

האוניברסיטה הפתוחה
המחלקה לסוציולוגיה, מדע המדינה ותקשורת

התהליך החוקתי בישראל- ביוגרפיה של מאבקי כוח, אינטרסים ושליטה
The Constitutional Process in Israel- Biography of Power Conflicts and Interests

שניר גולדפינגר

תזה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך
בתוכנית ללימודי דמוקרטיה בין תחומיים
באוניברסיטה הפתוחה
המחלקה לסוציולוגיה, מדע המדינה ותקשורת

רעננה

חשון תשע"ז/ נובמבר 2016

עבודה זו נכתבה בהנחיית פרופ' אביעד הכהן מהמרכז האקדמי שערי מדע ומשפט, הוד השרון

תודות

אני מבקש להודות לכל מי שסייע להביא את הפרויקט לסיומו. ראשית, למנחה העבודה, פרופ' אביעד הכהן, שתָרם מניסיונו וידענותו בשלבים השונים של העבודה. תודה לפרופ' יגיל לוי, שתָרם מניסיונו בגיבוש הצעת המחקר. תודה לחברי צוות הוועדה בנושא הצעת התיזה, ד"ר אור קרסין וד"ר דניס שרביט, שהערותיהם תרמו לגיבוש העבודה. תודה מיוחדת לד"ר אילנה קאופמן והגב' נירה גוטמן על עזרתן בנושאים המנהלתיים. תודה לד"ר יהושע שגב ונטלי משאלוף על עזרתם במהלך העבודה. תודה לד"ר משה ברנט, שהדיון עמו היה בסיס לעבודה. תודה לפרופ' אמנון שפירא, שהיה לי למורה דרך בסוגיית דת ודמוקרטיה. תודה ענקית לגולדה ואלי בוכבינדר על העזרה והתמיכה במהלך כתיבת העבודה. ותודה אחרונה למשפחתי, שנותנת לי את הכוח לקום כל בוקר, ולאמי, שללא תמיכתה עבודה זו לא הייתה קיימת.

תוכן עניינים

1	תקציר
1	מבוא
6	פרק ראשון- רקע היסטורי-פוליטי-רעיוני
6	הכרזת העצמאות
12	הוויכוח על החוקה
14	השינויים הפוליטיים-חברתיים עד אמצע שנות ה-70
15	תחילת הדרך
17	תפנית בגישת הציונות הדתית
21	שינויים אידיאולוגיים בהגמוניה של תנועת העבודה
25	"המהפך" הפוליטי- שנות ה-80 בפוליטיקה הישראלית
26	המעבר למערכת מפלגתית דו-גושית
29	עלייתה של ש"ס
33	התחזקות "דעת תורה" ושינוי יחסי הכוחות במחנה הדתי
35	סיכום הפרק
36	פרק שני- "המהפכה המשפטית"
39	בית המשפט העליון-קווים לדמותו
45	תנועת "חוקה לישראל"
45	רקע פוליטי-חברתי
48	מנסחי ההצעה
52	ניתוח הצעת החוקה
59	מהצעת החוקה למאבק ציבורי
60	מגילת זכויות אדם-"חוקי היסוד של 1992"
61	רקע פוליטי-חברתי
62	קבלת "חוקי היסוד של 1992"
70	ניתוח חוקי היסוד
72	סיכום הפרק
73	"המהפכה האמונית"
73	רקע פוליטי-חברתי
78	"חוקה בהסכמה"
79	"הפרופסורים מטלביה"
84	ניתוח הצעת החוקה
87	לסיכום
87	"חוקה בהסכמה רחבה"
88	"בלי החרדים והערבים"
91	ניתוח הצעת החוקה
97	לסיכום
98	סיכום הפרק
99	סיכום ומסקנות
101	ביבליוגרפיה
1	ABSTRACT

תקציר

על רקע החשיבות שייחסו הוגים ליברלים כגיון לוק ואלכסיס דה טוקוויל לדת ועל רקע הבחירה של מדינות דמוקרטיות רבות להדגיש בחוקותיהן את עליונות האל עולה התמיהה כיצד במדינה היהודית, ששורשיה נטועים עמוק בתורת ישראל ומורשתה, התעלמו מנסחי הצעות החוקה מאז שנות ה-80 של המאה ה-20 - "חוקה לישראל" (1987), "חוקה בהסכמה" (2005) ו"חוקה בהסכמה רחבה" (2006) ומחוקקי "חוקי היסוד של 1992" - "חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו" ו"חוק יסוד: חופש העיסוק", מאזכור מפורש של שם האל ושל תורת ישראל ומורשתה? הניסיון למצוא תשובה לתהייה זו מוביל למסע בתוך מאבק הזהות על אופייה וערכיה של מדינת ישראל.

עד אמצע שנות ה-70 הייתה תנועת העבודה הקבוצה הדומיננטית בהנהגת היישוב העברי והמדינה. בשנים אלו הצליחה תנועת העבודה לייצב פרויקט הגמוני שאיזן בין מישורים שונים-תרבות, כלכלה, אידיאולוגיה, לאומיות וכו'. אובדן השלטון הפוליטי בשנת 1977 הוביל לאובדן השליטה הפוליטית של תנועת העבודה ולהתפרקות הפרויקט ההגמוני. מכאן ואילך, בהיעדרה של קבוצה דומיננטית אחת ניתנה האפשרות לקבוצות אחרות לנסות ולהשפיע על אופייה וזהותה של המדינה. על רקע כישלונה של תנועת העבודה להחזיר לעצמה את מושכות השלטון התקיימה מגמה של התחזקות השפעתן של קבוצות דתיות בפוליטיקה, במנהל הציבורי ובחברה. חוסר היכולת להתמודד עם המציאות החדשה הוביל את האליטה ההגמונית לשעבר לפעול באמצעים שונים כדי לשמור על ערכיה בחברה ועל שרידי הפרויקט ההגמוני. כחלק מהמאבק פעלו קבוצות מתוך האליטה החילונית-ליברלית הגמונית לשעבר להגן על ערכיה של האליטה באמצעים חוקתיים. באמצעות ניסוח החקיקה החוקתית ביקשה האליטה החילונית-ליברלית לעגן את ערכיה בחברה ולהביא את מאבק הזהות לכדי הכרעה.

עבודה זו עוקבת אחרי התהליכים הפוליטיים והחוקתיים שהתרחשו מאז תחילת שנות ה-80 ועד להצעת "חוקה בהסכמה רחבה". כרקע מובאים תהליכים פוליטיים ומגמות חברתיות שהתרחשו מאז קום המדינה והיו בסיס להתפתחותן של היוזמות החוקתיות. הפרק הראשון מתאר את הרקע ההיסטורי-פוליטי-חברתי החל מקום המדינה ועד לסוף שנות ה-80. השנים הראשונות התאפיינו בשיתוף פעולה בין הציונות הדתית למפא"י, הנציגה הבכירה של תנועת העבודה. למרות המחלוקות מצאו שני הצדדים עניין בשיתוף הפעולה. החל משנות ה-60 התפתחה בתוך הציונות הדתית קבוצה שביקשה לפרוץ את ההסתגרות של הציונות הדתית ולהשפיע על עיצוב המדינה בהתאם לערכיה של הציונות הדתית. נקודת ציון מרכזית בהתעוררות האידיאולוגית-פוליטית של הציונות הדתית התחוללה לאחר מלחמת ששת הימים. השיבה לחבלי ארץ היסטוריים ששחררו במהלך המלחמה עוררו רגשות חבויים בתוך הציונות הדתית ואצל ישראלים רבים. המפגש המחודש עם חבלי הארץ ההיסטוריים הבליט את המרכיבים המסורתיים של הזהות היהודית. מאבק ההתיישבות בשטחים המשוחררים הפך להיות מזוהה עם הציונות הדתית ועם השקפת העולם האמונית שלה. במקביל התחוללו בתנועת העבודה שינויים אידיאולוגיים שהובילו להתחזקותן של מגמות ליברליות וחתיירה לפתרון בעיית ערביי השטחים המשוחררים באמצעות פשרה

טריטוריאליה. מי שהובילו את השינויים האידיאולוגיים בתנועת העבודה היו גורמים מקרב האקדמיה, מערכת המשפט והחוגים האינטלקטואליים. גורמים אלו ביקשו להרחיב את השפעתם על עיצוב החברה. המהפך הפוליטי של 1977 הוביל למעבר ממצב של מפלגה דומיננטית למערכת מפלגתית דו-גושית. במערכת המפלגתית הדו-גושית הפכו המפלגות הדתיות ממעמד של מיעוט שכוחו מוגבל ללשון מאזניים. מעמד זה העניק להן כוח רב והשפעה. המפלגות הדתיות, בעיקר החרדיות, ניצלו את מעמדן כלשון מאזניים ופעלו בצורה נמרצת להרחבת אחיזתן במנהל הציבורי של המדינה והגברת כוח השפעתן. הן הצליחו לחזק במידה רבה את מעמד הדת בחיים הציבוריים והובילו לשינוי יחסי דת ומדינה בחברה הישראלית. מגמה זו הובלה על ידי ש"ס, שחרגה מהבדלנות החרדית המסורתית ופעלה באופן אקטיבי לעיצוב אופייה של החברה הישראלית. תגובת האליטה החילונית-ליברלית להתחזקותן של הקבוצות הדתיות בפוליטיקה, במנהל הציבורי של המדינה ובחברה היה ניסיון לעגן את ערכיה כערכי המדינה באמצעים חוקתיים ובאמצעות העברת סמכויות לבית המשפט העליון, שחלק אתה ערכים זהים. ניסיונות אלו מוצגים בשני הפרקים הבאים של העבודה. פרקים אלו בוחנים את הגורמים שעמדו מאחורי התהליך החוקתי והשקפת העולם שהובילה אותם ומציגים ניתוח של היוזמות החוקתיות. בחינת הגורמים שעמדו מאחורי התהליך החוקתי מראה כי מאחורי התהליך עמדו בעיקר קבוצות מתוך האליטה האקדמית והמשפטית, שהשתייכו לאליטה ההגמונית לשעבר. ניתוח היוזמות החוקתיות מראה כי יוזמי התהליך ביקשו לעגן באמצעים חוקתיים את מערכת הערכים של האליטה החילונית-ליברלית, זאת בהסתמך על השפעותיה המחנכות של החוקה. ככל שהשפעתן של הקבוצות הדתיות גדל מאבקה של האליטה החילונית-ליברלית הולך ומחריף¹. ביטוי להחרפה זו ניתן לראות בשיח תוקפני של חברי האליטה החילונית-ליברלית נגד חברי הקבוצות הדתיות, ניסיון ליצור להן דה-לגיטימציה והתקפה נגד כל מי שמעז לבקר את מערכת המשפט או מבקש לשנות את מאזן הכוחות בין מערכת המשפט למערכת הפוליטית. תגובות אלו אינן חדשות והן התקיימו גם בשנות ה-80 לאחר המהפך הפוליטי, כפי שמוצג בפרק "המעבר למערכת מפלגתית דו-גושית", ובתקופה שקדמה ל"תוכנית ההתנתקות", כפי שמוצג בפרק "המהפכה האמונית-רקע פוליטי חברתי". לאורך העבודה עולות נקודות רבות המהוות בסיס למאבקים המתחוללים בשיח הציבורי כיום, כמו הקשר בין ההתיישבות בשטחים המשוחררים ומאבק הזהות, הרצון של חוגים בשמאל להתנתק מהשטחים המשוחררים כאמצעי להחליש את מרכיבי הזהות המסורתיים בזהות היהודית, התגבשות התפיסה לפיה קיימת סתירה בין זהות היהודית של ישראל לבין זהותה הדמוקרטית כטענה לנגח את הדתיים, רצונה של ש"ס לחולל מהפכה כוללת באופייה היהודי של המדינה באמצעות החזרת עליונות הפסיקה הספרדית ושיקום יהדות המזרח ועוד. נקודות אלו מראות שרבים מהמאבקים שמצטיירים כביכול כמאבקים בין השקפות עולם מדיניות הם בסופו של דבר חלק ממאבק הזהות. התהליך החוקתי הוא נדבך נוסף בביוגרפיה של מאבק

¹ מטבע הדברים חלק מהאמירות מנוסחות בהכללות. עם זאת, ברור שבתוך כל קבוצה יש תת קבוצות שעמדת הרוב אינה בהכרח משקפת את עמדתן.

הזהות. ביוגרפיה זו מראה על רצונה של האליטה החילונית-ליברלית לבסס את ערכיה בחברה תוך דחיקת קולות אחרים ונכונות להשתמש בכל אמצעי אפשרי לצורך כך.

מבוא

הוגים ליברלים כגון לוק ואלכסיס דה טוקוויל הצביעו בכתביהם על חשיבותה של הדת בחברה.² עיון בחוקות דמוקרטיות מראה כי מדינות דמוקרטיות רבות בחרו להדגיש בחוקותיהן את עליונותו של האל (רובינשטיין ואורגד, 2007, עמ' 85). בחוקת קנדה נכתב "מכיוון שקנדה מיוסדת על עקרונות המכירים בעליונותו של האלוקים ובשלטון החוק" (אלון, 1995, עמ' 294). בראשה של החוקה האוסטרלית נכתב, "הואיל והאנשים של ניו סאות' ויילס, ויקטוריה, דרום אוסטרליה, קווינסלנד, וטסמניה, מסתמכים בענווה על ברכתו של האל הכל יכול, הסכימו להתאחד בחבר עמים פדרלי אחד..." (Australian's Constitution). באופן דומה, גם החוקה השוויצרית נפתחת בברכת האל ומוסיפה את מחויבותם של האזרחים למוסר האלוהי, "בשמו של האל הכל יכול! האנשים השוויצרים והקנטונים, מודעים לאחריותם כלפי הבורא..." (Federal Constitution of the Swiss Confederation). חוקת אירלנד מתייחסת לדת הנוצרית באופן מפורש ורואה בשילוש הקדוש את מקור הסמכות וכל פעולות האדם והמדינה מתקיימות מתוך המחויבות לאל, "בשם השילוש הקדוש, מי שהוא כל הסמכות ולמי, אשר בסופו של דבר, כל הפעולות של בני האדם והמדינות צריכות להיות מופנות, אנחנו העם האירי, מכירים בענווה בכל ההתחייבויות שלנו לאלוהי אדוננו, ישו הנוצרי..." (Constitution of Ireland). במדינות דמוקרטיות ליברליות אחרות החוקה ממסדת דת רשמית בתוך המדינה. חוקת יוון ממסדת את הדת הנוצרית אורתודוקסית-מזרחית כדת רשמית, "הדת השלטת ביוון היא זו של הכנסייה הנוצרית האורתודוקסית המזרחית" (Constitution of Greece, section 2). חוקת דנמרק ממסדת את הנצרות הלותרנית האוונגליסטית כדת הרשמית של המדינה, "הכנסייה הלותרנית האוונגליסטית תהיה הכנסייה הרשמית של דנמרק, ובתור שכזו, תהיה נתמכת על ידי המדינה" (The Constitutional Act of Denmark, section 4). גם חוקת נורבגיה ממסדת את הנצרות הלותרנית האוונגליסטית כדת הרשמית, "הכנסייה של נורבגיה, הכנסייה הלותרנית האוונגליסטית, תישאר הכנסייה המייסדת של נורבגיה ומכוון שכך תהיה נתמכת על ידי המדינה (The Norwegian Constitution, article 16). בנוסף מציבה החוקה הנורווגית את ערכי הנצרות כערכים עליה מבוססת המדינה, "הערכים שלנו יישארו המורשת הנוצרית וההומניסטית שלנו. חוקה זו תבטיח דמוקרטיה, מדינה המבוססת על שלטון החוק וזכויות אדם" (The Norwegian Constitution, article 2).³

מה שנמצא ראוי למדינות דמוקרטיות רבות לא מצא מקום בהצעות החוקה המרכזיות שהוצגו מאז שנות ה-80 של המאה ה-20 - "חוקה לישראל" (1987), "חוקה בהסכמה" (2005), "חוקה בהסכמה רחבה"

² אומנם לוק וטוקוויל התייחסו לדת הנוצרית, אבל בהיותה של זו מבוססת על התנ"ך, ניתן לומר כי לה וליהדות בסיס ערכים משותף. על תפיסת הדת של ג'ון לוק ראה: סקל, 2012; על הישענותו של לוק על פרשנות מקראית ועליונותו של האל ראה: רצון, 2013; ראה גם: לוק, 1959; לוק, 1990; לקשר החיובי העמוק בין הדת לדמוקרטיה בארצות הברית וחשיבותה בשמירה על הדמוקרטיה בארצות הברית ראה: דה טוקוויל, 2008, עמ' 311-309, 463, 585.

³ ארצות הברית אומנם בחרה שלא להדגיש את עליונות האל בחוקה, אבל מיסדיה ראו לנכון לציין בהכרזת העצמאות את מקומו של האל כמקור לזכויות היסוד: "כל בני האדם נבראו שווים במעלה שיוצרים העניק להם זכויות מסוימות שאין להפקיען" (אלון, 1995, עמ' 294).

(2006) ו"חוקי היסוד של 1992". במדינה היהודית, ששורשיה נטועים עמוק בתורת ישראל ומורשתה, בחרו מנסחי הצעות החוקה והמחוקקים להתעלם מאזכור מפורש של שם האל ושל תורת ישראל ומורשתה. בהקשר של הכישלון לחוקק חוקה בשנותיה הראשונות של המדינה מציין יהושע שגב כי הכישלון לכונן חוקה "מצטייר באור סקטוריאלי של שיקולים מפלגתיים וסיעתיים צרים וקצרי טווח שקיבלו משקל רב ומנעו אימוצה של חוקה. כל פלג שאף לקדם את טובתו שלו על פני טובת הקהילה בכללותה (שגב, 2006, עמ' 139). משה נגבי מציין שהמניעים של שוללי החוקה בכל הדיונים וההצבעות שהתקיימו בנושא החוקה בכנסת שיקפו בראש ובראשונה תאוה לשלטון בלא מצרים (נגבי, 1987, עמ' 38). טענות אלו מצביעות כי התהליך החוקתי הושפע מתחילת הדרך משיקולים פוליטיים ותועלתניים.

בדיון על טיבה של "המהפכה החוקתית" מציינת רות גביזון כי "החוקה המתגבשת היא בעיקרה מפעל של גורמי אליטות ברוב היהודי החילוני, שיש להם עניין בחיזוק זהותה של ישראל כמדינת לאום יהודית, שיש לה זיקה תרבותית ומדינית לתרבות המערבית ולאידאליים שלה" (גביזון, 1998, עמ' 102). טענה דומה מעלה גדעון ספיר בדיון על הגורמים שהובילו לחקיקתם של "חוק כבוד האדם וחירותו" ו"חוק יסוד חופש העיסוק" (להלן: "חוקי היסוד של 1992"). ספיר טוען כי לאור היחלשותם של המפלגות הוותיקות והתחזקות המפלגות המגזריות, ביקשה ההגמוניה של המרכז החילוני היהודי הוותיק, הכולל שמאל וימין מתון, להגן מפני שינוי דרמטי באופייה של המדינה באמצעות העברת סמכויות לבית המשפט העליון ששיקף את ערכי האליטה הישנה (ספיר, 2008, עמ' 593-596). בדיון על השינויים שחלו בפסיקת בית המשפט העליון בשנות ה-80 וה-90 טוען מנחם מאוטנר כי בית המשפט חבר לאליטה הגמונית לשעבר, שיתף עמה פעולה לשם הגנת הערכים הליברליים המערביים המשותפים להם והפך לזירה חשובה לקידום עמדותיה וערכיה של האליטה הפוליטית ההגמונית לשעבר. להשקפתו, אין כאן פעולה יזומה, אלא מדובר בהתפתחות בלתי מתוכננת, שבמרכזה בני אדם שחלקו תרבות משותפת והגיבו באופן דומה למצב הפוסט הגמוני שלאחר ירידת כוחה הפוליטי והתרבותי של תנועת העבודה (מאוטנר, 2008, עמ' 202-203). דן אבנון טוען כי פסקת המטרה הקיימת ב"חוקי היסוד של 1992" כופה על בית המשפט הכרעות ערכיות מהותיות על אופייה היהודי-דמוקרטי של המדינה. באמצעות החקיקה העבירה הכנסת לרשות השופטת הכרעה שאמורה להתקבל ברשות המחוקקת (אבנון, 1998, עמ' 228). טענות אלו אינן מתייחסות ישירות להיעדרותה של תורת ישראל ומורשתה מהצעות החוקה וחוקי היסוד, אולם הן מצביעות על הניסיון של אליטה הגמונית לשעבר לקדם את ערכיה באמצעות התהליך החוקתי לאחר שאיבדה את ההגמוניה הפוליטית והתרבותית שלה.

שוקי פרידמן ועמיחי רדזינר מצביעים על כך שהתנגדותם של פוליטיקאים דתיים ורבנים להצעת החוקה בימיה הראשונים של המדינה אינה עקרונית, אלא קשורה לתוכנה ואופייה של החוקה. הם מציינים כי רובם של הפוליטיקאים הדתיים וכן רבנים רבים, רובם ציונים דתיים, אך גם חרדים, לא התנגדו לרעיון של חוקה ואף הסכימו לו בשלבים שונים. לא זאת בלבד, שהראשונים שניסו להתמודד עם תפיסותיה

החוקתיות של המדינה היהודית העתידה לקום היו פוליטיקאים דתיים ורבנים⁴. השינוי בעמדת המנהיגים הדתיים נבע, בין השאר, מרצונן של מפלגות השמאל להשתמש בחוקה כמכשיר לעיצוב ערכים והבנה שהחוקה העתידית נתפסת בקרב חברי ועדת החוקה כמניפסט אידיאולוגי, כמסמך שיש בו לקבוע את אופייה החילוני של המדינה (פרידמן ורדזינר, 2006, עמ' 13-14, 54-56, 70, 74, 92-93). טענות אלו פוסלות את הטענה של התנגדות רעיונית לחוקה מצד הקבוצות הדתיות ומצביעות על כך שהקבוצות השונות הבינו את כוחה של החוקה על עיצוב אופייה של המדינה.

עבודה זו מבקשת לבחון את התהליכים הפוליטיים והחוקתיים שהתרחשו מאז תחילת שנות ה-80 ועד להצעת "חוקה בהסכמה רחבה" ב-2006 במטרה למצוא מענה לשאלה מדוע נפקד אזכור מפורש לתורת ישראל ומורשתה ב"חוקי היסוד של 1992" וביוזמות החוקה המרכזיות מאז שנות ה-80. במסגרת העבודה יוצגו תהליכים פוליטיים שהתרחשו מאז קום המדינה והיוו בסיס להיווצרותם של היוזמות החוקתיות מאז שנות ה-80. כמו כן יוצגו הגורמים העומדים מאחורי היוזמות החוקתיות וכן וניתוח של הטקסטים החוקתיים- "חוקה לישראל", "חוקי היסוד של 1992", "חוקה בהסכמה" ו"חוקה בהסכמה רחבה".

התפרקות הפרויקט הגמוני של תנועת העבודה במהלך שנות ה-70, שסופו באובדן השלטון הפוליטי בשנת 1977, הוביל להופעתם של מישורי מאבק רבים, ביניהם מאבק על זהותה וערכיה של מדינת ישראל. המחקר מבקש לבחון האמנם הפעילות החוקתית מאז סוף שנות ה-80 היא מהלך פוליטי-חברתי של האליטה חילונית-ליברלית הגמונית לשעבר לצורך חיזוקם ותחזוקתם של ערכיה. הטענה שהמחקר מבקש להציג היא שבאמצעות ניסוח החקיקה החוקתית ביקשה האליטה החילונית-ליברלית לקבוע את אופייה החילוני של המדינה על רקע התחזקות השפעתן של קבוצות דתיות בפוליטיקה, במנהל הציבורי ובחברה. ההתעלמות מאזכור מפורש של תורת ישראל ומורשתה בניסוח "חוקי היסוד של 1992" והצעות החוקה נועד לדחוק את תורת ישראל ומורשתה כגורם מעצב של הזהות והערכים של המדינה ולחזק את ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית.

בבסיסה של העבודה יעמדו שתי גישות תיאורטיות מרכזיות. הראשונה היא הגישה התיאורטית הכללית שעניינה חקר האליטות. בבסיס התיאוריה עומדת ההנחה כי האינטרס העיקרי של אליטה הוא לשמר את מעמדה ואת כוחה היחסי, כדי שחבריה יוכלו להמשיך וליהנות מהמשאבים המוגבלים בהם הם מחזיקים (נחמיאס, ארבל-גנץ ומידני, 2010, עמ' 164). המונח אליטה מתייחס לקבוצות קטנות בחברה שיש להן תכונה, אמיתית או מדומה, הנחשבת ליקרת ערך, המחזיקות בעוצמה המאפשרת להן השפעה גבוהה על קבלת ההחלטות בחברה. אליטות אלה יכולות להיות אליטות שלטוניות, בירוקרטיות, ביטחוניות, כלכליות, אינטלקטואליות, חברתיות, תרבותיות ודתיות (מילס, 1976, עמ' 200; מוסקה, 1976, עמ' 160-161; נחמיאס ואחרים, 2010, עמ' 164). John Higley ו-Michael G. Burton מצביעים על כך שהמצב הטבעי של מדינות לאום הוא חוסר אחדות של האליטות למעט שני חריגים: ניסיון של הפעלת אוטונומיה שלטונית תחת משטר קולוניאליסטי על פני תקופה ארוכה ו/או ניצחון גדול ומכלול פוליטי של תנועות

⁴ ראה בפרק "הוויכוח על החוקה"

עצמאות לאומית (Higley & Burton, 1989, p. 20). גאטנו מוסקה מצביע על כך שהמצב המתמיד של המערכת המדינית הוא מאבק בין האליטות השולטות לאליטות מתחרות וחלקים מסוימים של המעמדות הנמוכים. בעוד נטייתם של האליטות השולטות להחזיק בכל הכוח המדיני ולהנחיל את החזקה עליו בירושה, הנטייה של הכוחות החדשים לערער את שליטתם של האליטות השלטוניות ולהחליפם (מוסקה, 1976, עמ' 164). במצב של שינוי הכוחות, טוען מוסקה, האליטות השולטות מתאחדות ומסגלות לעצמן מיומנויות שיאפשרו להן להמשיך ולשמור על כוחן. הן מצדיקות את כוח השלטון בידן על בסיס מוסרי ומשפטי אותו מכנה מוסקה "הנוסחה המדינית". זו אמורה להיות מבוססת על האמונות המיוחדות ועל הרגשות המשותפים של הקבוצה החברתית המקובלת, אלא שבפועל היא מיוסדת על האמונות והרגשות של אותו חלק בקבוצה התופס מעמד מדיני חשוב, כלומר האליטה השלטונית (מוסקה, 1976, עמ' 165-164). ס' רייט מילס מצביע על כך ששיתוף הפעולה בין האליטות השלטוניות מבוסס על סיווגם החברתי האחד של חברי האליטות: מוצא, השכלה, ערכים, קריירה וסגנון חיים דומה. קווי דמיון אלו מאפשרים לחברי האליטות השלטוניות להתערב אלו באלו ביתר קלות. בנוסף מציין מילס כי מלבד ההיבטים הפסיכולוגיים אחדותן של האליטות מבוססת על אינטרסים משותפים של כל אחת מהן (מילס, 1976, עמ' 202-203). בהתאם לגישת האליטות, שינויי הכוחות הפוליטיים והתחזקותן של קבוצות יריבות הובילו את האליטה החילונית-ליברלית לפעול כדי להגן על עליונות ערכיה בחברה באמצעות שיתוף פעולה עם אליטות בעלות ערכים זהים וניסיונות חוקתיים.

הגישה התיאורטית השנייה היא גישת "היריב כמצב זמני חולף". בגישה זו רואה כל אחד מהצדדים במאבק הזהות, הדתי והחילוני, את היריב כמצב היסטורי זמני וחולף⁵. בהתאם לגישה זו, התחזקות הקבוצות הדתיות בפוליטיקה, במנהל הציבורי ובחברה ורצון להשפיע על עיצוב אופייה של המדינה הוביל את האליטה החילונית-ליברלית לנסות לעגן את ערכיה באמצעים חוקתיים.

בסיס תיאורטי נוסף הוא ההיבט החינוכי של החוקה-היותה מסמך מכונן ומעצב באשר לאופייה ולייעודה של מדינת ישראל. בדיון על סוגיית המבוא לחוקה מצביעים אמנון רובינשטיין וליאב אורגד על החשיבות החינוכית-ציבורית שיש למבוא לחוקה ועל היותו מקור השראתי המגבש זהות וערכים (רובינשטיין ואורגד, 2007, עמ' 85-86). רובינשטיין וברק מדינה מציינים כי "תכליתה של החוקה הפורמלית היא להתוות את אופייה של המדינה. במישור הציבורי, עשוי להיות לה ערך חינוכי. היא עשויה לסייע להטמיע בציבור ערכים הנתפסים כערכי יסוד של החברה" (רובינשטיין ומדינה, 2003, עמ' 293). באופן דומה מצביעה גם גביזון על חשיבותה החינוכית של החוקה ומוסיפה כי היא מממשת פונקציות פוליטיות שונות (גביזון, 1998, עמ' 43). דפנה ברק-ארז מציינת כי החוקה היא מסמך חינוכי המבטא את "רוח הלאום" (ברק-ארז, 2010, עמ' 265). ערכה החינוכי של החוקה מאפשר למי שמנסח אותה להשפיע על עיצוב אופייה וערכיה של החברה.

⁵ הרחבה בעניין זה מובאת בפרק "הוויכוח על החוקה".

שיטת המחקר של עבודה זו תהיה איכותנית ועיבוד הנתונים יבוצע באמצעות ניתוח תוכן. הקורפוס הראשון יעסוק בהיבט ההיסטורי-פוליטי. במסגרת קורפוס זה יוצגו התהליכים הפוליטיים-חברתיים שהתרחשו מקום המדינה ועד "חוקה בהסכמה רחבה". קורפוס זה יסתמך בעיקר על ספרות מחקרית העוסקת בתהליכים הפוליטיים-חברתיים בתקופה זו, באירועים מרכזיים המתייחסים למאבק על זהותה של המדינה ולמגמות פוליטיות מרכזיות. מטרת הניתוח ההיסטורי-פוליטי-חברתי להציג גורמים נסיבתיים בגינם ביקשו קבוצות מתוך האליטה החילונית-ליברלית לפעול באמצעים חוקתיים להשפיע על אופייה של המדינה והגורמים שאפשרו או המריצו פעולה זו. השימוש בספרות מחקרית נבחר מתוך המגבלות הקיימות בהיקף העבודה.

הקורפוס השני יכלול את הטקסטים החוקתיים: "הכרזת העצמאות", "חוקה לישראל", "חוקי היסוד של 1992", "חוקה בהסכמה" ו"חוקה בהסכמה רחבה". טקסטים אלו ינותחו באמצעות ניתוח סמנטי ונרטיבי. מרטין באואר מציין ש"הטקסט הוא אמצעי של פנייה שנועד להשפיע על הדעות הקדומות, הדעות, העמדות והסטריאוטיפים שיש לאנשים" (באואר, 2011, עמ' 154). ניתוח הטקסטים החוקתיים נועד לבדוק מהם ערכי היסוד אליהם מכוונים הטקסטים החוקתיים, בהיותם משפיעים על עיצוב תפיסת ערכי היסוד של החברה. הניתוח יבחן את השפעתם של תורת ישראל ומורשתה ושל הדת על הטקסטים החוקתיים. ניתוח זה יראה כי באמצעות הטקסטים החוקתיים ביקשה האליטה החילונית-ליברלית להגן על ערכיה ולעגן אותם בחברה.

הקורפוס השלישי יכלול את ניתוח השקפת העולם של יוזמי התהליך החוקתי בהתייחס לאופייה של המדינה כמדינה יהודית ודמוקרטית ויחסם לקבוצות הדתיות העולות. ניתוח זה יעשה באמצעות עיון בטקסטים שנכתבו על ידי יוזמי התהליך החוקתי ועליהם ומקורות נוספים בהם הביעו יוזמי התהליך החוקתי את השקפת עולמם. הטקסטים ינותחו באמצעות ניתוח נרטיבי. באואר מציין כי באמצעות ניתוח תחבירי וסמנטי של טקסטים ניתן להעריך את המניעים היסודיים של הכותב ולהסיק על ערכיו ועמדותיו (באואר, 2011, עמ' 155). ניתוח נרטיבי של הטקסטים יאפשר להציג את השקפת העולם שהובילה את יוזמי

התהליך החוקתי בבואם לנסח את הטקסטים החוקתיים. הבחירה בשיטה זו נובעת מתוך הבנה כי הטקסטים מציגים עמדה אותנטית, וזאת בשונה מראיון. אחת הבעיות של הראיון הנרטיבי הוא הניסיון של המרואיין להגן על עצמו כאשר הוא נתון בקונפליקט או להציג את עצמו באור חיובי ביחס לאירועים (יובצ'לוביץ ובאואר, 2011, עמ' 78-79). לפיכך, קיום ראיונות היה עלול ליצור תמונה שגויה. הצגת השקפת עולמם של יוזמי התהליך החוקתי נועד לתת תוקף למסקנות הנובעות מניתוח הטקסטים החוקתיים. התאמה בין הנרטיבים העולים מניתוח הטקסטים החוקתיים ובין תפיסת העולם של יוצריהם מחזקת את המסקנה לפיה ביקשו יוזמי התהליך החוקתי לעגן את ערכיהם באמצעים חוקתיים.

הקורפוס הרביעי יבחן את אופיו של בית המשפט העליון. בחינה זו נדרשת ממספר סיבות. הראשונה היא הטענה שבניסוח פסקת המטרה ב"חוקי היסוד של 1992" העבירה הכנסת את ההכרעה על ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית לבית המשפט. הסיבה השנייה היא היותו של בית המשפט פרשן

החוקה. אופיו של בית המשפט משפיע על דרך פרשנותו את החוקה. זאת בנוסף לעובדה שבניסוח הטקסטים החוקתיים השאירו מנסחיהם מרחב פרשנות רחב לבית המשפט. סיבה שלישית היא הצורך לבדוק את קיומו של שיתוף פעולה בין אליטות פוליטיות ומשפטיות, וזאת בהתאם לגישת האליטות. ניתוח אופיו של בית המשפט יראה כי לו ולאליטה החילונית-ליברלית מערכת ערכים משותפת. הניתוח יהיה ניתוח נרטיבי שיבוצע באמצעות ספרות מחקרית. השימוש בספרות מחקרית נבחר מתוך המגבלות הקיימות בהיקף העבודה.

פרק ראשון- רקע היסטורי-פוליטי-רעיוני

פרק מבוא זה מתאר את הרקע ההיסטורי-פוליטי-חברתי של מדינת ישראל החל מקום המדינה ועד לסוף שנות ה-80 של המאה ה-20. מטרתו היא בחינת הרקע ההיסטורי-חברתי-פוליטי-אידיאולוגי שהוביל לצמיחתם של התהליכים החוקתיים מאמצע שנות ה-80. תיאור המאבק הפוליטי-חברתי בין האליטות והגישות שעולות מתוך תיאור זה יהיו מאוחר יותר הבסיס לניסיונות גיבוש החוקה ותוכנה. נקודת ההתחלה בפרק זה היא הכרזת העצמאות. על פניה, הכרזת העצמאות מבליטה את הנרטיב הציוני של הגאולה מעשה ידי אדם ואת ערכיה של התנועה הציונית תוך דחיקתם של קולות מנוגדים וניתוק הקשר בין המדינה לדת היהודית ובין העם היהודי לאלוהיו. ההכרזה מבטאת מחד את השיח הדומיננטי של אותה תקופה ומאידך היא תרמה לכינונו של השיח הציוני החילוני כשיח הדומיננטי של הציבור הישראלי במשך תקופה ארוכה. בנוסף מהווה הכרזת העצמאות חלק מהצעות החוקה שיתוארו בפרקים הבאים. נקודת הציון הבאה היא הוויכוח על החוקה. הוויכוח מציג את המאבק על עיצוב זהותה של המדינה. אף שלמאבק זה היבטים רבים, הדיון שיוצג מתמקד במאבק בין הקבוצות החילוניות לקבוצות הדתיות. במרכזו של הדיון תעמוד גישת "היריב כמצב זמני חולף" כגורם המרכזי לכישלון כינונה של החוקה. חשיבותה של תפיסה זו בא לידי ביטוי על רקע השינויים הפוליטיים שיתרחשו במהלך שנות ה-70 וה-80. שינויים אלו יתוארו בשני החלקים האחרונים של פרק זה. עיקרם של שינויים אלה בתפנית במערכת היחסים שבין הציונות הדתית לבין תנועת העבודה, תמורות באידיאולוגיה של תנועת העבודה, מעבר ממפלגה דומיננטית למערכת דו-גושית מאוזנת, התחזקות כוחן והשפעתן של המפלגות הדתיות.

הכרזת העצמאות

ה' באייר תש"ח היה יום היסטורי בתולדות העם היהודי. בשעות אחר הצהריים המוקדמות של אותו יום התכנסה מועצת העם להכריז על הקמתה של המדינה היהודית בארץ ישראל. אבל בשלושת השבועות שקדמו לאותו יום היסטורי התרחש מאבק על אופייה של המדינה שבדרך, כפי שכותב יורם שחר, "סיפורו של תהליך זה [ניסוח הכרזת העצמאות] חשוב משום שמאחורי כל אלה, מאחורי המילים, המשפטים והפסקות, מאחורי סדרם ומאחורי משקלם, עמדו רעיונות" (שחר, 2002, עמ' 525). דיון זה מבקש לבחון את מקומה של תורת ישראל ומורשתה בהכרזת העצמאות ואת התפיסה הערכית העומדת מאחורי ההכרזה. חשיבותו של הניתוח בהיותה של ההכרזה הצהרת כוונות על אופייה וזהותה של המדינה שבדרך.⁶

⁶ ראה דבריו של השופט שמעון אגרנט בבג"צ 73/53 חברת "קול העם" בע"מ נגד שר הפנים, פ"ד ז(1), 871, 884 (1953).

חשיבות נוספת היא בהיותה של ההכרזה מבוא להצעות החוקה שיבואו כמה שנים מאוחר יותר- "חוקה בהסכמה" ו"חוקה בהסכמה רחבה".

הטיוטה הראשונית, כפי שמציין שחר, חוברה על ידי מרדכי בעהם. מסמך זה התבסס על הכרזת העצמאות של ארצות-הברית ועל מקורות השראה אחרים כגון ספר דברים, הכרזת זכויות אנגלית, החלטת עצרת האו"ם ועוד (שחר, 2002, עמ' 527-528, 530). הטיוטה העברית בנוסחה המקורי נפתחת בהבטחה האלוהית לאבות האומה: אברהם יצחק ויעקב, "הואיל והארץ הזאת נתנה על ידי צור ישראל לאבותינו, לאברהם ליצחק וליעקב ולזרעם אחריהם, להיות להם לאחוזת עולם..." (שחר, 2002, עמ' 589). נוסח זה שונה בהצעה הראשונה, הטיוטה העברית בנוסחה הסופי, ל"הואיל ואלוהי ישראל נתן את הארץ הזאת לאבותינו, לאברהם ליצחק וליעקב ולזרעם אחריהם, להיות להם לאחוזת עולם..." (שחר, 2002, עמ' 590). ההצדקה הראשונית לזכותו של העם היהודי על ארץ ישראל, לפי נוסח זה, היא ההצדקה האלוהית לאבות האומה. אלא שבהצעה הבאה, שנוסחה על ידי בעהם, מוחלפת ההבטחה האלוהית בהתייחסות כללית ל"קשר היסטורי". האל הלאומי מסולק מסיפור העם היהודי ולא שב אליו עוד (שחר, 2002, עמ' 547). שחר מסביר תהליך זה בהשפעה של הרב שלום צבי דוידוביץ על בעהם בשלבי הניסוח הראשונים והתרחקותם של השניים בשלבים המאוחרים יותר. בעהם, כפי שמספר שחר, היה משפטן ארצישראלי בורגני, נטול אמונה דתית או מדינית כלשהי, שהגיע מבית חילוני מובהק. בגיל תשע עלה עם משפחתו לארץ ישראל והתחנך בגימנסיה העברית בירושלים ואחר כך בגימנסיה 'הרצליה' בתל אביב- המוסדות החילוניים הבורגניים הטובים של היישוב היהודי. את השכלתו המשפטית רכש באוניברסיטת לונדון. לפיכך מסיק שחר כי לא יכול להיות שבעהם עצמו אחראי לניסוח ההבטחה האלוהית בטיוטת ההכרזה (שחר, 2002, עמ' 537-538). ניסוח זה, כמו הבחירה ב"צור ישראל", נזקקו להשפעתו של איש אמונה. לפי שחר, אותו אדם היה הרב דוידוביץ, שבביתו החל בעהם במלאכת ניסוחה של ההכרזה. דוידוביץ היה בוגר ישיבות ליטאיות, שהיגר מליטא לאמריקה בשנת 1903. באמריקה החל ללמוד במרכזי הלימוד של ההשכלה הכללית והיהדות המתקדמת ונהיה לרב קונסרבטיבי ודוקטור. לאחר שעלה לארץ ישראל בשנת 1934, מתוך בחירה ציונית, החליט להוריד את הכיפה מראשו. למרות החלטה זו נשמרה בו האמונה בדבר מקורה האלוהי של זכות העם היהודי על ארץ ישראל. בשעה שעסק בעהם בניסוח הגרסה הראשונית הושפע הניסוח מאמונותיו של דוידוביץ. אך לאחר שנפרדו דרכיהם וככל שהתרחק בעהם מהשראתו של דוידוביץ, השתנתה ראייתו והוא הושפע גם ממקורות אחרים. השפעות אלו הובילו לשינוי באופיו של המסמך ואופיים של הסיפורים והטענות שבו (שחר, 2002, עמ' 529-530, 539).

כאמור, בהצעה השנייה שמציג בעהם נעלמת ההבטחה האלוהית כהצדקה להקמתה של מדינת ישראל. במקומה מובאת התייחסות כללית ל"קשר היסטורי" וסיפור הקמתה של המדינה היהודית הופך מהבטחה אלוהית להגשמה ציונית מעשה ידי אדם. שינוי זה אומנם עבר נוסחים שונים, אבל התשתית שלו נשמרה עד הנוסח הסופי. משמעותו של שינוי זה הוא קבלת העמדה של הציונות החילונית שראתה את הקשר בין עם ישראל לארץ ישראל כקשר היסטורי בין עם לארצו ודחיקתה של ההשקפה הדתית לפיה קשר זה הוא

גם הבטחה אלוהית (טאוב, 2010, עמ' 25). בנוסף, רוב היסודות של התנועה הציונית היו יסודות חילוניים⁷, והיו אף כאלה אשר התמרדו נגד המסורת באופן מודע. חוגים חילוניים מיליטנטיים, שרבים מהם נמנו על תומכי הציונות הסוציאליסטית, ביקשו להתנתק מהמסורת ומן השעבוד לאל כחלק מרעיון שלילת הגלות (אייזנשטדט, 1989, עמ' 97; דון יחיא, 1989, עמ' 54; שלמון, 2002, עמ' 1-3). השינוי מוציא את תורת ישראל ומורשתה כגורם מעצב של המדינה, וזאת לטובת ערכי הציונות החילוניים.

היבט נוסף בתהליך ניסוח ההכרזה הוא סוגיית "צור ישראל". מקורו של ביטוי זה בתרגום המשפט האחרון בפסקת החתימה של הכרזת העצמאות של ארצות הברית. בשעה שמסר תומאס ג'פרסון את הצעתו להכרזת העצמאות של ארצות הברית לקונגרס כלל המשפט האחרון בפסקת הסיום התחייבות של הפרטים איש לרעהו. אלא שתברי הקונגרס חשבו כי התחייבות זו זקוקה למשענת אלוהית ולכן הוסיפו את המחויבות של כל אחד מהפרטים בפני האלוהים:

"And for the support of this Declaration, with a firm reliance on the protection of divine Providence, we mutually pledge to each other our Lives, our Fortunes and our sacred Honor."

בעהם בחר לתרגם את הביטוי "Divine Providence" ל"צור ישראל" ולא ל"השגחה עליונה" או "השגחה אלוהית" בתרגום המקובל. לדעתו של שחר, החלטה זו נעשתה בהשפעתו של דוידוביץ' מאחר ובחירה זו הייתה יכולה להיעשות רק בידי בעל אמונה הבקיא בתפילה, בשעה שבעהם לא היה בקיא בתכני התפילה (שחר, 2002, עמ' 527-529)⁸. בשעה שפיסקת הפתיחה כללה את ההבטחה האלוהית כהצדקה להקמת מדינת ישראל היה השימוש בביטוי "צור ישראל" בעיקר סגנוני. פירושו של "צור ישראל" היה מובן מהקשרו להבטחה האלוהית שבתחילת ההכרזה, אלא שלאחר ביטול ההבטחה האלוהית כהצדקה להקמת מדינת ישראל משמעותו של הביטוי כשם האלוהים מתערפל. ההקשר שלו לשאר הטקסט משנה את משמעותו. ביטוי לכך ניתן בוויכוח שהתקיים בשלבים המאוחרים של ניסוח ההכרזה, בדיון שהתקיים במנהלת העם ב-13 למאי 1948 לגבי הטיטה שהציג משה שרתוק. בדיון על המילים "בבטחנו בצור ישראל" טען משה חיים שפירא, נציג המזרחי, כי לא ניתן להעלות על הדעת שבהכרזת העצמאות, שהיא בעלת חשיבות היסטורית בכינונה של המדינה היהודית, לא יוזכר שם האלוהים. לפיכך, ביקש שפירא שייכתב "צור ישראל וגואלו". לעומתו ביקש אהרן ציזלינג, נציג מפ"ם (מפלגת פועלים מאוחדת), להשמיט את הפסוק מאחר והוא כופה עליו ועל דומיו אמונה דתית. בסופו של דבר סוכם בפשרה שהציע דוד בן גוריון להותיר את הביטוי "צור ישראל" בהיותו נתון לפרשנות חילונית ודתית כאחד. הדתיים יוכלו לפרש ביטוי זה כאחד השמות של אלוהים ואילו החילונים יראו בו סמל לכוחו של עם ישראל (טל, 2003, עמ' 564-565,

⁷ ההתייחסות אינה מתייחסת לזרמים של הציונות הדתית. בהתייחס לציונות החילונית אומנם היה שימוש במרכיבים מתוך המסורת, אבל רבים ממרכיבים אלו עברו תהליך של ריקון תוכנם הדתי והטענתם בתכנים חילוניים, בהתאם להשקפה של הזרמים השונים. ראה: שלמון, 2002, עמ' 9,1; דון יחיא, 1989, עמ' 52-53.

⁸ מקורו של הביטוי "צור ישראל" בתחילתה של פסקת הסיום בברכת הגאולה החותמת את הברכות שלאחר קריאת שמע הנאמרת בתפילת שחרית מדי יום על ידי יהודי מאמין, "צור ישראל קומה בעזרת ישראל ופדה כנאמך יהודה וישראל". ביטוי זה ומשמעות מיקומו בפסקת החתימה, כפי שמציין שחר, לא היו נגישים למי שאינו בקיא בתפילה והאמונה. ראה: שחר, 2002, עמ' 544, 542.

קמיר, 2000, עמ' 492). שפירא הבין כי השארתו של הביטוי "צור ישראל" במתכונתו הקיימת אינה מספיקה להבנת הביטוי כשמו של האלוהים. ההכרזה, כפי שמציינת אורית קמיר, אינה יוצרת חיבור בין המדינה המוקמת לדת היהודית (קמיר, 2000, עמ' 492). לכן, המשמעות של "צור ישראל" שעולה מההכרזה היא היותו סמל לכוחו של עם ישראל ולא היותו ביטוי לשם האלוהים.

בפסקה הראשונה של ההכרזה, בנוסחה הסופי, מצוין כי "בארץ ישראל קם העם היהודי...". על פניה נראית קביעה זו כהטעיה מכוונת. התגבשותו של העם היהודי, על פי המקורות המקראיים, תחילתו ביציאת מצרים וחתימתו בקבלת כל אחד מבני ישראל על עצמו את ברית האלוהים במעמד הר סיני. הביטוי, אם כן, מסיר עובדות ומסורות (קמיר, 2000, עמ' 481). ביטוי זה מבטא את תפיסתו של בן גוריון במרכזיותה של ארץ ישראל בהוויה היהודית ורצונו לדחוק את המסורת היהודית על יצירותיה המובהקות: התלמוד והספרות התורנית, שהתגבשה בתקופת הגלות, בעיצוב ההוויה היהודית. הנטייה של הציונות הייתה לשלול את הגלות⁹, על כל המסורות הדתיות שהתהוו שם, כמסגרת בעלת קיום להקניית משמעות פיסית, ציוויליזצית ותרבותית לעם היהודי. בן גוריון, שהיה אחראי על הניסוח הסופי של ההכרזה, ביקש להציב את ארץ ישראל כמוקד לרגשי נאמנות והזדהות של בני העם היהודי ולגורם עיקרי בליכודו של העם ובהקניית תוכן ומטרה לקיומו. תפיסה זו קשורה בעמדתו השלילית של בן גוריון כלפי תקופת הגלות, עמדה שרווחה בחוגים רבים בציונות, בעיקר בקרב תומכי הציונות הסוציאליסטית. בן גוריון ביקש להגדיר את היהדות מחדש והתבסס על גישה סלקטיבית ביחס להיסטוריה ולמסורת היהודית (דון יחיא, 1989, עמ' 51-54, איזנשטדט, 1989, עמ' 99). עמדה זו של בן גוריון מנוגדת לתפיסה הדתית, שראתה את הערובה לשמירת ייחודו ואחדותו של העם היהודי במחויבות להלכה (דון יחיא, 1989, עמ' 69, שלמון, 1990, עמ' 14). כאמור, בניסוח ההכרזה באה לידי ביטוי השקפתו של בן גוריון. המשכה של אותה פסקה רק מדגישה תפיסה זו של בן גוריון. החזרה המשולשת על המילה "בה", שמתייחסת לארץ ישראל, מדגישה את מרכזיותה של ארץ ישראל בעיצוב הווייתו של העם היהודי, "בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית, בה חי חיי קוממיות ממלכתית, בה יצר נכסי תרבות לאומיים...". ביטוי זה שולל את כל נכסי התרבות שלא נוצרו בארץ ישראל ומבטא את רעיון "שלילת הגלות" שאפיינה את הציונות במאבקה ביהדות המסורתית, ה"גלותית" (קמיר, 2000, עמ' 482-483).

סופה של הפסקה הראשונה נחתמת באזכור "ספר הספרים הנצחי". מנסחי ההכרזה בחרו להימנע מאזכור מפורש בעל הקשר דתי דוגמת "התורה", "תורת ישראל", "ספר הקודש" או "התנ"ך". גם כאן בולטת השקפת עולמו של בן גוריון בפרט והציונות ככלל. הציונות אימצה את התנ"ך כסיפור יצירתה של אומה, תולדות תפארתה בימי קדם בארצה והיצירה הרוחנית הגדולה שנוצרה בה, אותה העניקה לעולם כולו. אולם אימוץ התנ"ך היה בררני. התרבות הציונית אימצה מתוך התנ"ך את האירועים שנושאים את חותם הלאומיות החילונית ואילו אלה שהמסורת הדתית דומיננטית בהם עומעמו וטושטשו (שפירא, 2005,

⁹ לעניין רעיון שלילת הגלות בציונות ובהגותו של בן גוריון ראה: דון יחיא, 1989, עמ' 54; שפירא, 1997, עמ' 210-213; אוחנה, 2003, עמ' 24-25; קונפרטי, 2009, עמ' 67.

עמי 3-5). באופן דומה ראה בן גוריון את התנ"ך כיצירה תרבותית-אנושית ולא כדברו המחייב של האל (דון יחיא, 1989, עמי 72). הביטוי "ספר הספרים הנצחי" מציג את התנ"ך כיצירה תרבותית-לאומית ומנטרל אותו מהקשרו הדתי (קמיר, 2000, עמי 484)¹⁰.

חלקה הראשון של הפסקה השנייה מספר את סיפור הניתוק של העם מארצו: "לאחר שהוגלה העם מארצו בכוח הזרוע". ביטוי זה אינו מזכיר את הגישה לפיה ההגליה היא עונש אלוהי על חטאיו הדתיים של העם (קמיר, 2000, עמי 485). חלקה השני של הפסקה מציין שהעם היהודי "לא חדל מתפילה ומתקווה לשוב לארצו ולחדש בתוכה את חירותו המדינית". קביעה זו מתעלמת מאזכור החירות הרוחנית-דתית. אף על פי שהדת היהודית התקיימה גם בתקופת הגלות, פעמים רבות במהלך ההיסטוריה נפגמה יכולת היהודיים לקיים את דתם באופן חופשי. בשונה מהגלות, במדינה ריבונית יהודית חירות זו יכולה להתקיים באופן מלא. אלא, שכאמור, הסיפור בהכרזה שונה, המוטיבים הדתיים מורחקים מסיפורו של העם היהודי.

הפסקה השלישית עוסקת בקשר ההיסטורי הלאומי בין העם לאדמתו: "מתוך קשר היסטורי ומסורתי זה..." פסקה זו ממשיכה את הנרטיב הציוני שהוצג בפסקה הראשונה. הסיפור אודות "חלוצים" ו"מעפילים" אשר "שבו" לארצם ו"הפריחו נשמות" ו"החיו שפתם" תוך הבאת "ברכה" לכל תושבי הארץ מבטא את רעיון הגאולה הציוני-חילוני. רעיון זה עושה שימוש בעולם האסוציאציות היהודי-דתי בהקשר אידיאולוגי חדש. הציונות יוצרת את הנרטיב שלה תוך חילון של המיתוס הדתי של הגאולה. הקישור בין הכמיהה רבת השנים של עם לארצו לציונות המודרנית מציגים את הציונות המודרנית כגורם מרכזי בהיסטוריה היהודית כולה תוך דחיקתם והשתקתם של קולות מן ההיסטוריה היהודית, שאינם מתיישבים עם צורכי הנרטיב הציוני (קמיר, 2000, עמי 487-489). הקשר המסורתי אינו קשר מסורתי-דתי, אלא קשר של עם לארצו ותקוותו לחידוש החירות המדינית. כמו כן, יש התעלמות מעליות לא ציוניות שקדמו לעליות הציוניות ומקיומו של יישוב יהודי שהתקיים בארץ לכל אורך הדורות (פרידמן, 2015, עמי 204-206). הפסקאות הבאות עוסקות גם הן בהצדקות להקמתה של מדינת ישראל. אף לא אחת מהן, כאמור, מתייחסת להבטחה האלוהית לאבות האומה. ההתעלמות מההבטחה האלוהית רק מחזקת את טענת ההדחקה וההשתקה של קולות המנוגדים לנרטיב הציוני. הציונות הייתה בעיקרה תנועה חילונית¹¹ ושאפה לעיצוב חיים חילוניים. לכן לא מפליא שהיא מתעלמת מאזכור מפורש של תורת ישראל ומורשתה בניסוח ההכרזה, המהווה הצהרת כוונות על אופייה וזהותה של המדינה שבדרך.

¹⁰ יש כאן המשך לתופעת "חילון השפה": גם "עיקור" מונחים דתיים וגם "המרת" משמעותם הדתית של מונחים דתיים בלשון העברית ו"חילונם". ראה: הכהן, 2002, עמי 152.

¹¹ הציונות אומנם עשתה שימוש במרכיבים מתוך המסורת, אבל רבים ממרכיבים אלו עברו תהליך של ריקון תוכנם הדתי והטענתם בתכנים חילוניים, בהתאם להשקפה של הזרמים השונים. השימוש בערכים וסמלים מתוך המסורת היהודית נבע מתפיסה לפיה ערכים וסמלים אלו משותפים לרוב המכריע של היהודים ויתרמו למיזוג לאומי. אומנם רוב העמדות בציונות לא ביקשו לנתק את הדת מהזהות הלאומית, אבל שאפו ליצירת חברה חילונית. עם זאת, היו גם בקרב החוגים החילוניים, שרבים מהם נמנו על תומכי הציונות הסוציאליסטית, כאלה שביקשו להתנתק מהדת כחלק מרעיון שלילת הגלות. ראה: אייזנשטדט, 1989, עמי 97; דון יחיא, 1989, עמי 54-52, 74; שלמון, 2002, עמי 3-1, 9; טאוב, 2010, עמי 35; שפירא, 2005, עמי 4-5; שפירא, 1997, עמי 222.

הפסקה השלוש עשרה עוסקת באופייה וערכיה העתידיים של מדינת ישראל. בפסקה זו מצוין כי מדינת ישראל "תהא מושתת על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונו של נביאי ישראל". קמיר מציינת כי בביטוי זה בולט היעדרה של התרבות המסורתית. לדבריה, ניסוח הדברים מבטא את הערצתו של בן גוריון לתנ"ך כמקור יהודי תרבותי ולחזונו האוניברסלי של הנביאים מחד, ומאידך את סלידתו מן התלמוד והיהדות התורנית, אותה זיהה עם הקיום הגלוי (קמיר, 2000, עמ' 497). אביעד הכהן מצביע על כך שהביטוי מציב את דברי הנביאים ולא מצוות התורה או ספרות ההלכה כערכים הראויים למדינת ישראל, בהתאם לחזונו של בן גוריון (הכהן, א. 2010, עמ' 56). ראוי להבין את הביטוי מהקשרו בפסקה, אשר מייצגת את גישתו הסלקטיבית של בן גוריון לתנ"ך. בן גוריון ראה בחזון הנביאים מצפן ערכי-נורמטיבי של התנועה הציונית (קידר, 2009, עמ' 66). אלא שאותם ערכים אוניברסליים המופיעים בדברי הנביאים אינם מבוססים על מצוות התורה, אלא על נאמנות ל"עקרונותיה של מגילת האומות המאוחדות". ניסוח הפסקה מוציא את מצוות התורה וספרות ההלכה כבסיס לערכים הראויים למדינת ישראל.

נקודה אחרונה לעיון היא המונח "מדינה יהודית". עוזי אורנן מביא את עדותו של צבי ברנזון, שהיה אחראי על ניסוח ההכרזה בשלביה המתקדמים. בעדות זו מציין ברנזון כי חברי מועצת העם לא חשבו שהמונח "מדינה יהודית" מתייחס לכך שהמדינה תהא בעלת אופי דתי-יהודי. לדברי ברנזון, מקורו של הביטוי הוא בהחלטת החלוקה של האו"ם בדבר הקמת מדינה יהודית ומדינה ערבית זו לצד זו. אורנן טוען כי לולא השימוש המפורש במונח "מדינה יהודית" בהחלטת האו"ם סביר להניח שמגילת העצמאות הייתה מכריזה על "מדינה עברית". טענתו של אורנן מתבססת על כך שהיישוב היהודי בארץ ישראל באותה תקופה כונה "היישוב העברי" וכל מה שהיה קשור אליו כונה "עברי"¹² (אורנן, 2009, עמ' 115-116). מנחם מאוטנר מציין כי ההבחנה שבין העם היהודי והיישוב העברי מופיעות בהכרזה. בשעה שההכרזה מתייחסת אל היהודים בצורה כללית היא משתמשת במונח "העם היהודי" ואילו כשהיא מתייחסת אל היישוב היהודי בארץ ישראל היא משתמשת במונח "היישוב העברי". ההכרזה מזכירה את תרומתו של "היישוב העברי" במאבק בנאצים, מודיעה על התכנסותם של "נציגי היישוב העברי" לשם ההכרזה על הקמת המדינה וקוראת למדינות השכנות ולעמיהן לשתף פעולה עם "העם העברי העצמאי בארצו" (מאוטנר, 2008, עמ' 71). לשימוש במונח "עבריות" משמעות רבת משקל, משום שהיא מרמזת על האופי המיועד של המדינה, המושפע מהתרבות "העברית", שהיא תרבות חילונית.

כפי שניתן לראות בניתוח שמוצג לעיל, ההכרזה נעדרת מאזכור מפורש של תורת ישראל ומורשתה. ערכי ההכרזה מעלימים כל קשר בין המדינה לבין הדת היהודית. לעומת זאת, ההכרזה מבליטה את הנרטיב הציוני של גאולה מעשה ידי אדם ואת ערכיה של התנועה הציונית תוך דחיקתם של קולות מנוגדים. היהדות המוצגת בהכרזה היא זהות לאומית-היסטורית-תרבותית ולא במובנה הדתי-מסורתי. כפי שמציינת קמיר, "ההכרזה הציונית תרמה לכינונו של השיח הציוני החילוני כשיח הדומיננטי (שלא לומר

¹² ה"עבריות" נוסדה בחברה היהודית בארץ ישראל לפני קום המדינה כחלק מהרצון של מנהיגי היישוב ליצור תרבות חדשה בארץ ישראל- תרבות לאומית, יצרנית, חילונית וחופשית משליטתם של ההלכה והרבנים. כחלק מאותה תרבות נקראה החברה היהודית המתגבשת "היישוב העברי". ראה: מאוטנר, 2008, עמ' 69-70.

הבלעד) של הציבור הישראלי ככזה במשך תקופה ארוכה" (קמיר, 2000, עמ' 501). דבריה של קמיר מצביעים הן על תפיסת העולם שביטאה ההכרזה והן על ההשפעה שהייתה לה על השיח הציבורי. הנקודה השנייה תהיה חשובה בהמשך מאחר והיא מבטאת חלק מתפקידיה של החוקה.

הוויכוח על החוקה

בהכרזת העצמאות מצהירים חברי מועצת העם שהשלטונות הנבחרים והסדירים של המדינה יקבעו "בהתאם לחוקה"¹³ שתיקבע על ידי האספה המכוננת הנבחרת לא יאוחר מ-1 באוקטובר 1948. אלא שבסופו של דבר כשלה האספה המכוננת לחוקק חוקה. דיון זה מבקש לבחון את הסיבות לכישלון כינונה של החוקה. במרכזו של דיון זה תעמוד גישת "היריב כמצב זמני חולף". בגישה זו רואה כל אחד מהצדדים במאבק הזהות-הדתי והחילוני-את היריב כמצב היסטורי זמני וחולף. כלומר, כל צד מאמין שעם חלף הזמן תיעלם השפעתו של הצד השני ותהיה לו אפשרות לעצב את החוקה ללא צורך בפשרה, בהתאם להשקפותיו ותפיסותיו. גישה זו תהווה בסיס ליוזמות החוקתיות מאז אמצע שנות ה-80, לאור התחזקות של הקבוצות הדתיות בפוליטיקה הישראלית.

