

# מחקרים וסוגיות בחברה



## “יהודי לא מגרש יהודי”: מחשבות על אחווה, שוויון וצדק

תקציר: במאמר זה נבדק היחס המורכב בין אחווה לשוויון אזרחי ולצדק במדינת ישראל. זהו ניסיון לרדת לשורשי תפישת האחווה במשפחה ובשכט, ולהרגלים שנוסדו מתוך חווית קיום של מיעוט מתברל (במקרה זה יהודי). טענתי היא, שהרגלים אלה הנם בעייתיים כאשר הם מועתקים, ללא שינוי, לתוך מבנה פוליטי, שבו מי שהיה מיעוט הופך להיות הרוב. בהמשך מוצעת חשיבת אחווה אחרת הנדרשת לכל אדם שנפגע בזכויותיו, כמושג מאזן בתוך מבנה פוליטי שוויוני וצודק.

מילות מפתח: אחווה, שוויון, משפחה, שכט, נפרדות, זכויות, צדק.

קייץ 2005, פינוי רצועת עזה וצפון השומרון, היה אחד מהקשים הזכורים לי (אף כי הקיץ שאחריו היה קשה לא פחות... רק אחרת). הסיסמה הנוראית: “יהודי לא מגרש יהודי”, שנועדה, כנראה, לעורר בי אמפתיה, עוררה בי, למעשה, דאגה עמוקה. שאלתי את עצמי: האם לא-יהודי כן מגרש יהודי? האם יהודי כן מגרש לא-יהודי? האם הסיטואציה בה יהודי מגרש לא-יהודי היא בסדר?

במאמר זה, בחרתי לשוב ולהתעכב על סוגייה זו, הדנה במושג האחווה, כיוון שסביר להניח שיהיו פינויים נוספים של התנחלויות בעתיד ואז, אני מניחה, שוב נעמוד בפני קריאות מן הסוג הזה. זאת ועוד, שאלת האחווה נוגעת כמעט בכל ממדי הקיום במדינת ישראל, כפי שאנסה להראות בהמשך.

הקריאה לאחווה של יהודים, לציפוף השורות אל מול שאר העולם העוין, מעוררת בי רצון לבדיקה נוספת של מושג האחווה. בחינת תמונת העולם המחלקת את האנשים ליהודים ושאינם יהודים – חלוקה דיכוטומית – שלה (עשויות להיות) השלכות מעשיות מרחיקות לכת. אתחיל בשורשי האחווה, כפי שאני מבינה אותה, מן המעגל המצומצם ביותר: המשפחה הגרעינית, דרך השכט אל האחווה הלאומית ואולי אף האוניברסלית. אנסה לבדוק את שורשי האחווה שמעוררת בי אי-נוחות ולהבין את סיבותיה של אי-נוחות זו.<sup>1</sup> בהמשך אציע תוכן אחר, מחודש, למושג אחווה שאמור להזמין חום וקרבה – לא ניכור – ובוודאי לא לגיטימציה לפגיעה.

1. בחלק זה שאבתי השראה ומקורות מן הספר:

Chalier C. (2003). *La Fraternité, un Espoir en Clair-Obscur*, Paris: Buchet/Chaste

אציין כי חשיבתו של עמנואל לוינס מבצבצת מבין שורות מאמר זה, אף שאינו מצוטט במפורש. עיסוק רב שנים בדבריו מוטמע ושתול בי עד כי צורת החשיבה שלי היא כנראה לוינסית.<sup>2</sup> מי ייתן ולזכות ייחשב לי הדבר.

### המשפחה הגרעינית

ט וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־קַיִן, אֵי הֶבֶל אָחִיךָ?  
וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי, הֲשֹׁמֵר אָחִי אֲנִי?  
י וַיֹּאמֶר, מָה עָשִׂיתָ? קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ, צֹעֲקִים אֵלַי מִן־הָאֲדָמָה. (בראשית ד, 9-10)

שומרת אחי ואחותי אנוכי. אלוהים מבהיר זאת הבהר היטב לאח הראשון של האנושות. אם אני פוגעת בו – אני אשמה. יותר מכך, חובתי היא לשמור ולהגן עליו. לפעמים הצו הזה – לשמור על אח – קשה ליישום יותר מאשר לשמור על אדם זר. כי אחי ואחותי הם אנשים המגדירים אותי: הם משקפים לי את מה שיש בי ואת מה שאין בי, אני בונה את זהותי בהתייחס אליהם. אני יפה יותר או פחות מאחותי? אני חכמה יותר או פחות מאחי? ואת מי אמא אוהבת יותר? ואת מי אבא אוהב יותר? חלוקת המשאבים המוגבלים בין האחים והאחיות, למשל, רכוש, אך גם אהבה ותשומת לב, הם מוקד לחיכוכים ועוינות. מורכבות זו מוכרת כבר במדרש:

"וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל הַבֵּל אָחִיו" (בראשית ד, ח): על מה היו הדינים אמורים? אמרו בוא ונחלק העולם. אחד נטל את הקרקעות ואחד [נטל] המיטלטלין. דין אמר ארעא דאת קאים דידי היא [זה אמר, הארץ שאתה עומד עליה שלי היא] ודין אמר מה דאת לביש דידי הוא [וזה אמר, מה שאתה לובש שלי הוא], דין אמר חלוש [פשוט] ודין אמר פרוח [עוף]. מתוך כן, ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו' (שם). (בראשית רבה כב ד"ה ויאמר קין).

החלוקה היא אבסורדית, אך האין זה מוכר לנו מן המציאות? ביסוד האחוה קיים קושי ואיום, שעלול לגרום לאלימות הכרוכה יחד עם הקרבה האמורה להיות מגוננת. אלימות זו עלולה להתעורר בזמנים של ניגוד אינטרסים בין האחים או כאשר נוצר ביניהם משהו המאיים על הזהות המובחנת של איש מאחיו או אחותו. מלכתחילה אין ביחס הקרבה שבין אחים שום דבר פשוט. יש אחריות, אך היא טעונה במטענים רגשיים מורכבים ולפעמים עוינים.

### השבט

מתחת לפני הקריאה לאחוה, ביסודות, נוכל לפגוש חשיבה המושתתת על הדגם החברתי

2. בפתח ספרו כוליות ואינסוף כותב לוינס: "...פרנץ רוזנצוויג נוכח בספר זה יותר מכפי שניתן לצטטו" (14).  
Levinas E. (1971). *Totalité et Infini*, Paris: MartinusNijhof.  
כך אוכל לומר שעמנואל לוינס נוכח במאמר זה יותר מכפי שניתן לצטטו.

הפטריארכלי-שבטי: אני ואחי, בני שבטי מגוננים זה על זה, על הרכוש, הנשים והילדים של השבט, כנגד שאר העולם. הנחת היסוד של מבנה חברתי זה היא שהעולם עוין אותי ואת בני שבטי. ההתגוננות המשותפת אל מול האיומים השונים היא המבטיחה את הקיום בדרך הטובה ביותר. אולם, היא גם מניחה שמי שנמצא בתוך מעגל ההגנה השבטי הוא אחי – יש בינינו קרבת דם שממנה נגזר כל השאר. רק מי שמקיים את תנאי קרבת הדם זכאי להגנתי ומזכה אותי בהגנתו. רק מי שדומה לי הוא בעדי. כל השאר הם, מן הסתם, עוינים ואולי גם מסוכנים. העולם מחולק בצורה ברורה ל"שלנו" ו"לא שלנו"; "בעדנו" ו"נגדנו".

אך מבנה חברתי כזה, הנמצא תמיד בכוננות של התגוננות קיומית, מייצר גם אלימות פנים-שבטית כאשר אחד מבני השבט מאיים או נתפש כמאיים על הזהות המשותפת או על האינטרסים של בני השבט. הסמכות השבטית (ראש השבט) היא המכתיבה לבני השבט את זהותם המשותפת ואת קוד ההתנהגות הראויה. ראש השבט הוא זה שיודע מה טוב לכל בני השבט יותר טוב ממה שהם יודעים. לכן, מי שלא סר למשמעתו מוקע אל מחוץ לגבולות השבט – הוא "נגדנו" – חשוף לאלימות של בני שאר העולם ובני שבטו כאחד. ועוד דבר בעניין המבנה השבטי: האחוה היא בין הגברים של השבט. נשות השבט נמנות עם האינטרסים שעל בני השבט להגן ולשמור עליהם, בדומה לכל שאר הרכוש. כניסתן של הנשים כחברות שוות זכויות וחובות לתוך החברה, מאיימת על מבנה זה ואולי גם זורעת זרעים לפירוקו.

