

מהגרים בארצם: נוער חרדי במצבי סיכון ונתק חברתי

יצחק בן יאיר ונתי רונאל

המחקר הנוכחי בחן מצבי סיכון בקרב נערים מבית חרדי המתנדנדים בין עולמם לעולם החילוני. המחקר נעשה מתוך גישה פנומנולוגית שאפשרה הבנה חווייתית של הקונפליקט הבין-תרבותי של הנערים. הנתונים נאספו באמצעות ריאיון עומק חצי-מובנה עם תשעה נערים מפלגים שונים בתרבות החרדית. הממצאים נותחו על פי עקרונות הגישה הפנומנולוגית. באמצעות הניתוח עלו שלוש תמות מרכזיות שמציגות את התנועה בין התרבויות והשלכותיה השונות על המשתתפים: (1) פסיחה בין שני עולמות התרבות השונים; (2) היווצרות דיסוננס קוגניטיבי אמוני; (3) משבר זהות. ממצאי המחקר מציגים נקודת מבט על התנהלותם של הנערים: מהגרים הנודדים מתרבות המוצא לתרבות חדשה שאינה מוכרת להם. הגירה פנימית זו יוצרת גורמי סיכון תרבותיים האופייניים לנערים אלו.

מילות מפתח: נוער חרדי, נוער בסיכון, הגירה, חרדים, נוער מנותק

מבוא

בני נוער במגזר החרדי הסוטים מדרכם הדתית עוברים תהליך מורכב עד שהם מוגדרים נוער בסיכון. מאמר זה פותח צוהר אל חייהם של נערים מהמגזר החרדי שנמצאים במצבי סיכון ונתק חברתי, ומנסה לברר את חוויותיהם הסובייקטיביות בעקבות הסטייה מדרכם הדתית. יש לציין כי הנערים שנבדקו במחקר הנוכחי מתנתקים ממסגרת השייכות הדתית שלהם, אך עדיין רואים עצמם אנשי אמונה ודת ומסתייגים מההגדרה "יוצאים בשאלה". המעבר הבין-תרבותי, מהתרבות החרדית הסגורה והקפדנית לתרבות החילונית או הכללית, דומה במאפייניו הרבים, הסביבתיים והתוך-אישיים לתהליך של

המאמר מתאר חלק ממחקר שנערך במסגרת עבודת מוסמך של הכותב הראשון (בן יאיר) בהנחיית הכותב השני (רונאל) במחלקה לקרימינולוגיה, אוניברסיטת בראילן (בן יאיר, 2010).

הגירה מארץ אחת לאחרת. הדומה בתהליכים אלו תורם להבנת המצוקה שהם חווים בדרכם הפתלתלה. תהליך ההגירה נקרא בספרות באופן כללי גורם סיכון (אמיר והורוביץ, 2003), כפרט כשמדובר בנוער מתבגר (מירסקי ופראוור, 1992; Alaniz, Cartmill, & Parker, 1998). הגירה, על פי הגדרתה המילונית, היא יציאה מארץ המולדת לארץ אחרת כדי להשתקע בה. המושג במובנו הרחב כולל שינוי סביבה גיאוגרפית הכרוך גם בניתוק מהסביבה החברתית והתרבותית וכניסה למערכות חברתיות ותרבותיות חדשות בדרגות שונות של שוני וזרות מתרבות המוצא (אמיר והורוביץ, 2003). למושג תרבות נבחר להשתמש בהגדרתו של הבילנד (1999), המסביר כי תרבות איננה ההתנהגות הנראית לעין כי אם האידיאלים, הערכים והאמונות המשותפות שבני אדם מפרשים באמצעותם את חוויותיהם והם משתקפים גם בהתנהגותם. גירץ (1991) מוסיף על דברים אלו וטוען כי תרבות היא קבוצה של מנגנוני בקרה: תוכניות, כללים, מתכונים והוראות שנבנו כדי לשלוט בהתנהגותם של בני אדם.

הגירה היא גורם סיכון משמעותי לנערים. תוך כדי ההגירה הם חווים גם את גיל ההתבגרות, שלב שבו ייתכן מצב של מצוקה ומשבר בדרך לגיבוש הזהות (Erikson, 1968). שילוב שני הגורמים יוצר תסכול ותחושת אובדן, העלולים להביא לידי התנהגויות סיכון (מירסקי ופראוור, 1992; Alaniz et al., 1998). במחקר שנעשה בארצות-הברית נמצא, כי הגירה של בני נוער עלולה ליצור משבר שבתוך מספר שנים יגרום להתנהגויות סיכון רבות, כמו שימוש בסמים ואלכוהול, קיום יחסי מין בגיל צעיר ועוד (Blake, Ledsky, Goodenow & O'Donnell, 2001).

בהגירה מתקיים מעבר בין-תרבותי; האינטראקציה הראשונית בין תרבות המקור לתרבות הקולטת כוללת מגוון היבטים פסיכולוגיים וסוציולוגיים המתייחסים לדרכי ההתמודדות, ההסתגלות ודפוסי ההתייחסות של שני הצדדים (Berry, Poortinga, Segall, & Dasen, 1992). המודל של ברי (Berry, 1997) מתאר את המעבר הבין-תרבותי ובודק כיצד המהגר תופס את תהליך ההגירה והדפוסי המתבטאים בו. מודל זה עוסק בשני מרכיבים: הראשון – יחס המהגר אל תרבות היעד, והשני – יחסו אל תרבות המוצא. שני המרכיבים יוצרים ארבעה דפוסי התייחסות: אינטגרציה – הזדהות חזקה גם עם תרבות המוצא וגם עם התרבות החדשה; טמיעה – ההזדהות עם תרבות המוצא חלשה, אך ההזדהות עם התרבות החדשה חזקה; התבדלות – ההזדהות עם תרבות המוצא חזקה, אך ההזדהות עם התרבות החדשה חלשה. הדפוס הרביעי החשוב והרלוונטי לענייננו הוא שוליות (marginalization). בדפוס זה המהגרים מגלים הזדהות נמוכה גם עם תרבות המקור וגם עם התרבות הקולטת, וכך למעשה הם נדחקים לשולי החברה.

דפוס השוליות יוצר תסכול וסלידה מהתרבויות השונות שעמן הנער בא במגע, וכאשר התרבויות שונות זו מזו באופן מהותי הדפוס מתעצם ועלול ליצור התנהגויות עברייניות. לדוגמה: מחקר שבחן הסתגלות של מהגרים מהמזרח התיכון באירופה

מצא, כי נוער מהגר נמצא בסיכון גבוה יותר מנוער מקומי, ומצב הסיכון גדל מאוד כאשר התרבות שממנה מגיע הנער שונה מאוד מהתרבות בארץ החדשה (Eldering & Knorth, 1998). שוליות זו בחברה החרדית לא הייתה קיימת עד לתקופתנו המודרנית, שבה נוצרו שינויים רבים במערכי החברה החרדית, כמו שמיעת מוסיקה, צפייה בסרטים, גלישה באינטרנט וחשיפה לתכנים שאינם מקובלים בחברה זו. שינויים אלה גררו אחריהם את תופעת ה"חרדי החדש", המשלב את המודרנה עם המסורתיות, ובמקרים מסוימים יצרו הכרח להתמודדות בתוך החברה החרדית עם הנמצאים בשולי חברה זו (פרידמן, 1991; שלג, 2000).

מלבד הגירה יש גורמים רבים המוסיפים להגדרתו של נוער בסיכון (הראל, 2002; להב, 2000; כהן-נבות, אלנבוגן-פרקוביץ ורינפלד, 2001; שמיד, 2006; Burt, 2007; Farrington, 1992; Resnick, & Matheson, 1992). חלקם משמעותיים אף יותר בחברה החרדית. עוני לדוגמה, נמצא משתנה משמעותי להתנהגויות סיכון בעתיד (Verner & Alda, 2004); במגזר החרדי, המאופיין במשפחות גדולות, היקף העוני הוא כ-55% (אנדבלד, ברקלי, גוטליב, ופרומן, 2010). גם ריבוי ילדים הוא משתנה התורם להתנהגויות סיכון. במחקר שנעשה בקיימברידג' נמצא כי ילד שיש לו ארבעה אחאים או יותר עד יום הולדתו העשירי יש לו סיכוי כפול להיות מעורב בפעילות עבריינית (West & Farrington, 1973).

גורם סיכון נוסף המתעצם בחברה החרדית הוא תיוג (Becker, 1973). בחברה זו מערכת הקשרים החברתיים חזקה בהרבה מאשר בחברה הכללית. הקהילה בחברה החרדית נמצאת במרכז, ויש היבדלות מהחברה הכללית (שלהב, 1989; Lightman & Shor, 2002). מצב זה יוצר רגישות וניכור של החברה לכל שינוי שנתפס כשלילי בחיי הנער, ובמיוחד כשמדובר בחברה סגורה המאופיינת באורח חיים ברור ומוקפד וקוד לבוש אשר כל סטייה ממנו מורגשת מיד.

