

מקומות קדושים בארץ הקודש מבט אתנוגרפי /
ליאור חן, עומר הקר, נורית שטדלר

תוכן העניינים

7	פתח דבר
11	מבוא: קדושה ומקום – המחקר החברתי על מקומות קדושים בארץ הקודש / ליאור חן, עומר הקר, נורית שטדלר
65	שער ראשון: התפתחויות ושינויים במרחבים הקדושים קידוש המרחב היהודי בפריפריה הישראלית: תובנות ממחקר בקרב יוצאי מרוקו בישראל / יורם בילו
101	עלייה לרגל נוצרית לארץ הקודש במאה ה־21: בין אחדות לקונפליקט, בין צליינות לתיירות, בין נצרות ליהדות / ג'קי פלדמן
126	תמורות במפת הקדושה המוסלמית בישראל–פלסטין / נמרוד לוז
157	שער שני: קדושה, מדינה ומאבק פרוין, אימהות ואדמה בנתיב העלייה לשמים: טקסי מרים בירושלים / נורית שטדלר
200	הפוליטיקה של ההתגררות: רבאט נשי אסלאמי במסגד אלאקצא בירושלים / סלוא עלינאת-עאבד
231	מקבר רחל למסגד בלאל בן רבאח: תהליך התפתחותו של מקום קדוש פלסטיני / חן ראובני

- 259 אונטיזציה ותחרות באתרי טבילת ישוע לאורך נהר הירדן:
טבילה אחת, שלושה מקומות / ליאור חן
- 295 שער שלישי: מקומות קדושים ותנועה בין הגלובלי לבין המקומי
ברית חדשה ישנה: מהגרים אריתריאים, כנסייה אתיופית והרצף
שבין מדינת ישראל לבין ארץ הקודש / עומר הקר
- 328 החייאת העלייה לרגל למשהד חוסיין באשקלון: מקרה של
צדק מעברי? / יצחק רייטר
- 360 "רבנו זה בית": עלייה לרגל לאומן וניכוס המרחב הקדוש /
גיא ברוקר, עמליה סער
- 395 מפתח
- 399 רשימת בעלי זכויות היוצרים
תקציר באנגלית

קידוש המרחב היהודי בפריפריה הישראלית: תוכנות ממחקר בקרב יוצאי מרוקו בישראל

יורם בילו

מבוא

משנקבעו גבולות שביתת הנשק בין ישראל לבין שכנותיה ב־1949, בתום מלחמת העצמאות, התברר כי המדינה הצעירה נותקה מן המקומות הקדושים החשובים ביותר במסורת היהודית. "מחוזות הזיכרון" הנכספים, משאת נפשם של יהודים לאורך הדורות, ובראשם הכותל המערבי, מערת המכפלה, הר הזיתים, קבר רחל, קבר יוסף, קבר שמואל ועוד אתרים רבים, הפכו באחת לבלתי נגישים. המקומות הקדושים שנתרו בתחומי ישראל, כמו קבר דוד בהר ציון, קבר רבי שמעון בר־יוחאי במירון, קבר רבי מאיר בעל הנס בטבריה ומערת אליהו בחיפה, המשיכו להיפקד על ידי מאמינים, אך הפעילות הפולחנית בהם הייתה דלה יחסית. מעבר לעצם הקושי למלא את החללים הרבים שנפערו במפה הקדושה, תרמו לדלות זו קשיי היום־יום במדינה הצעירה, שנאבקה על קיומה לאחר מלחמה קשה והתמודדה עם גלי הגירה גדולים, והאתוס הממלכתי, המודרניסטי והסוציאליסטי, שראה בנהירה למקומות הקדושים אנכרוניזם שיש לעוקרו משורש. ואולם, לאחר פחות משני עשורים מקום המדינה נבלמה מגמה זו ואף התהפכה.

* פרופ' יורם בילו, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, המחלקה לפסיכולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

תחייתו של פולחן המקומות הקדושים בישראל נבעה משני מהלכים גיאוגרפולטיים. הראשון שבהם הוא רגע היסטורי מובחן – הניצחון במלחמת 1967 שהשיב לשליטת ישראל את מחוזות הזיכרון המיתיים שאבדו ב־1948 והפך אותם לנגישים. התבססות הכותל המערבי כאתר החשוב ביותר בדת המסורתית והממלכתית־אזרחית בישראל¹ והידוש הפעילות הפולחנית התוססת במקומות הקדושים שמעבר לקו הירוק, ובראשם מערת המכפלה בחברון וקבר רחל בפאתי בית לחם, משקפים ערוץ זה של גאות פולחנית. המהלך השני מובחן פחות וקשור לגלי ההגירה הגדולים לישראל בשנות ה־50 וה־60 של המאה ה־20, בעיקר מן העולם המוסלמי. רבים מן העולים פוזרו, כ"חלוצים בעל כורחם",² בעירות פיתוח ובמושבים, בפריפריה הישראלית דלת האוכלוסין והמשאבים. בקידוש המרחב בפריפריה הישראלית, שנישא על כתפיהם של ישראלים חדשים אלו, עסקתי במחקריי האתנוגרפיים משנות ה־80 וה־90 של המאה ה־20, ובייחוד בעיצוב הגיאוגרפיה הקדושה בספך העירוני בישראל על ידי יוצאי מרוקו, שבלטו בין המהגרים בזיקתם לפולחן הצדיקים.³ מאמר זה, המתבסס על מחקרים אלו, רחוק מלהיות סקירה ממצה ועדכנית של הפעילות הדינמית סביב המקומות הקדושים. מוצגות בו תובנות מאוחרות מעבודותי בתחום, הרחוקות אף הן מלהציג מיפוי שיטתי של הפעילות המחקרית העוסקת במקומות קדושים בישראל. כך, למשל, לא אעסוק בו בפעילות הפולחנית הענפה באתרים המסורתיים והחדשים בשטחי יהודה ושומרון.⁴ עם זאת, הנושאים שאדון בהם עוסקים במגמות ובתהליכים בעלי חשיבות עקרונית למחקר המקומות הקדושים, שבמהלך עבודת השדה התקשיתי לזהות, אבל במבט לאחור, לאחר שנות דור, הולכים ומצטללים קווי המתאר שלהם.

לאחר דיון במצע התיאורטי ובמסגרת המושגית, שבאמצעותם ראוי לנתח את התופעות הקשורות למקומות הקדושים בישראל, אציג כמה מאפיוניהם, הקוראים תיגר על הגישות המסורתיות. ראשית, בניגוד לתפיסה של אתרים מקודשים כנייחים, יציבים ו"קפואים" בזמן, אדגיש את אופיים המשתנה והנייד.

1. Storper-Perez & Goldberg 1994

2. Weingrod 1966

3. בילו 2000; 2005; 1990.

4. פייגה 2003.

התנועתיות המאפיינת את נהירת המאמינים למקום הקדוש (ששיאה בעליות לרגל) מובנת מאליה, אבל הטענה שגם המקומות הקדושים ומסורותיהם מאופיינים בניעות, העשויה ללבוש לעתים ממדים תזויתיים, מקובלת פחות. מטענה זו נובעת הקביעה שהגאות הפולחנית סביב המקומות הקדושים בישראל היא תופעה מודרנית ומאוחרת, בניגוד לתפיסת מקומות אלו כ"מאובנים תרבותיים" המייצגים מסורות מן העבר הרחוק. טענה נוספת מתמקדת בחשיבות היוזמים, הסוכנים החברתיים למיניהם, בטיפוח מקומות קדושים. סוכנים אלו יכולים להיות פעילים אינדיבידואלים, קבוצות, עמותות, קהילות ואף המדינה עצמה. למרות מאמציהם של אמרגנים אלו בהקמת המקומות הקדושים ובתחזוקתם, לרבים מן האתרים "חיי מדף" קצובים. לבסוף, אבקש להראות כי למרות המתח המובנה בין דת לבין מדינה בישראל קיימות זיקות גומלין משמעותיות בתהליכי קידוש המרחב בדת הפופולרית ובדת האזרחית.

מסגרת מושגית

במישור התיאורטי, שני המודלים ה"קלאסיים" ששימשו חוקרים רבים של מקומות קדושים ופולחניהם היו המודל הקונצנטרי של מירצ'ה אליאדה⁵ והמודל האקסצנטרי של ויקטור טרנר.⁶ מודלים אלו מתקיימים ביחסי ניגוד מובהקים. לפי אליאדה, המקום הקדוש הפרדיגמטי הוא מרכז העולם, טבור הארץ והציר המחבר בין מישורי היקום (axis mundi). המרכזיות, הנייחות והבולטות של המקום הקדוש הופכות אותו לנקודת משען ואוריינטציה למאמינים, ובאמצעותו הם "הופכים כאוס לקוסמוס", היינו במישור הפסיכולוגי-פנומנולוגי, מקנים לחוויות החיים שלהם ערך מוסף של משמעות וקדושה. המודל של אליאדה הוא קונצנטרי משום שבתנועתם אל המרכז הנכסף המאמינים חוצים מעגלים של קדושה מתעצמת והולכת. ארגון הקדושה בתפיסה הכוהנית ביהדות מתאים מאוד למודל זה (ומן הסתם תרם לעיצובו): ארץ ישראל היא ארץ הקודש, המובחנת בחדות מעולם החולין הסובב. במרכזה ירושלים, העיר הקדושה, שלבה הפועם הוא בית המקדש. גם בבית המקדש מתקיימת היררכיה של קדושה,

5 Eliade 1954; 1959

6 Turner 1969; 1973; 1974; Turner & Turner 1978

ששיאה בדביר, קודש הקודשים, הניצב מעל אבן השתייה, שעליה מושתת העולם וממנה החל להיברא.⁷ בהתאם להמשגה האליאדית, המציבה את המרכז הקדוש במקום רם ונישא – גם אם הגובה נמדד באופן ערכי-סמלי, ולא דווקא טופוגרפי – תנועת המאמינים לבית המקדש בירושלים מוגדרת כ"עלייה לרגל". באידיאולוגיה הציונית נשמרה משמעות ערכית זו במושגים "עלייה" לעומת "ירידה", המתייחסים להגירה לישראל וממנה.

לעומת זאת, תפיסת המקום הקדוש של טרנר היא אקסצנטרית, משום שמקום זה ממוקם פעמים רבות דווקא הרחק ממרכזי השליטה הפוליטית, בפריפריה ובאזורים נגישים פחות. בניגוד למודל של אליאדה, תנועת המאמינים מתאפיינת במעבר מקוסמוס לכאוס, ממרכזי הסדר החברתי למקומות מרוחקים והרי סכנות, כלפי מצב המנוגד לסדר חברתי (anti-structure) ולימינלי (ספי, שולי), שבו המאמינים מתפרקים מתפקידים חברתיים מוגדרים ומקטגוריות סטטוס מגבילות ומתוודעים לזולתם ולעצמם באופן טוטלי, ספונטני, שוויוני ואחוותי. בקהילת השוויים, הקומוניטס (communitas), הנוצרת במקום הקדוש, האחר נהפך לאח. דומה ששני המודלים הללו נעים במסלולים כה שונים, בין השאר, משום שהם מצייתים למשמעויות נבדלות של קדושה: קדושה מטיפוס "כוהני", הזקוקה להגנה באמצעות חוקי טהרה מגבילים, וקדושה מטיפוס "מיסטי" – מתפרצת, אקסטטי, פורצת גבולות.

"רוח הזמן" המחקרית שוב אינה נוהה אחר תיאוריות גדולות, המנוסחות בצורה כוללנית ואקסקלוסיבית. האפשרות שהמודלים המנוגדים לכאורה של אליאדה ושל טרנר מתייחסים למעשה לשני טיפוסים מובחנים של מקום קדוש, היכולים להתקיים זה בצד זה, מתחוורת בעבודתו של הסוציולוג אריק כהן.⁸ מניתוחו עולה שהמקום הקדוש שאליאדה מכוון אליו, הוא בדרך כלל המרכז הדתי-פוליטי של דת ממוסדת, שהלגיטימציה שלו תלויה טקסט מקודש, והביקור בו – מובנה ועתיר טקסים – הוא חובה דתית מפורשת. לעומת זאת, למקום הקדוש, לפי טרנר, זיקה למסורת ולפולחנים דתיים פופולריים, שאינם נשענים על מסורת כתובה, והביקור בו הוא וולונטרי ומשחרר מעיקרי הדת. ההבחנה באסלאם בין חאג' לבין זיארה וביהדות בין העלייה לבית המקדש,

7 וילנאי תשל"ו.

8 Cohen 1992.

שהייתה נוהגת בשלושת הרגלים, לבין ההשתטחות על קברי צדיקים משקפת כפילות זו.

