

## חכמי המזרח והקנאות הדתית:

נקודות לקראת בחינה מחודשת\*

### הקדמה

במערכת הבחירות לכנסת החמש-עשרה (1999, תשנ"ט), התפלמסו ביניהן שתי מפלגות חרדיות – יהדות התורה המאוחדת וש"ס – לגבי השאלה בעבור מי מהן הורה בשעתו ר' ישראל אבוחצירא, ה"בבא סאלי", להצביע בבחירות לכנסת; זאת אומרת כולו שלי וזאת אומרת כולו שלי. הוויכוח התנהל על לוחות המודעות, והגיע אף אל מסכי הטלוויזיה. יהדות התורה הציגה מכתב בכתב ידו של המנוח, ואילו ש"ס הביאה במשרדיה את בנו, ר' ברוך אבו חצירא, ה"בבא ברוך", שהעיד על מה ששמע מפי אביו.

בעוד שני הגופים הגדולים ועתירי הממון מפעילים את כל כוחם כדי לנכס אליהם את הרב המנוח מנתיבות, כמעט שלא הבחין איש בכרוז שנתלה בעצם הימים ההם על כמה מלוחות המודעות בשכונות בית ישראל, הבוכרים ושמואל הנביא בירושלים, מעוזיה של החרדיות הספרדית. כרוז זה קרא להימנע כליל מן ההצבעה בבחירות לכנסת, ברוח הקריאות הנשמעות מצד חוגי הקנאים הירושלמיים של "העדה החרדית" ו"נטורי קרתא". על המודעה היה חתום גוף קטן, דל אמצעים וכמעט חסר השפעה – אך ותיק למדי בירושלים – בשם **"העדה החרדית הספרדית"**. גוף זה שואף להיות המקבילה המזרחית ל"עדה החרדית" של ירושלים, שנוסדה על פי מודל הקהילות הנפרדות בהונגריה,<sup>1</sup> ואשר חרתה על דגלה את עקרון ההתבדלות מן המדינה וממוסדותיה. לאחר גוף קריאתם של רבני העדה, מובאות השורות הבאות:

מתוך דברי האדמו"ר הצדיק רבי ישראל אבוחצירא (בבאסלי זיע"א):

הנני מצטרף בזה אל כבוד הרבנים הגאונים הגדולים של העדה החרדית הספרדית בעיר הקודש ירושלים ת"ו [=תיבנה ותכונן], ומצרף דעתי אל דעתם דעת תורה, שפסקו שאסור להשתתף בבחירות, אשר זה נגד תורתנו הקדושה, ויתברכו אחינו בני החרדים

\* תודתי נתונה לידידי, ד"ר אריה אדרעי, על שקרא את המאמר והעיר הערות מועילות.  
1 על דרך זו, ר': י" כ"ץ, **הקרע שלא נתאחה**, ירושלים תשנ"ה.

לדבר ד', אשר ממשיכים ללכת בדרך אבותינו הקדושים.

נאם ישראל אבוחצירה (בבא סלי).<sup>2</sup>

כיצד ניתן ליישב את הסתירה? האם חזר בו הבבא סאלי (אולי אף יותר מפעם אחת)? או שמא נתן את ברכתו הן לאלה והן לאלה, על אף ענייניהם המנוגדים, בבחינת "נתבעין לעגל ונותנין, נתבעין למשכן ונותנין"<sup>3</sup>? ואולי המכתב מזויף? אין בידינו תשובה מוסמכת על כל אלה, אך כל עוד לא הוכח אחרת, יש להעמיד מכתב זה בחזקת כשרותו, ולהסיק כי ר' ישראל אבוחצירה, לפחות בשלב מסוים של חייו ובחלק מסוים של אישיותו, גילה אהדה כלפי החוגים הקיצוניים. יתר על כן, גם על ה"בבא מאיר", בנו המנוח של הבבא סאלי, יש עדות שהתנגד להשתתפות בבחירות לכנסת,<sup>4</sup> דבר שיש בו כדי לחזק במידת מה את האותנטיות של המכתב הנ"ל.

אם אכן נהנתה העדה החרדית הספרדית, בשלב כלשהו, מתמיכתה של אישיות רבת השפעה דוגמת הבבא סאלי, כי אז יש לראותה כתופעה מעט פחות שולית ומעט פחות חריגה ממה שהיא נראית במבט ראשון. ואולם, גם אם היינו נמנעים מכל מסקנה מתוך מכתב זה, וגם אם אכן הקנאות הדתית הספרדית היא תופעה שולית וחריגה לחלוטין – דומה שיש בה עניין, הן מצד עצמה והן לגבי הבנת היהדות הספרדית; ויתרה מזו, יש בה עניין להבנת תופעת האורתודוקסיה בכללותה. הצבת תופעה זו על שולחן המחקר, עשויה לבקוע סדקים בדימוי הרווח, כאילו התאפיינו חכמי המזרח באורח גורף בעמדה מתונה כלפי המודרנה והציונות, וכאילו מתנינות זו מהווה חלק בלתי נפרד מאיזשהו אתוס ספרדי שורשי.<sup>5</sup>

בחלקו המרכזי של מאמר זה נבחן ארבע דמויות, ברובן ירושלמיות, המבטאות את הקו הספרדי החרדי-קיצוני: ר' שלמה אליעזר אלפנדר (המכונה "חכם אלפנדר"), ולעתים "הסבא קדישא"; ר' צדקה חוצין; ר' יעקב מוצפי; ור' חיים יחיא סינאוואני. יש לציין כי דמויות אלה אינן יחידות, וניתן להוסיף עליהן עוד.<sup>6</sup> הבחירה באישים אלה נעשתה בעיקר מפני שהם כבר זכו לתיאור ביוגרפי כזה או אחר שעליו יכולנו להתבסס כאן, ואילו אישיותם ופועלם של האחרים עדיין טעונים תיאור ותיעוד החורגים מגבולות מטרותיו של מאמר זה. הקריטריונים העיקריים שאימצנו כאן לעניין הקנאות הם אותם קריטריונים שהקנאים עצמם

2 המודעה מצויה בידי.

3 ירושלמי שקלים, א', א'.

4 ר' להלן, ליד הערה 144.

5 לגבי המודרנה, ר' להלן, בפרק האחרון של המאמר, המתייחס למחקריו של צבי זוהר; לגבי הציונות, ר': י' טובי, "שורשי יחסה של יהדות המזרח אל התנועה הציונית", ש' אלמוג ואחרים (עורכים), **תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 169-191 (להלן: טובי, שורשי), ומראי המקום שם.

6 ר' להלן, ליד הערות 144-137.

רואים אותם כדגליהם, דהיינו, אי-הנכונות להשתלב בממסד היישוב הציוני ואחר כך בממסד המדינה, והחרמת הבחירות לוועד הלאומי ואחר כך לכנסת. בחלק האחרון של המאמר ננסה לבחון את המסקנות העולות ממנו לגבי דרכה של היהדות הספרדית בכלל, ובתוך כך להסביר גם את דרכם של הרבנים הספרדיים המתונים וגם את דרכה של החרדיות המזרחית החדשה מיסודה של תנועת ש"ס.

\* \* \*

## ר' שלמה אליעזר אלפנדרי

מבין החכמים הנזכרים, חכם אלפנדרי הוא בלי ספק הידוע והמוכר מכולם,<sup>7</sup> ועד כמה שניתן לשפוט – גם האישיות התורנית המרשימה מכולם. מספר סקירות ביוגרפיות קצרות נכתבו עליו,<sup>8</sup> אך עדיין לא נכתבה ביוגרפיה מקיפה. הסקירה הארוכה, המקיפה והיסודית ביותר, היא זו של ר' משה גולדשטיין, שמשו של האדמו"ר ממונקאטש, שכותרתה "מאמר חיות אש", והיא פורסמה כחלק מיומן המסע של האדמו"ר בארץ ישראל, הלא הוא הספר **מסעות ירושלים**.<sup>9</sup> חיבור זה חשוב מאוד, שכן ניכרת בו מגמת המחבר להציג את חכם אלפנדרי כתאומו הספרדי של רבו, המונקאטשר. יש אפוא להתייחס אל פרטי העובדות המובאים על ידיו בזהירות, במיוחד כשהם נוגעים לעניינים טעונים מבחינה רעיונית; ואולם, דווקא התמונה הכללית המצטיירת על ידיו לגבי דמותו של הסבא קדישא נאמנה ככל הנראה, שכן היא מאומתת במידה רבה על ידי המקורות האחרים.

ר' שלמה אליעזר אלפנדרי נולד באיסטנבול. שנת לידתו איננה ידועה. השנים המוזכרות בהקשר זה הן תקע"ה,<sup>10</sup> תקפ"א,<sup>11</sup> תקפ"ר<sup>12</sup> ותקפ"ט.<sup>13</sup> אם נכונה טענתו של גרייבסקי כי הוא

- 7 על אודותיו ר': א' רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, ירושלים תשנ"ג (להלן: רביצקי, **הקץ המגולה**) עמ' 82, ובפרט בעמ' 328, הערות 71-72.
- 8 ר': א' בן יעקב, "ר' שלמה אליעזר אלפנדרי זצ"ל", **הד המזרח**, ד', ו', עמ' 7 (להלן: בן יעקב); פ' גרייבסקי, **מגזי ירושלים**, י"ט (תרצ"א) (להלן: גרייבסקי); מ' בניהו, מבוא לספרו של ר' רפאל ביטראן, **מידות טובות**, ירושלים תשמ"ח, עמ' י"ד-ט"ו (להלן: בניהו); ד' הלחמי, **חכמי ישראל**, ירושלים תש"ן, עמ' שפ"ה-שפ"ו (להלן: הלחמי); ור' בסעיף הבא.
- 9 ר' מ' גאלדשטיין, "מאמר חיות אש", **מסעות ירושלים**, ירושלים תשכ"ג, עמ' רס"ט-ש"כ (להלן: גולדשטיין).
- 10 הלחמי, שם – ואין הוא מביא מקור לדבריו.
- 11 בן יעקב, שם, עמ' 7.
- 12 גרייבסקי, שם (על עמוד השער); גאון, שם, עמ' 85. גאון הולך ברוב העניינים אחר גרייבסקי, כך שאין לראות בו מקור בפני עצמו.

התכתב עם ר' עקיבא איגר ועם החת"ם סופר, הרי שיש לאמץ את אחת הגרסאות המקדימות, שהרי הם נפטרו בשנים תקצ"ז ותקצ"ט, ולא מסתבר כי הרב אלפנדרי התכתב עמם בעודו ילד רך בשנים. משפחתו היתה ידועה ומיוחסת, ויצאו ממנה רבנים ידועים בתורכיה. כבר בצעירותו התבלט בהתמדה רבה, וככל הנראה גם בנטייה להתבודדות. בגיל צעיר (על פי גולדשטיין – בגיל שמונה-עשרה, על פי גרייבסקי – בגיל עשרים ושלוש)<sup>14</sup> נשא אישה. לפי אחת הגרסאות נולד לו בן שנפטר בינקותו.<sup>15</sup> אף שמשכורתו לא היתה גבוהה, הוא נהג לגדל בביתו ילדים עניים, שאותם פרנס ולימד תורה. בהיותו כבן שלושים קיבל את משרת "המשגיח הרוחני" באיסטנבול, ורבנים חשובים ומבוגרים ממנו פנו אליו בכבוד רב. בסביבות שנת תר"ן הקים גביר בשם פואה ישיבה בעבור חכם אלפנדרי. שמעו יצא למרחוק, ורבים ביקשו ללמוד מפיו. הוא התבלט כפוסק בר-סמכא, חרף גילו הצעיר. היו לו כארבעים תלמידים (בשלב מאוחר יותר – שישים),<sup>16</sup> רובם מבוגרים ממנו, שאחדים מהם נעשו לימים רבנים חשובים. הוא רכש גם בקיאות בקבלה.

בשנות התשעים של המאה ה-19 - החריפה מערכת היחסים בין הרב יצחק אבולעפיה, רבה של דמשק באותם הימים, לבין יהודי עירו, ובמיוחד שכבות העילית שבהם – תלמידי החכמים והעשירים.<sup>17</sup> הללו יזמו את הדחתו של הרב, והציעו תחתיו את הרב אלפנדרי. את יוזמתם נימקו בכך שהרב המוצע ייטיב לשפוט בין איש לרעהו ולדרוש בציבור. הרב אבולעפיה התנגד כמובן, ומתח ביקורת חריפה על מתנגדיו. ואולם, בשנת תקנ"ט השיגו הללו את מבוקשם, הרב אבולעפיה הודח, ור' משה הלוי, ראש רבני תורכיה, הזמין את חכם אלפנדרי לכהן כרבה של דמשק – תפקיד חשוב למדי בהיררכיה הרבנית של האימפריה העות'מנית. הרב אבולעפיה נראה כמי שקיבל עליו את סמכות הרב החדש, אך עם זאת חלק עליו בכמה נושאים עקרוניים, וסירב לתמוך בתקנות שהוצעו על ידיו. החיכוכים הפנימיים בין תלמידי החכמים של דמשק לבין חכם אלפנדרי נמשכו כל ימי כהונתו, והפריעו לצמיחתה התרבותית של קהילה זו. הוא עצמו ניסה לגשר על הפערים, אך ככל הנראה לא הצליח בכך.

בשנת תרס"ח ביקר בארץ ישראל. הוא רצה לעלות ארצה ולגור בחברון, אך בסופו של דבר

13 בניהו, שם.

14 גולדשטיין, עמ' רע"ד; גרייבסקי, שם.

15 גולדשטיין, עמ' רע"ד; בניהו, שם. גרייבסקי אומר כי "בהיותו בן כ"ג נשא אישה, אך לא הקים ממנה זרע". ביטוי זה נוטה להתפרש כאילו לא נולדו לו ילדים כלל, אך אולי הכוונה כי לא היה לו זרע של

#### קיימא.

16 גולדשטיין, עמ' רע"ב.

17 פרשה זו כולה מתוארת באופן מאלף בספרו של צ' זוהר, **מסורת ותמורה**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 73-69. השורות הבאות מסתמכות בעיקר על ספר זה, למעט התאריכים (שבהם נמצא תיאורו של זוהר חסר במקצת), אשר הושלמו מן המאמרים הנ"ל.

חזר לכהונתו בדמשק.<sup>18</sup> באותו ביקור הוצעה לו משרת הרבנות של צפת, אך הוא דחה את ההצעה משום שראה בה ירידת מדרגה לעומת רבנות דמשק. לאחר השתדלותם של רבני צפת, הסכים השלטון התורכי להרחיב את סמכותה של רבנות צפת גם אל הערים עכו וחיפה, ובכך לעשותה לכעין רבנות של הגליל כולו. בשנת תר"ע ניאות הרב אלפנדרי לקבל את ההצעה. הוא כיהן במשרה זו, בהפסקות קצרות, עד שנת תרע"ח.<sup>19</sup>

לפי שמועה אחת, "בדמשק נשא הר"ש אלפנדרי אישה אחרת, אך מקץ ד' שנים שלא ילדה לו נפרד ממנה. כעבור שנים, בהיותו בצפת, הביא אליו את אשת נעוריו מקושטא, חי עמה כשנתיים ימים, ובימי מלחמת העולם הראשונה נפטרה. מאז לא נשא עוד אישה ויהלך ערירי כל ימיו".<sup>20</sup> מנגד, מתוך דברי גולדשטיין ניתן להבין כי מעולם לא נשא אישה שנייה על פני אשתו הראשונה.<sup>21</sup>

בתום מלחמת העולם הראשונה התיישב בשכונת רוחמה שבירושלים, ושם עשה את שארית ימיו. ממקום זה ניהל מגעים עם כמה מחשובי הרבנים בדורו, וידועים במיוחד קשריו עם ר' חיים חזקיה מדיני, בעל "שדי חמד", שעמו ניהל חליפת מכתבים בהלכה (על פי גולדשטיין ואחרים היה השדי חמד תלמידו של חכם אלפנדרי בקושטא);<sup>22</sup> עם ר' ישעיה אשר זליג מרגליות;<sup>23</sup> ועם האדמו"ר ממונקאטש, ר' חיים אלעזר שפירא.<sup>24</sup> גם כאן, בזקנה מופלגת, המשיך לנהל אורח חיים פעיל ביותר. חרף מראה גופו הצנום הוא שמר על מהירות תנועה, על ראייה טובה ועל צלילות מחשבה, והמשיך בכתיבת תשובות וחידושי תורה אף בשיבה מופלגת. השפעתו על הסובבים אותו היתה רבה. גולדשטיין מספק לנו תיאור של מראהו בימיו האחרונים:

...כמראה לבנת הספיר נראה לעינינו אדם הגדול בענקים, משכמו ולמעלה גבוה, וראשו כפוף במקצת. עצמות חביבות, דקות וצנומות, נשקפות על פני עור בשרו וגופו. פניו נמשך בארוכה ואינו עבה. עיניו שקועות וגדולות כאודם פטדה וברקת, וגבותיו מלאות מסביב להם. זקנו מגודל בקצרה ובקטנות נימין לבנות. פאותיו במלוא חפנים צבורין

18 על פי גאון, נמשכה כהונתו בדמשק רק עד שנת תרס"ג, אך נטיתי לקבל את דברי בניהו, משום שמצאתי להם חיזוק אצל גרייבסקי, המביא את דברי ר' בכור אלפנדרי, ולפיהם שימש חכם אלפנדרי בכהונתו 18 שנה.

19 גאון, עמ' 85-86.

20 גאון, עמ' 85, הערה 2.

21 גולדשטיין, עמ' רע"ד.

22 גולדשטיין, עמ' רע"ה; הלחמי, שם.

23 ר' על אודותיו: ' ליבס, "העדה החרדית בירושלים וכת מדבר יהודה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג' (תשמ"ב), עמ' 137-152; רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 76-82. על קשריו עם חכם אלפנדרי,

ר' שם, עמ' 141.

24 ר' על כך להלן.

