצווייל, מי שנחשב בשנות החמישים והשישים של המאה שעברה כאחד המבקרים הבולטים ביותר של השירה והספרות העברית, כתב כי הספרות הנכתבת עכשיו (קרי, לפני חמישים-שישים שנה) אין בה המשך לספרות העברית לדורותיה והיא מנותקת מן המסורת היהודית ובכך גם מן היהדות עצמה.

מגד סבור שקורצווייל טעה בקביעתו זו. לדעתו, הספרות העברית הנכתבת עכשיו מהווה המשך לספרות שנכתבה בדורות קודמים לא רק רק בלשונה השואבת מן התנ"ך, המדרשים, הליטורגיה והחסידות, אלא גם בנושאי הלקוחים מהעבר היהודי.

בהרצאה שנשא בפראג, לפני כארבע שנים (שפורסמה בכיוונים חדשים, 16, יולי, 2007) הסביר מגד שבספרות העברית ה"זמן האישי" ו"הזמן ההיסטורי" לאומי" כרוכים זה בזה ללא הפרד. להדגמת תכונה זו, ערך השוואה בין אורי ניסן גנסין לבין יוסף חיים ברנר. שניהם נולדו באותה עיר ברוסיה, למדו בישיבה, עזבו אותה, יצאו "לתרבות רעה" והתפקרו. שניהם הושפעו מהזרמים הרעיוניים

והתנועות החדשות ששלטו בציבור היהודי: הסוציאליזם, ה"בונד", התנועה הציונית ושניהם עסקו בספרות. אולם דרכיהם נפרדו. גנסין היה איש מופנם שנשא את סבלו האישי בדממה ולא נטה לפעילות חברתית וציבורית, ואילו ברנר היה בעל מזג סוער, וראה עצמו כאחראי על גורל האומה וגורל האנושות כולה. לדעתי, ההבדל והמשותף ביניהם מאפיינים גם את הווייתו של מגד, שכתב:

כוונתם של שני סופרים גדולים אלה, מעמודי התווך של הספרות העברית החדשה, הייתה שונה מקצה אל קצה. זו של גנסין תיארה את עולמם הפנימי של משכילים יהודים צעירים ברוסיה, לרוב סודנטים, את יחסיהם לנשים, לסביבתם, לעצמם, בסגנון צפוף, מעודן ומדויק, הקרוב לסגנון המונולוג הפנימי של וירגיניה וולף, ג'ויס, פרוסט, ולעומתו, ברנר כתב סיפורים ורומאנים שגיבוריהם עומדים בתוך הזרם של ההווה היהודית המיוסרת. בגולה ובארץ־ישראל, שבעיותיהם הקשות שלובות ללא־הפרד עם בעיות הקיום הלאומי הגורליות ביותר.

אפשר לראות שניים אלה כאבותיהם של שתי שושלות סופרים עברים, שראשיתן בגולה והמשכן בארץ־ישראל ובישראל. באחת – ספרות מופנמת, המתגדרת במעגל היחסים הצר שבין איש לאישה, בין אבות לבנים, בין אדם לעצמו ולסביבתו הקרובה, מתוך חתירה להעמיק למורכבות יחסים אלה, ובשנייה – ספרות המוטרדת ללא הרף בשאלות הלאומיות הבעורות, שהדברים הקורים לגיבוריה יש להם זיקה חזקה לאירועים הלאומיים או החברתיים המתרחשים סביבם והם בעלי משמעות עבר פרטית. בין הצאצאים של הראשונה אפשר למנות סופרים כדבורה בארון, דוד פוגל, עמליה כהנא־כרמון, יעקב שבתאי, ורבים מן הצעירים שהופיעו בשנים האחרונות, ובין הצאצאים של השנייה – הזז, ראובני, שמיר, עמוס עוז, דוד גרוסמן ועוד.

אך למעשה, אם נעקוב אחר התפתחות הספרות העברית בשניים־שלושה הדורות האחרונים, ונתעכב על כל יצירה לעצמה, נראה שהבדלה מוחלטת בין שני סוגים אלה כמעט בלתי אפשרית, והגבולות ביניהם מטושטשים. בגלל אופייה המיוחד של ההווה היהודית לאורך כל ההיסטוריה – "הזמן האישי" ו"הזמן הלאומי־היסטורי" מעורבים וקשורים זה בזה ללא הפרד.



האתיקה של בחירת רמטכ"ל

קשת ההיבטים והלקחים בעקבות בחירת הרמטכ"ל הבא

אסא כשר

ערב ההחלטה על מינוי הרמטכ"ל העשרים של צה"ל, בשלהי שנת תש"ע (2010), התפרסם ברבים מסמך שהצטייר כתכנית מעשית להשפיע על הליך הבחירה של הרמטכ"ל הבא באמצעים שונים, ביניהם, "יצירת פרופיל תקשורת חיובי" לאחד האלופים המועמדים לתפקיד, ניהול "קמפיין שלילי" כנגד סגן הרמטכ"ל המכהן ויצירת "אפקט של היעלבות" כחלק מפגיעה בתדמית של הרמטכ"ל המכהן.

פרופ' אסא כשר הוא פרופסור אמריטוס בקתדרה לאתיקה מקצועית ולפילוסופיה של הפרקטיקה ע"ש לאורה שוורץ-קיפ באוניברסיטת תל-אביב. ממחברי רוח צה"ל: ערכים וכללי יסוד, הקוד האתי של צה"ל (1994); מחבר הספר אתיקה צבאית, שזכה לפרס יצחק שדה לספרות צבאית (1996), ומאמרים רבים באתיקה צבאית ובתחומי אתיקה אחרים. חתן פרס ישראל בפילוסופיה כללית, 2000.

בעקבות פרסום המסמך הורה היועץ המשפטי לממשלה לשר הביטחון להפסיק את הליך הבחירה ונפתחה חקירת משטרה בדבר החשד לזיוף המסמך. במהלך חקירת המשטרה היא פרסמה הודעה הפוטרת את הרמטכ"ל ואת אלופי המטה הכללי מכל חשד למעורבות בזיוף המסמך. בידי המשטרה נתונים המובילים להמלצה להעמיד לדין קצין במילואים, בדרגת סגן אלוף, כנאשם בזיוף המסמך. עם פרסום הודעת המשטרה, נמשך הליך הבחירה על ידי שר הביטחון. לאחר קיום הליך הכולל ריאיון עם כל אחד מחמשת המועמדים לתפקיד הרמטכ"ל, שר הביטחון בוחר באחד האלופים. המועמד הנבחר עומד בפני הוועדה למינויים בכירים בשירות הציבורי, בראשות שופט בדימוס מבית המשפט העליון, ולאחר אישורה המינוי נדון בממשלה ומתקבל בקולות השרים, מלבד אחד המצביע נגד המינוי ואחד הבוחר להיעדר מן ההצבעה.

כמנהג המקום, כשמתגלה פרשייה כזו, עוסקות בה⁽¹⁾ קודם כל, ולעתים אך ורק, הזרועות המקצועיות של אכיפת החוק: המשטרה, הפרקליטות ולעתים גם בית המשפט. אם העיסוק בהיבטים המשפטיים של הפרשייה לא מוביל לאישום ולהכרעת דין, שום זרוע ממלכתית לא תראה את עצמה חייבת לעסוק בה. המאמר הזה בא לעודד עיסוק ממלכתי בהיבטים האתיים של פרשייה זו (ופרשיות הדומות לה), גם אם העיסוק המשפטי יסתיים בלא כלום או יתמקד בהיבט יחיד של הפרשייה. הדיון שלנו יתמקד בהיבטים האתיים של בחירת הרמטכ"ל, אבל ניתן יהיה ללמוד ממנו מה מן הראוי לעשות במישור האתי בתחומים דומים.⁽²⁾

-
1. מלבד התקשורת, בה לא נעסוק באופן שיטתי במאמר זה.
 2. באוגוסט 2010, פורסמו דוחות של מבקר המדינה בדבר מינוי אלופים ובדבר מינוי קצינים בכירים בדרגות סא"ל, אל"מ ותא"ל. הדוח בדבר האלופים גילה שלהליכי המינוי שלהם אין מבנה, אין מערכת של אמות-מידה ואין תיעוד של הנימוקים. רבות מן המסקנות של המאמר הנוכחי בדבר האתיקה של מינוי רמטכ"ל ניתנות לתרגום פשוט למסקנות בדבר האתיקה של מינוי אלופים ובעלי תפקידים מקבילים בארגונים ביטחוניים אחרים, אבל לא נעסוק בכך כאן.

(א) האתיקה של שר הביטחון

- חוק יסוד: הצבא מטיל על שר הביטחון שלושה תפקידים ביחס לצבא:
1. "השר הממונה מטעם הממשלה על הצבא הוא שר הביטחון" (סעיף 2ב);
 2. "ראש המטה הכללי נתון למרות הממשלה וכפוף לשר הביטחון" (סעיף 2ב3);
 3. "ראש המטה הכללי יתמנה בידי הממשלה לפי המלצת שר הביטחון" (סעיף 2ג3).

אם לפי שיקול דעתו של שר הביטחון, בתור הממונה על הצבא מטעם הממשלה, הגיע הזמן למנות את הרמטכ"ל הבא, עליו לקיים הליך תקין של בחירת מועמד כדי להמליץ עליו בפני הממשלה. נשאלת, אפוא, השאלה: מהו הליך תקין לבחירת המועמד המומלץ? ובלשון אחרת, מהו ההליך שמן הראוי ששר הביטחון יקיים לבחירת המועמד המומלץ? כיוון שהחוק לא קובע את מתכונת ההליך לפרטיה, נשאר מלאכת העיצוב של ההליך בידי שר הביטחון, על פי שיקול דעתו, על פי האתיקה שלו.

כיוון שאין, לפי שעה, מסמך מגובש ומחייב בדבר האתיקה של שר הביטחון, ייתכן שבהזדמנות זו בג"צ יקבע נורמות בנושא זה, כשם שהוא עושה מדי פעם, נוכח עתירה בפרשייה מזדמנת, בהיעדר מסמך אתי תקף ברקע. עם זאת, דיון אתי שיטתי לא אמור להמתין להחלטות של בג"צ בשאלה האתית שעל הפרק. במאמר זה נשאל את עצמנו, בדבר כל פעילות ממלכתית הנוגעת בפרשיית המסמך, מהי האתיקה שלה, ובלשון אחרת – מה מן הראוי שייאמר במסמך אתי מגובש ומחייב בדבר תחום הפעילות הממלכתית הזאת.

לפני שניכנס בעובי הקורה של ההליך התקין לבחירת הרמטכ"ל הבא, עלינו לעסוק בכמה היבטים אתיים של עיתוי ההליך. הדעת נותנת, כי יש להתחיל את ההליך במועד שיאפשר לקיים כראוי את ההליך עצמו וכן את הליך החפיפה של הרמטכ"ל המכהן והרמטכ"ל המיועד, לאחר שהממשלה תמנה אותו. לפי המסורת של מינוי רמטכ"ל, שר הביטחון מתחיל לקיים את ההליך כשלושה חודשים לפני תום כהונתו של הרמטכ"ל המכהן. מסורת כזו אינה מחייבת את שר הביטחון. אם שר הביטחון ינהג בהתאם למסורת הנתונה, הוא לא יוכל להצדיק את החלטתו לקיים את ההליך בעיתוי המסורתי בנימוק שזוהי המסורת הנתונה. מסורת יכולה להיות יפה לשעתה ולא יפה לשעה אחרת, כשם שהיא יכולה להיות מוטעית מעיקרה. ההחלטה לפעול בהתאם למסורת

הנתונה היא לעולם החלטה כפולה: ראשית, היא ההחלטה להמשיך במסורת, ושנית, היא החלטה שהמסורת היא תקינה וראוי להמשיך בה.

חשיבות העיתוי בבחירת הרמטכ"ל הבא

עם זאת, כל החלטה של שר הביטחון בעניין עיתוי ההליך לבחירת הרמטכ"ל הבא אמורה להיות מנומקת, לא רק בין השר לבין עצמו, בינו לבין ראש הממשלה ובינו לבין הממשלה, בבואה למנות את הרמטכ"ל הבא, אלא גם בינו לבין הצבא ובינו לבין כלל האזרחים. כל החלטה בדבר העיתוי צריכה להיות מנומקת באופן שישכנע כל אחד שהעיתוי אינו מאוחר מדי ואינו מוקדם מדי. עיתוי מאוחר מדי הוא עיתוי היוצר חשש מפני הליך חפיפה שלא יתקיים כראוי, מפני שהזמן לא יספיק לכך. עיתוי מוקדם מדי הוא עיתוי היוצר חשש מפני הכבדה על הרמטכ"ל המכהן למלא את תפקידו כראוי. הודעה מנומקת של שר הביטחון בדבר החלטתו על עיתוי ההליך אמורה להפיג את שני החששות.⁽³⁾

החשש מפני הכבדה על הרמטכ"ל המכהן טעון הבהרה. אין זה חשש מפני כהונה כביכול של שני רמטכ"לים בעת ובעונה אחת. לא יעלה על הדעת שהרמטכ"ל המיועד ינהג כאילו הוא הרמטכ"ל המכהן וגם לא שקצינים יתייחסו אל הרמטכ"ל המיועד כאילו הוא כבר הרמטכ"ל המכהן, כלומר – מקור סמכות בנושא כלשהו שהוא באחריותו של הרמטכ"ל המכהן. החשש הוא כפול: ראשית, חשש מפני האפשרות שהתנהלות לא זהירה של הרמטכ"ל המיועד תצטייר כניסיון ללחוץ על הרמטכ"ל המכהן להקדים את פרישתו מתפקידו. מובן מאליו שהתנהלות לא זהירה כזו היא בגדר התנהלות לא ראויה; ושנית, חשש מפני זהירות יתר של הרמטכ"ל המכהן, בבואו למלא את תפקידו כראוי, שמא יצטייר כמי שמעמיד את הרמטכ"ל הבא בפני עובדות מוגמרות. הודעת שר הביטחון בדבר התחלת ההליך לבחירת הרמטכ"ל הבא אמורה להסביר את ההליך באופן שישמור על רמת האחריות והסמכות של הרמטכ"ל המכהן, גם בבואו לקבל החלטות העתידות להתבצע לאחר תום

3. לעתים, דיון ב"עיתוי" של החלפת הרמטכ"ל (או ראש מערכת אחרת) הוא דיון במשמעות ובהשלכות של ההחלפה בתקופה בעלת מאפיינים צבאיים, ביטחוניים או מדיניים מיוחדים. במאמר זה לא נעסוק בשאלות הללו.

כהונתו. בהקשר של החלטות מיוחדות, כדוגמת בחירתו של סגן הרמטכ"ל הבא, וכן ערב תום כהונתו של הרמטכ"ל המכהן, תידרש ממנו זהירות מיוחדת. בכל הקשר אחר, זהירות יתר תהיה זהירות לא ראויה. הודעה מפורטת של שר הביטחון בדבר ההליך, בתחילתו או לפחות בסיומו, אמורה לפטור את הרמטכ"ל המכהן מזהירות יתר.

מדיון בעיתוי של ההליך נעבור, עתה, לדיון בהליך עצמו. האתיקה של שר הביטחון היא, קודם כל האתיקה של שר בממשלה. לפי שעה, אין לממשלה מסמך אתי המחייב את חבריה, אולם יש המלצה ממלכתית מפורטת בדבר תוכנו של מסמך זה ובה נשתמש כאן.⁽⁴⁾

ההתאמה למדיניות השר שהיא בהתאם למדיניות הממשלה

אחד מן העקרונות הכלליים האמורים לעמוד ביסוד ההתנהלות של שר הוא העיקרון של "חובת אמונים": "חבר הממשלה חב אמונים למדינת ישראל, לערכיה ולחוקיה. עליו לשקוד על טובת המדינה וכלל תושביה ולנהוג במילוי תפקידו ביושר, בהגינות, ביושרה, בשוויוניות, בסבירות וללא פניות" (פרק ב', סעיף 7). מעיקרון זה עולות כמה מסקנות מרכזיות, שהן חובות אתיות בדבר ההליך של בחירת הרמטכ"ל. ראשית, ההליך חייב להיות הוגן, שוויוני וללא פניות, ככל שהמדובר ביחסו של שר הביטחון למועמדים השונים לתפקיד הרמטכ"ל. מובן מאליו מה נדרש מהליך כזה כדי שיעמוד בדרישות ההגינות והשוויוניות. הדרישה שההליך ייערך גם "ללא פניות" טעונה הבהרה. מטבע הדברים, המועמדים לתפקיד הרמטכ"ל הם אלופים המוכרים היטב לשר

4. הממשלה הקודמת, בראשותו של ח"כ אהוד אולמרט, אישרה בהחלטה 194 מיום 25 ביוני 2006, את הודעת ראש הממשלה בדבר הקמת ועדה לעניין גיבוש כללי אתיקה לחברי הממשלה. בראש הוועדה עמד הנשיא בדימוס של בית המשפט העליון, השופט מאיר שמגר, וחבריה היו פרופ' גבריאלה שלו ומחבר מאמר זה. במאי 2008, הגישה הוועדה דין וחשבון ובו המלצות מפורטות.

ביום 12 באוקטובר 2009, החליטה הממשלה הנוכחית, בראשותו של ח"כ בנימין נתניהו, להקים ועדת שרים לדיון בהמלצות ועדת שמגר. הוועדה, הפועלת בראשות שר המשפטים, פרופ' יעקב נאמן, קיימה דיונים רבים ונראה שהיא עתידה להגיש את הצעתה לקוד אתי לחברי הממשלה עד תום שנת 2010.

הביטחון, גם בהקשר של התפקיד הנוכחי בו הם נושאים בצה"ל וגם בהקשרי תפקידים קודמים שנשאו בהם. על יסוד היכרות כזו, ייתכן שיש לשר הביטחון דעה משל עצמו בדבר התאמתו, פחות או יותר, של מועמד אחד לתפקיד הרמטכ"ל, מאשר מועמד אחר. אם שר הביטחון מקיים את ההליך באופן המאפשר לכל מועמד להציג את עצמו ואת דעותיו וגם להטות את דעתו של שר הביטחון לטובתו, באופן הוגן ושוויוני, כי אז ההליך יהיה בגדר הליך שנערך "ללא פניות", במישור הצגת המועמדות.

בסיום הליך של בדיקת כל מועמדות בפני עצמה, אמור שר הביטחון להחליט מי המועמד המועדף. מעקרון "חובת האמונים" עולה, כי עליו לעשות זאת ביושר, ביושרה ובסבירות.

פרק א' של כללי האתיקה המומלצים מונה את היושר ואת היושרה בין הערכים שחבר הממשלה חייב לכבד אותם ומאפיין ערכים אלה בקצרה. האפיון של ערך היושרה מחייב את השר "לבטא בכל הליכותיו את עקרונות היסוד של תפקידו כחבר הממשלה" (פרק א', סעיף 1(3)). מתוך כך, השר "יתווה את המדיניות בתחומים שהוא מופקד עליהם בהתאם למדיניות הממשלה" (פרק ב', סעיף 8(א)). חזקה על כל שר שהוא מתווה את המדיניות של משרדו ועושה זאת בהתאם למדיניות הממשלה. בהקשר הנוכחי מדובר לא על מדיניות הממשלה בדבר בחירת רמטכ"ל, אלא על מדיניות הממשלה בנושאי הביטחון שבאחריות הצבא ובאחריות הרמטכ"ל בתור המפקד הבכיר ביותר בצבא. חזקה, אפוא, על שר הביטחון, שבבואו לקיים את חלקו בהליך של בחירת הרמטכ"ל יבדוק את התאמתו של כל מועמד לתפקיד, בין השאר, על יסוד התאמתו למימוש מדיניות השר שהיא בהתאם למדיניות הממשלה.

ההתאמה של מועמד למימוש המדיניות היא תמיד בעלת חשיבות רבה. ייתכן שתהיה אפילו בעלת חשיבות מכרעת, הווה אומר, בעלת חשיבות כה רבה עד שהיא מצדיקה השלמה עם חסרונות נתונים של המועמד. במקרה כזה, ראוי שהחלטת שר הביטחון תהיה מלווה, במידת האפשר, בהסבר מתאים, שיבהיר את המשקל היחסי הנמוך של חיסרון זה או אחר לעומת המשקל היחסי הגבוה של ההתאמה למימוש המדיניות (או של שיקול מכריע אחר). בנסיבות שלפנינו, ההסבר ששר הביטחון אמור לתת לממשלה, ובמידת האפשר גם לציבור, יצדיק מינוי אלוף לתפקיד הרמטכ"ל למרות שלא כיהן לפני כן, כמקובל, כסגן הרמטכ"ל, כראש אגף במטה הכללי או כמפקד זרוע. הנה דוגמה לחלק מהסבר אפשרי: הרמטכ"ל אמור לדעת להתנהל היטב ברקמות הממשק

שבין הצבא לבין הדרג האזרחי, שהוא בראש ובראשונה שר הביטחון וראש הממשלה. תפקידים מסוימים מכשירים אלוף להתנהלות כזו. תפקיד ראש אמ"ן הוא דוגמה מובהקת. יש מקום לטענה, כי גם תפקיד המזכיר הצבאי של ראש הממשלה מכשיר את הקצין לאותה התנהלות ראויה. מבחינה זו, מועמד שהיה מזכיר צבאי כזה, אבל לא כיהן בתפקידים מתאימים אחרים במטה הכללי, יכול להיחשב כמי שיידע להתנהל כראוי ברקמות הרגישות של אותו ממשק.

רשימה סדורה של דרישות מוקדמות

עם זאת, מן הראוי היה שההליך לבחירת הרמטכ"ל יתנהל על יסוד מתכונת רשמית של התנאים המוקדמים להצגת מועמדות לתפקיד הרמטכ"ל. תנאים אלה יכולים לכלול, בין השאר, את הדרישות המוקדמות הבאות:

(א) המועמד חייב להיות בעל ניסיון פיקודי מבצעי ברמת אלוף, בפקודים או בזרועות;

(ב) המועמד חייב להיות בעל הכשרה בהפעלת המטה הכללי, הודות לניסיון שרכש בכהונה כסגן הרמטכ"ל, בראשות אחד מאגפי המטה הכללי או בדרך אחרת;⁽⁵⁾

(ג) המועמד חייב להיות בעל עבר אתי ההולם את רמת האמון הדרושה ברמטכ"ל.⁽⁶⁾

הקפדה על עמידה בדרישות מוקדמות היא מנהג ראוי ורווח כאשר מדובר בתפקידים שהעומדים בדרישות המוקדמות שלהם הם רבים. יותר קשה להקפיד על עמידה בדרישות מוקדמות כאשר המועמדים מעטים באופן יחסי, וייתכן

5. ייתכן שכהונה בתפקיד סגן הרמטכ"ל צריכה להידרש בנפרד, אולם בירור סוגיה זו חורג מתחום האתיקה הצבאית, כל עוד אין בפנינו החלטה מקצועית, מנומקת היטב, רשמית ומחייבת, כי זו הדרך הטובה ביותר לבניין הכוח, כאשר מדובר בכוח הרמטכ"ל.

6. לפי דוח מבקר המדינה שהוזכר לעיל (בהערה 2), זוהי אחת מאמות-המידה האישיות המנחות את הרמטכ"ל הנוכחי במינוי אלופים. מובן מאליו, כי הדרישות המוקדמות בהקשר של מינוי רמטכ"ל אמורות להיות גבוהות עוד יותר. לפי הדוח, הרמטכ"ל הנוכחי ציין גם דרישות מוקדמות של גיל והשכלה, אבל הן אינן מענייננו כאן. לפי אותו דוח, גם הרמטכ"ל שלפני הרמטכ"ל הנוכחי הזכיר דרישה זו במסגרת הדרישות המוקדמות בהקשר של מינוי אלוף.

שאף אחד מהם אינו עומד בכל הדרישות המוקדמות ובדרישה של התאמה למימוש המדיניות של שר הביטחון ושל הממשלה. לפיכך, המתכונת הרשמית האמורה לכונן את רשימת הדרישות המוקדמות אמורה לכונן גם דרך החרגה, ביוזמת שר הביטחון, על יסוד שיקולים מיוחדים ואולי גם בהליך מיוחד. לפי אותו דוח של מבקר המדינה, הדעות בין שרי הביטחון והרמטכ"לים, בעבר ובהווה, חלוקות בשאלה אם ראוי לעגן באופן רשמי את אמות-המידה למינוי אלוף. המלצות הדוח מצדדות בתשובה החיובית לשאלה זו. הדעת נותנת שחילוקי דעות כאלה יתגלעו גם לגבי מתכונת רשמית של דרישות מוקדמות למינוי רמטכ"ל. לשיטתנו, מוטב להנהיג רשימה סדורה של דרישות מוקדמות שבצדן מנגנון החרגה מעשי מאשר להתנהל ללא רשימה סדורה כזו וללא צורך במנגנון החרגה. כינון רשימה סדורה יקל על טיפוח האמון בהליך הבחירה של הרמטכ"ל ועל טיפוח האמון ברמטכ"ל ובצבא. מנגנון החרגה ישמור על מידת הגמישות הדרושה בבחירת רמטכ"ל.⁽⁷⁾

מן האפיון של ערך היושר עולה, כי ההחלטה בדבר המועמד המועדף חייבת להתקבל "על יסוד שיקולים ענייניים, כלליים וסבירים, ללא משוא פנים, ללא ניגוד עניינים ואף ללא מראית עין של התנהלות לא ראויה" (פרק א', סעיף 1(2)). הדעת נותנת שבין השיקולים הענייניים והכלליים של שר הביטחון יהיו מדיניות השר, בהתאם למדיניות הממשלה, בענייני ביטחון, ביניהם בניין הכוח הצבאי והפעלתו בנסיבות מסוימות, מידת התאמתו של כל אחד מן המועמדים למימוש מיטבי של מדיניות הממשלה ומדיניות שר הביטחון, על יסוד ניסיונו ודעותיו בנושאים מקצועיים מרכזיים, וכיוצא באלה. שיקולים כאלה מובילים, לעתים, למסקנות טבעיות וצפויות, אבל הם יכולים להוביל גם למסקנות מפתיעות, כדוגמת ההחלטה בעבר למנות לרמטכ"ל את מי שהיה סגן הרמטכ"ל וראש אגף המבצעים, אבל היה מפקד חיל האוויר ולא שירת בתפקידים בכירים בחילות היבשה. החלטה מפתיעה אינה בתור שכזו החלטה לא סבירה. שיקולים ענייניים, כלליים וסבירים עשויים להוביל להחלטות מפתיעות.

7. מבלי להיכנס לעובי הקורה של המעמד הפורמלי המדויק של הרשימה הסדורה של דרישות מוקדמות ומנגנון החרגה, יש להבהיר כי המדובר לא בחוק ולא בתקנה או כיו"ב, אלא בהנחיה מנהלית במעמד שיאפשר לקיים "הפה שכונן הוא הפה שהחריג", ממש במתכונת "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", כשאינן המדובר דווקא באותו אדם, אלא בבעל אותו תפקיד.

זהירות מפני "מראית עין" של התנהלות לא ראויה

בדרך כלל, בבוא שר הביטחון להחליט בעניין כלשהו מענייני משרדו, עליו להקדים ולקיים "עבודת מטה סדורה" ולהחליט "תוך הפעלת שיקול דעת ענייני, הוגן, שיטתי ומושכל" (פרק ד', סעיף 34, א). אולם כאשר המדובר בהחלטה בשאלה מיהו המועמד המועדף לתפקיד הרמטכ"ל, הדעת נותנת שאין צורך בעבודת מטה ענפה ומורכבת. עם זאת, "שיקול דעת שיטתי" מחייב לתת את הדעת לא רק לתמונה המלאה של הכישורים הנדרשים, אלא גם לתמונה מלאה של העמדות המקצועיות בדבר המועמד המועדף. מטבע הדברים, עמדות כאלה יכולות להיות לרמטכ"ל המכהן ולאלופים הבכירים שאינם מועמדים לתפקיד הרמטכ"ל הבא. "שיקול דעת שיטתי" ראוי שייערך לאחר התייעצות שר הביטחון עם הרמטכ"ל המכהן והאלופים הבכירים האמורים.

התייעצות מקצועית היא רצויה, מפני שהיא מאפשרת לדעות שונות להיכנס לתמונה הכוללת שהיא נקודת המוצא הראויה לשיקול הדעת, להמלצת שר הביטחון ולהחלטת הממשלה. כאן ראוי להדגיש את האופי המקצועי של ההתייעצות, כדי שההליך שמקיים שר הביטחון לא יהיה נגוע בחשש מפני ניסיון לא ענייני להשפעה עליו. התערבות לא מקצועית, על יסוד אינטרסים אישיים, פוליטיים, תקשורתיים וכיו"ב, היא התערבות פסולה וההליך אמור להיות נקי ממנה. זהירות מיוחדת דרושה כאן מפני התערבות פסולה של "מקורבים", שגם אם אין להם השפעה של ממש על תוצאות ההליך עצמו, מעשיהם עלולים להעיב על ההליך בכך שהם יוצרים "מראית עין של התנהלות לא ראויה", בה נדון עכשיו.

שר הביטחון אמור לקבל החלטה בדבר המועמד המועדף לתפקיד הרמטכ"ל בזהירות מפני "מראית עין של התנהלות לא ראויה", דהיינו, בזהירות מפני מראית עין של התנהלות שלא בהתאם לכללי האתיקה של חברי הממשלה, בפרט כל אלה שהזכרנו עד כאן. על רקע פרשיית המסמך, ראוי להרחיב מעט בעניין מראית עין כזו.

ראשית, ראוי להבהיר את המושג של "מראית עין" ככל הדרוש בדיון זה. ביסודו של המושג עומדת תובנה בדבר ההתנהגות האנושית. נוכח אדם העושה מעשה, אנחנו לא חושבים עליו במונחי המעשה הגלוי, אלא במונחי תמונה רחבה יותר, הכוללת, לדוגמה, את הכוונות שביסוד המעשה. הכוונות אינן גלויות לעין, אלא הן מופיעות כחלק מן הפרשנות שאנחנו נותנים למעשה. כלאחר יד, כל אחד מאתנו, כל הזמן, מייחס לזולתו כוונות, תכליות, הרגלים וכיוצא באלה, שאינם

מתגלים במעשה שלנגד עינינו אלא רק מתבטאים בו לפי פרשנות המעשה העולה על דעתנו. האם הכוונה שאדם מייחס לחברו, על יסוד מעשה שחבר זה עשה, היא אכן הכוונה שהייתה לחברו ברקע אותו מעשה? אם הפרשנות נכונה, כי אז אכן הכוונה המיוחסת היא הכוונה המקורית, אבל הניסיון האנושי מלמד שלעתים קרובות הפרשנות העולה על הדעת אינה פרשנות נכונה: אדם עושה מעשה גלוי מתוך כוונה אחת ואחרים מייחסים לו כוונה אחרת. הדרישה האתית בדבר זהירות מפני "מראית עין של התנהלות לא ראויה" היא, אפוא, בכיוון של דרישה להתנהל באופן שלא תעלה על דעתו של המתבונן המצוי פרשנות שלפיה ההתנהלות היא לא ראויה. כדי להבין את הדרישה האתית על בוריה, עלינו להבהיר מיהו "המתבונן המצוי" ומהי "פרשנות" שלו, ככל שהבהרות אלה דרושות בהקשר הנוכחי של דיון באתיקה של שר הביטחון.

אדם "ללא פניות" ואדם "מן היישוב"

שר הביטחון הוא תמיד חבר ממשלה מטעם מפלגה מסוימת ובדרך כלל הוא חבר כנסת. הוא אישיות פוליטית. בתור שכזה יש לו עניין לגיטימי בקידום מטרות המפלגה שמטעמה הוא מכהן בממשלה ויש לו עניין במעמדו האישי במפלגה עצמה. מטבע הדברים, לכל מפלגה יש מפלגות יריבות ולכל אדם בכיר במפלגה כלשהי יש יריבים גם במפלגתו שלו. המעמד של יריב עשוי להשפיע על הפרשנות שאדם נותן למעשי יריבו, עד שזו מתנסחת, לעתים קרובות ואולי תמיד, במונחים הבאים להעיב על מעשיו של היריב ואולי גם על דמותו האנושית. כאשר הדרישה האתית היא כי יש להיזהר מפני "מראית עין של התנהלות לא ראויה", אין הכוונה לנקודת המבט של יריב השש לפרש התנהלות של יריבו כ"התנהלות לא ראויה". כאן יש להדגיש, כי היריב בו מדובר הוא לאו דווקא חבר כנסת או פעיל בכיר במפלגה כלשהי. יריב הוא כל מי שדעותיו בדבר אדם מסוים מובילות אותו, לעתים קרובות ואולי תמיד, לפרש את מעשיו של אותו אדם כ"התנהלות לא ראויה". רבים הם, אפוא, יריביו של כל אדם שהוא אישיות פוליטית. הדרישה האתית מן השר להיזהר מפני "מראית עין של התנהלות לא ראויה" היא דרישה להיזהר מן הפרשנות שעתיד לתת להתנהלות של אדם "ללא פניות", אדם "מן היישוב" שאין חזקה עליו שהפרשנות שלו תהיה מוכתבת על ידי היריבות הפוליטית שלו או על ידי חשדנות רבה בזולתו.

יתר על כן, גם הפרשנות של אזרח "ללא פניות", אותה חייב שר הביטחון להביא בחשבון כדי להיזהר מפני "מראית עין של התנהלות לא ראויה", אינה פרשנות כלשהי העשויה לעלות על דעתו של אזרח כזה. שבעים פנים ניתן למצוא בכל מעשה אנושי ולא את כולן חייב שר הביטחון להביא בחשבון כדי לעמוד בדרישה האתית הזאת. פרשנות אותה על השר להביא בחשבון היא פרשנות סבירה, פשוטה וגם טבעית, כלומר כזו שהניסיון האנושי מלמד שהיא או הדומה לה היא זו העולה על דעתו של המתבונן "ללא פניות".

כל זהירות מפני "מראית עין של התנהלות לא ראויה" היא זהירות מפני פגיעה באמון הציבור. כשמדובר בהליך לבחירת רמטכ"ל, הפגיעה באמון הציבור היא לא רק ביחס לשר הביטחון, אלא גם ביחס לממשלה, המקבלת את המלצתו של שר הביטחון, וביחס לרמטכ"ל הנבחר. שר הביטחון, ככל חבר הממשלה, חייב לנהוג "בדרך המטפחת אמון ברשויות השלטון ובכלל זה בממשלה ובגופים שבאחריותו" (פרק ב', סעיף 11). מדרישה אתית זו עולה לא רק החובה להיזהר מפני פגיעה באמון, אלא גם חובה לעשות לטיפוח האמון. כשמדובר בהליך למינוי הרמטכ"ל, ראוי לטפח את אמון הציבור על ידי פרסום הודעה מטעם שר הביטחון שיהיו בה שני חלקים: האחד, תיאור קצר של ההליך, באופן המניח את הדעת בדבר עמידה בחובות ההגיונות והשוויוניות, בין השאר; השני, נימוק משכנע בדבר ההחלטה להמליץ על מועמד אחד מבין כל המועמדים. הגם שמטבע הדברים ההנמקה לא יכולה להיות מלאה, היא אמורה להיות משכנעת, מנקודת המבט של המתבונן "ללא פניות", כאמור.

בג"צ – היבטים משפטיים והיבטים אתיים

בתקופה של הליך הבחירה של הרמטכ"ל העשרים התפרסמו באחד העיתונים כתבות כנגד ההתנהלות האישית של האלוף שלימים התמנה לרמטכ"ל הבא בתור בעל בית ורכוש פרטי אחר. למרות ששר הביטחון, הוועדה למינויים בכירים בשירות הציבורי והממשלה וככל הנראה גם היועץ המשפטי לממשלה לא ייחסו לטענות שהועלו כנגד האלוף משקל ממשי במסגרת השיקולים בדבר מינויו, ההתנהלות הראויה של כל הנוגעים בדבר הייתה צריכה לכלול פרסום הסבר משכנע לתקינותה של התנהלות האלוף מחוץ למסגרת תפקידיו הצבאיים, מפני שזו אמורה להשליך על מידת האמון הציבורי הראויה ברמטכ"ל בפרט ובצבא בכלל.

בשעת כתיבתו של מאמר זה הסוגיה עומדת בפני בג"צ. הדעת נותנת שלהחלטה של בג"צ בסוגיה כזו יכולים להיות לא רק היבטים משפטיים אלא גם היבטים אתיים. ואם אמנם כך יהיה, ראוי להדגיש בהזדמנות זו, כמו בכל הזדמנות דומה, כי מוטב להחלטות אתיות שיתקבלו במערכות הפעילות עצמן ולא בשל החלטה של בג"צ הנושאת עליה את חותם הדין גם כשהיא אתית במהותה.

(ב) האתיקה של המועמדים לתפקיד הרמטכ"ל

המועמדים לתפקיד הרמטכ"ל הבא של צה"ל הם אלופים. לפיכך, השיקולים האתיים בדבר התנהלותם כמועמדים לתפקיד זה הם שיקולי האתיקה הצבאית. להלכה, ייתכן שגם אלוף במילואים יהיה מועמד לתפקיד הרמטכ"ל, ומכיוון שהאתיקה של בעלי המעמד של קצין במילואים שונה מן האתיקה של קצין בשירות פעיל יהיו השיקולים האתיים בדבר ההתנהלות שלו כמועמד שונים במעט מאלה של המועמדים מתוך צה"ל, אבל נניח לזה בהקשר הנוכחי.

חלק מן התפיסה של צה"ל בדבר ההתנהגות הראויה של המשרתים בו מתבטא ברשימת ערכי צה"ל⁽⁸⁾ ושישה מהם נוגעים במישרין להתנהלות של קצינים בתור מועמדים לתפקיד הרמטכ"ל⁽⁹⁾.

הערך הראשון במעלה, בהקשר הנוכחי, הוא ערך האחרייות. במישור העובדות, קצין הוא בגדר אחראי למצב מסוים בה במידה שתורם להיווצרות המצב הזה, בין במעשה ובין באפס-מעשה, בין במישרין ובין בעקיפין, בין במו ידיו ובין בפקודה שנתן, בנוהל שיצר או ברוח המפקד שהשרה בין פקודיו. במישור

8. הערכים הנוגעים לסוגיה שלפנינו מופיעים גם בקוד האתי של צה"ל, "רוח צה"ל - ערכים וכללי יסוד", וגם במסמך האתיקה הנוכחי, "רוח צה"ל", המעיד על עצמו שאינו קוד אתי, כיוון שאינו כולל את "כללי היסוד" האתיים. סיכום הרמטכ"ל (רא"ל שאול מופז) בדיון על המסמך הנוכחי הורה להוסיף את הכללים, עד תום השנה. בעשור שחלף מאז לא מומשה אותה הוראה. גם לעיסוק במסמכים אתיים יש אתיקה שראוי לשמור עליה. תהליך המעבר מן הקוד האתי אל המסמך הנוכחי רווי סטיות מן האתיקה של העיסוק באתיקה, אבל לא נאריך בזה כאן. אין בכך כדי לגרוע מערכו של מסמך "רוח צה"ל", שהוא מסמך חשוב ומחייב, ראוי לנהוג על פיו וראוי לחנך לאורו.

9. דיון מפורט בערכים הללו מופיע בספרי **אתיקה צבאית**, הוצאה לאור של משרד הביטחון, תל-אביב, 1996. בנקודה זו נהניתי מהערות חשובות שקיבלתי על נוסח קודם של מאמר זה. בהזדמנות זו, אני מודה לפרופ' סוזי נבות ולעו"ד טל לוי, על כל הערותיהן.

הערכים והנורמות, קצין נושא באחריות להיווצרות מצב צבאי מסוים, ככל שהוא חייב לתרום להיווצרות המצב הזה, בתוקף מעמדו, תפקידו, סמכותו והמשימה הצבאית הנתונה לו.

מועמד לתפקיד הרמטכ"ל, בהיותו אלוף בצבא, הוא שותף בכיר במאמץ הכולל של הצבא לממש את ייעודו, בראש ובראשונה בהגנה על המדינה ועל אזרחיה מפני סכנות חיצוניות הנשקפות להם מידי צבאות, ארגוני גרילה וארגוני טרור. אלוף הסבור שהוא יכול לתרום למימוש הייעוד של הצבא, בתפקיד הרמטכ"ל, לא פחות ואולי יותר מכל מועמד אחר, חייב להציג את עצמו כמועמד לתפקיד זה. ראוי לזכור, כי התאמת אלוף לתפקיד הרמטכ"ל אינה עומדת רק על כישוריו, ניסיונו ותפיסותיו, אלא גם על מידת התאמתו למימוש המדיניות של הממשלה ושל שר הביטחון בדבר פעילות הצבא לבניין הכוח ולהפעלתו בעת הצורך, בהתאם למדיניות הממשלה.

החובה האתית להציג מועמדות לתפקיד בכיר יותר, על יסוד שיקולים של התאמה מוצלחת, אינה מוכרת במקומותינו, בעיקר מפני שרבים הם הארגונים בהם הקידום לתפקיד בכיר יותר אינו עומד על שיקולי התאמה, אלא על שיקולים אישיים או סיעתיים. כזה הוא הקידום הטיפוסי בפוליטיקה וכזה הוא, בין השאר, גם הקידום לתפקיד בכיר באקדמיה, בה תפקיד של ראש חוג או דיקן, לדוגמה, אינו מעיד כשלעצמו על מעמד נכבד בקשת ההישגים האקדמיים וגם לא בקשת הכישורים המנהליים. ראוי להבין את ההבדל בין ארגונים בעלי ייעוד חיוני שאין למעלה ממנו לבין ארגונים אחרים.

כל מפקד בצבא תורם במעשיו למידת האמון של הציבור, שהיא מידת האמון של האדם הסביר בתקינות הפעילות של צבא. טיפוח האמון בארגון כלשהו יכול להיגזר מן הרצון של אנשי הארגון לטפח את היוקרה החברתית או המוניטין המקצועי שלהם, משיקולים אישיים, כלכליים או כיוצא באלה. בישראל, טיפוח האמון בצבא הוא בעל מעמד אחר. רמת האמון בצבא משפיעה על הנכונות להתגייס לשירות חובה, על הנכונות להתנדב ליחידות לוחמות, על הנכונות להתנדב לפיקוד ולקצונה, על הנכונות להתנדב לשירות קבע ועל הנכונות לקחת חלק בשירות מילואים. טיפוח האמון בצבא הוא, אפוא, חלק מבניין הכוח הצבאי. ולפיכך, מפקד בכיר, השותף באחריות למימוש הייעוד החיוני של הצבא, אמור להיות גם שותף בכיר בטיפוח האמון בצבא. בהתנהלות של אלוף, גם כמועמד לתפקיד בכיר יותר, אמורה להתבטא האחריות שלו למידת האמון של הציבור בצבא, שהיא חלק מן האחריות שלו לבניין הכוח הצבאי, שהיא חלק מן האחריות שלו למימוש ייעוד הצבא.

מהי דוגמה אישית

הערך השני הנוגע לסוגיה שלפנינו הוא ערך הדוגמה האישית. ההתנהלות של אלוף כמועמד לתפקיד הרמטכ"ל אמורה להיות דוגמה להתנהלות הראויה של קצין בדרגה כלשהי כמועמד לתפקיד בכיר יותר, בין בדרגה גבוהה יותר ובין באותה דרגה. בחיי הצבא מוכרים סוגים שונים של מתן דוגמה אישית. הסוג המוכר ביותר הוא המתבטא במצבים של הקריאה "אחריי!". הגם שתודעת החובה וכוחות הנפש הדרושים לביצוע המשימה במצבים כאלה הם מן הקשים ביותר בחיי האדם, המבנה של הדוגמה האישית הוא פשוט: "כאן, עכשיו, כמוני." סוג אחר של דוגמה אישית מופיע במצבים של התנהלות אלוף כמועמד לתפקיד הרמטכ"ל, קבל עם ועדה, מפקדים וחיילים. מבנה הדוגמה האישית הזאת פחות פשוט אבל לא פחות ברור: "בכל הקשר של אפשרות להתמנות לתפקיד יותר בכיר, כמוני." הנה כמה מסקנות אתיות העולות מן הדוגמה האישית שנותן אלוף לקצינים אחרים בהתנהלותו כמועמד לתפקיד הרמטכ"ל:

(א) דוגמה אישית בתחומי האחריות והמקצועיות: תפקיד יותר בכיר הוא תפקיד המחייב רמה גבוהה יותר של אחריות. קצין יהיה מעוניין בתפקיד בכיר יותר, רק אם הוא סבור, על יסוד שיקולים ענייניים, כי הוא מתאים לשאת באחריות הנדרשת בתפקיד הבכיר יותר;

(ב) דוגמה אישית בתחום האחריות: קצין הסבור, על יסוד שיקולים ענייניים, כי הוא מתאים לתפקיד הבכיר יותר, מן הראוי שיציג את מועמדותו לתפקיד; (ג) דוגמה אישית בתחומי האחריות והאומץ: קצין הסבור, על יסוד שיקולים ענייניים, כי הוא מתאים לתפקיד הבכיר יותר לא פחות ואולי יותר ממועמדים אחרים, לא יסיר את מועמדותו בגלל קושי הכרוך במצב שבו ישנם גם מועמדים אחרים לאותו תפקיד, יהיו אשר יהיו;

(ד) דוגמה אישית בתחומי האחריות והרעות: קצין יתנהל במהלך הניסיון להתמנות לתפקיד בכיר יותר באופן שיאפשר לו לקיים יחסי עבודה תקינים ואמיצים, מקצועיים ואישיים, עם המועמדים האחרים לתפקיד, בין אם יזכה בו ובין אם לאו.⁽¹⁰⁾

הערך השלישי שיש להזכיר כאן הוא ערך המקצועיות, כפי שהוא מתבטא בדרישה (א) שראינו זה עתה. ראוי שהנימוקים שקצין משתמש בהם כדי

10. תחום מיוחד של דוגמה אישית הוא תחום ההתנהלות של הקצין בחייו הפרטיים הפומביים. ניגע בנושא זה בקצרה להלן.

להצדיק את מועמדותו לתפקיד בכיר יותר יהיו בעלי איכות מקצועית כללית: הם אמורים להצדיק מועמדות לתפקיד הבכיר יותר על יסוד ניתוח מקצועי של התפקיד, ניתוח מקצועי של הכישורים הנדרשים כדי למלא אותו היטב, ניתוח מקצועי של הניסיון המקצועי הנדרש לשם כך, וכדומה. נימוקים כאלה יצדיקו את המועמדות לא על יסוד שיקולים צדדיים, היכרויות מזדמנות וקשרים אישיים (כולל "כימיה"), אלא על יסוד שיקולים מקצועיים כלליים.

הערך הרביעי שיש להזכיר הוא ערך הַרְעוּת והוא בא לידי ביטוי בדרישה האתית (ד) שראינו זה עתה. כלל אתי העולה מערך הַרְעוּת ומן הדרישה (ד) הוא כלל "המועמדות החיובית":

(ה) במהלך הניסיון להתמנות לתפקיד בכיר יותר, הקצין יתאר באופן החיובי המתאים את הכישורים, הניסיון והתפיסות של עצמו ואת התאמתו לתפקיד, על פי הגדרת התפקיד והכרת האחריות המתחייבת מן הנושא בו, ויימנע מכל תיאור שלילי של מועמדים אחרים לתפקיד.

התנהלות בהתאם לדרישה (ה) מאפשרת לעמוד גם במבחן ערך האמינות. ערך זה מחייב קצין להתנהל באופן היוצר בסיס מוצק ויציב לאמון שייתנו בו מפקדיו, עמיתיו ופקודיו. במהלך הניסיון להתמנות לתפקיד בכיר יותר, פעילות בסגנון של "תעמולה שלילית" שעיקרה הוא ניסיון לפגוע במועמדים אחרים לאותו תפקיד, תצטייר בצדק כפעילות נגועה באינטרס אישי מובהק, פעילות שאינה ראויה לאמון. וראוי לזכור, כי פגיעה נקודתית באמון היא פתח לכרסום מתמשך באמון. מובן מאליו, כי התעלמות מסכנה של כרסום באמון היא לא אתית.

לבסוף נזכיר את ערך השליחות. ככל שהמדובר בקצינים, ערך זה מחייב דפוסי התנהגות ההולמים את מי שקיבל עליו תפקיד מתוך רצון לשרת את הכלל, במסגרת התפקיד, במיטב היכולת האישית. הרעיון של שירות הכלל לא עולה בקנה אחד עם הרעיון של התמודדות מטעמים אישיים. ברוח אותה דרישה (ה), ראוי להתרחק מכל תפיסה של התמודדות המביאה אתה אווירה של עוינות.

(ג) המסמך המזויף

בעיצומו של ההליך שקיים שר הביטחון לקראת מינוי הרמטכ"ל הבא, התפרסם באחד מערוצי הטלוויזיה המסחרית מסמך שנשא סממנים של נייר מכתבים של חברת יחסי ציבור ותקשורת של אייל ארד, ותיאר תכנית שביצועה אמור להוביל למינויו של אלוף מסוים לתפקיד הרמטכ"ל העשרים. בחקירת המשטרה

התברר שהמסמך מזויף. עוד התברר, כי שר הביטחון, הרמטכ"ל, אלופי המטה הכללי וכן עובדי הלשכות של שר הביטחון ושל הרמטכ"ל אינם קשורים לזיוף המסמך.

גם אם בסיום חקירת המשטרה יתברר שהיא מיצתה בכך את ממדי הטיפול המשפטי בפרשיית המסמך המזויף, עדיין דרוש ניתוח מפורט של ההיבטים האתיים של הפרשייה הנוגעים לאופיו של המסמך ולתוכנו, להתנהלות של מחבר המסמך המזויף בהיותו סגן אלוף במילואים, לתגובות על הופעת המסמך בעיתויים שונים, להפצת המסמך בצבא ומחוצה לו, וכן לפרסום המסמך בתקשורת. נעסוק עתה בקצרה באחדים מן ההיבטים האתיים הללו.

המסמך המזויף: אופיו ותוכנו

ראשית נתבונן במסמך שלפנינו, בהתעלם מן העובדה שהוא מזויף. נשאל את עצמנו מה היה מעמדו האתי של המסמך, אילו היה אמיתי לחלוטין. זו שאלה שראוי לעסוק בה, שכן ייתכן שהמסמך יצטייר בעיני קוראים שלו, בתום לב, כמסמך אמיתי.

קודם כל, לפנינו מסמך המצטייר כתוצר של חברה המגישה שירותים "בכל תחומי התקשורת השיווקית ובכלל זה: אסטרטגיה תקשורתית, ייעוץ תקשורתית ואסטרטגי, דוברות, ניהול קמפיינים ציבוריים" ועוד.⁽¹¹⁾ האתיקה של חברה ליחסי ציבור ולתקשורת לא תעסיק אותנו בהקשר הנוכחי. לעומת זאת, יש לנו עניין בהנחות המובלעות במסמך בדבר רמת האתיקה של הלקוח של החברה שלשמו נכתב המסמך, מפני שהוא אמור להיות אלוף בצבא, אחד המועמדים לתפקיד הרמטכ"ל, או אדם הפועל מטעמו או לטובתו, בצבא, במשרד הביטחון או במקום אחר. יש לנו עניין גם בהנחות המובלעות במסמך בדבר רמת האתיקה של שר הביטחון ושרי הממשלה, עליהם אמורה הפעילות על פי המסמך להשפיע בבואם לקבל החלטה במסגרת ההליך לבחירת הרמטכ"ל.

אחדות מן ההנחות הללו מובלעות בעצם השימוש בשירותיה של חברה ל"תקשורת שיווקית". לחברה יש "פילוסופיה עסקית" הרואה את יחסי הציבור

11. כל מה שייאמר כאן על פעילות תחת הכותרת של אייל ארד לקוח מאתר האינטרנט של "ארד תקשורת": <http://www.euroisrael.co.il/AboutCompany.aspx?comp=arad> (27.09.2010).
בראש נייר המכתבים עליו מתיימר המסמך המזויף להיות כתוב מופיע: Euro RSCG Israel.

כ"סוג של שיחה קולנית רבת משתתפים שנעשית בפרהסיה. לעתים זוהי שיחה הממוקדת בהשגת מטרות מוגדרות". בפרשייה שלפנינו, המסמך בא להצטייר כשירות לשם השגת המטרה של מינוי אלוף מסוים לרמטכ"ל הבא, באמצעים של "תקשורת שיווקית". אמנם, שר הביטחון, האמור להמליץ על מועמד לתפקיד הרמטכ"ל, ושירי הממשלה, האמורים להחליט על המינוי, הם כולם אישים פוליטיים ובתור שכאלה ייתכן שניתן להשפיע עליהם באמצעות "קמפינים ציבוריים" ושאר אמצעים של "תקשורת שיווקית". עם זאת, האתיקה של השרים מחייבת אותם להחליט "תוך הפעלת שיקול דעת ענייני, הוגן, שיטתי ומושכל" (פרק ד', סעיף 34), הווה אומר, שיקול דעת שאינו מושפע משום "קמפיין ציבורי" לטובת מועמד זה או אחר ומשום תוצר אחר של "תקשורת שיווקית". אם שר הביטחון או שר אחר יגבשו עמדה בדבר בחירת הרמטכ"ל הבא בהשפעת "תקשורת שיווקית" הם יפעלו שלא על פי חובותיהם האתיות. אם אלוף מנסה להשפיע על החלטות שר הביטחון או שר אחר באמצעים של "תקשורת שיווקית" הוא מנסה להחטיא את השר בהתנהגות לא אתית, מעשה לא אתי כשלעצמו.

החשש מ"קמפיין תקשורתי"

השימוש ב"קמפיין ציבורי" כלשהו, בהקשר של בחירת הרמטכ"ל הבא, מביא אל ההקשר הרגיש הזה את האווירה המאפיינת פעילות פוליטית לשם קידום אינטרסים אישיים. מטבע הדברים, פעילות פוליטית היא לעולם פעילות של פוליטיקאי או פעילות מטעמו או פעילות לטובתו, ובתור שכזו מעיב עליה תמיד הצל של אפשרות מתן שירות מופרז לאינטרסים אישיים. שירות אינטרסים אישיים הוא לגיטימי, אבל שירות מופרז הוא לא אתי. כיוון שהאפשרות של שירות מופרז לאינטרסים אישיים אינה נחשבת נדירה, השימוש ב"קמפיין ציבורי" יוצר חשש ממשי מפני האפשרות הלא נדירה של התנהלות לא אתית. החשש מפני "קמפיין ציבורי" אינו מוגבל לחשש מפני "התגייסות" של חברה או אנשים המתמחים בשירותי "תקשורת שיווקית" לפעילות שיטתית, מאורגנת ומתמשכת. החשש מפני הצל המעיב של "קמפיין תקשורתי" עולה גם נוכח סממנים של פעילות בסגנון של "קמפיין תקשורתי", כדוגמת שיחות רקע יזומות עם עיתונאים בדבר המועמדים לתפקיד הרמטכ"ל הבא. השימוש בשירותי "תקשורת שיווקית" לשם השפעה על מינוי הרמטכ"ל הבא

היה פסול מעיקרו, גם אילו היה מוגבל ל"קמפיין ציבורי" בעל אופי חיובי בהחלט, "קמפיין ציבורי" שהיה גורם לעיתונאים אחדים להפליג בשבחיו של מועמד אחד, וגורם לאזרחים רבים לפאר ולרומם את המועמד מעל המועמדים האחרים. פסול יותר הוא השימוש בשירותי "תקשורת שיווקית" שהוא בעל אופי שלילי, בין בעיקרו ובין בחלקו – "קמפיין ציבורי" שתכליתו היא לפגוע בתדמיתו הציבורית החיובית של הרמטכ"ל או של אלוף שגם הוא מועמד לתפקיד הרמטכ"ל – ופסול עוד יותר הוא השימוש ב"קמפיין ציבורי" שתכליתו היא שלילית ואמצעיו כוזבים ומניפולטיביים, כדוגמת "הדבקה" מלאכותית של תדמית נעלב סדרתי.⁽¹²⁾

אפשר להוסיף ולנתח את ההיבטים האתיים של תוכן המסמך המזויף, סעיף אחר סעיף, אולם נסתפק כאן בדופי שכבר מצאנו בו.

המסמך המזויף: התנהלות מחברו

הקצין במילואים שהמשטרה מייחסת לו את מעשה זיוף המסמך הציטייר בתקשורת כמי שיוצא ובא בלשכות של קצינים בכירים בצבא. אינני יודע אם אכן אלה הם פני הדברים, אבל כיוון שיש אפשרות שקצינים בכירים במילואים יוצאים ובאים בלשכות של קצינים בכירים, רק מפני שאלה קצינים בכירים במילואים ואלה קצינים בכירים בשירות פעיל, ראוי להתבונן מעט בתופעה הזאת, יהיה היקפה המדויק אשר יהיה.

כדי להבין מדוע זוהי תופעה פסולה, צריך להבחין בין שתי תפיסות שונות של ערך הרעות במסגרת ערכי צה"ל. לדעת הכל, ערך הרעות מחייב התנהגות מסוג מסוים, בהתאם לנסיבות. דוגמה ידועה: "החייל יהיה נכון לעשות ככל הדרוש, ואף לסכן את חייו, כדי להיחלץ לעזרת חבריו וכדי לא להשאיר חיילים פצועים בשדה הקרב". ערך הרעות, בהיותו מרכיב של האתיקה הצבאית, גם בצה"ל וגם בצבאות אחרים, הוא דרישה לפעול בהתאם לדפוסי התנהגות ראויים, בהתאם לנסיבות. יתר על כן, לדעת הכל, ייתכן שערך הרעות יבוא לידי ביטוי בהקשר שבו מתבטאים גם דפוסי ההתנהגות הראויים וגם רגשות עזים של

12. המסמך עוסק בתדמית הנעלב הסדרתי במונחי "אפקט" שהודבק לאדם מסוים שהיה פוליטיקאי ואף שר בכיר. בעיניי, אותה הדבקה של תדמית שלילית לאותו אדם הייתה צעד המשך להפצה ממושכת של בדיחות גזעניות כנגדו, במסווה קלוקל של הומור נואל.

אחוה או אף אהבה של חייל ביחס לחבריו. מובן מאליו שאין דופי ברגשות כאלה. אדרבה, הדעת נותנת שהם יכולים להעצים את הכוח הדרוש כדי לפעול בהתאם לדפוסי ההתנהגות הראויים של ערך הַרְעוּת. עם זאת, אין להגביל את החובה לנהוג בהתאם לדפוסי ההתנהגות הראויים לנסיבות בהן החייל אוהב את חברו, אפילו אם אלה רווחות. החייל חייב "להיחלץ לעזרת חבריו" ו"לא להשאיר פצוע בשטח", בין אם הוא אוהב את חבריו ובין אם לאו. התפיסה הנכונה של הַרְעוּת רואה בערך זה דרישה לפעול בהתאם לדפוסי התנהגות ראויים ורואה ברגשות החיוביים העשויים לפעם בחיילים תוספת על ערך הַרְעוּת, שיש בכוחה להעצים את מימושו.

היכן מוטעית תפיסת הַרְעוּת

תפיסה מוטעית של הַרְעוּת רואה את הרגשות החיוביים של אחוות החיילים כחלק מהותי של ערך הַרְעוּת. לפי תפיסה זו הַרְעוּת היא רגש המתבטא בדפוסי התנהגות מסוימים. הטמעת הַרְעוּת בקרב החיילים אמורה ליצור יחסים אמיצים של ידידות ואולי אף אהבה. יחסים כאלה יבואו לידי ביטוי גם בלחימה, גם באימונים, גם בשגרה וגם מחוץ לצבא. יחסים כאלה יביאו להרגלים של התרועעות, מעורבות הדדית, שותפות במידע, בשיקולים, בכוונות, במאבקים, גם בדבר הפעילות המקצועית וגם בדבר המשאלות האישיות. הדופי האתי שבתפיסה זו הוא בהתרת הרסנים. לפי התפיסה הנכונה של ערך הַרְעוּת, גם שהוא מועצם בכוח הרגשות, הוא מקור מוגדר של דרישות מקצועיות להתנהלות ראויה, במסגרת התפיסה הכוללת של ההתנהלות הראויה, בהתאם לכלל ערכי הצבא, בהתאם לאתיקה הצבאית. לפי התפיסה המוטעית של הַרְעוּת, מדובר בידידות אמיצה או אפילו באהבה, שמטבען הן חובקות חלק גדול מתחומי החיים ולא מוגבלות לתחום הצר של הפעילות המקצועית. הַרְעוּת כרגש היא על פי טבעה פורצת גדרות. אלה הן הגדרות שאותן מציבה האתיקה המקצועית או האתיקה הארגונית ולפעמים אף גדרות שמורים עוד יותר. "על כל פשעים תכסה אהבה."

אין שום דופי כלל בפיתוח יחסים רגשיים עמוקים ומתמשכים מתוך הקרבה המיוחדת של נסיבות הפעילות הצבאית, במיוחד בלחימה. ועם זאת, האתיקה הצבאית אמורה להבחין בין רשות הפרט, בה באים לידי ביטוי רגשות האחוה, לבין רשות הכלל, בה הם באים לידי ביטוי רק כמשרתים נאמנים של דפוסי

ההתנהגות הראויה, בהתאם לאתיקה הצבאית בכללותה. בפרט, אף אחד לא רשאי להיות בגדר יוצא ובא בלשכות של חבריו, מחוץ להקשרים של התייעצות שיש לה זיקה מובהקת לסוגיות מקצועיות, התייעצות בה רגשות האחוה אינם מכריעים ואף אינם בלב העניין שעל הפרק.

בפרשה שלפנינו יש לתת את הדעת על הנסיבות שבהן עזב את צה"ל הקצין במילואים החשוד בזיוף המסמך. הנסיבות הללו הן בעלות היבטים ערכיים מובהקים. התעלמות מן ההיבטים הללו מחמירה את ההערכה האתית השלילית של היחס שאותו קצין במילואים זכה לו בלשכות של קצינים בשירות פעיל.

המסמך המזויף: התגובות על הופעתו

מה מן הראוי שיעשה קצין בכיר שהגיע לידי המסמך שלפנינו, יהיה זה הרמטכ"ל, אלוף שהוא מועמד לתפקיד הרמטכ"ל הבא, עוזר הרמטכ"ל או קצין אחר? זו שאלה שלא ייתכן להשיב עליה באופן גורף. התגובה הראויה תלויה בממדים שונים של הנסיבות בהן מגיע המסמך לידיו של קצין בכיר. לשם הפשטות, נניח שהמדובר ברמטכ"ל המכהן:

(א) מי הביא את המסמך אל הרמטכ"ל?

(ב) מי נתן את המסמך למי שהביא אותו אל הרמטכ"ל?

(ג) מה העיתוי בו ניתן המסמך לידי מי שהביא אותו אל הרמטכ"ל?

(ד) מה העיתוי שבו הובא המסמך לידיעת הרמטכ"ל?

(ה) לשם מה ניתן המסמך למי שהביא אותו אל הרמטכ"ל ולמה דווקא לו?

וכן ממדים נוספים של הנסיבות, העשויים להשתנות במשך הזמן:

(ו) מה ידוע לרמטכ"ל על האותנטיות של המסמך?

(ז) מה ידוע לרמטכ"ל על ההתנהלות של הדמויות המוזכרות במסמך בהקשר

של ההתמודדות על תפקיד הרמטכ"ל הבא?

(ח) מה ידוע לרמטכ"ל על היקף הבאת המסמך לידיעת אלופים, קצינים

ואזרחים כלשהם?

(ט) מהי מידת ההשפעה של הרמטכ"ל, בהקשר ההתמודדות, על ההתנהלות

של אותן דמויות המוזכרות במסמך?

ועוד, כפי שיתברר להלן.

מי שאינו יודע את התשובות הנכונות על השאלות האלה, רובן ככולן, ראוי שייזהר בהערכה אתית של תגובת הרמטכ"ל או קצין בכיר אחר על המסמך. מנהג

רווח במקומותינו הוא לתת להשערות מפוקפקות בדבר התשובות למלא את מקומן של התשובות הנכונות. ומכיוון שכך, מנהג רווח הוא במקומותינו להפליג בהערכות, במיוחד שליליות, של התנהגות הזולת, בלי בסיס עובדתי של ממש. בנסיבות כאלה, יש טעם בהערכה אתית שאינה נסמכת על התשובות הנכונות, רק אם זו הערכה שאינה תלויה בתשובות האלה. בנסיבות שלפנינו, יש טעם לנסות להגיע להערכה כזו, במעקף סביב התשובות הנכונות, שאינן ידועות. נקודת המוצא להערכה עוקפת כזו היא הטענה לפיה נוכח המסמך שלפנינו, שהנושא שלו חשוב מאוד והתוכן שלו מדאיג מאוד, אדם אמור להגיע למסקנה שהוא עומד נוכח עברה או תקלה. אם אדם סבור שלפניו מסמך מזויף, עליו לראות את עצמו עומד נוכח עברה. אם אדם סבור שלפניו מסמך אמיתי, עליו לראות את עצמו עומד נוכח תקלה, מפני שהמסמך מתאר תופעות של התנהלות לא ראויה בנוגע להליך בחירתו של הרמטכ"ל הבא. אם אדם אינו יודע האם המסמך שלפניו מסמך מזויף או מסמך אמיתי, עדיין עליו לראות את עצמו כמי שעומד נוכח עברה או תקלה; אמנם הוא אינו יודע מהי העברה או התקלה, אבל בין אם המסמך מזויף ובין אם המסמך אמיתי, אין ספק שמדובר במסמך הנגוע בעברה או בתקלה.

חובת הקצין הבכיר נוכח עברה או תקלה

כאן ראוי להדגיש, כי מידת חשיבותה של ההכרה בכך שהמסמך שלפנינו נגוע בעברה או בתקלה היא כמידת החומרה של העברה או של התקלה. כיוון שהמדובר במסמך בדבר בחירת הרמטכ"ל הבא, חשיבותו של הנושא מובנת מאליה. הדיון שלנו בתוכנו של המסמך, שהוביל אותנו להערכה אתית שלילית בהחלט של המעשים המתוארים במסמך, יוביל אותנו גם למסקנה, כי אם המסמך שלפנינו אמיתי, לפנינו עדות לתקלה חמורה. כל עוד לא מתברר שהמסמך מזויף, לא נשללת האפשרות שהוא אמיתי. בכך, גם לא נשללת האפשרות שלפנינו עדות לתקלה חמורה.⁽¹³⁾ מידת החשיבות של העדות לתקלה חמורה תלויה במועד התקלה. התנהלות לא ראויה יכולה להיות כולה בעבר הקרוב, יכולה להיות בעיצומה ויכולה להיות

13. השאלה המקבילה, האם זיוף המסמך הוא בגדר עברה חמורה, היא שאלה משפטית. על כן, לא נעסוק בה כאן.

כולה בעתיד הקרוב. בכל מקרה, המדובר בתקלה, בלשון עבר או בלשון הווה או בלשון עתיד. אם אדם אינו יודע האם לפניו מסמך בדבר התנהלות לא ראויה בעבר, או שמא בהווה, או אולי בעתיד, עדיין עליו לראות את עצמו כמי שלפניו מסמך בדבר תקלה. עם זאת, תקלה בלשון עתיד ניתן למנוע כליל, כשהמדובר בתקלה מן הסוג המתואר במסמך שלפנינו; תקלה בלשון הווה, ניתן למנוע באופן חלקי ואולי מלא; ואילו תקלה בלשון עבר לא ניתן למנוע, אבל ניתן להפיק ממנה לקחים חשובים. המסמך שלפנינו עוסק בהתנהלות שעיקרה בהווה ובעתיד הקרוב ולכן רבה היא חשיבותה של הבנת התקלה המתוארת בו.⁽¹⁴⁾ האם מוטלת על הקצין הבכיר המוצא את עצמו נוכח עברה חמורה או תקלה חמורה חובה אתית לנהוג בדרך מסוימת? נבדוק עתה גם תשובה שלילית וגם תשובה חיובית.

התשובה השלילית היא בעלת מרכיב מעשי ומרכיב עקרוני. האם הקצין הבכיר חייב לעסוק באופן יסודי בכל מכתב אנונימי המגיע אליו בדרך כלשהי? כשמדובר בקצין בכיר, לא הוא ולא לשכתו יכולים להקדיש את זמנם היקר לבירור תוכנו של כל מכתב אנונימי המגיע אליהם. זהו ההיבט המעשי של התשובה השלילית. נוסף על כך, יש טעם בטענה העקרונית בגנות המכתבים האנונימיים, שלמחבריהם אין אומץ להתייצב מאחורי הנאמר בהם, ולעזור בטיפול הראוי בטענותיהם.

התשובה השלילית נשמעת סבירה, אולם היא אינה הולמת את כל המכתבים האנונימיים. מוכרת הפרשייה של מכתב אנונימי שקיבל מפקד חיל הים בשעתו, בדבר התנהלות לא ראויה של מפקד בכיר באחת מיחידות חיל הים, בתחום של טוהר הנשק וחיי אדם. המכתב התקבל ערב מינויו של אותו מפקד בכיר לאחד התפקידים הבכירים ביותר ביחידה. בתגובה על המכתב, הקים מפקד חיל הים צוות בכיר, בראשות המפקד הקודם של חיל הים, בהשתתפות המפקד הבא של חיל הים וסגן הפרקליט הצבאי הראשי. הצוות בדק את האירוע המתואר במכתב האנונימי ביסודיות מופתית ודחה את הטענות שהועלו כנגד אותו מפקד בכיר. החלטת מפקד חיל הים להתייחס ברצינות למכתב אנונימי הייתה חריגה אבל מוצדקת. הנושא שהמכתב העלה על הפרק היה חשוב עד כדי כך שניתן היה לחרוג מן הנוהג המקובל של התעלמות ממכתבים אנונימיים. העיקרון שמפקד חיל הים נהג לפיו באותה

14. מבחינה משפטית, יש הבדל משמעותי בין היחס הנדרש לתקלה בלשון עבר לבין היחס הנדרש לתקלה בלשון הווה או עתיד. כיוון שהסוגיה היא משפטית, לא נעסוק בה כאן.

פרשייה יפה גם ביחס לפרשייה שלפנינו: כיוון שתוכנו של המסמך שלפנינו, אם הוא אמיתי, מעיד על תקלה חמורה, בתחום חשוב מאוד, מן הראוי שלא להתעלם ממנו.

מן התשובה השלילית נעבור לתשובה חיובית. באחד מכללי היסוד שבמסמך "רוח צה"ל: ערכים וכללי יסוד" הייתה תשובה חיובית: "נוכח עברה או תקלה יפעל החייל באופן מושכל וכדין לתיקון המעוות" (כלל יסוד 15).⁽¹⁵⁾ כדי לראות מה אומר כלל יסוד אתי זה בדבר הנסיבות שלפנינו, נבהיר מעט את תוכנו.

מה הם הצעדים ל"תיקון המעוות"

"תיקון המעוות", כאשר החייל עומד "נוכח עברה או תקלה", הוא "תיקון" התוצאות השליליות שנגרמו או עתידות להיגרם בגלל מעשה או התנהלות שהם בגדר "מעוות". כאשר לפנינו מסמך המציג ניסיון להגיע למטרה לא ראויה, "תיקון המעוות" יכלול צעדים להכשלת הניסיון הזה. כאשר לפנינו מסמך המציג ניסיון להשתמש באמצעים לא ראויים, "תיקון המעוות" יכלול צעדים להפסקת השימוש באמצעים הללו. ובכל מקרה, "תיקון המעוות" יכלול גם צעדים להפגת תוצאות שליליות שכבר נגרמו בניסיון לשרת מטרה לא ראויה ובניסיון להשתמש באמצעים לא ראויים.

בנסיבות של פרשיית המסמך המזויף, "תיקון המעוות" יכלול:

(א) צעדים להכשלת הניסיון לפגיעה בתקינות ההליך של בחירת הרמטכ"ל הבא, פגיעה הנוצרת על ידי "קמפיין ציבורי" או אמצעי אחר של "תקשורת שיווקית";

(ב) צעדים להפסקת השימוש באמצעים של "תקשורת שיווקית" לפגיעה בתדמית הציבורית של הרמטכ"ל המכהן ושל אלופים המועמדים לתפקיד הרמטכ"ל הבא;

(ג) צעדים לחיזוק האמון הציבורי בתקינות ההליך לבחירת הרמטכ"ל הבא;

(ד) צעדים לחיזוק האמון הציבורי ברמטכ"ל הבא;

(ה) צעדים לחיזוק האמון הציבורי בכל קצין נוסף שהמסמך מתאר ניסיון לפגוע בתדמיתו.

15. הנוסח המלא של "רוח צה"ל: ערכים וכללי יסוד" מופיע בנספח לספרי אתיקה צבאית, המוזכר בהערה 3, עמודים 230-237.

כל אלה הם צעדים שיש לנקוט, בהנחה שהמסמך אמיתי או שיש סיכוי גבוה מאוד שהוא אמיתי. אם המסמך הוא מזויף, יתבקשו צעדים טבעיים אחרים לשם "תיקון המעוות"⁽¹⁶⁾.

"לפעול באופן מושכל" פירושו לפעול על יסוד שיקול דעת המביא בחשבון את הנסיבות ואת הערכים שיש לבטא בהן, באופן מלא ובמשקל הראוי. הנסיבות שלפנינו הן מיוחדות: מצד אחד, האחראי על תקינות ההליך של בחירת המועמד המומלץ להיות הרמטכ"ל הבא הוא שר הביטחון והאחראי על תקינות הדיון בממשלה בהמלצת שר הביטחון הוא ראש הממשלה. ומכיוון שמדובר בהליכים שבאחריות הדרג האזרחי, על הרמטכ"ל והאלופים להיזהר מאוד מפני התערבות לא ראויה בהליך, מפני שהתערבות כזו תהיה בגדר חציית הקו העדין והחשוב שבין הדרג האזרחי לבין הדרג הצבאי. מצד שני, הליך לא תקין של בחירת הרמטכ"ל הבא עלול לפגוע במידת האמון שייתנו בו האלופים, קצינים אחרים, חיילים ואזרחים. פגיעה ברמת האמון ברמטכ"ל היא פגיעה ברמת האמון בצבא. הרמטכ"ל והאלופים לא אמורים לעמוד באפס מעשה נוכח סכנה של פגיעות כאלה באמון של הצבא במפקדו הבכיר הבא ובאמון הציבורי בצבא כולו.

שיקולי "מתח" בין רמטכ"ל לשר ביטחון – חשש מתקלה אתית

שיקולים אלה מובילים למסקנה, כי נוכח הסכנות של התנהלות לא ראויה והשפעותיה, ראוי להביא אותן מיד לידיעת האחראי על ההליך, בשלב בו מתגלה המסמך, דהיינו שר הביטחון, כדי שיפעל כנגד הסכנות שהתגלו. שאלה עדינה היא מי צריך להביא את המסמך לידיעתו של שר הביטחון. הדעת נותנת, כי ראוי שההגנה על האמון ברמטכ"ל הבא ובצבא כולו, הנשקפת מהליך לא

16. למען הדיוק, אפשר להבחין בין "מסמך מזויף" לבין "מסמך מדומה". מסמך הוא בגדר "מזויף" אם הוא נועד להטעות את קוראיו ולגרום להם לחשוב שהוא אמיתי. מסמך הוא בגדר "מדומה", אם לא נועד להטעות, אלא רק להוכיח אפשרויות, בתור תרגיל אקדמי, לדוגמה. הצגת מסמך מזויף בתור מסמך אמיתי, היא כמובן בגדר "עֵבֶרָה". הצגת מסמך מדומה, בתור שכזה, אינה מעניינת אותנו כאן, מפני שאינה בגדר "עֵבֶרָה או תקלה". עוד יש לציין, כי נקיטת אמצעים אתיים אינה מוציאה מן התמונה את האפשרות של נקיטת אמצעים משפטיים, אולם היא מחלישה את הטעם לנקוט בהם.

תקין של מינוי רמטכ"ל, תיעשה בידי הרמטכ"ל עצמו בפגישה אישית וחשאית עם שר הביטחון. שום טענה בדבר "מתח" ביחסים שבין שני האישים הללו אינה מצדיקה הימנעות מפגישה כזאת. שניהם בעלי יושרה המחייבת הגנה חד-משמעית על מרכיבים מובהקים של הביטחון הלאומי, ביניהם האמון ברמטכ"ל והאמון בצבא כולו. שיקולי "מתח" שאובים מן העולמות הפוליטיים וככל הנראה אין מערכת אנושית חזקה המסוגלת להיפטר מהם כליל. ועם זאת, לא ייתכן לתת לשיקולים כאלה משקל מכריע, נוכח חשש מפני תקלה אתית חמורה.

אם ישנו שיקול נוסף, שנעלם מעינינו, לפיו ראוי להימנע מפגישה כזו בעניין המסמך, ככל האפשר, כי אז ניתן להפקיד משימה מקדמית בידי קצין בכיר מלשכת הרמטכ"ל שיביא את המסמך ואת דעת הרמטכ"ל בעניין הסכנות הנשקפות ממנו לידיעת המזכיר הצבאי של שר הביטחון, ואולי גם לידיעת המזכיר הצבאי של ראש הממשלה, כדי לעדכן את שר הביטחון ואולי גם את ראש הממשלה. אם הצעד המקדמי אינו מניב את התוצאה המעשית הראויה, יש לקיים את הפגישה האישית האמורה. אם גם זו אינה מניבה את התוצאה המעשית הראויה, כי אז יש להביא את הסוגיה אל ראש הממשלה, בידיעת שר הביטחון.

אם שתי הפגישות האישיות לא משנות מאומה, עולה על הדעת האפשרות שרמטכ"ל יפנה אל מבקר המדינה. אפשרות כזו היא בעלת היבטים משפטיים שאינם מענייננו כאן. במישור האתי, האפשרות הזאת נראית לא ראויה. היא יוצרת עימות, העלול להפוך עד מהרה לעימות גלוי, בין הרמטכ"ל לבין שר הביטחון וראש הממשלה. עימות כזה הוא מטבעו בעל השלכות רחבות ועמוקות בתחומי האמון הציבורי ברמטכ"ל, בצבא, בשר הביטחון, בראש הממשלה ובממשלה, שנזקיהן גדולים מנזקי המסמך ומה שמאחוריו. אם הפגישות של הרמטכ"ל עם שר הביטחון ועם ראש הממשלה לא העלו דבר, דומה שהסוגיה חוזרת אל תחום אחריותו של הרמטכ"ל, האמור לקיים הליך נאות, יסודי ונוקב, במסגרת הצבא עצמו, לבירור העובדות, למזעור הנזקים ולטיהור האווירה.

העיסוק התקשורתי – "מגמת הקשר" ו"מגמת הקמפיין"

כיצד יכולה פעולה של הרמטכ"ל, בין בעצמו ובין מטעמו, למזער את הנזקים שכבר נגרמו או שעתידים להיגרם עקב הפצת המסמך או התנהלות על פיו או

ברוחו? אפיון מדויק של הצעדים הנדרשים תלוי בתשובות לשאלות (א)–(ט) שהזכרנו לעיל, ומי שאיננו יודע מהן התשובות הנכונות לכל השאלות האלה אינו יכול להציע אפיון כזה. עם זאת, גם בלי לדעת מהן התשובות הנכונות, ניתן להבין מדוע פרסום המסמך המזויף בתקשורת אינו יכול לעזור למאמץ הראוי למזער את הנזקים שנגרמו ולהנהיג זהירות מפני נזקים לעתיד לבוא. העיסוק התקשורתי בפרשייה מעין זו שלפנינו הוא לעולם בעל ערך חיובי מוגבל ובעל ערך שלילי רב. הערך החיובי הוא בכך שהפרסום יוצר אפשרות שגורם כלשהו יביא להתנעת תהליך משפטי. כך קרה בפרשייה שלפנינו. נניח שהחשוד בזיוף המסמך יואשם, יימצא אשם וייענש. התועלת שתצמח מן ההליך המשפטי הזה להליכי בחירת הרמטכ"ל תהיה אפסית. הערך השלילי הוא כפול. ראשית, קיום תהליך המתמקד בהיבטים המשפטיים נראה, לעתים קרובות, כנותן פטור מקיום תהליך אתי המתמקד בתיקון המעוות לעתיד לבוא, בהעלאת הרמה אל גובה "הרף" האתי, הרבה למעלה מן הנדרש ברמת "הסף" המשפטי. ושנית, העיסוק התקשורתי הוא, מטבעו הנוכחי, עיסוק פזיז, רדוד, מגמתי, לא ראוי לאמון. כיוון שצריכה ביקורתית של תוצרים תקשורתיים אינה מנהג המקום, העיסוק התקשורתי המוכר יוצר סכנה ממשית לכרסום מתמשך, חסר בסיס וחסר אחריות, באמון הדרוש לשם התפקוד הנאות של המערכות הממלכתיות והציבוריות. מובן מאילו שמערכות כאלה טעונות שיפורים רבים ומתמידים, אבל דומה שרמת האמון המכורסם שהתקשורת יוצרת או מעודדת היא יותר נמוכה מרמת האמון שהמערכות הללו ראויות לה, בדרך כלל.

הצעדים הנדרשים אמורים להתאים לכל התרחישים המרכזיים, שגם אם לא ידוע איזה מהם הוא התרחיש המתחולל, אין ספק שהתרחשותו של כל אחד מהם היא בלתי ראויה, חמורה ומזיקה בהחלט. תרחישים שונים הם בעלי מגמות מנוגדות, אבל החובה האתית היא לפעול כנגד כולם כאחד, בלא הבדל מגמה.

מגמה אחת, ההולמת את התרחישים שבהם המסמך הוא מזויף, היא "מגמת הקשר". בתרחישים אלה, זיוף המסמך ופרסומו מיועדים לפגוע בהליך שמקיים שר הביטחון לבחירת הרמטכ"ל הבא. הפגיעה אמורה לעכב את ההליך או להשפיע על תוצאותיו. עיכוב ההליך אמור ליצור אפשרות להארכת כהונתו של הרמטכ"ל הנוכחי. ההשפעה על תוצאות ההליך אמורה לקרות באמצעות פגיעה במוניטין של האלוף, שהמסמך המזויף מצטייר כמשקף אסטרטגיה שלו או מטעמו או לטובתו. פגיעה כזו תיצור אפשרות של העדפת מועמד אחר

לתפקיד הרמטכ"ל הבא.

מגמה שנייה, הפוכה, ההולמת את התרחישים שבהם המסמך הוא אמיתי, היא "מגמת הקמפיין הציבורי". בתרחישים אלה, חיבור המסמך והפעולה על פיו נועדו להביא לכך שהממשלה תמנה אלוף מסוים לתפקיד הרמטכ"ל הבא. האסטרטגיה המתוארת במסמך מיועדת להשפיע על שר הביטחון להמליץ על האלוף בפני הממשלה או לעזור לו לשכנע את השרים ואת הציבור שזהו אכן המועמד הראוי למינוי.

כאמור, גם "מגמת הקשר" וגם "מגמת הקמפיין הציבורי" הן מגמות פסולות בהחלט וכל תרחיש המבטא אחת מהן עומד על מעשים בלתי ראויים שיש לסכל אותם מראש או למזער את נזקייהם בדיעבד, באמצעות פעולות הולמות של כל הנוגעים בדבר.

(ד) האתיקה של היועץ המשפטי לממשלה

מאמר זה בא לעסוק בחלק מן היבטים האתיים של פרשיית המסמך המזויף, על רקע הפרטים הידועים מחקירת המשטרה ועל רקע תרחישים תאורטיים חשובים. עסקנו בעיקר בהיבטים האתיים של ההתנהלות הראויה של שר הביטחון ושל קציני צה"ל. באנו להציע סימון ברור ככל האפשר של "רף" ההתנהגות הראויה. רק מי שמכיר את העובדות על בוריין יוכל לבדוק האם הן מתאימות לדרישות האתיות של ה"רף" אם לאו. כפי שהדיון עד כאן מראה, מערכת השיקולים האתיים, על יסוד הערכים והנורמות, היא מערכת מורכבת. גם המסקנות של השיקולים האתיים הן, לעתים, מורכבות, במיוחד כשיש צורך להצדיק איזון מסוים בין ערכים ונורמות המצביעים בכיוונים מנוגדים. מי שמתעניין במערכת זו בכנות, ברצינות ובאחריות הדרושה לא יתלונן על כך שהיבטים האתיים של פרשיית המסמך המזויף אינם ניתנים לסיכום במשפט אחד ההולם כותרת תקשורתית וגם לא בכתבה נמהרת.

עד כאן לא עסקנו בשני היבטים אתיים של הפרשייה הניתנים לבחינה מדוקדקת בפני עצמם. בשניהם מדובר במערכות שמחוץ למשרד הביטחון וצה"ל. הראשונה והחשובה בין השתיים היא מערכת היועץ המשפטי לממשלה. השנייה היא המערכת התקשורתית, ובה לא נעסוק כאן.

עד כה, היועץ המשפטי לממשלה היה מעורב בפרשיית המסמך המזויף בשלושה מישורים שונים. אחת החלטות שלו הייתה במישור הממשלה,

בעניין האפשרות שהמשלה לא תדון ותקבל החלטה בדבר מינוי הרמטכ"ל הבא כל עוד מתנהלת חקירת משטרה בדבר התלונה על זיוף המסמך. החלטה אחרת הייתה במישור שר הביטחון, בעניין האפשרות שימשיך לנהל את ההליך שבאחריותו לבחירת המועמד המומלץ לתפקיד הרמטכ"ל. החלטה שלישית הייתה במישור של ועדת הבריור הפנימית שהקים שר הביטחון ("ועדת בריק"), בעניין האפשרות שהוועדה תאסוף חומרים ותזמין עדים לפני שהסתיים ההליך המשפטי של פרקליטות המדינה, ואולי גם המשטרה, בדבר זיוף המסמך.

מערכת הייעוץ המשפטי, הכוללת יועצים משפטיים רבים ברחבי הגופים הממלכתיים ופועלת בראשותו של היועץ המשפטי לממשלה, אינה בעלת אתיקה ברורה הבאה לידי ביטוי במסמך של כללי אתיקה. בתור שכזו, היא חריגה בעולם המשפט הישראלי. למערכת השפיטה יש מסמך של כללי אתיקה, מאז יוזמת הנשיא שמגר, בשנת 1993. לעורכי הדין יש מערכת מורכבת של כללים וועדות פנימיות, בעלי מעמד סטטוטורי. פרקליטות המדינה שוקדת על הכנת הקוד האתי של הפרקליטים. הגיע הזמן שגם מערכת הייעוץ המשפטי תשקוד על גיבוש התפיסה האתית שלה ותבטא אותה במסמך של ערכים וכללי אתיקה. לא נרחיב כאן בעניין זה, אלא נסתפק בשלוש דוגמאות הקשורות בפרשייה שלפנינו, מן הקל אל הכבד.

כללי אתיקה של היועץ המשפטי לממשלה יצטרכו לקבוע, באופן פומבי וברור ככל האפשר, עקרונות של שקיפות בדבר ההחלטות של היועץ המשפטי לממשלה. באתר האינטרנט של משרד המשפטים לא מצאתי הודעות רשמיות בדבר החלטות היועץ המשפטי לממשלה בפרשת המסמך המזויף. על כולן קראתי בתקשורת, שהיא ערוץ מפקפק להצגת החלטות רשמיות, מקצועיות ובעלות ערך ציבורי מובהק.

מובן מאליו שהחלטות היועץ המשפטי לממשלה הן מנומקות. כלל אתיקה שיקבע זאת יהיה חלק מהצגת ההתנהלות הראויה שהיא גם ההתנהלות הנוהגת. בעולם אתיקה המגובשת, גם מה שנוהג כמובן מאליו ראוי להיאמר.

סוגיה נכבדה במיוחד באתיקה של הייעוץ המשפטי היא סוגיית הגבולות הראויים של המעורבות. המערכות הממלכתיות של המשפט בישראל פועלות בסימנו של "אקטיביזם אתי". אם תבוא בפני בג"צ סוגיה בדבר הנורמות הראויות בהתנהלות של שר, לדוגמה, גם אם הנורמה הראויה היא אתית, בג"צ עשוי לקבוע מהי ולהפוך אותה בפסיקתו לחלק מן הדין. אין כאן מקום להרחיב את הדיבור על סיבותיה של תופעה זו ועל השלכותיה המורכבות, אבל זאת ניתן לומר, שבמצב האידאלי של הסדרי המדינה המתוקנת מתקיימת

הבחנה עקרונית ומעשית, ברורה ועל פי רוב חדה, בין עולם המשפט לבין עולם האתיקה. כללי האתיקה של הייעוץ המשפטי לממשלה יהיו אמורים להשתתף בשרטוט החשוב של הגבול בין שני העולמות הללו.



על חופש אקדמי וחופש הביטוי

זכותו של אמן להחרים עיר וזכותו של פרופסור להחרים אוניברסיטה – אך הזכות נובעת מחופש הביטוי ולא מחופש היצירה או מהחופש האקדמי. לכל סוגי החופש יש גבולות

חיים הררי

בקיץ האחרון זכינו למנה גדושה של דיבורים על חופש: חופש הביטוי, החופש האקדמי, חופש היצירה וחופש הדת. ייתכן שעונת חופשות הקיץ והחום המעיק השפיעו וייתכן שהנטייה להקצנה פוליטית מימין ומשמאל דרבנה את שוחרי החופש מכל הסוגים. אולם, בתוך פסטיבל החופש נוצר בלבול מושגים מוחלט, וכרגיל, רוב אבירי החופש הקולניים משתייכים למחנות פוליטיים בקצה הימני ובקצה השמאלי, בדיוק אותם קצוות שלאמיתו של דבר, מעולם לא דגלו באף אחד מסוגי חופש אלה, וכשהגיעו לשלטון – במדינה זו או אחרת – תמיד התנכלו לכל חופש אפשרי.

חשוב להקדים ולומר שאין, ולא יכול להיות, חופש אבסולוטי, באף אחד

פרופ' חיים הררי, פיזיקאי תאורטיקן, חתן פרס ישראל במדעים מדויקים, חתן פרס א.מ.ת על תרומתו לחינוך המדעי במערכת החינוך, הוא יו"ר מכון דוידסון לחינוך מדעי ליד מכון ויצמן, לשעבר נשיא מכון ויצמן למדע.

מהתחומים. בכך אין שום חידוש, אולם מפתיע כמה הכרזות דרמטיות ומאמרים בעיתונות מתעלמים מעובדה ידועה זאת. כל מדינה דמוקרטית חייבת להטיל מגבלות מסוימות על כל סוגי החופש, וכל חברה החפצה להגן על עצמה מפני חיסול פיזי או תרבותי חייבת להקפיד על גבולות החופש. מיקומם המדויק של הגבולות שונה ממדינה למדינה ומחברה לחברה, בקרבת הגבול תמיד קיים אזור "מפורז" אפור, אולם המגבלות קיימות תמיד. קיומן של מגבלות אלה אינו ממעיט, כהוא זה, מהחיוניות של סוגי החופש השונים. הם היו, ונשארו, עיקר העיקרים של חברה דמוקרטית ליברלית וחופשית, נוסח העולם המערבי.

מגבלות על חופש הביטוי

לא נחזור כאן על הדוגמה הסטנדרטית בדבר האיסור לצעוק "אש!" באולם מלא מפה לפה, וברור לגמרי שגם אם, במדינה מסוימת, שרפת הדגל היא ביטוי לגיטימי להבעת דעה, הרי ששרפתו יחד עם הבניין שעליו הוא מתנוסס אינה יכולה להיחשב כלגיטימית. גם אם פורנוגרפיה "קונבנציונלית" נכללת בחופש הביטוי, הפדופיליה חורגת ממנו. במדינות מסוימות הכחשת השואה היא עבירה פלילית. באחרות, כל פגיעה קשה ברגשות דתיים של הזולת אינה מותרת. גם גילוי סודות ביטחוניים, המסכנים חיי אדם, במיוחד בזמן מלחמה, הוא חלק מהרשימה הסטנדרטית של מגבלות חופש הביטוי. בכל המקרים האלה, קיימים מצבים שבהם המגבלות ברורות וכל בר־דעת יצדיק אותן, וישנם מקרים שבהם הגבולות בין מותר ואסור הם אפורים.

חופש הביטוי אינו נותן הכשר לשקרים (ובוודאי לא לעדות שקר בבית משפט) ולהשמצות מזיקות וחסרות שחר. חוקי לשון הרע, השונים בפרטיהם ממדינה למדינה, מהווים, כמובן, הגבלה סבירה על חופש הדיבור, וכך גם הכלל הברור של "אמת בפרסום". הפצת עובדות בלתי נכונות יכולה, בנסיבות מסוימות, לגרום לנזקים בלתי הפיכים, ועוד נחזור לכך בהקשר של נושאים רפואיים. גם כאן ישנן הגבלות מוצדקות על חופש הביטוי, והן חלות גם על "חופש היצירה". יצירה אמנותית, כביכול, המאשימה פלוני, או קבוצת אנשים, במזיד ובמישרין, בביצוע פשעים שלא היו ולא נבראו, אינה יכולה להיות מוגנת על ידי חופש יצירה כלשהו. גם לסובלנות יש גבולות, ואחת השאלות החשובות ביותר היא: האם סובלנות כלפי אי־סובלנות היא מידה נאה או מגונה? לעניות דעתי, אין מקום לסובלנות כלפי מי שחורת על דגלו חוסר סובלנות מוחלט. סובלנות כלפי כפייה דתית

דורסנית או כלפי פשע מאורגן, וסובלנות כלפי ארגון שהוא רצחני במוצהר, או גזעני, אינן מתקבלות על הדעת. אין מדובר כאן במשחקי מילים או בשעשועים לוגיים. סובלנות היא מידה נאה, אבל כאשר היא הופכת לוותר על כל עמדה מוסרית, הגלגל מתהפך.

החופש האקדמי אינו זהה לחופש הביטוי

בישראל מקובל שהבעת תמיכה בחרם כולל על מדינת ישראל, או בחרם על אוניברסיטאות ישראליות, מהווה הבעת דעה לגיטימית (מאוסה ומבחילה, אך לגיטימית). המצב פחות ברור לגבי תמיכה מפורשת בחיסול מדינת ישראל, שכן זוהי כבר, במובן מסוים, הסתה לרצח המוני. מסובכת עוד יותר היא הסוגיה של תמיכה ב"זכות השיבה" למיליוני נכדים ונינים של פליטים פלסטינים, מהלך שבהכרח יביא לקצה של המדינה, אבל חלק מתומכיו אינם מודים בזאת. גם תמיכה ישירה או עקיפה בחמאס היא עמדה פרובלמטית, בלשון המעטה. מבלי שניכנס לדקדוקים משפטיים, עובדה היא שיש בישראל קבוצות פוליטיות, אמנם זעירות, הדוגלות בגלוי בכל העמדות האלה. איש אינו מונע מהם לומר את דברן, ואף לכתוב זאת, אולי לעתים קרובות מדי, מעל דפי העיתונות. בחודשים האחרונים, הדיון הבולט בתקשורת ובנוף הפוליטי שלנו נוגע לאו דווקא לחופש הביטוי אלא, לכאורה, לחופש האקדמי. גם חופש היצירה הועלה כטיעון מסייע לחרם המוכרז על ידי יוצרים (ולא, כפי שאפשר היה לצפות, כנגד חרם על יוצרים). חופש הדת מתנגש, מפעם לפעם, בחופש האקדמי, במיוחד בארצות-הברית, אבל גם באירופה ובישראל. כל אלה הם נושאים שונים בתכלית מחופש הביטוי.

החופש האקדמי אינו זהה לחופש הביטוי. בכל הנוגע להבעת דעה, זכותו של איש אקדמיה אינה שונה במאומה מזכותו של כל אזרח אחר, ואין לדבר נגיעה בעבודתו האקדמית. החופש האקדמי הוא חופש ההוראה והמחקר, נושא שאינו נוגע ישירות למי שעיסוקו מחוץ לאקדמיה. מרצה באוניברסיטה רשאי להביע דעות בכל נושא, כשם שמנהל חשבונות או נהג מונית רשאים לעשות זאת, ואותן מגבלות יחולו על כל המתבטאים, ללא קשר לעיסוקיהם האחרים. המרצה אינו יכול לדבר בשם האוניברסיטה, כשם שנהג המונית אינו יכול לחייב את חברת המוניות להזדהות עם דעותיו. גם חופש ההוראה וחופש המחקר, כמו כל חופש אחר, חייבים להיות מוגבלים. יש מגבלות חמורות

על ביצוע ניסויים בבני אדם ובבעלי חיים, במסגרות מחקר אקדמי, ואיש לא יטען שמדובר כאן בהתנכלות לחופש האקדמי. חופש אקדמי אינו כולל את החופש האבסולוטי להרע לאחרים. קיימות גם סוגיות של ניגודי אינטרסים וגילוי נאות של מקורות מימון העשויים להגביל מחקרים מסוגים שונים. מחקר על נזקי העישון הממומן על ידי חברת סיגריות, מחקר על אפקטיביות של תרופה הממומן על ידי חברת תרופות מתחרה, ומחקר באוניברסיטה אמריקאית על זכויות האדם בערב הסעודית, הממומן על ידי קרן סעודית, מעוררים שאלות נוקבות ומחייבים לפחות גילוי מלא, אם לא פסילה על הסף. הטיפול בנושאים אלה אינו כרוך בצמצום החופש האקדמי. סביר אפילו לטעון שהשמירה על החופש האקדמי מחייבת סייגים בתחומים האלה.

אין ספק שפרופסור באוניברסיטה איננו רשאי להפלות בציונים בין תלמידים ותלמידות, לבנים ושחורים, יהודים וערבים, או בין תלמידים לפי נטייתם המינית והשקפתם הפוליטית, "כדי לחקור את ההשפעות הפסיכולוגיות של אפליה כזאת", או מכל סיבה אחרת. הוא גם אינו רשאי, במסגרת החופש האקדמי, להניח שקבוצה זו או אחרת היא בעלת מנת משכל נמוכה יותר, ולהתבסס על הנחה זו בהערכת עבודות תלמידים, גם לא בכיוון של אפליה מתקנת. עובדה היא, שמחקרים המשווים מנות משכל של קבוצות אתניות שונות נחשבים כמעשה "אנטי-חברתי" והממסד האקדמי בורח מהם, בדרך כלל, כמפני אש, בין אם הדבר תואם את החופש האקדמי ובין אם לאו. אין ספק שכל "שוחרי החופש האקדמי" יצאו מגדרם אם נשיא אוניברסיטה יטיל ספק בכישוריהן של נשים. נשיא אוניברסיטת הרווארד הודח בשל אמירה כזאת, ואיש לא הגן עליו בשם החופש האקדמי.

חופש אקדמי אינו חל על פעילות שאינה בתחום המחקר וההוראה

החופש האקדמי אינו חל על פעילות איש סגל אקדמי שאיננה בתחום המחקר וההוראה. האיסור המונע מפרופסור להטריד מינית או לזרוק אבנים על חיילי צה"ל בהפגנה בלתי חוקית, זהה לאיסור החל על שחקן תאטרון או על טכנאי מחשבים. כולם כפופים לאותם חוקים. גם פעילות הקשורה בחיים האקדמיים, אך אינה הוראה או מחקר, אינה בהכרח נוגעת לחופש האקדמי. יש לי הכבוד להיות מעורב באופן פעיל בפרויקט החונכות הארצי פר"ח, מיום הקמתו, ואיני חושב שפעילות זו, עם כל חשיבותה החברתית הגדולה, נכללת בקטגוריה של

מחקר או הוראה שהחופש האקדמי נוגע להם. אין ספק שהחופש האקדמי אינו מתיר לאיש סגל אקדמי לחבל פיזית במתקני האוניברסיטה שלו, מפני שהוא חושב שהם משמשים למטרה שאינה מקובלת עליו, או שאיכותם אינה טובה בעיניו, או מפני שמי שמפעיל אותם הכעיס אותו. פעולה כזאת אינה נוגעת כלל לחופש ההוראה והמחקר והגנת החופש האקדמי לא תעמוד למי שיעשה זאת. אבל אם כך הוא הדבר, האם פרופסור באוניברסיטה רשאי להטיף להחרמת האוניברסיטה שלו, מבלי להחרים אותה בעצמו ולהתפטר ממשרתו? הרי החרמת האוניברסיטה כרוכה בנזק רב יותר מהנזק הנגרם על ידי פגיעה פיזית במתקן זה או אחר. איני רואה כיצד אפשר להטיף להחרמת מישו או משהו, מבלי לתת דוגמה אישית ולהצטרף לחרם, כלומר, במקרה הזה, להתפטר מהמשרה האוניברסיטאית. זכותו של פלוני לחלוק על דעתי ולהצדיק צביעות מעין זאת, אבל בוודאי שאין לכך שום קשר לחופש האקדמי. ברוב האוניברסיטאות בעולם קיימים כללים ברורים בדבר המעשים החריגים המצדיקים הדחת פרופסור בעל משרה קבועה. התנהגות קיצונית, בלתי הולמת, המסכנת את האוניברסיטה וסותרת את כלליה, אם היא קבועה וחוזרת על עצמה, היא, בדרך כלל, עילה מספקת. קריאה לחרם על המוסד המעסיק אותך היא, ללא ספק, התנהגות כזאת.

פרופסור התומך בהחרמת האוניברסיטה שלו, זכאי להביע דעה זאת משום שיש לו חופש הבעת דעה, ולא משום שהעניין נוגע בחופש אקדמי. אין שום דבר אקדמי בחרם על מדינה או על אוניברסיטה. זו אינה סוגיה מחקרית ובוודאי שאין מדובר בהוראה. בדומה לכך, זכותו של אמן היא להחרים מדינה, עיר או תאטרון מסוים, בין אם הדבר גורם לו לרווח או להפסד, כספי או ציבורי, אך זכות זאת נובעת מחופש הביטוי ולא מחופש היצירה. אין כל יצירתיות אמנותית בהטלת חרם. הניסיון להגן על עמדות כאלה בשם החופש האקדמי או חופש היצירה האמנותי הוא סילוף מכוון של עקרונות חשובים אלה, ומהווה פגיעה חמורה במהותם. כל חופש המנוצל לרעה, בכוונה תחילה, יוצא פגוע וניזוק על ידי השימוש הנלוו.

מגבלות על חופש אקדמי עשויות להיגזר מהבעת דעות

קיימות גם מגבלות לגיטימיות לחופש אקדמי הנגזרות מהבעת דעות מסוימות. במקרים אלה, חופש הביטוי חייב להישמר, אך לא החופש האקדמי. פרופסור

לאסטרופיזיקה באוניברסיטה אינו יכול להמשיך וללמד בחוג לפיזיקה, אם לדעתו היקום נברא לפני 5770 שנה ולא לפני מיליארדי שנים. יש להניח שעל סמך דעה זו בלבד, אותו אדם לא ימונה למשרת פרופסור, ולא תהיה בכך כל פגיעה בחופש האקדמי. אפילו אם אותו פיזיקאי זכה במשרה פרופסוריאליית קבועה, וביום בהיר אחד החליט להאמין בספר בראשית ככתבו וכלשונו, יש להניח שהפקולטה לפיזיקה, בה הוא מכהן, תמצא דרך למנוע ממנו להורות זאת לסטודנטים. בדומה לכך, פרופסור לביולוגיה שיתכחש לעקרונות תורת האבולוציה וידגול בסיפור תיבת נוח, ייתקל בהגבלות רציניות ל"חופש האקדמי" שלו, ובצדק. מי שדוגל ב"תאוריות" דתיות חליפיות לעקרונות האבולוציה והקוסמולוגיה רשאי לדבוק בדעתו ובאמונתו הדתית, אך אינו רשאי לנצל את החופש האקדמי כדי להפיץ "תורות מדעיות" חסרות שחר במסגרת לימודי הפיזיקה או הביולוגיה. החופש האקדמי איננו חופש להטעות ולהוליך שולל.

