

**השתלבות קבוצות
"פריפריה" בחברה
ובפוליטיקה בעידן שלום:
א. החרדים בישראל**

פרופ' מיכאל קרן
ד"ר גד ברזילי



המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא גוף עצמאי, המסייע לכנסת ולוועדותיה, למשרדים ולמוסדות ממשלתיים, לגופי השלטון המקומי ולמפלגות, באמצעות הגשת מחקרים והצעות לביצוע שינויים ורפורמות בדפוסי פעילותם.

בנוסף לכך מממש המכון הישראלי לדמוקרטיה את שליחותו על ידי מידע משווה בנושאי החקיקה ודרכי התפקוד של משטרים דמוקרטיים שונים. כמו כן הוא שואף להעשיר את השיח הציבורי ולעודד דרכי חשיבה חדשות על ידי ייזום דיונים בנושאים שעל סדר היום הפוליטי, החברתי והכלכלי, בהשתתפות מחוקקים, בעלי תפקידי-ביצוע ואנשי אקדמיה, ועל ידי פרסום מחקריו.

פרופסור מיכאל קרן הוא פרופסור למחשבה מדינית ומדע המדינה, ראש התוכנית לתקשורת בחוג למדע המדינה, וראש המכון לחקר העיתונות היהודית באוניברסיטת תל אביב.

ד"ר גד ברזילי, איש מדע המדינה ומשפטן, מרצה בכיר בחוג למדע המדינה, מלמד גם בפקולטה למשפטים, ומרכז את התוכנית לפוליטיקה, משפט וחברה בחוג למדע המדינה, אוניברסיטת תל אביב.

הדברים המתפרסמים בניירות העמדה אינם משקפים בהכרח את עמדת המכון הישראלי לדמוקרטיה.

תוכן העניינים

עמ' 5	תודות
עמ' 7	הקדמה
עמ' 17	מבוא : החרדים:
עמ' 23	הנחות : פרק ראשון:
עמ' 25	תרחיש : פרק שני:
עמ' 26	הסתגרות במישור המטריאלי והתרבותי כאחד
עמ' 29	השתלבות מטריאלית תוך התבדלות תרבותית
עמ' 31	השתלבות תרבותית תוך הסתגרות מטריאלית
עמ' 34	השתלבות במישור המטריאלי והתרבותי כאחד
עמ' 39	המלצות : פרק שלישי:
עמ' 43	הערות
עמ' 47	רשימת ניירות עמדה של המכון הישראלי לדמוקרטיה



עמוד 4 - ימני-ריק

תודות

אנו מבקשים להודות מקרב לב למכון הישראלי לדמוקרטיה ולעומד בראשו, ד"ר אריק כרמון ולכל צוות המכון. ד"ר יוסי ביילין, ד"ר רובי נתנון וד"ר אלון ליאל, סייעו לנו מאוד, החל מן היוזמה לנהל מחקר זה ועבור דרך השתתפותם בוועדת ההיגוי, בראשות נשיא המדינה לשעבר, חיים הרצוג ז"ל. אנו מודים לכל משתתפי ועדת ההיגוי על הערותיהם. תודתנו לפורום העמיתים של המכון, שהקשיב וסייע בהערות. אורי דרומי שקד על עבודת ההפקה של נייר עמדה זו. גבי גבריאלה פיסמן וגלי אטנר סייעו לנו באיסוף נתונים. לכולם הוקרתנו. האחריות על הכתוב היא שלנו בלבד.



עמוד 6 - ימני-ריק

הקדמה

על פי הזמנתם של המנהלת לחברה בשלום והמכון הישראלי לדמוקרטיה, התבקשנו לבצע מחקר ולהציע תרחישים הנוגעים בהשתלבותן של קבוצות, שנחשבו מסיבות שונות כמצויות בשולי המערכת הפוליטית בישראל. ביתר קונקרטיות, התבקשנו לעסוק ולהתמקד בניתוח היהדות החרדית והמיעוט הערבי-פלסטיני במדינת ישראל. הסיבות מדוע קבוצות אלו נחשבו כשוליות להבנת בסיסי הלגיטימציה של מדינת ישראל ולהבנת הקודים התרבותיים שלה, הן מעניינות לכשעצמן, ולא תמיד הובהרו כדבעי בספרות המחקרית. זאת, למרות שקבוצות אלו השתתפו באורח פעיל בחיים הפוליטיים של מדינת ישראל, כבר מאז הקמתה.

בנייר עמדה זה פירטנו את התרחישים המבוססים על איסוף וניתוח אינטנסיבי של נתונים ראשוניים, מחקרים, כתבים, פרוטוקולים, קטעי עיתונים וחומר נוסף העוסק בקבוצות חרדיות. חשוב לציין כי תרחיש אינו דרך לחיזוי העתיד אלא כלי להתמודדות עם אי הוודאות הכרוכה בהתפתחויות פוליטיות או חברתיות עתידיות. ניתן לתאר את התרחיש כמעין מפה המאפשרת התמצאות בשטח גיאוגרפי, אף כי יש לזכור שבניגוד למפה גיאוגרפית, אין כל דרך למפות מראש את המציאות המשתנה בתחום החברתי, וכך חייב התרחיש להתעדכן שוב ושוב.

בנושא הספציפי, שבו אנו עוסקים, משמשים התרחישים כדרך למפות ולסווג את הקטגוריות האנליטיות, שבמסגרתן ניתן לקיים את הדיון הציבורי בסוגיות השונות בנוגע לחרדים. אנו מקוים כי התרחישים ישפרו את יכולתם של מקבלי ההחלטות לעצב קווי מדיניות אפשריים. בעוד הדיון הציבורי עוסק במשתנים רבים בערבוביה, תוך הסתמכות על מערכת של מיתוסים ואתוסים מקובלים, הרי התרחישים מפנים אותנו לדרך מחשבה מסודרת ועקבית. למשל, בדיון הציבורי האקדמאי והחוץ-אקדמאי, מרבים לכרוך את תהליך השלום בהחמרת המתחים שבין חרדים לבין חילוניים בישראל, מתוך הנחה שפתרון משמעותי של הקונפליקט יביא להתמקדות ציבורית ניכרת יותר בשעשים חברתיים ופוליטיים פנימיים אחרים. כך למשל, מקובל להניח כי צמצום משמעותי של השסע בין נצים לבין יונים, ישנה את קואליציית הכוחות הפוליטיים באופן בו יצטמצם הפער בין "שמאל" לבין "ימין" בקרב החילוניים



היהודים, ויגבר המתח בינם לבין דתיים וחרדים. אולם, ישנן אפשרויות אחרות, ולפעמים אף סותרות. התרחישים השונים יאפשרו לנו לעמוד על טיבן של אותן אפשרויות. בכך, אנו סבורים, טמונה התרומה העיקרית של עבודתנו – לא כדרך להציע פתרונות לחברה הישראלית אלא כאמצעי לפיתוח דרכי מחשבה לגבי שאלה סבוכה בשיח הציבורי, המתנהל כיום יותר באמצעות רטוריקה פוליטית ופחות באמצעות מחשבה מסודרת.

ההנחה העומדת ביסודה של עבודה זו הינה כי תהליך המעבר מיישוב למדינה בישראל לא הושלם. טענה זו עומדת בניגוד לטענה שרווחה עד כה בחקר המשטר הפוליטי בישראל, ולפיה הקמת המדינה לא הייתה ראשיתו של תהליך אלא שיאו ומיסודו. נראה כי בניגוד לטענה זו, הפולמוסים העיקריים של "תקופת הישוב" לא הסתיימו עם הקמת המדינה הריבונית, וכך גם רבים מן התהליכים הקיימים כיום במדינת ישראל עדיין מבטאים מתחים זהים או דומים לאלו של תקופת היישוב, בטרם מיסודה של מדינת ישראל. מכאן נובע כי התרחישים שהעלנו עוסקים גם בשאלות יסוד בדבר אופי המדינה כמדינת לאום, טיב מנגנוני השליטה שבה, ויחסי הגומלין שבין מנגנוני השליטה האלו לבין קבוצות שונות בחברה הישראלית, הנאבקות במסגרת משבר של זהות.

אנו גם סבורים כי אין להסתפק בחקר המרכז הפוליטי תוך התעלמות מקבוצות שהוגדרו בטעות כ"פריפריאליות". הנה למשל, ברבים מסקרי דעת הקהל בישראל הייתה התעלמות של ממש מקיומו של המיעוט הערבי-פלסטיני או מקיומם של החרדים. בנוסף לקשיים מתודולוגיים בחקר קבוצות אלו, נראה שההתעלמות מהן גם שיקפה תפיסה אפיסטימולוגית מוטעית, שלפיה הערבים-פלסטינים והחרדים הם שוליים לחברה ולפוליטיקה הישראלית, וכי לכל היותר אלו הן קבוצות הנהנות מהטבות ותגמולים אך לא רלוונטיות לעצם הבנת התרבות הפוליטית של "המרכז".

ההתמקדות של עולם המחקר ב"מרכז" הפוליטי שיקפה נטייה רווחת בחקר החברה הישראלית. נהוג היה להסביר את הצלחתה היחסית של הדמוקרטיה הישראלית לשמור על יציבות, בניגוד לדמוקרטיות אחרות, לרבות דמוקרטיות מערביות אחדות שקמו אחרי מלחמת העולם השנייה, בזכות מערכת מוסדית ופוליטית "מרכזית" ששלטה בתהליכי בניין האומה וויסתה את השינויים החברתיים, משפטיים והכלכליים הכרוכים בהם, תוך שמירה על מרכזיותה.

אכן, הקמת מוסדות שונים, לרבות הקמת צה"ל, פיתוח החקלאות והתעשיות, קליטת העלייה או ביסוס מערכת החינוך, נעשו בשליטתה הישירה והדומיננטית של המדינה, במישרין או באמצעות זרועותיה, כדוגמת ההסתדרות הכללית, חברת העובדים, הקואופרטיבים, המפלגות הפוליטיות, קופות חולים, וכד'. כל זאת תוך גיוס תרבותי וחברתי ברוח ערכי הציונות המודרנית. קליטת העלייה, למשל, לוותה בהנחלת הלשון העברית; מערך ההתיישבות והאכלוס נהל באמצעות תנועות פוליטיות; "חלוציות", והגיוס לצבא נעשו על בסיס שיקולים אתניים ולאומיים גם יחד. תהליך הדחיקה של בני "היישוב הישן" וערביי ארץ ישראל, הפלסטינים, אל הפריפריה הרעיונית, שהחל בראשית המאה, קיבל חיזוק פוליטי משמעותי אחרי הקמת המדינה הריבונית, שהגדירה את עצמה כמדינת "הלאום היהודי".

לדוגמה, הגיוס לצבא לא כלל את המיעוט הערבי בישראל, אשר עליו נאכף פטור קולקטיבי משירות בצבא. החרדים נהנים מאז קום המדינה מדחיית שירות (ודה-פקטו מפטור), גם הוא על בסיס קולקטיבי, אם כי לא כפוי אלא הסכמי. הפיכתו של הצבא, שבו בני ובנות שתי קבוצות אלו ממעטים לשרת, לכדי גורם סוציאליזציה מרכזי בחברה, לא מעט בשל המצב הביטחוני הקשה שישראל מצויה בו, תרמה אף היא רבות לדחיקתם של הערבים והחרדים אל ה"פריפריה". בחברה בה המיתוס הביטחוני הוא כה מרכזי לבנין מוסדות ציבוריים ולהגדרת זיקת היחיד אליהם, במדינה בה מיתוס הביטחון הינו כה מרכזי להוכחת "אזרחות טובה", הייתה הפקעתם הפוליטית – הרצונית או הכפויה – של בני ובנות קבוצות אלו, לתופעה פוליטית מרכזית, שבגינה נתפסו קבוצות אלו כשוליות לתהליך הבניין הציוני. המשפט הישראלי העניק למצב זה כסות של ליגליזציה. בתי המשפט מיעטו להתערב בשיקול דעת הממסד הביטחוני לעניין שיקולי גיוס, וזאת תוך מתן פרשנות משפטית רחבה מאוד לחוק שירות הביטחון ולשיקול הדעת של שר הביטחון מכוח אותו החוק.¹

ואולם, גם אם ניתן היה להגדיר קבוצות אלו כ"פריפריאליות" בשל הגיוס התרבותי, חברתי ופוליטי, שלא כלל אותן, אין ספק שהיום נדרשת חשיבה חדשה ביחס למקומם של החרדים והמיעוט הערבי-פלסטיני בחברה הישראלית. זאת, בראש ובראשונה, בשל שינויים מפליגים שקרו בשנים האחרונות, הקשורים באופן הדוק, אם כי לא בלעדי, גם בתהליך השלום והמשנים מן היסוד את יחסי הגומלין שבין ה"מרכז" ל"פריפריה".



