

אביעד סטולמן

דוקטורנט במחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן.

המונדות. זהו סוג של טענות שאי-אפשר לאשר או לסתור. אפשר להתפעל מרמת העקביות והחוכמה שהושקעו בבניין פילוסופי זה או אחר, ואולם אי-אפשר להוכיח את קיומו. בדיוק נגד זה יצא קאנט כאשר "התעורר מתרדמתו הדוגמטית", כלשונו, וביקש לייסד פילוסופיה אחרת, פילוסופיה שיודעת להבחין בין "ניתן להשגה" ל"אינו ניתן להשגה". ברויאר חצה את הגבול שבין שני תחומים אלו, ואף כי בניינו "מחוכם ומחושב", הוא נשאר בגדר טענה שאינה ניתנת להוכחה. אברהם גיגר, מנהיג הרפורמים, יצא בזמנו נגד האופן האקסיומטי שבו הציג הרש"ר הירש את אמיתת חוקת התורה ("עובדה היא לגבינו כשמים וארץ"): "באופן כזה... ניתן להוכיח (את אמיתתה של)... כל דת".⁴³ כוחם של דברי ביקורת אלו יפה גם כלפי ברויאר.

בכך חוזרים אנו לאחד הביטויים הראשונים של תפישה מטא-הלכתית בימי-הביניים, המהווה בסיס לרוב השיטות המטא-הלכתיות: "אחרי המעשים נמשכים הלבבות". זהו כלל גדול במטא-הלכה על כל שיטותיה, ומקום הניחו לנו אבותינו להתגדר בו.

סגירות ופתיחות בתפישת ההלכה

ההיסטוריה האינטלקטואלית של ההלכה ושל מדעי הטבע

א. גישות ללימוד, למדע ולמחקר

במאמר זה ננסה לתאר את חקר ההלכה כפי שהוא מתבצע בישיבות המסורתיות מחד גיסא, ובאוניברסיטאות ובמכוני המחקר למדעי היהדות מאידך גיסא. ננסה להשוות שתי גישות של היסטוריוני הלכה עם שתי גישות של היסטוריוני מדעי הטבע. נראה כי ניתן להצביע על הקבלה מרתקת בין שתי גישות החקר ההלכתי לשתי גישות החקר המדעי.

ההשוואות שאנו מעוניינים לערוך, מבוססות על הנחתו של מנחם פיש, שהשיח ההלכתי מושתת על "הנחות אפיסטמולוגיות ואמות-מידה של רציונליות וקידמה, אשר דומות דימיון מפתיע לאלה המאפיינות את השיח המדעי כפי שאנו מבינים אותו היום".¹ ואולם בשונה מפיש, המבקש לבחון את הדמיון שבין דרכי הלימוד והשיח של מדעי הטבע לאלו של הטקסטים הקנוניים הקדומים של ההלכה – כלומר של ספרות חז"ל,² מבקשים אנו לחרוג מעיסוק בטקסט התלמודי ולעסוק בגוף הידע ההלכתי הכולל.

נתאר אפוא בקצרה את שתי הגישות שנדון בהן להלן. הגישה הראשונה היא גישתם של חובשי בתי-המדרש המסורתיים, ואילו הגישה השנייה היא של חוקרי התלמוד וההלכה במכוני המחקר של מדעי היהדות באוניברסיטאות השונות בארץ ובעולם. בקווים גסים וכלליים מאוד ניתן

לומר, שאלו ואלו עוסקים – מתוך לימוד וניתוח מעמיק של המקורות הרלוונטיים – בכירור ההלכה בתקופות השונות, כלומר בהיסטוריה של ההלכה. לומדי הישיבות, כעמיתיהם באקדמיה, מקדישים את זמנם לברר את גישותיהם של חכמי ההלכה מימי התנאים ועד ימינו בסוגיות הלכתיות שונות, מתוך בחינה מדוקדקת והשוואתית של המקורות המצויים בפניהם.

דרכיהם של אנשי האקדמיה נפרדות מדרכיהם של בני הישיבות בשני עניינים מתודולוגיים עקרוניים שיתוארו להלן ביתר הרחבה. העניין הראשון הוא תחום המקורות הרלוונטיים למחקר, והוא מתפצל לשניים: בעוד שהמחקר ההיסטורי ההלכתי האקדמי מתבסס גם על מקורות חיצוניים שונים, כגון רקע סוציולוגי, כלכלי, ריאלי או היסטורי השאוב מעדויות ארכיאולוגיות או ספרותיות-חיצוניות, בוחרים בעולם הישיבות להתעלם בדרך כלל ממקורות מעין אלו. כמו כן, על דרך הרוב לומדים בעולם הישיבות את הטקסטים הקנונים של ההלכה מתוך דפוסים חדשים יחסית, שבהם שיבושים לרוב. עדי נוסח קדומים של הטקסטים, נחשבים מחוץ לתחום המחקר.

באקדמיה המצב הפוך לחלוטין – הלימוד מושתת דווקא על בירור הנוסח ככל שהיר מגעת. עדי נוסח מתקופות קדומות נבחרים בקפידה מרובה, ורק אז הם נחקרים לגופם. העניין השני, שבשלו נפרדת דרכם של תלמידי הישיבה מזו של חוקרי האקדמיה, הוא האופן שבו נתפש גוף החומר ההלכתי לתקופותיו; בעוד שבעולם הישיבות מעדיפים דרך כלל לנקוט גישה הרמוניסטית דיאכרונית, ומתוך כך לראות פסיקות הלכתיות ואפילו יהיו מתקופות שונות – כעומדות במישור אחד, בוחרים באקדמיה לנקוט גישה סינכרונית המציבה מקורות שונים במישורים שונים.

בדומה למצב המחקר ההיסטורי של ההלכה – ניתן לראות גם אצל ההיסטוריונים של המדע שתי תפישות קוטביות ומנוגדות. גישות אלו התגבשו לכלל משנות מסודרות ב-40 השנים האחרונות. גישה ראשונה היא גישה פוזיטיביסטית מבית-מדרשם של קרל פופר (Karl Popper), אימרה לקטוש (Imre Lakatos) ואחרים. גישה שנייה היא הגישה הרלטיביסטית-סוציולוגית-היסטורית, מבית-מדרשם של מייקל פולני (Michael Polanyi), תומס קוהן (Thomas Kuhn), בארי ברנס (Barty Barnes) ואחרים.

הגישה הפוזיטיביסטית רואה במדע את "מכלול העובדות, התיאוריות והשיטות המקובצות בספרים מקובלים... [ו]שהמדענים הם האנשים שחתרו, אם בהצלחה ואם לאו, לתרום פרט זה או אחר למכלול המסוים הזה.

התפתחות מדעית היא אס-כן, התהליך ההדרגתי שבאמצעותו נתוספו פרטים אלה, כנפרד או במקובץ, אל ערימת המלאי הגדלה בלי הרף, המהווה את הטכניקה והידע המדעיים. היסטוריה של מדע היא לפיכך, המקצוע הרושם לפי סדר הופעתם, הן את ההתוספויות האלה, הבאות בזו אחר זו, והן את המכשולים שערכו את הצטברותן.³ גישה זו מתעלמת אפוא מגורמים חיצוניים שונים, ומתארת את המדע אך ורק על-פי גורמים פנים-מדעיים.

הגישה הרלטיביסטית-פוסט-מודרניסטית טוענת שאין כל הצדקה לדון בכל פעילות אנושית (כולל בפעילות מדעית) שלא בהקשר תרבותי, חברתי או פוליטי כלשהו. אמות-המידה לפעילות רציונלית ולמה שנחשב התקדמות, הינן לעולם פרי אקלים תרבותי-חברתי מסוים. ממילא, לדבריהם, אין טעם לדון בפעילות אנושית באורח אובייקטיבי וא-היסטורי. את המדע יש לתאר גם בהתבסס על גורמים חיצוניים שונים.

ההיסטוריה של ההלכה, כמו ההיסטוריה של המדע, מורכבת מאוספי פרטים. תיאור השתלשלותם של הפרטים וניתוח סיבותיהם, מעסיק את ההיסטוריונים מבתי-המדרש השונים. להלן נרחיב בהצגת הדמיון שרמזנו על אודותיו, המתקיים בין הגישה הישיבתית הקלאסית לגישה הפוזיטיביסטית של ההיסטוריה של המדע, ובין הגישה המחקרית-מודרנית-אקדמית של לימוד ההלכה לגישה הרלטיביסטית, בהיסטוריה של מדעי הטבע.

ג. הרב י"ד סולובייצ'יק – ההלכה כמערכת סגורה

את הדיון נתחיל בתיאור הגישה המסורתית ההלכתית, המאופיינת היטב בכתביו של ר' יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק (1903–1993),⁴ שהיה אחד מחכמי ההלכה הבולטים בדורות האחרונים, ועסק בפילוסופיה של ההלכה באופן כמעט שיטתי. ר"ד סולובייצ'יק הוא נצר למשפחה רבנית מפורסמת וממשיך דרכה האינטלקטואלית האמונה על צורת לימוד מסוימת. סבו של הרב, ר' חיים סולובייצ'יק (1853–1918), ייסד את התנועה האנליטית, אשר היתה לה השפעה עצומה על הלימוד בעולם הישיבות.⁵ דא עקא, שיטה זו יש בה הרבה מן החידוש, ולפיכך יש לנקוט משנה זהירות כאשר משתמשים בה כדי לייצג את שיטת הלימוד המסורתית לדורותיה.⁶ ואולם, עם כל שונותה של צורת הלימוד האנליטי, בסופו של דבר היא משוקעת בעולם החשיבה התלמודי, בייחוד בזה של בית-המדרש הישן. לכן, דומה שנתונה

היסטורייציסטית של ההלכה, לפיה ההלכה היא נתון עובדתי המתפתח בתוך ההקשר העובדתי.¹² ואולם הקורא בכתביו של הרב סולובייצ'יק לומד עד מהרה שההפך הוא הנכון. הרב סולובייצ'יק רואה את ההלכה כמערכת סגורה ומסוגרת. "להלכה, כמערכת משפטית, הנתפשת בתור 'חכמה' יש מתודולוגיה משלה, דרך ניתוח הגיוני, חשיבה מושגית משלה".¹³ אם כך, ההלכה היא לדבריו מערכת דרוקטיבית, שבה מוסק דבר מתוך דבר מבלי להתחשב בשיקולים חיצוניים.

