

הצビון הדתי-תרבותי הייחודי של הקיבוץ הדתי

א. הערות פתיחה

אי, שנטפו זה מני בירושלים נטפט ואגרותה, לא עטנו נטעת כל עוד. לא חלמתי מחשוב עליך ועל גורליך. מעולם דעתינו כי למדולות נוצרת, אך בך זו אתה הולך, ודרך הקדש היא, ישן כל כך סכנות רבות וממושלים רבים, בגין ובנשמה. מי יתנני יושב עתה בורשה ולומד עמך ממען לימון את ה"כזרי", את ה"תניא", או פשוט ספר ישעיהו... ומגלה לך לעתים רחוקות עמוקי החכמה האלוקית שבזוהר הקדוש אבל מה אני יכול לעשות לך עתה? ואני כאן בתוך הנולח, ואתה יושב בירושלים עתה. חביבת החיצות אבניים בלבד וכדומה, עושים כל מה צריך לעשות עתה. חביבת אבניים ובניין בתים בארץ ישראל - דבר נורא ונפלא הוא אבל צריך להסייע אחרים ובחלקם - גם על ידי. העניין בהם מצוי, אולי, באופן הצעתם ובמבנה שלהם.

2. נושא דברי כפי שהומדר הוא יומני מכמה בחינות. יומרה כזו את מניה שאמנם קיים נוסח דתי-תרבותי ייחודי אחד בקיבוץ הדתי שהוא בר-מיוצו, בעוד שכולנו יודעים כי לא כך הם פשי הדברים. יש מידת מסויימת של פולקלרים בתוך הקיבוץ הדתי, אך רק בשאלות פוליטיות אלא גם בתפישות העולם הדתיות למיניהם ובכל מה שנגור מהן. לפיכך, מה שאינו עומד לומר יציג יותר את עדמותי האישיות, ולכל היוטר - מידת מוגבלת של קוונזנות המציה בעמדותיהם של חברי נספים בקבוץ הדתי. בשום פנים ואופן אין לראות בדברים הללו עדמה מוסמכת או רשמית של הקיבוץ הדתי. לפיכך צריך להתייחס מראש במשמעות זו בהסתיגות לכינוי הגוע "אנחנו" שיופיעו במהלך הדברים. הללו אף אינם מתימרים להקיף את כל הרואוי להיכל בנושא זה. אטרכו באותה נקודות המשלבות במבנה הכללי של הנושא.

3. לא אציג כאן תמונה אידילית וסוהרת שלמה וסгорה. קיים מתח וישנו, כדיוע,

פער בין הרצוי לבין המציאות. אף אי אפשר לומר שיש בידינו נסחות טופיות וכליות המגדירות ומצאות בהגדותיהם את מכלול תפיסת העולם הדתית-תרבותית שלנו, ושיש בהן כדי לפטור את הקשיים והשאלות החמורות.

יתירה מזו: תМОות העולם הדתית-תרבותית של הקיבוץ הדתי איננה מערכת סגורה וחטומה, שככיבול, נתבשה כל צרכה אצלו הדיעות הראשונות של הקיבוץ הדתי, ושםנה אנחנו ניזונים עד היום. לא כי. זאת היא מערכת דינאמית משתנה וمتפתחת, המקיים דיאלוג עם כל מיני גורמים, עם כל מיני תנעות ורוחניות וזרמים אחרים ועדיין היא מתחווה והולכת. תוך כדי התהילה הדיאלוגי והensus הזה, נפתחות וצצות שאלות חדשות ותשובות משכבר הימים הולך ומט ליהן והרי הן עומדות ובקשות מחדש עליהן את הדעת. במובן זה צריך לראות את הדברים הבאים כהארה בנקודות זמן על רצף נס.

ב. הלל ציטלין ליצחק שדה

אני רוצה לפתח בהעתקת מכתב הלל ציטלין ליצחק שדה. המכתב נשלח ב-1924, דהיינו, כש שנים לפני היוή הקיבוץ הדתי, ולטעמי, עדין לא נס ליהו. הלל ציטלין, תלמיד חכם, הוגה דעתות ומקובל אשר נשפה בגיוטו ורשה, היה רבו של יצחק שדה (או לנדבר), שלימים היה מיסידי הפלמ"ח ומורים וربים הינערץ של ראשוני ההגנה.

ג. שני דיאלוגים

אני רוצה לבנות את תיאור המערכת הדתית-תרבותית הייחודית של הקיבוץ הדתי סביר דיון בשני דיאלוגים שאנו מנהלים עם שני עולמות: עם העולם המודרני של תרבויות המערב של ימיינו ועם העולם החורדי. במונח "דיאלוג" אני מתכוון ל拄ב שבו