בדור האחרון, בעקבות עבודות של חוקרים פוסט-אליאדיים, כג'ונתן סמית',⁹ ופוסט-טרנריאניים, כג'ון איד ומייקל סלנו¹⁰ וגלן באומן,¹¹ עורער עוד יותר תוקפם של הניסיונות להסביר כיצד נוצרים ומתקיימים מקומות קדושים באמצעות מסגרת מושגית אחת ויחידה. בעבודות אלו הוסט הדגש מן האופי הייחודי של המקום הקדוש, המובדל איכותית מן הסביבה, אל מערכות משתנות, תלויות מקום וזמן של גורמים משפיעים. הופעתם וקיומם הנמשך של מקומות קדושים עלולים לנבוע מהקשרים מקומיים המאדירים טקסט קדוש או דמות כריזמטית, מאילוצים גיאופוליטיים וכלכליים, מאינטרסים אישיים, קבוצתיים ולאומיים וממאבקי הכוחות והקונפליקטים שהם מחוללים. בהקשר היהודי והישראלי אתגרו זלי גורביץ' וגדעון ארן את תפיסת המקום הקדוש על פי אליאדה כשהצביעו על מקורות ביהדות שמבצבצת מהן המסורת הניידת מטבעה של המקום כרעיון, שאולי מעצם מהותו אינו בר-מימוש או הגעה. זו מסורת שראשיתה בציווי האלוהי לאברהם, "לך לך מארצך וממולדתך", והמשכה בנדודים במדבר ארבעים שנה, שדווקא במהלכן בין מקומות – מתקבלת התורה. זאת ועוד, בעטיים של חורבן וגלויות בונה מסורת זו מקדשים בזמן יותר מאשר במרחב ואינה מקבלת כמובנת מאליה השתקעות ילידית נינוחה ותחושת שייכות פשוטה לסביבה המקומית.¹² חביבה פדיה משלימה ומפתחת את הטיעון של גורביץ' וארן ב"על המקום" בספרה מרחב ומקום,¹³ והיא עומדת בו בחדות על הבעייתיות הכרוכה בניסיון להשתית את מרחב הזמן הענקי של הזיכרון הקולקטיבי היהודי, הנושא בחובו כיסופים משיחיים ומרחב סמלי מדומיין, על הבסיס הצר של המקום הממשי, שבעקבות מלחמת ששת הימים הפך לכאורה לבר-השגה.

נסכם ונאמר כי המשגת המקום הקדוש כסטטי, קבוע, בעל איכות מהותנית של קדושה, מחוץ להיסטוריה, להקשרים גיאופוליטיים ולאינטרסים כלכליים

9 Smith 1993.

10 Eade & Sallnow 1991.

11 Bowman 2012.

12 גורביץ' וארן 1991.

13 פדיה 2011.

ואחרים, הוא מצע רעוע ביותר להסביר את צמיחתם, התקיימותם, היעלמותם ועלייתם מחדש של מקומות קדושים בכלל ובישראל בפרט. כך, למשל, גם אם יש בהתכנסות ההמונית ברחבת הכותל המערבי בחג הסוכות בשנים האחרונות "ניחוח אליאדי" מכוח חתירתם של החוגגים אל המרכז הקדוש, אין ביכולתו של המודל הקונצנטרי להתמודד עם המציאות הגיאופוליטית המורכבת, שבה האתר המקודש אינו אלא מטונימיה של בית המקדש החרב, לבו של המרכז הזה הוא מחוץ לתחום למאמינים היהודים, וההתקרבות אליו היא מתכון להתפרצות אלימה. ובאותו מטבע, גם אם יש "ניחוח טרנריאני" בהילולת רבי שמעון בר-יוחאי בל"ג בעומר במירון, המפגישה יחידים וקהילות מעדות יהודיות שונות באווירה של שמחה והתעלות, קומוניסטי בפירוש אין לנו שם: האחר אינו הופך לאח במירון, ההבדלים בין הקבוצות אינם מיטשטשים, דפוסי הביקור של חסידים נבדלים מדפוסי הביילוי של עולי רגל ממוצא מזרחי, ובאירוע כולו לא נפקד מקומם של קונפליקטים ומאבקי שליטה לצד ביטויים של אחווה ונדיבות.¹⁴

אופיים המשתנה של מקומות קדושים

כאשר מתמקדים ביוצאי מרוקו, אי-אפשר להבין את תפקידם המרכזי בתחיית פולחני הקדושים בישראל במנותק מן ההיסטוריה של פולחנים אלו במגרב. מבט משולב כזה יגלה כי הדימוי של מערכת מסורתית, המשתמרת ללא שינוי כשריד מאובן מן העבר, רחוק מאוד מלהתאים לפולחני הקדושים במרוקו. זו הייתה מערכת דינמית, רגישה לנסיבות היסטוריות משתנות, שבה צדיקים וקבריהם צצו, נעלמו והופיעו מחדש לסירוגין. יתרה מזו, מסורות המקומות הקדושים של יהודי מרוקו רוויות בתנועותיות דו-כיוונית, ממזרח למערב וממערב למזרח. להערכת צדיקים ודפוסי פולחן ממרוקו לישראל במחצית השנייה של המאה ה-20, שאעסוק בה בהמשך, קדמה נדידת מסורות בכיוון ההפוך – מארץ ישראל למרוקו. אצייג שני היבטים של תנועותיות זו. ראשית, מסורות יהודיות במרוקו מיקמו בארץ זו את קבריהן של דמויות מקראיות, כיואב בן-צרויה, דניאל ויונה הנביא, ושל דמויות תלמודיות, ובראשן רבי שמעון בר-יוחאי ורבי מאיר בעל

הנס.¹⁵ הן בקהילת ספרו שליד פז הן בתידילי שבדרום המדינה נפוצו מסורות כי רבי שמעון שכן בקרבן, ומיקום כפול זה חיזק את מעמדו המיוחד בפנתיאון הקדושים של יהודי מרוקו.¹⁶

שנית, בחינת סיפורי החיים של כלל הצדיקים הנערצים ממרוקו מעלה שכ-20 אחוזים מהם הגיעו אליה על פי המסורת מארץ ישראל. צדיקים נודדים אלו הם רוב מוחלט – כעשרה מתוך תריסר – בקבוצה הנבחרת של צדיקי מרוקו המרכזיים, שתהילתם חצתה גבולות אזוריים. הכינוי "צדיקים נודדים" מתאים במיוחד לאותם קדושים, שבהיעדר זהות היסטורית מוגדרת תוארו באופן סטריאוטיפי כשד"רים (שלוחי דרבנן), רבנים מארץ ישראל שנשלחו לאסוף תרומות למען התושבים בארץ הקודש. שליחים נודדים אלו סבבו בין הקהילות השונות במגרב, ופעמים רבות מצאו את מותם על אם הדרך, במקומות נידחים, לפני שעלה בידם להשלים את משימתם. לעתים קרובות התגלה מקום קבורתם באמצעות חלום, שבו הופיע הצדיק בפני תושב מקומי, יהודי או אף לא יהודי, וכיוון אותו אל האתר הנסתר.¹⁷ מעמדו של הקבר שהתגלה זה מקרוב התבסס בדרך כלל בעקבות פרץ של מעשי נסים שהולידו הביקורים הראשונים במקום. סיפור החיים הטיפוסי של הצדיקים הללו, חסרי הזהות ההיסטורית, משקף את המתח בין מכורה לבין גולה, המלווה את חיי היהודים בתפוצות. כמו נאמניהם היהודים, גם הצדיקים עזבו את ארץ הקודש ויצאו לגולה, וכמוהם, גם כמיהתם לחזור לציון לא התממשה והם מתו ונקברו בגולה. ההיבט הדיאלקטי שביסוד מתח זה מתבטא בתפנית צנטריפוגלית שיש בה אירוניה היסטורית. כישלון המשאלה לחזור לארץ ישראל, המשתקף במותו של הצדיק במקום נידח בגולה, הוביל להקמת מרכז חלופי, מקום קדוש הרחק מארץ הקודש. תהליך זה שיקף מן הסתם את השתרשותן של הקהילות היהודיות בקרקע הנוכרייה, ובה בעת גם הוסיף לחיזוקה של התערות זו. ואולם, בעקבות גלי העלייה הגדולים לישראל סייע מוצאם של השד"רים – הצדיקים הקבורים במרוקו – למאמציהם של "אמרגני הקדושים", שעמדו במוקד מחקרי,¹⁸ להעבירם לבתיהם בארץ, שהרי אך טבעי

15 בן עמי תשמ"ד, 43.

16 שם.

17 שם, 25-27, 39-45, 79-84.

18 בילו 2005.

הוא (כלומר הגיוני מבחינה תרבותית) שהצדיקים ילכו בעקבות מאמיניהם לשעבר וישבו למקום שבאו ממנו.

מקומם של מסורות נודדות וצדיקים מהגרים בולט בין נתיבי קידוש המרחב של יוצאי מרוקו בישראל. לצד ה"מרוקניזציה" בשנות ה־70 וה־80 של מקומות קדושים פופולריים, כמו קבר רשב"י במירון, קבר רבי מאיר בטבריה, מערת אליהו בחיפה, קבר חוני המעגל בחצור וקבר רבן גמליאל ביבנה, ולצד אימוץ קברי צדיקים בני זמננו כמו אלו של רבי ישראל אביחצירא (בבא סאלי) ורבי שלום איפרגן בנתיבות ורבי חיים חורי בבאר שבע, אנו מוצאים גם מקומות קדושים בעלי אופי נייד מובהק, כאשר הצדיקים הטמונים בהם "מיובאים" לארץ או "עולים" אליה. כך הועברו שרידיהם של צדיקים יהודים אחדים, שהיו קבורים בצפון אפריקה, לקבורה מחדש בארץ. המקרה שזכה לתהודה הרבה ביותר בקבוצה זו קשור לרבי חיים פינטו, המשמש כרבה הראשי הספרדי של אשדוד (וגם של קריית מלאכי). בדרך לא דרך הצליח פינטו להוציא ממרוקו את שרידיהם של ארבעה צדיקים, ששלושה מהם נמנים עם אבות משפחתו, ובנה להם מאוזוליאום מרשים בבית הקברות בעיר.

הביטוי המובהק לנדידת מקומות קדושים מתגלם בהעברת צדיקים מצפון אפריקה לישראל באמצעות חלום. לרבי דוד ומשה, אחד הצדיקים הפופולריים ביותר ממרוקו הקבור באטלס המערבי הגבוה, הוקמו אתרי הנצחה אחדים בישראל, שהנודע שבהם ממוקם בשיכון כנען בצפת.¹⁹ רבי אברהם אווריוור, צדיק נודע אחר הקבור בקרבת העיר סטאט, מצא לו משכן חדש בשיכון ט בבית שאן. רבי מכלוף בן־יוסף אביחצירא מתארגלי ממוקם בקריית גת, ורבי דוד בן־ברוך מאזרו שבעמק הסוס – באור עקיבא. פולחנה של סלת אל־גטאר, צדקת תוניסאית, התחדש ברמלה,²⁰ ואילו רבי יעקב ואזאנה הקבור באגויים שבהרי האטלס זכה באתר ישראלי בבאר שבע.²¹ בכל המקרים הופיע הצדיק בחלומותיהם של גברים או נשים מיוצאי מרוקו והביע לפנייהם את רצונו לעלות לארץ בעקבות מאמיניו – לעתים מתוך הבעת מחאה על שעזבו ונטשו אותו מאחור – ולהתגורר בבית החולם או החולמת. אם כך, מדובר כאן בתנועה

19 בן עמי תשמ"ד; Ben-Ami 1981.

20 שבתאי 2003.

21 בילו 2003.

כפולה – תחילה של המהגרים ממרוקו, ובעקבותיה של הצדיקים. בדרך זו התוויות הגיאואיסטוריות של ההגירה לישראל והמציאות הקשה שהיא הולידה מושלמות ומתוקנות במידה מסוימת על ידי החוויה המטה-היסטורית של "עליית הצדיקים", שהתחוללה במישור הגיאוגרפיה הקדושה כעשרים שנים לאחר גלי העלייה הגדולים.

דינמיקה זו של ניעות הכורכת יחד מאמינים וצדיקים כאחד, מוצאת לה ביטוי מזוקק בעובדה כי הגורם המאיץ, שחזר ונשנה ביסוד הקמת האתרים הביתיים לצדיקים ממרוקו (או ממקומות אחרים בארץ ישראל) שחקרתי,²² היה החלטת היום לעתיד לעזוב את מקום מגוריו למען חלופה מרווחת יותר, ובעיקר קרובה יותר למרכז הארץ. החלטה זו משקפת כנראה מציאות רגשית מורכבת של תחושות אמביוולנטיות כלפי מקום המגורים, ואף "אמרגני הקדושים" שחקרתי, תושבים ותיקים ביישוביהם, ששורשיהם המשפחתיים בקהילה המקומית הלכו והתעבו, שקלו ברגע של חולשה לעקור למקומות מרכזיים ומושכים יותר. ואולם, בסופו של דבר סיכל הצדיק את כוונתם לעזוב, והזיקה החיובית ביסודה לבית נוקתה מסיגי האמביוולנטיות שדבקו בה והפכה להתקשרות של קבע.