אבי שגיא טוען, כי "דומה, שאפיון ההלכה כמערכת דידוקטיבית אופיני לסולובייצ'יק הלמדן של בית-המדרש הבריסקאי-העיוני...".¹⁴ בית-המדרש זה, כפי שהראה נורמן סלומון (נח שלמון),¹⁵ קרוב במידה רבה לגישתם של המשפטנים הפוזיטיביסטים.¹⁶ נתאר אפוא את המאפיינים של הגישה הפוזיטיביסטית במדע ובמשפט, ואחר-כך נשווה אותה לגישה שראינו כאן.

ג. הפוזיטיביזם – המדע כעולם נבדל

כידוע, נחשבת המאה הי"ז לנקודת ציון מרכזית בכל הקשור להתפתחות המדע. היסטוריונים של המדע רואים את המאה הי"ז כמסמנת את הגבול המפריד בין המדע (ויש שיאמרו: הפסבדו-מדע) היווני ובין המדע המודרני. דומה שהשינוי שמפריד באופן חד-כל-כך בין המדע שלנו למדע העתיק, הוא ההתנגדות החוצצת של הפוזיטיביסטים של העת החדשה לגישה היוונית הספקולטיבית. הפוזיטיביסטים טענו כי נקודת המוצא לפילוסופיה ולמדע, חייבת להיות רק ה"פוזיטיבי", דהיינו העובדתי והבטוח. המדע חייב להגביל את עצמו רק להצעה ולאומות של היפותזות בדבר היחסים שבין התופעות הקיימות, ולהימנע מדיבורים מטפיזיים וספקולטיביים.

בהתאם לכך יצאו מבשריה של המהפכה המדעית של המאה ה-17 כנגד הגישה היוונית-אריסטוטלית הספקולטיבית, שראתה את המדע כמצבור של ידע הנובע באופן דרוקטיבי מכמה אמיתות לכאורה. אמיתות אלו, או שמא נאמר ספקולציות אלו, נשענו על האינטואיציה האנושית בנוגע לעולם, או על בירור מושגי נוקב.¹⁷ בשל גישתם המיוחדת, התעניינו המדענים היוונים כדוגמת אריסטו במתן סיבות לחוקי הטבע. לשיטתם, חוקי הטבע הינם הכרחיים מבחינה לוגית, זאת משום שהוכחו להם באופן אינטואיטיבי והגיוני.¹⁸

לדעת פרנסיס בייקון (1516–1626), אבי התפישה האינדוקטיבית

לנו הרשות לעשות שימוש בדבריו של הרב סולובייצ'יק כמייצגים של צורת הלימוד והחשיבה הישיבתית. ודוק: מאפיינים רבים יש לגישה הלמדנית הישיבתית, ואולם בשורות הבאות נתרכז דווקא באלו שניתן להקביל לגישה הפוזיטיביסטית בהיסטוריה של המדע.

אחת השאלות הקלאסיות בפילוסופיה של המשפט היא, האם השופט הוא יוצרו של החוק, או רק חושף את החוק הקיים כבר בתוך מכלול החוקים הקיימים. שאלה דומה עולה בנוגע לפעולתם של חכמי ההלכה. כלומר, האם פעילות זו חושפת את מה שכבר מצוי בהתגלות כפי שהיא מגולמת בכתבי הקודש ובתורה שבעל-פה, או שמא חכמי ההלכה הם אלו שקובעים את ההלכה והיא אינה אלא יצירה אנושית.⁷ במתח המדובר, כלומר אם השופט הוא יוצרו של החוק או רק חושף את החוק הקיים כבר, עומד הרב סולובייצ'יק בדיוק בתווך: בין הגישה היצירתית לגישה החושפת. מצד אחד, הוא טוען ש"איש ההלכה הוא שליט אדיר במלכות הרוח והשכל. אין שום דבר עומד לו לשטן על דרכו: הכול משועבר, כפוף ומציית לו. אפילו הקב"ה, כביכול, מסר את הגושפנקא שלו, את חותם הממשלה בענייני התורה, לאדם, וכאלו בורא העולם בעצמו ממלא את הכרעת האדם והוראתו".⁸ בחיבורים מפרי עטו ("איש ההלכה" ו"מה הדרך מדוד") טוען הרב סולובייצ'יק, שחכם ההלכה דומה למתמטיקאי המודרני העוסק במערכת מושגים מופשטת. הוא מעצב עולם מושגי טהור בעל לכידות פנימית, שאינו נגזר מהמציאות, אלא מכוחו החופשי. גם איש ההלכה "בנה עולם של אידיאות וגילה את הקונסטרוקציה ההלכתית החופשית".⁹

ואולם מצד אחר מצמצם מאוד הרב סולובייצ'יק את המימד היצירתי של איש ההלכה. לדעתו, האוטונומיה של איש ההלכה בהכרעת ההלכה אינה מכוונת כלפי חידוש החוק עצמו, "כי הרי הוא נתון לו מאת הקב"ה, אלא כלפי הריאליזציה של הנורמה בעולם הממשי".¹⁰ כלומר, תהליך החשיפה נעשה באמצעות מימושה של ההלכה בעולם. כל החלה של נורמה בסיטואציה חדשה חושפת את מה שטמון בחוק עצמו. אבל את החוק עצמו, אין איש ההלכה יוצר.

הקביעה, המצומצמת אומנם, שההלכה היא יצירה אנושית, עשויה – כפי שהעיר אבי שגיא¹¹ – לעורר את הרושם שההכרעות ההלכתיות נקבעות בהתאם לצרכים ולתנאים של המציאות האנושית שמתוכן הן צומחות. "לשון אחר, קיים פיתוי רב להניח את המעבר מתיזה יצירתית לתפישה

המדעית שהכתה שורשים עמוקים במדע המערבי, אין לחקירת הטבע להתבסס על הנחות מטפיזיות מעורערות, וגם אין למדען לחפש אחר הסיבות למציאותם של החוקים. על המדע להתבסס באופן בלעדי על מה שנצפה בטבע במפורש – כלומר על הניסיון. לעובדות בסיסיות שעולות מן הניסיון קרא בייקון: "עובדות פוזיטיביות".¹⁹

כמאתיים שנים מאוחר יותר, השתמש הפילוסוף הצרפתי אנרי סן סימון (Saint Simon) (1760–1825) בחיבורו "מסה על מדעי האדם", במונח "פוזיטיבי" בנוגע למדעים המתבססים על עובדות שקובצו כתצפיות ונותחו. את המדעים שאינם מבוססים באופן שכזה כינה "מדעים השערתיים". תלמידו ומזכירו של סן סימון, אוגוסט קונט (או קומט – Auguste Comte) (1798–1857) השתמש אף הוא במונח "פוזיטיביזם" במובן דומה: כדי להדגיש את נקודת הראות שלו, האומרת שתפקידן של תורות עיוניות הוא לתאר את העובדות הנצפות, יותר מאשר להסבירן במונחים של סיבה ומסובב.²⁰

לפיכך, כשיבוא ההיסטוריון לתאר את המדע מתקופת יוון ועד המאה ה"ז, הוא בוודאי יצטרך להשתמש בשיקולים חיצוניים שונים כדי להסביר את ההתפתחויות. שהרי, כפי שהוסבר, בתקופה זו התפתח המדע באופן מוצהר בהתאם לשיקולים שאינם מדעיים ממש. ואולם, התפתחויות מדעיות שחלו ממהפכת המאה ה"ז צריכות להיות מוסברות במסגרת שיקולים פנימיים בלבד – שיקולים מדעיים. זו בעצם תמצית הגישה הפוזיטיביסטית – להשתמש אך ורק בהסברים פנימיים כדי לתאר את השתלשלותו של המדע. התיאור ההיסטורי הפוזיטיבי מתבסס אפוא אך ורק על "ערימת המלאי של הידע המדעי" – ללא קשר לאירועים חיצוניים, כלכליים, פוליטיים ואחרים.

כך הם פני הדברים גם בתורת המשפט שהלכה אחר הפוזיטיביזם. לדעת המשפטנים הפוזיטיביסטים, ההגדרה של החוק אינה תלויה באמות-מידה מוסריות-טבעיות, אלא בתיאור פוזיטיבי של החוק כתופעה חברתית. בשל עמדה עקרונית זו מתעלמים המשפטנים הפוזיטיביסטים, כאשר באים הם לדון בחוק, מגורמים מוסריים ומהשפעות חיצוניות שונות. הם מבקשים לחקור את החוק "כשלעצמו" מבלי להתייחס לאלמנטים היסטוריים, סוציולוגיים, מוסריים או תועלתניים.

מבחינה היסטורית, הפוזיטיביזם המשפטי קם כהתנגדות לתורת החוק הטבעי, שלפיה יש לחוק משמעות מטפיזית, בהיותו משקף את סדר

העניינים הטבעי של המציאות. נראה שהמונח שנעשה בו שימוש – "פוזיטיביזם" – בא כדי להפנות את תשומת-הלב לכך שהחוק הוא חיובי (positive) או ממוקם (posited), בניגוד לתפישה שרואה את החוק כ"טבעי", כלומר כנגזר מהחוק הטבעי או מהמוסר. כך למשל, לדעת אוסטיין (J. Austin), שנחשב לאבי המשפט הפוזיטיבי, חוק מוגדר באופן שמנתק אותו מכל קנה-מידה טבעי או מוסרי: פקודה שנותן הריבון, ולה מצייתים הנתינים דרך כלל.²¹ מה שעלול להזכיר לנו את הפוזיטיביזם המדעי שנודן בו להלן הוא הרצון, שניתן לחוש בו במיוחד אצל קלון (1811–1873),²² לעשות דמיסטיפיקציה של המשפט, ולהסיר ממנו כל הבט מטפיזי.

במאמרו החשוב "Positivism and the Separation of Law and Morals",²³ סיכם הארט (Hart) את הטענות שיוחסו לפוזיטיביזם המשפטי על-ידי חוקרים שונים,²⁴ בחמש טענות שונות. לפי הטענה השלישית שיוחסה לפוזיטיביסטים, ניתוח (או לימוד המשמעות) של מושגים חוקיים הוא בעל ערך עצמאי. לדעתם יש להפריד בין ניתוח טהור של החוק ובין חקירה היסטורית-גנטית העוקבת אחר מוצאם וסיבותיהם של החוקים. באותו האופן יש להפריד בין ניתוח החוק כשלעצמו ובין חקירות סוציולוגיות השמות דגש על היחסים שבין המשפט ובין תופעות סוציולוגיות אחרות. כך גם יש להימנע מביקורת או משבח של החוק, גם אם מדובר במושגים מוסריים, סוציולוגיים, תועלתניים ואחרים. לפי הטענה הרביעית שמיוחסת לפוזיטיביסטים, מערכת החוק היא מערכת סגורה שבה ניתן לקבוע את החוק נכונה על-פי קריטריונים הגיוניים של חוקים שנקבעו מראש, מבלי להתייחס לטעמים סוציולוגיים, למדיניות ולמוסר.