נדמה שהתפישה הדיכוטומית הרואה את כל מי שאינו בן שבטי כאויב פוטנציאלי הנה תפישה העומדת ביסוד ההבנה העצמית של יהודים רבים לאורך הדורות. המונח "גוי", לציון מי שאינו יהודי, מילה שיש לה קונוטציה שלילית, מצביעה על תפישת האדם הלא-יהודי בעיני היהודי כמאיים על הזהות והקיום היהודי, ולכן מתבדלים ממנו ומתגוננים מפניו. מבנה הלכתי שלם נועד להבטיח מערכת יחסים זו. למשל: לא אוכלים עם הגוי, לא שותים מיינו ובעיקר אין להינשא לו או לה.

ייתכן מאוד שמפרספקטיבה היסטורית, מערך הלכתי זה ותפישת המציאות שהיא הנציחה הועילו בהבטחת הקיום היהודי – כקיום מובחן בתפוצות היהודיות השונות. סביר גם להניח שהיא ניזונה לא רק מתפישה עצמית, אלא גם מיחס דומה של "האחרים" אל היהודי כ"אחר", לדוגמה: לבוש מיוחד, עיסוקים ותחומי מגורים שהוקצו ליהודים ולהם בלבד כנפרדים משאר החברה.<sup>3</sup>

השאלה שמעסיקה אותי בהקשר זה היא: כיצד המציאות ההיסטורית החדשה של ריבונות מדינית עם רוב יהודי משפיעה ומושפעת ממצב דברים זה? אולם, לפני שאפנה לשאלה זו, ארצה להמשיך לבדוק את מושג האחוה במעגל המתרחב – במדינה.

## המדינה

מהי אחווה בתוך מבנה פוליטי של מדינה?

3. כדאי לזכור שבחברות ימי-ביניים הבחנה של לבוש, עיסוקים ומקום מחיה היתה מנת חלקם של כל מעמדות החברה המובחנים היטב זה מזה ולא רק של היהודים, אולם הם הוגדרו כמעמד בפני עצמו.

ראשית, יש לעיין בהבחנה של אפלטון בין מלחמות לגיטימיות, שהן מלחמות נגד הברברים, אותן הוא מכנה **פולמוס**, לבין איבה המתבטאת במלחמה בין האחים היוונים, אשר מטבעם הם ידידים אך המאבק ביניהם מעיד על מחלה של יוון. איבה זו, מלחמה פנימית זו, מכונה **סטזיס** ("מחלוקת" בתרגום של ליבס).<sup>4</sup>

האם באמת יש הבדל מהותי בין שני סוגי המלחמה? מה הבחנה כזו משרתת? אני סבורה שהבחנה זו אין בה ממש והיא נועדה לתת לגיטימציה למלחמה במי שמוגדר כ"אחר". היא גם פוטרת את חילוקי הדעות הממשיים שבתוך החברה כ"לא עקרוניים" במקום להתמודד אתם. מלחמה נגד הברברים היא לגיטימית לפי תפישה זו, כי היא נועדה להגן על התרבות היוונית מפני איום קיומי עליה. בכל מקרה הברברי הוא "אחר" מאיים ונחות. נראה שברור לאפלטון שאין ולא תיתכן אחווה בין הברברי ליווני. לעומת זאת, האחווה שבין היוונים אמורה למנוע מלחמות ביניהם ואם לא כך קורה, הרי שיש כאן סימן ל"מחלה של יוון", למציאות לא תקינה. האחווה אמורה למנוע מלחמה. אולם, הרי לא כך קרה בפועל, או אז נשאלת השאלה: כיצד הצדיקו היוונים את המלחמות שביניהם? האם כאשר פוליס אחד נלחם בפוליס אחר, הקפידו להגדיר את מי שנלחמו בו כדומה יותר לברברים מאשר ליוונים? המלחמות הפנימיות של היוונים, בינם לבין עצמם, מוכיחות שהניסיון של אפלטון להגדיר סוגי מלחמות שונות הוא מלאכותי ואינו משקף מציאות.

אתקדם על ציר הזמן, אל המהפכה הצרפתית, שחרתה על דגלה את הסיסמה: "שוויון, חירות ואחווה". סיסמה זו מזמינה התבוננות. בהתחלת המהפכה הסיסמה היתה: "חירות ושוויון". על כך נאבקו. אלה הן זכויות בסיסיות שמי שחסר אותן נילחם עליהן. אולם, האחווה אינה מטרה או זכות בפני עצמה. בשלב כלשהו, מאוחר יותר, של המהפכה, השימוש במושג האחווה הצדיק את הטרור והרצח. רובספייר ותומכיו גרסו: "אחווה או מוות". במילים אחרות, אם אתה בעדנו – יש לנו אחווה כלפיך, אך אם אתה מתנגד לנו, אין אתה אה, ואדרבה, אתה מסכן את האחווה שבינינו ולכן דינך מוות.