ההסבר שיוצע כאן להישנות כוונת העזיבה ולסיכולה בישראל אינו מנותק מן הרקע המרוקאי. עזיבת הבית לעומת הישארות בו והכנסת אדם זר לתוכו הן לכאורה דבר והיפוכו. אפשר שניגוד מבני זה חזר ונשנה בסיפורים משום שהיה ניב מתאים לביטוי חוויות כואבות, שהן חלק מן הניסיון הקיבוצי של יהודי מרוקו בישראל, ואולי אף אמצעי לריכוך של חוויות אלו. יש כאן מעין תיקון סמלי של נטישת צדיקי העבר עם עזיבת הבית במרוקו והכניסה לבית החדש בישראל. הקמת האתרים החדשים היא סוג של חוויה מתקנת: מכיוון שהיזמים לא עזבו בסופו של דבר את הבית, למרות הקשיים, הם זכו שהצדיקים יצטרפו אליהם ויהפכו לבני ביתם. תיקון סמלי זה עשוי היה לשכך את האמביוולנטיות ביחסם של האמרגנים ושל מאמינים אחרים שנקבצו סביבם כלפי מקומות מגוריהם בפריפריה עמוסת הבעיות של ישראל.

אציג בקצרה שלושה מקרים של חידוש או סיפוח של מקומות קדושים כדי להדגים את המרכזיות של מוטיב התנועתיות בכלל ושל הגורם המאיץ שביסוד התגלות הצדיק בפרט: רצון מוחשי לעזוב את מקום המגורים המסוכל בידי הצדיק.

הילולת חוני המעגל בחצור הגלילית. המסורת על מערת הקבורה של חוני המעגל בכפר פרעם, שעל חורבותיו הוקמה ב־1950 מעברת פאר־עם, לימים חצור הגלילית, נזכרת בכתבי נוסעים יהודים מן המאה ה־13 ואילך.²³ עם זאת, לחוני, צדיק מלומד בנסיים מטיפוס שאמאני מובהק, לא נקבע יום הילולה בלוח השנה הטקסי וקברו נפקד לעתים לא מזומנות, בעיקר בעתות בצורת. שעתו הגדולה של חוני כצדיק הפטרוני של חצור וסביבותיה החלה כשאוכלסה עיירת הפיתוח בעולים מיוצאי צפון אפריקה והגיעה לשיאה לאחר מלחמת ששת הימים, ושוב לאחר מלחמת יום הכיפורים. חצור יצאה ללא פגע משתי המלחמות הללו למרות קרבתה לחזית הסורית והימצאותה בטווח הארטילריה של תותחי האויב, ורבים מתושביה יחסו עובדה זו לחסות שפרס הצדיק על עירו. מתיאוריהם עלה כי הם חשו שחוני מגן על העיר ומסיט ממסלולם את הפגזים שכוונו אליה. עוד לפני כן, בימי החרדה של תקופת ההמתנה שקדמה לפרוץ הקרבות, הופיע חוני בחלומותיהם של חלק מן התושבים והבטיח להם כי לא יאונה להם כל רע. חשוב מזה לענייננו, הצדיק הפגיע בחולמים: "לא לעזוב את חצור!". הוא איים בפגיעה במתעדתים לעזוב והבטיח גמול לנשאים. חלומות דומים, התובעים מן התושבים להישאר על מקומם, ומעשי נסים שאירעו לחולמים שצייתו לתביעה ונשארו בבית, רווחו בעיירה שש שנים מאוחר יותר, בתקופת מלחמת יום הכיפורים. לנוכח הבולטות של התביעה הפטרויטית שלא לנטוש את העיירה ברגעי מתח ומצוקה ביטחוניים, אין זה מפתיע שפרנסי העיר החליטו שהילולת חוני המעגל תיחגג ב־ה באייר, ביום העצמאות.

בית רבי דוד ומשה בצפת. בקיץ 1973 הקדיש אברהם בן־חיים, פועל ייעור בקרן הקיימת לישראל, חדר בביתו שבשיכון כנען בצפת לרבי דוד ומשה, אחד מחשובי הצדיקים של יהודי מרוקו הקבור באטלס המערבי הגבוה. "בית רבי דוד ומשה" הוא אולי המצליח ביותר בין האתרים החדשים שכווננו יוצאי מרוקו, ולהילולה שלו הנחגגת ב־א בחשוון מגיעים מאות מאמינים מקרוב ומרחוק. התמות של ניעות ונדידה, וליתר דיוק – של עזיבה וסיכולה, חזרו ונשנו בסיפור הקמת האתר. ראשית, אברהם היה מצויד במיתוס משפחתי שיכול היה לשמש מודל רב־השראה ליוזמתו. חודש לאחר פטירת אבי זקנו מצד אמו, הצדיק רבי יעקב תימסות, וקבורתו במראכש הגיע על פי המסורת מכתב מירושלים המבשר

על הופעתה הפלאית של מצבה בהר הזיתים, ועליה חקוק שמו של הצדיק. ראוי לציין כי דגם זה להעברת צדיק ממרוקו לישראל, מעין "גלגול מחילות", היה אירוע נדיר ביותר בפולחן הקדושים במרוקו.²⁴ שנית, התמה של עזיבה וניתוק האפילה על זיכרונות הילדות של אברהם הקשורים בסבו הצדיק רבי שלמה תימסות, שאותו הכיר היטב בכפר מגוריו, אימיינתנות שבאזור מרקש. כשהיה אברהם בן 13, נפל הסב למשכב ונלקח לטיפול בבית חולים בעיר החוף הרחוקה אסווירה (מוגדור). לפי הגרסה המשפחתית, יהודי אסווירה הכירו בגדולתו, וכשנפטר מיהרו לקבור אותו בבית הקברות המקומי כדי ליהנות מברכתו. אברהם לא זכה לראות שוב את סבו, ואף לקברו לא זכה לעלות. דומה כי בהקמת בית לרבי דוד ומשה, צדיק מרוחק שלא הכיר כלל במרוקו לטענתו, פיצה את עצמו אברהם באופן לא מודע על החלל שהותירה היעלמות הסב: האירוע הראשוני שבו נגזל צדיק בן המשפחה על ידי זרים ונקבר הרחק, תוקן בפעולת נגד של הבאת צדיק לא מוכר מרוחק והפיכתו לצדיק משפחתי מתוקף שיכוננו בבית.

גם במקרה של אברהם בן-חיים, כמו במקרים של אמרגני צדיקים אחרים, להתגלות בחלום של רבי דוד ומשה קדמה משאלתו של החולם, שהייתה קרובה למימוש, לעזוב את מקום מגוריו למען דירה מרווחת במקום מרכזי יותר. בחלום שסיכל את תוכנית העזיבה, הופיע הצדיק לפני אברהם, נטל אותו עמו למקום קבורתו במרוקו והשמיע באוזניו את הקובלנה הזאת: "ראה, עשרה אנשים בלבד חוגגים ומציינים את יום ההילולה שלי ושואל אני אותך, למה עזבוני ונטשוני כל יוצאי מרוקו? היכן כל הרבבות – אוהדי ונאמניי?" בעיניי, קובלנת הצדיק היא המפתח להבנת ההתלהבות שבה התקבל חלום ההתגלות של אברהם בקרב רבים מיוצאי מרוקו. ברמה האישית, דומה כי קובלנת הצדיק איננה אלא השלכה של רגשות האשם של החולם על שנטש את צדיקי המשפחה, ובראשם סבו הנערץ, והותיר אותם "מיותמים" בקבריהם במרוקו לאחר ההגירה. ואולם, השלכה זו משתלבת בחוויה שרבים מיוצאי מרוקו שותפים לה, שהרי גם הם השאירו מאחור את הצדיקים הנערצים עליהם עם הגירתם לישראל.

תגובתו של אברהם לקובלנת הצדיק – "וכי אתה רוצה כי יבואו מישראל למרוקו כדי לקיים את ההילולה?" – רומזת על האפשרות, המושקת בדרך כלל, שהנתק בין העולים לבין צדיקיהם הנוחים במרוקו יכול להתאחות גם

על ידי חזרת העולים לארץ מוצאם. ואולם, המתח מתפוגג כשהצדיק מוביל את אברהם לביתו בצפת ומבקש ממנו לחגוג בו את ההילולה שלו. הפתרון לנתק הוא בתנועה הדו־כיוונית במובהק - לא ב"ירידת" יוצאי מרוקן לארץ מוצאם, אלא ב"עליית" הצדיקים בעקבותיהם לישראל.

בחלום ההתגלות שסיכל את תוכנית העזיבה, יום התנועה ומחוללה הוא הצדיק, הפוקד את אברהם בחלמו, נוטל אותו אל אתר הקבר הזונה בהרי האטלס ולבסוף מחזירו לבית בצפת, ואילו בחלום שבא אחריו מתהפכים היוצרות, והחולם הוא מי ששם פעמיו אל מערת הקבורה של הצדיק במרוקן, ובתום מסע עתיר תלאות נוטל את הצדיק על גבו ומשכן אותו בביתו. הדפוס הראשוני של צדיק כול־יכול לעומת חולם סביל במופגן מתהפך אפוא לחלוטין בחלום השני, ויש בכך יותר מרמז לכיטחוננו העצמי הגובר של אברהם לאור התגובות הנלהבות להקמת האתר. עם זאת, לענייננו חשובה התנועיות הבלתי פוסקת בין מרוקן לבין ישראל, המאפיינת את עלילותיהם של שני החלומות. הצורך בחלום ההתגלות השני נרמז במהלכו כאשר אברהם מתלונן לפני הצדיק בעת פגישתם: "אתה בא אליי פעם בשבועיים או פעם בחודש, וזה לא מספיק". מכאן שבמשך כמחצית השנה - משך הזמן שבין שני חלומות ההתגלות - הצדיק נע ונד בין שני האתרים, הקבר בהרי האטלס ובית רבי דוד ומשה בצפת, עד להעברתו הסופית לאתר האחרון.

פתחו של גן עדן בבית שאן. בשנת 1979, כמחצית העשור לאחר כינון "בית רבי דוד ומשה", הפיץ יעיש אוחנה, עובד ניקיון במועצת בית שאן, הודעה לציבור ובה סיפר כי גילה את פתחו של גן עדן בחצר ביתו שבשיכון ד בעיירה. גם במקרה זה החל הגילוי בסדרת חלומות, שבמהלכם חשף צדיק נעלם, שאחר כך התגלה כאלהו הנביא, את זהות האתר. ההתגלות ניוונה מחומרים תרבותיים מוכרים, שהרי מסורת אגדית הנזכרת בתלמוד קובעת כי גן עדן, "אם בארץ ישראל הוא, בית שאן פתחו"²⁵ ואולם, החיבור שבין העבר המיתי המפואר לבין חצר הבית הצנוע בעיירת הפיתוח עמוסת הבעיות היה מהלך נועז שעורר התרגשות ופליאה בבית שאן. ב"פתחו של גן עדן" הגיע הדפוס החוזר של תנועה בלומה - רצון מוחשי לעזוב וסיכולו - למיצויו הדרמטי. לאחר שנים רבות בבית שאן נעתר יעיש להפצרות חנה אשתו לעקור ליבנה, שבה חיו רוב בני משפחתה,

והחל בהכנות הדרושות לעזיבה. הסידורים הסתיימו ביום שישי אחד בשלהי אלול, והמעבר לדירה ביבנה נקבע ליום ראשון. באותו יום שישי בערב זכה יעיש להתגלות, שבמהלכה נחשף בפניו הפתח המופלא בחצרו. העלילה מתפתחת כאן כמו בסיפור מתח: רק סוף שבוע אחד מפריד בין בני הזוג הנחושים לממש את תוכניתם לבין דירתם החדשה ביבנה, ואז מתהפכים היוצרות באחת. סיפור הנגד פורץ אל פני השטח ויוצר את התפנית הדרמטית בעלילה: הבית הדחוי נהפך למקדש מעט שאי־אפשר לעוזבו. וכך ניסח יעיש את זיקתו המחודשת לביתו בלשון נחרצת: "אמרנו לי, 'פה תשב, אין לאן ללכת'... האדמה רוצה אותנו עוד פה. לא רוצה שנעזוב אותה. מה נעשה?' לא יכול לעזוב את המקום, אפילו בחגים. אח של חנה מזמין אותנו לאשקלון. אני אומר לו: 'רוצה, אבל לא יכול'. מה יגידו האנשים שאני סוגר את המקום והולך? יש אנשים שיש להם האמונה של המקום ורוצים לבקר, דווקא בחגים, בחופש. אז מי יקבל אותם?" אמנם אליהו הנביא, הצדיק הפטרוני של האתר בבית שאן, מגיע מן הסביבה הקרובה – הרי גלעד המשקיפים על בית שאן מעבר לירדן – ולא ממרוקו הרחוקה, אך כנגד התנועה המוגבלת יחסית של הצדיק המקומי (אך המועצמת על ידי הפניית העורף למערת אליהו, מקומו "הרשמי" של הצדיק) וזכות כאן הדינמיקה של הכנות לתנועה (עזיבה) מצד היום ובלימתה הנסית לביטוי דרמטי מאין כמוהו. אם כך, הדפוס של ניעות ותנועתיים, המאפיין את מסורות הצדיקים של יהודי מרוקו, מטביע את חותמו גם בתהליכים שביסוד כינון האתרים החדשים בישראל בצורת כוונה מוחשית של היוזמים לעתיד לעזוב את הבית ולעבור למקום אחר. ואולם, האירוע המכריע בתהליכים אלו הוא דווקא הפרה של הדפוס הדינמי הזה, היוצרת מתח אצור של בלימה ועצירה, ואנרגיה פוטנציאלית זו היא שמצמיחה את המקום הקדוש. הסנטימנטים "הפטריוטיים" של היצמדות ילידית למקום מהדהדים את האתוס ההתיישבותי הציוני ואף משתלבים בו (כפי שלמדנו מהילולת חוני המעגל בחצור). גם אם האתרים החדשים לא הצליחו לגאול, במחי חלום, את עיירות הפיתוח מתחלואיהן הכלכליים והחברתיים, לא יהיה מופרך לטעון כי הופעת הצדיקים בעורף העירוני בישראל שיקפה את תחושת ההשתרשות וההשתייכות למקום בקרב תושבים ותיקים רבים. תושבים אלו חשו את עצמם תחילה כקורבנות סבילים של מדיניות אכלוס שרירותית, אך במהלך השנים פיתחו – למרות הקשיים והאכזבות שהיו מנת חלקם, ואולי דווקא בעטיים – זיקה אמיצה אל הבית, אל הקהילה ואל הנוף המקומי.

