

מבוא | חרדיות מזרחית ולאומיות-שכנגד

לפני שנים אחדות, בעת שעיינתי בקובצי תצלומים של לשכת הפרסום הממשלתית, משך אחד מהם את תשומת לבי באופן מיוחד. בתצלום, שנעשה בתחילת שנות האלפיים, נראה הרב עובדיה יוסף מברך בטקס חנוכת בית הכנסת במשכן נשיאי ישראל. "הרב עובדיה", כפי שכונה בפי רבים, היה לבוש בבגדי הראשון לציון – לגופו גלימת מידות שחורה רקומה זהב ולראשו מצנפת המצופה בד כחול כהה, ששנים-עשר קפליה כמניין שבטי ישראל מעוטרים בסרט כחול, לבן, כסף וזהב, ומאחוריו דגל מדינת ישראל.

אינני מכיר רבנים רבים הנמנים עם השורה הראשונה של הנהגת הציבור החרדי בן-זמננו, ואשר מוחזקים בקרב שומעי לקחם כסמכות העליונה בעניינים הכרוכים בהשקפת עולם ובהלכה, שהיו מסכימים ליטול חלק פעיל בטקס לאומי-ממלכתי בבית נשיא מדינת ישראל, כשמאחוריהם הדגל הציוני. משהו מחוסר המנוחה באשר לסיטואציה הזאת אפשר היה לראות אצל הרב עובדיה עצמו כעשור קודם לכן, בטקס סמיכת הרבנים הראשיים, הרב ישראל מאיר לאו והרב אליהו בקשי-דורון. במהלך שירת התקווה בטקס הממלכתי, ניכר היטב כיצד משתדל הרב עובדיה להתרכז בלימודו. היו שראו בכך טעם לפגם ופגיעה בטקסיות הממלכתית; ואולם, בעצם נוכחותו כמו כיבד את הטקס הממלכתי. הסיטואציות המורכבות הללו יכולות להתיישב רק בהקשר של הסביבה האידיאולוגית, הפוליטית והחברתית שבה משוקע היה, לאורך שלושת העשורים האחרונים, חלקה של החרדיות המזרחית שהתכנס תחת הנהגתו של הרב עובדיה יוסף. שתי הסיטואציות הללו, בהן נראה זהב המצנפת של הראשון לציון, הרב הראשי הספרדי לשעבר של מדינת ישראל, לצד תכלת הדגל הציוני, כמו תמצתו את הדיון שמבקש להציע ספר זה: החיכוך שבין החרדיות המזרחית ללאומיות הישראלית הציונית, והתחדשותה של גרסת "לאומיות-שכנגד" שהוביל הרב עובדיה יוסף, מנהיגה הרוחני של תנועת ש"ס. ספר זה מבקש לתת מקום לגרסה לאומית מחודשת זו במחקר הלאומיות בישראל. הספר מציע סידור אנליטי

ופרשני אפשרי של מספר מרכיבים רעיוניים, סמליים ופרקטיים הנקשרים בגרסה זו וברקע לה.

לאומיות ולאומיות-שכנגד

המונח "לאומיות" זכה להתייחסויות רבות ולהגדרות מרובות. לענייננו, אתיחס ללאומיות מתוך גישה הקרובה לעמדתם של הסוציולוגים אמיל דורקהיים ומוריס הלבוואקס. דורקהיים נתן דעתו לשאלת הפרימה והאיחוי של הסולידריות החברתית בחברה המודרנית (Durkheim 1933); הלבוואקס נתן דעתו לתפיסה התרבותית והפוליטית של הזמן והמרחב כמרכיב חברתי חשוב בקידום המענה המודרני לבעיה זו (Halbwachs 1992). בעקבותיהם אראה בלאומיות מסגרת אידיאולוגית של סולידריות מודרנית הנשענת על טיעונים, לרוב תרבותיים והיסטוריים, בדבר מובחנותו של הקולקטיב וזיקתו ארוכת הזמן לחלקת ארץ מוגדרת.

עם זאת, במובנה כאידיאולוגיה, יכולה הלאומיות להיות תופעה מרובת פנים וגרסאות, הן בשל הוויכוחים הרעיוניים והפרשנות המרובה שהיא מציגה כלפי הרעיון הלאומי, הן בשל התנאים ההיסטוריים והסוציולוגיים המשתנים מעת לעת וממקום למקום, המשנים תדיר את פניה. לא הלאומיות של מבשרי התנועה הלאומית כלאומיות של מייסדיה; לא הלאומיות של הדור הראשון למעשה הלאומי כלאומיות של הדור השלישי והרביעי; לא הלאומיות של אנשי ההר כלאומיותם של אנשי העמק; לא הלאומיות של אנשי הדרום כלאומיות של אנשי הצפון; ולא הלאומיות של אנשי העיר כלאומיות של אנשי הכפר. להקשרי הזמן, המרחב והתנועה בהם, יש השפעה על עיצוב הגרסאות השונות של הרעיון הלאומי ודרך התארגנותו (Sphon 2003). יתרה מזו: תנאים אלה מעצבים לא רק את תוצרי קבלתו של הרעיון הלאומי אלא גם את רעיונותיהם ומעשייהם של המתנגדים לו, אם מתוך דחייה מוחלטת, אם מתוך סימביוזה ואם מתוך חיקוי. תוכנה זו רלוונטית מאוד לניתוח תוצאות המתח הקבוע שבין תנועות לאומיות מודרניות לאידיאולוגיות דתיות שמרניות.

חלק מהקבוצות המחזיקות באידיאולוגיה דתית אולטרה-שמרנית מאופיינות כמי שמצויות במתח גבוה ביחסן עם העולם לנוכח מאבקן על הגשמת נוסחה פרשנית, קהילתית ופוליטית טוטלית הנדרשת, לתפיסתן, להגשמת רצון האל עלי אדמות (Stark and Bainbridge 1987). אחד הביטויים הקונקרטיים למתח זה הוא היחס למדינת הלאום המודרנית ולאידאולוגיות לאומיות המחייבות את המדינה כגוף סמכותי ובעל עומק סמלי כשלעצמו. קבוצות אלה אינן אוהדות

את הרעיון כי המדינה היא גוף ריבוני העומד בפני עצמו (Hallencrutz and Westerlund 2002), שכן לשיטתן, הריבון הבלעדי הוא האל, והחוק הראוי להנחות את האזרח, ולכל הפחות לשמש לו מקור השראה ישיר, הוא החוק הדתי או הטקסט המקודש. אותן קבוצות רואות במדינת הלאום גוף כוחני ביסודו, המאיים על אורח חייהן הייחודי ולכן הן מתרחקות ממנו. הדברים יכולים ללמד על עוצמת התמונה הדיכוטומית המלווה, באופן אינהרנטי, את הדיון ביחסי דת ולאומיות. עם זאת, ספרות המחקר מצביעה גם על אפשרויות אחרות. הנה שתיים בולטות הנוגעות לענייננו בספר זה: אפשרות אחת היא שהאורתודוקסיה הדתית השמרנית תראה במדינה כלי פוליטי שיכול דווקא להגן על אמונותיה ועל סגנון חייה במציאות משתנה. מכך יכול להתפתח מצב שבו חוגים דתיים שמרניים, העוינים את האידיאולוגיה של מדינת הלאום, ירתמו את משאביה החומרניים של המדינה לשרידותם במציאות המודרנית, תוך דחייה של האידיאולוגיה עצמה. זה למעשה מה שקרה בישראל: הסקטור האולטרה-אורתודוקסי החרדי נהנה מתקציבי המדינה החילונית המאפשרים לו לשמר אורח חיים קהילתי ודתי מסוגר וייחודי, תוך השהיית הביקורת המוחצנת שלו על האידיאולוגיה הציונית (פרידמן 1991).

אפשרות אחרת היא התפתחות דתית-לאומית שבה האורתודוקסיה השמרנית תראה לכתחילה, עין בעין, את שאיפות הריבונות של הקבוצה האתנית או הדתית המזוהה עמה, ותפתח אידיאולוגיות דתיות-לאומיות או אף דתיות-לאומניות. אפשרות זו יכולה להתרחש על ידי פיתוחן של מערכות פוליטיות וסמליות של שותפות חברתית מקודשת, היכולה לסמן את גבולותיו של הלאום או של הגרעין האתני המדומיין שעליו הוא נשען (Smith 2003). כך קרה לדוגמה במדינות הפוסט-קומוניסטיות (למשל: Knox 2005), בקונפליקט הדתי באירלנד (Mitchell 2006) וכמובן בסכסוך הפלסטיני-ישראלי, כשבצד הפלסטיני נוצרה התגבשות אידיאולוגית-לאומית של תנועת האחים המוסלמים בשטחי הגדה המערבית ועזה בדמותו של חמאס (משעל וסלע 2006), ובצד הישראלי התגבשה גישה לאומית-דתית טריטוריאלית נוסח גוש אמונים (פייגה 2003), או התנועות המשיחיות המבקשות לבנות את בית המקדש בהר הבית (ענברי 2008).

