



בנימין בראון

מדריך לחברה החרדית

אמונות וזרמים



בנימין בראון

מדריך לחברה החרדית

אמונות וזרמים



המכון הישראלי
לדמוקרטיה



ספריית אופקים
הוצאת עם עובד

Benjamin Brown
The Haredim
A Guide to their Beliefs and Sectors

עורך הספרייה
אלי שאלתיאל

הספר ראה אור בסיוע מועצת הפיס לתרבות ולאמנות



כל הזכויות לספר זה בעברית שמורות
להוצאת ספרים עם עובד בע"מ ולמכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר)

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לבצע בפומבי, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשרר או לקלוט בכל דרך או אמצעי – אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר – את החומר שבספר זה או חלק ממנו. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה או בחלק ממנו אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת מהמוציא לאור, שתניתן מראש ובכתב.

© הוצאת ספרים עם עובד בע"מ, תל אביב
© המכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), ירושלים
נסדר ב"ע.נ.ע." ראשון לציון
נדפס בתשע"ז בדפוס קורדובה חולון
All rights reserved
© Am Oved Publishers Ltd. Tel Aviv 2017
© The Israel Democracy Institute (RA) Jerusalem 2017
Printed in Israel • ISBN 978-965-13-2639-4

תוכן העניינים

7	פתח דבר	7
11	מבוא	11
17	פרק ראשון: רקע – זרמים דתיים ביהדות החרדית	17
18	קווים להתפתחותה של האורתודוקסייה במערב אירופה ובמרכז	18
20	קווים ראשוניים להתפתחותה של האורתודוקסייה במזרח אירופה	20
23	קווים ראשוניים להתפתחותה של האורתודוקסייה ביהדות הספרדית	23
24	האם קיימת "חברה חרדית"?	24
33	פרק שני: החסידים	33
33	על רגל אחת: שורשי החסידות	33
38	תנועת החסידות בארץ ישראל	38
39	גור: קדושה ופוליטיקה	39
46	בלז: התפתחותה של פתיחות	46
54	ויז'ניץ: מעמדות לקנאות	54
58	סאטמר: פטרונית הקנאות האנטי-ציונית	58
62	חסידויות בינוניות וקטנות	62
67	חב"ד: העמקה תאולוגית ומשיחיות לווהטת	67
76	ברסלב: מהתבודדות ביער עד ריקודים ברחובות	76
83	פרק שלישי: הליטאים	83
83	על רגל אחת: שורשי הזרם הליטאי	83
95	התפתחותה של קנאות חדשה: הפלג הירושלמי	95
97	"פאן-הלכזים" ו"נערווען": הבריסקאים ("בריסקערס")	97
100	החמרה מתוך "שלמות המעשה": החזון-אישיניקים	100
104	שוליים מתרחבים: ה"מודרנים"	104
108	פרק רביעי: החרדים הספרדים	108
108	על רגל אחת: שורשי החרדיות הספרדית	108
115	השלב הראשון: החרדיות הספרדית הירושלמית	115
122	השלב השני: החרדיות הספרדית הליטאית	122
124	השלב השלישי: החרדיות הספרדית הש"סניקית	124
134	חוגים חרדיים ספרדיים תת-עדתיים ותורניים	134
137	החרדים הספרדים הקנאים	137
142	החרדים הספרדים ה"ציונים"	142
147	מקובלים, באבות וחסידים בדרגות שונות	147

פרק חמישי: הירושלמים והחוגים הקיצוניים

158	העדה החרדית ונטורי קרתא
158	על רגל אחת: שורשי החרדיות הירושלמית
171	העדה החרדית והבד"ץ שלה
176	חסידייות ה"ר' אהר'לעך": תולדות אהרן ותולדות אברהם-יצחק
177	נטורי קרתא
184	פרק שישי: היחס לציונות ולמדינת ישראל
185	על רגל אחת: שורשי ההסתייגות החרדית מן הציונות
211	הזרם החרדי המרכזי: פרגמטיות צוננת
232	הזרם החרדי הרדיקלי: פסילתה הגורפת של הריבונות היהודית
242	הזרם החרדי המתון: "ציונות ללא ציונות"
252	חב"ד: רטוריקה אנטי-ציונית והזדהות פרו-ציונית
258	תנועת ש"ס והרב עובדיה יוסף: גמישות אידאולוגית והזדהות עמוקה
265	פרק שביעי: ההשקפה החרדית והדמוקרטיה הישראלית
267	טענות נגד הלגיטימיות של משטר יהודי חילוני
276	טענות נגד ערכי החירות והשוויון
280	טענות נגד עקרון ריבונות העם
	"הדמוקרטיה כמכשיר": תאוריית האליטות של החרדים והביקורות
284	הקונקרטיזם על מוסר כפול
296	פרק שמיני: החרדים והגיוס לצה"ל
296	שורשי הפטור לבני הישיבות
307	התגבשותו של הפטור הגורף והתעצמות המאבקים
309	לקראת חקיקה חדשה
317	גיוס בעלייה: סיכום ביניים זמני ביותר
319	סיכום ופרספקטיבה
319	אז מה ראינו כאן ועל מה זה מלמד
322	אחרית דבר
323	ביבליוגרפיה נבחרת
351	הערות
415	מפתחות

פתח דבר

בספר זה אני מבקש לסרטט מפה של יער עבות. בדרך כלל רווחת התלונה: "מרום עצים לא רואים את היער", אך בנוגע ליחס אל היהדות החרדית יש מקום לתלונה הפוכה: רבים, רבים מדי, רואים את היער ושוכחים שהוא מורכב מעצים. החרדים נתפסים כגוש אחד שחור וגדול שכולם בו אותו הדבר. זה דימוי מעוות, הרחוק מאוד מן המציאות. החברה החרדית בישראל מגוונת מאוד בזרמים, בקבוצות ובפלגים שיש בה, ומיותר להוסיף, גם בטיפוסי האישיות שאפשר למצוא בה. ביער הזה יש עצים רבים, והם ניצבים בריכוזים שונים ונחלקים בחתכים שונים; דרושה אפוא מפה כדי להתמצא בו.

הצורך במפה נובע בין השאר מכך שהיהדות החרדית אינה יורדת מעל סדר היום הציבורי בישראל. מקבוצת מיעוט קטנה, חלשה וכמעט שולית, ששימשה לחילונים רבים כ"אחר" המסייע לגיבוש זהותם על דרך השלילה, היא נעשתה קבוצה גדולה, חזקה, המשפיעה על עיצוב הזהות הישראלית המתחדשת גם על דרך החיוב. לא רק הריבוי הטבעי הביא לשינוי הניכר במעמדה. עד שנות השישים נראה שהחברה החרדית נמצאת במאבק הישרדות, ואילו משנות השבעים לערך כבר נראה שהיא נמצאת בתנופת גידול והתעצמות בחינוך, בחברה ובפוליטיקה. נדמה שרק הירידה המתמשכת במצבה הכלכלי מעיבה על סיפור הצלחתה. ואולם מקץ כמה עשורים התברר כי גם המבנה החברתי שלה איתן פחות מכפי שנדמה. סדקים ראשונים החלו להתגלות בו, תמורות מעניינות נוצרו במגזר שהצטייר תמיד בצבעי שחור-לבן, והציבור הרחב נחשף למורכבויות המצויות בו.

החרדים החלו לרתק את הציבור הישראלי. כל מי שפותח עיתון ישראלי באחד מימות השבוע ימצא אין-ספור כתבות עליהם. ספרים, מחזות, סדרות טלוויזיה ותכניות רדיו בנושא החרדים הנשמעות שוב ושוב, כל אלה תורמים לחדירת הציבור החרדי לתודעה הציבורית. כל עיתון גדול מעסיק כתב אחד לפחות לענייני חרדים. בראש עולות השאלות שעל סדר היום הציבורי: גיוס, השתלבות בשוק העבודה, הדרת נשים, אפליה לרעה של ספרדים, גיור ושאר מאבקי דת ומדינה. בשוליים עולות שערוריות קטנות בשולי החברה החרדית, שמרוות את הצמא למציאת קלקלות בקרב מי שנתפסים כבעלי רף דתי מוסרי גבוה יותר. ואולם ככל שהחרדים נוכחים יותר בסדר היום הציבורי

של כולנו, כך אנו מתוודעים יותר למגוון העצום, המלכלב או המבלבל, של "חוגים" (בעגת החרדים), קבוצות ושאר חלוקות שהציבור הזה מתאפיין בהן. ככל שהישראלי הממוצע נחשף יותר לסבך הגדול הזה, כך מורגש יותר הצורך לענות על השאלה הבסיסית: מיהם החרדים? יש חיבורים כאלה ואחרים, מקצתם מחקריים ומקצתם עיתונאיים, המתארים היבטים שונים של החברה החרדית, בהם טובים ומוצלחים; אך דומה כי הקורא הישראלי המשכיל עדיין לא קיבל חיבור מקיף ש"יעשה סדר" ויציג את היהדות החרדית בישראל ממסד עד הטפחות בשיטתיות ובסדר, מדריך ראשוני אך יסודי שממנו יוכל לפנות אל החיבורים האחרים המושתתים על ידע קודם, אך גם יבין את מהדורות החדשות הבנה מושכלת יותר. את החלל הזה אני מבקש למלא בספר הזה.