במבט משווה אפשר לציין כי מסורות נודדות ומקומות קדושים ניידים חוזרים ונשנים בדתות רבות. דוגמאות של ניכוס קדושים ונדידת מסורות אפשר למצוא למכביר גם באסלאם המרוקאי²⁶ וגם בנצרות. בעיקר בתקופות של התרופפות השלטון המרכזי והביטחון האישי תפח פולחן הקדושים בעולם הנוצרי הקדם־מודרני והתרחב לתופעה תזויתית וגואה של סחר בשרידי קדושים או גניבתם ונדידתם ברחבי אירופה. כך נוצרה גיאוגרפיה קדושה גמישה ומשתנה תדיר, שהתפשטה על פני המרחב הגיאופוליטי הנוצרי באמצעות מסורות חדשות של שרידים נודדים (שהתרבו, פעמים רבות, לאחר "שכפול" השרידים או "דילולם"). מעבר למעשי הנסים של השרידים, כוח המשיכה של מסורות אלו היה טמון בעוצמתן הסיפורית, שהקנתה מסגרת מכוננת לזיכרון הקיבוצי של הקהילה שהשריד הקדוש הגיע אליה, והעניקה לחבריה תחושת שייכות, זהות ואף עליונות מוסרית מתוקף "בחירתו" של הקדוש בהם.²⁷

אופיים המודרני של פולחן המקומות הקדושים

אל הדינמיות והניעות של מקומות קדושים ומסורותיהם מצטרפת העובדה כי פולחני הצדיקים כתופעה חברתית הסוחפת המונים היא תופעה מודרנית במובהק הן במרוקו הן בישראל. ההיסטוריה של פולחן הקדושים במגרב מלמדת כי תור הזהב שלו היה דווקא במחצית הראשונה של המאה ה־20, עם התבססות השליטה הצרפתית במרוקו, תקופה שאופיינה בתהליכי מודרניזציה מהירים. לאמיתו של דבר, עד כינון הפרוטקטורט ניכר רישומו של פולחן הקדושים ברמה המקומית בלבד בשל אילוצים כלכליים וגיאופוליטיים כבדי משקל. העוני הרב של הקהילות היהודיות, פיזורן הנרחב, היעדר תשתית לוגיסטית נאותה וחוסר הביטחון בדרכים באזורים הכפריים של דרום מרוקו, שבהם נמצאו הריכוזים הגדולים של קברי הצדיקים, הקשו מאוד על הפיכת הקברים למרכזי עלייה לרגל, הסוחפים מאמינים מחוץ לסביבה הקרובה. רק לאחר שהצרפתים הצליחו להשליט את מרותם על האזורים ההרריים והמרוחקים, לא לפני שנות ה־30 של המאה ה־20, נוצרו התנאים שאפשרו לפרסם את מעשי הנסים של

²⁶ Crapanzano 1973; Marcus 1985.

²⁷ קליינברג 2000; Sox 1985; Brown 1981; Geary 1978.

קדושים חדשים ולהגיע במהירות, בנוחות ובביטחון יחסיים אל קבריהם. נוסף על כך, ההזדמנויות הכלכליות שיצר השלטון הקולוניאלי הצמיחו שכבה חדשה של מתעשרים מקרב היהודים, ששאפו לתרגם את הצלחתם החומרית ליוקרה ולמעמד חברתיים בקהילה. הם הקצו אפוא משאבים לתחזוקת הקברים והקימו אגודות מיוחדות למטרה זו.²⁸

המודרניזציה לא רק סייעה ליצור את התשתית הפיזית שביסוד התפשטותו של פולחן הקדושים, אלא גם העצימה את המצע הפסיכולוגי, שבו צמח הצורך להיעזר בצדיקים. השינויים המהירים שהתחוללו באורח החיים עקב העיור, התיעוש, ההגירה הפנימית והחילון, סדקו את הרקמה המסורתית של קהילות ומשפחות יציבות והותירו יהודים רבים ללא תמיכה חברתית ראויה לנוכח מורכבות החיים המודרניים וחוסר הביטחון הטמון בהם.²⁹ במצב של חברה במעבר, כאשר רוב יהודי מרוקו שנחשפו לתהליכי המודרניזציה והחילון עדיין לא התנתקו מן הסמלים ומן הערכים של התרבות המסורתית, היו קברי הקדושים בבחינת איים של יציבות, שבשעת משבר היה אפשר להיעזר בהם ולמצוא נחמה. האופי האינדיבידואלי המובהק של פולחני הקדושים, המאפשר לכל משתתף להתייבב ביחידות מול הצדיק ולשטוח בפניו את משאלותיו האישיות, גם כאשר הוא מוקף אלפי חוגגים, נראה מתאים במיוחד למסגרת החיים המודרנית המדגישה הישגיות אישית.³⁰ בתנאים אלו הפכו הקדושים לכתובת נאותה לפניות בבעיות חיים מגוונות דווקא במהלכם של שינויים חברתיים חריפים שמקורם במודרניזציה.

צירופן של הסיבות שמנינו הביא לידי כך שתקופת הזוהר של פולחני הקדושים במרוקו השתרעה מסיום מלחמת העולם השנייה ועד ההגירה הגדולה של היהודים ממרוקו בשנות ה-50 וה-60. מתוך יותר מרבע מיליון יהודים שחיו במדינה ב-1950, פחות מ-5,000 איש נותרו בה לאחר מחצית המאה. רובם הגדול של העוזבים עשו את דרכם לישראל – נמשכים על ידי ההבטחה הגלומה בהקמת מדינת ישראל ב-1948 על רקע הכמיהה המסורתית לציון ומונעים מכוח החשש מן הצפוי להם בעקבות נסיגת הצרפתים ממרוקו והשבת הריבונות לממלכה הערבית והמוסלמית ב-1956.

28 בן עמי תשמ"ד, 164-165.

29 שוראקי תשל"ה; אביטבול תשמ"ו; צור והלל תשנ"ו; צור תשס"ב.

30 Goldberg 1992.

גם התעצמות הפולחנים סביב המקומות הקדושים בישראל בעשורים האחרונים קשורה בתהליכים מואצים של מודרניזציה ושינוי חברתי. גם אם אחדות מן המסורות שביסוד קברי הצדיקים בארץ ישראל הן עתיקות יומין ומתועדות למן המאה ה־12, הביקורים באתרים ותיקים אלו, ובאתרים חדשים שנוספו עליהם, הפכו לתופעה המונית רק בעשורים האחרונים של המאה ה־20 ובתחילת המאה ה־21. השיקום של האתרים ושיפוצם, כינון תשתית רחבה של כבישים ואמצעי תחבורה, שהפכו אותם לנגישים יחסית ואת הדרכים אליהם לבטוחות, והספקת שירותים חיוניים באתרים עצמם – כל אלו הם גורמים פרוזאיים שקשה להגזים בתרומתם להגדלת מספר המבקרים בקברי הצדיקים.

העלייה השיטתית במספר הפוקדים את קבר רבי שמעון ברייחאי במירון בל"ג בעומר – עד קרוב לחצי מיליון חוגגים בשנים האחרונות – נובעת במידה רבה מן ההשקעה הניכרת של המדינה ושלוחותיה באתר. החוגגים נהנים כיום ממערך היסעים משוכלל המאפשר להם להגיע למירון בנוחות מכל חלקי הארץ, כתיירים לא פחות מצליינים. מגרשי חניה ענקיים בשולי האתר קולטים את הרכבים הפרטיים, ומהם מובלים הנוסעים ליעדם ברכבי שירות מיוחדים. קטע מכביש עכו-צפת שנסגר לתנועה הופך ליריד ענקי, המספק את הצרכים הגשמיים והרוחניים של החוגגים. שבילי גישה מסומנים ומשולטים מובילים אותם ללב מתחם הקבר, וההשתלטות של גורמים לא מורשים על אזורים במתחם הקבר נבלמה. באזורים המיוערים סביב מתחם הקבר הוכשרו אזורים ללינה, למנוחה ולפיקניק, נסללו בהם קווי מים והותקנו בהם תאי שירותים ונקודות איסוף אשפה. מערך שליטה עצום, המאגד גורמי ביטחון (משטרה וצבא), רפואה ותברואה, מווסת את התנועות של החוגגים באתר ומפקח על שלומם. מיזם רב-ממדים זה, שהפך להיות ההתכנסות הסדירה הגדולה במדינה (ואחת מן העליות לרגל הגדולות בעולם במונחים יחסיים), לא יכול היה להתקיים ללא ההתגייסות של מדינת הלאום המודרנית והתיאום המושכל בין נציגיה.

בצד כינון התשתית הפיזית המתקדמת, המאפשרת שינוע של עולי רגל במספרים גדולים למקומות הקדושים והופכת את מרכזי הפולחן הגדולים בכל הדתות לפופולריים מאי פעם, נסיבות הגירתם של יוצאי מרוקו לישראל וקשיי הקליטה שלהם בה יצרו מצע פסיכולוגי נוח לתחיית הפולחנים במדינה החדשה. חבלי הקליטה של יהודי מרוקו בישראל היו קשים במיוחד הן עקב השינויים החברתיים החריפים, שטלטלו את הקהילות היהודיות במגרב במהלך תקופת

הפרוטקטורט ופגעו ברקמת חייהם המסורתית ובתחושת הזהות שלהם, הן עקב מיעוט המשאבים של רבים מן המהגרים, שהיו חסרי השכלה פורמלית וכישורים מקצועיים נרחבים ובעלי משפחות גדולות, אך כבני "חברה במעבר" טוו ציפיות לא מציאותיות לשיפור מצבם בארץ המובטחת. חשוב מכך, רבים מיוצאי מרוקו שהגיעו לארץ מאמצע שנות ה-50 של המאה ה-20 ואילך מצאו את עצמם במושבים ובעיירות פיתוח באזורים העורפיים ומעוטי האוכלוסין של המדינה, אנוסים למלא תפקידים חלוציים, שהאוכלוסייה הוותיקה סירבה לקבל עליה. במושבים היה עליהם למצוא את מחייתם בחקלאות, אף שרובם המכריע לא עסק בה בעבר, ואילו בעיירות הפיתוח שהוקמו בחופזה, ללא תשתית כלכלית וחינוכית נאותה, הם שימשו כוח עבודה זול במפעלים חסרי תחכום, בעיקר בתחומי הטקסטיל ותעשיית המזון. קשיי התעסוקה, התלות הרבה במשאבי הממשל, המערכת החינוכית החלשה והתחלופה הרבה בקרב התושבים – כל אלו החריפו את מצוקותיהם. על רקע מצוקות אלו סביר להניח שהצורך בהתערבותם ובעזרתם של הצדיקים רק גדל בשנים הקשות שלאחר העלייה, אך חולשת העולים שפוזרו ברחבי הארץ, על רקע קשיי הקיום ותלאות היום-יום, בשילוב אידיאולוגיית כור ההיתוך, שביקשה להכחיד את מסורות העבר הגלותיות, מצעו את מימושו של צורך זה מעבר לחגיגות מצומצמות ומקומיות של הילולה, בחיק המשפחה או בבית הכנסת השכונתי.

שעתו היפה של פולחן הקדושים המוגרבי בישראל החלה רק כשנות דור לאחר הקמת המדינה, משאידיאולוגיית כור ההיתוך נסוגה בהדרגה מפני אקלים של פלורליזם ופתיחות תרבותית, וכשמעמדם החברתי-כלכלי של המהגרים השתפר (יחסית לשנים הראשונות) והתחזק ביטחונם בזהותם הישראלית. או אז, דווקא על רקע השתלבות גוברת בהוויה הישראלית, החלו יוצאי מרוקו לבטא את מורשתם התרבותית הנבדלת בגאווה ובדעתנות. הילולות הצדיקים הפכו לסוג של "חגיגות של תחייה אתנית"³¹ שאפשרו לבטא את הזהות העדתית הנבדלת בלי לפגום בתחושת ההשתייכות והמחויבות למדינה החדשה.

