

מחקר מחשבת ישראל והשיח הפוסט-מודרני

בשנים האחרונות התפרסמו מאמרים וספרים שונים העוסקים בחקר סוגיות שונות במחשבת ישראל, שיש להן גם השלכות אקטואליות. הכותבים נמנים על חוג כותבים קבוע פחות או יותר: רובם חוקרים בתחומי הפילוסופיה, מחשבת ישראל והפילוסופיה של ההלכה. מעקב אחרי הפרסומים השונים מלמד שחלק מכותבי המחקרים הללו, מעבר לרצונם לתרום למחקרן האקדמי של סוגיות שונות, מעוניינים גם ליטול חלק פעיל בהשפעה על השיח הציבורי הדתי במדינה. כלומר, מעבר למטרה האקדמית ישנם למחקרים הללו גם מטרות מעשיות ופוליטיות. יתר על כן: לא אחת מתקבלת תחושה ש'חוג הכותבים' הזה הוא גם חוג רעיוני-השקפתי-פוליטי, שלשותפים בו ישנה אג'נדה ברורה בנושאים שונים העומדים על הפרק, כגון תפיסת ההלכה, מחויבות דתית בימינו, אוטונומיה מול סמכות ועוד.

במאמר זה אני מבקש להתמקד באספקט אחד המשותף לכותבים שונים מאסכולה זו: אימוץ של דפוסי חשיבה המושפעים באופן משמעותי מהלכי הרוח הפוסט-מודרניים.¹

סביב המונח "פוסט מודרניזם" שרויים ערפול וטשטוש, והגדרתו הממצה כרוכה בקשיים רבים. לצורכי מאמר זה ניעזר בניסוח הכללי הבא:²

המחשבה הפוסט-מודרנית מערערת על היומרה של התבונה האנושית לפרוץ מעבר לתרבות ולמסורת, דבר זה גורם לערעור מעמדה של השפה, הנתפסת מעתה כיוצרת משמעויות ולא כמשקפת "יש" כלשהו. במקום חתירה ל"אמת" מסתפק הפילוסוף הפוסט-מודרניסטי בחקר משחקי שפה ובבחינת התובנות המגולמות בהם. זאת ועוד, תיאוריה המבקשת לספק תמונת עולם סופית נחשדת באינטרסים כוחניים המפעילים אותה. בניסוח השאוב מגירן: ההוגה הפוסט-מודרניסט מבקש לא יותר מאשר לחלץ את "מבני המשמעויות" של משחקי השפה השונים, דבר שהוא אפשרי רק מתוך הקשבה לאחר ותוך כדי עמידה על הייחודי שבכל תרבות...

ההגות הפוסט-מודרנית אינה מקבלת טענות **אמת** על המציאות הטבעית או האנושית. כל טענה (בתחומי החברה, ההיסטוריה, הדת או הפילוסופיה) כי "כך הם פני הדברים" מועמדת מיד לפרשנות – לחשיפת הכוח והאינטרסים שמאחורי הטיעון הרציונלי כביכול (פוקו), או לפרשנות אשר תחשוף את המטענים התרבותיים שהצמיחו אותה ותציב לצידה מיד טענות מתחרות (ליוטר, מקינטייר). אמונה ביסוד אחרון של ההכרה והשיפוט, במתודה אוניברסלית, בשפת ייצוג טהורה, מאפיינת כאמור את המודרניזם.

ההתמקדות באספקט זה של הכתיבה המחקרית בתחומי מחשבת ישראל היא חשובה, משום שהלכי הרוח הללו משפיעים באופן עמוק לא רק על התחומים שבהם הם בוחרים לעסוק, אלא

¹ י' גייגר ("הציונות הדתית החדשה", אקדמות י', עמ' 51-77) מנתח בהרחבה את מאפייניו של החוג האינטלקטואלי הזה. גייגר אינו מתייחס להיבטים הפוסט-מודרניים בחשיבתם של הכותבים המשתייכים לזרם זה (יתר על כן, מדבריו נראה שהוא רואה אותם כמודרניים דווקא, שם עמ' 57). במאמר זה אני מבקש לטעון שהשפעתה של החשיבה הפוסט-מודרנית על הכותבים הללו היא משמעותית הרבה יותר ממה שמקובל לחשוב.