הניסיון הראשון לעסוק בנושא החוקה היה מצדו של הוועד הפועל של אגודת ישראל בינואר 1938. המפלגה שהתנגדה יותר מכול למפעל הציוני ביקשה להבטיח את זכויותיהם ואת ההגנה על חיי הקהילה הדתיים שלהם במדינה העתידה לקום (פרידמן ורדזינר, 2006, עמ' 8). הניסיון הבא החל במהלך 1947 על ידי זרח ורהפטיג, איש הפועל המזרחי. ורהפטיג מונה להכין טיוטה של הצעת חוקה על ידי יצחק בן צבי, נשיא הוועד הלאומי, הרשות המבצעת של היישוב היהודי בארץ ישראל. במסגרת זו פעל ורהפטיג לקדם את המיזם החוקתי מתוך אמונה כי לא תיתכן הקמת מדינה ללא חוקה. פעילותו זו נתמכה על ידי רבנים, בהם הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל. אלא שבעקבות מחלוקות בין הוועד הלאומי לסוכנות היהודית והצורך ההכרחי בכינונה של חוקה בעקבות החלטת האו"ם על הקמתה של מדינה יהודית הופקד ניסוח החוקה בידיו של ליאו כהן, המזכיר המדיני של הסוכנות היהודית (פרידמן ורדזינר, 2006, עמ' 14, 18-19). עם קום המדינה שימשה הצעתו של כהן בסיס לדיוני ועדת החוקה, שמונתה על ידי מועצת המדינה הזמנית, בראשות ורהפטיג (פרידמן ורדזינר, 2006, עמ' 22; בכור, 1996, עמ' 37). פרידמן ורדזינר מצביעים על כך שבראשית ימיה של הוועדה היה מוסכם על כל חבריה כי כינון חוקה הוא המעשה הנכון. אלא שבמהלך הדיונים החלו להיווצר סדקים בנוגע להסכמה זו, שהושפעו מקולות התנגדות לחוקה מחוץ לוועדה. כמו כן נחשפו הבדלים אידיאולוגיים עמוקים בין חברי הוועדה בכל הנוגע למקומה של הדת במדינה ובנוגע לאופייה של החוקה האידיאלית. למרות זאת, הועדה המשיכה את פעולתה עד לפירוקה עם פיזור מועצת המדינה הזמנית (פרידמן ורדזינר, 2006, עמ' 22, 45). גיא בכור טוען כי ורהפטיג פעל ככל יכולתו לסכל את החוקה המוצעת (בכור, 1996, עמ' 39). לעומת זאת, פרידמן ורדזינר מצביעים על כך שבשלב הראשוני פעל ורהפטיג ככל יכולתו להשיג את הסכמת הרבנים לתהליך החוקתי. ורהפטיג שאף

¹³ הבחירה בשם חוקה הוא "חילוף" של השפה, שכן במקורות היהודיים "חוקה" היא כינוי לתורת ישראל: "...חוקה אחת לכם ולגור...תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם..." (במדבר ט"ו, 15-16).

לכונן חוקה רזה- חוקה המגדירה את כללי הפעולה ואת המסגרת השלטונית והשיפוטית. השינוי בתפיסתו של ורהפטיג נבע מתוך הבנה שהחוקה תכיל תכנים אידיאולוגיים המנוגדים להשקפת עולמו, כמסמך שיש בו לקבוע את אופייה החילוני של המדינה (פרידמן ורדזינר, 2006, עמ' 22-23, 92-93). לאחר הבחירות לראשות האסיפה המכוננת בינואר 1949 הופקדה המשימה לכונן חוקה בידיה של ועדת חוקה, חוק ומשפט. דיוניה של הוועדה בנושא החוקה נמשכו עד ה-13 ביוני 1950 עת התקבלה "החלטת הררי". בהחלטה זו נקבע כי החוקה תחוקק פרקים פרקים (חוקי יסוד) עד היווצרותה של חוקה שלמה. בשלב זה הציגו נציגי הציונות הדתית התנגדות פומבית לחוקה. התנגדות אשר נבעה הן משיקולים קואליציוניים והן מתוך הבנה כי החוקה תהיה בין היתר מסמך הצהרתי, שתפקידו לכונן ולעצב את אופייה וייעודה של מדינת ישראל בהתאם לתפיסה החילונית של הציונות (פרידמן ורדזינר, 2006, עמ' 24-25).

אחת הטענות המוצגות כגורם לכישלון חקיקתה של החוקה היא התנגדותם העקרונית של הדתיים לחוקה שכזו מאחר והתורה היא החוקה. אלא שלא הייתה קיימת התנגדות עקרונית שכזו. פרידמן ורדזינר מצביעים כי רוב הפוליטיקאים הדתיים וכן רבנים רבים, רובם ציוניים דתיים, אך גם חרדים, לא התנגדו לחוקה ואף הסכימו לה בשלבים שונים. יתרה מכך, הראשונים שניסו להתמודד עם תפיסותיה החוקתיות העתידיות של המדינה היהודית היו פוליטיקאים דתיים ורבנים. מקור טענה זו בתגובה של חלק מהמפלגות הדתיות לתפיסת מפלגות השמאל. לאור הטענה של מפלגות השמאל שהחוקה צריכה להיות מכשיר להצהרה על ערכים העלו חלק מהמפלגות הדתיות את הטענה שהתורה היא החוקה (פרידמן ורדזינר, 2006, עמ' 13-14, 89; שגב, 2006, עמ' 131).

הסבר מרכזי לכישלון לחוקק חוקה מוקנה לחילוקי הדעות בין הסיעות והפלגים השונים במערכת הפוליטית. ויכוח מרכזי היה בין הפלגים הדתיים והמפלגות הציוניות. בעוד פלגים דתיים, בעיקר בקרב הציונים הלאומיים והציונות הדתית, ביקשו לבסס את החוקה על עקרונות התורה וההלכה, פלגים אחרים, ובראשן מפא"י (מפלגת פועלי ארץ ישראל), העדיפו לרוב את ייסודה של מדינה חילונית. עם זאת ויכוחים נסבו גם באשר לאופייה החברתי-כלכלי של המדינה ואופייה הלאומי, כמו גם מחלוקות בעניין המבנה המוסדי שהחוקה אמורה הייתה לייסד (שגב, 2006, עמ' 131-132). הסבר נוסף הוא התנגדותו של בן גוריון לחוקה. בן גוריון הסביר את התנגדותו בדינמיות של החברה הישראלית בראשית דרכה והצורך להימנע מלקבוע מסגרת נוקשה וכבלים מלאכותיים טרם התגבשותה של החברה (בכור, 1996, עמ' 39; פרידמן ורדזינר, 2006, עמ' 25; שגב, 2006, עמ' 131; קידר, 2009, עמ' 154). טענה זו התבססה על היותה של מדינת ישראל חברה בשלב גיבוש האוכלוסייה. בשעה שקיבוץ הגלויות עדיין בעיצומו, חוקה כתובה הייתה כופה את עצמה על אנשים שלא היו שותפים לה. כמו כן, כדי להתמודד מול האתגרים שניצבו בפני הנהגת המדינה היא נדרשה לגמישות פעולה, וחוקה מטבעה מגבילה את פעולתו של השלטון. מתנגדיו של בן גוריון טענו כי המניע של בן גוריון להתנגד לחוקה היה הרצון שלו להמשיך ולשמור את ריכוז הכוח בידיה של מפא"י ולהימנע מהמגבלות הטמונות בחוקה פורמלית (בכור, 1996, עמ' 40; פרידמן ורדזינר, 2006, עמ' 60; שגב, 2006, עמ' 137). מניע נוסף היה השותפות המתרקמת בין מפא"י לדתיים באותה תקופה. מאבק

על החוקה באותה עת היה עלול לפרק שותפות זו עקב המחלוקות על אופייה וזוהתה של המדינה (בכור, 1996, 41-42). דבורה הכהן מציינת כי בן גוריון ביקש באמצעות השותפות עם הדתיים למנוע קרע עם העולם הדתי, שהיה עשוי להשפיע גם על תמיכתו של הציבור היהודי בחוץ לארץ ולהרחיקו מתמיכה בישראל בבעיות גורליות שנאלצה המדינה להתמודד עמן באותה עת (הכהן ד', 2010, עמ' 102). אליעזר דון יחיא מציין כי שיתוף הפעולה עם המפלגות הדתיות היה במטרה להימנע ממלחמת תרבות והצורך בשמירה על אחדות לאומית וכושר פעולה ממלכתי באותה עת (דון יחיא, 1989, עמ' 75-77).

הסבר אחר לכישלון לחוקק חוקה טמון בגישת "היריב כמצב זמני חולף". גישה זו, ששורשיה נטועים עוד בשלביה המוקדמים של התנועה הציונית, רואה בצד היריב "מצב זמני חולף". כל אחד מהצדדים, החילוני והדתי, ראה בצד השני תופעה היסטורית חולפת שתאבד מכוחה ובסופו של דבר תיעלם מהעין. הוגי הציונות הדתית האמינו כי המצטרפים למפעל הקמתה של ארץ ישראל ממניעים חילוניים סופם לקיים מצוות. המנהיגים החילוניים האמינו כי העולם האורתודוכסי הישן יתפרק ובניו של עולם זה יתעצבו לפי הדיוקן של היהודי החדש במולדתו הלאומית, שהוא בעיקרו חילוני (בכור, 1996, עמ' 72; רביצקי, 1997, עמ' 90-91; שלמון, 1990, עמ' 21). פרידמן ורדזינר מצביעים על כך שאחד ההיבטים להתנגדותם של נציגי הציונות הדתית לחוקה הייתה התפיסה לפיה צפויה בעתיד התחזקות של המפלגות הדתיות והתעצמות השפעתן האידיאולוגית. לפיכך אין הצדקה לוותר כעת על אידיאלים דתיים בחוקה (פרידמן ורדזינר, 2006, עמ' 14). מנגד מציינת הכהן כי בן גוריון היה מוכן לפשרות עם הדתיים מתוך אמונה כי המודרניזציה והחילון יגרמו לדעיכתו של המחנה הדתי (הכהן ד', 2010, עמ' 100). אביעזר רביצקי מסביר את הכישלון לחוקק חוקה, בהתאם לתפיסה זו, ברצון של כל צד להמתין לעתיד טוב יותר ומבטיח יותר, שבו הוא יוכל לעצב לו חוקה כרוחו וכלבבו (רביצקי, 1997, עמ' 91). חשיבותו של הסבר זה על רקע השינויים שהתחוללו בחברה הישראלית החל מאמצע שנות ה-60. השינויים ביחסי הכוחות וההשפעה של הקבוצות השונות על עיצוב החברה הישראלית יהוו את הבסיס לתהליכים החוקתיים החל מאמצע שנות ה-80.

השינויים הפוליטיים-חברתיים עד אמצע שנות ה-70

בשנותיה הראשונות של המדינה הצליחה תנועת העבודה לייצב פרויקט הגמוני שאיזן בין מישורים שונים: תרבות, כלכלה, אידיאולוגיה, לאומיות וכו' (פילק, 2004, עמ' 25). מצד אחד פעלה הציונות הדתית בהתאם לקונצנזוס הציוני המרכזי. מהצד השני, למרות הדומיננטיות שלה, השלימה החילוניות עם הרגישות המיוחדת ועם הנטיות של הקבוצות הדתיות (אייזנשטדט, 1989, עמ' 171; שורק, 2004, עמ' 480; מאוטנר, 2002, עמ' 665-666). נושאי דת ומדינה הוסדרו תחת הסכם הסטטוס קוו מתוך הכרה של הצדדים בצורך לשתף פעולה. אולם החל מסוף שנות ה-60 ותחילת שנות ה-70 חלה היחלשות בהגמוניה הפוליטית של תנועת העבודה, הגמוניה שהשתתה על תפיסת מדינת ישראל כמדינה דמוקרטית וחילונית, המקיימת זיקה תרבותית הדוקה למדינות המערב (מאוטנר, 2008, עמ' 14). עלייתו של הליכוד לשלטון בבחירות 1977 היה הסימן הסופי להתפרקות הפרויקט הגמוני של תנועת העבודה והוביל להבלטה של מאבקים על

נושאים שטרם הוכרעו. אחד מאותם נושאים היה המאבק על אופייה היהודי של המדינה¹⁴. במקביל, החל משנות ה-70 חל מפנה בהשקפת העולם של הציונות הדתית כחלק משינויים כלליים שהתרחשו בחברה בישראל. ממצב של שותפות עם הממסד הפוליטי של תנועת העבודה ביקשה הציונות הדתית לעבור לעמדה של הנהגה ולהיפך לממסד השולט (גארב, 2004, עמ' 171). ירידתה של ההגמוניה הפוליטית של תנועת העבודה ושינויי היחסים בין תנועת העבודה והציונות הדתית יהוו רקע לתהליכים פוליטיים וחברתיים שהתרחשו החל מסוף שנות ה-70 והלאה.

תחילת הדרך

השנים הראשונות התאפיינו בשיתוף פעולה בין הציונות הדתית למפא"י, שייצגה את הקונצנזוס הציוני-חילוני. למרות המחלוקות היה לשני הצדדים עניין בשיתוף הפעולה. כבר צוין בפרק הקודם רצונו של בן גוריון לקיים את השותפות כדי למנוע את הקרע עם העולם הדתי. שיקול נוסף מצדו של בן גוריון היה הרצון להימנע מלעורר את הציבור הגדול של העולים הרבים שהיו שומרי מסורת כנגדו מתוך הבנה כי הדבר עשוי לפגוע בכוחה הפוליטי של מפא"י (הכהן ד', 2010, עמ' 102). זהותם היהודית של העולים ממדינות ערב הייתה מהסוג המסורתי-דתי ולא הלאומי החילוני המודרני שאפיין את התנועה הציונית. פער זה בין מגזר תנועת הפועלים, שמפא"י הייתה הנציגה המרכזית שלה, לבין העולים ממדינות ערב עורר עוד בתקופת היישוב חיכוכים בין הקבוצות. בקרב העולים ממדינות ערב שלא השתלבו גברה למן שנות ה-30 או ה-40 הנטייה להצטרף לקבוצות הפורשים "הימניות" כגון האצ"ל (הארגון הצבאי הלאומי בארץ ישראל) (אייזנשטדט, 1989, עמ' 132-134). באמצעות השותפות עם הדתיים והוויתורים בנושאי דת ביקש בן גוריון למנוע מעבר העולים למפלגות הדתיות או למפלגות הימין שהיו המשכן של האצ"ל ולח"י (לוחמי חירות ישראל). היבט נוסף, הוא העדפת השותפות עם החזית הדתית על פני מפ"ם ו"הציונים הכלליים". בן גוריון ראה בהתנהלותן של מפלגות השמאל, מפ"ם ואחדות העבודה, התנהגות לא אחראית והתנערות מאחריותן לכלל החברה הישראלית ולבניין הארץ. ביקורתו של בן גוריון נבעה מהתבצרותן של המפלגות בעמדותיהן הנוקשות תוך כדי רצון להכתיב לרוב את עמדותיהן וסירוב לקבל את הכרעת הרוב (בכור, 1996, עמ' 41; קידר, 2009, עמ' 276-278). השיקול של המחנה הדתי לשותפות עם מפא"י היה ההבנה שכדי להשיג את מטרותיו הוא חייב להיות חלק מהשלטון. החשש של המחנה הדתי היה שהדומיננטיות של מפא"י בשלטון תוביל לנסיגה בהישגים בתחום הדתי שהושגו בתקופת היישוב, קרי הסכם הסטטוס קוו (הכהן ד', 2010, עמ' 102). מעבר לצורך המידי להגן על הישגים אלו, בהצטרפותה של הציונות הדתית לקואליציה הייתה גם מחשבה לטווח רחוק. גישה רווחת בציונות הדתית האמינה שהרעיון הציוני-דתי ישתלט על האידיאולוגיה הציונית. השקפה זו הייתה אחד הגורמים להצטרפותה של תנועת המזרחי אל ההסתדרות הציונית, כפי שהצהיר מייסד תנועת המזרחי, הרב יצחק יעקב ריינס. ריינס ביקש להפוך את ההסתדרות הציונית למוסד דתי באמצעות שילוב היהדות החרדית במוסדותיה (שוורץ, 2004, עמ' 30).

¹⁴ לאחר ה"מהפך" ב-1977 התקיים המאבק ללא קיומה של קבוצה דומיננטית אחת, ולקבוצות שלא היו חלק מההגמוניה של תנועת העבודה היו אפשרויות רחבות יותר להשפיע על עיצוב אופייה היהודי של המדינה. ראה: מאוטנר, 2008, עמ' 181-182.

יתכן כי שיקול זה עמד גם לנגד עיניה של ההנהגה הפוליטית הדתית בהחלטתה להצטרף לקואליציה עם מפא"י. עם זאת, המפלגות הדתיות נמנעו מקריאת תיגר על שלטון מפא"י. הדומיננטיות של מפא"י והיכולת שלה להקים קואליציה בלעדיתה מנעו מהמפלגות הדתיות להציג תביעות קיצוניות, שעלולות לגרום לאובדן השתתפותן בקואליציה ואובדן התגמולים השלטוניים הנלווים לכך¹⁵ (כהן א', 2010, עמ' 62-63).

השיקולים שהוצגו עד כה היו בעיקרם שיקולים פוליטיים. עם זאת ניתן לראות בשותפות הפוליטית בין המחנות גם רצון כן לשותפות בבניין הארץ. אשר כהן וברוך זיסר מציינים כי תחושת האיום הקיומי המשותפת לרוב המכריע של האוכלוסייה היהודית, הסולידריות הלאומית החזקה על רקע הקמת המדינה והצורך לבססה בתחומים השונים היוו גורם מרכזי לשיתוף פעולה בין הקבוצות השונות, וזאת למרות המחלוקות שהתקיימו (כהן וזיסר, 2003, עמ' 69). השקפה זו של שותפות פוליטית, למרות מחלוקות אידיאולוגיות בין הקבוצות השונות, התקיימה עוד בתקופת היישוב. למרות המחלוקות העמוקות על הדרך הנאותה להגשים את הציונות הייתה הבנה מצד כל הקבוצות על הצורך בשיתוף פעולה, מתוך הכרה בהכרח שבפעולה פוליטית משותפת (קידר, 2009, עמ' 108). דב שוורץ מצייין כי בפני הציונות החילונית והציונות הדתית עמד בתקופת היישוב אינטרס משותף- הקיום היהודי הלאומי והתרבותי על רקע האנטישמיות באירופה (שוורץ, 2004, עמ' 129). באופן דומה ראו הקבוצות השונות של הציונות צורך לגלות אחריות ולפעול במשותף למען הקמת המדינה, למרות חילוקי הדעות ביניהן. ביטוי לתפיסה זו ניתן לראות בהימנעותו של בן גוריון מהכרעות מעשיות בנושאי דת עקרוניים השנויים במחלוקת למען השגת היעדים של המדינה בתחומי קליטה ועלייה, ביטחון ופיתוח כלכלי. להשקפתו, ניסיון להכריע בנושאי הדת במדינה היה עלול לפגוע בתהליך הגיבוש של החברה החדשה וייסודה של המדינה (דון יחיאל, 1989, עמ' 75-76). השקפה זו של צרכי השעה, מחויבות לבניין הארץ ואחדות ישראל הייתה גם מנת חלקה של הציונות הדתית (כהן, 1998, עמ' 30-31; שורק, 2004, עמ' 479, 482; שוורץ, 2004, עמ' 114-115). שיתוף הפעולה בין הקבוצות ביטא צרכים לאומיים וצרכים פוליטיים של כל אחד מהצדדים. עם זאת התקיים פער אידיאולוגי עמוק בין הצדדים. עמדת השלילה והעוינות כלפי גילוייה הדתיים של המסורת היו רווחים בקרב חלקים מהציונות הסוציאליסטית, שתנועת העבודה עמדה בראשה. כמו כן, חוגים חילוניים מיליטנטיים, שרובם נמנו על תומכי הציונות הסוציאליסטית, פירשו את השחרור משעבוד של הגלות כניתוק מהמסורת והשעבוד לאל (דון יחיאל, 1989, עמ' 52, 54). אומנם התנועה הציונית הכירה במונחים המסורתיים של מורשת ישראל, אך ביקשה לנקות אותם מתוכנם הדתי. יצירת הזהות היהודית החדשה לוותה בריקון מוטיבים יהודיים מסורתיים מתוכניהם הדתיים ומילויים בתכנים חילוניים. תפיסה

¹⁵ התפיסה שלפיה נדרשת התנהגות פרגמטית מצד הציונות הדתית באה לידי ביטוי בדבריו של שפירא בוועידת הפועל המזרחי. לטענתו, "אפשר להיות קיצוני מאוד בתביעות ולהגיע להישגים אפשריים ואפשר להיות מתון בתביעות ולהגיע למקסימום האפשרי בתנאים הנתונים". ראה: כהן, 1998, עמ' 116. בתפיסתו של שפירא קיימת הבנה שבמצב הנתון יש צורך לנהוג בפשרנות ובסבלנות לצורך השגת המטרות של הציונות הדתית, גם אם מדובר בהישגים חלקיים.

זו של בחירה ופירוש מחדש של המסורת היהודית לא הייתה נחלתה של הציונות הסוציאליסטית בלבד, אלא הייתה קיימת גם בזרמים נוספים של הציונות החילונית (דון יחיא, 1989, עמ' 52-54; שוורץ, 2004, עמ' 131; אייזנשטדט, 1989, עמ' 99). יוצאת דופן הייתה קבוצה שכונתה "כנענים". קבוצה זו התפתחה בקרב אנשי רוח ובחוגים ספרותיים. יחסה הקיצוני של קבוצה זו כלפי רעיון שלילת הגלות הוביל אותה לשלילת קיומו של קולקטיב יהודי וניכור מוחלט לדת. הם שאפו ליצור זהות המבוססת על הקשר החילוני עם הארץ ועם ההיסטוריה הקדומה שלה ולהתנתק מכל זיקה לדת היהודית (דון יחיא, 1989, עמ' 65; אייזנשטדט, 1989, עמ' 123-124; שפירא, 2005, עמ' 19-20). דון יחיא מציין כי הכנענים ביטאו הלכי רוח שרווחו בקרב רבים מן הצעירים ילידי הארץ בתקופת היישוב ובשנים הראשונות לאחר קום המדינה (דון יחיא, 1989, עמ' 65). שמואל נח אייזנשטדט מציין כי למרות היותה של התנועה הכנענית שולית למדי, המגמות שביטאה היו רווחות למדי במישור היומיומי (אייזנשטדט, 1989, עמ' 124). לעומת זאת, בעיני הציונות הדתית לא היה צורך לנתק את אורח חייה של החברה הלאומית מן ההלכה, מאחר וקיימת זהות בין הדת היהודית ללאומיות היהודית. יתרה מכך, הציונות הדתית ראתה בדת מרכיב מרכזי בעיצוב זהותה של החברה היהודית (שלמון, 1990, עמ' 14; הוברמן¹⁶, 2008, עמ' 6-7).

שיתוף הפעולה לא זנח את הרצון של כל אחת מהקבוצות לעצב את החברה בהתאם לערכיה וראיית "היריב כמצב זמני חולף". שיתוף הפעולה הוא מצב זמני עד התבססותה של החברה החדשה, בהנחה שהצד השני יאבד מכוחו והשפעתו עם חלוף הזמן. בתוך מפא"י היו כאלה שביקרו את בן גוריון על שיתוף הפעולה עם הדתיים, ואף בן גוריון עצמו ביטא חוסר חיבה לנציגי המפלגות הדתיות (הכהן ד', 2010, עמ' 105). הדומיננטיות השלטונית של מפא"י הבטיחה את השמירה על אופייה החילוני של המדינה. מפא"י ניצלה את ההגמוניה השלטונית שלה והשליטה שלה במוסדות המרכזיים של המדינה והחברה כדי להפיץ ולהטמיע את תפיסת עולמה לפיה על מדינת ישראל להיות מדינה חילונית, דמוקרטית, מודרנית ובעלת זיקה לתרבות המערב (מאוטנר, 2008, עמ' 175-176). דוגמה לכך היא מערכת החינוך, שבאמצעותה ביקש המחנה החילוני לחולל תמורה בתרבותם של העולים החדשים ממדינות ערב ולנתקם ממורשתם הישנה-הדתית והתרבותית (הכהן ד', 2010, עמ' 93, 123-124). הציונות הדתית, בלית ברירה, נדרשה לפשרות מסוימות במטרה לשמור על צביון דתי מסוים ברמה ציבורית. קולה הייחודי לא היה גורם משפיע בהתוויית דרכה של הציונות הכללית (שוורץ, 2004, עמ' 131; הוברמן, 2008, עמ' 7; אלדר וזרטל, 2004, עמ' 251-252, 259). עמדה זו של הציונות הדתית השתנה בשעה שהדומיננטיות של מפא"י נחלשה.

תפנית בגישת הציונות הדתית

שינוי בגישתה של הציונות הדתית ניתן לראות עם התחזקותה של סיעת הצעירים בתוך המפד"ל (מפלגה דתית לאומית), הנציגה הפוליטית של הציונות הדתית. התחזקות זו שיקפה תמורות רעיוניות וסוציולוגיות רחבות שעברו על הציבור הדתי-לאומי ורצונו להנהיג את דרכה של המדינה (גארב, 2004, עמ' 198). השנים הראשונות התאפיינו, כאמור, בתמיכה של הציונות הדתית בממסד השולט של מפא"י. מי שהוביל באותן

¹⁶ חגי הוברמן הינו עיתונאי. ניתנה שימת לב לאופיו של הספר והמידע שבו הוצלב עם מקורות אחרים.

שנים את התפיסה הפרגמטית של הציונות הדתית היה שפירא (כהן, 1998, עמ' 116), החל משנות ה-60 התפתחה בתוך המפד"ל סיעת צעירים שביקשה לחרוג מהדרך המסורתית של הציונות הדתית כ"משגיח דת". הצעירים ביקשו לפרוץ את ההסתגרות של הציונות הדתית, שעסקה עד אז בעניינים דתיים בלבד, ולהשפיע על עיצובה של המדינה בהתאם לערכיה של הציונות הדתית. לצורך הגשמת המטרות פעלו הצעירים בשני מישורים. במישור הפוליטי הם פעלו להציב חלופה לשלטון מפא"י על רקע מה שנראה לעמדתם כמשבר ערכים בחברה הישראלית. פעילות זו הובילה לערעור הברית ההיסטורית עם מפא"י, שסופה בהחלטה להצטרף לממשלתו של מנחם בגין ב-1977. במישור התרבותי-חברתי פעלו הצעירים להציב חלופה לאליטות התרבותיות השולטות ולהשתלט על עמדות כוח תרבותיות כדי להגן על הנוער הדתי מפני חילון ומתוך חשש מהשפעת תרבות הפנאי החילונית על הנוער הדתי (גארב, 2004, עמ' 171-175, 187-188).

נקודת ציון מרכזית בהתעוררות האידיאולוגית-פוליטית של הציונות הדתית הייתה מלחמת ששת הימים. השיבה לחבלי ארץ היסטוריים ששוחררו במהלך המלחמה (להלן: השטחים המשוחררים) עוררו רגשות חבויים בתוך הציונות הדתית. הם ראו בתהליך השחרור של חבלי ארץ אלו חלק מתהליך הגאולה האלוהי. בהיבט המעשי התבטאה השקפה זו במפעל ההתיישבות בחבלי ארץ אלו ומאבק למען שמירה עליהם (כהן והראל, 2004, עמ' 22; הוברמן, 2008, עמ' 6-7). בהיבט הפוליטי-חברתי חתרה הציונות הדתית לעצב את המדינה בהתאם לערכיה. מאבק ההתיישבות הניע את הציבור הדתי-לאומי לעצב את ההיסטוריה ולא להיגרר אחריה והפך את הציונות הדתית למובילה את סדר היום של התנועה הציונית ולא כמי שנסחבת אחרי המפעלים הגדולים של הציונות (שוורץ, 2004, עמ' 133-134; הוברמן, 2008, עמ' 7). בנוסף לתודעה המשיחית הייתה זו גם תחושת הקיפוח וההרחקה בכפייה ממוקדי העשייה וההגשמה בשנים הראשונות שהיוו כוח מניע במהפך בדרכה של הציונות הדתית ומאבק ההתיישבות (שוורץ, 2004, עמ' 133-134; אלדר וזרטל, 2004, עמ' 188-189). ההתרגשות מהשיבה לחבלי הארץ ההיסטוריים ששוחררו במלחמת ששת הימים לא היו רק מנת חלקה של הציונות הדתית. המפגש של החיילים הישראלים ולאחר מכן של חלקים אחרים באוכלוסייה עם סמלים ואתרים מרכזיים במסורת היהודית העלה על פני השטח את הקשר העמוק שחשים הישראלים למורשתם היהודית. על רקע הכישלון של התורה הציונית בכלל ושל תנועת העבודה בפרט ליצור זהות קולקטיבית ישראלית הבליט המפגש המחודש עם חבלי הארץ ההיסטוריים את המרכיבים המסורתיים של הזהות היהודית (אייזנשטדט, 1989, עמ' 376, 378).

מלחמת יום הכיפורים היוותה נקודת ציון נוספת בתפנית שהתחוללה בציונות הדתית. התמיכה במאבק על ארץ ישראל השלמה וערעור הברית עם המערך¹⁷, שהתחילו להתגבש לאחר מלחמת ששת הימים, החלו להופיע בצורה בולטת יותר לאחר מלחמת יום הכיפורים (גארב, 2004, עמ' 193). הגורם להתחזקות מגמות אלו נמצא בחולשתו של הממסד השליט לאחר המלחמה. מלחמת יום הכיפורים הובילה לאובדן הביטחון

¹⁷ גלגולה של מפא"י החל מהבחירות לכנסת ה-6, 1965. איחוד בין מפא"י ואחדות העבודה-פועלי ציון. הרשימה המשיכה להתקיים בצורות שונות עד הבחירות לכנסת ה-13, בהם התמודדה תחת השם "מפלגת העבודה".

העצמי של החברה הישראלית והתעצמה התחושה בקרב חלקים נרחבים באוכלוסייה בדבר אי יכולתה של החברה-על מנהיגותה ומוסדותיה- להתמודד עם בעיותיה הפנימיות והחיצוניות. אוזלת היד של הממסד להתמודד עם בעיותיה המרכזיות של המדינה לצד מספר אירועי שחיתות שנתגלו בדרגים הגבוהים המקורבים למערך היוו גורם מרכזי בהתפוררות התבנית המוסדית הקיימת (אייזנשטדט, 1989, עמ' 388, 392-393, 482-483). התפוררות התבנית המוסדית הקיימת הובילה למאבק על עיצובה מחדש של החברה הישראלית והזדמנות לציונות הדתית להיות גורם דומיננטי בעיצוב החברה הישראלית. מאבק ההתיישבות בשטחים המשוחררים, שהיה מזוהה בעיקר עם הציונות הדתית, היה אמצעי בתהליך זה. הניסיון לעצב מחדש את הזהות הישראלית הוביל גם לשינוי אידיאולוגי בקרב האליטות החילוניות משמאל. המפגש המחודש עם חבלי הארץ ההיסטוריים בעקבות מלחמת ששת הימים גילה את הקשר העמוק בין הישראלים למורשתם היהודית וחולשתו היחסית של הגורם "הכנעני" בזהות הישראלית החדשה. לאור כישלון תנועת העבודה ליצור זהות קולקטיבית ישראלית וכאלטרנטיבה להתחזקות הדת כמעצב של הזהות הקולקטיבית ביקשו אליטות חילוניות משמאל להציב את הדמוקרטיה הליברלית כהשקפת עולם כוללת המעצבת את הזהות האישית והקבוצתית הראויה, כביכול, לחברה הישראלית. תפנית זו הולידה את הדעה שיש סתירה בלתי ניתנת ליישוב בין זהותה היהודית של ישראל לבין זהותה הדמוקרטית¹⁸ (שביד, 1996, עמ' 134-135).

התנועה הבולטת שנשאה את דגל ההתיישבות בשטחים המשוחררים הייתה תנועת "גוש אמונים". "גוש אמונים" נולדה בפברואר 1974 כקבוצה פוליטית בתוך המפד"ל. הייתה זו קבוצה אחת מני רבות שקמו לאחר מלחמת יום הכיפורים במטרה לתקן את המדינה. מטרותיה העיקריות של התנועה בתחילת הדרך היו שיפור החינוך בארץ ואחדות פוליטית, אולם בתקשורת הוצגה "גוש אמונים" כתנועה שמטרתה הבטחת שלמות הארץ והתנחלות בה. ואכן לאורך השנים תפסה "גוש אמונים" תפקיד מכריע בפיתוח ההתיישבות והקמת יישובים חדשים בחברון ובגדה המערבית, לעיתים בניגוד למדיניות הממשלתית. הם ביקשו לחדש את חזון ההתיישבות הציוני, אלא שהפעם חזון זה לבש צביון לאומי ודתי (אייזנשטדט, 1989, עמ' 493-494; הוברמן, 2008, עמ' 73-74)¹⁹. מנגד הציגה תנועת "שלום עכשיו" עמדה יונית לרעיון ארץ ישראל השלמה ומדיניות ההתיישבות בגדה המערבית. תנועה זו, שגיבושה הסופי התרחש ב-1976, תמכה בהידברות ומחוות שלום כלפי הערבים לרבות ערביי הגדה המערבית ורצועת עזה. התמיכה בתנועה זו הגיע

¹⁸ שביד מציין כי לפני מלחמת יום הכיפורים התפיסה לפיה קיימת סתירה בין זהותה היהודית של המדינה לזהותה הדמוקרטית היה חלקו של מיעוט מבוטל בקרב אנשי שמאל קיצוני ואנטי ציוני. לעומת זאת, אחרי מלחמת יום הכיפורים התחילו אינטלקטואלים מהאקדמיה להעביר טענה זו מן השוליים האנטי ציוניים אל המרכז הציוני החילוני כטענה לנגח את הדתיים השואפים להעמקת "הכפייה הדתית" ואת חסידי "ארץ ישראל השלמה" הרוצים "לשלוט על עם אחר". ראה: שביד, 1996, עמ' 134; דני גוטווין מציין את התפתחותה של הסתירה בין הזהות היהודית לזהות הדמוקרטית מהשוליים הקיצוניים למרכז השיח הציבורי בשנות ה-80, וליתר דיוק לאחר המהפך הפוליטי ב-1977, כחלק מירידת ההגמוניה הוותיקה של תנועת העבודה ותהליך ההפרטה שעברה החברה הישראלית. לטענתו של גוטווין, תהליך ההפרטה העביר את הספקת השירותים החברתיים של מדינת הרווחה האוניברסלית למגזרים, שהוגדרו על בסיס עדתי, דתי, לאומי, תרבותי ועוד. התחרות שמגזרים אלו ניהלו ומנהלים על חלוקת המשאבים הציבוריים החריפה והעמיקה את היריבות ביניהם והפכה את היהדות והדמוקרטיה מחלקים של התפיסה הממלכתית למסמנים של מגזרים מתחרים. ראה: גוטווין, 2007, עמ' 497, 503-505, 509-512.

¹⁹ על הקמתה והתפתחותה של "גוש אמונים" ראה גם: אלדר וזרטל, 2004, עמ' 245-251, 267-271.

מתוך קבוצות המקורבות למגזר תנועת העבודה במובנו הרחב. תומכיה העיקריים של התנועה, ובמיוחד הנהגתה, הגיעו בעיקר מקרב הקבוצות המבוססות של החברה הישראלית (אייזנשטדט, עמ' 493-495). אירוע מכונן של ההתיישבות בחבלי יהודה והשומרון היה פרשת "סבסטיה". ביולי 1974 עלו שלושים משפחות מגרעין אלון מורה אל תחנת הרכבת הטורקית הישנה והעזובה ליד הכפר סבסטיה בשומרון במטרה להתיישב במקום. אל אותן משפחות הצטרפו אלפי אנשים שביקשו להביע תמיכה במתיישבים החדשים. רוב הציבור שהשתתף בעלייה, גם אם לא כולו, היה ציבור דתי-לאומי. הפעילות פרצה את ההסתגרות של הציונות הדתית מהעיסוק בעניינים דתיים שהיו מקובלים על החילוניים וחשפה את הרצון והכוונות של חברי הציונות הדתית להיות שותפים ואפילו יוזמים של ההתיישבות החלוצית. למרות שבסופו של דבר פונו המתיישבים מהמקום, יצר האירוע תהודה ציבורית חזקה ועורר בציבור התלהבות ואהדה. על רקע רוח הנכאים של מלחמת יום הכיפורים, ניסיון ההתיישבות יצר תחושה של עשייה חיובית והמשך למעשה הציוני²⁰. תוצאה שנייה של האירוע הייתה פרידתה של גוש אמונים מהמפד"ל והפיכתה לתנועה אל-מפלגתית (הוברמן, 2008, עמ' 82-84)²¹.

ראוי לציין כי בשנים הראשונות השמאל הציוני המתון תמך בגלוי במפעל ההתיישבות בשטחים המשוחררים²². בהמשך הדרך תשתנה עמדתם של חלקים בתנועת העבודה והמאבק על ההתיישבות בשטחים המשוחררים יהפוך להיות חלק מהמאבק הדתי-חילוני. הציונות הדתית תהפוך להיות מזוהה עם ההתיישבות ומאבק הזהות יהפוך להיות גם מאבק ההתיישבות ולהפך. על הקשר בין הדתיות וסוגיית השטחים ניתן ללמוד מדברי שולמית אלוני, מנושאות הדגל של החילוניות האידיאולוגית: "המחנות במלחמת התרבות הזאת מחולקים על פי התייחסותם לעניין ארץ ישראל השלמה...הקנאות הדתית והקנאות הלאומנית חברו יחד, ולכן הקונפליקט בין חילוניים לדתיים חמור ומורכב" (כהן וזיסר, 2003, עמ' 85). כשם שהמפגש המחודש עם חבלי יהודה ושומרון הבלית את המרכיבים המסורתיים של הזהות היהודית, ראו חוגים מסוימים בשמאל את הניתוק מחבלי ארץ אלו כאמצעי להחליש מרכיבים אלו (כהן וזיסר, 2003, עמ' 85; מאוטנר, 2008, עמ' 184). ביטוי לקשר בין שני המאבקים ניתן לראות בדבריו של משה קול, חבר כנסת מטעם הליברלים העצמאיים ושר התיירות בממשלת רבין הראשונה, בהתנגדותו

²⁰ הציונות הדתית ראתה את מפעל ההתיישבות בשטחים המשוחררים כהמשך של מפעלי הציונות החילוניות, כמו חומה ומגדל והקיבוצים. ראה: טאוב, 2007, עמ' 26-27; אלדר וזרטל, 2004, עמ' 246-247.

²¹ לעניין ניסיון ההתיישבות בסבסטיה ראה גם: אלדר וזרטל, 2004, עמ' 52.

²² במאמר שפורסם בביטאון תנועת העבודה "מבפנים" אוקטובר 1967 כתב יצחק טבנקין, ממנהיגי הקבוץ המאוחד ותנועת העבודה, כי "יש מקום להתיישבות בהר חברון, ביהודה ובשומרון ובירושלים, לא פחות מאשר במקומות בהם אנו יושבים כיום... אין מצפוננו נוקף אותנו על השיבה לגוש עציון, לבית הערבה, לגוש עטרות. כשם שאין הוא נוקף אותנו על שאנו יושבים כיום בעין חרוד ובמשמר העמק בנהלל ובחולה, בדרום ובשמיר ובאיל"י". ראה: הוברמן, 2008, עמ' 35; אנשי תנועת העבודה, נתן אלטרמן, צבי שילוח ומשה שמיר, היו מיוזמיה של 'התנועה למען ארץ ישראל השלמה'. בגילוי הדעת הראשון של התנועה, בראשית אוקטובר 1967, הם הביעו תמיכה ומחויבות לשמירה על שלמות הארץ והשטחים ששוחררו במלחמת ששת הימים. על גילוי הדעת חתמו אישים מקשת של מפלגות ותנועות וכן כמה מבכירי האליטה הספרותית בהם חיים הזז, ש"י עגנון, אורי צבי גרינברג, יהודה בורלא, יעקב אורלנד, יצחק שלו, משה טבנקין וחיים גורי. ראה: אלמוג, 2004, עמ' 439; במצע המערך בבחירות לכנסת השביעית, באוקטובר 1969, שנוסח בידי מפלגת העבודה ומפ"ם נכתב "מאז הפסקת האש קמו התנחלויות והיאחזויות ברמת הגולן, בבקעת הירדן ובסיני, וחודשה ההתיישבות בגוש עציון, נחל קליה וחברון...לאחר שחלפו שנתיים ממלחמת ששת הימים יש להחיש ביצוען של היאחזויות ביטחוניות והתנחלויות קבע". ראה: הוברמן, 2008, עמ' 61.

להקמת יישוב באזור מסחה בשנת 1977: "מדאיגה אותי הכניעה לגוש אמונים צעד אחרי צעד. לא פסול להקים יישובים מעבר לקו הירוק, אך מה שמדאיג אותי הוא, שמשה דיין מופיע בבאר טוביה ומכריז שגוש אמונים היא תנועה חלוצית חשובה" (הוברמן, 2008, עמ' 124). מעורבותה של "גוש אמונים" הייתה גם גורם להתנגדות יגאל אלון, חבר כנסת מטעם המערך ושר החוץ בממשלת רבין הראשונה, להתיישבות במסחה. חשוב לציין כי אזור מסחה היה כלול בשטח שעל פי "תוכנית אלון"²³ היה אמור להישאר בריבונות ישראלית בהסדר קבע. בנוסף, אלון היה מהתומכים בהתיישבות היהודית בחברון והקמת התיישבות יהודית סמוך לחברון, היא קריית ארבע (טאוב, 2007, עמ' 58; אלדר וזרטל, 2004, עמ' 32-33). בהתייחס להקמת היישוב במסחה אמר כי "היא] מיותרת לחלוטין והיא בעיתוי גרוע. [זוהי] כניעה לגוש אמונים והרחבת תחום ההתנחלות לאזורים שעד כה לא הקמנו בהם יישובים" (הוברמן, 2008, עמ' 124)²⁴. דבריהם של קול ואלון מצביעים כי לא הייתה להם התנגדות עקרונית להתיישבות ביהודה ושומרון, אלא ההתנגדות הייתה להיותה של "גוש אמונים" כזו שמובילה את אותה התיישבות. התיישבות זו נשאה אופי אמוני בשונה מתפיסת הציונות את התיישבות בארץ ישראל כרצון למצוא מקלט בטוח לעם היהודי (הוברמן, 2008, עמ' 6-7; טאוב, 2007, עמ' 47-49; אלדר וזרטל, 2004, עמ' 256-259, 274). ההתנגדות להתיישבות הלכה וגברה לאחר המהפך הפוליטי של 1977 וקריסתה הסופית של ההגמוניה הפוליטית של תנועת העבודה.

שינויים אידיאולוגיים בהגמוניה של תנועת העבודה

במקביל לשינויים שחלו בציונות הדתית התרחשו גם שינויים בהגמוניה של תנועת העבודה. עיקרם של שינויים אלו בהתחזקות היסודות האינדיבידואליים על פני המחויבות לקולקטיב. המגמה האליטיסטית החלוצית ששמה דגש על המחויבות ליעדים משותפים ורמת הביצוע התרופפה ולעומתה התחזקה ההדגשה של מימוש זכויות והתפתחות אישית (אייזנשטדט, 1989, עמ' 407). ניצנים של התפתחות זו החלו להופיע כבר בשנות החמישים והתחזקו החל משנות השישים. תהליך זה הושפע מהשפעתה המואצת של התרבות האמריקאית על התרבות הישראלית והזיקה ההדוקה בין האליטות של המנהל הציבורי, המשק הציבורי, העסקים, העיתונות, התרבות, האמנות, הצבא, מערכת הביטחון, המשפט והאקדמיה, שהיו חלק מהקבוצה ההגמונית, למקבילות שלהן בארצות הברית (מאוטנר, 2008, עמ' 179). בנוסף, על רקע אירועים שונים שהתרחשו בעולם, הפכה הדמוקרטיה בעולם המערבי באותן שנים מצורת שלטון לדרך חיים, מערכת ערכים טוטאלית, שבמרכזה פולחן זכויות האדם. בהיותה פתוחה לעולם הרחב הושפעה האליטה האינטלקטואלית מהתכנים שיוצרו במרחב האינטלקטואלי המערבי, ובהן 'האמונה הדמוקרטית-הליברלית' שבמרכזה האדם הפרטי. הרעיונות הדמוקרטיים המתקדמים מבית היוצר האמריקאי יובאו על ידי חוקרים ומרצים מן האקדמיה, סופרים, עיתונאים ואנשי אמנות וחיזקו את המגמה הליברלית של

²³ תוכנית שהציע יגאל אלון במטרה להסדיר את נושא הקמת היישובים היהודיים ביהודה ושומרון בשנת 1968. שיקוליו של אלון היו בעיקר ביטחוניים. ראה: אייזנשטדט, 1989, עמ' 428.

²⁴ עקיבא אלדר ועדית זרטל מציינים את שנת 1974 כשנת המפנה בעמדותיו של אלון והפיכתו ל"יוני". כמו כן הם מציינים את היותו אחד המתנגדים הבולטים לגוש אמונים בממשלת רבין הראשונה. ראה: אלדר וזרטל, 2004, עמ' 248.

האליטה האינטלקטואלית בכלל והאליטה המשפטית בפרט (אלמוג, 2004, עמ' 29, 35, 403). שינויים אלו לא הופיעו בחלל ריק, אלא במצב של משבר זהות שפקד את החברה החילונית בישראל. ההנחה שרווחה בשלבים הראשונים של היישוב ושל המדינה כי ההתחדשות התרבותית תספיק כדי לספק תשובה מלאה לשאלת הזהות נמצאה כלא מספקת (אייזנשטדט, 1989, עמ' 410). כמענה לבעיה זו ביקשו האליטות האינטלקטואליות להציב את הדמוקרטיה כהשקפת עולם כוללת המעצבת את הזהות האישית והקבוצתית הראויה, כביכול, לחברה הישראלית.

החשיפה של האינטלקטואלים למקורות מידע ופרשנות חיצוניים השפיעה לא רק על יחסם כלפי הדמוקרטיה הישראלית, אלא גם על תפיסת הסכסוך הישראלי-ערבי. משלהי שנות ה-60 ואילך החלו לצאת ספרים של עיתונאים וחוקרים זרים מגרמניה, צרפת, בריטניה וארצות הברית שהציגו את הסכסוך הישראלי-ערבי מנקודת מבט פרו-ערבית. ספרים אלו הולידו הבנה רבה יותר מצד האליטה האינטלקטואלית כלפי הצד הערבי בסכסוך ורצון לפתור את בעיית ערביי הגדה המערבית ורצועת עזה באמצעות פשרה טריטוריאלית. שינויים אלו בגישת האינטלקטואלים הובילה לשינויים גם בתוך תנועת העבודה עם צמיחתם של אגפים יונים במפא"י ומפ"ם. חלקים אלו תמכו בחתירה לפתרון הבעיה של ערביי הגדה המערבית ורצועת עזה באמצעות פשרה טריטוריאלית (אלמוג, 2004, עמ' 451-450). טראומת מלחמת יום הכיפורים, שסדקה את הביטחון העצמי של החברה הישראלית, הייתה צעד נוסף בשינוי הגישה כלפי ערביי הגדה המערבית ורצועת עזה. בקרב חלקים נרחבים בתנועת העבודה חלחלה ההכרה בקיומו של עם פלסטיני והצורך להעניק לו בעתיד אפשרות להגדרה עצמית (אלמוג, 2004, עמ' 457-456).

שינויי נוסף בתנועת העבודה חל באמצע שנות ה-60, בשעה שתנועת העבודה התאחדה לידי מערך כפול ולאחר מכן משולש בין מפא"י, אחדות העבודה ומפ"ם. בעוד אחדות זו קיבלה תמיכה בקרב אנשי רוח ואקדמיה היא זכתה להתנגדות מצד בן גוריון. התנגדות זו נבעה מראית בן גוריון את אחדות העבודה ומפ"ם כמתנשאים וחסרי אחריות כלפי חלקים גדולים בחברה הישראלית וחשש שהאיחוד יסמן בעיני הציבור את מפא"י כמפלגת שמאל מנוכרת ולא עוד כמפלגת מרכז עממית, רחבה ורב גונית. כפי שאכן קרה, בן גוריון צפה שהכניעה למיעוט הקיצוני בתנועת העבודה יוביל לנפילתה של תנועת העבודה (קידר, 2009, עמ' 284-287). למרות שהמדיניות של מפ"ם בנושא הישראלי-ערבי-פלסטיני הייתה מורכבת ורבת פנים, היא ביטאה עמדה יונית יחסית כלפי הנושא. עמדה זו בולטת מאחר ובתקופה זו ההזדהות עם הפלסטינים הייתה רחוקה מלהיות עניין מקובל. כפי שמציין עוז אלמוג, מפ"ם הייתה המפלגה שהפגינה את הרגישות והסובלנות הגדולות ביותר כלפי הנושא הערבי על היבטיו השונים. מפ"ם הייתה הראשונה שהעזה לדון בבעיית הפליטים הערבים, באחריות ישראל להיווצרותה ובדרכים לפתור אותה. בסוגיית הסכסוך הישראלי-ערבי תמכה מפ"ם בפשרה עם מדינות ערב וגם בסוגיית הסכסוך הישראלי-פלסטיני תמכה מפ"ם בניסיון להגיע להבנות עם הצד השני (אלמוג, 2004, עמ' 426-429). בהיבט של יחסי דת ומדינה

ביטאה מפ"ם קו חילוני מובהק (כהן וזיסר, 2003, עמ' 23; נויברגר וכן רפאל גלנטי, 2008, עמ' 483)²⁵. קו חילוני מובהק היה גם אופייני לאחדות העבודה (נויברגר וכן רפאל גלנטי, 2008, עמ' 483). אלמוג מציין כי החל מאמצע שנות ה-60 בלטה ההחרפה בהתבטאויות האנטי-דתיות בעיתוני מפ"ם ואחדות העבודה, 'על המשמר' ו'למרחב' בהתאמה (אלמוג, 2004, עמ' 390).

תהליך נוסף שהתרחש החל מאמצע שנות ה-50 היא התעוררות ביקורת מצד אנשי רוח, בעיקר אנשי האוניברסיטה העברית, על שימושו ההולך וגובר של בן גוריון ברטוריקה משיחית ובתנ"ך באותן שנים. רטוריקה זו שימשה את בן גוריון להתקרב לעולים מארצות האסלאם וחלק מהעולים מאירופה שהיו מחוברים יותר למסורות היהודיות מאשר לאידאלים של הציונות (קידר, 2009, עמ' 236, 242, 252). ניר קידר מסביר ביקורת זו בתהליך התגבשותם של האינטלקטואלים כקבוצה מוגדרת, בעלת סדר יום ואינטרסים עצמאיים שביקשה לתרגם את כוחה התרבותי לעצמה כלכלית ופוליטית. קבוצה זו ביקשה להתנתק ממעמדה הפסיבי באליטה הישראלית ולהיות מעורבת ומשפיעה על החברה (קידר, 2009, עמ' 260-261). מגמה זו לא הייתה נחלתם הבלעדית של האינטלקטואלים, אלא אפינה את כלל האליטות המרכזיות- המנהל הציבורי, המשק הציבורי, העסקים, העיתונות, התרבות והאמנות, הצבא ומערכת הביטחון, שביקשו להשפיע, כל אחת מנקודת מבטה, על עיצובה של החברה. מסגרות הפעילות המשותפות, זיקת הגומלין והסולידריות ביניהן נחלשו, ובמיוחד ביחס לאליטה הפוליטית, שנמנעה מלשתף באורח פעיל את האליטות הלא פוליטיות בתהליך הפוליטי המרכזי ובמסגרות המשותפות של יצירתיות חברתית או תרבותית. עם זאת בין האליטות נמשכו מגעים הדוקים יחסית, בעיקר במישור החברתי הפשוט של קשרים אישיים במסגרת רשתות חברתיות ובמישור של קבלת החלטות המשפיעות על שטחי הפעילויות בין האליטות השונות (אייזנשטדט, 1989, עמ' 403-405). האליטות לא התבדלו רק זו מזו, אלא גם בידלו את עצמן משכבות אוכלוסייה אחרות. על רקע הצמיחה הכלכלית והיווצרות שכבות מעמדיות, האליטות השונות, לרבות האליטה הפוליטית, השתלבו בשכבה הכלכלית העליונה ובידלו את עצמן בכך משכבות האוכלוסייה האחרות. על אף התרופפות קשרי הסולידריות ביניהן, התגבשו האליטות למעין רשתות סגורות יחסית הקשורות ביניהן בקשרים הדוקים (אייזנשטדט, 1989, עמ' 406-407). דני גוטוויץ מציין כי הפערים המעמדיים היו גם גורם בהתחזקות המגמה הליברלית בקרב האליטות ההגמוניות. אלו ביקשו לנצל את היתרון היחסי שצברו לטובת השמירה על פערי המעמדות שהתקיימו בחברה (גוטוויץ, 2007, עמ' 506).

ביטוי בולט לרצון האליטות המקצועיות-אזרחיות (האליטה הכלכלית, האקדמית, המשפטית, התרבותית והבירוקרטית) להשפיע על החברה הייתה הקמתן של תנועת 'שינוי' וד"ש (התנועה הדמוקרטית לשינוי). תנועת 'שינוי' הוקמה במארגס-אפריל 1974 על ידי המשפטן אמנון רובינשטיין, הסוציולוג יונתן שפירא ומדען המדינה אשר אריאן. כולם פרופסורים באוניברסיטת תל אביב. גם שאר מייסדי התנועה היו

²⁵ ראה גם בקשתו של נציג מפ"ם, אהרן ציזלינג, להשמיט את הביטוי "צור ישראל" בהכרזת העצמאות. טל, 2003, עמ' 565. ראה התנגדותם של חברי מפ"ם ל"חוק שיפוט בתי דין רבניים": הכהן, א', 2010, עמ' 59, 80.

אנשי אקדמיה מאוניברסיטת תל-אביב, ביניהם גם אוריאל רייכמן, ששימש כיושב ראש מזכירות התנועה (בכור, 1996, עמ' 22; רובינשטיין, 1982, עמ' 34; אלמוג, 2004, עמ' 418). שינוי הוקמה על רקע גלי המחאה שבאו בעקבות מלחמת יום הכיפורים, חולשתו של הממסד השליט להתמודד עם הבעיות מבית ומבחוץ וגילויי שחיתות בממסד הפוליטי השליט (בכור, 1996, עמ' 22). שינוי ריכזה סביבה אליטות שהתקשו למצוא את מקומן במפלגות הוותיקות. הפעילים הראשונים בתנועה היו אנשים מקרב האליטה האקדמית, המשפטית, הכלכלית והתקשורתית (אלמוג, 2004, עמ' 419; רובינשטיין, 1982, עמ' 38). היא ביטאה את השינויים שחלו בהגמוניה של תנועת העבודה. מבחינה כלכלית תמכה שינוי בתפיסה ליברלית ומבחינה מדינית הביעה נכונות לפשרה טריטוריאלית במסגרת הסכמי שלום עם המדינות השכנות (אלמוג, 2004, עמ' 419; רובינשטיין, 1982, עמ' 34-35). בענייני דת ומדינה ביטאה שינוי גישה חילונית-ליברלית מובהקת ותמכה בהפרדת הדת מהמדינה, נישואים אזרחיים וקיום תחבורה ציבורית בשבת (נויברגר, ובן רפאל גלנטי, 2008, עמ' 486). רובינשטיין מציין כי רבים מאנשי שינוי הצביעו בבחירות לכנסת השמינית, 1974, עבור רשימת ר"צ (התנועה לזכויות האזרח ולשלום) בראשותה של שולמית אלוני²⁶ (רובינשטיין, 1982, עמ' 50). בשנת 1976 התאחדה שינוי עם ארבע קבוצות נוספות ליצירת 'התנועה הדמוקרטית לשינוי' (ד"ש), קבוצה של פורשי ליכוד בהנהגת שמואל תמיר, תנועת עווד, קבוצה של פורשי תנועת העבודה בראשות מאיר עמית ו'התנועה הדמוקרטית' בראשות יגאל ידן. בראש המפלגה המאוחדת עמד יגאל ידן, רמטכ"ל לשעבר ופרופסור לארכיאולוגיה (אלמוג, 2004, עמ' 419; אייזנשטדט, 1989, עמ' 431). בדומה לשינוי ביטאה ד"ש תחושה משותפת של האליטות המקצועיות-אזרחיות כי נמנעה מהן האפשרות ליטול חלק בפעילות של המרכז הפוליטי (אייזנשטדט, 1989, עמ' 431). חלקים גדולים ממצביעה של ד"ש היו מקרב שכבות חברתיות-כלכליות הקרובות לתנועת העבודה. שכבות אלו גדלו בתוך מסגרותיה והיו שותפות לרבות מהנחותיה שהשתנו עם התמורות שחלו בה (אייזנשטדט, 1989, עמ' 431, 485; אלמוג, 2004, עמ' 420). גם רובה של ההנהגה מקורו במגזרים חברתיים וכלכליים המקורבים למערך²⁷ (אייזנשטדט, 1989, עמ' 431; אוריאל וברזילי, 1982, עמ' 37). ד"ש ביקשה לתקן את העיוותים של שלטון המערך. עם זאת, לא התכוונה לחרוג באופן גס מהעקרונות הבסיסיים של התבנית ההגמונית²⁸ (אייזנשטדט, 1989, עמ' 431).

²⁶ ר"צ הוקמה לקראת הבחירות לכנסת השמינית, 1974, על ידי שולמית אלוני לאחר שבבחירות לכנסת השביעית, 1969, נדחה על ידי גולדה מאיר למקום לא ראלי ברשימת המערך. אלוני הייתה ידועה כבעלת עמדות יוניות בנושאים מדיניים ומנושאות הדגל של החילוניות האידיאולוגית והמיליטנטית. ראה: כהן וזיסר, 2003, עמ' 85; אלמוג, 2004, עמ' 451-452. על עמדותיה של ר"צ בנושאי דת ומדינה ראה: נויברגר ובן רפאל גלנטי, 2008, עמ' 483.

²⁷ ביטוי לקרבה של ד"ש לתנועת העבודה ניתן לראות בסקר פנימי שהוכן עבור ד"ש על ידי מכון גאלוף ישראל, לחקר דעת קהל, באפריל 1977. הסקר הראה כי 58% מתומכי ד"ש רצו שהמערך יישאר בשלטון לעומת 3% שרצו שהליכוד יהיה בשלטון. סקר נוסף באותו חודש, שבדק את יחסו של הציבור לד"ש, הראה כי 55% מהציבור האמינו כי ד"ש תקים קואליציה עם המערך לעומת 12% בלבד שהאמינו שד"ש תקים קואליציה עם הליכוד. ראה: אוריאל וברזילי, 1982, עמ' 199-200.

²⁸ ראה את תגובתו של רובינשטיין לתוצאות בחירות 1977: "לא התכוונו להרוג אותם [את המערך], רק להכות אותם". ראה: אוריאל וברזילי, 1982, עמ' 224; והתנגדותו של רובינשטיין להצטרפות ד"ש לממשלה: "ד"ש פנתה למחנה מסוים, המחנה הנאור והליברלי, הוציאה ממנו קולות בטענות שווא והעבירה אותם למחנה הימני-דתי כדי לספק כסאות לשריה". ראה: רובינשטיין, 1982, עמ' 249; ראה דבריו של עמית תמיר לאחר פרישתו ממפלגת העבודה והצטרפותו לד"ש: "...הגעתי למסקנה כי מפלגתנו, מפלגת העבודה, אינה מסוגלת לחולל את השינוי הדרוש... מבלי שיהיה כוח חיצוני שידרבן אותה... מהלך זה... איננו

נחמן אוריאל ואמנון ברזילי מציינים כי הכישלון של המערך והמחשבה שבגין ירכיב את הממשלה הבאה היכו בתדהמה את פעילי ד"ש ויצרו תחושה כבדה למרות ההישג האלקטורלי של ד"ש (אוריאל וברזילי, 1982, 224-225). התגובה של מרבית הפעילים, למעט הגורמים הניציים במפלגה כמאיר זורע, מצביעים על הקרבה של ד"ש למערך. למרות כישלונה הפוליטי, לד"ש הייתה השפעה חשובה בהמשך התפתחותה של החברה והפוליטיקה בישראל. כפי שמציין אלמוג, לד"ש הייתה השפעה בעליית האתוס הדמוקרטי ועליית מעמדו של המנגנון המשפטי. הימצאותם של משפטנים בכירים רבים בקרב הנהגת המפלגה חיזק את המגמה המשפטית והגדיל את השימוש בתובנות משפטיות והשפה המשפטית בתחום הפוליטי (אלמוג, 2004, עמ' 420). בנוסף, ד"ש הייתה נקודת מפגש של דמויות מרכזיות בתהליך החוקתי של שנות ה-80 והלאה. אוריאל רייכמן עמד בראש תנועת 'חוקה לישראל', אמנון רובינשטיין היה בין אלו שעמדו מאחורי חקיקתם של "חוקי היסוד של 1992" ואשר אריאן היה שותף בניסוח "חוקה בהסכמה". ד"ש שהוקמה על גלי המחאה של מלחמת יום הכיפורים ואובדן אמון הציבור בהנהגה הפוליטית הפכה להיות סמל לאותה שיטה פוליטית שנגדה יצאו ראשיה ומנהיגיה. מי שביקשו לקבוע נורמות מתוקנות של החיים הפוליטיים בישראל התנהלו בצורה לא אחראית, העדיפו את האינטרסים האישיים שלהם, הפגינו חוסר אמינות כלפי ציבור בוחרים והובילו את הפוליטיקה לשפל חסר תקדים עד אז²⁹. דניאל פרידמן מציין כי סיבה מרכזית להתעצמות כוחה של מערכת המשפט ואכיפת החוק היה אובדן אמון הציבור בהנהגה הפוליטית לאחר מלחמת יום הכיפורים וטענות בדבר שחיתות, פרוטקציה והעדפת מקורבים נגד מפלגת השלטון (פרידמן, 2013, עמ' 41-42). התנהלותה של ד"ש הייתה צעד נוסף באובדן אמון הציבור בפוליטיקה, לפיכך, ניתן לראות בכישלונה של ד"ש תרומה מכובדת להתעצמות כוחה של המערכת המשפטית.