פרידמן (1991) כותב על ארבעה מאפיינים עיקריים בחברה החרדית: מחויבות ללימוד התורה, "דתיות מקפידה" – מחויבות להלכה בפרשנותה המחמירה והקפדנית, עמדה אנטי-ציונית, או עמדה מסויגת כלפי המפעל הציוני, ומחויבות גמורה למסורת של יהדות מזרח אירופה (מלבד הציבור החרדי המזרחי). נראה כי בין המאפיינים השונים של חברה זו, הנערים מתמודדים בעיקר עם סקרנות לעולם החיצוני, שעות לימוד קשות וחד-גוניות בלימוד הגמרא, קוד לבוש ועוד.

בעיית נוער בסיכון מבית חרדי החלה לעלות לסדר היום בפרסומים שונים בשנים האחרונות, הן במגזר הדתי-חרדי והן מחוצה לו. מנתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה נמצא, כי שיעורי הנשירה של תלמידי בתי ספר של הפיקוח החרדי בחינוך העברי גבוהים יותר מתלמידי בתי ספר ממלכתיים אחרים. בפיקוח הממלכתי שיעור הנשירה הוא 1.2% בלבד, ואילו שיעור הנשירה בפיקוח החרדי הוא 3.7%. יתרה מכך, שיעורי הנשירה בפיקוח החרדי גבוהים יותר בכל שנות הלימוד (דרגות

הכיתה) ומזנקים באופן חד בכיתה י"א ל-17.2%. במשך השנים אפשר לראות כי עיקר העלייה בנתוני הנשירה היא בקרב תלמידי החינוך העברי בפיקוח החרדי. אחוזי הנשירה של אוכלוסייה זו עלו מ-5.3% ב-2006 ל-7.2% ב-2007, עלייה של כשני אחוזים. לעומת זאת, יש לציין, כי בפיקוח הממלכתי אין כמעט עלייה בשיעורי הנשירה (מ-2.13% ל-2.14%) (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2009). נתונים נוספים מדוח שמיד מצביעים על גידול במספר בני הנוער החרדים המגיעים למסגרות גמילה כגון רטורנו. יש לציין כי בשל העדר שיתוף פעולה מצד הקהילה החרדית קשה מאוד לאסוף נתונים (שמיד, 2006).

נוסף לנתונים שנאספים בישראל, החלו בברוקלין שבניו-יורק – מקום שבו מתגוררת קהילה חרדית גדולה מאוד – לבחון את התופעה באופן פומבי בכתבות ובפרסומים שונים. המגזין היהודי חרדי *The Jewish Observer* פרסם ב-1999 מהדורה שהוקדשה כולה לעיסוק בנושא נוער חרדי בסיכון. עורכי המגזין קראו למהדורה "Kids on the Fringe and Beyond". למעשה, הייתה זו הפעם הראשונה שבה החליטו לשבור את השתיקה ולהעלות את הנושא באופן גלוי. עם פרסום המהדורה נמכרו כל העותקים ומערכת העיתון הייתה צריכה להוציא הדפסה שנייה. התגובות על הכתבה היו כל כך חזקות עד שמערכת העיתון החליטה להוציא מהדורה נוספת שהוקדשה כולה לתגובות הציבור (Klugman, 1999; Margolese, 2005).

בסקר שנערך בקרב היהודים החרדים בברוקלין, ניסו להעריך את שכיחותם של נערים חרדים בסיכון. הנתונים נאספו באמצעות ראיונות של אנשי מקצוע שונים כמו פסיכולוגים, עובדים סוציאליים, מורים וסוכנויות שונות העובדות עם נוער מסוג זה, והם התבקשו להעריך את מספר הנערים המפגנים התנהגויות סיכון. נמצא בהערכה גסה כי בין 1,100 ל-2,200 נערים חרדים בברוקלין נמצאים בסיכון, שהם למעשה כ-5% עד 10% מכלל אוכלוסיית בני הנוער החרדים באותו אזור (Danziger, 1999).

הרב יעקב שפירו, מנהל מיזם "Rejewvenation" בניו-יורק אשר נותן מענה לנוער בסיכון מבתי חרדיים, מוסר בריאיון נתונים נוספים: בשנה אחת בלבד טיפלו במסגרת המיזם ב-700 תיקים של נוער חרדי. עוד עולה כי בין השנים 1998–2000 הושלש מספר הנערים בסיכון. בשנת 1996 היה הנוער החרדי שבסיכון כ-6% מהאוכלוסייה, ב-1998 עלה ל-8% ובשנת 2000 הגיע ל-14%. נמצא גם שגיל הסיכון במגמת ירידה: בין השנים 1990 ל-2000 היה הגיל הממוצע להתחלת התנהגויות הסיכון 15 לבנים ו-16 לבנות, ומשנת 2000 הגיל הממוצע החל לרדת מאוד: 13 לבנים ו-14 לבנות (Margolese, 2005; Shapiro, 1997).

נתונים נוספים על מצבים והתנהגויות סיכון של נערים מהמגזר החרדי עולים במחקר שעשה קטן (Cattan, 2001) בברוקלין. קטן מתאר שלוש קבוצות של נוער חרדי בסיכון על רצף מסיכון נמוך לגבוה, כפונקציה של מצבם בתהליכי המעבר בין הצדדים: מחברה דתית-חרדית אל אורתודוקסית מודרנית (המזוהה בארץ עם הציונות

הדתית) ועד לחילונית. בקבוצה הראשונה נערים המורדים בהלכה ובחלק מהנורמות המלוות אותם בעולמם הדתי, אך עדיין רואים עצמם חלק מהחברה החרדית. הקבוצה השנייה מורדת גם בהלכה וגם בנורמות, אך אינה חוצה את הגבול למחנה האחר – החילוני. נערים אלה עומדים על הגבול בין המחנה החרדי למחנה החילוני. בקבוצה השלישית נמצאים כל הנערים שעזבו את המגזר ה"חרדי" ופנו אל העולם החילוני. אפשר לומר, כי קבוצות הנערים השנייה והשלישית, שמתאר קתן במחקרו, נמצאות בסיכון גבוה. המחקר הנוכחי יתמקד בקבוצה השנייה.

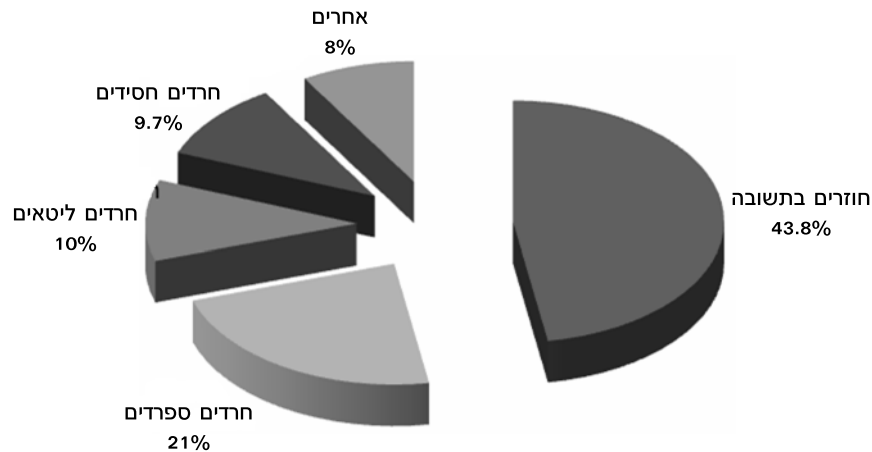
הקבוצה השנייה שמתאר קתן דומה במאפייניה לקבוצת נערים מהמגזר החרדי שמתארת רותם (2000). בקבוצה זו צעירים החיים בשני העולמות: בבוקר חובשים כיפה, לובשים חליפה שחורה והולכים לישיבה, ובערב עוברים ללבוש ג'ינס וחולצה צמודה ויוצאים לבילוי במועדונים ובפאבים. אחד הנערים מספר בריאיון: "הייתי דחוי מפה ומשם, אבל אמרתי 'קיינימט, אי אפשר ככה'" (רותם, 2002, עמ' 3). לטענתה, מציאות זאת מחזיקה מעמד כמה חודשים בלבד עד שהנער נסחף לחלוטין אל מחוץ לגדר ואל הקבוצה השלישית.

המציאות המבולבלת שמתארים הנערים היא תקופת מעבר, הנקראת שלב הלימינליות. מציאות זו ספוגה בסמלים שונים המבטאים בלבול, פגיעות, חוסר סדר, אנומליה, ולעיתים גם לידה מחדש. שלב זה הוא גבולי ועומד "בין לבין" או, "לא פה ולא שם" (Turner, 1967). בשלב זה הפרט מבודד מבחינה חברתית ולעיתים אף נחשב טמא (דאגלס, 2004). רמת הלימינליות נקבעת לפי רמת ההתמודדות וההסתגלות של הפרט ומושפעת מגורמים אובייקטיביים בחברה ומגורמים סובייקטיביים המאפיינים התמודדות אישית (Turnbull, 1990). במחקר הנוכחי נמצא כי הנערים חווים שלב לימינלי מתמשך ומתוח לאורך שנים, שלא הוביל לשינוי מהותי וברור בזהות, ומכאן התסכול והתנהגויות הסיכון.