ככל שאנו מתרחקים מהמדעים המדויקים ונעים לעבר מדעי הרוח והחברה, הסוגיה הולכת ומסתבכת. האם פרופסור להיסטוריה בת זמננו רשאי ללמד באוניברסיטה כי "על פי מחקרים רציניים שנעשו, יש ספק רציני אם השואה התרחשה או אם תאי הגזים היו קיימים"? האם החופש האקדמי מאפשר זאת? עניין אחד הוא להביע דעה, ועניין אחר לגמרי הוא ללמד דעה זו כעובדה, או כהשערה בעלת סבירות גבוהה, לדורות של סטודנטים. כבר אמרנו: יש מדינות שבהן אפילו הבעת דעה כזאת היא עבירה. אולם להורות זאת כהלכה אקדמית הוא, לכל הדעות, מעשה שאין כל קשר בינו ובין חופש אקדמי.

זיכרון השואה מספק לנו תמיד דוגמאות בוטות, כי אין ספק שהשואה התרחשה ואין ספק שמכחישיה נגועים בכוונות אפלות או בבעיות נפשיות. אבל קיימים מאורעות היסטוריים רבים, לרבות בדורות האחרונים, ולרבות בסביבתנו הגאוגרפית, שלגביהם יש ויכוחים וספקות, בחלקם לגיטימיים ובחלקם חסרי שחר. לשם כך גויסה מילה תמימה שהשימוש בה התפשט בחוגים מסוימים כסרטן בעל גרורות: "נרטיב". המילה "נרטיב" הפכה להיות מילת קוד לסוג מסוים מאוד של רוויזיוניזם היסטורי. כך קיים "נרטיב" של אחמדינג'ד, על פיו ניצולי השואה (שלא התרחשה?) הגיעו לארצם של הפלסטינים וגנבו אותה כדי להקים שם את מדינתם. העובדה שהשואה אכן התרחשה, וכמעט כל ניצוליה שורדיה שעלו ארצה הגיעו רק לאחר קום המדינה, אינה מעלה ואינה מורידה, כי מדובר ב"נרטיב", ויש הסוברים ש"נרטיב", יהיה אבסורדי כאשר יהיה, אינו זכאי להיחשב כשקר פשוט. זכותו של פרופסור באוניברסיטה לחשוב כך, ואם הוא פרופסור לכימיה או לראיית חשבון, אין לכך כל קשר לעבודתו בהוראה ובמחקר

והחופש האקדמי שלו אינו נוגע לעניין. אבל, כשם שהפרופסור לפיזיקה אינו יכול ללמד דורות של פיזיקאים צעירים שהיקום נברא לפני 5770 שנה, כך גם ספק אם הפרופסור להיסטוריה בת זמננו יכול למכור את ה"נרטיב" של אחמדינג'ד לדורות של תלמידים.

מי קובע את הגבולות?

כאן מתעוררת, כמובן, סכנה רצינית של צנזורה, של התערבות "האח הגדול" ושל הצבת גבולות. יהיו מי שיאמרו שהתאוריה של הבריאה התנ"כית של האדם רשאית להילמד בפקולטה למדעי החיים בצד תורת האבולוציה, ושהחופש האקדמי מגן על טענה זו. על כך נאמר בבירור: יש טענות אקדמיות שהן בחזקת אמת מובהקת, יש שהן רק בחזקת תאוריה סבירה ומקובלת, ויש שהן במעמד של השערה הטעונה הוכחה. יש גם כאלה שהן בבחינת שקר או טעות גסה או ספקולציה פרועה ובלתי מתקבלת על הדעת. מרצה אוניברסיטאי שאינו מסוגל להבחין בין כל אלה, אינו ראוי לתפקידו ואינו מוגן על ידי החופש האקדמי. האבולוציה היא עובדה ובריאת היקום לפני מיליארדי שנים גם היא עובדה. מי שיחמיר עם מדען המתכחש לאלה, אינו בחזקת "אח גדול" ואינו צנזור. הוא פשוט מונע הטעיה בזדון של דורות של תלמידים.

יש טיעון לוגי, כביכול, האומר: קיימים נושאים אקדמיים רבים השנויים במחלוקת לגיטימית, ולכן יש לראות גם את כל שאר הנושאים האפשריים כשנויים במחלוקת. טיעון זה הוא, כמובן, איוולט מוחלטת ואינו עומד במבחן השכל הישר. את הדרך לקיצוניות בלתי סבירה, תמיד אפשר לרצף בטיעונים המתיימרים להיות לוגיים. לפני מספר שנים, פשטו בעולם טענות סרק שהאיידס (AIDS) אינו מועבר על ידי נגיף. בדרום אפריקה, מוכת האיידס, מנהיגים פוליטיים מהשורה הראשונה תמכו בתאוריית ההבל הזאת וסיכנו את חייהם של מיליונים שוויתרו על אמצעי זהירות. שום חופש אקדמי לא ירשה להורות שטות כזאת בפקולטה לרפואה באוניברסיטה. באחרונה, צצו גם טענות שחיסונים סטנדרטיים כנגד מחלות שונות גורמים לאוטזים, טענה שאין לה כל סימוכין מדעיים, ומי שמפיץ אותה מסכן חייהם של ילדים ומבוגרים. ה"נרטיב" של אחמדינג'ד שייך לאותה קבוצה של דברי שקר חסרי רגליים. זו עובדה, ואין זה משנה אם מדובר ברפואה או בהיסטוריה בת זמננו.

לא תמיד קל לקבוע את הגבול הדק בין אמת ברורה ומוכחת ובין טענה הנתונה

לדיון ולוויכוח. בכל הדוגמאות שהזכרנו כאן, לא היה קשה לקבוע עמדה. בכוונה בחרנו כאן דוגמאות בשחור-לבן ולא באפור. כמו בכל נושא חברתי או משפטי אחר, קיים תמיד גם תחום ביניים שבו יכולות להיות דעות שונות ויש לנסות לאפשר לשכל הישר, ולא דווקא לנימוקים פסבדו-לוגיים קיצוניים ופנאטיים, לקבוע עמדה, או, מוטב, להציג עמדות שונות. "ייקוב הדין את ההר" היא עצה רעה בכל הנושאים האלה.

אוניברסיטה רצינית תדאג להקפיד על רמת המינויים האקדמיים שבה, ואם תעשה זאת בהצלחה, יתמנו רק פרופסורים בעלי שיעור קומה, ללא כל קשר לדעותיהם הפוליטיות ולעמדתם בנושאי דת. חזקה על מרצים כאלה שיקפידו על הפרדה בין אמת וסילוף, בין עובדות ודעות ובין חופש אקדמי וחופש הבעת דעה. במקרים בהם הנושא הנלמד או הנחקר עשוי להיות שנוי במחלוקת סבירה, איש אקדמיה הראוי לתואר זה ידגיש את קיום הספק ואת הגישות השונות, מבלי לוותר על זכותו להביע את דעתו.

פלורליזם של דעות

אין לי מושג מה הן הדעות הפוליטיות של רבים מעמיתיי, פרופסורים לפיזיקה בישראל או באוניברסיטאות בחו"ל, בהן ביליתי שנים רבות, והדבר אינו חשוב בעיניי ואינו רלוונטי למעמדם האקדמי של פיזיקאים אלה. לא קשה לנחש שזוכי פרס נובל, ישראל אומן ועדה יונת, נמצאים ימינה ושמאלה, בהתאמה, ממרכז המפה הפוליטית. אבל אין לכך כל נגיעה לחופש האקדמי, ואיש לא בדק את דעותיהם הפוליטיות בטרם מונו לפרופסורים ובטרם זכו בפרס נובל. ייתכן מאוד שממוצע דעותיהם הפוליטיות של מדעני ישראל הוא אי-שם מעט שמאלה מזה של הציבור הרחב, ואין בכך שום דבר טוב או רע. אין הדבר משפיע על עבודתם האקדמית, אלא אם כן יחרגו ממנה ויחליטו להרוס, פיזית או פוליטית, את המוסד בו הם מכהנים.

אולם אם, למשל, בפקולטה מסוימת למשפטים, במדינת ישראל, 95% מהפרופסורים יחשבו – כמו המועצה לזכויות האדם של האו"ם – שדו"ח גולדסטון סביר ואובייקטיבי, ושפושעי המלחמה האמיתיים באזורנו הם מפקדי צה"ל וחייליו, בעוד שרוב מכריע של המשפטנים בישראל סבורים אחרת, אז יש כנראה בעיה רצינית בשיטה בה אותה אוניברסיטה ממנה את הפרופסורים שלה. אין זה אומר, חלילה, שיש להעלות על הדעת התנכלות לאחד מהם, ובוודאי

שאיש אינו יכול לומר להם מה ללמד, איך ללמד, באלו טקסטים להשתמש, או מה ואיך לחקור. אבל בהחלט סביר להקשות האם יד המקרה בדבר והאם המינויים באותה פקולטה נעשו בצורה העומדת בפני ביקורת אקדמית טהורה. מי שחושב אחרת, פשוט מיתמם. כשם שלא סביר ש-95% מהפרופסורים בפקולטה זו יהיו ילידי גליציה, או כותבים ביד שמאל או הומוסקסואלים, כך לא סביר שיש להם דעה פוליטית אחידה שהיא נחלת אחוז זעיר של המשפטנים בארץ. אם הזוכה בפרס הגדול של מפעל הפיס, בתשעה מתוך עשרה שבועות רצופים, הוא תושב סביון, כל אדם סביר ידרוש לבדוק את שיטת ההגרלות.

ברוב מוחלט של הפקולטות באוניברסיטאות בישראל לא מתעוררות בעיות אלה. רמת החוקרים והמרצים באוניברסיטאות יכולה להיות גבוהה יותר או פחות, ודעותיהם הפוליטיות מגוונות ובלתי רלוונטיות לנושאי מחקריהם והוראתם. אין לאיש בעיה עם פלוני בודד פה ושם, שכישוריו האקדמיים טובים, והוא מביע עמדות פוליטיות קיצוניות, המייצגות שבריר של אחוז מכלל הציבור. אין שום סיבה בעולם שספקטרום הדעות במחלקה אוניברסיטאית יהיה זהה בקצותיו או בהתפלגותו לזה של כלל האוכלוסייה המשכילה בישראל. אבל כללי הסטטיסטיקה בהחלט רלוונטיים כאן. אם בפקולטה להנדסת מכונות, בת עשרה פרופסורים, יש כהניסט אחד, או מרצה אחד התומך בעמדות החמאס, לא קרה כלום. גם אם יש שניים כאלה, אולי יד המקרה היא. אולם אם יש שמונה או תשעה חסידי כהנא, מתוך עשרה פרופסורים, יש לבדוק את שיטת המינויים האקדמיים באותה מחלקה, גם אם אין לכך כל קשר לתפקודם כמהנדסי מכונות. ואם אותם תשעה כהניסטים או חסידי חמאס מלמדים קורסים בדבר זכויות אדם, יש לבדוק שבעתיים את הנושא, ולא תהיה בכך שום פגיעה בחופש האקדמי. במצב כזה, יש למעשה רק שתי אפשרויות סבירות: או שאנשי הסגל בחרו זה את זה על פי שיוכם הפוליטי הקיצוני, או שבאקראי שניים או שלושה קיצונים הגיעו לאותה מחלקה, ומאז, מסיבה זאת, אף איש סגל "נורמטיבי" אינו רוצה להצטרף לקן הצרעות. מיותר להתייחס לאפשרות שלישית הטוענת שרק לאנשים מסוג זה ישנם, כביכול, הכישורים הדרושים. בכל המקרים, חובתה של אותה אוניברסיטה לשנות כיוון בבניית הסגל העתידי של אותה מחלקה, לא בסטייה אל עבר הקצה הפוליטי האחר, אלא בוודוא של היעדר סינון פוליטי דומה בבחירת המרצים החדשים שיצטרפו בעתיד. לא תהיה בכך שום פגיעה בחופש האקדמי. להפך, זה יהיה צעד לכיוון של פלורליזם של דעות, וחופש מחשבה אמיתי.

על חופש הדת וחופש המחקר

גם חופש הדת עשוי להתנגש, לכאורה, בחופש האקדמי. כבר הזכרנו את סוגיות האבולוציה והקוסמולוגיה שהן לצנינים בעיני גורמים פונדמנטליסטיים בכל שלוש הדתות המונותאיסטיות. במקרים אלה, הקיצונים הדתיים מתיימרים להיאחזו בחופש האקדמי כתירוץ להפצת רעיונותיהם האנטי-מדעיים. גם הם, כמו מחרימי האוניברסיטאות בישראל, מניפים את הדגל הזה בטענות שווא חסרות שחר. בכל המקרים האלה, מדובר, למעשה, בניסיון לכפיית דעה מסוימת, המתכסה באצטלה של חופש אקדמי.

לעומת זאת, קיימים נימוקים כבדי משקל כנגד חופש המחקר בנושאים מסוימים הנוגעים לאתיקה ביולוגית, ובעיקר בתחומי הגנטיקה וחקר המוח. חלק מהטענות הן בעלות אופי מוסרי כללי, וחלקן נשען על נימוקים המעוגנים באמונות דתיות. כאן יש ספקטרום רחב של סוגיות, ומגוון הקולות הנשמעים, גם מהכיוון הדתי, נע בין קיצוניות חשוכה ובלתי קבילה, לבין עמידה על עקרונות אנושיים ומוסריים חשובים. זהו תחום סבוך ומרתק ובו כלולות, בין השאר, סוגיות הנמצאות באזורים ה"אפורים", הסמוכים לגבולות הסבירים של חופש המחקר. חופש מחקר בלתי מוגבל בנושאים מסוג זה עלול להוביל לתוצאות קשות ביותר, ומאידך, התנכלות קיצונית לחופש, בשמם של איסורים דתיים ארכאיים, תמנע הצלת חיים של מיליונים. גם כאן, כמו בכל מקום אחר, קיצוניות ודוגמטיות יכולות להוביל רק לאבסורדים, וחשיבה נכונה וסובלנית מסוגלת לזהות, בכל מקרה, את המגבלות הראויות.

המילה העברית הייחודית "דווקא" היא סמל לאי-סובלנות מצד אחד, ולניצול לרעה של סובלנות, מצד שני. מי שחרד לשמירה על חירויות האזרח, ייזהר שבעתים מהשימוש ב"דווקא". אין ספק שמי שנושא את דבר החופש לשווא, גורם נזק לחירויות שמקנה לנו המשטר הדמוקרטי. אין זה מפתיע שבכל המקרים האלה, ללא יוצא מן הכלל, ראשי הצעקנים הם בדיוק אלה המייצגים את הקצוות האפלים ביותר של הקשת הפוליטית והדתית בארץ ובעולם, השואפים לנצל את החירות כדי לצבור כוח, להגיע לשלטון ולחסל כל חופש.



מפגשים בלתי רשמיים עם פלסטינים (חלק ב')

הקושי להבקיע את חומת אי ההכרה

נטייה להתיישר בפומבי עם הקו הקיצוני;
"ובכל זאת לקיים דו-שיח"

מנחם מילסון

מאמרו השני של המזרחן, פרופסור מנחם מילסון (הראשון הופיע בכיוונים חדשים מס' 22), מתעד את פגישותיו עם המשוררת הפלסטינית החשובה, פדווא טוקאן, ועם חאזם אל-ח'אלדי, שניהן כראש מחלקת התיירות הירדנית בגדה המערבית, עד פרוץ המלחמה, ומפגשים בין ישראלים לפלסטינים בהשתתפותם של אינטלקטואלים מן השמאל הליברלי במערב. כפגישותיו הקודמות, גם הפגישות עם פדווא טוקאן ועם חאזם אל-ח'אלדי נעו בשני מסלולים: המסלול האישי, האינטימי, השופע לעתים ידידות, ומנגד - המסלול הפוליטי-לאומי, הבלתי מתפשר, מסלול הסירוב הערבי להכיר בישראל. דברי שבח ערביים מסוימים להצעות פשרה של חלוקת הארץ שמציג הפרופסור מילסון, נשארים בחדר הסגור ואין לתת להם פומבי. כך קרה עם הסכמתה של פדווא

פרופ' מנחם מילסון הוא פרופסור (אמריטוס) לספרות ערבית באוניברסיטה העברית בירושלים. שימש כיועץ לענייני ערבים בממשל הצבאי בשנים 1976-1978, וכראש המנהל האזרחי של אזור יהודה ושומרון בשנת 1981-1982. בעת ביקורו של הנשיא סאדאת בישראל, בשנת 1977, שימש שליחו הצבאי של הנשיא האורח.

טוקאן לכך שהיהודים בישראל הם קהילה לאומית; כך לגבי דחיית את דברי ערפאת בפגישה עמו, שהוא נכון למאבק בן מאתיים שנה. הניצוץ שהאיר בשיחה האיטית, מאחורי הדלת הסגורה, כבה מיד עם היפתחה. בפגישות עם האינטלקטואלים המערבים, התוצאה הייתה עוד פחות מעודדת. כשיש מספר משתתפים רב מן הצד הערבי, נטיית הדוברים היא להתיישר עם הקול הקיצוני. רעיונות פשוטה להסדר שהציג הפרופסור הרברט מרקוזה - נדחו; הפרופסור רוג'ר פישר מאוניברסיטת הרווארד והפרופסור קרל בראון מאוניברסיטת פרינסטון גילו, לאכזבתם, שבלתי אפשרי להבקייע את חומת אי ההכרה הערבית בישראל. בניגוד לכוונתם, לא דיווחו שני האחרונים על ממצאיהם. נראה כי קשה להוליך את הבשורה הרעה.

חאזם אל-ח'אלדי

חאזם אל-ח'אלדי ואני נפגשנו לראשונה בסתיו 1967. חברי ועמיתי, דוד פרחי,⁽¹⁾ ששירת באותם ימים בממשל הצבאי בגדה המערבית, ארגן מפגש בין אחדים מחברי המכון ללימודי אסיה ואפריקה באוניברסיטה העברית לבין כמה אישי ציבור ממזרח ירושלים. הפגישה נערכה באחד הערבים בביתו של פרופ' גבריאל בר, ראש המכון. מלבד המארח, נכחו פרופ' אוריאל הד, פרופ' חיים בלאנק, אני ודוד, שהביא את האורחים הערבים. מן הצד הערבי נכחו אנואר נוסייבה, בן לאחת המשפחות המיוחסות והעשירות בירושלים, וכן עורך העיתון אל-קודס מחמוד אבו-ז'לף,⁽²⁾ ח'ליל חמורי, איש עסקים שמוצאו מחברון,⁽³⁾ וחאזם

1. דוד פרחי, תלמיד לתואר שני במכון ללימודי אסיה ואפריקה, שירת באותם ימים כיועץ לענייני ערבים בממשל הצבאי של אזור יהודה ושומרון. דוד, איש ברוך כישרונות, נפטר בלא עת ב-3 בספטמבר 1977, בהיותו יועץ לענייני ערבים של מתאם פעולות הממשלה בשטחים.

2. מחמוד אבו-ז'לף, יליד יפו ובוגר האוניברסיטה האמריקאית בבירור, היה עורך העיתון הירדני אל-ג'האד שיצא לאור בירושלים. במרס 1967, נפסקה הוצאת העיתון במסגרת הידוק הפיקוח של ממשלת ירדן על העיתונות, ואבו-ז'לף נהיה עורך העיתון אל-קודס שהוקם במקום העיתונים שנסגרו בירושלים. לאחר מלחמת ששת הימים נפסקה הוצאת העיתון, אך כעבור חודשים אחדים חידש אבו-ז'לף את הוצאתו ברישיון ישראלי.

3. בני משפחת חמורי הצילו יהודים בזמן הטבח בשנת 1929.

אל-ח'אלדי, שב-1967 היה ראש מחלקת התיירות הירדנית בגדה המערבית. נוסייבה נחשב לבכיר שבקבוצה, שכן מילא בעבר שורה של תפקידים בכירים בממשלת ירדן, וביניהם: שר ההגנה, שר החינוך, שגריר בלונדון ומושל מחוז ירושלים. אחיו של אנואר, חאזם נוסייבה, היה אז, ועוד שנים רבות לאחר מכן, שגריר ירדן באו"ם. באותם ימים, בשנת 1967, לא כיהן אנואר נוסייבה בתפקיד רשמי כלשהו ועסק בעריכת דין ופיקוח על עסקי המשפחה ובהם עסקי בנייה שנוהלו בפועל על ידי אחיו הצעיר, מוחמד נוסייבה, שהגיע אף הוא עם הקבוצה. מוחמד נוסייבה, מהנדס אזרחי בהכשרתו, שירת בעבר כרב־סרן בחיל ההנדסה של צבא ירדן.

הפגישה היתה אופיינית לאווירה ששררה באותה תקופה. לא רק אנו שעסקנו בחקר המזרח התיכון והאסלאם, אלא רבים מחוגי האינטליגנציה, היו להוטים להתוודע לאנשים ולרעיונות מהצד הפלסטיני, כדי לראות מה אפשר לעשות כדי לשפר את היחסים ולהגיע לשלום. דבר אופייני נוסף היה העובדה שבפגישה זו, כמו בפגישות דומות אחרות, נכחו אקדמאים מן הצד הישראלי, ואילו מן הצד הערבי היו המשתתפים אישי ציבור, אך לא אקדמאים.

זה לא נבע מכך שלא רצינו לפגוש אנשי אקדמיה ואינטלקטואלים ערבים, אלא שכמעט שלא היו אקדמאים בגדה המערבית באותם ימים, מכיוון שלא היו שם מוסדות להשכלה גבוהה. האקדמאים והסופרים הפלסטינים לא נמצאו בגדה המערבית; הם היו באוניברסיטאות של עמאן, ביירות, ריאד ושאר הבירות הערביות, שהציעו משרות לאינטלקטואלים פלסטינים עם הכשרה אקדמית מערבית. והיו כמובן כאלה שחיפשו את מזלם באוניברסיטאות שונות במערב, באנגליה ובארצות־הברית.

גישה מורכבת כלפי האסלאם

אנואר נוסייבה, כבכיר שבקבוצה הערבית, היה גם הדובר הראשון. הוא אמר שאנשי ירושלים והגדה המערבית אינם יכולים לשאת ולתת עם ישראל משום שהם אזרחי ירדן שמצאו את עצמם תחת הכיבוש הישראלי. מדינות ערב הן אלה שנלחמו נגד ישראל במלחמת ששת הימים, וממשלות ערב הן הכתובת, שאליה צריכה ישראל לפנות. בדבריו אלה קבע נוסייבה, מיד בראשית הפגישה, כי אין לדבר על נושאים מדיניים. מאחר שהיינו מנועים מלשוחח על עניינים פוליטיים, זימן לנו עיסוקנו האקדמי נושא שיחה לגיטימי. אנו תיארנו את

פעולות המחקר וההוראה של המכון שלנו, ואורחינו הקשיבו מי בעניין ומי בנימוס. חאזם אל-ח'אלדי בלט בהתעניינותו והרבה בשאלות. כמה שבועות לאחר אותה פגישה, הזמין חאזם אל-ח'אלדי את משתתפיה הישראלים לערב בביתו. לבד מהמארח עצמו, לא נכח איש מהערבים שהיו בפגישה אצל פרופסור בר. חאזם אל-ח'אלדי גר בדירה צנועה שכורה בשכונת שיח' ג'ראת. הוא סיפר לנו שחזר לירושלים רק כשנה וחצי או שנתיים לפני מלחמת ששת הימים, לאחר שנעדר מהעיר שנים רבות, שבהן חי באנגליה בגין עבודתו בחברת הנפט "של". הוא התגאה מאוד בשושלת היוחסין של המשפחה שמוצאה מח'אלד אבן-אל-וליד, המצביא המהולל ביותר של המוסלמים בראשית האסלאם, אשר זכה לכינוי "סייף אללה" ("חרבו של אללה") מפי הנביא מוחמד. חאזם היה מרשים מאוד בהופעתו – גבוה, רחב-כתפיים, מוצק, בעל עור שחום, ראש גדול ומצח גבוה. מאחר שחי שנים רבות מחוץ לעולם הערבי, היה לו נוח יותר לשוחח על ענייני פוליטיקה ותרבות באנגלית ולא בערבית. הוא התרשם מאוד מכך שאקדמאים ישראלים עוסקים בחקר הערבית והאסלאם, והיה סקרן לשמוע על המורשת ההיסטורית והדתית של עמו כפי שנחקרו על ידי יהודים וישראלים. בלהט העיר הערות לגבי ספרים באנגלית וערבית שהוזכרו, ולקח לקריאה תדפיסי מאמרים. התעניינותו לא הצטמצמה במורשתו. נראה היה שחאזם מעוניין לפגוש ישראלים וללמוד על החברה הישראלית, יותר מאחרים מבני מעמדו. הוא התייחד בכך שלא זו בלבד שניסה ללמוד עברית, אלא אף נרשם לאולפן, שם הצטרף לכיתה של עולים חדשים וסטודנטים מחו"ל. גישתו כלפי האסלאם והערביות היתה מורכבת, אך אופיינית למדי. כרוב בני מעמדו, לא היה מוסלמי אדוק. הוא לא התפלל, לא נמנע משתיית אלכוהול, ולא צם ברמדאן. אבל האסלאם, היה עבורו תו זהות ומקור לגאווה. ח'אלדי, כמו רוב הערבים המוסלמים, ראה את האסלאם והערביות כשלובים זה בזה. הוא דגל באחדות כל הערבים והאמין שחלוקת העולם הערבי למדינות נפרדות הוא מצב שנכפה על הערבים על ידי המעצמות הקולוניאליסטיות. כאיש הבולט במשפחת ח'אלדי בירושלים, הוא ראה עצמו כאחראי לייצג את הערביות ואת האסלאם בפני אורחים זרים, וישראלים בפרט. הערביות, שהוא ראה את עצמו כנציגה, התגלמה לדידו במעלות שהמסורת הערבית העלתה על נס – כבוד, הכנסת אורחים, ואומץ. האסלאם, כך הדגיש, עיקרו – רוח הסובלנות. כאדם ששירת שנים אחדות בצבא הבריטי ואף הגיע לדרגת סא"ל, הוא אימץ גם את קוד ההתנהגות של קצין בריטי. הקריירה של ח'אלדי הייתה נפתלת למדי. אחרי מלחמת העולם השנייה, אשר

במהלכה שירת בצבא הבריטי, הוא עבד זמן מה עבור הממשלה הבריטית כאחראי על סיוע לאזורים מוכי-בצורת בדרום חצי האי ערב. ב-1948 נתמנה למפקד המכללה הצבאית שהוקמה בסוריה כדי להכשיר קצינים לצבא השחרור הפלסטיני. הוא פיקד זמן מה על כוחות פלסטינים שנלחמו נגד יחידות של הפלמ"ח סמוך לגבול לבנון. חודשים אחדים אחרי מלחמת ששת הימים, הוא פגש את מי שעמד בראש הכוחות שבהם הוא לחם כעשרים שנה קודם – האלוף רחבעם זאבי – ויחד הם סיירו בשדה הקרב.

"אנו המשפחה האריסטוקרטית ביותר בירושלים"

חברותנו התפתחה וערכנו ביקורים משפחתיים זה בביתו של זה. הוא ביקר בביתי עם אשתו ובתו הצעירה, שהיתה גדולה רק בשנה מבנותיי. כששמע שאני יליד חיפה, אמר שהוא מעוניין לבקר בחיפה, שהיתה גם עיר הולדתה של גברת ח'אלדי. סיכמנו בינינו שבפסח, שאותו התעתדתי לבלות עם משפחתי בחיפה אצל אמי, הוא יבוא עם משפחתו לבקר אותנו ביום הראשון של החג. משפחת ח'אלדי הגיעה לביתה של אמי, ולאחר שסעדנו בבית לקחתי את ח'אלדי עם אשתו ובתם לסיור בעיר. גב' ח'אלדי הביעה רצון לראות את רחוב סטנטון שבו היה בית משפחתה, הבית שבו נולדה וחיתה עד 1948. נסענו לרחוב, שנקרא עכשיו "שיבת ציון", ועצרנו ליד הבית שהיה שייך למשפחתה. היה זה רגע טעון רגשות ומתוח. לאחר הביקור, ח'אלדי כתב מכתב תודה לאמי, בעברית. למרות הייחוס המשפחתי (הוא נהג להדגיש: "אנחנו המשפחה האריסטוקרטית ביותר בירושלים"), לא היה חאזם אל-ח'אלדי מעורה באליטה הירושלמית. במשך הזמן הבנתי כמה בודד ומבודד היה בתוך סביבתו הערבית בירושלים. לאחר ששהה בחו"ל שנים רבות, לא קיבלוהו בני האליטה הירושלמית כאחד מהם. ראשית, הוא לא היה איש עסקים ולא התקרב למידת העושר של רובם. אבל היו בו גם תכונות אישיות שהקשו על קבלתו: כמי שהשתתף בקרבות בשנת 1948, זלזל באלה שלא נלחמו (וכאלה היו רוב בני האליטה הירושלמית); הוא היה יוצא דופן בניקיון כפיו במנהל הירדני, שבו היה השוחד עניין שבשגרה. כל אלו לא הקלו עליו להשתלב בחבורה הירושלמית. כשח'אלדי יצא לפנסיה מחברת הנפט "של" ב-1965, וחזר לירדן ולירושלים, הוא קיבל את משרתו כמנהל מחלקת התיירות לאחר שווצפי אל-תל, ראש ממשלת ירדן דאז, התערב למענו. כעשרים שנה קודם לכן, היה ווצפי אל-תל

חניך במכללה הצבאית בסוריה, כשח'אלדי שימש מפקד המכללה. הקשר עם ווצפי אל-תל עזר לח'אלדי בקבלת משרה אך גם יצר בעיה. ח'אלדי העריך את אישיותו החזקה של ווצפי והיה אסיר תודה לו, אך בה בעת היה מודע לכך שהוא לא היה אהוד על הפלסטינים בגדה המערבית. הקשר אתו הפך להיות נטל שיש להתנער ממנו כשווצפי הוביל את המתקפה של הצבא הירדני על אנשי אש"ף ברבת-עמון, בספטמבר 1970 (שנודע בקרב הפלסטינים בשם "ספטמבר השחור"). באותם ימים מוטט הצבא הירדני את כוחות אש"ף בירדן, הרג פלסטינים רבים, ולבסוף הבריח את כל לוחמי אש"ף משטח ירדן. כשנה לאחר מכן, בנובמבר 1971, רצחו אנשי אש"ף את ווצפי אל-תל בקהיר. אף שח'אלדי היה אינדיווידואליסט במובנים רבים, הרי בכל הקשור לסכסוך הערבי-ישראלי, היה קונפורמיסט גמור. גם לאחר שהתוודע לישראל והכיר ואף התיידד עם ישראלים רבים, הוסיף להחזיק בהשקפות השוללות את אפשרות קיומה של ישראל. שלושה מקרים המחישו לי את הצד הזה באישיותו.

קווי החלוקה? – לא של האו"ם אלא של ועדת פיל

בראשית 1970, פרסמתי בעיתון דבר מאמר בשם "העמדה הערבית ויחסנו אליה". במאמר ניתחתי את המרכיבים התרבותיים והחברתיים שבעמדה הערבית וגם הבעתי את דעתי על העמדה שראוי לישראל לנקוט: להכיר בקיומו של עם פלסטיני ולהציע פתרון המבוסס על חלוקת הארץ והקמת ישות מדינית פלסטינית בזיקה לירדן. כעבור זמן מה ביקש מחמוד אבו-ז'לף את רשותי לפרסם את המאמר בערבית בעיתונו אל-קודס. כמובן הסכמתי בשמחה. ח'אלדי טלפן לברך אותי על פרסום המאמר. הוא שיבח מאוד את מה שהוא כינה "החלק האקדמי" של המאמר, דהיינו ניתוח המרכיבים התרבותיים והחברתיים של העמדה הפלסטינית. הוא אמר שהוא מסכים לכל פרטי הניתוח שלי, אך את הצעת הפתרון המיוסדת על חלוקת הארץ, הוא דוחה מכל וכל. הוא לא הותיר פתח לוויכוח בעניין זה.

כעבור שנים אחדות, נכחתי בשיחה של ח'אלדי עם קבוצת פרופסורים אמריקאים. תחילה הציג לאמריקאים את תמונת המצב האסטרטגי באזור: עוצמתה של ישראל המושתתת על עדיפות טכנולוגית ויכולת ארגונית לעומת העוצמה של הערבים, הנובעת ממספרם ומהעושר של הנפט. לשאלת אחד האמריקאים איזה פתרון יהיה מקובל על הפלסטינים, לא השיב ח'אלדי מיד; תחילה הבהיר שהוא

מדבר כאדם פרטי ושלא לציטוט. הסכנתי לשמוע הבהרות של הסתייגות זהירה מסוג זה מדוברים ערבים, אף על פי שלא אמרו בהמשך שום דבר יוצא דופן או נועז. ח'אלדי אמר שהוא חושב שהערבים יוכלו לעשות שלום עם ישראל ולהכיר בה, אם ישראל תיסוג לקווי החלוקה, ולא לקווי 1967. מישהו שאל:

"אתה מתכוון לקווים שצוירו בתכנית החלוקה של האו"ם ב-1947?"
 "לא", ענה ח'אלדי, "אני מתכוון לתכנית החלוקה המקורית." השואל לא ירד לסוף דעתו, וח'אלדי הסביר שכוונתו לתכנית החלוקה שהוצעה על ידי הוועדה הבריטית בראשות הלורד פיל ב-1937. לפי תכנית זו שטחה של המדינה היהודית צריך היה להיות רק כשליש מזה שהוקצה לה בתכנית החלוקה של 1947. כשהאמריקאי הביע את פליאתו על ההצעה, ענה ח'אלדי בויתור מסוים: "ובכן, אולי קו גבול שיהיה בין הקווים של תכנית החלוקה של 1937 לבין הגבולות של תכנית החלוקה של 1947."

"ומה בדבר כל היישובים היהודיים שקיימים עכשיו באזור זה, שלפי התכנית שלך יהיו תחת ריבונות ערבית. האם התושבים יוכלו להישאר ביישוביהם ובבתיהם?"

ח'אלדי ענה: "לא, יצטרכו לפנות אותם." הוא הוסיף: "הפינוי הזה לא יהיה לנצח – כמה שנים מביצוע תכנית שלום שכזו, המשמעות של הגבולות תפחת. בסופו של דבר כל הגבולות באזור יוסרו, וכל השטח יהפוך למדינה בה יהודים וערבים יחיו יחד."

היה נראה לי שח'אלדי ניסה לחבר שני רעיונות שונים בתכלית: פתרון של שתי מדינות נפרדות ליהודים ולערבים, מצד אחד, ביחד עם הרעיון של פלסטין בה מוסלמים, יהודים ונוצרים יחיו יחד. מאז 1968, החל אש"ף לנופף ברעיון זה, שמשמעותו הייתה שלא תהיה שום ריבונות יהודית.

"זו סתם רטוריקה מוכרת"

בשנת 1975, הוכנה תכנית טלוויזיה שיועדה לקהל האמריקאי על ידי פרופ' רוג'ר פישר, מבית הספר למשפטים של אוניברסיטת הרווארד, וכותרתה "יהודים וערבים". רוג'ר פישר היה קשור לקוויקרים ולאגודת ה"פרנדז"⁽⁴⁾ שהיו מוכרים כאוהדי העניין הפלסטיני. לדברי פישר נועדה הסדרה הטלוויזיונית להראות את

4. שם האגודה באנגלית: American Friends Service Committee.

שני הצדדים של התמונה באופן "נטול פניות". קטעים שונים של התכנית היו אמורים להראות סצנות מהחזית המצרית ומהחזית הסורית, וכן משפחה שכולה במצרים ומשפחה שכולה בישראל. בין השאר, תוכנן גם קטע שבו יסיירו יחד יהודי וערבי, ילידי ירושלים, וידברו על העיר ועל עתיד היחסים בין יהודים לערבים בה. פישר בחר בח'אלדי לייצג את הצד הערבי ולייצוג הצד היהודי בחר ביצחק נבון.⁽⁵⁾

במהלך הסיוור, הצהיר נבון שבתמורה לשלום תהיה ישראל מוכנה להחזיר את רוב השטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים. בכך ביטא נבון לא רק את עמדתו האישית אלא גם את עמדתה הרשמית של ממשלת ישראל, באותם ימים. ח'אלדי, לעומת זאת, עמד על כך שהערבים אינם יכולים להכיר בישראל ולא יוכלו לעשות עמה שלום גם אם תיסוג לקווי 1967, מכיוון שנסוגה ישראלית לקווי 4 ביוני '67 איננה פותרת את הבעיות הקשות שנוצרו עקב מלחמת 1948. שמעתי על שהתרחש במהלך צילומי הקטע מחבר ישראלי שהיה באותו מעמד. הוא סיפר לי שפישר הופתע מדברי ח'אלדי ונראה מאוכזב. תהיתי אם יציג לצופים בארצות-הברית את "תמונת שני הצדדים" כפי שצולמה על ידי הצוות שלו: תמונה המציגה נכונות לפשרה מן הצד הישראלי לעומת סירוב לפשרה מן הצד הפלסטיני – תמונה אמיתית, אך רחוקה מהתמונה הסימטרית שיוזמי התכנית קיוו להציג. באותו יום נפגשנו עם רוג'ר פישר לתה של אחר הצהריים בבית גיסי ואחותי. שאלתי אותו על מה שקרה בצילומים לפני הצהריים ועל מה שח'אלדי אמר, והתעניינתי האם זה ייכלל בתכנית. לא הופתעתי כשרוג'ר פישר ענה: "לא, אינני מתכוון לכלול את הדברים האלה. זו סתם רטוריקה מוכרת ואין בזה שום דבר חדש. לכן, איני רואה טעם לכלול את זה." ואכן, הוא הוציא בעריכה את דברי ח'אלדי בדבר היעדר אפשרות לפתרון של פשרה. העמדה הקיצונית של הדובר הפלסטיני הועלמה מהתכנית, כצפוי.

פדווא טוקאן

פדווא טוקאן (1917–2003) היא המשוררת הפלסטינית המפורסמת ביותר. משפחתה הייתה אחת המשפחות הידועות בשכם – ידועה בעושרה וידועה באישי ציבור ואנשי רוח מבניה. אביה של פדווא, עבד אל-פתאח טוקאן, היה

5. אז חבר כנסת, שלימים היה לנשיא מדינת ישראל.

איש ציבור שנקט עמדות אנטי-בריטיות ואנטי ציוניות קיצוניות; בשנת 1937 נעצר ואף הוגלה למצרים. אחיה של פדווא, אברהם טוקאן, היה משורר מוערך. במשך שנים אחדות שימש מנהל המחלקה הערבית של "קול ירושלים", תחנת הרדיו של ממשלת המנדט, אך בשנת 1940 פוטר ממשרתו בשל הקו האנטי יהודי והאנטי בריטי שנקט. אברהם, שהיה מבוגר מפדווא בשנים עשרה שנה, היה זה שגילה את כשרונו כמשוררת ושימש לה חונך. מותו בשנת 1941 היה אובדן שפדווא התאבלה עליו שנים רבות. אחיה הבכור, אחמד טוקאן, שימש בתפקידים בכירים בממשל הירדני ואף כיהן כראש ממשלת ירדן בשנת 1970, בימי "ספטמבר השחור"⁽¹⁾. המפורסם שבבני המשפחה, בשנות החמישים והשישים של המאה שעברה, היה ד"ר קדרי טוקאן, בן דודה של פדווא. הוא היה מתמטיקאי ואיש חינוך ששמו הלך לפניו בעולם הערבי כולו; הוא נבחר כמה פעמים לפרלמנט הירדני כנציג אזור שכם ואף כיהן תקופה מסוימת כשר החוץ של ירדן. בשנת 1967 כבר הייתה פדווא משוררת מוכרת, לאחר שפרסמה שלושה קובצי שירה וזכתה להערכה בחוגים הספרותיים בארצות ערב. ב-1968 התפרסם שמה גם בקרב הציבור היהודי בישראל, לאו דווקא לטובה, בעקבות שיר המבטא שנאה ללא גבול לישראל. בספרה האוטוביוגרפי מתארת פדווא את נסיבות חיבור השיר: היא המתינה ברחבה שלפני גשר אלנבי לבדיקת רישיון המעבר כדי לצאת לביקור בירדן. הדוחק רב, החום בלתי נסבל (זה היה באמצע חודש אוגוסט), החיילים הודפים לאחור את הקהל ומחרפים את הערבים. את החייל הישראלי היא מכנה במילה שמשמעה "בן תערובת" או "נחות מוצא". פדווא עצמה נהדפת בכוח בידי אחד החיילים וכתוצאה מן הדחיפה בגבה נתקפת בכאבים עזים בחולייתה הפגועה ממילא.⁽²⁾ היא כותבת בשירה:

שנאתי נוראה, חותרת עד למעמקי הנפש...
אלף "הנד" שוכנות בתוכי
הרָעב של שְנאתי
פוער את פיו ומאום לא ישביעו
זולת הכבד שלהם...

1. "ספטמבר השחור" הוא הכינוי שניתן לשרשרת האירועים שהובילה למערכה שניהל צבא ירדן נגד כוחות אש"ף בירדן, ובה הביס את הכוחות הפלסטינים ואילץ אותם לעבור מירדן ללבנון.

2. אלרחלה אלאצעב (המסע הקשה יותר), עמאן, 1993, עמ' 65-71.

ביאליק כהשראה לשיר נקם

כשנתפרסם השיר בתרגום עברי הוא עורר תגובות נזעמות בתקשורת הישראלית. מי שבקי בתולדות התרבות המוסלמית זיהה כמובן את ההרמז שבשם "הנד"⁽³⁾, אך גם ידעת הרקע התרבותי של הדימוי אינה מבטלת את ההתרשמות הקשה מן השנאה והאכזריות שהוא מבטא. היו ישראלים שהשיר גרם להם תדהמה ועלבון יותר מכעס. שירה של פדווא קרע איזו אשליה, שישראלים רבים טיפחו, שמדיניות שר הביטחון דיין ("דוֹ-שיח של מעשים", "הגשרים הפתוחים") לא זו בלבד שהיא מבטיחה שקט אלא שהיא גם משככת את האיבה.

בריאיון עם חנה זמר (עורכת דבר) אמרה פדווא ששירו של ביאליק, "אין זאת כי רבת צררתונו", הוא ששימש השראה לשירה. החוויה הקשה ברחבת גשר אלנבי הזכירה לה את שורותיו של ביאליק, ואלו העלו בזיכרונה את סיפור הנקמה של הנד. את הדברים הללו (ובכללם תרגום מאמרה של חנה זמר בשלמותו) שבה וסיפרה בחלק השני של זיכרונותיה, **המסע הקשה יותר**.⁽⁴⁾

אחרי שחזרתי משנת השבתון בהרווארד, החלטתי לפגוש את פדווא טוקאן. היה לי ברור שאין זה מן הנימוס להתקשר ישירות לביתה; לפחות אין זה מן הנימוס המקובל בחברה שבה היא חיה. העדפתי שלא ליצור את הקשר באמצעות חברים ששירתו בממשל הצבאי. בחרתי לנהוג בדרך המסורתית – להיעזר בתיווכו של ידיד ערבי. התקשרתי אל חאזם אל-ח'אלדי ושאלתי אותו

3. "הנד" הנזכרת בשיר היא דמות מפורסמת בתולדות האסלאם הקדום; היא הייתה נשואה לאבו סופיאן, ממנהיגי מכה, ונודעה כאישה עצמאית ותקיפה. בקרב בדר, שבו הביסו המוסלמים בהנהגת מוחמד את צבאם של אנשי מכה עובדי האלילים, נהרגו גם אביה, דודה ואחיה. האיש שהרגם בקרב היה חמזה, דודו של הנביא מוחמד. הנד נשבעה לנקום את נקמתם. שנה לאחר מכן, יצאו אנשי מכה בהנהגת בעלה, אבו סופיאן, להילחם במוחמד ואנשיו בקרב אַחַד, והנד הנהיגה את נשות מכה שיצאו בתופים לעודד את בעליהן להילחם. הנד עצמה הכריזה בשיר: "אם תצאו באומץ לקרב, נקבל אתכם בחיבוק ונפרוש לכם את יצוענו, אך אם תיסוגו, ניפרד מכם בסלידה." הנד הבטיחה לעבדה שאם יהרוג את חמזה, תשחרר אותו מעבדות, והוא אכן הרג את חמזה. הנד ביקעה את בטנו של חמזה ההרוג, הוציאה את כבדו ונגסה בו. הנביא מוחמד התיר את דמה, אך לאחר כיבוש מכה, כאשר הנד התאסלמה בעקבות בעלה, סלח לה.

4. פדווא מביאה את שש השורות הראשונות של השיר של ביאליק בתרגום לערבית: אֵין זַאת, כִּי רַבַּת צַרְרֵתוֹנוּ, אִם לְחֵיתוֹ טָרַף הַפְּכָתוֹנוּ, וּבְאַכְזָרִיּוֹת חָמָה אֶת־דְּמָכֶם נִשְׁתֵּ לֹא־נְחַמָּה, אִם־נִעוֹר כָּל־הַגּוֹי וְנָקֵם וְנִאמַר: נָקֵם! היא כותבת שבן אחיה תרגם לה את השיר לערבית. **אלרחלה אלאצעב**, עמ' 79-83.

אם הוא מכיר את פדווא ואם יסכים לתאם עבורי פגישה אתה, בנפרד או יחד אתו. הוא אמר: "כן, אין בכך כל קושי. בעצם, פדווא היא קרובת משפחה שלי – יש קשרי חיתון בין המשפחות." לאחר כמה ימים הוא התקשר אליי כדי לבשר לי שדיבר עם פדווא והיא הסכימה לפגוש אותי במלון "נשיונל פאלאס" (במזרח ירושלים) אחר־צהריים כזה וכזה. שאלתי אותו אם יצטרף לפגישה והוא ענה שזו תהיה פגישה בין פדווא טוקאן לביני. הוא גם הוסיף שפדווא הסכימה לפגישה בתנאי שזו תהיה פגישה פרטית ושנדבר אך ורק על ספרות. אני, כמובן, הסכמתי. לאחר מכן, כשפגשתי את פדווא, נודע לי שהיא מעולם לא פגשה את חאזם אל־ח'אלדי אף שהכירה את שמו.

"יהודי־ערבי"

כשפגשתי את פדווא במלון "נשיונל פאלאס", שאלתי אותה האם היא מעדיפה שנקיים את פגישתנו בלובי של המלון או תהיה מוכנה להיענות להזמנה לביתי. היא הגיבה בשמחה להזמנה והסעתי אותה לביתי. תוך כדי נסיעה, החמיאה לי פדווא על הערבית שבפי: "אתה מדבר ערבית כערבי. האם אתה יהודי־ערבי?" אודה שהמחמאה מפיה של פדווא טוקאן הסבה לי הנאה מיוחדת, אף על פי שכבר הורגלתי שערבים הפוגשים אותי לראשונה מופתעים מהמבטא הערבי שלי וחולקים לי מחמאות עליו. אך בדבריה של פדווא הייתה לא רק מחמאה אלא גם שאלה שחייבה תשובה. המונח "יהודי־ערבי" שבו השתמשה היה מוכר לי היטב, זה היה מונח טעון מבחינה רעיונית ומדינית. התעמולה הערבית השתמשה בו כדי לציין את היהודים שעלו ארצה ממדינות ערב. המשמעות הנלווית למונח זה, לשיטתם, הייתה שהיהודים שנולדו בארצות ערב הם ערבים לכל דבר, ורק הציונות היא שקלקלה את השורה וזרעה איבה בין היהודים־הערבים לכל שאר הערבים. המונח הזה שיקף את התפיסה שהזהות היהודית היא זהות דתית בלבד ועל כן אין היהודים זכאים להגדרה עצמית כעם, וממילא גם לא לריבונות מדינית. ידעתי שהמונח הזה לא היה רווח בשיח הערבי לפני 1948, והוא הומצא לצורך הפולמוס נגד הציונות. אמרתי לפדווא שאף כי המונח "יהודי־ערבי" שגוי בעיני, אני מבין את שאלתה, והתשובה היא "לא. לא נולדתי במדינה ערבית וגם הוריי אינם מיוצאי ארצות ערב". אשר למונח "יהודי־ערבי" – אמרתי לה שאולי נשוחח על כך מאוחר יותר. פדווא שאלה אותי היכן נולדתי, וכאשר השבתי שנולדתי בחיפה, אמרה: "אם כך, הרי אתה פלסטיני." במובן מסוים זה היה נכון,

שהרי נולדתי בארץ ישראל המנדטורית (פלשתינה־א״י, לפי המינוח הרשמי), אבל גם לדברים האלה, שלכאורה מזכירים עובדה פשוטה ותו לא, הייתה משמעות פוליטית: ״אתה פלסטיני״, כלומר, אתה אינך אחד מהיהודים שלפי תורת אש״ף צפויים להיות מגורשים מפלסטין כאשר זו תחזור לבעליה החוקיים. לא הופתעתי מהשימוש של פדווא במונחים אלה; דבריה על ישראל והיהודים שיקפו את התפיסות הערביות המקובלות. חשבתי שלא ראוי לי לפתוח בוויכוח על שאלות אידאולוגיות תוך כדי נסיעה וכי אפשר לדחות את הדיון, אך פדווא הוסיפה: ״אתה פלסטיני ולא ציוני.״ היא אמרה זאת בדרך ידידותית, כמי שמבקשת לזכות אותי מאשמה חמורה – אשמת הציונות, אך אני לא יכולתי להניח לדבריה בלי להגיב, כדי שלא אראה כמסכים בשתיקה. כהרף עין חלפה במוחי המחשבה שאפשר שבדבריי אהרוס את הסיכוי לקשרי ידידות עם פדווא, אך ראיתי הכרח למנוע כל אפשרות של אי הבנה בדבר השקפת עולמי. אמרתי: ״לא פדווא, אני ציוני.״ היא נפתעה ושאלה:

״הציונים מתכחשים לזכויותיהם של הערבים והפלסטינים, הלא כן?״
 ״כלל וכלל לא,״ אמרתי, ״ציונות היא התנועה הלאומית של היהודים בעת החדשה. יש מפלגות ציוניות שונות עם תפיסות שונות באשר לשאלת השטחים. אכן יש כאלה הדוגלים ברעיון של ארץ ישראל השלמה, אך הרוב תומכים בפשרה טריטוריאלית. אני ציוני ואני תומך בפתרון של חלוקת הארץ.״

מה אמרה פדווא ליאסר ערפאת

בלי שהתכוונתי לכך הפכו חמש־עשרה הדקות של הנסיעה מהמלון במזרח העיר לביתי ברחביה לדיון דחוס על שאלות של זהות לאומית ותפיסה מדינית.

בבית שוחחנו כמוסכם על ספרות ערבית; פדווא התעניינה לדעת מה היא תכנית הלימודים בחוג לערבית ומיהם התלמידים, וכן התעניינה בנושאי מחקרי. סיפרתי לה שאני אוהב את יצירותיו של נגיב מחפוז ופרסמתי, חודשים אחדים לפני כן, מאמר על שאלת החיפוש אחר תוכן חיים בסיפוריו.⁽⁵⁾ לאחר כמה זמן אמרה פדווא: ״אתה יודע, מנחם, שנינו מתעניינים בספרות, אבל

5. כשנה לאחר מכן, כשנתתי לה תדפיס של המאמר בגרסתו באנגלית, מסרה אותו פדווא לעורך כתב עת ספרותי בבירות והוא פורסם בערבית.

האמת היא שיש דברים חשובים יותר שמטרידים אותי והייתי רוצה שנסוחח עליהם. אתה מסכים?" הסכמתי בשמחה, בעצם קיוויתי לכך. פדווא שאלה אותי שאלות רבות על ישראל – תולדות ההתיישבות, התרבות, המדיניות. היא רצתה להבין מדוע אינני מוכן להסכים להצעת אש"ף להקים מדינה אחת, פלסטיין, אשר בה יחד מוסלמים, נוצרים ויהודים. הסברתי לה את הברור מאליו: שאנחנו קהילה לאומית מובחנת עם שפה משלנו ותרבות משלנו. היה נראה בזמנו שפדווא לא הייתה משוכנעת שישראל היא קהילה לאומית בת קיום עם מאפיינים משלה. הצעתי לה לערוך ביקורים נוספים במקומות שונים בארץ, כדי שתתוודע למציאות התרבותית והחברתית של ישראל.

זאת הייתה שיחה נעימה, על כוס קפה ועוגה. היא הכירה את ארנונה, רעייתי, ושאלה אותנו אם יש לנו ילדים. סיפרנו לה שיש לנו שלוש בנות, וכשנפרדה איחלה לארנונה שתזכה ללדת בן. היה זה סימן ברור לחברות ולרצון טוב, אבל ארנונה התפלאה שפדווא – אישה מודרנית, משכילה ועצמאית – ביטאה את האיחול המסורתי הזה ששיקף בנאמנות את ערכי החברה הפטריארכלית ואת מעמדן הנמוך של הנשים. הסכמנו להיפגש שוב, וכמה שבועות לאחר מכן פדווא התקשרה ונפגשנו שוב בביתי. לקחתי אותה לביקור באוניברסיטה העברית והצגתי בפניה כמה מעמיתיי בחוג לשפה וספרות ערבית. בדרךנו בחזרה למזרח ירושלים, אמרה לי שהיא השתכנעה שהחברה הישראלית היא אכן קהילה לאומית עם מאפיינים תרבותיים וחברתיים ייחודיים. שאלתי אותה: "אם כן, פדווא, לאחר שהגעת למסקנה הזאת, מדוע אינך מבטאת עמדה זו בפומבי? יכולה להיות לכך השפעה חשובה על הציבור שלך והדבר יכול לסלול את הדרך לדיאלוג פורה," והיא השיבה: "מנחם, אתה יודע שאני לא יכולה לעשות זאת. אתה מכיר את החברה שלנו ויודע כמה זה מסוכן עבורי באופן אישי." ואז, באופן מפתיע, הוסיפה משהו שלא ציפיתי לו:

לפני כמה שבועות פגשתי את אבו־עמאר [כלומר, יאסר ערפאת] ושאלתי אותו: "מה הטעם לשלוח את הקבוצות הקטנות האלה [של אנשי פתח] מעבר לגבול כדי להיהרג? האם אתה מאמין שהם יכולים לתפוס אפילו עמדה ישראלית או קיבוץ ישראלי, ולו ליום אחד?" ואבו־עמאר ענה: "לא, אני לא מצפה להישג שכזה, אך אנו חייבים להמשיך במאבק. אנחנו נלחמים לא למען הדור הזה אלא למען הדורות הבאים. אני לא חושב לטווח של שנים מעטות אלא לטווח של מאתיים שנה מעכשיו."

פדווא אמרה לי שהיא לא מסכימה לגישה הזאת, אך אינה יכולה לפרסם את דעותיה. כמה חודשים לאחר מכן פרסמתי מאמר בשם "העמדה הערבית ויחסנו אליה". במאמרי, המנתח את יסודות העמדה הערבית בסכסוך, הצעתי גם כיוון של פתרון מדיני: ישראל צריכה להכיר שיש עם פלסטיני ולהצהיר מחדש על נכונותה לחלוקת הארץ, והפלסטינים צריכים להכיר בזכות קיומה של ישראל ולנהל אתה משא ומתן לשלום. לאחר שהמאמר פורסם בערבית בעיתון הערבי הירושלמי אל-קודס, התקשרה אליי פדווא ואמרה לי שהיא קראה את המאמר, התרשמה ממנו והראתה אותו לחבריה. היא לא אמרה לי אם הסכימה לפתרון שהוצע שם, אבל ציינה שהיא מעריכה את הדרך ההוגנת והמבינה שבה הצגתי את העמדה הערבית ואת קריאתי לשלום. היא הזמינה אותי ואת אשתי ללכת אתה לקולנוע לצפות בסרט המצרי "מיראמאר", שהוקרן בקולנוע "אלהמברה" במזרח ירושלים. זו הייתה מחווה כפולה: ראשית, עצם ההזמנה והנכונות להיראות בפומבי עם זוג חברים יהודים. שנית, בחירת הסרט לא הייתה מקרית – "מיראמאר" מבוסס על רומן של נגיב מחפוז. הסרט, נאמן לספרו של מחפוז, ביטא ביקורת קשה על המצב במצרים תחת שלטונו של נאצר, ויכולתי לראות שהצפייה בסרט הייתה חוויה מכאיבה לפדווא ולשאר הצופים הערבים. ארנונה ואני היינו הלא-ערבים היחידים בקולנוע.

סיור עם פרופ' קארל בראון

כמה חודשים לאחר מכן נסעה פדווא לאנגליה לבלות שם את הקיץ, כמנהגה מדי שנה. בתחילת אוגוסט הופתעתי לקבל ממנה מכתב, בו סיפרה שהיא כותבת ממיטתה בבית החולים שבו התאשפזה לשם טיפול בבעיות גב, ומה שהביא אותה לכתוב את המכתב היה כתב־עת ספרותי ערבי שהגיע אליה בדואר מחבר בשכם, ובו מאמר קצר מפרי עטי ובצדו תמונה שלי. "הייתה לי הפתעה משמחת", כתבה, "לראות את פנייך מחייכות אליי מעל העמוד של [כתב העת] אל-שרק". היא שאלה לשלומי ולשלום משפחתי, והביעה תקווה לפגוש אותנו כשתחזור. זה היה מכתב קצר אך נקל היה לחוש בנימתו הידידותית החמה; הוא נפתח במילים: "למנחם: איחולים וגעגועים". עניתי על מכתבה והיא השיבה וכתבה שהראתה את מאמריי על ספרות ערבית לכמה מחבריה שהתרשמו מהם, ועוד כתבה שהיא מקווה שעבודתנו – חקר הספרות הערבית – "תוביל בסופו של דבר למחקר

משותף של יהודים וערבים שיסלול את הדרך להבנה ולשלום".

בסוף 1970, ביקשתי מפדווא להזמין מספר אנשי ציבור משכם לפגישה אתי ועם פרופ' קרל בראון, פרופסור להיסטוריה של המזרח התיכון באוניברסיטת פרינסטון. קרל בראון הגיע ארצה על פי הזמנתי כאחד המרצים בסדרת הרצאות על העולם הערבי במכון ון-ליר. קרל היה ידידי מאז היינו שנינו תלמידים לדוקטורט בהדרכתו של פרופסור גיב באוניברסיטת הרווארד. הוא אהד את הפלסטינים, אך בה בעת הכיר בזכות קיומה של ישראל. כשקיבל את ההזמנה, הביע את רצונו לנצל את ההזדמנות גם לשם סיור בישראל ובגדה המערבית כדי להתרשם במישרין מהמצב. הוא שאל אותי, כמארחו האקדמי, אם הוא רשאי, בשובו לארצות-הברית, לכתוב כמה מאמרים לושינגטון סטאר על המצב בגדה המערבית. תשובתי הייתה כמובן שהוא חופשי לכתוב על מה שהוא רוצה ושהדבר אינו מנוגד כלל לתנאי הזמנתו.

נסענו יחד לשכם, וקרל הופתע מהנוכחות הדלילה של חיילים ומהיעדר מחסומים בדרך. פדווא קיבלה אותנו בביתה, על מורדות הר גריזים, שם נהנינו ממתאבנים ושיחה קלה, ובהמשך הזמינה אותנו לארוחת צהריים שהוכנה עבורנו בביתו של בן דודה המנוח, ד"ר קדרי טוקאן. האישיות הבכירה בין המשתתפים בארוחת הצהריים היה חֶפְמַת אל-מצרי, אשר מילא בעבר כמה וכמה תפקידים במערכת הפוליטית של ירדן – יושב-ראש הפרלמנט הירדני, שר וחבר הסינט. הוא נחשב לאחד משני אישי הציבור הבולטים ביותר בגדה המערבית (השני היה אנוור נוסייבה מירושלים). ממשפחת טוקאן נכחו שני בני-דודה, חאפז ואמין טוקאן; כמו כן נכח וליד שפעה, איש עסקים שהיה גם הוא בן למשפחה עשירה ורבת השפעה.

קרל בראון ביקש לשמוע את דעתם על המצב ומהו הפתרון. התגובה הייתה זרם של תלונות על הממשל הצבאי הישראלי. דבריו של וליד שפעה היו חריפים במיוחד: "חיינו תחת עול הכיבוש הישראלי הם כמו החיים באירופה הכבושה בידי הנאצים." ניכר היה בפניו של קרל שההשוואה המופרכת עם השלטון הנאצי אינה לרוחו. הוא שאל את הנוכחים מדוע אינם מציעים משא ומתן עם ישראל שיביא לסיום הכיבוש. וליד שפעה אמר: "אנו לא יכולים לעשות דבר מעין זה. אנחנו אפילו לא יכולים לדון בנושאים פוליטיים כרצוננו. כל דבר שאנחנו עושים מפוקח ומבוקר על ידי השירותים החשאיים של ישראל. כל מה שאנו אומרים מגיע לאוזניהם. אנשי שירות הביטחון של ישראל נמצאים בכל מקום." התשובה לא סיפקה את קרל, והוא שאל בהתרסה: "אבל הנה אנחנו, כאן, דנים בפוליטיקה ואין זה נראה שאתם חוששים לדבר. למה אתם לא הולכים בדרכו

של בורגיבה בתוניסיה, דרך המשא ומתן?" הצעתו של קרל נותרה ללא מענה. כשחזר לאחר כמה ימים לארצות-הברית, הוא לא פרסם שום דבר.

הרבט מרקוזה בשכם

הרבט מרקוזה הגיע לישראל בדצמבר 1971 כאורח של מכון ון-ליר בירושלים ותנועת הקיבוץ הארצי (של השומר הצעיר).⁽⁶⁾ המארח שלו מטעם הקיבוץ הארצי היה אליעזר בארי, מקיבוץ הזורע, והוא ארגן עבורו פגישות עם כמה אישים בשכם. הוזמנתי להצטרף לפרופסור מרקוזה ורעייתו בביקורם בשכם יחד עם אליעזר בארי. הפגישה הראשונה הייתה עם פדווא טוקאן בביתה. פדווא הראתה לו שבספרייתה יש שלושה מספריו שראו אור בתרגום ערבי. זו הייתה לו הפתעה משמחת; הוא כלל לא ידע שספריו תורגמו לערבית. לאחר מכן עברנו למפגש רחב יותר בבית משפחת טוויל. רימונדה טוויל,⁽⁷⁾ המארחת של הפגישה, ושאר המוזמנים נחשבו לבעלי השקפות מתקדמות, שמאליות. נוסף לבעלת הבית, רימונדה טוויל, נכחו פדווא טוקאן ושלוש נשים נוספות שהיו פעילות באגודות צדקה ובארגוני נשים שבהם התקיימו דיונים פוליטיים. איש הציבור הבכיר שנכח במפגש היה חמדי כנען, ראש עיריית שכם לשעבר, אשר מאז 1968 התרחק מהחוגים התומכים בירדן והתקרב לאש"ף. נכח גם הרופא ד"ר שאווכת כילאני, תומך נלהב באש"ף, רהוט לשון, שהיה ראש המדברים מן הצד הערבי.

מרקוזה ביקש מהאנשים להציג את השקפתם על המצב ואת הפתרון הרצוי והאפשרי. הדוברים הערבים נתנו סקירה תמציתית של גרסתם לקונפליקט הערבי-ישראלי: תוקפנות ישראלית, הנתמכת על ידי האימפריאליזם המערבי, גירוש הערבים מבתיהם ב-1948, ויצירת בעיית הפליטים; אחר כך ב-1967, שוב מלחמה תוקפנית שבה כבשה ישראל את הגדה המערבית, רצועת עזה ורמת הגולן; הכיבוש הישראלי שווה באכזריותו לכיבוש הנאצי באירופה. מרקוזה, שנמלט מגרמניה בשנת 1933, לא אהב את ההשוואה, אבל הוא לא אמר מילה, והשיחה נמשכה. מרקוזה ניסח את דבריו בזהירות דיפלומטית: "כמה מההצהרות

6. מרקוזה (1898-1979) נחשב, באותן שנים, לאחד מאבות השמאל החדש בארצות-הברית.
7. לימים עברה משפחת טוויל לרמאללה, ורימונדה נהייתה לעיתונאית ושימשה נציגת סוכנות הידיעות הפלסטינית (וואפ"א) ברמאללה. בשנת 1990 נישאה בתה, סוהא, ליאסר ערפאת.

הערביות האנטי־ישראליות הן קיצוניות למדי והן יוצרות בוודאי חשדנות בישראל ומקטינות את התמיכה בעניין הערבי בקרב חוגים ליברליים בעולם. "המארכת, רימונדה טוויל, ענתה: "אתה יודע, אנחנו אנשים רגשנים מאוד. השפה שלנו היא שפה שירית מאוד, ולכן אנחנו נוטים לבטא את עצמנו במונחים שיריים. אנחנו לא אירופאים או אמריקאים; אנו אנשי המזרח הננו אנשי הרגש."

הרעיון של מרקוזה בדבר משאל־עם בגדה

התבקשתי להתייחס לכמה מהדברים שהושמעו, ואמרתי: "אינטלקטואלים ערבים מוכרים ביכולתם לדון בבעיות שונות באופן רציונלי לחלוטין. חבל שיכולת זו לעסוק בהיגיון במגוון של נושאים נעלמת, כנראה, כאשר אותם האינטלקטואלים עוסקים בסכסוך הערבי-ישראלי." ציינתי שאינטלקטואלים ערבים מן האגף הפרוגרסיבי אינם מתייחסים לישראל כאל חברה בעלת ייחוד משלה, ותחת זאת הם מעדיפים להתייחס אליה כאל כלי־שרת של האימפריאליזם האמריקאי. כדוגמה הזכרתי את הוגה הדעות הסורי ד"ר צאדק אל-עזם.⁽⁸⁾

מרקוזה אמר שהכיבוש הוא דבר שבוודאי אין להסכים לו, וכי ישראל צריכה להחזיר את השטחים שכבשה ב־1967 בתמורה לשלום. שאוכפת כילאני הגיב: "ישראל כבר הצהירה שרמת הגולן לא תוחזר לעולם, אז איך אנחנו יכולים לראות בישראל מדינה המעוניינת בשלום?" אליעזר בארי התערב והסביר שרמת הגולן שימשה את הסורים כבסיס לתקיפת יישובים בצפון ותושבי האזור סבלו רבות מהירי מהעמדות הסוריות ברמת הגולן, ויש להביא דבר זה בחשבון. לאחר הדברים מרקוזה הציע הצעה בפני הנוכחים: "ובכן, הבהרתי לכם שאני מאמין שאינכם צריכים להיות נתונים לכיבוש ישראלי, אבל ברור שכדי לשים קץ למצב המצער הזה עליכם לגבש עמדה ברורה ולקיים משא ומתן לשלום עם ישראל." אכן דברים כדורבנות. ד"ר כילאני אמר: "אתה יודע, אנחנו לא נמצאים במצב שבו אנו יכולים לשאת ולתת; אנחנו לא מדינה ריבונית." מרקוזה הרהר קצת בנושא ואמר: "אני מבין, והנה הצעתי – ייערך משאל־עם בגדה המערבית ואתם תחליטו אם אתם רוצים לחזור לירדן, ליצור מדינה פלסטינית נפרדת, או

8. הוגה דעות סורי ידוע.

מדינה במסגרת פדרטיבית עם ירדן או קונפדרציה עם ירדן. "מרקוזה השמיע זאת באופן סמכותי, כאילו הציג החלטה של בית הדין של "מחנה השלום העולמי". אחר כך השתתה, והיה נדמה לי שהוא מצפה לאישור בקריאות הידד. כשאלו לא נשמעו, שאל: "ובכן, מה אתם חושבים על הרעיון?" שאווכת כילאני דיבר בשם הערבים הנוכחים ואמר:

זה באמת מצב מאוד מסובך ואני לא חושב שאנחנו יכולים להשיב כל כך בפשטות מאחר שאנחנו בעלי השתייכויות רבות – אנחנו קשורים לירדן, יש לנו דרכונים ירדניים, אנחנו אזרחים ירדנים, וירדן היא חברה באו"ם – זו השתייכות אחת. אבל יש לנו השתייכות נוספת: קיימת תנועת האחדות הכול-ערבית, שיש אנשים הקוראים לה "נאצריזם" – יש לנו השתייכות גם אליה. מעבר לכך אנחנו תושבי האזור הזה. יש לנו בתים ועסקים כאן – יש לנו ההשתייכות המקומית הזו. ולבסוף, קיימים גם אחינו ובני-דודינו בתנועה מבחוץ, לאורך גבול הלבנון – אש"ף, ויש לנו השתייכות גם אליה. אם כן, אנחנו צריכים להביא את כל הדברים האלה בחשבון, ועל כן משאל-העם שהצעת נראה עדיין כדבר לא בשל.

מרקוזה הגיב כמי שסבלנותו הגיעה לקצה: "אם תנסו להביא את כל הדברים האלה אתכם, לא תוכלו להחליט בשום שאלה וגם לא תתקדמו." בנקודה זו הרפה מהנושא.

למרות אי-ההסכמה בנוגע להצעתו של מרקוזה, שמחו המארחים הערבים למצוא בפרופסור המפורסם ורעייתו מאזינים אוהדים לתלונותיהם על עוולות ישראל. גב' מרקוזה הסכימה גם לדעה, שהושמעה על ידי אחד הדוברים הערבים, שישראל היא כלי שרת בידי האימפריאליזם האמריקאי.

חוסר יכולת להגדיר קו פוליטי

במרס 1972, הופיעה במגזין הספרות הלבנוני אל-אדב כתבה שתיארה את הביקור של מרקוזה בשכם. הכתבה לא הייתה חתומה, אך נראה היה שנתתה על ידי פדווא טוקאן. פדווא הפנתה את תשומת לבי לכתבה, כדי להראות לי שהיא עושה ככל שביכולתה כדי להעביר אל מעבר לגבול נקודת מבט ישראלית. היה מעניין לראות כיצד הדברים פורסמו באל-אדב:

בין השאר הוא [מרקוזה] אמר שעל אינטלקטואלים משני הצדדים לפעול כדי ליצור אווירה של הבנה הדדית ואמון ולשאוף יחד לדרך טובה יותר לפתור את הסכסוך. בנקודה זו ד"ר מנחם מילסון (פרופסור לספרות ערבית מודרנית באוניברסיטה העברית בירושלים, שפרסם מספר רב של מחקרים על עבודתו של נג'יב מחפוז בפרט ועל ספרות ערבית בכלל) אמר: "מוזר שאינטלקטואלים ערבים נשארים הגיוניים עד שהם מתחילים לעסוק בבעיית הסכסוך הערבי-ישראלי. נראה שאז ההיגיון הולך לאיבוד וההשקפה הברורה מתערפלת. קחו למשל את ד"ר צאדק אל-עזם, שהוא הוגה ממחנה השמאל וגישתו כלפי ישראל נובעת מהעובדה שישראל הנה מדינת גרורה של האימפריאליזם האמריקאי."

הדברים היו קרובים למדי למה שאמרתי, למעט שינוי "קל": בדבריי הזכרתי את ד"ר צאדק אל-עזם כמי שיחסו לישראל הוא דוגמה לראייה מעוותת שלה ככלי שרת של אמריקה, ואילו במאמר צוטטתי כמתאר את גישתו כ"נובעת מהעובדה שישראל הנה מדינת גרורה של האימפריאליזם האמריקאי". המאפיין הברור ביותר של השיחה עם מרקוזה, לבד מהתלונות על הכיבוש והעושה שמהם סובלים הפלסטינים, היה אי-היכולת או אי-הנכונות של הפלסטינים הללו בשכם להגדיר קו פוליטי, אפילו לא הצעה טנטטיבית, ואפילו לא כתגובה להצעתו של מרקוזה. הם מנו את כל הזיקות שלהם: הזיקה הירדנית, הזיקה הפאן-ערבית, ההשתייכות לאש"ף והמציאות הקונקרטית והמיידית, או כפי ששאוופת כילאני הגדיר זאת "יש לנו בתים ועסקים פה". אכן, האליטה הפלסטינית – כפי שהוצגה בשיחה על ידי שאוופת כילאני – הייתה אחוזה בכל הזיקות והאינטרסים האלה, ולא הייתה מוכנה להחליט החלטה, שמשמעותה ויתור על אחת מהן לשם הגשמת מטרה פוליטית אחת.

שיר של ייאוש – ידידות אישית לחוד, עמדה פוליטית לחוד

ביוני 1972, פרסמה פדווא שיר לרגל יום השנה החמישי למלחמת ששת הימים, שפורסם בהבלטה בעמוד הראשון של העיתון אל-קודס. השיר שנקרא "הוי עמי, עד מתי ולשם מה?" עורר סערת רוחות בקרב הקוראים.⁽⁹⁾ מתחת

9. לאחר זמן פרסמה פדווא את השיר בשינויים קלים, תחת הכותרת "משאלת לב פוגעת".

לשמו הופיעו כמוטו חרוזיה של הנד (אותה הנד הזכורה לנו משיר "אכילת הכבד"): "אם תצאו באומץ לקרב, נקבל אתכם בחיבוק ונפרוש לכם את יצועינו, אך אם תיסוגו, ניפרד מכם בסלידה." לאחר המוטו הזה אומרת פדווא בשירה: "אנחנו עדיין בחדר הניתוח בהרדמה, שוכבים במיטות ההרדמה, ושנה עוברת אחרי שנה, והכזב מכסה אותנו מראשנו ועד כפות רגלינו. הו, עמי, עד מתי ולשם מה?" ואז היא מביעה בכאב את המשאלה: "הוי וייטנאם, הלוואי שמיליון לוחמים מגיבוריך יינשאו על ידי רוח מזרחית למדבר הערבי, כי בו ימצאו מיליון נשים ערביות המסוגלות ללדת..." הרמז ברור – הגבר הערבי לא יצלח... המשוררת, יודעת היטב שדבריה הם עלבון צורב לבני עמה, והיא מבקשת מחילה:

סלחו לי, בני הבית,
 המשאלה הזו פוגעת היא,
 אך אתם לא נתתם לנו דבר,
 זולת טרטור של מילים ריקות.
 איבדנו את הדברים העיקריים
 ועייפנו, הוי יידיי,
 מלזרות סוכר על המוות.

פדווא נהגה בנו כידידי משפחה. יום אחד טלפנה והזמינה אותנו לארוחת צהריים בביתה, כדי שנפגוש את ג'עפר, בן אחיה אבראהים, שהגיע מביירות לבקרה. ג'עפר היה ארכיטקט צעיר, שכבר החל לעשות לעצמו שם וקיבל הזמנות לפרויקטים שונים במדינות המפרץ. הוא התעניין בכל המתרחש בארץ – בנייה, חינוך, חקלאות; ואנו השתדלנו לענות כמיטב יכולתנו. השיחה התנהלה בעיקר באנגלית כדי שגם ארנונה תוכל להשתתף. ניכר היה שפדווא גאה באחייה האהוב. היא עצמה לא הרבתה בשאלות, אך עקבה ברוב קשב אחר השיחה.

כשנתפרסם ספרה האוטוביוגרפי, **מסע קשה – מסע הררי**, נתנה לי עותק עם הקדשה.⁽¹⁰⁾ קראתי אותו מתוך עניין כפול, ספרותי ואישי. ונוסף על כך התעניינתי בפן התיעודי שבסיפור – תיאור ההווי של משפחה נכבדה בשכם לפני שניים או שלושה דורות. כך גדלו ילדות בשכם במשפחה מסורתית. כאשר

10. רחלה צעבה רחלה ג'בלייה ("מסע קשה, מסע הררי"), עכו (דאר אל-אסואר), 1985.

אביה של פדווא שומע שבתו בת העשר קיבלה פרח מילד בן גילה בדרכה לבית הספר, הוא כולא אותה בבית ואוסר עליה להוסיף ללכת לשם. שלטונו של האב הוא מוחלט, ומאותו יום אין פדווא יוצאת מהבית אלא בלוויית אמה או אחד מאחיה ואיננה חוזרת לעולם ללמוד בבית הספר. היא חשה שגם אמה אינה אוהבת אותה. אמה נישאה בהיותה בת אחת-עשרה, וילדה את בנה הבכור עוד בטרם מלאו לה חמש-עשרה, ואחר כך הוסיפה וילדה עוד תשעה ילדים. פדווא הייתה השביעית. בעודה ילדה, שמעה את אמה מספרת שהריונה השביעי בא לה שלא ברצונה ועל כן ניסתה פעם ועוד פעם להפיל את העובר אך לא הצליחה. אי אפשר שלא לחוש חמלה רבה על האישה הקשישה, שאלה זיכרונות ילדותה.

בשנת 1993, ראה אור החלק השני של זיכרונותיה, **המסע הקשה יותר**.⁽¹¹⁾ פדווא שלחה לי את הספר ובו רשמה הקדשה ידידותית. שמת לי לב שבין עמודי הספר תחוב פתק כעין סימנייה, ותהיתי מהו הדבר שמצאה לנכון לסמן עבורי. הפתק היה מונח בין שני עמודים, בפרק שבו היא מתארת את ביקורו של מרקוזה בשכם. בעמוד 137 מזכירה פדווא שנכחתי באותו ביקור והיא מוסיפה לשמי הערת שוליים המסבירה במי מדובר:

חבר הנהלת מכון ואן ליר ודיקן הפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטה העברית בירושלים. באביב 1989, הציג עקרונות נכונים שעליהם אפשר לבסס הסדר שלום: הכרה בזכות ההגדרה העצמית של העם הפלסטיני, סידורי ביטחון למניעת התפרצות מלחמה חדשה באזור, ניצול תקציבי החימוש לרווחת עמי המזרח התיכון, מעורבות בינלאומית בביסוס ההסדר המדיני והבטחתו.

אף שאינני זוכר באיזו הזדמנות באביב 1989 הצגתי את העקרונות הללו, היו אלה דברים שבוודאי השמעתי, בניסוח זה או אחר, בהזדמנויות שונות בתוספת עוד כמה עקרונות חיוניים. אין לי ספק שבשום הצעת עקרונות להסדר שלום לא הייתי שוכח לעמוד על ההכרה בזכות קיומה וריבונותה של ישראל. גם אם עקרונות השלום לא נוסחו בדיוק כפי שהייתי רוצה, היה ברור לי שבהערה זו מבקשת פדווא לבטא את נאמנותה לידידותנו. הערכת את המחווה הזאת ושמתיה.

11. **אלרחה אלאצעב**, עמאן (דאר אל-שרוק), 1993.

אך להבדיל מיחסה האישי אליי ואל מספר מצומצם של ישראלים שאתם קשרה קשרי ידידות במהלך השנים, יחסה לישראל ולישראלים כעם נותר עוין.⁽¹²⁾ לא מצאתי בספרה שום ביטוי של נכונות להכיר בזכות קיומה של ישראל. להכרה שהחברה הישראלית היא קהילה לאומית עם מאפיינים תרבותיים וחברתיים ייחודיים, שאותה ביטאה בפניי בשנת 1969 – לא היה כל זכר. היינו בעיניה זרים ששדדו אדמה לא להם – "זרים שאין להם [בארץ] שורשים כלל". חזרתי וקראתי את העמוד שבו נכתב משפט זה כמה פעמים. רציתי להבין. היא כותבת דברים אלה בקטע המתאר ביקור ביפו, שבועות אחדים אחרי מלחמת ששת הימים:

באחד הרחובות הראשיים והצפופים עצרו אותנו שוטרים ממשטרת התנועה הישראלית, ובסבר פנים חמור ובשחצנות מאוסה ציוו עלינו לצאת מן המכונית ולעמוד בצד. שניים מהשוטרים הפכו את המושבים וחיפשו בכל פינה; ובאותם מבטים עוינים ציוו עלינו לחזור למכונית כדי להמשיך בנסיעה. במעמקי נפשי השבורה הדהדו דברי [המשורר] אֶל־מִתְנַבֵּי: "אך הגיבור הערבי [בארץ רחוקה] – זר בפניו ובקוצר ידו ובלשונו."⁽¹³⁾ אך אנו לא היינו "בארץ רחוקה" ולא על אדמה זרה. אדרבה, חשנו את עוצמת השתייכותנו [למקום] ואת דופק הדם בשורשינו הפלסטיניים בתוך האדמה הערבית שנשדדה בכוח ובאלימות – האדמה השבויה כעת בידי זרים שאין להם בה שורשים כלל.⁽¹⁴⁾

כשקוראים את הדברים בהקשרם בספר, אפשר להבין מה גרם לפרץ הרגשות הזה. להבין, אך לא בהכרח להצדיק. מה היה שם באותו מפגש עם השוטרים בתל אביב? התנהגות אלימה מצד השוטרים לא הייתה, גם לא גידופים ואף לא הרמת קול. היו "פנים חמורי סבר" – זה מתקבל על הדעת, ו"התנהגות שחצנית"

12. בריאיון עם יוסף אלגזי הבהירה פדווא את ההבחנה בין יחסה למדינת ישראל ויחסה לידידה: "מדוע שאטיל על ידידי היהודי את האחריות לעוול שעשתה המדינה? אם לגנות ולהוקיע, אזי את המנהיגים ואת הממסד, אך לא את האדם הפשוט. בין היהודים שעמם קשרתי קשרים אמיצים היה המשורר המנוח מרדכי אבי שאול. אתה הרי הפגשת אותנו. אני רואה במשוררת דליה רביקוביץ ידידה אהובה. אני מיוחדת עם מנחם מילסון ורעייתו; הם ביקרו בביתי ואני בביתם; אנחנו מחליפים בינינו ספרים." הארץ (17.7.1993).

13. אֶל־מִתְנַבֵּי (915–965) נחשב לגדול המשוררים הערבים בכל הדורות. "הגיבור הערבי", הנזכר בבית השיר המובא כאן, הוא המשורר עצמו.

14. שם, עמ' 18.

– ייתכן. וגם "מבטים עוינים" – אפשר שהיו ואפשר שכך נראו למבקרים משכם. ואולי מקור הכעס של פדווא לא היה בהתנהגותם של השוטרים אלא בזהותם הישראלית?

אחרית דבר: ואף-על-פי-כן

השאלות שעליהן שוחחתי עם ידידים פלסטינים, לפני כארבעה עשורים, מוסיפות לעמוד במוקד המחלוקת המפלגת את הציבור בישראל מאז מלחמת ששת הימים – המחלוקת בין אלה מבינינו המוכנים להסכים לחלוקת ארץ-ישראל בין שני העמים, לבין אלה שאינם מוכנים בשום אופן לחלוקת הארץ. אני תומך, כיום, ממש כפי שתמכתי לפני ארבעים שנה, ברעיון חלוקת הארץ. את הזכות להגדרה עצמית שאנו תובעים לעצמנו – איננו רשאים לשלול משכנינו הערבים. אין לאמץ לעצמנו את העמדה השוללת את זכות האחר כדרך שהם נוהגים בנו. בה בעת, אסור לוותר על עמדות היסוד של זהותנו הלאומית למען קיום הדו-שיח.

ישאל השואל: כלום אין שיחותיך עם בני השיח הפלסטינים מעידות שאין כל סיכוי לפשרה? לאו דווקא! הן מבהירות, אכן, שמדובר בתהליך ארוך וקשה וכי אין די בקשרי ידידות אישיים ליצירת שינוי בתפיסה המדינית. אך מאידך, הן מעידות על כך שניתן לקיים דו-שיח על נושא המחלוקת, ואולי אף ליצור בצד השני מידה מסוימת של פתיחות לעמדותיך, וזאת, בלי שוויתרת על צדקת דרכך ועל צדקת הציונות. שיחות כאלה הן עדות ליכולת של יהודים וערבים כאחד לשמור על ראייה אנושית של הצד השני. זהו צורך חיוני במצב של סכסוך מתמשך. תם ולא נשלם.



בחזרה לחלוקת הארץ

אלישע אפרת

כידוע, בשנת 1947 החליטה עצרת האומות המאוחדות על חלוקת חלקה המערבי של ארץ-ישראל לשתי מדינות, יהודית וערבית. ההחלטה נדחתה על הסף הן על ידי הערבים בארץ והן על ידי המדינות השכנות, שפלו למדינה שקמה כעבור כחצי שנה, ומטרתן הייתה להשאיר את ארץ-ישראל כולה בידיהם. תכניות החלוקה שהוצעו, משנות ה-30 ואילך, לא צלחו והביאו לשפיכות דמים משני הצדדים. ואכן, הפתרון הנכסף לסכסוך הלאומי בארץ-ישראל המנדטורית היה – ונותר – חלוקתה: הקמת מדינת לאום פלסטינית, שבראשה ראש ממשלה פלסטיני, לצד מדינת לאום יהודית ודמוקרטית, שבראשה ראש ממשלה ישראלי ציוני, וחי בה מיעוט ערבי שיזכה לשוויון, למעט הזכות להגדרה עצמית, אמורה להיות פתרון נכסף. דומה, שדווקא כיום, במציאות המדינית הקיימת, אין לוותר על חלוקת הארץ, ומי שמוותר על כך מוותר על ישראל. האם עשויה ממשלת ישראל להשיג מטרה זו במשא ומתן המדשדש שהיא מנהלת עם הפלסטינים, בשנים האחרונות?

פרופ' אלישע אפרת, גיאוגרף ומתכנן, הוא חתן פרס ישראל בגיאוגרפיה לשנת תשס"ז. ספרו האחרון: **שתי מדינות לשני עמים – גיאוגרפיה פוליטית של שכנות כפויה**, ירושלים (2010).

החשיבות במשא ומתן

הסכסוך המדיני בין ישראל לפלסטינים הוא כיום הנושא החשוב והאקטואלי ביותר בהווה הישראלית, והשפעתו על הכלכלה, הביטחון והחברה רבה ועמוקה ביותר. בקרב שני העמים קיים קושי רב לחולל צעד אמיץ בעניין זה, כי מוקד הסכסוך קשור לעתיד השליטה בארץ-ישראל ולשאלה היכן יימשך השלטון הישראלי ביהודה ושומרון ועד מתי, או שמא תקום מדינה פלסטינית לצדה של ישראל באופן שיבטיח את קיומן של שתי המדינות בביטחון ובשלום. כדי להגיע לפתרון זה יש צורך במשא ומתן ישיר בין הצדדים, אך הוא הולך ומתעכב ללא צורך. גם כיום לא מאוחר לחתור לשלום ולמשא ומתן ללא התניות, דחיות והתחמקויות. המשא ומתן צריך להתנהל ברוח טובה ואפילו ברוח נדיבה. שיתוף פעולה בנושא המדיני הוא הכרחי. המשא ומתן יקנה יתרון גם לפלסטינים משום שכשיש פעילות כלכלית היא צומחת ומייצרת אלפי מקומות עבודה, עוזרת לייבש את ביצות העוני, ומגבשת כוחות פנימיים המתנגדים לטרור.

כיצד מתייחסת ממשלת ישראל אל השיבה למשא ומתן עם הפלסטינים? ראש הממשלה, בנימין נתניהו, אמר בנאומו המפורסם באוניברסיטת בר-אילן, באמצע שנת 2009, שישראל מקבלת את עובדת קיומה של מדינה פלסטינית והוא נחוש להגיע להסדר קבע עמה. אידאולוגית ומעשית הוא חצה בכך את הרוביקון, קיבל את עקרון שתי מדינות לשני עמים והציע לתנועה הלאומית הפלסטינית לנהל משא ומתן על הקמת מדינת הלאום הפלסטינית. כמו כן אמר, שישראל מוכנה ללכת דרך ארוכה ולהיות נדיבה, הן ברסון הבנייה בשטחים והן בויתורים כדי להגיע להסדר, אך לא תתפשר על סידורי ביטחון בדגש על מניעת כניסה של נשק לכל שטח שתפנה. נתניהו הוסיף, שישראל מוכנה לשלום ומחכה להנהגה הפלסטינית שתכריז על קץ התביעות ותכיר בישראל כמדינה יהודית. והנה, אחרי עשרות שנים של ויכוח נוקב בקרב הציבור בישראל על עתיד השטחים, אימצה מדינת ישראל, לפני זמן לא רב, באופן עקרוני, את הפתרון של שתי מדינות לשני עמים ונראה שאין לה עוד דרך חזרה ממנו. ממשלת נתניהו תיזכר, ככל הנראה, בדברי ימי ישראל כמי שעשתה עוד שלב בתהליך הפרידה הכאוב של אזרחי ישראל היהודים מרעיון ארץ-ישראל השלמה. גם נשיא המדינה, שמעון פרס, וראש האופוזיציה, ציפי לבני, קראו לראש הממשלה ליטול יוזמה, הזהירו מפני האפשרות שתקום מדינה דו-לאומית אם לא יושג הסדר עם הפלסטינים, ותבעו ממנו לחתור לפחות ל"שלום של אין ברירה".

“מלמטה למעלה” ולא “מלמעלה למטה”

כזכור, הגיע נתניהו, בזמנו, להסכמה עם הממשל האמריקני על מתווה למשא ומתן עם הרשות הפלסטינית, שיימשך שנתיים, וידון בתביעת הפלסטינים לגבולות על בסיס 1967 עם חילופי שטחים וסידורי ביטחון. הוא לא רצה להצהיר שבסוף פרק זמן זה, המטרה תהיה להגיע להסכם, אך הסכים לנוסח שלפיו מטרת המשא ומתן היא לסיים את הסכסוך ולהביא לפשרה בין העמדה הפלסטינית בדבר הקמת מדינה עצמאית על בסיס גבולות 1967 עם חילופי שטחים מוסכמים, לבין העמדה הישראלית בדבר מדינה יהודית בעלת גבולות מוכּרים ובטוחים תוך התחשבות בהתפתחות בשטח ובדרישות הביטחון של ישראל. ירושלים תהיה אחד הנושאים במשא ומתן, אך הוא לא הסכים להתחייב על דבר מעבר לכך, לפני השיחות.

בהתאם לעמדתו המדינית ניסה ראש הממשלה לשכנע את מנהיגי העולם שהגישה הנכונה לפתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני היא להתחיל “מלמטה למעלה” ולא “מלמעלה למטה”. כלומר, תחילה יש לסייע לפלסטינים לבנות תשתית ביטחונית, כלכלית, מדינית וממשלתית, כלומר, שצריך לבנות את המדינה הפלסטינית לפני ניהול משא ומתן על הסדר הקבע ויישומו או במקביל לו. רשות פלסטינית ממוסדת המקיימת מנהל תקין ואוכפת חוק וסדר תרגיע את חששות הישראלים מהישנות האלימות. הוא הציע שסוגיית הגבולות, ירושלים, השטחים ועוד, ימתינו עד שהשכנים יתעשתו. כמו כן הוא אינו מאמין שאפשר לפתור את בעיות ירושלים, הפליטים והמדינה המפורזת, כפי שהציע להם, לפני שהפלסטינים ישנו את עמדתם כלפי קיומה של ישראל. על בעיית הפליטים הוא היה מוכן לדון רק במסגרת רב-צדדית. לדעתו, על הפלסטינים לנטוש את הפנטזיה של הצפת ישראל בפליטים, לוותר על עצמאות בנגב ובגליל, ולהכריז בצורה חד-משמעית שהסכסוך נגמר. יש גם צורך לְבַדֵּל את עזה מן הגדה, ולחזק אצל הפלסטינים בגדה את התחושה שיש תועלת בפתרון מדיני.

והנה, לאחר זמן קצר צעד ראש הממשלה צעד נוסף אחד קדימה. בנובמבר 2009, הכריז שישראל תקפיא את הבנייה בהתנחלויות בגדה המערבית למשך עשרה חודשים. הוא אמר, כי זהו צעד כואב שאותו יש לנקוט מתוך שיקולים לאומיים רחבים במטרה להקל את חידוש המשא ומתן עם הפלסטינים. במסגרת ההקפאה לא יינתנו אישורים חדשים לבנייה ויושעו היתרים שניתנו. ההקפאה לא תכלול את מזרח ירושלים, את הקמתם של מבני ציבור בהתנחלויות, ולא תופסק בנייה של כ־2,500 יחידות דיור שבנייתן כבר החלה. כשתסתיים ההקפאה, תשוב

ישראל למדיניות הבנייה שהייתה נהוגה בתקופת ראשי הממשלה אריאל שרון ואהוד אולמרט, שבמסגרתה תתאפשר בנייה בהתאם לגידול הטבעי. הוא נקט בצעד זה על אף שיצר בכך קרע עם המתנחלים מבלי שהשיג הסכמה מיידית לחידוש המשא ומתן מצד הפלסטינים. ייתכן שיצטרך למצוא נוסחה אחרת שתִּרְצֵה את כולם מבלי לגרום לקרע פנימי עמוק בחברה הישראלית.

נסיגה מן השטחים ככורח המציאות

והנה, נשיא הרשות הפלסטינית, מחמוד עבאס (אבו מאזן), אמר בדצמבר 2009, שאם ישראל תקפיא את הבנייה בהתנחלויות באופן מוחלט למשך חצי שנה, ניתן יהיה לסיים את המשא ומתן על הסדר הקבע. על ממשלת נתניהו לעמוד בהתחייבויות של ישראל כלפי מפת הדרכים שקבעה מפורשות שיש להפסיק את הבנייה בהתנחלויות. יש תכנית אמריקנית לשלום בין ישראל לפלסטינים, אך היא אינה רלוונטית כל עוד נמשכת הבנייה הישראלית בהתנחלויות, ובכלל זה במזרח ירושלים.

הקו המנחה את מדיניות הממשלה כלפי הפלסטינים, כיום, הוא כי נסיגה מן השטחים איננה אידאולוגיה כי אם מוצא אחרון, וזאת בהיעדר אפשרות להגיע להסכם מידי עמם. במשך שנים הראו סקרי דעת הקהל שכ־60% מהישראלים מצדדים בנסיגה מן הגדה בתמורה לשלום של קבע, ומספר גדול של ישראלים ופלסטינים תומכים בפתרון ארוך־טווח של שתי מדינות לשני העמים. השאיפה היא להגיע להסכם של קבע ולנהל משא ומתן על השגתו, אלא שמהלך כזה יכול להתבצע רק עם ממשלה פלסטינית שתאמץ את מפת הדרכים המחייבת הכרה בישראל, תתחייב להפסקת הטרור ולהתפרקות מנשק לחימה, ותכבד את ההסכמים שעליהם חתמה בעבר עם ישראל. נכון שהמצב, כפי שהוא שורר כיום, מטיל ספק בתוקפה של מפת הדרכים, שעליה מסתמכת ישראל, ואולי אף מצמצם את חשיבותה, אך אין בכך משום כוונה להקל על הרשות הפלסטינית ולהסכים לכך שהיא שבקה חיים.

בהמשך לקו זה המנחה את המדיניות של ישראל ועל רקע הצהרותיו של ראש הממשלה, הגיע הזמן שישראל תכריז כי היא חותרת לצמצם את שליטתה בשטחים הכבושים לא בלית ברירה, אלא כמתחייב מן האינטרסים שלה. על פי קווי היסוד של הממשלה, שבמרכזם עומדת החתירה לעיצוב גבולות של קבע, יש להבטיח את עתידה של מדינת ישראל כמדינה דמוקרטית בעלת רוב

יהודי לצד מדינה פלסטינית. המסקנה מכך היא שיש להיפרד מהאוכלוסייה הפלסטינית שבשטחים הכבושים ולצמצם את ההתיישבות הישראלית ביהודה ושומרון. גם העולם מצפה מישראל שתתכנס בגבולות מוסכמים ותקטין את החיכוך עם שכניה.

אולם יש להניח שישראל תפעל גם בהיעדר הסכם עם הפלסטינים, תוך הסכמה פנימית והבנה עם ארצות-הברית. גבולות ישראל, שיעוצבו בשנים הבאות, יהיו שונים באופן משמעותי מאלה התוחמים כיום את השטחים הנתונים בידיה. ההסדר שישראל שואפת להשיג באזורה יבוסס כנראה על הסכמה רחבה, בראש ובראשונה בתוך העם ואחר כך עם ידידותיה בעולם הרחב. ממשלת ישראל סבורה, כיום, שיש לקיים במדינה רוב יהודי יציב ומוצק, ולפיכך יש להתמקד ביצירת מרחב שבו הרוב היהודי יהיה מוגן ומובטח. מטרתה של חלוקת הארץ היא להבטיח רוב יהודי, ומנקודת מבט יהודית היא מהווה חבל הצלה לציונות, כאשר היא מותירה, כמובן, את יתרת השטחים שנכבשו להקמתה של מדינה פלסטינית.

החלוקה לשתי מדינות

למרות שארץ-ישראל המערבית היא יחידה גאופוליטית אחת, חלוקתה כיום היא כורח המציאות, ויהיה צורך לעשות זאת אף בלי פינוי המתנחלים. אלה מביניהם שיהיו מעוניינים בכך יוכלו להישאר במקומם לאחר נסיגתה של ישראל ולחיות כמיעוט יהודי במדינה הפלסטינית. מצדו האחד של גבול החלוקה שייקבע תהיה ריבונות ישראלית, ומצדו השני ריבונות פלסטינית, שתחול על כל מי שיימצא שם. ברור שרובם הגדול של המתנחלים לא ירצו לחיות תחת שלטון פלסטיני ויעזבו מלכתחילה, ואם יהיה מיעוט משמעותי שיעדיף את מצוות יישוב הארץ על פני ריבונות לאומית, תהיה זו בחירתו הלגיטימית ויש לכבדה.

בעצם החלטתה לנקוט במדיניות של שתי מדינות לשני עמים מדגישה ישראל את מחויבותה לשמור על מדינת ישראל כמדינה יהודית. הדבר ברור לרוב הישראלים, שרואים בכיבוש סילוף של ערכי המוסר של הדת היהודית. אם ישראל תחתור לשמור על כל ארץ-ישראל, לא תוכל להישאר דמוקרטית ולא תוכל לשמור על זכויות האדם ועל מתן שוויון לכל אזרחיה, כי התוצאה תהיה מדינה דו-לאומית. גם אם תידרדר לרוב יהודי של 55% בשטחה, לא תהיה זו יותר מדינה יהודית עם מיעוט ערבי, זו תהיה מדינה של שני עמים שחולקים ביניהם את השלטון.

לפיכך, יש לישראל אינטרס מובהק לקחת סיכון מחושב ולנסות להגיע להסכם על פתרון הסכסוך, שיחייב אותה לוותר משמעותית על חלק מהארץ, כי אם הארץ לא תחולק עלולה המדינה לגלוש למשטר של אפרטהייד.

הבעיה הדמוגרפית בעיני הציבור בישראל

הנושא הדמוגרפי, בכל הנוגע לאוכלוסייה היהודית והפלסטינית בארץ-ישראל, מעורר מחלוקת בקרב הציבור בישראל. בהקשר זה רווחות בו כמה עמדות, שלבד מן ההתייחסות לשטחים במובן המרחבי, מדגישות לא־אחת את הסכנה שבהפרת המאזן הדמוגרפי בין יהודים לפלסטינים בארץ-ישראל. על אף הדעות השונות הקיימות בישראל בדבר המשמעות של גידול האוכלוסייה הפלסטינית בשטחים, דעה אחת משותפת כמעט לרוב הישראלים: יש למנוע את זכות השיבה של הפלסטינים למדינת ישראל כדי לא לגרום לשינוי רדיקלי במאזן הקיים בין רוב למיעוט. אשר למשמעויותיו של המאזן הדמוגרפי, קיימות דעות שונות החוצות את הקשת הפוליטית בין השמאל לימין.

השמאל הצינוני מקבל את מדינת ישראל בגבולות 1967 כישות השייכת ללאום האתני היהודי אשר בסיסה הוא השפה, התרבות והסמלים היהודיים הייחודיים, שהוקמה על בסיס זכותו ההיסטורית של העם היהודי למדינה עצמאית משלו.

מדינת ישראל קמה לא כמדינת כל אזרחיה אלא כמדינה בעלת רוב יהודי. המגזר הדתי-לאומי בישראל מייחס חשיבות עליונה לזיקה היהודית של המדינה אל ערכי הדת היהודית. הוא רואה בכיבושה וביישובה של ארץ-ישראל את הגשמת חלום הגאולה ומתנגד להתוויית גבול כלשהו בשטחי ארץ-ישראל. לפיכך, מתנגד מגזר זה לכל ניסיון להקים מדינה פלסטינית בטרטוריה שבין הים לירדן, ואף אינו חושש מהיווצרותו של שינוי במאזן הדמוגרפי בין יהודים לפלסטינים. גרסה אחרת המקובלת על חלק מהמגזר הדתי-לאומי היא הצעת פשרה בדבר חלוקת השטחים הכבושים לשלושה אזורים נפרדים ומבוקרים: 1. מעל 60% מיהודה ושומרון עם כ-300 אלף פלסטינים בתוכם יסופחו למדינת ישראל, ותושביהם יקבלו זכויות מלאות; 2. רוב האוכלוסייה הפלסטינית הנוותרת תועבר לפלסטין כמדינה ריבונית ותתחבר לירדן; 3. רצועת עזה תסופח למצרים. על פי גרסה זו יכולה ישראל לקחת על עצמה סיכון דמוגרפי מסוים בקליטת פליטים פלסטיניים ובלבד שתשלוט בלעדית על שטחי המולדת. עמדתו של הימין הפוליטי בישראל לגבי המאזן הדמוגרפי היא שמוטב להקים

מדינה פלסטינית נפרדת בהסכמת שני הצדדים, ובלבד שתישאר מדינה יהודית בעלת רוב יהודי. הסכנה בהקמת מדינה פלסטינית תוך ויתור על רעיון ארץ-ישראל השלמה הוא קטן בהשוואה להצטמצמות הפער הדמוגרפי בין יהודים לערבים במדינת ישראל, המהווה פצצת זמן לאוכלוסייה היהודית ולביטחונה. הימין הפוליטי סבור, שניתנת כאן הזדמנות להעביר את ערביי ישראל והבדווים אל המדינה הפלסטינית ובד בבד לגרום לשינויי גבול וסיפוח גושי ההתיישבות הגדולים למדינת ישראל.

העמדה האידאולוגית של הליברלים-הדמוקרטים היא שהשליטה על הפלסטינים ככלל, ועל ערביי ישראל בפרט, טומנת בחובה סכנה להתפרצויות אלימות והפרת היציבות באזור ומעמידה בסכנה ביטחונית את מדינת ישראל. על מדינת ישראל לדבוק בערכי הציונות ובאתוס היהודי ולוותר על מאווייה הלאומניים. הפתרון המוצע הוא יצירת זהות לאומית לכל האזרחים במדינה וכן הכרה בזכויות ובשוויון אוטונומי לערביי ישראל. עם זאת, בעלי אידאולוגיה זו טוענים שיש לבטל את חוק השבות ולאפשר לכמות קטנה של פליטים פלסטינים לחזור לבתיהם. לדעתם יש לייחס חשיבות מועטה לבעיה הדמוגרפית.