אך כאן יש להבחין בין שתי התפתחויות. האחת היא לאומיות הצומחת מתוך האידיאולוגיה הלאומית גופא, מתוך ביקורת פנימית או מתוך רצון בגיוון של עקרונותיה. לאומיות זו מכונה לרוב בספרות המחקר 'לאומיות דתית' (יורגנסמאייר 2002); האחרת צומחת מתוך תחרות עמה, והיא מלווה בביקורת חיצונית ושלילה של עקרונותיה אך חיקוי של יעדיה. את האחרונה אני מבקש לכנות "לאומיות-שכנגד". מושג זה – לאומיות-שכנגד – מבקש לבטא קבלה לכתחילה של העיקרון הלאומי המודרני כגורם היסטורי מארגן, תוך הצגת מודל

תרבותי ופוליטי לאומי חלופי למודל הדומיננטי הקיים. אם ניקח את הציונות כמקרה של תנועה לאומית, נוכל לומר כי העמדה שבה נבקש לעסוק במסגרת ספר זה אינה ציונית וגם לא אנטי-ציונית, אלא עמדה צפה. היא מגולמת באמצעות הצגת עמדה אמביוולנטית לציונות; באמצעות הצעת חלופה של סמכות ממלכתית לה; או באמצעות "קריצה" ליטורגית, הנעה בין דבקות בציונות להסתייגות ממנה. בעקבות דיונו של מישל פוקו (2003) על המרחב ההטרופי, אפשר לכתוב עמדה זו הטרופוליתית, שכן היא מרובת מקורות, מהם אף מקורות סותרים ופרדוקסליים, המסייעים בידיה להרחיב את מעמד אפשרויות הפעולה שלה, לערער על המציאות ולשתף עמה פעולה. התנהלות זו הופכת את הסתירות והמתחים, המזוהים לא אחת בידי חוקרי התנועות הלאומיות-דתיות המודרניות, לאסטרטגיות פוליטיות ודרכי פעולה "המאפשרות לפרטים, לארגונים ולתנועות, לחיות עם מציאות זו לאורך זמן ומבלי להיות מובסים על ידן" (משעל וסלע, 2006, 22).

המושג "לאומיות-שכנגד" מקבל את השראתו משלושה מוקדים תיאורטיים: המוקד הראשון הוא התיאוריה של הומי באבה (Bhabha 1994) על המרחב השלישי במציאות הלאומית הפוסט-קולוניאלית, תיאוריה המסייעת לפענח את דינמיקה של מציאות היברידיה המורכבת מחיקוי והתנגדות, משיתוף פעולה וערעור. המוקד השני הוא השילוב בין הכתיבה הביקורתית המוקדמת יותר של סוציולוגים והיסטוריונים כדוגמת אני קריז'ל או עמנואל סיון על תנועות אידיאולוגיות, קומוניסטיות ודתיות-שמרניות, המחזיקות באפשרות לבצר לעצמן עמדה של "חברה-שכנגד" (Kriegel 1972; Sivan 1985) לבין הערנות של חוקרים בני זמננו על אודות ההשתלבות של תנועות אורתודוקסיות ופונדמנטליסטיות בסדריה השלטוניים של מדינת הלאום (למשל: רם 2006 וראו להלן גולדברג 2012). מוקד שלישי הוא הפרשנות הדיאלקטית המאפיינת את תיאורו של ישעיהו ברלין (2001) את זרם הרומנטיקה בחשיבה המערבית, כתנועה של "השכלה-שכנגד", כלומר כתנועה הגותית המחזיקה בד בבד ביסוד ההשכלה ובביקורת עליה.

אחד התנאים להתפתחותה של לאומיות-שכנגד בקרב תנועות דתיות המחזיקות באידיאולוגיה אולטרה-שמרנית, הוא דינמיקה של התחככות. "חיכוך" הוא מונח המבטא מעיקרו שניות: מגע והתנגדות. אורי גולדברג (2012) מאתר דינמיקה מעין זו בניתוחו את הפוליטיזציה המודרנית של אנשי הדת השיעים באיראן. לטענתו, ההתחככות במדינה ובשלטון הולידה מנהיגות רוחנית שיעית שהתנהלה בצורה סימולטנית של שיתוף פעולה, עימות ותחרות עם הגופים האידיאולוגיים והמוסדיים הלאומיים. מנהיגות זו לא הייתה נטולת ביקורת כלפי המדינה והיא לא ביטאה בהכרח פשרה עם השלטון הלאומי; יתרה מזו, דווקא היכולת לעשות

דבר והיפוכו התפרש על ידה כחלק בלתי נפרד ואולי אף מהותי של הגישה הלעומתית והמתנגדת שבה היא אחזה מלכתחילה כלפי האידיאולוגיה הלאומית המודרנית, אשר אותה היא באה לתקן. התנהלות זו יכולה להתפרש בידי המתנגדים כהתנהגות הפכפכה, צבועה, מבולבלת ומחפשת דרך; אך למעשה מדובר במצב פוליטי שבו כל הגורמים המעורבים שומרים על ההבדלים ביניהם וכך בכך מקיימים ביניהם דיאלוג, במטרה לאזן בין השאיפות השונות.

חרדיות ולאומיות-שכנגד

בעולם היהודי בן-זמננו, "חרדיות" היא אידיאולוגיה דתית אולטרה-אורתודוקסית המתאפיינת במתח גבוה עם סביבת חיים השונה ממנה ונרתעת מחיכוך עם השונה או המאיים עליה. שורשיה של החרדיות נעוצים בתגובה הדתית האורתודוקסית לתהליכי מודרניזציה וחילון שחלו בקרב יהודי מזרח-אירופה ומרכז במאה התשע-עשרה. היא התעצבה כתגובה למה שנראה היה כפשרנות מצד חוגים אורתודוקסיים מסוימים לדרכי העולם המודרני והפכה במשך השנים למשפחה של קהילות וזהויות יהודיות שונות, המחזיקות כל אחת במסורת משלה, אך חולקות יחד דפוסים של היבדלות חברתית, חשדנות גבוהה כלפי שינויים, תפיסה עצמית אליטיסטית והקפדה על קיום מצוות והישמעות להוראות הרבנים. מנהיגיה הבכירים הפכו במשך השנים למה שמכונה בלשון החרדית "דעת תורה", כלומר הדעה הקובעת של המנהיגות הרבנית הבכירה.

אחד המרכיבים ההיסטוריים באידיאולוגיה החרדית הוא הרתיעה מהגרסה הלאומית היהודית הפוליטית שהייתה לדומיננטית בישראל, ובמקרים קיצוניים אף שלילה של האידיאולוגיה הציונית שלה ושל המפעלים התרבותיים והפוליטיים שייסדה, בראשם מדינת ישראל עצמה (רכיזקי 1997). במסגרת הפרק הראשון אפרט את המנעד המשמש מקור לגיוון אידיאולוגי ומחנאי בעולם החרדי, שכן בצד ההתנגדות ההיסטורית אפשר היה לזהות במשך השנים גם דינמיקה של חיכוך שבאה לביטוי בחיקוי, בהכלה ואף בהפנמה של רעיונות ומעשים "ציוניים" – אך תוך הצגת הגרסה החרדית כלאומיות-שכנגד לגרסאות הלאומיות הציוניות. אחזור ואדגיש כי לא מדובר בהכרח בעמדה ציונית-שכנגד, כלומר חלופה "ציונית" לעמדה השלטת או גרסה "ציונית דומיננטית", אלא בעמדה לאומית שהיא בה בעת חלופה לעמדה הציונית ומושפעת ממנה. גישה מעין זו עמדה ביסוד הופעתה ההיסטורית של המפלגה החרדית האשכנזית "אגודת ישראל" והתנהלותה הביקורתית והמשתפת עם התנועה הציונית ומולה (בקון 2005). בהקשר זה בלטה עמדתו הלאומית-שכנגד של הרב ד"ר

יצחק ברויאר (1883-1946), שביקש להעמיד חלופה חרדית-לאומית (אגודאית) לציונות (ברויאר תשמ"ח). הדבר בא לידי ביטוי גם ברכישה מסיבית של אדמות ארץ ישראל כמו במקרה של האדמו"ר מגור, אברהם מרדכי אלטר (1866-1948), במטרה להניח תשתית להשפעה חרדית על המגמות הלאומיות-ציוניות (וסרמן תשע"א); או בקשתו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג להקים, לאחר השואה, את קהילתו החדשה בעיר נתניה ולצדה בית חולים המיועד לשרת את כלל הציבור (בראון 2014). יש אף הרואים במשה שנפלד (1911-1965), איש צעירי אגודת ישראל שנמנה עם המבקרים החרדים של הנהגתה הפוליטית של אגודת ישראל, כמי שהחזיק בעמדות לאומיות. לדברי הסוציולוג מנחם פרידמן, שנפלד "היה גם 'ציוני' במובן זה שהדגיש חזור והדגש את הזיקה העמוקה והמחייבת של יהודי דתי לארץ-ישראל" (פרידמן 1990, 56-57). לטענת פרידמן, שנפלד ושותפיו לדעה "היו והנם פטריוטים ואולי גם פטריוטים קיצוניים [...] בה במידה שהם שוללים עקרונית את המסגרת הפוליטית המוגדרת כמדינת ישראל ואת האידיאלים שהיא מייצגת ('ציונות')", הם חשים אחריות לחברה הישראלית כחברה יהודית בהכרח, על כל המשתמע מכך" (שם). ואולם, דומה כי גישה זו, שניסתה להעמיד חלופה חרדית-לאומית לציונות והתחרתה עמה, הלכה ונשחקה עם השנים.

