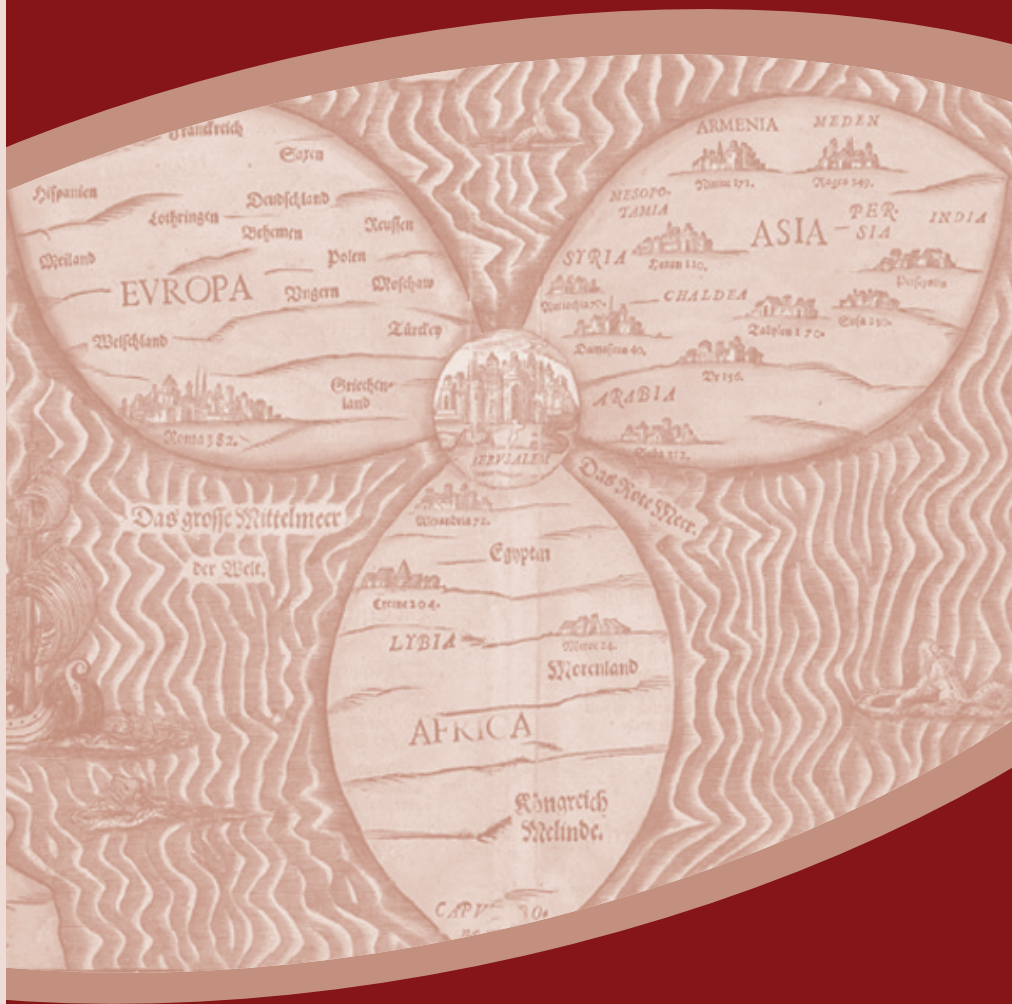


בולוטיקה

כתב עת למדע המדינה וליחסים בינלאומיים

גליון מס' 23

אביב 2014, תשע"ד



המכון ליחסים בינלאומיים
ע"ש לאונרד דיוויס
בשיתוף העמותה הישראלית
לחקר הפוליטיקה

האוניברסיטה העברית בירושלים



POLITIKA

The Israeli Journal of Political Science and International Relations

© All rights reserved to The Leonard Davis Institute for International Relations.
This paper may not be reproduced, duplicated, copied, sold, distributed or be
exploited for any purpose, in whole or part, with out the express written
permission of the Director of the Institute.

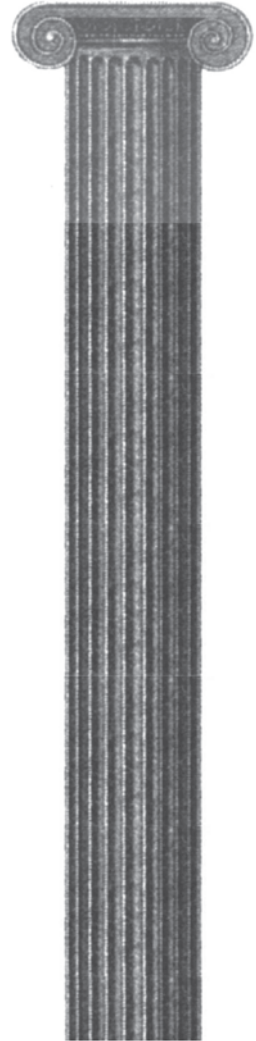


The Leonard Davis Institute for International Relations



The Hebrew University of Jerusalem

פוליטיקה



עורכים:

אודליה אושרי
מור מיטרני
רועי קיבריק

וועדה מקצועית מלווה:

פרופ' גידי רהט
פרופ' פיקי איש-שולם
ד"ר ענת גופן
ד"ר שרון גלעד
ד"ר דני מיודובניק
ד"ר גליה פרס-ברנתן

עריכת לשון:

חמוטל לרנר

עריכה גרפית והפקה:

היחידה לשרותי משרד
האוניברסיטה העברית בירושלים

הגשת מאמרים לשיפוט:

מתקבלים מאמרים בכל נושא הקשור
לפוליטיקה השוואתית, מדיניות
ציבורית, פוליטיקה בישראל, מחשבה
מדינית, יחסים בינלאומיים, היסטוריה
פוליטית ונושאים קרובים.

המדיניות של מערכת פוליטיקה היא
להקדיש את חלקו העיקרי של כל
גליון לנושא מסוים, שיוכרז מראש
בכתב העת ובמכתבים למחלקות
למדע המדינה וליחסים בינלאומיים.
אך אפשר ורצוי להגיש מאמרים בכל
תחום שהוכרז לעיל.

מאמרים לשיפוט אפשר לשלוח ע"פ
ההנחיות להגשת מאמר שבאתר
המכון.

<http://davis.huji.ac.il/?cmd=publications.85>

מערכת פוליטיקה תעשה כל מאמץ
להשיב לכותבים תשובה מנומקת
באשר לקבלת המאמר או דחייתו
בתוך חודשיים.

כתובתנו:

מערכת פוליטיקה
מכון דיוויס ליחסים בינלאומיים
האוניברסיטה העברית
ירושלים 91905
דוא"ל: politika@mail.huji.ac.il

לרכישת גיליונות ישנים:

ניתן לפנות למוזכרות מכון דיוויס,
האוניברסיטה העברית
טל': 02-5882312
פקס': 02-5825534
דוא"ל: davis.institute@mail.huji.ac.il
אתר: <http://davis.huji.ac.il>

* האחריות לתוכן המאמרים המתפרסמים
בכתב העת היא על המחברים בלבד

תוכן העניינים

2..... דבר העורכים

גייל טלשיר

המחאה החברתית בראי משבר הדמוקרטיה הישראלית:

5..... בין כלכלה, פוליטיקה וזהות.....

גל אמיר

46..... הסדר העדה הדתית במשפט הישראלי כמנגנון של שליטה ומיון אתני.....

אור טוטנאור

73..... האופוזיציה הפרלמנטרית בישראל במבט השוואתי.....

נעמי חזן

105..... ישראל והעולם: ההיבט הדמוקרטי.....

ענת גופן

135..... יציאה יזמית כתגובה לחוסר שביעות רצון משירותים ציבוריים.....

ירון סלמן

מדוע הסכמי שלום מחזיקים מעמד בסיום חלק ממלחמות אזרחים אך לא בכולן?

גורמים פנים-מדינתיים וחוג-מדינתיים ליציבות הסכמי שלום

162.....

גל אמיר

הסדר העדה הדתית במשפט הישראלי כמנגנון של שליטה ומיון אתני*

תקציר

המאמר עוסק בביקורת ההסדר במשפט הישראלי הנוגע לתחום המעמד האישי, שעיקרו הסדרת הנישואים והגירושים. הסדר זה, המכונה "הסדר העדה הדתית", מקבע כל אדם בסיווג אתני קשיח שבמסגרתו עליו להסדיר את ענייני המשפחתיים. המאמר מניח כי להסדר יש תפקיד חשוב במנגנוני הבקרה והשליטה האתניים הפועלים במדינת ישראל, בוחן את ההנחה כי מדובר במנגנון שליטה ומתווה את הדרך שבה פועל מנגנון זה, תוך בחינת ממצאים אמפיריים באשר לפעולתו בנוגע לקבוצות אתניות שונות – יהודים ונוצרים יוונים-אורתודוקסים – שישמשו כמקרי מבחן.

מנגנון שליטה זה פועל במיוחד כלפי הערבים אזרחי ישראל בצורה של פילוגם לעדות ובידולם זה מזה, אך הוא בעל חשיבות רבה גם לגבי אוכלוסייתה היהודית של המדינה. ההסדר מסייע לקבוע מי ייחשב שייך לקבוצת הרוב ה"לא ערבית" וייהנה מן היחס הניתן לקבוצת הרוב, ומי ייחשב שייך לקבוצה ה"ערבית" ויהיה כפוף למנגנוני השליטה המופעלים כלפיה. ההסדר מגבש את זהותן של הקבוצות האתניות סביב קווים קבועים מראש, מלכד אותן ומתיך אוכלוסיות של מהגרים אל מקומן ה"נכון" בחברה הישראלית.

ניתוח מסוג זה של הסדר העדה הדתית טרם התבצע. יש שעמדו על תפקידו כמנגנון שליטה אתני או מגדרי, ויש שמיקמו אותו בהקשר רחב יותר וחיפשו את הרציונל העומד בבסיסו מעבר לרציונל הדתי המהווה לרוב את מוקד הדין

* מאמר זה מבוסס על חיבור בשם "השגרת הדיון בנימוק הדתי להסדר העדה הדתית במשפט הישראלי" שהוגש לאוניברסיטה הפתוחה בשנת 2012 לשם קבלת תואר מוסמך בתכנית הרב-תחומית ללימודי דמוקרטיה. החיבור נכתב בהנחיית ד"ר גל לוי מהאוניברסיטה הפתוחה ופרופ' יואב פלד מאוניברסיטת תל-אביב. המחבר מודה לד"ר לוי על עזרתו הרבה, על תרומתו ועל השראתו לכתובת מאמר זה. כן מודה המחבר לד"ר יעל ויילר-ישראל, שקראה את המאמר והעירה הערותיה.