את הופעת הקדושה בעיירות הפיתוח וביישובים בעורף העירוני בישראל אפשר אולי לקשור לתמורות שחלו במקומות אלו מאז הקמתם ולהתפתחות ההדרגתית של תחושת ה"מקומיות" – התקשרות הדרגתית של אנשים למקום

מגוריהם, שהלכה והתחזקה במשך השנים ומעבר לדורות. לנוכח הקשיים החברתיים והכלכליים המלווים את עיירות הפיתוח מאז הקמתן, אין תמה שההתקשרות למקום נקנתה בייסורים והייתה רוויה אמביוולנטיות. הרכיב השלילי של דו־ערכיות זו בא לידי ביטוי, כפי שראינו, ברצונם המוחשי של "אמרגני הקדושים" להחליף את מקום מגוריהם ולעבור לשכונה אחרת או לעיר אחרת, קרובה יותר למרכז, קודם שהצדיק פטרונם התגלה בפניהם. ההתגלות וקידוש בית המגורים בעקבותיה סיכלו את העזיבה וקשרו את היוזמים בעבותות לביתם.

הצגת חוויות ההתגלות כמנגנון פסיכו־תרבותי הקשור לזיקה הטבעית לבית, לקהילה ולנוף המקומי ומסייע להעלות את קרנה של שכונה חסרת ייחוד בעיר שדה חזרה ונשנתה בסיפורי החיים של אמרגני קדושים שהקימו אתר לצדיק מקומי או מיובא ממרוקו. ואולם, ביטויי השורשיות והמקומיות מתרחבים גם אל מסלולים נוספים של חידוש פולחני קדושים שהוצגו קודם. למשל, לאחר פטירתו של רבי ישראל אביחצירא (בבא סאלי) נפוצו בנתיבות שמועות כי לצדיק הישיש יועדה חלקת קבר בהר הזיתים, אך הוא ביכר להיקבר בעיירת מגוריו. מהלך זה עולה בקנה אחד עם התבנית הנפוצה בקרב האמרגנים של סיכול העקירה מן הבית קודם להופעת הצדיק. הזיקה הפטריוטית ליישוב ולבית בהקשר של פולחן הקדושים ניכרה בייחוד בתקופות של מלחמה ומשבר. בזמנים אלו נפוצו בין המאמינים במקומות שונים בארץ חלומות שבהם ניצבו הצדיקים כחיילים על משמרתם, נשקם דרוך בידם, נכונים לגונן על היישוב.³² הפיכתו של חוני המעגל לצדיק הפטרון של חצור הגלילית שתוארה קודם מדגימה היבט פטריוטי וישראלי־עכשווי זה של פולחן הקדושים.

דומה כי בשוליים העירוניים של ישראל התרחש בשנות ה־70 וה־80 תהליך שניתן לכנותו "פריצת הקדושה" (hierophany), בלשונו של אליאדה,³³ יישובים חסרי ייחוד ובעלי דימוי שלילי, שחיפשו את הבסיס האידיאולוגי להצדקת קיומם ולגיבוש זהותם, בנו לעצמם "מיתוס מקומי" באמצעות מערכת סמלים ניאאו־מסורתית וחוי־ציונית (אך לא אנטי־ציונית) על ידי יצירה או סיפוח של אתרי קדושים. במבט היסטורי אפשר לראות בקידוש המרחב בעיירות הפיתוח

32 בן עמי תשל"ז; Bilu & Abramovitch 1985.

33 Eliade 1954.

באמצעות הניב המסורתי של הצדיק מנגנון מקביל למערכת המשמעות הציונית החלוצית שהקנתה את המסד האידיאולוגי לצורות התיישבות קודמות, כמו הקיבוץ והמושב.³⁴ לפי פרשנות זו, מי שכינה בלגלוג את נתיבות "בנארס (ואראנסי) של ישראל", בעקבות צמיחתם המואצת של צדיקים, בעלי נסים וקברים קדושים בעיירת הפיתוח הדרומית,³⁵ הצביע בלי משים על התהליך שבו נוספו למפה ערי קודש באזורי הספר של המדינה (בגבולות הקו הירוק). תהליך זה הקנה לעיירות הפיתוח עומק מטה־היסטורי, שבמקרים של העברת צדיק ממרוקו לישראל היה מקורו בהפקעת מיתוס ממרחב מרוחק (שפעם היה קרוב ומוכר) והתקתו למרחב המקומי. במקרים אחרים הושג עומק זה או הועצם על ידי החייאת מיתוסים עתיקים מן המרחב הגיאוגרפי המקומי וקישורם ליישוב הנוכחי. הדוגמה הבולטת ביותר היא גילוי "פתחו של גן עדן", שמסורת תלמודית ממקמת אותו, כזכור, בבית שאן, בחצר בית בשכונה ד בעיר העתיקה־חדשה. ביסוד כל המקרים שבהם סופחו לקהילה צדיקים שעל פי המסורת קבורים בסביבתה והפכו לפטרוני היישוב (כמו חוני המעגל בחצור ורבן גמליאל ביבנה) עמדו מיתוסים מקומיים. גם בהנצחת רבי ישראל אביחצירא בנתיבות הועצמה ההילה הפלאית של הצדיק מתוך קישור מיתי למרחב המקומי: יודעי סוד ציינו כי נוצרה זיקה מיסטית בין הצדיק לבין אברהם אבינו, שנטה את אוהלו בתל גרר הסמוך לנתיבות קרוב ל־4,000 שנה לפני הקמת העיירה. את הערך המוסף שהעניק העומק המיתי לנתיבות היטיב לנסח תושב אחד, שציין בגאווה בלתי מוסתרת כי בעבר שכנה העיירה "מחוץ למפה", ואילו עתה – בזכות נוכחותו של בבא סאלי – היא "על המפה" ואף "מעל המפה".³⁶

ההיבט הלוגיסטי של מקומות קדושים: אמרגני צדיקים

מקומות קדושים אינם נוצרים מאליהם, ומשהופיעו אינם מתקיימים מאליהם, ללא תשתית לוגיסטית ותחזוקה מתמשכת. במילים פשוטות, אין מקומות קדושים ללא אמרגני קדושים. סוכני קדושה אלו יכולים להיות יומים פרטיים, אך במרבית

34 השו"ת 1999, Katriel.

35 בילו ובן־ארי 1997.

36 שם.

המקרים מדובר בגופים ציבוריים כלשהם: עמותות חרדיות, כמו "הוועד לשמירת קברי הקדמונים" או "אתרא קדישא", מועצות דתיות מקומיות ושלוחות של משרדי ממשלה, כמו המרכז לפיתוח המקומות הקדושים שליד משרד הדתות. גיבורי ספרי שושביני הקדושים³⁷ שייכים לסוג הראשון. מדובר בנשים ובגברים בפריפריה העירונית של ישראל, שבהשקעה ובנחישות רבות הקימו בבתים מקום קדוש על ידי העברת צדיק ממרוקו לישראל או על ידי החייאת מסורת צדיקים מקומית. זה קידוש הפועל במובהק "מלמטה למעלה", שסיכויי להצלחה אינם רבים לאור העובדה שהוא ניוון ממשאבים דלים למדי ומתמיכה ציבורית מעטה. היזמים שחקרתי הונעו כולם לפעולה על ידי חוויות התגלות מסעירות ורבות-השראה, אך המבחן האמיתי שעמד בפניהם החל רק בחלוף "התקופה הכריזמטית" של ההתגלות. כדי להבטיח את קיום המקום הקדוש היה עליהם לפתח תשתית לקליטת מבקרים רבים בסביבה עירונית שאינה מתאימה לכך, להבטיח את הבסיס הכלכלי של ההילולה ולגבש את דפוסייה. עוצמתן הזוהרת של חוויות ההתגלות עלולה להיות פעילויות חולין אלו בצל, אך בהן, ולא באחרות, טמון אתגר ההישרדות האמיתי של המקום הקדוש.

נגדים אתגר זה באמצעות סיפורו של אברהם בן-חיים, שכזכור הקדיש חדר לצדיק רבי דוד ומשה בתוך דירת השיכון שלו בצפת. התקיימות המיזם לאורך זמן הייתה מותנית בהרחבת חדר הצדיק ובהכשרת הרחבה סביבו ובבניית מתקנים שונים במקום, שבהיעדרם לא היה אפשר לקיים הילולה המונית. אכן, עיקר מאמציו של אברהם הופנו להשגת האישורים הנחוצים מעיריית צפת וממנהל מקרקעי ישראל כדי לשנות את ייעודו של האתר מחדר מגורים בדירה משפחתית למבנה ציבורי פתוח למבקרים. כנגד כל הסיכויים הוא נחל הצלחה במאבק המתסכל והמתיש שניהל נגד הבירוקרטיה הממסדית שניצבה בדרכו. שרשרת תאי השירותים הציבוריים לגברים ולנשים שהצליח להקים בצמוד לאתר היא אולי גולת הכותרת של הישגיו. לא יהיה מופרך לטעון כי קבלת האישורים להקמת בתי השימוש הייתה חשובה להצלחתו של אברהם לא פחות מאשר חלומות ההתגלות המרהיבים שחלם, ובוודאי קשה יותר להשגה. חלומות ביקור של צדיקים הם תבנית תרבותית מוכרת ושגורה בקרב המאמינים, שהרי מי שמהרהר בצדיקים ביזמו ופונה אליהם בתפילה לפני השינה, ייתכן גם ייתכן שייפקד על ידם

בלילו.³⁸ ואולם, רק מעטים מבין המאמינים יהיו מעוניינים לצאת למסע הארוך ורווי המכשולים כדי לממש את מסרי החלום ולהקים אתר ציבורי תוסס על אף ההתנגדות הגורפת של רשויות ממלכתיות ועירוניות, אזרחיות ודתיות, ורק מתי מעט מביניהם יהיו מסוגלים להשלים מסע זה בהצלחה.

כאשר הצליח אברהם לרתום את עיריית צפת לפעולותיו, התווספו למאמציו פעולות בינוי ותחזוקה "מלמעלה למעלה". העירייה ריצפה את הרחבה שליד הבית במרצפות אבן אופנתיות, התקינה בה עמודי תאורה וסללה את "משעול רבי דוד ומשה" כדי להקל את הגישה אל הבית. השתתפות העירייה בתחזוקת האתר, למשל על ידי פינוי האשפה שמותירים שם החוגגים, חיונית בייחוד בזמן ההילולות.

כאמור, הסוכנים האחראים לטיפוחם ולתחזוקתם של רוב המקומות הקדושים בישראל אינם יזמים אינדיבידואלים, אלא גופים ציבוריים למיניהם. תנופת הבנייה באתרים אלו בשנים האחרונות, שנועדה להגביר את כוח המשיכה שלהם, מעידה על עליית קרנן של המסורות העממיות של קברי הצדיקים ושל הפרקטיקות הטקסיות הנוהגות סביבם. עם זאת, היא משקפת גם את התגברות אחיזתו של הממסד הדתי על שלוחותיו הרשמיות והבלתי רשמיות ונציגיו בקברי הצדיקים ואת מאמציו למשמע ולעדן את הפולחנים הנוהגים לידם. ביטוי בולט לתהליך זה הוא הופעתה של מחיצה בכל הציונים הקדושים, מקבר רבי שמעון ברייחאי בצפון ועד קברו של בבא סאלי בדרום. מחיצה זו, שברוב המקרים נהפכה לחומה אטומה ומוגבהת, מחלקת את אולם הקבר לעזרת גברים ולעזרת נשים ומרסנת את הפעילות האקסטטיבית הסוחפת סביב הקברים. המיסוד והפיקוח המוגברים, שגופים דתיים ברמה הארצית והעירונית מטילים על המקומות, בולטים במירון, שבו רוסנו הפעילויות הספונטניות הנושאות אופי "קרנבלי" במתחם הקבר וסביב לו, כמו הקפות וריקודים מעורבים. בין השאר הוגבר מאוד הפיקוח על שחיטה ללא פיקוח ועל מכירת מוצרי חולין לא ראויים, הוגדרו ונתחמו אזורי הבילוי וההדלקה, ונסללו שבילים המסדירים את העלייה למתחם הקבר ומקצים נתיבים נפרדים לגברים, לנשים ולכוהנים.

מבין סוכני הקדושים שפעלו במישור הציבורי לאחר קום המדינה, מצטייר ד"ר ש"ז כהנא, מנכ"ל משרד הדתות, כסוכן החשוב ביותר של קידוש המרחב –

38 בן עמי תשמ"ד, 79-84; Bilu & Abramovitch 1985.