ובולטין משני צדעיו כשלג ילבינו. שערותיו לא שחוקין ולא גדושין אלא טפופין. עוז והדר לבושו, תלג חיזור בגדי משי של ש"ק [=שבת קודש]. מחציו ומטה אזור רחב חגור על מתניו וממעל ללבושיו כתנות אור מקיף ומתעטף בבגד ממולא בעורות שעירות מחממות, ועל ראשו כתם פז מצפת כובע אדמומיות, ועל הכנף פתיל אמת (הנקרא פעס, כמנהג תהלוכות לבוש הספרדים וחכמי'הם)), זיו תוארו מטיל אימה ופחד על רואיו, בפרט למי שלא ראהו מעולם – והנה הוא מראות הסבא קדישא, האישי המרגיז ממלכות בעוז קדושת תורתו וצדקתו, חד מן קמאי, מרן החכם הגדול רבי שלמה אליעזר אלפנדארי ס"ט, ראשון לציון וירושלים, הנודע בהפלגת שנותיו והיו ימיו מאה ועשרים שנה (בערך), לא כהתה עינו ולא נס ליחה, נגלה כבחור נאזר בגבורה במלחמתה של תורה, הנסתרות והנגלות כרכא דכולא בי בחריפות מוחו וזכרונו אין חקר, לו דומי' תהלה.<sup>25</sup>

כל המקורות מתארים את אופיו התקיף, שלא לומר הנוקשה, ואת קנאותו הדתית המופלגת. גולדשטיין מספר כי כבר בימי חורפו בתורכיה היה בורר את תלמידיו בקפידה, וקיבל לשיבתו "רק אלו שיראתם קודמת לחכמתם".<sup>26</sup> הרבי ממונקאטש מספר עליו כי דרך קבע סירב ללחוץ יד לשלום, משום שראה בכך מנהג מחודש שלא שיערו אבותינו.<sup>27</sup> בארץ ישראל הצטרף אל חוגי החרדים הקיצוניים, הדוגלים בהתבדלות מוחלטת מן הממסד הציוני, ובאיסור "התחברות לרשעים" בכל צורה ואופן. "מטבעו היה מתנגד לכל דבר חדש", כותב גרייבסקי, "ומכאן שנאתו העזה על המתונים שבקרב היהדות החרדית, על התחברם על החופשים לשם עבודה ציבורית ולאומית משותפת".<sup>28</sup> ואמנם, ברוח משנת ההתבדלות של החוגים הקיצוניים, הוא הביע התנגדות נחרצת להשתתפות בכחירות לוועד הלאומי, וכן לכל גוף שבו מתקיימת בחירת נשים.<sup>29</sup> את דעתם של הרבנים שהתירו השתתפות זו תלה ב"אגורת כסף והכבוד המגיע להם מהחופשיים".<sup>30</sup> את אלה הסוטים מן הקו הנכון בעיניו גינה והוקיע, והרב מ"ד גאון מספר (בשם אביו) כי לא היה מארח בביתו שום אדם שדעותיו ואורחות חייו לא נראו בעיניו.<sup>31</sup> כאמור, לא רק במי שאינם שומרי תורה ומצוות אמורים הדברים, אלא גם בבחורי "ישיבה מסוימת" למשל, אשר היו "בלי זקן

25 גולדשטיין, עמ' ס"ט-ע'.

26 גולדשטיין, עמ' רע"ה.

27 ר' ח"א שפירא, אדמו"ר ממונקאטש, **דברי תורה**, מהדורה ט', מונקאטש תרצ"ו, י"ד. הרבי סבור כי היה בכך טעם נוסף, והוא שחכם אלפנדרי היה חש בכל לחיצת יד את העברות של העומד כנגדו.

28 גרייבסקי, שם.

29 "אזהרה רבה" בסוף ספרו של ר' ישעיה א"ז מרגליות, **עמודי ארזים**, ירושלים תשנ"ד; **שו"ת הסבא קדישא**, ל"ב.

30 **שו"ת הסבא קדישא**, שם.

31 גאון, שם, עמ' 86, בהערה 1.

ופיאות ומגדלי בלורית".<sup>32</sup> יחס זה לא פסח גם על תלמידי חכמים ורבנים. גולדשטיין מתאר זאת בצבעים עזים:

כל ימיו היה רודף ושונא בתכלית השנאה לאלו החכמים ורבנים שמחניפים לרשעים ונותנים יד לפושעים, ואמר: אלו הפושעים המה בעצמם פושעים, ואלו המחניפים הם עושים פושעים, וגרועים מהם. ואם באו אליו אלו מכת החנפים הי' מבזה אותם ולא רצה להשיבם בדברי תורה ששאלו לו, ואמר שאינו עובר למרקוליס. ובפרט המפורסמים לחוטאים ומחטיאי הרבים הי' מרחק בתכלית הריחוק. צאו טמאים, אמר להם, ולא תבואו לראות פני.<sup>33</sup>

בהתאם לעקרונותיו, התנגד נמרצות לרבנות הראשית לארץ ישראל, שהוקמה לאחר הכיבוש הבריטי. לפי גולדשטיין, "רב חכם אחד (נודע בשמו אצלנו)" הזמין את חכם אלפנדרי עצמו לכהן כרב ראשי, אך זה השיב לו בשלילה נחרצת. אינני בטוח כי נוסח מכתב הסיור המובא אצל גולדשטיין<sup>34</sup> הוא נוסח אותנטי, הואיל וסגנונו הלשוני איננו דומה כל כך לסגנונו של חכם אלפנדרי בכתיבו, אך נוסחו של מכתב אחר המובא אצלו בעניין קרוב, שאותו כתב חכם אלפנדרי אל רבני בד"ץ העדה החרדית בירושלים, נראה אמין בהחלט, שכן אזכור שמו של הרב קוק, ואף ביטויי הכבוד כלפיו, לא הושמטו ממנו (ראה מיד בסמוך) – שלא כמקובל בחוגי הקנאים.

המכתב כולו עוסק, בלי ספק, בפרשת החרמתם והעמדתם לדין של צמד הקנאים הירושלמיים מאיר הלר-סמניצר ויוסף הופמן, בפרשת כתב הפלסתר "קול גדול" (יוני 1922), שכלל דברי ביזוי חריפים נגד הרב קוק.<sup>35</sup> השניים, המתוארים בטקסטים חרדיים

32 גולדשטיין, שם, עמ' ש"ב; עמודי ארזים (לעיל, הערה 29), עמ' פ"ב. בארץ ישראל של אותם הימים יכלו אלה להיות תלמידי ישיבת היישוב החדש, תלמידי ישיבת חברון, או תלמידי ישיבת מרכז הרב. הללו עוררו את חמתם של קנאי ירושלים. ר' טענותיהם: עמודי ארזים, לאורך הספר; ר' י"א ווילדמאן, דא גזירת אוריתא, ירושלים תרצ"א.

33 גולדשטיין, עמ' ש"ב.

34 להלן הנוסח המובא אצלו: "לא די שאתם טועים את עצמכם, עוד רצונכם להטעות אותי ולהכניס החץ בי. יאמרו נא, באיזה כוח באתם למשול בארץ? הלא על ידי כוח הציונים החופשים אשר אם היו יכולים לעקור התורה מן העולם חס ושלום היו עוקרים. בקהלם אל תחד כבודי ולא ארד עמכם בזה. אדרבה, אעמוד נגדכם בכל יכולתי. ואודיעכם אחרית דבר מראשיתו, כי עכשיו הציונים בוחרים בזקנים, אחר כך ימאסו במ ויכניסו במקומם רבנים שחורי זקן, ואחר כך מספרי זקן, אחרי כך גלוחי זקן וכו'. לכן עליכם לדעת כי חורבן התורה והיהדות בארץ הקודש מתחיל מכם, ואתם עתידים ליתן את הדין לשמים על כל חטאים ופשעים של כל הדורות הבאים אחריכם וכו' וכו'". גולדשטיין, עמ' ש"ה-ש"ח.

35 עניינו העיקרי של הקונטרס הוא תקיפת הרבנות הראשית על עמדתה בפולמוס שבין הציונים לבין החרדים, בדבר הפגישה השנויה במחלוקת שבין רבני ועד העיר האשכנזי לבין איל העיתונות הבריטי הלורד נורת'קליף. הציונים ראו בפגישה זו חתירה תחת מאמצייהם להשיג הכרה של דעת הקהל העולמית ברעיון הבית הלאומי. על הפגישה ומשמעותה, ר': מ' פרידמן, חברה ודת –

כ"רבנים", הוזמנו להתדיין לפני בית הדין של הרבנות הראשית, אך לא התייצבו. בתגובה הטיל עליהם בית הדין חרם, והרבנות הראשית אף הגישה נגד השניים קובלנה פלילית בבית המשפט המנדטורי. במשפט, שאותו ניסו הנאשמים להפוך למשפט פוליטי, נידונו הלר והופמן למאסר ולקנס כספי (אוגוסט 1922). השניים נהפכו לגיבורים מעונים בציבור החרדי דאז, ובמיוחד בחוגים הקיצוניים שבו.<sup>36</sup> בסופו של דבר, לא עברו אלא שבועות אחדים עד שהרבנות הראשית ביקשה לחון את הלר ואת הופמן. תחילה דרשה כי יתחייבו שלא יחזרו על מעשיהם, אך משהללו סירבו ויתרה גם על תנאי זה, והשניים שוחררו.

מיד לאחר שהטיל בית הדין הרבני את החרם על הלר והופמן, הכריז בית הדין של ועד העיר האשכנזי (ארגון של חוגי המתבדלים בירושלים), בראשות ר' יוסף חיים זוננפלד, כי החרם חסר כל תוקף. לחיזוק הוראתו, שלח בית הדין שאלה גם אל הרב אלפנדרי.<sup>37</sup> זה ענה בלשון ברורה, כי בזמן הזה אין להטיל חרמות כלל על תלמידי חכמים ויראי שמים – דבר שהרבנים הירושלמים, הרגילים בחרמות כדבר שבשגרה, אולי לא כל כך אהבו. את העמדתם של הקנאים לדין הוא מכנה בשם "מסירה", וקובע כי "העושה כן לפי תוה"ק [=תורתנו הקדושה] אינו מכלל ישראל [!], והרי הוא פסול לכל דבר ואף לעדות".<sup>38</sup> בסוף המכתב הוא מוסיף את הקריאה הבאה:

ובכן קול קורא במדבר אל אצילי בני ישראל [אל] היראים את דבר ה', שלא יאמרו שלום עלי נפשי ומי הכניסנו בתגר זה. תדעו כי ה' במשפט יבוא עם זקני עמו ושריו. לכן עורו משנתכם והקיצו מתרדמתכם, כי האלקים יביא במשפט על כל נעלם, קומו השרים לעזרת ה' בגיבורים ללחום מלחמת מצוה, להעמיד דגל תה"ק, ושלום ירושלים ושלום ישראל [אל], וזכות הרבים תלוי בכם והקולר תלוי על צוארכם, ואני את נפשי הצלתי. וה' לא ימנע טוב להולכים בתמים.<sup>39</sup>

**האורטודוקסיה הלא-ציונית בארץ ישראל**, תרע"ח-תרצ"ו, ירושלים תשמ"ח, עמ' 239-244; ש' נקדימון וש' מייזליש, **דה האן – הרצח הפוליטי הראשון בארץ ישראל**, תל-אביב תשמ"ה, פרק 20, עמ' 110-125; לנקודת מבט חרדית, ר': ד' הלוי, **רצח בירושלים**, בני-ברק וירושלים תשמ"ג, פרק י', עמ' 100-110; לנקודת מבט חרדית קיצונית יותר, ר': צ' משי-זהב וי' משי-זהב, **הקדוש דה האן – הרצח הציוני הראשון בארץ ישראל**, ירושלים תשמ"ו, פרק י"ג, עמ' 108-131. על פרשת הופמן וסמניצר, ר' אצל פרידמן, שם, עמ' 229-230; נקדימון ומייזליש, שם, עמ' 113; משי זהב, שם, פרק ט"ו, עמ' 139-145.

36 ועד היום הם זכורים לטוב בקרב חוגים אלה. ר' את גיליונות ביטאון נטורי קרתא, **החומה**, משלהי תש"ס ומראשית תשס"א, בהם הוקדשה סדרת מאמרים לשני האישים ולמאבקם.

37 יצוין, כי על פי מכתב תשובתו של הרב אלפנדרי, היו הלר וסמניצר מוכנים להתדיין בפני בית הדין של הרב זוננפלד או בפני בורות זבל"א.

38 שם, עמ' ש"ז, בהערה.

39 שם, עמ' ש"ט, בהערה.



חכם אלפנדרי פרסם ברבים את עמדתו לגבי איסור העמדת שני הרבנים לדין, ואף כתב אליהם מכתב עידוד.<sup>40</sup> גולדשטיין טוען כי התנגדותו של חכם אלפנדרי לרבנות הראשית התבטאה בין היתר בכך שסירב לקבל רבנים ואדמו"רים שנפגשו עם הרב הראשי דאז, הרב קוק,<sup>41</sup> אך טענתו נראית תמוהה, שכן במכתב הנ"ל, המובא אצל גולדשטיין, חכם אלפנדרי מתייחס אל הרב קוק בלשון כבוד, "מהרא"י [=מורנו הרב אברהם יצחק] קוק ה"י [=ה'שמרנו]".<sup>42</sup> עם זאת, מן הטקסט עולה בבירור כי אמנם הוא עצמו נפגש עם הרב קוק במטרה להוכיחו, אך לאחר זמן התאכזב ממנו והחליט להימנע מלפגשו בעתיד. חכם אלפנדרי כותב כי דברי הרב קוק בספריו אינם נכונים, "דזה הוא סיבה דנותן אצבעו בין שיניהם של היראים החרדים לדבר ה', מפני שהוא נגד תה"ק [=תורתנו הקדושה], וכמו שהוכחתי במישור בקונ' [טרס] מיוחד ע"ז [=על זה], וגם אין בהם שום תועלת כי אם דברי חניפות לאפיקורו' [סיס] כדי שיחזיקו בידו".<sup>43</sup> לדבריו, הרב קוק אמר לו כי היה מתקן את דבריו אלמלא היו מדברים עליו, ואף הצהיר בפניו כי "כבר בטל בטול גמור כל מ"ש [=מה שכתב] בקונ' [טרסיו], והרי הוא ביד האדמו"ר מגור... וסו"ד [=וסוף דבר] הבטיחני שהוא יטפל בזה, ולדברו הוחלתי, ויען שאח"כ נכנסו במאסר קשה, ידעתי שהכל היה רק דחיות ואין בפייהו נכונה, ולא רציתי לראותו עוד".<sup>44</sup> כידוע, הרב קוק אכן נתן בידי הרבי מגור מכתב הבהרה שבו חזר בו מדברים שכתב, אך אחר כך התחרט על כך ואמר: "אולי יותר מדאי ויתרתי מפני השלו' [ם]".<sup>45</sup>

חכם אלפנדרי לא קיבל כל תירוץ בעניין ה"התחברות לרשעים", וגינה גם את אלה שעושים זאת לצורכי פרנסה. לדידו, מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה עד ראש השנה, ומי שבוטח בה' – מקבל את מזונותיו "בהיתר ולא באיסור", ואילו "מי שאין לו כך אמונה שלמה חס וחלילה... והולך ומוכר את נפשו" – יצר הרע מקדימו ומזמן לו פרנסה מיד הרשעים.<sup>46</sup> לא רק כלפי חוגים דתיים-ציוניים גילה התנגדות, אלא גם כלפי חוגים חרדיים לא-ציוניים שלא נראו לו קנאיים די הצורך. כך, למשל, התנגד לאגודת ישראל, ומיוחסת לו האמירה שלפיה "אין חילוק בין הציונים והמזרחים [=אנשי "המזרחי"] והאגודים [=אנשי "אגודת ישראל"]", רק בשמא [=בשם], וחוט המקיף את כולם הוא הכסף והשתררות ולא

40 משי זהב, בספרם הנ"ל, עמ' 142.

41 גולדשטיין, עמ' ש"ח.

42 שם, עמ' ש"ח, בהערה.

43 שם, שם.

44 שם, עמ' ש"ט בהערה.

45 ר': **אגרות הראיה**, כרך ד', ירושלים תשמ"ד, א קפ"ד. מכתבו אל הרבי מגור מופיע שם, איגרת א צ"ט. על העניין כולו, ר': ד' תמר, "הרב והרבי – בין הראי"ה קוק לאדמו"ר הזקן מגור", י' הקלמן (עורך), **לזבולון**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 215-217.

46 ר' י"א מרגליות, **אשרי האיש**, ירושלים תרפ"ו, עמ' ל"ח.

כבוד שמים".<sup>47</sup>

ככלל, הוא לא נטה ללמד זכות על דורו, וביקורתו עליו היתה חריפה ביותר. למשל, על המסופר בספר איוב, כאשר שאל הקדוש ברוך הוא את השטן מניין בא, והוא השיב "משוט בארץ ומהתהלך בה"<sup>48</sup>, אמר: ללמדך שבאותם הימים צריך היה ללכת מרחקים ארוכים כדי למצוא חטאים, והשטן צריך היה לעמול קשה כדי לפתות את קרבנותיו לדבר עברה, "לא כן עתה בימינו, נוחין להתפתות לעבירה ח"ו [=חס ושלום]".<sup>49</sup> הוא לא ראה את תפקידו בלימוד סנגוריה, אלא האמין כי "המנהיג צריך למחות בכל מאמצי קודשו, והחלש יאמר גיבור אני וישתדל להיות איש גיבור מלחמה לעמוד על משמרת הקודש יומם ולילה".<sup>50</sup> הוא טען כי "לענייני העולם הזה לא יקפיד ולא ידבר, אבל לעניינים הנוגעים לשם ה' ולתורתנו הקדושה – ובפרט היאך שקמים פושעים וחטאים אויבי ה' הרוצים לבטל אפילו מנהג ישראל כל דהו – לא ישתוק אלא ירים קולו ויבער כאש, יריע אף יצריח וילחום עמהם עד שיכניעם וישמידם מתחת שמי ה'".<sup>51</sup> עד כדי כך!