בהסדר; אך עדיין לא נבחנה לעומק הדרך שבה מבצע ההסדר את תפקידו כמנגנון של שליטה, בקרה וסיווג אתני. מאמר זה מנסה לתת מתווה לבחינה מסוג זה.

א. מבוא

עניינו של מאמר זה הוא ניתוח ביקורתי של ההסדר במשפט הישראלי הנוגע לתחום המעמד האישי, שעיקרו הסדרת הנישואים והגירושים. "הסדר העדה הדתית" קובע רשימה סגורה של "עדות דתיות" שאליהן משתייכים או אינם משתייכים כלל אזרחי המדינה. השייכים לעדה דתית כפופים למערכת הדין הדתי של עדתם, על מכלול היתריה ואיסוריה הפולחניים. אלו שאינם שייכים לעדה דתית אינם יכולים להסדיר את ענייני המעמד האישי שלהם באופן חוקי במדינת ישראל. כמו כן, אדם אינו יכול להינשא למי שאינו שייך לעדתו הדתית, שהיא לרוב העדה הדתית שאליה נולד.

המאמר מניח כי להסדר יש תפקיד חשוב במנגנוני הבקרה והשליטה האתניים הפועלים במדינת ישראל, וכי ניתוח ראוי של פעולת ההסדר יכול לגלות כיצד הוא משמש כמנגנון של שליטה, סיווג ובקרה – הן במישור שבין המדינה והמיעוט הערבי והן במישורים אחרים, הנוגעים לאזרחי ישראל שאינם ערבים.

במהלך השנים ספג ההסדר ביקורת על כך שאינו הולם דמוקרטיה ליברלית המכירה בזכויות האדם על פי המשפט הבין-לאומי, ובהן הזכות להינשא וחופש הדת והמצפון (רובינשטיין, 1973; שיפמן, 1995; שלו, 1995). ואולם, גם שינויים משמעותיים במערכת הפוליטית, המשפטית והדמוגרפית של מדינת ישראל, כמו ה"מהפכה החוקתית" בשנות התשעים או עליית מיליון יוצאי ברית המועצות לשעבר (שחלק גדול מהם, המוגדר "חסר דת" בטרמינולוגיה שיצר ההסדר, אינו יכול להינשא באופן חוקי אלא רק לבוא ב"ברית הזוגיות" בינם לבין עצמם), לא הביאו לערעור מעמד ההסדר. כיום מעוגנת ליבת ההסדר, העוסקת בענייני נישואים וגירושים, כהסדר מרכזי במשפט הישראלי.

מהו סוד כוחו של ההסדר? מדוע שרד במשך שנים כה רבות? ההצדקה העיקרית להסדר, מפי תומכיו ומבקרו כאחד, היא כי הוא חיוני למניעת פילוג בעם ישראל בשל החשש מממזרות, שעשוי להביא לכך שאלו הנישואים בנישואים דתיים יימנעו מלהינשא לצאצאי אלו שנישאו בנישואים חילוניים

(שוחטמן 1995; ורהפטיג, 1976; שרלו, 1997). בתשובה זו מתמקד השיח הציבורי, וקשה למצוא חוקרים הדנים בהסדר מחוץ להקשר של יחסי דתיים וחילונים בציבור היהודי. קולות בודדים המזהים את מקור ההסדר במאבקים אתניים או מגדריים (קרייני, 2002; 2003; 2006א; 2006ב; טריגר, 2005; 2007; פלד ושפיר, 2005; Levy, 2011; Fogiel-Bijaoui, 2003; Saban, 2000) נותרים כאמירות מבודדות מול הגוף העיקרי של הטקסטים העוסקים בניתוח ההסדר.

כנגד הרציונל הדתי שניתן להסדר עומדת דעה הלכתית ברורה שביטא, בין היתר, הראשון לציון לשעבר, בקשי דורון (2005), שלפיה כפיית נישואים דתיים על ציבור חילוני שאינו חפץ בהם, שהיא תוצאת ההסדר, היא בעיה דתית חמורה יותר ממיסוד מנגנון לנישואים אזרחיים.

לנוכח ההבנה כי הדיון ברציונל הדתי הוא עקר, לוקה בסתירות פנימיות ואינו מוביל להבנה אמיתית של תפקיד ההסדר בחברה הישראלית, ובשל העובדה שההסדר נוצר ונאכף בעיקר על ידי גורמים חילוניים ומושת על אוכלוסייה חילונית, ניתן להסיק כי הנימוק להמשך קיום ההסדר אינו דתי, אלא מצוי במישור אחר.

מטרתי במאמר זה היא לזהות את תפקיד ההסדר במנגנוני השליטה האתניים במדינת ישראל. טענתי היא כי מדובר במנגנון שליטה מורכב, אחד מכמה הפועלים במדינת ישראל, הפועל הן כלפי האוכלוסייה הערבית והן כלפי האוכלוסייה שאינה ערבית בעיקר במישור הסמלי והתודעתי. ההסדר מקבע כל אדם לפי סיווג קשיח שאליו הוא נולד ושבמסגרתו עליו להסדיר את ענייניו המשפחתיים. בממד הסמלי נוצר כך בידול בין עדות דתיות (מונח שבישראל אינו מתייחס לאמונתו הדתית של האדם אלא למוצאו האתני), הניתן לתרגום למושגים של הענקת משאבי הון תרבותי לקבוצה אחת ולא לאחרת, כמו גם למניעת האפשרות לניעות בין הקבוצות.

מנגנון שליטה זה פועל במיוחד כלפי הערבים אזרחי ישראל, והוא מפלג אותם לעדות ומבדלם זה מזה תוך חיזוק אלמנטים דתיים בתפיסת הזהות שלהם והחלשת אלמנטים לאומיים. אך מנגנון זה הוא בעל חשיבות רבה גם בנוגע באוכלוסייה היהודית של המדינה. במדינת ישראל פועלים שני מנגנונים להכלת שני השסעים החמורים המפלגים את החברה הישראלית. בנוגע לשסע הערבי-יהודי מפעילה מדינת ישראל מנגנון שליטה, ואילו בנוגע לשסע הדתי-חילוני הפנימי באוכלוסייה היהודית יש הסבורים, בעקבות דון-יחיא (1997), כי המדינה מפעילה מנגנון קונסוציונלי (אם כי כפי שאראה להלן,

ראייה זו אינה אוניברסלית). להסדר גם חשיבות רבה בממשק שבין שני מנגנונים אלו, והוא מסייע לקבוע מי ייחשב שייך לקבוצת הרוב ה"לא ערבית", כביטוי של לוסטיק (Lustick, 1999), וייהנה מהיחס הניתן לקבוצת הרוב, ומי ייחשב שייך לקבוצה ה"ערבית" ויהיה כפוף למנגנוני השליטה המופעלים כלפי קבוצה זו. ההסדר מגבש את זהות הקבוצות האתניות סביב קווים קבועים מראש, מלכד את הקבוצות ומתיך אוכלוסיות מהגרים אל מקומן "הנכון" בחברה הישראלית.

בבחינת הנחתי כי להסדר יש תפקיד כמנגנון של שליטה בערבי ישראל וכן תפקיד מסווג וממייין באשר לקבוצות אוכלוסייה שאינן ערביות איעזר בעבודתו של לוסטיק (Lustick, 1979), המבחין בין מודלים שונים של חיים בצוותא במדינה שבה קבוצות אתניות שונות. אחד המודלים הוא מודל ה"שליטה", המוצב כנגד מודלים אחרים כגון המודל הקונסוציונלי. מודל ה"שליטה" מורכב ממרכיבי "בידוד", "תלות" ו"התאמה". מרכיב ה"בידוד" כולל מנגנונים שנועדו להפריד את אוכלוסיית המיעוט מאוכלוסיית הרוב, ולחלקה לתאים ולמרכיבים שונים המבודדים אף הם זה מזה. לוסטיק הראה כיצד מודל ה"שליטה" מיושם בנושאים שונים בתחום יחסי מדינת ישראל ואזרחיה הערבים, אך טרם נערכה בחינה פרטנית של יישום המודל בכל הקשור להסדרי המעמד האישי. אסתיע באבחנותיו של לוסטיק לניתוח פעולת ההסדר, הן ביחס למיעוט הערבי והן ביחס לרוב ה"לא ערבי".

במאמר זה אציג סקירה משפטית והיסטורית של ההסדר ושל מקורותיו, ואמשיך לבחינה אמפירית ותיאורטית של פעולתו כמנגנון שליטה. בסקירה האמפירית אתמקד בשני מקרים שמהם ניתן להסיק על דרך פעולת ההסדר כמנגנון שליטה: המקרה של העדה היוונית-אורתודוקסית והמקרה של קליטת ההגירה ההמונית מברית המועצות בשנות התשעים. לאחר בחינת מקרים אלו יהיה אפשר להבחין במתווה כללי של הדרכים שבהן פועל ההסדר כמנגנון שליטה, המופנה הן כלפי אוכלוסיית המיעוט והן כלפי אוכלוסיית הרוב.

בחינה כזו של ההסדר בוצעה בעבר, אך באופן חלקי בלבד. יש שעמדו על תפקידו של ההסדר כמנגנון שליטה אתני או מגדרי, כמו קרייני (2002; 2003; 2006א; 2006ב); ויש שמיקמו אותו בהקשר רחב יותר, וחיפשו את הרציונל העומד בבסיסו מעבר לרציונל הדתי המהווה את מוקד הדיון. רוב החוקרים התייחסו לפעולת ההסדר בהקשרים אלו כ"ריקושט", ככתרת מאמרו של קרייני, "ריקושטים יהודיים ודמוקרטיים" (2006ב), אך לא שיערו שמדובר בפעולה מכוונת ובאחד מתפקידי ההסדר העיקריים. ברוח זו יש לבחון לעומק

את הדרך שבה מבצע ההסדר את תפקידו כמנגנון של שליטה, בקרה וסיווג אתני. בעבודה זו אתן מתווה לבחינה מסוג זה.