בין שינויים אלה, הרלוונטיים למעמדם של חרדים בישראל, נציין את השינויים המרכזיים הבאים:

1. הקיטוביות הפוליטית הגדלה בחברה הישראלית

בשנים האחרונות, ובמיוחד מאז 1981, עברו על החברה הישראלית תהליכי קיטוב פוליטי, לרבות תהליכי פרגמנטציה. ממילא גדלה חשיבותם של החרדים והמיעוט הערבי-פלסטיני כקבוצות וטו פוליטיות, היכולות להכריע את גורל הממשלות, ולקבוע הקמה או הפלה של קואליציות פרלמנטריות, עקב הקיטוביות בעיקר בקרב האוכלוסייה החילונית יהודית. חשיבותן הפוליטית של קבוצות אלו אף נתחזקה בעקבות שינוי שיטת הממשל והנהגת הבחירה הישירה לראשות הממשלה, מכוח חוק יסוד: הממשלה, מ-1992. מכוחה של אותה השיטה עלה משקלה של האוכלוסייה החרדית כקבוצה היכולה להביא לעליית מועמד מן ה"ימין" הפוליטי לשלטון. מצד אחר, גבר משקלה של האוכלוסייה הערבית-פלסטינית כקבוצה היכולה להביא לעלייתו של מועמד מן ה"שמאל" לשלטון. השיטה של בחירות אישיות לראשות ממשלה היטיבה במיוחד את מצבה האלקטורלי-פוליטי של האוכלוסייה החרדית. לאוכלוסייה זו יש דימוי פרגמטי יותר מזו של האוכלוסייה הדתית-ציונית, ולכן היא הפכה למקור חיזור עיקרי למועמדי שתי המפלגות הגדולות, הליכוד והעבודה. מנקודת מבטו של מועמד הליכוד, תמיכת החרדים הכרחית לניצחון אלקטורלי, עקב הימנעות ודאית של האוכלוסייה הערבית, ברובה המכריע, מכל תמיכה במועמד פוליטי מן ה"ימין". עם זאת, מנקודת מבטו של מועמד העבודה, תיתכן נדידת קולות חרדיים מן הגוש הפוליטי ה"ימני" לזה ה"שמאלי", אמנם לא בשיעורים ניכרים, אך בשיעורים היכולים להביא לניצחון אלקטורלי בבחירות לראשות הממשלה.

2. הקיטוביות והפרגומנטציה במעמד הפוליטי

אותן תופעות של קיטוב ופיצול במערכת הפוליטית, שהיו כרוכות בירידת המעמד של סוכנים חברתיים מרכזיים כדוגמת ההסתדרות, הביאו גם לעלייה במחלוקות ציבוריות על כללי המשחק הפוליטיים. שאלות של רישום מפלגות, פסילת מפלגות, היקף חסינות של פוליטיקאים, כללי

משחק פרלמנטריים, חלוקת תקציבים, יחסי הדרגים האזרחי והצבאי, פיקוח ציבורי על מוסדות פוליטיים, ועוד, הגיעו לעיקר סדר היום הפוליטי. בשאלות אלו הייתה כרוכה גם סוגיית מעמדם של חרדים בחברה הישראלית. מקרים של חשדות – וגם הרשעות – בעבריינות פוליטית של מנהיגים חרדים, עוד הגבירו את הנטייה הציבורית לעסוק בחרדים כביטוי לבעייתיות של הדמוקרטיה בישראל.²

3. התגברות המאבק בין פונדמנטליזם דתי לבין חילוניות מודרניסטית

בחברה הישראלית, שלאחר שנות ה-70, גבר המאבק בין פונדמנטליזם דתי לבין חילוניות מודרניסטית שניזונה מסמלים של אתוסים אמריקניים. הביטוי המרכזי לקונפליקט זה היה גידול ברטוריקה של זכויות פרט ואינדיווידואליזם מתירני, ולעומת זאת עלייה בדגש החרדי על הצורך בהתנגדות ישירה לתהליכים אלה. בית המשפט העליון תפס במסגרת קונפליקט זה מקום מרכזי. שופטיו היו חילוניים ברובם, והם הגבירו, באופן מוגבל, נטייה חברתית להחלשת הבקרה הדתית-אורתודוקסית על מוסדות ציבוריים.³ הממסד החרדי ניצל פסיקה זו להפגנת זעם רב, שבא לביטוי גם בניסיונות של חקיקה שתקצץ בסמכויות השיפוט של בג"ץ ובכהונת שופטיו. לכך נלוו התקפות אישיות קשות על שופטי בית המשפט העליון וכנגד מערכת השיפוט כולה. בעוד התערבותו השיפוטית של בג"ץ במוסדות דת אורתודוקסיים הייתה מוגבלת למעשה, הרטוריקה שנלוותה לה הייתה סימפטום לאותו המאבק בין תרבויות בחברה הישראלית. בהמשך נבהיר כי קונפליקט זה התרחש למרות שהחברה הישראלית ברובה, זו היהודית וזו הערבית-פלסטינית הנה מסורתית למדי.

4. התפתחותן של תעשיות עתירות-ידע טכנולוגי והרחבת היזמה הפרטית

תופעות אלה כרוכות בדרך כלל במודרניות מערבית, והן מהוות חלק מתהליך הליברליזציה של החברה הישראלית, ומביאות ליתר קונפליקט בין חרדיות לבין מודרניות. אך מצד אחר, תופעות אלו של טכנולוגיה ויזמות עסקית יכולות לתרום לעיצוב שפה אוניברסלית יותר ולמודעות אוניברסלית יותר, שאמנם מבוססות על אינטרסים כלכליים, אך הן



מנותקות במשהו מן השסע הדתי-חילוני. לפיכך, לטכנולוגיה וליזמות אין בהכרח השפעה של החרפת המתחים בין חרדים לבין חילוניים: יש בהן דווקא מן הפוטנציאל ההפוך.

גורמים אלה השפיעו על התהוות מצב חדש, שבו יש פחות מקום להגמוניה פוליטית תרבותית של קבוצות "מרכז". סימני השינוי מצויים על פני השטח, אף שהם מורכבים וסותרים: ערבים המגלים הזדהות עם המדינה ומניפים את דגליה ביום העצמאות, בצד עליה משמעותית בתודעה הפלסטינית בקרבם; יהודים המגלים נטייה להשתלבות בחברה האזרחית, בצד עליה בלאומנות שאינה בוחלת באלימות; חרדים שלמדו להשתלב היטב באמצעי התקשורת ההמוניים והחוששים בו בזמן לשינוי באורח החיים הנגזר מן החשיפה לתקשורת, ועוד. שתי הקבוצות הרלוונטיות למחקר שערכנו – הערבים-פלסטינים והחרדים – עברו תהליכי צנטריפטליות שעודדו את קירבתם לחברה הישראלית. אך בו בזמן, בקרב שתי הקבוצות ישנם כוחות חברתיים משמעותיים הקוראים לאוטונומיזציה במסגרת המדינה. שתי הקבוצות משלימות יותר עם כללי המשחק הפוליטיים של ישראל, אך קוראות תגר של ממש על הגיונותיה של המדינה, ועל אופייה. מובן מאליו כי שתי הקבוצות מגלות ציפיות שונות וסותרות מן המדינה. נייר עמדה זה מתמקד בחרדים בישראל, ונייר העמדה העוקב אחריו, יתמקד במיעוט הערבי-פלסטיני בישראל.

היכולת לקרוא את הסימנים, לפרשם, ולהסיק מהם מסקנות חברתיות מוגבלות, ודורשת שפה מדעית דינמית, שמודעת לעובדה כי המרקם החברתי והפוליטי בישראל עשיר יותר ומגוון יותר מזה של שסעים חברתיים בלבד. עד כה היינו רגילים לנקוט במונחים ישנים, כגון אלו של "דתיים" לעומת "חילוניים", או "אשכנזים" לעומת "ספרדים", או "נצים" לעומת "יונים" או "ערבים" לעומת "יהודים". המציאות, כפי שנראה להלן, הנה מורכבת ודינמית הרבה יותר, ועשירה הרבה יותר.

אין לצפות, כמובן, להיעלמותם של השסעים שליוו את מדינת ישראל למן הקמתה. ייתכן בהחלט כי מספר שסעים אף יחריפו. אולם ניתן לראות את ישראל גם היום – ובעיקר היום – כחברה בהתהוות, וכך לנסות ולזהות קואליציות חברתיות ופוליטיות החותכות את השסעים הקיימים, כמו גם שסעים חדשים, ומערכות יחסים שאינן ניתנות להגדרה כשסעים כלל ועיקר. הנה למשל, ניטול שני שסעים מסורתיים בחברה הישראלית – השסע בין נצים לבין יונים והשסע בין דתיים לבין חילוניים. באופן מסורתי, היה השסע הראשון דומיננטי בתרבות הפוליטית בישראל והוא



השפיע במידה רבה על השסע השני. האם, לאור זאת, ניתן לקבוע כי תהליך שלום יגביר את השסע החילוני-דתי, או שמא דווקא ימתנו: גם אם השסע בין נצים לבין יונים הוא אכן המקדם החברתי העיקרי, יש לזכור כי המציאות הנה מורכבת יותר וכי תהליך שלום או תקופת שלום יביאו לדינמיקה שלא ניתן לתארה במונחים ליניאריים בלבד.

במהלך המחקר נעזרנו בספרות התיאורטית הכללית. במרכזה של זו עומד הוויכוח בין הספרות הליברלית, המדגישה את זכויות הפרט, לבין הספרות הקומיוניטרית, המדגישה את הזיקה לקהילה. אמנם אין אלו המודלים היחידים לניתוח אמפירי או להבנה נורמטיבית של דמוקרטיה. אך בנייר עמדה זה רצוננו להעמיד בעיקר את הניגוד בין ליברליזם לקהילתיות.⁴ הגישה הליברלית הדגישה במיוחד את המרכיב של זכויות הפרט, הן כזכויות אדם והן כזכויות אזרח. תמצית הדמוקרטיה נתפסת לפיכך כמידה שבה הפרוצדורה (הליך) הפוליטית מבטיחה את מימוש העדפות הפרטים בחברה נתונה, באמצעות התאמת מדיניות הממשל למצרך של העדפות רוב הפרטים באוכלוסייה. זכויות הפרט הן מרכז הדמוקרטיה, שכן על פי התפיסה הליברלית הן יכולות להבטיח חירות, בעיקר במובן של חסינות מפני שרירות לב השלטון, ושוויון במובן של אינטראקציות שוק ללא התערבות יתר של מנגנוני כוח פוליטי. בהשפעת פרדיגמה זו התקבלו בבית המשפט העליון הפדרלי של ארה"ב, כמו גם בקנדה, צרפת, ומדינות אחרות, פסיקות שפסלו אפליה על בסיס הבדלים אישיים שאינם מצדיקים יחס שונה.

