

חרדיות מזרחית : אידיאולוגיה קשיחה, זהות רכה

נסים ליאון

אוניברסיטת בר-אילן

nissimu@bezeqint.net

תקציר

מאמר זה מתאר שלוש חזיתות שהחרדיות המזרחית מתמודדת בהן כיום. באחת היא ניצבת מול מציאות מפולשת בסגנונות חיים דתיים שאינם חרדיים, הן בתא המשפחתי, הן בקהילות המתפללים והן באזורי המגורים. בשנייה היא מתמודדת עם יחסי הכוחות האתניים בתוך החברה החרדית, ובשלישית מול מוסדות המדינה, כשהיא בקשר בלתי-אמצעי עם ציבור לא-חרדי בעל עמדות לאומיות מובהקות.

תוצאת ההתמודדות בחזיתות אלו ניכרת כיום בשלוש מגמות שונות: 1. בחרדיות מתקנת (רפורמטיבית), המבקשת להפוך את דרך החיים החרדית לתו-תקן בקרב ציבור דתי או שומר-מסורת שאינו חרדי; 2. חרדיות אתנו-מעמדית החושפת מציאות של חברת קסטות; 3. חרדיות ממלכתית המבקשת לקחת חלק בעיצוב החברה הישראלית באמצעות מוסדות המדינה ומשאביה.

מילות מפתח: חרדים, חרדיות מזרחית, חרדיות רכה, מעמד, אתניות, לאומיות, ש"ס.

Mizrachi Ultra-Orthodoxy: Strict Ideology, Liquid Identity

Nissim Leon

Bar-Ilan University

nissimu@bezeqint.net

Abstract

This paper describes three fronts that *mizrachi* ultra-orthodoxy must address these days. The first front entails existing in a reality invaded by religious lifestyles that are not Ultra-Orthodox – within the family unit, within the community of worshippers, and within residential areas. The second front entails dealing with ethnic power struggles within ultra-orthodox society, and the third front entails dealing with state institutions, which in turn involves unmediated interaction with a non-Ultra-Orthodox population whose views are distinctly national.

The struggle along these fronts is manifested today in three different trends: 1. Reformative ultra-orthodoxy which seeks to have the ultra-orthodox lifestyle become the standard way of life within the religious or observant population that is not ultra-orthodox; 2. Ethnically and socially divided ultra-orthodoxy, exposing a reality of a caste system; and 3. State-oriented ultra-orthodoxy, which seeks to take part in shaping Israeli society through state institutions and resources.

מבוא

החברה החרדית בישראל מפולחת לשתי קבוצות אתניות גדולות: מצד אחד החרדים שמוצאם במזרח אירופה ומרכזה, המכונים 'חרדים-אשכנזים' ומצד שני החרדים שמוצאם בארצות ערב ובתפוצות הבלקן, המכונים 'חרדים-מזרחים'. ההבדל בין שתי קבוצות אלו אינו מסתכם רק במוצא גיאוגרפי שונה או בתהליכי תיוג והרחקה אתניים שונים, אלא גם ביחס שונה לעולם החיצון ולמקומו בחיים הדתיים. בעוד שהחרדיות האשכנזית נוטה להתרחק ככל הניתן מן העולם החיצון ומבקשת הכרעה ביחס אליו, נראה שהחרדיות המזרחית מאמינה ביכולתה להכיל את העולם החיצון מתוך גישה דואלית כלפיו: מצד אחד נתפס עולם זה כשוקק כפירה ופיתוי ויש להתרחק ולהיבדל ממנו, או כלשונו של ראש ישיבת 'פורת יוסף' הרב בן-ציון אבא שאול (-1998 1924) "וגם בישיבה בתוך בית המדרש לפעמים יש לנהוג במידה זו של התבדלות" (אבא שאול, תשנ"ט, קע"ח-קע"ט) ומצד שני נתפס העולם החיצון כהוויה שיש להתערב בה ולתקנה, כפי שכתב הראשון לציון לשעבר, הרב עובדיה יוסף (1920-2013), כמי "שחננו השי"ת [השם יתברך] בלשון לימודים, נופת תיטופנה שפתותיו, למסור שיעורי הלכה להמון העם וללמדם את דרך ה' בהלכות המצוות" (יוסף, תשנ"ט, כ"ב). שתי תפיסות שונות אלו, יותר משהן מלמדות על סתירה הן מלמדות על שניות קבועה ביחס לעולם החיצון המלווה את המרחב החרדי המזרחי בישראל.

מבט ארוך ומתמשך לעבר הזירות השונות של החרדיות המזרחית בישראל מלמד כי השניות שהוצגה לעיל מתבטאת בשלוש חזיתות בולטות: האחת היא מציאות מפולשת בסגנונות חיים דתיים שאינם חרדיים, הן בתא המשפחתי, הן בקהילת המתפללים והן באזור המגורים. השנייה מול יחסי הכוח האתניים בחברה החרדית – התמודדות עם מגמת ההתכנסות של המבקשים לקשור את חייהם עם מוסדות החברה החרדית ולהיבלע בחברת הלומדים החרדית. החזית השלישית קשורה במגע הפוליטי הישיר עם מוסדות המדינה, אשר כרוך בקשר בלתי-אמצעי עם ציבור לא-חרדי המחזיק בעמדות לאומיות מובהקות.

התוצאה ניכרת בשלוש מגמות המגבשות את המציאות החרדית-מזרחית, את השקפת-עולמה והתנהלותה. המגמה האחת היא **חרדיות מתקנת** (רפורמטיבית), המבקשת להנחיל לציבור הדתי או שומר המסורת שאינו חרדי את דרך החיים החרדית על דפוס הדתיות המקפידה, הציות לרבנים וקבלת סמכות המילה הכתובה. מגמה זו הביאה להופעתן ולמיסודן של קהילות חוזרים-בתשובה ולתרבות שרעיון התשובה הפך לרציונל שלה. המגמה השנייה היא הופעתה של **חרדיות אתנו-מעמדית** החושפת מציאות של חברת קסטות; מגמה המתבטאת בפוליטיקה של זהות חרדית-מזרחית אסרטיבית המבליטה את ההבדלים האתניים בכלים דתיים וחינוכיים, תוך הפיכתם לבשורה פוליטית. המגמה השלישית היא **חרדיות-ממלכתית** המבקשת לקחת חלק בהכוונת החברה הישראלית באמצעות המדינה ומוסדותיה, וזאת בניגוד לגישה ההפוכה של החרדיות האשכנזית, המתנכרת ללאומיות הישראלית מלכתחילה.

חרדיות מזרחית מהי?

ההיסטוריון קימי קפלן (2003) בחן שאלות שונות הנוגעות לחברה החרדית בישראל והעיר כי "יש להבחין בין ש"ס כתנועה פוליטית, חברתית וחינוכית, לבין החרדיות המזרחית שהיא יסוד התופעה ושורשה" (ע' 264). קפלן הסביר כי "הבנת החרדיות המזרחית היא תנאי הכרחי לכל דיון בש"ס כתנועה פוליטית המייצגת לטענתה את החרדיות המזרחית" (שם, ע' 265). המונח הסוציולוגי 'חרדיות מזרחית', שנקט קפלן, אינו שכיח בלשון החברה הדתית בישראל. לרוב משתמשים בביטוי 'ספרדים' או 'עדות המזרח' – שני מושגים המכוונים אל אלה שמוצא משפחתם

בארצות ערב והבלקן, הרגילים במנהגים נפרדים ובהלכות שונות מאלה של יהודי מזרח אירופה ומרצה, המכונים 'אשכנזים'.

במחקר הסוציולוגי הישראלי העוסק ביהדות-זמננו, המושג 'חרדיות מזרחית' משמש קטגוריה אנליטית ביקורתית. באמצעות הקטגוריה ששמה 'חרדיות מזרחית' מבקשים חוקרים לתאר את יחסי הכוח המתלווים לסיטואציות החיים של חרדים בישראל שמוצאם או מוצא משפחותיהם בארצות-ערב או בבלקן. המושג 'חרדיות מזרחית' מסמן את העתקת התגובה האתנית המדירה, המרחיקה והמפרידה, בה נתקלו העולים המזרחים במפגשם עם יוצאי מרכז ומזרח אירופה בישראל, אל תחומי החברה החרדית. בנוסף, המושג 'חרדיות מזרחית' מבטא את הפרדוקס הקיומי שתיאר האנתרופולוג שלמה דשן (1994) עוד באמצע שנות ה-90: מצד אחד ההכרה באידיאל שעליו התארגנה חברת הלומדים החרדית-אשכנזית, ומצד שני המודעות לכך שאידיאל זה רואה בחרדים המזרחים דמויות תלושות וחקייניות שנסיונות הצטרפותן למערכת החיים החרדית מקורן לא במלחמתה של תורה בכוחות החילוניים, אלא בחולשה היסטורית ובמצוקה שחייבה התערבות (חרדית) מבחוץ.

במאמר שלפנינו אני מבקש להוסיף עוד ממד לדיון במונח 'חרדיות מזרחית'. בזכות התבוננות בלתי-אמצעית וארוכת-שנים במציאות החרדית-מזרחית – אם בעולם החרדי-מזרחי של הישיבות, בתי המדרש ובתי הכנסת, אם באמצעות שיחות עם הנהגה רוחנית מקומית וארצית ואם בתצפית על פעילות פוליטית ברמה המוניציפאלית והארצית – הבינתי כי מה שמכונה במחקר 'חרדיות מזרחית' הוא מונח-משנה שאינו מעוצב לחלוטין, שיש בו כוחות שונים ומגוונים ולחצים רב-כיווניים. שכן, חרדיות מזרחית, בדומה לחרדיות האשכנזית, אינה קטגוריה מונוליתית. אם בחרדיות האשכנזית ניתן להבחין בזרמים על פי מפתח היסטורי או אידיאולוגי, הרי שבחרדיות המזרחית מדובר במציאות מרובת חלוקות אתניות, דתיות וקהילתיות, שהמפתח להבנתן טמון בתנאים האתניים שבהם מתמודדים חרדים ממוצא מזרחי על מקומם בחברה החרדית והדתית בישראל.

לפיכך אני מעדיף לתאר את החרדיות המזרחית כמרחב אתני נבדל – או מובדל – מן החרדיות האשכנזית. 'אתניות' אין משמעה כאן מערך של תכונות היסטוריות או תרבותיות המבחינות מלכתחילה קבוצה אנושית אחת מקבוצת אנושית אחרת. האתניות מוצגת כאן כתנאים חברתיים והיסטוריים שסביבם או בהתייחס להם מתפתחים הבדלי סגנון, ארגון קהילתי, העדפות תרבותיות והתנהגות פוליטית מובחנת. את התנאים הללו ניתן למצות בשלוש התמודדויות הקובעות את דיוקנה ה'אתני' של החרדיות המזרחית, ועמה את דרך ההשקפה והמבט ה'אתניים' במציאות: האחת היא ההתמודדות עם פריפריה המחזיקה בדרך-חיים דתית שאינה חרדית; השנייה היא ההתמודדות עם מציאות מעמדית בה מוצאים עצמם בני-תורה ממוצא מזרחי בחברת-לומדים חרדית; השלישית נוגעת להשתלבות הפוליטית במוסדות המדינה ובקשר עם ציבור לא-חרדי המחזיק בעמדות לאומיות מובהקות.

