

# רבידען



# מחויבות יהודית למיעוטים במדינת הלאום

עורך: אביעד הכהן

מגילת העצמאות של מדינת ישראל נעה בין שני קטבים: הקוטב היהודי והקוטב הדמוקרטי. ראשיתה בהכרזה ש"בארץ־ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית, בה חי חיי קוממיות ממלכתית, בה יצר נכסי תרבות לאומיים וכללי־אנושיים והוריש לעולם כולו את ספר הספרים הנצחי", אך חתימתה במחויבות כפולה: לצד היותה "פתוחה לעליה יהודית ולקיבוץ גלויות" עליה לשקוד "על פיתוח הארץ לטובת כל תושביה". בהמשך הדברים ניתן ביטוי נוסף למחויבותה של מדינת ישראל למתן יחס שווה לכל אזרחיה: "אנו קוראים - גם בתוך התקפת־הדמים הנערכת עלינו זה חדשים - לבני העם הערבי תושבי מדינת ישראל לשמור על שלום וליטול חלקם בבנין המדינה על יסוד **אזרחות מלאה ושווה** ועל יסוד נציגות **מתאימה** בכל מוסדותיה, הזמניים והקבועים". מחויבות זו לזכויות המיעוט הערבי הגדול בפרט ולמיעוטים בכלל מתחזקת מקל וחומר לנוכח ההכרזה כי מדינת ישראל "תהא מושתתה על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל; תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה **בלי הבדל דת, גזע ומין**; תבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות".

ברם, מהי משמעותה של מחויבות זו? האם מדובר בהסדר שתכליתו **מעשית** בלבד, שנועד למנוע חיכוך בין המיעוטים לבין חברת הרוב, או שמא מדובר בתפיסה **ערכית**, המשקפת מסורת יהודית עתיקת יומין? האם החזון הגדול אכן ממומש הלכה למעשה, במציאות, ואם לא - מהן הסיבות לכך ומהן ההשלכות הנובעות מכך על חיינו? כיצד אפשר לרבע את המעגל וליישב בין ערכים יהודיים־פרטיקולריים לבין ערך היסוד הדמוקרטי של השוויון, שהוא ערך אוניברסלי?

\* הרב־שיח נערך במכון ון ליר בירושלים ביום רביעי, 1 באדר תשע"ג, 29 בפברואר 2012.

בשנים האחרונות מתקיים במכון ון ליר בירושלים פרויקט רחב היקף שתכליתו לברר סוגיה זו. לצד העיון במקורות יהודיים עתיקים, שמקדם הוא יחסה של מורשת ישראל לזר, למי שאינו יהודי, מבקש הפרויקט לבחון את מידת השפעתם של מקורות אלה על היחס למיעוט הערבי הגדול בארץ ישראל כפי שהוא משתקף בהגות ההלכתית, התרבותית והציונית ובכמה תחומי דעת ורוח: ספרות, שירה, אמנות ותיאטרון - הן בתקופה שקדמה להקמת המדינה והן לאחריה. מלבד השאלה הכללית נבחנו גם סוגיות ספציפיות, כגון החובה להיטיב את מצבם של בני המיעוט הערבי, להעסיקם ולשלבם במערכות השלטון והמינהל הציבורי.

במסגרת זו, ובחסות כתב העת **זהויות**, התקיים במכון ון ליר בירושלים רב־שיח שביקש לעמוד על היבטים אחדים של נושא רחב יריעה זה. הדיון הונחה על ידי, והשתתפו בו **פרופ' חדוה בן־ישראל** מהאוניברסיטה העברית בירושלים; **אליקים רובינשטיין**, שופט בית המשפט העליון; **פרופ' אריה נאור** מאוניברסיטת בן־גוריון בנגב ומזכיר הממשלה לשעבר **והרב פרופ' נפתלי רוטנברג**, עמית מחקר בכיר במכון ון ליר ועורך **זהויות**. כל אחד ממשתתפי הדיון הציג את הנושא מנקודת מבט אחרת: חדוה בן־ישראל התמקדה בהיבט האוניברסלי לעומת ההיבט הפרטיקולרי, אליקים רובינשטיין האיר את הזווית המשפטית, אריה נאור הציג את נקודת המבט של ההגות המדינית, ונפתלי רוטנברג דן בנושא מנקודת הראות של ההגות הדתית וההלכתית.

הדיון נע בין תיאוריה למעשה - בין ההיבט הערכי־מוסרי לבין ההיבט הפרגמטי־מעשי; ובין ה"יחיד" ל"יחד" - בין רשות היחיד ונקודת המוצא האישית והפרטית לבין רשות הציבור, הממסדית־נורמטיבית־ציבורית. להלן מובאים עיקרי הדברים שנאמרו ברב־שיח זה.

## אביעד הכהן: לשבור את החומות

עשרה קבין של חומות ירדו לעולם, שלושה מהם (לפחות) נטלה ירושלים. שתיים מן החומות חומות של אבן הן, חומה עתיקה וחומה חדשה. הישנה, אולי מן החומות המפורסמות בעולם, בוודאי בעולם הספרות, השירה והתרבות הישראלית המתחדשת, היא חומה המצויה בלבה של העיר. "העיר אשר בדד יושבת, ובלבה חומה". כשנעמי שמר כתבה מילים מרגשות אלה, תחת מעטפת האור המאירה של "ירושלים של זהב", היא התכוונה לחומה המשוננת, העשויה אבן ירושלמית, שחוצצת בין העיר העתיקה לחדשה, בין מזרח למערב.

אבל יש גם חומה אחרת. כארבעים שנה אחר כך כתב המשורר אלמוג בהר שיר שכותרתו "אנא מן אל יהוד". בהר כתב על החומה החדשה, חומת בטון אפורה. אימתנית. מאיימת. מעיקה.

מְרֻחָב קָרְן־הַיִּסוּד, בְּדָרְךָ לָגֵן הַפְּעֻמוֹן,  
אֶפְשָׁר לְרֵאוֹת חוֹמָה בְּאֶפְרָטוֹן.  
הָאוֹטוֹבוֹס שְׂאֲנִי נוֹסֵעַ בוֹ לֹא יִגִּיעַ  
עַד לְשָׁם, אֲנִי יוֹדֵעַ, לֹא רוֹצֵה לְגַלוֹת לְנוֹסְעָיו  
אֶת גְּבֵה הַחוֹמוֹת. אֲנִי מִקְנֵא בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת  
מִיָּמֹת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נֹון, וּמִתְנַעֲנֵעַ לְחֻקְלֵי  
הַמְּשֻׁלָּשֵׁל מִן הַחֲלוֹן בְּבֵיתָה שֶׁל רְחָב.<sup>1</sup>

אבן חומת ניכור והפרדה שמאסו בה הבונים, הייתה לראש פינה.

חומות ההפרדה הפיזיות יוצרות חיץ בין שני חבלי ארץ גיאוגרפיים. הן משתרעות על פני קילומטרים ספורים של אבן ובטון, אך לעתים נדמה שהן נמשכות על פני מאות שנות מתחים ומהמורות, שנאות וקנאות. שתי חומות פיזיות אלה מבטאות, באופן מוחשי, חומה שלישית. חומה בלתי נראית בעיני רבים מיושבי הארץ הזאת. חומה שבעיני רבים, ערבים ויהודים כאחד, אינה עבירה, והיא יוצרת קו חיץ עבה - לשוני, לאומי, דתי, חברתי, תרבותי וכלכלי.

אכן, לא רק "שָׁם", מעל גבי חומת הבטון החשופה ומעבר לה, אלא גם כאן, בינותינו, לפנינו מן החומה, בשטחה של מדינת ישראל, הולך ונוצר חיץ מסוכן בין הרוב היהודי לבין המיעוט הערבי, ולעתים נדמה שהוא מעמיק מיום ליום. לצד יחסי דו־קיום מופלאים, מיזמים מדעיים משותפים, בתי ספר דו־ לשוניים, שיתופי פעולה דתיים, תרבותיים, חינוכיים, פוליטיים וכלכליים - שרבים מהם יצאו ושאו עידוד מן הבית הזה, מכון ון ליר בירושלים - קיימת חומה בלתי נראית. חומה שמזינות אותה דעות קדומות, שנאות וקנאות; חומה שאֵשה מלובה לא אחת בידי אנשים מחרחרי ריב ומבקשי מלחמות, ובהם פוליטיקאים צמאי כותרות.

לפני שנים אחדות עמס מכון ון ליר על שכמו את משימת בירורה של המחויבות היהודית למיעוט הערבי במדינת הלאום של העם היהודי, היא מדינת ישראל. כאשר אנו מדברים על "זהויות", זהותה של מדינה יהודית וזהותו של יחיד יהודי, איננו רשאים, אף איננו יכולים, להתעלם משאלת היחס, הראוי והמצוי כאחד, לאחַר בכלל ולמיעוט הערבי הגדול החי בינותינו בפרט. באופן פרדוקסלי למדי, יחסה

<sup>1</sup> אלמוג בהר, צמאון בארות, תל אביב: עם עובד, 2008, עמ' 27.

של המדינה למיעוט הערבי ויחסו של כל יהודי לשכנו הערבי הם חלק מרכיבי הזהות היהודית, של היחיד ושל היחד. רצונך לדעת מיהו יהודי ומהי מדינה יהודית - כלך לך אצל יחסם כלפי המיעוט הערבי.

כמה שאלות יסוד עולות ובוקעות בעניין זה:

מחויבות מהי: האומנם קיימת מחויבות "יהודית" למיעוט הערבי במדינת ישראל, ואם כן, מהו תוכנה ומהי תכליתה?

מחויבות מצד מי וכלפי מי: האם מחויבות זו חלה רק על המדינה או גם על כל אחד ואחד בה? האם היא מחויבות כלפי המיעוט הערבי כקבוצה, כקולקטיב, או רק כלפי כל פרט ופרט בו?

מחויבות מניין: מהו מקורה של מחויבות זו - האם במישור האנושי, הערכי, המוסרי, החברתי, החוקי, הפוליטי או התועלתני? ואולי מקורה בכל אחד מהם בפני עצמו ובכולם יחד?

מחויבות איך וכיצד: מיהו הגורם שצריך להכריע בשאלת המחויבות ותכניה? האם יהיה זה כל אדם, המחוקק או בית המשפט?

מהו היקפה של מחויבות זו? האם היא מתיישבת עם ערכים שלעיתים נראים כסותרים אותה, כגון הלכות דתיות, ערכי הציונות או שיקולים של ביטחון המדינה? ואם כן, כיצד?

כאמור, לכל אחת מן השאלות האלה יש השלכות משנה רבות ומגוונות. ואכן, אם נרצה לרדת מפסגות הדיון המופשט, התיאורטי, אל קרקע המציאות, שומה עלינו לדון בשאלות קונקרטיות, ארציות, ריאליות, מהן סבוכות, מורכבות ונפיצות, כגון השאלות האלה:

האם מדינת ישראל, שרבים מן המקרקעין שבבעלותה רכשה הקרן הקיימת לישראל מכספם של יהודים למען יהודים, חייבת - ולא רק יכולה או רשאית - להקצות מקרקעין אלה גם למיעוט הלא יהודי שבתוכה?<sup>2</sup>

האומנם חובה על המדינה ליצור העדפה מתקנת בשירות המדינה?<sup>3</sup>

האם המדינה חייבת לתקצב באופן שוויוני את שירותי הדת - היהודיים והלא יהודיים כאחד - מקופת הציבור, והאם בעניין זה יש שייכות לכלל היהודי עתיק היוםין "עניי עירך ועניי עיר אחרת - עניי עירך קודמים"? ועל זו הדרך, האם מובטלים בני לאומך קודמים למובטלים בני לאום אחר?

מה צריכה להיות מדיניות ההגירה של מדינת ישראל?<sup>4</sup> האם חוק השבות, המקנה עדיפות ברורה בעניין זה לבני העם היהודי ועיקרו נטוע במורשת ישראל, הוא אכן חוק דמוקרטי?<sup>5</sup> האם הוא עומד במבחן החוקתיות?

<sup>2</sup> ראו למשל בג"ץ 114/78, בורקאן נ' שר האוצר, פ"ד לב (2) 200; בג"צ 528/87, אביטן נ' מנהל מקרקעי ישראל, פ"ד מב (4) 298; בג"ץ 6698/95, קעדאן נ' מנהל מקרקעי ישראל, פ"ד נד (1) 258.

<sup>3</sup> ראו למשל סעיף 15 לחוק שירות המדינה (מינויים), התשי"ט-1959, שקובע את חובת הייצוג ההולם בשירות המדינה, בכל הדרגות והמקצועות, של בני האוכלוסייה הערבית.

<sup>4</sup> ראו בג"ץ 240/98, עדאלה נ' השר לענייני דתות, פ"ד נב (5) 167; בג"ץ 113/99, עדאלה נ' השר לענייני דתות, פ"ד נד (2) 164.

<sup>5</sup> ראו חוק השבות, התש"ו-1950; אמנון רובינשטיין וברק מדינה, המשפט החוקתי של מדינת ישראל, ב: רשויות השלטון והאזרחות, ירושלים: שוקן, תשס"ה, עמ' 396-411.

האם יהודי, כל יהודי, חייב - ובאופן אקטיבי, לא רק פסיבי - לדאוג לתעסוקה ולרמת חיים הולמת, מכבדת ומכובדת עבור שכנו בן המיעוט הערבי?

האם מדינת ישראל, כמדינה יהודית ודמוקרטית, מדינה אנושית, הומנית, שוחרת טוב ושלו, חייבת לאפשר איחוד משפחות, דהיינו להתיר לבני זוג (שאינם אזרחי המדינה) של בני המיעוט הגדול שחי בתוכה להשתקע בתחומה - גם במחיר החשש לאובדן הרוב היהודי במדינת העם היהודי?<sup>6</sup>

רבים מאזרחי מדינת ישראל, יהודים וערבים כאחד, ישיבו על השאלות האלה תשובה נחרצת - כן או לא, הכול לפי המשיב והשאלה. אחרים מתחבטים בשאלות אלה, ביודעם שהתמונה שהן משקפות - כמו מציאות החיים בכלל - מורכבת, נפתלת, מסובכת, ולכן גם נדרשות להן תשובות מורכבות הרבה יותר מתשובה פשטנית של כן או לא.

בפרויקט שנערך במכון ליר בירושלים בשנים האחרונות ביקשנו לבחון את שאלת המחויבות היהודית למיעוט הערבי בכמה שדות. בשדה המקורות היהודיים הקלאסיים ערכנו דיון עקרוני בסוגיית היחס ל"גר תושב" ובעקרונות היסוד הנורמטיביים הלכתיים של "מפני דרכי שלום" ו"מפני איבה"; בשדה ההגות הציונית עיינו בכתביהם של תיאודור הרצל, חיים ויצמן, זאב ז'בוטינסקי, דוד בן-גוריון, מנחם בגין ואחרים; בשדה התרבות העברית נבחנו יצירות מן הספרות, השירה והאמנות; ובשדה המשפט הישראלי עסקנו במתח שבין ערכיה היהודיים של מדינת ישראל לבין ערכיה הדמוקרטיות הנזכרים בחוקי היסוד, ובחנו את הפסיקה הענפה שדנה בהם באינספור ספרים, מאמרים ופסקי דין המנסים לבחון את שאלת היתכנותם המעשית של עקרון השוויון ואיסור ההפליה על רקע של דת ולאום. אם תרצו: יצאנו למסע ב"שביל ישראל", ויש שיאמרו בכביש "חוצה ישראל", בעקבות שאלת המחויבות היהודית למיעוט הערבי במדינת ישראל - מהתנ"ך ועד הפלמ"ח, ומשם עד נתן זך ויונה וולך.

כמובן, ההתמקדות במיעוט הערבי אינה מקרית. מדובר באחד הרכיבים החשובים ביותר באוכלוסיית המדינה - כחמישית מבניה. למרות זאת, במשך שנים רבות סובל מגזר זה מהפליה מתמשכת בכל תחומי החיים. במשך השנים הוצעו כמה וכמה פתרונות שנועדו להביא לשוויון האוכלוסייה הערבית. רובם נתמכו בנימוקים **דמוקרטיים** שעיקרם עקרון היסוד של השוויון, לצד שיקולים **פרגמטיים-תועלתניים**, שלפיהם המשך ההפליה יגביר את הניכור והשנאה של ערביי ישראל כלפי אוכלוסיית הרוב ויאיים על שלומה של מדינת ישראל.