הטענה הליברלית השכיחה הייתה כי בהיעדר אלטרנטיבה חברתית קונספטואלית טובה יותר או מעשית יותר, יכול רק תהליך אינקרמנטלי (תוספתי) של שינויים להביא לחברה צודקת יותר. זאת בהסתמך על התהליך הדמוקרטי, שמעגן פרוצדורה המדגישה את זכויות הפרט.⁵ הפרדיגמה הליברלית הניחה כי הליברליזם הניאו-קלסי כולל מנגנונים אנדוגניים (מערכתיים-פנימיים) של פיצוי חברתי ופוליטי, המסוגלים לשפר את מאזני הצדק ולצמצם אפליה שבין קבוצות שונות, בעיקר בין פרטים שונים, ועם זאת למנוע זעזועים חברתיים ופוליטיים קשים. כך קרה כי הטענות המרכזיות, למשל בארה"ב, של יחידים בתביעות לשוויון, נשענו על עילות של אפליה על בסיס אישי, והדרישה לתיקונה – באמצעות אכיפת שוויון אישי. עיון מדוקדק בממדי הצלחתה של הגישה הליברלית, עד כה, מעלה סימן שאלה של ממש. אמנם, יחידים בני שכבות חלשות זכו לייצוג רב יותר במסד הפוליטי, אך ספק עד כמה הדבר שיפר את תנאי



חייה של הקהילה הרלוונטית כולה, ביחס למעמדן של הקהילות הדומיננטיות בחברה. הריבוד חברתי והפוליטי והעוני בחברות המערביות נותרו במלא חומרתם. הביקורת העיקרית היא כי השיטה הליברלית מבודדת את היחיד, כמושא של צדק, מן הקהילה הרחבה אליה הוא משתייך. על פי התפיסה הליברלית, היחיד הוא הנושא של זכויות וחובות, ולא הקהילה אליה הוא משתייך. כתוצאה מכך, ספק אם הליברליזם יכול למצוא או להציע תיקון לעוולות חברתיות של קבוצות וקהילות שלמות ולעצב פתרונות אשר יביאו לשינוי בסיסי הכוח הפוליטי והכלכלי של חברה נתונה.

על רקע ביקורות מבוססות אלו, מתבררת הרלוונטיות של הגישה הקהילתית. זו הדגישה בעיקר את חשיבות הקהילה, ולא היחיד, כמושא של זכויות וחובות. הצדק החברתי הוא במידה רבה הצדק של הקהילה, שכן היחיד משתייך אליה באופן אורגני. הצדק של הקהילה מחייב הפרכת שני מיתוסים מרכזיים של הליברליזם המערבי המודרני: ראשית, ובניגוד לטענות של הליברליזם, המדינה איננה "מדינת לאום" אלא – בדרך כלל – מדינת לאומים. הצדק החברתי, לפיכך, חייב להתבסס על הכרת תפקידיה של המדינה במסגרת הבין-קהילתית ולא על עליונותו של הלאום השולט בה. שנית, הריבונות ניתנת לחלוקה פנימית על ידי הגדרת זכויות קהילתיות והגנה על הקהילה מפני התערבות פולשנית וכוללת של המדינה בענייניה. הריבונות איננה בהכרח שליטה ללא מיצרים של אליטות המשתייכות לאותה הקהילה או לאותו הלאום: במסגרת הריבונות המדינתית תיתכנה ישויות תרבותיות וחברתיות שונות בעלות אוטונומיה.

משמעות הדברים אינה כי המדינה המודרנית תגיע לכלל חיסול, אלא כי במסגרתה יש להכיר בצורך להקצות זכויות קבוצתיות על בסיס קולקטיבי, תוך כדי הכרה בלגיטימיות של שוני תרבותי וחברתי ציבורי (ולא רק אישי). בסיס הלגיטימציה של המדינה אינו מבוסס על ההכרה באחדותה הקהילתית או על היותה מבנה המגיב לדרישות הפוליטיקה האינדיווידואלית. על פי הקהילתיות, הלגיטימציה שאובה מהכרה בפלורליזם התרבותי והחוקתי של קהילות שונות במדינה. קהילות אלו נושאות זכויות וחובות כלפי המדינה והן שותפות לאותה פרוצדורה דמוקרטית.⁶

חולשתה של הגישה הקהילתית נעוצה באי יכולתה להיענות באופן מספק לדילמה הבאה: מהו הגבול שעד אליו יגברו ערכיה של הקהילה על ערכיה

של המדינה? מהם אותם ערכים בסיסיים שאותם מיועדת המדינה לאכוף על הקהילה באשר היא, יהיו ערכיה אשר יהיו? מצד שני, מהם ערכיה של הקהילה שאותם על המדינה לכבד ולקיים? מהו היקף הערכים, הנורמות, החופש התרבותי והמוסדי שיינתן לקהילה מסוימת? שאלות אלו מחייבות הכרעה לגבי היקף הריבונות הפוליטית, הגדרת האוטונומיה של הקהילה, ומידת ההשלמה עם ערכיה. הנה לפנינו אפשרות לפרדוקס קהילתי: יתכן שדווקא עקרונות של חירויות יביאו – בשם החופש והאוטונומיה – למתן לגיטימציה לערכים כאלימות, פונדמנטליזם קיצוני, דיכוי על בסיס מיני, ועוד. מצד אחר, אין כל ערבות כי ערכיה של המדינה נעלים יותר או טובים יותר מאלו של הקהילות.

הגם שניתן למצוא יסודות ליברליים וקומיוניטריים בתביעות המוצגות על ידי הכוחות השונים של הפוליטיקה הישראלית, קשה כמובן ליישם את שני אבות הטיפוס האלו – במהדורתם המוחלטת – למציאות המורכבת, שבה קבוצות לאומיות, דתיות, עדתיות ואחרות מצויות במשא ומתן על מקומן במדינה ובחברה. על כן, במקום להתמקד במודלים תיאורטיים בלבד, המתייחסים לאחריתו של תהליך בניין האומה בישראל, התמקדנו במידה רבה בתהליך עצמו. תהליך זה, המצוי כאמור בעיצומו, זכה בתאוצה ניכרת משהחלו מגעי השלום בין ישראל לבין העולם הערבי והפלסטינים והשפעותיו ניכרות בקרב שתי הקבוצות הנחקרות על ידינו: חרדים, וערבים-פלסטינים. אולם, יש לציין כי בעצם העיסוק בהשתלבותן של קבוצות "פריפריה" בחברה יש משום הנחה נורמטיבית, השאובה משתי הגישות הנ"ל, ואשר ראוי לציינה במפורש: אין אפשרות לקיים משטר פוליטי דמוקרטי ללא כיבוד מקיף ושלם של זכויות האדם, באשר הוא אדם, ללא הבדלים של גזע, דת, מין, לאום, מוצא אתני, ועוד. "אפליה מתקנת" אינה יעד אסטרטגי לצורך זה. היעד הוא הגשמת הצדק החברתי באמצעות פלורליזם קהילתי ואישי כאחד. המשטר הדמוקרטי הוא זה שבו אין ריכוז פוליטי של תגמולים ציבוריים – ובעיקר חינוך וחיי תרבות – אלא קהילות שונות תורמות לעיצוב אותם התגמולים, תוך כדי שמירת ייחודיותן הקהילתית ועל בסיס פרוצדורה דמוקרטית משותפת המאפשרת דו קיום קהילתי. קיום יסודות הדמוקרטיה – ובמיוחד זכויות מיעוטים – דורש איפה פלורליזם קהילתי. עבודה זו מבקשת לסייע בתהליך החיפוש אחרי דו-קיום קהילתי במסגרת דמוקרטית.



נייר עמדה זה הוא הראשון במחקר מקיף על חרדים וערבים-פלסטינים בישראל בתקופה של תהליך שלום. כמובן כי ההבדלים בין האוכלוסיות ברורים, ובמיוחד בולט הקיפוח הקשה של המיעוט הערבי-פלסטיני בישראל. המיעוט הערבי-פלסטיני מקופח בשל היותו במדינה יהודית; החרדים עצמם, הנהנים כיום מהשפעה של ממש בפרוזדורי הכוח הפוליטיים, תורמים – כפי שעוד יובהר – לתהליך הקיפוח של המיעוט הערבי-פלסטיני. אך קשה שלא להתרשם גם מהשפעות דומות של תהליך השלום על שתי אוכלוסיות אלו. מדובר בשתי קבוצות שהשכילו לשמר את ייחודן הלאומי והדתי, לא מעט בשל ניכורן היחסי ממדינת ישראל, שעוררה שאלות ביחס להשתלבותן בה. תהליך השלום מהווה מבחינה זו אתגר לשתייהן. מצד אחד עולה האפשרות להשתלבות רבה יותר בחיים הכלכליים, הפוליטיים והתרבותיים במדינת ישראל. מצד שני, עולות שאלות רבות הנוגעות בזהותן של שתי הקבוצות ובמעמדן ביחס למדינה הריבונית בעתיד. אין זה מפתיע או מקרי כי בינואר 1998, באו במגעיים הרשימה האסלמית וש"ס, מתוך מטרה לכוון קואליציה שתתנגד לתיקונים בהליכי הגיור. קואליציה זו, המפתיעה לכאורה, מלמדת על הצורך של שתי האוכלוסיות להיאבק על זהותן ועל מקומן בחברה הכללית ובמשטר הפוליטי. בנייר עמדה זה מוצגות כמה מן האפשרויות להשתלבותם של חרדים בישראל בעת שלום. בנייר העמדה הבא נעסוק במיעוט הערבי-פלסטיני הישראלי בעת שלום.



החרדים: מבוא

החרדים במדינת ישראל מהווים לערך כ-10% מכלל אזרחי המדינה. עם זאת, אין הערכה מדויקת של מספרם, וזאת בהעדר איסוף נתונים שיטתי שכזה. על כן, הערכות אחרות של אומדן החרדים בישראל, נעות בין 5% לבין כ-15%. אנו מגדירים כחרדים את כל היהודים החיים בישראל על פי ההלכה, על פי כל דקדוקיה או מרביתם, ואינם מזדהים באופן ברור עם האתוס הציוני (בכפוף לכך ישנם חריגים, כתנועת חב"ד). בשיח הציבורי בישראל, נוטים רבים לשכוח כי "החרדים" אינם עשויים מקשה אחת. היהדות החרדית מפולגת לחצרות שונות. חב"ד וש"ס המעורבות יותר בחיי המדינה מכאן, והחצרות הליטאיות המנותקות יותר – מכאן. חסידויות גור וויז'ניץ' הפרגמטיות יותר מכאן, וחסידות בעלז השמרנית יותר – מכאן. החצר הגדולה מכולן היא גור, ואחריה – וויז'ניץ' ובעלז. מימין להן, על הצף דתי, מצויים חסידי סאטמר, "תולדות אהרון", ופלג קצנלביגן.

דיעות העדה החרדית כולה מותנות מאוד בדיעות הרב המנהיג אותה. בקרב החרדים מתקיימים מאבקי מנהיגות רבים, למשל – המאבק בין הרבי מגור, לבין הרב אליעזר מנחם שך. מאבק זה היה אחת מהסיבות להקמת ש"ס, לקראת הבחירות לכנסת ה-11, ב-1984. עם השנים פחת כושר הארגון של הכיתות החרדיות הקיצוניות, הכופרות לחלוטין במדינה, והמונות כמה אלפי משפחות וכמה אלפי קולות. לעומת זאת עלתה השפעתן של הקבוצות החרדיות, המיוצגות על ידי מפלגות חרדיות בכנסת. אם כן, למרות האנטי ציונות המופגנת של רוב הקהילות החרדיות, הרי שהצלחת המפלגות במסגרת כללי המשחק הפרלמנטריים נחשבת מאוד בעיני ההנהגה הרבנית.

כמחציתם של החרדים בישראל מתגוררים בבני ברק ובירושלים, ומבחינה פוליטית הם מזוהים בעיקר על בסיס הצבעתם העקבית למפלגות חרדיות. חשוב לציין כי בעוד שדפוס הצבעתם של בוחרים דתיים ככלל אינו אחיד, ההצבעה למפלגות החרדיות היא קבועה למדי, וזאת בגלל אופייה ההומוגני יחסית של האוכלוסייה החרדית ולכידותה הרבה. עובדה זו גם מסבירה את עצמתו של הקול החרדי, שעם השנים רק הלך והתחזק



בקרב המחנה הדתי בכלל. הטבלה בעמוד הבא מראה את דפוסי ההצבעה למפלגות בקרב המחנה הדתי, ולמפלגות החרדיות בכלל זאת, החל מן הבחירות לכנסת הראשונה, ב-1949, ועד הבחירות שנערכו לכנסת הארבע עשרה, ב-1996.