1. תרבות של גירויים

ליית מאן דפיג', כי המכשול הנadol ביוטר העומד לפניינו בתהליך הדיאלוגי הזה שיש לנו עם העולם המערבי של ימינו הוא כל מה שנוגע למתירנות וליחסים מיין. לאחר הדברים ידועים, ודומני גם כי - לפחות על פני השטח - הם מוסכמים, ארשא לעצמי לפחות בסעיף זה. אפשר לומר, שמה שמאפיין את עולם התרבות המערבית של ימינו הוא היוטו עולם-תרבות של גירויים. תרבות של גירויים זאת לא הייתה ממשי מחדדים, בעודו של עולם התרבות המערבית לפני ארבעים שנה. זהו סמן חדש שהלך והפתחה בשני שלבים. בשלב הראשון חדרה, מסיבות שלא אוכל כאן לנתח אותן, תפיסת עולם ופילוסופיה של מתירות. בתחום האירוטי אומرت פילוסופיה זו כי אין שום רע בהנאות הנגר שאדם יכול להפיק מזולתו, בתנאי שהוא עושה את הדברים הללו מתוך הסכמה ובתנאי שהיא נעה בהבנה בין שני אנשים מוברים, לא על חשבון הזולות, לא תוך הונאת הזולות או בגדיה בו ובודאי שלא תוך כפייה של הזולות. פרט למיגבלות הללו אין שום דבר בתחום האירוטי שאפשר לומר עליו שהוא אינו תקין. מה שקרה, איפוא, בשלב ראשון זה הוא שהאלמנט של חטא הוסר מן המכול האירוטי כשלעצמם. שוב אין למסור מה לומר בכל המכול הזה. זאת הינה - בלשון הסוציאולוגים, "המחפה המינית" שבאה לעולם בסוף שנות החמשים. אמנם, גם בעבר היו בני אדם והיו חברות שרווחה אצלן פריצות מינית, אבל זו לא הייתה מלאה באידיאולוגיה שאמרה שהוא דבר הרואין להיות כך מלכתחילה, שדרך התנהגות כזו היא מלכתחילה דרך מוסרית, ושיתר על כן, חברות שאיןה מתירה כל זאת היא חברות בלתי מוסריות מסווגות שהיא פוגעת בזכויות הבסיסיות של האדם. זה הוא השלב הראשון.

השלב השני נבנה על גבי השלב הראשון, של המסד האידיאולוגי הזה. עם התפתחות אמצעי התקשות והמסחר וכיוצא באלה, נرتמה כל האירוטיקה הזאת - כל הארגניה המינית הזאת, לגלי המשחר, התעשייה והכלכלה. התוצאה היא, שעל בסיס ההנחה שאין בכל התפעעה הזה רע כשלעצמו, מנצלים כיוום בידיעון ובצורות גלויות וסמיות וברמות שונות של ברוטאליות ושל חזרה אגרסיבית אל תוך הבית הפרט של כל אחד מתנו, את הארגניה הזאת למטרות שונות שמצד עצמן אין להן דבר עם אירוטיקה - מכירות אשכליות ועד לפוליטיקה. זה הוא, איפוא, אחד המאפיינים הבולטים של עולם התרבות המערבי שאנו עמודים בפניינו, כיים, בשנות התשעים. ככל מאפיין בולט ואגרסיבי זה אנו אמורים להפעיל את הפלטר, את המסתנט אשר תמנע או תחליש, ככל האפשר את השפעתו ואת השתקעותו ברבדים השונים של חיינו ועם זאת לא תחסום את נשיבתן של רוחות אחרות, רוחות טובות מבחן אלינו פנימה. כאמור, המרחק בנושא זה בין המציג לבני הארץ הוא גדול, ויש מקום לעקוב אחריו אופני החדרה של מרכיבים מן העולם המתירני הזה אל תוך מעמקי העולם התרבותי ואף הדתי שלנו.

יש אונו קשובה וכוכנות לשמעו הדדיות גם את הזולות. לא תמיד הצדדים נכון. קורה לא אחת, שבין שני אנשים, או בין מורה-מחנך לבין חניכו-תלמידו, מתנהל פסיבדו-דיאלוג, דהיינו שיחה דמוית דיאלוג, כאשר לאחד מן הצדדים בשיחה זו נדמה שהתקיים אמנס דו-שיח ושהובחרו כל צורכו העמדות וההיבטים של כל אחד מהצדדים, בעודו שלמעשה התנהל ביןיהם רק מונולוג חד-סטרי. אחר כך יוכל אחד מן הצדדים לצאת בהרגשה ש"היתה זאת שיחת יוצאת מן הכלל", משום שהוא אמר את כל מה שיש לו לומר, ועם זאת לא התרחש שום דבר כתוצאה שיחת "מצוינת". ההסבר לכך הוא פשוט. בפועל, לא היה כאן דיאלוג אמיתי, אלא אולי רק דו-שיח של חרשם. בכךו של דיאלוג אמיתי לשנות את שני הצדדים. כל אחד משני הצדדים אמר לקלוט אותו נקודות ואוותם היבטים שהובחרו על ידי הצד שכנדג באורה שיחה וشنוגלהה בהם מדה של צדק או של אמרת. דיאלוג אמיתי הוא, מבחינה זאת, התרחשות יוצרת וboneה. לשם זהה של "דיאלוג" אני מתכוון כאשר אני אומר שאנו מקיים דיאלוג עם עולם התרבות המערבית. ובמשמעות זו יש הבדל גדול בין הדיאלוג הזה ובין הדיאלוג שאנו מקיים עם העולם החידי. דומני, שהדיאלוג שאנו מקיים עם העולם החידי, נכון עד כה, הוא אכןו דיאלוג אמיתי. אין לנו נבאים מן הדיאלוג עם העולם החידי. אולי רק על דרך השיליה. לעניין דעתך צריך להתחיל לחשב על מפנה שאני קורא לו: ממוניוג לדיאלוג, ועל כך להלן בפרק 2.

ד. האופן המיעוד של הדיאלוג עם עולם התרבות המערבית

דיאלוג עם עולם-התרבות המערבי המודרני אפשרי על בסיס עמדת יסוד של פתיחות כלפיו. אבל זו צריכה להיות מה שאני קורא "פתיחות עם מסנו" ("פיפילטר" בלאיז). כוונתי בכך היא, שאנו אינו מוכנים לפתחו לרוחה את החלונות ואת הדלתות שלנו בפני עולם התרבות המערבית כמוות שהוא, באופן שיכנס אליו על קרבו וכרכיו. אנחנו רוצים ליצור מערכת של סיון, שיכול להרכיב איזו מן רשת בחלוונתינו, שתבטיח כניסה רק לאותם דברים וערכים, שאנו באמת רוצים庶民 שלם אותם בתוך המערכת של תפיסת העולם הדתית, החברתית והתרבותית הייחודית שלנו.