² מתוך: ג' זיוון, דת ללא אשליה, ירושלים תשס"ו, עמ' 35 ו-45.

גם על המתודות שבהן הם משתמשים כדי לחקור את הסוגיות השונות. כלומר, כלי הניתוח והביקורת עצמם מבוססים על הנחות פילוסופיות מסוימות, שאימוצן מכתוב את סגנון הדיון, את מהלכו וגם כמה ממסקנותיו. מכיוון שחלק מן המחקרים הללו משמשים, כאמור, ככלי בעימות עם התפיסות המקובלות בחברה הדתית, הרי שהמודעות להנחותיהם הפילוסופיות היא בעלת חשיבות מכרעת.

בחרתי להדגים את טענתי באמצעות ניתוחו של מחקר מייצג: מאמרו של פרופ' אבי שגיא "הלכה, שיקול דעת, אחריות וציונות דתית"³. מאמר זה מייצג את אותה קבוצת פרסומים שנזכרה לעיל משתי בחינות: ראשית, שגיא הוא מן הכותבים הבולטים והדומיננטיים שבאסכולה זו. בנוסף, הנושאים בהם עוסק מאמרו עומדים במוקדם של דיונים ציבוריים רבים בשנים האחרונות, ומשום כך חשיבותו האקטואלית רבה. בשל קוצר היריעה, לא נוכל להרחיב את הדיון גם לכותבים אחרים, ועוד חזון למועד.

א. "הלכה, שיקול דעת, אחריות וציונות דתית"

אחד התחומים שאליהם הוקדשה תשומת לב מחקרית רבה היא ההלכה בזמננו. מחקרים שונים ניתחו את מאפייניה של ההלכה בימינו, ניסו לערער על היבטים של תפיסת ההלכה המקובלת, ואף הציעו תחתיהם תפיסות אלטרנטיביות.

מאמרו של שגיא "הלכה, שיקול דעת, אחריות וציונות דתית" הופיע בתוך הקובץ 'בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל'. זהו קובץ המדגים בצורה יפה את כתיבתו של המחנה הזה: שותפים לו הוגים, פילוסופים ואנשי אקדמיה שונים, שלכתבתם ישנה מטרה פוליטית ברורה של השפעה על השיח התורני-הלכתי. מאמרו של שגיא מתמקד אמנם בתחום מוגדר יחסית – היחס בין ההלכה לשיקול דעתו של הפוסק, אך כפי שאנסה להראות בהמשך, למתודולוגיה המנחה אותו במאמר זה השלכות נרחבות הרבה מעבר לתחום המצומצם שבו הוא עוסק.

1. סקירה

בפתח מאמרו שגיא מציג תפיסה מסוימת של ההלכה הרווחת, לטענתו, בקרב אישי הלכה רבים ובקרב חלקים נרחבים של הציבור. לטענת שגיא, על פי תפיסה זו, שבהמשך הוא מכנה אותה "התיאוריה הפורמלית של ההלכה", המושג "הלכה" מציין – מעבר לחובה מסוימת שיש לממשה – גם לנורמה הצריכה להיות ברורה ומוסכמת על הכול. כלומר, מאחר ונורמה מסוימת היא הלכה, הרי שהיא הנורמה הבלעדית התקפה, אין מקום לוויכוח או דיון אודותיה, או לשיפוטם ערכיים שונים. נוסף לכך, מאחר ועל פי תפיסה זו ההלכה מוצגת כנתון אובייקטיבי מוחלט, הרי שהפוסק את ההלכה איננו אחראי לתוצאות פסיקתו – בפסיקתו הוא רק משקף נאמנה את המקורות, ולא את שיקול דעתו הסובייקטיבי.