עם הסיבות המרכזיות לשחיקה בלאומיות-שכנגד החרדית האשכנזית, אפשר למנות את התחרות הפוליטית והאידיאולוגית עם הציונות הדתית והרצון להיות מובחנים ממנה (פרידמן 1978); את ההתכנסות אל פרויקט שיקום הקהילות החרדיות שנחרבו בשואה (שאו"ל תשס"ט); ואת התפתחותה של תרבות מובלעת מאורגנת המבקשת לבדל עצמה ככל שניתן מהעולם שמחוצה לה (Sivan 1995). אם לאורך שנות החמישים והשישים עוד נותרו רמזים של שיח לאומי-שכנגד במנהיגות המובילה בחברה החרדית האשכנזית בישראל - הרי לאחר מלחמת ששת הימים הם דעכו לחלוטין, כתוצאה של הרפורמה השמרנית שהובילו יחד מנהיגי הזרם הליטאי בחברה החרדית ושותפיו-יריבו, האדמו"ר מגור (הלוי 2011). על רקע תהליכים אלה, ומתוך הרפורמה הזאת, החלה החברה החרדית בישראל להתעצב כחברה המתרחקת מהיסוד הלאומי שבה ומתחברת ליסוד הסקטוריאלי הגלום בה.

היסוד הסקטוריאלי הזה בא לביטוי בהתארגנות חלקי הליבה של החברה החרדית בישראל כחברת לומדים.¹ את המושג "חברת לומדים" טבע הסוציולוג

1. בשנים האחרונות גוברת הביקורת על אודות הטיעון בדבר חברת הלומדים החרדית. מחקרים שונים מראים כיצד לצד חברת הלומדים שביטאה אתוסי ליטאי, התקיימו יסודות מארגנים אחרים, כמו "חברת הקדושה" החסידית (וסרמן תשע"א) או "קהילת התשובה" בחברה החרדית מזרחית (ליאון 2010). יש אף

מנחם פרידמן בשנת 1991, ועם השנים הוא הפך למטבע לשון שימושי מאוד בדיון האקדמי והציבורי בשאלת היחסים שבין החברה החרדית לחברה הכללית בישראל. סוד קבלתו היה באלגנטיות שבו; בשתי מילים הוא הצליח ללכוד הוויית חיים, תהליך היסטורי ואתוס מכונן גם יחד. לטענת פרידמן, מאז שואת יהודי אירופה והקמת מדינת ישראל, ניסה הזרם החרדי לשקם את תרבותו, את אורח חייו, את הנהגתו ואת מוסדותיו. בפזורה החרדית שמחוץ לישראל התגשמה משאת נפש קולקטיבית זו בפרויקטים יחידים שנארגו לרשת של חיים חרדיים (Finkelman 2002); ואולם בישראל, היא הפכה למפעל חברתי ופוליטי נבדל וייחודי, דווקא בסיוע המדינה הציונית שעמה הייתה האידיאולוגיה החרדית מצויה בעימות היסטורי.

בין התנאים שהובילו להתפתחות החברה החרדית בישראל כחברת לומדים, בלטה ההישענות הגוברת של המפלגות הציוניות על מפלגות חרדיות, בקואליציה השלטונית שנוצרה לאחר המהפך הפוליטי של 1977. המפלגות החרדיות ראו בכך הזדמנות להגשים שתי מטרות. האחת, הרחבת מודל מדינת הרווחה שהחל להתפתח בישראל במחצית הראשונה של שנות השבעים, לטובת צרכים סוציאליים שנגזרו מההתרחבות הדמוגרפית המהירה והעקבית בחברה החרדית (כגון פתרונות דיור לזוגות צעירים, תמיכה בלומדי תורה, תמיכה מורחבת במערכות החינוך העצמאיות ועוד). מטרה נוספת הייתה הפיכת מורטוריום לימוד התורה, שנתפס כערך יסודי במסגרת האידיאולוגיה של הישיבות החרדיות, לדרך חיים מקיפה וכמעט יחידה בסיוע המדינה.

בזכות שיתופה של מפלגת אגודת ישראל בקואליציה לאחר המהפך הפוליטי של 1977, הושגו דחיית שירות גורפת לתלמידי ישיבות חרדיות שבעניינם הוצעה כי "תורתם אומנותם"; ותמיכה תקציבית מורחבת במערך החיים החרדי. לכך היו שתי תוצאות בולטות: במישור הפוליטי הפכו המפלגות החרדיות לגורם מתחכך ומעורב יותר בענייני המדינה מאשר בעבר, שכן הן חפצו בשימור ההסדרים החדשים ובתחזוקתם (בראון 2015). בד בבד נעשו המפלגות החילוניות הגדולות תלויות במפלגות החרדיות לשם קיום הקואליציות השלטוניות, בתוך מערכת פוליטית שחיפשה, לאורך שנות השמונים והתשעים, דרך לשבירת התיקו בין המחנות הפוליטיים הגדולים. ההשלכה של התפתחות זו על החברה החרדית

המצביעים על העובדה כי בצד חברת הלומדים, התקיימה לאורך השנים גם חברת עובדים חרדית. עם זאת, יש להביא בחשבון כי המונח "חברת לומדים", יותר משביטא מציאות ריאלית, ביטא יסוד מארגן כוללני ומדומיין של החברה החרדית. בסופו של דבר, מה שהבליט את ההבדל בין העולם החרדי לבין העולם שמחוצה לו, היה ההתארגנות המוסדית סביב אתוס הלימוד הטוטלי שהיה לקנה מידה ל"חרדיות" תקינה.

הייתה ישירה, ומעורר חברה יהודית אולטרה-אורתודוקסית היא הפכה לחברת לומדים, שבה הלימוד הגברי המאורגן נעשה אתוס חובק-כול והתקן היחיד לקיום יהודי-חרדי נכון: ממנו נגזרים חלוקת התפקידים המגדרית; גבולותיה של החברה כלפי פנים וכלפי חוץ; השאיפות הפוליטיות וההיררכיה הפנימית. האידיאל הפך אם כן לדפוס קבוע וממנו התקבע למסורת ולנרטיב הגמוני בחברה החרדית, שכל שינוי הנקשר בו יכול להתפס כמקור למשבר חברתי, אם בעיני החרדים אם בעיני חוקריהם (זיכרון 2014).

בצד ההשלכה החברתית הייתה גם השלכה אידיאולוגית. פרידמן כבר עמד בעבר על הפרדוקס המלווה את חברת הלומדים - הגשמתה הושגה במחיר החיכוך הגובר של נציגי הזרם המרכזי בחברה החרדית, ובהמשך גם של הציבור עצמו עם מוסדות המדינה, עד כדי שותפות עמה או לכל הפחות מראית עין של שותפות. אחת התוצאות לכך הייתה הופעתה, וליתר דיוק התחדשותה של לאומיות-שכנגד חרדית.

הלאומיות-שכנגד החרדית במציאות של החברה הישראלית בעשורים האחרונים, מבקשת לראות באורח החיים החרדי, כמו גם בהלכה בנוסחאותיה השמרניות והמחמירות, לא רק מרכיב חיוני בשמירת הזהות היהודית הלאומית בישראל, אלא גם גורם אקטיבי המבקש ליטול חלק בתיקון פגמיה של החברה בישראל ושל המדינה. כמה ביטויים שלה מוצאים את מקומם בחברה, בכיורוקרטיה ובפוליטיקה בישראל: במישור החברתי, יש לתת את הדעת להופעתה ולהתרחבותה של תנועת החזרה בתשובה, ובכינויה המקוצר "תנועת התשובה", שהפכה בחברה הדתית בישראל לשם נרדף לשורה של עמותות, ארגונים, פעילויות ויוזמות שמקורם בחברה החרדית ושתכליתם הרחבת שורותיה, אם באמצעות הסברה ותעמולה דתית ואם באמצעות פעילות קהילתית וחינוכית מקומית המחשיבה עצמה כמעצימה ומשקמת. תנועה זו החלה לפעול תחת תנאי האופוריה הישראלית של מלחמת ששת הימים (יוני 1967), וביתר שאת לאחר המשבר החברתי של מלחמת יום הכיפורים (אוקטובר 1973). היא צמחה כתנועה המבטאת את הלך הרוח האקטיבי השורר בשולי עולם הישיבות הליטאיות ובאופן מודגש יותר בחסידויות כמו חב"ד ובעלז. ואולם, מתנועה שפנתה תחילה לאוכלוסיות עוליים ממדינות רווחה או למעמד בינוני גבוה, הפכה תנועת ההחזרה בתשובה בשנות השמונים והתשעים למגמה רחבה של שיקום וחיזוק דתי בקרב יוצאי ארצות ערב, צפון-אפריקה והבלקן בישראל, בדרך כלל בקרב אוכלוסיות מוחלשות. אחת מתוצאותיה היא הפיכת החרדיות והמנהיגות החרדית מגורם הצופה מרחוק במציאות הישראלית, לגורם המגיב באמצעותה על המתרחש בה ומנסה לשנותה מלמטה למעלה (ליאון 2010).