בשיח מתמשך זה כמעט נעלם-נאלם לחלוטין "הקול היהודי", קול שנשען על מורשת ישראל ומקורותיה. דבר זה בולט במיוחד לנוכח הגדרתה של מדינת ישראל בהכרזת העצמאות "מדינה יהודית", המחויבת - מכוח היותה מדינה יהודית - לדאוג ל"שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין". יתר על כן: במשך שנות דור נשמעו קולות לרוב, בעיקר מפי רבנים, המדברים בשבח הפליית הציבור הערבי, והמעגנים אותה, ככיכול, במקורות היהודיים. כנגד זה היו ניסיונות להסביר את היחס למיעוט הערבי בפרט, ולנוכחים בכלל, מנקודת מבט אפולוגטית, והם אינם משקפים את המקורות כהווייתם אלא מנסים לתרגם ולטייב אותם כדי לעשות נחת רוח לאומרם, מתוך עיוות משמעותם והקשרם המקוריים.

<sup>6</sup> ראו בג"ץ 7052/03, עדאלה - המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל, פ"ד סא (2) 202.

בפרויקט המחקרי שלנו ביקשנו לבחון אם אפשר לבסס את המחויבות כלפי ערביי ישראל על המקורות היהודיים לדורותיהם, ואם כן - כיצד אפשר לעשות זאת ומהן ההשלכות המעשיות שיש לגזור מכך. העיון במקורות נעשה מתוך גישה ביקורתית-מחקרית, על ידי בחינת הקשרים היסטוריים, סוציולוגיים ותיאולוגיים של העמדות השונות בסוגיה זו. ביקשנו לנתח מכלול רחב ככל האפשר של מקורות, גם כאלה שאינם מתיישבים עם התקינות הפוליטית, ולנסות להציב כל מקור במקומו, בזמנו ועל רקע התגבשותו.

פרויקט מחקרי זה, "מחויבות יהודית למיעוט הערבי בישראל", נע בין כמה מישורים ומעגלים. המישור האחד עניינו התורה שבכתב, והוא סובב-הולך את המעגל ההיסטורי-תרבותי. במסגרתו נעשה איסוף שיטתי של מקורות רלוונטיים, מתוך סיווגם ומיונם לנושאים, לתקופות כרונולוגיות ולסוגות ספרותיות ואמנותיות. המישור השני עניינו התורה שבעל פה - היא הייתה הבסיס לדיון בין חברים בקבוצות מחקר בירושלים, בניו יורק ובוושינגטון בכמה וכמה סוגיות, בניסיון ללבן אותן מנקודת מבט רב-תחומית. המישור השלישי עניינו תוצריו החינוכיים של הפרויקט - הוא אמור להניב כמה קבצים שישימשו הן לעיון וללימוד עצמי הן להטמעת הנושא בחינוך הפורמלי והבלתי פורמלי כאחד.

המחקר מצא שלוש צורות התייחסות עיקריות למיעוט הערבי במדינת ישראל:

**התעלמות:** נמצא יחס של התעלמות, יחסית או מוחלטת, שלא אחת תואמת את מודל שלושת הקופים: לא רואים, לא שומעים, לא מדברים; שתיקה ואלם, אם מתוך חוסר יכולת להתמודד עם הסוגיה הקשה ואם מתוך מחשבה תמימה שאם לא ידברו עליה, תימוג הסוגיה כבמטה קסם או תיפתר מאליה. כך, למשל, אחד הממצאים המפתיעים של המחקר הוא שבנימין זאב הרצל, חוזה המדינה, שביקר בארץ וטווה את רעיון "מדינת היהודים", כמעט אינו עוסק ב"שאלה הערבית". על פי רוב, דמויות הערבים שאכלסו את הארץ מתוארות בכתביו כדמויות אקזוטיות, אנשים שאין צורך לייחד להם תשומת לב ולתת את הדעת למעמדם בהיותם חברת מיעוט בחברת הרוב היהודית העתידית. גם ביצירותיהם של רבים מן האמנים האוריינטליסטיים הרומנטיים של סוף המאה התשע-עשרה ואמני דור "בצלאל" של ראשית המאה העשרים הערבי הוא נוכח-נפקד. אם הוא נוכח ביצירות אלו הוא ממלא תפקיד של בן הארץ הקדמון, דמות עטוית עבאיה וכפיייה, הרוכבת על גמלים, נושאת סלים או מעשנת נרגילה בשווקים ובחוצות.

**אדה:** לצד ההתעלמות נמצאה התייחסות אוהדת, המבקשת לשלב את בני המיעוט הערבי במערכות המדינה היהודית שילוב מלא, כן ואמתי - לא שילוב מתוך כורח, בדיעבד, אלא שילוב מרצון, לכתחילה, הנובע מראייה ערכית של שוויון וצדק. זו הייתה עמדתו של זאב ז'בוטינסקי - הוא תבע כי במדינה העברית העתידה לקום יהיה ראש הממשלה יהודי ומשנהו ערבי, או להפך. מסיבות אחרות לחלוטין החזיקו בעמדה זו גם כמה ממנהיגי "ברית שלום", דוגמת מרטין בובר, שמואל הוגו ברגמן, חוקר הקבלה גרשם שלום, המחנך ארנסט סימון, הסופר ר' בנימין, חוקר יהדות המזרח וגניזת קהיר פרופ' שלמה דב גויטיין, הנרייטה סאלד, ונשיאה הראשון של האוניברסיטה העברית הרב יהודה לייב מאגנס. הם שאפו להקים בארץ ישראל מדינה דו-לאומית שבה יתפסו הערבים עמדות מרכזיות כאזרחים שווים וזכויות למעשה, ולא רק להלכה.

**עוינות:** ההתייחסות השלישית שנמצאה היא עוינות, לא אחת על גבול הגזענות או עמוק בתוך שטחה. הנוקטים יחס זה מחפשים אחר פתרונות רדיקליים, כוחניים, שעיקרם דיכוי המיעוט הערבי או אפילו גירושו מן הארץ.

במחקרנו השתדלנו לתאר את הפְּלָה, הסוגיה, כמות שהיא; לא לייפות את המקורות או לנתחם ניתוח אפולוגטי, אלא להתמודד עם השאלות הקשות העולות מתוך העיון בהם. לא אחת ניצבו בפנינו מקורות שתוכנם קשה ואף קשה עד מאוד - כגון מצוות מחיית עמלק ו"לא תחיה כל נשמה" (דברים כ, טז), וביטויים דוגמת "והיה אשר תותירו מהם לשָׁפִים בעיניכם ולצנינָם בצדיכם" (במדבר לג, נה) ו"טוב שבגויים הרוג";<sup>7</sup> וגם התבטאויות קשות של כמה מנהיגים פוליטיים ודתיים בימינו, שאינם רואים בערבים אזרחים שווים זכויות אלא "ראש נחש", וכיצא באלה ביטויים שמקומם לא יכירם במדינה שערכיה הם ערכים יהודיים ודמוקרטיים.

קל לבטל בהינף יד ובהבל פה את המקורות האלה ולסלקם מעל השולחן, אך כפי שמתברר לכל המעמיק חקר בסוגיה זו, לא די בכך. מקצתם חלחלו, במודע ושלא במודע, במשך עשרות, מאות ולעתים גם אלפי שנים, לעומק התודעה היהודית ההיסטורית, ולא אחת הם מצמיחים פירות באושים. אשר על כן, יש להתמודד עמם התמודדות חזיתית, לפרשם ולנטרל את החומר הנפיץ שבהם, ולא להסתפק בהתעלמות מלאכותית מהם, בתקווה שמתוך כך ייעלמו ויהיו כלא היו.

למען האיזון וההגינות יש להדגיש שכנגד מקורות קשים אלה יש לא מעט מקורות אחרים, המציגים תפיסה שונה לחלוטין, תפיסה הרואה בבני המיעוט הערבי אזרחים שווים זכויות. למחויבות הנחרצת במגילת העצמאות לשוויון זכויות לכול ניתן ביטוי נורמטיבי ממשי ביום י' באייר תש"ח (19 במאי 1948), חמישה ימים בלבד לאחר ההכרזה על הקמת המדינה, בדבר החוק הראשון שנחקק במדינת ישראל: פקודת סדרי השלטון והמשפט. בשני סעיפיה הראשונים של הפקודה, הקובעים את הרכבה של מועצת המדינה הזמנית והממשלה הזמנית, נאמר מפורשות: "נציגיהם של ערבים תושבי המדינה המכירים במדינת ישראל ישותפו בממשלה הזמנית, כפי שיוחלט על ידי מועצת המדינה הזמנית".

ואולם נציגי הציבור הערבי לא שותפו בממשלה הראשונה, גם לא בשנייה ובשלישית. עברו כמעט שישים (!) שנה עד ששר ערבי ראשון - ראלב מג'אדלה - ישב כשר מן המניין בממשלת ישראל. כמו כן עברו כיוכל שנים ויותר עד שישב שופט ערבי - במינוי זמני בלבד - בהרכבו של בית המשפט העליון, וחלפו עוד חמש שנים עד שמונה שופט ערבי לכהן במינוי של קבע בבית המשפט העליון. על מקצת התחושות המעורבות של הציבור הערבי ביחסו למדינה היה אפשר ללמוד משתיקתו - והייתה זו שתיקה רועמת למדי - של שופט בית המשפט העליון סלים ג'ובראן בעת שירת ההמנון הלאומי "התקווה".

כמו בתחומים אחרים, גם בשדה המשפט והמדינאות ישנו פער גדול ומדאיג בין הרטוריקה לריאליה, בין דיבורים גבוהה־גבוהה בזכות עקרון השוויון ובגנות הפלייתם לרעה של בני המיעוט הערבי לבין יישום הדברים בשטח, בחיי המציאות. מדינת ישראל חוקקה עשרות הוראות נורמטיביות המבקשות לעגן את עקרון השוויון. מאות - אם לא אלפים - של פסקי דין שניתנו בבית המשפט העליון ובכל שאר ערכאות המשפט עוסקים במחויבותה של מדינת ישראל למיעוט הערבי.<sup>8</sup> המציאות, מכל מקום, שונה בתכלית.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> מכילתא בשלח א. כמה מהנוסחאות המופיעות במקבילות נראות כמבקשות לעדן במקצת את הביטוי הקשה בהוסיפן שתי מילים: "טוב שבגויים הרוג בשעת מלחמה".

<sup>8</sup> ראו רובינשטיין ומדינה (לעיל הערה 5), עמ' 414-468.

<sup>9</sup> ראו לעניין זה את דוח ועדת החקירה הממלכתית לברור ההתנגשויות בין כוחות הביטחון לבין אזרחים ישראלים באוקטובר 2000 (דוח ועדת אור), ירושלים, אלול תשס"ג-אוגוסט 2003.



בקצירת האומר, אי־אפשר לדבר על תמונה אחת ואחידה בכל הקשור במחויבות היהודית למיעוט הערבי החי בינותינו. מדובר בתמונה מורכבת, רבת גוונים וצבעים, שגם השחור והלבן משמשים בה בערבוביה. נוכל רק לומר שאם מדינת ישראל חפצת חיים היא ומבקשת לשמור על אופייה כמדינה שהיא גם דמוקרטית וגם יהודית, אין היא יכולה להתעלם עוד מבחינה מתמדת של יחסה ומחויבותה למיעוט הערבי. מדובר באתגר ובמחויבות גם יחד. לא רק מחויבות שבדיעבד, פרי כורח המציאות, אלא מחויבות שמלכתחילה, הנשענת על ערכים אנושיים, מוסריים, דתיים וחינוכיים.

נסיים בדבריו הנכוחים של אחד מגדולי ההגות היהודית במאה התשע־עשרה, הרב שמשון רפאל הירש, שאמנם נאמרו בהקשר אחר, בזמן אחר ובמציאות אחרת, אך כוחם יפה לא רק לשעה אלא גם לדורות. וכך הוא כתב בפירושו לפסוק "וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים" (שמות כב, כ):

כבוד האדם והאזרח וזכויות האדם והאזרח אינם תלויים בייחוסו ובמולדתו וברכושו, ולא בשום דבר חיצוני ומקרי, שאינו מפנימיות מהותו העיקרית של האדם, אלא הם תלויים אך ורק בערכה הרוחני־המוסרי של אישיות האדם. והטעם המיוחד - "כי גרים הייתם בארץ מצרים" - בא לשמור על הכלל הזה מכל פגיעה [...] כל אסונכם במצרים [היה] זה, שהייתם "גרים" שם, ובתור שכאלה לא הייתם זכאים, לפי השקפת העמים, לאדמה, למולדת, לקיום [...] הייתם משוללי זכויות במצרים, וזה היה שורש העבדות והעניו שהוטלו עליכם. על כן הישמרו לכם [...] פן תעמידו את זכויות האדם במדינתכם על יסוד אחר מאשר האנושיות הטהורה, שהיא שוכנת בלב כל אדם באשר הוא אדם. כל קיפוח של זכויות האדם יפתח שער לשרירות ולהתעללות באדם - הוא שורש כל תועבת מצרים.<sup>10</sup>

ובפירושו להגדה של פסח הוסיף הרש"ר הירש:

רמת משפטה של מדינה נמדדת לא לפי זכותו של האזרח והעשיר, אלא לפי זכותו של הגר נטול ההגנה. השוואת הגר לאזרח היא קו יסוד במשפט העברי. במשפט העברי, לא המולדת מעניקה את זכויות האדם, אלא זכויות האדם מעניקות מולדת! אין המשפט העברי מבדיל בין זכויות האדם לבין זכויות האזרח. כל המקבל על עצמו את חוקי המוסר של האנושות, את שבע מצוות בני נח, היה זכאי למולדת ביהודה. עיקרון זה מנתק את כבוד האדם ממקורות הלידה והגורל.<sup>11</sup>

"חביב אדם" - כל אדם - "שנברא בצלם". "מה ששנוא עליך - לא תעשה לחברך". "משפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם". יסודות אלה הם הם כל התורה כולה. ואידך - אך פירושה הוא. נצא ונלמד.

<sup>10</sup> שמשון רפאל הירש, **חמשה חומשי תורה**, מגרמנית זאב ברויאר ומרדכי ברויאר, ירושלים: מוסד יצחק ברויאר, תשס"ב.

<sup>11</sup> שמשון רפאל הירש, **הגדה של פסח: עם פירוש נחלת השר**, מלוקט ומתורגם מגרמנית בידי מרדכי ב"ר שמשון ברויאר, תל אביב: ספרייתי, תשמ"ב, עמ' 74.

## חדוה בן-ישראל: רוב ומיעוט במדינת הלאום

אבקש לדון כאן בסוגיית המיעוטים במדינות לאום באופן כללי, ובהקשר של חקר הלאומיות. תחילה אעיר כמה הערות היסטוריות ומציאותיות על סוגיה זו ולאחר מכן אדון בהצעות אחדות לתיקון מצבם של המיעוטים.

העולם מבוסס היום על מערכת של מדינות לאום. לפי הגדרתן אמורות מדינות אלה לבטא חפיפה בין קבוצת תרבות למדינה. עם זאת, כידוע, רק במדינות מעטות חפיפה כזאת קיימת, שכן ברוב המדינות יש מיעוטים.

מדוע אפוא מדברים בכל זאת על מדינות לאום? הסיבה לכך היא שלכל מדינה יש שם ופרופיל תרבותי מסוים, שפה ומערכת חוקים משלה המתאימים לתרבות הרוב. אמנם במדינות דמוקרטיות יש חוקות או חוקים הנובעים מזכויות האדם והאזרח ואמורים לחול באורח שווה על כל האזרחים. זאת ועוד: במדינות רבות יש חוקים המכירים בזכויות מסוימות של המיעוטים, ולרוב מדובר בזכויות תרבותיות. כאשר קיים במדינה איזון סביר בין צביונה התרבותי, זכויות האזרח הכלליות וזכויות תרבותיות מסוימות למיעוטים, אין במדינה בעיה של מיעוטים. ואולם, הבעיות מתעוררות כאשר יש סטיות מן האיזון הסביר, או כאשר קיימת התנגדות לעצם השיטה שלפיה המדינה מזוהה עם תרבות הרוב אך למיעוטים בה יש שוויון זכויות אזרחיות ומידה של זכויות תרבותיות. הבעיה הקשה ביותר שבפניה ניצבת מדינת לאום היא קיומם של מיעוטים גדולים העונים את המדינה, אינם מרוצים מהיחס אליהם או אינם רוצים כלל להיות חלק ממנה. דוגמה היסטורית ידועה היא המיעוט הגרמני בצ'כוסלובקיה בתקופה שבין מלחמות העולם. עוד דוגמאות הן העם האירי כולו, שהיה מאות בשנים שייך לממלכה הבריטית, וכנראה גם המיעוט הערבי בישראל.

הטענה שלכל מדינת לאום יש מחויבות לרוב ולמיעוט גם יחד מקורה בעובדה היסטורית: מדינת הלאום המודרנית נולדה עם הדמוקרטיה המודרנית ועל אותו בסיס, שהוא ריבונות העם. מבחינה היסטורית, ההכרה בזכויות האדם והאזרח וההכרה בריבונות העם יושמו בעת ובעונה אחת, בזמן המהפכה הצרפתית. בד בבד הובטחו גם זכויותיה הקולקטיביות של האומה וגם זכויות היחידים בתוכה, הן יחידים השייכים לאומה הן יחידים שאינם מבני האומה.