"המהפך" הפוליטי - שנות ה-80 בפוליטיקה הישראלית

ביום שישי, 10 לדצמבר 1976, בשעה ארבע אחר הצהריים, נחתו בנמל התעופה בן גוריון שלושה מטוסי F-15 שקיבל צה"ל מארצות הברית. הגעתם של המטוסים לוותה בטכס צבאי בהשתתפות ראש הממשלה יצחק רבין, שרים ומוזמנים רבים. עם זאת השבת הגיש חבר הכנסת, הרב קלמן כהנא, מפועלי אגודת ישראל, הצעת אי-אמון בממשלה בשל חילול השבת. בהצבעה שנערכה ביום שלישי, 14 לדצמבר, נמנעו תשעה מחברי סיעת המפד"ל מהצבעה. שר הפנים, יוסף בורג, היה היחיד מבין חברי הכנסת של המפד"ל, שהתנגד להצבעת האי-אמון. מפאת פגיעה ב"סדר הממלכתי", כפי שנימק זאת רבין, פוטר שרי המפד"ל

משנה בשום פנים ואופן את עורי ואת השקפת עולמי. אני ממשיך להאמין באידיאלים של מפלגת העבודה". ראה: אוריאל וברזילי, 1982, עמ' 141; ראה דבריו של יגאל ידן בראיון לוושינגטון פוסט, ב-26 לפברואר 1977: "הסיכוי לקואליציה עם המערך רב יותר לגבי מפלגתי מאשר עם הליכוד". ראה: אוריאל וברזילי, 1982, עמ' 141.

²⁹ את תחושת הייאוש מכישלונה של ד"ש ביטא אמנון רובינשטיין: "ההצטרפות לממשלה המיתה לא רק את ד"ש, אלא גם את התקווה ויצרה דה-מורליזציה קשה מנשוא בקרב העילית החברתית של ארצנו. הנה קמה מפלגה חדשה...מבטיחה כי היא שונה מהאחרות...ותוך זמן קצר היא מתגלה במלוא כיעורה וסיאובה, כאחת הפרוצות הפוליטיות הגרועות ביותר שידעה ארצנו. עבור ציבור בוחרים...היה כאן משום מעשה בגידה ומעילה באמון בלתי מוגבלי". ראה: רובינשטיין, 1982, עמ' 335. לסיפורה של ד"ש והמאבקים בתוכה ראה ספרם של נחמן אוריאל ואמנון ברזילי "עלייתה ונפילתה של ד"ש" וספרו של אמנון רובינשטיין "ניסיון פוליטי מסוים - על צמיחתן של שינוי וד"ש".

מהממשלה³⁰. רבין עצמו הגיש את התפטרותו לנשיא יום לאחר פיטוריהם של שרי המפד"ל והממשלה בראשותו הפכה לממשלת מעבר עד קיום בחירות חדשות ב-17 במאי 1977 (רבין 1979, עמ' 538-539; אוריאל וברזילי, 1982, עמ' 82-83). בבחירות שהתרחשו ב-17 במאי 1977, קיבל המערך 32 מנדטים בלבד, 19 פחות מאשר בבחירות הקודמות. הליכוד, שקיבל 43 מנדטים, זכה לראשונה להרכיב את הממשלה. ממשלת הליכוד הראשונה (1977) הושתתה על קואליציה צרה עם המפלגות הדתיות ועם משה דיין כשר החוץ. מאוחר יותר הצטרפו חלק מחברי ד"ש, בהנהגת ידן, לממשלה. ממשלת הליכוד השנייה (1981) הוקמה גם היא על בסיס קואליציוני, שרובה דתיים (אייזנשטדט, 1989, עמ' 388). לראשונה מאז שנות ה-30 איבדה תנועת העבודה את מקומה הראשי בפוליטיקה ואת ההגמוניה הפוליטית שלה במוסדות השלטון של המדינה והחברה הישראלית, וקודם לכן של היישוב היהודי.

המאפיין העיקרי של המערכת הפוליטית לאחר המהפך ב-1977 היה המעבר ממצב של מפלגה דומיננטית למערכת מפלגתית דו-גושית. במערכת המפלגתית הדו-גושית הפכו המפלגות הדתיות ממעמד של מיעוט שכוחו מוגבל ללשון מאזניים. נחיצותן להקמת הקואליציה ושמירת יציבותה העניקה להן כוח רב (כהן וזיסר, 2003, עמ' 108). השינוי במבנה המערכת הפוליטית פתח מחדש את המאבק על עיצוב זהותה של מדינת ישראל, אף שמעולם לא חדל מאבק זה להתקיים, אלא שכעת המרחב הפוליטי בו הוא מתקיים השתנה. מאבק זה יתנהל בין שתי קבוצות מרכזיות. הקבוצה הראשונה היא הקבוצה החילונית-ליברלית ואילו הקבוצה השנייה היא הקבוצה הדתית. הקבוצה החילונית ליברלית צמחה והתגבשה בקרב אליטות שזוהו עם ההגמוניה של תנועת העבודה. קבוצה זו ביקשה לעצב את דמותה של ישראל על פי התיאוריה הפוליטית הליברלית ומתוך זיקה לתרבות המערבית. הקבוצה השנייה היא הקבוצה הדתית. קבוצה זו, הכוללת את הציונות הדתית והחרדים, ביקשה לתת מקום מרכזי להלכה והתרבות היהודית הדתית בעיצוב דמותה של החברה בישראל (מאוטר, 2002, עמ' 664-665).

פרק זה יסקור את המגמות המרכזיות בפוליטיקה הישראלית במהלך שנות ה-80, בהתייחס למאבק על אופייה של מדינת ישראל. אלו יהוו את הרקע להקמתה של תנועת "חוקה לישראל" ומאוחר יותר גם לחקיקתם של "חוקי היסוד של 1992".

המעבר למערכת מפלגתית דו-גושית

עד בחירות 1977 הדומיננטיות של מפא"י/המערך כמעט שלא הייתה מוטלת בספק. בכל מערכות הבחירות שנערכו עד אז זכתה מפא"י/המערך בניצחון בפער גדול משאר המפלגות. דומיננטיות זו מנעה מהמפלגות הקטנות מלהציג תביעות בעלות אופי קיצוני ומיליטנטי מתוך הבנה כי תביעות כגון אלה עלולות לגרום לאובדן ההשתתפות שלהן בקואליציה ואובדן התגמולים השלטוניים הנלווים לכך (כהן וזיסר, 2003, עמ' 75). בבחירות שהתקיימו ב-1973 צומצמו הפערים בין שני הגושים הפוליטיים, אולם בחירות 1977 סימלו את המעבר של המערכת הפוליטית בישראל למערכת דו-גושית מאוזנת. במצב זה

³⁰ רבין האמין כי "מי שיושב בתוך הממשלה, וכל עוד הוא חבר בה, חייב להביע לה אמון תמיד- מכוח העובדה, שהוא חבר באותה ממשלה". ראה: רבין, 1979, עמ' 539.

קיים שוויון בין הגושים הפוליטיים ומפלגת השלטון נזקקת לגייס אליה מפלגות המהוות לשון מאזניים כדי לקיים קואליציה. מפלגות אלה אינן שייכות לאחד הגושים באופן מובהק ומוכנות הן מבחינה הצהרתית והן מבחינה מעשית לשתף פעולה עם כל אחת משתי המפלגות הגדולות בתמורה לקבלת תקציבים ודרישות אחרות. מעמד זה מעניק למפלגות לשון המאזניים כוח רב ומאלץ את מפלגות השלטון להעניק להן הטבות ותמורות שלטוניות ופעמים רבות להיכנע לתביעותיהן.

ממשלת הליכוד שהוקמה לאחר בחירות 1977 התבססה על תמיכתן של שתי המפלגות הדתיות- המפד"ל, שייצגה את הציונות הדתית, ואגודת ישראל, שייצגה את הזרם החרדי-אשכנזי. אגודת ישראל נוסדה ב-1912 כמפלגה אנטי-ציונית ואנטי יישובית. בשנות ה-30 חל שינוי בעמדתה בשל הצורך לקלוט את אנשי העלייה הרביעית והחמישית, שרבים מהם היו חרדים. מאחר ואותם חרדים יכלו לעלות לארץ רק באמצעות אשרות עלייה שהעניקו השלטונות הבריטיים לסוכנות היהודית, נאלצה אגודת ישראל להכיר באופן לא רשמי בציונות כדי לקבל מהסוכנות אשרות עלייה לעולים אלו. נציגה, הרב יצחק מאיר לוי, אף כיהן בשלוש הממשלות הראשונות. עם זאת המשיכה אגודת ישראל לראות בציונות מרד נגד סמכות האל (באום-בנאי, 2001, עמ' 104-105). בשנת 1952 פרשה אגודת ישראל מהממשלה בעקבות חוק שיזם בן גוריון לחייב נשים הפטורות משירות צבאי מסיבות דתיות לשרת שירות לאומי. במהלך 25 שנים נמנעה אגודת ישראל מכניסה לקואליציה. לאחר "המהפך" הצטרפה אגודת ישראל לקואליציה וקיבלה את ראשות ועדת הכספים בכנסת. ארבעת נציגי הפכו ללשון מאזניים והשתתפותה במוקדי הכוח השלטוניים אפשרה את המשך קיום חברת הלומדים הסגורה שלהם (באום-בנאי, 2001, עמ' 105). מעבר להיותן של המפלגות הדתיות לשון מאזניים ראוי להתייחס לשתי נקודות נוספות בממשלת הליכוד. הנקודה הראשונה מתייחסת לעובדה שהצלחתו של הליכוד בבחירות נבע לא מעט מגידול במספרם של יוצאי מדינות ערב שנטו לבחור בליכוד. המסורות התרבותיות שלהם היו זרות להנחות היסוד החילוניות, המערביות והאידיאולוגיות של ההגמוניה של תנועת העבודה. זהותם היהודית של יוצאי מדינות ערב היה מהסוג המסורתי-דתי, וגם אלה שלא היו דתיים שילבו מרכיבים מסורתיים באורח החיים (באום-בנאי, 2001, עמ' 107-108; אייזנשטדט, 1989, עמ' 484). הנקודה השנייה מתייחסת לעמדתו של הליכוד כלפי הדת. לקראת בחירות 1977 הכניס הליכוד למצע ולקווי היסוד שלו מרכיבים דתיים לאור זיהוי המגמות הדתיות החדשות בחברה ובמטרה לקרב אליו את המצביעים הימניים, הדתיים והמזרחיים. מגמה זו נמשכה גם לקראת בחירות 1984 (טסלר, 2003, עמ' 84-85). מנקודת המבט של האליטה החילונית-ליברלית ההגמונית לשעבר (להלן: האליטה החילונית-ליברלית), שתי נקודות אלה מציירות את הליכוד לא רק כמפלגה שקוראת תיגר על תפיסותיה המדיניות, אלא כמפלגה שקוראת תיגר על ההגמוניה שלה מבחינה חברתית-תרבותית.

ממשלת הליכוד השנייה, שהוקמה לאחר בחירות 1981, הייתה מבוססת גם היא ברובה על מפלגות דתיות, כאשר למפד"ל ואגודת ישראל הצטרפה גם תמ"י (תנועה למסורת ישראל), בעלת הצביון הדתי-ספרדי. תמ"י הציגה תדמית של תנועת מחאה בעלת נטייה עדתית מסורתית והייתה הראשונה שאבחנה את

המסורתיים בנפרד מהדתיים (טסלר, 2003, עמ' 27). תמ"י נעלמה במהלך הכנסת ה-11 (1984), כאשר נציגה היחיד הצטרף לליכוד, אבל תרמה תרומה משמעותית לגיבוש הזהות העדתית הנפרדת של יוצאי עדות ערב (טסלר, 2003, עמ' 27). במקומה של תמ"י תפסה את המפה הפוליטית תנועת ש"ס (התאחדות הספרדים שומרי תורה). ש"ס חרגה מקו המדיניות של המפלגות החרדיות, ובראשן אגודת ישראל. בעוד אגודת ישראל פעלה למען האינטרסים המגזריים שלה ולצורך הגנה מפני פגיעה בערכים בתוך הקהילה שלה, ביקשה ש"ס להשפיע על המרחב הציבורי הכללי³¹ (כהן וזיסר, 2003, עמ' 121-123; ליאון, 2010, עמ' 139-140).

לאחר בחירות 1977 והמעבר למערכת מפלגתית דו-גושית מאוזנת הפכו המפלגות החרדיות ללשון מאזניים. במהלך שנות ה-80 ותחילת שנות ה-90 התרחשו שני אירועים מרכזיים המסמלים את חשיבותן של המפלגות החרדיות, ובעיקר ש"ס, כלשון מאזניים. האירוע הראשון התרחש לאחר בחירות 1984. הייתה זו מערכת הבחירות הראשונה שבא השתתפה ש"ס. תוצאות הבחירות הצביעו על תיקו בין הגושים. בלילה שלאחר הבחירות עלו ראשי המערך אל הרב עובדיה יוסף, מנהיגה הרוחני של ש"ס, בניסיון לשבור את התיקו הפוליטי. בפגישה ניתנו לרב עובדיה יוסף הבטחות מרובות על ידי ראשי המערך ומנהיגה, שמעון פרס. אף על פי כן העדיפה ש"ס קואליציה שבה תהיה הליכוד שותפה. אחד הנימוקים שהועלו הייתה האחריות של מפא"י/המערך לקיפוח יוצאי מדינות ערב וההשקפה שלה בנושאי דת ומדינה (כהן וזיסר, 2003, עמ' 112; טסלר, 2003, עמ' 85). לאחר הקמת ממשלת האחדות בראשות יצחק שמיר הצטרפה ש"ס לממשלה כמפלגה חלשה יחסית. עם זאת פעלה ש"ס לחיזוק מעמדה הקואליציוני והגדלת התשואות (טסלר, 2003, עמ' 85-86). החיזור אחרי ש"ס מצד שתי המפלגות הגדולות הצמיח בקרב מנהיגיה את ההבנה בכוח שיש בידי המפלגה בהיותה לשון מאזניים. היא למדה לנצל את כוחה לצורך חיזוק השפעתה הרבה מעבר לגודלה האלקטורלי או החברתי היחסי (טסלר, 2003, עמ' 84). האירוע השני התרחש ב-1990, במהלך שזכה לכינוי "התרגיל המסריח". לאחר הבחירות, שהתקיימו בנובמבר 1988, בחר יצחק שמיר להקים ממשלת אחדות לאומית עם המערך. במחצית חודש מארס 1990 החל פרס להיפגש בחשאי עם נציגי המפלגות החרדיות במטרה להפיל את ממשלת האחדות ולהקים ממשלה צרה בראשותו. פרס ביקש לקדם את התהליך המדיני מול הפלסטינים ובתמורה היה מוכן להעניק למפלגות החרדיות תמורות מרחיקות לכת. שרי המערך התפטרו מתפקידם בממשלה והסיעה הגישה הצעת אי-אמון. בהתאם להסכמה בין פרס למנהיגי ש"ס, נעדרו חמישה חברי כנסת מש"ס מההצבעה. היעדרותם של אלו הובילה להפלת הממשלה ברוב של 60 מול 55 חברי כנסת. הנשיא חיים הרצוג הטיל על פרס להרכיב את הממשלה. ב-21 בחודש הודיע אריה דרעי לפרס על החלטתה של המנהיגות הרוחנית של ש"ס לא להצטרף לממשלתו. עם זאת הצליח פרס לגייס רוב בשיתוף עם אגודת ישראל. אלא שבישיבת הכנסת לאישור הממשלה נעדרו שני חברי כנסת מטעם אגודת ישראל ולפרס לא היה הרוב הדרוש לאישור הממשלה. לאחר כישלון נוסף הוטלה מלאכת ההרכבה על שמיר. זה הקים ממשלה ימין צרה, שבה נטלו חלק אגודת ישראל וש"ס (כהן וזיסר,

³¹ סוגיית ש"ס תורחב בפרק נפרד.

2003, עמ' 112; בכור, 1996, עמ' 141-142; כרמון, 2012, עמ' 46; פרידמן, 2013, עמ' 70). השלכה אחת של אותו אירוע הייתה פגיעה באמון הציבור במערכת הפוליטית, שגם כך לא היה גבוה. בציבור התגבר המיאוס מהפוליטיקה ובעיקר ממה שהצטייר כסחטנות של המפלגות החרדיות והנכונות של המפלגות הגדולות להיענות לה (פרידמן, 2013, עמ' 182; כהן וזיסר, 2003, עמ' 111-113). ההשלכה שנייה היא הגברת המודעות של המפלגות החרדיות למעמדן כלשון מאזניים ולכוח שמעמד זה מעניק (כהן וזיסר, 2003, עמ' 111-113).

המפלגות הדתיות, בעיקר החרדיות, ניצלו את מעמדן כלשון מאזניים ופעלו בצורה נמרצת להרחבת אחיזתן במנהל הציבורי של המדינה ולהגברת כוח השפעתן. המפלגות החרדיות הפכו להיות תובעניות יותר ויותר וקיבלו הקצבות כספיות גדולות עבור מוסדותיהן. בנוסף הן הצליחו לחזק במידה רבה את מעמדה של הדת בחיים הציבוריים והובילו לשינוי יחסי דת ומדינה בחברה הישראלית. גורם מרכזי באותו שינוי הייתה ש"ס, שחרגה מהבדלנות החרדית המסורתית ופעלה באופן אקטיבי לעיצוב אופייה של החברה בישראל (אייזנשטדט, 1989, עמ' 499-500, 504-505; מאוטנר, 2002, עמ' 668-669). התחזקות הכוחות הדתיים ורצונם להשפיע על המרחב הציבורי השתקפו בקרב החילונים כהשתלטות הדתיים על החיים הציבוריים (אייזנשטדט, 1989, עמ' 551). ביטוי לתחושתיה של הקבוצה החילונית ניתן בקטעי עיתונות, פובליציסטיקה וספרות המזוהים עם קבוצה זו. בקטעים אלו הוצגו מהליכיה של הקבוצה היהודית-דתית כמדרון חלקלק המסכן את הדמוקרטיה וערכי זכויות האדם ומקדם כפייה דתית ומעבר למדינת הלכה (מאוטנר, 2008, עמ' 194-197). הכוחות הדתיים העולים הוצגו כקיצוניים, חשוכים, קנאים, סחטניים ומסוכנים לקיומה של הדמוקרטיה בישראל בפרט ולקיומה של מדינת ישראל באופן כללי (מאוטנר, 2002, עמ' 693-708). על רקע התחזקות הקבוצות הדתיות והמתח הגובר בין חילוניים ודתיים התחזקה המוטיבציה של חוגי התקשורת, האמנות, האקדמיה והמשפט להילחם למען ערכי הדמוקרטיה³² ומה שנתפס לדעתם ככפייה דתית. אלמוג מכנה תהליך זה כמעבר מ'חילוניות פסיבית' ל'חילוניות אקטיבית' (אלמוג, 2004, עמ' 475).

עלייתה של ש"ס

ש"ס, שנוסדה זמן קצר לפני הבחירות של 1984 כמפלגה חרדית ליטאית-מזרחית³³, הפכה תוך זמן קצר לשחקנית ראשית במאבק על אופייה של מדינת ישראל. מעמדה של ש"ס כמפלגת לשון מאזניים במערכת הפוליטית הדו-גושית אפשרו לה להשפיע הרבה מעבר לגודלה האלקטורלי או החברתי היחסי ולהביא לידי ביטוי מקסימלי את מטרותיה להשפיע על המרחב הציבורי (טסלר, 2003, עמ' 84). מאמצע שנות ה-80, ובעיקר בשנות ה-90, הפכה ש"ס לזרז של המחנה הדתי לצאת מההמתנה הפסיבית ולתרגם את החזון למהפכה דתית תוך אקטיביזם דתי, חברתי ופוליטי (טסלר, 2003, עמ' 359). ש"ס הובילה בפעולותיה

³² בניגוד לערכי היהדות-הדתית שביקשו לקדם הקבוצות הדתיות. ראה בפרק המבוא ובפרק "תפנית בגישת הציונות הדתית".
³³ המושג "מזרחיות" מתייחס להגדרה הפוליטית של קבוצות העולים ממדינות ערב-מדינות צפון אפריקה ואסיה דוברות הערבית.

לשינוי המדיניות הציבורית בנושא דת ומדינה, להתרחבות הדת במרחב הציבורי ולקידום המחנה הדתי לעמדת פריצה בקרב על אופייה היהודי של המדינה (טסלר, 2003, עמ' 318-319).

שורשיה של ש"ס ברשימות מקומיות מזרחיות, חלקן עצמאיות וחלקן משותפות של ליטאים ומזרחיים, שהתמודדו לקראת הבחירות לרשויות המקומיות של 1983, מתוך תחושה שהמסד החרדי האשכנזי מפלה אותם לרעה בתקצוב ובייצוג, ורק כוח פוליטי מזרחי עצמאי המנותק מאגודת ישראל³⁴ יוכל לפעול למען הזכויות המגיעות לבני עדות ערב ולשיקום כבודם (טסלר, 2003, עמ' 47-48). הצלחתן של הרשימות המקומיות בבחירות הובילה להערכה שניתן לתרגם את ההצלחה המקומית גם לרמה הארצית (טסלר, 2003, עמ' 55). בראשות ההנהגה הרוחנית של המפלגה, בהתאם למסורת המפלגות החרדיות, הוצבו הרב אליעזר שך, כסמכות תורנית ראשונה במעלה, והרב עובדיה יוסף, כסמכות שנייה במעלה³⁵. הרב שך, מראשי ישיבת פוניבז', עמד באותה עת בראש רשת הישיבות הליטאיות של אגודת ישראל. כבר בשנות ה-50, עם העלייה ההמונית של יהודי ארצות ערב לישראל, זיהה הרב שך את הפוטנציאל הגלום בבני עדות ערב, כדי לחזק את עוצמת מנהיגותו ויוקרתו במסד החרדי. הרב שך פתח את שעריה של ישיבת פוניבז' לקליטת תלמידים מזרחיים ובעקבותיו פתחו ישיבות ליטאיות נוספות את שעריהן לאימוץ תלמידים מזרחיים מוכשרים. בראשית שנות ה-70 התחילו מזרחיים, בוגרי הישיבות הליטאיות, לבלוט בנוף של הגטו החרדי. אלה היו בעלי השקפת עולם חרדית וראו ברבנים הליטאיים, ובראשם הרב שך, את הסמכות הרוחנית שלהם (טסלר, 2003, עמ' 31-32, 54). הנציגים המזרחיים במפלגה החדשה, שרובם התחנכו בישיבות הליטאיות, ראו ברב שך מנהיגם הרוחני. בנוסף לא היה ספק לגבי היחס הפטרוני שלו לעדות המזרח (טסלר, 2003, עמ' 56). החלטתו של הרב שך לנתק את הקשר עם אגודת ישראל ולהקים מפלגה ליטאית-מזרחית נבע ממאבקי יוקרה ומעמד במסד החרדי, הבנה של הפוטנציאל להגדיל את מעגל הבוחרים של הפלג הליטאי הגלום בחברה המזרחית ונסיבות היסטוריות ופוליטיות מתאימות (טסלר, 2003, עמ' 52-55). הרב יוסף היה מקובל מאוד בעת ההיא, לאחר כהונה בת עשר שנים כרב הראשי הספרדי לישראל ובמעמד מתחזק של פוסק הלכתי. בתקופת כהונתו כרב ראשי יזם את הקמתם של מוסדות חינוך מזרחיים רבים וחזק את מעמדו בציבור באמצעות מגע בלתי אמצעי עם הקהל (טסלר, 2003, עמ' 56-58). הסכמתו של הרב יוסף להיות חלק מהמפלגה החדשה הייתה הבנתו כי רק באמצעות מפלגה פוליטית עצמאית יוכל לקדם את מטרתו להחזיר את עליונות הפסיקה המזרחית ושיקום יהדות המזרח כחלק ממהפכה כוללת שתכליתה לשנות את אופייה היהודי של המדינה. בשונה מהרב שך, שכיוון את הגדלת ההשפעה החרדית מעבר לגבולות הצרים של החרדיות האשכנזית על ידי פניה לחרדיות המזרחית, ביקש הרב יוסף לתדור אל לב ליבה של החברה הישראלית, כאשר החרדים והמסורתיים המזרחיים מהווים נקודת פתיחה (טסלר, 2003, עמ' 63). הפנייה לקהלים חדשים, הרחבת ארגונים ככלל ומוסדות חינוך הקשורים אליה בפרט והמגע הבלתי אמצעי עם הקהל הפכו להיות מאפיינים בולטים של ש"ס ומרכיבים

³⁴ על הסיבות להשתלבותם של בני עדות ערב הדתיים במוסדות הליטאיים של אגודת ישראל ראה: טסלר, 2003, עמ' 28-32; באום בנאי, 2001, עמ' 107.

³⁵ על מורכבות חלוקת הכוח בש"ס עם הקמתה ראה: טסלר, 2003, עמ' 62-69.

משמעותיים בהתעצמות המפלגה. ש"ס הקימה לאורך השנים ארגונים רבים הקשורים אליה שסיפקו לציבור שירותי חינוך וקהילה. ארגונים אלו אפשרו לה להגיע לקהלים גדלים והולכים, לשמר את זיקת המשתתפים ונאמנותם למפלגה, לקדם את מטרתה המרכזית להחליף את המדינה במתן שירותים ולהמיר את ההגמוניה האשכנזית-חילונית-ליברלית בהגמוניה דתית-מזרחית (טסלר, 2003, עמ' 224-225; באום בנאי, 2001, עמ' 118).

נקודת מפתח בסיפורה של ש"ס היה העיתוי שבו הצטרפה למערכת הפוליטית. הבחירות שנערכו בשנת 1984 יצרו תיקו פוליטי בו הפכה ש"ס ללשון מאזניים בין גוש הימין לגוש השמאל. המפלגות הגדולות, המערך והליכוד, העריכו כי המפלגה החדשה לא גיבשה את עמדתה ביחס למקומה על המפה הפוליטית ולכן ניתן להשפיע עליה. מצב זה אפשר לה לתמרן בין המפלגות ולהשיג תשואות גבוהות (טסלר, 2003, עמ' 85-86). עוד קודם לבחירות, ש"ס הצטרפה לפוליטיקה בנקודת זמן בה שיקוף המצב הצביע על קיפוח המזרחיים. בהיבט הפוליטי ייצוגם היה מועט ולא ביטא את מספרם באוכלוסייה, בהיבט הכלכלי התקיים פער כלכלי בהכנסות לרעתו של הציבור המזרחי ובהיבט החינוכי נטען על חוסר שוויון במבנה ההזדמנויות בחינוך (טסלר, 2003, עמ' 21-22). בהיעדר פתרון למצוקת יוצאי מדינות ערב מצדן של המפלגות הישנות ייצרה ש"ס זהות קולקטיבית חדשה, זהות חרדית ספרדית, כמענה לתחושת הקיפוח הייתה מרכיב מרכזי גם בקרב יהודים מזרחיים לא דתיים (באום-בנאי, 2001, עמ' 108). תחושת הקיפוח הייתה מרכיב מרכזי בהצלחת ש"ס בבחירות של 1984 ואמצעי לגיוס אלקטורלי של הציבור המזרחי ככלל והמזרחי דתי בפרט גם במערכות בחירות שבאו לאחריה (טסלר, 2003, עמ' 83, 153-154).

לקראת הבחירות של 1988 פורקה השותפות הליטאית-מזרחית בעקבות מתחים בין המחנות. מאבקי כוח בין עסקנים ליטאיים לבין עסקנים מזרחיים, מאבקי כוח בין הרב שך והרב יוסף והעובדה שש"ס נשלטה על ידי רב ליטאי מחד ומאידך לא היה למחנה הליטאי ייצוג במועצת חכמי התורה של ש"ס או בכנסת הובילו את הרב שך להקים את דגל התורה כמפלגה המייצגת את הזרם הליטאי. עם זאת, גם לאחר הפיצול נשמרה סמכותו של הרב שך כמנהיג פוליטי ורוחני (טסלר, 2003, עמ' 93-95, 134-135; שלג, 2000, עמ' 241). אולם מצב זה לא נשמר לזמן ארוך. שיתוף הפעולה של ש"ס עם המערך לצורך הפלת ממשלת שמיר בשנת 1990 ("התרגיל המסריח"), שהונהגה על ידי אריה דרעי והרב יוסף ללא התייעצות מוקדמת עם הרב שך, נתפסה בחצרו של האחרון כחתיירה נגד סמכותו וניסיון לרשת את מקומו (באום-בנאי, 2001, עמ' 112; טסלר, 2003, עמ' 106-114). לאחר הפלת הממשלה נעשו מאמצים מצד דרעי והרב יוסף לפייס את הרב שך ומבין השיקולים להחלטה של ש"ס לא להצטרף בסופו של דבר לממשלה בראשות המערך הייתה הנאמנות של מועצת החכמים ומרבית חברי הכנסת של המפלגה לרב שך, שתמך בהצטרפות לממשלת הליכוד (טסלר, 2003, עמ' 114-119). ההחלטה של ש"ס להצטרף בשנת 1992 לממשלה בראשות מפלגת העבודה, בניגוד לעמדת הרבנים החרדים האחרים, הובילה לניתוק סופי של ש"ס מהרב שך והממסד הליטאי והפיכתו של הרב יוסף למנהיג הרוחני הבלעדי של המפלגה (באום-בנאי, 2001, עמ' 112; שלג, 2000, עמ' 242). הניתוק איפשר לש"ס ללכת לקראת הציבור המסורתי המזרחי, בלי להזדקק ללגיטימציה

של החרדיות האשכנזית (שלג, 2000, עמ' 243). מעבר לכך הניתוק איפשר לש"ס להגדיר מחדש את מטרותיה בהתאם להשקפת הרב יוסף, יצירת הגמוניה המושתתת על נורמות ההלכה הספרדיות ועל מנהגי הקהילה הארצישראלית המקורית שחיה בארץ ישראל לפני קום המדינה וניהלה את חייה לאור פסקי רבי יוסף קארו. גישה זו קיבלה ביטוי בסיסמת הבחירות של ש"ס "להחזיר עטרה ליושנה" כבר בתחילת הדרך (טסלר, 2003, עמ' 307-308; ליאון, 2010, עמ' 145). עד 1992 פעלה ש"ס לתקן את קיפוח מוסדות הדת המזרחיים בתוך הממסד החרדי-אשכנזי. לאחר 1992 פעלה המפלגה לשינוי כולל במבנה החברתי-פוליטי ושינוי אופייה היהודי של המדינה (טסלר, 2003, עמ' 305-306). במילים אחרות, ש"ס קראה תיגר על התרבות והערכים שביקשה האליטה החילונית-ליברלית לשמר.

עוד לפני המעבר לשלב המהפכה הדתית הייתה לש"ס השפעה ניכרת על הפוליטיקה והמאבק על אופייה של המדינה: ראשית, ש"ס הייתה פורצת דרך בהתנהלותן של המפלגות החרדיות. עד להופעת ש"ס פעלו המפלגות החרדיות במטרה לדאוג לחברת הלומדים הסגורה שלהן וניסו להתרחק ככל שניתן מהשתתפות פעילה בתפקידים ממלכתיים. ש"ס לעומתן כיוונה מתחילת דרכה להיות פעילה במערכת הממלכתית בישראל ולנסות להשפיע על קביעת המדיניות מתוך הממשלה. הצלחתה של ש"ס חוללה שינויי בהתייחסות המפלגות החרדיות וגם הן גילו רצון להשתתף בחיים הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים של מדינת ישראל במטרה להשפיע על צביונה (באום-בנאי, 2001, עמ' 121-122; ליאון, 2010, עמ' 139-140, 151; טסלר, 2003, עמ' 43-44). שנית, ש"ס הטיבה לנצל את מעמדה כמפלגת לשון מאזניים יותר מכל מפלגה אחרת כדי להגדיל בצורה ניכרת את התקציבים המופנים למוסדותיה, ארגוני הלוויין שלה ולמוסדות דת אחרים, כמו גם קידום חקיקה דתית והרחבת הדת במרחב הציבורי (טסלר, 2003, עמ' 86-92, 120-121, 150-132). השיקולים של ש"ס להיכנס לקואליציה, להישאר בה או לצאת ממנה נבעו מגובה התשואה המובטחות, האמינות שהיא מייחסת ליישום ההבטחות וקצב יישום ההבטחות בפועל. הנכונות של ש"ס לשתף פעולה עם כל אחד מהגושים הפוליטיים הוביל את המערך והליכוד לתחרות על ליבה. תחרות זו הגדילה את רף המיקוח של ש"ס ואפשרה לה להשיג תשואות גבוהות במידה רבה מעבר לגודלה האלקטוראלי או החברתי היחסי (טסלר, 2003, עמ' 84). שלישית, ש"ס העניקה מענה לאנשים מסורתיים וחוזרים בתשובה, שלא קיבלו מענה במפלגות הדתיות האחרות ולצורך של בני עדות ערב לארגן את זהותם הקולקטיבית במסגרת ציבורית ופומבית (טסלר, 2003, עמ' 126-128). הכישלון של הציונות ליצר זהות קולקטיבית, החיפוש אחר זהות קולקטיבית חדשה וההתעוררות הרוחנית לאחר מלחמת ששת הימים עוררו תהליך מואץ של חזרה בתשובה. התעוררות זו בלטה בעיקר בקרב הציבור המזרחי (טסלר, 2003, עמ' 167-168; באום-בנאי, 2001, עמ' 107-108). תהליך החזרה בתשובה, שקיבל דחיפה על ידי מוסדות החינוך וארגוני הלוויין של ש"ס, הגדיל באופן מסיבי את המיעוט הדתי ויצר שינוי במאזן הכוחות בין דתיים וחילוניים. רביעית, ש"ס קידמה את התרבות המזרחית המודחקת למרכז הבמה, כיהדות גאה במורשתה התרבותית, לאחר שנים שבהן נדחקה יהדות זו על ידי הציונות החילונית והחרדיות האשכנזית. מצד אחד העניקה ש"ס לציבור רחב של בני עדות המזרח מקור לזהות קולקטיבית וגאווה, מצד שני קריאתה

"להחזיר עטרה ליושנה" הייתה קריאת תיגר על התרבות הקיימת הן בהיבט של מקום הדת בחיים

הציבוריים והן בהיבט של תרבות המזרח מול תרבות המערב (שלג, 2000, עמ' 229-231).

התחזקות "דעת תורה" ושינוי יחסי הכוחות במחנה הדתי

פרק זה מציג שתי מגמות שהתרחשו בקרב המחנה הדתי במהלך שנות ה-70 וה-80. מגמות אלו מסמנות

את התחזקות השפעת הדת וההלכה על החיים הציבוריים. התהליך הראשון הוא תהליך חברתי של התחזקות "דעת תורה" והתחרדות בקרב חוגים בציונות הדתית. התהליך השני הוא שינוי ביחסי הכוחות הפוליטיים במחנה הדתי, כאשר המפלגות החרדיות הופכות לרוב. שתי מגמות אלו, בנוסף להתחזקות כוחן של המפלגות החרדיות כלשון מאזניים, יצרו מנקודת המבט של האליטה החילונית-ליברלית איום על אופייה החילוני של המדינה.

עקרון "דעת תורה" מתייחס ליכולת ולסמכות של חכמי תורה לפסוק בסוגיות שונות, גם אם אינם הלכתיים³⁶. למרות שעקרון זה מאפשר עיסוק בעניינים ציבוריים, הוא יושם בעיקר בעניינים הלכתיים (בראון, 2011, עמ' 15). מגמה זו, לעסוק רק בעניינים הלכתיים, נשמרה לרוב גם בשנותיה הראשונות של אגודת ישראל, שמנהיגיה הרוחניים ראו במפלגה בראש ובראשונה גוף שתכליתו לדאוג למוסדות התורה ולצורכי הדת ולא לעסוק בשאלות ציבוריות. מגמה זו השתנתה בתחילת שנות ה-70 ואמצע שנות ה-80, ימי מנהיגותו של הרב שך וכניסתה של אגודת ישראל לקואליציה עם הליכוד (בראון, 2004, עמ' 426-427, 436-435). באותה תקופה גם מתחילה המודעות לעניין דעת תורה בחלקים של הציבור הדתי-ציוני, שעד לשנות ה-70 כמעט שלא התקיימה בו התייחסות שיטתית לדעת תורה. מעבר לכך, בניגוד לחברה החרדית, שהציבה את עקרון הציות לדעת תורה כערך מרכזי, הציונות הדתית דחקה את מעמד הרבנים יותר ויותר, ובכלל זה בשאלות ציבוריות (בראון, 2004, עמ' 429, 437). גורם מרכזי בשינוי הייתה התחזקות כוחה של ישיבת "מרכז הרב" וערכיה בציבור הדתי-ציוני לאחר מלחמת ששת הימים (בראון, 2004, עמ' 47). ישיבת "מרכז הרב", שהוקמה על ידי אברהם יצחק הכהן (הראי"ה) קוק, ייצגה גישה קפדנית כלפי קיום מצוות יומיומיות, שההתייחסות אליהם בחינוך הממלכתי-דתי ובאורחות החיים של הציונות הדתית הייתה מקלה. זו הצטרפה לביקורת על התרבות המודרנית, בעיקר כלפי המתירנות ביחס בין המינים, והתרבות המערבית בכללה. לאור זאת הושם דגש על נושא הצניעות בחינוך הדתי, בעיקר זה של הבנות. לימודי חול, שפות זרות, ספרות כללית ויתר האמנויות הזרות זכו להסתייגות. בנוסף הושם דגש על המרכזיות של ארץ ישראל ושל סגולת עם ישראל בתודעה הדתית. תפיסה זו הובילה לשלילה מוחלטת של ויתורים טריטוריאליים תוך התעלמות משאלות של מדיניות בינלאומית (שלג, 2000, עמ' 27-28; בראון, 2004, עמ' 437-438). השפעותיה של ישיבת מרכז הרב בשנות ה-70 ובמשך רוב שנות ה-80 סימלו שלב חדש בדפוסים החברתיים של הציונות הדתית. לצד עליית כוחו של רעיון ארץ ישראל השלמה התקיים תהליך התחרדות, שהוביל לעלייה ביוקרתה של האליטה הרבנית ובמידת הציות לה (בראון, 2004, עמ' 437-438). מרכז הרב ייצג את התחזקות המיליטנטיות האידיאולוגית בקרב הציונות הדתית בכל הנוגע לטענותיה הפוליטיות

³⁶ להרחבה בנושא תהליך ההתגבשות של "דעת תורה" ראה: בראון, 2011, עמ' 15-22.

וההלכתיות כלפי הציונות החילונית, כאשר לצד התיישבות ושירות צבאי הדגישו את ריבונות ההלכה (אייזנשטדט, 1989, עמ' 518). במהלך שנות ה-80 ניכרה מגמה ברורה ל"הלכיזציה" של המעורבות הרבנית בענייני ציבור בקרב הציונות הדתית (בראון, 2004, עמ' 450). עם זאת, גם בשיא השפעתה, לא אפיין המודל התרבותי-רוחני של ישיבת הרב את כלל החברה הדתית-לאומית. מרכזיותה נבעה מהדומיננטיות שלה בקרב האליטה החינוכית-רבנית והנטייה של הרוב הדומם לא לערער את המודל מתוך כבוד לאותה אליטה, גם אם בפועל לא פעלו בהתאם להוראותיה (שלג, 2000, עמ' 27). גורם נוסף למרכזיותה של "ישיבת הרב" הייתה מנהיגותו הכריזמטית של הרב צבי יהודה (הרצ"ה) קוק, בנו של מייסד הישיבה, שהנהיג את הישיבה משנות ה-50 ועד מותו בשנת 1982. הרצ"ה עסק רבות בשאלות ציבוריות וסמכותו הניעה רבים מעסקני המפלגות הדתיות להתייעץ עמו בנושאים שונים שעל סדר היום (בראון, 2004, עמ' 434). אירוע נוסף שתורם להתפתחות דעת תורה בציונות הדתית היה עליית הליכוד לשלטון בשנת 1977. השתתפותה של אגודת ישראל בקואליציה ומרכזיותה בקואליציה זו הובילו את התקשורת לעסוק במנגנון קבלת ההחלטות של אגודת ישראל, שבראשה דעת תורה, ובדמותו של הרב שך, שהפך לדמות מוכרת בקרב קוראי העיתונים. החשיפה עוררה סקרנות הן בציבור החילוני והן בציבור הדתי-ציוני והובילה לדיון, מחקר וויכוח (בראון, 2004, עמ' 438).

תהליך נוסף שהתרחש בתוך המחנה הדתי הוא שינוי ביחסי הכוחות הפוליטיים במחנה זה, כאשר המפלגות החרדיות הופכות לרוב. עד לסוף שנות ה-70 הייתה המפד"ל הגורם הדומיננטי בתוך המחנה הדתי. המחנה הדתי-ציוני היה חלק מהקונצנזוס הציוני ונטל חלק בחובות הלאומיות תוך פתיחות ומעורבות בחברה הישראלית. החל משנת 1977 איבדה המפד"ל את מעמדה כשותפה הדתית היחידה בקואליציה לאחר כניסתה של אגודת ישראל החרדית, שהתאפיינה בשמרנות ובבדלנות ורובו של המגזר החרדי שייצגה לא נטל את חלקו במילוי החובה הלאומית הבסיסית של שירות צבאי ונתפס כמגזר לא יצרני המהווה נטל על המדינה. במהלך שנות ה-80, עם צמיחתה של ש"ס, השתנה מאזן הכוחות האלקטורלי במחנה הדתי והמפלגות החרדיות הפכו לרוב (כהן וזיסר, 2003, עמ' 116-118). אם עד 1977 השיגה המפד"ל 10-12 מנדטים באופן קבוע לעומת 4-6 של המפלגות החרדיות, בשנת 1984 הראה מאזן הכוחות על 8 מנדטים למפלגות החרדיות (ש"ס, אגודת ישראל ומורשה-פועלי ארץ ישראל) לעומת 4 בלבד של המפד"ל, ובשנת 1988 על 13 מנדטים למפלגות החרדיות (ש"ס, אגודת ישראל ודגל התורה) לעומת 5 בלבד של המפד"ל, כאשר ש"ס הופכת להיות המפלגה הגדולה ביותר במחנה הדתי³⁷. באותן שנים מיקדה המפד"ל את פעילותה בחזון ארץ ישראל השלמה. התמקדות זו הפכה אותה למפלגת לווין של הליכוד ומנעה ממנה לתפקד כמפלגת לשון מאזניים, בדומה למפלגות החרדיות, כמו גם לדעיכה בהתייחסות לנושאי דת ומדינה. נושאי דת ומדינה שיוצגו על ידי המפד"ל, שייצגה עמדות מתונות וממלכתיות, הפכו להיות מיוצגים בעיקר על ידי המפלגות החרדיות, שייצגו עמדות יותר שמרניות בנושאי דת. אלה הפכו להיות לדומיננטיות בשיח הציבורי והפוליטי (כהן וזיסר, 2003, עמ' 117-118; כהן, 2004, עמ' 365).

³⁷ הנתונים לקוחים מתוך אתר הכנסת <http://main.knesset.gov.il/mk/elections/Pages/default.aspx>

באמצעות השליטה שלה במוסדות המרכזיים של המדינה והחברה, וקודם לכן במוסדות המרכזיים של היישוב היהודי, הצליחה תנועת העבודה לייצב פרויקט הגמוני, שהתבסס על תפיסת המדינה כמדינה דמוקרטית, חילונית ומודרנית, המקיימת זיקה תרבותית הדוקה למדינות המערב. הדומיננטיות של מפא"י בשנים הראשונות אפשרה לה לשמור על אופייה החילוני של המדינה תוך שיתוף פעולה עם הציונות הדתית, כשמנגד רואה הציונות הדתית צורך לגלות אחריות ולפעול במשותף למען הקמת המדינה. בנוסף, הדומיננטיות של מפא"י אילצה את הציונות הדתית, בלית ברירה, לפשרות מסוימות במטרה לשמור על צביון דתי מסוים ברמה ציבורית. החל מתחילת שנות ה-60 עברה ההגמוניה של תנועת העבודה שינויים ומרכיבים ליברליים-מערביים התחילו לתפוס מקום מרכזי בחיי היומיום של אנשי הקבוצה ההגמונית. משלהי שנות ה-60 חל גם שינוי בתפיסה של חלקים מסוימים בתנועת העבודה כלפי הסכסוך הישראלי-ערבי. חלקים אלו תמכו בפשרה טריטוריאלית לצורך פתרון בעיית הערבים בשטחים המשוחררים והתנגדות להתיישבות היהודית באותם חלקי ארץ. החל מסוף שנות ה-60 ותחילת שנות ה-70 חלה היחלשות בהגמוניה הפוליטית של תנועת העבודה, שסופה במהפך הפוליטי בשנת 1977 ועלייתו של הליכוד. במשך חמש עשרה שנה, עד לבחירות 1992 כשלה תנועת העבודה לחזור לעמדת הבכורה בפוליטיקה הישראלית. לצד הכישלון הפוליטי מצאה עצמה האליטה החילונית-ליברלית עומדת מול התגברות כוחן של הקבוצות הדתיות בפוליטיקה, במנהל הציבורי ובחברה ומול תרבות מזרחית מתעוררת. כוחות אלה נתפסו על ידי האליטה החילונית-ליברלית כמאיימות לשנות את אופייה וערכיה של המדינה כפי שהם ראו לנכון. מההיבט הדתי ניתן לראות מאז 1977 התחזקות של הקבוצות הדתיות וניצול מעמדן כלשון מאזניים לצורך הרחבת אחיזתן במנהל הציבורי של המדינה וחיזוק מעמד הדת בחיים הציבוריים. תרומה משמעותית הייתה לתנועת ש"ס, שחרגה מהבדלנות החרדית ופעלה באופן אקטיבי לעיצוב אופייה של החברה בישראל. תרומה משמעותית הייתה לש"ס גם בהתעוררות התרבותית של יוצאי מדינות ערב, כאשר זו חרטה על דגלה "להחזיר עטרה ליושנה" ולשקם את תרבות יהודי המזרח. נקודה נוספת בהיבט זה היא ההחלטה של בגין להעניק את משרד החינוך, תחום רגיש במיוחד בהקשר לשאלת הזהות הקיבוצית ולמחלוקת הדתית-חילונית, לידי המפד"ל. בין השנים 1977-1984 כיהן כשר החינוך, זבולון המר, נציג בולט של הציונות הדתית האקטיבית³⁸, שאת תפקודו תיארה שולמית אלוני כ"עבודה מיסיונרית רחבת היקף בתחום הדת" (כהן וזיסר, 2003, עמ' 111). מההיבט המדיני היו שנות ה-80 שנות פריחה להתיישבות ביהודה, שומרון וחבל עזה. בין השנים 1977-1981 גדל מספר המתיישבים ביהודה ושומרון מ-3,000 אנשים ל-20,000 ב-70 יישובים³⁹. שלוש השנים של ממשלת בגין השנייה, 1981-1984, היו שנות פריחה של

³⁸ זבולון המר התחיל את דרכו במפד"ל כראש המשמרת הצעירה של המפד"ל, שקראה תיגר על השותפות עם מפא"י/המערך וביקשה להציב את המפד"ל כחלופה שלטונית לשלטון מפא"י-המערך. ראה: גארב, 2004, עמ' 174-175.

³⁹ גדי טאוב, בהסתמך על נתונים של מרכז אדווה, מציין נתונים שונים. הוא מציין כי בארבע שנות שלטון הליכוד הראשונות גדל מספר המתיישבים ביהודה, שומרון וחבל עזה מבערך 6,000 מתיישבים ל-17,000 מתיישבים והוקמו 35 התיישבויות חדשות, לעומת כעשרים שהוקמו קודם לכן. ראה: טאוב, 2007, עמ' 73. בהסתמך על נתונים של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, אלדר

ההתיישבות היהודית ביהודה ושומרון. הממשלה שהתבססה על קואליציה של הליכוד, המפד"ל והתחיה⁴⁰ אפשרה תנופת התיישבות בכל רחבי הארץ (הוברמן, 2008, עמ' 191, 211). מספרם של המתיישבים בסוף 1984 מנה 35,300 מתיישבים (אלדר וזרטל, 2004, עמ' 153). לא זאת בלבד, אלא שההתיישבות בשטחים המשוחררים זכתה לתמיכה גם בקרב כלל הציבור, ולא רק בקרב החוגים המזוהים עם הציונות הדתית ואנשי ארץ ישראל השלמה⁴¹. מגמה זו יוצרת אתגר לתפיסות של האליטה החילונית-ליברלית ומהווה חלק ממאבק הזהות החילונית-הדתית, שמאז שנות ה-70 הפך להיות משולב עם מאבק ההתיישבות בשטחים המשוחררים.

בפרקים הבאים תוצג התגובה של האליטה החילונית-ליברלית ההגמונית לשעבר להתחזקותן של הקבוצות הדתיות בפוליטיקה, במנהל הציבורי של המדינה ובחברה. קבוצות מתוך האליטה החילונית-ליברלית ביקשו להגן על מערכת הערכים ואופייה של המדינה מפני השינויים שביקשו הקבוצות הדתיות לקדם. היוזמות החוקתיות, שצמחו מאמצע שנות ה-80, היו אמצעי לקידום מטרה זו.

פרק שני - "המהפכה המשפטית"

פרק זה מציג שתי נקודות ציון בתהליכים החוקתיים שהתרחשו בסוף שנות ה-80 ותחילת שנות ה-90-הצעת החוקה של תנועת "חוקה לישראל" ו"חוקי היסוד של 1992". הפרק יבחן את הסיבות והנסיבות שהובילו ליוזמות, יבדוק מי הם הגורמים שעמדו מאחורי היוזמות וינתח את תוכן. מטרתו של הפרק להראות קשר בין היוזמות החוקתיות לבין השינויים החברתיים-פוליטיים, שהוצגו בפרק הקודם, והמאבק על אופייה וערכיה של מדינת ישראל. נקודת המוצא התיאורטית של פרק זה בגישת האליטות של מוסקה ובגישת "היריב כמצב זמני חולף". שתי גישות אלו מסבירות את דרך פעולתה של האליטה החילונית ליברלית בעקבות איבוד ההגמוניה הפוליטית של תנועת העבודה והתחזקות הקבוצות הדתיות בפוליטיקה, במנהל הציבורי ובחברה.

גישת האליטות טוענת כי במצב של שינוי כוחות, האליטות השולטות מתאחדות ומסגלות לעצמן דרכים כדי להמשיך ולשמור על כוחן. במטרה לשמור על מעמדן והשפעתן הן יפעלו בכל דרך אפשרית וינמקו את שמירת כוח השלטון בידן על בסיס מוסרי ומשפטי המבוסס על האמונות והרגשות של אותן אליטות (מוסקה, 1976, עמ' 164-165). למול שינויי הכוחות, שתוארו בפרק הקודם, זיהתה האליטה החילונית-ליברלית ההגמונית לשעבר את בית המשפט העליון⁴² כסוכן חשוב של ערכיה המרכזיים וכגורם שבאמצעותו היא יכולה לבלום או לשבש את הפעילות של הכוחות החברתיים העולים בכנסת ובמנהל

וזרטל מצביעים על 76 התיישבויות ביהודה ושומרון בשנת 1983 לעומת 39 ב-1978. מספר המתיישבים מנה 22,800 בשנת 1983, לעומת 7,400 ב-1978. ראה: אדר וזרטל, 2004, עמ' 136-137. למרות הבדלי המספרים, כל המקורות מצביעים על מגמה דומה של הרחבת ההתיישבות ביהודה ושומרון וחבל עזה. ההבדלים נובעים, ככל הנראה, מהבדלים בהגדרת "השטחים".

⁴⁰ על שורשיה של תנועת התחיה ראה: אדר וזרטל, 2004, עמ' 309-312.

⁴¹ סקר שערך הסטטיסטיקאי חנוך סמית ופורסם בעיתון הארץ ביוני 1981 הראה על עלייה בתמיכה בהתיישבות ביהודה, שומרון וחבל עזה. בסוף הסקר סיכם סמית: "למן מארס 1980, התרחבה התמיכה בהתנחלויות, עד שאיננה עוד מבוססת באורח בלעדי על החוגים המקורבים ל'גוש אמונים' ועל חלק מתומכי הליכוד-אלא מקיפה חלקים ניכרים בציבור". ראה: הוברמן, 2008, עמ' 191.

⁴² על אופיו וערכיו של בית המשפט יורחב הדיון בהמשך הפרק.

הציבורי של המדינה (מאוטנר, 2002, עמ' 684-683; מזרחי ומינדי, 2006, עמ' 105, 107). כינונה של חוקה הוא אמצעי יעיל במימוש מטרותיה של האליטה החילונית-ליברלית להבטיח את עליונות ערכיה והגבלת כוחן של המפלגות הדתיות, מאחר והחוקה מעבירה את כוח ההחלטה בעניינים ערכיים מרכזיים לבית המשפט ומאפשרת את הגבלתו של המחוקק הראשי (גביזון, 2002, עמ' 43, 53). העברת סמכויות לבית המשפט, שנושא ערכים זהים לאלה של האליטה החילונית-ליברלית, מבטיחה את השמירה על ערכי האליטה. מאוטנר טוען כי שיתוף הפעולה בין האליטה החילונית-ליברלית ובית המשפט אינו יזום ושמדובר במה שהוא מכנה "פעולה בתוך תרבות"- התפתחות בלתי מתוכננת, שבמרכזה בני אדם שחלקן תרבות משותפת והגיבו באופן דומה למצב הפוסט הגמוני, שלאחר ירידת כוחה הפוליטי והתרבותי של תנועת העבודה (מאוטנר, 2008, עמ' 202-203). אלא, שהיבטים מסוימים מצביעים על פעולה יזומה. ראשית, גישת האליטות מצביעה כי במצב של שינוי כוחות, פועלות האליטות השולטות בצורה יזומה להבטחת השמירה על כוחן. ערכים ואינטרסים משותפים מהווים את החיבור לשיתוף פעולה זה. שנית, ניסיון לכוון חוקה הוא מעשה רציונלי. מי שמבקש לכוון חוקה מודע להשפעותיה. כפי שהוצג בפרק העוסק ב"וויכוח על החוקה", אחת המחלוקות המרכזיות שמנעו את חקיקתה של החוקה נסב סביב אופייה של החוקה. שלישית, מסוף שנות ה-70 קיימת נטייה גוברת של האליטה החילונית-ליברלית להעביר את המאבק הפוליטי לבית המשפט באמצעות עתירות, שנועדו לשבש את מהלכו של השלטון הנבחר (מאוטנר, 2008, 202; פרידמן, 2013, עמ' 114-115). מאוטנר מציין כי מאז סוף שנות ה-70 הוגשו עשרות עתירות על ידי חברי כנסת, רובם משתייכים למפלגות המזוהות עם האליטה החילונית-ליברלית. רוב העתירות הוגשו כהמשך ישיר לפעילותם הפוליטית של העותרים בכנסת ולא כנגד החלטות שנגעו בהן באופן אישי, כגון הגנה מפני פגיעה של רשויות השלטון (מאוטנר, 2008, עמ' 207-208). פעולת העתירה היא פעולה יזומה מתוך הבנה כי ערכיו של בית המשפט זהים לערכיה של האליטה החילונית-ליברלית ומתוך רצון להעביר את ההכרעה לבית המשפט. ריבוי והתגברות העתירות מצד גורמים קבועים בעלי עמדות פוליטיות זהות מחזק כי קיימת פעולה יזומה ושיטתית. רביעית, פרסומים שהופיעו מסוף שנות ה-70 ובמהלך שנות ה-80 בעיתונים המזוהים על האליטה החילונית-ליברלית הציגו את הקבוצות הדתיות כקיצוניים, חשוכים, קנאים, סחטניים ומסוכנים לקיומה של הדמוקרטיה בישראל בפרט ולקיומה של מדינת ישראל באופן כללי. עמדות אלו נמצאו גם בחלק מיצירות הספרות של אותה עת⁴³ (מאוטנר, 2002, עמ' 690, 693-736). מאוטנר טוען כי ההתבטאויות שמוצגות בפרסומים אלו וביצירות הספרותיות הן ביטוי לתחושת החרדה של האליטה החילונית-ליברלית (מאוטנר, 2002, עמ' 675-676). אלא, שקשה לראות בהתייחסות עקבית ושיטתית, כפי שבאה לידי ביטוי בדוגמאות שמציג מאוטנר, כתגובת חרדה ולהתייחס למאמר בעיתון כדעה לא רציונאלית. בנוסף, כאשר מחברים פעולה זו, שניתן לראות בה ניסיון הכפשה ודה-לגיטימציה לקבוצות הדתיות, לפעולות נוספות אפשר לראות מגמה של פעולה יזומה. חמישית, בית המשפט העליון היה יכול שלא לשתף פעולה עם העתירות שהוגשו אליו ולהימנע מהתערבות בהכרעות ערכיות, כפי שנהג שנים רבות

⁴³ מאוטנר מציג במאמרו "שנות השמונים-שנות החרדה" בעמודים המצוינים לעיל דוגמאות רבות להתבטאויות אלה.

מאז קום המדינה. אלא שבית המשפט העליון בחר לפתוח את דלתו לאותן עתירות ולהגדיל את מעורבותו בנושאים שבעבר היו מחוץ לתחומו (מאוטר, 2008, עמ' 202).

נקודת מוצא תיאורטית שנייה היא גישת היריב כ"מצב זמני חולף". בהתאם לגישה זו, האמין הצד החילוני כי המודרניזציה והחילון יגרמו לדעיכתו של המחנה הדתי אלא, שתפיסה זו כשלה במבחן המציאות. לא רק שהמחנה הדתי לא דעך, אלא שכוחו הפוליטי והחברתי התחזק והשפעתו גברה. נוצר חשש כי השינויים הפוליטיים ישפיעו על אופייה של מדינת ישראל והקבוצות הדתיות יבקשו לשנות את הערכים הקיימים. לנוכח האיומים נדרשה האליטה החילונית-ליברלית להבטיח ולהגן על עליונות ערכיה בחברה הישראלית מפני שינויים. גם כאן החוקה היא כלי יעיל למטרה זו. ראשית, משום שהיא מעבירה את כוח ההחלטה בנושאים ערכיים לבית המשפט ומאפשרת את הגבלתו של המחוקק הראשי. שנית, מאחר וחוקה מהווה מסמך מכוון ומעצב באשר לאופייה וייעודה של המדינה ויש לה ערך חינוכי. ניסוח החוקה משפיע על ערכי החברה וזהות החברה. באמצעות ניסוח החוקה ניתן לעצב את הערכים וזהות של החברה. גביזון מציינת כי מסמך שמכיל באופן מרוכז ותמציתי את ערכיה של החברה מקל על ההפנמה, הלמידה וההזדהות עם ערכים אלו (גביזון, 1998, עמ' 43). ברק-ארז מציינת כי החוקה מהווה כלי להנחלת ערכים משותפים לחברה (ברק-ארז, 2010, 271). באמצעות החוקה ניתן ליצור מציאות בה ערכי האליטה החילונית-ליברלית יישארו עליונים חרף השינויים הפוליטיים. החוקה מאפשרת למציאות זו להתקיים גם אם ערכיו של בית המשפט אינם תואמים את ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית, בהיות החוקה זו שמכתיבה את הערכים, הנורמות ומסגרת הפרשנות לפיה נדרשים השופטים לפעול. ניסוח חוקה המבטא את ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית מאפשר לעגן ערכים אלה בתוך החברה ולהגן עליהם מפני הקבוצות הדתיות.

פרק זה יציג תחילה קווים לדמותו של בית המשפט, שהפך החל מתחילת שנות ה-80 לשחקן מרכזי במאבק על אופייה וערכיה של מדינת ישראל וכלי מרכזי של האליטה החילונית-ליברלית לשמירה על ערכיה (מאוטר, 2008, עמ' 202; פרידמן, 2013, עמ' 114-115; מזרחי ומידיני, 2006, עמ' 2006, עמ' 105, 107). בחינה של אופיו וערכיו של בית המשפט העליון מראה כי קיים בסיס ערכי משותף העומד במרכזו של שיתוף הפעולה בין האליטות. כמו כן, כפי שכבר צוין, החוקה מעבירה כוח החלטה בנושאים ערכיים לבית המשפט, ומכאן חשוב להבין מהם אותם ערכים שנושא בית המשפט העליון. לאחר מכן תוצגנה שתי יוזמות חוקתיות המהוות תגובה מצד האליטה החילונית-ליברלית הגמונית לשעבר להתחזקותם של הכוחות הדתיים בפוליטיקה, במנהל הציבורי של המדינה ובחברה, הצעת החוקה של תנועת "חוקה לישראל" ו"חוקי היסוד של 1992". ניתוח היוזמות יראה כיצד באמצעות ניסוח החקיקה החוקתית מבקשת האליטה החילונית-ליברלית לקבוע את אופייה החילוני של המדינה. במקרה של "חוק יסוד כבוד האדם וחירותו" היה זה גם ניסיון שצלח.

במהלך המחצית הראשונה של המאה ה-20 התחולל מאבק בחברה היהודית בארץ ישראל על עיצוב המשפט הישראלי, בדומה וכחלק מהמאבק על צביון היישוב כולו. בעוד החוגים הדתיים ביקשו לעצב את המשפט הישראלי על תוכני ההלכה כפי שהם, אנשי התנועה להחייאת המשפט העברי⁴⁴ התייחסו להלכה מנקודת מבט חילונית-לאומית. הם ביקשו ליצור משפט לאומי, חילוני, על בסיס התכנים של ההלכה היהודית, תוך התאמתה לתפיסות משפטיות מודרניות ולתנאי הקיום הייחודיים בארץ ישראל (מאוטנר, 2008, עמ' 77-78). אלא שהיעדר הסכמה הוביל לכך שלא זה ולא זה אומצו למערכת המשפט של מדינת ישראל. בסופו של יום, משפט המדינה התפתח מתוך זיקה הדוקה למשפט האנגלו-אמריקאי ומתוך זיקה לתיאוריה הפוליטית של הליברליזם (מאוטנר, 2008, עמ' 77). סעיף 11 לפקודת סדרי השלטון והמשפט, שנתקבל ב-1948.19.5, הותיר את המשפט שהיה קיים בארץ ישראל ערב הקמת המדינה, כלומר המשפט המנדטורי (רובינשטיין, 1980, עמ' 50). בנוסף, שלושים שנות השלטון הבריטי בארץ ישראל שאירו את חותמם על המשפט הישראלי. עד ל-1975, כמעט כל השופטים שמונו לבית המשפט, למעט הרב שמחה אסף, היו עורכי דין או שופטים בארץ ישראל המנדטורית וסיגלו לעצמם את דרך המשפט המנדטורי (רובינשטיין, 1980, עמ' 142; מאוטנר, 2008, עמ' 77). ההשכלה המשפטית של מרבית עורכי הדין והמשפטנים בתקופת היישוב והשנים הראשונות הייתה של תורת המשפט האנגלי (אלמוג, 2004, עמ' 347-346). אלמוג מציין כי אימוץ המשפט הבריטי על ידי מערכת המשפט הישראלית, כתשתית וכמורה הלכה מרכזי, סימן ועיצב את זהותה של המדינה היהודית כחברה יהודית, חילונית ודמוקרטית, שאיננה כפופה ביסודה לחוקי ההלכה (אלמוג, 2004, עמ' 347).

