



האוניברסיטה העברית בירושלים
הפקולטה למדעי החברה
בית הספר ע"ש פדרמן למדיניות ציבורית וממשל

שירותים אומנותיים:

משמעות השירות הצבאי בעיניהם של חיילים חרדים

עבודת גמר לתואר מוסמכת במדיניות ציבורית

הנחייה ראשית: ד"ר ורדה וסרמן
הנחייה משנית: ד"ר גלית כהן-בלנקשטיין

יעל גרטל

ת.ז. 300076494

טבת התשע"ז

דצמבר 2016

ירושלי

לסבתא אסתר ע"ה

ג' בסיון התר"פ - כ"ה באלול התשע"י

תודות

מחקר זה התאפשר בזכות נכונותם של חרדים ששירתו בצה"ל לשתף מחוויותיהם. אני מודה למרואיינים שהקדישו מזמנם והסכימו לחשוף את סיפוריהם האישיים לצורך מחקר זה, ואני מקווה שהמסקנות משקפות נאמנה את שעלה בשיחותינו.

תודה מיוחדת מסורה לד"ר ורדה וסרמן על הליווי וההנחיה. מחקר זה עבר גלגולים רבים, ובזכות ההכוונה המדויקת, הסבלנית והבלתי מתפשרת, התאפשר התוצר המוגמר.

תודה לפרופ' טובה הרטמן על הייעוץ לאורך הדרך ועל העזרה בניתוח הממצאים.

תודה לחברים שקראו, העירו, הציעו ותיקנו: ד"ר שיבי גרינפילד, ד"ר חיים נריה, קובי אריאלי, רוני שורץ-שלזינגר ועקיבא שלזינגר, נטע דונחין, צביה זיכרמן, רגב בן-דוד ועוד רבים וטובים. מעל לכולם, תודה אישית מוקדשת לשירה אטינג על ההירתמות למאמץ, הנכונות לקרוא עוד גרסה ועוד עיבוד ולסייע בליטוש.

לבסוף, תודה להוריי האהובים על התמיכה והעידוד. אתם לי משענת

תקציר

בשנים האחרונות ניכרת מגמת עלייה בשיעורי גיוס חרדים לצה"ל. מגמה זו מוסברת בטיעונים כלכליים: צה"ל הינו אחד המוסדות המרכזיים בחברה הישראלית והחובה לשרת בצבא מעוגנת בחוק שירות ביטחון התשמ"ו-1986. הגידול הדמוגרפי בחברה החרדית מחייב פניה לאפיקי השתכרות מחוץ לגבולות הקהילה, ומילוי חובת השירות בצבא סולל את הדרך להשתלבות בשוק העבודה הישראלי המוסדר.

הגידול בגיוס חרדים לצבא ניצב על רקע הפער האידיאולוגי שבין צה"ל, כגוף ממלכתי של מדינת ישראל, לבין החברה החרדית, אשר לימוד תורה הוא הציר המרכזי סביבו היא מתארגנת, מתנהלת כתברה נבדלת, אדוקה באורחותיה הדתיות, ובמרבית המקרים אף מתנגדת לרעיון הציוני מיסודו. מגמת הגידול בשיעורי גיוס חרדים אומרת דרשני, ומחייבת לבחון את האופן בו חיילים חרדים מגשרים על פער זה. מחקר זה דן בפרשנות האישית של החייל החרדי לחוויית השירות הצבאי, בהתבסס על ראיונות עם חמישה-עשר צעירים חרדים, בגילאי 24-30, אשר שירתו במסלולי הגיוס נצח יהודה ושח"ר – מסלולי גיוס יעודיים למועמדים לשירות ביטחון מקרב המגזר החרדי.

מדגם הראיונות מלמד על תופעה תרבותית רחבה, לפיה במהלך השירות הצבאי, חיילים חרדים מתוודעים לערך חברתי והתרבותי של השירות הצבאי. השירות הצבאי נתפס כ-'תו תקן' חברתי ואמצעי לביטוי הזהות החרדית, ובה בעת מהווה הזדמנות לרכישת הידע התרבותי, הדרוש לשם השתלבות מקצועית בחברה הישראלית. הגמול החברתי והגמול התרבותי מתווספים לגמול הכלכלי, המניע לגיוס מלכתחילה, וכך מתאפשר צמצום הפער האידיאולוגי בין השירות בצה"ל לבין הזהות החרדית.

תרומתו העיקרית של מחקר זה, היא בהרחבת הפרספקטיבה התיאורטית הכורכת את הגמול החברתי והגמול התרבותי לשירות צבאי ורואה בהם גמול אחד - גמול סמלי. כמו כן, הערך המוסף של מחקר זה נוגע לתחום המדיניות הציבורית: שינוי התפיסה לגיוס חרדים לשירות ביטחון – לא משום עיקרון השוויון בנטל, אלא במטרה לקבל גמול כלכלי, חברתי ותרבותי כאחד.

תוכן עניינים

1 **מבוא** _____

5 **שער ראשון: רקע תאורטי** _____

5 _____ חיד, חברה והזהות שביניהם

8 _____ היחיד בחברה: צה"ל והחברה החרדית כמוסדות תובעניים

11 _____ יחסי צבא-חברה

11 _____ גישות שונות לניתוח יחסי צבא-חברה

15 _____ גמולים לשירות צבאי בישראל

19 _____ החברה החרדית

22 _____ החברה החרדית וצה"ל

28 **שער שני: מתודולוגיה** _____

28 _____ המחקר האיכותני ותאוריה מעוגנת-שדה

29 _____ ראיונות עומק

30 _____ איסוף הנתונים

30 _____ אוכלוסיית המחקר

33 _____ אתיקה מחקרית

33 _____ ניתוח הראיונות

36 _____ מגבלות המחקר

38 **שער שלישי: ניתוח הממצאים** _____

39 _____ "הדלק בָּמה ששומר עלינו זה התורה": שורש ההתנגדות לשירות הצבאי

47 _____ "בוא נעשה וי": הגמול הכלכלי שבשירות הצבאי

54 _____ "זה אפילו תעודת יושר": הגמול החברתי שבשירות הצבאי

63 _____ "זה מחלחל": הגמול התרבותי שבשירות הצבאי

75 **שער רביעי: דיון, מסקנות וסיכום** _____

83 **ביבליוגרפיה** _____

מבוא

בשנים האחרונות חל שינוי במידת החשיפה של החברה החרדית לחברה הישראלית, בעיקר על רקע הגידול המשמעותי בחלקם היחסי של החרדים באוכלוסייה הכללית. בשנת 2009 עמד חלקה של החברה החרדית בקרב האוכלוסייה על 10% וחמש שנים לאחר מכן, בשנת 2014 עמד על 11%, דהיינו, עליה של אחוז אחד בלבד (מלאך, חושן וכהנר, 2016). משמעות הדבר היא, כי מבחינה טכנית החברה החרדית לא יכולה להמשיך ולהתקיים כחברה נבדלת, הנוכחות שלה במרחב הכללי הולכת וגדלה, וכתוצאה מכך מתרבים הממשקים של החברה החרדית עם החברה הישראלית הכללית.

לימוד התורה הוא ערך עליון ומרכזי בחברה החרדית, וכדי לאפשר את הגשמתו הן תלמידי הישיבות והן האברכים¹ נתמכים כלכלית על ידי מגוון מוסדות קהילתיים פנים-חרדיים. הגידול המדובר באוכלוסייה החרדית גורם לשתי תופעות מקבילות:

האחת – הקהילה החרדית כבר לא יכולה למלא באופן עצמאי את כל צרכיה, ובייחוד לא את צרכיהם של כל תלמידי הישיבות והאברכים, שמספרם גדול מאי פעם (מלחי, כהן וקאופמן, 2008): מספרם של אלה עמד בשנת 2015 על כ-108,000 איש, וביטא קצב גידול של כ-4% בשנה משנת 2003 (מלאך, חושן וכהנר, 2016).

השניה – ככל שמספר התלמידים גדל, כך גם גדל מספר הנושרים הפוטנציאליים.

כפועל יוצא משתי תופעות אלה, יותר ויותר חרדים מבקשים להשתלב בשוק העבודה הישראלי.

צה"ל הינו אחד היסודות המרכזיים בחברה הישראלית, והחובה לשרת בצבא, המעוגנת בחוק שירות ביטחון התשמ"ו-1986, מעניקה בסופו של שירות גמול אזרחי (כלכלי או חברתי) לחיילים המשוחררים. מסיבה זו, יותר ויותר חרדים מוצאים את דרכם לשירות בצה"ל באחד ממסלולי הגיוס הייעודיים לחרדים – נצח יהודה (ר"ת נוער ציוני חרדי) או שח"ר (ר"ת שירות חרדים). בעצם מילוי החובה לשירות צבאי, נסללת הדרך להשתלבות בשוק העבודה הישראלי המוסדר, ובנוסף, מציעים מסלולי שח"ר הכשרה מקצועית אזרחית.

¹ אברכים הם תלמידי ישיבה לאחר נישואין, הלומדים ב'כולל'. החוק מבחין בין אברכים לתלמידי ישיבה: האברכים רשאים לעסוק בעיסוק נוסף מלבד הלימוד בישיבה. תלמידי ישיבה גבוהה, אחרי גיל תיכון שטרם נישאו, לא רשאים לעשות דבר מלבד הלימודים בישיבה, שאם לא כן – יחויבו מיד בגיוס. זו, למעשה, מהות הסדר "תורתם אומנותם" – דיחוי שירות כדי לאפשר לימוד תורה (חוק דחיית שירות לתלמידי ישיבות שתורתם אומנותם, התשס"ב-2002)

אין זה עניין של מה בכך, שכן החברה החרדית וצה"ל הם מוסדות הממוקמים על שני קצוות אידיאולוגיים מנוגדים. פער אידיאולוגי זה מתבטא, למשל, באמון שהחברה החרדית רוחשת לצה"ל (66%) בהשוואה לזה שרוחשת לו החברה הכללית (93%; הרמן, 2016).

כמו כן, ניכרת השתתפות הולכת וגדלה של חרדים בסדר-הכוחות הצה"לי, הנאמדת בגידול של 10% בשנה בין השנים 2009-2014 (מלאך, חושן וכהנר, 2016). הגידול בגיוס חרדים לצבא חרף הפער האידיאולוגי אומר דרשני, ומחייב לבחון את האופן שבו חיילים חרדים מגשרים על פער זה.

החברה החרדית בישראל מהווה מושא למחקרים רבים. אולם נראה כי עד כה, בכל הנוגע לגיוס חרדים לצבא, הציגו המחקרים שתי נקודות מבט: האחת – עמדות החרדים בנוגע לגיוס; השנייה – היות השירות הצבאי מנוף לתעסוקה. מדובר בדרך כלל בנקודת המבט של החברה הישראלית הכללית, המייחסת לשירות צבאי ערך סמלי רב, ורואה בו חלק מעיקרון השוויון האזרחי בנטל. כחלק מכך, מחקרים נוטים להציג את השפעות השירות הצבאי ביחס לזהות הישראלית – קבלתה או דחייתה. כלומר, המחקרים עד כה התמקדו בניגוד שבין הזהות החרדית לזהות הצה"לית, ולא באופן שבו האחת יכולה "לשוחח" עם השנייה.

תיאור עובדתי מחקרי בציר הזמן בין הסיבות לגיוס לבין תוצאותיו, נעלם ולא היה קיים עד כה. בכך, ישנו חסך בספרות המחקר בכל הקשור לאופן שבו ניתן לתווך על הפער שבין שני העולמות: החברה החרדית מחד וצה"ל מאידך. חסך זה כרוך גם במיעוט המחקרים שהעניקו במה לחרדים ששירתו בצבא לשתף מחוויותיהם. בדרך כלל מדובר בתצפיות ובניתוחים סטטיסטיים, ולא באיסוף עדויות אישיות ממקור ראשון.

מקרה המבחן העומד לנגד עינינו יסייע להשלים את החסך המחקרי המדובר, בכך שיבקש לענות על השאלות הבאות: מה מניע בחור חרדי להתגייס לצבא? מהם הגורמים המוסדיים המשפיעים על עיצוב זהותו של חייל חרדי? מהם הקונפליקטים הזהותיים עליהם נדרשים חיילים חרדים לגשר? האם הם רואים עצמם כחרדים, כחיילים או כשניהם? כיצד חיילים חרדים מתמודדים עם השייכות לשני המוסדות הללו במקביל? מהם הגמולים שחיילים חרדים מפיקים מהשירות צבאי? האם לאחר השחרור ניתן להצביע על שינוי בעמדותיהם? אם ישנו שינוי – האם ניתן לעמוד על הגורמים לשינוי זה?

לצורך כך ייבחן האופן שבו חיילים חרדים מצדיקים את השירות הצבאי באמצעות זיהוי הגמולים שחיילים חרדים יכולים להפיק מהשירות. בראש ובראשונה, ייבחן הגמול הכלכלי. בהמשך לכך,

יורחב הדיון המקובל בספרות המחקר לגבי הגמול הסמלי עבור שירות צבאי, והוא יפוצל למרכיביו השונים: גמול חברתי וגמול תרבותי. גמולים אלה יבחנו לאורה של החברה המשמשת לחייל החרדי נקודת יחוס, תהא זו החברה החרדית או החברה הישראלית.

מכיוון שעניינו של מחקר זה הוא בפרשנות האישית שהפרט מייחס לחוויית השירות הצבאי, המחקר יתבסס על ראיונות עומק עם חמישה-עשר מרואיינים, אשר שירתו במסלולי הגיוס הייחודיים לחרדים: נצח יהודה ושח"ר. מבחינה מתודולוגית, שיטת המחקר האיכותני אשר מבוססת על תאוריה מעוגנת-שדה, תאפשר לזהות קטגוריות נושאות בסיפורים האישיים של המרואיינים. קטגוריות אלה, העוברות כחוט השני בין כל הסיפורים, ישמשו צוהר לתופעה תרבותית רחבה הרבה יותר. עם זאת חשוב לציין שמחקר זה לא מתיימר להיות מחקר מייצג ביחס לכל החרדים ששירתו בצה"ל, וגם אינו מבקש לטעון טענה על זרם חרדי מסוים.

תרומתו של מחקר זה היא בראש ובראשונה התרומה המחקרית, המוסיפה את החוליה החסרה בניתוח השתלבותם של חרדים בצה"ל. זאת, באמצעות המשגת חווית השירות במושגי החייל החרדי: הגמולים שניתן להפיק מהשירות. הדבר מתאפשר באמצעות זיהוי הגמולים האחרים, נוסף על הכלכלי, שחייל חרדי מייחס לשירות הצבאי: הגמול החברתי שהשירות הצבאי מהווה בהיות השירות 'תו תקן' ואמצעי לביטוי מידותיהם הטובות – בעיניים חרדיות ובעיניים כלל-ישראליות, וכן הגמול התרבותי, המתבטא בהיות צה"ל 'כור היתוך' לחברה הישראלית.

בכך המחקר מרחיב גם את הפרספקטיבה התיאורטית הכורכת את הגמול החברתי והגמול התרבותי ורואה בהם גמול אחד (גמול סמלי), ומראה כיצד כל אחד מהם מהווה גמול בפני עצמו בעיניהם של חרדים המשרתים בצבא.

כמו כן, מחקר זה הינו מבין המחקרים הבודדים עד כה, המעניקים במה למי שנמצאים בעין הסערה הציבורית בנושא השירות הצבאי והשוויון בנטל: החרדים עצמם.²

רבות נכתב על החברה החרדית (גם בידי חוקרים חרדים בעצמם), אך מעט, יחסית, הובא ממקור ראשון מפי חרדים ששירתו בצה"ל, ויש בכך טעם לפגם, הכיצד ניתן לתאר תופעה מבלי להבין איך היא נחוות בגוף ראשון?

² מחקר זה לא יעסוק בפולמוס הציבורי בישראל סביב גיוס חרדים. להרחבה בנושא זה, ר' דפנה ברק ארז - גיוס בחורי ישיבות - מפשרה למחלוקת (2010).

תרומה זו מניחה למעשה את היסודות לערך המוסף של מחקר זה, והוא המטרה לגבש מדיניות גיוס חרדים לצבא, מתוך הגדרת השירות הצבאי במונחי גמול עבור הפרט החרדי, ולא משום עיקרון השוויון בנטל.

זה המקום לציין, כי במובנים רבים חרדים שמתגייסים לצבא לשם השגת גמול אישי, אינם שונים ממתגייסים אחרים (שאינם חרדים), העושים זאת מאותה סיבה ממש. רבות נכתב על מודל גיוס זה בקרב החברה הכללית המכונה "צבאיות חוזית" (לוי, 2007), אך מעט נכתב על ביטוייה של תופעה זו בקרב החברה החרדית.

המחקר מורכב מארבעה שערים:

שער ראשון – סוקר את יחסי החברה החרדית והצבא בישראל, כפי שהם משתקפים בספרות התאורטית. כחלק מכך תובא סקירה של גישות תיאורטיות בעיצוב זהות אישית ומוסדית; יחסי צבא וחברה בישראל, והגמול הכלכלי, החברתי והתרבותי לשירות צבאי; החברה החרדית בישראל ותמורות שחלו בה בשנים האחרונות, ומיקומם השולי הכפול של גברים חרדים בקרב החברה הישראלית.

שער שני – הצגת העקרונות המתודולוגיים בבסיס עבודת המחקר, ובכלל זה עקרונות המחקר האיכותני, תיאוריה מעוגנת-שדה, וראיונות עומק ככלי לאיסוף נתונים. כמו כן, פירוט אופן איסוף הנתונים, ניתוחם והחלוקה הנושאת של הממצאים.

שער שלישי - עיקרי הממצאים בהתאם לחלוקה נושאת זו.

שער רביעי – דיון בממצאים ובמשמעויות שניתן להקיש מהם לשדה התאורטי, לשדה האמפירי ולשדה המדיניות הציבורית, מסקנות ואפשרויות למחקרים עתידיים הנובעים ממחקר זה.

שער ראשון: רקע תאורטי

בבואנו לדון בשאלת הערך המיוחס לשירות צבאי בעיניים חרדיות, יש להניח את היסודות התאורטיים למחקר זה: האופן שבו יחידים מתנהלים בחברה באמצעות שימוש בהון מסוגים שונים. בהמשך לכך, יוצגו מאפייניו של צה"ל כמוסד מרכזי ומאפיינייה של החברה החרדית כקבוצת שוליים בחברה הישראלית. אלה יסייעו ללמוד על הגדרת ההון כגמול בחברה הישראלית, וכך יתאפשר ללמוד על הגמולים השונים שיש ביכולתם של חיילים חרדים להפיק משירות צבאי.

יחיד, חברה והזהות שביניהם

המחקר הסוציולוגי עוסק רבות באופן שבו מתעצבות זהויות, של יחידים ושל קבוצות. ניצני הדיון על אודות אופן עיצובן של זהויות מצוי באסכולה הפסיכולוגית. פרויד (Freud, 1927) טען כי זהות מתעצבת בהתאם למאויים מיניים של האדם בשחר ילדותו. כל בני האדם חווים את אותו תהליך התפתחותי, שבו הזהות מתעצבת בהתאם להתפתחות הביולוגית, ולכן היא אינה תלויה בהקשר החברתי. כשל בהתפתחות המינית-ביולוגית, יגרום לכשל בהתפתחות זהות רגשית וחברתית יציבה ותקינה. אריקסון (Erickson, 1968) הרחיב את התאוריה הפרוידיאנית והסביר כי גיבוש הזהות אינו נקודה אחת בציר ההתפתחות הביולוגית, אלא תהליך ליניארי התלוי גם באינטראקציות חברתיות, מינקות ועד זקנה. שיאו של גיבוש זהות אינדיבידואלית הוא בגיל ההתבגרות, אולם לאורך כל החיים נדרש שחזור תמידי של העצמי ביחס לסביבה.

תיאוריות סוציולוגיות מדגישות כי הזהות מתפתחת באינטראקציה של היחיד עם החברה, אך לא כנגזרת של התפתחות ביולוגית. למשל, גישת האינטראקציה הסימבולית (Mead, 1932) רואה בזהות אישית תופעה דינאמית המשתנה בהתאם ליכולתו של הפרט לפרש את העולם החברתי. האדם כיצור פרשני מפרש את המציאות באופן אינטר-סובייקטיבי (כלומר אין מציאות אמפירית, והמשמעות שלה תלויה בפרשנות של היחיד), ובהתאם לכך מתווה את הגדרת המצב המשותפת, הנקבעת בתהליך של משא ומתן עם יחידים אחרים בחברה. מכאן שקיים מגוון של זהויות עצמיות אותן נדרש הפרט לנהל, בהתאם להקשרים השונים בו הוא פועל ובהתאם ליכולת המקח וממכר שלו (Hewitt 1989). העיקרון המנחה של גישה זו הוא "האני במראה" (Cooley, 1902) – היחיד אינו מי שהוא חושב שהוא, אלא מי שהוא חושב שאחרים חושבים שהוא. בבסיס תפיסה זו עומדת ההנחה כי האישיות מורכבת מהיחס של אחרים שאותו אנו מפנימים ומאוסף האינטראקציות, שהן חיי היום יום שלנו; בשונה מהתפיסה המהותנית של האסכולה הפסיכולוגית, המניחה כי זהות היא

גורם מולד וקשיח ומתעלמת לחלוטין מהקשרים סביבתיים, גישת האינטראקציה הסימבולית מניחה שהזהות היא תוצר של הבניה חברתית. ככזו, הזהות אינה מולדת אלא מיוצרת ונבנית בהקשרים חברתיים (גופמן, 2003; Berger & Luckmann, 1967).

חוקרים פוסט-מודרניים המשיכו קו זה, אך טענו כי כשם שאין אמת אחת, אלא מספר אמיתות התלויות בפרספקטיבה הסובייקטיבית, כך גם אין זהות עצמית וקבועה ואף לא מספר זהויות כאלה. אולם בשונה מגישת האינטראקציה הסימבולית, טוענים החוקרים הפוסט-מודרניים כי בידי הפרט ישנו הכוח לבנות ולפרק את הזהויות המרכיבות את ישותו. מתוך כך, יוצא שבחירת הזהות היא גם פרקטיקה לניהול יחסים חברתיים (גיימסון, 2008; Butler, 1999). בשונה מתפיסה אקטיבית זו של בחירת הזהות, חוקרים פוסט-סטרוקטורליסטיים (או דה-קונסטרוקטיביים) כדוגמת פוקו ביקשו לפרק את המבנים החברתיים המקובלים (ומכאן שמם), והסבו את הדגש על יחסי כוחות שאינם בשליטת הפרט ומשפיעים על הופעתן של זהויות אלה (פוקו, 2005). כך, קטגוריות חברתיות הן שמגדירות את אופייה של הזהות האינדיבידואלית; הזהות היא אמנם פרקטיקה לביטוי יחסים חברתיים ולא לכינונם, אך היא נגזרת של הכוח המצוי בידי הפרט. ברוח זו התעצבה גישת הצטלבות מיקומי השוליים (Crenshaw, 1991; Intersectionality; דהאן-קלב, 2007), המסבירה כי זהות מתעצבת במפגש צירי אי-שוויון חברתי – קרי, זהותו של אדם תלויה באופן שבו מתבטאת שוליותו החברתית בהקשרים שונים (Lomsky-Feder & Sasson-Levy, 2015). אף על-פי שתאוריה זו התפתחה בהקשר פמיניסטי דווקא, תוך בחינת שוליותן הכפולה (ואף יותר) של נשים שחורות, מחקר זה יעשה שימוש במונחי התיאוריה לצורך בחינת ההשפעה של השירות הצבאי על זהותם של גברים חרדים ששירתו בצבא. זאת תוך בחינת הצטלבות זהותם הכלכלית (מעמד כלכלי נמוך יחסית), המגזרית (חרדים בחברה חילונית) והאידיאולוגית (כמי שלא רואים ערך בשירות צבאי).

קו דומה לזה של פוקו, אולם משיק יותר לגישת האינטראקציה הסימבולית, נקט הסוציולוג פייר בורדייה. בורדייה ביקש להראות כיצד החברה משתקפת בפעולותיו של היחיד (Swartz, 1997), באמצעות יחסי סחר בין יחידים בחברה, הנובעים מאי-שוויון בבעלות על הון מסוגים שונים. לדידו, לאנשים שונים אין סיכויים שווים בכל מצב נתון – ישנן הגבלות החלות על המציאות, והן נובעות מההון המצוי בידו של היחיד או מחסרונו. ודייק, כי אליבא דבורדייה כלכלה היא מקרה מבחן

ספציפי של מערכות החליפין שמתקיימות בין בני אדם. לפיכך, בורדייה מבקש להרחיב את הדיון לשלושה סוגים של הון: הון כלכלי, הון חברתי והון תרבותי (Bourdieu, 1986).

הון כלכלי הוא בעלות על רכוש, אשר ניתנת להמרה מיידית לכסף; הון חברתי-סמלי (יקרא להלן: "הון חברתי") הוא רשת הקשרים החברתיים של הפרט, והיוקרה, הכבוד וההכרה המעמדית. הון חברתי ניתן להמרה בהון כלכלי, אולם בשונה מההון הכלכלי, ההון החברתי הוא תוצר של רשת הקשרים שהיחיד מפתח, ושל ההון שמיוחס לו על ידי כל אחד מהאנשים שהוא קשור אליהם ברשת זו. מכאן, שהון חברתי בהכרח תלוי באינטראקציות חברתיות ובהכרה הדדית בערכו של הפרט; הון תרבותי הוא הידע, היכולות והכישורים הדרושים להשתלבות בחברה. לעתים ניתן להמיר את ההון התרבותי בהון כלכלי (שם).

לדברי בורדייה, התרבות משקפת היררכיות חברתיות והיחיד, בפעולת שעתוק, מאמץ את ביטוייה השונים של התרבות המזוהה עם השכבה החברתית הגבוהה. ביטויים אלה הם ההון תרבותי, והם מופיעים בשלושה אופנים: Objectified state – בעלות על מוצרים תרבותיים יוקרתיים; Institutionalized state – תארו הרשמיים של אדם המעידים על הידע שצבר; Embodied state – הון מגופן – ביטוי תכונות תרבותיות בפעולותיו הגופניות של האדם (קחטון, 2010). ההון המגופן הוא, למעשה, ההביטוס (Bourdieu, 1990; habitus): המנהגים וההרגלים המשקפים את המיקום המעמדי אליו משתייך היחיד. כלומר, ההביטוס מחולל תהליך דיאלקטי, שבאמצעותו נוצר ומבוטא הסטטוס החברתי בשדה (מרחב פעולה) נתון (Swartz, 1997).

השימוש שהפרט עושה בהביטוס תלוי בשדה שבו הוא פועל, וכפוף ליחסי החליפין המתקיימים בשדה זה. במצב כזה אנשים שונים יכולים להפיק הון שונה מאותם שדות. לא זאת אף זאת, שדות מסוימים נתפסים כמרחבים המאפשרים ניעות כלכלית, חברתית או תרבותית בזכות זאת שהם מאפשרים לצבור הון מסוג מסוים. מחד גיסא, ככל שפרט ממוקם בסטטוס כלכלי, חברתי או תרבותי נמוך יותר, כך יהיו לו יותר אינטרסים לפעול בשדה שמאפשר לו להשיג את ההון אותו הוא חסר. מאידך גיסא, ככל שהיחיד הוא בעל סטטוס (כיחיד או כחלק מחברה מסוימת), פשיטא שאינו זקוק לפעול בשדה זה כדי לזכות בהון, או שהסטטוס שלו בו מלכתחילה יהיה גבוה יותר (Bourdieu, 1977).

לאורה של תאוריה זו ניתן לבחון את סוגי ההון השונים שחייל חרדי בצה"ל יכול להפיק מהשירות. מכיוון שענייננו הוא בקבוצה מובחנת בקרב החברה הישראלית, יש לבחון את האופן שבו הון,

המושג בשדה השירות הצבאי, ממוסגר בשיח הישראלי. לצורך כך יבחנו להלן מאפייניהן הייחודיים של הקבוצות אליהם משתייכים חיילים חרדים: החברה החרדית וצה"ל. בהמשך, יוצג מקומו המרכזי של צה"ל בחברה הישראלית, ויובהר כיצד המיליטריזם שמאפיין את החברה הישראלית, הופך את ה'הון' ליגמולי – קרי, לא סתם משאב המושג באמצעות משא ומתן, אלא ביטוי ליחסי הגומלין שבין היחיד, החברה הישראלית, והמוסד הצה"לי. לסיום, ייסקרו מאפייניה הייחודיים של החברה החרדית ומיקומה השולי בחברה הישראלית. סקירה זו תאפשר לבחון את הגמול שהחברה החרדית, כקבוצה שולית, יכולה להפיק מהשירות בצה"ל.

היחיד בחברה: צה"ל והחברה החרדית כמוסדות תובעניים

מכיוון שמחקר זה עוסק בתופעה הייחודית של חיילים חרדים, יש לבחון לא רק את מאפייניהם האינדיבידואליים אלא גם את מאפייני המוסדות אליהם הם משתייכים כחיילים וכחרדים.

בהתאם לתאוריה שטבע גופמן, ניתן להגדיר צבא וקהילה דתית כ"מוסדות כוללניים". מוסד כוללני הוא ארגון המתאפיין בניתוק הפרט מהסביבה, באיון הזהות של החברים בו ובכפייתה של זהות חדשה ואחרת מטעם המוסד (גופמן, 2005). כל תחומי החיים מתנהלים באותו מתחם ובכפוף לאותה סמכות, וישנה אחידות בקרב זהויות החברים במוסד מבלי שמעמדו של הפרט בעולם החיצוני למוסד משפיע על מקומו בקרב החברה התוך-מוסדית. מאפיינים אלה נועדו לאפשר למוסד לשלוט בזהותו של היחיד באמתלות שונות. כך למשל, מוסדות למען חסרי ישע שאינם מזיקים (כגון בתי אבות); מוסדות לטיפול בחסרי ישע בעלי פוטנציאל איום (בתי חולים); מוסדות לבעלי ישע המהווים סכנה לחברה (בתי סוהר); מוסדות שתכליתם מילוי משימה טכנית (צבא); ומוסדות שנועדו להבדיל את החוסים בהם משאר העולם, בשם רעיון נשגב (למשל מנזרים).

קוזר (Coser, 1974) חידד את התאוריה הגופמניאנית, והגדיר קווים לזיהויים של מוסדות תובעניים: מוסד תובעני הוא מוסד אשר מחייב את החברים בו להיות נאמנים לו באופן מוחלט ואוסר לקיים נאמנות למסגרת אחרת במקביל. על החברים במוסד מושתת הפרדה קונספטואלית משאר העולם, ומוטל עליהם, כיחידים וכקבוצה, תפקיד בלעדי ויחיד שאותו עליהם למלא בעולם בהסתמך על המעמד הנבחר שלהם ביחס לשאר האוכלוסייה. במונח זה, מוסדות תובעניים הם גם אקסקלוסיביים לאור הבלעדיות שלהם ביחס למסגרות אחרות ובשל הגדרת הגבולות בין החברים במסגרת לבין שאר החברה.

מוסד תובעני נבדל ממוסד כוללני בכך שהוא לא מחייב הפרדה פיזית מהעולם החיצוני, אלא מתבסס על הפרדה ובידול רעיוניים. כמו כן, לאדם נתונה הרשות לבחור להשתייך למוסד תובעני, בשונה ממוסד כוללני שלעתים ההשתייכות אליו נכפית על הפרטים. מרגע שבחר להשתייך למוסד, נדרשת מהפרט נאמנות מוחלטת למוסד, במחשבה ובמעשה (רוסמן-סטולמן, 2005).

כחלק מהגדרה זו, ניתן לראות הן בחברה דתית והן בצבא מוסדות תובעניים: הם דורשים מהחברים בהם נאמנות מוחלטת המקיפה את כל תחומי החיים. נאמנות זו לא מאפשרת קבלת מרות חיצונית לבד ממרות המוסד עצמו, והיא אינה תלויה במיקום גאוגרפי-פיזי מוגדר (Cohen, 2001).

הזיהוי של צה"ל כמערכת תובענית נובע בראש ובראשונה מכך שהשירות הצבאי תובע נאמנות מוחלטת, ולא מאפשר להשתייך למוסד אחר במקביל. מצב עניינים זה אינו מוגבל למרחב הגיאוגרפי-פיזי של הבסיס או של הפעולה הצבאית (שם).

אמנם קיימים כמה סייגים, לכאורה, ביחס למאפיינים אחרים של צה"ל כמוסד תובעני, אולם בחינה מעמיקה מגלה כי אין בהם ממש, כפי שיוסבר להלן.

שירות החובה בישראל אינו עולה בקנה אחד עם הגדרתו של קוזר למוסד תובעני – מוסד שההשתייכות אליו מונעת ממחויבות רגשית-נפשית-תרבותית (רוסמן-סטולמן, 2005). ניתן לבטל טענה זו בהתייחס למשמעות הערכית המיוחסת לשירות צבאי בישראל. זו, מונעת מכוח תפיסה אידיאולוגית-חברתית עמוקה המבוססת על ההנחה כי שירות צבאי הוא הדרך האולטימטיבית להפגין נאמנות אזרחית (קימרלינג, 1993), ומתבטאת בכך שהמתגייסים מאופיינים במוטיבציה גבוהה לשירות (שפיגל, 2007). בהקשר זה יש מקום ראוי לתהות עד כמה צה"ל נתפס כמוסד תובעני בעיניהם של חרדים, המתגייסים מסיבות כלכליות ולא ממניעים אידיאולוגיים. זהו למעשה עניינו של מחקר זה, וכפי שיוכח בהמשך, תודעה זו מאומצת על ידי החיילים החרדים במהלך השירות.

סייג נוסף להגדרת צה"ל כמערכת תובענית נובע מכך שמדובר בצבא של מדינה דמוקרטית. ככזה, צה"ל חייב לקחת בחשבון את זהותו האזרחית של הפרט, מבלי להניח שגיוס החובה המתקיים בישראל מבטל את חשיבותה של הזהות האזרחית – בשונה מהגדרת מוסד תובעני המונעת את ההשתייכות למוסדות מקבילים. למעשה, זהות אזרחית זו היא שמעניקה לצבא את המנדט לפעול, ומכאן שהגבולות בין המערכת הצה"לית לחברה בישראל הם מקוטעים, באופן שמאפשר חפיפה בין הזהות הצבאית לזהות האזרחית. למרות דברים אלה, הערך החברתי המיוחס למי ששירתו בצה"ל מעיד על האקסקלוסיביות של השירות הצבאי בחברה הישראלית. משמע, הגבולות המקוטעים לא מטשטשים את מעמדו הייחודי של צה"ל כמוסד תובעני, אלא דווקא מחזקים אותו.