עמדת אנשי הביטחון והעמדה פלסטינית

לעומת עמדותיהם של המגזרים שלעיל מייחס הממסד הביטחוני חשיבות יתרה למאזן הדמוגרפי בין יהודים לערבים בתוככי ישראל. הקמת מובלעת ערבית, מעין "מדינה פלסטינית" בתוך גבולות המדינה היא סכנה גדולה יותר מאשר שינוי המאזן הדמוגרפי בין יהודים לפלסטינים בארץ-ישראל, משום שהערבים בישראל שואבים את זהותם מאותה טריטוריה שבריבונות ישראל. עם זאת טוענים גורמי הביטחון, שהקמתה של מדינה פלסטינית הגובלת בישראל תיצור מצב חמור מבחינה ביטחונית משום שזו תהפוך לבסיס של טרור ותשאף לדחוק את גבולה מערבה כדי להרחיב את תחום היישוב הפלסטיני. לדעת אנשי הביטחון מוטב שתיווצר מדינה אחת בכל ארץ-ישראל, תוך בקרה דמוגרפית וביטחונית על האוכלוסייה הפלסטינית מצד ישראל, מאשר מדינה פלסטינית שכנה ללא בקרה ביטחונית בגבולות וללא פיקוח על ההגירה. עמדות הפלסטינים במשא ומתן עם ישראל אינה אחידה משום שקיים פילוג אידאולוגי משמעותי בקרב הנהגת הפתח והנהגת החמאס לגבי עתידה של פלסטין. קווי היסוד של ממשלת חמאס, שנבחרה ברוב דמוקרטי ב-2006,

עוסקים אמנם בפינוי התנחלויות, בסיום הכיבוש הישראלי ובפעולה לקראת בניית מדינה פלסטינית עצמאית, אולם בסעיפים נוספים של קווי היסוד נאמר, כי ההתנגדות על צורותיה השונות היא זכות לגיטימית של העם הפלסטיני כדי להביא לסיום הכיבוש. עוד נאמר בקווי יסוד אלה, כי לכל הפליטים הפלסטינים יותר לחזור לבתיהם ולקבל את רכושם. בנושא יחסי החוץ קבעו קווי היסוד, כי הממשלה תשתף פעולה עם הקהילה הבינלאומית במטרה להשיג נסיגה ישראלית מלאה מן השטחים, כולל ירושלים. לגבי הדרישה מחמאס להכיר בהסכמים שחתמו ממשלות פלסטיניות קודמות, קבעו קווי היסוד כי ממשלת החמאס תנהג בהסכמים החתומים באחריות רבה כדי להגן על האינטרסים העליונים של העם הפלסטיני.

הפלסטינים שבהנהגת פתח, המוכנים עקרונית לנהל משא ומתן עם ישראל, מבקשים שהנשיא האמריקני, ברק אובמה, יצהיר שבסוף התהליך יש להגיע להקמת מדינה פלסטינית בגבולות 1967, וכי על המשא ומתן לכלול את כל סוגיות הסדר הקבע: ירושלים, ההתנחלויות, הפליטים, הגבולות, המים והביטחון. האדמות הכבושות, מבחינת הפלסטינים, הן הגדה, מזרח ירושלים, בקעת הירדן ומובלעת לטרון. כמו כן, על המשא ומתן להתחיל במקום שבו הופסק עם הממשלה הקודמת. בסוגיית הביטחון הסכימו שני הצדדים על נוכחות צד שלישי, נאט"ו או האיחוד האירופי, והוסכם על כוח יוניפי"ל בגיבוי אמריקני.

האיום במדינה דו-לאומית

בהיעדר שיבה אל המשא ומתן עלולים הפלסטינים לממש את כוונתם להכריז על מדינה עצמאית. נתניהו השיב לאיומי הפלסטינים על מדינה עצמאית משלהם באומרו, שאין תחליף למשא ומתן בין ישראל לרשות הפלסטינית, וישראל אינה מציבה תנאים מוקדמים לפלסטינים כדי להיכנס למשא ומתן. כל דרך חד-צדדית רק תפרום את מסגרת ההסכמים שנחתמו בין הצדדים ועלולה גם להביא לצעדים חד-צדדיים מצד ישראל. הפלסטינים רוצים בעצם לוח זמנים מהיר וגיבוי אמריקני להקמת מדינה פלסטינית בגבולות 1967, תוך חילופי שטחים מצומצמים וקביעת מזרח ירושלים כבירתה, ואין הם שואפים לקבל מדינה משלהם על 22% משטח פלשתינה המנדטורית. קיימת גם אפשרות תאורטית לפיה יבוא נשיא הרשות הפלסטינית לאו"ם ויודיע שהרשות פורקה, ולאחר 43 שנות כיבוש ויישוב של כ-300 אלף מתנחלים יהודים

בשטחים, לא ניתן ליישם את פתרון שתי מדינות לשני עמים. ישראל סיפחה למעשה את הגדה המערבית והמצב הנוכחי אמור להיות מופקר על פי חוק, כך שהפלסטינים אמורים לקבל אזרחות ישראלית של ארץ-ישראל השלמה. כאשר יצביעו החברות באו"ם על ארץ-ישראל השלמה תיווצר מדינה דו-לאומית. פתיחת גבולות הקו הירוק, בשנת 1967, הביאה למפגש מחודש של ערביי ישראל עם משפחותיהם ועם בני עמם בגדה המערבית וברצועת עזה וחזיקה מגמות של בניית זהות ותרבות לאומית פלסטינית. במקביל לכך חלו בקרב ציבור זה תהליכים פנימיים של התייצבות יחסית מבחינה כלכלית, בניית מנהיגות מקומית וארצית וצמיחה של ארגוני חברה אזרחית. המאבק הציבורי-פוליטי של הערבים בישראל התמקד בשני נתיבים: נתיב המאבק להקמתה של מדינה פלסטינית בצדה של ישראל במסגרת הסכם קבע, ונתיב המאבק לשוויון אזרחי בתוך מדינת ישראל. הסכמי השלום שנחתמו בין ישראל למצרים ולירדן הרחיבו וחזקו את הקשרים של ערביי ישראל עם העולם הערבי, ובמסגרת תהליך אוסלו התמצתה הזדהותם עם רעיון הקמתה של המדינה הפלסטינית בתמיכתן של המפלגות הערביות בהסכם בזמן ההצבעה בכנסת, בעצרות תמיכה, וכן בסיוע הומניטרי לפלסטינים בעתות משבר והסלמה.

גישה מדינית של פשרה

חוסר היכולת להגיע להסכם קבע במסגרת קמפ דייוויד, ביולי 2000, ובטאבה בינואר 2001, הולידה הטחת האשמות הדדית וחידוש האלימות בין ישראל לפלסטינים, ובמקביל חיזקה את ביטויי ההזדהות של האוכלוסייה הערבית בישראל עם המאבק הפלסטיני, כמו את ביטויי המחאה על קיפוחה במדינת ישראל, והתוצאה הייתה משבר גדול בקרב הערבים בישראל. האוכלוסייה הערבית חשה, כי מדינת ישראל רואה בה גורם עוין ומפעילה את כוחות הביטחון כנגד ביטויי המחאה הלגיטימיים שלה על פי קני המידה הנהוגים בשטחים, וכמו כן צמחה בה התחושה שהציבור היהודי בכלל, ובעיקר חוגי השמאל והתומכים בדו-קיום, נטשו והחרימו אותה. מנגד, הציבור היהודי חש חרדה קיומית גדולה ואיום מצד שכניו הערבים אשר לראשונה, מאז מלחמת העצמאות, פעלו באלימות רבה ויצאו בקריאות כנגד מדינת ישראל המזכירות את האינתיפאדה בשטחים. מן האמור לעיל עולה, שישראל זקוקה לגישה מדינית שונה מזו המקובלת

עד כה. ניהול הסכסוך הישראלי-פלסטיני מתוך תפיסה שאפשר להשיג יותר באמצעות המיקוח על השטחים, כלומר מעין מדינה פלסטינית בחלק משטחי יהודה ושומרון, לא ימנע את השחיקה במעמדה של ישראל. יש לחשוב על מדיניות במסגרת אזורית רחבה יותר. תכנית שלום ישראלית צריכה להתאים את עצמה לאינטרסים של שליטי מדינות ערב המתונות, מדינות האסלאם, המעצמות הגדולות וארצות-הברית. פירוש הדבר הוא נסיגה מכל שטחי יהודה ושומרון תוך חילופי שטחים והסדרי ביטחון, וכן שלטון משותף על חלקים של ירושלים, מתן זכות בכורה לגורם מוסלמי במקומות הקדושים לאסלאם והקמת עיר בירה פלסטינית במזרח ירושלים. נושא שתי המדינות ומקומה של מדינה יהודית בצד מדינה פלסטינית צריך להיות חלק מהסדר מזרח תיכוני כולל ולא עניין נפרד לעצמו.

דומה, שעם ריבוי ההצהרות והתכניות של מנהיגים ופוליטיקאים, הולכת מדינת ישראל ומתפכחת מן הכיבוש ומן העיוות הגאוגרפי שחוללה באזור. אמנם, אין עדיין אחדות דעים בקרב השלטונות בדבר הצעדים המעשיים שיש לנקוט, אך עצם ההתלבטויות והתכניות השונות לגבי פתרונות אפשריים למצב האבסורדי שנוצר, מעודדים למדי. יש צורך להתפכח מן האשליה שרווחו עד כה בקרב הציבור היהודי בישראל ולהשלים באורח חד-משמעי עם העובדות המפורטות להלן.

התפכחות מאשליה והשלמה עם עובדות

- עם ישראל אינו יכול ליישב ביעילות את השטחים הכבושים כאשר האוכלוסייה הפלסטינית ביהודה ושומרון מונה כשני מיליון נפש, ושיעורה כבר הגיע לכשליש מהאוכלוסייה היהודית המתגוררת בישראל.
- אוכלוסיית המתנחלים ביהודה ושומרון, על אף שהיא מונה כבר כ-300 אלף נפש, אינה מסוגלת ליצור מסה דמוגרפית קריטית שתטביע את חותמה על האזור, עד כי האוכלוסייה הפלסטינית המקומית תתבטל בפניה.
- הפיזור המרחבי של ההתנחלויות על פני הרי יהודה ושומרון ומורדותיהם המערביים לא יצליח ליצור שליטה ישראלית מוחלטת בערים ובכפרים הפלסטיניים הגדולים והצפופים שבאזור.
- הכבישים העוקפים החדשים במרחב זה, שנשללו בעבור המתנחלים, לא יעניקו לעד ביטחון לנוסעים בהם, ויש להניח שבמערכת התחבורה באזור

ייווצר כל העת חיכוך אלים בין שתי האוכלוסיות.

- המאחזים החוקיים והבלתי חוקיים שהקימו המתנחלים במטרה להגדיל את תחומי השיפוט של יישוביהם ולהרחיב את האחיזה בשטחי יהודה ושומרון, לא יבטיחו את קיומם ואת הגנתם המוחלטת על ידי צה"ל. הם יוסיפו להוות סכנה ליושביהם המעטים עד לפינוץ הסופי – בין אם במסגרת הסדר עם הפלסטינים ובין אם כצעד פוליטי מצד ממשלת ישראל.
- הפלסטינים לא יסכימו לסיפוח ישראלי של אותם שטחים מיהודה ושומרון שבהם קיים ריכוז יהודי גדול, יחסית, סמוך לקו הירוק, גם אם תועברנה אליהם התנחלויות מן המקומות הפריפריים של האזור.
- האוכלוסייה הפלסטינית בשטחים לא תסתגל אף פעם למצב הקיים של כיבוש זוחל ולא תשלים עם המציאות הנוכחית, ואף תוסיף לתבוע את נסיגתה הכוללת של ישראל מיהודה ושומרון אל קווי ה-4 ביוני 1967.
- ירושלים לא תוכל להישאר מאוחדת ושלמה לעד בגבולותיה המוניציפליים הנוכחיים במסגרת של הסדר הקבע עם הרשות הפלסטינית, ולא יהיה הסדר שימנע מהפלסטינים עיר בירה וריבונות במזרחה של העיר ו־status quo על הר הבית.
- גדר ההפרדה לא תוכל לסגור הרמטית את גבולה של מדינת ישראל עם מדינת פלסטין ולא תוכל למנוע מעבר של עובדים בלתי חוקיים, מסתננים ואחרים דרכה, משום שמשני עבריה שוכנות שתי אוכלוסיות בעלות רמה כלכלית שונה, וקיים חוסר איזון בולט במקורות תעסוקה ופרנסה.
- האוכלוסייה הפלסטינית לעולם לא תהגר מן השטחים מרצונה החופשי, גם אם שלטון הכיבוש הישראלי ימשך, וגם אם תיאלץ לעמוד מול מבצעים צבאיים ישראליים הולכים ונשנים.
- הסכנה הקיימת של השתלטות אפשרית של החמאס על הגדה המערבית אינה מותרת זמן רב לניהול משא ומתן עם הפלסטינים, ועל כן על ממשלת ישראל לנצל את הזמן הקצר העומד לרשותה למציאת הסדר קבע במסגרת המתווה של שתי מדינות לשני עמים וחלוקה טריטוריאלית ברורה וסופית.
- עמדתו החיובית והתומכת של הממשל בארצות-הברית כלפי ישראל אינה מובטחת אוטומטית גם לגבי כל מעשיה והחלטותיה של ממשלת ישראל, ועל כן יש להגיע אל החלוקה של שתי מדינות לשני עמים גם כחלק מן האסטרטגיה של ארצות-הברית במזרח התיכון.
- אֵל לה לישראל לסמוך על גורמי חוץ שיפתרו במקומה את הסכסוך הקיים.

עליה לנקוט את הצעדים הראויים מתוך שיקוליה היא, להיכנס למשא ומתן אינטנסיבי עם הפלסטינים על כל הבעיות הקיימות במצב הנוכחי, ולחתור לתוצאות קונקרטיות מהירות.

נטילת סיכונים – אך לא הימור ביטחוני

קיימת בציבור בישראל אשליה, שהמצב הנוכחי בין ישראל לפלסטינים יכול להיות מצב של קבע. נרמול מצב מעוות הוא טעות חמורה. אין לספח שעל אדמה, יש לדאוג לריבונות מלאה של המדינה הפלסטינית, כאשר הביטחון יישאר בידי ישראל והממשל העצמי יהיה בידי הפלסטינים. מותר לקחת סיכונים אבל לא הימור ביטחוני ושבירת האתוס הציוני ההיסטורי. אם אי אפשר להגיע להסדר בטווח הנראה לעין, צריך לגלות אורך רוח בניהול הסכסוך עד שהצד השני יסכים להסדר. אורך רוח פירושו שנישאר במצב של שתי מדינות לשני עמים ולא נעבור לעולם למצב של מדינה אחת. צריך למקד את המאמץ בשינוי הגבול וליצור אבחנה בין החלקים השייכים למדינת ישראל לבין החלקים האחרים, שבהם יש לאפשר הקמת מדינה פלסטינית.



המושג לאום בחברה משתנה בישראל

יצחק טישלר

"בעקבות התקוממות ה־17 ביוני במזרח ברלין, הפיץ מזכיר אגודת הסופרים עלונים הקובעים שהעם אֶכזב את הממשלה ויוכל לשוב ולזכות באמונה רק במאמץ כפול ומכופל. האם לא יהיה פשוט יותר בנסיבות אלה שממשלה תפרק את העם ותבחר אחר במקומו?"

הצעה אירונית זו – "להחליף את העם" – העלה ברטולד ברכט ב־1953, ומיותר לציין שהממשלה הקומוניסטית הסתדרה 36 שנים נוספות בלי להחליף את העם. ואולם, קורה שהעם מתחלף בעצמו. מי שהכיר את הלאום של העם היהודי שישב בישראל אתמול יתקשה להכיר אותו היום, ומי שהכיר אותו שלשום כבר לא יכיר אותו כלל. וזאת, בהנחה שאכן מדובר בלאום של עם (וייסלח לנתניהו המינוח המסורבל הנקט כאן). המונח "עם" מוגדר במילון אבן שושן במילים הבאות: "אומה, לאום, קיבוץ גדול של בני אדם אשר להם מוצא אחד, היסטוריה משותפת ועל פי רוב גם לשון מדוברת אחת, ורובם מרוכזים במדינה מסוימת אחת." אבן שושן מגדיר בנפרד גם את המונח "לאום" בערך באותו האופן. בקצרה, במושג "מדינת הלאום של העם היהודי" יש כפילות מבלבלת וקשה להתעלם מן ההרגשה שהיהדות היא בעיקרה דת דווקא. לרוב היהודים

יצחק טישלר הוא פובליציסט, מתרגם ועורך.

אין לשון מדוברת אחת ואין להם גם ארץ מושב עיקרית אחת. להפך, יהודים רבים מאוד משתייכים לכמה וכמה מדינות לאום שאינן קרויות ישראל. הנה, למשל, אביו של ראש סגל הבית הלבן, רם עמנואל, היה חבר הארגון הצבאי הלאומי בארץ-ישראל, ירד (בלשון "ניטרלית": היגר) לארצות-הברית. הבן הצליח מאוד כאישיות פוליטית המייצגת את הלאום האמריקני. כשהגיע בנו לגיל מצוות העניק לו אביו חוויה דתית: התרפקות על אבני הכותל המערבי. שגריר בריטניה החדש, מתיו גולד, יהודי כשר, סיפר לכתבת הארץ כי בהיותו דיפלומט בטהרן התפלל בבית הכנסת (עם יהודים בני הלאום הפרסי). כדאי להזכיר כאן קרוב למיליון יהודים, רבים מהם מוותיקי הארץ, שירדו מישראל מאז קום המדינה והחליפו את העם בלי שמישהו יכריח אותם לעשות זאת. מעניין שהעם מתחלף גם בתוך ישראל עצמה, בכמה וכמה מובנים. בעצם, אפילו הדת היהודית כבר איננה גורם מאחד. כך הדבר לא רק מפני שאחד מבניו המצוינים של הרב עובדיה פסק כי שופטי ישראל פסולים למניין אפילו אם הם דתיים, מאחר שהם שופטים לפי דיני הגויים; וכך הדבר לא רק בגלל הניסיון לפסול את הגיור הצה"לי; ולא רק בגלל הספק ביהדותם של עולי אתיופיה, ביחוד מקרב הפלשמורה; גם לא רק מפני שיותר מ-300,000 מעולי ברית-המועצות כבר מוגדרים רשמית כ"אחרים"; גם קיומם הישראלי של יותר מ-200,000 עובדים זרים, חלקם קבועים וחלקם מתחלפים, אינו מחזק אצלנו את הלאומיות היהודית אלא דווקא את הישראליות. זאת, לפני שהזכרנו יותר מ-20 אחוז מאזרחי ישראל שהם ערבים לקבוצותיהם, וגם לפני שנזכיר את מיליוני הפלסטינים המהווים חלק מאוכלוסיית הארץ הזאת בגבולה ממשי – נהר הירדן.

האם הדת חזקה מן הלאום?

הבלבול גדול. הזכרנו את הגרים, הנחשבים כיהודים רק אם הם מקימים את כל תרי"ג המצוות, בעוד שבנים לאמהות יהודיות רשאים להתעלם מכל המצוות ועדיין להיות בני הלאום של העם היהודי. אלא שהבלבול אינו אופייני לישראל בלבד. יש מקום לשאול אם המושגים "עם" או "לאום" הולמים, במאה העשרים ואחת, את ההגדרות שחוברו באמצע המאה העשרים. הנה, בשנת 1830 ייסדו מעצמות אירופה את הלאום (ואולי העם) הבלגי. היום אי אפשר להקים ממשלה בבלגיה מפני שהלאום הפלמי לא מסתדר עם הלאום הוולוני. תוך כדי כך מתרבים בבלגיה הקתולית המהגרים המוסלמים, המהווים כבר יותר מ-10 אחוזים מהאוכלוסייה

הבלגית, ובעיר בריסל, שהיא גם בירת האיחוד האירופי, שואלים איזו חשיבות יש לדבקות הלאומית ביבשת מתאחדת, המסירה גבולות ופותחת שערים. גם הלאום (או העם) העירקי אינו מצליח להקים ממשלה. כזכור, את העם העירקי הולידה בריטניה הגדולה כדי להעניק פרס תנחומים למשפחת האשם שמשפחת סעוד גירשה מחג'אז (רק הרשעים אומרים שממשלת בריטניה התעניינה אז גם בנפט המצוי בארם-נהריים). והנה, למרות שהנשיא בוש שחרר את עירק מהעריצות היא מתקשה להקים ממשלה. מדוע? מפני שהדת חזקה מהלאום והריב הסוני-שיעי חזק מהעם העירקי. וכדי שלא להתבלבל יותר מדי לא נאריך בסיפור השבטים האפריקניים שנאנסו להיות עמים כשהאדם הלבן החליט שהנטל השחור כבד מדי.

ההתמודדות בין מדינת חוק למדינת הלכה

נחזור הביתה. כנרמז לעיל, אצלנו אפילו הדת היהודית האחת, כביכול, היא גורם מפריד. אמנם, הציונים החילונים והציונים הדתיים – סביהם ואבותיהם של מתנחלי גוש אמונים – שאפו אל המאחד כשחתרו להקים מדינה יהודית בלי להמתין למשיח ובלי להשתלט על הר הבית. לא כך היום, ולא רק עקב המחלוקת בין אנשי מימד ובין החרד"לים, גם לא רק בגלל האיבה שבין האורתודוקסים לבין הרפורמים והקונסרבטיבים. הדתיים לכיתותיהם מדגישים ומבליטים את המפריד. יש שטריימל מיוחד לחסידי האדמו"ר האחד ושטריימל אחר לחסידי האדמו"ר האחר. יש כפתנים כאלה ולא כאלה, ויש שביסים כאלה ומטפחות שאינן כאלה, והחובשת פיאה נוכרית נבדלת במובטל מן המתהדרת בכיפה בוכרית. וישנה האליטה הצעירה של ש"ס המתגדרת בחליפות שחורות ובמגבעות שחורות רחבות שוליים כדי להתבדל מן הציבור הש"סניקי העממי, שלא זכה בהכשר ליטאי. ההפרדה אינה חיצונית גרידא, כשם שהכשר של בית דין אחד פוסל למאכל מצרכים שהכשיר בית דין אחר. אפילו מן המדקדקים בכל המצוות מתרחקים בהבלטה: החוזרים בתשובה מוקצים (מחמת מיאוס?) והם נאלצים להינשא בתוך קהילתם, שלא לטמא, חלילה, את הצדיקים מלידה. אכן, הציונות קמה כתנועה לאומית – אחת מרבות. הציונים האמיתיים באו לארץ-ישראל, במקביל להרבה פליטים שלא היו ציונים מלכתחילה, כאשר רוב היהודים, דתיים ולא דתיים, העדיפו להיות גרמנים בני דת משה ופולנים בני דת משה ובעיקר אמריקנים בני דת משה. ולא במקרה, הציונים הדתיים

הסכימו להגדרה של בן-גוריון: ישראל היא מדינת חוק ולא מדינת הלכה – הסכמה שבטלה מן העולם כשעל הציונות הדתית, כביכול, השתלטו רבני גוש אמונים, בעיקר רבני ההתנחלויות, המכריזים השכם והערב על עדיפות ההלכה – בגרסתה הלאומנית הקיצונית – על החוק החילוני. וכמובן, לקיצוניות אין גבולות. ההלכה הקיצונית מכשירה את הרג הגויים אך היא פוסלת, בין השאר, את המסורת של תנועת בני עקיבא שלא הפרידה בין בנים ובנות בדור הסבים והאבות, בטרם שמעו רבני יהודה ושומרון מפי הגבורה, מדי בוקר, מה יש לעשות כדי להמאיס את החיים גם על הערבים וגם על היהודים השפויים. המשורר אמיר גלבוש כתב: "פתאום קם אדם בבוקר ומרגיש כי הוא עם ומתחיל ללכת, ולכל הנפגש בדרכו קורא הוא שלום." שירו של גלבוש התיישן, ובעצם, אולי היה אוטופי מלכתחילה. הניצחון הגדול במלחמת ששת הימים סחרר אנשים רבים והאופוריה גרה אי-רציונליות. נשתולל ככל שנשתולל, הקדוש ברוך הוא אתנו. כשם שהיה אתנו בימי סנחריב, נבוכדנצר, טיטוס, אדריאנוס, חמלניצקי וכמובן, היטלר. וכאשר מכניסים למגירה את השכל ואת המוסר כאחד, צצים ועולים הרב כהנא והרב לוינגר והצדקת לבית וייס, וגם ליברלים נאורים כנתן אלתרמן וחיים גורי נופלים לפח הכמיהה לשומרון במדינה שתמיד העדיפה – אולי ככל המדינות – את שפלת החוף דווקא. לא מיותר לציין שהכמיהה לנחלת אבותינו הביאה בפועל אל מעבר לקו הירוק רק אחוז קטנטן מתושבי ישראל, בייחוד חרדים לא ציונים המוכנים להמתין למשיח בצמוד לקו הירוק – אמנם מעברו השני – ובלבד שהדיור יהיה מסובסד כהלכה.

מה זה לאום?

ביתר עילית או מודיעין עילית מבליטות את המפריד אפילו בתחומי ההתנחלות. כל זאת, שעה שמתחזק התהליך המחריף ומעמיק את הבקע בתוך מדינת הלאום של העם היהודי. כבר נכתב ונאמר רבות על הגידול העצום של הילודה החרדית. החרדים כבר רוב בכיתה א' והממלכתיים שאינם דתיים יהיו בקרוב מיעוט בחינוך היהודי כולו. מתי יביא התהליך לפיצוץ? לא ברור. אבל אם מדי שנה יורדים מהארץ בין 15,000 ל-20,000 צעירים וצעירות, כשירים ליוזמה ולעבודה, בלי להמתין לפיצוץ, נקל לשער כמה יעדיפו את מדינת הלאום של העם האמריקני כשאלו ישי ופולחן הקברים של האתרא קדישא ימאיסו לגמרי את החיים בישראל. העתיד לא יהיה מזהיר גם אם הירידה לא תואץ. כל זאת,

עקב עליית משקלם של המשתמטים מצה"ל ומכל מלאכה. הסיסמה "אלוהים גדול" אינה עוזרת תמיד אפילו בכדורגל. כבר היום, צה"ל אינו מה שהיה פעם. ואגב, באחרונה הוצגו הנתונים המראים כיצד, במשך עשרים שנה, עלה פי 12 משקל הדתיים-לאומיים בקרב קציני צה"ל. מרבים לדבר על משתמטים. אין מרבים לקרוא לילד בשמו ולומר שלא כל צעירי ישראל מוכנים להקריב את גופם ונפשם לדיכוי העם הפלסטיני היושב בארץ-ישראל השלמה. שלמה? עוד ישבו ויזכירו לנו את נחלת השבטים שמעבר לירדן, הלא גם את הנחלה הזאת הבטיח לנו הקדוש ברוך הוא.

הקושי בהגדרת "לאום" ו"עם"

לפי שעה, הדוגלים בהלכות התורה אינם מתנחלים באדמותיהם של ראובן, גד וחצי המנשה. אבל הם אינם דוגלים גם במליצה הנושנה הטוענת שישראל היא לא רק מדינת הלאום היהודי, אלא גם מדינה יהודית ודמוקרטית. גם בנקודה זו אין תקנה לקרע המעמיק. אפילו אם נתמיד בהחזקת השטחים הכבושים בלי לספח אותם לישראל, לא נצליח לשלול את האזרחות מערביי ישראל – וישתדלו עולי ברית-המועצות התומכים באביגדור ליברמן כאשר ישתדלו לעשות זאת. אפילו נכדיהם של עולי מרוקו התומכים באלי ישי לא יצליחו להתגבר על העובדה הניצחת: הלאום היושב במדינה הוא הלאום המאחד את כל אזרחיה. אצלנו זהו הלאום הישראלי – כשם שהלאום הצרפתי כולל היום מיליוני ערבים ואפריקנים, וכשם שהלאום הגרמני כולל היום המוני תורכים, וכשם שהלאום האנגלי כולל היום המוני הודים ופקיסטנים ויוצאי האיים הקריביים, וכשם שכל הלאומים הללו כוללים לא מעט בני דת משה – מקיימי מצוות וכאלה שאינם מקיימים את המצוות.

אמנם, רק ישראלים מעטים ממוצא יהודי מכריזים שזהותם הישראלית עולה על זהותם היהודית. אבל יש כאלה המצביעים ברגליים בעד אזרחות ישראלית בלי להכריז עליה. למשל: יהודים ויהודיות כשרים לפי ההלכה הבוחרים דווקא בנישואין אזרחיים, "נישואי קפריסין". יש אזרחים שיש הכרח להגדירם כאזרחי ישראל גרידא מאונס. למשל: גוי וגויה הרשאים להינשא זה לזה בלי שיגרשו אותם מהארץ. בקיצור, הולכת וגדלה הקבוצה הקרויה "אחרים" בפי הסטטיסטיקנים. אפשר להעלות השערה הזויה: אלמלא כיבוש השטחים ואפליית ערביי ישראל הייתה מתפתחת כאן זהות משותפת ישראלית המקיפה יהודים מכל קצווי הקשת

הדתית, "אחרים", עובדי קבע זרים, דרוזים ומוסלמים ונוצרים. הלא למרות האפליה והדיכוי רבים מערביי ישראל מדברים עברית, וחלק מהם מיטיב לדבר עברית מיהודים רבים. חלק גדל והולך מביניהם מתערה יותר ויותר – למרות האפליה והדיכוי בתרבות, ובכלכלה ובתעסוקה שאפשר לנותן ישראליות. בקצרה, קשה להגדיר עם וקשה להגדיר לאום וקשה במיוחד להגדיר אותם כשהם הולכים ומתחלפים גם במובן הפיזי, גם במובן הערכי וגם במובן הפוליטי – הקשור בזה הערכי. וכל זה עוד לפני שמחברים משפט מסורבל – ולא קולע – כמו "מדינת הלאום של העם היהודי" כתחליף ל"מדינת ישראל" של הציונים האמיתיים, מקימי המדינה.



תרבות דמוקרטית במשבר

גבי שפר

כל מי שמשוחח פנים אל פנים עם ישראלים, עשירים כעניים, בתנאי שדבריהם לא יפורסמו ברבים, מגלה שרובם מתעניינים בראש ובראשונה בקידום ענייניהם הפרטיים, ובייחוד בהיבטים הכלכליים והכספיים הנוגעים להם כפרטים ולקרובים להם. לעומת זאת, הם מגלים עניין מועט בבעיות של קבוצות חברתיות, של הכלל הישראלי ושל הפוליטיקה הישראלית. הדבר נכון במידה זו או אחרת גם לגבי מדינות אחרות ה"נהנות" מתהליכי הגלובליזציה התרבותית והכלכלית, אך מאמר זה מתמקד בנעשה בישראל. לגישה בסיסית ממוקדת זו של רוב הישראלים יש משמעויות מרחיקות לכת לגבי מצב התרבות הפוליטית הישראלית, לגבי הגישה של הפוליטיקאים והבירוקרטים הישראלים למהות הדמוקרטיה, ולגבי התנהלות מערכת הממשל וארגוניה השונים. לשלושת המופעים האלה יש משמעויות חיוניות לגבי אופן תפקודה ומצבה של הדמוקרטיה הישראלית, הלכה למעשה. כדי להבהיר את מצבה העכשווי של הדמוקרטיה הישראלית תוצע, להלן, הבחנה יסודית קצרה בין "דמוקרטיה פורמלית" ו"דמוקרטיה השתתפותית",

כאשר הטיעון המרכזי יהיה שבישראל מתקיימת דמוקרטיה פורמלית בלבד; בהמשך תיבחן הדרך הפעלתנית וניסיונותיהם של אזרחים "מן השורה" להשתתף בתהליכים הפוליטיים, בכלל, ובקביעת מדיניות בפרט, באמצעות הפגנות ומצעדי מחאה; ולאחר מכן תידונה השפעתם (ולמעשה אי-השפעתם) של ניסיונות אלה על קובעי המדיניות. מקרה הבוחן העיקרי בהיבט זה יהיה "מצעד המחאה לשחרור גלעד שליט" שנערך לפני זמן מה. בהקשר זה, השאלה המרכזית מבחינה כללית, ובמידה מסוימת גם מבחינה תאורטית-פוליטית, היא: מהי המשמעות המעשית של "מצעד מחאה" חשוב זה מבחינת יכולת ההשפעה של אזרחים בכלל ושל קבוצות אינטרס אזרחיות-ציבוריות על קביעת המדיניות הקשורה בטבורה למדיניות הביטחון?

בין דמוקרטיה פורמלית לדמוקרטיה השתתפותית

למושג דמוקרטיה יש הגדרות רבות השונות זו מזו, אבל קיימת מידה רבה של הסכמה שהאפיונים של הדמוקרטיה הפורמלית והדמוקרטיה ההשתתפותית הם בעלי משמעות מהותית, ושני סוגים אלה מצויים בשני קצוות הקשת של המדינות שבהן נהוגה צורת ממשל זו. בהתאם למטרה המרכזית של מאמר זה, ההתייחסות תהיה בעיקר לשני סוגים אלה של דמוקרטיות והבחינה תתמקד בשאלה: איזה משני האפיונים הבסיסיים האלה תואם את המתרחש בישראל, המאופיינת, שלא כהלכה, על ידי פוליטיקאים, אנשי תקשורת ומשקיפים ישראלים וזרים כ"דמוקרטיה כהלכה". הרוב מאפיינים את ישראל בדרך זו כיוון שהגדרה והאפיון של דמוקרטיה השתתפותית לא מוכר היטב לרבים, וראוי מאוד שההיכרות עם מונח זה ועם ההבדל המשמעותי בינו ובין דמוקרטיה פורמלית תתרחב כדי שיוסקו המסקנות הדרושות לגבי שינוי המצב.

דמוקרטיה פורמלית מוגבלת מאוד מבחינות המבנה, הארגון, דפוסי הפעולה וכללי ה"משחק" של האישים ומוסדות הממשל השונים. כלומר, אפיון זה מתייחס בעיקר לגורמים ה"קשים" במשטר, כלומר, לדרכי ההתנהלות והניהול של השחקנים הפעילים בו. התנהלות זו מושפעת על ידי הרוב המספרי בהתאם לתוצאות הבחירות ברמות המקומית והמדינתית. אולם הרוב בבחירות הפורמליות השונות קובע, רק לכאורה, מי ישלוט הלכה למעשה. גם רוב כזה מותיר בידי השליטים את כל ההכרעות האסטרטגיות והטקטיות המתייחסות לישות הפוליטית. השיטה הזו מבוססת על קבלת כללי המשחק העיקריים

המוכתבים בעיקר על ידי הפוליטיקאים השליטים, על חופש מוגבל – בעיקרו של דבר חופש להשתתף בבחירות, קיומן של זכויות פוליטיות די מצומצמות, שוויון פוליטי אם הבחירות סדירות, חופש להיבחר במגבלות מסוימות, חופש תנועה לא מלא, חופש ביטוי הכפוף במקרים רבים מאוד לפעולתה של צנזורה המגבילה את היקף האינפורמציה המצויה בידי הציבור וקובעת גם מגבלות על חופש הביטוי של האזרחים. וזו שיטה המבטיחה במגבלות מסוימות מאוד את חופש ההתארגנות והמחאה. אחת המטרות הבסיסיות של השיטה הזו היא להבטיח יציבות יחסית בישויות שבהן האוכלוסייה מפולגת לקבוצות אתניות, דתיות, אידאולוגיות וכלכליות שונות. לכן לא מפליא שמרב המחקרים הבוחנים את המצב הלכה למעשה במדינות בעלות משטרים דמוקרטיים כאלה מבוססים על נתונים כמותיים, כמו מספר הבוחרים, מספר החברים במפלגות השונות, מספרי המשתתפים הלכה למעשה בבחירות, מספר מוסדות השלטון, מספר החוקים, מצד אחד, ועל מספר מעשי השחיתות של הפוליטיקאים, מצד שני, וכיוב' גורמים שניתן לכמת אותם.

כשהאזרחים הם הריבון האמיתי

לעומת הדברים האלה על הדמוקרטיה הפורמלית, הנה כמה מאפיינים של הדמוקרטיה ההשתתפותית, שבה האזרחים משפיעים לא רק על הרכב ממלאי התפקידים הפוליטיים, אלא הם הריבון האמיתי, ולפיכך הם משתתפים הלכה למעשה בקביעת המדיניות ברמות האסטרטגית והטקטית – דבר שהוא לב-לבה של הפוליטיקה ושל משמעות הדמוקרטיה.

רעיון שיתוף האזרחים הלכה למעשה בתהליכי קביעת המדיניות וקבלת ההחלטות איננו חדש. מקורו עוד בדמוקרטיה היוונית הישירה. שם גובש הרעיון והמעשה בצורך ובאפשרות להפקיד הרבה מההכרעות העיקריות והחיוניות בענייני מדיניות הציבור בידי האזרחים, שהם צריכים להיות הריבון האמיתי ולא הפוליטיקאים והבירוקרטים בפרלמנטים ובממשלות.

זאת ועוד: התפיסה ההשתתפותית קושרת את ההסדרים הדמוקרטיים לעקרונות המוסר. וברוח זו, התפיסה הזו תובעת הבטחת שוויוניות מלאה במישורים התרבותי, חברתי, הפוליטי והכלכלי, וזאת מבחינת העוצמה, ההשפעה והגישה למוקדי ההכרעות. שוויוניות מוחשית משחררת אזרחים רבים מתחושות התסכול, הניכור וההסתמכות על הפוליטיקאים והבירוקרטים,

האופייניות למצב במשטרים דמוקרטיים פורמליים. הכלל הבסיסי הוא של השתתפות מתמדת של האזרחים בתהליך הפוליטי ובקביעת המדיניות. לפי תפיסה זו, דמוקרטיה אפקטיבית מבוססת על אמון באזרחים, בתבונתם ובשיקול דעתם, ולא במיקוד העוצמה בידי פוליטיקאים ובירוקרטים מעטים. חסידי התפיסה הדמוקרטית הזו מאמינים שעל ידי השתתפות מעשית בשלטון יעוצבו גם אזרחים טובים יותר. השיטה הזו מבוססת גם על חופש תנועה וחופש ביטוי מלא של האזרחים ללא צנזורה ומגבלות המוטלות בדרך כלל במשטרים דמוקרטיים פורמליים.

כששלטון המעטים נחשב ל"שלטון העם"

בתקופה המודרנית, הגישה הליברלית (אבל לא הנאו-ליברלית), שהעמידה במרכז העניין את הכיבוד המלא של זכויות האזרחים ללא תשומת לב להבדלים האתניים, הלאומיים והאידיאולוגיים המתקיימים במדינות השונות, תרמה לגיבוש התפיסה ההשתתפותית בכך שטענה כי רק באמצעות היכולת להשפיע על המדיניות ועל ביצועה יובטחו הזכויות הבסיסיות של האזרחים. גם התפיסות הרדיקליות והסוציאל-דמוקרטיות, שביקשו להבטיח שמשמעות הדמוקרטיה תהיה שלטון העם למעשה, ושיש להרחיבה לתחומים תרבותיים, חברתיים, פוליטיים וכלכליים, הלכו ותפסו מקום חיוני במציאות ובחשיבה של הוגים שונים. הוגים אלה טענו כי אדישות המונית ואי השתתפות בתהליכי קביעת המדיניות מעידים על ייאושם של האזרחים ממצב שבו שלטון המעטים זוכה ללגיטימציה דמוקרטית ונחשב ל"שלטון העם". בחינת המשטר הזה נעשית על בסיס סקירות איכותניות ולא כמותניות, דבר המלמד גם כן על ההבדל המהותי בין שני סוגי הדמוקרטיות.

נכון שהתפתחות המדינה המודרנית, המתאפיינת באוכלוסייה הטרוגנית הולכת וגדלה, מצד אחד, ובתהליכי קבלת החלטות מרובים ומסובכים, מצד שני, הפחיתה את האפשרויות המעשיות לממש בחיי יום יום את רעיון הדמוקרטיה השתתפותית. למרות זאת, מדינות כמו שווייץ, דנמרק ופינלנד, וערים שונות בארצות-הברית ובקנדה, מקיימות מסורת של דמוקרטיה השתתפותית, הבאה לידי ביטוי במשאלי עם ובשיתוף האזרחים בתהליכי קביעת מדיניות. הדרכים הבולטות והמשמעותיות להביע בפומבי ובקול מחאה פוליטית, בכלל, ומחאה על מדיניות שהרשויות אימצו והן מפעילות, בפרט, וכן להבטיח

השתתפות האזרחים בשלטון הלכה למעשה, הן השימוש באמצעי התקשורת המודרניים לסוגיהם הרבים: הפגנות, מצעדים או משמרות מחאה. אלה הם אמצעים המכוונים גם להשפיע על קביעת המדיניות וביצועה, ולכן הם משמשים דרך מסוימת של השתתפות פוליטית. אבל כמובן שזו איננה השתתפות פורמלית, כמו בבחירות. סוג זה של קריאה להשתתפות וניסיון להשתתפות בקביעת המדיניות האסטרטגית והטקטית יתרונו בפשטותו היחסית. פעולות מחאה כאלה מאפשרות לפרטים ולקבוצות של אזרחים, שאין להם נגישות ישירה, בעיקר למקבלי ההחלטות הבכירים המרכזיים המתעלמים מהם, לנסות ולקחת חלק פעיל בעיצוב סדר היום הציבורי ובקביעת המדיניות וביצועה. יתרון הפוליטי של ההפגנות, משמרות המחאה או מצעדי המחאה טמון גם בגיבושה של סולידריות בין אזרחים בעלי דעות משותפות. סולידריות כזו עשויה להוליך לפעולה משותפת רחבה יותר כדי להשפיע על אותם פוליטיקאים וברוקרטים בכירים, המתעלמים מרצונותיהם של האזרחים.

הזכות להפגין מול הזכות לפרטיות

הזכות להפגין קשורה בשתי זכויות יסוד המוקנות בחקיקה ובפסיקה משפטית לאזרחים בכמה מדינות דמוקרטיות – חופש ביטוי ותנועה מלאים וזכות להתאגד ולפעול במשותף. וכאמור, חופש הביטוי והתנועה אינם מקומים במלואם ובייחוד לא בדמוקרטיה פורמלית. לכן, הקשר בין הזכות להפגין לבין הזכות הבסיסית לחופש הביטוי והתנועה אינו מובן מאליו והאזרחים נאלצים להיאבק גם על כך.

אין לראות בהפגנות ובמצעדי מחאה מעשים מופשטים משום שהם כרוכים בנוכחות ממשית של בעלי הדעה, בחיכוך פיזי עם קהל ידידותי ועם קהל עוין וגם עם נציגי רשויות – ידידותיים ועוינים. יש לראות במעשים אלה פעולות מעשיות של המפגינים בין אם הן ידידותיות או תוקפניות כלפי כל מי שאיננו חלק מהפעולה, ובייחוד כלפי קובעי המדיניות. מאפיין נוסף של ההפגנות ומצעדי המחאה הוא המימוש הפרטני והקבוצתי של חופש הביטוי גם במקרים שחופש הביטוי מוגבל. למעשה, הזכות להפגין ולקיים מצעדי מחאה אינה מתיישבת בהכרח עם זכויות בסיסיות אחרות כמו הזכות לקניין, לפרטיות ולאי הפרעות מצד מתנגדים. מסיבות אלה מקובל להתנות את קיום ההפגנות ומצעדי המחאה בפומבי בקבלת היתר מן הרשויות. הרשויות, מצדן,

בייחוד במדינות דמוקרטיות פורמליות, מנסות להגביל את מספרי ההפגנות ומצעדי המחאה עד כמה שאפשר, כדי למנוע את ערעור מעמדן ואת היכולת שלהן לקבוע מדיניות, לקבל החלטות ולבצען.

בישראל התקיימו ומתקיימים מדי פעם הפגנות ומצעדי מחאה המעידים על כך שהיא אכן דמוקרטיה פורמלית ולא השתתפותית; וזאת בגין העובדה שאזרחים בודדים וקבוצות חברתיות שאינם בעלי יכולת השפעה יעילה על קביעת המדיניות וביצועה, מחפשים דרכים אחרות להשתתף בתהליכים הפוליטיים השונים, לאו דווקא המרכזיים ביותר. זכורות פעולות המחאה השונות בימי העלייה הגדולה מיד לאחר קום המדינה; וזכורים המהלכים וההפגנות של תנועת "הפנתרים השחורים", שקמה בראשית שנות ה-70 של המאה שעברה (ושפעילותה וההפגנות המחאה שלה התחדשו אחרי עליית הליכוד לשלטון בשנת 1977); ההפגנות ותנועות המחאה אחרי מלחמת יום הכיפורים; מהלכי תנועת "ארבע אמהות" ועוד. אלה הן רק כמה דוגמאות למחאות שונות.

ההפגנות, מחאות ומצעדי מחאה ממשיכים להתקיים. די אם נזכיר רשימה חלקית: המצעד ממצפה-רמון לירושלים של ויקי כנפו ותומכיה כמחאה נגד האפליה של משפחות חד-הוריות ובעיות התעסוקה והפרנסה במצפה רמון ובנגב; "המצעד למען זכויות האדם" שהתקיים בדצמבר 2004; ההפגנות והמחאות ביולי 2005 נגד ההתנתקות ברצועת עזה; פעולות המחאה והמצעד נגד מלחמת לבנון השנייה שהתקיים ביולי 2006; "מצעד החיים" שהתקיים באוגוסט 2008, שהיה בגדר מחאה על פשיטת הרגל המוסרית לגבי מה שנתפס כזלזול וכהתעלמות מניצולי השואה; מצעד החרדים נגד "מצעד התועבה בירושלים" (שהוא מצעד ה"גאים") שהתקיים ביולי 2009; "מצעד זכויות האדם" שהתקיים בדצמבר 2009 וכו'. האירוע הגדול האחרון והמרשים בתחום המחאה החברתית-פוליטית שהתקיים בשנה האחרונה, שנת 2010, היה "מצעד המחאה למען שחרור גלעד שליט".

ההשתתפות במצעד למען גלעד שליט – תגובה רגשית

השבי הממושך של גלעד שליט ומצעד המחאה למען שחרורו משכו תשומת לב רבה בישראל ובמידה מסוימת גם מחוץ לישראל. העניין הרב בחטיפה ובאי-שחרור גלעד שליט נבע, בעיקרו, מהתגובות הציבוריות ושל אמצעי התקשורת לפעילות בני משפחתו, שהייתה בעיקרה "פעילות לוביסטית", שכוונתה לשנות

את עמדות ומדיניות הממשלה ומערכת הביטחון ביחס לשחרורו. מקור היוזמה לקיום המצעד היה במשפחת שליט, במקורביה ובכמה מתומכיה הוותיקים. במידה רבה של צדק, בני המשפחה ותומכיהם לא היו בטוחים במידת ההשתתפות במצעד המתוכנן, ובעיקר הם לא היו בטוחים לגבי מידת השפעתו על ראש הממשלה הנוכחי, על שר הביטחון, על מקורביהם ועל הממשלה בכיוון של שינוי המדיניות לגבי השבי של בנם.⁽¹⁾ ההזדהות הציבורית הרבה עם בני משפחת גלעד שליט וההשתתפות הרבה במצעד המחאה ביטאו בעיקר את התגובה הרגשית המובהקת של רבים בישראל ומחוצה לה, ונראה כי המחאה נגד עמדתם ומדיניותם של ראש הממשלה וחברי ממשלתו לא הייתה מרכיב מרכזי בהחלטה להשתתף בו. לכן, הוא מעלה שאלות כלליות ומעשיות חיוניות ביחס למהות הדמוקרטיה הישראלית.

פעילות המשפחה לפני המצעד הייתה "פעילות לוביסטית", שכללה בעיקר פגישות עם ראש הממשלה, שרים, חברי כנסת, מנהלי המו"מ עם החמאס, עם נציגי התקשורת ועם פוליטיקאים בכירים בחו"ל. המטרה הספציפית של המשפחה הייתה לשכנע את כל האישים הרלוונטיים לקיים ולנהל מו"מ מהיר ומוצלח שיביא "לשחרור ללא תנאי של גלעד ושל כל החיילים הישראליים הנעדרים".⁽²⁾ ואכן, ממשלת ישראל ניהלה מגעים עקיפים עם החמאס במטרה לשחרר את שליט. אך ראש הממשלה, שר הביטחון ומעורבים אחרים בפרשה לא הרבו להביע את דעתם ולגלות בבירור מהן עמדותיהם האמיתיות בסוגיה זו. הם נהגו לומר כי המו"מ העקיף עם החמאס מתנהל תוך עליות ומורדות, וכי לא יסכימו לדרישות המופקעות של הארגון. מאידך, תגובות המשפחה הלכו ונעשו חמורות ובוטות יותר לגבי עמדותיהם ולדבריהם של אישי השלטון.

נתניהו: "יש מחיר שלא נשלם תמורת גלעד שליט"

במלאת ארבע שנים לחטיפה, כשלא היו שום תוצאות למגעים החוזרים ונשנים עם הממשלה החליטו בני המשפחה ותומכיה לקיים את "מצעד המחאה". המחאה הופנתה בעיקר כלפי בנימין נתניהו, ובמידה מסוימת כלפי אהוד ברק. הקריאה לצאת למצעד ולהשתתף בהתכנסויות שנערכו במהלכו נשאה פרי. למרות שאין סקרי דעת קהל ראויים בדבר עמדות המשתתפים במצעד, נראה כי רובם המכריע השתתפו במצעד ממניעים אלה. לאחר תחילת המצעד, כאשר נראה היה כי התמיכה במשפחת שליט צוברת תאוצה מנקודת הראות של

ההשתתפות והתמיכה בתביעותיה, נשא נתניהו נאום שבו חזר והציב "קו אדום" ואמר כי "יש מחיר שלא נשלם תמורת גלעד שליט... [וזאת גם משום] ששחרור מחבלים הוא גם סיכון נפשות בישראל". בתגובה לנאום זה אמר נועם שליט כי "השאלה איננה אם לשחרר אסירים, אלא האם להרוג את גלעד שליט"⁽³⁾. עמדות רוב השרים בממשלה זהות לעמדות ראש הממשלה ושר הביטחון. הרמטכ"ל, גבי אשכנזי, נמנע מלהביע את דעתו בהרחבה ובפומבי על נושא רגיש זה. גם עמדת ראשי צה"ל איננה ברורה. אך נרמז שהוא בעד עסקה נדיבה עם החמאס כדי להביא לשחרורו של גלעד שליט.

כמו באירועים קודמים כך גם במקרה זה קשה לקבוע האם למצעד המחאה הזה תהיה השפעה כלשהי על מדיניות ממשלת ישראל ומערכת הביטחון בקשר לשחרורו של גלעד שליט. קשה גם לקבוע עתה מה תהיה מדיניות ממשלת ישראל בעתיד לגבי הטיפול בסוגיית השבויים הישראלים שיימצאו בידי החמאס, החיזבאללה ומדינות ערב הסמוכות. כלומר, יכולת האזרחים להשתתף ולהשפיע על קביעת המדיניות קרובה לאפס, וגם אם גלעד שליט ישוחרר לפני פרסום מאמר זה, ברור כי לדעת המשפחה וקהל התומכים בה לא תהיה כל השפעה על כך.

ראוי להזכיר כאן, לדוגמה, כי ל"ארבע אמהות" הייתה השפעה מכרעת על ההחלטה לסגת מלבנון. אולם, כיום מתברר שהמצב היה יותר מורכב בעת קביעת המדיניות וקבלת ההחלטות דאז. אותם דברים אמורים לגבי חוסר ההשפעה של כל פעולות המחאה והמצעדים שנערכו. הדברים אמורים, שוב לדוגמה, בתביעות "הפנתרים" – שהפגינו לאחר מלחמת 1973, הנכים – שהפגינו מול משרד האוצר ומשרד ראש הממשלה, ויקי כנפו וחברותיה במצפה־רמון, ועוד.

התחזקות הארגונים החברתיים הלא ממשלתיים

ראשית, הארגון והביצוע המרשימים של מצעד זה מעידים על כך שלמרות שאין שינויים חיוביים בדמוקרטיה הישראלית ברמת המדינה והרשויות המקומיות, חלה התקדמות בתחום ההתארגנות של קבוצות חברתיות הפועלות למימוש מטרות אינטרסנטיות של פרטים ושל קבוצות חברתיות החשות שנפגעו על ידי הממשלה. התארגנויות אלה קשורות גם להתחזקות ההדרגתית של המגזר השלישי והארגונים החברתיים הלא ממשלתיים (N.G.Os). ייתכן שהתגברות

תהליך זה תיצור יכולת רבה יותר של פרטים וארגונים חברתיים להשפיע על קביעת המדיניות וביצועה, כולל בתחום הביטחוני. אבל הדבר רחוק ממימוש. שנית, כמו במקרה המצעד למען שחרור גלעד שליט, כך גם באירועים דומים אחרים, ברוב המקרים מופנית המחאה אל קובעי המדיניות הבכירים האזרחיים ואיננה מופנית כנגד צה"ל או מערכת הביטחון. וזאת, למרות שהציבור יודע היטב כי לצה"ל ולמערכת הביטחון ישנה השפעה רבה, מכריעה כמעט, על קביעת המדיניות וקבלת ההחלטות בסוגיות אלה. גם מצב זה פוגע ביכולת ההשתתפות המעשית של הציבור בקביעת המדיניות לגבי סוגיות מהותיות רבות.

פוליטיקאים, אקדמאים ואנשי תקשורת ישראלים רבים חוזרים ומשמיעים את הפזמון המוכר והנדוש כי ישראל היא דמוקרטיה למופת, וזאת, בהשוואה למשטרים המעין-דמוקרטיים במזרח התיכון ובהשוואה למשטרים דמוקרטיים אחרים, בייחוד במדינות "צעירות". אולם, כשדוחקים את המשקיפים האלה לקרן זוית, יודו כמה מהם כי הדמוקרטיה הישראלית אכן מתנסה בבעיות לא קלות. משקיפים כאלה, המגלים חוסר דאגה אמיתית לגבי מצבה הנוכחי של הדמוקרטיה הישראלית, מציינים כבעייתיים את המאפיינים הפורמליים הבאים: תחלופה רבה ומהירה מדי של ממשלות ושרים; מספר רב מדי של מפלגות; קשיים בהרכבת קואליציות; "קצת" שחיתות; "קצת" חוסר יעילות. לדעתם, כאמור, כל הבעיות האלה הן בעיות ארגוניות בלבד, הניתנות לפתרון במהירות ובקלות יחסית. אבל כל מי שבוחן בעיניים פקוחות, לעומק, את מצב המערכת הפוליטית בישראל לא יכול שלא להבחין ולהבין כי הדמוקרטיה הישראלית, שהיא דמוקרטיה פורמלית ולא דמוקרטיה השתתפותית, הלכה למעשה, סובלת מהתדרדרות חמורה.

יוקרת הפוליטיקה בשפל

ישראל היא, כאמור, דמוקרטיה פורמלית מאחר שאזרחי ישראל אינם הריבון האמיתי, ומשום שיש יחידים וקבוצות רבות, כמו הנשים, הפלסטינים הישראלים למיניהם, האתיופים, וחלק מהעולים מרוסיה, שאינם נהנים מזכויות אישיות וקבוצתיות שדמוקרטיה אמיתית צריכה להעניק לחברה. גם עניין הייצוגיות בעייתי מאוד בישראל בגלל מספר סיבות: א. ישנה ביקורת ציבורית קשה ביותר על כל המוסדות הפוליטיים, דבר המתבטא בדירוג נמוך מאוד של יוקרת המוסדות הפוליטיים בישראל בסקרי דעת הקהל; ב. מספר המצביעים

בבחירות ברמה הארצית והמקומית הולך וקטן. כלומר, האדישות וחוסר העניין בפוליטיקה הולכים ומתגברים; ג. המוסדות המייצגים – המפלגות, הכנסת והממשלה – מתנהלים בדרך שאינה תואמת את הכללים הדמוקרטיים; ד. ומעל לכל, לרוב האזרחים בישראל אין שום השפעה על קביעת המדיניות, על קבלת החלטות בעלות עניין ציבורי ועל ביצוען – ודברים אלה הם הליבה של פוליטיקה בכל מדינה. כדי להתגבר על כל החוליים הממאירים הללו, יש הכרח לאמץ את הרעיונות של הדמוקרטיה ההשתתפותית ולהפוך את הדמוקרטיה הישראלית לכזו.

מצבן של המערכת הפוליטית והדמוקרטיה הישראלית הוא בכי רע לאו דווקא בגלל ריבוי המפלגות, או עקב חילופי הממשלות התכופים בישראל, השחיתות וההתנהגות הבלתי חוקית של הפוליטיקאים הבכירים והזוטרים וכו'. בנוסף לכל הגורמים הללו, מצבה הרעוע של הדמוקרטיה הישראלית מקורו בקיומו של הקשר בין "הון ושלטון" ובשל עוצמת הבירוקרטיה הבכירה, שבעלי ההון נהנים מהקשרים עמה. שני גורמים אלה פוגעים מאוד ביכולתו של הציבור הרחב להשפיע על המערכת הפוליטית ועל קביעת המדיניות, השפעה שהיא, כאמור, ליבתה של הפוליטיקה.

ובהקשר זה, הדבר החשוב ביותר הוא שרוב אזרחי ישראל משאירים, למעשה, את קביעת המדיניות וקבלת החלטות בידי הפוליטיקאים והבירוקרטים הבכירים, הקשורים, כאמור, בטבורם, לבעלי ההון. ובעת ובעונה אחת, רוב האזרחים מתפללים ומצפים ל "מנהיג חזק" כמו אריאל שרון, שבלשון המעטה לא נפגע מקשריו עם בעלי ההון, ואלה, מצדם, לא סבלו מהיותם קשורים לפוליטיקאים.

עוצמת הפקידות הבכירה – ללא זיקה לאזרחים

גם "החיים עם הבירוקרטיה הישראלית" הפכו להיות כמעט בלתי נסבלים, וזאת, כיוון שרוב ההחלטות בענייני הציבור מתקבלות על ידי הבירוקרטיה הממשלתית שאין לה מחויבות מיידית לאזרחים. על מעמדם המיוחד והעוצמה הגדולה של פקידי משרד האוצר ואנשי מערכת הביטחון נכתב כבר הרבה. אולם מעטים מבינים שעוצמתם איננה מתיישבת עם עקרונות הדמוקרטיה ועם האינטרסים האמיתיים והחוקיים של הציבור הרחב. נוסף על רפורמות חיוניות אחרות הנדרשות במערכת הפוליטית והממשלתית הישראלית יש הכרח לנתק

את ההון מהשלטון ולהכפיף את הבירוקרטים לרוב הציבור הישראלי. כדי לעמוד על מצב הדמוקרטיה הישראלית לאשורו, צריך לחלק את המאפיינים הבעייתיים שלה לשני מכלולים: יש להבחין היטב בין גורמים מבניים-מוסדיים-ארגוניים גרידא, בין אם מדובר במוסדות פורמליים, כמו המפלגות, הכנסת והממשלה, או במוסדות בלתי פורמליים, כמו ה"מטבחים" של הקברניטים ורשתות המקורבים, מצד אחד, ובין גורמים תפיסתיים-תחושתיים-התנהגותיים, מצד שני. רק אם בוחנים את שני המכלולים האלה אפשר להבין את מצבה האמיתי של הדמוקרטיה בישראל.

באשר להיבט המבני-המוסדי-הארגוני הפורמלי, הרי שלעומת הגישה הממזערת את חומרת מצבה של הדמוקרטיה הישראלית, למעשה, כל מוסדות הממשל הישראליים שרויים במשבר מעמיק והולך. מדובר במוסדות הבאים: ראשית, במערכת המפלגתית המפוררת, המפלגות הישראליות חסרות בסיסים אידאולוגיים ואף אחת מהן אינה מתנהלת כמוסד דמוקרטי תקין ויעיל כהלכתו; שנית, לא מעט בגין מצבן הקשה של המפלגות, מצויה הכנסת בשפל שלא היה כמוהו. במשאלי דעת קהל חוזרים ונשנים זכות הכנסת והמפלגות המיוצגות בה לדירוג הנמוך ביותר של אמון הציבור. ומבחינת תפקודה, הכנסת, שהאיכות הפוליטית והמקצועית של חבריה נמוכה מאוד וממשיכה להתדרדר, שהיחסים בין מפלגות הקואליציה והאופוזיציה בה מעורערים, ושלמעשה אין בה אופוזיציה המתפקדת כראוי, אינה שולטת ואינה מכוונת את הממשלה, דבר שהוא אחד מתפקידיה העיקריים בהתאם לתפיסת הפרדת הרשויות; שלישית, בגין יחסי הכוחות בין המפלגות השונות בכנסת, הממשלה הישראלית מפוררת ונשלטת, למעשה, על ידי "מנהיג חזק" אחד ומקורביו האינטימיים, דבר שאינו מעיד, אם לנקוט בלשון המעטה, על מצב והליכים דמוקרטיים לעילא ולעילא; רביעית, עובדי המנהל הציבורי קובעים מדיניות, מתנהלים ומתנהגים ככל העולה על רוחם כמעט, כאשר הפיקוח של הכנסת ושל שרי הממשלה עליהם אינו משמעותי; חמישית, למרות ההילה שעדיין מעטרת את הבג"צ ואת מערכת בתי המשפט בישראל, מוסכם על רבים שגם מערכת זו מתפקדת בקושי ושלא כראוי; שישית, כל הדברים לעיל המתייחסים למערכת הממשל ברמה המדינית, אמורים גם ברשויות המקומיות, התלויות בממשלה ומתפקדות בקושי; שביעית, מוסד מבקר המדינה חסר השפעה ויכולת לתבוע ולבצע את תיקון המחדלים שהוא מגלה ומפרסם במסמכים עבי כרס הזוכים לתשומת לב רק ביום פרסומם. ואפשר עוד להמשיך כהנה וכהנה ולמנות את הבעיות הקשות הקשורות להיבט המוסדי-ארגוני במשטר הישראלי.

המכלול השני, החשוב אולי יותר מהמכלול הראשון שנסקר לעיל, שממנו מתעלמים רבים, ובייחוד הפוליטיקאים הישראלים, עניינו הוא ההיבטים הקשורים בגורמים "רכים" ובמאפיינים תפיסתיים, תחושתיים והתנהגותיים, שאפשר וצריך לנתחם בעיקר באופן איכותני ולא כמותני.

תלות רבה של האזרח בשלטון המרכזי

כאן דרושה הבחנה נוספת – ההבחנה בין גורמים כאלה האופייניים לגופי הממשל השונים ובין גורמים כאלה האופייניים לציבור הרחב. בהקשר זה נפנה ראשית לדפוסי התפיסות וההתנהגות של גופי הממשל: ראשית, בישראל עדיין מתקיימת הדרה, דחייה והפלייה המכוונות כלפי קבוצות חברתיות גדולות, כמו ערביי ישראל ובכללם הבדואים, חלקים מיהודי אתיופיה ורוסיה, ובמידה מסוימת גם של חרדים, וכמובן של עובדים זרים ו"שוהים" חוקיים ולא חוקיים. לעומת זאת, יש העדפה של כמה קבוצות מיעוט אחרות, כמו המתנחלים וכמה קבוצות של חרדים, הזוכים להטבות רבות ויוצאות דופן בהיקפן; שנית, גם בעידן של הנאו-ליברליזציה במערכת הכלכלית הישראלית, שבמשכו מתחוללים הפרטת תחומים רבים במערכת הכלכלית של ישראל וניסיון לכאורה להפחית את מעורבות הממשלה בחיי האזרחים, עדיין תלות האזרחים בשלטון המרכזי רבה מאוד. התלות הזו מאפשרת לפוליטיקאים בכירים, ובייחוד לראשי הממשלה, לשלוט, כמעט ללא מצרים, בישראל כולה ולהחליט על המדיניות כראות עיניהם; שלישית, חוסר הפתיחות וההסתגרות של גופי הממשל השונים, ובייחוד של משרדי ראש הממשלה, הביטחון והאוצר, גורמות לחוסר נגישות של האזרחים אל הפוליטיקאים ומעשיהם, לחוסר שקיפות לגבי כל מעשיהם, כולל תהליכי קביעת המדיניות וקבלת ההחלטות, בייחוד של הבירוקרטים שבהם, להתעלמות מהביקורת, ולדיווח לא מלא של הממשלה לכנסת ולכלל הבוחרים. כל אלה מפחיתים מאוד את יכולתם של אזרחים מעוניינים, כולל אלה החברים במרכזי המפלגות הגדולות, לקחת חלק פעיל, הלכה למעשה, בקביעת המדיניות וההחלטות שישפיעו על חייהם ומעשיהם; רביעית, השחיתות הגדלה והולכת שאיננה פוסחת על אף אחד מתחומי החיים בישראל, שפשתה בכל רמות הממשל, שמערכות המנהל לא מצליחות למנוע, ומערכות ביטחון הפנים והמשפט אינן מצליחות לגלות ולטפל בהן, מעצימה גם היא את כשל הדמוקרטיה הישראלית.

מאפייני המשבר המתמשך של הדמוקרטיה הישראלית אינם רק במה שמתרחש "למעלה", כלומר, במערכת הפוליטית ובמוסדות השלטון הפורמליים ברמת המדינה והרשויות המקומיות. במקביל, יש מאפיינים נוגדי-דמוקרטיה גם במה שמכונה "רמת השורשים", משמע בקרב קבוצות גדולות של האזרחים. אחד המאפיינים האלה הוא חוסר ההבנה בדבר המהות הבסיסית של הדמוקרטיה ושל הדגמים ודפוסי ההתנהלות השונים שלה. חוסר הבנה זה אופייני לאישי ציבור רבים, לפוליטיקאים ולבירוקרטים ברמות השונות ולציבור הרחב. באופן חלקי מוסבר הדבר ברקע האישי של אנשים אלה, שחלקם לא גדלו במערכות דמוקרטיות, רובם לא למדו כהלכה את משמעות הדמוקרטיה, ולחלקם יש רקע צבאי שאיננו מקנה ידיעה והבנה מרובה בדבר מהותה של דמוקרטיה מתוקנת, ואין ספק כי מבנה והתנהלות מערכת הממשל משפיעים על חוסר הבנה זה. אבל גם מערכת החינוך הישראלית, על רמותיה השונות, לא השכילה ואיננה משכילה להעניק לרוב אוכלוסי המדינה, ובעיקר לצעירים שביניהם, ידע והבנה מעמיקים בדבר מהות הדמוקרטיה. בהקשר זה ראו נא את הוויכוח על הוראת האזרחות בבתי הספר התיכוניים ואת הניסיון לקצץ בתקציב של הוראת מקצוע זה.

מבוכה וסתירות בעמדות הציבור

על כל אלה יש להוסיף את התחושות הסותרות של מרבית התושבים בישראל בדבר מה "טוב ליהודים" – האם טוב להם "מנהיג חזק ומיטיב", או שיטת ממשל השתתפותית, קצת "לא מסודרת", שבה האזרחים משתתפים ומשפיעים. כלומר, קיימות מבוכה רבה וסתירות בעמדות הציבור הישראלי לגבי המצוי והרצוי במשטר בישראל. גם הדברים האלה מתבטאים היטב בסקרי דעת קהל חוזרים ונשנים. סקרים אלה מעידים כי כשני שלישים מהישראלים הם אמנם בעד שמירת ה"דמוקרטיה" ובעד הזכות לבקר את הממשל גם בזמנים קשים, אבל, אותו מספר של אזרחים – קרי: כשני שלישים – הם בעד "מנהיג חזק" שינהל את הדברים בעצמו, וזאת בייחוד לאור "האיומים הקיומיים", ו"בזמנים הקשים הפוקדים אותנו...". אותם שני שלישים של ישראלים הם בעד הדרה של המיעוטים, בייחוד המיעוט הפלסטיני הישראלי. הסקרים האלה מעידים בעיקר שרוב האוכלוסייה הישראלית הוא בחזקת "רוב דומם", שאיננו יוצא מכליו למראה מה שמתרחש בתחום הפוליטי.

למאפיינים התפיסתיים-התנהגותיים של המגרעות הללו בדמוקרטיה הללו ברמת השורשים צריך להוסיף את הזלזול ההולך ומתפשט בחינוכיות השמירה הקפדנית על החוקים, את האלימות הגוברת והמשתוללת בישראל, ואת השחיתות שפשתה בקרב פוליטיקאים ובקרב שכבות בחברה.

חוסר עניין באידאולוגיה וגסיסת מדינת הרווחה

הדמוקרטיה הישראלית, כמו כל המערכות הדמוקרטיות, היא משטר מורכב ומשתנה תדירות. למורכבות ולשינויים האלה יש גורמים רבים. הגורם הראשון הוא חוסר העניין באידאולוגיה. כיוון שעיקר עניינו של רוב הציבור הישראלי השואף ל"מנהיג חזק", ושל הפוליטיקאים, מקורביהם, ורוב אנשי התקשורת הוא בהיבט האישי של הפוליטיקה, הרי שהוא ולא ההיבט האידאולוגי קובע את התנהגות ציבור הבוחרים והפוליטיקאים בכל הרמות. "מפץ" אמיתי יתרחש במערכת הפוליטית הישראלית אך ורק כאשר תופיע מפלגה גדולה, או שתופענה כמה מפלגות שבפיהן בשורה אידאולוגית חדשה, אמיתית, שתדבר לתבונתם וללבבות המצביעים. למרבה הצער התנהגותם עתה של הבוחרים מושפעת יותר מכל מהמראה החיצוני של האישים ה"מוליכים" ומההצהרות הריקות שהם משמיעים.

הגורם השני לבעייתיות הרבה הוא שמערכת הביטחון הגדולה נהנית מעצמאות כמעט מוחלטת בקביעת מהלכים צבאיים ומדיניים ובענייני התקציב העומד לרשותה, בהיקף ובעומק שאיננו מקובל ברוב המדינות הדמוקרטיות המבוססות. למרות שזו איננה הסיבה העיקרית למחסור במשאבים המיועדים לטיפול בנושאי הרווחה המשועים לכך, יש בזאת תרומה חשובה למצב החברתי-כלכלי בישראל, שממנו סובלים אזרחים רבים.

הגורם השלישי למשבר בדמוקרטיה הישראלית הוא גסיסת מדינת הרווחה. מאז 1977, כאשר התחולל המהפך השלטוני המהותי ביותר מ-1948, שבו עלה הליכוד לשלטון והפך במידה רבה למפלגה ההגמונית בישראל, הרי שלבד מתקופות קצרות ביחס שבמשכן כיהנו ממשלות של מפלגת העבודה וממשלות שהעבודה השתתפה בהן כשותף ראשי או משני, כל ממשלות ישראל אימצו מדיניות נאו-ליברלית בנוסח מילטון פרידמן וממשיכיו. מדיניות זו הביאה, בעיקרו של דבר, לביטולם של הסדרי רווחה מתקדמים, גם אם לא יעילים למהדרין, שהיו אופייניים לישראל עד אז. עד המהפך שהעלה את הליכוד לשלטון מנעו

הסדרי הרווחה את הבעיות החברתיות הקשות של יצירת פער גדול מאוד בין עשירים לעניים, אבטלה ניכרת ועוני מרובה. המדיניות בעלת האופי הרייגניסטי והתאצ'ריסטי, שממשלות הליכוד נקטו בה בדבקות מאוחר יותר, ובנימין נתניהו ויובל שטייניץ הכריזו עליה במפגיע לאחר הבחירות האחרונות, גרמה וגורמת לפערים חברתיים-כלכליים בין הקבוצות החברתיות השונות ולעוני בשיעורים שאין דוגמתם ברוב הדמוקרטיה המבוססות. לנטישת מדיניות הרווחה, עם כל הבעייתיות שהייתה כרוכה בה, יש משמעויות מרחיקות לכת לגבי מהות המשטר הדמוקרטי בישראל שרק מעטים עומדים עליהן במפגיע. מצב זה, המתאפיין בקיומו של רוב דומם זה גורם לאדישות פוליטית, להפחתה משמעותית של ההתעניינות בפוליטיקה השוטפת ולירידה משמעותית בהשתתפות הפעילה בחיים הפוליטיים, דברים שהם מנשמתה של דמוקרטיה אמיתית. לתופעות כאלה קשורה גם נטייתם של רבים מאוד בקרב רוב דומם ופגוע זה לתמוך ב"מנהיג חזק", בייחוד כאשר זה נראה ונשמע כמו אב או סב מיטיב, המעמיד פנים של דאגה לאותם קשי יום מופלים ומודרים ביודעין.

הסכמה על כללי משחק בחברה ובפוליטיקה

כפי שמוכיח הכישלון המהותי של מצעד המחאה לשחרור גלעד שליט בניסיון להשפיע על קביעת המדיניות וביצועה, יש הכרח לפעול לחיזוק התרבות הדמוקרטית הפגועה בישראל, ועל ידי כך להפחית את הגירעון הדמוקרטי הקיים בה. כאן יוזכרו בקיצור נמרץ כמה שינויים הכרחיים לחיזוק הדמוקרטיה הישראלית והפיכתה לדמוקרטיה השתתפותית לפחות במידה מסוימת. שינויים מתבקשים אלה יבואו בנוסף לכמה וכמה שינויים במבנה ובארגון המערכת החברתית-פוליטית בישראל, החשובים פחות מהשינויים הבאים: ראשית, יש הכרח לפעול לחיזוק התרבות, החברות והחינוך לדמוקרטיה ולסובלנות. ללא הטמעת החשיבות בהסכמה על כללי משחק בסיסיים בחברה ובפוליטיקה צפויה סכנה ריאלית לקיום המשטר הדמוקרטי. הכנסת, הממשלה, והרשויות המקומיות חייבות להקצות משאבים רבים יותר, מכל הסוגים, למימוש מטרה זו; שנית, יש להילחם מלחמת חורמה נגד השחיתות ונגד הקשרים בין הון לשלטון הקשורים בדרכים רבות לנושאים שנדונו כאן; שלישית, יש לעודד את הקמתם ופעילותם של ארגוני המגזר השלישי וארגונים ללא מטרת רווח לפעולה מעמיקה ומקיפה יותר לקידום התרבות הדמוקרטית בישראל ולתמיכה

באזרחים קשי יום; רביעית, יש לבחון בביקורתיות את מעורבותן של רשתות הביטחון במיזמים חברתיים, תרבותיים, וכלכליים, שאינם קשורים במישרין לתחומים עליהם מופקדת מערכת הביטחון. ייתכן שיש להעביר חלק מהם לאחריות גופי ממשלה אחרים או לעודד את גופי החברה האזרחית להפעילם; חמישית, יש להשקיע חשיבה מקיפה ומעמיקה בדבר האיומים הפנימיים שמקורם במצב החברתי-כלכלי המדורדר של ישראל, ולהחיות את מדינת הרווחה הישראלית ההולכת וגוססת.

הערות:

1. הארץ, 27.6.2010
2. הארץ, 27.6.2010
3. שני הציטוטים מקורם בהארץ, 2.7.2010.



ישראל כמציאות פוסט-ציונית

יגאל עילם

"אני רוצה להודיע, שאני מתנגד להיסטוריה היהודית"
(יודקה ב"הדרשה", מאת חיים הזו)

הדיון הציבורי בישראל, בשנים האחרונות, מתנהל בחסותן של שתי סיסמאות חלולות. האחת אומרת כי מדינת ישראל היא "מדינה יהודית" ולא "מדינת כל אזרחיה"; השנייה אומרת כי אלה הדוגלים בתפיסה אזרחית של מדינת ישראל הם "פוסט-ציונים", ולהיות "פוסט-ציוני" הרי זה להיות אנטי-ישראלי. במאמר זה רצוני להראות: א) כי מדינת ישראל היא קודם כל ובהכרח מדינת כל אזרחיה, ואם אינה כזאת, כי אז איננה מדינה כלל, כי אם איזו ישות אחרת בפסאדה של מדינה; ב) הגדרת ישראל כ"מדינה יהודית" היא הגדרה עמומה מדי ועל כן בעייתית מאוד, שכן אפילו אצלנו לא הגיעו עדיין לכלל הסכמה ולכלל הכרעה בשאלה "מיהו ומהו יהודי?". מכל מקום, ניתן להגדיר את ישראל רק על פי המרכיב התרבותי הדומיננטי המאפיין אותה וספק אם ניתן להגדיר את התרבות הנוהגת כאן כ"יהודית" במובן ההיסטורי והקלסי של המושג; כאן

פרופ' יגאל עילם הוא היסטוריון, מלמד היסטוריה של התרבות ותולדות הציונות במכללה האקדמית ספיר.

צמחה תרבות חדשה, שונה מן התרבות היהודית הישנה, וניתן להגדירה רק באמצעות המילה "ישראלית" (כפי שמציע בצדק א.ב. יהושע); ג) המונח "פוסט-ציוני" אין פירושו אנטי-ציוני; קל וחומר אין פירושו אנטי-ישראלי. הוא בא לסמן או לציין את מה שבא לאחר הציונות. והנה, מכל בחינה הגיונית ומעשית, ישראל – המדינה והחברה – היא אכן הווייה פוסט-ציונית. לעומת זאת, לא ברור כלל מהי משמעות המונח "ציונות" או "ציוני" בהקשר הישראלי.

מה מייצגת המדינה?

קודם כל צריך לברר את סוגיית היחס בין מדינה לאזרחות. ליתר דיוק: צריך להבהיר מחדש כמה אמיתות-יסוד ביחס למדינה. המדינה היא השלטון בארץ, לא יותר ולא פחות. השלטון הוא על האנשים היושבים בארץ ולמענם; הוא שלטון חוק; והחוק הוא "חוק הארץ" (ius soli בלשון היוריסטים הרומאים), כלומר חוק החל על כל היושבים בארץ, בניגוד למנהג השבטי, "חוק הדם" (ius sanguinis), שהכיר רק בבני השבט הקרובים זה לזה קרבת דם. העם הוא "עם הארץ", כלומר, כלל התושבים בארץ. גבולות העם הזה חורגים מגבולות השבט; הם חופפים את גבולות הממלכה (המדינה) והם כוללים את כל היושבים בתוכה, שהם נתיני הממלכה. לכולם יש מעמד בחוק, וזה היה מצב הדברים גם בזמנים שבהם לא כולם נהנו ממעמד שווה בחוק; אבל איש מתושבי הארץ לא הועמד מחוץ לחוק.

מלכתחילה, משחר הימים, מופיעה המדינה כישות נפרדת, שאינה זהה לשבט. המדינה מייצגת בהכרח מרכיבי ארגון וקשרי ליכוד חדשים וגם היגיון פעולה חדש. תפקידה של המדינה הוא לדאוג לביטחונם ולרווחתם של תושביה-נתיניה-אזרחיה, לשמור על הסדר הציבורי ולהגן על זכויותיהם וחירויותיהם, בהתאם להגבלות המוטלות עליהם בחוק. בעת העתיקה, חירויות וזכויות אלה אמנם היו קולקטיביות, שבטיות. מעמדו של היחיד נגזר משייכותו השבטית. אך כבר בשלהי העת העתיקה וכמובן במשך ימי-הביניים, התחזק המרכיב האישי בעיצוב זכויות הפרט, בראש וראשונה על בסיס הקונטרקט (הסכם או חוזה בין-אישי), שקבע את היחסים הפאודליים (במערב אירופה!) בין סניור ו־וסל.

עליית המדינה הריכוזית המודרנית הייתה כרוכה בקעקוע מעגלי השייכות הפאודליים, שחצצו בין השלטון המרכזי לבין הנתינים. המדינה תבעה גישה ישירה אל אחרון הנתינים, ללא תיוכם של גורמי ביניים. דווקא לחץ זה

שהפעילה המדינה על המוסדות הפאודליים, כדי להגיע לשליטה ישירה על הנתינים המאכלסים את הממלכה, תרם באורח פרדוקסלי לחיזוק מעמד הפרט ולעיצוב התפיסה שבמרכזה ניצב האינדיווידואל, כנשא החירויות והזכויות הטבעיות שאינן ניתנות להפקעה ממנו. על בסיס זה התפתחה התפיסה האזרחית של השלטון, כפי שעוצבה במערב: השלטון שואב את סמכותו מהסכמת הנתינים שהפכו לאזרחים. האמנה החברתית, כהסכמה בין יחידים בני חורין, פיקטיבית ככל שהייתה, החליפה את הקונטרקט הפאודלי; על בסיסה קם השלטון, קמה המדינה האזרחית, שבסימנה מתנהלת התרבות הפוליטית של ימינו.

ניצחון התפיסה האזרחית

הזיקה האזרחית היא, אפוא, הזיקה הלגיטימית היחידה בין המדינה לבין תושביה. המדינה אינה אמורה להעדיף עליה איזו זיקה אחרת – לאומית או דתית – אלא אם כן ה"לאום" נתפס כשם חלופי לכלל תושבי הממלכה או לתרבות שעמה מזוהה המדינה. כאשר הלאום נתפס כמושג אתני, שבטי, היסטורי, סגור, ולא כמושג תרבותי פתוח, הרי הצירוף "מדינה לאומית" הוא אוקסימורון. הוא מבטא יחס שמושג המדינה דוחה על הסף. המדינה היא רשות בפני עצמה, השואבת את סמכותה מכלל התושבים האזרחים ולא מאיזו ישות קולקטיבית נפרדת, כמו עם או דת.

המאה ה-19 והמחצית הראשונה של המאה ה-20, עמדו בסימן הניסיון ליישם את הדגם האלטרנטיבי של "המדינה הלאומית", במובנו הפולקיסטי, האתני, השבטי, הסגור. כל המלחמות באירופה במשך 150 השנים ההן, ובכלל זה שתי מלחמות העולם, נגרמו כתוצאה מן הניסיון המופרך לשעבד את המדינה ל"פולק" מסוים ולראות בה מכשיר להגשמת השאיפות של אותו פולק. גרמניה, כמייצגת המובהקת של "מדינת-הפולק", נשאה באחריות העיקרית לפרוץ מלחמת העולם הראשונה ובאחריות הבלעדית לפרוץ מלחמת העולם השנייה. הרכב הקואליציות הלוחמות בשתי מלחמות העולם לא היה מקרי, כשם שניצחונה של הקואליציה של בעלות הברית המערביות לא היה מקרי. מעצמות המערב ייצגו את התפיסה האזרחית המובהקת של המדינה, ואליהן הצטרפה רוסיה, שהמכנה המשותף בינה לבין מעצמות המערב היה אך ורק בתפיסה האזרחית, הרב-אתנית, של הממלכה.

ניצחון הקואליציה המערבית במלחמת העולם השנייה משמעו היה ניצחון התפיסה האזרחית של המדינה. היא קיבלה ביטוי ברור למדי בהכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם, שיצאה מטעם האו"ם בדצמבר 1948. באופן ספציפי ניתן לה ביטוי ברור בהחלטת או"ם על הקמת שתי המדינות – היהודית והערבית – בנובמבר 1947. שם נאמר בפרק המוקדש ל"צעדי הכנה לקראת עצמאות" כי "הזכאים לבחור בכל מדינה יהיו בוגרים מעל גיל שמונה-עשרה שהם: (א) אזרחים (citizens) ארצישראליים שהם תושבים (residing) באותה מדינה". ובהמשך: "(ד) לכל התושבים יובטחו זכויות שוות, ללא אפליה, בכל הנוגע לעניינים האזרחיים, המדיניים, הכלכליים והדתיים וכן זכויות האדם והחירויות הבסיסיות, בכלל זה חופש הדת, הלשון, הדיבור, הפרסום, החינוך, ההתכנסות וההתאגדות." התניות אלה קיבלו ביטוי במגילת העצמאות של ישראל, בקטע המפורסם בו נאמר כי מדינת ישראל "תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין".

לומר, אפוא, כי מדינת ישראל אינה מדינת כל אזרחיה, הרי זו בדיחה תפלה על חשבון עצמנו. כלפי חוץ, אין כמובן דובר ישראלי אחד שיכחיש כי מדינת ישראל היא מדינת כל אזרחיה. כל אחד מבין, כי ברגע שישראל תצא בהצהרה השוללת את מהותה האזרחית היא מיד תוקע ותוצא מכל המערכות הבינלאומיות. על כן מקפידים אצלנו לנהל את הדיון על מהותה של ישראל – אם היא "יהודית" או "אזרחית" – רק במעגל הפנימי, בתוככי ישראל, והוא נובע במידה רבה מן הבלבול המושגי השורר אצלנו לגבי היחס בין מדינה ותושביה, ולא פחות מזה הבלבול לגבי היחס בין מדינת ישראל לבין הציונות ובין הציונות לבין היהדות ההיסטורית.

המעבר להווייה ממלכתית-אזרחית

בשיח הציבורי העכשווי מוצגת הציונות כמין יצור כלאיים, יוצא חלציה הן של היהדות הדתית ההיסטורית והן של הלאומיות היהודית, החילונית, המודרנית. הצגה כוזבת זו היא מוצר מובהק של אותה מבוכה, טשטוש ובלבול המאפיינים את מה שנקרא "הגות ציונית" בימינו. הגות זו אינה מבחינה, מצד אחד, בסתירה העמוקה שהתקיימה תמיד בין הציונות לבין היהדות ההיסטורית, ומצד אחר, אינה קולטת את משמעות המעבר להווייה ממלכתית-אזרחית בדמות מדינת ישראל. הבה נציג דברים כהווייתם. היהדות ההיסטורית הייתה אומת-דת; לא אומה

דתית סתם, כי אם אומה שכל תכלית קיומה היה קיום הדת, שעמה הגיחו שבטי ישראל מן המדבר והשתלטו על ארץ כנען. היהדות הייתה, אפוא, קודם כל דת, שהתגלמה בעם או בשבט מסוים. המצע הטריטוריאלי והמבנה הממלכתי לא התאימו לדפוס הקיום הבסיסי של אומת־הדת. היחס בין עם ישראל לארץ ישראל לא היה היחס הטבעי, הבלתי אמצעי, שאנו מוצאים בין עם לארצו. הוגה דעות דתי בן זמננו סיכם היטב את היחס הזה על פי השקפת המקרא:

בארבעה עיקרים אפשר לסכם את ההשקפה המקראית על היחס שבין עם ישראל לארצו: א. ארץ־ישראל היא מתנת אלוהים לעם; ב. הארץ היא ארץ ה' ולבעלותו עליה יש ביטויים במשפט ובפולחן; ג. תכלית ישיבת העם בארץ היא היותו ממלכת כהנים וגוי קדוש; ד. העם יגורש מהארץ אם לא יקיים את התכלית הזאת (משה גרינברג, **על המקרא ועל היהדות**, עמ' 110).

לפי ההשקפה המקראית הארץ ניתנה לעם ישראל על תנאי. הישיבה בארץ נועדה לשמש את ייעודו הדתי של העם. בשום פנים לא ניתן לזהות את ההשקפה המקראית עם ההשקפה הלאומית המקובלת עלינו היום. ההשקפה הלאומית איננה מכירה בשום תנאי, לא בקיומו של העם ולא בקיום הזיקה שבין העם לארצו. ההשקפה הלאומית היא אנתרופוצנטרית ביסודה, ואילו ההשקפה המקראית הייתה תאוצנטרית כל כולה.

יתר על כן, סיפורה של אומת־הדת הישראלית מתחיל בציווי האלוהי לאברהם: "לך לך מארצך". הרי זה משפט המפתח של ההיסטוריה היהודית בת אלפי השנים, היסטוריה של גלות מתמשכת, שידעה כמה גלגולים: גלות כנען (של אברהם), גלות מצרים (של יעקב ובניו), גלות בבל, וגלות "ישראל בעמים" בת "אלפיים השנים". במקורו היה הציווי "לך לך מארצך" מכוון להדגים את משמעות ההתקשרות עם האל האחד והיחיד, התקשרות הכרוכה בהתמסרות מוחלטת, תוך הפקעת כל הזיקות הטבעיות האחרות של האדם – לארצו, למולדתו, לבית אביו. גם מבחן העקדה (עקדת יצחק) לא נועד אלא להדגים התמסרות מוחלטת זו, עד להקרבת היקר מכל לנפשו של אדם. הפרשנות האפולוגטית, שביקשה להציג את פרשת העקדה כריטואל שנועד לשים קץ להקרבת קורבנות אדם שהייתה נפוצה לכאורה בתרבות הפגנית, מחטיאה לחלוטין את המשמעות האמונית של העקדה ואינה מעידה אלא על הקושי המוסרי הכבד המעיק על הסיפור. כמו בציווי "לך לך", כך עקדת יצחק הפכה למוטיב מפתח בהיסטוריה היהודית, היסטוריה רצופה ייסורים וקורבנות אדם ללא קץ ותכלה.

המלך שהשתחרר מכבלי הממסד הדתי

סיפורה של היהדות ההיסטורית הוא סיפור טרגי אודות ניסיון כושל להגשים רעיון עוועים, שעל פיו תובע לו שבט אנושי מסוים מונופולין בלעדי על אלוהי העולם כולו, מעניק לקיום השבטי הפרטיקולרי הזה משמעות אוניברסלית, באמצעות הרעיון המונותאיסטי, אך במקום לפתוח את גבולות השבט ולהרחיב אותם, כדי להכיל את האנושות כולה, הוא נסגר על עצמו ומצמצם את גבולות האנושות לממדיו השבטיים, תוך התבדלות, התנשאות וביזוי כל חלקי האנושות האחרים.

הניסיון להגשים את הרעיון הזה בתוך העולם, בתוך המציאות, נידון כמובן לכישלון אכזרי. הניגוד המוחלט בין הרעיון לבין המציאות התברר תחילה במעגל הפנימי של חיי השבט, עם המעבר להתנחלות בארץ כנען. משנכבשה הארץ בידי שבטי ישראל, לא הוקם מניה וביה המערך המדיני המתבקש של ממלכה ישראלית מאוחדת. כינון ממלכה, בראשות מלך בשר ודם, היה פשוט מנוגד לתפיסה התאוקרטית של אומת־הדת, שלפיה אלוהים הוא מלכם של ישראל; הוא נתן לבני ישראל חוקה במעמד הר סיני, בחינת סדר יום או סדר עבודה נצחי, שאותו אמורים בני ישראל לקיים ויהי מה. בני ישראל לא נועדו לקיים חיי עם בארצו, קל וחומר חיי ממלכה, כי אם לקיים חיי עדה דתית – ממלכת כוהנים וגוי קדוש – שתכליתה לקיים את מצוות האל שניתנו לה במעמד הר סיני.

במקום ממלכה מאוחדת חולקה הארץ בין השבטים. הכוהנים נצמדו לשבטים וארון ה' נע סובב בין השבטים. נביאים שימשו כמקשרים בין האל לבין בני עמו. הם זכו למעמד מיוחד, חזק אף מזה של הכוהנים. כבר בימי שמואל הגיע מוסד הנבואה לשיא כוחו והשפעתו; אך דווקא בימיו התקומם העם על המשטר התאוקרטי הזה ותבע להקים משטר מלוכה – "שימה עלינו מלך ונהיה ככל העמים (!)". אילוצי המציאות כפו על העם היושב בארצו את הקמת המלוכה, שמשמעה היה לא רק ריכוז השלטון המדיני, כי אם גם ריכוז המוסדות הדתיים – ששיאו בהקמת בית המקדש וכינוס הכוהנים והלוויים במרכז הדתי בירושלים, תחת עינו הפקוחה של המלך הגדול היחיד, שהצליח להשתחרר מכבלי הממסד הדתי ושלט בארץ ביד רמה – שלמה המלך. שלטונו היה עשוי במתכונת המלכים הגדולים בכל התרבויות הפגניות: המלך היה בחיר האלים, נכנס ויוצא במועצותיהם. הוא לא נזקק לתיוכם של הכוהנים ולפירושי האותות שסיפקו. הוא איחד באישיותו הן את ראשות הממלכה והן את ראשות הדת.

כזה היה שלמה. האל פקד אותו בחלומו והדריך אותו במעשיו, למגינת לבם של הכוהנים ושל הנביאים המובטלים. וכך העז שלמה לבנות את בית המקדש ואת ארמון המלוכה, למרות הסתייגויותיהם של הכוהנים. בימיו הגיעה הממלכה לשיא פריחתה והתפשטותה, ולא באמצעות מלחמות כיבוש כי אם באמצעות בריתות והתקשרויות עם הממלכות השכנות, ומצרים בראשן. הכל נהנו אז מן השגשוג והשלום שהביא שלמה לארץ: "יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים לרוב, אוכלים ושותים ושמחים."

תקופת זוהר זו הסתיימה כבר בימי זקנתו של שלמה. השלטון הריכוזי נחלש. התחדשה החתירה של הממסד הדתי תחת מוסד המלוכה, חתירה ששורשיה עוד בימי שאול ושמואל. הנביא אחיה השילוני מעודד את ירבעם בן נבט להתקומם על המלך, תוך ניצול הבקיעים הטבעיים בין השבטים ובעיקר בין שבטי הצפון לשבט יהודה הדומיננטי. בטקס סמלי קורע אחיה השילוני את אדרתו של ירבעם לשנים-עשר קרעים ומבטא בכך את שאיפתם העליונה הכמוסה של הנביאים והכוהנים – לשוב אל משטר השבטים.

גולי בבל מעדיפים להישאר בגלות

כבר התפלגות הממלכה סימנה את אי-היכולת לחבר בין תפיסת הדת לבין תפיסת הממלכה בישראל. החתירה הדתית תחת מוסד המלוכה נמשכה כל ימי בית ראשון, בעיקר בממלכה הצפונית. תקוותם של הכוהנים והנביאים להשליט את הדת על הממלכה המוחלשת לא התקיימה. ממלכת ישראל התנערה משלטון הדת כבר בימי ירבעם. בממלכת יהודה השפעת הממסד הדתי הייתה חזקה הרבה יותר; אך זו נשארה ממלכה שבטית קטנה, שהתקשתה להחזיק מעמד בלחצים שהופעלו עליה מדרום (מצרים) ומצפון (אשור ובבל).

חורבן ממלכת ישראל (722 לפנה"ס) הקדים ביותר מ-130 שנה את חורבן ממלכת יהודה. הנביא הושע, שחי ופעל בתקופת הדמדומים של ממלכת ישראל, קישר בין שקיעת הממלכה לבין חטא עצם הקמתה, בניגוד לרצונו של האל: "הם המליכו ולא ממני השירו (מינו שרים) ולא ידעתי" (הושע, פרק ח', פסוק ד). ובמקום אחר: "אהי מלכך אפוא ויושיעך בכל עריך ושופטיך אשר אמרת תנה לי מלך ושרים. אתן לך מלך באפי (בכעסי) ואקח בעברתי" (שם, יג, י). מכל מקום, לכישלון הניסיון לקיים משטר ממלכתי נודעו תוצאות מרחיקות לכת. האליטות היהודיות שהוגלו לבבל מצאו כי צורת הקיום המתאימה יותר

לאומת-הדת היא הגולה, כיוון שהיא משוחררת מן העומס הטריטוריאלי ומן ההסתבכות בבניית ממלכה כפי שדורש המצע הטריטוריאלי. כאשר כבש כורש הפרסי את בבל ופתח את השער לשיבת היהודים לארצם, התבררה העובדה המדהימה: רוב הגולים בבבל העדיפו להישאר במקומותיהם, בתנאי גלות, על פני השיבה לציון. האבחנה הרת-המשמעות בהקשר זה היא, שהגולים שהעדיפו להישאר בגולה לא עשו כן על מנת להתבולל, כי אם להפך, על מנת לפתח את היהדות בלא אילוצי הקיום הארצי והממלכתי.

מאז חורבן בית ראשון וגם בימי בית שני, הרוב הגדול של היהודים חיו בגולה, מבחירה ולא מאונס. שום גורם שלטוני – לא השלטון הפרסי, לא השלטון היווני ולא השלטון הרומי – לא מנע מהם לשוב ולהיאחז בארץ-ישראל. עם ישראל נאחז בגולה וערך את עצמו במתכונת גלותית: הארגון הקהילתי שהחליף את הארגון הטריטוריאלי והממלכתי, בית הכנסת ("מקדש מעט") שהחליף את בית-המקדש, החכמים שירשו את סמכות הנביאים והרבנים שירשו את סמכות החכמים. כל המערך הזה התאים יפה לתפיסת אומת-הדת ולפרקטיקת החיים שלה, שבמרכזה עמדו קיום התורה ולימוד התורה ("תלמוד תורה כנגד כולם").

היהדות ההיסטורית, היהדות כאומת-דת, התקיימה במשך אלפיים וחמש מאות שנות גולה, לא למרות הגולה כי אם בזכות הגולה. לא ניתן היה להתקיים כאומת-דת אלא תוך התנתקות מן המסגרת הארצית והממלכתית. עניין זה הועמד במבחן חוזר עם הקמת ממלכת החשמונאים בארץ-ישראל. תוך זמן קצר התקומם הממסד הדתי, המיוצג על ידי הפרושים, על המלוכה החשמונאית. הדרישה הפרושית הייתה כפולה: ויתור המלכים החשמונאים על הכהונה הגדולה, כדי למנוע שליטה ממלכתית על הדת; הפסקת מלחמות הכיבוש וההתפשטות של המלכים החשמונאים, שצירפו למעגל ההשתייכות היהודי מאות אלפי בני עמים זרים נכבשים, שגוירו בכוח.

מגמת טשטוש וטיוח

הסכסוך בין הפרושים לחשמונאים (שנתמכו על ידי הצדוקים) הגיע לשיאו בימי אלכסנדר ינאי והתגלגל במלחמת אחים (מלחמת אזרחים) מרה וקשה. בסופו של דבר, כאשר התפתח מאבק בין יורשי אלכסנדר ינאי ושלומציון המלכה, האחים הורקנוס ואריסטובולוס, ואלה ביקשו את התערבות הרומאים, ניצלו הפרושים את ההזדמנות, שיגרו אל הרומאים משלחת בשם העם, וביקשו

לפרק את שלטונם של החשמונאים בטענה כי אלה כפו על העם משטר מלוכני שאינו מתאים למסורתם של היהודים. וכך בא הקץ על ממלכת החשמונאים והחלה תקופת השליטה הרומאית בארץ־ישראל, לא כתוצאה מהתערבות כוחנית ואקט של כיבוש שיזמו הרומאים, אלא כתוצאה מהסגרת הממלכה בידי הרומאים ביוזמת הפרושים, מנהיגי אומת־הדת היהודית.

האופן המביך, אפילו המביש, בו הושם הקץ לניסוי השני בממלכתיות יהודית, הפגין בצורה חותכת את הסתירה, שאיננה ניתנת כלל ליישוב, בין הממלכה לבין אומת־הדת. ההיסטוריוגרפיה הציונית, בעלת הצביון הלאומי המובהק, התאמצה בכל כוחה לטשטש את הניגוד המהותי הזה שהתגלע בין הקיום הממלכתי לבין קיום אומת־הדת היהודית. טובי ההיסטוריונים הציונים של תקופת בית שני, מגדליה אלון דרך יהושע אפרון, השתדלו להכחיש את הגרסה המוצקה אודות הריב בין החשמונאים לבין הפרושים ולטשטש את משמעות הריב הזה. יצחק בער היה אולי היחיד בין ההיסטוריונים הלאומיים, שהצביע בכל זאת ובאומץ על העיקרון הדתי המובהק והייחודי שבשמו ולמענו התנהלה האומה היהודית לאורך ההיסטוריה.

את המגמה הטשטשנית והטייחנית, שאפיינה את כתיבת ההיסטוריה מנקודת הראות הציונית, אפשר להבין על רקע הנטייה המאפיינת את כל התנועות הלאומיות המודרניות המוכרחות להצביע על שורשים היסטוריים ארוכים ככל האפשר הקשורים לזהות הלאומית שאותה הם מייצגים. ההיסטוריוגרפיה הציונית תיארה את חורבן בית ראשון וחורבן בית שני לא על רקע הסתירה הפנימית בין הממלכה לבין הדת היהודית, כי אם על רקע משחק המעצמות בעולם העתיק. מיקום גאוגרפי־אסטרטגי מזמין צרות ותאונה היסטורית הם שחרצו את גורלה של האומה וכפו עליה גלות, על פי הגרסה הציונית. היא קיבלה ביטוי אפילו במבוא ההיסטורי הכלול במגילת העצמאות: "לאחר שהוגלה העם מארצו בכוח הזרוע שמר לה אמונים בכל ארצות פזוריו, ולא חדל מתפילה ומתקוה לשוב לארצו ולחדש בתוכה את חירותו המדינית."

זו פסקה שקרית. העם בשלמותו לא הוגלה מארצו, אפילו לא בידי האשורים, והרומאים לא עסקו כלל בהגליית עמים כבושים. חז"ל הקפידו יותר כאשר דיברו על היציאה לגלות: "בשל חטאינו גלינו מארצנו." הם לא נקטו לשון הגליה כי אם לשון גלייה. היהודים לאורך הגלות לא חשבו במונחים של חירות מדינית. הם קיוו לגאולה מידי שמים במונחים של "מלכות שדי". באורח פרדוקסלי, דווקא הרעיון המשיחי שליווה את הקיום היהודי הגלותי, היווה בלם יעיל בפני כל ניסיון מעשי להגשים את שיבת־ציון מכוח רצונם והתארגנותם של היהודים בגולה.

הציונות מציעה אלטרנטיבה ליהדות ההיסטורית

הופעת הציונות בשלהי המאה התשע-עשרה, לא הייתה בבחינת תנועת המשך יהודית. היא הייתה תנועת מהפכה יהודית. היא קמה בקרב היהודים במזרח אירופה, אם בהשראת הרעיון הלאומי שהתסיס את עמי מרכז ומזרח אירופה, ואם בתגובה לאיום האנטישמי הגובר שם. מקורותיו של הרעיון הלאומי באירופה היו מודרניים לחלוטין ונשענו על מושגי ההשכלה ועל תהליכי האמנציפציה. הם היו אנתרופוצנטריים ביסודם ונשענו על עקרון ריבונות האדם ולא על עקרון ריבונות האל. האורתודוקסיה היהודית, שקמה כתנועת נגד להשכלה ולאמנציפציה והייתה יורשתה האמיתית של היהדות ההיסטורית, קבעה עמדה שלילית נחרצת כלפי הציונות. רק חלק קטן מתוכה הצטרף אל הציונות וייסד בתוכה את הציונות הדתית. הרוב המכריע של היהדות האורתודוקסית שלל את הציונות, כיוון שראה בה בצדק תנועת מודרניזציה, המתנתקת מן הדת ומחליפה אותה בדת חילונית – הלאומיות. האדמו"ר מלובביץ' של סוף המאה התשע-עשרה ניסח בפשטות את הנימוק להתנגדות האורתודוקסית כך: "נתנו את הלאומיות תמורת התומ"צ (תורה ומצוות)", וטען כי הציונים גרועים בהרבה מן המשכילים המובילים להתבוללות, שכן המתבוללים לפחות אינם מתיימרים לייצג את היהדות הנכונה ואינם מתכתשים עם האורתודוקסים על מהות היהדות, והם מודים בעצם – גם בעזיבתם – שהיהדות זהה עם תורה ומצוות; מה שאין כן הציונים; אלה מציעים אלטרנטיבה כוללת ליהדות ההיסטורית (יהדות תורה ומצוות) בדמות הלאומיות היהודית (הציונות). הם מקדימים את העם לתורה, מציגים את הדת כיצירה רוחנית של העם וככלי בשירות העם, בניגוד גמור לתפיסה האורתודוקסית הרואה בעם עצמו כלי בשירות האל.

אך לניגוד הקונצפטואלי המוחלט בין הציונות לבין היהדות ההיסטורית היה ביטוי פרגמטי הרה תוצאות. בניגוד לתפיסת אומת-הדת היהודית, הציונות כתנועה לאומית הפכה את עניין הטריטוריה ואת עניין הממלכה לנושאים המרכזיים בהווייה היהודית. החתירה הציונית לשיקום הגוף הלאומי בארץ-ישראל ולהקמת מדינה יהודית הייתה הפוכה בכיוונה מזה שהתוותה היהדות ההיסטורית. מהלך ההיסטוריה הציונית ומהלך ההיסטוריה של אומת-הדת היהודית היו פשוט הפוכים בכיווניהם. יתר על כן, היישוב היהודי החדש שקם בארץ-ישראל היה שונה לחלוטין במהותו, באופיו ובצביונו מן הקהילה היהודית המוכרת, כפי שעוצבה בתנאי הגולה. כאן צמחה תרבות יהודית חדשה, עברית, ארצישראלית, אורגנית. ראשונים שעמדו על ההבדל המדהים בין אורחות חייו של היישוב החדש

לבין אורח החיים היהודי המסורתי היו בני היישוב הישן בארץ. הם ניצבו בחזית המאבק ביישוב היהודי החדש, פועל ידה של הציונות. הניגוד הזועק לשמים בין היישוב הישן לבין היישוב החדש הוכיח כי עצם הישיבה בארץ לא היה בה כדי לחולל שינוי כה דרמטי באורח החיים היהודי. ניתן היה לשמר את אורח החיים הגלותי גם בארץ-ישראל, ורק השילוב בין הרעיון הלאומי, החילוני במהותו, לבין האחיזה בארץ המולדת ההיסטורית חולל את מהפכת התרבות הגדולה, שהתגלמה ביישוב היהודי החדש והגיעה למיצויה עם הופעת מדינת ישראל.