הדיון במאמר זה הוא דיון בקטגוריות אתניות, ועליו להתבצע במסגרת דיון על זהות אתנית ולאומית הניתנת למניפולציה, שבה יש להביט מזוויות שונות. כך הדבר הן בנוגע לזהות הערבית והן בנוגע לזהות היהודית ולזהויות הביניים – היהודית-ערבית (כפי שתיאר שנהב (2003) את יוצאי "עדות המזרח"), היהודית שאינה יהודית (כפי שתיאר כהן (2006) את חלק מיוצאי ברית המועצות), ושלל הזהויות שביניהן. זהויות אלו הן נזילות, קליידוסקופיות וקשות להגדרה. כך, למשל, אלחאג' (1997) סוקר את תפיסת הזהות של הערבי הישראלי ומוצא כי היא מושפעת מארבעה מעגלים מרכזיים: המעגל המקומי, הנוגע למבנה הפנימי של האוכלוסייה הערבית; המעגל הארצי, הנוגע למעמד הערבים במדינה וליחסם עם הרוב היהודי; המעגל האזורי, הנוגע לקשר עם העולם הערבי ועם העם הפלסטיני; והמעגל הדתי, הנוגע לזהות עדתית. לעמיונות זו מוסיפה העובדה כי עיקר פועלו של ההסדר הוא מניפולציה מכוונת בזהויות אלו, בשל יכולתו לחדד מוטיבים "לאומיים" בקבוצה אחת ולעמעמם באחרת.

מגוון זה של זהויות, והאופן שבו הן משמשות להכלה ולהדרה באמצעות קטגוריות אתניות שונות, היווה כר נרחב למחקר ולכתבה. ראוי לציון מאמרו של פלד (1993), שתיאר כיצד מודר המיעוט הערבי גם כשניתנות לו זכויות שוות להלכה, מאחר שסדר היום החברתי אינו מתייחס לשייכותם של הערבים בישראל כאזרחים שווים זכויות בחברה ליברלית, אלא לכך שבשל לאומיותם הם מנועים מלהשתתף במגוון הפעילויות הנדרשות מה"אזרחות הרפובליקאית". בפתח הדבר לגיליון 19 של כתב העת "תיאוריה וביקורת" מביא שנהב (2001) סקירה מקיפה של הספרות בנושא זה, והגיליון כלל עיונים במגוון עניינים דומים ומשיקים לסקירה שלפנינו, כמאמריהם של וייס (2001), לוסטיק (2001) ושומסקי (2001). בחינה ביקורתית של הסדר העדה הדתית יכולה להשלים סקירות אלו ולנהל איתן דיאלוג. בחינה כזו יכולה לראות בייצור קטגוריות של זהות המשמשות להכלה או להדרה אקט מודע או בלתי מודע מצד קבוצה הגמונית. לשם כך ניתן להיעזר בעבודתו של בורדייה (2005) או בתיאורים אחרים של הדרך שבה יוצרת הקבוצה ההגמונית תודעה הכפופה לקונצנזוס, כגון אלה של גרמשי (2009) ושל פרשניו בני זמננו כלקלאו ומוף (פילק, 2006). אלו ואחרים יכולים גם להסביר את האופן הנזיל שבו מעצב המאבק הפוליטי את עיצוב הזהות עצמה ואת המשמעות שאנו נותנים למושג הזהות (Butler, Laclau, and Žižek, 2000). הסבר זה, המשולב בבחינה

אמפירית מהסוג שנעשה בעבודה זו, יראה כיצד מנגנוני המדינה מעבדים את ההביטוס שנוצר מהפרויקט ההגמוני לכפייה ולשליטה, ולגופים וארגונים פרי פעולת החברה האזרחית, וכיצד נוצר הצירוף של הכוח השלטוני והקונצנזוס ההופך את ההגמוניה להגמוניה.

ב. הסדר העדה הדתית – סקירה משפטית והיסטורית

מקורו של הסדר "העדה הדתית" במשפט הישראלי הוא במשפט העות'מאני; זה הוריש את ההסדר למנדט הבריטי, ומשם הגיע ההסדר למשפט הישראלי. על פי ההסדר משתייכים אזרחי המדינה לרשימה סגורה של עדות דתיות (יהודים, נוצרים מעדות שונות, מוסלמים, דרוזים ובהאים), או שאינם משתייכים לאף עדה דתית. השייך לעדה דתית יכול להסדיר את ענייני הנישואים והגירושים שלו רק במסגרת בית הדין הדתי של העדה, והם יידונו לפי דינו הדתי. מי שאינו שייך לעדה דתית אינו יכול להסדיר את ענייני הנישואים והגירושים שלו.

ההסדר נקבע בדבר חקיקה מנדטורי המכונה "דבר המלך במועצתו על ארץ ישראל", שאומץ עם הקמת מדינת ישראל בפקודת סדרי השלטון והמשפט, שבה קבע סעיף 11 כי "המשפט שהיה קיים בארץ-ישראל ביום ה' באייר תש"ח (14 במאי 1948) יעמוד בתקפו". במהלך השנים חלו בהסדר שינויים שעיקרם צמצום טווח ענייני "המעמד האישי" – מטווח נרחב של עניינים הנוגעים לנושאים ככשרות משפטית ואפוסטרופסות, צוואות וירושות ועניינים רבים נוספים, עד להתרכזות בענייני נישואים וגירושים בלבד, אך בעניינים אלו נותר ההסדר בעיקרו כפי שהיה ביום הקמת המדינה. בשנת 1953 עוגן ההסדר בחקיקה ישראלית מקורית, בכל הנוגע לעדה היהודית, עם חקיקת חוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), תשי"ג-1953. לפי סעיף 1 לחוק, "ענייני נישואין וגירושין של יהודים בישראל אזרחי המדינה או תושביה יהיו בשיפוטם הייחודי של בתי דין רבניים". זהו עיקרו של ההסדר, והוא חל ללא שינוי עד היום.

חקיקה ליברלית, כגון חוק שיווי זכויות האישה, תשי"א-1951 או "המהפכה החוקתית" משנת 1992, יכלה להביא לשינויים בהסדר אך הביאה לעיגונו ולביצורו, לרוב באמצעות סעיף המחריג מכלל ההסדר החקיקתי הליברלי את "דיני האיסור וההיתר בנישואים וגירושים".

התפתחות נוספת וחשובה היא חקיקתו בשנת 2010 של חוק ברית הזוגיות לחסרי דת, התש"ע-2010. החקיקה באה בעקבות גל ההגירה הגדול של שנות התשעים, שהפך את עניינם של חסרי העדה הדתית, שהיו עד אז מיעוט קטן, לבעיה של ציבור גדול של מאות אלפי זכאי שבות שאינם יהודים על פי ההלכה, ושסווגו כ"חסרי דת". החוק יוצר מוסד אזרחי של "ברית זוגיות" שאינו שואב את תוקפו מהדין הדתי, ושהבאים בו מצהירים כי אין בכוונתם להינשא זה לזה על פי הדין הדתי.

על פי החוק, מי שהוא "חסר דת" (כלומר מוגדר כ"מי שאינו יהודי, מוסלמי, דרוזי או בן עדה נוצרית") יכול לבוא עם חסר דת כמותו ב"ברית זוגיות", שהיא "הסכם בין בני זוג לחיות יחד ולקיים חיי משפחה ובית משותף".¹ הוקם "מרשם זוגיות" שבו נרשמים חסרי דת שבאו בברית הזוגיות. החוק יוצר, למעשה, מעין "עדה דתית" חדשה של "חסרי עדה דתית מוכרת". אלו, כשאר בני העדות הדתיות, יכולים ליצור קשר זוגי רק בינם לבין עצמם. לקשר זה, שהוא בעל מעמד "הסכמי" בעיקרו, יש מקצת הסממנים של קשר הנישואים, אך אינו מעניק למי שנרשם במסגרתו את מלוא היקף הזכויות והחובות של בן עדה דתית מוכרת הבא בברית הנישואים. מדובר בפתרון חוקי עבור קבוצה מצומצמת ביותר של כמה עשרות אנשים חסרי עדה דתית הרוצים ליצור קשר מסוג זה עם חסרי עדה דתית כמותם, ואינם רוצים בחלופה אחרת למיסוד הקשר.²

להסדר יש השלכות חמורות במיוחד על אלו שאתרע מזלם להיות מוגדרים "חסרי דת", או הרוצים להינשא למי שההסדר אינו מאפשר לבוא עמו בברית הנישואים (בעיקר במקרה של נישואים "מחוץ למילט" או של איסורים פולחניים בתוך המילט המגבילים את הנישואים, כגון איסור נישואי כהן וגרושה). מאלו נמנעת הזכות לבוא בברית הנישואים בישראל. מכיוון שמדובר בחלקים נרחבים מהאוכלוסייה התפתחו במהלך השנים חלופות המאפשרות גם להם ליצור קשר זוגי שיזכה להכרת המדינה.

חלופות אלו נחלקות לשני סוגים עיקריים – הכרה בסוגי נישואים שאינם מתבצעים במסגרת ההסדר (כגון "נישואי קפריסין"), ומוסדות שנועדו לעקוף את מוסד הנישואים ולהעניק לבוחרים בהם מקצת מהיתרונות שבמוסד

¹ הגדרות אלו לקוחות מסעיף 1 לחוק.

² עומרי אפרים, 2011. "זוג ראשון נרשם בברית הזוגיות, החוק מקרטע", אתר YNET, נצפה לאחרונה 13.12.2012. <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340.L-4056049,00.html>. לפי כתבה זו נכרתה ברית הזוגיות הראשונה רק באפריל 2011, כשנה לאחר חקיקת החוק, ועד מועד פרסום הכתבה (12.4.2011) הגישו רק 25 זוגות בקשות לבוא בברית הזוגיות.

הנישואים, כגון מוסד ה"ידועים בציבור". אך גם חלופות אלה אינן מעניקות לבאים בשעריהן את מלוא הזכויות שמעניקים הנישואים במסגרת ההסדר.

רובינשטיין (1973) סבור כי יש הבדל משמעותי בין בני זוג נישואים ובין ידועים בציבור, הן במישור הלגיטימיות החברתית והן במישור המשפטי. אמנם, מאז כתיבת מאמרו של רובינשטיין הכירה הפסיקה בחובת מזונות כלפי ידועה בציבור, אך חובה זו שונה ומצומצמת בהיקפה מחובתו של בן זוג בקשר נישואים. בעיה נוספת היא שבניגוד לקשר הנישואים, שפשוט מאוד להוכיחו, הוכחת הקשר מסוג "ידועים בציבור" היא בדיעבד ובהבאת ראיות, ובמקרים שבהם הקשר נותק שלא מרצון (אם על ידי פטירה ואם מחמת רצון אחד מהצדדים לנתקו) עלולה להיווצר בעיה בהוכחתו. פרט לכך, שורת חיקוקים בנושאים חשובים ורגישים אינם מכירים בזכויות ידועים בציבור. כך, למשל, אין אדם יכול לאמץ את ילדו של הידוע בציבור שלו כשם שהוא יכול לאמץ את ילדו של בן זוגו לנישואים.