ד. למדנות פוזיטיביסטית

כאמור, גישתם של הלמדנים הבריקסקאים קרובה לגישה הפוזיטיביסטית המשפטית. כך למשל, המאפיין השלישי ומאפיין הרביעי של המשפט הפוזיטיביסטי, שהובאו על-ידי הארט, מתארים בדייקנות את גישתם של הלמדנים האנליטיים הבריקסקאים. קרבתה של השיטה האנליטית מבית-מדרשו של ר"ח סולובייצ'יק לשיטה הפוזיטיביסטית המדעית מתבררת מתיאורו של הרב י"ד סולובייצ'יק את שיטתו של סבו (כפי שבאה

הדוגמטיקה עוסקת במערכת משפט נתונה מתוך יחס של קבלת סמכות... מהותה היא ההכרה והפיתוח השיטתיים של החומר הנורמטיבי תוך קבלת הסמכות המחייבת של המקורות. לדוגמטיקה המשפטית נודע (!) בדרך כלל תפקיד מעשי: מציאת פתרון בדרך רציונלית לבעיה נורמטיבית; כלומר, קביעת כלל התנהגות נוכח מציאות עוברתית מסיימת. הפתרון לבעיה חייב להימצא על יסוד המקורות הנורמטיביים הנתפסים כתקפים. על העוסק בדוגמטיקה לקבל את הנחות השיטה ולנהוג לפי "כללי המשחק שלה".²⁷

כללי המשחק ההלכתיים המסורתיים משפיעים על עבודתו של חכם ההלכה המסורתי. כך למשל, ערעור על יסוד שיקולים חיצוניים של היסטוריה וביקורת הטקסט "אינו לגטימי, או אולי יותר נכון, אינו רלבנטי".²⁸ במסגרת הגישה הפוזיטיביסטית-דוגמטית של הרב סולובייצ'יק – הדורשת הסבר של התפתחות ההלכה מתוך עצמה – אין מקום לדון בגורמים סוציולוגיים, פסיכולוגיים, כלכליים והיסטוריים (אפילו יהיו נגזרים מעדויות ארכיאולוגיות חותכות). למעשה ניתן לומר שעמדה זו כמעט מוסכמת בתוך בית-המדרש המסורתי.

יוכח מעניין שורר באשר למידת השימוש שיש לעשות בעדי נוסח מהימנים של הטקסט. כידוע, נלמדים הטקסטים ההלכתיים השונים על-פי מהדורות רפוס חדשות יחסית שמהימנותן נמוכה יחסית. עדי נוסח עתיקים – ישירים ועקיפים – נמצאים למכביר, וניתן להפיק מהם לא מעט תועלת. אחד מגדולי חכמי התורה בדורות האחרונים, ר' אברהם ישעיהו קרליץ (1876–1953), המופר יותר בכינויו "החזון-איש", מפורסם מאוד בהתנגדותו לעיסוק בכתבי-יד ובביקורת טקסטים בכלל,²⁹ והוא אינו היחיד – אף הרב י"ד סולובייצ'יק עצמו התנגד לשימוש בכתבי-יד.³⁰ לעומתו סברו חכמי תורה אחרים, כמו למשל ר' יחיאל יעקב וינברג, בעל שו"ת שרידי-אש, שיש להשתמש בעדי הנוסח העתיקים.³¹

הבט מעניין אחר שיש לגישה המסורתית (אף-על-פי שלא נדון בו כאן בהרחבה משום שהוא אינו עניין להשוואה עם המדע), הוא האופן שבו נתפש גוף החומר ההלכתי לתקופותיו. בעלי ההלכה הקלאסיים, מתקופת התלמוד ועד ימינו, פורשים את הידיעות ההלכתיות כולן – לתקופותיהן השונות – על מישור אחד על-זמני. כל הפרטים יחד נכנסים לכלל אחד. איסור מסוים נכנס תחת קטגוריות ראשוניות מופרות – ממש כמו מולקולות שניתן להסבירן כתרכובות של אטומים יסודיים. אין הלכות

לידי ביטוי בהספרו על דודו, ר' יצחק זאב סולובייצ'יק), בתוך כדי השוואתה לפיזיקה הקלאסית והמודרנית:

הפיסיקה האריסטוטלית ביקשה לבאר את המציאות מבחינת מהותה האיכותית... דורות רבים האמינו בתום לבם באפשרות הארה רציונלית ביחס ליש האיכותי-הממשי. הפיסיקה הקלאסית, וגם המודרנית, ויתרה על יומה נועזה זו. היא תפסה את האופי הא-שכלי של תבל ומלואה, כשהיא מופיעה בדמותה הקמאית היומיומית, ונתייאשה מהישג מדעי ביחס אליה. האמת היותר עמוקה שנתגלתה למחוללי מדעי הטבע היא, שאין האדם יכול לעמוד על עצמותן של תופעות מוחשיות ולהכירן. ברם יש בידו ליצור קונסטרוקציות צורניות-כמותיות המקבילות לתופעות המוחשיות, שאינן נתפסות בסדריות והתייחסות מתימאטיות. קורילאטיבים אידיאליים אלה, שכל משמעותם אינה ספוגה בעצמם, אלא בהודקקותם ההרדית בצורת משוואות מתימאטיות, נהפכו לאובייקט של המחקר המדעי...

...באופן דומה נהג ר"ח ור' חיים בהלכה. קודם כול טיהר את ההלכה מכל סוגי גישות מן החוץ. על-פי שיטתו יש לרחות בשתי ידיים את פעולות הפסיכולוגיואציה וגם ההיסטוריואציה. כמו כן יש לפטול את הגישה הבעל-ביתית (common sense) שיש בה התרשמות סבילה ולא יצירה פעילה. החשיבה ההלכית מתנועעת במסלול מיוחד משלה. חוקיה ועקרונותיה אינם פסיכולוגיים-עוברתיים, כי אם אידיאליים-נורמאטיביים, כמותה של החשיבה ההגיונית-מתימאטית. אין הסיבתיות העוברתית הריטרוספקטיבית קובעת את יעילות השפיטה ההלכית ואמיתתה, כי אם את הנורמה האידיאלית שבה השפיטה מתדבקת. גם החשיבה ההגיונית-מתימאטית אינה נמדדת, לעניין נכונותה, בגורמים פסיכולוגיים. ההלכה אינה צריכה לשקף את אופי בעל ההלכה, ואין שינויי מצבים או מערכות היסטוריות מטביעים את צורתם עליה. לכן אין ההלכה, על-פי שיטה זו, יכולה להתבטא כדפוסי מחשבה שאולים מתחומים אחרים. יש לה ריתמוס משלה, שאי אפשר לשנותו. היא חשיבה צרופה, מזוקקת משרשים נפשיים. אין היא תלויה בגירוי חוץ ותגובות האדם עליהם.²⁵

בפיסקאות אלו אנו רואים אפוא כיצד הרב סולובייצ'יק מתאר את גישתו ההלכתית של סבו, ר' חיים, כמקבילה לגישה המדעית המודרנית הפוזיטיביסטית. גישה פוזיטיביסטית²⁶ זו נגזרת בין השאר מהדוגמטיות המאפיינת את הגישה המסורתית ללימוד הלכה. יצחק אנגלרד הגדיר בבהירות מרובה את הדוגמטיקה:

מטרת החוק. בצורה מפורשת יותר, טוענים ריאליסטים משפטיים (כגון Jerome Frank ו־Oliver Wendell Holmes [Jr.]) שהפנייה של השופט אל החוק אינה אלא רציונליזציה של ההכרעה שלו על בסיס מטא-משפטי.³⁷ תפישתם של רוב חוקרי התפתחות ההלכה המודרניים קרובה לגישה ריאליסטית זו.

ואולם צורת חשיבה זו של המלומדים המודרניים כדוגמת א"א אורבך מושתתת לא רק על תפישה מטפיזית שונה של המשפט, כי אם על מתודולוגיה שהיא שונה לחלוטין מהמתודולוגיה המיושמת בעולם הישיבות.³⁸ בלימוד החדש שמבית-מדרשה של חוכמת ישראל, המצוי בימינו בעיקר באוניברסיטאות, נעשה שימוש נרחב בהבטים אלה של הפילולוגיה. כלומר, הביקורת הנמוכה והגבוהה של הטקסט עומדת במידה רבה במרכז הלימוד:

מחקר התלמוד, כמו מקצועות אחרים במדעי-היהדות, הנו פרי החלטה של המתודה הפילולוגית-ההיסטורית, שפותחה בידי ההומניסטים באירופה, על מקורות יהודיים. כידוע, תקופת הרנסנס התאפיינה, בין השאר, בפריקת עול סמכותה המקודשת של הנצרות ובמעבר מחשיבה דוגמאטית ועיון סכולאסטי לחשיבה ביקורתית בתחום מדעי-הרוח. כתקופה זו צמחה התנועה ההומאניסטית, שדגלה בשיבה אל מורשת התרבות הקלאסית של יוון ורומא ועסקה, בין היתר, בפיתוח שיטות-מחקר אובייקטיביות יותר של הלשון וההיסטוריה ובההררה של הכתבים הקלאסיים על-פי כתיב יד.³⁹ על שלושה דברים כל פרשנות פילולוגית-היסטורית עומדת: על הנוסח; על הלשון; על הקונטקסט הספרותי וההיסטורי-ריאלי כאחד. אלה הם היסודות, שרק לאחר קיבועם יש תקוה לעלות מהם – ועל ידם, ובסדר הזה דווקא – אל המשמעות, המובן, ה"לוגוס" של היצירה.⁴⁰

מעבר לעיסוק בשאלות של הביקורת הנמוכה, מתמודד המחקר התלמודי במישור של הביקורת הגבוהה. השאלות שמעסיקות אותו הן שאלות כלליות, כגון דרך מסירתו של החומר עד לגיבושו הסופי, מציאתם של רבדים ומקורות שונים בתוך הטקסט, שאלת האותנטיות של החיבורים, ביוררים כרונולוגיים, מקבילות ענייניות וספרותיות מן התרבות הקלאסית (הרומית, היוונית, הפרסית ועוד), תמורות מחשבתיות, הלכתיות ועוד. כשם שהרבדים מתודולוגיים במדע משפיעים במידה מכרעת על נקודת מבטו של מי שבא לתאר את המדע, כך משפיעים הפרשים מתודולוגיים בין

חדשות, כי אם דרוקציות של הלכה או הלכות קדומות יותר. הנחת העבודה שמאפשרת חשיבה מעין זו, מבוססת על האמונה שעקרונות חשיבה והפשטה עכשוויים משקפים הלכי חשיבה קדומים. לפיכך מחילים האמוראים את עקרונות החשיבה ההלכתיים שלהם על הלכות תנאיות קדומות, ובדומה – מניחים חכמי ההלכה האחרונים שהאמוראים נכפפו לאותם עקרונות מופשטים שהנחו אותם עצמם.³²

נסכם אפוא את ההשוואה: המשותף לשיטת הלימוד הישיבתית ולחקירה פוזיטיביסטית של ההיסטוריה של המדע היא התעלמות מהסברים חיצוניים, כלומר משיקולים שאינם שייכים לגוף ההלכה או לגוף המדע. נפנה עתה לבחון גישות מקבילות בחקר ההלכה ובחקר המדע, אשר מתחשבות בגורמים חיצוניים שונים ומשונים.