היסטוריונים רואים בחרדיות המזרחית תופעה חברתית רב-שכבתית המתכנסת לכדי יחידה סוציולוגית אתנית בחברה החרדית בת-זמננו (הורוביץ, 2000). עם השכבה הראשונה נמנית חברת-לומדים עוברית שנוצרה בישיבה הספרדית 'פורת יוסף' בירושלים העתיקה בשנות ה-30 וה-40 של המאה ה-20 – ישיבה שהפכה מחידוש היסטורי למיתוס אתני (ליאון, 2013). עם השכבה השנייה נמנים שליחי-חינוך חרדים, ליטאים ואנשי חב"ד שהיו אחראים לעיצובו של המגזר הדתי השמרני במרוקו לאחר השואה ולאחר מכן בישראל (לופו, 2004). בשכבה השלישית הכוונה

להופעתה של תנועת החזרה בתשובה ולתופעת החזרה בתשובה ההמונית שפקדה את הציבור היהודי המזרחי בישראל ומחוצה לה מאמצע שנות ה-70 ועד ימינו אלה (Lehmann & Siebzenher 2006). השכבה הרביעית היא זו של יציאת בני-תורה מזרחים מן המובלעות החרדיות אל הציבור המזרחי שאינו חרדי במטרה למצוא פרנסה ולגבש זהות – תופעה שליוותה במידה רבה את הופעתה של ש"ס ובישרה את ההתחדשות הדתית-חרדית אותה הובילה בקרב היהדות המזרחית (ליאון, 2011).

מה שקושר ארבע שכבות אלו זו לזו היא אידיאולוגיה חרדית נטולת זיכרון היסטורי או מורשת פוליטית, הנאבקת נגד החילוניות בקהילות המוצא, אך מחזיקה בזיכרון החברתי של תנועת ההגירה הגדולה מארצות-ערב לישראל או ליעדי-הגירה אחרים. בעוד שהחרדיות האשכנזית התפתחה בסימן של ריאקציה דתית-שמרנית לתנועת ההשכלה ולתנועה הציונית, עמדה החרדיות המזרחית בסימן של שיקום הסמכות הדתית וחיבור בין מנהיגות חרדית המתמודדת עם פרדוקס קיומי לבין ציבור לא-חרדי המבקש זהות או כלים לשמירת המסורת.

ההתמודדות הדתית והופעתה של חרדיות רפורמטיבית

ההתמודדות הדתית של החרדיות המזרחית מתבטאת בזרימת 'בני-תורה' – תלמידי-ישיבות ואברכים, רובם ממוצא מזרחי – מחברת הלומדים לעבר קהילות-מתפללים מזרחיות לא-חרדיות המתגוררות בערים, בעיירות-פיתוח ובמושבים (ליאון, 2011). רבים מ'בני-תורה' אלה יצאו מן המובלעות החרדיות בחיפוש אחר מקור-פרנסה ככלי-קודש, כחזנים או כקוראים בתורה, ונמצאו מעצבים מחדש את הסביבה הדתית שבלבה השתקעו. דוגמה בולטת לכך היא תלמידי ישיבת 'כיסא-רחמים' בבני-ברק, שתלמידיה מיומנים בחזנות ובקריאה בתורה. אלה התבקשו לא אחת לדרוש בפני ציבור המתפללים, או לתת שיעור קבוע – עיסוק שהפכם עד מהרה למדריכים רוחניים הנוטלים חלק בגיבוש אופיו של בית הכנסת המזרחי. היו 'בני התורה' שפעלו בשם אידיאולוגיה מפורשת ובמטרה לתקן את החיים הדתיים של הציבור הפריפריאלי – המזרחי ברובו – שעמו באו במגע. לעתים הצליחו גם 'בני-תורה' ממוצא אשכנזי להיבנות כמנהיגי קהילות בהן התגוררה אוכלוסייה מזרחית גדולה. דוגמה לכך היא מפעלו המקומי של הרב יצחק דוד גרוסמן, רבה של מגדל העמק.

הרב גרוסמן נולד בירושלים ב-1946 למשפחה חרדית-אשכנזית. לדבריו, הוא יצא ב-1968 בשליחות האדמו"ר מלעלוב למגדל העמק, שהיתה אז עיירת-עולים ונחשבה לאזור-מצוקה שרבים מתושביה עלו מארצות-ערב. ב-1970, לאחר שהתערה במקום והיה לדמות רבנית מוכרת ופעילה, התמנה גרוסמן לרבה הראשי של העיירה. בתוך כך הקים מפעלי חינוך וסעד שסייעו לשיקום החיים החברתיים והדתיים של הציבור המזרחי שומר המסורת במגדל העמק. מפעלי הרב גרוסמן הפכו את הדת לפתרון חברתי, ובתוך כך הפכו את גרוסמן לדמות בעלת השפעה בציבוריות הישראלית. מרב אנונימי הוא הפך לאחד מסמלי הישראליות החרדית, וכל זה במחיר של שניות קבועה שפרצה החוצה כשגרוסמן התלבט אם להיות מועמד לרב הראשי האשכנזי לישראל. היות שבא ממשפחה ששורשיה נטועים בחוגי הקנאים החרדים, הוא נרתע מהצגת מועמדותו לתפקיד בעל צביון כה ממלכתי.

דוגמה נוספת ומוכרת פחות לציבור בישראל היא זו של המנוח רבי שמעון גבאי מנתניה, ששמו אינו מוכר לרוב תושבי ישראל, לא לרבים מחוקרי היהדות האורתודוקסית ולא לכל החברה החרדית-מזרחית. על חשיבותו של גבאי אפשר ללמוד מן הגיליון שיחדה לו תנועת ש"ס

בביטאונה 'יום ליום' וכותרתו "מלך ממלכת התורה בנתניה". הרב שמעון גבאי נולד במרוקו ולמד בנעוריו במוסדות חרדיים-אשכנזיים ואז בישיבת 'שארית-יוסף' בראשות הרב יוסף טולדנו, אחד מראשי הישיבות הקרובים ביותר לעולם האשכנזי-ליטאי בקרב החרדיות המזרחית. לאחר נישואיו קשר עצמו גבאי אל הרב בן-ציון אבא שאול, מראשי ישיבת 'פורת יוסף'. לטענת תלמידיו הורה לו הרב אבא שאול להקים מוסדות חינוך ותורה בנתניה, שם פעל גבאי כדרשן וכמוסר-שיעור בבתי-כנסת מזרחיים. כך בנה לעצמו מוניטין כדמות רבנית שובת-לב, מסייעת ואכפתית – כל מה שצעירים וצעירות מבקשים כדי למצוא את דרכם בחיים.

בשנות ה-80 החל הרב גבאי לבנות בנתניה מוסדות-חינוך חרדיים שפנו לציבור המזרחי שומר המסורת. מוסדות אלה הלכו והתבססו בשנות ה-90 ושימשו מוקד לקהילה חרדית-מזרחית שחיברה בין יוצאי-ישיבות ממוצא מזרחי לבין ציבור מגוון של חוזרים בתשובה. בתוך כך ביסס הרב גבאי את כוחו, קשר קשרים עם תנועת ש"ס בנתניה והיה לאחד ממנהיגיה הרוחניים בעיר. במשך יותר משני עשורים היה דמות חשובה בסיפור ההתמקמות וההתבססות של החרדיות המזרחית ותנועת ש"ס בנתניה. הוא היה גם אחד מעשרות רבנים מקומיים שהניחו תשתית להפיכתה של המנהיגות הרבנית המזרחית שצמחה בעולם הישיבות החרדיות, מגורם שולי לגורם דתי סמכותי ומוביל ביהדות המזרחית בישראל ומחוצה לה.

הרב גבאי לא היה דרשן-תשובה כריזמטי ומתוקשר כמו אמנון יצחק, או דמות של מקובל הטוען לזכות-אבות. סיפורו דומה לסיפורם של רבנים אחרים, רובם ככולם אלמונים, אך מופרים היטב במקום-מגוריהם, כגון הרב משה פינטו בפתח-תקווה, הרב נעים גבאי בגבעתיים, הרב יוסף מוגרבי בבתי-ים, הרב חיים רבי בחולון או הרב עזרא טראב בתל-אביב. רובם ככולם צמחו מקרב חברת הלומדים ופנו אל בתי הכנסת המקומיים של עדות מזרחיות בשכונות עירוניות, בעירות-פיתוח ובמושבים. רבנים אלה נשאו בפועל את תנועת ההחזרה בתשובה, נשאו במקום גם לאחר שהדרשנים הכריזמטיים פנו לדרכם, והפכו את המילים הכריזמטיות למציאות חינוכית ופוליטית. כך, לאורך השנים התפתחה לצדה של ש"ס – ולפרקים אף בסיועה – שכבה רחבה של מנהיגות רוחנית חרדית-מזרחית ובה ראשי-ישיבות, רבני שכונות וערים, דרשנים ומחזירים בתשובה – מהם נאמנים לש"ס ומהם חולקים על דרכה.

סיפורו של הרב גבאי מלמד כי ביסוד הפעילות הדתית החרדית-מזרחית מתנהל מגע בלתי-אמצעי ויומיומי עם ציבור שבעיניים חרדיות הוא 'חילוני'. אינטראקציה זו כרוכה במגמה חרדית מתקנת, המצליחה לשנות את תשתיות החיים הדתיים של יהודים מזרחים, את האליטות הרבניות, את הארגון הדתי, את מסגרות הפולחן, את הסמכות הדתית ואף את הרטוריקה וההשקפה. כך התפתחה חוויה של 'חלוציות חרדית', לא במובן של כיבוש קרקע אלא במובן של גיבוש בשורה בדבר שחרור המהגר המזרחי הישן מכבליו המעמדיים, תוך שהוא כובש לעצמו אורח-חיים של יהודי חדש, חרדי.

בספרי 'חרדיות רכה' (ליאון, 2009) תיארתי את היצירה הדתית המעורבת בחיבור שבין מנהיגות חרדית לבין ציבור שאינו חרדי בסביבה מזרחית, כיצירה המצליחה ליצור תשתית של חוויה דתית עדינה ושברירית, היכולה לחבר בין היהודי החרדי לבין היהודי המסורתי לכדי מסגרת דתית ולא רק פוליטית משותפת. במוקד יצירה זו ניצב הרעיון היהודי של תשובה, המבטא דואליות ומנסה להפכה לפתרון. מצד אחד יש ברעיון התשובה כוח להביא להקצנה בהתנהגותם הדתית של החוזרים בתשובה או של הרבנים הבאים מעולמה של המובלעת החרדית ומבקשים לשנות את המציאות שמחוצה לה. מצד שני יש בכוחו של רעיון התשובה כדי להקהות את

פוטנציאל הקרע הנלווה אל האינטראקציה שבין דתיות חרדית לדתיות מזרחית שאינה חרדית וליצור מציאות דתית הנמתחת בין שיתוף ואחדות להתרחקות והתרחסה. מה שמאפשר את המציאות המורכבת הזאת הוא היכולת לדמייך את ההתנהגות הדתית החרדית הרצויה לא כדיכוטומיה אלא כרצף המתבטא באמצעים סמליים שונים, ובתוך כך להניח שקשיי המציאות הם מקור לחולשה דתית שאינה מאפשרת דתיות שלמה, אלא מקוטעת. ההנחה היא שמדובר בחולשה ולא בכפירה ובמציאות שאינה בלתי-הפיכה, אלא כזו שאפשר לתקנה. חרדיות כזו, הנשענת על רעיון התשובה וסמליו, נוצרת מתפיסה בדיעבד, מתוך מבוכה מהולה באכזבה, ולא מאידיאולוגיה שמרנית מלכתחילה. זוהי חרדיות שאינה נענית מלכתחילה להיגיון הבינארי המבקש לטהר את המחנה, אלא חותרת לגישה מכילה יותר ורחבת-שוליים, הרגישה לקו התפר שבו היא פועלת, לחיתוכי הזהויות ולפסיפס הקהילתי המורכב הסובב אותה.