עד לחקיקת "חוק השופטים" בשנת 1953 מונו שופטי בית המשפט העליון על ידי הממשלה, על פי המלצת שר המשפטים. בערכאות הנמוכות יותר מונו השופטים בידי שר המשפטים. לפיכך ההרכב הראשון של בית המשפט העליון שיקף באופן כללי את הרכב מועצת המדינה הזמנית (רובינשטיין, 1980, עמ' 57, 59, 69; זמיר, 2007, עמ' 676; פרידמן, 2005, עמ' 449). לשר המשפטים בשנים אלו, פנחס רוזן מהמפלגה הפרוגרסיבית⁴⁵, ניתנה אפשרות רחבה להשפיע על עיצוב אופייה של מערכת המשפט⁴⁶. מבין השופטים שמונו להרכב הראשון של בית המשפט העליון, שניים היו מקורבים למפא"י, הנשיא הראשון משה זמורה, שקודם לכן היה שותפו של רוזן במשרד עורכי דין, ויצחק אולשן, שהיה למחליפו של זמורה לאחר פרישתו של האחרון ב-1954, אחד מקורב לחוגים האזרחיים ולציונות הכללית, מנחם דונקלבלום, אחד לתנועת

⁴⁴ הרחבה על התנועה להחייאת המשפט העברי והמאבק על אופייה של התרבות המשפטית בתקופת טרום המדינה ראה: מאוטנר, 2008, עמ' 78-85; פרידמן, 2015, עמ' 172-175; רובינשטיין, 1980, עמ' 45-49.

⁴⁵ המפלגה הפרוגרסיבית, שייצגה את החוגים האזרחיים, הדגישה גישה ליברלית בנושאי דת ומדינה, התנגדה לכפייה דתית ותמכה בנישואים אזרחיים לפסולי חיתון. מפלגה זו היא המשכה של מפלגת הציונים הכללים א' מתקופת היישוב, שמנהיגיה היו חיים וייצמן ויצחק גרינבוים, שהתנגדו לקיומה של הדת במרחב הציבורי. ראה: נויברגר ובן רפאל גלנטי, 2008, עמ' 480, 486.

⁴⁶ רוזן, כיהן כשר המשפטים החל ממועצת העם הזמנית ועד ל-1961, למעט תקופת כהונתה של הממשלה השלישית, שבה כיהנו לחילופין דב יוסף ממפא"י וחיים הרמן כהן.

המזרחי, שמחה אסף, ואחד שייצג את המשכיות מערכת השפיטה המנדטורית והיה בלתי מפלגתי, שניאור זלמן חשין (רובינשטיין, 1980, עמ' 69-72; פרידמן, 2015, עמ' 449). זמן קצר לאחר מינוי השופטים הראשונים צורפו להרכב הראשון השופטים שמעון אגרנט ומשה זילברג, תחילה כמינוי זמני ולאחר מכן במינוי קבע (רובינשטיין, 1980, עמ' 81-82). יצחק זמיר, שופט בית המשפט העליון בין השנים 1994-2001, מציין כי למרות שההרכב הראשון של בית המשפט העליון ביטא שיקוף של מועצת המדינה הזמנית, הוא היה הומוגני בהיבטים רבים. לדבריו, ההרכב הראשון של בית המשפט העליון ביטא תפיסת עולם מערבית ברוח המערב של ראשית המאה ה-20, הכשרתם של השופטים נרכשה באוניברסיטאות של אירופה וארה"ב, הם הכירו והחשיבו את ערכי הדמוקרטיה המערבית והייתה להם היכרות קרובה עם המשפט האנגלי, שהיה חלק חשוב ומתפתח של המשפט המקומי (זמיר, 2007, עמ' 677). יוצא מהכלל היה השופט אסף, שלא היה בעל השכלה משפטית חילונית והוסף בלחץ החוגים הדתיים (רובינשטיין, 1980, עמ' 63, 66-65; פרידמן, 2015, עמ' 449). השופט אולשן ציין כי אלמלא הרצון לספק את החוגים הדתיים לא היה מוצע אסף, בשל אי בקיאותו במשפט החילוני (רובינשטיין, 1980, עמ' 71). דבריו של אולשן מבטאים את הרצון לבסס את מערכת המשפט על עקרונות המשפט החילוני ולא זה של המשפט ההלכתי, אותו ייצג אסף. במציאות של שנת 1948 הרצון להפריד את השיפוט ואת המשפט מן הדת היה רווח בקרב רוב שופטי בית המשפט העליון, כמו גם שר המשפטים (הכהן, 2002, עמ' 152-153). אירוע נוסף, שיכול להאיר את אופיו החילוני של בית המשפט העליון בתחילת דרכו, הוא טקס פתיחת בית המשפט העליון. בשעה שהשופט בנימין הלוי, שעמד בראש הוועדה המכינה את הטקס, קבע שהשופטים יחבשו כיפות במהלך הטקס, החליטו השופטים לבטל מיד החלטה זו. השופט אולשן, שראה בציונות תנועה שנועדה לשחרר את האדם היהודי גם מכבלי הדת, אף סירב להישבע אמונים על ספר התנ"ך והתעקש לעשות זאת בטקס חילוני (רובינשטיין, 1980, עמ' 79; הכהן, 2002, עמ' 152-153).

בשנים הראשונות לאחר קום המדינה הייתה האליטה של בית המשפט העליון, בדומה לאליטה המשפטית בכלל⁴⁷, רחוקה מבחינה תרבותית מרוב הציבור היהודי במדינה. המכנה המשותף לכלל האליטה המשפטית, שבמאפייניה הייתה דומה פחות או יותר לאליטות האחרות- המדינית, צבאית, רפואית וכו', הייתה היותם גברים, אשכנזים, חילוניים, שגדלו על ברכי התרבות המערבית וכמעט כולם קנו את הכשרתם באירופה וארצות הברית. מצב זה נשמר במשך שנים רבות, כאשר הרכבו האישי והתרבותי של בית המשפט העליון נשאר בעל נטייה מערבית, בעיקר של מרכז אירופה (זמיר, 2007, עמ' 677; אלמוג, 2004, עמ' 353). 23 מתוך 25 השופטים שמונו עד ספטמבר 1978 לבית המשפט העליון היו ממוצא אשכנזי. רובם קשורים לחוגי התרבות של האליטה היישובית והמדינית (רובינשטיין, 1980, עמ' 141). עד לשנות ה-

⁴⁷ זמיר מסווג את האליטה המשפטית לשתי קבוצות עיקריות. הקבוצה הראשונה כוללת את המשפטנים המשתייכים למסד השלטוני, כלומר, משפטנים שהם עובדי ציבור. קבוצה זו כוללת את השופטים ברשות השופטת, בעיקר שופטי בית המשפט העליון, ומשפטנים בכירים ברשות המבצעת דוגמת היועץ המשפטי לממשלה ופרקליט המדינה. הקבוצה השנייה היא משפטנים מהמגזר הפרטי. קבוצה זו כוללת את צמרת עורכי הדין וקבוצה מצומצמת של מרצים בבתי הספר למשפטים. ראה: זמיר, 2007, עמ' 672-675.

60 לא כיהן בישראל שופט לא אשכנזי בבית המשפט העליון, אף שהיו שופטים לא אשכנזים בערכאות נמוכות יותר. השופט הראשון בבית המשפט העליון שמונה מעדות המזרח היה השופט אליהו מני, בשנת 1962. לאחר סיום כהונתו, בדצמבר 1977, נשמר הכיסא הספרדי בבית המשפט העליון (רובינשטיין, 1980, עמ' 148-153; זמיר, 2007, עמ' 678). בהיבט הדתי מונה הרב אסף להרכב הראשון. ב-1950, מונה השופט זילברג, שהציג בנושאי דת ומדינה עמדות ברורות בקוטב ה"דתי". לאחר פטירתו של השופט אסף ב-1953 לא כיהן איש דתי אורתודוכסי בבית המשפט העליון, עד למינויו של יצחק קיסטר ב-1965. לאחריו נשמר הכיסא הדתי בבית המשפט העליון. אליקים רובינשטיין, שופט בית המשפט העליון מאז מאי 2004 ולשעבר היועץ המשפטי לממשלה, מציין כי קיומו של כיסא זה בבית המשפט העליון יצר מצב בו נמנע מינוי של שופט דתי עד שהשופט ב"כיסא הדתי" סיים את כהונתו (רובינשטיין, 1980, עמ' 155-157). עם זאת, בסוף המאה ה-20 ותחילת המאה ה-21 ניתן לראות ניצני שינוי, כאשר בתקופה זו כיהנו בבית המשפט העליון שלושה שופטים דתיים מתוך שנים עשר, ולאחר מכן ארבעה עשר, השופטים הקבועים של בית המשפט (זמיר, 2007, עמ' 678). מניין של שלושה שופטים דתיים קיים גם כיום, כאשר בבית המשפט העליון מכהנים השופטים אליקים רובינשטיין, ניל הנדל ונעם סולברג. עם זאת מניין השופטים עלה לחמישה עשר, עניין שמפחית את השפעת השופטים הדתיים על ההחלטות.

בשנים הראשונות של המדינה התאפיין בית המשפט העליון בעבודתו בריסון עצמי ובהכרה של גבולות פעילותו לצד הגנה על זכויות אדם. בית המשפט נמנע ככל יכולתו מלעסוק בסוגיות פוליטיות ומהתערבות בהחלטות הכנסת והממשלה. בית המשפט הגביל את הפנייה לבג"צ (בית דין גבוה לצדק) רק למי שיש לו אינטרס אישי המצדיק זאת וקבע כי יש נושאים שאינם שפיטים. בית המשפט לא ראה עצמו מוסמך לבטל חוקים של הכנסת או לעסוק בפיתוח חוקתי (ברזילי, יער-יוכטמן וסגל, 2004, עמ' 29; פרידמן 2013, עמ' 32-33; גביזון, 1998, עמ' 73). הסבר להתנהלות זו ניתן למצוא באישיותם של השופטים, שניחנו בריסון עצמי, בהתנהגות אישית צנועה, בענווה, בהכרה בגבולות הכוח וביחס של כבוד לשלטון ממלכתי ולמוסדות המדינה (פרידמן, 2015, עמ' 447-458; ברזילי ואחרים, 2004, עמ' 32). גד ברזילי מציין כי האליטה השיפוטית, ברובה, הייתה מקורבת אישית לראשי השלטון, קרי מפא"י, וראתה את עצמה כמסייעת לתהליך של בניוי אומה (ברזילי, 1998, עמ' 35-36). הסבר נוסף מתייחס למסורת הבריטית שירשה מערכת המשפט הישראלית. במסורת הבריטית נטה בית המשפט העליון להימנע מהכרעות בעלות השלכות פוליטיות וממערבות בתחום עבודתה של הרשות המחוקקת, כלומר, ביטול החקיקה (רובינשטיין, 1980, עמ' 194; פרידמן, 2013, עמ' 32). עם זאת ניתן לראות בהתנהלות בית המשפט העליון תוצאה של הדומיננטיות של שלטון מפא"י. שליטתה של הקואליציה בכנסת אפשרה לה להוביל ביתר קלות לחקיקה אנטי-שיפוטית כתגובה לכל ניסיון של אקטיביזם שיפוטי. מתוך הבנה של מגבלות כוחו נמנע בית המשפט לאתגר את השלטון יתר על המידה (ברזילי, 1998, עמ' 36; ברזילי ואחרים, 2004, עמ' 33). מעבר לכך, אליטות פוליטיות מתחרות או קבוצות חוץ פרלמנטריות מיעטו בעתירות לבית המשפט העליון כאמצעי לאכוף את רשויות השלטון, למעט קבוצות שוליים שנמצאו מחוץ לקונצנזוס הציבורי. לדומיננטיות של

מפא"י היה חלק במצב זה (ברזילי ואחרים, 2004, עמ' 33). מיעוט העתירות יצר מראש מצב שבית המשפט העליון נדרש פחות לעסוק בנושאים פוליטיים, וזאת לעומת המצב משנות ה-80 בהם התרחבה הפנייה של גורמים פוליטיים לבית המשפט.

במהלך שנות ה-70 חל מפנה בגישת בית המשפט העליון וגברה המעורבות השיפוטית של בג"צ בהכרעת סוגיות פוליטיות וציבוריות (ברזילי ואחרים, 1994, עמ' 29). שינוי המגמה חל על רקע השינויים הפוליטיים במדינה, קרי, ירידת כוחה של ההגמוניה הפוליטית של תנועת העבודה, התחזקות השפעתן של המפלגות הדתיות, בהיותן לשון מאזניים, כמו גם המאבק המתחדש על דמותה של החברה הישראלית (ברזילי ואחרים, 2004, עמ' 35; ברק-ארז, 2010, עמ' 273). תחילתו של התהליך בשלהי שנות ה-60, על רקע התחזקות השפעתה של התרבות האמריקאית על החברה הישראלית⁴⁸. בדומה לכלל החברה הישראלית, גם בית המשפט העליון עבר תהליך אמריקניזציה וגברה נטייתו לאמץ את הדגם של בית המשפט העליון האמריקאי על פני הדגם הבריטי. נטייה זו התבטאה תחילה בהעדפה הולכת וגוברת של שימוש בפסיקה אמריקאית על פני הפסיקה הבריטית לצורך תקדימים ולאחר מכן בהרחבת הליברליזציה בגישה החוקתית ובמעורבות בנושאים פוליטיים וציבוריים (רובינשטיין, 1980, עמ' 192-206, 207; שחר, חריס וגרוס, 1996, עמ' 159). בשעה שבמסורת הבריטית נטה בית המשפט לרוב להימנע מהכרעות בנושאים העשויים להיות בעלי השלכה פוליטית, בית המשפט העליון בארצות הברית נטל לעצמו סמכות לביקורת שיפוטית, למרות שזו אינה קיימת באופן מפורש בחוקה (רובינשטיין, 1980, עמ' 192-193). רובינשטיין מציין השפעה זו לשופטים ש.ז. חשין ושמעון אגרנט, בוגרי בתי הספר למשפטים בארצות הברית, ובעיקר לאחרון, שמונה לנשיא בית המשפט העליון ב-1965. עם זאת, מציין רובינשטיין, נהג אגרנט במשנה זהירות ונמנע ממעורבות בסוגיות פוליטיות (רובינשטיין, 1980, עמ' 206-208). נקודת המפנה המרכזית בתהליך השינוי של בית המשפט העליון היא מינויו של מאיר שמגר⁴⁹ לנשיא בשנת 1983. בתקופה זו התעצם כוחו של בית המשפט וגדלה מעורבותו בנושאים שבעבר היו מחוץ לתחומו. עתירות שבעבר נדחו על הסף מצאו דלת פתוחה בבית המשפט והמקרים שבהם עתירה נחשבה כלא שפיטה הפכו לנדירים (פרידמן, 2013, עמ' 27, 77, 90, 341; ברק-ארז, 2010, עמ' 273-274). הביטוי "הציבור הנאור"⁵⁰, כמבטא את הערכים שבשם מתיימר בית המשפט לדבר, מצא את מקומו יותר ויותר בפסיקותיו של בית המשפט העליון, בעיקר בפסיקותיו של השופט אהרון ברק, לימים נשיא בית המשפט העליון (ברק-ארז, 2010, עמ' 274; מאוטנר, 2008, עמ' 115-117).

בנושאי דת ומדינה מילא בית המשפט העליון תפקיד מרכזי לאורך השנים, כמגן הציבור החילוני מפני כפייה דתית. פרידמן מציין ש"בית המשפט העליון המשיך כל השנים למלא תפקיד מרכזי ביחסי דת ומדינה, הבטחת זכות השוויון לנשים וריכוך התוצאות הקשות של החלת דין דתי על כלל הציבור"

⁴⁸ ראה בפרק העוסק בשינויים האידיאולוגיים בהגמוניה של תנועת העבודה.

⁴⁹ לאחר פרישתו עמד שמגר בראש צוות הניסוח של הצעת "חוקה בהסכמה"

⁵⁰ הביטוי "הציבור הנאור" מבטא השקפת עולם חילונית-ליברלית. ל"סוגיית הציבור הנאור" ראה: מאוטנר, 2008, עמ' 117-115; אבנון, 1996, עמ' 427-442.

(פרידמן, 2013, עמ' 152). פרידמן מוסיף כי במצב שהשיטה הקואליציונית אפשרה למפלגה המייצגת מיעוט לכפות את רצונה על הרוב, נדרש בית המשפט להגן על הרוב בפני המיעוט (פרידמן, 2013, עמ' 152). פרידמן מתייחס בדבריו לא רק להשפעתן ההולכת וגוברת של המפלגות הדתיות מאז שנות ה-80, אלא גם להשפעת המפד"ל בתקופת ההגמוניה של מפא"י ולהחלת הדין הדתי בנושאים כגון אישות, כשרות, ימי מנוחה ושבטון וסוגיית הגדרת הזהות היהודית בחוק השבות. נקודה נוספת בעניין פסיקת בית המשפט העליון בנושאי דת ומדינה היא ההבדלים בין פסיקתם של השופטים הדתיים לאלו שאינם דתיים. עיון בפסיקת בית המשפט בנושאי דת ומדינה מצביע על פער שקיים בין השקפות העולם של השופטים הדתיים לאלה שאינם דתיים. גם אם אין זה הכרח ששופט דתי יפסוק לפי השקפת העולם האורתודוקסית או לטובת הצד הדתי, כמעט תמיד החלטת השופטים הדתיים ועמיתיהם החילוניים תהיה מנוגדת (פרידמן, 2013, עמ' 482; פרידמן, 2015, עמ' 461-462; רובינשטיין, 1980, עמ' 208-219). מאחר ובבית המשפט העליון קיים רוב לשופטים החילוניים מובטח כי פסיקתו של בית המשפט בנושאי דת ומדינה תנטה לטובת ההשקפה החילוניית-ליברלית. בעניין זה ראוי לציון מחקרם של גד ברזילי, אפרים יער-יוכטמן וזאב סגל, שנערך ביולי 1991. מחקר זה מצביע כי לתפיסתו של הציבור הישראלי משתקף בג"צ בדרך כלל כשומר נאמן של האזרח מפני השפעתו היתרה של הממסד הדתי (ברזילי ואחרים, 2004, עמ' 130). למרות שמחקר זה מציג עמדות סובייקטיביות, הוא משקף את הלך הרוח של בית המשפט העליון באותן שנים ואת מקומו במאבק על אופייה של מדינת ישראל. בעניין זה ראוי לציון גם את מקומו של המשפט העברי בפסיקת בית המשפט העליון. מחקרים שנעשו בנושא⁵¹ מצביעים כי בפסקי הדין של בית המשפט העליון משקלם של האזכורים מהמשפט העברי מקרב כלל האזכורים מועט. גם חקיקתו של "חוק יסודות המשפט"⁵² לא השפיע על מגמת השימוש באזכורים של המשפט העברי מכלל האזכורים. בנוסף נמצאה העדפה בולטת לאזכור מתוך פסיקה של המשפט הזר מאשר אזכור המשפט העברי, כאשר בשנים שקדמו לחוק יסודות המשפט, העדפה זו בולטת עוד יותר (שחר ואחרים, 1996, עמ' 152, 159-160; דויטש, 1988, עמ' 15, 21; סיני, 2009, עמ' 6-8, 10-12). לעניין מקומו של המשפט העברי בפסיקת בית המשפט העליון התייחס השופט מ. חשין. בשנת 1982 כתב חשין כי השפעת המשפט העברי בפסקי הדין של בית המשפט העליון "הייתה שולית, ויותר משקבע עיקרים הפיץ ריחוי" (מאוטנר, 2008, עמ' 87). מידת ההזדקקות המועטה למשפט העברי בפסיקת בית המשפט והעדפתם של מרבית השופטים להשתמש במקורות זרים מצביעה על דחיקת תורת ישראל ומורשתה בעיצוב מערכת המשפט ואימוץ גישה חילונית ברורה בפסיקה של בית המשפט העליון.

היבט נוסף בדמותו של בית המשפט העליון הוא דרך מינוי השופטים. בהתאם ל"חוק השופטים", שחוקק בשנת 1953, מינוי שופטים נעשה על ידי נשיא המדינה, לפי המלצתה של ועדת מינויים הכוללת תשעה חברים: שלושה שופטים- נשיא בית המשפט העליון ושני שופטים נוספים מבית המשפט העליון, שני חברי

⁵¹ ראה מחקריהם של דויטש, 1988; שחר ואחרים, 1996; סיני, 2009.

⁵² חוק יסודות המשפט, שחוקק בשנת 1980, קובע כי אחד המקורות להשלמת חסרים במשפט הוא "עקרונות החירות, הצדק, היושר והשלום של מורשת ישראל" (חוק יסודות המשפט, התש"ס-1980). היו מי שראו בחוק הפניה של המחוקק למשפט העברי והציפייה הייתה כי בעקבותיו יגבר השימוש במשפט העברי. ראה מאוטנר, 2008, עמ' 78; דויטש, 1988, עמ' 8, 19.

ממשלה- שר המשפטים וחבר ממשלה נוסף, שני חברי כנסת- באופן מסורתי אחד מייצג את הקואליציה ואחד את האופוזיציה, ושני נציגים של לשכת עורכי הדין. תהליך זה עוגן שנית בחקיקה בשנת 1984 תחת "חוק יסוד: השפיטה" (רובינשטיין, 1980, עמ' 114-115; נחמיאס, ארבל גנץ ומידיני, 2010, עמ' 134; פרידמן, 2015, עמ' 467). משקלם היחסי של שופטי בית המשפט העליון בוועדה והיותם קבוצה מגובשת יחסית לנציגים האחרים בוועדה מאפשרת להם יכולת לפעול ביתר הצלחה לקידום של אלה הדומים להם (נחמיאס ואחרים, 2010, עמ' 134). כפי שמציין זמיר, האליטה המשפטית מקרב ציבור עורכי הדין במגזר הפרטי הייתה עד השנים האחרונות גברים, אשכנזים וחילוניים (זמיר, 2007, עמ' 679). בכך דמתה באופייה וערכיה לאליטה המשפטית של בית המשפט העליון. שיתוף פעולה בין האליטות המשפטיות אפשר להן רוב בוועדה. שיתוף זה היה אפשרי הן מתוך הרצון של אליטת עורכי הדין לשמור לעצמה את האפשרות להתמנות למשרות שיפוט, למעט בבית המשפט העליון, והן מתוך ערכים משותפים לשתי האליטות⁵³. לעניין מינוי השופטים מצטרף "הקורס להערכת מועמדים לשפיטה". הקורס מתקיים באמצעות "המכון להשתלמות שופטים", שהוקם בשנת 1984 כשלוחה של בית המשפט העליון ומנוהל על ידו. הקורס מיועד לעורכי דין המועמדים למשרת שיפוט במטרה לסייע לתהליך המיון והסינון של מועמדים להצטרף לשורותיה של מערכת המשפט. הקורס, שאורכו כחמישה ימים, מנוהל על ידי שלושה שופטים בכירים, מכהנים או בדימוס, כאשר בשנים האחרונות צורפו שני פסיכולוגים תעסוקתיים בעקבות ביקורות על תהליך המיון. בתום הקורס מעביר צוות הקורס את המלצותיו לוועדה למינוי שופטים (אתר הרשות השופטת; בן דרוך, 1994, עמ' 256; ליבסקינד, 2015). במאמר לאתר מעריב באינטרנט העלה העיתונאי קלמן ליבסקינד עדות של חברים מתוך הוועדה למינוי שופטים לפיה דיווח של צוות הקורס על ספקות לגבי התאמתו של מועמד פוסלת את מועמדותו (ליבסקינד, 2015). גם אם המלצות צוות הקורס אינן מחייבות ניתן להניח שיש להן משקל רב בהכרעה על המועמדים להצטרף למערכת המשפט. לפיכך, הקורס מאפשר לחברי צוות הקורס לפעול לקידום של אלה הדומים להם⁵⁴.

כפי שניתן לראות בסקירה שהובאה להלן, בית המשפט העליון מתאפיין לאורך השנים בגישה חילונית-ליברלית ובקרבתו לאליטה החילונית-ליברלית. מנגנונים קיימים ומנגנונים שיצר לעצמו אפשרו לבית המשפט, במהלך שנות ה-80 וה-90, לשמור על אופיו כמעט ללא השפעה של הכוחות החדשים שעלו מאז סוף שנות ה-70. בשעה שהכוחות הדתיים חיזקו את השפעתם בכנסת ובמנהל הציבורי של המדינה נשאר בית המשפט מבצרם של הערכים החילוניים-ליברלים.

⁵³ בשנת 2008 הועבר תיקון לחוק בתי המשפט לפיו נדרש רוב של 7 חברי הוועדה למינוי שופטים בבית המשפט העליון (חוק בתי המשפט (תיקון מס' 55), התשס"ח-2008). תיקון זה מונע את הרוב הקיים לאליטה המשפטית מצד אחד, אולם מצד שני מאפשר לאליטה השיפוטית של בית המשפט העליון זכות וטו על מועמדים, שאינה מעוניינת בהם.

⁵⁴ בעקבות ביקורת של לשכת עורכי הדין על היותם ממודרת מהקורס והיותו של הקורס הלכה למעשה למסננת של מועמדים לשפיטה, הושגה באוגוסט 2015 הסכמה בין לשכת עורכי הדין, נשיאת בית המשפט העליון, מרים נאור, ומנהל בית המשפט, מיכאל שפיצר, כי תינתן לנציגי לשכת עורכי הדין בוועדה למינוי שופטים וראש לשכת עורכי הדין לצפות בקורס. ראה כתבה

באתר ynet מיום 24.8.2015: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4693630,00.html>

"באמצע שנות ה-80 יצאה קבוצה של משפטנים ואנשי פרסום ושיווק, ויחד איתם אלפים רבים של אזרחים, לאחד המסעות הציבוריים המוזרים בהיסטוריה של מדינת ישראל: הם לא דרשו שלום עכשיו וגם לא תבעו לעבות את ההתנחלויות- הם הציעו חוקה למדינת ישראל. לכאורה, נועד המסע הזה לשכנע את הציבור הרחב ואת חברי הכנסת בנחיצותה של חוקה ולהביא לגיבוש נוסח מוסכם שלה. למעשה, הייתה זו תנועה חברתית, שחתרה לשנות את פניה של המדינה" (בכור, 1996, עמ' 9). מטרת פרק זה להאיר נקודות מרכזיות מאחורי אותו מאבק ולהראות כי היוזמה נועדה להגן על ערכיה של האליטה החילונית ולעגן אותם לאור השינויים הפוליטיים-חברתיים שחלו לאחר המהפך הפוליטי ב-1977. בפרק זה יוצג הרקע הפוליטי-חברתי שקדם ליוזמה והשקפת עולמם של שלושת חברי הפורום הסופי שעיבד את העקרונות של הצעת החוקה והביאם לניסוח הסופי: פרופ' אוריאל רייכמן, דיקן הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב, ד"ר ברוך ברכה וד"ר אריאל רוזן צבי, שניהם חברי הסגל של הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב. כמו כן, יוצג ניתוח של הצעת החוקה. למרות כישלונה של התנועה להעביר חוקה שלמה, לפעולותיה הייתה השפעה רבת משמעות על עיצובה של החברה בישראל⁵⁵. מאבקה של התנועה השפיעה רבות על קבלתו של חוק הבחירה הישירה של ראש הממשלה וחקיקתם של "חוקי היסוד של 1992" (בכור, 1996, עמ' 11).

רקע פוליטי-חברתי

תנועת "חוקה לישראל" נוסדה על ידי רייכמן וחברים מתוך הסגל האקדמי של הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב. מתוך אותה פקולטה יצאו כעשור קודם לכן גם מייסדי תנועת שינוי. אין זו הקבלה סתמית בין שתי התנועות, שכן רב המכנה המשותף ביניהן. רייכמן היה ממייסדי שינוי וכיהן כיושב ראש מזכירות שינוי ולאחר מכן כיושב ראש ועדת ביקורת בד"ש. ברכה היה גם כן חבר שינוי (בכור, 2006, עמ' 54). מעבר לכך, ניתן לראות בכישלונה הפוליטי של שינוי מקום מרכזי בהחלטה של תנועת "חוקה בישראל" לפעול כתנועה חוץ פרלמנטרית. על רקע כישלונה של ד"ש ופריחתן של התנועות החוץ פרלמנטריות כגון "גוש אמונים" ו"שלום עכשיו", האפשרות של תנועה חוץ פרלמנטרית היה מושך יותר (בכור, 1996, עמ' 22; איזנשטדט, 1989, עמ' 493). בפתחתו של אחד הכינוסים לקראת ניסוח הצעת החוקה הסביר רייכמן את הצורך בחוקה בעת הזו כצורך בתיקון חברתי, "השאיפה לכתוב טיוטת חוקה למדינת ישראל מקורה בהרגשה כבדה כי השתבשו מערכות יסוד בחברתנו" (בכור, 1996, עמ' 55). הסבר דומה הציג רובינשטיין על הגורמים שהובילו להקמת "שינוי"⁵⁶. בין הנסיבות שמצביע עליהם רובינשטיין

⁵⁵ ראה דבריו של השופט ברק בפסק דין המזרחי: "די אם אזכיר את חברי הסגל האקדמי של הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב, אשר הכינה הצעה 'חוקה לישראל' וביקשו לקדמה בהליכי החקיקה של הכנסת. רבה הייתה השפעתה של הצעה זו על קידום מפעל החוקה בשנים האחרונות". ראה: בנק המזרחי המאוחד בעם נ' מגדל כפר שיתופי (1995), עמ' 386.

⁵⁶ בוויכוח על כניסתה של ד"ש לממשלה ציין רובינשטיין: "אני ידעתי שאני חייב לעשות זאת, לעזוב את העולם הדי נוח שבו חייתי, משום שהאמנתי שמדינת ישראל זקוקה לדרך פוליטית חדשה, לנורמות חדשות, לכללי התנהגות חדשים, לדוגמה ולמופת... ולא ידעתי לאן זה יוליך, אבל חשבתי שבעת מצוקתה הקשה של החברה הישראלית- זה מה שהיא זקוקה". ראה: רובינשטיין, 1982, עמ' 244-245.

ככאלה שקדמו להקמת שינוי היה עליית כוחו של הימין בבחירות לכנסת השמינית והתלות בקיצוני המפד"ל בתוך הקואליציה, שלדעת רובינשטיין עמדה לשתק כל יוזמה מדינית (רובינשטיין, 1982, עמ' 31-30). עם כן, מה היו מערכות היסוד שהשתבשו, כדבריו של רייכמן, בגללם נדרשה מדינת ישראל לחוקה בעת הזו? לצורך כך נחזור לבחון את המצב הפוליטי-חברתי שקדם להצעת החוקה.

בהיבט הפוליטי, כאמור, היה ה"מהפך" הפוליטי והתחזקות כוחן של המפלגות הדתיות. לד"ש היה חלק נכבד במהפך של 1977, לאחר שזו נגסה קולות רבים ממפלגת העבודה (אלמוג, 2004, עמ' 420). לאחר כישלונה של ד"ש והתפרקותה במהלך הכנסת התשיעית (1977-1981) התמודדה שינוי בצורה עצמאית בבחירות 1981, בהן זכתה בשני נציגים, ובבחירות 1984, בהן זכתה בשלושה נציגים. מנגד התנהלו שתי ממשלות בראשות הליכוד להן היו שותפות המפלגות הדתיות, כולל אגודת ישראל החרדית. בחירות 1984 הובילו לתיקו בין הגושים הפוליטיים. בניסיון לשבור את התיקו הפוליטי ניסו שתי המפלגות הגדולות, הליכוד והמערך, לשכנע את ש"ס להצטרף לקואליציה ברשותן. אומנם בסופו של דבר הוקמה ממשלת אחדות, שבה לש"ס הייתה השפעה יחסית חלשה, אבל מנגד התקיימה הבנה כי שתי המפלגות הגדולות תלויות במפלגות הדתיות ומוכנות לצורך השגת השלטון להעניק להן תמורות שלטוניות רחבות⁵⁷. בנוסף, מעמדן של המפלגות הדתיות כלשון מאזניים אפשרה להן לחזק במידה רבה את מעמדה של הדת בחיים הציבוריים⁵⁸. כפי שציין רוזן צבי⁵⁹, הסדר הסטטוס קוו הלך והופר לאורך השנים לרעת הדתיים. תגובתו של הממסד הדתי למצב היה ניסיון להחזיר את המצב לקדמותו באמצעות חקיקה בכנסת (בכור, 1996, עמ' 72). בקרב הקבוצות החילוניות השתקף הניסיון של הקבוצות הדתיות להשפיע על המרחב הציבורי ככפייה דתית. ניתן לסכם עניין זה בדבריה של גביזון: "עד 1977 לא היה לנציגי הממשלה אינטרס לאמץ חוקה, ולנציגי האופוזיציה לא הייתה דרך לאלץ אותם לעשות זאת בניגוד לרצונם: הממשלה נשענה על רוב יציב ודי קבוע, ובדרך הטבע לא ששה לוותר על כוחה לשלוט על החקיקה. המהפך של 1977 יצר לראשונה מצב שבו זהות הכוחות הנמצאים בשלטון אינה ידועה מראש... כיום התחדדה גם התחושה כי, בגלל נתונים משטריים, הרוב החילוני אינו יכול לגייס את כוחו על מנת להגן על זכויותיו מפני חקיקה דתית. גם תחושה זו מניבה אינטרס של פוליטיקאים בחוקה נוקשה" (גביזון, 1998, עמ' 99). כפי שהוצג בפרק על בית המשפט העליון, היה בית המשפט העליון שומר הסף של הציבור החילוני מפני כפייה דתית. העברת סמכויות לבית המשפט באמצעות החוקה מאפשרת למפלגות החילוניות לקיים מחד קואליציה עם המפלגות החרדיות ומאידך לסמוך על בית המשפט שימשיך בתפקידו להגן על הציבור החילוני מפני חקיקה דתית⁶⁰.

⁵⁷ כהן וזיסר מציינים כי דרישת המפלגות החרדיות והנכונות להיענות להן בשתי המפלגות הגדולות היה בסיס להצלחתה של תנועת "חוקה לישראל" לארגן הפגנות ענק. ראה: כהן וזיסר, 2003, עמ' 112.

⁵⁸ דוגמה לכך ניתן לראות בתקציב משרד הדתות שעלה מ-900 אלף ₪ בשנת 1984 ליותר מ-22 מיליון ₪ בשנת 1986. ראה: טסלר, 2003, עמ' 415.

⁵⁹ תפיסת עולמו של אריאל רוזן צבי תורחב בהמשך הפרק.

⁶⁰ ראה התייחסותו של גד ברזילי לנכונותם של חברי כנסת מהליכוד לתמוך ב"חוק יסוד כבוד האדם וחירותו". ברזילי, 1998, עמ' 39.

בהיבט המדיני-פוליטי התאפיינה המחצית הראשונה של שנות ה-80 בשגשוג של ההתיישבות היהודית ביהודה ושומרון. התרחבות ההתיישבות הרחיקה את האפשרות מפשרה טריטוריאלית, עמדה בה תמכה האליטה החילונית-ליברלית מאז שלהי שנות ה-60 כחלק מפתרון בעיית ערביי הגדה המערבית ורצועת עזה⁶¹. כפי שצוין בפרק העוסק ב"תפנית בגישת הציונות הדתית", המאבק על ההתיישבות היה חלק ממאבק הזהות. התרחבות ההתיישבות הייתה למכשול בפני האליטה החילונית-ליברלית לשעבר לא רק ביישום תפיסת עולמה המדינית, אלא גם במאבק הזהות.

בהיבט הפוליטי-חברתי, התאפיינו שנות ה-80 בחוסר אמון של הציבור במערכת הפוליטית. מאז שנות ה-80 התחוללה התחזקות המגמה של איבוד אמון הציבור בממסדים הפוליטיים ובמפלגות, שהחלה לאחר מלחמת יום הכיפורים⁶². ממשלת האחדות, שהוקמה בשנת 1984, נתפסה כשיתוף פעולה בין ממסדים פוליטיים הדואגים לאינטרסים של עצמם על חשבון הציבור (בכור, 1996, עמ' 101). על רקע רמת האמון הנמוכה במוסדות השלטון נתפסו בג"צ בפרט ובית המשפט העליון ככלל כמוסדות ציבוריים אמינים, המשרתים את האזרח במלחמתו ברשויות (ברזילי ואחרים, 1994, עמ' 38-39). סדרה של סקרי קהל שנערכה בישראל בין השנים 1987-1991 מצביעה בצורה עקבית על אמון מוגבל בממסדים הפוליטיים ובמפלגות. בניגוד לכך, זכתה המערכת המשפטית למידה רבה של אמון⁶³ (ברזילי ואחרים, 1994, עמ' 54). גם קידר ופרידמן מצביעים על רמת האמון הנמוכה ברשויות הפוליטיות הנבחרות בישראל כגורם שהוביל לשינויים שהתרחשו בבית המשפט העליון ולהתעצמותו (קידר, 2002, עמ' 767; פרידמן, 2013, עמ' 76, 77). במצב הפוליטי-חברתי שנוצר ניתנה לבית המשפט לגיטימציה ציבורית לפעול (קידר, 2002, עמ' 768; ברזילי ואחרים, 1994, עמ' 54). החוקה, כאמור, מעבירה סמכויות לבית המשפט העליון ומאפשרת את הביקורת ואת הגבלתן של הרשויות המבצעת והמחוקקת. הלגיטימציה הציבורית לבית המשפט אפשרה מהלך זה. בעניין זה ראוי להזכיר גם את הפעילות העקבית של האליטה החילונית-ליברלית הגמונית לשעבר ליצור דה לגיטימציה לשלטון הנבחר ובעיקר לכוחות הדתיים⁶⁴. פעילות הדה לגיטימציה פוגעת באמון הציבור בממשלה, שהדתיים חלק ממנה, ובכך מחזקת את הלגיטימציה להעביר סמכויות לבית המשפט העליון.

⁶¹ הנחה זו הוצגה כעקרון מנחה של "תוכנית האב של גוש אמונים להתיישבות ביהודה ושומרון", שהוצגה ביולי 1978. בסעיף ב' בהקדמה למסמך נכתב: "במעשה ההתיישבות ביהודה ושומרון מונחת המגמה ליצור עובדות בעלות משמעות מדינית, אשר משקלן המוסרי והפוליטי יאפשר לנו לקבוע כי אחיזתנו בחבלי ארץ אלה לצמיתות. ההכרה כי התיישבות בארץ ישראל מכשירה את הדרך לריבונות מדינית הנחתה את נושאי ההגשמה הציונית מראשית דרכם והיא תקפה לגבי התיישבות ביהודה ושומרון בעוצמה לא פחותה מזו שבגליל, בנגב ובעמקים...". ראה: טאוב, 2007, עמ' 83; דברים ברוח זו הביע דני נוה, מזכיר הממשלה בתקופת נתיחה הראשונה ולימים חבר כנסת מטעם הליכוד: "כל הסדר קבע שאליו יחתרו הצדדים כדי להגיע לא יוכל להתעלם מהעובדות בשטח במרוצת השנים". ראה: אלדר וזרטל, 2004, עמ' 220.

⁶² ראה בפרק "תפנית בגישת הציונות הדתית" ובהתייחס להקמת שינוי וד"ש בפרק "שינויים אידיאולוגיים בהגמוניה של תנועת העבודה".

⁶³ סקרי דעת הקהל נעשו בתקופת פעילותה של תנועת "חוקה לישראל", לאחר פרסום ההצעה. עם זאת, מגמות חברתיות מתפתחות לאורך זמן, לפיכך ניתן להסיק כי המגמות המוצגות היו קיימות קודם לכן.

⁶⁴ ראה התייחסות בתחילת הפרק "המהפכה המשפטית".

פרק זה יציג את השקפת עולמם של שלושת חברי הפורום הסופי שעיבד את העקרונות של הצעת החוקה והביאם לניסוח הסופי- פרופ' אוריאל רייכמן, ד"ר ברוך ברכה וד"ר אריאל רוזן צבי. אומנם במהלך גיבוש החוקה השתתפו אנשים נוספים, אבל בסופו של דבר ההכרעה על ניסוח ההצעה הייתה נתונה בידיהם של השלושה והם מייצגים בצורה הטובה ביותר את רוח ההצעה ורוח התנועה. בנוסף, קיימת מגבלה טכנית של היקף העבודה.

רייכמן, כאמור, היה מייסד התנועה והעומד בראשה. את לימודי המשפטים עשה בפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים, שהייתה אז מעוז של ליברליזם נאור. בין מוריו היו ד"ר יואל זוסמן, שכבר אז היה שופט בית המשפט העליון, ומי שיכנהו בעתיד כשופטי בית המשפט העליון: ד"ר אהרון ברק, ד"ר יצחק זמיר, וד"ר יצחק אנגלרד. לאחר סיום לימודי התואר הראשון, בשנת 1966, התמחה אצל עורך הדין אשר רשף⁶⁵, אביהם של צלי רשף, ממנהיגי "שלום עכשיו", ואיש התקשורת רפי רשף. בעקבות אירועי מלחמת ששת הימים, שבה השתתף, חזר רייכמן לאוניברסיטה לסיים את לימודי התואר השני במשפטים ובשנת 1972 יצא ללימודי דוקטורט באוניברסיטת שיקאגו בארצות הברית. במהלך מלחמת יום הכיפורים נהרג אחיו של רייכמן. על קברו של אחיו הבטיח רייכמן לנסות ולמצוא פתח של שלום לישראל. בין הבאים לנחם את רייכמן ומשפחתו באבלם היה דיקן הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב, פרופ' אמנון רובינשטיין, שעוד קודם היה בקשרי ידידות עם רייכמן. במהלך אותה פגישה נרקם הרעיון להקמת תנועת "שינוי" (בכור, 1996, עמ' 17-19; רובינשטיין, 1992, עמ' 291-292). לאחר הקמתה של שינוי כיהן רייכמן כיושב ראש המזכירות ומאוחר יותר כיושב ראש ועדת הביקורת בד"ש. פעילותו של רייכמן ב"שינוי" ובד"ש חשובה משום שתנועות אלו סימלו השקפת עולם מסוימת. רייכמן לא היה פעיל זוטר באותן תנועות, אלא גורם בולט ומשפיע. מבחינה מדינית ביטאו שתי התנועות נכונות לפשרה טריטוריאלית במסגרת הסכמי שלום עם המדינות השכנות ובענייני דת ומדינה ביטאו גישה חילונית-ליברלית מובהקת. רייכמן היה גם זה שהוביל את הקרע בתוך תנועת ד"ש בעקבות הצטרפותה של זו לממשלה (בכור, 1996, עמ' 23). לאחר שהתפטר מתפקיד יושב ראש ועדת ביקורת בד"ש, כמחאה על הצטרפותה לממשלה, פרסם רייכמן מודעה התומכת במכתבם של קציני המילואים בעניין קידום המשא ומתן לשלום עם מצרים, קבוצה שממנה קמה וצמחה תנועת "שלום עכשיו" (רובינשטיין, 1982, עמ' 288). כפי שהוצג בפרק "תפנית בגישת הציונות הדתית", "שלום עכשיו" הציגה עמדות יוניות לרעיון ארץ ישראל השלמה ומדיניות ההתיישבות בגדה המערבית, תפיסה העומדת בכפיפה אחת עם עמדותיה המדיניות של שינוי. מכאן ניבטת גם השקפת עולמו המדינית של רייכמן. עמדתו זו מתבטאת גם בדברים שנשא בפתיחת כנס הרצליה ה-15, יוני 2015: "...המסר האמוני, התובע כיום ריבונות ישראלית, ולו גם בפועל, על שטחי יהודה ושומרון, לא רק נוגד את תפיסת הציונות אלא גם מכשיל את ישראל בדעת הקהל בעולם. מה שנדרש הוא איפוס המדיניות הישראלית. איפוס הוא ביחס לנקודת המוצא. נקודת המוצא שלנו הוא החזון הציוני. על ארבעה

⁶⁵ על השקפת עולמו של אשר רשף ראה כתבה באתר הארץ: אדרת, 2016.

עומדת המהפכה הציונית: האחד-ראיית היהודים כעם ולא כקהילה דתית. השני-בניית מערכת של שיבת ציון מאורגנת. השלישי-חתימה להקמת 'בית לאומי' ולמעשה מדינת יהודים בארץ ישראל. הרביעי- חזון של מהות המדינה, חזון על אדני הלאומיות האירופאית הליברלית ומורשת היסטורית ומוטיבים יהודיים" (רייכמן, יוני 2015). מדבריו עולה לא רק התנגדות למדיניות ההתיישבות בגדה, אלא גם לעובדה שהתיישבות זו נושאת אופי אמוני-דת. דבריו מבטאים רצון לחזור לשנים הראשונות של המדינה, תקופה שבה החזון הציוני-חילוני הוביל את המדינה, על כל המשמעות הנובעות מכך. בהמשך הנאום הוא מציין את תקופת תחילתה של "הסטייה" מהחזון הציוני: "מאז מלחמת ששת הימים מתחילה סטייה מהחזון הציוני. צעד אחר צעד-הציונות מתחילה להיות מוטה ללאומנות דתית" (רייכמן, יוני 2015). כלומר, נקודת הזמן שרייכמן רוצה לשוב אליה היא תקופת ההגמוניה של תנועת העבודה. הוא גם קושר את הדתי עם המדיני: "כל עוד דיברנו שלום, כל עוד דיברנו בשפת הזכויות האנושיות, כל עוד רצינו להפוך את הניצחון בששת הימים למנוף להסדר- העולם הנאור היה אתנו. ברגע שהתחלנו בשיח דתי, בתביעת ריבונות מכוח היגד אלוקי- לא רק שאתגרנו את דתות האיסלאם והנצרות- אלא נכנסנו למסגרת שבה הטיעונים הדתיים מתנגשים עם תפישות יסוד של חירות ושוויון..." (רייכמן, יוני 2015). בדברים לזכרו של פרופ' אריאל רוזן צבי, הוא מציין את ההתיישבות בשטחים המשוחררים כגורם שמוביל לפגיעה בדמוקרטיה: "כיבוש ירושלים, יהודה ושומרון הביא בשלב הראשון התערורות במחנה הדתי-לאומי. נוער בני עקיבא- שלא נטל חלק של ממש בחלוציות של ההתיישבות לפני ועם קום המדינה, ובניגוד להיום לא היה מורגש ביחידות העילית של צה"ל והכוחות המסתערים במלחמת ששת הימים- התערור לשליחות לאומית של יישוב לשם סיפוח של כיבושי אותה מלחמה. הם נשבו בקסם הנעורים של ציונות מגשימה ובתחיית הגרעינים המיתיים המשיחיים. כאן החל תהליך של ערעור הליברליות המערבית שעליה התבסס הרעיון הציוני. מכאן ועד לערעור הבסיס הנורמטיבי-דמוקרטי של המדינה...הדרך הייתה ברורה" (רייכמן, מאי 2015). מדבריו של רייכמן עולה התנגדות להתיישבות בשטחים המשוחררים, אותם הוא מכנה "כבושים", ולהשקפת העולם האמונית המובילה את ההתיישבות. הוא גם שואף לחזור לחזון שהוביל את מדינת ישראל בתקופת ההגמוניה של תנועת העבודה- מדינה דמוקרטית וחילונית, המקיימת זיקה לתרבות הליברלית של מדינות המערב. אומנם דבריו של רייכמן המצוטטים מאוחרים לתקופת ניסוח הצעת "חוקה לישראל", אולם הם מבטאים עמדות דומות לאלו שהציגו שינוי וד"ש. לפיכך ניתן להסיק שאותה השקפה המתבטאת בציטוט נכונה גם לגבי השקפת העולם שהובילה אותו ליזום את הצעת "חוקה לישראל". כפי שיוצג בפרקים שיעסקו ב"חוקה בהסכמה" ו"חוקה בהסכמה רחבה", המגמות הפוליטיות-חברתיות שהתקיימו ב-2015, הן המשך למגמות שאפיינו את המחצית השנייה של שנות ה-80. מכאן ניתן להסיק שאותו רצון ל"איפוס" שהוא שאף אליו ב-2015 התקיים גם ב-1986, כאשר הקים את תנועת "חוקה לישראל". בהקשר הדתי, רייכמן ראה את השיפוט הרבני כ"שיפוט זר" ופוגע, זאת משום שעולם המושגים של אותם דיינים התעצבו בישיבות, שכמעט לא היה להן קשר לאורח החיים החילוני במדינה. רייכמן תפס את הוויכוח בין חילונים לדתיים כמאבק על עמדות כוח ולא מאבק על עקרונות או השקפת עולם (בכור,

1996, עמ' 77). עמדותיו של רייכמן מצביעות על עניין להגביל את כוחן של הקבוצות הדתיות ולהגן על

ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית.

ברכה, גם הוא פעיל ב"שינוי", החל ללמוד משפטים בשנת 1966, במחזור הראשון של הפקולטה

העצמאית למשפטים באוניברסיטת תל אביב, שהייתה עד אז שלוחה של הפקולטה למשפטים

באוניברסיטה העברית. לאחר סיום לימודיו בהצטיינות השתלב בפקולטה כמתרגל, לבקשת דיקן

הפקולטה, פרופ' אמנון רובינשטיין (בכור, 1996, עמ' 54). פעילותו בשינוי מצביעה על הזדהות עם השקפת

העולם שייצגה המפלגה, כמו גם קרבתו לאותן אליטות שהקימו את המפלגה. אביו של ברכה היה פעיל

בתנועה הציונית בבולגריה. לאחר עלייתו לארץ הוצע לו מטעם מפא"י להיות ראש מועצת יבנה, אך הוא

סירב מאחר והסתייג ממינוי כפוי על התושבים ללא בחירות (בכור, 1996, עמ' 53-54). אף על פי שסירב,

ההצעה שהוגשה לאביו של ברכה מצביעה על קרבה חזקה בין האב למפא"י ותנועת העבודה. ברכה עצמו

היה שותף בתחילת שנות ה-70 בוועדה מטעם מפלגת העבודה שהכינה תשתית לחוק יסוד: זכויות אדם.

בוועדה השתתפו בכירים במפלגת העבודה כמו חיים צדוק ושולמית אלוני (בכור, 1996, עמ' 47-48).

השתתפותו בוועדה מצביעה על קרבתו למפלגה, שהרי המפלגה, דאז, לא הייתה מצרפת לוועדה אנשים

שאינם מקורבים אליה מבחינה תרבותית וערכית.

נקודת המוצא של רוזן צבי שונה מזו של רייכמן וברכה. רוזן צבי הגיע ממשפחה דתית לאומית מובהקת.

אביו היה פעיל מפד"ל, שהקים בסוף שנות ה-30 סניפי הפועל המזרחי ו'בני עקיבא' בסלובקיה (בכור,

1996, עמ' 70). לפיכך עולה תהייה על השתתפותו ביוזמה. רוזן צבי היה אחראי לניסוח סעיף הדת והמדינה

בהצעת החוקה (בכור, 1996, עמ' 70; ברק, 1998, עמ' 22-23). כדי להבין את השתתפותו ביוזמת החוקה

ואת האופן שבו נוסח סעיף הדת והמדינה יש להבין את התמודדותו של רוזן צבי עם שני העולמות הערכיים

בהם חי ולהם היה מחויב- מצד אחד תפיסת עולם מודרנית ליברלית והומניסטית המבוססת על המסורת

של הדמוקרטיה הליברלית ומצד שני עולמו הדתי, שם גדל וחונך חיים הלכתיים בקהילה דתית. כפל

העולמות איפשר לו למצוא את המשותף בין העולמות מחד, ומאידך המתח בין העולמות העמיד אותו לא

פעם במצבים קשים של נאמנות כלפי כל אחד מהעולמות (רוזן צבי ורוזן צבי, 1998, עמ' 30; ברק, 1998,

עמ' 20-22). במישור הציבורי ראה רוזן צבי את המדינה החילונית כזרז להתחדשות הדת, "אין להתעלם מן

התרומה הערכית של הדמוקרטיה למרכיב היהודי, אף במובנו הדתי-אורתודוקסי... הערכים הדמוקרטיים

עשויים לפעול כזרז של התפתחויות בתחום המחשבה הדתית ואף בתחום ההלכתי..." (רוזן צבי ורוזן צבי,

1998, עמ' 36). הנטייה של רוזן צבי הייתה להעמיד את החילוניות קודם הדת ושהדת תתעצב בהתאם

לחילוניות. בהגותו המוקדמת, שבאה לידי ביטוי בהצעת החוקה, הערכים היהודיים היו כפופים, במישור

הלאומי לפחות, במידה מסוימת לערכי הדמוקרטיה והליברליזם. עמדה זו הובילה אותו לתמוך בניסוח

החוקה בהפרדה בין הדת למדינה⁶⁶. הפרדת הדת מן המדינה, כפי שהיא מוצעת בהצעת החוקה, מכפיפה

⁶⁶ בשלב מאוחר יותר שינה רוזן צבי את דעתו בסוגיה זו והגיע למסקנה שהפרדה לא ישימה ואף בלתי רצויה. ראה: רוזן צבי ורוזן צבי, 1998, עמ' 51.

הלכה למעשה, את השיח הדתי לשיח הדמוקרטי הליברלי הדומיננטי, מעצימה את המרכיב הליברלי ודוחקת את המרכיב הדתי⁶⁷ (רוזן צבי ורוזן צבי, 1998, עמ' 50-52). ניתן לראות את עמדתו של רוזן צבי כנובעת מהביקורת שלו נגד הממסד הדתי בכלל והממסד הרבני בפרט. במסגרת עבודתו כמשפטן בתחום דיני המשפחה נתקל באטימות הממסד הרבני וראה את הנתק ההולך וגובר בין המציאות החברתית לבין ההשקפה האידיאולוגית הבלתי מתפשרת של בית הדין הרבני. להשקפתו, הנתק הזה מוביל לקרע בין הציבור החילוני לדת, לפיכך הגיע למסקנה כי כל עוד לא ישכיל הממסד הדתי לתת ביטוי לחיותה של ההלכה, להיענות למציאות המתחדשת ולמנוע את הקרע בין הציבור לבין ההלכה והממסד הרבני, על המדינה להפעיל מנגנון התערבות תוך הכפפת הנורמות הליברליות על הדין הדתי. בית המשפט העליון נתפס להשקפתו כמרכיב מרכזי באותו מנגנון (רוזן צבי ורוזן צבי, 1998, עמ' 56). חוקה חילונית-ליברלית היא מנגנון יעיל לכפוף את הדין הדתי לנורמות ליברליות, בהיות החוקה מסגרת נורמטיבית לפיה הרשויות יכולות לפעול. בנוסף, חוקה מעבירה סמכויות מסוימות לבית המשפט, שאותו כאמור, ראה רוזן-צבי כמרכיב מרכזי במנגנון ההתערבות. ביקורת נוספת הפנה רוזן צבי נגד החקיקה הדתית. לתפיסתו, שימוש בכוח פוליטי לכפיית אורח חיים או השקפת עולם מסוכן תמיד למיעוט יותר מאשר לרוב. לדעתו, החקיקה הדתית, המנומקת בעיקר בשמירת הצביון הדתי של המדינה למען אחדות העם, מובילה לתוצאות הפוכות ומרחיבה את המאבק בין המחנה הדתי למחנה החילוני. רוזן-צבי ראה את הניסיון לכפות אורח חיים, שהוא חסר משמעות בעיניו של ציבור מסוים, כגורם להתקוממות של אותו ציבור. לראיתו, החקיקה הדתית הובילה לפגיעה באותם ערכים שעליהן היא ניסתה להגן ויצרה נזק לדת (רוזן צבי, 1986, עמ' 21-19). במצב של מדינה חילונית, שבה ציבור גדול מאוד הרוצה לחיות על פי אורח חיים, החקיקה הדתית נועדה לכישלון. כפייה סלקטיבית של איסורים דתיים מצירת את הדת בעיני הציבור החילוני כחסרת היגיון, מפלגת, מנוכרת וכזו שכופה את עצמה (בכור, 1996, עמ' 72-73; רוזן צבי, 1986, עמ' 20). חוקה חילונית וליברלית והענקת סמכויות לבית המשפט העליון מאפשרת הגנה מפני החקיקה הדתית וכוחן המוגזם של המפלגות הדתיות, בעיקר החרדיות. רוזן צבי מבטא את עמדותיה של האליטה החילונית-ליברלית הגמונית לשעבר לנוכח התחזקות כוחן של המפלגות הדתיות והניסיון לשנות את אופייה של המדינה. השקפת עולמו של רוזן צבי יוצאת מעבר לגבולות הצרים של החברה הדתית, אולם הוא אינו מצליח לייצר פתרון היוצא מחוץ לקופסא ומאמץ את העמדות של האליטה החילונית-ליברלית. במהלך השנים חלו תמורות בתפיסה הליברלית של רוזן צבי ובמערכת היחסים שבינה לבין השקפת עולמו הדתית. ככל שחלף הזמן התחזק הפן הייחודי-הדתי על פני ערכי הדמוקרטיה והליברליזם (רוזן צבי ורוזן צבי, 1998, עמ' 50-52). ייתכן שחלחלה בו ההבנה כי הפתרון המוצע בהצעת החוקה מוטעה. בשלבים מאוחרים של הגותו הוא הגיע להבנה כי דמותה המיוחדת והייחודית של מדינת ישראל נטועה ביחסי הגומלין בין ערכיה הדמוקרטיים-הליברליים וערכיה היהודים וקשר זה אינו ניתן לניתוק (רוזן צבי ורוזן צבי, 1998, עמ' 51). הדת, בהתאם לגישה זו, היא חלק בלתי נפרד מההווי התרבותי וחוט השדרה של מדינת ישראל,

⁶⁷ ניתוח מורחב של הצעת החוקה יובא בפרק הבא.

למרות שחלק ממנו איננו דתי (ברק, 1998, עמ' 22). ניתן להבין את השתתפותו ביוזמת החוקה בנאיביות מסוימת הן כלפי מהות היוזמה והיותה מסמך מכונן ומעצב באשר לאופייה ולייעודה של מדינת ישראל והן לגבי מקומה של הדת בהיעדר חקיקה מתאימה. רוזן צבי ראה את החוקה כמסגרת נורמטיבית המספקת את כללי המשחק ההוגנים והראויים ולא כאמצעי להכרעת מחלוקות אידיאולוגיות. הוא האמין שאת אופייה של המדינה יקבעו אורחות חייהם של אזרחיה, אמונותיהם ומידת השכנוע הפנימי שלהם (רוזן צבי ורוזן צבי, 1998, עמ' 53). בהקשר של מקומה של הדת סבר רוזן, שהפתיחות תעודד רבים לחפש דרכים אל המסורת וייווצרו קהילות ומסלולים של דתיות חדשה (רייכמן, מאי 2015). ייתכן שבשל כך לא ראה צורך לתת ביטוי לתורת ישראל ומורשתה בחוקה. בהיבט המדיני, מציין רייכמן, כי רוזן ראה את מתיישבי גוש אמונים "אובדי דרך המורידים את האמונה לקדושת אבנים וסלעים" (רייכמן, מאי 2015). גם כאן, תואמת השקפת עולמו של רוזן את זו של קבוצות מרכזיות באליטה החילונית-ליברלית.

עמדותיו הליברליות של רוזן-צבי היו ידועות לרייכמן בשעה שזימן אותו לשיבה שבה הציג את יוזמת החוקה (בכור, 1996, עמ' 70). השתתפותו של רוזן-צבי, הדתי, אפשרה לרייכמן להציג את ההצעה כמשותפת לאוכלוסיות מגוונות, אף על פי שעמדותיו של רוזן-צבי היו זהות בעיקרון לאלה של האליטה החילונית-ליברלית ולא יצרו גיוון. חברי הפרום הסופי חולקים הסתייגויות דומות כלפי הכוחות הדתיים העולים, גם אם מנוקדת מבט שונה. אריק כרמון, כתב על יוזמת "חוקה לישראל": "המאמץ שעשו לנסח 'חוקה לישראל' היה גדול ומרשים. אלא שהוא נשא אופי ליברלי מובהק, שהתיישב עם תפיסת העולם של ציבור אחד, אך עמד בסתירה להשקפות של ציבורים אחרים. השיח התנהל בניצוחם של אנשי פרסום ושיווק בשיטות בוטות במיוחד, שמטרתן לסלק מהדרך את כל מי שניסה להתווכח או להתמודד עם הטענות שלהם"⁶⁸ (כרמון, 2012, עמ' 38). הפרק הבא יציג ניתוח חלקים מרכזיים בהצעת החוקה.

ניתוח הצעת החוקה⁶⁹

פרק זה מבקש לבחון את הצעת החוקה של תנועת חוקה לישראל. ניתוח ההצעה יכלול בדיקה של קיומה או אי קיומה של תורת ישראל ומורשתה בניסוח החוקה ומקומה של הדת היהודית בזהות היהודית של המדינה. מטרתו של הפרק להראות כי מנסחיו של הטקסט ביקשו להגן על ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית ולעגן אותם באמצעות החוקה. הצעת החוקה פרוסה על פני סעיפים רבים. חלק מהסעיפים הם פורמליים. הניתוח יתייחס רק לחלקים שיש בהם השפעה על אופייה של מדינת ישראל והעברת סמכויות לבית המשפט. חלקים אלו הם: עיקרים, הוראות כלליות, זכויות האדם, השפיטה, פיקוח חוקתי-שיפוטי וקבלת החוקה ועליונותה.

⁶⁸ כרמון עמד בתחילת שנות האלפיים מאחורי יוזמת "חוקה בהסכמה". הוויכוח בין כרמון לרייכמן היה לאו דווקא ויכוח אידיאולוגי, אלא בעיקר אישי. ראה: ליבוביץ-דר, 2001.

⁶⁹ הצעת החוקה מופיעה בספרו של בכור, "חוקה לישראל-סיפורו של מאבק" עמ' 208-256.

פרק זה מהווה מבוא לחוקה. למבוא יש חשיבות חינוכית וציבורית והוא מהווה מקור השראתי המגבש זהות וערכים. הפרק כולל ארבעה חלקים מרכזיים: פתיחה, הצהרה על מדינת ישראל כמדינת "העם היהודי", הגדרת מדינת ישראל כ"מדינה דמוקרטית" ומחויבותה של מדינת ישראל לשלום עם שכניה. הפסקה הראשונה עוסקת בקבלת החוקה מתוקף הסכמת האזרחים באמצעות משאל עם. לכאורה עניין טכני של דרך קבלת החוקה. עם זאת, כאשר מעיינים בחוקות דמוקרטיות אחרות ניתן לראות שחלקן בחרו לכפוף הסכמה זו מלבד הסכמת האזרחים גם תחת חסותו של האל⁷⁰. גם הצעת החוקה של ליאו כהן נפתחה בצורה דומה: "אנחנו, בני ישראל, בתתנו שבח והודיה לאל בורא עולם, שהוציאנו מעבדות לחירות והשיב אותנו אל הארץ אשר נשבע לאבותינו, קיימנו וקיבלנו עלינו את דברי החוקה הזאת" (בכור, 1996, עמ' 37). מנסחי הצעת החוקה, לעומת זאת, בחרו להתעלם מקיומו של האל היהודי, על אף הקשר העמוק הקיים בין אלוהי ישראל, עם ישראל ותורת ישראל.

