

Israel (Gush Emunim),” in *Fundamentalisms Observed*, eds. Martin Marty and Scott Appleby. Chicago: Chicago University Press, pp. 265–344.

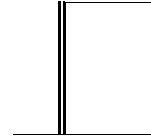
Liebman, Charles, and Eliezer Don-Yehiya, 1983. *Civil Religion in Israel: Traditional Religion and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley: California University Press.

Lustick, Ian, 1988. *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*. New York: Council on Foreign Relations.

Marty, Martin, and Scott Appleby (eds.), 1991–1995. *The Fundamentalism Project*, 5 vols. Chicago: Chicago University Press.

מאז הופעתה בזירה הציבורית, באמצע שנות השבעים של המאה ה-20, זכתה הציונות הדתית הרדיקלית לתשומת לב מחקרית רבה. בסקירה קצרה זו לא אוכל להביא ניתוח ממצה של כל המאמרים והספרים שהוקדשו לה, ולכן אסקור כמה מן המגמות העיקריות במחקר של מדעי החברה, בעיקר בסוציולוגיה ובמדע המדינה, ואתמקד בשאלה כיצד המחקר מציג את יחסה של הציונות הדתית הרדיקלית למודרניות.

את המחקר על הציונות הדתית הרדיקלית אני ממקם בהקשר הרחב של כתיבה מחקרית על הדת המתחדשת, בעלת האופי הפוליטי. מאז סוף שנות השבעים של המאה ה-20 משך נושא זה תשומת לב מחקרית רבה והניב ספרות ענפה. אחת הגישות העיקריות לנושא היא גישתו של פרויקט הפונדמנטליזם של האקדמיה האמריקנית לאמנויות ולמדעים, שפיתח פרדיגמה תיאורטית מיוחדת. המחקר



הפרדיגמה הפונדמנטליסטית ומה שמעבר לה: חקר הציונות הדתית הרדיקלית בשלושת העשורים האחרונים של המאה ה-20

שלמה פִּיֶּשֶׁר

החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה,
אוניברסיטת תל-אביב; מכון ון ליר
בירושלים

דון-יחיא, אליעזר, 1998. "פונדמנטליזם דתי ורדיקליזם פוליטי: הישיבות הלאומיות בישראל", *עצמאות: 50 השנים הראשונות*, ערכה אניטה שפירא, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, עמ' 431–470.

שפרינצק, אהוד, 1986. *איש הישר בעיניו: אי-גלזים בחברה הישראלית*, ספריית פועלים, תל-אביב.

Aran, Gideon, 1991. "Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in

* סקירה זו היא גרסה מקוצרת של הפרק הראשון בעבודת הדוקטור שלי (Fischer 2007), שם מובא דיון מפורט הרבה יותר בפרדיגמה הפונדמנטליסטית. תרגמה מאנגלית: איילת סקסטין.

אינן רק מדגישות טוהר ושלמות בארגון החברתי שלהן, אלא גם פועלות נגד כרסום וזיהום רעיוניים. מרטי ואפלבי, עורכי הכרכים של אוניברסיטת שיקגו, כותבים ש"הפונדמנטליסטים נוטים להציג את האמת שמקורה בהתגלות כאמת שלמה, מאוחדת ואחידה" (Marty and Appleby 1994, 818). לדברי חוה לצרוס-יפה, לפונדמנטליסטים יש "רק אמת אחת, מנהיג אחד, ספר אחד ודרך אחת" (Lazarus-Yafeh 1993, 51). הפרדיגמה מדגישה עד כמה המחשבה הפונדמנטליסטית שונה מן המחשבה המערבית, הרציונלית והאמפירית ששורשיה בתקופת הנאורות. מחשבתם טוטליסטית ואף טוטליטרית: "הפונדמנטליסטים רוצים להחליף מבנים קיימים במערכת שלמה הנובעת מעקרונות דתיים והכוללת חוק, מדינה, חברה, כלכלה ותרבות", כותבים מרטי ואפלבי (Marty and Appleby 1991, 824). הפרדיגמה מדגישה גם את תפקידם של מנהיגים גברים סמכותניים וכריזמטיים (שם, 826; cf. Lazarus-Yafeh 1993, 51) וקובעת שתנועות פונדמנטליסטיות הן משיחיות (millenarian), אפוקליפטיות ובונות מיתולוגיות קוסמולוגיות.² אם כן, על פי התמונה שהפרדיגמה משרטטת, הפונדמנטליזם שונה מיסודו מן המחשבה המודרנית הנאורה, שהיא רציונלית ואמפירית. בניגוד למחשבה זו, הפונדמנטליזם מוצג כאי-רציונלי (אפוקליפטי, מיתולוגי וכפוף לסמכות כריזמטית), אבסולוטי

שערך הפרויקט הזה פורסם בחמישה כרכים בהוצאת אוניברסיטת שיקגו בעריכת מרטיין מרטי וסקוט אפלבי.¹ חלק ניכר מן המחקר על הציונות הדתית הרדיקלית בישראל קשור לפרויקט הפונדמנטליזם, ועל כן תחילה אדון בקצרה בו ובפרדיגמה הפונדמנטליסטית שהוא פיתח וכן בגישות תיאורטיות חלופיות. לאחר מכן אדון בכתיבה המחקרית על הציונות הדתית הרדיקלית גופא בתחום מדעי החברה. הפרדיגמה הפונדמנטליסטית החלה להתגבש בתגובה לצמיחתה של דת מתחדשת ובעלת צביון פוליטי בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-20. ביטוייה הדרמטיים של צמיחה זו נראו במהפכה האסלאמית באיראן ובעלייתו של "הרוב המוסרי" בארצות הברית, לצד אירועים אחרים שהתרחשו בחלקים שונים של העולם ובהם גם בישראל-פלסטין. הפרדיגמה הפונדמנטליסטית קובעת כמה הנחות: לקבוצות של דתיות מתחדשת ופוליטית יש דמיון משפחתי; יש לנתח קבוצות אלה במונחים של "אידיאליזם דתי"; והחשוב ביותר: תוכןן של קבוצות אלה הוא דחייה של החברה החילונית ושל המודרניות. בעקבות העמדה נגד החילוניות המודרנית קבוצות פונדמנטליסטיות מתארגנות באופן הגנתי ומיליטנטי, בהדגישן גבולות של טריטוריה, לבוש והתנהגות. עמנואל סיון, אחד מדובריה הראשיים של הפרדיגמה הפונדמנטליסטית, אף כותב על "מובלעות". קבוצות פונדמנטליסטיות

¹ Marty and Appleby 1991; 1993a; 1993b; 1994; 1995. כשבעים חוקרים השתתפו בפרויקט הפונדמנטליזם. הגישה שאימץ הפרויקט הזינה מאמרים וספרים רבים אחרים, ובהם ראוי לציין את Lawrence 1989; Hunter 1993; Lazarus-Yafeh 1993; Almond, Appleby and Sivan 2003.
² Lazarus-Yafeh 1993, 50, 56; Marty and Appleby 1991, 820; Almond, Appleby and Sivan 2003, 62-68.

