

# המסורתיות המזרחית כהד לקיום היהודי בעולם האסלאם

## נסים ליאון

התנהגותם הדתית/חילונית של יהודים מזרחים רבים חורגת מהדיכוטומיות המוכרות מתולדות הראקציה הדתית לתהליכי החילון והמודרניזציה.<sup>1</sup> חוקרי העלייה הגדולה מארצות האסלאם שמו לב כי לא מעט מהיהודים המזרחים, אף שנראה היה כי אימצו לעצמם אורח חיים חילוני, הרחוק מעבודת הטקסט ההלכתית המוכרת מהחוגים האורתודוקסיים,<sup>2</sup> לא איבדו את זיקתם למורשת הדתית המשפחתית והעדתית ולאמונות יסוד.<sup>3</sup> גם אם לא חבשו כיפה, גם אם לא הלכו לבית הכנסת מדי יום ומדי שבת, גם אם לא תמיד הקפידו על שמירת שבת כהלכתה, עדיין המשיכה המסורת הדתית להיות

ד"ר נסים ליאון  
מלמד במחלקה  
לסוציולוגיה  
ואנתרופולוגיה  
באוניברסיטת  
בראילן

1 המונח "מזרחים" במאמר זה מתייחס אל שילוב בין שני רכיבים של זיהוי סוציולוגי הרווח במחקר מקומם של היהודים יוצאי ארצות האסלאם בחברה בישראל. האחד נקשר במשותף התרבותי-דתית ליהודים אלה, והאחר נקשר במציאות האתנו-מעמדית שאליה נקלעו בחברה הישראלית. לסיכום ערכני בדבר העמדות השונות ראו: סמי סמוחה, 'העדתיים היהודים בישראל כתופעה ממשית מתמשכת (על המזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש בעריכת ח' חבר, 'י שנהב ופ' מוצפי-האלר)', **עיונים בתקומת ישראל**, 13 (2003), עמ' 397-412; סמי שלום שטרית, **המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה 1948-2003**, תל אביב 2004, עמ' 42-71; ירון הראל, 'עשרים וחמש שנה ל"מורשת יהדות המזרח": הרהורים על העבר וכיוונים לעתיד', **פעמים**, 92 (2002), עמ' 117-128.

2 ישעיהו ליבמן, 'הקדמה', ישעיהו ליבמן (עורך), **לחיות ביחד: יחסי דתיים-חילוניים בחברה הישראלית**, ירושלים 1990, עמ' 9-16; יעקב ידגר וישעיהו ליבמן, 'מעבר לדיכוטומיה דתי-חילוני: המסורתיים בישראל', אורי כהן ואחרים (עורכים), **ישראל והמודרניות - למשה ליסק ביוכלו**, תל אביב 2006, עמ' 337-366.

3 משה שוקר, **מסע ישראלי**, תל אביב 2002, עמ' 85-86; שלמה דשן, 'קליטה ומאבק חברתי ממושך חדש', דן גלעד (עורך), **מושבי עולים: קובץ מאמרים סוציולוגיים**, תל אביב 1972, עמ' 117-129.

רכיב בעל משמעות בחייהם ובהותם. נאמנים למה שרואות עיניהם קטלגו החוקרים את דפוסי ההתנהגות הזאת במונח "יהודים של מסורת" או בשם הקיצור "מסורתיים".<sup>4</sup> ה"מסורתית" הצטרף אל קטגוריות המציינות התנהלות דתית במפת הזהויות הישראלית, כמו ה"דתית" - שם נרדף לשומר המצוות הלא-חרדי - ה"חרדי" וה"חילוני".<sup>5</sup> הוא גם הפך לשם נרדף לסגנון דתי המצוי בקרב מזרחים עד כדי ראיית חפיפה בין מסורתיות למזרחיות. עם זאת המסורתית המזרחית נתפס כמי שמבטא דתיות חלשה ושבררה, חלקית וחסרת שורשים, סיטואציונית ונוזילה, שללא המחויבות לעבודת הטקסט ההלכתית ספק אם אפשר לקיימה לאורך זמן. כך לדוגמה סטודנטים דתיים וחילונים כאחד הנשאלים מיהו בעיניהם המסורתית המזרחית, יפיקו את התשובות האלה: "עושה מה שנוח לו", "חפיפניק", "לא רציני", "משהו באמצע". דימוי זה קנה לו שביטה בשיח הציבורי בישראל ובכלל זה גם בציבור המסורתית המזרחית עצמו.<sup>6</sup>

כנגד זה אבקש לטעון במאמר כי הדימוי החלש ונטול השורשים המיוחס למסורתיות המזרחית נובע מבחינת קטגוריה זו על רקע הדגם האורתודוקסי האשכנזי. בעיקרו, דימוי זה הוא תוצאה של ניסיון ליישב בין הדימוי של דתיות הלכתית שלמה בנוסח האורתודוקסיה האשכנזית ובין מה שנרמה היה כקישור דתי המבטא שיר של קיום מסורתי הנישא אל חברה מודרנית (ישראל) או תגובה הלכתית חלקית לתהליכי מודרניזציה וחילון חלקיים אף הם (ארצות המוצא). דרך טיפול זו דוחקת את האפשרות לראות במסורתיות המזרחית התנהגות דתית/חילונית שמקורותיה נעוצים ביחס לתרבויות ארצות המוצא שבתוכן ומתוכן התפתחה יהדותם של המזרחים, ובמרכזן תרבות האסלאם.

בשנים האחרונות הולכת וגדלה המודעות של מחקר החברה המודרנית לריבוי הדגמים של המודרניות ושל תהליכי החילון בתנאים הייחודיים לכל חברה, תרבות וציוויליזציה.<sup>7</sup> אין החילון בנוסח המערבי כחילון בנוסח ארצות שמחוץ למערב. לכן נוכל לטעון כי המסורתיות המזרחית היא גרסה יהודית חילונית מודרנית לא-מערבית הקרובה הן לדרך שבה התנהלה הדת בעולם האסלאם והן לגרסת התגובה המוסלמית לחילונית המודרנית. ייתכן אפוא שלפנינו אופציה חילונית יהודית-מוסלמית מודרנית שנקטעה בתום האינטראקציה היהודית-מוסלמית. טענה זו, שאפתח להלן, נסמכת על קריאה מחודשת במחקר ובשיח העוסקים במסורתיות המזרחית ובמקורותיה.

4 Moshe Shokeid, 'The Religiosity of Middle Eastern Jews', S. Deshen et al. (eds), *The Sociology of Religion in Israel: Israeli Judaism*, New-Brunswick 1995; שלמה דשן, 'מצוות מול מסורת: מגמות בדתיות של עדות המזרח', *מגמות*, כח, 2-3 (1984), עמ' 250-263.

5 מחקר המשווה בין דתיותם של מסורתיים לזו של החרדים מוצא כי רק 18 אחוזים מאלו המזהים את עצמם כמסורתיים בישראל נמנעים מנסיעה בשבת, וזאת לעומת 98 אחוזים מהמזהים את עצמם כחרדים. עשרים אחוזים מהמסורתיים הולכים בקביעות לבית הכנסת, לעומת 84 אחוזים מקרב החרדים הפוקדים את בית הכנסת באופן קבוע. זה באשר לפרקטיקה. באשר לממד האמוני מתברר כי 66 אחוזים מהמסורתיים מאמינים במתן התורה על ידי האל. לשם השוואה, 99 אחוזים מקרב החרדים מאמינים בכך. בציבור המסורתי, 57 אחוזים מאמינים במנגנון טרנסצנדנטי של שכר ועונש. עוד התברר כי 71 אחוזים מציבור זה מאמינים בבריאת העולם בידי האל, וזאת בהשוואה ל-99 אחוזים מן החרדים. ראו: יוחנן פרס ואפרים יערי-יוכטמן, *בין הסכמה למחלוקת: דמוקרטיה, ביטחון ושלוש בתודעה הישראלית*, ירושלים, 1998, עמ' 163.

6 ידגר וליבמן (לעיל, הערה 2).

7 Biorn Wittrock, 'Rethinking Modernity', Eliezer Ben-Rafael and Yizhak Sternberg (eds.), *Identity, Culture and Globalization*, Leiden 2002, pp. 49-74.

נוסף על כך משולבים בדפי המאמר ממצאי ראיונות עם מזרחים המגדירים את עצמם כמסורתיים. הממצאים יסייעו לנו בניסוח המשמעות החשובה שיש לתת למובחנותה האתנית של המסורתיות המזרחית ואשר בה אפתח את המאמר. אציין כי הראיונות נעשו במסגרת עבודת שדה שעסקה בתמורות בחיי הקהילה הדתית של עולי ארצות האסלאם לשעבר ברור המדינה.<sup>8</sup> אפרט את אופייה של האינטראקציה היהודית-מוסלמית ואת משמעויותיה הנוגעות לענייננו. אסיים במגבלותיה של המסורתיות המזרחית כדגם "אותנטי" או "חלופי" ביהדות הישראלית נוכח טענת המאמר.