עם השנים חל גידול של ממש בעצמתו האלקטורלית היחסית של המחנה החרדי, בהשוואה לציונות הדתית. בשנות ה-50 עמד אחוז המצביעים למפלגות החרדיות על כ-30% בממוצע, מכלל המצביעים למפלגות דתיות, בעוד שבבחירות לכנסת ה-12 (1988) ובבחירות לכנסת ה-13 (1992), עמד שיעור המצביעים למפלגות החרדיות מכלל המצביעים למפלגות דתיות בישראל, על 73.2% ו-62.4% בהתאמה. בבחירות לכנסת ה-14 עמד שיעור המצביעים למפלגות החרדיות – מכלל המצביעים הדתיים – על 60%, ירידה מוגבלת לעומת השנים הקודמות. זאת במיוחד בהתחשב בעובדה כי בבחירות 1996 גברה מגמת פיצול ההצבעה. פיצול ההצבעה הביא לגידול בהצבעה הדתית עבור המפד"ל, ומכאן הירידה בכוח היחסי של החרדים בתוך המחנה הדתי בכללו. כאמור, ירידה מוגבלת זו נבעה מאופי השינוי בשיטת הבחירות, ולא משינויים חברתיים ופוליטיים של ממש במחנה הדתי.

בהיבט היסטורי, עובדות אלו מלמדות על שני תהליכים: ראשית, הציונות הדתית מאבדת מן ההגמוניה שהייתה לה בתחילת קיום המדינה בקרב המחנה הדתי בכלל. פיצול ההצבעה בבחירות 1996, ותופעת פיצול ההצבעה בכלל, תסייע למחנה הדתי-ציוני לבלום את מגמת הסחף העצומה שחלה בתמיכה האלקטורלית בו. שנית, הציונות הדתית חשופה יותר לסחף של מצביעים לאומיים, שמעדיפים להצביע למפלגות חילוניות נציות, למרות דתיותם. לעומת זאת, המצביעים החרדים יציבים יותר בדפוסי נאמנותם האלקטורלית וזיקתם המפלגתית.

ההחלטה לאיזו מבין המפלגות החרדיות להצביע מותנית במידה רבה בהכרזותיהם של המנהיגים החרדים, קרי: הרבנים החשובים בקהילותיהם, ובקריאתם למי לבחור. דפוס זה של עירוב תחומים בין דת לבין פוליטיקה הנו בולט בקרב החרדים בישראל מאז שנות ה-50, ומלמד על שליטת הרבנים במאמיניהם. שליטה זו באה לביטויים נוספים. מבחינה חברתית החרדים מזוהים, בעיקר, על בסיס היבדלות אורבנית והסתגרות בחצרות חסידיות או ישיבות ליטאיות. מגמה זו חזקה במיוחד בקרב החרדיות האשכנזית. ככלל, החרדיות האשכנזית עוברת תהליכי



תוצאות הבחירות לכנסת של המפלגות הדתיות*

(בסוגריים: מספר מנדטים)

בחירות לכנסת	ציונות דתית		חרדים		סה"כ	אחוזים
	מספר	אחוז	מספר	אחוז		
2-1951	56730 (10)	69.4	24993 (5)	30.6	81,723	11.90
3-1955	77936 (11)	66.2	39836 (6)	33.8	117,772	13.80
4-1959	95581 (10)	67.7	45569 (6)	32.3	141,150	14.56
5-1961	98786 (12)	63.6	56606 (6)	36.4	155,392	15.43
6-1965	107966 (11)	63.6	61861 (6)	36.4	169,827	14.07
7-1969	133238 (12)	65.9	68970 (6)	34.1	202,208	14.80
8-1973	130349 (10)	68.5	60012 (5)	31.5	190,361	12.15
9-1977	160787 (12)	66.2	82223 (5)	33.8	243,010	13.90
10-1981	139698 (9)	60.7	90402 (4)	39.3	230,100	11.90
11-1984	137920 (7)	58.0	99684 (6)	42.0	237,604	11.50
12-1988	89720 (5)	26.8	244702 (13)	73.2	334,422	15.34
13-1992	129663 (6)	37.6	215514 (10)	62.4	345,177	13.20
14-1996	240271 (9)	40.01	358453 (14)	59.99	598,724	20.14

* בבחירות לכנסת הראשונה התמודדו כל המפלגות הדתיות ברשימה אחת – "החזית הדתית המאוחדת" – שזכתה ל-52,982 קולות שהיו 16 מנדטים בכנסת, ובסה"כ 12.19% מהקולות הכשרים של הבוחרים.



פרטיקולריזציה, דהיינו התפצלות לחצרות חסידות שונות. לעומת זאת, החרדיות הספרדית, שעיקרה מאורגן כיום במסגרת מפלגת ש"ס ורשת מוסדות החינוך "אל המעיין", מייצגת מגמה של התערבות באוכלוסייה הכללית. מבין כלל החרדים, תנועת חב"ד, בקרב האשכנזים, וש"ס בקרב הספרדים, מייצגות את מגמת המעורבות – ולו החלקית – באוכלוסייה החילונית.⁷

הספרות מתייחסת לאוכלוסייה החרדית כאל קהילה חברתית המגלה סגירות ביחסה אל הסביבה. אך ניתן גם להתייחס אל החרדים כאל עולם של קהילות המגלות יחסי סימביוזה עם האוכלוסייה החילונית, אגב ביקורתיות קשה. רבים מתייחסים אל החרדים כאל אוכלוסייה המתגבשת ושומרת על קיומה הנבדל תוך התנגדות עיקשת למודרניות, אך התייחסות כזאת לוקה בסטריאוטיפיות מסוימת. הנה למשל, באוכלוסייה החרדית גדל השימוש בשנים האחרונות במחשבים ובעזרים טכנולוגיים בכלל, ורבים מן החרדים נעזרים, כבדרך קבע, בשירותי הבריאות הכלל-ציבוריים. ניתן להתייחס לאוכלוסייה החרדית, לפיכך, כאל סקטור המנהל יחסי גומלין עם החילונים במסגרת של פוליטיקה ומשק, שהינם פלורליסטיים במידה מסוימת.

מהבחינה המשפטית נהנים החרדים מכל זכויות הפרט הנתונות לכל יהודי-ישראלי. ניתן אפילו לקבוע כי נוכח הדחייה הניתנת להם משירות צבאי, הם נהנים מזכויות יתר בהשוואה לישראלים יהודיים המשרתים בצבא. החרדים הם קהילה חברתית ותרבותית, והדין הישראלי מבנה ומשקף חלקית מצב זה. שתי דוגמאות מאלפות לכך הן זרם החינוך החרדי העצמאי והסדר הדחייה משירות צבאי. בשני המקרים האלו קיבלו החרדים זכויות כקהילה, אם כי במקרה השני מוטלת על הפרט חובת הוכחה (שהינו תלמיד ישיבה בכל זמן וכי זהו עיסוקו היחיד בגדר "תורתו אומנותו"), וזאת כתנאי להנאה מן הזכות הניתנת לקהילה. הפרקטיקות המשפטיות מוסיפות היבט נוסף. הקהילה החרדית מקיימת מערכת משפט משל עצמה, הכוללת, בין השאר, שיפוט בנושאים משפחתיים ואזרחיים, פיקוח כשרות, ומשטרת נורמות האוכפת את נוהגי הקהילה, פעמים רבות תוך כדי הפעלת אלימות פיזית, או הפעלת אלימות נפשית, הבאה לביטוי בחרמות ונידויים. בכל המקרים, ההתערבות של המדינה – למרות גילויים מוגבלים ביותר של חוסר נחת מן האלימות – היא חלקית ביותר.



אנו מתמודדים עם הדילמה כיצד יגיבו החרדים כקהילה, ועד כמה יהיו נתונים לתהליכים דינמיים של החברה הישראלית בעת שלום. חלק מתהליכים אלה יתוארו בתרחישים שלהלן, במסגרת דיוננו בגבולות החברתיים והפוליטיים שבין הקהילה החרדית לבין סביבותיה.



עמוד 22 - ימני-ריק

כדי להימנע מתרחישים שאינם מעוגנים כלל במציאות הניתנת לשליטה על ידי החברה וקובעי המדיניות שבה, מבוססים התרחישים הבאים על שתי הנחות ביחס להמשך התהליכים המוכרים לנו מכבר ביחסי חרדים-חילוניים:

1. החברה הישראלית בעת שלום

תרחישים העוסקים בהשתלבותם של חרדים בחברה הישראלית דורשים, כמובן, מודל של החברה הישראלית בעת שלום. בניית מודל כזה אינה קלה. מחד גיסא, יש המתארים את ישראל של עידן השלום כחברה חילונית, בורגנית, מודרנית, בעלת רטוריקה אמריקנית, המתאפיינת בצריכה ובנטייה גוברת להדוניזם (נהנתנות). אין זה, כמובן, תרחיש דמיוני לחלוטין, שכן כבר כיום בולטת למדי בחברה הישראלית הנטייה לחילון, לא מעט גם בשל ההגירה מחבר המדינות. כך למשל, גדל שיעור הנישואים האזרחיים והתמיכה בהם מקיפה למדי. כן מתרבה פסיקת בית המשפט העליון בזכות התרופפות הדומיננטיות של האורתודוקסיה הדתית במדינה. עם זאת, החילוניות בחברה הישראלית היהודית אינה מוחלטת, אלא מוגבלת. קיים בה בסיס יהודי-מסורתי מוצק למדי. בסיס זה בא לביטוי בשמירת רבים על חלק ממצוות הדת היהודית, ובהגדרת רבים באוכלוסייה את לאומיותם הישראלית על בסיס יהודי.⁸ לכן, אנו נתייחס אל ישראל על פי הקווים המוכרים לנו כיום, קרי: מדינה במאבק בין כוחות חילוניים, מסורתיים, דתיים-אורתודוקסים וחרדים, שאופייה בעת שלום ייקבע על פי עצמת המאבקים הללו, תכניהם ותוצאותיהם.

2. מגמות יסוד בקרב החרדים

ניתן להניח כי מגמת הריבוי הטבעי הגבוה בקרב האוכלוסייה החרדית תימשך, וזאת עקב היעדר בקרה שכיחה על הילודה, גיל נישואים נמוך וציפייה להולדת ילדים כבר בשנת הנישואים הראשונה. לפיכך, ניתן להניח כי הקשיים הבסיסיים המוכרים כיום בקהילה החרדית ביחס למצבה הכלכלי, והדאגה ביחס למעמדה כלפי החברה בכללה, לא יעלמו בהינף יד בעידן שלום. יתרה מזו, אמנם בתרחישי עתיד ניתן לצפות לתופעות קיצוניות כגון מאבק טוטלי ואלים בין החרדים לבין המדינה בעת שלום, אך כיום מרבית ההנהגה החרדית, הן הספרדית והן האשכנזית (להוציא חסידות חב"ד), היא פרגמטית, יחסית, בנושאי מלחמה ושלום. לכן, אנו מרשים לעצמנו להניח כי בטווח הזמן הנראה לעין, תמשיך הנהגה זו לראות במדינה כלי להשגת יעדים כלכליים ופוליטיים.

הדבר נכון גם באשר ליחסם העקרוני של החרדים למדינת ישראל. הציונות הדתית מבוססת על הנחת היסוד, שבאה לביטוי במשנת הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שלפיה למדינה החילונית הישראלית יש לגיטימציה כל עוד היא מהווה חלק מן החזרה אל האיחוד שבין העם היהודי, אדמתו ואלוהיו. החרדים, לעומת זאת, מתנגדים בעקרון לגיטימיות של ישראל כישות יהודית וציונית. לתפיסתם, מדינת ישראל לא רק שאינה חלק מתהליך הגאולה המשיחי, אלא שהיא במידה רבה ניגודו של תהליך זה. ישראל אינה מקובלת כיוון שהיא מדינה המתיימרת להיות יהודית, ובכך היא דווקא מרחיקה את היהודים מיהדותם.