סוזן הרדינג מציעה שעצם הייצוג של הפונדמנטליסטים כ"אחר תרבותי המעורר סלידה" במחקר, כמו בדימויים בתקשורת ובסטריאוטיפים עממיים, תפקידו לכונן את הסובייקט המודרני הרציונלי והנאור (שם). ואכן, מחקרי הפרדיגמה הפונדמנטליסטית מציגים את קבוצות הדת המתחדשת והפוליטית כאחר גמור; השיח של הפרדיגמה הפונדמנטליסטית הוא אמנם שיח אוריינטליסטי.

אחת ההנחות שביסוד השיח האוריינטליסטי הזה היא המשגה מסוימת של המודרניות, המזהה לחלוטין את הנאורות המודרנית עם "הרציונליזם של המהפכה הצרפתית" (Almond, Appleby and Sivan 2003, 5). הנאורות נתפסת אפוא כבעלת אופי נאור, ליברלי ומיטיב לחלוטין.

רוב החוקרים שאייחס אליהם בסקירה זו נטלו חלק פעיל בפרויקט הפונדמנטליזם. נמנים עמם גדעון ארן, צ'רלס ליבמן, אליעזר דון-יחיא, אהוד שפרינצק וסמואל היילמן. אייחס גם לעבודתו של איאן לוסטיק, שלא נטל חלק בפרויקט. נראה שחוקרים אלה אכן אימצו במידה רבה את הפרדיגמה הפונדמנטליסטית, אולם בה בעת ההיבטים המשמעותיים של ניתוחם אינם תואמים את הפרדיגמה הזו ונתונים במתח עמה.

אפתח בבחינת מחקרו של גדעון ארן, מאחר שעבודת הדוקטור שלו היתה המחקר הראשון והמקיף ביותר שנערך במדעי החברה על האידיאולוגיה של תנועת גוש אמונים ועל "תרבותה" – כלומר מנהגיה, השקפת עולמה,

ובעל אמונות נוקשות או מאובנות, שאינן ניתנות לשינוי ואף לא למשא ומתן.

עם זאת, הפרדיגמה הפונדמנטליסטית אינה רואה בקבוצות אלה המשך פשוט של קבוצות דתיות מסורתיות. הקבוצות הפונדמנטליסטיות עורכות שינויים דתיים: הן נוטלות דוקטרינות מסורתיות, מוציאות אותן מהקשרן המקורי, מרחיבות וממסדות אותן ומשתמשות בהן כנשק נגד העולם המודרני. דוגמאות לכך הן הדוקטרינות של Biblical Inerrancy (האמונה שכתב"ך אין שום טעות או דבר שאינו נכון) ו-Papal Infallibility (האמונה בדבר אייכולתו של האפיפיור לטעות) (Marty and Appleby 1991, 825). הפונדמנטליסטים מצטיינים באימוץ הרציונליות האינסטרומנטלית המודרנית, למשל בתחומי הארגון וטכנולוגיות התקשורת (שם, 1989, 1; 824). כמה חוקרים קובעים שחברי קבוצות פונדמנטליסטיות מתאפיינים בהיבטים מרכזיים של התודעה המודרנית. הם בוחרים במודע בדת ובאורח חייה תוך כדי מאבק אידיאולוגי בתרבות המערבית המודרנית.³ מודעות עצמית לסגנון החיים האלטרנטיבי היא מסימני ההיכר המובהקים של התודעה המודרנית. אולם חוקרים אלה מדגישים שהמאפיינים המודרניים פועלים בשירות מערכת אמונות מוחלטת ונוקשה ורק תורמים למיליטנטיות של הפונדמנטליסטים. שימושם המיומן באמצעים מודרניים הופך אותם למאיימים אף יותר – ל"אחר תרבותי המעורר סלידה" (Harding 1992).

³ Ammerman 1987; Davidman 1991; Sivan 1995

משיחית קטנה וסגורה. תיאוריית הדיסוננס הקוגניטיבי עושה רדוקציה להתפתחויות באמונה ובדוקטרינה ורואה בהן תהליכים פסיכולוגיים (אי-רציונליים) ותו לא. תיאור זה של גוש אמונים כקבוצה אי-רציונלית נמשך בתיאורו של ארן את פעולותיהם ואת אמונותיהם של חברי התנועה. כך, בעבור חברי גוש אמונים, מעשה ההחזקה ביהודה ושומרון הוא "בו בזמן אקט מאגי" (שם, 292). ארן כותב כי אמנם הביטאונים והקונטרסים שהוציאה גוש אמונים "יוצרים דימוי של תנועה אינטלקטואלית", אולם "עמוק בנבכי השיח האקדמי־משהו שלה שוכן מיתוס בעל אופי פנטסטי בהחלט" (שם, 299). לדבריו, בחוויית ההתנחלות של חברי גוש אמונים יש מימוש מיסטי או משיחי ובמסגרת פעילות כזו הם חווים התגלות (שם, 299–300). התנועה נאמנה למיתולוגיה מייסדת "העוטפת את הגרעין ההיסטורי במשהו הרואי ומאגי" (שם, 268), וחבריה מאמינים שהם משתתפים בדרמה אסכטולוגית. ארן סבור פְּמֹבֶן מאליו שבהיותה קבוצה משיחית אי-רציונלית, התנועה מטילה "איום על החוק והסדר ועל ערכי הדמוקרטיה המערבית" (שם, 285).

לנוכח תיאור זה של התנועה ככת כריזמטית ומשיחית, הרי הכניסה לשגרה – הצלחתה של תנועת ההתנחלות והכללתה במדיניות הממשלה – מסמנת את קצה של גוש אמונים. עם אובדן סממניה הכריזמטיים באמצע שנות השמונים התפוררה גוש אמונים לשני יסודות: האחד – אורתודוקסי מחמיר ומדקדק במצוות, והאחר – ימני מבחינה פוליטית אך בעל נטייה פרגמטית ולא מיסטית, וחף מן הדחף המשיחי המקורי של התנועה (שם, 283; השווה גודמן ופישר 2004, 371–374).