מעין שילוב של אדריכל נוף ומהנדס זיכרון קיבוצי – שהטביע את חותמו על רוב אתרי הגיאוגרפיה הקדושה בישראל.³⁹ אי־אפשר לתאר את שגשוג הפולחן סביב קברי הצדיקים בגליל ללא מאמציו של כהנא לזהות ולסמן בנוף את הקברים האלה. ואולם, גולת הכותרת של פועלו הייתה בנייתו של הר ציון כהר הזיכרון היהודי, מרחב מקודש גדוש סמלים וטקסים. אותו היגיון מטונימי, שהפך את שרידי החומה החיצונית של בית המקדש השני ל"קודש הקודשים" בנוף הזיכרון היהודי, הוביל את כהנא לטפח ולשכלל את השריד הכמעט יחיד שנותר לפלטה מן המקומות הקדושים במזרח ולהופכו למרכז הפולחני החשוב ביותר בשנותיה הראשונות של המדינה. סביב קברו של דוד המלך גדש כהנא בקדחתנות אתרי זיכרון לרוב, ובראשם מרתף השואה, שבו נטמן אפר הקורבנות ונאגרו תשמישי קדושה וספרי תורה שנועדו להנציח את הקהילות היהודיות ואת מרכזי הלימוד התורניים שאבדו. רשימה חלקית של האתרים – חדר כינור דוד, מצפה הבית, חדר ההגדות, מוזיאון לתערוכות בנושאים דתיים, חדר הנשיא ובתי מלאכה לסיתות אבנים ולייצור מזכרות (שהופצו ברחבי הארץ והעולם היהודי) – מעידה על היקף חזונו של כהנא בניסיונו לכונן את הר ציון כפנתאון העם היהודי. כדי להפוך את מרחב ההנצחה הגדוש הזה למרכז פולחני חי ופועם הוא ארג לתוכו מרקם עשיר של פולחנים וטקסים, חלקם מבוססים על מסורות מומצאות, שהצטברו ללוח שנה ריטואלי עמוס ורבי־אירועים. רשימת אירועים לא ממצה בלוח זה כללה את העלייה לרגל לקבר דוד בהג השבועות, טקסים לזכר החורבן בתשעה באב, הדלקת נרות בחנוכה באמצעות הלפיד שהובא ממודיעין וטקסי זיכרון והנצחה במרתף השואה בערב יום הכיפורים ובעשרה בטבת, בערב פסח (יום פרוץ המרד בגטו ורשה) ובמועדים נוספים.

כהנא זיהה נכונה את האיום על המקומות הקדושים המסורתיים לנוכח עליית קרנם של אתרי הזיכרון של מלחמת העצמאות ותפיסתם כמיתולוגיים וניסה להילחם בו על ידי "המצאת מסורות" מתחרות בעלות גוון יהודי־מסורתי (ראו בהמשך). הוא גם הבחין שדרום הארץ דל יחסית במקומות קדושים וניסה לכונן בו מקומות כאלה יש מאין. המערך הטקסי שניסה לכונן סביב "אשל אברהם" בבאר שבע הוא דוגמה בולטת לכך. "מסע הנטע" שהנהיג החל בבית הכנסת הגדול בתל אביב וסבב במושבות הדרום לפני שהגיע לאתר הנטיעות בבאר שבע,

שבו נערך טקס כמו־צבאי בהשתתפות אלפי חוגגים. "איגרת המטע" שהוקראה במהלך הטקס חיברה בין "קדושי מאידנק וזבחי ציון", בין "דור אחרון ואב ראשון", והדגימה יפה את הניסיון להתחבר לעבר המיתי באמצעות מסורת חדשה ולהנחילה לחוגגים. אמנם ב"אשל אברהם", כמו במקומות אחרים, היה האתוס של כהנא ציוני־דתי במובהק, אך לצד משרד הדתות, גם הקרן הקיימת לישראל ועיריית באר שבע (שאימצה את אשל אברהם כסמל העיר) היו פעילות ביוזמה החדשה.

למרות מעמדו הרשמי קשה למקם את כהנא במפת אמרגני הקדושים, ומאבקיו ממחישים את ריבוי השחקנים, היצרים, האינטרסים הצולבים והקונפליקטים בפוליטיקה של קידוש המרחב. מחד גיסא, הוא היה מנכ"ל משרד ממשלתי הפועל "מלמעלה למטה" כדי לתרגם בצורה מושכלת מסורות קיימות ומומצאות למונחים גיאוגרפיים פיזיים. הגיון הפיתוח שהכתיב עלה בקנה אחד עם רוח הממלכתיות הישראלית הצעירה, למשל סיסמת "ייהוד גליל" שטבע לטיפוח הקברים בצפון. מאידך גיסא, הוא היה איש המפד"ל הנאבק לצקת תכנים דתיים ומסורתיים באתרי ההנצחה שכונן, נציג רשמי של המדינה אך גם סוכן אוטונומי למחצה, שפעולותיו נשורות לעתים בפולחני המדינה הממלכתיים ולעתים חותרות נגדם. למרות מיקומו המרכזי בשירות המדינה הוא הצליח להעלות את חמתם של ארכיאולוגים, נוטרי האמת המדעית מזה, ושל רבנים, החרדים מ"חידוש הבמות", מזה.

בסופו של דבר, המדינה היא הסוכנת העיקרית בישראל בתחום קידוש המרחב. היא מתחזקת, באמצעות המרכז הארצי לפיתוח המקומות הקדושים שליד משרד הדתות, את האתרים המוכרים באופן רשמי (הכוללים גם אתרים חדשים, כמו קברו של בבא סאלי), ונציגייה במשרד הדתות ומשרד התיירות שואפים להגדיל את צליינות המקומות הקדושים באלף השלישי באופן מתוכנן ורציונלי. התוכניות מרקיעות השחקים ניוונות מן ההערכה כי את 120 המקומות הקדושים העיקריים בארץ פוקדים כשישה עד שבעה מיליון מבקרים בשנה.⁴⁰ בין שהערכה זו מוגזמת בין שאיננה מוגזמת, הביקורים בקברים הקדושים מתוכננים כמפעל מסחרי־תיירותי רב־ממדים, שנוסף על עיצוב אדריכלי מקיף יש בו מתקני שירותים, נקודות מכירה, מחשב בכל אתר ותחנת מידע שמיעתית־חזותית.

המיקום ההיסטורי של מקומות קדושים: חיי מדף

גם אם כינון המקומות הקדושים החדשים משקף ומחזק תחושות של התקשרות יציבה למקום, האופי המשתנה והנייד במופגן של מסורות הצדיקים אינו ערובה לחיי מדף ארוכים. כך רק אחד מתוך ארבעת האתרים הביתיים שעמדו במוקד מחקרי בשנות ה־80 של המאה ה־20 – "בית רבי דוד ומשה" בצפת – הצליח לחצות בשלום את מפנה האלף. חיי המדף הקצרים של האתרים הביתיים בספר העירוני בישראל אינם מפתיעים על רקע חולשתם המבנית. הם כמעט לא נהנו מתמיכה ממלכתית או עירונית, ופגיעותם לתהליכי העברה בין־דורית בולטת במיוחד. "אמרגני הקדושים", גיבורי ספרי, היו מבוגרים דיים בעת ההגירה לישראל כדי שמסורות הצדיקים שנחשפו אליהן בילדותם ייספגו בתודעתם ובגופם כסמלים אישיים וייהפכו לנתונים בסיסיים בהגדרת המציאות שלהם. עם זאת, הם היו צעירים דיים כדי להתמודד באופן פעיל עם קשיי הקליטה בישראל ולהתאים לנוף המקומי את המסורות שהביאו עמם מן המגרב. מעיתוי דורי זה השתמעה חפיפה חלקית לפחות בין נסיבות חייהם לבין החוויות, הזיכרונות, המצוקות והמאויים של מהגרים אחרים ממרוקו, וחפיפה זו תרמה להיענות הקהילתית ליוזמות החדשות. ואולם, הנסיבות ההיסטוריות שעיצבו את חיי היזמים ובני דורם משתנות במהירות. קשה להניח כי נחזה בעתיד בגלים נוספים של צדיקים מהגרים ממרוקו לישראל, משום שבקרב רבים מצאצאיהם נחלש הקשר האינטימי לצדיקים שנותרו מאחור. זאת ועוד, מרוקו פתוחה היום הרבה יותר מבעבר לביקורים מישראל, המשלבים תיירות וצליינות.⁴¹ ראוי גם לזכור כי הדומיננטיות של יוצאי מרוקו וצאצאיהם בערי הפריפריה נחלשה בעקבות המספרים הגדולים של עולים מברית המועצות לשעבר שהתיישבו בהן.

חיי הקצרים של "פתחו של גן עדן" בבית שאן מדגימים היטב את הקשיים ואת המכשולים שבפניהם ניצב אתר מקומי, שמקימו ניזון מחלומות רבי־השראה אך נעדר כמעט לחלוטין תמיכה מוסדית ומשאבים קהילתיים. המקום התקיים מעט יותר מעשרים שנה, שבמהלכן התקבצה סביבו קהילת תוססת של מאמינים וחולמים, אך שמעו לא יצא כמעט אל מחוץ לגבולות בית שאן. הסירוב הנחרץ של הממסד הדתי בבית שאן ומחוצה לו להעניק לאתר לגיטימציה, הסכסוכים

שהתגלעו בתוך קהילת המאמינים, הקושי הנמשך בתחזוקת האתר, ולכסוף שרפה שכילתה את בית הכנסת במקום, הותירו את מקימו מדולדל כוחות ומר נפש והובילו אותו ואת אשתו לעקור ליבנה. המעבר היה היפוך טרגי לרצף האירועים שעמדו ביסוד הקמתו של האתר כשני עשורים קודם לכן, אז סוכלה כזכור התוכנית לעבור מבית שאן ליבנה ברגע האחרון ממש, כשהתגלה ליעיש האתר המופלא שבחצר ביתו. הפעם יצאה תוכנית העזיבה אל הפועל, בלי שהופרה על ידי התערבות כלשהי, אנושית או פלאית.

המעבר של יעיש ומשפחתו ליבנה – תנועה שלא נבלמה – סתם אפוא את הגולל על "פתחו של גן עדן". עם זאת, מנקודת ראותם של המאמינים אין זה מופרך לשאול מה עלה בגורלו של אליהו הנביא, הצדיק הפטרוני של האתר. התשובה מפתיעה – והיא שופכת אור נוסף על האופן המשתנה שבו צדיקים ומסורותיהם נעים במרחב. תושבת בית שאן ששמה רחל בן-יחמו, המתגוררת במרחק שני רחובות מביתו הישן של יעיש, הרבתה לבקר בעבר ב"פתחו של גן עדן" ולחלום על אליהו הנביא. לדבריה, המפגשים הליליים עם הצדיק הקנו לה כוחות ריפוי מיוחדים והוציאו לה מוניטין גם מחוץ לגבולות העיר כמומחית לבעיות עקרות. בחדר הטיפולים שבדירתה מוקדש מקום מרכזי לאליהו הנביא, שרחל מקיימת עמו קשר קרוב וממושך. לימים חזר אליהו והופיע בחלומה ברגע מכריע, כאשר גמרה אומר למכור את דירתה ולעבור לבית מרווח במקום אחר. הוא התגלה בפניה בחדר העבודה שלה והודיע: "בתי, באתי להזהיר אותך, אל תעזבי! הבית תלוי בנשמה של הבן אדם". רחל אכן חזרה בה מהחלטתה בעקבות הביקור הלילי ונותרה לגור בביתה.

הדפוס המוכר של התגלות צדיק, המסכל את הכוונה לעזוב את מקום המגורים רגע לפני מימושה, חזר אפוא והופיע גם כאן. נכונותה של רחל לבטל את רצונה מפני הצדיק ולהישאר בדירה הישנה בולטת שבעתיים על רקע החלטתו של יעיש לעקור מביתו ומעירו. רחל רומזת כי אליהו הנביא מתגורר עתה בביתה־שלה, במרחק קטן ממקומו הקודם שעלה בלהבות. מכל מקום, היא מקפידה לערוך את ההילולה לאליהו באחד מימי אלול הראשונים, ממש כפי שנהג יעיש לפניה. גם אם תמו ימיו של "פתחו של גן עדן", דומה שהצדיק הפטרוני שלו לא נעלם מן הנוף המקומי, אלא עקר לדירה אחרת בשיכון ד בבית שאן. במבט מתחילת האלף השלישי, רוב המקומות במפה הקדושה הנסמכים על מסורות ותיקות ומתחזקים על ידי עמותות או גופים ציבוריים ממשיכים

להיפקד על ידי המאמינים. עם זאת, המושג "חיי מדף" רלוונטי גם לגביהם לנוכח התמורות המפליגות שחלו בהם בשנים האחרונות ומעלות את האפשרות ש"העידן המרוקאי" בעיצוב הגיאוגרפי של הקדושה בישראל הולך ומסתיים. שינויים אלו ניכרים היטב בתגית ל"ג בעומר במירון. אמנם מקומה המרכזי של הילולת רבי שמעון בר-יוחאי בין פולחני הצדיקים בישראל רק התעצם והלך לאורך השנים והתגית בה מושכות מאות אלפי מבקרים מכל קצוות החברה היהודית בישראל, ואמנם מקומם של ישראלים ממוצא מזרחי, ושל יוצאי מרוקו וצאצאיהם בכלל זה, אינו נפקד כמובן מקהל החוגגים, אך האופי המוגרבי המובהק של דפוסי התגית המוקדמים כבר אינו בולט כבעבר. פחות זה אינו צריך להפתיע. תרומתם של יוצאי מרוקו לפולחני הצדיקים נישאה על כתפיהם של בני הדור הראשון והשני להגירה, שנחשפו בילדותם למסורות הצדיקים של ארץ המוצא והתאימו אותן אל הנוף והקהילה המקומיים בישראל. תהליכי ההורשה של פולחנים אלו, שאינם מעוגנים בטקסט קדוש או במערכת ריטואלית מחייבת אלא במנהגים בעלי אופי עממי ונעדר מיסוד, פגיעים למדי בהעברה בין-דורית. דפוסי התגית הכלליים האופייניים לזיארה של ארצות האסלאם – בילוי בחיק הטבע בקרבת הצדיק וסעודה לכבודו – עדיין רווחים במירון, אך אוהלי האירות בסגנון המרוקאי כמעט נעלמו, ועמם צלילי השפה היהודית-מוגרבית, המוזיקה ופריטי הלבוש המסורתיים, כמו הז'לבה והפזי.