מכיוון שלדעת שגיא תפיסה זו של ההלכה איננה נכונה, הרי שגובר הפיתוי לצייר את המנגנון ההלכתי באור פוליטי – שלפיו המניעים האמיתיים של הפוסקים הם רצון לכוח ושליטה, והשימוש ברטוריקה הלכתית נועד לכסות על מניעים אלו.

שגיא דוחה פרשנות זו בטענה שהשיח ההלכתי אינו מעורר רושם של הונאה. הוא מעדיף להבין את התופעה על רקע תפיסה הלכתית פורמלית שבה אוחזים בעלי ההלכה (שאיננה נכונה לדעתו) – הלוקחת יסודות מסוימים הקיימים בהלכה ומקצינה אותם.

3 בתוך: א' שגיא וז' ספראי (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב 1997, עמ' 195-215.

שגיא מבקש להפריך את התפיסה הזו, ולשם כך הוא מנסה לבחון את יסודותיה. אליבא דשגיא, מאפייני ההלכה על פי האוחזים בתיאוריה הפורמלית הם שלושה:

1. ההלכה איננה קובץ אקראי של נורמות, אלא מערכת שיטתית לכידה וסגורה.
2. ההלכה היא מערכת דדוקטיבית, ולכן הכרעותיה הן חד ערכיות. ולכן אין מקום להכרעות הלכתיות חלופיות או לפלורליזם הלכתי.
3. ההלכה היא מערכת טהורה, כלומר שאין בה מקום לשיקולים או לערכים חוץ הלכתיים. כדי לחדד את האבחנות הללו שגיא משתמש במונחים של סירל ורולס, ומסווג את ההלכה כמערכת מכוננת ולא מכוננת. כלומר, ההלכה היא מערכת חוק המכוננת את תחום הפעילות, ואינה מניחה את קיומו של תחום נתון הקודם לה, ולכן אין מקום לשיקולים שהם מחוץ לתחום הפעילות ההלכתי. כדוגמה מובהקת לתפיסה זו הוא מביא את משלו המפורסם של הרי"ד סולוביץ'ק, שלפיו הפוסק הניגש לפסוק בענייני העגונה, רחמיו הנכמרים על אומללותה משפיעים לכל היותר על המוטיבציה להיכנס לדין, אך לא על שיקול הדעת עצמו. פסיקתו אינה מושפעת כלל מרגש הרחמים, ממש כמו לוויין שלאחר שנדחף למסלולו הרי הוא מתנהל באופן עצמאי ואוטונומי, במנותק מהשאלה כיצד הוא הגיע לשם.

על פי שגיא, שלושה יסודות מכוננים את התפיסה הפורמלית:

1. **הסמכות המוסדית** – הסמכות הנתונה בידי בעלי ההלכה היא גדולה מאוד, וקרובה להיות בלעדית. פסיקתם אינה עומדת למבחן כלשהו, וסמכותם אינה נשענת על טיב שיקול הדעת שלהם, אלא על עצם היותם נושאי המסורת.

שגיא מצביע על שתי בעיות הקיימות לדעתו במרכיב זה של התיאוריה הפורמלית:

- (א) בעיית הזיהוי: התורה מצווה אמנם "ועשית ככל אשר יורוך", אך אינה מבארת מיהו הגוף שיש לציית לכל הוראותיו: בית הדין הגדול? הסנהדרין בכל גלגוליה? כל בית דין שקם לעם ישראל בכל הדורות? כל רב? שגיא מוסיף וטוען (עמ' 201):

שאלה מורכבת זו נדונה רבות בספרות ההלכתית ולא אכנס אליה כאן. ברור דבר אחד: גם מי שמאמץ את היסוד של הסמכות המוסדית אינו יכול לטעון להחלתו על מוסד כזה או אחר מבלי לקבוע עמדה פרשנית בפולמוס הזה. הטענה שלמוסד מסוים יש הכוח של הסמכות המוסדית מהווה בסופו של דבר הכרעה פרשנית שאינה נובעת באופן הכרחי מן המערכת עצמה. לאור זאת, ההכרעה משקפת בראש ובראשונה את תפיסתו של הפרשן ולא את 'קולה' של ההלכה. הוא האחראי על כך ולא 'ההלכה'.