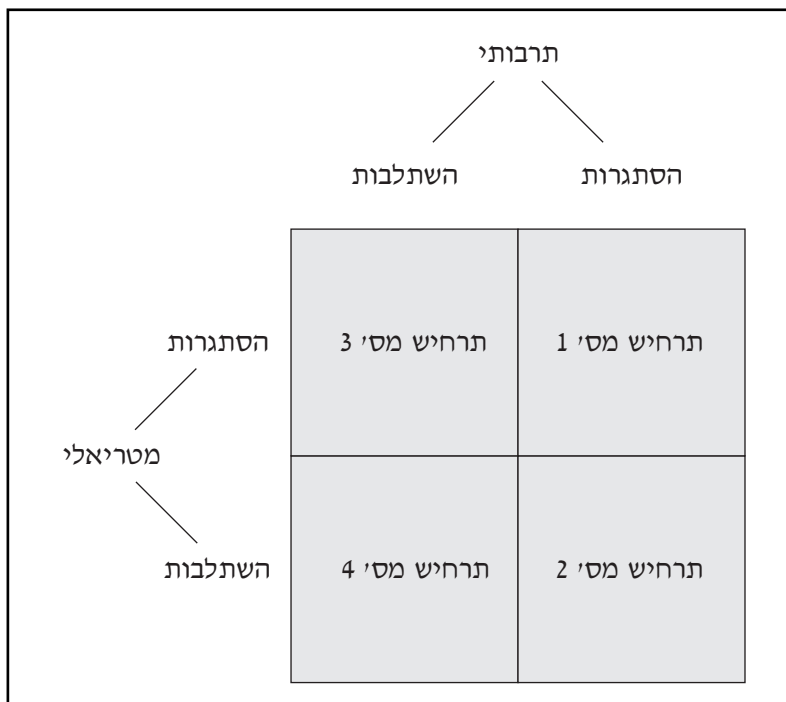
מהיבט זה, ייתכן כי מדינה חילונית ישראלית בעידן שלום תהווה דילמה קטנה יותר ליהדות החרדית, לעומת האתגר שתציב בפניהם מדינה יהודית-ישראלית. ניתן להניח כי הדילמה המוצגת בציטוט הבא תמשיך להוות בסיס עקרוני לחשיבה החרדית ביחס למדינה. כך כתב העיתון "ייתד נאמן", בהתייחסותו ליום הזיכרון לחללי מערכות ישראל, במאי 1995: "איזו זכות מוסרית יש למי שמחלל שבת בפרהסיה, תוך כדי פגיעה כואבת ברגשותיהם של רבבות יהודים שהשבת יקרה להם מכל, לבוא ולבקש שיכבדו את פולחן הדומיה בצפירה?" הנה, דווקא המדינה היהודית, שבמרכז הווייתה האתוס הציוני, מציבה קושי גדול יותר ליישוב הסתירה הקיימת בין מדינה ישראלית לתהליך ביאתו של משיח.



תרחישים

ההנחות הנ"ל מלמדות כי על פניהם של דברים, אין לשער כי שלום יביא בהכרח לשינוי קיצוני במעמד החברתי והפוליטי של חרדים בישראל. להלן מספר תרחישים אפשריים ביחס לתגובת הקהילה החרדית למדינת ישראל בעידן של שלום. ניתן להצביע על ארבע אפשרויות תגובה על שני צירים: הציר המטריאלי (חומרני) והציר התרבותי. הציר המטריאלי מתייחס להשתלבות או אי השתלבות כלכלית, טכנולוגית ואורבנית ואילו הציר התרבותי מתייחס להשתלבות או אי השתלבות חינוכית וערכית (כולל ברמת נורמות פוליטיות כגון שלטון החוק, חופש הפרט וכד'). שני הצירים יוצרים ארבע אפשרויות שיידונו להלן:

- תרחיש מס' 1: הסתגרות במישור המטריאלי והתרבותי כאחד.
 תרחיש מס' 2: השתלבות מטריאלית תוך הסתגרות תרבותית.
 תרחיש מס' 3: השתלבות תרבותית תוך הסתגרות מטריאלית.
 תרחיש מס' 4: השתלבות בשני המישורים.



תרחיש ראשון: הסתגרות במישור המטריאלי והתרבותי כאחד ("תרחיש העבר")

לפי תרחיש זה, החרדים יהיו קהילה סגורה שתגיב לחברה הישראלית בעת שלום בבדלנות יתר, כתגובה למודרניות החילונית, או החילונית למחצה, של החברה הישראלית. זהו תרחיש הצופה מעין חזרה של החרדים בעידן שלום לדפוס שהכרנו בעבר: היבדלות בשכונות מוגדרות ובפעילות כלכלית מסוימת בלבד, שאין בה סכנת היחשפות תרבותית. בנוסף, פעילות פוליטית מהסוג שאפיין את החזית הדתית ואת אג"י ופא"י, בין 1952 ועד 1977. בתקופה זו החרדים נטלו חלק מוגבל בלבד בפעילות הפוליטית הישראלית, נמנעו מחברות בקואליציות ממשלתיות, וזאת אגב שאיפה מוצהרת להציב אלטרנטיבה לציונות.

תרחיש זה מסתמך על הניגוד הבסיסי בין המודרניות החילונית לבין עולם התכנים החרדי-דתי, המבוסס על נאמנות לטכסט ההלכתי ועל שיחזור העבר, ניגוד העשוי לגדול בעידן שלום. כבר כיום, רואה העולם החרדי בחילוניים "תינוקות שנישבו". הנה למשל, בניתוחי תוכן של תגובות העיתונות החרדית לחג העצמאות (עיתוני "יתד נאמן" ו"המודיע"), גילינו דפוסים של התבדלות וניכור מאלמנטים ממלכתיים חילוניים של המדינה. יתר על כן, זהו דפוס פעילות שהחרדים נוקטים בו ממילא, מפעם לפעם, במישור הפוליטי. קרי, הפקעת עצמם מכללי המשחק הפוליטיים בין כדרך חיים, בין כדרך להפקת רווחים פוליטיים גדולים יותר בעתיד. מצד אחר, סבירותו של תרחיש זה אינה כה רבה, שכן הוא מתעלם ממגמה שמתהווה בקרב החרדים מזה כשני עשורים, והיא ההבחנה הפרקטית-פוליטית שבין ציונות לבין ישראליות. בהתאם לדפוס זה, החרדים נוטים ליטול חלק בכללי המשחק של המערכת הפוליטית הישראלית ולתת לה לגיטימציה דה-פקטו.

אחד הביטויים המרכזיים לכך היא שאיפתם של החרדים, מאז 1977, ליטול חלק בקואליציות פרלמנטריות ושלטוניות. ניתן לקבוע כי גם בתנאי היבדלות מטריאלית ותרבותית כאחד, ניתן לצפות למעורבות פוליטית של החרדים בחברה הישראלית, במידה רבה על בסיס דפוסים המוכרים לנו מן ההווה, כגון: מעורבות בעבודת הכנסת, למען הגשמת יעדים של חקיקה דתית, או מאבקים על הקצאות תקציבים ייחודיים. אמנם, התנהגות פוליטית שכזו לא תביא בהכרח לפתרון בעיותיהם



הכלכליות של החרדים. יחד עם זאת, במצב שלפיו למעלה ממחצית האוכלוסייה החרדית היא מתחת לקו העוני, וכאשר התשואה של השכלה חרדית היא נמוכה ביותר, ספק רב אם הקהילה החרדית תוכל ותרצה להפקיע את עצמה מהמשך השתתפות ומעורבות בהחלטות הכנסת והממשלה.¹⁰

יתכן אף כי שקיעת הבולטות של הנושא הביטחוני, כנושא הדומיננטי בסדר היום הפוליטי בישראל, תחייב את החרדים למעורבות פוליטית מוגברת, שתמנע את דחיקתם כקבוצת מיעוט בחברה הישראלית. **השאלה היא עד כמה חברה ישראלית המתפנה מן הבעיות הביטחוניות הדוחקות, תקבל לאורך זמן את הדפוס הפוליטי שעל פיו קהילה המתבדלת הן מטריאלית והן תרבותית דורשת הטבות, בלא לשאת במלוא המחויבויות האזרחיות ובלא להשתתף ברבים מהתהליכים שבהם היא מתעצבת.** כאן קיימות שלוש אפשרויות לתגובת החברה הלא חרדית:

א. קבלת ההסתגרות

בהנחה שחברה ישראלית בעת שלום עשויה לחפש לעצמה אפיקי פעולה מטריאלית וזהות תרבותית שאינם ניתנים לפישור עם אורח החיים החרדי, יתכן שהחברה הישראלית תבחר במודל ה"סטטוס קוו" משכבר הימים. כלומר, תיעשה הקצאת משאבים המאפשרת לכל צד להמשיך באורח חייו ללא התערבות הדדית, וזאת כל עוד אין הסטטוס קוו – הן המטריאלי והן התרבותי – נפרץ כלל, והוא מותיר את החרדים בגטאות. הקושי להאמין במימוש של תרחיש זה נובע מן המגבלה המהותית של חרדים לקיים הסתגרות אורבנית בתנאי הגידול באוכלוסייה החרדית, על כל המצוקות הנלוות לכך.

ב. מלחמה על משאבים

בהנחה שעידן של שלום משמעו פעילות כלכלית בינלאומית מוגברת, ניתן לצפות לפחות סובלנות כלפי חלוקת משאבים לקבוצות מסתגרות באוכלוסייה וליותר פניה לרעיונות השוק החופשי, היוזמה הפרטית וכד'. עקב כך יועמדו החרדים בפני הברירה לצאת מן ההסתגרות המטריאלית



ולתחרות, או להסתכן בהפיכתם לקבוצת האוכלוסייה החלשה בעידן השלום. ניתן לצפות לפיתוי גבוה לקהילה החרדית להשתתף בתחרות מעין זו (שתידון בתרחיש הבא), בשל יכולת התחרות הגבוהה בתנאי שוק חופשי, המצויה בקהילה זו כבר היום.

ג. המשך המשא ומתן הפוליטי

תיתכן, כמובן, גם האפשרות השלישית, שבה החברה הישראלית בעידן של שלום, על כל התקוות הכלכליות והפוליטיות-הבינלאומיות שניתן לכרוך בו, מצויה במשא ומתן – פוליטי בעיקרו – עם קבוצה מסתגרת שאינה משתתפת בפעילות המטריאלית והתרבותית של החברה בכללה, וזאת בשל הסדרים פוליטיים קואליציוניים המשמרים אותה כלשון המאזניים. אף שקשה להאמין כי חברה תסכים לכך לאורך זמן, יש בסיס מסוים גם לסברה זו. למשל, השינויים הקונסטיטוטיוניים בחוק יסוד הממשלה מ-1992, לא ביטלו את חשיבותם של החרדים כלשון המאזניים, גם אם זו הייתה הכוונה הראשונית של יוזמי החקיקה. נהפוך הוא, תוצאות הבחירות לכנסת ה-14 מלמדות על חשיבות המפלגות החרדיות לכינון קואליציה ממשלתית גם בעידן של בחירות ישירות לראשות הממשלה.

תרחיש העבר הוא בעל הסתברות מוגבלת מאוד. חזרתה של הסתגרות קהילתית בישראל בוודאי שתלבש אדרת מסוג חדש. בעבר, היה המגע בין החרדים המסתגרים לבין החברה הלא חרדית מגע של חשדנות, עוינות, התבוננות הדדית פולקלוריסטית, דעות קדומות וכד'. כיום, למרות הקיטוב הפוליטי בין דתיים, חרדים וחילוניים, מתנהל בכל זאת דיאלוג מסוג שונה, שבו חרדים מהווים בני שיח לגיטימיים, פחות או יותר, זוכים להתעניינות תקשורתית, מעורבים בפעילויות ממלכתיות וכד'. הסתגרות מחודשת תדרוש, בראש ובראשונה מרבני הקהילה החרדית, אמצעים מפורשים ומודעים ליצירתה (כגון חיזוק קוד לבוש, איסור עבודה במוסדות של עכו"ם, מניעת מגעים בבתי חולים או טיפות חלב וכיוצא ב'), בדומה לאמצעים הננקטים בחברות השבות לשורשיהן הפונדמנטליסטים. קשה לראות התגשמות תופעה זו ללא מאבק אלים, בראש ובראשונה בתוככי הקהילה עצמה.



