

דת וחילוניות

'מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?'
לשאלת התפתחותה של החרדיות המזרחית בישראל

נסים ליאון

הופעתה של המפלגה החרדית המזרחית ש"ס (התאחדות הספרדים העולמית שומרי תורה), בשנת 1984, חשפה תופעה שלא היתה ידועה עד אז בשיח הציבורי ובמחקר האקדמי בישראל – 'חרדיות מזרחית'. כך למשל קיבל את הופעתה בטאון ועד העדה הספרדית בשאלה:

מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה? תופעה המנציחה בגדי גלות מימי הביניים. אלה המדים השחורים שלובשים מרבית בני הישיבות, רבנים שבדרך וכו'. מילא יוצאי מזרח אירופה האדוקים רוצים בכך – ניהא. הם באו מגלות זאת ורוצים לחסות בצל סימניה. אך למה זה גררו את בני הישיבות ורבנים ספרדים ללבוש כמותם [...] האם יצר הטמיעה טבוע בלבנו חזק עד כדי כך שאנו מוכנים להיכנס בחליפות שאינן לפי טעמנו, מסורתנו ואורח חיינו [...] מי מבין מנהיגי הספרדים, שומרי מצוות ומסורת קבע להעניש את פרחי הכהונה שלנו להתחפש ליהודים אשכנזיים עד לבלי הכר? (במערכה, אוקטובר 1985, עמ' 300).

השאלה 'מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?' מייצגת בעיני נימה של תמיהה שבמרכזה הפליאה על דפוסי האדיקות ועל הדמיון בהופעה החיצונית (performance) בין אנשי ש"ס, הנחשבים למייצגים הפוליטיים של החרדיות המזרחית, לבין 'החרדים האשכנזים'. בעוד האחרונים נתפסים מעין 'חרדים אותנטיים', מי שאורחותיהם, השקפתם והופעתם החיצונית אחוזים בהיסטוריה ובתרבות של היהדות האשכנזית במזרח אירופה ובמרכזה, הרי הראשונים נדמים לרוב למי שאותוים בדתיות היברידי, חקיינית ומתחפשת, דתיות שחיים חזן (2000, עמ' 273) כינה 'דת משוללת זמן ומקום'!

1. פליאה זו קיבלה גוון הומוריסטי באחד ממערכוני 'הגשש החיזור' בסוף שנות השמונים. המערכון נקרא 'המצילים של ש"ס' ומגייב במידה רבה על עמדת השררה של ש"ס במשרד הפנים. במערכון מוצגים עסקני המפלגה החרדית המזרחית משתלטים על סדרי הרחצה באחד מחופי הארץ. לצד הוראות צניעות המעוררות חיוך וצחוק, מודגש הפער לכאורה בין העגה המזרחית של העסקנים לבין השמות האשכנזיים

תיאורה של החרדיות המזרחית כתופעה חקיינית ונטולת שורשים, כתופעה מוזהר וזרה להיסטוריה ולתרבות היהודית מזרחית, נטוע בדימוי רווח בשיח הציבורי והאקדמי בישראל וביהדות המודרנית, הרואה ביהדות המזרחית, לפחות עד הופעתה של ש"ס, חלופה של קיום דתי הלכתי רך, נינוח ולא קיצוני באורחות חייו, ודאי לעומת האורתודוקסיה החרדית ביהדות האשכנזית. זו מתוארת לרוב כטבועה במזג של עימות הנוטה להכרעה, ואף 'רומנטי' כלשונו של צבי זוהר, מחוקריה הבולטים של ההתמודדות ההלכתית של היהדות המזרחית עם המפנה המודרני (2001, עמ' 360-364. וראו למשל: כץ, 1983; דשן, 1994; Elazar, 1989; 1995; Stillman). 'האורתודוקסיה', קבע זוהר (1998, עמ' 302), 'אינה גישה המאפיינת את דרכם של חכמי ההלכה [בארצות האסלאם] בהתייחסותם למציאות המודרנית. האורתודוקסיה – כמו גם הרפורמה – היא תופעה אירופית מובהקת; אין היא מצויה בתפוצות ישראל שבארצות האסלאם'.

הופעתה בתחילת שנות השמונים של המפלגה העדתית-הדתית תמ"י (תנועת מסורת ישראל), שהקדימה את ש"ס, תאמה את הדימוי הזה ואף שימשה ביטוי מוסדי-פוליטי לנינוחות זו. ראשי המפלגה, מהם שומרי מצוות ומהם שלא שמרו מצוות, הציגו את תנועתם כמייצגת גוון דתי-הלכתי רך, שנדמה בעיניהם כמה שאכן מבחין בין 'יהדות המזרחית' ל'יהדות האשכנזית' (Shokeid, 1995). מנגד, ש"ס ועמה החרדיות המזרחית ייצגו תופעה חדשה, פרק חדש ביהדות המזרחית, שנראה כמסמן נתיב של הליכה בכיוונה של אדיקות פונדמנטליסטית, זו המוכרת יותר ממחוזותיה של האורתודוקסיה האשכנזית ופחות מעולמה של היהדות המזרחית – וזאת מצד תרבות יהודית שנדמה כי היו מי שציפו שתצמח ממנה חלופה של יהדות הלכתית אחרת.²

שאלת התפתחותה של החרדיות המזרחית – היבטים תאורטיים

הרצון להסביר את התפתחותה של החרדיות ביהדות המזרחית הניב עד כה שתי תזות בולטות. האחת הציגה את ש"ס, ועמה את החרדיות המזרחית, כ'תוצר נדיר של צירוף נסיבות חברתיות ותרבותיות ולאומיות', כניסוחו של סמי שלום שטרית (2004, עמ' 263). מה שנראה לבעלי

המזכירים את גיבורי העיירה המזרח-אירופית. פער זה משמש רובד בעל משמעות לבניית סתירת מציאות, החיוני לעורר צחוק וגינוחן אצל קהל השומעים הישראלי.

2. כך לדוגמה צבי זוהר (2001) מסכם את ספרו האירו פני המזרח, העוסק בהגות הרבנית המזרחית הנינוחה מול אתגרי המודרניזציה, במילים: 'המסורת ההלכתית היהודית נמצאת כיום במצוקה: המודל הרומנטי, הרדיקאלי, הטוטאלי של ההלכה והתורה הפך לחם חוקם לא רק של רבנים מעודת אשכנז אלא גם של כמעט כל רבני עדות ספרד [...] המסורת התרבותית-הדתית הספרדית [...] הנה אוצר תרבותי ראשון במעלה בעבור עם ישראל כולו. חשיבות מסורת זו אינה לעבר, אלא להווה ולעתיד [...] תקוותי [...] להערכתה הראויה – ולסיכויי החיאתה ושיגשוגה בעתיד' (שם, עמ' 364).

מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?

גישה זו כמיוזג סינקרטיסטי בין חרדיות למזרחיות שימש בידי היסטוריונים וסוציולוגים עדות על מקומם המעצב של יחסי הכוח הטמונים במפגש הישראלי בין היהדות האשכנזית ליהדות המזרחית. למפגש זה, כך התברר עם הופעת ש"ס, יש משמעות המתבטאת לא רק בטמיעה תרבותית, אלא אף במה שנראה כמו עיוות המזג הדתי של היהדות המזרחית תוך כדי ההתבטלות מפני הדומיננטיות האשכנזית, במקרה זה החרדית.

גישה זו מצאה באחרונה מקום בדיונו של יעקב לופו (2004א; 2004ב) שהרחיב במקורות התפתחות היחסים בין הזרם הליטאי ביהדות החרדית האשכנזית לבין יהודי מרוקו. לשיטתו, המפגש בין החרדים הליטאים לבין ציבור יהודי מרוקו לא היה אלא דפוס של 'השתלטות', או כפי שהוא מכנה זאת באחרונה 'קולוניאליזם תורני' (לופו, 2004ב, עמ' 11). לפי פרשנותו, החרדיות המזרחית ככלל אינה אלא תעתיק של החרדיות הליטאית ולפיכך קשה לומר שהיא מעין תופעה דתית פוסט-מודרנית, נטולת זמן ומקום. סיפור התפתחותה של החרדיות המזרחית ודאי שאינו מנותק מהתלישות התרבותית שחווה היהדות המזרחית בתוך התערותה בתהליכי המודרניזציה, תחת מכבשי התרבות האשכנזית הדומיננטית. בסיפורה של החרדיות המזרחית יש משום פרדוקס היסטורי. מצד אחד היא מבטאת סיפור של שחיקת הזהות האוטנטית, אותה חלופה של דתיות הלכתית רכה, ומצד אחר נציגיה רואים בעצמם מחזירי עטרה ליושנה.

הגישה האחרת מבקשת להרחיב את היריעה ולראות בש"ס ובחרדיות המזרחית חלק מתולדות התפתחותה של האורתודוקסיה היהודית. לפי גישה זו, התפתחותה של החרדיות ביהדות המזרחית קשורה ליחסי הכוח בין מזרחים לאשכנזים בישראל, והיא תלויה בעיקר במידת החשיפה של יהודי המזרח למודרניזציה ובתגובה של שומרי ההלכה ובראשם האליטות הרבניות. ייתכן אפוא שיחסי הכוח עיצבו את אופי הפוליטיקה ואת המסר של ש"ס, אולם מקורותיה של התופעה הקרויה חרדיות מזרחית חוצים את גבולות הישראליות העכשווית. גישה זו מניחה לפתחו של המחקר את השאלה: מדוע התפתחה חרדיות מזרחית מקיפה ומאורגנת בעיקר מחוץ לארצות המוצא, שהרי לחצים של מודרניזציה התקיימו בלא מעט קהילות של יהודי המזרח בארצות המוצא. תשובה רווחת על השאלה קיבלה ביטוי בעבודתו של בנימין בראון (2000) על דיוקן ההגות של קנאי הרבנים מקרב עדות המזרח בארץ-ישראל המנדטורית ובראשית שנות העצמאות. מדובר ברבנים כמו חיים סינאוני יליד תימן, יעקב מוצפי יליד עיראק וצדקה חוצין יליד בגדאד ורב בחאלב שבסוריה. רבנים אלה, לא רק שהתבטאו נגד תופעות החילון ונגד הלאומיות היהודית המודרנית בצורה שלא היתה מביישת את קנאי החרדים האשכנזים, אלא אף נקטו הלכה למעשה עמדה חברתית מתבדלת מהחברה החילונית המודרנית. בין מסקנותיו ציין בראון: 'הטענה כאילו גם בארצות האסלאם הייתה מודרניזציה וכאילו חכמי המזרח עמדו בניסיון וגילו איפוק חרף האתגר הקשה - איננה עומדת במבחן הביקורת [...] כאשר נחשפו חכמי המזרח למודרניות של ממש, מקיפה ומגובשת [בארץ-ישראל המנדטורית] הגיבו בדומה לרבנים האשכנזים' (שם, עמ' 321).