אורח החיים הדתי של חברי התנועה, דפוסי הסמכות והקהילה והנורמות והסגנון הארגוניים השוררים בתנועה (ארן 1987). בהתבסס על עבודת הדוקטור שלו פרסם ארן פרק ארוך ב-*Fundamentalisms Observed*, הכרך הראשון של הפרויקט הפונדמנטליסטי (Aran 1991), ולאחר מכן פרסם מאמרים בשנתונים, באוספים ובכתבי עת מקצועיים.

בפרק שכתב ארן הוא מתאר את גוש אמונים כ"תנועת התחדשות או החייאה של החוויה הדתית" (שם, 295), ולכל אורך הפרק הוא משתמש במונחים הננקטים לעתים קרובות כדי לתאר תופעות כאלה. הוא מתאר את חברי גוש אמונים ואת מעשיהם כ"אקסטטיים" (למשל שם, 271) וכותב שהם חווים חוויות "מיסטיות" של "התגלות" (שם, 268, 271). במקום מסוים הוא אף מתאר את מאפייניהם האנליטיים כ"טיפוסיים לקבוצות שוליים פלגניות ואף סוטות" (שם, 289). ככלל, הדגם הנרטיבי בתיאורו של ארן הוא דגם של כת משיחית או תחייתית. בהתאם לכך הוא טוען שהמחתרת היהודית בשטחים והקבוצה שתכננה לפוצץ את כיפת הסלע היו מקורבות להנהגת התנועה ו"זכו לאהדה מחלק ניכר מן הפעילים־המאמינים" (שם, 267). הוא מייחס להנהגת המחתרת – ובמשתמע, לגוש אמונים כולו – מגמה אפוקליפטית ומשיחית בעלת יסוד חזק של אי-רציונליות, וטוען שהמחתרת ביקשה לסחוף את האנושות כולה אל מלחמת גוג ומגוג, מלחמת אחרית הימים, שתביא את המשיח. בהתאם לתיאור זה, הוא מציע שאולי התקיים דיסוננס קוגניטיבי בעת הקמתה של תנועת גוש אמונים (שם, 276). כפי שידוע היטב, מחקרם של ליאון פסטינגר (Festinger) ועמיתיו בנושא הדיסוננס הקוגניטיבי נערך על קבוצה

גוש אמונים לאידיאולוגיה ההגמונית בקרב רובם המכריע של הציונים הדתיים בישראל, אידיאולוגיה המונחלת בבתי הספר (בעיקר בשיבות התיכונות, באולפנות ובישיבות ההסדר), מפי רבני קהילות ומעל דפי הצופה ונקודה.

הגם שבדרכים חשובות אלה תיאורו של ארן נצמד לפרדיגמה הפונדמנטליסטית, בדרכים אחרות אין הוא תואם אותה בדיוק. הפרדיגמה מדגישה כי הפונדמנטליזם הוא בעל אופי הגנתי מיסודו. מטרתו המרכזית היא להגן על דת מסורתית, צרופה, מפני מתקפת המודרניות. ציונות דתית רדיקלית, "מיסטית-משיחית", כפי שארן מציג אותה, אינה מתאימה בדיוק לתמונה זו. היא מציגה אידיאל דתי של לאומיות אקטיבית וחדשה, המגיעה מן העולם המודרני והנוטלת בו חלק. מדבריו של ארן עולה שאידיאל דתי זה הוא תופעה חדשה לגמרי שנדחתה בידי יהודים דתיים מסורתיים אחרים. הגם שאין הוא מרחיב על כך בפרק כפי שהוא מרחיב בעבודתו האחרות, דבריו בעניין זה ברורים מאוד (Aran 1991, 294–297). כפי שנראה בהמשך, כותבים אחרים (למשל דון-יחיא 1998) הנמנים עם הפרדיגמה הפונדמנטליסטית מתחבטים בבעיה שתנועת גוש אמונים אינה מייצגת מובלעת של דת מסורתית ותו לא, אלא דווקא מגמה דתית חדשה, שכן היא מכלילה את מצוות יישוב ארץ ישראל בפרשנותה להלכה ובכך הופכת אותה לחלק מן הדת המסורתית. ארן, מכל מקום, נאמן לעבודת השטח שלו ועל כן אינו מסתפק בפתרון זה. הפעילות ההתיישבותית כפי שהיא מתוארת אצלו גדושה בתסיסה ובלהט. תנועת גוש אמונים רואה אמנם את יישוב ארץ ישראל כמצווה, אך האנרגיה המהפכנית ("משיחית")

תיאורו של גוש אמונים בידי ארן תואם במובנים רבים את האופן שבו פרויקט הפונדמנטליזם מתאר את התנועות הפונדמנטליסטיות. בניגוד לפרשנים מוקדמים יותר של גוש אמונים ושל מפעל ההתנחלות, שסברו כי המוטיבציה שלהם פוליטית בעיקרה ועסקו בסוגיות כגון גיאופוליטיקה ועלייתה לשלטון של מפלגת הליכוד, ארן עומד על כך שהשקפת העולם של גוש אמונים והמוטיבציה לפעילותה נובעות ממניעים דתיים, וכי "חיוני להבין אותה כתופעה דתית" (Aran 1991, 295). תרומתו של ארן מעמיקה ללא ספק את הבנתנו את הציונות הדתית הרדיקלית. עם זאת, תיאורו של ארן תואם גם את היבטיה החיוביים פחות של הפרדיגמה הפונדמנטליסטית. כפי שראינו, פרדיגמה זו מתייחסת אל התנועות הפונדמנטליסטיות כאל האחר של המערב המודרני, הרציונלי והליברלי. בהתאם לכך, בפרק של ארן גוש אמונים האקסטימי, המיסטי, המאגי, האפוקליפטי, האי-רציונלי, המשיחי והכיתתי מוגדר כאחר ועובר אוריינטליזציה ביחס לציונות הישראלית החילונית והרציונלית של הזרם המרכזי ולתרבותה.