כך, גם הנישואים האזרחיים בחו"ל מעניקים למי שבחר בהם את הזכות להיות רשומים כנישואים במרשם האוכלוסין, אך לא ברור עד כמה נובעת מזכות זו זכאות למגוון הזכויות המלא והשלם שמעניקה המדינה לבני זוג נישואים. בן זוגו של אזרח ישראלי, נשוי או ידוע בציבור, שאינו אזרח ישראלי בעצמו, יקבל, למשל, אזרחות בהליך מדורג שבמהלכו בוחנים פקידי משרד הפנים את כנות קשר הנישואים (רוזנבלום, 2003). הליך זה, האורך כמה שנים, עשוי להסתיים בהחלטה כי הקשר אינו כן, ובגירוש בן הזוג מהארץ. אם יותר הקשר הזוגי בתקופה זו יאבד בן הזוג שאינו אזרח את זכותו להמשיך לשהות בישראל, ויתבקש לעזוב את הארץ.

קיום החלופות אך מדגיש את הממד הסימבולי של ההסדר, שאינו מונע קשרי זוגיות בין זוגות מעורבים אלא רק מקשה עליהם, ומעניק לגיטימציה חוקית לסגרגציה אתנית המשקפת מבנה חברתי קיים.

ג. תשתית תיאורטית לניתוח מטרת ההסדר

בעקבות קרייני (2002; 2003; 2006א; 2006ב) ניתן לומר כי עיקר הדיון הציבורי והאקדמי רואה את ההסדר כעניין יהודי פנימי, שהרציונל לו טמון בדת היהודית. בציבוריות הערבית השיח הנוגע להסדר כמעט אינו קיים; עובדה זו עצמה חייבת להפנות את מבטנו לנקודה שממנה מתעלם הדיון. הבנה ראויה של תפקיד ההסדר דורשת מבט כפול – אל הדרך שבה מסדירה החברה

היהודית עימותים וסכסוכים בינה לבין עצמה, ואל יחסי המיעוט הערבי עם הרוב שאינו ערבי. כן יש להבחין, בעקבות לוסטיק (Lustick, 1979), בין מודל של "קונסוציונליזם" לבין מודל "שליטה". שני המודלים פועלים בחברות הסובלות משסע חריף ושבהן שתי קבוצות נאבקות על המשאבים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים. מודל ה"קונסוציונליזם" מתאר מצב של שיתוף פעולה בין האליטות של שתי החברות, ואילו מודל ה"שליטה" מתאר מצב של גיוס כוחה העדיף של חברת הרוב לשם שמירת העימות בעצימות הניתנת לשליטה, ולשם פיקוח על פעולותיה הפוליטיות ועל ההזדמנויות החברתיות והכלכליות של קבוצת המיעוט. לוסטיק מבחין בכמה הבדלים בין שני המודלים:

1. במודל הקונסוציונלי מנגנון חלוקת המשאבים והסמכויות בחברה מבטא את האינטרסים המשותפים של שתי הקבוצות, כפי שהם נתפסים על ידי האליטות של הקבוצות עצמן. במודל השליטה המנגנון מבטא את אינטרס הקבוצה השלטת, כפי שנתפס על ידי האליטה של אותה הקבוצה.
2. הקשרים בין שתי החברות במודל הקונסוציונלי מבוססים על מגעים פוליטיים וחומריים – משא ומתן, עסקאות ופשרות. במודל השליטה הקשר הוא בעל אופי חודרני: קבוצת הרוב מקבלת מקבוצת המיעוט את צרכיה, ברכוש, בתמיכה פוליטית ובכוח עבודה, ונותנת לקבוצת המיעוט מה שנראה לה כראוי.
3. משא ומתן במודל הקונסוציונלי הוא בסיס הכרחי לחיים הפוליטיים; משא ומתן במודל השליטה מסמל אובדן שליטה.
4. הממשל במודל הקונסוציונלי הוא "שופט כדורגל", שאינו מעורב אלא מסדיר את כללי התחרות באופן הוגן. במודל השליטה הממשל הוא כלי ביד קבוצת הרוב להמשך שליטתה.
5. ההצדקה הניתנת להמשך הסדר הפוליטי במודל הקונסוציונלי היא אמירה עמומה בדבר טובת הכלל. במודל השליטה ההצדקה נעוצה באידיאולוגיה של קבוצת הרוב.
6. במודל הקונסוציונלי תנסה קבוצת המיעוט להגיע לעסקה שלא תסכן את ההסדר בכללותו. במודל השליטה מנסה האליטה של קבוצת המיעוט לנצל הזדמנויות הנקרות בדרכה לשיפור מצבה, אם במשא ומתן ואם באי-ציות.

אין זה מפתיע כי מסקנתם של לוסטיק (1985) סליקטר (Seliktar, 1984) ורבים אחרים (דון-יחיא, 1999; ג'מאל, 2005; סבן, 2008) היא כי בישראל מופעל מודל שליטה ביחסים עם המיעוט הערבי, ולא מודל קונסוציונלי.

באשר לשסע הדתי הפנימי בין היהודים בישראל, דון-יחיא (1997) ובעקבותיו בועז (2002) וכן כהן וזיסר (2003) סבורים כי הוא מוסדר באמצעים קונסוציונליים. מסקנה זו אינה אוניברסלית: עילם (2000: 120) מדבר על שותפות אינטרסים היוצרת מעטפת אידיאולוגית "שאפשרה את שיתוף הפעולה ודו הקיום של היסודות החילוניים והדתיים בציונות", וטוען כי הצורך החילוני בלגיטימציה דתית למפעל הציוני "הוא שקבע את נכונות הפשרה והווייתורים מהצד החילוני בכל אותם העניינים הכלולים במה שקרוי הסדר הסטטוס קוו ביחסי דת ומדינה בישראל" (שם, 121). ואכן, ברור כי יחסי הדת והמדינה בישראל, הכלולים "כפייה דתית" (ראו כהן, 2000), אינם תואמים מודל קונסוציונלי המבוסס על שיתוף פעולה. ועם זאת, מאחר שהסדר קונסוציונלי מבוסס על הימנעות מהכרעת רוב, ועל שורת מאפיינים שמנה בועז (2002) כגון שיתוף נציגי המיעוט בהכרעות פוליטיות, הקמת קואליציות רחבות וייצוג יחסי בבית הנבחרים, אכן ניתן לראות בדגם המיושם ביחסי חילונים ודתיים במדינת ישראל דגם קונסוציונלי, לפחות למראית עין, מבלי למתוח הגדרה זו יתר על המידה.

בחינה תיאורטית של מטרות ההסדר, המניחה כי הרציונל הדתי הוא חלקי או אף כוזב, תניח כי להסדר, המשייך את אזרחי המדינה למסגרות אתניות קשיחות, יש תפקיד סימבולי ומעשי חשוב בשליטה באוכלוסייה הערבית. זהו תפקיד הניתן לביסוס תיאורטי ואמפירי, וקווי המתאר כבר שורטטו ברמה זו או אחרת של פירוט בעבודות קודמות (קימרלינג, 1994; פלד ושפיר, 2005; Fogiel-Bijaoui, 2003). אך נוסף לתפקיד ההסדר במנגנון השליטה בחברה הערבית יש לו תפקיד חשוב הנוגע למי שאינו ערבי. בחברה הישראלית הדינמית נוצרות ללא הרף קבוצות אוכלוסין חדשות ויש לבחון את מיקומן בדיכטומיה שבין הרחקה להסדרה, שעליה עמד דון-יחיא (1997). כך, למשל, המהגרים מארצות ערב בשנות החמישים, אוכלוסייה ששנהב (2003) קרא לה "יהודים ערבים" – האם הם יהודים וראויים להיכנס להסדר הקונסוציונלי, או ערבים הראויים להרחקה? ומה לגבי אוכלוסיית המהגרים הלא יהודים מברית המועצות לשעבר בשנות התשעים של המאה העשרים?

להסדר העדה הדתית חלק חשוב בהסדרת החיץ; הוא אחד המנגנונים הקובעים אם מגזר מסוים יתקבל להסדר הקונסוציונלי ויזכה לנתח ראוי מעוגת

הכוח בחברה הישראלית, כמו המהגרים ממדינות ערב או ממדינות ברית המועצות לשעבר, או יהיה נתון לאפליה מוסדית כקבוצות הערביות.

ההסדר פועל בשני רבדים. ברובד הראשון משמש ההסדר ככלי חשוב בהפעלת מנגנון השליטה שבו מסדירה המדינה את יחסיה עם אזרחיה הערבים. ברובד נוסף, ביחסו לכלל האוכלוסייה במדינת ישראל, ההסדר קובע את הקווים שבין הקבוצות השונות, מסווג בבירור מקרי ביניים, מונע ניעות בין הקבוצות ומאפשר הפעלת משטרים שונים כלפי קבוצות שונות. אפשר לבחון את פעולת ההסדר בשני הרבדים בנפרד תוך שמירה על מבט על באשר להסדר בכללותו.

ד. בחינת פעולת ההסדר בשני הרבדים של פעולתו

בבחינת פעולת ההסדר כמנגנון שליטה באוכלוסייה הערבית יש לזכור כי בניגוד למקומות אחרים הסובלים משסעים חופפים דומים, הסכסוך בין אזרחי ישראל הערבים ובין הרוב היהודי לא יצא מעולם מכלל שליטה ולא הפך ללוחמה מזוינת בין שני מחנות עוינים. שתי אפיזודות אלימות, יום האדמה בשנת 1976 ואירועי אוקטובר בשנת 2000, הסתיימו במניין הרוגים מועט (משני הצדדים), וניתן לומר שערביי ישראל חיים כמיעוט אתני במסגרת שיצרה מדינת ישראל והסכסוך כמעט אינו מידרדר לאלימות. לפני כשלושים שנה כתב סמוחה (Smoocha, 1980) כי במהלך קיומה שמרה ישראל בצורה ראויה לציון על החוק והסדר ועל יציבותה הפוליטית, תרבותה האירופית ואופייה היהודי-ציוני. העובדה כי שבע שנים לאחר כתיבת הדברים הפכו אירועי האינתיפאדה הראשונה את ההחזקה הישראלית בשטחים לסכסוך אלים שגבה מאז אלפי קורבנות בשני הצדדים, אך מגבירה את ההערכה לחוזק המנגנונים המונעים התפתחות דומה בתחומי הקו הרוק.

נראה כי קיים מנגנון המביא ליציבות היחסית ביחסים בין המיעוט הערבי בישראל ובין הרוב היהודי והמדינה עצמה. עד כמה ראויה מדינה המשתמשת במנגנונים מסוג זה להיקרא דמוקרטית היא שאלה בפני עצמה. התשובות לה נעות בין הגדרת ישראל על ידי סמוחה כ"דמוקרטיה אתנית" (סמוחה, 2000), ועד להגדרתו המחמירה יותר של יפתחאל (2000) כי ישראל היא "אתנוקרטיה". הוויכוח בין עמדות אלו ועמדות אחרות, מתונות יותר (נוברגר, 1999; רובינשטיין ויעקובסון, 2003) הוא בעיקרו סמנטי ונורמטיבי, אך ההסכמה על עצם קיומו של המנגנון נותרת בעינה.