תרחיש שני: השתלבות מטריאלית תוך התבדלות תרבותית

במאמר חשוב על "החרדיות כתוצר של התרבות הבתר-מודרנית", שנכתב ב-1988, מצביע אליעזר שביד על נסיגת החברה החרדית בעידן המודרני, בשל אובדן הסמכות של הנהגת הקהילה, הכישלון למצוא פתרון לבעיית הדלות המנוונת שלה ואי ראיית הנולד שלה ערב השואה (בניגוד לציונות). אף על פי כן, הצליחה הקהילה הזו, הן בישראל והן בארה"ב, לשקם במידת מה את הגטו המזרח-אירופי על מוסדותיו הקהילתיים, אורחות חייו, שפת האידיש שלו וכד'. תהליך זה של שיקום לווה בירידת כוח המשיכה של העולם החיצוני.¹¹

שביד מציג מודל עכשווי של עולם בתר-מודרני שבו לא עומדת עוד קהילה חרדית נסוגה אל מול עולם חילוני מתקדם, אלא שבו מתקיים מבנה חברתי מפוצל המתבסס על התמחות יתר בתחום מוגבל ועל מיומנות מקצועית מוגדרת. לדעתו, ההשתלבות החרדית במבנה זה אפשרית עקב היעדר הצורך לשלם בו מחיר של ויתור על למדנות תורנית בהיקף המסורתי. במלים אחרות, מוצע כאן תרחיש של "יציאה מן הגטו" במובן המטריאלי – קרי, השתלבות בשוק התעסוקה והייצור הכללי – תוך שמירה על הייחוד התרבותי. אם בעידן המודרני, יציאה כזו הייתה כרוכה ברכישת השכלה כללית, המאיימת על אורח החיים החרדי, כיום אפשרית לדעתו התמחות במקצוע עסקי, טכני או מדעי, בלי הצורך להפנים בשל כך מערך ערכים ואידיאלים תרבותיים. זאת, משום שהשתתפות בהישגים המדעיים, הטכנולוגיים והאדמיניסטרטיביים-פוליטיים של הציוויליזציה הבתר-מודרנית אינה קשורה עוד באיזו אידיאולוגיה כוללת, המכוונת את האדם ומקנה משמעות לחייו. בעיקר, היא אינה קשורה עוד באידיאולוגיות משיחיות – נוסח הציונות ההופכות את המשיח לנכס חילוני.

ראוי לדון במודל ההשתלבות המטריאלית תוך הסתגרות תרבותית כתרחיש אפשרי בעידן שלום, בעיקר בשל הקשר ההדוק בין שלום ובתר-מודרניות. בחמישים שנותיה התקיימו בישראל מאבקים כלכליים, חברתיים ופוליטיים עזים. גם כשהמאבקים הללו לא נוסחו במונחים אידיאולוגיים מובהקים, הרי שבשנים האחרונות, בעיקר, ניתן לראותם כמאבקים על דמותה של החברה, כאשר כל צד במאבק מבקש לעצבה בצלמו ובדמותו. במאבקים אלה היה מקום מועט בלבד לקבוצות "אחרות", קרי הערבים-פלסטינים והחרדים, שביקשו לשרוד במסגרת



הכוללת של החברה, אך לא השתתפו במאבק האידיאולוגי לעיצובה. שביד טוען כי בעולם הבתר-מודרני נסתיים עידן המאבקים על הגמוניה תרבותית ונפתח הפתח לפלורליזם ערכי, שבו קיימת הזדמנות להשתלבות אורבנית, טכנולוגית ותעסוקתית של החרדים בלא שזו תהיה קשורה בחשיפה לזרמים תרבותיים שואפי הגמוניה הדורשים הטמעתם כחלק מן ההשתלבות ב"עולם המודרני". אם הוא צודק בטענתו, הרי שהזדמנות זו להשתלבות צפויה בעיקר בעת שלום. החיפוש אחר הגמוניה אידיאולוגית הוא ממאפיינייה המרכזיים של חברה במלחמה, המבקשת לגייס את כל משאביה בדרך לניצחון, ושבה האליטות הפוליטיות מנצלות את אווירת המלחמה להגמוניות. אמנם, בכל חברה מחפשות אליטות עמדת שליטה הגמונית. אך, כאשר תם עידן המלחמה, נפתח פתח רחב יותר למצעים אידיאולוגיים שונים, מפורשים יותר או מפורשים פחות, בלא שאחד מהם חייב להיות הגמוני.

אך מודל זה, ככל שהוא מציע פתרון מושך לבעיית ההשתלבות של חרדים בחברה הישראלית בעת שלום, מעורר שתי בעיות עיקריות:

א. מעולם לא התקיימה בהיסטוריה מהפכה תעשייתית בלא שזו לוותה במהפכה תרבותית. תפיסתו של שביד שאדם יכול להשתלב בקלות בעיסוקים מקצועיים יוקרתיים, המעניקים אמידות וכוח השפעה, בלי לעמוד מול אתגר אינטלקטואלי או תפיסתי להשקפת עולמו הדתית, מבוססת, קרוב לוודאי, על נסיונם המוגבל של אנשי עסקים אמידים בודדים, בעיקר בצפון אמריקה, ולא על נסיונם של קהילות שלמות. יכול איל הון בודד לשמור על אורח חייו החרדי, אך קשה לצפות כי קהילה שלמה המאמצת את המדע, הטכנולוגיה וההתמחות המקצועית, עשויה להימנע מהשפעות תרבותיות, או לפחות מן הצורך להתמודד עם האתגרים שאלו מציבות בפני האדם.

ב. יש לזכור כי הכלכלה הבתר-מודרנית, המתבססת על תעשיות עתירות ידע, דורשת לא רק התמחות מקצועית אלא אף דרכי מחשבה ופעולה העשויות לעמוד בניגוד לאורח החיים החרדי. לדוגמא, כניסת נשים למעבדות, מכוני חשיבה וכיוצא ב' עשויה להגדיל מניה וביה את האינטראקציה שלהם עם גברים. בתנאים מוגבלים ובמצבים מיוחדים, ניתן למצוא לכך פתרונות, כגון ישיבות ההסדר בצה"ל. אך בתנאים של שוק עבודה משותף, מגורים קרובים וכד', ניתן לצפות לא רק לחיכוכים, כפיה דתית ואנטי דתית, אלא גם לשינויים מפליגים באופי הקהילה, העוברת השתלבות מטריאלית עם קהילות



בעלות אורח חיים זר לה. מאחר שנקודה זו ברורה לחלוטין כבר היום למנהיגי הקהילה החרדית, ניתן לצפות כי ככל שבני ובנות קהילתם ישתלבו באוכלוסייה הכללית במישור המטריאלי, יגברו מצידם הנסיונות הממשיים לשנות את אורחות החיים של הרוב החילוני. לפיכך, תרחיש זה לא רק שאינו ממעיט את הקונפליקט בין חילוניים לבין חרדים ואת המאבקים על אופייה של ישראל, אלא שהוא עשוי להגבירם עשרת מונים.

תרחיש שלישי: השתלבות תרבותית תוך הסתגרות מטריאלית

על פי תרחיש זה, יתאפשר בעידן השלום בישראל, מצב של הסתגרות מטריאלית, המאפשרת שליטה תרבותית של הרבנים במאמיניהם, תוך קיום משא ומתן זהיר והדרגתי עם החברה החיצונית במישור התרבותי. אף שמדובר, כמובן, בתרחיש היפוטטי למדי, ראוי לתת עליו את הדעת בשל העובדה שישראל של עידן שלום עשויה, למרות התחזיות של עושי השלום, למצוא עצמה בתקופה ארוכה של קשיים כלכליים שיותירו בעינו את מעמדם המטריאלי היחסי (כולל הסתגרות אורבנית) של החרדים. בתנאים אלה, נשאלת השאלה מה צפוי לישראל ברמת היחסים התרבותיים – האם פותח השלום פתח למלחמת תרבות, או דווקא לדו-שיח והשלמה? כאן צפויות מספר אפשרויות:

א. הגמוניה תרבותית חילונית

זהו, כמובן, חששו העיקרי של העולם החרדי. בדיקה של התבטאויות בעיתונות החרדית בעקבות הסכם אוסלו מגלה חשש מפני מצב שבו ישראל של עידן שלום תהפוך למדינה חילונית גמורה. ראוי לציין כי העיתונות החרדית, ממש כמו זו הלא חרדית, נחלקת בין מצדדי השלום ומתנגדיו. הרב איכלר, למשל, בעיתונו "המחנה החרדי", יוצא שוב ושוב כנגד ההשקפה הלאומנית של ציונים משיחיים המתקשים להאמין "כי משיח צדקנו יוכל לגאלנו, בלי עזה ויריחו ובלי הדגל הציוני על ביתו של מוכתר הכפר הערבי". לעומתו, יש מי שסבור כי מה שנאמר על ישמעאל "והוא יהיה פרא אדם", משמעו "שישאר כך לנצח, ואפילו כל עמי



התרבות ירצו לחנך את ישמעאל, לא יעלה בידם כלל." ואולם, שני הצדדים בקהילה החרדית היו שותפים לחשש מפני התוצאות האפשריות של תהליך השלום, כפי שהובילה אותו ממשלת העבודה.

"השמאל מחזיר שטחים בכדי לעשות שלום עם הערבים," כתב העיתון "יחד נאמן" בעקבות הסכם אוסלו, "במטרה ליצור כאן עם ככל הגויים...תחת גלימת השקר של חוק זכויות האדם." אין תימה שאחד הנושאים שהעסיקו מאוד את העיתון באותו שבוע היה ביקורו של זמר הרוק מייקל ג'קסון בארץ. בעולם החרדי המסתגר מטריאלית, אין זה מפליא לגלות תפיסה כמעט אחידה של החילוניות כקשורה בתרבות של מוסיקת רוק, סמים, פריקת עול ופגיעה בקודשי ישראל: "בעיצומם של עשרת ימי התשובה, כאשר כל יהודי מאמין עסוק בהכנה רוחנית לקראת היום הקדוש והנורא, עסוק הנוער הישראלי בפריקת יצרים פרועה, בחסות חברת המשקאות 'פפסי קולה'."

מעניין לציין כי הקהילה החרדית ניסתה להילחם באותו אירוע באמצעות לחץ כלכלי על חברת "פפסי קולה." גם בעתיד ניתן לצפות לכך שמלחמות תרבות לא תישארנה במישור התרבותי בלבד, מה שמדגיש עוד יותר כי תרחיש זה – המתאר אינטראקציה תרבותית תוך הסתגרות מטריאלית – הוא אכן דמיוני למדי. אך אפילו במישור התיאורטי גרידא, קשה לתאר מצב של הגמוניה תרבותית חילונית, כמתואר בעיתונות החרדית. זאת, בשל הקושי ההיסטורי של גופים רעיוניים-חילוניים (כגון הכנענים) לזכות בתמיכה פוליטית ממשית בישראל. קשה לראות מדוע מצב זה ישתנה בעת שלום. ניתן אמנם להעלות על הדעת אפשרות של גידול בתנועה הרפורמית, למשל, בישראל של עידן השלום. אך בטווח הנראה לעין קשה לראות את היהדות הרפורמית – הנרדפת פוליטית על ידי כל החוגים הדתיים בישראל – כבעלת הגמוניה.