בכתיבת ספר מסוג זה מתעוררת בעיה קשה באיזו מידה להעמיק ולפרט בהצגת האישים, ובייחוד בתיאור הזרמים. מצד אחד מפה נועדה לאפשר התמצאות, לא להציע ניתוחי עומק או תיאורים עשירים. מצד אחר כמעט כל אחת מן הקבוצות שיתוארו כאן, וגם כמה מן האישים שיוזכרו, ראויים למחקר נרחב ופרטני, ולא כאן מקומו. עם זה, כדי להבין תופעה, אף הבנה בסיסית, אין די באזכורי שמות, ויש הכרח לקלוט משהו מן העומק ההיסטורי שלה. כדי לפשר בין שתי הנטיות הללו כולל כל פרק סקירת רקע "על רגל אחת" של הזרם הנדון וסקירה היסטורית שלו. הפרק העוסק בזרם החרדי הספרדי ארוך יותר מכיוון שספרות המחקר על שורשיו ההיסטוריים מועטה יותר ועוסקת בעניינים ייחודיים יותר מהאחרים. על הרקע ההיסטורי נוספו שמות של אישים וקבוצות כדי שהקורא ימקם אותם במרחב שבו הם פועלים.

מטרוטיי בחיבור זה צנועות. אני מבקש לפרוס לפני הקורא המשכיל את העומק ואת הגיוון המתקיימים בחברה החרדית במדינת ישראל, ובו בזמן לצייר תמונה שלמה, שתסייע להבין את שאיפותיהם של החרדים, את אורחותיהם ואת יחסם לבעיות עכשוויות שאינן יורדות מעל סדר יומה של מדינת ישראל. זה "מדריך לחברה החרדית", שיש בו ידע מקיף ואינטגרטיבי על אודות הזרמים השונים, ההתפתחות ההיסטורית והכוחות העכשוויים הפועלים בו בהקשרי השסעים הפנימיים בחברה הישראלית. הקורא המעוניין להעמיק בכל אחת מהסוגיות או הזרמים הנדונים בספר יוזמן לעשות זאת באמצעות ההפניות המוצגות בו למחקרים קלסיים ועכשוויים. אני מקווה כי גם בין החרדים יהיו שיגלו בספר עניין וכי הוא יסייע להם להבין את התהליכים ההיסטוריים והאידיאולוגיים שהביאו את חברתם לצורה שהיא נגלית בה לעינינו כיום. בחיבור זה אני עוסק ביהדות החרדית בהקשר של אמונות וזרמים. בנושאים

אחרים, הנוגעים למבנים ולתהליכים, אני מקווה לעסוק בחיבור נפרד. אמונות נוגעות לא רק להגות החרדית וליצירות ה"השקפה" שנוצרו בציבור זה אלא גם למקצת התפיסות והערכים המנחים את החרדים בחייהם האישיים והציבוריים. הבדלים אלה נוגעים לא רק לשאלת המאבק במודרנה ובחילון אלא גם לדרכי עבודת ה'. במקצת האמונות הללו החרדים מפולגים בינם לבין עצמם – בעיקר בין חסידים, ליטאים וספרדים, אך גם בתוך כל אחת מן הקבוצות הללו – והן קשורות בזרמים ובתתי-זרמים של החברה החרדית.

בדורות האחרונים מתפלג הציבור החרדי בארץ לא רק בשאלות של דרכי עבודת ה' אלא גם בשאלות של היחס לחברה הישראלית שהוא פועל בה, ולכן מצאתי לנכון להוסיף על אלה גם פרקים שנוגעים ליחסם של החרדים למדינה ולהיבטים השונים בה. עניינים אחרים, הנוגעים בעיקר למבנים פנימיים – חברתיים, כלכליים, חינוכיים, גאוגרפיים ותקשורתיים – שנוצרו ביהדות החרדית במרוצת הדורות האחרונים, מצויים בשינויים מתמידים, בייחוד בעשורים האחרונים, ולכן ארחיב בהם בחיבור נפרד.

ההתמקדות בחרדיות הישראלית, אין פירושה התעלמות מן החרדיות בחוץ-לארץ. נעסוק גם בקבוצות שמרכזן בחוץ-לארץ, אך יש להן תומכים והשפעה בארץ. אכן, פחות משבעים שנה לאחר השואה אפשר בכירור לדבר על "חרדיות ישראלית" כשונה ונבדלת מן החרדיות האמריקנית למשל. החברה החרדית בכל מקומות מושבה ביקשה לבדל את עצמה מן החברה הסובבת אותה, ומתוך כך יצרה אתוס ותרבות שונים משל עצמה. עיצובן השונה של הקהילות החרדיות בעולם מעלה את האפשרות שההסתגרות החרדית כשלה ושהסביבה שבתוכה היא נתונה עיצבה את אופייה הרבה יותר משהחרדים מוכנים להודות. ואולם פרשנות כזו אינה בהכרח נכונה. כמו בכל מאבק הישרדות פיקחותו של השורד נעוצה לא במעט באיתור תנאי השטח השונים ובהתאמת אסטרטגיית ההישרדות לתנאים אלה.

ברצוני להודות לכל מי שסייע בידי, קרא את טיוטת הספר ותרם לעריכתו, ובראשם לאיתמר בן עמי ולאשתי איריס. תודה גם לאנשי המכון הישראלי לדמוקרטיה, לפרופסור אלי שאלתיאל ולאנשי עם עובד שעמלו על כל תהליך העריכה והוציאו את הספר לאור. תודה מיוחדת לסגן נשיא המכון פרופסור ירדיה שטרן שעודדני לכתוב אותו, לדוקטור גלעד מלאך ולדוקטור דנה בלאנדר שהעירו הערות מועילות ביותר. תודה לבני משפחתי על הכול, וכמובן תודה לקב"ה.

מבוא

מיהו חרדי? כאשר ביקש בית המשפט העליון להגדיר חרדי, נראה כי הוא נבוכך. מכך. זה היה בכג"ץ "מעלה – המרכז לציונות דתית" נ' שר החינוך והתרכות ואח"כ¹. העתירה נסכה על סעיף בחוק התקציב לשנת תשנ"ב – 1992 המקצה 19,737,000 ש"ח ל"פעולות תרכות לחרדים". העותרת, עמותת "מעלה" הדתית ציונית, ביקשה לקבל תמיכה מתוך התקציב הזה בנימוק: "חרדי הוא כל אדם החרד לדבר ה'", ומכאן שהעותרת וחבריה אף הם בגדר זה.² בית המשפט העליון, מפי השופט אהרן ברק, דחה את העתירה והציע הגדרה משלו ל"חרדי" לצורך העניין שלפניו. תחילה הוא קבע כי הביטוי "חרדים" עמום ואימץ למעשה את חוות דעתו של היועץ המשפטי לממשלה – שאי אפשר לקבוע מסמרות בנוגע להגדרת המונח "חרדי",³ אולם לצורך הכרעת הבעיה המשפטית שלפניו הגדיר את המונח הזה לעניין חוק התקציב בלבד בזה הלשון:

"חרדים", לענין תמיכה במוסדות ציבוריים המבצעים פעולות תרכות ל"חרדים", הינם יהודים שומרי מצוות, אשר ייחודם בהקפדה הדתית שהם נוהגים בדרכי החינוך, באופי הקהילה ובאורחות החיים, המבחינים בינם לבין שאר היהודים שומרי המצוות.⁴