לעומת פחות זה בולטת העלייה השיטתית במספרם של החסידים האשכנזים במירון. הם מגיעים בהמוניהם באופן מוסדר ומאורגן, ונוכחותם בולטת בייחוד במרחבים הנישאים של מבנה הקבר, שהם משתתפים בהם בתפילות ובטקסים (כמו טקסי ההדלקה והחאלאקה).⁴² קנת בראון, האנתרופולוג שביקר במירון בסוף שנות ה-70, עמד כבר אז על החלוקה המרחבית באתר בין אשכנזים לבין מזרחים: "תגית העלייה לרגל למירון הפגישה בין יהודים מזרחים לבין אירופים, אך לא שילבה ביניהם. ההפרדה ביניהם נשמרה כאן כמו במגזרים אחרים של החיים בישראל. היעדר השוויון וחוסר האיזון ראויים לציון: החרדים ממוצא אירופי, במיעוט ואף על פי כן במרכז, שלטו בפעילות הטקסית של העלייה לרגל. המזרחים, אף שהם הרוב, נותרו בשוליים".⁴³ בלי להיכנס

42 ראו בילו 2000.

43 Brown & Mohr 1982, 44.

לפרשנות הסמלית של בראון, המציבה את מירון כמראה ליחסים בין העדות בחברה הרחבה בישראל, הטענה כי החסידים הם מיעוט במירון שוב אינה תקפה.

שיטוט דרומה לנתיבות מלמד כי גם היא אינה חסינה מפני התמורות שחלו בפולחן הצדיקים של יוצאי מרוקו וצאצאיהם. מתחם הקבר של רבי ישראל אביחצירא בנתיבות הפך לאחר מותו ב־1984 לאתר עלייה לרגל, שהפופולריות שלו נופלת רק מקבר רשב"י במירון – הרבה בזכות פעילותו הארגונית של בנו, רבי ברוך. זאת ועוד, הילת הקדושה שנקשרה לבבא סאלי הביאה לנתיבות לא רק מאמינים, אלא גם חצרות צדיקים נוספות וצירפה לבית הקברות העירוני ציונים קדושים למכביר. ואולם, האופי המוגרבי המובהק, שזוהה עם בבא סאלי בחייו לנוכח העובדה שהמשיך בסגנונו ובסדר יומו את צדיקי מרוקו המסורתיים כמעט בלי להתפשר עם המציאות הישראלית, התחלף בסגנון הישראלי המודרני והמוחצן של בנו, בבא ברוך, כיאה למי שרכש ניסיון בשדה הפוליטיקה הישראלית לפני שירש את גלימת אביו. את הסגנון של הצדיקים החדשים ממוצא מרוקאי בנתיבות, המתחרים במשפחת אביחצירא – כמו רבי יעקב איפרגן ("הרנטגן") ורבני משפחת שריקי ומשפחת אברול – ניתן לאפיין כ"פוסט־מודרני" במובן זה שהם יודעים לבנות את הילת הקדושה שלהם לאחור (וכך לכוון לעצמם יש מאין שושלות של צדיקים) ולמשוך קהלים מגוונים, שאינם נסמכים רק על יוצאי מרוקו.⁴⁴ יתר על כן, בביקוריי בשנים האחרונות בהילולת בבא סאלי בנתיבות עמדתי על הנוכחות הניכרת של חסידי חב"ד וברסלב, המפיצים במתחם הקבר הפצי קודש, ספרים וכרזות הקשורים בשתי הקבוצות ובעדיקהן. נוכחות זו התקבלה להפתעתי בהשלמה ואף בנינוחות בקרב קהל החוגגים – אולי גם בזכות העובדה שהרבה מן הפעילים החסידיים הללו היו ממוצא מזרחי.⁴⁵ לנוכח היווצרותם של פלגי חסידויות מזרחיות בקרב הקבוצות המשיחיות של חב"ד וברסלב, העובדה שתמונות הדיוקן של רבי מנחם מנדל שניאורסון וספריו של רבי נחמן האפילו על הדיוקן האיקוני של בבא סאלי ועל כתביהם של רבנים מזרחים בהילולה מסמנת אולי את הנתיבים החדשים של הערצת צדיקים בקרב יוצאי מרוקו וצאצאיהם בישראל בעשורים הראשונים של האלף השלישי. ייתכן

44 Bilu 2005.

45 ראו בילו ומרק 2013.

שיש בכך סימן להתגוונות שדה הפעולה הדתי בישראל וליצירת קטגוריות זהות מקיפות ופתוחות יותר.⁴⁶

הטענה כי למקומות זיכרון יש בדרך כלל "חיי מדף" קצובים זוכה לאישור גורף גם כשבודקים מה שרד מכל היוזמות המרשימות של מנכ"ל משרד הדתות, ש"ז כהנא. למרות החזון, כושר ההמצאה, גיוס המשאבים וההבניה המאסיבית של מסורות טקסיות צללו רוב האתרים שפיזר כהנא ברחבי ישראל, לתהום הנשייה. המציאות הגיאוגרפית החדשה שנוצרה בסוף 1967 יצרה תחרות לא הוגנת, שבמהלכה נדחק הר ציון במהירות מפני כוח המשיכה של הכותל המערבי, מערת המכפלה וקבר רחל. אמנם כהנא נלחם מלחמת מאסף וניסה לייצר זיקות מזיקות שונות בין המקומות הקדושים שחזרו לשלטון ישראל לבין ההר "שלו", אך לשווא. גם מול המרכזים הרעננים של הדת האזרחית בישראל, ובראשם הר הזיכרון במערב העיר, כשל במאבקו, כאשר "יד ושם" דחק לשוליים את "מרתף השואה". מי זוכר כיום, כמחצית המאה לאחר שהוצבו על המפה הקדושה על ידי כהנא, את מערת האריה בגן העיר בירושלים, את בקעת החורבן וסלע החורבן ליד אשתאול, את מערת הצדיק בשער הגיא, את אשל אברהם בבאר שבע ואת טקסי שירת הים באילת? המסורות המומצאות של כהנא גזו קצף על פני המים, בניגוד גמור לקברי הצדיקים שטיפח בגליל.

ההיבט הלאומי של מקומות קדושים: בין דת עממית לבין דת אזרחית

אם נחזור להיבט הגיאוגרפי המכריע שפתחנו בו – אובדן המקומות הקדושים המסורתיים בעקבות מלחמת העצמאות – ראוי לציין כי גם מחוזות הזיכרון של הלאומיות הישראלית הצעירה יכלו לקום בתנופה יצירתית ורעננה, משוחררת במידה רבה מן הנטל של מחוזות הזיכרון המיתיים המסורתיים בעקבות הריק שהותירה המלחמה. אמנם הזכרנו ש"ז כהנא, גדול אמרגני הקדושים בישראל בשנותיה הראשונות, ניסה להפוך את הר ציון, השריד היחיד למקומות הקדושים המסורתיים, להר הזיכרון היהודי, אולם למרות פעולתו הנמרצת והיצירתית לא יכול היה הר ציון להתחרות בהר הזיכרון הלאומי שהוקם בתנופה במערב העיר, עם הפנים לשפלת החוף, משוחרר מנטל העבר. האתוס הציוני נחרט כאן

בחדות ובבהירות בקרקע, כאשר פרקי הזיכרון הקולקטיבי הציוני משוקללים באופן מדויק ורבי-עוצמה בנוף המקומי ומשחזרים אגב כך את ריתמוס הזמן היהודי מאסון לגאולה: מאימת השואה ב"יד ושם" הנחבאת בעמק השפל אל הוד ההקרבה - קברי הנופלים במערכת העצמאות בבית הקברות הצבאי שבמדרון העולה - ועד הגשמת החזון הציוני על פסגת ההר, שבה קבור מחולל התנועה הציונית ונביאה, וסביבו גדולי האומה מראשית הציונות ועד ימינו.⁴⁷

למרות המרחק לכאורה בין הדת האזרחית בישראל, על פולחני המדינה, המיתוסים הפוליטיים ותסריטי הזיכרון הקולקטיבי שעיצבה התנועה הלאומית הציונית, לבין פולחן הקדושים קיימים ביניהם חיבורים גלויים וסמויים. משחר ימיה ביטאה התנועה הציונית את הלהט שאפיינ אותה, והעצימה אותו באמצעות מאגר של סמלים השאולים מן המסורת היהודית. ההמשגה הדתית הקנתה משמעות ונפח אסכטולוגיים למפעל הציוני, שבו החליפה "עלייה לארץ" את העלייה לרגל לבית המקדש ו"עלייה על הקרקע" החליפה את העלייה לתורה. חוקרי הדת האזרחית בישראל היטיבו להראות שיסודותיה של דת זו מעוגנים באידיאולוגיה ובפולחנים החלוציים של תקופת היישוב: המיסטיפיקציה של הנוף ושל עבודת האדמה, העיצוב הלאומי של החגים, ספרות השכול וההנצחה, וכן האנדרטות והקברים של דמויות מופת חלוציות, שהפכו לאתרי פולחן ועלייה לרגל.⁴⁸

בשנות ה-50 נקשר המיתוס המכונן של מדינת הלאום החדשה לפולחן העצמאות ולפולחן הנופלים, והתפתחה סביבם תרבות הנצחה מפותחת עם מגוון עצום של ייצוגים מרחביים. נוסף על קידוש המרחב הלאומי, המקיף בתי קברות צבאיים וחלקות צבאיות אחידי מצבות, עוגנה המיתולוגיזציה של המלחמות בטופוגרפיה הירואית חדשה, המקיפה מאות רבות של אנדרטות זיכרון מכל הסוגים והסגנונות: ממלכתיות ופרטיות, מונומנטליות וצנועות, כלל-צבאיות ויחידתיות, ייצוגים מופשטים של רוח הלוחמים ושרידי קרב מקודשים, שרידים איקוניים של מיתוס המקום.⁴⁹ לאחר מלחמת ששת הימים, משחזרו מחוזות הזיכרון המיתיים בירושלים, חברון, בית לחם ושכם לשליטת ישראל, התגברה

47 Handelman & Katz 1990; Handelman & Shamgar-Handelman 1991

48 סיוון 1991; אלמוג 1997; Liebman & Don-Yehia 1983

49 עזריהו 1995.

הדירתם של תכנים יהודיים מסורתיים לדת האזרחית הישראלית ונחלשה אחיזתם של מיתוסים ציוניים מן העבר הרחוק והקרוב, כמו אלו של מצדה, ברכוכבא ותל חי.⁵⁰ תהליך זה התעצם לאחר מלחמת יום הכיפורים והמהפך הפוליטי שהתרחש בעקבותיה. מסוף שנות ה־60 הפך הכותל המערבי לאתר הפולחני החשוב והפופולרי ביותר בישראל הן בדת העממית הן בדת האזרחית.⁵¹ מעבר לקו הירוק בלטו מאמצייהם של חברי "גוש אמונים" וקבוצות מתנחלים אחרות לקדש את שטחי יהודה ושומרון בתהליך המשלב עבר רחוק וקרוב, מתוך הבניה מיתית של מקומות זיכרון חדשים בנוף, החל באתרי פרעות תרפ"ט בחברון ושיבת ימית בנווה דקלים (זכר לחורבן ימית) וכלה ב"יישובי אנדרטה" לזכר מתנחלים שנרצחו, דוגמת רחלים.⁵² באותה תקופה החלו לשגשג בתחומי הקו הירוק הפולחנים העממיים של הערצת הקדושים.

על רקע נגישותם המחודשת של אתרי הזיכרון המסורתיים ופריחתן של המסורות העממיות של קברי הצדיקים, אין זה מפתיע שערוצי ההנצחה וההקדשה הלאומיים והדתיים משתזרים אלו באלו. לא מן הנמנע, למשל, שהפופולריות הגואה של המסורות העממיות של הערצת צדיקים השפיעה על הסממנים הפולחניים הנוהגים בשנים האחרונות בקברים ובאתרי הזיכרון של "קדושים פוליטיים" כמנחם בגין⁵³ ויצחק רבין,⁵⁴ ולהבדיל – ברוך גולדשטיין. חיבור מרתק בין הערוץ האזרחי־לאומי לבין הערוץ העממי־דתי הציגה עליוה שנהר, שתיארה כיצד הפכה אחוזת הקבר של יהושע ואולגה חנקין, הנמצאת בשיפולי הגלבוע, למקום עלייה לרגל לקברו של "נבי שוע", או בגרסה אחרת – "שאול המלך", בעיני המתיישבים במושבי הסביבה, שעלו לארץ מכוורדיסטן.⁵⁵ "אימון" זה, המבטא את הצורך להתקשר לצדיק מקומי על פי דפוסי העבר, משלב באופן מפורש את הפולחן העממי עם האתוס הציוני. ואולם, כשבודקים את הזיקה המסורתית של העולים שהולידה את הזיהוי המוטעה, אין להתעלם מן הניסוח הכמור־דתי, "גואל העמק", של פועלו החלוצי של חנקין בהיסטוריוגרפיה הציונית.