בשנים האחרונות התעוררה תשומת לב הרשויות לתופעה זו במגזר החרדי, וכך הוקמו באגף ל"קידום נוער" יחידות מיוחדות לנוער בסיכון מבית חרדי, הנקראות "ישיבות". מנתוני האגף ל"קידום נוער" על המטופלים במגזר החרדי אפשר לראות את התפלגות הקבוצות והקהילות החרדיות שמהן מגיעים הנערים (תרשים 1). נתון מעניין הוא שכמעט כמחצית מהורי הנערים (43.8%) הם "חוזרים בתשובה" (להב, 2005). קהילה זו מתקשה להשתלב במגזר החרדי, וחשה זרות יחסית לחרדים הוותיקים. מרבית החוזרים בתשובה הם בני עדות המזרח, והחברה החרדית הוותיקה, שהיא ברובה אשכנזית, אינה מגלה סובלנות כלפיהם. מדיון בקבוצת מיקוד של רבני המגזר עולה, כי חוזרים בתשובה, אשר לא נטמעו בגרעין החרדי הוותיק, יביאו את ילדיהם למצבי סיכון גבוהים, כתוצאה מתיוג חברתי, אורח חיים קפדני ומוקצן של משפחותיהם, חוסר בתמיכה חברתית, אי יכולת של ההורים לגדלם על פי מוסכמות חברתיות וחשיפה לעולם חילוני באמצעות קרובי משפחה לא חרדים (שמיד, 2006).

יצחק בן יאיר ונתי רונאל

חלוקת המטופלים על פי הקהילות (באחוזים מהסך הכול)



נתונים נוספים על הדרך שבה פוסעים הנערים עד להתהוות התנהגויות סיכון אפשר לראות במפגש מתועד של קבוצת מיקוד עם עובדי האגף ל"קידום נוער" במגזר החרדי, שם נעשה ניסיון לזהות את תהליך הסיכון שנערים אלה עוברים. מקבוצת המיקוד עולה, כי מדובר בבני נוער שנמצאים בעימות עם מסגרת הלימודים בישיבה, ועימות זה מתפתח בנושא שמירת מצוות ומנהגים דתיים. לאחר מכן הם מפגינים נוכחות לא סדירה בפעילויות הישיבה (תפילה, לימודים וכדומה), ובהמשך נושרים ומתנתקים מן המסגרת ומראים סדרת התנהגויות הנובעות מכך, כגון: הסרת הלבוש החרדי, שוטטות באתרי בילוי, עישון סיגריות ושימוש באלכוהול וסמים (סיכום דיון – מכון מנדל 29.3.04, בתוך: להב, 2005).

במחקר ייחודי ראיינה קלי (2011) מתבגרים וצעירים חרדים במצבי סיכון, ניכור ושאלה, ובחנה את סיפורי החיים שלהם. התלישות של צעירים אלו והתנועה בין העולמות היו ממצאים מאפיינים. ממצא מאפיין בולט נוסף הוא עצם הקושי להגיע אל אוכלוסיית המחקר ולראיין אותם, בגלל החששויות האופייניות לקהילה החרדית בכלל, ובמיוחד אי נכונותה לחשוף בעיות חברתיות שבתוכה. לכן, עדיין קשה לאמוד את תופעת הסיכון והעבריינות במגזר החרדי ולהתמודד איתה בצורה יעילה. התופעה כשלעצמה הייתה יכולה כמעט להישאר בגדר בעיה פנימית של המגזר, אך בפועל זה לא קורה, מפני שהנערים הנושרים או המורחקים מן המחנה הדתי-חרדי מגיעים אל המחנות האחרים, הדתי-לאומי או החילוני, ושם הם הופכים להיות בעיה ואתגר חברתי לא פשוט. נערים אלה בדרך כלל חסרי השכלה בסיסית בענייני חולין, חסרי מקצוע וחסרי יכולת לשרוד בעולם החילוני (להב, 2005).

מטרת המחקר הנוכחי הייתה לבחון את מהלך חייהם של נערים שסטו מדרכם במגזר החרדי תוך השוואת חווייתם האישית לחווייתם של מהגרים. למיטב ידיעתנו, המחקר הנוכחי, יחד עם מחקרה של קלי (2011) שהוצג לעיל, הם המחקרים האיכותניים היחידים שנעשו עד כה בנושא זה.

המחקר

שיטת המחקר

המחקר הנוכחי מתבסס על עקרונות הפנומנולוגיה, המתמקדת בחוויה הסובייקטיבית של האדם כפי שהוא חווה ומתאר אותה (Lincoln & Guba, 1985). ההכרה בכך שכל פרט הוא אחר ושונה מרעהו, וחוייתו הייחודית חשובה להבנה כוללת של התופעה, עושה את המחקר האיכותני הפנומנולוגי לכלי יעיל ללמידת נושאים רגשים, מורכבים ומשתנים, כמו תהליך של "סחרור לכיוון של סיכון" (Ronel, 2011).

משתתפי המחקר

במחקר השתתפו תשעה נערים בני 14–18. נערים אלו נפלטו שוב ושוב משיבות ומבתי ספר דתיים חרדיים בשל קשיי הסתגלות, והגיעו לישיבה שהיא שלוחה של המחלקה לקידום נוער באחת מערי הצפון בישראל. כדי להשתתף במחקר נדרשו שני מאפיינים ספציפיים: (1) הם נולדו לבית חרדי, שבו מתקיים אורח חיים חרדי לכל דבר ועניין; (2) אמונתם באלוקים, וקיום מצוות, אפילו חלקי. המטרה בקביעת מאפיינים אלו הייתה להימנע ככל האפשר מהשתתפות נערים היוצאים בשאלה, ולשמור על הומוגניות של המשתתפים מבחינת מסלול החיים שהם עוברים. יוצאים בשאלה הם אלו שבחרו לעזוב באופן מוחלט את החברה החרדית. ברזילי (2001) מציינת בעבודתה כי המבנה הטוטלי של החברה החרדית יוצר מצב שבו העזיבה היא מוחלטת, ולא תיתכן דרך חזרה. המחקר הנוכחי מציג נקודת זמן קריטית בחיי הנערים, וזה ייחודו, שכן חלקם אכן מוצאים את דרכם חזרה לחיים בחברה החרדית ולעולם הישיבות, ואילו אחרים ממשיכים לחפש אחר זהותם.

כיוון שבתרבות זו יש פלגים וזרמים שונים, נבחרו ארבעה נערים שהוריהם חרדים מבית, כלומר דור שלישי ויותר של חרדיות, וחמישה נערים שהוריהם חוזרים בתשובה, אך הם עצמם נולדו לבית דתי. שלושה נערים באו מהזרם הדתי של עדות המזרח, שניים מקהילת ברסלב, שניים נוספים מהקהילה הליטאית, אחד השתייך לקהילה קטנה של חסידי הרב אשלג (בעל הסולם) ונער נוסף ממוצא אשכנזי שמשפחתו אינה משתייכת לזרם מסוים.

הנערים כולם למדו בתלמוד תורה (עד גיל 13 בערך) וחלקם אף עשה את המעבר לישיבות קטנות שבהן סדר הלימוד ארוך ותובעני, המתחיל בשעת בוקר מוקדמת לאחר תפילת שחרית, ועשוי להסתיים בישיבות מסוימות בשעות הערב המאוחרות. במעבר מתלמוד תורה לישיבות קטנות יש תהליך סינון, שבו המורה בתלמוד תורה מתווך בין התלמיד לישיבה. תחילה המורה מזמין את התלמיד לריאיון ומציע לו ישיבה מתאימה לרמתו ולזרם שאליו משתייך ביתו. לאחר מכן מגיע התלמיד אל הישיבה ובה עורכים לו מבחן על דפי גמרא; אם הוא עובר בהצלחה יוכל להתחיל בלימודיו. יש לציין כי בתהליך הסינון מבררים על הנער ועל משפחתו, וייתכנו גורמים נוספים אשר עלולים למנוע ממנו ללמוד באותה ישיבה.

גודל המדגם נקבע סופית במהלך ביצוע הראיונות, בהתאם לעושר המידע שהתקבל מהם ועד שהושגה רוויה תמטית (Lincoln & Guba, 1985). באופן כללי, המדגם התמקד במשתתפים שייצגו את האוכלוסייה באופן הטוב ביותר מבחינת יכולת התבטאות ורגישות גבוהה. המשתתפים יוצגו על בסיס יחידני ובאופן שמייצג ככל האפשר את מגוון פניה של התופעה הנחקרת (שקדי, 2003).