ב. הגמוניה תרבותית דתית

ישנם סימנים רבים להתרחקות החברה היהודית בישראל מדרכי חשיבה חילונית מובהקות, ואין כל ערובה שתהליך שלום במזרח התיכון לא יחזק עוד יותר מגמה זו. בין סימנים אלו ניתן למנות שיעור גבוה של מסורתיים באוכלוסייה, בולטות רבה לפולקלור פרימורדיאלי (קמעות והשבעות) בעת מערכות הבחירות, התחזקות מתמדת בכוחה של ש"ס החל מ-1984 ועד (ולרבות) הבחירות ב-1996. אין הכוונה להתחרדות



החברה הישראלית כולה בדרך שתשמח את כותבי המאמרים הראשיים ב"יתד נאמן" או "המודיע", אך תהליך זה כולל גם התחרדות. למשל, הפונדמנטליזציה של המחנה הדתי-לאומי, המלווה בהתפשטות של סמלים דתיים לאומיים בחברה כולה. כל זאת מצביע על האפשרות שישראל של עידן השלום, המחפשת זהות ייחודית, עשויה לפנות אל הדת הלאומית כמרכיב מרכזי בזהותה, וזאת בהיעדר רצון ויכולת להגדיר למדינה זהות חילונית.

בלשון אחרת, ישראל בעידן שלום יכולה להתאפיין במודל של שיתוף-כוחות פוליטיים ישיר בין דתיים לאומיים לבין חרדים. מיקרו קוסמוס של מודל זה מצוי היום בשטחי הגדה המערבית, שמרבית התושבים היהודיים המתגוררים בהם הם חילונים בעוד ההנהגה החברתית והפוליטית נשלטת על ידי כוחות דתיים-לאומיים. מן המעט שהצלחנו לדלות על טיב היחסים בין הנהגה זו ובין הישובים החרדיים בשטחים, נראה כי מדובר במודל של דו-קיום נוח למדי. זאת, מאחר שהאידיאולוגיה הדתית-לאומית, על המשיחיות הכרוכה בה – אף שהיא עומדת בסתירה עמוקה יותר לחשיבה החרדית מהאידיאולוגיה הציונית הלא דתית – מהווה איום קטן יותר על אורח החיים החרדי עצמו. כלומר, בעוד חשיפתו של צעיר חרדי לתרבות החילונית מסכנת את אורח חייו לחלוטין, אין זה כך במה שנוגע לדתיים הלאומיים, שהמאבק עימם יכול להתקיים לאורך זמן במישור האידיאי בלבד.

קואליציה של כוחות דתיים-לאומיים עם העולם החרדי, כאמצעי של כוחות אלה לזכות בהגמוניה תרבותית ופוליטית בישראל, אינה אפשרות כה רחוקה. יש לזכור כי המאבק על פינוי השטחים מצוי בראשיתו וניתן לצפות כי בין אם תהליך השלום ילווה בשפיכות דמים ובין אם לאו, בין אם יכלול פינוי ישובים יהודיים ובין אם לאו, יהפוך המאבק למרכיב מרכזי בגיבוש החברה הישראלית בעתיד. אם במישור הפוליטי, בעיקר במפלגת העבודה, יש הסבורים כי החרדים משמשים בני ברית בתהליך השלום, באשר הם משוחררים מן המשיחיות המדינית המאפיינת את מתנגדי התהליך, קשה לראות כיצד בעידן השלום ברית זו מתקיימת במישור של גיבוש הזהות התרבותית הישראלית. ככל שישראלים חילונים יגדירו עצמם כמסורתיים וישבוו למקורות הדת (בעיקר במישור הפולקלוריסטי), כן יבוטלו הנוגדנים מפני השלטת הגמוניה דתית-לאומית על ידי קבוצה אידיאולוגית-תרבותית נחושה.



ג. אמניפיציה

אפשרות נוספת היא שבין אם ההגמוניה התרבותית בישראל תהיה חילונית ובין אם דתית-לאומית, העולם החרדי יעבור תהליכים דומים לאלו של "היציאה מן הגטו", במובן התרבותי. בעולם שבו קהילות סגורות אינן יכולות לשלוט על התקשורת שבניהן ובנותיהן נחשפות אליה, ניתן אולי לצפות להתפתחות זרמי מחשבה ודרכי פעולה שיביאו טרנספורמציה משמעותית בקהילה החרדית עצמה וביחסיה אל העולם הסובב אותה. תרחיש זה ניזון מן המחשבה שהקהילה החרדית סבלה עד כה לא פחות מסביבותיה מן האנומליה הפוליטית שבה הייתה מצויה מדינת ישראל. בעבר התאפשר המצב המוזר שבו הושגה תמיכה פוליטית מצד הקהילה החרדית, או חלקים ממנה, בלא שהיה לה אינטרס מובהק ומוגדר בתוצאות המדיניות במישור הלאומי. מצב זה גרם לחיזוק (פוליטי ואולי גם כלכלי) של כוחות שמרניים בקהילה זו. אלא שכוחות אלה עשויים לאבד מכוחם בעידן שלום, שבו הקצאת משאבים לקהילה החרדית תעשה אולי פחות על בסיס של מיקוח פוליטי ויותר כחלק מתהליך הקצאה חברתי כולל. קשה אמנם לראות אפשרות זו במסגרת התרחיש הנוכחי, שבו אנו מניחים סגירות מטריאלית (שהרי אמניפיציה תרבותית קשורה ישירות בפתיחות לסביבה הכלכלית, מדעית, טכנולוגית והחברתית הכללית), אך אין להוציאה לחלוטין מגדר התהליכים העשויים להתחולל בישראל בעתיד.

תרחיש רביעי: השתלבות במישור המטריאלי והתרבותי כאחד (תרחיש "האמנה החברתית")

על פי תרחיש זה, ישראל של עידן שלום היא חברה שבה המיעוט החרדי, כיתר המיעוטים, משתלב בתהליך "בנין האומה" במובנו המטריאלי, ובעת ובעונה אחת שותף לכל דבר בדיאלוג שבו נבנית "אמנה חברתית" מחודשת לניהול חייה החברתיים והפוליטיים של ישראל. קשה מאוד להעריך את הסתברותו של תרחיש זה, הנוגע, כמובן, בשורשי היחסים בין הציונות והיישוב הישן. התרחיש מדבר על תהליך מנוגד לכל מה שהכרנו עד כה במערכת יחסים זו: לא "סטטוס קוו" זה או אחר, המניח ריחוק שאינו ניתן לגישור, אלא השתלבות – מטריאלית ותרבותית כאחת – של חרדים במדינת ישראל ריבונית, מודרנית ודמוקרטית. הספרות



המשנית, המקדשת כאמור את המציאות הקיימת, אינה מאפשרת לנו לבנות תרחיש זה בפרוט הנדרש, אך ניתן להצביע, באופן ראשוני ומוגבל כמובן, על התנאים המסייעים ואלה השוללים את התממשותו:

א. תנאים מסייעים

- קיימת מודעות חרדית גוברת לתועלת הצפויה מן ההשתתפות בחיים הפוליטיים הארציים. יתכן כי השתתפות פוליטית תתרום ליתר השתתפות חרדית במישורים אחרים.
- הזרם החרדי הספרדי עשוי לשמש קטליזטור לתרחיש זה. נהוג לראות בחרדיות הספרדית, שנתמכת מאז 1984 על ידי מצביעים מסורתיים רבים, כגשר בין החרדיות הליטאית המסתגרת יותר לבין העולם החילוני. עם זאת, יש לזכור כי ככל שזרם זה מגביר כוחו הפוליטי, הריהו משנה את טיבו ואת טעמו בנושאים שונים בחיי המדינה, ולו בשל התחרות עם זרמים חרדיים ודתיים אחרים. תחרות זו דורשת, לעתים, יתר רדיקליות בתביעות מן הציבור החילוני.
- השתתפות חרדים בפיתוח הכלכלי, תוך צורך גובר להתחרות בשוק עבודה פתוח יותר ותחרותי יותר, עשויה לאלצם לפתוח את קהילתם יותר מתמיד להשפעות סביבתיות, כגון תחרות בינמפלגתית והשפעות חברתיות ותרבותיות.
- שיעורי הילודה הגבוהים, קשיים בהשגת עבודה, הדחיסות האורבנית ההולכת וגדלה – כל אלה יקשו מאוד על יחסים בלתי סימביוטיים בין החרדים לאוכלוסייה שסביבם.

ב. תנאים שוללים

- ליבון מחדש של "האמנה החברתית" בישראל, עשוי לגרום לקונפליקטים קשים המבטאים שסעים חברתיים ממשיים, כגון זה שבין אשכנזים וספרדים (הקיים גם באופן מובהק למדי בקרב החרדים). אחד המאפיינים של החברה הישראלית בעת שלום עשוי להיות דווקא מאבק חברתי ותרבותי קשה מבעבר, בין דתיים לבין חילוניים. ניתן לראות את ניצניו של מאבק זה בדיאלוג שהתנהל לאחר רצח יצחק רבין ז"ל. רבים מבין החילוניים ראו בסקטור הדתי



כולו אשם ברציחת המנהיג. הרוצח נתפס כביטוי לתהליך של הקצנה שהתחולל בקרב היהדות הדתית-לאומית. הדתיים, מצידם, ראו בטענות כאלה התגרות במיעוט חלש יחסית, בורות, וביטוי לדעות קדומות כלפי דתיים.

■ כניסתה של הקהילה החרדית לדו-שיח עם העולם שסביבה עלולה להיות מלווה באי שקט ואי יציבות בקהילה זו עצמה. הכוונה למאבקים בין רבנים שונים, למאבקים בין קבוצות שונות בתוך הקהילה החרדית, וגם לגילויי אלימות. אלה יכולים להשפיע גם על כושרה של הקהילה החרדית להשתתף בדיאלוג החברתי הכללי.

■ דיאלוג תרבותי המלווה בהשתלבות מטריאלית יכול להיפגע דווקא מן ההשתלבות. למשל, בשל תחושתם של חרדים הנכנסים לענפי משק חדשים כי דוחקים שם את רגליהם, בשל החשש מתחרות.

■ יתכן כי ככל שינוהל דיאלוג חברתי בישראל של עידן השלום, כן יתגלה כי התשתית החברתית והתרבותית של בני קבוצות שונות, האידיאולוגיה שלהן, האינטרסים ותפיסת החברה והמדינה שלהן – כל אלה כה שונים ואפילו סותרים, עד שאין למעשה בסיס ל"בנין אומה" ואינטגרציה חברתית בישראל. למשל, דיאלוג נוקב בין חרדים, דתיים לאומיים וחילוניים עשוי לגלות כי לא קיים מודל של מדינה ריבונית דמוקרטית, המסוגל להכיל את תביעות כל שלוש הקבוצות הללו, בלא הגמוניה ברורה של אחת מהן. הדבר בולט כבר עתה בדיונים הנערכים בנושאים כגון נתיחות מתים, חוק הארכאולוגיה, הקצאות כספים למחקר מדעי ועוד. בסוגיות אלה נחשפות, אלו מול אלו, עמדות מוקצנות ובלתי ניתנות לפישור. לפיכך, בטרם תגיע החברה הישראלית לכלל דיאלוג פורה בנושאי דת ומדינה, ניתן לצפות להגברת התופעות המוכרות של אלימות ועלבונות, נסיונות כפייה, ופתרונות פוליטיים חלקיים ובלתי מספקים לבעיות חברתיות מהותיות.

■ יתרה מזו, אפשר שבגלל הקושי ליישב סתירות מהותיות במדינת ישראל, המיוצגות חלקית – אך לא בלעדית – ביחסי חרדים-חילונים (כגון הסתירה בין מדינת הלכה לבין דמוקרטיה), תימנע ישראל מניה וביה מלהגיע למצב של שלום שיש בו אתגר ממשי לחיפוש "אמנה חברתית" מן הסוג המוצע בתרחיש זה.