מחקרו של הסוציולוג אסף שרעבי מתארים את החרדיות הרפה ואת החזרה בתשובה כעבודת-גבול (boundary work) (Sharabi, 2010). המושג 'עבודת-גבול' נדון לרוב בהקשר של מוביליות מעמדית ואתנית המתאפיינת בסימון הגבולות החברתיים, הן מצד המוביליים עצמם והן מצד אלה המנסים להצר את צעדיהם. הסיבה לכך היא הרצון לפרוס את צורות השייכות המסורתיות והקבועות, או החשש מכך. עבודת הגבול נעשית באמצעות סמלים, מרחקים פיזיים, מחוות וצורות שונות של סימון עצמי וקולקטיבי של זהות. שרעבי רואה בחייו של החרדי המזרחי מוקד של עבודת-גבול מתמדת המנסה לגבור על הדואליות המאפיינת אותו. הוא מדגיש את ההפעלה הדתית כחלק מתפיסה רחבה יותר של תיקון המציאות באמצעות הדת.

המגע הבלתי-אמצעי עם ציבור שאינו חרדי אך שומר מסורת או בעל יסודות אמוניים, יצר גם תשתית למיסודה של פעילות דתית עשירה שנשענה על פרשנויות ופעילויות המיוחסות לדמויות הנושאות אצטלה של מסתורין דתי – הקבלה. פעילות זו קשרה לא אחת בין המצוקות הקיומיות שהאדם חווה בחיי היומיום לבין דמויות רבניות הקשורות ברובן עם העולם החרדי-מזרחי ומספקות שירותים רוחניים ל'קהילת מבקשי הנסי', על פי הכינוי שטבעה ענת פלדמן (2012). בין הדמויות הללו בולטים רבני משפחת אבו-חצירא – אלעזר, דוד, ברוך ויקותיאל; רבני משפחת איפרגן – יעקב, ישראל ויוסף; וכן רבנים מוכרים-פחות כמו הרב אליעזר הרמה מחדרה, הרב חיים כהן מגבעתיים, המכונה 'החלבן', ועוד. בחלק מן המקרים מדובר ביזמות דתית; בחלק אחר מדובר ברצון המאמינים להיקשר לרבנים בעלי יכולת רוחנית לראות את הנולד ולהושיע את המשחרים לפתחם.

מיסוד הדת העממית כאילו אימץ את דמות 'הצדיק' המופרת מן תנועה החסידית במזרח-אירופה לחיקה של החרדיות המזרחית. סביב רבנים שתוארו 'מקובלים' התפתחה 'חצרי' שהורכבה מגבאים, פעילים, מוסדות חינוך ולימוד תורניים ומעגלים רחבים ומגוונים של מאמינים (השוו עם אסף, 2001). אולם בניגוד למה שאפיין את התנועה החסידית, להתפתחות זו בקרב החרדיות המזרחית לא נלוותה לרוב שיטה מחשבתית ייחודית, אלא בעיקר הסתמכות הולכת וגוברת על המוניטין של המקובל או על 'הונו המאגי'. הסתמכות זו באה לידי ביטוי בסיפורים העוברים מפה לאוזן בדבר מופתים ונסים שיוחסו לדמויות אלו, כמו גם הבנייה או המצאה של 'זכות-אבות' המופרת בקרב יוצאי-צפון-אפריקה – מעין אילן-יוחסין רוחני המבטיח יכולות מאגיות איכותיות של מי שמתהדר בזכות האמורה.

החזית האתנית והופעתה של חרדיות אתנו-מעמדית

יסודותיה של ההתמודדות הדתית שעליה עמדנו לעיל, טמונים בסיטואציה האתנו-מעמדית של החברה החרדית. מחקרו של ההיסטוריון יעקב לופו (2004) מפרט כיצד גופים חרדיים, ליטאיים וחסידים חב"ד, ראו לאחר השואה את יהודי צפון-אפריקה מועמדים לעיבוי השורות שהידלדלו. ואכן, בשנים שלאחר השואה הועברו מאות ילדים ונערים ממרוקו אל מוסדות-ישיבה אשכנזיים-ליטאיים באירופה, בארה"ב ובארץ-ישראל. מגמה זו נמשכה ביתר-שאת בחסות מפעל העלייה, לאחר הקמתה של מדינת-ישראל. בתוך עשור ויותר נוצרה התשתית לשילובם של מזרחים בעולם הישיבות הגדולות שהתפתח בישראל. מזרחים אלה, שיצאו מישיבות קטנות ומתלמודי-תורה, היו המסד לחברת לומדים חרדית-מזרחית. אולם, אם בראשית הדרך נתפסו המזרחים כפתרון לבעיה, הרי שבעשורים האחרונים של המאה ה-20 הם הפכו בעצמם לבעיה אשר שיקפה את המציאות האתנית שנוצרה בחברת הלומדים החרדית – מציאות של אינטגרציה אידיאולוגית בתנאים של בידול אתני (ליאון, 2014).

המחויבות לאידיאולוגיה של חברת הלומדים, הצליחה להפוך את 'הליטאיות' מקבוצת-מוצא 'אתנית' של צאצאי המתנגדים הליטאים (שטמפר, 1995) לגישה אידיאולוגית אולטרה-אורתודוקסית בולטת בישראל – גישה הגוברת על החלוקה לארצות המוצא כדי לממש את האידיאולוגיה של חברת הלומדים. תהליך דומה התרחש בחסידות חב"ד, אולם שם כללה האידיאולוגיה המטמיעה גם את היהודים המזרחים. אלה מהם שהסכימו לשנות את אורח-חייהם ולזנוח מנהגים והלכות מבית-אבא, נטמעו בחב"ד בצורה שוויונית באופן יחסי. לא כך עלה מן השילוב הליטאי-מזרחי בישראל. אמנם גם כאן גברה האידיאולוגיה על קבוצות המוצא: חרדים ממוצא מזרחי וחרדים ממוצא אשכנזי חלקו את אותה מערכת ערכים, נורמות והשקפה שנצרפו בבתי-אולפנות זהים ובשיטות חינוך ולימוד זהות שנועדו לשמש קו מנחה. ברם, אם הצליחו הליטאים לגבור על הפער שבין הקבוצות האשכנזיות, הרי שביחס למזרחים המשיך המוצא האתני לשמש גורם מפצל אשר קיבל ביטוי גלוי הן ביחסי השארות והן בקבלת תלמידים למוסדות החינוך.

דפוסים של התנהלות סטריאוטיפית מלווה בדעות קדומות, הועתקו מן החברה הכללית אל החברה החרדית והביאו להפרדה אתנית בין 'מזרחים' ל'אשכנזים'. המגזר המזרחי של בני התורה נדחק אל שולי חברת הלומדים החרדית. בני-תורה מזרחים נחשבו אולי בעיני הליטאים לחלק בלתי-נפרד מן החברה החרדית, אבל השתלבותם בה במעמד שווה לא התאפשרה. גם אם ישנו את שם משפחתם, את לבושם ואת נוסח תפילתם, גם אם יהגו 'לשון קודש' בהברה אשכנזית, יקפידו על הוראותיו של ספר ההלכה האשכנזי 'משנה ברורה' וירחקו מספרי-הלכה ספרדיים כגון 'ילקוט יוסף' או 'מנוחה ואהבה' – הם ייחשבו עדיין 'ספרדים' או 'בני עדות המזרח' – בגדר מרכיב חריג ולא אורגני לדרך החיים החרדית-אשכנזית.

הסגרגציה האתנו-מעמדית בחברה החרדית הביאה להתכנסות של חרדים-מזרחים במרחבים חרדיים הומוגניים, שנועדו לייצב אורח-חיים חרדי-ספרדי תקין דוגמת שכונה חרדית-מזרחית בעיר אלעד, שכונות חרדיות-מזרחיות בירושלים וקהילות מקומיות חרדיות-מזרחיות כמו 'חזון עובדיה' בפתח-תקווה. בריכוזים אלה נדרשים התלמידים להתמודד לרוב עם העולם החרדי-אשכנזי המוחזק כחרדי אותנטי. התמודדות זו מתנהלת הן על משאבים, הן על הכרה והן על שותפות. התוצאה היא מורכבת ורווית-מתח: מצד אחד התמודדות יומיומית עם הדרה מצד מי שאתה רואה בו מופת; מצד שני זהו מקור אפשרי להיווצרות סולמות-יוקרה או חלוקה לפריפריה ומרכז בתוך החברה החרדית-מזרחית עצמה.

יש בציבור החרדי-אשכנזי כאלה הרואים בבני התורה המזרחים ובני-משפחותיהם תופעה תלושה, חקיינית ולא-אותנטית, ולפיכך גם מוקצה. "ייקח להם עוד עשרות שנים להיות כמוני, אם בכלל", אמר לי פעם חסיד גור; "הם לא חרדים", ציין באוזניי אברך אשכנזי-ליטאי והוסיף: "הם ספרדים; הם לא חרדים". את יחסם של חרדים-אשכנזים לבני התורה המזרחים סיכם באנלוגיה הלכתית מעניינת בן-תורה צעיר, תלמיד ישיבה ספרדית מפתח-תקווה: "אנחנו מוקצים מחמת מוצא. כמו שיש מוקצים מחמת מיאוס, כך הספרדים מוקצים מחמת מוצא. הם טובים לשימוש בענייני חול – פוליטיקה, קולות, ארגון של כנסים. אבל כשזה מגיע לענייני שבת, שידוכין, לימוד, רבנים – אז אנחנו חלק מהלכות מוקצה".

מחקר המתאר את תהליכי הבידול המרחבי הלא-כלכלי בשכונת סנהדרייה ובשכונת רמת-שלמה בירושלים, מלמד על היותן של שכונות אלו שכונות-יעד לאוכלוסייה דתית מגוונת (פלינט, אלפסי ובנסון, 2010). כל אחת משכונות אלו מפולחת בין מספר זרמים: חסידים, ליטאים, ספרדים, 'חוצניקים' ודתיים-לאומיים. החלוקה בין הזרמים, נטען במחקר, אינה רק עניין תיאולוגי או קהילתי. היא מתבטאת גם בבידול עצמי במרחב. דפוסי הבידול מאורגנים מתוך מערך-רשתות פנימי המוביל לארגון המרחב השכונתי – לרוב ברמת הבניין – בין 'דומים' לבין 'שונים'. מן המחקר עולה כי החסידים והליטאים מבקשים להתארגן כל קבוצה בסביבה הומוגנית משלה, ואילו החרדים המזרחים נדחקים לסביבה הומוגנית שלישית שנוצרת מראייתם כשונים בעיני שתי הקבוצות האחרות.