## לשאלת מובחנותה האתנית של המסורתיות המזרחית

מבין המחקרים הרבים העוסקים בשאלת המסורתיות בכלל והמסורתיות המזרחית בפרט בולטת עבודתם הערכנית של ישעיהו ליבמן ויעקב ידגר. באחד מסיכומי עבודתם הם מעירים כי "רבים מזהים עצמם כחילונים, כמסורתיים או כדתיים על בסיס דעותיהם המוקדמות כאשר לאופן שאחרים מגדירים את עצמם", ולכן "בקרב רבים - הן אשכנזים, הן מזרחים - מזוהה המסורתיות עם מזרחיות. בהתאם לכך, מזרחים המבקשים להידמות לאשכנזים נוטים יותר להגדיר עצמם חילונים; אפשר לשער אפוא כי יש יהודים מזרחים המתנערים מזהותם המזרחית ולפיכך, מגדירים עצמם חילונים".<sup>9</sup> הנתון האתני וההגדרה הדתית ממלאים תפקיד דיאלקטי בתהליכי הזיהוי ובהגדרתם הדתית העצמית של מזרחים, המבקשים לראות את עצמם משולבים בחברה הישראלית כאשכנזים, שכן בישראל לאוריינטציות האשכנזיות, חילוניות ודתיות כאחד, יש השפעה רבה על גיבוש הדימויים החברתיים.<sup>10</sup> אולם עדיין קשה להתעלם מהנתון שלפיו רוב המגדירים את עצמם "מסורתיים" עודם נמנים עם ציבור יוצאי ארצות האסלאם. מחקרי מכוון גוטמן מראשית העשור הנוכחי מעידים כי הקטגוריה "מסורתיות" מאופיינת "על ידי ריכוז גבוה של בני עדות המזרח בעוד הלא-דתיים והאנטי-דתיים הם ברובם מיוצאי המערב". עוד עולה ממחקרים אלו כי "נקודת המפנה במעבר ממזרחיים למערביים היא בקבוצת 'המסורתיים השומרים במקצת על המסורת', שבה אחוז יוצאי המערב מתחיל לעלות, אם כי גם למעלה ממחציתה (54%) הם יוצאי ארצות המזרח".<sup>11</sup> תצפיות בבתי כנסת ערתיים בישראל מלמדות כי למרות תהליכי

8 על עבודת השדה ראו: נסים ליאון, 'התסיסה החרדית בקרב היהודים המזרחיים - תמונות אתנוגרפיות מאשנב בית הכנסת הערתי', אבי רביצקי (עורך), ש"ס - היבטים תרבותיים ורעיוניים, תל אביב 2006, עמ' 165-193; נסים ליאון, 'תמורות בבית הכנסת הערתי ביהדות המזרחית', אקדמות, כ (2008), עמ' 89-108.

9 ידגר וליבמן (לעיל, הערה 2), עמ' 163-164.

10 בהשתמשו במילים "אוריינטציות אשכנזיות", אין כוונתי לראות באשכנזיות זהות מהותנית. מדובר בעמדה חברתית שתפסו יוצאי מזרח אירופה ומרכזו בחברה הישראלית, שהייתה לרכיב מרכזי ומשמעותי בהתגבשותה של התרבות הדומיננטית בישראל ולאבן בוחן לקטגוריית חברתיות. לדבר שורשים בהיסטוריה ובהתפתחות של החברה הישראלית שאין זה המקום לפרט. טענה זו הוצגה את מחקר היחסים האתניים בישראל, וראו בהקשר הזה: אליעזר בן-רפאל, 'עדתיים וחברה בישראל', שמואל סטמפלר (עורך), אנשים ומדינה - החברה הישראלית, תל אביב 1989, עמ' 73-94; סמי סמוחה, (לעיל, הערה 1); יהודה שנהב, 'היהודים הערבים, תל אביב 2003; אורנה ששון-לוי, "אבל אני לא רוצה לעצמי זהות אתנית": גבולות חברתיים ומחיקתם בשיחים עכשוויים של אשכנזיות', תיאוריה וביקורת, 33 (סתיו 2008), עמ' 101-129.

11 שלומית לוי, חנה לוינסון ואליהוא כ"ץ, 'יהודים ישראלים: דיוקן - אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל, ירושלים 2002, עמ' 47.

האורתודוקסיזציה של התשתיות הדתיות ביהדות המזרחית בדור האחרון, לציבור המסורתי עדיין יש נוכחות משמעותית, פעילה ולעתים אף מובילה בציבורי המתפללים המזרחים ובתחזוקה של הקהילה הדתית.<sup>12</sup> מזרחים הממשיכים להגדיר את עצמם "מסורתיים" מודעים לרוב לסיפיות המיוחסת לקטגוריה זו הנתפסת כעמדת ביניים, אולם יש מהם שאינם נרתעים מלהחזיק בה ואף להגדיר את עצמם ביחס למודעות זו. בראיונות שניהלתי עם שלושים וחמישה גברים ונשים בוגרים, דור שני לעלייה הגדולה מארצות האסלאם, המגדירים את עצמם "מסורתיים", טוענים רובם שוב ושוב כי הם אוהזים בזיהוי "מסורתי" דווקא, בשל רצונם להבחין את עצמם הן מאלו המכונים "חילונים" והן מאלו המכונים "דתיים". הם רואים בחילונים את מי שלא רק רחוקים מאורח חיים של שמירת מצוות, דבר שגם הם, המסורתיים, לא פעם מאופיינים בו, אלא גם כאלה הרחוקים מאמונה באל. יתרה מזו, יש שהחילוניות כרוכה בעיניהם לא רק בהתרחקות משמירת מצוות אלא גם בכפירה, דבר שלטענתם רווח בציבורים של יוצאי אירופה, האשכנזים, יותר מאשר באלה המזרחים. האחיזה באמונות יסוד והדגשת הדבר כמו מעידות על עמדתם אל מול מי שהם מתארים במילותיהם שלהם כאשכנזים-חילונים: "צפונים", "לבנים", "אשכנזים" ועוד. אולם הביקורת אינה מופנית רק כנגד החילונים האשכנזים אלא גם כנגד ה"דתיים" או ה"חרדים", המחמירים יתר על המידה.<sup>13</sup> "הם", אמר לי אחד המרוויינים, "לא כמו הדתיים של פעם. אז הכל היה בשכל. בהבנה. ביכולת להסתדר עם החיים. היום הדתיים של היום, אולי הם בסדר מבחינה דתית, אבל הם מרחיקים מהדת בקשיים שלהם". ביקורת זו ממשיכה קו מורכב של מסויגות ביקורתית ותלות פרקטית באותם אדוקים, "המשתכנזים". מדובר מצד אחד ברוח של ביקורת כלפי ההתפתחות האשכנזית בנוסח חרדי בדתיותם של המזרחים, ומצד אחר בהבנה כי אדוקים אלה מתחזקים למעשה את החיים הדתיים. מבחינה זו אכן יש ב"מסורתיות", כלומר בתיאורם העצמי של מזרחים כ"מסורתיים", וליתר דיוק בקבלתם את הקטגוריה הזאת, לא רק משום היבחות דתית אלא גם משום היבחות אתנית הנשמעת מודעת לעצמה. בהיבחות אתנית זו נשמעת נימה של עמדה ביקורתית שיותר משהיא מעידה על חולשת העמדה המסורתית, היא מובילה להעצמתה.

ראיה לכך אף מצאתי בעבודת שדה בכעשרים בתי כנסת עדתיים עירוניים פעילים שמקורם בעולי שנות החמישים והשישים. בתי כנסת אלה נתונים בשני העשורים האחרונים לגלי ההשפעה של המגמות החרדיות האקטיביות, אם בדמות תנועת התשובה החרדית התורמת להתחדשות הדמוגרפית של בתי כנסת אלה, אם בדמות השתלבותם של בני תורה מזרחים המחפשים את מקומם ופרנסתם מחוץ למובלעות החברה החרדית. בכמה מבתי הכנסת הללו נחשפתי למאבק של ממש בין "אדוקים" ל"מסורתיים", בין מי שמושפעים מהמגמות החרדיות ובונים את דתיותם על פי התקן החרדי, ובין מי שרואים את עצמם רחוקים ממגמות אלה. כאן מתגלה המסורתיות המזרחית אף כמעין השקפה דתית/חילונית המודעת לעצמה והרואה את עצמה לא כקטגוריה סוציולוגית,

12 שוקד (לעיל, הערה 4); ליאון (לעיל, הערה 8).

13 על אתניות כעמדה ביקורתית ראו: חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-הלר (עורכים), מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחדש, תל אביב 2002; נסים ליאון, 'הסוציולוגיה והפוליטיקה של המקף: הפרובלמטיקה של החרדיות המזרחית', פעמים (נמסר לפרסום).

המתפצלת עתה בין "מתחזקים" ל"מסורתיים" או "שמרנים מקומיים", אלא כווקטור המבטא זהות דתית/חילונית פעילה. סביב ההשקפה ה"מסורתית" הזאת מתארגנים המתנגדים למהלכים החרדיים. האדוקים יואשמו בהשתכנות, תוך הדגשה כי דווקא המסורתיים, שנדמה כי הם רחוקים מאורח חיים של שמירת מצוות מלאה, דווקא הם ממשיכים את המסורת העדתית המזרחית ואת המזג הדתי המתון המאפיין, לטענתם, את היהדות המזרחית.<sup>14</sup>

עוד עולה מהראיונות והתצפיות כי מסורתיים מזרחים אינם רואים את עצמם בכחינת יהודים שאינם הלכתיים. אין הם מתארים את עצמם כיהודים רפורמים ואף

**עולה מהראיונות והתצפיות  
כי מסורתיים מזרחים אינם  
רואים את עצמם בבחינת  
יהודים שאינם הלכתיים**

לא קונסרבטיבים, אף על פי שלפחות ברמת הפרקטיקה הדתית הם קרובים למדי לגרסאות השמרניות של תנועות התיקונים בהלכה. מנגד, לגרסתם של המרואיינים והמרואיינות, ההלכה וקהילת שומרי ההלכה הן בעיניהם הנתיב הראוי לקיומה של היהדות. לכאורה לפנינו פרדוקס,

שאכן הוליד תיאורים בנוסח זה המבקש לראות בציבורים המסורתיים המזרחיים את מי שניצבים "בין לבין" או מי שהם בבחינת סוגה יהודית ללא תכלית ועומק. אולם דומה כי בכך מחמיצים אנו משהו ממקורותיה של המסורתיות המזרחית, שייתכן שאינו ברור דיו במציאות החברה הישראלית. הדבר נוגע להיסט-תאורטי-מתודולוגי שראוי להיות מודע לו.