במישור התיאורטי מוסדו בעת ובעונה אחת שתי הנחות יסוד שעשויות לחזק זו את זו. ואכן, כך קורה במדינה הומוגנית. ואולם במדינה מעורבת הנחות יסוד אלו עשויות להגיע לידי התנגשות. הדבר מתרחש לרוב בעטייה של הדגשת רכיב מרכזי במדינת הלאום: התרבות הייחודית כמאפיין של האומה ושל המדינה. כאשר המיעוט חש מקופח או מרגיש שתרבותו נדחקת לשוליים, נוצרת התנגשות בין זכויות הרוב לזכויות המיעוט.

המצב שתיארתי עד כה, על גווניו השונים, שייך לתקופה המודרנית. בתקופה הטרומ-מודרנית סמכות השלטון באשר למיעוטים, בעיקר במשטרים אוטוקרטיים, הייתה מוחלטת. לפעמים רדף השלטון את המיעוטים ולפעמים העניק להם יחס מועדף וזכויות יתר. כך למשל, ברוסיה הצארית, בזמנו של פטר הגדול, הוזמנו מהגרים גרמנים להתיישב ברוסיה וניתנו להם פריבילגיות מפליגות בעיקר בתחום הכלכלי, משום שהשלטון האמין שדבר זה הוא לטובת המדינה. היהודים היו בדרך כלל מיעוט נרדף, אבל יחידים מתוכם מונו לפעמים למשרות רמות דרג, בעיקר בתחום ניהול הכספים, דווקא מפני

שמעמדם הנחות והנרדף הבטיח שלא ינצלו את סמכויותיהם נגד השלטון. כאמור, הדאגה לזכויות המיעוטים היא תוצר של ההכרה המודרנית בזכויות אדם, זכויות אומה וזכויות של קבוצת תרבות. התעצמות ההגירה בזמננו וריבוי האוכלוסיות המעורבות מגבירים את התופעה של קיום מיעוטים ואת העניין בהבטחת זכויותיהם.

לצד ההתפתחויות הפוליטיות התעוררו גם ויכוחים תיאורטיים בעניין יתרונותיה של מדינת הלאום ההומוגנית לעומת מדינה רבת לאומים ותרבויות. שני הוגים ליברלים בריטים ידועים, בני המאה התשע-עשרה, מייצגים דעות שונות המעוררות ויכוח גם בימינו. האחד, הלורד אקטון, התנגד ללאומיות ובעיקר לעיקרון שלפיו הזהות הלאומית או התרבותית היא שקובעת את לגיטימיות השלטון. הלורד אקטון ראה בעיקרון זה חזרה לשבטיות פרימיטיבית המחשיבה מוצא מעל לכול. מבחינתו, הלגיטימציה של השלטון תלויה במידת החירות שהוא מבטיח ליחידים ולקבוצות התרבות שבתחום שלטון, קבוצות החיות יחד ומפְרות זו את זו. לפיכך, בשלטון הבריטי, בכלל זה האימפריה הבריטית הרב-לאומית, הוא ראה שלטון לגיטימי; ולעומת זאת הוא שלל את הלאומיות הצרפתית, המבוססת לדעתו על עליונות מוחלטת של הרצון הקולקטיבי הלאומי, רצון הגובר על זכויות הפרט ובלע כל ביטוי של יחידים וקבוצות בתוכו. מעניין לציין שטענות דומות בדבר כפיית עליונותה של התרבות הצרפתית מועלות נגד צרפת גם היום, ועל כך אוסיף מקצת דברים להלן.

ההוגה האחר היה ג'ון סטיוארט מיל, שדעתו הייתה הפוכה. הוא סבר כי מדינה הומוגנית מבחינת תרבותה וזהות אזרחיה היא המדינה המתאימה ביותר ליישום משטר ליברלי ומסודות ייצוג דמוקרטיים. גם טיעון זה עדיין מושמע היום, כפי שנראה בהמשך. מיל רצה להבטיח מתן הזדמנות פוליטית שווה לכל האזרחים. כבר בשלב מוקדם זה של התפתחות הדמוקרטיה הליברלית הוא הבחין שכאשר במדינה יש רוב קבוע ומיעוט קבוע הנבדל בזהותו הלאומית, הדתית, הגזעית או האחרת, אין למיעוט כמעט כל סיכוי להשתתף בשלטון, אפילו מדובר במשטר דמוקרטי. דוגמה היסטורית מודרנית המחזקת את הטענה הזאת היא צפון אירלנד. לאחר חלוקת אירלנד למדינה חופשית בדרום ולמדינה הקשורה לבריטניה בצפון, היו בצפון אירלנד רוב פרוטסטנטי ומיעוט קתולי. למרות החוקה הדמוקרטית היה השלטון תמיד בידי הרוב הפרוטסטנטי, והוא הדיר את המיעוט הקתולי מכל השפעה. ההצבעות בבחירות היו תמיד לפי מאפייני של זהות, ולכן הרוב הפרוטסטנטי שלט במדינה שליטה קבועה. לימים שונתה השיטה והובטחה השתתפות בשלטון גם למיעוט (שיטת power sharing).

הרגישות לבעיית המיעוטים הושפעה מאוד מאירועים היסטוריים ספציפיים. מלחמת העולם הראשונה הביאה עמה, מכוח הסדרי השלום שלאחריה, את פירוקן של אימפריות ישנות ויצירתן של מדינות לאום חדשות. מקצתן היו קיימות בעבר אבל עצמאותן נמחקה (כך למשל פולין), ומקצתן היו מדינות חדשות לחלוטין, דוגמת צ'כוסלובקיה ויוגוסלביה. מדינות אלה נוסדו משום שעמיהן, שנשלטו בידי אימפריות רב-לאומיות ואוטוקרטיות, דרשו הגדרה עצמית לאומית. בגלל אוכלוסיותיהן המעורבות, הגשמת הגדרתן העצמית של עם אחד הייתה לפעמים כרוכה במניעת הגדרה עצמית ממיעוטים אחרים שנכללו בגבולות אותה מדינה. זו, למשל, הייתה מנת חלקם של הגרמנים הסודטים שנכללו במדינה הצ'כוסלובקית החדשה, של ההונגרים שנכללו בסלובקיה וכן של האוקראינים והליטאים שחיו בפולין.

ריבוי המיעוטים במדינות החדשות העלה את הבעיה על סדר היום של חבר הלאומים. חוק שנחקק בעניין זה היה אמור להבטיח ששום מיעוט לא יופקר לרודנות הרוב, ושגם תהיה לו כתובת להתלונן לפניה. החוק לא הגשים את מטרתו בגלל חולשת חבר הלאומים והקלות שבה היה אפשר להתעלם מהחלטותיו. היו אף מדינות שהכריזו בפומבי כי יתעלמו מהחוק - כך למשל עשתה פולין בשנת 1934. לאחר מלחמת העולם השנייה חיזקו האו"ם והאיחוד האירופי בהחלטותיהם את ההגנה על המיעוטים הלאומיים, באפשרם תהליך מוסדר של הגשה וביורור של תלונות בגין הפרת זכויותיהם.

בתחום מדעי החברה, ההיסטוריה והפילוסופיה הפוליטית מוצעים כמה פתרונות בסוגיה זו, ונדון בקצרה בארבעה מהם: (א) ביטול מדינת הלאום; (ב) אימוץ דגם של מדינה שלאומיותה היא אזרחית ולא אתנית; (ג) מעבר למדינה רב־לאומית; (ד) מעבר למדינה רב־תרבותית.

**א. ביטול מדינת הלאום:** המחשבה שיש לבטל את מדינות הלאום לטובת שלטון עולמי קוסמופוליטי מושמעת לעתים במאמרים פילוסופיים מופשטים שאינם מציאותיים כל כך. הבסיס לתביעה הוא אידיאולוגי, ועיקרו האמונה באחדות האנושות ובשוויונם של כל בני האדם. הטענה היא שהמוסר הטהור והליברליזם דורשים שוויון מוחלט בין כל בני האדם ולכן כל הבחנה בין בני עמך, מדינתך, או אפילו בני משפחתך, לבין אחרים, או העדפה של אחד מהם, היא לא מוסרית ולא ליברלית. לפי הגישה הזאת, עצם תפיסת האנושות כמחולקת לאומות או למדינות לאום היא לא מוסרית.

מבקריה של גישה זו טוענים שהיא מבוססת על תפיסת בני האדם כיצורים מופשטים בעלי זכויות בסיסיות שוות, הא ותו לא. האוחזים בהשקפה קוסמופוליטית אינם מכירים שבני האדם נולדים ברקע, בתרבות ובסביבה מסוימים, ושצורכיהם החומריים והנפשיים מותנים בין השאר בסביבה שבתוכה גדלו ועוצבו. אמנם כל אדם זכאי לזכויות יסוד אוניברסליות - הזכות לחיים, לחופש מדיכוי וכיוצא באלה - אבל לכל אדם גם זכויות נוספות הקשורות בתרבותו ובסביבתו. יש חוקרים המבססים טענה זו על המציאות ועל נטיות בטבע האדם, ויש חוקרים הסבורים אחרת. למשל, אחת התזות העיקריות בספרה של יעל תמיר על הלאומיות הליברלית היא שעם זכויות היסוד האוניברסליות של כל אדם נמנית גם הזכות לחיות בקרב בני תרבותו מתוך שלטון עצמי. לפי תפיסה זו, המופיעה בצורות שונות גם אצל דיוויד מילר, צ'רלס טיילור, ישעיהו ברלין ועוד, הזכות להגדרה עצמית לאומית־תרבותית היא זכות יסוד אוניברסלית. הלאומיות אינה אחד מקלקולי המודרנה שיש להיפטר מהם, ואינה נובעת רק מהתפתחויות סוציולוגיות ופסיכולוגיות של האנושות, אלא היא זכות אוניברסלית בעלת ערך פנימי.

כך, למשל, דיוויד מילר טוען שאדם החש חובות יתרות כלפי בני עמו הוא בה בעת מוסרי ורציונלי, שכן לשיטתו האומה היא גם קהילה אתית. לפי גישה זו, העדפת בני עמך בסוגיית ההגירה אינה חטא מוסרי אלא התנהגות רציונלית. השאיפה להגדרה עצמית ולשלטון עצמי תואמת את החירות האנושית. מילר מרחיק לכת ומגן על מקומו של הרגש באופן כללי בתורת המוסר. בעקבות הפילוסופיה של דיוויד יום טוען מילר שהתעמקות באמיתות מופשטות אינה צריכה לגרום לפילוסופים להתעלם מאמיתות יומיומיות, ועליהם להטות אוזן גם לשיפוטם הטבעי של אנשים מן השורה. בעקבות ג'ון סטיוארט מיל מוסיף מילר ואומר שמדינות בעלות רגש משותף מאחד התקדמו לחירות מדינית יותר ממדינות מעורבות. הוא מצדד אפוא בלגיטימיות של התחשבות ברגשות, לרבות רגשות לאומיים, בהסדרים פוליטיים. מילר ואחרים טוענים עוד שמדינת הלאום ההומוגנית מספקת את הסולידריות

הדרושה כדי לקיים מדינת רווחה וצדק חברתי. לפי טענה זו, רק בחברה בעלת סולידריות טבעית אפשר למסות בקלות יחסית את העשירים לטובת העניים.

אין צריך לומר שיש טענות מנוגדות. כזאת היא למשל הטענה הגורסת שאסור שצדק חברתי יישען על סנטימנטים שאינם אמינים או יציבים ושיכולים לגרום גם לשנאה ולהדרה של מיעוטים. דומני שמן הניסיון ההיסטורי אפשר להראות שדווקא מדינות בעלות לאומיות חזקה כמו ישראל או ארצות הברית אינן מצטיינות כל כך בצדק חברתי. הוויכוח הפילוסופי שמתנהל כיום בין קוסמופוליטיות ובין לאומיות ליברלית הוא רחב ביותר ולא נמצה אותו כאן. על כל פנים, ברור שמאחר שמדינה כלל-עולמית מעולם לא התקיימה והסיכוי להקמתה זעום, אין לצפות שהקמת מדינה קוסמופוליטית היא שתפתור את בעיית המיעוטים. כנגד זה ברור שכל יתרונותיה של מדינה הומוגנית לא יוכלו לשנות את המצב הקיים: עובדה היא שיש מיעוטים בכל מקום וחובה לפתור את בעיותיהם.

**ב. לאומיות אזרחית ולא אתנית:** פתרון אחר שזכה לפופולריות רבה מבוסס על הפרדה בין שני סוגי לאומיות - לאומיות אזרחית ולאומיות אתנית. דיכוטומיה זו דומה מאוד לטיפולוגיה קודמת שיסד הנס קון, מייסדי חקר הלאומיות. יש בה הבחנה בין לאומיות מערבית, נאורה ומתונה, ובין לאומיות מזרחית, קנאית, תוקפנית ואנוכית. הנס קון, שהיה בצעירותו ציוני רוחני ונמנה עם מייסדי "ברית שלום", אפילו מצא מקורות מקראיים לשני סוגי הלאומיות: כיבושי יהושע מחד גיסא ותורת הנביאים האוניברסלית מאידך גיסא. קון ביקש לתת הסברים היסטוריים לשני סוגי הלאומיות. לדבריו, במערב - באנגליה, בצרפת ובספרד - המדינה היא שיצרה את האומה על ידי גיבוש הדרגתי של האוכלוסייה. תהליך זה יצר לאומיות מתונה הכרוכה בהרחבת זכויות האדם והאזרח לאוכלוסייה כולה, לרבות המיעוטים. לעומת זאת, במזרח חיו אומות שהיו מודעות לתרבותן הייחודית והמדוכאת. הן נאבקו בקנאות כדי להפוך למדינות עצמאיות, ומכאן הדגש שהן שמו על פרטיקולריזם, ייחודיות תרבותית, היבדלות מאחרים ודיכוי מיעוטים. קון הוסיף והדגיש שבמערב הייתה התחזקות הדרגתית של הבורגנות המשכילה ושל מעורבותה בפוליטיקה, וגם דבר זה חיזק את הלאומיות המתונה.

הטיפולוגיה המודרנית של לאומיות אזרחית לעומת לאומיות אתנית מתוחכמת יותר מן הטיפולוגיה של קון אך גישתה דומה. טיפולוגיה זו מבחינה בין לאומיות הממוקדת בזכויות הפרט כאדם וכאזרח, ובין לאומיות אתנית או תרבותית הממוקדת בקולקטיב הלאומי וההיסטורי, על הנכסים התרבותיים המשותפים שלו. בלאומיות האתנית מיוחס לקולקטיב - ולא לאדם הפרטי - ערך עליון.

המונח "לאומיות אזרחית" זוכה לפופולריות רבה משום שהוא מקדש את זכויות האדם והאזרח מעל הכול, ובה בעת הוא מגנה ודוחה את תפיסת האומה כגוף אורגני ואינטגרטיבי שיש לו נשמה יוצרת ומקודשת, החשוב יותר מהיחידים המרכיבים אותו. אלה הם רעיונות נאורים ומושכים. חסידי הלאומיות האזרחית מרחיקים לכת ומצפים שהמדינה תתנער מכל זהות תרבותית ייחודית ותתמקד בהבטחת השוויון של כל האזרחים, וכך תימחק בעיית המיעוטים.

כנגד זה נטען, למשל, שדחייתה המוחלטת של מדינת הלאום הרגילה, בעלת הצביון האתני-תרבותי הברור, נובעת מן ההנחה השגויה שאם יש למדינה צביון תרבותי מסוים היא הופכת בהכרח למדינה אורגנית, טוטליטרית, רודפת זרים ומיעוטים. הנחה מסוג זה שייכת לתפיסות מיושנות שאינן לרוונטיות עוד למרבית מדינות הלאום. רוב אזרחי מדינות הלאום המודרניות והדמוקרטיות מכירים

בשייכותם לתרבות מסוימת אבל אינם מאמינים בהכרח בעליונות אומתם, או בקונפליקטים נצחיים שהלאומיות לכאורה מצווה עליהם. לכן, הצגת מדינת הלאום האתנית-תרבותית כאילו היא בהכרח גם מפלה ומדכאת - אינה נכונה.

טיעון נוסף וחשוב נגד הפתרון של מדינת לאום אזרחית הוא שאזרחות ואתניות אינן אלא אידיאות מופשטות המבטאות נטיות. הן מועילות לניתוח תופעות, אבל במציאות הן תמיד מופיעות יחד, כרוכות זו בזו. כל מדינות הלאום הדמוקרטיות הן תרבותיות ואזרחיות כאחד. אם יש להן שפה ותרבות וסמלים הקשורים בהיסטוריה - אזי הן אתניות, ואם יש להן מערכת חוקים שוויונית וזכויות אזרח שוויוניות - אזי הן גם אזרחיות. אם נוסף על כך הן מבטיחות את זכויות המיעוטים - אזי הן גם פלורליסטיות.