במחקרו "ערבים במדינה היהודית" בוחן לוסטיק (1985) את מנגנוני השליטה במיעוט הערבי בישראל. לדעתו, ניתוח מבני של מערכת שליטה צריך לענות על שלוש שאלות: ראשית, כיצד נשללת מחברי הקבוצה המוכפפת היכולת לפעולה פוליטית משותפת? שנית, כיצד נמנעת מחברי הקבוצה המוכפפת הגישה למקורות כלכליים עצמאיים? ושלישית, כיצד חודרת הקבוצה השלטת, למטרות מעקב וניצול משאבים, למקורותיהם של חברי הקבוצה המוכפפת? בהתאם לכך מנתח לוסטיק את שיטת השליטה בערבים אזרחי ישראל כמורכבת משלושה רכיבים ומהיחסים ביניהם (לוסטיק, 1985: 87). כל רכיב בפני עצמו מתייחס לאחת משלוש השאלות הללו, ועל אף שתוצאת פעולת הרכיבים בנפרד אינה הפעלת שליטה, פעולתם במשולב יוצרת שליטה.

רכיבים אלו הם "פיצול" – בידוד המיעוט הערבי מהרוב היהודי וחלוקתו הפנימית לתת-קבוצות; "תלות" – התלות הכפויה של הערבים ברוב היהודי להשגת משאבים כלכליים ופוליטיים; ו"קואופטציה" – מתן טובות הנאה לאליטות הערביות או לאליטות פוטנציאליות למטרות מעקב ומיצוי משאבים.

כוחו של מבנה זה הוא ביחסים הסינרגטיים בין שלושת רכיביו – פיצול, תלות וקואופטציה, המתקיימים בכל ממד משלושת הממדים שאליהם התייחס לוסטיק – הממד המבני: הנסיבות הבסיסיות ההיסטוריות, התרבותיות, הסביבתיות והכלכליות, הממד המוסדי: המתייחס לפעולת המוסדות העיקריים בישראל והממד התכניתי: עד כמה מיועדת במוצהר המדיניות המסוימת הנבחנת למטרת השליטה במיעוט הערבי. העובדה שהמגזר הערבי מחולק לקבוצות דתיות, חמולות, כפרים וכיוצא בזה פירושה שהיחידים בקרב הקבוצה תלויים יותר ברשויות הישראליות; העובדה שהערבים תלויים בדרכים כה רבות במגזר היהודי הופכת את הקואופטציה של האליטות הערביות לקלה יותר כיוון שלאליטות אלו אין מקורות תמיכה "ערביים" עצמאיים; העובדה שהאליטות הערביות נוטות לקואופטציה מקלה את שמירת הפילוג בקרבן, באמצעי הפשוט של הסתתן זו כנגד זו, וכך מחזק כל רכיב את הרכיב האחר בכל אחד מהממדים, ופעולתם המתואמת של הרכיבים בממדים אלו היא שמביאה לשליטה. מהו חלקו של הסדר העדה הדתית במנגנון השליטה?

החלוקה לעדות דתיות בשטחי חיים שונים, החל בארגוני צופים נפרדים לכל עדה וכלה בפעולת בתי הדין הדתיים, היא, על פי לוסטיק, מאפיין מרכזי של כל אחד מהממדים – הממד המבני, המוסדי והתכניתי. אך לרכיב ה"פיצול" שתי פנים – פיצול כלפי פנים ובידול כלפי חוץ. על פי לוסטיק (1985: 124), תפקיד רכיב הבידול הוא למנוע פעולה פוליטית מאוחדת בין-ערבית או יצירת ברית בין קבוצות ערביות לקבוצות יהודיות. הבידול החל כבידול פיזי

ממשי במרחבים המבודדים שיצר הממשל הצבאי, ומאז שהסתיים משטר הממשל הצבאי בשנת 1966 נמשכו הבידול והפיצול בדרכים אחרות, שאינן באות לביטוי פיזי ממשי, אך יש להן השפעה לא פחותה.

תפקיד ההסדר בולט במיוחד ברכיב הפיצול-בידול, אך יש לו גם תפקיד במנגנוני התלות והקואופטציה, בדרך של הענקת טובות הנאה ומשרות. מכאן שאפשר לזהות את ההסדר כבעל תפקיד מרכזי במנגנון השליטה.

כדי למצוא אישושים אמפיריים לקיומם של מנגנוני השליטה ולאחר את הקשרים השונים בינם לבין הסדר העדה הדתית אפשר ללכת בעקבות בעבודתם של חוקרים שניתחו מנגנוני שליטה קרובים (קרייני 2002; 2003; Smootha, 1980; Seliktar, 1984; Barzilai, 2000; Levy, 2006; 2011).

בחיפושנו אחר אישוש אמפירי להשערת "מנגנון השליטה" יש לזכור את הערתו של לוסטיק (1985: 89), הטוען כי בבחינה אמפירית של השערותינו התיאורטיות איננו צריכים לחפש קווי מדיניות מנחים מוגדרים מראש או הכוונה מלמעלה; מדובר בהשתלשלות עניינים היסטורית, חברתית וחקיקתית, שרבה בה האקראיות.

הנחתי היא, למרות זאת, כי יש ממצאים אמפיריים שאפשר לייחס לפעולת ההסדר כך שיהיה ניתן להסיק מהם על פעולתו כמנגנון שליטה. בין היתר, אפשר לצפות לקיומו של מנגנון מוסדי הפועל להחלשת הזהות הלאומית הפלסטית ולחיזוק זהות עדתית או דתית; למנגנונים היוצרים תלות אישית של המנהיגות העדתית בממשל המרכזי וכפיפות לגורמים מפקחים בממשל המרכזי; למנגנוני תגמול והענשה על בסיס עדתי או אינדיבידואלי; ולממצאים נוספים מסוג זה.

באופן דומה אני מניח שאפשר לאתר ממצאים הנוגעים לדרך פעולת ההסדר ברובד הנוסף שבו עסקנו, בממשק שבין מנגנון השליטה ובין המנגנון הקונסוציונלי, ובייחוד בפעולת הסיווג המשייכת את האזרח לקבוצה הנשלטת או לקבוצה אחרת. גם כאן ניתן להתחקות אחר פעולת ההסדר ולראות באופן אמפירי כיצד הוא פועל ברובד המתייחס לכלל הציבור, ולא לציבור הערבי באופן מבודד. פעולת ההסדר ברובד זה בולטת במיוחד בהקשר של גלי הגירה המונית של אוכלוסיות שאינן ערביות.

כמה פעמים בתולדותיה עמדה מדינת ישראל בפני גלי הגירה גדולים של עולים שהיה צורך למיינם, לוודא כי במיון זה יגיעו אל המקום ה"נכון",

לאחד אותם עם "היהודים" ולהפרידם מה"ערבים". גל ההגירה הגדול בשנות החמישים הביא אל המדינה מאות אלפי מהגרים ששפתם, תרבותם ואף מראם החיצוני היו במידה רבה ערביים. שנהב (2003) קורא לאוכלוסיות אלו "יהודים-ערבים". גל ההגירה הגדול בשנות התשעים הביא אל המדינה מאות אלפי מהגרים שבמובנים רבים לא יכלו להיחשב "יהודים". כהן (2006) קורא לחלקים נרחבים באוכלוסיה זו, אלו שאינם יכולים להיחשב יהודים על פי ההלכה, "יהודים לא יהודים". הרציונל שמאחורי ההגירה חייב טיפול באוכלוסיות אלו שלאחריו הן תיחשבנה "יהודיות" במובן הציוני, המזהה את הדת היהודית עם הלאום היהודי ואינו מאפשר זהות יהודית "ממוקפת", או כביטוי של לוסטיק (1999), "לא ערביות".

יש הרבה מהמשותף בין תיאורו של קימרלינג (1999) את הרקע לקליטת ההגירה ההמונית מארצות ערב בשנות החמישים ובין תיאורו של לוסטיק (1999) את הרקע לקליטת ההגירה ההמונית בשנות התשעים. למעשה, אף שבין שני האירועים מפרידות ארבעים שנה, כל אחד מהתיאורים – שנכתבו בסמיכות זמנים – יכול להיקרא בשינויים קלים בלבד כמתייחס לתקופה שהשני עוסק בה. הרציונל הבסיסי של מעשה הקליטה בשני המקרים היה הצורך הדוחק לקבוע מי יוכל להיכנס לגבולות הקולקטיב ההגמוני – מי ייקרא "יהודי" ומי "שאינו יהודי"; וכשהגדרת "יהודי" נמתחה כבר אל מעבר לכל היגיון, ולא היה אפשר לעשות בה שימוש מבלי להיזקק להגדרות כ"יהודי לא יהודי" – מי ייקרא "ערבי" ומי "שאינו ערבי".

קימרלינג (1999) מונה כמה סיבות לכך שההגירה נמשכה במלוא עוצמתה גם כשהמדינה לא הייתה מוכנה לקליטת העולים מבחינה חומרית וכלכלית, או מבחינה תרבותית וקוגניטיבית. לוסטיק (1999, Lustick) מקדיש אף הוא חלק ניכר ממאמרו לדיון בשאלה הזוהי לגבי יוצאי ברית המועצות – מדוע נמשכה עלייתם אף שכה רבים מהם אינם יהודים על פי ההלכה, וזאת בעידוד אותם גורמים עצמם שהיו אמורים לצאת נגד "הצפת" המדינה במי שאינו יהודי.

הרציונל העומד מאחורי היוזמה להגירה ההמונית, מהצד הקולט, זהה בשני המקרים: העמידה מול כוח חיצוני מאיים. ה"עולה" נתפס ככלי במאבק ההיסטורי והאידיאולוגי על הארץ מול ה"אחר", שהוא הערבי. לכן יש לחזק (או אף ליצור) רכיבים בזהות של המהגר, בדרך שבה הוא תופס את עצמו ובדרך שבה הוא נתפס על ידי סביבתו, שיאפשרו לו למלא את התפקיד שמייעד לו הרציונל שהביא לעלייתו. בראשית שנות החמישים הייתה התשובה ברורה – המהגרים צריכים להיחשב "יהודים". התשובה נהייתה ברורה פחות בשנות

התשעים. וייס (2001) ולוסטיק (2001) מראים כי בתקופה זו הקטגוריות הציוניות, האתניות והדתיות ששימשו עד אז כבסיס למיון ל"יהודי" ול"מי שאינו יהודי", והשיבו תשובות ברורות באשר למקור זכויותיהם האזרחיות של תושבי המדינה – או של מי שהתעתדו להיות כאלה – איבדו את משמעותן. הרציונל, עם זאת, נותר אותו רציונל, וכדברי וייס (2001: 46) הרציונל הוא "לתכנן את האוכלוסייה כך שתהיה מטוהרת אתנית מן האלמנט הפלסטיני". כך שהזהות החדשה שנדרשו מהגרי שנות התשעים ללבוש, על פי וייס ולוסטיק, לא הייתה זהות "יהודית" כי אם "לא ערבית".