זמן קצר לפני פטירתו הגיע האדמו"ר ממונקאטש לביקורו המפורסם ועטוי המסתורין בארץ ישראל, שתואר על ידי משמשו, ר' משה גולדשטיין.<sup>52</sup> הרבי שמע עליו ככל הנראה מפי הרב מרגליות, ורצה להיפגש עמו גם כמה פעמים קודם לכן, אך חכם אלפנדרי "דחה אותו בכל עת, והיה העכו"ב למישור", כדבריו.<sup>53</sup> עתה, באחרית ימיו, ניאות למפגש, והאדמו"ר בעל "מנחת אלעזר" ראה מפגש זה כתכלית העיקרית של הגעתו ארצה.<sup>54</sup> הוא הגיע אל ביתו של חכם אלפנדרי כבר ביומו הראשון בארץ, והתנהג עמו כתלמיד בפני רבו.<sup>55</sup> במפגשם הראשון ניהלו השניים שיחת חולין שגרתית, אך גם ממנה התרגש האדמו"ר עד מאוד,<sup>56</sup> ושב לבקר את הרב ביום השני לשהותו בארץ. שיאם של המפגשים היה ביום הרביעי, כאשר הרבי ממונקאטש הביא עמו אגרת שכתב לו חותנו, הרבי מקומרנא, ובה הוא אומר כי הגאולה

- 47 גולדשטיין, עמ' ש"ח-ש"ט.  
 48 איוב, א', ד'.  
 49 שם, עמ' שי"ד.  
 50 גולדשטיין, עמ' שי"ג; ר' גם שם, עמ' שי"ט.  
 51 ר' י"א מרגליות, אשרי האיש, פסקה כ', הערה ה'.  
 52 ר' לעיל, הערה 9. ר' התכתבותם טרם הביקור בספר אגרות שפירין, בעריכת ב' וויינבערגער, ברוקלין תשמ"ג, סימנים רע"ז-רפ"ג.  
 53 גולדשטיין, עמ' רמ"ו. ור' עוד: שם, עמ' כ"ב-כ"ג; אגרות שפירין, עמ' רס"ב; רביצקי, "מונקאטש וירושלים: הפלג החרדי הרדיקלי ושאלת ארץ ישראל", ש' אלמוג ואחרים (עורכים), ציונות ודת, ירושלים תשנ"ד (להלן: רביצקי, "מונקאטש"), עמ' 105.  
 54 שם, עמ' כ'-כ"א. על המפגש ר': רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 82-83; רביצקי, "מונקאטש", עמ' 107-104.  
 55 שם, עמ' ע'.  
 56 שם, עמ' ע"ד.

מתעכבת רק משום שבעולם העליון מחכים עד אשר "צדיק התחתון שיש בידו לגזור" יגזור ויביא את הגאולה. האדמו"ר התחנן לפני הרב אלפנדרי כי "יגזור אומר ויקום" ויביא את הגאולה, אך הרב הספרדי הקשיש סירב, באומרו "אינני צדיק". גולדשטיין, המתעד את המפגש, איננו מוסר פרטים נוספים על תוכן השיחה, מפני ש"לא ניתן לכתוב הרבה מעניין הלזה, וגם רבנו שליט"א [ממונקאטש] לא גילה אחר כך לשום איש פרטי הדברים אז". רק זאת הוא מציין, כי הרבי שאל את חכם אלפנדרי אימתי תגיע הגאולה, והלה השיב בלשון הפסוק: "הנה זה עומד אחר כותלנו".<sup>57</sup>

לאחר שהמשיך בסיוור בקברי הצדיקים ובשאר מקומות קדושים, חזר הרבי לירושלים. ביום השנים-עשר לשהותו בארץ שמע כי חכם אלפנדרי חולה. הוא מיהר לסעוד אותו בחוליו. למחרת כבר היה ברור כי זהו חוליו האחרון. הרבי היה עמו גם ברגע צאת נשמתו, והתאבל עליו מרה. הוא נפטר בירושלים ביום שלישי, כ"ב באייר תר"ץ, זקן ושבע ימים. בהלווייתו השתתפו המונים (לפי גרייבסקי היו בה אלפים, אך נראה שהמספר מוגזם), ובהם האדמו"ר ממונקאטש. לאחר מותו ביקש יורשו היחיד, בכור אלפנדרי, ליסד ישיבה על שמו ולקבוע בה את ספרייתו העשירה, אך ככל הנראה לא היה ליוזמה המשך בר קיימא.<sup>58</sup>

מקצת כתביו של חכם אלפנדרי פורסמו עוד בחייו, ומקצתם נגנבו ממנו.<sup>59</sup> יתר על כן, סמוך לאחר מותו נודע כי "שלטו ידי זרים בכתביו ובחיבוריו ואוצר ספריו שהיה בהסגר".<sup>60</sup> מן הנותר פורסם על ידי הרב יצחק נסים אוסף מתשובותיו בהלכה,<sup>61</sup> ואוסף גדול יותר – על ידי דוד יואל וייס.<sup>62</sup> על מהדורה זו מתח משה בניהו ביקורת, וטען בין השאר כי "הניפו יד על התשובות, וקראו את שמו שלרוב אלפנדרי על תשובות שלא מר חתים עליהן וספק אם הן משלו".<sup>63</sup> כמו כן כתב החכם אלפנדרי את החיבורים **לימוד זכות**, על האתרוגים המורכבים (תשל"ב); **גידולי ארץ ישראל**, על הקראים (תשל"ג); ו**אפקעתא דמלכא**, על השמיטה (תשל"ט).<sup>64</sup>

## ר' צדקה חוצין

- 57 שם, עמ' קכ"א.  
 58 גרייבסקי, שם.  
 59 גאון, שם.  
 60 גולדשטיין, עמ' שי"ט. גולדשטיין, כצפוי, מאשים בכך את "מלקקי המשרד [=הרבנות הראשית], שלא חסו על כבוד התורה".  
 61 **שו"ת מהרש"א, א, ח"א**, ירושלים תרצ"ב.  
 62 **שו"ת הסבא קדישא**, שלושה חלקים, ירושלים תשל"ג-תשל"ד.  
 63 בניהו, עמ' ט"ו.  
 64 בניהו, שם.

בניגוד לחכם אלפנרדי, ר' צדקה חוצין חי בתקופת המעבר מיישוב למדינה. טרם הוקדשה לו ביוגרפיה מקיפה, אך נכתב עליו תת-פרק בביוגרפיה על אודות תלמידו ויורשו, ר' יעקב מוצפי,<sup>65</sup> שעליו נתבסס כאן.

ר' צדקה חוצין נולד בבגדד בשנת תרל"ו. הוא היה דור שישי לר' צדקה חוצין הראשון, בעל "צדקה ומשפט". כבר בגיל 33 נתמנה למשרה רבנית, ובערך באותו זמן נשא אישה. בשנת תרס"ד ביקר לראשונה בארץ, יחד עם ר' יעקב סופר בעל "כף החיים" ועם ר' יחזקאל עזרא רחמים. לאחר הביקור חזר לבגדד והמשיך בפעילותו התורנית והציבורית.

באותה תקופה התגברה השפעתם של כוחות מודרניסטיים על יהדות עיראק, בעיקר בכוח השפעתה של חברת כ"ח (אליאנס).<sup>66</sup> הרב חוצין נאבק מרה נגד החדרת לימודי החול למערכת החינוך, ועקב כך התלוננו עליו המשכילים והביאו למעצרו על ידי המשטרה. קהל רב מיהודי בגדד ליווה אותו אל בית המעצר, ובהם תלמידו, ר' יעקב מוצפי, שניצח על המחאה. לאחר הסברים שוחרר הרב חוצין ממצערו, לשמחת היהודים דורשי שלומו. הוא חזר לפעילותו, ובכלל זה להתנגדותו לתהליכי החילון בחינוך היהודי.

קונפליקטים קהילתיים אלה תרמו כנראה תרומה מכרעת להחלטתו של הרב חוצין לעלות לארץ ישראל עם משפחתו. בשנת תרפ"ד או תרפ"ו<sup>67</sup> הוא ביצע את החלטתו, כשרבים מיהודי בגדד מלווים אותו אל הגבול ונפרדים ממנו בצער. הוא שכר דירה בירושלים, וייסד בית כנסת שבו התנהלה התפילה על פי מנהגי המקובלים בבגדד ובארץ ישראל. כמו כן ארגן שיעורי תורה לבעלי בתים קשיי-יום, ושימש כמוהל.

בשנת תרפ"ח רכש שטח אדמה קטן לבניית בית כנסת ובית מדרש. ברכישה זו השקיע את כל כספו, והוא עצמו המשיך להתגורר בשכירות עד יומו האחרון. עם זאת, יש הגורסים כי היה אמיד.<sup>68</sup> בפורים של שנת תרפ"ט נחנך בית הכנסת "שמש צדקה" בפאתי שכונת גאולה בירושלים, והוא עומד על תלו עד היום. רבות משיחות המוסר שהעביר בבית הכנסת הוקדשו לתוכחה על הידרדרות הדור בתחום שמירת התורה והמצוות (ר' להלן). הוא לא חדל מדברי כיבושין ותוכחות על חובת ההתרחקות מן החילוניים וממוסדותיהם. הרב חוצין

65 אהרן ש' נעימי, **ארי עלה מבבל**, ירושלים תשמ"ו (להלן: נעימי), עמ' כ"ז-ל"ה.

66 על כך ר': צ' יהודה, "להערכת מפעלה החינוכי של חברת כ"ח בעיראק עד למלחמת העולם הראשונה", ש' שוורצפוקס (עורך), **האליאנס בקהילות אגן הים התיכון בסוף המאה הי"ט והשפעתו על המצב החברתי והתרבותי**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 36-40, ומראי המקום שם; ש' סחייק, "פרקים בתולדות החינוך העברי במזרח התיכון הערבי", **שורשים במזרח**, כ' (תשמ"ט), עמ' 17-18, 22-23, 36-48; ש' דשן, "הדתיות של המזרחיים: ציבור, רבנים ואמונה", **אלפיים**, 9 (תשנ"ד) (להלן: דשן, הדתיות), עמ' 47.

67 נעימי טוען שעלה בתרפ"ד (שם, עמ' ל"א), ולעומתו ר': ב"צ מוצפי, **עולמו של צדיק**, ירושלים תשל"ו, עמ' 84-85, שם נקובה שנת תרפ"ו כשנת עלייתו.

68 מוצפי, שם, עמ' 84.

נהג לשבת בבית מדרשו כל היום, ועיקר עול הפרנסה נפל על שכמה של אשתו. הוא עצמו מעולם לא נשא במשרה רבנית, משום ש"נזהר שלא להשתמש בכתרה של תורה".<sup>69</sup>

כרבים מן המקובלים, נהג גם הרב חוצין דקדוקי מצוות וחומרות קפדניות. את תפילת שחרית היה מקיים בהנץ החמה. הוא התנזר מאכילת בשר, וגם על החלב הקפיד כי יהיה מתוצרת ביתית וכי אדם מהימן יהיה עד בשעת החליבה. בחצר בית הכנסת שלו זרע חיטה, על מנת לקיים בה את המצוות התלויות בארץ, ובכלל זה לקט, שכחה ופאה. אחדות מדרשותיו של הרב חוצין נדפסו בין השנים תש"ג-תש"ה. אלה הן שיחות מוסר לקראת ראש השנה, שהודפסו סמוך לזמן נשיאתן תחת הכותרת "מקיץ נרדמים", ולא ראו אור שנית. הדרשות נושאות אופי עממי, משופעות במשלים, ואינן מפתחות חידושי תורה מעמיקים, אולי מפני שהופנו אל קהל לא-למדני. רובן עוסקות במצב הדור, ויש בהן לשונות תוכחה חריפות. אחד הנושאים המרכזיים בהן הוא ההידרדרות בגדרי הצניעות. בדרשתו לראש השנה תש"ג קורא הרב חוצין:

ושתי הערלה ויתרה על כתר המלוכה ועל חייה<sup>70</sup> ולא הסכימה לגזירת המלך אחשוורוש להראות השרים והעמים את יפיה, ואיך בת ישראל, אשר נאמר עליה כל כבודה בת מלך פנימה, מראה את יפיה לאחרים. ועוד, ושתי רק פעם אחת לא הסכימה, ואיך בנות ציון היקרות הולכות פרוצות בימים ובלילות. ועוד, ושתי בבית המלכות ולא בחוץ, והגברות שלנו בשווקים וברחובות. ועוד, ושתי היתה אנוסה בגזירת מלך ובכל זאת בחרה במוות מן החיים<sup>71</sup> ובלבד שלא להראות נבלותה לעיני העמים, ואיך גברותינו ובנותינו וכלותינו מראות את נבלותן לעיני העמים ברצון טוב ובנפש חפצה, ובתוך ארצנו הקדושה?<sup>72</sup>

אמנם בנות ישראל אינן מתהלכות ערומות לגמרי כמו שציווה אחשוורוש על ושתי, אך גם בכך אין הרב חוצין רואה מעלה, שכן לדעתו גם אחשוורוש לא ציווה על ושתי לבוא ערומה ממש, "כמו שיצאה מבטן אמה, כי זה לא נקרא יופי אלא דופי, והראיה שאמר להביאה בכתר מלכות, ואוי לה לאותה בושח וכלימה להיראות בכתר ערומה, כי מי שיש לו סחורה להראותה לא פותח את כל הסחורה אלא רק דוגמה ממנה". והרב חוצין מונה בפירוט מביך-משהו את חלקי הגוף הנשי שחשיפתן מהווה "דוגמה" מספקת לתכלית זו, והוא מוסיף:

ואם תתעקש לומר שושתי ערומה אמרו [חז"ל], נאמר לך כי לפחות כמו בעיר היהודים הידועה, שהנשים הולכות לשחות בים רק בסמרטוט זרת ארכה וזרת רחבה. אני ראיתי

69 מוצפי, שם.

70 במגילה אין כל רמז לכך שושתי נענשה בעונש מוות.

71 ר' בהערה הקודמת.

72 ר' צדקה חוצין, **מקיץ נרדמים**, כסלו תש"ג, עמ' ה'.

בתל אביב אשה הולכת ככה כדי לשחות בים, אבל לא ידעתי אם היא יהודיה או ערביה, אוי לעינים שכך רואות. אם ערבי פרא יאמר לנו 'אנו לא נסכים שהיהודים יבואו לארצותינו ויקלקלו את בנינו ובנותינו', האם לא נתמלא בושח וכלימה! ? וכן מה נענה ומה נאמר כשנעמוד אח"כ בדין לפני הקב"ה ויאמר לנו: 'איך מהערבי היחף הזה נתבישתם וממני לא נתבישתם, שהסכמתם לראות את נשותיכם ובנותיכם ללכת פרוצות לעיני העמים? !'<sup>73</sup>

הרב חוצין מטיל את האחריות למנהגי פריצות אלה על שכמם של האשכנזים, ובפרט על "הנשים האירופיות החופשיות אשר הביאו לנו המנהגים המכוערים האלה מארץ נכרייה, ולא ראו בהורים דרך הצניעות", הרואות בלבוש הצנוע סממן מזרחי פרימיטיבי. "אבל אנחנו בני עדות המזרח, המסורת שלנו קיימת עד עתה, וכמו שהלכו אמותינו כך נשותינו צריכות ללכת, ככתוב 'שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אמך'".<sup>74</sup>

כאן הולך הרב חוצין ותוקף את "זה שלמדו בנות עדותינו מהמנהגים המכוערים שהביאו האירופים מארץ נכרייה", ובראשם השימוש באמצעי מניעה, להקטנת הפריזון.<sup>75</sup> השפעתם של אלה נגרמת על ידי החינוך החילוני, "שמחנכים את בנינו ובנותינו בבתי ספר של החופשים בלי חינוך, תורה ויראת ה', וא"כ [=ואם כן] מה יעשה הבן ולא יחטא?" הוא טוען כי השולח את ילדיו לחינוך זה גרוע ממי שמעביר בניו באש למולך, כי זה האחרון שורף רק את גופו, ואילו נפש הילד יש לה חלק לעולם הבא, "אבל בחינוך החופשי מקלקלים ומשחיתים את הבנים והבנות ואת זרעם אחריהם עד סוף כל הדורות".<sup>76</sup>

הרב חוצין תמה על כל אותם יהודים "המחונכים בחכמות זרות, כגון הפילוסופים והפרופסורים", מדוע הם שמים את כל מעייניהם "בכל חכמה ומדע", ובפרט שידוע כי "רוב החכמות המתחדשות בעולם המה על ידי יהודים", ואילו "חכמת התורה שלנו רחוקה מלבם ומזניחים אותה לגמרי, הלא כתוב בה מחכימת פתי ולא יערכנה זהב".<sup>77</sup> יתר על כן, כשם שעורכי העיתונים ידעו לצטט מן הקוראן כדי להוכיח את הערבים על מעשיהם בימי המאורעות, כך היה ראוי להם לצטט מן התורה באזני החופשיים, כדי לומר להם "אחינו, אחינו אנשי גאולתנו, שבאתם לכאן לגאול את הארץ, כך כתוב בתורה, לא תלכו בחקות הגוים לחלל שבתות וי"ט [=וימים טובים] לאכול נבלות וטרפות בשר גמלים וארנבים וכיוצא, והיא לא תצלח לגאולת הארץ, ככתוב 'ותקיא הארץ אתכם כאשר קאה את הגוי'

73 שם, שם.

74 שם, עמ' ר'.

75 שם, עמ' ר'-י"א.

76 שם, עמ' י"א.

77 שם, שם.