ה. מחקר ההלכה – תפישה ריאליסטית של ההלכה

כזכור, לפי הגישה ההלכתית האנליטית, ההכרעות ההלכתיות נקבעות משיקולים פנימיים, ואין מקום להסביר אותן בעזרת שיקולים חיצוניים. ואולם כל מי שבקיא, ולו במקצת, בספרות השאלות והתשובות הנרחבת, יודע היטב שגורמים מגורמים שונים, וביניהם ניתן למנות גורמים היסטוריים, סוציולוגיים ופסיכולוגיים, משמשים בתערוכת שרוקח פוסק ההלכה. הדין והמשיב אינם עומדים מבודדים ומנותקים בעולמו של בית-המדרש, אלא יש בפסיקתם יותר מקורטוב של השפעות חיצוניות.³³ לכן, לטענת חוקרים מודרניים שונים, עמדתו של הרב סלובייצ'יק אינה מתארת נכונה את פני המציאות ההלכתית כפי שהיא בפועל.³⁴

היו אלה זכריה פרנקל, יעקב כ"ץ, אפרים אלימלך אורבך, חיים סלובייצ'יק³⁵ ואחרים שהדגישו במחקריהם את זיקתם של גורמים חיצוניים שונים להתפתחות ההלכה. גישתם קרובה מאוד לגישת המשפטנים הרלטיביסטים, וכיחוד לזרם הריאליסטי. הביקורת החשובה ביותר שהושמעה על הפוזיטיביזם המשפטי (הנ"ל),³⁶ הוטחה מנקודת מבט ריאליסטית, כלומר על-ידי כחינה אמפירית של דרכו של התהליך השיפוטי. הריאליסטים טוענים כי במקרים רבים קיימת בחוק אי-בהירות בסיסית, והפירוש המילולי של החוק אינו נותן לשופט תשובה מדויקת לשאלה שעומדת לפניו בדין. במקרים כאלה מחליט השופט לפי הבנתו את

וראי כי ההגיון הטהור רחוק מלהיות המדריך היחיד בהוראת הפוסקים, בהכרעותיהם בין איסור להיתר. אומנם פעילות, דימוי מילתא למילתא בלשון המקורות, מעורבת תמיד בתהליך הפסיקה, אלא שאין הוא מתמצה בה. מוטיבים זולת שיקולים שבהגיון פועלים את פעולתם. המניעים, הרחופים לפריצת גררי האיסור או הגבלת גבולות ההיתר במישור הציבורי, מעורבים גם בהתדיינותם של בעלי ההלכה בינם לבין עצמם או כמשא-ומתן עם זולתם. דרכי פרנסה, נוחיות אישית, התחשבות עם יחסי שכנות טובה עם שאינם-יהודים וכל כיוצא בזה, מצד אחד, והרתיעה מפני נטילת חלק באופן אישי במעשה המלאכה, מדריכים את הציבור בחיפוש דרך לצאת ידי שני הצדדים של הדילמה. ואותם גורמים עצמם עומדים גם לעיני בעל ההלכה המתבקש להורות את הדרך לרכיב בדילמה האמורה. אלא שבחיפוש הפתרון עליו להתמודד נוסף על הגורמים הפועלים במישור הציבורי גם עם המסורת ההלכית המופשטת. משמסורת זו מכילה סעיפי הלכה בדבר המותר והאסור בהעסקתו של גוי בשבת, הוראתו של בעל ההלכה חייבת להישען על סעיפים אלה. אילו המציאות האמורים יכולים להמריץ אותו למאמץ אינטלקטואלי לפשר בינם לבין ההיתר הנדרש. להתעלם אין הוא רשאי, ויכולת ההמצאה המפשרת אינה בלתי-מוגבלת. יש שסעיפי ההלכה הכתובים מכריחים את בעל ההלכה לדון לשלילה היתר שהיה רוצה בו ואשר נתקבל או אף נשתרש בציבור...⁴⁶

עמדה זו ביחס להלכה, אנלוגית במידה רבה לעמדה הקוהנית הרלטיביסטית הידועה המתארת את מדעי הטבע. נעבור עתה לדון בקצרה בגישה זו.

1. הרלטיביזם – המדע כמערכת יחסית

תומאס קוהן (Thomas Kuhn) (1922–1996), תלמידו ובר-פלוגתא של קרל פופר (Karl Popper) (1902–1994), טען שיש בראייה הפוזיטיביסטית מן הנאיביות. הוא ביקש לאמץ גישה שונה שראוי לכנותה – רלטיביסטית. לפי גישה זו יש להתבונן בכל תיאוריה ובכל עבודה של מדען באספקלריה של זמנ-הוא. מה שאינו "מדעי" בימינו, נחשב "מדעי" בזמן קדום. ואולם הנקודה החשובה יותר לענייננו היא טענתו ש"ההכרה, שבתשובה להרכה סוגים של שאלות מדעיות, הנחיות מתודולוגיות כשלעצמן לא די בהן כדי

צורת הלימוד בישיבה לצורת הלימוד באוניברסיטה על נקודת מבטו של מי שבא לתאר את ההלכה. בקווים כלליים וגסים מאוד ניתן לומר שהגישה המסורתית ללימוד ההלכה, הנקוטה בעולם הישיבות (הכוללת את הרב סולובייצ'יק), מציגה את ההלכה כמערכת סגורה, שאין בה מקום להסברים חיצוניים והשוואתיים. לעומתה, הגישה המדעית האקדמית מציגה את ההלכה כמערכת אשר מושפעת בהחלט מן החוץ. "אם יש לו לחוקר הנחות-יסוד, הן נעוצות דווקא במוסכמה הפוכה, הרואה בספרות התורה שבעל-פה פרי גיבושה של תרבות אנושית הנעוצה בזמן ובמקום מוגדרים. לדידו, כוחם של הכללים האוניברסליים, המשפיעים על גורלו של כל קיבוץ לאומי ועל גורל כל יצירה תרבותית, יפה גם ביחס לחיי ישראל ותולדות ספרותו".⁴¹

יעקב כ"ץ (1904–1997), מגדולי ההיסטוריונים של היהדות בדורות האחרונים, כתב באחד ממאמריו⁴² את הדברים הבאים, בעודו מבקר עבודתו של בעלי הלכה והיסטוריונים כאחד:

לאמיתו של דבר אין להבין לא את התפתחות ההלכה ולא את מעמד המנהג במסכת החיים של קהילות ישראל אלא אם כן רואים אותם כזיקתם ההרדית. זיקה זו מתגלית בניתוח המשא ומתן ההלכי על הלכי הרוח הרגשיים והרתיים המרומזים בהם. שיטת המחקר המתבקשת היא איפוא צרופו של הברור ההלכי עם ניתוח היסטורי המביא במניין את כל המניעים האפשריים, הדבקות הרגשית במקובל, כפיפות היחיד, לרבות בעל ההלכה, למנהג העדה, הרצון לצאת ידי סמכות ההלכה הפורמאלית שבכתובים וכל כיוצא בזה.⁴³

דומה שבהצעתו המתודולוגית של כ"ץ מתומצתת גישתו לחקירת ההלכות-היסטוריות הרבות שערך. למעשה, המתודולוגיה שהציע כ"ץ משקפת גישה כוללת, שרואה את ההלכה כמערכת המושפעת מגורמים חיצוניים שונים. מחקרים רבים ברוח זו הוקדשו בשנים האחרונות לנושאים שונים שבהם מתגלות עמדות הלכתיות של פוסקים מתקופות שונות בשאלות זמנם. מחקרים אלו כללו כמובן דיונים מעמיקים בהשפעות החיצוניות השונות שהיוו קרקע לאותם פוסקים.⁴⁴

בהתאם לגישתו ביקש כ"ץ במחקרו המרתק גוי של שבת⁴⁵ לבחון את הרקע הכלכלי-חברתי ואת היסוד ההלכי להעסקת נוכרי בשבתות ובחגי ישראל. כפרק המסכם את מחקרו כתב כ"ץ את הדברים המפורשים הבאים ברוח הריאליזם המשפטי:

להכתיב מסקנה מהותית אחת ויחידה".⁴⁷ כלומר, גם אם ננסח כללים מתודולוגיים חמורים ונעשה בהם שימוש, לא נוכל להבטיח שמדענים שונים יסיקו מסקנה אחידה מאותן עובדות נסיוניות. טיעון זה של קוהן מבטל כמובן את הטענה של האובייקטיביות של המדען, ושומט במידה רבה את המוחלטות (המעוררת ממילא לאחר פופר) של קביעות מדעיות. דומה מאוד היא ההשקפה שגם אם ננסח כללים מתודולוגיים חמורים, ונעשה בהם שימוש, לא נוכל להבטיח שבעלי הלכה שונים יסיקו מסקנה אחידה מאותן עובדות הלכתיות. ישנם גורמים רבים שקשה לקבוע מראש, המשפיעים על הפוסקים.

