

רב-תרבותיות וליברליזם בישראל

ביקורת ספרים על הספר: אמנון רובינשטיין שבטי מדינת ישראל: ביחד ולחוד – ליברליזם ורב-תרבותיות בישראל (הוצאת כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2017, 445 עמודים)

מנחם מאוטנר*

בספרו החדש אמנון רובינשטיין מאגד יחדיו את התיאוריה הפוליטית הליברלית עם התיאוריה של הרב-תרבותיות, אשר בגרסתה המקובלת במערב מהווה המשך ופיתוח של רעיונות ליברליים מרכזיים. זהו ספר חשוב הן מבחינה זו שאדם מרכזי במשפט הישראלי כרובינשטיין מאמץ את התיאוריה של הרב-תרבותיות לשם חשיבה על המצב הישראלי, והן משום שיש בספר שורה של אמירות נורמטיביות חשובות, אשר ראוי כי יינתן להן משקל בדיונים המשפטיים והפוליטיים העוסקים בשאלות-יסוד של ישראל. הספר גם דן באופן נרחב בתהליכים החברתיים העוברים על הקבוצות התרבותיות המרכזיות של ישראל, ולא אחת הוא מסתמך על ממצאיהם של מחקרים אמפיריים העוסקים בעמדותיהם של חברי הקבוצות ובתהליכים העוברים עליהם. הספר מחולק לשני שערים. השער הראשון הוא השער התיאורטי, ובו רובינשטיין מחבר את התיאוריה של הרב-תרבותיות עם התיאוריה של הליברליזם. בשער השני רובינשטיין בוחן כמה הקשרים בחייה של ישראל מנקודת-הראות של התיאוריה הרב-תרבותית: מעמדה של הקבוצה הערבית; כפייה של תרבות דתית בישראל; רב-תרבותיות בצה"ל; מערכת החינוך; והפרדה בדור.

פתיחה. א. התיאוריה של הרב-תרבותיות הליברלית. ב. יישומה של התיאוריה הרב-תרבותית הליברלית בישראל: 1. הקבוצה הערבית; 2. כפייה של תרבות דתית בישראל; 3. רב-תרבותיות בצה"ל; 4. נפרד ולא שווה במערכת החינוך; 5. הפרדה בדור. ג. סיכום.

* פרופסור מן המניין, מופקד הקתדרה למשפט אזרחי השוואתי ולתורת המשפט ע"ש דניאל רובינשטיין, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב. אני מבקש להודות לאילן סבן על הערותיו.

פתיחה

אמנון רובינשטיין הוא מבשר חשוב של הליברליזם בישראל. במאות מאמרים שפרסם בעיתון הארץ החל בשנות השישים של המאה העשרים החדיר רובינשטיין לשיח הציבורי והפוליטי של המדינה עיקרים מרכזיים של הליברליזם, וביניהם זכויות האדם, שלטון החוק והחופש מדת. בשנת 1977 כתב יונתן שפירא שיש לנו "דמוקרטיה פרוצדורלית"¹. מאז, כידוע, יש לנו גם "דמוקרטיה מהותית". רובינשטיין תרם תרומה חשובה לכך. בשנת 1969 פרסם רובינשטיין את המהדורה הראשונה של מה שמהווה מאז ועד היום ספר-היסוד על המשפט החוקתי של ישראל.² תרומתו של רובינשטיין לליברליזם הישראלי באה לידי ביטוי גם בשנים שבהן כיהן כחבר כנסת וכשר. אחד השיאים של פעילותו הפוליטית היה חקיקתם של חוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו וחוק-יסוד: חופש העיסוק, במרץ 1992.³ רובינשטיין גם עסק שוב ושוב בהגותו

1 יונתן שפירא הדמוקרטיה בישראל (1977).
 2 אמנון רובינשטיין המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל (1969).
 3 בשנת 1989 הביא שר המשפטים דן מרידור לממשלה הצעת חוק מקפת בעניין זכויות האדם – חוק-יסוד: זכויות היסוד של האדם. אולם נפילתה של ממשלת האחדות הלאומית בעקבות "התרגיל המסריח", והקמת הקואליציה החדשה, עצרו את המהלך. רובינשטיין החליט לפצל את הצעת השר לארבעה חוקי-יסוד נפרדים: חוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו; חוק-יסוד: חופש העיסוק; חוק-יסוד: חופש הביטוי; וחוק-יסוד: חופש ההתאגדות. בהמשך אימצה הכנסת את שני חוקי-היסוד הראשונים. ראו אמנון רובינשטיין "הכנסת וחוקי-היסוד על זכויות האדם" משפט וממשל ה' 339 (1999); אמנון רובינשטיין "סיפורם של חוקי-היסוד" משפט ועסקים יד 79 (2012). שני חוקי-היסוד של 1992 מעוררים שתי שאלות גדולות. השאלה האחת היא אם היה בכוננתם של מחוקקי חוקי-היסוד למסד במשפט החוקתי של ישראל את דוקטרינת הביקורת השיפוטית (judicial review). התשובה היא שחברי הכנסת שקראו את סעיף 8 לחוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו ואת סעיף 4 לחוק-יסוד: חופש העיסוק היו צריכים להבין שחקיקתם של שני הסעיפים האלה משמעה מיסוד של הדוקטרינה האמורה במשפטנו, אולם הם נמנעו מלעורר שאלה זו הן במהלך דיוניה של ועדת החוקה, חוק ומשפט בחוקי-היסוד והן במהלך דיוניה של הכנסת בחוקי-היסוד. חברי הכנסת פעלו אפוא במה שידוע במשפט האזרחי כ"עצימת עיניים", דהיינו, הימצאות במצב שמחייב העלאת שאלות אך הימנעות מכך. עם זאת, שלושת חברי הכנסת שעמדו מאחורי המהלך של חקיקת חוקי-היסוד – אמנון רובינשטיין, דן מרידור ואוריאל לין – נמנעו מלומר לכנסת במפורש כי שני חוקי-היסוד יולידו בהכרח ביקורת שיפוטית על חקיקת הכנסת. השאלה השנייה המתעוררת בעקבות חקיקתם של שני חוקי-היסוד היא אם בחקיקתם נתנה הכנסת חוקה למדינה. בפסק-דינו בפרשת בנק המזרחי (ע"א 6821/93 בנק המזרחי המאוחד בע"מ נ' מגדל כפר שיתופי, פ"ד מט(4) 221 (1995)), וכן בסדרה של מאמרים, טען אהרן ברק כי שני חוקי-היסוד עלו כדי חוקה. אולם ככל שמדובר בפסק-דין בנק המזרחי, הייתה זו דעת יחיד, ושלושה משופטי המותב אפילו לא הזכירו בפסקי-הדין שלהם את המונח "חוקה". כמו-כן, בשנים שחלפו מאז ניתן פסק-דין בנק המזרחי נמנע בית-המשפט העליון בעקבות מלטעון כי חוקי-היסוד של המדינה מהווים חוקה. טיעון החוקה של ברק עורר גם שורה של ביקורות בכתביה האקדמית, בעיקר עקב חוסר הדמיון בין חוקי-היסוד לבין המשמעות המקובלת של המונח "חוקה" במדינות העולם, וזאת בהיבטים שונים. לדיון נרחב ראו Menachem Mautner, *Protection of Liberal Rights Amidst a "War of Cultures" (Kulturkampf) Between Secular and Religious Groups*, ISR. Y.B. HUM. RTS. (forthcoming 2018); מנחם מאוטנר הליברליזם בישראל: תולדותיו, בעיתיו, עתידותיו פרק ב (בכתובין) (להלן: מאוטנר הליברליזם בישראל).

של הרצל וכן בזו של ז'בוטינסקי (אם כי במידה פחותה)⁴ – שני ההוגים הציוניים הבולטים שסברו כי את התרבות היהודית המתהווה בארץ-ישראל במסגרת מפעלה של הציונות יש לבסס על אדני התרבות האירופית הליברלית, ואשר המשפט הישראלי, יותר מכל רכיב אחר בתרבות הישראלית, מגלם את תפיסותיהם התרבותיות.⁵

עם שובו לאקדמיה, לפני כשני עשורים, הבין רובינשטיין שכל המדינות בעולם הן רב-תרבותיות מבחינת הדמוגרפיה שלהן, דהיינו, שהאוכלוסייה של כל מדינה מורכבת מיותר מקבוצה לאומית אחת ו/או יותר מקבוצה דתית אחת, ובמקרים מסוימים גם מקבוצות של עמים ילידיים ומקבוצות של מהגרים. רובינשטיין סבר אפוא כי אי-אפשר להסתפק בחשיבה על מצבן של מדינות באמצעות התיאוריה הפוליטית הליברלית, זו שהנחתה אותו משחר ימיו, אלא יש להרכיב על תיאוריה זו גם את התיאוריה של הרב-תרבותיות, אשר בגרסתה המקובלת במערב מהווה המשך ופיתוח של רעיונות ליברליים מרכזיים, כגון פלורליזם (ריבוי דרכי חיים), סובלנות כלפי צורות חיים מגוונות, שוויון מהותי, ובעיקר כבוד (respect): מכיוון שהתרבות מכוננת את קטגוריות התודעה של בני-האדם שבאמצעותן הם תופסים את הקורה בחייהם ונותנים לו משמעות – דהיינו, מכיוון שהתרבות מכוננת את זהותם של בני-האדם – כבוד לבני-אדם מחייב גם כבוד לתרבויות שכווננו את זהותם ואשר בתוכן הם חיים.⁶

כעת רובינשטיין מאגד יחדיו את חשיבתו על הליברליזם ואת חשיבתו על הרב-תרבותיות בספרו שבטי מדינת ישראל: ביחד ולחוד – ליברליזם ורב-תרבותיות בישראל.⁷ זהו ספר חשוב הן מבחינה זו שאדם מרכזי במשפט הישראלי כרובינשטיין מאמץ את התיאוריה של הרב-תרבותיות לשם חשיבה על המצב הישראלי, והן משום שיש בספר שורה של אמירות נורמטיביות חשובות, אשר ראוי כי יינתן להן משקל בדיונים המשפטיים והפוליטיים העוסקים בשאלות-יסוד של ישראל. הספר גם דן באופן נרחב בתהליכים החברתיים העוברים על הקבוצות התרבותיות המרכזיות של ישראל, ולא אחת הוא מסתמך על ממצאיהם של מחקרים אמפיריים העוסקים בעמדותיהם של חברי הקבוצות ובתהליכים העוברים עליהם.