וכו"ו".<sup>78</sup> גם כאן סבור הרב חוצין כי אותם אנשים היודעים להוכיח את הגויים אינם מוכיחים את עצמם, משום שרכשו את השכלתם בחכמות הגויים ונפרצו בכל העברות, "וגם הוריהם לא הכירו בטבילת הנדה, לכן נחשבים הבנים ... פגומים, קרוב לממזרים".<sup>79</sup>

רשעי זמננו שונים מרשעי העבר, משום שבעבר עוד נטו הרשעים להתווכח עם חכמי התורה, בעוד שבדורות האחרונים כל המרידה נובעת רק מתאוות ומהפקרות, "ורק דבר א' [=אחד] נשאר להם, והוא, בשם יהודים יכוננו". גם כאן טורח הרב חוצין לשים פדות בין האשכנזים והספרדים:

כל אלה באו מארצות אירופה, אבל אנחנו המזרחיים שומרי מסורת, ואפי' [לן] הגויים שבארצות האלה יש להם דת, וזכנו הקב"ה לבוא לא"י, מקום שאפילו משה ואהרן לא זכו בו, ולא הגלנו ועשנו כאותם גויי הארצות, ולא גורלנו כגורלם, לא צריכים אנו ללמוד ממעשיהם המתועבים... מדוע אנו המזרחיים נוהרים אחריהם ולמדים מקלקלתם, הלא אנו מסורת אבותינו קיימת עדיין בידינו... ואין אנו ממזרים ופגומים ח"ו [=חס ושלום], כי אמותינו טבלו בנו.<sup>80</sup>

בשלב זה עובר הרב חוצין לתקוף את הציונים החילוניים, אמנם בלי לנקוב בשמם, אך עם זאת באופן שאינו משתמע לשתי פנים. "אל תאמינו שמי שלא מאמין בהתורה ובהקדוש ברוך הוא יכול לגאול את הארץ", הוא קורא, "זאת לא גאולה אלא טינוף, מלשון לחם מגואל".<sup>81</sup> הוא מוכיח כי מי שאינו שומר מצוות איננו יכול להיות המשיח, ובכלל, אין להאמין למי שטוען כי הוא הגואל, עד אשר יודיע לנו הקדוש ברוך הוא, בדרכיו שלו, כי אכן הלה הוא גואל אמת. בדומה למנהיגים חרדיים קיצוניים אחרים, רואה הרב חוצין בציונות תופעה של משיחיות שקר, ומתריע מפני סכנתן של תופעות מסוג זה, "כי כמה וכמה משיחים עמדו לנו ועשו אותות ומופתים והטעו את גדולי עולם שהאמינו בהם, ואחר כך נתברו, וכ"ש [=וכל שכן] בימים האלו, שעמדו משיחי השקר שהנם ידועים שהם חופשיים, ואין להאמין להם ולא לעזוריהם". את פעולות הציונים הוא מדמה לפעולותיהם של נביאי השקר ערב חורבן בית ראשון, שהבטיחו כי לא יבוא צר ואויב בשערי ירושלים, משום שסמכו על כוחם ולא על הקדוש ברוך הוא. התוצאה היתה, שהקדוש ברוך הוא נלחם נגד ישראל, "ומי יכול חס וחלילה לנצח אותו?" תוצאה דומה יכולה להתקיים בימינו:

אמרו חכמי המוסר: אם יתקבצו עכשיו כל ממלכות האדמה וימסרו לנו כל כסף וזהב שבעולם ויאמרו לנו: נשיב לכם את גלויותיכם ותבנו את ירושלים וביהמ"ק – לא

78 שם, עמ' י"ב.

79 שם, עמ' י"ג. בטקסט המושמט כתובות מספר מלים שנמחקו בדיו עבה.

80 שם, עמ' י"ד.

81 שם, עמ' ט"ו.

נסכים להם. אם בית ראשון נבנה ע"י דוד ושלמה, שהיו הם ודורם צדיקים ועפ"י מאמר הקב"ה, נחרב ע"י העוונות, איך אנו נבנה אותו בעוונות, ועל אפיו וחמתו של הקב"ה, שנלחם בנו ע"י עוונותינו. הלא הנביא צווח: המה יבנו ואני אהרוס וכו'. ועל הבאים לארץ בלא תו"מ [=תורה ומצוות] כתוב: "ותקיא הארץ אותם". אם כת' א' [=אחת] נשתגעה, איך ח"ו [=חס ושלום] ישתגעו כולם?!

המסקנה המתבקשת מכל אלה היא התבדלות מן החברה החילונית. אף שהרב חוצין אינו נוקט מלה זו עצמה, המסר עולה בבירור בדבריו:

חובה עלינו לשמור<sup>82</sup> על יהדותינו, לבאר כל הדברים האלה לכל א' וא' [=אחד ואחד] ובעקר לבנינו ולבנותינו ולכל הסרים למשמעתנו, שלא להתבולל ח"ו בין החפשים האלו ולא ללמוד ממעשיהם ואסור להתחתן עמהם. אם התורה צותה שלא להתחתן בגוים, שלא יסיר את בנך מאחרי, אע"פ שקשה ללמוד מהם, וכ"ש [=וכל שכן] עם אלו החפשים שקוראים את עצמם יהודים, ואפשר ללמוד מהם בנקל.<sup>83</sup>

הרב חוצין איננו מהסס אפוא להשוות את החילוניים לגויים, ולנקוט כלפיהם נורמות הקשורות בעולם המושגים של יחסי יהודים וגויים: איסור "התבוללות" בקרבם, ובכלל זה איסור חיתון עמהם. מסקנה זו אכן מתבקשת כמעט מאליה לנוכח הפגם שדבק בהם בהיותם בני הנידה, כמתואר לעיל. הקרבה הבסיסית בין יהודי ליהודי לא רק שאינה מועילה כאן, אלא אף משמשת בסיס לקל וחומר, העושה את ההתבדלות מהם לנצרכת עוד יותר מאשר ההתבדלות מן הגויים ולא רק אותם מגנה הרב חוצין, אלא גם את המסייעים בידם.<sup>84</sup>

הדברים נאמרו בעיצומה של מלחמת העולם השנייה, כשהיקף ההשמדה טרם נודע, אך שמועות על הפגיעה ביהודים כבר הגיעו. לדעת הרב חוצין, עוונות הדור, שאותם הוא מונה באריכות: מיעוט אמונה, עברות על דיני נטילת ידיים שחרית, כשרות, כלאי בגדים, שמלת אישה, גילוח בתער, חילול שבת, צניעות, נידה ועוד,<sup>85</sup> הם שגרמו לצרות. "רבותי", הוא קורא אל מאזיניו, "אתם רואים שבזמן הזה אש לזהטת בכל העולם על קטנים ועל גדולים, ובפרט על היהודים, וברור לנו שכל זה נגרם על ידי העוונות, כמו שאמרו רז"ל כי אין הערוד ממית אלא החטא ממית".<sup>86</sup> ממשלות הגויים מנסות להגדיל את עצמתן על ידי הגברת החימוש והייצור התעשייתי, ואילו אנו "אין לנו לא מלכות ולא ממשלה ולא עושר, ואין לנו להישען אלא על אבינו שבשמים".

82 כצ"ל. ובדפוס: ושומה.

83 שם, עמ' י"ז.

84 שם, עמ' כ"ט-ל'.

85 שם, עמ' כ"ב-כ"ח, ל"א-ל"ב.

86 שם, עמ' ל"ב.



אם בעבר היו מי שהטילו ספק בעונשי הגיהנום בעולם הזה, באה התקופה הנוכחית והיכתה אותו על קרקעם, שכן "עכשיו אנו רואים שהגיהנום הועתקה לעוה"ז [=לעולם הזה], כי בכל יום אנו שומעים מה מתרחש בעולם, איזה מיין יסורים, יותר מיסורי גיהנום שהיו אבותינו מספרים לנו עליהם, ובפרט על אחינו היהודים שמענים אותם בכל מיני ענויים ובאכזריות רבה, אשר תצלנה אזנים משמוע".<sup>87</sup> וכאן מביא הרב חוצין משל – קשה למדי, במיוחד במבט לאחור – על בהמות העומדות להישלח לשחיטה, שאינן שמות אל לבן את הצפוי להן, וממשיכות כל אחת בשלה: זו מרקדת, זו מעלה גרה ואוכלת, וכו'. החלו השוחטים לשחוט את האחת, והנשארות בשלהן, וכך הלאה, לא הרגישה אף בהמה את הטבח עד שהגיעה הסכין לצווארה היא. והנמשל:

כך אנחנו, זה יותר משלש שנים שהתחיל העולם להתמוטט, וההתחלה היתה בנו היהודים ונתפשטה על כל העולם, ויום יום אנו שומעים על הטבח ההמוני ובאכזריות רבה באחינו היהודים ע"י צוררינו שהחליטו להשמיד, להרוג ולאבד ח"ו את כל היהודים כשה לטבח יוכל, שה פזורה ישראל, ועכ"ז [=ועם כל זה] אין אנו מרגישים, וכל אחד שלא הגיעה הסכין עד צוארו עוסק בשלו, זה ברקודים, זה בחלול שבת, זה במאכלות אסורות וכיוצא. והפ' או' [=והפסוק אומר]: 'אל תהיו כסוס כפרד'. והלואי שהיינו כבהמה שאינה מרגישה בצער חברתה, אבל טבע האדם אם רואה חברו מפרפר ומצטער מרגיש כאלו הוא בעצמו מפרפר ומצטער, וכ"ש [=וכל שכן] אם גורלו לא יותר טוב מזה המפרפר וגם עליו יעבור כוס התרעלה והסכנה קרובה אליו, והאויב כבר בקר אצלו כמה פעמים וחטף שה מהעדר, והנשארים הרה נסו, עכ"ז [=עם כל זה] – 'אין הבין', והיה כזה יום מחר. ולקרוב אליך. והבהמה לפחות פרפרה עד שהגיעה הסכין לגופה, ואנו, עם היהודים, ייאכל חצי בשרו – כי יותר ממחצית היהודים, אחינו בשרנו, הנם תחת צפרני החיות הטורפות – ואין אנו מרגישים.<sup>88</sup>

ברור לגמרי שפתרונו של הרב חוצין לסכנה המאיימת הוא תשובה ותפילה, אך דומה כי בקטע זה סטה קמעא מחוט רעיונותיו, וביטא כאב אמיתי על עצם האטימות והאדישות שגילה לדעתו היישוב בתקופת השואה. וכאמור, הדברים נאמרו בטרם נודעו ממדי הזוועות, ומידה של נבואה נזרקה בהם. בסוף הקונטרס הוסיף הרב חוצין "תפילה לאומרה בימי צרות מלחמה", שסידר הוא עצמו, בבחינת חלקו שלו במאבק נגד הצורך ונגד האדישות.

הרב חוצין ממשיך ומתפלמס עם החילוניים, ופרטי טענותיו אינם נצרכים לנו. במרבית הדרשה הוא שב וחוזר על הרעיונות שראינו עד כה. הנקודה המרכזית היא שהוא מגלה עמדה קנאית טיפוסית, ומבחינה מסוימת אף מקדים את עמדותיהם של מנהיגים חרדיים

87 שם, עמ' ל"ג.

88 שם, עמ' ל"ג-ל"ד.

אחרים, אשר הטילו את האחריות לשואה על כתפיהם של פורקי העול למיניהם.<sup>89</sup>

מרבית הרעיונות שסקרנו לעיל חוזרים ונשנים, בצורה זו או אחרת, בדרשתו של הרב חוצין מראש השנה הבא, של שנת תש"ד, שיצאה לאור תחת הכותרת "מקיץ נרדמים חלק ב'".<sup>90</sup> הוא מלגלג על המנהיגים החילוניים ש"מתכננים תכניות וחושבים כאילו כל העולם נמסר בידם", וצופה – הפעם במידה פחותה של הצלחה – כי לא יצליחו לכונן מדינה יהודית בארץ. טעם הדבר, כמו לעיל, שהארץ ניתנה לישראל על מנת שיקיימו בה תורה ומצוות, "כי מי יוכל ליקח ארצו מידו בלא רצונו ועל אפו וחמתו שבוערת בעוונות?!"<sup>91</sup> יתר על כן, גם ההסתמכות על חסדי הגויים יש בה כעין הכרזה ש"עזב ה' את הארץ לגויים, ובשלהם עושים". הוא משווה את התכניות הללו למגדל בבל, ותמה על "הקהל התמים איך סומכים עליהם ולא בוטחים בה' לחזור בתשובה".<sup>92</sup> לדידו, גם הגויים עצמם מודים כי ארץ ישראל ניתנה לישראל על מנת שישמרו בה תורה ומצוות, והנה "אנחנו יודעים בבירור שקמה כת אחת בלא תורה ויראה, בלא תפילין ותפילה, בלא טבילת נידה ובלא הכשר דבר הצריך הכשר מן התורה, ואנחנו נוהרים אחריהם ובכל יום ויום, מתאספים עמהם ומתייעצים עמהם איך לנהל את עם ישראל... וכבר הביא עלינו [הקדוש ברוך הוא] כל מיני ייסורין כדי לעוררנו בתשובה, ועדיין הרבה שמים מבטחם בהם".<sup>93</sup> לפיכך אין מקום להצטרף אליהם בניסיון "לעשות משטר וסדר חדש אחרי המלחמה", אלא אדרבא, "עלינו להציל עצמנו מהערבות [כך!], לצאת כנגדם כדי שלא נילכד בשחיתותם... ולא נסתפק בשתיקה, אלא בהמחאה ובהפגנה, בהתראה ובהעדאה, כדי שיקום בנו הפסוק שכתוב 'ואתה את נפשך הצלת'".<sup>94</sup> יתר על כן, הוא שב ומזכיר: "צריך להיזהר שלא להתערב עמהם ולא להתחתן בהם".<sup>95</sup>

ר' צדקה מרגיש כי דבריו הקשים אינם נובעים מתוך רגשות שנאה או קנאה כלפי החילוניים. קנאה אין בו, שהרי "מה לנו ולהם, וממה יש להתקנאות, הלא פסוק בהדיא 'אל יקנא לבך בחטאים, כי אם ביראת ה' כל היום'... איך אפשר להתקנאות מהם בכדי לאבד את העולם הבא". וגם שנאה אין בו, שהרי "איזו שנאה יש לנו אתם, אדרבא, הלא אחינו הם, ומוסרים

89 ר': הרב י"י קנייבסקי, **חיי עולם**, בני-ברק תש"ן, עמ' ל"ז; ר' יואל טייטלבוים, אדמו"ר מסאטמאר, **ויואל משה**, ירושלים תש"ן, בהקדמה; ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, אדמו"ר מצאנז, **הדרך נלך בה**, בני-ברק תשמ"ג, עמ' ט"ו-ט"ז; הנ"ל, **דעת תורה בעניינים הנוגעים ליהדות החרדית**, ניו-יורק תש"כ, עמ' 6-7. לאישים נוספים שהעלו טענות אלה ולסיכומן, ר': הרב י"א וולף, "דברי רבותינו על גזירת אירופה", **השקפתנו**, כרך ד'-ה', בני-ברק תשמ"א, עמ' 192-193.

90 ר' צדקה חוצין, **מקיץ נרדמים**, ח"ב, ירושלים תש"ד.

91 שם, עמ' כ"ח.

92 שם, עמ' כ"ט.

93 שם, עמ' ל"א-ל"ב.

94 שם, עמ' ל"ג.

95 שם, שם.

את נפשם עלינו, וזהירים וזריזים באהבת רעים".<sup>96</sup> אכן, דברים חמים מעין אלה קשה למצוא אצל הקנאים האשכנזיים, אך הרב חוצין ממהר לציין כי דווקא בשל היותם "אנשי תרבות, שונאי בצע ואוהבים לעזור, וכן כמה מידות טובות הנמצא בהם", סכנתם גדולה עוד יותר, שכן בכך הם עלולים עוד יותר למשוך אליהם את שומרי הדת ולהטותם מדרך הישר.

את המשך הקונטרס מקדיש הרב חוצין לדברי התעוררות לתשובה, ובפרט בעברות המסוימות שאותן הוא מדגיש במיוחד, ואשר מנינו כבר לעיל.

המעייין בדרשותיו של ר' צדקה חוצין יכול להתרשם כי הן שונות מדרשותיהם ומחיבוריהם של אנשי "העדה החרדית" ו"נטורי קרתא" שבמחנה האשכנזי, הן בתוכן והן בסגנון. אשר לסגנון, בולט כאן אופיו העממי, הפשטני, שעליו כבר רמזנו לעיל; ובאשר לתוכן, אין אצלו את האבחנה החותכת בין "כשרי ישראל" לבין "הרשעים" כשני כוחות כמעט מטפיסיים, שפרופ' יהודה ליבס השווה אותה בזמנו לאבחנה בין בני האור לבין בני החושך בכתבי כת מדבר יהודה.<sup>97</sup> יתרה מזו, ר' צדקה עדיין אינו מאבד תקווה, וקורא את קהלו לתשובה – דבר שאיש מן המנהיגים החרדים-קיצוניים לא היה מנסה לעשות ברצינות. הוא אף מכיר בצדדים חיוביים של החילוניים – ולכל הפחות של השכבה המשכילה שבהם – ובכך מגלה מתינות מפתיעה. סביר להניח כי הבדלים אלה נעוצים בין השאר בתרבות הרבנית הספרדית שממנה צמח, אך דומה כי הרבה יותר מכך הם קשורים לאופי קהל היעד שלו. בין כך ובין כך, אלה הם הבדלי ניואנס. העמדה הבסיסית המובעת כאן – עמדה אנטי-ציונית ושואפת התבדלות בכל עצמתה – הריהי העמדה הבסיסית של החוגים החרדים הקיצוניים של בתי אונגריין.

עם הגעתו של ר' יעקב מוצפי ארצה, ראה בו הרב חוצין את יורשו הרוחני. הרב חוצין נפטר בליל ר"ח אדר תשכ"א, כשבביתו יושבים תלמידי חכמים העוסקים בתורה לרפואתו. הלווייתו נערכה למחרת, ונכחו בה משתתפים רבים, בכללם אחדים מחשובי הרבנים בירושלים.