"אומת התורה" מול "האומה היהודית החדשה"

יצחק ברויאר (1883–1946), ממייסדיה ומנהיגי של אגודת-ישראל, ואולי הוגה הדעות החשוב ביותר שצמח בתוכה, ניסח בבהירות ובחדות אכזרית את הפער שראה בין "האומה היהודית הישנה" (אותה כינה "אומת-התורה") לבין "האומה היהודית החדשה" שיצרה הציונות:

נוצרת שם לצד האומה היהודית הישנה של אלוקים ותורה, אומה יהודית חדשה העומדת במצב של חוסר קשר לאלוקים ותורה – – ואומה זו – לא האומה המקורית ההיסטורית – תהיה בעלת הבית הלאומי. עבור האומה היהודית הישנה הבית הלאומי יהפוך לכלא לאומי. ועול האומה החדשה יונח בכל כובדו על האומה הישנה, תוך הפיכת הגלות הציונית למקבילה לימים הקשים ביותר בגלות אדום (Isaac Breuer, *The Jewish National Home*, 1926).

ישעיהו ליבוביץ, שמלכתחילה ביקש בכל מאודו לחבר את מדינת ישראל ברצף אחד עם היהדות ההיסטורית, נאלץ עם זאת להודות כי:

הקימונו לנו מדינה ובזה יצרנו בעיות שאינן נדונות ולא יכלו להיות נדונות בהלכה המגובשת שבידינו. מבחינת ההלכה – חידוש עצמאות ישראל הוא מאורע קטסטרופלי, ממש – עם כל ההבדל התהומי ביניהם – כחורבן בשעתו. – חידוש עצמאותנו משנה את אשיות ההלכה. ההנחה של כל גיבוש ההלכה במשך מאות בשנים הייתה העובדה – הנתון האמפירי – שאין לעם ישראל עצמאות ואין לו תפקידים ופונקציות ממלכתיות מדיניות, ביטחוניות, דיפלומטיות וכו' (אמונה היסטוריה וערכים, עמ' 139).

ליבוּבין: "עם ישראלי" הוא פיקטיבי

ליבוּבין הבין יפה כי מדינה נורמלית היא מדינת העם היושב בה ("מדינת עם ישראלי") וכי הגדרת מדינת ישראל כמדינת העם היהודי, כאשר "אין העם עמה של המדינה" – "ייתכן שמבחינת המושגים המקובלים בתורת המדינה יש בזה משום אנומליה, אולם אנומלית היא גם ההיסטוריה של העם הזה". ליבוּבין טען עוד כי:

הלאומיות והממלכתיות, כשהן לעצמן, אינן ניתנות לביסוס ולהנמקה מתוך המקורות של התודעה היהודית ההיסטורית. כל מגמה לעיצוב מדינת ישראל על יסוד לאומיות וממלכתיות חילונית, המבטאה ערכים אנתרופוצנטריים־הומניסטיים, מנתקת את הקשר בין המדינה הזאת ובין העם הנושא אותה; היא מעמידה במקומו של זה "עם ישראלי" שהוא פיקטיבי: הוא אינו קיים בפועל, ואין במציאות האובייקטיבית שום מניעים ושום הצדקה להתהוותו.

זו קביעה מוזרה בייחוד נוכח העובדה שבין כל המערכות היהודיות המוכרות בימינו, אין קיום מוחשי וממשי יותר מן הקיום הישראלי. כשהופיעה אומת־הדת הישראלית בשעתה, האם לא הייתה זו הופעה "פיקטיבית", שספק אם במציאות האובייקטיבית ששררה אז (ולעניות דעתי גם לאורך כל הקיום היהודי ההיסטורי) הייתה הצדקה להתהוותה. ותמיד יש מקום לשאול, על פי איזה קריטריונים ניתן לקבוע אם יש או אין הצדקה לקיום כלשהו, קל וחומר לקיומה של קבוצה או תרבות אנושית כלשהי.

בדבר אחד צדקו בלי ספק מבקריה האורתודוקסים של הציונות: זו, במהותה, איננה המשך של היהדות ההיסטורית; היא מייצגת גלגול חדש, אם לא הוּוּיָה חדשה, פּוֹס־ט־יְהוּדִית, מנוגדת לעיקרי ההוּוּיָה היהודית הישנה; לא אומת־דת, כי אם אומה "טבעית", ריבונית, על פי מושגי הלאומיות שעוצבו באירופה בעת החדשה. חיים הזז ביטא את המתח הדרמטי הזה שבין היהדות לבין הציונות בצורה החדה והבוטה ביותר: "אין הציונות והיהדות דבר אחד, אלא שני דברים שונים זה מזה, אולי גם שני דברים הסותרים זה את זה... כשאדם אינו יכול להיות יהודי הוא נעשה ציוני... הציונות מתחילה ממקום הריסת היהדות..." (הארץ, אלול תש"ג–1943).

ז'בוטינסקי: המסע הציוני משול למסע הרכבת

מדינת ישראל הגיחה מחיקה של הציונות ולא מחיקה של היהדות ההיסטורית. באג'נדה של היהדות ההיסטורית לא נכללה המדינה; היא הייתה נטע זר בתוכה. מה שאין כן האג'נדה הציונית – בה תפסה המדינה, לפחות על פי גרסת הציונות המדינית, מקום מרכזי. המסע הציוני היה מכוון מלכתחילה אל המטרה הקרויה "מדינה". בוויכוח בין תנועת העבודה לבין התנועה הרוויזיוניסטית על "המטרה הסופית" – בסופו של דבר, או מנקודת הראות של הקיום הממלכתי המגולם במדינת ישראל, הצדק היה עם הרוויזיוניסטים. ז'בוטינסקי סיכם בשעתו את הוויכוח הזה באמצעות המשל הבא: המסע הציוני משול למסע רכבת. אנחנו, הרוויזיוניסטים, אומרים שלמסע זה יש יעד סופי והוא מדינת היהודים. אנחנו נוסעים ברכבת עד היעד הסופי ושם אנחנו יורדים; בשבילנו, כל המסע הזה לא נועד אלא להביא אותנו אל מדינת היהודים. ואילו לגבי אנשי תנועת העבודה, למסע הזה אין תחנה סופית; לדידם המסע הציוני הוא אין-סופי ועל הקרונות הם מעמיסים מכל הבא ליד – ענייני חברה, כלכלה, משטר חיים, תרבות.

ההיסטוריה היא אירונית במהותה. דווקא התפיסה האורגנית, הטוטלית, של תנועת העבודה היא שהכשירה את הקרקע ואת הדרך אל המדינה. הייתה זו תפיסה שהתאימה לבניית חברה ותרבות, ואלה, בנסיבות הקיום היהודי האנומלי, היו בבחינת תנאי מוקדם להקמת המדינה. על כן בחלקה של תנועת העבודה ולא בחלקה של התנועה הרוויזיוניסטית נפלה הזכות להוביל את התנועה הציונית ואת היישוב היהודי החדש אל המדינה ואף להנהיג את המדינה, משך שלושים השנים הראשונות לקיומה.

דא עקא, תפיסת המדינה אצל מנהיגי תנועת העבודה – בן-גוריון, ברל כצנלסון, טבנקין – לא הייתה ממלכתית כי אם פולקיסטית. המדינה נתפסה בעיניהם כמכשיר לביצוע יעדים ציוניים – עלייה, התיישבות, חלוציות, עד אין קץ. בן-גוריון היה צריך להתנצל בפני חבריו על תמיכתו בתכנית החלוקה של ועדת פיל, כאשר עוד בהופעתו לפני הוועדה נתן ביטוי לעמדת תנועת העבודה כי המדינה כשלעצמה אינה רצויה כל כך. העמדה האמביוולנטית כלפי המדינה, שריד להשקפה הסוציאליסטית על המדינה, קיבלה ביטוי מעניין אך ברור בדברים שנשא טבנקין ב־1944, כאשר באופק כבר נראתה האפשרות כי עם סיום מלחמת העולם תקום מדינה יהודית בארץ-ישראל:

אסווג את עצמי משני הקצוות: לא התנגדות למדינה, ולא פטישיזם של מדינה. המדינה אינה האידיאל, העיקר הוא העם ולא המדינה; פנינו לשליטה על הטבע ולא לשליטה על האדם; אין אנו שואפים למדינה כאל מטרה, אבל רוצים אנו במדינת פועלים כדרך לביטול המדינה. שואפים אנו למדינת יהודים כדרך לפיתוח חיינו הלאומיים, באורח חופשי לנו ולבנינו; המדינה אינה אלא אמצעי לכך, ואין היא יכולה לבוא על חשבון המספר והשטח. המדינה היא שלב בהתקדמותנו לקראת המטרה; – – – המדינה עשויה להיות גורם חשוב ביישובה של הארץ; – – – תפיסתנו הציונית־הסוציאליסטית היא, שאין המדינה תנאי קודם לפעולתנו ואף אינה המטרה הסופית (דברים במועצת ההסתדרות, מרס-אפריל 1944. טבנקין, **דברים**, כרך ד', 88-89).

למדינה תפקיד אחד ותכלית אחת

בן־גוריון נתן ביטוי לתפיסת המדינה הציונית שלו כמה חודשים לאחר קום המדינה, בזמן ההפוגה השנייה במלחמת העצמאות:

נדמה לי שזוהי הנחה יסודית, מרכזית, מדריכה בתפיסתנו, בתנועתנו ובמדיניותנו, שהמדינה אינה המטרה אלא אמצעי להגשמת הציונות. – – – ביצוע דבר הציונות מוטל עכשיו בעיקרו על שכם המדינה (ב"ג בהתייעצות של איחוד עולמי פוע"צ (צ"ס) – התאחדות, 13.8.48; **בהילחם ישראל**, 209-211).

אלא שהמדינה, מעצם מהותה, איננה אמורה לשמש מכשיר להגשמת אידאולוגיה כלשהי – לא קומוניסטית, לא סוציאליסטית, לא קפיטליסטית, לא פאשיסטית, לא נאצית, ואפילו לא ציונית. תפקידה ותכליתה של המדינה הם אחרים; בבסיס המדינה מונחת רק אידאולוגיה אחת – האזרחית־דמוקרטית־ליברלית. בה גלומה התשובה לשאלת מקור הסמכות של המדינה בימינו. אין למדינה מחויבות לשום זיקה אחרת מאשר הזיקה האזרחית ולשום אידאולוגיה אחרת מאשר האידאולוגיה הדמוקרטית־ליברלית. על כן התפיסה הרואה בציונות תנאי מוקדם או תנאי כובל למדינה פשוט אינה ממלכתית ומנוגדת לתפיסת המדינה. כאשר מדברים על "מדינה יהודית" או "מדינה ציונית" יש

לכך רק משמעות לגיטימית אחת: שהצביון התרבותי או האידאולוגי הדומיננטי בקרב אוכלוסי המדינה הוא יהודי או ציוני ועל כן סמליה, ייצוגיה וסממניה הייחודיים של המדינה נקבעו בהתאם – הדגל, ההימנון, וכמובן השפה. מעבר לזה המדינה היא ניטרלית ומשאירה את ההכרעה בשדה התרבותי לכוחות החברתיים והתרבותיים השוררים בתוכה. המדינה אמורה להגן רק על ערכי היסוד הדמוקרטיים-ליברליים שעליהם היא מושתתת.

למדינת ישראל יש צביון תרבותי ברור – צביון עברי ארצישראלי. היא מהווה ישות שאינה ניתנת להכלה או להגדרה באמצעות המונחים "יהודי" או "ציוני". כבר בעידן היישובי, בשנות ה-30 של המאה שעברה, חשו אנשי מערכת החינוך הציונית כי בארץ צומחת ישות, עולה דור, שלא ניתן להחיל עליו את המונחים הציוניים הקלסיים. המחנך ברוך בן יהודה, נתן ביטוי לתחושה זו בכנס הרביעי של מורי ארץ-ישראל, בשנת 1932:

במתודיקה מצוינת ונפלאה נטענו בלב ילדינו את אהבת המולדת על ידי חוויות חזקות ולוהטות, התרשמות בלתי פוסקת וקשרים בלתי אמצעיים עם הטבע, הקרקע והישוב עליה. אבל אלמלא חששתי לפרדוקס הייתי אומר: אהבת המולדת הורישה את ההכרה הציונית הרחבה והעמוקה. – – –
 – ואל ייראו הדברים כפולמוס בלבד. יש אשר יתגנב בלבך החשש, פן יגדל בארץ שבט יהודי מעורה במולדתו, חזק ובריא, בעל תרבות עברית מקורית, אבל תלוש מהאומה היהודית הגדולה, ומי יודע אם בשעה של התנגשות אינטרסים בין השבט כאן ובין הגולה לא תכריע אהבת השבט את אהבת האומה ותקום גם כאן סיסמא: ארץ-ישראל לארצישראלים (יוסף יונאי, **ציונות בחינוך העברי**, קק"ל, 1997, עמ' 31–32).

כללי המשחק משתנים עם קום המדינה

הצברים, ילידי הארץ, שהיו נתונים למתקפה חינוכית והסברתית ציונית בלתי פוסקת, התגוננו בצורה הטבעית ביותר: הם הדביקו מירכאות למילה ציונות, ובזה ביקשו לאותת כי הם אינם זקוקים לכל המלל הציוני הגולש על גדותיו, כי הם יודעים היטב וחשים יפה מהי הציונות ומה היא דורשת מהם. לא המלל הציוני, שמקורו בגולה, כי אם המציאות החדשה, המציאות היישובית המקומית שבתוכה נולדו – היא שהדריכה וגייסה אותם. וכאשר נוער זה –

"דור בארץ" – השליך נפשו במלחמת העצמאות, להגנת היישוב והמדינה שזה עתה נולדה, נשמעו קריאות הפתעה והשתאות מקרב הדוברים הוותיקים של הציונות: מי פילל ומי מילל?

בדור תש"ח התמזגו הן הציונות והן הילידיות, שהמערכת הציונית כל כך חששה מפניה. במאבק על הקמת המדינה הגיע המאמץ הציוני לשיאו ובמלחמת העצמאות הוא גם הגיע לקצו. מלחמה זו הייתה מלחמת היישוב והיא גם הוכרעה בכוחו והודות להתגייסותו. משקמה המדינה השתנו דפוסי הפעולה תכלית שינוי ועמם גם כללי המשחק.

ההנהגה הציונית של היישוב הפכה להנהגה הפוליטית, הכלכלית והאידאולוגית של המדינה. היא הייתה אחרונה להבין את משמעות המהפך הגדול לעומקו. היא התאמצה לאכוף על המדינה את הערכים והדפוסים הציוניים – עלייה, התיישבות, פיזור אוכלוסין, חלוציות, צה"ל כצבא עבודה, כלכלה ריכוזית, משק אוטרקי, מן העיר אל הכפר, יצירת עם עובדי אדמה, פיתוח החקלאות ולא פיתוח התעשייה. היא שימרה את כל המוסדות הציוניים, הפוליטיים והכלכליים, המשמעותיים – ההסתדרות הציונית, הסוכנות היהודית, קרן היסוד, הקרן הקיימת לישראל.

אף שלא קמו עוררין של ממש על הניסיון הזה לשים כיפה ציונית על ראשה של המדינה ולייחס לכל מעשיה משמעות ציונית – המציאות התפתחה על פי היגיון אחר, הוא היגיון הממלכה, והיגיון זה היה חזק מכל חזון ציוני. השינויים העצומים שהתחוללו בכל המערכות – הכלכלית, החברתית, הפוליטית, החוקתית-משפטית, התרבותית – לא התרחשו על פי איזו תכנית ציונית או בהתאם לקונצפציות ציוניות; ברוב המקרים בניגוד להן. הכוח המניע מאחורי ההתפתחויות האלה היה הצורך בהישרדותה של המדינה ובחיזוקה בתנאי העולם המודרני. שום שיקול ושום אינטרס אחר לא היה יכול להחליף את השיקול ואת האינטרס הממלכתיים, לא משום שהמדינה הפכה לפְּטִיש של זמננו, אלא משום שהיא מייצגת בעיקרון ובפועל את טובתם, ביטחונם, רווחתם, ואת ההגנה על חירויותיהם של תושביה-אזרחיה, החל ברמת הפרט.

"מסודרים": שכבה בורגנית ופועלים

עלייה והתיישבות היו שתי הפרקטיקות המרכזיות של המפעל הציוני והן הועלו לדרגה של ערכים מקודשים, תוך היתנתקות והמראה – כדרכם של

ערכים מקודשים – מעל דחפיהם המקוריים; שהרי בנקודת המוצא לא ניתן היה לתאר הגשמה ציונית ללא עלייה והתיישבות. אך כבר בתקופה היישובית, עם התהוותה של יישות אורגנית, ילידית, מקומית, בדמות היישוב, כבר הסתמן פער טבעי בין היגיון ההתפתחות ודפוסי התגובה וההתנהגות של בני היישוב, ילידי הארץ וותיקים בה. הציונות לא יכלה להשליט את רצונה ואת חזונה על בני הארץ. מסיבה זו אולי יכול היה בן-גוריון לטעון בפני ועדת פיל כי "בית לאומי" עדיף על "מדינה יהודית", שכן מדינה זו תתנהל על פי רצונם הריבוני והגיונם של תושבי המדינה, ולא ניתן יהיה בעניין זה לסמוך על ציוניותם (ד' בן-גוריון, **במערכה**, א', עמ' 106–108).

כל שנות הציונות נישא המפעל הציוני על גבם של העולים לארץ. העולים החדשים הם שהיו החומר בידי היוצר הציוני. מה שאין כן ה"ותיקים". אלה, משהסתדרו, פיתחו חסינות טבעית ונורמלית בפני התביעות הציוניות שיצאו מפי המנהיגים והמחנכים. גיורא יוספטל, ששימש בשנות ה-50 מזכיר מפא"י ובתחילת שנות ה-60 שר העבודה ושר השיכון והפיתוח, נהג להתלונן על החלוקה המעמדית החדשה שנוצרה במדינה הצעירה בין ה"מסודרים" – שהם הישראלים הוותיקים, לבין ה"לא מסודרים" – שהם העולים החדשים, בעיקר מארצות המזרח (גיורא יוספטל, דברים בבית ברל, 21.4.58; **חיינו ופועלו**, 203–211). כבר בעשור הראשון לקיומה, התפתחה במדינת ישראל שכבה בורגנית בעלת ממדים ועומק, שעליה נמנו כמובן גם הפועלים המאורגנים; אלה ידעו לגונן על רמת החיים שלהם ואף לשפר אותה במידה ניכרת, בלא להתחשב בתביעות "הציונות החלוצית". ייבוא ההון שזרם לארץ לצורך קליטת העלייה ההמונית ופיתוח הארץ, תרם במידה מכרעת ובאורח טבעי ובלתי נמנע לעליית רמת החיים של הוותיקים.

תהליכים טבעיים אלה, ברמה החברתית והכלכלית, כבר היה בהם כדי להעיד על טיבם של כוחות הדחף האמיתיים העתידים להשתחרר כליל עם המעבר להווייה ממלכתית. אחד הסימנים הבולטים לכך היה התפקיד האפסי והמאכזב לכאורה שמילאה התנועה הקיבוצית בקליטת העלייה ההמונית, בשנים הראשונות למדינה, לעומת התפקיד החיובי והמפתיע, לכאורה, שמילאה תנועת המושבים בנושא. החברה הקיבוצית, שמאז ומתמיד היוותה את חוד החנית האידיאלי והביצועי של המאמץ הציוני בארץ-ישראל, עברה, מצד אחד, תהליך התברגנות קולקטיבי, ומצד שני, ביקשה לגונן על עצמה, על ערכיה ועל הדפוסים המיוחדים לה, מפני גלי העלייה הגדולים. עם העולים מארצות המזרח לא ניתן היה להקים קיבוצים חדשים מניה וביה, בעוד שהקמת מושבים

הייתה קלה הרבה יותר מבחינת ההשקעה הממלכתית וההתאמה לתרבות המתיישבים. לכך הצטרפה העובדה שעל רקע בעיית הבנים השניים ("הלא-יורשים") נוצר במושבים כר נרחב להתנדבות בניהם למשימות קליטה והדרכה של העולים החדשים במושבים החדשים. ואילו הנוער בקיבוצים מצא לו אפיק חדש להתנדבות בדמות השירות בצבא, ביחידות המובחרות, בייחוד בצנחנים.

חובות הישראלי (היהודי) כאזרח

תהליכים אלה לא הוכתבו מלמעלה ולא ביטאו היענות כלשהי לקריאת המנהיגות, אלא נולדו מתוקף האילוצים החדשים שיצרה ההווייה הממלכתית ומהאופקים החדשים שנפתחו עם הקמת המדינה. כאשר קרא בן-גוריון ל"נוער הזהב" ללכת לנגב ולכאורה נתן בעצמו דוגמה אישית לכך בהליכתו לשדה-בוקר, נשארה קריאתו ללא מענה והליכתו לשדה-בוקר התפרשה כבר אז, ולא בלי צדק, כהליכת מנהיג עייף ומאוכזב. בן-גוריון התקשה לסגל עצמו לדפוסי הפעולה החדשים. הוא היה ונשאר מנהיגה הדגול של תנועה מהפכנית חלוצית. הנורמליות והמורכבות הגלומה בהווייה הממלכתית לא התאימו לטמפרמנט שלו וחרגו מגבולות עולמו. רק האיום הביטחוני הרצוף על מדינת ישראל עורר אותו והעניק למנהיגותו ארכת חיים וחיוניות מחודשת.

מדינת ישראל, במלוא תביעותיה והתפתחותיה, "גדולה" על הציונות. החזון הציוני אינו יכול להכיל את המציאות הישראלית, המורכבת, המפותחת, עתירת האפשרויות הגלומות בה. החזון הציוני, ככל חזון בהיסטוריה, עשוי רק להגביל ולצמצם את האופקים הפתוחים בפני חברת אנשים ריבוניים, חופשיים ויצירתיים, אלא אם כן מפשיטים את מה שקרוי "חזון ציוני" מכל תוכן ארכאי והופכים אותו למילה נרדפת ל"חזון ישראלי", שהוא חזון עכשווי, מוגדר אך לטווח קצר, משתנה, פתוח.

והרי הציונות עצמה חתרה להגיע אל המצב הזה, שבו היהודים יכולים לממש את חירותם ואת הפוטנציאל היצירתי הגלום בהם, ואין היא רשאית עתה להופיע כגורם שבשמו מותר לבלום ולהגביל את חופש היצירה הישראלי. מרגע שהושג היעד הקרוי מדינת ישראל, פקעה זכותה ויכולתה של הציונות לכפות על ההווייה הישראלית את מושגיה וערכיה הטרומים-ממלכתיים.

מדינת ישראל היא במהותה הווייה פוסט-ציונית. התנויות "פוסט-ציוני" אינה כשרה פחות מן התווית "ציוני", רק שהיא מדויקת וישרה יותר לצורך אפיון

ההוּוּיָה הישראלית. מה זאת "ציונות" בהקשר הישראלי? מה משמעותה? למה היא מחייבת את הישראלי המצוי (הישראלי היהודי לצורך זה)? חובות הישראלי כאזרח מקיפות הרבה יותר מאשר החובות הציוניות בשעתן, כשם שחובות הציונות הקיפו הרבה יותר מאשר החובות היהודיות בשעתן. ואילו הניסיונות להציג את הפוסט-ציונות כאילו היא זהה לאנטי-ציונות ואפילו לאנטי-ישראליות הם מופרכים וחסרי בסיס מיסודם. במקרה הטוב הם ניזונים מחוסר הבנה הן של הציונות והן של הישראליות; ובמקרה הרע והשכיח יותר הם משמשים כלי נגח בידי אלה המחזיקים בקרנות המזבח הציוני הישן, כדי מצד אחד, להוקיע ולהרתיע את אלה המעזים לדבר בשם ההוּוּיָה הישראלית הריבונית, ומצד שני, כדי לגונן על פעולות ומעשים המנוגדים להיגיון הממלכה וחותרים תחת אושיותיה, והם באים להצדיק אותם בנימוקים "ציוניים" מן התקופה היישובית, המנדטורית, הטרומ-ממלכתית.

אבחנה ברורה בין "פוסט-ציוני" ל"פוסט-מודרני"

לא ייפלא שדווקא עולים חדשים (פחות או יותר) ואנשי הציונות הדתית הם המשימים עצמם היום כדוברים המהימנים של הציונות וכמי שהרימו את האדֶרֶת הציונית, לאחר שזו נשרה כביכול מכתפיהם העייפות של נושאי הציונות החילונית ההיסטורית – אנשי תנועת העבודה ההיסטורית, החלוצים, בני "דור בארץ" – שאבד להם כביכול כוכב הציונות והם איבדו את דרכם, זנחו את הערכים הציוניים הישנים והטובים והתמסרו לכל עבודה זרה ולכל ערך בעל משמעות אוניברסלית.

אכן, במעברים מהפכניים כאלה, כאשר מסתמן דיסוננס חריף בין הקוגניציה הישנה לבין המציאות החדשה, גורמים שנשרכו תמיד אחרי העגלה, שתוקים ודמומים, כאילו באה להם עדנה והם נדחקים אל קדמת הבמה ומכריזים כי הם-רק-הם באים לחדש את התנופה האידאית הישנה ותוך כך הם חשים, מקווים ומאמינים, כי סוף-סוף באה שעתם הגדולה, ואין הם נותנים את דעתם לכך שהפעילות האמיתית הועתקה כבר מזמן לבמה אחרת.

והערה מבהירה בסיום: אין אני מעניק מעמד שווה לביטוי "פוסט-ציוני" ולביטוי "פוסט-מודרני". הראשון מייצג מצב אמיתי ואילו השני הוא מצג שווא. לומר על משהו שהוא פוסט-משהו-אחר פירושו הדבר הוא שאותו "משהו" בא בעקבות "משהו אחר" ואינו זהה עם מה שקדם לו; הוא בבחינת גלגול שלו,

אך שונה ממנו באופן מהותי. וכך ניתן לומר כי הציונות הייתה במהותה פוסט-יהודית, וכי ההוּיָה הישראלית במהותה היא פוסט-ציונית. לעומת זאת, אין שחר לדיבור על עידן פוסט-מודרני או על תרבות פוסט-מודרנית. אין שום תווי ייחוד לפוסט-מודרניות לעומת המודרניות ורק מי שאינו מבין מהי מודרניות ומה הם מאפייניה מרשה לעצמו להתגנדר בתואר הריק "פוסט-מודרני".



תיקון טעויות

במאמרו של מרדכי ניסן "הדרוזים בישראל - בין השתלבות להתנכרות", שפורסם בכיוונים חדשים מס' 22 (סיון-תמוז תש"ע, יוני 2010), נפלו מספר טעויות מצערות במהלך העריכה וההדפסה.

בעמ' 174 שורה 29 כתוב: בעמר, וצ"ל: באמר. בעמ' 176 שורה 14 כתוב: כ"בשם חוארג", וצ"ל: בשם "חוארג". בעמ' 178 שורה 11 כתוב: בשגרירות ישראל באטלנטה, וצ"ל: באטלנטה, בארה"ב. בעמ' 182 שורה 13 כתוב: קולותיה, וצ"ל: קולותיהם. בעמ' 182 שורה 24 כתוב: הדרוזים, וצ"ל: הבדווים. בעמ' 183 שורה 12 כתוב: פרשת מדחת, וצ"ל: פרשת מדחת יוסוף. בעמ' 183 שורה 20 כתוב: אל, וצ"ל: אך. בעמ' 184 שורה 15 כתוב: בפקיעין, וצ"ל: בשפרעם. בעמ' 187 שורה 21 כתוב: בקנאה, וצ"ל: בעניין. בעמ' 188 שורה 11 כתוב: השנאה כלפי הדרוזים, וצ"ל: השנאה שאורב לדרוזים. בעמ' 188 שורה 16 כתוב: אך הם ניצבים על מסלולים נפרדים, וצ"ל: אך רק באחרית הימים יוברר מקומו של כל אחד בהיסטוריה.

בהערות: בעמ' 185 שורה 13 - המספור 35 מתייחס בטעות להערה מס' 36 בעמ' 190, וכך כל שאר ההערות אינן ממוספרות נכון - עד סוף הרשימה.

בין פוסט-ציונות לאנטי-ציונות

אליעזר שביד

מאמרו המאתגר של יגאל עילם מחזיר את קוראיו לעיצומו של ויכוח מרכזי שהתנהל בתנועה הציונית וסביבה בין שני סוגים של שלילת הגולה:

- הסוג ששלל את מצב הגלות אבל לא שלל את העם הגולה ואת הווייתו התרבותית המיוחדת, אלא שאף לתקנם ולחדשם בתנועת רנסנס, שתחזיר אותו לתנאי קיום "נורמליים", ככל העמים המודרניים, בהנחה שכל אחד מהם מפתח את זהותו העצמית ממקורותיו לרמת הקדמה של זמנו;
- הסוג שתלה את הגלות בתכונות שליליות שייחס לעם היהודי, שלל את כל הווייתו ה"גלותית" ושאף לחולל בו מהפכה מתנתקת שתכפה עליו את הזהות הלאומית המודרנית של עמי אירופה ותייחד אותו רק מבחינת הזיקה לארץ-ישראל, ללשון העברית ולזיכרון התרבותי לאומי שבטרם גלות, כי הוא המחבר אותו ללשון העברית ולארץ-ישראל ומקנה לו את הזכות לשוב אליה.

מהפך תודעתי

יגאל עילם טוען שמדינת ישראל הגשימה את שאיפת הנורמליזציה המהפכנית־מתנתקת והיא כבר בחזקת מציאות בלתי הפיכה. הוא מתעלם בכך מן היסוד היהודי־רנסנסי (תחיית העברית וספרותה והתחייה החברתית־קהילתית ותרבותה) שהיה, כאמור, גם באידאולוגיה של שוללי הגולה הקיצוניים ביותר ונראה גם שהוא אינו מודע, או מעמיד פנים שאינו מודע, לפעילותה של תנועה ציונית עדכנית שחותרת לריכוז כל העם היהודי במדינת ישראל וסביבה, ולחידוש פני התרבות היהודית הן במגמה דתית מודרנית והן במגמה הומניסטית מודרנית. ממאמרו עולה שעם ייסוד המדינה, כלומר, עם העלייה ההמונית שהכפילה ושילשה פעמיים את אוכלוסייתה היהודית ויצרה בה רוב של יהודים שלא שמעו על שלילת הגולה אבל ידעו שהציונות נובעת מעומק תרבותם היהודית־מסורתית, קם בארץ עם ישראלי ילידי שזהותו מוגדרת על ידי ארצו, לשונו העברית ומדינתו הדמוקרטית־ליברלית, שבתור שכזאת היא, לדעת יגאל עילם, לא מדינת לאום יהודית כי אם מדינת כל אזרחיה הישראלים (כולל יהודים לשעבר וערבים לשעבר). אבל למרות הצהרתו הבוטחת, עצם העובדה שהוא רואה צורך כה דחוף להוכיח את אמינות תמונת המציאות הפוסט־ציונית של מדינת ישראל מעוררת בקוראיו את הספק, האם הוא בטוח בכך באמת לאור קיומם של כוחות יהודיים "אנאכרוניסטיים" ו"נסוגים" המנסים להפוך את הקערה על פיה, והם עלולים להצליח. הרי אי אפשר להתכחש לעובדות המציאות: למרות הישגיה הכלכליים, הצבאיים והתרבותיים־מודרניים הגדולים מדינת ישראל עדיין רחוקה מאוד מ"נורמליות" על פי שתי הגרסאות הנזכרות לעיל. מבחינת מעמדה הבינלאומי היא עדיין נאבקת על קיומה ועל ההכרה בזכות קיומה, ומבחינה פנימית מתנהלים בה מאבקים מקוטבים הן על זהותה התרבותית, הן על משטרה והן על גבולותיה ואפילו על זכותה להתקיים כמדינה יהודית. נכונה היא טענתו של יגאל עילם שחלק דומיננטי באליטות הפוליטיות, הכלכליות והאקדמיות היהודיות־חילוניות נעשה אחרי מלחמת ששת הימים ומלחמת יום הכיפורים ל"פוסט־ציוני" ומעמדתו בשלטון הוא מנהל את המדיניות הלאומית, הכלכלית־חברתית, החינוכית והתרבותית של המדינה במגמות "פוסט־ציוניות" (שאגב, הן רחוקות מאוד מאחידות), אבל רוב אזרחי ישראל מזדהים כיהודים, ומובן להם שמדינתם היא מדינת כל העם היהודי. נראה, אפוא, שהצורך הדחוף שחש יגאל עילם להגן על עמדותיו ה"פוסט־ציוניות" מעיד שהמדיניות ה"פוסט־ציונית" נכשלה כישלון

חרוץ, שכישלון זה מאיים על עתיד העם היהודי ועל עתיד מדינת ישראל, ושכתוצאה ממנו מתחולל בחברה היהודית-ישראלית מהפך תודעתי שמחזק את האליטות השואפות להמשיך את הגשמת הציונות במדינת ישראל, ולא על פי הגרסה החותרת להיתנתקות מן היהדות כי אם דווקא על פי הגרסה החותרת להתחדשותה. לעניות דעתי, עוצמת הרנסנס היהודי-ציוני המתחולל כיום במדינת ישראל מאלצת את הוגי המדיניות ה"פוסט-ציונית", ויגאל עילם בכללם, לצאת למלחמת מאסף להגנתה.

שחזור פשטני וחד-צדדי של מחקרים

האידיאולוגיה של שלילת הגולה הרדיקלית התבססה בשעתה על מחקר היסטורי, סוציולוגי, פוליטי ותרבותי מעמיק למדי שהיו בו כמה גרעינים של אמת היסטורית. יגאל עילם משחזר אותם בצורה פשטנית וחד-צדדית ועל בסיסם הוא מציע הכללה גורפת שמסתירה תחתיה את האמת ההפוכה שעליה נשענו מתנגדי אידיאולוגיה זו שראו בציונות את מפעל התחייה הלאומית-רנסנסית של העם היהודי. למשל, הוא מעלים את העובדה שהציונות במשמעותה המודרנית: חידוש היישוב היהודי ביוזמה עצמית של העם היהודי ובכלים של ציוויליזציה מודרנית, נולדה לפני הרצל, דווקא מתוך התנועות הדתיות החרדיות, ושתנועות אלה נעשו אנטי-ציוניות רק אחרי התמסדות ההסתדרות הציונית על תשתית של אידיאולוגיה חילונית. תנועת "חיבת ציון" הדתית, שהעלתה לארץ את העלייה הראשונה, יזמה מסגרת פרלמנטרית כלל יהודית, חיפשה את תמיכתה של מעצמה מודרנית ותכננה להחזיר את העם לארצו כדי להתיישב בה ולעבוד את אדמתה כתנאי קודם להתחדשות מלכות ישראל בעזרה מגבוה. יתר על כן. היא טענה שבמדינה יהודית יוכלו היהודים הנאמנים לתורה לרכוש את ההשכלה המקצועית הדרושה להקמת יישוב מודרני בלי שייאלצו להתבולל ולהתכחש לעמם ולדתם. תמונת היהדות, מזה, ותמונת הדמוקרטיה הלאומית-ליברלית המודרנית, מזה, מצטיירות במאמרו של יגאל עילם על יסוד סלקציה שרירותית של עובדות ופרשנויות. אם נשחזר את הוויכוח שהתנהל בציונות מראשיתה נגלה את המתחים, הסתירות, הדו-ערכיות והדו-צדדיות הדיאלקטית שהתגלו בכל האידיאולוגיות הציוניות תוך כדי התמודדותן עם המכשולים שבדרך ההגשמה ועם התמורות שהתחוללו בזמן החדש. ואכן, כשבוחנים את כל עובדות ההיסטוריה ואת כל תהליכי מגלים

גם את האופציות השונות של פיתוח זהויות יהודיות מודרניות בדרך של רנסנס השב למקורות כדי להעלות את הגשמת ערכיהם הייעודיים לרמה הגבוהה של תרבות זמננו. אינני מתכוון לפַרְט יותר קביעה כללית זו מפני שזוהי העלאת גירה טרחנית. הדברים נאמרו פעמים אין ספור על ידי חוקרים והוגי דעות ציונים גדולים מראשית הציונות עד זמננו: אחד העם, א"ד גורדון, ח"נ ביאליק, מרטין בובר, יחזקאל קויפמן, הרב יעקב יצחק ריינס והראי"ה קוק ועוד רבים אחרים. את שיקוף דעותיהם ואת פיתוחן לזמננו יוכלו המתעניינים למצוא גם בכמה מספריי ומאמריי. אזכיר כאן רק את המאמר על הגלובליזציה והעם היהודי שהתפרסם בגיליון 17 של **כיוונים חדשים**.

בהמשך מאמר זה כוונתי, אפוא, להתמקד בוויכוח האקטואלי בין הציונות ל"פוסט-ציונות" לזרמיה הן ביחס ליהדות והן ביחס למשטר הדמוקרטי-ליברלי של מדינת ישראל.

מהי ה"נורמליזציה"

נפתח בהגדרת המכנה המשותף הרחב של כל התנועות הציוניות, דהיינו, במטרה המוסכמת של הציונות, העומדת, לדעתי, בתוקפה גם אחרי הקמת המדינה. לדעתו של יגאל עילם המטרה המוסכמת של הציונות הייתה הקמתה של מדינה ריבונית בארץ-ישראל, שתהיה בציונה דמוקרטית ליברלית, "מדינת כל אזרחיה". שתי הקביעות הללו מצטיינות בפשטנות ובעודף הכללה, ובתור שכאלה הן שגויות מיסודן. יגאל עילם עצמו מודה שהיו כמה הוגי דעות ציונים שהתנגדו לרעיון המדינה הריבונית, אבל הוא מבטל את השפעתם של הוגים אלה ותוך כדי כך מתעלם מן העובדה שרוב הוגי הדעות המרכזיים בציונות (בכללם גם הרצל של **אלטנוילנד**) חשבו שרעיון המדינה היהודית הריבונית אינו ניתן להגשמה בטווח הזמן הקרוב ולכן הסתפקו בבניין חברה יהודית אוטונומית בחסות מעצמה גדולה (תורכיה או אנגליה), כי גם מבחינתם החברה היהודית האוטונומית היושבת על אדמת המולדת היא המטרה העיקרית. אכן, ההסתייגות מהגדרתו של יגאל עילם מעוגנת בעובדה שגם המנהיגות שחתרה להקמת מדינה ריבונית לא ראתה בה את המטרה כי אם את הכלי שניתן לפתחו רק אחרי שיווצר יישוב יהודי אוטונומי בארץ-ישראל ובעזרתו יושלם היישוב בעילות המרבית ויוכל להתגונן מפני אויביו. מה הייתה, אפוא, המטרה המוסכמת על דעת כל התנועות הציוניות? התשובה

הכוללת היא ה"נורמליזציה" של העם היהודי, כלומר, השוואת תנאי קיומו לאלו של כל העמים באשר הם ישים קיבוציים מאוחדים ברציפות דורותיהם, בלשונם, בשבתם יחד על אדמתם, בציוויליזציה שהם אחראים לה, בתרבות רוחנית משותפת ובתודעת גורל וייעוד משותף. הרצל פתח את ספרו **מדינת היהודים** בקביעה שהיהודים הם עם (לא "אומת-דת" כהגדרתם של אנטישמים נוצרים וכהגדרתו של יגאל עילם, ולא מעמד חברתי-כלכלי כהגדרתם של המרכסיסטים). על יסוד זה קבע הרצל שהגלות שללה מן העם היהודי את התנאים והכלים החינוניים לקיומו של עם בריא המסוגל לקיים ולגונן על עצמו ולשמור על עצמיותו התרבותית, והם: ארץ מולדת שנמצאת בבעלותו הקיבוצית, ציוויליזציה חומרית שהוא בונה לעצמו כדי לספק את צרכיו האנושיים ותרבות רוחנית המעצבת את אורחות חייו החברתיים ומשווה להם משמעות. היעדר כלים אלה איים על קיומו ועל זהותו של העם היהודי לאורך כל גלויותיו, אולם עד הזמן החדש הוא הצליח לרַוֵּחַ לעצמו בציוויליזציה האימפריאלית שלתוכה גלה משבצת כלכלית-פוליטית שבתוכה יכול היה לפתח את קהילותיו האוטונומיות על תשתית תורנית. נשים לב בהקשר זה: תורה איננה "דת" במובנה הדוגמטי-פולחני הצר כי אם אורח חיים כולל שקובע נורמות גם בתחום הפעילות הכלכלית והפוליטית, שכן בניגוד לקביעתו של יגאל עילם התורה לא הרחיקה את העם מפעילות בציוויליזציה החומרית והפוליטית, אלא תבעה להחיל עליה נורמות מוסריות-דתיות שייחדו את מעגל חייו של העם היהודי כתרבות שלמה ולא רק כהוויה כיתתית של "אומת-דת". אולם בעקבות המהפכה התעשייתית והופעת הלאומים המודרניים נעלמה משבצת הקיום הכלכלי, החברתי-פוליטי והתרבותי-עצמי של העם הגולה ושתות קהילותיו האוטונומיות התערערו. המדינה הלאומית-חילונית הריכוזית שקמה במקום האימפריה הקיסרית-כנסייתית תבעה מן היהודים לוותר על זהותם הקיבוצית הנבדלת ולהתבולל כיחידים בתרבות הלאומית-חילונית של מדינתם. את ייחודם הקיבוצי הותר להם לשמור רק במישור ה"דתי" המופרד מן המדינה. אבל עד מהרה התברר שהחברה הנוצרית סירבה לקבל לתוכה גם את המתבוללים הנלהבים, כי גל האנטישמיות הגזענית הדף אותם בחזרה אל הגטו למרות שמשבצתו הכלכלית והפוליטית נעלמה. פירוש הדבר, שבזמן החדש לא נשארה ליהודים ברירת קיום אלא זו שבין הוויתור על זהותם הקיבוצית עד כדי טמיעה מוחלטת, לבין יציאה מתוך הציוויליזציות והמדינות של העמים שמאסו בהם, שיבה לארצם ויצירת ציוויליזציה ותרבות לאומית חילונית משלהם. זהו, אפוא, הבסיס למכנה המשותף הרחב ביותר של

כל האידאולוגיות הציוניות. נטעים שוב: התכלית המהותית והאיכותית היא המולדת, הציוויליזציה והתרבות הלאומית, ואילו המדינה היא הכלי המעצים אותן והמאפשר לעם לגונן על עצמו.

המחלוקת על דמות המדינה

מכאן באים אנו, אפוא, לשאלה השנייה והיא שאלת דמות המדינה היהודית. יגאל עילם טוען במאמרו שההסתדרות הציונית (בעקבות הרצל ראו בה כל המפלגות הציוניות את "המדינה בדרך") דגלה במדינה הדמוקרטית־ליברלית, שלדעתו היא ממנה ובה "מדינת כל אזרחיה", שכן עליה להבטיח לכל אזרחיה, כפרטים, הזדמנות שווה במירוץ להשגת רמת־חיים גבוהה ומעמד פוליטי למען אושרם. אבל זוהי שוב טעות והטעיה, אפילו ביחס למפלגות הציוניות־הקפיטליסטיות שאכן שאפו למדינה לאומית־ליברלית. ראשית, הייתה, כאמור, מחלוקת בין ציונים תומכי מדינה לציונים המתנגדים לה, או הסבורים שאין לעם היהודי אופציה להקים מדינה ריבונית ודי לו אם ישיג אוטונומיה חברתית קהיליתית במולדתו על תשתית של ציוויליזציה משלו. שנית, המפלגות שתמכו בהקמת מדינה ריבונית נחלקו בשאלת דמותה המשטרית: האם תהיה זאת מדינה קומוניסטית, או שמא מדינה קפיטליסטית לאומית־ליברלית, או שמא מדינה סוציאל־דמוקרטית, שהיא במונחים רבים אמצע הדרך בין מדינה קפיטליסטית־ליברלית למדינה קומוניסטית. האם היה מכנה משותף לכל האידאולוגיות החברתיות־פוליטיות הללו? אמנם כן: שלושת סוגי המדינה שנזכרו לעיל הם לאומיים־דמוקרטיים. בתור שכאלה הם מניחים שמקור הסמכות של השלטון הריבוני הוא העם כישות קיבוצית בעלת זהות תרבותית־היסטורית ייחודית, ולא תאגיד של פרטים. פירוש הדבר הוא, קודם כל, שהמדינה הדמוקרטית נוצרה ככלי המשרת את טובת העם ובאמצעותו את טובת כל בני הנושאים באחריות.

מבחינה זו נכונה היא הטענה שמדינה דמוקרטית היא ממנה ובה גם "מדינת כל אזרחיה", כולל בני מיעוטים שונים, לאומיים ודתיים, אולם הדגש מונח במילה "גם", שכן המדינה שבה העם כישות קיבוצית הוא מקור הסמכות של השלטון היא לאומית, ולכן בני המיעוטים הלאומיים והדתיים מקבלים את כל זכויות האזרח הפרטיות תמורת התחייבותם לשמור על חוקי המדינה (כי אין זכויות שאין כנגדן חובות), בעוד שזכות ההגדרה העצמית הלאומית שמורה בכל מדינת לאום רק לעם שהקים אותה כדי לגונן על זהותו העצמית כישות קיבוצית. כך

נהגו כל מדינות הלאום באירופה עד מלחמת העולם השנייה. אף זאת: היחיד המוגדר כאינדיווידואל בחוקות העמים הדמוקרטיים הוא, כאמור, האישיות האוטונומית המתפתחת על ידי חינוך והפנמה של ערכי תרבות הלאום. אין לזהות אותו עם ה"פרט" האנוכי הקיים כביכול מעצמו ולעצמו וטוען שטובתו קודמת לטובת הכלל, באשר הכלל אינו אלא צירוף מלאכותי של פרטים שהתאגדו לשם תועלת משותפת. במילים אחרות: לפי ההשקפה הדמוקרטית ליברלית הקלאסית, שהיא לאומית והומניסטית ביסודה, אין סתירה בין שייכות כל היחידים לכלל שהוליד אותם וחינכם, לבין מעמדם האוטונומי, המחייב את העם לדאוג לטובתם, באשר טובת כל העם היא ממנה ובה טובת כל יחידיו, והרי זו זיקה של מחויבות גומלין. יגאל עילם מבחין במאמרו בין "פוסט-ציונות" ל"פוסט-מודרניות" וטוען שה"פוסט-מודרניות" היא מיצג-שווא ריק מתוכן, אולם בפועל הוא מאמץ את ההבנה ה"פוסט-מודרנית", המופרטת, של "מדינת כל אזרחיה", זו המכחישה את קיומם של ישים קיבוציים, מגדירה את הלאומים כתאגידים שמטרתם להבטיח את אושרם האנוכי של היחידים שנכנסו אליהם על בסיס חוזי ומכירה בזכויות שאסור לפגוע בהן בלי התחייבות לממשן.

יהודית מכוח היותה דמוקרטית

אכן, רק מנקודת ראות "פוסט-מודרנית" זו, שאומצה על ידי כל התנועות ה"פוסט-ציוניות", התגלתה הסתירה שיש, כביכול, בין היות ישראל "מדינה יהודית" להיותה "מדינה דמוקרטית". ראוי להזכיר בהקשר זה, שבזמן הקמת המדינה הסכימו כל המפלגות החתומות על מגילת העצמאות שישראל היא מדינה יהודית מכוח היותה דמוקרטית, ודמוקרטית מכוח היותה יהודית, ממש כשם שצרפת היא צרפתית מכוח היותה דמוקרטית, ודמוקרטית מכוח היותה צרפתית, וכן כל מדינות הלאום המודרניות. אגב, על פי הנחה זו החליט גם ארגון האומות המאוחדות להקים בארץ-ישראל את שתי מדינות הלאום הדמוקרטיות: המדינה היהודית והמדינה הערבית.

הייתה עוד הסכמה כללית בין המפלגות הציוניות: המדינה ה"נורמלית" שהיהודים יקימו מוכרחה להיות מופתית בסוגה מבחינת נאמנותה להגשמת ערכיה המוסריים, החברתיים והפוליטיים. זאת ראשית, מפני שהיהודים הפכו בזמן החדש לקורבנות כל הכשלים המוסריים, החברתיים והפוליטיים של מדינות אירופה, שלא קיימו את הבטחותיהן לכל בני עמם ולאנושות כולה,

אלא החמירו את הסבל הנובע מעוני, ניצול ומלחמות בין העמים. היהודים סבלו לא רק מן האנטישמיות אלא גם מהניצול החברתי ומן המלחמות. הם היו ה"שעירים לעזאזל" בידי המדינות וההמונים המנוצלים שתלו בהם את אשמת כל סבלותיהם. מדינת היהודים חייבת, אפוא, לערוב לא רק לשוויון מעמדם כיהודים כי אם לכל זכויותיהם כבני־אדם, כי רק למען מדינה כזאת יהיו נכונים להתמסר ולשלם את המחיר הכרוך בהקמת המדינה בתנאי הקיום הנחותים של העם היהודי. שנית, גיוס כוחות העם על בסיס של התנדבות חלוצית, בייחוד התגייסות של אנשים צעירים שפועלים ממניעים אידאליסטיים, אינו יכול להסתפק במניע השלילי המעוגן באנטישמיות. דרוש מניע חיובי: חזון של מדינה אידאלית. הצעירים האידאליסטים שייקראו לדגל ייענו לקריאה רק אם האידאל שהציונות תחתור אליו יהיה נשגב וראוי לקורבנם.

בספרו **מדינת היהודים** טען הרצל שהחזון המוסרי, החברתי־פוליטי שנראה אוטופי בעיני בני העמים הנורמליים הוא המינימום ההכרחי להצלת העם היהודי מן המצוקות והאסונות האורבים לו אם יישאר בגלות. כמוהו חשבו רוב ההוגים ומנהיגי הציונות מכל המפלגות.

הרצל עמד בדברים אלה על עומק הדילמה שמדינת ישראל היהודית־ציונית עומדת בפניה גם היום: נרמול של עם אחרי אלפים שנות גלות הוא מטלה לא־נורמלית. הגשמתה מחייבת מאמצים יוצאי דופן לאורך תקופה ארוכה, גם במישור הבינלאומי וגם במישור הלאומי הפנימי. אפשר להתמודד עם מטלה כזאת רק על ידי שילוב של עוצמה ארגונית־שלטונית של מוסדות הקולקטיב הלאומי, שמקורה בהכרח הלוחץ את ההמונים הרעבים והנרדפים, עם כוח הרצון האידאליסטי־התנדבותי הרנסנסי של הצעירים השואפים להגשים את עצמם על ידי הגשמת חזונם. זה יהיה, אפוא, ייחודה המובהק של מדינת היהודים.

הממלכתיות סללה דרך לפוסט־ציונות

אם כן, מהי ה"פוסט־ציונות"? בניגוד לדעתו של יגאל עילם, הוגה הדעות הראשון שסלל את דרכה של ה"פוסט־ציונות", מן הסוג שהוא מציע, היה ראש ממשלת ישראל דוד בן־גוריון. במגילת העצמאות תמַצת את ההסכמה הציונית כמתואר לעיל, אבל אחרי מלחמת העצמאות, לאור הניצחון הצבאי, הכריז על קפיצת מדרגה אידאולוגית: הציונות הממלכתית. דוד בן־גוריון הניח שהקמת המדינה ועמידתה במבחן ההגנה על קיומה הגשימו את מטרת ההסתדרות

הציונית כאשר הייתה "המדינה בדרך". היא עשתה את שלה ויש לפרק אותה כשם שמפרקים את הפיגומים אחרי השלמת הבניין. העם היהודי התנרמל במדינתו ומתחיל עידן הקיום הנורמלי במסגרת המדינה הריבונית האחראית לאושרו של העם. המסקנה המעשית הייתה פירוק מיידי של ההסתדרות הציונית. תימשך רק הפעולה של הסוכנות היהודית שתפקידה לייצג את יהדות התפוצות המוכנה להושיט למדינה את עזרתה הנדיבה. כאשר קיימת מדינה יהודית ששעריה פתוחים לרווחה לכל היהודים המעוניינים לחיות בה, טען דוד בן-גוריון, ציונים הם רק היהודים היושבים במדינת ישראל כאזרחיה או המוכנים לעלות ולהתאזרח בה מיד. כתוצאה מהנחה זו משתנה הגדרת הציונות: היא זהה למילוי חובות האזרח במדינת ישראל על פי חוקיה, לא פחות וגם לא יותר. לאידאליזם ולהתנדבות נפתח הפתח רק במסגרת החוק והמדיניות הישראלית: אזרחים רגילים מציינים לחוק דרך שגרה כמילוי חובה, אזרחים אידאליסטים מציינים בהתלהבות ובמסירות גדולה, אבל כולם צריכים לפעול בכלים של המדינה ועל פי מדיניותה. מכאן נבעה המסקנה שהמדינה איננה רק הכלי להגשמת הציונות אלא היא מטרתה המוגשמת.

דוד בן-גוריון ידע, כמובן, שמדינת ישראל לא הגיעה עם הקמתה ועם ניצחונה במלחמת העצמאות למעמד של מדינה "נורמלית": אוכלוסייתה, הציוויליזציה החומרית שלה, כלכלתה, תרבותה הפוליטית, כל אלה עדיין אינם מספיקים כדי להבטיח את קיומה וקיום עמה לאורך ימים. המדינה עוד נזקקה לעזרתם הנדיבה של יהודי התפוצות ולהתנדבות אזרחיה. אבל הוא עמד על דעתו שהקמת המדינה היא סוף דרכה של ההסתדרות הציונית כתנועה התנדבותית המייצגת את העם שבגולה בבניין ארצו. עכשיו המדינה משלימה את התשתית שלה בכוחות שלטון יעילים ואין היא זקוקה לתנועות מתנדבים חובבניות. דוד בן-גוריון החיל את המסקנה הזאת גם על אזרחי המדינה: כל התנועות החלוציות שחינכו את חבריהן להגשמה עצמית אידאליסטית עשו, לדעתו, את שלהן ועכשיו הן מיותרות ומפריעות. המדינה צריכה להעביר את סמכויות ההגשמה מידן לידיה ולפעול בכלים היעילים והעדיפים שלה להשלמת התשתיות הדמוגרפיות, היישוביות, הכלכליות, החברתיות והתרבותיות הנחוצות לה. היא תביא עלייה המונית, תקלוט ותיישב אותה, תשיג תרומות מיהודי התפוצות וסיוע ממדינות שונות ותפתח ביוזמה ריכוזית את הציוויליזציה של מדינת ישראל ואת תרבותה. המדינה תעסיק את המבצעים בשמה בשכר מלא. בדרך זו תאפשר לאזרחי המדינה את אורח החיים האזרחי הנורמלי שממנו נהנים כל אזרחי המדינות הריבוניות והוותיקות. תרומת האזרחים למדינה תהיה זהה להישגים ששיגו

לעצמם בעבודתם וביצירתם, בשאיפתם לאושר ולהגשמה עצמית אישית. דוד בן־גוריון ניסה להגשים את המדיניות ה"פוסט־ציונית" המכונה בפיו "ממלכתיות". המדיניות הממלכתית התבלטה במיוחד בחינוך: ביטול הזרמים התנועתיים, המרת תנועות הנוער החלוציות בחג"ם, ניהול מדיניות "כור ההיתוך" בקליטת העלייה והאקדמיזציה של החינוך הגבוה. הכוונה הייתה, כאמור, שהמדינה תתפוס את כל תפקידי ההסתדרות הציונית, את כל תפקידי הסתדרות העובדים הכללית, את כל תפקידי התנועות ההתיישבותיות ואת כל מערכות החינוך שלהן. אפילו החלוציות שדוד בן־גוריון דגל בה כנורמה ממלכתית התמסדה בצורה אחידנית והוגשמה במסגרות של צה"ל שקיבל על עצמו, נוסף על תפקידי ההגנה והביטחון, את תפקידי קליטת העלייה ומיזוגה ואת תפקידי ההתיישבות באזורי הספר.

ההשתלבות בכלכלת השוק החופשי

אבל למרות מאמציו הגדולים היו הישגיו של דוד בן־גוריון חלקיים בלבד. בכל התחומים נאלץ להתפשר. ראשית, הוא נתקל בהתנגדות עיקשת של התנועות והארגונים שהתמסדו וצברו כוח עצמי, ושנית, התברר שהתרומות של התנועות המתנדבות היו חיוניות למדינה הקטנה והחלשה שנאבקה על קיומה במרחב העוין. העובדות היו גלויות לכל: מדינת ישראל רחקה מה"נורמליות" של מדינות הלאום הוותיקות. עדיין איימה עליה סכנה מוחשית של שואה שנייה דווקא במקום שבו הקימה הציונות "מקלט בטוח במשפט העמים". רק אחרי הניצחון המסחרר במלחמת ששת הימים פשטה בעם ובאליטות הפוליטיות המנהיגות אותו האשליה שמדינת ישראל הגיעה לנורמליות מעצמתית, שבזה אכן הביאה את המפעל הציוני להשלמתו, וביכולתה למלא את התפקיד ה"נורמלי" שלמענו מקימים עמים מדינות דמוקרטיות שתפקידן לשרת את אושר העם ואת אושרם של כל בניו בלי לדרוש מהם יותר מתשלום בעד השירותים הנדיבים שהיא מעניקה להם.

על רקע ההישגים הטריטוריאליים, הפוליטיים והכלכליים (משאבים של חומרי גלם ובעיקר של כוח עבודה זול) התאפשר, אחרי מלחמת ששת הימים, המהלך הכלכלי־חברתי שהכלכלנים האקדמיים המליצו עליו לשם השתלבות בכלכלה של השוק החופשי הגלובלי. עד מלחמת ששת הימים, מדינת ישראל לא יכלה להשתלב במערכת זו בגלל המעמסות יוצאות הדופן שרצו עליה: קליטת העלייה

ההמונית, פיתוח הצבא, הדאגה לעבודה מפרנסת לעולים שרובם היו עניים חסרי כל וגם חסרי מקצוע מכניס. המטלות הללו דרשו תקציבי ענק שנשאבו מתרומות העם היהודי בתפוצות וממלווים באמצעות המדינה, בעוד שכלכלת השוק החופשי מבוססת על "הפרטה" ואי מעורבות של המדינה בתהליכי הייצור והשיווק. פרוש הדבר שרק "מדינת רווחה" סוציאל-דמוקרטית יכלה למלא את התפקיד הציוני של בניין המדינה, לאחר ייסודה. הישגי מלחמת ששת הימים יצרו את הרקע לתפנית המהפכנית שנדרשה להשתלבות בכלכלת השוק החופשי בכל התחומים, במשק התעשייתי והחקלאי, בשווקים, בשירותים הציבוריים, בחברה, בחקיקה, באקדמיה, במסד המפלגתי והמשטרי ובחינוך, כי לשם ההשתלבות זו נדרשה ישראל ליישם מדיניות עקבית של הפרטה ואקדמיזציה שעניינה מקצוענות תחרותית. נשים לב לכך שעקרונות אלה, המקדשים את היעילות הטכנולוגית ואת הרווחיות המסחרית, סתרו את כל העקרונות המוסריים-חברתיים והפוליטיים שהנחו את הגשמת הציונות על פי מגילת העצמאות. האתוס הציוני התבסס על סולידריות מעוגנת בצדק חברתי, על מזעור הפערים הסוציו-אקונומיים, על חברתיות משפחתית-קהילתית, על אחריות גומלין בין כל האזרחים ובינם לבין מוסדות המדינה ועל מחויבות שליחותית-אידיאליסטית.

מוסר ההפרטה והתחרותיות החופשית הפך את הקערה על פיה: במקום האתוס היהודי-ציוני נשתל, בעזרת החוק ובעזרת התהליכים הכלכליים והפוליטיים, אתוס של אנוכיות חומרנית תחרותית ואנטי-שליחותית. מכאן נבע גם השינוי המהפכני בתפיסת הדמוקרטיה, שגם היא עברה את תהליך ההפרטה והאקדמיזציה: המדינה מגדירה את אוכלוסיית אזרחיה על בסיס האינטרסים האנושיים-אנוכיים הפרטיים שלהם, שאין לממשם אלא באמצעות שיתוף פעולה מקצועני-תחרותי. היא מבטיחה "הזדמנות שווה" לכל האזרחים הפרטיים להגשים את אושרם החומרי, אך היא נמנעת מהתערבות תומכת בנושאי התרבות, המוסר והרוח ואפילו בתחום החינוך, החברתיות המשפחתית והקהילתית ובנושאי הזהות האישית והלאומית, שכן לפי התאוריה ה"פוסט-מודרנית" נושאים אלה הם מעבר להגדרות האובייקטיביות של האקדמיה ולכן הם מסורים ליחידים ברשות פרטיותם, ובלבד שלא יחרגו מרשות זו, יכבדו את זכותם של כל הפרטים כפרטים לחשוב, להאמין ולחיות כרצונם ולא יחתרו ליישם את ערכיהם ברשות הרבים. כאמור, זוהי המשמעות ה"פוסט-מודרנית" של המותג המכונה "מדינת כל אזרחיה". הרי ברור מכאן שאי אפשר לראות במדינה זו את המשך המדינה הלאומית הליברלית המודרנית ולא כל שכן את המשך המדינה הציונית, כי היא ההפך הגמור משתיהן.

השיגיון הפוסט־ציוני יביא לאובדן המדינה

זהו, אפוא, התיאור המלא של האידאולוגיה ה"פוסט־ציונית" שיגאל עילם מדבר בזכותה ותובע בשמה את הנסיגה מהגדרת מדינת ישראל כ"מדינה יהודית", הן במובן של מדינת כל העם היהודי והן במובן של מדינה המשקפת את ערכי היהדות. כאשר מנתחים את התסמונת ה"פוסט־ציונית" הזאת לעומקה מגלים שהיא איננה באה כהמשך בכלים אחרים של המפעל הציוני, כי אם כסתירתו. תהליך ההפרטה והאקדמיזציה הרס את כל התשתית הציונית־סוציאליסטית והסוציאל־דמוקרטית שעליה קמה מדינת ישראל: הסתדרות העובדים, חברת העובדים, התנועות הקיבוציות והמפלגות הציוניות שייצגו בעבר תנועות רעיוניות והיום הן אינן אלא סוכנויות השיווק של פוליטיקאים מגשימי קריירה מופרטת, המערבים הון ושלטון והופכים את ישראל מדמוקרטיה ששואפת להיות מופת של הגשמת ערכי "הצדק החברתי לאור חזונו של נביאי ישראל" (עינינו: מגילת העצמאות) לפלוטוקרטיה (שלטון העשירים).

שתי שאלות גדולות, קשורות זו בזו, עולות בעקבות התממשות המדיניות שיגאל עילם מדבר בזכותה: ראשית, האם המהפכה ה"פוסט־ציונית" ברוח ה"פוסט־מודרניזם" מיטיבה עם העם, שבקיומו היא כופרת, ועם היחידים, שלמרות הפרטתם הם עדיין בני עמם השואבים ממנו את אישיותם ואת זהותם התרבותית, או שמא היא גוזלת מן העם ומיחידיו את נכסיהם החשובים ביותר, את תרבותם ואת זהותם האינדיווידואלית, תמורת עושר חומרי ועוצמה פוליטית שממנה נהנים רק החזקים המנצחים בתחרות? ושנית, האם מדינה שהגשימה בעקביות את המדיניות הזאת בכל תחומיה יכולה להתקיים? וביתר שאת: האם מדינת ישראל שקמה כדי להחזיר לעם היהודי את זכות ההגדרה העצמית הלאומית שלו, ועודנה נאבקת הן על קיומה ועל זכות קיומה והן על גיבוש זהותה התרבותית, תוכל להתקיים בדרך זו? מתוך ההסתכלות בתסמונות המשבריות המזדקרות כיום במציאות העולמית בכלל, ובזו הישראלית בפרט, תשובתי השלילית לשאלות אלה היא החלטית: אם מדינת ישראל לא תחזור בה מן השיגיון ה"פוסט־ציוני", המושחת מיסודו והסותר את ערכיה, ולא תחזור למדיניות לאומית־ציונית התואמת את עקרונות מגילת העצמאות היא תגזור על עצמה את אובדנה לא רק כ"מדינה יהודית" אלא כ"מדינה".

ה"פוסט־ציונות" בנוסח שיגאל עילם ממליץ עליו נוצרה עקב הישגי הניצחון במלחמת ששת הימים, אך עקב התבוסה המדינית והמשבר המורלי העמוק שחוללה מלחמת יום הכיפורים נוצרו עוד שני סוגים של "פוסט־ציונות"

שמשמעותם ההרסנית חמורה עוד יותר. ניתן דעתנו קודם כל לעובדה שמלחמת יום הכיפורים הסתיימה בניצחון צבאי מזהיר עוד יותר מן הניצחון במלחמת ששת הימים. עובדה זו אפשרה לקיים את האשליה, שנולדה עקב הניצחון במלחמת ששת הימים, שמדינת ישראל התנרמלה כמעצמה צבאית אזורית, ועל כן יש בכוחה להדוף את כל אויביה וגם לוותר את כל הוויתורים הנחוצים שיביאו את השלום בינה לבין ערביי ישראל, הפלסטינים שבשטחים ומדינות ערב.

גרסה "מתונה" של פוסט־ציונות

התנועות ה"פוסט־ציוניות" שנולדו ממלחמת יום הכיפורים נבעו משני כשלים. ראשית, מן התבוסה המדינית: בידוד מדינת ישראל והמחשת תלותה המוחלטת בארצות הברית, שהמחויבות שלה כלפי ישראל מוגבלת ומסויגת בשל האינטרסים שלה בעולם הערבי. במילים אחרות: הלגיטימציה הבינלאומית שהחלטת ארגון האומות המאוחדות נתנה למדינת ישראל התערערה עקב מלחמת יום הכיפורים במידה מסוכנת. שנית, מן המשבר המורלי: חלק גדול מן הציבור היהודי־חילוני, ובייחוד מן הצעירים שנזרקו למלחמה ונפגעו ממנה פגיעות גופניות ונפשיות עמוקות, איבד את אמונו בצדקת הציונות. המלחמה פקחה את עיניהם לראות את העוול שהציונות גרמה לערבים, את חוסר הסיכוי שהערבים שלימו עם קיומה של מדינת ישראל המזדהה עם העוול הזה, ואת התחזית שמדינת ישראל תצטרך "לחיות על חרבה" ולהקריב על מזבח המלחמה על קיומה את הדורות הצעירים שלה. משמע שהציונות אינה פותרת את בעיות הקיום של העם היהודי אלא מחמירה אותן. היא גורמת עוול לדורותיה הצעירים (המיתוס של "עקדת יצחק").

ברור שמשמעות הערכה זו היא אנטי־ציונית. היא מגדירה את עצמה כ"פוסט־ציונית" מפני שמדינת ישראל היא עובדה שהתנרמלה. לא ניתן, אפוא, לפתור את הבעיה החמורה שיצרה הציונות אלא על ידי תהליך היסטורי נגדי באמצעות מדיניות מחושבת של נסיגה ממנה: ביטול אופייה כ"מדינה יהודית" בשני מובניה. הכלי הוא "מדינת כל אזרחיה". כדי להשוות את מעמדם של האזרחים היהודים והערבים ולעשות את כולם ל"ישראלים" על המדינה לבטל את חוק השבות, להפסיק את העלייה, להתנתק מן הקשר עם יהדות התפוצות, אולי גם לעודד את הירידה מן הארץ, להפריד את הדת מן המדינה בצורה עקבית, להפריד באותה צורה את הלאומיות היהודית מן המדינה הישראלית, וכנגד זאת להעניק לאזרחיה

הערבים לא רק שוויון זכויות פרטיות אלא גם את זכות הגדרתם העצמית הקיבוצית, ולחתום על שלום עם מדינה פלסטינית על בסיס של "זכות השיבה" לפליטים שגלו מפלסטין עקב מפתם במלחמת העצמאות. על ידי תהליך זה יתוקן ה"עוול" שהציונות גרמה לערבים ויבוא השלום. כמובן, תוך דור-דורות תהפוך מדינת ישראל למדינת לאום ערבית עם מיעוט יהודי שיקבל זכויות אזרח שוות בלי זכות של הגדרה עצמית לאומית, וזאת, בתנאי הבלתי מובטח שמדינת הלאום הערבית תהיה חילונית דמוקרטית ולא אסלאמית.

הייתה גם גרסה של "פוסט-ציונות" יותר מתונה: ישראל תהיה יהודית כל זמן שיתקיים בה רוב יהודי, אבל מלבד הסכם שלום עם הערבים על בסיס של נסיגה מלאה אל הקו הירוק והתרת זכות השיבה למדינה הפלסטינית שיהודים לא יתאזרחו בה, היא תעניק לערביי ישראל לא רק את שוויון הזכויות האזרחיות-פרטיות אלא גם את זכות האוטונומיה החברתית-תרבותית במקביל לזכותם של היהודים. נוסחה זו מציגה את עצמה כ"פוסט-ציונית" במובן המשכי דומה ל"פוסט-ציונות" המוצעת על ידי יגאל עילם, אבל ההבדל בינה לבין ה"פוסט-ציונות" האנטי-ציונית הוא סמנטי בלבד. אם מדיניות זו תתבצע תהיה התוצאה זהה.

מהי, אפוא, הגדרת הציונות אחרי הקמת מדינת ישראל? התשובה הנובעת מניתוח הסכנות האורבות לה מן ה"פוסט-ציונות" למיניה היא פשוטה וברורה: המשך המאמץ המשלב את המדיניות הלאומית יהודית של המדינה עם פעילות של תנועה ציונית כלל-יהודית רנסנסית. פעילות זו תעודד את המשך העלייה על פי חוק השבות, תשמור על רוב יהודי במדינת ישראל ועל קשר הדוק בין ישראל לבין התפוצות. היא תפעל בכלים חינוכיים וקהילתיים לגיבוש וחיזוק דמותה של ישראל כמדינה יהודית, הן מבחינת היותה מדינת כל העם היהודי והן מבחינת שיקוף ערכי היהדות האוניברסליים והלאומיים בכל מערכות חייה, והיא תחתור לשלום עם הפלסטינים ומדינות ערב על הבסיס התואם את החלטת ארגון האומות המאוחדות על שתי מדינות לאום החיות בשלום ובשיתוף פעולה זו לצדה של זו, אף כי ברור שהגשמת חזון ציוני זה, שהוא תנאי ל"נורמליזציה" של מדינת ישראל והעם היהודי, הוא תהליך היסטורי שיימשך עוד כמה דורות.



הרב־תרבותיות: דברים לזכרה

גדעון עפרת

ההוכחות לניצחונה זרועות מכל עבר: ברגעים בהם נכתבות שורות אלו מוצגת בגלריה ב"סוהו" שבמנהטן תצוגה של אמן מכסיקני נודע, סנטיאגו סייארה, ובה תצלומים גדולים וסרט וידאו של עשרות איש (שנשכרו תמורת \$250 האחד והאחת), מחולקים לזוגות, כל זוג כורע על שטיח קטן ומקיים מין אנאלי: לבנים עם לבנים, לבנים עם שחורים, שחורים עם שחורים, גברים עם גברים, גברים עם נשים – כל הווריאציות שבאפשר. רב־תרבותיות; במוזיאון "מטרופוליטן" מוצגת תערוכה צנועה של נשים צלמות; ב"גוגנהיים" מציגה ג'ולי מהרטו (Mehretu), ציירת אתיופית, בדי ענק של רישומים פוסט־ארכיטקטוניים; עדיין בניו־יורק, אמנים סינים, קוריאנים, רוסים וארגנטינאים (וישראלים) מציגים בגלריות שבין צ'לסי לויליאמסבורג; ב"מרכז פומפידו" שבפריז מציג בימים אלה גבריאל אורזקו, אמן מכסיקני נחשב. מה נאמר מה נדבר: ניצחונה הבינלאומי של רב־תרבותיות, שחיסלה את ההגמוניה של המרכז וזרתה אורה על אמני העולם השלישי ו/או על קבוצות מיעוטים – נשים, שחורים, הומוסקסואלים וכו'. הנה כי כן, ניו־יורק שטופה (ולא רק בשדרה השמינית) הומוסקסואלים ולסביות וגם בתל־אביב תתקשה בחורה צעירה למצוא בחור נחמד שאינו הומו.

ד"ר גדעון עפרת הוא חוקר תרבות והיסטוריון של האמנות. ב־2009 יצא ספרו **הברית והמילה של ז'אן דרידה: על יהדות כפצע, כחותם וכאחרות** (הוצאת הקיבוץ המאוחד).

בשער הקאונטר-רבולוציה למהפכת הרב-תרבותיות

חגיגת הרב-תרבותיות מוכרת לנו היטב גם מתחומים אחרים: ספרים של סופרי העולם השלישי שכבשו את שוקי העולם הראשון, פתיחת הסינמטקים בפני יצירות קולנועיות מאפריקה, אסיה וכיו"ב, יצירות מוזיקה עכשוויות המשלבות צלילי מערב ומזרח למיניהם (בארץ בולטת בתחום זה ציפי פליישר) ועוד. לא פחות מכן, אדם השב ארצה מביקור בקנדה (ארץ המתנאה מזה זמן רב ברב-תרבותיותה), או מארצות-הברית (של מהגרים מכסיקאים ואחרים ושל מתח-תרבותי פורה בין לבנים ושחורים) ואירופה (של מהגרים ממזרח קרוב ורחוק) – אינו יכול שלא להודות בהתהוותו של עולם חדש, רב-תרבותי מאין-כמותו, עולם שהגיע לנקודת שיא ומפנה בו מתחילים לפעול כוחות ממסדיים וחוקי-ממסדיים (ימניים ונאו-פשיסטיים ברובם) למיגור הרב-תרבותיות (סרקוזי מגרש את הצוענים מצרפת; חוקים מצרים את רגלי המוסלמים בשווייץ ובצרפת; אי נחת בהולנד ובגרמניה מנוכחות-יתר של מוסלמים, ועוד). דומה, אכן, שאנו נמצאים בנקודת ההשלמה עם מהפכת הרב-תרבותיות, אם לא בשער הקאונטר-רבולוציה. איך צוטטה אנגלה מרקל, קנצלרית גרמניה, ב-19 באוקטובר 2010: "הרב-תרבותיות בגרמניה כשלה."⁽¹⁾

ובישראל? רק אתמול עוד התרגשנו לגלות ולאמץ את חממת להקות הרוק של שדרות – "טיפקס", "כנסיית השכל" וכו', או ללמוד שהמשורר-סופר-עורך, שמעון אדף, אף הוא מוצאו משדרות הנידחת. "רב-תרבותיות!" חככנו כפותינו בסיפוק. כיום, קובי אוזו ושמעון אדף עושים חיל בעיר הגדולה, העניין התרבותי-אלטרנטיבי שלנו בשדרות פחת מאוד, המוקד התרבותי חזר לתל-אביב ובגדול. גם מוזיאונים פריפריאליים, שעוד הבטיחו אלטרנטיבות למרכז בשנות השמונים-תשעים, הפכו לשלוחות של החוויה התל-אביבית. וכאשר לא עוד ברור לנו וכלל לא אכפת לנו מי מאין-ספור האמנים הישראלים הצעירים הוא יוצא עדות המזרח; וכאשר אפילו ירושלים כבר אדישה ל"מצעד הגאווה"; וכאשר בלילים אתיופיים-מערביים הפכו ללהיטים בפרויקט של עידן רייכל – דומה שמהפכת הרב-תרבותיות השלימה מהלך – גם בישראל והפכה לטריוויאלית.

אין ספק: ריבוי ושוני שוררים במחוזות התרבות בעולם ובישראל כפי שלא שררו מעולם: באוניברסיטאות מערביות פועלים חוגים ללימודי ישראל, הודו, סין, אפריקה וכו'. מעולם לא ידעה הרב-תרבותיות עדנה כפי שהיא יודעת כיום. אלא, שהשאלה המכרעת – שאלת מאמר זה – היא: כלום לא איבד מושג ה"רב-

תרבותיות" מעוקצו האינטלקטואלי-מוסרי הלוחמני והפך לקלישאה דווקא לאור ניצחוננו? אנחנו מבקשים לענות ב"הן".

"הפוליטיקה החדשה של השונה"

מושג הרב-תרבותיות, שהבשיל בשנות השמונים-תשעים של המאה הקודמת, זכה אז לפופולריות רבה בחוגים ובספרים של "לימודי התרבות" (Cultural Studies) וכמו אישר את הכותרת: הולדת הרב-תרבותיות מתוך רוח הפוסט-מודרנה. "הפוליטיקה החדשה של השונה", קרא קורנל ווסט למאמר שפרסם ב-1990, בחסות "המוזיאון החדש לאמנות עכשווית" בקיימברידג', מסצ'וסטס, וכתב בפתח מאמרו:

...הולך ומתהווה סוג חדש של פועל תרבותי, המזוהה עם הפוליטיקה החדשה של השונה. צורות חדשות אלה של הכרה אינטלקטואלית מקדמות תפיסות חדשות של תעודת המבקר והאמן, כאלו המבקשות למוטט את חלוקות העבודה הדיסציפלינריות השליטות באקדמיה, במוזיאון, במדיה ההמונית וברשת הגלריות [...]. תכונות מיוחדות של הפוליטיקה החדשה של השונה עניינן להשליך את המונוליטי ואת ההומוגני בשם הריבוי, הגיוון וההטרוגניות; לדחות את המופשט, הכללי והאוניברסלי לאור הקונקרטי, הספציפי והפרטיקולרי; וליצור היסטוריה, קונטקסטואליזציה וריבוי באמצעות הדגשת המקרי, הארעי, המשתנה, הטנטטיבי [...]. הפוליטיקות התרבותיות החדשות של השונה אינן בפשטות אופוזיציות המאתגרות את הזרם המרכזי [...], אף לא "עברייניות" במובן האונגרדיסטי של גרימת הלהם לציבור בורגני קונבנציונלי. שכן, הן מהוות ביטויים של אנשים מוכשרים [...] התורמים לתרבות ושואפים להתחבר לציבורים מדוכאים, מקופחים, דה-פוליטיים ובלתי מאורגנים על מנת להעצים ולאפשר פעולה חברתית, ואם אפשר, לקדם התקוממות קולקטיבית למען התפשטות החירות, הדמוקרטיה והאינדיווידואליות.⁽²⁾

הדברים רוויים במשקעים משלהי שנות השישים של המאה העשרים, ימי מרד הסטודנטים, שהיו גם ימי התעוררות המאבקים בארצות-הברית לשוויון זכויות מצד שחורים, אינדיאנים, נשים והומוסקסואלים. אין ספק, שמרכזיות האידאה

של הרב-תרבותיות ינקה רבות מאותן תנועות מחאה. ניתוחו של קורנל ווסט מקשר את האידאה של הרב-תרבותיות למשבר שקיעתה של ההבטחה האירופית הגדולה, זו שלאחר ה"נאורות" והמהפכה התעשייתית, כמו גם לאכזבה מהקפיטליזם האמריקאי (כולל מחיקת ההגמוניה של ה-WASP האמריקאי בידי המהגר היהודי, כך ק' ווסט).⁽³⁾ לא זו בלבד שהנראטיבים הגדולים קרסו, כטענתו המפורסמת של ז'אן-פרנסואה ליוטאר, אלא ש"הכפר הגלובלי" נפתח עתה גם אל נראטיבים קטנים ושוליים של עולמות שלישיים למיניהם. במקביל, הדה-קולוניזציה ביבשות אפריקה, אסיה⁽⁴⁾ ואירופה (והכוונה ל"קולוניזציה" בנוסח ברית-המועצות וסיומה ב"פרסטרואיקה") תמכה ברמת השטח באידאליזציה של ה"שוליים", כפי שמוכרת מכתבי מישל פוקו, דלז וגוואטארי.

תור הזהב של האמנות הרב-תרבותית בישראל

ניתוח היסטורי כולל של מושג הרב-תרבותיות יאתר את שורשיו, לא פחות, במושג ה"נבדלות" הלשונית של פרדיננד דה-סוסיר (1916), כולל השפעתו הרבה על מחשבת הפוסט-סטרוקטורליסטים הצרפתים). תרם לצמיחת מושג הרב-תרבותיות גם עניינו הסטרוקטורליסטי של קלוד לוי-שטראוס וחבריו האנתרופולוגים בהשוואת תרבויות רחוקות. כמובן, שחשיבות רבה להתפתחות הנושא בתאוריית הסימנים של רולנד בארת ו/או בתפיסתו הביקורתית של אנטוניו גראמשי את מושג ההגמוניה. כך, נטייתו של בארת לאבחן בנהגים חברתיים פרוזאיים (שתיית יין, אכילת גבינות, טוגנים ועוד) כמסמנים של מיתוסים הרחיבה את מושג התרבות אל מעבר למוסדות הייצוגיים (התיאטרון, המוזיאון, אולם הקונצרטים, הספרייה וכו'). מושג התרבות הפך רב-פנים, פסיפסי. חברות רב-תרבותיות היו מאז ומעולם: מבנה ה"פוליס" היווני העתיק הוליד תרבות אתונאית כנבדלת מתרבות ספרטנית, כנבדלת מתרבות קורינתית וכו'; כולן יחד כמאתיים ערי מדינה בעלות צביונות תרבותיים בלתי זהים. והאם אין החברה ההודית דוגמה מובהקת לרב-תרבותיות (דתית, לשונית, אמנותית וכו') עתיקת יומין? אלא, שהגחתו של מושג הרב-תרבותיות ל"לימודי התרבות" היה יותר מאשר מושג תיאורי: הוא היה גם מושג משדל, ערכי. כלומר, שהאומר "רב-תרבותיות" בשנות השבעים-תשעים נקט, בין השאר, במונח משבח, אף מונח שתעודה בעומקו: ר א ו י לטפח ולשמר את הרב-תרבותיות, דהיינו, ח ש ו ב להבטיח חברה של סובלנות וכבוד הדדי לחירות התרבותית של

האחר. לאמור: אם היה חידוש במונח "רב-תרבותיות", פה הוא שכן, ברובד השידול. השאלה היא מהו מעמדו של המונח או המושג משהגשימה החברה את רב-תרבותיותה?

לאור הנטען עד כה, לא מקרה הוא שבשורת הרב-תרבותיות הגיעה לאמנות הישראלית בשנות השמונים-תשעים, ואז גם ידעה את תור-הזהב שלה. שכן, באותם עשורים בלט העניין של עולם האמנות הישראלי באמנותם של יוצאי עדות המזרח, באמנותן של נשים, באמנות הומו-לסבית, באמנות יוצאי חבר-העמים ובאמנות פלסטינית (בעיקרה, ערבים ישראלים). להלן, נבחן את עליית הקולות הללו ואת תהליך התמסדותם בעשור האחרון.

"שעותיו היפות" של הקול המזרחי

ניתן לפתוח ב"תורה ומלאכה" ("אליאנס"), בית הספר הראשון ללימודי אמנות ואומנות, שפעל בירושלים מאז 1882, מנוהל בידי יוצאי עדות מזרח ומאוכלס בעיקרו על ידי תלמידים מעדות אלה.⁽⁵⁾ האם אשכנזיותו של "בצלאל" המאוחר יותר (מימי בוריס ש"ץ) העיבה על זכויותיהם של אלברט ענתבי ונסים בכר, מנהלי "תורה ומלאכה"? מה שבטוח הוא, שבכל הקשור לענייני אמנות, לא היה מקום לסוגיית המוצא האתני ב"יישוב הישן". כנגד זאת, עוד בימי "בצלאל" של ימי העליות השנייה והשלישית זימנה הנוכחות התימנית (שעיקרה במחלקה לכסף ופיליג'רן ובשלוחתה ב"מושבת בצלאל" בבן-שמון) קונפליקטים ששורשם בניצול-לכאורה (לכאורה?) של הפועלים העולים מצנעה, כטענת אנשי "הפועל הצעיר".⁽⁶⁾ אך, לאורך עשרות בשנים לא היווה מוצאם המזרחי של קומץ אמנים ישראלים ממוצא זה – הבולט שבהם, משה קסטל, החברוני והספרדי הטהור – עילה לבעייתיות עדתית כזו או אחרת. גם תימניותם של ציירים משובחים כאבשלום עוקשי, איש "אופקים חדשים" (קבוצת אמנים שפעלה בשנים 1948–1963), או יוסף הלוי, מההבטחות הגדולות של ראשית שנות השישים – גם תימניות זו לא הצמיחה כל פרי באושים ציבורי של תחושות דיכוי, קיפוח וכיו"ב.

היה זה בשנות השבעים, כאשר השם "מוטי מזרחי" החל צורם באוזני ה"בצלאלים" הצעירים, הלוחמים ללא חת למען ערכים הומניסטיים למיניהם, שלא נמנעו מהתנשאות על חברם ה"מזרחי", מראשוני אמני המיצג והגוף. לימים, ב-1988, כשיבחר אדם ברוך במוטי מזרחי ובצדוק בן-דוד (יליד תימן) כמייצגים

הישראלים בביאנלה בוונציה, הוא יצדיק את בחירתו במונח "אותנטיים", כפי שירמוז בדרכו החסכנית על מיזוג דימויי מזרח ומערב ואף על אוריינטציה של "עולם שלישי"⁽⁷⁾. אכן, באותה עת, כבר גובשה בעולם האמנות הישראלי התודעה של "הקול המזרחי" וזאת לא במעט הודות להתבטאויות מחאתיות חוזרות של פנחס כהן גן, יליד מרוקו, שכבר ב-1974 הגדיר עצמו כ"פליט" מקופח בתוך חברתו (וזאת, כשנטה אוהלו בלב מחנה פליטים ביריחו). ב-1978 חבר כהן גן לעוד חמישה אמנים ישראליים, שפעלו בין ניו-יורק לישראל⁽⁸⁾ ואשר הציגו בגלריה "מבט" התל-אביבית תערוכה בשם "6 אמנים יוצאי ארצות האסלאם". זכורים לי מתערוכה זו בני אפרת (יליד לבנון), כוכי דוקטורי (יליד עיראק), יעקב אלחנני (יליד מרוקו) וזיגי בן-חיים (יליד עיראק), וגם זכורה לי ההזמנה – גלויה המעוטרת בערבסקה מסולסלת בתבנית חלון ערבי.

שנות השבעים עד שנות התשעים היו, אכן, "שעותיו היפות" של הקול המזרחי באמנות הישראלית. היה זה קול צלול, נחוש, קול מאשים, ביקורתי, מקביל לעליית "הקשת המזרחית" כבימה אינטלקטואלית-מזרחית אסרטיבית ומתוחכמת. בלטה, בהקשר זה, יצירתו של מאיר (מירו) גל, יליד ישראל, הפועל מאז 1981 בניו-יורק, שהצטלם ב-1997 כשהוא אוחז בקומץ תשעה הדפים היחידים העוסקים ביהודי המזרח בתוך ספר תולדות עם ישראל הנלמד בבתי הספר בארץ. שנה קודם לכן, מחק מאיר גל מתוך צילומי אוויר מוסדות אמנות ותרבות אירופוצנטריים בישראל ובעולם. ב-1994, הציג בגלריה "לימבוס" התל-אביבית מיטות סוכנות ויצר סביבה של "מעברה". לימים, הרחיב גל את ביקורתו העדתית אל ביקורת פוליטית כנגד הכיבוש הישראלי.

מוצא "ספרדי" או "אשכנזי" חדל לעניין

השנים הנדונות היו ימי שיא של זהות מזרחית כתוכן מופגן באמנות הישראלית (לא נשכח את תערוכת היחיד של מאירה שמש, "אקספרסיוניזם עיראקי", סדנאות האמנים, תל-אביב, 1996). אך, דומה, שהיו אלה גם ימי הדעיכה של תודעה זהותית זו: חן שיש עוד הספיקה בתערוכתה הראשונה (ב"קול האישה", ירושלים) לצפות קנבסים בגרעיני סומסום (ברוח תבשילי המזרח של בית אימא), כשם שחיים שטרית עוד הספיק לעצב (בתצוגה באבר-גוש) סביבת רצפה מתבליני המזרח. אך, מזה כעשור ויותר, ספק רב אם מעניין אותנו מוצאם המזרחי או האשכנזי של בוגרי בתי הספר לאמנות. לאמיתו של

דבר, אין לנו מושג מי כאן "ספרדי" מי לא. שמו של אבי סבח, בוגר צעיר של "בצלאל", מסגיר מוצא מזרחי, אך אין בכך שום רבותא בכל הקשור לתכנים ולצורות של יצירתו. ואם תאתרו ביצירות אתי אברג'יל או טל מצליח דימויים הקשורים למזרח של שורשיהן האוטוביוגרפיים, לא באלה מוקדי אמירתן, ערכן ותהילתן. רק בנדיר עוד עשוי זיכרון הקיפוח לעלות, למשל, מפרשנותה של שבא סלהוב (היא עצמה סופרת, משוררת ומסאית שמשפחתה ממוצא לובי) לציורים של אהרון מסג (יליד עיראק). אך, ככלל, הקול המזרחי מימש את עצמו באמנות הישראלית, בה האנטיתזה העדתית נבלעה בפלורליזם טריוויאלי של חברת מהגרים המולידה דורות חדשים של סינתזה. על רקע זה, משרדה של אגודת "אחותי", הממוקם ברחוב מטלון הדרום-תל-אביבי והמבקש ללחום את מלחמת האישה המזרחית המקופחת באמנות הישראלית, נראה כמאובן מתקופה שחלפה מעולמנו. למותר לציין: אין בנאמר על עולם האמנות הישראלי משום השלכה מחייבת על מצב העניינים בחברה הישראלית בכלל ברובדי הכלכלה, החינוך הגבוה, הניהול וכיו"ב.

נשים נוטלות בהדרגה את ההנהגה

בדומה לשאר העולם, גם בתולדות האמנות הישראלית לדורותיה לאישה היוצרת היה שמור מקום מועט ושולי, אף אם רבות זכויותיה. אמניות דוגמת אנה טיכו, לאה ניקל ואביבה אורי זכו לתהילה עוד בחייהן (השתיים הראשונות אף זכו ל"פרס ישראל", בעוד לשלישית נזקפה השפעה חשובה על אמני שנות השישים – רפי לביא בראשם – כמו גם על אמני "רישום מעל ומעבר" של שנות השבעים), אך הן זהרו בבידודן ומיעוטן בקרב היצירה הזכרית הישראלית, השופעת וההגמונית. "חד-גדיא" (מארוסיה ניסנהולץ, ולימים – אבולעפיה) הייתה אנקדוטה "בצלאלית", לא הרבה יותר. ציירות דוגמת מוסיה בוגרשוב או יונה צליוק יצרו בצל הגדול שהטילו אמנים זכריים דוגמת ראובן, זריצקי, גוטמן, מנחם שמי ושאר גיבורי שנות העשרים-שלושים; ואילו הפסלת, בתיה לישנסקי, הוערכה אז במונחים גבריים. ציירי "אופקים חדשים" היו כמעט כולם גברים (האם לפסלת, רות צרפתי-שטרנשוס, האישה היחידה בקבוצה, עמדו זכויותיה כרעייתו של משה שטרנשוס, חבר בולט בקבוצה?). רק קומץ נשים ציירות פעל ב"קבוצת העשרה" של שנות החמישים (שולמית טל, למשל). מיעוט פחות מיניאטורי של נשים כבר הציג בתערוכות "עשר פלוס" במחצית

השנייה של שנות השישים (אלימה, בתיה אפולו, אביבה אורי, ציונה שמשי ונוספות) וסימן תחילתו של מפנה. אך עדיין היה הסיפור האמנותי הישראלי סיפורם של גברים: הם היו עיקר היוצרים, עיקר המנהלים, עיקר האוצרים, אפילו עיקר מבקרי האמנות. מנהלת מוזיאון ישראל, אלישבע כהן, הייתה חריג שסימן מה שהיוותה גולדה מאיר בפוליטיקה הישראלית. עד שנות השבעים. כי באותו עשור הגיע ארצה מסר המהפכה הפמיניסטית המתחוללת בארצות־הברית ובעולם האמנות האמריקאי. מספר תזכורות מאותם ימים ראשונים:⁽⁹⁾

* ב־1969, נפרדה קבוצת אמניות מ"קואליציית האמנים" וייסדה את "נשים אמניות במהפכה" (WAR).

* ב־1971, ראתה אור מהדורה מיוחדת של ארטיניוז בנושא "שחרור האישה, נשים אמניות ותולדות האמנות". לינדה נוקלין פרסמה כאן את "מדוע אין מוכרות לנו אמניות גדולות?".

* ב־1972, החל מופיע בארצות־הברית כתב העת לאמנות פמיניסטית. האמניות, ג'ודי שיקאגו ומרים שאפירו, החלו לפתח את רעיון "הדימוי הנשי".

* ב־1973, הוצגה ב"מרכז התרבות של ניו־יורק" תערוכת "נשים בוחרות נשים".

* ב־1976, פרסמה לוסי ליפארד את ספרה, From the Center, ובין השאר, הסבה תשומת לב לחשיבותה של אווה הסה כאמנית.

בישראל של שנות השבעים, התהפך מעמדן של הנשים האמניות, ואלו החלו מאכלסות, יותר ויותר, את בתי הספר לאמנות, כשהן נוטלות בהדרגה את כתר ההנהגה של האמנות הישראלית. במחצית השנייה של שנות השבעים ארגנה האמנית, מרים שרון, תערוכה בינלאומית של נשים (ב"הגלריה הלבנה", תל־אביב, 1978), יזמה ערב לכבוד "שנת האישה הבינלאומית" (1976). כתבה ופרסמה דפי עיתון בנושאי האמנות הנשית, ועוד. עתה, כבר החלה שרה ברייטברג מבססת מעמדה, תחילה כמבקרת ולאחר מכן כאוצרת, והיא טיפחה (בין השאר, כולל אמנים ממין זכר) אמניות כמיכל נאמן, תמר גטר, יהודית לוין ואחרות. ב־1979 פרסמה ב־Ariel מס' 19 את מאמרה, "אמנות נשים בישראל", הגם שלא דגלה בייחודה של "אמנות נשית". באותה שנה פרסם גם מחבר מאמר זה, בציור ופיסול מס' 18, מאמר בנושא ושמו "צאו־נא צאו־נא חיילים וראו־נא – בנות

במושבה". במאמר זה נדון המפנה הפמיניסטי באמנות האמריקאית והישראלית, תוך התמקדות ביצירתן של יוכבד ויינפלד, שירלי פקטור ופמלה לוי.

"הנוכחות הנשית" באמנות

התהליך נמשך לאורך שנות השמונים, והוא הגיע לשיאו בתערוכה שאצרה אלן גינתון במוזיאון תל-אביב, "הנוכחות הנשית". בתערוכה הציגו שש-עשרה אמניות – נורית דוד, דגנית ברסט, ג'ניפר בר-לב, תמר גטר, מיכל נאמן, מיכל היימן, יהודית לוי, נעמי סימן-טוב ואחרות – מבלי שהאוצרת תתיימר לאשש מהות נשית משותפת:

לאמניות אלה אין דבר משותף, העובדה שהן נשים ואמניות ישראליות. יחד עם זאת, העשייה האמנותית של כל אחת מהן ראויה לדיון כאמנות של אישה, משום שהנושא הנשי עומד על הפרק.⁽¹⁰⁾

מיליטנטית ואולי אף חתרנית יותר הייתה תערוכת "מטא-סקס – זהות, גוף ומיניות", שאצרה ב-1994 תמי כץ-פרימן במשכן לאמנות בעין-חרוד. שני אמנים ושלוש-עשרה אמניות צעירות, בנות הדור החדש (טירנית ברזילי, הילה לולו-לין, תמרה מסל, מיכל שמיר, מאירה שמש, מרים כבסה ועוד) בחנו את גבולות המין הנשי/גברי ועסקו ב –

שאלות הנוגעות לייצוגן של תכונות המזוהות בחברה כנשיות [...], ניכוס מבעים פורנוגרפיים, בדיקת הקשרים המקובלים בין אישה-אם, אישה-טבע, אישה-בית, אישה-לכלוך, אישה-גבר, וערעור על סטראוטיפים של נגיעה בחומר (שקיפות, רכות, עדינות וכו').⁽¹¹⁾

אירוניות וסרקזמים שנכחו ביצירות רבות ב"מטא-סקס" לא חיפו על העובדה שהיוצרות/יוצרים –

...הפנימו את פריחת המיניות של סוף שנות השמונים – הפמיניזם חדל להיות נושא למאבק עבורם ובתוך סבך חיפושי הדרך, עיצוב הזהות וגיבושה, אפשר שמסתמן שחרור ממצב קיומי של חיים בתוך "תודעה כבולה".⁽¹²⁾

הנה כי כן, גם מושג האמנות הנשית, בבחינת מרכיב מרכזי נוסף ב"רב-תרבותיות", השלים מעגל ומימש את עצמו בעולם האמנות הישראלי ברמות אוצרות, ביקורת ובעיקר - יצירה. אמת, שלושת המוזיאונים העירוניים הגדולים עדיין מנוהלים בידי גברים, אך את המוזיאונים הפריפריאליים - החשובים (עין-חרוד, הרצליה, פתח-תקוה) והחשובים פחות מנהלות נשים. בסוף 2010, זמן כתיבת שורות אלו, ניצחונן של הנשים הושלם בעולם האמנות הישראלי. מנקודת ראות זו, תערוכה נוסח "צלמות נשים", המוצגת, כאמור, ב"מטרופוליטן", אינה אלא passé ואולי אף טרחנית. וגם כאן נוסף: אין באמור לעיל בהקשר האמנות הישראלית בבחינת שיקוף מצב שוויון של נשים בחברה הישראלית בכלל (ברמות כלכלה, ניהול, פוליטיקה וכו').

ההומולסביות יצאה מן הארון של האמנות

את הקול ההומוסקסואלי התחלנו לשמוע בחזקה בעולם האמנות של תחילת שנות השבעים, בעקבות סרטים דוקומנטריים ואחרים שנוצרו סביב חוגיהם של אנדי וורהול ודיוויד הוקני. צמד האמנים האנגלים, גילברט וג'ורג', הוביל בלונדון את המגמה לכיוון תיעוד עצמי חושפני בעירומים פרובוקטיביים, בעוד מכיוון ניו-יורק הדהימו צילומי האברים הזכריים שצילם רוברט מיפלתורפ בשחור-לבן. הכרה בינלאומית גוברת בזכויות ההומו-לסבים נתנה אותותיה גם בחוגי האמנות שהלכו ונגדשו ביוצרים gays, שבין הבולטים שבהם פייר ז'יל - צמד צרפתי שתרגם קיטש פורנוגרפי הומוסקסואלי לצילומים צבעוניים מבוים של עצמם. להוציא אגדה עירונית כיוסי שטרן, הצייר הירושלמי הפופולרי, ההומו-לסביות יצאה מן הארון של אמנות ישראל לא לפני 1980, והיא הפכה לתופעה שכיחה בעולם האמנות הישראלי במהלך שנות התשעים. ראשון היוצאים המפורסמים מהארון היה משה גרשוני, שליווה את גילוי-העצמי-הארוטי-מחדש בציורים המצטטים את אהבת דוד ויהונתן, נוקטים בדימויי מנהרת הרקטום וישבנים, ולימים, אף ממירים את הביטוי "אשרי המאמין" בכתיבת "אשכי המאמין". ב-1999, יציג גרשוני במוזיאון ישראל צילומי עירום שצילם זהר קניאל, חברו לחיים דאז, בהם מופיעים הצלם וגרשוני האוחז באברו של בן-זוגו. השערוריה שליוותה את התצוגה גרמה לשרה בריטברג-סמל לכתוב: "כולנו נעשינו יהודים יחד אתנו בציור של שנות ה-80, וכולנו הומוסקסואלים יחד אתנו היום."⁽¹³⁾ למותר לציין: צו הדיסקרטיות מונע נקיטה בשמות הרבים של אמנים

הומוסקסואליים ושל לסביות שהלכו ורבו באמנות המקומית, בשנות התשעים. מבין המוכרים שבהם נציין את דורון רבינא, אשר צולם ב־2008, כשהוא –

רוקד ומענטז, מפלרטט עם רקדן שחור בסטודיו למחול. הוֹמֵיִדָאוּ אקסהיביציוניסטי על גבול הפורנוגרפיה והפתטיות [...]. תוסיפו לסרט הזה את הסרטון הנוסף של רבינא בו רואים שלושה בחורים עירומים שוטפים מכוניות משטרה ומתזים מים זה על זה...⁽¹⁴⁾

בהערכה רבה כתב רבינא על גרשוני: "...כמה חריפות יש בבחירה של גרשוני להיות מגונה אבל לא מקולל. [...] כך גם סמלי הלאום בתוך רטוריקת המפשעה, או נכון יותר האחוריים, בציור שלו..."⁽¹⁵⁾

כך קרה, ששנות האלפיים – לאחר פתיחתם בישראל של מועדוני נוער הומו־לסביים, פעילות שוקקת של בארים הומו־לסביים, ייצוג פוליטי בכנסת ומצעדי "גאווה" – קיבלו, בבחינת המובן מאליו, את עבודות האמנות של נועם הולדנברגר מ־2005, בהם שילב צילומיו כילד וכנער עם צילומים הומוסקסואליים פורנוגרפיים; או את סרטון הוֹיִדָאוּ של ארז ישראלי מ־2007 ("שיר אהבה"), בו הוא נראה רוחץ באמבט גוף או גופה של אהוב עירום; או את המופעים בשניים של גיל (נאדר) ומוטי (פורת), שכללו ב־2001 סרטון ויִדָאוּ מבוים של טקס חתונתם בהולנד (בתוספת מיצב בו מבלים השניים בפיז'מות במיטה ציבורית גדולה); או את ציורי האקטים ההומוסקסואליים של רפי פרץ (דוגמת סדרת ציורי "אהבת נעורים מאוחרת", מ־1999); או את העבודות בשניים של הצמד ההומוסקסואלי, אפי ואמיר, ועוד.

אכן, בשנות האלפיים כבר הפכה הנוכחות ההומו־לסבית לנתון שגרתני באמנות הישראלית (האגף הלסבי אינו פחות עשיר מזה ההומוסקסואלי), עד כי לרגעים נדמה שהאמן ה"סטרייט" נמצא במיעוט. בנסיבות אלה, הנפת דגל הומו־לסבי בעולם האמנות הישראלי תיראה כיום כיציאה למלחמה שכבר הסתיימה – ואין בדברים אלה משום הכחשת ההומופוביה ואליומיותיה בחברה הישראלית.

האמנים הפלסטינים מדירים עצמם מחללים ישראלים

נהוג לראות באיברהים איברהים, מי שבגר את "בצלאל החדש" בתחילת שנות השישים, את האמן הפלסטיני הראשון בישראל.⁽¹⁶⁾ ככל שהתעצמה הזהות

הלאומית העצמית של העם הפלסטיני כן התעצמה בו העשייה האמנותית. לא ייפלא אפוא, שבשנים שלאחר מלחמת ששת הימים, קרי מאז שחר שנות השבעים, הכרנו עוד ועוד אמנים פלסטינאיים במחוזותינו. מאז תחילת התהליך נפתחו שערי האמנות הישראלית לרווחה בפני האמן הפלסטיני: בין אם כבוגרי "בצלאל" (סולימן מנסור, איברהים נובני, ראידה אדון, רים דעאס ועוד), בין אם כבוגרי החוג ליצירה באוניברסיטת חיפה (אסד עזי, מנאר זועבי ואחרים), בין אם כבוגרי "קלישר" התל-אביבי (עסאם אבו-שקרא, למשל) ובין אם כמי שאינם חייבים לאקדמיה לאמנות בישראל – אמנים פלסטינים רבים הוזמנו ליטול חלק בתערוכות מוזיאליות – ממוזיאון ישראל ועד למוזיאון הרצליה (לאחרונה, "גברים באש", תערוכת שלושה-עשר אמנים פלסטינים).