לאמתו של דבר, נקלע כאן בית המשפט לבעיה: היה לו ברור שדתי ציוני אינו יכול להיחשב לחרדי, אך גם היה לו ברור שהוא אינו יכול לשלול זכאות לתקציב ממי שהוא ציוני רק בשל היותו ציוני. המוצא היה אפוא בהגדרה עמומה, המשאירה את זיהוי ה"חרדים" לאינטואיציה של בית המשפט.⁵ כך יצאה מתחת ידו הגדרה שאינה מציינת מהי אותה "הקפדה יתרה" המאפיינת את החרדים, וכמה הם נבדלים מ"שאר היהודים שומרי המצוות".⁶ היום יהודי חרדי מזוהה בעיקר על פי לבושו – חולצה לבנה מתחת לבגד עליון שחור וכיפה שחורה. ברם תהיה זו טעות להעמיד את כל זהותו על הלבוש. אפשר להציע אוסף של מבחני עזר העולים לכדי הגדרה ראשונית. בהכללה גסה, יהודי חרדי הוא מי שרואה את עצמו מחויב להלכה המסורתית, מחויב לרבנים ובייחוד ל"גדולי הדור" כמפרשיה המוסמכים, מקבל עליו את

מרותם של אדמו"רים או "גדולי תורה" גם בשטחים שאינם הלכתיים במובהק, שולל נטיות של שינוי מהותי באורח החיים היהודי, מגלה יחס מסויג כלפי הציונות ומדינת ישראל מטעמים דתיים, שומר במידה רבה על לבוש יהודי מסורתי (או מה שנתפס כמסורתי מן המאה העשרים), מחמיר בצניעות הלבוש הנשי, ביקורתי כלפי מרבית ערכי התרבות המודרנית ורואה בחיוב את החיים באזורי מגורים נפרדים, דהיינו כאלה שאין בהם נוכחות מוגברת של חילונים ודתיים ציונים.⁷

המונח "חרדי" לא עמד תמיד בסתירה ל"דתי ציוני". למעשה, הוא קיבל משמעות כזו רק משנות החמישים של המאה העשרים, בעת שהחל להיבקע הקרע הגדול באורתודוקסייה היהודית, שפיצל אותה לשני זרמים נבדלים: ציונות דתית מזה ויהדות חרדית מזה. עד אותה העת היה המונח "חרדי" חופף למונח הלוועזי "אורתודוקסי", ולפיכך יכול אדם להגדיר את עצמו "חרדי ציוני" בלי להרגיש שהוא מבטא סתירה פנימית. משנות החמישים ואילך שוב לא היה מקום לציורף כזה. רק כעבור כמה עשורים נולד הציורף החדש "חרדי לאומי" – חרד"לי – אך הוא לא היה מזוהה עם הזרם החרדי אלא עם האגף השמרני בתוך הציונות הדתית.

מקורו של המונח "חרדי" בפסוק בישעיהו סו ה': "שָׁמְעוּ דְבַר ה', הַחֲרָדִים אֶל דְּבָרוֹ". אך בתקופת התנ"ך – וגם זמן רב לאחריה – הוא לא שימש לתיאור קבוצת אוכלוסייה מוגדרת. תיאור זה הופיע רק בסוף המאה ה-18 או בתחילת המאה ה-19, בשעה שבעולם היהודי עלתה הדרישה ל"תיקונים בדת", וכנגדה קמו המבקשים להגן על ההלכה המסורתית. דורשי התיקונים כונו לימים "רפורמים", ובעברית כונו (בעיקר בפי יריביהם) "מחדשים" או "מתחדשים", ואילו דורשי השימור כונו (בעיקר בפי יריביהם) "אורתודוקסים", ובעברית (בעיקר בפי עצמם) במונחים "חרדים", "יראים" ו"שלומי אמוני ישראל".

גם כאשר הופיעה הציונות ככוח רכי-עצמה בעולם היהודי, מסוף המאה ה-19, והאורתודוקסייה התפלגה בשאלת היחס אליה, היה זה פילוג בתוך המחנה שכינה את עצמו "חרדי". אפילו תנועת המזרחי הדתית ציונית הגדירה את עצמה "חרדית". ואכן, הדתיים הציונים והדתיים האנטי-ציונים, על אף המחלוקת הערה ביניהם, המשיכו להשתייך לאותו זרם דתי חברתי ביהדות. הם דיברו אותה שפה, התגוררו באותן שכונות, למדו באותן ישיבות, לבשו את אותו לבוש ויותר מכול – השיאו את ילדיהם אלה לאלה. אף שניצני הפירוד נראו באירופה שלפני השואה, עיקרו התחולל רק לאחר הקמתה של מדינת ישראל, שאז נבדלו שני הכוחות היריבים לא רק בהשקפותיהם על הציונות,

אלא גם באתוס הדתי חברתי שלהם. מעתה הם נעשו שני זרמים לכל דבר ועניין. בניהם ובנותיהם נבדלו אלה מאלה בלבושם, בלשונם, בשמותיהם, במקומות מגוריהם, בשירותם הצבאי, בהשכלתם, בתוצרי התרבות שצרכו, במנהיגות הדתית ובמידת הציות לה, באידאלים הדתיים שלהם ואף במידת ההקפדה על המצוות המעשיות. אלה חדלו להינשא לאלה, והמגע היום-יומי בין שתי החברות הצטמצם כמעט לאפס. השם "אורתודוקסייה" המשיך לשמש מעין מטרייה לשניהם, אך למעשה הוא התרוקן מתוכן. לעת הזאת כבר היו בעם ישראל שתי אורתודוקסיות: האחת הרואה ערך דתי עליון בהשתלבות במדינה ובתרומה לכנייה, והאחרת הרואה ערך עליון בבניית "עולם התורה" – מערכת הישיבות והכוללים. מדובר בתהליך ארוך, שניצניו כבר החלו כמה עשורים לפני הקמת המדינה, אך הוא הבשיל לאחריה. אפשר להציע נקודות שבר שונות היכולות לסמל את הקרע הזה, אך דומה כי המתאימה ביותר היא התפרקות "החזית הדתית המאוחדת" – הגוש הפוליטי שאיחד דתיים ציונים עם חרדים בשנים הראשונות למדינה – בשנת 1951.

השאיפה לשקם בארץ את עולם התורה עולה מן האמונה שלפיה לימוד התורה הוא לוז קיומו של העם היהודי. ראוי לציין כי פרשנותם של החרדים ללימוד תורה שונה מזו הניתנת לו בהקשרים אחרים. כשהחרדים מדברים על לימוד תורה כוונתם ללימוד הגמרא ומפרשיה. לאחר חורבנם של מרכזי התורה באירופה נותרו ארץ ישראל וארצות הברית מרכזי התורה הגדולים היחידים ששרדו. עד השואה הם לא בלטו, אך כעת הוצגו כבעלי תפקיד מרכזי במשימת ההתחדשות. ואכן, בשתי הארצות התפתחו מרכזים חשובים של לימוד התורה ושל היהדות החרדית, אך הם נבדלו זה מזה: בארצות הברית נועדו מוסדות התורה בעיקר לתלמידים עד גיל הנישואים ומעט לאחריו, ורק מעטים למדו בו הרבה יותר מכך, ואילו בישראל התפתח בתנופה רבה מוסד הכולל – בית מדרש לאברכים נשואים – ושם המשיכו מרבית הגברים את לימודיהם. כך התפתחה במדינת ישראל הצעירה תופעה ייחודית, שלא היה לה כנראה תקדים בתולדות היהדות, שהסוציולוג מנחם פרידמן, חלוץ בחקר החברה החרדית, הגדירה "חברת לומדים"⁸.

"חברת הלומדים" יצרה סדר חדש: משנות החמישים של המאה העשרים, ובעיקר משנות השישים שלה, נתבע הגבר החרדי לוותר על חופש הבחירה בקביעת עתידו ועל לימודים, שיספקו לו הכשרה מקצועית ופרנסה (ולעתים גם סיפוק אישי ומקצועי), ולפנות ללימודים שכל כולם "עמל התורה". האישה החרדית נתבעה לוותר על ה"תכלס" – הפרנסה הטובה ורמת החיים שהיא