בכל הנוגע לסיווג אתני יש צורך בקריטריונים ברורים וחד-משמעיים, ובמקרי ביניים יש צורך בקריטריון החלטי. חוק השבות, על גלגוליו השונים שאותם סוקרים וייס ולוסטיק, סיפק קריטריון בעייתי: השבים במסגרתו היו בעלי אזרחות ישראלית, אך הדבר עדיין לא הפך אותם ל"יהודים" או ל"לא ערבים". היה צורך במנגנון נוסף, מנגנון פסיכולוגי ותרבותי מורכב, שלהסדר העדה הדתית היה חלק משמעותי בו. מנגנון זה נועד לבצע את הטרנספורמציה הנדרשת של הבאים בשערי הארץ כך שיתאימו לציפיות הקולטים מהבחינה החשובה – שמירת שליטת הקבוצה ההגמונית ונחיתות הקבוצה המוכפפת.

ה. אישוש אמפירי להנחה כי ההסדר הוא מנגנון שליטה – ניתוח שני מקרי מבחן

אבחן להלן בקצרה את פעולתו של ההסדר בנוגע לעדה ערבית אחת ובנוגע לנקודת זמן קריטית הנוגעת לשינויים דמוגרפיים עמוקים בציבור היהודי. מדובר בהארת מספר קטן של נקודות ספציפיות מבין הנושאים הרבים הקשורים להסדר ולפעולתו, אך לאחר דיון זה תהיה דרך פעולת ההסדר כמנגנון שליטה ברורה בהרבה.

הבחירה בעדה היוונית-אורתודוקסית כמקרה המבחן מבין העדות הערביות אינה שרירותית. המקרה היווני-אורתודוקסי נותח מבחינה אמפירית ותיאורטית על ידי פרופסור מיכאיל קרייני, המשתיך לעדה, בהיקף ובעומק שקשה למצוא לגבי עדות אחרות. מקרה זה הוא מקרה מבחן המעיד על הכלל; לאחר שמובנת הדרך שבה פועל מנגנון השליטה במקרה של העדה היוונית-אורתודוקסית ניתן לזהות כיצד הוא פועל כלפי כלל העדות הדתיות במדינה כדי להשיג את מטרת השליטה, וזאת בהתאמה למאפיינים הייחודיים, לצרכים ולנקודות התורפה של כל עדה.

פעולת ההסדר כלפי העדה היוונית-אורתודוקסית דומה לפעולתו כלפי עדות אחרות. המטרה העיקרית של ההסדר היא בידול העדה, אם כי בהקשר היווני-אורתודוקסי המטרה היא בידול לשם החלשה והחנקת הניסיונות ליצירת הנהגה מקומית, ובהקשרים אחרים ייתכן בידול לשם העצמה וחיזוק ההנהגה המקומית כשזו נתפסת כ"נאמנה" יותר, כגון הנהגת העדה הדרוזית (אופנהיימר, 1979; אביבי, 2007). מטרה זו מושגת תוך פגיעה בזכויות יסוד והנהגת חקיקת מעמד אישי המבוססת על מקורות מפוקפקים המוכרים אך למעטים, אשר פוגעת בזכויות האדם של מי שהחוק חל עליו.

על דרך פעולת ההסדר אפשר לעמוד גם ממאפיינים רבים של קליטת שני גלי ההגירה הגדולים למדינת ישראל, בשנות החמישים ובשנות התשעים של המאה העשרים. במקרים אלה ההסדר משרטט את הקווים האתניים הברורים המפרידים בין האוכלוסיות השונות במדינת ישראל, משייך את המהגרים באופן ברור לקבוצת הרוב ה"לא ערבי" תוך מחיקת מאפיינים שאינם מתאימים לקבוצה זו, ומציב את המהגרים במקומם המדויק, בשיטת הקאסטות האתניות שבה בנויה החברה הישראלית (וייס, 2001).

בידודה ובידולה של העדה היוונית-אורתודוקסית

הנוצרים בישראל הוגדרו על ידי לנדאו (1993) כמיעוט כפול – ערבים בישראל היהודית ונוצרים במזרח התיכון המוסלמי. לעדה מאפיינים המפרידים אותה באופן טבעי כמעט מהרוב המוסלמי: בניגוד לרוב המוסלמי, מרבית האוכלוסייה הנוצרית היא עירונית, ורובה מרוכזת בגליל ובירושלים ובסביבתה; באופן כללי האוכלוסייה הנוצרית משכילה יותר ושיעור הילודה בה נמוך יותר. מאפיין נוסף הוא פיצולה לעדות דתיות שונות, וביניהן העדה היוונית-אורתודוקסית, שלה בית דין משלה, כלעדות אחרות.

כוחה המספרי הפוחת של העדה הנוצרית, מגמות של הקצנה אסלאמית בציבור הערבי, והעובדה שהציבור המוסלמי התקדם מבחינת החינוך והמעמד הכלכלי וצמצם את הפער התרבותי והכלכלי המסוים שהיה בינו לבין העדה הנוצרית בשנותיה הראשונות של המדינה – כל אלה הביאו לדחיקת העדה הנוצרית לשוליים ולאובדן עמדת ההנהגה שהייתה לה בעבר. התפתחויות אלו גרמו, לדעת אלחאג' (1997: 114) להדגשת המרכיב העדתי על חשבון המרכיב הלאומי ולקריאות להקמת רשימה נוצרית לכנסת, שלא התממשו. לנדאו (1993) מתאר כיצד התפתחויות אלו הובילו למקרים של

תמיכה בלאומנות פלסטינית בקרב העדה מחד גיסא, ולתמיכה מופגנת במדינת ישראל ולהתנדבות צעירי העדה לשירות בצה"ל מאידך גיסא.

הנתונים בנוגע לפעולת ההסדר בעדה הנוצרית בכלל ובעדה היוונית-אורתודוקסית בפרט הם מועטים. ההסדר מתקבל כמובן מאליו בקרב עדה זו, כמו בקרב הערבים בכללותם, והדיון בו מועט ביותר. קרייני (2006: 483) מראה כי פעם אחר פעם העניק המחוקק לאזרחים הנוצרים הזדמנויות לדיון בענייני המעמד האישי שלהם מחוץ להסדר, ובכל פעם נשמעו קריאות נגד שינויים אלו, בטענה שהדיון במסגרת הפנימית יאה לעדה וכי התערבות מסוג זה של המדינה בעניין הנתפס כפנימי אינה ראויה. הפסיקה, החקיקה והדיון הציבורי הפנימו את הטענה כי ענייני ניהול בתי הדין הדתיים הנוצריים הם עניין אוטונומי שלא ראוי להתערב בו.

קרייני (2002) מתאר את המצב הבלתי נסבל השורר בתחום זה, פרי פעולת ההסדר. הוא מתרכז בעדה היוונית-אורתודוקסית שאליה הוא שייך, ומתאר את המאפיינים הייחודיים לה ההופכים אותה לפגיעה למנגנון השליטה המופעל על ידי ההסדר. מבחינת זכויות האדם של האזרח היווני-אורתודוקסי, הבעיה העיקרית היא התנגשותו של הדין הדתי העתיק והפטריארכלי עם ערכים מודרניים כליברליזם ושוויון האישה. כל אחד מהפגמים שמוצא קרייני במצב הקיים הוא בעל תפקיד במנגנון השליטה או נובע מרציונל הקשור אליו, והוא פרי פעולת ההסדר.

על פי קרייני (2002, 228) אין בנמצא שום קובץ רשמי המכיל את הוראות הדין האישי של העדה היוונית-אורתודוקסית בארץ, ושום קובץ רשמי הכולל את פסיקת בתי הדין שלה. המקור היחיד שממנו אפשר לשאוב את הדין המהותי הוא קובץ רשמי למחצה של הרשות הפלסטינית, המלקט את הדין האישי הביזנטי. איתור הדין הוא אפוא קרוב לבלתי אפשרי ויכול להתבצע רק על ידי קבוצה קטנה של מומחים לדבר, ודבר זה מחזק מאוד את ההנהגה הדתית.

קרייני (2002) מביא דוגמאות רבות המראות כי הדין הביזנטי הוא ארכאי ופטריארכלי באופן שאינו מתיישב עם חשיבה ליברלית ועם שיטת משפט מודרנית. כאן ייתכן שיש להביא בחשבון את גישתו של טריגר, הרואה בהנצחת ההסדר עניין של שליטה פטריארכלית ומגדרית.

עניין חשוב נוסף הוא תקצוב מוסדות הדת. מוסדות הדת של הכנסייה היוונית-אורתודוקסית, לרבות בתי הדין הכנסייתיים שלה, מקבלים ממדינת ישראל תקציב סמלי בלבד. מוסדות אלו תלויים ביכולת המימון של הקהילה,

וזאת לעומת בתי הדין השרעיים והרבניים המקבילים תקציב מלא מהמדינה. לכאורה מדובר כאן בעצמאות ובאלמנט המפחית את השליטה – הרי כשהמדינה מממנת את בתי הדין ומאיישת את היושבים בהם יש בכך משום אלמנט של שליטה, ועדה דתית המממנת את בתי הדין שלה בעצמה ומאיישת את היושבים בהם היא עדה נשלטת פחות. אך יש לזכור את מצבה המיוחד של העדה היוונית-אורתודוקסית, המונהגת על ידי הפטריארך של ירושלים. הפטריארך ואנשי הכמורה הבכירים מיובאים ממדינות חוץ, בעיקר מיוון, והנהגה זו רחוקה מבחינה תרבותית מצאן מרעיתה. לעתים קרובות הם אינם מכירים את שפתם, ולעתים קרובות עוד יותר הם מתקשים לקרוא ולכתוב בערבית. לנדאו (1993) מספר על הקצנה פוליטית בקרב בני העדה היוונית אורתודוקסית, שרבים מבניה נשלחים ללמוד בבתי ספר פרוטסטנטיים המדגישים את הלאומיות הפלסטינית. השארת המינויים בבתי הדין בידי ההנהגה היוונית ומימון מערכת בתי הדין על ידה הם דוגמאות לפעולת מנגנון השליטה, המונע את התהליך שבו מנסים ערבים ישראלים מקומיים בעלי זהות לאומית פלסטינית לחדור לשורות ההנהגה הכנסייתית המגיעה מיוון. פעולה זו מחלישה את הזהות ה"פלסטינית" לטובת זהות עדתית פרטיקולריסטית.