במישור הביורוקרטי יש לתת את הדעת לקבלת האחריות המודגשת של רבנים

חרדים על סימון גבולות הקולקטיב היהודי, באמצעות אחיזה ישירה בתפקידי שיפוט (דיינות), חקיקה ופקידות מדינתית גבוהה. לאורך השליש האחרון של המאה העשרים גברה האחיזה של רבנים ודיינים, שגדלו במסגרות חברת הלומדים החרדית, במוסדות הרבנות הפורמלית והמועצות הדתיות המנהלים את חיי הדת בישראל, תוך דחיקת רגליהם של רבנים ועסקנים הבאים מחוגי הציונות הדתית (Fisher 2013). מקור המהלך הזה היה בשילוב שבין הרצון בפרנסה יציבה התואמת ככל האפשר את תרבות החיים הדתית של חברת הלומדים, לבין עליית כוחן הפוליטי של המפלגות החרדיות היכולות לספק את התשתית הפוליטית הנדרשת לכך, כפי שנראה מיד. התוצאה הייתה היגררות למעורבות גוברת של יוצאי חברת הלומדים החרדית בסוגיות בעלות משקל לאומי-ממלכתי. לא אחת הדבר גרר התנגשות ועימות קשה בין הרבנות המתחרדת לציבור הישראלי ההטרונגי, וקריאה ציבורית להפקעת הרבנות מידי "החרדים".

כל האמור עד כאן לא יכול היה להתרחש ללא התמורה שחלה במישור הפוליטי. מה שהחל כשותפות קואליציונית עם מפלגת הליכוד, נמשך בהיטמעות עמוקה בגופי הממסד הישראלי הממלכתי. נציגי מפלגות חרדיות שמנהיגיהן הובילו במשך שנים ארוכות גישה מתבדלת ומתבצרת, מצאו עצמם שותפים בניהול מנגנוני המדינה. תחילה במסגרות המערכת הפרלמנטרית, לאחר מכן במסגרות הבירוקרטיה של המדינה ואף בתפקידי שררה ממלכתיים במגוון תחומים שיש להם נגיעה לחיי היומיום של אזרחי ישראל - תקשורת, שיכון, פנים, רווחה, בריאות, חינוך וכמובן דתות. לכל זה הייתה כמובן תוצאה אידיאולוגית: בצד תפיסת המדינה כמלכות זרה, בבחינת "גלות בין יהודים", הגוזרת יחס שימושי אליה ולמוסדותיה, החלה למצוא מקום גם תפיסתה כמלכות פגומה שיש לתקנה באמצעות "מהפכה רוחנית".

מקום בולט ומוביל במגמות שתוארו כאן תפסה הנהגתו של הרב עובדיה יוסף ומפלגתו החרדית-מזרחית, "התאחדות ספרדים שומרי תורה", המוכרת יותר בכינויה המקוצר "ש"ס". החסות שהעניקה ש"ס לתנועת התשובה (Lehmann and Siebzehner 2006), בהשראת גישתו האקטיבית של הרב עובדיה (Leon 2008), יחד עם שליטתה לסירוגין במשרדי הדתות והפנים (טסלר 2003), נכונותה (ויהיו מי שיאמרו: התמסרותה) להיות גורם מייצב בקואליציות השונות מימין ומשמאל (לוי ואמריך 2001) - כל אלה הפכו אותה מתחילת דרכה הפרלמנטרית ב-1984 ועד לפני פחות מעשור, ל"פוליסת הביטוח" של חברת הלומדים החרדית. מצד אחד ש"ס דאגה לרשת ביטחון פוליטית לפריבילגיות האזרחיות והכלכליות שעליהן נשען הסדר חברת הלומדים. היא דאגה לשכלול הפונקציות הסוציאליות שסייעו להחזקה הכלכלית של חברת הלומדים ולעיסוגנם בחוק התקציב. אך מצד אחר היא הביאה עמה גישה רבנית אקטיבית שדרשה לפרוץ את

גבולות חברת הלומדים במטרה להשפיע מלמטה ומלמעלה על דיוקנה היהודי של מדינת ישראל. גישה אקטיבית זו, שאותה הוביל מנהיגה הרוחני, הרב עובדיה יוסף, הייתה המסד שעליו התחדשה הלאומיות-שכנגד החרדית בחברה בישראל. המרכיבים הללו סייעו לש"ס להציג עצמה בפני החברה הרחבה בישראל כמייצגת גרסה חרדית שאינה מונעת מהיבדלות דתית אלא דווקא מאחריות וסולידריות שניתן לכנותן "לאומיות" או אף "ממלכתיות". גרסה ישנה-חדשה זו, הפעם במלבוש אתני ובהתייחס לתנאים הפוליטיים והחברתיים שמהם צמחה והתפתחה לכוח משמעותי בחברה הישראלית, מצאה עצמה מהר מאוד בשניות קבועה ובהתחככות מתמדת, נתונה בין החברה החרדית לחברה הכללית; בין השקפת עולם חרדית לאידיאולוגיה לאומית.

חרדיות מזרחית: תרבות ואידיאולוגיה בשניות קבועה

במאמר הבוחן את מצאי המחקר על אודות החברה החרדית בישראל, העיר לפני יותר מעשור ההיסטוריון קימי קפלן כי "יש להבחין בין ש"ס כתנועה פוליטית, חברתית וחינוכית, לבין החרדיות המזרחית שהיא יסוד התופעה ושורשה" (קפלן 2003, 264). קפלן הסביר כי "הבנת החרדיות המזרחית היא תנאי הכרחי לכל דיון בש"ס כתנועה פוליטית המייצגת לטענתה את החרדיות המזרחית" (שם, 265). המושג הסוציולוגי "חרדיות מזרחית" שבו נקט קפלן, אינו שכיח בשגרת הלשון של החברה הדתית בישראל. לרוב הכוונה היא למי שמכונים דרך שגרה "ספרדים" או "בני עדות המזרח" - מושגים המכונים אל מי שמוצאו מארצות ערב, צפון-אפריקה והבלקן, במובחן ממי שמוצאו ממזרח-אירופה ומרכזה - "האשכנזים". ואולם למונח "חרדיות מזרחית" יש משמעות אנליטית כבדת משקל. היסטוריונים רואים את החרדיות המזרחית כתופעה חברתית רב-שכבתית שהתפתחה במשך השנים ליחידה סוציולוגית אתנית בחברה החרדית בת-זמננו (הורוביץ 2000). בשכבה הראשונה נמצאת חברת לומדים בראשיתית שגדלה במחוזותיה של הישיבה הספרדית פורת יוסף בירושלים בשנות השלושים והארבעים של המאה הקודמת. ישיבה זו הפכה במשך השנים מחידוש היסטורי בקרב חוגי הספרדים בירושלים, למיתוס אתני בקרב חוגי החרדים המזרחים בני זמננו (ליאון 2013). בשכבה השנייה נמצאים לומדים שהגיעו בעקבות מעורבות שליחי חינוך חרדים, ליטאים ואנשי חב"ד, בעיצוב המגזר הדתי השמרני בקהילה היהודית במרוקו בשנים שלאחר השואה ולאחר מכן בישראל (לופו 2004).²

2. מגמה זו כאמור נמשכה בישראל. בין הארגונים הכולטים באיסופם וקליטתם

השכבה השלישית היא תנועת ההחזרה בתשובה בקרב הציבור היהודי המזרחי בישראל ומחוצה לה, מאמצע שנות השבעים ועד ימינו אלה, תנועה שעל מאפייניה המרכזיים כבר עמדנו לעיל. השכבה הרביעית מורכבת מבני תורה מזרחים שיצאו בעשורים האחרונים מהמובלעות החרדיות אל ציבורי המזרחים שאינם חרדים, במטרה למצוא פרנסה וזהות, תופעה שליוותה במידה רבה את הופעתה של ש"ס והייתה מהסימנים התרבותיים להתחדשות הדתית-חרדית שאותה הובילה ביהדות המזרחית (ליאון 2011).

מה שקושר בין ארבע השכבות הללו הוא הופעתה של מציאות חרדית-אתנית, נטולת זיכרון היסטורי או מורשת פוליטית של מאבק מול חילון בקהילות המוצא, אך בעלת זיכרון של ההתמודדות עם התוצאות החברתיות והדתיות שיצרה תנועת ההגירה הגדולה מארצות ערב וצפון-אפריקה אל מדינת ישראל או אל יעדי הגירה אחרים בעולם המערבי. בעוד החרדיות שמקורותיה בארצות מרכז אירופה ומזרחה התפתחה בסימן של ריאקציה דתית שמרנית למגמות פנימיות וחיצוניות של רפורמה, לתנועת ההשכלה ולתנועה הציונית – עמדה החרדיות שהתפתחה בקרב יוצאי ארצות ערב וצפון-אפריקה בסימן שיקום הסמכות הדתית בקהילות המהגרים בכלים חרדיים. משמעות הדבר היא כי לרוב, לא נמצא זעם קדוש (להבדיל מביקורת) המופנה פנימה, אל תוך הקהילה. במקום זאת יש מוטיבציה לסדר מחדש את מערכת היחסים שבין קהילה חדשה של משרתי ציבור בענייני דת – כגון רבנים, דרשנים, חזנים, קוראים בתורה, שוחטים ומוהלים – הצומחת בכור ההיתוך של חברת הלומדים החרדית, לכין ציבור מזרחי שומר מצוות ומסורת שאינו חרדי, אך מוכן לשאת ולתת על סמכותה של המנהיגות הרבנית החדשה.