בעוד שפופר יכול היה לומר על עצמו, "אני מאמין באמת 'מוחלטת' או 'אובייקטיבית'"⁴⁸ – ואף להאמין שהמדע מתקרב בצעדים בטוחים אל עבר האמת, דחה קוהן את ההשקפה שתיאוריה מאוחרת יותר קרובה יותר לאמת מתיאוריה קודמת. לדעתו, כדי שתהיה משמעות למושג ה"אמת", צריך שתהיה שפה תצפיתית נייטרלית, כלומר שפה שאינה תלויה תיאוריה. ואולם לדעת קוהן אין שפה כזו כנמצא; תיאוריות שונות נותנות בעינינו משקפיים שונים.

אילו תירגמנו תפישה מעין זו לדיסציפלינה ההלכתית, היינו אומרים כי לא ניתן לומר שפסיקה הלכתית מסוימת נכונה יותר או מתקרבת לאמת יותר מפסיקה אחרת. מתודולוגיות הלכתיות שונות ומסורות הלכתיות שונות מכריעות לכיוונים שונים. כדי שתהיה משמעות למושג ה"אמת", צריך שתהיה שפה הלכתית נייטרלית, כלומר שפה שאינה תלויה מסורת. ואולם אין שפה כזו כנמצא; מסורות שונות נותנות בעיני החוקרים משקפיים שונים.

טענתו של קוהן בעניין זה, כלומר שתיאוריות שונות מרכיבות על עינינו משקפיים שונים, ניוזנה בעיקר⁴⁹ מגישה פילוסופית, שלפיה "פרדיגמות"⁵⁰ יוצרות את העולם, כלומר את האונטולוגיה של המדענים, לפיכך מעבר מפרדיגמה אחת לשנייה, דורש שינוי של האונטולוגיה.

תמונות עולם רלטיביסטיות, ושמה נאמר פוסט-מודרניסטיות, ניתן למצוא בגישותיהם של הוגים רבים וחשובים מתחומים שונים ומגוונים במאה ה-20, וביניהם בכתביהם של ויטגנשטיין (Wittgenstein) (בעיקר בכתביו המאוחרים), קוויין (Quine), ווינץ' (Winch), גודמן (Goodman), פוקו (Foucault), גדאמר (Gadamer) ודרידה (Derrida). לדעת הרלטיביסטים, אין תחומי הכרה שיש להם עליונות מטפיזית על תחומים

אחרים. מתנגדי הרלטיביזם טוענים לעומתם שבמדע המודרני למשל, ניתן למצוא עליונות אובייקטיבית מסוימת. הרלטיביסטים, כפי שראינו למשל בגישתו של קוהן, לא מוצאים אובייקטיביות מוחלטת אפילו במדע!

לשאלה כיצד ומתי נדחית תיאוריה אחת ומתקבלת אחרת במקומה, משיבים הפוזיטיביסטים:⁵¹ היפותזות או תיאוריות מתקבלות במדע על סמך תוצאות מבחנים, כלומר מתוך השוואת ההיפותזות עם הראיות האמפיריות הרלוונטיות. קוהן טוען כלפי גישה זו כי "במדעים, מצב הבחינה לעולם איננו עומד על השוואה פשוטה של פאראדיגמה יחידה עם הטבע, כפי שהדבר בפתרון חידות. הבחינה נעשית כחלק מהתמודדות בין שתי פאראדיגמות המתחרות על האמון של הקהילה המדעית".⁵² קוהן אף טוען שלעולם יהיו התיאוריות מתאימות לעובדות "פחות או יותר",⁵³ וממילא התיאוריות לא יידחו גם בשל ניסוי מפריך. הוא אף מוסיף, שבמדע הפרכות חד-משמעיות אינן קיימות. עובדה זו נובעת מכך שכל ניסוי בחינה שנכשל יכול להעיד על אי-נכונות של הנחה חיצונית (וברוב המקרים קיימות הנחות רבות!), ולא דווקא על כשלון התיאוריה הכללית. ממילא המדען יכול "להציל" אד-הוק את התיאוריה בעזרת שינויים כלשהם במערכת ההנחות החיצוניות.

כתוצאה מהדיון שלו על אודות חוסר האפשרות להפריך תיאוריה, טוען קוהן שהמצב האמיתי שמשתקף מפעילותם של המדענים הוא לא דחייה של תיאוריה אחת על פני האחרת, כי אם העדפה של תיאוריה N על פני תיאוריה O. ואולם לאור העובדה שהונהרה לעיל – ששתי פרדיגמות הינן חסרות אמת-מידה משותפת – עולה השאלה, כיצד יכולה להתקיים תחרות בין שתי הפרדיגמות?

תשובתו של קוהן לשאלה זו היא כי חילוף פרדיגמה הוא המרה,⁵⁴ וכי "משום שהמדובר הוא במעבר שבין חסרי-מכנה-משותף, לא יכול המעבר בין שתי פאראדיגמות להיעשות צעד אחר צעד, כשהוא נדחף על-ידי ההיגיון והניסיון הנייטרלי. כמו שינוי-תבנית, עליו להתרחש בבת אחת (אם כי לאו דווקא בהרף עין) או כלל לא".⁵⁵ תשובה זו עומדת בקנה אחד עם גישתו הרלטיביסטית של קוהן, ובשל כך הוא הותקף על התיאור הבלתי-רציונלי של התפתחות המדע שלו. היטיב לנסח את הביקורת בצורה שנונה למדי אימרה לאקטוש: "לדירו של פופר השינוי במדע הוא רציונלי, או לפחות ניתן לשחזר רציונלי, והוא נכלל בתחום הלוגיקה של הגילוי. לגבי קוהן, שינוי מדעי – מ'פרדיגמה' אחת לשנייה – מהווה המרה

אימרה לאקטוש, שנזכר לעיל, מקבל שישנם גורמים חיצוניים המשפיעים על התפתחותו של המדע. אך לאקטוש, בשונה מפילוסופים רלטיביסטים, טוען שניתן לבאר את החלק ה"פנימי" של המדע, שהוא כאמור החלק הרציונלי, במנותק מהדיון ה"חיצוני".⁶⁰

עצם ההכרה בתפקידם של גורמים חיצוניים אינה דבר של מה בכך, שכן הכרה זו פותחת פתח לא צר לערעור מעמדו האובייקטיבי של המדע. עם זאת, דומה שיש לראות בעמדה הלאקטושית מעין חבל הצלה לגישה הפוזיטיביסטית האובייקטיביסטית הקלאסית. במסגרת זו של הדיון נותרת השאלה: האם חבל הצלה זה לא הפך לחבל תלייה בעבור הגישה הפוזיטיביסטית?

כפי שהראה אבי שגיא, בדרשה אחת של הרב סולובייצ'יק,⁶¹ שעסקה בהקשרים פוליטיים מסוימים, ניתן למצוא נסיגה מהמודל הדרוקטיבי הפנימי.⁶² דומני שבנסיגה זו של הרב מעמדתו הרשמית בכתביו המתודולוגיים, ניתן למצוא אנלוגיה לעמדה הלאקטושית שדובר על אודותיה לעיל. אותו תהליך, שבו פילוסופים פוזיטיביסטים מיתנו במידה רבה את גישתם האובייקטיבית ואף בפרשנותם למדע ניתן למצוא רלטיביזם, עבר ככל הנראה על הרב סולובייצ'יק. לפי עמדה מאוחרת זו אכן ישנן השפעות חיצוניות על ההלכה, אך אלו רק מניעות את הפוסקים למצוא ביסוס הלכתי-פנימי לבעיות שעומדות על הפרק. ההלכה עצמה נותרת בטהרה, משוחררת מהשפעות זרות.

דומני שבעמדתו של הרב ניתן למצוא דמיון לעמדתו של לאקטוש, המקבל שישנם גורמים חיצוניים המשפיעים על התפתחותו של המדע, אך בשונה מפילוסופים רלטיביסטים, הוא טוען שניתן לבאר את החלק ה"פנימי" של המדע, במנותק מהדיון ה"חיצוני". אחד מתלמידיו המובהקים של הרב סולובייצ'יק, הרב הרשל צבי שכטר, העיד על כיוון מחשבתי זה של הרב, ובדבריו המעניינים והמליציים ניתן למצוא אנלוגיה כמעט מושלמת לגישתו של לאקטוש:

רכנו הזכיר פעם בדרשה, ש"היסטוריון" אחד כתב בספרו, שמפני שכתקופת התנאים לא היה מספיק עצים בארץ ישראל לבנות סוכות שלמות, לפיכך נטו התנאים לחפש אחר קולות ולומר דסגי [שמספיק] בשתי דפנות כהלכתן ושלישית אפילו טפח, וכן לומר דין לבור וכלל הלכתי שמחשיב שני גופים הרחוקים זה מזה פחות מכ-30 סנטימטר כאילו היו צמודים, וגודר אסיק וכלל הלכתי שפירושו: משוך והעלה את המחציה... ואמר רבנו שאיננו חושב שזה

מיסטית אשר חוקי התבונה אינם שולטים ואינם יכולים לשלוט בה, ואשר שייכת כל כולה לתחום הפסיכולוגיה (החברתית) של הגילוי. שינוי מדעי הוא מעין שינוי דתי".⁵⁶

אף בנקודה זו ניתן להשוות את שתי המערכות. גישות מתודולוגיות חדשות המושפעות לעיתים מן החוץ,⁵⁷ מסורות לימוד וכללי הכרעה חדשים, המגיעים למרכזי לימוד בעטיין של התרחשויות מלחמתיות ומדיניות, משפיעים כמובן על פסיקת ההלכה. העובדות ההלכתיות, קרי הטקסטים התלמודיים, הינם אותם טקסטים, אך הכללים משנים את הכרעות הפוסקים, בניגוד לפסיקה המקובלת. אין כאן שינוי רציונלי המבוסס על העובדות בלבד – אלא המרה כוללת של עקרונות לימודיים. כך למשל הראה יעקב כ"ץ, בהקשר אחר ומכיוון שונה, כי שינוי מהותי בשאלה ההלכתית המפורסמת על אודות הנחת תפילין בחול המועד, התחולל בעקבות השפעת הזוהר והקבלה על עולמם של הפוסקים.⁵⁸

פילוסופים אחרים טוענים בלהט שאין כל הצדקה לדון בכל פעילות אנושית (כולל בפעילות מדעית) שלא בהקשר תרבותי, חברתי או פוליטי כלשהו. לדבריהם, ביאור המדע, כמו כל פעילות תרבותית-אנושית, הוא עניין בראש ובראשונה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה. בארי ברנס (Bary Barnes) הרחיב מאוד את הדיבור על אלמנטים חיצוניים שונים שמשפיעים על התפתחותו של המדע.⁵⁹ בין הגורמים הללו ניתן לציין מערכות של אמונות, מערכות כלכליות ופוליטיות ועוד ועוד. ברנס אף כותב שמאז שנות ה-50, התחילו חוקרים מדיסיפלינות שונות להראות במדע לא הגשמה של מין עולם אפלטוני-אידיאליסטי – כפי שהיה בתפישת העולם הפוזיטיביסטית. במקום זאת החלו לראות את המדע כסוג אחד ממגוון הפעילויות האנושיות. נראה כי תפישות אלו מיתנו את הפוזיטיביסטים, כפי שנראה להלן.