### ר' יעקב מוצפי

יורשו הרוחני של ר' צדקה חוצין היה תלמידו ר' יעקב מוצפי, שהוא ככל הנראה מייסדה של "העדה החרדית הספרדית" והדמות המרכזית בה. המקור המקיף היחיד שיש לנו על אודותיו

96 שם, עמ' ל"ו.

97 ר': י' ליבס (לעיל, הערה 23), במיוחד עמ' 137, 142-146. ר' על כך עוד: רביצקי, **הקץ המגולה**, עמ' 79-8; רביצקי, "מונקאטש", עמ' 101-104.

הוא הביוגרפיה שכתב עליו תלמידו, א"ש נעימי,<sup>98</sup> המתאפיינת בכמה אי-דיוקים גלויים לעין ובחוסר סדר כרונולוגי.

ר' יעקב מוצפי נולד בבגדד בשנת תר"ס.<sup>99</sup> הוא למד תורה מפי סבו, ר' משה מוצפי, וכן מפי הרבנים שמעון אגאסי, אפרים כהן וצדקה חוצין.<sup>100</sup> ייתכן שבבגדד התוודע גם אל חכם אלפנדרי,<sup>101</sup> אם כי לא ידוע לי על ביקור של ה"סבא קדישא" בעיראק. לאחר הקמת בתי הספר של אליאנס בעיראק, הקימו נאמני המסורת את "חברת תומכי תורה" (כנראה בסביבות תרע"ב), ובין מקימיה היו ר' צדקה חוצין ור' דוד מוצפי, אחיו הגדול של ר' יעקב. מטרת החברה היתה לבצר את החינוך היהודי המסורתי ולטפח תלמידי חכמים צעירים.

בערך בשנת תר"ץ, בהיותו בן שלושים בלבד, נתמנה לעמוד בראש ישיבת "דורשי תורה" בבגדד, ובמשרה זו שימש עד עלותו ארצה, כעבור למעלה מעשרים שנה.<sup>102</sup> בשנת תר"ץ הגיע ארצה לביקור ראשון. הוא שהה בארץ כחודש, וחלק גדול מן הזמן בילה במחיצת רבו, הרב חוצין.<sup>103</sup> הוא נפגש גם עם חכם אלפנדרי, שקיים עמו פגישה קצרה, כדרכו.<sup>104</sup>

בשנת תש"י או תשי"א עלה הרב מוצפי ארצה כדי להשתקע בה.<sup>105</sup> סמוך להגיעו ארצה חידש את הקשר עם רבו מבגדד, ר' צדקה חוצין, שהיה אז זקן ושבע ימים, והלך לבקר. הרב חוצין שמח מאוד לקראת תלמידו, ולדברי נעימי הוא אף בירך "שהחיינו" בכניסתו, ואמר שהוא רואה בו את יורשו. במידה רבה אכן ניתן לראותו כממשיך דרכה של החרדיות הספרדית הקיצונית בארץ. הקשר בין שני הרבנים נמשך גם עד סוף ימיו של הרב חוצין, והרב מוצפי אף קיבל מידי רבו ספר תורה מהודר שהביא עמו מבגדד, והכניס אותו לבית הכנסת שלו, "צלחה ומזל", שנמצא בשכונת התימנים. עם פטירתו של ר' צדקה, נעשה הרב מוצפי לדמות הבולטת בחוג הקנאים הספרדים בירושלים.

כפי שמציין נעימי, הרב מוצפי הגיע לארץ "בשנים קשות ביותר ... כאשר כל קבלת משרה היתה כורכת אחריה היזקקות והשתעבדות לדעות חיצוניות",<sup>106</sup> דהיינו, לרוח הציונית של עסקני השלטון. ואולם, הרב מוצפי "לא כפף ראשו ולא נכנע, אף על פי שחי חיי צער ודוחק עצום. היו משכימים לפתחו עם הצעות מפתות, והוא באחת מי ישיבנו, לא היטה אוזנו ולא

98 ר' לעיל, הערה 65.

99 נעימי, עמ' ט"ו.

100 שם, עמ' כ"א, כ"ז.

101 ר' שם, עמ' ל"ט.

102 שם, עמ' י"ח.

103 שם, עמ' ל"ז.

104 שם, עמ' ל"ט.

105 בעמ' י"ב כותב נעימי שהיה זה בשנת תש"י, ואילו בעמ' ל"ז – תשי"א.

106 שם, עמ' י"ב.

שמע, חשש דמינות מגרר גריר".<sup>107</sup> בכל שנותיו בארץ עסק בלימוד הלכה וקבלה, ובין השאר נתן קמיעות לנוקקים.<sup>108</sup> הוא לא התפרנס מן הרבנות, אלא עבד רוב ימיו כמלמד תינוקות של בית רבן.

נעימי מספר כי בטבעו היה רך ורחום, "אבל בעבודת ה"ת [=השם יתברך] גילה את כל פנימיותו, והתגבר כנמר והתנשא כארי לשעבד את רגשותיו לבוראו".<sup>109</sup> תכונה זו באה לידי ביטוי בעמדתו כלפי המדינה. הרב מוצפי הצטרף בעניין זה אל אנשי העדה החרדית האשכנזית, ונקט בדרך ההתבדלות מן המדינה וממוסדותיה.<sup>110</sup> זמן לא רב לאחר הגעתו הקים את "העדה החרדית הספרדית", אחותה הקטנה של העדה החרדית האשכנזית, שנועדה לשמש מסגרת פוליטית ודתית לקנאים החרדים הספרדיים בירושלים. בדומה לאנשי העדה החרדית האשכנזית, אסר לקראת כל מערכת בחירות "להשתתף בבחירות הטמאות".<sup>111</sup> בשנת תשי"ט, כאשר הגיע ר' יואל טייטלבוים מסאטמאר לביקורו החמישי<sup>112</sup> בארץ, ביקש לפגוש את המקובל הספרדי הנאמן לדרך ה"התבדלות" ההונגרית. שני הרבנים נכנסו לפגישה בארבע עיניים, שבסופה הביע הרבי מסאטמאר את התפעלותו מן הרב מוצפי. הוא אף כתב עליו את המכתב הבא:

הן בקודש חזיתי אנשים יר"ש [=יראי שמים] מאחינו בני"י [=בני ישראל] ספרדים ובני עדות המזרח, הכואבים על מזבח ד' ההרוס ועל העזובה הרבה השוררת אצל אחים העולים, הנתונים לטרף ולמעבירים על הדת באה"ק [=בארץ הקודש] בלי הרף, שנתעוררו ויסדו את העדה החרדית הספרדית בעיה"ק ירושת"ו [=בעיר הקודש ירושלים, תיבנה ותיכונן] להיותו מבצר להיהדות הספרדית הנאמנה, שארית אשר לא כרעו לבעל, ומחזיקים מעמד ע"ד [=על דרך] ישראל סבא, ובראשם עומד רב האי גאון, ארי עלה מבבל, צדיק וגדול כש"ת [=כבוד שם תפארתו] רבי יעקב מצפי שליט"א, משיירי כנסת הגדולה שומרי משמרת הקודש.<sup>113</sup>

דפוס זה של פגישה, בין אדמו"ר הונגרי לבין מקובל ספרדי על בסיס של שותפות לדרך הקנאות, מוכר לנו מן האדמו"ר ממונקאטש ומחכם אלפנדר. גם שם נתלוותה לפגישה הילה של דרמטיות יתרה. השאלה היא מה החשיבות הרבה שמצאו אדמו"רים אלה בפגישותיהם

107 שם, שם.

108 שם, עמ' מ"א-ע"א. על עיסוקו בקבלה – שם, עמ' צ"א-צ"ח. על קמיע – שם, עמ' נ"ג.

109 שם, עמ' ק"ט.

110 שם, עמ' קכ"ג.

111 שם, עמ' ק"ט.

112 נעימי כתב כי היה זה ביקורו השני (שם, עמ' קכ"ג), וטעה. ר': א' פוקס, האדמו"ר מסאטמאר, ירושלים תש"מ, עמ' 155-164.

113 מובא שם, עמ' קכ"ד.

עם המקובלים הספרדיים דווקא? ניתן לפרש זאת כחלק מניסיונו של הרבי מסאטמאר להוכיח כי דרך ההתבדלות איננה "תורת אונגארן" בלבד,<sup>114</sup> וככל שיגדיל להביא ראיותיו ממרחק, כך יגדיל כביכול את קשת התומכים בדרכו. ברם, לא מן הנמנע כי השיקול היה פחות פורמטי, וגם האדמו"רים ההונגריים הלכו שבי, בדרכם הם, אחרי הרומנטיזציה של המזרחיות, וראו בחכמי המזרח נציגים של יהדות שורשית ואותנטית יותר. יתרה מזו, קשה שלא להתרשם מכך ששני האדמו"רים החסידיים הלכו אחרי דפוס שנוצר כבר דורות לפניהם, בדמות מערכת היחסים המסתורית שבין הבעש"ט לבין ר' חיים בן עטר, בעל "אור החיים", שאותו לא זכה לפגוש מעולם.<sup>115</sup>

הרב מוצפי קיים קשרים טובים גם עם אישים אחרים מן העדה החרדית האשכנזית, שהתייחסו אליו בכבוד ובאהדה. האדמו"ר ר' יחזקאל-שרגא ליפשיץ הלבפשטאם מסטרופקוב (שושלת צאנז) סייע בידו בהקמת העדה החרדית הספרדית והיה קרוב אליה כל ימיו.<sup>116</sup> כמו כן היה מיודד עם הרב יוסף דייטש,<sup>117</sup> שנמנה גם הוא עם רבני הקנאים האשכנזים, ועם הרב י"מ שכטר,<sup>118</sup> אף הוא מאנשי העדה החרדית.

אם בעניין הבחירות וההתבדלות נקט הרב מוצפי את דרכי הקנאים, הרי שבעניין הכותל המערבי לא אימץ את דרכם. מתוך רצון שלא ליהנות מפועלם של הציונים, ולא להיתפס לאשליית הגאולה, אימצו מרבית חוגי הקנאים הירושלמיים את העמדה המסרבת להכיר בשחרור הכותל, והאוסרת להגיע אל המקומות הקדושים ששחררו על ידי צה"ל.<sup>119</sup> הרב

114 ר': ר' יואל טייטלבוים מסאטמאר, **דברי יואל על פרקי אבות**, ברוקלין תשנ"ו, עמ' כ"ט-ל'. הרבי מסאטמאר מתייחס שם אל הממרה "ואל תתחבר לרשע" (אבות, א', ז), רואה בה את מקורה של דוקטרינת ההתבדלות ("הקהילות הנפרדות") ההונגרית, ומתפלמס עם "המליזים על שזוהו תורת אונגארן". אגב, בין השאר הוא טוען שם כי "האמת הוא שגם במדינת פולין רצו הצדיקים לעשות פירוד כזה, רק שבתחילה כשדיברו מזה לא היה עדיין כל כך הכרח לעשותו, ואחר כך כשכבר רצו לעשותו לא היה באפשרי להוציאו אל הפועל מחמת כמה סיבות, וזה ברור בלי שום ספק". הטענה ההיסטורית המובעת כאן בביטחון כה רב אין לה שום בית אחיזה במציאות ההיסטורית. עמדתם של רבני מזרח אירופה נגד הפרדת הקהילות היתה עמדה עקרונית מגובשת, ואכמ"ל.

115 ר' על כן: ד' מגור, "ר' חיים בן עטר במשנת החסידות", **פעמים**, 20 (תשמ"ד), עמ' 88-110; ד' אסף, "שאינו מאמין בגדולי הדור": המאבק החסידי על כבודו של ספר 'אור החיים' ומשמעותו ההיסטורית", ע' אטקס ואחרים (עורכים), **מחקרי חסידות**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 125-128, ומראי המקום למאמרים בהערה 1 שם.

116 הוא גם חתום על המודעה הנ"ל, בהערה 2, לצד הרב מוצפי וחכמים ספרדיים אחרים.

117 נעימי, עמ' קכ"א.

118 נעימי, עמ' קמ"ט-קנ"ט.

119 ר': ר' יואל טייטלבוים מסאטמאר, **על הגאולה ועל התמורה**, ברוקלין תשכ"ז, סי' פ"ח-צ"ט, עמ' קל"ט-קנ"ד; (בעילום שם המחבר), **קונטרס הסברה – ביאור מקיף בס"ד על דרכי הציונות וכו'**, ירושלים תשכ"ח, פרקים ד'-ו', עמ' נ"ז-פ'. הקונטרס חובר בלי ספק על ידי מי מאנשי נטורי קרתא, ככל הנראה על ידי ר' חיים קצנבלוויגן. ר' עוד: רביצקי, **הקץ המגולה**, עמ' 105.

מוצפי לא רק שלא אימץ הנהגה זו, אלא אדרבא, נהג להגיע אל הכותל מדי יום שישי, כדי להתפלל תפילת מנחה של ערב שבת, ואף קבע לו מקום סמוך לכותל.<sup>120</sup>

ר' יעקב מוצפי נפטר בג' בסיון תשמ"ג בירושלים. תמונתו מתנוססת כיום בפתחו של בית הדין של העדה החרדית הספרדית בשכונת הבוכרים בירושלים.

### ר' חיים יחיא סינאוני

שלא כשני החכמים האחרונים, שעלו מעיראק, ר' חיים יחיא סינאוני הגיע ארצה מתימן. גם על אודותיו יש לנו רק תיאור מקיף אחד – ספרו של אברהם לוי, **דרך צדיקים**,<sup>121</sup> שהוא ביוגרפיה של שני המקובלים התימנים ר' יחיא סינאוני ור' מרדכי שרעבי.<sup>122</sup>

ר' חיים יחיא סינאוני נולד בעיירה סנואן בערב יום הכיפורים תרנ"ח. מילדותו גילה התמדה רבה, וצפו לו גדולות. בגיל חמש-עשרה החל ללמוד את ספר הזוהר, וחלם חלום בעל קונוטציות מיסטיות שרמז כי הוא עשוי לזכות בחכמה.<sup>123</sup> הוא נעשה תלמידם של המקובלים שלמה טאביב ורוד יעיש חדאד, ולמד תורה מפיהם במשך מספר שנים. בגיל שבע-עשרה הוסמך לרבנות על ידי מורו, הרב טאביב, ומיד לאחר מכן החל רבו להכניסו בסוד תורת הקבלה. את ידיעותיו בתחום זה הרחיב מפי המקובל הסגפן ר' יעיש קורין, שהתגורר ב"כפר המקובלים" מועציירה, וככל הנראה מפיו התוודע גם אל תחום הקבלה המעשית.

בגיל שמונה-עשרה נשא אישה, וזמן קצר אחר כך הציעו לו רבותיו משרת דיינות, אך הוא סירב לקבלה. בשנת תרע"ט נסתלקו שני רבותיו הנזכרים, ובשנת תרפ"א שוב הוצע לו לשמש כאב בית הדין של סנואן וסביבתה, והפעם קיבל את ההצעה. הוא הקפיד על גדרי המוסר והצניעות בקהילתו, הקים ישיבה בעירו, ודאג בתקיפות להשלטת סמכות ההלכה בצבור. שמו התפרסם גם מחוץ לתחום רבנותו, ורבים באו לבקש את עצתו ואת ברכתו.

סמוך למלחמת העולם השנייה עבר על תימן גל אנטישמיות, בהשפעת האנטישמיות הגואה בעולם כולו. בנוסף לכך, בצורת קשה שפקדה את המדינה בשנת תש"א החמירה את מצבם הכלכלי. הרב סינאוני החליט כי זוהי השעה לעלות לארץ ישראל. הוא ומשפחתו הצטרפו למשפחת אחיו, וגיבשו קבוצה שהתארגנה לעלייה ארצה. לאחר שקהילתו נפרדה ממנו בצער, החלה הקבוצה במסע ארוך ורב תלאות במדבריות תימן, במטרה להגיע לעדן.

120 נעימי, עמ' ק"ה-ק"ו.

121 אברהם לוי, **דרך צדיקים**, ירושלים תשמ"ח (להלן: לוי, **דרך צדיקים**).

122 לפי סדר זה (!), אף שאין להשוות את מידת פרסומו של הרב שרעבי לזה של הרב סינאוני, שהיה ונשאר אלמוני למחצה בחוגים שמחוץ לעדה התימנית, ואף בתוכה.

123 ר' עדותו שם, עמ' 36.