הפסקה השנייה נפתחת בהצהרה כי "מדינת ישראל היא מדינת העם היהודי ומושתת על זכותו, מעולם ועד עולם, לחיי ריבונות בארץ ישראל". הביטוי "מדינת העם היהודי" מציין עובדה - מדינת ישראל כביתו הלאומי של כל העם היהודי. לעומתו "מדינה יהודית" הוא תיאור ערכי - מדינה השומרת על סממניה היהודיים: רוב יהודי, ריבונות יהודית וצביון יהודי, בין אם בהגדרתו הדתית או בהגדרתו הלאומית-תרבותית (קירשנבאום, 1990, עמ' 70-71). באמצעות הבחירה בהגדרת המדינה רק כ"מדינת העם היהודי" נמנעים המנסחים מהצורך להגדיר את צביונה היהודי של המדינה ומשאירים זאת לכל אחד מהפרטים בחברה. המדינה המתעצבת היא מדינה מערבית בעלת יסוד אתני יהודי, אך ללא תוכן תרבותי ייחודי. יש כאן מעילה במחויבות הציונית לטפח את התרבות היהודית, את הספרות העברית ואת מורשת ישראל, גם אם לא במובן הדתי. הגדרה זו מתנכרת לא רק לתורת ישראל ומורשתה, אלא גם לתנועה הציונית, שלמעט חריגים, דגלה במדינה יהודית המשמשת "מרכז רוחני" ליהודי העולם, בעלת תוכן לאומי אורגני ונאמנה לשורשיה התרבותיים הקלאסיים (קירשנבאום, 1990, עמ' 71, 79). אלכסנדר יעקובסון ורובינשטיין מציינים כי באותן שנים התפתחה הסתייגות מהגדרת ישראל כ"מדינה יהודית" על רקע הגוון הדתי שדבק בו בשיח הפוליטי. מונח זה התקשר בקרב חלקים של הציבור החילוני עם המונופול של בתי הדין הרבניים בענייני אישות, איסור על תחבורה ציבורית בשבת, מניעת ייבוא של בשר לא כשר לארץ, התערבותם של הרבנים בפוליטיקה, הניסיונות לערער את סמכותה של המערכת המשפטית בישראל, האפליה נגד הזרמים הלא אורתודוכסים ביהדות וההשתמטות של חרדים מהשירות בצה"ל. לנוכח הסתייגות זו השתמשו במונח "מדינת העם היהודי" בניסיון להתנער מהאופי היהודי של המדינה, על היבטיו הדתיים⁷¹ יעקובסון

⁷⁰ ראה פרק מבוא.

⁷¹ ראה לדוגמה תיקון חוק יסוד: הכנסת (סעיף 7 א') המגדיר את התנאים לפסילת רשימה מהתמודדות בבחירות. התיקון לחוק, שחוקק בשנת 1985, משתמש במונח "מדינת העם היהודי". חבר הכנסת אלעזר גרנות ממפ"ס, שהציע את השימוש במונח זה, ביקש להימנע מהביטוי "מדינה יהודית" בשל הגוון הפוליטי שדבק בו בשיח הפוליטי הישראלי. ראה: יעקובסון ורובינשטיין, 2003, עמ' 198-199.

ורובינשטיין, 2003, עמ' 150-151, 196, 195). חלקו השני של המשפט מציין את זכותו של העם היהודי למדינה בזכות ההיסטורית של העם היהודי לריבונות בארץ ישראל, אך אינו מפרט את אותה זכות היסטורית. "זכות" גם אם היא קיימת אין חובה לממש אותה. במגילת העצמאות ה"זכות הטבעית" היא ההצדקה האחרונה בשימה. קודם לכן מובא הקשר ההיסטורי והמסורתי של העם היהודי לארץ ישראל, ההזדהות של העם היהודי עם ארץ ישראל ותקוותו לחדש בה את חירותו המדינית. חירות זו אינה יכולה להתקיים בשום מקום אחר מלבד ארץ ישראל. למדינת ישראל יש מהות מסוימת המצדיקה את מימוש הזכות הטבעית. בהצעת החוקה לא קיימת מהות מעין זו. הנימוק להקמתה של מדינת ישראל הוא אסון השואה ותלאות הגלות, "העצמאות המדינית של העם היהודי במכורתו נועדה לאפשר לבני העם היהודי, לאחר השואה ולמול תלאות הגלות, לשוב למולדת אבותיהם", מהות הקיום מסתכמת ב"חיי כבוד ועמל ישרים" והיכולת "ליטול חלק פעיל בקביעת גורל העם ועיצוב חברתו". הבחירה בארץ ישראל, בהתאם להצעת החוקה, היא תועלתנית- להבטיח את בטחונו של העם היהודי ולאפשר לו חיי רווחה. היא מתעלמת מההבטחה האלוהית כהצדקה להקמתה של מדינת ישראל. אבל לא זו בלבד, היא גם מתעלמת מעמדת הציונות הרואה את הקשר בין עם ישראל לארץ ישראל כקשר היסטורי בין עם לארצו וגורם מרכזי בליכודו של העם ובהקניית תוכן ומטרה לקיומו. הגדרה זו הופכת את הבחירה בארץ ישראל לחסרת משמעות ערכית ומעניקה לגיטימציה לירידה מן הארץ ואף לביטול הטעם הבסיסי לקיומה במידה והיא תהפוך למקום פחות בטוח מאשר ארצות אחרות או לא תספק את חיי הרווחה להם הוא שואף.

התעלמות קיימת גם מסיפורם של החלוצים והמעפילים אשר שבו לארצם והפריחו את אדמתם ותרבותם, כמו גם מקיומו של יישוב יהודי שהתקיים בארץ ישראל לאורך הדורות, קודם הקמתה של מדינת ישראל. גם כאן בוחרים מנסחי החוקה למחוק הקשרים היוצרים תוכן תרבותי יהודי ייחודי. בנוסף, ישנה התעלמות מהצדקות נוספות להקמתה של מדינת ישראל המופיעות במגילת העצמאות. כך נעדרת ההצדקה המשפטית כפי שהוכרה בהצהרת בלפור ולאחר מכן בעצרת האומות המאוחדות (בה מוגדרת המדינה כ"מדינה יהודית") ותרומתו של היישוב היהודי בארץ ישראל למאבק האומות שוחרות השלום. בחלקה האחרון של הפסקה השנייה מאוזכרים הערכים העומדים בבסיס הווייתו של מדינת ישראל. ערכים אלו הם ערכים דמוקרטיים ולא ערכים יהודיים ייחודיים. פעם נוספת נמנעים מנסחי ההצעה מהקשרים שיש בהם תוכן תרבותי ייחודי ומעדיפים להציג במקומם ערכים אוניברסליים בלבד.

הפסקה השלישית מגדירה את היותה של מדינת ישראל מדינה דמוקרטית והפסקה הרביעית מציינת את מחויבותה של מדינת ישראל לשלום עם שכנותיה. פסקאות אלה אינן מכילות הקשרים לתורת ישראל ומורשתה.

פרק העיקרים מוחק כל זיהוי של תוכן תרבותי ייחודי, אשר יכול ליצור זהות קולקטיבית ייחודית. התפיסה השלטת היא תפיסה ליברלית מובהקת הרואה את המדינה כאוסף של פרטים ולא כישות קיבוצית בעלת תרבות והיסטוריה משותפת. בזמן שבחרו לפרט בנושאים רבים תחמו מנסחי ההצעה את ההיסטוריה היהודית לאסון השואה. נראה כי הרוח השלטת היא רוח החוקה של ארצות הברית, אשר

המודל שהיא מבקשת ליישם מקיים אדישות מוחלטת לכל קבוצה דתית, אתנית או לאומית הנמצאת בגבולותיה ומתייחס לכל אזרח אך ורק כיחיד (קירשנבאום, 1990, עמ' 67). אלא שאין טיבה של ארצות הברית כזו של מדינת ישראל. הראשונה נוסדה כמערכת המרכיבה מספר רב של קבוצות אתניות ותרבותיות. המכנה המשותף בין הקבוצות היה פוליטי. לעומת זאת מדינת ישראל נוסדה כמדינה לעם שיש לו עבר משותף, אתניות משותפת, דת משותפת ותחושת ערבות הדדית. לכן, החוקה חייבת לבטא את אותם ערכים ייחודיים המשותפים לאותם הפרטים.

פרק הוראות כלליות (ב')

החלק הראשון של פרק זה עוסק בדרכי קבלה ושלילה של האזרחות במדינה. סעיף א' קובע כי "כל יהודי זכאי לעלות לישראל ולקנות בה אזרחות (להלן: שבות). אין להגביל זכות זו אלא בחוק כדי להגן על שלום הציבור ובריאותו". נוסח זה שונה מהנוסח הקיים בחוק השבות לפיו "כל יהודי זכאי לעלות ארצה", כשהביטוי "ארצה" רומז לכינוי הדתי-היסטורי של ארץ ישראל ולא לשם האזרחי-חילוני "ישראל". סעיף השבות מקנה עדיפות ליהודים, אך אינו מגדיר "מיהו יהודי?". סעיף ג' בסעיף "חופש הדת והמצפון" קובע כי "לא ישללו זכויות לא יוטלו חובות ולא ייכפו איסורים על אדם מטעמי דת". לפיכך נראה כי ההגדרה הדתית, לרבות זו הרפורמית, לא יתקבלו (קירשנבאום, 1990, עמ' 76). בהיעדר הגדרה, ההכרעה תעבור לבית המשפט העליון. שאלת "מיהו יהודי" הגיע לפתחו של בית המשפט העליון מספר פעמים. בשנת 1962 היה זה שמואל אוסולד רופאיזון שעתר לבג"צ נגד החלטתו של שר הפנים דאז, חיים משה שפירא מהמפד"ל, לאמץ את הגישה האורתודוקסית לקביעת יהדותו של אדם. בג"צ אומנם דחה את העתירה, אבל פסק כי יש לפרש את המונח "יהודי" בחקיקה הישראלית במובנו החילוני, כפי שמקובל בחברה ולא דווקא על פי משמעותו בהלכה (פרידמן, 2015, עמ' 351-353). בשנת 1970 הגיעה שאלת "מיהו יהודי" לבית המשפט העליון בעניינו של בנימין שליט. שליט, שהיה נשוי לאישה נוכרית, ביקש לרשום את ילדיו כבני הלאום היהודי. ברוב של חמישה נגד ארבעה קיבל בג"צ את העתירה והורה לרשום את ילדיו של שליט כיהודים בפריט הלאום. בעקבות הכרעת בג"צ תוקן חוק השבות ואומצה ההגדרה ההלכתית למונח "יהודי" (פרידמן, 2015, עמ' 353-354). במקרה אחר, בשנת 1973, פנה ישעיהו ש"ק לבית המשפט העליון בבקשה למחוק את רישומו כיהודי בסעיף הלאום. בית המשפט קיבל את עמדתו וקבע כי אדם זכאי שלא להשתייך לשום דת ולאום. בעקבות החלטה זו התיר בית המשפט העליון, בשנת 1977, ליוחנה שלח להותיר את סעיף "דת" ריק ובשנת 2011 לסופר יורם קניוק להירשם במרשם האוכלוסין כחסר דת (פרידמן, 2015, עמ' 355). בית המשפט העליון התייחס בפסיקות שהוצגו למונח "יהודי" במובנו החילוני והפריד בין דת ולאום גם עבור יהודים ישראלים. החלטותיו של בית המשפט מסמלות את דחיקתה של הדת כגורם מעצב של הלאום היהודי ושל המדינה היהודית. לכאורה, נראה כי מנסחי ההצעה אינם מבטאים עמדה ערכית ברורה בסוגיה, אך למעשה עמדתם ניבטת באמצעות העברת סמכויות לבית המשפט העליון.

סעיף ג' בפרק אזרחות קובע את התנאים לשלילת אזרחותו של אדם: "1. אזרחותו לא תישלל אלא בהליכים הקבועים בחוק ובעילות המפורטות בו. 2. למרות האמור לעיל לא תישלל אזרחות ישראלית אם

כתוצאה משלילת האזרחות יישאר אדם חסר אזרחות או יהיה נתון לרדיפה מטעמים של מין או טעמים פוליטיים, גזעיים או דתיים". החלק הראשון קושר את שלילת האזרחות לחוק שיקבע והסעיף השני קובע סייגים. הסעיף מבטל כמעט כל אפשרות לביטול האזרחות. ראשית, כי כל חוק יהיה נתון לפיקוח החוקה ולעקרון זכויות האדם בתוכה. שנית, השלילה תהיה נתונה למגבלה המצויה בחלק הסייגים, שמקשה עד מאוד את ביטול אזרחותו של אדם. נראה כי הסעיף נועד להגן על ערביי ישראל מפני שלילת אזרחות, אשר תפגע בזכויות המוקנות להן מתוקף אזרחותם. הסעיף מגביל את היכולת של הממשלה לפעול, לדוגמה, באמצעות שלילת האזרחות כנגד ערבים ישראלים המסייעים לטרור ולפגיעה בביטחון ישראל. יש כאן הכרעה ערכית של העדפת זכויותיהם של ערביי ישראל על פני שמירת הקולקטיב היהודי.

פרק זכויות אדם

פרק זה כולל מגוון זכויות רחב. על אף שכותרתו "זכויות אדם" הוא כולל גם זכויות חברתיות כגון זכויות עובדים, אמצעי קיום, הזכות לחינוך והזכות לטיפול רפואי. בתוך הפירוט הרב הקיים בפרק זה אין באף אחת מהזכויות המוצגות התייחסות לתורת ישראל ומורשתה. כך לדוגמה מצוין בערך כבוד האדם כי "מדינת ישראל מושתתת על ההכרה בערך האדם ובקדושת חייו. חובת כל רשויות המדינה היא להגן על ערך האדם וכבודו ולהימנע מלפגוע בהם. אין לענות אדם ואין להשפילו". סעיף זה אינו מזכיר את ערך כבוד האדם כנגזר מבריאתו של האדם בצלם האלוהים, "ויברא אלוהים את האדם בצלמו, בצלם אלוהים ברא אותו" (בראשית א', 27). הגישה הדתית לערך כבוד האדם היוותה בסיס גם לרעיון הזכויות הטבעיות של גיון לוק⁷². מיותר לציין כי גם בסעיף "חירות האדם" בחרו מנסחי ההצעה לא לאזכר את תורת ישראל ומורשתה. התעלמות זו קיימת גם בסעיף משפט הוגן: "א. כל משפט יהיה פומבי והוגן וייערך בפני ערכאה שיפוטית שהוקמה בחוק". מנסחי ההצעה בוחרים שלא לאזכר את הדגשת התורה לשפוט משפט צדק: "שופטים ושוטרים תיתן לך... ושפטו את העם משפט צדק. לא תטה משפט, לא תכיר פנים, ולא תיקח שוחד... צדק צדק תרדוף..." (דברים ט"ז, 18-19).

עניין מיוחד בפרק זה הוא סעיף חופש הדת והמצפון. סעיף ג' מציין כי "לא ישללו זכויות ולא יוטלו חובות ולא ייכפו איסורים על אדם מטעמי דת". כבר הוזכר סעיף זה בעניין חוק השבות ודחיקתה של ההגדרה הדתית בשאלת "מיהו יהודי". עניין נוסף שמתייחס לסעיף זה הוא נושא השבת ומועדי ישראל. סעיף זה מותיר את המדינה ללא חגים ומועדים, למעט יום העצמאות. אומנם סעיף ד' מתיר פגיעה בהוראות החוק אם פגיעה זו ניתנת "להצדקה עניינית מטעמים עצמאיים שאינם טעמים שבדתי", אך קשה להצביע על "טעם עצמאי" בהקשר שכל כולו הוא דתי (קירשנבאום, 1990, עמ' 77). ההחלטה לקבוע מה

⁷² במסכת השנייה על הממשל המדיני כותב לוק: "המצב הטבעי יש לו חוק טבעי הקובע את סדריו, חוק המחייב כל אדם. הואיל וכל בני האדם שווים ועומדים ברשות עצמם, אסור שמי מהם יעשה רעה לחברו בכל הנוגע לחייו, לבריאותו, לחירותו, או לרכושו. כי כל בני האדם הם יצירי כפיו של בורא אחד כל יכול וחכם לאין סוף, כולם משמשים ריבון אחד עליון, אשר קבע להם מקום עלי אדמות למען יעשו את דברו; הריהם אפוא קנינו של מי שברא אותם, ומיועדים הם להתמיד בקיומם כחפצו ולא כרצון פלוני או אלמוני מקהלים". ראה: לוק, 1959, עמ' 5-6. פגיעה בכבודו וחירותו של האדם מהווה פגיעה ביצירתו של האלוהים. השמירה על כללי המוסר האלוהי מצד כל בני האדם מאפשרת את השמירה על הזכויות הטבעיות של האדם: הזכות לחיים וביטחון, הזכות לחירות והזכות לכבוד, שהם נגזרת של ערך כבוד האדם ומהן נגזרות כל הזכויות האחרות.

מוצדק ומה לא מועברת להכרעת בית המשפט העליון. כפי שצוין בפרק על בית המשפט העליון, נוטה בית המשפט להכריע לרוב לטובת הצד החילוני ושיקוליו הם שיקולים חילוניים ולא דתיים. בהסבר להצעה מציין רוזן צבי כי הסעיף מבטל את היכולת לאכוף חוקים דתיים על כלל הציבור. הסעיף מבטל את השליטה של הרשויות הדתיות בדיני נישואין וגירושין ואת כל האיסורים הנוגעים לכשרות, גידול חזיר, חמץ בפסח וכיוצא באלה. אלה, כדבריו, לא יעמדו במבחן החוקה (בכור, 1996, עמ' 79). הסעיף פורץ את גבולות השבת והכשרות ומשאיר אותם לדל"ת האמות של הציבור הדתי. בכך הוא מוחק היבטים משמעותיים בצביונה של המדינה כמדינה יהודית ומדיר את הדת מהמרחב הציבורי. בנוסף, הוא מונע את יכולת ההשפעה של המפלגות הדתיות באמצעות חקיקה דתית⁷³.

סעיף ג' בסעיף חופש הדת והמצפון מבטל, כאמור, את השליטה של הרשויות הדתיות על דיני הנישואין והגירושין, אך אינו מציע לו חלופה. המשמעות היא שכל אדם יכול לבחור לו את מסלול הנישואים והגירושים בהתאם לרצונו, בלבד שמי שבחר להינשא במסלול מסוים מחויב להתגרש באותו מסלול. למעשה, ניתנת לגיטימציה לנישואים אזרחיים ונישואי תערובת. בהיבט הלאומי מדובר בהחלטה הרת אסון, שכן היא יוצרת פיצול של עם ישראל, מרחיבה את הפער בין דתיים לחילוניים, מסכנת את עם ישראל בהתבוללות ומערערת את צביונה היהודי-החיצוני והפנימי- של מדינת ישראל (קירשנבאום, 1990, עמ' 77, 80).

עניין אחרון בסעיף חופש הדת והמצפון הוא סעיף ד' 1: "אין בסעיף זה כדי למנוע את תמיכת המדינה או רשויות ציבוריות במוסדות דת או בהענקת שירותים דתיים, או בחינוך דתי והכל על בסיס השוויון". הסעיף מאפשר תמיכה בשירותים דתיים, אלא שזו מותנת בכך שתהיה "על בסיס השוויון". קירשנבאום תוהה על נקודת הייחוס לשוויון זה: "האם תמיכת המדינה בישיבות תשווה לתמיכת המדינה באוניברסיטאות או שמא לתמיכת המדינה במכללות אסלאמיות?" (קירשנבאום, 1990, עמ' 77). גם כאן עוברת ההכרעה למבחנו של בית המשפט העליון. למעשה הסעיף מגביל את אפשרויות התמיכה בשירותים דתיים ובכך את יכולת ההשפעה של המפלגות הדתיות דרך תקצוב מוסדות הדת. הסעיף האחרון בפרק זכויות האדם עוסק ב"איסור חריגה מערכים דמוקרטיים". הסעיף קובע כי ניתן להגביל זכות מזכויות האדם בתנאי שההגבלה מתיישבת עם הערכים הדמוקרטיים עליהם מושתת מדינת ישראל. גם כאן, כמו בסעיפים הקודמים בפרק זה, אין מקום ליהדותה של המדינה, הן בהיבט הדתי והן בהיבט הציוני. הצעת החוקה אינה מייחסת חשיבות לשמירה על ייחודה של המדינה כמדינה יהודית ואינה רואה לנכון את הצורך להגביל את זכויות האדם בפרק כדי לשמור על הקולקטיב היהודי. ברעיון "האמנה החברתית" קיים איזון בין ערכי החירות, השוויון והסולידריות. הצעת החוקה מוציאה את ערך

⁷³ במחקר שערך יונתן פוקס הוא בחן את מצבה של החקיקה הדתית בעשרים ושבע מדינות דמוקרטיות מערביות בין השנים 1990-2008. ממצאי המחקר הראו כי חקיקה דתית התקיימה בכל המדינות הדמוקרטיות שנבחנו ונותרה יציבה לאורך כל התקופה. ראה: Fox, 2012, p.161-162; בשאלת יכולתה של מדינה ליברלית לפעול מתוך הסתמכות על טיעונים דתיים מוצאים דני סטטמן וגדעון ספיר כי אין כל פסול בהסתמכות על טיעונים דתיים או בניסיון לקדם תכליות דתיות. הסייג היחיד, לדבריהם, הוא הצורך של הדתיים להתאמץ לגייס גם טיעונים שאינם דתיים לטובת עמדתם. ראה: סטטמן וספיר, 2009, עמ' 632.

הסולידריות מהמשוואה ויוצרת מדינה שאין דבר המאחד בין פרטיה, למעט תחושת הרדיפה בתקופת

השואה והגלות.

פרק השפיטה

סעיף מינוי שופטים קובע: "א. שופט יתמנה על ידי נשיא המדינה על פי החלטה של ועדה למינוי שופטים. ב. הועדה תורכב ותונהג בדרך שתיקבע בחוק. מספר שופטי בית המשפט העליון המכהנים בוועדה לא יפחת משליש של חבריה. שאר חברי הוועדה יהיו מבין נציגי הכנסת, הממשלה, לשכת עורכי הדין ודיקני הפקולטה למשפטים... מספר חבריה יהיה בלתי זוגי ולא יעלה על אחד עשר". ההצעה מעניקה כוח רב לשופטי בית המשפט העליון בקבלת ההחלטה של הועדה. כפי שצוין בפרק על בית המשפט העליון, שופטי בית המשפט העליון מהווים קבוצה מגובשת יחסית לנציגים האחרים בוועדה והדבר מאפשר להם לפעול ביתר הצלחה לקידום של הדומים להם. נוסף לכך, הסעיף מקצה מקום לנציג מבין דיקני הפקולטה למשפטים, המהווים חלק מהאליטה המשפטית. כפי שמציין זמיר, נכון לתקופה שבה הוצגה הצעת החוקה התאפיינה האליטה המשפטית מתוך קבוצת המרצים בבתי הספר למשפטים בהיותה יהודית, אשכנזית וחילונית (זמיר, 2007, עמ' 679). כלומר, האליטה המשפטית מתוך בתי הספר למשפטים דמתה לזו של האליטה המשפטית של בית המשפט העליון. צירוף נציג של דיקני הפקולטות למשפטים, בהתאם לכך, מהווה חיזוק כוח לנציגי בית המשפט העליון. בסיכומו של דבר, הסעיף מבטיח את שמירתו של בית המשפט העליון כמבצר של ערכים חילוניים ודמוקרטיים, בדומה לוועדה שהייתה קיימת עד אז ומעבר לכך.

פרק פיקוח חוקתי-שיפוטי

פרק זה מכיר בבית המשפט העליון כבית משפט לחוקה: "א. ייכון בית משפט לחוקה. ב. בית המשפט לחוקה הוא בית המשפט העליון בשבתו כבית משפט לחוקה. ג. בית המשפט לחוקה יישב בהרכב של שבעה שופטים או בהרכב בלתי זוגי גדול יותר כפי שיורה נשיא בית המשפט העליון". כפי שהוצג בניתוח הפרקים הקודמים, הצעת החוקה משאירה כר נרחב לפרשנות, שמי שיהיה אחראי לפרש את אותם חסרים הוא בית המשפט העליון. הדבר מבטיח לאליטה החילונית-ליברלית הגנה על ערכיה במידת הצורך.

פרק קבלת החוקה ועליונותה

פרק זה קובע את עליונות החוקה: "חוק הסותר את החוקה אין לו תוקף". סעיף זה מאפשר לבית המשפט העליון לפסול חוק בטענה כי החוק סותר את החוקה. לכנסת, המייצגת את העם, אין אפשרות לערער על קביעת בית המשפט⁷⁴. המילה הסופית לגבי כל חקיקה תהיה נתונה בידו של בית המשפט העליון, שערכיו מייצגים את ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית הגמונית לשעבר, ולא דווקא את זו של רוב העם. מהלך זה מבטיח לאליטה החילונית-ליברלית הגנה מפני חקיקה המנוגדת לערכיה.

⁷⁴ בהצעות שהועלו בשנים האחרונות נשקלה האפשרות כי הכנסת תוכל לחוקק חוק שנפסל על ידי בג"צ באמצעות רוב מיוחד.

בפקודת סדרי השלטון והמשפט, תש"ח 1948, ובחוק שעות עבודה ומנוחה, תשי"א-1951, נקבעה יום השבת כיום מנוחה רשמי במדינת ישראל. השבת, מעבר להיותה מצווה דתית, היא צורך קיומי של האדם ביום חופשי המאפשר לו מנוחה של הגוף, ניתוק מהריצה אחרי חומריות, טיפוח הנפש ואפשרות להתאחדות עם משפחתו, שאינה מתאפשרת באופן קבוע במרוצת הימים. הצעת החוקה אינה מזכירה את קיומה של השבת כיום מנוחה ומעמדם של השבת ומועדי ישראל אינו קיים. מעבר לכך, הצעת החוקה פוסלת הלכה למעשה את מעמדה של השבת בחוקים הקיימים בהתאם לסעיף ג' בפרק חופש הדת והמצפון. אחד מהיסודות המרכזיים של הדת והמורשת היהודית נדחק כערך מעצב של החברה בישראל⁷⁵.

מהצעת החוקה למאבק ציבורי

הצעת החוקה של תנועת חוקה לישראל מדירה את שורשיה הדתיים של הלאומיות היהודית. תורת ישראל ומורשתה אינם מאוזכרים והדת היהודית, שהייתה הדבק המחבר של העם היהודי למן הפיכתו לעם במעמד הר סיני, זוכה להתייחסות שוות ערך לזו של הנצרות והאסלאם. תכניה ההיסטוריים של היהדות ננטשים לטובת ערכים אוניברסליים. לא רק תורת ישראל ומורשתה ננטשים, אלא אף העקרונות והערכים של הציונות. המורשת הלאומית מסתכמת בירושלים, השפה העברית, סמלים וזיכרון השואה. באמצעות החוקה מעניקים סמכויות וכוח רב לבית המשפט העליון. בהיעדר יכולת להיאבק במישור הפוליטי, מעבירה האליטה החילונית-ליברלית את המאבק לזירה המשפטית. באמצעות החוקה מבקשים יוזמיה ל"תקן" את הבעיות של אותה תקופה, כלומר להגביל את השפעתן של המפלגות הדתיות. דרך מינוי השופטים וסמכויות הפיקוח שניתנים לבית המשפט העליון הופכים אותו לעליון על הכנסת הנבחרת. סעיף "חופש הדת והמצפון" מגביל את יכולת ההשפעה של המפלגות הדתיות על אופייה של מדינת ישראל באמצעות ביטול האפשרות של חקיקה דתית והגבלה על תמיכה במוסדות דת. הצעת החוקה המוצעת מבטאת את ערכי האליטה החילונית-ליברלית ומגנה על ערכים אלו מפני הכוחות הדתיים העולים. ניסוח הצעת החוקה הסתיים ביולי 1987. ב-11 לאוגוסט, אותה שנה, הוצגה ההצעה במסיבת עיתונאים (בכור, 1996, עמ' 83). זו הייתה נקודת ההתחלה של המאבק הציבורי של התנועה כדי לשכנע את הציבור והפוליטיקאים בצורך בחוקה. הבנה של יוזמי ההצעה כי חוקה כוללת לא תתקבל הובילה להתמקדות לגבי קטעי החוקה- מגילת זכויות האדם ושינוי שיטת הבחירות (גביון, 1998, עמ' 70-71). במטרה לגייס תמיכה ציבורית וליצור לחץ על הפוליטיקאים גויס לעצרת המרכזית, שיזמה התנועה, הזמר שלום חנוך. העצרת נקבעה למוצאי שבת, 16 בינואר 1988, בכיכר מלכי ישראל. בעצרת, שהונחתה בידי השחקן עודד קוטלר, השתתפו גם זמרים אהודים נוספים כגון: אריאל זילבר, חיים משה, קורין אלאל ושלמה גרוניך (בכור, 1996, עמ' 112). במכתב ששלח רייכמן לתומכי החוקה לקראת העצרת הוא כתב: "השתתפות רבתי תיצור הד ממנו לא יוכלו הפוליטיקאים להתעלם בשנת בחירות..." (בכור, 1996, עמ' 112-113). היה זה תכסיס

⁷⁵ בהיותה של החוקה גורם מעצב של זהות וערכים, אזכור השבת בחוקה היה מעניק למרכיב הדתי של מורשת ישראל חשיבות גבוהה יותר בדיון על הזהות הישראלית.

ערמומי מצד ראשי התנועה. הופעת האומנים המובילים בעצרת הבטיחה שיבואו לכיכר כמות גדולה של אנשים, לאו דווקא לתמוך בתנועת חוקה לישראל. מנגד, ההיענות הציבורית להגיע לכיכר אפשרה לראשי התנועה להציג בפני הפוליטיקאים תמיכה ציבורית ביוזמה. ואכן העצרת זכתה להיענות גדולה ולכיסוי רחב בכלי התקשורת (בכור, 1996, עמ' 114). ביום שלאחר העצרת אמר אריה רוטנברג, מראשי התנועה: "נולדו לנו כלים חדשים למאבק פוליטי... מהיום קיבלנו את הרשות לדבר בשם העם" (בכור, 1996, עמ' 114). אירוע זה היה רק אחד מאותם תרגילים של תנועת חוקה לישראל ליצור לחץ על הפוליטיקאים וליצור מראית עין של תמיכה ציבורית. באופן פרדוקסלי, הציגו תוצאות הבחירות בראשית נובמבר 1988 עלייה בכוחן של המפלגות החרדיות. משמונה מנדטים בבחירות 1984 עלה כוחן של המפלגות החרדיות לשלושה עשר. המשך התיקו הפוליטי בין המערך ובין הליכוד הפך את המפלגות החרדיות חשובות לצורך הקמת קואליציה והעניק להן כוח פוליטי רב. תוצאות הבחירות הובילו להתעוררות מחודשת של תנועת חוקה לישראל. אכזבת המצביעים החילוניים מתוצאות הבחירות הייתה כר נוח ליצור גיוס ליעדי התנועה. ההתמקדות של התנועה הייתה בשינוי שיטת הבחירות ובחקיקת מגילת זכויות האדם במסגרת חוק יסוד (בכור 1996, עמ' 128, 131-132). למאבק הצטרפו ארבעה חברי כנסת בכירים, שביקשו לנצל את התמיכה הציבורית, לכאורה, לצורך קידום יוזמת הבחירה הישירה וחקיקת מגילת זכויות אדם במסגרת חוק יסוד. היו אלה אמנון רובינשטיין מ'שינוי', ידידו של רייכמן, אוריאל לין, מהליכוד, דוד ליבאי ממפלגת העבודה ויואש צידון מ'צומת'⁷⁶. שלושת הראשונים היו משפטנים בולטים ואילו צידון הגיע מהעשייה הצבאית (בכור, 1996, עמ' 155-157). שיתוף הפעולה בין חברי הכנסת ותנועת חוקה לישראל הוביל לקידום "חוק הבחירה הישירה לראש הממשלה" ו"חוקי היסוד של 1992" (בכור, 1996, עמ' 158-162, 197-198; כרמון, 2012, עמ' 56). כרמון מציין כי במפלגת העבודה הייתה תמיכה בחוק הבחירה הישירה בנימוק שזו הדרך היחידה שתחזיר אותם לשלטון⁷⁷ (כרמון, 2012, עמ' 58). עניינם של "חוקי היסוד של 1992" יורחב בפרק הבא.

מגילת זכויות אדם - "חוקי היסוד של 1992"

על השאלה כיצד צלחו יוזמי החקיקה להעביר את "חוקי היסוד של 1992" מציין רובינשטיין, שעמד בראש יוזמת החקיקה, את האווירה הנוחה בכנסת לרפורמה מקפת בנושאים משטריים. הוא זוקף את ההצלחה ללחץ הציבורי שהפעילה תנועת "חוקה לישראל" ולתמיכה שקיבל מיושב ראש ועדת חוקה, חוק ומשפט, חבר הכנסת לין, ושר המשפטים, דן מרידור (רובינשטיין, 1999, עמ' 175). אלא שכדי להעביר מהלך חוקתי שכזה לא הייתה מספיקה "אווירה נוחה", אלא גם גורמים שהובילו למהלך ורצון להעביר את המהלך. פרק זה מבקש להציג את הגורמים והתנאים שהובילו ליוזמת החקיקה והצלחתה ואת המניעים,

⁷⁶ צומת נוסדה בשנת 1983 על ידי הרמטכ"ל לשעבר רפאל איתן. בהיבט המדיני הציגה צומת התנגדות לכל ויתור ישראלי בשטחי ארץ ישראל. בהיבט של דת מדינה הציגה עמדות חילוניות. היא תמכה בהפרדת דת ומדינה והתנגדה לתיקון הדתי של הגדרת "מיהו יהודי" בחוק השבות, להקצבות הנדיבות לישיבות החרדיות ולחקיקה דתית. ראה: נויברגר וגלנטי, 2008, עמ' 489-488.

⁷⁷ היקף העבודה אינו מאפשר הרחבה של עניין זה, אבל דבריו של כרמון מראים כיצד נעשה ניסיון להשפיע על השליטה הפוליטית באמצעות שינוי שיטת הבחירות.

שהובילו את יוזמי החקיקה. כמו כן יוצג ניתוח של החוקים והשפעתם. מטרת הפרק להראות כי יוזמי החקיקה התכוונו להעביר סמכויות לבית המשפט באמצעות החוקים במטרה להגביל את השפעתם של הקבוצות הדתיות ולהגן על ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית.

רקע פוליטי-חברתי

בבחירות שנערכו בראשית נובמבר 1988 זכו המפלגות החרדיות לחיזוק כוחן בשעה שהתיקו הפוליטי בין המערך והליכוד נשמר. המפלגות החרדיות הפכו גורם הכרחי לצורך הקמת הקואליציה והמפלגות הגדולות חיזרו על פתחן במטרה לשכנע אותן להצטרף לקואליציה ברשותן, תמורת הטבות נרחבות. כשנתיים לאחר מכן התרחש "התרגיל המסריח". הניסיון כשל, אבל השלכותיו על המערכת הפוליטית היו קשות⁷⁸. אירוע נוסף שהתרחש באותה עת היה "נאום השפנים" של הרב שך. ב-27 במרס 1990, במהלך כנס שערך ביד אליהו, כינה הרב שך את בני הקיבוצים והמושבים "אוכלי שפנים וחזירים". התבטאות זו באה על רקע התנגדותו של הרב להצטרפות ש"ס לקואליציה בראשות פרס. עבור חילונים רבים סימלה התבטאות זו התרסה כנגד הציבור החילוני כולו ועליית האיום החרדי במדינת ישראל. הנאום היה גם גורם משפיע על החלטת ש"ס לסגת מההסכמים הקואליציוניים עם פרס להקמת ממשלה בראשותו של האחרון (אלמוג, 2004, עמ' 476-477; הוברמן, 2008, עמ' 233; פרידמן, 2013, עמ' 70). אירועים אלו ממשיכים את המגמות שהוצגו בפרקים הקודמים.

בהיבט ההתיישבותי התאפיינה ממשלת הימין הצרה לאחר "התרגיל המסריח" בהשקעה מרובה בהתיישבות בשטחים המשוחררים. אריאל שרון, שמונה לשר הבינוני והשיכון, הוביל גיוס רחב של מתיישבים חדשים להתיישבות בשטחים המשוחררים באמצעות מדיניות הטבות רחבה. מדיניות זו הובילה עולים חדשים וזוגות צעירים שביקשו לעצמם בית צמוד קרקע להצטרף לתנועת ההתיישבות, וזאת לצדם של נאמני רעיון ארץ ישראל השלמה (אלדר זורטל, 2004, עמ' 154-155). מדיניות זו חיזקה את המגמה שביקשה ההתיישבות ביהודה ושומרון לקדם- קביעת עובדות מדיניות בשטח שימנעו את היכולת מכל ממשלה בעתיד לדון בפשרה טריטוריאלית במסגרת משא ומתן.

מבחינה פוליטית התאפיינה ממשלת הליכוד שלאחר "התרגיל המסריח" במאבקים פנימיים, התרופפות המשמעת הקואליציונית והיעדר שליטה של הממשלה על החקיקה. מצב זה נוצל להעביר חוקים רבי משמעות, ביניהם "חוקי היסוד של 1992" ו"חוק הבחירה הישירה לראשות הממשלה" (פרידמן, 2013, עמ' 70-71, 78). באותה תקופה התקבלו גם קבוצת חוקים נוספת המתייחסת לבתי המשפט. חלק מהחוקים נועדו להקל על בית המשפט ולחזק את מעמדו של נשיא בית המשפט העליון⁷⁹. מבחינה ציבורית סבלה

⁷⁸ על "התרגיל המסריח" והשלכותיו ראה בפרק "המעבר למערכת מפלגתית דו גושית"; רובינשטיין תיאר את האירוע כ"טראומה קשה": "תקופת כהונתה של הכנסת ה-12... לוותה בטראומה קשה, בעקבות הניסיון הכושל להחליף את הממשלה באפריל 1990". ראה: רובינשטיין, 1999, עמ' 174.

⁷⁹ כך לדוגמא, תיקון לחוק בתי המשפט, שעבר בפברואר 1992, הקנה לנשיא בית המשפט העליון זכות וטו על מינוי נשיאים וסגני נשיאים לבתי משפט השלום והמחוזי, מינוי מנהל בית המשפט ומינוי שופטים מערכאה אחת במינוי זמני לערכאה גבוהה יותר. שינוי זה, לדבריו של פרידמן, יצר תלות של השופטים בנשיא בית המשפט העליון ופגע בעצמאות השופטים. ראה: פרידמן, 2013, עמ' 83-84.

המערכת הפוליטית מחוסר אמון הציבור, בשעה שמערכת המשפט זכתה לאמון גבוה. במחקר של ברזילי, יער-יוכטמן וסגל, שנערך ביולי 1991, מצאו החוקרים כי בג"צ נהנה מרמה גבוהה של לגיטימציה ציבורית המתבטאת בתמיכה ציבורית רחבה מצד כל מגזרי האוכלוסייה, אף שבמגזרים שונים רמת התמיכה שונה. לגיטימציה זאת מתבטאת בתפיסתו של בג"צ כגוף ניטרלי מבחינה פוליטית, אמון רחב ושביעות רצון מתפקודו, נכונות לתמוך בהרחבת תחומי אחריותו השיפוטית וביקורתו השיפוטית של בג"צ ונכונות רבה לקבל את פסיקות בג"צ גם אם הן מנוגדות לעמדות הפרט. בית המשפט העליון נמצא כגוף האזרחי שזכה למידת האמון הגבוהה ביותר במערכת הפוליטית, להוציא את מוסד מבקר המדינה. רוב הציבור גילה תמיכה בפיקוח שיפוטי של בג"צ על רשויות השלטון (ברזילי ואחרים, 1994, עמ' 38-39, 68-71, 177-178, 183). תוצאות המחקר והסקרים שקדמו לפניו⁸⁰ מראים על תמיכה ציבורית בהעברת סמכויות לבית המשפט העליון. ניתן להניח כי רוח זו לא נעלמה מעיניהם של יוזמי החוקים והקלה עליהם את המלאכה להעביר סמכויות לבית המשפט. התמיכה הציבורית אפשרה ליוזמי החקיקה להציג את היוזמה כרצון הציבור וליצור לחץ על חברי הכנסת לתמוך בחוקים. התמיכה הציבורית בבית המשפט אפשרה גם את פעולתו האקטיביסטית, זאת משום שההכשר לאקטיביזם שיפוטי נובע מאמון רחב של הציבור במוסד השיפוטי (ברזילי, 1998, עמ' 32).

קבלת "חוקי היסוד של 1992"

"חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו" התקבל בהצבעה של 32 בעד, 21 מתנגדים ו-1 נמנע. "חוק יסוד: חופש העיסוק" התקבל בתמיכה של 23 חברי כנסת, ללא מתנגדים או נמנעים. יהודית קרפ, המשנה ליועץ המשפטי לממשלה, תיארה את האירוע: "בחודש מרץ 1992... חוקקה הכנסת את חוק יסוד: חופש העיסוק, ואת חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו. לא הרבו שמחה בחודשי אדר אלה לרגל קבלתם של חוקי היסוד, לא בכנסת ולא באמצעי התקשורת" (קרפ, 1992, עמ' 325, 327). עדות דומה ניתנה גם על ידי רובינשטיין, יוזם החקיקה: "רוב אמצעי התקשורת לא דיווחו כלל על תהליך החקיקה והטלוויזיה התעלמה מהנושא כולו. כאשר עבר החוק בקריאה שנייה ושלישית... חלק מהעורכים סבר שאין עניין בידיעה. רוב אמצעי התקשורת כלל לא סיפרו לקוראיהם על כך שהכנסת אישרה חוק יסוד כה מהפכני בדבר כבוד האדם וחירותו..." (רובינשטיין, 1999, עמ' 349). חבר הכנסת שבח וייס תיאר את תהליך החקיקה כ"חקיקה קונסטיטוציונית בנוסח גרילה" ו"דרך חצי מחתרתית... של הגנבת חוקה לסדר יומה של מדינת ישראל" (קרפ, 1992, עמ' 339). רובינשטיין מציין כי "כאשר הגיע הצעת החוק לקריאה שנייה ושלישית ב-17 במאוס 1992, היו כבר הבחירות לכנסת ה-13 בשער; חברי הכנסת היו עסוקים בפריימריס, וליבם של חלק מהם לא היה נתון לדקדוקי עניות חוקתיים כמו שריון זכויות אדם בחוק יסוד" (רובינשטיין, 1999, עמ' 346). לנוכח תיאורים אלו עולות תהיות על כוונתם האמתית של יוזמי החקיקה. כיצד זה קורה שחוקי יסוד "מהפכניים" מתקבלים ללא חשיפה תקשורתית ועולים להצבעה במליאה חצי ריקה? מדוע אצה דרכם של יוזמי החקיקה להעביר חוקי יסוד מרכזיים בשלהי פעילותה של הכנסת, כאשר ידוע שחלק מחברי הכנסת עסוק

⁸⁰ ראה בפרק "תנועת 'חוקה לישראל-רקע פוליטי-חברתי'".

במערכת הבחירות, בדרך שנראית כמחטף? מדוע בחרו תומכי החוקים להעביר סמכויות לבית המשפט בשעה שהכנסת ה-12 עשתה את צעדיה האחרונים? כיצד הצליחו יוזמי החקיקה במקום שאחרים כשלו בו? על השאלה כיצד הצליחו יוזמי החקיקה במקום שכשלו אחרים קיימות מספר תשובות אפשריות. לא כל התשובות מספקות מענה מלא, אבל כל טענה מוסיפה נדבך נוסף על הטענה האחרת לכדי יצירת שיקוף על תהליך החקיקה והמניעים של יוזמי החקיקה.

הטענה הראשונה היא שההצלחה נובעת מניצול רגע היסטורי, כתוצאה ממשבר אמון חריף בין הכוחות הפוליטיים לבין הציבור. אירועים פוליטיים, שחלקם הוצגו בפרקים קודמים, הובילו לשיאים חדשים של חוסר אמון מצד הציבור כלפי המערכת הפוליטית. בקרב הציבור הייתה תמיכה רחבה, או לפחות נעשה מאמץ להציג מראית עין של תמיכה כזו, במהלך שיוביל לשינוי מערכתי יסודי. הלחץ הציבורי הוביל את המחוקקים לתמוך ב"חוק בחירה ישירה לראש הממשלה" וחקיקתם של "חוקי היסוד של 1992" (ספיר, 2008, עמ' 574, 576-579). אלא, שהתיאורים שהוצגו קודם לכן אינם מתארים רגע היסטורי. להפך, נראה כי לא היה זה רגע היסטורי, אלא ניצול הזדמנויות פוליטי. "חוקי היסוד של 1992" הועברו במהלך השבוע האחרון לפני יציאת הכנסת ה-12 לפגרה (לין, 2012, עמ' 276). כפי שציין רובינשטיין, חלק מחברי הכנסת היו עסוקים בפריימריס ולא העמיקו לעסוק בחוקי היסוד ומשמעותם (רובינשטיין, 1999, עמ' 346). העיתוי לא היה יד המקרה, אלא ככל הנראה מהלך מתוכנן היטב⁸¹. השימוש בתכסיסים פוליטיים מחזקים את הספק בנוגע לרצון האמיתי של יוזמי החקיקה ומערערים את טענת הרגע ההיסטורי. התחושה היא שלא היה זה רגע של גדולה עבור בית המחוקקים, אלא תוצאה של תחבולה פוליטית.

טענה שנייה תולה את הצלחת היוזמה בפשרה. במקום להתעקש על מגילת זכויות שלמה אימץ רובינשטיין את המסורת שהתקבלה בהחלטת הררי, קרי, תהליך חקיקה הדרגתי של החוקה, והגה את רעיון ה"אטומיזציה"- פירוק החלקים מתוך המגילה שהיו בליבה של המחלוקת ועיגון הזכויות שלגביהן קיימת הסכמה כשלב ראשון (ספיר, 2008, עמ' 579; קרפ, 1992, עמ' 338; שגב, 2006, עמ' 167; רובינשטיין, 1999, עמ' 340). רובינשטיין מציין כי מטרת הפיצול הייתה ליצור פשרה ולהפיג ככל האפשר את החששות האמתיים או המדומים של המפלגות הדתיות והחרדיות (רובינשטיין, 1999, עמ' 340). אלא, שקיים ספק רב לגבי כנות כוונת יוזמי החקיקה ליישם פשרה. אפשר שיסוד "הפשרה" מקורו בהנחה שבית המשפט יפתח את המרכיבים החסרים של חוקי היסוד (קרפ, 1992, עמ' 357-358). טענה זו זוכה לגיבוי בדברים שכתב רובינשטיין בהתייחס לפיצול החוק והוויתור על עקרון השוויון: "...פיצול החוק אפשר שלא להתייחס לעיקר זה [עקרון השוויון] ולהסיר מכשול מקדמי מעל מסלול החקיקה-מכשול שהיה מסכלה מראש- ועם זאת להשאיר דלת פתוחה להחלתו בעתיד, בין בדרך של פרשנות מרחיבה ובין בדרך של

⁸¹ ראה דבריו של רובינשטיין על פעילותו בכנסת העשירית: "פעלתי בעיקר ביוזמות של חקיקה, והצלחתי להעביר כמה דברים, בעיקר ערב הבחירות. גיליתי את הפטנט שערב בחירות הקואליציה מתפוררת". ראה: בר-ניב, חשין ופרידמן, 2012, עמ' 52; בהתייחס ל"חוקי היסוד של 1992" מציין רובינשטיין כי "אני לא מאמין שאפשר היה להעביר חקיקה כל כך מסועפת שלא בעיתוי של השבועות האחרונים של כהונת הכנסת היוצאת...בתקופה האחרונה הזאת המשמעת הקואליציונית רופפת, יש גם חשש מנקיטת עמדה לא פופולרית בציבור וזה הזמן להעביר דברים...". ראה: לין, 2012, עמ' 265-266.

חקיקה מאוחרת יותר" (רובינשטיין, 1999, עמ' 340-341). דברי רובינשטיין מצביעים כי היה מודע לאפשרות של פרשנות מרחיבה מצד בית המשפט ואפשר במודע מרחב פעולה לבית המשפט באמצעות ניסוח החוקים. חיזוק לטענה זו עולה מדבריהם של לין ושלומי לוייה כי חלק מהמילים שנבחרו היו עמומות, רחבות ומותירות מקום לפרשנות (לין ולוייה, 2012, עמ' 264). גם כאן באה לידי ביטוי הנכונות של יוזמי החקיקה לאפשר מרחב פעולה לבית המשפט, שהוא הסמכות לתת פרשנות לחוקים, בהנחה שזה ישתמש בהם לצורך פיתוח המרכיבים החסרים בחוקי היסוד. לין ולוייה מציינים גם שבחירת המילים לא נעשתה במקרה, אלא מתוך חשיבה מאומצת על כל מילה ומילה שנבחרה (לין ולוייה, 2012, עמ' 264). נקודה נוספת שמצביעה על ההנחה של יוזמי החקיקה שבית המשפט יפתח את המרכיבים החסרים של חוקי היסוד ניתן לראות בהפניה של לין למודל של החוקה אמריקאית בדיון על מעמדם החוקתי של "חוקי היסוד של 1992". לין מציין שבצורתה המקורית לא הכירה החוקה האמריקאית במוסד העבדות, לא כללה סעיף מפורש בכוח הביקורת השיפוטית והיא נעדרה סעיף מפורש המגדיר את מגילת זכויות האדם. עניינים אלו הושלמו מאוחר יותר, חלקם באמצעות חקיקה וחלקם בדרך של החלטה שיפוטית. לין ראה את החוקה הישראלית ככזאת שצומחת באותה הדרך (לין, 2000, עמ' 269-270). ההפניה אל דגם החוקה האמריקאית מצביע כי בבסיס התפיסה של לין כלפי חוקי היסוד הייתה ההנחה שבית המשפט ישלים את החסר, כפי שעשה בית המשפט העליון בארצות הברית.

הספק לגבי כנותם של יוזמי החקיקה ליישם פשרה מעבירה לטענה נוספת - טענת ההטעיה. טענת ההטעיה סוברת כי הצלחת יוזמת החקיקה של חוקי היסוד נובעת מטעות והטעיה. יוזמי החקיקה ניצלו חוסר הבנה של המתנגדים והסתירו מהם את המשמעויות האמתיות של חוקי היסוד בדבר סמכות בית המשפט לקיים ביקורת שיפוטית על חוקי הכנסת (ספיר, 2008, עמ' 582; רובינשטיין, 2012, עמ' 81). בשעה שהציג את חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו לפני הכנסת בקריאה שנייה אמר לין: "אנחנו לא מעבירים את המשקל לבית המשפט העליון... אין מוקם בית משפט לחוקה... שמקבל כוח מיוחד לבטל חוקים". בנוסף ציין כי "הכוח לא הועבר למערכת בתי המשפט. הכוח נשאר בבית הזה [הכנסת]". כמו כן הביע את התנגדותו להקמת בית משפט לחוקה, "כי אני חושב שכאן אתה נותן את הכוח המפליג לקבוצה מצומצמת של שופטים, שפרשנותם תהיה זו שתקבע מחיקתם של חוקים בישראל" (ספיר, 2008, עמ' 582-583). מדברים אלו ניתן להבין כי לא קיימת בחוק סמכות ביקורת של בית המשפט על חוקי הכנסת. טענת ההטעיה נהדפת על ידי רובינשטיין ולין באופן נחרץ והם מצביעים על כך שכל חברי וועדת חוקה, חוק ומשפט של הכנסת ה-12 שהשתתפו בדיונים וכן כלל חברי הכנסת היו מודעים לכך ששני חוקי היסוד מעניקים למערכת בתי המשפט את סמכות הביקורת השיפוטית (לין ולוייה, 2012, עמ' 283-284; רובינשטיין, 2012, עמ' 97-105; ספיר, 2008, עמ' 587-588; לין, 2000, עמ' 275-276). גם אם מקבלים את טענת הנגד של רובינשטיין ולין, קשה שלא לתהות על הבחירה של יוזמי החוקה להימנע מניסוח מפורש על סמכות בית המשפט לביקורת שיפוטית. תהייה זו מתחזקת לנוכח דבריו של לין כי "החוק אינו מנוסח בלשון הלא מנומסת הקובעת כי בית המשפט העליון יהיה מוסמך לבטל את חוקי הכנסת. ניסוח בוטה כזה

ייתכן שהיה מכשיל את העברת החוק. החוק משתמש בלשון מאופקת וקובע, במה שקרוי סעיף ההגבלה, כי אפשר למנוע או לצמצם זכות שלפי חוק היסוד רק בחוק שיהלום את ערכיה של מדינת ישראל, לתכלית ראויה ובמידה שאינה עולה על הנדרש...” (לין ולויה, 2012, עמ' 284). אם הובהר לחברי הכנסת שקיימת סמכות ביקורת שיפוטית, מדוע לא נוסח סעיף זה בצורה ברורה? ואם הובהר לחברי הכנסת שקיימת סמכות ביקורת שיפוטית ממה חששו יוזמי ההצעה? אין ספק כי הסתירה הקיימת מעלה ספקות רבות לגבי תום הלב של יוזמי החקיקה והמאמץ שהושקע להבהיר לחברי הכנסת את חשיבותם ומשמעותם של חוקי היסוד. עם זאת, ייתכן וההטעיה לא הייתה בעניין הביקורת השיפוטית, אלא בעניין הצירוף הדו-ערכי הנמצא בסעיף המטרה המעגן את ערכיה של מדינת ישראל כ”מדינה יהודית ודמוקרטית”⁸². בנוסח המקורי של ”חוקי היסוד של 1992” כלל סעיף המטרה רק את ערכיה של מדינת ישראל כ”מדינה דמוקרטית”. המילה ”יהודית” הוספה כמשקל נגד למילה ”דמוקרטית” בלחץ המפלגות הדתיות מתוך הנחה שבאמצעות המילה ”יהודית” ינוטרל חלקית האיום של פיקוח חילוני שיפוט על חקיקה דתית ויבלם רעיון הפיכתה של מדינת ישראל ל”מדינת כל תושביה”, הנעדרת זיקה ליהדות ולציונות. תוספת זו תרמה לביטול התנגדותם של הנציגים הדתיים לחקיקה (רובינשטיין, 1999, עמ' 342-343; רובינשטיין, 2012, עמ' 88; לין ולויה, 2012, עמ' 268; מאוטנר, 2008, עמ' 104-105). לנציגים הדתיים היו סיבות להניח שבאמצעות המילה ”יהודית” יינתן מקום למרכיבים היהודיים, מאחר ובאותה תקופה המונח ”מדינה יהודית” היה מזוהה בשיח הפוליטי הישראלי עם היבטיו הדתיים⁸³. אלא, שבעוד הנציגים הדתיים הבינו את המילה ”יהודית” על מרכיביה הדתיים יוזמי החקיקה ראו אותה על מרכיביה הלאומיים והתרבותיים בלבד. גם כאן באה לידי ביטוי המגמה המכוונת של יוזמי החקיקה ליצירת עמימות ומקום רחב לפרשנות בית המשפט⁸⁴. יוזמי החוק הסכימו להוסיף את המילה ”יהודית”, מתוך הבנה לאופן בו יפרש בית המשפט את אותם ערכים. ביטוי לכך ניתן לראות בדברים שכתב רובינשטיין במאמר ל”הארץ” בשנת 1987:

”בנושא הכפייה הדתית חדל הממסד הפוליטי למלא תפקיד חיובי כלשהו... במצב זה, כאשר אין מעצור חוקתי שיחסום את מרוץ הכניעה לש”ס ולא לה המדדים אחרים, ממלא הממסד המשפטי תפקיד חיוני עד שאין כלל להעלות את הדעת כיצד אפשר להתקיים בלי התערבותו התקיפה... אם יש בכלל מי שמונע את המשך השחיקה של חופש הדת- הרי זה בזכות מעורבותם של בית המשפט העליון ושל היועצים המשפטיים

⁸² ביטוי לקיומה של הטעיה זו ניתן ללמוד מדברי חבר הכנסת משה גפני, מיהדות התורה: ”עשר שנים מאלצים אותי לומר שאני נגד זכויות, נגד חופש הביטוי, נגד זכויות חברתיות. למה זה קורה? כי הפסקנו להאמין בגלל שני דברים: האחד, שפיהם וליבם של אלה שרצו וחוקקו את חוקי היסוד לא היה שווה, הם התכוונו לעוד דברים שאנחנו מתנגדים להם. והאחר, מפני שברגע שיש חוקה ויש חוקי יסוד, מי שמחליט מה הם ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, הוא בית המשפט העליון”.

ראה: כרמון, 2012, עמ' 99-100; ובמהלך כינוס נוסף של המכון הישראלי לדמוקרטיה אליו הוזמן אמר: ”הוא [בית המשפט העליון] מפרש את המילה 'יהודית' כמו שהוא מבין, על פי השקפת עולמו. כך נוצרת התנגשות שמביאה את כל חברי הכנסת הדתיים... לעמוד ולהתבונן- מה קורה עם חוקי היסוד? החלטנו להעביר אותם כי לא ידענו מה בית המשפט העליון יעשה בהם”.

ראה: כרמון, 2012, עמ' 182.

⁸³ ראה בפרק העוסק בנייתו הצעת החוקה של ”חוקה לישראל”.

⁸⁴ לין ולויה מציינים כי: ”בסופו של דבר, התכלית הדו-ערכית בסעיף המטרה-קרי, ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית- היא חלק ממגמה מכוונת של יצירת עמימות מסוימת, שתאפשר לכל צד להבין כי לא בגד בעקרונותיו ולא 'נכנע'”.

ראה: לין ולויה, 2012, עמ' 268.

לממשלה שכיחנו בעבר...” (מאוטנר, 2002, עמ' 671). התבטאות זו מראה שרובינשטיין הבין את תפקיד בית המשפט העליון במאבק ואת הערכים על פיהם פעל בית המשפט. לכן היה יכול להניח את אופן פרשנותו של בית המשפט את הצירוף ”יהודית ודמוקרטית”. בנוסף, התבטאות זו מראה כי לא היה לרובינשטיין רצון להגיע ל”פשרה”, אלא להגן על ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית מפני התחזקותם של הכוחות הדתיים. ביטוי נוסף לדרך ההטעיה של יוזמי החקיקה ניתן לראות בדבריו של רובינשטיין בדיון בקריאה הראשונה של הצעת החוק. רובינשטיין ציין שזכות האדם לכבוד היא זכות שהעניקה היהדות לעולם כולו ומבוססת על היותו של האדם נברא בצלם האלוהים (לין, 2012, עמ' 348). עם זאת, רעיון זה או התייחסות לתורת ישראל ומורשתה אינו קיים בניסוח החוקים. דבריו של רובינשטיין בדיון היו, ככל הנראה, עוד חלק ממס השפתיים וטשטוש חושיהם של המפלגות הדתיות. טענת ההטעיה בעניין הצירוף הדו-ערכי ”יהודית ודמוקרטית” מצטרפת לספק בנוגע לכנותם של יוזמי החקיקה לקיים ”פשרה” ולעיתוי של העברת החוקים. כל אלה מחזקים את התהיות לגבי המניע האמתי ולרצון של יוזמי החקיקה להעביר את החוקים.

גביזון מציינת כי גם טרם החקיקה היה מצבן של זכויות האדם בישראל במצב טוב ”בין השאר בגלל חקיקת כנסת טובה ועובדי ציבור מצפוניים ובעיקר בשל פרשנות יצירתית ואמיצה של בית המשפט” (גביזון, 1998, עמ' 108). לין בעצמו מציין כי העדר חוק יסוד בתחום זכויות הפרט לא פגע בתושבי המדינה ובזכויותיהם הודות לפעילותו המאומצת של בית המשפט (לין, 2012, עמ' 250). אם כן, מה היה הצורך הדחוף של יוזמי החקיקה להעביר בשלהי כהונת הכנסת מגילת זכויות אדם חלקית? מה גרם לתומכי החוק להסכים להגביל את כוחה של הכנסת? התשובה מצויה, כנראה, במאבק על אופייה וערכיה של מדינת ישראל. חלק חשוב מהצלחת יוזמת החקיקה נמצא בשיתוף פעולה בין קבוצות פוליטיות שונות מתוך האליטה החילונית-ליברלית. חוסר הודאות בזהות הכוחות הנמצאים בשלטון מאז בחירות 1977 הסיר את ההתנגדות המובנת של המפלגות הגדולות לקיומה של חוקה. התחזקותן של הקבוצות הדתיות והתלות במפלגות הדתיות לצורך הקמת קואליציה הובילה את המחוקקים להגביל את עצמם ולהעביר חלק מסמכויותיהם לבית המשפט (ספיר, 2008, עמ' 593-595; גביזון, 1998, עמ' 99). בניגוד בין הרצון של המחוקק שלא להגביל את כוחו ובין הרצון להבטיח את המשך מרכזיותם של ערכים ליברלים-חילוניים, בחרו המחוקקים להעביר סמכויות ערכיות וביקורת שיפוטית לבית המשפט העליון (ספיר, 2008, עמ' 596-595; ברזילי, 1998, עמ' 39). במצב של תלות קואליציונית במפלגות החרדיות ראו חברי כנסת מהליכוד, מפלגת השלטון, את החקיקה כדרך יחידה לקדם ערכים חילוניים וליברלים⁸⁵ (ברזילי, 1998, עמ' 39). תמיכה לעניין זה ניתן לראות בתגובה של יוזמי החקיקה לטענה שהסתירו את המשמעויות האמתיות של חוקי היסוד בדבר סמכות בית המשפט לקיים ביקורת שיפוטית. הם טענו שבשעה שדעתה של הכנסת לא

⁸⁵ אומנם חברי הכנסת יצחק לוי מהמפד”ל ואברהם רביץ מדגל התורה היו שותפים למהלך החקיקה, אבל הדבר נבע מתוך הטעיה של יוזמי החקיקה. ראה טענת ההטעיה בפרק זה ודבריו של חבר הכנסת משה גפני מיהדות התורה, הערה 79. גורם נוסף להשתתפותם בתהליך היה הניסיון להשיג את המרב האפשרי במגבלות הקיימות. תפיסה זו הייתה אחד הגורמים לשותפות של הצינורות הדתיים עם תנועת העבודה בתחילת הדרך. ראה: פרק ”תחילת הדרך”.

הייתה נוחה מהפרשנות של בית המשפט לחוק היא מיהרה לעשות שימוש בסמכותה ולחוקק חוק שבולם את ההחלטה של בית המשפט העליון, ואילו במקרה של "חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו" לא נעשה דבר גם אחרי שהיה ברור ומובן שהחוק מעניק סמכות של ביקורת שיפוטית לבית המשפט (לין ולויה, 2012, עמ' 286-287). הדבר מעיד כי רוב חברי הכנסת קיבלו את הפרשנות לפיה כוח החקיקה של הכנסת נתון לביקורת שיפוטית, או לפחות הסכימו לקבל את קיומה לשם הגנה על הערכים הליברלים-חילוניים במצב של תלות קואליציונית במפלגות הדתיות.