המשותף לשתי דוגמאות אלה הוא השימוש באחווה כדי להגדיר את מי שדמו מותר. האחווה היא תנאי לכיבוד זכות האחר לחיות. בשני המודלים, ההנחה היא שהחלוקה בין מי שכלול באחווה ומי שאינו כלול בה היא דיכוטומית וברורה. אתה אתי או נגדי. לא קיימת שום אפשרות נוספת.

ז'אן פול סארטר אפיין זאת כך: במפלגות טוטליטריות, האחווה היא הצורה המידית ביותר והמתמידה ביותר של הטרור.<sup>5</sup>

קטרין שלייה מיטיבה, כמדומני, לתאר את השלכות התפישה הזו עלינו, כשהיא כותבת שזכר הסכנות הקיומיות של היהודים מעודד תודעה של אחווה במונח האמור. ייסודה של מדינת ישראל לא מחק זיכרון זה. "האלימות והשנאה של ראשית המאה ה-21 הזו מעוררים

4. אפלטון, פוליטאה, ספר 5 עמ' 470. בעברית, תרגום י' ליבס. (1979). כתיב אפלטון כרך ב', ירושלים ותל-אביב: שוקן, עמ' 360-361.

5. Sartre J. (1960). *Critique de la Raison Dialectique*, Paris: Gallimard, pp. 454, 455-456.

פחד קדמון ואת אותו רגש שרק האחוה היהודית והחיים בציות לתורה נחשבים. זו סכנה גדולה כי זה גורם לנטייה להתעלם מאחריות עצמית – מוסרית ופוליטית – למה שקורה בעולם, עד כדי התעלמות מגורלם של אחרים<sup>6</sup>.

האחוה שדובר בה עד כה, זו ששורשיה הם קרבת דם, זו שמסתמכת על הדמיון שבין הנקראים לאחוה לעומת שאר העולם, יש לה מבנה עומק של שאיפה ומשאלה סמויה להתאחדות שלמה בין זהים: שכל העולם יהיה כמוני ושלי. יש בה סירוב למציאות של נפרדות ושל שונות. רק מי שדומה לי, ובמובן מסוים הוא חלק ממני, הוא טוב; מי שאינו דומה לי, הוא רע וחזקה עליו שמטרתו לפגוע בי. שונות היא איום. נפרדות היא סכנה. הסירוב הזה למציאות של גיוון, נפרדות ושונות היא מקור לאלימות, עד מוות. כפי שהראיתי, היא עלולה להוביל לרצח מי שהוא שונה ונדמה כמאיים על הפנטזיה האחדותית. ככל שהשונה הזה קרוב יותר, אפילו אם הוא אמור להיות אח, אך לא עונה לציפייה לאחדות ודמיון, רמת האלימות כלפיו עולה.

### אחוה אחרת, אחווה לאחר

ברצוני לנסות ולחשוב על אחווה שנקודת מוצאה היא כיבוד השונות והנפרדות של האחר והתגברות על הארוס – על הרצון להתאחד עמו. האם נוכל להציע הגדרה אחרת לאחוה שיש בה פחות פוטנציאל לאלימות? אנסה להלן להתמודד עם אתגר זה.

אחוה אוניברסלית מניחה, שכולנו בניהם ובנותיהם של אדם וחיה. אחווה זו גם מניחה, שלמרות המוצא המשותף אין אדם שהוא זהה לאדם אחר. כל אדם הוא עולם ומלואו, ייחודי, נפרד ומיוחד, כפי שעולה מן המדרש המופיע במשנה בהקשר של דיני נפשות:

”... שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחברו” (בבלי סנהדרין פ”ד מ”ה).

מצד אחד, מוצא משותף והרבה דמיון. מצד שני, כל אדם הוא יחיד ומיוחד ולכן שונה ואחר. ייתכן ואפשר ללמוד משהו על נושא דיוננו מדמותו של יוסף – האח שאחיו מכרו לעבדות. עליו, נאמר: “ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירוהו” (בראשית, מב, 8). ומוסיף המדרש:

”ר’ לוי אמר: בשעה שנפלו בידו, ויכר יוסף את אחיו בשעה שנפל בידו, והם לא הכירוהו” (בראשית רבה צא, ז).