ז. סינתזות ותהליכים מאוחרים

הגישה הרלטיביסטית שהוצגה לעיל מציגה לפנינו עמדה פוסט-מודרניסטית מובהקת. האדם הינו יצור חברתי-מעצב את דרכי פעילותו, ובכלל זה את פעילותו המדעית, בהקשר תרבותי-חברתי ופוליטי שבתוכו הוא חי. דומה שבשל הצדק הלוגי המסוים שטמון בתפישה הרלטיביסטית, גם פילוסופים פוזיטיביסטים מיתנו במידה רבה את גישתם האובייקטיבית, ואף בפרשנותם למדע ניתן למצוא רלטיביזם. כך למשל,

גופא מהוה אפיקורסות לומר שבגלל חוסר העצים נטו להקל בדבר, כי אולי כן היה המעשה, שהיה אז שעת הדחק, והוכרחו לחפש אחר איזו קולות, ושזה היה מה שהניעם להתנאים להקל בענין. אבל סוף כל סוף אין "עובדה היסטורית" זו מועילה לנו כלום להגדיר (ולתת לנו את הנוסחה, "פארמיולע" בלע"ז של) אלו ההלכות של גוד ולבוד וכו'. ומשל למהר"ד ולמה הרב דומה, למה שאירע בימינו, שבאמצע מלחמת העולם השני' חששה מלכות אמריקא פן יקדימו המדענים הגרמנים ימ"ש ויימח שמם לפתח את הסודות של האנרגיה האטומית וליצור פצצה, ובזה יוכלו לשלוט על כל העולם, ולפיכך מהרו לארגן קבוצה של מומחים בפזיקה שיענינו היטב בענינים אלו, ויקדימו הם בעשיית הפצצה. ובדאי הכל מודים שזה היה הרקע ההיסטורי לענין התפתחותו של הכוח האטומי. אך מכל מקום, אין בכל הסיפור הזה בכדי להסביר את יסוד הענין של הפצצה האטומית, כי לזה צריכים לברר את הפארמיולע. ובאירופה היתה תקופה מסוימת שבה היה לימוד – מעניין זה פופולרי, לברר את הרקע ההיסטורי של כל הגילויים שהפזיקה והכמיהה וכימיהה המודרנית, אך למרות שזה מאוד מעניין, אין בזה בכדי להבין ולידע היאך טבע הדברים פועל.

וכיוצא בזה מצינו אף בתלמוד דמשום עיגונא אקילו בה רבנן [שמשום העיגון הקלו בה חכמים], להשיא אשה עפ"י ע"א ועל-פי עד אחד, אף-על-פי שבכל עדויות שבהלכה נדרשים שני עדים, שאין זה גדר ההיתר, אלא שזה רק היה הרקע ההיסטורי לשיסדרו התנאים כנס מיוחד, ושיענינו היטב בכל כוחם לפתור את בעיית העיגונות, ואז לקחו כללים שכבר היו ידועים להם בשטחים אחרים של ההלכה (כגון מילתא דעבידא לגלויי ודבר העתיד להתגלות אין משקרים בו)... והחליטו לומר ששיכים אף לכאן לנידון העיגונות. וה"נ והכי נמי = וכך גם] אפשר לומר בנוגע לקולות שזכרו בגמ' [בגמרא = בתלמוד] לגבי סוכה, דאולי אה"נ [שאולי אין הכי נמי = שאולי אכן] כך היה הרקע ההיסטורי שבדבר, שהיה אז חוסר של עצים בארץ ישראל, ומפני ששעת הדחק היה, הוכרחו התנאים לטכס עצה ולראות אם יש כאן איזה מקום לחשוך קצת על העצים, ולבסוף החליטו (כן אולי יש מקום לומר בתורת אפשר) שהכללים של לבוד וגוד שנאמרו לגבי מחיצות של שבת, שייכים אף לגבי דפנות של סוכה וכו' וכו'.⁶³

נימה מאוחרת זו נשמעת אף במאמר "מה דורך מדור", שהוא כנזכר לעיל הספר על דודו של הרב. במקור זה מפרש הרב סולובייצ'יק שהמציאות היא

"מניע פסיכולוגי הרוחף את החשיבה הצרופה למסלולה. ואולם ברגע שהיא מתחילה להתנועע במסלולה המסוים היא מבצעת את תנועתה לא בכניעה למאורע כי אם מתוך ציות לחוקיותה הנורמאטיבית-אידיאלית... כשרב יושב ודן בשאלת עגונה, הוא מכריע בבעיה זו לא בלחץ רגש הסימפאטיה... כי אם על פי עקרונות עיוניים-הלכתיים. רק הסברה הביקורתית והדייקנית קובעת את דינו".⁶⁴

בנו של רי"ד סולובייצ'יק, פרופ' חיים סולובייצ'יק, הדוגל בגישה הרליטיביסטית-ריאליסטית, הפנה באחד ממאמריו⁶⁵ את תשומת-הלב לבעייתיות הפילוסופית-תאולוגית הטמונה בהכרה שהחוק הדתי-אלוהי מושפע מהבטים אנושיים וחיצוניים. בעיה תאולוגית זו מתורגמת לפי האנלוגיה שהצענו לעיל, לקושי הפוזיטיביסטי לקבל שישנן השפעות חיצוניות אנושיות על התפתחות המדע.

לעיתים, כך טוען סולובייצ'יק, דווקא העוצמה הטמונה בהכרה הדתית יכולה לגרום שינוי מהפכני של החוק הדתי. דווקא העומק הדתי יכול לשנות את נתיבה של הנורמה ההלכתית ולהפגישה עם צורכי הזמן. אף כי ממבט ראשון סותרת גישתו של פרופ' סולובייצ'יק את גישתו של אביו – הרב י"ד סולובייצ'יק, דומה כי בסופו של דבר מתקרבות גישותיהם זו לזו. כפי שראינו, שני ההוגים מודעים להשפעות החיצוניות, אלא שדרכיהם של האב ובנו מתפצלות בשל כיווני הפתרון השונים שהם מציעים לבעיית ההשפעה החיצונית.

רי"ד סולובייצ'יק טוען טענה לאקטוויטית בנוגע להלכה, ובכך הוא מנתק את המישור הפנימי מהחיצוני. ניתוק זה פותר בעבורו את בעיית ההשפעה החיצונית על ההלכה. בנו לעומתו, נוקט גישה אחרת לחלוטין, על-ידי שהוא משתדל, לפחות בכמה ממחקריו, להדגיש את המימד הדתי שנועץ בלב ההשפעות החיצוניות. לדיו, השפעות אלו אינן חיצוניות אלא למראית עין, אך למעשה, מכיוון שהמניע שלהן הוא פנימי – כלומר דתי, הן השפעות פנימיות. בעזרת נוסחה זו הוא מנטרל את הבעייתיות הדתית המתעוררת בשל קיומן של השפעות חיצוניות שונות ומשונות. כך למשל, כאשר הוא בא להתמודד עם מקרים שבהם לחצים כלכליים וחברתיים תרמו לשינוי ההלכה או להצדקה של נהגים בעייתיים רווחים, הוא מראה עד כמה נבעו השינוי או ההצדקה מתחושה דתית.⁶⁶ ואולם למעשה, גם השפעות דתיות טהורות הינן חיצוניות להלכה.

34. עמנואל קאנט, *ביקורת התבונה המעשית*, ירושלים תשל"ג, עמ' 118–125.
35. *Die Welt als Schöpfung und Natur*, pp. 73, 77.
36. ראו A.C. MacIntyre, "Hume on 'is' and 'ought'", W.D. Hudson (ed.), *The is-ought question*, London - Basingstoke 1969, p. 42 ff.
37. נחליאל, עמ' פ"ט, ק', ק"ז.
38. "מופת, נבואה ובריאה", *ציוני דרך*, עמ' 53–54; נחליאל, עמ' כ"ו, מ"ד, קס"ד–קס"ו.
39. בהקשר שלנו מציין המושג "אוטונומיה" מאז קאנט את איתלותו העקרונית של שיפוטו המוסרי של האדם בסמכות חיצונית מסוג כלשהו. "הטרונומיה", לעומת זאת, מציינת תפישה שעל-פיה שיפוטו המוסרי של האדם מותנה במערכות אחרות, כגון המסורת הדתית.
40. *ביקורת התבונה המעשית*, עמ' 84. ההדגשה במקור.
41. *אגרות צפון*, איגרת י"ח, הערה 4.
42. קורצווייל (לעיל, הערה 3), שם.
43. A. Geiger, "Rezension von Hirschs, 'Neunzehn Briefe über das Judentum...'", *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, 3 (1836/1837), p. 74 (התרגום שלי, ההדגשה במקור).