טענה כי מטרת החקיקה להגביל את מרחב ההשפעה של הקבוצות הדתיות כחלק ממאבק הזהות על אופייה של המדינה מתחזק לאור השקפת עולמם של יוזמי החקיקה ועמדותיהם כלפי הקבוצות הדתיות. רובינשטיין, יוזם החקיקה, התחיל את לימודי המשפטים שלו בפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים ועשה את הדוקטורט בלונדון. בשנת 1965 הפך להיות הדיקן הראשון של הפקולטה העצמאית למשפטים בתל אביב עד להקמתה של "שינוי" בשנת 1974. לאורך כל הדרך הביע רובינשטיין עמדות בזכותם של ערכים אוניברסליים של זכויות אדם, ליברליזם והשתלבות בעולם הנאור (בכור, 1996, עמ' 20, 157; בר ניב ואחרים, 2012, עמ' 33). בהיותו דיקן הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב התחיל לפרסם מאמרים ב"הארץ" ואף הוצע לו לשמש חבר הנהלת המערכת (בכור, 1996, עמ' 157). מאמרו הראשון עסק בהתנגדותו למסירת מונופול הנישואין לרבנות (בר ניב ואחרים, 2012, עמ' 40). לאחר הבחירות שהתקיימו בשנת 1974 הביע את חששו מהתחזקות כוחו של הימין והתלות ב"קיצוני המפד"ל" (רובינשטיין, 1982, עמ' 30). בענייני דת ומדינה ביטא רובינשטיין גישה חילונית-ליברלית מובהקת ובתחום המדיני תמך בפשרה טריטוריאלית במסגרת הסכמי שלום. בגיליון הראשון של מגזין "שינוי" כתב כי "הליכוד נשלט בידי חירות ושותפיה-קבוצה קיצונית, המבססת את מדיניותה על מיסטיקה דתית בלא שאנשיה יהיו דתיים" (רובינשטיין, 1982, עמ' 66). במאמר שפורסם ב"הארץ" במרץ 1992 הציג רובינשטיין את תופעת קיומן של המפלגות החרדיות כלשון מאזניים כתופעה מסוכנת (לין, 2012, עמ' 256). במסגרת כינוס במרכז הבינתחומי בהרצליה בשנת 2011 אמר רובינשטיין כי בנושאי דת ומדינה קיים רוב בציבור ובכנסת נגד עמדות הממשלה המעוגנים תחת ההסכמים הקואליציוניים עם המפלגות הדתיות. לדבריו, ההסכמים מאז 1977 כופים על הכנסת הצבעה בניגוד להכרתם ומצפונם של חברי הכנסת. כהוכחה לדבריו הוא מציג את היעדר התגובה של הכנסת לפסיקה של בית המשפט העליון שהרחיבה את החופש בענייני דת, למעט שאלת מיהו יהודי ו"חוק הבשר" שחוקק ב-1994, שנכפו על הממשלה בלחץ המפלגות הדתיות (בר-ניב ואחרים, 2012, עמ' 59). דוגמה לאותם אילוצים קואליציוניים באים לידי ביטוי בהתנגדותו של לין להעביר את החוק לביטול הכספים הייחודיים שגובש בוועדת חוקה חוק ומשפט לקריאה שנייה ושלישית לנוכח שיקולים קואליציוניים והתנגדות המפלגות הדתיות⁸⁶, אף על פי שתמך בחוק (לין, 2012, עמ' 168, 196, 199). התבטאויות אלה, כמו התבטאויות נוספות שהוצגו במהלך העבודה, מצביעות על התנגדותו להשקפת עולמן של הקבוצות הדתיות.

⁸⁶ חלק גדול מהכספים הייחודיים הועברו למפלגות הדתיות כחלק מההסכמים הקואליציוניים. ראה: טסלר, 2003, עמ' 84-85.

מרידור, שר המשפטים דאז, למד גם הוא את לימודי המשפטים בפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים. בין מוריו, להם הביע הערכה מרובה, היו שופטים בבית המשפט העליון או כאלו שמונו מאוחר יותר לתפקיד (בן פורת, 1997, עמ' 49-50). מרידור היה מקורב למערכת המשפט והעריך מאוד את עבודתו של בית המשפט העליון ככלל ואת פועלו של הנשיא שמגר בפרט (בן פורת, 1997, עמ' 114; פרידמן, 2013, עמ' 92). הצעתו למגילת זכויות משנת 1989 הייתה הבסיס ל"חוקי היסוד של 1992". הצעה זו הייתה מבוססת על האמנה האירופית לזכויות אדם ועל הצ'רטר הקנדי (בר ניב ואחרים, 2012, עמ' 58; בן פורת, 1997, עמ' 111). אלא, שבעוד החוקה הקנדית מכירה בעליונות האל כעקרון יסודי⁸⁷, הצעת מגילת הזכויות שהציג נעדרת התייחסות זו⁸⁸. אין זה מפתיע מאחר ומרידור התנגד לקשר בין הדת והציונות ולגילויים המשיחיים בציבור הדתי (בן פורת, 1997, עמ' 103)⁸⁹. במסגרת סדרת שיחות שקיים העיתונאי שייקה בן פורת בשנת 1997 הביע מרידור את דאגתו מפני "קבוצות לא זניחות" המעלות סימני שאלה לגבי ערכי היסוד שהיו מקובלים בחברה ומציגות את הציונות כתופעה חולפת ואת הדת כמרכיב מרכזי בהווייתה של המדינה. בנוסף, הוא ביקר את חדירתם של תופעות מיסטיקות שמקורן ביהדות ובקבלה, קבלת פסקי הלכה בנושאים מדיניים וביטחוניים וחלחול הדת לתוך הפוליטיקה. הוא ציין כי המאבק העיקרי היום צריך להיות "מאבק של חזרה לבסיס הציוני הקלאסי" (בן פורת, 1997, עמ' 18-19). על השאלה אם אי אפשר להסתפק בפסיקתו של בית המשפט העליון בנושא זכויות אדם ענה מרידור: "זה קובץ של פסקי דין, אבל לא מסמך שאפשר לחנך עליו" (בן פורת, 1997, עמ' 109). התבטאויות אלה מעידות על חששו של מרידור מהתגברות השפעתן של הקבוצות הדתיות ורצונו לחזור לתקופה שבה הציונות הקלאסית הייתה הגורם הדומיננטי בעיצוב ערכי החברה. לפיכך, היה לו עניין בהגבלת כוחן של הקבוצות הדתיות.

לין גם הוא בוגר החוג למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים. מאוחר יותר סיים לימודי תואר שני באוניברסיטה העברית בירושלים ובאוניברסיטת ברקלי בקליפורניה. בשנת 1973 הצטרף לפעילות של המפלגה הליברלית, שותפתה של מפלגת "חרות" לסיעת גח"ל (גוש חרות ליברלים), לימים הליכוד (בכור, 1996, עמ' 158; לין, 2012, עמ' 9). בכנסת ה-11 נבחר לכהן כחבר ועדת חוקה, חוק ומשפט ובכנסת ה-12 הפך ליושב הראש של הוועדה (לין, 2012, עמ' 129). כמי שהשתייך לאגף הליברלי של הליכוד התעלם לא פעם מלחצי הממשלה, כפי שעשה בשעה שחבר לרובינשטיין ולליבאי לצורך קידום "חוקי היסוד של 1992" (פרידמן, 2013, עמ' 70). במאמר למעריב בספטמבר 1974 הביע לין ביקורת חריפה נגד החלטת הממשלה לפטור את בחורי הישיבות מגיוס לצה"ל. הוא חזר על ביקורת זו במאמר נוסף שהתפרסם במעריב במאי 1987 וציין את הפטור כ"עוולה החמורה ביותר, שכבר קנתה שיבתה בתוכנו" (לין, 2012, עמ' 28, 163).

בשנת 1991 נאלץ להתנגד להעביר את חוק ביטול הכספים הייחודיים שגובש בוועדת החוקה, חוק ומשפט

⁸⁷ ראה פרק מבוא.

⁸⁸ ראה "הצעת חוק יסוד: זכויות יסוד של האדם" של רובינשטיין משנת 1989, שהיא העתק הצעתו של מרידור, באתר הכנסת: <http://main.knesset.gov.il/Activity/Constitution/Documents/43.pdf>

⁸⁹ בדיון שנערך במסגרת כנס הרצליה ביוני 2015 תקף את ההישענות על התורה בכל הנוגע לזכות העם היהודי על ארץ ישראל. ראה כתבה באתר NRG מיום 8.06.2015: <http://www.nrg.co.il/online/11/ART2/699/406.html>

לנוכח שיקולים קואליציוניים, אף שתמך בחוק. בהסבר להתנגדותו אמר: "אולם לא סברתי, נוכח התנגדות המפלגות הדתיות, כי יש לו סיכוי לעבור במליאת הכנסת באותה נקודת זמן ורציתי לחכות לשעה הרצויה" (לין, 2012, עמ' 168, 196, 199). לין, כמו רובינשטיין ומרידור, לא היה שבע רצון מהשפעתם ההולכת וגוברת של הקבוצות הדתיות והכניעה להן מצד המפלגות הגדולות.

ליבאי, למד את לימודי המשפטים בפקולטה למשפטים של האוניברסיטה העברית בירושלים במסגרת העתודה האקדמית. בינואר 1957 הוצב בפרקליטות הצבאית ולאחר שחרורו עבד בלשכת שר המשפטים פנחס רוזן. בשנת 1965 עבר לארצות הברית לצורך לימודי משפטים מתקדמים באוניברסיטת שיקאגו. לאחר שובו לארץ הצטרף לפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב. בשנת 1977, לאחר המהפך הפוליטי, הצטרף למפלגת העבודה ונכנס לפעילות פוליטית (בכור, 1996, עמ' 157-178). ליבאי היה מקורב למערכת המשפט והעריך מאוד את פועלו של נשיא בית המשפט העליון דאז, שמגר, שהיה גם מפקדו בצה"ל (פרידמן, 2013, עמ' 92). במסגרת פעילותו כחבר כנסת יזם מספר רב של חוקים, בין היתר, כאלו שבאו לפתור מספר בעיות קשות של עגונות ומסורבות גט, נושאים שהיו תחת אחריות בתי הדין הרבניים (לין, 2012, עמ' 264). לאחר בחירות 1992 מונה לשר המשפטים ופעל בשיתוף פעולה עם מערכת המשפט (פרידמן, 2015, עמ' 194, 205). במאמר במעריב באוקטובר 1994 כינה לין את ליבאי כ"מגן חומות המשפט" וזאת על רקע מאבקו של ליבאי נגד ההסכם הקואליציוני עם ש"ס (לין, 2012, עמ' 317). בשנת 1993, בהיותו שר המשפטים, היה אחראי לפיטוריה של פליאה אלבק, מנהלת המחלקה האזרחית בפרקליטות המדינה. אלבק, שמונתה לתפקיד בשנת 1969, נודעה כמי שבמהלך שנות ה-80, הייתה אחראית לסיפוחם של יותר ממחצית שטחי הגדה המערבית והכשרתם המשפטית של ההתיישבויות בשטחים המשוחררים. פעילותה המשפטית של אלבק תרמה רבות לקידומו של מפעל ההתיישבות המסיבי ביהודה ושומרון. מתנגדי מפעל ההתיישבות בשטחים המשוחררים ראו באלבק את אחת מראשי המפעל. בפיטוריה של אלבק היה ניחוח של שיקולים פוליטיים על רקע הניגוד בין עמדותיה של אלבק לאלו של הממשלה, שתמכה בפשרה טריטוריאלית לצורך השגת הסכמי שלום (אלדר וזרטל, 2004, עמ' 471-480). פעולה זו מצביע על עמדתו של ליבאי בסוגיה המדינית, כאשר ביחסי דת ומדינה נראה כי לא היה מרוצה מהשפעתן של המפלגות הדתיות. אבל יותר מכך נראה כי העריך מאוד את עבודתו של בית המשפט העליון והיה נכון להרחיב את סמכויותיו.

כפי שניתן לראות, מובילי יוזמת החקיקה היו בעלי השכלה משפטית, שנרכשה בכותלי הפקולטה למשפטים של האוניברסיטה העברית, שהייתה אז מעוז של ליברליזם נאור⁹⁰. ההשכלה המשפטית הייתה משותפת גם לרבים מבין חברי הכנסת האחרים שהשתתפו בוועדת החוקה, חוק ומשפט שדנה בניסוח "חוקי היסוד של 1992"⁹¹. עמדותיהם של יוזמי החקיקה ביטאו הסתייגות מהתחזקותן של הקבוצות

⁹⁰ הגדרת האוניברסיטה העברית כמעוז של ליברליזם נאור מובאת אצל בכור, 1996, עמ' 17.

⁹¹ חברי הוועדה הנוספים שהיו בעלי השכלה משפטית: שולמית אלוני (מר"צ), אלי דיין (העבודה), צחי הנגבי (ליכוד), חיים קורפו (ליכוד), ראובן ריבלין (ליכוד), משה שחל (העבודה) ושמועון שטרית (העבודה). ראה: לין ולויה, 2012, עמ' 266; אתר הכנסת.

הדתיות ומהשפעתן הגדלה. אלה מצביעות על עניין של יוזמי החקיקה להגביל את מרחב ההשפעה של הכוחות הדתיים. "חוקי היסוד של 1992", מעבר לרצון לחוקק מגילת זכויות אדם, נועדו כדי להגביל את השפעתן של הקבוצות הדתיות. הצלחת המאבק מקורה בשיתוף פעולה בין אליטות ישנות, שהיו שותפות לרצון זה.

פרק זה הציג מספר טענות המסבירות את הצלחת החקיקה של "חוקי היסוד של 1992", כאשר כל טענה מוסיפה ומחזקת את הטענות האחרות. המוטיבים המרכזיים שחוזרים בכל אחת מהטענות הוא הספק לגבי כנותם ותום ליבם של יוזמי החקיקה בניסוח החוקים ונקיטה בדרכים שעשויות להראות כדרכי עורמה לצורך העברתם. אלו מעידים כי עניינם של יוזמי החקיקה לא היה רק הרצון לחוקק מגילת זכויות אדם, אלא גם להגביל את השפעת הקבוצות הדתיות בפוליטיקה ובמנהל הציבורי ולהגן על ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית. טענה זו מתחזקת לאור העמדות הפוליטיות שביטאו יוזמי החקיקה.

ניתוח חוקי היסוד

ניתוח חוקי היסוד בפרק זה מתייחסים בעיקר לנוסח המקורי של חוקי היסוד כפי שעברו במרץ 1992. במרץ 1994 תוקנו חוקי היסוד לצורך האחדת מבנה ונוסח פסקת ההגבלה והוסף להם סעיף "עקרונות יסוד". "ל"חוק יסוד: חופש העיסוק" נוסף "סעיף מטרה" הדומה בתוכנו לסעיף המטרה שנמצא ב"חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו" ו"סעיף התגברות". מטרת הניתוח להצביע על היעדרותה של תורת ישראל ומורשתה מניסוח החוקים ולהראות כי ניסוח החוקים נועד להגן על ערכי האליטה החילונית-ליברלית באמצעות העברת סמכויות לבית המשפט העליון.

עקרונות יסוד

כאמור, סעיף זה לא נמצא בנוסח שהתקבל ב-1992 והוסף במרץ 1994. בתקופה זו כיהנה ממשלה חילונית, בראשות מפלגת העבודה ומר"צ⁹², ללא מפלגות דתיות, לאחר שש"ס פרשה מהממשלה בספטמבר 1993. סעיף זה, הזהה בשני החוקים מציין כי "זכויות היסוד של האדם בישראל מושתתות על ההכרה בערך האדם, בקדושת חייו ובהיותו בן חורין, והן יכובדו ברוח העקרונות שבהכרזה על הקמת מדינת ישראל". הסעיף נעדר התייחסות לקדושת חייו של האדם בהיותו נברא בצלם האלוהים. התייחסות זו הייתה מעניקה מקום של כבוד לתורת ישראל ומורשתה בעיצוב ערכיה של המדינה ומאלצת התייחסות לערכים יהודיים-דתיים בפירוש ערכיה של מדינת ישראל כ"מדינה יהודית ודמוקרטית". הסעיף מפנה גם לעקרונות שבהכרזת העצמאות. כפי שהוצג בפרק על "הכרזת העצמאות", נעדרת ההכרזה מאזכור מפורש של תורת ישראל ומורשתה ומעלימה כל קשר בין המדינה לדת היהודית. עם זאת, ההפניה להכרזת העצמאות מעניקה תוכן תרבותי למדינה היהודית. היעדרה של הפסקה בנוסח המקורי מעיד על רצון להימנע מלהגדיר את צביונה היהודי של המדינה, בדומה להצעת החוקה של "חוקה לישראל".

⁹² סיעה משותפת של מפלגות מפ"ס, ר"צ ושינוי, שהתגבשה בשלהי הכנסת ה-12. בשנת 1997 התאחדו שלושת המפלגות לכדי מפלגה אחת.

סעיף המטרה ב"חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו" קובע כי "חוק יסוד זה, מטרתו להגן על כבוד האדם וחירותו, כדי לעגן בחוק יסוד את ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית". בהיעדר הגדרה מפורשת בחוק או בחקיקת יסוד קודמת לצירוף "יהודית דמוקרטית" נדרש בית המשפט להגדיר את אותם ערכים בבואו לפסוק בהתאם לחוק. בכך, מעביר המחוקק את סמכות ההכרעה להגדרת ערכיה של מדינת ישראל לבית המשפט העליון. סעיף המטרה מכפיף את הסוגיה הפוליטית בשאלת ערכיה של מדינת ישראל למובן שייחס בית המשפט לביטוי "מדינה יהודית ודמוקרטית" (אבנון, 1996, עמ' 420). באמצעות העברת הסמכויות הופך בית המשפט העליון, הנושא ערכים זהים לאלו של האליטה החילונית-ליברלית, למגן ערכי אליטה זו.

כפי שכבר צוין, הנוסח המקורי לא כלל בסעיף המטרה את המילה "יהודית" והיא הוספה בלחץ המפלגות הדתיות. יוזמי החקיקה הסכימו להוסיף מתוך הנחה שבית המשפט העליון יפרש את המילה "יהודית" בהתאם לערכים החילוניים-ליברליים של האליטה ההגמונית לשעבר. תקופה קצרה לאחר חקיקת חוק היסוד הנחה זו הוכחה כנכונה לאחר שבדיון על חוקי היסוד הציג השופט ברק פרשנות המבטלת את המשמעות הייחודית של מערכת הערכים היהודית ומכפיפה את הערכים היהודיים תחת הערכים הדמוקרטיים. המונח "מדינה יהודית" פורש על ידו בהתאם להשקפת העולם הציונית, לפיה "המדינה היא יהודית לא במובן ההלכתי-דתי, אלא במובן זה שליהודים זכות לעלות אליה" (ברק, 1992, עמ' 30-31). עמדה שונה הוצגה על ידי השופט אלון, שראה את השילוב בין הערכים באופן כזה שאחד תורם לשני (אלון, 1995, עמ' 258-259). עמדתו של אלון נשארה דעת מיעוט⁹³.

פסקת ההגבלה (פגיעה בזכויות)

סעיף ההגבלה ב"חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו" קובע כי "אין פוגעים בזכויות שלפי חוק יסוד זה אלא בחוק ההולם את ערכיה של מדינת ישראל, שנועד לתכלית ראויה, ובמידה שאינה עולה על הנדרש". ב"חוק יסוד: חופש העיסוק" הופיע סעיף הגבלה מתומצת יותר, אשר שונה בתיקון לחוק בשנת 1994. הסעיף קובע את התנאים בהם ניתן לחוקק חוק שפוגע בזכויות היסוד שבחוק. הניסוח העמום מותיר מקום רחב לפרשנות של בית המשפט לקבוע את אותן אמות מידה שיאפשרו לחוקק חוק בניגוד לחוקי היסוד. סעיף זה מהווה את הבסיס לסמכות הביקורת השיפוטית של בית המשפט על חקיקת הכנסת. הסעיף מאפשר לבית המשפט לפסול חוקים או הוראות חוק שלא צלחו את המסננת של פסקת ההגבלה, או יהיה נכון יותר לומר, חוקים שלא עמדו בכפיפה אחת עם ערכיו של בית המשפט העליון. סמכות זו מאפשרת לבית המשפט להגביל את החקיקה הדתית בטענה שזו פוגעת בחוק היסוד ואינה עומדת באמות המידה הנדרשות ובכך להגביל את השפעת המפלגות הדתיות.

⁹³ עניין זה בא לידי ביטוי בשימוש המועט שנקט בית המשפט העליון במקורות מתוך המשפט העברי. ראה בפרק "בית המשפט העליון-קווים לדמותו".

סעיף שמירת דינים

הסעיף, שנמצא ב"חוק יסוד כבוד האדם וחירותו", קובע כי חוק היסוד אינו פוגע בתוקפם של חוקים שחוקו טרם קבלת החוק. בכך הוא שומר על החקיקה הדתית הקיימת. עם זאת, במידה וקיימת התנגשות בין חקיקה דתית קיימת לבין חוק היסוד זוכה חוק היסוד להעדפה נורמטיבית⁹⁴. לפיכך, גם אם אין החוק מבטל את תוקפו של חוק קודם הוא מעמעם את השפעתו. הסעיף המקביל ב"חוק יסוד" חופש העיסוק הוא "הוראת שעה". בהתאם לסעיף זה חקיקה קודמת, שעומדת בסתירה לחוק היסוד, מתבטלת לאחר שנתיים מתחילתו של חוק היסוד, כאשר גם בתוך תקופה זו היא כפופה לפרשנות ברוח הוראות חוק היסוד. כאן כבר מתקיימת הוראה ברורה של ביטול חוקים קודמים, גם אם לא בצורה מידית. החוק מאפשר להגביל חקיקה דתית הפוגעת בחוק היסוד כמו בנושאי שבת וכשרות. זמן קצר אחרי קבלתם של החוקים התיר בית המשפט העליון יבוא בשר לא כשר, פסיקה שהתבססה בין השאר על "חוק יסוד : חופש העיסוק" (פרידמן, 2013, עמ' 141).

פסקת ההתגברות (תוקפו של חוק חורג)

סעיף זה התקבל ב"חוק יסוד : חופש העיסוק" בתיקון משנת 1994. הסעיף מאפשר לחוקק חוק הפוגע בחופש העיסוק בניגוד לסעיף ההגבלה ברוב של חברי הכנסת לתקופה של עד ארבע שנים. סעיף דומה לא התקבל ב"חוק יסוד : כבוד האדם וחירותו". ניסיון להוסיף פסקת התגברות ב"חוק יסוד : כבוד האדם וחירותו" בתקופתו של פרידמן כשר המשפטים זכה להתנגדות מצד מפלגת העבודה (פרידמן, 2013, עמ' 392, 461-462).

לסיכום

"חוקי היסוד של 1992" נעדרים התייחסות מפורשת או אפילו מרומזת של תורת ישראל ומורשתה, וזאת, ככל הנראה, במטרה להוציא את המרכיב הדתי מזהותה היהודית של המדינה בצירוף "יהודית ודמוקרטית". כפי שניתן לראות מהניתוח שהובא להלן, מעבירים "חוקי היסוד של 1992" סמכויות הכרעה ערכיות וביקורת שיפוטית על חקיקת הכנסת לבית המשפט. באמצעות העברת הסמכויות מתאפשרת ההגנה על ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית הגמונית לשעבר. הגנה זו אפשרית כל עוד שיטת מינוי השופטים מאפשרת לבית המשפט לשכפל את עצמו.

סיכום הפרק

פרק זה עקב אחרי שני מהלכים חוקתיים שהתרחשו בסוף שנות ה-80 ותחילת שנות ה-90- הצעת החוקה של "חוקה לישראל" ו"חוקי היסוד של 1992". בעוד הראשון נשאר בגדר הצהרה, חוקי היסוד היו מהלך פוליטי מוצלח. לאורך שנות ה-80 כשלה ההגמוניה החילונית-ליברלית לשוב ולאחוז בכס השלטון. מנגד התחזקה השפעתן של הקבוצות הדתיות בפוליטיקה, במנהל הציבורי של המדינה ובחברה. מצד האליטה החילונית-ליברלית היה חשש מפני שינוי באופי החברה. בתגובה לשינויים ביקשה קבוצה מקרב האליטה

⁹⁴ ראה התייחסותו של השופט ברק לעניין מעמדו הנורמטיבי של חוק יסוד ויחסו לחוק רגיל סותר ולמעמדו הנורמטיבי של "חוק יסוד : כבוד האדם וחירותו". ברק, 1992, עמ' 15-22.

להכריע את המאבק על אופייה וערכיה של מדינת ישראל באמצעים חוקתיים והעברת סמכויות לבית המשפט העליון. קבוצה זו כוללת בוגרי פקולטות למשפטים, רובם הגדול בוגרי הפקולטה למשפטים של האוניברסיטה העברית בירושלים. חלק ניכר מהם עסק בתחום האקדמי. יוזמי החקיקה, שלמעט רוזן צבי, היו בעלי השקפת עולם חילונית-ליברלית, הציגו עמדות ביקורתיות כלפי הקבוצות הדתיות והאופי האמוני של מפעל ההתיישבות בשטחים המשוחררים. עמדה זו הייתה המניע ליוזמת החקיקה והתבטאה בניסוח יוזמות החקיקה. הצעת החוקה של "חוקה לישראל" מדירה את שורשיה הדתיים של הלאומיות היהודית ונוטשת את תכניה ההיסטוריים של היהדות. הצעה זו מגבילה את השפעתן של המפלגות הדתיות הן באמצעות ביטול האפשרות של חקיקה דתית והן באמצעות הגבלת תקציבים למוסדות הדת. "חוקי היסוד של 1992" גם הם נעדרים אזכור מפורש או מרומז של תורת ישראל ומורשתה ומעבירים סמכויות הכרעה ערכיות וביקורת שיפוטית לבית המשפט. באמצעות העברת הסמכויות הופך בית המשפט העליון לחומת מגן מפני השפעתן של הקבוצות הדתיות ולמבצרם של ערכי האליטה החילונית ליברלית.

"המהפכה האמונית"

מעט יותר מעשור לאחר חקיקתם של "חוקי היסוד של 1992" קמה לה קבוצה נוספת, שביקשה להצליח במקום בו נכשלו אחרים- לכוון חוקה למדינת ישראל. אייל גרוס מסביר את התפתחותם של היוזמות החדשות- "חוקה בהסכמה" ו"חוקה בהסכמה רחבה"- למחלוקות שהתפתחו סביב פרשנותם של "חוקי היסוד של 1992"⁹⁵. לדבריו, מחלוקות אלו יצרו תחושה של חוסר לגיטימיות למהלך החוקתי ורצון להשלימו במהלך מוסכם (גרוס, 2007, עמ' 233). פרק זה מבקש לבחון את הסיבות והנסיבות שהובילו לצמיחתן של היוזמות ולבדוק מי הם הגורמים שעמדו מאחוריהן. מטרת הפרק להראות קשר בין היוזמות החוקתיות לבין המגמות החברתיות-פוליטיות, שהתרחשו במהלך המחצית השנייה של שנות ה-90 ותחילת המאה ה-21, והמאבק על אופייה וערכיה של מדינת ישראל. גם כאן, נקודת המוצא התיאורטית תהיה גישת האליטות של מוסקה וגישת היריב כ"מצב זמני חולף". בחינה של היוזמות תראה כי מעבר לניסיון לגשר על המחלוקות שהתפתחו סביב פרשנותם של "חוקי היסוד של 1992" נועדו היוזמות להשלים את המהלך של 1992, כלומר, להגן על ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית ולהכריע את מאבק הזהות על אופייה של מדינת ישראל על רקע המשך התחזקותן של הקבוצות הדתיות בפוליטיקה, במנהל הציבורי ובחברה.

רקע פוליטי-חברתי

פרק זה יעמוד על מספר תהליכים פוליטיים-חברתיים בולטים שהתרחשו במהלך אמצע שנות ה-90 ותחילת המאה ה-21. תהליכים אלו, ברובם, הם המשך למגמות שהוצגו בפרקים הקודמים, קרי, התחזקות ההשפעה של הקבוצות הדתיות. מנגד, ניכרת ירידה ברמת האמון הציבורי במערכת המשפט, מבצרה של האליטה החילונית-ליברלית. בצירוף משברים פוליטיים נוצר צורך והתהוותה הזדמנות להשלים את

⁹⁵ על הביקורת נגד "חוקי היסוד של 1992" ראה: קרפ, 1992; דותן, 1997; אבנון, 1996; אבנון, 1998; גביון, 1998; בנדור, 1994

המהלך החוקתי, לעגן את ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית ולהביא את מאבק הזהות על אופייה של המדינה לכדי הכרעה.

בבחירות לכנסת ה-14, 1996, יושם לראשונה "חוק הבחירה הישירה לראש הממשלה". שיטת הבחירות החדשה עודדה את פיצול ההצבעה והפיצול גרם להיחלשות המפלגות הגדולות והתחזקות המפלגות המגזריות (קניג, רהט וחזן, 2004, עמ' 55). המפלגות הקטנות בכלל והמפלגות הדתיות בפרט הגדילו את הייצוג שלהם בכנסת באופן חסר תקדים⁹⁶. כוח המיקוח של המפלגות הדתיות גדל ובדרך זו גדלה השפעתן על קווי היסוד של הממשלה, גדלו התפוקות הכספיות להן זכו וניתנה התחייבות לתיקון חקיקה דתית ותמיכה בחקיקה דתית עתידית (טסלר, 2003, עמ' 245-247). עיקר העניין היה סביב ש"ס, שהובילה את המחנה הדתי. הדיון הציבורי והאקדמי שהתקיים על רקע האישומים נגד מנהיג ש"ס, דרעי, העלה את החשש של האליטה החילונית-ליברלית מפני הכוח הדתי של ש"ס לשלוט בצמרת המדינית-פוליטית (טסלר, 2003, עמ' 252-253). בבחירות לאחר הקראת הדין במשפט דרעי, במאי 1999, הגדילה ש"ס את כוחה לכדי 17 נציגים. אימוץ שיטת הבחירה הישירה פגע קשה ביכולת המשילות והוביל לחוסר יציבות פוליטי (נחמיאס ואחרים, 2010, עמ' 36-37; כרמון, 2012, עמ' 68-69). כישלון השיטה הוביל לביטולה במאסר 2001. אומנם בבחירות שהתקיימו לאחר ביטול שיטת הבחירה הישירה, בינואר 2003, נחלש כוחן של המפלגות הדתיות בכלל וש"ס בפרט, אך הן הצליחו לשמור על חלק מהישגיהן בעידן הבחירה הישירה (קניג ואחרים, 2004, עמ' 79-80). מנגד, אותה מערכת בחירות הציגה את התחזקותן של מפלגות הגוש החילונית-המיליטנטי, ובעיקר שינוי, שזכתה ב-15 נציגים. ייתכן כי בהצלחתה של שינוי ראו יוזמי החקיקה תמיכה ציבורית לפעילותם, או לפחות יכלו להציג תמיכה למראית עין. המשבר הפוליטי בעקבות המערכת המפלגתית המבוזרת פתח הזדמנות להצלחת היוזמה⁹⁷, כפי ש"התרגיל המסריח" פתח הזדמנות להצלחת חקיקתם של "חוקי היסוד של 1992".

בנוסף להתחזקות הפוליטית של המפלגות הדתיות ביקש הגוש הדתי, החל מהמחצית השנייה של שנות ה-90, לחולל מהפכה אמונית ולחזק את היסודות הדתיים בזהות היהודית הקולקטיבית. רצון זה נבע לנוכח האיומים על הזהות היהודית-דתית-תהליך חילון מואץ, איום דמוגרפי מצד הערבים ועלייה לא יהודית ממדינות חבר העמים. תחילה הייתה זו ש"ס, שכבר בשנת 1992 קראה למהפכה דתית, ומשנת 1998 הצטרף אליה גם המחנה הציוני-דתי (טסלר, 2003, עמ' 341, 334-348). גורם נוסף אפשרי ברצון של המחנה הדתי בשינוי מהפכני נובע מהניסיון של קבוצות מתוך האליטה החילונית-ליברלית להכריע את מאבק

⁹⁶ בבחירות לכנסת ה-13 (1992) היו למפלגות הדתיות (מפד"ל, ש"ס ויהדות התורה) 16 נציגים בסך הכל. בבחירות לכנסת ה-14 (1996) גדל מספרם של הנציגים הדתיים ל-23 ובבחירות לכנסת ה-15 (1999) ל-27 נציגים. עד אימוץ הבחירה הישירה זכו המפלגות הדתיות ב-16 מושבים בממוצע ובלא יותר מ-18 מושבים. ראה: קניג ואחרים, 2004, עמ' 78.

⁹⁷ ביטוי לרצון לנצל את המומנטום של ביטול הבחירה הישירה לצורך כינון חוקה ניתן לראות בדבריו של כרמון, מראשי "חוקה בהסכמה": "אבל כבר אז, ביום ביטול הבחירה הישירה... היה ברור שסיומו של הפרק הזה מבשר פרק חדש, פרק שעיקרו מאבק לשיקום ולריפוי הצלקות המדממות... אז, באביב 2001, יצאנו מן המאבק לביטול הבחירה הישירה נחושים להתמיד במהלך החוקתי שבו התחלנו זמן קצר קודם לכן". ראה: כרמון, 2012, עמ' 91-92.

הזהות⁹⁸. המהפכה האמונית היא תגובת נגד לניסיונות אלו. ממצב של דיון, שאפיין את השנים הראשונות, עברו כל הצדדים למצב שכל צד מנסה להכריע את האחר. תפקיד מרכזי במהפכה האמונית לקחה ש"ס. התנהלותה עד 1999 קידמה לא רק את הצרכים של קהל הבוחרים המזוהה עם התנועה, אלא גם את ענייניו של המחנה הדתי כולו. ש"ס הובילה למגמת התרחבות הדת, שינוי במדיניות הציבורית בנושא שירותי הדת והרחבת העוצמה של המפלגות הדתיות ושיתוף הפעולה ביניהן (טסלר, 2003, עמ' 303-404). יציאת דרעי ממרכז ההשפעה בש"ס מאז 1999, בעקבות הרשעתו בעבירות של שוחד והפרת אמונים, הובילו למיקוד מטרת ש"ס בקידום המהפכה הדתית⁹⁹ (טסלר, 2003, עמ' 272). נקודת מפתח בהתגבשותו של הגוש הדתי הייתה הכרעתו של בג"צ לכלול רפורמים וקונסרבטיבים במועצות הדתיות. הגוש הדתי ראה בהחלטה זו שלב נוסף בכרסום הזהות היהודית על ידי האקטיביזם השיפוטי. כנגד החלטת בג"ץ התקיימה בפברואר 1999 הפגנת ענק שכללה את כל המסגרות הדתיות ויצרה גוש אמוני מאוחד בעל זהות יהודית מוסכמת. כנגד האקטיביזם השיפוטי התגבש לו אקטיביזם דתי, שש"ס עמדה בראשו כמנהיגה פוליטית של העולם הדתי (טסלר, 2003, עמ' 255-256).

היבט נוסף של המהפכה האמונית הוא התרחבות הנוכחות של הקבוצה הדתית-לאומית בצבא. התרחבות זו הובלה על ידי הרצון של צעירי הציונות הדתית לקרוא תיגר על האליטה ההגמונית של תנועת העבודה והשאיפה להטביע חותם על עיצוב דמותו של הצבא ודמות החברה בכלל באמצעות אחיזה בעמדות בכירות בצמרת הצבא, שאוישו בעבר על ידי הקבוצה האשכנזית-חילונית (לוי, 2007, עמ' 80, 85). דחיפה להתרחבות הגיוס ניתנה באמצעות הקמתן של המכינות הקדם צבאיות¹⁰⁰. המכינות זכו להצלחה מרובה והובילו בסוף שנות ה-90 להופעתם של קצינים בכירים מבני הציונות הדתית לצד חיזוק משקלה של הקבוצה הדתית בצבא לכדי שליט ויותר, בעיקר ביחידות השדה (לוי, 2007, עמ' 86-87; שלג, 2000, עמ' 74-72; אלדר וזרטל, 2004, עמ' 425-426). יגיל לוי מציין כי הגברת הגיוס לצבא הייתה נדבך משלים של פעילות גוש אמונים להיחפך ממגזר שולי לזרם פוליטי ותרבותי מרכזי (לוי, 2007, עמ' 261). נוכחותם הבולטת של הציונות הדתית בצה"ל הובילה לחששות וחשדנות מצד האליטה החילונית-ליברלית. עיקר החשש היה שבעת הצורך תכריע נאמנותם של אלה לפסקי ההלכה של הרבנים לסרב פקודה לפינוי יישובים (שלג, 2000, עמ' 71; רוט, 2014, עמ' 236; לוי, 2007, עמ' 88).

בהיבט המדיני-פוליטי התאפיינה ההתיישבות בשטחים המשוחררים בשגשוג. בסוף 2003 התגוררו בשטחי יהודה, שומרון וחבל עזה כ-231.8 אלף מתיישבים, כאשר ביהודה ושומרון בלבד מתגוררים יותר

⁹⁸ ניסיונות אלו הוצגו בפרקים הקודמים.

⁹⁹ במערכת הבחירות של 2003 התמקדה ש"ס במסרים דתיים מובהקים והתעלמה כמעט לחלוטין ממאפיינים עדתיים וחברתיים שאפיינו אותה בתקופת מנהיגותו של דרעי. ראה: טסלר, 2003, עמ' 272.

¹⁰⁰ הקמת המכינות נולדה מתוך הכרה ברצונם של צעירים דתיים לשרת ביחידות צבא רגילות ומתוך רצון להעניק לצעירים אלו הצטיידות רוחנית מתאימה. עד אז מרבית הגיוס של צעירים דתיים נעשה באמצעות ישיבות ההסדר, שכללו מסלול שירות של 4 שנים, מתוכו 16 חודשי שירות בפועל והשאר לימודים בישיבה. מסלול זה מנע מהצעירים להתקבל לשירות קבע ממושך ובהתאם מנע קידום במעלה הדרג הצבאי. המכינה הראשונה הוקמה בסוף שנות ה-80 ביישוב עלי בשומרון על ידי יוצאי ישיבת הרב, הרבנים אלי סדן ויגאל לוינשטיין. לאחריה הוקמו תוך מספר שנים מכינות נוספות, רובן בשטחים המשוחררים. ראה: לוי, 2007, עמ' 86; שלג, 2000, עמ' 72-74.

מ-220 אלף מתיישבים ביותר ממאה ושלושים יישובים (הלמ"ס, 2004; אלדר וזרטל, 2004, עמ' 28). כפי שצוין קודם לכן, מאבק ההתיישבות היה חלק ממאבק הזהות. שגשוגה של ההתיישבות עמדה למכשול בפני האליטה החילונית-ליברלית ביישום השקפת עולמה המדינית ובמאבק הזהות. התרחבות ההתיישבות הרחיקה את האפשרות מפשרה טריטוריאלית. יתר על כן, מאז שחנן פורת כיהן כחבר כנסת יחיד מההתיישבות בכנסת העשירית (1981-1984) עלה מספר חברי הכנסת מההתיישבות ביהודה ושומרון לאחד עשר בכנסת ה-16 (2003-2006). שבח וייס טען כי "העלייה הנמשכת בייצוג המתנחלים בכנסת מעידה על השתרשותם והתקבלותם בתודעת הציבור הישראלי" (אלדר וזרטל, 2004, עמ' 312). חיזוק נוסף קיבלה ההתיישבות בעקבות כישלון שיחות קמפ דויד והתפרצות האלימות בספטמבר 2000, שחצתה את השטחים אל עומק ערי ישראל. ההתקוממות הפלסטינית ריסקה את השקפת מחנה השמאל להגיע לסיום הסכסוך עם הפלסטינים באמצעות פשרה טריטוריאלית והחזירה את המתיישבים למרכז ההסכמה. בהיעדר היכולת לסיים את הסכסוך ניתן הכשר להתיישבות ולמתיישבים (אלדר וזרטל, 2004, עמ' 243-244; טסלר, 2003, עמ' 356).

אירוע מרכזי נוסף שפתח הזדמנות לכינון חוקה היה "תוכנית ההתנתקות". ב-18 לדצמבר 2003 הכריז ראש הממשלה דאז, אריאל שרון, על כוונתו לבצע מהלך ביטחוני חד צדדי של התנתקות מהפלסטינים. התוכנית כללה פינויים של 17 יישובים מרצועת עזה ושלושה יישובים בשומרון (רוט, 2014, עמ' 85; אלדר וזרטל, 2004, עמ' 560; לוי, 2007, עמ' 245). מנגד הובילו מתנגדי ההתנתקות, בהם חוגים רחבים בהתיישבות, מאבק נחוש לביטול התוכנית. המאבק התנהל הן בזירה הפוליטית והן בזירה הציבורית (רוט, 2014, עמ' 94-183, 305-290, 317-389). שיאו של המאבק היה "מצעד ההתחברות", שנועד לסכל, לעכב ולשבש את תוכנית ההתנתקות באמצעות צעידה של עשרות אלפים ממתנגדי ההתנתקות לעבר גוש קטיף (רוט, 2014, עמ' 177-183, 290). המצעד יצא לדרכו ב-18 ביולי 2005 ועשרות אלפים ממתנגדי ההתנתקות הגיעו עד כפר מימון, כ-5 קילומטר מנתיבות, שם נעצרו על ידי כ-20 אלף שוטרים וחיילים שנפרסו מסביב למושב. המתנגדים שהו שלושה ימים נוספים עד להחלטת מנהיגי המתנגדים להתפזר. מפגן המחאה ביטא את העוצמה הציבורית של הציונות הדתית וכוחה של האמונה (רוט, 2014, עמ' 333-355). במהלך ההתכנסות בכפר מימון דיברו רבנים על כך שמאבקם אינו רק נגד תוכנית ההתנתקות, אלא גם על "נפש האומה" ועל "רוח האומה" וכי תכלית המאבק "לחולל תמורה פוליטית, תרבותית ואפילו דתית בחברה הישראלית" (מאוטר, 2008, עמ' 281). אירועי כפר מימון ובעיקר האיפוק שהופגן במהלך המאבק תרמו למאמצי ההסברה נגד תוכנית ההתנתקות¹⁰¹ (רוט, 2014, עמ' 356). לאורך כל תקופת המאבק נוהל על ידי אנשי תקשורת ופוליטיקאים מסע הכפשה ודה לגטימציה נגד המתיישבים והציונות הדתית במטרה ליצור אווירה ציבורית עוינת כלפי המתיישבים ולהכשיר בכך את דעת הקהל לתמיכה ביישום "תוכנית ההתנתקות". מסע ההכפשה נתמך על ידי בכירי מערכות השלטון- הפוליטית, המשפטית והביטחוני.

¹⁰¹ סקרי דעת קהל שבוצעו שבועיים לפני המצעד הצביעו על שיעורי תמיכה בהתנתקות של 54%. יומיים לאחר האירועים צנחה התמיכה ל-49% וב-31 ביולי הגיע לשפל של 47%. ראה: רוט, 2014, עמ' 356.

אמצעי התקשורת הציפו את הציבור ב"תסריטי אימה" על התנגדות אלימה לפינוי ושפיכות דמים, על היתכנות ממשית למלחמת אחים ועל "סכנה קיומית לדמוקרטיה הישראלית"¹⁰² (רוט, 2014, עמ' 9-10, 243-232; לוי, 2007, עמ' 248). עם זאת, ראוי לציין, כי בסופו של דבר תוכנית ההתנתקות הסתיימה בתוך שבוע ללא גילויי אלימות חריגים וגם היקף הסרבנות של חיילים בני הציונות הדתית להשתתף בפינוי היה נמוך¹⁰³ (לוי, 2007, עמ' 265; רוט, 2014, עמ' 418). בקרב הציונות הדתית היו מי שראו את מהלך ההתנתקות כניסיון של האליטה החילונית-ליברלית לשבור את הציונות הדתית, להדירה מעמדות ההשפעה, לדחוק את תורת ישראל כגורם השפעה על החברה הישראלית ולהפוך את המדינה היהודית למדינת כל אזרחיה¹⁰⁴ (רוט, 2014, עמ' 423-422). אומנם המחלוקות בין החלקים השונים בחברה היו קיימים עוד קודם ל"תוכנית ההתנתקות", אבל המאבק נגד התוכנית הבלטי וחיידד את המחלוקות בין הקבוצה הדתית-לאומית לבין הקבוצה החילונית-ליברלית (מאוטר, 2008, עמ' 279). מצב זה היה מצע נוח להציג חוקה כפתרון לתהליך ההקצנה של המחלוקות החברתיות¹⁰⁵. החשש מפני הקצנת המחלוקות לשלב האל חזור היה אמצעי לגיוס תמיכה בהצעה¹⁰⁶.

תהליך נוסף שהתרחש באותה תקופה הוא ירידת האמון במערכת המשפט¹⁰⁷. בתקופתו של ברק כנשיא בית המשפט העליון התפתחה מגמה לחזק את בית המשפט מבחינה פוליטית, להקנות לו סמכויות של בית משפט חוקתי ולהעמידו מעל הממשלה והכנסת (פרידמן, 2013, עמ' 90). בנוסף, התחזקה המגמה

¹⁰² ענת רוט מציגה דוגמאות רבות לאותם ניסיונות. ראה: רוט, 2014, עמ' 235-250, 341-342, 362-365.
¹⁰³ לוי מסביר את מיעוט הסרבנות וההתנגדות האלימה לפינוי כרצון של הציונות הדתית לשמור על אחדות הצבא ויכולתו לממש יעדים לאומיים היקרים לציבור הדתי-לאומי, לשמר את הישגי הקבוצה שהושגו מאז שנות ה-80 ולהמשיך להעמיק את אחיזתה בצבא ולהעצים את הבשורה שיש בתורת ישראל. ראה: לוי, 2007, עמ' 268-269, 274-275; רוט מנמקת עניין זה באופייה הממלכתי של תפיסת העולם הדתית של הציונות הדתית מבית מדרשם של הראי"ה קוק ובנו, הרצי"ה-האחריות והמחויבות הדתית לשלמות העם והקדושה לקיומה של הממלכתיות היהודית בארץ ישראל. ראה: רוט, 2014, עמ' 13; לתפיסה הממלכתית בחוגי הציונות הדתית ראה: רוט, 2014, עמ' 44-84.

¹⁰⁴ בסיס לתחושה זו בתפיסה של חוגים מסוימים בשמאל לפיה הניתוק מהשטחים המשוחררים יחליש את המרכיבים המסורתיים של הזהות היהודית. ראה: פרק "תפנית בגישת הציונות הדתית".

¹⁰⁵ ראה דבריו של שמגר בפרק "אני מאמין" של מנחם "חוקה בהסכמה" על הנסיבות בגינן זקוקה מדינת ישראל לחוקה: "עקב המגמה להשיג הסכמה של חלקי הציבור השונים לשם אימוצה של חוקה, יש כאמור בכינונה של חוקה מוסכמת משום הבעת הזדהות והישענות על כלל הציבור, הישענות המחוללת לכידות חברתית רבה יותר בין הקצוות. מדינת ישראל היא כיום...חברת רבת פיצולים וניגודים...חוקה בהסכמה תגביר את הקשר בין חלקי העם...". ראה: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2015, עמ' 23-24. ראה דבריו של כרמון במבוא להצעת "חוקה בהסכמה": "הרי אלה הם הימים שאחרי 'ההינתקות', והם רווי חוסר אמון, תסכול וכעס. מנגד, אולי המציאות של העת הזאת דווקא...זה הזמן להתחיל לדבר על חיים משותפים תלויי הסכמה ונכונות לפשרות?". ראה: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2015, עמ' 16.

¹⁰⁶ ראה דבריו של רביצקי על נכונותו להשתתף בניסוח הצעת "חוקה בהסכמה": "הגורם העיקרי שגבר על ספקותיי בשאלת החוקה היה הרגשה חריפה של שעת חירום מבחינת התנהלותה התקינה של החברה ומבחינת יכולתה לסלול את דרכה בתוך ים של ערכים סותרים ושל אמונות מנוגדות". ראה: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2014, עמ' 66.

¹⁰⁷ מחקר שערך אריה רטנר הבוחן את תרבות החוק בחברה הישראלית בין השנים 2000-2007 מראה על ירידה עקבית באמון הציבור במערכת המשפט. ממצאי המחקר מראים כי בעוד שבשנת 2000 61% מהנחקרים במגזר היהודי הביעו אמון רב בבתי המשפט, בשנת 2003 ירד האומדן ל-44% ובשנת 2007 ל-36%. בהתייחס לבית המשפט העליון קיימת ירידה מ-80% בשנת 2000 ל-65% בשנת 2003 ול-56% בשנת 2007. בהתייחס למידת ההוגנות של בתי המשפט, בשנת 2000 הסכימו 71% מהנחקרים במגזר היהודי כי בתי המשפט ממלאים את תפקידם בצורה הוגנת. הערכה זו ירדה ל-55% בשנת 2003 ו-48% בשנת 2007. באשר למידת השוויוניות שבה פועלים בתי המשפט, בעוד שבשנת 2000 הסכימו 65% מהמשיבים במגזר היהודי כי בתי המשפט מקבלים החלטות שוויוניות, הערכה זו ירדה ל-51% בשנת 2003 ו-46% בשנת 2007. ראה: רטנר, 2009, עמ' 33-36, 49-51.

הרדיקלית של זכויות אדם, שהתפתחה בתקופת שמגר. מגמה זו ייחסה משקל מרבי לזכויות של הפרט או של קבוצה מסוימת, תוך התעלמות מהנזק הכבד ומהסכנות של הכרזה זו על כלל הציבור (פרידמן, 2013, עמ' 146). מעורבות בית המשפט בנושאים שאינו אמור לעסוק בהם וחשיפת נורמות פוליטיות בפעולתו, כמו גם התפיסה לפיה פסקי הדין של בית המשפט פוגעים באופייה היהודי של המדינה או מגבילים את רשויות הביטחון, בצירוף הליכי מינוי בעייתיים במערכת המשפט, הובילה לירידה באמון הציבור בבית המשפט ובהמשך גם לניסיונות לכרסום בכוחו (מאוטר, 2008, עמ' 219-223; פרידמן, 2013, עמ' 181, 199, 344-347). הביקורת נגד בית המשפט לא הייתה נחלתם של דוברים דתיים בלבד, אלא גם מקרב חלקים באליטה החילונית-ליברלית עצמה (מאוטר, 2008, עמ' 218, 220; פרידמן, 2013, עמ' 341-344). "חוקי היסוד של 1992" התבססו רבות על האמון הציבורי שזכה לו בית המשפט העליון. האמון הרחב של הציבור בבית המשפט העליון אפשר לו את הפרשנות האקטיביסטית של "חוקי היסוד של 1992". ירידת האמון בבית המשפט בכלל ובית המשפט העליון בפרט משמעותה היעדר לגיטימציה לאקטיביזם השיפוטי. בהיעדר האקטיביזם השיפוטי נדרש אמצעי אחר להגן על ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית. החוקה בהיותה כלי לעיצוב המסגרת הנורמטיבית והערכית של החברה היא אמצעי יעיל לצורך כך. באמצעות החוקה ניתן להתוות את אופייה של המדינה בהתאם לערכיה של האליטה החילונית-ליברלית ולהטמיע ערכים אלו בחברה. לצד זאת היה צורך להגן על בית המשפט העליון, חומת המגן של ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית, מפני ניסיונות חקיקה שמטרתם להגביל את כוחו ולשנות את הרכבו באמצעות שינויים בוועדה למינוי שופטים¹⁰⁸.

"חוקה בהסכמה"

תחילתו של המהלך החוקתי של המכון הישראלי לדמוקרטיה (להלן: המכון) במאי 2000, כשנה לאחר הבחירות לכנסת ה-15, עם הקמתה של "המועצה הציבורית למען חוקה בהסכמה". לישיבה הראשונה של המועצה הוזמנו כשבעים חברי כנסת ושרים בפועל¹⁰⁹ ובדימוס, נציגים בכירים מהאקדמיה ועולם המשפט, אישי ציבור ובכירים מהמגזרים השונים. בראש המועצה עמד השופט שמגר, נשיא בית המשפט העליון לשעבר, שבתקופת כהונתו התעצמה מעורבותו של בית המשפט בנושאים שבעבר היו מחוץ לתחומו והתפתחה המגמה הרדיקלית של זכויות אדם. לצוות נשיאות המועצה הצטרפו יוסי ביילין, שר המשפטים דאז, ורובינשטיין, יושב ראש ועדת חוקה, חוק ומשפט דאז ומי שעמד שנים מספר לפני כן מאחורי "חוקי היסוד של 1992" (כרמון, 2012, עמ' 92-93). גם מרידור וליבאי היו בין המשתתפים ביוזמה החדשה, כאשר הראשון אף השתתף בצוות הניסוח הסופי (כרמון, 2012, עמ' 98, 302). ב-28 ביוני 2004, כחצי שנה לאחר הכרזתו של שרון על תוכנית ההתנתקות (דצמבר 2003) וכשנה וחצי לאחר הבחירות לכנסת ה-16 (ינואר,

¹⁰⁸ ראה לדוגמה: הצעת חוק יסוד: השפיטה (תיקון-מינוי נשיא בית המשפט העליון, משנהו ושופטיו), התש"ס-2000, פ/1049; הצעת חוק יסוד: השפיטה (תיקון-הוועדה למינוי שופטים), התשס"א-2001, פ/2574; הצעת חוק יסוד: השפיטה (תיקון-הגבלת סמכות דיון), התשס"ב-2002, פ/3726; הצעת חוק יסוד: השפיטה (תיקון-מינוי שופטים לבית המשפט העליון), התשס"ג-2003, פ/608.

¹⁰⁹ נשאלת השאלה מדוע פעלו חברי כנסת ושרים מכהנים בגוף עצמאי בשעה שפעולתם צריכה להתבצע בכנסת.

2003), אישרה המועצה הציבורית את הנוסח הסופי של הצעת החוקה (כרמון, 2012, עמ' 301). כשנה לאחר מכן, בספטמבר 2005, ימים אחדים לאחר ביצוע "תוכנית ההתנתקות", הוקמה עמותת "חוקה בהסכמה" במטרה לשכנע את חברי הכנסת והציבור לתמוך בהצעה. בראש הוועד המנהל של העמותה עמד עוזי ברעם, לשעבר חבר כנסת מטעם המערך-עבודה (כרמון, 2012, עמ' 304).

פרק זה מבקש לבחון את הגורמים שעמדו מאחורי יוזמת החוקה והמניעים שהובילו ליצירתה. החלק הראשון יכלול הצגה של השקפת עולמם של מנסחי החוקה כפי שהם עולים בפרק "אני מאמין" בהצעת החוקה ובספרו של כרמון "באין חוקה-סיפור ישראלי". בתהליך הניסוח הסופי של הצעת החוקה השתתפו 13 חברים, כולם גברים. בראש צוות הניסוח עמד מאיר שמגר כשאליו הצטרפו עמיר אברמוביץ, עוזרו הבכיר של ביילין בתקופתו כשר המשפטים, אריק כרמון, מייסד המכון ונשיאו, ירון אזרחי, הדבק בליברליזם "טהרני", אשר אריאן, ממייסדי "שינוי", אבי בן בסט, מנכ"ל משרד האוצר בתקופת ממשלתו של אהוד ברק, שלמה גוברמן, לשעבר המשנה ליועץ המשפטי לממשלה, אורי דרומי, מנהל לשכת העיתונות הממשלתית בתקופתו של יצחק רבין, דן מרידור, ברוך נבו, מרדכי קרמניצר, הדבק גם הוא בליברליזם "טהרני", סגן נשיא המכון, אביעזר רביצקי, ממייסדי תנועות השלום הדתיות "עוז לשלום" ו"נתיבות שלום", נבחר ליושב ראש מועצת מפלגת מימד¹¹⁰ בשנת 2000, וידידיה שטרן (כרמון, 2012, עמ' 16, 303; המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 47; רוזנק, 2012, עמ' 45-46). בפרק "אני מאמין" מצביע כל אחד מהמשתתפים בניסוח הצעת החוקה על המוטיבים שהובילו אותו בדיונים על נוסח הצעת החוקה, ולכן טקסטים אלה משקפים את השקפת עולמו, ואילו ספרו של כרמון מתאר את ההתרחשויות מאחורי התהוותה של היוזמה. בשונה מהפרקים המקבילים ביוזמת "חוקה לישראל" וב"חוקי היסוד" לא יוצג ניתוח אישי של כל אחד מהמשתתפים בניסוח ההצעה בשל מספרם הרב ומגבלות היקף העבודה. עם זאת, ניתן ללמוד מתוך מקורות אלו על השקפת העולם שהניעה את היוזמה. החלק השני יכלול את ניתוח הצעת החוקה. מטרת פרק זה, להראות כי היוזמה היא ניסיון נוסף של האליטה החילונית-ליברלית לעגן את ערכיה בחברה ולהגן עליהם לאור המשך התחזקותן של הקבוצות הדתיות.

"הפרופסורים מטלביה"

כרמון מתאר את מנסחי הצעת החוקה "חברי הפרופסורים מטלביה" כ"מי שנכנסים לנעליים של אבות מייסדים משוחררים מהעול הפוליטי" (כרמון, 2012, עמ' 15). תיאור זה מציג את יוזמי החוקה כקבוצה אליטיסטית¹¹¹. בהמשך הוא כותב: "חבורת אינטלקטואלים אנחנו, חובשי קתדראות באקדמיה, חבורה המתחככת יחדיו כבר שנים בדרך החתחתים של הדמוקרטיה המתהווה" (כרמון, 2012, עמ' 16). תיאור זה ממקד את אותה אליטה כאליטה אקדמית-אינטלקטואלית. אותה אליטה הייתה גורם מוביל לשינויים

¹¹⁰ תנועת מימד הוקמה בשנת 1988 על ידי הרב יהודה עמיטל במטרה לחדש את פני הציונות הדתית ולהוות תחליף לגישה שיצרה קשר בין תורת ישראל ובין קיצוניות דתית ומדינית. התנועה מתנגדת לחקיקה בענייני דת ושימוש בהלכה לצורך הכרעת מחלוקות פוליטיות. כמו כן התנועה תומכת בויתורים טריטוריאליים לצורך הסכמי שלום. ראה: אתר תנועת מימד.

¹¹¹ טלביה הינה שכונה יוקרתית ועמידה שבה מתגוררים אנשי אקדמיה, בעלי מקצועות חופשיים, עולים אמידים מארצות הברית, צרפת ובריטניה, בכירי ממשל ודיפלומטים זרים. בשכונה זו שוכנים משכן הנשיא, מעון ראש הממשלה ומוסדות תרבות מרכזיים.

האידיאולוגיים בתנועת העבודה¹¹². במקום אחר כותב כרמון כי "עמיתי המכון שבאו מתחומי מדע המדינה, הסוציולוגיה והמשפטים היו רובם ככולם בעלי אוריינטציה פוליטית שמאלית ומרכז שמאלי" (כרמון, 2012, עמ' 159). עדות זו מצביעה על השקפת העולם הפוליטית הדומיננטית במכון והשתייכותם של עמיתיה לאליטה החילונית-ליברלית. היבט נוסף לגבי השקפת העולם של המכון ניתן ללמוד מהתייחסות לגורם הכלכלי שעומד מאחורי המכון- ברנרד מרקוס. מרקוס, איש עסקים אמריקאי ומייסד רשת החנויות "הום דיפו", היה ממייסדי המכון ומממנו העיקרי. בשנת 1988 עמד בראש המתנגדים של הקהילה היהודית באטלנטה לשינוי שביקשו לכפות המפלגות החרדיות בנושא הגיור¹¹³. כלתו של מרקוס הייתה גיורת שהתגיירה בגיור רפורמי ותביעת המפלגות הדתיות פסלה את כשרותה כיהודייה. אירוע זה עורר אצלו רצון להשפיע על המאבק (כרמון, 2012, עמ' 35-36, 55; ליבוביץ, 2001). מהיווסדותו ביקש המכון להשפיע על קבלת ההחלטות של המחוקקים. הזרז להקמתו הייתה הבנתו של מרקוס כי המחוקקים אינם מקבלים תמיכה מקצועית (כרמון, 2012, עמ' 51). בהיותו גורם כלכלי מרכזי של המכון ניתן לשער ולהעריך כי למאבקו של מרקוס נגד המפלגות הדתיות הייתה השפעה על השקפת העולם של המכון והצעת החוקה. בפתיחת ספרו מתאר כרמון את הרגע ההיסטורי שהוביל ליוזמת החוקה: "מדינת ישראל של שנת 2000, על סף אלף חדש, הייתה בת 52, נטולת חוקה, וגרוע מכך: נטולת חזון וניסיון להתמודד עם זהותה, עם דמותה ועם עתידה. היא החמיצה את הרגע ההיסטורי המכונן. וככל שחלף הזמן, ניכרים סימני ההחמצה והמחיר הכבד שזו גובה" (כרמון, 2012, עמ' 13). דבריו של כרמון מבטאים את העובדה שהחוקה נועדה לעצב זהות, אך מהי אותה זהות שמבקשים מנסחי ההצעה לעצב? מהי "ההחמצה" עליה מדבר כרמון? אומר שטרן: המגמה הכללית הייתה הפוכה לעמדתי הבסיסית...היו חברים שרצו להדגיש את התרבות ולהחליש את הלאום, ועוד יותר מכך את הדת..." (כרמון, 2012, עמ' 143). בפרק "אני מאמין" כתב שטרן: "...החוקה המוצעת איננה מציע פשר או מהות דתיים למדינה...ומבטאת העדר היכולת המעשית של הדת להיות גורם מעצב בחברה ובמשפט הישראליים" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 68-69). קרמניצר מציין כי לדעתו מדינת ישראל היא קודם כל מדינה יהודית במונח הלאומי (כרמון, 2012, עמ' 140; המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 61). כמו כן הוא הביע ביקורת נגד "הכוחות הפוליטיים הטוענים למונופול על הגדרת התרבות היהודית", קרי, המפלגות הדתיות, אשר "הקריאה שלהם 'מהי תרבות יהודית' הופכת לי את הבטן" (כרמון, 2012, עמ' 140). במהלך כנס ניסוח ההצעה אמר אריאן כי "אני פה לא במקרה...מאוד חשובה לי הנימה הציונית והיהודית שלי. אבי (רביצקי) וידידיה (שטרן)¹¹⁴ הרגיזו אותי כמה וכמה פעמים...כאילו המטען התרבותי וההצדקה האידיאולוגית באים ממקורות דתיים, כאילו הם נחלתם ולא נחלתי..." (כרמון, 2012, עמ' 21). בפרק "אני מאמין" כותב גוברמן: "דרושה לנו אפוא חוקה שתשמר את אופייה של מדינת ישראלית כמדינה יהודית ציונית ודמוקרטית, שוחרת זכויות

¹¹² ראה בפרק "שינויים אידיאולוגיים בהגמוניה של תנועת העבודה".