יתר על כן, נראה שהבעיות הניכרות בפרשנותו של ארן נובעות אף הן מהתמקדותו בהצגת גוש אמונים כאחר כיתתי וכריזמטי. תנועת גוש אמונים לא התפרקה, אלא דווקא התמסדה. בשנות השמונים של המאה ה-20 חלה ירידה מסוימת בדחף הכריזמטי, אולם תומכי גוש אמונים לשעבר לא הפכו פשוט ליהודים אורתודוקסים אדוקים רגילים או לפעילי ימין רגילים. במקום זאת, כפי שיגלה כל עיון בעלוני פרשת השבוע המופצים בבתי הכנסת, בעיתונות הדתית ובכתיבה המחקרית (למשל דון-יחיא 1998), הפך החזון האידיאולוגי הייחודי של

מצביעות על הזדהות עמוקה עם החלוצים הציונים החילונים הראשונים. עם זאת, גם בעבודת הדוקטור שלו וכמאמריו, ארן אינו מוותר על ייצוגו של גוש אמונים כאחר. הוא מתייחס אל אנשי התנועה בעקביות כאל מיסטיים-משיחיים, אקסטטיים וחדורי להט וגם כאל חרדים או חרדים למחצה (ראו ארן 1987, פרק שלישי). כדי להתמודד עם היסודות ההטרונגיים של תרבות גוש אמונים, ארן פשוט מחבר את שני הרכיבים, זה הפונדמנטליסטי האי-רציונלי וזה המודרני החדשני, ומכריז עליהם כפרדוקס, בלי להסביר כיצד שני ההיבטים יכולים לדור בכפיפה אחת. מנקודת מבטו, הם קשורים יחד רק בשל השרירותיות של אידיאולוגיה דתית נתונה. משום כך הוא משתמש כל העת ברטוריקה של פרדוקס ואירוניה כשהוא מחבר תכונות שלכאורה אינן עולות בקנה אחד. בדרך אופיינית הוא כותב אפוא שהרב אברהם יצחק קוק ובנו, הרב צבי יהודה, הם "אולטרה מסורתיים ואולטרה מהפכניים בעת ובעונה אחת", ומייחס לתלמידי מרכז הרב את "האמונה הפרדוקסלית כי... [בעודם] ספונים בין ארבעת כותלי בית המדרש... ישיגו את המשמעות מלאה של הפוליטי" (Aran 1986, 136). הוא מציין באירוניה כי העברית הישירה והפרגמטית של תלמידי ישיבת מרכז הרב שזורה בכיטויים ישיבתיים הנהגים בידיהם. אולם הצמדתם יחדיו של תכונות ומונחים הזורים זה לזה והכרזה עליהם כפרדוקס אינן בבחינת הסבר. בסופו של דבר, מקריאה במחקריו של ארן אנו מבינים טוב יותר מה הציונות הדתית הרדיקלית איננה מאשר מה שהנה. היא אינה ציונות חילונית ואינה יהדות חרדית או מסורתית. מה היא? היא תנועה דתית

המושקעת בפעילות זו רבה מכדי שאפשר יהיה לראות בה רק מילוי דקדקני של עוד מצווה ותו לא.

יש לציין כי הפרק שכתב בכרך *Fundamentalisms Observed* הוזמן בידי פרויקט הפונדמנטליזם, וארן התבקש להתייחס לשאלות ולסוגיות מסוימות שהפרויקט ראה בהן חשיבות (Marty and Appleby 1991, xi). לכן הפרק אינו משקף את המחקר של ארן במלואו, אלא את שיקוליו של פרויקט הפונדמנטליזם. למעשה, בעבודת הדוקטור שלו וכמאמריו האחרים ארן מתאר את ה"קוקיזם" כחידוש רב-תעוזה, המתמודד בכובד ראש עם העולם המודרני. ארן מייחס זאת בראש ובראשונה לפילוסופיה של הרב אברהם יצחק קוק (ארן 1987, פרק שני; Aran 1997), שניסתה להעניק משמעות דתית לציונות החילונית המודרנית ולתופעת החילונית המודרנית בכללותה — על הפילוסופיה, המדע, האמנות והתנועות לצדק חברתי ולזכויות האדם. הוא מכנה את הפילוסופיה הדתית של הרב קוק "תיאולוגיה של החולין". הוא מדגיש גם שהיבטים מסוימים של תרבות גוש אמונים ושל פעילות ההתיישבות נושאים סממנים מודרניים: פעילי גוש אמונים, לצד הציצית והזקן, לובשים מכנסי ג'ינס ונועלים סנדלים ישראלים אופייניים; העברית שלהם ישראלית ביותר — מודרנית ופרגמטית, ישירה ופשוטת תחביר, ומשלבת ניבים וראשי תיבות צה"ליים. יתר על כן, הוא מספר על האווירה החלוצית-חילונית השוררת במסעי ההתנחלות ומפרט כיצד הם מנצלים את כישוריהם הצבאיים המודרניים בתחומי הלוגיסטיקה, הניווט, הארגון והתזמון. בתיאורו, תכונות מודרניות אלה אינן אינסטרומנטליות בלבד, אלא הן

פרשנות מחודשת? אם מושג כלשהו כולל רכיבים מסוימים אך לא אחרים, האומנם אפשר לגרום לו לכלול את הרכיבים האחרים בלי להגדירו או לפרשו מחדש בדרך כלשהי? שנית, במונחים אמפיריים, הן הרב קוק האב והן הרב צבי יהודה ותלמידיהם אכן עסקו בפרשנות מחודשת רדיקלית ורחבת היקף. כפי שכותבים ליבמן ודון-יחיא עצמם, הרב קוק האב, מייסד גישת ההתרחבות, "ראה גילויים של קדושה בספורט... בעבודה גופנית, בחינוך, במדע ובשפות ובתחומי התרבות, האמנות, האסתטיקה והנימוסים" (שם, 197). כידוע, הוא גם ראה במעשי בניין האומה של החלוצים הציונים החילוניים, אנשי תנועת העבודה, גילויי קדושה עילאית, והרב צבי יהודה קידש את המדינה ואת צה"ל. ייחוס זה של קדושה היה כרוך בפרשנות מחודשת ומרחיקת לכת של המסורת היהודית ובייחוד של הקבלה. על פי הגישה היהודית המסורתית, עניינים כגון עבודה גופנית ומדע נחשבו ניטרליים מבחינה דתית, או אף לא לגיטימיים; לבטח לא קדושים. מוכרת היטב גם התנגדותם של רבנים מסורתיים לרב קוק ולרב צבי יהודה על שייחסו קדושה לחלוצים החילוניים, לפעילותם ולמדינה.⁴ ליבמן ודון-יחיא סבורים שהרב קוק והרב צבי יהודה פועלים בשם "דת מסורתית", אולם ברור שלא כך הוא. הלוא הם עצמם מרמזים שהרבנים קוק ותלמידיהם עסקו בפרשנות מחודשת רדיקלית, ושמתנגדיהם ה"מסורתיים" (קרי החרדים) ראו בהם ללא ספק בעלי חידושים מסוכנים.