גישתו של בראון, הרואה בהתפתחות החרדיות ביהדות תהליך מעוכב ותלוי חשיפה למודרניזציה, נקשרת במידה רבה אל גישות תאורטיות מודרניסטיות שרווחו במחקר החברה

הישראלית עד לפני עשור ויותר. לפי גישות אלה, השסע העדתי בישראל, כלומר המתח התברתי והפוליטי בין מזרחים לאשכנזים, בין יוצאי ארצות האסלאם ליוצאי מזרח אירופה ומרכזה, הוא תוצאה של פערים תרבותיים, התלויים במידת החשיפה לתהליכי המודרניזציה בארצות המוצא. מצד אחד קבוצה שלא חוותה תהליכי מודרניזציה מקיפים בארצות מוצאה, ומנגד קבוצה שחוותה תהליכים כאלה, הגיבה עליהם ובמידה רבה התארגנה על-פיהם. בנוגע להופעתה של תגובה אורתודוקסית ואולטרה-אורתודוקסית ביהדות המזרחית, הגישה הנזכרת נקשרת אל ההבנה הסוציו-היסטורית שפיתח יעקב כץ במחקריו על התפתחותה של האורתודוקסיה היהודית. להבנתו של כץ, האורתודוקסיה היהודית ובכללה החרדיות היא תופעה ראקציונרית מודרנית ביסודה (כץ, 1987; 1992; 1995; סאמט, 1987). מקורותיה נטועים בתגובה על אתגרי המודרניזציה והחילון בכוח, ובפועל על המשכיות דפוסי החיים ההלכתיים ביהדות. כבר לקראת סוף שנות השבעים של המאה ה-20 ניסה כץ להבין את פשר העובדה שאין בנמצא תגובה אורתודוקסית רחבה ומאורגנת ביהדות המזרחית. את הסיבה לכך תלה בהבדלים בהיסטוריה הדתית של שתי התרבויות. בין היתר כתב כץ:

אין ספק שההתייחסות לדת ולמסורת בעדות המזרח שונה מאשר אצל האשכנזים [...] הספרדים לא עברו את המשבר, לכן הם קיבלו את המזיגה, המודרניזציה בלשון שלנו, בקלות יותר גדולה. אבל אין זאת אומרת שהם לא נכנסו לתחום המשבריות [...] אבל התהליך מתקיים שם על פסים פחות עקרוניים [...] האפשרות של הפשרה שם הרבה יותר פשוטה. אין מטוטלת כל כך חריפה כמו אצל האשכנזים [כץ, 1983, עמ' 103].

משמע, הופעתה של תגובה אורתודוקסית תלויה בכניסה אל תוך תחום של משבר מודרני. אך האם לא ניצבו שומרי ההלכה והאליטות הרבניות לפני משבר מודרני כבר בתנאי המודרניזציה הקולוניאלית? האם אכן המודרניזציה הישראלית היתה, כלשונו של בראון, ל'מודרניות של ממש, מקיפה ומגובשת'? (בראון, 2000, עמ' 321). השאלה מתבהרת דומני נוכח ההבנה התאורטית השגורה יותר באחרונה בסוציולוגיה של המודרניות, ולפיה אין לדבר על דגם אחד של 'מודרניות', כי אם על דגמים שונים, נוסחאות שונות של אותה תוכנית תרבותית ופוליטית של המודרניות, המותאמים אל תפיסות וזהות הקולקטיבית, הכלכלה, הסדרי השלטון המצויים בכל חברה וחברה, בכל תרבות ותרבות (Eisenstadt, 2000; 2002). לפי הגישה הרב-מודרנית, בכל חברה וחברה מצויים שחקנים ומוסדות חברתיים ותרבותיים המשמשים מקור לתהליכי המודרניות, אולם אין המודרניות מופיעה כחד-ממדית ולמעשה התנאים החברתיים-התרבותיים וההיסטוריים הייחודיים לכל חברה הם הטובעים צורות שונות למודרניות (Wittrock, 2002). כל זה נראה כי נוגע גם לענייננו כאן נוכח ההבנה את השינוי המתרחש בתגובה הדתית שמרנית בקרב האליטה הרבנית המזרחית למודרניזציה ולחילון עם המעבר מהמודרניזציה הקולוניאלית למודרניזציה הישראלית. טענתי במאמר זה היא, שהמעבר של חלקים לא מעטים של יהודים מארצות האסלאם לישראל, בייחוד של יושבי הערים הגדולות הנתונות להשפעת הממשל הקולוניאלי, לא היה מעבר מחברה מסורתית טהורה אל חברה מודרנית טהורה, אלא מעבר המבטא תגובה רב-

'מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?'

מודרנית, מחברה האמונה על חשיפה חלקית או מלאה לדגם מודרניזציה מסוג אחד אל חברה המאורגנת סביב דגם מודרניזציה מסוג אחר (ראו: זוהר, 1988; פישר, 1993; סעדון, 1999; צור, 2001; שנהב, 2003; שנר, 2005). לדעתי, כדי להבין את התפתחותה של החרדיות המזרחית עלינו להביא בחשבון את המעבר בין המודרניזציות כמקור אפשרי למפנה: בדרך התגובה האולטרה-שמרנית של הגורמים הרבניים ביהדות המזרחית, עד כדי תפיסת עולם דתית ראקציונרית, המבקשת לארגן את עצמה גם בצורה פוליטית.

לביסוס דברי איעזר כאן באחד הקולות השמרניים ביותר ביהדות המזרחית של סוף שנות העלייה הגדולה, קולה של 'תנועת נאמני התורה'. זו היתה תנועה דתית מזרחית, שכיום היינו רואים בה ודאי תנועה חרדית-מזרחית, ששימשה בית ועד לחוגים החרדיים המזרחיים כבר בשנות השישים. פעילותה של תנועה זו זכתה לאזכורים ספורים במחקר ולרוב לא בהרחבה אלא בעיקר כחלק מהניסיון להצביע על נתיב התפתחותה המודרג של החרדיות המזרחית עד להקמתה של ש"ס (הורוביץ, 2000; קימרלינג, 2004, עמ' 304-305; לאו, 2005, עמ' 86-87). בין דפי גליונות כתב העת של התנועה, נחשף לא רק הניסיון המוקדם לארגן את ציבור שומרי המצוות ואת הרבנים המזרחיים במסגרת פוליטית למחצה שהיינו מכנים כיום 'חרדית-מזרחית', אלא גם הניסיון לנסח את הקיום היהודי המזרחי בישראל כקיום משברי, שעל משמעותו אעמוד.

יותר משאני מבקש להציב כאן הסבר היסטורי למקורותיה של החרדיות המזרחית, מטרתי להניח מסד סוציולוגי תאורטי מתקדם לדיון בשאלה על אודות התפתחותה של החרדיות ביהדות המזרחית. גישה זו חורגת מהתפיסה המהותנית המיוחסת לקיומה של דתיות מזרחית בתורת טיפוס אידיאלי לצורת דתיות כזאת או אחרת. חלק ממטרת המאמר היא להדוף שאלות בנוסח זו שפתחתי בה על מידת ה'אותנטיות' של התופעה החרדית ביהדות המזרחית. מטרתי לקדם הבנה אפשרית של 'החרדיות' פחות כתופעה היסטורית או תרבותית נבדלת, ייחודית במידה רבה לעולמה של היהדות האשכנזית, ויותר כדגם או כאסטרטגיה דתית-פוליטית וחברתית לקיום יהודי הלכתי לנוכח ריבוי אתגרי המודרניזציה.

היהדות המזרחית במעבר בין מודרניזציות

במהלך שנות החמישים והשישים, בתוך פרק זמן של שני עשורים, התפזרו מרבית היהודים יוצאי ארצות האסלאם במקומותיהם החדשים. מחצית היוצאים עלו לישראל; המחצית האחרת

3. לא בכדי אני משתמש כאן במילה 'מפנה'. מילה זו משמשת מושג אנליטי בניחותו של יעקב כץ את השינויים החברתיים המתרחשים ביהדות מזרח אירופה במוצאי ימי הביניים, והוא משתמש בה בתארו את השינויים החברתיים לא כהתגוננות התנאים אלא כחילוף או כשינוי המסגרת עצמה. במקרה זה המעבר מחברה מודרנית מדגם אחד אל חברה מודרנית מדגם אחר הוא בבחינת מפנה של ממש (כץ, 1963, עמ' 262-270).

פנתה למערב אירופה, לצפון אמריקה ולאמריקה הלטינית (ליסק, 1999). תהליכי הגירה אלה אין משמעם רק מעבר מארץ אחת לאחרת, כי אם גם מעבר מחיים בדגם מודרניזציה קולוניאלי לחיים בדגם מודרניזציה לאומי יהודי או מערבי. בכל הנוגע למעבר לישראל המעבר היה גם מקיום כמיעוט אתני ודתי לקיום כמיעוט עדתי בתוך חברה של אותו הלאום. להלן אעמוד על מאפייני כל אחד מהמודלים האלה, האתגרים שהציב לאורחות המסורת הדתית ותגובותיה של האליטה הרבנית ההלכתית לאתגרים האלה.

ככלל, השלטון הקולוניאלי היה סוכן של מודרניזציה בטריטוריות החוץ-לאומיות שלו, שבהן השפיע ושלט ישירות או בעקיפין.⁴ יש קולוניאליסטים הטוענים שהשלטון הקולוניאלי ביטא את שליחותם לקידום העמים 'הנחשלים' בעיניהם. לצד התאולוגיה הפוליטית המנחה את 'המודרניזציה הקולוניאלית' שימשו ביטוייה, האינסטרומנטליים בעיקר, כלי לשליטה חברתית באמצעות הדרתן או הכלתן של קבוצות ילידיות במודרניזציה. כך נקבעו מלמעלה קצב ההתפתחות ותוכני המודרניות הרצויים להנחלתה באופן התואם את יעדי השליטה הקולוניאלית (סעדון, 1999; פאנון, 2006; Cohn, 1992).

אם תהליכי המודרניזציה בקרב יהודי אירופה הציבו תנאים מתאימים להתערות אפשרית בחברת הרוב הלא-יהודית, כפי שהציעו משכילים יהודים בשלהי המאה ה-18 ובראשית המאה ה-19, הרי במקרה של יהודי ארצות האסלאם, המודרניזציה הקולוניאלית הביאה להשתלבותה של שכבה דקה מהציבור, בעיקר עירוניים, בתרבות המערבית, כפי שנגזרה כמובן מגרסת השלטון הקולוניאלי (אייזנשטדט, 1988; סעדון, 1999; צור, 2001). תהליך זה, המכונה 'התמערבות', היה גם נחלתן של שכבות דקות בקרב חברת הרוב המוסלמית. זאת ועוד, אם באירופה שיקפו תוכני המודרניזציה שינוי פוליטי בחברה, הרי תחת המודרניזציה הקולוניאלית הוגבל השינוי לניעות מעמדית ולרכישת סגנון חיים ייחודי הנגזר מתהליך זה. יתר-על-כן, תהליכי חילון באליטות הכלכליות והפוליטיות היהודיות החדשות, בדומה לאליטות החדשות המוסלמיות, לא התבטאו בהכרח בהפניית עורף גמורה לחיי הקהילה המסורתית ולאמונה היהודית. תהליכי החילון גם לא הביאו עמם ניסיון ראקציונרי רחב, בולט ומאורגן לעצב את החיים הדתיים מחדש, בנוסחאות 'מודרניות', כאלה שנדמו לעתים למתקדמות יותר. משמעות החילון היתה התרחקות מסוימת מהדת ומהמסורת למען זהות מתמערבת, מתוך מטרה להשתלב בצורה יעילה בעולם המשתנה. החילון איים אפוא על המשכיות קיום המסורת בדרך של שחיקת החיים הדתיים בוודאי בצורותיהם המוסדיות, אולם על התכנים והסמלים לא איימה התערבות ממוסדת ומעצבת של המתמערבים (סעדון, 1999; זוהר, 2001; צור, 2001).