יש הטוענים כי מחקר הדתות המודרני ממעט להביא בחשבון כי מונחים ומושגים שהוא משתמש בהם עטופים בהטיות שונות.<sup>15</sup> לפי גישה זו, כשאנו באים לחקור בפרקטיקות הדתיות, עלינו להביא בחשבון את הפער שבין המישוג והמינוח שאנו משתמשים בו לתיאור המציאות, ובין המציאות עצמה. מערכות המישוג והמינוח האנליטיים והקטגוריות שאנו משתמשים בהן עוברות תהליך של תרגום, מהתרבות הנחקרת או זו שמבקשת להסביר את עצמה, אל מערכת תרבותית אחרת המבקשת להבינה במושגיה שלה. הניסיונות הפנומנולוגיים אף הם לא תמיד מצליחים לחדור את דקרויותיה של המציאות. דומה כי טענה זו נכונה גם כאשר למחקר היהדות הישראלית. מחקר היהדות הישראלית מצוי לא מעט תחת רושם ההגדרות, התיאורים והנרטיבים של האורתודוקסיה האשכנזית. זו הייתה לאמת המידה המחקרית וגם הציבורית בדיון בסוגות הדתיות המרכיבות את היהדות הישראלית. אולי בשל כך אין אנו תופסים את המסורתיות המזרחית במונחה שלה, כלומר כסוגה דתית מובחנת מצד המתארים את עצמם ככאלה, זאת למרות הפנמתם את הטענה האורתודוקסית, אשכנזית ומזרחית כאחד כיום,<sup>16</sup> כי דתיותם היא חלקית ולא משמעותית. אולם אותה "חלקיות", המעיבה

14 ליאון, 'התיססה החרדית' (לעיל, הערה 8).

15 יוסף דן, על הקדושה, ירושלים 1998, עמ' 11-30; Talal Asad, *Genealogies of Religion*; 1993

16 בשנות השמונים והתשעים התרחשה תמורה של ממש בתשתיות הדתיות של היהודים המזרחים בישראל. האליטה הרבנית על סמליה, טקסיה והתנהלותה עברה תהליך של אורתודוקסיוציזה הקרובה ברוחה לנוסח האשכנזי. על תהליך זה ראו: נסים ליאון, 'התנועה החרדית אצל המזרחיים בישראל בראי ובחיי הפרקטיקה הדתית', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב, 2005. למקורותיו ראו: נרי הורוביץ, 'ש"ס והציונות - ניתוח היסטורי', כיוונים חדשים, 2

על שרידותה של המסורתיות המזרחית לאורך זמן, אינה נובעת בהכרח רק מאמת המידה האורתודוקסית המושתתת על דתיותם של מסורתיים מזרחים. "החלקיות" הזאת נובעת גם מעובדת הניתוק של מסורתיים מזרחים מהסביבה התרבותית-דתית שבה דתיותם/חילוניתם אינה כה חריגה יחסית לסביבה - תרבות האסלאם.

## למהות המשבר של המסורתיות המזרחית

מקורותיה של המסורתיות המזרחית אינם נטועים במשבר המודרניזציה והחילון הישראלי אלא בנתק של הקיום היהודי הדתי מהאינטראקציה היהודית-מוסלמית ודגם החילון שהתפתח בה. המסורתיות המזרחית היא הד לקיום יהודי רציף ומתמשך של מאות שנים בעולם האסלאם, שיהודי המזרח נותקו ממנו באבחה וספק אם יוכלו (וירצו) לחזור אליו.

צעד ראשון לקידום טענה זו אפשר למצוא בעבודותיהם של חוקרים של היהדות המזרחית, ובהם דניאל אלעזר וצבי זוהר. אלעזר הוא איש מדע המדינה וזוהר הוא חוקר של ההגות הרבנית של חכמי היהודים במזרח התיכון. השניים מנסים להבין, כל אחד בכליו הוא, את פשר הנינוחות הדתית או הפשרנות שהפגינו בעבר הרבנים בארצות האסלאם כלפי אתגרי החילון המודרני. את התשובה מנסח אלעזר בטענה שלפיה יש להבחין בין שתי מסורות תרבותיות-דתיות עיקריות בעם היהודי - קלסית ורומנטית.<sup>17</sup> המסורת הקלסית מאופיינת באסטיקה, בפשטות, באיזון ובריסון רגשי. קיצוניות למשל נתפסת במסורת זו בתור סטייה מהתרבות הדתית הראויה. מנגד, המסורת הרומנטית רואה את העיקר בהתמסרות טוטלית ובהבעה מלאה של רגש ובשאיפה למימוש של האבסולוטי. על בסיס הבחנה זו מפרש זוהר את ההתפתחות ההלכתית ביהדות המזרחית וביהדות האשכנזית: מצד אחד מסורת הלכתית מזרחית המתוארת כפתוחה ונינוחה יחסית, ומצד שני מסורת הלכתית אשכנזית הנדמית סגורה ודקדקנית יחסית. המסורת המזרחית ממשיכה את קו המסורת הקלסית ואילו רעותה ממשיכה את קו המסורת הרומנטית. וכך כותב זוהר:

שונה במאוד הייתה דמות האדם היהודי השלם אצל יהודי ארצות האסלאם, ובכללם [לענייננו] יהדות ספרד. גם יהודים אלו דגלו בלימוד תנ"ך, תלמוד, מדרש והלכה, אך דעתם הייתה שאין בכך די; על היהודי ברה"ד, השואף לשלמות, לעסוק גם במכלול החוכמות התרבותיות האנושיות: דקדוק ושירה, מתמטיקה ואסטרונומיה, רפואה, מדעי הטבע ופילוסופיה... האדם השלם והראוי הוא האוחז בכל אלו יחדיו, ומגיע לאינטגרציה טובה ביניהם; בו ובשכמותו חפץ האל.<sup>18</sup>

זוהר מצר על ההתפתחויות האורתודוקסיות שהוא מוצא בדור האחרון בדיוקן האליטה הרבנית המזרחית, עת נקטעת למעשה מקומה של המסורת הקלסית לטובת המסורת הרומנטית. "המודל הרומנטי, הרדיקאלי, הטוטאלי של ההלכה והתורה", מציין זוהר,

(הש"ס), עמ' 30-60; יעקב לופו, ש"ס דליטא, תל אביב 2004.

17 Daniel Elazar, *The Other Jews: The Sephardim Today*, New York 1989, pp. 30-39  
 18 צבי זוהר, האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון, תל אביב 2001, עמ' 361-362.

"הפך לחם חוקם לא רק של רבנים מעדות אשכנז אלא גם כמעט של כל רבני ספרד".<sup>19</sup> את הסיבה לכך מוצא זוהר בדומיננטיות ההשפעות האשכנזיות האורתודוקסיות על היהדות הישראלית.

מכל מקום, גישתם של אלעזר ושל זוהר פותחת פתח להתמודדות פוסט-אורתודוקסית עם שאלת המסורתיות המזרחית. דיונם מתמקד בהגות הרבנית ההלכתית ותר אחר דיוקנו האידיאלי של היהודי השלם בשתי מסורות דומיננטיות ביהדות. לכאורה לפנינו תזה הרחוקה מהמסורתיות המזרחית, זו שאפשר לראות בה לא רק סוג של דתיות אלא גם סוגה של חילוניות, כלומר התנהלות המתרחקת מקיום ההלכה היומיומי. גישה זו כמו מחלצת את הדיון ביהדות המזרחית מן ההקשר הישראלי המשברי ומניחה אותו בהקשר רחב יותר על ציר הזמן והמרחב היהודי. נוסף על כך, אפשר לגזור ממנה כי בצד האפשרות לראות במסורתיות המזרחית ביטוי למשבר דתי, יהיה אפשר לראות בה גם שייר של המסורת הקלסית ביהדות, על הנינוחות הדתית שבה, על הפשטות והאיזון הנדרש בה יחסית ללהט האורתודוקסי. מה שעודנו לא ברור הוא מדוע המסורת הקלסית מצאה מקום בולט ביהדות המזרחית ואילו המסורת הרומנטית מצאה מקום בולט ביהדות האשכנזית. ייתכן שאת התשובה למקרה היהדות המזרחית לפחות, נמצא בסביבה הציוויליזציונית שבה וביחס אליה התפתחה היהדות המזרחית מאות בשנים - הציוויליזציה המוסלמית.