הדוגמה הקלאסית לתלות ההדדית בין אזרחות לאתניות היא צרפת. מדינה זו מתפארת בלאומיות אזרחית, שוויונית, חילונית, נטולת הפליה, אבל עצם האמרה "אצלנו אין מיעוטים וכולם אזרחים צרפתיים שווים" מגלמת בתוכה כפייה של התרבות הצרפתית, הפוליטית והכללית, על כלל האזרחים. אי-הכרה במיעוטים וצפייה כי ייטמעו בתרבות הצרפתית, אפילו בלבושם ובמנהגיהם, משקפות לאומיות אתנית מובהקת נוסף על השוויון האזרחי. דברים אלה חלים גם על ארצות הברית: גם היא מתהדרת בלאומיות אזרחית, אבל כדי להפוך לאזרח בה חייב המבקש להוכיח התאמה תרבותית.

לכל מדינה חוקי הגירה משלה שנועדו לפקח על הרכב האוכלוסייה. לכל מדינה תהליכי התאזרחות שמטרתם להבטיח מידה של שליטה והתערות בתרבות הרוב. מדינות באיחוד האירופי אף החמירו לאחרונה את שאלון ההתאזרחות, כדי להבטיח אחידות מסוימת באורח החיים ובהשקפות היסוד. זו מדיניות תרבותית, לא ניטרלית.

הפילוסוף הגרמני יורגן הברמס הציע סוג חדש של פטריוטיות - פטריוטיות חוקתית. לפי גישתו, האזרח יהיה נאמן רק למערכת החוקתית ולא לכל ערך אחר של הקולקטיב שאליו הוא משתייך לפי לאומיותו, שפתו, תרבותו, קשריו המשפחתיים, עברו ההיסטורי וכיוצא באלה. הוגים רבים יצאו נגד תפיסה זו בטענה שאינה מציאותית. לדידם, בני האדם מטבעם אינם מסוגלים להתעלם מקשרים סביבתיים, היסטוריים ותרבותיים.

לדעתי, אפשר להוסיף לכל אלה את הטענה שהרקע התרבותי הוא חלק מאישיותו של האדם. הניסיון להפריד בין האדם לבין אישיותו ותרבותו דומה לניסיונם של משטרים טוטליטריים לצמצם את נאמנותם של האזרחים למטרה אחת בלבד, עיוות שגרם לזוועות נוראות. כך, גם הניסיון לצמצם את נאמנותיותו של אדם לאזרחות חוקתית בלבד, אזרחות שאין בה כל תכנים תרבותיים, יש בו עיוות, לרבות עיוות שאיפותיהם של המיעוטים. לכן אין לצפות שגישה זו תביא ישועה למיעוטים.

**ג. מדינה רבי-לאומית:** הפתרון השלישי המוצע תדיר הוא רבי-לאומיות. זהו סוג נדיר של מדינה, אבל הוא קיים, למשל, בשווייץ ובבלגיה. בשווייץ הוא זוכה להצלחה; בבלגיה קצת פחות, כי מפעם לפעם עולה שם שאלת ההפרדה. התבוננות היסטורית מראה שמודל כזה יכול להצליח בראש ובראשונה כאשר האומות השונות מרוכזות בטריטוריות נפרדות וכאשר אין סכנה שאחת מהן תיגרר למלחמה חיצונית שתפגע באחרות.

במאה העשרים נוסדו מדינות רב־לאומיות דוגמת יוגוסלביה וצ'כוסלובקיה מתוך הכרח: המדינה הייתה חייבת אז להיות חזקה מבחינה צבאית וכלכלית כדי לשמור על עצמאותה. בשני המקרים נשמרו הריכוזים הטריטוריאליים של בני הלאומים השונים ולא ניטשטשו הזהויות הלאומיות והאינטרסים שלהם. בסופו של דבר הביאו כל אלה לידי התפוררותן של שתי המדינות, האחת מתוך מלחמות קשות והשנייה בדרכי שלום. הגורם שאִפשר את ההפרדה בין המדינות הוא האיחוד האירופי, המאפשר קיום עצמאי גם למדינות קטנות וחלשות. אם כן, באירופה אפשר היום לפתור בעיות מיעוטים בדרך של פרישה ויצירת מדינות קטנות.

עם התוכניות למדינות רב־לאומיות אפשר למנות גם את הניסיון התיאורטי להקים מדינה דו־לאומית בארץ ישראל, תוכניתה של "ברית שלום" בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים. כמה מאפיינים עיקריים של ניסיון זה חשובים לענייננו. הרעיון עלה מתוך תפיסה עמוקה שלפיה הפוליטיקה חייבת להיות צודקת ומוסרית, וכי הפתרון הדו־לאומי יספק את דרישותיהם הצודקות של היהודים והערבים כאחד. זו הייתה תפיסה נאורה אבל היא לא תאמה את המציאות. אדגיש עוד שהמדינה הדו־לאומית שאליה שאפה "ברית שלום" לא הייתה אותה "מדינת כל אזרחיה" שעליה מדברים בימינו, מדינה שבה כל אזרח עומד ישירות לפני המדינה. נהפוך הוא: המדינה הדו־לאומית של "ברית שלום" נועדה להיות מורכבת מתת־קהילות לאומיות ודתיות שכל אחת מהן תגלם בשלטונה העצמי את תרבותה ודתה, לרבות בענייני משפט וחינוך. אלה קהילות שכל היבטי החיים וכל החוקים שלהן יהיו רוויים בתרבות ובדת הייחודיות לכל קהילה. המסגרת המדינית המשותפת נועדה להבטיח שוויון זכויות ושיתוף פעולה במגוון תחומים, כגון בנושאים כלכליים. כמו כן, ראוי להדגיש שרעיון זה לא עלה בגלל דחייה עקרונית של רעיון מדינת הלאום היהודית אלא מכורח המציאות - נוכחותם של שני עמים בחבל ארץ אחד. חשוב גם לזכור שהרעיון נכשל בשל היעדר תמיכה מספקת בצד היהודי, והיעדר תמיכה מוחלט בצד הערבי. הרעיון להקים מדינה דו־לאומית בארץ ישראל, שנבע בזמנו משאיפות לפוליטיקה מוסרית, נראה לא רלוונטי בימינו, בעת שרוח התקופה נוטה למדינות קטנות והומוגניות המוגנות בהסכמים אזוריים, דוגמת האיחוד האירופי.

**ד. מדינה רב־תרבותית:** רב־תרבותיות הוא מושג בעל שני פירושים שונים. הוא מתאר מצב שבו תרבויות שונות מתקיימות במדינה אחת, וגם מצב חוקתי שבו קיים הסדר של כמה תרבויות הדרות בכפיפה אחת, שבבסיסו ההכרה בזכויותיהם של בני התרבויות השונות לנהל את חייהם או חלק מחייהם לפי תרבותם.

דגם זה מבטא את הניסיון המרחיק לכת ביותר להגן על זכותם של מיעוטים או של קבוצות תרבות למידה של אוטונומיה, לשימור תרבותם, ולהכרה בזכויותיהם הקולקטיביות ולא רק בזכויותיו האינדיבידואליות של כל אזרח. הוגה הדעות המזוהה במיוחד עם הדישה לרב־תרבותיות הוא ויל קימליקה מקנדה. בכתביו מדגיש קימליקה את הזכות לרב־תרבותיות בניגוד לריכוזיותן של מדינות הלאום. קימליקה גם מבחין בין זכויות של סוגי מיעוטים שונים: מיעוטים לאומיים גדולים, עמים ילידים ומהגרים שזה מקרוב באו. גישתו הולמת כמובן את קנדה, שבה חיים בצוותא בריטים וצרפתים, עמים ילידים, ולאחרונה המוני מהגרים חדשים. לדעת קימליקה יש מידות שונות של אוטונומיה קולקטיבית המגיעות לכל סוג של מיעוט. כך, למשל, מותר לצפות ממהגרים שהיגרו מרצונם החופשי וכבודדים שיתבללו בארץ שבה בחרו לחיות.

חשוב להדגיש שחסידי הרב־תרבותיות אינם דורשים את פירוק מדינת הלאום. גם הם מכירים בזכותו של הרוב לקיים ולשמר את מדינתו ותרבותו. דרישתם היא ליתר הכרה בזכותן של קבוצות המיעוט לחיות על פי תרבותן ולזכות בהכרתה ובתמיכתה של המדינה כדי לשמר תרבות זו. מכאן יש להדגיש: הדרישה לרב־תרבותיות לא רק שאיננה שוללת את עקרון הלאומיות שעליו מבוססת מדינת הלאום, אלא להפך - היא מאשרת את הקשר בין תרבות ובין שלטון עצמי, ועל הבסיס הזה דורשת מתן זכויות דומות גם למיעוטים, זכויות הבאות לידי ביטוי באוטונומיה תרבותית.

לכאורה, הפתרון הרב־תרבותי הוא הפתרון הצודק והריאליסטי ביותר מכל הפתרונות שהוצעו לבעיית המיעוטים. עם זאת, לדעתי אין הוא פותר בעיה מרכזית. עם מטרותיה וערכיה החשובים של כל מדינה ליברלית נמנה גם ערך היסוד של שוויון הזדמנויות, בין השאר באמצעות הענקת חינוך אחיד לכלל האוכלוסייה. מדינה המעניקה הכרה וזכויות תרבותיות נרחבות למיעוט בוודאי נוהגת בנדיבות כלפיו וממלאת את שאיפותיו, אבל בה בעת היא חוטאת לתפקידה להעניק לכל אזרח במדינה, באמצעות חינוך שוויוני משותף, הזדמנות שווה. מדינה שתומכת בחינוך נפרד על בסיס ידע וערכים שונים לכל מיעוט מוצאת עצמה מתמודדת עם גושי אוכלוסייה גדולים שחסרה להם ההכנה הדרושה לשם השתתפות בכוח העבודה המיומן והמודרני, כוח שדרוש במרחב הפרטי והציבורי לאוכלוסייה כולה, לרבות המיעוטים עצמם.



## אליקים רובינשטיין: שוויון המיעוטים במדינה יהודית ודמוקרטית

### פתח דבר

יוזמי הרב־שיח בחרו להתמקד בנושא המחויבות היהודית למיעוט במדינת הלאום, ובעברית משפטית - השוויון לבני המיעוטים. על פני הדברים נשמע דבר זה פשוט, מובן מאליו, וכמאמר הנביא "הלוא אב אחד לְכָלנו, הלוא אל אחד בראנו" (מלאכי ב, י). מוכרח אני להזכיר תחילה, לעניין מדינת הלאום, שמדינת ישראל כמדינה יהודית היא פיקדון יקר מכל יקר שהפקידו בידיו ההשגחה וההיסטוריה היהודית, ואחריותו היא לשמר ולטפחו. בעיניי אין זה סותר כל עיקר את היות המדינה דמוקרטית, כפי שהייתה מתחילה, בהסתדרות הציונית וביישוב, הרבה בטרם נכתב הצירוף "מדינה יהודית ודמוקרטית" בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו ובחוק יסוד: חופש העיסוק. בהכרזת העצמאות מופיע שוויון זכויות חברתי ומדיני לכל אזרחי המדינה - ולכך אשוב בהמשך הדברים - וזו הפעם היחידה שהמונח "זכות" מופיע בהכרזה באופן המוכר לנו משיח הזכויות; שאר הפעמים עניין זכות העם היהודי למולדת. ואולם אין איש יכול לחדד שהמציאות מורכבת הרבה יותר ממה שמכתיבה ההכרזה העקרונית בדבר שוויון. הדברים נובעים בראש ובראשונה מן הסכסוך הערבי-ישראלי, שלצערנו טרם בא לסימו, גם אם חלה התקדמות מסוימת בפתורו במשך השנים בחוזי שלום עם שתי מדינות שכנות, מצרים וירדן, בהסכמים שצלחו רק חלקית עם הפלסטינים, ולא צלחו עם לבנון, בהסכמי ביניים צבאיים עם סוריה ועוד. אי־סיומו של הסכסוך משפיע כמובן על היחסים הפנימיים בתוך ישראל בין הרוב היהודי למיעוט הערבי.

בשנת תשע"ב ציינו עשרים שנה לפטירתו של ראש הממשלה מנחם בגין. הייתה לי הזכות לעבוד במחיצתו, בין השאר במאמץ להשגת שלום עם מצרים. הוא היה ליברל וחסיד משפט וזכויות אדם וחרד לזכויות המיעוטים - בגלל רקעו האידיאולוגי ובגלל בית גידולו בפולין שבין שתי מלחמות העולם ובמאבק למדינה - ופעל לשם כך כאיש אופוזיציה לאחר הקמת המדינה. הוא הציע עוד בטרם הגיע לשלטון למנות שופט ערבי לבית המשפט העליון.

בהקשר הזה אינני יכול שלא להזכיר את ה"סערה בצלוחית" שהתחוללה סביב השאלה אם היה על חברי השופט סלים ג'ובראן לשיר את מילות ההמנון הלאומי "התקווה". לדעתי היה בביקורת שנמתחה עליו משום פגיעה בלתי מוצדקת בשופט ג'ובראן. אני נמנה עם המאמינים שההמנון הלאומי, התקווה, הוא המנון ראוי למדינת ישראל, המשקף את הכמיהה היהודית לציון ולהיותו עם חופשי בארצנו, ואין מקום להחליפו. האזרחים הלא יהודים צריכים לכבד את ההמנון, לעמוד בעת היותו מושר, וכך נוהגים קצינים לא יהודים בצה"ל, במטרה ובשירות בתי הסוהר, המצדיעים כמקובל בעת שירת ההמנון. אך אין לדרוש מן האזרחים הערבים לשיר מילים שאינן מדברות אל לבם ואינן משקפות את שורשיהם. גם לשכל הישר מקום במחוזותינו. כמובן, מי מהם שמצטרף לשירה תבוא עליו ברכה, אך יש להשאיר זאת להכרעה אישית. אוסיף דבר על השופט ג'ובראן: הוא אינו זקוק למילה טובה ממני, אך מחברות של קרוב לשמונה שנים בעבודתנו היומיומית המשותפת אוכל להעיד על יושרתו כשופט, על היותו אזרח נאמן של מדינת ישראל, המכבד כל אדם ואת המדינה ומייצג אותה בכבוד ובהצלחה בארץ ובחו"ל, וירבו כמותו.

אבקש להזכיר חוויה ישראלית מעניינת, שיש לה נגיעה מסוימת לנושא דיוננו. ביוזמת השופט שלמה לוין, מנהל המכון להשתלמות שופטים, ארגנתי זה לא כבר בפעם הראשונה באלפיים שנה השתלמות משותפת - בדיני משפחה - לשופטי משפחה, לדיינים מבתי הדין הרבניים, לקאדים שרעיים, לקאדים מד'הב דרוזים ולכמרים המשמשים בתפקיד דייני בתי דין כנסייתיים. לבד מעצם נושאי הדיון המקצועיים, חשתי - כך אפשר לומר - התרוממות רוח לנוכח הדינמיקה הקבוצתית והאנושית, שהייתה מרתקת וראויה, והתגובות הותירו טעם של עוד, עוד מפגשים כגון דא, שהם נחוצים ואפשריים כאחד.

## על המאבק לשוויון

הייתה לי הזכות לעסוק במאבק לשוויון למיעוטים בכמה וכמה תפקידים, כמזכיר הממשלה וכיושב ראש מתנדב של הרשות למלחמה בסמים, כיועץ המשפטי לממשלה - במיוחד, וגם בכהונה השיפוטית. בשכבר הימים נזדמן לי לומר:

מדינת ישראל חייבת לקיומה, לעצמה, לעסוק במקביל בשניים: במאמץ העקבי לשמירת צביונה של המדינה כמדינה יהודית ודמוקרטית, ולאכיפת החוק ולמאמץ עקבי למתן שוויון לאוכלוסיה הערבית. שני אלה הכרחיים. אין המאמץ לשוויון אזרחי מלא זהה למאבק לאומי-פלסטינאי; [...] אך הנאבק לשוויון ימצא אותנו, גורמי אכיפת החוק, אתו יחדיו בכל לב<sup>1</sup>.

על נוסחה זו חזרתי פעמים רבות.

כיועץ המשפטי לממשלה נזדמן לי לעסוק בשאלות רבות שעניינן היחסים עם ערביי ישראל. ראיתי בעיסוק הזה משימה ראשונה במעלה, בתחומים כגון ייצוג בשירות הציבורי, בדיקטוריונים ובוועדות ציבוריות והעדפה מתקנת באלה, מאבק בגילויי גזענות, הכרעות הנוגעות למקרקעי המדינה והיחס בבידוק הביטחוני. לבקשתי אף שלח פעם ראש השב"כ מכתב התנצלות לשדר רדיו ערבי על יחס לא נאות בבידוק הביטחוני. בשכבר הימים הגשנו עמדה לבית המשפט בקשר לאפליה נגד ערבי ברכישת דירה בלוד, וציינתי שם: "מקום שיש בו אפליה שלא כדון, יתייצבו גורמי המדינה לצד המופלה"<sup>2</sup>. בכמה נושאים בתחומים אלו נזדמן לי לעסוק גם כשופט.