4. המודרניזציה הקולוניאלית בהקשרה כאן מתייחסת אל מערכת היחסים שבה חברה אחת שולטת על חברה אחרת ומחזיקה במונופול מלא על הכוח ועל המשאבים בחברה זו. החברה הקולוניאלית מאורגנת סביב מבנה שליטה בידולי פיזי, ריבודי וכלכלי, המעוגן בחוק ובידינימיקה החברתית (סיון, 1997, עמ' 173-209). כתופעה היסטורית, סיטואציה קולוניאלית נקשרה אל מעורבותן הפוליטית או הכלכלית של מדינות מערביות מחוץ לטריטוריות הלאומיות שלהן כחלק משאיפות אימפריאליות או סמיי-אימפריאליות.

מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?

תהליכי ההתמערבות בקרב יהודי ארצות האסלאם לוו בחדירה מוסדית-חינוכית רבת-משמעות של רשת אליאנס (שוורצפוקס, 1987). תהליכים אלה שימשו מקור לנטישה מודרנת בעתיד של אורח החיים המסורתי לטובת ההתערות בתרבות המערבית בגרסאותיה הקולוניאליות. על רקע הדלדול בחיי הדת, שגם רבנים וגם חוקרים מדווחים עליו, נראה לכאורה שהיתה צפויה גישה ראקציונית תקיפה של האליטות הרבניות כלפי איום ההתמערבות. פעילות כזאת התקיימה בארצות האסלאם במקרים הבולטים האלה: התארגנויות מקומיות של תלמידי חכמים בעיר האלב שביקשו לבסס מחדש את מעמד החברתי והכלכלי שנפגע (הראל, 1992, עמ' 42-72); מאבקו של הרב משה כלפון הכהן נגד פעילותה של רשת אליאנס בג'רבה שבתוניסיה (זוהר, 2002); התגובה הרבנית התקיפה נגד פעילות התנועה התאוסופית בעיראק (שגיב, 2004, עמ' 73-88); קריאתם של קנאים נגד החינוך החדש ונגד ביטויי המודרניזציה בחיים האישיים בבגדאד של תחילת המאה ה-20 (דשן, 1994); שיתוף-הפעולה הליטאי-מרוקאי להקמתה של רשת חינוך מסורתית לפני מלחמת העולם השנייה (צור, 2001; לופו, 2004); הקמתה של ישיבת פורת יוסף בירושלים סביב חוגי קנאים יוצאי בגדאד (הורוביץ, 2006).

שני המקרים האחרונים מוזהים במחקר כשני ביטויים בולטים להתארגנות ראקציונית כנגד תהליכי המודרניזציה והחילון לפני הקמת מדינת ישראל והעלייה הגדולה אליה. החוקרים מצביעים על פעילותם המאורגנת של גורמים שמרניים בקהילות היהודיות במרוקו, בבגדאד ובחאלב, כבר בראשית המאה ה-20, נגד השפעות תהליכי ההשכלה, המודרניזציה וההתמערבות, שהובילו אנשי וחניכי בתי-הספר של רשת אליאנס ומשכילים יהודים מקומיים. ההתארגנות הדתית שכנגד התבססה בעיקר על הקמת מוסדות חינוך וישיבה בעלי אוריינטציה מסורתית יותר, אולי אורתודוקסית רכה לעומת מוסדות אליאנס והחינוך המשכילי (הורוביץ, 2000; בראון, 2000; לופו, 2004א). לאחר שואת היהודים באירופה ראו כוחות השיקום החרדיים במוסדות אלה מקור אפשרי להתחדשות מוסדית ותרבותית. במהלך זה היו מעורבים גם מקצת תלמידי ישיבת פורת יוסף הספרדית בירושלים ורבניה. בעולמה של ישיבה זו מוסדה כבר בשנות העשרים והשלשים של המאה ה-20 תגובה דתית אולטרה-שמרנית אל מול פעילות ההשכלה העברית והתנועה הציונית. זו תגובה דתית שאפשר לכנותה בשגרת הלשון דהיום 'אורתודוקסית' או 'חרדית'. תגובה זו גם ייחדה את עצמה מבחינה עדתית בכך שיצרה 'אתוס מזרחי חוצה עדות ותחושה של אוונגרד המוציא תלמידי חכמים ספרדים מושלמים' (הורוביץ, 2000, עמ' 32).

ואולם תופעות אלה עדיין לא היו תנועה אידאולוגית ראקציונית, רחבה ומאורגנת, בדומה לזו שהתפתחה ביהדות האשכנזית במזרח אירופה ובמרכזה. מקרים אלה, חריפים ככל שהם בתגובתם על מודרניזציה וחילון, עדיין לא ביטאו ניסוחה של אידאולוגיה דתית שכנגד. ודאי שלא היה בהם ביטוי להשקפת עולם מסודרת המשמשת מצע לתוכנית חברתית מאורגנת וממוסדת, המתמקדת לא רק בביסוס של 'חברה שכנגד' או בהמשכות החיים המסורתיים בצוק העתים, כי אם גם במפעל של גיוס ציבור שומרי המצוות והמסורת לעמוד מול האתגר המודרני. וכאן נשאלת השאלה, מדוע לא נוצרה אצל היהודים בארצות האסלאם,

במקומות שהתקיימה מודרניזציה קולוניאלית, תגובה מאורגנת וממוסדת בנוסח האולטרה-אורתודוקסי כבארצות אירופה?

את הסיבות לכך תולים החוקרים בכמה היבטים בולטים הנוגעים לייחודיות ההיסטוריה של היהדות המזרחית במפנה המודרני לעומת היהדות האשכנזית. ראשית, תהליכי המודרניזציה בארצות המוצא לא הכילו אתגרים בנוסח תנועת רפורמה דתית או לאומית, המתערבת בניהול החיים הדתיים ובניווטם (דשן, 1994). למשל, מגמות ההשכלה וההתמערבות לא ביקשו לשנות את חיי בית-הכנסת המקומי. ההפך, תהליכי המודרניזציה חיזקו במידה רבה את אחיזת חכמי ההלכה במוסד זה, אולי כמובלעת של שמרנות סמלית בסביבה ההולכת ומשתנה מבחינה דתית (השוו: זוהר, 2001, עמ' 139-158). שנית, משמעות ממתנת נודעה לקיום הנמשך בסביבת חיים שלא היתה עמוסה אירועים של רדיפות ועימותים דתיים עם החברה הלא-יהודית (דשן, 1999). זהו למעשה פשר תיאורה של היהדות המזרחית בידי חוקרים, למשל יעקב כץ (1983, עמ' 173), כיהדות של פשרה; יהדות שלא מצויה בסיטואציה של עימות מובנה עם דת מתחרה כדוגמת הנצרות לגוניה. שלישי, גישתם הראליסטית והיצירתית של חכמי ההלכה ביהדות המזרחית, השונה מהגישה האידאליסטית של מורי ההלכה במזרח אירופה ובמרכזה, היתה בבחינת גורם מווסת בפני שלילה טוטלית של תהליכי המודרניזציה, ומכאן – גם בפני התפתחותה של אורתודוקסיה תוקפנית כפי שהתפתחה ביהדות האשכנזית (זוהר, 2001).

עוד יש להביא בחשבון את התנאים הציביליזציוניים שפעלה בהם המודרניזציה הקולוניאלית בארצות האסלאם בצפון אפריקה ובמערב אסיה. זו היתה סביבה תרבותית שדת, קהילה ופוליטיקה התערבבו בה זו בזו, ותהליכי החילון קיבלו תבנית ייחודית שלא תאמה את הלך ההשקפה החילוני הקשיח יחסית באירופה. התוצאה היתה, שתהליכי חילון כרסמו אמנם בחיי המסורת, אולם לא בהיותה חלק בלתי-נפרד מארגון התרבות (לואיס, 2004, עמ' 120-144). כמו כן, המודרניזציה הקולוניאלית לא עודדה שינויים במסורת עצמה, כי אם בתחום המעטפת החברתית (אייזנשטדט, 1988; דשן, 2001). שימור האליטות המסורתיות וטיפוחן של אליטות חדשות מקרב המתערבים הביאה לידי איוון כוחות, ששימש את השלטון הקולוניאלי והיה חלק מהדפוס של אסטרטגיית השליטה הבידולית. למשל, רשת אליאנס הציבה תנאים להיווצרותה של אליטה פוליטית וחברתית חדשה בקהילה היהודית, אולם לא היה מדובר באליטה רבנית או דתית חדשה. מכל מקום, לא היה מדובר באליטות הרואות את עצמן אליטות דתיות חדשות. המודרנה נתפסה כעיקרון של שיפור חיים ולא כהשקפת חיים החותרת במודע למהפכה באורחות החיים ולעיצוב מוקדים חדשים של זהות אתנית ודתית.

אף במקרים של חילון קיצוני, כמו המקרה של המעמד הבינוני הגבוה בבגדאד, עדיין שימשה הדת סמן אתני, המבדיל בין הקבוצות האתניות בלאומיות המתגבשת בארצות האסלאם (השוו: סומך, 2004, עמ' 93-98; שניר, 2005, עמ' 43-47). מובן שצמצום השפעת הדת אל עולם הפרקטיקה הדתית, או בלשון ציורית יותר, אל מרחב בית-הכנסת ובית-המדרש המקומי, העיב על כוחה הפוליטי של האליטה הדתית, וכוחה נסוג מפני האליטות

'מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?'

המתמערבות. ואולם נראה כי הדבר לא בא על חשבון ההבנה השגורה ש'הדת' בצורתה השגורה, הלגיטימית, היא בתחום הדפוס ההלכתי השגרתי. בית-הכנסת שאליו הלכו המתמערבים בחגים היה בית-כנסת שאפשר לכנותו 'אורתודוקסי', כלומר הלכתי-מסורתי. בעיני האליטות הרבניות בארצות האסלאם הובנה המודרניזציה בגרסתה הקולוניאלית כמשבר פוליטי וחינוכי. המודרניזציה לא נתפסה כבעיה של הגדרת הזהות היהודית שלא מתוך המסורת או שלא בויקה אליה, או כמקור של איום על הדפוסים ההלכתיים כמכוננים ביסודם את אורה החיים הדתי. מה שאין כן תחת תנאי המודרניזציה הישראלית.