הגדרת הקהילה החרדית כמוסד תובעני נובעת בראש ובראשונה ממאפייניה כקהילה דתית. דת היא "מערכת של סמלים ופעולות הנותנים משמעות מוחלטת לקיום האנושי" (Bellah אצל רובין, 1988). מכאן, שלא ניתן לייחס לקיום האנושי משמעות מלבד זו הדתית. ברוח הגדרה זו, עומדת הגדרתם של דורקהיים וגירץ, הרואים בדת גורם המאחד את המאמינים לכדי קהילה מוסרית אחת באמצעות שיקוף ערכי החברה והענקת משמעות לחיים (Geertz, 1990; Hamilton, 1995). כלומר, נוסף על כך שהדת היא מערכת המעידה על המצוי, היא גם מתווה את דרך הפעולה הרצויה. ואכן, אופייה התובעני של קהילה דתית מתבטא בחוקים המקיפים את כל תחומי החיים במעשה ובאמונה ובכך שכל תופעה נמדדת ביחסה למרכז הכובד הדתי. תופעות שאינן עולות בקנה אחד עם תפיסת העולם הדתית נפסלות מעיקרן (רוסמן-סטולמן, 2005). הדרישות והכללים לניהול אורח החיים הנכון מוגדרים על ידי הסמכות הדתית שהיא מוחלטת ובלתי ניתנת לערעור. אף על-פי שהשייכות לקהילה דתית בדרך כלל מוחלת על הפרט מלידה, קיום החוקים מותנה בפעולתו של הפרט ובכך באה לידי ביטוי הבחירה בשיוך המוסדי (קחטן, 2010).

החברה החרדית היא קבוצה מובחנת בתוך האוכלוסייה היהודית במדינת ישראל. מאפייניה התובעניים של חברה זו, אליהם אתייחס בהרחבה בהמשך, שואבים מאופיה הדתי: ייחודה של החברה החרדית הוא בכך שהיא מתנהלת כ"חברת נגד", השוללת ביטויים תרבותיים וערכיים של המודרנה (פרידמן, 1991) ומתנהלת בהתאם לפסיקה ההלכתית המחמירה ביותר.

יוער, כי מקורות הסמכות בחברה החרדית הם הלכתיים-משפטיים, הנאכפים באמצעות מנגנוני כוח חברתיים ופוליטיים פנימיים, בניגוד לרשויות האכיפה הרשמיות של המדינה, כרשות מבצעת (משטרה, הוצאה לפועל וכיו"ב). כלומר, עיקרון החיים הדמוקרטיים הוא זר במהותו לחברה החרדית, משום שהוא סותר את עצם מהותה כחברה המצייתת לגדולי תורה (בראון, 2011). בהינתן שהחברה הישראלית הכללית היא חילונית, ישנו חשש חרדי מפני תרבות המאיימת בריש גלי על היהדות ההלכתית. כך, החברה החרדית בישראל התעצבה במשך השנים כקהילה מבוצרת בקרב מדינה חילונית, ללא כל ממשק ואינטראקציה ביניהן (אלאור, 1992).

בפרק זה הוצגו המאפיינים הייחודיים של צה"ל ושל החברה החרדית כמוסדות תובעניים. בחינה זו חיונית כדי ללמוד על מקומן של כל אחת מהמערכות הללו בעיצוב זהותו של הפרט. הנדבך השני של המחקר יעסוק בבחינת המוסדות הללו ברמה מאקרו-חברתית. לצורך כך, בפרקים הבאים ינותחו היחסים שבין הצבא לבין החברה בהקשר הישראלי; לאחר מכן תיבחן הזיקה שבין החברה

החרדית לבין החברה הישראלית הכללית, ולסיום, ישולבו שני הנדבכים ויוצגו המסקנות ביחס לגמול הפוטנציאלי שחרדים יכולים להפיק משירות בצה"ל.

יחסי צבא-חברה

גישות שונות לניתוח יחסי צבא-חברה

כדי לבחון את מקומו של צה"ל בחברה הישראלית, ייסקרו להלן גישות שונות בניתוח יחסי צבא-חברה. סקירה זו תאפשר לזהות את סוג השיח המתקיים בישראל בכל הנוגע לשירות צבאי, וכפועל יוצא מכך ללמוד על מקומו של צה"ל בחברה ומסגור קונספטואלי של ההון שחיילים יכולים להפיק מהשירות הצבאי, כגמול.

שלטון דמוקרטי מבוסס על חוק, ערכים, זכויות יסוד, תחומי עניין, דעת קהל וחופש הבעה. מכאן שגם הצבא, כזרוע ביצועית של השלטון, מקבל את המנדט שלו מהאזרחים, והוא אינו מהווה מטרה בפני עצמה בחברה דמוקרטית (Boëne אצל Cohen, 2000; היימן-רייש, 2007). ספרות המחקר מפרשת את טיבה של מערכת היחסים בין הצבא לחברה באופנים שונים: יש המנתחים את הקשר בין צבא לחברה מהפריזמה הליברלית; יש העושים זאת מהפריזמה הרפובליקנית; ויש העושים זאת מהפריזמה האתנו-לאומית.

לפי הגישה הליברלית הזכויות והחובות ניתנות ליחידים, ולא לקבוצות, מתוקף אזרחותם (פלד ושפיר, 2005). משמעות הדבר היא שהלאום, הדת והמוצא האתני לא רלוונטיים לעניין קביעת הזכויות והחובות – האזרחות היא מושג אינדיבידואלי ואוניברסלי, אשר אינו מבחין בין מאפיינים ייחודיים שונים. כל קהילה שהיא מעבר לפרט הבודד מתקיימת על בסיס הסכם פורמלי בינה לבין הפרטים המרכיבים אותה. מדינה היא קהילה שכזו, ובמסגרת ההסכם בינה לבין האזרחים, האזרח הפרטי מקבל עליו חובות בסיסיות, ובכלל זה שירות צבאי, כדי להבטיח שיקבל הגנה על זכויותיו וחירויותיו. במובן זה, השירות הצבאי אינו שונה משאר החובות האזרחיות, כגון תשלום מסים או ציות לחוק, והם כולם מהווים אמצעי להגשמת חירויותיו של הפרט.

בשונה מהגישה הליברלית, הנחת היסוד של הגישה הרפובליקנית היא כי זכויות אזרח משקפות את חובתו של האזרח לתרום לקהילה (שם). כלומר, באופן מסוים מצופה מהפרט להקריב מעצמו למען הכלל. כך, חברות המזהות שירות צבאי כתרומה האולטימטיבית לקולקטיב יוצרות זהות מלאה בין הזהות האזרחית לזהות הצבאית (Levy, 1998; קימרלינג, 1993), ושירות צבאי הופך להיות

מדד לאזרחות טובה. משמעות הדבר היא שתיתכן זכאות דיפרנציאלית לזכויות אזרח בהתאם לאופי השירות הצבאי (Gal & Sasson-Levy, 2008).

בשונה משתי הגישות דלעיל, עומדת הגישה האתנו-לאומית. לפי גישה זו, האזרחות נובעת מהשתייכות אתנית לקבוצה ההומוגנית המאפיינת את המדינה. כך, שירות צבאי הופך להיות מנגנון המבטא את שותפות הגורל בין האזרחים המשתייכים לאותה קבוצה ואת תפקיד המדינה כמגינה על קבוצה זו (רחף וקרמניצר, 2008).

כל אחת משלוש הגישות שהוצגו לעיל, מניחה כי הצבא הוא כלי, ולא מטרה בפני עצמה. מסיבה זו, נגזר דינו של מחקר על אודות הצבא להיות כלי עזר שיבטיח את מערכת היחסים הפונקציונלית הזו (דוד, 2013 ; Boëne, 2001).

התפיסה הפונקציונלית של הצבא ככלי מתכתבת עם תאוריית מנהל-סוכן בחקר המדיניות הציבורית (Wood & Waterman, 1991), הבוחנת את מאבק השליטה שבין המנהל (השלטון) לבין הסוכנות הבירוקרטית (במקרה זה: הצבא). תאוריה זו מניחה כי לפוליטיקאים שבשלטון ולאנשי המקצוע הבירוקרטים ישנן העדפות שונות (ואולי אף סותרות), המשליכות על המדיניות המתעצבת. בעוד שפוליטיקאים מעוניינים להיבחר מחדש, ולפיכך מעוניינים בסוכנות שתשרת את האינטרסים של ציבור הבוחרים שלהם, הבירוקרטים עצמם מעצבים את הסוכנות בהתאם לאופן שבו הם מגדירים את הצרכים המערכתיים. פער זה כרוך גם בא-סימטריה במידע ובמומחיות (Niskanen, 1971), שם ידה של הסוכנות הבירוקרטית על העליונה והיא יכולה לממש את האינטרסים שלה על חשבון האינטרסים של המנהל-הפוליטיקאי. פערים כאלה עלולים לגרום להימנעות (shirking). קרי, מצב שבו סוכן בירוקרט מתחמק ממילוי המדיניות שהוכתבה על ידי המנהל ("principal") או לחבלה (sabotage), מצב שבו הסוכן נוקט צעדים ממשיים להגשמת מדיניות שונה מזו המוכתבת על ידי המנהל (Wood & Waterman, 1991).

תאוריית מנהל-סוכן מאפשרת לנתח את היחסים שבין הצבא לחברה. במרכז סוגיה זו עומדת השאלה כיצד ניתן לאזן בין בניית צבא חזק דיו שיגשים את צרכי החברה לבין צבא צייתן שלא יחרוג או יצטמצם ממסגרת המנדט שהוקצה לו. אמנם מדובר במתח המתקיים בין כל מנהל לסוכנות בירוקרטית, אך המתח מתגבר כאשר מדובר בצבא, שכן מדובר במוסד שיש לו לגיטימציה חוקית להפעיל כוח אלים. זוהי הבעייתיות שביחסים אלה, ה-"problematique" כפי שהיא מכונה בספרות המחקרית (Feaver, 1996).

כדי למנוע את המתח שבין סוכנות ביורוקרטית חזקה לסוכנות ביורוקרטית צייתנית, הדרג הפוליטי יכול להתגבר על חולשתו מול הביורוקרטיה על ידי עיצובה באופן שיצור תמריצים להיענות וולונטרית, או על ידי הגדרה אפריורית של המנדט הניתן לסוכנות הביורוקרטית ושל היקף האוטונומיה שלה: מינויים, תקצוב וכיו"ב. נוסף על כלים מוסדיים אלה, יתכן שהסוכנות תפנים באופן עצמאי את האיתות (signal) הפוליטי ותפעל בהתאם, ולא יהיה צורך בהפעלת סנקציות. כפי שיוצג להלן, בישראל הדבר מתבצע באמצעות הבניית שיח הביטחון כחיוני להתנהלות המדינה והחברה ומיצוב הצבא ככלי לבניית זהות אזרחית ולהוכחת נאמנות לאומית (קחטן, 2010).

האנטינגטון ויאנוביץ (Huntington, 1957; Janowitz, 1960), אשר הניחו את היסודות לחקר יחסי צבא-חברה, ביקשו לברר כיצד ניתן להבטיח שהצבא ימלא אחר דרישות השלטון הדמוקרטי, ואותן בלבד. השניים נבדלו זה מזה בגישה שלהם ובפתרון שהציעו לסוגיה: האנטינגטון (שם) ניתח את הסוגיה דרך הפריזמה של יחסי צבא-שלטון, והמליץ לחזק את האתוס של הצבא כגוף מקצועי המתמחה בתחום ידע ייחודי. בגישה זו ניתן למצוא הדים לתפיסה הרפובליקנית, אשר מתרגמת הקרבה פרטית לכדי אזרחות טובה. ככל שהאזרח מסוגל לתרום באותו תחום ידע ייחודי, כך הוא יהיה אזרח טוב יותר. לעומתו, יאנוביץ (שם) עשה זאת דרך הגישה של יחסי צבא-חברה והמליץ להגדיל ככל הניתן את נקודות ההשקה בין הצבא לחברה, כדי להבטיח הזדהות מלאה של הצבא עם רצון החברה והשלטון הדמוקרטי (דוד, 2013; Feaver, 1996). גישתו מבטאת הלימה מוחלטת עם הגישה הליברלית. כלומר, כדי למנוע מצב של חבלה אגבית או מכוונת במערכת היחסים ההיררכית שבין הצבא למדינה, האנטינגטון מבקש להוציא עז ממתוק ולהפוך את המומחיות הצבאית למסגרת הכובלת את הצבא לפרקטיקה בלבד בעוד שהשלטון אמון על התווית המדיניות. לעומתו, יאנוביץ מבקש ליצור מערכת יחסים הרמונית בין המערכות, ולהבטיח את כפיפות הצבא לשלטון מתוך דיאלוג והסכמה.

לצד הכלים המוסדיים להבטחת כפיפותו של הצבא (הסוכנות) לשלטון (המנהל), ניתן גם להפוך את האזרחים למפקחים בפועל על הביורוקרטיה. הדבר אפשרי ברוח הפרדיגמה של יאנוביץ, אך גם בהתאם לעקרונות המשוואה הרפובליקנית (לוי, 2007) – מודל המאפשר המרה של הקרבה צבאית בסטטוס חברתי (ככל שעסקינן בצבא אזרחי ולא בצבא שכיר). האתגר במקרה המבחן שלפנינו נובע מכך שהחרדים אינם חלק מהשיח הרפובליקני בישראל מלכתחילה (כפי שיוסבר בהמשך), ולכן לכאורה אין ערך בעיניהם להון החברתי שהצבא יכול לספק. בה בעת, אלה המבקשים לשרת בצבא עושים זאת מתוך הכרה במרכזיותה של המשוואה הרפובליקנית בחברה הישראלית הכללית.

לפיכך, מחקר זה מבקש לבחון את האופן שבו חיילים חרדים מייחסים לצבא יכולת הפקת גמולים, וכן התייחסותם לגמול חברתי ותרבותי בנוסף לגמול הכלכלי. כדי לעמוד על היכולת לרכוש את הגמולים הללו משירות בצה"ל, ראשית דבר ייסקרו להלן יחסי חברה-צבא כפי שהם מתבטאים בגמול שהוענק עבור שירות צבאי לאורך השנים.

כדי לאפיין את סוג היחסים המתקיימים בישראל בין הצבא לחברה יש לסקור את השינויים ביחסי צבא-חברה במהלך המאה העשרים ולבחון אילו גמולים העניק השירות הצבאי לאורך השנים. המיקוד הוא בשנים אלה דווקא בשל התמורות הדמוגרפיות, הכלכליות והתרבותיות הניכרות שחלו בשנים הללו.

השינוי בגמול המוענק על ידי שירות צבאי נובע משינוי מקומו של הצבא במארג החיים האזרחיים. כל עוד ישנה הלימה מלאה בין דמות החייל לדמות האזרח, הרי שהגמול לשירות צבאי הוא הון חברתי, שכן לכאורה אין צורך לתגמל בשווה-כסף את המובן מאליו. לעומת זאת, ככל שהתפקידים מתרחקים ונבדלים זה מזה, גובר הצורך ביכולת להמיר את השירות הצבאי למוצר שווה בעולם האזרחי, ועל פי רוב יהא זה הון כלכלי.

במאה האחרונה אנו עדים לשינויים מהותיים בתפקודם של צבאות כפי שמשקף מהשינוי במאפייני החברה. בתחילת המאה הקודמת, מדינת הלאום והשווקים הלאומיים היו המבנים החברתיים בבסיסן של חברות מודרניות ולכן חיוניותם הייתה רבה. היחלשותם של אלה בעידן הפוסט-מודרני, כמו גם הסדרים בינלאומיים שצמצמו את הסיכון למצבי מלחמה, השליכו גם על ירידת הצורך בצבא ככוח קרבי לוחם הנותן מענה לאיומים מקומיים. ניתן לחלק את התנהלותם של צבאות בעולם החל מראשית המאה ה-20 לשלוש תקופות עיקריות (Moskos, 2000):³

התקופה הראשונה, היא התקופה המודרנית המוקדמת (1900-1945) – תקופה זו מקבילה לעלייתה של מדינת הלאום המתאפיינת בתמיכה מלאה של האזרחים בצבא כחלק מהכמיחה לזיהוי לאומי. מעמד הביניים גדש בהמוניו את שורות הצבא, משום שהדומיננטיות של הרכיב הלאומי התבטאה בהלימה בין הזהות הפרטית לזהות הקולקטיבית וגרמה לכך ששירות צבאי תורגם להון חברתי (Levy, 2009).

³ מוסקוס מעגן את התאוריה שלו במחקרים על צבא ארה"ב, ולכן יתכן שהפרדיגמה לא תתאים באופן מושלם למקרה הישראלי. ההבדלים בין הפרדיגמה למקרה הישראלי יאפשרו לצאת למסגרת פרשנית חדשה, אולם זו אינה מעניינינו של מחקר זה. כמו כן, יש לציין שהתקופות שמתאר מוסקוס לא חופפות בהכרח אסכולות ותקופות מקבילות בחקר מדעי החברה. כך, למשל, התקופה הפוסט-מודרנית שמתאר מוסקוס אינה חופפת מבחינה קונספטואלית את השיח הפוסט-מודרני בהגות הפילוסופית.

התקופה השניה היא התקופה המודרנית המאוחרת (1945-1990) – עם סיום מלחמת העולם השניה ובמקביל למלחמה הקרה. בתקופה זו העולם היה שבע-קרבות, ולא ניתן היה להמשיך ולהסתמך על מנגנון גיוס ותמריצים כמו בתקופה המודרנית המוקדמת. לפיכך, הורחבו שורות הצבא ונפתחו גם לנשים, מבוגרים, ובעלי השכלה גבוהה במטרה שיאיישו תפקידים מסוימים בכוח (ולא יגויסו כדי לשם הגיוס בלבד). בתקופה זו החלו לתגמל יחידים על שירותם בצבא באמצעים חומריים.

התקופה השלישית היא התקופה הפוסט-מודרנית – מסוף עידן הקומוניזם בשנות התשעים ועד היום. תקופה זו מתאפיינת בייתור הזיהוי הלוקאלי והתחזקותה של זהות גלובאלית, המתבטאת גם בשינוי הייעוד הצבאי מפעילות הגנתית או התקפית ברמה המקומית, לכדי משימות הומניטריות בינלאומיות (כגון כוחות שמירה על השלום או סיוע לנפגעי אסונות טבע). הייעוד המשתנה של הצבא מתבטא גם בעליית קרנו של התחכום הטכנולוגי של הצבא (Moskos, 2000) בהשוואה לכישורי קרב פיזיים, כפי שאלה האחרונים היו נחוצים בעידן שטרם המהפכה התעשייתית הרביעית, המאופיינת במעבר לשימוש בטכנולוגיה בשדה הקרב. בהדרגה עולה קרנן גם של ההכשרות המקצועיות, ובכלל זה הכשרות בתחומי ידע אזרחיים, כגון תקשורת ויחסים בינלאומיים. יש התולים זאת אף בעליית ערכם של תחומי ידע אלה בשוק האזרחי לעומת מקצועות צבאיים שאין להם ביקוש מחוץ לצבא. במצב זה ברור כי עולה קרנו של ההון הכלכלי שבשירות הצבאי, גם אם מדובר בכלים שיתורגמו להון כלכלי רק לאחר השחרור, עם ההשתלבות חזרה באזרחות.

גמולים לשירות צבאי בישראל

בכדי לעמוד על טיב ההון שחיילים חרדים מפיקים משירותם בצה"ל, תיבחן להלן מערכת היחסים בין צבא לחברה בישראל, ותוצג הזיקה בין הזהות הצבאית לזהות האזרחית, כפי שהיא מתבטאת בגמול המוענק עבור שירות צבאי.

הלימה בין העולם הצבאי לעולם האזרחי מכונה מיליטריזם: כמות רבה באופן יחסי של משאבים כלכליים ותרבותיים המוקדשים לצבא במרחב הפרטי, הציבורי והמוסדי, וכן שימוש תדיר בכוח צבאי לוחם (Van Tuyl, 1994). לדידו של קימרלינג ניתן לאפיין את החברה הישראלית כחברה מיליטריסטית בשל "רוטיניזציה של הסכסוך והמלחמה" (הסכסוך הישראלי-פלסטיני והמלחמה במדינות ערב - י.ג.); (קימרלינג, 1993, עמ' 131). הורתה של ישראל במלחמה, כמו גם ההנחה כי ישראל מצויה בסכנת קיום תמידית בשל היותה מדינה מוקפת אויבים גרמו לכך שהוחל בישראל "מצב חירום" מיום היווסדה, וכתוצאה מכך החלטות רבות, החל מקביעת משך השירות הצבאי ועד גובה המס, התקבלו לאורך השנים בהתבסס על נימוקים בטחוניים (Peri, 2001); הורוביץ

וליסק, 1990). זאת ועוד, היתה א-סימטריה במידע בין הצבא לבין הדרג הפוליטי, בין הסוכנות לבין מנהליה: הידע הביטחוני היה נחלתם של אנשי הצבא בלבד, בליווי מעטה חשאיות – מציאות שגרמה לכך שהאזרחים נאלצו להסכין עם תפיסה זו (פדהצור, 2003).

נוסף על הטיעון התיאורטי-קוגניטיבי בדבר תפיסת הביטחון, יש לקחת בחשבון את הזיקה המספרית בין אזרחי המדינה לחוויית השירות – בין אם כחיילים בסדיר, במילואים, כקרובי משפחה של חיילים או כתבריהם – אשר הפכה את מרבית העם לשותף לחוויה הצבאית, ובכך יצרה הלימה בין דמות האזרח לדמות החייל, בין הפרט למוסד הצה"לי. הדבר מוצא ביטוי נאמן גם בסיסמת חיל החינוך: "עם בונה צבא בונה עם" (שלם, 2008).

חיוניות השירות הצבאי תורגמה לסטטוס חברתי תואם: מי ששירתו בצה"ל, וביחוד מי ששירתו ביחידות קרביות, זכו ל'יתו תקן' צבאי המעיד על איכותו של פלוני. יתר על כן, עיצוב דמותו של "היהודי החדש", הצבר הישראלי הלוחם, עוגנה בדמותו של החייל (Stadler & Ben-Ari, 2003), וכך הפכה דמות זו לדמות הישראלי האידיאלי, וצה"ל הפך להיות מנגנון הכרחי לצורך כינונו של כור ההיתוך הישראלי – גיבוש חברה אחת, אחידה, המעלה על נס את דמות החייל כדמות האזרח האידיאלית שביבו מתארגנות הקבוצות השונות בחברה על פי מידת הקרבה שלהן לדמות זו.

זה המקום להדגיש כי בהתייחס לגמול החברתי שהשירות בצה"ל מעניק, ספרות המחקר למעשה כורכת יחדיו את הגמול החברתי והגמול התרבותי שהשירות מזכה בהם: הגמול החברתי מתבטא בהיות השירות הצבאי 'יתו תקן' לאיכויותו של פלוני בראי החברה הישראלית; הגמול התרבותי הוא היות השירות הצבאי כור היתוך המצרף יחדיו את כל חלקיה השונים של החברה הישראלית, ומעניק לחייל את ההביטוס (Bourdieu, 1977), הידע התרבותי הדרוש לו כדי לזהות את עצמו עם יחידת-העל האורגנית, היא המדינה. מחקר זה יעמוד על הדקויות שבין סוגי גמול אלה, ויראה כיצד כל אחד מהם מהווה גמול בפני עצמו בעיניהם של חרדים המשרתים בצבא.

בהקשר זה יש להדגיש כי דברים אלה אינם סותרים את הרישא של דברי בפתחו של פרק זה, לפיהם בחברה דמוקרטית הצבא אינו מטרה אלא אמצעי. ההלימה בין הדברים מתבססת על כך שהגבולות בין צה"ל לחברה בישראל הם גבולות מקוטעים, כהגדרתו של לאקהם (כהן, 2001). קרי: פעמים הצבא והחברה מתנהלים באופן אוטונומי ופעמים קיימים יחסים הדדיים בין השניים, ואין בכך לגרוע מתפקידו של הצבא ככלי בידי השלטון, אלא רק להעיד על אופן התנהלותו.

בהמשך לתפיסת הגמול החברתי, התפתחו גישות מחקריות הרואות בתפיסת הביטחון כלי לביסוס כוח שלטוני ולא רק נתון אובייקטיבי חיצוני. תפיסות אלה דומות לגישתו של פוקו, לפיה השיח הבטחוני הוא אמצעי שנועד להבנות את הזהות הלאומית, וכיוון שכך יש בכוחו להגדיר את הזהות האזרחית הרצויה (Lomsky-Feder & Ben-Ari, 1999). תפיסה זו מגולמת בגישת המיליטריזם האזרחי של קימרלינג – כאשר שיקולים צבאיים עולים בערכם על שיקולים אחרים במערך קבלת ההחלטות המדיני בהתבסס על צורך במוכנות תמידית למצב מלחמה (קימרלינג, 1993). אם נוסיף לכך את העובדה שהגיוס ליחידות עלית התבסס על מדדי איכות סוציו-אקונומיים (קחטן, 2010) יקל עלינו להבין כיצד נוצר מעגל סגור של אליטה אזרחית-צבאית. במצב עניינים שכזה, גם אם התפקיד הצבאי אינו בעל ערך כמקצוע אזרחי בפני עצמו, ככל שהתפקיד הצבאי יוקרתי יותר במערכת הצבאית הסגורה, כך הגמול האזרחי (חברתי/תרבותי) יהיה בעל ערך רב יותר. כלומר, יש בכוחו של אופי השירות לקבוע את מיקומם של יחידים וקבוצות בציר של מרכז-פריפריה על פי מידת זיקתם למודל האידיאלי של חייל צה"ל (Peri, 2001; כהן, 2001; לוי, 2007).

מנגד, יש הטוענים כי מעבר הכלכלה הישראלית לכלכלת שוק באמצע שנות השמונים – כמו גם המשבר לאחר מלחמת יום הכיפורים (לוי, 2007) ודעיכת הלגיטימציה להקרבה צבאית כפי שתיאר זאת מוסקוס (Moskos, 2000) – גרמו לשינוי במערכת היחסים שבין צה"ל לחברה הישראלית, ובראשו שחיקת ערכו של הגמול החברתי עבור שירות צבאי ועליית ערכו של הגמול הכלכלי הישיר בגינו. לדברי פרי (Peri, 2001), אם בעבר השאיפה לשרת נבעה ממערכת ערכים קולקטיבית ותחושת נחיצות ביטחונית וחברתית, הרי שמסוף שנות השמונים המוטיבציה היא סקטוריאלי, ונעה בין גישות לאומניות לגישות כלכליות. הדברים מוצאים ביטוי במיוחד בכך שקבוצות חזקות מבחינה סוציו-אקונומית לא זקוקות יותר לצבא ככלי לביסוס מיקומן החברתי הגבוה. יתר על כן, הן אפילו רואות בשירות הצבאי גורם חסר משמעות, ולעתים אף גורם מעכב. לעומתן, קבוצות פריפריאליות חסרות משאבים סוציו-אקונומיים נכנסות לתוך החלל שהותירו הקבוצות החזקות ומנצלות את השירות הצבאי למינוף מיקומן החברתי (Lomsky-Feder & Sasson-Levy, 2015). מסיבה זו, ברור מדוע יש ביכולתו של הצבא להעניק גמול חברתי משמעותי. לא זו אף זו: הצבא מסוגל להציע לקבוצות אלה גמול שיהיה בעל ערך רב עבורן הרבה יותר משהוא מסוגל להציע זאת עבור הקבוצות החזקות. כלומר, במצב העניינים החדש הצבא נדרש להשקיע פחות בתגמולן של הקבוצות החלשות (ביחס לאלה החזקות), אך הגמול שהן מפיקות מהשירות רב יותר מזה שהקבוצות החזקות יכולות

להפיק ממנו. לוי מכנה את מערכת היחסים החדשה "צבאיות חוזית". כלומר, "התניית שירות בהתאם לשאיפות ולאינטרסים של הפרט או הקבוצה" (לוי, 2007 : 198).

הלכה למעשה, מדובר בהפרה של המשוואה הרפובליקנית: אם בעבר שירות צבאי היה בבחינת חובה אזרחית והגמול החברתי בגינו הוענק לכל המשרתים בהתאם למידת הקרבתם האישית לטובת הקולקטיב, הרי שכיום מתנהל משא ומתן על הגמול שכל יחיד (או קבוצה) מקבל עבור השירות. שינוי מהותי זה נובע, לדידם של פרי (Peri, 2001) ולוי (שם, 2007), משני גורמים: ראשית, חוסר התאמה בין המבנה המוסדי הישן של הצבא כצבא העם לבין אופייה של החברה בישראל שאינו מאוחד ומלוכד כבעבר; שנית, הנסיבות הפוליטיות והבטחוניות בהן ישראל נתונה, ובראשן הסכסוך המתמשך (כאמור, "רוטיניזציה" אליבא דקימרינג, 1993) שגורם לשחיקה במוטיבציה לשירות צבאי ולירידה בקרנו של השירות כפרק משמעותי בעיצובם של האזרחים לעתיד. במצב עניינים שכזה המיליטריזם הישראלי הופך להיות "מיליטריזם חומרני", כפי שמכנה אותו לוי – ההלימה בין דמות החייל לדמות האזרח מותנית במה שהאזרח יכול להפיק מזיקה זו; חשיבות השיקולים הצבאיים-בטחוניים לא ירדה, אך היא נבחנת ביחס לשיקולים אחרים. בעוד שמיליטריזם אזרחי מייחס לשירות הצבאי ערך סגולי וייחודי המנותק מתהליכים כלכליים מקבילים (ולעתים אף עולה עליהם בחשיבותו), המיליטריזם החומרני תולה את ערכו של השירות הצבאי בתהליכים כלכליים חיצוניים לצבא. מכאן שמיליטריזם חומרני עלול לשחוק את יוקרת השירות הצבאי, אך באותה מידה הוא יכול לרומם אותה כתלות במידת הנכונות של הצבא להיענות לדרישות המתגייסים⁴.

מחקר זה מבקש לבחון מגמה זו ולהראות כי בעוד שהמניע של חיילים חרדים למשא ומתן עם הצבא הוא מניע כלכלי, תוצאותיו אינן כלכליות גרידא: חיילים חרדים מפקים גם גמול חברתי וגמול תרבותי משירותם הצבאי, והם מודעים אליהם ומכירים בערכם, אם כי רק בדיעבד. כדי לעמוד על טיבו של תהליך זה יוצגו להלן מאפייניה הייחודיים של החברה החרדית בישראל, והנימוקים המשמשים בידיה להשתלבות בצה"ל.

⁴ יצוין כי דברים אלה אינם חד משמעיים. בעוד שצבאות מערביים בעידן הפוסט-מודרני נוטים למלא תפקידים הומניטריים, כפי שהוסבר לעיל, צה"ל עודנו נדרש למטרה המיוחסת לצבאות בעידן המודרני והיא הגנה על המולדת. כחלק מכך בישראל עדיין חל גיוס חובה וצה"ל אינו צבא מקצועי מצומצם. כלומר, המיליטריזם החומרני בישראל מתקיים בערבון מוגבל (קחטון, 2010).

החברה החרדית

החברה החרדית היא קבוצה דתית מובחנת בקרב היהדות, וכשמה כן היא – היא חרדה לדבר האל ולמצוותיו, כדברי הפסוק "שמעו דבר ה' החרדים אל דברו" (ישעיהו ס"ו, ה'), (ליוש 2014). בפועל, הזהות החרדית אינה נתון חד-משמעי בעל מאפיינים פורמאליים (מלאך, חושן וכהנר, 2016), וניתן למצוא פרשנויות שונות לשאלה מיהו חרדי.

הגישה הראשונה מייחסת לחרדיות משמעות הלכתית, ולפיה חרדי הוא מי שדבק בפסיקה ההלכתית המחמירה ביותר, מייחס עדיפות עליונה ללימוד תורה ולקיום מצוות, ומנהל את חייו על פי "דעת תורה" – פסיקתם של הרבנים, המשקפת את הצו האלוהי – בכל הקשור לניהול אורח החיים (פרידמן, 1991). הגישה השניה מזהה את החרדי כאדם שומר מצוות המקפיד הקפדה יתרה בתחומי החינוך, ניהול הקהילה ואורחות החיים (בג"ץ 4346/92). גישה שלישית נוקטת באפיון תרבותי-חברתי – שייכות למוסדות ואימוץ מאפיינים המיועדים לחרדים בלבד (אזור מגורים, מוסדות חינוך, לבוש, וכפיפות להנהגה הפוליטית החרדית). הגדרה זו אינה בודקת בציציותיו של פלוני אחר מידת קיום המצוות, אלא מסתפקת בביטויים חיצוניים. ההגדרה הצה"לית מזהה את מי שחרדי כמי שלמד במשך שנתיים בין גיל 14-18 במוסד חינוך חרדי. לכך ניתן להוסיף גם את האפשרות להגדיר את האוכלוסייה החרדית בהתאם לדפוסי הצבעה למפלגות החרדיות, אולם נתון זה שנוי במחלוקת בשל שיעורי הצבעה הנמוכים בחברה החרדית, וכן העובדה שלמפלגת ש"ס, למשל, יש עדת מצביעים שאינה מקיימת אורח חיים חרדי. הגישה הרביעית והרחבה ביותר, תולה את הזהות החרדית בהגדרה עצמית: חרדי הוא מי שמגדיר עצמו חרדי (זיכרמן, 2014).

על אף שהחברה החרדית אינה מקשה אחת, ניתן לזהות בכל זאת עיקרון מרכזי העובר כחוט השני בין גווניה השונים של החרדיות. ייחודה של החברה החרדית הוא בכך שהיא מתנהלת כ"חברת נגד" – מראשית ימיה בראשית המאה ה-19, כהסתעפות של תנועת האורתודוקסיה, שללה החברה החרדית ביטויים תרבותיים וערכיים של המודרנה מתוך תפיסה שאלה מאיימים על דרכה של תורה. תפיסה זו עוגנה באיסור "חדש אסור מן התורה", שלגישתו של החת"ם סופר⁵ מבטא שלילה של אידיאולוגיות חדשות בנוף הפוליטי (כגון תנועות קומוניסטיות והתנועה הציונית) ושלילה של אורחות חיים מודרניים (כגון לימודי חול כחלק מתנועת ההשכלה, והתפרקות החברה המסורתית). הדברים קיבלו משנה תוקף לאחר השואה, אשר כמעט כילתה כליל את העולם היהודי של מזרח אירופה מבחינה מספרית ותרבותית. לפיכך, החברה החרדית לקחה על עצמה להקים לתחיה את

⁵ הרב משה סופר שרייבר - מראשי היהדות האורתודוקסית, 1762-1839.

התרבות המסורתית של מזרח אירופה שכמעט ונכחדה. האמצעים שעמדו לרשותה, והם ממאפייניה המובהקים של החברה החרדית עד היום, הם מחויבות מוחלטת להלכה, ואף החמרה בה, ריבוי ילודה והצבת לימוד התורה כערך עליון (פרידמן, 1991). כל זאת תוך התבצרות והתבדלות מפני אורחות חיים ואידיאולוגיות המאיימות על משימת השיקום.