ולהצטרף אל הקבוצות האחרות שהיו בדרך לארץ ישראל. בסופו של המסע הגיעו למחנה חאשד, שם רוכזו העולים על ידי פעילים ציוניים שנשלחו מן הארץ. הרב סינואני נתמנה לנציגם של יהודי שרעב במועצת הפליטים, ואף שימש כדיין בבית הדין הרבני שהוקם במחנה.<sup>124</sup> בחלק זה של הביוגרפיה<sup>125</sup> מקדיש אברהם לוי קטעים נרחבים לתיאור גסות רוחם, קשיות לבם, וחילוניותם המיליטנטית של אנשי הצוות. במיוחד מותקפת התנהגותה של המנהלת, ד"ר אולגה פיינברג, הזוכה לכינויים "המרשעת", ו"איזבל". מסתבר שבשנת תש"ח התמרדו הרבנים נגד קיצוב המזון שהונהג במחנה, ועקב כך התלוננה עליהם פיינברג בפני השלטונות הבריטיים. הללו עצרו 17 מביניהם והעמידום לדין.<sup>126</sup> אחד מהם היה הרב סינואני. לאחר הליך משפטי ארוך, שבו העידה הד"ר פיינברג מטעם התביעה, הורשעו הרבנים, נקנסו, ונאסר עליהם לשוב אל המחנה.<sup>127</sup> אף אם התיאור אינו מדויק, הוא מבטא כנראה את הדרך שבה נתפסו האירועים בעיני הפליטים, ואין ספק כי פרק זה השאיר בנפשם צלקות עמוקות. לא מן הנמנע כי בשלב זה פיתח הרב סינואני את עמדתו השלילית כלפי הציונות ונציגיה. שיר שכתב בימים ההם עשוי לחזק השערה זו.<sup>128</sup> לאחר השפלות אחדות, הורשו הרב סינואני ומרבית חבריו לחזור ולהצטרף אל הפליטים, ומאוחר יותר עלו כולם לארץ ישראל.<sup>129</sup>

הרב סינואני התיישב ביהוד שבאזור המרכז וחי חיי צניעות. לאחר החוויות הקשות שעברו עולי תימן בארץ, סירב לקבל כל משרה "מהטעם שהרבנים כפופים תחת הממשלה הציונית ומשרתם אינה עצמאית כל צורכה".<sup>130</sup>

בשנת תשי"ט נפטרה אשתו, ומאז גזר על עצמו הסתגרות ופרש כמעט כליל מענייני העולם הזה. הוא המשיך לכתוב את ספריו, ונפגש רק עם מעטים, ובעיקר עם מספר מצומצם של תלמידים נבחרים. במקביל נהג כ"פועל ישועות". מעריציו ייחסו לו מדרגות קדושה עילאיות, ואף יכולת של ראיית נסתרות והוצאת רוחות.<sup>131</sup>

את מדינת ישראל החילונית ראה כמי שמכבירה את צער השכינה ומקשה את גלותה. מטעם זה סירב בתוקף לבקר בירושלים, למעט פעם אחת ויחידה, בטענה שהס"מ מאיים על עיר

124 לוי, **דרך צדיקים**, ח"א, עמ' 100.

125 שם, ח"א, עמ' 93-134.

126 שם, עמ' 118-122.

127 שם, עמ' 121-128.

128 שם, עמ' 126.

129 שם, עמ' 127-134.

130 שם, עמ' 149. המחבר מאריך בתיאור סבלותיהם של יהודי תימן, ובכלל זה שב על ההאשמות בדבר חטיפתם ילדיהם, גזיזת הפיאות וכו'. ר' שם, עמ' 135-165.

131 שם, עמ' 168-169.



הקודש.<sup>132</sup> באחת ההזדמנויות התבטא: "גדר סכנות נפשות בשבילי לעלות לירושלים, ורק אם ירצה השם בגאולה השלמה והאמיתית נזכה לעלות אליה".<sup>133</sup>

ריחוקו מירושלים הביא לכך שלא היה מקושר במישרין אל מעוזי הקנאים. אף על פי כן, הצטרף הרב סינאוני אל הקריאות להחרמת הבחירות לכנסת, וחתימתו מתנוססת על כרוזי ההתנגדות.<sup>134</sup> על פי הביוגרפיה שלו, נימק זאת בטעם "שלא ליתן לסט"א [=לסטרא אחרא] אחיזה בלימוד התורה ובקיום המצוות של האברכים ושל תשב"ר [=תינוקות של בית רבן]. בגין קבלת כספים מהממשלה. ולאלה החושבים שבלעדי הממשלה לא יוכלו לפתח ולהרחיב את רשת ת"ת [=תלמודי תורה ולא יקבלו בניינים ומגרשים וכד' – טועים הם, שהרי הכל בידי שמים וכו', ופוק חזי כמה ת"ת וישיבות שהוקמו גם בלא תמיכת הממשלה והם מתנוססים לגאון ולתפארת".<sup>135</sup>

הרב סינאוני נפטר בכ"ז באדר תשל"ט. במודעות האבל הוגדר בין השאר כ"לוחם מלחמתה של תורה".<sup>136</sup>

### טרום-אורתודוקסיה, נאו-אורתודוקסיה ואולטרה-אורתודוקסיה: על דרכם של חכמי המזרח בהתמודדות עם המודרנה

ארבע הדמויות הללו אינן יחידות. על כרוזי ההתנגדות לבחירות שהוציאה העדה החרדית הספרדית מופיעים שמות נוספים, של אישים בולטים פחות, כגון הרבנים חיים שלום, מרדכי בן שלמה, יעקב דוד עטיא, אהרן ע' רחמים, יונה עובדיה, יצחק טורג'אן, יוסף-סוסו הכהן,<sup>137</sup> ועוד. אהדה לקו זה גילו גם ר' אברהם ערוסי (עוד בשנות העשרים!),<sup>138</sup> ר' יוסף חיים זארוק<sup>139</sup> ור' יוסף שלמה דיין<sup>140</sup> (שלאחר מותו נעשה מפורסם הרבה יותר מבחינו,

132 שם, עמ' 190-196, 212-215, 364-388, ועוד הרבה.

133 שם, עמ' 190.

134 ר' במודעה הנ"ל, ליד הערה 2.

135 לוי, **דרך צדיקים**, ח"ב, עמ' 31.

136 שם, עמ' 50-51.

137 כך, למשל, במודעה הנ"ל, ליד הערה 2. דמויותיהם של רבנים אלה עדיין ממתנינות לתיאור ביוגרפי, ולו גם מצומצם.

138 ממנהיגי העדה התימנית בירושלים. ר' על אודותיו: "רצהבי, "יורה חטאים לר' אברהם ערוסי", **אסופות**, ח' (תשנ"ד), עמ' שצ"ט-תפ"ג. אכן, ראוי היה רב זה שנקדיש גם לו פרק במאמר, אך מקוצר המקום ומכוח העובדה שדמותו כבר תוארה כדבעי במאמרו של רצהבי, בחרתי לוותר עליו. ר' עוד: טובי, **שורשי**, עמ' 189-190.

139 ר' בביוגרפיה של הרב זארוק: ד"ר ישועה, **לכו חזו מפעלות צדיקים**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 384, 387. ר' עוד: לוי, **דרך צדיקים**, ח"ב, עמ' 31.

140 לוי, **דרך צדיקים**, ח"ב, שם. לא מצאתי התייחסות לעניין זה בביוגרפיה השלמה של ר' יוסף דיין, שנכתבה אף היא על ידי אותו מחבר. ר': א' לוי, **עוד יוסף חי**, ירושלים תשמ"ו.

בעיקר בזכות התיקון על קברי צדיקים בלילות שישי שאותו יסד). גם אישים בעלי משקל רב יותר היו קרובים לגישה זו בדרגה זו או אחרת. כך, למשל, מסופר על הרב עזרא עטייה, ראש ישיבת פורת יוסף, כי בתחילה סירב להצביע בבחירות, ורק אחר כך שוכנע והתרצה.<sup>141</sup> על פי שמועה נפוצה שבעל פה (שטרם מצאתי לה ביטוי כתוב), גם הרב בן-ציון אבא-שואל, ממנהיגיה הרוחניים הבולטים ביותר של יהדות המזרח בארץ בדור האחרון, היה בצעירותו מקורב לחוגים אלה. הרב סלמאן מוצפי התבטא אף בחריפות נגד תהליכי החילון במדינת ישראל,<sup>142</sup> ומיוחסת לו האמרה כי יש לו "קרוב למאה טעמים לאסור הבחירות".<sup>143</sup> ר' מאיר אבוחצירא, ה"בבא מאיר" (בנו של הבבא סאלי) לא חתם אמנם על הכרזים נגד הבחירות, אך מסופר עליו כי הביע התנגדות להצבעה.<sup>144</sup> דומה אפוא כי גם אם העדה החרדית הספרדית, כגוף ארגוני, היתה ונותרה גוף קטן ובלתי פעיל, במיוחד בהשוואה לאחותה האשכנזית, הרי שהצליחה בכל זאת לשמור על רציפות קיומה במשך כמה עשורים, ולהכניס תחת כנפיה מספר רבנים ומקובלים ירושלמיים.

כאמור, עצם קיומה של תופעה זו – גם אם היא חריגה ושולית – מצריך דיון, בעיקר לגבי שאלת יחסה של היהדות הספרדית אל המודרנה ואל הציונות, לפני הופעתה של תנועת ש"ס ולאחריה.

מספר מחקרים שראו אור בשנים האחרונות, מצביעים על כך שיחסם של בעלי ההלכה הספרדים אל המודרנה התאפיין במידה רבה יותר של מתינות מזה של עמיתיהם האשכנזים. הנציג הבולט ביותר של עמדה זו הוא ד"ר צבי זוהר, שעסק ועוסק בנושא זה ביסודיות ובשיטתיות. מחקריו, שהציבו את הפסיקה הספרדית על סדר היום האקדמי, החלו להתפרסם במאמרים שונים עוד בשנות השמונים,<sup>145</sup> וגולת הכותרת של מפעלו המחקרי עד כה הוא

141 בספרו הנ"ל של ישועה (לעיל, הערה 139), שם.

142 ב"צ מוצפי, **עולמו של צדיק**, ירושלים תשל"ו, עמ' 130-131.

143 לוי, **דרך צדיקים**, ח"ב, עמ' 31. יצוין כי דברים מסוג זה לא נאמרו על הרב מוצפי בכינוגרפיה המוקדמת שלו משנת תשל"ו (ר' לעיל, בהערה הקודמת), אם כי גם שם הודגשה קרבתו האישית אל ר' צדקה חוצין (שם, עמ' 84-85).

144 לוי, **דרך צדיקים**, שם.

145 ר': צ' זוהר, "משנתם ההלכתית של חכמי ישראל במצרים המודרנית", **פעמים**, 16 (תשמ"ג), עמ' 87-64 (להלן: זוהר, "חכמי מצרים"); הנ"ל, "הוראת ההלכה בעידן של תמורה: תגובות רבני מצרים למודרניזציה", ש' דשן (עורך), **מחצית האומה**, רמת-גן תשמ"ו, עמ' 21-51; הנ"ל, "חירות על הלוחות: על מאפייניה של ההלכה הספרדית המזרחית בעת החדשה", **דימוי**, 10 (תשנ"ו), עמ' 14-23 (להלן: זוהר, "חירות"); הנ"ל, "חכמי התורה והמודרנה: על אורתודוקסיה, חכמי המזרח ותנועת ש"ס", **גליון** (ביטאון נאמני תורה ועבודה), שבט תשנ"ז, עמ' 8-22 (להלן: זוהר, "חכמי התורה"). מאמר זה פורסם שנית בתוך: **הציונות הדתית בראיה מחודשת**, עין צורים תשנ"ח, עמ' 161-175.

הספר **מסורת ותמורה**,<sup>146</sup> המנתח את פסיקותיהם של חכמי מצרים וסוריה בתקופה שבה התפתחו תהליכי המודרניזציה במדינות אלה. ראוי לציין כי מחקריו של זוהר, הכתובים ביסודיות וברהיטות, זכו להשפעה ולתהודה, ונמצאו מי שצעדו בעקבותיו, והשתמשו במודלים שהתווה במחקריו לניתוח מגמות דומות ביהדות המזרח במאה העשרים.<sup>147</sup> זוהר עצמו הרחיב ופיתח את טענותיו המרכזיות, ואף הסיק מהן מסקנות רעיוניות לדורותינו, החורגות משורת המחקר האקדמי (וראה להלן). ניתן לסכם את התזה שלו בסדרת הטענות הבאות:

1. יחסם של חכמי המזרח אל המודרניזציה היה מתון מזה של רבני ארצות אשכנז. בעוד האחרונים "נלכדו בריאקציה אנטי-רפורמיסטית" ופעלו לביצור החומות ולהגבהתן, ובשל כך נטו לפסוק לחומרא בשאלות שבהן ניצבים אתגרי הזמן החדש – תגובת רבני המזרח היתה עניינית ביסודה, ופתוחה למציאות המשתנה. פתיחות זו באה לעתים לידי ביטוי גם בהחמרה, אך על פי רוב היא התאפיינה בשאיפה להקל עד כמה ששורת ההלכה מתירה, ולהתייחס אל אתגרי הזמן החדש בסובלנות.<sup>148</sup>

2. שורש ההבדל בין שתי הגישות, האשכנזית והספרדית, נעוץ בשני גורמים: (א) גורם "חיצוני" – "היעדר מאבק אנטי-קלריקלי" מצד תנועות המודרנה בארצות האיסלאם, הן בחברה הכללית והן בחברה היהודית. זוהר מציין, כי "תקיפת הממסד הרבני כנחשל ושמירת המסורת כחשוכה לא היתה אופנתית, ולא התפתחו תנועות יהודיות שהציעו להמיר את היהדות";<sup>149</sup> (ב) תפיסה הלכתית-פנימית של אסכולת הפסיקה הספרדית, הרואה בהלכה "מסורת דתית דינמית". לביסוסה של טענה זו מביא זוהר באחד ממאמריו מספר "איורים" מדבריהם של הרבנים אליהו חזן, בן-ציון מאיר עוזיאל וחיים דוד הלוי,<sup>150</sup> שיש בהם ניגוד חריף לגישת "חדש אסור מן התורה" שנתפתחה באורתודוקסיה באירופה. דומה כי במרבית מחקריו שם זוהר את עיקר הדגש על הגורם השני, הפנימי.<sup>151</sup>

3. לאור האמור לעיל, יש לאפיין את דפוס התגובה הספרדי למודרנה כשונה מדפוס התגובה שהתפתחו ביהדות אירופה. בעוד שבארצות אשכנז חל משבר, שגרם לקיטוב

146 צ' זוהר, **מסורת ותמורה** – התמודדות חכמי ישראל במצרים ובסוריה עם אתגרי המודרניזציה 1920-1880, ירושלים תשנ"ג (להלן: זוהר, **מסורת ותמורה**).

147 ר' למשל: ש' בר-אשר, "יחסם של חכמי מצרים לתמורות בימינו", **שנה בשנה**, תשנ"ב, עמ' 341-347. המחבר מציין במפורש שהוא צועד בעקבות מחקריו של זוהר (שם, עמ' 341).

148 זוהר, "חכמי התורה", עמ' 14-15; זוהר, "חירות", עמ' 14-15.

149 שם, עמ' 11.

150 שם, עמ' 11-14.

151 אך ר' למשל: זוהר, "חכמי מצרים", עמ' 85, שם מושם הדגש על הגורם החיצוני דווקא.

בין העמדה הרפורמית לבין עמדת הנגד האורתודוקסית, בארצות המזרח המשיכה הגישה ההלכתית המסורתית, שאיננה מסגלת את היהדות לגמרי לרוח הזמן אך גם איננה יוצרת חומות מלאכותיות. "רציתי להציע בפני הקורא בעל החשיבה הפתוחה [כך!]", כותב זוהר, "את התובנה (המבוססת מחקרית) שלפיה מעבר לאופציות שמקובל לראותן כממצות – אורתודוקסיה, חילוניות ותנועות דתיות 'חדשות' [=הרפורמה וספיחיה] – מצויה תרבות יהודית נוספת: היהדות הספרדית-המזרחית לגונויה",<sup>152</sup> הדוגלת ב"הלכה דינמית".<sup>153</sup>

4. על רקע זה עובר זוהר לאפיין, באחד ממאמריו, את תנועת ש"ס. לדעתו, תנועה זו איננה מייצגת תופעה ספרדית אותנטית. המנהיגים של ש"ס צמחו בישיבות הליטאיות, ומכיוון שלא מצאו לעצמם מקום בחברה החרדית, שהתייחסה אליהם בנימה גזענית, פנו לפעילות עצמאית, בעלת אופי חברתי כלל-ארצי. פעילות זו, אף על פי שהיא מתהדרת באצטלה של "החזרת עטרה ליושנה", איננה מהווה חזרה אל המקורות הספרדיים השורשיים, אלא קרובה הרבה יותר אל הגישה החרדית האנטי-מודרנית שספגו המנהיגים במוסדות החינוך שמהם באו. ועל כן, גם אם יש בתנועת ש"ס אי-אלו גוונים של מתניות, מנהיגיה "אינם משקפים כלל וכלל את המורשת הדתית-תרבותית ששמה נישא על שפתותיהם ושאת עטרתה מבקשים הם להשיב ליושנה".<sup>154</sup>

לעומת תזה זו, אנסה להעלות נקודות אחרות, שיש בהן הסבר אלטרנטיבי (בהתאמה לטענותיו הנ"ל של זוהר):

1. לא כל רבני אירופה נקטו בדרך התגובה של ההתבצרות וההסתגרות מחד גיסא, ומאידך גיסא, לא כל רבני המזרח נקטו בקו המתון והמאופק – כפי שהראינו בעמודים הקודמים של מאמר זה. עם זאת, נכונה העובדה שהזרם המרכזי של רבני המזרח אימץ את דפוס התגובה המתון.
2. מבין שני הגורמים שעליהם הצביע זוהר כשורשי ההבדל שבין שתי תרבויות הפסיקה, יש לשים את מרב המשקל על הגורם ה"חיצוני", התולה את הבדל התגובה בטיבם של אתגרי המודרנה בארצות השונות, ולצמצם עד למינימום את משקלו של הגורם ה"פנימי", התולה את ההבדל במסורות פסיקה שונות.
3. מכיוון שכך, אין בנמצא דפוס תגובה ספרדי ייחודי. ניתן היה לדבר על דפוס תגובה שכזה אילו הועמדו שתי התרבויות ההלכתיות בפני אותה מציאות, או מציאויות דומות. לטענתי, אילו הועמדו פוסקי המזרח במצב שבו הועמדו פוסקי אשכנז – היו נוהגים

152 זוהר, "חכמי התורה", עמ' 15; זוהר, "חירות", עמ' 21.

153 שם, עמ' 14.

154 שם, עמ' 20.

פחות או יותר כמותם, ולהפך.

4. תנועת ש"ס מגיבה למציאות הקרובה יותר לזו שבה פעלו הפוסקים האשכנזים, לכן ממילא דפוס התגובה שלה דומה יותר לשלהם.