בשנים 1949-1954 עלו יותר מ-360,000 מיהודי ארצות האסלאם לישראל והצטרפו ליוצאי עדות המזרח ו'הספרדים' דוברי הלדינו ביישוב היהודי הקיים. רובם נקלטו באזורי פריפריה בכל הנוגע למשאבים חברתיים וכלכליים, מה שיצר מצב אתנו-מעמדי מורכב וקשה. המחקר העוסק בהתפתחותה של החרדיות המזרחית מקנה מקום בולט לתנאים אלה בפיתוח כוחה הפוליטי בשנות השמונים והתשעים. המחקר העוסק בש"ס עמד על מה שאליעזר בן-רפאל (2001, עמ' 70-72) מתאר כיכולתה לחבר בין שאלות דת לשאלות של שבר חברתי, בדומה ללא מעט תנועות דתיות-פוליטיות אחרות במאה ה-20. עם זאת לא ברור מדוע דווקא בתנאי החברה הישראלית היתה המודרניזציה מקור לתהליך דתי-משברי מנקודת המבט של האליטה הרבנית. שאלה זו מתחדדת לנוכח הידוע כי תהליכי התפוררות חברתית והתגבשות מעמדית בתוך הקהילה היהודית כבר החלו בארצות המוצא במפגש עם המודרניזציה הקולוניאלית (צור, 2001, עמ' 171-185; דשן, 2001). זאת ועוד: מניתוחו של בראון (2000) עולה בבירור כיצד הקול הקנאי ביהדות המזרחית התפתח בעיקר מתוך המודרניזציה הלאומית וכנגדה. אם לפני הקמת המדינה ואם בתקופת מיסודה. כך בהתפתחותה של ישיבת פורת יוסף; כך בהקמתו של 'ועד העדה הספרדית החרדית'; כך בחיבורים שמפרסמים רבנים יוצאי עיראק, סוריה ותימן, היוצאים בלשון חריפה נגד מה שנראה כתביעות המודרניזציה הישראלית. אם כן, כיצד דווקא בתנאיה של המודרניזציה הישראלית נוסחו תהליכים אלה כמשבר דתי חריף המוליד תגובה פוליטית מאורגנת בנוסח האולטרה-אורתודוקסיה האשכנזית?

מבוכת המודרניזציה הישראלית

אחד הנסיונות להתמודד עם השאלות שהניחה המודרניזציה הישראלית לפתח האליטה הרבנית המזרחית אפשר למצוא בין גליונות בטאון תנועת 'נאמני התורה'. תנועה זו הוקמה בתחילת שנות השישים מחוגי ישיבת פורת יוסף כדי לשמש בימה לדיון בבעיות הנוגעות לעדות המזרח בישראל. בטאונה קול סיני הופץ בעשרות עותקים בקהילות בתי-כנסת, במחנות עולים חדשים ובמוסדות חינוך הקשורים לעדות המזרח בישראל של שנות השישים. עורכיו אף כרכו את גליונות כתב העת והפיצו בין תומכי התנועה ובהם רבנים ומורים, עורכי דין, בעלי מלאכה וכל מי שהיה לו עניין בידע התורני והציבורי המוגש בכתב העת. קול סיני

התייחד מכתבים תורניים אחרים בעת ההיא בהיותו בימה רעיונית לליבון סוגיות הנוגעות לחיי הציבור של המזרחי בישראל נוסף על היותו מפיץ ידע הלכתי או אמוני. עוד התייחד הביטאון בהיותו מעין בימה ראשונית לזרם דק ושולי בעת ההיא של רבנים ותלמידי ישיבות מזרחים שראו באורתודוקסיה ובאולטרה-אורתודוקסיה מקור לשיקום החיים הדתיים בישראל. כבר בגיליון הראשון עמדו עורכי קול סיני על מה שעתידה להיות האבחנה שתלווה את מאמרי הביטאון משנת 1962 ועד סגירתו בשנת 1971: היהדות המזרחית המסורתית, טוענים הכותבים, מצויה במצב מורכב. מצד אחד, היא מבקשת להשתלב ב'מדינה יהודית' שלה מיוחסת משמעות מסורתית עמוקה המוצאת מקום בתרבותם של העולים מארצות האסלאם. מצד שני, אותה מדינה מבטאת ומקדמת אורחות חיים חילוניים, זרים במידה רבה למסורת הדתית של עולים אלה. ודאי שאבחנה מעין זו היא יותר מתמימה ואולי אפילו מיתממת, שהרי תופעות של חילון והתמערבות התקיימו גם בארצות האסלאם. ואולם מעניינת העובדה שהמציאות הישראלית גורמת ל'נאמני התורה' לתאר תיאורים קשים הנראים כאילו נלקחו ישירות מטיעוניהם של חוגי הקנאים החרדים. למשל, עורכי הגיליון הראשון מתארים את המציאות במדינת ישראל כך:

החושך והאור משמשים בערבוביה, השקף חדר לתחומי האמת והוי חיי החילוניות חדרו לקהילות הקודש שעלו לציון. עת בסיסמת שווא ומרמה של מיוזג גלויות מנסים לעקור קהילות מאמונה וחיי מסורת דורות, ולטשטש אורחות חיי דתם ומנהג אבותם. עת מנסים בתכנון ושיטה לסתור הוי חיים ומסורת אבות, ולהחליפה בהפקרות, כפרנות מרקסיות וכנעניות [קול סיני, 1 (תשכ"ב), עמ' 3].

תהליכי החילון הנמשכים בקרב יהודים מזרחים שומרי מסורת כרסמו עוד ועוד בגרעין מקיימי הפרקטיקה הדתית בצורה עקיבה ומלאה. בארץ המוצא לא היתה בעיה של ממש; גבולות הזהות היהודית היו ברורים למדי גם נוכח תהליך החילון הקולוניאלי, והפעילות הדתית שימשה מקור לסימון הזהות הקולקטיבית. ואולם במדינת ישראל הלכו הגבולות וניטשטשו. התנועה הציונית כבר לא היתה בגדר שחקן היכול לקיים עם ההנהגה הדתית השמרנית קואליציה להתמודדות עם תהליכי החילון הקולוניאלי. כעת היתה התנועה הציונית לסוכן המרכזי של תהליך החילון; עתה לא היה מדובר בחילון 'רך' בנוסח הקולוניאלי שתיארת לעיל כתהליך של שחיקה בחיים הדתיים, אך עדיין מותיר את המסורת החיה כמקור חיוני להגדרתה של הזהות היהודית. בתנאים של מדינת ישראל היתה מערכת החינוך הממלכתית מקור אפשרי להגדרתה של זהות יהודית שלא מתוך מחויבות הכרחית למסורת הדתית. המציאות הריבונית לא זו בלבד שלא שימשה וסת של תהליכי החילון אלא שאף היתה לזרז, ולעתים זרז פעיל, בהרחבתם בקרב אוכלוסיות שבמציאות הקולוניאלית נדמה שהמשיכו בחיים מסורתיים פעילים. יתרה מכך, גרסת המודרניזציה הישראלית אפשרה ליהודים לשמור על זיהוים הלאומי לא רק בזיקה אל מערכת חיי הדת, ולו בצורותיה הסמליות, אלא גם בזיקה למערכת הסמלים והמוסדות של המדינה הציונית. הלאומיות היתה כעת הליבה של קהילת הזהות היהודית. הזהות היהודית הובנתה כעת בקרב ציבור היהודים

'מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?'

המזרחים לאו דווקא מתוך חיי הדת אלא מתוך הזיקה אל גילויים של פטריוטיות סמלית ומעשית כאחד. נטיעתם של לא מעט מקרב היהודים המזרחים באתרי פריפריה וגבול, בחיים של סיכון בטחוני, נראה שהגבירה את הזיקה הזאת.

המציאות הלאומית החדשה הוצגה בידי 'נאמני התורה' כחלק ממהלך של רמייה, של מצג שווא, של שיבוש הדעת והחיים שגורמות המדינה והחברה, חברה המתוארת כמקום של כפירה והפקרות. לפי גישה זו, בכואם לישראל קיוו העולים מארצות האסלאם ל'קיום יהודי' במובן המסורתי. והנה לפנייהם יציאות של שבר דתי, של נטישה גוברת את אורח החיים המחויב לערכיה של היהדות המסורתית. את האשם מוצאים עורכי הביטאון במה שהם מכנים 'המחנה החילוני', ואותו הם מתארים ככזה ששלוחו 'בכנסת דוחק יותר ויותר את התורה וחוקותיה לקרן זווית ומחליפה בתורות גויי נכר' (קול סיני, 1 [תשכ"ב], עמ' 3). המושך לביטויי התחושה הקשה אפשר למצוא בדרשות של רבנים יוצאי ארצות האסלאם המגיבים על המציאות הישראלית. כזאת היא למשל דרשתו של הרב נסים חורי לפרשת 'וישלח' בספר בראשית, דרשה שהתפרסמה בכתובים בתש"ן (1990), ומקורה בשנים של העלייה הגדולה. בדרשה זו מתאר הרב כיצד מבקש יעקב מהאל לפני הפגישה עם אחיו עשו: 'הצילני נא מיד אחי מיד עשו כי ירא אנכי אתו פן יבוא והכני אם על בנים' (בראשית לבי:ב):

לצערנו לא מספיק שאחינו בני אירופא אשר כבר ירדה בהם פלאות שמירת התורה והמצוות והשבת מחמת רוב גלותם ודלותם ושפלותם וחינוכם על ברכי זרים אלא שגם אחינו בני אפריקא אשר בארצות מוצאם [...] היו כולם כמעט שומרי תורה ומצוות ושבתות כהלכתן, הנה עם פתווי הזמן ובפרט עם לחץ עבודה [...] התחילו גם הם לזלזל בתורה ומצוותיה [...] ולא עוד אלא שגם הגדולים אשר קיבלו חינוך טוב מאוד בחו"ל התחילו גם הם מזלזלים בתורה והמצוות [...] וז"ש [וזה שנאמר] הצילני נא מיד אחי מיד עשו, מיד אחי שהוא יהודי כמוני אבל מאידך הוא עשו עושה מעשה עשו שיושב ומפתה אותי ומסית אותי כי ירא אנכי אותו שהוא יהודי כמוני ופיתויו והסתתו מתקבלים תכף ומיד על הלב פן יבוא והכני אם על בנים מכת נפש רוחנית [ספר חן וחסד, עמ' רנז].