מבטיחה – ולפנות לעבודה כדי לפרנס את בעלה הממשיך בלימודיו גם לאחר נישואיו.⁹ גם ההורים החרדים נדרשו להתחשב בנסיבות החדשות, להבין ללב ילדיהם, המשנים סדרי עולם, ולהציע להם תמיכה כלכלית. המשפחה כולה נאלצה להסתפק ברמת חיים נמוכה הרבה יותר מהמוצע הארצי, אפילו המדינה נתבעה לתרום את חלקה במאמץ על ידי שחרור בני השיבות משירות צבאי (ומהלך זה שימש תמריץ נוסף לצעירים חרדים להישאר בעולמה של תורה), לאחר מכן כמתן תקציבים. ולבסוף, היה צריך לשלם גם מחיר אידאולוגי: לחרדים לא היה מנוס מלהצטרף אל המדינה כדי להבטיח את תמיכתה הכספית במוסדות הקמים כמעט בלא בסיס כלכלי, ובכך ליצור תלות חומרית של "עולם התורה" בממסד החילוני.¹⁰ הלצה חרדית מצטטת את המשנה: "עַל שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים הָעוֹלָם עוֹמֵד, עַל הַתּוֹרָה עַל הָעֵבוֹדָה וְעַל גְּמִילוּת חַסְדִּים" (אבות א ב), ונותנת לה פרשנות על דרכי הפרנסה: "על התורה" – של הבעל (= המלגה מן הכולל), "על העבודה" – של האישה ו"על גמילות חסדים" – של ההורים. לימוד התורה הוא ערך מכונן בחברה החרדית, בראש ובראשונה משום שזה ערך רב-חשיבות במסורת היהודית לדורותיה. מאז ימי חז"ל נחשב ה"תלמיד חכם" לאחד האידאליים המרכזיים ביהדות, ואולי אף הגבוה שבהם. אין להתפלא אפוא כי במרכזים היהודיים הגדולים שהתפתחו בימי הביניים הושם דגש רב בלימוד התורה, ואלה שהגיעו בה להישגים גבוהים נהנו מסמכות ומיוקרה.¹¹ ואולם לצד הערך המסורתי של לימוד התורה נודעה לו גם חשיבות חברתית מיוחדת בעת החדשה, לאחר משבר המודרנה. מוסדות התורה היו הגורם שסביבו ביקשו המחנכים החרדים לבנות את המחויבות לערכי החברה החרדית ולאורחות חייה ואת הניתוק המרבי מערכי החברה החילונית הסובבת ומאורחות חייה. במזרח אירופה שלפני השואה הם הצליחו בכך במידה מוגבלת; בעשורים הראשונים של מדינת ישראל – במידה רבה; וכיום – במידה מוגבלת מאוד. יתר על כן, הפטור מן השירות הצבאי למי שתורתו אומנותו הביא חרדים רבים שלא רצו להתגייס להישאר ב"אוהלה של תורה" במשך ימים, עד שעברו את גיל הגיוס או נאלצו לצאת לשוק העבודה כדי לחתן את ילדיהם. נמצא אפוא כי אידאל וכוח פועל במשותף ביצירתה של "חברת הלומדים".

"חברת הלומדים" נהפכה למאפיין הבולט של החרדיות הישראלית. נראה כי השלמתה של תמורה זו החלה בשנות השישים והגיעה להבשלה רק בשנות השמונים. מאז ועד היום הגבר החרדי הממוצע לומד תורה כמעט עד גיל ארבעים – ולעתים אף יתרה מכך. הוא מקבל מלגה צנועה מן הכולל, ופרנסת המשפחה מוטלת בעיקר על אשתו. כאמור, גם המדינה שותפה בכלכלתו הן

כמימון הכולל הן באמצעות תשלומי הביטוח הלאומי ובתשלומי העברה אחרים כגון תקציבים למוסדות. גם נדיבים מן העולם מסייעים בתרומותיהם למוסדות החינוך החרדי. ואולם לא צריך להסתכל על "חברת הלומדים" רק דרך "החור שבגרוש". פריחת מוסדות התורה בארץ, שהחרדים תרמו לה תרומה מכרעת, העלתה את קרנה של ישראל כמרכז תורני שוקק וחיוני, שרק מעטים דומים לו או דמו לו אי פעם. המונים לומדים תורה, רבים מלמדים תורה, וגם היצירה התורנית הכתובה פורחת. על אף הסתגרותה של החברה החרדית נראה כי פריחה זו היא אחד הגורמים שהשפיעו בעקיפין גם על הרנסנס של לימוד התורה בחברה הישראלית הלא חרדית.¹² זו פנתה לסגנונות אחרים של לימוד, אך העצמה של לימוד התורה החרדי הייתה ללא ספק לנגד עיניה.

גידולה הרב של "חברת הלומדים" הביא אותה בעשורים האחרונים לסף משבר. מצד אחד התגבר הלחץ של חלקים שונים בציבור החילוני ואף בציבור הדתי לאומי, שקראו לצמצם את תמיכת המדינה במוסדות החרדיים ולהניעם – בכפייה או באמצעות מנופי לחץ אחרים – להתגייס. מצד אחר גם בתוך החברה החרדית החלה להתפתח שכבה של צעירים שביקשו להעלות את רמת חייהם או את רמת ההשכלה של ילדיהם. העוני החל להתרחב ולהעיק על רבים, ומערכת הצדקה המסועפת של הציבור החרדי לא הצליחה לעמוד בעומס. ולבסוף, גם בתוך הישיבות נמצאו עוד ועוד תלמידים שלא ראו נחת בלימודיהם. כאשר החברה החרדית הייתה קטנה והפנייה ללימודים בישיבה נעשתה בהתנדבות, היה אפשר להניח כי רבים יתאימו ללימודים אלה; אך ככל שגדלה החברה החרדית וההליכה לישיבה (ואחר כך לכולל) נעשתה דפוס חיים מוכן מראש, גדל בהתאם גם מספר התלמידים שלא באמת התעניינו בדף הגמרא וחיפשו ריגושים אחרים. מערכת החינוך החרדית ניסתה, בגבולות השמרנות שהיא מחויבת לה, לתת מענה לבעיות אלה, אך רק במקצת המקרים היא הצליחה למנוע את הסחף. דומה כי בתהליך זה היה לאינטרנט בכלל, ולאיינטרנט החרדי בפרט, תפקיד רב-עצמה. סוגיה זו מעלה את השאלה אם תזת "חברת הלומדים" תמשיך להסביר את העיקרון המארגן של החברה החרדית גם להבא או שמא תלך חברה זו ותסגל לעצמה פנים חדשות. מנחם פרידמן, שביסס יותר מכל אחד אחר את תאוריית "חברת הלומדים", סבר כי היא עתידה להתפרק בסופו של דבר בגלל הלחץ הכלכלי והלחץ הציבורי מצד מגזרים אחרים של החברה הישראלית שיסרכו לתמוך בחרדים.¹³ ואמנם, מקצת התמורות שעוברת החברה החרדית מקורן בלחצים אלה. אולם תמורות בחברה אינן מחייבות את התפרקותה. אחרי ככלות הכול, החברות החרדיות בארצות הברית ובארצות

אחרות בעולם לא התפתחו לכיוונים של חברת לומדים, ואף על פי כן שמרו על זהותן החרדית; הוא הדין בחברה החרדית בארץ לפני שנות השישים. אם תימשך התמורה בכיוונים אלה, ייתכן שיהיה עלינו לברר אם פניה החדשות של החרדיות הישראלית ישמרו על חברה זו בגבולותיה הסוציולוגיים הנוכחיים או שמא תאפשר ארגונה סביב אידאלים אחרים, מן הסתם רכים יותר.

ההשקפה החרדית והדמוקרטיה הישראלית

המדינה הציונית כהמשך הגלות; שנים רבות התעצבה היהדות החרדית על רקע "טראומת הסחף" (החילון), בנתה את עצמה מתוך תודעה ברורה של מגננה (למעט חריגים מעטים) ולא העזה כלל לחלום על כיבוש מחדש של השליטה בעם ישראל; היא בנתה את עצמה סביב העיסוק בתורה, היינו התלמוד והפוסקים, במתכונת הישיבתית והזניחה תחומי דעת אחרים, "פילוסופיים" יותר, קל וחומר כאשר הללו לא היו מעשיים; לבסוף, לא מן הנמנע שמהוה בתרבות החרדית נוטה להתרחק מחשיבה ארוכת טווח, מאורגנת וממוסדת. אולם העובדה שהחרדים לא הציגו דגם משלהם להנהגת המדינה אינה שוללת מהם את הזכות לבקר את המערכת המשטרית שהם חיים בה. הדמוקרטיה עצמה מתירה זאת להם, והם נכנסים בפתח הזה בזהירות. רובם ככולם מודעים היטב לכך שתקומתה של היהדות החרדית לאחר השואה התאפשרה אך ורק במדינות דמוקרטיות, ובמידה רבה בזכות העובדה שהיו דמוקרטיות, אך לא נעלמת מעיניהם העובדה שבמשך אלפיים שנות הגלות היא התקיימה, לא אחת, דווקא ב"מלכויות" לא דמוקרטיות. לפיכך מרבית טענותיהם אינן מכוונות כלפי הדמוקרטיה עצמה כשיטת ממשל, אלא כלפי הדמוקרטיה הישראלית; וגם כלפי דמוקרטיה זו, עיקר הטענות נוגע לכך שהיא "דמוקרטית מדי", כלומר שערכי הדמוקרטיה דוחים בה את ערכי היהדות או שהיא "לא דמוקרטית מספיק", כלומר יישומה סלקטיבי, פוגע בחרדים ומשרת את האליטות החילוניות.