¹¹³ במהלך המשא ומתן הקואליציוני לאחר הבחירות בשנת 1988 דרשו המפלגות החרדיות לקבוע שבמסגרת "חוק השבות" יוכר רק גיור אורתודוכסי בתור גיור "כשר". ראה: כרמון, 2012, עמ' 34-35.

¹¹⁴ רביצקי ושטרן היו שני הנציגים הדתיים בצוות הניסוח הסופי של ההצעה.

אדם" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 46). בדומה לכך, רואה מרידור את הצעת החוקה כהמשכה של המהפכה הציונית, כלומר, מדינה יהודית שהווייתה מבוססת על ריבונות ועצמאות לאומית ולא על מצוות הדת¹¹⁵ (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 46). ב"אני מאמין הקולקטיבי" נכתב כי "הצעת החוקה... מבטאת 'אני מאמין' ציוני במובן הרחב של המילה. בהיותה כזו ובהיותה מונחת על תשתית ציונית... היא משקפת את המאמץ הציוני להשתית את הריבונות היהודית בישראל על ערכי ההומניזם, הליברליזם והאחוה" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 79). התבטאויות אלו משקפות כי הזהות שביקשו מרבית מנסחי ההצעה לעצב היא זהות יהודית-ציונית, כלומר, מדינה יהודית-חילונית המבוססת על ערכי הציונות ומקיימת זיקה תרבותית הדוקה למדינות המערב¹¹⁶. המרכיב הדתי מודחק מהזהות היהודית ותורת ישראל ומורשתה מודרים כגורם מעצב של החברה הישראלית.

הסבר מרכזי לכישלון לכונן חוקה בתחילת דרכה של המדינה היה גישת היריב כ"מצב זמני חולף". כאשר כרמון מדבר על "החמצה" הוא מתכוון, ככל הנראה, להזדמנות לכונן חוקה שתעגן את ערכי הציונות החילוניים בתקופת הדומיננטיות של מפא"י, בשעה שהציונות הדתית הלכה בעקבות מפא"י ולקבוצה הדתית כולה הייתה השפעה מועטה על עיצוב החברה. ניתן ללמוד זאת מתוך הביקורת של כרמון וחלק ממנסחי ההצעה נגד ההשפעה ההולכת וגוברת של הקבוצות הדתיות. כרמון האשים את הציונות הדתית והמפלגות החרדיות כגורם שהוביל להעמקת הקיטוב, ההתבדלות והעוינות של החברה בישראל (כרמון, 2012, עמ' 105-110). אזרחי מציין כי ההשקפה שהנחתה אותו בעבודה על מסמך החוקה היא "שאינן אפשרות שמוסד או אדם או קבוצת אנשים, תהיה להם הסמכות להגדיר את הזהות שלי או של כל אדם אחר בחברתנו. לדאבוני הרב, יש בישראל אנשים (בהתייחסו לקבוצה הדתית) השואפים לכפות על שאר האזרחים תווית של זהות ושל מהות פנימית תוך כדי התעלמות מזכות ההגדרה העצמית של האדם" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 38). אריאן מציין כי "...אני סולד מניסיונות של לאומנים לגזול את חלום מדינתנו ממני או מטענותיהם של קיצונים דתיים כי להם ההבנה והתבונה לגבי היהדות... וכאדם חילוני אני נוקט עמדה אדוקה כאשר מנסים להכתיב את האמת הדתית" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 40). ביקורת נשמעה גם מכיוון הנציגים הדתיים. בתגובה לביקורת על הסכמתו לחסום חקיקה שמניעה דתיים בחוקה ענה שטרן: "לדת יש היצר הרע הכי חזק בתולדות האנושות, ולדת שלי, היהודית, יש יצר רע גדול מאוד להשתלט על המדינה... היא לא מסתפקת באורח חיים פרטי או המשפחתי, היא רוצה הכול. מלוא כל הארץ לא משפט, אלא הלכה. בגלל שאני מכיר בכוח הזה, אני רוצה לשים בו חסם גדול בחוקה" (כרמון, 2012, עמ' 142). שטרן מציין כי הניסיונות לחקיקה דתית כופה גורמים לפגיעה באיכות המפגש שבין הדת ובין הציבור החילוני ועמעום ערכה התרבותי של החוויה הדתית, שהוביל להתרחקות הציבור החילוני מהדת היהודית (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 77). עמדתו של שטרן דומה לזו של רוזן צבי בתקופה שניסח את "חוקה לישראל" לפיה החילונית קודמת לדת והדת צריכה להתעצב

¹¹⁵ על השקפת עולמו של מרידור ראה בפרק "קבלתם של חוקי היסוד של 1992".

¹¹⁶ רביצקי ושטרן ציינו כי בינם לבין עצמם היו מנסחים את החוקה בצורה שונה. ראה: כרמון, 2012, עמ' 19-20, 23; המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 67-69.

בהתאם לחילוניות. ביקורת נגד הקבוצות הדתיות הוצגה גם על ידי רביצקי. רביצקי התנגד לתפיסה המשיחית שיצאה מבית המדרש של הציונות הדתית והתנגד להחלטה של הדת וההלכה על כלל המערכות המדיניות והפוליטיות (רוזנק, 2012, עמ' 80, 91-92). על חנן פורת וחבריו מבית מדרשו של הרצי"ה קוק אמר: "כשאתה בתוך מהלך אלוקי, והאל לצידיך, אתה מאבד בהדרגה את הרגישות לסבל הזולת. אתה נעשה אטום, אתה רואה את המהלך הגדול, ודברים קטנים כמו בני אדם נעלמים. אדם בעל תפיסה גאולית כזאת, רק השלם מספק אותו. כל שאינו שלם נתפס כבגידה" (אלדר וזרטל, 2004, עמ' 14). בהתייחס לשטחים המשוחררים אמר רביצקי במהלך רב שיח שהתקיים באוקטובר 2006 כי "הרחבת גבולות ארץ ישראל לאחר 1967 הייתה טעות היסטורית המסכנת את קיומה של מדינת ישראל" (רוזנק, 2012, עמ' 100). לסוגיית השטחים המשוחררים התייחס גם אזרחי. להשקפתו "מאז הקמתה ב-1948 ניסתה ישראל לעבור בין השלב המהפכני 'טרום מדינה' לשלב 'מדינת-חוק', מעבר הכרחי וחיוני לישות מדינית, אם היא חפצה חיים. ואכן, בשנותיה הראשונות של המדינה ניכרו סימנים מעודדים שאנו הולכים בכיוון זה...תהליך זה הידרדר מאוד אחרי 1967...הכיבוש ותוצאותיו לאחר מלחמת ששת הימים החזירו את ישראל לשלב של 'מדינה בדרך'" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 35-36). אברמוביץ מציין את הצורך לממש את רעיון "שתי מדינות לשני עמים", שמשמעותו ויתור טריטוריאלי במסגרת הסכם שלום (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 30). כפי שניתן לראות מהדוגמאות המובאות להלן, מנסחי החוקה התנגדו לדרכי הפעולה שהקבוצות הדתיות היו מזוהות איתן.

נקודה מרכזית שחוזרת אצל רבים מהדוברים היא ההכרה בהיבט החינוכי של החוקה והשפעתה על עיצוב הערכים בחברה. שמגר מציין כי "לחוקה כתובה יש ערך חינוכי רב...כוחה הדידקטי של החוקה, המאפשר את חינוכה של החברה בכללותה, על ערכיה ותפיסותיה, ושל הנוער בפרט, מהווה תשתית לחינוך המלווה את התושב, ובעיקר את הנוער, מצעירותו" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 24). אברמוביץ מציין כי "רגע כינונה של חוקה הוא רגע היסטורי...רגע כזה...ייתן בידי המדינה הזדמנות להפוך את החוקה לכלי חינוכי מעצב מדרגה ראשונה" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 33). עמדה דומה מציג קרמניצר, "לממד של חוקה יש משמעות שאינה רק מידית. חוקה, בנוסף למשמעותה המשפטית, היא גם מסמך מכוון חינוכי" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 62). רביצקי מציין כי "...החוקה המוצעת כאן...מתרכזת ביודעין בסמלים וערכים" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 65). מסכם כרמון את תפיסת מנסחי ההצעה לשאלת "מהי חוקה": "היו שראו בה מסמך הצהרתי חינוכי, מוסרי, מגדיר זהות ואת רוח האומה. לאחרים היה זה מסמך משפטי מדויק ומחייב" (כרמון, 2012, עמ' 27-28). אין ספק כי הבנה זו השפיעה על ניסוח החוקה ובניסוחה פעלו מנסחיה כדי לעגן את ערכי החברה ולהגדיר את זהות המדינה בהתאם להשקפת עולמם.

היבט נוסף הוא מקומו של בית המשפט בחוקה. מרידור מציין כי הצעת החוקה "מקנה...לבית המשפט העליון במפורש את הסמכות לקבוע את התאמת חוקי הכנסת לחוקה, בכפוף לפשרה שהגענו אליה באשר לנושאים מסוימים" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 57). הפשרה שמתייחס אליה מרידור היא

הוצאה, כביכול, של ביקורת שיפוטית כלפי סוגיות דתיות. אלא שעיון בסעיף מראה שלא כך הדברים והסעיף מאפשר לבית המשפט להתערב בסוגיות אלה¹¹⁷. העמדה הכללית של מנסחי ההצעה הייתה להתייבב מאחורי בית המשפט העליון בתור הפרשן הראוי לחוקה (כרמון, 2012, עמ' 126). עמדה נחרצת ביטא קרמניצר, שהתנגד ל"פסקת ההתגברות"¹¹⁸, לפיה הכנסת תוכל לחוקק חוק שפסל בית המשפט ברוב מיוחד, ומהכוונה לשנות את דרכי הבחירה של שופטי בית המשפט העליון ולעשותם שקופים יותר (כרמון, 2012, עמ' 122, 125). גם אזרחי הביע תמיכה חסרת עוררין בבית המשפט העליון כפרשן לחוקה: "אני סבור שאנחנו מטפחים בארץ רוב משתולל, והתפקיד של החוקה הוא לרסן רוב משתולל...אם הרוב לא ישתולל, גם לבית המשפט לא תהיה עבודה קשה. אם הרוב ישתולל, בית המשפט יוכל להגביל אותו" (כרמון, 2012, עמ' 120). עמדה מסתייגת ביטאה גביון, שהשתתפה בדיונים על ניסוח פרק מגילת הזכויות השלמה בחוקה, אך לא נכללה בצוות הניסוח הסופי (כרמון, 2012, עמ' 118-121). ניתן לראות כי מנסחי החוקה ביקשו להעביר סמכויות לבית המשפט ולהגביל באמצעותו את השפעתה של הכנסת, קרי, המפלגות הדתיות. עמדה זו מתחזקת לנוכח דבריו של כרמון בהתייחסו לירידת האמון הציבורי בבית המשפט: "בעיית האמון בבית המשפט נובעת מכך שחלק גדול מהציבור-ואני לא מדבר דווקא על הציונות הדתית אלא על חלקה, ובעיקר על הציבור החרדי- לא יקבל לעולם את סמכותו של בית המשפט העליון"¹¹⁹. לכן לא נוכל לרצות אותו... המכשיר של הציבור הדתי זה הרוב הפוליטי בכנסת, וככל שהוא ירצה להשתמש בו יותר, כך הייתי נותן משקל לבית המשפט העליון לשם האיזון" (כרמון, 2012, עמ' 125). דברי כרמון מצביעים על כוונתו להעביר באמצעות החוקה סמכויות לבית המשפט העליון במטרה להגביל את כוחן של המפלגות הדתיות בכנסת ולהגן על ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית באמצעות בית המשפט העליון. כפי שניתן לראות מהדברים שהובאו לעיל, החוקה היא יוזמה של קבוצה אקדמית-אינטלקטואלית שרוב חבריה באים מתוך האליטה החילונית-ליברלית. החוקה נועדה, בין השאר, לעגן את ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית בשעה שהקבוצות הדתיות חיזקו והעמיקו את השפעתן בכנסת ובחברה הישראלית. זהות המדינה אותה מבקשים מנסחי החוקה לעצב היא זהות יהודית-ציונית המקיימת זיקה תרבותית הדוקה למדינות המערב וערכיה הם ערכי ההומניזם, הליברליזם והאחווה. המרכיב הדתי בזהות היהודית מודחק ותורת ישראל ומורשתה מודרים כגורם מעצב של החברה הישראלית. באמצעות ניסוח החוקה

¹¹⁷ ראה בהמשך בפרק ניתוח הצעת החוקה סעיף אי שפיטות חוקתית.

¹¹⁸ בהתייחס ל"פסקת ההתגברות", כפי שקיימת בחוקת קנדה, אמר קרמניצר כי "זה מחליש את יכולת ההרתעה של הביקורת השיפוטית". ראה: כרמון, 2012, עמ' 123.

¹¹⁹ מחקרם של ברזילי ואחרים מראה כי אומנם קיימת נטייה לפיה ככל שאדם חילוני יותר הוא מעניק יותר לגיטימציה לבג"צ. עם זאת נמצא שגם בקרב הציבור הדתי קיימת לגיטימציה גבוהה לבג"צ ואילו בציבור החרדי קיימת לגיטימציה מינימלית לבג"צ. ראה: ברזילי ואחרים, 1994, עמ' 68-71. הנתונים מראים שהציבור הדתי וחלקו הגדול של הציבור החרדי כן מכיר בסמכותו של בית המשפט העליון, בניגוד לדבריו של כרמון; מחקרו של רטנר מראה כי בקרב החרדים רמת האמון הנמוכה בבית המשפט העליון היא קבועה. לעומת זאת בקרב תושבי השטחים המשוחררים ניכרת ירידה תלולה ברמת האמון בבית המשפט העליון. ראה: רטנר, 2009, עמ' 51. נתונים אלו מעידים כי לפחות בקרב תושבי השטחים המשוחררים חוסר האמון בבית המשפט העליון אינו גזרת גורל, כפי שטוען כרמון.

והעברת סמכויות לבית המשפט העליון מבקשים יוזמי החוקה להשריש את ערכי האליטה החילונית-ליברלית ולהגן עליהם.

ניתוח הצעת החוקה

חלק זה יעסוק בניתוח תוכן ההצעה בהתייחס לשאלת המחקר. לפיכך הניתוח יכלול בדיקה של קיומה או היעדרה של תורת ישראל ומורשתה בניסוח החוקה ומקומה של הדת היהודית בזהות היהודית של המדינה. המטרה היא לבחון את מערכת הערכים והזהות שמנסחי החוקה ביקשו לעצב ולהשריש. הצעת החוקה פרוסה על פני סעיפים רבים. חלק מהסעיפים הם סעיפים פורמליים, ואין להם השפעה על אופייה של מדינת ישראל. לכן הניתוח יתייחס רק לחלקים שיש בהם השפעה על אופייה של מדינת ישראל. חלקים אלה הם המבוא לחוקה, עיקרים, זכויות אדם, שמירת השבת ומועדי ישראל, חוק השבות, הרשות השופטת והסדרים בדבר מעמדה של החוקה.

המבוא - הכרזת העצמאות

כמבוא לחוקה בחרו מנסחי ההצעה לבחור בהכרזת העצמאות. כאמור, למבוא חשיבות חינוכית וציבורית והוא מהווה מקור השראתי המגבש זהות וערכים. רביצקי מציין כי "כבר ההחלטה לפתוח את המסמך בנוסח המלא של מגילת העצמאות מבטאת הכרזה אידיאולוגית ממדרגה ראשונה" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 65). ואכן, כפי שהוצג בפרק "הכרזת העצמאות", ההכרזה מבטאת השקפת עולם. ההכרזה מבליטה את הנרטיב הציוני של גאולה מעשה ידי אדם ואת ערכיה של התנועה הציונית תוך דחיקתם של קולות מנוגדים וניתוק הקשר בין המדינה לדת היהודית ובין העם היהודי לאלוהיו. היהדות המוצגת בהכרזה היא זהות לאומית-היסטורית-תרבותית ולא במובנה הדתי-מסורתי. הבחירה בהכרזת העצמאות כמבוא מבטאת את הזהות שביקשו מנסחי ההצעה לעצב לחברה בישראל. עם זאת, בשונה מהצעת "חוקה לישראל", מנסחי ההצעה אינם מתעלמים מהמחויבות הציונית לטפח את התרבות היהודית ומורשת ישראל, גם אם לא במובן הדתי.

סעיף 6: שבת ומועדי ישראל

השבת אינה רק עניין דתי, אלא ערך חברתי רב חשיבות. עם זאת, מקורה של השבת במצווה דתית המצוינת בעשרת הדיברות. מנסחי החוקה בחרו להתעלם מהמקור המקראי ליום השבת והמנוחה. ניסוח הסעיף מתייחס לסוגיית יום המנוחה מנקודת המבט הסוציאלית המודרנית ולא זאת הדתית, בדומה ל"חוק שעות עבודה ומנוחה, התשי"א-1951". הניסוח שנבחר הוא ניסוח עמום. אין פירוט נהלים לגבי יום השבת ומועדי ישראל אינם מוזכרים. כמו כן לא קיימת הפניה לחוק שעות עבודה ומנוחה, התשי"א-1951 וחוק פקודת דרכי השלטון והמשפט, תש"ח-1948, בהם קיים הפירוט החסר. בהיעדרותו של הפירוט בחוקה כפופים החוקים הקיימים או חוקים שיחוקקו בעתיד לפרק זכויות היסוד של האדם ולפרשנותו של בית המשפט העליון.

סעיף זה אינו כולל הסדר לסוגיות ההלכתיות לפיהן נקבעת יהדותו של אדם והסדרת סוגיית הגיור. בהסבר להצעת החקיקה כותבים המחברים כי "מוצע לא להסדיר בחוק את סוגיית הגיור ולהותירה להכרעת המחוקק" (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 150). אלא שכל הסדרה של המחוקק כפופה לחוקה, ולפיכך נתונה לביקורת של בית המשפט העליון, שבהתאם להצעת החוקה רשאי לפסול חוק של הכנסת הסותר את החוקה. בהתאם לכך נראה שכוונתם של מנסחי ההצעה הייתה להעביר את ההכרעה לידי בית המשפט העליון. בנוסף, מוגדרת זכאות העלייה ל"בן לאב או לאם יהודיים לפי ההלכה" זאת בשונה מההגדרה שנקבעה בחוק השבות לפיו זכאי לעלות כל יהודי, כאשר יהודי מוגדר כמי שנולד לאם יהודייה¹²⁰. הסעיף מרחיב את ההגדרה ההלכתית הקיימת בחוק השבות ומאפשר עלייתם של יהודים שלא על פי ההלכה. התנאי השלישי מאפשר זכאות גם לבעלי זיקה מוכחת לעם היהודי, כפי שיקבע בחוק. גם כאן החוק יהיה כפוף לביקורת שיפוטית ולפרק זכויות יסוד של האדם בחוקה. לפיכך, תנאי זה מרחיב את זכאות העלייה כך שתכלול רבים שאינם יהודים ואמות המידה הנבחנות הן אלה של זכויות האדם ולא של הקהילה היהודית. מכיוון שכך, תנאי זה עוקף את שני התנאים שקדמו לו ומאפשר עלייה בתוקף חוק השבות גם לכאלה שאינם יהודים.

סעיף 14: זכויות יסוד של האדם-עקרונות יסוד

השופט אלון ציין כי בעולמה של יהדות, המקור לזכויות האדם, על גווניהן ופרטיהן, יסודו ברעיון היסוד של בריאת האדם בצלם אלוהים (אלון, 1995, עמ' 272). סוגיית זכויות האדם בעולמה של היהדות ובהגותו הליברלית של לוק נדונו כבר בניתוח פרק זכויות האדם של "חוקה לישראל". מנסחי הצעת החוקה התעלמו מהשורשים העתיקים והעמוקים של זכויות האדם הקיימות בתורת ישראל ומורשתה ובחרו שלא לאזכר את תורת ישראל ומורשתה בעקרונות היסוד, כמו גם בשאר סעיפי פרק זכויות היסוד של האדם. פרק זכויות היסוד מתבסס על יסודות אוניברסליים-חילוניים ומתנכר למורשת היהודית של זכויות האדם.

סעיף 22: חופש הדת ואיסור פגיעה מטעמי דת

ניסוח הסעיף דומה למקבילו בהצעת "חוקה לישראל". הסעיף מגביל את האפשרות לחקיקה דתית מטעמים דתיים. הגבלה זו נוטלת את ההגדרה הדתית, לרבות הרפורמית, להגדרת "מיהו יהודי". דיני נישואין וגירושין, כשרות, גידול חזיר, חמץ בפסח וכיוצא באלה מוצאים מסמכותם של הרשויות הדתיות. גבולות השבת והכשרות נשארות מנת חלקו של הציבור הדתי והיבטים משמעותיים בציונה היהודי של המדינה נמחקים. הדת מודרת מהמרחב הציבורי כגורם משפיע. הסעיף מחזק את הטענה שסעיף השבת מנותק מהקשרו למורשת ישראל. אומנם סעיף 164 בהצעת החוקה מכיל בנושאים אלו "אי שפיטות חוקתית", אך כפי שיובהר בהמשך אי השפיטות מבוססת על רצונו הטוב של בית המשפט.

¹²⁰ הגדרה זו מבוססת על ההלכה המקובלת. עם זאת כנגד ההגדרה בחוק השבות עלתה ביקורת מצד רבנים מחשש שהיא מעניקה לגיטימציה לנישואי תערובת. לפיכך ביקשו הרבנים לדייק בהגדרה ולהגדיר יהודי כמי "שנולד מהורים יהודיים ולפחות מאם יהודייה". ראה: קורין אלדי, 2002, עמ' 58-60, 65.

סעיף 123- עליונות החוקה

סעיף זה מציב את החוקה עליונה מעל חוק רגיל. בהתאם לכך, כל חוק של הכנסת נדרש לעמוד בביקורת משפטית של בית המשפט. כך הדין עם החוקים הנדרשים לצורך ביצוע הוראות החוקה, כפי שקיים בסעיף השבות, לדוגמה. אופיו של בית המשפט והעובדה ששיטת מינוי השופטים (סעיף 148 בהצעת החוקה) נשמרה כפי שהיא קיימת ב"חוק יסוד: השפיטה", מבטיחים את שמירתם של ערכי האליטה החילונית-ליברלית.

הרשות השופטת

בפרק שעוסק בראשות השופטת נעדר סעיף המתייחס למקורות המשפט במקרה של חסר בחוק. מנסחי החוקה בחרו שלא לצרף לחוקה את "חוק יסודות המשפט, התש"ם-1980", המפנה את בית המשפט למורשת ישראל כמקור משפטי במקרה של חסר. אומנם הפנייה לתורת ישראל ומורשתה בהתאם לחוק הייתה מצומצמת, אולם היו לה משמעויות חשובות בשאלת הזהות הישראלית בכלל וזהות הערכית של המשפט הישראלי בפרט (מאוטר, 2008, עמ' 94-95). החוקה היא כלי לעיצוב אופייה וזהותה של המדינה. הכללת החוק הייתה מעניקה למורשת ישראל מקום חשוב בדיון על הזהות הישראלית בכלל וערכיה של מערכת המשפט בפרט. אי הכללתו של החוק אומנם לא מבטלת אותו, אבל מפחיתה את חשיבותו בדיון על אופייה וזהותה של המדינה מכיוון שלאחר חקיקתה הופכת החוקה לגורם משפיע יותר בעיצוב אופייה וזהותה של המדינה.

סעיף 163- שפיטות חוקתית

הסעיף מעניק לבית המשפט העליון, בהרכב של לפחות שני שלישים מחבר שופטיו, סמכות מפורשת לפסול חוק של הכנסת. אין בסעיף דרישה לרוב מיוחד של שופטים מתוך ההרכב ואין סעיף "התגברות", שמאפשר לכנסת לחוקק חוק שפסל בית המשפט ברוב מיוחד. לבית המשפט ניתנת סמכות עליונה להחליט בדבר תוקפו של חוק ברוב רגיל ולפסול חוק שאינו עולה בקנה אחד עם ערכי החוקה וערכי בית המשפט. מכיוון שהחוקה המוצעת ובית המשפט מייצגים את ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית מובטח כי ערכים אלו ישמרו גם אם הרוב הפוליטי ירצה אחרת. באמצעות העברת הסמכויות מגבילים מנסחי החוקה את אפשרויות ההשפעה של המפלגות הדתיות בכנסת באמצעות חקיקה דתית.

סעיף 164- אי שפיטות חוקתית

בסוגיות הנזכרות בסעיף זה, העוסקות בנושאי דת ומדינה, אין חובה על בית המשפט להעניק עדיפות פרשנית להוראותיה של החוקה, אבל אין מניעה שבית המשפט יעשה כן. מדובר בהטעיה שמטרתה להציג מראית עין בעניין שלילת סמכותו של בית המשפט להכריז על בטלותה של חקיקה בנושאים אלו. בפועל ההחלטה נתונה לרצונו של בית המשפט. קיימת הנחה מבוססת שבית המשפט העליון יבחר להתערב

בנושאים אלו, אף על פי שאין חובה עליו לעשות כן, וזאת לנוכח האקטיביזם השיפוטי של בית המשפט

מאז שנות ה-12180.

לסיכום

ניסוח הצעת החוקה נעדר התייחסות מפורשת לתורת ישראל ומורשתה. הזהות שמבקשת לייצר החוקה המוצעת למדינה היא זהות יהודית-ציונית, קרי, היהדות כמסגרת לאומית וכמערכת תרבותית דומיננטית. הדת היהודית אינה מהווה גורם בעיצוב החברה והערכים המשפיעים על החברה הם ערכים ליברליים-אוניברסליים וערכי הציונות. החוקה מגבילה את יכולת ההשפעה של המפלגות הדתיות וכן ניתן כוח רב בידי בית המשפט העליון להשפיע על עיצוב הזהות והערכים של החברה באמצעות הענקת סמכויות של ביקורת שיפוטית. סמכויות הפיקוח שניתנות לבית המשפט העליון הופכים אותו לעליון על הכנסת הנבחרת ומבטיחים על שמירת הערכים של האליטה החילונית-ליברלית. הצעת החוקה מבטאת באופן מיטבי את השקפת העולם של מנסחי ההצעה. אין כאן פשרה, כפי שמציגים רבים ממנסחי ההצעה, אלא ניסיון של קבוצה מתוך האליטה החילונית-ליברלית לעגן את ערכיה בחברה ולהגן עליהם. חיזוק לעניין זה ניתן בחוסר הנכונות של נציגי המכון לקבל עמדות אחרות, כפי שניתן לראות מדבריו של כרמון בהתייחס לדיונים שהתקיימו בוועדת חוקה, חוק ומשפט בנושא "חוקה בהסכמה רחבה" בהם השתתף המכון הישראלי לדמוקרטיה: "דעתנו לא הייתה נוחה, בלשון המעטה, מהסימטריה שמיקי (מיכאל) איתן (יושב ראש הוועדה) יצר בין כל מי שהופיע בחדר הישיבות של הוועדה שלו, ארגונים ויחידים גם יחד" (כרמון, 2012, עמ' 312). בפגישה נפרדת בין נציגי המכון ואיתן ביקשו הראשונים להפעיל עליו לחץ להישען על הצעת המכון בנימוק ש"היא הערובה היחידה להצלחה" (כרמון, 2012, עמ' 312). עמדה ביקורתית הביע כרמון גם נגד הקמתו של "המכון לאסטרטגיה ציונית" על ידי ישראל הראל, ממייסדי מועצת היישובים היהודים ביהודה, שומרון וחבל עזה (מועצת יש"ע) ויושב הראש שלה עד לשנת 1995 (כרמון, 2012, עמ' 308).

"חוקה בהסכמה רחבה"

"חוקה בהסכמה רחבה" היא פרי יוזמתו של חבר הכנסת מיכאל איתן מהליכוד, יושב ראש ועדת חוקה חוק ומשפט בכנסת ה-16. פרק זה מבקש לבחון את הגורמים שעמדו מאחורי יוזמת החוקה. החלק הראשון יציג את הסיבות שהובילו את איתן לזום את הצעת החוקה ואת הקשר בין יוזמת החקיקה לגורמים שניסו בעבר להניע את התהליך החוקתי-רייכמן, רובינשטיין והמכון הישראלי לדמוקרטיה.

¹²¹ בפרקים קודמים הוצגה מעורבותו של בית המשפט בסוגיית "מיהו יהודי?" ובסוגיית צביונה היהודי של השבת. בעניין מישראל התיר בית המשפט יבוא בשר לא כשר, ראה: בג"צ 3872/93, מישראל בע"מ נ' ראש הממשלה, פ"ד מז(5) 485 (1993). בעניין שביט התיר בית המשפט לקרובי משפחתו של הנפטר לחרות על מצבה תאריך לועזי נוסף על התאריך העברי, חרף התנגדותה של חברת קדישא, ראה: ע"א 6024/97, שביט נ' חברת קדישא גחש"א ראשון לציון, פ"ד נג(3) 600 (1999). בג"צ התערב גם לא פעם בפסיקותיהם של בתי הדין הרבניים, ראה: בג"צ (ת"א) 3914/92, לאה לב נ' בית הדין הרבני האזורי בתל אביב-יפו, פ"ד מח(2) 491 (1994); בג"צ 8754/00, עינת רון נ' בית הדין הרבני הגדול, פ"ד נו(2) 625 (2002); בג"צ 6751/04, סבג נ' בית הדין הרבני הגדול לערעורים, פ"ד נט(4) 817 (2004). בסוגיית הגיור הכיר בית המשפט בגיורים לא אורתודוקסים, ראה: בג"צ 1031/93, אליאן חווה פסרו (גולדשטיין) נ' שר הפנים, פ"ד מט(4) 661 (1995).

גורמים אלו הוצגו בהרחבה בפרקים הקודמים. התבלטותם של הגורמים שניסו בעבר להניע את התהליך החוקתי בדיוני הוועדה מצביע על כך שהיוזמה היא המשך לניסיונות הקודמים להכריע את מאבק הזהות. החלק השני יכלול את ניתוח הצעת החוקה. מטרת פרק זה להראות כי היוזמה היא ניסיון נוסף לעגן את ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית ולהגן עליהן לאור המשך התחזקותן של הקבוצות הדתיות.

"בלי החרדים והערבים"

בדברי הפתיחה להצעת החוקה מציין איתן שתי סיבות שהובילו אותו לקידום היוזמה: הראשונה היא מדיניות האקטיביזם השיפוטי של בית המשפט העליון. השנייה היא ההבנה שכינון חוקה הוא חלק מתפקידה של ועדת חוקה, חוק ומשפט שבראשה עמד (אתר חוקה בהסכמה רחבה). אלא, שלשתי הסיבות שציין איתן ניתן לצרף גורמים נוספים שהובילו ליוזמה. איתן היה חבר "המועצה הציבורית למען חוקה בהסכמה" והשתתף בדיוניה. כרמון מציין כי "אין להקל בהשפעת השתתפותו ב"מועצה הציבורית" על פעילותו על מכלול גווניה" (כרמון, 2012, עמ' 304). ואכן בדברי הפתיחה להצעת החוקה מציין איתן כי "במשך שנים היחס שלי לרעיון החוקה לא היה יותר מאדישות אוהדת, כמו רבים קבלתי בחיוב את הרעיון אבל לא הרגשתי כל צורך לעשות משהו מעשי לממשו" (אתר חוקה בהסכמה רחבה). לפיכך ייתכן שהשתתפותו ב"מועצה הציבורית" עוררה אצלו רצון לעשייה. לא הייתה זו הפעם הראשונה שאיתן שיתף פעולה עם המכון הישראלי לדמוקרטיה. בעת כהונתו הראשונה של בנימין נתניהו כראש ממשלה שיתף איתן פעולה עם המכון, ביילין ועוד תריסר חברי כנסת מהליכוד והעבודה ליצירת מסמך משותף לפתרון הסכסוך עם הפלסטינים (כרמון, 2012, עמ' 305). טרם השקת הדיונים בוועדת חוקה, חוק ומשפט ובמהלך נועץ איתן עם חברי המכון ומנסחי "חוקה בהסכמה", שהיו שותפים במהלך דיוני הוועדה (כרמון, 2012, עמ' 305, 312). ניתן להקביל את שיתוף הפעולה בין איתן למכון לזה שהתקיים בין תנועת "חוקה לישראל" ורובינשטיין במהלך חקיקת "חוקי היסוד של 1992". גורם נוסף שהוביל ליוזמה בעת הזו היה הרכב הקואליציה, שלא כלל את המפלגות החרדיות, שלאורך השנים התנגדו לדון על המשך חקיקת חוקי היסוד. איתן ציין כי "לקואליציה הזו יש מאפיין חשוב מאוד והוא ההסכמה של שינוי והמפד"ל לפעול במשותף בתוך הממשלה... מול ההסכמה הזאת מרבית העם יכול להתלכד" (אלון, 2004). עם זאת, בנובמבר 2004 פרשה המפד"ל מהקואליציה בעקבות אישור "תוכנית ההתנתקות" (שרגאי, 2004). בהצבעה על הצעת החוקה בוועדה הצביע נציג המפד"ל, יצחק לוי, נגד ההצעה, בדומה לנציגי המפלגות החרדיות, ניסים זאב ואברהם רביץ (אתר חוקה בהסכמה רחבה). החשש של לוי ורביץ היה שחוקה שלא תכלול את הנושאים שבהם לא הושגה פשרה, כגון: נישואים, גיור ומעמד אישי, תאפשר לבית המשפט להכריע בנושאים אלו בהתאם לסעיפים אחרים בחוקה, כפי שהתרחש לאחר חקיקת "חוקי היסוד של 1992" (ועדת חוקה חוק ומשפט, 2006.2.2). ההסכמה שחתר אליה איתן הייתה של "הכוחות הציוניים בכנסת", קרי, ללא החרדים והערבים או כדבריו "צריך לקרוא לזה 'חוקה בהסכמה רחבה', לא 'חוקה בהסכמה'. רק גיבוש של הכוחות הציוניים בכנסת יחולל את המפנה, בלי החרדים והערבים" (כרמון, 2012, עמ' 199). גורם מוביל נוסף

ביוזמה היה אליעזר כהן¹²², שעמד בראש השדולה לקידום החוקה בכנסת ה-15 (ועדת חוקה חוק ומשפט, 2.2.2006). כהן השתייך בעבר לקבוצת "המרכז החופשי" בליכוד והיה בין התומכים בפרישה מהליכוד. יחד עם "המרכז החופשי" הצטרף לד"ש וכיהן כנשיא מועצת המפלגה. בשנת 1980 פרש ממנה (תירוש, 1976; תירוש, 1980). בשנת 1988 כיהן כהן כחבר בקבוצת ההנהלה של רייכמן, שניסתה לקדם את רעיון חוקה לישראל (ועדת חוקה, חוק ומשפט, 5.4.2005). בכנסת ה-15 וה-16 כיהן כחבר כנסת מטעם "ישראל ביתנו". דמות מרכזית נוספת ביוזמה הייתה רות גביזון, שמונתה כיועצת בחירה לוועדה. גביזון הייתה ממייסדי האגודה לזכויות האזרח וכיהנה כעמיתה בכירה במכון הישראלי לדמוקרטיה (כרמון, 2012, עמ' 16, 82). במסגרת המכון, כאמור, הייתה שותפה לדיוני הצעת "חוקה בהסכמה", כמו גם לגיבוש אמנת גביזון-מדן העוסקת בהסדרת נושאי דת ומדינה. במסגרת פרק העקרונות האישי באמנת גביזון-מדן מציינת גביזון כי היא מעוניינת "בחזוקה ובפיתוח של זהות יהודית חילונית דווקא" (ארציאלי, 2003, עמ' 75). לדעתה, המדינה צריכה להימנע מנקיטת עמדה כוללת לתפיסה זו או אחרת של הדת היהודית או לאמץ באופן בלעדי עקרונות דת או מורשת לאומית. עם זאת, היא כן מקבלת קיומם של צעדים שיבטיחו את יכולתו של הציבור היהודי לממש את זכותו להגדרה עצמית-לאומית-מדינית, כגון עקרון השבות והסדרים המדגישים את האופי של המדינה ברמה התרבותית והסמלית דוגמת השפה העברית, השבת וחגי ישראל, כל עוד אינם פוגעים בזכויות יסוד של קבוצות או של פרטים אחרים (ארציאלי, 2003, עמ' 73-78).

הצעת החוקה הועברה לאישור הכנסת ה-16 בט"ו בשבט תשס"ו, 13 בפברואר 2006, יום הולדתה ה-56 של הכנסת. בנוסח החוקה מספר חלופות לדיון ולהכרעה. במהלך הדיונים בוועדה בלטה מעורבותם של אנשים וקבוצות שהיו שותפים לתהליך החוקתי בעבר ולניסיונות קודמים לנסח חוקה שלמה. בישיבת הפתיחה, שהתקיימה ב-18 למאי 2003, ציין איתן את הסיוע המקצועי שתקבל הוועדה מרייכמן, "שבמשך שנים הניע את המהלכים לקידום חוקה בישראל", וצוות המרכז הבין תחומי¹²³, שכלל בין השאר את רובינשטיין, יוזם "חוקי היסוד של 1992", כמו גם מכרמון וצוות המכון הישראלי לדמוקרטיה (ועדת חוקה, חוק ומשפט, 18.5.2003)¹²⁴. אומנם איתן ביקש לפתוח את הדיונים לציבור הרחב "שהעבודה לא תיעשה...רק על ידי החוגים שמשכו את העגלה הזאת עד עכשיו, שהיו בעיקר חוגים המזוהים עם האקדמיה ועם קבוצות אליטיסטיות" (ועדת חוקה, חוק ומשפט, 18.5.2003), אלא שבפועל מי שהשתתפו בפעילות הוועדה היו בעיקר אנשי אקדמיה, שופטים בעבר ובהווה ומשפטנים מומחים, כאשר צוותי המרכז הבינתחומי והמכון הישראלי לדמוקרטיה מהווים גורם בולט בתוכם.

ועדת חוקה חוק ומשפט קיימה שבעים ושש ישיבות בנושא "חוקה בהסכמה רחבה", כאשר ישיבות נוספות התקיימו במסגרת ועדות משנה. הדוח הסופי, כפי שמציין איתן, אינו מכריע בין העמדות השונות,

¹²² במהלך הישיבה הראשונה ציין איתן כי כהן "ייתה חלק מוביל במהלך הזה". ראה: ועדת חוקה, חוק ומשפט, 18.5.2003.

¹²³ רייכמן הינו מייסד המרכז הבינתחומי בהרצליה ונשיאו מאז יום הקמתו בשנת 1994.

¹²⁴ ראה גם דבריו של ראובן ריבלין, יושב ראש הכנסת, על מעורבותו של המכון בדיוני הוועדה בישיבה בנושא מדינה יהודית וזכויות מיעוטים: "אני מוכרח לציין כאן - כי הזכרתי את כבוד נשיא בית המשפט העליון מאיר שמגר - את המכון הישראלי לדמוקרטיה שאנחנו משתתפים ומשתפים אותו בכל אותן התלבטויות ובכל אותן דרכים שבהן יכולים להגיע לחקר הדברים על מנת להביע לפתרון". ראה: ועדת חוקה, חוק ומשפט, 20.5.2004.

אלא מציג אפשרויות שונות שהובאו בפני הוועדה (ועדת חוקה חוק ומשפט 2.2.2006). רביץ מציין כי פרטים מסוימים שהושגה לגביהם הסכמה לא נכללו בסופו של דבר בהצעה. תגובתו של איתן הייתה שכל נושא שעלה הוכנס להצעה ואם לא כך מדובר במעשה שגגה (ועדת חוקה חוק ומשפט, 2.2.2006). בישיבת הפתיחה הציע רביץ להתחיל את הדיונים בעיסוק בהגדרות של מדינת ישראל כמדינה יהודית וכמדינה דמוקרטית: "אני מציע שנעסוק לראשונה, כל עוד יש לנו הכוח האינטלקטואלי, הנפשי והפיזי, שנעסוק בהגדרות של מדינת ישראל כמדינה יהודית ומדינה דמוקרטית, ואלה מול אלה" (ועדת חוקה חוק ומשפט, 18.5.2003). הקו שהנחה אותו וחוזר גם בדיונים נוספים הוא שלאחר ההסכמה על הגדרת המדינה יהיה קל יותר להגיע להסכמה על הנושאים האחרים, כמו גם חששו מניצול הזדמנויות פוליטיות, כפי שנעשה בעת חקיקת "חוקי היסוד של 1992". הקו שביקש רביץ לנקוט תאם גם את סדר הנושאים כפי שהוא מובא בהצעת החוקה, אלא שבסופו של דבר התקיימו קודם הדיונים על הנושאים המשטריים והדיונים על עקרונות היסוד וזכויות היסוד התקיימו בשלב מאחר יותר. בהתאם להערכתו של רביץ ככל שהתקדם הזמן ניכרה עייפות בקרב חברי הוועדה וכך נוצר מצב שבדיון העוסק בעקרונות היסוד נוכחו חמישה חברי ועדה בלבד (ועדת חוקה חוק ומשפט, 5.4.2005) ובדיון על הזכות לכבוד נוכחו איתן וכהן בלבד (ועדת חוקה חוק ומשפט, 10.4.2005). פרק המבוא לא הובא כלל לדיון בוועדה ונדון במסגרת ועדת משנה בלבד (אתר חוקה בהסכמה רחבה). בישיבת הסיום ציין זאב כי "כל מה שנעשה היום הוא מהקל אל הכבד, אבל לא הגענו לכבד" (ועדת חוקה חוק ומשפט, 2.2.2006). כלומר, הנושאים שבליבה של המחלוקת לא נדונו לעומקם ולא הושגה בהם הסכמה. חיזוק לעניין זה ניתן על ידי לוי בצינו כי "בנושאים מסוימים לא מצאנו את הנוסחה לשלב את נושא היהדות והדמוקרטיה" (ועדת חוקה חוק ומשפט, 2.2.2006). לפיכך נראה כי קיים פער בין שם המסמך לבין קיומה של הסכמה רחבה בפועל. הניסיון הפוליטי מלמד שבשלהי הקדנציה קל יותר להעביר תהליכים חוקתיים¹²⁵. ייתכן שהבחירה בסדר הדיונים שנקבע נועד לעקוף את סוגיות המחלוקת ולהעביר את החוקה בשלהי הקדנציה, ניסיון שנגדע בעקבות סיומה המוקדם של הכנסת ה-16. בתגובה לשאלתו של אופיר פינס למה לא התקבלה הכרעה בסוף? עונה איתן כי הוועדה לא הספיקה ולכן הציגה רק הצעה שמכילה חלופות שונות (ועדת חוקה חוק ומשפט, 2.2.2006). כלומר, כוונתו של איתן הייתה ליצור הצעה אחת והחלופות הן ברירת מחדל שנוצרה בעקבות הקדמת הבחירות. נקודה נוספת עוסקת בוועדת המשנה לעניין מדינת ישראל כמדינת העם היהודי. הבחירה במונח "מדינת העם היהודי" ולא במונח "מדינה יהודית" מבטא החלטה ערכית ורצון להתנער מהאופי היהודי של המדינה, על היבטיו הדתיים¹²⁶. בהתייחס להערתו של רביץ כי "...המפד"ל רוצה מדינה יהודית כהגדרתה" התחמק יושב ראש הוועדה, גדעון סער, והפנה לסעיף 7(א) ל"חוק יסוד: הכנסת", טרם השינוי בכנסת ה-15,

¹²⁵ ראה בפרק "קבלתם של חוקי היסוד של 1992".

¹²⁶ ראה ב"פרק עיקרים" בנייתו הצעת "חוקה לישראל". עניין זה עלה גם בדיון בנושא "מדינה יהודית וזכויות המיעוטים". אברהם בורג ציין כי לא ניתן להגדיר את המדינה יהודית ודמוקרטית מאחר שמדינת ישראל איננה מדינה דתית ואין לה משמעות דתית. הוא הציע את הגדרת המדינה כ"מדינת העם היהודי" השייכת לכלל אזרחיה ומשטרה דמוקרטית. ראה: ועדת חוקה חוק ומשפט, 20.5.2004; אתי לבני, משינוי, ציינה כי "נוח לי יותר עם ההגדרה של מדינת העם היהודי". ראה: ועדת חוקה חוק ומשפט, 20.5.2004.

בו צוין המונח "מדינת העם היהודי"¹²⁷ (ועדת המשנה לעניין מדינת ישראל כמדינת העם היהודי, 11.7.2004, עמ' 2). לצורכי הדיון הוצגה בפני ועדת המשנה הצעתו של משה קופל מהמרכז המדיני לישראל, שהתבססה על הצעות חוק קודמות של גוברמן (ממנסחי "חוקה בהסכמה"), אליעזר כהן ולימור לבנת וספריהם של יעקובסון ורובינשטיין "ישראל ומשפחת העמים", גביזון, "ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית" ויולי תמיר, "לאומיות ליברלית". קודם הצגתה בוועדת המשנה עברה ההצעה הגהה אחרי שיחות עם רובינשטיין, גביזון, שטרן, יעקב מלץ, שופט בית המשפט העליון, ואחרים (ועדת המשנה-חוקה בהסכמה, 18.1.2004, עמ' 3-4). עניין זה מבליט את נוכחותם של גורמים שהובילו בעבר את היוזמות החוקתיות והיותם גורם דעה מוביל בדיונים.

כפי שניתן לראות, הגורמים שניסו להניע בעבר את התהליך החוקתי היוו גורם מרכזי ביוזמת "חוקה בהסכמה רחבה". קיים גם קשר בין יוזמי החוקה, איתן ואליעזר כהן, לבין אותם גורמים. במקרים מסוימים נראה כי יוזמי הצעת החוקה אימצו דרכי פעולה של אותם גורמים. כך ניתן לראות את ההחלטה על סדר הדיונים כניסיון להעביר את החוקה באמצעות ניצול הזדמנויות פוליטיות, הצגת החוקה כעניין של הסכמה רחבה, אף שעל חלקים מרכזיים בה לא הושגה הסכמה ויצירת מרחב פרשנות רחב לבית המשפט, שיאפשר את הגבלת כוחן והשפעתן של המפלגות הדתיות. נראה כי יוזמי החוקה לא ראו את הדת כגורם מעצב של החברה בישראל. עניין זה ניתן ללמוד מהשימוש במונח "מדינת העם היהודי" בהגדרת ועדת המשנה שעסקה בהגדרת זהותה של המדינה, מצירופה של גביזון כיועצת בכירה, הבולטות של גורמים שניסו בעבר להניע את התהליך החוקתי בדיונים והתבטאויות של חלק מחברי הוועדה¹²⁸.

ניתוח הצעת החוקה

פרק זה יציג ניתוח של הצעת החוקה בהתייחס לשאלת המחקר. בדומה לניתוח ההצעות הקודמות יובאו רק הפרקים הנוגעים לאופייה של מדינת ישראל. הניתוח יכלול גם בחינה של דיונים נבחרים שהתקיימו בוועדת חוקה, חוק ומשפט. דיוני הוועדה וועדות המשנה נבחרו בהתאם להקשרם לפרקי ההצעה שיוצגו, זאת במטרה להאיר היבטים מסוימים בניסוח ההצעה. כמו כן יהיה שימוש בהערות המצורפות להצעה. מטרת הפרק לבדוק את מקומה של תורת ישראל ומורשתה בניסוח החוקה ומקומה של הדת היהודית בזהות היהודית של המדינה, כמו גם לבחון את מערכת הערכים והזהות שמנסחי החוקה ביקשו לעצב ולהשריש באמצעות החוקה.

¹²⁷ השימוש במונח "מדינת העם היהודי" בחוק נועד מראשיתו כרצון להימנע ממשמעויותיו הדתיות של המונח "מדינה יהודית". ראה: יעקובסון ורובינשטיין, 2003, עמ' 198-199.

¹²⁸ בדיון בנושא "מדינה יהודית וזכויות מיעוטים" ציינה תמיר כי "ההגדרה של מדינת ישראל כמדינה יהודית... היא לא הגדרה דתית, היא הגדרה לאומית...". ראה: ועדת חוקה חוק ומשפט, 20.5.2004; זהבה גלאון ציינה כי לא תסכים לפשרה, למעט זו שתוציא את הכוח מידי בתי הדין הרבניים והממסד הרבני-דתי אורתודוכסי ותקיים הפרדת הדת מהמדינה בצורה מוחלטת. ראה: ועדת חוקה חוק ומשפט, 2.2.2006; לשאלה האם הוא מוכן לעשות חוקה בלי הסכמה של הציבור הדתי בישראל ענה אופיר פינס "יכול להיות שאני מוכן". ראה: ועדת חוקה חוק ומשפט, 2.2.2006.

בהסבר לפרק המבוא מצוין כי "חוקה בכלל, ומבוא לחוקה בפרט, אמורים להצהיר על ה"אני מאמין" ועל הזהות של החברה שהחוקה אמורה לכוון או לשרת" (אתר חוקה בהסכמה רחבה). מכאן, שמנסחי ההצעה הבינו את חשיבותו ומשמעותו של המבוא ועל כן ההצעות השונות מצביעות על הזהות שביקשו יוזמי החוקה לעצב. בפרק המבוא מוצגות שלוש אפשרויות. ההצעה הראשונה, הצעתו של המכון הישראלי לדמוקרטיה להכניס את הכרזת העצמאות בשלמותה כמבוא לחוקה. ההצעה השנייה, של רובינשטיין ואורגד, היא לנסח הפניה להכרזה הכוללת התייחסות ליסוד הדמוקרטי ולמיעוט הערבי. ההצעה השלישית היא של המרכז לאסטרטגיה ציונית הכוללת חלקים מהכרזת העצמאות והתאמתם לתקופה. ההצעה כוללת את החלק ההיסטורי של קוממיות העם היהודי בארץ ישראל, זיכרון השואה והחלק העוסק באופייה וערכיה של מדינת ישראל. החלק ההיסטורי מבטא את הנרטיב של התנועה הציונית ומדחיק את המוטיבים הדתיים מסיפורו של העם היהודי. הערכים הבאים לידי ביטוי הם ערכים חילוניים-אוניברסליים¹²⁹. הצעה זו גם אינה מאזכרת את הביטוי "מתוך ביטחון בצור ישראל" הנמצא בפסקת הסיום של הכרזת העצמאות ובכך מסירה את השריד היחיד, אף היותו עמום, לאזכורו של האלוהים¹³⁰. כל שלושת ההצעות מתבססות על הכרזת העצמאות המבליטה את הנרטיב הציוני של גאולה מעשה ידי אדם ואת ערכיה של התנועה הציונית תוך דחיקת קולות מנוגדים, ביניהם קולה של תורת ישראל ומורשתה. היהדות המוצגת בהכרזה היא זהות לאומית-היסטורית-תרבותית ואינה כוללת את המרכיב הדתי בתוכה. מקומה של הדת היהודית כמעצבת את הזהות הקולקטיבית נעלם.

פרק המבוא נידון בוועדת משנה לעניין מבוא לחוקה. הוועדה כללה את רשף חן, יושב ראש הוועדה, ואתי לבני משינוי, חיים אורון ממר"צ, אליעזר כהן מישראל ביתנו ורביץ מדגל התורה (ועדת משנה למבוא לחוקה, 9.11.2004). למעט רביץ, כל חברי הוועדה הגיעו ממפלגות חילוניות, רובם ממפלגות הנושאות את דגל החילוניות האידיאולוגית-שינוי ומר"צ. מסמכי הרקע לדיון היו "הצעה למבוא לחוקה" של רובינשטיין ומאמרם של רובינשטיין ואורגד "המבוא לחוקה ומעמדו המשפטי: המקרה של ישראל" (אתר חוקה בהסכמה רחבה). רובינשטיין היה גם דובר מרכזי בדיוני הוועדה. במאמרם מציגים רובינשטיין ואורגד את קיומו של אזכור האל או הדת במבוא לחוקה של מדינות דמוקרטיות רבות (רובינשטיין ואורגד, 2007, עמ' 84-85). עם זאת, בין שלושת ההצעות המבוא אין התייחסות לדת היהודית או לאל היהודי. הבחירה שלא להכליל את אזכור האל במבוא לחוקה היא לפיכך בחירה מושכלת. בהתייחס להצעתו של רביץ להסתמך קצת יותר על התנ"ך בפרק המבוא עונה רשף חן כי "אם אתה מצפה שהמסמך ידבר יותר ממגילת העצמאות על התנ"ך ועל הזכויות האלה, זה לא ילך" (ועדת משנה למבוא לחוקה, 9.11.2004, עמ' 26). להצעתו של רביץ להוסיף את ההבטחה האלוהית לפרק המבוא הציע אליעזר כהן להשתמש בפשרה של "צור ישראל" ולציין כי "מתוך ביטחון בצור ישראל אנו מכוונים חוקה" (ועדת משנה למבוא לחוקה,

¹²⁹ ראה בפרק "הכרזת העצמאות".

¹³⁰ בהקשרו בהכרזת העצמאות הביטוי "צור ישראל" הוא בעל משמעות חילונית-סמל לכוחו של עם ישראל. ראה בפרק "הכרזת העצמאות".

9.11.2004, עמ' 11-12). עניין זה לא זכה לדיון רציני בוועדה. מלבד זאת, ללא קיומה של ההבטחה האלוהית משמעותו של הביטוי "צור ישראל" כשם האלוהים מתערפל והוא מקבל משמעות חילונית.

עקרונות יסוד

1. אופי המדינה

החלופה הראשונה שקיימת בהצעת החוקה היא הגדרתה של ישראל כמדינה "יהודית ודמוקרטית", בדומה להגדרה שהתקבלה ב"חוקי היסוד של 1992". הגדרה זו שומרת את ההכרעה להגדרת אופייה של המדינה לבית המשפט, שבחר בעבר להכפיף את מערכת הערכים היהודית תחת הערכים הדמוקרטיים. הזהות היהודית בצירוף המילים היא זהות לאומית ותרבותית. לדת ולהלכה לא נמצא מקום בזהות זו¹³¹. החלופה השנייה המוצעת היא להגדיר את מדינת ישראל כ"מדינת הלאום היהודי" או לחילופין כ"מדינה שבה מממש העם היהודי את זכותו להגדרה עצמית". הגדרות אלו מדגישות את ההיבט הלאומי. הן מבוססות על ההכרה האוניברסלית בזכותם של עמים להגדרה עצמית וזאת בשונה מהתפיסה הדתית לפיה זכותו של העם היהודי על ארץ ישראל היא בהבטחה האלוהית ובזכות אבות. עניין זה מצטרף לכך שפרק המבוא, שמתבסס על הכרזת העצמאות, מבליט את הנרטיב הציוני של הלאומיות היהודית ודוחק את הדת כגורם מעצב של הזהות הקולקטיבית. לפיכך, הזהות שמבקשות שתי ההגדרות לעצב היא זהות לאומית-ציונית על כל ההיבטים הנגזרים מכך¹³².

האפשרות השלישית היא לא לכלול את הסעיף בחוקה. בדברי ההסבר מצוין כי "נראה כי לחלופה... של אי התייחסות לנושא אין סיכוי רציני להתקבל" (אתר חוקה בהסכמה רחבה). עם זאת, אפשרות זו נכללת בחוקה. לעומת זאת, הצעתו של רביץ להגדיר את המדינה כ"מדינה יהודית אשר משטרה דמוקרטית" לא קיימת (ועדת משנה למבוא לחוקה, 9.11.2004, עמ' 18; ועדת משנה-חוקה בהסכמה, 18.1.2004, עמ' 12). היעדרו של סעיף מיוחד המתייחס לאופי המדינה אין משמעו שהחוקה אינה מעצבת זהות מסוימת של המדינה, אלא דרך לעקוף את המחלוקות שקיימות בסעיף זה. בהיעדרו של סעיף מיוחד החוקה מגדירה את זהות המדינה באמצעות החלקים האחרים של החוקה כגון פרק המבוא ופרק זכויות היסוד של האדם. לפיכך, אי הכללתו של סעיף זה משמעו שזהות המדינה היא זו המתבטאת בפרק המבוא, כלומר, בהתאם לערכי הציונות, ובפרק זכויות היסוד של האדם, כלומר, בהתאם לערכים ליברליים אוניברסליים.

2. מחויבויות יסוד

סעיף א' מציין כי "מדינת ישראל תהיה מושתתת על עקרונות החירות, הצדק והשלום של מורשת ישראל". בדברי ההסבר מצוין כי "...הערכים אליהם מפנה הסעיף הם ערכים אוניברסליים. ההפניה אינה לכל ערכי היהדות אלא רק לאותם ערכים שהם ערכי אנוש כלליים" (אתר חוקה בהסכמה רחבה). פרשנות זו ביטא גם ברק בסוגיית "חוק יסודות המשפט". ברק פירש את המושג "עקרונות החירות, הצדק, היושר והשלום של מורשת ישראל" בצורה שהרחיקה אותו מזיהויו עם המשפט העברי וההלכה היהודית

¹³¹ עניין זה הורחב בפרק "קבלתם של חוקי היסוד של 1992" ובניתוח סעיף המטרה ב"חוקי היסוד של 1992".

¹³² ליחסה של התנועה הציונית לדת ראה בפרק "הכרזת העצמאות".

(מאוטנר, 2008, עמ' 95). הביטוי "מורשת ישראל" חוזר גם בסעיף 11(ב'): "מדינת ישראל תפעל לשימורה ולטיפוחה של מורשת ישראל בארץ ובעולם". רביץ הציע את הנוסח לפיו "מדינת ישראל תפעל לשימורה ולטיפוחה של מורשת ישראל, לרבות הדת היהודית..." וזאת בהתאם להבנתו כי הביטוי "מורשת ישראל" אינו כולל את הדת היהודית (ועדת המשנה מדינת ישראל כמדינת העם היהודי, 11.7.2004, עמ' 10-11). הצעתו לא נכללה כחלופה אפשרית בהצעת החוקה וזאת בניגוד לדבריו של איתן כי כל חלופה שהוצגה הוכנסה להצעה.

5. שבות

החלופה הראשונה המוצעת אינה מאמצת את הגדרת "יהודי" הקיימת בחוק השבות, התש"י-1950, שהיא הגדרה המבוססת על ההלכה. בדומה למרכיבים נוספים בחוק השבות חלופה זו משאירה את קביעת ההסדרים בתוך העקרונות החוקתיים למחוקק ולפיכך מאפשרת שינויים של ההגדרה "מיהו יהודי" בחקיקה רגילה. שינוי זה יידרש לעמוד במבחן הביקורת השיפוטית של בית המשפט העליון¹³³. בנוסף, גרסה ב' של סעיף שמירת דינים קובעת כי תוקפם של חוקים קיימים יישאר, אולם הם יפורשו ברוח הוראות החוקה. לפיכך גם ההגדרה הקיימת נתונה לפרשנותו של בית המשפט העליון. החלופה השנייה כוללת את ההגדרות להיות אדם "בן לעם היהודי". הגדרה זו אינה מכילה את המבחן ההלכתי, למעט אפשרות הגיור. גם כאן סעיף הגיור אינו מגדיר מסלול מסוים ולפיכך מאפשר הלכה למעשה את קיומם של גיורים שאינם אורתודוקסיים. ההגדרות הנמצאות בהצעה מנוסחות באופן מופשט המותר מרחב פרשני רחב לבית המשפט. החלופות המוצעות מנתקות את סוגיית השבות מהמסד הדתי-אורתודוקסי, המזוהה עם המפלגות הדתיות, ובכך מחלישות את השפעתו על עיצוב החברה.

8. ימי מנוחה

סעיף זה מעלה את עקרונות ההסדר הקבוע בחוק שעות עבודה ומנוחה, תשי"א-1951, לרמה חוקתית. בהתאם לסעיף זה יום השבת הוא יום המנוחה הרשמי בישראל ואסורה בו פעילות מסחרית או יצרנית, אלא בתנאים שייקבעו בחוק. מקורה של השבת במצווה דתית. עם זאת, מנסחי החוקה נמנעו מהפניה למקור הדתי של יום המנוחה. בדברי ההסבר לסעיף מצוין כי "ההצעה לכלול את ההסדר לגבי ימי מנוחה בחוקה אינה נובעת ממניעים דתיים כלל ועיקר...המטרה היא למלא פונקציות חברתיות חשובות בצד פונקציות תרבותיות" (אתר חוקה בהסכמה רחבה). יסודו של יום המנוחה בחוקה הוא בערכים חברתיים ולא בערכים דתיים. בנוסף, בדברי ההסבר מצוין כי "...העיגון החוקתי של העיקרון אינו מונע גיבוש הסדרים שיאפשרו גמישות רבה יותר מזו המותרת היום לגבי פעילויות מותרות בשבת ובימי מנוחה" (אתר חוקה בהסכמה רחבה). לעומת זאת, ניסיון להצר את הפעילויות המותרות בשבת וימי המנוחה עשוי להיתקל בחומתו הבצורה של בית המשפט בנימוקים של חופש העיסוק וחופש הדת והאמונה. מכאן,

¹³³ לסוגיית מקומו של בית המשפט העליון בשאלת "מיהו יהודי?" ראה בפרק העוסק בניתוח הצעת "חוקה לישראל"-פרק הוראות כלליות.

שהסעיף מאפשר את הפגיעה בסטטוס קוו רק לטובת הצד החילוני, כלומר, אינו מאפשר למפלגות הדתיות להרחיב את השפעתן באמצעות חקיקה דתית בתחום זה.

10. כשרות

החלופה הראשונה קובעת כי "במוסדות ממלכתיים ביישובים שמרבית תושביהם יהודיים תישמר הכשרות". הסעיף מעניק עיגון חוקתי לשמירת הכשרות במוסדות המדינה, אך אינו קובע כך לגבי מקומות ציבוריים שאינם כאלה כגון מוסדות להשכלה גבוהה, בתי חולים ומוסדות אחרים המקבלים תקצוב מהמדינה. מצד אחד ניתן לראות בסעיף הצהרה המכירה בחשיבות שמירת הכשרות, מצד שני הוא מעניק פתח לפגיעה בכשרות ברמה הציבורית.

החלופה השנייה היא לא להכליל סעיף זה. במקרה זה כל הסדרה בנושא הכשרות תידרש להיות כפופה לפרק זכויות היסוד של האדם ולביקורת שיפוטית, קרי הגבלת החקיקה הדתית בעניין זה.