חדשה, המגלמת את "ההדתה של הלאומיות וההלאמה של הדת" (Aran 1991, 294), אולם לא ברור כיצד היא משיגה זאת. ארן מציג נתונים מעניינים, אך אינו מביא ניסוח מספק של מהות המגמה החדשה הזו.

צ'רלס ליבמן ואליעזר דון-יחיא היו קשורים אף הם לפרויקט הפונדמנטליזם. בספרם רב-ההשפעה על הדת האזרחית בישראל (Liebman and Don-Yehiya 1983) הם מציעים טיפולוגיה בת ארבעה דגמי התייחסות של הדת המסורתית היהודית לדת האזרחית הישראלית. הדגם המתאים למתנחלים ולבית מדרשו של הרב קוק הוא "התרחבות ושליטה" (expansion and domination). ליבמן ודון-יחיא מסבירים ש"התרחבות" היא הנטייה לסגל את הסמלים ואת הערכים של הדת האזרחית לקטגוריות של הדת המסורתית". הטווח של הסמלים היהודיים מתרחב עד שהוא מקיף פעילות ועמדות שנחשבו בעבר לחילוניות. לכן זהו גם סוג של שליטה. בניגוד להם, הציונים הדתיים ה"מתונים" מתאפיינים בדגם של "אימוץ והסתגלות" (adoptionism): הם מפרשים מחדש את הדת כדי לסגל אותה לדת האזרחית הישראלית (החילונית). גם הטיפולוגיה הזו שבה אל הפרדיגמה הפונדמנטליסטית, הגורסת כי הקבוצות של הדתיות המתחדשת והפוליטית מתאפיינות בניסיון להשליט את הדת באופן מוחלט על כל התחומים החברתיים.

אולם הבדל זה בין שני הדגמים אינו מתקיים באופן מוחלט. ראשית, במונחים תיאורטיים, האם תיתכן "התרחבות" בלי

⁴ דוגמה לכך היא המחלוקת של הרב קוק בנושא זה עם הרב יעקב דוד רידכו (ראו קוק תשמ"ה, אגרת תקנ"ה). ראו גם את הערותיו הנוקבות של הרב אברהם מרדכי אלטר, הרבי מגור, על פרשנותו המחודשת של הרב קוק לקבלה, לאחר שנפגש עמו ב-1921 (רביצקי 1993, 153).

דתיים ולאומיים, הוא מוצא בקרבם גם קולות המתנגדים לאלימות ולפעולות לא חוקיות, אך קשה לו ליישב את הממצאים האלה עם גישתו הפונדמנטליסטית המוצקה, בייחוד בהתחשב בעובדה שהקולות הללו, המושמעים בצורה עקבית, אינם מגיעים מאנשים שוליים. בסופו של דבר הוא נאלץ לפרש ולטעון שהם נובעים מגורמים "חיצוניים", היינו שאינם ממהותה של הציונות הדתית הרדיקלית. מעבר לאופי התיאור שלו, העשוי טלאי על טלאי, לא ברור מתי השיקולים ה"חיצוניים" (כגון קדושת הר הבית) גוברים על האופי הפונדמנטליסטי של הציונות הדתית הרדיקלית ומתי לא.

עבודתו של אהוד שפרינצק (Sprinzak 1991) פוסעת צעד אחד הרחק מן הפרדיגמה הפונדמנטליסטית. היא משלבת מוטיבים הלקוחים מן השיח של פרדיגמה זו יחד עם הנחות השונות ממנה בתכלית. שפרינצק מאמץ מה שהייתי מכנה שיח מתון של הפרדיגמה הפונדמנטליסטית. הוא מצטט בנימה של הסכמה את גישתו של ארן, הרואה באידיאולוגיה של גוש אמונים אידיאולוגיה פרדוקסלית. הוא גם כותב דברים ברוח זו:

אין לראות בתנועה [גוש אמונים] שלוחה דתית של התנועה הציונית החילונית, אלא פשיטה דתית מוצלחת מאוד אל תוך לבה של ישראל החילונית. רבים מחברי גוש אמונים נעו לעבר החרדיות היהודית התומכת בהערכה זו... (שם, 117).

שפרינצק אמנם אינו משתמש בשפתם האוריינטליסטית של חוקרים אחרים, המתאפיינת בביטויים כגון "אקסטטי", "מאגני" ו"רדיקליזם שלוח רסן", אך הוא מתאר את

היכן, אם כן, נעוץ ההבדל בין אסכולת הרב קוק, שליבמן ודון-יחיא מכנים "מרחיבה", לבין תנועת הקיבוץ הדתי למשל, שאותה הם מכנים "מאמצת ומסתגלת"? שתייהן עוסקות בפרשנות מחודשת של המסורת הדתית ושתייהן מאמצות בדבקות דתית את בניין האומה. ההבדל נעוץ, כך נראה, ביחסם השונה של שני הזרמים להשקפת העולם של הנאורות הרציונליסטית. ה"מאמצים" מקבלים את השקפת העולם הזו. הם סבורים שהיא מגלמת ערכים דתיים הומניסטיים ומשתיתים עליה את מטרותיהם הלאומיות הרציונליות. ה"מרחיבים", לעומתם, דוחים את תפיסת העולם של הנאורות המודרנית. בשם המערכת הדתית הם ממשיכים לתמוך בערך הדתי של בניין האומה ושל סמלים לאומיים, אולם מערכת דתית זו דוחה את הלאומיות החילונית המושתתת על הנאורות. מהו אפוא טבעה של מערכת דתית זו? מלבד תיוגה הלא אפקטיבי כדת מסורתית, ליבמן ודון-יחיא אינם מספקים תשובה. הנה כי כן, היצמדותם לפרדיגמה הפונדמנטליסטית סיבכה אותם בקשיי פרשנות שאי-אפשר להיחלץ מהם.