הליך המחקר

המשתתפים אותרו דרך ישיבה לנערים בסיכון מבית חרדי, שם היה מקום ההכשרה המעשית של הכותב הראשון (בן יאיר). ההיכרות האישית עם הנערים והקשר שנרקם היו בסיס לנכונותם להשתתף במחקר. הריאיון התנהל באווירה פתוחה ומקבלת ככל האפשר, ונראה כי העדר סממנים דתיים אצל המראיין השפיע על המרואיינים, אף כי ידעו שהוא אדם מאמין. הנערים השתתפו בראיונות מרצונם החופשי ואף שמחו על ההזדמנות לספר את סיפורם. חלקם אף מסרו שחשו תחושות הקלה בסוף הריאיון. כדי ליצור אוכלוסיית מחקר מגוונת, וכיוון שרוב הנערים ששהו ביחידה לקידום נוער דיווחו שהוריהם חוזרים בתשובה, אותרו מרואיינים בשיטת "כדור שלג", דהיינו, הסתייעות במרואיינים קיימים כאנשי קשר לאיתור מרואיינים נוספים (Patton, 2002). הראיונות נערכו בחודשים אפריל–אוגוסט 2009, במשרד שהוקצה בישיבה לצורך העניין. חלק נוסף של הראיונות התקיים באחד ממשרדי המתנ"ס המקומי. כל משתתפי המחקר נתנו את הסכמתם להשתתף במחקר על ידי חתימתם וחתימת הוריהם על טופס הסכמה מדעת. במקרה של קשר לקוי או העדר קשר עם ההורים חתם רק הנער (שקדי, 2003). הסכמה זו ניתנה מרצונם החופשי רק לאחר שהוסברו להם העובדות המרכזיות אודות המחקר. כדי שלא ליצור רצייה או התנגדות מצד המשתתפים, לא נעשה שימוש בביטוי "נוער בסיכון" או בביטויים מקטלגים אחרים. נושא המחקר הוגדר בפניהם בכלליות: נערים מהמגזר החרדי שנשרו מישיבות. בכך נעשה ניסיון למנוע מהם להתאים עצמם מראש לשאלות המחקר ולהרגיש טוב יותר כמושאי מחקר. לצורך

המחשה כמה שאלות לדוגמה: ספר לי מה דעתך על הקהילה החרדית, על הגבולות, על הכללים ובכלל על החיים בה? האם המשפחה או הקהילה ניסו להשפיע או לשנות את דרך חייך? האם היו דברים שהקשו עליך בחיי היום-יום (בבית, בשיבה, בקהילה)? האם היה מי שנתן מענה לקשיים אלו? חשבת פעם לחזור בשאלה, או לחזור להיות חרדי? ספר מה דעתך על החיים בחברה חילונית.

הראיונות ארכו כ-90 דקות בממוצע. בתחילת כל ראיון הסברנו לנערים על האתיקה ועל אנונימיות המידע, וכי התכנים שיעלו ישמשו לצרכי מחקר בלבד. כמו כן, ביקשנו את רשותם להקליט את שיחתנו והדגשנו בפניהם, כי הם יכולים להחליט לסיים את השיחה בכל זמן ובכל שלב שירצו. בסיום הראיון הודינו על נכונותם להשתתף בחוויה חדשה ולחשוף תכנים אישיים מחייהם, והצענו למסור להם את תמלול הראיון, אם ירצו. אחד הנערים ביקש את התמלול והוא נמסר לו כמה ימים אחרי הראיון. יש לציין כי ההקלטות הועברו למחשב נישא ושם הם נשמרו בקובץ מאובטח, וכך גם תמלולי הראיונות. גם במחשב וגם בעבודה עצמה נעשה שימוש בשמות בדויים כדי לשמור על פרטיות המרואיינים.

איסוף הנתונים וניתוחם

הנתונים במחקר הנוכחי נאספו באמצעות ראיונות עומק חצי מובנים על פי מדריך ראיון. כלי זה רואה באדם ובחוויותיו מקור מידע עיקרי לאיסוף נתונים במחקר איכותני (שקדי, 2003). כלי זה משרת את המראיין והמרואיין כאחד, מעודד את המרואיין לדבר באופן טבעי וחופשי, מבלי שיצטרך להיצמד לקטגוריות סגורות וספציפיות, מצד אחד, ומצד שני הוא מאפשר למראיין להיחשף גם לנושאים שלא חשב עליהם, ולהתוודע לתופעות חדשות. ראיון העומק מתאים לאופיו הפנומנולוגי של המחקר בשל יכולתו להעלות את החוויה של המרואיין ואת משמעותה בהקשריה התרבותיים כפי שהמרואיין חווה אותה (Patton, 1990). לצורך התמקדות והבנת המשמעויות השונות נעשה שימוש במדריך ראיון שהוכן מראש, וכלל את מטרות המחקר וקווים מנחים כלליים.

כדי לטפל בנתונים הגולמיים ולאתר את התמות המרכזיות השזורות בהם, נותחו הנתונים באמצעות ניתוח תוכן איכותני (Hsieh & Shannon, 2005). ניתוח תוכן איכותני רואה בטקסט חלון המאפשר מבט לתוך החוויה האנושית ומתייחס למילים ולתיאורים של מוסרי המידע כמשקפים את רגשותיהם, מחשבותיהם, אמונותיהם וידיעותיהם. ניתוח בשיטה זו מושתת על תפיסה אינטגרטיבית, המאפשרת לחוקר לשמור על אופיו המדעי והשיטתי של המחקר, תוך התייחסות לעולמו הייחודי של כל אחד מהמשתתפים. ככלי מחקרי, חודר ניתוח התוכן אל מעבר למילים עצמן, ומאפשר לחוקר להבין ולפרש מידע באמצעות תהליך שיטתי של זיהוי, סיווג וקידוד התמות המרכזיות (שקדי, 2003).

הנתונים במחקר הנוכחי נותחו בחמישה שלבים: השלב הראשון התמקד בארגון המידע, דהיינו, תמלול הראיונות לצורך ניתוח תוכן וקריאה קפדנית, חוזרת ונשנית, של הראיונות, עד לתחושה של מעורבות חווייתית ואינטלקטואלית עם הטקסטים (Moustakas, 1994; Patton, 1990; Schilling, 2006). בשלב השני זוהו יחידות הניתוח, קרי, יחידות המידע הבסיסיות, שעל פיהן נעשה הסיווג במהלך ניתוח הנתונים. במסגרת זו הוחלט לאתר תמות כיחידות משמעות בסיסיות, או במילים אחרות, כאבני היסוד לחוויות המשתתפים בהתייחס לנושא המחקר (Tesch, 1990). השלב השלישי היה קידוד (קטגוריזציה) כאמצעי למציאת משמעות. נתונים נותחו, ולאחר מכן צורפו קטעי נתונים שנראו שייכים לאותה תופעה, והכול מוין לקבוצות ייחודיות (שקדי, 2003; Miles & Huberman, 1994). בשלב הרביעי בחנו החוקרים את הקטגוריות כדי לבחון מחדש את תקפותן ונכונותן. בשלב זה עלו שאלות וספקות לגבי הגדרתן של הקטגוריות, והתקיים מעין משא ומתן בין החוקרים על מידת נכונותן ותקפותן עד שהושגה לגביהן הסכמה מלאה (Weber, 1978). לאחר שהושגה הסכמה, יושמה הקטגוריזציה המעודכנת על כלל הראיונות. השלב החמישי והאחרון הוקדש להבנת משמעותן של הקטגוריות מנקודת מבט רחבה. בשלב זה זוהו קשרים בין הקטגוריות השונות, נחשפו תבניות משותפות ונבחנו הקטגוריות ביחס לכלל המידע שהצטבר (Bradley, 1993). לשם שמירה על הסטנדרט המדעי של המחקר (שקדי, 2003), כלומר שמירה על מהימנות ותוקף, בוצעו כמה מהלכים: (1) שילוב של חוקר "מבפנים" שמכיר את המשתתפים עם חוקר "חיצוני" שרק קרא את תמלול הראיונות; (2) תיקוף עמיתים – שני חוקרים שקראו את המחקר והוסיפו הערות מועילות; (3) כתיבה מעובה מלווה בציטוטים עשירים מפי המרואיינים, המאפשרים לקורא להתרשם בעצמו מהנאמר. נציין כאן שאין במחקר הנוכחי ניסיון ליצור הכללה, ואנו משאירים זאת להתרשמותו של הקורא, כמקובל במחקר כזה.

ממצאים

במהלך הראיונות, עם זרימת המידע על מצבם של הנערים ומקומם בחברה, התחזק הרושם שמסלול החיים שבו נמצאים כרגע הנערים דומה לזה של אנשים שעוברים לארץ אחרת בעלת תרבות ומנהגים שונים, כלומר מהגרים. הנערים אמנם מבצעים את אקט ההגירה במובן הגיאוגרפי, אך מבחינה תרבותית וחוייתית הם דומים למהגרים. הנערים מגיעים מקהילה שמרנית וסגורה בעלת תרבות ייחודית, גם אם

חלקם גרים בשכונה מעורבת או שיש להם קרובי משפחה חילונים. הנערים מנסים להתערות בחברה הכללית תוך שמירה מסוימת על זהותם ותרבותם הקודמת. הפסיחה בין שני עולמות התרבות השונים מוצגת להלן בתמה הראשונה. התמה השנייה עוסקת בשאלת האמונה, שכן ההגירה התרבותית של הנערים נתפסת לעתים גם כתנועה בין עולמות אמונה שונים היוצרת דיסוננס קוגניטיבי אמוני. תהליך זה מוביל למשבר זהות ייחודי לנערים אלו, והוא במוקד התמה השלישית להלן.

ממצאים

להתהלך בין שני עולמות

בספרות התיאורטית על הגירה מתוארים סוגים שונים של התערות בחברה הקולטת, ונדמה שהדפוס המתאים ביותר לנערים המשתתפים במחקר הוא דפוס השוליות (marginalization), כפי שמתאר ברי (Berry, 1997). בדפוס זה המהגרים – או לצורך העניין, הנערים – מגלים הזדהות נמוכה עם תרבות המקור, שהיא במקרה זה החברה החרדית, ובשלב מסוים גם עם התרבות הקולטת, שהיא במקרה זה התרבות החילונית. החיים בדפוס זה אינם פשוטים. הנערים חווים תקופת מעבר לימינלית, שבה הם עוברים טקסיות מבולבלת של החלפת הלבוש, קיצור השם למודרני יותר, ועוד, אך עם זאת נמנעים ממהלכים קיצוניים אשר יובילו אותם לניתוק מוחלט מהדת (Turner, 1967). כתוצאה מכך נדחקים הנערים לשוליים וחווים תסכול, וזה בסופו של דבר מוביל אותם להתנהגויות סיכון (Eldering & Knorth, 1998). בראיונות נמצאו עדויות מגוונות לאותו דפוס.