כדי לבסס, ולו רק ביסוס ראשוני, את הטענות שלעיל, יש לערוך מספר אבחנות יסודיות. על פי מחקר האורתודוקסיה מבית מדרשו של פרופ' יעקב כ"ץ, המודרניזציה ביהדות אירופה יצרה שבר חסר תקדים, הוא "משבר המודרנה", שבעקבותיו לובשת הפסיקה ההלכתית פנים חדשות.<sup>155</sup> ניתן אפוא להבחין אבחנה בסיסית בין פסיקה הלכתית טרום-מודרנית לבין פסיקה הלכתית מודרנית, היינו אורתודוקסית. גם בחברה המסורתית היו תופעות חדשות שהצריכו התייחסות הלכתית, ואף היו בה סטיות מן הנורמה ההלכתית, אך דרכם של פוסקי ההלכה המסורתיים, הטרם-מודרניים, התאפיינה בנסיון לפתור את הבעיות ברמה הנקודתית – לעתים תוך נכונות ברורה להקל – ולהטיל סנקציות **נקודתיות** על הסטיות מן הנורמה, בלא להקשות על הכלל כולו. לא כן דרכם של הפוסקים בתקופת המשבר. הפסיקה האורתודוקסית מתאפיינת בהכרה ברורה של המנהיגות הרבנית באירופה כי שליטתה של ההלכה הולכת ונשמטת, וכי לעת הזאת ההתמודדות היא **חזיתית** ולא נקודתית, וממילא יש צורך בגיבוש התמודדות כוללת, שתגן לכל הפחות על נאמני ההלכה הנותרים מפני הסחף. ובלשון אחרת: האורתודוקסיה מעוררת את התפתחותה של **מדיניות פסיקה** שההתגוננות עומדת במרכזה.

התגוננות זו, האורתודוקסית, יכולה ללבוש פנים רבות. ואמנם, ביהדות אירופה נוצרו כידוע דפוסי תגובה קוטביים ביותר: מצד אחד נוצרה תגובה קיצונית, מסתגרת, מגביהת חומות כלפי המודרנה – האורתודוקסיה של החת"ם סופר וממשיכי דרכו, שחרתה על דגלה את סיסמת "חדש אסור מן התורה", והיא מכונה לעתים "אולטרא-אורתודוקסיה"<sup>156</sup> או חרדיות רדיקלית; מנגד, נוצר גם דפוס תגובה מתון, פתוח, המוכן לקבל את הישגי המודרנה, ואף לאמצעם מתוך מודעות ברורה, כל עוד אינם נוגעים בגופי הלכה – האורתודוקסיה של רש"ר הירש ור"ע הילדסהיימר, שחרתה על דגלה את סיסמת "תורה עם דרך ארץ", והיא המכונה

155 ר': י' כ"ץ, "אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית", **כיוונים**, 33 (תשמ"ז), עמ' 89-100; הנ"ל, "האורתודוקסיה כתגובה ליציאה מן הגטו ולתנועת הרפורמה", **ההלכה במיצר**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 20-29; מ' סמט, "האורתודוקסיה", **כיוונים**, 36 (תשמ"ז), עמ' 99-114.

156 למינוח זה, ר': M. Silber, "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of Tradition", J. Wertheimer (ed.), *The Uses of Tradition*, (New York and Jerusalem 1993), p. 26, n. 4. H. Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition*, 28:2 (1994), p. 105, n. 1.

תדיר בשם "נאו-אורתודוקסיה"<sup>157</sup>. כפי שהראה כ"ץ, חרף ההבדלים הברורים בין שתי התנועות, הנובעים מן הנסיבות החברתיות השונות בהן פעלו, שתיהן כאחת הן תגובה למודרנה, ושתייהן מהוות אמצעי התגוננות של נאמני ההלכה בפני אתגר המודרניזציה המאיים, זו בדרך של הגבהת החומות וזו בדרך של הנמכתן. ובלשון אחרת: שתיהן מהוות **"תגובה אורתודוקסית"** (במינוחו של יעקב כ"ץ)<sup>158</sup>.

תהליכי המודרניזציה יכולים להופיע במקומות שונים בדרגות שונות. כדי לבחון זאת, נבדוק לצורך הדיון את שתי התופעות שאותן מנה זוהר כמאפיינות העיקריות של תהליך המודרניזציה: החילון (באורחות החיים ובמערכת המשפט) והמהפכה הטכנולוגית.<sup>159</sup> ישנן חברות שבהן תהליך המודרניזציה הוא מקיף ועמוק בשני ההיבטים, וממילא משנה את כל המבנה הכלכלי, החברתי והתרבותי של החברה מן המסד ועד הטפחות; וישנן חברות שבהן התהליך מתון ומקוטע, והמבנה המסורתי של החברה נשמר בעיקרו. בדרך כלל, בחברות מן הסוג הראשון נמצא אידאולוגיות מודרניות (חילוניות, רפורמיות וכיו"ב) הנאבקות נגד הדת המסורתית מאבק חזיתי, ומאיימות על המשך קיומה, ובחברות מן הסוג השני – הרבה פחות. מטבע הדברים, כל אחת מן החברות מצריכה תגובה שונה מצד העולם הרבני. בעוד שבחברה שבה תהליכי המודרניזציה מתונים ומקוטעים יכולה המנהיגות הרבנית להמשיך ולנהוג פחות או יותר על פי המודל המסורתי, הרי שבחברה שבה מתקיימים תהליכים אלה באורח יסודי וגורף, מתבקשת מטבע הדברים תגובה חזיתית ומקיפה, דהיינו "תגובה אורתודוקסית". וכאמור, גם התגובה האורתודוקסית יכולה ללוש פנים רבות, החל מן הנאו-אורתודוקסיה וכלה באולטרה-אורתודוקסיה.

157 ר': כ"ץ, ר' שמשון רפאל הירש, המימין והמשמאל, "הקרע שלא נתאחה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 246-228.

158 במאמרו הנ"ל, בהערה 155. כפי שכבר הערתי, האורתודוקסיה, שלא כנרמז אצל זוהר, איננה מתמצית דווקא ב"חדש אסור מן התורה" ובמגמת ההחמרה, אלא גם ב"תורה עם דרך ארץ" ובמגמת הפתיחות. דפוס זה התקיים לא רק בגרמניה ובמדינות מערב אירופה, אלא גם בהונגריה עצמה, שבה – בניגוד למה שמצטייר לעתים – לא היתה לגישתו של החת"ם סופר עדנה מלאה. במהלך המאה ה-19 הלכה ונתבססה בה תפיסה הקרובה לזו של הנאו-אורתודוקסיה הגרמנית, והיא קנתה לה שביטה בערים הגדולות ובמרבית חלקי "הגליל העילי" (אוברלאנד) של הונגריה, בעוד שגישת החת"ם סופר יושמה בקנאות מופלגת רק באזוריה היותר נחשלים של המדינה, ובפרט ב"גליל התחתית" (אונטרלאנד), שם רבה היתה השפעתה של החסידות מן הטיפוס הרבני-ההונגרי הקיצוני (כוונתי לחצרות מסוגן של אויהל-סאטמאר, דינוב-מונקאטש, וכד'). במזרח אירופה, ששם היו נתיבי המודרניזציה שונים בתכלית, התפתחה אורתודוקסיה מסוג שלישי, מורכב יותר, שניתן למצוא בו מגמות הסתגרות אך גם שלילה של דרך ההתבדלות הקיצונית, ומכל מקום אי אפשר למצואו בסיסמאות דוגמת "חדש אסור מן התורה" או "תורה עם דרך ארץ". בדיון זה אני מתייחס במכוון לקצוות, ומטבע הדברים ניתן להסיק את המסקנות המתבקשות לגבי הגוונים שביניהם.

159 זוהר, מסורת ותמורה, עמ' 7.

לא תמיד עומדים בעלי ההלכה על טיבם של התהליכים כבר מתחילתם. כאשר תהליכים אלה נמצאים באבם, באורח בוסרי ובלתי-מגובש, ואחריתם עדיין אינה נראית לעין, עלולים בעלי ההלכה לטעות בהם ולדון אותם כתופעות מסורתיות של סטייה מן הנורמה הדתית, ובהתאם לכך לפסוק את ההלכה לגביהן. אולי תופעות אלה נראות נרחבות יותר מתופעות דומות בעבר, אך הבדל זה נתפס כהבדל כמותי ולא מהותי, ונדון בדרך כלל כחלק רגיל של "ירידת הדורות". במקרים מעין אלה, רק בשלב מאוחר יותר עומדים בעלי ההלכה על משמעותם האמיתית של התהליכים, ומפתחים את התגובה האורתודוקסית. כך, למשל, ניתן לראות את פסיקתו של ר' יחזקאל לנדא, "הנודע ביהודה", במרכז אירופה בסוף המאה ה-18, ואולי גם את פסיקתו של ר' יחיאל מיכל עפשטיין, בעל **ערוך השולחן** במזרח אירופה בסוף המאה ה-19, כפסיקה מסורתית בפתחו של עידן שבו התנהלו תהליכי מודרניזציה יסודיים ומקיפים. ואמנם, רק עם הבשלתם של התהליכים, בעיקר בדור הבא, עמדו בעלי ההלכה על משמעותם, ובמקרים רבים פסקו את ההלכה בניגוד לפסיקת קודמיהם, למרות הסמכות חסרת התקדים שממנה נהנו בימי חייהם. תגובה מתונה ומאופקת זו ניתן לתאר כ"טרומ-אורתודוקסית", והיא מאפיינת כאמור את עמדתם של רבנים ומנהיגים רוחניים בשלבים המוקדמים של תהליכי המודרניזציה. מנגד, כאשר תהליכים אלה מגיעים לשלביהם הבשלים, המלאים, שוב אין המנהיגות הדתית יכולה לראות את המציאות כסטייה נקודתית, אלא מעכלת כי מדובר בתמורה **מקיפה**. זהו השלב שבו נוצרת "תגובה אורתודוקסית".

אשר על כן, עלינו לנקוט זהירות כאשר אנו מאפיינים תגובה כזו או אחרת למודרניזציה כתגובה "פתוחה" או "מתונה". על פי הניתוח הנ"ל, תגובה שכזו עשויה להיות תגובה מסורתית, טרום-מודרנית וממילא גם טרום-אורתודוקסית, אל נוכח תהליכי מודרניזציה מקוטעים או בוסריים, אך היא עשויה להיות גם תגובה אורתודוקסית מפותחת מן הטיפוס הנאו-אורתודוקסי, המכוונת כלפי תהליכי מודרניזציה בשלים ומקיפים. כלומר, ניתן לאפיין הן את דפוס התגובה המסורתית, הטרומ-אורתודוקסי, והן את דפוס התגובה הפתוח, הנאו-אורתודוקסי, כדרכי התייחסות מתונות ופתוחות אל תופעות המודרנה, לעומת דפוס התגובה הסגור והקיצוני יותר (אם ננקוט את האבחנות המקובלות, הסטריאוטיפיות משהו). ואולם, יש הבדל מכריע ורב-משמעות בין שתי "מתניויות" אלה: תגובתו של הרב הטרומ-אורתודוקסי נובעת מכך שמידת היחשפותו למודרנה היתה מועטה ומקוטעת, וממילא גם מידת חרדתו מפניה היתה מוגבלת; לעומת זאת, תגובתו של הרב הנאו-אורתודוקסי היא תגובתו של אדם שנחשף למודרנה, חווה אותה כתופעה מלאה ומגובשת, עמד על עצמתה, נעשה מודע היטב לגודל האיום הטמון בה, הפנים אותה במידה לא מועטה, ואף על פי כן, הוא מוכן לאמץ בעיניים פקוחות יסודות מסוימים שלה (בין "לשמה", משום שהוא מאמין ביסודות אלה, ובין "שלא לשמה", כדי שלא לאבד את השפעתו על בני הדור). אין כל מקום להשוות בין המתנינות-שממילא כלפי המודרנה המוקדמת לבין המתנינות המודעת כלפי

המודרנה הבשלה והמגובשת.

עתה נוכל ליישם מודל זה גם על חכמי המזרח ועל תגובותיהם כלפי תופעות מודרניות שונות.

ההשוואה בין המציאות שבה חיו חכמי המזרח בארצות מוצאם, לבין זו שבה חיו בארץ ישראל מאלפת: גם שם וגם כאן החלו תהליכי מודרניזציה מסוימים, אך השונה ביניהם היה רב מן השווה. במרבית ארצות המזרח לבשו תהליכים אלה אופי איטי ומתון ביותר, הן מבחינת ההתפתחות הכלכלית-חברתית והן – כפי שהעיר זוהר עצמו – מבחינת מידת ההתקפה על החברה המסורתית ועל ערכיה.<sup>160</sup> הנורמות המודרניות, כמו גם הישגי הטכנולוגיה המודרנית, לא נתפתחו בארצות המזרח עצמן, אלא כמעט תמיד היו מולדת-חוץ ו"יובאו" מאירופה, תוך סיגולם לתנאים סביבתיים שונים מאלה שבהם נוצרו במקורם. מנגד, בארץ ישראל של תקופת המנדט התרחשו תהליכי מודרניזציה מואצים, עמוקים ומקיפים. התנועה הציונית, שמשנות העשרים ואילך קבעה את סדר היום של המהלכים החברתיים והפוליטיים בארץ, הונהגה על ידי אנשים בעלי תפיסת עולם חילונית מובהקת, על פי רוב סוציאליסטית, חלקם בעלי מטען מיליטנטי של שלילת הגלות ושלילת הדת. את המדינה היהודית המעוּתדת ביקשו להקים כמדינה מודרנית, חילונית, וברוח זו עיצבו את מוסדות היישוב, ואחר כך את המדינה שבדרך, וכן את מכלול החיים החברתיים והתרבותיים בארץ. מגמות אלה עוררו כמובן תגובות קשות מצד גורמים חרדיים, ובפרט מצד אלה שחזו, מבשרם או מבשר אבותיהם, את טראומת משבר המודרנה באירופה. ואמנם, כבר מראשית ימיו של השלטון הבריטי בארץ, תפסו מלחמות הדת מקום נכבד בין המאבקים הפנימיים של היישוב היהודי. ירושלים, אולי יותר מכל מקום אחר בארץ, שימשה זירה למאבקים אלה.<sup>161</sup>

בארץ ישראל היו התהליכים קרובים לאלה שעברה היהדות המסורתית באירופה יותר מאשר לתהליכים שעברה היהדות המסורתית בארצות המזרח. לנוכח עובדה זו, נוצרה בקרב המנהיגות הרבנית "תגובה אורתודוקסית" מן הסוג שנוצר באירופה. ומכיוון שהתגובות האורתודוקסיות מתבטאות בכל דפוסי התגובה המתוארים לעיל, החל ב"תורה עם דרך ארץ" וכלה ב"חדש אסור מן התורה" (ולא רק בזה האחרון, כפי שרמז זוהר) – נוכל למצוא את כל הדפוסים הללו גם אצל רבני ארץ ישראל, ובפרט אצל רבני ירושלים. בעניין זה איני מוצא הבדל עמוק ומשמעותי בין הרבנים האשכנזיים לבין הרבנים הספרדיים. גם אצל הרבנים

160 ועם זאת, לגבי קצב ההתפתחות של תהליכי המודרניזציה במרכזים היהודיים הוא סובר דווקא להפך: לדעתו, "תהליך המודרניזציה באירופה בכללה היה הדרגתי, ממושך ומפותל", ואילו במצרים התמורה התחוללה "בן לילה" (זוהר, "חכמי מצרים", עמ' 83-84); ברם, ר' להלן (ליד הערה 166) את דברי פרופ' מ' סמט, הפוכים לטענה זו.

161 ר': מ' פרידמן, בספרו הנ"ל (הערה 35). המעיין בספר ימצא כי מרבית המאבקים הנדונים שבו התרחשו בזירה הירושלמית.



הספרדיים ניתן למצוא אגף פתוח, של מנהיגים דתיים שהפנימו את ערכי המודרנה, דוגמת הרב עוזיאל; אגף קנאי ומתבדל, של אישים דוגמת חכם אלפנדר ויהרר חוצין; ואגף מרכזי גדול, של רבנים שנקטו קו בלתי-מוגדר, דוגמת הרב ע' הדאיה (שאולי אפשר לסווגו כ"טרום-אורתודוקסי"). אותה חלוקה אנו מוצאים בעולם הרבני האשכנזי בירושלים: אגף פתוח, המיוצג על ידי אישים דוגמת הרב קוק והרב הירשנזון; אגף קנאי ומתבדל, המיוצג על ידי אישים דוגמת הרב זוננפלד והרב דיסקין; ואגף מרכזי בלתי מוגדר, המיוצג על ידי אישים דוגמת ר' איסר זלמן מלצר.

אין להסיק מכאן שהיתה סימטרייה מוחלטת בין העולם הרבני הספרדי לבין זה האשכנזי. אצל הספרדים אכן נראה כי המחנה המתון דומיננטי מעט יותר; ולעומתו, האגף הקנאי נותר בלתי מגובש וחסר כל משקל, בעוד שאצל האשכנזים, גם בהיותו מיעוט קטן יחסית, הריהו מיעוט מוגדר היטב, שיש להתחשב בו; יתר על כן, ייתכן שיש רגליים לטענה שהאגף הקנאי של הספרדים נגרר אחר האגף הקנאי של האשכנזים.<sup>162</sup> ועם זאת, הבדלים אלה הם הבדלים שבדרגה ולא הבדלים שבמהות, וגם הם יכולים למצוא את הסכרם בדרגות המודרניזציה השונות של החברות האשכנזית והספרדית בארץ ישראל. יש לציין כי בכל הנוגע לעיצוב דפוסי התגובה כלפי המודרנה, לא רק באגף הקנאי של המחנה הרבני ניכרת בולטות רבה יותר של הרבנים האשכנזיים לעומת הרבנים הספרדיים, אלא גם באגף המתון שלו.<sup>163</sup> נתון זה מוצא גם הוא את הסכרם באמצעות הגורם החיצוני הנ"ל: הרבנים האשכנזיים באו ממקומות שבהם כבר צברה האורתודוקסיה ניסיון עשיר בהתמודדות מעין אלה, בעוד שרבני המזרח באו ממקומות שבהם לא היו תהליכי מודרניזציה רדיקליים, ועל כן התייצבו הראשונים בראש המחנה, ואילו האחרונים צעדו במידה רבה בעקבותיהם. מכל מקום, נשוב ונדגיש כי גם צעידה זו לא היתה בכיוון אחד דווקא, אלא בכל צבעיה של הקשת האורתודוקסית.