את השפעת ההסדר על הכנסייה היוונית-אורתודוקסית בישראל יש לראות גם בהקשר הבין-לאומי ובהקשר של חיזוק הקשר וחיזוק ההזדהות עם כנסיית האם ביוון (שחבריה הם הקבוצה הגדולה ביותר מקרב הערבים הנוצרים במזרח התיכון בכלל) אל מול נטיות פאן-ערביות ואסלאמיות. שליטת הסמכות הדתית החיצונית בענייני הערבים הישראלים היוונים-אורתודוקסים הובילה באופן ישיר, לדעת קרייני, למצב של פסיביות שבו נמנעים בני העדה מלהתארגן כדי לקבל שליטה על ענייני הכנסייה, נמנעים מלפעול לשינוי הדין האישי השולט בהם, ונמנעים מלהעלות דרישות בפני הרשויות כדי להשוות את התקציבים שמקבלת העדה לתקציבים שמקבלות העדות האחרות. כאן נראה ההסדר בפעולתו באופן ישיר. מצב דמיוני שבו אזרח יווני-אורתודוקסי מנהל את ענייני האישיים בבית המשפט האזרחי, מתחתן ומתגרש מבלי להיזקק לפטריארך של ירושלים המיובא מאתונה היה משמיט בסיס כוח עיקרי של הנהגה זו.

אם נבחן את מנגנון השליטה שמופעל כלפי העדה על פי שלושת הרכיבים שתוארו לוסטיק, נמצא כי שלושתם נמצאים כאן, במישור המעשי ובמישור הסמלי-תרבותי, שבו פעילות ההסדר חזקה במיוחד.

רכיב הפיצול מתקיים כאן בבירור. העדה מסומנת ומבודדת מהרוב היהודי ומיתר הקבוצות באמצעות חיזוק הזהות הדתית והחלשת הזהות

הלאומית הערבית. בידול זה נשמר באופן מלאכותי באמצעות שמירה על כוחה של ההנהגה הזרה, המגיעה מחוץ לישראל כשהיא "חפה" לכאורה מנטיות לאומיות ערביות. כאן מתקיים גם מרכיב התלות, שכן במאבק על המשאבים הכלכליים והפוליטיים הנוגע להנהגתה הדתית של העדה, הצדדים הנצים תלויים אך ורק ברצונה הטוב של מדינת ישראל. רכיב זה משולב גם ברכיב הקואופטיציה, כיוון שלממשלה יש שליטה על משאבים כמו טובות הנאה ומשרות, והיא מחלקת אותם לפי נטיותיה.

במאבק בין נטיות לרדיקליזציה ופולסטיניזציה לבין נאמנות מוצהרת למדינה ושירות בצה"ל, הסדר העדה הדתית תורם לטיפוח זהות נפרדת, זהות שהיא בהכרח לאומית-ערבית פחות ולכן "נאמנה" יותר. כל זאת גם במחיר כבד של החלת דין ארכאי, קשה לאיתור ופטריארכלי על האוכלוסייה היוונית-אורתודוקסית. מחיר זה אמנם זהה למחיר שמשלמת הקבוצה השלטת, הקבוצה היהודית, שאף הדין האישי שלה הוא ארכאי, קשה לאיתור ופטריארכאלי (חשין, 1982), אך התמורה הניתנת לקבוצה היהודית בשימור ההסדר מצדיקה, מבחינתה, הקרבה מעין זו.

ניתן לראות את המצב שבו שרויה עדה זו לא כתוצאה של פעולה מכוונת אלא כתוצאה של הזנחה רבת שנים. ואולם, הזנחה זו עומדת בניגוד לפעלתנות היתר של המחוקק ושל הממשלה כלפי עדות אחרות, כגון העדה הדרוזית (שמספר אוכלוסייה שווה בקירוב), שיוחדה בסוף שנות השישים כעדה דתית והוקמו לה בתי דין משלה, והממשלה מגלה עניין רב בענייניה הפנימיים (אביבי, 2007). כשמדובר במנגנון שליטה, גם הזנחה היא רבת משמעות.

היהודים הלא יהודים – קליטת יוצאי חבר העמים בשנות התשעים

אל משוואת הזהות היהודית-ישראלית המסובכת ממילא נוסף בשנות התשעים משתנה שסיבך אותה עד מאוד – ההגירה ההמונית ממדינות ברית המועצות לשעבר. על פי נתונים המופיעים בהצעת חוק ברית הזוגיות משנת 2009, כ-300,000 איש מתוך אוכלוסייה זו לא היו יהודים על פי ההלכה.³

לעלייה זו מאפיינים סוציולוגיים מרתקים הקשורים בזהות העולים, יהודים ולא יהודים כאחד. גיטלמן (2004) מציין כמה מאפיינים המבחינים עלייה זו מעליות קודמות, אשר יוצרים את מה שהוא מכנה "המהפכה הרוסית". המאפיין העיקרי הוא יצירת תת-תרבות רוסית בישראל ובה תיאטראות,

³ ה"ח תשס"ט מס' 445 מיום 20.7.2009, עמ' 748.

עיתונים, ספריות וספרים, ואף ערוץ טלוויזיה. אידיאולוגיית "כור ההיתוך" שליוותה את העליות הקודמות פינתה את מקומה, על פי גיטלמן, להערכה רבה יותר של הפלורליזם התרבותי והשוני האתני. אך זו רק דרך עדינה לתאר את התופעה שתיאר קימרלינג (1998) כ"ריבוי תרבויות ללא רב תרבותיות", ושאותה מתאר שומסקי (2001: 17) במילים: "לצד התמיכה העקרונית במיסוד תרבותם הנפרדת בתוך החברה הרב-תרבותית המתהווה, המהגרים מביעים עניין רב בשמירת התרבות הפוליטית האתנו-לאומית בישראל המיטיבה באופן בלעדי עם אזרחיה היהודים של המדינה".

הבעייתיות שבנתונים אלו ברורה, והיא הופכת ברורה יותר כשמסתכלים על המצב מנקודת הראות של הגוף היהודי הציוני קולט העלייה. כהן (2006), נציג בולט לנקודת הראות ה"ממסדית", רואה את ה"עלייה" במונחים של "שמירת הרוב היהודי במדינת ישראל", ותוהה מהי הדרך הטובה ביותר לקלוט את אותם מהגרים ולהעביר אותם אל "הצד הנכון", כך שתישמר הלכידות הפנימית ברוב היהודי. השאלה נשאלת בהקשר של גיור, שאכן נראה כפתרון המידי והנוח לבעיה, והמדינה נתנה לו את ידה בהליך שתואר על ידי גודמן (2005; 2008) כתהליך פיקוח ושליטה המכוון על ידי המדינה ושלוחה.

אך פתרון זה נתקל בשני מכשולים: האחד הוא חוסר רצונם של המהגרים עצמם להתגייר, והשני הוא הגישה המסורתית של היהדות המקשה על הגיור. ואכן, גודמן וכהן מסכימים כי הגיור הוא הליך הנוגע רק לשולי האוכלוסייה הלא יהודית מקרב המהגרים.

כהן מדבר על "גיור סוציולוגי" – מגוון תהליכים שבאמצעותם תיטמע האוכלוסייה הרוסית הלא יהודית באוכלוסייה היהודית ותאמץ את המאפיינים שיאפשרו לה לעמוד בייעוד "שמירת הלכידות הפנימית ברוב היהודי", וזאת גם ללא המרת דת רשמית. יש דרכים שונות לראות גיור סוציולוגי זה, ומסקנתו של לוסטיק (Lustick, 1999), שלפיה מדינת ישראל הופכת ל"מדינה לא ערבית", יכולה להיות דרך מאירת עיניים לנסח את תוצאת התהליך. וייס (2001), קימרלינג (1998) ולוסטיק (Lustick, 1999) סבורים כי התהליך שכהן קורא לו "גיור סוציולוגי" מביא לשמירת הייחוד האתני של הקבוצה הרוסית הלא יהודית, ל"סיפוחה" למטרות הקבוצה ה"יהודית" ולהצבתה בצד "הנכון" של הסכסוך הישראלי-פלסטיני, תוך שמירת האפליה המוסדית הקיימת כלפי מי שאינם יהודים. לוסטיק (2001) גורס כי כך נוצרת מערכת קאסטות, שבה המרחק בין הקאסטה היהודית והקאסטה הערבית גדול, אך המרחק בין הקאסטה היהודית לקאסטה הלא יהודית שגם אינה ערבית הוא קטן.

מהו אפוא מקום הסדר העדה הדתית במארג מורכב זה של נטיות, זהויות ורצונות?

שומסקי (2001) וגיטלמן (2004) טוענים כי המהגרים ממדינות חבר העמים הגיעו למדינת ישראל מתוך מניעים מורכבים, שהרצון להגשמה יהודית וציונית לרוב אינו אחד מהם, וזהותם היהודית עומעמה וטושטשה במכוון על ידי המשטר הסובייטי. משום כך יש חשיבות עליונה לכך שמהגרים אלו יסווגו בהקדם האפשרי, ינחתו "בצד הנכון" של הסכסוך היהודי-פלסטיני וישמשו לתפקיד שאליו מייעד אותם כהן (2006) מלכתחילה – שמירת הרוב היהודי ותלכידו הפנימי. יש גם אפשרויות אחרות: הזהות הרוסית הנפרדת של העולים הייתה יכולה להגביר מגמות של רב-תרבותיות ופלורליזם. שומסקי מראה כי בתחילת שנות התשעים השתלבו העולים ב"מגמה הצנטריפוגלית" – התמסדות תרבויות אוטונומיות שונות במדינת ישראל. בשנת 1999 השתנתה המגמה, את מקום ה"צנטריפוגליות" תפסה ה"צנטריפטליות" והזהות הקבוצתית הרוסית התחברה לזיקה פרימורדיאלית לארץ ישראל, תוך "נחישות של המהגרים לפעול לחיזוק סממניו האתנוקרטיים של המשטר הישראלי, וזאת במסגרת ההתרסה נגד רב תרבותיות באשר היא" (שומסקי, 2001: 38).