שלמה, שבחודשים האחרונים הפסיק לשמור שבת, מתאר את המצב המתואר להלן:

מה זה לחזור בשאלה? אני יודע מה זה, להיות חילוני, אף פעם לא! גם אם אני אהיה חילוני במעשים שלי, אני עדיין לא אהיה חילוני, כי אני עדיין יודע שיש אלוקים ועדיין אני זה... רק מה, אני לא מצליח לעמוד בניסיונות. אין שום דבר מיוחד שמצאתי בציבור החילוני שיכול לתרום לי... אני חושב שהלוואי והייתי יכול לקיים כל מה שכתוב. פעם באמת זה היה יותר קל, היום זה מאוד קשה. יש לך היום ציבור שאתה מאוד נמשך אליו ואחרי הכול הוא מאוד מושך וזה נגד, יש דברים באמת בלי הבנה, למשל לך תבין למה אלוקים רצה שתשמור שבת, מה יוצא לו מזה שלא תדליק את האור... אני מרגיש בן אדם ששומר תורה ומצוות, רק לא מתגבר על שלושה רבעים מהדברים שלו. בגדול אני לא אוהב חרדים, אני יהודי. אני עושה מה שצריך אבל יש דברים שאני לא מצליח להתגבר עליהם, אני לא משייך את עצמי לשום חוג ולשום זרם.

החיים בין שני העולמות, יחד עם חוסר הזדהות והעדר תחושת שייכות לאף אחד מהם, יוצרים גורם לחץ על הנערים. יצחק, שחבריו החדשים אינם דתיים, וכבר זנח מזמן את מצוות הנחת התפילין ושמירת השבת, מתאר את התסכול הרב שנובע מאי ההזדהות עם שתי התרבויות:

את האמת, חזרתי עם שני סימני שאלה, לא מעניין אותי לא מזה ולא מזה, כאילו לא מעניין אותי מאף אחד, תן לחיות את החיים שלי בשקט, לא מעניין מהחילונים ולא מהדתיים. כאילו הייתה לי תקופה כזאת, גם עכשיו, כאילו אתה מרגיש לחץ כזה במוח, בראש, כאילו אני לא חרדי, אני לא דתי. ההורים שלי מצטערים, אוקי, זה ההורים שלך, אתה צריך לתת להם כבוד, כבוד של הורים. מצד שני אני אומר, תשמע, אני לא מסתדר עם הדת וכל זה, תן לחיות את החיים שלי, מצד שני אני אומר, תשמע אני חי את החיים שלי פה, זה או משטרה או מכות, או לא יודע מה, לא מסתדר איתי אז אני לא רוצה לא את זה ולא את זה, כאילו אתה נכנס לדיכאון כזה, אתה יודע כשנכנסים לדיכאון, זה רק בגלל זה.

המסע בין שני העולמות, מסע של שוליות תרבותית, גם מחלק את החיים לשניים – לפני ההגירה, או המעבר, ואחריהם. אלא שהמעבר אינו חד וחותך, ובהיות הנערים בתווך בין העולמות הם נמצאים בתקופת מעבר תרבותית שבה יש התנהגות של מרד נגד התרבות הקודמת בצד שמירה על חלק מהנורמות שלה. רפאל מספר על החיים לפני המעבר ואחריו, ומתאר את ההתלבטות בעניין קיום המצוות:

הייתי בחור טוב כזה, הייתי לומד דפי גמרא בעל פה, אתה רואה דף... ללמוד אותו בעל פה עם ההסבר שלו, ועם פירושים של כל מיני אנשים. הייתי כותב, הייתי מסכם קלסרים, אבל הבנתי שזה לא הדרך שלי, עכשיו יותר כיף לי בחיים בתכל'ס. שלא כופים עליי כלום. אני חי את החיים שלי. אף אחד לא אומר לי מה לעשות, אני רוצה לעשות – אני עושה, אני לא רוצה לעשות – אני לא עושה. נגיד בא לי לאכול עכשיו. מסתכל על זה, אומר: "אני ילך ליטול ידיים, אני לא ילך ליטול ידיים, אין לי כוח... אולי בכל זאת?... לא, אין לי כוח". זה ההתלבטויות. לפעמים זה משהו אחר: "אני ילך ליטול ידיים? כן, בטח שאני ייטול ידיים, אני כבר פה, מה?!"

גבריאל מתאר גם את התסכול מההליכה בין שני העולמות, ומדגיש את ההיבט האמוציונלי של חוויה זו:

זה מדכא אותי כל הקטע של החרדים, כי מצד אחד אני יודע מה זה חרדים, ואני למדתי את כל זה, ואני אפילו יודע שזה הדרך, אפשר לקרוא לזה ככה, שאלוקים כאילו אני מאמין בו בצורה הכי... וזה מתסבך אותי, מצד אחד שאני לא רוצה, מה זה לא רוצה, לא יכול להיות חרדי, למרות ש... דתי סבבה כזה, אבל חרדי אני לא יכול להיות, לא רוצה להיות!

דיסוננס קוגניטיבי אמוני

התסכולים הרבים שעליהם דיווחו הנערים בסיטואציות שונות שבהן נתקלו באינטראקציה עם העולם החילוני, מצביעים על חוויית דיסוננס קוגניטיבי בעקבות ההגירה. הנחה בסיסית בתיאוריית הדיסוננס הקוגניטיבי (Festinger, 1957) היא קיומה של שאיפה לשמור על עקביות קוגניטיבית שהיא שאיפה מרכזית באדם. כאשר העקביות אינה נשמרת, והאדם מאמין בעמדה מסוימת אך פועל בצורה מנוגדת, הוא חש תסכול ומתח פנימי, שיגרום לו לנסות לשנות את התנהגותו עד שיגיע לאיזון בין המרכיבים הקוגניטיביים. בדומה, הנערים מתארים מצבים שבהם הם חשים "נקרעים" בין שני עולמות, ולכן אפשר להניח שהם חווים דיסוננס בתדירות גבוהה, דבר המוביל לתחושות תסכול קיצוניות.

בראיונות מסבירים הנערים מצד אחד את הרציונל הברור של הדת, את האמונה השכלית והרגשית באל ובמצוותיו, אך מצד שני נושאים אלו אינם באים לידי ביטוי בחייהם, היום-יום שלהם כבר אינו מתאים לחייהם הקודמים, הם רוכשים חברים חדשים, דומים להם או חילונים לגמרי, הקשר אל המשפחה נחלש מאוד ובחלק מהמקרים לא קיים כלל, ומובן שקיום המצוות כבר לא תופס מקום מרכזי בחייהם. הדיסוננס ממשיך את שלב ההתלבטות הקשה שבו הם נמצאים ומגיע כשלב נוסף באקט ה"הגירה". יצחק מתאר את הקושי:

אני מסכים עם הכול, השם ברא את העולם, הביא לך נשמה, הביא לך גוף, הביא לך הכול, צריך להכיר לו טובה, צריך לקום בבוקר להתפלל, כדי שאני יודה לו, לשמור שבת והכול, יש דברים שכאלו התדרדרתי בהם, וקשה לי. שבת שעברה אני לא שמרתי, שמרתי חצי שבת, אחרי זה הרגשתי חנוק, אני חייב סיגריה, הלכתי לעשן, וההורים שלי יודעים שהלכתי לבית הכנסת ואני אמור לשמור את כל השבת, אבל זה לא היה ככה. אני מרגיש חרא עם זה.

הדיסוננס בין האמונה והרגלי התרבות לבין ההתנהגות בפועל, שלעתים נחוות כמו נכפית עליהם בגלל לחצי הרגע, מוסיף ללחץ ולחוויית התסכול שלהם. כך מתאר זאת משה באופן ממוקד, בתגובה לשאלה כיצד הוא מסתדר עם הפער בין האמונה והמעשים:

לא יודע, רע לי... אני לא יודע... איך אפשר לא לעשות את זה, זה קשה לא לראות סרטים, לא לשמוע שירים, לא להביא ביד.

באופן טבעי, עם הזמן הדיסוננס פוחת, ו"המהגר" עובר יותר ויותר על עיקרי תרבותו הקודמת. לאור אופייה של התרבות החרדית, שבה מאיימים בענישה מידי אדם ושמיים, גינוי ואף התנכרות הם תוצרים של תהליך הנטישה של תרבות זו, מי שממשיך את התהליך מתרחק ממנה בעל כורחו ועם הזמן כמו מסתגל לחייו החדשים. תהליך

כפוי זה של התרחקות מפחית את תחושת הדיסוננס. שלמה מספר בתגובה לאותה שאלה לגבי הפער:

מרגיש עם זה רע מצד אחד, מצד שני, ככל שאתה יותר הרבה זמן כבר לא מקשיב, אתה פשוט שוכח, כבר אין לך יותר נקיפות מצפון, אבל אני שואף להגיע ולעשות את מה שצריך ומה שכתוב.