במחקר הסוציולוגי הישראלי ביהדות זמננו, המושג שבבסיס הזהות החרדית-

של ילדים ונערים מעולי ארצות האסלאם במוסדות חינוך חרדיים, נמנה "חבר פעילי הארגון התורתי". הארגון הוקם באביב 1950, ופעיליו הגיעו מחוגים שונים, בתחילה גם ציוניים-דתיים. הפעילים עסקו ברישום ילדי העולים לבתי ספר דתיים וחרדיים שהוקמו במשך השנים בלא מעט אזורים שבהם שוכנו יוצאי ארצות האסלאם, והיו לתשתית החינוכית-מוסדית שהזינה את עולם הישיבות החרדיות בצעירים ממוצא מזרחי. רצוי לציין כי אין מחקר הבוחן את הסיבות שהובילו הורים מקרב העולים לשלוח את ילדיהם למוסדות אלו דווקא, ואפשר לשער כי המצוקה הכלכלית והחומרית של העולים החדשים, כמו גם ההבטחה (תעמולה) כי ילדיהם יקבלו מסגרת של חינוך מסורתי, מתקדם ויציב בחסות המדינה, סייעו בשיקול הדעת. על הרקע לפעילות הרישום הדתית והחרדית בקרב עולי ארצות האסלאם והתפתחות הזרם העצמאי של אגודת ישראל, ראו אצל צמרת 1993, 13-18; צמרת 1997, 152-155.

מזרחית משמש קטגוריה אנליטית ממוקפת. באמצעות קטגוריה זו מבקשים החוקרים להנכיח את יחסי הכוח המתלווים לסיטואציות החיים של חרדים שזיקתם היא ליהודים שמקורם בארצות ערב, צפון-אפריקה והבלקן. "זהויות ממוקפות" (hyphenated identities) מורות על מציאות של שייכות חברתית כפולה הנתונה במתח מתמיד בכל הנוגע לשאלת השייכות – לאיזה צד בחלקי זהותו שייך בעל הזהות הממוקפת; אך גם לפיחות הערך הנלווה לא פעם לשייכות חברתית כפולה זו מצד החברה הסובבת הלא-ממוקפת (Lang 2005). המושג הממוקף שבבסיס הזהות החרדית-מזרחית מסמן, על פי גישה זו, את החיבור שבין חרדיות לבין עולמם הדתי של יוצאי ארצות ערב, צפון-אפריקה והבלקן, אך גם את מגמת פיחות הערך של זהותם, על רקע ההעתיקה של התגובה האתנית המדיירה, המרחיקה והמפרידה שבה נתקלו העולים המזרחים מצד יוצאי אירופה בישראל, אל תוך החברה החרדית. אחת התוצאות לכך היא ההתמודדות עם מה שהאנתרופולוג שלמה דשן (1994) תיאר כבר באמצע שנות התשעים כ"פרדוקס קיומי": מצד אחד, ההכרה באידיאל שעליו התארגנה החברה החרדית האשכנזית כ"חברת לומדים"; מצד אחר, מודעות לכך שמימוש האידיאל הזה מלווה בכוחות דומיננטיים הרואים בחרדים המזרחים דמויות תלושות וחקייניות, שנסיונות הצטרפותן למערכת החיים החרדית מקורן לא בתגובה לחילון אלא בחולשה היסטורית ובמצוקה שחייבו התערבות חרדית מבחוץ.

אם כן, יסודה של המציאות האתנית בחברה החרדית-מזרחית בישראל נטוע בהתמודדות המתמדת עם משקולת המקף המחבר: הדגם שבעקרונותיו מאמינים חרדים ממוצא מזרחי, הוא גם הדגם שמוביליו תופסים את עולמם כפחות-ערך. אך מה שניתן ליישוב בחדרי סמינרים ומאחורי שולחנות הכתיבה של החוקרים את החברה החרדית ואת היהדות המזרחית – ובכלל זאת ספר זה – עודנו בעיה חברתית לא פשוטה שבה נתקלים מי שנחשבים לחרדים-מזרחים בחיי היומיום שלהם, הנושאים את צלב המקף על גבם כבואם אל בית הכנסת המקומי, בשלחם את ילדיהם למוסדות חינוך וישיבה חרדיים, כבואם למסור דבר תורה בפני חבריהם בבית המדרש. יש שהבעיה נותרת על כנה והם לומדים להיות אתה (אלאור 2006, 341-354); אך יש שהיא הופכת לבסיס לעשייה תרבותית היוצקת תוכן דתי ופוליטי במקף החיבור. גישה מעין זו הולמת את טענתו של יעקב ידגר כי ש"ס החרדית-מזרחית, מחייבת התייחסות מחקרית שונה ממפלגות אתניות ודתיות שקדמו לה, שכן היא בגדר שדה חדש במערכת הפוליטית והחברתית בישראל, שדה הדורש התבוננות מרובת פנים (multifaceted analysis) המביאה בחשבון את המקף המחבר שבין חרדיות למזרחיות (Yadgar 2003). מבט בלתי אמצעי וארוך שנים במציאות החרדית-מזרחית, שכלל היכרות מעמיקה עם עולם הישיבות שלה, ביקורים בבתי המדרש ובבתי הכנסת, שיחות עם

אנשי הנהגה רוחנית מקומית, תצפיות על פעילות פוליטית ברמה המוניציפלית והארצית – לימד אותי כי מה שאנו החוקרים מכנים חרדיות מזרחית, הוא בגדר מרחב דינמי, לא לגמרי מעוצב, שמתרוצצים בו כוחות שונים ומגוונים ככיוונים שונים. בדומה לחרדיות האשכנזית, החרדיות המזרחית איננה קטגוריה מונוליתית; המושג "מזרחיות" אין משמעו כאן מערך של תכונות היסטוריות או תרבותיות המבחינות לכתחילה בין קבוצות מוצא. מזרחיות מוצעת כאן כתנאים חברתיים והפוליטיים שסביבם נבנים הבדלי סגנון, התגבשות קהילתית, העדפות תרבותיות, עשייה פוליטית ואידיאולוגיה לאומית (השוו: הרצוג 1986). אפשר לסווג את התנאים הללו לשלושה מוקדי מתח האחראים להופעתה של עמדה חרדית המאופיינת בדואליות רבה ביחס למציאות: (א) המתח בין דתיות חרדית מתבדלת לדתיות מסורתית משולבת; (ב) המתח בין החזקה במסורות מוצא חיות למחויבות החרדית למילה הכתובה; (ג) המתח בין מסורת המסויגת מהציונות לבין קשר בלתי אמצעי עם ציבור המחזיק בעמדות המחייבות את המדינה כיהודית וציונית.

משלושת המתחים הללו נגזרות שלוש התרחשויות קבועות בזירה החרדית-מזרחית, וביחס אליהן מתארגנת בתוכה השקפת העולם והתרבות. ההתרחשות הראשונה היא "חרדיות רכה" (ליאון 2010) – חרדיות רחבת שוליים שיסודה ביצירת תשתית של הוויה דתית עדינה ושברירית היכולה לחבר בין היהודי החרדי לבין היהודי שומר המסורת הלא-חרדי, לכדי מסגרת דתית ולא רק פוליטית משותפת. חרדיות מעין זו מתפתחת בתפר הנע כל העת בין התביעות החרדיות לאדיקות דתית, לבין המציאות הדתית הנינוחה אך המקוטעת (מנקודת מבט חרדית) של מסורתיים מזרחים. במוקד החרדיות הרכה הזאת ניצב רעיון התשובה וההתחזקות הדתית, היכול לשמש תשתית למציאות המכירה בדינמיות דתית גם אם היא קובעת לה קווי גבול או טווח אפשרויות מוגבל. מחקרו האתנוגרפי של אסף שרעבי מתאר את עבודת הגבול (boundary work) הנלווית לביצועי החרדיות הרכה (Sharabi 2013). שרעבי מדגיש את ההפעלה הדתית המאפיינת שדה זה, על השחקנים השונים הפועלים בו – ציבור, רבנים, חוזרים בתשובה, מתחזקים – כחלק מתפיסה רחבה יותר של תיקון דתי של המציאות בכלים חרדיים. ההתרחשות השנייה היא הדיאלקטיקה המתלווה למגמת ההומוגניזציה של ההלכה – מגמה שיסודה בהסדרת המתח שבין המסורת החיה למילה הכתובה באמצעות קידום מתמיד של השיח ההלכתי הסמכותני והחינוך להעדפתו על פני המנהג ומסורת העל פה (oral tradition) (זוהר 2001). התרחשות זו היא דיאלקטית, שכן בצד ניסיונות להאחדה של מסורות הלכתיות נמצא תגובות של פיצול, אך הפעם בכלים המשתמשים בחידוש הציות למילה הכתובה. כך לדוגמה, חידוש סידורי התפילה סייע לפוסקי הלכה חרדים-מזרחים כדוגמת הרב

עובדיה ובני משפחתו, לבסס עצמם כמוקדי סמכות חלופיים למסורות המקומיות והעדתיות. ואולם, חידושו של סידור התפילה הספרדי במגמה סמכותנית זו, התברר כהליך מורכב יותר; הרצון בקידום ההשפעה של הנוסחאות הסמכותניות הוליד התנגדות אתנית ומאבק על שימור המנהגים של קבוצות מוצא מזרחיות שונות. תוצאת הדבר הייתה שבצד המפעלים הסמכותניים ובראשם זה של הרב עובדיה, צצו ועלו מפעלים טקסטואליים רבים שהובילו דווקא לרנסנס של מסורות עדתיות קטנות.