כלי הסיווג המהיר ביותר, שפעולתו אוטומטית, הוא הסדר העדה הדתית. אין די בכך שאדם נמנה עם זכאי השבות; במציאות המורכבת שנוצרה לאחר ההגירה ההמונית ממדינות ברית המועצות לשעבר אין בעובדה זו לכשעצמה כדי לסווג אותו כ"יהודי". ההסדר הוא שיוצר את הקופסאות והמחיצות האתניות שמהן אי אפשר לחרוג.

במקרה של מהגר "יהודי" שהגיע למדינת ישראל האפקט הוא מידי: הוא ובני ביתו מוכרים כ"יהודים" ונהנים מיד ממלוא מגוון הזכויות הניתן ל"יהודים". זהותם כ"יהודים" חוזקה, ואם כי הם שומרים על מרכיבים רבים של זהותם ה"רוסית", כגון דיבור בינם לבין עצמם בשפה הרוסית או צריכת תרבות רוסית, עדיין הם מוצאים עצמם, בדיכוטומיה שההסדר כופה, בצד היהודי. בכך נפתרה הבעיה באשר לעשרות אחוזים ממהגרים אלו, שהם "יהודים על פי ההלכה".

לדיכוטומיה זו יש צד שני. יש כאלו שכשיופעל לגביהם ההסדר ימצאו עצמם מחוץ לקופסה היהודית בשל ההגדרות ההלכתיות. גם כאן להסדר יש פעולה חשובה בצירופם אל "הצד הלא ערבי" כביטוי של לוסטיק. המהגרים שאינם יהודים אינם מוכנסים לכל "קופסה" ואינם משויכים לעדה דתית. הם לא ימצאו מחוץ לגדר לחלוטין. הם אינם מוגדרים כ"נוצרים", "דרוזים" או

"מוסלמים" – הגדרות אלו נועדו לערבים בלבד. הם "חסרי דת", גם במקרה הנפוץ שבו הם אכן "חסרי דת" פשוטו כמשמעו, אך גם אם כעשרות אלפים מהם הם שייכים לדת הפרבוסלבית.

בשיטת ה"קאסטות" אליבא וייס ולוסטיק, הקאסטה "שמחוץ לקופסה" היא "הקאסטה הלא יהודית שגם אינה ערבית". מהגרים אלו מורשים להיכנס אל קודש הקודשים של הישראליות, אל "הקאסטה הרפובליקנית" שעליה כתב לוסטיק (2001) בהתייחס למאמרו של פלד (1993), וניתנים להם הסיפוק וההכרה שבתרומה לטובת הכלל, שרכיב חשוב בה הוא שירות בצה"ל. ואכן, מדי פעם אנו שומעים על אירועים הנוגעים לקליטת "חסרי דת" אלו בשירות הצבאי, כגון הסערה זוטא שהתעוררה בשנת 2002, כשגילה הרב הצבאי הראשי דאז כי מאות חיילים מושבעים על ספרי הברית החדשה מדי שנה (אלון, 2002), או בהקשרים טראגיים, כגון ניהול טקסי לוויות על ידי כומר או קבורה מחוץ לגדר.

אילו הרציונל של ההסדר היה דתי היה מקום ליצירת עדה דתית נוספת, העדה הפרבוסלבית, שהרי עדות כגון הדרוזים או האנגליקים זכו לבית דין משלהן גם לאחר קום מדינת ישראל. בכך היה ניתן מענה לצורכי הדת והמעמד האישי של רבים מקרב הקבוצה היה מוסדר. אך צעד זה סותר את הרציונל האתני של ההסדר; הגדרת "חסרי הדת" כ"נוצרים" תקרב את מעמדם לזה של הערבים הנוצרים, ותרחיק אותם מהזהות ה"יהודית".

הגדרת זכאי השבות שאינם יהודים על פי ההלכה כ"חסרי דת" אינה מספיקה. חסרונה הבולט הוא שאינה נותנת להם כלים ליצירת זוגיות ממוסדת. מכיוון שכך נוצר הסדר "ברית הזוגיות" היוצר למעשה את "העדה הרוסית". כניסה לעדה זו אינה מותנית בהשתייכות לדת כי אם בהעדר השתייכות לאחת הדתות המוכרות בהסדר, אך לעדה יש את כל הסממנים של קבוצת מילט – חברי העדה שייכים אליה מכוח שיוך אתני מלידה שלא ניתן כמעט לשנותו (החריג הברור, גיור, הוא תופעה שאינה אוניברסלית בקרב הקבוצה), ורשאים לבוא ב"ברית הזוגיות" רק בינם לבין עצמם.

תפקיד ההסדר ביצירת הריבוד שעליו מדברים וייס ולוסטיק הוא חשוב ומרכזי: הוא שומר על הדיכוטומיה בין "ערבי" ו"לא ערבי", ויוצר בהגדרותיו השונות את הריבוד. בדומה למהגר המזרחי בשנות החמישים, מצא המהגר מברית המועצות לשעבר את מקומו בחברה הריבודית במקום נמוך מעט מזה של "ליד הארץ" (בשנות החמישים) או ה"יהודי" (בשנות התשעים), אך גבוה מעט מזה של "הערבי". מקום שכדי לשמור עליו יהיה על המהגר

לנקוט את העמדות הנכונות לשמירת "הרוב היהודי" ו"הלכידות הפנימית" של הרוב היהודי. מסגרת תודעתית זו נקבעת ונשמרת על ידי הסדר העדה הדתית.

ו. סיכום

במאמר זה הצגתי בחינה תיאורטית ואמפירית של דרך פעולת הסדר העדה הדתית כמנגנון שליטה בהקשר לאוכלוסייה הערבית, והראיתי מתווה אפשרי לדרך פעולת ההסדר באשר לציבור בכללותו, כמנגנון מסווג הממיינ את קבוצות האוכלוסייה השונות וממצב את מיקומן במדרג החברתי שבין הקבוצות האתניות במדינת ישראל. סקירה זו הראתה גם את חשיבות ההסדר בממשק שבין שני המודלים הדמוקרטיים המתקיימים בנפרד במדינת ישראל – מודל של דמוקרטיה קונסוציונלית, ולו למראית עין, בשסע שבין היהודים החילוניים והיהודים הדתיים, ומודל השליטה המופעל באשר לערבים בישראל.

גם במגבלות ההיקף והתוכן של מאמר זה אני סבור כי מסקנותיה ברורות, וקשורות באופן הדוק לשאלות בסיסיות של הגדרת מדינת ישראל כמדינה דמוקרטית. נושא הנישואים האזרחיים עולה וממשיך לעלות בדיון הציבורי והאקדמי, במצעי הבחירות של המפלגות ועל שולחן המחוקק. רק מבט ישיר אל תפקידו של הסדר העדה הדתית לאשורו יוכל להביא לדיון ציבורי ראוי, שעיקרו, מעבר לפגיעה בזכויות האדם שפוגע ההסדר עצמו, הוא דיון גלוי בשאלה של חלוקתה של החברה הישראלית לקבוצות אתניות המוגדרות על פי חוק וזוכות לטיפול שונה מידי המחוקק.

רשימת מקורות

- אביבי, שמעון, 2007. **טס נחושת: המדיניות הישראלית כלפי העדה הדרוזית: 1948-1967**, ירושלים: יד יצחק בן צבי.
- אופנהיימר, יונתן, 1979. "הדרוזים בישראל כערבים וכלא-ערבים", **מחברות למחקר ולביקורת** 3: 55-41.
- אלון, גדעון, 2002. "עולים חדשים נשבעים לצה"ל על ספר הברית החדשה", **הארץ**, 1.5.2002.
- אלחאג', מאג'ד, 1997. "זהות ואוריינטציה בקרב הערבים בישראל: מצב של פריפריה כפולה", **מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים** 41-42: 103-122.
- בוטז, חגי, 2002. "פרשת המאבק על זכות הבחירה לנשים בתקופת היישוב: הסטטוס קוו ויצירת קטגוריות חברתיות", **תיאוריה וביקורת** 21: 107-131.
- בורדייה, פייר, 2005. **שאלות בסוציולוגיה**, תרגום: אבנר להב וניצה בן-ארי, תל אביב: רסלינג.
- בקשי-דורון, אליהו, 2005. "חוק נישואין וגירושין – היצא שכרו בהפסדו?", **תחומין** כה: 99-107.
- גודמן, יהודה, 2008. "אזרחות מודרנית ואמונה במדינת הלאום: הגזעה ודה-הגזעה בגיור מהגרים רוסים ומהגרים אתיופים בישראל", יוסי יונה ויהודה שנהב (עורכים), **גזענות בישראל**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 381-415.
- , 2005. "גיור מהגרים: התאזרחות, ממשליות והדתה בישראל של שנות האלפיים", יוסי יונה ואדריאנה קמפ (עורכים), **פערי אזרחות: הגירה, פריין וזהות בישראל**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 207-238.
- ג'מאל, אמאל, 2005. "זכויות קיבוציות למיעוטים מקוריים: היבטים תיאורטיים ונורמטיביים", אלי רכס ושרה אוסצקי-לזר (עורכים), **מעמד המיעוט הערבי במדינת הלאום היהודית**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, עמ' 27-44.
- גרמשי, אנטוניו, 2009. **על ההגמוניה**, תרגום: אלון אלטרס, תל אביב: רסלינג.
- דון-יחיא, אליעזר, 1999. "פוליטיקה של הרחקה או פוליטיקה של הסדרה? ישראל ואזרחיה הערבים", **נייר עמדה**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- , 1997. **הפוליטיקה של ההסדרה: יישוב סכסוכים בנושאי דת בישראל**, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- וייס, יפעת, 2001. "הגולם ויוצרו, או איך הפך חוק השבות את ישראל למדינה מולטי-אתנית", **תיאוריה וביקורת** 19: 45-69.
- ורפהטיג, זרח, 1976. "היש מקום להנהיג נישואין אזרחיים בישראל?", **דיני ישראל** ז: רט"ו-ר"כ.
- חשין, מישאל, 1982. "מורשת ישראל ומשפט המדינה", רות גביון (עורכת), **זכויות אזרח בישראל: קובץ מאמרים לכבוד חיים ח' כהן**, ירושלים: האגודה לזכויות האזרח בישראל, עמ' 68-47.
- טריגר, צבי, 2007. "אהבה ודעה קדומה: על הפרדוקסליות של תופעת הנישואין הבין דתיים בישראל", דפנה ברק-ארז, שלומית ניסקי-דביר, יפעת ביטון ודנה פוגן (עורכות), **עיונים במשפט, מגדר ופמיניזם**, שריגים: הוצאת נבו, עמ' 733-778.
- , 2005. "יש מדינה לאהבה: נישואין וגירושין בין יהודים במדינת ישראל", חנה נוה ואורנה בן-נפתלי (עורכות), **משפטים על אהבה**, תל אביב: רמות, עמ' 173-226.