אין זו הפעם הראשונה שבה יש מי שמצביע על התרבות המוסלמית כעל מפתח להבנה נרחבת יותר של יהדות עדות המזרח. כך לדוגמה, שאול שקד מציין כי רוב היהודים המזרחים מתערים בהיסטוריה ובסביבה והם "חלק מהתרבות המוסלמית, או שרוי בסמיכות אליה, או שעבר תקופה ממושכת של התמודדות עם האסלאם. בחלק מן המקרים, כמו למשל ביחס לגרוזיה ולאתיופיה, אפשר לדבר על מובלעת נוצרית בלב אזור מוסלמי".<sup>20</sup> טענה זו רלוונטית בבואנו לחקור את ההקשרים שבתוכם מתפתחת תרבותם הדתית של היהודים המזרחים ובכלל זה הדפוס המכונה "מסורתיות". הקשר בעל משמעות הוא זה המכונה בלשונה של ההיסטוריוגרפיה העוסקת בנושא "הסימביוזה היהודית-מוסלמית".<sup>21</sup> ואולם, דומה כי משמעות הקיום בסביבת חיים מוסלמית לא נוצלה להבנת תרבותם הדתית של המזרחים בעומק תהליכי המודרניזציה הישראלית. מה שנראה לא פעם לחוקרים כמובן מאליהו במחקר היהודים בספרד המוסלמית או בארצות ערב, מטושטש במידת מה במחקר היהדות המזרחית בישראל. לנוכח גישה זו יש להביא בחשבון את היחס בין התרבות הדתית הסובבת שבתוכה התקיימו היהודים ובין הקהלים היהודיים, וכן את תהליכי התגובה בהם לתהליכי החילון המודרני. מתוך אבחנה זו נבין מיד כי לפנינו שני דגמים שונים של יהדות בכלל ושל יהדות חילונית מודרנית בפרט. מצד אחד יהדות מודרנית שצמחה בארצות הנצרות, בסביבה דתית תחרותית ומאיימת, ומצד שני יהדות מודרנית שהתפתחה משך מאות בשנים בארצות האסלאם, בסביבת חיים הקרובה ליהדות הרבנית כאמנתה באל אחד ובקיום ההלכה. אנו עדים מצד אחד ליהדות חילונית שהתקיימה בסביבה שבה התגבשו דיכוטומיות שהפרידו בין "חילוני" ל"דתי", ומצד שני לסביבת חיים חילונית שראתה בדת עניין

19 שם, עמ' 364.

20 שאול שקד, 'על חקר קהילות ישראל במזרח', פעמים, 92 (2002), עמ' 9.

21 ברנרד לואיס, היהודים בעולם האסלאם, ירושלים 1996.

הוליסטי, המתבסס על אמונה חזקה המעוגנת בטקסט הלכתי, ואשר אי-אפשר להפרידה מהחברה ומהפוליטיקה.<sup>22</sup>

## האינטראקציה היהודית-מוסלמית

היסטוריונים וסוציולוגים של הזמן החדש יודעים לדווח על המקום שתפסו יהודים בפיתוחה של התרבות הערבית-מוסלמית בלשון ובספרות,<sup>23</sup> במוסיקה ובזמרה;<sup>24</sup> אנתרופולוגים מתארים כיצד שימשו רבנים לא אחת כבורים בסוגיות משפטיות אף בקרב אוכלוסייה מוסלמית, וכיצד דמויות צדיקים יהודים שימשו מקור למיתולוגיה משותפת ליהודים ומוסלמים כאחד.<sup>25</sup> אמנם אין פירוש הדבר כי חייהם של יהודי ארצות האסלאם התנהלו על מי מנוחות, ובוודאי אין עדות לכך בשירה הדתית או בהתכתבות של האליטות המשכילות. לא אחת נתונים היו יהודי ארצות האסלאם לרדיפות, לאפליה ולדחיה על בסיס אתנו-דתי, וביטוי לכך אפשר למצוא, כפי שעוד נראה, בתרבות הדתית. אולם במחקר היהודים בארצות האסלאם בולט תיאורם של היסטוריונים ובהם שלמה דב גוייטין,<sup>26</sup> חוה לצרוסי-פה<sup>27</sup> וברנרד לואיס,<sup>28</sup> הנוטים להציג את יחסי היהדות והאסלאם לא רק כמתוחים פחות בהשוואה לקשרי היהודים עם הסביבה הנוצרית בארצות הנוצריות, אלא גם כשזורים זה בזה. ביטוי ציורי למערך יחסים מיוחד זה מציג האנתרופולוג היהודי אמיטאב גוש. לטענתו, היהודים היו גם חלק מהעולם דובר הערבית, ושפת היומיום של חיי הדת שלהם הייתה השפה שחלקו עם תושביו המוסלמים של האזור: כשנקבו בשם האל בכתביהם, היה זה בדרך כלל השם אלה, וקריאותיהם לאל באו בצורות ערביות, כגון "אינשאללה" ו"אלחמדואללה". אמונתם, נבדלת ככל שהייתה, עדיין הייתה חלק מהעולם הדתי של המזרח התיכון.<sup>29</sup> ביטוי אמפירי יותר מציב היסטוריון החברה העות'מאנית מארק מאזור. בספרו **סלוניקי** – עיר של רוחות הוא מציין בין היתר כי הנהוג העות'מאני הפך את הרבנים בסלוניקי, שנתונה הייתה מאות שנים תחת שלטון מוסלמי, "למעין קאדים יהודים הלכה למעשה – עורכי דין בעלי הכשרה דתית. ואולם אין פלא בכך, אם נזכור כיצד עם הזמן החלו יהודי סלוניקי לאמץ לעצמם כמה ממוסדות המשפט העות'מאניים לצורכיהם – כגון קרנות הצדקה (הווקף) וטובות הנאה העוברת בירושה (יידיקי) – והחלו ללכת בעקבות המנהג המוסלמי, להאריך את זקנם, ללבוש טורבנים, גלימות וכיסויים, ולאלץ את נשיהם לכסות את עצמן יותר מבעבר".<sup>30</sup> דוגמה נוספת היכולה להעיד על טיב האינטראקציה אפשר למצוא בשיתוף הפעולה של ראשי העדה המוסלמית והיהודית בעזה של תחילת המאה העשרים במאבקם אל מול המיסיון הנוצרי. המאמץ הדתי והפוליטי המשותף, כך מתברר, הוליד עבודה תאולוגית משותפת של הרב נסים

22 דן (לעיל, הערה 15).

23 ראובן שניר, **ערביות, יהדות, ציונות**: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק, ירושלים 2005.

24 ענבל פרלסון, **שמחה גדולה הלילה**: מוסיקה יהודית-ערבית וזהות מזרחית, תל אביב 2006.

25 יורם בילו, **שושביני הקדושים** – חולמים, מרפאות וצדיקים בספר העירוני בישראל, חיפה 2004.

26 שלמה דב גוייטין, **חברה ים תיכונית**, תל אביב 2004.

27 Hava Lazarus-Yafeh, *Interwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992.

28 לואיס (לעיל, הערה 21).

29 אמיטאב גוש, **בארץ עתיקה**, תל אביב 2006, עמ' 220.

30 מארק מאזור, **סלוניקי**: עיר של רוחות, תל אביב 2008, עמ' 71.



אוחנה והשיח' עבדאללה אל עלמי, וזו הביאה לידי כתיבתו של חיבור משותף שעניינו שאלות באמונה ודיון אמוני בתנ"ך; חיבור דתי-אולוגי יהודי-מוסלמי, נדיר משהו, שצוק העתים השכיחו.<sup>31</sup>

ואולי לא היה זה דפוס יוצא דופן. מנהגי האסלאם, טוענים החוקרים, הטביעו במשך שנים חותם על מוסדות הקהילה היהודית. כך למשל בספרד המוסלמית נבנו בתי הכנסת בסגנון המזכיר מסגדים. יהודים גם רחצו את רגליהם קודם לתפילה כמנהג המוסלמים.<sup>32</sup> בספרו ערביות, יהדות, ציונות, העוסק בשאלת הזהות בקרב יהודי עיראק במפנה המודרני, מביא חוקר הספרות ראובן שניר את התיאור שתיאר הסופר ואיש האקדמיה שמעון בלס, יליד בגדאד של שנות השלושים, את הלווייתיהם של היהודים בעיר. וכך הוא מספר: "בדרכי לבית הספר הייתי נתקל לפעמים בלוויית יהודיות או מוסלמיות, שדמו תכלית דמיון אלו לאלו. הארון נישא על הכתפיים והמקוננות היכו על חזן ומרטו את שערן, והכל אצו רצו במהומה רבה".<sup>33</sup> בספרו אסלאם העם והמדינה עומד בין היתר המזרחן והסוציולוג סמי זוביידה על קווי הדמיון בתחומי הדת העממית בין היהדות לאסלאם במזרח התיכון.<sup>34</sup> הוא מביא דוגמאות אחדות ובהן טקסי חתונה וברית מילה יהודיים ומוסלמיים, וכן את תופעת הערצת הקדושים החוצה גבולות - שתי הקהילות מוצאות את עצמן מחזיקות לא פעם באותו קדוש על סמלי המשותפים. כך לדוגמה הוא מציין כיצד דמותו של אליהו הנביא נחשבה לקדושה בקרב שתי הקהילות, היהודית והמוסלמית, בתורכיה ובעיראק, והוזמנה לשמחות ולאירועים במקומות שונים.<sup>35</sup> קברו של השיח' עבד אל כילאני בבגדאד, מציין זוביידה, שימש אתר פולחני לנשים שביקשו להרות, וגם נשים יהודיות היו באות לשם לצד נשים מוסלמיות.<sup>36</sup> ועוד: הקברים המיוחסים לנביאי התנ"ך, כגון יחזקאל ויונה, נחשבים בעיראק למקודשים ולמליצי יושר אצל יהודים ומוסלמים כאחד.<sup>37</sup> תופעה דומה אנו מכירים במצרים סביב קברו של ר' יעקב אבוחצירא, וכן בצפון אפריקה סביב קבריהם של קדושים יהודים. יורם בילו מתאר כיצד המאגיקון ר' יעקב ואזנה נחשב לאיש קדוש בעיני יהודים ומוסלמים כאחד באזור פעולתו במרוקו ובעיקר כיצד נמצאו סימוכין באמונה המוסלמית לפעולותיו לגירוש שדים.<sup>38</sup>

אולם אין הדברים נוגעים רק לתחומי הדת העממית. ראייה להשפעות האינטראקציה היהודית-מוסלמית בדת המלומדת מצא חוקר הגניזה הקהירית שלמה דב גוייטין. במחקריו השונים טען גוייטין כי אף קריאתם של רבנים לאדיקות דתית בארצות האסלאם נבעה לא רק משמרנות יהודית גרידא אלא גם מתוך התבוננות בלתי אמצעית בסביבות מוסלמיות דתיות אדוקות.<sup>39</sup> דפוס זה אפשר למצוא עד היום בתוכני דרשות של מטיפי תנועת התשובה החרדית ביהדות המזרחית. מטיפיה רואים מפעם לפעם

31 ראו לעניין זה 'הרה"ג נסים אוחנה בן שמונים', קול סיני, ג (תשכ"ב), עמ' 54-55.