ההתרחשות השלישית היא מגמת הלאומיות-שכנגד שיסודה כאמור בחיכוך ובהשתלבות במוסדות הממלכתיים של השלטון בישראל, תוך פרשנות מחדש של סמליו. אנו מכירים מגמה מעין זו בעברה הרחוק של המערכת הפוליטית החרדית – זהו המקרה של מפלגת פועלי אגודת ישראל (פא"י). יחסיה המורכבים של פא"י עם אגודת ישראל מזה, וקרבתה אל הגופים הציוניים מזה, תועדו ונחקרו (למשל: גבל 2014). ואולם לפחות הברדל אחד בולט בין פא"י לבין נציגתה הפוליטית של החרדיות המזרחית שבה נעסוק כאן: בעוד פא"י פעלה בזיקה למנהיגות הרוחנית של אגודת ישראל, ש"ס פועלת בכפיפות גמורה למנהיגות רוחנית חרדית-אתנית המשמשת כמעין בבואה של המנהיגות החרדית האשכנזית.

מגמת הלאומיות-שכנגד בחרדיות המזרחית היא העומדת כאמור לדיון במרכז ספר זה. לפנינו אידיאולוגיה חרדית וחברה אתנית המצויות במצב של שניות קבועה: בשעה שהעולם החרדי האשכנזי מפנה את עיקר תשומת לבו לחיזוק החומות המגנות עליו מפני עולם החוץ באמצעות תנועה דתית הקוראת למופנמות חברתית – אם בדמות האידיאולוגיה של חברת הלומדים הליטאית (פרידמן 1991) ואם בדמות אתוס חברת הקדושה החסידית (וסרמן תשע"א), בחרדיות המזרחית מופנה עיקר הלהט לחיזוק קהילה מרובת סגנונות דתיים ואתניים באמצעות גישה דתית כריזמטית הפועלת לייצוב המציאות ולהדגשת רעיון התשובה כמכונן זהות יהודית, דינמית ושמרנית כאחת, חתרנית ואורתודוקסית כאחת (אלאור 2006). בעוד העולם החרדי-אשכנזי מציב במרכז סדר היום החינוכי והקהילתי שלו את "ההשקפה", בזרמים המרכזיים בחרדיות המזרחית, קרי יוצאי הישיבות והסמינרים, הדגש הוא על התמודדות עם גוונים אתניים מרובים אשר מיוחסת להם, מצד "הידע המקומי", דרך התנהגות ותפיסת מציאות ייחודית אם לא מהותנית. גוונים אלה נצבעים בצבעי המנהג וההלכה העוברים ממסורת העל פה למסורת הכתב ובצבעי עבודת היוחסין הנלווית לביטויי האנדוגמיה האתנית בחברה החרדית-מזרחית, ובראשה מערכות השידוכים והקמת משפחות (זיבצנר ולהמן 2014). בעוד העולם החרדי-אשכנזי מתעל את האנרגיות הפוליטיות שלו לחיזוק המרכיב הסקטוריאלי, החרדיות המזרחית הפוליטית נעה כל העת בין מחויבות לסקטור החרדי לבין מחויבות לאומית לציבור המגוון שממנו וכלפיו

היא שואבת את כוחה. אלו הם למעשה התנאים ה"מזרחיים" שהוזכרו לעיל, שמתוכם מתפתחת גישה לאומית-שכנגד בחרדיות המזרחית. יהיו אשר יטענו שהרקע לגרסה הלאומית הזאת טמון בתודעה היהודית הלאומית-מסורתית של המזרחים. כך למשל ייחסו מנהיגים ציונים מסוימים סוג של "ציונות טבעית" למזרחים, הנובעת מהזיקה שלהם למסורת ולדת (בצלאל הסבר מעין זה נסמך על הטענה שלפיה, רוב יהדות המזרח ראה בציונות הפוליטית תנועה מסורתית משיחית המגשימה את חזון הנביאים. ייתכן שאפשר להסביר בדרך זו את היכולת של החרדיות המזרחית להצדיק את מהלכיה הלאומיים לציבור המזרחי שומר המסורת. עם זאת, יש לתת את הדעת גם על השורש החברתי של החרדיות המזרחית, כלומר אל קבוצת ההתייחסות המרכזית של מנהיגיה ולמעשה של ליבת המוסדות והתרבות שלה - החברה החרדית והאידיאולוגיה החרדית. להלן אטען כי הלאומיות של החרדיות המזרחית אינה תלויה באינסטינקט לאומי קדמון ו"טבעי" שכמו מאפיין את המזרחים, אלא בתנאים האתניים שמתוכם היא מתפתחת וצומחת כחטיבה חרדית ממוקפת ומוכפפת ומשם כלאומיות-שכנגד.

הרב עובדיה יוסף והזרם של ש"ס

מעבר לתיאור האנליטי המצומצם שנקטתי כאן בניסיון להסביר מהי חרדיות מזרחית, יש לזכור כי מדובר במרחב חברתי מרובה מבטים, סגנונות, דגשים וניואנסים המתורגמים לזרמים וחוגים ודפוסים מוסדיים מגוונים - ישיבות מקובלים, ישיבות לומדים, מוסדות החזרה בתשובה, חוגים ניאור-ברסלביים ועוד. אני חוזר ומציין זאת שכן תובנה זו היא כמעט בגדר הנחת יסוד שאינה זקוקה להוכחה במחקר של החברה הציונית-דתית או של החברה החרדית-אשכנזית בישראל; העבודה המחקרית בהן הייתה ותהא תדיר רגישה לרקע השונה ולהקשרים האידיאולוגיים, הסמליים והאישיותיים אשר בתוכם או ביחס אליהם התפתחו והתמסדו חברות אלו. גישה רגישה זו החותרת למבט מרובה במציאות ועשיר בגוונים אידיאולוגיים, נעלמה כמעט לחלוטין מהמחקר בחרדיות המזרחית. כך למשל, אפשר להציע חלוקה בין שני זרמים מרכזיים בה: חרדיות-מזרחית המונהגת בידי הרב עובדיה יוסף שביטויה הפוליטי היא תנועת ש"ס; וחרדיות-מזרחית המונהגת בידי המנהיגות החרדית הליטאית. הזרם האחרון משוקע במבנים פוליטיים וחברתיים של חברת הלומדים הליטאית וספיחים של העמדה הקנאית והברדלנית שבה החזיקו נאמניה של העדה החרדית הספרדית (בראון 2000).

במסגרת חיבור זה בחרתי להציב במוקד הדיון את מה שאולי מדויק יותר לזהות כזרם חרדי-מזרחי בהנהגת הרב עובדיה יוסף - "הזרם של תנועת ש"ס". בהבדל מהמונח "תנועה" המלמד על מבנה מאורגן, היררכי בעל סמכות קבועה וברורה, המונח "זרם" מלמד על הנזילות, הגיוון והמשא ומתן המתמיד המלווה את מרחב החיים החרדי-מזרחי שבו פעל הרב עובדיה יוסף, ושתנועת ש"ס חתרה בו להגמוניה (השוו: באומל 1992, 17-18). גם זרם זה מורכב מקהילות שונות המאורגנות לרוב סביב דמויות רבניות מקומיות, כדוגמת הרב רפאל כהן מצפת, חצרות מקובלים כמו זו של הרב דוד אבוהצירא בנהריה, דרשני תנועת התשובה כדוגמת הרב ראובן אלכזר מירושלים או אף ראשי ישיבות כרב מאיר מאוזו, ראש ישיבת כיסא רחמים בבני ברק. החוט הקושר בין דמויות אלו אינו בהכרח מחויבות פוליטית למפלגת ש"ס, אלא ההכרה במנהיגה הרוחני, הרב עובדיה יוסף - "מרן", ככינויו המכבד בפיהם - כסמכות רוחנית ופוליטית מדריכה, שש"ס ומה שהיא מבקשת לייצג נתפסת כחלק מדרכו. במושגיה של החברה החרדית, מדובר בתפיסת הרב עובדיה כ"דעת תורה".