במשפט ישראל תופס מקום חשוב חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו. הרבה נתלה בחוק יסוד זה כדי לאשש ולטפח את השוויון, וגם אם לא ניקב בו במפורש השוויון, אין ספק כי ערך הוא מערכיה של מדינת ישראל. אזכיר כי חוק היסוד מדבר בסעיף 1 על כיבוד זכויות היסוד "ברוח העקרונות שבהכרזה על הקמת מדינת ישראל" ובסעיף 1א על "ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית", בסעיף 2 נאמר כי "אין פוגעים בחייו, בגופו או בכבודו של אדם באשר הוא אדם",

<sup>1</sup> הדברים לקוחים מהרצאתי "על השוויון לערבים בישראל", שנישאה בתשרי תש"ס (אוקטובר 1999). ראו ספרי נתיבי ממשל ומשפט: סוגיות במשפט הציבורי בישראל, תל אביב: משרד הביטחון, תשס"ג, עמ' 278-292 (הציטוט מעמ' 279).

<sup>2</sup> ראו הרצאתי "המדינה וערביי ישראל: המאבק לשוויון במסגרת מדינה יהודית, דמוקרטית ומיוסרת", שנישאה באוניברסיטה העברית בירושלים ביום ח בסיוון תשס"ב (21.5.2002), שם, עמ' 293-304 (הציטוט מעמ' 293).

ובסעיף 4 נכתב "כל אדם זכאי להגנה על חייו, על גופו ועל כבודו". בפסקת העקרונות בהכרזה על הקמת מדינת ישראל נאמר, בין השאר - כנזכר למעלה - שהיא "תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין". המקובץ מאלה הוא, לטעמי, בפשטות, בלא פלפולי יתר משפטיים - שוויון לבני המיעוטים, כל אחד מהם. הדברים הללו אינם מותנים, אלא עומדים לעצמם. הם מזכירים לנו את דברי אבות דרבי נתן: "רבי אליעזר אומר, יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך. כיצד, מלמד שכשם שרואה את כבודו כך יהא אדם רואה את כבוד חברו, וכשם שאין אדם רוצה שיהא שם רע על כבודו, כך יהא אדם רוצה שלא להוציא שם רע על כבודו של חברו" (טו, א).

ואכן, בעיני משתלב עקרון השוויון עם שני צדי המשוואה של הגדרת המדינה את עצמה - מדינה יהודית ודמוקרטית. זה נושא הראוי לדין מתמיד ולטיפוח מתמיד. עוד זכור שירו של נתן אלתרמן "הנזיפה בתופיק טובי", שפורסם במדורו "הטור השביעי" בשנות החמישים, ובו הזכיר כי חבר כנסת ערבי, תופיק טובי, יושב בכנסת "בזכות מלאה ולא בחסד". בעניין הזה כתבתי בשנת 2001 כך:

שוויון הוא בחינת פשיטא; גם אם עדיין לא ניתנה תשובה שיפוטית ב"שורה תחתונה" לשאלה אם הוא בחינת זכות יסוד, זכות חוקתית, התשובה לכך חיובית [...] ערביי ישראל הם אזרחיה לכל דבר, בזכות ולא בחסד. הם זכאים לשוויונות; מחובתנו לפעול למענה, אך בה במידה עלינו להיאבק נגד כל מגמה להסיר מישראל את תגית המדינה היהודית והדמוקרטית; מי שקורא לשינוי פני המדינה לעבר מדינת כל אזרחיה, מתכוון לאמתו של דבר להסרת התווית היהודית מן המדינה. חובתנו להיאבק בכך בלא פשרות ובכל תוקף, אך חובתנו בנשימה אחת לפעול למען שוויון לערבים.<sup>3</sup>

## על הכבוד

אומר דבר מה בעניין הכבוד במהותו הפשוטה - כבוד שבין אדם לחברו, ואף כבוד שבין דת לדת, חברה לחברה ומדינה למדינה. הפסוק במשלי אומר "כמים הפנים לפנים כן לבי האדם לאדם" (כז, ט). הכבוד הוא מאור פנים. המאיר פנים לזולת, חזקה שבמרבית המקרים יפגוש מולו מאור פנים. ועוד אמרו חכמים, מפי התנא בן זומא, "איזהו מכובד, המכבד את הבריות" (משנה, אבות ד, א). מבחינת התחושה, אין ספק שנעים הרבה יותר לשהות באווירה של נועם ורוגע ולראות מולנו חיוך ולא פנים זעופות. אך מעבר לכך, במהות היחסים ובפיתוחם יש למאור הפנים ולכבוד כלפי כל אדם גם משמעות מעשית. מניסיון במשא ומתן בכמה תחומי חיים, בישראל וגם במישור הבין-לאומי, אוכל להצביע על דוגמאות המוכיחות שהמכבד את הזולת ימצא את לבו פתוח יותר גם בתחום המהותי. לא שהכבוד אינו עומד כחובה לעצמו, אלא שמדובר בבני אנוש, וממילא בתחושותיהם ובהשפעת היחס שהם מקבלים מן הזולת על יחסם לו. גם בעשרת הדיברות נמצא ביטוי לכבוד ולשכרו בדמות "כבד את אביך ואת אמך למען יאריך ימך".

שייכות עניין זה לנושא דיונונו עצומה. נחוץ כיבוד הדדי בין יהודים לערבים בישראל. הדברים מתחדדים לנוכח החשיבות שהתרבות שסביבנו, תרבות המזרח, מייחסת לעניין הכבוד, תרבות הבאה לידי ביטוי במילים כגון "נְכַרְךָ" ("כבוד") ו"נְלַמַּת שְׂרָף" ("מילת כבוד").

מניסיוני במערכת הממשל בישראל מזה ובמשא ומתן לשלום עם שכנינו מזה למדתי עד כמה מועיל הכבוד לזולת; מלבד האווירה הנעימה שהוא משרה, הוא בונה אמון, עניין חיוני ממדרגה ראשונה. יחסי האמון והכבוד שנוצרו בין יצחק רבין למלך חוסיין, על שניהם השלום, סייעו לקבלת הכרעות ששני הצדדים ראו בחיוב. דומני שעשיית הגבול עם ירדן היא הדוגמה הטובה ביותר לכך, שכן היא סיפקה לשני הצדדים את משאלתם: ישראל שימרה בידיה את הריבונות על האדמות המעובדות של כמעט כל יישובי הערבה (פרט לאחד, צופר, שבאשר לו נקבע משטר מיוחד), וירדן קיבלה את האדמות שממזרח לקו שביתת הנשק שהיו בידי ישראל מאז 1967 - וכל זה הושג על ידי חילופי שטחים בגב הערבה בהיקף של כ־40 קילומטרים רבועים.

אספר עוד על מערכת היחסים עם ראשי משלחות ירדן למשא ומתן לשלום עם ישראל. הייתי ראש משלחת ישראל בשנים 1991–1995. בשלב הראשון עמד בראש משלחת ירדן ד"ר עבד אל־סלאם מג'אלי, המבוגר ממני ביותר מעשרים שנה, רופא, גנרל ושר נשוא פנים בירדן. קבענו עמו - ועם מקבילו הפלסטיני, ד"ר חידר עבד אל־שאפי המנוח - מפגש יומי בשניים ובשלושה, בטרם השיחות הרשמיות. נוצר מגע אישי מתוך שיחות על הנושאים שבדיון אבל גם על המשפחה ועל החיים. לימים, כשהתראו לעיתון ערבי בלונדון, ציין לשבח את עבודתנו המשותפת, ובין היתר אמר שבצאתנו מאולם הדיונים הייתי פותח בפניו את הדלת כדי שיצא ראשון (מעשה שנראה לי טבעי). בספר זיכרונותיו ציין גם את גילוי הלב המוסכם ששרר בינינו (ועל כך - ועל היושר בעבודתנו יחדיו - חזר בריאיון שנעשה עמו ב־2009, במלאת חמש־עשרה שנה לחוזה השלום); עוד סיפר כי כשחלה בעת שיחות וושינגטון שאלתיו מה שם אמו, והתברר לו שהתפללתי בעבורו ("מי שבירך") בבית הכנסת באותה שבת. בסופו של דבר, לכבוד ההדדי הייתה תועלת לא רק ביחסים האישיים, אלא גם באמון שנבנה בנושאי המשא ומתן עצמם. הקשר בינינו נמשך לאורך השנים מאז חתימת הסכם השלום, על פי רוב ביוזמתי אך לעתים ביוזמתו. הוא בא פעמים אחדות לבקרני בבית המשפט, ובכלל זה ממש לאחרונה. גם עם ד"ר פאיז טראונה - שירש את ד"ר מג'אלי במשא ומתן ואחר כך כראש ממשלה - כלכלן, צעיר ממני במקצת, התפתחו יחסי ידידות, והם נמשכים עד היום, אם כי באינטנסיביות פחותה במקצת. כשרואוין לפני כמה שנים לעיתון ישראלי נשאל עם מי מהישראלים היה רוצה לסעוד סעודת ערב, והוא נקב בשמי. בשעתו כיהן כשגריר ירדן בארצות הברית וערך לכבודי סעודת ערב בווינגטון. הוא טלפן ושאל ברוח טובה אם יוכל להנחות את השוחטים בבוליביה, המכונים בשר לייצוא לירדן, לומר את ה"מנטרה" היהודית במקום "אללה אכבר" בעת הנפת הסכין, כדי שאוכל לאכול בשר על שולחנו. חילופי דברים מיוחדים מאוד היו גם עם הנסיך חסן.

בהמשך לחוזה השלום עסקתי בהסכמי היישום בכמה נושאים. בן שיחי היה ד"ר האני אל־מולכי, איש מדע, ואף עמו התיידדנו. לימים - כתום שנים רבות, כאשר כבר כיהנתי בבית המשפט העליון - נעשה שר חוץ וביקר בארץ, ולבקשתו אף נפגשנו; הטעם הטוב שנותר ביחסים היה טעם של כבוד הדדי. את שר החוץ הירדני הנוכחי נאסר ג'ודה הכרתי בהיותו בשעתו מקרובי המשפחה המלכותית, ואפרים הלוי ואנוכי בילינו עמו שעות, מיטלטלים בסירה קטנה בין גלים גבוהים בדרך למפגש חשאי בעקבה ב־1991. הוא אף הציע לי - בזכות יחסי האמון שנוצרו בינינו - הצעה (שלא נתממשה) לכתוב יחד זיכרונות על עשיית השלום. אין לי כל ספק שמקצת היחסים שנוצרו ושהייתה להם המשכיות כזאת או אחרת נבעו מכיבוד הדדי. אני עצמי רואה את הכבוד לזולת בראש ובראשונה כעניין טבעי

הנובע מתוכן. אך בסופו של דבר הועיל יחס זה גם למדינת ישראל, שכן הוא יצר נכונות לקשר ולהשתכנעות, והדברים הוכחו. הוא הדין, כמובן בהתאמה לנסיבות, בנושאים הקשורים ביחסים עם ערביי ישראל בתוך הבית.

## כבוד בין יהודים ללא יהודים

לגישה בדבר הצורך בכבוד הדדי בין יהודים לשאינם יהודים יש ביטוי בדבריו של הרב נפתלי צבי יהודה ברלין זצ"ל, הנצי"ב מוולוז'ין, שחי במאה התשע-עשרה ברוסיה. על הפסוק המתאר את המפגש בין יעקב לעשיו, "ויפל על צַאָרְוֹ וישקוה ויבכו" (בראשית לג, ד), הנצי"ב כותב בפירושו "העמק דבר" לתורה כך: "וכן לדורות בשעה שזרע עשיו מתעוררים ברוח טהרה להכיר את זרע ישראל ומעלתם, אז גם אנחנו מתעוררים להכיר את עשיו כי אחינו הוא, כמו שרבי (רבי יהודה הנשיא) היה אוהב אמיתי לאנטונינוס וכן הרבה".

מקורותינו עמוסים חובות של דרכי שלום כלפי הלא יהודי. וכך הם מורים אותנו, כפי שמתמצתת זאת האנציקלופדיה התלמודית:

אין ממחים ביד עניי גוים מליטול לקט שכחה ופאה, מפני דרכי שלום. וכן מפרנסים - ומכסים - עניי עכו"ם עם עניי ישראל מפני דרכי שלום. מבקרים חולי עכו"ם עם חולי ישראל, מפני דרכי שלום, וקוברים מתי עכו"ם עם מתי ישראל מפני דרכי שלום, אלא שאין קוברים אותם בקברי ישראל, ומספידים אותם ומנחמים אבליהם. וכתבו ראשונים על כל אלה שהרי נאמר: טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו, ונאמר: דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום. וכתבו ראשונים שכל הדברים האמורים בפרנסתם וקבורת מתייהם וביקור חוליהם, לאו דוקא כשבאו ביחד עם עניי ישראל וחולי ישראל ומתי ישראל, אלא אפילו כשהם לבדם, ו"עם ישראל" שאמרו, הרי זה במובן כשם, כלומר: כשם שקוברים מתי ישראל, וכן כולם, או שאמרו עם עניי ישראל לרבותא, שאפילו אם יש גם עניי ישראל, ועל ידי שיפרנס עניי הגוים יחסר לעניי ישראל, יפרנס אותם. וכבר נהגו כן לפרנס עניי עכו"ם אף בלא עניי ישראל.

מכניסים כלי העכו"ם מפני הגנבים ככלי ישראל, מפני דרכי שלום.

עיר שיש בה עכו"ם וישראל, גוים הפרנסים מישראל ומעכו"ם, מפני דרכי שלום.

מחזיקים ידי גוים בשביעית, מפני דרכי שלום, ולא שישענדו ביד, אלא בדברים בלבד,

כגון שראהו חורש אומר לו תתחזק או תצליח וכיוצא בדברים.<sup>4</sup>

הרבה לעסוק בכך הרב הראשי המנוח ד"ר יצחק א' הלוי הרצוג, שדיבר על מעין ברית בין היהודים ללא יהודים במדינה.<sup>5</sup> גם הרב הראשי המנוח הרב איסר יהודה אונטרמן דן בכך במאמרו "דרכי שלום

<sup>4</sup> "דרכי שלום", אנציקלופדיה תלמודית, ז, ירושלים: יד הרב הרצוג, תשט"ז, עמ' תשכב-תשכג, וראו המקורות שם.

<sup>5</sup> ראו עבודתו המקיפה שנכתבה סמוך לקום המדינה: הרב יצחק הלוי הרצוג, "זכויות המיעוטים לפי ההלכה", איתמר ורפהטיג (עורך), תחוקה לישראל על-פי התורה, א: סדרי שלטון ומשפט במדינה היהודית, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ט, עמ' 12, 20-21.

והגדרתם", ולדעתו "דרכי שלום" עם לא יהודים נובעות "מעצם המוסר של תורתנו הקדושה".<sup>6</sup> ואסיים עניין זה בדברי חכמים "דעלך סני לחברך לא תעביד" (מה שעליך שנאו לחברך לא תעשה), כמאמר התנא הלל הזקן (בבלי, שבת לא ע"א). חברך הוא גם האחר, מי ששונה ממך מבחינת הרקע הלאומי או הרקע הדתי - או שניהם גם יחד.

## תיקון - כיצד?

המרשם העקרוני ליחסים בין הרוב למיעוט במדינת ישראל הוא מורכב - הוא עניין של תודעה ותובנה, המזמינות הדדיות. הוא כולל תובנה יהודית בדבר הצורך ביחס של כבוד לערבים ומאמץ מתמיד, ללא לאות, לתקן פערי שוויון בכל התחומים. עשייה כזאת היא הכרחית, ונדרשים לשם כך מאמצים חינוכיים, ממשלתיים, פרלמנטריים ומשפטיים. עלינו לעמוס על שכמנו משימה זו במלוא הרצינות והאחריות, ואינני נאיבי לחשוב כי היא תוגשם כבמטה קסם.

אחד התחומים שיש מקום לתקנם הוא לימוד הלשון הערבית. מרבית ערביי ישראל יודעים כיום עברית, משום שהם חיים עם חברת הרוב היהודית. באשר ליהודים המצב שונה בתכלית - מלבד עולי מדינות ערב בני הדורות הקודמים, שזו שפת אמם. איידיעת ערבית מצערת מאוד. למדתי ערבית במגמת מזרחנות בבית הספר התיכון ואחר כך באוניברסיטה. הדבר סייע במשא ומתן, וכן סייעה בכך ידיעה מסוימת בקוראן. ב"שעות משבר" משמיות באולם בית המשפט אני כותב לעתים לחברי השופט ג'ובראן חמשירים בערבית.