ברור לכל, שבנקודה זו גדול ממד המרחק בין הרצוי ובין המצווי. עמדה כזו את כלפי עולם התרבות המערבית מחיבבת גישה מופחתת ומערכת ממד מורכבת של קריטironים מה.cn לקלוט ומה לא לקלוט; ומה גבואה של מודעות - מה אנחנו רוצים ומה אנחנו רוצים לספוג; כשהו של יכולת בחירה ויכולת פליטה וכיו"ב. כל אלו יוצרים בעיות בחינוך ובחברה, והדברים אינם כפי שהיינו רוצים שייהוו. מתחם המערכת הכלכלית של עולם התרבות המערבית, אני רוצה לציין כאן כמה ערכיים ומרכיבים שהם נוטלים חלק בדיאלוג הזה שלנו ואני מצין אלא את אלה שנראים לי חשובים לצורך המבנה הכללי של נושא דברינו.

2. שוויון האדם.

שאלת הגדרות לאומיות היהודית מושתת לאחד ההיבטים של שאלת היהדות כלפי החילונים. דזמננו גם בנושא זה עדין לא מצינו את הדיאלוג עד תומו. עדין לא יבינו לעצמו נסחיה סופית אשר תניח את דעתנו הণיזה במקביל לשני העולמות. בעם ישראל הגדר של מיهو היהודי הוא גדר הלכתי מובחן שלא ניתן לטשטש אותו. אחת הנגזרות מהנחה זו היא, למשל, השאלה באיזו מידה חל כלפי היהודי שאינו שומר תורה ומצוות הגדר של "ואהבת לרעך כמוך"? באיזו מובן הוא נהשך ל"יריע". בידיע, הדברים מוכרים מוכרים. עומדות לרשותנו מספר נסחות. אני מניח שהן ידועות, ולא אפרט אותן כאן. אף שקשה לומר שכל אחת מהנוסחות הללו נוצרה והתפתחה מתוך מדעתות ישירה לדיאלוג עם עולם התרבות המערבי, סביר להניח שלכל הפתחות עמדת מelialog כליליות זאת ברקע. לא כל הנוסחות מאפשרות במשמעותו העקרוני שלוב מלא וטוטלי ושווה זכויות בכל המובנים של יהודים חילוניים בכלל עם ישראל. עצם חוסר הנחתת ממצב דברים זה, הוא גם תולדת הדיאלוג עם עולם התרבות והחברתי והוא עשוי לשמש מוטיבציה להמשך הדיאלוג בנושא זה. מאידך, אנוجيبנו, בידיע, נסחה פראגמטית, ולא תיאולוגית, היא הנוסחה של "ינצעד יהדי". זו היא אותה סיסמה שבשמה ארנו בשעתו, לפני כשלוש שנים, את הפגנה בירושלים לשם אהדות העם, והוא לא מאמין של דבר חורה על הפורוגרמה הבסיסית של הציונות הדתית. הפורוגרמה שלה טעונה, כי אכן אין מסקנים עס החילוניים על הרבה דברים עקרוניים, הרי בכל זאת יש לנו תוכנית עבודה משותפת ות חמומי עשייה רבים מאד שבהם אנחנו יכולים לצעוד יהדי. השאלה הרוחקה בדבר מה שקרה לאחר שנגמר לצעוד יהדי, נשארת פתוחה, לפי שעה.

4. חשיבותה של ביקורת במערכות שלטוניות ודתיות

ולבסוף אזכיר בהקשר זה ערך הנגזר משינוי האדם, והוא נוגע לאופי הרצוי של השלטון, לדמוקרטיה. אף נסינונו הפליטי וההיסטוריה הקצר כבר הספיק לממדנו היבט, כי כל מערכת שלטון שאינו בה אופוצ'יצה, או מגנו חפשי של ביקורת, היא מועדת לכשלו, מועדת לשחיתות. מבחינה זו, אף שאי אפשר לומר שהdemokratija היא המערכת האידיאלית של השלטון, הרי שבתנאים המוכרים לנו, אין לו כו"ס ספק כי זהה המערכת האופטימלית. וכןון לעכשו, אין לנו רשות ואין אנו רוצים לדגל אלא באותם ערכיהם הנראים לנו נכונים ואמיתיים לפי מיטב הכרתנו הנוכחית. הרשלכה של הכרה זו שהגענו אליה מותן פתיחותנו כלפי עולם התרבות המערבית היא, שהדיאלוג בנושא זה עם המערכת הדתית שלנו אמור לשלב את מבנה ושלטון הדמוקרטי עם מיטב הציפיות שלנו למדינה שתונגה על פי התורה. כדי לחזק את הדברים אומר שאני מcaffe לכך שלמלך המשיח - אם אמנס הוא אמר להיות מלך ברור ודם רגיל, ושאmons לא יהיה בין ימות המשיח והעולם הזה אלא שעבוד מלכיות בלבד. גם הוא לא יהיה חסין לגמרי מפני ביקורת, או - אם תרצו - מפני ביקורת נבואית. גם תפילהינו מהקב"ה להיחדש ימיינו קודם כולות שלוב של נסינונו המצתבר עם מיטב ההשגות האמוניות הדתיות שלנו, עד מקום שקו האופק מופיע.