טענות נגד הלגיטימיות של משטר יהודי חילוני

ההשקפה החרדית נוטה להכיר במצב העניינים הדמוקרטי כמצב טוב במישור הנקודתי בלבד, אולם אין בה נכונות לראות בו תחליף למערכת הערכים ההלכתית. במילים אחרות, הלגיטימיות של המשטר הדמוקרטי נפסלת לאו דווקא משום תכניה הייחודיים של הדמוקרטיה, שאותם אפשר לשקול לגופם, אלא משום יומרתו של המשטר הדמוקרטי להציג מערכת ערכים מקיפה החותרת תחת מקומה של ההלכה כמקור הלגיטימי היחיד לניהול החיים הציבוריים היהודיים. משמעות הדבר שההשקפה החרדית לעולם אינה יכולה להשלים מלכתחילה עם צורת משטר של יהודים שאינה מבוססת על התורה. בחידושו של החזון איש למסכת בבא בתרא הוא הציג פרשנות למושג "תקנות קהל", המשמשות בסיס לחקיקתם של מנהיגי הקהילה היהודית.²

המעייין בחידושיו אלה מתרשם שיש בהם לא מעט נורמות דמוקרטיות. הוא הרחיב את סמכות החקיקה של ה"קהל" (ועד הקהילה) כמעט לכל תחום מתחומי החיים הציבוריים וקבע הסדרים לבחירות כלליות ולשוויון בזכות הבחירה (הוא לא התייחס לנשים, ואפשר לשער ששלל אותה, אבל התנגד לאפליית עניים לרעה המופיעה אצל כמה מפוסקי ימי הביניים). הוא פירט את סמכות החקיקה של הגוף הנבחר, לרבות סמכותו לקבוע דיני ממונות שהם "נגד התורה" (על בסיס הדוקטרינה שיש סמכות להתנות בענייני ממון גם על דין תורה), את ההגבלות על גביית מסים, את כוח הרוב בהחלטות הציבור ועוד. כל אלה עשויים לכאורה להוביל למסקנה שהחזון איש ביקש ליישם בפסיקתו גישות דמוקרטיות.³ ואולם אף אם פרשנות זו מתאימה למקצת חידושיו, ספק אם היא מכוונת יפה בנוגע לראיתו הכוללת. ראשית, חידושיו מתמקדים במסגרת הקהילתית המקומית, ואיננו יודעים מה הייתה תפיסתו בנוגע למסגרת המדינתית, החשובה יותר לענייננו; שנית, כפי שאראה להלן, החזון איש רמז שהסמכות העליונה בציבור תהיה בידי גדולי התורה, מה שמנטרל במידה רבה את הרשויות האזרחיות הדמוקרטיות. אך יותר מכול חשוב להדגיש כי הוא היה מוכן לצעוד כברת דרך ארוכה ולעגן גם נורמות דמוקרטיות מודרניות במסגרות ההלכתיות, רק בתנאי שהמסגרת הנורמטיבית תיוותר זו של ההלכה, והריבונות תהיה ריבונות התורה. מסגרת שתחוקק אותן נורמות עצמן אבל מתוך כפירה בסמכות התורה, לא תוכל להיחשב לגיטימית.

אלא שהחזון איש לא הסתפק בכך. הוא העלה גם את האפשרות להקים בית דין שדייניו, לא זו בלבד שאינם בקיאים בהלכה אלא "לא למדו כלל תורה, והם ידונו כפי משפט בני אדם בשכלם". הראשון שהעלה אפשרות זו היה הרשב"א (ר' שלמה בן אדרת, 1235-1310), שהחזון איש התפלמס עם פירושו לסוגיה התלמודית, אבל במסקנתו הסופית הסכים שגם בית דין כזה יהיה כשר בדיעבד על פי ההלכה. טעם הדבר: הבסיס הנורמטיבי להכשרת הפסול הוא תקנת הציבור, כדי למנוע התדיינות של יהודים לפני ערכאות של גויים, והרציונל של תקנה זו חל גם על בית דין של יהודים שאינו פוסק על פי התורה. אולם דוק בדבר: בכך הסכים החזון איש לא רק להכשרת דיינים פסולים אלא גם להכשרת מקורות משפט לא הלכתיים שעל פיהם יוכלו הללו לדון. בכך צעד ללא ספק כברת דרך ארוכה שיכולה לשמש יסוד להיתרים מסוכנים מבחינתו. גם אם מינוי דיינים מעין אלה יהיה תקף רק בהיעדר אפשרות למינוי דיינים כשרים, נראה שהחזון איש פתח כאן פתח לחקיקה חילונית במשטר דמוקרטי המבוסס על הסכמה. הוא הבחין היטב בפתח הבעייתי הזה, ומשום כך

ההשקפה החרדית והדמוקרטיה הישראלית

מיהר להוסיף ולקבוע שההסכמה ("פשרה") היא על פי טיבה הכרעה ייחודית בסכסוך ייחודי, ומרגע שהיא הופכת למערכת נומרטיבית מקיפה, שוב אין היא בגדר פשרה אלא כמוה כערכאות של גויים, שהניסיון להימנע מההיזקקות להם הוא שהצדיק את עצם קיומה ("אם יסכימו על חוקים – הרי הם מחללים את התורה").⁴ החזון איש מוכן אפוא שתפעל מערכת שיפוט קבועה הפוסקת את הדין שלא על פי ההלכה, ובלבד שלא תהיה לה מערכת חוקים קבועה, ובכל מקרה ישפוט הדיין על פי שיקול דעתו האישי בלבד. אין ספק שהוא ביקש לשמור על אופייה הארעי והלא ממוסד של המערכת הזאת כדי שתישאר בגדר סתימת פרצה, ולא תהפוך לפרצה בעצמה. ואמנם הוא הוסיף:

ואין נפקותא [הבדל] בין אם בא לפני אינם ישראלים, ובין ישראל ששופט ע"פ חוקים בדויים, ועוד הדבר יותר מגונה, שהמירו את משפטי התורה על משפטי ההבל. ואם יסכימו בני העיר על זה – אין בהסכמתם ממש. ואם יכופו על זה – משפטם גזלנותא ועושק, ומרימים יד בתורת משה.⁵

אף שהדברים נאמרו בחידושי תורה עיוניים ולא בפסיקת הלכה למעשה, ברור למדי איזו מערכת משפטית שיווה החזון איש לנגד עיניו בכתבו דברים אלה. אכן, דברים אלה נכתבו כנראה בשנות חייו האחרונות ויצאו לאור בשנת פטירתו, תשי"ד (1953). החזון איש לא היה מוכן להכשיר מערכת כזו. נכונותו להרחיק לכת בהכשרת מערכת השיפוט של דיינים פסולים הותנתה בכך שהיא בגדר אילוץ, בהיעדר יכולת ליישם את משפט התורה, ולא כחלופה למשפט זה המוצבת בידי אלה ה"מרימים יד בתורת משה".

כל המקורות הללו יחדיו ממחישים את ההשקפה החרדית: יש בה נכונות להכיר בנורמות דמוקרטיות אלה ואחרות, בעיקר על בסיס נקודתי, ואף להפנימן אל תוך השיח ההלכתי, אבל רק כאשר המערכת כולה היא המערכת ההלכתית, הרואה בציווי האלוקי את הנורמה הבסיסית שלה. משעה שהמערכת אינה נשענת על הריבונות האלוקית ומכפיפה את עצמה לריבונות האנושית, אותן נורמות עצמן, בייחוד כאשר הן נחקקות כחקיקה קבועה וממוסדת, הופכות ל"חוקים בדויים [...] משפטי ההבל [...] גזלנותא ועושק".

דומה אפוא כי ההבדל הוא במישור העקרוני הסמלי הנוגע למקור המוצהר של הנורמות, ולא דווקא במישור המעשי של תוכן. אולם ברור שיש לכך גם היבטים מעשיים. מוסכם על הכול שיש גבולות ליכולתה של המערכת ההלכתית לקלוט את עקרונות הדמוקרטיה. "שלטון העם" אינו מכיר בגבולות

ומצפה שההלכה תסגל את עצמה לדרישותיו. בעיקר, ההלכה אינה רואה בעיה בכפייה של נורמות דתיות ואף שואפת לקדם כפייה כזו, ואילו מערכת דמוקרטית חילונית תשאף לצמצם אותה. ונקודה חשובה נוספת: מפרשיה המוסמכים של מערכת הלכתית הם אנשי הלכה ולא משפטנים חילונים, והם גם המופקדים על קביעת הגבולות.