כאמור, אני רואה עצמי כאחד הראשונים שהיו נכונים להתייצב למשימת התיקון והגישור על הפערים. ואולם מן העבר השני נחוצות תודעה ותובנה גם אצל חלק מן המנהיגות הערבית בישראל. עליה להכיר ולהבין שמטרתו של המאבק צריכה להיות שוויון, ואסור שיתעורר בציבור היהודי חשש שמדובר במאבק במהותה של ישראל עצמה כמדינה יהודית ודמוקרטית. אמנם חובתנו לפעול אינה מותנית בכך, אבל הדברים כרוכים בהיגיון ובפסיכולוגיה פשוטה. אין לנו מדינה יהודית - ודמוקרטית - אחרת. על כן, על השכל הישר לגבור גם כאן, גם בקרב הציבור הערבי.

במישור המעשי משמעות המאבק היא הסרת חסמים - כפי שכותבים שלמה חסון ומיכאל קרייני<sup>7</sup> - בכמה וכמה תחומים מעשיים שיקצר המצע מפירוטם, בידיעה שחובתנו להתמיד בכך מתוך הבנת המורכבות. לדעתי, מקום חשוב בכך יש למערכת החינוך. הצלחה בחינוך עשויה גם להפחית את ממדי הפשיעה במגזר הערבי, שגם בלי שיש בידי נתונים אמפיריים, אין ספק שהם בולטים לצערי. לא בשמים היא, וגם אם לא מחר בבוקר נביא את המלאכה לידי גמר, אין אנו - כולנו - בני חורין להיפטר הימנה. כך ייטב לכול. ובסיפא אחזור ליסוד: החוק, ההגנות והאנושיות קוראים למאבק לשוויון. הבה נמלא חובתנו.

<sup>6</sup> הרב איסר יהודה אונטרמן, "דרכי שלום והגדרתם", מורשה א (תשל"א), עמ' 5.

<sup>7</sup> שלמה חסון ומיכאל קרייני (עורכים), הערבים בישראל: חסמים בפני שוויון, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 2006.

## אריה נאור: המיעוטים בישראל והאוטופיה הליברלית של ז'בוטינסקי

זאב ז'בוטינסקי הלך לעולמו בשנת 1940, בן שישים היה במותו. עקב כך, דומני שלא נוכל לדעת בכירור מה הייתה עמדתו בסוגיית המיעוטים לי חי בינותינו. ז'בוטינסקי נפטר בראשית המלחמה, קודם שהגיעו הידיעות הראשונות על השואה. כמה מטיעונוי באשר לתביעה כי בארץ ישראל, משני עברי הירדן, תקום מדינה יהודית התבססו על הצורך למצוא מקלט למיליוני היהודים ממזרח אירופה, הניצבים על פתחו של הר געש העתיד להתפרץ ולחסל אותם. אם לא יצאו מהגולה - הגולה תחסל אותם, התנבא ז'בוטינסקי נבואת פורענות, ולדאבון הלב היא התממשה. מה היה אומר היום - אי אפשר לדעת.

אנסה אפוא להציג את מה שכתב בשעתו. הוא סרטט אוטופיה של ממשל עצמי של מיעוטים אתניים, על יסוד עקרונות החירות והשוויון. זו הייתה האוטופיה של ז'בוטינסקי, אינטלקטואל ומנהיג, שביקש למזג לאומיות וליברליזם למשנה סדורה אחת. לדידי, גם אוטופיה יכולה להיות מורה דרך או יעד שכדאי להביא אותו בחשבון כאשר קובעים יעדים מדיניים ומשפטיים.

כדי להבין את גישתו האוטופית של ז'בוטינסקי על רקע זמנה, ראוי להביא בחשבון את הנסיבות של הימים ההם. בד בבד ראוי לשים לב שהאידיאולוגיה של ז'בוטינסקי מורכבת מכמה רכיבים, שלעתים יש ביניהם מתח, ואולי אף סתירה. הפרשן צריך לדלות מתוך מתחים וסתירות אלו את החוט המקשר בין הרעיונות, ולהצביע, עד כמה שאפשר, על קטגוריות שיטתיות העולות מתוכם ובם.

אתחיל בציטוט מתוך אחת האוטוביוגרפיות של ז'בוטינסקי, "סיפור ימי", שנכתבה בעברית במחצית שנות השלושים. ז'בוטינסקי מציין שאילו נתברך בחוכמה ודעת מספיקות לניסוח שיטה פילוסופית, היה מייסד אותה על עקרונות האינדיבידואליזם. וכך הוא כותב:

בראשית ברא אלוהים את היחיד. כל יחיד הוא מלך השווה לרעהו, והרע מלך גם הוא. טוב שיחטא היחיד כלפי הציבור משתחטא החברה ליחיד. למען טובתם של היחידים נוצרה החברה, ולא להיפך. והקץ שבעתיד, חזון ימות המשיח - הוא גן־עדן של היחיד, ממלכת אֶנְאָרכִיָה מזהירה, משחק הנפתולים בין כוחות אישיים ללא־חוק ולאי־גבול - וה"חברה" אין לה תפקיד אלא לעזור את הנופל, לנחמו ולהקימו ולתת לו את האפשרות כי שוב ישוב לאותו משחק־הנפתולים.<sup>1</sup>

מתיאור זה גזר ז'בוטינסקי את ניסיונו ליצור התייחסות מודרנית לרעיון היובל המקראי. לפי רעיון זה, בכל תקופת זמן, המוגדרת בחוקה, נערכת רפורמה אגררית ופיננסית, וכל הפעילות הכלכלית מתחילה מחדש.

חזונו האוטופי הוא אפוא "ממלכת אנרכיה מזהירה" שבה כל אדם הוא חופשי. אולם גם בזמן הזה, קודם שיבואו ימות המשיח, החברה קיימת למען היחידים ולא להפך. מכאן שאין כל חובה על אדם כלפי עמו. האדם מקבל על עצמו חובה רק אם הוא רוצה בה, אבל אין להטיל עליו את החובה אפרוירית.

1 זאב ז'בוטינסקי, "סיפור ימי", כתיב זאב ז'בוטינסקי, א, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, תש"ז, עמ' 38.

בחיבור זה, שכאמור נכתב בשנות השלושים, מזכיר ז'בוטינסקי יצירות נעורים שכתב ברוסית בסוף המאה התשע-עשרה, ובהן הביע עמדות ליברליות מובהקות, פציפיסטיות, דוגמת התנגדות למלחמה וקידוש היחיד. הוא מדגיש שזו אמונתו גם עתה. אבל ז'בוטינסקי היה ער היטב לסתירות ולמתחים שבמשנתו, ובהקשר הזה - למתח שבין הצבת האינדיבידואליזם כיסוד השקפת עולמו ובין מה שהוא כינה "מהותה ותוכנה של תעמולתי הלאומית". את כתב היד של "סיפור ימי" הראה לאחד מידידיו, וזה הזכירו כי בעבר אמר שלא רק "בראשית ברא אלוהים את היחיד", אלא גם ש"בראשית ברא אלוהים את האומה". ז'בוטינסקי ביקש ליישב את הסתירה הזאת על ידי הוספת גורם שלישי: האנושות. לדידו, האומה קודמת לאנושות והיחיד קודם לאומה, שכן האומה היא האינדיבידואליזם של הקולקטיב. באמצעות האומה היחיד מגדיר את עצמו, ולכן האומה קודמת לאידיאה המופשטת שנקראת "האנושות".

שילוב זה, של ליברליזם ולאומיות, מכונן גם את יחסו של ז'בוטינסקי לבעיית המיעוטים הלאומיים. נקודת המוצא היא "כבוד האדם וחירותו". המיעוט, ממש כמו הרוב, מורכב מיחידים, והיחיד הוא היצירה העילאית של הטבע. משום כך, לצד המבחן האתני האובייקטיבי של זהות לאומית מציב ז'בוטינסקי גם מבחן סובייקטיבי של הגדרה עצמית, הגדרתו של כל יחיד ויחיד והגדרתו העצמית של כל קולקטיב אנושי, בין שהוא הרוב במדינה בין שהוא מיעוט בתוכה. מאכן עולה שקולקטיב אנושי המוגדר מיעוט לאומי הוא סובייקט בעל זכויות קולקטיביות, לא רק אינדיבידואליות. הבנה זו רלוונטית גם לוויכוחים המתנהלים בתוכנו היום. ממנה נובעת הכרה בזכותו של מיעוט לאומי לבטא את ייחודו, את לשונו ואת שאר רכיבי תרבותו, השונה מתרבותו של הרוב, על ידי אוטונומיה תרבותית, ואילו על הרוב מוטלת חובה לכבד את הזכויות הללו.

בשנת 1906 השתתף ז'בוטינסקי בניסוח תוכנית הוועידה השלישית של ציוני רוסיה בעיר הלסינקי, שעיקרה מתן אוטונומיה למיעוטים לאומיים במסגרת מדינה רב-אתנית. אחת מתוצאותיה הייתה אמורה להיות מתן לגיטימציה לציונות ברוסיה הצארית. מאז 1906 ועד מותו האמין ז'בוטינסקי שמתווה זה הוא מתווה ראוי להסדרת היחסים שבין רוב למיעוט, או בין בני מיעוטים החיים במדינה אחת. לרוב האתני במדינה רבת-לאומים יש צורך אובייקטיבי, ולעתים כוח היסטורי, להעניק אוטונומיה רחבה ככל האפשר למיעוטים הלאומיים. כל אחד מהם מבטא, כלשונו, גזע מסוים או תערובת מסוימת של יסודות ידועים.

כשהיה צעיר בן 26 הוזמן ז'בוטינסקי לכתוב את ההקדמה לתרגומו הרוסי של חיבור מאת הוגה הדעות האוסטרומרקסיסטי הידוע קרל רנר (המכונה גם רודולף שפרינגר), **המדינה והלאום**.<sup>2</sup> בחלקים רבים של הגותו הושפע ז'בוטינסקי במידה לא מבוטלת מזרם סוציאליסטי זה, והשפעה זו התמידה גם בשנותיו המאוחרות. הדבר בא לידי ביטוי במחשבתו החברתית, ברעיון חמשת המ"מים, שהם הצרכים הבסיסיים הנדרשים לאדם (מזון, מעון, מלבוש, מורה, מרפא), ועוד. במסגרת זו, מכל מקום, נתמקד בנושא הלאומיות.

<sup>2</sup> ההקדמה תופיע בכרך הראשון של כתיבי ז'בוטינסקי שאנו שוקדים על עריכתם במהדורה מדעית במכון ז'בוטינסקי.



האינטרס של המדינה, של הרוב, לתת אוטונומיה למיעוט נובע מן ההבנה שאם לא תינתן למיעוט אוטונומיה, הוא עלול לתסוס ולהתמרד בשל רצונו לממש את זהותו הנפרדת. כשנותנים לו מסגרת אוטונומית, יכול המיעוט לחיות בשלום גם בתוך המסגרת הרחבה של הקולקטיב הגדול יותר, הרב־אתני.

אך לא רק אינטרס יש כאן, אלא גם זכות. זכותו של המיעוט היא לחיות חיים אוטונומיים שבהם יוכל להביא לידי ביטוי את עצמיותו. בשנה ההיא, שנת 1906, לאחר המהפכה הראשונה ברוסיה, הייתה תסיסה מדינית גדולה וקמו הרבה ממשלות לאומיות. ז'בוטינסקי פרסם שני מאמרים בעניין זה שכותרתם "על הפדרציה". המאמרים פורסמו בכתב עת שיצא לאור בסנט פטרבורג, ושמו מעיד על מגמתו: **הרדיקל** (שישה גיליונות מכתב העת הזה יצאו לאור עד שהמשרה החשאית של הצאר סגרה אותו). במאמרים אלה כתב ז'בוטינסקי כי בכל מקום שיש בו מודעות לאחדות לאומית, קיים גם לאום. הרי לפנינו הגדרה מהו לאום ומהו מיעוט לאומי. אם יש מודעות לאחדות לאומית, יש עם. כאן המבחן הוא סובייקטיבי. יתרה מזו, ברגע שמתהווה תודעה עצמית פרטיקולרית של קבוצה, היא זכאית לכל הזכויות המגיעות לה בתור מיעוט לאומי. במקומות אחרים ז'בוטינסקי מדבר על הרכיב האתני, הגזעי, כיסוד האובייקטיבי של ההווה הלאומית. הנה דוגמה אחת מני רבות:

כל גזע הריהו מזיגה של כמה יסודות - ואנחנו בני ישראל, גם לפי התנ"ך ובלי להביא בחשבון את תולדות הגלות, הרינו אולי העשירה ורבת־הגונים מיתר התרכובות; אבל אין זאת אומרת, שהתרכובת שלנו דומה לתרכובת הגרמנית או הרוסית. "מים" - הם תערובת של יסודות שונים, ו"אוויר" גם הוא תרכובת, אולם מים לחוד ואוויר לחוד. ברור שיש גזע יהודי, ברוך השם, ויש לו תכונות גשמיות ו"רוחניות" המושרשות בדם. שטות היא בכלל לפסול דברי טעם, הידועים והמקובלים מאז ומעולם, רק מפני שנוצלו לרעה במינן.<sup>3</sup>

ואולם לשיטת ז'בוטינסקי אין ההכרה בשונות האתנית גוררת היררכיה גזענית: "בעיני, כל העמים שווים בערכם וכשרים במידה שווה";<sup>4</sup> ומשום כך לא הרכיב האובייקטיבי, "המושרש בדם", כלשונו, אלא דווקא הרכיב הסובייקטיבי של הזהות הלאומית - "העובדה של תודעה עצמית לאומית"<sup>5</sup> - הוא מקור הזכות לביטוי עצמי.

במאמרו "על הפדרציה" תהה ז'בוטינסקי אם אמנם אוטונומיה היא הפתרון הרצוי, ואם עדיפה פדרציה. ההבדל בין השתיים הוא שאוטונומיה היא זכות התארגנות מסוימת הניתנת לקבוצת מיעוט על ידי מדינה קיימת, כלומר היא ניתנת מלמעלה למטה. לעומת זאת פדרציה צומחת מלמטה למעלה, על בסיס של שוויון. מנקודת הראות הזאת, נקודת הראות של השוויון, עדיפה הפדרציה. יתר על כן, במקום שבו אין מיעוט גדול אחד כמו בישראל, אלא יש מיעוטים לאומיים רבים, דוגמת רוסיה האימפריאלית, מתן אוטונומיה עלול להוביל להתגוששות בין הקבוצות הלאומיות השונות ובין האוטונומיות השונות. כל אחת מהן תבקש להרחיב את תחומה, לא רק על חשבון חברה (שלפעמים הם עצמם יריביה ויש ביניהם חיכוכים ואפילו מלחמות פה ושם), אלא גם על חשבון המדינה הכוללת, ואז תתערער סמכות המדינה. לפיכך חשב ז'בוטינסקי שאולי במקרה כזה עדיפה פדרציה.

<sup>3</sup> זאב ז'בוטינסקי, "בין חוף לחוף", המשקיף, 2.4.1940.

<sup>4</sup> "חילופי מחמאות", כתבי זאב ז'בוטינסקי: אומה וחברה, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, תשי"ט, עמ' 158.

<sup>5</sup> "גזע", שם, עמ' 129.

מחשבה מעין זו היא יוצאת דופן בהגותו, שכן בכתביו הוא חוזר שוב ושוב לעניין האוטונומיה, גם בתקופה מאוחרת יותר בחייו ואפילו ממש על סף מותו. בשנת 1912 הגיש ז'בוטינסקי לבית הספר למשפטים בירוסלבל עבודת סיום לתואר "מוסמך במשפטים", שכתרתה (בתרגום עברי) היא "ממשל עצמי של מיעוט לאומי".<sup>6</sup> בעבודה זו הוא מדבר על אוטונומיה, ולא על פדרציה, כעל נוסחת הפתרון הרצוי, על יסוד מחקר השוואתי וניתוח עקרונות המחשבה המשפטית באירופה. השקפתו הכללית הייתה שמושג המדינה הוא יחסי, והמדינה - כמוסד - עומדת לפני שינויים דרמטיים על רקע התמורות בהווה המדינית הפנימית והחיצונית. קבלת עקרון ההגדרה העצמית בתוך המדינות, במיוחד אחרי כינון חבר הלאומים, מפתחת תודעה לאומית פרטיקולרית של קבוצות אתניות שונות. בסופו של דבר, כך הוא טען לימים, כל המדינות בעולם יהיו רב-לאומיות. ביזור סמכויות השלטון המרכזי יתבקש ממש מאליו. קהיליית העמים עתידה להתחזק על חשבון ריבונותן של המדינות; ריבונות המדינה עתידה להצטמצם וסמכות הקהילייה הבין-לאומית עתידה להתרחב.