מצד שני, יש כמובן ערכי יסוד שהונפתחו והתגבשו בעולם התורות המערבי המודרני שככליהם הינו רוצים לפתח את דלתותינו לרווחה. אציין כאן ורק אחדים מהם מוגבלים. אני מתכוון, למשל, לערך כמו שוויון האדם. ברור ויודע הדבר שערך זה מעונן אצלו במקורות התורה שמהם אנו ניזונים, אבל אני מתכוון לאופן המיעוד ולחדges המיעוד שאליו הגיע ערך זה של שוויון האדם-באשר-הוא-אדם באוטו חלק של האנושות הכללית שמהו עבוריו מוקד התיחסות. זהו תחום הדיאלוג היוצר שהיינו רוצים לפתח עם העולם המערבי המודרני. התוצאה של דיאלוג זה צריכה לבוא לידי ביטוי באינטגרציה שתיעשה לערך זה בתוך תוכו של עולמנו הדתי על כל ההשלכות שלו. למשל, בקשר למעמד האשה בעולמו הדתי והחברתי. יש להניח שרמת הריגשות של חלקים מה齐בוד שלנו למען האישה באשר לתפקידיה בחברה, בדת, במערכת המשפט, וכיוצא באלה, והשפעה מרמת הריגשות למעמד האשה השורר בחברה המערבית של ימיינו. לא פלא הוא שרגישות ברמה כזו ובהיקף כזה לא התעוררה לפני כמה מאות שנים. ביום זה נראה לנו בראמה כזו ובהיקף כזו של "המוסר הטבעי" וכמעט מובן מליין אינטואיטיבית. מוצדק על בסיס דרישות של אונס הבלתי טבעי, כי לא היתה אצלו בעבר רגשות למעמד אני וזכה להציגש כאן, שאיני בא לטעון, כי לא היתה אצלו בעבר רגשות למעמד האישה במקורותינו. לא היא! אלא שרמת הריגשות היתה שונה באופן ממשוני, וזאת מבלתי להכנס כאן להצדקות של רמת הריגשות בעבר לעומת רמת ההצדקות של רמת הריגשות הנדרשת ומתבקשת כיוום. כאמור, זה הוא תחום שבו הדיאלוג עשוי להיות פורה, שכן ממשו אחרים ושונים מהם שענו בלבד.

3. מהות לאומיות יהודיות של חילונים

עד אחר, הקשור לשאלת שוויון האדם ומרכיב MAIN כמו מהו, נוגע לשאלת הגדרת הלאומיות, מעמדם של עמים אחרים ביחס לDataManager של עם ישראל ולזכותם של עמים אחרים לפתח ישויות לאומיות مثل עצם. התפיסה שקיימת בעולם התורות המערבי לגבי המושג של לאום, היא תפיסה חילונית במשמעותה, השוללת על הסוף תרבותת של הנחות מטאфизיות כלשהן. המרכיבים של כל לאום הם גורל, היסטוריה, שפה, אرض, קדדים תרבותיים, מנהגים וחגים וכיובי. הגדרת האומות היהודית מזוויות הראה הדתית שלנו דока אינה יכולה להתעלם מהמרכיב הדתי המטאфизי המובהק שבה, וזאת מבלתי להתהייב כאן לתפיסה מסוימת דתית זו או אחרת. וכבר כתוב על כך יעקב הרץג ז"ל במסתו "עם לבדך ישכו" שעובדה על פי הרצאותו בקב' באותות יצחק בשעתה. הייתה וידין ישנה חרדה מפני התוצאות של קיום דיאלוג בנושא זה באופן פתוח וחופשי, אבל לא לעולם נוכל לטאטא את הדברים אל מתח לשטיח ולהתעלם מהם. גם נושא זה תובע מאתנו התיחסות והגדירה האמורה לשלב את מיטב הכרתנו הדתית והאמוניות עם מיטב תפיסתנו המודרנית.

אנו מחוביים וכופפים את עצמנו טוטאלית להלכה. להבנה היזאת בין ידע ובין מחוביות יש חשיבות מרכזית.

מכאן אני רוצה לעבור לצמד המושגים **הלכה** ו**מטא-הלכה**, שכבר כמו עשרות שנים מדברים בו. אם זכרוני אינו מטעה אוטוי, הרי לראשונה שמעותי על צמד מושגים זה בשנות החמישים מפני של אליעזר גולדמן. צמד מושגים זה מאפשר הסתכלות על ההלכה ועל עצ' שיש לו נוף גולי ושורשים עמוקים בתוך האדמה מהם הוא ניזון. הסיפור הדיווע על האשה עם תרגנולט שחוטה עשוי להמחיש לנו עניין זה. אשה עניה שבאה עם תרגנולט שחוטה בשאלת אל הרוב עשויה לקבל שתי תשבות שונות מפיה של שני פוסקים שונים. ההבדל בין הפסקים לא בהכרח יהיה ממש שאותו מוסר תלמיד חכם מן השני או משום שהאחד הוא פחוות כפוף להלכה מן השני. ההבדל בין שניים עשוי להיות בגל השוני בעולם המטא-הלכתי. בדוגמה שלנו, יכול ולום זה להזכיר מה המשקל היחסי שיש להעניק למקרים שאינם חד-משמעותיים "שלום בית" בתוך המערכת הכללית של ההכרעה במקורים שאינם חד-משמעותיים מבחינה הלכתית. בהכללה, ניתן לומר, כי העולם המטא-הלכתי הוא המכטיב את המשקל היחסי ההלכתי המונען לעניינים עריכיים או אמוניים ולעתים אף הוא המונען לעניינים הנידונים את המעדן של מעשה-מצוה או חיללה של מעשה-עבירה. שניינו בעולם המטא-הלכתי מצמיה אצל אותם יודעי ספר הכרעות שונות.