דון-יחיא, במאמר אחר (1998) שזכה להתייחסות רבה, מציג את תלמידי השיבות הדתיות הלאומיות הרדיקליות כפונדמנטליסטים המכפיפים את כל תחומי החיים של הפרט ושל החברה לסמכות הדתית, ומחזיקים ברעיון ארץ ישראל השלמה באופן בלתי מתפשר. בעבורם, פסקי ההלכה של מפרשים סמכותניים גוברים על ההחלטות של רשויות המדינה שנבחרו באורח דמוקרטי, והם נושאים עמם פוטנציאל של "רדיקליזם פוליטי בלתי מרוסן" (שם, 468). אף שדון-יחיא מציג את בני השיבות הלאומיות כקיצוניים

הדתית הרדיקלית אחר גמור. כמו בפרדיגמה הפונדמנטליסטית, הוא מצייר אותם כמי שמאמינים באמת אבסולוטית הנמצאת בחזקתם הבלעדית. הם מאמינים שיש להם "גישה מיוחדת וישירה לאמת טרנסצנדנטית", שבאשר לה אין להם "כל בלבול או ספקות" (Lustick 1993). אולם לצד תיאורים אלה הוא אינו מגדיר את הפונדמנטליזם כתופעה דתית, אלא כתופעה פוליטית:

אני רואה בפונדמנטליזם סגנון פוליטי. המאפיין המגדיר את הסגנון הזה הוא שהפעולה הפוליטית, המוקדשת לשינוי מהיר ומקיף של החברה, נראית כמבטאת ציוויים חסרי פשרות, קוסמיים במקורם, שנתקבלו במישרין פחות או יותר. אולם הגדרה זו אינה כוללת קבוצות דתיות רבות המכונות לעתים קרובות — ודי בחוסר זהירות — פונדמנטליסטיות... שאמונותיהן מובילות אותן להסתגרות מפני החברה ולא דווקא לניסיונות לשנות אותה. מצד אחר, ההגדרה כן כוללת בתוכה קבוצות הפועלות על פי ציוויים קוסמיים שאין הן מתארות כמונחים דתיים" (שם, 106).

משום כך לוסטיק כולל את המאואיסטים בקטגוריית הפונדמנטליסטים, אך הוא אינו כולל בה את החרדים. בדומה לשפרינצק (וכן לשמואל נח אייזנשטדט), לוסטיק מקשר את גוש אמונים לא רק עם קבוצות דתיות אחרות,

הקבוצה הציונית-דתית הרדיקלית כמונעת על ידי אידיאלים דתיים, קבוצה הנבדלת מן הזרם המרכזי בחברה הישראלית המודרנית ומנוגדת לו. למרות זאת, שפרינצק סוטה מן הפרדיגמה הפונדמנטליסטית באופן בסיסי. אחת מהנחות היסוד שלו קובעת כי יש להבין ולמקם את הציונות הדתית הרדיקלית בהקשר של תופעה רחבה יותר — הימין הקיצוני הישראלי, המורכב מציונים דתיים קיצוניים ומחילונים לאומנים מסורתיים:

התכונה המבדלת של המחנה הקיצוני החדש אינה הפונדמנטליזם שלו אפוא, אלא הימניות הרדיקלית שלו, שילוב של לאומנות, מיליטריזם, אתנוצנטריות ודתיות. הפונדמנטליזם הדתי של גוש אמונים וכהנא, הגם שהוא רכיב חשוב מאוד בקיצוניות החדשה, הוא רק חלק אחד בתופעה פוליטית-תרבותית גדולה יותר (שם, 21).

שפרינצק אינו רואה אפוא בגוש אמונים תופעה דתית בלבד, שמטרתה לשמר את הדת המסורתית לנוכח מתקפה חילונית. הוא רואה בה דווקא חלק ממגמה אתנו-לאומנית כללית המאפיינת את התרבות הפוליטית הישראלית.⁵ חוקר אחד הנוקט עמדה מעניינת בנושאים אלה הוא איאן לוסטיק, שלא השתתף בפרויקט הפונדמנטליזם (Lustick 1988; 1993). לוסטיק משתמש בשיח הרואה בגוש אמונים ובציונות

⁵ שפרינצק מאמץ אותה גישה גם בהתייחסו לתופעה של אי-לגליזם בקרב הקהילה הציונית הדתית הרדיקלית, ועל כן הוא ממקם אותה בהקשר הכללי של התרבות הפוליטית הישראלית. ראו במיוחד שפרינצק 1986. כמו כן, הוא מתאר את גישתה של הציונות הדתית הרדיקלית כלפי מדינת ישראל בצורה מורכבת יותר מזו של ארן ואף מזו של דן-יחיא (Sprinzak 1991, 117–121).

נוקשים במידה בלתי סבירה ואבסולוטיסטיים (גודמן ופישר 2004, 347–348). באשר לסיבות המקומיות יותר, המפעל הציוני, שהקים את מדינת ישראל וממשיך לשמש לה אידיאולוגיה הגמונית, רואה עצמו חילוני, מודרני ורציונלי. אנשי אקדמיה ישראלים, הנאמנים במידה זו או אחרת לאידיאולוגיה ההגמונית (ואנשי אקדמיה יהודים בחו"ל המזדהים עם הציונות החילונית ועם ישראל), מכוננים את עצמם אפוא כסובייקטים לאומיים, מודרניים וחילוניים על ידי אוריינטליזציה של האחרים הדתיים (שם, 352 ואילך).

גם השלכות פוליטיות מעורבות בדבר. למפעל ההתנחלות יש פנים קולוניאליים גלויים למדי: הוא כרוך בכפייה של אוכלוסייה יהודית-ישראלית על אוכלוסייה פלסטינית בשטח שהושג על ידי כיבוש. כפי שציננה ג'ויס דלשהיים (Dalsheim 2005), שאלת היחס בין מפעל ההתנחלות למפעל הציוני שלפני 1967 היא מושא למחלוקת קשה בחברה הישראלית היהודית. הן המתנחלים והן כותבים וחוקרים ביקורתיים – שני קצותיה של הקשת האידיאולוגית הישראלית – טענו לקשר הדוק בין שני המפעלים, ומכאן שאפשר לייחס פנים קולוניאליסטיים למפעל הציוני המקורי עצמו. המגזר החילוני הישראלי המרכזי, לעומת זאת, דוחה את הטענה בדבר קשר כזה באמרו שבעוד שמפעל ההתנחלות הוא אכן קולוניאלי, הרי המפעל הציוני שהביא להקמת מדינת ישראל היה מפעלה של תנועה לאומית לגיטימית. האוריינטליזציה של המתנחלים, המציגה אותם כאי־רציונליים, נוקשים, אבסולוטיסטיים, אקסטטיים ומושפעים מכריזמה, יכולה רק לחזק את מאמציהם של אנשי הזרם המרכזי החילוני בישראל (שרוב אנשי האקדמיה

אלא גם ואף בעיקר עם תנועות ותופעות פוליטיות מודרניות אחרות.