זוהר נוטה להתעלם במחקריו מן האגף הרדיקלי והמסתגר של קשת זו, מן הסתם משום שאין הוא נמצא במרחב של תחומי טיפולו, אך גם כאשר הוא נוגע מעט בדמותו של חכם אלפנדר – המצוי גם מצוי במרחב זה – הוא מאפיין אותו כ"חכם ... שנטה להסתייג מן החדש"<sup>164</sup>

162 קשה למשל לומר זאת על חכם אלפנדר, שעל פי כל הנתונים השפיע על חכמי האשכנזים לא פחות, ואף יותר, משהיה מושפע מהם. בין כך ובין כך, טענת ההשפעה איננה תורמת לדעתי תרומה של ממש להסבר. גם אם חכמי המזרח לא יצרו את התגובה המסתגרת והקיצונית אלא רק קלטו אותה מן האשכנזים – הרי שגם קליטה זו אומרת דרשני. לא כל מסר נקלט ומתקבל, ואם המסר האשכנזי האנטי-מודרני נקלט בהצלחה כה רבה – סימן הוא שהיתה קרקע פורייה לקליטתו, וההשפעה רק הוציאה את התהליך מן הכוח אל הפועל.

163 על הרב עוזיאל, ר': א' וסטרליך, "הגנת מעמד הנישואין של האשה היהודיה בישראל: מפגש בין מסורות משפטיות של עדות שונות", פלילים, ז' (תשנ"ט), עמ' 326.

164 זוהר, מסורת ותמורה, עמ' 207.

– לשון המעטה מופלגת לנוכח הסקירה דלעיל. הדמויות שהצגנו במאמר זה, ואשר מהוות רק חלק מקבוצה רחבה יותר, מאפשרות לנו להשלים את צדדי הקשת החסרים בתיאורו של זוהר, ובכך לאפשר את ראיית המכלול השלם באור אחר ממה שהוצג על ידיו. מכלול זה כולל בהחלט גם גוון של אולטרה-אורתודוקסיה, ואף של קנאות דתית ממש.

מעטה אמור: הטענה כאילו גם בארצות האיסלאם היתה מודרניזציה, וכאילו חכמי המזרח "עמדו בניסיון" וגילו איפוק חרף האתגר הקשה – איננה עומדת במבחן הביקורת. כאשר נחשפו חכמי המזרח למודרניזציה של ממש, מקיפה ומגובשת, הגיבו בדומה לרבנים האשכנזיים. ואין כל תימה על כך, שהרי תחושת הצורך להתגונן, והוויכוחים הפנימיים על אופני ההתגוננות הראויים, הם דרך התגובה הנורמלית והמתבקשת כלפי מצבים מעין אלה בכל חברה אנושית. הניסיון להציג את החברה הספרדית כשונה, הוא בעצם ניסיון להציגה כ"על טבעית" בעניין זה. בפועל, אין שום אלמנט "ספרדי" או "מזרחי" מיוחד בהתמודדותם של חכמי המזרח כלפי תופעות מודרניות בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20. תגובתם מבטאת, בפשטות, דרך תגובה טיפוסית, טרום-אורתודוקסית (על פי מינוחנו לעיל), כלפי מודרניזציה מינימלית למדי, הנמצאת עדיין בחיתוליה. ההסבר הבלעדי, או הכמעט בלעדי, לדרך תגובה זו, נעוץ אפוא בגורם החיצוני, במינוחו של זוהר. ואמנם, ניסיונו של זוהר להציג את תהליכי המודרניזציה במצרים ובסוריה בתחילת המאה ה-20 – כתופעה שניתן להקבילה אל המודרניזציה במדינות אירופה – בעייתי ביותר, וישנם לא מעט חוקרים החולקים עליו בכך, ורואים בתהליכים אלה שלבים מוקדמים ומוגבלים יחסית.<sup>165</sup>

בדומה למה שנטען לגבי רבני אירופה, גם לגבי רבני המזרח יש אפוא להבחין בין תגובה טרום-אורתודוקסית לתגובה נאו-אורתודוקסית. כאמור, בשורה התחתונה של הכרעותיהם נמצא הן אצל אלה והן אצל אלה מידה של מתינות, אך מדובר בסוגים שונים לחלוטין של מתינות. נוכל להדגים זאת באמצעות שניים מבין הרבנים הספרדיים שהוזכרו במאמרו הנ"ל של זוהר: הרב אליהו חזן והרב בן-ציון מ"ח עוזיאל. אף ששניהם נמצאו בקשר הדוק וגילו תגובה מתונה למודרנה שבארצותיהם, לא הרי מתינותו של זה כהרי מתינותו של זה. הרב חזן חי במצרים המוסלמית, ותופעות המודרנה שכלפיהן גילה גישה פתוחה וסובלנית היו המצאות טכנולוגיות חדישות שהגיעו זה מקרוב, וכן ירידה ברמת שמירת המצוות בקרב הדור הצעיר. לעומתו, הרב עוזיאל חי בארץ ישראל המנדטורית-ציונית, הכיר מקרוב את תוצאות האידאולוגיה הציונית החילונית, פעל בתוך ממסד פוליטי דמוקרטי, היה בקי בפילוסופיה המערבית, ומתוך מגע קרוב זה החליט כי אין הוא דוחה את המודרנה בשתי ידיים, אלא נוהג בה מנהג "תוכו אכל קליפתו זרק". אם הרב חזן לא הגיב "תגובה אורתודוקסית", כפי שטוען זוהר, הרי זה משום שלא חווה מודרנה של ממש, ובאין מודרנה

165 ר' למשל: דשן, הדתיות (לעיל, הערה 66), עמ' 45-46, בדבריו על אודות התקופה שבה דן זוהר, דהיינו, עד מלחמת העולם הראשונה בערך.

אין אורתודוקסיה; הרב עוזיאל חווה גם חווה, ונקט קו אורתודוקסי מובהק, מן הטיפוס הנאו-אורתודוקסי. אותה תובנה היא שהובילה אנשים מסוגם של הרבנים אלפנדרי וחוצין לתגובה אורתודוקסית מן הטיפוס האולטרה-אורתודוקסי.

דפוסי תגובתם של הרבנים הספרדים הירושלמיים הם אפוא דפוסי תגובה אורתודוקסיים אופייניים (כאשר במלה זו אני כולל את כל קשת הגישות האורתודוקסיות), מאותם טיפוסים תגובה שאנו מוצאים אצל רבני אירופה, משום שהם נמצאו במצב של התמודדות מול תהליכי מודרניזציה מואצים ורדיקליים, ומול כוחות מודרניזטוריים חזקים, בעוד שהתגובה של הרבנים שנשארו בארצות האיסלאם לא היתה תגובה אורתודוקסית מובהקת, משום שהללו התייצבו מול תהליכי מודרניזציה מתונים ומודרניים, ומול כוחות רעיוניים מוגבלים ומאופקים. בדומה לכך התבטא פרופ' מ' סמט, כי סיבת השוני בין דרך התגובה הספרדית לבין זו האשכנזית, נעוצה מן הסתם בכך ש'תהליכי המודרניזציה במרכז אירופה ובמערבה היו מהירים ומהממים, ולכן היוו איום על החברה המסורתית, ואילו בארצות האיסלאם חדרה המודרניזציה בצורה איטית ומודרנת, ולכן ניתנה לחכמי הקהילות שהות להגיב בגמישות ובמתנות'.<sup>166</sup> מה שפרופ' סמט תיאר מתוך דגש על זמן-התגובה, אנו תיארו כאן מתוך דגש על עצמת הגירוי, אך בין כך ובין כך עמדתו תומכת בהסברת ההבדל בין רבני המזרח לבין רבני אירופה, על יסוד הבדל במציאות החיצונית שבה חיו, ואיננו רואה בגישתם של הרבנים הספרדיים משהו "ספרדי יותר" בהשוואה לגישתם של הרבנים האשכנזיים. לדעה זו שותף כנראה, גם פרופ' שמואל נ' אייזנשטדט, בדברי הקדמתו לספרו של זוהר

**מסורת ותמורה!**<sup>167</sup>

מתוך ראייה זו, נוכל עתה לבחון ולהעריך מחדש גם את היווצרותה של תופעת החרדיות הספרדית החדשה, שקיבלה את ביטויה החברתי-פוליטי המגובש עם ייסוד תנועת ש"ס.

כפי שצינו חוקרים אחדים, לרבות זוהר, תופעת ש"ס נוצרה מתוך המפגש בין צעירים מעדות המזרח לבין עולם הישיבות הליטאיות. מפגש זה נוצר במידה רבה בהשפעת הרושם הקשה של פרשת "מחנות העולים", שבה התחוור למנהיגות הרוחנית של העולם החרדי כי הנוער שעלה ארצה עם קום המדינה נתון לפעולות של חילון אינטנסיבי וכפוי, ביוזמתן ובביצוען של רשויות ממלכתיות בישראל. בעיקר בלט הדבר לגבי הנוער המזרחי, שהגיע בעליות הגדולות של ראשית ימי המדינה. ראשי הישיבות הליטאיות החליטו אפוא לשלוח

166 מ' סמט, "האורתודוקסיה", כיוונים, 36 (קיץ תשמ"ז), עמ' 101.

167 ר': זוהר, **מסורת ותמורה**, עמ' 3-4; אולם ש' דשן כותב במאמרו הנ"ל כי גם כאשר תהליכי המודרניזציה נעשו דרסטיים הרבה יותר – "פסיקות החכמים מוסיפות לשאת אופי ענייני ורגוע", וטוען כי אכן "השוני שבדפוסי הפעולה של רבנים באירופה ובמזרח נוכח תהליכי החילון עשוי לחשוף בפנינו ייחוד תרבותי" (שם, עמ' 46-47), אך גם הוא מנסה להסביר ייחוד זה כתוצאה של גורמים ארציים, "חיצוניים" ביסודם, ולא כפרי של מסורת פסיקתית "פנימית" (שם, עמ' 48-50).

את תלמידיהם אל מחנות העולים, כדי שישכנעו את הנוער העולה להיכנס למסגרות חינוכיות חרדיות, ואף הסכימו לפתוח בפניו את שערי ישיבותיהם. אמנם עוד קודם לכן, בשנות הארבעים, נקלטו בישיבות הליטאיות בוגרי ישיבת "פורת יוסף" הירושלמית הוותיקה, אך כעת, בשנות החמישים, לא צעירים ספרדיים אלה היוו את רוב מניינו ובניינו של הנוער הפונה לישיבות הליטאיות, אלא הנוער מן העליות החדשות, שזה מקרוב הגיע ארצה.<sup>168</sup>

העלייה המסיבית מארצות האיסלאם מזמנת לחוקר מקרה מיוחד במינו לבחינת התמודדות העולם המסורתי עם המודרנה. כפי שנרמז לעיל, בכל זירות ההתמודדות שנפתחו עד אז, הן באירופה והן בארצות האיסלאם, היה תהליך המודרניזציה **תהליך מקיף ויסודי**, הכולל מספר רב של תחומי חיים: כלכלי, טכנולוגי, תרבותי, משפטי, מדיני וכו' – בכל חברה על פי הקצב והמתכונת ההולמים אותה – ובהתאם לכך היתה גם תגובת נאמני המסורת לתהליכים אלה. ייחודן של העליות המזרחיות של שנות המדינה הראשונות, הוא בכך שמדובר בקבוצה שעברה את תהליכי המודרניזציה בארצות מוצאה באופן אחד – האיטי והמתון ו"הונחתה" בבת אחת אל תוך חברה אחרת, שעברה את תהליכי המודרניזציה שלה באופן אחר לגמרי – מואץ, מקיף ויסודי. זאת ועוד, הממסד השליט בחברה הקולטת היה נחוש להעביר את הקבוצה הנקלטת תהליך סוציאליזציה מזורז, הכולל גם "קונוורסיה" לציונות חילונית מודרנית. מדובר אפוא במקרה שבו לא עמדה למנהיגות המסורתית אפשרות להבשיל בד בבד עם תהליכי המודרניזציה, ולפתח את תגובתה בהתאם להם. אם עד עכשיו עסקנו – בכל הזירות – ב"מודרניזציה צומחת", כאן אנו נתקלים ב"מודרניזציה מונחתת", כמעט בסגנון פיוטר הגדול ואתאטורק. שתי תוצאות היו למצב ייחודי זה: מצד אחד, חלקים גדולים של ציבור העולים לא פיתחו כל תגובת מגננה ועברו את תהליך החילון בדרגות שונות של אינטנסיביות; מצד שני, המעטים שרצו בכל זאת להיחלץ למגננה תרבותית, לא יכלו לפתח תוך זמן קצר את מה שפיתחה האורתודוקסיה האירופית במשך שנים רבות, וגם לא היו זקוקים לכך: לרשותם עמדו דפוסים מוכנים של "בעלי ניסיון", ששמחו להעמיד אותם לרשות העולים החדשים. ראשי הישיבות הליטאיות אימצו את העולים אל חיקם, והעולים אימצו את דפוסי התמודדותם עם החילון.<sup>169</sup>

הבעיות שנתעוררו בעקבות אימוץ הדדי זה ידועות, ולא נחזור עליהן כאן. מצוקותיו של המגזר הספרדי הלכו וגברו, ותנועת ש"ס, בגרעינה המקורי, נועדה לפתור מצוקות אלה,

168 לתיאור התהליכים הנזכרים, ר' דשן, במאמרו הנ"ל (בהערה 66), עמ' 50-52. על פרשת מחנות העולים וועדות פרומקין, ר' צ' צמרת, **ימי כור ההיתוך**, דו"ח ועדת החקירה על חינוך ילדי העולים (1950), שדה בוקר 1993; סיכום הדברים אצל הנ"ל, **עלי גשר צר**, שדה בוקר תשנ"ז, פרק חמישי, עמ' 159-141; פרידמן, **החברה החרדית**, ירושלים תש"ן, עמ' 59.  
169 על מקצת התהליכים הללו ר' דשן, שם, עמ' 53-55.

שבתוך העולם החרדי פנימה. ואולם, ההתפתחויות שחלו בה הפכו אותה לתנועה בעלת מסר המופנה כלפי ציבור הישראלי המזרחי בכללותו, ובין השאר כלפי אלה שתהליך החילון של שנות החמישים הותיר בהם צלקות. המסר של "החזרת עטרה ליושנה" משמעו, בפשטות, החזרת יהדות המזרח אל הדת. בנסיבות החברתיות שנוצרו במדינת ישראל המודרנית, הדרך היחידה האפשרית להשגת יעד זה היא הדרך שבה התגוננו נאמני המסורת בכל שאר החברות המודרניות, דהיינו, הדרך האורתודוקסית. אכן, ש"ס מייצגת פנייה אל אורתודוקסיה מן הטיפוס החרדי המזרח-אירופי, ולא אל הנאו-אורתודוקסיה הגרמנית, אך זאת מכיוון שהכוחות המייצגים בארץ את הכיוון הקרוב לנאו-אורתודוקסיה (דהיינו, הציונות הדתית) לא היוו אלטרנטיבה של ממש למסד. ש"ס איננה מייצגת אפוא סטייה מדפוס ספרדי אותנטי-כביכול, משום שאין בנמצא דפוס שכזה; היא מייצגת פנייה לאפיקי התגוננות ההולמים את הסיטואציה ה"חיצונית" שאליה נקלעו בני עדות המזרח בארץ. ש"ס היא אפוא בגדר "תגובה נורמלית" למציאות ההיסטורית, כשם שהרבנים הספרדיים מירושלים הגיבו למודרנה באורח "נורמלי" לזמנם ולמקומם, וכך גם המנהיגות הרבנית הספרדית שפעלה במציאות שלאחר הקמת המדינה וקליטת העליות הגדולות.

ומכאן אנו מגיעים אל הנקודה העומדת במרכז טיעונו של זוהר, והיא טענה היוצאת משורת המחקר ועוברת אל מישור הדיון הרעיוני. כזכור, מעלה זוהר בפני הקורא "בעל החשיבה הפתוחה" את עובדת קיומה של תגובה מסוג אחר למודרנה, מעבר לדפוסי התגובה שנוצרו באירופה – הרפורמה, האורתודוקסיה והחילוניות.<sup>170</sup> זוהר עצמו כותב כי הוא רואה אופציה זו כחלופה הניתנת – והמומלצת – לאימוץ במציאות הישראלית של ימינו. "מאמין אני ומקווה", הוא כותב על רבני המזרח המתוארים על ידיו, "שדרכם עשויה להאיר נתיבים ליצירה הלכתית נאמנה ורעננה, בהווה ובעתיד".<sup>171</sup> דומה כי הרצון לראות "יצירה הלכתית נאמנה ורעננה" שביסודה "פתיחות למציאות", היא שהולוכה את זוהר לטענות המחקריות הנ"ל. אם אמנם צדקנו בביקורתנו על טענות אלה – הרי שנשמטה הקרקע גם מתחת לניסיון להציע דפוס תגובה רבני "אחר" למודרנה. תגובה רבנית מתונה כלפי המודרנה אכן תיתכן, אך בחברה מודרנית בשלה, תגובה זו תהיה בהכרח מתוך מדיניות פקוחת עיניים של היכרות עם המודרנה ונכונות לקבל חלקים ממנה. זוהי תגובה מן הטיפוס הנאו-אורתודוקסי, שאמנם התקיימה גם בקרב רבני המזרח, אך הללו בוודאי לא יכולים להיחשב ליוצריה הבלעדיים.

170 לעיל, הערה 152.

171 הנ"ל, "הוראת הלכה בעידן של תמורה" (לעיל, הערה 145), עמ' 46. ור' עוד: זוהר, "חירות", עמ' 15,