הצורך בשיקום היהדות שכמעט והושמדה כליל, לצד האמונה בחיוניות לימוד התורה לקיומו של העולם, תרמו לפיתוחה של הישיבה כמוסד המרכזי ביהדות החרדית. בחברת הלומדים אין משמעות ליכולות הלמידה של הפרט, כי אם לעצם הלימוד בלבד. חברת הלומדים הישראלית התעצבה בשנותיה הראשונות של המדינה, והציבה את אידיאל לימוד התורה לשם שמים כחלופה למודל הציוני הגשמי (פרידמן, 1991). במקביל התפתחו מוסדות תומכים שאיפשרו לגברים להגשים את אידיאל הלימוד מבלי שיצטרכו לשאת בחובות "ארציים", כמו הפטור משירות צבאי ופרנסת המשפחה. הסכם "תורתנו אומנותו" שנחתם בין ראש-הממשלה דוד בן-גוריון לבין מנהיגי הקהילה החרדית (עליו יורחב בהמשך), בנוסף לתקציב שמעבירה המדינה לכוללים כמוסדות חינוך מוכרים, יצר תמריץ חוקי להשתקעות בעולם הישיבות (וסרמן, 2014). ה"כולל" – מסגרת לימודים המיועדת לבחורי ישיבה לאחר נישואיהם ופוטרת אותם מחובות שירות צבאי – וכמוהו סמינר בית יעקב – רשת בתי ספר להכשרת נערות למקצועות הוראה – איפשרו את המשך השתקעותם של הבחורים החרדים בישיבה. יש להדגיש כי הישיבות במקורן הן מוסד ליטאי, אך הן מאפיינות כיום גם את הזרם החסידי ואת הזרם הספרדי (זיכרמן, 2014).⁶

תודעת ההתבצרות של החברה החרדית התחדדה לאחר הקמת מדינת ישראל, שהתעצבה כמדינה יהודית-חילונית ודמוקרטית, וכוננה תרבות המאיימת בריש גלי על היהדות ההלכתית. כמי שרואים עצמם כשומרי הגחלת האמונים על שימור היהדות האוטנטית, ראו הזרמים החרדים השונים צורך להקים חומה בצורה אל מול התרבות החילונית בישראל (קפלן וסטדלר, 2012). כך נוצרה "תרבות המובלעת" (סיון, 1991) – קהילה חרדית מתגוננת ומסתגרת המתקיימת בקרב החברה הכללית החילונית, אך במנותק ממנה. ניתוק הקהילה החרדית מהחברה הכללית יכול להתבטא בשלילה מוחלטת של המדינה היהודית על כל מוסדותיה והתנגדות לריבונותה, שכן מדובר בכפירה מפורשת בעיקרי הדת היהודית ובהתערבות במעשה שאמור היה להיות מעשה אלוהי; לחלופין, אותה מובלעת יכולה להתקיים על בסיס התנגדות עקרונית למדינה יהודית לצד שיתוף פעולה פרגמטי

⁶ החברה החרדית מורכבת מארבעה זרמים עיקריים: הזרם הליטאי, הזרם החסידי, הזרם הספרדי והזרם החרדי-לאומי, וכל אחד מזרמים אלה הוא בעל מאפיינים יחודיים ומורכב מקהילות-משנה (זיכרמן, 2014). למרות זאת, לצורך מחקר זה ההתייחסות תהיה לחרדים כאל קבוצה אחת. אם ההבדלים בין הזרמים יהיו רלוונטיים לצורך הדיון, הדבר יצוין במפורש.

ומינימלי עם נציגיה במטרה לקדם אינטרסים חרדיים. הקהילה הנבדלת מקיימת את מוסדותיה באופן אוטונומי במטרה לצמצם ככל הניתן את החשיפה לתרבות הכללית ואת הממשק עמה. הבידול יכול להיות גיאוגרפי (שכונות נבדלות), מוסדות חינוך עצמאיים, מפלגות חרדיות, וכיו"ב (שלהב ופרידמן, 1985).

אליבא דשלג (2000), דווקא התודעה המתגוננת, או "תרבות המובלעת", היא אשר יצרה ברבות השנים פרדוקס, אשר התעורר ביתר שאת בשנות ה-90 וחשף כיצד דווקא הצלחתה של החברה החרדית בישראל לשמר את עצמה גרמה לכך שההתבדלות אינה עוד הכרח: בסוף שנת 2015 מנתה החברה החרדית כ-950,000 איש ואישה (מלאך, חושן וכהנר, 2016), קרי, 11% מאוכלוסיית מדינת ישראל. במציאות שבה הקיום החרדי כבר לא נתון בסכנה סטטיסטית לקיומו אין הכרח חיוני להמשיך את ההתבדלות.

יחד עם זאת, יש לזכור כי ביטויים מודרניים ומערביים עדיין פסולים במהותם ולכן מאיימים על החברה החרדית, אם לא על תורת ישראל כולה. כך, על פי שלג (2000), יחסו של הציבור החרדי להיבטים הערכיים של המודרנה עדיין נותר שלילי, לפחות מהשפה ולחוץ, אך בפרקטיקה המצויה יותר ברשות היחיד ננקטו נורמות החורגות מיחסה המחמיר של "דעת תורה" למודרנה והחלו להתפתח ממשקים עם החברה הישראלית הכללית (קפלן ושטדלר, 2012; זיכרמן 2014). שימוש הולך וגדל באמצעי תקשורת – החל מטלפונים ניידים ועד האינטרנט – הוא בין הגורמים אשר סדקו את חומות הבדלנות, ובכלל זה גרמו להתרופפות מעמדה הבלעדי של "דעת תורה" כמקור הסמכות (נריה בן-שחר, 2008). לכך יש להוסיף את ההשפעה הגוברת של תרבות הצריכה המערבית החודרת גם לאוכלוסייה נבדלת זו ומגבירה את הלחץ הכלכלי על משקי הבית המתפרנסים בדוחק מקצבאות ומאיוש מקצועות בתחומי הקהילה המוגבלים בהיקפם ובמשכורות שהם מציעים. כיוון שכך, מתחוללים שני שינויים מהותיים בדפוסי התעסוקה של נשים וגברים חרדים: בשנים האחרונות ניכרת מגמת יציאת נשים למקצועות חופשיים בשוק הכללי, קרי, פריצת מסגרת מקצועות ההוראה במוסדות החינוך החרדיים (גלבוץ, 2014; בן-גיגי - סלוצקי, 2015). כמו כן, ניכר גידול במספרי בחורי הישיבות העוזבים את ספסלי הישיבה ומתגייסים לשירות מלא בצה"ל במטרה להשתלב בהמשך בשוק העבודה מחוץ לגבולותיה הכלכליים המוגבלים של החברה החרדית (לוי, 2009).

החברה החרדית וצה"ל

מדינת ישראל הוקמה כמדינה יהודית, ביתו הלאומי של העם היהודי. כיוון שכך, ניתן לראות בישראל "מדינת חזון"⁷ – מדינה המגדירה את המשמעות של הקהילה האזרחית על בסיס מערכת מוסרית. אחד הביטויים לכך היה עיצובם של סמלים אזרחיים חדשים וכינונה של תרבות ממלכתית אחת (דון-יחיא וליבמן, 1984; קימרלינג, 1993). לאור זאת, יש לבחון את מערכת היחסים שבין הצבא כסוכנות בירוקרטית של מדינת החזון לבין היהדות החרדית כמאפיין של החברה המרכיבה את הצבא. ניתוח זה מתבקש מפני ששירות חרדים בצה"ל הוא תופעה חדשה בנוף הישראלי. תופעה זו מאתגרת את ההגדרות הקונבנציונליות של החרדיות ושל דמות החייל הקלאסית ומתעצבת על רקע אופיין התובעני של שתי המסגרות. כיוון שכך, להלן יבחנו האתגרים וההזדמנויות בדרך ליצירתה של הזהות ההיברידית הנקראת "חייל חרדי".

ניתן למצוא ארבעה נימוקים לבקשת החרדים לפטור משירות צבאי. הטיעון הראשון, הוא ההתנגדות העקרונית לקיומה של מדינה יהודית ותפיסתה (כמו גם את התנועה הציונית כולה) כמעשה של כפירה בעיקר והתערבות במעשה הגאולה. הנימוק השני נובע, כפי שהוסבר לעיל, מהצורך לשקם את חורבות עולם הישיבות ולימוד התורה שכמעט הוכחד בשואה ומתוך תפיסה כי שירות צבאי עלול לפגוע בזמן ובמשאבים המוקדשים לכך ולגרום ל"ביטול תורה" (זיכרון, 2014). עמדה זו כרוכה גם בתפיסה המאמינה כי לימוד תורה פוטר ממילוי חובות ציבוריות אחרות ומובילה לנימוק השלישי: האמונה כי ללימוד תורה יש ערך מהותי בהגנה רוחנית על עם ישראל. הנימוק האחרון נובע מתוך תפיסת הבדלנות של החברה החרדית, ועניינו החשש מפני פגיעה באורח החיים הייחודי של החרדים המתגייסים בשל היותו של הצבא מסגרת אינטגרטיבית (דרורי, 2005; זיכרון, 2014).

גישת כור ההיתוך, שהתוותה את דרכה של המדינה בעשורים הראשונים, עומדת בניגוד מוחלט לקיומה של "תרבות המובלעת". לפי גישה זו, מצופה מקבוצות פרטיקולריות לזנוח את מאפייניהן הייחודיים ובמקומם לאמץ את ערכי התרבות השלטת ומאפייניה. למרות הדומיננטיות של גישת כור ההיתוך, ראש הממשלה דוד בן-גוריון הוביל מתווה פשרה שיאפשר קיום חרדי נבדל ושמירה על עקרונות מהותיים ליהדות החרדית כחלק מהדרך הממלכתית. במסגרת זו נחתם הסכם הסטטוס-קוו המסדיר סוגיות הנוגעות בממשק שבין הדת למדינה: השבת כיום מנוחה שבועי;

⁷ המודל ההפוך הוא "מדינת שירותים" כאשר השירות שמעניקה המדינה לאזרחים מסתכם בשירותי ביטחון ורווחה, והיא אינה עוסקת בעיצובה של קהילה בעלת יעוד מוגדר (דון-יחיא וליבמן, תשמ"ד).

שמירת כשרות במטבחים רשמיים; המשך החינוך העצמאי החרדי; ודיני נישואין וגירושין דתיים (אלאור, 1992; ברק-ארז, 2010). בנפרד, הושג גם הסדר "תורתו אומנותו" המסמך את שר הביטחון לפטור תלמידי ישיבות גבוהות ("אברכים") משירות צבאי בתנאי שהצהירו שתורתם היא אומנותם, והם לא עוסקים בדבר פרט ללימוד תורה (ברק-ארז, 2010; דרורי, 2005).

בשנים הראשונות, הוענק הפטור לכ-400 אברכים. עם עליית הליכוד לשלטון בשנת 1977 נחתמו הסכמים קואליציוניים שביטלו את מכסת הפטורים והגדירו את השתתפות המדינה בתקצוב הישיבות והכוללים. התוצאה הייתה גידול משמעותי במספר הפטורים שהוענקו במסגרת הסדר זה: בשנת 1980 4.2% מחייבי השירות קיבלו את הפטור המדובר, ואילו בשנת 2001 10% קיבלו אותו (דרורי, 2005; ברק-ארז, 2010). הגידול בכמות הפטורים גרם לתסיסה בקרב החברה הכללית בישראל, שהתבטאה בהגשתן של כמה וכמה עתירות לבג"ץ בנושא זה. נקודת מפנה חלה בשנת 1998, אז פסק בג"ץ (4346/92) כי הפטור, שאינו מעוגן בחוק אלא רק בהסדר מנהלי, איננו חוקי. בעקבות כך הוקמה ועדה בראשות השופט בדימוס צבי טל ("הועדה לגיבוש ההסדר הראוי בנושא גיוס בני ישיבות", או "ועדת טל") לבחינת ההסדר. המלצות הוועדה היו לעגן בחוק את הפטור משירות צבאי, תוך מתן אפשרות לאברך לעזוב את לימודיו לאחר ארבע שנים ולצאת לישנת הכרעה, שבה יוכל לנסות להשתלב בעולם העבודה. אם בתום שנה זו יחליט האברך לחזור ללימודים, לא יגויס לצבא. אם יחליט להשתלב בעולם העבודה, יחויב בשירות צבאי מקוצר או בשירות אזרחי. מי שיפסיק לימודיו מבלי שבחר באחת החלופות הללו (שירות מקוצר או שירות אזרחי) יחויב בשירות צבאי מלא על פי צרכי הצבא (ור' דו"ח הועדה לגיבוש ההסדר הראוי בנושא גיוס בני ישיבות).

כל זמן שהחברה הישראלית מאופיינת כחברה מיליטריסטית, ושירות צבאי מזכה בגמול שניתן לתרגמו לסטטוס אזרחי (הון חברתי או כלכלי), הרי שצה"ל הוא בבחינת מוסד מְחַבֵּר ושירות צבאי הוא הכרח לצורך סוציאליזציה לחברה הישראלית. מתוך כך, ברור כי החברה החרדית, אשר מבדילה עצמה מהחברה הישראלית הכללית, לא זקוקה לצה"ל כדי להפוך חלק מאותה חברה. יתרה מזאת, מכיוון שאינם לוקחים חלק במאמץ הבטחוני, החרדים נתפסים כשוליים בתרומתם למדינה. מסיבה זו חרדים שאינם משרתים בצבא אינם חלק מההגמוניה הישראלית (שפיגל, 2007). בהמשך לכך, יש מקום להתייחס לתפיסת כור ההיתוך הכרוכה בתפיסתו של צה"ל כמוסד מְחַבֵּר אשר מעלה על נס את מי שעונה להגדרת ה"אחוס"ל" (קימרלינג, 2001) – דמות האשכנזי, החילוני, הותיק, הסוציאליסט, הלאומי. החרדי הממוצע לא עונה לאף אחד מההגדרות הללו (למעט

ה'אשכנזי', וגם זה רק בחלק מהמקרים), אך מעל כולם בולטת הפרקטיקה הדתית, שהיא לחם חוקו של החרדי, לזו קיומו. עובדה זו מציבה את החרדי בקטגוריה שולית נוספת ביחס להוויה הישראלית החילונית. שוליותם של החרדים באה לידי ביטוי גם במעמד הכלכלי הנמוך באופן יחסי לחברה הכללית הנובע משיעורי תעסוקה נמוכה וריבוי ילודה (טרכטינגוט, 2014; מלאך, חושן, וכהנר, 2016).

על פניו, בשל הסטטוס הכלכלי, הדתי והאידיאולוגי השולי של חרדים בחברה הישראלית, ניתן להניח כי במפגש שבין צה"ל לבין החברה החרדית החרדים נחשבים כקבוצת שוליים. אולם באופן אבסורדי דווקא הפרת המשוואה הרפובליקנית היא זו שמרחיבה את מקומו של צה"ל כ"צבא העם", שכן היא מאפשרת לקבוצות רבות יותר, שעד כה היו מודרות משיח הלחימה – וכתוצאה מכך מהאליטה החברתית – נגישות למוקד הכוח (ענבר, 2015; Lomsky-Feder & Cohen, 1997; Sasson-Levy, 2015). יתר על כן, בעידן בתר המשוואה הרפובליקנית, שיח הזהויות שבין האידיאולוגיה של הקבוצה הפרטיקולרית – במקרה זה החברה החרדית – לבין צה"ל מעצב, במידה רבה, את אופיו של זה האחרון: האינטרסים של הצבא משקפים את האינטרסים של הקבוצות שמרכיבות אותו, ושל מי שהצליחו לנהל משא ומתן מוצלח על ההון שהן יכולות להפיק בשדה זה (אם כי דווקא היבט זה הוא שגורם, אולי, לשחיקתו של צה"ל כגורם מלכד; Moskowitz, 2000).

כתוצאה מכך, בעידן שבו צה"ל נשען על קבוצות שמצפות לגמול חומרי נמוך מהשירות הצבאי, אבל מפיקות ממנו גמול חברתי גבוה, קבוצות שוליים רבות יותר ובהן החברה החרדית מבקשות לקחת חלק במערך הצה"לי (לומסקי-פדר ובן-ארי, 2003). בהמשך לכך, אם נקבל את הנחתו של וובר (1993) שביורוקרטיה היא צורת עבודה שנועדה לשרת את החברה, לא מספיק להניח ששיקולים כלכליים הם אלה שמכתיבים את אופן פעולתו של הצבא כסוכנות ביורוקרטית; מאפיינים חברתיים נוספים משפיעים על התנהלותו.

ישראל כמדינה דמוקרטית מאפשרת הגשמת הנאמנות הדתית קודם שהיא מחייבת את הנאמנות הצבאית: בהתאם לחוק שירות ביטחון [נוסח משולב], תשמ"ו-1986, חובת השירות הצבאי חלה רק על מי שמלאו לו 18 שנים: "פוקד רשאי, בצו, לקרוא ליוצא-צבא, גבר, שנמצא כשר לשירות והוא באחד הגילים שמשמונה עשרה עד עשרים ותשע (...). לשירות סדיר במקום ובזמן שקבע בצו הפוקד". מכאן, שעד גיל 18 יכול אדם להשתייך לאיזו מסגרת שיבחר, ולנהל את חייו באיזה אופן שירצה, ובכלל זה להשתייך לקבוצה דתית כלשהי. כל זמן שפלוגי מקיים אורח חיים דתי, ולא כל שכן אורח

חיים חרדי, טרם הגיוס, ניתן להניח כי מידת המחויבות הדתית תשפיע על מידת החיכוך עם המחויבות לצבא כאשר יגיע לגיל גיוס, בהינתן אופיין התובעני של המסגרות.

העיקרון המנחה בהקמתו של צה"ל היה צבא העם – צבא ממלכתי, מאוחד ואחיד שאינו מושפע מזרמים פוליטיים וכפוף לסמכות הצבאית בלבד. עיקרון זה נועד להבטיח את יעילות השלטון ואת נאמנותו של הצבא לחברה במדינה הצעירה. כצבא מאוחד, הנאמנות של צה"ל היא לממשלה בלבד; כצבא אחיד אמור צה"ל לספק לכל חייל את התנאים המיטביים לשירותו, ובכלל זה מתן תנאים לחיילים דתיים לקיים את הלכות הדת והמסורת (דרורי, 2005).

בין צה"ל והחברה החרדית קיימים קווי דמיון, המקלים על השתלבות חרדים בצבא: ראשית, שתי הסביבות מחילות שליטה טוטאלית על היחיד. בחור חרדי מחויב בכל היבט והיבט בחייו לפעול לפי מערכת חוקים, שאין בכוחו לערער עליה, החל מהלבוש האחיד דרך התנהגות עם בנות המין השני ועד מעגל השנה. באופן דומה, חייל צה"ל מחויב לפרוטוקול התנהגות מיום גיוסו ועד יום שחרורו. לכל אורך תקופת השרות הוא בבחינת "רכוש צה"לי" ומחויב לפעול לפי כללים ברורים, כגון: חובת ציות להיררכיה הצבאית, מילוי משימות במסגרת זמן מוגדרת מראש והמדים האחידים. שתי המערכות מטשטשות את ייחודו של הפרט במטרה ליצור מערכת הומוגנית. כחלק מכך, מצופה מהפרטים להגשים מטרה נעלה שאינה בהכרח טובתם האישית והגמול עליה לא ישיר. בחברה החרדית מדובר על לימוד תורה וקיום מצוות, המזכים, לפי האמונה, בגמול בעולם הבא; חיילי צה"ל נדרשים למלא משימות, שתכליתן היא הגנה על בטחון המדינה – מטרה קולקטיבית שלא ניתן לפרוט אותה לאופן שבו הפרט, ובייחוד לא החייל, מפיק ממנה גמול כלשהו. בשני המקרים, אגב, נדרשת רמת מסוגלות גבוהה מאוד מהפרט.

לעומת זאת, ההתנגשות בין צה"ל לחרדים באה לידי ביטוי בכמה מישורים שיסודם בתפיסות העולם השונות של שתי המערכות: ראשית דבר, היהדות החרדית מחויבת להלכה בתצורתה המחמירה ביותר ומנהלת את אורח החיים בהתאם אליה בעוד שהחילונית אינה כפופה להלכה הדתית, אלא רק לחוק המדינה החילונית. עובדה זו שזורה בתפיסת כור ההיתוך שאפיינה את צה"ל עד שנות ה-90 (לוי, 2003), העומדת בניגוד מוחלט להיות החברה החרדית חברה בדלנית ונפרדת. כמו כן, בעוד שהחרדיות מתמקדת בתיקון הנפש ובשליטה בתאוות הגוף, החילונית נותנת דרור ליצרים ולצרכים פיזיים ואף מקדשת את פולחן הגוף. כמו כן, בעוד שהחרדיות מבקשת לשמר את העבר ומחויבת לו באופן בלעדי, החילונית רואה את העתיד, ובכלל זה תיקון העבר, כאידיאל (זיכרמן, 2014).

הבדלים אלה מאתגרים את רעיון שירות חרדים בצה"ל, מכיוון שיש להם השלכות על התפקוד היומיומי של החיילים. ראשית, בעוד שמקור הסמכות החרדי הוא "דעת תורה", קרי הסמכות הרבנית, בצה"ל מקור הסמכות הוא המפקד הפועל מתוקף החוק החילוני. יתרה מזאת, האופי של הדמויות הסמכותיות שונות בתכלית: הרב הוא בדרך כלל אדם מבוגר, מלומד בעל מעמד בקהילה; המפקד הוא בדרך כלל בחור צעיר שניסיונו המקצועי והידע שלו עולה אך במעט על זה של החייל הפשוט. אופי ההתנהלות במסגרת חושף פער נוסף: בקרב חברת הלומדים מתנהל האברך לבדו, או לכל היותר בחברותא (זוגות), במסגרת הלימוד העיוני. השירות הצבאי, לעומת זאת, הוא בעיקרו תרגול פיזי ומחייב עבודה בצוותים מרובי-משתתפים.

מתוך כך, ברור מדוע השירות הצבאי נתפס כמרד במסורת הדתית ומהווה איום מפורש על אורח החיים החרדי (שפיגל, 2007). אולם לפי שטדלר ובן ארי (Stadler and Ben-Ari, 2003), אף על-פי שהצבא הוא בבחינת הרע האולטימטיבי, הוא גם מגלם את החלום והפנטזיה, ודווקא משום כך צעירים חרדים מגלים עניין בשירות צבאי. מחקר זה יפתח את הקו התאורטי שהניחו שטדלר ובן-ארי, ויראה כיצד יש ביכולתו של השירות הצבאי לתרום תרומה ממשית לבחור החרדי, ולא רק באמצעות הגשמת החלום האסור: החיילים החרדים מפיקים מהשירות הצבאי גמול מסוגים שונים, שהם בעלי ערך בחברה החרדית ובחברה הישראלית הכללית כאחד.

הפקת הגמולים אפשרית באמצעות צמצום הפער האידיאולוגי בין החברה החרדית לבין צה"ל. מהלך שכזה יאפשר להגשים נאמנות לשני המוסדות התובעניים במקביל, למרות דעתו של קוזר שהדבר בלתי אפשרי (Coser, 1974). אליבא דרוסמן-סטולמן (2005), הדבר אפשרי באמצעות שימוש ב'מבנים מתווכים'. מבנה מתווך (mediating structure) הוא מבנה חברתי שמאפשר לשמר את חירות היחיד העומד מול מוסדות ציבוריים גדולים בעידן המודרני. לפי התאוריה שהציגו ברגר ונויהאוס (Berger & Neuhaus, 1996), מבנה מתווך הוא מסגרת קטנה בהיקפה שתפקידה הוא לקרב בין האדם הפרטי לבין התחום הציבורי על שלל מוסדותיו האימתניים. ציר ההשפעה העובר דרך המבנים המתווכים הוא דו כיווני: מחד גיסא, המבנה המתווך מאפשר לעולם הערכים של הפרט לבוא לידי ביטוי במסגרת ציבורית, ובכך מחזק את תחושת שייכותו של הפרט לכלל החברה. מאידך גיסא, המבנה המתווך גם משמש ככלי להטמעת מסרים מהתחום הציבורי בעולם הפרטי, ובכך מחזק את תחושת הלגיטימציה של המוסד הציבורי הרחב. למבנה המתווך ישנו גם תפקיד חשוב כחיץ בכך שהוא מווסת את הלחץ הציבורי המופעל על הפרטים.

בהתבסס על גישה מחקרית זו, ניתן להבין כיצד יתאפשר מצב של נאמנות כפולה לשני מוסדות תובעניים במקביל תוך שהפרט והמוסדות נעזרים במבנים מתווכים כדי לשמר את זהותם המקורית. מובן כי קיומם של מוסדות מתווכים אפשרי רק בהנחה שמתקיימים גבולות מקוטעים בין המוסדות, כמו הגבולות שבין הצבא לחברה בישראל. גבולות מקוטעים מאפשרים ליחסים שבין הצדדים להיות נתונים לפיקוח – וזהו, למעשה, תפקידו של המבנה המתווך.

מקרה המבחן של מחקר זה מתייחס לשני מבנים מתווכים המאפשרים לבחור חרדי להתגייס לצבא, מבלי לערער את יסודות זהותו החרדית. מדובר בשני מסלולי גיוס יחודיים לחרדים, המותאמים לצרכיהם הדתיים ובמקביל עונים על צורך צבאי ולאומי. מבנים אלה מצמצמים את המרחק הקונספטואלי בין היחיד החרדי למערכת הצה"לית, ומאפשרים את ההכרה של החייל החרדי בגמול החברתי והתרבותי שהוא יכול להפיק מהשירות הצבאי, מעבר לגבולותיו של הגמול הכלכלי. בפרקים הבאים יוצג האופן שבו מתבצע 'ריבוי גמולים' זה.

שער שני: מתודולוגיה

הנחת היסוד של מחקר זה היא כי דמות החייל החרדי אינה מובנת מאליה בשל פערים אידאולוגיים מובנים בין שתי התרבויות שהמוסדות הללו מייצגים ובשל היותם מוסדות תובעניים מתחרים. לאור גידול בתופעת גיוס חרדים לצה"ל, המחקר מבקש לבחון כיצד השירות הצבאי בכל זאת נתפס כמוצדק בעיניהם של מי שבחרו לשרת. זאת, באמצעות זיהוי הגמולים שהחיילים החרדים מייחסים לשירות הצבאי.

המחקר האיכותני ותאוריה מעוגנת-שדה

המחקר האיכותני עוסק במשמעות שסוכנים חברתיים מייחסים לתופעות חברתיות שונות. מדובר בגישה פנומנולוגית, שאינה מגדירה חוקים אלא חושפת את פשרם של חוקים קיימים בהתבסס על נקודת ראותם של השחקנים במסגרת החברתית (ששון-לוי, 2006). מבחינה זו, התאוריה המעוגנת בשדה היא תאוריה אפיסטמולוגית, שכן היא עוסקת באופן שבו המרואינים תופסים את עצם החוויה ובאופן שבו משמעות סובייקטיבית הופכת לאובייקטיבית (Berger & Luckman, 1967); (Strauss & Corbin, 1990). זוהי אינה תאוריה ניבויית ואין לה יומרות פוזיטיביסטיות; תפקידה הוא לספק את המונחים שבאמצעותם ניתן לבטא את המשמעויות שבבסיס הפעולה (גירץ, 1990; ששון-לוי, 2006).

לצד זאת יש לקחת בחשבון כי התאוריה נובעת גם מעולם המושגים של החוקרת עצמה. הניתוח שמציעה החוקרת מוגבל לחוויית המפגש האישי שלה עם מושאי המחקר ועולם התוכן שלהם (דושניק וצבר - בן-יהושע, 2001). לכן, יש לקחת בחשבון כי המציאות הנגלית במהלך המחקר היא תוצאת הצטלבותם של המאפיינים האישיים והחברתיים של כל השחקנים הרלוונטיים למחקר זה – המרואינים כמו גם החוקרת.

בשונה ממחקרים אחרים שהתבצעו עד כה, מחקר זה מבקש להפנות את הזרקור לחוויה האישית, הייחודית, של חיילים חרדים. מסיבה זו, נמצא כי שיטת המחקר המתאימה ביותר לצורך איסוף הנתונים וניתוחם היא שיטת המחקר האיכותנית שתאפשר גיבושה של תאוריה מעוגנת-שדה, קרי, יציאה מתוך נקודת מבט תיאורטית מוגדרת ובחינתה מחדש לאור הממצאים האמפיריים (גבתון, 2006; Strauss & Corbin, 1990). זאת, על בסיס ההנחה האינדוקטיבית לפיה חווית הפרט יכולה להעיד על תהליכים כלל-חברתיים (בר-און, 1994).

ראיונות עומק

אופיו הנרטיבי של מחקר זה, העוסק בחוויה האישית של חיילים חרדים, הוא בעל שלושה מאפיינים עיקריים: ראשית, חשיפת החוויה האישית מותנית במתן במה למושאי המחקר. שנית, המחקר כולו נובע מתוך השפה שבה משתמשים מושאי המחקר. לסיום, כדי לפענח את העקרונות הכלליים העומדים בבסיס החוויה, יש לבחון את הפרשנות שמושאי המחקר עצמם מייחסים לה (Josselson, 1992; Brown & Gilligan, 1996). לצורך הגשתם של המאפיינים הללו, נבחרו ראיונות מובנים למחצה ככלי המיטבי לאיסוף הנתונים.

ראיונות עומק מובנים-למחצה מסייעים לחוקרת לקבל תאור של עולם החיים של המרואיינים בהתבסס על המושגים שבהם הם עושים שימוש כדי לתאר את המציאות וללמוד מתוכם על המשמעות שהם מייחסים לה (Kvale, 1996; גירץ, 1990). בשל אופיו הנרטיבי של המחקר, כל השאלות בראיונות נוסחו ברוח הפריזמה הפנומנולוגית, אשר תאפשר להתחקות אחר הקולות הדומיננטיים בעולמם של המרואיינים; ברגע שנלמד מי מדבר, נוכל לכייל את האוזן המחקרית לסיפור הייחודי של המרואיין (Brown & Gilligan, 1992). מסיבה זו הראיונות נפתחו בבקשה מהמרואיינים שיספרו על עצמם, מה הרקע ממנו הגיעו ומה הוביל אותם להחלטה להתגייס לצבא. בהתאם לשנים-עשר העקרונות של ראיון עומק איכותני (Kvale, 1996), הראיונות התבססו על שאלות מנחות שנועדו לעודד את המרואיינים לשתף מחוויותיהם לפני השירות ובמהלכו. שאלת המחקר לא הוצגה למרואיינים מראש כדי לא למקד אותם באופן מודע בנושא זה (לומסקי-פדר, 1996), אלא כדי לחלץ את המידע הנחוץ מתוך כך ששיחו לפי תומם. כך, למשל, לא שאלתי את המרואיינים מהי עמדתם ביחס למדינת ישראל כמדינה יהודית, אלא ביקשתי שיספרו לי האם וכיצד הם מציינים את יום העצמאות כיום, אחרי השחרור. יתרה מזאת, כדי לזכות באמונם של המרואיינים, הדגשתי את החסרונות של השיח הציבורי בנושא זה עד עתה, אשר בעיקרו הוא סטטיסטי – כמה חרדים מתגייסים, כיצד השירות הצבאי מאפשר להם להשתלב בשוק העבודה וכיוצא באלה. רק בסוף כל ראיון, חידדתי והסברתי שהמחקר מבקש לבדוק כיצד השירות הצבאי השפיע על העמדות שלהם, כחרדים, ביחס לשירות הצבאי.

מהלך הראיון לא התבסס על מענה עקבי ומסודר על כל שאלה ושאלה כדי להעניק למרואיינים את המרחב המרבי לצורך שיתוף, מבלי להגביל אותם בזמן ובתוכן וכדי להשאיר מקום להתייחסות לנושאים רלוונטיים למחקר שעולים כבדרך אגב (Berg, 1998). בשל כך המחקר הוצג בקווים

כלליים, באופן שנועד לתת במה למרואיינים לספר על חוויית השירות שלהם. כמו כן, מכיוון שהמחקר האיכותני מעוגן בגישות אפיסטמולוגיות-פנומנולוגיות, לא הגדרתי תשובות נכונות או לא-נכונות. עמדתי הייתה כי כל מה שיבחרו המרואיינים לחלוק במסגרת הראיון הוא-הוא חלק מהחוויה הנבחנת. כחלק מכך, אמירות עמומות של המרואיינים, או העובדה שחזרו בהם מדברים שאמרו, נותחו כחלק מהממצאים.

איסוף הנתונים

איסוף הנתונים התבצע באמצעות ביצוע 15 ראיונות עומק, שאורכם שעה-שעה וחצי, עם מי ששירתו באחד ממסלולי הגיוס הייעודיים לחרדים. הראיונות התקיימו בבית קפה או בטלפון. הבחירה לקיים ראיון טלפוני נבעה בדרך כלל משתי סיבות עיקריות: חלק מהמרואיינים, בהיותם גברים חרדים, העדיפו לא להיפגש לראיון אישי כי אם לקיים אותו טלפונית. לחלופין, היו ראיונות שהתקיימו באמצעות הטלפון מסיבות תרבותיות-לוגיסטיות: כפי שהסביר לי מכר חרדי, "אצלנו החרדים, אין ממש משמעות למושג הזמן". ואכן, נוכחתי לדעת עד כמה קשה לקבוע עם חלק מהמרואיינים ולקבל את התחייבותם לזמן ולמקום. לפיכך, בשל אילוצי המחקר, היו ראיונות שהתקיימו טלפונית חרף הרצון הטנטטיבי של המרואיינים להיפגש. חסרונו המובהק של ראיון טלפוני הוא ברור מאליו: היעדר יכולת לנתח את הסיטואציה בעת התרחשותה, קושי לייצר קשר בין-אישי ולחלץ באמצעותו מידע מורכב ועמוק יותר מזה שמתקבל בשיחה טלפונית, חוסר שליטה על הסיטואציה ועל חלוקת הקשב של המרואיין, ועוד כיוצא באלה.

אוכלוסיית המחקר

מקרה המבחן של מחקר זה מתייחס לשני מבנים מתווכים המאפשרים לבחור חרדי להתגייס לצבא. מדובר בשני מסלולי גיוס יחודיים לחרדים, המותאמים לצרכיהם הדתיים ובמקביל עונים על צורך צבאי ולאומי. במחקר השתתפו 15 מרואיינים, ששירתו באחד משני המסלולים הייעודיים הללו: נצח יהודה או שח"ר.

נצח⁸ יהודה

גדוד הנח"ל החרדי 'נצח יהודה' הוקם בשנת 1999, כמסגרת יעודית לנערים חרדים שנפלטו מהישיבות. במטרה לשמור את אותם נערים בתוך מסגרת כלשהי, הסכימה ההנהגה החרדית לקיומה של מסגרת זו בתנאים מסוימים (דרורי, 2005; זטקובצקי וגל, 2012):

⁸ במקור נקרא "נצ"ח יהודה" - ראשי תיבות של נוער ציוני חרדי.

1. גיוס קרבי לשלוש שנים.
2. גיוס מי שאינם לומדים בישיבות.
3. מתן התנאים שיאפשרו לנערים לשמור על אורח החיים הדתי (שירות ללא בנות, הקדשת זמן לתפילות, שיעורי קודש, כשרות וכיו"ב).
4. שיבוץ חיילים בכל הכשירויות הרפואיות.
5. הקניית השכלה בסיסית והכשרה מקצועית, כדי שהמתגייסים יוכלו להשתלב בשוק העבודה לאחר השחרור (השכלה זו מוענקת בשנה האחרונה לשירות ונקראת "שנת משימה").