הדרשן מתאר את האתגר הישראלי כחיים של פיתוי. טיבו של הפיתוי הוא ברמייה לכאורה שמרמים ותיקי הארץ את העולים החדשים. העולים לטענת הדרשן הולכים שבי אחר קריאתם של ותיקי הארץ להצטרף למוסדות הממלכתיים, שכן כאן בישראל 'כולם יהודים'. העולים החדשים תמימים הם ואינם יודעים לכאורה להבחין בצד הכפירה הקיים בדרישה הזאת. אין הם יודעים להבחין בין 'יהודי חילוני וכופר' לבין 'יהודי דתי'. רגילים הם מארץ מוצאם כי יהודי באשר הוא יהודי ודאי יש בלבו צד של אמונה ושמירת קורטוב של מצוות. זאת הסיבה שבעטייה הרב מנשה חיים, מחבר ספר הדרשות הפופולרי אהבת חיים, מתאר את המציאות בסוף שנות החמישים כך:

חולשה גדולה ירדה לעולם והכוחות אוזלים מיום ליום, כמו צער בנפשי לראות את אחינו הק' [הקדושים] בני עדות המזרח עולים החדשים [...] עולים בתשוקה לארה"ק [לארץ הקודש], תחת לשאוב בהנאה מאור קדושתה הנם נופלים בפח יוקשים ואין לאל ידי להושיע [ספר אהבת חיים, 'הקדמה'].

המציאות הישראלית היא 'פח יוקשים' שבו, לטענת הרב, מפילים ותיקי הארץ את העולים החדשים מארצות האסלאם בנצלם את אמונתם התמימה שהם באו אל מדינה יהודית שהמסורת הדתית היא חלק חי בה. ואלה התמימים אינם שמים לב לעובדה כי מבקשים לשנותם ולהעבירם מהיים דתיים אל חיים חילוניים. תש כוחה של האליטה הרבנית מול המציאות, יטען הרב כדיר צבאן, רבה של העדה התוניסאית והעיירה נתיבות בשנות השבעים. במעמד של הספד, מול קהל שומעים מגוון, הטיח הרב צבאן את הדברים האלה:

ויהי כי זקן שמואל שהאמת שהוא עודנו במבחר שנותיו אך נעשה כמו זקן והסיבה לזה יען בניו לא הלכו בדרכיו רק בדרכים חדשים והביטו עליו כמו המביט על זקן ישן, אך כבר אמר הנביא יבש חציר נבל ציץ. היינו כל השיטות החדשים והמתחדשים שהם גדלים מהר כמו החציר, כנגד זה מהר הם נעשים יבשים ונבלים ויעברו כצל [...] הלא יראו את ארץ מולדתם היא ארץ ישראל ארצנו ונחלת אבותינו [...] באיזה מצב אנו נמצאים. כל גויים סבבנו גם סבבנו ואין לנו למי לפנות לעזרה אך ורק לאבינו שבשמים כאשר נחזור בתשובה לתורתו וליראתו וכך באמצעות זה נזכה להצלחה גשמית ורוחנית [ספר שיירי הנפש, עמ' 191-192].

העלייה הגדולה מארצות האסלאם הציבה את האליטה הרבנית המזרחית מול אתגר קהילתי-זהותי לא פשוט. מה שנראה אולי מבחוץ כ'נינוחות דתית' של האליטה הרבנית הסתיר גם נימה של תמיהה ומבוכה אל מול מציאות לאומית, חילונית, מורכבת ולא מוכרת. מבוכה זו התגברה לנוכח החשיפה המסיבית אל הניסיון האורתודוקסי והאולטרה-אורתודוקסי האשכנזי. על משמעות מבוכה זו אפשר ללמוד מהבנת משמעותם של דפוסי הדתיות המסורתית והתפתחותם. הבנה זו אינני מבקש ללמוד מתוך הטקסטים הרבניים אלא מתוך התייחסות עיונית למושג 'הדתיות המסורתית'. לא מעט עמדו במחקר על ייחודה של הדתיות המזרחית לעומת דפוסי הדתיות ההלכתית של שומרי המצוות האורתודוקסים יוצאי מזרח אירופה ומרכזה. מצד אחד דתיות זו שימשה מקור למעין אופטימיות סמויה במחקר בדבר אפשרות קיומה של דתיות 'רכה' בתוך הקיום ההלכתי. יש שראו בדתיות זו מקור לגיבוש חלופה אפשרית לדגמיה של היהדות ההלכתית כפי שהתפתחה בדרכה של האורתודוקסיה האשכנזית (למשל: זוהר, 1998). מנגד, דתיות זו נתפסה גם כלא עמידה לאתגרי הזמן. פעמים רבות היא תוארה 'דתיות של אמצע' (Shokeid, 1995), המבטאת מחויבות בסיסית לקיום המסורת מתוך היצמדות להוראות ההלכה; אולם קיום זה הוא סלקטיבי בעיקרו, תלוי בוולונטריות הדתית של היהודי המסורתי ופחות במחויבותו לקיום אורה החיים ההלכתי בצורה עקיבה וימיומית. כך מתאר אחד החוקרים את היהודי המסורתי:

הקשה ביותר להגדרה, ובקבוצתו קיים רוב מוחלט של יהודים ממוצא ספרדי. יהודי זה שומר על מטבח כשר בבית ומקפיד על שמירתם של חוקי הכשרות מחוץ לבית. כמו כן, היהודי המסורתי - ובמיוחד זה הספרדי - מגלה הקפדה רבה בשמירת המסורת היהודית בכל הקשור למנהגי קבורה ואבל. אלא שלא כיהודי הדתי, הוא מגלה סלקטיביות מודעת לשמירת ההלכות ומתיר לעצמו חירויות מסוימות שלא יעלו על דעתו של

'מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?'

היהודי הדתי, כגון להפעיל טלוויזיה בשבת או לנסוע לחוף הים ולצפות במשחק כדורגל ביום זה. כמו כן, שלא כיהודי הדתי, היהודי המסורתי שומר מסורת מתוך מחויבות למנהגי אבותיו, ואולי אף להיסטוריה של העם היהודי, אך לא מתוך אמונה שהוא מצווה לכך על-ידי האלוהים (ליבמן, 1989, עמ' 11).

המעניין בתיאור זה (וברבים הדומים לו) אינו רק התיאור עצמו אלא מה שאפשר לכנות 'קנה המידה האורתודוקסי-ההלכתי' להגדרתו של היהודי המסורתי, ולפיכך הגדרה זו אינה מחמיאה לו. אינני מבקש להתמודד עם ראייה זו, ודומני שהיא נעשתה רכה ומורכבת יותר במשך השנים (השוו: ידגר וליבמן, 2003). מה שחשוב לעניינינו כאן הוא, שלפנינו הבנה של 'הדתיות המסורתית' כתופעה מעניינת אולי מבחינה אנתרופולוגית, אך בעייתית מנקודת מבט אורתודוקסית. דומה שמילות המפתח בתיאור זה הן: 'קשה ביותר להגדרה'. נראה כי הקושי בהגדרה נחשף במפגש בין היהדות המזרחית, שממד החילון הרך שבה עוצב בתנאי הקולוניאליזם האירופי, לבין היהדות האשכנזית בנוסחה האורתודוקסי והאוטרית-אורתודוקסי, שבה החילון האידאולוגי מוליד תגובה אידאולוגית, 'מסורתנית'. מפגש זה גם יצר אצל חכמי ההלכה המזרחיים ואצל משפחות שומרי המצוות קנה-מידה חדש להגדרת החיים ההלכתיים, כזה התואם במידה רבה את הדגם האורתודוקסי.

דומה שדפוסי הדתיות המסורתית לא הפריעו לאליטה הרבנית בחיי היומיום, שכן היא שימשה גם מקור לריכוך תהליכי החילון; ועם זאת יש לזכור, כי הדתיות המסורתית ביטאה היטב את משמעות מעמדם הלא ברור של הרבנים בקהילותיהם. הרבנות המזרחית המשיכה להיות מוסד מכובד, אולם כפי שטוען שלמה דשן (1972), בפועל היא התרוקנה מכל תוכן חברתי ומאפקטיביות פוליטית, למעט אולי ההשפעה הדתית בתחומי ניהול הפולחן או ייחוס יכולת מאגית כזאת או אחרת לרב מסוים. החילון אצל היהודים המזרחיים לא היה כרוך בתנועה של עימות, תוקפנית ואנטי-דתית (דשן, 1994; זוהר, 2001) אלא התבטא בעיקר בהתרחקות מקיום אורח חיים דתי יחד עם מתן כבוד למסורת הדתית ולרבנות. מצב זה הפך במציאות הישראלית ועם החשיפה לדגמי הדתיות האשכנזית למקור בלבול ומבוכה בקרב המנהיגות הרבנית. קהילתם והציבור שעמו התחככו הוסיפו לכבדם, אבל מעבר לכבוד, סמכותם הדתית כמורי הוראה וכמדריכי הוויית חיים נעקרה מכל תוכן. דומה שמעמדה הריק של הרבנות המזרחית בלט נוכח המציאות הקהילתית ההומוגנית יחסית של שומרי המצוות יוצאי מזרח אירופה ומרכזה ובכך אולי גם מקור חולשתה הפוליטית של הרבנות המזרחית עד הופעתה של ש"ס באמצע שנות השמונים (השוו: דון-יחיא, 1982; קול סיני, 12 [כרך תשכ"ג], עמ' 304).

בין מבוכה למשבר בהתפתחות התודעה החרדית ביהדות המזרחית

חולשת המנהיגות הרבנית נוכח אתגרי המודרניזציה הישראלית לא נעלמו מעיני 'נאמני התורה'. בטאון התנועה ייחד בראשית דרכו מקום להתבטאות ביקורתית בהקשר הזה. במאמרו

הפולמוסי מצליף עורך הדין אליהו בן-זימרה, בהנהגה הרבנית המזרחית. לטענתו, חולשת הדתיות המזרחית נובעת מסגירותם של הרבנים, מהתרחקותם מענייני הציבור ובעיקר מהתגדרותם בדלת אמותיו של בית-המדרש. הוא מתאר את רבני הציבור המזרחי בישראל של שנות השישים ספונים מאחורי קתדראות של שיעורי הלכה בעולם ההולך ומתרוקן מיושביו. הוא דורש מהמנהיגות הרבנית לנקוט עמדה תקיפה יותר, הכרעתית יותר ואקטיבית יותר. חלק מביקורתו הוא מפנה אל קול סיני עצמו:⁵

לפי תוכן הגליונות עד כה ניתן לחשוב שהביטאון מופנה אך ורק לרבנים ת"ח [תלמידי חכמים] יושבי בתי כנסיות [...] הלא הכוונה היא שהביטאון יגיע לשכבות רחבות [...] לפועלים לבעלי מלאכה וסוחרים שאינם חדורים כל כך ביראת שמים ובקיום מצוות? מי מבין אילו יקרא בעניין את המאמר של כב' הרב עובדיה הדאיה על 'בעיית המזווזות בחותם משרד הדתות ודינם' הגם שהינו כתוב בלשון בעלי המלאכה שאיננה מובנת לפשוטי העם? [...] יש לשמח שמחה גדולה [...] על רבנים אשר אינם מסתגרים בין דלת כתליה של הישיבה - כרוב רובם ומניינם של הרבנים האשכנזיים - אלא יוצאים להשפעה רוחנית [קול סיני, גיליון ה (תשכ"ב), עמ' 95].