קודם לכן, בשנות השבעים וראשית השמונים, עוד ניאותרו אלה לשתף פעולה עם אמנים ישראלים בתערוכות של מחאה פוליטית (שאורגנו בחלקן בידי דוד ריב), אך יותר ויותר הסתגרו מרצונם, ומטעמים פוליטיים סירבו ומסרבים להציג בחללים ישראלים, למעט חריגים (שלא תמיד ברור הגיונם). לכל היותר, מצאנו אותם מתרכזים, במהלך שנות התשעים, בגלריה "הגר" שביפו (עג'מי), שנוהלה בידי טל בן-צבי בסימן ההתמסרות לקול הפלסטיני באמנות המקומית, או בגלריה שבאום-אל-פחם, בניהולו של פריד אבו-שקרא (ואשר בה הוצגה, לדוגמה, ב-2005, תערוכת שבעה-עשר אמנים פלסטינים, "פלחי התפוז") ובמספר תערוכות נוספות. הסירוב הנדון חל אפילו על מחקר מקיף בנושא תולדות האמנות הפלסטינאית, שחיברה ופרסמה באנגלית פרופ' גנית אנקורי, ונתקל במחאה פלסטינית.⁽¹⁷⁾

נכון לעכשיו, ניתן למנות עשרות רבות של אמנים פלסטינים הפועלים משני צדי הקו הירוק. חלקם פועל מחוץ לגבולות ישראל (ידועה שבהם היא אמילי ג'אסייר, הפועלת בין רמאללה לניו-יורק וזוכה להצלחות רבות). עולם האמנות הישראלי מבקש להיניק ולחבק, אך האמנים הפלסטינים מסרבים ברובם לינוק מהדד הישראלי ומעדיפים את חסות השלטון הפלסטיני ואת הזיקה למוסדות פלסטיניים, דוגמת הגלריה לאמנות פלסטינית עכשווית "אל-חואש", הפועלת בירושלים המזרחית, או הגלריה-לשעבר "אנדיל" (שנוהלה במזרח העיר בידי ז'אק פרסקיאן) שהפכה בינתיים למרכז אמנות בשם "אל מא'מאל", או במוזיאון לאמנות באוניברסיטת ביר-זית, ועוד. במילים אחרות: רב-תרבותיות, בהקשר הנדון, היא נוכחות נעדרת, ובעצם, מושג שאיבד את הרלוונטיות שלו לתרבות הישראלית.

הקול הרוסי: "גטו" תרבותי – אך יוצאים ממנו

נמהר ונתקן: הקול של האמן העולה מחבר־העמים־לשעבר, קול שהדהד בעוז בעולם האמנות המקומי בין שני גלי העליות הגדולות מברית־המועצות – האחד, בתחילת שנות השבעים, והשני, בתחילת שנות התשעים. באותה עת, נדרכו מוסדות ישראליים – ממשרד הקליטה ועד בתי אמנים עירוניים – וקיבלו בפינוק יחסי את פני האמנים העולים (בהם כאלה שזכו בארצות מוצאם לתהילה ולכבוד), לפחות ברמת ארגון של תערוכות קבוצתיות, תקציבים, הפקת קטלוגים וכיו"ב. משרד התקשורת אף יזם ציורי קיר בבנייני דואר, שצוירו בחלקם הנכבד בידי העולים. אלא שפערים תרבותיים עמוקים מנעו קבלה של ממש את שפות האמנות, שנראו לעתים מיושנות (ריאליזם, אימפרסיוניזם, סימבוליזם), לעתים מחוברות לשורשים זרים (איקונוט פרובוסלביות, אמנות רוסית עממית), וככלל – כאלה המנותקות מהאתוס המקומי (ההפשטה הלירית, "דלות החומר" וכו').

התוצאות היו קשות כבר בתחילת הדרך: תחושות התמרמרות קשות הלכו וגאו באמנים העולים, שהתרגלו לתמיכה מוסדית מלאה בחברה הקומוניסטית, שאיבדו את תהילתם באחת ואשר התבוננו בבזוז על האוונגרד המושגי והפוסט־מופשט החביב על המוזיאונים הישראליים. במציאות חדשה זו, מה פלא שחלקם שקע ונמוג אל תוך תסכולם, בדידותם ודיכאונם, ומה פלא שאמן דגול דוגמת אוסיפ לדיז'נסקי אף שם קץ לחייו. חלק מהאמנים הנדונים, כאלה שסירבו להתפוגג אל השוליים של ירושלים, חיפה, טבריה ועוד, ייסדו ב־1984 יישוב אמנותי בשומרון – שא־נור (אשר, בינתיים, פונה). הבולט בין אמני שא־נור היה אהרון אפריל. אחרים – כמה מהמוכשרים יותר – היגרו לפאריז (שמואל אקרמן, מיכאל בורדזלן, ועוד), לניו־יורק (הצמד, קומאר ומלמד, למשל), חלקם חזר לרוסיה, לא מעט מהם הסתגרו ב"גטו" התרבותי הרוסי והתנכרו לעולם האמנות הישראלי, תוך שהם מציגים ומפרסמים את יצירתם על במות רוסיות.

בה בעת, מיעוטם הבלתי מבוטל הכה שורשים באמנות הישראלית, ויש מהם שעשו בה חיל של ממש. אזכיר כמה מהידועים שבהם: יאן ראוכוורגר, מאיר פיצ'חדזה, ליאוניד בלקלב, מיכאל רפופרט, מיכאל גרובמן, זויה צ'רקסקי וסאשה אוקון. במבט לאחור, גם אם הסיפור טראגי לא אחת, יש להודות, במבט לאחור, בתרומתם של האמנים עולי בריית־המועצות לאמנות הישראלית, וזאת, בזכות העשרת הסצנה המקומית בגוונים נוספים, חיזוקה במימונות טכנית מעולה, ובפרט – קידום הציור הפיגורטיבי/ריאליסטי בישראל.

נכון לשנות האלפיים, הרגישות הישראלית למצבו של האמן העולה מברית- המועצות נרגעה כליל: המוכים הוכו, המתבדלים התבדלו (וביטלו בזאת את אפשרותה של רב-תרבותיות), המצליחים הפכו בחלקם לכוכבים אהודים על אספנים ומוזיאונים בישראל ונבלעו בפלורליזם הישראלי, מאבדים יותר ויותר את עקיבות הצביון הרוסי והאחר שעוד אפיין את יצירתם בשנות השבעים-תשעים. במילים אחרות, במצב הנוכחי, ספק אם יש מקום ליישום מושג ה"רב-תרבותיות" על אמני העלייה מחבר העמים. ומה יוכיח זאת יותר מאשר קבוצת "קולקטיב" – אמנים צעירים שעלו ארצה מברית-המועצות בשנות התשעים, למדו אמנות בישראל, חברו לאמנים ילדי הארץ ומציגים במשותף תערוכות מבלי לוותר על עמדת האחרים המתריסים כלפי החברה הישראלית. בחוץ ובפנים בעת ובעונה אחת.

פגור אינטלקטואלי חבוט

בהיבט התיאורי של מושג הרב-תרבותיות ניתן, אפוא, להסיק, שריבוי הגוונים התרבותיים באמנות הישראלית הוא עובדה טריוויאלית שאין עליה עוררין. כל הקולות המפורטים לעיל זכו להתקבל, בסופו של דבר, אלא אם כן פרשו בחלקם. וכך, אם, למשל, אחוז האשכנזים באקדמיות לאמנות עולה בהרבה על אחוז יוצאי עדות המזרח, אין זה משום הסירוב לקול המזרחי, אלא מחמת טעמים סוציו-כלכליים. במילים אחרות, רב-תרבותיות שהייתה נושא ראוי ודחוף בשנות השבעים, התמסדה בשנות התשעים עד כי ספק אם עודנה ראויה להתדיינות לוחטת. כי, לבטח, איבד המושג את תוקפו המוסרי המשדל נוכח היעדרה של כל התנגדות לרעיון ולמימושו. במידה בלתי מבוטלת, רב-תרבותיות כבר הפכה ל"בון טון", אם לא לקלישאה, לבטח לשגורה: מוזיאון פתח-תקוה מציג צילומים וסרטים המתעדים תרבותם של ערבים נוצרים ברמלה (יצירתו של דור גז), או סרטים דוקומנטריים שיצרו יוצרים מהדרום, או את סרטו האלגורי של יוסף דדון, "ציון", בכיכובה של רונית אלקבץ.

והרי לנו התהליך החברתי-תרבותי כולו: א. התנגדות (דיכוי, קיפוח, התנשאות); ב. אלטרנטיבה אידאית-מעשית; ג. הִסְפָּנָה חברתית לשינוי ברמת ה"פוליטקלי-קורקט"; ד. הפיכת האידאה ל"בון טון" ואופנה. וכאשר רב-תרבותיות הפכה לאופנה ול"בון טון", מוטב לברך עליה, כמובן, אך אין טעם להמשיך ולדוש בה, בהיותה פגור אינטלקטואלי חבוט.

יתר על כן: הנחת היסוד ההגליאנית של מאמר זה מאשרת תנועה היסטורית

דיאלקטית, שראשיתה התהוות אידאה מתוך התנגדות למצב אידיאי וקונקרטי קודם, המשכה בקונקרטיזציה של האידאה בחומר, וסופה השתנות האידאה ש"הוגבהה" לכלל אידאה חדשה (שתוליד הווייה קונקרטית חדשה). רעיון הרב-תרבותיות נולד, אכן, בעולם האמנות הישראלי, מתוך התנגדות למגמות היסטוריות של דיכוי האחרים. בין שנות השבעים לשנות התשעים הוא התגבש בישראל למציאות חומרית-היסטורית חדשה, שאחריה עקבנו בתמציתיות לעיל. עתה, בשנות האלפיים, לא זו בלבד שלא קיים עוד ניגוד בין המושג המופשט לבין המצב בשטח, אלא שהולך ומתהווה מצב חדש: עולם האמנות הישראלי מרוכז ברובו בתל-אביב בסיר-קלחת תרבותי-מסחרי של ריבוי כה גדול, עד כי איבד מעוקצו כריבוי, ואת הריבוי הפך הוא עצמו למוטיב מאחד. באופן פרדוקסלי, הריבוי הוא האחדות.⁽¹⁸⁾ בתנאים שכאלה, אנטייתזה (שפניה טרם נודעו) לרעיון הרב-תרבותיות היא עניין של זמן.

הערות:

1. כמדווח בחדשות הרדיו, באותו יום.
2. Cornel West, "The New Cultural Politics of Difference", *The Cultural Studies Reader*, ed. Simon During, Routledge, London, & New-York, 1993, pp. 203-204.
3. שם, עמ' 206.
4. קורנל וסט מציין את שליטת ישראל בעזה כדוגמה לקולוניזציה נמשכת. שם, עמ' 208.
5. גדעון עפרת, "התחלה ראשונה: תורה ומלאכה", **זמנים**, מס' 103, קיץ 2008, עמ' 4-13.
6. גדעון עפרת, "מושב בתצלאל בן-שמן 1910-1913", **קתדרה**, מס' 20, יולי 1981, עמ' 146.
7. קטלוג הביתן הישראלי, הביאנלה בוונציה, 1988, מבוא, ללא מספור עמודים.
8. תצוין, בהקשר זה, פעילותו בניו-יורק של הפסל הישראלי, יליד אירן, עודד הלחמי, אשר אף ייסד קרן לקידום אמנים אירנים עכשוויים, אותם הוא מציג בגלריה שייסד ב"סוהו" שבמנהטן.
9. *Making their Mark, Women Artists Move into the Mainstream*, 1975-1985, eds. Randy Rosen & Catherine C. Brawer, Abbeville, New-York, 1989.
10. "הנוכחות הנשית", מוזיאון תל-אביב (אוצרת: אלן גינתון), 1990, עמ' 11.
11. "מטא-סקס 94", המשכן לאמנות, עין-חרוד (אוצרת: תמי כץ-רימן), 1994, עמ' 8-9.
12. שם, עמ' 11-12.
13. **סטודיו**, מס' 103, יוני, 1999, עמ' 7.
14. רותי דירקטור, **מעריב**, 8.10.2008.
15. **סטודיו**, מס' 143, מאי 2003, עמ' 6.
16. איברהים איברהים היגר לארצות-הברית, התפרנס שם כנהג מונית ונרצח.
17. Gannit Ankori, *Palestinian Art*, Reaktion Books, London, 2006.
18. על כך פירטתי בספרי **אמנות מינורית**, אמנות ישראל, ירושלים, 2010.



הרצח הפוליטי בלבנון כשיטה

מנחם (נחיק) נבות

באשיר ג'ומייל נרצח ב־14 בספטמבר 1982, כשלושה שבועות לאחר שנבחר לנשיא. קשה להשתחרר מן התחושה שיש דמיון רב בין הרצח שלו לרצח רפיק חרירי. לא סורי ביצע את הרצח, אך הוא בוצע בשליחותה של סוריה, ובשתי הפעמים בא לידי ביטוי האינטרס שלה להבטיח את שליטתה בלבנון. באשיר לא קרא נכון את המפה הפוליטית ולא הבין נכון את משחק הכוחות האזורי; ייתכן אף שחשב, בשל קוצר ראייתו המדינית, שהקשר עם ישראל ישחרר את לבנון מהתלות ההיסטורית בסוריה, אשר מעולם לא קיבלה את הסכם סייקס־פיקו בין בריטניה לצרפת על חלוקת הלבנט, לאחר מלחמת העולם הראשונה.

ערב בחירתו לנשיא יצא באשיר לסבב שיחות בבירות האזור. בין השאר נסע לסעודיה (לה הייתה תמיד השפעה גדולה על הנעשה בלבנון), כדי לקבל את ברכתה. הוא יצא לארצות־הברית – לה היה עניין בשלטונו של באשיר ג'ומייל כְּבֵלָם של ההשפעה הסורית – להשגת אותה מטרה. דבר זה, בין השאר, עודד, אולי, את אריאל שרון בניסיונו להביא לשינוי מדיני בלבנון.

מנחם (נחיק) נבות, לשעבר המשנה לראש המוסד, היה בראשית שנות השמונים (של המאה שעברה) אחראי לפעילות המוסד בלבנון.

באשיר סיכן את שליטת הסורים בלבנון

בפגישתו הראשונה של אריק שרון עם מנהיגי לבנון, בינואר 1982, הבהיר לנו אביו של באשיר, פייר ג'ומייל: "אתם צריכים להבין שלבנון חייבת לשמור על גשר לעולם הערבי." דברי האב ליד קבר בנו: "אתם עוד תראו כיצד אמין [אחיו הבכור של באשיר, שנבחר במקומו לאחר הרצח. מ"נ] ינהג ביתר תבונה," היו בעצם חזרה על האני מאמין שלו.

לאחר שהושלמו ההכנות למלחמת לבנון, שמטרתה העיקרית הייתה חיסול האיום הפלסטיני על צפון מדינת ישראל, חשב אריק שרון (שהיה לשר ביטחון רק לאחר שהושלמו ההכנות) כי מן הראוי שתוצאות מהלך צבאי כה נרחב, שהוכן תוך שיתוף פעולה מלא עם "הכוחות הלבנוניים" – ובראשם באשיר, ותוך תיאום עמם – יולידו גם נכס מדיני: מערך חדש ביחסי ישראל-לבנון. לסוריה הייתה (ויש עדיין) השפעה מקיפה על כל המתרחש בלבנון. בשנת 1976, היא אף הוזמנה לסייע במניעת מעשי טבח בין פלסטינים לנוצרים. ניסיונות ישראלים לחסל נוכחות זו נכשלו או נבלמו בפרשת זאחלה, במאי 1981. היה זה ניסיון לגרור את ישראל למלחמה רבתי נגד הנוכחות הסורית בלבנון. התכנית הייתה שנוזעק להציל את הנוצרים מתגובה סורית חריפה, שהייתה צפויה בעקבות התגרותם בנוכחותה של סוריה באזור בקעת הלבנון. הסורים היו מודעים ליוזמה זו – לא חסר להם מידע ממקורות בקרב הנהגת הנוצרים – וכך הגיעו למסקנה שבאשיר מסכן את יכולתם לשלוט בלבנון ויש לסלקו.

הרצח של באשיר בוצע אמנם על ידי נוצרי, אך יש סיבות רבות להניח שהוא ביצע את הפיצוץ במשרדי הפלנגות בשליחות סוריה וסוכנה, אלי חבייקה, שהיה לאחר מכן לשר בממשלת לבנון, שנשלטה על ידי סוריה. היה זה אלי חבייקה שבלם, בכל מחיר, את ניסיונה של ישראל להבטיח את שלומו של באשיר על ידי הדרכת שומרי ראשו.

מאז המלחמה לא חדלו המאמצים לדחוק את רגליה של סוריה מלבנון. יחד עם זאת, המשיכה לבנון לגעוש ולסבול ממאבקים פנימיים בלתי פוסקים. הייתה זו מטוטלת של משחק כוחות בתוך לבנון ומחוצה לה. לא ייפלא שגם מאז ה־22 במאי 1991, עת נחתם הסכם בין סוריה ללבנון, אולי מחוסר ברירה, שנועד להביא לסיוע סורי בהבטחת היציבות בלבנון, לא חדלה סוריה מלבחוש בזירה הלבנונית.

בהקשר זה, וגם בשל הדמיון למה שמתרחש כיום, מעניינת החלטתו של

אסד האב לסייע לאמריקנים במלחמת המפרץ, שהכשירה את סוריה להיות זו הדואגת לשקט בלבנון. בשאר אסד פועל היום במסגרת מה שניתן להגדיר כהשראה אמריקנית, המעודדת את סעודיה ליתר מעורבות בנעשה – למרות "עייפות החומר", קרי, גילם המופלג של מנהיגיה.

מעמדה של סעודיה במאבק הבין-ערבי

לא תהיה זו, כנראה, טעות גדולה להניח שגם הפעם עמדה סוריה מאחורי רצח מנהיג לבנוני. רצח חרירי בוצע על ידי שליח סורי משום שקשה להאמין שמעשה חיסול שכזה יבוצע ללא תמיכתה, מאותם שיקולים שהניעו את רצח באשיר.

בכל המסכת הנוכחית בולטת הפעילות הסעודית ככוח מניע מרכזי במערכות הבין-ערביות. היום, אולי יותר מאי פעם בעבר, יכולה סעודיה לגייס את סוריה להבטחת היציבות בלבנון. מאז תחילתו של ממשל אובמה, זו סוריה המחוזרת הן על ידי תורכיה ואיראן, והיסטורית, גם על ידי סעודיה. הדבר תואם לחלוטין את מדיניותו של אובמה, אשר הכריז עם בחירתו על גישה חדשה כלפי העולם המוסלמי, תוך אֶזכור העובדה שדם מוסלמי זורם בעורקיו.

ביקורו הראשון במזרח התיכון היה בתורכיה (מסלול כזה לא עשה אף נשיא אמריקני לפניו) והייתה לו מטרה כפולה: הן לגייס את תורכיה כמסייעת להפסקת החתרנות הסורית בעיראק – עניין שהיה ועודנו חשוב ביותר לארצות-הברית, המעוניינת מאוד ביציבות במדינה זו – והן כדי ליצור צינור הידברות אפשרי עם איראן, בשל האינטרס המשותף שלהן נגד הטאליבן באפגניסטן. כך הוקם המשולש תורכיה-איראן-סוריה, המזכיר את המשולש ישראל-תורכיה-איראן שהוקם בשנת 1958, ופעל כגורם אסטרטגי אזורי עד נפילת השאח, 20 שנה לאחר מכן.

מותר להניח שארצות-הברית האיצה בסעודיה לנצל את ההתקרבות המסוימת ביחסי סוריה-ארצות-הברית, כדי להוליך מאמץ משותף להבטחת יציבות המשטר בלבנון. ביקורם המשותף של המלך הסעודי ושל בשאר אסד בלבנון, אף שהוא מהלך יוצא דופן, משקף את מרכזיותה של סעודיה בהתרחשויות הפוליטיות באזור. גם תורכיה הוזכרה כגורם מעורב, אך מדובר במעורבות מינורית לעומת מעורבותה של סעודיה.

”כתף קרה” של ג’ונבלט

את חשיבותה של סעודיה ואת היותה, מאז ומתמיד, גורם מרכזי באזור תדגיש היוזמה הסעודית – יוזמת ביירות של שנת 2002 – שקראה להכרה של מדינות ערב במדינת ישראל בגבולות 1967. ישראל התעלמה מכך, אך חיוני שתחזור ותכיר בעובדת חשיבותה האזורית של סעודיה, בעיקר לאור חולשת מצרים ובשל מצבו הבריאותי של מובארק. נטרול השפעתה של איראן על סוריה תלוי היום, במידה רבה, בהגברת פעילותה של סעודיה, שכתמיד מודרכת על ידי ארצות-הברית. גם למדינות מדינות המפרץ יש עניין רב בכך. דומה שהדרמה האזורית מתמקדת עתה בלבנון. בשונה מבעבר, כיום ישראל היא לכל היותר גורם מתעניין, והדבר מעיד, לדעתי, על מעמדה באזור מבחינת האמריקנים.

ושוב לרצח עצמו ולמאבק סביבו. בלבנון רצח פוליטי הוא חזון נפרץ. ב-1982, כאשר שכנו הקרבות בלבנון, יצאנו לבקר את וואליד ג’ונבלט בארמונו במוכתרה. המטרה הייתה להקנות לו את התחושה שעתה יש לישראל – ולא לסוריה – השפעה על המתרחש במדינה. המארח היה זהיר כהרגלו. הוא הפנה אלינו ”כתף קרה” ואפילו כוס מים לא הציע לנו. במקום זאת לקח אותנו לחדר זיכרון במרכז הארמון, שם תלויות תמונותיהם של ראשי העדה בלבנון – משפחות ג’ונבלט וארסלן. ”אתם רואים?” אמר, ”אף אחד מהם לא מת מוות טבעי, אז מדוע עליי לדאוג?”

כן, זוהי לבנון. כך הייתה וכך, כנראה, תישאר.



מי מפחד ממחקר במכללות

המהפך בנגישות להשכלה הגבוהה בפריפריה

עליזה שנהר

תפיסת הידע הפתוח לכל כאידאל מושלם, אשר מימושו במאה ה-21 נראה לעין, היא, למעשה, תפיסה קדומה ביותר בחברה היהודית. היא מצויה כבר בתורה, ולא פעם אחת בלבד, כאידאל מהותי, אשר ניתן לנסחו במילים הקיצוניות של משה: "מי יתן כל עם ה' נביאים." מילים אלו נאמרו, במצב של התנגשות, כאשר נראה היה כאילו הנבואה הולכת ומתפשטת, והאיש יהושע בן-נון, שליך הנביא, מנסה לעצור בעד התופעה המסוכנת ומציע, כפי שכבר הציעו במשטרים ובתרבויות שונות, לעצור את האנשים שחטאו בהפצה או בקבלה של הידע הנבואי שלא כחוק ושלא כדין. "וירץ הנער ויגד למשה ויאמר: אלדד ומידד מתנבאים במחנה. ויען יהושע בן-נון משרת משה מבחוריו ויאמר: אדוני משה, כלאם. ויאמר לו משה: המקנא אתה לי, ומי יתן כל עם ה' נביאים, כי יתן ה' את רוחו עליהם" (במדבר יא, 29).

פרופ' עליזה שנהר היא נשיאת מכללת עמק יזרעאל.

משה קובע את האידאל. הוא מעוניין בכך, שכל עם ה' יהיו נביאים ואידאל זה חוזר ונשנה פעמים רבות וניכר אפילו בתיאור מתן תורה, שהוא ביסודו מתן תורה פומבי האומר: כל העם צריך לקבל את התורה שווה בשווה, כי כל העם חכם ונבון. וכך, מתגבשת והולכת, מדור לדור, התפיסה על דבר החובה הכללית ללמוד תורה. לא רק האפשרות ללמוד קיימת, אלא חובת הלימוד. וכאן אנו מגלים את ראשיתו של הידע הפתוח כאידאל תרבותי.⁽¹⁾

גם היום מן הראוי להדגיש במערכת החינוך לא את הזכות ללמידה בלבד, שיש לכל תלמיד, וזכות זו מוקנית חנם, אלא גם את החובה ללמוד כחלק ממערכת המחויבויות החברתיות של הפרט.

בשלהי המאה העשרים ואחת, אנו עדים להתקרבות למימוש אידאל הידע הפתוח, שהרי כל החברות המערביות והמתקדמות מבקשות לעודד ולטפח את ההשכלה הגבוהה. וכבר הצהיר בית המשפט העליון, כי:

אכן, החינוך הוא מכשיר חברתי אשר לא ניתן להפריז בחשיבותו. מדובר באחת הפונקציות החשובות ביותר של הממשלה והמדינה. החינוך הוא חיוני לקיומו של משטר דמוקרטי חופשי, חי ומתפקד. הוא מהווה יסוד הכרחי למימושו העצמי של כל אדם. הוא חיוני להצלחתו ולשגשוגו של כל פרט ופרט. הוא חיוני לקיומה של חברה, שבה חיים ופועלים אנשים המשפרים את רווחתם ותורמים, בתוך כך, לרווחה של הקהילה כולה.⁽²⁾

השוואה בין תארים במכללות לתארים באוניברסיטאות

גם בישראל חל מהפך עצום בתחום הנגישות להשכלה הגבוהה ובעשרים השנים האחרונות שולש מספרם של הסטודנטים במדינה. עיקר ההשפעה הייתה למכללות הציבוריות בפריפריה, שאפשרו לקהילות סטודנטים חדשות להשתלב במעגל הלימודים האקדמיים. בדרום הארץ גדלה נגישות הסטודנטים מתשעה אחוזים לחמישה-עשר אחוזים ובצפון הארץ מפחות לאחוז אחד לשמונים אחוזים.

תחילה הייתה המערכת האקדמית בישראל מונוליתית וניתן היה לרכוש תואר אקדמי רק באוניברסיטאות. כל הניסיונות שנעשו על ידי המכללות האזוריות או הטכנולוגיות ליצור גיוון, שינוי והרחבה בהשכלה הגבוהה גרמו להתנגדות נחרצת של האוניברסיטאות, שביקשו לשמור על מעמדן ועל תקציבי המדינה,

שנועדו להן בלבד. רק בשנת 1974 הושגה פשרה במל"ג ולפיה לא תוקמנה אוניברסיטאות חדשות, אלא המכללות האזוריות תוכלנה לפעול כשלוחות של האוניברסיטאות ותפעלנה בפיקוחן. צעד זה גרם לכך, שהמכללות האזוריות לא הצליחו להתפתח באופן עצמאי, לעתים קרובות ההוראה בהן ניתנה על ידי חברי סגל זוטרים, שראו במכללה מקום עבודה נוסף ולא בית אקדמי, שבו יש להשקיע.

בשנת 1994 חל שינוי אמיתי בהשכלה הגבוהה בישראל עם החלטת הממשלה ובאמצעות תיקון 10 לחוק המועצה להשכלה גבוהה (מל"ג) אשר השווה את התארים שיירכשו במכללות האקדמיות לתארים אשר יירכשו באוניברסיטאות. הפיכת המערכת לפלורליסטית אפשרה גם הקמת מוסדות פרטיים, שאינם מתוקצבים על ידי המדינה, בעיקר במרכז הארץ, שעה שמרבית המכללות הציבוריות, הן בפריפריה.⁽³⁾ הגברת הנגישות להשכלה גבוהה, אשר הניעה את הקמת המכללות הציבוריות, יצרה מערכת בינארית שבה, על פי החלטת מל"ג, תתרכזנה המכללות בהוראה בלבד ואילו האוניברסיטאות בהוראה ובמחקר והן אף תתוקצבנה בהתאם לכך.

נושא זה הוא היום מן הנושאים הטעונים, המחייבים דיון מחדש והיערכות חדשה וכן שיח אקדמי שונה, שוויוני ופתוח בין האוניברסיטאות למכללות, שיח שעדיין איננו מתקיים.

האוניברסיטאות שוללות את הופעת המכללות האקדמיות

מי שכיהן כראש ות"ת, פרופ' נחמיה לבציון (בשנים 1997–2003),⁽⁴⁾ הזכיר לא אחת, כי האוניברסיטאות אינן רואות בחיוב את הופעת המכללות האקדמיות, שאליהן מופנה הגידול במספרי הסטודנטים. האוניברסיטאות גם חוששות מכך, שהן תיאלצנה להתחלק בתקציבי ההשכלה הגבוהה עם המכללות הציבוריות ולכן קובעים אנשי הסגל האקדמי באוניברסיטאות, מבלי שתהיה להם ידיעה מוסמכת, כי רמת ההוראה במכללות היא נמוכה ומסכנת את הרמה של ההשכלה הגבוהה בכלל.

הסיבה לכך, שאנשי הסגל האקדמי באוניברסיטאות מרבים לבקר את רמת ההוראה האקדמית במכללות היא שאין בהן מחקר. כך גם אנשי הסגל האקדמי במכללות, אשר קיבלו את הכשרתם המדעית באוניברסיטאות המחקר, מתקשים להשלים עם כך, שיייעוד המוסד שבו הם מלמדים הוא הוראה אקדמית ולא

מחקר, וכי מהגדרת ייעוד זה משתמע, כי תנאי העסקתם יהיו שונים מאלה של הסגל האקדמי באוניברסיטאות המחקר. פרופ' לבציון סבר, כי יש להגיע להבחנה ברורה בין התפקידים והיעדים של האוניברסיטאות והמכללות וכי על המכללות לעסוק בהוראה אקדמית בלבד ואילו על האוניברסיטאות לשלב הוראה ומחקר. המערכת הבינארית נתפסה, אפוא, בעיני פרופ' לבציון כמערכת הראויה והרצויה וזאת מבלי להתחשב בעובדה, שחבר סגל מכללה לא יוכל לזכות בקידום אקדמי ללא מחקר וכך ימצאו חברי הסגל של המכללות נפגעים, בד בבד עם פגיעה בהתפתחותן של המכללות וביכולתן לקדם תחומי לימוד חדשים. תחומים אלו, אליבא דוועדות המל"ג, מצריכים אנשי סגל ברמה ראויה גם מבחינה מחקרית. גם אם מלכתחילה הוקמו המכללות האקדמיות בישראל, בעיקר אלו שבפריפריה, כדי לתת מענה לצרכים חברתיים, הרי מאז הקמתן, לאחר התיקון מספר 10 בחוק המל"ג (1994) חלו ברובן התפתחויות מרשימות, המחייבות גישה ראייה חדשה.

צוות של כלכלנים בכירים, שהגיש מסמך סיכום לכנס קיסריה 1999,⁽⁵⁾ ציין כי בלהט הדיונים והמחלוקות סביב ההבחנה בין "מוסדות מחקרניים" לבין "מוסדות שאינם מחקרניים" כמעט ונשכחה העובדה כי מחקר איננו פעילות שמבצע מוסד, אלא הוא פעילות שמבצע חוקר יחיד או קבוצה של חוקרים, המשתפים פעולה זה עם זה.

המשמעות הכספית של התג "מחקר"

למרות מציאות בסיסית זו, הקצאת המשאבים למחקר במערכת ההשכלה הגבוהה נעשית רובה ככולה על בסיס מוסדי ולא על בסיס אישי או קבוצתי. למעשה, כשליש מן המשאבים המופנים להשכלה הגבוהה בתקציב המדינה מועברים על ידי ות"ת לתמיכה במחקר, וזו מתחלקת בין המוסדות הנתמכים לפי מפתח מסוים, המבוסס על הערכה של היקף המחקר ורמתו בכל מוסד ומוסד. לאחר שחלוקת הכספים המיועדים למחקר בין המוסדות נקבעת, מוזרמים כספים אלה אל התקציבים הרגילים של המוסדות, ואלה משתמשים בהם למימון פעילותם השוטפת, בין אם זו פעילות מחקרית ובין אם זו פעילות אחרת. במילים אחרות, הכספים המופנים למוסד זה או אחר בגין מחקר מתווספים לבסיס התקציב של אותו מוסד ואינם משמשים בהכרח למימון

פעילות מחקרית, כלומר התג "מחקר" המוצמד לכספים אלה אינו מייצג בהכרח מחקר הלכה למעשה. לכך יש להוסיף את העובדה שההיקף הכולל של הכספים הנושאים את התג "מחקר" (כ-36% מתקציבה של ות"ת) נקבע אף הוא ללא קשר לצורכי המימון של המחקר המתבצע הלכה למעשה במוסדות השונים. רק לגבי חלוקת הסכום הכולל נעשה שימוש בנוסחה המבוססת על מדדי מחקר, אך גם כאן המדובר הוא במחקר שכבר נעשה בעבר ולא במחקר מתוכנן לעתיד. מכל זה עולה תמונה של ניתוק כמעט מוחלט בין המשאבים המופנים למחקר במסגרת תקציבה של ות"ת לבין יצירת תמריצים לפעילות המחקרית האמורה להתבצע הלכה למעשה.

דעת הצוות האחראי למסמך שהוגש בכנס קיסריה הייתה, שהקצבת חלק ניכר מן המשאבים המופנים למוסדות להשכלה גבוהה תחת הכותרת "מחקר" ראוי שתבצע לפי העקרונות הבאים:

- הקצבה למחקר תינתן לחוקר בודד, לקבוצת חוקרים או ליחידה הפועלת במתכונת של מרכז מחקר;
- אישור הקצבה למחקר יהיה מותנה בהגשת הצעה ובה תכנית מחקר מפורטת, ויינתן רק לאחר שהתכנית תעבור בהצלחה הליך של הערכה מצד עמיתים (Peer Review);
- המוסד שבו מועסק(ים) החוקר(ים) המגיש(ים) את הצעת המחקר יהיה זכאי ליטול לעצמו נתח קבוע מתוך תקציב המחקר, הן בגין תקורה והן בגין השתתפותו של הפרויקט המחקרי בתשלום שכרו (שכרם) של החוקר(ים) המבצע(ים);
- תקציבי מחקר יאושרו לתקופה קצובה, שבסופה יוגש דו"ח מפורט על התוצאות שהושגו.

למותר לציין כי אין כל חדש במתכונת מעין זו לתקצוב מחקר, והיא שכיחה במקומות רבים. גם בישראל פועלת במתכונת זו הקרן הלאומית למחקר, אלא שהיקף המשאבים המוקצבים מקרן זו קטן בהרבה מן הסכומים הגלובליים המוקצבים היום למוסדות האקדמיים בגין "מחקר". לדעת מחברי המסמך יש מקום להעתיק נתח גדול של משאבים אלה מן המתכונת הגלובלית אל המתכונת ה"תמריצית" המתוארת לעיל, כי הדבר עשוי להגדיל מאוד את האפקטיביות של משאבים אלה בעידוד מחקר איכותי במוסדות להשכלה גבוהה. יתרה מזאת: הסדר מעין זה ייטול את העוקץ מן הוויכוח המתנהל היום בשאלה אלו מוסדות להשכלה גבוהה ייחשבו מוסדות מחקריים ואלו ייחשבו מוסדות שאינם מחקרניים.

המחקר לתארים מתקדמים יתרכז באוניברסיטאות

במקום הבחנה זו תבוא הבחנה נכונה וראויה הרבה יותר, בין מוסדות שנתח המחקר בתקציבם הוא גדול יחסית לבין מוסדות שנתח המחקר בתקציבם הוא קטן יחסית. שהרי אין כל סיבה לדרוש מחוקר מעולה היושב במכללה להעתיק את מקום העסקתו לאחת האוניברסיטאות, שאם לא כן יהא עליו לוותר על פעילותו המחקרית. מה שיקבע את היקף תקציבי המחקר שהמכללות תזכינה להם תהיה המידה שיפעלו בהן קבוצות מחקר מעולות. וזאת, כל עוד המדובר הוא במחקר שאיננו דורש השקעות כבדות בתשתית. לדעת הכלכלנים מחברי המסמך, נתח מסוים של המשאבים המוקצים לאוניברסיטאות בגין מחקר צריך להמשיך ולהיות מתוקצב על בסיס גלובלי, והוא הנתח הנדרש למימון רכישתם והפעלתם של פריטי תשתית מחקרית גדולים ויקרים, כגון מחקרי-על, מתקני תהודה מגנטית-גרעינית וכיוצא באלה. את ההשקעה בפריטים מסוג זה אכן יש לרכז באוניברסיטאות הוותיקות, והדעת נותנת שהדבר אכן יתרום לכך שנתח המחקר בתקציביהן של אוניברסיטאות אלה יהיה גבוה מזה שבמוסדות האחרים. גם העובדה שהסטודנטים הלומדים לקראת תארים מתקדמים יתרכזו במידה רבה באוניברסיטאות הוותיקות תתרום לכך.

להפעלת מערך המחקר, כפי שהוא מתואר לעיל, יש לשקול הקמת רשות מחקר כללית שתהיה מורכבת משורה של מועצות מחקר (Research Councils) תחומיות, שבכל אחת מהן יטופלו הצעות המחקר שיוגשו בתחום שאותה מועצת מחקר עוסקת בו. מבנה כזה מופעל היום בהצלחה בבריטניה, ומבנים דומים פועלים בארצות רבות אחרות, לרבות ארצות-הברית וצרפת. מבחינה מנהלית, ראוי כי רשות המחקר תהיה אף היא זרוע של המועצה להשכלה גבוהה, לצד זרוע התכנון והתקצוב, הקיימת היום, וזרוע ההערכה והבקרה. יש לשאוף לכך שהכספים אשר ינוהלו ויוקצו על ידי רשות המחקר יבואו לא רק מתקציב המדינה אלא גם מן הסקטור העסקי. בפרט, ראוי לבדוק את אפשרות שיתופו של הסקטור העסקי במועצות המחקר שתעסוקנה בנושאים המדעיים הקרובים לתחומי פעולתן של התעשיות המתוחכמות.

גם פרופ' אסף רזין סבור,⁽⁶⁾ כי יש לצמצם את ההקצבה לתקציב הרגיל של האוניברסיטאות ולהגדיל את ההקצבה לקרנות המחקר הלאומיות. על פי נוסחת ות"ת משקף התקציב הרגיל של האוניברסיטה את העלות הכוללת הקשורה לעבודתו של איש הסגל האקדמי, אשר עוסק גם בהוראה וגם במחקר. מרכיב המחקר בתקציב זה, גם לדעתו, ניתן ללא קשר למאמץ המחקרי ולהישגים במדע,

על בסיס שוויוני. הצעתו היא להפחית מרכיב זה בתקציב הניתן לאוניברסיטה, ובד בבד להגדיל את המשאבים העומדים לרשות המחקר, המתנהל על פי אמות מידה תחרותיות ועל ידי שיפוט בעזרת עמיתים-מומחים. בכספים שיתפנו יש להשתמש כדי להגדיל את מקורות הקרן הלאומית למדע, אשר מופקדת על הקצאה תחרותית מעין זו של כספי המחקר הלאומיים. ההקצאה מחדש של כספי המחקר תגביר את המאמץ המחקרי ותעמיד את ישראל בשורה אחת עם אותן מדינות מערביות שבהן מתנהלת פעילות מחקרית נמרצת. הכנסת התחרות לכשעצמה אינה גורמת להגדלת התקציב הלאומי למחקר. היא רק משנה את יעדיו של התקציב ואת מערכת התמריצים להצטיינות במחקר שתעמוד בפני החוקרים.

מה הן "אוניברסיטאות מחקר"

נראה, כי כלכלנים בכירים ביותר במדינת ישראל מבקרים את שיטת התקצוב הגלובלית של המחקר וממליצים על דרך שונה, מקורית, שיהיה בה ניצול טוב יותר ונכון יותר של המשאבים. אולם פרופ' לבציון דחה את ביקורתם וציין, כי המושג "אוניברסיטת מחקר" איננו שרירותי ולמעשה גם אינו נתון לוויכוח. הרי בארצות-הברית מקובלת החלוקה של המוסדות להשכלה גבוהה על פי שיטת קרן קרנגי, כאשר בראש הפירמידה קבוצה קטנה של "אוניברסיטאות המחקר" וגם הן מחולקות לשתי רמות. בקליפורניה, שבה המחקר האוניברסיטאי המתקדם ביותר בארצות-הברית ובעולם, מבוססת מערכת ההשכלה הגבוהה על סעיף בתקציב המדינה התוחם גבולות ברורים, מממן בנפרד את תשע אוניברסיטאות המחקר ומבדילן משאר המערכת.

מן הדוגמאות של קליפורניה ושל אנגליה עולה באופן ברור התפקיד של המחקר ביצירת הריבוד בין המוסדות להשכלה גבוהה. מכאן גם המדיניות של ות"ת ושל המועצה להשכלה גבוהה להשיג את שני היעדים של מצוינות במחקר ונגישות אוניברסלים על ידי הבחנה בין התפקידים של אוניברסיטאות המחקר ושל המוסדות שעיקר ייעודם הוראה.⁽⁷⁾

ואולם, מערכת ההשכלה הגבוהה האמריקאית היא מגוונת יותר מאשר מערכת ההשכלה הגבוהה הישראלית. יש בה אוניברסיטאות פרטיות, מכללות פרטיות, אוניברסיטאות מחקר, אוניברסיטאות של המדינה ומכללות קהילתיות. יש בה איחוד של קמפוסים פזורים, בדגמים שונים, תחת קורת גג אחת, נוסח Cunny, למשל.

ב־40 השנים האחרונות לא אוניברסיטה חדשה

אם, אכן, ההבחנה בין אוניברסיטת מחקר למכללה היא המחקר, בעיקר התאורטי, כיצד ניתן להסביר את הנטייה ההולכת וגוברת בחלק מן האוניברסיטאות לכיוון בתי ספר מקצועיים? אם, אכן, הייתה המועצה להשכלה גבוהה נוקטת במדיניות עקבית, שומה היה עליה להפנות את הנושאים המקצועיים-היישומיים למכללות, שתדגשנה את ההתמקצעות. ולא כך הוא. מקצועות רבים, שבעבר לא היו אקדמיים, הפכו באוניברסיטאות לאקדמיים. ראיית חשבון, פיזיותרפיה, ריפוי בעיסוק, קולנוע, ציור. אין ספק, שכל התחומים הללו חשובים, אך האם הם צריכים להיות חלק מאוניברסיטת מחקר? ואולי הגיעה העת להבחין בין המקצועות היישומיים והאקדמיים?

על אף העובדה, שבמרוצת ארבעים השנים האחרונות לא נתווספה אפילו אוניברסיטה אחת חדשה לרשימת האוניברסיטאות בישראל, ניכרים שינויים רבים הן באוניברסיטאות והן במכללות, שבהן לומדים היום למעלה מ-50% מן הסטודנטים לתואר הראשון.

השונות בין האוניברסיטה למכללה היא, לדעת ד"ר ניצה דוידוביץ ופרופ' יעקב עירם⁽⁸⁾, בתחומים הבאים:

- באוניברסיטאות מתקיימים לימודים מתקדמים לתואר שני ולתואר שלישי;
- באוניברסיטה מתקיימת פעילות מחקרית ענפה, בעוד שהמכללות אמורות להתרכז רק בהוראה לתואר ראשון;
- המכללות מתרכזות, בדרך כלל, בהוראה אקדמית במספר מצומצם של מחלקות דיסיפלינריות. האוניברסיטאות, לעומת זאת, מקיימות לימודים במגוון גדול של פקולטות ומחלקות לימוד;
- האוניברסיטאות נשענות על שלד של מורי קבע המרכיזים את עיקר פעילותם בתחום המחקר וההוראה, בעוד שבמכללות חלק גדול מאד

מפעילות ההוראה נעשית על ידי מורי חוץ שעיסוקם בהוראה במכללה מהווה השלמה לעבודתם האקדמית והאחרת מחוץ למכללה. הבחנות אלו היו, אולי, נכונות בעבר, אך בהווה הדברים עברו שינויים מפליגים.

דרישות המכללות, שעשויות לקעקע את ההגמוניה של האוניברסיטאות הקיימות, מעלות את השאלה האם מכללה יכולה להפוך לאוניברסיטה ומהי בכלל אוניברסיטה. יש מכללות הטוענות כי הן בעצם אוניברסיטאות: מראשיתן הן שילבו הוראה ומחקר ברמה הגבוהה ביותר, שהרי ראשי המכללות והסגל המייסד אותן, מרביתם יוצאי אוניברסיטאות. מוסד אקדמי המשלב הוראה ומחקר, עושה את כל מה שעושה אוניברסיטה, ולכן בפועל, נוצרה מציאות אוניברסיטאית בקמפוסים של מכללה.

מולם מתייצבים אלו הטוענים כי אמנם, הלכה למעשה, אין סיבה עניינית להתנגד למכללות, אך במסגרת האילוצים התקציביים הקיימים אין לכך מקום – המשאבים לתקציבי מחקר ולמשאבים אנושיים מוגבלים והתוצאה תהיה שלאף אחד לא יהיה מספיק, כשמספר גדל של מוסדות אקדמיים יתחרו ביניהן על תלמידי דוקטורט, על תקציבים מדולדלים ועל כיסם של התורמים.

אין עדיין נהלים להפיכת מכללה לאוניברסיטה

ואולם, יש מכללות הטוענות, שהנימוק התקציבי הוא חלק משורת מאמצים שעושות האוניברסיטאות כדי לשמור על מעמדן המונופוליסטי ולמנוע מגופים אחרים להתחרות בהן, שכן, חלקן מעולם לא ביקשו ולא קיבלו תקציבים מהמדינה, כחלק מתפיסת עצמאותן.

למרות שאותן מכללות שכבר פנו למל"ג בבקשה להיקרא "אוניברסיטה" או להיות מוגדרות כמוסד מחקרי נדח, החליטו במל"ג להגדיר מהי אוניברסיטה – מושג שלא הוגדר בישראל באופן חוקי. בהתערבותה של שרת החינוך דאז, לימור לבנת, שכינה גם כיו"ר המל"ג, הוחלט להקים ועדה שתנסח את הנהלים להפיכת מכללה לאוניברסיטה. עוד לפני שנקבע "מהי אוניברסיטה", הוקמה ועדה לקביעת נהלים להקמת אוניברסיטאות חדשות. כל הצעדים הללו נעשו למרות החלטת המל"ג שאין להקים אוניברסיטה נוספת, לפחות עד 2008, בכל הנוגע למוסדות המתקצבים מהקופה הציבורית. עד היום לא הוצגו החלטות הוועדה לגבי הגדרת ה"אוניברסיטה" ודרכי הפיכת

מכללה לאוניברסיטה – כך, לפחות, לפי מיטב ידיעתי. ועוד: סעיף 17 לחוק המועצה להשכלה גבוהה (1958) מדגיש, כי "תקצוב המדינה במוסדות להשכלה גבוהה ובמכללות האקדמיות שהמדינה משתתפת בתקציביהם יהיו על פי אמות מידה שוויוניות". אך, מסתבר, כי אמות המידה אינן שוויוניות. הנימוק הרשמי שניתן לכך הוא, שתקצוב האוניברסיטאות גבוה באופן ניכר מתקצוב המכללות, משום שהאוניברסיטאות הן מוסדות מחקריים ואילו המכללות האקדמיות הן מוסדות הוראה. מקביעה זו ברור, כי קיימת כוונה למנוע ממרצי המכללות עריכת מחקר, בהתאם לכישוריהם וליכולותיהם. על כל פנים, מחקר זה לא יזכה לתקצוב, כפי שזוכים עמיתיהם של חברי סגל המכללות באוניברסיטאות. אשר על כן, אין כל שמירה על עיקרון השוויון שהוא עיקרון מוסרי וציבורי מן המעלה הראשונה.

כדי לחזק את המבנה הדואלי ולהבחין בין אוניברסיטאות מחקר למכללות אושרו תחילה למכללות חוגים שהעניקו תואר ראשון בלבד. האוניברסיטאות על פי עמדה זו, אמורות היו להתמקד בלימוד תואר שני מחקרי על אף העובדה, שמרבית הסטודנטים לתואר השני, גם היום, באוניברסיטאות, אינם לומדים במסלול המחקרי, המחייב עבודת מאסטר.

רק בשנת 1999, התקבלה במועצה להשכלה גבוהה החלטה, כי המוסדות המוגדרים, על דרך השלילה, כ"לא אוניברסיטאות", יהיו רשאים, עקרונית, להעניק תואר שני לא מחקרי. בשנת 2004 התקבלה החלטה המאפשרת גם למוסדות ה"לא אוניברסיטאיים" להעניק תואר שני מחקרי.

השינוי חל בשל העובדה, שלא ניתן היה להתעלם מן התמורות שחלו בחלק מן המכללות האקדמיות. עם השנים הורחבו והועמקו תחומי הלימוד השונים, חברי סגל בכירים, בעלי מעמד מוכר בהשכלה הגבוהה בישראל הצטרפו לסגל המכללות וכן חוקרים צעירים, שלא השתלבו, מטעמים שונים, באחת האוניברסיטאות, הצליחו להגיע להישגים חשובים בתחום מחקרם.

החלטת המל"ג מיולי 2004 בדבר אפשרות שדרוג מכללה לאוניברסיטה כמוסד מחקרי, מציין עמי וולנסקי,⁽⁹⁾ לא נדרשה לשאלה המהותית – מה נדרש לקידום המחקר המדעי בישראל במסגרת תקציב ההשכלה הגבוהה הקיים. אילו התקיים הדיון לאור שאלה זו, היו עשויות להתגבש יותר מתשובה אחת, כאשר לכל תשובה אפשרית השלכות ותוצאות.

חלוקה מחדש של סל תקצוב ות"ת

האפשרות הראשונה היא תוספת של אוניברסיטאות מחקר לשבעת המוסדות הקיימים. בחירה באפשרות זו משמעותה הגדלת התקצוב בשלושה היבטים: האחד, הגדלת ההשקעה בתשתיות מחקר במוסדות המשודרגים; השני, תוספת תחומי לימוד (פקולטות) ומקומות לימוד כדי להבטיח מסה קריטית רצויה וראויה להתפתחותה של אוניברסיטה; והשלישי, הגדלת עלות השכר של הסגל במכללות אשר יוכרו כאוניברסיטאות בכ-30%, עקב המעבר לעומס הוראה אוניברסיטאי (8 שעות הוראה שבועיות לעומת 12); מעבר לשבתון דולרי; תקציבים לקרן קשרי מדע; תוספת תלמידי מחקר לתואר שלישי ועוד. היה וממשלת ישראל תקבל על עצמה להגדיל את תקציב ההשכלה הגבוהה כפועל יוצא מהמלצה זו, הרי שזו תהיה תוספת חשובה לקידום המחקר המדעי ולגיוונו.

האפשרות השנייה היא חלוקה מחדש של סל התקצוב של ות"ת להוראה ומחקר וקביעת קריטריונים חדשים לתקצוב על פי תפוקות מחקר לכל סוגי המוסדות. על פי הקריטריונים החדשים יוכלו גם המכללות לקבל חלק מה"עוגה" התקציבית למחקר, המוקצה היום רק לשבע האוניברסיטאות העוסקות במחקר. זוהי גישה האומרת, כי לא המסגרת, אוניברסיטה או מכללה, מקודשת, אלא איכות המחקר. כיוון זה, אם יאומץ, יאפשר גם למוסדות שאינם אוניברסיטאות ליהנות מתקציבים בהתאם להיקף פעילותם המחקרית של חברי הסגל שלהם ולאיכותה, נוסף על תקציבי ההוראה שמהם ניזונו עד כה. כיוון התפתחות זה יעמיק גם את יסוד ההוגנות כלפי חוקרים במכללות, לצד שמירה על יתרונות שביקשה המדינה להבטיח מעצם ההשקעה בפיתוח המחקר האוניברסיטאי, תוך מתן אפשרות למכללה להפוך בהדרגה למוסד שצומח בו מחקר בתחומים המייחדים אותה. תהליך זה, אם יתרחש, יהפוך את הויכוח באשר לשם המוסד, אוניברסיטה או מכללה אקדמית, לדיון סמנטי בלבד ולסוגיה משנית בשאלה העיקרית שעל הפרק. האפשרות השנייה, כמו זו הראשונה, מחייבת תוספת תקציב על מנת ליישמה בלא פגיעה ברמת הפעילות המחקרית הקיימת. אימוץ כל אחת משתיהן עשוי, כאמור, להיות בעל ערך מוסף למחקר המדעי בישראל.

אך קיימת גם האפשרות השלישית, והיא, שתתקבל החלטה על הכרה בקבוצה של מכללות, גם אם קטנה, כאוניברסיטאות מחקר חדשות, אך תוספת התקציב עבורן תתבצע ללא הגדלה של תקציבי ות"ת.

ניתן עתה לומר, כי אם במשך קרוב לחמישה עשורים המאבק המרכזי התמקד בנגישות להשכלה גבוהה, הרי כיום מתמקד המאבק בנגישות לתקציבי המחקר של השכלה זו.

כידוע, במציאות הנוכחית רואה כל אוניברסיטה את עצמה כאוניברסיטת עילית והשאלה, האם, אכן, כל שבע האוניברסיטאות הן אוניברסיטאות עילית, חוזרת ונשאלת וכן גם האפשרות לחדש את המערכת הקיימת כך, שייוצר בה מגוון מוסדות אקדמיים משלימים, תוך מתן אפשרות למעברים ממוסד למוסד.⁽¹⁰⁾ אוניברסיטת בן-גוריון חוללה מהפך משמעותי בנגב. המחוז היחיד בארץ בו אין אוניברסיטה הוא מחוז הצפון ואין כל ספק, כי הגליל לא יוכל להתפתח ללא אוניברסיטה, שתמשוך אליה סגל איכותי, מן הארץ ומחו"ל, סטודנטים ומרצים גם מן המרכז, ותשמש מנוף לפיתוח כלכלי, חברתי, תרבותי וחינוכי.

קורבן למאבקי כוח בין הות"ת למל"ג

כאמור, הקמת המכללות האקדמיות הגבירה את הנגישות להשכלה הגבוהה בארץ בכלל ובגליל בפרט, אך יצרה גם שונות רבה בין המכללות. חלקן סובלות מהיעדר מגוון תחומי לימוד הראוי למוסד להשכלה גבוהה ומהיעדר מסה קריטית אקדמית ואינטלקטואלית. ויש הסובלות מהיעדר תשתיות ראויות, כגון ספרייה אקדמית.

פרופ' נחמיה לבציון, כחלק מתכנית החומש לשנים 2002–2006, יזם הקמה של פדרציה של כמה מכללות, תחילה בצפון ובדרום.⁽¹¹⁾ אשכול של מכללות היה אמור ליצור שיתופי פעולה אמיתיים ומחזקים בין המוסדות, לחזק את הבסיס האקדמי וליצור מסה קריטית אקדמית ואינטלקטואלית ראויה. בצפון היו עשויים ללמוד במוסד המשותף כ-12,000 עד 14,000 סטודנטים עם ניהול מרכזי, סנאט משותף וועדת מינויים משותפת, אך תוך שימור ייחודה של כל אחת מן המכללות וזיקתה לאזור.

כאמור, מבנים משותפים כאלו מוכרים היטב בעולם. שש מכללות הצפון, כנרת-עמק-הירדן, גליל מערבי, תל-חי, אורט בראודה, עמק יזרעאל וצפת החליטו להיענות לאתגר ולאחר ארבע שנות עבודה משותפת הגישו לות"ת, בשנת 2004, דו"ח מפורט על הקמת אוניברסיטת הגליל – המוסד הרב-קמפוס להשכלה גבוהה. מעולם לא הוזמנו נציגי מכללות הגליל לדיון במל"ג בנושא, על אף העובדה, שהתכנית הצביעה במפורש על שיפור האיכות האקדמית,

על ניצול טוב יותר של כספי המדינה והחיסכון המוכח. הקמת המוסד הרב־קמפוס הייתה מחזקת בעיקר את המכללות הקטנות, מעוטות הסטודנטים, שאין להן יכולות לגייס מסה קריטית של סגל אקדמי בכיר. האם צודק עמי וולנסקי,⁽¹²⁾ כי התכנית נפלה קורבן למאבקי הכוח בין הות"ת ומל"ג? או שמא המושג "אוניברסיטה" גרם חלחלה לחברי המל"ג, שרובם נציגי האוניברסיטאות והאינטרס האוניברסיטאי בראש מעייניהם?

עובדה היא: תכנית טובה, שהיה בה כדי לתרום לחיזוק ההשכלה הגבוהה בצפון ולשדרג את כלל המכללות האקדמיות הושלכה, למעשה, משולחן המל"ג מבלי שיוזמיה יוזמנו לדיון רציני ומעמיק. ועל כך, מן הסתם, ייכתבו עוד דוקטורטים.

הערות:

1. עמוס פונקשטיין ועדין שטיינזלץ, **הסוציולוגיה של הבערות**, תל־אביב 1987, עמ' 25–26.
2. בג"צ 1554/95 עמותת שוחרי גיל"ת נגד שר החינוך והתרבות, פ"ד נ (3) 2, 24.
3. עמי וולנסקי, **אקדמיה בסביבה משתנה**, תל־אביב 2005, עמ' 174–185.
4. נחמיה לבציון, "מגמות ואתגרים בתכנון ההשכלה הגבוהה בישראל, **רבעון לכלכלה**, 48 (אפריל 2001), עמ' 91–102.
5. צוות ג (5) "השכלה גבוהה", לעיל, עמ' 40–51. המסמך חובר על ידי פרופ' מנחם יערי ופרופ' רות קלינוב.
6. לעיל, עמ' 52–61.
7. לעיל, הערה 4.
8. ניצה דוידוביץ ועירם יעקב, "הדיאלוג בין האוניברסיטאות למכללות", **כיוונים חדשים** 18 (יולי 2008), עמ' 201–215.
9. עמי וולנסקי, לעיל, הערה 3, עמ' 380–382.
10. אורי קירש, **מדיניות ההשכלה הגבוהה בישראל – נגישות, איכות ומצוינות במשאבים מוגבלים**, הטכניון 2010, עמ' 72–81.
11. עמי וולנסקי, לעיל, הערה 3, עמ' 301–305.
12. לעיל, עמ' 305–306.



עיירות הפיתוח – שדה הניסויים של מערכת החינוך

מודל בית הספר המקיף הוקם בשיטת ניסוי וטעייה

אליעזר שמואלי

הקמתן של עיירות הפיתוח הייתה צורך חברתי דחוף לשם קליטתם של מאות אלפי העולים ביישובי קבע. הרעיון מעיקרו היה לפזר את אוכלוסיית העולים וליישבה בגבולות המדינה. במשך השנים רבו המבקרים שהשיגו על שיטת התכנון, על רמת השירותים (מיקומם, תשתיות, מקורות פרנסה), והיו גם שביקרו את עצם הקמתן של העיירות. המציאות הוכיחה שנתבדו. בחיפוש אחר חומר רלוונטי, נתקלתי במרכז המידע של "מכון סאלד" בלמעלה מ-400 עבודות על העיירות שפורסמו במשך שנות קיומן. חוקרים, סוציולוגים, פסיכולוגים, עיתונאים, גאוגרפים וכלכלנים, כולם חקרו ולמדו את העיירות – והחומר שנאסף הוא מגוון.

בדעתי להתמקד בתחום אחד בלבד: עובדת היותן של עיירות הפיתוח שדה הניסויים החינוכי של המערכת, במשך עשרות שנים.

אליעזר שמואלי הוא יו"ר הנהלת מכון סאלד לחקר מדעי ההתנהגות; היה בעבר מנכ"ל משרד החינוך והתרבות.

עיריות הפיתוח התנסו, בשיטת ניסוי וטעייה, בפרויקטים רבים, שחלקם היה כאמור, קניינה של המערכת כולה. במבט לאחור אפשר לומר שבעיריות הפיתוח צמחו לראשונה בתי ספר ייחודיים, שלא היו מצויים בערים הגדולות (ביניהם בתי ספר דו־שנתיים, בתי ספר מקיפים, המרכזים לתרבות נוער וספורט – המתנ"סים, מרכזי נוער של הסוכנות היהודית), כמו כן נוסו בהן הוראה יחידנית ולמידה פעילה, הוראה באמצעות המחשב והתערבות הוליסטית. הניסויים החינוכיים בעיריות אלה התאפשרו בשל ראשוניותה של החברה בעיריות, בשל נכונותה לקבל תכתיבים מן המרכז, ובגלל תלותה המלאה של המערכת החינוכית המקומית במטה בירושלים. במבט רטרוספקטיבי ניתן לומר שהעיריות סבלו ממחסור חמור במורים מוסמכים, במבנים ובציוד, מניידות מתמדת של תלמידים שעקרו למקום תורה, ויותר מכל, מחסור מתמשך בפעילות תרבותית (תאטרונים, מוזאוני, קונצרטים) ומכל מה שמעשיר דעתו של התלמיד ומרחיב את אופקיו.

מענה חלקי: תיכון דו־שנתי

נוסף על המחסור במורים, העיק על העיירה מחסור בבתי ספר תיכוניים. בוגרי בתי הספר היסודיים נאלצו לעזוב את יישובם כדי לרכוש השכלה תיכונית. "האגודה לקידום החינוך" שמה לה למטרה להעניק חינוך על־יסודי משופר לנבחרים שבקרב הבוגרים בעיריות, וקלטה רבים וטובים במוסדותיה. אלה קנו תורה ופרצו לעצמם דרך למוסדות ההשכלה הגבוהה. הבעיה המרכזית שניצבה בפני עיריות הפיתוח, בסוף העשור הראשון לקיומן, הייתה הצורך הקריטי בהענקת חינוך על־יסודי לבוגרי החינוך היסודי, ובעקבות כך המליצו קובעי מדיניות החינוך להחיל את חוק חינוך חובה על תושבי העיריות לשנה אחת נוספת, ולימים לשנתיים.

ב־1955, החינוך המקצועי לא היה בפיקוח משרד החינוך אלא באחריות משרד העבודה. כדי לעוקפו, הוחל בהקמתן של חטיבות לימוד בנות ארבע שנים שכללו שתי שנות חינוך קדם־מקצועי (ז' ו־ח') ושתי שנים של חינוך על־יסודי דו־שנתי. היה זה ניסיון לחקות את בית הספר המקצועי העל־יסודי באנגליה (Secondary Modern School), שהוקם בתקופת הנהגתה של תנועת העבודה (הליבור) שם.

בתי הספר הדו־שנתיים בעיריות הפיתוח נועדו לקלוט נערים שלא יכלו לעמוד

בהוצאות הכרוכות בלימודים תיכוניים מחוץ לעיירה, ולא יכלו לעמוד בדרישות של הלימודים העיוניים בערים הוותיקות יותר. במשך ארבע שנים נתן בית הספר הדו־שנתי – שהוקם בתחילת העשור השני למדינה – מענה חלקי לצורכי התלמידים בעיירות, שראו במערכת החינוך אפיק חשוב למוביליות חברתית. כלומר, העולים הכירו בכך שחינוך על־יסודי יש בו כדי לסייע להם להיחלץ ממצבם הכלכלי הקשה ולקדם בסולם החברתי־כלכלי. הכל הגיעו להכרה שהתלמידים עתידים לחיות בתנאים טובים יותר במידה ויתמידו בלימודיהם.

מטרת הלימודים בבית הספר הדו־שנתי הייתה, בעיקרה, להשלים את הנלמד בבית הספר היסודי ולהעניק לתלמידים חינוך תיכון ראשוני במגמה מקצועית, המותאם לצורכי המקום. בהיותו שירות ייחודי לעיירות, נתכוון בית הספר הדו־שנתי לעודד את העיירה ולהעמיד לרשותה בוגרים שיהיו עובדים מקצועיים. משרדי הממשלה הכריזו אז על תיעוש אזורי הפיתוח, ובעקבות כך הוחל בהקמת סדנאות למסגרות ולחרטות. כשליש מבין הבוגרים של בתי הספר הדו־שנתיים יצאו לעבודה במפעלי תעשייה וחרושת, שלישי נוסף המשיך במוסדות להשכלה מקצועית ושליש יצא לחפש את עתידו בחינוך עיוני בעיר.

"שפני ניסיון" לבית הספר המקיף שיובא מאנגליה

בית הספר הדו־שנתי היה גם המסד להקמתם של בתי הספר המקיפים בעיירות הפיתוח. ב־1964, יזמנו את הזמנתם של חוקרים מאנגליה (ד"ר ר' פדלי) ומשבדיה (ד"ר י' אורינג), וגובש הרעיון בדבר הקמתם של בתי הספר המקיפים, על תוכני ההוראה והמבנה החינוכי שלהם. ושוב, היו אלו עיירות הפיתוח שהיו "שפני הניסיון" לקליטת מודל בית הספר המקיף שקנה מוניטין במדינות הסוציאל־דמוקרטיות והתמודד עם בית הספר השמרני (הגימנסיה העיונית) באותן מדינות. לימים, קמו בארץ בתי ספר מקיפים גם בערים ובמושבות.

המלצותיהן של ועדות פראוור ורימלט (פרופ' יהושע פראוור וח"כ אלימלך רימלט) להקים בתי ספר מקיפים במסגרת שינוי המבנה של מערכת החינוך, נתמכו על ידי "קרן החינוך לישראל" שליד המגבית היהודית המאוחדת. זו החליטה לבנות, מתרומות יהודי ארצות־הברית, "תאומי מוסדות מקיפים" בעיירות, המכוונים הן לבוגרי בתי הספר הממלכתיים והן לבוגרי בתי הספר הממלכתיים דתיים. הרעיון היה לשלב את המעבדות והסדנאות של בתי הספר כדי לחסוך בהוצאות הבנייה,

וכן להפגיש תלמידים משתי המגמות במעבדות ובסדנאות. בית הספר המקיף יובא מאנגליה. הרעיון המקורי של ה"לייבור" היה להכניס תלמידים הלומדים במסלול עיוני, יחד עם אלה המכשירים עצמם לעבודת כפיים, תחת מטרייה אחת. מנהיגי הלייבור לחמו נגד בית הספר הסלקטיבי העיוני (grammar school), שטיפח תלמידים מן השכבות הגבוהות של המעמד הבינוני. בית הספר המקיף, לעומת זה, ענה לציפיותיהן של עיריות הפיתוח שביקשו להימנע מהפרדת תלמידים בשני מוסדות נפרדים, וחלוקתם ל"עיוניים" ול"מקצועיים".

עיריות הפיתוח היו כר תואם למטרותיו של בית הספר המקיף והיו חלוצות בהקמת סוג חדש של חינוך על-יסודי. קרית-שמונה ובאר-שבע נבחרו להיות המובילות את בתי הספר המקיפים בתחומן (בקרית-שמונה בהנהלתו של ד"ר צבי צמרת, ובבאר-שבע בהנהלתו של ד"ר פועה מנצ'ל). כתוצאה ממאמץ משותף של השרים זלמן ארן ופנחס ספיר (ובתקופה קצרה גם אבא אבן), נפרשה רשת של מוסדות חדשים שהוקמו וצוידו בכספי המגבית היהודית המאוחדת, בכל העיריות.

בנאום על תקציב 1964–1965 בכנסת, קבע השר זלמן ארן: "בעיריות הפיתוח הבשיל הצורך בהקמת טיפוס חדש של מוסד חינוכי על-יסודי זה, הנקרא 'בית ספר מקיף', מוסד חינוכי רב-מגמתי הקולט את כלל ילדי היישוב ומנווט אותם למסלולי למידה התואמים את יכולותיהם."

ד"ר פדלי הדגיש בדו"ח שהגיש לשר החינוך: "בית הספר המקיף קולט את כל ילדי האזור בתוכו, דואג למיצוי מלא של כישרונות התלמידים באווירה של הבנה, ומטפח בין כתליו חברה מאוחדת ופתוחה לכל." כך קמה תשתית של חינוך על-יסודי ששירתה, לימים, את כלל בוגרי בתי הספר בכל העיריות.

הוראה באמצעות המחשב – נתיבות החלוצה

ניסוי ראשוני מסוגו בארץ, של הוראת חשבון על ידי מחשב לתלמידי כיתות יסודיות, נחנך לראשונה בנתיבות. המרכז לטכנולוגיה חינוכית (מט"ח), הכין 14 תכניות לימוד מתוכננות ובנה מערכת "תואם" (תרגול ואבחון בסיוע מחשב). הציוד הותאם לחדר כיתה רגיל ונהנו ממנו כ-20 בתי ספר בעיריות נתיבות, ערד, דימונה, קרית-מלאכי, מעלות, כרמיאל, אשקלון, אופקים, גבעת-אולגה ויבנה. ד"ר לואיס אוסין, ראש היחידה למחשבים במט"ח, מציין בדו"ח המסכם שלו

על הפרויקט כי בעזרת המחשב יוכל כל תלמיד ללמוד באופן אינדיווידואלי בהתאם לרמתו, ללא תחושת כישלון ובושה. מערכת "תואם" לא נתכוונה ללמד חומר חדש, אלא להציג בפני התלמיד שורה של תרגילים לפי רמת ידיעותיו, לבדוק את ביצועיו ולעזור בקידומו לפי התוצאות. תכניות הלימוד עסקו, בין היתר, בחיבור, חיסור, משוואות, מידות ומשקלות, כפל וחילוקי שברים. בתום שבע שנות ניסויים החליטה הנהלת מט"ח כי מערכת "תואם" מהווה את הסיכוי הסביר ביותר לצמצום הפערים בין אוכלוסיות חזקות לחלשות. אורחים שבאו מחוץ לארץ התפעלו מן העבודה החינוכית האמורה וציינו כי "ישראל נמצאת בשורה הראשונה בעולם בין המדינות המפעילות את התכנית לסגירת הפערים בין חלקי האוכלוסייה".

בכלל של דבר, ד"ר אוסין מסכם כי "התרגול במערכת 'תואם' הכפיל את קצב ההתקדמות של התלמידים בחשבון והפך את לימודיהם לבעלי משמעות". כך, יצאה מנתיבות תורת הוראה באמצעות המחשב לבתי ספר נוספים בארץ ובחור"ל.

למידה יחידנית – הניסוי ביבנה

עם היבחרו של מאיר שטרית לראשות המועצה ביבנה, הוא נחרד למצוא ביישובו מערכת חינוך נחשלת. במהלך חיפושיו אחר תשובה לשינוי המצב, פנה למט"ח (המרכז לטכנולוגיה חינוכית), שפיתח אז את ההוראה היחידנית. שיטת ההוראה היחידנית נזקקה לחומר לימודים חדש, להתאמת בתי הספר לצידוד המיוחד, להכשרת מורים בשיטת הוראה זו ולתוספת של 50% בתקני ההוראה. משרד החינוך, בראשותו של אהרון ידלין, החוג לחינוך באוניברסיטת תל-אביב, בראשותו של פרופ' דוד חן, והמועצה המקומית יבנה נרתמו למשימה. תוך כדי מימוש השיטה החדשה נרכשו מחשבים, שבאמצעותם יכול היה כל תלמיד לתרגל בקצב האישי שלו. כך דיווח ראש מועצת יבנה: "לפני שנה ניתנה לנו האפשרות להשוות את הישגי החינוך שלנו עם כלל המערכת. כידוע, נערכו אז מבחני הבנת הנקרא וחשבון בכיתות ג' בכל הארץ, שזכו לתהודה ציבורית רחבה ובלתי מחמיאה. הסתבר כי ביבנה הסתכם שיעור הכישלונות ב-2% בלבד, בעוד שהממוצע הארצי של הכישלונות הגיע ל-13%".

תכנית "נילי" (ניסוי למידה יחידנית) התמקדה בכיתות א'-ג'. מטרתה הייתה לפתח אסטרטגיה של למידה שתאפשר אופטימיזציה של תהליך הלמידה.

הפרויקט עסק בפיתוח אמצעי למידה, שיטות הוראה, פיתוח אמצעי אבחון, עיצוב סביבת הלימודים, הכשרת סגל המורים, מחקר והערכה. וכך כותבת תקווה ויינשטוק (את, יולי 1976): "היכן נמצאות כיתות א' ו-ב' שתלמידיהן לומדים בעזרת טלוויזיה במעגל סגור, מפעילים רשמקול ומקשיבים באוזניות לקסטות מוקלטות ומשחקים כאוות נפשם במכשירים העדינים ביותר של המאה ה-20? לא באמריקה. גם לא בבית ספר אקסקלוסיבי למיוחסים. זה מתרחש בבית ספר טעון טיפוח בעיירה יבנה. תלמידיו מתנסים בשיטת הלימוד היחידנית שפותחה, לפני שלוש שנים, באנגליה ובארצות-הברית והפכה שם דרך הוראה מן המניין."

למידה פעילה – הניסוי בדימונה

בראשית שנות השבעים, עם כניסתו לתפקיד מנכ"ל משרד החינוך, "גילה" ד"ר אלעד פלד את מזל כספי, מנהלת בית הספר "רביבים" בדימונה. היא סיפרה לו: "חיפשנו שיטות הוראה לא קונבנציונליות כדי 'להגיע' ול'פתח' את ילדי העולים בדימונה. אז כינו אותם 'טעוני טיפוח'. פנינו לגישות שמארגנות אחרת את הכיתה, כך שניתן יהיה לעבוד עם הילדים בקבוצות קטנות ובאופן אינדיווידואלי, ובעיקר לעבוד אתם ברמות שונות. המטרות היו לדובב את הילדים ולאפשר למידה דיאלוגית בינם לבין עצמם, לדחוק בהם להיות פעילים (מכאן השם 'למידה פעילה'), לאפשר להם להתנסות תוך כדי למידה בתהליכים שונים – רגשיים, שכליים וחברתיים, לדאוג לחיבור בין תוכני הלמידה לבין ההתנסות הריאלית שלהם (מכלול התפיסות הללו הוגדר על ידי פרופ' מינקוביץ כלמידה משמעותית)."

כללו של דבר, מדימונה יצאה היוזמה לטיפוח שיטות פדגוגיות חדשניות שהתפשטו בארץ והפכו, לימים, למדיניות רשמית.

"למידה אפקטיבית" – קרית-מלאכי ושדרות

פרופ' יוסף באשי, המדען הראשי של משרד החינוך, ערך בתקופת כהונתו ניסויים חינוכיים בקרית-מלאכי ובשדרות. הייתה זו התערבות הוליסטית ששמה לה למטרה לשפר את הדימוי האישי של התלמידים, ולשפר את הישגיהם

הלימודיים לפי שיטה שנהגה אז בארצות-הברית (Effective learning). מטרת הפרויקט הייתה לשפר את ההישגים הלימודיים בבתי הספר היסודיים ובמקיף בשני היישובים, שמספר התלמידים בהם היה כ-2,500 ומספר המורים בהם כ-150, והוא התרכז בשלושה תחומים: דפוס ההתערבות, הקריטריונים להערכתו, ובניית שימור האפקט שלו בתום הניסוי.

אתגר – הדרכת אמהות תוכנית לגיל הרך

המטרה המרכזית של אתגר הייתה לשנות את ההתנהגות של האם כלפי ילדה ולשפרה, לסייע לקידום מוכנותו של הילד לבית הספר ולאפשר לו הסתגלות תקינה לדרישות שמציג בפניו ביתו; להגביר את מעורבות האם בפיתוח הכשרים האינטלקטואליים של הילד, להעשיר את לשונו, לפתח ולחדד את ההבחנה בעזרת החושים ולפתח את החשיבה ההגיונית. יוזמת אתגר הייתה פרופ' א' לומברד מן האוניברסיטה העברית, שפיתחה את הרעיון ועסקה, בעזרת צוות מנחים, בהנחיית ההורים בעיירות הפיתוח.

תכנית שלושם היישובים – הלקחים

בשלהי המאה ה-20, גיבש משרד החינוך תכנית שהייתה אמורה להתפרס על שלושם יישובים (רובם עיירות פיתוח) ולקדם את מערכת החינוך המקומית. כוונת המשרד מעיקרה הייתה לאגם את התקציבים ביישובים ולמקד את הפעילות החינוכית המגוונת על ידי שיתוף כל ראשי המחלקות האחראים לחינוך, לתאם ולקשר ביניהם כדי לחסוך בתקציבים, ובעיקר לראות את הפעילות בגישה הוליסטית, המקיפה את כל שירותי החינוך ביישוב כדי למנוע כפילויות וחפיפות וליצור אווירה של שיתוף פעולה בין כל הנוגעים בדבר, לקידום ושדרוג המפעל החינוכי ביישוב.

לכל יישוב נקבע גוף מנווט ומנהל. הגוף האחראי לניהול התכנית היה, על פי רוב, גורם חיצוני (נציגי אוניברסיטאות, בתי ספר לחינוך, יועצים ארגוניים ומכללות). המשרד הקציב לתכנית זו, שנמשכה כשלוש שנים, תקציב מיוחד. הלקחים הופקו, אך התכנית לא יצאה, לימים, מגבולות שלושם היישובים ולא גלשה לערים המבוססות, ובמבט לאחור נראה שהרעיון – אף כי היה מבטיח

ומלא רצון טוב – לא צלח. כמובן, שעיירות הפיתוח נהנו מן ההקצבה ומן ההנחיות של גורמי החינוך המנהלים.

המתנ"ס פרץ את גבולות עיירות הפיתוח

בראשית שנות השישים, היה הטיפול הקהילתי ביישובים בידי שר הרווחה, אולם השר ארן ביקש לקדם פעילות קהילתית חברתית בעיירות הפיתוח בנוסף לאחריותו כשר החינוך. לאחר שהצהיר על כך בציבור, נתגלעו חיכוכים בי משרדו למשרד הרווחה. השר משה חיים שפירא טען ש"הקהילה" היא תחום פעילותו הבלעדית, בעוד שעל שר החינוך להתמקד בעבודה החינוכית בלבד. השר ארן התחכם וצירף שלושה תחומים נוספים לאחריותו: תרבות, נוער וספורט, והחליט שזכותו להקים מרכזים לפעילות בתחומים אלה. כך נולד המתנ"ס, שהפך להיות המרכז הקהילתי של עיירות הפיתוח.

ועדה בראשותו של רלף גולדמן, מנכ"ל קרן החינוך, שבין חבריה נמנו ד"ר יעל פזנר, חיים ציפורי ממשרד החינוך ונציגי הג'וינט, גיבשה תכנית מפורטת, ציפורי מונה למנכ"ל המתנ"סים והוביל את הרעיון עד להגשמתו.

וכך כתב חיים ציפורי, בספרו **להיות שייך**: "כאשר התפתח המוסד והוכיח את עצמו כמרכז קהילתי ראוי לשמו, חשבנו שאולי מוטב לשנות את השם, אבל ירדנו מהר מהרעיון, מפני שבינתיים הכה המתנ"ס שורשים והפך לנכס ולמטבע לשון. המתכון המקורי הוכיח את עצמו במידה לא קטנה של הצלחה."

המתנ"ס קנה לו אחיזה בחיים הקהילתיים בישראל. הוא מטפח פעילות חברתית מגוונת הכוללת חוגים, הרצאות, תאטרון, מוזיקה וספורט. פעולות המתנ"ס העשירו את חיי הקהילה והעניקו להם מעמד שלא היה מוכר לפני כן. הנה כי כן, הניסוי להקמת המתנ"ס – המרכז הקהילתי ביישוב, פרץ את גבולות העיירה והיה לנחלת החברה בישראל כולה.

מושבת האמנות – מצפה רמון

בלב המדבר בנגב צמחה קהילת אמנים. הנוף והסביבה קראו לאמנים לבוא לתקופת מה ולעסוק איש איש באמנותו. היו שם פסלים וציירים שקישטו את הנוף החשוף ביצירותיהם. באמצע שנות החמישים עלה הרעיון להקים את

מושבת האמנויות לתלמידים שביקשו ללמוד וליצור באווירה אחרת. מושבת האמנויות הייתה לעזר רב למצפה-רמון שביקשה למשוך אליה מתיישבים ותלמידים. תלמידי המושבה מילאו את השורות בבית הספר התיכון היחיד שקם ביישוב (מספרם של התלמידים המקומיים לא הצדיק קיומו של בית ספר על-יסודי במקום, ואשר על כן, העתודה של האמנים הצעירים הייתה לעזר רב). הפנימייה התמקדה בהוראת האמנויות ציור ופיסול. המועצה המקומית העמידה סדנאות ליצירה, הסוכנות הציעה את המבנים (בתים שהוקמו בשעתם לקליטת עולים) והמושבה הייתה לשם דבר. לימים קמה במצפה-רמון ישיבה תיכונית ללימודי הסביבה והכרת הטבע יחידה מסוגה. היא זכתה להצלחה יוצאת דופן והציעה תכנית לימודים חדשה, רעננה, לתלמידים, בוגרי בתי הספר של הממ"ד, שעקרו ממקומות יישובם ובאו ללמוד במצפה-רמון. הייתה זו עוד תרומה של מערכת החינוך המקומית במצפה-רמון – לחינוך הסביבתי.

לא כל הניסויים צלחו

ניסיונות חינוכיים שנעשו בעיירות הפיתוח, בחלקם מקוריים ובחלקם ייבוא מארצות המערב, בשלו לתורת חינוך ולשיטות הוראה שאומצו במערכת החינוך בישראל. התהליך היה איטי וכואב, ורבים נואשו מקידומן של העיירות, אלא שבמרוצת הימים הוכח שמאמץ ממוקד של המועצה המקומית, בשילוב הדרכה מהמרכז, שדרגו את האקלים החברתי ואת הישגיהן של העיירות – שהפכו לערים תוססות.

כיום, "נוחתים" על העיירות פרויקטים, חדשות לבקרים, וביניהם: "קדם עתידים" – גילוי תלמידים מצטיינים והפנייתם ללימודים במוסדות להשכלה גבוהה, "נתיב האור" – מפעל של חברת החשמל להעמקת הידע על תורת החשמל, "סיסמה לכל תלמיד" – פרויקט של השר לפיתוח הנגב והגליל לרכישת ידע בנושא המחשב, תכנית בנושא "קיימות ואיכות הסביבה", "ניצני מדע" – קידום מצוינות מדעית, "ממציא צעיר" – פיתוח יזמות, ו"מנהיגות מדעית" – טיפוח מנהיגות ומעורבות חברתית.

לא כל הניסויים צלחו, וביניהם: הניסיון להקים סניף של Teachers College של אוניברסיטת קולומביה בירוחם, שנעשה על ידי פרופ' אלכסנברג, שהתיישב בעיירה עם עמיתיו מארצות-הברית; הניסיון לפתוח בית ספר משולב (דו-

לשוני) של יהודים וערבים ממעלות ותרשיחה; וניסיון להקמת בית ספר ימי באילת כדוגמת בית הספר הימי במכמורת.

ביבליוגרפיה

- אהרוני, מ', "תלמידים 'משוחחים' עם המחשב בשיעורי חשבון, **מעריב**, 25.10.77.
- באשי י', שש ז', קציר ר', מרגולין א', "ייעול בית הספר בין תיאוריה למעשה – דפוס התערבות ותוצאותיו", תדפיס מתוך: **תכנון מעורבות חינוכית**, הוצאת משרד החינוך והתרבות, ינואר 1989.
- חכם, א' (1976). **פרויקט ניל"י** (ניסוי למידה יחידנית), המרכז לטכנולוגיה חינוכית ובית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל-אביב.
- ישראל מאמינה בחינוך**, תכנית תלת-שנתית לשיפור ולקידום מערכת החינוך, בהוצאת משרד החינוך.
- ליאון, י' (יוני 1985). **התפתחותו ועיצובו של החינוך המקיף בעירות הפיתוח**, האוניברסיטה העברית.
- ציפורי, ח' (1985). **להיות שייך** (עורך: צבי לביא), הוצאת החברה למתנ"סים וג'וינט ישראל.
- צמרת, צ', חלמיש, א', גולדשטיין, מ' (עורכים). **עירות הפיתוח**, הוצאת יד יצחק בן-צבי, ירושלים.
- שמואלי, א', **בית הספר הדו-שנתי העל יסודי, "בחינוך ובתרבות"**. בהוצאת משרד החינוך והתרבות, (1962).
- שמואלי, א', **בתי הספר הדו-שנתיים בעירות הפיתוח**, פרקים בחינוך מקצועי, הוצאת אוצר המורה, (1968) תל-אביב.
- שמואלי, א', **בית הספר המקיף, אנציקלופדיה חינוכית**, בעריכת ד"ר חיים אורמיאן, בהוצאת משרד החינוך והתרבות.



האם מדעני העלייה הרוסית נקלטו באקדמיה

"מחקר מבחן" במוסד אקדמי אחד מעיד על כיוון חיובי

ניצה דוידוביץ, דן סואן, צילה סינאוני-שטרן

המאמר עוסק בהישגיהם של חברי הסגל האקדמי, יוצאי חבר המדינות (שבמשך יום-יום קרויים "העלייה הרוסית"), באמצעות חקר מקרה של מוסד אקדמי אחד שתרומתם לו הייתה רבה ביותר. בתחום המחקר והמדע הופעלו תכניות שונות ומגוונות שרוכזו על ידי המרכז לקליטה במדע, והיקפן מעיד כי נעשה מאמץ עצום כדי לנסות לקלוט ולמצות את ההון האנושי הרב שהביאו עמם העולים מחבר המדינות לשעבר. האם מאמצים אלה נשאו פרי? מטרתו המרכזית של המחקר היא להעריך את משקל תרומתם של מדענים עולים אלה באמצעות שימוש במדדי איכות, המבוססים על תפקידיהם המסורתיים של חברי הסגל באוניברסיטאות.

ד"ר **ניצה דוידוביץ** היא מנהלת לפיתוח והערכה אקדמית במרכז האוניברסיטאי אריאל. פרופ' **דן סואן** הוא ראש החוג לסוציולוגיה במרכז האוניברסיטאי אריאל. פרופ' **צילה סינאוני-שטרן** היא חברת סגל במחלקה להנדסת תעשייה וניהול במרכז האוניברסיטאי אריאל ובאוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

ב־1989 פתחה ברית־המועצות את שעריה, ובשנה זו החל גל העלייה השני מחבר המדינות שהיה לאחת ההגירות ההמוניות ביותר שידעה ההיסטוריה האנושית (Gandal, Hanson & Slaughter, 2004). במשך שלוש שנים נקלטו במדינה למעלה מ־720 אלף איש, והועלו חששות כבדים לגבי מידת השפעתם על המבנה החברתי בישראל. גל העלייה מברית־המועצות לשעבר בשנים 1989–1996 הביא לגידול של 20% באוכלוסיית ישראל (Geva-May, 2000). בשנים 1990–2008 הגיע מספר העולים מחבר המדינות ל־903,443 נפש (למ"ס, 2009). העולים החדשים היוו מושא למחקרים רבים שבחנו היבטים שונים בקליטתם ובהתאקלמותם כמהגרים, כגון: היבטים לשוניים (Chiswick & Repetto, 2000), תרבותיים (Remennick, 2002), כלכליים (Stier & Levanon, 2003), אישיים (נאמן, 2000), תעסוקתיים (Chiswick, Lee & Miller, 2006), נפשיים (Lerner, Kertes & Zilber, 2005), חברתיים (Darr & Rothschild, 2005), ופרמטרים שונים שמטרתם להעריך את היחסים בין העולים לבין מדינת ישראל.

המחקר הנוכחי מתמקד במדענים העולים מחבר המדינות, שהגיעו ארצה בשלהי שנות ה־80 ובתחילת שנות ה־90. על אף ריבוי התכניות שנבנו בעבר וההצעות השונות לקליטת מדענים עולים באקדמיה בעתיד, לא נערך עד כה מחקר מקיף ומעמיק בתחום זה. היעדר מחקר הערכה עדכני על קליטתם ותרומתם של מדענים־עולים באקדמיה, עומד לרועץ בפיתוח ובגיבוש תכניות קליטה עתידיות מטעם האקדמיה. בהיעדר נתונים קיים קושי של ממש להעריך נכונה את תרומתם של המדענים העולים שנקלטו באקדמיה להשכלה הגבוהה בישראל ולהם עצמם.

שלוש קטגוריות למדען מחבר המדינות

גל ההגירה ההמוני מחבר המדינות היה בעל מאפיינים דמוגרפיים וחברתיים ייחודיים, שכמוהם לא ראתה מדינת ישראל. הייתה זו הגירה צעירה יחסית, כאשר 13% מהמהגרים היו מעל גיל 65, 35% היו מתחת לגיל 24, ו־66% עד גיל 44. למעלה מ־75% מהם היו מתחת לגיל 55. מתוך כלל המהגרים בגילאי כוח העבודה, 58% סווגו כבעלי מקצועות אקדמיים, בהשוואה ל־25% בקרב האוכלוסייה הוותיקה בישראל. 2.5% מהעולים עסקו ברפואה וברפואת שיניים, ומספרם בפועל היה גדול יותר ממספר הרופאים שהיה קיים בישראל דאז

(ניראל, 1999). מהנדסים ואדריכלים היוו 11.2%; מקצועות מדעיים ואקדמיים היוו 5.2%; מקצועות חופשיים וטכניים 13.3%; אנשים נטולי משלח יד 32% (צבן, 1994).

בקרב בעלי התארים במקצועות המדעיים והאקדמיים הייתה קבוצה גדולה של מדענים. על פי ההגדרה של משרד הקליטה, מדען עשוי להתאים לאחת משלוש הקטגוריות: בעל תואר Ph.D. או תואר מקביל שעבד במחקר ובפיתוח 3 שנים לפחות מתוך 5 השנים שקדמו לעלייתו – ופרסם לפחות 3 פרסומים מדעיים או עבודות מדעיות מוכרות, או רשם על שמו 3 פטנטים; בעל תואר M.Sc. או תואר מקביל שעבד במחקר ובפיתוח 4 שנים לפחות מתוך 6 השנים שקדמו לעלייתו ופרסם לפחות 3 פרסומים מדעיים, או רשם על שמו 3 פטנטים; בעל תואר M.Sc. או תואר מקביל שעבד במחקר ובפיתוח 4 שנים לפחות מתוך 6 השנים שקדמו לעלייתו, אך אין לו פרסומים ופטנטים (אתר משרד הקליטה). בין השנים 1989–1991 עלו לישראל כ-6,000 מדענים-עולים, אשר התאימו לקריטריונים שצוינו לעיל. באותן שנים, מספרם של כל המדענים הוותיקים בישראל עמד על 8,000, וכלל את החוקרים ואנשי הסגל האקדמי באוניברסיטאות (Geva-May, 2000). מספרים אלה משקפים את היקפו של ההון התרבותי שהגיע ארצה מחבר המדינות, כששיעור המדענים מכלל אוכלוסיית העולים עמד על 1.2%. כיום, מספרם של המדענים שעלו מחבר המדינות בגל העלייה האחרון, עומד על 15,700 (מי-עמי, 2008).

מה יקבע: כוחות השוק או תכניות יזומות

אוכלוסיית עולים זו הייתה משכילה מאוד בהשוואה לתושבי ישראל הוותיקים. למעלה מ-50% מתוכה היו בעלי תארים אקדמיים. בניגוד לדפוס האופייני של הגירה, עולים אלה לא הגיעו לישראל מטעמים של חיפוש הזדמנויות חברתיות-כלכליות חדשות (Rabi, Bhagat, & London, 1999), אך הם ראו בתעסוקה היבט מרכזי בתהליך התאקלמותם בישראל (מנחם וגייטס, 1999). נתונים אלה הפכו את גל העלייה מחבר המדינות לבעל פוטנציאל כלכלי וחברתי (טריפונוב וויינר, 1995), כשהעולים סומנו כ"הון אנושי" בעל פוטנציאל תרומה עצום למשק הישראלי (Darr & Rothschild, 2005). במקביל לתקוות הגדולות שנתלו בגל העלייה, התעוררו גם חששות בקרב פלחי אוכלוסייה ותיקה, באשר לפתיחת תחרות בתחום התעסוקה, גידול בשיעורי האבטלה, הזרמת המשאבים

הלאומיים לקליטת העלייה תוך קיצוץ בתקציבים של אוכלוסיות חלשות ותיקות (קימרלינג, 1998) ומעמסה נוספת על מערכת הרווחה בישראל. הפוטנציאל מחד גיסא, והחשש מאידך גיסא, יצרו קונפליקט מסוים בחברה הישראלית. היו שטענו כי יש לאפשר לכוחות השוק לעשות את שלהם, ולתת למנגנון ה"יד הנעלמה" לפעול ליצירת האיזון הנכון ולקליטתה הטבעית של אוכלוסיית העולים (מאירסון, 1991). אחרים גרסו כי מדינת ישראל לא תצליח לקלוט, שלא באופן מלאכותי, את כוח העבודה העצום הזורם אליה (Rothschild & Darr, 2005). בין התומכים הנלהבים בתפיסה זו, היה שר המדע והאנרגיה דאז, יובל נאמן, שגרס כי "אי אפשר לסמוך על כוחות השוק שיעצבו מסגרות לקליטת עולים..." (נאמן, 1991, 16). מאבק זה סייע בסופו של דבר ליצירת תכניות שונות לקליטת המדענים והאקדמאים העולים בשוק העבודה הישראלי.

דווקא גל המשכילים נתקל בקשיי קליטה

על מנת לסייע לקליטת העולים בתעסוקה נבנו תכניות שונות שהותאמו לצורכיהם. (סליון, 1989). בתחום היזמות העסקית נבנתה "תכנית בשן", שכללה הקמת מאגר רעיונות והמצאות של מהנדסים ומדענים עולים והעניקה להם סיוע בקידום הרעיונות, בהקמת חברות חדשות, בגיוס משאבים כספיים ובהתקשרויות עם התעשייה בארץ ובחו"ל (אתר משרד הקליטה).

תכנית יזמות אחרת הייתה הקמתן של חממות טכנולוגיות, המעניקות מימון ועזרה ניהולית ושיווקית למדענים עולים (Darr & Rothschild, 2005). מטרתן הייתה לקלוט את המדענים ולאפשר להם להוציא לפועל יוזמות טכנולוגיות (אתר משרד התעשייה, המסחר והתעסוקה). פרויקטים טכנולוגיים שוהים כשנתיים בחממה, כאשר שיעור ההלוואה או המענק שהמדינה מעניקה הוא עד 85% מהתקציב המאושר (שם).

המרכז לקליטה במדע מפעיל שלוש תכניות עיקריות שמטרתן לסייע בקליטת המדענים: תכנית העסקה רגילה המכונה גם "מלגת שפירא", שמטרתה לסייע להם, במשך שלוש שנים, בצעדי הקליטה הראשונים, (מי-עמי, 2008). תכנית ההמשך מכונה "תכנית גלעדי", והיא מסייעת למדענים במשך שנתיים נוספות. התכנית לקליטת מדענים עולים (קמ"ע), צמחה כהמשך לתכנית "גלעדי", ונועדה לסייע למדענים עולים מצטיינים להיקלט באוניברסיטאות, לאחר שהוכיחו את יכולתם לתרום למצוינות המדעית של המוסדות המעסיקים

אותם. במוסדות אקדמיים שונים נבנה מסלול מיוחד למטרה זו והוקמה קרן המממנת את קליטתם מתקציב חיצוני לאוניברסיטאות (אייל, גלעדי, הופרט ופיין, 1997), אולם בשל מגבלות תקציב הוחלט לאחרונה על קיצוץ עמוק בסיוע לקליטת מדענים באמצעות תכניות אלו. נראה כי אכן נעשו מאמצים של ממש בניסיון לקלוט ולמצות את ההון האנושי הרב שהביאו עמם העולים מחבר המדינות, השאלה היא האם מאמצים אלה נשאו פרי? גל ההגירה בעל שיעור המשכילים הגבוה שהגיע לישראל בשנות ה-90, נתקל בתנאי קליטה פחות נוחים מאשר גל ההגירה של שנות ה-70 (נאמן, 1994), כי התהליכים שעברו על החברה הישראלית, מבחינה חברתית וכלכלית הקטינו את סיכויי קליטתם של העולים. שנות ה-90 אופיינו בשיעורי אבטלה גבוהים: 10%, לעומת 3.3% בשנות ה-70. היו אלה שנים בהן לא הוקמו מוסדות אוניברסיטאיים חדשים בישראל, בהשוואה לשנות ה-60 וה-70 בהן קמו שלוש אוניברסיטאות חדשות, שיצרו מקומות עבודה לאוכלוסייה המשכילה (Davidovitch & Iram, 2006). מדיניות הקליטה שונתה ממדיניות מוסדית של "מרכזי קליטה" למדיניות של קליטה ישירה (לשם, 1993), בה ניתנה לעולים האפשרות להחליט בעצמם על מקום עבודתם ומגוריהם. מדיניות זו הטילה על העולה עצמו את החובה לאתר את הפתרונות ההולמים את צרכיו. במקביל לתהליכים אלה, חל פיחות הדרגתי בחשיבות של משימת הקליטה בתודעה הציבורית, והיא הלכה ונתפסה כנטל ולא כנכס.

אבטלה, קשיי הסתגלות וגיל מתקדם

בחקר השתלבותם של מהגרים בחברה מייחסים חשיבות רבה להשתלבות הכלכלית-תעסוקתית (מנחם וגייטס, 1999). הנחת היסוד היא כי השתלבות מסוג זו היא בבחינת אינדיקטור מרכזי למידת הקליטה בחברת היעד, שכן היבטים אלה הם מרכזיים בקביעת תחושת הרווחה (Stier & Levanon, 2003), כמו גם תחושת השייכות והערך העצמי של הפרט. כך, למשל, מצאו מנחם וגייטס (שם) כי תחושת הזיקה והקשר לישראל בקרב העולים נקבעת במידה רבה על פי השתלבותם התעסוקתית והישגיהם האישיים במהלך שהותם בארץ. המחקרים שבחנו את מידת השתלבותם בתעסוקה של העולים מחבר המדינות היו מסוגים שונים – מהם שבדקו את השתלבותה של האוכלוסייה כמקשה אחת, ומהם שבדקו את אופן השתלבותם של אוכלוסיות ספציפיות מתוך

כלל קבוצת העולים (עופר ועמיתיו, 1991; ניראל, 1998; Geva-May, 1998; Stier, 2000; Levanon Darr, 2003 ו-Rothschild, 2005).

למעלה מ-15,000 מדענים עלו לישראל בשני העשורים האחרונים. 56.6% מהם בעלי תואר שלישי, ו-41.7% בעלי תואר שני (המשרד לקליטת עלייה, 2009). בגל העלייה הראשון שנמשך חמש שנים, 46% אחוז מהעולים היו בעלי תארים במקצועות מדעיים וטכנולוגיים, 23% במדעי החיים והרפואה, 13% במדעי החברה והרוח. מחקרים רבים כבר בחנו את קליטת האוכלוסייה יוצאת חבר המדינות בישראל, אולם תחום קליטת המדענים באקדמיה עוד לא נחקר כראוי. Toren (1988) ראינה מדענים עולים שהגיעו לישראל בין השנים 1975-1973, מתוכם 207 מדענים מחבר במדינות, וממצאי מחקרה מציגים את הגורמים לעלייה ואת הגורמים ששהפיעו על שביעות רצונם של העולים לעומת אלה שערכו את השתלבותם בשוק העבודה בישראל.

שי ועמיתיו (1996) בחנו את קליטת המדענים העולים באקדמיה בשנים 1992-1995, ומחקרם בדק את מצבם לאחר שהות של שלוש שנים בישראל. ממצאי המחקר העלו כי 70% מהם שהשתלבו ב-1992 במסלול האוניברסיטאי, המשיכו, גם בשנים שלאחר מכן, לעבוד באוניברסיטאות. ב-1995, 13% מהם מצאו את מקומם בתעשייה. 7% מהם, שהחלו את דרכם במסלול האקדמי, נותרו מובטלים עד 1995, וזאת, עקב קשיי הסתגלות וגיל מתקדם. עוד נמצא כי שיעור המדענים העולים שפרסמו מאמרים מדעיים ורשמו פטנטים הוכפל במהלך התקופה הנ"ל, ועמיתיהם המקצועיים באקדמיה דיווחו כי כישוריהם המקצועיים, השתלבותם ותרומתם השתפרו לאין ערוך. יחד עם זאת, הם העריכו כי סיכוייהם להישאר באוניברסיטאות לאורך זמן עדיין נמוכים יחסית. החוקרים מצאו כי תחושה הכללית של המומחים ובעלי התפקידים השונים באקדמיה היא שישנה עדיפות לקליטה ארוכת טווח במגזר התעשייתי, ובאוניברסיטאות יש להשאיר רק מספר קטן של מדענים עולים מצטיינים, המסוגלים לתרום למחקר הבסיסי באקדמיה.

התבססות על הערכות עצמיות של חברי הסגל

מחקרים אלה אמנם שופכים אור על מצב קליטתם של המדענים העולים, אך הם אינם משקפים את המצב לאשורו ב-2009, ואין בהם כדי ללמד על המצב במרכז האוניברסיטאי באריאל, שבו מהווים אנשי הסגל האקדמי שעלו מחבר המדינות

כ־20%, ותשע ממשרותיהם מומנו ב־2007 על ידי תכניות של המשרד לקליטת עלייה. השתתפותו של המשרד במימון משכורות המדענים העולים במרכז זה עמדה ב־2003 על 60.90%, ב־2004 – על 61.83%, ב־2005 – על 64.62%, ב־2006 – על 67.71%, וב־2007 – על 65.37% (המשרד לקליטת עלייה).

על רקע המאמץ הכלכלי והחברתי הגדול המושקע בקליטתם של המדענים העולים באקדמיה ולנוכח ההחלטה שנתקבלה באחרונה לצמצם בעשרות אחוזים את המימון שהוקצב למטרה זו, יש מקום לבדוק מהי תרומתם של המדענים העולים למחקר ופיתוח במוסדות ההשכלה הגבוהה.

מטרת המחקר הנוכחי היא לבדוק, הלכה למעשה, את ביצועיהם של חברי הסגל במרכז האוניברסיטאי שהם מדענים עולים, בהשוואה לאלה של ילידי הארץ. הערכת פעילויות חברי הסגל ותגמולם על פי ביצועיהם הפכו לנושאים חשובים בארבעת העשורים האחרונים (Wadsworth, 1994; Miller, 1990).

חברי הסגל במוסדות האקדמיים מבצעים קשת רחבה של פעילויות, הכוללות: הוראה, מחקר, פרסומים מחקריים, הצגה בכנסים, הגשת מענקי מחקר, מנהלה אקדמית ושירות לקהילה. אולם החופש האקדמי מקשה על פיקוח ודיווח אודות ביצועיהם בתחומי המחקר השונים.

מ־1993, מתבססים מוסדות רבים להשכלה גבוהה בישראל על הערכות עצמיות של חברי הסגל, ועל הערכת ביצועיהם על ידי חברי סגל בכירים ועמיתים בכירים, הנערכות אחת לשנה, על בסיס קריטריונים להצטיינות בתחומי המחקר וההוראה. תוצאות הערכות אלה באות לידי ביטוי בשכרם של חברי הסגל, כגמול הצטיינות (Sinuany-Stern & Davidovich, 2007).

הזכאות לגמול הצטיינות שבגינה זוכים חברי הסגל לתגמול, מבוססת על משרת הוראה בהיקף שני שלישים לפחות, והשתייכות לאותם 60% מביניהם, בעלי הציונים הגבוהים ביותר. קבוצה זו זכתה, כל שנה, לתגמול של תוספת שכר, על פי ביצועי חבריה בשנה הקודמת, שנעה בין 7.5% ל־20%, על פי כללי הות"ת למכללות. באוניברסיטאות אין חסם לגבי אחוז הזוכים בגמול הצטיינות, אך הוא עשוי להגיע רק עד תוספת של 13%. במחקרנו שוקללו הציונים על סמך חמישה מדדי הערכה, כשהדומיננטיים בהם: הערכת עמיתים בכירים, כולל דיקנים, על מכלול הפעילויות האקדמיות והערכת ההוראה על ידי הסטודנטים. שקלול הפעילות האקדמית היה מבוסס על שורה ארוכה של קריטריונים, שלכל אחד מהם ניתן ערך מסוים. ציונו הסופי של כל איש סגל נקבע על פי מכלול קריטריונים אלה, באמצעות נוסחה מתמטית.

מחקר זה הוא ניסיון ראשון מסוגו לבחון את תרומתם האקדמית של המדענים

העולים, כפי שהיא באה לידי ביטוי בעבודתם המחקרית ובתפוקתם האקדמית, בהשוואה למדענים אחרים במרכז האוניברסיטאי.