12. חיי משפחה

החלופה הראשונה היא לא להכליל את הסעיף בחוקה ולהסדיר את נושאי נישואין וגירושין ומעמד אישי בחקיקה רגילה. הימנעות מהכללת הנושא בחוקה מעמידה כל חקיקה שתתקבל בנושאים אלו לביקורת שיפוטית. החקיקה תידרש לעמוד באמות המידה של הזכות לשוויון, חופש המצפון וחופש הדת והאמונה, כפי שיקבע בית המשפט. החלופה השנייה מעבירה את נושאי החקיקה בענייני משפחה לחקיקה רגילה של הכנסת ומלבד המשמעות ההצהרתית אינה שונה מהחלופה הראשונה¹³⁴. הגרסא השנייה של החלופה השנייה קובעת כי אדם לא יוכל להינשא אם אינו פנוי על פי הדין הדתי או דין המדינה. גרסא זו מכירה בעצם במסלולי נישואין שאינם על פי הדין הדתי (דין המדינה). הכרה זו מהווה פגיעה בסטטוס קוו הקיים לפיו נישואין וגירושין בישראל מתקיימים על פי דין תורה. חבר הכנסת לוי ציין בדיון בעניין חופש הדת כי "אם אתה משדר בחוקה שיש חופש נישואין-הווה אומר שאין מחשבה בחוקה לשימור העם היהודי...אתה משדר מסר" (ועדת חוקה וחוק ומשפט, 5.4.2005). חששו של לוי הוא מהתבוללות ואיבוד הזהות היהודית, כפי שהוא רואה אותה. הפניה לתורת ישראל ומורשתה בחוקה הייתה מחזקת את אותה זהות יהודית ובכך מחלישה את החששות של לוי והנציגים הדתיים מאיבוד הזהות היהודית.

זכויות היסוד של האדם

הסעיפים בפרק זה מנוסחים באופן קצר ותמציתי. בדברי ההסבר לפרק מצוין כי גישה זו "...מותירה עמימות...ומעניקה שיקול דעת גמיש לבית המשפט בהפעילו ביקורת שיפוטית..." (אתר חוקה בהסכמה רחבה). במילים אחרות, מנסחי הצעה מעבירים לבית המשפט סמכות לפרש את אותם סעיפים הנמצאים בפרק זה בהתאם לשיקול דעתו ולכפות פרשנות זו על חקיקת הכנסת.

¹³⁴ ברק מצוין כי בשעה שמשאירים הסדרים מפורטים ברמה של חוק או כאשר מציינים "כאמור בחוק" נדרש החוק לעלות בקנה אחד עם התפיסה החוקתית הכוללת בבואו בפני בית המשפט. כל חקיקה של חוק צריכה להיות תואמת למגבלות החוקה. ראה: ועדת חוקה וחוק ומשפט, 29.4.2004; בדיון שהתקיים בנושא נישואין וגירושין הציעה גביזון שהחוקה לא תנקוט עמדה בעניין נישואים אזרחיים, אלא תיתן לכוחות בכנסת לעסוק בזה. בתגובה טען ספיר כי גם אם החוקה לא תנקוט עמדה בסוגיה זו בסופו של דבר יחייב בית המשפט את המדינה להכיר במוסד הנישואין האזרחיים מתוקף חופש הדת וחופש מדת. ראה: ועדת חוקה וחוק ומשפט, 12.4.2005.

הסעיף הראשון בפרק כולל הוראה הצהרתית לפיה "זכויות היסוד של האדם בישראל מושתתות על הכרה בערך האדם [גרסא ב': שנברא בצלם], בקדושת חייו ובהיותו בן חורין, והן תכובדנה ברוח החוקה [גרסא ג': והעקרונות שבהכרזה על הקמת מדינת ישראל]". הגרסא הראשונה אינה כוללת את המקור היהודי להכרה בערך האדם- בריאתו של האדם בצלם האלוהים¹³⁵. בגרסא השנייה ניתן לכאורה לראות הכרה בערך האדם בהיותו נברא בצלם האלוהים, אלא שקרפ ואייל זנדברג, המשנה ליועצת המשפטית של ועדת חוקה חוק ומשפט, מצביעים על כך שלביטוי "נברא בצלם" אין משמעות דתית ואין הקשר לבריאת האדם בצלם האלוהים¹³⁶ (ועדת חוקה חוק ומשפט, 10.4.2005). לפיכך, גם בגרסא השנייה אין אזכור של תורת ישראל ומורשתה. ייתכן כי גרסא זו נועדה לגרום למפלגות הדתיות לחשוב שלביטוי יש הקשר דתי¹³⁷.

השפיטה

סעיף 5 בפרק זה עוסק בדרך מינוי שופטים. החלופה הראשונה שומרת על המבנה הקיים ב"חוק יסוד: השפיטה" של תשעה חברי ועדה. החלופה השנייה מציעה להגדיל את מספרי חברי הוועדה לעשר, כאשר הכנסת תקבל נציג נוסף. החלופה השנייה מחלישה את כוחו של בית המשפט העליון בוועדה. עם זאת, אחת הגרסאות מציעה כי "שופט בית המשפט העליון ייבחר בקולותיהם של שבעה חברים לפחות". בדברי ההסבר מצוין כי גרסא זו משקפת את הצעת יושב ראש הוועדה (אתר חוקה בהסכמה רחבה). גרסא זו מעניקה הלכה למעשה זכות וטו לשופטי בית המשפט העליון במינוי השופטים לבית המשפט העליון¹³⁸. סעיף 13 מעניק את סמכות הביקורת השיפוטית לבית המשפט העליון. בהתאם לסעיף זה יהיה רשאי בית המשפט העליון בהרכב של תשעה שופטים לפסול חוק של הכנסת. הסעיף אינו קובע רוב מיוחד של שופטים מתוך ההרכב ולפיכך מספיקים חמישה שופטים כדי לפסול חוק של הכנסת. הניסוח הקצר והתמציתי של זכויות היסוד של האדם מאפשרים, כאמור, גמישות רבה לבית המשפט בפירוש הסעיפים. בנוסף, בסעיפי חוק רבים, ביניהם אלו שעוסקים בנושאי דת ומדינה, מפנה החוקה לחקיקה רגילה או קובעת שההסדרים בנושאים אלו יקבעו בחקיקה רגילה. זו נדרשת לעמוד בפני ביקורת שיפוטית. לאורך השנים נטה בית המשפט להגן על השקפת העולם החילונית-ליברלית בנושאי דת ומדינה. הענקת סמכות לפסול את חוקי הכנסת ואופי הניסוח של החוקה מאפשרים לבית המשפט להמשיך ולהגן על ערכי האליטה החילונית-ליברלית. ראוי לציין כי סעיף 6 בפרק החקיקה מאפשר לכנסת לחוקק חוק שנפסל על ידי בית המשפט באמצעות פסקת ההתגברות ברוב של חברי כנסת בגרסא הראשונה או ברוב של 70 חברי כנסת בגרסא

¹³⁵ לעניין זה ראה ניתוח פרק "זכויות האדם" בהצעת "חוקה לישראל" ובניתוח פרק "זכויות יסוד של האדם-עקרונות יסוד" בהצעת "חוקה בהסכמה".

¹³⁶ קרפ מציין כי "הבריאה בצלם היא במובן של היכולת לברוא את עולמך שלך, במובן של התפתחות, במובן של הבחירה של אורח החיים, ככל שזה לא מתנגש עם אינטרסים של הכלל ואינטרסים ציבוריים כלליים". זנדברג מציין כי "צלם האדם" זה לא צלם אלוקי, אלא מושג חילוני, שביטוי המשפט משתמש בו, כשהוא רוצה ניחוח יהודי". ראה: ועדת חוקה חוק ומשפט, 10.4.2005.

¹³⁷ בדיון שהתקיים בוועדת החוקה חוק ומשפט בנושא הזכות לכבוד לא השתתפו נציגים מהמפלגות הדתיות ויתכן שלא היו ערים לפרשנות שמציגים קרפ וזנדברג. ראה: ועדת חוקה חוק ומשפט, 10.4.2005.

¹³⁸ בחלופה לפיה יכהנו עשרה חברי ועדה מספיקה התנגדות של אחד הנציגים, שאינם מבין שופטי בית המשפט העליון. מאחר ואחד מנציגי הכנסת הוא חבר אופוזיציה קיים סיכוי גדול לקיומו של וטו.

השנייה. עם זאת, הביקורת נגד פרשנותו של בית המשפט ל"חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו" לא הובילה את הכנסת לשנות את חוק היסוד, אף ששינוי זה דרש רוב רגיל. גם במקרים בהם פסל בית המשפט חוק של הכנסת כיבדה הכנסת את הכרעתו של בית המשפט. לפיכך, קיומה של פסקת ההתגברות אינו מבטיח שהכנסת תמהר להשתמש באפשרות זו. בנוסף, תוקפה של פסקת ההתגברות מוגבל לעד חמש שנים. בעוד גרסאות אחדות מאפשרות את חידושה של פסקת ההתגברות גרסאות אחרות מגבילות זאת. עם זאת, גם בגרסאות המאפשרות את חידושה של פסקת ההתגברות ישנו סיכוי נמוך שזה יקרה מאחר ותהליך החידוש יתקיים כל פעם בכנסת אחרת וידרוש תהליך חקיקה מחדש.

פרק השפיטה נעדר סעיף המתייחס למקורות המשפט במקרה של חסר בחוק. מנסחי החוקה בחרו שלא לצרף לחוקה את "חוק יסודות המשפט, התש"ס-1980". אומנם הפנייה לתורת ישראל ומורשתה בהתאם לחוק הייתה מצומצמת, אולם היו לה משמעויות חשובות בשאלת הזהות הישראלית בכלל והזהות הערכית של המשפט הישראלי בפרט. בחירה זו היא נדבך נוסף בהדרתה של תורת ישראל ומורשתה מעיצוב החברה¹³⁹.

לסיכום

איתן מציין כי הצעת החוקה מציגה את החלופות השונות שהובאו בפני הועדה, כאשר "כל הצעה שהייתה לה איזו תמיכה מטעם מי מחברי הועדה, שהובאה, נכללת כאן באחת הנוסחאות, אנחנו לא הכרענו בין הנוסחאות" (ועדת חוקה חוק ומשפט, 2.2.2006). בפועל, כפי שהוצג במהלך פרק זה, נעדרות מהצעת החוקה חלופות שהועלו על ידי נציגי המפלגות הדתיות. הטענה של רביץ כי פרטים שהושגה לגביהם הסכמה לא נכללו בסופו של דבר בהצעה מקבלת אישור. עניין זה משקף את דברי איתן לפיה יש לגבש את החוקה "ללא החרדים והערבים" ואת הרצון של חלק מחברי הועדה לדחוק את הדת כגורם מעצב של החברה בישראל. הצגת הצעת החוקה כ"חוקה בהסכמה רחבה" היא הטעיה. אין כאן הסכמה רחבה כפי שיוזמי ההצעה מבקשים להציג- הנציגים הדתיים הצביעו נגד- אלא ניסיון לעצב השקפת עולם ומערכת ערכים מסוימת. הטעיה זו נוספת לדרכי פעולה נוספות שאימצו יוזמי החוקה מאותם גורמים שניסו להניע בעבר את התהליך ועיקרם ניסיון לנצל הזדמנויות פוליטיות והטעיה.

לתורת ישראל ומורשתה אין אזכור בחוקה והדת היהודית נדחקת מעיצוב זהותה של המדינה. הצעת החוקה מבליטה את מערכת הערכים הציונית ומערכת הערכים הליברלית כמערכות המעצבות את זהותה של המדינה ומדירה את מערכת הערכים היהודית-דתית. ההפניה של נושאים המתייחסים לענייני דת ומדינה לחקיקה רגילה או קביעה כי ההסדרים בנושאים אלו יעשו בחקיקה רגילה במקביל להענקת סמכות לבית המשפט לפסול חקיקה של הכנסת מעניקה לבית המשפט העליון כוח רב בהגנה על ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית. עם זאת, כוח זה מוגבל ביחס להצעות החוקה של "חוקה לישראל" ו"חוקה בהסכמה". שינויי הגישה ייתכן שמקורו במגמות הרדיקליות בפסיקתו של בית המשפט העליון והתפיסה

¹³⁹ ראה לעניין זה בסעיף העוסק ברשות השופטת בנייתו הצעת "חוקה בהסכמה".

לפיה פסקי הדין של בית המשפט פוגעים באופייה היהודי של המדינה, כאשר ההתייחסות היא למרכיבים הלאומיים והתרבותיים של זהות זו, או מגבילים את רשויות הביטחון. נקודה נוספת היא מעורבותם של אותם גורמים שבעבר ניסו להניע את התהליך החוקתי והשפעתם על ניסוח הצעת החוקה. הדבר מעיד כי התהליך החוקתי הוא למעשה מפעל של גורמי אליטות ברוב היהודי חילוני, בעיקר משפטיות ואקדמיות, שפועלות כדי לחזק את מערכת הערכים החילונית-ליברלית בשעה שהשפעה של הקבוצות הדתיות על החברה מתחזקת.

סיכום הפרק

פרק זה עקב אחרי שני ניסיונות לחוקק חוקה למדינת ישראל שהתרחשו כמעט במקביל בתחילת שנות האלפיים - "חוקה בהסכמה" ו"חוקה בהסכמה רחבה". שני הניסיונות נשארו בגדר הצהרה, אבל יצרו תשתית רחבה לכל מי שינסה בעתיד לקדם יוזמה נוספת לחוקה. יוזמות החוקה באו בעקבות מספר אירועים שהתרחשו בחברה הישראלית ובפוליטיקה במהלך המחצית השנייה של שנות ה-90 ותחילת המאה ה-21, שעיקרם התחזקות השפעתן של הקבוצות הדתיות בפוליטיקה, במנהל הציבורי ובחברה. כנגד אותן מגמות ביקשו גורמים מתוך האליטה החילונית-ליברלית להשלים את המהלך החוקתי שהתחיל עם חקיקתם של "חוקי היסוד של 1992" ולהכריע את המאבק על אופייה וערכיה של מדינת ישראל. את הצעת "חוקה בהסכמה" הובילה אליטה אקדמית-אינטלקטואלית בשיתוף פעולה עם נציגים מהאליטה המשפטית. הצעת "חוקה בהסכמה רחבה" הייתה אומנם יוזמה של חבר הכנסת איתן, אבל מאחורי הקלעים בולטת נציגותם והשפעתם של אותם גורמים שהובילו את התהליך החוקתי בעבר וניסו לקדם את רעיון החוקה דוגמת רובינשטיין, רייכמן והמכון הישראלי לדמוקרטיה. אומנם שתי ההצעות מציגות את עצמן כמייצגות הסכמה, אבל בפועל הן מבליטות השקפת עולם ברורה, זו של האליטה החילונית-ליברלית. שתי מערכות הערכים שבאמצעותם מבקשים יוזמי החוקה לעצב את אופייה של המדינה הן מערכת הערכים הציונית ומערכת הערכים הליברלית. תורת ישראל ומורשתה נעדרות מהצעות החוקה וערכי היהדות הדתית אינם מהווים גורם מעצב של החברה בישראל. החוקות מגבילות את אפשרות השפעה של המפלגות הדתיות באמצעות חקיקה דתית ומעניקות סמכות לבית המשפט לפסול חקיקה של הכנסת, שאינה עומדת באמות המידה של החוקה. שתי ההצעות מאמצות גישה של ניסוח קצר ותמציתי של פרק זכויות היסוד של האדם המאפשרות לבית המשפט מרחב פרשני רחב. עם זאת, בהצעת "חוקה בהסכמה רחבה" מוגבלת סמכותו של בית המשפט באמצעות פסקת ההגבלה. הסמכויות שמוענקות לבית המשפט העליון, שלאורך השנים הציב את עצמו כמגן הציבור החילוני מפני כפייה דתית, מהווים הגנה מפני השפעתן של הקבוצות הדתיות. הצעות החוקה מעגנות את ערכיה של האליטה החילונית-ליברלית כערכי היסוד של החברה בישראל במטרה שהחברה תתעצב לפיהם וזאת בהתבסס על השפעותיה המחנכות של החוקה.

סיכום ומסקנות

נקודת המוצא של עבודה זו בתהייה אודות היעדרותה של תורת ישראל ומורשתה מהיוזמות החוקתיות שהועלו מאז שנות ה-80. הניסיון למצוא תשובה לתהייה זו הוביל למסע אל תוך מאבק הזהות על אופייה וערכיה של מדינת ישראל. לאחר המהפך הפוליטי של 1977 התקיים המאבק על אופייה וערכיה של המדינה ללא קיומה של קבוצה דומיננטית אחת ולקבוצות שלא היו חלק מההגמוניה של תנועת העבודה היו אפשרויות רחבות יותר להשפיע על עיצוב אופייה היהודי של המדינה. התחזקות השפעתן של קבוצות דתיות בפוליטיקה, במנהל הציבורי ובחברה הובילה גורמים באליטה החילונית-ליברלית לחשוש מפני שינוי אופייה וערכיה של המדינה כפי שעוצבו בתקופת ההגמוניה של תנועת העבודה, קרי, מדינה חילונית, דמוקרטית, מודרנית, בעלת זיקה לתרבות המערב, שערכיה מבוססים על מערכת הערכים של הציונות וערכי הליברליזם המערביים. חשש זה הוביל לניסיונות לעגן את מערכת הערכים של האליטה החילונית-ליברלית באמצעות החוקה ולהעברת סמכויות לבית המשפט העליון, שחלק מערכת ערכים זהה, במטרה להכריע את המאבק על זהותה ואופייה של המדינה. מאחורי התהליך החוקתי, כפי שהוצג בעבודה, עמדו בעיקר קבוצות מתוך האליטה האקדמית והמשפטית, שהשתייכו לאליטה ההגמונית לשעבר.

במהלך כתיבת העבודה אירעו מספר אירועים שהבליטו את המאבק על אופייה וזהותה של המדינה ומהווים המשך למאבק על אופייה וזהותה של המדינה כפי שהוצגו בעבודה זו. הראשון הוא הצעת "חוק יסוד: ישראל- מדינת הלאום של העם היהודי" של חברי הכנסת איילת שקד, יריב לוין ורוברט אילטוב, שהוגשה לכנסת ביולי 2013. הצעת החוק הובילה לביקורת מצד גורמים פוליטיים ואקדמיים. טענה מרכזית נגד החוק היא שיש בו דחיקת היסוד הדמוקרטי. החוק מתמקד באופייה היהודי של המדינה ודוחק את הדמוקרטיה כמערכת ערכים המעצבת את אופייה של המדינה. הצעת החוק רואה בדמוקרטיה צורת שלטון בלבד (פוקס וקרמניצר, 2014). עם זאת, נראה כי ההתנגדות לחוק היא לא רק בעניין זה, אלא גם בנושאים אחרים דוגמת הסעיף העוסק במקומו של המשפט העברי¹⁴⁰. הסעיף קובע כי "המשפט העברי ישמש מקור השראה למחוקקים ולשופטים בישראל" (הצעת חוק יסוד: ישראל מדינת הלאום של העם היהודי, פ' 1550/19). סעיף זה מעניק מקום מרכזי למשפט העברי בעיצוב החקיקה ובפסיקת בית המשפט ובכך מחזק את השפעתו של המשפט העברי על עיצוב אופייה של המדינה. בהיותו של המשפט העברי מבוסס על ההלכה, הופכת ההלכה היהודית גם היא לגורם משפיע על עיצוב אופייה של המדינה. אירוע נוסף התחולל בתקופת מלחמת "צוק איתן" בעקבות פרסום דף קרבי שפרסם מפקד חטיבת גבעתי, עופר וינטר, לחייליו וכלל רטוריקה דתית. המבקרים טענו כי וינטר הפך את הלחימה בחמאס בעזה למלחמת דת. הדף של וינטר הוצג כביטוי לתהליכי ההדתה הפוקדים את הצבא והניסיון של הציונות הדתית להשליט על הצבא את ערכיהם (לוי, 2014). אלא שההתקפה על וינטר הייתה חלק ממאבקה של האליטה

¹⁴⁰ מגילת הזכויות הדמוקרטיות זכתה לעיגון חוקתי ב"חוקי היסוד של 1992". כמו כן, הצעת החוק מציינת כי "ישראל תהא מושתתת על יסודות החרות הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל ומחויבת לזכויותיהם האישיות של כלל אזרחיה כמפורט בכל חוק יסוד". סעיף זה הוא הפניה ברורה לערכי הדמוקרטיה המערביים ומציגה את מחויבותה של המדינה לשמירת ערכים אלו.

החילונית-ליברלית באליטה החדשה שהתפתחה בציונות הדתית ומאבק הזהות על אופייה וזהותה של המדינה בכלל (כהן, 2014). כחלק מאותו מאבק ניתן לראות גם את הוצאתו של ענף תודעה יהודית מידיה של הרבנות הצבאית והעברתה לאגף כוח אדם בצה"ל¹⁴¹. מאבקים נוספים התחוללו סביב הציוץ שפרסם הכתב הפוליטי של ערוץ 2, עמית סגל¹⁴², והמאבק לפתיחת מרכולים בשבת בתל אביב¹⁴³. ההתקפות כלפי הקבוצות הדתיות באירועים נועדו לייצר דה-לגיטימציה לקבוצות הדתיות, בדומה לניסיונות שנעשו בשנות ה-80 וה-90 וקודם לביצוע "תוכנית ההתנתקות".

האנשים שעמדו מאחורי היוזמות החוקתיות פעלו כדי לקדם את הנורמות והערכים שהם מייצגים. אין במעשיהם דבר פסול, למרות שהשימוש בתחבולות פוליטיות פוגע מעט בלגיטימיות שלהם. עם זאת, חשוב להבין שמאחורי התהליך החוקתי עומדים גם אינטרסים פוליטיים¹⁴⁴. מטרת העבודה הייתה להציג את אותם אינטרסים פוליטיים שעמדו מאחורי התהליך החוקתי ולהבהיר כי התהליך החוקתי נועד כדי לעגן מערכת ערכים ולעצב זהות מסוימת. מי שמבקש ליצור חלופה לאליטה החילונית הליברלית מחויב לגבש חלופה חוקתית להצעות החוקה שהוצגו בעבודה זו. חלופה זו צריכה מצד אחד לעגן את זהותה היהודית של המדינה על כל מרכיביה של זהות זו ומצד שני להימנע מכפייה דתית. ניתן לבסס חלופה זו על הגותו של לוק. לוק ראה מצד אחד חשיבות בקיומה של הדת במרחב הציבורי ומאידך תמך בהפרדת הדת מהמדינה. את האיזון יצר באמצעות הכפפת המחוקקים והחוקים למוסר האלוהי, "חיוביו של החוק הטבעי אינם בטלים בחברה, אלא במקרים רבים קונים יתר חומרה, והחוקים של בני אדם מצרפים אליהם עונשים ידועים לציבור כדי לאכוף את שמירתם. החוק הטבעי הוא אפוא בבחינת כלל נצחי לכל אדם, למחוקקים וכן לאחרים. הכללים שקובעים המחוקקים למעשיהם של בני אדם אחרים, צריך שיהיו, כמעשיהם שלהם וכמעשי שאר התושבים, מותאמים לחוק הטבעי, כלומר לרצונו של האל אשר חוק זה הוא ביטוי לו" (לוק, 1959, עמ' 102). בהיותה של החוקה מסגרת נורמטיבית וערכית לפיה כל האזרחים והרשויות צריכים לפעול, אזכור האל בחוקה מכפיף את כל האזרחים והרשויות לחוק הטבעי ולכללי המוסר האלוהי. בדומה למדינות דמוקרטיות אחרות צריכה גם החוקה של מדינת ישראל לאזכר את האל וזאת לצד אזכור תורת ישראל ומורשתה בסעיפים הרלוונטיים. הדבר יבסס את זהותה היהודית של המדינה מחד ויאפשר מאידך את הפרדת הדת מהמדינה.

¹⁴¹ על הוצאתו של ענף תודעה יהודית מהרבנות הצבאית ראה כתבה באתר "הארץ": כהן, 2016.

¹⁴² סגל כתב בחשבון הטוויטר שלו כי "כל אבן גבירול בתל אביב מלא במסעדות שעוברות על החוק ומוכרות חמץ בפומבי. מי שלא מכבד את החוק בפסח לא יכול לשאת את דגל שלטון החוק בשאר ימות השבוע". בתגובה לציוץ זכה סגל לביקורת חריפה. ראה: בנט, 2015; אלפר, 2015.

¹⁴³ ראה בעניין זה: מורג, מרץ 2014; מורג, יוני 2014; מורג, אוגוסט 2014.

¹⁴⁴ אבנון התייחס לעניין זה בדיון על "חוקי היסוד של 1992". ראה: אבנון, 1996, עמ' 423.

ביבליוגרפיה

ספרים:

- אוחנה, ד' (2003). **משיחיות וממלכתיות - בן גוריון והאינטלקטואלים: בין חזון מדיני לתיאולוגיה פוליטית**. ב"ש: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון.
- אוריאל, נ' וברזילי א' (1982). **עלייתה ונפילתה של ד"ש**. ת"א: רשפים.
- אייזנשטדט, ש"נ (1989). **החברה הישראלית בתמורותיה** (ש' הרן, מתרגמת). ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס.
- אלדר, ע' וזרטל, ע' (2004). **אדוני הארץ-המתנחלים ומדינת ישראל 1967-2004**. אור יהודה: כנרת, זמורה ביתן, דביר.
- אלמוג, ע' (2004). **פרידה משרוליק- שינוי ערכים באליטה הישראלית**. חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה/ זמורה ביתן.
- ארציאלי, י' (2003). **אמנת גביזון-מדן: עיקרים ועקרונות**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה וקרן אבי חי.
- בכור, ג' (1996). **חוקה לישראל-סיפורו של מאבק**. אור יהודה: ספרית מעריב.
- בן פורת, ש' (1997). **שיחות עם דן מרידור**. ת"א: ספריית פועלים.
- ברזילי, ג', יער-יוכטמן, א', סגל, ז' (1994). **בית המשפט העליון בעין החברה הישראלית**. ת"א: פפירוס.
- גביזון, ר' (1998). **המהפכה החוקתית: תיאור מציאות או נבואה המגשימה את עצמה?** ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- דה טוקוויל, א' (2008). **הדמוקרטיה באמריקה** (א' אמיר, מתרגם). ירושלים: הוצאת שלם.
- הוברמן, ח' (2008). **כנגד כל הסיכויים: 40 שנות התיישבות ביהודה ושומרון, בנימין והבקעה**. אריאל: ספריית נצרים.
- טאוב, ג' (2007). **המתנחלים והמאבק על משמעותה של הציונות**. ת"א: למשכל.
- טאוב, ג' (2010). **מהי ציונות**. ת"א: משכל.
- טסלר, ר' (2003). **בשם השם- ש"ס והמהפכה הדתית**. ירושלים: כתר.
- יעקובסון, א' ורובינשטיין, א' (2003). **ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות אדם**. ירושלים ות"א: שוקן.
- כהן, א' (1998). **הטלית והדגל- הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה**. ירושלים: יד יצחק בן צבי.
- כהן, א' וזיסר, ב' (2003). **מהשלמה להסלמה- השסע הדתי החילוני בפתח המאה העשרים ואחת**. ת"א: שוקן.
- כרמון, א' (2012). **באין חוקה-סיפור ישראלי**. ת"א: עם עובד.
- לוי, י' (2007). **מצבא העם לצבא הפריפריות**. ירושלים: כרמל.

- לוך, ג' (1959). **המסכת השניה על הממשל המדיני** (י' אור, מתרגם). ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס.
- לוך, ג' (1990). **איגרות על סובלנות** (י"י ברונובסקי, מתרגם). ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס
- לין, א' (2012). **אבן דרך: שבעה פרקים בשירות הציבורי**. ישראל: בורסי הוצאה לאור.
- מאוטנר, מ' (2008). **משפט ותרבות בישראל בפתח המאה העשרים ואחת**. ת"א: עם עובד.
- מזרחי, ש' ומידני, א' (2006). **מדיניות ציבורית בין חברה למשפט-בית המשפט העליון, השתתפות פוליטית ועיצוב מדיניות**. ירושלים: כרמל.
- נגבי, מ' (1987). **מעל החוק**. ת"א: עם עובד.
- נחמיאס, ד', ארבל-גנץ, א' ומידני, א' (2010). **מדיניות ציבורית: יסודות ועקרונות**. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- נחמיאס, ד', ארבל-גנץ, א' ומידני, א' (2010). **מדיניות ציבורית בישראל: מאפיינים, מוסדות ותהליכים**. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- סיני, י' (2009). **יישום המשפט העברי בבתי המשפט בישראל**. ת"א: לשכת עורכי הדין.
- פרידמן, ד' (2013). **הארנק והחרב- המהפכה המשפטית ושבירה**. ת"א: למשכל.
- פרידמן, ד' (2015). **לפני המהפכה- משפט ופוליטיקה בעידן התמימות**. ת"א: למשכל.
- קידר, נ' (2009). **ממלכתיות- התפיסה האזרחית של בן גוריון**. ב"ש: מכון בן גוריון לחקר ישראל.
- רבין, י' (1979). **פנקס שירות כרך שני**. ת"א: מעריב.
- רובינשטיין, א' (1980). **שופטי ארץ: לראשיתו ולדמותו של בית המשפט העליון בישראל**. ירושלים ות"א: שוקן.
- רובינשטיין, א' (1982). **ניסיון פוליטי מסוים- על צמיחתן של שינוי וד"ש**. ת"א: ידיעות ספרים.
- רוט, ע' (2014). **לא בכל מחיר: מגוש קטיף עד אמונה-הסיפור מאחורי המאבק על ארץ ישראל**. משכל: ת"א.
- שביד, א' (1996). **הציונות שאחרי הציונות** (עמ' 132-147). ירושלים: הספרייה הציונית על יד ההסתדרות הציונית החדשה.
- שלג, י' (2000). **הדתיים החדשים- מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל**. ירושלים: כתר.
- שלמון, י' (1990). **דת וציונות-עימותים ראשונים**. ירושלים: מוסד ביאליק.
- שפירא, א' (2005). **התנ"ך והזהות הישראלית**. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- מאמרים ומחקרי מדיניות:**
- אבנון, ד' (1996). **הציבור הנאור: יהודי ודמוקרטי או ליברלי ודמוקרטי? משפט וממשל ג' (2)**, 417-451.
- אבנון, ד' (1998). **ההיבט הלא דמוקרטי של חוקי היסוד בנושא זכויות האדם. פוליטיקה 2**, עמ' 53-70.

- אורנן, ע' (2009). פרשנות אחרת של מגילת העצמאות. **כיוונים חדשים - כתב עת לענייני ציונות, יהדות, מדיניות, חברה ותרבות, גיליון 20**, עמ' 111-126.
- אלון, מ' (1995). חוקי היסוד: דרכי חקיקתם ופרשנותם-מאין ולאן? **מחקרי משפט י"ב(2)**, עמ' 253-307.
- באואר, מ"ו (2011). ניתוח תוכן קלסי: סקירה. בתוך מ"ו באואר וגי גאסקל (עורכים), **מחקר איכותני-שיטות לניתוח טקסט, תמונה וצליל** (עמ' 151-174). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- באום-בנאי, ר' (2001). תנועה חרדית-ציונית? בתוך י" פלד (עורך), **ש"ס-אתגר הישראלי** (עמ' 102-125). ת"א: משכל.
- בן דרור, מ' (1994). הכשרת שופטים לכהונת שפיטה. **המשפט כרך ב'**, עמ' 239-262.
- בנדור, א' (1994). פגמים בחקיקתם של חוקי היסוד. **משפט וממשל ב(2)**, עמ' 443-454.
- בר-ניב, חשין, מ' ופרידמן, ד' (2012). שיחה אישית עם פרופ' אמנון רובינשטיין. **משפט ועסקים י"ד**, עמ' 31-76.
- בראון, ב' (2004). פולמוס דעת תורה בציונות הדתית. בתוך א' כהן וי' הראל (עורכים). **הציונות הדתית: עידן התמורות** (עמ' 422-474). ירושלים: מסד ביאליק.
- בראון, ב' (2011). לקראת דמוקרטיזציה במנהיגות החרדית? דוקטורנית דעת תורה במפנה המאות העשרים והעשרים ואחת. **מחקר מדיניות 89**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- ברזילי, ג' (1998). הגמוניה שיפוטית, קיטוביות מפלגתית ושינוי חברתי. **פוליטיקה 2**, עמ' 51-31.
- ברק, א' (1992). המהפכה החוקתית: זכויות יסוד מוגנות. **משפט וממשל א(1)**, עמ' 9-35.
- ברק, א' (1998). חוקה, דת ומדינה. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), **רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית - ספר הזיכרון לאריאל רוזן צבי ז"ל** (עמ' 19-28). ת"א: רמות.
- ברק-ארוז, ד' (2010). משפט ואחדות חברתית בישראל. **מחקרי משפט כ"ו**, עמ' 259-282.
- גארב, י' (2004). צעירי המפד"ל ושורשי הרעיוניים של גוש אמונים. בתוך א' כהן וי' הראל (עורכים). **הציונות הדתית: עידן התמורות** (עמ' 171-199). ירושלים: מסד ביאליק.
- גוטווין, ד' (2007). מהפכת ההפרטה והבניית הניגוד בין יהדות לדמוקרטיה בישראל. בתוך א' רביצקי וי"צ שטרן (עורכים). **דברים ושברי דברים - על יהדותה של מדינה דמוקרטית** (עמ' 497-545). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- גרוס, א' (2007). הפרדוקס של חוקה בהסכמה: בחינה דרך סוגיות השוויון, הנטיה המינית והזכויות החברתיות. **הפרקליט 2(49)**, עמ' 333-343.
- דון יחיא, א' (1989). ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן גוריון. **הציונות, מאסף י"ד**, עמ' 51-88.
- דויטש, ס' (1988). המשפט העברי בפסיקת בתי המשפט. **מחקרי משפט ו'**, עמ' 7-37.
- דותן, י' (1997). חוקה למדינת ישראל! הדיאלוג הקונסטטוטיוני לאחר המהפכה החוקתית". **משפטים כ"ח**, עמ' 149-209.

הכהן, א' (2002). 'מדינת ישראל, כאן מקום קדוש!' - עיצוב 'רשות רבים יהודית' במדינת ישראל. בתוך: מ' בראון וצ' צמרת (עורכים). **שני עברי הגשר-דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל** (עמ' 144-172). ירושלים: הוצאת יד יצחק בן צבי.

הכהן, א' (2010). נישואין כדת משה ו(מדינת) ישראל. בתוך ד' הכהן ומ' ליסק (עורכים). **צומתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל** (עמ' 40-83). קרית שדה בוקר: מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

הכהן, ד' (2010). חוק חינוך ממלכתי תשי"ג (1953): צומת הכרעה שהוחמץ?. בתוך ד' הכהן ומ' ליסק (עורכים). **צומתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל** (עמ' 88-126). קרית שדה בוקר: מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

זמיר, י' (2007). האליטה המשפטית. **המשפט י"א**, עמ' 671-690.

טל, י' (2003). הכרזת העצמאות-עיון היסטורי-פרשני. **משפט וממשל ו'**, עמ' 551-590.

יובצ'לוביץ, ס', ובאואר מ"ו (2011). הריאיון הנרטיבי. בתוך מ"ו באואר וג' גאסקל (עורכים), **מחקר איכותני-שיטות לניתוח טקסט, תמונה וצליל** (עמ' 151-174). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

ליאון, מ' (2010). הגישה הממלכתית של ש"ס ומשמעותה. בתוך ד' הכהן ומ' ליסק, **צמתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל** (עמ' 132-153). קרית שדה בוקר: מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

לין, א' (2000). חוקי היסוד כחלק מהחוקה הכתובה. **המשפט ה'**, עמ' 267-277.

לין, א' ולויה, ש' (2012). כיצד הצליחה ועדת החוקה בכנסת השתיים עשרה במקום שבו נכשלו אחרים: דגשים והרהורים לגבי העתיד. **משפט ועסקים י"ד**, עמ' 261-290.

מאוטנר, מ' (2002). שנות השמונים - שנות החרדה. **עיוני משפט כ"ו (2)**, עמ' 645-736.

מוסקה, ג' (1976). המעמד השליט. בתוך ש"נ איזנשטדט, ע' גוטמן ועצמון י' (עורכים). **מדינה וחברה - סוגיות בסוציולוגיה פוליטית** (173-159). ת"א: עם עובד.

מילס, ס"ר (1976). מבנה העוצמה בחברה האמריקאית. בתוך ש"נ איזנשטדט, ע' גוטמן ועצמון י' (עורכים). **מדינה וחברה - סוגיות בסוציולוגיה פוליטית** (198-210). ת"א: עם עובד.

נויברגר, ב' ובן רפאל גלנטי, ס' (2008). המפלגות הישראליות הלא דתיות ושאלת יחסי דת ומדינה. בתוך **זמן יהודי חדש: תרבות יהודית במבט חילוני - מבט אינציקלופדי** (כרך ד', עמ' 479-489). ירושלים: כתר.

סטטמן, ד' וספיר, ג' (2009). האם מדינה ליברלית רשאית לפעול מתוך הסתמכות על טיעונים דתיים? **מחקרי משפט כ"ה**, עמ' 599-632.

ספיר, ג' (2008). "המהפכה החוקתית-איך זה קרה?" **משפט וממשל י"א (2)**, עמ' 571-597.

סקל, ו' (2012). **דת וליברליזם-אתגר הניטרליות ותפיסת הדת של ג'ון לוק כפתרון אפשרי** (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה). אוחר מתוך:

<http://arad.msc.huji.ac.il/dissertations/W/JMS/001749897a.pdf>

פילק, ד' (2004). השדה הפתוח של המאבק ההגמוני: מבוא ל'הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית'. בתוך: א', לקלאו וש', מופ'. **הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית** (עמ' 39-14). רסלינג: ת"א.

פרידמן, ש' ורזדינר, ע' (2006). חוקה שלא כתובה בתורה. **מחקר מדיניות 69**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

קונפרטי, י' (2009). היהודי החדש במחשבה הציונית: לאומיות, אידיאולוגיה והיסטוריוגרפיה. **ישראל 16**, עמ' 96-63.

קורינאלדי, מ' (2002). חוק השבות-התנגשות בין דת ולאום? בתוך ד' הכהן ומ' ליסק (עורכים). **צומתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל** (עמ' 87-56). קרית שדה בוקר: מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

קידר, נ' (2002). המהפכה הפרשנית: עלייתה של שיטת הפרשנות התכליתית בישראל. **עיוני משפט כ"ו(2)**, עמ' 772-737.

קירשנבאום, א' (1990). תורה ומדינה בעניין מקומן של הדת, היהדות והציונות בחוקה המוצעת. **עיוני משפט ט"ו(1)**, עמ' 82-63.

קמיר, א' (2000). למגילה יש שתי פנים- סיפורן המוזר של "הכרזת המדינה הציונית" ו"הכרזת המדינה הדמוקרטית". **עיוני משפט כג (1)**, 538-473.

קניג, ע', רהט, ג' וחזן, ר' (2004). האימוץ והביטול של הבחירה הישירה לראשות הממשלה ותוצאותיהם הפוליטיות. בתוך: א' אריאן ומ' שמיר (עורכים). **הבחירות בישראל 2003** (עמ' 90-53). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

קרפ, י' (1992). "חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו-ביוגרפיה של מאבקי כוח". **משפט וממשל א' (2)**, 323-384.

רביצקי, א' (1997). דתיים וחילוניים בישראל: מלחמת תרבות פוסט ציונית? **אלפיים 14**, עמ' 116-80.

רובינשטיין, א' (1999). הכנסת וחוקי היסוד על זכויות האדם. **משפט וממשל ה' (1)**, עמ' 339-358.

רובינשטיין, א' (1999). המשפט הישראלי: העשור החמישי. בתוך ד' חשין, ב' אוקון, מ' גורלי, א' גילון, א' יאיר, א' לחובסקי וע' שחם (עורכים), **בית המשפט-חמישים שנות שפיטה בישראל** (עמ' 176-174).

ירושלים: הנהלת בתי המשפט וההוצאה לאור של משרד הביטחון.

רובינשטיין, א' (2012). סיפורם של חוקי היסוד. **משפט ועסקים י"ד**, עמ' 109-79.

רובינשטיין, א', ואורגד, ל' (2007). המבוא לחוקה ומעמדו המשפטי: המקרה של ישראל. **המשפט י"א**, עמ' 109-79.

רוזן צבי, א' (1986). החקיקה הדתית: ההתחזות הכפולה. **פוליטיקה: עיתון פוליטי ישראלי 7**, עמ' 21-19.

רוזן צבי, א' ורוזן צבי, י' (1998). "בין קודש לחול" – משנתו של אריאל רוזן צבי. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), **רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית – ספר הזיכרון לאריאל רוזן צבי ז"ל** (עמ' 59-29). ת"א: רמות.

רוזנק, א' (2012). הגות והנהגה בכתביו של אביעזר רביצקי. בתוך: י' שטרן, ב' בראון, א' רוזנק, מ' לורברבוים (עורכים). **על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית – ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי** (עמ' 101-45). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

רצון, מ' (2013). הגות האמנה החברתית-תומס הובס וג'ון לוק: בין מתודולוגיה מדעית להרמנויטיקה מקראית. **פוליטיקה 22**, עמ' 186-135.

שגב, י' (2006). מדוע לישראל אין ולא תהיה חוקה (לפחות בעתיד הנראה לעין)? על סגולותיה של ההחלטה לא להחליט. **מאזני משפט**, ה, עמ' 198-125.

שוורץ, ד' (2004). מראשית הצמיחה להגשמה-תולדות התנועה הציונית-הדתית ורעיונותיה. בתוך א' כהן וי' הראל (עורכים). **הציונות הדתית: עידן התמורות** (עמ' 134-24). ירושלים: מסד ביאליק.

שורק, י' (2004). רגע של צמרמורת: הציונות הדתית לנוכח רצח רבין. בתוך א' כהן וי' הראל (עורכים). **הציונות הדתית: עידן התמורות** (עמ' 532-475). ירושלים: מסד ביאליק.

שחר י', (2002). הטיטות המוקדמות של הכרזת העצמאות. **עיוני משפט כ"ו (2)**, עמ' 523-600.

שחר י', חריס, ר' וגרוס, מ' (1996). נוהגי ההסתמכות של ביהמ"ש העליון- נתונים כמותיים. **משפטים כ"ז(1)**, עמ' 217-119.

שלמון, י' (2002). דת וחילוניות בתנועה הלאומית הציונית. **ישראל 2**, עמ' 14-1.

שפירא, א' (1997). בן גוריון והתנ"ך-יצירתו של נרטיב היסטורי. **אלפיים 14**, עמ' 231-207.

פסקי דין:

בג"צ 1031/93, אליאן חווה פסרו (גולדשטיין) נ' שר הפנים, פ"ד מט(4) 661 (1995).

בג"צ 5026/04, דיזיין 22- שארק דה לוקס רהיטים בע"מ נ' רוזנצוויג, רע"נ היתרי עבודה בשבת-אגף הפיקוח משרד העבודה והרווחה, פ"ד ס(1) 38 (2005).

בג"צ 73/53 חברת "קול העם" בע"מ נגד שר הפנים, פ"ד ז(1), 871, 884 (1953)

בג"צ (ת"א) 3914/92, לאה לב נ' בית הדין הרבני האזורי בתל אביב-יפו, פ"ד מח(2) 491 (1994)

בג"צ 3872/93, מישראל בע"מ נ' ראש הממשלה, פ"ד מז(5) 485 (1993)

בג"צ 6751/04, סבג נ' בית הדין הרבני הגדול לערעורים, פ"ד נט(4) 817 (2004).

בג"צ 8754/00, עינת רון נ' בית הדין הרבני הגדול, פ"ד נו(2) 625 (2002).

בג"צ 5073/91, תיאטראות ישראל בע"מ נ' עיריית נתניה, פ"ד מז(3) 192 (1993)

המ' 708/69, עדי קפלן נ' ראש ממשלת ישראל ורשות השידור, ירושלים, פ"ד כג(2) 394 (1969)

ע"א 6821/93 בנק המזרחי המאוחד בעם נ' מגדל כפר שיתופי, מ"ט(4) 221, 386 (1995).

ע"א (ת"א) 2071/04, טיב טעם נ' מדינת ישראל (פורסם בנבו, 5.7.2004).

ע"א 6024/97, שביט נ' חברת קדישא גחש"א ראשון לציון, פ"ד נג(3) 600 (1999).
ע"פ 217/68 יזראמקס בע"מ נ' מדינת ישראל, פ"ד כב(2) 343 (1968)
רע"פ 10687/02, הנדימן עשה זאת בעצמך בע"מ נ' מדינת ישראל, פ"ד נז(3) 1 (2003).
ת"פ (י-ם) 3471/87, מדינת ישראל נ' אמציה קפלן, פ"מ תשמח (2) 26 (1987)

הצעות חוק:

הצעת חוק יסוד: השפיטה (תיקון-מינוי נשיא בית המשפט העליון, משנהו ושופטיו), התש"ס-2000, פ/1049.

הצעת חוק יסוד: השפיטה (תיקון-הועדה למינוי שופטים), התשס"א-2001, פ/2574.

הצעת חוק יסוד: השפיטה (תיקון-הגבלת סמכות דיון), התשס"ב-2002, פ/3726.

הצעת חוק יסוד: השפיטה (תיקון-מינוי שופטים לבית המשפט העליון), התשס"ג-2003, פ/608.

הצעת חוק יסוד: זכויות יסוד של האדם, התשמ"ט-1989, הצח"פ 1490. נדלה ב-7 ליולי, 2016 מתוך אתר

הכנסת: <http://main.knesset.gov.il/Activity/Constitution/Documents/43.pdf>

הצעת חוק יסוד: ישראל מדינת הלאום של העם היהודי, התשע"ג-2013, פ/1550/19.

רובינשטיין, א' (1989). "הצעת חוק יסוד: זכויות יסוד של האדם". מאוחר מתוך אתר הכנסת:

<http://main.knesset.gov.il/Activity/Constitution/Documents/43.pdf>

חוקים:

חוק בתי המשפט (תיקון מס' 55), התשס"ח-2008. נדלה ב-19 לאוקטובר, 2015 מתוך אתר הכנסת:

http://fs.knesset.gov.il/%5C17%5Claw%5C17_lsr_300686.pdf

חוק יסוד: השפיטה, התשמ"ד-1984. נדלה ב-5 ליוני, 2016 מתוך אתר הכנסת:

<http://main.knesset.gov.il/Activity/Legislation/Documents/yesod10.pdf>

חוק יסוד: חופש העיסוק, התשנ"ב-1992. נדלה ב-30 לדצמבר, 2015 מתוך אתר הכנסת:

http://fs.knesset.gov.il/%5C12%5Claw%5C12_lsr_211802.PDF

חוק יסוד: חופש העיסוק, התשנ"ד-1994. נדלה ב-30 לדצמבר, 2015 מתוך אתר הכנסת:

http://fs.knesset.gov.il/%5C13%5Claw%5C13_lsr_211049.PDF

חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, התשנ"ב-1992. נדלה ב-30 לדצמבר, 2015 מתוך אתר הכנסת:

http://fs.knesset.gov.il/%5C12%5Claw%5C12_lsr_211801.PDF

חוק יסודות המשפט, התש"ס-1980. נדלה ב-19 לאוקטובר, 2015 מתוך אתר הכנסת:

http://fs.knesset.gov.il/%5C9%5Claw%5C9_lsr_208451.PDF

פרוטוקולים והצעות חוקה:

המכון הישראלי לדמוקרטיה (2005). חוקה בהסכמה-הצעת המכון הישראלי לדמוקרטיה. מאוחר מתוך:

<http://www.idi.org.il/media/271114/Constitution%20by%20Consensus.pdf>

ועדת חוקה, חוק ומשפט (2006). **חוקה בהסכמה רחבה - דוח ועדת החוקה חוק ומשפט בעניין הצעות**

לחוקת מדינת ישראל. מאוחר מתוך: <http://huka.gov.il/wiki/index.php>

פרוטוקול ועדת המשנה לעניין הצעת חוק יסוד מדינת ישראל כמדינת העם היהודי, הכנסת ה-16 (11.7.2004). נדלה מתוך מאגר הפרוטוקולים באתר הכנסת.

פרוטוקול מס' 2 של ועדת המשנה-חוקה בהסכמה, הכנסת ה-16 (18.1.2004). נדלה מתוך מאגר הפרוטוקולים באתר הכנסת.

פרוטוקול ישיבה מס' 3 של ועדת משנה לוועדת החוקה חוק ומשפט למבוא לחוקה, הכנסת ה-16 (9.11.2004). נדלה מתוך מאגר הפרוטוקולים באתר הכנסת.

פרוטוקול ישיבה מס' 11 של ועדת חוקה, חוק ומשפט, הכנסת ה-16 (18.5.2003). אוחר מתוך:

<http://main.knesset.gov.il/Activity/Constitution/Pages/ConstProtocol11.aspx>

פרוטוקול ישיבה מספר 208 של ועדת חוקה חוק ומשפט, הכנסת ה-16 (29.4.2004). אוחר מתוך:

<http://main.knesset.gov.il/Activity/Constitution/Pages/ConstProtocol208.aspx>

פרוטוקול ישיבה מס' 243 של ועדת חוקה חוק ומשפט, הכנסת ה-16 (20.5.2004). אוחר מתוך:

<http://main.knesset.gov.il/Activity/Constitution/Pages/ConstProtocol243.aspx>

פרוטוקול ישיבה מס' 464 של ועדת חוקה חוק ומשפט, הכנסת ה-16 (5.4.2005). אוחר מתוך:

<http://main.knesset.gov.il/Activity/Constitution/Pages/ConstProtocol464.aspx>

פרוטוקול ישיבה מס' 465 של ועדת חוקה חוק ומשפט, הכנסת ה-16 (10.4.2005). אוחר מתוך:

<http://main.knesset.gov.il/Activity/Constitution/Pages/ConstProtocol465.aspx>

פרוטוקול ישיבה מס' 658 של ועדת חוקה חוק ומשפט, הכנסת ה-16 (2.2.2006). אוחר מתוך:

<http://main.knesset.gov.il/Activity/Constitution/Pages/ConstProtocol658.aspx>

עיתונות ומקורות מקוונים:

אדרת, ע (23 למרץ, 2016). הקומוניסט שהפך למיליונר. **הארץ**. אוחר מתוך:

<http://www.haaretz.co.il/magazine/obit/.premium-1.2892448>

אלון, גי (26 לאפריל, 2004). חוקה בהסכמה רחבה, אבל בלי החרדים והערבים. **הארץ**. אוחר מתוך:

<http://www.haaretz.co.il/misc/1.961697>

אלפר, ר' (12 באפריל, 2015). פליטת הפה של עמית סגל. **הארץ**. אוחר מתוך:

<http://www.haaretz.co.il/opinions/.premium-1.2611572>

אתר הרשות השופטת. נדלה ב-18 לאוקטובר, 2015, מתוך:

<http://elyon1.court.gov.il/heb/elyon/machon1/manager.htm>

אתר תנועת מימד. נדלה ב-8 לפברואר, 2016, מתוך:

<http://www.jnul.huji.ac.il/ia/elections2006/Memad310306/www.meimad.org.il/ArticlePage39>

[ab.html?ArticleId=2](http://www.meimad.org.il/ArticlePage39ab.html?ArticleId=2)

בנט, שי (12 באפריל, 2015). כשהדתיים הלאומיים מתנשאים על "העגלה הריקה". **Walla**. אוחזר מתוך :

<http://news.walla.co.il/item/2845450>

גולן, אי (8 ליוני, 2015). מרידור : אלוהים הבטיח את הארץ? סיפורי מיתולוגיה. **NRG**. אוחזר מתוך :

<http://www.nrg.co.il/online/11/ART2/699/406.html>

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2004). אוכלוסייה ביישובים ובחלוקות גיאוגרפיות רחבות בישראל 2003.

ירושלים : ישראל. אוחזר מתוך : http://www.cbs.gov.il/population/new_2003/tab_1.pdf

כהן, אי (19 לאוגוסט, 2014). פרשת עופר וינטר וחילופי האליטות בצה"ל. **NRG**.

<http://www.nrg.co.il/online/1/ART2/609/146.html>

כהן, ג' (28 במרץ, 2016). החל מיום שישי-ענף תודעה יהודית יצא מהרבנות הצבאית ויוכפף לראש אכ"א.

הארץ. אוחזר מתוך : <http://www.haaretz.co.il/news/politics/premium-1.2896524>

לוי, י' (2014). לא מח"ט בערמת שחת: על פרשת מח"ט גבעתי. מאוחזר מתוך :

<http://www.idi.org.il/%D7%A1%D7%A4%D7%A8%D7%99%D7%9D-%D7%95%D7%9E%D7%90%D7%9E%D7%A8%D7%99%D7%9D/%D7%9E%D7%90%D7%9E-%D7%A8%D7%99%D7%9D/givati>

ליבוביץ-דר, ש' (1 לאוגוסט, 2001). המכון. **הארץ**. אוחזר מתוך :

<http://www.haaretz.co.il/misc/1.722559>

ליבסקינד, ק' (15 לאוגוסט, 2015). הוועדה המסדרת: הקונסטרוקציה המקוממת של ביהמ"ש העליון.

מעריב online. אוחזר מתוך : <http://www.maariv.co.il/journalists/journalists/Article-493707>

מורג, ג' (17 במרץ, 2014). הרב לאו נגד חולדאי: "מבטלים השבת בת"א". **Ynet**. אוחזר מתוך :

<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4500048,00.html>

מורג, ג' (29 ביוני, 2014). לפיד וחולדאי נגד גדעון סער: "החלטתו תמוהה, מחזיר אותנו עשרות שנים

לאחור". **Ynet**. אוחזר מתוך : <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4535854,00.html>

מורג, ג' (10 באוגוסט, 2014). ת"א אישרה פתיחה חלקית של מרכולים בשבת. **Ynet**. אוחזר מתוך :

<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4557269,00.html>

פוקס, ע' וקרמניצר, מ' (2014). הצעת חוק יסוד: מדינת ישראל-מדינת הלאום של העם היהודי- חוות

דעת שהוגשה לוועדת השרים לענייני חקיקה. מאוחזר מתוך :

http://www.idi.org.il/%D7%A1%D7%A4%D7%A8%D7%99%D7%9D-%D7%95%D7%9E%D7%90%D7%9E%D7%A8%D7%99%D7%9D/%D7%9E%D7%90%D7%9E-%D7%A8%D7%99%D7%9D/nationality_law

צימוקי, ט' (23 באוגוסט, 2015). לראשונה : לא רק שופטים יסננו מועמדים לשיפוט. **Ynet**. אוחזר מתוך :

<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4693630,00.html>

רייכמן, א' (2015, מאי). *דברים לזכרו של פרופ' אריאל רוזן צבי ז"ל*. אוחזר מתוך אתרו של אוריאל

רייכמן : http://www.urielreichman.com/post_items...

רייכמן, א' (2015, יוני). *קריאת איפוס*. דברים בפתח כנס הרצליה ה-15. אוחזר מתוך אתרו של אוריאל

רייכמן : http://www.urielreichman.com/post_items...

שרגאי, נ' (9 לנובמבר, 2004). אורלב התפטר; העריך: פרישת המפד"ל תוביל לבחירות. *הארץ*. אוחזר

מתוך : <http://www.haaretz.co.il/misc/1.1541288>

תירוש, א' (19 לאוקטובר, 1976). במרכז החופשי מופעלים לחצים. *מעריב*, עמ' 16.

תירוש, א' (20 במרץ, 1980). שני בכירים פרשו מהתנועה הדמוקרטית. *מעריב*, עמ' 1.

מקורות באנגלית:

Federal Authorities of the Swiss Confederation (2013). *Federal Constitution of the Swiss*

Confederation of 18 April 1999. Retrieved from: <http://www.admin.ch/ch/e/rs/1/101.en.pdf>

Folketing Copenhagen (2013). *The Constitutional Act of Denmark*. Copenhagen: Denmark.

Retrieved from:

http://www.thedanishparliament.dk/Publications/~media/PDF/publikationer/English/The_constitutional_act_of_denmark_2013.pdf.ashx

Fox, J. (2012). The last bastion of secularism? Government religion policy in Western democracies, 1990 to 2008. *Journal of Contemporary European Studies*, 20(2), 161-180.

Hellenic Parliament (2008). *The Constitution of Greece*. Retrieved from:

<http://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/f3c70a23-7696-49db-9148-f24dce6a27c8/001-156%20aggliko.pdf>

Higley, J., & Burton, M. G. (1989). The elite variable in democratic transitions and breakdowns. *American Sociological Review* vol. 54 (1), pp. 17-32.

Ireland Office of the Attorney General (2012). *Constitution of Ireland*. Retrieved from:

<http://www.irishstatutebook.ie/en/constitution/index.html>

Parliamentary Education Office & Australian Government Solicitor (2010). *Australian's Constitution with Overview and Notes by the Australian Government solicitor*. Barton:

Australia. Retrieved from:

http://www.aph.gov.au/About_Parliament/Senate/Powers_practice_n_procedures/~media/A_C79BBA0B87A4906A6D71ACCEEF10535.ashx

Stortinget (2013). *The Norwegian Constitution - Complete text*. Retrieved from:

<https://www.stortinget.no/en/Grunnlovsjubileet/In-English/The-Constitution---Complete-text/>

Abstract

In light of the importance attributed to religion by liberal thinkers such as John Locke and Alexis de Tocqueville and the choice in many democratic countries to emphasize divine supremacy in their constitutions, it is puzzling to observe that, in the Jewish state, which is deeply rooted in the Torah and its heritage, the wording of constitutional bills proposed since the 1980s have avoided explicit mention of God's name, the Torah, and its heritage. Such is the case with the proposal for a Constitution of Israel (1987), the proposal for a Constitution by Consensus (2005), the proposal for a Constitution by Broad Consensus (2006), and the Basic Laws of 1992—Basic Law: Human Dignity and Liberty and Basic Law: Freedom of Occupation. The attempt to resolve this puzzle leads to a journey through the struggle for identity regarding the characteristics and values of the State of Israel.

Up to the mid-1970s, the Labor Zionist movement was the dominant leader in the pre-independence Jewish Yishuv in Palestine and subsequently in the State of Israel. Throughout these decades, the Labor movement succeeded in stabilizing a hegemonic project in Israel balancing cultural, economic, ideological, national, and other domains. The defeat of Labor in the 1977 election led to its loss of political control and to a break-up of the hegemonic project. Since then, the absence of one dominant group has given other groups the opportunity to try to influence the character and identity of the State. Against a background of the Labor movement's failure to regain the reins of government, religious groups became gradually more influential in politics, public administration, and society. The former hegemonic elite's inability to cope with the new reality led to its search for different ways of preserving its values in society and the remnants of the hegemonic project. As part of this struggle, groups from among the former liberal-secular hegemonic elite attempted to use constitutional means to protect these values. Through the wording of constitutional legislation, it endeavored to establish its values in society and to be victorious in the identity struggle.

This study observes the political and constitutional processes that occurred since the beginning of the 1980s up until the proposal for a Constitution by Broad Consensus in 2006. It presents the background of political processes and social trends that occurred since the establishment of the State and that were a basis for the development of the constitutional initiatives. The first chapter describes the historical-political-social background, starting from the establishment of the state up to the end of the 1980s. The early years were characterized by cooperation between the religious Zionist movement and Mapai, the dominant force in the

Labor movement. Despite their disagreements, cooperation was in the interest of both sides. During the 1960s, a faction developed within the religious Zionist movement, seeking to break away from this sector's traditional insularity to have an impact on the shaping of the State in accordance with religious Zionist values. The aftermath of the Six Day War was a central landmark in this reawakening, when the liberation of historical areas of the land evoked hitherto latent emotions among religious Zionists and many Israelis. The renewed encounter with these historical regions emphasized the traditional components of Jewish identity. The struggle to build settlements in the liberated territories came to be identified with the religious Zionist ideological worldview. At the same time, ideological changes were taking place in the Labor movement, leading to the strengthening of liberal trends and proposals for territorial compromise to solve the problem of the Arabs living in the liberated areas. Those leading these changes in the Labor movement were from the Israeli legal system and intelligentsia, who wished to broaden their influence on shaping the society. The political turnaround in 1977 led to the transition from a dominant-party system to a two-party system, in which the religious parties are in a position to tip the scales despite their minority status, giving them tremendous power and influence. The religious (mainly ultra-Orthodox) parties, have exploited this status, working tirelessly to expand their hold on the public administration of the State, yielding a change in relations between religion and politics in Israeli society. This trend was led by Shas, which deviated from the traditional ultra-Orthodox separatism and worked actively to shape the character of Israeli society. The reaction of the liberal-secular elite to the strengthening of the religious groups in politics, in the State's public administration, and in society, was to attempt to establish its own values as the values of the State by constitutional means and by transferring authority to the Supreme Court, which shares these values. These attempts are presented in the second and third chapters of the study, which examine the factors behind the constitutional process and their underlying worldview and analyze the constitutional initiatives. An examination of the factors behind the constitutional process reveals that the main entities behind this process are groups from the academic and legal elite, who belonged to the former hegemony. An analysis of the constitutional initiatives shows that the initiators of the constitutional process sought to utilize constitutional means to establish the liberal-secular elite value system, based on the constitution's educational impact.

The greater the religious parties' influence, the more the liberal-secular elite intensifies its struggle. The intensity of the struggle is manifest in the aggressive discourse among its

members against members of the religious groups, in an attempt to delegitimize them and to attack anyone who dares to criticize the legal system or to change the power balance between the legal and political systems. These reactions are not new and were observed during the 1980s following the political turnaround, as presented in the chapter on “The Transition to a Two-Party System,” and in the period preceding the Disengagement Plan, as presented in the chapter on “The Ideological Revolution: Sociopolitical Background.” Many points that arise throughout the study are a basis for the controversial issues in contemporary public discourse, such as building settlements in the liberated territories and the identity struggle; the wish among leftist circles to disengage from the liberated territories as a means of weakening the traditional components of Jewish identity; the formation of a perception that Israel’s Jewish and democratic identities contradict as an argument with which to attack the religious groups, and Shas seeking to create a general revolution in the Jewish character of the State through restoring the predominance of Sephardic ruling and reviving Sephardic Judaism in general. These points show that many of the issues perceived as struggles between political worldviews are actually part of the identity struggle. The constitutional process is an additional layer in the history of the identity struggle. This history reflects the liberal-secular elite’s desire to establish its values in society while shunting aside other voices and reveals their willingness to use any means within their power to accomplish this goal.

The Open University of Israel

The Department of Sociology, Political Science and Communication

**Constitutional Process in Israel- Biography of Power Conflicts and
Interests**

By Snir Goldfinger

This Thesis is submitted for-an M.A degree in

The Democracy Studies Program,

The Open University of Israel

The Department of Sociology, Political Science and Communication

November 2016

This work was carried out under the supervision of Prof Aviad Hacoen