ו. עמדה בלתי פונדמנטאליסטית

קיבלה של צמד מושגים זה מחייבת עמדה לא פונדמנטאליסטית. אי אפשר להיות מודע למורכבות היזאת של ההלכה ומטא-הלכה ויחד עם זאת להיות פונדמנטalist. סבורני שמותר לומר, כי עמדה לא פונדמנטאליסטית היא העמדה המאפיינת אותנו בקיובן הדתי. לצורך הדיוון שלנו הרשיתי לעצמי להשתמש בהגדרה של מדות פונדמנטאליסטיות אשר מצאתי במאמר שכתו במשותף **שלמה בידרמן** ואסא נשר בכתב העת "זעט"⁵, בו הם ניסו להוכיח כי הרוב יעקב מעדן לא היה פונדמנטאליסט. בפתחת המאמר הם מגדירים את המושג פונדמנטאליסט, ומשמעותו לעניינו תוך שימוש בסוגרים של העורות קצרות של:

ניתן לכנות עמדה אורתודוקסית יהודית כפונדמנטאליסטית, אם חלים עליה התיאורים הסכטיטיים הבאים, או לפחות מרביתם:

1. תפיסה נוקשה של התפתחות המסורות הדתית (מאמר חז"ל כמו כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה מסיני יתפרש בפשט המילולי שבו). ובכלל זה תפיסה דוגמטית וחסרת ביקורתית של הספרות הדתית.

(חזהון אי"ש, לדוגמה, התנגד לשימוש בכתב יד מינכן של הגمرا. ואלו דבריו בקובץ אגרותיו, עמי נט:

כתב לפריש טוגיא... ולהגיה בגמרה על פי כתבי-יד מינכן, וכי כל חכמי הדור מזמן הראשונים עד עכשיו לא עמדו על האמת, מפני שסופר אחד טעה והוסיף דברים בגמרה מלבדו, והכחיל את כל החכמים. ואני לפניו, אך שותפות זו עשויה להימשך רק עד הסוף של ההלכה. מנ הסוף הזה ואילך

השלכה נוספת להכרה של הביקורתיות נוגעת למעמדם של חכמים. המערכת ההלכתית בנייה וUMBOSTAT, כדיוע, על מעמדם של חכמים. אין אדם למד אלא "מפני טופרים ומפני ספריהם". אך אפשר ונitin להסתכל מבחן מהחינה מסוימת על מערכת הרובנים ופסקין ההלכה ועל מערכת של חכמים. מנקודת מבט זאת מוחייב כי גם המערכת הדתית הפנימית הזאת - של סמכות חכמים אי אפשר לה שתהיה חסינה מפני ביקורת. כל עוד אנו מאמנים שהחכם, והרב, המנהיג הדתי הוא בשורם ממש, כל עוד איננו מאמנים שהשכינה לעולם מדברת מגורונו-, הרי לא יוכל שנעניך לו מעמד של מי שלעולם אינו עלול לטעות. במובן העמוק - חופש הביקורת הוא הטעמך במנהיגים שלא יכשלו, ולפיכך בMOVED במקורה פעילה של ביקורתיות עניינית החכמים יקר בעינינו אנו צריכים להבטיח מערכת של ביקורתיות פעילה של ביקורתיהם ודרך הנගותם. לפיתוח רחוב לנושא זה ברובד ההלכתי, דהיינו מזויות ראייה פנימית אימנטנית ולא מזויות הראייה של הדיאלוג החיצוני, זכינו למד מה פיו של תברנו שמחה פרידמן זיל, בהרצאתו על סמכות חכמים בכנס לביא משנת תשלהה.

ה. הלכה ומטא-הלכה.

בשלב זה של הדברים אני רוצה לעמוד, על המושג ההלכה ומטא-הלכה. ציבור היהודי אוורתודוקסי, קבלנו על עצמנו שארוח ההתנהגות שלנו לאIOCתב אלא על ידי ההלכה. היא הקובעת את נורמות ההתנהגות המחייבות. אנו יכולים להיות משוכנעים באמיותותם של כל מיני אידיאות, תפיסות עולם, ניתוחים מדעיים היסטוריים, פילולוגיים ואחרים, אך כל אלה עדין אין בכוחם להציג את אורח ההתנהגות הדתית שלנו.

כך, למשל, ניתוח ממצה ומשכני של תולדותיה של ההלכה כלשהו, למשל, קטניות בפטח, האמור להסביר את מקורה של ההלכה זו, את גלגוליה, את ההשפעות הסביבתיות שבתוכה היא התפתחה עד שקיבלה את צורתה הנוכחית בספריה ההלכתית המקובלות בידינו-, כל הדיעות המעניינות הללו, אין בהן כלל עצמן כדי לקבוע את ממדיו האיסטורו וההיסטוריה הכרוך בההלכה זו. אין בהפרדה קפדיות זו בין הממצאים המדעיים ההתפתחותיים הללו של ההלכה ובין רמת המחויבות כלפי כדי לעורר על עצמתו של אף אחד משני התחומיים הללו. לדיננו, הידע ההיסטורי-התפתחותי של ההלכה מסויימת איננו מושך לבטל את ההלכה הזאת. פרושו של דבר הוא, שאף כי תפיסתנו את ההלכה היא תפיסה דינאמית, הרי שאות ממדיה השינויים וההתפתחויות קבוע אך ו록 המנגנון ההלכתי עצמו. צורך שוסף לכל אותו מטען של אידיאלים, תפיסות עולם, ידע היסטורי, צורך שעה וczyozא בהם, שוסף לכל זה היה קיים גם המנגנון ההלכתי המובhawk, אשר בהפעלתו התקינה הוא יכול להציג פתרון זה או אחר. עקרון זה מצוי בשורש נשמעותנו ציבור היהודי דתי אוורתודוקסי, בהשוואה למשל לזרם הקונסරבטיבי או הריפורמי. אנחנו יכולים להיות שותפים עמים בהבנה ההיסטוריה, וההתפתחותית או בהכרה של הערכים שהחחים הריאליים מעמידים לפניינו, אך שותפות זו עשויה להימשך רק עד הסוף של ההלכה. מנ הסוף הזה ואילך