32 Gerstom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1946, pp. 397-398.

33 שניר (לעיל, הערה 23), עמ' 42, הערה 53.

34 סמי זוביידה, אסלאם העם והמדינה: רעיונות מדיניים ותנועות פוליטיות במזרח התיכון, באר שבע 2003, עמ' 173-202.

35 שם, עמ' 181-182.

36 שם, עמ' 180.

37 שם.

38 בילו (לעיל, הערה 25), עמ' 79-107.

39 Shlomo D. Goitein, *Jews and Arabs*, New York 1955, pp. 182-184.

באדיקות הדתית המוסלמית תנאי לעמידה איתנה חברתית ופוליטית אל מול האתגרים של החילון המודרני. לא פעם אף אפשר לראות מקבילות בין שפת הגוף והמחוות של דרשנים מזרחים ובין שפת הגוף והמחוות של דרשנים מוסלמים. בשני המקרים אנו מוצאים לא פעם מטיפים ישובים ולא עומדים, בוודאי לא מתהלכים הנה והנה, ומי שתנועותיהם ודיבורם מדוד ולא פזור או צעקני. הדבר בולט בשיעורים של רבנים כגון עובדיה יוסף, מאיר מזוז, חיים רבי ובן ציון מוצפי המיועדים לציבור הרחב, ואף של מטיפים כריזמטיים כאמנון יצחק.<sup>40</sup> "חציית הגבולות בין הקבוצות הדתיות", מסכם האנתרופולוג אנדרה לוי, מי שערך עבודת שדה ארוכת שנים בקהילה היהודית במרוקו בת זמננו,<sup>41</sup>

לא הוגבלה למוזיקה בלבד. האתוס וההיסטוריוגרפיה היהודית בארצות אירופה (שאף היא עומדת היום בסימן שאלה חקרני) מלמדים על אבחנה חותכת בין יהודים ושאינם יהודים במישורי קיום מרובים. לעומתם, חווית היסוד של הקיום בארצות האיסלאם מצביעה על השתזרות ואינטימיות מרובה, עם כל הסיבוך והמתח הגלום בכך. עובדה זו חיונית ביותר להבנת סוגיית ה"תרבות המזרחית". לתרבות הזו תכנים הקרובים באופן אינטימי לערביות ולמוסלמיות. אין בכך כדי לבטל את הייחודיות היהודית, שכן חלקים נרחבים מן העולם היהודי היו קשורים בתקופות היסטוריות ארוכות. קשרים אלו שימרו מידה של אחידות כלל יהודית ואקסקלוסיביות.<sup>42</sup>

## תהליכי החילון בארצות האסלאם

עד עתה הוצגו כמה השפעות הנוגעות לסגנון, למנהג ולהתנהלות הדתית. אולם דומה כי יש להביא בחשבון את השפעות האינטראקציה היהודית-מוסלמית על היהודים נאמני המסורת בארצות האסלאם גם ככל הנוגע לעיצוב תהליכי החילון המודרניים. אחת ההנחות הרווחות במחקר החילון בארצות האסלאם נשענת על תובנתו של ברנרד לואיס ולפיה אין כל היגיון לדבר על "חילונים" ו"חילוניות" בקרב המוסלמים במונח המערבי של המילה. לטענת לואיס, הרעיון שקבוצת אנשים כלשהי או פעילויות מסוג כלשהו מצויות מחוץ לתחום החוק והמשפט הדתיים, זר למחשבה המוסלמית. לדבריו, אין כל הבחנה בין החוק הקנוני לחוק האזרחי, בין חוקי הדת לחוק המדינה – הבחנות שהן חיוניות מאין כמותן בתולדות הנצרות.<sup>43</sup> התרחקות מאמונה באל, הצבת קיומו

40 דגם אחר, הקרוב יותר לסגנון הסוער והמסעיר של תנועת המוסר הליטאית, אפשר לראות אצל מטיפים כגון הרב ראובן אלבו והרב דניאל זר.

41 אנדרה לוי, 'יהודים בקרב מוסלמים: תפישות ותגובות לקץ ההיסטוריה של יהדות קזבלנקה', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1995.

42 אנדרה לוי, 'לקראת פוליטיקה של זהויות', פנים – כתב עת לתרבות, חברה וחינוך, 10 (1999), עמ' 40-32.

43 לואיס (לעיל, הערה 21), עמ' 124.

בסימן שאלה, מתן לגיטימציה לאתאיזם – כל אלה זרים לחברה המוסלמית גם בעומק תהליכי המודרניזציה והחילון. המפלגות ה"חילוניות" בעולם המוסלמי אינן חילוניות במובן המערבי של המילה. אולי הן חותרות לא פעם להרחקה של חכמי הדת ממוקדי ההכרעה הפוליטיים, אולם האסלאם כדרך אמונה ומחשבה וכמערכת של סמלים ממשך לשמש מקור לגיטימציה חברתית גם בביטויים חילוניים פוליטיים בארצות האסלאם.<sup>44</sup> ביטוי לזרות המיוחסת לחילוניות במובנה המערבי מוצא ברנרד לואיס בקושי הרב לתרגם את המילה "חילון" או "חילוני" לשפות המדוברות בארצות האסלאם. לכך יש להוסיף את הרגישות הפוליטית בארצות המוסלמיות לתהליך החילון במתכונת המערבית, מתכונת שרואים בה שם התערבות מבחוץ, המנצלת שעת כושר של חולשה פוליטית, במשטרים המוסלמיים. כל זה מבליט ומדגיש את השוני בין חילון מודרני בנוסח המערבי ובין חילון מודרני בנוסח המוסלמי. תפיסת "מות האל" אינה רלוונטית לארצות המוסלמיות. האל שזור כמובן מאליו בחיי היומיום. הדת ממשיכה להיות מקור לפרשנות המציאות.

גם אצל מי שמצהירים על קיומם כחילונים ומתנהגים כמי שרחוקים מאורח חיים דתי קפדני, עדיין המסורת הדתית, המחשבה הדתית, האמונה הדתית, ממשיכות להיות בעבורם דבר חי, מקור לעיצוב הציבוריות והסדרים החברתיים המקובלים. באשר ליחיד הדברים משמעותיים יותר. ואכן, נוכח תהליכי המודרניזציה חיו הדתיים של היחיד אינם מתקיימים עוד בפיקוחה של מערכת דתית חזקה ותקיפה העלולה לאכוף עליו משמעת הלכתית. יחסיו היומיומיים עם קהילת שומרי ההלכה ובעיקר הנהגתה תלויים בו ואך ורק בו. את זאת מנצל המוסלמי ליחס נינוח יותר באשר למחויבויות ההלכתיות, אך זאת ללא נטישה של האמונה באל. כך למשל, אפשר שהמסגד המקומי יתרוקן ממתפללים, אולם גם אלו הנוטשים אותו ממשיכים לראות בו מוסד בעל משמעות סמלית רבה ואף ייקחו חלק פעיל במימונו ובתחזוקתו השוטפת.<sup>45</sup> לפיכך, אם נביא בחשבון את האינטראקציה הממושכת בין שתי דתות אלה משך מאות בשנים, נוכל להבין את מקור הדמיון הרב שנמצא בין מי שמתוארים בלשון פופולרית כ"מוסלמים חילונים" ובין אלו המכונים ביהדות המזרחית "יהודים מסורתיים". דומה אפוא כי עלינו לשאול אם "היהודי המסורתי המזרחי" הוא הד לייחודיות הקיום החילוני בסביבת ארצות האסלאם, מקומות שבהם אף נוכח תהליכי המודרניזציה והחילון המשיכה האוכלוסייה ברובה לקיים את המסורת הדתית באופן שאפשר לתארו, במושגיו של משה שוקר, כ"מסורתי". שלא כמקרה המערבי-נוצרי, שתהליך החילון בו אכן נושא בחובו סוג של עימות עם האמונה עד כדי אתאיזם או ניסוחה של אמונה על בסיס אינדיבידואלי, במקרה המוסלמי תהליך החילון, אם אפשר לכנות זאת כך, עיקרו הוא ההתרחקות מקיום קפדני של מצוות הדת תוך היחלשותם של הכוחות הכופים את קיומן העקבי. כזה הוא המקרה של המסורתי ביהדות המזרחית. "חילוניותו", כמו שמדגישים החוקרים, אינה באה לידי ביטוי בהתרחקות מאמונות יסוד. ההפך הוא הנכון. המסורתי המזרחי ממשך לאחוז באמונות יסוד, בדומה לאדוקים ביותר.<sup>46</sup> מנגד, מה שנשחק