אולם על אף ההסתגלות, עדיין הישן תובע את חלקו והדיסוננס ממשיך להופיע. שלמה ממשיך ומספר איך הרגיש לגבי שמירת השבת:

בהתחלה לא הרגשתי, כאילו תוך כדי לא הרגשתי. אחרי זה הרגשתי הכי חרא בעולם כשחשבתי על זה. חשבתי שוואלה, לא הצלחתי להתגבר על לשמור שבת. אלוקים ביקש ממך לשמור שבת, אז מה אתה [מתייחס לעצמו, כמובן] — המחברים] לא יכול לעשות את זה?!

משבר זהות

אלמנט נוסף שמתעצם עקב תהליך ההגירה הוא משבר הזהות. הנערים מנסים למצוא את זהותם בתחום שבין חרדיות לחילוניות. הניסיון למצוא סוג של פשרה בזהותם אמור להעניק להם מעט מנוח מהתסכול הרב שמציף אותם. יש שאינם יודעים להסביר מהי אותה זהות, ויש שמצאו אותה ואולי יכולים לנסות להגדיר את זהותם הדתית. אליהו מתאר את הבלבול בזהותו לאורך השנים בתגובה לשאלה על זהותם של הוריו:

אני מקנא בהם, אני טוען שזו הדרך הנכונה, מי שמצליח לעמוד בזה הוא מלך, אם אני רואה חרדי שלומד ומצליח... יש כל מיני סוגי חרדים, יש את החרדים המזויפים, את אלה שמשחקים אותה עם הפאות והזקן ועושים בעיות יותר מכולם ביחד, את אלה אני שונא. אבל אני מדבר על חרדים טובים... תסתכל על אבא שלי, המשפחה שלי, וואלה, באלה אני מקנא [...] בקיצור, אני מאמין! אני יודע שיש אלוקים ויש דת והכול טוב ויפה אבל אני יודע שגם יש יצר הרע, אני יודע שקשה לי אז אני כאילו זורם, אני אף פעם לא יחלל שבת דווקא! אבל אורח חיים חרדי אני אף פעם לא יעשה את זה ככה.

מבין בני הנוער ש"היגרו" מהתרבות החרדית יש שחזרו לתרבות זו, ויש שהשלימו את ההגירה לתרבות החילונית בהצלחה. המייחד את משתתפי המחקר שהם עדיין פוסחים בין שני עולמות התרבות והתוכן הכה שונים וטרם גיבשו זהות עקבית. אליהו, לדוגמה, מתאר את הבחירה שעשו חבריו ואת מקומו שעדיין לא ברור:

פעם היו לי הרבה חברים. היום הרבה פחות. פעם היינו מסתובבים הרבה, היינו קבוצה של איזה עשר שנפלטו מהבית ומהבית ספר. היינו מסתובבים כל היום וכל הלילה. היינו יוצאים ומטיילים באילת ובטבריה. עד שכל אחד תפס כיוון, חלק

מהגרים בארצם: נוער חרדי במצבי סיכון ונתק חברתי

הורידו לגמרי את הכיפה, נהיו רגילים, חלק התחזקו ולבשו ציציות, אני עוד לא יודע מה יהיה איתי.

גם כאשר נדמה שמשותפי המחקר בחרו בחירה תרבותית, עדיין יש בה סממנים של ניסיון נואש וכושל לחבר בין התרבויות הללו. כך לדוגמה דניאל, שכמו מתקרב יותר להגדרת זהותו, אך גם אצלו עדיין יש פער בהגדרתו העצמית כחרדי או חילוני:

אני מסורתי, בוא נגיד את זה ככה, שומר מסורת, אני גם כל יום מקפיד ללמוד קצת, אפילו קצת יותר ממסורתי. אני יגיד לך ככה, כשהייתי חרדי אני חושב שאם הייתי ממשיך עם זה לא היה לי את כל הנטיות האלה שאני רוצה אותם עכשיו ואם הייתי חרדי לא הייתי צריך אותם בכלל. כאילו אתה נשאר במקום שאתה חרדי, אתה לא נמשך בלי סוף לבחורות, לכל מיני, לבלי סוף דברים... אתה לא צריך אותם. אתה לא זקוק להם. בשבילי, זה לא יכול להיות כזה דבר, אבל בוא נגיד ככה אני חייב לנסות כל דבר פעם ראשונה... הייתי נשאר כמו שאני עכשיו, לא יודע אם הייתי רוצה, כיפה זה בשביל הבית ספר וההורים, במרכז אני לא שם כיפה. אם הייתי גר במרכז ככה היה, אבל הייתי ממשיך להשתדל להתפלל, ללמוד קצת, משהו אני משאיר. אני לא חותך לגמרי.

באופן מפתיע, העדר זהות ברורה מאפשר גם גמישות והתאמה עצמית לחברה שבה נמצאים. בדוגמאות שהובאו כאן ניכר שהמרווינים מסגלים לעצמם התנהגות תלויה הקשר תרבותי וחברתי, אם כי לא תמיד עומדים בה. כך גם יצחק, שמגדיר את זהותו על פי סביבה שבה הוא נמצא, ועדיין חש מובלבל:

אני שומר מסורת, יש מקומות שאני מגדיר את עצמי כאילו כחילוני, ויש מקומות שאני מגדיר את עצמי כשומר מסורת... תשמע, אני רוצה לחזור לדת, אבל אני לא יודע מאיפה, מאיפה להתחיל.

דיון

המגזר החרדי ידוע כמי ששומר את בעיותיו בדלת אמותיו ומטפל בהן בדלתיים סגורות, על כן אפשר לומר שהקשיים המשמעותיים במחקר היו להשיג מידע ונגישות לנערים. מסתמן כי המחקר עדיין נמצא בשלבים הראשונים של הבנת עומקה ומורכבותה של תופעת הסיכון שבו נמצא נער חרדי שסוטה מהמסלול. מאמר זה מאפשר "הצצה" לתוך חייהם של נערים במגזר החרדי אשר אינם מוצאים את דרכם בעולם התרבותי שנולדו בו. הגישה הפנומנולוגית אפשרה נקודת מבט חווייתית ובלתי אמצעית על תופעה שאינה מוכרת לכל העוסקים בנוער בסיכון בחברה הכללית.

שלוש התמות של הממצאים מציגות תוכן משמעותי מתוך עולמם הפנימי של נערים אלה. התמה הראשונה מציגה את תחילת הסטייה מעולמם הדתי מצד אחד, מצד שני את הנגיעה בעולם החילוני, ולבסוף את ההיתקעות שלהם בין שני העולמות. הנערים סיגלו לעצמם דפוס שוליות (Berry, 1997) המאפיין מהגרים, ותת־תרבות ייחודית להם, אשר עומדת בתקופת מעבר לימינלית מתמשכת וקבועה שממנה לא נראה מוצא ברור. התמה השנייה מעלה את שאלת האמונה שבעצם מגדירה את זהותם וממשיגה את תסכולם ההולך וגובר באמצעות הדיסוננס הקוגניטיבי (Festinger, 1957). בתמה השלישית נמצא משבר זהות אמוני בנוסף למשבר הזהות הנורמטיבי שחווים מתבגרים מעצם תהליך ההתבגרות. הפסיחה בין שני העולמות, הדיסוננס ומשבר הזהות האמוני ממחישים יחד את התמורות והתסכולים בתהליך ההגירה של נערים מבית חרדי.

ההקבלה של תהליך הסטייה של הנערים מתרבותם לתהליך ההגירה מקבלת חיזוק בכמה מקורות שונים. חלקם (לדוגמה: דרזניץ ופרנינגמן, 1999; הראל, 1994; קירמאיר ופרלמוטר, 2001; Eisenstadt, 1954) מציינים שני תהליכי הסתגלות המתרחשים בהגירה: דה־סוציאליזציה (de-socialization) ורה־סוציאליזציה (re-socialization). דה־סוציאליזציה היא השלב שבו המהגר מתנתק מהמערכת החברתית הקודמת שלו, וממערכת הערכים החברתיים שהיה מחויב לה בתרבות המוצא. יש לציין שבאוקלוסייה חרדית המחויבות למערכת הערכים החברתית היא גדולה ונוקשה יותר מאשר בחברה הכללית. פרידמן מגדיר: "קבוצה הרואה את עצמה מחויבת לשמירה קפדנית על ההלכה..." (פרידמן, 1991, עמ' 9).

בתהליך הרה־סוציאליזציה, המהגר מתוודע אל מערכת הערכים של החברה הקולטת, רוכש את הכישורים הנחוצים לו לתפקד בה ומעצב מחדש ערכים ותפוסות סטטוס. תהליך זה לא צלח בידי הנערים שרואיינו והוא שדחק אותם לדפוס השוליות (Berry, 1997). הם גילו הזדהות נמוכה עם תרבות המקור — החברה החרדית, ובמשך הזמן גם עם התרבות הקולטת — החברה החילונית, וכך הם הגיעו לשולי החברה. התפיסה שלהם את החברה החילונית כחסרת גבולות לחלוטין גרמה להם לחוש תסכול, מבוכה ואולי אפילו פחד מניתוק מוחלט מהרשת החברתית שהיו שייכים לה (Grasmick, Bursik, & Cochran, 1991). תהליך זה מבטא את שלב שינוי הזהות אשר מתרחש תוך פעילות גומלין בין הפרט לחברה ועתיר בסמלים וטקסים שונים המעידים על שלב זה (Giddens, 1991). ראוי לציין כי למרות הסממנים החיצוניים שהשתנו בטקסיות רבה, לא נעשה שינוי אמיתי בזהות הנערים, והם "מנפנפים" בהגדרות שונות שמתארות את הבלבול בזהות, כמו: "דתי סבבה כזה", "מסורתי" ועוד הגדרות ארוכות המתארות את הקרע העמוק שנפער בינם לבין החרדיות, אך לא בינם לבין האמונה והדת היהודית.