הארכתי בציטוט זה משום שהוא חשוב ביותר לחשיפת הנחות היסוד המנחות את שגיא עצמו, שנדון בהן בהמשך. כעת רק אומר, שדומה כי ניתוחו משקף בראש ובראשונה את תפיסתו של שגיא עצמו ולא את 'קולה' של התפיסה שאותה הוא מנתח.

(ב) בניגוד לגישה המעצימה את היסוד של הסמכות המוסדית קיימות גישות הפוכות, של תפיסת הסמכות כסמכות הכרתית – כלומר, שסמכותו של הפוסק מוענקת לו כי הוא משקף את ההבנה הנכונה של המקורות; ולכן אם טעה הפוסק אין לשמוע לו. בעלי התיאוריה הפורמלית מתעלמים, לדעת שגיא, מהתפיסות הפוכות, המאזנות את התמונה.

2. **הטקסט** – משמעות הטקסט היא חד משמעית, איש ההלכה צריך רק לקרוא את הטקסט והתשובה ההלכתית החד-משמעית לפניו. סגירות ההלכה נשענת על סגירותו וברירותו של הטקסט ההלכתי. אולם, מקשה שגיא, הרי כולם יסכימו שהטקסט ההלכתי פתוח לפרשנות!

3. כללי ההלכה – מרכיב זה פותר את הבעיה שמצא שגיאה במרכיב הקודם: למערכת ההלכתית כללים להסיק את מסקנותיה באופן דדוקטיבי, ולכן הפתיחות הפרשנית של הטקסט נסגרת.

כעת עובר שגיאה לביסוסה של תפיסתו שלו, שלפיה "תפיסתו של הפוסק, עולם ערכיו ושיקול דעתו קובעים את ההכרעה ההלכתית עצמה" (עמ' 203). לפני הפוסק מונחים מקורות רבים, ותהליך הברירה בין המקורות מונחה לא רק על ידי כללים, אלא על ידי מכלול רחב של שיקולים – שיקול תכליתי, או של מדיניות הלכתית רצויה כמו 'מניעת מחלוקת', 'מניעת הפסד', 'דרכי שלום', 'שעת הדחק' וכו', או שיקול עקרוני הנובע מתפיסתו הכללית של הפוסק את התורה, כדוגמת 'דרכיה דרכי נועם' ועוד. בהמשך מביא שגיאה שתי דוגמאות לביסוסה של טענתו: דיון האחרונים – הרב פוזנר והרב יעקב אביגדור – על ההיתר להצלת גוי בשבת ומקורו, ודיון התנאים על דין בן סורר ומורה. מניתוחו הוא מסיק שלוש מסקנות:

1. תיאורה של ההלכה כמערכת סגורה ודדוקטיבית אינו מדויק. לשיקול דעתו האוטונומי של הפוסק ישנו מקום נרחב. כאן הוא מביא מובאות רבות מדברי פוסקים המדברים בשבח שיקול הדעת ועצמאותו של הפוסק (בהמשך דברינו נדון ברלוונטיות של ציטוטים אלה).
2. ההלכה איננה מערכת סגורה אלא יונקת ממערכת ערכים חוץ הלכתית רחבה ביותר: ערכים חברתיים, הכרה בצורכי האדם ומעל לכול ערכי מוסר. תוקפם של הערכים הללו אינו נובע מכך שההלכה מכוננת אותם, אלא להיפך: הפוסק קורא את הטקסט לאורם של ערכים אלו, ובאמצעותם הוא קובע את מעמדם של הגורמים הסמכותיים.
שגיאה מודע אמנם למוקש אפשרי לטענתו (עמ' 211):