4 ראו, בין היתר, אמנון רובינשטיין מהרצל עד גוש אמונים ובחזרה (1980); אמנון רובינשטיין מהרצל עד רבין והלאה – מאה שנות ציונות (1997); אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין ישראל ומשפחת העמים פרק 3 (2003). גם הרצל וגם ז'בוטינסקי מייצגים שילוב של ליברליזם המקדש את חירות היחיד עם מחויבות של המדינה לדאוג לרווחת היחיד ולזכויות-היסוד החברתיות שלו, כגון הזכות לבריאות, הזכות לחינוך והזכות לדיור. זה השילוב שגם רובינשטיין דוגל בו. רובינשטיין מעולם לא גלש לניאו-ליברליזם, המבקש להחליף את המדינה; הוא מבקש לתקן אותה.

5 מנחם מאוטנר משפט ותרבות בישראל בפתח המאה העשרים ואחת פרק 3 (2008) (להלן: מאוטנר משפט ותרבות בישראל).

6 אמנון רובינשטיין "שקיעתה, אך לא מותה, של הרב-תרבותיות" הפרקליט מט 47 (2006). כאשר הוגים ליברלים מדברים על כבוד לבני-אדם, הם מדברים בדרך-כלל על כבוד לתפיסות הטוב של בני-אדם, דהיינו, לבחירות של בני-אדם באשר לדרכים שבהן יחיו. אולם עוד לפני הכבוד לתפיסות הטוב שלהם, בני-אדם ראויים לכבוד בגין רכיב עמוק ומכונן הרבה יותר של קיומם, דהיינו, הזהות שלהם – האנושיות הייחודית של כל אחד ואחד מהם. כאשר הוגים ליברלים מדברים על כבוד לבני-אדם, הם מחמיצים בדרך-כלל את הצורך בכבוד לזהות.

7 הוצאת כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2017. באין ציון אחר, ההפניות בהערות-השוליים הן לספר זה.

במקום אחר טענתי כי כאשר משפטנים עוסקים בשאלות של רב-תרבותיות, עליהם להתמקד ב"קבוצות-יסוד תרבותיות", דהיינו, בקבוצות שבתרבויותיהן יש מימד של רוחב (הן מסדירות ממדים רחבים בחייהם של חבריהן) ומימד של עומק (הן מספקות מענים לשאלות-יסוד של הקיום האנושי).⁸ דומה שזו גם גישתו של רובינשטיין. כאשר הוא מונה את "שמות שבטי מדינת ישראל בימינו", הוא כולל ברשימה את היהודים; הערבים המוסלמים; הדרוזים; הבדואים; הצ'רקסים; הנוצרים הערבים; הנוצרים הלא-ערבים; והבהאים. כאשר הוא מונה את "שמות שבטי ישראל היהודיים", הוא כולל ביניהם את החרדים; הדתיים-הציוניים; המסורתיים; הלא-דתיים לקבוצותיהם; המשיחיים; וזכאי חוק השבות. הוא מונה גם עדות דתיות שונות, ביניהן הארמנים, הקופטים, השומרונים והפרוטסטנטים, והוא גם מזכיר כי "בנוסף לכל שבטי מדינת ישראל, מצויים שוהים בלתי חוקיים, מבקשי מקלט, מהגרים לא חוקיים ובני אדם נוספים המבקשים להצטרף לשבטים היהודיים, ששער הכניסה לשבטם נעול למחצה".⁹ רובינשטיין אינו דן, ובצדק, בנשים כקבוצת-יסוד תרבותית.¹⁰

א. התיאוריה של הרב-תרבותיות הליברלית

ספרו של רובינשטיין מחולק לשני שערים. השער הראשון הוא השער התיאורטי, ובו רובינשטיין מחבר את התיאוריה של הרב-תרבותיות עם התיאוריה של הליברליזם. הוא כותב שמושג הרב-תרבותיות נולד מתוך ההשקפה הליברלית, כחלק מהביקורת של הליברליזם הקהילתני על הליברליזם האטומיסטי, אשר לא נתן מקום בחשיבתו להשתייכות הקבוצתית של בני-אדם. הוא טוען כי ההגנה על יכולתם של בני-אדם לחיות במסגרת תרבותם והבטחת המשך התקיימותה של אותה תרבות הן אינטרסים אנושיים מרכזיים. הוא טוען כי פגיעה באדם בגין השתייכותו התרבותית יכולה לעלות כדי פגיעה בכבודו העצמי (self-respect) ובכבוד האדם שלו (human dignity). לפיכך המדינה הרב-תרבותית צריכה "לוודא שהאינטרסים התרבותיים היסודיים של בני הקהילות השונות זוכים להגנה הולמת". היא צריכה לא רק להימנע "מפגיעה במעמד הקהילות התרבותיות או מקידום מדיניות אחידה שלא מתחשבת בשוני התרבותי", אלא עליה "לפעול לשימור מעמד הקהילות השונות ולמנוע פגיעות בחבריהן על רקע השתייכותם התרבותית; למשל, למנוע ביטויי גזענות או הפליה מצד אזרחים, או להכיר במערכת חינוך קהילתית או בשפת המיעוט כשפה רשמית".¹¹

הוגים של רב-תרבותיות, כגון צ'רלס טיילור,¹² טענו כי במצב שבו קיימות במדינה תרבות רוב ותרבויות של מיעוטים, תרבות הרוב עלולה להקשות על אלה המשתייכים לתרבויות המיעוטים. לפיכך, כדי לקיים בצורה אמיתית את ערך השוויון הליברלי, וכדי לאפשר את המשך התקיימותן של תרבויות המיעוטים ושפותיהם, על המדינה לנקוט יחס מיוחד כלפי

8 מאוטנר משפט ותרבות בישראל, לעיל ה"ש 5, בעמ' 283–286.

9 בעמ' 13–14.

10 בעמ' 265. ראו גם מאוטנר משפט ותרבות בישראל, לעיל ה"ש 5, בעמ' 285.

11 בעמ' 64.

12 CHARLES TAYLOR, MULTICULTURALISM AND "THE POLITICS OF RECOGNITION" (1992)

תרבויות המיעוטים. רובינשטיין מאמץ את קו החשיבה הזה וטוען כי במצבים של רב-תרבותיות, כדי להשיג שוויון בין אזרחי המדינה, אי-אפשר להסתפק בתפיסה פורמלית של שוויון, אלא יש לאמץ גישה מורכבת, המבקשת להשיג שוויון בעבור בני קבוצת המיעוט התרבותי בדרך של התייחסות בלתי-שווה אליהם – למשל, בדרך של מתן כספים ייחודיים לתמיכה בתרבותן ובשפתן, או בדרך של מתן פטורים לבני קבוצת המיעוט התרבותי כדי שיוכלו להבטיח את המשך התקיימותה של תרבותם ואת אפשרותם לחיות על-פיה.

רובינשטיין מקבל את ההבחנה שבעיות של רב-תרבותיות עשויות להתעורר בשני הקשרים נבדלים.¹³ הקשר אחד הוא היחסים שבין מרכז מדינתי ליברלי (המשטר, התרבות הפוליטית, המשפט) לבין קבוצות מיעוטיות לא-ליברליות. הבעיה המרכזית המתעוררת בהקשר זה היא עד כמה המרכז המדינתי הליברלי צריך להיות סובלני כלפי פרקטיקות לא-ליברליות שמתקיימות במדינה (ואשר פוגעות בראש ובראשונה בקבוצות חלשות, כגון נשים וילדים). בהקשר זה רובינשטיין טוען כי על המדינה הליברלית להתערב בפרקטיקות לא-ליברליות הפוגעות פגיעה של ממש בזכויות-היסוד הליברליות ובזכויות האדם.¹⁴ הוא גם טוען כי על המדינה הליברלית להבטיח אפשרות של "יציאה" מקבוצות תרבותיות, אף שהוא מודע לקשיים החמורים שעלולים להיות כרוכים ביציאה כזו.

ההקשר האחר שבו מתעוררות בעיות של רב-תרבותיות הוא המאבק על הגדרת אופיו של המרכז המדינתי וכן על אופיו של המרחב הציבורי של המדינה (כגון התביעה של קבוצות דתיות לקיים הפרדה בין נשים לגברים במרחב הציבורי).¹⁵ בהקשר זה רובינשטיין מציע טיפולוגיה חדשה, מאירת-עיניים, של קבוצות מיעוט החיות במדינה הליברלית:

א. "קהילות ליברליות נפרדות בתרבותן" – קבוצות אלה נבדלות מקבוצת הרוב במימד מסוים של קיומן, דוגמת המימד הלאומי, אולם הן דומות לקבוצת הרוב בכך שהן חיות חיים ליברליים, והן אינן מאיימות אפוא על המשך קיומו של המרכז הליברלי של המדינה.

ב. "קהילות לא ליברליות גרידא" – קבוצות אלה אינן ליברליות, אולם אין להן עניין בשינוי אופיו הליברלי של המרכז המדינתי.

ג. "קהילות פוליטיות לא ליברליות" – קבוצות אלה חיות חיים לא-ליברליים, והן פועלות במרכז המדינתי כדי לשמר ולקדם את האינטרסים שלהן.

ד. "קהילות אנטי ליברליות" – קבוצות אלה חיות חיים לא-ליברליים, והן מבקשות לשנות את המשטר הליברלי של המדינה כדי שיעוצב על-פי השקפותיהן הלא-ליברליות. הן גם מבקשות לעצב את המרחב הציבורי של המדינה כך שינהג על-פי אמונותיהן.

רובינשטיין כותב כי קבוצות משני הסוגים האחרונים "מהוות אתגר משמעותי לחברה הליברלית. קהילות אלה עלולות לנצל את כוחן הפוליטי לא רק על מנת לשמר את ייחודיותן, אלא גם כדי לכפות – לעתים גם באלימות – את אורחות חייהן ומנהגיהן על יתר הקבוצות

13 בעמ' 29. ראו גם מאוטרנר משפט ותרבות בישראל, לעיל ה"ש 5, בעמ' 274–275.

14 בעמ' 91, 361, 362. לגישה זהה ראו מאוטרנר משפט ותרבות בישראל, לעיל ה"ש 5, פרק 11; Menachem Mautner, *From "Honor" to "Dignity": How Should a Liberal State Treat Non-Liberal Cultural Groups?*, 9 THEORETICAL INQUIRIES L. 609 (2008).

15 בעמ' 67–68.