המדרש טוען ומעיד על כך ממעשה מכירת יוסף, שאחוה ביולוגית אינה מבטיחה דבר. אחי יוסף התנכרו לו, אך הוא, לאחר שהתמודד עם פחדיו הקיומיים, היה לעבד, ישב בבית הסוהר והצליח לעלות חזרה מן התהום, לאחר שכונן את עצמו כאדם נפרד ועצמאי, דווקא הוא מכיר באחוה שלו, שבסיסה אינו הביולוגיה, אלא בעיקר הרעב והנצרכות של אנשים אלה שהם

6. C. Chalier, שם עמ' 89. היא מוסיפה ניתוח דומה באשר לתהליכים העוברים על קבוצות המיעוט המוסלמיות בארצות אירופה, אך זה חורג מנושא דיוננו כאן.

(במקרה) אחיו. המדרש שלי על מדרש חז"ל הוא, שדאגתו של יוסף לאחיו נובעת מן הנצרכות שלהם ולא מעובדת היותם אחיו הביולוגיים. הוא דואג להם כשם שהוא מאכיל את כל מצרים ואת כל הבאים מצרימה לשבור שבר מכנען וכל ארצות הסביבה. מה שמתחייב מן האחוה הוא אחריות כלפי כל בן אדם וחווה שזקוק לכך, ולא דווקא כלפי אחים ביולוגיים או חברים בקבוצת השייכות. האדם הרעב, האדם שצרכיו הבסיסיים ביותר אינם מסופקים הוא "האח" שהאחוה דורשת לשמור עליו ולדאוג לצרכיו.

כך כתב אהרון דוד גורדון ליעקב הפטר:<sup>7</sup>

"רק במקום שיש ערבים זה בזה, שם יש ישראל. ולא זה בלבד, אלא שאני מוסיף עוד: כל בני האדם ערבים זה לזה ורק במקום שיש ערבים זה לזה יש אדם (ושם יש אומה, אומה אנושית כמובן) [...] מה יוכל להיות חשוב יותר, נעלה יותר בשעת חירום זו מן העבודה להציל מרעב ומחרפת רעב ולהמציא עבודה בשביל העובדים?" (עמ' 58).

החידוש הגדול של קיום יהודי, שאינו במסגרת של קבוצת מיעוט מתבדלת, כי אם כרוב ריבוני בתוך מדינה מחייב, לדעתי, מחשבה מחודשת על הרגלי התנהגות ישנים ומשומשים המשוקעים בתת-מודע התרבותי-קולקטיבי שלנו. אני מציעה כאן חשיבה מחודשת על מושג האחוה במסגרת של מדינה ריבונית שבה יש רוב יהודי, אך גם אזרחים וקבוצות מיעוט שאינן יהודיות. הקריאה לאחוה מקבלת תפקיד חשוב דווקא כאשר היא מוסבת לבני אדם שאיבדו את זכויותיהם כאזרחים (פליטים, מהגרים לא-חוקיים וכדומה) נתונים לניצול ומאבדים זכויות שכל אדם זכאי להן מעצם היותו אדם. במקום הזה לאחוה עשוי להיות תפקיד חשוב. אני נקראת להתעורר אל האנושיות הנפגעת של אנשים אלה. כיום, במדינת ישראל, הרבה מן האנשים הללו הם דווקא מי שאינם יהודים, שאינם אחים ביולוגיים של הרוב, אשר נפגעים דווקא בשל עובדה זו.

חנה ארנדט בספרה "חיים פוליטיים"<sup>8</sup> כותבת על כך שהקריאה לאחוה מאפיינת את מי שהוא חסר אונים מבחינה פוליטית או חסר זכויות, מדוכא על ידי השלטון, מנוצל ומושפל. זוהי תקוותם של המדוכאים. באין סיכוי להשיג זכויות, הפנייה היא, למזער, להזדהות והתאחדות ללא השפעה פוליטית. הרגש הפילנטרופי יכול להיות מאופיין כנטייה לאחוה הנובעת מרתיעה (או אף שנאה) לעולם שבו אנשים מקבלים יחס לא-אנושי.