שח"ר?

תכנית 'שח"ר כחול' נפתחה בשנת 2007 עם גיוסם של כמה עשרות אברכים למערך הטכני של חיל האוויר. כיום קיימים מסלולי שח"ר בחילות נוספים (שח"ר ים - בחיל הים, שח"ר כתום - בפיקוד העורף, בינה בירוק - בחיל המודיעין ועוד). מסלולים אלה מיועדים לאברכים ויעודם הוא תעסוקתי במובהק: החיילים עוברים הכשרה בסיסית במקצועות אזרחיים (תכנות, טכנאות, הנדסה וכיו"ב) ומשרתים בתפקידים מקצועיים בהתאם. בשונה משירות בגדוד נצח יהודה, שירות במסלול שח"ר לא מחייב כי השירות יתקיים בתנאים "סטרייליים" עבור האברך ויתכן כי ישרת בבסיסים מעורבים. עם זאת, ישנה הקפדה שלא תהיינה נשים בסביבת העבודה הקרובה. כמו-כן, בעוד שבמסלול נצח יהודה הצבא מתחייב לספק שיעורי קודש לחיילים, במסלול שח"ר החיילים מחויבים להקדיש שעה ביום ללימודי קודש, אך הם עושים זאת באופן עצמאי, ללא רב (זטקובצקי וגל, 2012).

לצורך המחקר נבחרו מי שגדלו בחברה החרדית ובמהלך השירות הצבאי עדיין הגדירו עצמם כחרדים. לא יוחסה חשיבות לשאלה האם המרואיינים מקיימים כיום אורח חיים חרדי, מכיוון שלב-לבנו של המחקר הוא בשינויים שהתרחשו במהלך השירות הצבאי. אנקדוטה מעניינת היא כי בתשובה לשאלה האם הם מגדירים עצמם חרדים, חלק מהמרואיינים השיבו "מה זאת אומרת חרדי? אני חרד לדבר השם". או-אז דחקתי בהם ואמרתי שאם אני אציג עצמי כמי שחרדה לדבר השם, תהיה הסכמה גורפת שאני לא מוגדרת כחרדייה. ולכן, ביקשתי שיפרטו מה המשמעות היום-יומית של היותם חרדים.

⁹ ראשית תיבות של שירות חרדים.

המרואיינים השתייכו לקבוצות מגוונות בחברה החרדית: שבעה מרואיינים שירתו בנצח יהודה, מתוכם שבעה ליטאים ואחד מהזרם הספרדי; שמונה מרואיינים שירתו במסלולי שח"ר השונים, מתוכם חמישה ליטאים, שני חסידי חב"ד ואחד מהזרם הספרדי. יש לתת את הדעת על כך שאין מרואיינים מחסידויות קלאסיות, כדוגמת חסידות גור, וכי רוב המרואיינים הם ליטאים. אין זה עניין של מה בכך, שכן הזרם הליטאי הוא אורייני ביסודו, וככזה הניגוד בינו לבין צה"ל חד וחריף יותר; ולצד זאת, אנשי הזרם החסידי נוטים להבדיל עצמם ביתר שאת מהחברה הישראלית (חקק, 2003), ולכן לא מפתיע שמספרם במחקר זה, הגם שאינו מהווה מדגם מייצג, הוא נמוך.

גיוון בין המרואיינים ניכר גם בגיל (נע בין 24-30), במצב המשפחתי (רווקים, מאורסים, נשואים בעלי משפחות, גרושים הורים לילדים), במעמד הכלכלי, בסטטוס התעסוקתי כיום (סטודנטים ו/או שכירים), במידת האדיקות הדתית.

טבלה 1: מרואיינים על-פי חלוקה למסלול שירות

שח"ר		נצח יהודה	
שם בדוי	זרם	שם בדוי	זרם
אפרים	ליטאי	עקיבא	ליטאי
משה	חב"ד	מנחם	ליטאי
רפאל	ש"ס	אלקנה	ליטאי
נפתלי	חב"ד	קותי	ליטאי
שאול	ליטאי	מתי	ליטאי
דן	ליטאי	גרשון	ליטאי
שלמה	ליטאי	נתנאל	ש"ס
יהושע	ליטאי		

לאור זאת שאיני מגיעה מרקע חרדי, ואין לי ממשק קבוע עם העולם החרדי, מלאכת איתור המרואיינים התבצעה ברובה באמצעות הסתמכות בלעדית על מכרים חרדים או כאלה שאינם חרדים, אך יש להם היכרות קרובה עם מרואיינים פוטנציאליים. ששה מרואיינים אותרו באמצעות הפניות אישיות של מכרים, חמישה מרואיינים אותרו בשיטת מדגם כדור שלג (שקדי, 2003) - בהמלצת חבריהם אשר התראיינו למחקר בעצמם, וארבעה מרואיינים פנו אליי לאחר שהופעתי

בפני קבוצה של צעירים בעלי רקע חרדי (בתיווכו של מנחה הקבוצה, מכר מתקופת השירות הצבאי), סיפרתי על המחקר והזמנתי אותם ליצור עמי קשר אם ברצונם להתראיין.

אתיקה מחקרית

חומת חשדנות זהירה עומדת בפני חוקרים שאינם חרדים בבואם לחקור את החברה החרדית מחשש שהחברה החרדית תוצג באור שלילי (ליוש, 2014; בן-גיגי - סלוצקי, 2015). הדבר גורם לשני קשיים עיקריים ביישום המחקר: האחד, איתור מקורות ראשוניים; השני, היעדרות המרואיינים להיחשף ולספר את סיפורם. כדי להתגבר על הקושי שבאיתור מרואיינים, נעזרתי במגוון שיטות לגיוס מרואיינים, שכולן מתבססות על היכרות אישית - עם גורם מתווך, עם מרואיין, או איתי לאחר הצגת המחקר. כך ביקשתי גם למוסס את החשש מפני חשיפה. חשש זה הופג גם באמצעות זאת שהדגשתי בפני המרואיינים את רצוני שמחקר זה יהווה שופר עבורם.

כאשר יצרתי קשר עם המרואיינים בשיחת טלפון מקדימה, הצגתי להם את נושא המחקר וקיבלתי את הסכמתם המלאה להשתתף במחקר. הסכמה זו עוגנה בחתימה על הסכמה בכתב להשתתף במחקר. כפי שצינתי, הקפדתי לא לחשוף את שאלת המחקר המפורטת כדי לא להבנות את צורך המחשבה לאורך הראיון וכדי למנוע מצב בו המרואיינים מנסים לרצות אותי ולענות על השאלה הספציפית. בסוף כל ראיון חשפתי בפירוט את שאלת המחקר, ובהתאם לרצונם של המרואיינים חזרנו על סוגיות שעלו והוספנו על תשובותיהם.

טרם התחלת הראיונות, קיבלתי את אישורם של המרואיינים להקליט את הראיונות לצורך תמלולם ולעשות שימוש אנונימי במידע שיעלה בראיונות. בפרסום זה טושטשו כל הפרטים המזהים של המרואיינים. המרואיינים לא היו חשופים לזהות המרואיינים האחרים (למעט אלה אשר הופנו על ידי חבריהם שהתראיינו), וכן לא היו חשופים לתוכן הדברים שאמרו מרואיינים אחרים.

ניתוח הראיונות

לאחר ביצוע הראיונות הם תומללו לצורך פיענוח המושגים השגורים בפי המרואיינים וניתוחם באמצעות קריאת הטקסט. זאת, במטרה לזהות את המושגים מסדר שני, קרי העקרונות הקונספטואליים העומדים בבסיס החוויה האישית. לאחר מכן נותחו הראיונות באמצעות שמיעה חוזרת במקביל לקריאת התמלול בהתבסס על ההנחה שישנן דקויות שאינן ניכרות בקריאה ראשונה של הטקסט ויש לשמוע את הראיון פעם שניה ויותר כדי לשים לב למאפיינים השגרתיים והחריגים בהתבטאויות המרואיינים (Gilligan et al. 1988). כך, התאפשר לזהות את הנושאים העוברים

כחוט השני בין הראיונות, ומתכתבים עם ספרות המחקר הרלוונטית (גבתון, 2001; Strauss & Corbin, 1990).

הניתוח העלה כי קיימים תשעה-עשר נושאים מרכזיים המאפיינים את תאורי חוויות השירות הצבאי של בחורים חרדים. נושאים אלה קודדו לארבע קטגוריות מרכזיות: שורש ההתנגדות החרדית לשירות צבאי; הגמול הכלכלי שבשירות צבאי; הגמול החברתי שבשירות צבאי; הגמול התרבותי שבשירות צבאי. בהמשך אובחן הקשר בין קטגוריות אלה, וכך התאפשר גם לזהות את התמה הגרעינית להסבר התופעה שבמוקד המחקר (Strauss and Corbin, 1990): גמולים עבור שירות צבאי.

לצורך הדיון, הממצאים הוצבו בתרשים זרימה בהתאם לחלוקה הקטגוריאלית. תרשים זה סייע להבין את אופן המעבר בין הקטגוריות.

מחקר זה יציג את סיפוריהם של חרדים אשר שירתו בצבא בהתאם לגמולים שהם יכולים להפיק מהשירות הצבאי, כפי שאלה מתוארים על ידם (ור' טבלה 2). חשיפת החוויה האישית של חיילים חרדים, יש בה כדי להעניק במה למי שקולם לא נשמע עד עתה, והיא חיונית כדי ללמוד לעומק על השפעותיה של תופעה חדשה יחסית בחברה הישראלית; תופעה, שיש לה מקום מרכזי בשיח הציבורי בישראל, הגם שממדיה ביחס לחברה הכללית הם מצומצמים יחסית.

טבלה 2 : ניתוח תמות וקטגוריות-על

<p>שורש ההתנגדות לשירות הצבאי</p>	<ul style="list-style-type: none"> • לימוד תורה בעדיפות עליונה • ההתנגדות לשירות צבאי • חלופות ללימוד תורה • היעדר רקע תרבותי המצדיק שירות צבאי
<p>הגמול הכלכלי שבשירות צבאי</p>	<ul style="list-style-type: none"> • שירות צבאי כדי לצאת ידי חובת החוק ולצאת לשוק העבודה • הזרת צה"ל - "אצלכם" • הפונקציונליות הכלכלית של השירות הצבאי • הנגזרת הפוליטית (פנים-חרדית) של העצמאות הכלכלית
<p>הגמול החברתי שבשירות צבאי</p>	<ul style="list-style-type: none"> • הערכה אישית של הפרקטיקות הצבאיות ככלים לחיים • הערכת הכישורים הצבאיים בראי החברה החרדית • אישור המסגרת הצבאית בדיעבד • השירות הצבאי כמנוף לחיזוק הזהות החרדית • השירות הצבאי ככרטיס כניסה לחברה הישראלית
<p>הגמול התרבותי שבשירות צבאי</p>	<ul style="list-style-type: none"> • פרקטיקות צבאיות כאמצעי להטמעת האידיאולוגיה הצה"לית • תפקיד המפקד כמתווך במסגרת מסלול הגיוס הייחודי • הזדהות עם החברים לנשק • ביטוי פרקטיקות 'ישראליות' בחיי האזרחות • פיתוח גאוות יחידה • יחוס משמעות ערכית לשירות הצבאי

מגבלות המחקר

הגם שמחקר זה נובע מתוך גישה פרשנית שלא מבקשת להציג טענה אובייקטיבית על העולם, יש לקחת בחשבון את הסיכונים להטיות הקיימים בשיטת המחקר האמורה. בראש ובראשונה, ההתבססות (גם אם חלקית) על מדגם כדור שלג יש בה כדי ליצור את הסיכון ביצירת מאגר מרואיינים בעלי מאפיינים זהים באופן שלא יספיק לצורך קבלת מאגר נתונים עשיר דיו.

לעניין השימוש בראיון עומק יש לקחת בחשבון כי התייחסויותיהם של המרואיינים לשאלות שהועלו במהלך הראיון והניסיון שלי כחוקרת לאתר תשובה שתספק אותי לצורך המחקר, נטועים עמוק ביחסי מראיינת-מרואיינים שהם א-סימטריים ביסודם (שקדי, 2003): מחד גיסא, אני, כמראיינת קובעת את אופי הראיון ומחליטה על נושא השיחה; מאידך גיסא, הם כמרואיינים מחזיקים בידם את המידע שברצוני לקבל (josselson, 1996).

נוסף על כך, קיימת מגבלה מהותית בראיונות עומק והיא שהם מוגבלים על ידי העולם האקספרסיבי והתודעתי של המרואיינים. מרואיין ששפתו דלה או שהזיכרון שלו אינו חד דיו בהתייחס לתקופת שירותו הצבאי (לא כל שכן על הנסיבות שהובילו לגיוסו לצה"ל) יקשה על איסוף נתונים עשירים מספיק כדי שניתן יהיה לחלץ מהם רובד נוסף, קונספטואלי.

מגבלה נוספת קשורה למיקומם החברתי של המרואיינים. בקר (Becker, 1996) כבר העיר כי האנשים שקל לראיין הם בדרך כלל האאוטסיידרים. הדברים אמורים במיוחד כשעסקינן במי שפרצו את גבולות המסגרת החברתית התובענית שבה הם חברים (החברה החרדית) במטרה להשתלב במסגרת אחרת אשר מנוגדת מהותית לזו הראשונה (צה"ל). כלומר, מחקר זה עוסק באנשים שאינם נמצאים בלב הקונצנזוס החרדי (טרכטינגוט, 2014; מלחי, כהן וקאופמן, 2008), וכן מצויים בסטטוס שולי בחברה הישראלית גם בעת שירותם בצה"ל (שפיגל, 2007). דברים אלה עלו במפורש כמעט בכל הראיונות, כאשר המרואיינים ביקשו להדגיש שהסיפור האישי שלהם הוא לא דוגמה מייצגת לכל החרדים שמתגייעים. לפיכך, קיים ספק לגבי היכולת להקיש מהם ביחס לחברה החרדית כולה. סוגיה זו פתירה אם נניח שענייננו לא בחברה החרדית כולה, אלא באוכלוסיית המתגייעים בלבד.

העובדה שאיני חרדייה, היה בה בכדי ליצור פערי ידע לטובת המרואיינים: הגם שעשיתי כל שלא ל ידי כדי ללמוד על החברה החרדית טרם הראיונות, עדיין ניכרו פערי ידע משמעותיים. וכך, חלק ניכר מהראיונות הראשונים הוקדש להסברים על אודות מבנים חברתיים ומושגים מהעולם החרדי, ככל שאלה היו קשורים בנושא השיחה.

העובדה שאיני חרדייה השפיעה על אופי הראיון באופן נוסף: כמי ששרתה שירות צבאי מלא, כולל קורס קדם-צבאי ושירות קבע, חונכתי ששירות צבאי הוא חובה לאומית ואידיאל חברתי, וכך אני מאמינה עד היום. לא אחת, נושא שירותי הצבאי עלה במהלך הראיונות, כאשר המרואיינים עצמם ביקשו לדעת מה הרקע שלי (האם אני חרדייה והאם שירתי בצבא). לכן, יתכן שהמרואיינים חשו שהעמדה שממנה אני מבקשת לנתח את הנושא היא עמדה ביקורתית, שכן הם, כאמור, לא התגייסו מסיבות אידיאולוגיות. חשש זה היה סיבה נוספת לכך שהצגתי את נושא המחקר כמחקר שמבקש לתת להם במה ולאפשר להם לחלוק מחוויותיהם.

בהקשר זה אבקש לציין את הענווה המלאה שעמה ניגשתי למלאכת איסוף הנתונים וניתוחם. השיח הפופולרי בחברה הישראלית הכללית קורא לשוויון בנטל ולגיוס מלא של האוכלוסייה החרדית. כמי שלא גדלה בחברה החרדית, וכמי ששירתה שירות צבאי מלא, קל לי לאמץ את העמדה הזו. עם זאת, ברבות השנים פיתחתי עניין אישי בחברה החרדית, ולכן במחקר זה ביקשתי לשמוע כיצד הם, כחרדים, חווים את השירות הצבאי ומה השפעותיו עליהם. ביקשתי לתת במה למי שפעמים רבות משמשים כלי בידי שחקנים פוליטיים, מכאן ומכאן. מסיבה זו הקפדתי לאורך המחקר לא לראיין גורמים "מערכתיים", אלא רק חרדים ששירתו בצה"ל בעצמם. לאורך המחקר התנסחתי במונחי הגמולים שחרדים יכולים להפיק משירות צבאי כדי לא ליצור את החשש שמדובר במחקר שהאינטרס הלא-חרדי הוא זה שלנגד עיניי. אני מאמינה כי סוגיה רגישה כל כך מחייבת לתת את הדעת על הקולות העולים מהשטח. ככל שנכיר את הקולות הללו, נשכיל לייצר מדיניות שעונה על צרכיהן של כל הקבוצות.

שער שלישי: ניתוח הממצאים

ניתוח הראיונות העלה כי ניתן לחלק את חוויות השירות של חיילים חרדים לארבע קטגוריות מרכזיות: הקטגוריה הראשונה היא שורש ההתנגדות החרדית לשירות הצבאי. קטגוריה זו חיונית לצורך הבנת יחודיות תופעת שירות חרדים בצה"ל, בעיקר על רקע הפערים האידיאולוגיים בין החברה החרדית לצה"ל. הקטגוריה השנייה היא הגמול הכלכלי שניתן להפיק מהשירות הצבאי. קטגוריה זו היא הסיבה הראשונה שהמרואיינים מנו לכן שהתגייסו לצבא, והיחידה שנאמרה באופן מפורש. הקטגוריה השלישית היא הגמול החברתי שהשירות הצבאי מעניק לחיילים, בדמות הכרה חברתית (חרדית או כלל-ישראלית) בכישורי החיים הנרכשים בצבא; הקטגוריה הרביעית היא הגמול התרבותי לו זוכה מי ששירת בצבא, ומאופיין בפיתוחה של תודעה אזרחית. בשונה מהגמול הכלכלי, הגמול החברתי והגמול התרבותי מצאו ביטוי מובלע בדברי המרואיינים, וערכם תואר בדיעבד, כתוצר של השירות הצבאי.

בפרק זה יתואר האופן שבו חיילים חרדים מכוננים "צבאיות חוזית" (לוי, 2007) – שירות בצבא כדי להשיג מטרות אישיות. החלטה זו מושפעת מאופייה של החברה החרדית המציב את לימוד התורה כערך וכפרקטיקה הראשונים במעלה באורח החיים החרדי (זיכרמן, 2014). תהליך זה אינו מובן מאליו ומכיל בתוכו סתירות פנימיות בשל טבען התובעני (Coser, 1974) של שתי המסגרות – החברה החרדית וצה"ל. מסיבה זו יבחן להלן האופן שבו ההתנגשות בין שתי המערכות התובעניות הללו מחוללת שינוי בעמדותיהם של החרדים ביחס למסגרת החדשה שהם משתייכים אליה, צה"ל. פרק זה יציג כיצד, אף על-פי שביקשו להתגייס מסיבות כלכליות, המרואיינים הצליחו להפיק גמולים נוספים מהשירות הצבאי: גמול חברתי וגמול תרבותי. גמולים אלה לא נלקחו במערך השיקולים שלהם כשהחליטו להתגייס, והם לא ציפו להם מלכתחילה. לפיכך, ינותחו הגמולים על פי שני צירים מקבילים: מדרג ממשיות – מהגמול הממשי ביותר לגמול הרעיוני ביותר; מידת הציפייה – מהגמול הברור לו ציפו מלכתחילה לזה שכלל לא ציפו לו.

הפרק ייפתח בהצגת הרקע התרבותי והאידיאולוגי ממנו מגיעים המרואיינים, אשר יאפשר ללמוד מדוע החליטו להתגייס. בהמשך לכן יוצג הגמול הבלעדי שהמרואיינים ביקשו להפיק מהשירות הצבאי: גמול כלכלי בדמות רכישת מקצוע או בדמות תוקף חוקי לעבודה מחוץ למסגרת הישיבה. לאחר מכן יוצגו כישורי החיים המוקנים באמצעות הפרקטיקות הצבאיות כגמול נוסף שהחיילים יכולים להפיק מהשירות הצבאי. לכישורים אלה יש ערך בחברה החרדית כמו גם בחברה הכללית,

ולכן הם יוצגו כגמול חברתי. לאחר מכן אציג את פיתוחה של תודעה אזרחית כגמול השלישי של החיילים מהשירות הצבאי. תודעה זו מוגדרת כגמול תרבותי ולא כהשפעה, משום שהיא מבטאת את ההביטוס (Bourdieu, 1990) שרכשו החיילים החרדים לצורך השתלבות בחברה הישראלית.

"הדלק במה ששומר עלינו זה התורה": שורש ההתנגדות לשירות הצבאי

כדי להבין כיצד השפיע השירות הצבאי על החיילים החרדים, יש להבין בראש ובראשונה מדוע התגייסו, ובכלל זה גם ללמוד מה המטען התרבותי והאידיאולוגי שלהם. רק לאחר שנעמוד על טיבו של מטען ערכי זה ונבין את המניעים לגיוס, נוכל לבדוק האם הגיוס לצה"ל השפיע על תפיסת עולמם של החיילים החרדים, אם לאו.

מרואיניים רבים גדלו בסביבה שבה לימוד תורה הוא בעל הערך הרב ביותר. המחויבות הראשונה במעלה של כל אדם חרדי היא לשמירת הדת, ויעודו של אדם¹⁰ הוא לימוד תורה, כפי שמשקף גם ממוסדות החברה החרדית שתומכים באידיאל זה (פרידמן, 1991). דברים אלה משתקפים נאמנה בדבריו של אפרים:

"אני מאמין שלימוד תורה זה ערך עליון, על זה עם ישראל קיים. אני מאמין באמונה שלמה שחייל שנמצא עכשיו בגולני, ותופס גזרה בעזה ההצלחה שלו בנויה על אותו בחור שיושב בישיבה ולומד תורה... אני לא אומר שהצבא לא נותן, אני לא אומר שהצבא לא עוזר, אני רק אומר שהדלק במה ששומר עלינו זה הלימוד תורה" (אפרים)

אפרים מדגיש עד כמה לימוד תורה הוא הראשון במעלה לכל דבר ועניין. לימוד התורה הוא הפעולה שמניעה את הכול, הוא ה"דלק". אפרים מכיר בכך שיש משימות נוספות שצריכות להתבצע, כגון שירות צבאי, אולם הבסיס להצלחת כל הפעולות הוא לימוד התורה. במקביל, יש לשים לב לאופן שבו אפרים מתנסח. הוא לא אומר מפורשות שהצבא עוזר ושהצבא חשוב; הוא משתמש בשלילה כפולה כדי לומר זאת: "אני לא אומר שלא". משמע, 'אני אומר שכן'. יתכן שבגלל הרקע שממנו הוא מגיע, הוא לא יכול לומר זאת מפורשות, אלא רק על דרך השלילה, ובין שתי אמירות ברורות לפיהן לימוד תורה הוא במקום הראשון.

¹⁰ אדם=גבר. קצרה היריעה מכדי להתייחס כאן להבדלים בין גברים לנשים בחברה החרדית, ולכן נסתפק כאן בהסבר כי הייעוד בלימוד התורה הוא של גברים. נשים משתתפות בהגשמת אידיאל זה בכך שהן מסייעות בפרנסת הבית (ליוש, 2014).

ולצד זאת, הלגיטימציה המיוחסת לשירות צבאי אינה זהה לזו של בחור שאינו חרדי. בעוד שבחברה הישראלית הכללית השירות הצבאי מהווה ביטוי לאזרחות טובה (ששון-לוי, 2003), החברה החרדית רואה בשירות צבאי פונקציה כלכלית לכל היותר. כך, אפרים מסביר שהצבא 'נותן' והצבא 'עוזר'. לא ברור למי הצבא אמור לעזור: האם לפרט או לקולקטיב? ואם לקולקטיב – מהו אותו קולקטיב? אפרים מקביל בדבריו את לימוד התורה לשירות הצבאי. מעצם ההקבלה ניתן להניח שכוונתו של אפרים היא לכך שהצבא אמור לעזור לעם ישראל כשם שהתורה עושה זאת. אולם בחירת המילים שלו מלמדת על שני דברים: ראשית, העובדה שהוא מדבר על עם ישראל ולא על מדינת ישראל מעידה על כך שהזיקה לצה"ל היא לכל היותר אמונית, ובוודאי שלא לאומית. שנית, העובדה שהוא מדבר על התורה במונחים של ערכים, בעוד שעל הצבא הוא מדבר במונחים של תועלות, מעידה על היותו של השירות הצבאי פונקציה להגשמה עצמית, בשונה מלימוד התורה שיש לו ערך נשגב ורוחני.

ההבדלים בין המשמעויות המיוחסות לשירות צבאי וללימוד תורה כרוכים גם באופייה של החברה החרדית כ"תרבות המובלעת" (סיון, 1991) המתבצרת מפני השפעותיה ההרסניות של המדינה החילונית. בהתאם לכך, מרואיינים רבים הסבירו כי הסיבה להתנגדות לשירות צבאי נעוצה במידה רבה בכך שהמערכת החרדית רואה בשירות צבאי גורם סיכון להתרופפות המחויבות הדתית. הטיב להסביר זאת מנחם:

"אבא שלי הסביר לי גם הוא, שהצבא המטרה שלו זה להוריד אותי מהאמונה שלי. לתת לי את הגישה הכי לא נכונה, הכי חילונית שיש... והייתי בטוח בזה מיליון אחוז. וגם אני לא הסכמתי לוותר על הדת, ואמרתי אני אלחם בכל הכוח..." (מנחם)

התפיסה לפיה שירות צבאי כמוהו כויתור על הדת מעוגנת בחשש מפני היות השירות הצבאי מסגרת שמיישמת את עקרונות כור ההיתוך המצרף את גווינה השונים של החברה הישראלית לכדי גוון ישראלי אחיד (בן-אליעזר, 1994). מסגרת שבה החרדים בהכרח יחויבו להיטמע בקרב התרבות החילונית הכללית. יתרה מזאת, לפי דבריו של מנחם, לצבא אין כל מטרה מלבד הסטת המאמין החרדי מדרך הישר. ולכן, כמי שמחויב ברמ"ח איבריו לאורח החיים החרדי, מנחם היה מוכן להילחם בחובת הגיוס ככל שיידרש.

מעניין לשים לב לכך שבתחילת דבריו מנחם מתייחס לאביו דווקא ולא לסמכות דתית, על-אף שמוקד ההתנגשות האמור לעיל הוא בין החברה החרדית – כתורה דתית שדמויות המופת שלה הם

רבנים – לבין צה"ל כמסגרת חילונית שדמויות המופת שלה הם מפקדים. תופעה זו חזרה על עצמה בכל הראיונות, בהם לא אוזכרו כלל דמויות רבנים כמי שהשפיעו, לכאן או לכאן, על ההחלטה להתגייס או כדמויות דומיננטיות במהלך השירות הצבאי. הגם שנשאלו על חוויות השירות הצבאי בלבד, היה מקום להניח שכמי שהגיעו מרקע חרדי שבו לדמות הרב יש מקום מרכזי בחיי הדת, דמות זו תהיה נוכחת גם בעת השירות הצבאי. עם זאת, ניתוח הראיונות הפריך את ההנחה הזו.¹¹

החשש מפני הנזק שצה"ל יכול להסב לאורחות חייו ואמונתו של בחור חרדי נוגע באופיים התובעני של החברה החרדית ושל צה"ל ולהיעדר היכולת להגשים את הנאמנות לשני מוסדות תובעניים במקביל (רוסמן סטולמן, 2005). מתח זה צף ועולה גם בעדויות המרואיינים על כך שיש הבוחרים להמשיך ולהתמיד בלימוד תורה רק כדי להימנע מהסנקציות המוטלות על מי שמבקש להשתלב בצה"ל. בהקשר זה יש לציין כי פרישה מהישיבה אין משמעותה בהכרח נטישת המחויבות להלכה; פרישה יכולה להתבטא גם בהשתלבות במסגרות שאינן תורניות מבלי לוותר על אורח חיים חרדי.

"יש דרך אחת. בחרת בה – אתה חרדי, לא בחרת בה, אתה בחוץ..."

התפיסה היא כזה 'אל תעבוד!' – לא משנה מה תעשה, אל תעבוד, אל

תלך לצבא. תישאר חרדי... בדרך אתה מרגיש שהחברה זורקת אותך

קצת החוצה, אז אתה נשאר כמוהם" (עקיבא)

עקיבא מסב את הזרקור לכך שלימוד תורה מדורג בראש סדר העדיפויות החברתי, אך יותר משהוא חשוב, החלופות ללימוד תורה פסולות מעיקרן. כלומר, האידיאל הוא לימוד תורה וניתן לקבל מצב שמישהו לא ילמד תורה כל עוד החלופה לכך אינה עבודת כפיים שאינה משרתת את הקהילה החרדית (כגון: מורים, משגיחי כשרות, סופרי סת"ם, שוחטים, וכיו"ב). גרוע מכך הוא השירות הצבאי. מסיבה זו מובן מדוע עקיבא לא מתעכב על ההסבר לכך שיש מי שלא היה רוצה להמשיך ללמוד בישיבה: פרט זה אינו משמעותי, משום שעיקר הדגש הוא על מה הבחור החרדי יעשה במקום ללמוד תורה ולא על מה שעלול לגרום למצב הזה.

הצגת הדברים באופן זה הולמת את הגדרתו של קוזר למוסד תובעני, לפיה מוסד תובעני כופה על הפרטים נאמנות מוחלטת למוסד. אליבא דקוזר (Coser, 1974), מהותו של מוסד תובעני נובעת מעצם קיומם של גורמי הסיכון שעלולים לגרום להפרת הנאמנות למוסד. בהמשך לעיקרון זה,

¹¹ תופעה זו בהחלט אומרת דרשני, אולם אין מספיק נתונים במחקר זה כדי לעמוד על טיבה. לפיכך, יש מקום למחקר המשך בנושא.

עקיבא, כמו מנחם, מסביר ששירות צבאי כמוהו כהפרת הנאמנות לדת. בה בעת, יש לתת את הדעת על כך שעקיבא השתמש בשורש ב.ח.ר. כדי לתאר את היותו של אדם חרדי. דגש סמנטי זה מנוגד להווייה החרדית האחידה, הצייתנית, הקולקטיבית. לצד זאת, יתכן כי אילו היה חרדי 'רגיל', עקיבא לא היה משתמש בשורש זה – ועצם העובדה כי שירת בצבא, יש בה כדי להעיד שהוא יוצא מן הכלל החרדי.

אחד השיקולים המרכזיים העומדים לנגד עיניו של בחור חרדי בגיל גיוס הוא השייכות לקהילה. כך עולה מדבריהם של עקיבא ושל מנחם: באמצעות השימוש במילים "בחוץ" ו-"החוצה", עקיבא מדגיש בדבריו כי אף על פי שמדובר בשייכות בכפיה – שכן מדובר במסגרת תובענית – הצורך להשתייך למסגרת חזק יותר מכל שיקול אישי. מנחם מבטא זאת באמצעות היאחזות בדברי אביו שהתנגד לצבא מכל וכל. זה המקום להתייחס לקבוצת שייכות מהותית בחברה החרדית, והיא המשפחה.

בדומה לחברה הכללית, המשפחה בחברה החרדית היא מעגל השייכות הראשון (אך לא הבלעדי) אליו משתייך בחור חרדי. אולם חשיבותה של המשפחה בחברה החרדית היא משמעותית יותר הן מבחינה ערכית (בשל מצוות כיבוד אב ואם) והן מבחינה כלכלית (לאור התמיכה שמספקים הורים לילדיהם כדי לאפשר לבניהם להקדיש את עתותיהם ללימוד תורה ולבנותיהם לגדל את ילדיהן) (פרידמן, 1991). בשל חשיבותה של המשפחה בחברה החרדית כמעגל שייכות, יבחנו להלן התגובות של משפחות המרואיינים לעובדה שהתגייסו לצה"ל. תגובות אלה ממוקמות על ציר הנע בין התנגדות נחרצת לתמיכה מוחלטת בהתאם לשינוך הקהילתי.

בקצה האחד של שלילת השירות הצבאי מכל וכל ניצבים הליטאים והחסידויות הקלאסיות (כדוגמת גור). כך מנחם, שגדל בבית ליטאי, הוגדר על ידי הצבא כחייל בודד משום שבמשך תקופות ארוכות לאורך שירותו הצבאי הוריו וחלק מאחיו לא דיברו איתו. בראיון הוא אף תיאר את שאט הנפש שניכרה על פניו של אביו כשהגיע הביתה פעם אחת לבוש מדים. בקצה השני של הציר נמצאים ש"ס וחסידות חב"ד, כמו גם "חרדים מודרניים" (ליטאים על פי רוב) – אלה יעדיפו לימוד תורה, אך מוכנים להכיר בשירות צבאי בדיעבד (זיכרון, 2014).

בשני הקצוות מצויים גם אלה וגם אלה, כדוגמת רפאל, המזהה עצמו כש"סניק, אשר קיבל פטור ממדים בשל העובדה שבמשפחתה של אשתו לא מקובל לשרת בצבא; או אפרים שהגיע מבית ליטאי וכל אחיו למדו במסגרות חינוך חרדיות אליטיסטיות לדבריו, אך הוא עבר משייבה לשייבה עד

שהחליט לפרוש מעולם הלימוד ולצאת לעבודה. או-אז הוריו היו אלה שעודדו אותו להתגייס לצה"ל כדי שיפתחו לפניו אפיקים מקצועיים טובים.

מתוך כך עולה שיתכן מצב שבו השירות הצבאי לא יהיה פסול מכל וכל בעיני משפחות החיילים, אלא יתקבל בתנאי שהוא שני למסגרות התורניות, ובתנאי שנועד לסייע בידי הבחור החרדי לרכוש יכולות בעלות ערך כלכלי (שכן הערך האידיאולוגי אינו גורם הנעה, כאמור). זאת, ברוח הצידוק ההלכתי, בדיעבד, שניתן לקיומן של מפלגות חרדיות (בראון, 2011).

באופן דומה ניתן לחלק את המרואיינים לשתי קבוצות בהתאם למסלולי השירות שלהם: משרתי נצח יהודה ומשרתי שח"ר. כפי שהוסבר לעיל (פרק X), שני המסלולים נועדו לאפשר לחרדים לשרת בצבא מבלי שיפגעו צרכיהם הייחודיים כחרדים. מסלול נצח יהודה נועד למתגייסים צעירים, נערים חרדים שנפלטו מהשיבות. לעומת זאת, מסלול שח"ר מיועד לאברכים, שהם בדרך כלל מבוגרים יותר ובעלי משפחות.