והקהילות בחברה".¹⁶ בהמשך לכך, רובינשטיין טוען כי אסור למדינה הליברלית הרב-תרבותית לתמוך במוסדות של קבוצות משני הסוגים האלה, כגון מוסדות חינוך ובתי-תפילה.¹⁷ בעוד "יש מקום לאפשר למוסדות של הקהילות המשלימות עם המשטר הליברלי ליהנות מהסדרים רב-תרבותיים, הרי שמוסדותיהן של קהילות השוללות את אותו המשטר לא זכאים ליהנות מהטבות אלה, ואל לגישה הרב-תרבותית לתמוך בקהילות אלה ובשימור מוסדותיהן".¹⁸ התיאוריה של הרב-תרבותיות מכוונת להבטיח הגנה למיעוטים תרבותיים ששרידותם מצויה בסכנה, טוען רובינשטיין, ולפיכך "אין זה ראוי להשתמש בטיעון הרב-תרבותי כדי להגן על אינטרסים של קהילות בישראל המשתייכות למיעוטים בעלי כוח פוליטי רב".¹⁹

במאמר חשוב²⁰ מבקרת גילה שטופלר את ההבחנה האמורה בין שני הסוגים של בעיות העשויות להתעורר במדינה הרב-תרבותית, דהיינו, בעיות ביחסים שבין המרכז המדינתי הליברלי לבין קבוצות לא-ליברליות ובעיות של מאבקים בין קבוצות תרבותיות על הגדרת אופיו של המרכז המדינתי. שטופלר טוענת, בין היתר, את שתי הטענות המרכזיות האלה: ראשית, יש קבוצות תרבותיות, כגון הקבוצה החרדית בישראל, אשר תובעות לעצמן אוטונומיה תרבותית אל מול המרכז המדינתי, אולם בד בבד גם מבקשות לשנות את אופיו של המרכז הזה, כדי שיפעל על-פי תפיסותיהן. שנית, מעמדן של קבוצות תרבותיות אל מול המרכז המדינתי מושפע בצורה משמעותית ממידת כוחן במרכז המדינתי. בהקשר זה שטופלר מצביעה על מעמדה החזק של הקבוצה החרדית במרכז הישראלי כמשפיע על היקף האוטונומיה התרבותית שהקבוצה החרדית נהנית ממנה (למשל, בתחום החינוך), ולעומת זאת על מעמדה החלש של הקבוצה הערבית במרכז הישראלי כמשפיע על היבטים נרחבים בחייה כקבוצת מיעוט תרבותי. הטיפולוגיה של רובינשטיין, שלפיה "קהילות אנטי ליברליות" לא רק חיות חיים לא-ליברליים, אלא גם מבקשות לשנות את המשטר הליברלי של המדינה כדי שיעוצב על-פי השקפותיהן הלא-ליברליות, וטענתו של רובינשטיין כי הטיעון הרב-תרבותי אינו אמור להגן על מיעוטים תרבותיים בעלי כוח פוליטי רב, קרובים לטיעון של שטופלר כי יש קבוצות תרבותיות שתובעות לעצמן אוטונומיה תרבותית אל מול המרכז המדינתי אך בד בבד גם מבקשות לעצב את המרכז הזה על-פי תפיסותיהן, וכן לטיעון שכאשר עוסקים בקבוצות תרבותיות, יש לגלות רגישות לכוחן של קבוצות אלה במרכז המדינתי.

16 בעמ' 87.

17 בעמ' 88.

18 בעמ' 234.

19 בעמ' 239.

20 גילה שטופלר "המיעוט הערבי, המיעוט החרדי והתאוריה הרב-תרבותית במדינה יהודית ודמוקרטית" משפט, מיעוט וסכסוך לאומי 11 (ראיף זריק ואילן סבן עורכים, 2017). ראו גם אילן סבן "הקצאת משאבי ביטוי, פגיעה ברגשות והשפעה על תרבות בחברה שסועה העוברת שינוי: תיאורן עירוני בעיר מתחרדת" עיוני משפט לג 473, 503 ה"ש 68 (2010); אילן סבן "הזכויות הקיבוציות של המיעוט הערבי-פלסטיני: היש, האין ותחום הטאבו" עיוני משפט כו 241, 253 (2002).

רובינשטיין כותב גם על עלייתה של חשיבה של בין-תרבותיות כתחליף לגישה הרב-תרבותית, דהיינו, חשיבה המבקשת ליצור מנגנונים שבאמצעותם קבוצות תרבותיות שונות ישתפו פעולה, תוך שכל אחת מהן תורמת מתוך המסורת התרבותית שלה, כדי לפתח עקרונות מוסכמים משותפים שיחולו עליהן.²¹

ב. יישומה של התיאוריה הרב-תרבותית הליברלית בישראל

בחלק השני של ספרו בוחן רובינשטיין כמה הקשרים בחייה של ישראל מנקודת-הראות של התיאוריה הרב-תרבותית.

בשתי המאות שחלפו למן המהפכה הצרפתית נתפסו המדינות כ"מדינות לאום", דהיינו, כעוסקות בתהליכים של יצירת זהות לאומית בדרך של האחדה תרבותית ושפתית של הקבוצות התרבותיות השונות החיות בהן על-פי התרבות והשפה של קבוצת הרוב התרבותית, וכן בתהליכים של הטמעת מהגרים אל תוך התרבות והשפה של קבוצת הרוב. על-פי תפיסה זו, לאורך זמן דינה של השונות התרבותית והשפתית במדינות להצטמצם, ובסופו של דבר אולי אף להיעלם. עלייתו של שיח הרב-תרבותיות במחצית השנייה של המאה העשרים היוותה מהפך פרדיגמטי בתפיסת המדינה. שיח הרב-תרבותיות עלה לנוכח ההכרה שמבחינת הדמוגרפיה שלהן כל המדינות הן רב-תרבותיות; שבמדינות ליברליות תהליכים של האחדה תרבותית והטמעה תרבותית אינם מסוגלים לצמצם את הריבוי התרבותי המתקיים במדינות; ושקיימים טיעונים נורמטיביים כבדי-משקל (בעיקר כבוד לבני-אדם והעשרה בין-תרבותית) התומכים בשימורו של הריבוי התרבותי המתקיים במדינות. עלייתו של שיח הרב-תרבותיות הולידה שאלה מכרעת חדשה בכל הנוגע בהתנהגותן של מדינות, דהיינו, איזה איזון הן צריכות לקיים בין האחידות לבין השונות התרבותית של אזרחיהן. האידיאל הרב-תרבותי הליברלי חתר לקיומה של הסכמה נרחבת של האזרחים באשר לאופיו של המרכז המדינתי שלהם (המשטר, התרבות הפוליטית והמשפט) תוך שמירה על ריבוי תרבותי בחברה האזרחית,²² תוך התחשבות בצרכים המיוחדים של חבריהן של קבוצות תרבות מיעוטיות, תוך קיום התייחסויות-גומלין עשירות בין אזרחים המשתייכים לקבוצות תרבותיות שונות, תוך כבוד הדדי של האזרחים לתרבויותיהם של אזרחים אחרים, ותוך העשרה הדדית של התרבויות.

כאשר רובינשטיין בוחן את חייה של ישראל לאור האידיאל הרב-תרבותי הליברלי, הוא מגיע לא אחת – אם כי לא תמיד – למסקנות עגומות: לא רק שבין האזרחים הישראלים לא מתקיימת הסכמה על אופיו של המרכז המדינתי,²³ אלא שבישראל מתקיימת העתקה של שיטת

21 בעמ' 98–102.

22 דוגמה מובהקת היא הליברלים הפוליטי של ג'ון רולס. ראו JOHN RAWLS, POLITICAL LIBERALISM (1993).

23 מחברים לא-מעטים טענו כי ישראל היא לא רק מדינה רב-תרבותית, אלא אף מדינה הנתונה במלחמת-תרבות בין יהודים חילונים לבין יהודים דתיים, וכי מלחמת-התרבות הזו עלולה לגלוש גם למלחמת-אזרחים. אכן, פעמיים בשנות האלפיים – במהלך אירועי אוקטובר 2000, ובכפר מימון, לקראת ההתנתקות מעזה, ביולי 2005 – הייתה ישראל על סף מלחמת-אזרחים. ראו מאוטנר משפט ותרבות בישראל, לעיל ה"ש 5, בפרק 9.

המילט העות'מאנית מן ההקשר של הדין הדתי אל זה של היחסים בין קבוצות תרבותיות: "שיטת המילט המושתתת על הפרדה בין עדות שונות, מתרחבת בישראל ומכסה כמעט את כל תחומי החיים: החינוך, היחסים האישיים, המגורים ובאורח חלקי גם את חובת השירות הצבאי"²⁴ (ברוך קימרינג טען טיעון דומה²⁵). עם זאת, רובינשטיין טוען כי בישראל מתקיים גם תהליך נגדי, המגובה ב"נתונים משמעותיים ביותר": "הליך ארוך, קשה והדרגתי של איחוי קרעים", ושאלו אם הוא "אינו מעלים את השסעים", הרי הוא "מקטין את משמעותם"²⁶. רובינשטיין מתייחס לתהליך ה"ישראליות" שעוברים חברי הקבוצה החרדית וחברי הקבוצה הערבית. את עיקר דיונו הוא מקדיש לשינויים העוברים על הקבוצה הערבית. הפרק שבו הוא עוסק בקבוצה זו, על הטיעונים והנתונים המובאים בו, הוא אחד החשובים שבספר, והוא ראוי לתשומת-לב מיוחדת.

1. הקבוצה הערבית

כאשר רובינשטיין מצביע על תהליך מואץ של ישראליות בקרב האזרחים הערבים של המדינה, הוא מסתמך על שורה של מחקרי דעת-קהל, בעיקר כאלה שנערכו על-ידי סמי סמוחה, המצביעים על עמדות של האזרחים הערבים המבטאות נכונות להזדהות עם המדינה ורצון להשתלב בחברה הישראלית. רובינשטיין כותב כי "בקרב הקהילה הערבית הנוצרית, שהישיגיה גדולים ומרשימים, מתגבש מיעוט המבקש להגביר את הזדהות עם המדינה וחלקים בו אף קוראים להתגייסות לצה"ל"²⁷. הוא מאזכר סקרים רבים ה"מעידים על מגמות חיוביות ביותר, בין היתר ברמת ההזדהות עם המדינה כיהודית וכדמוקרטית, בדעת הקהל הערבית-

24 בעמ' 366.