ניתוח זה מחדד את ההבחנה בין מבנה פוליטי תקין, שבו מתקיים שוויון זכויות וחובות, כאשר המשא ומתן בין קבוצות אינטרסים מתקיים בכלים לגיטימיים, דוגמת חקיקה, פסיקה

7. בשנת 1918, שנה לאחר הקמת "המשביר" שנועדה להבטיח חיטה במחירים סבירים ואחידים לכל דורש בתקופה של מחסור ורעב, כתב יעקב הפטר מכתב לא.ד. גורדון בו הצדיק את אי-רצונה של קבוצת דגניה להצטרף להתארגנות זו. הקטע שלהלן לקוח מתוך תשובתו של א.ד. גורדון למכתב זה. הוא נכתב בטו תמוז תרע"ח ומופיע בספר: י' שפירא (עורך). (1970). יעקב הפטר – האיש ומפעלותיו, תל-אביב: תרבות וחינוך עמ' 57-58.

8. Arendt H. (1974). *Vies Politiques*, Paris: Gallimard, pp. 21,25.



וחלוקת משאבים, לעומת מצב שבו קבוצה או אדם נפגעים על ידי המנגנון הפוליטי ולא נהנים מן השוויון שאמור להיות מובטח לכל. למעשה, בכל משטר קיים, יש אנשים וקבוצות כאלה. וכשהם נואשים מן היכולת להיאבק על זכויותיהם בכלים הלגיטימיים המקובלים, מפלטים האחרון הוא פנייה לאחווה, כיסוד החותר תחת מנגנוני המדינה לשם השגת זכויות לגיטימיות. לפלורליזם האנושי יש מקום בקהילה פוליטית בעלת מבנה המכבד את שונותם של האנשים. באחווה יש רק הזדהות. לעומת זאת, במבנה פוליטי תקין קיימים דיון ופעולה משותפים למרות דעות שונות.

כיצד מאיר ניתוח זה על המציאות הישראלית?

ההרגל המושרש של תפישה עצמית של יהודים כקבוצת מיעוט חסרת זכויות הנאבקת על קיומה, תודעה המטופחת על ידי העיסוק בשואה, ושגם המציאות האלימה של סכסוך דמים מתמשך עם הפלשתינים תומכת בה, מאפשרת למדינת ישראל, המתיימרת להיות מדינה דמוקרטית מתוקנת, לפגוע בצורה ממוסדת ובלתי-ממוסדת בזכויותיהן הבסיסיות של קבוצות מיעוט לא-יהודיות במדינה. הממסדים ודעת הקהל לא ממש מזדעזעים מעצם העובדה שזהו המצב. המחשבה שהאחר – הלא-יהודי, מי שאין לו כוח פוליטי ומי שזכויותיו נפגעות בשל זהותו, זהו האדם שזקוק לאחווה ולהזדהות – הנה מחשבה כל כך חדשה, שלרוב איננה מצליחה לחדור את מעטה ההרגלים וקהות החושים של הרוב היהודי. המבנה הפוליטי הריבוני היהודי הוא צעיר ונדמה שעומדת בפניו אנשי הרוח במדינה היהודית הריבונית משימה גדולה לפתח את המחשבה המדינית שאמורה לתמוך בו.

הניתוח האמור מאפשר להתבונן, ואולי להבין טוב יותר, גם מאבקים בין קבוצות של יהודים במדינת ישראל. קיימות קבוצות בתוך המדינה אשר באתרן את מה שמתפרש על ידן כפגיעה בזכויותיהן, במקום להיאבק בכל הכלים העומדים לרשותן במסגרת החוק והמשחק הדמוקרטי, נסוגות למודל החשיבה הישן המחליף את הפעילות הפוליטית הלגיטימית בקריאה לאחווה, על כל המשתמע מכך, כולל הפוטנציאל החתרני והאליים של האחים הסבורים שהם אלה שהיו אמורים להנהיג את "השבט" והם יודעים מה טוב לכולם.

קבוצות מסוימות של חרדים וקבוצות קיצוניות של הציונות הדתית חוות את עצמן כחסרות אונים מבחינה פוליטית ונפגעות בזכויותיהן, ומשום כך הן פונות לדרכים האלטרנטיביות של קבוצות מיעוט, לדרך הישנה והמוכרת של התנכרות לשלטון. הן פונות לאחווה שאלימות בצדה.