1. אמונה וחוויה – יחסינו גומלין

אתה הנקודות שאנו מרבים להצביע עליה בכל מני נסיבות - בפגשי הורים, במפגשי מחנכים, בשיחות בירחוב הקיבוצי וכיוצא בהן – היא היעדר חוויה דתית באיזה-שהוא-מובן במהלך החיים היומיומיים בקיבוץ. יהיו שיטענו – במידה מרובה של צדק – כי התחושה לחוויה דתית במהלך חייו העובדה היא כשלעצמה שפירא אוטופית. חוויה דתית ניתן ל特派 רק בין כתלי בית המדרש, רק במסורת של מערכת חיים מלאכותית, ולא בחילון הריאליים, בשדה, בחושת, בצבא וכיוצא בהם, על כל מה שמדובר תובעים מן האדם. אבל, עם כל האמת שבטיעו זה, סבורני שאין לנו פטרויים מן המשימה המתמדת לשפר ולהעשר – למורות הכל – את עולם החוויה הדתית שלנו מתוך חיבורם העשייה היומיומית המסדירה ומשתלטת על חיינו. אולי פטרנו את עצמנו מן המשימה ה"אוטופית" הזאת מוקדם מדי ובקלות רבה מדי. אניאמין שעצם טיפוח חוסר הנחת ממצב דברים זה עשוי להיות פורה. אולי נמצא דרכים אחרות, אולי נפתח כלים אחרים, אולי צריך לתקן את הבעיה מכיוונים אחרים ולחפש את השימוש בכלים ישנים שנותרו אצלנו לא שימוש.

אני רוצה להצביע על כיוון אחד שהגעתי אליו – בין השאר – כתוצאה מקריאה במאמר של רחל שיחור, "על המוגנות של תשפת חזותית" אף הוא ב"ידעות".⁵ היא מביעה על כך כי נגרם צמוץ בהבנת העולם הדתית כתוצאה מהמאמרים החשובים שעשו על ידי הוגי הדעות והסוציאולוגים של הדתות "לטהר" את העולם הדתי מכל מה שנראה להיות "פרימיטיבי" ומכל היגד שאינו יכול לעמוד בפני ביקורת הפילוסופיה האנגלית הטהורה. אבל כך ניתלה ממנה במקצת גם "נשותו". שולם, לדעתה, מחייב כבד תמורה טיהור השפה הדתית מן הביטויים ה"בלטיים" שלה. היא טוענת כי המגמה לחושף את משמעות הדת אך ורק מתוך התבוננות ברבדים האристוקרטיים והיונרי מעדרניים שלא, מגמה זו אין בה כדי לשפר את הבנת הדת, למורות שכל כולה מכוונת לתכילת זו. מחייב הכבד של מהלך זה כרך בעיות המציאות הדתית כדי לעשותה לעלת משמעות מובנת על ידי הכל.

מושג דגמי עשוי להתרפרש כפוחה להבנה הן בשל המאמינים העושים בו שימוש, והן בשל המתבוננים בעולם של מאמינים אלה מבחוץ. אולם, מצד שני, עשוי מושג דתי להתגבות כמו שמשמעותו אינה פתוחה להבוננות ולתפישה בשל המנסים לעמוד על טיבו מתק עמדות הסתכלות הנעוצה מחוץ למערכת המושגים הדתיים. בכוון זה של דבריה, נראה לי לטעון – לפחות בנקודת מזע – כי לא רק ה"ערבה" שלנו – במובן הרחב של תפיסת העולם המיוצגת במושג זה – לא רק העבודה היא זאת שمدללת אצלו את החוויה הדתית, את האוירה של הקדשה, אלא גם התורה שלנו, גם התיאולוגיה הדתית שלנו. כדי לחזק את הדברים ולהמחישם, אנסה זאת כלהלן: הנה נניח לרע שיעיהו ליבובי צדק בפילוסופיה שלו השוללת לחולין את יכולת האדם באשר הוא אדם לומר משהו חובי על האלהות, וכן נניח שהוא צדק באשר לתפיסות האמונה בנושאים של השגחה, נסים, עולם כמנגנו נהוג וכו'. ונניח שנצליח גם אנו לאמץ לעצמנו את עמדתו שאנו מתפללים אך ורק מפני שקיבלו על עצמנו את המחייבות להתפלל. ללא ספק יהיה או טעם של החיים

לא מהס ולא מהmons, וכORB זד שהיה בידי הראשונים זיל שמסרו נפשם עליהם, והשחותו יתברך שלא תשכח תורה ישראל הגינה עליהם... אבל דבר שיצא מיד כל רבונו בלי שם פקוף – חלילה להרhot).

הפון-מנטלייסט היהודי יראה את הכתבים הקודושים כנדורי טאות, כבלתי ניתנים לשינוי או לעיבוד ויגנה בחריפות כל נסיוון לפרש אותם לארון של שיטות פרשנות היסטוריות, ספרותיות וכיוצא בזה. הפון-מנטלייסט היהודי יראה את "הعبر הדתית" כמחיב, ולכן לא יפגע בפסיקותיו ובהוראותיו במסורות, מנהגים וכתבים המעווגים בדרכם החדים של קהילתו.