ברמה המושגית משמעות התהליך שזיהה ז'בוטינסקי היא יחסו של הריבונות. בעבר ראו בה עניין מוחלט, אך לא עוד. ובלשונו: "עניין זה של שלטון עצמי, של ריבונות, עניין גמיש הוא".<sup>7</sup> לדעתו, זכויותיו האוטונומיות של קיבוץ שהוא מיעוט לאומי, מן הדין שיהיו בנויות באופן כזה שחלק גדול ככל האפשר של הצדדים הלאומיים בהווייתו יהיה מופקע מתחום סמכותה של הרשות הטריטוריאלית - הממלכתית והמקומית - ויימסר לידי הגופים הלאומיים המיוחדים. הדבר נובע מעצם היות עם קיבוץ אנשים השואף מטבעו לחיות על פי דרכו, לנהל את ענייניו ולכלכלם על פי טעמו, הרגליו ונטיותיו, ובקיצור - להגדיר את עצמו. כל שאינו מכיר בשאיפתו הטבעית הזאת של עם, כמוהו כמי שאינו מכיר בעם גופו. מאכן, שהאוטונומיה שז'בוטינסקי מדבר עליה כדגם של פתרון לקבוצות מיעוט אינה בהכרח טריטוריאלית. גם בנקודה זו הוא מקבל למעשה את תפיסת היסוד של רנר-שפרינגר, ברונו באואר וכל קבוצת ההוגים האוסטרו-מרקסיסטים.

פירושה המעשי של מדינת לאום הוא קיום רוב בה לאחד העמים. בלי רוב יהודי בארץ, לא תיתכן הגשמת הציונות. "מתי נוכל לומר כי 'פלשתינה' הפכה לארץ ישראל? רק כאשר יהיו בארץ יותר יהודים מלא יהודים".<sup>8</sup> הדבר פשוט בתכלית: התנאי הראשון למדינה לאומית הוא רוב לאומי. לכשיהיה רוב יהודי בארץ - תיכון מדינת היהודים. גם נקודה זו אולי רלוונטית לכמה מן הדברים המתרחשים היום. במקרה כזה לא יהיה עוד צורך בשריון אופיייה הלאומי של המדינה בחוקי יסוד הצהרתיים.

בעדות שמסר לפני ועדת פיל, אמר ז'בוטינסקי:

אינני סבור שחוקתה של איזו מדינה תכיל סעיפים מיוחדים המבטיחים במפורש את אופיייה הלאומי. סבורני כי סימן טוב הוא לחוקה אם נמעט למצוא בה סעיפים כאלה. הדרך הטבעית והטובה ביותר היא שאופיייה הלאומי של מדינה יהיה מובטח על ידי

<sup>6</sup> אומה וחברה (לעיל הערה 4), עמ' 13-71.

<sup>7</sup> **כתבי זאב ז'בוטינסקי: נאומים**, ב, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, תשי"ח, עמ' 117. לניתוח עמדתו בעניין צמצום ריבונות המדינות ראו אריה נאור, "המתווה החוקתי של זאב ז'בוטינסקי למדינה היהודית בארץ ישראל", אבי בראלי ופנחס גינזר (עורכים), **איש בסער: מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי**, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, 2004, עמ' 51-56.

<sup>8</sup> "רעיון בית-ר", **כתבי זאב ז'בוטינסקי: בדרך למדינה**, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, תשי"ט, עמ' 310.

עצם העובדה שיש בה רוב מסוים. אם הרוב הוא אנגלי, הרי המדינה היא אנגלית, ואין צורך בשום ערובות מיוחדות. לפיכך, בהביע את המלים "מדינה עברית", כוונתי היא לקהיליה או לארץ, הנהנית ממידה מספקת של שלטון עצמי בענייניה הפנימיים והחיצוניים, ויש בה רוב יהודי.<sup>9</sup>

ז'בוטינסקי הבחין בין שני שלבים: שלב הקמתו של הבית הלאומי והמצב הרצוי לכשתיכון המדינה. יסוד השלב השני, לאחר הקמת המדינה, הוא שיווי זכויות. אבל בשלב הראשון מן הראוי להעדיף את הזכויות והאינטרסים היהודיים, לא רק משום שכך נובע מהצהרת בלפור בכתב המנדט, אלא גם משום שכך מחייב הצדק. עד מהרה התברר שערביי הארץ אינם מוכנים להשלים עם כינון הבית הלאומי היהודי, וז'בוטינסקי, מתוך הערכת הממד הלאומי של התנהגותם, המבטאת זהות קולקטיבית, פיתח את רעיון "קיר הברזל" בשני מאמרים: "על קיר הברזל" ו"המוסר של קיר הברזל".<sup>10</sup> תמצית הרעיון היא שערביי ארץ ישראל, ככל אוכלוסיית ילידים בכל מקום ובכל זמן בהיסטוריה, מתנגדים להתיישבותם של מהגרים. לפיכך יכולה ההתיישבות להתפתח רק בחסותו של כוח שאינו תלוי באוכלוסייה המקומית, מאחורי "קיר ברזל" שלא יהיה בכוחה לפרוץ אותו. לאחר שהאוכלוסייה המקומית תכיר בכך, יבוא שלב השלום.

כרוב רעיונותיו של ז'בוטינסקי, גם התיאוריה של קיר הברזל נשענת על שני יסודות: האוניברסלי והפרטיקולרי. היסוד האוניברסלי מתגלה מתוך השוואת ההתיישבות הציונית עם תופעות קולוניזטוריות אחרות. ז'בוטינסקי מזכיר את כיבוש הארץ בימי יהושע, את כיבוש מקסיקו ופרו בידי הספרדים ואת התיישבות האנגלים, הסקוטים וההולנדים בצפון אמריקה. השוואה זו מלמדת שבכל מקום ובכל זמן ילידים מתנגדים להתיישבותם של מהגרים, ולא זו בלבד אלא שהילידים מתנגדים למתיישבים גם כשאין יסוד אובייקטיבי לחששם שמא ינשלו אותם המתיישבים החדשים מרכושם ומאדמתם. שטחה של ארצות הברית היה מספיק לכל המתיישבים החדשים ולאנדיאנים גם יחד. ואף על פי כן נלחמו האינדיאנים במהגרים הלבנים לא מתוך חשש שיורחקו מאדמתם, אלא משום שאין יליד, בשום ארץ ובשום זמן, שיסכים להתיישבות זרה. ומכאן מסקנתו: כל עם ילידים יילחם במתיישבים החדשים, כל עוד קיים בלבו זיק של תקווה כי יוכל להיפטר מעולה של סכנת ההתיישבות הזרה.

מכיוון שהסכסוך בין הילידים למתיישבים הוא בלתי נמנע, יש לדון בממד הצדק שבו, דהיינו בשאלה מי הצד הצודק בסכסוך. תשובתו של ז'בוטינסקי הייתה שגם הילידים הבאים בשם זכותם הנובעת, כביכול, מחזקתם בקרקע, תפסו בעבר את הקרקע מידי אחרים. לכן החזקה כשהיא לעצמה אינה מקנה להם כל זכות למנוע בעד אחרים מלהגר לאותו חבל ארץ ולהתיישב בו, ובלבד שיש די מקום לכולם. הסטטוס קוו כשהוא לעצמו אינו מבטיח צדק. המבחן האמיתי המבטיח צדק הוא מבחן המצוקה, כלומר מבחן הצדק היחסי.

וכך אמר ז'בוטינסקי בעדותו בוועדת פיל: כל בית דין בבואו לבדוק שתי טענות זו מול זו חייב להודות שלשני הצדדים יש טענה כלשהי. ולמען חרוץ דין צדק, על בית הדין לשקול מה חייב להיות

<sup>9</sup> נאומים (לעיל הערה 7), עמ' 224.

<sup>10</sup> "על קיר הברזל", בדרך למדינה (לעיל הערה 8), עמ' 251-260; "המוסר של 'קיר הברזל'", שם, עמ' 266-261.

הצידוק היסודי לתביעות האנושיות כולן. תביעת הערבים להשאיר על כנו את המצב הדמוגרפי בארץ היא תביעה מובנת, אך בהשוואה לתביעת היהודים להצלה "הרי זה כאילו יצא התיאבון לטעון לעומת גוויעה ברעב".<sup>11</sup> יתרונה היחסי של התביעה הציונית הוא אפוא "המאזן המכריע והנורא של הדחק".<sup>12</sup> בשל מאזן הדחק, כלומר בשל המחסור והמצוקה של היהודים המרוכזים במזרח אירופה, היה ז'בוטינסקי בטוח שבית דין אובייקטיבי יכיר בצדק היחסי של התביעה הציונית. ואכן, העיקרון המנחה הוא הצדק. מימוש הצדק במישור היחסים שבין היהודים לערבים בארץ ששניהם תובעים אותה לעצמם הוא היסוד הפרטיקולרי של "קיר הברזל".

בפתח המאמר מעיר ז'בוטינסקי שיחסו לערבים הוא כיחסו לשאר העמים: שוויון נפש אדיב. יחס זה נגזר מהיסוד האוניברסלי הקשור לכבוד האדם. לפיכך שולל ז'בוטינסקי ללא כל הסתייגות את הרעיון המכונה "טרנספר". לדעתו, רעיון זה בלתי מתקבל על הדעת, שהרי תמיד יהיו בארץ שני עמים, נוסף על היותו בלתי מוסרי בעליל.

בראשית שנת 1940, שנת חייו האחרונה, כתב ז'בוטינסקי באנגלית את ספרו **חזית המלחמה של עם ישראל** (*The Jewish Warfront*). ספר זה השתלב בפעילותו המרכזית באותו הזמן: יצירת לחץ ציבורי על ממשלת בריטניה להקים יחידות צבא יהודיות שישתתפו במלחמת העולם. בתוך שאר עניינים התווה ז'בוטינסקי קווים ליחסים שבין הרוב היהודי ובין המיעוט הערבי במדינה היהודית העתידה. הוא פותח בתיאור עקרון השוויון האזרחי, וזו לשונו: "עקרון שיווי הזכויות בשביל כל האזרחים, מכל הגזעים, האמונות, הלשונות או המעמדות, יונהג בלי כל הגבלה בכל המגזרים של חיי הציבור במדינה, בתנאי שלא ייעשה דבר העלול להפריע לכל יהודי מארץ זרה לשוב למולדתו, אל ארץ ישראל, ולהיהפך על ידי כך באורח אוטומטי לאזרח ארץ ישראל".<sup>13</sup>

הדברים הללו נכתבו עשר שנים לפני חוק השבות - ומבטאים ממש את אותה התפיסה. זכויותיהם של כל תושבי הארץ יהיו שוות. לפי השקפה זו, זכות שניתנה לכל בני הציבור - כאחד ניתנה. אין להכיר בהגבלות שיוטלו על קבוצות אוכלוסין מוגדרות רק בשל תכונות מולדות דוגמת מוצא אתני, השתייכות דתית ומגדר, או בשל תכונות נרכשות - שפה או מעמד. הזכויות מקיפות את כל שטחי החיים הציבוריים.

גישה זו תואמת את מגמת מזעור תפקידי המדינה. הסמכות המשפטית להסדרת עניינים אלו תוצא מידי המדינה ותימסר לאוטונומיה הקהילתית. בהמשך המסמך מפורט השוויון האזרחי: זכות בחירה; ייצוג יחסי בשלטון המרכזי ובשלטון המקומי; ייצוג ראוי גם במשרות בשירות המדינה, בתפקידים בצבא ובקבלת מענקים מתקציבי הציבור; שוויון מלא בין השפה הערבית לשפה העברית בכל ענייני הציבור; ומניעת אפליה ברכישת קרקעות מהמדינה.

לפי גישתו, השוויון המלא חל על כל מי שכבר בא בשערי הארץ והיה לאזרח, אבל, כאמור, אין שוויון בתנאי הכניסה לארץ. ליהודים, ולהם בלבד, שמורה זכות השיבה למולדת וההתאזרחות האוטומטית

<sup>11</sup> נאומים (לעיל הערה 7), עמ' 229-230.

<sup>12</sup> שם, עמ' 230.

<sup>13</sup> **חזית המלחמה של עם ישראל**, בתרגום י' ייבין, זאב ז'בוטינסקי, **כתבים נבחרים**, ג: המדיניות הציונית, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, תש"ן, עמ' 247.

בה. זאת זכות כפולה: להיכנס לארץ ולהתאזרח באופן אוטומטי, שלא כנוהל ההתאזרחות הרגיל החל על מי שאינם יהודים.

אחד מביטויי המובהקים של עקרון השוויון הוא מעמד השפות במדינה. השפה העברית והשפה הערבית יהיו שוות בשני פרמטרים: בזכויותיהן ובתוקפן החוקי. לפי השקפתו של ז'בוטינסקי, השימוש בשפה זו או אחרת מבטא את המימוש העצמי של הפרט ושל הקבוצה האתנית שהוא נמנה עם בניה. כבר ב־1911 פיתח רעיון זה במאמר שהגן על זכותם של האוקראינים להשתמש בשפתם הלאומית, אף על פי שבאותו הזמן הייתה אוקראינה חלק מהקיסרות הרוסית.<sup>14</sup>

שוויון השפות בא לידי ביטוי בכמה מישורים. הראשון שבהם הוא התניית תוקפם של דברי חקיקה בפרסומם הרשמי בשתי השפות. עשויה כמובן להתעורר בעיה במקרה של אי־התאמה כלשהי עקב פרשנות שונה של המונחים בשתי השפות, ובכך יטפלו בתי המשפט. לא רק דברי חקיקה, אלא גם כל ביטוייה הרשמיים של המדינה חייבים להופיע בשתי השפות: מטבעות, שטרות ובולים, פרסומים רשמיים ושלטים. כמו כן, ברשויות השלטון תינתן לאזרח זכות שימוש שווה בעברית ובערבית. כל רשויות השלטון חייבות אפוא לכבד את זכות המיעוט הערבי להשתמש בשפתו בפרלמנט, בבתי המשפט, במשרדי הממשלה, בבתי הספר מכל הדרגות ובכל מוסד ממלכתי. הפונה בעברית ייענה בעברית, והפונה בערבית ייענה בערבית, הן בכתב הן בעל פה.

מכאן עובר ז'בוטינסקי להסדר חוקתי שאפשר לראות בו את גולת הכותרת של הצעתו, אך לא הכול מבינים אותו. כבר הזכרנו שלשיטת ז'בוטינסקי תנאי מוקדם לעצמאותה המדינית של הארץ הוא קיומו של רוב יהודי בה. לקיומו של רוב יהודי יש השלכה גם על מבנה רשויות השלטון. כיוון שיש רוב אתני ברור, יש צורך בחלוקת סמכויות בדרך שתיצור איזון אתני ברשויות השלטון. בכך נבטיח שלא ייגרם עוול לאחד הצדדים, ולא יהיה תמריץ להפרת הסדר. על הרקע הזה יש להבין את סעיף 2 בפרק א למתווה שלו, האומר כדלקמן: "בכל קבינט שבו ישמש יהודי במשרת ראש הממשלה, תוצע משרת סגן ראש הממשלה לערבי; וכן להיפך".<sup>15</sup> כלומר, לדידו יכול בהחלט להיות מצב שבו ראש הממשלה הוא ערבי. במדינה שיש בה שיווי זכויות לכל האזרחים, והיא מקיימת מפלגות ובחירות, יכולים לבחור ראש ממשלה ערבי. אם למשל יבחר הרוב במדינה בד"ר אחמד טיבי לתפקיד ראש הממשלה, הוא יהיה ראש הממשלה. ומדוע לא? זה הרי מובן מאליו. הזדמן לי בכמה הזדמנויות לקרוא סעיף זה בפורומים שונים, והתברר שהוא מעורר מיד מין תגובה של אי־נחת או אי־הסכמה בקהל. אולם זאת תורת ז'בוטינסקי, זאת האוטופיה של הלאומיות הליברלית במלוא משמעותה. בכל קבינט שבו יהיה יהודי ראש הממשלה, וזה כמובן המצב הצפוי, יהיה סגן ראש הממשלה ערבי - לא סתם שר, סגן ראש הממשלה. מובן מאליו שיהיו שרים ערבים בממשלה שז'בוטינסקי צפה את הקמתה.

לא מקרה הוא שמנחם בגין, שתמיד ראה בעצמו את תלמידו של ז'בוטינסקי, אף שהיו ביניהם הבדלים מהותיים, היה הראשון שהציע למנות שופט ערבי בבית המשפט העליון מיד אחרי מלחמת ששת הימים, כשהיה שר בלי תיק בממשלת אשכול. בגין הוסיף שהוא מקווה כי בקרוב יהיה אפשר

<sup>14</sup> "על הלשונות ושאר הדברים", אומה וחברה (לעיל הערה 4), עמ' 73-85.