44 Meir Hatina, *Islam and Salvation in Palestine*, Tel Aviv 2001

45 Richard Anthoun, *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*, Princeton 1989

46 שלמה דשן, 'דתיות של יוצאי צפון-אפריקה וארצות המזרח', משה שוקר ושלמה דשן, דור

הוא המחויבות העקבית לאורח החיים של שמירת מצוות. דפוס זה אינו תואם את דפוס החילון המודרני המערבי-נוצרי, אלא את דפוס החילון המודרני כפי שהוא מעוצב מתוך מגעו עם חברות מוסלמיות. עתה אנו יכולים להבין מדוע מכונים ציבורי תנועת התשובה ביהדות המזרחית "מתחזקים" - "מתחזקים" ולא "חוזרים בתשובה". הסיבה לכך היא שאין מדובר בתהליך של תמורה או המרה דתית כי אם בתהליך של התחדשות דתית, של הגברה מחודשת של עוצמת קיום המצוות והפיכתן מעניין נדיר לדבר תדיר, ברומה לתיאור תהליך ההעצמה הדתית ההדרגתית של "חוזרים בתשובה", כלומר "מתחזקים", בחברה המוסלמית המודרנית.<sup>47</sup>

## גבולות האינטראקציה היהודית-מוסלמית

בתנאי החברה הנוצרית התקיימה הפרדה דתית ברורה בין העולם היהודי לעולם הנוצרי. היו אלה שתי דתות מתחרות. בעיני הנוצרי קיומו של היהודי אולי לא עורר שאלה פוליטית, נוכח היותו מיעוט נסבל אם לא מדוכא, אולם בוודאי עורר הוא שאלה תאולוגית מטרידה הנוגעת בעיקרי אמונתו של הנוצרי.<sup>48</sup> בעולם המוסלמי, לעומת זאת, לא נתפסה היהדות כאיום פוליטי או תאולוגי. עם זאת יש להביא בחשבון כי לאינטראקציה היהודית-מוסלמית היו גבולות ברורים. אף שהדת שימשה מרחב אינסטרומנטלי משותף להתמודדות עם קשיי חיים החוצים את גבולות הקהילות, יש לזכור כי היא שימשה גם מקור לסולידריות חברתית הנסמכת על גבולות בעלי משמעות אתנית-שבטית. סמי זוביידה, העומד על הדמיון בין השימושים הדתיים בקהילות, מציין כי במצבים של תחרות או מאבק בין הקהילות הגיבו יחידים לפי הסולידריות הקהילתית, שהדת היא מרכיב מהותי בה.<sup>49</sup> מצבים מעין אלו רק התרבו בעקבות ההתפתחויות המודרניות.

מבחינה פוליטית ההתייחסות הרווחת מצד המוסלמים בארצות האסלאם אל היהודים הייתה כאל קבוצה חלשה, כנועה, חסרת עצמיות וערך פוליטי. היהודים נתפסו כנחותים בעיני האל. הסכיבה המוסלמית הרשמית עיגנה לא פעם באמצעות חוקים, תקנות וסמלים את נחיתותה של הקבוצה היהודית. יידיי אבנים ביהודים כמעשה משובה לגיטימי של ילדים היה בכמה מקומות לנוהג. כך לדוגמה עד שנת 1856, שבה פורסם צו שהכריז על שוויון בין הנתינים, הוגדרו היהודים ברחבי האימפריה העות'מאנית כד'ימי, כלומר בני חסות. אולם צו זה כמעט לא מומש, לא בעטייה של מדיניות הממשל העות'מאני אלא בעיקר בגלל ההתנגדות מצד המוסלמים המקומיים.<sup>50</sup> ירון צור, במחקרו על השפעות המפנה המודרני על יהודי מרוקו, מציין כי יחסי הכוח בין יהודים למוסלמים המשיכו להתקיים גם בעידן הרפורמות המודרניות. הוא מעיר כי "בעוד היהודים שאפו לפרוק את מורשת דיכויים בגלות כמעשים שציינו שחרור

התמורה - שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון-אפריקה, ירושלים, 1999, מהדורה מורחבת, עמ' 237-249; פרס ויערי-יוכטמן (לעיל, הערה 5).

47 עמנואל סיון, קנאי האסלאם, תל אביב 1985; אוריה פורמן, אסלאמיון: דת וחברה במשנתם של נאמני האסלאם בני-זמננו, תל אביב 2002.

48 Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1992.

49 זוביידה (לעיל, הערה 34), עמ' 184.

50 בני מוריס, קורבנות: תולדות הסכסוך הציוני-הערבי 1881-2001, תל אביב 2003, עמ' 22.

והיפרעות מן הגויים, ראו המוסלמים בהיפוך יחסי הכוח בינם לבין היהודים תועבה".<sup>51</sup> צור מביא בתור ראיה ליחס האמביוולנטי כלפי היהודים את הצו שהוצא בעיצומה של מלחמת העולם השנייה להפסקת שירותן של נשים מוסלמיות בבתיהם של יהודים. ברקע הדברים השפעותיו של משטר וישי בצרפת והניסיון של הסולטנות המרוקאית להדק את שליטתה. "בריי", טוען צור, "שהצו התאים למגמה לשלול מן היהודים סמלי סטטוס גבוהים, מגמה שהיתה חלק בלתי נפרד מן המדיניות האנטישמית. אך ההצדקה לצו היתה החזרה לסדר האסלאמי הדתי התקין ונכללה בו גם התבטאות ברורה בזכות היהודים לחסות הסולטאן בתנאי שהם עומדים בתנאי הדי'מה".<sup>52</sup>

אירועי אלימות המונית, מאורגנת ומשולהבת כנגד היהודים כפי שהתרחשו במערב אירופה בימי הביניים ובמזרח אירופה במפנה המודרני, היו נדירים בארצות האסלאם. אולם אין פירוש הדבר שלא היו פרצי אלימות מפעם לפעם. בני מוריס מזכיר בפתח ספרו קורבנות סדרה של אירועים אלימים המלווים את תולדות היהודים בארצות האסלאם. ב-1066 נטבחו קרוב ל-3,000 איש בגרנדה המוסלמית. ב-1033 נרצחו בפז במרוקו כ-6,000 יהודים, ומעשים מעין אלה חזרו על עצמם ב-1276 וב-1465. אירועים רצחניים נוספים אירעו ב-1790 בטטואן שבמרוקו, ב-1839 במשהד שבפרס, ב-1828 בכגדאד ושוב בפז ב-1912.<sup>53</sup> אירוע רב משמעות בזיכרון הקולקטיבי של היהודים יוצאי עיראק הוא ה"פרהוד", אירוע אלימות קשה שבו פרעו לאומנים עיראקים ביהודי בגדאד בקיץ 1941 ורצחו כ-150 איש.<sup>54</sup> אירועים מעין אלו ילכו ויתכפפו ככל שימצא עצמו העולם הערבי-מוסלמי עומד נוכח הפיכת האופציה הציונית המדינית למציאות פוליטית, ויפוררו את האינטראקציה היהודית-מוסלמית עד לקטיעתה המלאה בשנות החמישים והשישים, תוך הותרתן של מובלעות אחדות.<sup>55</sup> בעשורים האחרונים אנו עדים גם להתפתחותה של וריאציה אנטישמית-אסלאמית קיצונית. וריאציה זו היא בין היתר תוצר לוואי של השינוי שחל במעמדה של היהדות מדת של מיעוט נשלט לדת של רוב שולט החותר תחת משאביו הסמליים והפוליטיים של האסלאם.

האינטראקציה היהודית-מוסלמית לא התקיימה אפוא על מי מנוחות, ובוודאי קשה לתארה לאורך זמן כסימביוטית. ייתכן שהתקיים דמיון בתשתיות ההתנהגות הדתית, ומנהגים, דרכי חשיבה והבעה בצד מחוות נשזרו זה בזה. אולם ככל מה שנוגע למרחק האתני בין הקבוצות היו הדברים מתוחים ולא-פשוטים. הדבר קיבל ביטוי מעניין בתרבות העממית, בשירה הדתית ואף בסדרי התפילה המסורתיים. כזו היא לדוגמה השירה האנטי-יהודית במצרים העות'מאנית של המאה השבע-עשרה: "קללה על הנוצרים והיהודים כולם/ הם השיגו את משאלות-לכם בעורמתם/ הם נהיו רופאים ומנהלי חשבונות למען/ יחלקו ביניהם החיים ואת הממון".<sup>56</sup> בד כבד נרשמו לא אחת מצד היהודים התבטאויות של תיעוב כלפי המוסלמים - "הישמעאלים", בלשון הדתית.

51 ירון צור, קהילה קרועה: יהודי מרוקו והלאומיות 1943-1954, תל אביב 2001, עמ' 80.

52 שם.

53 מוריס (לעיל, הערה 50), עמ' 21.

54 אסתר גליצנשטיין-מאיר, 'הפרעות ביהודי בגדאד - חג השבועות תש"א (2-1 ביוני 1941)', פעמים, 8 (1981), עמ' 21-37; יהודה שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל אביב 2003, עמ' 124.

55 על אחת ממובלעות אלו ראו לוי (לעיל, הערה 41).

56 מיכאל וינטר, 'שירה אנטי-יהודית במצרים העות'מאנית', פעמים, 16 (1983), עמ' 23.