כאמור, המשמעות של עמדה זו היא שהחרדים אינם יכולים להזדהות מלכתחילה עם משטר יהודי חילוני, כזה שאינו מקבל את התורה כמקור הסמכות הראשי. מבחינה רטורית, דין זה חל על דיקטטורה חילונית ועל דמוקרטיה חילונית כאחת, שכן הן אינן מחויבות לשלטון ההלכה. מבחינה מעשית יכולות להיות לעמדה כזו שתי תוצאות: שאיפה להקים מדינה שהתורה תהיה הנורמה הבסיסית שלה, ברוח חזון מדינת התורה של ברויאר, וויתור על כל חזון מדיני אגב קבלת המצב החוקתי הקיים במדינה, לא מלכתחילה אלא בדיעבד. ברם כפי שראינו, היהדות החרדית לא אימצה את רעיונו של ברויאר. הגישה השנייה, המקבלת את הקיים בדיעבד, מאפיינת במידה רבה את יחסו של הזרם המרכזי ביהדות החרדית אל עצם קיומה של המדינה ואל משטרה הדמוקרטית. כך רואים את עצמם החרדים כמי שמשחקים במערכת הדמוקרטית כ"אנוסים", כלומר כמי שהיו מעדיפים מערכת אחרת, אבל איש לא שאל לדעתם, ולכן הם נאלצים לפעול במערכת הקיימת. בפועל, החרדים פועלים לא אחת כמי ששמחים לקבל את ה"אילוץ" שכביכול נכפה עליהם, והם מרוצים מן המערכת הדמוקרטית, ולו רק כרע במיעוטו. ברם כפי שציינתי לעיל, עמדתם זו מאפשרת להם להביע ביקורת על המשטר הנוהג, וזו באה לידי ביטוי בטקסטים המבטאים את ה"השקפה", ובפרט את "ההשקפה הטהורה" מבית המדרש הליטאי.

הדברים הללו מאפשרים הצצה לטיעון החרדי נגד הגדרתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. היהדות החרדית רואה בצירוף "יהודית ודמוקרטית" סתירה פנימית. עוד קודם שנחקק חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, הנוקט מטבע לשון זה, כתב אחד מראשי הקנאים האנטי־ציונים, ר' משה בר בק (שמשתנו תוארה בפרק הקודם), ששני המושגים "יהודית" ו"דמוקרטית" סותרים זה את זה. בקונטרס שפרסם בשנת תשכ"ח (1968), כדי לשכנע חרדים לא לבקר בכותל המערבי המשוחזר, כתב שהמדינה הציונית מעולם לא רצתה באמת להיות יהודית, שכן היא פרקה מעליה את עול התורה, אבל היא רצתה מראית עין יהודית כדי למשוך את קהל שומרי המצוות. גם זאת, סבור בק, משימה בלתי אפשרית, שהרי יהדות ודמוקרטיה הן תרתי דסתרי מעיקרן:

ההשקפה החרדית והדמוקרטיה הישראלית

איך מזווגים שני הפיכים [!] מן הקצה אל הקצה, מצד א' [חד] להנהיג מדינה דמוקרטית, לאומית, חופש דת (דלית דין ולית דיין ח"ו), חוקים עכו"מיים וכו', ומצד שני לתת למדינה זו בעצמה תבנית כזה שגם דתיים וחרידים יהיו מעוניינים בה, תבנית שתמשוך גם את קהל שומרי תומ"צ [תורה ומצוות] לתוכה ותתן להם סיפוק עד שירגישו עצמם בה "כשלהם" ויתמזגו בה לחלוטין.⁶

בק משיב שהמדינה קונה את הדתיים באמצעות מחוות סמליות ומימון מוסדות, עוטה אצטלה מזויפת של מסורת וכובשת את לבם של התמימים. כיבוש הכותל וההתרפקות הציונית על סמלים דתיים ועל המקומות הקדושים הם לדידו חלק מתהליך מניפולטיבי זה: "מפליא איך לא רואים ומרגישים את שני הפיכים [!] בנושא אחד, אבל בעווה"ר [בעוונותינו הרבים] זאת היא המציאות, נמשכים אחרי 'ישראל' חדש זה – בעל שני פרצופים סותרים בעיניים סגורות [...] וההמון אינו מבחין כלל [...] וכך משתלבים שני הפיכים".⁷ מדובר כאמור באדם קיצוני ביותר, שלעמדותיו האנטי-ישראליות הבורות לא היו שותפים רבים בציבור החרדי, אולם הנחות היסוד שלו בנוגע לסתירה הפנימית בין היהדות לדמוקרטיה קרובות למדי לאלה של הזרם המרכזי.

ריכוך מסוים בעמדה החרדית נמצא בחרדיות הספרדית, אבל גם היא לא מאמצת בהתלהבות את הדמוקרטיה כאידאל. הרב עובדיה יוסף כמעט לא התייחס לנושא, אבל בשתיים מתשובותיו כינה את הדמוקרטיה "דורות החופש והדרור", בנימה לא אוהדת.⁸ אולם גם יחס זה אינו מכוון כנראה אל הדמוקרטיה עצמה כשיטת משטר אלא יותר כלפי התרבות המתירנית המתאפשרת ממנה.⁹ תנועת ש"ס אף אימצה בהסתייגות את הדמוקרטיה בקו הרשמי שלה. במסמך עקרונות של התנועה המופיע באחד מאתריה הרשמיים אנו מוצאים את הניסוח הזה: "תנועת ש"ס מאמינה בקיומה של מדינת ישראל כמדינת העם היהודי, המושתתת על ערכי הדמוקרטיה על פי תורת ישראל".¹⁰ אזכור המילה "דמוקרטיה" בטקסטים פוליטיים חרדיים נדיר ביותר. כך למשל במצעה של המפלגה החרדית האשכנזית המתחרה יהדות התורה לכנסת ה-15 אין לה שום זכר. אבל גם במסמך של ש"ס בולטת העובדה שמחבר הטקסט ביקש להימנע מן המונח "מדינה יהודית ודמוקרטית" והדגיש שגם הדמוקרטיה כפופה ל"תורת ישראל".

נראה שמנהיג ש"ס הנוכחי אריה דרעי מוכן להרחיק לכת מעט יותר מזה. בריאיון שקיימתי עמו בשנת 2009, בתקופה שהורחק מן הזירה הציבורית, הוא

ניסח את משנתו בסוגיה זו, ואפשר לסכמה כדלקמן:¹¹ השאלה העקרונית מהו המשטר האידאלי או אפילו מהו המשטר האידאלי לעם ישראל היא שאלה פילוסופית ולא מעשית. ברור שיהודי דתי מאמין שהמשטר האידאלי הוא זה המתנהל על פי התורה. אבל גם אם נניח, כהנחה היפותטית, שמחר בבוקר תהיה הסכמה כללית להקים משטר על פי התורה, הרי לא כתוב בתורה מהו המשטר האידאלי וכיצד מנהלים מדינה. כל אלה שאלות שחכמי ישראל יכולים באופן עקרוני להשיב עליהן, אבל הם אינם מתמודדים אתן כיום משום שהן אינן מעשיות. ממילא צריך יהיה להשאיר אותן למלך המשיח. במציאות הנתונה ברור שהמשטר הדמוקרטי אינו רק המשטר היחיד האפשרי (שהרי אין סיכוי של ממש לכונן בארץ משטר אחר) אלא שהוא גם המשטר הרצוי ביותר לכתחילה. המשטר הדמוקרטי הוא הטוב ביותר לחיי האזרחים, ובזמן הזה הוא טוב מכל משטר אחר גם ליהדות. הבעיות המוגדרות בדרך כלל כבעיות של "יהדות ודמוקרטיה" מחייבות פתרון מעשי. אין שום נוסחה מופשטת שאפשר באמצעותה לקבוע עד היכן נמתח את גבולות היהדות ועד היכן נמתח את גבולות הדמוקרטיה.