חוקר נוסף שכתבתו מגלמת את הפרדיגמה הוא סמואל היילמן, שהיה שותף מרכזי בפרויקט הפונדמנטליזם. במאמרו על המנהיגות הרבנית של גוש אמונים (Heilman 1997) היילמן רואה ברבנים אלה שחקנים בספרה הפוליטית, שמחויבותם חסרת הפשרות לאידיאלים אלוהיים מביאה אותם לקיצוניות ואף לאלימות. בפתח מאמרו נראה תצלום של הרב משה לוינגר נושא תת־מקלע עוזי. בדיוניו על המחותרת היהודית ועל רצח רבין היילמן מתעלם, בניגוד לחוקרים אחרים כגון שפרינצק ודון־יחיא, מקולות בציונות הדתית הרדיקלית שגיננו תופעות אלה בחריפות. הוא מתעלם גם מן ההיבטים החדשניים והתוססים של הציונות הדתית הרדיקלית, המודגשים אצל ארן ואצל ליבמן ודון־יחיא.

הרטוריקה של היילמן נועדה לסמן את מנהיגי גוש אמונים כאחר. כך הוא מתאר למשל את הרב לוינגר: "האיש הרזה והמקריח, בעל השיניים הפגומות, המשקפיים השחורים עבי המסגרת, הכיפה השחורה והזקן הפרוע" (שם, 338).

כל החוקרים שנידונו לעיל הם או ישראלים או יהודים. אני סבור כי מחקרם עשוי לנטות לעבר שיח אוריינטליסטי מסיבות כלליות ומסיבות ייחודיות לישראל (וליהודים). הסיבות הכלליות נוגעות למחקר כולו הנערך במסגרת הפרדיגמה הפונדמנטליסטית. מדעי החברה הם מפעל שחלק ניכר משורשיו נעוצים ברציונליזם של הנאורות, והעוסקים בו רואים עצמם סובייקטים רציונליים ואמפיריים. כפי שציננה הרדינג (Harding 1992), זהות זו מובטחת בין השאר על ידי כינון של אחרים דתיים כאי־רציונליים,

לאומי, המתאפיין בבוהמיניות המהולה לעתים קרובות בלאומנות אלימה ואנרכיסטית; וצורות שונות של ניסיונות להשתלבות מחודשת בחברה ובתרבות הישראלית הכללית. הסוג השני של ההתפתחויות הוא נקודתי יותר, וכולל אירועים הקשורים להתנתקות מחבל עזה ומצפון השומרון בקיץ 2005. בהקשר זה, שני עניינים דורשים תשומת לב מיוחדת: האחד הוא העובדה שפינוים של 17 יישובים ושל כ-10,000 תושבים התנהל בשקט מוחלט כמעט. האחר הוא התבלטותו של זרם מחשבתי בלב לכה של הציונות הדתית הרדיקלית, שקרא באופן עקרוני לא להתנגד בצורה אלימה או הפוגעת בנציגי המדינה ולא לקרוא תיגר על סמכות המדינה ומוסדותיה, אלא להמשיך ולהיות נאמנים לה ולחוקיה (זרם זה מתקיים כמובן לצד זרם רדיקלי יותר, הקורא למידה מסוימת של התנגדות אלימה ומרי אזרחי).

חקר הציונות הדתית הרדיקלית משנות השבעים ועד שנות התשעים של המאה ה-20, על אף העבודה האמפירית המשובחת המאפיינת אותו, ממחיש אפוא את גבולות המחקר במצב שבו פרדיגמה בינלאומית רבת-עוצמה מצוידת בגיבוי מוסדי משמעותי (האקדמיה האמריקנית לאמנויות ולמדעים, ההוצאה לאור של אוניברסיטת שיקגו) ומשרתת זהות גלובלית ומקומית חזקה וצרכים ואינטרסים פוליטיים. החוקרים, כך נראה, מתחילים לגבש המשגות חדשות של הציונות הדתית הרדיקלית ושל הגותה, החורגות מעבר לפרדיגמה הפונדמנטליסטית, וזאת בשל שני גורמים.

בישראל נמנים עמו במידה זו או אחרת לסמן מרחק ברור בינם ובין ההיסטוריה שלהם לבין אלה של המתנחלים.⁶ הבעיה העיקרית הנעוצה בפרדיגמה הפונדמנטליסטית בהקשר לחקר הציונות הדתית הרדיקלית אינה רק שהיא בונה יחסי כוח לא רצויים בין כותבים לבין מושאי כתיבתם, אלא שהיא אינה יכולה להקיף את עושר הנתונים שכותביה עצמם הציגו. נתונים אלה כוללים חידושים דתיים מרחיקי לכת (המוזכרים אצל ארן ורביצקי), תסיסה והתלהבות מהפכניות ("משיחיות") ובוהמיניות (ארן), דמיון לתנועות מודרניות אבסולוטיסטיות וטוטליטריות (לוסטק) ולתרבות הישראלית הפוליטית הכללית (שפרינצק), וזרם משמעותי של הציונות הדתית הרדיקלית הנמנע מאלומות וקורא להזדהות עם מדינת ישראל ועם מוסדותיה ולציות להם (דון-יחיא, שפרינצק).

יתר על כן, העבודות שנידונו לעיל פורסמו ברובן בשנות השמונים והתשעים. ואולם כ-15 השנים האחרונות הופיעו בקהילה הציונית הדתית הרדיקלית שני סוגים של תופעות ותהליכים שהפרדיגמה הפונדמנטליסטית אינה יכולה להקיף. הסוג הראשון הוא תהליכים תרבותיים וחברתיים ארוכי טווח, כגון התעניינות גוברת בקרב הציבור הציוני הדתי הרדיקלי בספרות ובאמנות, וכן יצירה בתחומים אלה; עניין והתנסות של מחנכים דתיים בחינוך דמוקרטי, הכולל אוטונומיה ובחירה של תלמידים; תופעת "נוער הגבעות" וסגנון תרבותי חדש בקרב הנוער הדתי-

⁶ והא ראייה: אחדים מן הכותבים שהוזכרו לעיל, דוגמת ארן, לוסטיק ושפרינצק, מתאמצים מאוד להבחין את האידיאולוגיה של גוש אמונים מזו של הציונות החילונית המרכזית.