עובדיה יוסף נולד בבגדד בספטמבר 1920. בגיל צעיר עלה עם משפחתו לירושלים ועבר מסלול חניכה תורני בתלמוד התורה החרדי בני ציון ובישיבת פורת יוסף בירושלים. כבר בגיל צעיר יחסית נודע כפוסק הלכה בעל שיטה שעתידו לפניו וכמי ששולח ידו בכתיבה נמרצת, היודע להפיק כתבים הלכתיים עיוניים וכתבים הלכתיים פופולריים. באמצע שנות הארבעים לחייו תואר בידי כתב העת התורני קול סיני כדמות רבנית צעירה אך בולטת בקרב הרבנים המזרחים, וכמי ש"מעורה בחיי הציבור והמדינה וסולל נתיב הלכה לפתרון בעיות אקטואליות [...] לא פוסק מלהרביץ תורה ברבים יומם וליל, שבת וחג, יחיד במסירותו ובדאגתו להחזיר עטרת תורה וגדולתה לבני עדות המזרח והספרדים"³. במהלך חייו מילא הרב עובדיה יוסף כמה וכמה תפקידי רבנות ודיינות, בהם סגן הרב הראשי בקהיר, דייין בבית הדין בפתח תקווה, הרב הראשי הספרדי של תל אביב-יפו, הראשון לציון, הרב הראשי הספרדי של מדינת ישראל וכמובן - מנהיגה הרוחני של מפלגת ש"ס. משהו מאפקט הנהגתו והבולטות הציבורית שבה זכה התבררו לאחר פטירתו באוקטובר 2013, בהלוויית ההמונים שהיקפיה לא היו מוכרים עד אותה עת לחברה בישראל בכלל ולחברה החרדית בפרט, לפחות בכל הנוגע לרב ממוצא מזרחי.

לקראת הבחירות הכלליות של שנת 1984, ולאחר שהפוליטיקה והחוק קצבו את כהונתו כרב ראשי, בחן הרב עובדיה שתי אפשרויות בולטות שעמדו לפניו: עיון ומחקר תורני מכאן ופעילות פוליטית ציבורית מכאן. הוא החליט לשלב את

3. "גאון ישראל הרב עובדיה יוסף שליט"א", קול סיני ו (אדר תשכ"ד), עמ' 143.

שתי הדרכים ונענה לבקשת עסקנים חרדים-מזרחים ולבקשתו של הרב אליעזר מנחם שך (1899-2001), מנהיג הזרם הליטאי בחברה החרדית באותה עת, לעמוד בראש מועצת החכמים שהוקמה למפלגת ש"ס.

החיבור בין הרב שך לרב עובדיה התווה לא רק פוליטיקה חרדית חדשה, אקטיבית, נמרצת ואסרטיבית יותר (טאוב 2013), אלא הוא גם קבע את קו השסע החוצץ בין שני הזרמים בחרדיות המזרחית הנעים בכיוונים שונים: הזרם החרדי-מזרחי בהנהגתו שהתכנס פוליטית סביב ש"ס, והזרם הליטאי-מזרחי שהתכנס סביב מוסדות ארגוניים ופוליטיים של חרדיות אשכנזית ליטאית, כדוגמת ארגון "מרכיצי תורה ספרדים". המדובר לרוב במשפחות של תלמידי ישיבות ליטאיות ממוצא מזרחי, שראו - ועודן רואות - בשורה הראשונה של ראשי הישיבות הליטאיות האשכנזיות את הסמכויות המדריכות בחייהן. עד תחילת שנות התשעים תפס זרם ליטאי-מזרחי זה מקום מוביל בהנהגת החברה החרדית-מזרחית בישראל ומחוצה לה; מנהיגיו האשכנזים, ובראשם הרב שך, ראש ישיבת פוניבז' בבני ברק, האפילו על סמכותו של הרב עובדיה. ואולם, מאז ההכרעות הפוליטיות העצמאיות שהוביל הרב עובדיה יוסף בהנהגת ש"ס בתחילת שנות התשעים, התרחש קרע פוליטי בין הזרמים שטרם התאחה עד עצם היום הזה.

מערך היחסים המורכב בין הזרם של הרב עובדיה יוסף לבין הזרם הליטאי-מזרחי והמאבק על ההגמוניה בחרדיות המזרחית זקוקים לדיון נפרד שאינו מעניינו של ספר זה. דומה כי מאז המחצית השנייה של שנות התשעים הצליח הזרם של הרב עובדיה יוסף להשיג עמדה בולטת בחברה החרדית-מזרחית. עמדו לו ההשפעה המרובה בשלטון וההתחככות במוסדות המדינה. ש"ס והמדינה סייעו להפוך את הרב עובדיה יוסף מה"ראשון לציון", רב ספרדי הממונה בידי המדינה, למנהיג רוחני ופוליטי לציבור רחב ומגוון הרואה בו כראשון לרבני ציון. עם שחרורה מהפטרונות הפוליטית הליטאית, יכלה ש"ס להפוך ממפלגה חרדית המחזיקה באידיאולוגיה סקטוריאלית למפלגה חרדית המחזיקה באידיאולוגיה בעלת משמעות לאומית.

לא פעם נדמית ש"ס, בעיני המתעניינים במשנת הרב עובדיה, כעניין חריג להתפתחותו כאיש הלכה. קול זה גבר לאחר פטירתו, עת נשמעו קריאות מתוך השיח האקדמי ומחוצה לו כי את הרב עובדיה יוסף יש ללמוד מתוך מפעלו ההלכתי בלבד, שכן זה מה שייוותר לעתיד. גישה זו מנסה ככל האפשר להפריד בין דמותו התורנית של הרב עובדיה לדמותו הפוליטית - להנציחו כפוסק הלכה שהשפעתו חוצה גבולות אתניים ודתיים, ולטשטש את דמותו כמנהיג מפלגה סקטוריאלית שהשפעתו כמו תלויה בהישגיה. כשלעצמו, ניסיון ההפרדה הזה שירת ועודו משרת היטב אנשים מהקהילה הדתית האורתודוקסית המוכנים להכיר בסמכותו של הרב עובדיה כפוסק הלכה אך לא בסמכותו כמורה הוראה

פוליטי. הם מבקשים לראות בו מעין "אי של קדושה", שאין לו כל נגיעה בעולם המעשה, תלמיד חכם השקוע בספרייתו, בשיעוריו לציבור ובכתיבתו ההלכתית הענפה. דומני כי יש בכך מעין הד לרצון המודרניסטי להפריד בין דת לחילוניות, בין דת למדינה, בין דת לפוליטיקה; אך הלכה למעשה הדבר אינו אפשרי, לא בכלל ולא למקרה הנידון כאן.

אכן, יש מקום גם לביקורת האפשרית ולפיה הרב עובדיה יוסף (בעיקר באחרית ימיו) לא היה אלא אמצעי, "בובה על חוט", בידי עסקנים או אנשי משפחה שראו בש"ס כלי להגברת כוחם ועושרם, ועל כן האדירו את דמותו. ואולם, יש להביא בחשבון ארבעה דברים. ראשית, יש להבדיל בין דמותו של הרב עובדיה הצעיר, הפעלתן והתקיף שלשונו בהירה וברורה, המחפש את הקרבה הבלתי אמצעית עם ציבור המאמינים, לבין דמותו בעשור האחרון לחייו, כשדיבורו נעשה כבד יותר ויותר והוא נטה בעצת מכריו ודורשי טובתו להסתגר בדל"ת אמותיו. שנית, דמותו של הרב עובדיה יוסף נחשבה מוערכת בקרב החוגים המזרחיים, החרדיים והלא-חרדיים, עוד בטרם הוקמה ש"ס. המוניטין שלו כפוסק הביאו לו כבר בשנות הארבעים לחייו, שורה של מעריצים שראו בו מועמד רצוי למשרת הראשון לציון. שלישי, יש להביא בחשבון כי ש"ס הייתה מכשיר נוסף להפיכת המפעל ההלכתי של הרב עובדיה לגוף מעשי בעל השפעה ותמורה רבה על עולם המנהגים וההלכות ביהדות המזרחית בת-זמננו. רביעית, טבעי הוא כי לצדה של דמות המחזיקה בסמכות אבסולוטית, עד כדי הפיכתה לסמל התנועה הרוחנית שאותה הוביל, יסתופפו דמויות נוספות בזכות קרבתן האישית, המשפחתית, הפונקציונלית, ויצברו מידה רבה של כוח. הדברים מוכרים היטב גם במחוזות פוליטיים אחרים. עם זאת, אין להתעלם מכך שש"ס, על שלל עסקניה והאינטרסים הפוליטיים הרוחשים בה, כמו בכל ארגון פוליטי תוסס, הייתה ביסודה כלי שרת משמעותי בידי הרב עובדיה יוסף למימוש חזונו ההלכתי והאידיאולוגי, ובכלל זה גם החיבור האפשרי בין חרדיות ללאומיות.