אכן, שיקולים חיצוניים אלו מתורגמים בתוך התחום ההלכתי לשפה הלכתית. המוסר מתורגם בשפה הלכתית לביטוי 'דרכיה דרכי נועם'.
טענה זו סותרת לכאורה את פרשנותו של שגיאה, שהרי אם ההלכה עצמה מכירה בערכים אלו, מדוע לטעון לקיומן של השפעות חוץ הלכתיות? אך הוא דוחה זאת:
אבל אסור להתבלבל! תרגום הערכים לשפה הלכתית אין פירושו ביטול מעמדם העצמאי; אדרבה, תרגום זה מבטא את יכולת ההפנמה ההלכתית. ההלכה מכירה בתוקפו העצמי של המוסר, ולפיכך היא מתרגמת אותו לשפה הלכתית במונח 'דרכי נועם'.
עוד נשוב לטענה זו בהמשך.

3. כיוון שהמרכיב המוסרי המטא-נורמטיבי הוא מרכיב חשוב בפסיקה, הרי שמעתה אין יכול הפוסק להימלט מאחריותו לפסיקותיו.

עד כאן תורף דבריו של שגיאה. הארכת מעט בסקירת המאמר, משום שהדבר ישמש אותי בהמשך, כשאבקש לחשוף את הנחות היסוד המנחות אותו לכל אורכו של המאמר.

2. ניתוח וביקורת

קריאת מאמרו של שגיאה מעוררת רושם ברור למדי, שהנחות היסוד המנחות אותו במהלך הדיון מושפעות מדפוסי חשיבה פוסט-מודרניים. דומה שמתוך השקפת עולמו הפוסט-מודרנית⁴ שגיאה ניגש להתבונן על ההלכה, ועל בעלי ה'תיאוריה הפורמלית' שלה, וניתוחו את התפיסה הזו מציגים אותה באור מוקצן. נראה שהאופן שבו שגיאה בוחר להציג את התיאוריה הפורמלית של ההלכה מושפע יותר מהשקפת עולמו האישי, מאשר הוא משקף את התפיסה הזו כשלעצמה⁵. להלן אבחנו את טענותיו של שגיאה, אנסה להצביע על הנחות היסוד המנחות אותו, ולתת תיאור נאמן יותר, לדעתי, של התיאוריה הפורמלית. את ביקורתי אציע במסגרת של הערות לנקודות שונות במאמרו של שגיאה, שהצטברותן עשויה להצביע על קיומה של מגמה כוללת יותר.

א. אחת הנקודות המרכזיות במאמרו של שגיאה, החוזרת ונשנית לכל אורכו של המאמר, היא הטענה שלפי בעלי התפיסה הפורמלית ההלכה היא מערכת דוקטיבית, ולכן מסקנותיו של הפוסק הן הכרחיות וחד ערכיות. על פי תיאור זה, התפיסה הפורמלית אכן תהווה טרף קל לשינוי ביקורתו של שגיאה. אולם נשים לב ששגיאה מותיר שתי אפשרויות בלבד למערכת ההלכתית: או להיות מערכת לוגית נוקשה, שההיסקים היחידים המשמשים בה הם דוקציות לוגיות הכרחיות וחד משמעיות, או סובייקטיביות שרירותית של הפוסק, שבה עולמו האישי הוא הגורם המרכזי המנווט את הפסיקה. אפשרות אחרת – אין. הנה דבריו (עמ' 203):

בהיסק זה או שמסקנה מסוימת נכונה בהכרח או שהיא שקרית בהכרח, ואין מקום לחילוקי דעות.