טקסט ביקורתי מעין זה לא הופיע עוד בקול סיני. ואולם חוזרות ונשנות בגליונות קול סיני הקריאות לאקטיביזם דתי ולתיקון המציאות בידי בני תורה, תלמידי ישיבות ורבנים. פעילי התנועה אף פעלו לשם כך לא מעט. אולם נראה שנדרשה התארגנות ממוסדת, שקול סיני כבר הכריז בתחילת שנות השישים על כוונתו להקימה, מעבר לשיעורים בהיקף מקומי כזה או אחר או להרחבתה של ישיבה תיכונית.

קול סיני ועמו תנועת 'נאמני התורה' חדלו מלהתקיים בתחילת שנות השבעים, אם מחוסר יכולת כספית להוציא לאור את הביטאון ואם מסיבות אחרות הקשורות לפוליטיקה הפנימית בחוגי הרבנות המזרחית. מפעלים שונים המזוהים עם יוזמות של פעילי התנועה, כמו הקמת ישיבה תיכונית חרדית בירושלים בראשותו של הרב עובדיה יוסף המיועדת לעולים החדשים מארצות האסלאם, נסגרו אף הם. כמו כן התמוסס נסיונה של התנועה לקדם את עצמה לפעילות פוליטית באמצעות מעורבות בפעילות 'ועד העדה הספרדית' עתיר המשאבים. עם זאת שימשה תנועת 'נאמני התורה' מקור לחשיפת האליטה הרבנית המזרחית אל הניסיון האורתודוקסי והאולטרה-אורתודוקסי האשכנזי, אם באמצעות חיבור הציבור המזרחי אל המיתוסים ואל סיפורי ההתמודדות בחילון ובהשכלה המלווים את האורתודוקסיה האשכנזית, ואם באמצעות העברת מסרים רעיוניים שמקורותיהם בתנועת המוסר הליטאית או בהגות החסידית. דוגמה בולטת לכך היא כתביו של הרב אברהם חפוטא, יליד מרקש ומתלמידי מוסדות אוצר התורה במרוקו, שהועברו בסוף שנות הארבעים אל

5. ספרור הגליונות עבר ככל הנראה שינויים פנימיים במערכת הביטאון. מכל מקום, הסימון המצוי במאמר זה נאמן לגליונותיו הכרוכים של הביטאון.

מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?

עולם הישיבות הליטאיות המתחדש. בכתביו הוא מעיין בשאלות של אמונה, של הגות ושל זהות יהודית, שאלות המזכירות לא מעט את השיח של תנועת התשובה החרדית ביהדות המזרחית בשנים האחרונות (גודמן, 2002; שרעבי, 2004).

קריאותיהם של 'נאמני התורה' להתמודדות אקטיבית של הרבנות המזרחית עם אתגרי החילון והמודרניזציה הישראלים הבשילו לכדי מעשה באמצע שנות השמונים בדמות התארגנותה הפוליטית של מפלגת ש"ס. בין הסיבות הישירות להקמתה היתה העמידה הפוליטית של חוגי חרדים מזרחיים מול מה שנראה בעיניהם אפליה על בסיס עדתי מצד החרדים האשכנזים בתחומי חיים שונים. בלטה בהקשר זה המכסה לקבלתם (ובעצם אי-קבלתם) של בני משפחות החרדים המזרחים למוסדות החינוך של אגודת ישראל. על אף עמדתה המוצהרת בסוגיה זו, לא הצליחה המנהיגות הרוחנית של הישיבות החרדיות, בעיקר הליטאיות, לעקור את מה שהפך ל'מנהגו של עולם' בחברה החרדית.

בנצלם את הפולמוס הפוליטי בין חוגי הליטאים והחסידים באגודת ישראל על הקצאת משאבים ממשלתיים למוסדותיהם, הצליחו פעילים חרדים מזרחים להשיג מעין 'הכשר' ממנהיגים ליטאים להקמתה של מפלגה חרדית עדתית שתנייג את מטרותיהם. נראה כי אלה ראו בכך לא רק תמיכה בציבור גדול של משפחות בני תורה ספרדים שלמדו במוסדות ליטאיים או בשיטה הליטאית, כי אם גם אפשרות להיפרדות מדורגת מאגודת ישראל לקראת הקמת מפלגה משל עצמם. ה'הכשר' בא גם מרבני החוגים החרדים המזרחים ובהם רבני ישיבת פורת יוסף שחששו אולי מאחריות לפילוג באגודת ישראל וסמכו על ההסכמה של המנהיגות הרוחנית הליטאית. הצטרפה גם דעתו של הרב עובדיה יוסף, לשעבר הרב הראשי הספרדי ומי שהוזמן לשמש מנהיגה הרוחני של המפלגה. הוא ראה בהקמתה של מפלגה חרדית-מזרחית הזדמנות לביסוס שיטתו ההלכתית לפחות בקרב יוצאי ארצות האסלאם ולביסוסה של חברת לומדים חרדית מזרחית.

בתוך פחות משני עשורים היתה ש"ס לסיפור הצלחה אלקטורלי בפוליטיקה הישראלית. מה שהחל כפרויקט עדתי-פוליטי, אוטונומי, הנשען על חוגי הליטאים האשכנזים כתעודת ביטוח אלקטורלית, היה בשנות התשעים למפלגה רבת עוצמה החולשת על עמדות שררה ועל משאבים שלטוניים. עוצמתה של ש"ס הביאה גם לנטישתה את 'תעודת הביטוח' הליטאית בהציבה עמדות עצמאיות בסוגיות שונות, לא אחת הפוכות מעמדת המנהיגות הליטאית. ש"ס המונהגת בידי רבנים שרכשו את השכלתם התורנית במוסדות חרדיים שימשה ומשמשת מקור לפוליטיזציה של החיים הדתיים ביהדות המזרחית. בכך היא משמשת בעקיפין מקור לעיצוב הרעיון העדתי כנושא תביעה אידאולוגית המגובה בעשייה חינוכית, סמלית וארגונית לגיבוש עדות המזרח בתור חלופה לקיום יהודי - הן מול החברה הישראלית בכלל והן מול הציבור האורתודוקסי של יוצאי מרכז אירופה ומזרחה. הרבנים, הרועים הרוחניים, לא היו בגדר תפאורה המייצגת את המורשת העדתית כמו שהיה במקרה של מפלגת תמ"י. הפעם היו הם 'בעלי הבית', אליטה רבנית בעלת השפעה וכוח לשנות את המציאות. וכך בקלטות התעמולה של המפלגה מתאר מנהיגה הרוחני, הרב עובדיה יוסף, את התנועה כפרויקט שמטרתו תיקון חברתי באמצעות העמדת מסד דתי-מסורתי לבנייתה של קהילה דתית יציבה

ובעלת משאבים. לטענתו של הרב יוסף, אסור לרבנים ולתלמידי החכמים בני הישיבות להסתגר, אלא עליהם להקהיל קהילות. אין משימתו של הרב לשמר את חיי הקהילה הדתית כי אם ליצור אותם. על הרב המקומי להיות מעורב בחיי היומיום של הקהילה הקרובה והרחוקה ממנו (Leon, 2006); רק באמצעות מיסוד הרגש הדתי לכדי חיי קהילה יש משום תיקון למשבר ולמבוכה של האליטה הרבנית המזרחית.

סיכום: בין גורמים מעכבים לגורמים מעצבים בהתפתחות החרדיות המזרחית

פיתוחה של השקפה חרדית משברית ביהדות המזרחית בישראל מתרחשת תחת שלושה תנאי רקע בולטים, המצטרפים אל התנאים המורכבים של הקליטה ושל ההתערות החברתית והכלכלית: (א) המעבר מדגם המודרניזציה הקולוניאלית אל דגם המודרניזציה הישראלית; (ב) ההתחככות הבלתי-אמצעית עם הניסיון האורתודוקסי והאולטרה-אורתודוקסי האשכנזי בהגדרתו של משבר החיים הדתיים ובטיפול בו נוכח אתגרי המודרניזציה; (ג) ההתחככות עם התרבות הפוליטית הציונית. בתנאי רקע אלה בלטה ההתייחסות אל שאלות של חילון וזהות יהודית לעומת דגמים הלכתיים אחרים שהתקיימו בחברה הישראלית ובראשם האורתודוקסיה והאולטרה-אורתודוקסיה החרדית. המבוכה שהפגינה האליטה הרבנית המזרחית מול מה שנראה תחילה כהבטחה להגיע אל חברה מסורתית יותר, שבה ישוקם מעמדה של האליטה הרבנית, פינתה את מקומה לתודעת משבר שעוצבה מתוך החיכוך היומיומי והארגוני עם עולמה של האורתודוקסיה האשכנזית לגווניה. דומה שחיכוך זה מילא תפקיד מכריע בגיבוש התגובה האולטרה-שמרנית על תהליכי המודרניזציה והחילון. ראשית, דומה שחיכוך זה סייע לתרגום שאלת החילון אל תוך סכמות המודרניזציה הישראלית שבעיצובה היה מקום בולט ליהדות המזרח-אירופית ובתוכה גם לכוחות הדתיים. שנית, החיכוך הביא לידי הצבעה על מקורות אפשריים לפתרון מידי ולפתרון לטווח הארוך ובהם: הצטרפות אל או הקמה של מוסדות חינוך האמונים על גישה הלכתית אדוקה; פעילות של החזרה בתשובה ותיעולה אל חידושה של הקהילה הדתית, מתוך ניסיון להקנות פתרון הלכתי ובעיקר סמלי לשאלת מקומו של היהודי המסורתי בקהילה הדתית המסורתית המתחדשת (ליאון, 2005). שלישית, פנייה אל הפוליטיקה כאל מקור אפשרי לשינוי פני המציאות באמצעות שימוש בה כבסיס לרכישת כוח והשפעה לשם תיקון 'קהילת היהודים המזרחים' או החברה הישראלית בכלל.

עלינו להבין אפוא את התגבשותה של תגובה חרדית ביהדות המזרחית בתנאי המודרניזציה הישראלית לא רק מנקודת מבט של הסרת מעכבים, אלא גם מתוך השינוי והמפנה המתרחשים מעצם המעבר בין דגמים של מודרניזציה. לצד הגורמים המעכבים יש להביא בחשבון את קיומם של גורמים המעצבים ומרחיבים את התגובה החרדית ביהדות המזרחית. נראה שרשאים אנו לומר כי שאלת התפתחותה של החרדיות המזרחית אינה רק תוצאה של חשיפה למודרניזציה חלקית או מקיפה, כי אם גם הפרשנות המוקנית לאתגר הזהות הדתית והיהודית שהמודרניזציה

'מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?'