המחקר ההולך ונערם על דיוקנו של הרב עובדיה העניק עד כה משקל מיוחד למפעלו ההלכתי הספרותי. ואולם, דומני כי בצד מפעל חשוב זה, יש לתת את הדעת גם למפעלו האידיאולוגי הפוליטי, לא מתוך גישה עיתונאית המסקרת את סדר יומו העמוס, את היוצאים והבאים בדלתו ואת פרטי הרכילות הפוליטית והאישית הנלווית לכך, אלא מתוך הסתכלות רחבה על החיבור האפשרי בין איש הלכה לאיש מדינה, והמשמעות התיאורטית בהקשר של הלאומיות הישראלית. במהלך חייו פיתח הרב עובדיה הכרה אתנית-מזרחית חזקה, שבאה לביטוי בשני היבטים: במישור ההלכתי ובמישור החברתי. במישור ההלכתי ניסה הרב עובדיה להציג את ההלכה הספרדית - פסקי שולחן ערוך לרבי יוסף קארו לפי פרשנותו וממשיכיו - כסמכות מכריעה בתחומיה של ארץ ישראל, שאליה

התנקזו במאה האחרונה יהודים מקהילות מוצא מגוונות. חוקרי משנתו ההלכתית של הרב עובדיה ובהם צבי זוהר, בנימין לאו ואריאל פיקאר, זיהו בשאיפה זו ובמפעל ההלכתי המקיף שגיבה אותו, את השתקפות השאיפה הציונית ל"כור היתוך", הרואה בתרבות ובחינוך – במקרה זה בהלכה ובלומדה – כלי פלורליסטי ומגבש כאחד. מצד אחד יכולה ההלכה לשמש מקור לשימור השונות בין קבוצות אתניות, ומצד אחר היא יכולה לחבר בין קבוצות מוצא שונות ולהנהיג התנהגות דתית משותפת.

ההיבט השני היה ההכרה במצבם המעמדי העגום של המזרחים בישראל, חרדים ושאינם חרדים. המציאות האתנית-מזרחית המגוונת שבה ניסה הרב עובדיה לטפל בכלים הלכתיים, הייתה גם מציאות של עוני מודגש, פריפריאליות תרבותית ורחיקה פוליטית. דומה כי הרב עובדיה ראה בהצטרפותו ל"ס" ובפעילותו בה מכשיר יעיל לשכלול המעורבות לתיקון פגמיה של החברה הישראלית ובראשם מעמדם של המזרחים בה, לא רק בכלים הלכתיים אלא גם בכלים פוליטיים. היה זה חזון אתני-פוליטי המגובה באידיאולוגיה חרדית. בדומה למפלגות אסלאם פוליטי ולאומי בנות זמננו, גם ש"ס בהנהגת הרב עובדיה יוסף ידעה לומר למצביעיה, המגיעים מהשכבות הכלכליות הנמוכות בחברה הישראלית, כי "הדת היא הפתרון" (עלי 2013); המזור למצבם המעמדי אינו טמון בשיפור התשומות הכלכליות, אלא בשיפור התשומות הרוחניות שיביא עמו גם שיפור במצב הכלכלי. מסר זה נפל על אוזניים כרויות ועל קרקע בשלה בשנות השמונים והתשעים. תקופה זו התאפיינה בשילוב בין המשך השמירה על אמונות יסוד לבין התרחקות משמירת מצוות קפדנית (דשן 1994); בשאלות של זהות אתנית ולאומית על רקע השפעות של גלובליזציה כלכלית ואידיאולוגיה אזרחית-חילונית (Peled 1998); במציאות מתמשכת של אפליה, פערים חברתיים וקיפוח על בסיס אתני-מעמדי (פיקאר 2001); בתנאי בחירות נוחים למפלגות קטנות ובינוניות (טסלר 2003); ובאקטיביזם דתי ופעילות חינוכית מודגשת (Lehmann and Siebzehner 2006). כל אלה סייעו לחרדיות המזרחית הפוליטית בראשות הרב עובדיה להפוך מגוף סקטוריאלני קטן יחסית, לגוף בעל נוכחות ועוצמה במערכת הפוליטית הלאומית בישראל. ש"ס השכילה להפוך את התנאים האלה לאסטרטגיות פעולה יעילות העונות על הצרכים והנטיות של הציבור שאליו פנתה (פלדמן תשס"א), ועם זה, להפוך לתנועה אתנית של תיקון חרדי-לאומי של מדינת ישראל (סורוצקין 2006).

מבנה הספר

ספר זה מורכב מארבעה פרקים. כל פרק עוסק במהלך או במרכיב שמקדם את הבנת מערך ההצדקות, האסטרטגיות והלך הרוח המרכיבים את גרסת הלאומיות-שכנגד נוסח הזרם החרדי-מזרחי בהנהגת הרב עובדיה יוסף, כמו גם את המשבר שליווה אותה עם פטירתו.

הפרק הראשון, "חטאי הציונות ונס המדינה", יתמקד במישור הרעיוני. מגבילה רעיונית מרכזית שעמה מתמודד הזרם החרדי-מזרחי הלאומי היא הביקורת החרדית ההיסטורית כנגד הציונות. בכל הנוגע לחרדיות המזרחית בהנהגת הרב עובדיה יוסף, מורכבת ביקורת זו משתי גישות סותרות: גישה המסתייגת לכתחילה מהציונות ומשיתוף פעולה עמה ורואה בה כמי שהמיטה אסון דתי ולאומי על יוצאי ארצות ערב, צפון-אפריקה והבלקן; ולעומתה גישה הרואה בשרידותה של מדינת ישראל לאורך זמן ובעובדה כי סייעה להגשים את האידיאולוגיה של חברת הלומדים, משמעות נסית שיש להודות עליה.

הפרק השני, "ש"ס כמפלגת הראשון לציון", יפנה את המבט אל הבניית הסמכות שעליה נשענה החרדיות המזרחית בהנהגת הרב עובדיה יוסף. מרכיב אחד בסמכות הזאת הייתה החרדיות הפוליטית אשר העניקה מסגרת, אידיאולוגיה ותוקף להנהגה הרבנית המזרחית החדשה, והבדילה אותה מהרבנות המזרחית הוותיקה שאיבדה את כוחה. מרכיב אחר הוא ההתחברות החרדית-מזרחית דווקא אל מוסד הראשון לציון, הרב הראשי הספרדי הממלכתי למדינת ישראל. באמצעות התחברות אל מוסד זה, שימורו והטענתו הפוליטית מחדש, אפשר היה להציע מוקד סמכות אלטרנטיבי למוקדי הסמכות החרדיים-אשכנזיים. הוותק של מוסד זה, מעמדו בציבור המזרחי של שומרי המסורת והמצוות, כמו גם האתניות המודגשת בו, מאפשרים לראות בו מוקד לא רק של סמכות הנהגה אתנית אלא גם של סמכות רבנית לאומית שכל כולה כרוכה בארץ ישראל ובמדינת ישראל.

הפרק השלישי, "מחרדה לאומית ללאומנות חרדית", עוסק בניסיונה של החרדיות המזרחית בהנהגת הרב עובדיה יוסף לבסס לעצמה עמדה לאומית שאינה תלויה בהכרח רק במשימתיות הלאומית המיוחסת לחברת הלומדים, אלא מתוך גישה רחבה יותר. נקודת המוצא תהא עמדתו הלעומתית של הרב עובדיה יוסף לתיאולוגיה הציונית-דתית בת זמננו. במרכז הדברים תוצג עמדתו המרסנת של הרב עובדיה יוסף בשאלת הטריטוריה הלאומית, אם בעניין העלייה להר הבית ואם בעניין סוגיית החזרת שטחים תמורת שלום. כצד משלים לעמדה זו תיבחן הגישה המרחיבה המלווה את החרדיות המזרחית בהנהגת הרב עובדיה יוסף בשאלת גבולות הקולקטיב הלאומי. גישה זו גוזרת מצד אחד עמדה מעורבת

ומתערכת בעיצובו של הלאום, ומצד אחר משחררת גרסה של אחריות טהרנית והיררכית בשאלת גבולות הקולקטיב.

הפרק הרביעי, "קריצה חרדית בליטורגיה ציונית", מפנה את המבט אל המרחב הקהילתי המורכב והמגוון שבתוכו מבקשת להתמקם החרדיות המזרחית בהנהגת הרב עובדיה יוסף. במרכז הפרק יעמוד המשא ומתן המתנהל במרחב זה בין המנהיגות הרבנית המתחרדת לציבור רחב ומגוון מבחינה דתית, שלרוב גם אוהז בעמדות לאומיות-ציוניות מודגשות. הפרק ידגים את הדברים באמצעות מקרה פרטי: ההתמודדות של עורכי סידורים שמקורם בחוגי החרדיות המזרחית עם פרק הליטורגיה הלאומית הפופולרי בקהילות מתפללים מזרחיות לא חרדיות – התפילה לשלום חיילי צבא ההגנה לישראל. פרק זה יתעכב על הדיאלוג והקריצה המלווים את הבניית הלאומיות-שכנגד בחרדיות המזרחית ועל התנועה המתמדת בין השקפת העולם של החברה החרדית לאקלים הקהילתי הפטרייוטי שבו הם מבקשים מקום.

תוצאות המרכיבים השונים של הלאומיות-שכנגד החרדית-מזרחית יידונו בפרק הסיכום, "מלאומיות ממוקפת ללאומיות-שכנגד". כאן אציע לראות בלאומיות-שכנגד החרדית-מזרחית אסטרטגיה המסייעת להפוך את המקף המחבר שבין "חרדיות" ל"מזרחיות", ממרכיב המסמן כפיפות למודלים החורגים מלאומיות "נכונה", למרכיב המסמן אפשרות להעצמה ולריבוי פנים וגרסאות של לאומיות במציאות היסטורית וחברתית משתנה. באחרית דבר אתיחס למציאות של החרדיות המזרחית ביום שאחרי פטירתו של הרב עובדיה יוסף.