על כן, אם יש חילוקי דעות הרי:

תפיסותיו של הפוסק, עולם ערכיו ושיקול דעתו קובעים את ההכרעה ההלכתית עצמה. אולם אנו לא נבחר בדרך הקלה של שתי אפשרויות קיצוניות אלה. מסתבר שהשיח ההלכתי משקף אפשרות מתונה יותר: החשיבה ההלכתית אמנם איננה דוקטיבית, אך אין זה אומר שלמסקנותיה אין משמעות לוגית פנימית. ניתן לבנות מערכת כללים הפועלת לפי עקרונות הגיוניים, גם אם היסקיה אינם דוקטיביים-נוקשים. אינדוקציה, אנלוגיה, שיקולי סבירות ואינטואיציה הם מגוון כלים לוגיים המעצבים את ההלכה כמערכת הגיונית, גם אם אין בהם הכרחיות גמורה⁶. משום כך, העובדה שישנן מחלוקות בהלכה אינה סימן לסובייקטיביות או

⁴ הבאה לידי ביטוי גם במאמרים אחרים שלו. ראו למשל: אתגר השיבה אל המסורת, עמ' 302-323, בפרק העוסק בניסיונות לפתיחת פתח לפלורליזם בתוך הדת היהודית; "עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ובמשמעותם", בתוך: ע' ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה: עיונים בין תחומיים בעולם החוק היהודי, עמ' 221-241. מאמרו של שגיאה זכה לביקורת מפורטת ברוח דומה לזו המוצעת במאמר זה, ראה: הרב מ' אברהם, "המסע עדיין לא תם", דעות 16, בהוצאת נאמני תורה ועבודה, סיוון תשס"ג, עמ' 34-37.

⁵ ג' טאוב, המרד השפוף, הוצאת הקיבוץ המאוחד 1997, עמ' 260-278, דן באופן ביקורתי בהיבטים שונים של הרטוריקה הפוסט-מודרנית, במיוחד בהקשרה הישראלי. חלק מן ההיבטים הללו קשורים במישרין לטענותיי במאמר זה.

⁶ הרב מ' אברהם בספרו 'שתי עגלות וכדור פורח' (עמ' 40-48) מאריך בביסוסה של הקביעה שהאינדוקציה והאנלוגיה הם בשר מבשרה של הלוגיקה, ולא רק הדדוקציה. הוא גם מצביע על הזיקה הקיימת בין התפיסות המעניקות בלעדיות להיסק הדוקטיבי, לבין תפיסות פוסט-מודרניות – זיקה שאנו מבקשים לטעון לקיומה גם במאמר זה.

לשרירותיות השיקולים ההלכתיים, אלא היא נובעת מכך שהלוגיקה האנלוגית-אינטואיטיבית מאפשרת מרחב שכזה, היכול לאפשר גם מחלוקות. דומני שכך מבינים בעלי ההלכה עצמם את טיבה של הפעילות ההלכתית. שגיא, הסובר שמעבר ללוגיקה הדדוקטיבית קיימת רק שרירותיות, מתקשה להבין את ההיגיון שבחשיבה ההלכתית. מעניין ששגיא אכן מבין ש"ההיסק ההלכתי אינו הכרחי כמו ההיסק הלוגי", ואף מביא את דברי הרמב"ן המפורסמים "כי יודע כל לומד תלמודו..." , אך תובנה זו של הרמב"ן אינה מביאה אותו להסיק שההיסק ההלכתי פועל באופן שונה, אך עדיין לוגי, אלא לכך ש"תפיסותיו של הפוסק, עולם ערכיו ושיקול דעתו קובעים את ההכרעה ההלכתית". דומה שלא ניתן להימלט מהתחושה שהנחה זו מושפעת לא מעט מתבניות חשיבה פוסט-מודרניות.

ב. כפי שתארנו לעיל, שגיא מעלה שתי טענות על מנת לדחות את השימוש שעושים בעלי התפיסה הפורמלית בסמכות המוסדית. הטענה הראשונה היא בעיית הזיהוי. אין להכחיש שהבעיה היא אכן בעיה: פרשת "כי יפלא ממך" אינה חד משמעית באשר לזהותו של המוסד המחייב את ישראל. אמנם יתכן מאוד שבעיני בעלי הלכה מסוימים יש לפרש את פרשת "כי יפלא ממך" במובן רחב, אולם שגיא דוחה אפשרות זו:

שאלה מורכבת זו נדונה רבות בספרות ההלכתית ולא אכנס אליה כאן. ברור דבר אחד: גם מי שמאמץ את היסוד של הסמכות המוסדית אינו יכול לטעון להחלתו על מוסד כזה או אחר מבלי לקבוע עמדה פרשנית בפולמוס הזה...