מציבה. פרשנות זו יכולה לצמוח לאו דווקא כמענה לסוכני המודרניזציה אלא מתוך התחככות עם גורמים הקרובים לעולמך, הקרובים לאורחות חיך. מבחינה זו לאורתודוקסיה ולגופים החרדיים היה מן המשותף עם חכמי ההלכה המזרחיים יותר משהיה לגופים הציוניים החילוניים. החיכוך עם עולמה של האורתודוקסיה והחרדיות התקיים בין היתר על מצע של קיום תרבותי, דתי הלכתי יומיומי משותף בבית-הכנסת המקומי, בשיעור ההלכה השכונתי, בבית-הדין, במועצה הדתית. אם נחזור אל טענתו של בראון (2000, עמ' 321) ולפיה 'כאשר נחשפו חכמי המזרח למודרניות של ממש, מקיפה ומגובשת [בארץ-ישראל המנדטורית] הגיבו בדומה לרבנים האשכנזים, הרי על בסיס האמור עד כאן נראה כי שאלת התפתחותה של החרדיות המזרחית אינה תלויה בהכרח רק במידת החשיפה למודרניזציה זו או אחרת, כי אם במידת החשיפה למודל אידאולוגי המפרש את המודרניזציה הזאת כאיום על סדרי החיים. חשיפה מעין זו אכן התקיימה במלוא עוזה בתנאיה של המודרניזציה הישראלית, עם החשיפה המסיבית למסורת ולנוסחאות התגובה האשכנזית האורתודוקסית והאולטרה-אורתודוקסית, שהתפתחו במפגש עם תהליכי מודרניזציה וחילון.

חולשה פוליטית ויחסי כוח, חריפים ככל שיהיו בהקשר זה, אינם מובילים בהכרח לדחייה של ההכרה במשבר הקיום ההלכתי. תודעה של משבר משותפת הן לאורתודוקסיה החרדית והן לשומרי המצוות מקרב העולים החדשים והוותיקים מארצות האסלאם. מנגד, פרשנות על מעין הבטחה שהבטיחו הפעילים הציונים ולא קיימו יכולה אכן להוביל את אותם שומרי מסורת ההלכה, רבנים ואנשי יומיום, לראות בחרדיות מקור לבנייה של חלופת זהות מסורתית 'אותנטית'. 'אותנטית' לא מבחינת המוצא או במובן העדתי, כי אם בטענתה לשיקום אידאולוגי של החיים הדתיים. לכן קשה לראות בתופעה החרדית המזרחית תופעה סינקרטיסטית או היברידי. תופעות סינקרטיסטיות או היברידיות הן לרוב תוצאת מפגש של שני עולמות שאין ביניהם כל מצע תרבותי או חברתי משותף (השוו: שרעבי, 2002). מנגד, המקרה החרדי ביהדות המזרחית הוא מקרה של מציאות משותפת על בסיס הניסיון להבין את תהליכי החילון הקולוניאלי והישראלי ולהתמודד מולם. בפנייה לאקטיביזם פוליטי יש להביא בחשבון גם את השפעתה של המסורת הפוליטית הציונית. המעבר מהדגם הקולוניאלי של המודרניזציה אל הדגם הישראלי היה גם מעבר מדגם המוסת במידה רבה פעילות פוליטית אקטיבית אל דגם של מודרניזציה הרואה בפוליטיקה חלק בלתי-נפרד מהגדרת המפנה המודרני ביהדות (ויטל, 1978; אייזנשטדט, 1996; פלד, 2002). הופעתה של ש"ס בשנת 1984 ביטאה לא רק מהלך המגיב על תנאי הקיום העדתי בחברה החרדית אלא גם מהלך המגיב על מקומה המעצב של המודרניזציה הישראלית. הקמת ש"ס ביטאה אפוא גם את היחס הדיאלקטי המתקיים בין המודרניזציה הישראלית לבין האורתודוקסיה האשכנזית, וגם את מקומה של הפוליטיקה בניסוח 'משבר המודרניזציה' ובטיפול בו.

ההבנה השגורה במחקר בנושא התפתחותה של אורתודוקסיה וחרדיות ביהדות המודרנית מתארת הופעה זו כתגובה על משבר (כץ, 1987; סאמט, 1987; פרידמן, 1991; בר-לב, 1986). ה'משבר' נתפס כתופעה אובייקטיבית, כתנאי היסטורי מבני שאתו מתמודדת האליטה הרבנית ההלכתית. מהרחבתה של התגובה החרדית ביהדות המזרחית יכולים אנו ללמוד על

ה'משבר' כתופעה סובייקטיבית, פרשנית במידה רבה; 'משבר' כתופעה שהגדרתה תלויה גם בניסיון להקנות סדר נוכח מציאות שנדמית כאוטית ומפורקת – מפורקת מנקודת המבט של כלי ההבנה הנתונים בידי האליטה הרבנית בבואה להסביר את המתרחש לעצמה ולסביבתה.

* * *

הדיון עד כה נוגע לשיח הציבורי בישראל שנרמזת בו לא פעם שאלת ה'אותנטיות' של החרדיות המזרחית. לדעתי יש קושי סוציולוגי בטענה שהחרדיות המזרחית היא תופעה שאינה אותנטית או אורגנית למהלך ההיסטוריה והתרבות של יהודי המזרח. אין זאת משום טענה-שכנגד להיותה של חרדיות זו אותנטית, כלומר חלק בלתי-נפרד מהמסורת והמורשת של היהדות המזרחית. טענת האותנטיות מעוררת קושי נוכח גישה רווחת בסוציולוגיה, המושפעת מתפיסות אתנומולוגיות או פנומולוגיות אחרות, ולפיה אין בנמצא תופעות חברתיות ובכלל דתיות שאפשר להגדרן 'אותנטיות' או 'אורגניות'. טענת ה'אותנטיות' וה'אורגניות' מלווה לא פעם את תהליכי החיפוש המודרני והפוסט-מודרני אחר 'אותנטיות', כלומר אחר 'זהות' כלשהי, שהמחפשים מייחסים לה 'מהות' (שגיא, 2006, עמ' 208-245). טענת האותנטיות או החיפוש אחר אותנטיות, אלה כשלעצמם עשויים להוביל להבניה של מציאויות חברתיות ותרבותיות הנתפסות אותנטיות. ואולם יש לזכור שהחיפוש אחר אותנטיות והטענה לאותנטיות מקורן בהבניה חברתית, היסטורית או תרבותית. כך למשל עומד שמואל נ' אייזנשטדט (1998, עמ' 17) על טענת הקמאיות המלווה תדיר התארגנויות לאומיות ואתניות מודרניות. לדבריו: 'אף על פי שהקמאיות מוצגת תמיד כמשהו "קדום", כנתון טבעי, היא נבנית למעשה מחדש, ללא הרף'.

מלכתחילה אין האורתודוקסיה היהודית ובתוכה החרדיות בגדר תופעות 'אותנטיות', אלא תופעות הטוענות לאותנטיות הן בויקה למסורת היהודית ואורחותיה, והן כלפי הזיהוי הסוציולוגי המלווה את המונח 'חרדיות' (שגיא, 2006, עמ' 208-245). כך גם בנוגע למונח 'יהדות מזרחית' או 'דתיות מזרחית' (שנהב, 2003). אלא שבלב המונחים 'דתיות מזרחית' או 'יהדות מזרחית' אין מוצבים אידאולוגיה או השקפת עולם המגדירים אותם מלכתחילה והם רפלקטיביים לעצמם כמו במונח 'חרדי'. ואולם 'חרדיות' אינה סמן של זהות ייחודית אלא מקור לתוכנית פעולה דתית, פוליטית וחינוכית הצומחת אל מול אתגרי המפנה המודרני. כך, לצד היותה תופעה היסטורית שמקורה בתולדות יהודי מרכז אירופה ומזרחה נוכח המודרניות, הפכה החרדיות, בדומה לתופעות ראקציוניות חברתיות אחרות בעת המודרנית, לתופעה מודולרית. החרדיות נעשתה אופציה של זהות, של אורח חיים יהודי דתי מגיב, שאלה המתגדרים במסגרתו חותרים להלימה ככל האפשר בין דרישות ההלכה לבין אתגרי המודרנה. ככל תופעה מודולרית נבנתה אף החרדיות מחדש בהקשרים היסטוריים שונים ובהשפעת כוחות חברתיים. אחד ההקשרים האלה הוא ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם במפנה המודרני.

מסקנה תאורטית אפשרית, הנקשרת אל השימוש בתאוריה הרב-מודרנית, שהצבעתי עליה בתחילת המאמר, היא: כשם שתהליך המודרניות הוא מודולרי, אך ייחודי בהתאמתו

'מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?'

לסביבה החברתית והתרבותית שבה הוא מתחולל, כך גם השינוי באינטראקציה בין דת לבין מודרניות מקבל התאמה ייחודית. מסקנה מעין זו עשויה לשמש בדיון באסטרטגיות המתפתחות מתוך התגובות האולטרה-שמרניות ביהדות כלפי הרב-מודרניות. למשל, פיתוח מגוון של תגובות אורתודוקסיות, אולטרה-אורתודוקסיות וחרדיות, המעוצבות מתוך ואל מול התנאים הייחודיים של הזמן והמרחב שבהם הן מופיעות. דוגמה חשובה לכך היא התפתחות החרדיות ביהדות המזרחית בישראל.⁶

ביבליוגרפיה

אייזנשטדט שמואל נ' (1998). 'ההבניה של הזהות הקולקטיבית - כמה אינדיקציות אנליטיות והשוואתיות', סוציולוגיה ישראלית, א (1), עמ' 13-38.

אייזנשטדט שמואל נ' (1996). 'המאבק על סמלי הזהות הקולקטיבית ועל גבולותיה בחברה הישראלית הברטרו-מהפכנית', בתוך: פנחס גינוסר, אבי בראלי (עורכים), ציונות: פולמוס בין זמננו (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא), המכון למורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, קריית שדה-בוקר, עמ' 1-30.

אייזנשטדט שמואל נ' (1988). 'מודרניזציה בלי התבוללות - הערות למבנה החברתי של יהדות בבל', פעמים, 36, עמ' 3-6.

בן-רפאל אליעזר (2001). זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן-גוריון, המכון למורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, קריית שדה-בוקר.

בר-לב מרדכי (עורך) (1986). החינוך הדתי בחברה הישראלית, המרכז למחקר ותיעוד של החברה הישראלית, האוניברסיטה העברית, ירושלים.

בראון בנימין (2000). 'חכמי המזרח והקנאות הדתית - נקודות לקראת בחינה מחודשת', אקדמות, י, עמ' 289-324.

ברויאר מרדכי (2003). אוהלי תורה: הישיבה, תבניתה ותולדותיה, מרכז זלמן שזר, ירושלים.