25 קימרינג טען כי הגבולות בין הקבוצות המרכיבות את החברה בישראל "חדים וכמעט לא-עבירים, ורב המבדיל מן המשותף": שוק נישואים משותף של כלות וחתנים אינו קיים כמעט; אין בנמצא "שולחן משותף"; המגורים נפרדים כמעט לחלוטין; דפוסי הצריכה, סגנון החיים, פרטי הלבוש, העגה וצופני הדיבור – שונים. כמו-כן, הקבוצות התרבותיות השונות מקיימות מערכות מוסדיות וסוציו-פוליטיות נפרדות: בתי-ספר, בתי-תפילה, רשתות שיווק, קופות צדקה, אמצעי תקשורת. לעיתים המערכות המוסדיות של הקבוצות כוללות אפילו מערכת משפט נבדלת, המחייבת את המשתתפים לקבוצה, ודבר זה שובר את המונופול של המדינה בתחום זה. יתר על כן, "לכל תרבות כזו יש לא רק צפנים פנימיים משלה, אלא גם תפישה שונה של כללי המשחק וחלוקת המשאבים הראויה במדינה כולה". ברוך קימרינג מהגרים, מתיישבים, ילידים – המדינה והחברה בישראל – בין ריבוי תרבויות למלחמת תרבות 13 (2004). לפיכך "קשה לדון עתה ב'חברה הישראלית' כחברה אחת", כתב קימרינג, "אלא יש להתייחס למדינה כפי שהיא כיום כאל מסגרת משותפת של תרבויות ותרבויות-נגד בעלות דרגות שונות של אוטונומיה ובינוי מוסדי נפרד" (שם, בעמ' 496). קימרינג כתב גם כי כחלק מהפיצול התרבותי שלה כבר אין בישראל מנגנונים מוסדיים לפתרון קונפליקטים (בחירות דמוקרטיות, בית-מחוקקים, משאלי-עם, בתי-משפט, בית-משפט חוקתי) אשר מוסכמים על הרוב המכריע של האזרחים (שם, בעמ' 498). כמו-כן, מכיוון שכ-20% מאוכלוסיית המדינה הם ערבים, "ישראל הולכת ונעשית מבחינה דמוגרפית לא רק מדינה המאופיינת בריבוי תרבותי, אלא גם מדינה דו-לאומית דה-פאקטו" (שם, בעמ' 21).

26 בעמ' 169–170.

27 בעמ' 174.

ישראלית כלפי המדינה".²⁸ הוא מצטט מתוך "מדד הדמוקרטיה הישראלית 2014", שנערך על-ידי סמוחה, ואשר בו, במענה לשאלה "עד כמה את/ה גאה להיות ישראלי/ת?", 26% מהנשאלים הערבים השיבו "גאה מאוד", ו-39% השיבו "די גאה".²⁹ הוא כותב עוד, שוב בהסתמך על סמוחה, כי "רוב גדול, הן של יהודים והן של ערבים, מוכן ליחסי חברות הדדיים עם הצד השני וסבור כי יש לפעול לשינוי מערכת היחסים בין היהודים לערבים בדרכי שלום דמוקרטיות ולהימנע מאלימות".³⁰ רובינשטיין מסכם באומרו כי "כל הנתונים הללו מצביעים על מגמות חיוביות והתקדמות לחיים משותפים ושוויוניים יותר".³¹

רובינשטיין אינו מסתפק בדיון בעמדותיהם של האזרחים הערבים, אלא מצביע גם על שינויים חברתיים חשובים המתחוללים בקרב קבוצה זו: עלייה גדולה בשיעור הסטודנטים הערבים הלומדים לתואר שני ולתואר שלישי; השתלבות נרחבת של האזרחים הערבים במערכות הבריאות והמשפט; שיתופי-פעולה בגופים כגון ההסתדרות, הארגונים הכלכליים ולשכת עורכי-הדין; פעילותן של קבוצות כדורגל ערביות בליגות העליונות, אשר בחלק מהן משחקים שחקנים יהודים, והשתתפותם של שחקנים ערבים בקבוצות יהודיות; "בשירות האזרחי הלאומי, מספר הערבים גדל בצורה דרמטית";³² גדל מאוד מספר המורים הערבים המלמדים בבתי-ספר יהודיים, ולא דווקא את מקצוע השפה הערבית; מתקיים שיתוף-פעולה בין יהודים לערבים בתחום המוזיקה; "תופעה שלא היתה בשנים הראשונות להקמת המדינה: השתלבות של תרבות ערבית במרכז ההווה החברתית הישראלית" (סייד קשוע, איימן סיכסק, יוסף סוויד, סדרת הטלוויזיה "עבודה ערבית" וכן הסדרה "פאודה"); שיתוף הולך וגדל של עיתונאים ערבים בערוצי התקשורת הישראלים המרכזיים; לא קמה מחתרת ערבית בישראל; "עובדה היא, שלמרות תיאורה השלילי של ישראל בתעמולה הערבית-פלסטינית, אין הגירה ערבית כלשהי למדינות ערב (אך יש הגירה הפוכה משמעותית, של ערביי מדינות ערב לישראל, רובה במסגרת הגירת נישואים ואיחוד משפחות)"; הקיצוניים התומכים בדאע"ש הם "מיעוט זעום", ושיעור המתנגדים לארגון הוא מעל 90%; "אינתיפאדת הסכינים", שפרצה בסתיו 2015, לא סחפה את ערביי ישראל, ורובם המוחלט של המפגעים מתגוררים מעבר לקו הירוק.³³ רובינשטיין מסכם: "אנו מבחינים בהתפתחות דרמטית בפרק זמן קצר, בהישגים גדולים בהשוואה לחברות אחרות במצב של קונפליקט לאומי; שילוב הערבים בישראל מרשים, גם בהשוואה לשיעור השתלבותם של מיעוטים מוסלמים בחברות שאין בהן קונפליקט כזה".³⁴ וגם: "המצב בשטח שונה מהמצב בכנסת; ישנה התנגשות קשה בתחום הנרטיבים

28 ש.ס.

29 ש.ס.

30 בעמ' 179.

31 בעמ' 180.

32 בעמ' 182. לדיון נרחב בסוגיית השירות האזרחי של האזרחים הערבים, בהקשר של היחסים הדינמיים שבין מושג האזרחות הישראלי (שאמור להכיל את האזרחים הערבים) לבין הגדרתה של ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי (דבר המדיר את האזרחים הערבים), ראו ראיף זריק "אזרחות, זכויות וחובות: על הדיונים בנושא השירות האזרחי בישראל" עיוני משפט לז' 289 (2015).

33 בעמ' 181–185. הציטוט הארוך בעניין ההגירה הוא מעמ' 190.

34 בעמ' 183.

הלאומיים של שני הלאומים בישראל, אך הדינמיקה החברתית ושינויים משמעותיים בהלכי הרוח... מספרים סיפור שונה לחלוטין".³⁵

רובינשטיין מתייחס גם לשינויים במעמד האישה הערבית. הוא מצביע על גידול משמעותי במספר הנשים הערביות המתמודדות ברשימות בבחירות לרשויות המקומיות, וגם במספרן של אלה שנבחרו. "אין מדובר במגמה של עלייה, אלא בפריצה בעלת אופי מהפכני של מעמד האישה הערבייה בישראל".³⁶ כמו-כן, נשים ערביות פעילות בשנים האחרונות בשורה של תחומים, כגון העשייה הקולנועית, האקדמיה, הטלוויזיה והכנסת (ראש הוועדה לקידום מעמד האישה ולשוויון מגדרי היא חברת כנסת מטעם הרשימה הערבית המשותפת).³⁷

רובינשטיין אינו מתעלם מההפליה הקשה כלפי האזרחים הערבים בהקצאת תקציבים וקרקעות ובהשתתפות הפוליטית, ומכך שהם נמצאים בתחתית המדרג החברתיים-הכלכליים במדינה.³⁸ אולם לדבריו, "באמצעות הכרה במיעוט הלאומי הערבי ונקיטת מדיניות ליברלית ורב-תרבותית, ניתן לקדם הסדרים שונים שיאפשרו לו לממש, ולו בצורה חלקית, את שאיפותיו לשוויון זכויות כלכלי מלא".³⁹

רובינשטיין טוען כי התחזקות הניכרת של מגמות ליברליות בקרב רוב האזרחים הערבים של המדינה הופכת את הליברליזם ל"גורם מאחד בין האוכלוסייה הערבית ליהודית בישראל".⁴⁰ זהו טיעון חשוב לנוכח האיומים על הליברליזם המובנים במצב הישראלי לנוכח ההישזרות, ואפילו הסינרגיה, בין הלאומיות היהודית לדתיות היהודית.⁴¹ רובינשטיין כותב גם את הדברים מרחיקי-הלכת הבאים: התמיכה בליברליזם בקרב רוב האזרחים הערבים יוצרת "תופעה שאינה ידועה לציבור הישראלי: אם מתעלמים מהקונפליקט הלאומי ועוסקים רק בשאלות ערכיות ומשטריות, הקו המפריד הוא לא בין יהודים לערבים, אלא בין ישראלים – יהודים וערבים ליברליים, ובין ישראלים – יהודים וערבים אנטי-ליברליים".⁴² וגם: "הפערים בין יהודים חילונים, דתיים וחרדים גדולים הרבה יותר מאשר בין רוב היהודים לרוב הערבים".⁴³

רובינשטיין שואל: "בהיעדר דת, שפה והיסטוריה משותפת, מה יקשור את בני המיעוט הלאומי-ערבי לרוב היהודי?"⁴⁴ תשובתו, ברוח הפטריוטיות החוקתית של יורגן ברמס והוגים אחרים,⁴⁵ היא זו: "בראש ובראשונה האמונה בעליונות המשטר הדמוקרטי-ליברלי – הרב-תרבותי והמשגשג כלכלית, על פני כל משטר אחר, ובעיקר על פני המשטר האוטוריטרי

35	בעמ' 184.
36	בעמ' 183–184.
37	בעמ' 185.
38	בעמ' 191, 194.
39	בעמ' 192.
40	בעמ' 191.
41	לדיון נרחב ראו מאוטנר הליברליזם בישראל, לעיל ה"ש 3, פרק ג.
42	בעמ' 189.
43	בעמ' 370.
44	בעמ' 368.
45	ראו דיון אצל מאוטנר משפט ותרבות בישראל, לעיל ה"ש 5, בעמ' 342–345.