אביעד סטולמן

סגירות ופתיחות בתפישת ההלכה

- * תודתי נתונה לכל אלו שקראו טיוטות שונות של המאמר והעירו הערות מועילות: הרב יהודה ברנדס, ד"ר גיורא הון, מר עידו וינטר, פרופ' חיים סולובייצ'יק, מר אריאל פורסטנברג, פרופ' מנחם פיש, פרופ' מנחם קלנר, הרב פרופ' נחום א' רבינוביץ', הרב יצחק שילת. האחריות לתוכן המאמר היא שלי.
1. מנחם פיש, *לדעת חכמה: מדע, רציונליות ותלמוד תורה*, ירושלים 1994, עמ' 24 (להלן: פיש).
2. פיש, עמ' 16.
3. תומס קוהן, *המבנה של מהפכות מדעיות*, תירגם יהודה מלצר, תל-אביב 1977 (להלן: קוהן, *המבנה*), עמ' 13.
4. נולד בפרוואן, פולין. בשנות ה-30 של המאה ה-20 הגיע למערב אירופה, ושם למד מתמטיקה ופילוסופיה באוניברסיטת ברלין. מאוחר יותר היגר לבוסטון שבארצות-הברית, ושימש מנהיגה של היהדות האורתודוקסית האמריקאית. כמו

- כן שימש ראש ישיבת רבנו יצחק-אלחנן ופרופסור לפילוסופיה באוניברסיטת ישיבה.
5. עיינו הרב ש"י זיין, *אישים ושיטות*, תל-אביב תשי"ב, עמ' 39–85.
6. עיינו Norman Solomon, *The Analytical Movement in Rabbinic Jurisprudence*, Ph.D. Dissertation submitted to the University of Manchester, 1966 (להלן: *The Analytical Movement*).
7. אבי שגיא, "עיון בשני מודלים של האמת ההלכתית ובמשמעותם", קובץ זה. הנ"ל, "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ כתיאורטיקנים של ההלכה", דעת, 31 (תשנ"ב), עמ' 131–132. לדיון נרחב בגישות שונות בקרב חכמי ההלכה, עיינו שלום רוזנברג, לא בשמים היא, אלון-שבות תשנ"ז. רוזנברג מציע בספרו ארבעה מודלים המתארים את החידוש ההלכתי: דגם השחזור, דגם החידוש המוחלט, דגם ההלכה הנסתרת ודגם המישורים השונים.
8. "איש ההלכה", בתוך: *איש ההלכה – גלוי ונסתר*, ירושלים תשל"ט, עמ' 72.
9. "מה דורך מדור", בתוך: *דברי הגות והערכה*, ירושלים תשמ"ד, עמ' 75.
10. *איש ההלכה*, עמ' 61, הערה 80. ועיינו שגיא, "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ כתיאורטיקנים של ההלכה", עמ' 131–134.
11. שגיא, שם, עמ' 136.
12. שם.
13. אברהם בית-דין, *פרקים במחשבת הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק*, ירושלים תשמ"ד, עמ' 111.
14. שם, עמ' 137. דרך הלימוד הבריסקאית, מכונה באופן הזה (ולעיתים): הלימוד האנליטי, על שם מייסדה, ר' חיים הלוי סולובייצ'יק מברדיסק. צורת הלימוד הבסיסית של הבריסקאים היתה ה"חקירה". החקירה הבריסקאית האנליטית שונה מצורות החקירה שקדמו לה בלימוד ההלכה בתכיפות השימוש, ביתר הפשטה והמשגה, ואף בדחיית היסודות הדיסקורסיביים של הפלפול המסורתית. עיינו נח שלומון (סולומון), "חילוק וחקירה – עיון בשיטת הלימוד הליטאית בישיבות", *מדור דור*, ירושלים תשל"ט, עמ' 9–48. כפי שהראה סולומון במאמרו "Anomaly and the Theory in the Analytic School", *The Jewish Law Annual*, Vol. 6, (1987), pp. 126-147 גישתם של הלמדנים האנליטיים לפתירת בעיות טקסטואליות-הלכתיות, דומה לגישת המדענים כאשר הם מציגים פריגמה חדשה. במקום לפתור קושי ספציפי אד-הוק, הם נותנים גישה כללית המסוגלת לפתור מכלול שלם של בעיות.
15. עיינו *The Analytical Movement* (הנ"ל), עמ' 123–130.

16. על ההלכה היהודית כבעלת מאפיינים פוזיטיביסטים, עיינו José Faur, "Understanding the Covenant", *Tradition*, 9 (1968), pp. 33-55; Alan J. Yuter, "Legal Positivism and Contemporary Halakhic Discourse", *The Jewish Law Annual*, Vol. 6, pp. 148-163.
17. ראו פיש, עמ' 21-22.
18. כאן ראוי לציין את גישתו של זאב בכלר, כפי שהיא מופיעה בספרו תולדות המחשבה המדעית, תל-אביב 1984 (ואף במקומות אחרים), שלפיה הגישה המדעית היוונית אינה עשויה מעור אחד. אומנם, גישתו המדעית של אפלטון, כפי שבכלר מציגה שם, מתאימה לתיאור המדע היווני, כפי שציירתיו כאן, אך דווקא תפישתו המדעית של אריסטו קרובה לגישה הפוזיטיביסטית שתידון להלן בפיסקאות הבאות.
19. ראו למשל דבריו של בייקון ב-"Aphorisms Concerning the Interpretation of Nature and the Kingdom of Man", *Aphorism*, no. 48: Novum Organum, *The Philosophical Works of Francis Bacon*, London and New York 1905, pp. 266.
20. עיינו Auguste Comte, *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings* 1975 Edited, and with an Introduction by Gertrud Lenzer, New York 1975.
21. טיעונו של אוסטין מצויים בספרו I. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, 1832 (reprinted London 1954, together with *The Uses of the Study of Jurisprudence*).
22. קלזן, שהיה מקורב לחוג הווינאי, מציג בספרו Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*, trld. M. Knight, Berkley, Los Angeles and London 1967 פוזיטיביזם, שמושפעת בוודאות מהפוזיטיביזם הלוגי.
23. H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford 1983 (reprinted 49-87 [1958], pp. [Harvard Law Review, 71, 593 (1958)] 1988).
24. שם, עמ' 57-59, הערה 25. הארט אומנם מעיר שטענות 4 ו-5 אינן מייצגות את דעותיהם של אוסטין ובנתאם (Bentham), והוא אף מוסיף שהוא אינו מכיר שום פוזיטיביסט-אנליסט שטוען את הטענה הרביעית. טענות אלו הן אפוא הקצנה ואולי אף מעין קריקטורה של הגישה הפוזיטיביסטית – אך הארט התעלם כמובן מפוסקי הלכה.
25. מה דורך מדור, עמ' 75-77.
26. חשוב לציין כי דווקא צורת הלימוד המדעית האקדמית כונתה על-ידי אחר מגדולי החוקרים של הספרות התלמודית לדורותיה – ר' זכריה פרנקל – "פוזיטיביזם היסטורי". כפי שכתבה רבקה הורוביץ: "החוק הפוזיטיבי, לדעת

- פרנקל, יכול להיות מושפע גם מהעמים שבתוכם ישבו היהודים והוא מראה שביטויים משפטיים בתלמוד נלקחו – יחד עם התוכן המשפטי שלהם – מהיוונים, מהפרסים או מהרומיים..." (זכריה פרנקל וראשית היהדות הפוזיטיבית ההיסטורית, ירושלים תשמ"ד, עמ' 28). לדעתה, דבריו של פרנקל על החוק קרובים לתפישת התפתחות החוק והמסורת של קארל סביני, אבי המשפט ההיסטורי, ואפשרי מאוד שפרנקל הושפע מסביני.
27. שם, עמ' 38-39.
28. שם, עמ' 44.
29. עיינו Shnayer Z. Leiman, "Hazon Ish On Textual Criticism and Halakhah - a Rejoinder", *Tradition* 19:4 (1981), pp. 301-310 ועיינו גם מה שכתב ד' שפרבר במאמרו "הצורך בשיטות מדעיות להבנת סוגיות בתלמוד", בדרך, 6 (תשנ"ח), עמ' 27. וראו Marc B. Shapiro, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy, The Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg 1884-1966*, London-Portland-Oregon 1999, pp. 196, fn. 10.
30. Walter S. Wurtzburger, "Rav Joseph B. Soloveitchik as Posek of Post-Modern Orthodoxy", *Tradition*, 29 (Fall 1994), p. 6.
31. שפירו (הנ"ל), עמ' 192-193; 196-197.
32. לכל הנושא עיינו: Leib Moscovitz, *Talmudic Reasoning*, Tübingen 2002.
33. שגיא, שם, עמ' 137. שגיא מפנה כאן למאמר אחר פרי עטו, בענין הסברה ההלכתית (A Philosophical Analysis of 'Svara', *S'vara*, Vol. 2, No. 1 [1991], pp. 3-7), שבו לכאורה מצוי דיון בסוגייה זו של האופי הלא-דרוקטיבי של ספרות השאלות והתשובות. ואולם, השימוש בסברה, כפי שמתארה שגיא שם, יכול להיות מקובל גם על פוסקים כדוגמת הרב י"ד סולובייצ'יק. לדעתם, הסברה ההלכתית אינה גורם חיצוני כלל ועיקר, אלא מרכיב פנימי של השיח ההלכתי. הסברה היא אחד מכלי עבודתו של הפוסק והלמדן, שניתנו לו עם החוק.
34. ואולם אכן, כפי שהרב סולובייצ'יק עצמו אמר במקום אחד, "תיאור איש ההלכה מתייחס לטיפוס אידיאלי טהור, כמו יתר הטיפוסים שמדעי הרוח עוסקים בהם. אישי ההלכה הריאליים, שאינם טיפוסים פשוטים אלא מורכבים, מתקרבים במידה מעטה או מרובה אל איש ההלכה האידיאלי; הכל לפי דמות דיוקנם ושיעור קומתם הרוחנית" (איש ההלכה, עמ' 11, הערה 1). נמצא שתיאורו של הרב סולובייצ'יק אינם מתיימרים לתאר את המציאות שהרב סולובייצ'יק ראה לנגד עיניו, כי אם את האידיאל שראה לנגד עיניו. אידיאל זה התגלם בעבורו