הדגם ההירארכי המתאים בעיניי לתיאור מציאות זו הוא מערכת הקסטות (caste). דגם זה, ששימש כר נרחב לסוציולוגיה הקלאסית בבואה לדון ביחסי ריבוד ואי-שוויון בחברה – כדוגמת העבודה שכתב קרל מרקס בשלהי חייו על חברת הקסטות (Marx, 1972) – יכול לסייע להבין את הדמיון הסוציולוגי ואת המערכת ההיררכית שבתוכה חיים המזרחים בחברה החרדית. המחקר של מרקס שאב את תובנותיו מן החברה ההינדואית ההודית, המבוססת על מערכת קסטות. מחקר זה, כמו מחקרים רבים אחרים במדעי החברה, נע בין שתי גישות: הגישה המהותנית, הרואה בקסטה מערכת תרבותית-פוליטית בעלת שורשים קדומים והשפעה דטרמיניסטית על השתלשלות החיים (Dumont, 1980), וגישה ההבניה החברתית הסבורה כי מערכת הקסטות היא דינמית ונתונה לשימושים פוליטיים – בין בידי כוחות מקומיים ובין בידי כוחות אימפריאליים – ההופכים אותה רלוונטית ואי-רלוונטיות לסירוגין (Cohn, 1990; Inden, 1996). כמושג סוציולוגי, 'קסטה' היא קבוצה בעלת השקפת-עולם עצמית מקפת, אך בה בעת היא רואה עצמה חלק ממערכת חברתית היררכית רחבה, בעלת גבולות חברתיים נוקשים, שכלפיה היא מחויבת מבחינה דתית (Dumont, 1980). מקורותיה של מערכת הקסטות נעוצים בחלוקה לקבוצות-מקצוע בחברה ההודית, ששימשה בסיס לחלוקה דתית ואתנית. הריחוק המקודש בין חברי קסטה אחת לחברי קסטה אחרת והאיסור על מגע בין הקבוצות וההפרדה החברתית – כל אלה נמנים על תפיסות היסוד של מערכת הקסטות (Bayly, 1999). על כן – מעוררת שאלות ככל שתהא – מערכת הקסטות היא מערכת חברתית היררכית שפריצתה מחייבת שבירת טאבוים. מבט בחברה החרדית-מזרחית וביחסיה האתניים עם החרדיות האשכנזית, מלמד על ריחוק הנובע לא רק מהבדלי מנהג או סוציאליזציה, אלא גם מעצם המבנה ההיררכי דמוי הקסטות של החברה החרדית בישראל, היוצר ריבוד אתני מובהק.

בראש המערכת ניצבת החברה החרדית-אשכנזית ובתוכה נאבקים ביניהם "ברהמינים" – חסידים וליטאים – על הגמוניה. במדרגה השנייה ממוקמים בני התורה המזרחים (תלמידי ישיבות ומשפחותיהם) ומתחתם מיתוספות לאורך השנים קבוצות של חוזרים בתשובה המקיימות זיקה עם החברה החרדית.

חברת הקסטות החרדית נבנתה באמצעות מיסוד מרחקים אתנו-מעמדיים הבאים לידי ביטוי בשלל קשרים. חרדים-מזרחים שזכו להתקבל למוסדות-חינוך חרדיים-אשכנזיים – ולמעשה שינו את זהותם והתאימו אותה לזו האשכנזית – מכונים עדיין 'ספרדים' בפי החרדים. זאת ועוד: מוסדות-חינוך חרדיים-אשכנזיים אינם נבחנים על פי רמתם או איכות תלמידיהם, אלא במספר 'הספרדים' הלומדים בהם: ככל שמספר 'הספרדים' רב יותר – הרמה נחשבת נמוכה יותר. שאלת קבלתם של תלמידים ממוצא מזרחי, ואף מזרחים למחצה ולרביע, הפכה קנה-מידה לאיכותו של המוסד. עוד ביטוי של ריחוק נוגע לארגון יחסי השארות בחברה החרדית. נישואים בין-עדתיים הם דבר בלתי-אפשרי כמעט בחברה זו, למעט מקרים חריגים שיש לברר את פשרם.

המרחק האתנו-מעמדי נבנה גם על חלוקת העבודה הרוחנית המקובלת בחברה החרדית, לפיה שדה הדת העממית, ובתוכו תחום הקבלה המעשית, הם עניינם של חכמי הספרדים, שהרי בזה כוחם, בעוד שעניינם של האשכנזים בלימוד תלמודי עיוני. ההפרדה האתנית המובנית בין אשכנזים לספרדים היא אפוא נוקשה יותר מן ההפרדה בין חסידים לליטאים. היא אינה נובעת מהיסטוריה אידיאולוגית שונה, אלא מן ההנחה שבין שתי הקבוצות נפרס מרחק קוגניטיבי, נפשי ותרבותי עמוק. ביטוי להנחה זו אפשר למצוא במונח 'מנטליות', המלווה כמעט דרך-קבע את ההצדקות לתהליכי הבידול האתני בחברה החרדית. השימוש במונח 'מנטליות' בהקשרו החרדי, מניח כי קיים אופי כוללני המבטא תכונות חברתיות ומזג קולקטיבי. כך, למשל, מוכה בסמינר יכולה לגעור בתלמידתה "שלא תיפול למנטליות ספרדית", לאחר שהילדה כעסה על אחת מחברותיה לכיתה. הדיבור על 'מנטליות' בנימה פסיכו-חברתית פסקנית יכול לעבור עד מהרה לדיבור על מנטליות הנטועה כביכול בביוולוגיה של האדם, ממנה הוא אינו יכול להתנער, כי היא מסגירה אותו דרך גון עורו, שערו, עיניו ואפו. המושג 'מנטליות' כמו מעניק לגוף ולסממניו החיצוניים תכונה נפשית גנטית בעלת צליל מדעי אובייקטיבי, ההופכת את המוצא העדתי לתכונה שלא ניתן להתגבר עליה, או במילים אחרות: אי אפשר 'לתרבת' אותה.

אם ננתח את מערכת היחסים האתנית בחברה החרדית על פי הדגם של חברת הקסטות, נוכל לומר כי שאלת מקומם של המזרחים אינה נידונה בהקשר של בעיית ההכרה בנוסח התפילה או בתולדות היהדות הספרדית ומקומה בתרבות החרדית. שכן אין כאן שאלה של זהות, שהרי ההכרה כבר קיימת והיא חלק בלתי-נפרד מהבניית יחסי ההיררכיה בחברה החרדית. מה שכן קיים הוא המאבק על אותה היררכיה אתנו-מעמדית.

המאבק האתנו-מעמדי בעמנואל

החברה הישראלית נחשפה כמעט באופן בלתי-אמצעי אל המאבק הנזכר לעיל ולמגבלותיו, לנוכח פרשת בית הספר לבנות ביישוב עמנואל. פרשה זו פרצה לתקשורת הישראלית בשנים 2009-2010 ולימדה על מערכת הפרדה וסינון ממוסדת על בסיס אתני בבית-ספר לבנות של חסידות 'סלונים' במועצה המקומית החרדית עמנואל שבשומרון. בבית הספר הונהגה מכסה לתלמידות ממוצא מזרחי ואלו אף הופרדו מן התלמידות האשכנזיות. הדבר חשף לאור השמש משהו מהקיום

הפרדוקסאלי של החרדים-מזרחים, כשהגופים הממלכתיים והמשפטיים בדקו את אופני האפליה האתנית שהשתרשו בבית הספר.

לכאורה היה מקרה עמנואל יוצא-דופן. ראשית, משום שבמשך הזמן התברר כי מה שעמד בבסיס אפלייתן של הבנות המזרחיות היה ניסיון לכסות על אירוע קשה, שחלק ממנו נחשף בעיתונות המשודרת והכתובה חודשים לאחר שוך הסערה. שנית, משום שדרך התפתחותה של העיר עמנואל מלמדת על מקומה הפריפריאלי והמוזנח-יחסית בחברה החרדית. שכן עמנואל היא הפריפריה של הפריפריה והעימות בה הוא בין חסידים אשכנזים לבין חוזרים בתשובה מזרחים הנמנים עם הזרם החסידי הניאו-ברסלבי בחברה החרדית, ועל כן אין לכאורה במתרחש בה כדי ללמד על העימות בין שתי קבוצות חזקות-יחסית של בני-תורה ממוצא מזרחי ואשכנזי בערים חרדיות חדשות כמו אלעד, מודיעין-עלית או שכונות חרדיות ותיקות כמו סנהדרייה בירושלים (פלינט, אלפסי ובנסון, 2010). ואף על פי כן הפכה עמנואל מטפורה לריחוק האתני הרב השורר בין מזרחים לאשכנזים בחברה החרדית, דרכי שמירתו והקושי הרב במיגורו גם באמצעים מדינתיים, ואולי דווקא בגינם (פרי-חזן, 2013 : 187-197).

המאבק בעמנואל חשף שלוש נקודות מעניינות שנקשרו בהתמודדות המזרחים עם מצבם האתנו-מעמדי בחברה החרדית. האחת נוגעת לעצמתה והשפעתה של החלוקה האתנית בחברה החרדית – נושא הנתון לביקורת בחברה הכללית, אך נתפס בתחומי החברה החרדית כמציאות טבעית שיש לשמרה (ליאון, 2014). בנוסף לכך בלטה תגובתה הרפה לרוב של המנהיגות הרבנית החרדית-מזרחית המרכזית בנושא זה, במועצת חכמי התורה של ש"ס, בקרב ראשי הישיבות הספרדיות המרכזיות ובפי דרשני תנועת התשובה הבולטים וראשי החוגים החסידיים הניאו-ברסלבים.

שכן, לנוכח עצמת האירועים שנחשפה לעין-כול, אפשר לראות בתגובה המזרחית הרופסת כמעט העלמת-עין מצד האליטה הרבנית המזרחית המכונה 'דעת תורה'. העלמת-עין זו השתלבה בתמונת ההורים המזרחים שבנותיהם **כן** הצליחו לעבור את הסינון של חסידי סלונים בעמנואל ולהשתלב בבית הספר החרדי – הורים אשר שילבו ידניים עם ההורים האשכנזים בזכות הפרת צו בית המשפט והתגאו בכך שילכו עמם לכלא מתוך נאמנות לאידיאולוגיה החרדית. בשוך הסערה היו מי ששאלו: מהו מקור השתיקה ומדוע אין האפליה מעוררת סולידריות חרדית-מזרחית ומבקיעה בין החוגים האשכנזיים למזרחיים בחברה החרדית? ברם, הניסיון בישראל מלמד שמסגור סוגיות חברתיות בתבניות-חשיבה "הוא גורם מרכזי המאפשר שתיקות והשתקות, וככזה הוא מעניק לעובדות משמעות מסוימת ומתעלם מן האחרת" (הרצוג ולהד, 2006 : 12-13).

המאבק בעמנואל הפך ממאבק פנים-חרדי למאבק מול המדינה על מידת האוטונומיה של מערכת החינוך החרדית. שכן, אף שפרשה זו חשפה במלוא עצמתה את המתח העדתי השורר בתוך החברה החרדית, הציג אותה הממסד החרדי כאילו היא קשורה בכלל למתח שבין החרדים לבית המשפט העליון (הורוביץ, 2001). עולם הישיבות הליטאי העדיף להתעלם מלב הבעיה – הטענה בדבר אפליה אתנית בוטה. 'ההשקפה', כלומר האידיאולוגיה, קדמה לדעת ההנהגה הרבנית לפוליטיקה של השונות. שתיקת האליטה הרבנית המזרחית הבכירה היתה אות וסימן להפנמה עמוקה של עיקרון זה ועדות למיסוד המגמה המסתגרת.