ההבדלים בין שתי הקבוצות הללו ניכרו כאשר המרואיינים נדרשו להשיב האם יסכימו שבניהם ישרתו בצבא בבוא העת. שאלה זו נועדה להרחיק את מוקד הדיון מהמרואיין עצמו בכדי לנסות ללמוד על עמדותיו כפי שהן משתקפות בדיבור על האחר. על פי רוב, מרואיינים ששירתו במסלול נצח יהודה השיבו כי יעודדו את בניהם לשרת בצבא בעוד שמרואיינים ששירתו במסלול שח"ר השיבו כי יעדיפו שבניהם ילמדו תורה, אך לא יתנגדו אם יבקשו לשרת בצבא. אביא להלן שלוש דוגמאות הממחישות זאת:

"אני חושב שכאילו אם הוא יגיד לי שהוא לא רוצה להתגייס יהיה לי בעיה איתו... אני חושב שאני אנסה לקבל אותו כי אני כאילו גדלתי במקום שלא מקבל. ואני רוצה כאילו דווקא לקבל לא משנה מה הוא יהיה. אבל יהיה לי קשה עם זה. כי היום אני חושב שזה חלק אינטגרלי מחיים של הבן אדם... מהחיים שלנו פה בארץ" (גרשון, נצח יהודה)

"לא הייתי רוצה שהבן שלי בעצם יגיע לצבא בגיל שמונה עשרה... אני יודע מה ילד בן שמונה עשרה, במיוחד אצל אלה שמתחתנים מוקדם ורגילים להתחתן מוקדם מכל מיני סיבות... אתה יודע שהבן שלך בגיל שמונה עשרה יגיע למקום שאני יודע איך הצבא נראה" (דב, שח"ר)

"אני את הילדים שלי לא אשלח לצבא... (אבל) אני אומר לך בוודאות שאם אני אראה שהילד שלי לא לומד תורה או הילד שלי לומד רק שעה ביום תורה, אני אשלח אותו באותו רגע לצבא, ואם צריך אני אביא משטרה צבאית הביתה לקחת אותו לצבא" (אפרים, שח"ר)

מעניין לבחון את ההבדלים בין שלוש התגובות הללו דווקא, שכן הן הגיעו מפייהם של מי שגדלו בבתים ליטאיים, הזרם שנחשב הדומיננטי ובעל ההשפעה הגדולה ביותר בחברה החרדית (בראון, 2011), והיה המקור להצבתו של לימוד התורה כאידיאל חברתי (פרידמן, 1991). בקצה האחד ניצב גרשון אשר שירת בנצח יהודה. גרשון מספר על השינוי שהתחולל בו: אם פעם התנגד נחרצות לשירות צבאי, הרי שהיום הוא תומך בכך בפה מלא, ובעתיד לבוא, כשיהיה לו בן, הוא יעודד אותו לשרת בצבא בשל החשיבות הערכית של הדבר (ובשולי הדברים מתייחס גם לחשיבות התמיכה בילד, גם כשדעותיו שונות מדעות ההורים). בקצה השני ניצב אפרים אשר שירת במסלול שח"ר. אפרים מדגיש כי ההגשמה הבלעדית של ייעודו של האדם היא באמצעות לימוד תורה והשירות הצבאי הוא חלופה באין ברירה תורנית אחרת. בתוך נמצא דב, אשר שירת גם הוא במסלול שח"ר, ובדומה לאפרים מציב את השירות הצבאי בעדיפות נמוכה יותר מלימוד תורה, אבל בשונה מאפרים הוא עושה זאת מסיבות טכניות (ופתירות) ולא מסיבות מהותיות. לדידו של גרשון, צריך לשרת בצבא. לפי אפרים ודב, אפשר לשרת בצבא. ניתן להניח כי הבדל זה נובע מהבדלי האוכלוסיות המשרתות במסלולים השונים, כפי שהוצג בפרק המתודולוגי. גרשון עזב את העולם החרדי; אפרים ודב עדיין חלק ממנו. הלגיטימציה שהם מעניקים לשירות צבאי היא רק בעדיפות שניה. פילוח זה מתקבל גם מניתוח תשובותיהם של שאר המרואיינים לשאלה זו. יוצאי דופן היו מנחם, אשר שירת בנצח יהודה וחזר לאחר השחרור לישיבה (היחיד מהמרואיינים יוצאי נצח שחזר ללמוד בישיבה), ושאל, אשר שירת בשח"ר. בשונה מחבריו לשירות במסלול נצח, מנחם מוכן לתמוך רק בדיעבד בשירות צבאי ולא מלכתחילה. לעומתו, שאול מצהיר כי יתמוך מלכתחילה בבנו אם זה יבקש להתגייס – בשונה מתשובותיהם של שאר המרואיינים יוצאי מסלולי שח"ר:

(מראיינת: מה תעשה אם הבן שלך יגיע לפרקו ויגיד שהוא גם שהוא רוצה להתגייס?)

"אני אלך אתו ביחד לבקו"ם. אני אתן לו טפיחה על השכם" (שאל)
"אני חד וחלק אני אגיד לילד שלי דבר ראשון אני לא רוצה שהוא יתגייס... כי אני לא חושב שזה מקום הכי אידיאלי לבן אדם... אני חושב

שהמטרה שלנו בחיים זה להיות בני אדם יותר טובים... והיעד כמובן לימוד תורה, להיות, להיות חלק מהתחברות לבורא... אבל אם הוא ילך אני אקבל אותו הרבה יותר מאשר שאבא שלי קיבל אותי. אני הרבה יותר אתמוך בו, והרבה יותר אבין אותו, בשמחה, אין לי בעיה, הרבה יותר. אני מקווה שהוא לא ירצה להיות קצין, אבל אם יעשה את זה אני חושב שאני אתמוך בו תמיכה מלאה" (מנחם)

העובדה כי החברה החרדית מעלה על נס את ערך כיבוד ההורים, ועצם היותה חברה פטריארכלית (ליוש, 2014), ניכר בדבריהם של דב, אפרים, שאול ומנחם. הארבעה מתייחסים לתפקידו הדומיננטי של האב בכל הנוגע לסוגיית הגיוס לצבא. לעומת הארבעה, גרשון הוא היחיד שמתאר אב סביל ש'יקבל' את ההחלטה של הבן שלו ולא יכוון את בנו לקבל החלטה מסוימת. בהקשר זה, מיוחדים דבריהם של מנחם ושאול. השניים מדברים על הפגנת רגשות חיובית של האב ביחס לבנו ומדובר בתופעה מיוחדת שכן בחברה החרדית הפגנת רגשות פומבית בין אב לבנו אינה מקובלת (זיכרמן, 2014), על אחת כמה וכמה כשמדובר בבן סורר ממש הסוטה מגבולות הנורמה המקובלים בחברה ובוחר להתגייס לצבא.

מתוך הדברים הללו ניתן ללמוד על כך שהבחירה להישאר בעולמה של תורה יכולה להיות פעמים רבות תוצר של קונפורמיזם ולא בהכרח לנבוע מאמונה בלימוד תורה כערך עליון. באותו אופן, כשם שלימוד בישיבה יכול להיות תוצר של נורמה חברתית גרידא, ניתן להניח שיתכן שבחור חרדי לא יתנגד לגיוס מסיבות אידיאולוגיות, אלא ימנע משירות צבאי רק מכוח מוסכמה חברתית. נוכל לראות ביטוי לעיקרון זה בדבריו של שלמה, במענה לשאלה למה להתגייס:

"באמת למה כן? אם אין לך תודעה אזרחית, אתה לא חווה את עצמך כחלק, אתה לא גדלת בתוך זה שצריך להקריב ולתת, זה לא חובה אזרחית שמוטלת עליך... והחובות שלך הן אחרות, הן חובות דתיות, זה גם לא חלק מהאזרחיות הישראלית, אז למה כן להתגייס? זאת אומרת רוב החרדים – הסיבה שלא מתגייסים זה לא בגלל נימוקים חרדיים. יש איזושהי משנה חרדית סדורה של 'אנחנו מגנים עם התפילות, עם כל הדברים האלה'. לא זאת הסיבה; זו אולי ההצדקה, אולי הנימוק, אבל הסיבה המיידית היא, כי למה כן להתגייס?" (שלמה)

שלמה מתייחס בדבריו לשני היבטים מהותיים של ההימנעות מגיוס: האחד, הוא התנהלותה של החברה החרדית כ"תרבות המובלעת". בחורים חרדים מתחנכים מאחורי חומות תרבותיות כה גבוהות ומבוצרות, כך שהממשק בינם לבין החברה הישראלית הכללית כמעט ולא מתקיים והם בעצם חסרי תודעה אזרחית (אלאור, 1992). ההיבט השני הוא המחויבות הראשונה במעלה לדת. קודקס החוקים המחייב הוא זה הדתי והסמכות הבלעדית היא "דעת תורה" (פרידמן, 1991). כפועל יוצא מכך, החיים החרדיים לא מתנהלים לפי החוק האזרחי, בין אם כי הוא לא מוכר ובין אם כי הוא חסר ערך. השירות בצבא הוא אחד הסממנים המובהקים של אזרחות במדינת לאום, וככזה אינו נוכח בחברה החרדית. ברי כי השירות חסר גם את המשמעות המיוחסת לו כמדד לאזרחות טובה כפי שהדברים אמורים ביחס לחברה הישראלית הכללית (קימרלינג, 1993; ששון-לוי, 2003). היעדרה של תרבות אזרחית מזה ומחויבות עמוקה לדעת תורה מזה מביאות לכך שבחורים חרדים מהשורה נשאבים בעל כורחם למאבקים ציבוריים הנוגעים בליבת ההוויה החרדית על ידי מי שכן מעורבים בעשייה הפוליטית – חרדים ושאינם חרדים (בראון, 2011; זיכרמן, 2014). כך למשל, כחלק מהמאבק הפומבי-פוליטי בסוגיית גיוס חרדים, גם מי שאין לו כל עמדה בנוגע לגיוס לצה"ל מחויב לשאת את דגל החברה החרדית ולהתנגד לגיוס בראש חוצות:

"אני לא יודע מי פתח את המלחמה, אבל לדעתי (זה) סוג של מלחמה בין הציבור החרדי לצבא. אתם רוצים שאנחנו נתגייס כולנו, אנחנו לא נתגייס... אני יודע מסטטיסטיקות... שברגע שיש יותר בלגן, ויותר מדברים סביב זה, יש פחות מתגייסים" (מנחם)

"ברגע שנלחמים, אז גם אנשים כמוני שיאיר לפיד בעצם, שהוא מונע מלא יודע, משנאה או מייצור הכוכבים שלו שזה האג'נדה שלהם, אז החרדים לוקחים צעד אחורה. גם החרדים שכן רוצים להתגייס אומרים רגע, עכשיו אנחנו נראה לו שהוא לא יגייס אותנו" (דב)

דברים אלה של מנחם ודב עומדים בזיקה ישירה להיותה של החברה החרדית "חברת נגד" (פרידמן, 1991). מתוקף היותה חברה המתעצבת, בהגדרה, בניגוד לחברה הכללית, נראה כי כל מעשה או תהליך העומדים בסתירה לערכים חרדיים מחייבים תגובת-נגד רבת עוצמה, בבחינת ביצור החומות. ולכן, כשהנהגה הישראלית פועלת לגיוס חרדים, מזדעזעים אמנות הספים של הבית החרדי, וכולם מגויסים למלחמה במי שמאיימים על הבית. אולם יש מקום לתת את הדעת לעובדה שדב ומנחם מדגישים את האלמנט הפומבי שבקריאה לגיוס החותרת תחת יסודות החברה החרדית.

מתוך כך נראה כי תרבות הנגד, שאולי אפשר לכנותה תרבות דווקאית, מאפשרת שינוי בתנאי שהוא נעשה בשקט. אולי כשפועלים בשקט, בנועם, אזי יש סיכוי אמתי להרחיב את חומותיה של אותה מובלעת. הדברים מעוגנים בדבריהם של דב ומנחם לפיהם ניהול מאבק ציבורי לגיוס חרדים גורם נזק ממשי לתהליך בכך שהוא דוחק אף את רגליהם של מי שכן מעוניינים להתגייס בשל אותה מחויבות חברתית-תובענית המאפיינת את החברה החרדית.

לסיכום, מתוך דברי המרואיינים עולה כי לימוד התורה הוא ערך עליון בחברה החרדית. מי שמבקש לצאת משורות הישיבה מסתכן בהוקעה חברתית, ובייחוד כשהחלופה ללימוד תורה היא שירות צבאי. בפרקים הבאים יוצגו המנגנונים המאפשרים את הצדקת השירות הצבאי. מנגנונים אלה ממסגרים את השירות הצבאי כפונקציונלי לבחור החרדי, ולכן יוצגו להלן הגמולים שניתן להפיק מהשירות: גמול כלכלי, גמול חברתי וגמול תרבותי.

”בוא נעשה וי”: הגמול הכלכלי שבשירות הצבאי

אם כך, כפי ששאל שלמה, למה כן להתגייס?

לאור זאת שהחברה החרדית לא רואה ערך בשירות צבאי ומייחסת לו השפעות שליליות על אורח החיים החרדי, אבחן כעת את השיקולים שגרמו למרואיינים להתגייס בכל זאת. בפרק זה תוצג הקטגוריה הנושאת השניה שעלתה מתוך ניתוח הראיונות, והיא הגמול הכלכלי בעבור שירות צבאי.

מסלולי הגיוס הייעודיים לחרדים מיועדים למי שמבחירה או מכורח מפסיקים לפקוד את ספסלי הישיבה (זטקובצקי וגל, 2012). מסלול נצח יהודה מיועד לצעירים פליטי ישיבות שמבקשים לצאת לשוק העבודה, ואילו מסלולי שח”ר מיועדים לאברכים בעלי משפחות שמבקשים להתפרנס בכבוד. שני המסלולים הם בבחינת הרע במיעוטו, משום שהם מאפשרים לחיילים החרדים את התנאים המיטביים הדרושים לשמירה על אורח החיים החרדי במהלך השירות הצבאי. מסלול נצח יהודה מושך אליו את מי שכבר לא מקפידים על אורח החיים החרדי. מסיבה זו, המסגרת בנויה כמסגרת “משקמת” והיא מתפקדת כבועה המיועדת לחרדים בלבד. לעומת זאת, מסלולי שח”ר המיועדים למי שממשיכים לקיים אורח חיים חרדי, ובנויים כך שבמהלך השירות עצמו החיילים פזורים ביחידות השונות ולא במסגרת יחידה חרדית הומוגנית, אולי מתוך הנחה כי הזהות הדתית שלהם חזקה דיה.

בדומה לכך, ניתוח הראיונות מראה כי קיימות שתי סיבות עיקריות לגיוס המרואיינים הכרוכות זו בזו: הראשונה היא הסיבה הפורמלית, והיא העובדה שיצאו מהמסלול התורני, ועל פי חוק היו מחויבים להתגייס (ברק-ארז, 2010); הסיבה השנייה, הלא פורמלית, היא הסיבה הכלכלית – הגשמת רצונם להשתכר כראוי ולעבוד בעבודה מכובדת מותנית בשירות צבאי. סיבה זו היא, למעשה, אותה "צבאיות חוזית" שהגדיר לוי (2007), החורגת מגבולות האזרחות הרפובליקנית ומתנה את השירות הצבאי בתועלת האישית שהפרט יכול להפיק ממנו. הצבאיות החוזית באה לידי ביטוי ביכולתם של המתגייסים להמיר את השירות הצבאי בערך כלכלי, קרי, בתרגום השירות הצבאי לכדי תעסוקה אזרחית הולמת. מכאן, שלשירות צבאי אין משמעות אידיאולוגית בפני עצמו, כפי שנראה גם משלוש האמירות הבאות:

"ברגע שאתה תצא לעבוד אתה תתגייס לצבא. אין פה משחקים. אפשר לסדר דברים (לדחות את הגיוס) אבל עדיין לא היה אכפת לי להתגייס לצבא אם אני ארוויח מזה משהו. גם אם אני לא ארוויח מזה משהו, לא היה אכפת לי להתגייס וכאילו מה אכפת לי לקבל משכורת טובה... ואז כאילו יש לי את השקט הנפשי שאני יכול לעבוד בלבן והכול בסדר"

(שאול)

"הבנתי שאני חייב לעשות צבא בשביל להתקדם בחיים. אמרתי בוא נסמן, בוא נעשה וי על הדבר הזה, ונתקדם הלאה... אתה מבין שהאופציה היחידה שמונחת לפניך באזרחות היא בשולחן פיצה, ואתה לא רוצה לעשות את זה"

(אפרים)

"אחים שלי, לדוגמא, הגדולים, התגייסו... עשו כזה איזה שירות מקוצר כזה כדי לצאת ידי חובה, וכאילו, את יודעת, הגיעו בתור נשואים... יש לי אח שרצה לעבור לאנגליה. שלא יהיה לו בלגן עם הצבא וזה, עשה שירות מקוצר אחרי שהוא התחתן יצא ידי חובה, כן?"

(דב)

השירות הצבאי מופיע במדרג החלופות ללימוד התורה רק בשל העובדה שהם מחויבים לכך על פי חוק. זאת, בניגוד לחברה הכללית בישראל המייחסת חשיבות חברתית ותרבותית גבוהה לגיוס לצה"ל. אמת, חובת הגיוס חלה בחוק על כל אזרח ישראלי (למעט חריגים הפטורים על-פי חוק), ומבחינה זו כל המשרתים בצבא עושים זאת בשל החוק המוטל עליהם. אולם בקרב החברה הישראלית הכללית, צה"ל מהווה מקור לאתוסים לאומיים ולתפיסות חברתיות: מי שייך

לקולקטיב ומי מודר ממנו, מהי צורתה הנכונה של ה'גבריות' וה'ישראליות', מיהו אזרח 'טוב' ועוד (ששון-לוי, 2003). לפיכך, חובת הגיוס בחברה הישראלית הכללית נושאת עמה מטען תרבותי רחב יותר. חרדים שהתגייסו לצבא נעדרים את המטען הזה בשל טבעה המתבדל של החברה החרדית. מבחינתם, הגיוס לצבא הוא תוצר של חובה חוקית בלבד. הדבר מתבטא בשפה הסתמית, האגבית, שהשלושה משתמשים בה ("לא היה אכפת לי להתגייס לצבא", "נעשה וי", "לצאת ידי חובה"), המעידה על כך שאין חשיבות ערכית לשירות הצבאי כשלעצמו, ובתפיסת לימוד התורה כשירות בפני עצמו:

"אני באמת באמונה שלי מאמין שמי שלומד לא פחות משרת, לא פחות עושה את תפקידו מאשר חייל צה"ל" (דב)

"הצבאיות החוזית" המתקיימת היום ביחסי חברה-צבא בישראל מתאפיינת במיליטריזם חומרי ובניצול חובת השירות הצבאי לצורך מינוף סטטוס סוציו-אקונומי, קרי, הפקת גמול כלכלי מהשירות הצבאי (לוי, 2003; Lomsky-Feder & Sasson-Levy, 2015). מערכת יחסים זו משתקפת גם בדבריהם של שאול, אפרים ודב, אשר שירתו במסלולי שח"ר. מדבריהם עולה כי ערכו של השירות הצבאי יכול לנבוע מהיכולת לרכוש בצבא מקצוע שיוכלו להשתמש בו אחר כך באזרחות, כגון הנדסאי. זאת בשונה ממקצועות צבאיים אחרים, כגון נהג טנק, שאין להם שימוש באזרחות. בה בעת, המרואיינים לא התעלמו מכך שלשירות צבאי יש ערך כלכלי התלוי בחשיבות החברתית של השירות הצבאי (כהן ובגנו, 2001; קימרלינג, 1993). משמעות הדבר היא שאלמלא ישרתו בצבא, מבחר העבודות הלגיטימיות הפתוח לפניהם יהיה מצומצם יותר¹².

פרשנות זו עולה בקנה אחד עם תאוריית השוליות הכפולה (Crenshaw, 1989), המושאלת מהמרחב הפמיניסטי לצורך דיון זה ומאפשרת להציג את מיקומם השולי של החרדים בחברה הישראלית לאורו של השירות הצבאי. כל זמן שחרדים אינם משרתים בצבא, הם אינם חלק מההגמוניה הישראלית. ראשית, משום ששירות צבאי מאפשר סוציאליזציה לחברה הישראלית. לתהליך תְּבָרוֹת זה יש השלכות כלכליות וחברתיות כאחד, ולכן מי שלא לוקח חלק בתהליך זה מסתכן בהידחקות לשוליה הסוציו-אקונומיים של החברה; שנית, לאור היות האתוס הביטחוני מאבני היסוד של התודעה הישראלית, מי שאינו לוקח חלק במאמץ הביטחוני נתפס כשולי בתרומתו למדינה (שפיגל,

¹² ולמרות שהחוק אוסר להפלות אדם בגין אי-שירות צבאי או אזרחי, ככל שהיה פטור על פי חוק משירות זה.

2007). מסיבות אלו, חרדים שאינם משרתים בצבא מסתכנים במיקום שולי כפול בחברה הישראלית.

”עשיתי שיקול רציונלי, ואמרתי: ‘אני רוצה מקצוע’. שהצבא יעזור לי לקבל את המקצוע הזה”
(רפאל)

בחורים חרדים, אשר מסיבות שונות לא הגשימו את לימוד התורה כיעודם הבלעדי בחברה החרדית, היו רוצים לפנות לחלופה הבאה הטובה ביותר, והיא יציאה לעבודה. אולם מכיוון שהאופציות בשוק הישראלי אטרקטיביות יותר מאשר אפשרויות התעסוקה בקרב הקהילה החרדית (בן-עמי, 2013), חרדים המבקשים להשתלב בשוק הישראלי חייבים להשתחרר מכבלי שוליותם הכפולה. לשם כך, עליהם לאמץ את המוסכמה הישראלית ולקבל את היות הצבא מנוף להשתלבות תעסוקתית בין אם ברכישת מקצוע ובין אם כתו תקן חברתי.

מתוך כך ברור מדוע השירות הצבאי נתפס בעיני בחורים חרדים כמנוף להשתלבות תעסוקתית. הדברים עולים מתוך דבריהם של אפרים ושל שאול, המתייחסים למערכת היחסים שבין חייל חרדי לבין המסגרת הצבאית. כאשר אפרים מתאר את התהליך שעובר חייל חרדי בצבא, הוא אומר “בצבא הוא מקבל מעבר למשכורת” (ור’ בהמשך) – השימוש במילה “מקבל” מעידה על כך שהדגש הוא לא על התרומה של החייל למערכת, אלא על מה שהחייל מסוגל להפיק ממנה. באופן דומה, כאשר שאול סיפר על שירותו הצבאי, הוא הסביר שלא ראה בעיה עקרונית ביציאה לקורס קצינים, אך כשפרק הזמן שנותר לסיום שירותו הצבאי הלך והתקצר ובאופן כבר עמדו אפשרויות תעסוקה אחרות, השיקול הכלכלי הכריע את הכף ולא היה בכלל מקום להתלבטות. זאת משום שאת עצם התועלת שברכישת מקצוע אזרחי הוא כבר הפיק מהצבא:

”דווקא לא היה לי בעיה ללכת לקורס קצינים אבל היה קצת לחץ בעבודה... ואז בקורס הבא זה היה כבר איזה חודשיים לפני השחרור שלי ואמרתי... אני מעדיף לעשות משכורת של שמונה, תשע, עשר בחוץ מאשר להרוויח חמשת אלפים שקל אצלכם”
(שאול)

המשמעות האינסטרומנטלית המיוחסת לצבא, העולה מתוך דבריו של שאול, שונה מהמודל האינסטרומנטלי הקלאסי ביחסי צבא-חברה (קימרלינג, 1993; Peri, 2001). מודל זה רואה בצבא זרוע מבצעת של הדרג הפוליטי, כלומר הצבא הוא כלי, אינסטרומנט, לצרכי המדינה. כאן, לעומת זאת, הערך האינסטרומנטלי שחרדים מייחסים לצבא נובע מהיות הצבא כלי להפקת תועלת אישית. הדבר מתבטא בדבריו של שאול בשימוש במילה “אצלכם”. מילה זו מבטאת תחושת ריחוק וחווית

זרות, וכן את ההפרדה המוחלטת בין זהותו הפרטית של החייל לבין המסגרת הצבאית. מבחינתו, אין כל משמעות למדיניות שהצבא מוציא לפועל, אלא רק לתועלת שהחייל הפרטי יכול להפיק ממנה.

באופן מסוים, תפיסה אינסטרומנטלית זו של השירות הצבאי, יש בה מן אסטרטגיית ההימנעות (Shirking), כפי שזו מאפיינת יחסי מנהל-סוכן (Wood & Waterman, 1991). פער בין האינטרס השלטוני לבין האינטרס של הסוכנות הביורוקרטית והיחידים המרכיבים אותה, עלול להתבטא בהתחמקות הביורוקרט ממילוי המדיניות. שאול אמנם מספר כי אמר בלשכת הגיוס שהוא מוכן להתגייס "באהבה", אולם הוא לא ייחס לשירות ערך מוסף במידה כזו שהצדיקה יציאה לקורס קצינים ושירות בקבע. זאת, על אף שהמפקדת שלו הסבירה לו את החשיבות הרבה שיש למערכת בכך שהוא יהפוך להיות קצין. בכך, למעשה, נקט שאול באסטרטגיית הימנעות, שכן מרגע שהצליח להשיג את הגמול הכלכלי המבוקש, הוא לא ראה צורך לענות על צרכי המערכת ולצאת לקורס קצינים.

הימנעות שכזו התבטאה גם בדבריו של מנחם, המציג את ערכיו האישיים אל מול הצורך המערכתי:

"...ושם (בהכנה לקורס קצינים) הייתי עם קבוצה שלדעתי שהם לא היו אמורים אפילו להיות חיילים, ושלא נדבר על מפקדים ולא על קצינים. הם היו פשוט אנשים שהערכים שלהם היו בתחתית לגמרי. אין להם לא ערכים ולא כלום... אני נלחמתי כל החיים שלי על הערכים שלי, אין מצב שאני אוותר על הערכים כדי לצאת לקצונה... היה שמה לכלוכים אחד על השני ושקר, והתנהגות מגעילה לחברים, וכל מיני דברים אחרים ממה שהערכים שלי" (מנחם)

כלומר, למרות הכישורים שהיו למנחם לצאת לקורס קצינים, ואחרי שכבר עבר את המשוכה של הזדהות ערכית עם המערכת, ויתר מנחם על הקורס. זאת משום שמצא כי בשם החשיבות המיוחסת לקורס קצינים, שאר הצוערים הקריבו ערכים אחרים החשובים בעיניו. על אף שמנחם לא הציג את העקרונות שלו כעקרונות יהודיים-דתיים בהכרח, הוא קורא להם "הערכים שלי", מעמיד אותם בניגוד לערכי המערכת הצה"לית ומבטא בכך הימנעות מפורשת ממילוי צרכי המערכת.

כפי שנזכר לעיל, ניתן לחלק את המרואיינים לשתי קבוצות, בהתאם למיקום שהעניקו לשירות הצבאי בסדר העדיפויות האישי: על פי רוב, מי ששירתו בנצח יהודה אמרו שיעודדו את בניהם לשרת

בצבא, ואילו מי ששירתו בשח"ר אמרו שיעדיפו שבניהם ילמדו תורה, ובהיעדר יכולת לעשות זאת, יסכימו שיתגייסו לצבא.

פילוח דומה בין משרתי נצח יהודה למשרתי שח"ר ניכר גם בנוגע לשאלת הערך של השירות הצבאי עבור הפרט. על פי רוב, בוגרי מסלול נצח יהודה הם אלה שכרכו את המניע הכלכלי לגיוס במניע חברתי. זאת, משום שבדרך כלל מדובר במי שעזבו את העולם החרדי והשירות הצבאי משמש בידם ככרטיס כניסה לעולם החדש – החברה הישראלית, ובכלל זה לשוק העבודה הישראלי. המתגייסים למסלולי שח"ר, לעומת זאת, מתאפיינים ברצון להתפרנס ברמה גבוהה יותר מזו שהייתה להם כאברכים, מבלי לעזוב את העולם החרדי. לכן, השירות הצבאי הוא בעל ערך כלכלי בלבד עבורם, והם מבקשים לנצל את השירות לטובת רכישת מקצוע אזורי. כלומר, הדירוג המשני של השירות הצבאי לא נבע מסיבות ערכיות, אלא משיקולי עלות-תועלת להמשך הדרך. מרגע שהפסיקו לפקוד את ספסלי הישיבה, הם בוחרים להתגייס כדי להפיק מכך תועלת לעתיד לבוא. כפי שעולה מדבריו של נפתלי:

”כל ההסתכלות שלי לא הייתה חברתית או משהו כזה אלא יותר, איך נקרא לזה? מקצועית או לתפקיד כאילו. מה אני אלמד? מה אני אקבל? כמה (כסף) אני אעשה?”
(נפתלי)

חשוב לזכור שגיוס חרדים לצבא אינו נובע משיקולי התועלת שמפיקים החיילים החרדים בלבד, וכי גם המדינה מפיקה תועלת מגיוסם. ראשית, גיוס חרדים מאפשר את הגדלת סדר הכוחות העומד לרשות צה"ל. שנית, בשל תפיסת הצבא ככור היתוך וכמנגנון חברות לחברה הישראלית, ניתן לנצל את גיוס החרדים לטובת הפיכתם לחלק שווה בחברה הישראלית, ואף לשפר באמצעותו את מעמדם הכלכלי, כפי שכבר הוסבר לעיל. לבסוף, בשל מרכזיותו של שיח השוויון בנטל בשיח הציבורי בקרב החברה הכללית בישראל, גיוס חרדים מהווה ניצחון של הפוליטיקאים שאינם חרדים במאבק הפוליטי-ציבורי על דעת הקהל (ברק-ארז, 2010). רווח הדדי זה, של הפוליטיקאים כמו של המתגייסים, משתקף מדבריו של משה: ”גם מגייסים חרדים, וגם בסוף שוק העבודה נפתח לעולם החרדי”.

נראה כי הרווח הפוליטי המגולם בגיוס חרדים אינו נחלתה של המדינה בלבד, ככל שזו ”הצליחה” לגייס חרדים; גם חרדים שהתגייסו גורפים רווח פוליטי. החברה החרדית מתאפיינת בציות מוחלט לסמכות הדתית המגדירה את דרך הפעולה הרצויה בכל אורחות החיים (בראון, 2011). אחד הנימוקים להתנגדות לגיוס לצבא הוא החשש מפני פריצת גבולותיה של החברה החרדית כתחנה

נבדלת, ואחת ההשלכות של פריצת הגבולות היא ערעור מעמדה של "דעת תורה". ראשית, משום שבמסגרת הצבאית החיילים כפופים לדרג הפיקודי ולא לסמכות דתית. שנית, משום שבהתאם לתאוריה המרקסיסטית, בניין העל האידיאולוגי של החברה משקף את הערכים ואת האינטרסים של מי ששולט בתשתית הכלכלית (מארכס ואנגלס, 1950); משמע, מרגע שהשיגו עצמאות כלכלית, החיילים החרדים יכולים להשיג גם עצמאות פוליטית וחברתית, שכן הם אינם תלויים עוד בפוליטיקאים החרדים כדי להשיג רווחה כלכלית. כמאמר הפתגם: "בעל המאה הוא בעל הדעה". הדברים מתחדדים על רקע היותה של החברה החרדית חברה ענייה בדרך כלל, כפי שמסביר זאת דב:

"הפחד שלהם (של ההנהגה החרדית; י.ג.) שחיילים דוסיים יתגייסו זה שבעצם אנחנו פתאום מתחילים עצמאות. מה זה אומר? עד היום רוב החרדים שהתגייסו לצבא... היו הציבור הכי עני בארץ... היו צריכים גמ"חים ושיהיה כל מיני מכירות בזול, ופתאום הגיעו חבריה צעירים בני 23, 24, נוסעים על רכבים יפים... כבר לא זקוקים לכל הנחה או לכל מכירה. יש לנו עצמאות כבר... אנחנו לא עומדים מתחת לצינור שחברי הכנסת או העסקנים מטפטים לנו" (דב)

"זה הכעס של המגזר החרדי. הוא לא יודע להגיד את זה... אבל אני מבין אותו למה הוא מתנהג כמו שהוא מתנהג. כשהתמריצים האלה כל כך טובים (עד כדי כך) שהם מפתים גם בחורי ישיבות" (אפרים)

דבריו של דב ואפרים הם משמעותיים ביותר, משום שהם מבטאים ניתוק מוחלט של אחד האלמנטים התובעניים ביותר של החברה החרדית, והוא התלות בהנהגה. מדבריהם משתמע כי ברגע שבחור חרדי מתגייס לצבא, קיים הסיכון שתיסדק נאמנותו למסגרת החרדית הפוליטית בשל הרווחה הכלכלית שהשירות הצבאי מביא עמו. כלומר, השירות בצבא פסול בגלל העצמאות הכלכלית והתודעתית שהוא מאפשר, ולא בגלל התנגשות ערכית מסדר ראשון.

העצמאות הכלכלית-פוליטית קשורה קשר הדוק בפיתוח זהותו האינדיבידואלית של הבחור החרדי. בחברה החרדית אין משמעות לאדם הפרטי, כפי שמתבטא בצורת הלבוש, בחשיבות הייחוס המשפחתי ובכפיפות לדעת תורה (זיכרמן, 2014). מסיבה זו, מפתיע לגלות ביטויים לאינדיבידואליזם בקרב המרואיינים בהתייחסם לתקופה שטרם השירות. כך, לדוגמה, אפרים מתאר כי בחר לא להמשיך ללמוד בישיבה, למרות שיכול היה לעשות זאת, בגלל העדפה אישית שלו.

התייחסות זו להעדפה האישית – ועוד יותר מכך, הגדרתה כ"אמת" – אינה מובנת מאליה כלל וכלל, שכן בחברה החרדית התובענית אין כל משמעות לייחודו של הפרט (Coser, 1974; ברזילאי, 2003):

"בגלל הרקע החרדי שממנו אני מגיע חייתי באיזשהו קונפליקט. האם מצד אחד אני כביכול ממשיך את המסורת של הבית החרדי, ומחפש ישיבה הארד-קור חרדית שחורה שיכולתי בכיף להגיע לישיבה... או מצד שני הולך עם האמת שלי ועם ההבנה שאני כנראה לא שורד כל החיים שלי בעולמה של תורה, שזה בסדר גמור, ופורש – הצבא לא היה אופציה כבר אז – ופורש ללימודים אקדמאים, לעבוד" (אפרים)

אפרים מתאר בדבריו את הקונפליקט בין המחויבות לאמונה הדתית ולאורח החיים החרדי לבין הצורך האישי בהגשמה עצמית. עבור חרדים שעוזבים את שורות הישיבה, הבחירה בשירות צבאי כאמצעי להשתלבות תעסוקתית אינה ברורה מאליה בגלל המחויבות לאורח החיים החרדי ובשל המוסכמה חברתית בדבר חשיבותו של לימוד התורה (גם אם מדובר במחויבות שאין הם מסוגלים להגשים בעצמם). מחויבות זו ניצבת אל מול הצורך של המרוויינים לבטא את האינדיבידואל. לאורו של המתח הזה, ייסקרו להלן הדרכים שבהן הצבא מסייע לפרט להגשים את צרכיו האישיים מבלי להפר את המחויבות למסגרת החרדית. זאת, באמצעות הפקת גמולים המשרתים את הפרט החרדי.