- כדמויות ממשפחתו, סבו ר' חיים, אביו ר' משה ודודו ר' יצחק זאב סולובייצ'יק.
35. פרופ' חיים סולובייצ'יק (יו"ד אחת!) נולד בארצות-הברית בשנת 1937 לאגודת רי"ד סולובייצ'יק. סולובייצ'יק נחשב לאחד מהחשובים שבחוקרי ההיסטוריה היהודית החיים כיום. בין השאר הוא משמש פרופסור להיסטוריה ולמזרח-שן. יהודית במכון ברנרד רבל שבישיבה-אוניברסיטה שבניו יורק.
36. ביקורת שונת הושמעו על תורתו של אוסטין, ומהמפורסמות שבהן ביקורתו של הארט, שהמיר את הפוזיטיביזם של אוסטין ובנתהם (Bentham) – שמכונה לעיתים The Command Theory, לפוזיטיביזם רך יותר, שמכונה The Social Convention Theory. לפי הארט, סמכותו של החוק אינה באה לו מכוחו של הריבון, כי אם מקבלה של החברה את החוקים המשניים, שמגדירים כיצד יש לקבוע חוקים ראשוניים (כגון החוקים הפליליים). עיינו H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford 1983 (reprinted 1988), pp. 49-87.
37. עיינו McCoubrey H. & Nigel D. W., *Textbook on Jurisprudence*, London 1993 (Second edition 1996, Chapter Ten: "American Realism", pp. 191-212). יורשי הגישה הריאליסטית האמריקנית (The Critical Legal Studies Movement) תקיפים אף יותר מהריאליסטים בעניין זה. גישתם משקפת תובנות פוסט-מודרניסטיות מובהקות. עיינו *Textbook on Jurisprudence* (הנ"ל), עמ' 238-213.
38. עיינו אנגלרד, שם, עמ' 38-47.
39. מנחם כהנא, "מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה", בחבלי מסורת ותמורה, רחובות תש"ן, עמ' 113.
40. א"ש רוזנטל, "המורה", *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 31 (1963), עמ' ט"ו.
41. כהנא, שם, עמ' 115.
42. "מעריב בזמנו ושלא בזמנו – דוגמא לזיקה בין מנהג, הלכה וחברה", ציון, ל"ה (תשל"ל), עמ' 35-60. (=הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 175-200).
43. שם, עמ' 35 (=הלכה וקבלה, עמ' 175).
44. כדי להדגים את הרבר, מובאת כאן רשימה קצרה וחלקית ביותר המפנה למחקרים שיש בהם דיון על השפעות חיצוניות: שלום אלבק, "יחסו של רבנו תם לכעיות זמנו", ציון, י"ט (תשי"ד), עמ' 104-141; יעקב כ"ץ, "ביקורת על ספרו של א"א אורבך, 'בעלי התוספות'", קרית ספר, ל"א (1956), עמ' 9-16; Edward Fram, *Ideals Face Reality*, Cincinnati 1997, chapter 4: "Social Issues as Halakhic Determinants"; Joel Roth, *The Halakhic Process - A Systemic*
45. *Analysis*, New York 1986; חיים סולובייצ'יק, הלכה כלכלה ודימוי-עצמי, ירושלים תשמ"ה; יעקב כ"ץ, "הרהורים על היחס בין דת וכלכלה", דת וכלכלה – יחסי גומלין, ירושלים תשנ"ה, עמ' 33-46; אברהם גרוסמן, "הזיקה בין הלכה וכלכלה במעמד האשה היהודיה באשכנז הקדומה", דת וכלכלה, שם, עמ' 139-160; גדעון ליבזון, "מנהג כגורם מגשר בין הלכה לכלכלה בהלכה היהודית ובהלכה המוסלמית בתקופת הגאונים", דת וכלכלה, שם, עמ' 265-307. ועוד ועוד.
45. יעקב כ"ץ, גוי של שבת, ירושלים תשמ"ד.
46. שם, עמ' 179.
47. קוהן, המבנה, עמ' 15.
48. עיינו Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, New York 1945.
49. הכיוון הסוציולוגי שבו עושה קוהן שימוש כדי לתקוף את הפוזיטיביזם (בעיקר בסופו של הפרק העשירי של ספרו), כלומר שעם שינוי פרדיגמה משתנים גם קני-המידה המדעיים ונוצר שיח חרשים בין מדענים, אינו אלא מסקנה טבעית של הנחותיו האונטולוגיות. ואכן ישנם שביקרו אותו על כך שרבות מטענותיו הסוציולוגיות אינן אלא חזרה בלבוש שונה על טענותיו האפיסטמולוגיות. עובדה זו מקשה מאוד לבדוק אחריו, שכן הוא תומך את טענותיו הסוציולוגיות בטענותיו הקוגניטיביות ולהפך. עיינו פילוסופיה של המדע, יחידה 10, תל-אביב תשל"ז, עמ' 34.
50. קוהן שאל את המונח "פרדיגמה" מתחום הרקדוק. הפרדיגמה הקוהנית היא מודל לפתרון בעיות מדעיות באמצעות חיקוי, בדומה לחיקוי של מודל (פרדיגמה) דקדוקי. פרדיגמה היא "מחקר המבוסס באופן ברור על הישג מדעי אחד או על כמה הישגים כאלה, שהושגו בעבר, הישגים שבזמן מסוים מכירה בהם קהילה מדעית מסוימת כמספקי היסודות להמשך פעולתה" (קוהן, המבנה, עמ' 20).
51. כרוגמת המפל, בספרו פילוסופיה של מדע הטבע (תרגום ועריכה מדעית: גד פרוידנטל), תל-אביב תשל"ט.
52. קוהן, המבנה, עמ' 117.
53. שם, עמ' 118.
54. שם, עמ' 120.
55. שם, עמ' 120-121.
56. Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", *Criticism and the Growth of Knowledge* (ibid.), pp. 92-93. התרגום על-פי פילוסופיה של המדע, (גד פרוידנטל, האוניברסיטה הפתוחה),

- מורדנה במציאות פלורליסטית, מפגש היוצר "זיהום קוגניטיבי": א) משא-ומתן הכרתי המוביל לפשרות; ב) כניעה הכרתית למורדנה; ג) צמצום הכרתי מסתגר; ד) צמצום הכרתי מתקיף – אופציית "מסע הצלב". ראו: Peter L. Berger, *A Far Glory - The Quest For Faith In An Age Of Credulity*, New York 1992, pp. 41-46. אם נשתמש במונחי ברגר, נאמר שהיהדות האורתודוקסית המודרנית נוטה ביתר טבעיות להגיב בדרך העולה בדרך הראשונה. ישעיהו ליבמן מציג ניתוח שונה במקצת. לדעתו, אפשר לאתר שלושה "טיפוסים אידיאליים" (במונחי ובר) של דרכי תגובה באורתודוקסיה המודרנית היהודית כלפי המורדנה: א) הסתגלות: התאמת הערכים היהודיים למודרניים; ב) מידור: הפרדה בין תחומים דתיים למודרניים; ג) הרחבה והשתלטות: שילוב של מודרניזציה של המקורות עם עמדה טהרנית (פוריטנית), הסבורה כי הכול כבר מצוי במקורות המסורתיים. תגובה זו, בניגוד לקודמותיה, היא מוניסטית. ראו: ישעיהו (צ'ארלס) ליבמן, "התפתחות הניאו-מסורתיות בקרב יהודים אורתודוקסים בישראל", מגמות, כ"ז (תשמ"ב), עמ' 229-250.
2. על המפגש בין האורתודוקסיה במזרח אירופה ובין המורדנה הלאומית היהודית בפרט, ראו: אהוד לוז, מקבילים נפגשים – דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה 1882-1907, תל-אביב תשמ"ה; יוסף שלמון, דת וציונות עימותים ראשונים, ירושלים תש"ן.
3. יהושע אריאלי, "העת החדשה ובעיית הסקולריזציה", היסטוריה ופוליטיקה, תל-אביב תשנ"ב, עמ' 135-200; Peter L. Berger, *Facing Up to Modernity*, New York 1977. נושא הרציונליזציה חוזר בקביעות בספרו הידוע של ובר: Max Weber, *Economy And Society: An Outline of Interpretive Sociology*, (Guenther Roth and Claus Wittich [eds.]), New York 1968.
4. צבי זוהר, מסורת ותמורה – התמודדות חכמי ישראל במצרים ובסוריה עם אתגרי המודרניזציה 1890-1920, ירושלים תשנ"ג; הנ"ל, האירו פני המזרח – הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון, תל-אביב תשס"א; הנ"ל, "האורתודוקסיה אינה התגובה ההלכתית האותנטית היחידה למורדנה", אקדמות, י"א (תשרי תשס"ב), עמ' 139-151.
5. בנימין בראון, "חכמי המזרח והקנאות הדתית: נקודות לקראת בחינה מחודשת", אקדמות, י' (כסלו תש"ס), עמ' 289-324; הנ"ל, "מודרניזציה 'אירופית', תגובה אורתודוקסית והקשר הסיבתי – תגובה לתגובה", אקדמות, י"א (תשרי תשס"ב), עמ' 153-160.
6. ליבמן, "ניאו מסורתיות" (לעיל, הערה 1), עמ' 236-237.

- יחידה 11, תל-אביב תשל"ז, עמ' 68 (תירגם יורם נבון). על ביקורת מעין זו השיב קוהן בכמה הזדמנויות וכיניחן באותו סימפוזיון בשנת 1965. מקוצר היריעה לא הבאתי כאן את הדברים.
57. השוור דניאל בוואריון, העיון הספרדי, ירושלים תשמ"ט, עמ' 47-68.
58. יעקב כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 102-124.
59. Barry Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London and Boston 1974.
60. Imre Lakatos, "History of Science and its Rational Reconstructions", Yehuda Elkana (ed.), *The Interaction Between Science and Philosophy*, New Jersey 1974, pp. 195-241.
61. חמש דרשות, ירושלים תשל"ד, עמ' 33-35.
62. שגיא, שם, עמ' 137.
63. נפש הרב, ירושלים תשנ"ד, עמ' י"ב-י"ג.
64. מה דורך מדור, עמ' 72.
65. Haym Soloveitchik, "Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example", *AJS Review*, Vol. XII, No. 2 (Fall 1987).
66. ראוי לציין כי ישעיהו ליבוביץ נקט אף הוא גישה רומה. למרות תפישתו התיאוצנטרית האנטי-תועלתנית של ההלכה, השוללת עקרונית שינויים כלשהם בהלכה, סבר כי בתחומים מסוימים (ובייחוד בתחום מעמד האשה בהלכה), יש חובה לערוך שינויים מהותיים. סברתו של ליבוביץ היתה ששינויים אלו הם למען ההלכה, שכן בלעדיהם לא תוכל היהדות ההלכתית להוסיף להתקיים. על תפישתו זו, ראו: תמר רוס, "מעמדה של האשה ביהדות – כמה השגות על תפישתו של ליבוביץ לגבי מנגנון התיאום בין הלכה ומציאות", א' שגיא (עורך), ישעיהו ליבוביץ – עולמו והגותו, ירושלים 1995, עמ' 148-161.

משה הלינגר

מודרנה, הלכה ודמוקרטיה

- * ההפניות לכתבי הרב חיים-דוד הלוי וישעיהו ליבוביץ יהיו בגוף המאמר. פירוט כתביהם מופיע בסוף המאמר.
1. אביעזר רביצקי, "חדש מן התורה? – על האורתודוקסיה ועל המודרנה", חירות על הלוחות – קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 164.
- לדעת פיטר ברגר יש ארבע אפשרויות תגובה למפגש בין מסורת דתית ובין