נקודה שלישית שנחשפה בעמנואל היתה מקומם הבולט של המזרחים החוזרים בתשובה אשר פונים אל העולם החרדי ומשם אל חסידויות ברסלב. אין זה סוד כי התחדשותה של חסידות ברסלב בעשורים האחרונים ניזונה מדרכם של רבנים כמו הרב שיק או הרב ברלנד, המפרשים את

תורת החסידות בצורה אקטיביסטית, אך גם מזרימה הולכת וגוברת של חוזרים בתשובה ממוצא מזרחי אל שורות החסידות לסוגיה. ההיסטוריון אליעזר באומגרטן (2012) תיאר באחרונה את מורכבות החיבור שבין החסידות המזרח-אירופית לבין עולמם הדתי של החוזרים בתשובה המזרחים. מה שמעניין במקרה של ברסלב הוא היכולת לפתור באמצעות חסידות זו את הפרדוקס הקיומי של החרדים המזרחים. התנאים ההיסטוריים, הסוציולוגיים והתיאולוגיים הייחודיים של חסידות ברסלב – למשל, העובדה שאין לה מנהיג מוצהר מאז פטירתו של מייסדה, ר' נחמן; האפשרות להיות 'מזרחי בביתך וברסלבי בצאתך' וכן הלשון הפשוטה והמזמינה של חיבורי חסידות זו – כל אלו מאפשרות למזרחים המבקשים לעצמם מקום בעולם החרדי להשתייך בצורה שוויונית לחסידות ברסלב, שהיא אחד ממרחבי המיתוס החרדי – ובה בעת לשמור על מידה של עצמאות אתנית ואישית. התוצאה היא פיצולים פנימיים רבים והיווצרותן של גרסאות רבות של חסידות ברסלב, אך היתרון שבכך עשוי לחפות על חיסרון זה. אם נדמה לרגע את החרדיות האשכנזית למרחב דתי "קתולי", הרי שברסלב מציעה כאילו מרחב-התנהלות פרוטסטנטי-אוונגליסטי בתוך העולם החרדי בן-זמננו, אם כי נטול אספירציות קפיטליסטיות לפי שעה.

ההתמודדות בזירה הלאומית והופעתה של חרדיות מזרחית ממלכתית

עיצוב החרדיות המזרחית כתופעה רב-גונית וטעונת-מתח הוא פריצת המסורת הפוליטית הבדלנית של החברה החרדית. בלטה בהקשר זה הכרעתה של ש"ס להשתתף באופן ישיר בממשלות-ישראל.

מראשית דרכה לא נרתעה ש"ס מהשתתפות בממסד הממלכתי. השותפות לא הצטמצמה רק לגבולות האחריות של משרד הדתות, אלא הגיעה למשרדים 'ממלכתיים' פר-אקסלנס, כמשרד הפנים, משרד התשתיות, משרד התקשורת, משרד הבריאות, משרד החינוך, משרד הרווחה ועוד. היתה תקופה שהמפלגה אף דרשה לעצמה את התואר 'סגן ראש הממשלה' לבכיר שריה. ש"ס לא רק חרגה מקו המדיניות של המפלגות החרדיות, ובראשן אגודת-ישראל, אלא אף ממה שנראה כמסורת ההשקפה של החרדים, ולכך יש להוסיף את מעורבותה בארגונים ציוניים כגון ההסתדרות העובדים או הסוכנות היהודית. עליית-מדרגה נרשמה עם הצטרפותה של ש"ס לממשלתו של יצחק רבין בשנת 1992 – צעד שהביא לניתוקה מחסות המנהיגות הליטאית-אשכנזית והתלכדותה תחת מנהיגותו של הרב עובדיה יוסף. היה זה רגע מכונן ומכריע בגיבוש זהותה האתנית והממלכתית של ש"ס.

הסוציולוג מנחם פרידמן העיר באחת מהרצאותיו כי הקמתה של רשימה מזרחית-חרדית היתה מלכתחילה תרגיל פוליטי. שכן, לא הניגודים האתניים הבולטים בין מזרחים לאשכנזים היו הבסיס לכך, אלא המשבר שנתגלע אז בתוך אגודת-ישראל. לכך יש להוסיף כי הקמתה של רשימה חרדית-מזרחית שירתה את האינטרסים של חברת הלומדים בכך שסיפקה לה אפשרות להגיע אל מצביעים שאינם חרדים, וכך להרחיב את התשתית הפוליטית שנדרשה לה.

נקודת-ציון ראשונה בקו זה היתה הצטרפותה של ש"ס לממשלה בשנת 1984, בברכתו של הרב שך. מאז ואילך לא זו בלבד שמפלגה זו השתתפה בממשלות-ישראל, אלא שאף נטלה לעצמה עוד ועוד עמדות מיניסטריאליות. אך נקודת ההכרעה בתהליך זה הגיעה עם הצטרפותה של ש"ס לממשלת רבין ב-1992, למורת-רוחה של המנהיגות הליטאית. היה זה רגע מכריע בבניית כוחה של ש"ס לאחר שהתנתקה ממנהיגות הזרם הליטאי-אשכנזי והתלכדה סביב דגלו של הרב עובדיה יוסף. התחברותה של ש"ס לשלטון בשנת 1984 באישורו של הרב שך, הספיקה לה כדי לנהל

פוליטיקה חרדית-אתנית רבת-עצמה. אך הניתוק מן המנהיגות הליטאית, שחרדים מזרחים רבים ראו בה 'אורים ותומים' לא היה פשוט, ואכן היו אישים במנהיגות הרוחנית של ש"ס, כמו הרב שבתאי אטון, שפרשו ממנה ופעלו לבדלה מן הזרם הליטאי-מזרחי. ש"ס מצאה עצמה בדילמה אידיאולוגית לא קלה שלא היתה אולי רלוונטית לציבור המסורתי שאליו היא פנתה, אך היתה רלוונטית בהחלט למי שביקש לראות בחברה החרדית-אשכנזית קבוצת-התייחסות מרכזית: כיצד בונים חיבור עצמאי בין חרדיות לבין בממלכתיות?

מאמר זה נכתב בנקודת-זמן בה נראית הצטרפותה של ש"ס לקואליציות השלטוניות שקמו בישראל מאז 1984 כדבר מובן מאליו כמעט. וזאת עד כדי כך שאי-צירופה של ש"ס לקואליציה שקמה לאחר הבחירות הכלליות בשנת 2013 ודחיקתה לאופוזיציה, נתפסו בעיני מנהיגי הרוחני ושלוחיו כעלבון אישי. למעט פרקי-זמן קצרים יחסית, השתתפה ש"ס מאז הקמתה בכל ממשלות-ישראל לסוגיהן – ממשלות אחדות, ממשלות ליכוד, ממשלות עבודה וממשלת קדימה. הפרשנים והחוקרים יאמרו שבמשטר קואליציוני נטול מפלגה דומיננטית, הישיבה בממשלה טובה לש"ס, וש"ס טובה לרוב לממשלה. שכן מפלגה זו נהנתה לרוב מן החיבור הישיר לתקציבי המדינה ולמנופי ההשפעה היעילים של נציגיה בממשלה. אלה סייעו לה רבות בבניין הכוח הרבני, המוסדי והפוליטי בו רצתה כחלק מן התיקון החברתי אליו שאפה. מצד שני ראו מפלגות השלטון בש"ס שותפה צייתנית בד"כ, בה יש כתובת אחת נוחה להשפעה – הרב עובדיה יוסף. אולם פרשנויות אלו למהלכי ש"ס מתעלמות ממשמעות המהלך האידיאולוגי שנקטה המפלגה כשזנחה מאחוריה את המסורת הפוליטית המורכבת אך הברורה למדי של אגודת-ישראל ושל הזרם הליטאי – מסורת שהעדיפה השתתפות חלקית ומווסתת בקואליציות שלטוניות על פני שיתוף-פעולה ישיר וגלוי עם הממשלות הציוניות (באום-בנאי 2001).

במאמר-יסוד במחקר על החרדיות המזרחית – ש"ס והציונות: ניתוח היסטורי – טען נרי הורוביץ (2000) כי "מנהיגי הפוליטיים והדתיים של ש"ס מודעים לדיסוננסים הנובעים מהאמביוולנטיות הגדולה כלפי הציונות" (שם, 57). לכאורה עולה מכך כי ש"ס אינה מחזיקה בגישה אידיאולוגית יציבה, אלא במה שיכול להתפרש כגישה אופורטוניסטית. אולם דומה כי הורוביץ מכוון לכך שהחרדיות כאידיאולוגיה, כשייכות, כדגם התנהגות והתנהלות, תלויה לא מעט בהבניות חברתיות ובהקשרים היסטוריים, גיאוגרפיים ותרבותיים. ייתכן אפוא שעלינו לראות בחרדיות המזרחית לא רק גוף המתנהל ביחס לדומיננטיות החרדית האשכנזית, אלא גם מתוך תפיסות חלופיות של זמן ומרחב ומתנסח, כטענתו של קימי קפלן, מתוך הקשרי-זמן ומטרות המעצבות את 'חרדיותו' תחת הקשרי חיים והיסטוריה ייחודיים לו (Caplan 2008).

אם נמשיך את ההיגיון של קו הפרשנות הנ"ל, נוכל לטעון כי השותפות החרדית-מזרחית העצמאית עם השלטון 'הציוני', יכולה להיות מוסברת לא רק מתוך מחויבות למסורת הפוליטית והאידיאולוגיות של החברה החרדית האשכנזית. החיבור בין חרדיות למזרחיות יכול גם לגזור רצפים נרטיביים, רעיוניים ומוסדיים שאינם מתיישבים עם הגיון ההתנגדות והסימביוזה הנקשר בהבנתנו – החוקרים והציבור הכללי – לגבי דפוסי ההתנהלות החרדית של ש"ס. אחד הרצפים הללו הוא היותה של ש"ס מפלגתו של 'הראשון לציון'.

אם אגודת-ישראל היתה מפלגה של ראשי ישיבות וחסידות, ש"ס היא מפלגתו הישראלית של 'החכם באשי' – 'הראשון לציון'. עמדה רבנית זו, של הרב הראשי הספרדי לישראל, נקשרת בעיניים חרדיות-אשכנזיות עם הציונות יותר מאשר עם החרדיות. מנגד נתפסה עמדת

הראשון לציון' בעיניים חרדיות-מזרחיות כמוסד הנושא הילה של אחריות לאומית וכלל-ישראלית ותיקה אף יותר מן התנועה הציונית. בראייה זו סיפקה עמדת הראשון לציון' לש"ס הצדקה סמלית ומהותית להשתתפות בממשלת-ישראל כבחירה שהתבקשה מלכתחילה מצד מי שראה עצמו לא רק אחראי על קבוצות הלומדים, אלא גם על העדה היהודית בארץ כולה מזה מאות שנים, וזאת כמובן בדרכו שלו ומתוך כוונה להוליך למהפכה רוחנית. גם בעומק הכרתה של חברת הלומדים החרדית-מזרחית נשמר עדיין לראשון לציון' מעמדו הרם והנישא בהנהגת הציבור הדתי-מזרחי.

הכרעתה של ש"ס, שתִּלְקָה למעשה על הקו האידיאולוגי החרדי המסורתי, נסמכה אפוא לא רק על אינטרסים פוליטיים צרים של הישרדות, אלא גם על מסורת אתנו-לאומית אלטרנטיבית למסורת המתריסה והמתבדלת של החרדים האשכנזים. מסורת אלטרנטיבית זו ראתה עצמה מחויבת לראשון לציון' – מוסד הרב הראשי ליהודי ארץ-ישראל – שש"ס היתה בעצם מפלגתו המובהקת.