בתהליך הרה־סוציאליזציה, כאשר הנערים כבר התנהגו באופן שונה מבעבר ועברו

על חוקי הדת, התפתח אצלם דיסוננס קוגניטיבי (Festinger, 1957), עקב השינויים בהתנהגותם הנוטה לחילוניות ותפיסת עולמם הדתית שעדיין נותנת אותותיה. הדיסוננס אצל מהגרים מוכר כגורם סיכון, כפי שהוכח במחקר שנעשה בקרב מהגרים ממוצא אסייתי (סין, קמבודיה, וייטנאם) שחיים בארצות-הברית (Le & Stockdale, 2008). בראייה סוציולוגית, הדיסוננס המתרחש בעולמו הפנימי של הנער מתואר כהתנגשות בין נורמות של שתי תרבויות, העלולה להביא את המהגר או הנער לשימוש בדפוסים של סטייה ועבריינות (Sellin, 1938), ומהווה גורם סיכון בולט למעורבות הנערים בהתנהגויות סיכון שונות (Alaniz et al., 1998; Blake, et al, 2001).

התנגשות הנורמות, הדיסוננס ודפוס השוליות התעצמו גם כתוצאה מהאינטראקציה שבין הנערים להוריהם: מחד גיסא הם לא קיבלו את תרבות הוריהם – התרבות החרדית, ומאידך גיסא הם לא קיבלו את התרבות החילונית. ממצא זה דומה לממצאים העולים במחקר שנעשה בישראל על בני מהגרים מהעדה האתיופית, שם נמצא שבני נוער מתקשים לקבל את תרבות המוצא הייחודית שלהם אשר מיוצגת בעיקר על ידי ההורים, וקל וחומר להתמודד או להיטמע בתרבות הקולטת, התרבות הישראלית (Ringel, Ronel, & Getahun, 2005).

משבר הזהות האמוני הוסיף גם הוא למצוקתם של הנערים. פישרמן (2002) טוען כי יש תהליך גיבוש של זהות אמונית בקרב נערים ממשפחות דתיות, שהוא המעבר משלב של אמונה ילדותית – שיש בה מרכיבים של האנשת הבורא ואמונה שכל תפילה או בקשה נענית – לשלב ההתלבטות, ומשלב זה לאמונה בוגרת. מעבר תקין לשלב האמונה הבוגרת כולל קבלה של הנורמות הדתיות והתנהגות על פיהן. קבלה כזו נעשית תוך כדי תהליכים אינטרוספקטיביים שעובר הפרט לשם להכרת עצמו, לבחינת אמונותיו ולבירור עמדותיו, ואלה יהפכו לחלק מהותי ואימננטי מזהותו של הנער. סיום מוצלח של התהליך משיג חוסן נפשי ואמונה בוגרת ויציבה. מצב הסיכון עלול להתבטא בשלב ההתלבטות, שבו הנער אינו מעוניין או שאינו מצליח לעבור תהליכים רפלקטיביים לחיפוש תשובות בגיבוש זהותו האמונית (Beit-Hallahmi, 1991). בחינת שלבי ההתבגרות האמונית נותנת תוקף להצגה של מצב הנתק שלהם כמשבר הגירה, היא מסבירה את הבלבול שחוו הנערים בשלב ההתלבטות, ובמקרים מסוימים שלב זה משמש גורם לתחילתה של ההגירה.

האלמנטים השונים בחיי הנערים שהיוו גורמי סיכון, כמו הגירה, משבר זהות ודיסוננס קוגניטיבי, חוברו יחדיו באמצעות "משקפת" ייחודית שמקורה בגישת המחקר האיכותני ובתפיסתה הרגיש של הקרימינולוגיה התרבותית. המושג קרימינולוגיה תרבותית החל להתפתח באמצע שנות ה-90. ההשראה להמשגה הגיעה מתחום הסוציולוגיה (Ferrell & Sanders, 1995). הקרימינולוגיה התרבותית חוקרת את התהוות הפשיעה בקשר לחיים התרבותיים. אוריינטציה זו מדגישה סוגיות של דימויים, משמעות וייצוג של משחקי גומלין בהתנהגויות הסיכון. הקרימינולוגיה התרבותית

בוחנת את הסטייה החברתית של האדם בעודה "נתלית" בהקשרים תרבותיים ובעולמו הייחודי של הסוטה (Ferrell, 1999). לדוגמה, אדם בחברה חרדית שילבש מכנסי ג'ינס יחשב לסוטה בתרבותו, ואילו בחברה הכללית זוהי התנהגות נורמטיבית לחלוטין.

דוגמה מוחשית לצורך מהשטח התואם תפיסה זו, עולה בדוח שמיד, שם נטען כי החברה הישראלית עדיין לא גיבשה מודל רב-תרבותי לעבודה עם ילדים ובני נוער בסיכון, וכל איש חינוך בוחר את אופני ההתייחסות המקובלים בתרבותו שלו (שמיד, 2006). לאור התפיסה התרבותית החדשה, גם גורמי הסיכון המופיעים בספרות התעוררו, ומכך "נולדו" גורמי סיכון וחוסן תרבותיים הרלוונטיים אך ורק לחברה החרדית, שיכולים לשמש סימני אזהרה עבור העוסקים בנושא.

לסיום, אנו טוענים כי סטייה חברתית, מצבי סיכון או עבריינות צריכים להיבחן במחקרים באופן שמודע לסובייקטיבי ולקוד התרבות שבה מצבים אלו מתרחשים, תוך כדי התחשבות באורח חייהם של המרווינים. לעניין זה יש להוסיף כי הבחירה בשיטה האיכותנית ובגישה הפנומנולוגית למחקר הנוכחי התגלתה כנכונה בהקשר זה, ורק באמצעותה אפשר היה לנסות להבין את חייהם של הנערים דרך אותם סיפורים שספרו בשפתם שלהם ובהקשרים התרבותיים המאפיינים אותם. נערים בסיכון מבית חרדי הם מהגרים שדרכם אבדה בעולם כאוטי, מלא גירוים, תמונות, תרבויות וזהויות. יש לקוות כי המשגה זו תאפשר לרבים להבין את התהליך המורכב שנערים אלה עוברים וליישם בהתאם לכך גישות טיפוליות מתאימות.

ממצאי המחקר הנוכחי קוראים למחקרי המשך שיעמיקו את הבנת הקרימינולוגיה התרבותית. כך לדוגמה, אפשר לבדוק איך אפשר ליישם דרכי התערבות שמקורן בעבודה עם מהגרים על אוכלוסיות יעד של מתבגרים מהמגזר החרדי. ממצא חשוב שעולה מן המחקר הנוכחי בהקשר זה הוא שדפוס התרבות האידיאלי לפי ברי (Berry, 1997) – אינטגרציה – כנראה אינו מתאים לנערים אלה, היות שהסתירות והשוני המהותי בין התרבויות אינו מאפשר אותה. השוני התרבותי מאפשר לרוב רק לבחור בין חזרה לתרבות המוצא או טמיעה בתרבות החילונית. במקרים נדירים יש המצליחים ליצור אינטגרציה כ"שומרי מסורת" או דתיים לאומיים, אך הקשר עם המשפחה החרדית נפגע כתוצאה מכך. מסקנה משוערת זו מחייבת מחקר שיתמקד באפשרות האינטגרציה ויציע תנאים לכינונה. כמו כן חשוב לבחון את מאפייני הנערים בצורה מעמיקה יותר, ולהתמקד במאפייני סיכון תרבותיים מיוחדים. לדוגמה, להבין עד כמה ומדוע מתבגרים שנולדו למשפחות של חוזרים בתשובה אכן נמצאים בסיכון גבוה יותר מנערים שנולדו למשפחות חרדיות ותיקות. לבסוף, תחום הקרימינולוגיה התרבותית שהמחקר הנוכחי משתייך אליו דורש הרחבה והעמקה בסדרה של מחקרים רלוונטיים שיציעו אינטגרציה בין תחום זה לתחומים נוספים בקרימינולוגיה.