המאפיין את המזרח התיכון הערבי".⁴⁶ לדבריו, יש "סימנים לכך שבקרוב הדור הצעיר של ערבים וערביות הגדל בישראל, תמיכה במשטר דמוקרטי כזה ניכרת בעליל. תמיכה זו התעצמה בשל כישלוננו רווי הדם של 'האביב הערבי' ובשל המאורעות בסוריה, בלוב, בלבנון ובעיראק".⁴⁷ בעקבות כל זאת, "שיעור הערבים המעדיפים את המערב על פני העולם הערבי-מוסלמי עולה בהתמדה בשנים האחרונות".⁴⁸ המסקנה: "לחלק ניכר של היהודים והערבים במדינת ישראל ערכים מערביים-ליברליים משותפים. ראוי לנצל אהדה זו ולהשתמש בערכים אלה... כעמודי התווך ליחסים בין הקבוצות השונות במדינה; זאת, לצד התחשבות בשוני ובייחודיות של הדתות, התרבויות והלאומים השונים".⁴⁹

בקטע חשוב רובינשטיין מציע לישראל לאמץ בהקשר של יחסי האזרחים היהודים והערבים שלה "חזון רב-תרבותי".⁵⁰ "הכרה בכך שאנו דנים ברוב ובמיעוט לאומיים, אשר לחבריהם ישנן זכויות להגדרה עצמית תרבותית";⁵¹ "זהות לאומית" יהודית, דמוקרטית, ורב-תרבותית"; "מדינה שמדגישה את היותה ביתו הלאומי של העם היהודי וגם ביתו של מיעוט לאומי ערבי; מדינה שמדוברת בה גם הערבית וגם העברית; מדינה השואבת ערכים גם מהתרבות העברית וגם מהתרבות הערבית"; "מדינה שכל חבריה נוטלים חלק בנטל הביטחוני והחברתי ובדיונים הפוליטיים; מדינה המהווה גשר בין תרבויות, דתות ולאומים; מדינה המהווה דוגמה לחיים במשותף על רקע מציאות גלובלית של הקצנה".⁵² רובינשטיין מציע גם להכיר במיעוטים הלא-יהודיים "כמיעוטים לאומיים כהגדרתם באמנת המסגרת האירופית".⁵³ דברים אלה הם המשך להצעה קודמת, של רובינשטיין ושל אלכס יעקובסון, שהמדינה תכיר באזרחיה הערבים – במסגרת חוקי-היסוד שלה וחוקתה העתידית – כמיעוט לאומי.⁵⁴

- 46 בעמ' 368.
- 47 שם. ראו גם בעמ' 371: "רבות מן ההערכות המצויות בספרות לא מייחסות משמעות מספקת לשבר הגדול שיצר האביב הערבי ולהשלכותיו על אזרחי ישראל [הערבים]".
- 48 בעמ' 370.
- 49 שם.
- 50 בעמ' 120, 196.
- 51 בעמ' 121.
- 52 בעמ' 197.
- 53 בעמ' 196.
- 54 יעקובסון ורובינשטיין, לעיל ה"ש 4, בעמ' 195: "הכרה תחקית מפורשת במיעוט לאומי אינה נדרשת אפוא לפי הנורמות הבינלאומיות של הגנה על מיעוטים אלה. אולם דווקא בתנאי המציאות הישראלית יש הצדקה רבה לתביעה כי הכרה כזאת תינתן. מדינה המגדירה את עצמה במפורש, בחוקי היסוד שלה, כמדינה יהודית, ראוי מאוד שתכיר במפורש, בחוקי היסוד ובחוקה העתידה, בקיומו ובהותו של המיעוט הלאומי הגדול הנמצא בה, וזאת מעבר לקביעה הכללית בדבר שוויון הזכויות של כל האזרחים שחייבת כמובן לקבל עיגון חוקתי. בדרך זו הלכו מנסחי הכרות העצמאות". ראו גם שם, בעמ' 212 (לצד הגדרת המדינה כ"מדינה יהודית ודמוקרטית" "יש מקום... להכרה בציבור הערבי בישראל כמיעוט לאומי – בחוקה הישראלית העתידה"); שם, בעמ' 351 ("יש להכיר באופן רשמי במעמדו של הציבור הערבי כמיעוט לאומי"). אני הצעתי כי ישראל תוסיף להגדרה הנוכחית שלה כמדינה יהודית ודמוקרטית רכיב שיבטא את עובדת קיומו של מיעוט לאומי ערבי במדינה. זאת, על-ידי הגדרת המדינה כ"מדינה יהודית ודמוקרטית, רב-תרבותית" או לחלופין כ"מדינה יהודית ודמוקרטית, ובה מיעוט לאומי ערבי" (מאוטנר משפט ותרבות בישראל, לעיל ה"ש 5, בעמ' 362).

רובינשטיין דן בכך שסמלי המדינה מדירים את האזרחים הערבים. לדבריו, "לישראל וליהודי התפוצות יהיה קשה ביותר לוותר על הדגל הישראלי נושא המגן דוד, שקיבל גם משמעות מיוחדת לאחר השואה – אך ניתן יהיה להפוך את סמל המדינה לדו-לשוני, ממש כשטרות הכסף, ולהוסיף לו סממן שעמו יוכל המיעוט הערבי להזדהות". הוא גם טוען כי לא יהיה אפשר להמיר את "התקווה" בהמנון לאומי אחר, "שכן מדובר בהמנון שהפך במשך הזמן להמנון של קהילות יהודיות רבות". הוא מזכיר את הצעתה של מרים בן-פורת להוסיף להמנון בית שעימו יוכלו ערביי ישראל להזדהות, ומציע הצעה חלופית: "לאמץ את הנוהג הקנדי, דהיינו לקיים את ההמנון במנגינה אחת, אך עם שני טקסטים נפרדים בשתי שפות ובשני תכנים שונים". לדבריו, "אין בהוספת הרכיב הרב-תרבותי הערבי הזה כדי לגרוע מיהדותה של המדינה".⁵⁵

אין ספק שבמציאות של ימינו – לנוכח ההיסטוריה של היחסים בין הציונות לבין העם הפלסטיני, לנוכח העובדה שמצב המלחמה בין ישראל לעזה ממשיך להתקיים בעצימויות משתנות (למך 2008 התלקחו בין ישראל לעזה שלוש מלחמות של ממש), לנוכח המשך הכיבוש ביהודה והשומרון, לנוכח ההפליה הקשה כלפי האזרחים הערבים בתחומים שונים של חייהם – היחסים בין הקבוצה היהודית לקבוצה הערבית בישראל עודם נפיצים. מפעם לפעם מנהיגים פוליטיים של הקבוצה הערבית משמיעים הצהרות תמיכה באחיהם שמעבר לקו הירוק; מפעם לפעם מתקיימים מעשי אלימות של אזרחים ערבים כלפי יהודים או כלפי מוסדות המדינה; והצהרות ומעשים כאלה גוררים לא אחת התבטאויות קיצוניות מצד אישים בכירים בהנהגת המדינה. דיונו של רובינשטיין באזרחים הערבים של ישראל הוא מתכון לא רק להקטנת נפיצותם של היחסים בין שתי הקבוצות,⁵⁶ אלא גם לשילובם של האזרחים הערבים במוסדותיהן המרכזיים של המדינה, החברה האזרחית והתרבות, באופן שיוכל להגדלת הרווחה של שתי הקבוצות ולהעשרה הדדית של חיי שתיהן.

2. כפייה של תרבות דתית בישראל

כידוע, ישראל ירשה מהשלטון העות'מאני ומהשלטון הבריטי את שיטת המילט, שלפיה בתחום המשפחה מתקיימת דיפרנציאציה נורמטיבית בהתאם להשתייכות הדתית של האזרחים. בכתיבה של העשורים האחרונים על הרב-תרבותיות שיטת המילט מוצגת לעיתים כמגלמת עקרונות של רב-תרבותיות, משום שהיא נמנעת מהכפפתם של בני תרבויות שונות החיים במדינה לדין מדינתי אחיד, ומאפשרת לכל קבוצה דתית לנהל את ענייני המשפחה שלה על-פי הדין הפרטיקולרי שלה. רובינשטיין מבקר קשות את המשך קיומה של שיטת המילט במשפט

55 בעמ' 195–196.

56 במקום אחר אני טוען כי המשך הכיבוש, והמלחמות המתחוללות מדי כמה שנים בין ישראל לבין עזה, מובילים למחאה של פוליטיקאים ערבים נגד מדיניות הממשלה ונגד פעולות הצבא. כל עוד יימשכו הכיבוש והמלחמות, ימשיכו הפוליטיקאים הערבים למחות על הפגיעות באחיהם שביהודה והשומרון ובעזה, והדבר יוליד מאמצים להגביל את חופש הביטוי ואת חופש הפעילות הפוליטית שלהם. ראו מאוטנר הליברליזם בישראל, לעיל ה"ש 3, פרק ג. ראו גם אילן סבן "תגובת-הנגד הפוליטית ל'מהפכה החוקתית'" המרחב הציבורי 13, 7 (2017–2018).

הישראלי, ואת המשך קיבועה – בכל הנוגע באזרחים היהודים – בחוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), התשי"ג–1953. בצדק הוא כותב כי "עם כל השבח לשיטת המילט, במונחי ימינו זו שיטה המפגרת אחר הדמוקרטיה הליברלית, שכן היא מושתתת על רעיון שאינו ישים עוד, לפיו כל בני האדם שייכים לדת מסוימת שבראשה עומד איש דת".⁵⁷ במילים אחרות, במצב של חילון נרחב, שיטת המילט היא אנכרוניזם, המוביל להכפפתם של אזרחים חילונים לנורמות דתיות שאינן חלק מחייהם, וזאת בתחום הרגיש במיוחד של המשפחה. את חוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין) הוא מגדיר כ"חוק קיצוני ביותר מבחינת [ה]פגיעה בחופש המצפון",⁵⁸ ואת הכפפתם של יהודים חילונים לחוק זה הוא מגדיר כפגיעה בזכויות האדם,⁵⁹ כ"פגיעה הגדולה ביותר בחופש המצפון",⁶⁰ כ"פגיעה קשה בשוויון ובחירות"⁶¹ וכ"מצב חריג בעולם הדמוקרטי".⁶² "כאשר הזהות התרבותית נכפית על אלה שאינם רוצים בה, נפגע המשטר הליברלי פגיעה קשה ביותר", הוא כותב.⁶³ רובינשטיין טוען גם כי "העובדה שלא קיימת תחבורה ציבורית ארצית בשבת מהווה אי-עמידה של המדינה במחויבויות הבסיסיות שלה לתושביה. הדבר בולט במיוחד עבור בני מיעוטים לא יהודיים אשר פולמוס הלאום והדת היהודית לא נוגע להם".⁶⁴

רובינשטיין עוסק גם בהפליה הקשה של קבוצות יהודיות לא-אורתודוקסיות (רפורמים וקונסרוטיביים) על-פי המשפט בישראל, וכן על-פי הנהוג במערכת החינוך, בצה"ל ובטקסים לאומיים – דבר הפוגע בזכות לחופש דת ובזכות לתרבות של חברי הקבוצות האלה.⁶⁵

3. רב-תרבותיות בצה"ל

רובינשטיין מודע למתח הקיים בין הגישה הרב-תרבותית, המבקשת לאפשר במדינה הרב-תרבותית פלורליזם של קבוצות תרבותיות, לבין הרפובליקאיות, המבקשת ללכד את אזרחי המדינה הליברלית סביב תפיסה של טוב משותף, וכן למנוע את התקיימותם של פערים רחבים מדי ברמת החיים ובסגנונות החיים של האזרחים, כדי שהם יוכלו להתלכד סביב תפיסה (מורכבת ונרחבת) של טוב משותף.⁶⁶ בכל מדינה הצבא הוא גוף רפובליקאי ראשון במעלה, ורובינשטיין דן אפוא בשאלה אם צה"ל ממלא תפקיד רפובליקאי של יצירת לכידות ואחדות

57 בעמ' 365.