Ben-Yehuda 1995; Zerubavel 1995 50

Stopper-Perez & Goldberg 1994 51

פייגה תשס"ג; El-Or & Aran 1995 52

Bilu & Levy 1993 53

גרינברג 2000; Vinitzki-Seroussi 2002 54

שנהר־אלרעי 1994. 55

כאמור, פולחן הקדושים נקשר לנושאים של הגנה וביטחון, המשתלבים בטבעיות בבעיות הקיומיות של מדינת הלאום הישראלית. פן לאומי זה של המקומות הקדושים אינו חדש. רשימת המקומות הקדושים שהכין יצחק בן-צבי בתקופת המנדט, נועדה לשמש עדות לקדמותו של היישוב היהודי בחלקים שונים של ארץ ישראל, ומכאן – כקלף מיקוח במאבק לזכות היהודית על הארץ. כאשר ייסד ש"ז כהנא ב־1950 את האגודה למען המקומות הקדושים בארץ ישראל, הכתיר את מאמציו לזהות ולשפץ קברי צדיקים בצפון במונח "ייהוד הגליל", הרבה לפני שסיסמה זו לבשה משמעות פוליטית מוחשית. המאבק בין יהודים לבין פלסטינים על הר הבית ועל המקומות הקדושים מעבר לקו הירוק, ובעיקר במערת המכפלה, בקבר רחל, בקבר שמואל ובקבר יוסף, ממחיש את הקושי להפריד במציאות הפוליטית של ימינו בין מסורות דתיות "גדולות" ו"קטנות" של מקומות קדושים לבין מיתוסים לאומיים או לאומניים. ואולם, חיבורים אלו אינם מתקיימים רק מעבר לתחומי הקו הירוק. אדרבה, השילוב הנינות של אתרים אזוריים כנמל אשדוד ושל אתרים לאומיים כשדה הקרב עם הצבא המצרי ממלחמת העצמאות ביד מרדכי, המופיע בפרסומי אגודות דתיות המארגנות ספק טיולים ספק עליות לרגל לקברו של בבא סאלי בנתיבות, תורם לשזירת שני הערוצים של קידוש המרחב בעולם החוויות של המאמין.

המסד הציבורי והשלטוני בישראל תומך מצדו בשילובים אלו בדרכים שונות ומגוונות, חלקן מרומזות וחלקן מפורשות ובוטות. במסלול המרומז אפשר, למשל, להציב את העובדה שבצד ספרות ההנצחה העוסקת באנדרטאות צבאיות בישראל פרסמה הוצאת הספרים של משרד הביטחון גם אלבום מפואר של המקומות הקדושים.⁵⁶ במסלול המפורש נכללות יוזמותיה של הקרן הקיימת לישראל לשילוב קברים מן המסורת העממית בטיפוח הנוף: את השטח ליד קברו של בבא סאלי בנתיבות הפכה הקרן הקיימת לפארק דמוי "חמסה", ואל קברו של יונתן בן-עוזיאל בעמוקה, הממוקם בנוף מרהיב, פרצה את "שביל הצדיקים" והכשירה סביבו אזורי פיקניק.

במבט ממעוף הציפור מתווספים המקומות הקדושים הוותיקים והחדשים של הדת המסורתית והעממית במרכז ובפריפריה לפסיפס המגוון של מקומות הזיכרון הרוחשים בנוף המקומי: האנדרטות, המוזיאונים, אתרי ההנצחה והמצבות ל"מתים

הלאומיים" – חלוצי היישוב, לוחמי המחתרות, קדושי השואה, המעפילים, הנופלים במערכות ישראל וקורבנות הטרור. דת הלאום הישראלית והדתיות העממית של המקומות הקדושים משולבות אפוא זו בזו לבלי הפרד.

מקורות

- אביטבול, מיכאל. תשמ"ו. יהודי צפון-אפריקה במלחמת העולם השנייה. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- אילן, צבי. תשנ"ו. קברי הצדיקים בארץ ישראל. ירושלים: כנה.
- אלמוג, עוז. 1997. הצבר: דיוקן. תל אביב: עם עובד.
- בילו, יורם. 2000. ממילה למילה: ניתוח פסיכו-תרבותי של הבנית זהות גברית בטקסי ילדות בחברה החרדית. אלפיים 19, 16-46.
- בילו, יורם. 2003. ללא מצרים: חייו ומותו של רבי יעקב ואזנה. ירושלים: מאגנס.
- בילו, יורם. 2005. שושביני הקדושים: חולמים, מרפאות וצדיקים בספר העירוני בישראל. חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- בילו, יורם ובן-ארי, אייל. 1997. קדוש בצומתי משמעויות: על המיתופיקציה של הבבא סאלי, בתוך דוד אוחנה ורוברט ס' ויסטריך (עורכים), מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 290-303.
- בילו, יורם ומרק, צבי. 2013. בין צדיק למשיח: קווי מתאר לניתוח השוואתי של חסידות חב"ד ושל חסידות ברסלב. עיונים בתקומת ישראל 23, 350-377.
- בן עמי, יששכר. תשמ"ד. הערצת הקדושים בקרב יהודי מרוקו. ירושלים: מאגנס.
- בן עמי, יששכר. תשל"ז. לחקר פולקלור המלחמה: מוטיב הקדושים, בתוך שמואל ורסס, נתן רוטנשטרייך וחנא שמרוק (עורכים), ספר דב סדן. ירושלים: מאגנס, 87-104.
- בר, דורון. 2007. לקדש ארץ: המקומות הקדושים היהודיים במדינת ישראל 1948-1968. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- גודמן, יהודה. 2004. החזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בישראל בתחילת שנות האלפיים, בתוך אביעד קליינברג (עורך), לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 98-177.

- גורביץ, זלי וארן, גדעון. 1991. על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית). אלפיים 4, 9-44.
- גריןברג, לב (עורך). 2000. זיכרון במחלוקת: עיונים בעקבות רצח רבין. באר שבע: מכון המפרי למחקר חברתי.
- וילנאי, זאב, תשל"ו. אגדות ארץ ישראל. ירושלים: קרית ספר.
- מיכלסון, מנחם, סלומון, יהודה ומילנר, משה. 2000. מקומות קדושים וקברי צדיקים בארץ ישראל. תל אביב: משרד הביטחון.
- סיוון, עמנואל, 1991. דור תש"ח: מיתוס, דיוקן וזיכרון. תל אביב: משרד הביטחון.
- עזריהו, מעוז. 1995. פולחני מדינה. שדה בוקר: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, המרכז למורשת בן-גוריון.
- פדיה, חביבה. 2011. מרחב ומקום: מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פיגה, מיכאל. 2003. גוש אמונים, שלום עכשיו ועיצוב המרחב בישראל. ירושלים: מאגנס.
- צור, ירון. תשס"ב. קהילה קרועה: יהודי מרוקו והלאומיות 1943-1954. תל אביב: עם עובד.
- צור, ירון והלל, הגר. תשנ"ו. יהודי קובלנקה: עיונים במודרניזציה של הנהגה יהודית בתפוצה קולוניאלית. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- קליינברג, אביעד. 2000. רגל החזיר של האח ג'ינפרו. תל אביב: זמורה ביתן.
- ריינר, אלחנן. 1988. עליה ועליה לרגל לארץ ישראל, 1099-1517. חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה". האוניברסיטה העברית בירושלים.
- שבתאי, מלכה. 2003. יא סלת אל-גטאר: גלגולה של אמונה בקרב נשים יהודיות מדרום טוניס - בטוניס ובישראל 1928-2003. תל אביב: צ'ריקובר.
- שוראקי, אנדרה. תשל"ה. קורות היהודים בצפון אפריקה. תל אביב: עם עובד.
- שנהר-אלרעי, עליזה. 1994. מספר, סיפור, קהל: הסיפור העממי היהודי והישראלי. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

- Ben-Ami, Issachar. 1981. The folk-veneration of saints among Moroccan Jews, traditions, continuity and change: The case of the Holy Man, Rabbi David u-Moshe, in Shlomo Morag, Issachar Ben-Ami, & Norman Stillman (eds.), *Studies in Judaism and Islam*. Jerusalem: Magnes, 283-345.
- Ben-Yehuda, Nachman. 1995. *The Masada myth: Collective memory and mythmaking in Israel*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Bilu, Yoram. 1988. The inner limits of communitas: A covert dimension of pilgrimage experience. *Ethos* 16:3, 302-325.
- Bilu, Yoram. 1990. Jewish Moroccan "saint impresarios" in Israel: A stage-developmental perspective. *Psychoanalytic Study of Society* 15, 247-269.
- Bilu, Yoram. 2005. The making of saints and the vicissitudes of charisma in Netivot, Israel, in James F. Hopgood (ed.), *The making of saints: Contesting holy ground*. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press, 23-41.
- Bilu, Yoram, & Abramovitch, Henry. 1985. In search of the Sadiq: Visitation dreams among Moroccan Jews in Israel. *Psychiatry* 48:1, 83-92.
- Bilu, Yoram, & Levy, Andre. 1993. The elusive sanctification of Menachem Begin. *International Journal of Politics, Culture and Society* 7:2, 297-328.
- Bowman, Glenn. 2012. *Sharing the sacra: The politics and pragmatic of intercommunal relations around holy places*. New York, NY: Berghahn Books.
- Brown, Kenneth, & Mohr, Jean. 1982. Journey through the labyrinth. *Studies in Visual Communication* 8:2, 2-81.
- Brown, Peter. 1981. *The cult of the saints*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Cohen, Erik. 1992. Pilgrimage centres: Concentric and excentric. *Annals of Tourism Research* 19:1, 35-50.

- Crapanzano, Vincent. 1973. *The Hamadsha: A study in Moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Eade, John, & Sallnow, J. Michael. 1991. Introduction, in John Eade & Michael J. Sallnow (eds.), *Contesting the sacred: The anthropology of Christian pilgrimage*. London, England: Routledge, 1-29.
- Eliade, Mircea. 1954. *The myth of eternal return*. New York, NY: Pantheon.
- Eliade, Mircea. 1959. *The sacred and the profane: The nature of religion*. New York, NY: Harcourt, Brace & World.
- El-Or, Tamar, & Aran, Gideon. 1995. Giving birth to a settlement. *Gender and Society* 9: 1, 60-78.
- Geary, Patrick J. 1978. *Furta Sacra: Thefts of relics in the central middle ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Goldberg, Harvey E. 1992. Potential polities: Jewish saints in the Moroccan countryside and in Israel, in Mart Bax, Peter Kloos, & Adrianus Koster (eds.), *Faith and polity*. Amsterdam, The Netherlands: VU University Press, 235-250.
- Handelman, Don, & Katz, Elihu 1990. State ceremonies of Israel – Remembrance Day and Independence Day, in Don Handelman, *Models and mirrors*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 191-235.
- Handelman, Don, & Shamgar-Handelman, Leah. 1991. The presence of the dead: Memorials of national death in Israel. *Suomen Antropologi* 4, 3-17.
- Katriel, Tamar. 1999. *Performing the past: A study of Israeli settlement museum*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Levy, Andre. 2015. *Return to Casablanca: Jews, Muslim, and an Israeli anthropologist*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Liebman, Charles S., & Don-Yehiya, Eliezer. 1983. *Civil religion in Israel*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Marcus, Michael A. 1985. The saint has been stolen: Sanctity and social change in a tribe of eastern Morocco. *American Ethnologist* 12, 454-467.

- Smith, Jonathan Z. 1993. *Map is not territory: Studies in the history of religion*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Sox, David. 1985. *Relics and shrines*. London, England: George Allen & Unwin.
- Storper-Perez, Danielle, & Goldberg, Harvey E. 1994. The Kotel: Toward an ethnographic portrait. *Religion* 24, 309-332.
- Turner, Victor. 1969. *The ritual process*. Chicago, IL: Aldine.
- Turner, Victor. 1973. The center out there: Pilgrim's goal. *History of Religions* 12:3, 191-230.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas: Fields, and metaphors*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Turner, Victor, & Turner, Edith. 1978. *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York, NY: Columbia University Press.
- Vinitzky-Seroussi, Vered. 2002. Commemorating a difficult past: Yitzhak Rabin's memorials. *American Sociological Review* 67, 30-51.
- Weingrod, Alex. 1966. *Reluctant pioneers: Development villages in Israel*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Weingrod, Alex. 1990. *The saint of Beersheba*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Zerubavel, Yael. 1995. *Recovered roots: Collective memory and the making of Israeli national tradition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.