■ אפשר גם שכתוצאה משנים רבות נוספות של חיים במדינה שבה יחסי הדת והמדינה אינם מוסדרים לחלוטין, תימשך, גם בתנאי שלום יחסי, מגמה שעל פיה היחסים בין העולם החרדי והלא חרדי לא ייפתרו באמצעות השתלבות מטריאלית ותרבותית, אלא באמצעות השתלטות הדרגתית (בגיבוי אמצעי התקשורת המודרניים) של אורחות מחשבה שרב בהם היסוד הדתי-פונדמנטלי, אם גם במובנו הפולקלוריסטי (כגון תופעת הקמעות), תוך ויתור למעשה על יסודות דמוקרטיים של המדינה.



עמוד 38 - ימני-ריק

ניתן להניח כי גם בעידן שלום, נהיה עדים לכפילות שבה גם מגמות ההסתגרות וגם מגמות ההשתלבות של חרדים בחברה הכללית ימשכו, תוך שהקהילה החרדית תמשיך להגדיר עצמה באופן מובחן מן האוכלוסייה הלא חרדית. זאת בעיקר לאור האפשרות של יתר שילוב ערביי ישראל בחיי המדינה. על מנת למנוע לחלוטין פער בין ישראל דמוקרטית לבין קהילה חרדית עוינת, ראוי – בלא להזניח את טיפוח זכויות האזרח וכל הכרוך בכך – לתת את הדעת על פיתוח קונספט של זכויות קהילתיות, כדרך שפותחו בספרות הקומיונטרית. כלומר, השתייכותו של אדם לקהילה מסוימת תחייב את המדינה במימוש זכויות בהתאם, אך תחייב את הקהילה בדמוקרטיזציה של הקהילה עצמה (הכוללת שמירת זכויות האדם והאזרח בקרבה) כמו גם בעמידה בחובות אזרחיות, כגון שרות לאומי. המשמעות מבחינת הפרקטיקה המשפטית והפוליטית היא ברורה: כחלק מן ההכרה בקהילה קיימת גם ההכרה בגבולותיה של הקהילה. לשם דוגמא: מצד אחד, הקהילה החרדית תהנה מהגנות מפני פולשנות של המדינה לענייניה הפנימיים בנושאים כגון שיפוט אזרחי, אכיפת נורמות בחיים הציבוריים, חינוך, או שירות חובה בצבא. מצד אחר, הדמוקרטיה לא מיועדת להבליג על מקרי אלימות פנימית בקהילה המופעלת על ידי "משמרות צניעות".

ייחודיות זו לא תחליש בהכרח את הדמוקרטיה אלא עשויה אף לחזק אותה, שכן ההכרה בייחודיות הקהילות עשויה לחזק את מחויבותן שלהן למסגרת הדמוקרטית. אין סתירה אלא השלמה בין זכויותיהן של קהילות לבין הלגיטימציה המדינית והדמוקרטית. יתרה מכך, הבסיס הקהילתי יאפשר קידום של צדק חברתי, במסגרת הפרוצדורה הדמוקרטית הקיימת.

בהתאם לכך נראה, בשלב זה, כי יש מקום לשלושה סוגים של רפורמות:

- **רפורמות קבוצתיות**, הנגזרות מיוריספרודנציה (תורת משפט) קהילתית, לדוגמא: **חיזוק האוטונומיה החרדית בתחומי החינוך, תמורת חשיפת הקהילה לתכניות המחזקות את מסגרת החיים בצוותא של קהילות אוטונומיות על בסיס פרוצדורה דמוקרטית (כגון תכניות של חינוך לדמוקרטיה).**



- שנית, רפורמות כלכליות, שביסודן ההכרה הממלכתית בצורך להתאים את שוק העבודה יותר לצורכי החרדים בלא שתהא בהשתלבותם המטריאלית פגיעה גסה בשמירה על אורח חייהם.
- שלישית, התאמת תחומי שרות כללי, כגון הצבא, לצרכים המיוחדים של קהילות שונות בלא שיאלצו לוותר על השרות הלאומי לחלוטין ובלא ששילובם בהם יגרור כפיה דתית.

בהקשר זה בחנו את הרעיון להציע פטור מלא משרות צבאי לחרדים, כדי למנוע את התופעה של פנייה מסיבית וכמעט טוטלית של צעירים חרדיים ללימוד בישיבות, במגמה להימנע מגיוס. אכן, פטור משירות צבאי יאפשר לחרדים את שכלול שוק העבודה, על ידי גידול באחוז הגברים העובדים במסגרתו. כיום, רוב החרדים לומדים זמן רב יותר עקב השירות הצבאי, לרוב עד שנולדים להם מספר ילדים, אז הם משרתים שירות קצר של ארבעה חודשים. ביטול "האיוס" בשירות הצבאי יכול להביא לצמצום מגמה זו. השלום עשוי להצדיק, לפחות בטווח הארוך, צמצום היקף הנטל הצבאי, וכך יש בו כדי למנוע דפוס של חיכוך מסורתי בין חרדים לחילוניים, הקיים מראשית המדינה.

הפטור גם יאפשר לצמצם את מגמת התקציבים היחודיים, שהרי בהיעדר עילה להגביר את הנטייה ללמוד בישיבה, ניתן יהיה לצמצם את אותם התקציבים, מתוך ההנחה כי יתרחב היקף שוק העבודה החרדי.

מצד אחר, אין אנו מכירים מודל של חברה המשחררת סקטור של מחובות אזרחיות מרכזיות, בלי למצוא להן תחליף. אנו ממליצים על עריכת דיון ציבורי ממשי בסוגיה זו, במונחים משוחררים מן הרטוריקה המלווה אותו מאז נכנס הסדר שחרור בני הישיבות לתוקפו כחלק מהסדר הפוליטי. אנו גם ממליצים לנהל דיון זה בהקשר האזרחי והקומוניטרי, ולא בהקשר של "צרכי הצבא." דיון זה חייב להיערך בשים לב להצעה שלנו להכיר בחרדים כקהילה תרבותית מוגדרת משפטית, המשוחררת פורמלית מחובות אחדים, ללא צורך בהשתמטות מן הצבא. ההשתמטות מן הצבא באופן בו היא נעשית כיום, מובילה לשוק עבודה גלוי ועני, מצד אחד, ולשוק עבודה חבוי, וממילא בלתי ליגלי, מצד שני.

בצד הצורך למנוע אי-ליגליזם, קיים הצורך למנוע אפליה לרעה של חילוניים המשרתים בצבא. לכן ההסדר הקהילתי צריך לכלול גם ביטול התקציבים היחודיים הניתנים לחרדים, ודיון בטיפוח זכויות פרט וקהילה לכלל אזרחי המדינה, לאור אופי ומידת השתתפותה של כל קהילה בחיים



הציבוריים בישראל. הסדר קהילתי מן הסוג אותו אנו מציעים יביא לחברה צודקת יותר, שוויונית יותר, ליגלית יותר, ודמוקרטית יותר. זאת דווקא על ידי ההכרה בחרדים כקהילה לכל דבר, במסגרת דמוקרטית, שבה רצוי מאוד כי תעוגן הפרדת הדת מהמדינה, באופן שימנע מונופוליזציה של דת על ידי קבוצות כוח בפוליטיקה. מובן, כי החרדים אינם הקבוצה היחידה וגם לא הקבוצה הדתית היחידה, שתהיה ראוייה במסגרת פוליטיקה של קהילות להגדרה כזו. קונסרבטיוויזם ורפורמים, כדוגמא, יהיו ראויים להגדרה קהילתית גם כן.



עמוד 42 - ימני-ריק

הערות

1. ראו: בג"ץ 734/83 **שיין נ. שר הביטחון** פ"ד לח (3) 393. לניתוח נרחב יותר, ראו: ג. ברזילי, **דמוקרטיה במלחמות: מחלוקת וקונסנזוס בישראל**, ת"א: ספרית פועלים, 1994, עמ' 223-274. וכן מ. הופנונג, **ישראל: צורכי ביטחון ושלטון החוק**, ירושלים: נבו, 1991, עמ' 227-258.
2. ביחס למקרים של שחיתות או חשד לשחיתות של מנהיגות חרדית, ראו: בג"ץ 1842/93 **פנחסי נ. כנסת ישראל** פ"ד מט (1) 161; בג"ץ 3094/93 **התנועה למען איכות השלטון בישראל נ. ממשלת ישראל** פ"ד מז (5) 404; בג"ץ 4267/93 **אמיתי נ. רבין ופנחסי** פ"ד מז (5) 144; בג"ץ 2534/97 **יונה יהב נ. פרקליטת המדינה**, נפסק ביום 15.6.1997. טרם פורסם. להבנת מתיחויות בתוך הקהילה החרדית היכולות להנהיר מקרי שחיתות, ראו: א. לוי, **החרדים ירושלים: כתר 1990**; וכן מ. פרידמן, **החברה החרדית – מקורות, מגמות ותהליכים**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991.
3. ראו: מ. מאוטנר, **ירידת הפורמליזם ועליית הערכים במשפט הישראלי**, ת"א: מעגלי דעת, 1993; ר. גביוון, "מדינה יהודית ודמוקרטית: זהות פוליטית, אידיאולוגיה ומשפט", **עיוני משפט יט** (3) 1995, 631-682; ג. ברזילי, "מי מפחד מבית המשפט העליון", **פנים – כתב עת לביקורת חברתית** 1 (1) 1997, עמ' 57.
4. לטענות מרכזיות בויכוח זה כיום, ראו:
M. Sandel, **Democracy and Discontent**, Cambridge: Harvard University Press, 1996; W. Kymlicka, **Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights**, Oxford: Oxford University Press, 1995.
5. R. Dahl, **Democracy and Its Critics**, New Haven: Yale University Press, 1989; J. H. Ely, **On Constitutional Ground**, Princeton: Princeton University Press, 1996.



6. ראו לפיתוח כמה מהיבטים אלו:
 J. Habermas, "Three Normative Models of Democracy," in S. Benhabib (ed.), **Democracy and Difference**, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 21-30.
7. על שליטה והיבדלות אצל חרדים, ראו: ת. אלאור, **משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות**, ת"א: עם עובד, 1992; ש. דשן, "אל המעיין", **שדמות** (1993) עמ' 119-112; י. שלהב, **השפעת דתיות על מרחב תרבותי: החרדיות בירושלים**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1992.
8. לנתונים קונקרטיים, ראו: ש. לוי, ח. לוינסון, א. כץ, **אמונות, שמירת מצוות, ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל**, ירושלים: מכון גוטמן, 1993.
9. פרטים נוספים על מצבה הכלכלי החמור של הקהילה החרדית, ראו: מחקרו של מומי דהאן, בהוצאת "מכון ירושלים לחקר ישראל". אנו הסתמכנו על פרטים, טבלאות וגרפים שסופקו לנו באדיבות "מכון ירושלים לחקר ישראלי" עוד בטרם הפרסום הפורמלי של המחקר. על כך אנו מכירים תודות.
10. לעניין זה, ראו:
 M. Friedman, "The State of Israel as a Theological Dilemma," in B. Kimmerling (ed.), **The Israeli State and Society: Foundations and Frontiers**, New York: State University of New York Press, 1989, pp. 165-215; D. Newman, "Voting Patterns and the Religious Parties in Israel," **Contemporary Jewry**, Vol. 10, 2 (1989), pp. 65-80; H. Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy," **Tradition**, 28 (4) (1994), pp. 64-127.
- א. רוזן-צבי, "ההלכה והמציאות החילונית", אצל ר. גביון (עורכת), **חירות המצפון והדת**, ת"א: ספרית פועלים, 1990; א. נאור, "הטיעון הדתי-לאומי ('האמוני') נגד הסכם ישראל-אש"ף: השקפת עולם במבחן המציאות", **שנתון דת ומדינה**, התנועה ליהדות מתקדמת, 1994, עמ' 54-88; א. דון-יחיא, "דתיות ועדתיות בפוליטיקה הישראלית – המפלגות הדתיות והבחירות לכנסת ה-12", **מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים** 32 (אביב, 1990), עמ' 11-54.



11. א. שביד, "החרדיות כתוצר של התרבות הבתר-מודרנית", **נתיב**, א
(3) 1988, עמ' 27-32.