"זה אפילו תעודת יושר": הגמול החברתי שבשירות הצבאי

מכיוון שהצבא הוא המסגרת החדשה בה נקלטים הבחורים החרדים, והוא שני בחשיבותו ובהופעתו הכרונולוגית למסגרת החרדית, יש לבחון כיצד השירות הצבאי משפיע על הזהות הקיימת. זאת בהתאם לתפיסה הסוציולוגית הרואה בזהות מאפיין המתעצב באינטראקציה עם הסביבה (Berger & Luckmann, 1967), ובכלל זה השיוך המוסדי, וקל וחומר כשמדובר במוסד תובעני המבקש לעצב את זהות החברים בו. לפיכך, בפרק זה תיסקר הקטגוריה הנושאית השלישית שעלתה מניתוח הראיונות, ומעידה על ניצני השינוי ביחס החיילים החרדים לצבא: הגמול החברתי שניתן להפיק מהשירות הצבאי.

בהקשר הישראלי ישנה חשיבות לשירות הצבאי לאור עיצובו של צה"ל ככלי מכוון-אומה (בן-אליעזר, 1994). כלומר, לא מדובר במערכת יחסים חד-צדדית שבה החיילים החרדים בוחרים מה הם לוקחים מהצבא (כרטיס כניסה לשוק העבודה), אלא במערכת הדדית שבה לצבא יש יכולת

להשפיע על זהותם של החיילים. בפרק זה ייבחנו ההשפעות של הצבא על החיילים משתי נקודות מבט: הזווית החרדית והזווית הישראלית. זו וזו יבחנו באמצעות המשמעות שחיילים חרדים מייחסים לכישורי החיים המוקנים במהלך השירות הצבאי, ומעניקים לגיטימציה חברתית לחייל החרדי הן בעיניים חרדיות והן בעיניים ישראליות.

צה"ל מעניק לחיילים כישורים וידע שאמורים לסייע להגשים את מטרות הצבא. נוסף על כך, בשל מקומו הייחודי של צה"ל בחברה הישראלית וכחלק מהתפיסה ש"עם בונה צבא בונה עם", ההשפעה הצבאית אינה מתמצה עם תום השירות הצבאי, וכישורים שחייל רוכש במהלך השירות הצבאי הם בעלי ערך גם באזרחות. ולכן, תועלת משמעותית נוספות אותה מפיקים חיילים משירות צבאי הינה רכישת כישורי חיים. כישורים אלה אינם גמול כלכלי מפורש, אלא כלים שניתן לתרגם לגמול כלכלי לאחר השחרור, ובהם ניתן למנות עמידה בזמנים, התמדה, אחריות, מחויבות, מנהיגות, משמעת, ציות לסמכות וכיו"ב.

"מתישהו כאילו הרגשתי שזה טוב לי. זאת אומרת אני עושה משהו שאני בודק אותו, שאני יוצר אותו אולי אפילו כדרך חיים. ואותו אני לוקח. וזה חוויה שמעצבת לך את החיים... עד היום שאני כבר לא שמה ואני לא במסגרת הזאת... הכללים שאני חי והכלים שאני מנהל את החיים שלי זה לפי הכלים שקיבלתי בצבא" (גרשון)

מתוך דבריו של גרשון עולה הצורך הפונקציונלי שהצבא ממלא עבורו: הוא בודק, הוא יוצר, זה (הצבא) טוב לו, הוא לוקח. צורת דיבור זו מעידה על האופן שבו גרשון רואה את השירות הצבאי כמנגנון שנועד לשרת אותו ולסייע לו להשתלב בלימודים גבוהים ולמצוא עבודה. גרשון מכיר בכך שאת הכישורים אותם רכש במהלך השירות הוא לא היה יכול לקבל בשום מסגרת אחרת. זאת כחלק מהיות השירות הצבאי חוויה מעצבת חיים. דברים אלה עלו גם בשיחה עם יהושע:

יהושע: "לא רכשתי שם מקצוע. אבל מצאתי את עצמי במסגרת מאוד מאוד טובה שהרגשתי שהיא בונה אותי, שהיא נותנת לי לחיים המון" מראיינת: "מה היא נתנה לך?"

יהושע: "יציבות. מקום שבו אני יכול לבנות את עצמי ומקום שאני מחויב למערכת, ואני לא יכול מה שנקרא לקום מתי שבא לי וללכת לישון מתי שבא לי, כי יש מסגרת שאני מחויב לה"

ההתייחסות לצה"ל כאל מסגרת טובה, כלשונו של יהושע, אינה מובנת מאליה. הדברים כרוכים בהשלכות החברתיות שיש לשירות צבאי בחברה החרדית ובחברה הכללית. כמעט כל חייל בצה"ל מתגייס על פי חוק ולא מתוך בחירה חופשית, גם מי שרואה בכך ערך ראשון במעלה; אולם בעוד שחייל שאינו חרדי יכול להתמודד עם חובה זו באמצעות ייחוס משמעות חברתית-לאומית לשירות הצבאי, חיילים חרדים תופסים את השירות בצה"ל באופן שונה. עבורם זוהי ברירת מחדל נטולת משמעות ערכית. יתרה מזאת, לעתים לא מדובר רק בהיעדרה של משמעות ערכית, אלא בהתנגדות מפורשת לשירות הצבאי. כך או כך, השירות הצבאי הוא הפרה של סדר העדיפויות שמגדירה החברה החרדית. אין זה דבר של מה בכך, שכן מתוקף מאפייניה התובעניים של חברה זו, אחת ההשלכות של בחירה בשירות צבאי על פני לימוד תורה היא איבוד המעמד החברתי בקרב החברה החרדית. על סיכון זה ניתן ללמוד מתוך דבריו של מנחם:

"חרדי עושה את השיקול שלו בצורה מאוד מאוד פשוטה. הוא אומר לעצמו: 'מהצבא- מה אני ארוויח?!' דבר ראשון. דבר שני, 'אני הולך להפסיד משפחה, חברה, אחים, אחיות, אבא, אמא, בית; והצבא מה יכול לספק לי? ...גם אם הוא מספק לי מלא כסף, למה זה שווה לי להפסיד את כל הדברים שגדלתי עליהם, והערכים? האם שווה לי להפסיד את כל זה על מנת לתת משהו שהוא אולי הוא חשוב, אבל השאלה זה כמה, כמה הוא חשוב לעומת ההפסד'. השאלה היא כמה רווח יש לך מול ההפסד"

(מנחם)

אם ההפסד ברור מתוך דבריו הנכוחים של מנחם, יש לבחון כעת מהו הרווח המדובר במשוואה. הגישה הרואה בצבא הזדמנות לרכוש כישורי חיים, ולא רק מקצוע ממשי או הזדמנות להשתלב בשוק, מעידה על כך שיש בכוחו של השירות הצבאי דווקא "להציל מאבדון – ולא "לדרדר" אליו – את מי שנפלטו או פלטו עצמם מעולמה של תורה, בין אם ויתרו על אורח החיים החרדי ובין אם רק נטשו את ספסלי הישיבה. ואכן, כך ממשיך ומסביר מנחם:

"במבט לאחור אני לא חושב שהפסדתי כל כך הרבה. כי אני הכי, אני היום, כיום בישיבה, חזרתי לישיבה. אני במסלול חרדי, תקני, רגיל... ולדעתי אם לא הייתי נכנס למסלול תקני, רגיל לא הייתי נמצא בישיבה היום... האוטומטי היצרי שלך מוציא פורקן בדברים לא נכונים. וזה דברים לא טובים. וכשיש לך מסגרת, אתה מחויב בדברים, אתה קם כל

יום בוקר בזמן... זה גורם לך, אם אתה לוקח את זה רציני אתה יכול
לבנות מזה בני אדם, אישיות למופת. זה רק זה תלוי בבן אדם איך הוא
לוקח את השירות שלו" (מנחם)

כשמנחם אומר "במבט לאחור אני לא חושב שהפסדתי כל כך הרבה", נדמה כאילו במילותיו
המסויגות והזהירות הוא למעשה מבקש לומר כי "במבט לאחור, דווקא הרווחתי מהשירות
הצבאי", אך מנוע מלומר זאת מפורשות. רק בהמשך הוא נפתח וגולש לתיאורים חיוביים מפורשים
באומרו שביכולתו של הצבא לבנות "בני אדם, אישיות למופת". מדובר בתהליך מעניין, העומד
בניגוד לדבריו של יהושע, למשל, אשר בוחר מלכתחילה להשתמש במילים חיוביות ביחס לשירות
הצבאי- "מצאתי את עצמי במסגרת מאוד מאוד טובה".

מתוך הדברים עולה כי שירות צבאי יכול לשקם את תפיסת העצמי של החייל, ובנוסף להעניק לו
נקודות זכות שונות בתוך החברה החרדית. זאת, בשני אופנים: האחד בשל העובדה שהשירות
הצבאי מעניק לחיילים כלים להתנהלות בחיים, כגון יכולת להתחייב למסגרת, גם אם הם אינם
מזדהים עמה באופן אידיאולוגי וגם אם חלקם בה הוא תוצר של חוסר ברירה. השני, בזכות היכולת
להראות לחברה החרדית כי הם כן יכולים להתמיד ולהצליח, אם רק ירצו בכך. ואכן כך, יהושע
מסביר מפורשות בדבריו כי חיפש אחר הכרה ולגיטימציה חברתית ולא רק אחר מקצוע פרקטי.
הוא לא מחפש 'סתם' עבודה, אלא מסגרת טובה; הוא לא מחפש לצאת ידי חובת שירות צבאי, אלא
הזדמנות להוכיח את עצמו ולהצליח. במובן זה, הבחירה של יהושע בשירות צבאי היא בחירה
מודעת מתוך הכרה בהשפעות החיוביות שיכולות להיות לצבא:

"חיפשתי מסגרת שאני אוכל להשתלב בה גם, גם להיות במסגרת טובה
וגם ללמוד מקצוע-- מה שנקרא 'מתקדם'" (יהושע)

"הוא (ראש הישיבה) אחד שמכיר בזה שיש גם בחורים ששיבה זה לא
המקום שלהם... שאם הישיבה זה לא המקום שלך, הצבא זה הכיוון
להמשיך הלאה בחיים" (קותי)

עד כה הוצגה התועלת האישית שיכול חייל חרדי להפיק מהשירות הצבאי בזכות ההזדמנות
לתעסוקה הולמת וכן בזכות הכישורים האישיים הנרכשים במהלך השירות. עם זאת, מכיוון שכל
אדם הוא חלק מחברה, ועל אחת כמה וכמה כשמדובר בחברה החרדית, שהיא מאוד דומיננטית
בחי הפרט, יש מקום לבדוק כעת את המשמעות שהחברה החרדית מייחסת לכישורים אלה.

בשל נטייתה להתבצרות והתגוננות, החברה החרדית לא יכולה להסכים פומבית ומלכתחילה לשירות צבאי, שכן הדבר יהווה פריצה ממשית של הגבולות של החברה הנבדלת. לעומת זאת, הסכמה שבשתיקה והכרה בדיעבד בשירות הצבאי מאפשרת הרחבה של הגבולות הללו. ואכן, מרבית המרואיינים סיפרו כי לא נתקלו בתגובות בוטות ואלימות לכך ששירתו בצבא, לא מקרב המשפחה ולא מקרב הרחוב החרדי (זאת, למעט מנחם, כפי שתואר לעיל). על רקע זה מעניין לתת את הדעת דווקא על המקרים החריגים שבהם הייתה תמיכה אקטיבית ופומבית בשירות הצבאי, ויותר מכך: הכרה בערך המוסף שלו. תגובה שכזו תוארה על ידי אפרים, שסיפר על אביו:

”אבא שלי אמר לי למפקד שלי: 'אם הילד שלי עושה היום קורס קצינים

זה כאילו נתת לי עוד חמשים שנה לחיות” (אפרים)

דמות הקצין מהווה בחברה הישראלית צעד נוסף בדרך להגשמת דמות האזרח האידיאלי, שכן זו האחרונה תלויה בזיקה לליבת העשייה הצבאית (Lomsky-Feder & Ben-Ari, 1999). קידום צבאי ארוך-טווח מותנה לרוב בקורס קצינים, ומכאן שקצונה מחזקת את הזיקה בין האדם הפרטי לצבא ומעידה על נכונות רבה יותר להקריב למען המערכת ולהזדהות עמה באופן מוחלט. הדברים, כאמור, אינם אמורים ביחס לחברה החרדית הרואה בשירות צבאי מנוף להשתלבות מקצועית גרידא, ומכאן שיש להסתפק בשנות השירות החייבות על פי חוק. לפיכך, מפתיע לראות את היחס של אביו של אפרים שזיהה את הערך המוסף שיש לא רק לשירות בצבא אלא גם לקורס קצינים. הדרישות הגבוהות במהלך קורס קצינים, כמו גם החובה להמשיך לשירות קבע, דורשת מידה מסוימת של הזדהות ערכית שתצדיק השקעה והקרבה רבה כל כך עבור המערכת. אביו של אפרים לא מתייחס לסוגיה הערכית, אלא רק לסוגיה הפונקציונלית הרואה בקורס קצינים הזדמנות לפיתוח אישי ולהרחבת ארגז הכלים שיש בידי הפרט.

דברים אלה מלמדים על כך שההיבט הכלכלי וההיבט החברתי של השירות הצבאי כרוכים זה בזה לא רק בקרב החברה הישראלית הכללית (לוי, 2007) אלא גם בקרב החברה החרדית. השירות הצבאי יכול להיתפס כקביל לא רק משום שהוא סולל את הדרך לרכישת מקצוע, אלא גם משום שיש לו את הפוטנציאל לשפר ולחזק את אופיים של המשרתים. מכאן, שגם מי שעזב את ספסלי הישיבה אינו פסול לגמרי. יש בכך משום חידוש, משום שכעת מסתבר כי הכלים שהשירות הצבאי מקנה לחיילים הם בעלי ערך לא רק בעיני החברה הישראלית הכללית אלא גם בעיני החברה החרדית עצמה. באופן מסוים, הצבא הופך להיות פתאום מסגרת לגיטימית, “תעודת יושר” במילותיו של שלמה:

”פעם זה היה באמת נושרים, ואז הם הלכו לצבא. היום, היום ממש לא.
היום לפעמים זה אפילו תעודת יושר לזה שהיציאה שלך מהחרדיות
הנוקשה הייתה מהוגנת”
(שלמה)

אולם יש לדייק כי גם מתוך דבריו של שלמה עולה שיחוס הערך לשירות הצבאי נעשה רק בדיעבד,
כשברור שפלוגי לא ימשיך בדרכה של תורה (“החרדיות הנוקשה”, כפי ששלמה קורא לה). או-אז,
הצבא הוא חלופה לגיטימית בשל הפונקציונליות שלו לחיים האזרחיים.

משמעות הדבר היא שעד עתה לימוד התורה היה האומדן לאיכויותיו של פלוגי, בעוד שהחברה
הישראלית הכללית, כחברה מיליטריסטית, היא זו שראתה בשירות הצבאי יתו תקן. מכאן ואילך
מאמצת החברה החרדית את המשמעות החברתית של השירות הצבאי. כאשר מתברר סופית כי
בחור חרדי לא יכול להצליח בלימוד התורה, נפתח אפיק חדש – האפיק הצבאי, ואם אותו בחור
יצליח בדרך זו, סימן שקיימות בו איכויות מסוימות שחלקן אולי היו שם מראש ואת חלקן רכש
במהלך השירות.

אולם לא מספיק לבחון כיצד הצבא תרם לחייל הפרטי כאדם. בשל מקורה הדתי של החברה
החרדית, יש לבחון כיצד השירות הצבאי תרם לזהות הדתית של החייל החרדי. קולות המתנגדים
לשירות הצבאי תולים זאת, בין השאר, בטענה לפגיעה באורח החיים הייחודי של החרדים
המתגייסים, בשל היותו של הצבא מסגרת אינטגרטיבית (חקק, 2003). לכן קשה להאמין שהמשפחה
והסביבה הקרובה היו תומכות בשירות צבאי אם היו חושבות שהצבא פוגע ברמת הדתיות של
הבחור החרדי, אפילו בדיעבד.

לאור זאת, מעניין לראות כי כמה וכמה מרואיינים מקרב משרתי שחי"ר הדגישו שהשירות הצבאי
דווקא חיזק את זהותם החרדית על-אף השירות בסביבה הטרוגנית. ודייק: לא מדובר רק בשימור
הזהות החרדית והגנה עליה, כי אם גם בחיזוקה. המרואיינים תלו זאת בשלושה גורמים: הגורם
הראשון המאפשר את השמירה על הזהות החרדית, הוא התנאים שהצבא מספק לחיילים חרדים
להמשך קיום שגרת חייהם הדתית:

”רבים מתחזקים בשירות... מה גם שהקו שלנו כמו שהתווה פרופסור
אסא כשר: איך שנכנסת - ככה תצא. המטרה היא להעלות ולא להוריד.
אז יש רבים שמתחזקים”
(יהושע)

”אף אחד לא יכול להגיד, באמת שלא יכול להגיד, שהוא ירד ברמת
החרדיות שלו בגלל שהוא התגייס לצבא, כי לא נותנים לזה לקרות. זאת

אומרת גם, אם, אם, אם זה קרה, זה- גם אם הוא לא היה מתגייס זה היה קורה. כאילו, שלא יספר לאף אחד... כי נותנים פה את כל הכלים לעשות הכול: נותנים לנו לימודים, ותפילות, ואוכל כשר למהדרין, ונותנים הכול" (משה)

שתי סוגיות עולות מתוך דבריהם של יהושע ומשה. ראשית, יש לשים לב שיהושע מתייחס בדבריו לקוד האתי של צה"ל שניסח פרופ' אסא כשר. מדובר בהתייחסות לדמות שאינה מקרב הצבא או המשפחה, אך היא אינה סמכות דתית על אף שמצופה ממרואיינים חרדים שיתנו מקום נרחב בדבריהם לדמויות מופת דתיות. שנית, משה מבהיר כי הצבא הוא לא הגורם לירידה ברמת החרדיות ומציע לייחס את ה'אשם' לגורם פנימי – אופיו של החייל והעדפותיו האישיות כגורמים לאותה ירידה. באופן לא מפורש משה יוצא כנגד התנגדות ההנהגה החרדית לשירות צבאי הנובעת מהסכנה שבהתרופפות הזהות הדתית. מהלך זה הוא פורץ דרך בשל אופייה הצייתי של החברה החרדית, שאינו מערער על "דעת תורה" (עם זאת, עסקינן בחרדים שהתגייסו, ולכן לא מן הנמנע שיש בהם מן הניצוץ של ערעור על סמכות).

הגורם השני המאפשר את חיזוק זהותם החרדית הוא היות הצבא מסגרת בעלת תנאים ודרישות ברורים בדומה לעולם הישיבה. כפי שאמר מנחם: "חזרתי לישיבה. אני במסלול חרדי, תקני... אם לא הייתי נכנס למסלול תקני, רגיל, לא הייתי נמצא בישיבה היום". ויש לשים לב כי מנחם מתייחס קודם כל לישיבה כמסלול תקני ורק לאחר מכן משליך ממנה על היות הצבא מסלול תקני.

גורם שלישי בחיזוק הזהות הדתית של החיילים מצוי לא רק במאפיינים הטכניים של השירות הצבאי – ובכלל זה מסלולי הגיוס הנבדלים לחרדים – אלא בעצם החשיפה לאוכלוסייה החילונית בניגוד לחשש המפורש מפני הנזק שמפגש כזה עלול לחולל. דברים אלה הולמים את התפיסה לפיה העצמי מתחולל בעצם עם המפגש עם האחר (Cooley, 1902). וכך, היו מי שהדגישו כי דווקא המפגש עם האוכלוסייה הכללית, החילונית, יכול לגרום לחיילים החרדים לתגובת-נגד של התבצרות, התכנסות וחיזוק הזהות החרדית, ואף פיתוח מודעות לתפקידם כ"חרדים ייצוגיים":

"הייתי הרבה יותר חרדי בצבא מאשר מחוץ לצבא... בוויכוחים על למה החרדים כן מתגייסים או לא מתגייסים... מצאתי את עצמי נתקל בבורות הרבה פעמים החילונית הסטיגמטית, ואני כן מצאתי את עצמי מייצג-- אני חושב שדווקא הזהות החרדית מאוד, היא נתנה לי איזושהי נקודת ייחוס לחילוני, והיא מאוד התגבשה... בעולם החרדי, שוב,

כשיצאתי הייתי פחות חרדי, וכשיצאתי החוצה נקודת הייחוס לא הייתה
החרדים, החרדים מהשיבה, אלא החילונים, ושם כן עמדתי מולם
כחרדי...” (שלמה)

ההיכרות עם גווייה הלא חרדיים של החברה הישראלית, והעובדה שהחיילים נדרשים לתפקד
במערכת שהיא חילונית בהווייתה, הופכת את האחריות הדתית המוטלת על כתפי החיילים החרדים
לכבדה יותר. הם נושאי דגל החרדיות בסביבה 'עוינת' והם האחראים להמשיך ולקדש את שם
שמיים ולמנוע 'חילול השם'. כחרדים הם מייצגים הוויה דתית הקנאית למצוות האלוהים. אם לא
ידבקו בעקרונות המחייבים של החברה החרדית, החברה הכללית תראה בכך זלזול ותבטל מעיקרה
את היהדות החרדית ואת האל שבשמו ולמענו היא פועלת. כלומר, קדושת האל וכבודו יחוללו.

במתח בין שתי המסגרות התובעניות, צה"ל והחברה החרדית, לכאורה ניתן היה לחשוב שידו של
הצבא על העליונה משום ששירות צבאי הפך לחלופה ללימוד צבאי. בפועל, העובדה שחיילים חרדים
מודעים לכך שהם ממשיכים ופועלים כנציגי החברה החרדית מעידה על אי-כפיפותה ואי-
התבטלותה של המסגרת החרדית בפני המסגרת הצבאית. כלומר, חיילים חרדים לא רואים את
עצמם 'סתם' כחיילים חרדים, אלא כחרדים שהם חיילים. בכך ניכר הגמול החברתי שחיילים
חרדים יכולים להפיק מהשירות הצבאי. ראשית, באמצעות רכישת כישורים שהם מקבילים
לכישורים הנדרשים מהם כתלמידי ישיבה, ושנית, באמצעות חיזוק זהותם החרדית אל מול האחר
החילוני.

וברי, כי הכישורים הנרכשים במהלך השירות הצבאי אינם בעלי ערך רק בעיניים חרדיות. מתוקף
מקומו המרכזי של צה"ל בעיצוב החברה הישראלית, המפגש בין חרדים לשאינם-חרדים בחסות
צה"ל מאפשר לחרדים לזכות לגיטימציה בעיני החברה הכללית בזכות ההכרה הפומבית בכך
ששירתו בצבא.

”אז גם זה היה מאוד, מאוד נושא טריוויאלי בתקשורת שתקפו כל הזמן
את החברים החרדים: 'אתם לא עושים צבא, הילדים שלכם לא עושים
צבא'” (אפרים)

כלומר, בנוסף ל'תעודת היושר' שהצבא מעניק למשרתים שנותנת להם לגיטימציה (במידת-מה)
בחברה החרדית, השירות הצבאי מעניק להם גם לגיטימציה בקרב החברה הכללית. זאת באמצעות
המפגש בין האוכלוסיות שמאפשר לחיילים החרדים לעמוד איתן אל מול האשמות החברה הכללית
בדבר השתמטות ולהוכיח כי הם ממלאים את חובתם האזרחית.

עצם העובדה שהמרוויינים התייחסו להיבט זה הוא מעניין כשלעצמו. לכאורה מבחינת המרוויינים, כחרדים, אין משמעות ערכית לשירות צבאי, אלא רק משמעות כלכלית. העובדה שבחרו להתייחס לדעת הקהל הכללית מעידה על כך שבמהלך השירות הם למדו את המשמעות שיש לשירות צבאי בחברה הישראלית (על כך יורחב עוד בהמשך).

"אני מבסוט היום להגיד שבתור בן אדם שיודע, כשפתאום מישהו מדבר אתי ואומר לי 'רגע, אתה חרדי. אתם לא עושים צבא', אז אני אומר 'וואלה, כן עשיתי צבא'" (שאול)

"צעקו לי 'יא חרדי משתמט' בזמן שאני בדרך לבסיס, כי אני על אזרחי ואני נראה כמו דוס ואני על שחור-לבן. אני חושב שקרה פעם אחת שהמשכתי ללכת ופעם אחת הוצאתי לו את החוגר והוא לא ידע איפה לשים את עצמו" (דב)

בנוסף לפוטנציאל חיזוק הזהות החרדית, האופי האינטגרטיבי של צה"ל טומן בחובו גם גמול חברתי בדמות היותו מנוף למיצובם של המרוויינים כאזרחים שווים בחברה הישראלית (לוי, 2007). גישה זו נבחנת לאורה של התפיסה הרואה בכור ההיתוך את אחד משורשי ההתנגדות החרדית לשירות צבאי, כאמור, וכפי שעולה מדבריהם של שלמה ונפתלי:

"הצבא הייתה האופציה הכי טובה. גם כדי ליטול חלק בזה- בישראליות או בחברה הישראלית... להושיט יד או משהו, וגם כאילו ברור שהיום לא חושב שאפשר בלי, בלי לעבוד, אז בלי שירות צבאי אני חושב זה אות קיין" (שלמה)

"זאת אומרת אם אני רוצה להשתלב בחברה הישראלית ואם אני רוצה להכיר ולהיות שווה ולהרגיש כאילו טוב עם עצמי, אז כאילו חשוב לי לעשות טובה ולתרום באמת את חלקי בעניין הזה" (נפתלי)

יש להדגיש כי השוליות של החרדים בחברה הישראלית לא נובעת רק מהעובדה שבאופן עקרוני הם מתנגדים לשירות צבאי, אלא גם על רקע דמות הישראלי האידיאלי, האחוס"ל אליבא דקימרלינג (2001). כלומר, בעצם היותם חרדים הם ממוקמים במיקום שולי אל מול דמותו של החילוני. משמעות הדבר היא שכל עוד הם אינם משרתים בצבא, חרדים בישראל ממוקמים במיקום שולי כפול, דבר המקשה על כניסתם ללב הקונצנזוס (ככל שיש להם רצון בכך). ניתן למצוא לכך הד בדבריהם של דב ושל עקיבא:

”כשאני הגעתי ליחידה בהתחלה, אנשים חשבו ש-יוואי, חרדים עכשיו גם מגיעים לפה להשתלט עלינו, כן? עכשיו, באיזשהו מקום יש כאלה שעדיין המשיכו בדעה שלהם: 'אה, אתם מתגייסים... בגלל שאתם מקבלים (הטבות)'. שמע, מה שאתה תעשה, אתה לא תצא בסדר” (דב) ”הקצין של ”עוקץ”, הוא הכשיר את החבריה ב”נצח יהודה” בירי למעלה. את יודעת מה זה למעלה? הוא הכשיר את החבריה של ”נצח יהודה” למעלה. אז הוא שונא חרדים בדם שלו. אנטי, אנטי. כשהוא ראה שהחבריה שלנו עוברים אותם (את עוקץ, במבדקי ירי), עשה רק את המוות לחבריה שלו, עשה להם את המוות. רצה לרצוח אותם. 'איך זה שהם עוקפים אתכם, ואיך זה שהם עושים יותר טוב מכם?! איפה אתם נמצאים, ואיפה הם?!” (עקיבא)

לסיכום, כישורי החיים שמפיקים החיילים מהשירות הצבאי הם בעלי ערך ברחוב החרדי ובחברה הישראלית הכללית כאחד. ברחוב החרדי, המייחס לשירות צבאי ערך כלכלי בלבד, כישורי החיים המשמעותיים נתפסים ככישורים שעוזרים בעולם העבודה. כמו כן, הם כאלה שמקבילים בערכם לכישורים הנדרשים מתלמיד ישיבה. כמו כן, ישנה הכרה בערך החברתי של השירות גם בעיניים כלל-ישראליות, על בסיס זה שהשירות הצבאי מהווה את התגלמות האזרחות, בבחינת 'תנו תקן' חברתי.

”זה מחלחל”: הגמול התרבותי שבשירות הצבאי

עד כה נסקרו הגמול הכלכלי והגמול החברתי שהחיילים החרדים יכולים להפיק מהשירות הצבאי, בין אם ביחס לעצמם ובין אם ביחס לחברה החרדית והכללית. להלן יסקר הגמול השלישי והאחרון שחיילים חרדים מפיקים מהשירות הצבאי, והוא הגמול התרבותי.

”לא (הייתי) מורעל על האידיאלים של ראבק והולך להיות קצין וכאלה. אלא מורעל בקטע של אני פה עכשיו ואני הולך להתאבד על זה... באותה מידה זה יכול להיות כל דבר. במקרה זה היה צבא. זה לא היה אידיאלים ציוניים יותר מדי בשלב הזה” (גרשון)

דבריו של גרשון מדגימים, שוב, את העובדה שהגיוס לצה”ל לא נעשה מתוך הכרה בערכו של שירות צבאי, אלא מסיבות פונקציונליות. אולם גרשון מדגיש שכך היו הדברים בתחילת השירות, ”בשלב

הזה". משמע, הסיפור שהוא עומד לספר יתאר את השינוי המתחולל במהלך השירות הצבאי ביחס למשמעות שחיילים חרדים מייחסים לצבא. להלן יסקר השינוי הזה, כפי שהוא משתקף מדבריהם של המרוואיינים. ראשית, ייבחן האופן שבו מוקנים לחיילים הערכים הייחודיים של שירות בצה"ל באמצעות הפרקטיקות הצבאיות הייחודיות. בהמשך לכך, ייבחן האופן שבו הממשק עם האוכלוסייה שאינה חרדית במסגרת הצבא מוצדק באמצעות עיגונו בערכים אוניברסליים. לסיום, יוצג השינוי המהותי שמתחולל בתודעתם של החיילים, והוא התפתחות ההכרה בחשיבות התפקיד הצבאי אותו מילאו. זאת, במסגרת רכישת הגמול התרבותי הדרוש לשם השתלבות בחברה הישראלית הכללית.

בראש ובראשונה, החברה החרדית, המתקיימת כחברה נבדלת בשולי החברה הישראלית, לא רואה בצה"ל מנגנון מרכזי בהגשמת הזהות (שטדלר, 2003). זאת, בשעה שמערכת היחסים בין הצבא לחברה בישראל היא בעלת מאפיינים ייחודיים, הנובעים מכך שהשירות הצבאי התעצב ככלי לכינונה של הזהות הישראלית האידיאלית (בן אליעזר, 1994). למרות חובת השירות בצבא החלה על-פי חוק, כלומר האידיאל מושג בכפיה ולא בהכרח מרצון. יתרה מזאת, אף הצבאיות החוזית שהתפתחה ברבות השנים בין קבוצות פריפריאליות לצה"ל נובעת מההנחה שיש בכוחו של הצבא להעניק גמול אזרחי משמעותי למשרתים בו, בין אם מדובר בגמול כלכלי או בגמול חברתי. משמעות הדבר היא כי מי שאינם חרדים והתגייסו לצה"ל, גם אם לא התגייסו מסיבות אידיאולוגיות, הרי שהם נושאים עמם מטען תרבותי שבו צה"ל משמש כעמוד תווך בתודעה החברתית (לומסקי-פדר ובן-ארי, 2003).

לעומתם, חרדים המתגייסים לצה"ל נעדרים את המטען התרבותי החיוני לשם הגשמת ייעודם כחיילים. נוסף על כך, הם אינם בקיאים בפרקטיקות ובטקסים שהם חלק מההוויה הצבאית. זאת בניגוד לישראלים שאינם חרדים, שההווי הצבאי מוכר להם מקרוב, בין אם באמצעים תרבותיים כגון שירי להקות צבאיות או שימוש במונחים צבאיים בחיי היום יום, בין אם באמצעות ציון חגים לאומיים (כגון יום הזיכרון ויום העצמאות) ובין אם בשל היכרות קרובה ומיידית עם מי ששירתו בצבא. על רקע זה, המפגש הראשון של חרדים עם הצבא מתואר על ידי המרוואיינים באופן ספק-בידורי, כמי שחוו את השירות מבחוץ ולא כמי שהם חלק ממנו:

"בכל זאת זה חוויה. אתה יכול כאילו ללכת לראות את הטקס הזה שכל פעם אתה שומע עליו, ולעמוד, ואיך מורידים את הדגל ומעלים את הדגל, ואיך הרס"ר עובר ליד כולם ומסתכל שהכול מדוגם ויפה ואיך שרים שם

שירים כל מיני ביום הזיכרון בהתאם ליום, וביום העצמאות בהתאם ליום... זה חוויות שצברתי. מבחינתי זה היה חוויה" (שאל)

"הימים הראשונים שמה כאילו היו שוק מסוים... לאט לאט כאילו זה נכנס... וזה כאילו הבנתי את הרעיון של "התקווה", הבנתי יותר את הסיבה של זה... לא היה לי רקע, מה, ומי ומה היה לפני, ומה אחרי..." (עקיבא)

עם זאת, ישנם קווי דמיון בין החברה החרדית לצה"ל, הנובעות מכך שמדובר במסגרות תובעניות בעלות מאפיינים דומים בחלקם. מדובר במערכות היררכיות המטשטשות את ייחודו של הפרט ויוצרות מבנה הומוגני שכלליו חלים על כל תחומי החיים, והחברים בו פועלים למען הגשמת מטרה המוצגת כנעלה ונשגבת מהאדם הפרטי (Coser, 1974). כדי לוודא מחויבות מלאה למערכת ואחידות בין החברים בה, מוחלות על הפרט פרקטיקות הנוגעות לכל סדרי החיים. השפעתן היא כזו היוצרת הזדהות מלאה בין הפרט לבין המסגרת בה הוא חבר (גופמן, 2005). כפי שאמר עקיבא:

"זה הצורה שבה עושים, תעשו כמו כולם. בשלב מסוים תופסים את זה, זה מחלחל" (עקיבא)

בנוסף על הטמעת תפיסות העולם באמצעות מערכת כללים וחוקים, הדמיון בין הצבא לחברה החרדית מתבטא גם בחובת הציות לסמכות: במובן הטכני גרידא, הציות לרב כמוהו כציות למפקד. המבנה ההיררכי של החברה החרדית והחובה לציית ל"דעת תורה" (בראון, 2011) גורמים לכך שהמרואיניים מורגלים בציות לדמות סמכותית בעלת תוקף מוחלט שלא ניתנת לערעור. נוסף על כך, דמויות הרב והמפקד דומות במובן זה שלעיתים תפקידיהן הוא לפשט את הרעיון האידיאלי ולתרגם אותו לכדי מעשה בכדי שהאידיאה תקנה שביטה בלבבות הקהל.

אולם בעוד שבחברה החרדית הפיקוח על הפרט מיושם באמצעות מוסדות חברתיים שאינם נוגעים לפעולות הפרט במישורין, בצבא הפיקוח הוא הדוק ושוטף באמצעות מערכת היררכית ברורה. כך, למשל, הישיבה בה לומד הבחור היא קריטריון משמעותי בבואו להשתדך. כמובן שליחיד נתונה חירות מלאה באיזה מוסד ללמוד וכיצד להקדיש את עתותיו לתורה, אולם עליו להיות מודע לכך שהדבר יכול להשפיע על אפשרויות השידוכים שיוצעו לו (בארט ובן-ארי, 2014). כמו כן, בדומה למשמעות החברתית שיצק פוקו לפנאופטיקון של בנת'ם (פוקו, 2005), אין ענישה מיידית וישירה על אי-ציות לחוקי הדת והחברה, שכן העונש, כמו הגמול, הוא מידי שמים. לעומת זאת, בצבא

הענישה היא מנגנון שמיש ונפוץ כדי לאכוף את החוקים ונעשית באמצעות פיקוח של המפקדים הישירים.