6. דוגמה בעניין זה מציג יואל פינקלמן (Finkelman, 2002) בעקבו אחר השתנותה של הישיבה הליטאית עין-החיים בהקשרים חברתיים-גאוגרפיים שונים עם המעבר ממזרח אירופה לארצות-הברית. דוגמה אחרת היא ההבדל בין ההתארגנות החרדית-הליטאית בישראל כ'חברת לומדים' לבין הדגם החרדי-הליטאי בארצות-הברית המשלב לימודים עם תעסוקות מסורתיות ואף מודרניות בקרב גברים (פרידמן, 1991; גונן, 2000). נוסף על כך, המבנים החרדיים כמו גם הדגשים החרדיים משתנים נוכח אתגריה של המודרנה על ציר הזמן. חיים סולוביצ'יק ומנחם פרידמן, כל אחד במחקרו, נתנו את הדעת על כך בדיוניהם בהתגבשותה של החברה החרדית לאחר שואת היהודים. השניים הצביעו על השינוי המתרחש בגיבושה של האסטרטגיה החרדית בין היתר כחלק משיקום המסורת החיה באמצעות ההיצמדות לאות הכתובה (פרידמן, 1991; Soloveitchick, 1994).

- גודמן יהודה (2002). החזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בישראל בתחילת שנות האלפיים, המרכז לפיתוח על שם ספיר ליד אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב.
- גונן עמירם (2000). מהשיבה לעבודה: הניסיון האמריקני ולקחים לישראל, מכון פלורסהיימר, ירושלים.
- דון-יחיא אליעזר (1982). 'מנהיגות דתית ומנהיגות פוליטית', בתוך: אלה בלפר (עורכת), מנהיגות רוחנית בישראל, דביר, תל-אביב, עמ' 106-130.
- דשן שלמה (2001). 'יהודי בגדאד במאה ה-19: הצמיחה של רב גוניות מעמדית ותרבותית', זמנים, 73, עמ' 30-44.
- דשן שלמה (1999). 'הדתיות של יוצאי צפון-אפריקה וארצות המזרח', בתוך: משה שוקד, שלמה דשן (עורכים), דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה, מהדורה מורחבת, מכון בן-צבי, ירושלים, עמ' 237-249.
- דשן שלמה (1994). 'הדתיות של המזרחים - ציבור, רבנים ואמונה', אלפיים, 9, עמ' 44-58.
- דשן שלמה (1972). 'קליטה ומאבק חברתי במושב חדש', בתוך: דן גלעדי (עורך), מושבי עולים: קובץ מאמרים סוציולוגיים, תנועת מושבי העובדים בישראל, תל-אביב.
- הורוביץ נרי (2006). הרב עובדיה יוסף - השנים המעצבות, בתוך: א' רביצקי (עורך), ש"ס - היבטים תרבותיים ורעיוניים, מרכז יצחק רבין ועם עובד, תל-אביב, עמ' 165-194.
- הורוביץ נרי (2001). 'החרדים ובית המשפט העליון: שבירת כלים בפרספקטיבה היסטורית', כיוונים חדשים, 5, עמ' 22-78.
- הורוביץ נרי (2000). 'ש"ס והציונות - ניתוח היסטורי', כיוונים חדשים, 2, עמ' 30-60.
- הראל ירון (1992). 'תמורות ביהדות סוריה 1840-1880', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן.
- ויטל דוד (1978). המהפכה הציונית, עם עובד, תל-אביב.
- זוהר צבי (2002). 'אשרור דתי של הציונות כתנועת לאומית חילונית - פרק במשנת הרב כלפון משה הכהן', ישראל, 2, עמ' 107-126.
- זוהר צבי (2001). האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- חבר חנן, שנהב יהודה, מוצפי-האלר פנינה (עורכים) (2002). מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- חזן חיים (2000). 'אני מאשים', תיאוריה וביקורת, 16, עמ' 269-273.
- חטינה מאיר (2000). האסלאם במצרים המודרנית, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- ססלר ריקי (2003). בשם השם: ש"ס והמהפכה הדתית, כתר, ירושלים.
- ידגר יעקב, ליבמן ישעיהו (2003). 'מסורתיות יהודית ותרבות פופולרית בישראל', עיונים בתקומת ישראל, 13, עמ' 163-180.
- כאוזם עזיזה (2000). 'תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית - הרקע לאי השוויון האתני בישראל', סוציולוגיה ישראלית, 2, עמ' 385-428.

'מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?'

כץ יעקב (1995). הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה, מרכז זלמן שזר, ירושלים.

כץ יעקב (1992). ההלכה במיצר: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה, מאגנס, ירושלים.

כץ יעקב (1987). 'אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית', כיוונים, 33, עמ' 89-98.

כץ יעקב (1983). לאומיות יהודית: מסות ומחקרים, ההסתדרות הציונית, ירושלים.

כץ יעקב (1963). מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, מוסד ביאליק, ירושלים.

לאו בנימין (2005). ממרן ועד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, ידיעות אחרונות, תל-אביב.

לואיס ברנרד (2004). מה השתבש? ההתנגשות בין האסלאם והמודרניות במזרח התיכון, דביר, תל-אביב.

לואיס ברנרד (1996). היהודים בעולם האסלאם, מרכז זלמן שזר, ירושלים.

לופו יעקב (2004א). האם החזירה ש"ס עטרה ליושנה?, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים.

לופו יעקב (2004ב). ש"ס דליטא: ההשתלטות הליטאית על בני תורה ממרוקו, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

ליאון נסים (2005). 'התנועה החרדית אצל המזרחיים בישראל בראי ובחיי הפרקטיקה הדתית', חיבור לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב, רמת אביב.

ליבמן ישעיהו (עורך) (1989). 'הקדמה', לחיות ביחד: יחסי דתיים-חילוניים בחברה הישראלית, כתר, ירושלים, עמ' 9-16.

ליסק משה (1999). העלייה הגדולה בשנות החמישים: כשלונו של כור ההיתוך, מוסד ביאליק, ירושלים.

סאמט משה (1987). 'האורתודוקסיה', כיוונים, 33, עמ' 99-115.

סומך ששון (2004). בגדאד, אתמול, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

סיוון עמנואל (1997). מיתוסים פוליטיים ערביים, עם עובד, תל-אביב.

סמוחה סמי (2003). 'העדתיות היהודית בישראל כתופעה ממשית מתמשכת (על המזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש בעריכת חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר)',

עיונים בתקומת ישראל, 13, עמ' 397-412.

סעדון חיים (1999). 'המאבק על דמות החינוך בתוניסיה בשנים 1878-1939', בתוך: רות פלדחי ועמנואל אטקס (עורכים), חינוך והיסטוריה: הקשרים תרבותיים ופוליטיים,

מכון זלמן שזר, ירושלים, עמ' 305-328.

עוז עמוס (1983). פה ושם בארץ-ישראל בסתיו 1982, עם עובד, תל-אביב.

פאנון פרנץ (2006). מקוללים עלי אדמות, בבל, תל-אביב.

פישר שלמה (1993). 'שני דפוסים של מודרניזאציה - על ניתוח הבעיה העדתית בישראל', תיאוריה וביקורת, 1, עמ' 1-22.

פלד יואב (2001). 'חידה ושמה ש"ס', בתוך: יואב פלד (עורך), ש"ס: אתגר הישראליות, ידיעות אחרונות, תל-אביב, עמ' 52-74.

פלד רינה (2002). 'האדם החדש' של המהפכה הציונית: השומר הצעיר ושורשיו האירופיים, עם עובד, תל-אביב.

פלדמן ענת (2001). 'גורמים בצמיחת מפלגה חדשה: התאחדות הספרדים שומרי התורה (תנועת ש"ס)', חיבור לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן.

פרידמן מנחם (1991). החברה החרדית בישראל: מקורות, מגמות ותהליכים, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים.

צור ירון (2001). קהילה קרועה: יהודי מרוקו והלאומיות, 1943-1954, עם עובד, תל-אביב.

קימרלינג ברוך (2004). מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל - בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות, עלמא ועם עובד, תל-אביב.

קפלן קימי (2003). 'חקר החברה החרדית בישראל - מאפיינים, הישגים ואתגרים', בתוך: עמנואל סיון, קימי קפלן (עורכים), חרדים ישראלים - השתלבות בלא טמיעה?, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, תל-אביב, עמ' 224-278.

שגיא אבי (2006). המסע היהודי-ישראלי: שאלות של תרבות ושל זהות, מכון הרטמן, ירושלים.

שגיב דוד (2004). יהדות במפגש הנהריים: קהילת יהודי בצרה 1914-1952, כרמל, ירושלים.

שוורצפוקס שמעון (עורך) (1987). האליאנס בקהילות אגן הים התיכון בסוף המאה הי"ט והשפעתו על המצב החברתי והתרבותי, משגב ירושלים, ירושלים.

שטרית שלום סמי (2004). המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה, 1948-2003, עם עובד, תל-אביב.

שנהב יהודה (2003). היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, תל-אביב.

שניר ראובן (2005). ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק, מכון יד בן-צבי, ירושלים.

שרעבי אסף (2004). 'הכנסים של הרב אמנון יצחק', עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן.

שרעבי רחל (2002). סינקרטיזם והסתגלות: המפגש בין קהילה מסורתית ובין חברה סוציאליסטית, צ'ריקובר, תל-אביב.

Cohn Bernard (1992). *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Oxford University Press, Delhi.

Eisenstadt Shmuel N. (2002). 'Mirror-Image Modernities: Contrasting Religious Premises of Japanese and U.S. Modernity', in: Richard Madsen et al. (eds), *Meaning and Modernity: Religion, Polity and Self*, University of California Press, Berkeley, CA, pp. 56-77.

'מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?'

- Eisenstadt Shmuel N. (2000). 'Multiple-Modernities', *Daedalus*, 129, pp. 1-30.
- Finkelman Yoel (2002). 'Haredi Isolation in Changing Environment: A Case Study in Yeshivah Immigration', *Modern Judaism*, 22, pp. 61-82.
- Lehmann David, Siebzeiner Batia (2006). *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*, Hurst, London.
- Leon Nissim (2006). 'Benefitting the Public: The Wider Influence of R. Ovadia Yoseph's Halakhic Project', *Studies in Contemporary Jewry*, Oxford University Press (forthcoming).
- Shokeid Moshe (1995). 'The Religiosity of Middle Eastern Jews', in: Shlomo Deshen et al. (eds.), *The Sociology of Religion in Israel: Israeli Judaism*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ.
- Soloveitchick Haim (1994). 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy', *Tradition*, 28, 4, pp. 64-130.
- Wittrock Brian (2002). 'Rethinking Modernity', in: Eliezer Ben-Rafael, Yitzhak Sternberg (eds.), *Identity, Culture and Globalization*, Brill, Leyden, pp. 49-74.

ספרות, עיתונות וקלטות תורניות

- [הרב] חורי נסים חזקיה (תש"ן). ספר חן וחסד על המישה חומשי תורה, נתיבות.
[הרב] מנשה חיים (תש"ך). ספר אהבת חיים, ירושלים.
[הרב] צבאן, רפאל כדיר (תשנ"ד). ספר שיירי הנפש, נתיבות.
קול סיני: בטאון החוג הרעיוני הבלתי מפלגתי 'נאמני התורה'.
במערכה, בטאון ועד העדה הספרדית.

עמוד 108-ריק