זו דרך אחת (מיני רבות, יש לציין) להבין את רצח רבין, את האלימות הגואה במאבק סביב ההתנתקות והרס הבתים הלא-חוקיים בעמונה, וכן את הפגנות החרדים, ההולכות ומקבלות צביון יותר ויותר אליים סביב סוגיות שונות, למשל: מעצרו של אב רוצח בנו, מצעד הגאווה, חפירות ארכיאולוגיות, סגירת כבישים בשבת ועוד. זהו גם אחד ההסברים האפשריים לדה-לגיטימיזציה הגוברת בקרב קבוצות אלה למוסדות השלטון.

כאשר הפנייה לאחווה מחליפה את השימוש בזכויות אזרחיות לגיטימיות, ומאבק במישור הפוליטי, קבוצת המיעוט מוצאת לה צידוק להתבדלות, לדחיית האזרחות על כל המשתמע ממנה – זכויות וחובות – ולדרישה להחלפת החוק האזרחי בחוק דתי, שכן החוק הדתי הוא

המבסס את האחווה היהודית. במצב זה האחווה קודמת לאזרחות. ("יהודי אינו מגרש יהודי").  
נותרת השאלה הגדולה, מדוע קבוצות אלה חוות את עצמן כחסרות כוח השפעה ונפגעות בזכויותיהן הבסיסיות? האמנם זה קשור אך ורק בדפוסי חשיבה "שבטיים" ובתפישה עצמית של מי שחי את "היהדות הנכונה" ואמור להשפיע ולהיות ערב ליהדותם של כלל היהודים? זו אפשרות. אך ייתכן שיש גם מקום לבדוק האם ובאיזו מידה אכן המדינה ומוסדותיה פוגעים, אם במכוון ואם מתוך קהות חושים, בציבורים אלה? כאדם חילוני, אני מודה שאני חווה בעיקר את האפשרות הראשונה. כלומר, את הפטרנליזם והאחווה המדומה שהיא הבסיס לתביעות של קבוצות אלה מן החברה והמדינה – תביעות שרבות מהן נראות לי כפייתיות ובלתי מוצדקות; או שאכן, מקומן במשחק הכוחות הפוליטי הנורמטיבי ולא מעבר לו (פינוי שטחים כבושים ויישובים שהוקמו בהם). יחד עם זאת, ואל מול עוצמת הלהט ופוטנציאל האלימות שבו, יש מקום לבדיקה מעמיקה יותר, יש מקום לניסיון להבין באילו מקומות זכויות אכן נרמסות וכיצד ניתן היה ליצור מציאות שבה יש יותר מרחב לקיומן של קבוצות שונות מאוד זו מזו בחברה, מבלי שיחוו פגיעה עמוקה בזכויותיהן.

### צדק ואחווה

חירות ושוויון הנם ערכים מכווננים לשם ייסוד מוסדות שלטון תקינים. אלה הן זכויות בסיסיות, אוניברסליות של כל אדם ואדם. אולם, יחד עם זאת, התבוננות במציאות מצביעה על כך שלפעמים דווקא מנגנונים שוויוניים אלה נהיים פוגעניים. למשל, כאשר האדם הנתקל בהם אינו מוצא מענה לייחודיות של מצבו. לפעמים תמצא אטימות בירוקרטית הנצמדת לנהלים גם כאשר דרושה התייחסות מיוחדת, שונה, לפנים משורת הדין. במצבים אלה, ללא תודעת אחווה, עלולים מנגנוני השלטון השוויוניים להפוך לפוגעניים בעצמם. בנקודה זו ארצה לחדד את הגדרת האחווה כערך חיובי, שאינו מגביר שנאה ואלימות.

"הגרעין" המונח ביסוד המושג "אחווה", במובן זה הוא היות כל אחד ואחת מאתנו מצווים לדאוג לזכויותינו, אך לא פחות מכך, מצווים לתשומת לב לסבלו של האחר, לפגיעה בזכויותיו ולאחריות כלפיו. הבטחה בצורת "הנני" ללא תנאים מוקדמים. כלומר, אחווה שהיא ברית בין בני אדם ייחודיים ובלתי ניתנים להחלפה, אחווה כמושג של ביקורת כנגד מנגנונים דתיים ופוליטיים, כמבטאת חשיבה חתרנית הבודקת, מסתייגת ומוקיעה כל מנגנון במקום שבו הוא הופך ללא צורך. אני מוצאת הדגמה מעניינת לרעיון זה בתלמוד:

והלא כל מקום שיש משפט אין צדקה וצדקה אין משפט. אלא איזהו משפט שיש בו צדקה? הוי אומר, [...] דן את הדין זיכה את הזכאי וחייב את החייב וראה שנתחייב עני ממון, ושלם לו מתוך ביתו, זה משפט וצדקה: משפט לזה וצדקה לזה משפט לזה שהחזיר לו ממון וצדקה לזה ששילם לו מתוך ביתו (בבלי סנהדרין ו, ע"ב)

סוגיה זו מניחה שיש סתירה בין צדק ודין לצדקה וחסד. צדק הוא לעתים קרובות אכזרי, הוא אינו מספיק לקיומה של חברה תקינה. בטקסט, השופט דואג קודם כל לצדק, זהו תפקידו.