הישגי המדענים מחבר המדינות

המחקר מבוסס על 206 חברי הסגל האקדמי העובדים במרכז. 62.6% מהם נולדו בישראל, 19.4% הם עולים מחבר המדינות, 12.1% נולדו בארצות-הברית ו-5.8% נולדו במקומות אחרים. כלומר, שקרוב לשליש מחברי הסגל האקדמי הם עולים מחבר המדינות ומארצות-הברית, כאשר הראשונים מהווים כ-20% ומספרם מגיע ל-04. 45% מהם מלמדים בפקולטה למדעי הטבע, 37.5% מלמדים בפקולטה להנדסה ו-17.5% בפקולטה למדעי החברה והרוח. ריכוזם הגבוה ביותר הוא בפקולטה למדעי הטבע, ומספרם בקרב הסגל הבכיר ביותר, בלי דרגת פרופסור, גבוה מהממוצע. יתרה מזו, בשעה שממוצע בעלי דרגת הפרופסור בסגל עומד על 28.6%, בקרב עולי חבר המדינות הוא עומד על 35.0%.

השאלה היא מהי תרומתם הסגולית של אנשי סגל אלה למוסד, מעבר למספרם הגבוה, ולצורך זה נבדק "יבולם" בתחום הפרסום המדעי, ההרצאות בכנסים אקדמיים וההשתתפות בפרויקטים הממומנים ישירות על ידי המשרד לקליטת עלייה.

סקירת הנתונים מלמדת שתרומתם של יוצאי חבר המדינות גדולה ביותר. מתוך 109 הספרים והתקופונים שנכתבו על ידי אנשי סגל המוסד בשנים 2004-2008, 03 הם פרי עטם, כלומר - 27.5%. שבעה מתוך 36 הפטנטים שנרשמו על שם אנשי הסגל של המוסד בשנים אלה נזקפים אף הם לזכות העולים, כלומר, כ-19.5%.

בחינת תקציבי הפרויקטים מלמדת אף היא על חשיבות יוצאי חבר המדינות בסגל המוסד. אמנם, השתתפותו הישירה של המשרד לקליטת עלייה במימון הפרויקטים פחתה מ-34.67% מכלל תקציב הפרויקטים ב-2004, ל-24.16% ב-2007. עובדה זו, יותר משהיא מלמדת על צמצום תרומתם של המדענים העולים לפרויקטים שבוצעו במוסד, היא מלמדת על צמצום תשומת ההשקעות של המשרד. בסך הכל גדל תקציב הפרויקטים משנה לשנה, ואת מה שנגרע מתקציב המשרד לקליטת עלייה חייב היה המוסד להשלים ממקורות אחרים. בשנים 2004-2007, הגיעו השקעות המשרד ל-28.17% מכלל תקציב הפרויקטים.

כמו כן, חלקם של יוצאי חבר המדינות במכלול המאמרים שראו אור בשנים

2004–2008, עמד על 27.8% – הרבה מעבר למשקלם היחסי בסגל המוסד, אך חלקם היחסי בפרסומים אלה אינו קבוע. ב-2005 הוא היה גבוה במיוחד ועמד על 33.5% מכלל הפרסומים, ואילו ב-2004 ו-2006 הוא היה נמוך יחסית ועמד על 25.1% ו-24.7% בלבד. תרומתם שונה, כמובן ממחלקה למחלקה, בהתאם לפיזור תעסוקתם במוסד.

ולבסוף, הנתונים על הרצאותיהם של המדענים העולים בכנסים מדעיים שונים בארץ ובעולם. גם כאן עולה משקלם המצטבר על שיעורם היחסי בקרב הסגל, כשב-2007, שהייתה השנה בה מיעטו להשתתף בהשוואה לשנים אחרות, הם היוו 20.7% מכלל המרצים בכנסים, ואילו ב-2008, שנת השיא של השתתפותם, היוו 26.9% מכלל המרצים. בסך הכל, יש לזקוף 22.6% מכלל ההרצאות בכנסים אלה לזכותם של המדענים יוצאי חבר המדינות.

בנוסף לכך, הנהיג המוסד מערכת של תגמולי שכר למדענים המצטיינים, הבנויה על ניקוד תפוקותיו של איש הסגל בתחומי המחקר, ההוראה, המנהל האקדמי ותרומתו לקהילה. חברי הסגל המצטיינים זוכים גם בהקלת עול ההוראה, ובמקום ללמד 12 שעות בשבוע הם חייבים להורות 10 שעות בלבד. השאלה היא מה מקומם של המדענים יוצאי חבר המדינות במערכות התגמול הללו. נמצא שיש קשר מובהק בין הניקוד המצטבר בקריטריוני ההצטיינות לבין מוצאו של איש הסגל. השיעור הכללי של אנשי הסגל שהניקוד המצטבר זיכה אותם בגמול הצטיינות עמד על 38.8%, בקרב אנשי הסגל יוצאי חבר המדינות הוא עמד על 50%, ואילו בקרב אנשי הסגל הישראליים שיעור המצטיינים היה נמוך יותר והגיע ל-33.3% בלבד.

התרומה המדעית בפועל

התחום המרכזי שתרם לניקוד הגבוה במכלול קריטריוני ההצטיינות היה תחום המחקר. לפיכך, ניסו החוקרים לבדוק מהם ההבדלים בין המדענים השונים לפי קבוצות המוצא שלהם ומספר הנקודות שצברו. לא נמצאו הבדלים מובהקים בניקוד על פי קבוצות המוצא, אולם יש לציין שהישגם של יוצאי חבר המדינות לשעבר היה הגבוה ביותר ועמד על 44.45 בממוצע, לעומת ההישג הממוצע של כלל קבוצות המוצא שעמד רק על 39.04.

מכאן, שתרומתם הסגולית הגבוהה של יוצאי חבר המדינות למוסד באה לידי ביטוי גם בהפחתת עומס שעות ההוראה המוטל על כל הסגל: 68.8%

מהמצטיינים יוצאי חבר המדינות זכו בהפחתת שעות זו. רק 41.2% מהעולים האחרים זכו בכך, ורק 34.2% מקרב הסגל הישראלי זכו בכך. ניתוח הממצאים במרכז האוניברסיטאי אריאל העלה שהמדענים יוצאי חבר המדינות מהווים כ-20% מהסגל הבכיר, ומשקלם בקרב בעלי הדרגות הגבוהות ביותר (פרופסור) עומד על 35% מכלל קבוצת מוצאם, נתון גבוה בהרבה מהמוצע הכללי של בעלי דרגות אלה.

תרומתם המדעית בפועל גבוהה ביותר, וחלקם בקרב אנשי הסגל המצטיינים גדול באופן מובהק ממשקלם היחסי בו. הם בולטים בניקוד גבוה בתחום המחקר ונמצאים בקצה הפירמידה מבחינת זכאותם להפחתת עומס שעות ההוראה לה זוכים חברי הסגל המקבלים ניקוד גבוה ביותר על מחקר שזכה לפרסום בכתבי העת הנחשבים ביותר (כמעט 69% מהמדענים המצטיינים יוצאי חבר המדינות זכו בהפחתת עומס שעות ההוראה, זאת, בהשוואה לכ-41% מהמדענים העולים המצטיינים מארצות אחרות ובהשוואה לכ-34% מהמדענים הישראליים המצטיינים).

אין ספק שתרומתם של המדענים העולים למוסד הייתה והנה משמעותית ביותר. יש עניין לבדוק את תרומתם גם במוסדות אקדמיים אחרים.

רשימת מקורות

- אייל, ב', גלעדי, א', הופרט, ד', ופיין ב' (1997). תכנית קמ"ע - קליטת קבע של מדענים, יהודי ברית-המועצות במעבר, 3, 184-186.
- למ"ס (2009). שנתון סטטיסטי לישראל 60. ירושלים.
- טריפונוב, א' וויינר (1995). שיח מדענים, יהודי ברית-המועצות במעבר, 2, 215-222.
- לשם, א' (1993). האוכלוסייה הישראלית ויחסה לעולי שנות ה-90. בטחון סוציאלי, 40, עמ' 73-54.
- מאירסון, ב' (1991). עדיף לקלוט עולים-מדענים במסגרות קיימות, ריאיון עם ד"ר ברוך מאירסון, יהודי ברית המועצות, 14, 231-239.
- מי-עמי, נ' (2008). שילוב עולים בתעשייה, בעסקים ובמדע, מוגש לוועדת העלייה, הקליטה והתפוצות.
- מנחם, ג' וגייסט, ע' (1999). שפה, תעסוקה וזיקה לישראל בקרב עולי חבר העמים בשנות ה-90. מגמות: כתב עת למדעי ההתנהגות, מ' (1), עמ' 132-148.
- נאמן, י' (1991). קליטת מדענים ואקדמאים, המפעל: במה לקידום בעיות פרוץ העבודה, הייעול והניהול, יולי, 17-16, 19, 37.
- נאמן, י' (1993/1994). קליטת מדענים עולים בשנות השבעים והתשעים, יהודי ברית-המועצות במעבר, 1, 194-200.

- נאמן, י' (2000). ממאבק יחידים למאבק ללאום: עשרים שנות שותפות עם דוד פר, יהודי ברית-המועצות במעבר, 4, 37-39.
- ניראל, נ' (1999). קליטה בעבודה של רופאים עולים מברית-המועצות לשעבר ב-1998: סיכום ממצאי מחקר מעקב, ירושלים: מכון ברוקדייל.
- סלוין, מ' (1989), העסקת מדענים-עולים (מהמתרחש בארץ), מדע: עיתון מדעי לכל, ל"ג: 264.
- עופר, גור, פלוג, ק', וקסיר, נ' (1991). קליטה בתעסוקה של עולי ברית המועצות בשנת 1990 והלאה: היבטים של שמירה והחלפת משלחי יד. רבעון לכלכלה, 148, עמ' 135-180.
- צבן, י' (1994). שמונת אלפים מדענים אינם בעיה אלא פתרון, יהודי ברית-המועצות במעבר, 1: 217-219.
- קימרלינג, ב' (1998). הישראלים החדשים: ריבוי תרבויות ללא רב תרבותיות. אלפיים: כתב עת רב-תחומי לעיון, הגות וספרות, 16, עמ' 264-308.
- שי, ש', דוכין, ר', סבלזון, א', וייל, מ', וחקלאי-קאופמן, י' (1996). קליטת מדענים עולים, 1992-1995: הערכת מסגרות סיוע ממשלתיות. מוגש למשרד לקליטת העלייה ולמשרד המדע והאמנויות.
- Chiswick, B. (1998). Hebrew language usage: Determinants and effects on earnings among immigrants in Israel. *Journal of Population Economics*, 11, 253-271.
- Chiswick, BR, Repetto, G. (2000). Immigrant Adjustment in Israel Literacy and fluency in Hebrew, *IZA Discussion Paper*, 177.
- Chiswick, BR., Lee, YL. & Miller, PW. (2006). A Longitudinal Analysis of Immigrant Occupational Mobility: A Test of the Immigrant Assimilation, *International Migration Review* 39, 332 - 353.
- Cohen, A. & Kirchmeyer, C. (1994). Unions and Ethnic Diversity: The Israeli Case of East European Immigrants, *The Journal of Applied Behavioral Science*, 30, 141-158.
- Davidovitch, N. & Iram, Y. (2006), Higher Education in Israel at a Crossroads: the effect of regional colleges on the map of higher education in Israel, *Research in Comparative and International Education*, 1, 271-285.
- Gandal, N., Hanson, GH., Matthew, MJ., & Slaughter, J. (2004). Technology, trade, and adjustment to immigration in Israel, *European Economic Review* 48, 403-428.
- Geva-May, I. (2000) On Impacts of Comparative Policy Analysis. Immigration to Israel: What Other Countries Can Learn. *International Migration*, 38, 3-46.
- Geva-May, I. (1998). Policy Feasibility and Immigrant Absorption in a Mass Immigration Context: The Case of Scientist Retraining in Israel, *Review of Policy Research* 1541-132X, 15, 226.
- Kreber, C. (ed.) (2001) *Scholarship revisited: Perspectives on scholarship of teaching. New Directions for Teaching and Learning*. Jossey-Bass: PLACE.
- Lerner, J., Kertes, J. & Zilber, N. (2005). Immigrants from the former Soviet Union, 5 years post-immigration to Israel: adaptation and risk factors for psychological distress. *Psychological Medicine*, 35, 1805-1814.
- Miller, R. I. (1990). *Major American higher education issues and challenges in the 1990s*. London: Jessica Kingsley.

- Rabi, S. Bhagat, R., & London M. (1999). Getting Started and Getting Ahead: Career Dynamics of Immigrants, *Human Resource Management Review*, 9, 349–365.
- Remennick, L. (2002), Transnational community in the making: Russian-Jewish immigrants of the 1990s in Israel, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28, 515–530
- Rothschild, L. & Darr, A. (2005). Technological incubators and the social construction of innovation networks: an Israeli case study, *Technovation*, 25, 59–67.
- Stier, H., & Levanon V. (2003). Finding an Adequate Job: Employment and Income of Recent Immigrants to Israel, *International Migration*, 14, 81–107.
- Sinuany-Stern, Z. & Davidovich N. (2007). The relationship between Teaching and Research Activities of Faculty: Case Study of College of Judea and Samaria (in Russian). *Moscow State University Journal of Education, Pedagogical series (2)*.
- Toren, N.(1988). *Science and cultural context: Soviet scientists in comparative perspective*. NewYork: Peter Lang.
- Wadsworth, E.C. (ed.) (1994). To improve the academy resources for faculty. *Instructional and Organizational Development*, Vol. 13, New Forms Press.Press.

אתרים

משרד הקליטה: http://www.moia.gov.il/Moia_he

משרד התעשייה המסחר והתעסוקה:

<http://www.tamas.gov.il/NR/exeres/C6DF0E1A-6480-4AFC-8B0C-FE05929061C9.htm>



"ישראל הייתה דמוקרטית בטרם הייתה יהודית"

"מדינת 'כל אזרחיה' מסלקת את התווית היהודית מהמדינה";
צמתים מכריעים במחיצת 7 ראשי ממשלה, עד ביהמ"ש העליון

אליקים רובינשטיין

כמה פרטים ביוגרפיים-אישיים: ב-1963, בהיותי כבן שש-עשרה, באתי לירושלים ללמוד באוניברסיטה העברית. בהשפעתו של מורה מיתולוגי בבית הספר התיכון עירוני ב'-ג' ("צייטלין") בתל-אביב, דב עירון ע"ה, למדתי שפה וספרות ערבית וגם לשון עברית. חשבתי שאהיה מזרחן פילולוגי קלאסי. סיימתי את הלימודים בקיץ 1966, והתגייסתי לצה"ל. מקץ עשרה חודשים פרצה מלחמת ששת הימים, ואחריה באה מציאות אחרת לחלוטין. בשנה האחרונה במדעי הרוח כבר התחלתי באקראי ללמוד במקביל משפטים, מתוך מידה של סקרנות, ולימים היה זה לעיסוק מרכזי אם גם לא יחיד. הייתה גם הצעה מן האוניברסיטה העברית לנסוע לחו"ל ללימודי סינולוגיה, אך החלטתי להירשם ללימודי התואר השני במכון ליהדות זמננו, כדי להתחבר למה שנראה לי דופק החיים והתקופה. החלטתי שלא לקשור את עיסוקי המקצועיים בטקסטים קלאסיים, אלא לנסות

להביט אל אופקי הזמן והמקום. העולם היהודי והישראלי קסם לי. לא התחרטתי על לימודי יהדות בת זמננו, והחיים הובילוני, לימים, למחוזות עשייה קרובים. במהלך הלימודים שמעתי קורסים על יהדות ארצות-הברית, עולם שנפתח בפניי ושלמים עתיד הייתי לעסוק בו נפתח לי צוהר ראשון ללימודי השואה. לימים, כמזכיר הממשלה, ייסדתי את הפורום במשרד ראש הממשלה למעקב אחר גילויי האנטישמיות. למדתי על יהדות דרום אמריקה, במיוחד ארגנטינה, ובעבודתי נזדמן לי גם לייצג את ישראל בארגנטינה באירוע משמעותי; למדתי על יהדות ברית-המועצות, שלמים, בתפקידים שונים, עסקתי בה לא מעט, במיוחד בהקשר למאבק על העלייה מברית-המועצות לשעבר, העלייה עצמה, מאז סוף שנות השמונים, וגם בהקשרים אחרים בעבודתי כיועץ המשפטי לממשלה וכשופט. למדתי על הציונות והיישוב בארץ-ישראל. התחלתי להתעניין ביחסי התנועה הציונית והערבים, ועבודת המ"א שלי עסקה בעמדות הציוניות בשאלה הערבית. התחלתי לימים להרחיבה לעבודת דוקטור וכמעט השלמתי, וגם פרסמתי מאמרים אקדמאיים לא מעטים מתוכה, אך לצערי נסחפתי בזרם העבודה השוטפת בשירות הציבורי. לא ידעתי בשנים ההן, כמובן, שגורלי יביאני לעסוק כמעט רבע מאה, מ-1977 עד שנת 2000 ואף במקצת לאחר מכן, באופן אינטנסיבי ומרתק ביחסי ישראל ושכניה הערבים בכל חמש הגזרות של המו"מ לשלום – מצרים, לבנון, ירדן, הפלסטינים וסוריה. בקיצור, הלימודים במכון ליהדות זמננו היו רלוונטיים לחיי המקצועיים, אשר נעו במעגלות אחדים שבין משפט, דיפלומטיה וממשל, ועל פי רוב לא בעבודה אקדמית "רגילה", אף כי גם לימדתי לאורך שנים רבות. השתתפתי בתהליך השלום עם מצרים, לרבות ועידת קמפ־דיוויד וחוזה השלום, הסכמי הנורמליזציה והמו"מ על האוטונומיה; כיהנתי כיועץ משפטי למשרד החוץ והשתתפתי בהסכם לבנון מ-1983, שלא צלח. כיהנתי בתפקיד ציר ישראל בווינגטון וכמזכיר הממשלה תחת שני ראשי ממשלה – יצחק שמיר ויצחק רבין; השתתפתי בוועידת מדריד וכיהנתי כראש משלחת ישראל בשלבי המו"מ הראשונים עם הירדנים והפלסטינים, ואחר כך עמדתי בראש משלחת ישראל לשלום עם ירדן ולהסכמי היישום בחלקם. הייתי – בהקשרים אחרים – על ערש ייסודה של הרשות למלחמה בסמים ובשלבי העיצוב של השיתוף האסטרטגי עם ארצות-הברית. ובהמשך – יועץ משפטי למערכת הביטחון, שופט בית המשפט המחוזי ויועץ משפטי לממשלה בעת כהונתם של שלושה ראשי ממשלה, נתניהו, ברק ושרון. השתתפתי במו"מ עם סוריה ובוועידת קמפ־דיוויד 2000, שלא צלחו, וכן עמדתי בראש משלחות ישראל לוועידה בנושא בית הדין הבינלאומי ולוועידות בנושאי אנטישמיות

וגזענות. במרביתם של אלה הייתה נגיעה לנושאי יהדות זמננו, ועל כן הכרת הטובה למכון מעוגנת היטב.

על בית אבא ואמא

בקצרה, מבט אל בית אמא ואבא בתוך תולדות הכלל היהודי והישראלי, במאה הקודמת: "האדם אינו אלא כברת ארץ קטנה, האדם אינו אלא תבנית נוף מולדתו," כתב המשורר טשרניחובסקי. במאי 2010, ציינו 50 שנה ללכידתו של אדולף אייכמן על ידי נציגי ישראל והבאתו למשפט בה. משפט אייכמן היה מאורע מכונן לרבים מבני דורי. הייתי ערב בר־המצווה בשעה שהודיע דוד בן־גוריון על הבאתו ארצה. אבי ע"ה היה ניצול שואה. הוריו ואחיותיו, ותינוקה של אחת מהן, נורו לקבר אחים בעיירתו לנין שבבלרוס, באוגוסט 1942, בתוך 1,850 יהודי העיירה. אחיו נפל בצבא האדום בפינלנד. הוא עצמו, כחייל בצבא הפולני – עיירתו הייתה בין שתי המלחמות על גבול פולין–רוסיה בצד הפולני – נפל בשבי הרוסי, והיה שם עד שקם הצבא הפולני החופשי ("צבא אנדרס") לאחר הפלישה הנאצית לרוסיה, ועמו הגיע ארצה בשנת 1943. הוא לא דיבר על השואה, הגם שהיה פעיל מאוד בארגון הניצולים יוצאי עיירתו. ב־2004, שנים רבות אחרי פטירתו ב־1985, גיליתי צוואה – רוחנית לא כלכלית – שכתב ב־1965, ובה אמר לאחי ולי, בין השאר:

בוודאי לא נעלם מכם, שכל ימי התאבלתי על משפחתי שהושמדה על ידי הטמאים ועלו על המוקד ביחד עם מיליוני קדושים וטהורים של עמנו, ה' ינקום דמם, אולם השתדלתי לשאת את יגוני באלם, בבחינת "ישב בדד וידום כי נטל עליו", ביוצאי מתוך הנחה כי החיים זורמים כדרכם. עשיתי מאמצים שלא לשתף אתכם ביגוני מתוך הבנה שהנכם גדלים על אדמת המולדת החופשית, מתפתחים ורוקמים שאיפות נאצלות להמשיך בחיכם, ומי אני כי אטיל תוגה ויגון על נפשותיכם הצעירות הצמאות כדרך הטבע לחיי אושר ושמחה. יתן ה' ותהיו מאושרים בחיכם עד מאה ועשרים, עם צאצאיכם.

אחרי פטירתו של אבי גם מצאתי מכתבים מאביו, סבי שאת שמו אני נושא, לשעבר חייל בצבא הצאר במלחמת רוסיה–יפן ב־1904–1905, שנשלחו אליו

בעת שביו ברוסיה ובטרם עלה הכורת על העיירה. אבי הכתיר אותם "גוילי קודש [...] מצבת זכרון שלא פעם הורוותה בדמעות". כותב סבי בכ"ב אדר תש"א, 23.3.41, זמן קצר לפני הפלישה הנאצית, בשעה שדודי בצבא האדום בפינלנד ואבי שבוי בידי הרוסים:

אתה כותב שנשלח [חבילות מזון] ליצחק והוא כותב משם שאינו זקוק ונשלח לך. כך, ילדי היקרים, אתם מבקשים זה בעבור זה, אך לבנו כואב על שניכם כרחם אב על בנים.

...מקווה אני לזכות לראות את שניכם בחיים, ואז נוכל לספר זה לזה את יציאת מצרים, ואז תהא לנו חרות, כי לא מעט דמעות שופך אני עם אמא בכל יום, ואיננו חדלים לדבר עליכם, ועלינו לקוות כי "הזרעים בדמעה ברינה יקצורו"...

ובמכתב שנה קודם הוא כותב לאבי: "בליל הסדר הראשון הרטבתי את ההגדה בדמעות, אך אומר לך כך, אדם חי ישוב מקצוי הארץ, אך רחמנא ליצלן מן העפר אין שבים."

הצוהר לשואה – משפט אייכמן

אך רק משפט אייכמן פתח לפניי צוהר לשואה. בשביתת המורים שהייתה בעת המשפט, אירוע שתלמידים נהנים ממנו באופן "גנרי", הקדשתי את כל עתותיי לשמיעה ברדיו של העדויות. והנה, נושא השואה מלווני בעשרות השנים האחרונות באינטנסיביות גדלה והולכת, וגם נזדמן לי לעסוק כיועץ משפטי לממשלה כאחד מספичיו, במשפט מכחיש השואה דיויד אירוונג כנגד פרופ' דבורה ליפסטדט. הייתה זו החלטתי לפתוח לעיון הציבור את הזיכרונות שכתב אייכמן לאחר משפטו ובטרם נתלה, לאחר שהיו גנוזים כארבעים שנה, כדי לסייע למשפט נגד מכחיש השואה.

זכורני כיצד, בהיותי מזכיר הממשלה, חזרתי עם ראש הממשלה יצחק רבין המנוח, מפגישה עם הנשיא בוש האב, ב-14.8.92, בדיוק חמישים שנה ליום טבח משפחתי בעיירה, וחשבתי לעצמי מה היו חשים סבתי וסבי אילו ידעו כי נכדם מייצג ממשלה יהודית ריבונית בארצנו. אומר עוד מילה משפחתית: אמי עליה השלום עלתה לארץ מרוסיה בעלייה

השלישית, בגיל שמונה, ומשפחתה התיישבה בתל-עדשים, ואחר כך – בחלות סבי – בתל-אביב. בגיל אחת-עשרה, במסגרת תנועת הצופים, הייתה אמי בין נושאי הדגל הלאומי בטקס הנחת אבן הפינה לאוניברסיטה העברית בהר הצופים, באפריל 1925. אמי סיימה את גימנסיה הרצליה ואת בית הספר לאחיות באוניברסיטה האמריקנית בבירות, ומטעם הצבא הבריטי נשלחה ב-1945, במשלחת רפואית למאוריציוס שבאוקיינוס ההודי, להביא ארצה יהודים פליטים ממזרח אירופה ומרכזה אשר הוגלו לשם בנסותם להגיע ארצה בראשית המלחמה, ושבסוף המלחמה לא היה לאן לשלחם חזרה. ב-1948, הייתה אמי האחות הראשית הראשונה של בית החולים תל-השומר, לאחר שהתנדבה לשירות – גם אבי שירת אז – והופקדתי, כתינוק בן אחד-עשר חודש, למספר חודשים אצל דוד ודודה. אחד ממטופליה אז היה, לימים, ראש הממשלה אריאל שרון. היא כיהנה, שנים רבות, כאחראית לשירות הרפואי-סוציאלי של בתי החולים העירוניים בתל-אביב, וקיימה מבית אמה ובדרכה שלה את הפסוק מישעיהו "הלוא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית, כי תראה ערום וכסיתו ומבשרך לא תתעלם". בכלל היה התנ"ך נר לרגליה, עד יומה האחרון. היא גם זו שבזכותה הצטרפתי לשירות הציבורי, שכן תדיר היה שגור על פיה כי המדינה טרם סיימה להיבנות. בעיני אבי הייתה המדינה בחינת נס, מאורע שאין כדוגמתו: תעודת הזהות הייתה מסמך של קודש, היותו יו"ר ועדת קלפי מדי בחירות היה יום של התעלות. בסיום תפילת נעילה ביום הכיפורים הנהיג בבית הכנסת בגבעתיים, הנושא כיום את שמו, את שירת התקווה.

הנה, שתלתם ניגונים בי אמי ואבי, ניגוני ציונות וחיבת הארץ, ודומה כי דברים אלה מהווים מעין דגם מייצג של תולדות עמנו במאה האחרונה, בין גלות לגאולה, בין שואה לתקומה. הוסף לכך את משפחת רעייתי מרים, שעלתה ארצה מוורשה ב-1935, אך כל קרוביה נמחו לאחר שגורשו לטרבלינקה והיא גדלה בלא שהכירה סבא וסבתא, דוד ודודה. לי הייתה סבתא אחת, מצד אמא, וחבריי לכיתה, בני ניצולי שואה ברובם, היו באים לראות כיצד נראית סבתא. שני בני דודיי וחברים קרובים רבים, ועתה גם בני חברים שנפלו במערכות ישראל וידידים שנפלו בפעולות האיבה, וביקור מדי יום הזיכרון אחר הצהריים בהר הרצל, מזכירים לי זאת שנה בשנה – אם נחוצה תזכורת. הנה קטע אישי מן הסיפור הישראלי. לא אמנע לומר, כי אולי בניגוד לחלק מן המגמות הרווחות בתוכנו, לאורך השנים התחזקה אמונתני היהודית והתחזקה אמונתני הציונית, ושתיהן היו לאחת בקרבי.

מדד ההישגים ומדד הצללים

כמעט בכל קנה מידה עשתה מדינת ישראל צעדים שאי אפשר להפריז בראייתם בחיוב רב על רקע מצבה האובייקטיבי, הפנימי והחיצוני. אין מדינה דמוקרטית שעמדה ועומדת בפני אתגרי ביטחון הלובשים צורה ופושטים צורה כמדינת ישראל, הנמצאת באזור שהוא בפועל נטול דמוקרטיה במובן המוכר בעולם החופשי; המשלמת דמים, תרתי משמע, למען ביטחונה במלחמתה בטרור, ולפני כן במלחמות נגד העומדים עליה להשמדה. גם האתגרים הפנימיים של קליטת עלייה במספרי ענק לעומת גודלה של המדינה, ובעת ובעונה אחת התמודדות עם שסעים חברתיים, בין יהודים לערבים, בין חרדים, דתיים, חילונים ועוד, הם משא כבד לשאתו. ועם זאת, אין להשוות כלל את ישראל של ילדותי עם ישראל של היום, בקיבוץ גלויות, בפיתוח האורבני והמדעי, בכלכלה, בטכנולוגיה, ברפואה וגם בלימוד תורה, ועוד. אל יישמעו דברי כטיפחה עצמית על השכם, כי מיד נבוא אל צד הצללים, אך ישגה ו"כפור בעיקר" מי שלא יביט אל האורות הרבים.

מדינת ישראל קמה כמדינה יהודית, וזו תמציתה של הכרזת העצמאות, אך מתחילה, ועוד בטרם קומה, הייתה דמוקרטית, בהנהגת התנועה הציונית ובמוסדות היישוב. לכך ניתן גם ביטוי בפרק העקרונות של הכרזת העצמאות, המסמך המכונן, ולימים, בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו ובחוק יסוד: חופש העיסוק, שהוחקו ב-1992, בהם מתארת המדינה את עצמה כמדינת יהודית ודמוקרטית. זכויות היסוד שבחוקי היסוד, כך נאמר בהם, יכובדו ברוח העקרונות שבהכרזה על הקמת מדינת ישראל. מהי מדינה דמוקרטית קל יחסית להגדיר, יש מדינות דמוקרטיות בעולם, אם גם מעטות מדי ולא כל כך באזורנו. מדינה יהודית קשה יותר להגדיר, ומה משמעות אופייה של המדינה כמדינה יהודית. בעניין זה ייתכנו בכל ציבור בישראל דעות מדעות שונות. אפשר, כמובן, לחפש הבחנות ולהציג קשיים במימוש הדגם העיוני של מדינה יהודית דמוקרטית. לטעמי, הדרך הנכונה היא ההפוכה, היא עמדת שביל הזהב: אין צורך להקצין ולחפש מעקשים; יש צורך לחפש את המכנה המשותף. בדרך זו יפתרו רוב רובן של הבעיות. בשנות ניסיון רבות בשירות הציבורי, המשפטי והאחר, באתי לכלל דעה מוצקת שהדבר נכון בנושאי ביטחון וזכויות, בנושאי שוויון ובתחומים אחרים; קשה הוא יותר, אבל גם אפשרי בהחלט, בנושאי דת ומדינה. בעניין אחרון זה אומר: גדלתי בתל-אביב ואחר כך בגבעתיים כבן לציונות הדתית, אך בסביבת אנשים שאינם שומרי מצוות – נכנה אותם

כמקובל חילונים, אף כי אבי ע"ה הסתייג תדיר ממונח זה באומרו: היש יהודים שאינם מקיימים חלק מן המצוות, למשל אלה שבין אדם לחברו, כמו מתן צדקה? אנשים חילונים ודתיים חיו בצוותא אלה עם אלה. בכל המקומות בהם שירתתי בשירות הציבור, מאז התגייסתי לצה"ל ב-1966, היו מעורבים באופן הרמוני חילונים ודתיים, ואיני זוכר ולו פעם אחת – שימו לב, אפילו פעם אחת – שבה בא נושא זה במקומות שירותי לידי ביטוי קונפליקטואלי, שאינו נותר בגדר הבדלי השקפה מכובדים, בלא מחלוקת שוסעת. לטעמי, הדבר אפשרי גם בתחומים רגישים כמו שבת, גיור ועוד. אחזור לדברים אלה כדי להטעים, בכל לשון, כי אני מאמין בקיום בצוותא של הציבור בארץ, בין היהודים לבין עצמם וגם עם הערבים, ובתנאי שלא יקצינו ללא צורך ושהנהגתו של כל ציבור תהא אחראית, תנאי שלא תמיד מתקיים בציבורים השונים, וד"ל.

את הדרך לכך מתווה בפנינו הכרזת העצמאות, ולאורה, כאמור, יש לפרש את חוקי היסוד. הכרזת העצמאות היא מדד הוגן לבחינת הישגיה של מדינת ישראל, ולעניין זה אתרכז בפסקת העקרונות שבהכרזה הכוללת את עיקרה האופרטיבי. אקרא אותה בפניכם:

מדינת ישראל תהא פתוחה לעלייה יהודית ולקיבוץ גלויות, תשקוד על פיתוח הארץ לטובת כל תושביה, תהא מושתתת על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונו של נביאי ישראל, תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין, תבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות, תשמור על המקומות הקדושים של כל הדתות, ותהיה נאמנה לעקרונותיה של מגילת האומות המאוחדות.

זכויות האדם והאזרח – הצופן הגנטי של המדינה

אם נשאל את עצמנו אם וכיצד קוימו עקרונות אלה, נמצא כי ההצלחה היחסית במימוש רבה ומעודדת, אף כי אינה מושלמת. המדינה פתוחה לעלייה יהודית ולקיבוץ גלויות – על כך לא ייתכן חולק. הארץ פותחה מאוד, כאמור, בכל התחומים הפיזיים והתקדמה לבלי הכר, מן הימים שבהם המתינו הוריי שבע שנים לטלפון. אוכל לזכור עדיין כיצד היטלטלתי עם ילדי כיתתי, כיתה ד', במשאית קטנה בחורף גשום ועמנו מטען בגדים שנאספו בגבעתיים ה"עשירה", למען ילדי עיירת עולים. המסע לשם נראה לי כנצח, אך כיום המדובר ביישוב

יפה במרכז הארץ. וכלום ניתן להשוות את מראה פני הארץ ונופיה לאשר היה לפני יובל? אכן, לא בכל מקום שווה הפיתוח, וביישובים הערביים לא היה הקצב זהה לנעשה ביישובים היהודיים, אולם עדיין אפשר לומר בפה מלא כי גם ברובם של היישובים הערביים חלה התקדמות עצומה. המדינה מקיימת מערכת משפט איכותית ואמינה, שאני גאה להיות אחד מחבריה, וגם אם אין היא מושלמת – וכלום יש דבר מושלם במציאות האנושית? – היא עמוד תווך. אוסיף, כי בהכרזת העצמאות מופיע הביטוי זכות וזכויות כעשר פעמים, ולמעט סעיף אחד, עניינן זכויות העם היהודי למולדת ריבונית. ואולם, הכנסת ובית המשפט – פעמים קדמה הכנסת ופעמים קדם בית המשפט – הטביעו את זכויות האדם והאזרח בצופן הגנטי של המדינה, ודומני ששיח הזכויות ערני ופורח. ולא הזכרנו את הלשון העברית, שהייתה בימי היישוב והמדינה ללשון חיה, אשר קיבוץ הגלויות נשאב אליה, וכדברי אפרים קישון, אנו מדינה שבה לומדות האמהות את שפת האם מפי הילדים.

"מדינת כל אזרחיה" – פירוש המושג אינו תמים

הגשמת הציונות אינה פוטרת אותנו לרגע מחובתנו לשוויון כלפי אזרחי ישראל הערבים, נושא שטרם בא על מלוא פתרונו. אחזור על שאמרתי לא אחת: עלינו להיאבק לכך שישראל תישאר מדינה יהודית ודמוקרטית, וכנגד מגמות של "מדינת כל אזרחיה", שפירושן אינו מילולי תמים, אלא הסרת התווית היהודית מן המדינה; אך בנשימה אחת עלינו להיאבק לשוויון לאזרחי ישראל הערבים, והשניים משלימים זה את זה בהרמוניה, כך בעיניי. לאמיתו של דבר, אין מי שיחלוק כי חופש הדת והמצפון, הלשון, החינוך והתרבות ועמם חופש הביטוי נשמרים בישראל כמעט ללא חריגים, וכי המדינה שומרת על מקומות קדושים, כפי שכתבתי בשעתו עם חברי, השופט נעם סולברג.

המסד הוא עקרונות היסוד של הכרזת מדינת ישראל, וערכיה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. בתחום זה עלינו להגביר חיל. ההכרזה – מסמך שנתקבל פה אחד, מה שספק אם ניתן היה להשיג כיום – היא ה"אני מאמין" של מכוני המדינה וחזונם, ולימוד היא צריכה. יתר על כן, היא מהווה כיום בסיס פרשני חוקתי. לימוד, שינון וחינוך של ערכי היסוד כולם, אלא היהודיים ואלה הדמוקרטיים, עשויים להביא להטעמה של מושכלות

ראשונים. כשהמכנה המשותף בחברה הישראלית יהיה מוצק יותר, ניתן לצפות שיפחתו המחלוקות בתחום הדת והמדינה. פעולה שהיא אנטי-דמוקרטית במובהק או אנטי-יהודית במובהק, לא תיעשה מלכתחילה, אם החברה בישראל תהא מושתת על אדנים דמוקרטיים-יהודיים יציבים. ואם תיעשה בכל אופן פעולה שכזו, צפוי שתבוא תגובת-נגד תקיפה ונמרצת של רוב גדול ומגוון, שאינו משתייך דווקא למחנה זה או אחר. הכלים שישמשו אותנו בתגובת הנגד לא יהיו עוד – כך נותנת הדעת – נשק "בלתי קונבנציונלי"; הם יהיו קונסנזואליים [דת ומדינה בישראל בשנות היובל – תמונת מצב מלשכת היועץ המשפטי לממשלה], מנחה ליצחק, קובץ לכבוד השופט יצחק שילה (תשנ"ט), 339, 366; פורסם גם בספרי נתיבי ממשל ומשפט (תשס"ג) 192, 222].

ואוסיף, ישנם דברים שרק מעטים האמינו כי יקרו בטווח נראה לעין, והם קרו: שחרור ירושלים; השלום עם חלק משכנינו; העלייה מברית-המועצות לשעבר – כל אלה באו אף שלא היו "בקלפים". אין להוציא מן הכלל כי עוד שכאלה יקרו.

"מי שנכווה ברותחי השואה לא יראה באחמדיניג'אד צוננים"

הייתי רוצה להזמין כיועץ קבע לעצמנו את השכל הישר, מצרך נדיר שאילו ניתן היה לייבאו הייתי עובר לענף המסחר בתחום זה. ישנן בישראל מספר מגמות שבקוטב הלא חיובי, בדרגות שונות, והן מטילות צל על החיוב הרב. האחת היא פוסט-ציונות; השנייה היא שבטיות ופרגמנטציה; השלישית היא הפרטת-יתר, ולא מנינו הכל כמובן. נזכור כי אנו נמצאים עדיין בשלב הבסיסי של המדינה – 62 שנה במונחי עם עתיק יומין הן זמן מועט.

אמרתי שאמונתי היהודית ואמונתי הציונית התחזקו. הפוסט-ציונות פירושה לכאורה, בעיני המחזיקים בה, כי החזון הציוני סיים את תפקידו, כי עשה עוול לערביי הארץ, וכי אין, אפוא, לגיטימציה למדינה יהודית וכנראה גם לקיומו של עם יהודי. אכן, בעשייה גדולה נגרם לעתים סבל, ואין מקום להתכחש לסבל שנגרם לפלסטינים, כמו גם ליהודי ארצות ערב במקביל. אך סבורני כי הציונות היא תנועה לאומית צודקת, חיונית, שתרומתה העיקרית היא שלא ישוב עוד המצב שבו הספינה "סנט לואיס" נעה מנמל לנמל ערב השואה וכל הדלתות ננעלות, שלא יהיה יהודי שאין לו חוף לעגון בו, שאולי לא תמיד הוא

חוף מבטחים, כי יש הקמים עליו להשמידו גם כאן, אך הוא שלו. והציונות לא רק שאפשרה שיבת ציון וקיבוץ גלויות ונדחי ישראל, היא גם הפריחה שממות, אין זו מליצה אלא עובדה מוכחת. והצורך במדינת ישראל טרם תם, וגם לא החזון הציוני.

אולי זה המקום לומר דבר על האנטישמיות. לפני כעשרים ושלוש שנים, כמזכיר הממשלה, הצעתי לראש הממשלה דאז, יצחק שמיר, להקים פורום למעקב אחר תופעות האנטישמיות. ציינתי בתזכיר, כי מי שסבר שאימי השואה יגרמו לאנטישמיות להיעלם לקצווי הבושה, נתבדה למרבה הצער. הפורום קם, ובו נציגי מערכות הממשל הרלוונטיות, ולידו הקמנו פורום מורחב שכלל אישי אקדמיה. זכורני שכאשר הבאתי את הנושא לדיווח ולדיון בממשלה אמר לי אחד האישים המרכזיים שמילא תפקידים חשובים בישראל, לאורך שנים רבות: מדוע על הממשלה לעסוק בנושא שהוא היסטוריה, ממשלה צריכה להתרכז בהווה ובעתיד, לא בעבר. אך, לצערי, אין זה עבר אלא הווה. החיה האנטישמית הרימה ראשה, והמאבק בה חייב להימשך – בפומביות, בדיפלומטיה, בגיוס גורמים לא יהודיים, בחינוך ובשימוש באמצעי התקשורת המודרניים, וגם בבתי משפט במקרה הצורך. עלינו לא להקל ראש; מי שנכווה ברותחי השואה לא יראה באחמדיניג'אד צוננים. לכן גם קיים הצורך במדינה יהודית, הדואגת לאזרחיה כולם אך גם ליהודים בכל אתר. ולבסוף, איני סבור כי ניתן להפריז בחשיבותם של היחסים עם יהודי התפוצות, לשני הכיוונים, ואל נשגה בהמעטת ערכם; אין לנו בכלל בני ברית נאמנים יותר, שהם גם אחים לגורל.

על שבטיות ופרגמנטציה

בתוך המדינה, ובמיוחד בחברה היהודית, מוכרחים להזהיר מפני פרגמנטציה, מפני שבטיות. יש הבדל אדיר בין שמירת מסורות עדות ואורח חיים מסוגים שונים, ובין "איש לאהליך ישראל" ואיש למגזרו ולהנאות מגזרו. ההיסטוריון בן המאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה, אבן חלדון, בן תוניס, מסביר את מצבן של חברות ברוח הקולקטיבית של החברה, הקרויה "עצביה", שכל עוד היא קיימת, החברה משגשגת, ובשעה שהיא – הרוח – מתפוררת, דועכת עמה החברה. חלק מבעיותיה של מדינת ישראל, לעומת האורות הרבים, מקורן בדילול "הרוח הקבוצתית" שהשבטיות בעוכריה, המתגברת רק בימי מלחמה וזיכרון – למצער, אצל מרבית הציבור, לעבר אינדוידואליזם מועצם, וגם זו

שאלה של חינוך ושאלה של הנהגה. אכן, כתב על המחלוקת הבריאה הרב יחיאל מיכל אפשטיין, בעל ערוך השולחן, "ותפארת השיר היא כשהקולות משונים זה מזה, וזהו עיקר הנעימות". אבל מוכרחות הנהגות הציבורים השונים לחוש את השותפות, שותפות הגורל ושותפות האינטרס עם הכלל, שאחרת יהיה זה חלילה כמשל שהמשיל ר' שמעון בן יוחאי (ילקוט שמעוני, ירמיהו של"ד): "משל לשני בני אדם שהיו נתונים בספינה, נטל אחד מהם מקדח והתחיל קודח תחתיו, אמרו לו חבריו למה אתה עושה כך? אמר להם מה אכפת לכם, לא תחתיי אני קודח? אמרו לו, מפני שאתה מציף עלינו את הספינה." הדבר נכון במגוון שאלות, וראוי לכל הנוגעים בדבר לבחון את גבולות הקיטוב ולהיזהר שלא לעוברם.

המדינה הרחיקה לכת יתר על המידה בהפרטות

נזדמן לי, לא אחת, להידרש בהחלטות שיפוטיות לנושא ההפרטה. אכן, עוד משכבר עלה הרעיון, כי ניהול שירותים וגופי ייצור למיניהם על ידי המערכת הממשלתית עלול להיות לא יעיל, ועל כן כדאי להפריטו לשם התייעלות. ולעניות דעתי, דומה שיש הפרזה בכך, גם על פי ניסיון במקומות אחרים. הפרטה הריהי אולי מעין מה שאמרו חז"ל על היין, ש"רובו קשה לגוף ומיעוטו יפה" (דרך ארץ, ה', ד'), והיא מעוררת שאלה של ערכיות, של ערכי שירות הציבור מול עמדות השוק הפרטי. ראוי להיזהר בכך, והדבר נכון במיוחד במקרקעי המדינה, ובעניין זה נזדמן לי להטעים, גם בתפקיד היועץ המשפטי לממשלה, כי הם משאב יקר, הנועד גם לדורות הבאים. בתיק פלילי, בפרשת דנ"פ 10987/07 מדינת ישראל נ' ברק כהן, נזדמן לי לומר:

דומה שעם השנים נתברר כי ההפרטה אינה עניין חד-כיווני צופן ברכה אלא עמוסה היא בעיות מסוגים שונים. הרוח הגדולה שבאה, שכביכול נועדה למצוא מזור לאזרח מתחלואי הבירוקרטיה הישנה, הכבדה והיקרה, הביאה עמה גם תופעות בעייתיות, בראש ובראשונה במובן של זכויות אדם, זכויותיהם של חלקים חלשים בחברה ובהם עובדים, אך גם תוך אפשרות פגיעה בנכסי הציבור ביום הפרטה.

כשלעצמי סברתי מזה זמן, אפוא, כי אפשר שהמדינה הרחיקה לכת יתר על המידה בהפרטות למיניהן, וכאותה מטוטלת שנעה מקצה לקצה, ראוי לה

שתנוח במקומה הראוי, באמצע. נזדמן לי לכתוב (רע"פ 2281/05 יאגודייב נ' מדינת ישראל, פ"ד נט(4) 518, 520), כלהלן:

הרמב"ם, בהקדמתו הנודעת לפירוש המשניות שלו למסכת אבות, הקרויה "שמונה פרקים", בפרק הרביעי שכותרתו "ברפואות חולי הנפש", מגדיר את המעשים הטובים כמעשים "השווים הממוצעים בין שתי קצוות ששתייהן רע"; ולשיטתו, מי שנטה לאחד הקצוות באופן מוגזם, הדרך להביאו לדרך האמצע היא להביאו תחילה לקצה האחר, "נראה על איזה צד נטה ונעמוד כנגדו בהפכו עד שישוב אל השווי, וכשישתוו נסלק ידינו מן ההפוך, ונשוב לעשות לו מה שיעמידנו על שוויו" (תרגום ר' שמואל אבן תיבון). יפה הדבר גם לענייננו. אכן, היה לרעיון ההפרטה צד חיובי – הקטנת השירות הציבורי, ייעול השירותים הניתנים לציבור תוך תחרות, ובסופו של יום אולי הקטנתה של ההוצאה הציבורית. אך לצד אותן מעלות טובות שלהפרטה עלינו, נגלו כאמור גם חסרונות, העלולים להתבטא – בין השאר – במישור הערכי, מישור הזכויות.

אני רואה זאת, אפוא, במבט רחב, מבט ערכי, ואידך זיל גמור. וכדאי לזכור גם את רכיב החמלה והאנושיות שהמדינה ורשויות הציבור, יותר מכל פרט, צריכות להתברך בו.

על שלום עם שכנינו

נזדמן לי לעסוק קרוב לרבע מאה, כפי שצינתי, ביחסים עם שכנינו. בחלק מן הגזרות הצלחנו במידה משמעותית, אם גם לא שלמה. עם מצרים היו חמש מלחמות לאורך כשלושה עשורים, ותודה לאל, לאחר השלום, חלפו שלושה עשורים ללא מלחמה. לאו מילתא זותרתא היא, ועלינו להביט אל מחציתה המלאה של הכוס, השלום האסטרטגי, הגבול, קיום שגירריות ודיאלוג, וזאת, גם אם ישנה מחצית ריקה, של יחסי שכנות שאינם חמים במובן של תיירות, סחר, תרבות ועוד, כפי שהיינו חפצים. עם ירדן נקבע הגבול, וההישג העיקרי לגביו הוא כי כל אדמות העיבוד של יישובי הערבה – למעט מקום אחד, צופר (שלגביו נקבע משטר מיוחד, בדומה לנהריים) – הן בתוך שטחה הריבוני של ישראל, וכפי שציין באוזניי אחד מראשי הערבה, במקום אליו הגיעה המחרשה העברית שם הגבול.

הוסדרו יחסי מים, וכן יחסים בילטרליים בין מערכות הביטחון. אכן, גם כאן – חרף מאמץ גדול ללמוד את לקחי מצרים ולהשיג הסכמי יישום בתחומים שונים, שאכן נחתמו – הנושא הפלסטיני עומד עדיין בעוכרי הרחבת היחסים והעמקתם. אבל יש שלום חוזי עם המדינה שגבולנו עמה הוא הארוך ביותר. כידוע, לא הבשיל המשא ומתן עם סוריה לכלל הסכם, ואילו עם לבנון נחתם במאי 1983 הסכם, ולא מומש. ובינתיים צמח חיזבאללה, ואין צורך להכביר מלים באשר לנושא הפלסטיני, שהביא הסכמים וגם אכזבות, וגם החמאס צמח וכל אשר אירע הריהו ידוע. נוכח תפקידי, אין בידי להידרש למצב העכשווי. אוכל רק לומר כי אסור לומר נואש. אילו שאלוני בלשכת שר החוץ, עשרה ימים טרם ביקור הנשיא סאדאת, בנובמבר 1977, אם יש סיכוי לביקור כזה, הייתי מביט בשואל תימהון – והשאר היסטוריה. עד היום זכור לי, מכל הרגעים שזכיתי לחוות בשירות הציבור, אותו רגע במוצאי שבת סתווית שבו הגיע הנשיא סאדאת והייתי בין מקבלי פניו. חשוב לחנך לשלום, להיות בכל עת על המשמר, שמא נפתחת דלת, וככתוב, "ישועת ה' כהרף עין". הדבר חשוב ערכית ומורלית, כך שגם אם ירחק יום השלום, לא תאבד תקוותו.

בין בגין לשמיר ולרבין

עבדתי במחיצתם של שבעה ראשי ממשלה בישראל – מנחם בגין, יצחק שמיר, שמעון פרס, יצחק רבין, בנימין נתניהו, אהוד ברק ואריאל שרון, עם רובם כמזכיר הממשלה וכיועץ משפטי לממשלה, קרי, כמשתתף קבוע בישיבות הממשלה, ועם מנחם בגין כעוזר שר החוץ, משה דיין, וכיועץ משפטי במשרד החוץ, לרבות בוועידת קמפ־דיוויד ב־1978, שבה הוסכם על השלום עם מצרים. לא אדבר על כל האישים השונים. לכך תבוא שעה ברבות הימים, בסייעתא דשמיא. אזכיר רק את מנחם בגין, יצחק שמיר ויצחק רבין, וכן את משה דיין, שהכניסני לטרקלינים של הנהגת המדינה. הצד השווה בהם, והרי היו שונים זה מזה ברקעם ובאישיותם – בגין המוחצן לעומת רבין ושמיר המופנמים; בגין מפקד האצ"ל, שמיר מראשי לח"י, שניהם מתנועת החרות, לעומת רבין ודיין מאנשי הפלמ"ח, ההגנה ותנועת העבודה – היה עמידתם ליד ערש המדינה, והמינון בין הנושא המהותי של צורכי המדינה והאחריות לה לבין שאלות של תדמית היה מופנה בעיניהם, באופן ברור, לעניין לגופו. בגין הפתיע רבים בקמפ־דיוויד ב־1978, בניצול ההזדמנות ההיסטורית בעשיית השלום, חרף המחירים

בהקשר המצרי והפלסטיני שלא נתכוון מתחילה לשלמם. שמיר ראה עצמו כשומר החותם, והקדיש כל כולו לשליחותו. הוא הלך לוועידת מדריד ב־1991, ואמנם לימים, לאחר שפרש, אמר כי התכוון למשוך את המו"מ עם הפלסטינים זמן רב, אך כמנהל המו"מ מטעמו אוכל לומר שמעולם לא מנע ממני יוזמות ולא רמז ל"סחבת". הוא הקדיש זמן רב לעלייה מברית־המועצות לשעבר, שהייתה בראש מעייניו, ובמלחמת המפרץ הראשונה, חרף לחץ ממערכת הביטחון, החליט שישראל לא תתערב, בחינת דברי חכמים: "מי מטיל כסותו בין לביא ולביאה בשעה שנזקקים זה לזה" (בבלי סנהדרין ק"ו, א'). יצחק רבין נתמנה ב־1992 ראש ממשלה בפעם השנייה – והזמיני אז לחזור ולכהן כמזכיר הממשלה וכממונה על המו"מ עם הירדנים והפלסטינים – בַּשָּׁל וּמְנוּסָה, והישגיו בתחומי החינוך והתשתיות היו גדולים; וכמובן בולט מה שנראה כפריצת דרך עם הפלסטינים באוסלו, שלא צלחה כפי שקיווה – אמנם תוך ספקנות מרובה – וחוזה השלום עם ירדן, שהושתת על אמון בין המנהיגים וצלח גם את תרעומת הירדנים על שאוסלו נעשה בלי ידיעתם. אוסיף, כי עד היום איני מתגבר על התחושה הקשה, הבלתי נתפסת, שיד יהודית זידונה הורמה וגדעה את חייו. משה דיין היה מפלס דרכי הראשון; איש אמיץ בקרב, בעל זכויות כלוחם וכרמטכ"ל, בעל ראייה מדינית ותושייה. הוא לא רצה כי הלם מלחמת יום הכיפורים יהיה סיום דרכו הציבורית, ולכן שמח להצעתו של מנחם בגין לכהן כשר החוץ בממשלתו, והיה אחד הכוחות המרכזיים בהנעת השלום עם מצרים. דומני כי הצד השווה במנהיגים אלה כולם היה מחויבות לתקומת ישראל בארצו, כעניין ראשון במעלה. איש מהם לא היה מושלם, אך כולנו חבים להם הרבה.

איך הדור הראשון לביהמ"ש העליון בנה את מעמדו

גם מערכת המשפט עברה תמורות, ביובל שחלף. ראשית, ארצה לעשות צדק עם דור השופטים הראשון בבית המשפט העליון, שלטעמי עשו מאמץ גדול ומוצלח לבנות מוסד המהווה לא רק בית משפט "קלאסי" לערעורים פליליים, אזוריים ומנהליים, אלא גם כתובת ליחיד ולקבוצות בְּיָבֵם עם השלטון ושלוחותיו, וזאת כבית משפט גבוה לצדק. במישור ההיסטורי, בעוד דור השופטים כיום אינו מתקשה לעמוד אל מול השלטון "בגובה העיניים", לא היה זה מובן מאליו בתקופה הראשונה למדינה. בכל הכבוד לדור השופטים הראשון, שהיו משפטנים נכבדים כשלעצמם, מעמדם הציבורי לא היה דומה כל עיקר

לזה של אישי הממשלה כמו בן־גוריון וחבריו, באותן שנים, והיה עליהם לבנות את מעמדו של בית המשפט. לכן, יש להעריך במיוחד את הצלחתם. אכן, נוכח העובדה שבית המשפט נדרש תדיר לנושאים שנויים במחלוקת, גם הוא עצמו היה לנשוא ביקורת מתמדת מסוגים שונים. הדבר לגיטימי כל עוד הוא נעשה באופן הוגן וענייני, ואוסיף לכך – תוך ידיעת החומר בו מדובר, מה שאינו מתקיים לא אחת. לדעתי – אם גם אינה אובייקטיבית לחלוטין – מערכת המשפט במדינת ישראל, שאינה נטולת חסרונות, היא מן הטובות בעולם בהגינות, במקצועיות ובנכונותה להגן על החלש. יום־יום תמצאו שופטים של בית המשפט העליון מתעמקים בזכויותיהם של עולים, של עובדים זרים, של אסירים, של חוליות חלשות בחברה, של צדק חברתי וחלוקתי. בית המשפט היה מנוף לזכויות אלה, כמו גם לזכויות האישה והילד. לא מילתא זוטרתא היא. ובראש וראשונה – מדינת ישראל היא מדינת חוק והדברים ברורים כשמש. כשלעצמי תפילתי היא, כי לא ירחק היום ונוכל גם להשלים את מפעל החוקה, אף כי אי אפשר, לדעתי, לקרוא את חוקי היסוד העוסקים בזכויות בלי להבין כי יצרו בסיס חוקתי לביקורת שיפוטית על חוקים, כפי שגם החליט בית המשפט בעניין ע"א 6821/93 בנק המזרחי נ' מגדל, פ"ד מט(4) 221, פסק הדין החוקתי הגדול שקבע את סמכות הביקורת השיפוטית על חוקים. חששותיהם של חוגים מסוימים בעניין זה נובעים לא מן הטקסט שיתקבל, אלא מן הפרשנות שתינתן. כדי לשכך זאת, על כולנו ליתן את הדעת לשביל הזהב, שביל מנחה וראוי. תפילתי גם שהמשפט העברי – תרבות משפטית עשירה מאין כמותה – ימצא מקום ראוי יותר בכותל המזרח המשפטי.

על הקיבוץ כמשל

בשעה שגדלנו היה הקיבוץ סמל ישראלי ועולמי ליצירה ישראלית מקורית, של שוויון חברתי ומגדלור מוסרי. חלה תמורה הן בעצם המציאות הקיבוצית, הכלכלית והחברתית, בתהליכי הפרטה שאולי תואמים יותר את לב האדם ואופיו, אך מכרסמים ברעיון הקיבוצי, והן – כפועל יוצא – בדימוי הקיבוץ. כשלעצמי, אף כי לא זכיתי לחיות בקיבוץ, סבורני כי מדובר היה בתרומה נאצלת למאמץ לשינוי חברתי וערכי מן המעלה הראשונה ולשיבה לאדמה אל מול "עסקי אוויר" בחלק מן הגלויות; וגם אם חלו תמורות, אין בכך כדי לקעקע את מורשתו העצומה של רעיון הקיבוץ לערכי שוויון, ולא פחות מזה,

ובמיוחד, תרומתו ליישובו של הספר, להפרכת שממות, להקרבה עצמית לשם מימוש יעדים לאומיים, לפיתוח קרקעות הלאום ועוד. הייתי רוצה, במלאת 100 שנה לאם הקבוצות דגניה א', שדבר זה לא יישכח.

חלומות ותקוות על רקע תמונה קודרת

מטעמים שונים, ישנה נטייה פנים-ישראלית לראות תמונה קודרת ופסימית של מצב מדינת ישראל. אכן, היא איננה נטולת צללים, פנימיים וחיצוניים, נוכח הקיטוב הפנימי היהודי, והקיטוב בין יהודים וערבים בישראל, והאיומים מבחוץ. אבל אין לי כל ספק שמצבנו הכללי, במאזן, טוב בהרבה לא רק מאשר בימי השואה, לפני שבעים שנה, אלא גם מאשר בתש"ח ובשנות השישים. אכן, יש צורך ביתר רוח פנימית של לכידות וביתר הסכמה פנימית, אך אותו "שביל זהב" מיתולוגי הוא, בעיניי, בר השגה. חלומות רבים התגשמו; הקמנו מדינה שרבים נמשכים אליה, שהיא מעוררת עניין. מערכות הרווחה אצלנו, הגם שהן זוכות לביקורת, כנראה טובות דיין למשוך לא יהודים ממקומות שונים המבקשים להתיישב בה, כפי שניתן לראות בכל יום באולם בית המשפט. "יש לי חלום", אמר מרטין לותר קינג. והנה, גם לי יש חלום. החלום קשור בחזון הנביאים, בדברי הנביא מיכה (ר', ח'): "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך, כי אם עשות משפט, ואהבת חסד, והצנע לכת עם אלהיך." על דברי הפסוק "ויחן שם ישראל נגד ההר" (שמות, י"ט, ב'), העוסק במעמד הר סיני וכתוב בלשון יחיד, אמרו חכמים שהיו שם בלב אחד. לב אחד אין פירושו שלא יהיו דעות שונות. פירושו הוא שכל הדעות יכוונו למטרה בסיסית אחת, של שגשוג המדינה. חלומי הוא המשך קיבוץ הגלויות; חלומי הוא שלום עם שכנינו ושלום בתוכנו, חרף שוני בהשקפות – הבין זאת, בשעתו, בהגותו הרב אברהם יצחק הכהן קוק; חלומי הוא תוכן יהודי למדינה ועם זאת שוויון ללא יהודים שבתוכנו; חלומי הוא שכל ישר; חלומי הוא הגינות בממשל; חלומי הוא חמלה כלפי חלשים, יהיו אשר יהיו. לדעתי, כל אלה כולם אינם בשמים. הם חלומות שבסייעתא דשמיא עשויים להתגשם, והם בהישג יד.

[מבוסס על דברים במלאת חמישים שנה למכון ליהדות זמננו באוניברסיטה העברית בירושלים]



בכל זאת שלא ככל העמים

אבי בקר

אני מבין ללבו של א"ב יהושע (כיוונים חדשים 22) המסרב לקבל את הפטליזם ההיסטורי של שנאת ישראל ומחפש את התובנה שתביא לנורמליזציה של הקיום היהודי. לכן תמוהים בעיניו כל מה שיאמרו גדולים ומבינים כמו גרשום שלום, המדגיש כי "עם ככל העמים" משמעו סופו של עם ישראל, או הסברו המתבקש של זיגמונד פרויד על יסוד הקנאה שמניע את האנטישמיות. גם את הודאת בכירי הנצרות, כולל האפיפיור יוחנן פאולוס השני, המצהירים על התאולוגיה של "האח הבכור" כלפי היהודים, רואה יהושע כתאוריה התלויה על בלימה (דברים שכתב בתגובה על מאמרי כיוונים חדשים 21).

מה היא, אם כן, האנטישמיות על פי יהושע? אין לו הסבר משכנע מלבד ההתפתלות המסבירה כדבריו "אינטראקציה פתולוגית" ששורשיה בבעיות הזהות של היהודים הגורמות ל"פעולת הגומלין של העברות דמיוניות בין היהודי ללא יהודי". הפחד מן היהודים מניע את האנטישמיות, כדברי יהושע, וכשטענתי כי הוא מאשים את היהודים ביצירת האנטישמיות השיב שאני מבלבל בין הבנה להאשמה.

לא להאמין. כך נמצאה לדברי יהושע אותה "תשתית" להבנת מה שמכונה כשנאה העתיקה ביותר שהביאה לדברי בלע והסתה שלא נודעו בתולדות האנושות ולרדיפתם והריגתם של מיליוני יהודים.

עובדתית והיסטורית לא חשוב מה שיטען יהושע, כי מה שקובע הוא כיצד

ד"ר אבי בקר, מרצה בתכנית לדיפלומטיה לתואר שני באוניברסיטת תל-אביב ולמשפט בינלאומי בקריה האקדמית אונו, היה בעבר מזכ"ל הקונגרס היהודי העולמי.

נתפסים היהודים בעיני העולם. אפילו אם היהודים המציאו את רעיון העם הנבחר, הרי כפי שהסביר ההיסטוריון ארנולד טוינבי לא ניתן להתחמק מן העובדה שבאו שתי הדתות הגדולות אחריהן וניסו למחזר ולנכס את הרעיון לעצמם. לא היינו זקוקים להמתין ל"הארה" של פידל קסטרו הקשיש כדי להבין כי אין שנאה ורדיפה של ה"אחר" שדומה ומשתווה לשנאת היהודים.

יהושע אינו הראשון שמדבר על האובססיה ש"תקעו" ליהודים בסיני, אך מה לעשות שבעיני היסטוריונים ותאולוגים שם, במדבר הצחיח, התחולל אירוע מכונן של ציוויליזציות ודתות, גם אם הוא מבוסס על "בחירה מפוקפקת" כמה שתהיה. האם מוצא יהושע גם אובססיה באסלאם המושתת על סיפורי היהודים במדבר סיני (בקוראן מוזכר משה עשרות פעמים, יחד עם הרבה גיבורי תורה ויהודים אחרים, כרבע מהטקסט), ואפילו מעניק גושפנקא אלוהית לבחירתם של היהודים?

אין חולק על המרכיב היהודי באישיותו ובספריו של יהושע, כמו גם על היותו מבכירי הסופרים שלנו.

אך בכך הוא לא שונה מחיים ברנר, שהכריז על רצונו לגרד ולמחוק את ה"אתה בחרתנו" ופנה להסביר מדוע שנאתם של האנטישמים ליהודים היא מובנת מאליה.

רמת הגולן: ריבונות ומשאל-עם

אורי הייטנר

בחתירתו לנסיגה ישראלית מן הגולן, נתקל גבריאל שטרסמן (כיוונים חדשים 22) במוקש – הגולן הוא שטח ריבוני, שסופח למדינת ישראל בחוק הכנסת לפני 31

אורי הייטנר הוא מנהל מרכז "יובלים" במכללת תל-חי, מרכז פלורליסטי לתרבות ולזהות יהודית.

שנים, ב־14.12.81. ככה, אי אפשר להשוות אותו לשום תקדים, מאחר ומעולם לא נסוגה ישראל משעל אחד שבריבונותה. ההתייחסות לשטח שבריבונות ישראל אינה דומה להתייחסות לשטח המוחזק בידי ישראל מבחינה ביטחונית. עם המוקש הזה מנסה שטרסמן להתמודד.

"אין חיה כזאת," פסק הילד המופתע בהצביעו על הג'רפה בגן החיות. אין ריבונות ישראלית על הגולן, פסק כבוד השופט בדימוס שטרסמן, שהרי הנייר סופג הכל. אך גם אם הקלידים ממושמעים וכותבים בדיוק את המילים שהאצבעות מקישות עליהם, אין בכוחם לבטל את המציאות או ליצור מציאות חדשה. אין שחר לטענותיו של שטרסמן, והעובדות עליהן הוא מסתמך מפריכות בעצמן את המסקנה שהוא גוזר מהן.

התאוריה של שטרסמן מתבססת על העובדה שבחוק הגולן המילה "ריבונות" אינה מופיעה, אלא נכתב בו רק ש"המשפט, השיפוט והמנהל של המדינה יחולו בשטח רמת הגולן". כדי לחזק את התאוריה, הוא משווה את החוק הזה לחוק יסוד ירושלים בירת ישראל, שבו מדובר בפירוש על "ריבונות ישראלית". מכאן הוא גוזר, שאין דינו של הגולן כדינה של ירושלים – על ירושלים הוחלה הריבונות, בעוד שעל הגולן הוחל בסך הכל המשפט, ולא הוחלה הריבונות.

בין חוק ירושלים לחוק הגולן

ההשוואה הזאת היא הכשל המרכזי בתאוריה של שטרסמן – אין כל קשר בין שני החוקים הללו ולכן אין הם ניתנים להשוואה. חוק ירושלים, שחוקק בשנת 1980, לא סיפח את ירושלים לישראל. הוא התקבל 13 שנים אחרי שירושלים סופחה לריבונות ישראל, ב־1967. חוק ירושלים הוגש ביוזמת ח"כ לשעבר גאולה כהן, מתנועת "התחיה", ובשלב מסוים אומץ בידי ממשלת בגין וזכה לתמיכתה. החוק עיגן את היותה של ירושלים עיר הבירה, משכנם של הכנסת, הממשלה, בית הנשיא ועוד. האופוזיציה, בראשות המערך, יצאה נגד החוק בטענה שהוא חוק דקלרטיבי מיותר, שיגרום לנזק מדיני והסברתי, בעוד אין לו משמעות אמיתית, מאחר וירושלים כבר סופחה לריבונות ישראל. שטרסמן עצמו מודע לכך, שהרי במקום אחר במאמרו הוא מזכיר את הסיפוח המשפטי של מזרח ירושלים לישראל, בחתימת שר הפנים משה חיים שפירא, ב־28 ביוני 1967. מאחר ואיש לא הציע לחוקק חוק יסוד לפיו הגולן הוא בירת ישראל, אין כל מקום להשוואה בין חוק הגולן לחוק ירושלים. ההשוואה הנכונה היא בין

סיפוח ירושלים ב-1967 לסיפוח הגולן ב-1981. לחתימת שר הפנים שפירא על סיפוח מזרח ירושלים, קדמה החלטה של הכנסת, יום קודם לכן, ב-27 ביוני 1967, לתיקון פקודת סדרי השלטון והמשפט (ולצדה עוד שני חוקים משלימים: חוק לתיקון פקודת העיריות וחוק השמירה על המקומות הקדושים). החוק שקיבלה הכנסת, ביוזמת ראש הממשלה לוי אשכול, קבע ש"המשפט, השיפוט והמנהל של המדינה יחולו בכל שטח מארץ-ישראל אשר הממשלה תקבע בצו". על סמך חוק זה סיפחה הממשלה את מזרח ירושלים, ועוד כפרים סביבה, לריבונות מדינת ישראל. בנאומו בכנסת, בו הציג השר שפירא את החוק, הוא אמר: "התפיסה המשפטית של מדינת ישראל, שהייתה מאז ומתמיד תפיסה אורגנית המותאמת לעובדות המדיניות הממשיות, הייתה מושתתת על העיקרון שהמשפט, השיפוט והמנהל של המדינה חלים על חלקי ארץ-ישראל המצויים בריבונותה של המדינה הלכה למעשה. דעת הממשלה היא – ובזאת עולה השקפתה בקנה אחד עם החוק הבינלאומי – שבנוסף על שליטת צה"ל נחוץ מעשה ריבונות מובהק מצד המדינה, כדי שיהא המשפט הישראלי חל על שטח כזה. מבחינה מעשית ומדינית כאחד, אין מעשה ריבונות כזה יכול להיעשות בלי מספר תנאים מוקדמים, אם רוצים לשקוד על שלמות המעשה ויעילותו."

הייתה פעם "תקלה היסטורית"

משמעות דבריו של השר שפירא היא שהריבונות היא מושג מופשט, שכדי להופכו לממשי יש להחיל את השיפוט, המשפט והמנהל הישראלי על השטח המסופח. או במילים אחרות – המונח "החלת השיפוט, המשפט והמנהל" פירושו – סיפוח לריבונות.

ואכן, זה בדיוק הנוסח של חוק רמת הגולן התשמ"ב, 1981: "המשפט, השיפוט והמנהל של המדינה יחולו בשטח רמת הגולן כמתואר בתוספת" (התוספת הנה המפה התוחמת את השטח המסופח. א"ה).

מאחר ונוסח חוק הגולן זהה לנוסח ההחלטה אודות סיפוח ירושלים, על סמך מה קובע שטרסמן ש"הסיפוח הישראלי המשפטי היחיד שנעשה מאז קמה המדינה היה הרחבת תחומי ירושלים"? ועל סמך מה הוא קובע ש"מדינת ישראל לא סיפחה לעולם [ההדגשה במקור. א"ה] את רמת הגולן מבחינה משפטית"? מוזר מאוד.

אם יש הבדל בתוקפן של שתי החלטות הסיפוח לריבונות ישראל, הרי הוא דווקא לטובת הגולן. בעוד ירושלים סופחה בידי שר הפנים על פי החלטת הממשלה, הגולן סופח לישראל בחקיקה של הכנסת, ברוב גדול. מדוע החליט בגין להביא את סיפוח הגולן להחלטת הכנסת, ולא הסתפק בצו של הממשלה ובחתימה של שר הפנים, כפי שמאפשר החוק? בגין רצה לסתום מראש לקונה משפטית אפשרית. החוק שהתקבל ב-1967 דיבר על "החלת הסיפוח, המשפט והמנהל על כל שטח של ארץ-ישראל אשר הממשלה תקבע בצו", ואין בו הגדרה מהי "ארץ-ישראל". כדי למנוע התפלפלות משפטית, שתטען שהמושג "ארץ-ישראל" מתייחס לשטחי ארץ-ישראל המנדטורית, שלא כללה את הגולן, הוא סתם את הפרצה האפשרית בחוק מיוחד של הכנסת. אולם בנאומו, הדגיש שוב ושוב את העובדה שהגולן הנו שטח מארץ-ישראל: "לא ימצא בארצנו או מחוצה לה איש רציני, אשר ינסה להכחיש כי במשך דורות רבים הייתה רמת הגולן חלק בלתי נפרד של הארץ. היה אפוא מן הדין, שגבולה הצפוני של ארץ-ישראל, שנקראה בלע"ז גם בהצהרת בלפור וגם במנדט הבינלאומי פלסטין, יעבור על רמת הגולן..." במילים אחרות, בגין הציג את העובדה שהגולן לא היה חלק מארץ-ישראל המנדטורית כתקלה היסטורית, שנבעה משיקולים קולוניאליסטיים זרים.

סיפוח שטחים והחלת שיפוט בתקופת מלחמת השחרור

אם החלת השיפוט, המשפט והמנהל על מזרח ירושלים פירושה החלת ריבונות, כפי שקובע שטרסמן, הוא הדין בגולן. אם החלת השיפוט, המשפט והמנהל על הגולן אין פירושה החלת הריבונות, כפי שטוען שטרסמן, הוא הדין בירושלים. אך אם כך, לא רק הגולן וירושלים אינם חלק ממדינת ישראל הריבונית, אלא כל השטחים שמחוץ לגבולות החלוקה, ובהם מערב ירושלים, לוד ורמלה, יפו ורוב שטח הגליל. הרי גם שטחים אלה סופחו לישראל באמצעות החלת השיפוט, המשפט והמנהל הישראלי עליהם. הסיפוח הזה נעשה בתוקף פקודת שטח השיפוט והסמכויות שחוקקה מועצת המדינה הזמנית (שקדמה לכנסת הראשונה) פה אחד, ב-16.9.48:

1. כל חוק, החל על מדינת ישראל כולה, ייראה כחל על כל השטח הכולל גם את שטח מדינת ישראל וגם כל חלק מארץ-ישראל, ששר הביטחון הגדיר

אותו במנשר כמחזק על ידי צבא ההגנה לישראל. 2. כל איש או חבר אנשים המוסמכים בתוקף חוק, כאמור, לכהן או לפעול במדינת ישראל כולה, ייראו כמוסמכים לכהן או לפעול בכל השטח, הכולל גם את שטח מדינת ישראל וגם כל חלק מארץ-ישראל, ששר הביטחון הגדיר אותו במנשר כמחזק על ידי צבא הגנה לישראל.

יש לציין שפקודה זו אשררה רטרואקטיבית מנשרים (=צווים) של קציני צה"ל שסיפחו לשיפוט ולמנהל הישראלי שטחים שכבשה ישראל במלחמת השחרור, מחוץ לגבולות החלוקה. אם שולל השופט את ריבונות ישראל משטח עליו החילה הכנסת את המשפט הישראלי, קל וחומר שישלול את הריבונות משטח עליו החילה הממשלה את המשפט (מזרח ירושלים), קל וחומר בן בנו של קל וחומר, שישלול את הריבונות משטח שסופח במנשר של קצין צה"ל (שטחי מדינת ישראל שמחוץ לגבולות החלוקה).

הסכמה בין רבין לקלינטון על משאל-עם

סוגיה נוספת שמעלה שטרסמן במאמרו היא שאלת משאל-העם. הוא מזכיר שחוק משאל-העם היה בתרדמת שנים רבות, ועלה שוב לדיון עם חידוש המו"מ עם סוריה בתקופת אולמרט. שטרסמן טוען, שמי שתמכו בחוק בהיותם באופוזיציה, מונעים אותו בהיותם בשלטון, ומצטט את דבריו של שרון ש"דברים שרואים מכאן לא רואים משם", כלומר, "קל לדבר באופוזיציה אך קשה הרבה יותר לנהוג בהתאם לסיסמאות דמגוגיות כשיושבים ליד שולחן הממשלה". גם בנושא זה חוטא שטרסמן לעובדות. דווקא יצחק רבין, בהיותו ראש הממשלה, ובעת שניהל מו"מ על נסיגה מהגולן, החליט, בתיאום עם נשיא ארצות-הברית, ביל קלינטון, שכל הסכם שיהיה כרוך ב"נסיגה משמעותית ברמת הגולן", כלשונו, יעמוד למשאל-עם. החרו החזיקו אחריו ראשי הממשלה שמעון פרס ואהוד ברק, שאף הם ניהלו מו"מ על נסיגה. אם כן, ההתחייבות למשאל-עם באה דווקא מצד ראשי ממשלה, שהיו במקום שבו "רואים מכאן". דווקא הם, שהיו נכונים לסגת מהגולן, היו הגונים דיים להבין שהכרעה כה מרחיקת לכת כמו נסיגה משטח ריבוני, מחייבת אישור של הריבון – העם. אם במדינות אירופה הובאו ההחלטות על הצטרפות לאיחוד האירופי ועל אימוץ האירו כמטבע החוקי למשאל-עם, כיוון שהיה בהם כרסום בריבונות, לא כל שכן שיש לנהוג כך בנסיגה משטח ריבוני.

עובדה נוספת ממנה מתעלם שטרסמן לחלוטין היא שהחוק הישראלי מחייב משאל-עם כתנאי לנסיגה משטח ריבוני. ב-25 בינואר 1999, קיבלה הכנסת את הצעת החוק של ח"כ לשעבר יהודה הראל מן "הדרך השלישית", הקובעת:

החלטת ממשלה לפיה המשפט, השיפוט והמנהל של מדינת ישראל לא יחולו עוד על שטח, טעונה אישור של הכנסת בהחלטה שתקבל ברוב חבריה... החלטת ממשלה, שאושרה על ידי הכנסת... טעונה גם אישור במשאל-עם, שיתקבל ברוב הקולות הכשרים של המשתתפים במשאל.

ראוי לציין, שגם חוק זה, העוסק בשטחים ריבוניים, משתמש בניסוח המשפטי "המשפט, השיפוט והמנהל" לציון הריבונות.

הכנסת משתמטת מהשלמת החוק

הבעיה היא, שתחילתו של הסעיף הנוגע למשאל-עם הותנה בחוק אשר יסדיר את עריכתו. במדינה מתוקנת, מרגע שהתקבל החוק, הכנסת כולה, גם מי שהתנגדו לחוק מלכתחילה, הייתה נרתמת לחוקק את החוק המשלים, המסדיר את משאל-העם. למרבה הצער, פוליטיקאים קטנים משהים כבר אחת-עשרה שנים את השלמת החוק הזה, והכנסת משתמטת מחובתה באופן חסר אחריות. הכנסת הקודמת אישרה את חוק משאל-עם בקריאה ראשונה ברוב גדול מאוד, שכלל את הליכוד, העבודה, רוב חברי "קדימה" (אולמרט וציפי לבני, שהתנגדו לחוק, היו במיעוט בסיעתם, ולכן הוחלט בה על חופש הצבעה) והסיעות הדתיות, ובהתנגדות מרצ, הסיעות הערביות ומיעוט מחברי "קדימה". הכנסת יצאה לפגרה זמן קצר לאחר קבלת החוק. עם התכנסותה למושב החורף היא הייתה צפויה לאשר את החוק ברוב גדול, בקריאה שנייה ושלישית. אלא שבמהלך הפגרה הודיע אולמרט על התפטרותו והבחירות הוקדמו. הכנסת יצאה לפגרת בחירות והחליטה שלא להעלות להצבעה חוקים שיש עליהם מחלוקת. כיוון שאולמרט התנגד לחוק, הוא לא הועלה להצבעה. הכנסת הנוכחית החליטה להחיל על החוק רציפות, כלומר, אפשרה להעלותו היישר להצבעה בקריאה שנייה ושלישית, ויש לקוות שלא תשתמט עוד ותאשר את החוק הזה, החיוני כל כך לדמוקרטיה הישראלית.



הראשונים שהציעו מדינה דו־לאומית

אגודת "איחוד", היא "ברית שלום" – הרעיון ודעיכתו

יוסף גוברין

ב־11.8.1942, התכנסו בירושלים כ־100 מוזמנים מקרב מפלגת "העלייה החדשה", שהוקמה על ידי ארגון יוצאי גרמניה, ומוזמנים מקרב חוגים מקרובים אל י"ל מאגנס (1877–1948), נשיא האוניברסיטה העברית בירושלים, וכן אל מרטין (מרדכי) בובר (1877–1965), פרופסור לסוציולוגיה של התרבות באוניברסיטה העברית. מגמתם הייתה להקים את "איחוד" – אגודה רעיונית למען הקמת מדינה דו־לאומית בארץ־ישראל – שעקרונותיה יהיו שוויון מספרי, שוויון מדיני וזכות שווה לרכישת קרקעות ליהודים ולערבים – שתתאחד עם ארצות ערב השכנות במסגרת פדרטיבית (השם הידוע יותר הוא "ברית שלום").

התפתחותה הרעיונית של האגודה הגיעה לשיאה בהופעת מאגנס בפני הוועדה המיוחדת של האו"ם לענייני ארץ־ישראל (UNSCOP), במרס 1947. האגודה אמנם המשיכה להתקיים גם אחרי החלטת האו"ם על חלוקת ארץ־ישראל (29.11.47). היא תמכה בצורה נלהבת בהצעה האנגלו־אמריקנית למשטר נאמנות בארץ־ישראל שהועלתה באו"ם בתחילת 1948, אך לאחר מותו של

מאגנס, שהיה ממייסדי האגודה ומפעילה, ולאחר קום המדינה הלכה פעילותה ודעכה. כוונת המאמר להתמקד בפעילות האגודה עד קום המדינה בשאלה היהודית-ערבית בארץ-ישראל, מסתיו 1942 ועד סתיו 1947.

המוצא מן הסבך – לפי מאגנס

ב-24.8.1942, דיווח סופר דבר בירושלים כי בהרצאת היסוד של האגודה ציין מאגנס שלא מדינה עברית ולא מדינה ערבית, אין בכוחה להשיג איחוד בארץ-ישראל, וכי אם יתקיים הדבר ישתלט עם אחד על השני. לפיכך, ראה ביצירת מדינה דו-לאומית במסגרת של איחוד הארצות הערביות השמיות או במסגרת איחוד ארצות המזרח הקרוב מוצא מן הסבך. הוא ראה בסיוע להתקרבות בין הערבים ובין העם האנגלו-אמריקני את אחד מהתפקידים העיקריים של היהודים – אך הם לא יוכלו לעשות זאת אם ינסו לקבל את אהדתם רק לדרישותיהם בלבד.

מאגנס סבר כי "תכניתו בוודאי שלא תתקבל על ידי הלאומים היהודיים או הערביים, אבל השעה דוחקת", והציע להקים ועדה אשר תכין את תכנית המדינה הדו-לאומית והפדרציה ותעקוב אחרי כל המתרחש בעולם, במיוחד באמריקה, כי "היא זו שתקבע את פני העולם. היא לא תסכים לדרכם של הקיצונים היהודים והערבים. היא תבקש תכנית פשרה ותשמע בנדון זה רק לקולם של אלה אשר יהיו מוכנים להגישה".

עוד נאמר בדיווח זה כי מאגנס התווה בשביל ה"איחוד" את "הצעדים הקרובים" ובין היתר: "הקמת ועד סוציאלי לעזרה, שיורכב משני יהודים, שני ערבים ושני נוצרים, פגישות חברתיות ביתיות עם ערבים, הצעה לקרן הקיימת לישראל למחוק מתכניתה את הסעיף האומר כי קרקע הקק"ל יכולה לשמש רק בשביל יהודים".

במסמך שחובר בידי מאגנס,⁽¹⁾ ערב הקמת ה"איחוד", הוא התווה את התנגדותו לרעיון המדינה היהודית, כפי שנוסח ב"תכנית בילטמור" שצידדה בהקמת מדינה יהודית בארץ-ישראל,⁽²⁾ ואלה נימוקיו: הגשמת הרעיון תביא לידי מלחמה בין היהודים לבין הערבים בארץ-ישראל, העלולה להרוס את היישוב היהודי בארץ-ישראל, הנמצא כאי בודד בעולם עוין; הדבר יוליד שנאה אשר אי אפשר יהיה לרפאה במשך דורות; זו אינה דרכה של היהדות (כלומר, לא יהיה זה מוסרי לשלוט על עם אחר); המדינה שתקום לא תהיה יהודית כי אם מדינת

עכו"ם ככל שאר מדינות העולם; מרכז חדש של סכסוך ייווצר בעולם; יהודים ויהדות יכולים להתקיים ויתקיימו בגולה עם או בלי מדינה יהודית.

האישים והמצע

במבט רטרוספקטיבי צדק מאגנס בשלושה מתוך ששת נימוקיו: מלחמה מתמדת, מוקד של מתיחות בינלאומית, שנאה לדורות. בשאר נימוקיו לא צדק. לא בהערכתו שהיישוב היהודי בארץ-ישראל אינו מסוגל לעמוד על נפשו, לא בצביונה של המדינה היהודית וגם לא בביטחון להמשך קיומן של תפוצות ישראל בגולה, ללא מדינה יהודית.

האספה החליטה לבחור בנשיאות שמתפקידה יהיה לערוך את מצע האגודה ולהניח את היסוד הרעיוני של האגודה החדשה. האספה בחרה בנשיאות המורכבת מד"ר י"ל מאגנס, הנרייטה סאלד, חיים קלוואריסקי, פרופ' מרטין בובר, השופט יוסף ולירו והסופר משה סמילנסקי. רובם המכריע נחשבו לאינטלקטואלים הקשורים בתנועה הציונית ובליגה להתקרבות ושיתוף פעולה יהודי-ערבי. לאחדים מהם, כגון קלוואריסקי, מאגנס וסמילנסקי היה ניסיון בניהול מו"מ עם נציגים ערבים. האישיות המוסרית ובעלת המוניטין שבלטה ביניהם הייתה של פרופ' מרטין בובר. למאגנס נודעה חשיבות הן בשל מעמדו כנשיא האוניברסיטה העברית בירושלים והן בשל מהלכיו בקרב החוגים הבריטיים, האמריקניים והערביים. משה סמילנסקי, שהיה בהתאחדות האיכרים, והנרייטה סאלד, שהייתה במפעל עליית הנוער, נחשבו לבוני הארץ. במצע האגודה, שהתפרסם בכתב העת **בעיות היום**, בספטמבר 1942, נאמר כי האגודה קשורה בתנועה הציונית באשר היא שואפת להקמת הבית הלאומי של עם ישראל בארץ-ישראל, ובתנועה העולמית השואפת לסדר חדש של היחסים הבינלאומיים "המכוון לאחד את העמים, כגדולים וכקטנים לשם הבטחת חיי חרות וצדק ללא פחד, דיכוי ומחסור."

כמו כן נאמר כי "ברוח זו שואפת האגודה 'איחוד' לגשת לבעיות החיוניות של ארצנו ובנינה בדרך של איחוד בין העם היהודי והעם הערבי. בכוון זה תחפש האגודה איחוד הדרך שבה העולם היהודי ישתף פעולה עם העולם הערבי בכל שטחי החיים, החברתי, הכלכלי, התרבותי והפוליטי - לשם החייאת העולם השמי". את שאיפותיה הפוליטיות העיקריות ראתה האגודה ביצירת משטר בארץ על יסוד זכויות פוליטיות שוות לשני עמיה וביצירת ברית בין איחוד פדרטיבי זה

לבין איחוד אנגלו-אמריקני, כחלק של ברית כל העמים החופשיים שתקום. על ברית העמים החופשיים מעין זו לשאת את האחריות כבעלת סמכות עליונה להקמת יחסים תקינים ולשמירתם בעולם החדש שלאחר המלחמה.

תגובה זוּעמת ביישוב היהודי

המצע נושא אופי אלטרואיסטי ואוטופי, בניגוד למצב ששרר אז בארץ-ישראל. אין זה פלא שמצע זה עורר את זעמם של אחדים מעיתוני הארץ ואת זעמה של ההסתדרות הציונית, אשר ראתה בקבוצה זו קבוצה הבוגדת בעיקרי הציונות ומי שעתידה להחליש את מעמדה בעיני הבריטים והערבים ולהכניס פירוד בקרב התנועה הציונית. לא חסרו קריאות של הוצאת ה"חוטאים" מן הוועד הפועל הציוני ומן ההסתדרות הציונית. בגיליונו מה-30.8.1942, מדווח הארץ על כתבה באל מיסרי מפי סופרו הירושלמי, האומר בין השאר:

נשיא האוניברסיטה העברית, ד"ר מאגנס, הקים מפלגה חדשה בה מיוצגים אישים יהודיים ואשר קוראת לנטישת הרעיון הציוני ולסייע לערבים להקים איחוד כללי של הבנה אמיתית בין האוכלוסין על בסיס איתן. מפלגה זו קראה לאסיפה גדולה בירושלים לשם הפעלת הסברה ותעמולה לרעיונותיה של תנועה זו.

נוכח מתקפה זו בעיתונות יצאו מנהיגי האגודה להבהיר עמדתם. י"ל מאגנס משיב תחילה לעיתונאי הערבי, בין השאר, לפי בעיות היום, חשוון-כסלו, תש"ג:

אין זה נכון שהאגודה מתנגדת לציונות. האגודה מתנגדת ליצירת מדינה יהודית או מדינה ערבית בארץ-ישראל. אבל האגודה רוצה בהקמת הבית הלאומי היהודי בארץ-ישראל על יסוד זכויות פוליטיות שוות ליהודים ולערבים בארץ-ישראל... כן היא רוצה "ביצירת פדרציה שתכלול את ארץ-ישראל, עבר הירדן, סוריה ולבנון. על פדרציה כזו להיות קשורה עם עמי העולם החופשיים, בייחוד עם אנגליה ואמריקה. האגודה שואפת לשיתוף פעולה מקיף ומלא בין יהודים וערבים בכל שטחי החיים הן בארץ-ישראל והן בעולם השמי."

ב־14.10.1942, פורסמו **בהשומר הצעיר** הבהרות נוספות הדנות בעמדת האגודה כלפי "שאלת העלייה" ו"המשמעת הציונית":

א) עלייה: היות ונאמר במפורש במצע ה"איחוד" שהוא קשור "בתנועה הציונית באשר היא שואפת להקמת הבית הלאומי לעם ישראל בארץ־ישראל", וצוין שהיישוב מוכרח להיות "הולך וגדל", הרי ברור שה"איחוד" שואף ליצירת מצב פוליטי וכלכלי כזה שיאפשר את קליטת המאכסימום של עולים יהודים בארץ־ישראל, תוך כדי שיתוף מקיף – כלכלי, חברתי, תרבותי ופוליטי – עם העם הערבי.

"איחוד" סבור כי תכנית פוליטית המושתתת על יסוד זכויות פוליטיות שוות לשני עמי הארץ והשתתפות ארץ־ישראל באיחוד פדרטיבי עם הארצות השכנות, אשר יבטיח את הזכויות היסודיות ואת האינטרסים החיוניים של כל הצדדים – כי תכנית זו היא אשר מהווה את הדרך היעילה ורבת הסיכויים ביותר להשגת עלייה רחבה.

ב) משמעת ציונית: הזכות לנהל מו"מ מדיני מחייב עם גורמי חוץ נתונה אך ורק בידי המוסדות הלאומיים המוסכמים. אולם ה"איחוד" מצוין את הזכות שיש לכל אזרח בעמו ולכל חוג בקרב התנועה הציונית לבוא במגע ישיר עם יהודים ושאינם יהודים, כדי לברר את המצב, להחליף דעות על האפשרויות ולהכין את הקרקע להצעת תכניות מתאימות שתובאנה בפני המוסדות המוסכמים.

לגבי רעיון הטרנספר, במאמר מערכת של **בעיות היום**, במרס 1944, נכתב בין השאר:

רעיון הטרנספר זר ומוזר לנו כיהודים לאומיים וכציוני ציון. כשם שאנחנו לא נוותר לעולם על זכותנו לשוב אל מולדתנו, כן גם הערבים לא יוותרו לעולם על זכותם לשבת בחלק זה של מולדתם. וכשם שאנחנו לא נעזוב מרצוננו הטוב את ערינו וכפרינו שבנינו את שדותינו וכרמינו שנטענו, את מקומות הקודש ששחררנו, ולא תמורת הפיצויים והפיתויים הגדולים ביותר, כן יש להניח כי הערבים לא יעשו זאת.

הבריטים: תכנית לא ריאלית

מכאן, משתמעת היטב הגישה הטקטית של ה"איחוד", הרואה בתקופת "השלום" מעין תקופת מעבר לקראת הישגים נוספים בעתיד לאחר שיקום בארץ-ישראל, יישוב גדול ראוי לשמו. תקופה זו תאפשר – לפי אמונתם – קליטת עלייה, רכישת קרקעות והתיישבות בכל ארץ-ישראל. בקיצור, הם סברו כי הערבים יסכימו לקליטת יהודים רבים, אך לא יסכימו, בשלב הנוכחי, להפיכת ארץ-ישראל לרוב יהודי. הציון "בשלב הנוכחי", בא להראות שגורם הזמן – או ליתר דיוק: הנטייה "להרוויח זמן" – פעל אצלם, בשנים אלו, במקביל ובדומה לטקטיקה של הנהגת ההסתדרות הציונית בשנות ה-20 המאוחרות ובראשית שנות ה-30 של המאה העשרים. ג'ון צ'נסלור, הנציב העליון השלישי בארץ-ישראל (1928–1931), האמין כי התמיכה הבריטית ביהודים פוגעת באינטרסים הקולוניאליים של הבריטים, וב־18.9.1944, הוא כותב למאגנס, בין היתר:

אתה מדבר על שוויון פוליטי ומספרי של ערבים ויהודים בפלשתינה כבסיס לשלום לעתיד. אינני חושב שתוספת של 500,000 יהודים לאוכלוסיית פלשתינה, כפי שאתה מציע, תפיג את חששם של הערבים מפני שליטה יהודית. הצורה העוינת שבה קיבלו הציונים את מאמציך להשכין יחסי שלום בין יהודים לערבים, הייתה אחד הדברים הבלתי מעודדים ביותר שהתנסיתי בהם בפלשתינה. אתה משער שליהודים ישנה זכות של שוויון שבין האוכלוסייה היהודית לערבית בפלשתינה. אך, אין לכך שום הבטחה לא במנדט עצמו ולא באף אחת מן ההצהרות המדיניות של ממשלת בריטניה.⁽³⁾

קטע זה משקף את העמדה הבריטית, הרואה את התכנית כלא ריאלית, בגלל: (א) היעדר הסכמה מצד הערבים; (ב) היעדר כל בסיס משפטי מצד המנדט הבריטי; (ג) היעדר כל נכונות מצד הציונים לקבלה.

בובר ומאגנס פורשים תכנית בפני הוועדה האנגלו-אמריקנית

בובר ומאגנס הופיעו בפני ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית לענייני ארץ-ישראל. ועדה זו הוקמה על פי הצעתו של שר החוץ הבריטי, ארנסט בוויין, בנובמבר 1945. הוטל עליה לחקור ולהציע פתרון לבעיית ארץ-ישראל ולבעיית

היהודים העקורים באירופה. במהלך חקירותיה הופיעו לפניו מנהיגי היישוב היהודי בארץ-ישראל, מנהיגים ערבים וכן, כאמור, בובר ומאגנס.⁽⁴⁾ מר ט י ן ב ו ב ר הדגיש שאי אפשר לדון בבעיה, מבלי להתייחס בהבנה לשורשי הציונות. שכן, רק באמצעות הבנה זו יוכל הסוקר להבין שאין הוא עומד בפני תופעה של לאומיות אנטגוניסטית, ומשום כך דרוש פתרון שונה מפתרון מדיני שגרתי. ולאחר שסקר בקצרה את תולדות ישראל, תולדותיו של עם שגורש ממולדתו, ציין שהציונות שואפת לריכוז הכוח הלאומי בארץ-ישראל על פי שלושה עקרונות: רכישת קרקעות חופשית; זרם חזק ומתמיד של מתיישבים; הגדרה עצמית של היישוב היהודי בארץ-ישראל והבטחת התפתחותו המתמדת, כל זאת ללא נישול הערבים.

אוטונומיה – אין פירושה, תביעה למדינה יהודית כפי שרוב העם היהודי סבור היום, או לרוב יהודי בארץ-ישראל. אנו זקוקים לארץ זו שתקלוט יהודים ככל שהמצב הכלכלי מאפשר זאת, אך לא לשם כינון רוב כנגד מיעוט.

מ א ג נ ס יצא מתוך הנחה כפולה. ראשית, כי שיתוף פעולה יהודי-ערבי הנו חיוני למציאת פתרון לבעיה היהודית-ערבית ושנית, ששיתוף פעולה כזה הנו אפשרי. האלטרנטיבה היא מלחמה. הרוב היהודי והערבי אינו רוצה בה. לערבים זכויות טבעיות. ליהודים זכויות היסטוריות. לאלה ולאלה ערך שווה. היהודים אינם רוצים במדינה ערבית. הערבים אינם רוצים במדינה יהודית. מצד היהודים מתמקדת הבעיה סביב שאלת העלייה, ומצד הערבים בשאלת ממשל עצמי. על שני הצדדים לעשות ויתורים. הפשרה הנה מדינה דו-לאומית. לבסוף, הוא קרא לוועדת החקירה לאמץ שני עקרונות: שוויון מדיני ושוויון מספרי בארץ-ישראל. וכך הוא מציע להפעיל את הממשל העצמי של המדינה הדו-לאומית בשלושה שלבים, כל עוד המנדט הבריטי בארץ-ישראל שריר וקיים:

ב ת ק ו פ ה ה ר א ש ו ן ה: מינויים של יהודים וערבים במספר שווה לעמדות מרכזיות בממשלה והקמת גוף מייעץ בראשות הנציב העליון, ללא סמכות אקזקטיבית או חוקתית, אלא לשם בירור והתייעצות בשאלות ציבוריות.

ב ת ק ו פ ה ה ש נ י ה: הקמת גוף נאמנות (trusteeship) ארצי בהרכב הליגה הערבית, הסוכנות היהודית והממשל והקמת ועדת חוקה בהרכב אותם הגופים.

ב ת ק ו פ ה ה ש ל י ש י ת: כינון אספה מחוקקת במספר שווה של יהודים וערבים. בנושא שאין עליו הסכמה הוא יובא למועצת האו"ם להכרעה. ראש המדינה יתמנה על ידי האו"ם. בית המחוקקים יורכב ממספר שווה של יהודים וערבים, בבחירות אזוריות. הקמת מועצות יהודיות וערביות בעלות אוטונומיה תרבותית. נציג יהודי וערבי באו"ם.

התגובה הערבית: חשש שהציונים ירחיקו את מאגנס וחבריו

התגובה באה מפי אלברט חוראני, נציג המשדד הערבי בלונדון, שהופיע גם כן כעד בפני ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית לארץ-ישראל. להלן עיקרי דבריו:⁽⁵⁾

מדינה דו-לאומית כמוצעת על ידי מאגנס יכולה לפעול רק אז כאשר קיימת נכונות לשיתוף פעולה, לאמון ולאחדות דעות, לנטרול חילוקי דעות קהילתיים, דבר שלא קיים בפלשתינה. ואם מדינה דו-לאומית תוקם בפלשתינה, הרי היא תוליך לאחת מן השתיים: או לקיפאון מוחלט שיזמין אולי התערבות מעצמות זרות, או להשלטת שיקולים קהילתיים על חיי המדינה. ואם מדינה כזו תקום, מאגנס וחבריו ירחיקו והרוב הציוני ינצל את אשר מאגנס השיג עבורו כדי ללחוץ להמשך תביעותיו. במילים אחרות, מאגנס עצמו יהיה לקורבן הראשון של הציונות המדינית.

דוד בן-גוריון, משה שרתוק וברל כצנלסון תקפו תכופות את ה"איחוד", האשימוהו בנקיטת עמדה אנטי-ציונית ובכך כי הוא עלול להחליש את אחדות השורות. כן, דחו את הטענה שההנהגה הציונית הזניחה את שיתוף הפעולה עם הערבים ולעגו לאנשי "ההליגה" וה"איחוד" על טענתם זו. כידוע, אימצה לעצמה ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית לארץ-ישראל את המסקנה כי אין להקים בארץ-ישראל מדינה ערבית או מדינה יהודית.

במרס 1947, בעדותו בפני חברי ועדת אונסקו"פ, הוועדה המיוחדת של האו"ם לענייני ארץ-ישראל, חזר מאגנס, בדרך כלל, על עיקר הדברים שהעלה גם בפני ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית. אולם כאן הבהיר כמה דברים הן לגבי צורת הממשל לקראת המדינה הדו-לאומית והן לגבי אופן תפעולה של הוועדה המוצעת לענייני עלייה.⁽⁶⁾

לגבי העברת הארץ לנאמנות האו"ם מבחין מאגנס בשלושה שלבים: (א) מינויים של יהודים וערבים למועצה האקזקטיבית של הממשלה; (ב) העברת פלשתינה לתקופת מעבר תחת משטר נאמנות של האו"ם. בשלב זה תמונה ועדת חוקה בהרכב מספרי שווה של יהודים וערבים, תחת חסותה של מועצת הנאמנות של האו"ם. במקרה של חילוקי דעות תכריע מועצת הנאמנות. בית דין לבוררות שימונה על ידי מועצת הנאמנות יפעל בשאלות סבוכות בעניינים לאומיים שבין יהודים וערבים. ועדה לענייני עלייה בחסות האו"ם; (ג) מדינה

דו-לאומית עם שני לאומים שווים, אשר תחליט אם ובאיזו צורה להתאחד עם הארצות השכנות במסגרת פדרטיבית. יש בכך מעין הגשמת השליחות של החייאת האחדות השמית על ידי שני העמים השמיים היחידים שנותרו בעולם: היהודים והערבים.

בעניין העלייה הציע מאגנס שוויון מספרי, קליטה מיידית של 500,000 – 600,000 יהודים, הזרמת העלייה בהתאם לכושר הקליטה הכלכלי והרחבת כושר הקליטה על ידי רשות פיתוח.

מתוך השאלות שחברי הוועדה הציגו לאנשי ה"איחוד" ניתן היה להבין כי הם מתייחסים בסקפטיות רבה מאוד לגבי מעשיותה של תכנית זו. המלצת הוועדה הייתה, כידוע, חלוקת ארץ-ישראל לשתי מדינות עצמאיות, יהודית וערבית.

החשדנות הערבית

הופעותיו של מאגנס בפני שתי הוועדות היו מעין סיכום להתפתחותו האידאולוגית של ה"איחוד", לרבות הגשת תכנית בקווים כלליים לגבי צביונה, הרכבה ודרכה של המדינה הדו-לאומית, כפי שהצטיירה בעיני מאגנס וחבריו. תכנית זו דומה להפליא, בקוויה הכלליים והמהותיים, לתכניתו של בן-גוריון, כאשר הציע קביעת משטר ממלכתי בשלוש תקופות לאחר מאורעות 1929, בהבדל קטן: בן-גוריון דיבר על הנציב העליון כיושב ראש וכמתווך, ואילו מאגנס דיבר על מועצת נאמנות של האו"ם כצד שלישי.

הערבים – כפי שהשתמע, שנתיים קודם לכן, מדבריו של חוראני – דחו את התכנית כבלתי ריאלית וכמי שעשויה בסופו של דבר לשרת את האינטרסים של הציונות, דהיינו, הפיכת המדינה הדו-לאומית ליהודית. נעימה זהה, אך צינית יותר בהתבטאותה, נשמעה מפי פאדד ג'אמל (Faded Jamal), נציג עיראק, בהופעתו בפני ועדת אונסקו"פ, שסיכם בין השאר את מפעלו של מאגנס:

עקבתי בעניין רב אחר התפתחותן ההדרגתית של השקפות מאגנס. בשנים 1929–1930, התנגד לעלייה ולכל כוונה מדינית. הוא רצה פשוט בית רוחני בפלשתינה. זה הכול. היהודים לא רצו יותר מזאת. מאוחר יותר, בשנת 1936, כאשר הערבים התמרדו, אמר מאגנס: "למה לא נגיע להבנה סופית, הבה נעשה הסכם שהיהודים לעולם לא יעלו על 40% מכלל האוכלוסייה והערבים על 60%." מאוחר יותר, באחרונה, הוא הגיע לרעיון

השוויון המספרי. "זה יפתור את הבעיה," הוא אומר. אך אין זה עדיין הסוף. יותר מאוחר הוא אומר: "הערבים יסכימו ששוויון זה יגדל." וכאן, אנחנו. וזה היהודי הצנוע ביותר ושוחר השלום ביותר שאנו רואים. עקבו אחר גידול תביעותיו. אינני יודע איזו תכנית רשמית תבוא מצד הציונים לאחר שתכנית השוויון תצליח.