הקרבה למשאבי-מדינה חומריים וביורוקרטיים וההשתלבות הפעילה במוסדות הייצוגיים והסמליים של המדינה והתנועה הציונית, הביאו את מנהיגי ש"ס ליצור מפלגה ייחודית: סקטוריאלית וממלכתית כאחת. סקטוריאלית בשל מחויבותה לחברת הלומדים וממלכתית בזכות הקשר הישיר שלה עם מוסדות המדינה ועם ציבור מגוון המחזיק בעמדות לאומיות. מנהיגי ש"ס מצאו עצמם שסועים בין העמדה החרדית המסורתית, המסויגת מלכתחילה מן הציונות ומפיתוחיה המדיניים – אף אם היא נושאת ונותנת עמה למעשה – לבין עמדתו של ציבור רחב ומגוון של שומרי מצוות ומסורת, הרואה עצמו לא רק משולב במדינה, אלא מבקש גם להזדהות עם סמליה. ציבור זה אוחז לרוב בעמדה מחייבת-מלכתחילה לציונות וללאומיות היהודית המתחדשת.

הזרם המרכזי של החרדיות האשכנזית מוכן לשאת ולתת על שותפות במוסדות המדינה, אך לא להכפיף עצמו לסמליה ובוודאי שלא להטמיעם בפרקטיקה הדתית. משום כך מוליד זרם זה שוב ושוב תנועות של הסתייגות מביטויים ממלכתיים אלה (ראו למשל: הלוי, 2010). מנגד נראה כי הזרם המרכזי בחברה החרדית המזרחית – זה המקורב לש"ס – מוכן לשאת ולתת גם על הטמעה חלקית של הסימבוליקה של הדת האזרחית, אך אינו מוותר על גישה ביקורתית כלפיה. דוגמה בולטת לכך היא היחס לליטורגיה הציונית המתבטאת בשיבוצה ובתיקונה של התפילה לשלום חיילי צה"ל בהדפסות חרדיות-מזרחיות של סידורי התפילה בבתי-כנסת מזרחיים בישראל.

התיקונים בסידורי התפילה החרדיים-מזרחיים מצביעים על אי-נוחות מן הנוסח המקורי של התפילה – הוא הנוסח הנחשב 'ציוני'. נראה שמי שתיקנו את התפילה היו ערים הן לחשיבות העקרונות האידיאולוגיים והן לסביבה ההטרוגנית שאותה משרתים הסידורים. מסיבה זו תיקונים אלה הם לרוב מינוריים, נרמזים וכבושים. למעט נוסח אחד או שניים, אין הדברים ברורים דיים אלא נרמזים בשינויי-נוסח קטנים אך רבי-משמעות לחברה שחלק גדול מתרבותה מוקדש לדקדוק וללימוד המשמעויות הנגזרות מן המילה הכתובה (Soloveitchick, 1994).

המשחק בין המרכיב הפטרייטי, המחייב את שיבוצה של הליטורגיה הלאומית-ציונית, לבין דקדוק הנוסחאות של התפילה עצמה, מאפשר לנסח ליטורגיה לאומית חרדית-מזרחית המציבה במרכזה את הקולקטיב הלאומי ולא את המדינה. כך מתגלה סידור התפילה המסורתי

והסגור לכאורה – שאין לשנות בו ולו אות אחת – כחיבור חי שתגובתו למציאות הלאומית תורמת להתחדשותו הן כפריט ליטורגי והן כהוכחה נוספת ללאומיות חרדית-מזרחית החורת על דגלה את תיקון היסוד הקהילתי-לאומי.

התוצאה היא לאומיות חרדית-מזרחית, המנהלת אינטראקציה יומיומית עם המנהיגות החרדית מזה ועם הציבור המזרחי-לאומי מזה, ומאפשרת מעבר מהשקפת העולם החרדית, המסתייגת מן המפעל הלאומי היהודי המודרני, לעמדה עצמאית כלפי מפעל זה, המגשרת בין הביקורת החרדית כלפי הציונות לבין הזיקה המורכבת שחשים אליה במרחב הקהילתי, העדתי והארץ-ישראלי.

בעוד שהביקורת החרדית על הלאומיות הישראלית תופסת מקום בולט בטקסטים של חברת הלומדים החרדית-מזרחית, הרי שמרכיבי הזיקה אל לאומיות זו מנוסחים פחות ומתבטאים בעיקר בפרקטיקה. מרכיבים אלה מנוסחים תוך כדי התנהלותה של המנהיגות הרבנית עם הקהילה ההטרוגנית שעמה היא באה במגע יומיומי בבית הכנסת, בשכונה, בחוג המשפחה, ובאירועים עדתיים.

המקרה החרדי-מזרחי יכול לאשש את הטענה כי קהילות דתיות אולטרה-אורתודוקסיות אינן אוהדות מלכתחילה את ריבונות המדינה (Hallencreutz and Westerlund, 2002). לשיטתן של קהילות כאלו הריבון הוא האל, והחוק הוא הדין הדתי. הן רואות גם במדינת הלאום גוף כוחני החותר תחת אורח החיים הייחודי להן. ואולם, בצד פוטנציאל העימות בין קהילות אלו לבין מדינת הלאום, ניתן גם לראות אפשרות בה האולטרה-אורתודוקסיה תהפוך מגורם עוין למדינת הלאום לגורם אקטיבי ורפורמטיבי. היא תפגין גישה שתדגיש, לצד הביקורת וההתרסה, את הרצף והדמיון האפשריים בין הדת ללאומיות ואת האפשרות כי לאומיות ודת הן מערכות פוליטיות של שותפות חברתית מקודשת (Smith, 2003). הדבר מתאפשר באמצעות התחברות והכלה של מרכיבים הנחשבים פרימורדיאליים בזהות הלאומית, כדוגמת הטריטוריה, השפה, הקהילה והסמכות. התוצאה היא גרסה לאומית מתקנת, הן ביחס לקהילה הקטנה – קהילת שומרי הדת והמסורת – והן ביחס לקהילה הלאומית הגדולה.

ההתמודדות הפוליטית ודימויה החרגי של ש"ס

המתחים והסתירות המלווים את החרדיות המזרחית חשפו אותה לאורך השנים לביקורת הן מצד החברה החרדית האשכנזית והן מצד הציבור הישראלי כולו. מנקודת המבט החרדית-אשכנזית, המתחים המאפיינים את החרדיות המזרחית הם הוכחה לערכה הנמוך כתופעה חרדית. מנקודת המבט של מעמד הביניים היהודי בישראל, הסתירות המלוות את החרדיות המזרחית משוות לה 'פני יאנוס', ומכאן תפיסתה כתופעה מסוכנת.

דימויה הציבורי של החרדיות המזרחית כתופעה היסטורית, תרבותית וחברתית חריגה נוצרה בעיקר לאורך שנות ה-90, אז בלט מעמדה של מפלגת ש"ס לאחר שהפכה בפרק-זמן קצר ממפלגה סקטוריאלית למפלגה בסדר-גודל לאומי. תרמה לכך לא מעט הכרעתה העצמאית ליטול חלק בממשלת רבין – הכרעה שהתבררה כנכונה נוכח הדיבידנדים הפוליטיים אותם קצרה בזכות קרבתה למרכז ההכרעות הלאומי ובזכות המשאבים הרבים שזרמו אליה ויכלו לבסס אותה מבחינה פוליטית (טסלר, 2003). התוצאות ניכרו בבחירות הכלליות של 1996. ש"ס חצתה את המחסום הדו-ספרתי של מפלגות אתניות וחרדיות והשיגה 10 מנדטים. מי שחשב שזוהי תקרת-כוחה, הופתע כשהשיגה 17 מנדטים במערכת הבחירות הבאה, בשנת 1999. מאז לא חזרה ש"ס על

הישגיה אלה, אך שמרה במשך תקופה ארוכה על מעמדה כמפלגה רבת-נוכחות במערכת הפוליטית הישראלית.

בדיעבד נראה כי ש"ס שילמה על עליית-כוחה. המחקר הנרחב שהתמקד בה ובמקורותיה לא היה רק ניסיון לפענח 'כתב-חידה' סוציולוגי או היסטורי, כפי שניסח זאת יואב פלד (Peled, 1998). המחקר שהתמקד בש"ס היה גם חלק מכתב-אישום, הן נגדה והן נגד המדינה. היו מי שפירשו את ש"ס החרדית כעונש פונדמנטליסטי על החטא הציוני הקדמון שנעשה במזרחים. היו שראו בש"ס את נחת-זרועה הקשה של ההיסטוריה – נחת-זרועה של תנועה שהיטיבה לנצל את הנסיבות לטובתה ולפרוץ אל מוקדי הכוח מבלי שנטלה לכך רשות. כך או אחרת, החרדיות המזרחית ותנועת ש"ס נתפסו כ'ילד-חוץ' או כ'חריג פוליטי', וזאת משתי סיבות: ראשית, ש"ס נתפסה כתופעה מלאכותית. עד להופעתה נחשבה החרדיות לזרם שהתפתח בעיקר במרכז אירופה ובמזרח. החרדיות נתפסה כתופעה 'אשכנזית' במהותה, ובוודאי שונה מן המזג הדתי שיוחס למזרחים. לעומת יוצאי-אירופה, שנתפסו כחרדים אותנטיים וכמי שאורחות-חיהם, השקפתם והופעתם נטועים בהיסטוריה ובתרבות היהודית-אשכנזית בארצות-מוצאם, נראו החרדים-המזרחים, אנשי ש"ס, כחקיינים או כמתחזים לחרדים. לבושה הפוליטי של החרדיות המזרחית תוג כלא-אותנטי וכזר לדימוי המזרחי. הדתיות התמימה והשאננה של המזרחים, נחטפה כאילו באישון-לילה, הומרה בגישה חרדית והוחרמה למטרות פוליטיות.

אכן, החברה הישראלית בשלה עוד בשנות ה-80 להופעתן של מפלגות מזרחיות כתנועת מסורת ישראל (תמ"י), אך ש"ס היתה גם מפלגה חרדית. נציגיה חרתו על דגלם אגידה ריאקציונרית ואדוקה, רחוקה מן הדתיות המתונה שאפיינה את המזרחים בישראל. הצלחותיה האלקטוראליות לאורך שנות ה-90 והתבססותה ככוח פוליטי מפתיע וחזק הגבירו את ההתעניינות בה, ולא רק מסקרנות אינטלקטואלית. האליטות הוותיקות חששו מכך שהיא תפגע בדמותה של ישראל כמדינה מודרנית, מערבית, ליברלית ודמוקרטית, ומכאן החרגתה של ש"ס כתופעה פוליטית, היסטורית וסוציולוגית (רם, 2006).

את תופעת ש"ס ניתן לתאר כתופעה 'חריגה'. לא בכדי בחרתי בתואר חריג זה, שכן הוא מתאר עוד ממד בדואליות המאפיינת אותה. 'ההיברידיות שיוחסה לש"ס ביטאה כאילו חריגה חברתית. הסטייה מדרכה המסורתית של היהדות המזרחית הולידה כאילו חריגה חברתית בדמות חרדיות מזרחית שלכאורה קשה להכילה. אך התג 'חריג' קיבל משמעות נוספת בתרבות הישראלית: שם נרדף למי שיודע להסתדר – מניפולאטור נכלולי שכל ישותו היא קריצה. משהו מן הדימוי הזה דבק בש"ס, שראשיה תוארו לא פעם כמי שעושים בציבור הבוחרים שלהם כחומר ביד היוצר. האידיאולוגיה נראתה כמשרתת את הפוליטיקה – כלומר את הרצון לצבור כוח – ולא להפך.