לדעת דרעי, מוסכם על הכול שאין כאן בחירה. היום יש קונסנזוס רחב מאוד בציבור הלא דתי בדבר הצורך לשמר את זהותה היהודית של המדינה ולא להפכה למדינת כל אזרחיה (דרעי סבור שזה האתגר החשוב וגם המאחד שעל בסיסו יש להתארגן בזירה הפוליטית). הקונסנזוס הזה גם מכיר בכך שהזהות הזאת מורכבת גם מרכיבים דתיים. עם זה בציבור הדתי והחרדי יש היום הסכמה רחבה שאי אפשר לכפות את אורח החיים ההלכתי על כלל הציבור. נוסחת השילוב בין יהדות לדמוקרטיה אינה אפוא בקביעה עקרונית מופשטת, אלא במציאת אוסף נוסחאות פרטניות באמצעות ויתורים הדדיים שיחזיק מעמד לטווח ארוך ככל האפשר. הדמוקרטיה, לדעת דרעי, לא זו בלבד שאינה סותרת הסדרים כאלה אלא אדרבה, היא מספקת את כללי המשחק שבאמצעותם אפשר לקבוע אותם באופן שייטן להם סמכות ולגיטימיות בציבור.

דומה שעם מקצת הדברים יוכלו להזדהות גם בחוגי הליטאים והחסידיים, אבל גם אם יהיו דְּבָרֵיהֶם ודוברים מוכנים לקבל את הדברים בסתר לבם, תעדיף הרטוריקה המופנית כלפי הציבור החרדי את הביקורת החריפה יותר. אפשר לשמוע דברים ברוח זו מפי הציבור החרדי הספרדי, שחלקים נרחבים ממנו חשופים להשפעה אשכנזית ובייחוד ליטאית, בעיקר באמצעות מערכת החינוך הישיבתית.

שנים רבות נשמעה ביקורת הדמוקרטיה הישראלית חזקה במיוחד ביומון

ההשקפה החרדית והדמוקרטית הישראלית

הליטאי יתד נאמן. אחת לכמה חודשים הוא חזר ודן בנושא כדי לשוב ולהדגיש את הפער שבין "משפטי ההבל" החילוניים למשפטי התורה. המגמה הזאת בלטה במיוחד בתחילת החורף. בפרשת "וירא", הנקראת בבתי הכנסת בתחילת חודש מרחשוון, מסופר על הפיכת סדום ועמורה, ואילו בסוף כסלו מציינים את חג החנוכה, ושני אלה הם מקורות לא אכזבים לביקורת המודרנה על היבטיה השונים וביקורת הדמוקרטיה בכלל זה.

סיפור הפיכת סדום ועמורה הוא דוגמה מובהקת למציאות שבה צדיקים מעטים שרויים בעיר של רשע ושחיתות מידות, והנמשל מובן. אבל יותר מכול אוהבים הפובליציסטים החרדים, בראש ובראשונה ביתד נאמן, לחזור אל אגדות חז"ל על חוקי סדום ולהלביש אותם לבוש אקטואלי הקשור לחוקי המדינה. לאנשי סדום, מספרת הגמרא במסכת סנהדרין (קט ע"א-קי ע"א), היו נורמות משלהם: מי שיש לו פרה אחת ירעה את צאן העיר יום אחד, ומי שאין לו – יומיים; מי שחוצה את הנהר כמעבורת ישלם זוז אחד, ומי שחוצה אותו בשחייה – שניים; דייני סדום תיקנו שאדם שהכה את אשת חברו ההרה וזו הפילה את עובריה, יעבר אותה מחדש; אדם שחתך את אוזן חמורו של חברו יקבל את החמור עד שתצמח אוזנו מחדש; אדם שהוכה בידי חברו ונפצע חייב לשלם למכה את דמי ה"שירות" בעבור הקזת הדם, וכמובן, הסיפור הידוע על מיטת סדום, שכל אורח שהגיע אל המקום נתבקש לשכב בה: אם היה ארוך ממנה קיצרונה, אם היה קצר ממנה – מתחווהו. התרגום למציאות ימינו מגיע מיד:

אז מה פשר החוקים המסובכים הללו? האם [אנשי סדום] היו סתם טפשים? מדוע, אם כן, נענשו? אבל עם קצת דמיון אפשר לרדת לנבכי חוקי סדום. סדום היתה מדינה מתוקנת. היו בה חמישה שופטים בכירים ומעליהם היה שופט עליון, אשר שלטון החוק היה נר לרגליהם. הם בשום אופן לא התירו רצח לשם רצח, חלילה. כל חוקי המדינה לא נועדו אלא להיטיב עם העם ולשמור על זכויות הפרט. הם אמנם התירו רצח עוברים, אבל לא ראו בכך רצח. אדרבא, רצח העוברים היה חלק ממסע לשמירת זכויות הפרט. "האדם הוא אדון לגופו", קבעו. אם מטעמים סוציאליים או מכל טעם אחר האשה רוצה לממש את זכותה – מי הוא זה שיקבע לה מה תאכל או מה תעשה עם עובריה?

איזו מידה טובה יותר יש לו לאדם יותר ממידת הרחמים? שאלו שופטי סדום. מדוע זה נאסר על האדם "רצח מתוך רחמים" למשל? בחסדם הגדול קבעו כי הרוצח את רעהו מתוך רחמים איננו רוצח. "המתת חסד"

קראו לזה. מאוחר יותר, עם השנים, גברה בהם מידת החסד. מדוע זה אנחנו מאפשרים לזקנים ולחולים להתהלך בתוכנו עם לבבות וכבד כאשר ישנם צעירים סדומיים, ואפילו יוצאי צבא סדום, הזקוקים להשתלת לב או כבד? – מה יותר אנושי ונאור מלקחת ליבו של חולה או פצוע, שחיו ממילא לא יהיו ארוכים או קלים במיוחד, ולשתול אותו בגופו של צעיר שכל חייו לפניו?

וכך הלכו חיי האדם והפכו להם כלי משחק בידי השופטים המלומדים, שבהבל פיהם קבעו חוקים נוקשים שהגדירו במדויק את זכויות האזרח. מדינתנו היא מדינה נאורה. לא נסכים להישאר כל הזמן עם חוקי ימי הביניים. המדינה היא ריבונית ואינה כפופה לפונדמנטליזם.¹²

גם מיטת סדום, עוקץ המחבר, לא הייתה אלא מימוש נאור של עקרון השוויון: "שוויון הזדמנויות לגבוה ולנמוך".¹³ וגם הוא, ממש כמו בק, מוסיף פסקה על האמצעים המניפולטיביים שהשלטון השתמש בהם כדי לנטרל כל התנגדות של שומרי התורה:

סדום הנאורה והפלורליסטית לא היתה מדינה ברברית. היו בה חוקים מתקדמים שנקבעו על ידי שלטון הרוב. היה בה גם יחס של כבוד לשונה והכרה בזכותו לחירות המחשבה. מנהיגיה היו חכמים דיים כדי למצוא את הדרך להרגיע את המיעוט שלא הלך בתלם. הם שיתפו אותם במנעמי השלטון, הציעו להם להצטרף למשטר ולנסות להשפיע מבפנים, הרעיפו עליהם פלאפונים ותקציבים, ולא נרתעו אפילו מלהתנצל בפניהם כאשר הגדישו את הסאה.¹⁴ אבל המלאכים הודיעו: "משחיתים אנו את המקום הזה". ואידך זיל גמור.¹⁵

כאמור, המוטיב הזה מופיע – בשינוי צורה ולעתים בלעדיה – בשלל טורים בעיתונות החרדית, בייחוד ביתד נאמן.¹⁶ וזאת יש להבין, גם אם המילה "דמוקרטיה" אינה נזכרת כאן, חצי הביקורת מופנים נגדה, ולא רק משום שהכותב שם ללעג עקרונות ליברליים דמוקרטיים מובהקים, אלא משום שהוא מבטא שלילה של כל חקיקה אנושית, ולמותר לציין שבהקשר התרבותי שבו חיים בעלי הטור של העיתון מדובר בחוקי המדינה הדמוקרטית.

באופן פרדוקסלי משהו, כלי הביקורת של המחברים הללו הם במידה רבה מודרניים. כדי להוכיח את עיוותם של חוקי סדום הם אינם פונים אל

מקורות חז"ל והפוסקים, אלא אל האינטואיציה האנושית המוסרית של הקורא. המסר ברור: מי שסוטה מן החוק האלוקי מידרדר ממילא גם ברמתו האנושית המוסרית.¹⁷ מושגי הטוב והישר של בני האדם אולי יפים, ובעיקרם אף נכונים, אולם בהיעדר חוק אלוקי שיורה כיצד ומתי להגבילם, הריהם מסורים לשיקול הדעת האנושי, המוגבל והמעוות. שיקול דעת זה יוצר אבסורד שאמור לזעוק גם לעיניים אנושיות הגונות. אלא שבעליהן כה שבויים בעולמם המעוות עד שהם סבורים שהם אכן מממשים ערכים נעלים (ואמנם גם אם טיעוני בעלי הטור של יתד נאמן נוטים לפשטנות, המתחייבת מן המדיום, קשה שלא להתרשם מיכולתם לאתר נקודות תורפה וסתירות פנימיות במגרשו הרעיוני של היריב הליברלי הדמוקרטי). ושוב עולה אותה גישה של "עולם הפוך" האופיינית כל כך לעיתון: הכול מסתכלים על שומרי התורה כעל יצורים משונים ומעוותים, אבל בעצם הם השפויים האחרונים שעדיין נוהגים בהיגיון בעולם מעוות ואבסורדי.