יש להניח – אם כי הדברים לא נאמרו כאן במפורש – שהערבים הניחו כי התפתחותו של היישוב היהודי, התרבותי, לעומת פיגורו של היישוב הערבי, תצמיד אותו ממילא להנהגת המדינה ובכך תהווה, למעשה, שלב ביניים להשתלטות היהודים על המדינה, בהסכמה ערבית ובתנאי שלום. ומכאן, החשש הערבי לסכנה הטמונה בקבלת תכניתו של מאגנס. תגובה ערבית נוספת אנו מוצאים בעיתון הערבי *El Wachda*, מ-10.3.1947. לגבי תכנית ה"איחוד" נאמר, בין השאר:

הם לבשו מעיל של הומניזם בקריאתם להבנה, לשיתוף פעולה, כדי שהאנשים יחשבו שהערבים הם העומדים בעקשנותם והם המסרבים לשיתוף פעולה ולהביא לידי הבנה. הערבים הם בעלי הארץ הזו ובעליה החוקיים, ותעמולה זו בשם ההומניזם אינה משפיעה ואינה יכולה להשפיע עליהם. הם כבר סובלים מידי הציונים למעלה מ-30 שנה. הם כבר מכירים את היהודים, את שיטותיהם ואת דרכיהם ואת תכניותיהן ומטרותיהן של הציונות. לכן, אין הם יכולים להתייחס לקריאה זו, אלא בחשד ובספקנות אם לא בשלילה מוחלטת. הערבים מוכנים לשיתוף פעולה עם היהודים, שיהיה מבוסס על שני עקרונות: א) שהיהודים יוותרו על חלומם לבית לאומי או למדינה יהודית; ב) שיכירו בבעלות הערבים על הארץ, ושגורל היהודים שנכנסו לארץ לאחר 1918 כפולשים זרים ייחרץ על ידי מדינה פלשתינאית ערבית עצמאית.

הערכה מוטעית לגבי כוחו ונכונותו של היישוב היהודי

מבחינה ארגונית היה ה"איחוד" זרם מחשבתי אשר פעל בקרב חוג אינטלקטואלים מצומצם. אלמלא מייסדו ומפעילו, י"ל מאגנס, ייתכן ולא היה קם, ואילו קם, בוודאי שלא היה פועל באותה תנופה שפעל בקרב חוגו

בארץ ובקרב אישים בחו"ל. מאחר וה"איחוד" לא הפך לתנועה עממית המונית, ממילא הייתה השפעתו מוגבלת ביותר.

ה"איחוד" לא היה הזרם היחיד אשר דגל ברעיון המדינה הדו-לאומית, ואף על פי כן נבדל מהשאר, ובעיקר מ"השומר הצעיר", בכך שהיה מוכן להסתפק בשוויון מספרי בארץ-ישראל, ובהצטמצמותו הבלעדית של הנושא היהודי-ערבי. כן בלט באוריינטציה הליברלית שלו ובתמיכתו בהישענות על ארצות-הברית, שבה בלבד ראה את הכוח היחיד שיוכל לכפות הסדר על היהודים והערבים בארץ-ישראל, ולערוב להמשך קיומו והתפתחותו של היישוב היהודי בארץ.

מבחינה רעיונית היה מאגנס חדור רוח של אידאליזם מדיני, המבוסס על מוסר מדיני ושאיפה לשלום. הוא שאף לגידולו ולהתפתחותו המתמידים של היישוב היהודי בארץ-ישראל, ואת הערובה לכך ראה בשני תנאים: קיום יחסי שלום בין היהודים לערבים, ושמירה על תדמיתו המוסרית של היישוב, למען הבטחת אהדתו של העולם למפעל הציוני.

בשנים הראשונות לפעילותו בלטה נטייתו לאידאליזם מדיני תחת השפעת "המגילה האטלנטית" (9) של צ'רצ'יל ורוזוולט, ואילו בשנתיים האחרונות שלפני קום המדינה, גברו הנטייה הפרגמטית והרצון להתוות תכנית "מעשית" למשטר הדו-לאומי.

לא היה לו כל משען רציני בחוגים הערביים, וגם לא בקרב היישוב היהודי בארץ-ישראל. מקצת מהשפעתו ניכרה בחוגים מסוימים באנגליה ובארצות-הברית, שבהם השקיע מאמצים רבים, אך לא בקרב מעצבי המדיניות בארצות ערב ובאנגליה, שפעלו באזורנו. בחוגי הערבים לא הייתה לו, למעשה, כל השפעה ממשית לקירוב הלבבות.

טעותו הייתה שלא העריך כראוי את כוחו של היישוב היהודי בארץ-ישראל ואת נכונותו לעמוד על נפשו כנגד האיום הערבי, וכן את הדחף העצום שפעם בקרבו ובקרב יהודי התפוצות לכינון מדינה יהודית עצמאית.

הוא גם לא העריך כראוי את קשיחותם העקבית של הערבים שסירבו להכיר בקיום הציוני בארץ-ישראל ולו במידה המינימליסטית ביותר, והמעטים בקרבם שנטו להתפשר, היו חסרי כל השפעה בקרב עמם. ומכאן, גם אם תכנית ה"איחוד" הייתה מתקבלת היא הייתה מוליכה למלחמה בין שני העמים. לעומת זאת, צדק מאגנס בהערכתו לגבי התמשכותו המתמדת של העימות היהודי-ערבי והתהוות שנאה לדורות, אם תקום מדינה יהודית לאלתר. תכניתו של ה"איחוד" נראית, לכאורה, כתכנית טקטית. פעיליו האמינו כי בהדרגה, שלב אחר שלב, ניתן יהיה להגשים את הרעיון הציוני, בתנאי שישרור שלום. הם

לא ראו "סוף פסוק" בשוויון הפוליטי או המספרי, אלא מעין פתח להמשך התפתחותו השלווה של היישוב היהודי בארץ-ישראל. לדעת ה"איחוד" זוהי דרך בטוחה יותר מזו שהציגה האלטרנטיבה, שטמנה בחובה סכנות רבות.

האם הדו־לאומיות היא אפיזודה חולפת?

ב־29 בנובמבר 1947, התקבלה החלטת האו"ם על חלוקת ארץ-ישראל לשתי מדינות, יהודית וערבית, בארץ-ישראל. אולם, כידוע, מנהיגיהם הקיצונים של ערביי ארץ-ישראל (הפלסטינים) לא השלימו, עד עצם היום הזה, עם קיומה של מדינת ישראל כמדינה יהודית עצמאית, וחזונם – או שאיפתם – להביא לחיסולה ההדרגתי טרם ירד מסדר יומם הלאומי. אם לא הצליחו להגשים את חזונם זה בכוח הזרוע, הרי שבמקרה הטוב יסכימו להקמת מדינה שבה ישלוט רוב ערבי, על ידי כניסתם של חמישה מיליון ערבים פלסטינים, פליטי 1948 וצאצאיהם, לתחומה של מדינת ישראל, על בסיס החלטת האו"ם על משנת 1948 בדבר "זכות השיבה", אשר לקבלתה התנגדו בזמנו. תוספת זו, בצירוף הערבים אזרחי מדינת ישראל, תבטיח את היותם רוב מוחלט בקרב אוכלוסיית המדינה.

האם היה ה"איחוד" אפיזודה חולפת? הוא נולד בתנאים היסטוריים מסובכים וקשים, בעיצומה של מלחמת העולם השנייה, כאשר העולם החופשי היה נתון במאבק נגד גרמניה הנאצית ובנות בריתה. יהדות אירופה הכבושה נמצאה על סף הכחדה מוחלטת בהנהגתה ובביצועה של גרמניה הנאצית ועוזריה, בעוד היישוב היהודי בארץ-ישראל, שהיה מיעוט בקרב הרוב הערבי, היה נתון במאבק להגשמת הרעיון הציוני לאלתר, בעקבות השואה. ה"איחוד" דעך עם קום המדינה. אך הרעיון – גם אם הוא נתפס כשולי בחברה הישראלית בימינו – על כיוון מדינה דו־לאומית בכל שטחה של ארץ-ישראל, לא נעלם מן האופק. ברטרנד ספקטיבה היסטורית נראה כי למרות שאגודת ה"איחוד" צעדה בשולי המאבק הציוני, הרי שכיום היא עשויה להיראות בעינינו כדוגמה בולטת למדי לניסיון חשוב, אך חסר כל תוחלת, לגשר על פני הפער – הבלתי ניתן לגישור – בין סירובה המוחלט של הנהגת ערביי ארץ-ישראל (הפלסטינים) להכיר תחילה בקיומו הציוני של היישוב היהודי בארץ-ישראל ואחר כך בקיומה העצמאי של מדינת ישראל – בעוד שרבים מאוד בהנהגתה אינם מסתירים את שאיפתם להכחיד אותה – לבין שאיפת העם היהודי בארץ ובתפוצות הגולה לחזק את קיומה של מדינת ישראל העצמאית, כמדינת העם היהודי,

על כל מערכותיה הלאומיות, המדיניות, הביטחוניות, הכלכליות, החברתיות, הכלכליות, החינוכיות, המדעיות והתרבותיות. וכשם שרעיון המדינה הדו־לאומית לא היה ריאלי בימי היישוב, כן הוא אינו ריאלי בימינו.

הערות

1. מצוטט מתוך תיק P3/II/61, ארכיון י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, בירושלים.
2. "תכנית בילטמור" נתקבלה בוועידה של ציונים בניו־יורק. היא אורגנה במלון בילטמור במאי 1942, על ידי אבא הלל סילבר, בהשתתפות חיים וייצמן ודוד בן־גוריון, והייתה לציון דרך במאבק שהוביל בן־גוריון להקמת מדינה יהודית לאלתר בארץ־ישראל. התכנית כללה שלושה סעיפים עיקריים: א) פתיחת שערי הארץ לעלייה. ב) מסירת הפיקוח על העלייה ועל פיתוח הארץ באזורים בלתי מיושבים בידי הסוכנות היהודית לארץ־ישראל. ג) דרישה להקמת מדינה יהודית ריבונית בארץ־ישראל (הדרישה לריבונות חייבה, למעשה, את חלוקת ארץ־ישראל. דבר שעורר התנגדות מצד מפלגות הימין שדגלו במדינה יהודית על כל שטחה של ארץ־ישראל ומצד שמאל, מפלגות השמאל ובעיקר מק"י, "השומר הצעיר" ואגודת "איחוד", שצידדו במדינה דו־לאומית בארץ־ישראל).
3. Susan Lee Hattis, *The Bi-national Idea in Palestine During Mandatory Times*, Haifa, Shikmona, 1970, p. 278..
4. מצוטט מתוך תיק P3/II/22, ארכיון י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים.
4. *Great Britain Parliamentary Command Papers* 6068, 1946, Report of the Anglo-American Committee of Enquiry Regarding the Problem of European Jewry and Palestine
5. הטיס, עמ' 292.
6. UNSCOP 1947, A/AC 13 4-82.



כשתנועת שחרור לאומי נאבקה לעצמאות באמצעים דיפלומטיים

המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית – גרעינו של משרד החוץ

משה יגר

תנועות רבות לשחרור לאומי השיגו את מטרתן, עצמאות לאומית, באמצעים אלימים – מרד, לוחמת גרילה או פעולות טרור. היו גם תנועות לאומיות ששפר מזלן ועלה בידן להשיג לעמיהן עצמאות לאומית בדרכי משא־ומתן ודיפלומטיה. לכולן היה צד שווה אחד, ברור ומובן מאליו: עמיהן ישבו על אדמותיהם, ומטרת המאבק הלאומי הייתה רק לסלק, בדרך זו או אחרת, את הגורם הזר השליט.

לא כך היה מצבו של עם ישראל, ולפיכך גם מטרת הפעולה של התנועה לשחרור לאומי – התנועה הציונית – היו בהכרח מיוחדות במינן, ללא אח ורע בהיסטוריה העולמית. חלק הארי של העם היהודי לא ישב במולדתו ההיסטורית, אלא היה מפוזר ומפורד בגלויותיו, בכל קצוות תבל. התנועה

ד"ר משה יגר, דיפלומט בכיר לשעבר במשרד החוץ, שימש שגריר בשבדיה, שגריר בצ'כיה וקונסול כללי בניו־יורק.

הציונית נאלצה, אפוא, לפעול תחילה לקיבוץ גלויות ולהעלאת יהודים לארץ-ישראל במספר גדול ככל האפשר, כדי ליצור בסיס איתן דיו לבנות עליו חיים לאומיים ריבוניים. במקביל, הוטל עליה להחזיר לעם היהודי את ריבונותו על אדמתו, או – לפחות ובלית ברירה – על חלקים ממנה, כדי ליישב עליה את העולים לארץ-ישראל ולבנות מחדש את עם ישראל. בתנאי פתיחה כאלה הוכרחה התנועה הציונית להשתמש באמצעים דיפלומטיים ובמאמצי שכנוע בלבד כדי להשיג את הסכמתם של הגורמים הבינלאומיים, שהכוח המדיני והצבאי היה בידם. עד לשלהי שלטון המנדט הבריטי בארץ-ישראל לא היה לתנועה הציונית כוח, מדיני או צבאי, להשגת מטרותיה. הציונות, הורתה ולידתה היו בדיפלומטיה. עיקר פעולתה, מימי הרצל ועד "הספר הלבן" של 1939, הייתה העשייה הדיפלומטית, שהייתה, כאמור, הכלי העיקרי, ואולי היחיד, שיכלה להשתמש בו. עובדה זו מסבירה את חשיבותה הגדולה ואת מרכזיותה של המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית, וחשיבותם של העומדים בראשה על עיסוקיהם המגוונים. מצב זה השתנה באיטיות ובהדרגה עם גידולו והתחזקותו של היישוב היהודי בארץ-ישראל, ועם החרפת המאבק בשלטון הבריטי וההכנות לקראת המלחמה הבלתי נמנעת בערבים.

רק ב־1908 החלה לצמוח התנועה הלאומית הערבית

מראשית פעולתו ריכוז בנימין זאב הרצל את מאמציו בשני תחומים: הקמת התנועה הציונית ומוסדותיה, ופעילות דיפלומטית להשגת זיכיון על ארץ-ישראל. הרצל, שבורך בכישרונות דיפלומטיים מרשימים, הספיק לעשות הרבה מאוד בשמונה השנים הקצרות של פעילותו. במאמציו הדיפלומטיים החל עוד בטרם ייסד את ההסתדרות הציונית, והמשיך בהם ללא ליאות עד שהוכרע על ידי מחלת הלב שלקה בה. שאיפתו הייתה להשיג הסכמה בינלאומית ("משפט העמים") לשיבת ציון, וזיכיון ("צ'רטר") שיאפשר לתנועה הציונית להקים את מדינת היהודים. משהתברר להרצל שהסולטן התורכי לא יעניק את הצ'רטר המבוקש, פעל למצוא מעצמה אירופית שתסייע בידו לשכנע את הממשלה העות'מאנית. בימיו, האוכלוסייה הערבית בארץ-ישראל – שהייתה גם היא דלילה למדי – לא נחשבה לגורם מדיני שיש להביאו בחשבון. מאחר והתנועה הלאומית הערבית לא הייתה קיימת עדיין, ממילא גם לא עלתה כלל שאלת התחרות בינה לבין התנועה הציונית על ארץ-ישראל. סימנים ראשונים לשינוי

הופיעו בעקבות מהפכת "התורכים הצעירים" ב-1908, ותחילת צמיחתה של התנועה הלאומית הערבית.

דוד וולפסון, יורשו וממשיכו של הרצל בראשות ההסתדרות הציונית, פתח ב-1908 את שתי נציגויותיה הראשונות: האחת, "המשרד הארצישראלי" ביפו בראשותו של ד"ר ארתור רופין, שבא להכניס מעט סדר בפעולותיה של ההתיישבות היהודית בארץ; והשנייה, המשרד באיסטנבול בראשות ד"ר אביגדור יעקבסון, שניתן לראות בה מעין נציגות שעסקה בעבודה דיפלומטית מוגבלת, כמו שיחות עם פקידי מדינה עות'מאנים ואישי ציבור אחרים. נציגות זו עסקה גם בעבודת הסברה, בייחוד בתחום העיתונות.

ד"ר חיים וייצמן זכה להשיג את ה"צ'רט" שהרצל ייחל לו – הלוא הוא "הצהרת בלפור". הצהרה זו, וכתב המנדט על ארץ-ישראל שהעניק חבר הלאומים לבריטניה כדי שתגשים אותה, היו הבסיס המדיני העיקרי שעליו הסתמכה פעולת ההסתדרות הציונית בכל שנות המנדט הבריטי. אלא שעם הסתלקותם של לוי ג'ורג' ולורד ארתור ג'יימס בלפור מעמדות שלטון והשפעה, החל תהליך של התחמקות והתכחשות מצד שלטונות בריטניה, בלונדון ובירושלים, להתחייבויות שנכללו בהצהרת בלפור לגבי "הבית הלאומי". ראשית ההידרדרות ביחסה של בריטניה לציונות החלה סמוך מאוד למתן ההצהרה, "עד שלאחר שלושים שנה – הגיע היום שבו ירו משחתות בריטיות על האנייה שנקראה 'ציאת אירופה' [ובלועזית 'אקסודוס 1947'] והובילה פליטים יהודים אל הבית הלאומי", כניסוחה החרیف של ההיסטוריונית ברברה טוכמן (התנ"ך והחרב, 288).

יחסי חוץ עם הבריטים ועם הערבים

כאמור, ברוב שנות שלטון המנדט הבריטי, התנועה הציונית יכלה לפעול בדרכים דיפלומטיות והסברתיות בלבד. רק לקראת סוף מלחמת העולם השנייה צבר היישוב היהודי בארץ-ישראל כוח די והותר לפעול גם בדרכים אחרות לקידום מטרותיו הלאומיות. עם זאת, הנסיבות הבינלאומיות בעקבות מלחמת העולם השנייה, וכנראה גם סכלותה העיקשת של ממשלת בריטניה, זירזו לא פחות – ויש הסבורים אף יותר – את הסתלקות הבריטים מארץ-ישראל.

אחרי פרסום הצהרת בלפור הסכימה ממשלת בריטניה להצעתו של חיים וייצמן, אז הדמות המרכזית בתנועה הציונית, לשגר לארץ-ישראל משלחת של ציונים שנודעה בכינוי "ועד הצירים". המשימות שהוטלו על "ועד הצירים" היו רבות

ומגוונות. כבר מתחילה הוטל עליו לקיים פעילות דיפלומטית בשני ערוצים עיקריים: כלפי השלטון הבריטי בארץ־ישראל, מצד אחד, וכלפי המנהיגות הערבית, מצד אחר. בהרצאה שנשא ב־17 בפברואר 1920 בפני הוועד הפועל הציוני, הסביר וייצמן את דרכי פעולתו של "ועד הצירים" ותחומי אחריותו: יחסי חוץ ומדיניות שעיקרם משא־ומתן עם השלטונות הבריטיים ועם הערבים; וכן סוגיות פנים – עיסוק בעניינים היהודיים הפנימיים. כל שנותיה דבקה המחלקה המדינית בהגדרה זו ומעת לעת נוספו לה תחומי פעילות חדשים. המחלקה המדינית הציגה בפני השלטון הבריטי בארץ־ישראל דרישה קבועה ועקשנית לסייע בהגשמת הבית הלאומי היהודי. זאת, למרות שזמן קצר לאחר כינון השלטון הבריטי בארץ־ישראל, תחילה שלטון צבאי ואחר כך אזרחי, התברר להנהגה הציונית שיהיה עליה להיאבק בעוינות שאפיינה חוגים רחבים בקצונה הצבאית ובפקידות האזרחית גם יחד. את רוב מעמסת הפעולה הדיפלומטית נשא על כתפיו חיים וייצמן. בארץ־ישראל עסק במלאכה זו בעיקר ד"ר דוד אידר, נציגו הנאמן של וייצמן בוועד הצירים, שאף הוכתר בתואר "מנהל המחלקה המדינית", גם אם טרם נבנתה אז מחלקה של ממש. יש לזכור שעד ראשית שנות השלושים, מרכז הפעולה הדיפלומטית הציונית היה בלונדון. ההנהלה הציונית בלונדון הייתה המוסד העיקרי שקיים את הקשר עם ממשלת בריטניה.

האכזבה והתסכול מן הבריטים

האכזבה והתסכול מן הבריטים צמחו בשלב די מוקדם, מיד לאחר כיבוש ארץ־ישראל בידי צבאות אלנבי. וייצמן הרבה לכתוב על כך במכתביו ולהעלות עניין זה בשיחותיו עם אישים בריטים שונים. עם זאת, המשיך לדבוק בהשקפתו שאת הבית הלאומי היהודי בארץ־ישראל ניתן יהיה להקים רק בשיתוף פעולה עם בריטניה ושאינן לתנועה הציונית שום אופציה אחרת. נציגו הנאמן, ד"ר דוד אידר, התיימש מן הבריטים ואף הציע במכתב פרטי לידידו, יוסף קוואן, ב־9 במאי 1921, לבקש מבריטניה לוותר על המנדט ולהניח ליהודים ולערבים להכריע בסוגיה ביניהם. הוא סבר שהיהודים יגברו על הערבים. גם מחליפו, קולונל פרדריק ה' קיש, שבע מרורים מן השלטונות הבריטיים בארץ־ישראל, לא היסס להתווכח אתם קשות, ועם זאת, כאיש צבא לא העז להעלות בדעתו הרהורי כפירה כאלה. ד"ר חיים ארלוזורוב, איש מתון, שקול וחכם, התפכח גם

הוא מן האמונה שהתנועה הלאומית תוכל לפעול בשיתוף פעולה עם בריטניה. גם הוא העלה רעיון דומה לזה של דוד אידר וכתב על כך במכתב פרטי, ארוך ומנומק לווייצמן, ב-30 ביוני 1932. אין ספק שייאשו מבריטניה היה עמוק מאוד. זאב ז'בוטינסקי תכנן מרד נגד הבריטים ברמה של "פקודת מבצע" כמעט, הנראה לנו היום בלתי מציאותי בעליל. בסופו של דבר, דווקא דוד בן-גוריון עמד בראש הפעולות נגד הבריטים שאפשר לכנותן מרד; וכי איזה שם אחר אפשר לתת למבצע ההעפלה העצום או לפעולותיה של ה"הגנה"? אלא שהוא עשה זאת רק כשסבר שהבשילו התנאים. אין צריך לומר שפעולות אצ"ל ולח"י היו מרד נגד הבריטים במלוא מובן המילה, ומקור השראתן היה ז'בוטינסקי.

ריצ'רד מיינרצהאגן ואורד וינגייט

הנסיגה שנסוגה בריטניה מהתחייבויותיה לפי הצהרת בלפור וכתב המנדט החלה, בצורה מפורשת, עם פרסום "הספר הלבן" של צ'רצ'יל מה-3 ביוני 1922, והגיעה לשיאה ב"ספר הלבן" של 1939. כבר השלטון הצבאי גרם לאכזבה רבה, וכך גם ימי נציבותו של הרברט סמואל. לעומת זאת, תקופות כהונתו של הנציב העליון הרברט פלומר, ובייחוד זו של הנציב העליון ארתור ווקופ, היו נוחות וטובות ליישוב היהודי. התקופה הקשה והמרה ביותר לתנועה הציונית וליישוב היהודי בארץ-ישראל הייתה ימי נציבותו של הרולד מק-מייכל. במשך כל ימי המנדט הבריטי סברו הפקידים הבריטים, לדרגותיהם השונות, שהקמת בית לאומי יהודי בארץ-ישראל תזיק לאינטרסים האימפריאליים הבריטיים, ועל כן ניסו לצמצם את הפעילות הציונית. בעיני עצמם הם היו פטריוטים בריטים שהאמינו בשליחות האימפריאליסטית של ארצם. לא כולם היו אנטישמים, אם כי היו גם כאלה. שני האישים הקיצונים ביותר היו דווקא אנשי צבא: גנרל וולטר קונגרייב, שב-29 באוקטובר 1921 שלח "מכתב הסברה לחיילים" שתוכנו היה הסתה לשמה נגד היהודים, וגנרל אוולין ברקר, שהפיץ בין חייליו כתב פלסטר דומה ביולי 1946.

על רקע איבת רוב הפקידות והקצונה הבריטית, מתבלטת התופעה החריגה של שני קציני צבא שהזהותם עם העניין הציוני ותמיכתם ביישוב היהודי הייתה יחידה במינה. האחד היה קולונל ריצ'רד מיינרצהאגן, בראשית ימי המנדט, ועוד יותר ממנו – קפטן אורד צ'רלס וינגייט, בסוף תקופת "המאורעות" של 1938. דומה להם הייתה "באפי" דאגדיל, אחייניתו של לורד בלפור, שפעלה בלונדון.

אין בסיס לטענה שהציונות הזניחה את הטיפול בשאלה הערבית. אדרבה, השאלה הערבית, ויתר על כן חיפוש פתרונות לסכסוך הערבי-ציוני והסירוב הערבי השיטתי והעיקש להכיר בזכות היהודים ל"שיבת ציון" או בזכויות כלשהן ליהודים בארץ-ישראל – כל אלה העסיקו את התנועה הציונית דרך קבע. מסמכים מכל שנות המנדט מוכיחים זאת חד-משמעית. המאשימים את התנועה הציונית בהזנחת הסוגיה הערבית אינם טוענים בעצם שהייתה התעלמות מצד הציונים בסוגיה זו, אלא שהם סירבו לקבל עליהם את התנאים שהציגו הערבים ומיאנו לוותר על הגשמת הציונות.

תחילת הפוליטיזציה

התנגדותם של הערבים לציונות וסירובם להכיר בתביעות העם היהודי על ארץ-ישראל התגלו בכל חריפותם עם פרסום הצהרת בלפור, אם כי ראשיתם שנים אחדות קודם לכן, ב-1908, עם הפיכת "התורכים הצעירים". המשימה השנייה שניצבה בפני "ועד הצירים" הייתה לנסות ולהגיע להבנה ולהסכם עם המנהיגים הערבים, כדי לאפשר את הקמתו של הבית הלאומי. בסוגיה זו נתקלו המנהיגים הציונים בסירוב עקשני לאורך כל שנות המנדט. גם הבריטים ניסו פעמים אחדות למצוא פתרון לבעיה ולהביא את הערבים ואת הציונים לכלל הסכמה. המנהיגים הציונים טענו, פעם אחר פעם, כי היהודים שבים לארץ-ישראל וחיים בה בזכות, וכי העלייה לארץ היא זכותם המלאה. הערבים אינם אדוניה של ארץ-ישראל. בשום שלב לא הסכימו המנהיגים הציונים להפסקת העלייה, אפילו לא זמנית. ואילו אצל הערבים לא התגלתה שום נכונות להסכים לעלייה יהודית לארץ-ישראל או לרכישת אדמות. וייצמן התאכזב מן הערבים כבר בפגישותיו הראשונות אתם ומניסיונות הנפל להגיע עמם להבנה כלשהי. פרק זמן מסוים עורר האמיר פייצל תקוות בלבן, אך בעיקרו של דבר, תגובתה השלילית המוחלטת של התנועה הלאומית הערבית נשארה נתון קבוע בהשקפת עולמו של וייצמן. גם קולונל קיש התייאש מן הסיכוי להגיע להבנה עם הערבים; עם זאת היה סבור, כמו מנהיגים ציונים אחריו ובהם בן-גוריון, שיש להמשיך בניסיונות ההידברות ובחיפוש בסיס להסכמה, וכך גם עשה. ידועים גם המאמצים שעשה דוד בן-גוריון להגיע להבנה כזו. כך או אחרת, החלטתם הנחושה של רוב המנהיגים הציונים הייתה להגשים את מטרות הציונות בין אם בהסכמתם של הערבים ובין אם לאו.

בשני תחומי פעולה עיקריים אלה – המגעים עם הבריטים והמאבק עמם והמגעים עם הערבים והחתירה להגיע להבנה ולהסכם עמם – נשאו שני אישים בעיקר המעמסה. במחצית הראשונה של שלטון המנדט הבריטי היה חיים וייצמן האישיות המרכזית, ואילו במחצית השנייה היה זה דוד בן-גוריון (אם כי וייצמן לא חדל מפעילותו המדינית עד סוף ימיו). אמצעי הפעולה של התנועה הציונית היו המוסדות השונים של ההסתדרות הציונית, ואחרי 1929 – של הסוכנות היהודית. אחד הכלים החשובים בעבודתה המדינית של התנועה הציונית הייתה המחלקה המדינית.

ארבעה אנשים עמדו בראש המחלקה המדינית במשך 30 שנות המנדט הבריטי. שני הראשונים, דוד אידר ופרדריק קיש, היו יהודים אנגלים שנבחרו והתמנו לתפקידיהם על ידי חיים וייצמן (מינויים שאושרו בדיעבד על ידי המוסדות הציוניים). שניהם רחשו לווייצמן נאמנות אישית עמוקה. הם לא היו קשורים לאף זרם, תנועה או מפלגה בציונות. קיש היה עובד ציבור במלוא מובן המילה. התפטרותו מתפקידו והתפטרות וייצמן מנשיאות ההסתדרות הציונית בקונגרס הציוני ה-17, ב-1931, מסמנות את הפוליטיזציה שחלה בתנועה הציונית אשר חוללה מפנה בדרכי עבודתה. משם ואילך התבססה ההסתדרות הציונית על מערך של מפלגות, כאשר מפלגות הפועלים, ובראשן מפא"י, נהנות מהגמוניה בתנועה הציונית. תהליך זה בא לידי מיצוי בקונגרס הציוני ה-18, באוגוסט 1933, זמן לא רב אחרי רצח ארלוזורוב. מפא"י הפכה מאז למפלגה הציונית הגדולה ביותר. החלה תקופה חדשה בציונות: המרכז הפוליטי הציוני עבר בהדרגה מלונדון לירושלים. בן-גוריון החליף את וייצמן כמנהיג הראשי של התנועה הציונית וקבע את דרכה ומדיניותה.

שני המנהלים הבאים של המחלקה המדינית – ד"ר חיים ארלוזורוב ומשה שרתוק (שרת) – לא היו מינויים אישיים בדומה לשני קודמיהם, אלא נציגים של מפלגתם מפא"י. אך לארלוזורוב, בצד היותו איש מפלגה מובהק ומבכירי מנהיגיה, הייתה זיקה אישית מיוחדת לווייצמן, גם כשלא כיהן עוד כנשיא ההסתדרות הציונית.

מתחיל לעלות כוחו של בן-גוריון

ארלוזורוב נתן אמון בווייצמן יותר מאשר בעמיתיו הפוליטיים ואף נועץ בו יותר. תפיסת מושכות ההנהגה בהסתדרות הציונית על ידי דוד בן-גוריון הייתה איטית והדרגתית. שרתוק היה מודע לעליית כוחו של בן-גוריון הרבה יותר

מארלזוורוב לפניו, אך לא היה בכך כדי להכביד על עבודתו ופיתוח יוזמותיו. הוא היה נאמן מאוד לבן-גוריון והתייחס אליו בכבוד רב. סכמטית ניתן לומר שתקופת כהונתם של דוד אידר ופרדריק קיש עומדת בסימן ההגמוניה של חיים וייצמן בתנועה הציונית. כהונתו הקצרה של חיים ארלוזורוב מסמנת את תקופת המעבר להגמוניה של דוד בן-גוריון בתנועה הציונית. כהונתו הארוכה של משה שרתוק (שרת) כראש המחלקה המדינית עומדת כולה בסימן הנהגתו של בן-גוריון.

בתקופת "ועד הצירים" היה דוד אידר ראש המחלקה המדינית, אף כי לא הייתה קיימת אז מחלקה של ממש. בתקופת כהונתו של פרדריק קיש התחילה הגדלה איטית, אך שיטתית, של סגל המחלקה המדינית, וזאת בגלל התרחבות תחומי הפעולה. כבר בשנת 1925 נמנו עם צוות מקבלי המשכורת במחלקה המדינית, מלבד קיש עצמו, עוד שבעה עובדים, חלקם במשרה חלקית. אחד התחומים שבהם התרחבה פעולת המחלקה המדינית היה דווקא תחום הביטחון, אך יש לזכור שווייצמן ואידר עסקו בענייני ביטחון כבר מראשית תקופת המנדט. וייצמן ניסה להשיג כסף לרכישת נשק ולמימון ניסיונות ראשונים של בניית שירות מודיעין. גם קיש עסק בתחומים אלה, אך חיים ארלוזורוב הוא זה ששיבץ את יהושע גורדון כעובד קבוע של המחלקה המדינית העוסק בענייני ביטחון. בין שאר תפקידיו התמנה גורדון לאיש קשר עם השלוחות הבריטיות של הצבא והמשטרה, ובתקופת ה"מאורעות" של 1936–1939, היה מופקד על בניית "חיל הנוטרים" והתרחבותו. רוב שנות המנדט הבריטי היו ענייני הביטחון של היישוב בתחום הפעולה של המחלקה המדינית. הדברים החלו להשתנות רק לקראת סוף מלחמת העולם השנייה, עם התרחבות ארגון ה"הגנה", ובייחוד עם החלטתו של יושב ראש ההנהלה הציונית דאז, דוד בן-גוריון, ליטול על עצמו את הטיפול בענייני הביטחון.

הרחבת הטיפול בתחום הערבי הביאה גם היא להגדלת סגל עובדי המחלקה המדינית. את ראובן זסלני (שילוח), שיצא לבגדאד כמורה לעברית בקהילה היהודית שם, העסיק ארלוזורוב גם בענייני המחלקה המדינית. כך נהג גם עם אליהו אפשטיין (אילת), ששהה שנה בקרב שבטי הבדואים בעבר-הירדן, ולאחר מכן, כשהמשיך את לימודיו באוניברסיטה האמריקנית בבירות. שניהם קיבלו מארלזוורוב תשלומים קטנים תמורת כתיבת סקירות או השגת ידיעות, אך בשלב זה לא היו עובדים קבועים בשכר. העסקתם כעובדים קבועים החלה מעט מאוחר יותר, בתקופת כהונתו של משה שרתוק כמנהל המחלקה. עד קום המדינה הפכו השניים לאנשים מרכזיים מאוד בעבודת המחלקה. שרתוק קיבל

למחלקה המדינית את אליהו ששון, בגלל מומחיותו בנושאים ערביים, ואחרי מלחמת העולם השנייה הוסיף לסגל המחלקה עובדים מקרב בוגרי המכון למדעי המזרח של האוניברסיטה העברית ומשפטנים מקצועיים. אליהו אילת היה, ללא ספק, הפקיד החשוב והמוכשר ביותר במחלקה המדינית. כישורותיו המגוונים ומיומנותיו הכשירוהו למלא תפקידים חשובים הן בקרב מנהיגים ערבים מכל הסוגים והן בקהילייה הבינלאומית: בוועידת היסוד של האו"ם בסן־פרנציסקו, ולאחר מכן בדרגים השונים של הממשל האמריקני, כמו גם בקרב הקבוצות המגוונות של יהדות ארצות־הברית. זאת, מלבד משימותיו הדיפלומטיות בתורכיה, מגעיו עם דיפלומטים סובייטים ועוד. דומה שלא היה למחלקה המדינית דיפלומט כה מגוון ביכולותיו ובפעולותיו.

המחלקה המדינית מרחיבה תפקידיה

על טיבם של עובדי המחלקה המדינית ששרתוק אסף סביבו ועל רמתם תעיד, אולי, העובדה שאחר קום המדינה הגיעו חמישה מהם למעלת שרי ממשלה (אליהו ששון, זאב שרף, אבא אבן, דב יוסף, גולדה מאיר – כולם מטעם מפא"י); שלושה הפכו לאנשי אקדמיה בעלי מוניטין (דוד אילון, אוריאל הד, פסח שנער – שלושתם בתחום המזרחנות); אחד (טדי קולק) היה ראש עיריית ירושלים שנים רבות; ואחרים הפכו לדמויות מרכזיות בדיפלומטיה של ישראל בשנותיה הראשונות וזכו להימנות על מעצבי דמותו של שירות החוץ (ולטר איתן, אריה לבבי, גדעון רפאל, יעקב שמעוני).

שרתוק זכה לעמוד בראש המחלקה המדינית במשך חמש־עשרה שנים, מחצית תקופת שלטון המנדט הבריטי, ומספר שנים זהה לשלושת קודמיו יחד. היו אלה, אולי, השנים הקשות והמכריעות ביותר בזמן החדש בתולדות העם היהודי, התנועה הציונית והיישוב העברי בארץ־ישראל. שרתוק וסגל המחלקה המדינית נמצאו בלבן של כל המערכות שהציונות נקלעה אליהן, ואף עמדו בראש כמה מן המאמצים העיקריים שהתנהלו באותן שנים סוערות. הנסיבות ההיסטוריות, מצד אחד, ויוזמתו של שרתוק ומרצו מצד אחר, הביאו לכך שתחומי הפעולה של המחלקה המדינית, ושל שרתוק עצמו, התגונו מאוד והתרחבו: "מאורעות" 1936–1939, גזירות "הספר הלבן" של 1939 ומלחמת העולם השנייה סיבכו את היישוב בבעיות שלא ניתן היה לצפותן. שרתוק עסק אז בכל נושא שעמד על הפרק, בין היתר בהשגת זיכיון החולה, בהקמת נמל

תל-אביב, בהקמת יישובי "חומה ומגדל", בהקמת חיל הנוטרים, בענייני ההגנה וההעפלה ובניסיונות ההצלה באירופה. במיוחד תצוין נחישותו של שרתוק לשתף את היישוב במלחמה נגד גרמניה הנאצית – בפעולות סמויות כמו גם בגיוס הגלוי לצבא הבריטי. זאת, למרות ש"הספר הלבן" של 1939 היה שיאו של תהליך הנסיגה של הממשלה הבריטית מהתחייבויותיה להקמת הבית הלאומי היהודי לפי הצהרת בלפור וכתב המנדט של חבר הלאומים. עם פרסום "הספר הלבן" נקלעה המדיניות הציונית למשבר עמוק. התברר, למעלה מכל ספק, כי השותפות עם בריטניה מסכלת כל סיכוי להקמתו של הבית הלאומי היהודי בארץ-ישראל. אלא שב-1 בספטמבר 1939, פלשה גרמניה לפולין ופרצה מלחמת העולם השנייה. המאבק באויב הגרמני הנאצי הפך להיות ראשון בסולם העדיפויות, דחה מלפניו כל שיקול אחר, והיישוב והתנועה הציונית יכלו להתגייס למאבק זה רק תוך שיתוף פעולה עם בריטניה ובהסכמתה. בריטניה אמנם לא הייתה מעוניינת בשיתוף פעולה כזה וניסתה להשתלט ממנו ככל שיכלה, אבל שרתוק לא נרתע מן ההכשלות, ההשפלות, הדחיות והעיכובים מצד הבריטים. הוא המשיך לפעול ללא ליאות – כמו אישים אחרים בהנהגה הציונית ובראשם חיים ויצמן – לשיתופם של יהודי ארץ-ישראל ביחידות צבא יהודיות ותחת דגל יהודי. רבים מעובדי המחלקה המדינית נרתמו למאמצים אלה. בתחום הפעולות הסמויות תפס ראובן זסלני (שילוח) מקום מרכזי, אך היו גם אחרים. ההתעקשות על שיתוף יהודי ארץ-ישראל במלחמה וההירתמות למאבק נעשו בצל היחסים המתוחים, המידרדרים עם ממשלת המנדט הבריטי בארץ-ישראל ופעולות הצבא הבריטי נגד היישוב: חיפושי נשק, רדיפת מעפילים וחוקי הקרקעות. שעה שמלחמה נוראה מתנהלת באירופה ובחזיתות אחרות, בני העם היהודי נרצחים על ידי הגרמנים ובריטניה מקשה על יהודי ארץ-ישראל לתפוס את מקומם במלחמה זו.

הוויכוחים על הטקטיקה להשגת המטרות הציוניות

התנועה הציונית לא חדלה ממאמציה לחזק את היישוב היהודי בארץ-ישראל ולפעול להשגת עצמאות בארץ-ישראל, שאיפה שגברה בשנות המלחמה. ואמנם, היישוב היהודי הלך וגדל והתחזק באיטיות ובהדרגה, למרות המכשולים הרבים שערם בדרכו השלטון הבריטי. צעד רב-חשיבות שבישר את הכיוון שהתנועה הציונית תלך בו היה "ועידת בילטמור" בניו-יורק, במאי 1942, שתבעה הקמת

מדינה יהודית, למרות שבתוך התנועה הציונית נמשכו הוויכוחים והדיונים על הדרכים הטקטיות בהן יש לנקוט להשגת מטרת הציונות. את שנות המלחמה ניצל היישוב לאיסוף נשק, לשיפור מערך המודיעין ולהעלאת יישובים נוספים על הקרקע. במקביל, המשיכה המחלקה המדינית לקיים קשרים עם חוגים מדיניים שונים בארצות הערביות השכנות ולהרחיבם, וזאת, למרות שדוד בן-גוריון וגם משה שרתוק היו משוכנעים שאין סיכוי להגיע להבנה או להסכם עם המנהיגים הערבים. בשנות המלחמה עשתה המחלקה המדינית מאמצים להרחיב את הפעילות המדינית: להגיע להידברות עם רוסיה הסובייטית, העויינת לציונות, לקשור קשרים מדיניים עם הוותיקן, עם תורכיה, עם איראן ואף בהודו. אנשי המחלקה המדינית פעלו אז גם לחיזוק הקשרים עם העדה המארונית בלבנון ועם הדרוזים בג'בל דרוז.

דווקא בשנים קשות אלה חרף הסכסוך הפנימי בין "היישוב המאורגן" לבין ארגוני "הפורשים" על דרכי המאבק בבריטים, סכסוך שהגיע לשיאו הטרגי ב"סזון".

חשוב להזכיר שלא בכל העניינים שעמדו על סדר יומה של ההנהגה הציונית היה שרתוק תמים דעים עם עמיתיו. הוא התנגד, למשל, לניסיונות לרכוש אדמות או להחדיר מתיישבים לעבר-הירדן המזרחי או לגולן. הוא סבר שאין לבזבז מאמצים על יוזמה חסרת סיכוי, ולפיכך המליץ להתרכז בארץ-ישראל המערבית. הוא גם התנגד, ולא מסיבות עקרוניות, לתכניות להעביר אוכלוסייה ערבית מן הארץ למקום אחר ("טרנספר") משום שהיה סבור שאינן מעשיות. תקופתו של שרתוק הצטיינה גם בעבודת מטה קפדנית, מסודרת ושיטתית, תוך ניצול כל הכישרונות האישיים של אנשים שונים ביישוב. לפי הנוהל הקפדני הזה נערכו ההכנות ל"ועדת פיל", ל"ועדת וודהד", לוועדת החקירה האנגלו-אמריקנית, לוועדת אונסקו"פ, לדיוני עצרת האו"ם שהובילו להצבעה ב-29 בנובמבר 1949, כמו גם ההכנות המפורטות לקראת הקמת משרד החוץ.

"בית ספר לדיפלומטים"

לאחר שממשלת הלייבור בבריטניה דחתה את המלצותיה של ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית, לא נותר ספק בקרב אנשי ההנהגה הציונית שיש לפעול לסילוק הבריטים מארץ-ישראל ולהקמת מדינה יהודית עצמאית אפילו בחלק ממנה. היישוב העברי והמחלקה המדינית החלו בפעולות מעשיות להשגת

מטרה זו. פעילות זו נערכה במקביל לעבודות ההכנה היסודיות לקראת ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית וועדת אונסקו"פ שבאה בעקבותיה, ובמקביל למאמץ המדיני העצום שנעשה באו"ם, שהונהג על ידי שרתוק ושיאו היה הצבעת עצרת האו"ם ב-29 בנובמבר 1947. בין הפעולות שנעשו לקראת אפשרות תקומתה של מדינה יהודית עצמאית יש למנות, קודם כול, את הקמת "המוסד להשתלמות" ("בית הספר לדיפלומטים") בנובמבר 1946, ואת ההכנות להקמת משרד החוץ; פעולה אחרונה זו השתלבה בעבודתה של "ועדת המצב", שמתפקידה היה לכונן מערכות שלטון יהודיות בארץ-ישראל לקראת הפינוי הבריטי הצפוי. כל אלה נעשו תוך כדי המאבק בשלטון הבריטי והמשך מבצעי ההעפלה, שהלכו והתרחבו. עד פלישת צבאות ערב במאי 1948, המשיכה המחלקה המדינית בניסיונותיה להניא באמצעים דיפלומטיים את מלך ירדן, עבדאללה, מלהשתתף במלחמה נגד ישראל. שתי הפגישות העיקריות אתו נערכו בהשתתפותה של גולדה מאירסון (מאיר), ממלאת מקומו של שרתוק. מיד אחרי ההכרזה על הקמת המדינה החל שרת בהקמת משרד החוץ. העובדים שעמדו לרשותו היו רק אנשי המחלקה המדינית, אבל תוך זמן קצר היה עליו לבנות משרד בהיקף מלא כדי לאייש את המחלקות החדשות בארץ ואת הנציגויות הרבות שנפתחו בחוץ לארץ. שרתוק נאלץ לחפש את כוח האדם הדרוש לו במקומות אחרים, מחוץ למחלקה המדינית. בשנות המנדט הבריטי לא היה גוף אחר, מלבד המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית, שינהל למשל, משא-ומתן עם הערבים או שיעסוק באיסוף מודיעין. אחרי קום המדינה קמו גופים נוספים, אזרחיים וצבאיים, שעסקו בנושאים אלה ובנושאים נוספים. בראשית 1951, עם הקמת "המוסד", נחלץ משרד החוץ משארית עיסוקיו בנושאים חשאיים, ומשם ואילך עסק במדיניות חוץ ובדיפלומטיה לפי המתכונת המקובלת ברוב ארצות העולם המתוקנות.

[הספר על תולדות המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית - שזה פרק הסיכום שלו - נמצא עם המחבר בכתובים]



בית הכנסת הגדול של חסידות בעלז בירושלים: פאר והדר

אהרון יפה

חסידות בעלז בירושלים היא, כיום, החצר החסידית השנייה בגודלה בעיר, שנייה רק לחסידות גור. בראשה עומד, כיום, האדמו"ר יששכר דב רוקח (השני). החצר הוקמה בעיירה בעלז שבגליציה המזרחית, בידי האדמו"ר הראשון – רבי שלום רוקח, המכונה "השר שלום". הרב שלום רוקח חי בין השנים 1782 ל-1855. חסידות בעלז התפתחה והפכה לבעלת השפעה בימי האדמו"ר השני, רבי יהושע רוקח, ועד למלחמת העולם השנייה הייתה חצר זו לאחת החשובות והמשפיעות בגליציה ובמזרח אירופה. משפרצה מלחמת העולם השנייה פלשו הנאצים לפולין ועד מהרה הגיעו לבעלז. העיירה נחרבה ורוב יהודיה הושמדו בשואה. האדמו"ר רבי אהרון רוקח, ביחד עם אחיו – רבי מרדכי מבילגוריי, הוברחו מבעלז ולאחר נדודים מייגעים הגיעו לארץ. את מושבם קבעו בירושלים וסביבם התאספה שארית הפליטה של החסידות. האדמו"ר, רבי אהרון, הצליח לחדש את החצר החסידית אך הוא היה חשוך בנים, וכשנפטר ב-1957, הוכתר בנו הצעיר של אחיו מרדכי – רבי יששכר דב רוקח (השני). זה נולד ב-1948, והוכתר ב-1966 לאדמו"ר, ומאז, במשך 44 שנים, הוא מנהיג חסידות פורחת זו. האדמו"ר הנוכחי מתגורר בבית

הצמוד לבית המדרש, שבסמוך לו נבנתה קריה חסידית. בקריה מתגוררות כ־1,000 משפחות המשתייכות לחסידות בעלז. לחסידות זו קהילות נוספות המתגוררות בבני־ברק, באשדוד, בית־שמש ובמקומות אחרים בעולם: בבלגיה, אנגליה, ארצות־הברית וקנדה.

בית הכנסת גבוה מאל אקצא שעל הר הבית

בניין בית הכנסת הגדול של חסידי בעלז הוא בעל ממדי ענק. הוא נבנה כחיקוי חיצוני לבניין בית המדרש הישן בעיירה בעלז, מתרומות שנאספו במשך למעלה מ־15 שנה ועלה בין 40 ל־50 מיליון דולר (החסידים אינם ממהרים למסור נתונים מדויקים). קרית־בעלז עצמה מצויה על המורדות הפונים מערבה ומעליה פרושה שכונת רוממה. קרוב לקרית־בעלז היה מצוי בעבר גן החיות התנ"כי של ירושלים. את הבניין אפשר לראות במלוא הדרו מהשכונות הצפוניות של ירושלים: סנהדריה, רמות ורמות־שפט, וכן מכביש יגאל ידין המוביל לגבעה הצרפתית.

הבניין עצמו הוא בן ארבע־עשרה קומות (בחישוב של מטרים מעל פני הים הוא נבנה גבוה יותר ממסגד אל אקצא שעל הר הבית, כדי שכוח הקדושה יגבר על רוח הטומאה). שש קומות הן תת־קרקעיות. הכניסה אליו נעשית מהכניסה לבית הכנסת, בקומה השביעית, שהיא קומת הקרקע. בקומות החמישית והשישית מצויים מספר שטיבלך המשמשים ללימוד ולתפילה משך כל שעות היממה. בקומה הרביעית מצויים מספר אולמות שמחה, שבחלקם עומדים לרשות החסידים ללא תשלום. בקומה הראשונה ממוקמים חדרי מלון המיועדים לאורחים הבאים להתפלל עם רבם בשבתות ובימים טובים. במלון מצויות כ־1,000 מיטות בסטנדרט תיירותי.

מרכז הבניין הוא בית התפילה. הכניסה אליו, כאמור, היא מהקומה השביעית. באולם ישנם 1,954 מקומות תפילה לגברים. בנוסף, הוקצו לגברים גם שני יציעים, ובהם 1,500 מקומות תפילה. היציעים נפתחים לקהל בימים הנוראים ובימים טובים ומיועדים לאברכים ולבני נוער. סך הכל מוקצים 3,500 מקומות ישיבה לגברים. עליהם נוספים עוד ארבעה יציעים לנשים, ובהם 2,500 מקומות ישיבה – כששני היציעים התחתונים מיועדים לנשים נשואות ושני העליונים לבנות ולרווקות. כל זה מביא את היכל התפילה לקיבולת מרבית של 6,000 מקומות ישיבה.

ארון קודש ענק

לבו של אולם התפילה והחלק המרגש ביותר בו – לבד מגודלו המרשים והחלל הגדול בו – הוא ארון הקודש הענק. לדברי החסידים זהו הארון הגדול בעולם. גובהו 12 מטרים, רוחבו 8 מטרים ומשקלו 23 טונות. הארון עשוי מעץ מיוחד (Walnut Oak) שיובא מברזיל וגולף במפעל של יהודי שומר מצוות בקרית-גת. הארון תוכנן לאחסן 70 ספרי תורה בשכיבה, על פי שיטת רבנו תם וכפי שנהוג היה בבית המדרש הישן בבעלז. עם זאת הסתפקו החסידים, על פי הנחיית האדמו"ר, עד עתה, בהנחת עשרה ספרי תורה על המדף הראשון.

על הארון אין חקוקות כתובות ואף לא ציורים כלשהם. גם על מעיל ספרי התורה לא נרקמו שמות התורמים. רק על הדופן הפנימית של ארון הקודש חקוק פעמיים, בצורת מנורה, המזמור מספר תהילים: "למנצח בנגינות מזמור שיר, וגו'. פרוכת מיוחדת נרקמה בעבודת יד, במשך 18 שנים (1984–2002), בידי משפחה חסידית מלונדון. פרוכת זו היא בשימוש בחג השבועות ובחנוכה. לצדה גם פרוכת נוספת המשמשת לעטיית ארון הקודש.

לצד הארון עומדת הבמה ממנה מוליכות עשר מדרגות אל ארון הקודש (המסמלים את מנן הרקיעים בעולם). לצד הבמה מצוי גם מקומו של שליח הציבור. מקומו נמוך מהרצפה ומהמתפללים באולם והוא עומד בשקע ברצפת האולם, כדי לקיים את הפסוק מתהילים ק"ל: "ממעמקים קראתיך ה'." מצווה זו מבוארת בספר "מגן אברהם".

חרף מקומו הנמוך של החזן ולמרות גודלו המרשים של היכל התפילה, ולצד אלפי המתפללים הגודשים אותו, נשמע קולו של החזן מקצה האולם עד קצהו. לשם כך הושקע עמל רב ומאמץ מקצועי בטיפול באקוסטיקה. אחת מהתקנות שנעשו בהיכל התפילה למען צלילות הקול והשבחת האקוסטיקה היא תליית תשע נברשות גדולות המשתלשלות מתקרת ההיכל. נברשות אלה תוכננו כך שיעבירו את התהודה מנברשת אחת לרעותה. משקלה של כל נברשת הוא 750 ק"ג, והיא מחוברת בתקרה למנוף המאפשר להורידה לרצפה, לנקותה ולהחליף את הנורות שנשרפו. בכל נברשת 112 נורות, ובנוסף מוצבות בתוך תקרת האולם עוד 96 נורות (ספוטים).

טבלת "שְׁוִיָּתִי" שלפני תיבת בעל התפילה, עשויה כולה זהב טהור (24 קראט). הסיבה להתקנת טבלה מפוארת כל כך נעוצה בסיפור הבא: בזמן מלחמת העולם הראשונה החריבו החיילים האוסטרים את פנים בניין בית הכנסת ובית המדרש הישן שבעיירה בעלז. בניין בית הכנסת שימש כאורווה לסוסי הצבא האוסטרי

ואת בית המדרש הפכו לבית חולים שדה לפצועים שפוננו משדה הקרב. בתום המלחמה נאלצו החסידים לשפץ את מבני הקודש, דבר שעלה הון תועפות. הכסף הספיק להכין "שְׁוִיטֵי" חדש מעץ. כשחזר האדמו"ר השלישי – רבי יששכר דב רוקח (המוהרי"ב) לבעלז ונכנס לראות את בית הכנסת לאחר השיפוצים, הוא הבחין ב"שְׁוִיטֵי" החדש, העשוי מעץ. המוהרי"ב נאנח ואמר: "בבית הכנסת שלי בירושלים יהיה לי 'שְׁוִיטֵי' עשוי מזהב" (באידיש: א גולדנר שְׁוִיטֵי). נבואה זו נתקיימה ובבוא היום, משנבנה בית הכנסת הגדול בירושלים, צירפו לו "שְׁוִיטֵי" מזהב.

חסידות שנחרבה – ושוקמה

בית כנסת זה אינו מהווה מוזאון לחסידות בעלז ולעברה המפואר, אך פטור בלא כלום אי אפשר. מצדו השמאלי של ארון הקודש, בתוך מגן העשוי מזכוכית משורינת, שמור הסטנדר (דלפק תפילה) והכיסא עליו ישב האדמו"ר הרביעי מבעלז, רבי אהרון רוקח (מהר"א), במשך 13 השנים (1944–1957) בהם חי בארץ-ישראל. אדמו"ר זה לא ישב על כיסא אחר ולא השתמש בסטנדר אחר, כל שנותיו בארץ, לכל מקום אליו נסע לקחו חסידיו ציוד זה עמו.

בית הכנסת מהווה גם מעין מרכז קהילתי שסביבו מתנהלים חיי הקהילה ולימודי הקודש שלה. לבית הכנסת של חסידי בעלז תפקיד נוסף: הוא מהווה עבור קהילת חסידי בעלז ותושבי ירושלים כולה הוכחה ניצחת לשיקומה המלא של חסידות בעלז שנחרבה בשואה, והפיכתה לקהילה חשובה ודומיננטית במגוון החסידויות היושבות בירושלים. חלקן, כמותה, עברו את שואת יהודי אירופה, שרדו, וקוממו עצמן מן האפר.

בית כנסת זה נושא על עצמו משא כבד. הוא מהווה יד זיכרון לקהילה העתיקה שנשמדה בשואה, ויש בו ביטוי לסמלי זיכרון רבים השייכים לחיים היהודיים שנשמדו באירופה, למוסדות הקהילה ולמנהיגיה. אך מעל הכל, מבטאים הבניין ומוסדותיו את החיים החדשים שצמחו מאפר השרפה הגדולה ונוצרו מחדש בישראל.

יש כאלה הרואים בבניין הגדול והמרשים מעין התרסה של חסידות בעלז כלפי סביבותיה. החסידויות באירופה נהגו, בדרך כלל, בענווה שנבעה מאופיין הצנוע, העממי. והנה בארץ-ישראל יוצאת חסידות בעלז בכעין התרסה קבל עם ומלואו, בעוד היא צומחת מ"עמך" ישראל. התשובה על תמיהה זו נעוצה, כנראה, בהנהגתה החסידית ובשאיפותיה.



”ושם השנית...” – צלה של צילה ביצירת נתן אלתרמן

עקבות אהובתו, התלבטותו, חרטתו וצערו של המשורר

זיוה שמיר

בהרצאה על דרכי הרמיזה של אלתרמן לסיפורים ממקורות ישראל, ⁽¹⁾ סיפר חיים באר על ישראל זמורה, ידידו של המשורר והמו”ל הראשון שלו, שהוציא בשנת 1968 קובץ לזכר רעייתו עדה, בהוצאת הספרים שלו “מחברות לספרות”. בחפשו כותרת מתאימה, פנה זמורה לאלתרמן, וזה נתן לקובץ את השם האליפטי “שם האחת”, הרומז לסיפור על שתי נשותיו של למך: “שם האחת עדה, ושם השנית צלה” (בראשית ד, יט). ברי, גם הסייפא של פסוק זה חלף ככל הנראה בראשו של נתן אלתרמן, בהיותו טעון לגביו במשמעות ביוגרפית הרת-גורל. אלתרמן לא הסתיר אמנם מידידו וממשפחתו את קשריו עם הציירת צילה בינדר, אך הוא הסתיר את צלה של אהובתו מעין קוראיו,

פרופ' זיוה שמיר, פרופסור לספרות עברית באוניברסיטת תל-אביב, חוקרת, בין השאר, את השירה העברית החדשה מתקופת ההשכלה ועד ימינו. פרסמה ספרים על יצירות ביאליק, אלתרמן ורטוש.

כפי שנהג להצניע את שאר ענייניו הפרטיים. צל זה, הנחבא בין השורות, מציץ ומתגלה בהקשרים צפויים ובלתי צפויים. גם צילה, כשציירה בקו קל ומלא-חן את דיוקנו של אלתרמן הצעיר, ציירה כמדומה על לוח הציור גם את עצמה כצל חסר-דיוקן המהלך לצד האובה – צלה של צילה. ההקשר הרחב של המסופר בספר בראשית על למך ושתי נשותיו חשוב אף הוא להבנת עולמו האישי של המשורר:

וַיַּדַע קַיִן אֶת-אִשְׁתּוֹ, וַתְּהַר וַתֵּלֶד אֶת-חַנוֹךְ; וַיְהִי, בְנֵה עֵיר, וַיִּקְרָא שֵׁם הָעִיר, כְּשֵׁם בְּנוֹ חֲנוֹךְ. וַיִּזְלַד לְחֲנוֹךְ, אֶת-עֵירֹד [...] וּמִתּוֹשָׁאֵל, יֵלֵד אֶת-לִמְךָ. וַיִּקְחֶ-לוֹ לְמָרָה, שְׁתֵּי נָשִׁים: שֵׁם הָאֶחָת עֵדָה, וְשֵׁם הַשְּׁנִיית צֵלָה. וַתֵּלֶד עֵדָה, אֶת-יָבֶל: הוּא הָיָה--אָבִי, יֵשֶׁב אֹהֶל וּמִקְנָה וְשֵׁם אָחִיו, יוֹבֶל: הוּא הָיָה--אָבִי, כָּל-תֹּפֶשׂ כְּנוֹר וְעוֹגֵב. וְצֵלָה גַם-הוּא, יֵלְדָה אֶת-תּוֹבֵל קַיִן--לִטֵּשׁ, כָּל-חַרְשׁ נְחֹשֶׁת וּבְרָזָל; וְאַחֹת תּוֹבֵל-קַיִן, נַעֲמָה. וַיֹּאמֶר לְמָר לְנָשָׁיו, עֵדָה וְצֵלָה שְׁמַעְנָן קוֹלִי--נָשִׁי לְמָרָה, הֲאִזְנָה אֲמַרְתִּי: כִּי אִישׁ הֲרַגְתִּי לְפִצְעֵי, וַיֵּלֵד לְחַבְרָתִי. כִּי שְׁבַעֲתַיִם, יָקָם קַיִן; וּלְמָרָה, שְׁבַעִים וְשִׁבְעָה. וַיַּדַע אָדָם עוֹד, אֶת-אִשְׁתּוֹ, וַתֵּלֶד בּוֹ, וַתִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ שֵׁת: כִּי שֵׁת-לִי אֱלֹהִים, זָרַע אַחֲרַי--תַּחַת הַבָּל, כִּי הֲרַגוּ קַיִן. וּלְשֵׁת גַּם-הוּא יֵלֵד-בֵּן, וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ אֲנוֹשׁ; אֲזַ הוֹחֵל, לְקַרְא בְּשֵׁם יְהוָה (בראשית ד, יז-כו).

רגשי אשם והתלבטות בין שתי נשים

כאמור, אלתרמן לא כתב לכאורה דבר על צילה בינדר, שהייתה אהובתו כשלושים שנה, אך המשוטט במרחבי יצירתו יכול לגלות את עקבותיו של סיפור האהבה לאישה האחרת, את עקבות סיפור ההתלבטות בין הנשים ואת אותות החרטה על העוול שנגרם לשתיהן. ככלל, אלתרמן מיעט לנקוט לשון "אני", אך למרבה הפרדוקס, הוא סיפר על עצמו בשיריו "האימפרסונליים" אף יותר מביאליק שהרבה לכאורה לספר על עצמו. ביאליק, שפתח כביכול את סגור-לבו לפני קוראיו, למעשה סיפר בשירתו הפרסונלית אך ורק פרטים כלליים וטיפוסיים, שאינם ייחודיים או אינטימיים (סבל ויתמות, געגועים לתקופת הילדות ולמנעמי האהבה, גירוש ונדודים, הליכה למקום תורה וחזרה שמתוך אכזבה ופיכתחון אל עיירת הילדות הנידחת, ועוד כיוצא באלה פרטים ביוגרפיים, שאינם מסגירים סודות אישיים ספציפיים). הוא לא סיפר בשיריו

על קורות אמו לאחר שעזבה אותו בבית סבו, על אחיו ואחותו שעברו תהפוכות גורל מזעזעות, על נישואיו חשוכי הבנים, על ניסיונותיו לאמץ ילד – על נושאים שאינם טבועים בחותם ארכיטיפלי. לעומתו אלתרמן, שמיעט לומר "אני" וכביכול לא סיפר על עצמו דבר, הסגיר למעשה בין שיטי יצירתו סודות אינטימיים למכביר. הוא סיפר בשיריו, במישרין ובעקיפין, על נטישת מקצוע החקלאות לטובת החיים העירוניים ועל התלבטותו בין חיי קבע מבוטחים לחיי בוהמה משולחים ("איגרת"), על משיכתו למסבאות ועל התמכרותו לטיפה המרה ("היין") על יחסי אהבה-איבה בינו לבין רעייו המשוררים ("נתפרדה החבילה"), על דאגתו לדור ההמשך של משפחתו הקטנה ("שיר משמר"), על ההתלבטות רצופת רגשי האשם בין שתי הנשים שבחיו ("פונדק הרוחות" והשיר הקצר "שקר החן" מתוך **חגיגת קיץ**), ועוד.⁽²⁾

קשרים של אמן עם שתי נשים לא הייתה תופעה נדירה בדור המודרנה התל-אביבית, וזאת, בהשראת הלכי-רוח מתירניים שהשליטה המהפכה הרוסית. היה זה שלונסקי שטבע את החידוד "אשת חוק ואשת חיק"; ואכן, אחדים מאמני המודרנה שהכיר אכן ניהלו רומנים פומביים ומתוקשרים, בידיעת רעיותיהם וילדיהם, והיו שחילקו את משכורתיהם בין שתי נשים בכעין "ביגמיה" בלתי ממוסדת. הכללים שעליהם המליץ שלונסקי במאמרו "המליצה"⁽³⁾ בדבר חירותו של המשורר לבחור במילים "מופקרות" ולזווג מילים המתמסרות ללא נישואים ("נישואין אזוריים, אהבה חופשית בין מילים – בלי שידוכי סגנון, בלי ייחוס אבות ונדונה [...] והעיקר: בלי חופה וקידושין!") חלו לעתים מזומנות גם בחיים הממשיים.

פתק הצוואה על ערש מותו

נתן אלתרמן וצילה בינדר לא ניהלו רומן סודי, שהוסתר מעין הבריות. רחל מרכוס, רעיית המשורר, ידעה עליו והשלימה אתו. היא עצמה נעדרה תכופות מהבית, נדה עם להקת "הקאמרי" ברחבי הארץ, ובלה, אמו של המשורר, נשאה בעול גידולה של נכדתה. תרצה, שגדלה בבית בוהמיני, שלא ציית לכל כללי המוסר הבורגניים, ידעה אף היא על הרומן של אביה עם הציירת, כעסה אמנם וקינאה, אך השלימה עם המצב, ולימים אף הפקידה בידי צילה בינדר את איור ספרי הילדים שלה. לימים, עמדו שתי הנשים על ערש מותו של נתן אלתרמן, וקיבלו מידיו את פתק הצוואה, המבקש מהוצאת הספרים לחלוק את

התמלוגים על זכויות היוצרים שלו בין שתי הנשים שבחיי, ולהעניק לצילה רבע מכל הכנסה עתידית. סיפורו של למך, צאצאו של קין ואבי נח, שימש לא פעם בספרות העברית לתיאור התלבטותו של גבר בין שתי נשותיו. סיפור מקראי זה זכה גם למדרשים ולפירושים אחדים, ואלתרמן – שלמד בשנות נדודי משפחתו מרוסיה ופולין לארץ־ישראל בגימנסיה הדתית "מגן דוד" בקישינב – הכירם בלי ספק. לפי אחד המדרשים לקח למך שתי נשים כי אחת נועדה לפרייה ורבייה ואחת לתשמיש בלבד:

ויקח־לו למך שתי נשים – אמר ר' עזריה בשם ר' יהודה בר סימון: כך היו אנשי דור המבול עושים. היה אחד מהם לוקח לו שתיים [נשים], אחת לפריה־ורביה ואחת לתשמיש. זו שהייתה לפריה־ורביה היתה יושבת כאילו אלמנה בחיי בעלה; וזו שהייתה לתשמיש היה משקה כוס של עיקרים שלא תלד, והייתה יושבת אצלו מקושטת כזונה. תדע לך שכן, שהרי הברור שבהם היה למך, ולקח שתי נשים, עדה וצילה, שעדה ססרה ממנו, וצילה – שהייתה יושבת בצלו (בראשית רבה כג).

סיפורי בריאת העולם והאדם הראשון וצאצאיו, לרבות המדרשים הרבים שנטוו עליהם, עולים ובוקעים מיצירת אלתרמן, לסוגיה ולתקופותיה. המשורר נזקק לסיפורים אלה מתוך רצונו לרדת לשורשן של התופעות, ומתוך תחושתו שגם הדורות הראשונים בארץ־ישראל החלוצית עומדים לפני "בראשית חדשה" (כנרמז ממחזהו "כנרת, כנרת"). לפיכך מככבת ביצירתו דמותו רבת הניגודים של קין, שהפכה מסיבות רבות לדמות־קבע גם אצל ידידו המשוררים. אלתרמן הוא שהפכה, אף יותר מאחרים, לסמל אוקסימורוני רב־אנפין, המאחד את ניגודי הקבע והנדודים.⁽⁴⁾ דמותו של קין התאימה למודרניסטים שאימצו לעצמם את הדימוי הבודלרי הבוהמיני של המשורר "המקולל" (poète maudit) – המשורר הנווד והיחפן, הדחוי והמנודה, הגולה מביתו והשרוי באנטגוניזם מתמיד עם החברה הבורגנית ועם הממסד. דמותו המסוכנת והמסכנה כאחת של קין התאימה לאלתרמן, איש הניגודים, שכן בקרבה מתרוצצים ניגודים בלתי מתפשרים, היוצרים אשכול אוקסימורוני: קין הוא עובד אדמה, אך גם נווד חסר קרקע ומולדת; הוא פורע חוק, אך נזקק לעזרת החוק; הוא רוצח חסר רחמים, אך זקוק למחסה ולרחמים. קין אף מסמל את כישלוננו של העולם הישן – עולמם של עובדי האדמה – שקורבנם לא נתרצה, וצאצאו, תובל קין, מסמל את

העולם החדש, האורבני, המתועש והממוכן, היורש את העולם הרומנטי המיושן, שחיפש לשווא שלוה בחיק הטבע. חנוך, בנו של קין, בנה עיר וקראה על שמו; צאצאו, תובל קין, היה "לוטש כל חרש נחושת וברזל", וצאצא נוסף שלו, יובל, היה "אבי תופש כל כינור ועוגב". קין, בניו ובני בניו, הפכו סמל הקרע שבין הישן לחדש, ודמותו המורחבת מאחדת בתוכה את העולם הישן האגררי שהכזיב ואת בניית העיר. אלתרמן, שהעיר היא הגיבור הראשי של כל קובץ מקובצי שיריו, בחר בדמותם של קין וצאצאיו גם כבוניה וכמכונניה של העיר הראשונה עלי אדמות. קין ובניו מבטאים את ההתלבטות בין ישיבת־קבע כמו־בורגנית לנדודים בוהמיניים במרחבי תבל; את הדואליות של העשייה המתועשת (חרש נחושת ברזל) ושל האמנות (תופש עוגב וכינור). דואליות זו באה לידי ביטוי בכותרת האוקסימורונית של אחד משירי **כוכבים בחוץ** – "כינור הברזל".

"צְלִי פֹה וְגִילִי פֹה"

כידוע, אחד מצאצאיו של קין הוא למך, שדבריו לפני שתי נשותיו על מעלליו ("כִּי אִישׁ הִרְגֵתִי לְפַעֲעִי, וַיֵּלֶד לְחֶבְרָתִי" – ספק התפארות על הישג הרואי מרשים, ספק התנצלות מתחטאת על מחדל אוילי) הפכה את שמו בפולקלור של עם ישראל לשם־נרדף לגבר לא־יוצלח (בן דמותו של הטיפוס המתרברב מן הדרמה היוונית, alazon, המתגאה במעלליו אך המציאות האכזרית טופחת על פניו ומציגה אותו ככלי ריק). כך, למשל, בשיר הילדים של ביאליק "שתי בנות" מוצג הילד הנבוך, הזקוק לעצה ולסיוע מדודיו, במשתמע בדמותו של למך: "בְּנוֹת שְׂתִים בְּבוֹתִים, / צְלִי וְגִילִי עִמִּי פֹה – / מִי מְשִׁתִּיחֵן יָפֶה יוֹתֵר, / אֶמְרוּ, דוֹדִים: זֹ אוֹ זֹ? [...] שְׂתִיחֵן אֲשָׂא בְּחִיקִי תָמִיד, / צְלִי פֹה וְגִילִי פֹה". הילד המתלבט וחסר הבינה בשירו של ביאליק, המציג את שתי הבנות הנאות לפני הדודים, למען יראו במו עיניהם וישפטו מי מהן יפה יותר, מזכיר לא רק את האחשוורוש (דמות קבע של alazon במחזות העממיים של ה"פורים שפיל", שהוצגו במזרח אירופה), שרצה להציג את ושתי אשתו היפה לראווה, והיא מרדה בו והציגה אותו לפני הקרואים ככלי ריק. הוא דומה גם ללמך הרברבן, שהתייהר לפני שתי נשותיו – עדה וצילה – על מעלליו (שמות נשותיו של למך דומים במקצת לשמות "הבנות" בשיר הילדים של ביאליק).⁽⁵⁾ אם נראה בילד המציג את הבנות־הבובות דמות בזעיר־אנפין של בעל המקנא לנשותיו (אחשוורוש), או מתפאר לפניהן (למך), ניתן גם לראות את הדודים לא כקרובי

משפחה מבוגרים ובעלי סמכות, אלא כאוהבים צעירים – כעלמים המתבקשים לחוות דעתם על שתי עלמות טובות מראה ויפות עין, שהגיעו לפרקן (”דוד” בנוסח שיר השירים).

השמות ”צילי” ו”גילי” בשיר הילדים של ביאליק הם לכאורה שמות ניגודיים, המבטאים את צד הצל האפל ואת הצד הבהיר והמואר של הנשיות (ואכן, בצירו של נחום גוטמן, שהיטה אוזן לעצותיו של המשורר, אחת הבובות שחורת עור ושער והשנייה בהירת עור ושער). ואולם, שמות אלה הם גם מילים נרדפות (”גיל” הוא ’ענבל’, והמצילה שייכת אף היא לאותו שדה סמנטי שעניינו צלצול הפעמון).⁽⁶⁾ כך לפנינו לא רק תיאור של בעל המקנא לנשותיו, או מתפאר לפנין, אלא גם תיאור של רועה הנושא בחיקו שתי בנות צאן אהובות, המקשקות בפעמוניהן. עולה על הדעת גם סיפור יעקב, שעבד בעבור שתי בנותיו של לבן, ששמות שתיהן כשמות בנות צאן (רחל – רחלה; לאה – כבשה נהלאה המפגרת אחרי העדר).⁽⁷⁾

בשפה העברית הקדומה, שפתם של רועי צאן ועובדי אדמה, הקניין והמקנה מאותו שורש נגזרו. אישה נקנית בטבעת כדי שבעלה יקבע את בעלותו עליה, ממש כשם שבעל חיים מסומן בטבעת. אגב, הבעלות על האישה כעל קניין וכעל מקנה עולה משתי השפות, העברית והאנגלית, שתיהן שפותיהן של רועי צאן ועובדי אדמה: בעברית הבעל הוא הבעלים, ושמות האימהות לקוחים מתחום המקנה (רבקה היא מלשון רב”ק [כמו ”עגל מרבק”] אחי רב”ץ, כלומר היא ככבשה שמרביצים אותה כדי להלעיטה; ”לאה” היא כבשה נהלאה ו”רחל” היא ”רחלה”, כלומר כבשה בוגרת ופורייה). באנגלית, השם ”husbandry” (משק החי בחווה) מאותו שורש נגזרו.

שתי נשים – טיפוסים מנוגדים

גם משיריהם של המודרניסטים העברים (ובראשם שלונסקי, אלתרמן ורטוש) מצטיירת מלחמת המינים כיחסים קמאיים בין בועל לבין בעולתו, כיחסי אדון ושפחתו, או כיחסי רועה וכבשתו, ולא כיחסים שוויוניים, פרי העולם המודרני. אלתרמן, שנשא לאישה ב־1935 את השחקנית רחל מרכוס, החל באותה שנה עצמה לחבר את קובץ הבכורה שלו **כוכבים בחוץ**, ובפתח הקובץ כתב בשיר הפתיחה ”עוד חוזר הניגון” את השורות: ”**וְכַבְּשָׁה וְאֵילַת תְּהִינָה עֲדוֹת, / שְׁלֹטְפָת אוֹתָן וְהוֹסֶפֶת לְכַת.**”

ההלך־המשורר, הנווד בין העיר לבין היער, מלטף בדרך הילוכו כבשה ואיילת (בעל חיים מבוית ובעל חיים משולח), אך מודגשת כאן "נשיותן" של הכבשה והאיילת – רמז להיותן גם שני טיפוסים מנוגדים של נשים בחייו של ההלך: האישה הביתית והוולדנית (כבשה, רחל, או רחלה) והאישה המשולחת, החומקת ונעלמת במהירות בין עצי היער, ללא קשרי אהבה רצופים ומחייבים (בשיר הסיום של **כוכבים בחוץ**, נחלצת האיילת מרשתות הזהב ונעלמת). אפשר שהמילה "עדות" בצמד השורות שבשיר הפתיחה של הקובץ ("וְכַבְּשָׁה וְאַיִלַת תְּהַיִּינָה עֵדוֹת") מרמזת אף היא במעומעם לסיפורו של למך ושתי נשותיו, שהרי היו שפירשו את השם "עדה" מלשון "עדות".⁽⁸⁾

קשה לדעת אם בעת שחיבר את **כוכבים בחוץ**, סמוך לנישואיו לרחל מרכוס, כבר הכיר את צילה בינדר והתרועע אתה (אף כי הדיוקן האלתרמני שציירה צילה מגלה גבר צעיר כבן שלושים, וגם דורמן דיבר ביומנו (שקטעים מתוכו מובאים בסוף ספרו **נתן אלתרמן: פרקי ביוגרפיה**) על רומן כבן שלושים שנה. כך או אחרת, ההתלבטות בין שתי הנשים לא הרפתה ממנו כל ימיו, כפי שניכר אפילו מפזמוניו הקלים ("האישה היא לא מלאך", "אהבה חפשית", "בשבילי זה מספיק" ועוד). ההבדל בין הנשים – אשת חוק ואשת חיק – עולה גם משיר קצרצר, דמוי חידה, בשם "שקר החן",⁽⁹⁾ מהמחזור "דברים שבאמצע" מתוך **חגיגת קיץ**. השיר מספר בגלוי על האש המבשלת ועל הברק המאיר לרגע, ובסמוי – על האישה החוקית חסרת הנוי, מול ברק יופיה של האישה האחרת – זו שסרים לביתה לרגע קל, לקשר בלתי מחייב: "הָאֵשׁ הַמְבַשֶּׁלֶת / אֲדַמָּה עֵינָה / פְּנֵיהָ עֶשֶׂן / כְּפָנֵי הַזְקֵנָה. // יָפָה מִמֶּנָּה / אַחֲוֹתָה בְּרָק, / אֲנִי לֹא הִיא תֹאכִיל גָּבֶר / בְּשׂוֹר וַיִּרָק."

ההבדל בין שתי הנשים בא, כמובן, לידי ביטוי בניגוד שבין האישה הנאמנה, לבושת הסחבות (נעמי) לאישה המקושטת בשמלה יפה ופרובוקטיבית בצבע אדום (הפונדקית) במחזה "פונדק הרוחות". תיאור כעין זה של שתי הנשים בחייו של אלתרמן מופיע ביומנו של מנחם דורמן: "כאשר באתי הערב לבית החולים יצאה צילה [...] לבושה שחורים, נאה, כאילו רגועה. לעומתה – רחל, אישה זקנה, לבושה ברשלנות. צילה – כמו מפגינה שלא מדעת על מה ולמה חי עמה נ.א. [נתן אלתרמן]."⁽¹⁰⁾

אולם יש שהגבולות בין שתי הנשים קורסים ונבלעים. לאמתו של דבר, נכונותה של נעמי הכנועה להיות שפחה חרופה למען חננאל, אהובה האמן, מלכדת בתוכה את תכונות ההקרבה חסרת־התנאים של רחל מרכוס ושל צילה בינדר גם יחד. הדיכוטומיה הניכרת במחזה בין נעמי לפונדקית מלמדת אמנם על

התלבטות קשה, רצופת רגשות אשם, בין שתי נשים, אך כבר בדמותה של נעמי הנאמנה מצויות בכפיפה אחת דמויותיהן של שתי הנשים שבחיו של אלטרמן. הגיע הדבר לידי כך, שבשיר הראשון מהמחזור "שיר עשרה אחים" ("הבקתה", עיר היונה עמ' 291) יש תיאור של הפונדקית כעקרת הבית: "וְיָפָה שְׁמֶצְאָנוּ אֶת זֹאת הַבְּקֵתָה / וְהָאֵשׁ בַּבְּקֵתָה מִבְּעֵרְתָּ / וּבְרוּכָה פְּנֵדֶקֶית. לְאוֹרְחִים לֹא חֲכָתָה, / אֲךָ הַתְּקִינָה שְׁלַחַן הָעֵקֶרֶת."

...והמשותף: שתיהן אמניות

אכן, לשתי הנשים בחיו של אלטרמן, חרף ההבדלים, היה מן המשותף: שתיהן היו אמניות שהתפרנסו מאמנותן, ושתייהן היו נאמנות למשורר ואהבו אותו עד כלות, עד כי בשיר "זקנת החלפן" (השיר השני במחזור "שירי גוזמאות") הצמיד אלטרמן את שתי הנשים – עקרת הבית ובעלת הפונדק – והפכן למהות אוקסימורונית אחת, הקרויה "עקרת הפונדק" (שם, עמ' 244). ראינו שגם ביאליק, בשיר הילדים "שתי בנות" (שנכתב בתקופה שבה חיכתה למשורר בבית רעייתו מניה, ואילו הציירת אירה יאן ציפתה שהמשורר יעזוב את ביתו וילך אחריה), העניק לבנות שמות אנטונימיים (ניגודיים) וסינונימיים (נרדפים) כאחד, כי יש בין השתיים גם מן המשותף.

באחד המונולוגים קורעי הלב שמשמיעה בעלת הפונדק ב"פונדק הרוחות", היא מבקשת מהגבר שלא ישנא אותה. בתמונה הרביעית (עמ' 205–206) בכרך המחזות) חננאל שואל את הפונדקית על טיב יחסיהם ("לא שאלתי עד עכשיו לא את עצמי ולא אותך מה טיב הקשר שבינינו, או למה את כרוכה אחריי או אני אחרייך. אבל אולי הגיע זמן לשאול, לשאול –"). ניכרת התלבטותו של אלטרמן לגבי הקשר רב-השנים עם אהובתו, ותשובתה של הפונדקית:

חַנְנָאֵל, הַקֵּשׁב. רְאֵה אוֹתִי [...] / אֵינִי מִבְּקֵשֶׁת, וְלֹא בִקְשִׁיתִי מֵעוֹדִי, / אֶת כָּל הָאֲהָבָה אֲשֶׁר בְּךָ. אֲךָ גַּם אֶת שְׂנֵאתְךָ / אֵינִי דוֹרֶשֶׁת בְּמִלּוּאָה. מֵעַט מְזָה יִסְפִּיק לִי בְּהַחֲלֹט. / שִׁים לִבְּךָ שֶׁגַּם אֶתָּה מִבְּקֵשׁ מִמֶּנִּי / רַק אֶת הַקֵּל: רַק אֶת עוֹרִי, / אֶת שְׁעָרַי וְאֶת עֵינַי וְאֶת שְׁפָתַי – כָּל הַזּוֹטוֹת הַלָּלוּ / אֵינִן שְׁוֹת מְחִיר שֶׁל אֲהָבָה אִין קֶץ, / אֲבָל אִין זֶה רְאוּי גַּם לְשִׁנְאָה גְּדוֹלָה כָּל כֶּף [...] / שִׁים לִבְּךָ, חַנְנָאֵל, בֵּין כָּל נִפְשׁוֹת הַחַזְיָן / אֲנִי הִיא זֹו שְׁיֹום מְחָר אֵינִי חֲבִיבָה לָךְ כְּלוּם, / אֵינִי שׁוֹמֵר לָךְ כְּלוּם וְלֹא יִתֵּן לָךְ כְּלוּם.

דבריה של הפונדקית משקפים בדיוק נמרץ את מצבה של צילה בינדר, שכרוכה הייתה כל ימיה אחרי אלתרמן, פינתה לו את כל עתותיה, ולא ביקשה לעצמה דבר. חננאל אינו יכול לדמותה "בְּדָמוֹת אִשָּׁה זְקֵנָה. בְּדָמוֹת אִשָּׁה שְׁתַּזְדַּקֵּן לְאֵט אֶתִּי גַם יַחַד. שְׁתַּעֲבֹר אֶתִּי אֶת הַשָּׁנִים" (שם, עמ' 206). ואכן, צילה בינדר כתבה לאהובה המשורר מכתבים קורעי לב, שבהם התלוננה על שהוא אינו אוהב אותה, וכפי שכתבה לו באחד ממכתביה הארוכים: "שלום לך אלתרמן שלי, כי אם אפילו לא תהיה שלי אף פעם [...] אתה שלי לתמיד [...] אוי אלתרמן, עצוב לי עד מוות. כי אחרי הכול זה פשוט מאוד. אינך אוהב אותי."⁽¹¹⁾

חננאל – האלטר־אגו

מובן, המחזה "פונדק הרוחות" ממריא אל גבהים שמעבר לאישי ומעבר ל"כאן" ול"עכשיו". אף-על-פי-כן, יש בו גרעין ביוגרפי עמוק, שעל גביו בנויים הרבדים הנוספים: יחסו של אלתרמן אל שתי נשותיו מקביל למערכת היחסים בין חננאל לבין אשתו והפונדקית. דמותו חסרת הפשרות של הכנר-האמן חננאל, גיבור "פונדק הרוחות", מכילה בתוכה סימני היכר מובהקים של אלתרמן גופא, שהקדיש את כל כולו לאמנות, בהרימו תרומה ללא בקשת תמורה (אפילו שמו של הגיבור בנוי משמותיו של נתן אלתרמן: "חנן" = "נתן"; "אל" = תחילית השם אלתרמן; רמז להיותו של חננאל אמן בחסד עליון). ניכר ממחזה זה, שהוא אולי היצירה האישית ביותר שכתב אלתרמן מעודו, שאלתרמן מתחרט על העוול שגרם לאשתו כל השנים (אף כי יש ביצירה זו, כמובן, גם ממדים החורגים מן האישי, וחרף קווי דמיון מסוימים אין לזהות בין חננאל לבין אלתרמן). ניכר גם שהקשר המתמשך עם צילה, הציירת הבודדה, שנאבקה בכוחות עצמה ללא הרף על קיומה, החל להכביד עליו, והוא לא מצא עוז בנפשו לנתק את הקשר הזה ולהתנער ממנו. ניכר שחננאל הוא גם אלתרמן וגם האלטר־אגו שלו; שנעמי היא גם רחל וגם צילה.

דברי נעמי לחלפן בפתח המערכה השנייה, כשהוא רואה אותה נושאת שק על גבה ("כֵּן, יֵשׁ בִּי כַּח") מזכירים את דברי האישה האוהבת בפזמון הידוע של אלתרמן "אם תלכי אחריי" מתוך "צץ וצצה" (שהתפרסם תחת השם "שיר שלוש התשובות"): "הוא אָמַר: אִם תִּלְכִּי אַחֲרַי / לֹא קִטְיָה תִּלְבְּשִׁי וְלֹא מְשִׁי, / וְיָרְבוּ הַמְרוֹרִים עַד בְּלִי כַּח אֹלִי. / אִזְ אָמְרָה הִיא לְאֵט: כַּח יֵשׁ לִי." גם בהמשך הפזמון חוזרות פעמיים המילים "לְעוֹלָם לֹא יִחַסֵּר לִי כַּח",

כמתוך הַשְּׁבָעָה, ורק בסוף השיר – כשהאישה מעלה בדעתה שהגבר עלול לבקשה לשכוח אותו – היא מתרה בו: ”אַךְ דָּבַר רַק אֶחָד אֶל תִּשְׁאַל: / אֶל תֹּאמֶר לִי אוֹתְךָ לְשִׁכַּח. / כִּי אֶת זֹאת, אֶהוּבִי, לֹא אוּכַל, / בְּשִׁבִיל זֶה לֹא יִהְיֶה לִי פֶחַח.”

מצד אחד, השתמש אלטרמן ב”פונדק הרוחות” – באורח חופשי ובלתי מחייב – באגדה על רחל, בתו של כלבא שבוע ואשת רבי עקיבא, שהפכה סמל ומשל לרעיה המקריבה את עצמה ואת חייה על מזבח קידומו של בעלה וטיפוח מפעל חייו. רחל, אשת ר’ עקיבא, הן הייתה מוכנה לשלוח את בעלה מיוזמתה לבית-המדרש לתקופה של עשרים וארבע שנים, תוך ריחוק פיזי ונשיאה בעול הבית, ובלבד שיגשים את משימת חייו, שלמענה נוצר ונועד. נעמי מקבילה, אפוא, לרחל בת כלבא שבוע (ובמשתמע לרחל, רעייתו הנאמנה של המשורר שנשאה כל השנים בעול הבית והמשפחה וסבלה בשקט את האוגוצנטריות של בעלה האמן). ואולם, השיר ”אם תלכי אחריי”, המגלה זיקה עמוקה ל”פונדק הרוחות”, שם את המילים ”פֶחַח יֵשׁ לִי” בפי אישה שתיאורה תואם את זה של צילה בינדר לא פחות משהוא תואם את קווי ההיכר של האישה החוקית. אין זאת כי קווי ההיכר של שתי הנשים שבחייו, והגבולות שביניהן, נתערבלו ונבלעו.

”אולי אלטרמן יבוא”

בדמותה של נעמי יש לא מעט קווים מדמותה של צילה, ולא רק מדמותה של רחל מרכוס, רעייתו של המשורר. כך, למשל, כשנעמי הנאמנה אומרת לחלפן בפתח המערכה הרביעית: ”אַל תִּדְבַּר בְּקוֹל גְּדוֹל כָּל כֶּן / אֶל תִּתְהַלֵּךְ. אֶתָּה מִפְּרִיעַ לְהִקְשִׁיב. עָלִי / לְשִׁמְעַ אֶת צְעָדִיו בְּאֵים,” אפשר להיזכר בהקשר זה בסיפוריהן של מכרותיה של צילה, שסיפרו שכל ימיה לא אירחה הציירת בביתה את חברותיה בטענה-תואנה ש”אולי אלטרמן יבוא”. רק לאחר מותו התחילה לארח ולהתארח. על כן, גם פזמון כדוגמת ”צריך לצלצל פעמיים” עשוי לשקף את מערכת היחסים ששררה בין המשורר לציירת. היא יושבת רכונה על מלאכתה, ומוכנה לקבל בשמחה את הגבר המודה באוזני אהובתו (מבלי לחוש כמה פוגעות מילותיו) כי נכנס אליה ”בִּינְתִים, כִּיּוֹן שְׁעָבְרָתִי בְּרָחוּב”, ואף מפצירה בגבר ומבטיחה לו שאם יחליט להגיע ”אֵין צָרְךָ בְּבִכִי וְצָעַר / סְלִיחָה לֹא צָרִיךְ לְבַקֵּשׁ”. צילה בינדר היטיבה אף היא לתאר את מערכת

היחסים הבלתי סימטרית, שלאורה התנהלו חייה, בשירה "לא לסגור": "שלא לְסָגֹר / שֶׁהִכַּל יִשְׁאֵר פְּתוּחַ. / וְאִם לֹא תִלְכִי לְשׁוּם מְקוֹם, / וְאִם גַּם לֹא תִפְתַּח שׁוּם דְּלֶת / וְאִם גַּם לֹא תִבְקְשִׁי דָבָר, / וְאִם גַּם לְדַלְתְךָ לֹא יָבֹא זָר, / שלא לְסָגֹר / שֶׁהִכַּל יִשְׁאֵר פְּתוּחַ"; ואלתרמן, כמתוך דו-שיח עם שירה של צילה בינדר, אומר (באמצעות גיבורו חננאל, בפתח התמונה השישית והאחרונה של "פונדק הרוחות"): "הפּל עַל מְקוֹמוֹ. כְּבִיעַת לְכַתִּי מִפֶּה. / וְהִיא לֹא כָּאֵן. לֹא נְעוּלָה הַדְּלֶת. / הַכֹּל כְּשֶׁהָיָה." מובן שהדלת הפתוחה מרמזת גם לדלתות לבה של האישה האוהבת, שמשאירה את הכול "פתוח" – ליד המקרה. אולי האמינה צילה שחלון ההזדמנויות יאיר לה יום אחד את פניו, והמשורר יעזוב את ביתו ויקשור את גורלו עם גורלה, אך היא נשארה לבדה כל ימי חייה (יזכר בהקשר זה שאת גיבורת שירו "לבדה" עיצב אלתרמן בדמות הלבנה, שהרי אלות הירח המיתולוגיות תוארו כעלמות שנשארו כל ימיהן בגפן – ללא בעל וללא פרי-בטן).

ואולם, אלתרמן חש היטב בעוול שהוא גורם לשתי הנשים שבחיי, התייסר על אי יכולתו לכבוש את יצרו, אף ידע שיום הפירעון בוא יבוא. צילה בינדר הייתה כרוכה אחריו, וסביב פגישותיה אתו בבתי הקפה "מאור", "קנקן" או "כסית" סבבו כל חייה. ככל שנקפו השנים, התמעטה הכנסתה והלכה, והיא הפכה מאישה עצמאית לאישה תלותית ונרגנת. גם הרעיה החוקית לא חסכה ממנו את שבטה, כנרמז בשיר "האישה" מתוך חגיגת קייץ:

אֲמָרָה הָאִשָּׁה: / בְּעֵלִי אֶהוּבִי, / הַכִּיתִי פָּנָי / וְצִעַק לְבָבִי. / בְּנֶךְ בְּתוּכִי / וְאֵלֶּהִי
 סְבִיבִי. / אֱלֹהִים עָלָה / מִתּוֹךְ הָאֲדָמָה. / אָמַר: אִם אֲרָאָה / בְּעֵינַי דְּמָעָה, /
 אֲרֹדֶף אֶת מַכְרִי / בְּאֵף וְחִמָּה. / - - בְּעֵלִי, אֵל תִּירָא, / אֵין דְּמָעָה בְּעֵינַי, /
 וְשִׁנְאָה יִשְׂבֵּר / בְּנֶךְ. נוֹמָה, בְּנִי.

הקשר עם צילה בינדר החל להכביד

כדרכו, אלתרמן נוטע את התמונה בנופי בראשית ארכיטיפיים, ללמדנו שמערכת היחסים של אהבה-שנאה-קנאה בין גבר לאישה ימיה כימי האנושות. כך נהג גם במחזה "כנרת, כנרת", המתאר "בראשית חדשה" בארץ-ישראל בימי הקמת הקבוצות והקיבוצים, תוך רמיזה לימי בראשית של העם והעולם (ללמדנו כי את הטבע האנושי קשה לשנות, ועל כן יש כאן סיפור על ספק-

רצח, על ספק־בגידה, על אישה המנסה לשווא להתכחש ליצר האימהות (ועוד). בשיר ”האישה“, הנזכר לעיל, ניכר גם ההקשר הביוגרפי המיידִי: הרצון שרחל תמנע עינה מבכי, והחשש פן הנקם על העוול יתבטא בדרך זו או אחרת בדור ההמשך. מעניין כי בחגיגת קיץ הנקם על העוול לובש דמות של כבשה (רחל?) עשויה אש, והרי המדרשים על הדמיון בין ”אש“ ל”אִשָּׁה“ מרובים.

ואכן, בסוף השיר ”רשפי אש“ (מתוך המחזור ”כחוט השני“ הכלול בעיר היונה), נמתחים קווי אנלוגיה מפורשים בין האש לאישה, ואם הכותרת עצמה רומזת לפסוק המשווה את האהבה לרשפי אש ומתרה ש”מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה“ (שיר השירים ח, ז), הרי שהאישה, כמו האש וכמו נעמי ב”פונדק הרוחות“, שורפת את הגבר באהבתה: ”כְּמוֹךְ הִיא שְׂפָחָה חֲרוּפָה, / כְּמוֹךְ הִיא מְלַכָּה עֲרוּפָה. / כְּבֵיעַת הַבְּרָא מְאוּרָה / זֹרַחַ יַפְיָה הַנּוֹרָא, / אֲךְ כָּל הַנּוֹשֶׁקָה לֹא עַל סֵפֶר / הוֹפֵךְ אֶת שְׂפָתָיו לְאִפֶּר.“

הנוגע באהבה ובאישה בשר־ודם, מתרה אלטרמן כבעל ניסיון, ייכווה, יכאב ויגרום לכאב; ואכן, מערכת היחסים בינו לבין הנשים שבחייו הפכה מעיקה ומעוררת חרטה, עד כי הקשר המתמשך עם צילה, הציירת הבודדה, אשר נאבקה ללא הרף עם קשיי פרנסתה, החל להכביד עליו, והוא לא מצא עוז בנפשו לנתק קשר זה ולהתנער ממנו. בין כתביו האחרונים נמצא שיר שממנו ניכר שהמשורר משתוקק להחזיר את הגלגל לאחור ולהתחיל את חייו מחדש, לפי כללים אחרים מאלה שהדריכו אותו בחייו. גם כאן, כמו בשיר ”האישה“, השווה אלטרמן בין המציאות החוץ־ספרותית לזו הכתובה בספרים, וכמו בשיר הסיום של **כוכבים בחוץ** (”הם לבדם“) הקרב מסתיים בנפילה:

פַּעַם אַחֲרַת, בְּגִלְגוּל אַחַר / מֵאִין קִץ גְּלִגּוּלִים, / אוֹלֵי אַחֲיָה בְּזִמְן שָׁבוּ יְהִיָּה
/ כָּל הַמְּשֻׁקָּה אַחַר / וְאַחֲרֵים הַכְּלָלִים. // הַחַיִּים הָעֲשׂוּיִים בְּשָׂר / אֵינָם כִּי
אֵם דְּמִיּוֹן שְׂדוּף / לְמוֹל הָאֲמַת הַכְּתוּבָה עַל נֵר, / אֲשֶׁר הָאוֹתִיזַת לָהּ גּוּף. //
– אֵלֶיהָ בְּעֵתוֹת כְּזָב / הַמֹּחַ מְשַׁחַר לְטָרֶף / וּבַעֲדָה יַעֲרֶךְ הַקָּרֵב / עַד יִפֹּל עַל
חֲרָבוֹ עִם עָרֵב.⁽¹²⁾

אך אילו התחיל אלטרמן את חייו מבראשית, האם היה קושר את גורלו עם רחל או עם צילה? דורמן, ידידו של אלטרמן ונוצֵר מורשתו, שהיה ידידה הטוב של צילה, ניסה ליצור את הרושם שצילה הייתה האישה האמתית בחייו. ביומנו, כתב דורמן ביום 14.4.1970:

נ.א. [נתן אלטרמן] השאיר אחריו מצב של תרתי־דסתר, וכתוצאה מכך מתנהל מאבק על הירושה. מי שהייתה אשתו במשך כשלושים שנה איננה יורשתו החוקית ואין בידה שום כוח, ואילו מי שמופיעה כיורשתו החוקית – ובידיה כל הכוח – לא הייתה אשתו כאלל, אף כי אישה זו ילדה לו בת.⁽¹³⁾

תמונה אחרת עולה מדברי רחל מרכוס, שאמרה לדורמן:

אני רוצה להיפגש עם צילה [...] מעולם לא שנאתי את צילה ולא דיברתי עליה רעות. תמיד אמרתי לעצמי: אהבה איננה פשע. [...] אבל תרצה היא מגזע אחר. היא מאוד קנאית. אסור היה לה לדעת כי אבא עוד נפגש עם צילה. נתן היה משתדל להסתיר את הדבר מפניה. סבלתי הרבה, אבל היו רגעים מעטים שלמענם הכול היה כדאי. [...] צילה לא ניסתה אף פעם לקחת אותו ממני. גם הוא לא היה עוזב אותי. הוא היה זקוק לכתפיים הרחבות שלי, לרצון החיים שלי, לטבעיות שלי.⁽¹⁴⁾

במונולוג האחרון שלה אומרת נעמי כי עשתה הכול מתוך אהבה, ועל כן אין כאן חטא ואין צורך בכפרה:

הַאִין רְשׁוּת לְאִישׁ לְתֵת נַפְשׁוֹ / בְּעַד נַפְשׁ זֹלְתוֹ? [...] אָמַר לָהֶם כִּי אִם שְׁלֹם
הַחֲטָא / הֲרִי שְׂאִין עוֹד חֲטָא. אֶתָּה שׁוֹמֵעַ? / אִין חֲטָא! אֶתָּה נִקְיָא! [...] אָמַר /
פָּשׁוּט כִּי אֶהְבֵּתִיךָ [...] וְלֹא יֵהִיוּ / לֹא חוֹב וְלֹא אָשָׁם.

ניכר שאלטרמן מחפש כאן מזור לנפשו הדוויה, ומשכנע את עצמו ששום רעה לא נעשתה כאן, כי הכול בא מתוך אהבה.

חזרה לשושלת של קין ולמד

מותר כמדומה להניח ש"כל אדם והאמת שלו", כשם מחזהו של לואיג'י פירנדלו (שאלטרמן תרגם שניים ממחזותיו). מפתח להבנת מערכת היחסים ה"מהבהבת" בין נתן אלטרמן לאישה השנייה שבחיי נתן למצוא בפזמון בעל השם כפול־הפנים "על הסף"⁽¹⁵⁾ מפזמוניו האחרונים של נתן אלטרמן, שבו האישה האהובה עולה מנבכי הזמן והגבר רואה שוב את פניה "כְּמוֹ בְּפַעַם

ראשונה”. בניגוד לדברי הרעיה בשיר השירים (”שימני כחותם על לבך [...] כי עזה כמוות אהבה [...] מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה”, שם ח, ו-ז), כאן הגבר אומר לאישה כי, למרבה הפרדוקס, דווקא מערכת היחסים ”הקלה” ו”הבלתי מחייבת” ביניהם היא זו שהפכה אותה לנצחית ולעמוקה כל כך:

אולי בך מאז לא הגיתי / ולכן את עמי כחותם. / אולי מעולם לא היית לי,
 / לכן לי היית לעולם. / חוט שחמק מידים / הוא חוט אשר לא ינתק. / מה
 שכתוב על המים / לא ימחק. / זה בלי משים נשאר שכוח, / לכן זה בלי
 משים חזר, / זה לא היה שמור על לוח / ומשום כך זה לא הופר. / זו לא
 הייתה אמת נצחית, / לכן זה לא היה כזב. / וכך בלי טעם ובלי שחר / חכה
 מתוח על הסף.

דומה שדווקא פזמון ”קליל” זה מיטיב לתאר יותר מכל את תעתועי האהבה הארעית־נצחית שבין אלטרמן לציירת צילה בינדר. היא, שמעולם לא שמעה את המילים ”ואירשתיך לי לעולם”, הייתה לו לעולם. דווקא האישה שלא קודשה בטבעת נשאה טבועה על לוח לבו של אוהבה, והוא נשא אותה כחותם על לבבו, כל השנים.

אלטרמן ידע לאתר ולתאר את המהפכות הגדולות של העם והעולם: את הולדת הקיבוץ (”כנרת, כנרת”), את ניצני הפמיניזם (”אסתר המלכה”) ואת המהפכה הטכנולוגית של המחשב (”משפט פיתגורס”). במקביל, הוא ידע כי יש ערכים נצחיים, שהיו קיימים בעולם מאז היבראו, ובזכותם העולם קיים גם בימי קטקליזם המאיים עליו להאבידו – ואלה הם: אהבת הורים לילדיהם, קנאת גבר לרעייתו או לאהובתו ורעות הלוחמים בשדה הקרב. על כן במחזהו האחרון, ”ימי אור האחרונים”⁽¹⁶⁾ וכן במחזהו ”אסתר המלכה”, חזר והזכיר דמויות מן השושלת שבין קין ללמך. כאן וכאן לפנינו מלך העומד בין שתי נשים ומתקשה להכריע ביניהן. אלטרמן התבונן בעצמו באירוניה, וראה במערכת יחסיו עם שתי הנשים בבואה קריקטורית של אחשוורוש המלך השיכור, המואס באשתו החוקית ולוקח אשת־חיק צעירה ויפה והופכה למלכה על ממלכתו. המלך, כלמך בשעתו, מנסה להתפאר לפני נשותיו, ומוצג ככלי ריק.