בולטת בהקשר זה ראשית-דרכו הפוליטית של אריה דרעי, מנהיגה הפוליטי של המפלגה בשנות ה-90. הוא זה שביסס את ש"ס והפכה לגורם מוביל בקביעת סדר היום הפוליטי בישראל. לצד תוויית קשרים קואליציוניים עם מפלגות השמאל והימין, ביסס דרעי אופציות חינוכיות ותקשורתיות שסייעו לש"ס להרחיב את תשתיתה האלקטוראלית, והתשתית סייעה למפלגה להפוך לציר מרכזי בקואליציות הפוליטיות של שנות ה-90. האסטרטגיה הפוליטית של דרעי היתה פשוטה: ניצול הצרכים החברתיים והנטיות התרבותיות של קהל הבוחרים הפוטנציאלי של ש"ס. דרעי גם הניח את התשתית לדימוי הכוחני שדבק במפלגה. בשנות ה-90 היה השם 'דרעי' שם

נרדף לחרדיות פוליטית חדשה שרקחה עסקאות פוליטיות מתוחכמות, ידעה להשתמש בתקשורת ופיתחה מעורבות הולכת וגדלה בענייני המדינה. היתה זו פוליטיקה 'חריגה' שלא תאמה אז את העולם החרדי שנטה להנמיך קומה בתחומים אלה. ש"ס נקטה פוליטיקה מוחצנת, נועזת ותובענית; פוליטיקה היודעת להשתלב ולפעול במוקדי השלטון תוך הפגנת אחריות ממלכתית שחרגה מן הדימוי הסקטוריאלי המקובל של פוליטיקה חרדית. היו בש"ס מנהיגים פוליטיים שהתאהבו בדימוי 'החריג' נוסח דרעי. הוא מיתג אותם כאסטרטגים פוליטיים כול-יכולים מן השורה הראשונה, 'מהנדסים חברתיים' שמצאו את הנוסחה הפוליטית לגיוס ההמון המזרחי-חרדי. הם ידעו להציג עצמם בפני קברניטי המדינה כקבלני-קולות מיומנים היודעים לעצב לצורכיהם את המזרחים שומרי המצוות ולהובילם כאוות-נפשם, פעם ימינה ופעם שמאלה, פעם למרכז ופעם לשוליים.

איני דוחה על הסף את הדימוי 'החריג' שדבק בש"ס. עבודתם הפוליטית של פעילי ש"ס שילבה במשך שנים רבות בין התנאים המבניים של ציבור המצביעים שלהם לבין המניפולציות והמקיאבליזם המאפיינים כמעט כל ארגון פוליטי חפץ-חיים. אך נקודת-מבט זו אינה יכולה להתעלם מן האנרגיה רבת העוצמה שפוליטיקה זו שאבה מן ההקשרים ההיסטוריים והאידיאולוגיים העמוקים שעליהם היא הושתתה. שכן, גם המניפולציה הפוליטית נשענת על הקשרים תרבותיים והיסטוריים וגם אם היא משרתת יחסי-כוח, יחסים אלה שזורים ביסודות אידיאולוגיים ותרבותיים. שכן תנועת ש"ס לא יכלה לקום בחלל ריק או רק ממוטיבציה אישית ופוליטית. היא לא יכלה גם להתבסס לאורך זמן כשהיא ריקה מתוכן אידיאולוגי. תובנה זו עולה בבירור מן המחקר על תנועות ומפלגות דתיות וחילוניות כאחת, כמו מפלגות הציונות-הדתית, מפלגות תנועת העבודה והמפלגות החרדיות-אשכנזיות. העבודה המחקרית שעסקה בהן היתה רגישה להקשרים האידיאולוגיים, הסמליים והאישיותיים שבתוכם הן התפתחו והתמסדו. היא הדגישה את הניואנסים שבין השיטות השונות ובין הגרסאות האידיאולוגיות השונות שהתרוצצו בהן. גרסאות אלו הוצגו לא אחת כסותרות או כרחוקות מן המציאות, אך דווקא משום כך הן לא נתפסו כחלשות אלא כמתוחכמות, רציונאליות ובעלות שורשים עמוקים. גישה רגישה זו, החותרת למבט רב-פנים על המציאות ועל הממד האידיאולוגי, נעלמה כמעט לחלוטין מן המחקר על תנועת ש"ס. גישות רגישות כאלו, היורדות לניואנסים דקים של אסכולות רבניות במרחב החרדי-מזרחי – או מבחינות בין חוויות שונות של חרדיות מזרחית – חורגות אולי מן השאלה האמתית המעסיקה את חוקרי ש"ס ואת המתעניינים בה, והיא: כיצד נפטרים מש"ס או לפחות מצמצמים את כוחה? דוגמה בולטת לכך היא העיסוק האובססיבי בשאלה מי יירש את הרב עובדיה יוסף, מנהיגה הרוחני של ש"ס, לאחר פטירתו.

ש"ס בעידן שלאחר פטירת הרב עובדיה יוסף

בג' בחשון תשע"ד, 7 באוקטובר 2013, הלך הרב עובדיה יוסף לעולמו. הלוויית ההמונים, שנאמדו בכמה מאות-אלפים, המחישה את מרכזיותו של הרב עובדיה בעיני היהדות האורתודוקסית בישראל. חרדים ושומרי-מסורת, אשכנזים ומזרחים, חסידים וליטאים, ציונים-דתיים וחברי העדה החרדית, כולם נקבצו מרחבי הארץ כדי לחלוק כבוד אחרון למי שתואר על מודעות האבל הגדולות כקברניטה של ספינת המאמינים. תמונות המלווים הגודשים את רחובות ירושלים ששודרו על מרקעי הטלוויזיה, העידו שאין המדובר בהלוויה בלבד, אלא במפגן-כוח המבקש

להיחרט בזיכרון הקולקטיבי. היו שתיארו זאת כרגע היסטורי. הם היו שם לא רק כדי לחלוק כבוד לרבם הדגול, אלא כי חשו שמדובר בסתימת הגולל על תקופת מנהיגות ארוכה ומכוננת.

אחת השאלות שריחפו בחלל הציבורי הישראלי ערב פטירתו של הרב עובדיה – וביתר-שאת לאחריה – היתה שאלת הירושה: מי האיש שיירש את מקומו? היו שניסו לצמצם את הדיון לאישיותה של דמות זו או אחרת. ההנחה הפשטנית היתה כי ש"ס היא המר"ן והמר"ן הוא ש"ס, כפי שעסקנים ועיתונאים אחדים הציגו זאת. אך ראוי לבחון את שאלת הירושה מזווית אחרת: כחלק ממאבק עמוק ובעל משמעות תרבותית ועקרונית יותר.

המאבק שהתרחש חצי שנה טרם פטירתו של הרב עובדיה על תפקיד הרב הראשי הספרדי היה קשור אף הוא במאבק עקרוני זה. היו פרשנים שראו בו ביטוי לנפוטיזם המתגלה לא מעט בש"ס, כאילו מדובר בעוד סידור-עבודה למשפחת הרב יוסף, חלק בלתי-נפרד ממה שתואר כתאוות הכוח של מנהיגי ש"ס וכחלק מרצון משפחת יוסף לצבור עוד כוח ועמדות-השפעה בתוך המרחב החרדי-מזרחי. אך מניה וביה חמקו מן העין שתי עובדות חשובות: רוב בניו של הרב עובדיה אינם בגדר 'עוד רבנים' אלא חוליה בשושלת רבנית חדשה ויוקרתית שהעמידה החרדיות המזרחית תוך כדי תנועתה מן השוליים למרכז ההווה הציבורית בישראל. יוקרתה של שושלת זו באה לה לא רק מאבי המשפחה, אלא גם מן העובדה כי מדובר במי שעוסקים מעשה של יום ביומו בפיתוח ההלכה שסביבה בנתה החרדיות המזרחית את זהותה. ויש גם נקודה נוספת, חשובה לא פחות: ההבנה כי ייתכן שהרב עובדיה ראה במשרת 'הראשון לציון' גם עניין עקרוני – חלק בלתי-נפרד מעתיד התנועה שאותה חזה כשחש כי חייו קרבים לקצם.

אחד המאפיינים של ש"ס בתקופת הנהגתו של הרב עובדיה יוסף היה מינויים של רבנים ופוסקי-הלכה מן השורה הראשונה למשרת 'הראשון לציון', וזאת בשונה מאוד מן המתרחש בעולם החרדי האשכנזי. הרבנות הראשית הספרדית התחזקה לא רק משום שש"ס פיקחה מקרוב על חלוקת התקציבים, במסגרת משרד הדתות או משרדים אחרים שנגעו בתהליכי הבחירה של הרב הראשי – כמו משרד הפנים – אלא גם משום שבראשה עמדו דמויות בעלות שיעור-קומה. בתוך כך הוחלשה הרבנות האשכנזית הראשית כי בראשה הוצבו דמויות שהשפעתן בעולם החרדי רפה. להערכתנו גרמה לכך הראייה מלכתחילה שמוסד 'הראשון לציון' הוא עמדה בעלת משמעות ממלכתית, האוחזת בדגל התורה ובדגל הלאום זה בצד זה. שכן מדובר במוסד רבני ותיק בעל משמעות סמלית היסטורית תרבותית וארגונית לקהילה הספרדית/מזרחית בארץ-ישראל – חלק בלתי-נפרד ממוסדות היישוב הישן, שעודו פעיל עד עצם היום הזה. גם רבנים מזרחים שדרכם הולכה לסביבת-חיים ולהשקפה תורנית חרדית, המשיכו לראות במוסד 'הראשון לציון' עוגן של זהות וחוליה ברצף היסטורי שעליו ניתן לבסס סמכות רבנית מקומית ילידית, שתגבר על תחושת הניכור שנוצרה בניסיון החיבור הקשה הן עם החברה החרדית-אשכנזית והן עם המפעל הציוני. ייתכן שיחס זה נבע גם מכך שלא היה זה מוסד 'ציוני', אלא מוסד ארץ-ישראלי שורשי שהציונות לא טרחה לכבדו ולטפחו.

לפיכך, אם יש מוסד שיכול להעניק לגיטימציה למנהיגי החרדיות המזרחית, הרי זה מוסד 'הראשון לציון'. אולי זה מה שהביא את הרב עובדיה להציב בעמדה זו אישים שנראו בעיניו ראויים לשאת בתואר ולרוממו? תחילה ביקש למנות לכך דמות רבנית סמכותית ותקיפה-יחסית – את בנו אברהם יוסף, רבה של העיר חולון, המדבר בלשון העם ואף שירת בצה"ל. משהדבר לא הסתייע, חילץ הרב עובדיה מבית המדרש את בנו הצעיר יותר, יצחק יוסף, ודחפו לקבל את

המשרה. הפקעה זו מבית המדרש אינה מובנת מאליה; היא נועדה לחזק את מוסד 'הראשון לציון', שהוא מוסד לאומי ואתני כאחד.