58 בעמ' 151.

59 בעמ' 219.

60 בעמ' 150.

61 בעמ' 217.

62 בעמ' 198. ראו גם בעמ' 218.

63 בעמ' 220–221.

64 בעמ' 201.

65 בעמ' 241–242.

66 בעמ' 93–95, 249. על הרפובליקאיות ועל המתח שביניה לבין הרב-תרבותיות ראו מנחם מאוטנר "משבר הרפובליקניות בישראל" משפט ועסקים יד 559 (2012); מנחם מאוטנר "ניקולו מקיאוולי / דיונים על עשרת הספרים הראשונים של טיטוס ליוויוס" המרחב הציבורי 5, 165 (2011) (ביקורת ספרים); מנחם מאוטנר "טוב משותף לאזרחים היהודים והערבים" השילוח 4, 31 (2017).

בין הקבוצות התרבותיות השונות המרכיבות את החברה הישראלית, וכנגד זה, אם צה"ל מתחשב כראוי בצרכים של חייליו המשתייכים לקבוצות תרבותיות שונות. מנקודת-המבט של החתירה לאחדות רפובליקאית, רובינשטיין תומך בשירות אזרחי ולאומי משותף ליהודים ולערבים. "עם זאת, לטווח ארוך, החלת גיוס החובה לצה"ל על קהילות אוכלוסייה שונות בישראל היא האמצעי היעיל ביותר לקירוב קבוצות למרכז החברתי הישראלי".⁶⁷ הוא מודע כמובן לכך ש"קשה לתאר קיומו של יעד זה ללא תפנית כלשהי ביחסי ישראל והרשות הפלסטינית", אך לדבריו, "היעד הוא חשוב ויש לראותו כמטרה שאליה צריך לחתור ולהבין שכל תחליפיה – שירות לאומי, שירות אזרחי וכדומה – לא ישיגו את האינטגרציה ששירות צבאי במדי צה"ל ישיג".⁶⁸ רובינשטיין מוסיף כי גיוסם של האזרחים הערבים של המדינה למשטרת ישראל יכול להוות "תחליף ראוי להיעדרו של שירות צבאי בקרב אותם ערבים ישראלים שאינם מעוניינים בשירות שכזה, ובכל מקרה מהווה חלופה טובה יותר מהשירות האזרחי".⁶⁹

מן ההיבט של הצורך בהתחשבות בצורכיהם של אלה המשתייכים לקבוצות תרבותיות שונות, רובינשטיין כותב כי "על מנת למנוע פגיעה שאינה נדרשת בכבודו של אדם במהלך שירותו הצבאי, על הצבא להתייחס לשוני התרבותי ולאפשר לחייל – ככל הניתן במגבלות הצבא – לממש את תרבותו תוך שאיפה לאינטגרציה ולשיתוף בין הקהילות השונות".⁷⁰ לדבריו, "צה"ל הוא המוסד הרב-תרבותי ביותר בישראל",⁷¹ מכיוון שהוא מפגין התחשבות נרחבת בצרכים השונים של בני הקבוצות התרבותיות השונות המשרתות בו.⁷² עם זאת, הוא מצביע על הקשיים שבהם נתקלה היוזמה למתן ייצוג ברבנות הצבאית לכוהני דת שאינם יהודים.⁷³ כמו-כן, הוא מציין כי צה"ל אינו נותן מקום לצורכיהם של חיילים המשתייכים לקהילות יהודיות לא-אורתודוקסיות, וכי הדבר עולה כדי "פגיעה בחופש הדת של דתיים לא אורתודוקסים והפלייתם לרעה על פני אחרים".⁷⁴

רובינשטיין כותב עוד כי "מנקודת מבט רב-תרבותית נקל להצדיק פטור משירות צבאי לנשים בקהילות מיעוט אדוקות",⁷⁵ אולם הוא מצביע על עלייה במספר הנשים היהודיות-הדתיות המתגייסות.⁷⁶ הוא דן בהסדרים שונים של שירות מקוצר שצעירי הצינונות הדתית נהנים מהם, וכותב כי הם עולים כדי הפליה בלתי-מוצדקת לטובת צעירים אלה: "אין באורח החיים הדתי-לאומי שום גורם או אמונה המונעים שירות מלא, כאשר פטורים דומים אינם

67 בעמ' 256. ראו גם בעמ' 263.
 68 בעמ' 286.
 69 בעמ' 256. ראו גם בעמ' 286.
 70 בעמ' 270.
 71 בעמ' 285.
 72 בעמ' 270–272, 281–282.
 73 בעמ' 272.
 74 בעמ' 275.
 75 בעמ' 266.
 76 בעמ' 267.

ניתנים לבני קהילות אחרות".⁷⁷ בדומה לכך, הוא כותב כי אי-גיוסם של תלמידי הישיבות מהווה –

הפליה בין שווים הנובעת משיקולים פוליטיים; הפטור הוא דוגמה מובהקת להתנהגות אנטי-ליברלית... אף שניתן להסביר מנקודת מבט רב-תרבותית מתן פטור לקבוצת עילית מוגבלת של לומדי התורה, קשה להצדיק מתן מסלולי שירות קצרים במיוחד – ולא כל שכן פטורים מלאים – לקבוצת אוכלוסייה מסוימת רק בשל האמונה הדתית שלה, וכן קשה להצדיק את דחיית השירות המשמעותית הניתנת מסיבות דומות.⁷⁸

רובינשטיין דן גם בבעיות המתעוררות בצבא בעקבות גיוסם של חרדים לשורותיו, במיוחד משמתחורר כי עלולה להתלוות לכך פגיעה בהחלת עקרון השוויון על נשים המשרתות בצבא⁷⁹ (דומה שלמן פרסום הספר חלו בנקודה זו שינויים מהותיים שמשמעם החרפת הפגיעה בשוויון של נשים).⁸⁰

4. נפרד ולא שווה במערכת החינוך

אין ספק שמן ההיבט של הצורך לאזן נכונה בין החתירה הרב-תרבותית לאפשר לאזרחי המדינה לחיות על-פי תרבותיהם המגוונות לבין החתירה הרפובליקאית ליצירת לכידות ואחדות בין אזרחי המדינה, מערכת החינוך של ישראל נוטה באופן קיצוני לקוטב של הרב-תרבותיות, ומועלת בצורה חמורה בשליחות הרפובליקאית שלה. רובינשטיין נוקט בהקשר זה לשון חריפה. הוא מתאר את המערכת "כפדרציה של מובלעות סגורות, הדומה יותר לשיטת המילט העות'מאנית מאשר למערכת חינוך של מדינה דמוקרטית-ליברלית".⁸¹ ובמקום אחר הוא כותב:

מערכת החינוך בישראל הנה מערכת של מגירות סגורות, שהחציה ביניהן כמעט מוחלטת. לרוב, תלמידים ישראלים יהודים פוגשים לראשונה תלמידים ערבים באוניברסיטה, ונדיר שתלמידים לא חרדים פוגשים תלמידים חרדים באיזשהו שלב של מערכת החינוך. תלמידי בתי הספר הממלכתיים – כללי ודתי-לאומי – נפגשים רק בעת שירותם הצבאי או באוניברסיטה.⁸²

77 בעמ' 269.

78 שם.

79 בעמ' 277–281.

80 ראו "הדתיים ניצחו את החיילות" הארץ (15.12.2017) www.haaretz.co.il/1.4712440 ("הקמפיין המתריס של רבני הציונות הדתית נגד שילוב נשים בתפקידי לחימה הניב פירות. השבוע פירסם הצבא תיקונים לפקודת השירות המשותף, המסדירה את שירותם של נשים וגברים ביחידות מעורבות, והנוסח החדש אינו מותיר ספק: הצבא נכנע ללחץ הרבנים").

81 בעמ' 329.

82 בעמ' 345. ראו גם בעמ' 289, 291.

כמו־כן, "אם אחד מעקרונות הרב־תרבותיות בתחום החינוך הוא לקבל מידע על תרבויות אחרות,⁸³ תוכניות הלימודים הישראליות מעוצבות כך שתלמידים יקבלו מידע אך ורק על תרבותם הם".⁸⁴ "התוצאה של סתגרות זו של תוכניות הלימודים היא שהתלמיד היהודי בחינוך הממלכתי – על שני זרמיו – לא יודע כמעט דבר על תולדות שתי הדתות המונותיאיסטיות החשובות כל כך – הנצרות והאסלאם, ויודע מעט מאוד... על תרבות שכניו לארץ".⁸⁵

רובינשטיין מציין כי "על פי העקרונות שקבעה ועדת דוברת אין מקום לחינוך דתי־לאומי נפרד, שכן אין מדובר בלאום ובלשון נפרדים".⁸⁶ רובינשטיין אינו חד־משמעי בנקודה זו:

בעוד שיש הצדקה עניינית לנפרדותו של החינוך החרדי, בשל אורח החיים הייחודי והמתבדל שלו, צריך להציב סימן שאלה לפיצול בין החינוך הממלכתי־הכללי ובין החינוך הדתי־לאומי. בוודאי שאין צידוק – גם לא בחוק חינוך ממלכתי – לתוכניות לימודים ולספרי לימוד נפרדים בלימודי חול.⁸⁷

(לדעתי, במסגרת הגישה הרב־תרבותית, יש הצדקה לנפרדות הן של החינוך החרדי הן של החינוך הדתי־הלאומי, אולם שאלה נבדלת היא כיצד יש להבנות את הנפרדות הזו, דהיינו, אם יש להבנותה בדרך של נפרדות מוחלטת או בדרך של נפרדות חלקית המשולבת בחינוך ממלכתי אחיד).