כך למשל, אצל יהודי מרוקו יש מי שנהגו לשיר בערב חג הפסח את השיר הזה:<sup>57</sup> "יבוא אורה לישראל – יבוא ארירה [קללה] לישמעאל/ יבוא ברכה לישראל – יבוא בלבול לישמעאל/ יבוא גאולה לישראל – יבוא גלות לישמעאל/ יבוא דעת לישראל – יבוא דבר לישמעאל/ יבוא הוד והדר לישראל – יבוא הוי הוי לישמעאל/ יבוא ועד טוב לישראל – יבוא וי וי לישמעאל". הפיוט, שאינו מותר מקום לאמביוולנטיות קיבל מקום בכמה ממחזורי התפילה הנוהגים אצל בני עדות המזרח בישראל, ויש שהוא מושר בידי החוגגים בחג שמחת תורה בזמן ההקפות. את הנוסח המלא אפשר לראות במחזור התפילה לסוכות קול יעקב המסודר על פי נוסחאותיו של הרב מרדכי אליהו ובו הפיוט הנזכר למעלה, והפזמון החוזר לאחר כל שורה הוא "יום שמחה, יום שמחה, יום שמחה לישראל".<sup>58</sup>

המרחק האתני מצד אחד והקרבה הדתית מצד אחר תורגמו בתוך המודרניות למגמות סותרות של שילוב והסתייגות הדדיים. על אחד מרגעי הקרבה מעיד ראובן שניר במחקרו על אנשי הספרות היהודים בעיראק שבמפנה המאה העשרים. לטענתו, באותה העת כוננה אופציה יהודית-ערבית, שראתה בעצמה חלק בלתי נפרד מהעשייה הערבית והלאומית העיראקית.<sup>59</sup> "עצם העובדה שהם הביעו בלשון הערבית את חוויותיהם הכמוסות ביותר", מציין שניר, "מעידה על כך שקבלת הזכויות לא היתה חזות הכל; נלוותה לה מודעות הגורסת שעיראק היא מולדתם ושהתרבות הערבית היא תרבותם, גם אם דתם היא יהודית. שאיפות לאומיות יהודיות היו רחוקות כרחוק מזרח ממערב מאותם אינטלקטואלים, שראו עצמם פטריוטים עיראקים בני התרבות הערבית".<sup>60</sup>

מגמות מעין אלה של שילוב בחברה הלא-יהודית באו לידי ביטוי גם בפזורה היהודית הגדולה במרוקו. עם התערערות מעמדו של הקולוניאליזם הצרפתי הגבירה התנועה הלאומית המרוקאית את פעילותה עד לקבלת העצמאות ב-1956. ירון צור מציין כי "הרחף של האוכלוסיות הילידות לביטוי עצמי ולשחרור הקיף גם את המיעוט היהודי".<sup>61</sup> בעיקר בלט התהליך הזה בקרב היהודים המתמערבים. אולם ראוי לציין כי תהליכי הקרבה אל הלאומיות לא הובילו למגמה של התבוללות דתית אף בקהילות יהודיות שעברו תהליכי מודרניזציה מפותחים כבעיראק.<sup>62</sup> המרחק האתני בין הקבוצות נשמר ואולי אף היה הגורם הבולט בסופו של דבר בהבניית הגבול העבה בין הלאומים המוסלמים ובין היהודים, שפנו יותר ויותר לאופציות לאומיות או דתיות הקרובות לזהותם היהודית. ייתכן שבדומה למה שהתרחש בסביבה המוסלמית המתחלנת, את מקומה של הדת כפרקטיקה תפסה "הזהות השבטית", המאורגנת סביב הסדר המחולל של הלאומיות<sup>63</sup> ומהלכי הטיהור שנקטו תנועות לאומיות כלפי מה שנראה היה להן

57 צור (לעיל, הערה 51), עמ' 78.

58 מחזור לסוכות קול יעקב, עמ' 762-763.

59 שניר (לעיל, הערה 23).

60 שם, עמ' 21.

61 צור (לעיל, הערה 51), עמ' 187.

62 שמואל נ' איזנשטארט, 'מודרניזציה בלי התבוללות', פעמים, 36 (1988), עמ' 3-6.

63 על היחשפותו של תהליך זה אפשר ללמוד מעבודתו האתנוגרפית המוקדמת של ארנסט גלנר על האינטראקציה המורכבת בין הלאומיות המרוקאית לשבטיות הברברית בהרי האטלס. ראו: Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, London 1969.

שהם יסודות זרים.<sup>64</sup> אולם שלא כמו במערב, שבלטה בו תפיסה אזרחית שוויונית, בארצות האסלאם פנה כל צד אל יסודותיו השבטיים והתגדר בהם. ואולי זהו מקור הדימוי של "דת" במובנה כפרקטיקה דתית חלשה כנגד "לאומיות חזקה" הנוכחת באופן בולט בקרב המסורתיים המזרחיים.<sup>65</sup>

מחקרים העוקבים אחר התנהלותם הפוליטית של ציבורים מזרחיים מסורתיים מעידים על נטייתם לתמוך באופציות פוליטיות לאומיות ואף לאומניות הגובלות באיבה לערבים.<sup>66</sup> ציבורים אלה משמשים, כך מתברר, תשתית רחבה לימין הלאומני בישראל. לאומיותם הקשיחה הוסברה עד עתה במחקר החברה הישראלית אם ככיווי לאוריינטציה הציונית היסודית והמוקדמת שהחלו נושאים עמם המזרחים עוד לפני הופעת הציונות כתנועה לאומית-מודרנית<sup>67</sup> ואם כתוצאת התמודדותם המעמדית של יוצאי עדות המזרח בפריפריה דלות-הזדמנות על סמלי סטטוס המבחינים אותם מבחינה אתנית-לאומית בשוק העבודה מערבים המשולבים במקצועות דומים.<sup>68</sup> ואולי כעת אפשר לתלות את אותה לאומיות חזקה לא במסורת הדתית דווקא אלא בחילון מודרני שהתנסח כבר בארצות המוצא סביב הבניית היהדות כקבוצה אתנית (שבטית). תהליך זה היה תגובת-נגד לאופציות השבטיות המורחבות אשר נוצרו בסביבה המוסלמית ואשר דחו את השתתפות היהודי בהן כבעל זכויות שוות.

## המסורתיות המזרחית כדגם פוסט-אורתודוקסי בישראל - ומגבלותיה

בעשורים האחרונים יותר ויותר חוקרים ויזמים חברתיים ותרבותיים בחברה הישראלית רואים במסורתיות המזרחית אופציה לא-ממומשת בשאלת יחסי דתיים-חילוניים בישראל.<sup>69</sup> כזה לדוגמה הוא הפילוסוף והפעיל החברתי ד"ר מאיר בוזגלו, מתמטיקאי ואינטלקטואל מיוצאי מרוקו, ומהיזמים התרבותיים הבולטים בשנים האחרונות ביהדות המזרחית. עבודתו התאולוגית והפילוסופית של בוזגלו על המסורתיות המזרחית היא ייחודית ומרתקת.<sup>70</sup> בוזגלו מבקש לראות במסורתיות כפי שהכיר אותה בביתו

64 זוביידה (לעיל, הערה 34), עמ' 198. הד למהלכי הטיהור אפשר לשמוע בקוריוזים משפטיים בנוסח תביעה שהוגשה מצד לבנונים על הפיכת החומס למאכל לאומי ישראלי.

65 ראו יוחנן פרס ואליעזר בן-דפאל, קירבה ומריבה: שסעים בחברה הישראלית, תל אביב 2007, עמ' 115-119, המציגים סדרה של נתונים כמותיים שמראים בכיור את הזיקה הלאומית החזקה של ציבורי המסורתיים אל המדינה ואת מחויבותם לזהות היהודית בה. עוד ראו: תמר הרמן ואפרים יער, 'היוניות של ש"ס - דימוי ומציאות', יואב פלד (עורך), ש"ס - אתגר הישראליות, תל אביב 2001, עמ' 343-389.

66 למשל: עמי פדהצור, מפלגות הימין הקיצוני בישראל: מצמיחה לדעיכה?, תל אביב 2000; יואב פלד, 'חידה ושמה ש"ס', יואב פלד (עורך), ש"ס - אתגר הישראליות, תל אביב 2001, עמ' 52-74.

67 אליעזר בן רפאל ונסים ליאון, 'עדתיים, דתיות ופוליטיקה: לשאלת מקורותיה של התנועה החרדית בקרב המזרחים', אפרים יער, אבי בראלי ואורי כהן (עורכים), ישראל: דגם של חברה מודרנית - למשה ליסק ביובלו, תל אביב 2006, עמ' 285-313; יצחק בצלאל, נולדתם ציונים, ירושלים 2008.

68 פלד (לעיל, הערה 66).

69 המחקר במקורות החברתיים של התופעה נמצא בראשיתו. ראו למשל הדיון בשיח האתני-פוליטי בנוסח המזרחיות החדשה שמציע שטרית (לעיל, הערה 1), עמ' 268-275, וכן המעקב אחר הניסיונות להתחדשות יהודית החותרים תחת הדומיננטיות האורתודוקסית בנוסח שמציגות נעמה אזולאי ורחל ורצברגר, 'התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה', פוליטיקה - כתב עת ישראלי למדע המדינה ויחסים בינלאומיים, 18 (2008), עמ' 141-172.

70 עבודה זו זכתה לאחורנה לניסוח מורחב בחיבורו שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת, ירושלים 2009.