<sup>15</sup> חזית המלחמה (לעיל הערה 13), עמ' 247.

למנות גם שר ערבי. זה אותו הלוך מחשבה: מתן ייצוג למיעוט האתני בכל רשויות השלטון. אבל ייצוגיות זו אינה הדבר היחיד. ז'בוטינסקי מדבר גם על השתתפות יחסית בחובות, בטובות ההנאה, בתקציבים ובהקצאת קרקעות. קווי מתאר אלה מבוססים על שוויון, על חירות ועל כבוד האדם, על זכויות הפרט ועל זכויות קולקטיביות לשתי הקבוצות האתניות. הן נובעות מתפיסתו את מהותה של הדמוקרטיה.

בכמה מקומות בכתביו מדגיש ז'בוטינסקי שאין לזהות את הדמוקרטיה רק עם שלטון הרוב, משום ששלטון הרוב עלול לגלוש לקיפוח המיעוט ולפגיעה בחירויות היסוד. הכרעת רוב כשהיא לעצמה משמעותה הכנעת המיעוט, וגם המיעוט הוא חבורה של בני מלכים. בדמוקרטיה אמיתית יש הסכם ופשרה, והיא מבוססת מצד אחד על הכרעת הרוב ומצד אחר על זכויות המיעוט, ובלשונו: דמוקרטיה פירושה חופש. גם שלטון הנתמך על ידי רוב יכול לשלול את החופש. ובמקום שאין ערובה לחופש הפרט, שם אין דמוקרטיה. את הניגודים הללו מן הדין למנוע כדי להגיע לצורת משטר שבו המיעוט לא יהיה חסר הגנה. מטרתה של הדמוקרטיה היא להבטיח שלמיעוט השפעה על מהלך העניינים של המדינה. סוף סוף מיעוט אינו מורכב אלא מיחידים שנבראו בצלם וכדמות אלוהים.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> זאב ז'בוטינסקי, "השאלה החברתית", הירדן, 21.10.1938.

## נפתלי רוטנברג: אחריות ומחויבות למיעוטים - נקודת מבט יהודית ולאומית

מצבם של מיעוטים במדינת לאום הוא מבחן הלקמוס למידת הדמוקרטיה של המדינה. מיעוט הנהנה משוויון, והקפדה על שמירת זכויותיהם של מיעוטים ופרטים - אלה מעידים על הדמוקרטיה במדינה וגם על חוסנה כמדינת לאום.

כדי לקיים מדינת לאום דמוקרטית צריכה להיות לקבוצות המרכיבות את הרוב תודעה קולקטיבית של רוב. תודעה כזאת מחזקת את תחושת הביטחון של המשתייכים לרוב ומתוך כך גם את ההבנה שעל הרוב מוטלת אחריות להגנה על זכויות המיעוטים ועל זכויות הפרט. כאשר לרוב אין תודעה של רוב, כאשר יש לו תחושה של חוסר ביטחון - עלול להיווצר לחץ ציבורי לשימוש בלתי אחראי בכוחה העצום של המדינה הריבונית, הן כלפי אזרחי המדינה הן כלפי אויביה מבחוץ.

מפרופ' אריה נאור שמענו שבשנות הליכתה של התנועה הלאומית במדבר המדיני המודרני קמו לה מנהיגים כזאב ז'בוטינסקי שלא הסתפקו בדיון על התנהגות בשעת מלחמה ושעת חירום אלא כבר חשבו צעד אחד קדימה והתוו עקרונות להבטחת זכויות המיעוט במדינה שתוקם. באופן דומה, כאשר הלכו בני ישראל במדבר ממצרים לארץ ישראל ונערכו למלחמה בעמים שישבו בה, התורה לא הסתפקה בציוויים לרשת את הארץ ובהכנות למלחמה ונמנעה מלהעלות אפשרות שהארץ תהיה לבני ישראל בלבד. בני ישראל יהיו רוב בארץ אבל יהיו בה גם מיעוטים. התורה ראתה עצמה אפוטרופוסית למיעוט ודאגה להגדיר את זכויותיו בקפידה, שכן נטיית הרוב תהיה תמיד לקפח את המיעוט.

בפרשת כי תצא נאמר: "עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו" (דברים כג, יז). על יסוד הפסוק הזה נאמרו הלכות רבות. מדרש ההלכה אמנם קבע שבמצב של סכנה ביטחונית זכותו של הרוב להגביל את מקום ישיבתו של המיעוט - "בקרובך - ולא בספר" - שכן אז עלול המיעוט לפרוץ את הגבולות ואולי אף להתחבר עם האויב שמעבר לגבול. אבל בדרך כלל נקבעו עקרונות שיש בהם כדי לשמור על זכויות המיעוט:

במקום אשר יבחר - במקום שפרנסתו יוצאה [...].

באחד שעריך - שלא יהא גולה מעיר לעיר.

בטוב לו - מנוה הרע לנוה היפה.

לא תוננו - זו הונית דברים<sup>1</sup>.

ההלכה קובעת קשר הכרחי בין זכות המגורים - "עמך ישב בקרבך" - לבין זכות הפרנסה: "במקום אשר יבחר". אין לנשל ולגרש בני מיעוטים ממקומם, ולא זו בלבד אלא שיש לאפשר להם לבחור את מקום המגורים - "במקום שפרנסתו יוצאה". רוב בני האדם בוחרים לגור במקום שבו יוכלו להתפרנס, וזו זכות בסיסית שאסור לשלול אותה מן המיעוטים. האפשרות של כל אזרח יהודי לעבור מהפריפריה למרכז כדי להגביר את סיכוייו למצוא עבודה חייבת להיות זכותם של כל האזרחים ללא יוצא מן הכלל.

<sup>1</sup> ספרי דברים, כי תצא רנט.

ואולם מדרש ההלכה מוסיף עוד סיבה המניעה בני אדם לעבור דירה: "בטוב לו - מנוה הרע לנוה היפה", דהיינו שיפור תנאי הדיור. הסיבה הראשונית לבחירת מקום מגורים היא הקרבה למקום העבודה, ובזאת מתקיימת זיקה בין הזכות למגורים לבין הזכות לפרנסה. אבל בני אדם שואפים לשיפור בתנאי המגורים שלהם, ואם צפוף להם בנצרת - זכותם לעבור לגור בנצרת עילית או בכל מקום אחר.

אלה הן חובות יסוד שהטילה תורת ישראל על הרוב היהודי - שלא לשלול מהמיעוט הערבי וממיעוטים אחרים את הזכות למגורים, לפרנסה ולשיפור רווחתם ותנאי חייהם. משמעותן של חובות יסוד אלה איננה פסיבית בלבד; יש לפעול באופן אקטיבי לרווחתם של לא־יהודים החיים במדינת הרוב היהודית ולשילובם במערכות הכלכליות והתומכות. רבים משתמשים בטעות בביטוי "עניי עירך קודמים" כדי להבחין בין יהודים לגויים. ואולם ההלכה קבעה את העיקרון הזה כדי להנחות את גבאי הצדקה, שהיו גובים את כספי הצדקה מבני העיר, לחלק את כספי התמיכה האלה קודם לבני עירם, יהודים ולא יהודים כאחד: "עיר שיש בה ישראל וגוים הפרנסין גובין מישראל ומגוים מפני דרכי שלום. מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום. מספידין וקוברין מיתי גוים מפני דרכי שלום. מנחמין אבילי גוים מפני דרכי שלום".<sup>2</sup> בעיר מעורבת, קובעים חז"ל בתוספתא, יש לגבות מסים לצורכי סעד ותמיכה בעניים מכולם, יהודים וגויים כאחד, וגם לפרנס במידה שווה את עניי העיר כולה בלי להתחשב במוצאם ובהשתייכותם הדתית. כך צריך להיעשות גם באשר לטיפול בבני אדם בשעתם הקשה ובחולשתם, כגון בעת מחלה או מוות. כל הזכויות הסוציאליות צריכות לחול באופן שווה על כולם, כדברי הרמב"ם:

וכן יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווין להחיותן שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, וזה שאמרו חכמים אין כופלין להן שלום בעכו"ם לא בגר תושב, אפילו העכו"ם צוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום, הרי נאמר טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו, ונאמר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.<sup>3</sup>

דברי הרמב"ם מבטאים בבירור את החובה הפעילה לפעול למען רווחתם של מיעוטים. משמעותה של הזכות לפרנסה אינה מתמצה אפוא בציווי שלא למנוע מהם להתפרנס, אלא היא ציווי לאפשר להם לעשות זאת; על חברת הרוב ועל המדינה חלה החובה הפעילה להחיותם, וממצווה זו, לפי הרמב"ם, נובעת הזכות לפרנסה.

בישראל עובדים מאות אלפי אזרחים ערבים וגם מאות אלפי מהגרי עבודה. ראוי להזכיר בהקשר אקטואלי זה שההלכות המזהירות מפני הלנת שכר מדגישות שמצוות "ביומו תיתן שכרו" חלה על כלל העובדים, ללא הבדל מוצא. אזהרה מיוחדת אנו מוצאים בהלכה שלא לרמות את החלש, ובמיוחד את הגוי, במסחר ובמשא ומתן:

אחד הנושא ונותן עם ישראל או עם הגוי עובד עבודה זרה אם מדד או שקל בחסר עובר בלא תעשה וחייב להחזיר, וכן אסור להטעות את הגוי בחשבון אלא ידקדק עמו שנאמר (ויקרא כה, ג) "וחשב עם קונו" - אף על פי שהוא כבוש תחת ידיך, קל וחומר

<sup>2</sup> תוספתא, גיטין ג, יג-יד.

<sup>3</sup> רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים י, יב.



לגוי שאינו כבוש תחת ידיך, והרי הוא אומר (דברים כה, טז) "כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה, כל עושה עול" - מכל מקום.<sup>4</sup>

הביטוי "מפני דרכי שלום" מופיע פעמים רבות בהלכות אלה ומן הדין לעמוד עליו. מדובר בקובץ תקנות שתיקנו חז"ל כדי לחזק את המכנה המשותף בחברה ולמנוע מראש התפתחות של עימותים. רוב תקנות "מפני דרכי שלום" עוסקות ביחסים שבין יהודים לבין עצמם, ופחות ממחציתן ביחסים שבין יהודים לגויים. המשנה במסכת גיטין מונה כמה מתקנות אלה, והאחרונה שבהן מלמדת על כוחן הרב של התקנות: "אין ממחין ביד עניי גוים בלקט ובשכחה ובפאה, מפני דרכי שלום" (ה, ח). לקט, שכחה ופאה הם חלקים מהתבואה שהפקיעה התורה מבעלותו של בעל השדה והעבירה אותם לבעלותם של עניי ישראל. המשנה קובעת שתקנת "מפני דרכי שלום" דוחה את עקרון הבעלות של עניי ישראל. אף שמדובר ברכושם, מכל מקום אם ירדו עניי נוכרים אתם לשדה אסור למחות בידם ויש לאפשר להם ללקט.

על תפיסת דרכי שלום כעקרון יסוד בתורת ישראל, עיקרון שלכתחילה ולא רק בדיעבד, כתב הרב איסר יהודה אונטרמן:

יש אפוא צורך לפרש את המובן האמיתי של המושג "דרכי שלום" שאינו בבחינת מידת חסידות ולא כאמצעי להגן על עצמנו, אלא נובע מעצם המוסר של תורה"ק [תורתנו הקדושה] [...] יוצא מזה כי דרכי שלום שתקנו חכמינו יונקים את קיומם מעומק העיון של מוסר תורה"ק [...] וכמו שא"א [אי-אפשר] לקרוא שומר תומ"צ [תורה ומצוות] למי שמזלזל בדברי סופרים כך אין לתת את התואר הזה למי שמסרב לקיים חיובים מוסריים הקשורים לזולת כמו התקנות של דרכי שלום.<sup>5</sup>

מקורות אלה ורבים אחרים שלא הובאו בשל קוצר היריעה צריכים לשמש תשתית חינוכית למחויבות הרוב היהודי כלפי המיעוט ולאחריותה של מדינת ישראל כלפי כל אזרחיה: יהודים, ערבים ומיעוטים אחרים.

ההלכה האחרונה במדרש ההלכה שצוטט בתחילת הדברים מצווה את בני קבוצת הרוב להתייחס תמיד בכבוד כלפי בני מיעוטים, ומזהירה אותם שלא לפנות אליהם בצורה פוגעת ושלא לצערם בדברים: "לא תוננו - זו הונית דברים". וכך אומר בעל **ספר החינוך**: "והזכיר לנו שכבר נכוונו בצער הגדול ההוא שיש לכל איש הרואה עצמו בתוך אנשים זרים [...] ובזכרנו גודל דאגת הלב שיש בדבר" (מצווה תלא).

השנה החולפת לא הייתה שנה טובה לדמוקרטיה שלנו. במישור החברתי היינו עדים להסתה פרועה נגד אזרחים ישראלים, בני המיעוט הערבי, הסתה שהחלה במילים והגיעה לאלימות פיזית. לבושתנו מובילי ההסתה היו גם רבנים שדיברו כביכול בשם ההלכה ותורת ישראל. אך מה שצריך להדאיג אותנו יותר מכול הוא התמיכה שהם זוכים לה מרבדים רחבים בציבור היהודי - למעשה מרובו.

רוח עוועים זו חדרה אל תוך תוכה של כנסת ישראל. במקום להמשיך ולקדם חקיקה המחזקת את הדמוקרטיה, היא מקדמת יוזמות חקיקה העומדות בסתירה ללא "וגר לא תונה ולא תלחצנו". שמענו

<sup>4</sup> שם, הלכות גניבה ז, ח.

<sup>5</sup> איסר יהודה אונטרמן, "דרכי שלום והגדרתם", קול תורה, ניסן תשכ"ו.

על יוזמת חקיקה שלפיה מי שלא ישיר את "התקווה" באירוע פומבי לא יוכל להיבחר למשרת שופט בבית המשפט העליון. גם מגיש הצעת החוק ידע שאין לה סיכוי לעבור בכנסת. יתרה מזו, הצער ועינויי הנפש שגרמה הצעה זו לאזרחים ערבים ואחרים במדינה לא רק שלא הרתיעו אותו, אלא אף עודדו אותו - אותו ואנשים כמותו, אנשי ציבור שאינם מתחשבים בלאו של "לא תוננו".

הכרסום ביסודות הדמוקרטיה מערער את חוסנה של מדינתנו כמדינת הלאום היהודי. ישראל היא עדיין דמוקרטיה, אם כי דמוקרטיה במשבר. הדמוקרטיה במדינת לאום איננה יכולה להיות מנותקת מזהותו הפרטיקולרית של הלאום, הבאה לידי ביטוי בתרבותו ובמסורת שלו. מדינת ישראל אינה צריכה להיות מדינה יהודית שהיא גם דמוקרטית או דמוקרטיה שהיא גם יהודית. יש לשאוף לשילוב מלא: הדמוקרטיה צריכה לדבר בשפה יהודית, והיהדות - בשפה דמוקרטית. זהו תהליך חינוכי ארוך מאוד שכל הקבוצות בחברה צריכות להשתתף בו בלי לוותר על ייחודן.

מאות בשנים שימשו יהודים יועצים, מליצי יושר וגורמים ממתנים בחצרות שליטים. שם, בגולה, הטפנו ליותר דמוקרטיה, ליותר שוויון לכל אדם באשר הוא, והנה כאן, במדינתנו שלנו, חזרו כל תורות המוסר שהטפנו לאחרים והונחו לפתחנו. מדינת ישראל הוקמה כדי לתקן עוול היסטורי כלפי העם שהוגלה מארצו וכלפי נרדפים ומשוללי זכויות בתפוצות הגולה, ואולם אין היא ממחרת ליישם את טענתה המוסרית הקיומית כלפי מיעוטים בתוכה, המבקשים לעמוד על זכויותיהם המלאות ולהשתלב כשווים בכל מערכות השלטון.

עצמאותה של מדינת ישראל כמדינת העם היהודי נבחנת גם בהשתלבותם של מיעוטים בתוכה, מתוך שוויון ושמירה על כבודם. העצמאות הזאת תגיע לכדי שלמות ביום שבו יתקבל בטבעיות כל אדם הגון וראוי, ערבי כיהודי, ללא יוצא מן הכלל, לכל תפקיד ציבורי. על הרוב היהודי במדינה מוטלת האחריות לאפשר למיעוט הערבי לממש את הזכויות הנובעות מאזרחותו. הכנת תוכניות מתאר שיאפשרו את זכות המגורים, וגיבוש תוכניות פיתוח, חינוך ורווחה שיאפשרו את זכות הפרנסה - אלו הן חובותיה של ממשלת ישראל כלפי האזרחים הערבים. מיליון המלא של חובות אלה הוא התשובה היהודית, הציונית והאנושית ההולמת היחידה לכל ערעור - מדומה או אמתי - על מדינת הלאום היהודית.