2. התנגדות עיקשת למדע ולעיסוק המדעי. הפון-מנטלייסט היהודי יראה את המסקנות המדעית כמסוכנות, בהיותן עלולות לגרום בעיקרי הדת. את העיסוק המדעי הוא ישול, הן מפני שהוא עשוי למס肯ות בלתי-רצויות והן מפני שהוא עשוי להשיט את העוסק במדע מהמטלות הדתיות המרכזיות שלו.

3. שלילה מוחלטת של הפילוסופיה הביקורתית, וראيتها כפוגעת באושיות הדת ומכשנת את האמונה הדתית. הפון-מנטלייסט היהודי יתפос את הדת והפילוסופיה כתורת-דסטרוי.

4. הפון-מנטלייסט היהודי יפגין סגירות גם כלפי פנים וגם כלפי חוץ. יחשס לדתות אחרות יהיה אדיש, אם לא עזין ומתנכר. הוא יראה בעין רעה כל בדיל-עיסוק בדתות אלה, ויתקוף כל השקפה המצדדת בסובלנות בין-דתית. (כולל גם סובלנות עקרונית כלפי העולם החילוני).

כאמור, העמדה שלנו הרואה את ההלכה כרבת פנים, כמורכבת וככוביה על הקומה של ההלכה ועל התת-קומה העמוקה של המטא-ההלכה, עמדה זו היא אפשרית רק על בסיס של עמדה לא פונדמנטלית במובנים האלה שתוארו לעיל.

2. עם העולם החרכי – מmonoלого לדיאלוג.

מכאן אני רוצה לעבור לדיוון בשאלת הגישה שלנו כלפי העולם החרכי. כאמור לעיל, בפועל אין לנו מקימים דיאלוג אמתי עם העולם החרכי. יש ה策קות להערכתי, בפועל מושם שקשה לצפות להענות מתקבלת מן הצד החרכי. והסבירים רבים לכך, ובפרט מושם שקשה לצפות להענות מתקבלת מן הצד החרכי. ואך על פי כן, סבורני, כי ניתן ואולי צrisk – גם בתנאים הללו – לקיים אתם מן דיאלוג חד-צדדי, אולי טימולאציה של דיאלוג, במובן זה שנקבל על עצמנו ליצר תחلك ששלשה תחומות, של אותן ישודות הרואים להתחזק אצלו. אני רוצה להצביע כאן על ברכה.

תשובה - אולי לא ישירות, מכוון ומלוחקו על היבטים מסוימים, והו, בשים לב לכך, נוכל לראות כי בין הגורמים להכרה שאנו צרכיס להקים בית מדרש ממשנו אשר בו יוכל להתמודד על דרכנו בשפה ההלכתית. כפי שהוסבר לעיל, השקפות וערכיהם נוכנים וצדוקים כשלעצמם אינם נורמאטיביים אלא אם כן יעברו דרך הפריזמה של ההלכה, יקבלו את הגבוי ההלכתי המוביק ויגבירו את הבטחונו בנוכנות ההלכתית של דרכנו. אנו זוקקים לזה לעצמנו, והמאבק על הלגיטימציה עשוי בדיעבד רק לחזקו ולהגבירו. תשובה לנו אינה צריכה להיות פונדמנטלית. הרעיון אשר אונס שני חוקרים, שלמה בידרמן ואסא שר, הוכיחו באותות ובמופתים שהרב חמור מכך. בכך אני רוצה לומר, שהעולם הדתי איננו מתמצה אך ורק על ידי ניתוח תיאולוגי שכלתני. ככל הנראה, חלק מן החוויה הדתית ניזון דווקא על ידי אותן אמונה לא-כל-כך מנושאות ולא-כל-כך מאוששות מבחינה פילוסופית. אין רקסן בזכותן של כל האמונות הקוריות "פרמייטיביות" כולם, ללא הבחנה. אני רק מציע כיון, לא יותר מכך. כיון של דיאלוג. נוסחה אופטימלית בעניינים אלה תושג אם אמנס נקדים מצדינו את הדיאלוג, מה דומות תעצב לה? – זאת אין לדעת. אין הכרה לחוזר דווקא אל תורת האמונה הכהולה של ימי הביניים המכילה מערכת אמונות כפולה ל"משכילי" ול"המוני". אולי היא תעצב בדרך של הטענות מעשיות חדשות לאוֹן אמונה, ואולי ביישום "מעשי" יותר של תפיסות אקסיסטנציאליות, כל עוד כל זה עשוי לתורם לבניית התשתית של החוויה הדתית. מוצעת כאן גישה קצת יותר מפוכחת, אולי קצת יותר "בוגרת" לדיאלוג עם העולם החזרי, היוצאת מן ההכרה - בדיעבד - בתרומתן הבסיסית של אמונות אני קורא להן בהשאלה רגנית "פרמייטיביות" או יותר מעודנות, לבניית הרקמה של החוויה הדתית. לא שלילה טוטאלית על הסוף.

2. המאבק על לגיטימציה.