במשפט אין מקום לאחוה כי אם לקריטריונים אובייקטיביים של צדק וחוק. אולם, לאחר מכן, לאחר גזירת הדין, האחוה מאפשרת לשופט לראות את מצוקת האדם העני שהתחייב לשלם ממון שאין בידו. הנתינה שלו, שהגמרא מדגישה שהיא מתוך ביתו, כלומר, מממונו הפרטי ולא מן הקופה הציבורית – היא מקום האחוה והחסד.

שופט שרואה את הנאשם כאדם, מכבד את נפרדותו. אינני יודעת איך נוכל לטפח בעצמנו את המיומנות המורכבת של ניהול מדינה על פי קריטריונים אוניברסליים של חירות ושוויון לכל, ויחד עם זאת, לראות את מי שמערכות השלטון פוגעות בהם ואת מי שרואים עצמם כנפגעים על ידיהן, לפנות אליהם מתוך אחווה והקשבה, ולדאוג לצרכיהם. אך לשם אני חותרת. איך לומדים לראות את האויב, את המדוכא והמושפל, את מי שלפעמים מעורר בי הכי הרבה כעס ורתיעה כאח? שם הקושי. האתגר הוא, אם כך, להיאבק ולפעמים אפילו להילחם בלי לשנוא, לעולם לא להתעלל, ולא לשמוח לאיד. תמיד לכבד ולשמור על זכויות האחר.

### אחוה ודיבור

יש קשר בין הדיבור, **בין היכולת להידבר** ובין הבחירה בין שני סוגי האחוה שהוצגו עד כאן. הדיבור מניח נפרדות בין אנשים, כבוד והקשבה. האחר אינו חלק ממני, כי אם משמיע לי את דברו ממקומו, ולא אוכל לנחש מה בפיו. הדיבור מאפשר לשני אנשים נפרדים לתקשר, להתווכח, ובמקרים מסוימים גם להגיע להסכמות. אך גם כאשר אין הסכמה, הדיבור וההקשבה לאדם העומד מולי מבטא הכרה בנפרדותו. הוא אנושי, אני יכולה להבין את עמדתו, גם אם איני מסכימה אתו, ולהבין, במידה מסוימת, את מניעיו, גם אם אינני מזדהה אתם. אי-היכולת לדבר – האלם – הוא אלימות. כאשר אין דיבור ואין הקשבה, הארוס – הרצון לאחדות ולהתמזגות – עלול להתגבר מבלי שיהיה מה שיאזן אותו. נעיין שוב בפסוק המדויק מאוד שמתאר את הרצח הראשון, אשר כנראה לא במקרה היה רצח אח:

”ויאמר קין אל הבל אחיו, ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגו”  
(בראשית ד, 8)

קין רצה לדבר, **אך דבר לא נאמר**. הכעס גבר והאלימות הופיעה במקום הדיבור. החוויה הישראלית מלמדת שדיבור הוא לא תמיד אפשרי. מטעני הכעס, החרדה והאיום שקבוצות שונות חוות כלפי אחרות גוברות הרבה על רגש האחוה האנושי הבסיסי שמאפשר דיבור והקשבה. וקורה לא אחת שאירועים שנועדו להפגיש בין קבוצות שונות כאלה מסתיימים בהגברת השנאה והרתיעה ההדדית. הדיבור אינו נוסחת פלאים. לפעמים התגייסות למשימות משותפות של לימוד או פעילות בתחום שאינו שנוי במחלוקת בין הקבוצות עשוי לאפשר את מה שהניסיון הישיר להידבר לא יכול לו. אך זה כבר נושא למאמר אחר. כאן אני מציעה רק כיוון למחשבה, שלא להישאר עם הייאוש הגדול של הניכור והשנאה המתמירות להיות אחווה.

E-mail: [elisabeth@ginegar.net](mailto:elisabeth@ginegar.net)