ואולם, עתידה של ש"ס אינו ברור כלל ועיקר. לאחר פטירתו של הרב עובדיה קמו אופוזיציות אידיאולוגיות שונות שהיו דחוקות בשולי חצרו של הרב עובדיה ועתה הן עשויות לחתור מן השוליים למרכז. ביטוי לכך אפשר למצוא כבר עכשיו במועצת החכמים של ש"ס. את מקומו הממלכתי של הרב עובדיה תפסה מנהיגות חדשה, קולקטיבית, המורכבת בעיקרה מדמויות שלא כיהנו במשרות ממלכתיות, אלא רק בחברת הלומדים. רבנים אלה סרו שנים למרותו של הרב עובדיה, ועתה, עם הסתלקותו, הם ניצבים בשורה הראשונה של המנהיגות החרדית-מזרחית. הבעיות שעומדות בפני הנהגה זו מרחיקות אותה מן הזירה הממלכתית ודוחקות אותה אל החזית האתנית: התמודדות עם החרדיות האשכנזית ויצירה מזרחית הומוגנית יותר.

השאלה לאן פניה של ש"ס וכיצד יפורש מעתה הפרויקט הרוחני של הרב עובדיה יוסף, אינה קשורה באישיות זו או אחרת. עתידה של ש"ס תלוי במידה רבה בשאלה מי משני המחנות יגבר? מחנה החרדיות הרכה והמכילה, המתמודד עם דיוקנה ההטרוגני של החרדיות המזרחית, או המחנה החרדי הקשה, המבקש להשליט אופי הומוגני ונוקשה יותר על הקהילה. המענה אינו מצוי רק במערכות השליטה הפוליטיות של ש"ס, אלא בהשפעה על תשתיות החיים הדתיים ובראשם מערכות הסוציאליזציה, ההכשרה התורנית, הליטורגיה והמציאות הקהילתית.

משהו על תמונת העתיד אפשר ללמוד מדבריו של הרב שלום כהן, ראש ישיבת 'פורת יוסף' וחבר ותיק במועצת החכמים של ש"ס, שהופנו אל סגן השר לענייני דתות בנוכחות נשיא המדינה ורבנים ראשיים לשעבר. "כתר", אמר הרב כהן, ספק דורש ספק יורה חץ לעבר סגן השר, "זה כמו סיר שהתינוקות מלכלכים בו ואתם שמים אותו על הראש...". הדברים לא נאמרו בחדרי-חדרים או בשיעור תורה, אלא כחלק מנאומו-דרשתו של הרב בטקס הכתרת 'הראשון לציון' – אירוע בעל צביון עדתי וממלכתי כאחד – כשדגל ישראל מתנוסס מעל.

כבר אז, שבועות אחדים לפני פטירתו של הרב עובדיה, נראה שהובהר לכול שהחיבור בין גלימת הרב הראשי לבין דגל הלאום כבר אינו מובן מאליו. חיבור זה הוא חלק מתקופה שתמה. התקופה בה הונהגה ש"ס בידי הרב עובדיה יוסף, שידע להניף את דגל התורה ואת דגל הלאום בעת והעונה אחת. הרב שלום כהן, שצוטט לעיל, הבהיר בדבריו כי מעתה תידרש אולי ש"ס להתרגל למראה רבנים ספרדים העוטים פראק ליטאי, מנערים חוצנם מסמלי המדינה, אינם נרתעים מלהביע עמדה ביקורתית תקיפה גם במעמד ממלכתי, נאמנים להשקפת-עולם חרדית תקיפה וביקורתית מלכתחילה כלפי הלאומיות הישראלית, מנהיגיה וסמליה.

סיכום: מציאות רב-גונית ואחדות של ניגודים

מאמר זה מציע לראות בחרדיות המזרחית מציאות היסטורית, תיאולוגית וסוציולוגית רב-גונית, שעוצבה בסיטואציה האתנית שהצמיחה אותה. מציאות זו היא תוצאה של שלוש תמורות: האחת היא התפשטות דתית והופעתה של מציאות חרדית-מזרחית רפורמטיבית; השנייה היא התכנסות דתית והופעתה של מציאות חרדיות מזרחית אתנו-מעמדית; השלישית היא ההתחברות לממלכה ולמדינה והופעתה של גרסה חרדית-מזרחית לאומית. מדובר במרחב חברתי רב מבטים, סגנונות, דגשים וניואנסים, אשר מתורגמים לזרמים, חוגים ודפוסים מוסדיים מגוונים – ישיבות של 'מקובלים', ישיבות-לומדים, מוסדות להחזרה בתשובה, חוגים ניאו-ברסלביים ועוד. תובנה זו

היא כמעט בגדר הנחת-יסוד שאינה טעונה הוכחה בחקר החברה הציונית-דתית או החרדית-אשכנזית בישראל. העבודה המחקרית שדנה בחברות אלו היתה ותהיה רגישה תמיד לרקע האידיאולוגי, הסמלי והאישיותי שעליו התפתחו והתמסדו. לעומת זאת, גישה רגישה זו, החותרת למבט מרובה במציאות ולגוונים אידיאולוגיים, נעלמה כמעט לחלוטין מן המחקר העוסק בחרדיות המזרחית בישראל.

מחקר שעניינו החרדיות המזרחית, רצוי שיפתח רגישות לא רק למתחים ההיסטוריים, אלא גם לאסטרטגיות ההתמודדות הסמליות, הפרשניות והרטוריות המעורבות ביישוב המתח הקיים ולריבוי הקולות, וזאת לא כעדות לסתירה מתמדת, אלא דווקא כאפשרות ליישוב המתחים. הדבר מאפשר לגשר בין שני עולמות המתקיימים בסביבה אידיאולוגית או חיצונית המבקשת לראותם מופרדים. בספרם על החיבור בין הרעיון הפן-אסלאמי לבין הרעיון הלאומי בתנועת החמאס, מלמדים שאול משעל ואברהם סלע (1999) על 'אחדות הניגודים' המתחייבת מחיבור מעין זה. בין היתר גוזרים המחברים את ההלכה המתודולוגית הבאה שנדמה כי יש לאמצה גם בענייננו: "כיוון חקירה פורה", הם כותבים, "אינו צריך ... להתמקד בחיפוש אחר הוכחות וראיות לקיומן של סתירות ולתור אחר ביטוייהן המורכבים ושלל הסתעפויותיהן, כמו לנסות ולהתחקות אחר אסטרטגיות התנהגותיות ודרכי-פעולה המאפשרות לפרטים, לארגונים ולתנועות, לחיות עם סתירות פנימיות לאורך זמן מבלי להיות מובסים על-ידן". (22) ההכרה באחדות הניגודים ושזירתה במציאות החברתית והפוליטית של ישראל בת-זמננו, הן שיעמדו לנו גם בבואנו לנתח את החרדיות המזרחית.

מקורות

- אסף, ד', 2001. כמדינה קטנה בתוך מדינה גדולה: החצר המלכותית ויושביה, בתוך: אסף, דוד וצדיק, עדה (עורכים), **היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות**. ירושלים: מרכז זלמן שזר, 398-421.
- באומגרטן, א', 2012. בין מרוקו לאומן: זהויות עדתיות בחסידויות ברסלב. **פעמים** 131: 178-147.
- באום-בנאי, ר', 2001. תנועה חרדית-ציונית? בתוך: פלד, יואב (עורך), **ש"ס – אתגר הישראליות**. תל-אביב: ידיעות אחרונות, 102-125.
- אבא שאול, ב', תשנ"ט. **ספר אור לציון זיכרון הדסה חכמה ומוסר**. ירושלים: מכון אור לציון. דשן, ש', 1994. הדתיות של המזרחים – ציבור, רבנים ואמונה. **אלפיים** 9: 58-44.
- הורוביץ, נ', 2000. ש"ס והציונות – ניתוח היסטורי. **כיוונים חדשים** 2: 30-60.
- הורוביץ, נ', 2001. החרדים ובית המשפט העליון: שבירת כלים בפרספקטיבה היסטורית. **כיוונים חדשים** 5: 22-78.
- הרצוג, ח' ולהד, כ', 2006. **מבוא: ידע – שתיקה – פעולה ומה שביניהם. יודעים ושותקים: מנגנוני השתקה והכחשה בחברה הישראלית**. ירושלים: מכון ון-ליר.
- הלוי, י', 2010. **תגובות הזרם המרכזי למלחמת ששת הימים**. עבודת מוסמך במחשבת-ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- טסלר, ר', 2003. **בשם השם – ש"ס והמהפכה הדתית**. ירושלים: כתר.
- יוסף, י', תשנ"ט. **איגרת לבן תורה**. ירושלים: חזון עובדיה.
- לופר, י', 2004. **ש"ס דליטא: ההשתלטות הליטאית על בני-תורה ממרוקו**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ליאון, נ', 2009. **חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית**. ירושלים: יד יצחק בן צבי
- ליאון, נ', 2011. זרימות חרדיות ביהדות המזרחית בת-זמננו. **זהויות** 1: 71-86

- ליאון, נ', 2013. ישיבת "פורת יוסף": מחידוש היסטורי למיתוס אתני. **פעמים** 135: 15-60.
- ליאון, נ', 2014. הסיטואציה המזרחית בחברה החרדית והתגובות לה. **תרבות דמוקרטית** 14: 161-191.
- משעל, ש' וסלע, א', 1999. **זמן חמאס: אלימות/פשרה**. תל-אביב: ידיעות אחרונות.
- פלדמן, ע', 2012. הבניית הכריזמה של מנהיגות דתית חוץ-ממסדית בת-זמננו: המקרה של "הרנטגן". **סוגיות חברתיות בישראל** 7: 85-119.
- פלינט, ש', אלפסי, נ' ובנסון, י', 2010. דומים ושונים: מיקרו-סגרגציה של חרדים במרכז-ירושלים. **סוציולוגיה ישראלית** י"ב (1): 81-110.
- פרי-חזן, ל', 2013. **החינוך החרדי בישראל: בין משפט, תרבות ופוליטיקה**. ירושלים: מאגנס.
- קפלן, ק', 2003. חקר החברה החרדית בישראל: מאפיינים, הישגים ואתגרים, בתוך: סיון, ע' וקפלן, ק' (עורכים), **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?** ירושלים: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, 224-278.
- רם, ח', 2006. **לקרוא איראן בישראל: העצמי והאחר, דת ומודרניות**. ירושלים: מכון ון-ליר.
- שטמפפר, ש', 1995. **הישיבה הליטאית בהתהוותה**. ירושלים: מרכז זלמן שזר.

Bayly, S., 1999. *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Caplan, K., 2008. Studying Haredi Mizrachim in Israel: Trends, Achievements, and Challenges. *Studies in Contemporary Jewry* 22: 169-192

Cohn, B., 1996. *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton: Princeton University Press.

Dumont, L., 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: Chicago University Press.

Hallencreutz, C. & Westerlund, D., 2002. Introduction: Anti-Secularist Policies of Religion. In: Westerlund, D. (ed.), *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. London: Hurst, 1-23.

Inden, R., 1990. *Imagining India*. Oxford: Blackwall.

Lehmann, D. & Siebzehner, B., 2006. *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*. London: Hurst.

Marx, K., 1972. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, transcribed and edited by Lawrence Krader. Assen: Van Gorcum.

Peled, Y., 1998. Towards a Redefinition of Jewish Nationalism in Israel? The Enigma of Shas. *Ethnic and Racial Studies* 21: 703-727.

Sharabi, A., 2013. "Boundary Work" in a Religious Revival Movement: The Case of the "Teshuvah Movement" in Israel. *Ethnography* 14 (2): 233-254.

Smith, D. Anthony, 2003. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. New-York: Oxford University Press.

Soloveitchick, Haym, 1994. Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy. *Tradition* 28 (4): 64-130.