במקום הפיצול מרחיק־הלכת הנוכחי, רובינשטיין מצדד בחינוך ממלכתי כללי לכל התלמידים, שבו בית־הספר משמש "זירה משותפת לתלמידים בני השקפות עולם שונות, בה הם יכולים להכיר אחד את השני ולגלות כי למרות ההבדלים ביניהם, הם יכולים להיות שותפים למערכת פוליטית אחת".⁸⁸ לדבריו, בתי־ספר מסוג זה מילאו תפקיד חשוב ביצירת החברה האזרחית המלוכדת בארצות־הברית, בצרפת ובמדינות דמוקרטיות אחרות,⁸⁹ אולם בישראל הם אינם קיימים כמעט.⁹⁰ ברוח זו הוא כותב גם כי יש לחתור ל"מעבר הדרגתי לבתי ספר

83 ליאו שטראוס יצא נגד הגבלת החינוך הליברלי למסורת המערבית. התרבות המערבית היא רק תרבות אחת מבין תרבויות רבות, טען שטראוס. בהגבילו את עצמו לתרבות המערבית, החינוך הליברלי דן את עצמו ל"סוג של קרתנות". (an address delivered at the Tenth Annual Graduation Exercises of the Basic Program of Liberal Education for Adults, June 6, 1959), <http://www.ditext.com/strauss/liberal.html> בדומה לכך, מרתה נוסבאום כותבת כי חינוך ליברלי חייב להיות חינוך רב־תרבותי, דהיינו, חינוך שחושף את תלמידיו להיסטוריות ולתרבויות של קבוצות תרבות רבות ומגוונות. MARTHA C. NUSSBAUM, CULTIVATING HUMANITY: A CLASSICAL DEFENSE OF REFORM IN LIBERAL EDUCATION 68 (1997).

84 בעמ' 328.

85 בעמ' 328–329.

86 בעמ' 332.

87 בעמ' 333.

88 בעמ' 327. ראו גם בעמ' 297, 289, 292.

89 בעמ' 327.

90 בעמ' 291.

משותפים ליהודים דתיים ולא דתיים".⁹¹ החינוך הממלכתי הכללי, שבו יזכו כל התלמידים, צריך להיות, על-פי רובינשטיין, "חינוך ליברלי שהוא גם רב-תרבותי":

חינוך שבצד הדגש שהוא שם על מורשת לאומית ותרבותית – לרבות מורשת דתית – מושתת גם על ערכים אוניברסליים של זכויות אדם ואהבת אדם, גם בתקופה של קונפליקטים לאומיים קשים. החינוך הליברלי מכיר בשונות ובזכותם של הורים להוריש את מורשתם לצאצאיהם; חינוך זה מכיר במגוון הדעות והתרבויות המאפיין את ישראל, אך הוא גם מכיר בחשיבותן של גרעין מלכד, המושתת על המטרות המשותפות של החינוך הממלכתי.⁹²

בהמשך לכך רובינשטיין מתייחס גם לנושא לימודי-הליבה.⁹³ לדבריו:

לפי התפיסה הרב-תרבותית, להורים הזכות לחנך את ילדיהם על פי השקפתם... אך למדינה החובה לשמור על זכויות הילד, כגון הזכות להיות אוטונומי עם הגיעו לבגרות והזכות לשוויון... בעיקר, היא חייבת לדאוג לכך שהזכות הפוטנציאלית לאוטונומיה אישית של הילדים, עת יגיעו לבגרות, תאפשר להם החלטה מודעת... על המדינה להבטיח שלכשיתבגרו יוכלו לקבל החלטה אוטונומית בנושא, ללא כפייה. כך, כנגד האוטונומיה של הורים מול הקהילה, קיימת אוטונומיה פוטנציאלית של הילד, והמדינה היא האחראית למימושה.⁹⁴

רובינשטיין מתאר את מערכת החינוך הישראלית כלקויה קשות גם מבחינת המידה שבה היא מקיימת את העיקרון הליברלי של שוויון: זרמי חינוך מסוימים זוכים בתקציבים גדולים בהרבה

91 בעמ' 333.

92 בעמ' 290.

93 בעמ' 307–315.

94 בעמ' 311. ראו גם משה כהן-אליה "דמוקרטיה מתגוננת וחינוך לערכים דמוקרטיים בבתי-הספר החרדיים" **משפט וממשל** יא 367 (2008).

בחשיבה הליברלית קיימות שתי תפיסות של מושג האוטונומיה. האחת, ששורשיה אצל קנט ומיל, תופסת את האוטונומיה כרכיב מרכזי של החיים הטובים, דהיינו, שכל החלטה שאדם מקבל ביחס לחייו צריכה להיעשות תוך הסתמכות על משאביו האינטלקטואליים, ולא בדרך של ציות לסמכות שהיא חיצונית לו. תפיסה זו נקראת לעיתים "אוטונומיה מסדר ראשון". על-פי התפיסה האחרת, אדם יכול להכפיף את חייו לציוויים של תרבות דתית שאינה רואה באוטונומיה ערך אנושי חשוב אולם להיחשב בכל-זאת אוטונומי, אם כי באופן מצומצם יותר, אם החלטתו לאמץ את דרך החיים הדתית נעשית באופן אוטונומי, ואם הוא משמר בידי את הכוח להעריך מחדש, באופן מתמשך, את הזהות התרבותית שסיגל לעצמו. תפיסה זו נקראת לעיתים "אוטונומיה מסדר שני". JOSEPH RAZ, *THE MORALITY OF FREEDOM* (1986); STEVEN WALL, *LIBERALISM, PERFECTIONISM AND RESTRAINT* (1998); CHARLES LARMORE, *THE MORALS OF MODERNITY* 128 (1996); Richard H. Fallon, Jr., *Essay, Two Senses of Autonomy*, 46 *STAN. L. REV.* 875 (1994); Stephen Gardbaum, *Liberalism, Autonomy, and Moral Conflict*, 48 *STAN. L. REV.* 385, 394–395 (1996); Thomas Scanlon, *A Theory of Freedom of Expression*, 1 *PHIL. & PUB. AFF.* 204, 219 (1972). כאשר רובינשטיין מדבר על אוטונומיה בקבוצה החרדית, הוא מתכוון לאוטונומיה מסדר שני.

מאלה שאחרים זוכים בהם, וזאת בלא הצדקה עניינית, אלא כתוצאה מיתר כוח פוליטי;⁹⁵ קיימים פערים בצפיפות הכיתות;⁹⁶ וקיימים פערים ניכרים בהישגים בבחינות-הבגרות.⁹⁷ רובינשטיין מסכם אפוא ואומר:

מערכת החינוך בישראל אינה רב-תרבותית. ההפרדה הקיימת בין המגזרים השונים, אף שהיא מאפשרת לכל קבוצה לקיים את נהגיה, מוותרת במקרים רבים על יסודות ליברליים של שוויון מהותי בין הקבוצות השונות, על הנחלת ערכים ליברליים ודמוקרטיים לכלל הקבוצות ועל הכשרה ולימוד של כלל התלמידים לחיים כאזרחים עצמאיים בעתיד.⁹⁸

5. הפרדה בדיוור

רובינשטיין דן גם בסוגיית ההפרדה בדיוור. לדבריו, אף שהפרדה זו אינה רצויה, "יש להכיר בצורך של קהילות מסוימות לחיות בנפרד על מנת לקיים את תרבויותיהן המיוחדות. אולם, ההפרדה חייבת להיות מידתית ומחויבת לאור נסיבותיה התרבותיות של אותה הקהילה".⁹⁹ הוא מציע לבחון את שאלת נחיצותה של ההפרדה לפי אופן השימוש של קבוצות תרבותיות שונות במרחב הציבורי:

קהילות המוכיחות בעליל צורך להשתמש באורח ייחודי במרחב הציבורי, המוציא מכללו שימוש אחר באותו המרחב, ייתכן שיש צורך להיענות לדרישתן. מדובר בקהילות אשר תרבותן אינה סובלת כל שימוש במרחב הציבורי שאינו הולם את עמדתה, ובלעדי נפרדות זו מתערערים עמודי התווך שלה.¹⁰⁰

כמו-כן, הוא מצדד בגישה שלפיה "עניין המגורים – נפרדים או משותפים – לא צריך להיות מוכרע על ידי חומות משפטיות אלא על ידי השוק החופשי".¹⁰¹ בהתאם לגישה זו, רובינשטיין מתנגד ליצירת שכונות או ערים נבדלות בעבור הקבוצה הציונית-הדתית: לקבוצה אין מאפיינים השוללים חיים במשותף עם אחרים, והיא אינה מקיימת אורח חיים נפרד, שונה וייחודי מזה של האוכלוסייה הכללית, אשר אינו מאפשר לה לחלוק את המרחב הציבורי עם קהילות אחרות. "האוכלוסייה הדתית-לאומית הנה חלק מרכזי בחברה הישראלית ואינה נבדלת מקהילות אחרות במסגרות הצבא, שוק העבודה או הלימודים

95 בעמ' 293, 300, 302, 304.

96 בעמ' 305.

97 בעמ' 306.

98 בעמ' 344–345.

99 בעמ' 354–355.

100 בעמ' 355.

101 בעמ' 358–359. לגישה שונה ראו רות גביוון "ציונות בישראל? בעקבות בג"ץ קעדאן" משפט וממשל ו 25, 35, 37 (2001).