מקורות

- אמיר, מ. והורוביץ, מ. (2003). להיות מתבגר עולה: הקשר בין הגירה, פשיעה ועבריינות – המקרה הישראלי. תל-אביב: המרכז הבינתחומי לחקר מדיניות וטיפול בילדים ונוער, אוניברסיטת תל-אביב.
- אנדבלד, מ., ברקלי, נ., גוטליב, ד. ופרומן, א. (2010). דוח ממדי העוני והפערים החברתיים. המוסד לביטוח לאומי – מינהל המחקר והתכנון.
- בן יאיר, י. (2010). מהגרים בארצם – המקרה של נוער בסיכון מבית חרדי. עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן.
- ברזילי, ש. (2001). דרך החול: "יציאה לשאלה" מהחברה החרדית והשתקפותה הדיאכרונית בסיפורי חיים. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים.
- גירץ, ק. (1991). פרשנות של תרבויות. ירושלים: כתר.
- דאגלס, מ. (2004). טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו. תל-אביב: רסלינג.
- דרזנין, א. ושפרינגמן, ר. (1999). הצעיר הרוסי הממולכד: דינמיקה דיכאונית ופסיכותרפיה במהגרים צעירים מבריה"מ לשעבר (חלק א'). שיחות: כתב עת ישראלי לפסיכותרפיה, יד, 28–34.
- הבילנד, ו. (1999). אנתרופולוגיה תרבותית. תל-אביב: מהדורה עברית בתרגום האוניברסיטה הפתוחה.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2009). פני החברה בישראל – דוח מס' 2, פרק 4. ירושלים: משרדי דפוס ממשלתיים.
- הראל, א. ש. (1994). כמה היבטים על מעבר תרבותי. בתוך ר. ולר (עורכת), בין שני עולמות (עמ' 21–25). ירושלים: משרד החינוך והתרבות והספורט, האגף לחינוך מבוגרים.
- הראל, י. (2002). נוער בישראל, סיכון במבט בין לאומי: סיכום ממצאי המחקר השני (1998). ירושלים: מכון ברוקדייל, המרכז לילדים ונוער.
- כהן-נבות, מ., אלנבוגן-פרקוביץ, ש. ורינפלד, ת. (2001). הנשירה הגלויה והסמויה בקרב בני נוער – דו"ח מחקר. ירושלים: ג'וינט-מכון ברוקדייל, הכנסת – מרכז מחקר ומידע.
- להב, ח. (2000). נוער בסיכון – התופעה בפרספקטיבה. מניתוק לשילוב, 10, 8–16.
- להב, ח. (2005). תהליכים ותמורות במאפייני סיכון וניתוק של נוער מתבגר "דתי חרדי" המטופל במסגרת היחידות לקידום נוער. מניתוק לשילוב, 13, 49–78.
- מירסקי, י. ופראוור, ל. (1992). לעלות כמתבגר – להתגבר כעולה. ירושלים: מכון ואן ליר.
- פישמן, ש. (2002). גיבוש הזהות האמונית (עולם הערכים הדתי) על-ידי התלבטות, ערעור וחשיבה ביקורתית. בתוך: נ. מסלובטי וי. עירם (עורכים). חינוך לערכים בהקשרים הוראתיים מגוונים (375–396). רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- פרידמן, מ. (1991). החברה החרדית – מקורות מגמות ותהליכים. ירושלים: הוצאת המכון לחקר ישראל.
- קירמאייר, פ. ופרלמוטר, ר. (2001). קליטה תרבותית של עולים חדשים – כיצד? גדיש, ז, 127–137. ירושלים: משרד החינוך, האגף לחינוך מבוגרים.
- קלי, ע. (2011). בין ניכור לחיבור: מתבגרים במצבי מצוקה וסיכון בחברה החרדית. חיבור לקראת קבלת תואר דוקטור, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- רותם, ת. (2002, 2 באפריל). אני העונש שהוריי ראויים לו. הארץ: http://www.haaretz.co.il/hasite/pages/arch/ArchSearchResults.jhtml?_DARGS=%2Farch%2Fobjects%2Ffunctions%2FSearchInArchion.jhtml
- שלג, י. (2000). הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל. ירושלים: כתר.
- שלהב, י. (1989). השפעה דתית על מרחב תרבותי: החרדיות בירושלים. עיר ואזור, 19–20, 59–86.
- שמיד, ה. (2006). דין וחשבון הוועדה בציבורית לבדיקת מצבים של ילדים ובני נוער במצוקה. <http://www.sw.huji.ac.il/upload/shmidreport2006.pdf>

- שקדי, א. (2003). מלים המנסות לגעת: מחקר איכותני – תיאוריה ויישום. תל-אביב: רמות.
- Alaniz, M. A., Cartmill, R. S., & Parker, R. N. (1998). Immigrants and violence: The importance of neighborhood context. *Hispanic Journal of Behavioral Science*, 20, 155–174.
- Beit-Hallahmi, B. (1991). Religion and identity: Concepts, data, questions. *Social Science Information*, 30, 81–95.
- Becker, H. (1973). *Outsiders: Studies in the sociology of deviance*. New York, NY: Free Press.
- Berry, J. W. (1997). Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology: An International Review*, 46, 5–68.
- Berry, J. W., Poortinga, Y. H., Segall, M. H., & Dasen, P. R. (1992). *Cross-cultural psychology: Research and applications*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Blake, S. M., Ledsky, R., Goodenow, C., & O'Donnell, L. (2001). Recency of immigration, substance use, and sexual behavior among Massachusetts adolescents. *American Journal of Public Health*, 91, 794–798.
- Bradley, J. (1993). Methodological issues and practices in qualitative research. *Library Quarterly*, 63, 431–449.
- Burt, M. R., Resnick, G., & Matheson, N. (1992). *Comprehensive service integration programs for at-risk youth*. Washington, DC: The Urban Institute, U.S. Department of Health and Human Services.
- Cattan, N. (2001). Orthodox rehab programs: Too much of a good thing? Flaws seen in treatment of 'at-risk' kids. Retrieved from: http://findarticles.com/articles/mi_hb5087/is_ai_n18482450.
- Danziger, Y. (1999). *Report to the city of New York department of youth and community development on the incidence of at-risk youth in the Orthodox Jewish community of Brooklyn, New York*. New York, NY: Metropolitan Council on Jewish Poverty.
- Eisenstadt, S. N. (1954). *The absorption of immigrants*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Eldering, L., & Knorth, E. J. (1998). Marginalization of immigrant youth and risk factors in their everyday lives: The European experience. *Child and Youth Care Forum*, 27, 153–169.
- Erikson, E. (1968). *Identity: Youth and crisis*. New York, NY: Norton.
- Farrington, D. P. (2007). Childhood risk factors and risk-focused prevention. In M. Maguire, R. Morgan, & R. Reiner (Eds.), *The Oxford handbook of criminology* (pp. 602–640). Oxford, England: Oxford University Press.
- Ferrell, J. (1999). Cultural criminology. *Annual Review of Sociology*, 25, 395–418.
- Ferrell, J., & Sanders, C. R. (1995) (Eds.). *Cultural criminology*. Boston, MA: Northeastern University Press.
- Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Grasmick, H. G., Bursik R. J., & Cochran, J. K. (1991). "Render unto Caesar what is Caesar's": Religiosity and taxpayers' inclinations to cheat. *Sociological Quarterly*, 32, 251–266.
- Hsieh, H. F., & Shannon, S. E. (2005). Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research*, 15, 1277–1288.

מהגרים בארצם: נוער חרדי במצבי סיכון ונתק חברתי

- Klugman, E. M. (November, 1999). Children on the fringe and beyond. *The Jewish Observer* (special issue).
- Le, T. N., & Stockdale, G. (2008). Acculturative dissonance, ethnic identity, and youth violence. *Cultural Diversity & Ethnic Minority Psychology, 14*, 1–9.
- Lightman, E. S., & Shor, R. (2002). Askanim: Informal helpers and cultural brokers as a bridge to secular helpers for the ultra-Orthodox Jewish communities of Israel and Canada. *Families in Society, 83*, 315–324.
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. London: Sage.
- Margolese, F. (2005). *Off the derech: Why observant Jews leave Judaism and how to respond to the challenge*. New York, NY: Devora Publishing Company.
- Moustakas, C. (1994). *Phenomenological research methods*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Miles, M., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative data analysis*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Patton, M. Q. (1990). *Qualitative evaluation and research methods* (2nd ed.). Newbury Park, CA: Sage.
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative research and evaluation methods* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Ringel, S., Ronel, N., & Getahun, S. (2005). Factors in the integration of adolescent immigrants: The case of Ethiopian Jews in Israel. *International Social Work, 48*, 63–96.
- Ronel, N. (2011). Criminal behavior, criminal mind: Being caught in a criminal spin. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology, 55*, 1208–1233.
- Schilling, J. (2006). On the pragmatics of qualitative assessment: Designing the process for content analysis. *European Journal of Psychological Assessment, 22*, 28–37.
- Sellin, T. (1938). *Culture conflict and crime*. New York, NY: Social Science Research Council.
- Shapiro, D. (1997). Pioneering community work in a Jewish ultra-Orthodox community in Jerusalem. In H. Campfens (Ed.), *Community development around the world* (pp. 231–242). Toronto, ON: University of Toronto Press.
- Tesch, R. (1990). *Qualitative research: Analysis types and software tools*. New York, NY: The Palmer Press.
- Turnbull, C. (1990). Liminality: A synthesis of subjective and objective experience. In R. Schechner & W. Appel (Eds.), *By means of performance: Intercultural studies of theatre and ritual* (pp. 50–81). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Turner, V. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Verner, D., & Alda, E. (2004). *Youth at risk, social exclusion, and intergenerational poverty dynamics: A new survey instrument with application to Brazil*. Washington, DC: World Bank Policy Research Working Paper 3296.
- Weber, M. (1978). *Economy and society*. Berkeley, CA: University of California Press.
- West, D. J., & Farrington, D. P. (1973). *Who becomes delinquent?* London: Heinemann.