ובסביבתו, כלומר "מסורתיות מזרחית", בבחינת חלופה של קיום יהודי לא-מערבי, אולי אף "אותנטי". בוזגלו אף נוקט עמדה שאפשר לכנותה "פוסט-אורתודוקסית",

**בוזגלו מבקש לראות  
במסורתיות כפי שהכיר  
אותה בביתו ובסביבתו,  
כלומר "מסורתיות  
מזרחית", בבחינת חלופה  
של קיום יהודי לא-מערבי**

שכן הוא מבקש לנטוש את ההגדרה על דרך השלילה של המסורתיות המזרחית בבחינת "לא כאן ולא כאן", ולחתור להגדרה חיובית של המושג. עוד הוא מבקש להבין את המסורתיות מתוך עבודה פנומנולוגית, קרי כזו הנקשרת בשורשיה היהודיים. אולם במידה מסוימת, בוזגלו עובר מעמדה פוסט-אורתודוקסית לעמדה שאפשר לכנותה לאומית. כך לדוגמה

הוא מייעד למסורתיות תפקיד מתווך ביחסים המקוטבים בין חילונים לדתיים בחברה הישראלית, וחווה אפשרות להרחבת אופציה זו לקראת יצירה של מרחב חברתי-חינוכי חדש החותר תחת הדימיון הבינארי, המערבי לשיטתו, המלווה את היהדות הישראלית.<sup>71</sup> "המסורתי", מציין בוזגלו באחד ממאמריו,

יכול בדרך כלל להיות בשלווה עם החילוני ועם החרדי. אין הוא נזקק לדיאלוג, ודאי שלא לדיאלוג מלאכותי, בין דתיים לחילונים, משום שבדרך כלל יש לו קרובי משפחה משני המחנות. לאמיתו של דבר, עצם רעיון הדיאלוג בין החרדי לחילוני זר לרוחו של המסורתי, שכן הדיאלוג מניח את הקוטביות ואף מרחיבה... למסורתי יש עניין בתנועה חופשית ובזרימה בין המחנות, ואין לו קושי למצוא בשני המחנות, המקוטבים לכאורה, מישהו שאינו משתייך למעגל שלו... בערכים רבים שותף הוא לחילוני, ובערכים אחרים שותף לדתי החרדי... הוא חוליה מקשרת בין חלקים שונים של עם ישראל.<sup>72</sup>

ברם, הרצון להפוך את המסורתיות המזרחית לאופציה חיה המובילה את היהדות הישראלית נתקלת בשלוש בעיות קשות. הראשונה היא תודעתית במהותה ונובעת מכך שלציבור המסורתי אין די ביטחון בכוחו וביכולתו להפוך את אורח חייו לדגם רצוי ולמקור השראה. הבעיה השנייה היא תרבותית במהותה. ייחודה של המסורתיות המזרחית הוא בכך שהיא אינה תוכנית תרבותית-פוליטית. אין זו דתיות מנוסחת כי אם חיה ונושמת. ברגע שבו תהפוך המסורתיות המזרחית לנוסחה, היא עלולה לאבד מכוחה, שכן מולה יתייצבו אופציות נוסחאותיות שהן כריזמטיות יותר וגמישות הרבה יותר. אין להבין את החרדיות המזרחית ללא תכונה בולטת שלה, שאותה כיניתי במקום אחר "חרדיות רכה" (חרדיות אינקלוסיבית), היינו חרדיות היודעת להכיל זהויות ורפוסים דתיים הלכתיים שאינם מתיישבים מלכתחילה עם דרך החיים של החברה החרדית.<sup>73</sup> הבעיה השלישית נחשפת מתוך הקריאה הפוסט-אורתודוקסית במקורותיה של המסורתיות המזרחית: "המסורתי המזרחי" יליד ישראל או המהגר לישראל הוא

71 מאיר בוזגלו, 'המסורתי', אוהד נחתומי (עורך), רב תרבותיות במבחן הישראליות, ירושלים 2003, עמ' 162-153; מאיר בוזגלו, 'חידה אחת על הר סיני', אלפיים, 21 (2000), עמ' 162-153. עוד בולטת בהקשר זה פעילותן של רשתות חינוכיות כדוגמת תל"י ומורשה וכן עבודתו החינוכית של ארגון 'ממרחק שמש'.

72 בוזגלו (לעיל), הערה 70, עמ' 162-161.  
73 ליאון, (לעיל), הערה 13.



חלק מיחידת זמן היסטורית שבה נפרמת לחלוטין האינטראקציה היהודית-מוסלמית על מורכבותה ומתחיה. אמנם תהליכי ההתפרקות מתחילים כבר בארצות המוצא עם התפתחותן של התנועות הלאומיות, אולם הקרע הבלתי ניתן לאיחוי הוא כל כולו תוצר של הציוניזציה הישראלית של המסורתיות המזרחית. הציוניזציה של המסורתיות המזרחית מפגישה בין דגמים של יהדות שהתפתחו בשתי דתות שונות, וברקע שני תהליכים. האחד הוא הקונפליקט הקשה בין הציונות לערביות; השני הוא המפגש, המעוגן ביחסי כוח, עם הדומיננטיות של היהדות האשכנזית. באשר למשמעותו של התהליך הראשון נאמר כי הצטרפותם של עשרות ומאות אלפי יהודים מזרחים אל מדינת ישראל מראשית שנות החמישים בתנאי קונפליקט עם העולם הערבי המוסלמי, העמיקה את הניתוק מסממניה של התרבות ששימשה להם אכסניה מאות שנים. תרבות האסלאם היום היא לא רק חלק מעולם שהיה ונרדם – היא גם חלק מעולם שנתפס עתה כאויב מר.

הקיום הישראלי מצמצם את הקריאה ביהדות המזרחית אל שאלות של אי-שוויון ושל קשיי התניידות חברתית. שיירה של האינטראקציה היהודית-מוסלמית מתוחמים בצורתם הגלויה בעיקר בפולקלור. דוגמה לכך הם מופעי השירה הערבית הקלסית הרווחים בקרב הדור הוותיק של העולים מארצות ערב. אולם בכך פעמים רבות מסתכמות השלכות האינטראקציה – זיכרון דורי מורכב בהווה פוליטי קוטבי שרבים בו הרואים את האסלאם דרך עיני הלאומנות הערבית או השוליים הפונדמנטליסטיים שבו, ולא כציוויליזציה בעלת עומק והשפעה מתמשכת על התרבות והחיים של היהדות והיהודים שחיו בה. באשר לתהליך השני יש לזכור כי המסורת המזרחית בישראל נאלץ לבנות את דתיותו/חילוניותו במציאות שבה יש לדתיות האשכנזית בנוסחאותיה האורתודוקסיות מקום דומיננטי – אם לא הגמוני – בסידור החיים ההלכתיים. הדבר בולט בחיי בית הכנסת. בתי הכנסת העדתיים בישראל הם מקום שמשלבים בו לא מעט מסורתיים מזרחים, אבל סדר היום הפולחני מתנהל על פי קווים אורתודוקסיים לעילא. במציאות מעין זו קשה עד מאוד לייצר חלופה מסורתית ללא גיבוי של מוסדות פולחן הנאמנים לדרך המסורתית. ואולם אם מציאות מעין זו תתארגן, היא לא תהיה עוד מסורתית אלא רפורמית.

## סיכום

במאמר זה הונחה על שולחן הדיונים אפשרות לקריאה חלופית במקורותיה של המסורתיות המזרחית. קריאה זו ביקשה להביא בחשבון את תרבות האסלאם שהיהדות המזרחית התחככה בה מאות שנים, ושליוותה את העולים ממזרח גם לאחר עלייתם ארצה. השפעותיה ניכרות לא רק בעיצוב הפולחן, הצליל, השפה והפולקלור אלא גם בעיצוב המזג החילוני. לפי גישה זו יש להבין כי המסורתיות המזרחית אינה תהליך של חילון למחצה או של דת חלשה, כי אם שיקוף של תהליכי החילון המדרוני כפי שעוצבו בחברות מוסלמיות ומצאו מקום גם ביהדות. במילים אחרות, המסורתיות המזרחית היא בבחינת מקבילה יהודית של דפוס "החילוניות" – או בלשון ישראלית "המסורתיות" – המוסלמית. יש בכך הסבר לא רק לטיבה האתני והלאומי של המסורתיות המזרחית, אלא גם לפשר המשבר שחווה היהדות המזרחית עם המעבר לישראל, אך הפעם לא כדתיות/חילוניות הלכתית חלקית ביחס לזו האורתודוקסית,

אלא כתצורה יהודית דתית/חילונית שנותקה בצוק העתים ממקורותיה התרבותיים. לפי גישה זו, המסורתיות המזרחית משקפת את קיומה ארוך השנים של היהדות בתרבות האסלאם. קריאה מעין זו תוביל בהכרח גם להרהור נוסף באפשרויותיה המוגבלות של המסורתיות המזרחית להפוך לדגם של דתיות/חילונית חלופית ובעלת עומק בישראל, שכן דגם ייחודי זה נקטע בתום אלף וארבע מאות שנים של קיום יהודי בארצות האסלאם. הקטיעה האלימה, שהדגישה את הזהויות השבטיות שבתוכן התקיימו היהודים בארצות האסלאם, מעיבה על היכולת המעשית ובוודאי המחשבתית לראות במסורתיות המזרחית הד לאינטראקציה ארוכת שנים עם התרבות המוסלמית. אולם עלינו להביא בחשבון כי הקטגוריה שבה משתמשים חוקרי היהדות המזרחית מפעם לפעם - יהודים יוצאי ארצות תרבות האסלאם - אינה רק בגדר זיהוי גאוגרפי או סוציולוגי אלא גם זיהוי המעיד על היסטוריה שהייתה ונקטעה, אך עדיין יש לה מקום ומשמעות בתבניות הדתיות/חילוניות ואף הלאומיות של צאצאי הציבורים שלהם היא שימשה מאות בשנים אכסניה.