האקדמיים, אין סכנה להמשך קיומה לאור שילוב זה, ולפיכך קשה מאוד להצדיק הקצאת קרקעות ייחודית עבורה.¹⁰²

רובינשטיין מתנגד גם להקמת יישובים נבדלים ליהודים ולערבים:

יש לעודד בניית ערים שתקדמנה שילוב בין האוכלוסיות ולא יעמיקן את ההפרדה. נכון הדבר: מגורים משותפים ליהודים ולערבים מעוררים בעיות קשות, במיוחד בשל הניגודים הרבים הקיימים בין אוכלוסיות אלו ובשל הסכסוך הנמשך בין שני האומים, אך ניסיון של חיפה ויפו מוכיח כי לפחות לגבי קבוצות מסוימות, השכנות כשלעצמה אינה יוצרת מתח מיוחד ומולידה לא פעם תופעות מעודדות של דו-קיום (כמו גני ילדים דו-לשוניים ביפו ושילוב שלושה חגים לשלוש הדתות בחיפה).¹⁰³

ג. סיכום

כל המדינות בעולם, לרבות ישראל, הן רב-תרבותיות. ישראל אינה ייחודית בכך שהמצב הרב-תרבותי מעורר בה שאלות באשר למידת הסובלנות שהמרכז המדינתי הליברלי צריך לגלות כלפי קבוצות תרבותיות לא-ליברליות. בהקשר זה נוכל ללמוד אפוא מניסיון של מדינות ליברליות אחרות (כפי שהוא בא לידי ביטוי, למשל, בפסקי-דין של בתי-משפט) ומן ההגות המתפתחת בהן. אולם בכל הנוגע בשאלת אופיים של המרכז המדינתי והמרחב הציבורי של המדינה ישראל נבדלת לרעה מהדמוקרטיות הליברליות המערביות, שבהן קבוצות תרבותיות דתיות אינן מאיימות על המשך קיומו של המרכז הליברלי, והיא דומה לעשרות מדינות לא-מערביות שבהן מתקיים מאבק בין קבוצות חילוניות לבין קבוצות דתיות באשר לאופיו של המרכז המדינתי.¹⁰⁴ כמו-כן, אין בישראל הסכמה בין הקבוצה היהודית לבין הקבוצה הערבית באשר להגדרת המדינה. השאלות המתעוררות בכל אחד משני ההקשרים האמורים הן סבוכות. העובדה שאדם מרכזי במשפט הישראלי כאמון רובינשטיין מכיר בכך שהמצב הישראלי מחייב חשיבה במסגרת התיאוריה של הרב-תרבותיות, ומפתח הצעות נורמטיביות מפורטות בשורה של נושאים, תורמת תרומה חשובה להמשך ההתמודדות עם הבעיות שהרב-תרבותיות של ישראל מעוררת.

102 בעמ' 357–358.

103 בעמ' 358. ראו גם גביוון, לעיל ה"ש 101; איל בנבנשתי "נפרד אבל שווה" בהקצאת מקרקעי ישראל למגורים עיוני משפט כא 769 (1998); יפה זילברשץ "בדלנות במגורים בגין השתייכות אתנית-לאומית – האומנם רק זכותו של המיעוט?" משפט וממשל ו 87 (2001); אליאב שוחטמן "חוקיותה וחוקתיותה של התיישבות יהודית בארץ-ישראל" משפט וממשל ו 109 (2001); שלום לרנר "אדמות ארץ-ישראל: טריטוריה, מולדת ולאום" מחקרי משפט כד 343 (2008); יעקב בן-שמש "אינדיבידואליות ופוסט-לאומיות בפרשת קעדאן: תגובה ליוסף ג'בארין" מעשי משפט ג 191 (2010); שי שטרן "כניסה, משטר ויציאה: קהילות מגורים במשפט הישראלי" משפט וממשל יח 7 (2017).

104 ראו גם MICHAEL WALZER, THE PARADOX OF LIBERATION (2015).

נקודת התורפה החמורה במיוחד של המצב הרב-תרבותי הישראלי נמצאת דווקא במקום שאין ערוך לחשיבותו ההומניסטית והלאומית: מערכת החינוך. רובינשטיין מתאר במדויק את חולייה של המערכת הזו הן מבחינת הפיצול הקיצוני המתקיים בה והן מבחינת חוסר השוויון מרחיק-הלכת המתקיים בה. יש לקוות שקוראי ספרו של רובינשטיין יראו בדיונו "קריאת השכמה" באשר לשינויים הנדרשים במערכת החינוך.

בחיבורים אחרים¹⁰⁵ טענתי כי בני-אדם מונעים על-ידי שני דחפים גדולים: הדחף להשגת משמעות והדחף לחיים של נורמליות, דהיינו, חיים שבהם אדם מצליח לקיים רמת חיים טובה; לקיים חיים שגרתיים, ללא הפרעה, על-פי בחירתו; לעבוד בעבודה מעניינת ומספקת; לקיים קשרים עם בן-זוג, ילדים, בני משפחה וחברים; לממש באופן נרחב את הכשרונות והפוטנציאלים האנושיים האחרים הטמונים בו; להעשיר את עצמו בדרך של הפנמת תוצרים של אומנות; לטייל בארצו ומחוץ לה, וכולי. קיימות עדויות היסטוריות למכביר הן לכך שבנסיבות של מפגשים בין-תרבותיים המשמעות שבני-אדם מביאים עימם עלולה להיות הרסנית, ואף להוביל לאלימות, והן לכך שהדחף לנורמליות עשוי להיות גורם המאפשר שיתוף-פעולה בדרכי שלום בנסיבות של שונות תרבותית. דומה שהדחף לנורמליות פועל בשנים האחרונות הן בקבוצה החרדית והן בקבוצה הערבית, באופן הגורם לאנשי שתי הקבוצות האלה להיכנס אל המוסדות המרכזיים של החברה האזרחית של ישראל (השוק, האוניברסיטאות וכולי), ובמקרה של הקבוצה החרדית – גם אל המוסדות המרכזיים של המדינה. (לא למותר לציין כי התגובה של הקבוצה היהודית על כניסת הקבוצה הערבית, לפחות למוסדות המרכזיים של המדינה, שונה באופן מהותי מהתגובה היהודית החילונית על הכניסה החרדית.¹⁰⁶) בתהליכים אלה טמון פוטנציאל חשוב לשיפור מצבם של אנשי שתי הקבוצות, לפיתוחה של כלכלת המדינה ולהעשרה של התרבויות השונות הקיימות במדינה. אבל בתהליכים האלה טמונות גם כל הסכנות הנובעות ממפגש בין משמעויות נבדלות או אפילו נוגדות. כדי שישאל תיהנה מהיתרונות של המפגשים הבין-תרבותיים המתקיימים בה ותמנע מעצמה את החסרונות, עליה לאמץ את הגישה הרב-תרבותית, ובמיוחד לחנך את עצמה למידות הטובות של הרב-תרבותיות:¹⁰⁷ הבנת הקשר המכונן שבין תרבות לזהות (התרבות מכוננת את הקטגוריות האינטלקטואליות, הקוגניטיביות והרגשיות שבאמצעותן האדם נותן משמעות לקיומו בעולם וחווה את קיומו בעולם); טיפוח יחס של כבוד לתרבויות (אם אנו מצווים לנהוג כבוד (respect) בבני-אדם, כי-אז אנו מצווים, לפחות באופן ראשוני, לנהוג כבוד גם בתרבויות שבמסגרתן בני-אדם חיים, באשר תוכניהן מכוננים את זהותם); טיפוח סובלנות כלפי תרבויות (בחירת תכנים מסוימים של תרבות אחרת עשויה להוביל למסקנה שהם אינם ראויים לכבוד, ובמקרים כאלה התגובה הנכונה עשויה להיות יחס סובלני, דהיינו, הימנעות מנקיטת צעדים פוגעניים כלפי הזולת, למרות השיפוט השלילי של התנהגותו); מודעות

105 מנחם מאוטנר "פתח-דבר: ליברליזם בישראל – 'האדם הטוב', 'האזרח הרע' והשגשוג האישי והחברתי" עיוני משפט לו 7, 10–13 (2013); MENACHEM MAUTNER, HUMAN FLOURISHING, ; (2018) ch. 6 (2018). LIBERAL THEORY, AND THE ARTS

106 לעניין זה ראו שטופלר, לעיל ה"ש 20.

107 ראו מאוטנר משפט ותרבות בישראל, לעיל ה"ש 5, בעמ' 354–358.

לתגובות הפסיכולוגיות השליליות המתעוררות בעת מגע עם בני-אדם המשתייכים לתרבויות אחרות; הבנת האקראיות של הקשר שבין כל אדם לבין התרבות שעיצבה אותו; הבנת החלקיות של תרבויות (כל תרבות מתפתחת באופן המקנה משקל כבד ובולטות לערכים ראויים מסוימים, תוך מתן משקל נמוך ושולי לערכים ראויים אחרים; כל אדם צריך להניח אפוא, לפחות באופן ראשוני, כי בתרבויות שאינן תרבותו יבואו לידי מימוש ערכים שהם ערכים אנושיים ראויים אף שאין הם נהנים ממשקל כבד ומבולטות בתרבות שבה הוא חי); הימנעות משיפוט מכיליל של התרבות האחרת כולה (העובדה שרכיב מסוים בתרבות האחרת נמצא ראוי לשיפוט שלילי אין פירושה שכל שאר התכנים הקיימים בה ראויים לשיפוט כזה); והבנה של פוטנציאל ההעשרה הטמון במצב הרב-תרבותי.¹⁰⁸

108 בהיסטוריה של העם היהודי קיים פרק ארוך שבו פוטנציאל ההעשרה הטמון במצב הרב-תרבותי הצליח להתממש: תקופת "תור הזהב" בספרד במאות העשירית והאחת-עשרה. מריה רוסה מנוקל כותבת על "תור הזהב" היהודי כחלק מהפריחה התרבותית הגדולה שידעה ספרד לאורך שבע מאות שלמות – מהמאה השמינית עד המאה החמש-עשרה. שם ספרה של מנוקל מעיד על הטיעון המרכזי שלה: "האורנמנט של העולם: כיצד מוסלמים, יהודים ונוצרים יצרו תרבות של סובלנות בספרד של ימי-הביניים". ראו *MARÍA ROSA MENOCA, THE ORNAMENT OF THE WORLD: HOW MUSLIMS, JEWS, AND CHRISTIANS CREATED A CULTURE OF TOLERANCE IN MEDIEVAL SPAIN* (2002). דוגמה מפורסמת נוספת היא אלכסנדריה במאה השלישית לפני הספירה. ראו *PETER GREEN, ALEXANDER TO ACTIUM: THE HISTORICAL EVOLUTION OF THE HELLENISTIC AGE* ch. 10 (1990). דוגמה נוספת הן קהיר ואלכסנדריה של שנות השלושים של המאה העשרים, המתוארות בספריה של ז'קלין כהנוב: *ממזרח שמש* (1978); בין שני עולמות – מסות ופרקי התבוננות (דוד אוחנה עורך, 2005). כן ראו מארק מאזוןר סלוניקי – עיר של רוחות: נוצרים, מוסלמים ויהודים, 1430–1950 (כרמית גיא מתרגמת, 2007) (בעקבות כיבושה על-ידי העות'מאנים "נוצר בסלוניקי, על הרכבה הדתי הייחודי, מה שתייר מאוחר יותר תיאור כ'מזיגה בין בני עמים שונים שהתגוררו במקום, ופיוס נעים בין גזעים שאופי אמונותיהם ומוצאם המגוון נוטים להפריד ביניהם").