אולם, עם כל התקדמות ההתפתחותית זו זאת שמצויר עלייה הלחם-משנה, אין, כמובן, כל יסוד לטעון שכיוום נלך ורק על פי ספרים. אחת מאבני היסוד של דרך החשיבה ההלכתית, היא, – עם כל מה שאמותני קודם. סמכות החכמים. זהו חלק מ"כללי המשחק" של עולם ההלכה. והנה, בסופו של דבר סמכות החכם היא פונקציה של ההכרה בו כגדל בתורה. כך היה מאז ומעולם. די אם נחשוב על מקור הסמכות של חכמים כמו הגראי, בעל המשנה-ברורה, והחwon איש, שלא באה להם מזקן, המאבק שלנו על הלגיטימציה כגד העולם החזרי, לא יספיק אלא לומר מה שקרה או תפקיד ציבורי מוגדר בלבדו. צרך, איפוא, לגדל אנשי תורה שמכוח ההכרה הכללית במידע התורה שלהם, יוקרן גם הוצאות והצינונות של הציורם. ככלומר, המאבק שלנו על הלגיטימציה כגד העולם החזרי, לא יספיק אלא אם נקדם באופן ממשוני את לימוד התורה בתוכנו. זאת אומרת, במאבק על הlgיטימציה – ואני רוצה לכלול אותו, בדיעבד, חלק מן הדיאלוג עם העולם החזרי – אנחנו נמצאים בראשיתה של הדרך שלנו. אנחנו משוכנעים כשלעצמנו בדרכנו שלנו, אבל כדי לבטס את הדברים האלה בשפה שהיא קבילה ב"מגש המשחקים" זהה התגוננות. אף שכללית שלטת התגונבה של התעלומות מהם, שהרי, כך טוענים, אין מה להתווכח איתם, שום עובדה לא תנסה כתבות ארטיסות בעונות החזרית הצעובה. אבל, לעומת, בערורתנו אנחנו מקיימים דיאלוג עם עצמנו בנושא זה. אני רואה תהליכי כאלה אצלנו בישיבת הקיבוץ הדתgi. באים אלינו בחורים צעירים בוגרי ישיבות תיכוניות שונות של בני עקיבא, ה"גילוי" שהם מגלים שאנו לומדים אצלנו תורה ולא כפי שנאמר להם לעתים על ידי הרמי"ם שלהם באוטן ישיבות, והשאלות על חברה מעורבת, גiros לצבע, מעמד האשה, היחס לרביונות וכיו"ב, נשאלות אצלם בעוצמה המציבעה על היותם מוטרדים מן החלץ הזה שהעולם החזרי לווחז. לא וחוק לומר שבמובן מסוים, הקמת ישיבת הקיבוץ הדתgi מהוות

שםו לב שדרתיי כאן על העניין של לימוד תורה רק מטעמים פונקציונליים, וברור שהוא היא זווית אחת בלבד שאינה מזכה את כל המרכיב של ההיבטים של לימוד תורה בתוכנו.

הנושא השלישי שבתהליך הדיאלוגי המידוד הזה שראוי לנהל עם העולם החזרי נוגע לענין שאני וואה בו חשיבות דזולה במיוחד. בעבר היה מקובל אצלנו להתברך בכך שבכבודם לעולם החזרי, ישנה אצלנו מודעות והכרה בחשיבותן של מצוות שבין אדם לחבריו לא פחרות מאשר למצאות שבין אדם למקום, בעודם שבעולם החזרי יש העדפה מוגזמת במשקלן של המצאות שבין אדם למקום על חשבון פחרות למצאות שבין אדם לחברו. זומני שנקנו לומר כי בעשר חמיש-עשרה השנים האחרונות החל شيئاו וחללה התפתחות מענינית בתחום זה בעולם החזרי. המודעות החרדית למשyi מצואה ולמנילות חסד הופכת להיות זוקא סימן היכר והוא גברות והולכת. צניעים יכולים לטעון שתהליכי זה הוא מחויב למציאות מן הבדיקה הסוציאולוגית, מכח העובדה שעליה של החברה החרדית הוא שהוא חברה נתמכת, וחיה ברמת חיים נמוכה יחסית ובמשפחות מרובות ילדים. מכל זה מתחייב פיתוח של רשות של עוזרת הדדיות גדולה. ויש להוסיף לכך את הנגישות הרבה שיש לבקרים לומדי התורה בזמנם החופשי, שבהיותם תלמידי ישיבות, הם יכולים להתפנות ולהיענות למבקשי חסד שונים ורבים.

בין כך ובין כך - חשובה התוצאה, והיא שכנים מאופיינית קהילה חרדית גם בתודעה הציבורית בזיקה גבוהה של אנטימיות ושל סולידריות בין אישית ובין משפחתיות גבוהה, והדברים הללו מרשימים ביותר.

ביסודות של דבר זהו ה"סוס" שעליינו אנו אמרוים לרכיב. יתרה מזו: אני משוכנע שהצדקה העיקרית לקיומו כקהילה קיבוצית, בימים קשים אלה של משברים גורבים והולכים בתוכנו, קשורה ומותנית זוקא ביכולת שלנו לעצב קהילה בעלת רמה גבוהה של סולידריות ושל יחסים אישיים ואנטיימיים ובעל רגשות חברתיות גבוהה. לשני העמדים שעליינו נהנו להעמיד את חבורתנו, התורה והעבודה יש להוסיף מתוך הדגשה גם את עמד גמилות החסד. علينا לטפח בתוכנו באופן ממשמעוני את התהום הזה של חיינו.

נסיתי לתאר מנקודות המבט שלי את פרצופו הדתני הייחודי של הקיבוץ הדתי על פי תיאור שני הדיאלוגים שהקיבוץ הדתי אמרו לנו, עם עלם התרבות המערבית הכללי ועם העולם החזרי. שילוב נכון וਪתיחות כלפי התוצאות של הדיאלוגים הללו עשויים להבטיח את רענןנו הרוחנית ולמנוע ניונן של כוח היצירה הפוטנציאלי הזה הטמון בנו.

הערות

1. תזהה ליהודה נימן שהמציא לי את המכתב הזה. ההזששות במקור.
2. הכוונה לאביו של הרב עוזי שטיינולץ, מיודענו.
3. ראה לחם-משנה על הרמב"ם הלכת ת"ת פ"ה ה'ז.