”כשהגעתי לצבא זה היה כאילו שוק מסוים. אני לא הכרתי דרך משמעת כזאת, לא הכינו אותי לדבר כזה. פתאום יש איזה סמל שמתחיל לצעוק עליי, התחיל לתזוז אנשים...” (עקיבא)

המנגנון השני שמאפשר את צמצום המרחק בין היחיד החרדי למערכת הצבאית מגולם בהבדל זה הנוגע לתכונותיה של הדמות הסמכותית. בחברה החרדית הרבנים מהווים דמויות מופת והסמכות מבוססת על כך שמיוחסות להם סגולות על-אנושיות. גם אם יתאמץ בכל מאודו, ספק אם תלמיד מהשורה יוכל להגיע למעלתם. לעומת זאת, בצה”ל שגורה התפיסה לפיה המפקדים צריכים לשמש דוגמה אישית לחייליהם. זאת מתוך אמונה שכישוריהם הטובים כחיילים, אשר בזכותם הגיעו לדרג פיקודי, יכולים להיות מוקנים מכוח החיקוי. כפי שנאמר לעיל, אין הכוונה לפרקטיקה בלבד, כי אם גם לתפיסת העולם המושרשת בעצם ההווה הצה”לית. כך קוטי מספר על אחד ממפקדיו, שבהמשך נהרג בתאונת אימונים:

”זה היה קורה הרבה, נגיד כולם יעשו סיור, והוא יעשה סיור בתור מפקד, ואז הוא אחר כך הוא יישאר בתור הקצין תורן, ויישאר ער. כן, אז הוא אחד שיש ימים שהוא עושה מעבר. שכמה זה לא קשה, הוא לא נשבר, אז זה השפיע עלינו, על האנשים מסביב. ואם זה אי פעם כן הגיע למצב שמישהו באמת אומר 'וואי, נשבר לי'... אז הוא היה נכנס לקטע שאנחנו פה עושים משהו חשוב, מגינים על המדינה, בשביל זה התגייסנו” (קוטי)

”המפקד אמר לי 'תקשיב, אני אוכל לעזור לך בתנאי אחד, שאתה מקבל את הנורמטיביות שלנו, זאת אומרת אתה עומד ב-ח'” (מנחם)

מתוך דבריהם של קוטי ושל מנחם עולה כי מקומם של המפקדים חיוני להבנת השינוי שהתחולל בקרב המרואיינים: באמצעות הקשר האישי שפיתחו המרואיינים עם מפקדיהם השתנתה ההבנה שלהם את משמעות הצבא, ודי היה בדוגמה אישית כדי שהחיילים ילמדו על סדר העדיפויות הערכי המצופה מהם. בכך ניכר תפקידם של המפקדים כמתווכים (רוסמן-סטולמן, 2005).

כמו כן, ישנה חשיבות ניכרת להשתייכות למסלול גיוס נפרד לחרדים כמנגנון מתווך (שם). המסלול הנפרד מצמצם את המרחק הפיזי והרעיוני בין האדם הפרטי לבין המסגרת אליה הוא משתייך,

ומאפשר לפרט לבטא את הערכים שלו, גם אם הם אינם הולמים לחלוטין את ערכי המסגרת. כפי שסיפר עקיבא :

”אנחנו כולנו היינו אותו דבר לפני זה, כולנו באותו דרך אחרי זה, ואנחנו באותו ראש כל הזמן. גם המפקדים באותו ראש. אנחנו כולנו באותו ראש, הכול מתנהל בראש יותר משפחתי ובריאותי מאשר ראש של צבא”
(עקיבא)

חקק (2003) התייחס לשירות הצבאי, ובייחוד לטירונות, כאל טקס מעבר המוחק את הזהות הקודמת ומטמיע זהות חדשה. אולם מכיוון שבמקרה דנן כל הטקסים הצבאיים נעשים במסגרת מוסד מתווך, ניתן להניח כי העוצמה של המעבר ומחיקת הזהות המקורית נמוכה בעוצמתה, כפי שמשתקף מדבריו של עקיבא.

הפנמת הערכים הצה”ליים מתבצעת גם באמצעות מנגנון תיווך רחב יותר, והוא היחידה הצבאית. מנגנון התיווך בדמות מסלולי הגיוס מאפשר גם ליצור קבוצת שייכות גרעינית שאינה כרוכה בהזדהות אידיאולוגית עם המסגרת הכללית. קבוצה זו היא חיונית, שכן היא מייצרת מחויבות בין החברים בה, ועל אחת כמה וכמה במסגרת צבאית המחנכת לאחוות לוחמים. תפיסה זו עוגנה במסמך ”ערכי צה”ל” תחת ערך הרעות. ישראלים שאינם חרדים מתחנכים על ברכי מורשת צה”ל ומפנימים את ערך הרעות באמצעות טקסים וימי זיכרון המספרים את סיפורם של מי שהקריבו את חייהם למען חבריהם ולמען המדינה (לומסקי-פדר, 2003). באופן דומה, החרדים מתחנכים לאורה של המצווה ”ואהבת לרעך כמוך”. מצווה זו נחשבת מרכזית במיוחד בחברה החרדית, ומקורה בכתוב בספר ויקרא: ”לא תקם ולא תטר את בני עמך, ואהבת לרעך כמוך, אני ה'” (ויקרא י”ט, י”ח).

מצוות ”ואהבת לרעך כמוך” וערך הרעות מבוססים על הירתמות אישית לעזור לזולת, ושתייהן נובעות מתוך תחושת אחווה. כחלק מכך, הרעות (כפי שהיא מנוסחת במסמך ערכי צה”ל) מבקשת להטמיע תחושת אחריות אישית כלפי הזולת, עד כדי מסירת הנפש עבורו. על רקע דברים אלה, מעניין לראות כי המרואיינים הסבו דגש רב על המחויבות לחבריהם לנשק כגורם הראשון במעלה המקנה משמעות לשירות. מדובר בערך אוניברסלי, נעדר משמעות פרטיקולרית המיוחדת לחברה הישראלית או החרדית דווקא. כפי שעולה מדבריו של עקיבא :

”הוא שאל אותי מה הסיבה שבגללה התגייסתי, אמרתי... זה שינוי עצמי טוב, ושזה דבר שעוזר לחיים, שאל אותי ימה תעשה במלחמה אם יהיה קשה? אמרתי לו: 'אני לא פורש בגלל חברים שלי...'” (עקיבא)

המעבר בין המושגים המבטאים סולידריות חברתית ואימוץ עיקרון אחווה אוניברסלי כעיקרון מנחה, נוצרו הן מתוקף קיומו של המוסד המתווך והן מתוקף המפגש הבלתי-אמצעי עם ה”אחר”. זאת בהתאם לגישת האינטראקציה הסימבולית הרואה בזהות תוצר של הקשרים חברתיים (Berger & Luckmann, 1967). כך, אנו מוצאים כי השימוש במילה ”כבוד” על הטיותיה השונות נפוץ בתארים את הממשק עם האוכלוסייה החילונית:

”אם הם ירצו לשתות בירה באיזה מקום אז אני מגיע והם יכבדו את זה ויחפשו מקום כשר. והם פתאום מכירים עולם אחר ונחשפים לדברים אחרים שהם לא הכירו... כי לא היה להם נגישות לזה והנגישות היחידה שלהם הייתה דרך המדיה, ושמה מכרו להם מה שרוצים” (דב)

דב מתאר את השינוי שהתחולל בקרב החילונים: בעוד שלדבריו הוא נשאר נאמן לדרכו ולא חטא וסר מדרכו (אם כי יש מקום נכבד לדון בשאלה עד כמה הנוכחות שלו בפאב היא בבחינת פריצת הגבולות). הדבר מתבטא גם באופן שבו הוא מתאר את הסיטואציה: הם ירצו לשתות בירה, והוא רק יגיע. ככל שזה נוגע לחרדים עצמם, החשיפה לאוכלוסייה החדשה מתוארת כהיכרות ולא כשינוי; כאילו הם, החרדים, עומדים כצוק איתן, ואילו החילונים הם המים הגועשים סביבם. צמצום המרחק הפיזי בין אנשים המגיעים מרקע שונה יש בו גם כדי לצמצם את המרחק בין האידיאולוגיות (Greenfield, 2012). כפי שעולה ממילותיהם הזהירות של שלמה, דב ונפתלי:

”כי בסוף היה ללמוד את החברה הישראלית. ללמוד, להבין את השפה, את התרבות, את המשב רוח... זאת אומרת הצבא היה מפגש בלתי אמצעי ראשון עם העולם החילוני. כן יש מכרים, יש את המשפחה, אבל מפגש בלתי אמצעי ראשון, שהיה בסביבה חילונית” (שלמה)

”נהיה איזשהו אינטראקציה בינינו... אני את הציבור החילוני לא, גם לא הכרתי מבפנים. אבל אני פחות מנסה להידמות לו או משהו כזה אבל אני מכיר ועכשיו אני, בוא נגיד... גם לי באיזשהו מקום לא כל חילוני בעיניי הוא שונא חרדים, כן? אבל כן, יש פתאום איזשהו דו שיח בין אנשים ולא

סתם סטיגמות... אני מבין חילוני בן שמונה-עשרה שמסתכל על חרדי שהולך ברחוב ואומר 'קיבינימט, למה אני שלוש שנים תורם לצבא והוא לא?' כן, אני מבין את זה" (דב)

"אני לא הולך עם חזה נפוח יותר ברחוב עכשיו שהשתחררתי... אבל אני כן מבין את הדברים מפרספקטיבה קצת שונה, קצת אחרת. כאילו אני כן רואה דברים מסוימים בצורות מסוימות" (נפתלי)

מבחינת המרואיינים, השירות הוא הזדמנות לרכוש שפה חדשה, אשר תשמש אותם בהמשך, כאשר יבקשו להשתלב בחברה. אולם בעוד שדב סבור שככל שהגיוס נעשה בגיל מבוגר יותר, כך יש ביכולתו של החייל החרדי לשמור על עקרונותיו, הוא גם מכיר בכך שהקרבה בין האנשים מקרבת גם בין העולמות.

עצם ההבנה את השקפת עולמו של הזולת, יש בה משום פריצת דרך משמעותית, שכן החברה החרדית לא מבקשת את קרבתה של החברה הכללית. במקרה דנן, לא מדובר בחלון חד כיווני שמאפשר לחרדים להכיר את העולם הישראלי; מדובר גם בצהר שמשמש את החברה הישראלית כדי ללמוד על החברה החרדית כולה. וברי כי הייצוגיות לא באה לידי ביטוי רק בסביבה הצבאית, אלא גם נמשכת אחר כך בחיים האזרחיים. לדוגמה, כל המרואיינים ללא יוצא מהכלל, ציינו כי הם עומדים בצפירה ביום הזיכרון מפאת כבוד לסביבה הכללית ובהשפעת השירות הצבאי והזיקה שנוצרה בינם לבין דמות החייל העומד במרכזו של יום זה. כלומר, אם קודם הוצג הכבוד שהחילוני רוכש לחרדי, כעת מוסב הזרקור גם לכבוד שהחרדי רוכש לישראלי:

"אני כן, כאילו, מכבד את יום הזיכרון מבחינה של נהרגו חיילים, וצריך לקבל זה, אבל לא בקטע של לעמוד בצפירה. אני אעמוד בצפירה, כי נהרגו, כי אני עומד בצפירה... כי זה מה שכולם עושים, ואתה לא רוצה להיות שונה. אבל לא מתחבר לנקודה הזאת" (עקיבא)

כלומר, הפנמת עולם הערכים הישראלי אינה תוצר רק של הקניית הפרקטיקות הצבאיות במוסדות המתווכים, אלא היא גם תוצר של המפגש עם האוכלוסייה 'האחרת'. כך, עקיבא מספר כי הוא עומד בצפירה כי זה מה שכולם עושים וכי הוא לא רוצה להיות שונה. מכאן, שנקודת הייחוס שלו כעת היא לא רק החברה החרדית, כי אם החברה הישראלית כולה. הדברים נוגעים גם בתפקיד שהמרואיינים לקחו על עצמם כחרדים ייצוגיים האמונים על שמירה על קדושת השם:

"אם אני בבית לא בטוח שאני אעמוד. בעבודה אני עומד. כי כולם עומדים. כאילו אין עניין לעשות חילול השם. אני לא חושב שלעמוד בצפירה זה מה שיעשה משהו לאלה מהשואה או מהאלה שמתו למען המדינה הזאת... בשביל לא לעשות חילול השם או בשביל לא לעשות ויכוחים או דברים או אני לא יודע מה, שיסתכלו עליי בתור מישהו עם כיפה שלא עומד..." (שאול)

"וברור שהייתה השפעה לשירות הצבאי כתו תקן. היכולת שלי ללכת בראש זקוף ביום הזיכרון. זה עדיין לא ראש זקוף, כי עדיין זה עם כיפה שחורה. מאוד לא נעים להיות בטקס ממלכתי של יום הזיכרון... כי ההנחה היא שלא שירת... אז היכולת שלי בנושאים מסוימים לא ללכת כמי שיש, כמי שנופל עליו אות קין של חברה שלמה" (שלמה)

מתוך דבריו של שלמה אנו למדים כי היחלצות המרואיינים ממיקומם השולי כחרדים בחברה הישראלית אפשרית באמצעות אימוץ מנהגים אזרחיים, הגם שאינם עולים בקנה אחד עם תפיסת עולמם. כלומר, הגמול שמפיקים חרדים ששירתו בצבא הוא לא רק כלכלי וחברתי, כי אם גם גמול תרבותי.

המשמעות של גמול זה חוזרת, כאמור, לתפקיד הייצוגי שחרדים שמשרתים בצבא לוקחים על עצמם. הגמול של השירות הצבאי הוא בהפנמת ההביטוס (Bourdieu, 1990) הישראלי, באמצעותו הם יכולים להגן על המוניטין של כל החברה החרדית. כלומר, הם מגנים על המוניטין לא רק בכך שהם מספרים ששירתו בצבא, אלא בכך שהם יכולים להתנהג כישראלים במרחב הציבורי.

הגנה על המוניטין החרדי מתבטאת גם ברצון המרואיינים לתפקיד משמעותי. מכיוון שהמרואיינים לא התגייסו מסיבות אידיאולוגיות, יש להניח כי שירות בתפקיד משמעותי נועד להצדיק את השירות הצבאי ברחוב הישראלי. רוצה לומר, אם הם כבר מתגייסים, יש לעשות את זה 'כמו שצריך' ולא לתפקיד 'סתמי'. ואכן, השינוי המשמעותי ביותר ניכר באופן שבו המרואיינים תיארו את משמעות התפקיד שלהם:

"מבחינתי אם אתה לא בישיבה, אז לך כבר לצבא, תעשה משהו מועיל... אם אתה עושה משהו שכל אחד כבר יכול לעשות אז למה לעשות את זה, לך תעשה משהו אחר. אם זה משהו אחר להיות לוחם, להיות ב-8200,

להיות בכל מיני תפקידים אחרים שהם יעילים וחשובים ותורמים ברמה מובהקת ממש" (קותי)

"תוך כדי שאני עובד הצבא קראו לי. היה לי דיחוי, אז אמרתי להם שאני אוכל לבוא באהבה. כאילו הלכנו, נפגשנו, הכול. עשיתי את כל מה שצריך. ואמרתי להם שאני מוכן בכיף. אני לא הולך ללמוד בישיבה ואני לא הולך לזה ואני עובד גם ככה. אין לי בעיה לבוא לצבא רק זה דווקא משהו שיהיה טוב גם לי וגם לכם. אני לא בא להיות עכשיו, לעשות איזה משהו, סתם להעביר שנתיים שלוש וסתם- גם אני לא אעשה כלום וגם אתם לא תרוויחו כלום, וחבל" (שאול)

מעניין לראות כאן מימד נוסף של הצבאיות החוזית: המרואיינים התנו את גיוסם בכך שגם המערכת תוכל להפיק מכך תועלת. כלומר, החוזה בין הבחור החרדי לצבא הוא הדדי, ומנוסח כך שהצבא לא יגייס את החרדי אם הלה לא יוכל לתרום למערכת באופן ניכר. מדובר בדגש משמעותי, משום שלכאורה לבחור חרדי לא אמור להיות עניין בתועלת שהמערכת גופא יכולה להפיק מעובדת גיוסו.

אולם לא אצל כל המרואיינים ההכרה בחשיבות התפקיד הייתה תנאי בסיסי לגיוס. אצל חלקם, ההכרה בחשיבות התפקיד התפתחה רק במהלך השירות:

"רק אחרי שראיתי אני שנכנסתי לשירות... החלטתי אני כבר כאן, אני אנסה לראות מה זה לפחות. הרגשתי שאני בועט במשהו בלי להבין מה הוא, מה, מה הסיבות שלו, מה הוא עובד... הוא מגייס אותי בכוח... מה האידיאלים שלו... לפחות נראה, ננסה לבדוק. אם הוא לא טוב לגמרי אני תמיד אוכל לברוח, אבל אם אני אברח עכשיו אני לא אדע בחיים מה הוא. ותמיד התלוננתי, וסתם, סתם לריב איתם כל היום מכות, כל היום כאסח, אני לא עושה את זה בחיים. בוא נבדוק מה זה, בוא נראה אם זה שווה לי. זאת אומרת אני הרי אין לי לאן לצאת, אין לי לאן להגיע, לא, אני לא ארוויח כלום ברחוב. אז זאת הסיבה שהעדפתי לעשות (צבא). אם אני אעשה משהו, אני אעשה אותו מאה אחוז. לא להיות גיובניק בקריה או חימושניק" (מנחם)

"בדרך כלל זה קורה במהלך השירות שהוא מתחיל להבין כמה זה משמעותי... לדוגמה בצוק איתן – כמה התוכנות שהוא פיתח, ושהוא יצר, ושהוא עוקב אחריהם, משמעותיות למשימה. הוא מתחיל להיות גאה במה שהוא עושה, הוא מתחיל להבין שבצבא הוא מקבל מעבר למשכורת..." (אפרים)

"בצבא הוא מקבל מעבר למשכורת", אומר אפרים, ואמנם לא מסביר מה הוא מקבל, אך בעצם זאת שהוא אומר "הוא מתחיל להיות גאה" – עצם השימוש במילה "גאה" מלמד על כך שמדובר בגמול שאינו כלכלי בהכרח. אגב, יש לתת את הדעת גם על השימוש שאפרים עושה בגוף שלישי, ומתאר חייל פלוני, במקום לספר על חווית השירות שלו: "הוא מתחיל להבין", "הוא פיתח", "הוא יצר", "הוא מתחיל להיות גאה". לכך ניתן להוסיף את העובדה שאפרים עובר לדבר במושגים של "השפעה". לא ברור עד כמה קיימת בחברה החרדית תופעה מקבילה של עשייה למען שכר בעולם הזה ולא בעולם הבא. השפעת התפקיד הצבאי כרוכה בחובה שיש לה משמעות מיידית באמצעות הגנה על ביטחון המדינה, לעומת לימוד תורה וקיום מצוות שהשפעתן הפיזית-מוחשית לא בהכרח ניכרת. אין בכך כדי להוריד מערך המצוות, אלא רק להדגיש שהפידבק על השירות הצבאי הוא מיידית בשונה מהמצוות שהן מערכת חובות ללא פידבק מיידית ו/או גלוי לעין.

הממד הרגשי שנלווה לתפקיד הצבאי הוא מאפיין בולט של השירות הצבאי בישראל. הביטוי שמיטיב לתאר זאת הוא צירוף המילים "גאוות יחידה" – תחושת השייכות והפמיליאריות עם קבוצת השווים הצבאית. זהו מושג שגור בפיהם של חיילים שאינם חרדים, ולכן מעניין לראות כיצד ההשתייכות המוסדית לצבא הופכת לדבר חיובי לא רק בשם התועלת הכלכלית שהיא מייצרת, אלא גם בשל הממד הרגשי שלה. בכך מתגשם המעבר בין גמול כלכלי לגמול סמלי (לוי, 2007).

"האידיאולוגיה הזאת היא לא באה כשאתה בחור חרדי, אלא היא באה רק אחרי שאתה משרת בצבא, ואתה מבין מה זה הצבא, כי לא גדלת לתוך זה" (אפרים)

"הצבא לא יהיה המחנך של הילד. (מי שרוצה להתגייס, יעשה זאת) בזמן שהוא חושב שמתאים לילד להגיע לשם, שזה בעצם אחרי שהוא כבר התחתן ויש לו בית, וכבר הוא לא יגיע למקום שיחנך אותו ויעצב את השקפת עולמו" (דב)

כלומר, הפנמת האידיאולוגיה הצה"לית ואימוץ סט הערכים הישראלי אינה מניעה לגיוס, אלא היא תוצר של השירות הצבאי. במובן זה חייל חרדי לא שונה מכל חייל אחר; אולם המשמעות האידיאולוגית של הדברים היא הרבה יותר דרמטית עבורם כחרדים (ויתכן כי זו הסיבה שדב מתנגד לגיוס חרדים בגיל צעיר). על אף שערכים אידיאולוגיים לא היו המניע לגיוס, השירות הצבאי מעניק לחיילים חרדים את הגמול התרבותי הדרוש לשם השתלבות מלאה בחברה הישראלית על ידי כך שהם לומדים את המשמעות המיוחסת לשירות צבאי כמו גם את זו המיוחסת לסמלים ולטקסים הנהוגים בחברה. במילים אחרות, השירות הצבאי משלים את המטען התרבותי-ערכי שלא קיבלו בחינוך מבית ואשר נחוץ להם לצורך השתלבות בחברה הישראלית.

חשוב לציין כי מקרב המרואיינים, רק מעטים אמרו במפורש כי הם מזדהים הזדהות מלאה עם צה"ל על שלל משמעויותיו הערכיות. הדבר ניכר בדברים של אפרים שמשמש בפועל 'להבין' כדי לבטא מידה מסוימת של ריחוק. חריגים היו גרשון ודב ששירתו במסלולים שונים (נצח יהודה ושח"ר, בהתאמה) ומקיימים כיום אורח חיים שונה בתכלית אחד מן השני: האחד רווק שמגדיר עצמו דתי לאומי ושואף ללימודים גבוהים בתחום מדעי החברה. השני נשוי, עם ילדים, מגדיר עצמו חרדי ועובד בהיי-טק. שניהם סיפרו כי השירות הצבאי גרם להם להזדהות באופן מלא עם סמלי הלאום:

"בהתחלה הרגשתי שגם זה לא ההמנון שלי, אלא זה איזשהו המנון של מערכת שאני עדיין לא מתחבר אליה... היום זה גם ההמנון שלי" (גרשון)

"אני הקטן לא יכול להסביר לך למה אבל אני כן חוגג היום, ואני ביום הזה בכל מקרה בחופש מהעבודה... אני לא יודע איך לבטא את השמחה אבל בשבילי זה יום חופש. זה כבר שמחה. אבל זה יום שאני, כן, יום מבחינתי עם משמעות יום העצמאות... היום אני שואל אנשים כשאנחנו נפגשים, כשאני עם חרדים יותר: מה מפריע לך לחגוג שהמדינה נולדה? אתה יודע איזה נס קרה לנו? המדינה נוסדה ביום הזה!" (דב)

דב מספר כי הוא מציין את יום העצמאות, אך במילים מסויגות באמצעות זאת שהוא תולה את השמחה בכך שיום העצמאות הוא יום חופש, ורק בסיפא של דבריו מבליע את המשמעות שהוא מייחס ליום. אולם דבריו המסויגים מתגמדים לעומת תיאורו כי הוא משמש שגריר של רצון טוב בקרב החברה החרדית ומנסה לשדל את מכריו לציין את יום העצמאות.

מתוך הדברים האלה עולה כי התודעה האזרחית שפיתחו המרואיינים במהלך השירות הצבאי איפשרה גם היא למרואיינים להזדהות עם צה"ל כסממן של אזרחות ישראלית טובה. לא מדובר רק בהכרה בכך שהם חלק מהמערכת, אלא גם הכרה בחיוניות שלהם בתוך המערכת, ויותר מכך – הכרה בערכה של המערכת גופא. מתוך הראיונות עולה כי הזדהות זו נבנית באופן מדורג: ראשית, באמצעות הטמעתה של פרקטיקה מבוססת-אידיאולוגיה, בתיווך המפקדים הישירים, אשר מתפתחת לכדי תחושת אחווה עם החברים לנשק (הזדהות עם אנשים) וסופה בהבנת תרומתם האישית של החיילים לצה"ל (הזדהות עם רעיון). עם זאת, יתכן שהזדהות זו נובעת מאימוץ 'השפה הישראלית' ולא בהכרח מאימוץ ההכרה ששוויון חובות אזרחי צריך לחול גם על החברה החרדית בדמות שירות צבאי.

לסיכום, בפרק זה נבחן האופן שבו ההתנגשות בין הזהות החרדית לבין התפיסה הצה"לית עשויה לחולל שינוי בהשקפת עולמם של החיילים החרדים. זאת, כנגזרת של הגמול שהם מפקים מהצבא. בפרק הוצגו שלושת הגמולים שיש בכוחם של חיילים חרדים להפיק מהשירות הצבאי: גמול כלכלי בדמות מקצוע או אישור חוקי לכניסתם לשוק העבודה; גמול חברתי הניכר הן ברחוב החרדי באמצעות הכרה בכישורים הנרכשים בצבא והן ברחוב הישראלי באמצעות הכרה בכך שהשירות הצבאי הופך אותם לאזרחים שווים בחברה; וגמול תרבותי המתבטאת ברכישת ארגז הכלים הערכי הדרוש למי שמבקש להשתלב בחברה הישראלית הכללית. בכלל זה, ניתן למנות הזדהות פומבית עם סמלי המדינה (הגם שמדובר לעתים בביטוי מהשפה ולחוף), וכן הכרה בערכו של השירות הצבאי. משמעות הדבר היא כי על אף שהתגייסו מסיבות כלכליות, תוך כדי השירות הצבאי מתרחבת המשמעות המיוחסת לשירות בעיניים חרדיות. המסקנה מדברים אלה היא כי שירות צבאי גורם להכרה בערכו החברתי והתרבותי של השירות, ובכך מרחיב את גבולותיו הפרגמטיים של הערך הכלכלי שבחורים חרדים מייחסים לשירות צבאי מלכתחילה.

שער רביעי: דיון, מסקנות וסיכום

מחקר זה ניתח את הגמולים שחיילים חרדים יכולים להפיק מהשירות הצבאי, לאורו של הפער האידיאולוגי והתרבותי בינם כחרדים לבין המערכת הצה"לית. מטרת המחקר הייתה ללמוד על הערך המיוחס לשירות צבאי מתוך תיאורי החוויות האישיות של חרדים ששירתו בצה"ל. הנחת המוצא של המחקר הייתה, כי חרדים שהתגייסו לצה"ל עשו זאת בכדי שיוכלו להשתלב בשוק העבודה הישראלי, קרי על מנת להפיק גמול כלכלי. השערת המחקר הייתה, כי בשל מקומו של צה"ל בחברה הישראלית, השירות הצבאי מעניק גמולים נוספים לחייל החרדי מלבד הגמול הכלכלי.

פרק ניתוח הממצאים נפתח בסקירת הרקע התרבותי והאידיאולוגי, אשר מניע בחורים חרדים להתגייס לצה"ל. הממצאים בפרק זה הראו, כי לימוד תורה הוא הציר המרכזי שסביבו מתארגנת החברה החרדית. הצבא הוא מסגרת שאינה לגיטימית עבור בחור חרדי 'סטנדרטי', משום שמדובר בגוף חילוני בהגדרתו, המונע מבחור חרדי להגשים את ערך לימוד התורה, ובהיותו 'כור היתוך' הוא מאיים על אופיה הנבדל של החברה החרדית. נוסף על כך, צה"ל משמש כמנגנון של מדינת ישראל כמדינה יהודית, שהיא ישות שנויה במחלוקת בקרב החברה החרדית. ישנה נכונות חרדית מסויגת לייחס ערך לשירות הצבאי, רק לאחר שמוצה האפיק התורני ובתנאי שהשירות נועד להיות פלטפורמה להשתלבות בשוק העבודה. השירות הצבאי נתפס כלגיטימי רק כפלטפורמה להיקלטות בשוק הישראלי, בין אם בשל חובת השירות המעוגנת בחוק (סיבה המאפיינת את מתגייסי נצח יהודה ושח"ר כאחד) ובין אם בשל היכולת לרכוש מקצוע ממשי במהלך השירות הצבאי (עובדה האמורה ביחס למסלול שח"ר בלבד).

בהתאם למצופה, הממצאים הראו כי על אף שחרדים מתגייסים לצה"ל מסיבות כלכליות, ישנם גמולים נוספים שהם מפיקים מהשירות הצבאי נוסף על הגמול הכלכלי.

הגמול הראשון למניין זה הוא הגמול החברתי. גמול זה מושג באמצעות כישורי החיים הנרכשים מתוך הפרקטיקות הצבאיות, כגון: ניהול זמן, אחריות אישית, עבודת צוות וציות לסמכות. כישורים אלה הם בבחינת "תו תקן" עבור החיילים החרדים, משום שיש להם ערך מקביל לכישורים הנדרשים מבחור ישיבה. באופן אישי ההצלחה במסגרת הצבאית מהווה גם שיקום הביטחון העצמי, על רקע כשלונם להצליח בישיבה. כלומר, לגמול הכלכלי של השירות הצבאי יש גם גמול חברתי בעיניים חרדיות. כישוראים, השירות הצבאי מהווה תו תקן משום החובה החוקית לשרת בצבא.

נוסף על כך, עצם המפגש עם אוכלוסייה אחרת תורם גם הוא לחיזוק זהותם החרדית (בשל חידוד ההבדלים בינם לבין מי שאינם חרדים) כמו גם לחיזוק זהותם הישראלית כמי שאינם משתמטים. עובדה זו היא שמאפשרת להם להשתלב בשוק התעסוקה בישראל, כאזרחים שווים.

הגמול החברתי ממוסגר כגמול הראשון למניין הגמולים המופקים מהשירות הצבאי, נוסף על זה הכלכלי, משום שהוא מוחשי במידת-מה וקרוב קרבה יחסית לשיקול המקצועי שהניע את הבחורים להתגייס מלכתחילה. כמו כן, בהתייחסם לכישורי החיים, ניכר מתוך דברי המרואיינים כי זה הגמול המשמעותי ביותר עבורם: היכולת לקבל אישור חברתי, הן מבית הן מחוץ, לא תסולא בפז.

הגמול השני שמפיקים החרדים מהשירות הצבאי, נוסף על הגמול החברתי, הוא הגמול התרבותי. גמול זה מתבטא באימוץ ההביטוס (Bourdieu, 1990) הישראלי – השפה והגינונים האזרחיים המקובלים בקרב החברה הישראלית, קרי בפיתוחה של תודעה אזרחית. נראה, כי באמצעות הקשר הבין-אישי עם המפקדים ותחושת האחווה עם החברים לנשק, כמו גם עצם המפגש עם האוכלוסייה הלא-חרדית, מצטמצם בהדרגה המרחק האידיאולוגי בין תפיסת העולם החרדית לזו הישראלית. במילים אחרות, הסולידריות האישית בין החיילים הופכת להיות זירה למשא ומתן בין-זהותי, והשיח הבין-אישי לא עוסק רק בפרקטיקה, ביום-יום, אלא גם באידיאולוגיה; החיילים החרדים והלא-חרדים התקרבו כנציגים של זהויות. כדי לתווך על הפער בין הזהויות, בין האידיאולוגיות, נעשה שימוש בערכים אוניברסליים, כדוגמת הרעות והמחויבות לחברים. מסתמא שצמצום המרחק בין אנשים גורם לצמצום המרחק מהסמלים שהם מייצגים. ואכן, שיאו של תהליך זה התבטא בהכרה בחשיבות השירות הצבאי ובתפקיד הספציפי אותו מילאו – חשיבות שלא התייחסו אליה מלכתחילה כשהציגו את מניעיהם לשירות צבאי. משמעות הדבר היא שהמרואיינים למדו את "השפה הישראלית". הגם שלא ביטאו הזדהות מלאה עם שפה זו, ניכרה קרבה מסוימת בדבריהם, כמו למשל שימוש במילה "גאוה" כדי לתאר את פועלם הצבאי. הגמול התרבותי ממוסגר כגמול השני למניין התועלות, משום שהוא המופשט והרחוק ביותר מבחינה קונספטואלית מהמניע המקורי לגיוס חרדים לצבא – הגמול הכלכלי.

נוסף על שיוך קטגוריאלי של חוויית השירות בהתאם לגמול שחייל חרדי יכול להפיק מהשירות הצבאי, ניתן למקם את האופן שבו חיילים חרדים חווים את השירות הצבאי על שני צירים נוספים: ציר ההגשמה וציר זירת הפעולה.

ציר ההגשמה בוחן את הגמול שחייל חרדי יכול להפיק מהשירות בראי תכלית השירות. קצוות הציר הם הגשמה עצמית והגשמה קולקטיבית. מחד גיסא, שירות צבאי במטרה להשתלב בשוק התעסוקה

משרת את האינטרס הפרטי של החייל הבודד. זה מחליט להתגייס כדי לעבוד בעבודה מכניסה יותר מזו שיכול היה למצוא ברחוב החרדי. האינטרס האישי במצב זה הוא מובהק גם אם המשכורת כחייל או באזרחות משמשת לפרנסת המשפחה. מאידך גיסא, עולם המושגים המשמש את החברה הישראלית הכללית, אותו רוכשים החיילים במהלך שירותם, מעניק להם את המושגים הדרושים לפיתוח תודעה אזרחית. התודעה האזרחית בהכרח מציבה את הפרט כחלק מהחברה כולה ומטמיעה את חשיבות השירות הצבאי בזכות תרומתו לקולקטיב הישראלי. בתווך מצויים כישורי החיים שרוכשים החיילים החרדים. אלה אמנם משרתים אותם כפרטים, אבל הם נבחנים בראי החברה, והמרוויינים בעצמם העידו על החשיבות הרבה שיש לתוקף החברתי לו הם זוכים בזכות כישורים אלה.