הצוואה

לקראת סוף המחזה "ימי אור האחרונים", עומד ניגימישו, בן דמותו של המשורר, ומישהו אומר עליו: "עוד יוגד שכאן בעיר עמדה עריסת התרבות, וניגימישו הכין לוחית לכתוב אותה למורשת." ניגימישו, שכל ימיו כתב וכתב, מכתיב את המסמך האחרון ומצווה את צוואתו הטרגי-קומית לדורות הבאים: "אֵינִי מְשַׁאֵר אֲחֵרֵי הוֹן וּרְכוּשׁ / וְלֹא נִחְלָאוֹת וְהוֹן, / רַק אֶתָּה, הַמִּיגָרֵן, תִּשָּׂאֵר כְּמַחוּשׁ / לְעֵבֶר אֲחֵרֵי עַד דוֹר אֲחֵרוֹן" ("ימי אור האחרונים", עמ' 223). ואלתרמן, טרם כניסתו לניתוח, שממנו לא החלים ונפטר אחרי תרדמת של ימים אחדים, הפקיד בידי אשתו בכתב רועד את הצוואה הקובעת:

רצוני האחרון

1. בלי הספדים

=====

2. לקבור אותי בין סתם יהודים.

3. מן "הירושה" שתישאר וההכנסות (אם תהיינה) מן הספרים, יש להפריש

חלק רביעי לקיום לצלה בינדר. היא ויתרה למעני על הרבה יותר מזה, אך

מה לעשות?

15.3.70

נתן⁽¹⁷⁾

כמו חננאל, גיבור "פונדק הרוחות", הוא הקדיש את כל ימיו לאמנות, ולא למשפחה. מחזהו של אלתרמן בנוי, מצד אחד, על וריאציה של סיפור הנאמנות של רחל, אשת רבי עקיבא, ושל סולביג, אשת פר גינט; ומצד שני, על וריאציה של הגרסאות התאטרוניות והאופראיות של סיפור פאוסט-פאוסטוס, העורך עם השטן (מפיסטופלס) חוזה הפוקע בחצות הליל. מוצגת כאן גרסה מודרנית של נכונותו של איש הרוח להקריב הכול, אפילו את החיים עצמם, בעד האמנות. הפונדקית המתכתשת עם נעמי אומרת: "אֵין זֶה סְפוֹר שֶׁל שְׂתֵי נָשִׁים הַמְחֻזְקוֹת בְּאִישׁ אֶחָד! אֵין זֶה סְפוֹר שֶׁל אֶהָבִים."⁽¹⁸⁾ סיפור חייו של אלתרמן, כסיפור חייו של חננאל, הוא סיפור על אמן אמת, שהקדיש את כל חייו לאמנות, והחמיץ את כל החיים. לפני צאתו לדרך, מבטיח חננאל לנעמי לשוב, וכמו בצוואה הנזכרת לעיל, הוא אינו שוכח לחלק את צרור הכסף ולהשאיר לאשתו אמצעים לקיומה. בניגוד לבקשת האוהב מאהובתו בשיר השירים ("שובי, שובי השולמית"), הוא

מבטיח לאישה האהובה לשוב אליה, ביודעו ששנותיו במרחקים תחלופנה ללא שוב: **”אָנִי אָשׁוּב אֵלֶיךָ, נְעָמִי [...] רַק הַשָּׁנִים תַּחֲלַפְנָה לְבִלִּי שׁוּב. רַק הַחַיִּים אוּלַי יֵאבְדוּ [...] אַבְל אָנִי אָשׁוּב.”** אלטרמן התלבט, אמנם, כל השנים בין שתי נשים, אך היה קשור קשר אמיץ יותר אל ה”שלישית” – לאמנות השירה.

הערות

1. בערב אלטרמן שנערך בבית המוזיקה ע”ש פליציה בלומנטל, ביום 5.9.2010, והיה גם אירוע ההשקה של ספרי הרביעי על אלטרמן, **הלך ומלך: אלטרמן – בזהמיין ומשורר לאומי** (תל-אביב 2010).
2. על פרדוקס זה ועל הסודות הביוגרפיים המתגלים בין השורות ביצירות אלטרמן, עמדתו לראשונה במאמרי ”חורף שירתו – תשובת אלטרמן לנתן זך ולבני חבורת ’לקראת’ במחזהו ’פונדק הרוחות’”, **מותר**, כתב-העת של הפקולטה לאמנויות באוניברסיטת תל-אביב, 7, 1999, עמ’ 51–62.
3. **הדים**, ב’ (תרפ”ג), עמ’ 189–190. המאמר נדפס גם באנתולוגיה **יורשי הסימבוליזם בשירה העברית**, בעריכת ב’ הרושובסקי, תל-אביב תשכ”ה, עמ’ 154–155.
4. ראו **”אשר ידי הייתה בו בשדה”** – דמות קין ביצירת אלטרמן לסוגיה ולתקופותיה”, בספרי **על עת ועל אתר: פואטיקה ופוליטיקה ביצירת אלטרמן** (תל-אביב 1999), עמ’ 97–126.
5. ראו **”צילי וגילי – בסוד השניות”**, בספרי **שירים ופזמונות גם לילדים** (תל-אביב 1986), עמ’ 53–61. בנוסח הגנוז של **”אל הציפור”** (ח”נ ביאליק, **כתבים גנוזים**, תל-אביב 1970, עמ’ 23), מקונן הדובר במילים: **”וילד לפצעי אז אשתי המליטה”** (בדומה לדברי ההתפארות של למך לפני נשותיו).
6. כך, למשל, בפרק א’ של הנוסח השני והרחב של **”אגדת שלושה וארבעה”**, כתב ביאליק: **”ומנועני זכוכית ומצילות גביש וענבלי אחלמה ופעמוני זהב קטנים, וגיליהם פנינים, תלויים כנזמים בעופאי העצים”** (ההדגשה אינה במקור).
7. ראו **”חקר מילים”** של ח”נ ביאליק (**כתבים גנוזים**, ראו הערה 3 לעיל, עמ’ 309).
8. ראו, למשל, כתבי הרב”ש (הרב ברוך שלום הלוי אשלג), עמ’ 1212: **”שאינ עדות לפי השמיעה, אלא מבחינת הראייה [...] וזה שכתוב ’ושם האחת עדה’ היא מלשון עדות.”**
9. ראו הערה 2 לעיל.
10. דורמן, מנחם. **נתן אלטרמן: פרקי ביוגרפיה** (נוסח מורחב של ספרו של מנחם דורמן אל **לב הזמר**), ערכה והביאה לדפוס דבורה גילולה, תל-אביב 1991, עמ’ 310.
11. ראו מאמרי **”ישמור האל את הגווילים”**, גג (בעריכת חיים נגיד), 22, תל-אביב 2010, עמ’ 13–23 (המכתב שמור בארכיון אלטרמן ונמסר לי באדיבות מרכז קיפ לחקר הספרות העברית באוניברסיטת תל-אביב).
12. **מחברות אלטרמן**, ג’, ערך מנחם דורמן, תל-אביב תשמ”א (1981), עמ’ 61. בעמ’ 129 רשם העורך: **”נמסר לדפוס על ידי תרצה אתר. נדפס בהארץ: תרבות וספרות, ט’ תשרי תשל”א (9.10.1970), בלוויית הערה: ’קטע מתוך מגילת הרהורים על אדם ועולמו;”**

- מגילה אשר לא הגיעה אל סופה". האם זהו השיר שעליו כתב דורמן ביומנו (ראו נתן אלתרמן: פרקי ביוגרפיה [הערה 10 לעיל], עמ' 319): "תרצה הראתה לי שלושה שירים שנמצאו בעיזבונו [...] שיר אחר עושה רושם של מעין פרידה מצילה – פרידה עייפה, פרידה מאהבה שנסתיימה מאליה, נתרדדה והלכה. השיר הזה מאשר, כנראה, רושם שלי על היחסים ביניהם בשבועיים-שלושה שבועות שקדמו להתמוטטותו?"
13. דורמן (הערה 10 לעיל), עמ' 314.
14. שם, עמ' 308–309.
15. נתן אלתרמן, פזמונים ושירי זמר, כרך שני, הביאו לדפוס מנחם דורמן ורינה קלינוב, הדפסה שלישית, תל-אביב 1979, עמ' 394–396. הכותרת "על הסף" יכולה לרמוז לנשיאת כלה חבוקה בזרועות בעלה על מפתן הבית, ואף יכול לרמוז לסופה של מערכת היחסים, על קו הקץ.
16. מחזה שכתבתו לא נשלמה, ויצא לאור בעריכת דבורה גילולה (תל-אביב 1990), שהעניקה לו את שמו והוסיפה לטקסט מבוא והערות.
17. דורמן (הערה 10 לעיל), עמ' 318–319.
18. ההתכתשות בין נעמי לפונדקית מזכירה את ההתכתשות בין שתי הנשים ב"שלמה המלך ושלמי הסנדלר", מחזהו של סמי גרונימן, שאלתרמן תרגמו לראשונה בשנת 1943, ובמעבר לנוסח המחודש של 1964 הוסיף לו פזמונים רבים שעייבו את המקור והפכו את המחזה המחודש למחזה מקורי למחצה.



על בגידה ונאמנות

חיים באר, אל מקום שהרוח הולך, הוצאת עם עובד, תש"ע 2010, 452 עמ'.

נורית גוברין

ולָזַר. גילוי כוחה של האהבה. תהליך השתנות כזה עובר גם על הקורא. אולי אין זה מקרה, שצירוף קרוב מופיע גם בהכנסת כלה של עגנון. וכך נכתב שם בפרק התשעה-עשר שכותרתו: "נכבדות ידובר בו": "אל תצפה שנעשה לו נס על ידי רבי יודיל שנתיישרה דעתו עליו. אלא היפוך הדברים, נס גדול נעשה לרבי יודיל שלא נתיישרה דעתו של מעשיל, שאילו נשתַּפָּה היה רבי יודיל צריך ליטול את רגליו ולברוח, שהיה מתפרסם שרבי יודיל אינו רבי יודיל והשידוך שידוך טעות."

חיים באר סיפר לי שרצה לקרוא לספר "היפוך הלב", אבל בסופו של דבר לא כך קרה וגם הצירוף עצמו אינו מופיע בספר. לדעתי, "היפוך הלב" הוא הנושא המרכזי של הספר. למעשה, זהו "ספר מתהפך", על משקל המונח: "השיר המתהפך", שטבע מנחם פרי, בקריאתו את שירי ביאליק. כל גיבורי הספר עוברים תהליך של השתנות מתחילת הספר לסיומו. כל אחד נכנס למסע איש אחד ויוצא ממנו איש אחר. כהכללה אפשר לומר שזהו תהליך של היפתחות, התרככות, הבנה לְשׁוֹנָה

פרופ' נורית גוברין היא פרופסור (אמריטוס) בחוג לספרות עברית באוניברסיטת תל-אביב.

אחד, משועשע משהו, מהביקורת בנוסח המשכילי על הווי החסידות והצדיקים, שסברתי תחילה שהספר ממשיך אותה. עד מהרה השתנה הרושם. התהפך לבי. מצאתי את עצמי עוברת מתחושה של לגלוג, ביקורת ומעין התנשאות על עולמם של הצדיק וחסידיו, לתחושה של הבנה והזדהות, עד כדי אמפתיה גדולה עמו ועם עולמו שהתהפך. התעצבתי על הגורל המר הצפוי לו, גורל שנרמז כבר בפרק ה-12 של הספר, שהוא הולך בדרך ללא מוצא. גאולתו באמצעות האהבה היא גם כיליונו. אהבת האמת שמצא היא זו המביאה עליו את סופו. הרושם המשועשע בהתחלה, התהפך לתחושה של חיפוש אחר טעם החיים ומהותם: "שאלתי אותו איך היה חי את חייו אילו אפשרו לו לחיות אותם מחדש" – שאלה הנשארת ללא תשובה בספר. הפרק ה-12 הוא פרק ההיפוך. נמנו בו אחת לאחת האפשרויות השונות העומדות בפני הצדיק, יעקב יצחק, לאחר שהתאהב בסֶלֶנָה האנגליה, היא סלה, בפיו. הוא חש ש"רק דבר אחד היה חי לעד וקיים לנצח – הנשיקה שהיא נשיקתה בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". בשעה זו ש"נפל ברשתה של האהבה" וחש אותה כאהבה שמימית־אלוהים: "מגע שפתיה בשפתיו כחושך על

הכנסת כלה הוא אחד ממקורות ההשראה של אל מקום שהרוח הולך, והשפעתו עליו היא נושא למחקר מרתק מיוחד, לא רק במוצאו של גיבור הספר, הצדיק יעקב יצחק, מסעו עם בן־לווייתו, אלא בין השאר גם באותו שילוב מרתק של "סיפורי מעשיות" במהלך העלילה, ותרומתם לקידומה ולהעמקה במשמעותה.

מלגלוג להזדהות

מקורות ההשראה וההשפעה הקודמים הם ספרי המסעות, בעיקר ספרי המסעות בשניים: דון קישוט, של סרוונטס; מסעות בנימין מטודלה, הוא בנימין הראשון, איש המאה ה-12; מסעות בנימין השני, הוא ישראל יוסף בנימין (שנת 1878) וכמובן, מסעות בנימין השלישי של מנדלי מו"ס, שמובאה ממנו משמשת כמוטו לספר.

עוד יש להעיר, שיהודה עמיחי השתמש בדימוי הידוע של מסעות בנימין מטודלה כדי לטוות את קורות חייו, כעדותה של בתו: "יש לאבא שלי פואמה ארוכה הנקראת 'מסעות בנימין מטודלה', שזה בעצם סיפור החיים של אבי."⁽¹⁾ לא רק לב אחד מתהפך בספר זה, אלא לבבות של קוראים רבים. התחלתי את הקריאה עם רושם

באומרו: "כבר לימדתי את עצמי למות"; וכן: "צריך ללמוד הרבה כדי לדעת למות." המילים המנחות הן: "למות" ו"לדעת", שהן שתי המילים המנחות של הספר.

ככל שהקורא מתקדם בקריאת הספר, מתהפך בו לבו. הקורא עובר תהליך של שינוי ביחס לגיבור הספר: מריחוק והסתייגות, לעג וביקורת, הוא משתנה לקרבה, להזדהות ולאמפתיה. יותר ויותר לומד הקורא להבין ואף לאהוב את האדם, המתגלה מעבר לדמות הצדיק, את הבשר ודם שבו, את מי שכמה לאהבה אמיתית של אישה, אהבה שלא זכה לה בחיי נישואיו. הצדיק מתגלה כמעין "תינוק שנשבה", שהתגלגל לחצר האדמו"רות, במקרה, בשל אחיו שהדיח אותו בארצות-הברית, והסובבים אותו שבנו סביבו בבני-ברק את החצר של "צנתר הזהב", על כל "השטיקים" של "חצר" מסוג זה.

האם יש בספר יותר משמץ של פאתוס רומנטי?! כפי שכתב אחד המבקרים.⁽²⁾ אין ספק שיש! אבל דווקא סיפור אהבה רומנטי זה, במקום בלתי צפוי, אצל מי שהכי פחות מצפים ממנו שיילכד ברשת האהבה – הוא אחד מסודות כוחו של ספר זה. בד בבד זהו סיפור אהבה רומנטי, שאינו נעדר הומור ואירוניה. משולבים בו יחד התמימות של הגיבור והאירוניה של הקורא; הרומנטיקה של הגיבור

פני תהום וכרוח המרחפת על פני המים וגופה הנכרך על גופו ככרובים המעורים זה בזה וחיבתם כחיבת המקום לישראל – הבין שאין לו סיכוי להמשיך בחייו ושכל הדרכים סתומות. הוא רואה "בעיני רוחו תרחישים לעתיד ומיד אחר כך ממחר למחותם". בראשון – הוא "נותן גט פיטורין לגולדי" ונושא את סֶלְנָה המתגיירת למענו; בשני – הוא בורח "אל עירה ואל מולדתה של חמדת לכו", "מקצץ בנטיעות פאותיו, וחי עמה בשובה ונחת כאחד האדם"; בשלישי – הוא "ממשיך את חיו כקודם" אבל "בצד כל אלה פוקד את נווה של השולמית שלו בכל נסיעה שלו לחו"ל". אבל כששקל "כל אחד מן התרחישים [...] באמת התבונה", הבין שאף אחד מהם אינו בר-ביצוע. מה גם ש"שכח לכלול את סֶלְנָה ואת רצונותיה ואת צרכיה בחישוביו". כאן כבר נרמז סופו הטרגי של הגיבור: "ובסוף יבוא העונש."

אהבה עם הומור ואירוניה

למעשה, היפוך זה נרמז כבר קודם, בתיאור מתוך ספרו של אליעזר שטיינמן, על "אגדת היהודי" שלימד את עצמו למות: ה"שינוי [ה]דק מן הדק, שהתחולל בצדיק עת התגברה בו תודעת מותו הקרב ובא";

האישה, ועל כך עליו לשלם: מוסיף דעת – מוסיף מכאוב. הוא מגורש לא רק מגן-העדן, אלא בעיקר מעולם החיים.

התרבות הטיבטית והיהדות

היפוכים נוספים הם מנת חלקם גם של גיבורי הספר האחרים, אם כי דרמטיים פחות. כך שמחה'לה, "איש סודו ופטרונו הפיננסי" של הצדיק, הוא שמחה דנציגר, הסנשו פנשה שלו, המלווה המסור, המממן את המסע, מכספי יהלומי-הדמים שהוא סוחר בהם. הוא חש שמהו חסר בעולמו העשיר והלא-מוסרי, ודבק בצדיק, כדי שידבק בו משהו מן הרוחניות שלו.

גם הוא משתנה מראשית המסע לסופו. תחילה הוא מעריץ נלהב, תמים וטוטאלי; בשלב הבא, הוא מבין, שהוא עד למעשים, שאולי אינם עולים בקנה אחד עם המוסר המקובל, ומתחיל לבקר את הצדיק; אבל בשלב השלישי, הוא חש, שהוא עד להתרחשות בלתי רגילה, שהיא מנת חלקו של הצדיק שלו, שאמנם אינה מתיישבת עם המוסר המקובל. לכאורה "חטא" הצדיק שלו, אבל למעשה, הוא מוצא את עצמו מסכים עם דבריה של סֶלְנָה, "שיש דברים שהם מעבר לבינת אנוש".

עם הסרקאזם של הקורא. גם זה אחד ממאפייני הכתיבה ה"עגנונית" של חיים באר. קולות אלה משתלבים יחד למוזיקה רבת-קולות המאפיינת את סגנונו של הספר.

לבו של הקורא מתהפך, במהלך הקריאה, בעקבות התמורה שחלה בגיבור המרכזי, בצדיק, הוא יעקב יצחק הלוי הורוביץ, הוא האדמו"ר מאוסטילה – בני-ברק, שפרשת ייחוסו מפורטת בספר וחוזרת לא מעט, הוא "הצנתר האלוקי", "או בפי המוני העם: 'המצנתר האלוקי', או בפי המשב"ק שלו, רב חנוך-העניך ראדושיץ, "צנתרא דדהבא", כלומר: "צנתר הזהב". ראשי תיבות: "המשמש בקודש", כהגדרת תפקידו של מי שמשווק אותו להמונים. יעקב יצחק היה "איש בעל אינטליגנציה רגשית גבוהה", שחיו "נעור" "כמטוטלת בין שני אבותיו הקדמונים" ושני שמותיו, יעקב יצחק, מעידים "על הזהות הכפולה המתעתעת" שלו.

ההיפוך שהוא עובר בספר, הוא רב-תהפוכות, איטי-צפוי-לא-צפוי כאחד. מדמות מיסטית, חולמת חלומות, מחפשת ומתלבטת, כלואה בסבך הקורים המקיפים אותו בחיי נישואיו, במשפחתו ובחצרו, הוא מתהפך, לאדם מאוהב. גבר אוהב אישה. הוא מגלה את אהבה האישה על כל פניה: זו שיש בה שיתוף רוחני וזו של הגוף. הוא לומד לדעת את

של הד"ר סְלֶנָה בְּרַנְרֵד, החוקרת הצעירה, מושא אהבתו של הצדיק, ושל אוסקר פלורין, מורה־הדרך שלהם, בעקבות מסעם המשותף עם הצדיק, התבוננותם במעשיו, הקשבתם לדבריו, והיכרותם עם אישיותו.

יש בספר גם היפוך רעיוני, קירוב לבבות והבנה לזר ולשוֹנָה. מסתבר, שהתרבות הטיבטית על אמונותיה, טקסיה ומנהגיה, אינה כה זרה ושונה מתפיסות שונות המתקיימות ביהדות. כשמתבוננים מקרוב ב"עבודת האלילים" של הטיבטים ובמה שמתרחש במקדשיהם, מתגלה דווקא הדמיון ליהדות. בנוסף לכך, ההשוואה בין ההיסטוריה של העם הטיבטי לבין ההיסטוריה של העם היהודי, מגלה קווי דמיון רבים בין שני עמים נרדפים.⁽³⁾

סיפור מסע אל תוך הנפש

כל סיפור מסע הוא בראש ובראשונה סיפור מסע אישי אל תוך הנפש. יותר משהוא מסע גאוגרפי הוא מסע נפשי. גיבורי ספרי המסע בראשית מסעם, עוברים שינוי ותמורה בסיומו. הגיבור המתחיל את המסע אינו דומה לזה שסיים אותו. הדרך היא החשובה: "כִּי תֵצֵא בְּדֶרֶךְ אֶל אֵיתָקָה / שְׂאֵל כִּי תֵאָרֵךְ

בשעה שהצדיק נמצא במצב אנוש בבית החולים, שממנו לא יקום עוד, מתגלה גם בו האדם שמאחורי הסוחר ומאחורי המעריך התמים. הוא מתקרב לְסֶלֶנָה, שתחילה הסתייג ממנה וקרא לה "הנקבה", נפתח לפניה ומתאר "באוזניה את ילדותו, שכמו ילדותה שלה היתה רבת־מכאובים". במיוחד נוגע ללב סיפורו כיצד ניצלו אביו וסבו בבוכנוואלד, "משום שהיו שרברבים מומחים". זהו מימוש מזויע למדי של המושג: "גאולה דרך הביבים".

השתנותו נעשתה בעיקר באמצעות מבטה של סְלֶנָה: "סְלֶנָה, שכל ימי מסעם ברמה הטיבטית לא הצליחה לעמוד על טיבו של האיש הסתום הזה, שתום וגסות נאבקים בו, ושעתה רחשה לו מידה לא מעטה של אמפתיה, שאלה אותו איזה מקום תופס שֶרְפִים בלבו." שֶרְפִים הוא השם שְסֶלֶנָה קוראת לצדיק, כשם שהוא קורא לה: סלה.

ותשובתו של שמחה'לה: "הוא בשבילי תחליף לָאָב שבעצם לא היה לי מעולם." בסופו של דבר, הוא מודה ש"הבחירה שלו בכ היתה נכונה. אהבת אמת שוררת ביניכם". כאקט של פרידה, הוא מעניק לה את שעון הזהב של הצדיק, ועונד אותו על פרק ידה.

מפאת קוצר היריעה, לא הוזכרו כאן היפוכי־הלב שהם מנת חלקם

לגזול ממנו את אנושיותו, את כוח יצירתו ואת חלומותיו. אלה חיים של בדידות ושקר, שהצדיק מנסה להיחלץ מהם. הוא נוסע בעקבות חלומותיו, משונים ומופרכים ככל שיהיו, ועוד קודם הוא מעלה אותם על הכתב "במעין 'מגילת סתרים', שאת כתיבתה התחיל כבר במוצאי יום הכיפורים" (77).

ככל שסופר מרחיק יותר את עדותו, כך גובר ה"חשד" בלב הקורא המיומן שהוא בא לומר משהו אישי עד מאוד, שאינו יכול ואינו רוצה לומר אותו ישירות. ככל שההסוואה גדולה יותר, כך גובר הרצון אצל הקורא להסירה ולגלות את המסתתר מאחוריה.

יש בצדיק לא מעט מדמותו של הסופר. יש בצדיק לא מעט מדמותו של הסופר חיים באר. אין מנוס מן ההרגשה שהסופר חיים באר מתגלגל בדמות הצדיק. הצדיק החולם והמחפש. הצדיק הכותב את חלומותיו, על דרך ההסוואה הכבדה. המספר הוא הצדיק המבקש "לחשוף מן הסיפורים, התמימים כביכול, את מה שהובלע בהם – כיצד מתגלגלת אהבת אמת לשנאת עולם, כמה רבה יכולה להיות עוגמת הנפש שבעל ואישה יכולים להסב זה לזה בחיי נישואיהם שלא עלו יפה, ומה מידת כוחה ההרס של הקנאה שאין מציבים לה גבולות"⁽⁴⁾.

דְרָכָךְ מֵאֵד / מְלֵאָה בְהִרְפְּתָקוֹת,
מְלֵאָה בְדַעַת, "כתב המשורר היווני קוואפיס (תרגום יורם ברונובסקי) בשירו הנודע והמצוטט "אֵיתָקָה".

אל מקום שהרוח הולך הוא ספר מסע המתהפך לנגד עיני הקורא בכמה וכמה רבדים: מסיפור מסע מסתורי, זר ובלתי מובן, לסיפור מסע של חיפוש אחר האהבה; ממסע של גאולת הרבים, למסע של גאולה אישית המביאה על הגיבור את סופו. הגאולה הרוחנית והאישית מתגלגלת במוות, כשמגיעים אליה. תחילתו של המסע בחיים של אי-אהבה וסופו במציאת אהבת-אמת של אישה; מחיים ראוותניים-חיצוניים שנכפו על הגיבור, לגילוי החיים האמיתיים, שאינו יכול לחיות אותם. מסע החיפוש מסתיים במימוש שהוא גם אובדנו. גילוי האהבה, אינו מאפשר לגיבור להמשיך את חייו הקודמים בכל דרך שהיא.

זהו ספר שבו הגשמת הציפיות מביאה על הגיבור את אובדנו. מימוש החלום הוא גם סופו של הגיבור. אבל בעיקר זהו ספר של חיפוש. מי שחי בתוך ארמון-"חצר" שהוא כלוב-של-זהב, חיים שהם, כביכול, שלמים, מלאים, מרווחים, ללא דאגות פרנסה, מקובל על הרבים ונערץ עליהם, מואס בחיים אלה, שהם עליו לטורח ומאיימים

נוכחות "היצ'קוקית"

מריאיון זה למדתי שחיים באר כמעט והתאהב, אבל היה מוקף שומרים שלא נתנו לו; או: אולי הספר מבטא את מה שרצה שיקרה ולא קרה. הסופר חיים באר, נוכח בספר באותו אופן שבו נוכח היצ'קוק בסרטיו. כדמות צדדית: כטייל, בעל הכובע הטקסני, באמצע הספר, ובסופו כסופר המחפש נושא לכתובה. תחילה כשעשוע, כמהתלה, המתבררת בהמשך כרצינית עד מאוד.

כשהצדיק ופמלייתו מטפסים למזר, כש"הדרך ארוכה, תלולה", הם נפגשים עם קבוצת מטיילים ישראלים שאחד מהם, "שמנמן" "במגבעת בוקרים טקסנית", מזהה אותו: "זה 'הצנתר האלוהי'"; "הוא לא היפי, אני מוכן להישבע לך שהוא אדמו"ר ידוע מבני-ברק שהתפרסם פְתִישׁוּבָה האשכנזית ל'רנטגן' ול'סי-טי' המרוקאים". וחברו: "אתה סובל מבלבול גבהים, [...] היית מת לפגוש פה, בטיבט, פחות משבועיים לפני ראש השנה, אדמו"ר שיושב על אבן אחת עם חתיכה שצעירה ממנו בעשרים שנה." ו"בעל המגבעת" בשלו: "הייתי בבית המדרש שלו בבני-ברק כמה פעמים, בפעם האחרונה זה היה בשבועות, הוא דרש דרשה על הלווייתן ושור הבר שלא היתה מביישת אפילו את המגיד מדובנא."

הצדיק מצליח לתעתע בשני הישראלים ומדבר אליהם באנטיפתיה, "בעגה

בריאיון עם מיה סלע (גלריה. הארץ, 20.8.2010), הסגיר חיים באר עצמו את היותו גיבור הספר, או לפחות את הקרבה הגדולה בינו לבין הצדיק, או היותו גלגולו של הצדיק. עדותו זו מחזקת מאוד את התחושה העולה מקריאת הספר עצמו:

אני יכול להבין בגידה של אישה נאמנה שנקלעת למקום אחר, לקפסולה של זמן אחר. הנאמנויות לא מתפוגגות, אבל הן שייכות לטריטוריה אחרת. למזלי, או למורת רוחי, לא היה לי רומן בנסיעה הזאת כי היו לי שני שומרי ראש. הוא צוחק. אבל הבנתי שזה מקום שיכולים לקרות לך בו דברים.

ובהמשך הוא שואל:

האם יכול להתחולל אצל אדם מבוגר "היפוך הלב". נניח אנשים כמוני או בני דורך, יש להם בן זוג אחד, ואם זה לא מסתדר אז הם מחליפים בן זוג, זה לא ממש היפוך הלב. אבל לקחת אדם כל כך מרובע כמו האדמו"ר הזה, האנשים הכי מרובעים, שיש להם הכי הרבה מה להפסיד, זה האדמו"רים, הרבנים. זה עניין אותי, לא רומן כסוג של ניאוף, אלא כסוג של מעשה דתי. האהבה שיש לו עם סְלֵנָה היא עניין דתי, הוא מממש את הווייתו כאדם באופן הכי מלא.

מציגה את עצמה, ומזהה אותו: "אתה חבשת אז מגבעת בוקרים טקסנית." לשאלתה: "מה אדם כמוך מחפש כאן? אתה נראה בשטעטל הזה זר לא פחות ממני," הוא משיב: "אני בא לבני-ברק לעתים מזומנות לקנות ספרים שאין להשיגם במקומות אחרים," וכן "שהוא צריך לספרים האלה כמרצה לספרות באחת האוניברסיטאות." הוא מצלם לבקשתה את "ארון-התצוגה" עם המזכרות והמסמכים של האדמו"ר ומציע ללוותה לבית הקברות. בהמשך הוא מתאר פרטים ריאליים מחייו, על ההזמנה לאוניברסיטת טקסס שבאוסטין, ועל הרומן שהוא מתעתד לכתוב: "יש לי כמה התחלות, אבל אני עדיין לא סגור על משהו ספציפי." סְלֶנָה היא זו שמציעה לו לכתוב "על הנסיעה של שֹרְפִים לטיבט [...] בוודאי לא היה מקרה כזה בהיסטוריה הארוכה של החסידות, שצדיק קם יום אחד ועזב את עירו ואת חצרו ואת בני ביתו ונסע לחפש יקים מְעַבֵר להרי חושך". הסופר חובש את "מגבעת הבוקרים הטקסנית שלו" וסְלֶנָה ממשיכה לשכנע אותו לכתוב את הספר. לדעתה, "גם דנציגר ישתף אתו פעולה, אבל ללא ספק יתנה זאת בתנאי שהמידע שימסור לו יובלע בין השיטין". מפתח נוסף שנותן חיים באר לקוראיו, כדי להבין את הספר לעומקו, חבוי ב"אחרון הסיפורים

אירית שלמד מעוזרת-הבית של ילדותו, התיז לעברו בארסיות כפריו הבשל של ירוקת החמור היורק את רירו כשדורכים עליו", וגורם ל"בעל המגבעת הטקסנית", "הקאובוי הישראלי", להתנצל.

הוראות כיצד לכתוב ספר

פגישה זו, ככל הפגישות בספרות, אינה מקרית אלא גורלית ומהותית. לאחר פטירתו של האדמו"ר, בעיצומו של מאבק הירושה המכוער, מגיעה סְלֶנָה ל"כינוס מדעי על בעלי חיים הנתונים בסכנת הכחדה באוניברסיטת תל-אביב". כשהיא מגיעה לבני-ברק, ואינה מצליחה "לראות במו עיניה את המקום שחי בו ובו הקים את חצרו", היא פוגשת "אדם בג'ינס, בחולצה משובצת ובמעיל-רוח חסר שרוולים, יוצא מחנות ספרים ומעיין בספר שרכש זה עתה". לאחר ששמע את בקשתה הוא מציע לה ללוות אותו ל"חסידות אסטילה", ומספר לה "שהרבי הגדול שלהם נפצע קשה לפני כארבעה חודשים באיזו נסיעה מסתורית לטיבט ומאז לא הצליח להתאושש עד למותו בחג הסוכות". וכן הוא מגלה לה "לפי תומו, 'במקרה הייתי גם אני בטיבט באמצע ספטמבר, בדיוק בזמן שהיה הוא שם'". סְלֶנָה מתוודעת אליו,

מפיו של דב סדן, "סיפור נדוש והוא כבר חזר עליו אין-ספור פעמים", אבל מכיוון שלטיבט לא הגיע, הוא מספר אותו באוזני הנזיר, מארחו. זהו סיפור מוטיב "הציפור הכחולה". הסיפור הוא על "אדם אחד מן העיר קרקוב שבפולין שחלם כמה פעמים חלום ובחלומו אמרו לו שעליו לקום ולנסוע לפראג, כי שם מתחת לגשר שעל יד ארמון המלך טמון אוצר גדול". בסופו של הסיפור מתברר לו "כי האוצר לא כאן, מתחת לגשר, אלא בביתו. חזר האיש לביתו וחפר מתחת לתנור ומצא את האוצר". והמסקנה: "אבל כדי למצוא את האוצר בבית חייבים, לעתים, לנסוע קודם לכן אל המרחקים."

שזכתה סְלֶנָה לשמוע מפיו של הצדיק". בסיפור זה, טמונות הוראות במאי-סופר נוספות, כיצד יש לכתוב ספר. זהו מוסר ההשכל הנלמד מן הסיפור על החייט היהודי, כשהתנאי הוא "שפלות רוח": "שתפרום מה שתפרת בגאות תחזור ותתפור בשפלות, ואז יישא חן הבגד בעיני רואיו"⁽⁵⁾. האם זה ספר שסיומו פסימי או אופטימי? – זהו ספר עם סוף פתוח, הנוטה לפסימיות, שהסופר עצמו מעיד עליו לקראת סיומו: "פעמים רבות חשוב ההקשר לא פחות מהסיפור עצמו". אני מבקשת לסיים בסיפור ששיקע חיים באר בספר, ששינינו שמענו אותו

הערות:

1. בעז ערפלי, הפרחים והאגרטל – שירת עמיחי: מבנה, משמעות, פואטיקה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשמ"ז, עמ' 161–164. ותודה לאבנר הולצמן על מראה המקום. יונתן אסתרקין: "סיפורי אבי. בתו של יהודה עמיחי, עמנואלה, תעלה הערב מופע המוקדש ליצירתו של אביה", מעריב, תרבות, 13.9.2010, עמ' 11.
2. עמרי הרצוג: "אל מקום שהרוח הולך", הארץ ספרים, כ"ב באלול תש"ע (1.9.2010).
3. כשהייתי בסין, באוניברסיטת ננג'ינג, שמעתי הרצאה של הרב עדין שטיינזלץ, על הדמיון המרתק בין היהדות לבין רעיונותיו של קונפוציוס.
4. רעיון זה שמעתי גם מפי אבנר הולצמן, בשעה שכתבתי את דבריי אלה.
5. הערות ארס-פואטיות רבות מפוזרות לאורך כל הספר. החשובה שביניהן היא זו המזכירה פעמים אחדות את ספרו של מרטין בובר, גוג ומגוג (1941) (352 ועוד). בספר זה, עיסוק בשתי הדרכים השונות לגאולה העתידית ולבוא המשיח. השוואה בין שני הספרים, חשובה מאוד, ומחכה לכנס חוקרים מיוחד בנושא זה. הספר הופיע מחדש בההדרתו של דב אלבוים ובתוספת הערותיו, עם אחרית דבר של אפרים מאיר, בהוצאת ידיעות ספרים, 2007.



חברים יריבים מחפשים זה את זה

מוקי צור

אריה בודנהיימר, בזכות החבר מפלונסק - מסעותי עם שלמה צמח ודוד בן-גוריון, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב, תש"ע.

למכשיר היעיל ביותר של השלטונות להדברת המהפכה. "בדמעות לא פותרים כלום רק במעשים", אמר אביו של דוד לאחותו שהתאלמנה בסופת הימים. בכך ביטא את דרכו של בנו דוד. שלמה צמח, לעומתו, האמין תמיד כי הביטוי של עולם הנפש קשור עם המעשה ומעצב אותו. הוא האמין בדמעות ובביטוי האנושי – המנחשים את תוכנו של המעשה החלוצי. בן-גוריון נודע כאיש שהנהיג את

שלמה צמח ובן-גוריון, צעירים מפלונסק, האחד הגיע בימיה הראשונים של העלייה השנייה, בשנתה הראשונה, ב-1904, והשני שהגיע אחרי ימי השחר והפשר שלה, לאחר השבר של המהפכה הרוסית הראשונה. בן-גוריון, שהגיע ב-1906, היה כל כך מרוכז במשימתו הציונית שלא שם לב כמעט לשממה שנפלה על החיים הציבוריים היהודיים אחרי הפוגרומים הגדולים שהתרחשו בזמן עלייתו, אותם פוגרומים שהיו

שבין הפלונסקאים – שלמה צמח. ספר מינורי זה לא נולד מסקרנותו של ההיסטוריון, אלא מתוך רצונו החיוני של מחברו לפשר ומשמעות. האין זה מסוכן לסַפֵּר מחדש את סיפורו של בן־גוריון בעידן המתגעגע אליו כמנהיג? האם יקים לו המְסַפֵּר במת מעריצים או ישרוף את פסלו בכיכרות? האם יגמד את דמותו, או ינפח ויגדיל אותה, בשמחה לאידם של יורשיו? אריה בודנהיימר אינו נוקט באף אחת מהאפשרויות הללו. הוא פונה לבן עירו, יריבו וחבר ילדותו של בן־גוריון, שלמה צמח, ומספר את סיפורו הארוג בהרבה אסוציאציות חופשיות, פיסות של חשבון לב ורוח. נראה שבן־גוריון מצוי רק בשולי הספר, בזכות חברו מפלונסק, אך דווקא משום כך מתבררים בו דברים יסודיים בקורותיו ובקורותינו. ואילו שלמה צמח, מראשוני העלייה השנייה וממחולליה, זוכה כאן להארות סגוליות, שכמו הושכחו בזיכרון הקולקטיבי שלנו.

אריה בודנהיימר, מחבר הספר, הוא יוצר ופדגוג. אם היה צריך לבחור את אבותיו בוודאי לא היה בוחר בנביא או במהפכן, גם לא במצביא קר הרוח. אפשר להניח שהוא היה בוחר בחכם מתקופת המשנה מצד אחד, ובאחד מהאבות המייסדים של התנועה החלוצית,

תהליך לידתה של מדינת ישראל ועיצב הרבה מדמותה. שלמה צמח נשכח (או הושכח, כרבים מחבריו). ההשכחה נבעה דווקא מתכונותיו החשובות של האיש: הידע, המחשבה והצניעות בחיי היום־יום שלו. הדרמה שאירעה בין שני ידידי ילדות אלו, חברים לתנועת נעורים תמימה, איננה מובנת מאליה. שהרי חברים היו מילדות. יחד דיברו עברית. יחד האמינו בברית שהם כרתו בין הרצל לבין ביאליק. בין החזון של שיבת העם היהודי לארץ ישראל, הצריכה להיות כללית, מצד אחד, אך מצד שני, וברוחו של ח.נ. ביאליק, סירבו יחד לפיתרון אוגנדה המשולל עומקים תרבותיים עבריים. הפרידה ביניהם היתה מוקדמת. צמח היה מתלמידי אהרון דוד גורדון. בן־גוריון לא הבין את זְקֵן הפועלים ולא העריך אותו. בן־גוריון היה תמיד מדינאי, גם כשחרש בסג'רה, גם כשהלך ללמוד משפטים והיה חייל וגם כשעסק בשביתות ובתנ"ך. שלמה צמח, גם כשניתח באופן פוליטי, היה תמיד איש של ביקורת, חשדן כלפי מוסדות והכרעות.

חשבון לב ורוח

ספרו של בודנהיימר הוא כְּתַב סגוריה אמיץ על המעמיק והנשכח

ככל שהן פשטניות ובלתי ממצות כאבחנות ספרותיות, הנן נכונות במידה רבה לגבי סוגים של מורים ובתי מדרש של היום. למרות זהירותו הרבה וכנותו שופעת ההומור, רואים בספר שלפנינו באיזה צד מצדד אריה בודנהיימר כמורה־מחנך וכסופר. הוא כותב אפולוגיה נפלאה על שלמה צמח.

הספר על שלמה צמח ודוד בן־גוריון אינו דיאלוג סוקרטי, בו אחד הגיבורים דולה מחברו מסקנת אמת הצומחת מתוך שלילה והיגיון. זהו ספר הצומח מתוך משא ומתן לימודי. אין בו מורה ותלמיד, גם לא תורה ידועה מראש. הוא נולד משיחות ואירועים שהועלו על ידי המחבר המתגלגל מנוף אינטלקטואלי אחד לשני, מסיפורי ילדות ישראלית לסיפורי משפחה ומהם לפיסות היסטוריה נוקבות. בטונים בהם הוא משתמש אין להפיל את חומות יריחו אך ניתן להסתופף איש עם רעהו: להקשיב, להפרות מחשבה ולחדד חושי אבחנה.

הז'אנר הספרותי שיוצר כאן בודנהיימר שייך לאותו זן של ספרות המאמין בקורא וביכולתו לקשר את הנפרדים, לערער על המוסכם וליצור ניכוח אישי בין אנשים הפוגשים זה את זה ויש להם צורך לספר איש לרעהו סיפור. זהו סיפור אחר מזה המסופר באופן רגיל. כמו שהיה

מצד שני. בתי המדרש של חז"ל מצטיירים דרכו כבתי שיחה, בתי סיפור ומוקדים להרפתקאות רות. בתים לחברותא לימודית ולהפלגה דמיונית. הם מעלים שאלות הנוגעות לפאת שדה, לגבולות בין שכנים, לכלי עבודה וליחסי מורים ותלמידים. יהיו שיצביעו על כך שחכמים אלו עמדו תמיד נוכח שלטון אלים, שבויכוחיהם השתקפו מתחים חברתיים, יצרי שלטון ותחושת יתמות לאחר חורבן. שהם היו נגועים בפחדים אפוקליפטיים וקדחת משיחית. אך המורשת שירש בודנהיימר היא של בית מדרש כמקום דמוקרטי, חכם, מורכב, בעל חוש הומור, מאבחן את המצב האנושי בענווה.

משא ומתן לימודי

את שני גיבוריו – גיבורי ההיסטוריה המדינית והיצירה התרבותית של ישראל – הוא מלמד כיצירה הלקוחה מספרות חז"ל, כפי שהוא מבקש לקרוא אותה. הספר על שלמה צמח ובן־גוריון לא שואב את הטון שלו מהמקרא, בו מתגלים אפיונים אחרים: מידת הדין, ראשוניות, עלילתיות, מיתוסים לרוב ומשפט מחמיר. אבחנות אלה, בין הספרות המקראית והמשנאית והתלמודית,

את הניתוח הכירורגי המתבצע בהמונים אלא את הצמיחה מלמטה של תרבות-נגד הבוחנת כל יחיד. בן-גוריון, חברו, חש את בדידותו אחרת: הוא האמין בתנועה הגדולה של הרבים, במפה הגדולה של הפוליטיקה. צמח, שידע את מגבלותיו שלו, הכיר לא פחות את העיורון המלווה את מעשי חברו. צמח קרא לגילוי רגישות כלפי מחירים אפשריים הנובעים מהערצת הפוליטיקה. הוא האמין כי הפוליטיקה זקוקה למערכת חיסונית חזקה הצומחת מן המעשה החברתי, מהעבודה, מהיצירה התרבותית. הוא האמין כי הפוליטיקה נמדדת ביכולתה להצמיח תנאים לבניית חברה ותרבות. השתלטותה המוקדמת על כל תחומי החיים תביא לכך שהיא תהרוס את הרקמות המתהוות. בן-גוריון לעומתו האמין ביכולתה של הפוליטיקה לעורר מהפכה חברתית, דפוסים להכרעה שלא מתהווים במוחם הטוב של פילנטרופים אלא בהתגוששות הציבורית של קהל המגשימים הזהה לאזרחי המדינה כולם. הוא לא האמין במדינה של זכויות אלא באחריות משותפת של מגשימים המוטלת על כל אחד מאזרחיה.

בחברה היישובית, ובייחוד בחלקים שעוצבו על ידי אנשי העלייה השנייה, היצרים עבדו חזק, אך הם לוו ברוח

אומר ולטר בנימין, חושפים בו את הבטנה של הבגד הרשמי שהושרש כה חזק בגלל פשטנותו. ביצירתו זו של בודנהיימר אין נביא ולא בת קול. האנשים נשארים עם שאלות וקרעים המאחים אלה את אלה. שלמה צמח, גיבורו של הספר שבו עניינו כאן, היה איש שכשם שבלט בייחודו בעולמה של העלייה השנייה, כן הייתה עדיין בערוב ימיו ציפייה דרוכה של רבים לקולו הכתוב. בדרכו המורכבת, בחוש ההומור שלו, בשאלותיו על הסמכות, הוא צריך היה להיראות בימינו כאיש המבוך, כאיש ללא דרך. אך הוא היה דווקא איש נחרץ, בעל עקרונות של ברזל, נאמן עד מאוד לחלומות נעוריו גם בימי שיבה. עושרו האינטלקטואלי כאיש רנסנס, כאיש הגות ופילוסופיה, ובה בעת כאיש השדה וכסופר ופדגוג עשיר, עשו אותו לאריסטוקרט צנוע. לא חוגג בהמון ולא מצית מדורות סביבו, אך מחפש יחידים ומגשים את שהציב בפניו. הוא לא היה בודד, אך שמר בקנאות על יחידותו ועל אחריותו.

המחירים הנובעים מהערצת הפוליטיקה

צמח גילם תורת נסתר שליוותה את המעשה הציוני, תורה שלא חיפשה

דעת ותרבות. כחקלאי, מטענו הרוחני והתבוננותו הביאו אותו לאמונה בתהליכים ארוכים ולהאזנה לייאוש המחלחל, הנראה בעיניו כיותר חכם מתעמולה מזויפת. הוא חשש מהמפגש של עם ישראל עם הכוח וביקש לדחות את הריבונות היהודית עד שתבשיל. דוד בן־גוריון האמין ברגע הפוליטי, בהזדמנות ובקפיצת הגורל למדינת היהודים, המחוסנת על ידי האתיקה המקראית הרחוקה מפני השחתה.

בזמן שהאימפריות שיחקו במזרח התיכון את משחקי המזל שלהן, חיפש בן־גוריון דרך כיצד להשתלב במשחק על ידי יצירתיות פוליטית. שלמה צמח ביקש לפרוש ממשחקים אלו אל "יום קטנות" של התיישבות ובניין הארץ בד בבד עם תיקון חברתי תרבותי.

לאחר מלחמת העולם השנייה, כשכל הציוויליזציה כמו שקעה לתהומות, ביקש צמח להמשיך לצמוח תחת כנפי האימפריה הבריטית מתוך חשש מתוצאות מלחמת העצמאות, שתסתיים, לדעתו, במפלה או בהנצחת הסכסוך הערבי-יהודי, שני פחדים עמוקים שליוו אותו שנים. עמדתו זו של צמח היתה מעוגנת בתפיסתו את תפקיד החברה ואת תפקידה של התרבות בחברה. היום אנו חשים היטב את הכאב המתגלגל. השאלות ששאלו שני חברי הילדות

שריחפה על פני התהום והצילה לא פעם את מנהיגיה. הם האמינו כי המשימה הפוליטית באה מחברותא אנושית ושבה אליה. אמנם, הציפייה הזו הדליקה לא מעט קוצי פילוג חריפים, אך היא גם הפילה איש על צווארי רעהו. בן־גוריון היה ייחודי בכך שלא ציפה לאירועים של נפילה של איש על צווארי רעהו. הוא אמנם ציפה להדרכתו המוסרית המתוחה של ברל כצנלסון, שכדברי ישעיהו לייבוביץ היה פוליטיקאי שערער והרהר אודות מקצועו. בזמן המבחנים הגדולים ביותר של הקמת המדינה, ברל כצנלסון לא היה בחיים ובן־גוריון היה ללא חברים.

שיקולי כוח מול פולחני כוח

סיפורה של החברה הישראלית מוצג בספר זה דרך המפגש בין בן־גוריון ושלמה צמח. בן־גוריון היה איש נחרץ, פוליטיקאי הנושא תודעת ייעוד, תחושה מובהקת מאוד של תפקיד; זהו איש המכוון כל כולו ללידה מדינית פוליטית של עם. הוא התכוון לתפקיד הזה מילדות. העיקר בחייו התגלה בקריאתו החדה את האתגרים אך גם בכוחו לתבוע, לערוך שיקולים של כוח בלי לקבל פולחנים של כוח. צמח, לעומת זאת, היה איש של שיקולי

הללו, בשני האחים, והציע לדב סדן לחשוב אם הם אינם אלא איש אחד. הרהוריו אלה של ברל היו, כנראה, מקור להשראה לעיצובו הבדיוני של יסנוגורסקי, גיבור המחזה "כנרת כנרת" של נתן אלתרמן. איש אחד שלא היה יכול לשאת את המתח הגדול והתפלג לשניים. אלא שברל כצנלסון האמין כי הקצוות הללו לא יכלו להשתולל חופשי לנוכח מצבו של העם היהודי ומכאובי החברה. כמו אמר אחד מהחסידים: יש שיגעון – הפתרון היחידי לו הוא השפיות. ברל האמין כי במצב הקריטי בו הוא חי אין להיכנע לדחפים הללו של טירוף קדוש. הוא חשב שהאחים שוחט יוכלו ליצור כאן יחד משהו שפוי. דב סדן שאל את ברל מה יכול להרגיש איש המכיל בתוכו את שתי סערות הלב הללו. ברל ענה לו, והפעם כנראה התכוון לעצמו, שבמוחו של האיש המכיל את שני הקצוות, שורה התופת.

ברגעי גדולה וברגעי בדידות

דוד בן-גוריון ושלמה צמח, אנשי פלונסק, לא היו איש אחד. כל אחד הלך לדרכו השונה, אך אנו יורשיהם חיים את המתח הגדול לא רק כמתח פסיכולוגי אישי אלא כדרכים העומדות בפני דורנו.

ושני יריבי הבגרות נותרו עמנו כשאלות עמוקות וקשות הנתפסות שוב ועוד בקשתן הרחבה.

איש אחד שהתפלג לשניים

דב סדן נזכר בפגישה שהייתה לו עם ברל כצנלסון. נודע לו אז כי שניים מהחשובים בעלייה השנייה, ישראל ואליעזר שוחט, היו אחים. הוא תמה: איך זה יכול להיות? הרי האחד, ישראל, אקטיביסט, מנהיג סוחר ורומנטי, ה"שייח" של השומרים; והשני, אליעזר, מסתגף ושתקן, איש עבודה וספר. הוסיף ברל כצנלסון על תמיהתו של דב סדן, שלאחד מהאחים יש נטייה להיות יורודיבי, כלומר משוגע, איש הרוח בסגפנותו, כטיפוס של רוסי קדוש המתבצר בפשטות מופגנת, גם לשני נטייה לטירוף רוח רוסי, אך לטירוף המתפרץ, הרועם, בעל היצרים הגודשים, השוברים מוסכמות, הפורצים את גדרות המתחם החברתי והנימוס הקפוא. "סומודור" קראו לשיגעון הזה ברוסיה. טיפוסים אלה של נגועי רוח שוטטו ברחבי רוסיה בין המהפכות הגדולות של 1905 ו-1917. והנה, התגלגלו שניהם, טען ברל כצנלסון, אל בין אנשי העלייה השנייה בדמות האחים שוחט. ברל כצנלסון הרהר בשני הקצוות

הזמן עושה אותם לזרים לא רק זה לזה, אלא גם לסביבתם. על כן כה נוגעת ללב רגישותו של הסופר בן ימינו, כשהוא מגלה את הידידים והיריבים הללו כשהם מחפשים זה את זה. והפעם דווקא שלמה צמח הנשכח, החי במצוקה, מוכיח למנהיג הזקן כי חברות היא צורך אמיתי, וכי דווקא האתגר הגדול של הפוליטיקה הנו לא הגמילה מחברות למען המשימה אלא היכולת לגלות בתוכן של ההכרעות את בני האדם הקונקרטיים ואת היכולת לרקום חיים של דו־שיח חברי.

היו שנים שבהן בן־גוריון היה רכון על ענייניו במשרד ראש הממשלה. הם היו גדולים וכלליים. שלמה צמח ישב בבתי הקפה של ירושלים וחי את משבי הרוח המתחלפים בספרותה ובתרבותה של המדינה. הם גילו לו את מה שלא נתגלה לראש הממשלה: את אשר חווה מה שחש אריה בודנהיימר, הצעיר ממנו בשני דורות.

אני עצמי פגשתי את שני גיבורי הספר הזה גם ברגעי גדולה וגם ברגעי בדידות עמוקה. על שניהם עברה התקופה כשהם חשו כיצד



השואה הפרטית של ילדי הניצולים

שי רודין

כיצד אפשר לכתוב על השואה מנקודת מבטם של בני הדור השני, אלו המלווים את הוריהם, ומנסים בה בעת לדחוק את העבר אל השוליים, אך גם להבינו; להתנתק ממנו, אך גם להתקרב אליו – בין אם ברצון ובין אם מתוך חוסר רצון.

קובץ הסיפורים **כובע זכוכית**, מאת נאווה סמל (שמלאו 25 שנים להופעתו), הוא בין היצירות הראשונות שנדרשו ליחסים המורכבים שמנהלים בני הדור השני (בישראל ובגרמניה) עם עברם של הוריהם – המחלחל אל ההווה. ניכר כי הכלי המרכזי של נאווה סמל בקובץ זה, מגולם בשמו של אחד הסיפורים – "שואה פרטית". כביכול, לפנינו אוקסימורון. השואה הלאומית של העם היהודי, חרף היותה שייכת לזמן עבר, נוכחת בהווה הסיפורי כשואה פרטית. זהו סיפור אישי, סיפור משפחתי, שאינו מעובד דרך פריזמה לאומית. גם כאשר מתרחקת גיבורת הסיפור "שואה פרטית", דפנה, מישראל, בתקווה

להפוך לשחקנית מפורסמת בלונדון, אין מדובר בהצבעת אי-אמון נגד ישראל, אלא ברצון להתרחק מעברה של אמה, הממשיך לרדוף אותה בהווה, עד כי חיי האם נדמים כמקבילים למהלך חייה שלה. בסופו של דבר, היא מוותרת על האודישן כדי לחזור ולהיות עם אמה שחלתה, שכן באמצעות השואה הפרטית שחוותה על בשרה – חטיפתה על ידי גבר זר והינצלותה, היא מצליחה להבין לראשונה את חרדתה של אמה, הבנה המתאפשרת דווקא מחוץ לגבולות ישראל.

העבר של ההורים הוא גם עברו של הדור השני

מעגל הקסמים שאין מפלט ממנו משרטט תמונה בלתי נמנעת של חזרתיות. ההורים שבאו לחיות בישראל והקימו משפחות אינם יכולים להתנתק מעברם. העבר מחלחל כאשר הבת מבקשת לצאת לטיול עם בנות כיתתה ובתגובה נכלאת בחדרה על ידי אביה שמפחד לאבד אותה, כפי שאיבד את אחותו. העבר פורץ גם בסוף ימיה של קשישה המפסיקה לאכול ואוגרת מזון עבור שני ילדיה. ואף מציאת פושע מלחמה נאצי, המגייס ניצולה להעיד במשפטו, עדות בעלת פוטנציאל לערער את יסודות הקיום לא רק של הדור הראשון, אלא גם של הדור השני, המנסה להתנתק מן העבר הטראומטי, ועם זאת, שוקע בו ומבין כי העבר של הוריו הוא גם עברו שלו. השואה היא שואה פרטית, ומכאן שהיא מלווה את המשפחות המתוארות בקובץ באופן פרטי – משפחה־משפחה וסיפורה, ללא ניסיון להציג מודל של "ניצול" או "בן־ניצולים", אך מתוך ההבנה שביוגרפיה אינה ניתנת לשכתוב, גם לא עשרות שנים אחרי המלחמה, כשהקיום היהודי בישראל – מובטח.

על מנת לתאר שואה שאינה מספרית ולהימנע מתיאורים כרונולוגיים ו"מייצגים" פונה סמל אל האימפרסיוניזם. היא נוהגת לתאר פנים בחיי גיבוריה המאירים חיים שלמים, ונמנעת מעיצוב חודרני של דמויותיה. הסיפורים מסופרים בשפה קריסטלית, עשירה וציורית, המפנה עורף לעברית העדכנית ולסלנג הכובש לאטו את ספרותנו. כמו כן, המרחב המתואר בסיפוריה דקדנטי ומופשט מסממניו המזהים. באופן כזה אף המרחב הציבורי הופך להיות פרטי, מעין דמות נוספת בסיפורים המתוארים. האירוע החד־פעמי הוא המשמש מוביל עלילתי אל תוך חיי הדמויות והוא החושף את האורות והצללים המלווים את חייהן.

ילדות שנגזלה

ניכר כי בספרה הראשון והחלוצי, הציבה לעצמה סמל מטרת-על והיא: פירוקם של סטראוטיפים. גם כאשר ניצולת השואה בסיפור "רעב" מרעיבה את עצמה ואוגרת אוכל, גם ברגעים בהם נראה כי נפשה חולה וכי משאלת המוות שלה עוטפת את מהותה, היא שומרת על חדות ראייתה, מסוגלת לנתח את הסובבים, חשה כי הרופא שלצדה הוא הזקוק לרפואה. גם ההורים הנפרדים מבנם בשדה התעופה בדרכם להעיד, המצטיירים למראית עין כחלושים וכנזקקים להגנתו, מתפענחים דווקא כיסוד השומר על בנם, שכן התפרקותו חלה דווקא עם עזיבתם, והמשוואה של הבן התומך בהורים הנזקקים מופרת.

בני הדור השני הנזכרים בילדותם, שלעתים נגזלה מהם בשל המודעות ל"שם", עושים זאת בחדרי חדרים, בתודעתם, בלוויית פסיכולוג או בן-זוג, וניכר רצונם להשתחרר מגורלם של הוריהם. השחרור יכול להתרחש על ידי בריחה מרחבית מישראל, או על ידי יצירת מראית עין של התנתקות. בסופו של דבר, גם בתה של הניצולה אוגרת במזווה אוכל רב, שכן לא מדובר כאן רק בחינוך, אלא בתחושת קשר אל אמה המתה.

האווירה הדקדנטית אינה כובשת את הסיפורים כולם, שכן החתירה למציאת אהבה והשאיפה לשפה משותפת עם דור ההורים מציגות לפנינו שורה של שואות פרטיות, אך גם פנורמה של אהבות פרטיות. התקשרותו של הרופא המטפל אל הניצולה ובתה, היא המסמלת את הטוב שיכול לבוע מתוך האפלה, כמו גם נישואיה של צעירה גרמנייה לצעיר ישראלי.

ההשלמה עם דור ההורים – עם מנהגיהם ה"יהודיים" ועם חוויותיהם מתקופת השואה המדהדות בהווה – מולידה את היכולת לאהוב הן את עצמך והן את זולתך, ולשמר את זיכרון השואה לא ככרוניקה לאומית שיש לשנן, כי אם ככובע זכוכית שיש לשומרו, אשר עוטף את ראשי הדמויות, כמעט בלתי נראה, אבל רק כמעט.

הקושי של נשים סופרות לחדור לקאנון הגברי

מאז פרסום **כובע זכוכית**, העיסוק בדור השני הפך מקובל וזכה לייצוגים רבים בספרות ובקולנוע, ואף הפסיכולוגיה עוסקת בהשלכותיה של השואה על ילדי הניצולים. עם זאת, ייחודו של הקובץ הוא בעיסוקו בדור השני כחלק בלתי

נפרד מן הדור הראשון, כשבין השניים מתקיימים יחסי אהבה ולעתים שנאה; חמלה ולעתים טינה, וכן, בחתירתה הבלתי נלאית של סמל לפרטיותן של דמויותיה וסיפוריה. להתנתקות ממיתוסים ודעות קדומות לטובת הקשבה חרישית אל סיפורים משפחתיים אחדים, המחזירים את פרטיותה של השואה ומנתקים בינה לבין האתוס הציוני – על דבשו ועל עוקצו. אם נסכם זאת במילותיו של המספר בסיפור "מסע לשתי ברלין":

הנה נותרתי לבדי. כל העת היתה עמי, גם כאשר לא היתה. גם כאשר בגרתי והייתי לאיש, כאילו כבלה עצמה אלי בהיולדי. ברצותי או שלא ברצותי. ואין לקרוע, ואין להשליך, ואסור להתיר (עמ' 159).

הערת הסיום המתבקשת נוגעת למעמדו של קובץ חשוב זה, או ליתר דיוק, להתעלמות הבוטה ממנו. נראה כי מחקר הספרות הישראלית מתעקש להתרכז בארבעה סופרים ולהתעלם מכתובות של סופרות עבריות או ישראליות, ומכאן שנכסי צאן ברזל ככובע זכוכית לא יזכו לחדור אל הקאנון הגברי ונידונים לשכחה בטרם זכו לתהודה כלשהי. בכנס שנערך באוניברסיטת תל-אביב והוקדש ליצירתו של דוד גרוסמן, דיבר א"ב יהושע על הפינוק המחקרי לו זוכים סופרי דורו, פינוק אותו הוא הסביר כנובע מפאת היעדרה של קלאסיקה עברית המעסיקה את חוקרי הספרות. הסבר נוסף שברצוני להעלות לפינוק זה הוא המיסוגניה הספרותית המאפיינת את הספרות הישראלית, על סופריה וחוקריה, שכן "קלאסיקה" עברית קיימת גם קיימת. אך מי יערוך כנס הדן ביצירותיה של דבורה בארון כשאפשר לשלוף במחי יד הרצאה שנכתבה, לפני כמה שנים, על אודות סופר ישראלי "קלאסי" ולהשמיעה שוב ושוב ושוב?



ביאליק כמחדש השפה העברית

צבי צמרת

ביאליק החל לעסוק בחידוש השפה העברית עוד בצעירותו. כידוע, יהושע חנה רבניצקי היה סנדקו הספרותי והפך להיות חברו-ידידו הקרוב. בשנות היכרותם הראשונות נחלקו דעותיהם לגבי השפה העברית. ביאליק ניסה לדלות מן המקורות היהודיים מילים עבריות נשכחות ורבניצקי כתב לו: "הנך אוהב לפעמים להוציא מאוצרות כתבי הקודש מילים זרים [כך!] וקשי הבנה, הנח זאת למשוררים אחרים שזאת היא כל תפארת בת שירתם, ואתה אינך צריך לקישוטים אלה."⁽¹⁾ ביאליק לא הרפה ולא ויתר. הוא היה לאחד מגדולי הבנאים של השפה העברית הישנה-חדשה. בסופו של דבר, ה"קישוטים" הנפלאים שטווה הפכו למילים עבריות ולביטויים עבריים והיו לנכסי צאן ברזל של התרבות היהודית.

בצד היותו של ביאליק מבוני השפה העברית המחודשת, הוא ניהל כל חייו יחסי אהבים עם שפת העבר היהודית, עם האידיש. כידוע, הוא נהג לשוחח עם רבים מן הקרובים לו, כולל עם אשתו וידידו הקרובים, בעיקר באידיש. הדברים הגיעו לידי כך שבאמצע שנות העשרים, אחד מאנשי "גדוד מגיני השפה העברית" עקב אחריו ברחוב, שמע אותו מדבר אידיש ותבע אותו ל"בית

ד"ר צבי צמרת הוא יו"ר המזכירות הפדגוגית במשרד החינוך.

משפט השלום העברי". באותו משפט מפורסם, ביאליק יצא זכאי. אחת הסיבות להחלטה על זיכוי הייתה טענתו שבסוף הדין ודברים בינו ובין הקנאי ללשון העברית, גידף את האחרון בקללה עברית קדומה: "לך לעזאזל"...

היהודים מחליפים לשונות

חידושה של השפה העברית העסיק את ביאליק כל ימיו. בהרצאה שנשא בקיץ תר"ץ ב"אהל יעקב" בקובנה – הוא עסק בהרחבה ב"שאלת הלשונות בישראל"⁽²⁾. בקטע אחד של דבריו הוא סיפר כי לצערו הרב היה חוקר שמנה ומצא כי היהודים החליפו את לשונם, במשך ההיסטוריה, שש־עשרה פעמים: הם עברו לארמית, לערבית־יהודית, לאידיש בגרסאות מקומיות שונות, ללדינו ועוד ועוד. אולם, לפי ביאליק, זאת עלינו לדעת: למרות המעבר ללשונות אחרות, רוב רובם של אוצרות היהדות נשמרו בעיקר בלשון העברית. ביאליק פסק כי העברית הייתה תמיד חוט השדרה של העם היהודי. אפילו כשהיהודים חיו בשפות אחרות ולמדו מקצועות שונים בלשונות אחרות, בסופו של דבר, לוז הקיום היהודי – לשון התפילות ולשון לימוד התורה שבע"פ – הייתה עברית. עיקר החינוך היהודי נעשה תמיד בעברית. בכיתות הנמוכות אמנם השתמשו בשפות זרות, אך, כלשונו, התלמידים שגדלו "הגיעו לכלל הבנה במקור [העברי] גופו, בלי תרגום". "רק זמן ידוע היו משתמשים בשעת הלימוד בתלמוד בלשון אידיש, אחר כך היו עוברים הכל ללשון עברית". ביאליק קבע: "האידיש שלנו היא אצלנו 'גירת', למרות שהיא גירת כשרה. כ'רות' בשעתה... היא לוותה את הלשון העברית משך דורות רבים." הוא טען כי על פי רוב הייתה ה"סוכנת" שחיממה את הלשון העברית "בנשימה של דבור חיה". אולם, הנשמה הייתה תמיד עברית. שם הייתה הרוח היהודית.⁽³⁾ הייתה לו עמדה ברורה נגד האידישיזם האידאולוגי. בניגוד לאלה שקבעו כי ביאליק פסח בין האידיש לעברית, וכי הוא ישב על הגדר, הייתה לו עמדה חד־משמעית מי היא האישה החוקית ומי הפילגש הזרה. הוא נאף מדי פעם עם האידיש, אך תמיד הדגיש שהוא בטוח שגזר דינה "כבר נכתב ונחתם בטבעת ההיסטוריה – ואין להשיבו. גזירה היא!" באשר ל"אידישיזם המתגרה" – נוסח זה של ה"בונד", למשל – שניסה להרים את ידו על הלשון העברית הלאומית, ביאליק היה חד כתער וקבע: "הריהו שונא ואויב ומצווה לקצץ כפיו."⁽⁴⁾ הוא הביא את הסיפור התלמודי הטוען כי בימיו של משה רבנו, בשעה שבנו את המשכן, הייתה חיה ותחש שמה, שהיו לה כביכול שני עמודי שדרה. ביאליק פסק: זאולוגים לא

יודעים על חיה כזו וגם ארכאולוגים לא גילו את שרידיה. לכן, כך פסק, חיה כזו מעולם לא הייתה קיימת. הוא סיכם: "אני כשלעצמי מאמין באומה שיש לה רק 'חוט שדרה אחד' – הלשון העברית."⁽⁵⁾

המבטא הספרדי (ולא האשכנזי) – סמל לאחדות השירה העברית

היו שטענו – ומשום מה טענה זו נפוצה עד ימינו – שביאליק, כביכול, אמר פעם "אני שונא את הערבים כי הם דומים ל[יהודים] ספרדים". זו עלילה גמורה. ראוי בעניין זה את חוברת **פעמים** – הרבעון לחקר קהילות ישראל במזרח, בהוצאת מכון בן צבי, מס' 119. באותה חוברת, שרובה מוקדש לביאליק, שמואל אבנרי, מנהל ארכיון בית ביאליק וידען גדול ביצירתו, מביא את סיפורו של אביגדור המאירי שרצה להתאים את שירו הנודע של המשורר "בין נהר פרת ונהר חידקל" למשקל הספרדי. הוא פנה בנושא זה לביאליק וזה השיב: "אדרבא, אדרבא, תספרד אותו על פי חוקי 'קורבן עולה ויורד'". עבור ביאליק, "המבטא הספרדי בכלל – סמל לאחדות השירה העברית, לקשר הדורות בין הנבואה ובין המשכה בלשון, שאנו האירופאים ניתקנו אותה בז'ארגוניזציה של כניעה והתרפסות למבטאים האירופיים הרוסי והגרמני"⁽⁶⁾. הדיבור במשקל האשכנזי היה לטעמו של ביאליק עדות לכניעה ולהתרפסות בפני העמים. החזרה לארץ-ישראל והחזרה לעברית חייבו חזרה לשורשים האמיתיים: הספרדיים.

ביאליק האמין כי צריכים להיות וריאנטים חינוכיים שונים וכי אנו חייבים לתת ליוצאי ספרד להמשיך את דרכם המסורתית בכל תחום, כולל בתחומי הלשון. לדעתו, "אי אפשר בשום פנים שתיברא שבלונה אחת של חינוך בשביל כל חלקי האומה. יש אמנם יסודות משותפים לכל אומה, אבל בית הספר צריך להיות לא רק לאומי במובן הכללי, אלא צריך להיות שבטי, בצבע מיוחד של אותו השבט... כל שבט צריך לשמור על נחלתו. כל אחד צריך לטפח את צבעו ומתוך כך האומה מתעשרת". כראיה חותכת לעמדתו זו הוא אמר: "גם לאבני החושן היה לכל אחד צבע אחר."

ביאליק היה משוכנע כי כל צמיחת הלאומיות החדשה קשורה ותלויה בראש וראשונה בכיבוש השפה העברית. הוא חזר וקבע כי העברית היא היא התוכן היחיד, המרכזי והיציב של כל הלאומיות שלנו. כל ערך לאומי אחר, כל ערך ממשי אחר, עשוי להשתנות.⁽⁷⁾ רק השפה העברית שרירה וקיימת לעד, רק אותה אי אפשר להכחיד והיא עוד תצמח ותתפתח. היא היא השדרה הבסיסית של זקיפות

הקומה המחודשת שלנו. החינוך הלאומי החדש, חייב להיאחז בה ולהיתלות בה. כולו של החינוך בארץ-ישראל המתחדשת חייב להיות חינוך עברי.

"קרחת גדולה בלשונו": העברית זקוקה להשלמות

בניסן תרפ"ז, פרק זמן קצר יחסית אחרי זיכוינו במשפט על ידי "בית משפט השלום העברי", הוזמן ביאליק להיות הנואם המרכזי בוועידה הארצית של "גדוד מגיני השפה". בנאומו עודד את חבורת קנאי הדיבור העברי, אך תבע מהם לשאוף לאידאל נישא וגבוה יותר: לא רק לדיבור עברי של חול, אלא לחתור לדיבור עברי של קודש. הוא קבע כי מגיני השפה חייבים בהעלאת שפת היום-יום והם צריכים לשאוף לגרש ממנה, כלשונו, את "כל הנשמות [הזרות] ששכנו בתוכה אלפי שנים". ביאליק דרש כי יחזרו וידבקו בספרים העבריים הישנים ובספרות העברית הישנה וכי ינקו מהם את "החיות שבלשון". הוא הזהיר: דווקא עם התפשטות הדיבור ברחוב העברי, "הולכת ומתמעטת החיבה לספר [העברי]". ממגיני השפה תבע: "כשם שאתם שומרים על הדבור העברי כך עליכם לשמור על הספר וגם על האות העברית."⁽⁸⁾

בתרפ"ט, שהייתה ללא ספק אחת השנים הקשות ביותר ליישוב העברי בארץ, הוא הכריז כי אינו יכול להבליג על "יחס של מנהיגינו ושל בוני הארץ לגאולת הלשון".⁽⁹⁾ באותה שנה קבע כי מנהיגי הציונות של אותה העת, בניגוד לכל המנהיגים הציונים במזרח אירופה בעבר, ולא רק בניגוד לו ולחסידיים אחרים של אחד העם, דגלו הן בגאולת אדמות הארץ והן בגאולת הלשון. הם לא הסתפקו בקרקע אלא שאלו את עצמם איזו תרבות תצמח עליה. זאת ועוד: הם העמידו את תחיית הלשון העברית לפני תחיית היישוב בארץ. והנה, לטענת המשורר הלאומי, דווקא בארץ-ישראל, למרבה הבושה, התהפכו היוצרות והחלו לזלזל בחשיבות הלשון העברית. ביאליק ניסה לחבר בין שמים וארץ. הוא קבע בחדות כי "הלשון היא הקרקע הרוחני של האומה". לטענתו: הרי זה מובן מאליו כי קרקע רוחנית חשובה לא פחות מאשר קרקע גשמית של ממש. הוא הדגיש כי הוא אינו יכול לשאת את העובדה שעסקני התנועה הציונית מתייחסים בשוויון נפש גמור "למפעל יסודי זה של תחיית הלשון".⁽¹⁰⁾ באשר לחינוך הארץ-ישראלי קבע ביאליק, כי כל החינוך אינו אלא בניין עילי על גבי הקרקע של השפה העברית. המשורר-המחנך התריע: אם לא נדאג לקרקע הרוחנית, יתמוטט כל הבניין החינוכי כולו.

ביאליק קבע שהעברית זקוקה באופן דחוף להשלמות וכי קיימת "קרחת גדולה בלשונו". הוא הכריז כי את הלשון יש לברוא, "כמעט יש מאין".⁽¹¹⁾ לטענתו, על "ועד הלשון" להחיות "לשון אילמת ומשותקת". עליו להתאים את העברית לסדרי העולם המודרני: לחקלאות החדשה, לטכניקה החדשה ובאופן כללי לעולם החדש.

באשר לשאלת היסוד, המעסיקה דורות רבים של הוגים ומחנכים, "מה משפיע יותר הלשון על המחשבה או המחשבה על הלשון", ביאליק פסק: "הלשון חשובה יותר. היא כוללת למפרע את תמצית המחשבה ו[את תמצית] ההרגשה של כל הדורות [היהודים]", ו"גם בשביל העתיד היא היא החוקקת נתיבות למחשבה ולהרגשה".⁽¹²⁾

"אלוהים לא יִוְתֵר אֵילִם"

מעניין להזכיר, כי באותה עת, פחות או יותר, כתב חוקר הקבלה הנודע גרשם שלום, לידידו הפילוסוף פרנץ רוזנצווייג, כי הוא מודאג מאוד מכך שהלשון העברית תפגע בחילוניות העברית ותשנה את כל מהותנו. שלום כתב לרוזנצווייג כי הוא חושש שהתהום של השפה הקדושה עלולה לפעור בעתיד את פיה ולהטביע את כולנו בתוכה. הוא התריע כי מחדשי השפה העברית "אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית, שחילצו מתוכה את העוקץ האפוקליפטי. אבל זאת איננה האמת. חילון השפה אינו אלא דיבור בעלמא, מליצה בלבד... כל מלה... [ש]נלקחה מן האוצר 'הישן והטוב', מלאה עד גדותיה בחומר נפץ... אלוהים לא יִוְתֵר אֵילִם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור לחיינו... הלוואי וקלות הדעת שהנחתה אותנו לדרך האפוקליפטית הזאת, לא תגרום לאובדנו".⁽¹³⁾

ביאליק לא חשש מכך. הוא האמין, כלשונו של ר' נחמן מברסלב, כי אנו הולכים בדרך ישנה נושנה, ובאותו זמן ממש גם בדרך חדשה לגמרי.

ביאליק האמין בחשיבות החינוך העברי החדש. הוא התריע כי כל מערכת החינוך בארץ עלולה להתעוות אם לא נקפיד על טיפוח השפה העברית. לדבריו, לשון עברית מדויקת מביאה "גאולה לנפש המחונך, מטהרת את רוחו ומתקינה אותו, מרחיבה את בית הקיבול שלו, והוא נעשה איש בן-חורין, הרואה את עולמו הפנימי והחיצוני בעיניים בהירות, וכוח הקליטה והאוריינטציה שלו בעולם מתגדל פי כמה".⁽¹⁴⁾ לעומת זאת, לשון קלוקלת, לטענתו, מולידה "חֲנוּךְ

מסורס ומקולקל" והיא מורידה את כל "הגובה התרבותי שלנו". לשון לקויה היא "כלי פגום, כלי קהה שלא יצלח אפילו לשמש לחלק העשירי של העושר התרבותי שקלטנו והבאנו מבחוץ".⁽¹⁵⁾

עברית תקינה ו"שפת בבל"

"נקפוץ" לימינו: ראו כיצד חזה ביאליק את הנולד. כיצד הלשון הלקויה והמסורסת מצמצמת את כל עולמנו וקובעת לא במעט את איכותנו התרבותית. ראו כיצד תלמידינו דהיום – ולצד הרב יותר ויותר ממורינו – אינם מסוגלים להבין מילים עבריות רבות, ניבים מן המקורות וצירופי לשון. לכן, הם נכשלים לא פעם – ובדרך כלל אף אינם מנסים – לעכל את מכלול העושר התרבותי שלנו. הדברים ידועים. היום תלמידים ומורים אינם יכולים, לא פעם, להבין מילים ושורות משל ביאליק, קל וחומר את שפת היצירה של משוררי "תור הזהב" בספרד או את שפתו של עגנון.

לפני יותר משמונים שנה הזהיר ביאליק מפני הסכנה שבארץ-ישראל מתפתחת לה "שפת בבל". הוא תבע להכניס אחדות בלשון, אחדות בכתיב ואחדות במבטא. הוא הדגיש כי בתי המשפט, משרדים חשובים, בנקים, עיתונים ובתי מסחר – קל וחומר הציבור הרחב – מזניחים את העברית התקינה. לטענתו, הם לא חותרים די לעבוד את העברית ולשומרה. אחד משיאי השיאים התרחש, לדבריו, דווקא באוניברסיטה העברית – "האוניברסיטה הארץ-ישראלית" שנוסדה בזמנו, וכונתה על ידו בנאום שנשא עם חנוכתה "היתד הראשונה לבנין ירושלים של מעלה", דווקא שם, הן הפרופסורים והן התלמידים "מתעללים בעברית". ביאליק קבע כי הם משתמשים "בשברי כלי, בלי המונחים הראויים, ואפילו בלי הבנין הראוי".⁽¹⁶⁾ באחת מהרצאותיו טען: "עד כמה אנו זקוקים להפצת הלשון העברית, לשון עברית אמיתית אפילו בא"י, תוכיח לנו האוניברסיטה העברית עם פרופסורים אחדים משלה, המרצים בלשון עברית רצוצה, שבורה ומגומגמת, שהיא לנו לחרפה וסימן לדלות". פני הדור, פסק, כפני המרצים באוניברסיטאות שלו. הוא לא היסס להשתלח באוניברסיטה – וממילא ביישוב הארץ-ישראלי המתחדש כולו – ופסק: "עם שלשונו [ולשון מוליכי התרבות שלו] מגומגמת הוא כולו מגומגם."⁽¹⁷⁾

כמה חודשים לפני מותו של ביאליק, בראש חודש טבת תרצ"ד, נפתחו בתל-אביב שיעורים אוניברסיטאיים. ביאליק נשא נאום של ברכה בפני שוחרי

האוניברסיטה העברית והתריע שתל-אביב, כלשונו, היא "עיר מסוכנת מאד".⁽¹⁸⁾ הוא קבע כי תל-אביב, כהמשכה של יפו, עלולה להפוך "עיר היונה". והרי זו, כך אמר, קרויה כך "לא מפני שברח אליה יונה להסתתר מפני אלוהים – סימן שחשב שאין אלוהים בקרבה – אלא, עיר היונה כפשוטו, עיר ההונאה". דברי האזהרה שלו היו נוקבים: "סכנה גדולה לתל-אביב שלנו, שמא תיהפך, כמו כל עיר חוף, לעיר לבנטינית, מקובצת מאנשים שונים בלי פרצוף פנים, בלי שום מלט רוחני המאחדם לחטיבה שלמה בעלת תרבות אחת."⁽¹⁹⁾ ביאליק תבע ממנהיגי הדור לספק לתל-אביב בדחיפות "מלט רוחני". הוא קרא להקמת מוסדות קבע של תרבות עברית ולייסוד מוסדות קבע של תורה. הוא דרש, לצד ההתפתחות החומרית העצומה, "לגזול זמן לתורה", וראה בשיעורים האוניברסיטאיים, שיובאו מירושלים לתל-אביב, את חינוך המבוגרים בעברית, "כהתחלה, כמפנה חדש בהתפתחות עירנו".⁽²⁰⁾

ביאליק האשים את המנהיגות הלאומית בכך שהיא משפילה ומזניחה את השפה העברית. הוא הציג שאלה רטורית: מה מבחנה האמיתי של מנהיגות? ותשובתו: נכונותה להגדיר סדרי עדיפויות נכונים ונכונותה להקציב ולהשקיע במקומות הנכונים. ביאליק התריע כי הקונגרס הציוני מקצה תקציב מגוחך לתחיית השפה. הוא קבל בחריפות על יחסה של המנהיגות ל"ועד הלשון" והדגיש: "עלינו לחשוב מה לעשות כדי להסיר מעלינו את החרפה הזאת, את הצביעות ואת השקר."⁽²¹⁾

המשורר הלאומי היה טרוד לא מעט בחינוך מבוגרים. זכור מפעל "עונג שבת" שלו, שהחל, כפי הנראה, כמחאה על כך שהציבור הפך את הבילוי במוקדי הבידור שעל שפת ימה של תל-אביב לתוכנה של השבת. מסיבות "עונג שבת" כללו הרצאות על מקרא, אגדה, תלמוד, מחשבת ישראל והיסטוריה של עם ישראל. לאלה נלוו תמיד פרקי זמרה וקטעי חזנות.

מוכרים גם שירי הילדים שכתב לגני הילדים העבריים, שנכתבו מתוך הרגשה שהטף והנוער זקוקים להם; פחות מוכרת העובדה כי נתן את ידו להכנת ספרי לימוד לבתי הספר. פעמים רבות נפגש עם בני נוער והרצה בבתי הספר השונים בארץ ובתפוצות.⁽²²⁾

אסיים דבריי בקטע מתוך ההספד שנשא ברל כצנלסון על ביאליק:

ידענו כי כל יום של חייו [של ביאליק] הוא נגידת הפטיש על סדן היצירה העברית [שימו לב לביטוי העברי הנפלא: "נגידת הפטיש על הסדן" – יש שם לפחות שלוש מילים עבריות כאחת: נגד, נגיד ונגינה. צ"צ] [...] ידענו כי

עמנו איש אשר כולו חרדה מפני הצועניות הרוחנית האורבת לנו במולדת והיא מאיימת להפוך את קיבוץ הגלויות לערב־רב... ידענו כי עמנו איש אשר עצם חייו יש בהם משום שמירה מפני המזיקים הרוחניים, מפני התיפלות התרבותית העומדת לבלע אותנו... ועתה, אין איש. נשבה ארון הקודש... או לנו כי שודדנו.⁽²³⁾

הערות:

1. המובאה מצוטטת במאמרו של שמואל אבנרי, המבוע הנסתר: רבניצקי שבביאליק, הארץ, תרבות וספרות, 7 במאי 2004.
2. ח"נ ביאליק, **דברים שבע"פ**, ספר שני, תל־אביב תרצ"ה, עמ' קמב-קנז.
3. שם, עמ' קנה.
4. שם, עמ' קנו.
5. שם, עמ' קנז.
6. פעמים 119, אביב תשס"ט, עמ' 195.
7. למשל: ח"נ ביאליק, **דברים שבע"פ**, ספר שני, תל־אביב תרצ"ה, עמ' קעא.
8. ח"נ ביאליק, **דברים שבע"פ**, ספר שני, תל־אביב תרצ"ה, עמ' קכט-קל.
9. שם, עמ' קלו.
10. שם, עמ' קלז.
11. שם, שם.
12. שם, שם.
13. מכתב של גרשם שלום לפרנץ רוזנצוייג מיום 26.12.1926, ראו: א' שפירא (מביא לדפוס), גרשום שלום, **דברים בגו**, עמ' 59-60.
14. שם, קלח.
15. שם, שם.
16. שם, עמ' קמ.
17. שם, עמ' קד.
18. שם, עמ' פח.
19. שם, עמ' פט.
20. שם, שם.
21. שם, עמ' קמא.
22. ראו במאמרה של זיוה שמיר, "חזון העתיד של ח"נ ביאליק, **כיוונים חדשים**, עורך: א' אייל, גיליון מס' 15, ינואר 2007, עמ' 100.
23. **כתבי ברל כצנלסון**, כרך שישי, תל־אביב תש"ז, עמ' 326-327.



משה שפירד

הַתְּנַשְׂאוֹת הַהָרִים

הַתְּנַשְׂאוֹת הַהָרִים
 כָּבֵד אֵינָה זָרָה לִי,
 הֵן תִּדְעֵי:
 הָיִיתִי יַחַד עִמָּם
 בַּהֲתַעֲלוֹת אֶל סֶף הַיַּבְשָׁה
 שֶׁל קַרְקַעִית הַיָּם;

נִגְרַפְתִּי יַחַד אֹתָם
 בְּזָרִימַת קַרְחוּנִים שְׁגָלְשׁוּ לְאַטָּם,
 שָׂרְשָׁמוּ עַל פְּנֵי סִימָנִים שֶׁל בְּלִיָּה,
 (כְּעָרוּצִים שֶׁל נַחַל נוֹשֵׁן),
 וְהוֹתִירוּ עַל גּוֹפֵי צְבוּרֵי אֲבָנִים
 (מִצְבוֹת לְזִכְרָם הַלְּבָן).

הֵן תִּדְעֵי:
 מִמֶּשׁ כְּמוֹנֵי הַר וַיִּם
 מִשְׁנֵים חֲלִיפוֹת
 אֶת פְּנֵיהֶם וּמְקוֹמָם.

פְּשׁוּט אֵהָבָה

בְּנֵי־שְׂמוּאֵל, בֶּן מְרִקוֹ,
 רִנָּה, יְלִיד הָאָרֶץ, מִמּוֹשֵׁב יְכִינִי;
 לוֹסְקֵי מְרִים, בֵּת שִׁימִי,
 גְּרוּשָׁה, נוֹלָדָה בְּפֹז, מְרוֹקוֹ,
 מִמּוֹשֵׁב שׁוֹקְדָה;
 - אוֹהָבִים, נִשְׂאִים
 נִקְדָּה

עברית וערבית יחד בז'אנר חדשני: בספרות ילדים היהודי מוצג כ"אחר"

שרה זמיר, לאה ברץ

ספרות הילדים עשירה בטקסטים החושפים את דמותו של ה"אחר". טקסטים אלו גורמים להפנמה של מסרים שחלקם תורמים לקבלת האחר והשונה, ובכך תורמים לחיזוק בריאותו הנפשית של הילד, וחלקם מעוותים את דמות ה"אחר" ומביאים, במקרים קיצוניים, לחוסר יכולת לקבל את ה"אחר". במסגרת המאמר הנוכחי בחרנו לבדוק את הסוגה החדשנית בספרי ילדים, ספרות כתובה בדור לשון כיחידה אורגנית אחת, עברית-ערבית, סימולטנית, על ידי שתי סופרות שונות שכל אחת מן השפות היא לגביה שפת האם: תמר ורטה ויונס עבד אלסלאם.

מניתוח הספרים שלהלן, עולה כי זהותו של הערבי, מי שהיה "האחר הנצחי" בספרות הישראלית, היא הזהות הדומיננטית והשורשית: הערבי יודע מנין הוא בא ולאן הוא הולך, והוא מוצג כחלק אינטגרלי של הטבע. לעומת זאת היהודי הוא זה המוצג כ"אחר" ובדימוי הניתן לו בטקסטים הוא אינו ממלא, ולא יכול למלא, תפקיד של אבן פינה ביחסים שבין שני העמים.

ד"ר שרה זמיר היא ראש תכנית מנהל מערכות חינוך לתואר ראשון, המכללה האקדמית לחינוך, אחווה, ומרצה בשלוחת אוניברסיטת בן-גוריון באילת.
ד"ר לאה ברץ היא ראש החוג לספרות, המכללה האקדמית לחינוך, אחווה.

ה"אחר" – שונה וזר בתפיסה הפוסט־מודרנית

מושג ה"אחר" עומד היום במרכזו של כל דיון פילוסופי על אודות מי שאינו שייך במישרין לקבוצה המרכזית. ה"אחר" נתפס לעתים כאויב, כמאיים על הפרט, או על המשך קיומה של הקבוצה, ולעתים כאדם זר. בדרך כלל הוא אינו חלק אינטגרלי מן החברה שהוא חי בתוכה. מבחינות רבות הוא דומה לה, אבל נתפס כשונה.

כדי ללמוד על מקומו של ה"אחר" יש לבסס את הבנת מהותו, החל מתפיסתו של הגל ועד השימוש שעושים בו הפילוסופים הפוסט־מודרניסטים. על פי הגל (Plant, 1983), שהיה בין הראשונים להגדיר את המושג, ה"אחר" הוא בעצם חלק מתודעת עצמנו, מעין ישות דיפרנציאלית העלולה לעורר בנו עוינות מעצם זרותה. לדידו, רק תהליך רוחני של סינתזה עם הישות האחרת תוביל את האדם לפתרון אנטגוניזם זה.

בתפיסה הפוסט־מודרנית משמש ה"אחר" כשונה וזר. הוא אינו חלק מן החברה, אינו מעורב בקהילה ואינו נתפס כחבר בה. הקשר שלו לחברה אינו אימננטי מבחינה תוכנית אלא רק מבחינה טריטוריאלי פיזית. הדבר חשוב מפני שהזכות לתרבות מקנה הזדהות עם הקבוצה וזו מקרינה גם על הבניית הזהות האישית (איזנשטדט, 2003).

לוינס (2004) טוען כי "ההומניזם ההולם לאמיתו הוא ההומניזם של האדם האחר". הוא מחלק את ההומניזם לשתי קבוצות, ההומניזם הישן וההומניזם החדש. ההומניזם הישן לא היה הומני דיו ולא התחשב באחר. לכן יש לראות בהתחשבות באדם האחר את קנה המידה וליישם את רצונותיו ומאווייו. על פי בובר, יחסי אנוש מבוססי אמון יכולים להירקם רק אם נתייחס אל האחר כאל "שותף במאורע חיים" ("partner in a living event") ולא כאל אובייקט. היחס בין האובייקט לסובייקט הוא יחס כפול: "אני-אתה", "אני-סתם" ו"אני-לז", והללו הם "שני אבות ההיברות" (Buber, 1965).

פרויד מסביר את תכונות ה"אחר"

ל"אחר" יש תפקיד חשוב בעיצוב הזהות והדימוי העצמי של כל קבוצה. "האני הקיבוצי" מאפיין את עצמו מגדיר את עצמו על ידי הנגדתו ל"אחר קיבוצי" (זמיר, 2006). ה"אחר", שאת אמינותו אנו שוללים אינו נבחר על ידינו באופן

מקרי, ובאופן פרדוקסלי, מצד אחד, הוא מצוי ביחס של "קרבה" לקבוצה, ומצד שני, נתפס כמתחרה וכמאיים.

ממה נובע החשש ללמד את מה שקשור בעולמו של הזר או האחר? פרויד (Freud, 1997) מסביר כי אנו מייחסים ל"אחר" תכונות שטניות, ומכנים אותו "זר", כשאנו מרגישים כי יש ביכולתו להרע לנו. הדבר נובע מחרדה המציפה אותנו בשל דחף רגשי שדוכא. כאשר אנו נאלצים לחשוב על הזר או ללמוד אותו, מיד עולה בתודעתנו עוינות. זוהי קטגוריה בסיסית של המחשבה האנושית. כל קבוצה, אף הפרימיטיבית ביותר, מגדירה את עצמה על ידי הגדרת ה"אחר" שלה. ה"אחרות" היא פן קוגניטיבי של המחשבה הדואלית על אודות טוב ורע, אלוהים ושטן, שמאל וימין.

הסוגה החדשנית בספרי ילדים היא ספרות כתובה בדו-לשון, ערבית-עברית, סימולטנית, על ידי שני סופרים שונים שכל אחת מן השפות היא לגביו שפת האם. מחקר זה, הבוחן את ספריהם של הסופרים תמר ורטה ויונס עבד אלסלאם, מבקש ליחד מקום לספרים שנכתבו מלכתחילה עברית - ערבית, כיחידה אורגנית, בניגוד לספרים אשר נכתבו, תחילה, בשפת מקור אחת ורק לאחר מכן תורגמו. יתרונותיו של טקסט שנכתב מלכתחילה עברית-ערבית הם בכך, שהוא חוסך את הבעייתיות הנובעת מפעולות התעביר של טקסט משפה לשפה (שביט, 1996).

כתיבה הדדית יוצרת חוקיות שונה: אין טקסט כופה ואין טקסט נכפה. העיון ביצירות ייעשה בשלושה מישורים: המישור הראשון יתמקד בסיפור (story) היינו, בהבנת העלילה, הרקע שלה, המקום, הזמן ועיצוב דמויות הגיבורים. המישור השני יתמקד ברובד השיח (discourse): בקטגוריה זו כלולים כל המילים, הניבים והביטויים שלהם משמעות אידאולוגית פוליטית. המישור השלישי, המשמעות (significance) מתמקד בפרשנות הנגזרת מן הסיפור (סטפנס, 1992).

ספר ראשון: רים הילדה מעין חוד, מאת תמר ורטה ויונס עבד אלסלאם, (1999), הקיבוץ המאוחד.

הסיפור (story): הסיפור מסופר דרך עיניה של הילדה, רים, המציגה עצמה כרופאת חיות וכצלמת שצילמה את כל תמונות בעלי החיים בספר. מקום מגוריה הוא עין חוד. עלילת הסיפור מתארת את אהבתה הגדולה לבעלי חיים. היא מוצאת כלב שחור גדול, רזה ופצוע. הכלב מתואר כמסכן ובעל מבט עצוב.

היא מבקשת לטפל בו. בתום החופש הגדול היא פוגשת חתלתולה ג'ינג'ית מותשת שגם אותה היא מבקשת לאמץ. ההורים דוחים את בקשתה בטיעון, כי כלב וחתול הם אויבים, ולא ייתכן שיחיו בצוותא. רים מנסה לשכנע אותם ובסוף היא מצליחה. לא רק שהכלב והחתולה חיים בצוותא, אלא שהכלב עוזר למצוא את הגור הקטן של החתולה שהלך לאיבוד.

השיח (discourse): בסיפור זה, לשמות הגיבורים ולשמות המקומות נגיעה לסכסוך הישראלי-ערבי. לדוגמה: העלילה מתרחשת בכפר עין-חוד. השימוש במינוח כפר כמקום התרחשות מגדיר את המרחב הפיזי של הקיום הערבי (זאת, בניגוד למושגים כגון "קיבוץ" או "מושב", המתארים את מרחב ההתיישבות החקלאית של ישראל היהודית, כיום). הכפר מכיל את השדה הסמנטי של המסמן הערבי. השימוש בשם ההיסטורי עין-חוד הוא חזרה אל המקורות טרום מלחמת השחרור, כיום המקום נקרא עין-הוד. תושביו של הכפר עין-חוד נמלטו במלחמת העצמאות אל ההרים ורק לאחרונה התירה ממשלת ישראל לחדש את היישוב בשמו הערבי.

דוגמה נוספת היא שימוש במילים ערביות אותנטיות, שחלק מהן משולב בטקסט העברי, ללא תרגום. למשל, הכותבים לא ראו צורך לתרגם את המילה "מבסוט", שלפי הבנתם שגורה בפיו של הישראלי דובר העברית. מילים נוספות בערבית, המשולבות בטקסט בתרגומן העברי המובא בסוגריים, לקוחות מחיי התרבות הערבית, כמו: חג הקורבן (עיד אל אדחא), שמות גיבורים, שאטר – תלמיד חרוץ, ומילים נוספות.

המשמעות (significance): מערכת היחסים של רים עם חיות המחמד היא דרך לתאר את תפיסת העולם בדבר האמונה שניתן לשנות את העולם ולחיות בו באחוזה. הסיפור על הכלב השחור ועל החתולה הג'ינג'ית הוא אמצעי לחשיפת האידאולוגיה הסמויה שהכותבים מאמינים בה – דו-קיום. השכנים כבר למדו שכלב וחתול יכולים להיות חברים (עמ' 22). רים מבקשת להוכיח, כי "כל הפתגמים והאמרות טעו" (עמ' 14). כילדה, היא מנסה להתריס כנגד העולם המקובע של המבוגרים, הגורסים כי דברים מנוגדים אינם יכולים לשכון בכפיפה אחת. על פי תפיסתה ניתן בהחלט לשבור את מעגל האיבה. לשם כך היא מביאה הוכחה מן הטבע: כשם שכלב וחתול יכולים לשכון ביחד, למרות הדעה הרווחת כי דבר כזה לא ייתכן, קל וחומר בני אנוש.

ספר שני: החלום של יוסף, מאת תמר ורטה ויונס עבד אלסלאם (2004), עם עובד.

הסיפור (story): סיפורו של יוסף מסופר דרך עיני ילד ומתמקד בחלומו לקנות אופניים, אולם תוך כדי כך אנו "שומעים" את סיפורה של סבתו. מקום התרחשותו של הסיפור הוא מחנה פליטים, המתואר בפירוט רב: מקום ללא כבישים, ללא מדרכות, רק סימטאות ובורות. בציר העלילתי אנחנו פוגשים את חבריו של יוסף האוספים כסף לקניית אופניים. גם יוסף רוצה בכך, אלא שהוא ילד חולמני. המוצא נחמה לעלבונות שהוא סופג מחבריו אצל סבתו. זו מספרת לו את סיפור חייה, ויוסף מתרגם אותו לצבעים. הדבר קורה, כאשר המורה מודיעה כי תיערך תחרות ציורים. יוסף בוחר לצייר את יפו, עיר הולדתה של הסבתא. ציורו זוכה בפרס, והפרס הוא, כמובן, אופניים.

השיח (discourse): כאן נחשף עולם טעון של מילים ומושגים. מקום מגוריו של יוסף הוא מחנה הפליטים. ברקע שומעים את קול המואזין, וסבתו קוראת בקוראן. שמות הגיבורים: עסאן, סברין, כיפאח וסאחר, הם שמות האופייניים למייליה שיוסף חי בקרבו.

המשמעות (significance): ברמת התובנות של הילד הצעיר, הסיפור נועד להראות כיצד ההתמדה משתלמת, כיצד מגשים יוסף את חלומו. בחירת השם אינה מקרית, משום שהוא נשען על דמותו של יוסף בקוראן. אלא שסיפורו של הילד משמש מסגרת לנארטיב של כותבי הסיפור. סיפורה של הסבתא הוא סיפור כפרה שאינו קיים, שהשתמר רק בתודעתה, ובאמצעות הכושר הרטורי שלה היא מצליחה "לקחת" אליו את הילד.

הכפר^(*) של הסבתא נהרס במלחמה הגדולה (הישות ההורסת היא ה"אחר" המרומז), ותושביו הפכו לפליטים. הזיכרון הפרטי שלה הוא למעשה הזיכרון הקולקטיבי. היא זוכרת כל בית, כל עץ, ושומרת את מטפחת הראש ואת המפתח הגדול. בכונה, לא נאמר במפורש מהו שמו של מחנה הפליטים. יש בכך אמירה

(*) הכפר – יישוב קבע חקלאי, על פי רוב, בעל היקף מצומצם. מקור השם במושג הארמי כופרא. חיי הכפר היו הצורה הראשונה של חיי הקבע, לאחר שתרבות גידולי השדה החלה להחליף את תרבויות הצייד והדיג. חיי הכפר הופיעו, לראשונה, בדרום-מערב אסיה, כנראה, כעשרת אלפים שנה לפנה"ס. עבודת האדמה, שהיא העיסוק העיקרי של רוב תושבי הכפר, היא הגורם היסודי לעיצוב התכונות האופייניות לחברה הכפרית. על מבנהו של הכפר ועל אופיים של תושביו משפיעים במיוחד התנאים החקלאיים הטבעיים של המקום

גאור-פוליטית המכוונת את הקורא אל שלל האסוציאציות שיש לו לגבי עולם נתון. הטבע שהסתבא מתארת הוא טבע ירוק, וכך מצייר אותו יוסוף. כאשר הוא מצייר הוא מתואר כאחוז אמוק. יוסוף עובר תהליך של טראנס כדי לחזור אל הזיכרון הקולקטיבי. המטפחת והמפתח של הסבתא הם סימבולים על-תרבותיים שבאמצעותם היא מכוננת את זהותה כפליטה. היא אינה מורידה את המטפחת מראשה כסמל לקביעות, אותה קביעות שהיא חסרה, בפועל. גן העדן של סבתא הוא גן העדן האבוד, היא גורשה ממנו, ובתמורה מבקש הילד לחזור אליו באמצעות הציור.

קו אידאולוגי חדש בספרי הילדים

ניתוח הטקסט מעיד כי זהות הערבי, כמי שהיה "האחר הנצחי" בספרות הישראלית, היא הזהות הדומיננטית והשורשית: הערבי יודע מנין הוא בא ולאן הוא הולך, ומוצג כחלק אינטגרלי מהטבע. לעומתו, היהודי הוא זה המתואר כ"אחר", מבחינת זהותו.

עוד עולה מן הניתוח, כי למרבה הצער אין בטקסט כל נקודות חבירה בין זהות אחת לשנייה ותפיסות העולם נותרו מבודדות כשהיו. זהות היהודי כמעט ואינה קיימת בטקסט, אלא רק במרומז.

בניגוד למחקרים של פירר ועדואן (1997), שמצאו שרוב הספרים הישראליים בהיסטוריה ובאזרחות כופים, עדיין, על ההיסטוריה את המשמעות הציונית הקלאסית, הרי שספרי הילדים בדו-לשון מסמנים קו אידאולוגי חדש: אכן, יש בספרים הללו משום מפנה תודעתי אך, לצערנו, עדיין אין חבירה עם דמותו של ה"אחר" – שכן הלה רק הוחלף.

רשימה ביבליוגרפית

יצירות מקור

- ורטה תמר ועבד אלסלאם יונס (1999), **רים הילדה מעין חוד**. הקיבוץ המאוחד.
 ורטה תמר ועבד אלסלאם יונס (2004), **החלום של יוסף**, עם עובד.

ספרות מחקר

- איזנשטדט, ש"נ (2003), **זהויות קולקטיביות**, אזרחות וזירה ציבורית, ירושלים: מכון ואן ליר.

- זמיר, ש' (2006), "ממדינה מגויסת למדינת אזרחיה", *הד החינוך*, כרך פ', גיליון 9, הסתדרות המורים, עמ' 42-48.
- לוינס, ע' (2004). *הומאניזם של האדם האחר*, ירושלים: מוסד ביאליק.
- שביט, ז', (1996), *מעשה ילדות: מבוא לפואטיקה של ספרות ילדים תל-אביב*: האוניברסיטה הפתוחה.
- פירר, ר', ועדואן, ס' (1997). "אני הגיבור, אני הקורבן: מחקר השוואתי על הצגת סיפור הפליטים ב-48 בספרי הלימוד הישראליים והפלשתיניים", *פנים*, 3, עמ' 43-50.
- Buber, M. (1965). *The Knowledge of Man*, N.Y: Harper Books.
- Stephens J. (1992), *Language and Ideology in Children's Fiction*. London & N.Y: Longman.
- Freud, S. (1997). *The Uncanny, in Writing on Art and Literature*, Ed. Hamacher And Wellbery, Stanford University Press California.
- Plant, R. (1983). *Hegel: An Introduction*. Oxford: Blackwell/