מושגיות", מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות וחבילוניות בישראל, ערכו יוסי יונה ויהודה גודמן, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 346–390.

דון-יחיא, אליעזר, 1998. "פונדמנטליזם דתי ורדיקליזם פוליטי: הישיבות הלאומיות בישראל", עצמאות: 50 השנים הראשונות, ערכה אניטה שפירא, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, עמ' 431–470.

קוק, אברהם יצחק, תשמ"ה. אגרות הראי"ה, שלושה כרכים, מוסד הרב קוק, ירושלים.

רביצקי, אביעזר, 1993. הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, עם עובד, תל-אביב.

רוזנק, אבינועם, 2000. "מי מפחד מקבצים גנוזים של הרב קוק?", תרביץ סט: 257–291.

שפרינצק, אהוד, 1986. איש הישר בעיניו: אי-לגליזם בחברה הישראלית, ספריית פועלים, תל-אביב.

שרלו, סמדר, 2006. "משיחיות ומשיח בחוג הרב קוק", מורשת ישראל 2: 42–87.

Almond, Gabriel, Scott Appleby, and Emmanuel Sivan, 2003. *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*. Chicago: Chicago University Press.

Ammerman, Nancy, 1987. *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Aran, Gideon, 1986. "From Religious Zionism to Zionist Religion: The Roots of Gush Emunim," *Studies in Contemporary Jewry* 2: 116–143.

—, 1997. "The Father, the Son and the Holy Land," in *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*, ed. Scott Appleby. Chicago: Chicago University Press, pp. 294–327.

Dalsheim, Joyce, 2005. "Ant/Agonizing Settlers in the Colonial Present of Israel-Palestine," *Social Analysis* 49 (2): 122–143.

Davidman, Lynn, 1991. *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*. Berkeley: California University Press.

הראשון הוא ההתפתחויות החדשות בקרב ציבור זה, שתוארו לעיל. בהקשר זה, המחקר מן העת האחרונה ממש במחשבת ישראל התמקד בהיבטים האישיים והמיסטיים במחשבתם של הוגים ציונים דתיים רדיקליים, במיוחד הרב אברהם יצחק קוק וחוגו המידי (הרב י"מ חרל"פ והרב דוד כהן, הנזיר) (גארב 2005; רוזנק 2000; שרלו 2006).

הגורם השני הוא הניסיונות העכשוויים לחשוב מחדש על טיבה של המודרניות ולהראות כי המאפיין הטבוע בה היה אמנם נחלתם של הסדרים חברתיים נאורים, ליברליים, שוחרי טוב ומקני זכויות — אך לא רק שלהם, אלא גם של תופעות לא ליברליות ואף טוטליטריות דוגמת הקומוניזם, הרומנטיות, הפשיזם והנציונל-סוציאליזם (Dumont 1986; Eisenstadt 2000a; Gentile 2003). (1994; Eisenstadt 2000a; Gentile 2003)

ניסיונות אלה פתחו מרחב חדש לחשיבה על תנועות דתיות מתחדשות ופוליטיות (Eisenstadt 1999; 2000b). במחקרי מן העת האחרונה טענתי שהמוטיב המרכזי של ההגות הציונית הדתית הרדיקלית הוא ביטוי עצמי, ועל כן היא ראויה בהחלט למקום בתוך המסורת הפילוסופית והפוליטית המודרנית (Fischer 2007).

ביבליוגרפיה

ארן, גדעון, 1987. "מציונות דתית לדת ציונית: שורשי גוש אמונים ותרבותו", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.

גארב, יהונתן, 2005. "יחידי הסגלות יהיו לעדרים": עיונים בקבלת המאה העשרים, מכון שלום הרטמן וכרמל, ירושלים.

גודמן, יהודה, ושלמה פשר, 2004. "להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיזת החילון וחלופות

- Fundamentalism: Judaism, Christianity, Islam," in *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*, ed. Laurence Silberstein. New York: New York University Press, pp. 42–55.
- Liebman, Charles, and Eliezer Don-Yehiya, 1983. *Civil Religion in Israel: Traditional Religion and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley: California University Press.
- Lustick, Ian, 1988. *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*. New York: Council on Foreign Relations.
- , 1993. "Jewish Fundamentalism and the Israeli: Palestinian Impasse," in *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*, ed. Laurence Silberstein. New York: New York University Press, pp. 104–116.
- Marty, Martin, and Scott Appleby (eds.), 1991. *Fundamentalisms Observed*. Chicago: Chicago University Press.
- , 1993a. *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago: Chicago University Press.
- , 1993b. *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*. Chicago: Chicago University Press.
- , 1994. *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago: Chicago University Press.
- , 1995. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: Chicago University Press.
- Sivan, Emmanuel, 1995. "The Enclave Culture," in *Fundamentalisms Comprehended*, eds. Martin Marty and Scott Appleby. Chicago: Chicago University Press, pp. 11–68.
- Sprinzak, Ehud, 1991. *The Ascendance of Israel's Radical Right*. New York: Oxford University Press. ■
- Dumont, Louis, 1986. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: Chicago University Press.
- , 1994. *German Ideology: From France to Germany and Back*. Chicago: Chicago University Press.
- Eisenstadt, Samuel Noah, 1999. *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2000a. "Multiple Modernities," *Daedalus* 129 (1): 1–29.
- , 2000b. "Fundamentalist Movements in the Framework of Multiple Modernities," in *Between Europe and Islam*, eds. Almut Höfert and Armando Salvatore. New York: Peter Lang, pp. 175–196.
- Fischer, Shlomo, 2007. "Self-Expression and Democracy in Radical Religious Zionist Ideology," PhD Thesis, The Hebrew University of Jerusalem: Jerusalem.
- Gentile, Emilio, 2003. *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism and Fascism*. Westport Connecticut: Praeger.
- Harding, Susan, 1992. "Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other," *Social Research* 58 (2): 373–393.
- Heilman, Samuel, 1997. "Guides of the Faithful: Contemporary Religious Zionist Rabbis," in *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*, ed. Scott Appleby. Chicago: Chicago University Press, pp. 328–362.
- Hunter, James Davison, 1993. "Fundamentalism: Introduction to a General Theory," in *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*, ed. Laurence Silberstein. New York: New York University Press, pp. 27–41.
- Lawrence, Bruce, 1989. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. San Francisco: Harper and Row.
- Lazarus-Yafeh, Hava, 1993. "Contemporary