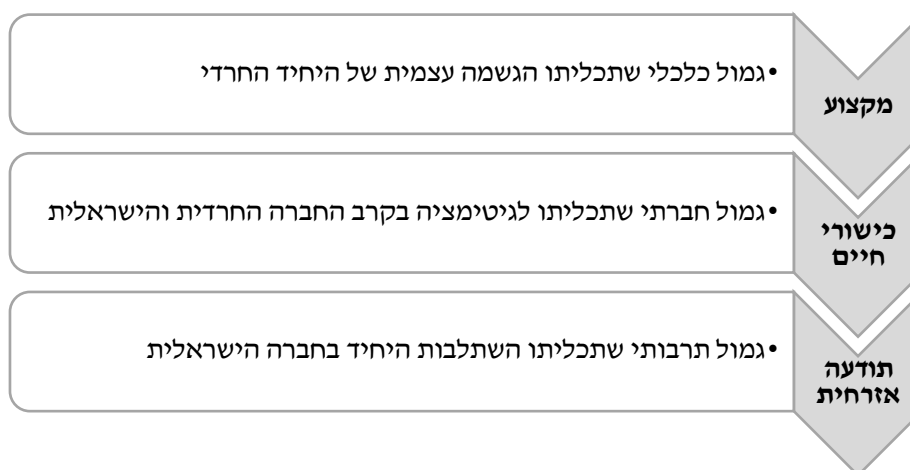
הערך החברתי המיוחס לכישורים האישיים קושר את ציר ההגשמה לציר זירת הפעולה. ציר זה כולל שתי זירות: הזירה החרדית והזירה הישראלית. ביניהן מתקיים מרחב שבו הן חופפות. הזירה החרדית כוללת את הגמול הכלכלי, אשר השפעותיו נבחנות ביחס לפרט החרדי, ואילו בלבד. הגמול הכלכלי הוא הגמול שלשמו התגייסו הבחורים לצבא מלכתחילה, ובגיננו הסכימה הסביבה החרדית להכיר בדיעבד ובאופן מוגבל ביותר בערכו של השירות הצבאי. השיח הכלכלי נסוב רובו ככולו סביב הלגיטימציה המוענקת לו ברחוב החרדי. כמו כן, הדיון סביב ההשלכות של הגמול הכלכלי לא עוסק רק בתעסוקה, אלא גם בעצמאות הפוליטית שמי ששירת בצבא יכול להשיג, כתוצר של העצמאות הכלכלית.

הזירה הישראלית כוללת את הגמול התרבותי: אוצר הידע שהחיילים החרדים רוכשים, אשר מצמצם את המרחק האידיאולוגי בין הערכים החרדיים שלאורם התחנכו (גם אם הם אינם מחזיקים בהם עכשיו) לבין הערכים הישראליים המאפיינים את החברה הישראלית שבה הם מבקשים להשתלב מבחינה תעסוקתית.

החפיפה בין הזירות ניכרת בכל הקשור לכישורי החיים. כפי שהוסבר לעיל, למרכיב זה יש גמול חברתי כפול, שכן מיוחס להם ערך הן בחברה החרדית והן בחברה הישראלית. בחברה החרדית כישורי החיים מבטאים את מסוגלות הפרט לעמוד בדרישות מקבילות לאלו שנדרשו ממנו כתלמיד ישיבה (הגם שמדובר במסגרת שונה מבחינה אידיאולוגית); בחברה הישראלית השירות הצבאי מהווה מדד לאזרחות טובה בשל אופייה המיליטריסטי של החברה הישראלית.

במובן מסוים נראה כי המעבר מייחוס גמול כלכלי לייחוס גמול תרבותי לשירות הצבאי, אפשרי באמצעות ייחוס גמול חברתי לשירות. המעבר מגמול כלכלי ומבט 'פנימה', לחברה החרדית, לגמול

תרבותי ומבט 'החוצה', לחברה הישראלית, אפשרי כאשר הוא מתווך באמצעות גמול חברתי, שהוא בעל ערך הן בעיניים חרדיות והן בעיניים ישראליות. השינוי שחל בנקודות המבט, והמעבר בין הזווית האישית לקולקטיבית, בין החרדית לישראלית, בין הממשית לקונספטואלית, ניתן לתיאור גם באופן הבא :



הממצאים מעידים על כך שהשירות הצבאי מרחיב את המשמעות המקורית שמיוחסת לו : נוסף על הגמול האישי, הכלכלי, שיש ביכולתו של החייל החרדי להפיק מהשירות, הוא יכול גם לרכוש כישורי חיים – ובכך לזכות לאישרור חברתי הן ברחוב החרדי והן ברחוב הישראלי. ברור שאישרור זה הוא אישי ובעל ערך עבור הפרט, אולם התוקף שלו הוא משמעותי יותר בזיקה חברתית. כמו כן, הפרט יכול להפיק גמול תרבותי המתבטא ברכישת השפה והמנהגים האזרחיים המקובלים בחברה הישראלית באופן שיקל על השתלבותו המקצועית בחברה הישראלית.

השינוי שמתחולל במשמעות המיוחסת לצבא בכלל ולשירות צבאי בפרט אינו דבר של מה בכך. החברה החרדית וצה"ל הם מוסדות תובעניים מתחרים הממוקמים על שני קצוות אידיאולוגיים מנוגדים, ולכן תהליך התיווך בין המוסדות הוא כל-כך מרתק : האידיאל החרדי הוא ללמוד בישיבה. משלא הצליחו להגשים אותו המרואיינים יצאו מהישיבה כדי להתפרנס באמצעות עבודה, אולם פרנסה ראויה יכולה להיות מושגת רק על ידי הגשמת האידיאל של התרבות הישראלית – שירות צבאי. יתרה מזאת, כדי להשתלב בשוק העבודה לא מספיק לשרת בצבא, לא מספיק "לסמן וי"י" - צריך גם להכיר את עקרונות היסוד שבבסיס החברה הישראלית. צריך לדבר "ישראלית". הגשמה זו אמנם נעשית מתוך מניעים כלכליים, אך בסופו של דבר, העקרונות שבשם פועל הצבא מחלחלים, משתרשים וקונים שבייתה בתודעתם של החיילים החרדים. לצד זה חשוב להדגיש : לא

מדובר בהכרח בהזדהות מלאה, אבל בהחלט יש לתת את הדעת לכך שמתעצבת לה תפיסה רב-גונית ומורכבת של הסמלים והרעיונות שבבסיס החברה הישראלית, כחברה ציונית ובכלל.

המרואיינים התגייסו על בסיס צבאיות חוזית, מתוך הנחה שהשירות הצבאי יוכל לסייע להם, כיחידים. בסופו של דבר, השירות פיתח את ההכרה במה שהם, כחיילים, יכולים לתרום לצה"ל, וכן פיתח הכרה בחשיבות הסימבולית של צה"ל בקרב החברה הישראלית. אין משמעות הדבר שמדובר בהזדהות מלאה ושכל המרואיינים הפכו להיות ציונים נלהבים שגם יעודדו את ילדיהם להתגייס לצה"ל מסיבות אידיאולוגיות טהורות. אולם מדובר בעדות חשובה על ההשפעה שיש לשירות הצבאי על צמצום המרחק בין האידיאולוגיה החרדית הנבדלת לבין צה"ל כמוסד אינטגרטיבי לחברה הישראלית.

על-אף שמסלולי השירות הייחודיים לחרדים קיימים כבר כמה וכמה שנים, המרת ילימוד תורה לשם שמים' ב'מקצוע לשם שכר' היא תופעה חדשה יחסית בחברה החרדית, והשירות הצבאי הוא אחד מביטוייה. לאור הגידול במימדי התופעה (מלאך, חושן וכהנר, 2016), מחקר זה מבקש, כאמור לעיל, לפתוח צוהר עדכני לעולמם של חרדים שבחרו לשרת בצה"ל.

מחקר זה ייחודי משום שהוא הרחיב את התמונה בכל הנוגע לערך שחיילים חרדים מייחסים לשירות צבאי. בזכות האופי הנרטיבי של המחקר, התאפשר להעמיק ולחלץ מתוך חוויות המרואיינים עצמם את הגמולים הנוספים המיוחסים לשירות צבאי, נוסף על זה הכלכלי - הגמול החברתי והגמול התרבותי. זיהוי שלושת הגמולים הללו הוא משמעותי, משום שיש לו השלכות רחבות יותר ביחס למקומה של החברה החרדית בקרב החברה הישראלית. כל זמן שחרדים אינם משרתים בצבא, הם ממוקמים במיקום שולי כפול בחברה הישראלית: ראשית, הם אינם זוכים בגמול האזרחי המוענק למי ששירת בצבא (המתבטא בסטטוס חברתי ו/או כלכלי הולם). שנית, הם אינם חלק מההגמוניה הישראלית שכן הם לא לוקחים חלק פעיל בשיח הבטחוני שהוא עדיין מאפיין מובהק של החברה האזרחית בישראל. שירות צבאי ממניעים כלכליים, יש בו בכדי לתגמל את המשרתים בסטטוס אזרחי. משמע, יש בכוחו להוציא את החרדים המשרתים משיוך שולי מסוג אחד. ההון הסימבולי אותו הם רוכשים במהלך השירות - הפנמת השפה הישראלית ואימוץ התודעה האזרחית - מאפשרים להם לצאת משיוך שולי מסוג שני. בכך, מתקיימת גם הרחבה קונספטואלית של תאוריית הצטלבות מיקומי השוליים (Crenshaw, 1989), אשר עסקה עד כה במרחב הפמיניסטי, ומורחבת כעת גם לדיון על אודות גברים.

מבחינה אמפירית, מחקר זה עשה צעד נוסף בדרך למילוי החסך בכל הקשור לניתוח עמדותיהם של חיילים חרדים בנוגע לצבא. רוב המחקרים בתחום חקר החברה החרדית העוסקים ביחסי חרדים וצבא, דנים בסיבות להימנעות משירות צבאי, בסיבות הכלכליות לגיוס ובערכו החברתי של השירות הצבאי. מחקר זה חשף רובד נוסף שטרם נחקר והוא הערך התרבותי של השירות הצבאי, כפי שהוא נתפס בעיני חיילים חרדים.

עד כה, מחקרים העוסקים בזיקה שבין החברה החרדית לבין השירות הצבאי עסקו בעיקר בשאלה מה מונע חרדים מלהתגייס, או בבחינה כמותית של מספרי החרדים המתגייסים (כדוגמת דרורי, 2005 ; Stadler & Ben-Ari, 2003 ; ברק-ארז, 2010). לחלופין, ברוח המגמות האחרונות המעידות על השתלבות מוגברת של חרדים בשוק הישראלי, המחקרים עסקו ביתרונותיו של צה"ל כאחד הגורמים המאפשרים את ההשתלבות הזו (ורי זטקוביציקי וגל, 2012). כחלק מכך, ניכר, כי ההתייחסות לצה"ל היא כמקשה אחת, ללא פירוק הגורמים השונים בתוכו המאפשרים את ההשתלבות הזו. מעטים הם המחקרים שעסקו בשינוי התודעתי המתרחש במהלך השירות הצבאי (ראו למשל, מאמרו של חקק, 2003).

לא זו אף זו, מעטים המחקרים המבקשים לנתח את התופעה מנקודת המבט החרדית ולא בראי החברה הישראלית דווקא. לפיכך, ייחודו של מחקר זה בכך שהוא מאפשר לבחון את התופעה מתוך השקפת עולמם והווייתם של החיילים החרדים עצמם, וכן באמצעות שימוש בשדה הסמנטי שמושאי המחקר משתמשים בו כדי להצדיק את השירות, הוא השדה התועלתני – קרי, הגמולים המופקים מהשירות.

בראיה מפוכחת, מחקר זה אינו מספק תמונה מלאה של האופן שבו חיילים חרדים חווים את השירות הצבאי. ראשית, מחקר זה לא מתיימר להציג את כל פלחי החברה החרדית הן משום שהוא לא מתבסס על מדגם מייצג של האוכלוסייה, ובעיקר משום שעניינו בפלח האוכלוסייה החרדית שמבקש להתגייס לצה"ל, שהוא קטן ושולי יחסית בקרב כלל האוכלוסייה החרדית. לפיכך, יש מקום להמשיך את המחקר בשלושה אופנים: ראשית, לאור התרחבותה של תופעת גיוס חרדים לצה"ל, יש לקיים מחקר רחב-היקף שייצג את כל אוכלוסיית הנחקרים עד עתה. מימדי התופעה עדיין נמוכים יחסית, כך שאפשר לקיים מחקר מעמיק, בין אם איכותני ובין אם כמותני, בנוגע להשפעת הצבא על עיצוב עמדותיהם של חיילים חרדים. נוסף על כך, במחקר זה הראיתי מדי-פעם הבדלים בין מי ששירתו במסלול נצח יהודה לבין מי ששירתו במסלולי שח"ר. מכיוון שליבת העבודה לא נגעה להבדלים בין המסלולים, ומכיוון שלא נמצאו הבדלים הרלוונטיים לנושא המחקר, לא

הקדשתי מקום רב להשוואה בין המסלולים. עם זאת, בהחלט יש מקום לבחון את ההבדלים שבין המסלולים השונים בעיצוב תפיסות העולם של החיילים. כמו כן, יתכן שיש מקום לביצוע מחקר כמותני בנושא זה, אשר יבחן את משוואת התועלת של חיילים חרדים: מה הפיצוי המוענק עבור שירות צבאי, לאור הסיכונים שהם לוקחים על עצמם כחרדים שמתגייסים לצה"ל.

מבחינה מעשית, ראוי לתת את הדעת על כך שהרצון להיות חלק – או על דרך השלילה, חוסר הרצון להיות שונים – היה נוכח מאוד בדברי המרואיינים. הסיפור הפנטסטי שמחקר זה יכול היה לספר הוא שחיילים חרדים הופכים ציונים עם תום שירותם הצבאי, אך לא כך הדבר. הממצאים הראו כי מתחולל שינוי, אולם הוא מורכב ועדין. הקרבה המסויגת שהביעו החיילים החרדים ביחס לסמלים האזרחיים, כגון יום הזיכרון, לא מתוארת במונחי התנגדות, אלא במונחים מצטדקים ומתרצים, ואימוץ הסמלים מוצג כנובע מחוסר רצון להיות שונים. בכך באה לידי ביטוי המורכבות שאיתה חיילים חרדים יוצאים לחיים האזרחיים בישראל. מסקנה זו מהווה חידוש ותרומה של המחקר לתחום המדיניות הציבורית: מסגור השירות הצבאי במונחי גמול עבור הפרט החרדי, שיסייע לגיבוש מדיניות bottom-up ביחס לשירות חרדים בצבא.

ישנן עדויות רבות על כך שהחברה החרדית הגיעה למסה קריטית בכל הנוגע ליכולת להגשים את אידיאל לימוד התורה: יעידו על כך ריבוי תכניות יעודיות לחרדים, תכניות המספקות כלים להשתלבות בשוק התעסוקה, וכן ריבוי המחקרים העוסקים בתופעה זו (כגון ברזילאי, 2003; טרכטינגוט, 2014). אחת מהנחות היסוד של תופעה זו היא היות השירות הצבאי פלטפורמה להשתלבות תעסוקתית מלאה. לכן גיוס חרדים הוא תופעה שהולכת ותופסת מקום נרחב יותר בהווה הישראלית. לצד זאת, הגם שהשירות הצבאי עדיין נחשב מדד לאזרחות טובה, חל שינוי באופן שבו היחידים, חרדים ושאינם חרדים, העומדים לפני גיוס, מתייחסים לשירות הצבאי. זאת, כחלק מ'הצבאיות החוזית' (לוי, 2007) המאפיינת את יחסי צבא-חברה בישראל כיום. כך, בקרב החברה הישראלית הכללית השירות הצבאי 'משווק' (ככל שיש צורך לשווק חובה החלה על-פי חוק) כהזדמנות לפיתוח הפרט¹³. בהתאם לכך, מחקר זה מצביע על כך שבאמצעות מסגור השירות הצבאי במונחי תועלת עבור הפרט החרדי, ניתן אולי להגדיל את מספר המתגייסים מקרב הרחוב החרדי, ולצמצם את ההתנגדות הראשונית, 'מבית', לשירות. המשמעות היא שיש לעצב מדיניות ציבורית

¹³ לדוגמה, ר' הכתבה שפורסמה באתר Mako, תחת הכותרת "עומדים להשתחרר? צה"ל כבר יסדר לכם עבודה". בכתבה מרואיינת ראש ענף תכנון ומחקר באגף כוח האדם, סא"ל קרן בן-נתן, אשר מסבירה על אפשרויות התעסוקה האזרחיות העומדות לפני מי שמילא תפקידים צבאיים מסוימים. לקריאה:

<http://www.mako.co.il/pzm-soldiers/Article-77e02503caaf051006.htm>

המכירה בצרכי השטח, ומגיבה להם. הצורך הקיומי בחברה החרדית בפתחת אפיקי תעסוקה חדשים, כחלופה ללימוד תורה, מתווה מציאות; על המדינה להגיב לכך בהתאם ולהתאים את המנגנונים הקיימים למציאות המשתנה.

ביבליוגרפיה

- אלאור, ת'. (1992). משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות. תל אביב: עם עובד.
- בארט, ע', & בן-ארי, ע'. (2014). אחרי שמזבח מוריד דמעות: התמודדות אישית וחברתית עם גירושין בחברה החרדית. *כתב עת לחקר החברה החרדית*, 100-126.
- בן-אליעזר, א'. (1994). "אומה במדים" ומלחמה: ישראל בשנותיה הראשונות. *זמנים*, 49, 51-65.
- בן-גיגי - סלוצקי, ש'. (2015). פיה פתחה בחכמה: תהליכי כינון והבניית זהות מקצועית בקרב עיתונאיות חרדיות. *עבודת גמר לתואר מוסמך במדיניות ציבורית*. ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- בן-עמי, א' (עורך). (2013). חרדים לעתיד החברה: קבוצת עבודה במכון ון-ליר. ירושלים. בראון, ב'. (2011). *לקראת דמוקרטיזציה במנהיגות החרדית: דוקטרינת דעת תורה במפנה המאות העשרים והעשרים ואחת*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- בר-און, ד'. (1994). סיפורי חיים כחקירה מדעית. ב- *בין הפחד לתקווה: סיפורי חיים של חמש משפחות ניצולי שואה, שלושה דורות במשפחה* (עמ' 289-298). תל אביב: בית לוחמי הגטאות והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- ברזילאי, ש'. (2003). חיים כפולים: סיפורי המרקדים בין העולם החילוני לעולם החרדי. ב- ע' סיון, & ק' קפלן (עורכים), *חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?* ירושלים: הקיבוץ המאוחד / מכון ון-ליר.
- ברק-ארז, ד'. (2010). גיוס בחורי הישיבות: מפשרה למחלוקת. ב- ד' הכהן, & מ' ליסק (עורכים), *צומתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל* (עמ' 13-39). אוניברסיטת בן-גוריון בנגב: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות.
- גבתון, ד'. (2001). תיאוריה המעוגנת בשדה: משמעות תהליך ניתוח הנתונים ובניית התיאוריה במחקר איכותני. ב- נ' צבר - בן-יהושע (עורך), *מסורות וזרמים במחקר האיכותני* (עמ' 195-227). אור יהודה: דביר.
- גופמן, א'. (2003). *הצגת האני בחיי היומיום*. (ש' גונן, מתרגמים) בן-שמן: מודן.
- גופמן, א'. (2005). המאפיינים של המוסדות הכוללניים. ב- ד' רוט-הלר, & נ' ניסן (עורכים), *היחיד והסדר החברתי* (עמ' 230-262). תל אביב: עם עובד.
- גיימסון, פ'. (2008). *פוסטמודרניזם, או ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר*. (ע' גינצבורג-הירש, מתרגמים) תל אביב: רסלינג.
- גירץ, ק'. (1990). *פרשנות של תרבויות*. (וי מייזלר, מתרגמים) ירושלים: כתר.

גל, ר'. (2015). *החרדים בחברה הישראלית - תמונת מצב, 2014*. מוסד שמואל נאמן למחקר מדיניות לאומית. הטכניון.

גלבע, ח'. (2014). ממרחק תביא לחמה: עובדות חרדיות בשוק ההייטק הישראלי. *עבודת גמר לתואר מוסמך במדיניות ציבורית*. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

דהאן-כלב, ה'. (2007). תנועת אחותי: חבלי יסוד (1999-2002). ב- ש' ליר (עורך), *לאחותי, פוליטיקה פמיניסטית מזרחית* (עמ' 41-62). תל אביב: בבל.

דוד, א'. (2013). היחסים הצבאיים - אזרחיים בישראל: המחלוקת והחוליה החסרה. *תיאוריה וביקורת* (41), 326-340.

דון-יחיאל, א', & ליבמן, י'. (1984). הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות בידת האזרחית של ישראל. *מגמות*, 4, 461-485.

דושניק, ל', & צבר - בן-יהושע, נ'. (2001). אתיקה של המחקר האיכותני. ב- נ' צבר - בן-יהושע (עורך), *מסורות וזרמים במחקר האיכותני* (עמ' 343-368). אור יהודה: דביר.

דרורי, ז'. (2005). *בין אמונה לצבא: גוד הנח"ל החרדי - סיכונים וסיכויים*. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.

הופנונג, מ'. (1996). הפיקוח האזרחי על הביטחון. ב- מ' ליסק, & ב' קני-פז (עורכים), *ישראל לקראת שנות האלפיים: חברה, פוליטיקה ותרבות* (עמ' 233-253). ירושלים: מאגנס.

הורוביץ, ד', & ליסק, מ'. (1990). *מצוקות באוטופיה: ישראל - חברה בעומס יתר*. תל אביב: עם עובד.

היימן-רייש, נ'. (2007). צבא של מדינה או מדינה של צבא? פיקוח של הדרג המדיני על הדרג הצבאי. *פרלמנט* (53).

הרמן, ת'. (2016). *מדד הדמוקרטיה הישראלית - 2016*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

הרצוג, ח'. (2000). כל שנה יכולה להיחשב כשנה הראשונה: הסדרי זמן וזהות בויכוח על שנות החמישים. *תיאוריה וביקורת*, 209-216.

ובר, מ'. (1993). ביורוקרטיה. ב- ד' רוט-הלר, & נ' נוה (עורכים), *היחיד והסדר החברתי* (עמ' 222-229). תל אביב: עם עובד.

זטקובצקי, א', & גל, ר'. (2012). *הדרך לשילוב: נייר מדיניות לעידוד השתלבות האוכלוסיה החרדית בשוק העבודה*. מוסד שמואל נאמן למחקר מדיניות לאומית. הטכניון.

חקק, י'. (2003). *מאוהלה של תורה למאהל הטירונים: מפגש בין מודלים תרבותיים*. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.

טרכטינגוט, י'. (2014). יציאה לעבודה בקרב בני-ישיבות חרדים: הסיבות, החששות ממנה והתפיסות כלפיה. *כתב עת לחקר החברה החרדית*, 1, 43-65.

יער, א', & שביט, ז'. (2003). תהליכים ומגמות בזהות הקולקטיבית. ב- א' יער, & ז' שביט (עורכים), *מגמות בחברה הישראלית* (כרך ב, עמ' 1245-1225). תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

כהן, ס'. (2001). צה"ל והחברה הישראלית: בחינה מחדש. *עיונים בביטחון המזה"ת*, 46.

כהן, ס', & בגנו, א'-י'. (2001). המשמעות החברתית של השירות הצבאי בישראל: מבט מחודש. *צבא וחברה*, 4/5, 131-150.

לוי, י'. (2003). *צבא אחר לישראל: מיליטריזם חומרני בישראל*. תל אביב: ידיעות אחרונות.

לוי, י'. (2007). *מצב העם לצבא הפריפריות*. ירושלים: כרמל.

לוי, ש'. (2015 11 12). *משתלם: 10 תפקידים צבאיים שיסדרו לכם עבודה באזרחות*. אווזר מתוך Mako - פז"ם: <http://www.mako.co.il/pzm-soldiers/Article-77e02503caaf051006.htm>

לוי, ח'. (2009). *המגזר החרדי בישראל: העצמה תוך שילוב בתעסוקה*. ירושלים: משרד ראש הממשלה.

לומסקי-פדר, ע'. (1996). המשמעות האישית של חווית המלחמה: סיפורי חיים של גברים ישראלים. *מגמות*, 38, 48-73.

לומסקי-פדר, ע'. (2003). מסוכן זיכרון לאומי לקהילת אבל מקומית: טקס יום הזיכרון בבתי ספר. *מגמות*, מ"ב(3), 353-387.

לומסקי-פדר, ע', & בן-ארי, א'. (2003). מ"עם במדים" ל"מדים שונים לעם". ב- מ' אלחאגי, & א' בן-אליעזר (עורכים), *בשם הביטחון: סוציולוגיה של שלום ומלמה בישראל בעידן משתנה* (עמ' 255-285). חיפה: אוניברסיטת חיפה.

ליוש, ב'. (2014). *נשות הסף: נשים חרדיות מול השינוי המודרני*. תל אביב: רסלינג.

מארכס, ק', & אנגלס, פ'. (1950). *המאניפסט הקומוניסטי*. (ד' קלעי, מתרגמים) תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

מלאך, ג', חושן, מ', & כהנר, ל'. (2016). *שנתון החברה החרדית בישראל - 2016*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה; מכון ירושלים לחקר ישראל.

מלחי, א', כהן, ב', & קאופמן, ד'. (2008). חרדים לעתידם - עמדות וחסמים ביחס ללימודים גבוהים במגזר החרדי. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

נריה בן-שחר, ר'. (2008). הנשים החרדיות ותקשורת ההמונים בישראל: דפוסי חשיפה ואופני קריאה. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

סיון, ע'. (1991). תרבות המובלעת. אלפיים, 4, 45-98.

פדהצור, ר'. (2003). תרבות הביטחון הישראלי: מקורותיה והשפעתה על הדמוקרטיה הישראלית. פוליטיקה: כתבת למדע המדינה וליחסים בינלאומיים (10), 87-117.

פוקו, מ'. (2005). סדר השיח. (נ' ברוך, מתרגמים) תל אביב: בבל.

פלד, י', & שפיר, ג'. (2005). מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.

פרי, י'. (1999). יחסי חברה צבא בישראל במשבר. מגמות, לט (4), 375-399.

פרידל-ענבר, ש'. (2015). המשמעות הרטורו-ספקטיבית של השירות הצבאי בחייהן הבוגרים של נשים דתיות-לאומיות בישראל. עבודת גמר לתואר מוסמך במדעי החברה. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.

פרידמן, מ'. (1991). החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

קחטון, ד'. (2010). צבא שקוף, חיילים בצבע: הבניית זהויות אתניות בצבא הישראלי. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.

קימרלינג, ב'. (1993). מיליטריזם בחברה הישראלית. תיאוריה וביקורת, 4, 123-140.

קימרלינג, ב'. (2001). קץ שלטון האחוסלים. ירושלים: כתר.

קפלן, ק', & שטדלר, נ'. (2012). מהישרדות להתבססות. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

רובין, נ'. (1988). אבל בקיבוץ לא דתי: שימוש בסמלים מקודשים בחברה חילונית. מגמות (ל"א), 53-64.

רוסמן-סטולמן, א'. (2005). צבא ודת כמערכות תובעניות: צה"ל והציונות הדתית. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.

רחף, א', & קרמניצר, מ'. (יולי 2008). אף על פי שחטא - ישראלי הוא? שלילת אזרחות בגין הפרת אמונים. מחקר מדיניות (73). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

שביט, ז', ששון-לוי, א', & בן-פורת, ג'. (2014). מראי מקום: זהויות משתנות ומיקומים חברתיים בישראל. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

- שטדלר, נ' (2003). להתפרנס או לחכות לנס: המלכוד החרדי והשתקפותו ביחסי תורה ועבודה. ב- ע' סיון, & ק' קפלן (עורכים), *חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?* (עמ' 32-55). ירושלים: הקיבוץ המאוחד / מכון ון ליר.
- שטדלר, נ' (2004). הצבא בעיני החרדים: חלום, פנטזיה ויצר הרע. *סוציולוגיה ישראלית: כתב עת לחקר החברה בישראל*, ו(1), 69-90.
- שלג, י' (2000). *הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל*. ירושלים: כתר.
- שלהב, י', & פרידמן, מ' (1985). *התפשטות תוך הסתגרות: הקהילה החרדית בירושלים*. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- שלם, מ' (2008). ערכי צה"ל בראי החברה הישראלית. *60 שנות חינוך בישראל: עבר, הווה, עתיד* (עמ' 53-63). ירושלים: מכון מנדל.
- שפיגל, א' (2007). החרדים, "העם" ו"צבא העם": השיח על גיוס חרדים לצבא' כביטוי למאבק על שימור הזהות הקולקטיבית בישראל. *פוליטיקה: כתב עת ישראלי למדע המדינה וליחסים בינלאומיים* (16), 67-91.
- שקדי, א' (2003). *מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני, תיאוריה ויישום*. תל אביב: רמות.
- שון-לוי, א' (2006). *זהויות במדים: גבריות ונשיות בצבא הישראלי*. ירושלים: מאגנס.
- חוק שירות בטחון [נוסח משולב], תשמ"ו-1986, ס"ח תשמו, 1170, מיום 30 בינואר 1986. *הנוסח המשולב בא במקום חוק שירות בטחון, תשי"ט-1959 [נוסח משולב] - למעט סעיפים 46 ו-50 שבו.
- חוק דחיית שירות לתלמידי ישיבות שתורתם אומנותם, התשס"ב-2002, ס"ח 1862 מיום 1 באוגוסט 2002.
- הועדה לגיבוש ההסדר הראוי בנושא גיוס בני ישיבות – דו"ח. בראשותו של השופט צבי א' טל.
- אוחזר מתוך: <https://www.knesset.gov.il/docs/heb/tal.htm>
- בג"צ 4346/92 מעלה נ' שר החינוך והתרבות ו-5 אח', פ"ד מ"ו (5), 590.
- Becker, H. S. (1996). The epistemology of qualitative research. In R. Jessor, A. Colby, & R. Schweder (Eds.), *Essays on Ethnography and Human Development* (pp. 53-72). Chicago: University of Chicago.
- Berg, B. (1998). *Conducting an Interview: Qualitative Research Methods for Social Science*. London: Viacom.
- Berger, P. L., & Neuhaus, R. J. (1996). *To Empower People From State to Civil Society*. (M. Novak, Ed.) Washington, D.C.: AEI Press.

- Berger, P. T., & Luckmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday.
- Boene, B. (2000). Trends in the Political Control of Post-Cold War Armed Forces. In S. Cohen, *Democratic Societies and their Armed Forces: Israel in Comparative Context* (pp. 73-88). London: Frank Cass.
- Boene, B. (2001). Western-Type Civil-Military Relations Revisited. In D. Maman, E. Ben-Ari, & Z. Rosenhek (Eds.), *The Military, State and Society in Israel* (pp. 43-80). New Brunswick: Transaction Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1986). The Form of Capital. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241-258). New York: Greenwood.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. (R. Nice, Trans.) California: Stanford University Press.
- Brown, L. M., & Gilligan, C. (1992). *Meeting at the Crossroads: Women's Psychology and Girl's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- Cohen, S. (1997). Military Service in Israel: No Longer a Cohesive Force? *Jewish Journal of Sociology*, 39(1-2), 5-23.
- Cohen, S. (2001). Dimensions of Tension between Religion and Military Service in Contemporary Israel. In D. Maman, E. Ben-Ari, & Z. Rosenhek (Eds.), *Military, State and Society in Israel* (pp. 176-178). New Brunswick: Transaction Books.
- Cooley, C. (1983 [1902]). *Human Nature and Social Order*. New Brunswick: Transaction Books.
- Coser, L. A. (1974). *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment*. New York: Free Press.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics,. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity, Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton Company.
- Feaver, P. (2003). *Armed Servants: Agency, Oversight, and Civil-Military Relations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Feaver, P. D. (1996). The Civil-Military Problematique: Huntington, Janowitz and the Question of Civilian Control. *Armed Forces & Society*, 23(2), 149-178.
- Freud, S. (1962). *The Ego and The Id*. London: Hogarth Press.

- The Interpretation of Cultures: -ג .Religion as a Cultural System .(1993) .Geertz, C
Fontana Press .(87-125 עמ') Selected Essays*
- Gilligan, C., Miller, B., Osborne, D., Ward, J., Wiggins, G., Wilcox, D., . . . Johnston, G. (1988). *A Guide for the Reader*. Boston: Harvard Press.
- Greenfield, S. (2012). The Theater of Deviance and the Normative Boundaries of Society: Lessons From the Rabbinic Interpretations to The Biblical Law of Sotah. *Journal of Law and Religion*, 28(1).
- Hamilton, M. B. (1995). *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge.
- Hewitt, J. P. (1989). *Dilemmas of the American Self*. Philadelphia: Temple University Press.
- Huntington, S. P. (1957). *The Soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-military Relations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Janowitz, M. (1960). *The Professional Soldier: A Social and Political Portrait*. Glencoe: Free Press.
- Josselson, R. (1996). On Writing Other People's Lives: Self-Analytic Reflections of a Narrative Researcher. (R. Josselson, Ed.) *The Narrative Study of Lives*, 4, 60-71.
- Kvale, S. (1996). *Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Lasswell, D. H. (1941). The Garrison State. *The American Journal of Sociology*, 46(4), 445-468.
- Levy, G., & Sasson-Levy, O. (2008). Militarized Socialization, Military Service and Class Reproduction: the Experiences of Israeli Soldiers. *Sociological Perspectives*, 51(2), 349-374.
- Levy, Y. (1998). Militarizing Inequality: A Conceptual Framework. *Theory and Society*, 27(6), 873-904.
- Levy, Y. (2009). From Republican to Market Control over the Armed Forces: A Conceptual Framework. *Polity*, 41(1), 1-29.
- Lomsky-Feder, E., & Ben-Ari, E. (Eds.). (1999). *The Military and Militarism in Israeli Society*. Albany: SUNY Press.
- Lomsky-Feder, E., & Sasson-Levy, O. (2015). Serving the army as secretaries: intersectionality, multi-level contract and subjective experience of citizenship. *The British Journal of Sociology*, 66(1).
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Moskos, C. (1977). From Institution to Occupation: Trends in Military Organizations. *Armed Forces & Society*, 4(1), 41-50.

- Moskos, C. (2000). Towards a Postmodern Military? In S. Cohen (Ed.), *Democratic Societies and their Armed Forces: Israel in Comparative Context* (pp. 3-26).
- Niskanen, W. A. (1971). *Bureaucracy and Representative Government*. New Brunswick: Aldine Transaction.
- Peri, Y. (2001). Civil-Military Relations in Israel in Crisis. In D. Maman, E. Ben-Ari, & Z. Rosenhek (Eds.), *The Military, State and Society in Israel* (pp. 107-136). New Brunswick: Transaction Press.
- Stadler, N., & Ben-Ari, E. (2003). Other-Worldly Soldiers? Ultra-Orthodox Views of Military Service in Contemporary Israel. *Israel Affairs*, 9(4), 17-48.
- Stadler, N., Lomsky-Feder, E., & Ben-Ari, E. (2008). Fundamentalism's Encounters with Citizenship: The Haredim in Israel. *Citizenship Studies*, 12(3), 215-231.
- Strauss, A. L., & Corbin, J. (1990). *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. London: Sage.
- Swartz, D. (1997). *The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago.
- Van-Tuyll, H. P. (1994). Militarism, The United States and The Cold War. *Armed Forces and Society*, 20(4), 519-530.
- Wood, B. D., & Waterman, R. W. (1991). The Dynamics of Political Control of the Bureaucracy. *American Political Science Review*(85), 801-828.