חג החנוכה הוא הזדמנות נוספת שמזמן לוח השנה היהודי לסגירת חשבון עם ערכי התרבות המערבית הליברלית. יתד נאמן מציג את מתתיהו החשמונאי ובניו כמי שיצאו נגד הרוב ה"דמוקרטי" של המתיוונים. החקיקה האנטי-דתית שהנהיג השלטון הסלווקי לא הייתה אלא מימוש של חזון "הומני" חילוני הנשען על עקרונות של "שלטון החוק" ו"הצדק הטבעי".¹⁸ ברוח זו הוא מתאר גם את ההיגיון הליברלי שמאחורי גזרות היוונים נגד שמירת השבת וקידוש החודש. הכול נבע מערכים נאורים ופתוחים, כדי לקדם את החברה היהודית לפסגת הישגי התרבות האנושית של התקופה. אולם "המיעוט העיקש" לא חפץ בכל אלה אלא היה נאמן לערכי היהדות השורשית, ו"במקום לקבל את ההכרעה הדימוקרטית של הרוב המתיוון בחסות האימפריה התרבותית המפיצה את אורה על ארצנו ומולדתנו; במקום להסכים לתנאי הדו-קיום בין מתיוונים לדתיים לפי הכללים המוכתבים בידי הרוב לפי החוק ולפי פסיקות בג"ץ – יוצאים בני חשמונאי למרד אכזרי מלווה במעשי טרור איומים".¹⁹

גם כאן אין להסתפק בקריאת הטקסט כביקורת על ערכי החברה השלטת בלבד אלא כביקורת הממוקדת במשטר הדמוקרטי. הדמוקרטיה הישראלית על מוסדותיה וחוקיה אינה אלא אמצעי רחב היקף ורב-עצמה שנועד לחולל את המהפכה התרבותית בעם ישראל ולעקרו מתורתו. "שלטון החוק" אינו אלא אמצעי נוסף להרחיק את שלטון התורה. המחאה החרדית נגד תרבות הרוב היא מחאה הרואית משום שהיא מוכנה לשלם את המחיר ולהילחם ללא רתע גם ב"חוק" המקודש כל כך על המתיוונים.

טענות נגד ערכי החירות והשוויון

הביקורת של החרדים על ערכי החירות והשוויון אינה חדשה. עוד במאה ה־19 נדרשה היהדות החרדית לגוניה להתמודד עם תנועות חילוניות שחרתו ערכים אלה על דגלן. בייחוד נכון הדבר בנוגע לערך החירות, שנתפס מאז ומעולם כיסוד מוסד של החילוניות. החילונים נקראו בעבר "חופשיים", ועד היום נקוט ביטוי זה בשיח החרדי הפנימי, וכייחוד בשפתם של הילדים החרדים. ואמנם יריביה של המסורת הניפו תדיר את דגל החירות: בספרות ההשכלה – וגם במחזאות הישראלית העכשווית – חוזר שוב ושוב המוטיב הסטראוטיפי של הגיבור הנאנק תחת עול כבלי המסורת ומצליח להשתחרר מהם ולעלות על מסילת החירות. הסוציאליזם היהודי קרא לשחרור הפועלים, והציונות קראה לעצמאות לאומית ריבונית – שניהם נוסחים שונים של חירות. ברור למדי שאורח החיים ההלכתי מנוגד לערך החירות, שהרי הוא מטיל שורה ארוכה של מגבלות על האדם היהודי מתוך תפיסה שהגבלות אלה מביאות אותו לתקנתו. ההגנה על אורח החיים ההלכתי חייבה אפוא התגוננות מפני ערך החירות, ואמנם זו התגבשה בהגות החרדית. גם בעניין זה עיקר הספרות נכתב במגזר הליטאי. הביקורת של החרדים על המושג הדמוקרטי של חירויות הפרט מתקשרת אפוא קשר ישיר אל הביקורת הכללית יותר על ערך החירות.

כפי שהראיתי במקום אחר,²⁰ ההגות החרדית פיתחה שתי דרכים להתמודדות עם ערך החירות: הדרך האחת מצהירה על חיוב עקרוני של ערך זה אבל קובעת שהחירות האמתית היא הציות לתורה ולמצוות; השנייה שוללת את החירות ורואה בציות לתורה ולמצוות גישה המנוגדת לה. נציגי גישת "החירות האמתית", ששורשיה נעוצים עמוק בפילוסופיה המערבית, מסתייעים בדרך כלל במאמר חז"ל: "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (אבות ו ב) או בדבריו של ר' יהודה הלוי: "עבד ה' הוא לברו חופשי",²¹ וטוענים שהשתעבדותו של אדם לרצונותיו המידיים וליצריו היא בגדר עבדות, שחיי התורה משחררים אותו ממנה ומשיבים אותו אל רצונו האמתי.²² את הגישה האחרת, זו של שלילת החירות, היטיב לייצג ר' אברהם גרודז'נסקי (1884–1944), המשגיח של ישיבת "סלובודקה" בליטא. את טיעונו אפשר לסכם בערך כך: החירות היא אפשרות בחירה בין טוב לרע. מי ששואף אל הטוב מבקש לעשות רק את הטוב, ולעומתו מי שמבקש לעצמו חירות, מבקש לשמר לעצמו את האפשרות לעשות את הרע. מכאן ששאיפת החירות מגיעה מהיצר הרע.²³

היהדות החרדית הולכת וכובשת לעצמה מקום ונוכחות בחברה הישראלית. מקהילה קטנה שנתפסה ככת ורק מעטים התעניינו בה היא נהייתה אחת הקהילות המסוקרות והמסקרנות ביותר בארץ. ההצדקות לכך ברורות: קצב הגידול של הקבוצה מדהים; השונות שבין אורחות חייה ובין המקובל על הרוב הישראלי גדולה ביותר; ההשפעה שלה על המרחב הציבורי ועל הפוליטיקה הישראלית בולטת מאוד; ומערכת היחסים שבינה ובין הרוב הישראלי הלא חרדי מתאפיינת אפוא בקשיים ניכרים. ואולם בתוך מבול החומרים האקטואליים מחבר ספר זה מבקש להציג את העולם החרדי בחתכי רוחב ועומק. הוא מציג את "מפת" היהדות החרדית לסיעותיה השונות – חסידים, ליטאים וספרדים – ועוסק ביחסה של החברה החרדית לסוגיות רעיוניות מרכזיות הנוגעות לחיי כולנו: למדינה, לדמוקרטיה הישראלית ולגיוס לצבא. בכל אחד מן הפרקים הוא סוקר בקצרה את שורשיה ההיסטוריים של הקהילה הנדונה ומגיע עד ימינו, תוך כדי הבחנה בין הגוונים השונים שיש בתוך היהדות החרדית עצמה בעניינים שונים.

הספר כתוב מתוך גישה ביקורתית – אך מכבדת. המחבר מבקש לשלול את דימוי החרדים כגוש אחיד וסגור ולהראות שיש בו גוונים ואף מצביע על הגורמים השונים שמתוכם נוצרו גוונים אלה, בין הרוחניים ובין הארציים. המחבר מבסס את טענותיו על נתונים ועל מחקרים מעמיקים, ועם זאת ספרו מנוסח בשפה קולחת ושווה לכל נפש, שאינה מחייבת את קוראיו בידע מחקרי קודם. הוא מבקש לתת תמונה מקיפה, יסודית ומועילה.

פרופסור **בנימין בראון** הוא מרצה בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים וחוקר במכון הישראלי לדמוקרטיה. עוסק ביהדות החרדית לגוניה, ובעיקר ביצירתה התורנית: הלכה, הגות, מוסר, חסידות והשקפה. מספריו: **החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית** (2011) ו**תנועת המוסר הליטאית: אישים ורעיונות** (2014).

בעטיפה: שכונת מאה שערים, ירושלים; צילום: פיני חמו
עיצוב העטיפה: דורית שרפשטיין

מחיר קטלוגי 98 ש"ח





0 0320021911 1

www.am-oved.co.il / www.facebook.com/AmOvedBooks

המכון הישראלי לדמוקרטיה | www.idi.org.il | 

ISBN 978-965-13-2639-4 / 32-21911 XA