אליבא דשגיא, העובדה שהפרשן נאלץ לברור עמדה מתוך מספר רב של אפשרויות פרשניות הופכת את פרשנותו לבלתי רלוונטית, גם אם הוא הכריע כדעה מסוימת,

ההכרעה משקפת בראש ובראשונה את תפיסותיו של הפרשן ולא את 'קולה' של ההלכה. הוא האחראי על כך ולא 'ההלכה'. ההכרעה, בסופו של דבר, היא סובייקטיבית.

מהעובדה שיש ריבוי אפשרויות פרשני וחוסר חד משמעיות, מסיק שגיא שהכרעה כאחת מהאפשרויות היא סובייקטיבית. ויש להקשות על מסקנה זו – מדוע "קביעת עמדה פרשנית בפולמוס הזה" היא סובייקטיבית?! הפרשן המכריע כאחת האפשרויות מכריע כעמדה הנראית לו על פי שיקולים טקסטואליים שונים, כפרשנות הנכונה **לטקסט עצמו**. כך הוא מבין את ההלכה **עצמה**, ומעתה פרשנותו משקפת את 'קולו' של הטקסט עצמו ולא את תפיסתו האישית!

דומה ששוב טמונה כאן הנחה, שמכיוון שישנן כמה אפשרויות להבין את הטקסט, שאינו חד משמעי, הרי שכל הכרעה כאחת האפשרויות אינה הכרעה לוגית נוקשה (=דדוקטיבית). ומכיוון שכך, נשאר להכריע רק באופן סובייקטיבי על פי תפיסותיו של הפרשן. שגיא אינו מוכן לקבל הכרעה של סבירות או של 'דעת נוטה' בין האפשרויות הפרשניות השונות כהכרעה בעלת משמעות אובייקטיבית. על פי זה, דומני ש'בעיית הזהות' שהוא מעלה, שהיא אכן בעיה אמיתית, אינה פוגמת בטיעון של הגישה הפורמלית.

הטיעון השני שמעלה שגיא כנגד מרכיב הסמכות המוסדית, הוא קיומן של עמדות אחרות הנוקטות בגישה של סמכות הכרתית. טענה זו אינה ברורה: מדוע העובדה שישנם מודלים הפוכים מערערת את מודל הסמכות המוסדית?! שגיא מסתפק בעצם ההצבעה על כך שישנן עמדות אחרות כדי לערער את תקפותה של עמדה זו. דומני שגם לטענה זו מתגנבים הלכי חשיבה פוסט מודרניים, המסתפקים בקביעה שטענה מסוימת איננה הכרחית כדי לדחות אותה.

ג. המרכיב השני של התפיסה הפורמלית על פי שגיאה הוא **הטקסט**. משמעותו של הטקסט היא חד משמעית, ולפיכך משימתו של הפוסק היא רק לחשוף את הטמון במקורותיו. שגיאה שם לב לכך שלא סביר בעליל לייחס טענה זו לעמדה הפורמלית, שהרי אין מי שיחלוק על כך שהטקסט ההלכתי פתוח לפרשנות (עמ' 202):

גם המצדד בתיאוריה הסגורה של ההלכה מודע לכך שאימוץ תיאוריה כה פשטנית של הטקסט אינו עניין פשוט כלל ועיקר, שהרי הטקסט ההלכתי פתוח לפרשנות...

על כן טוען שגיאה כי:

כדי להתגבר על קושי זה מאמץ המצדד בתיאוריה של סגירות ההלכה את המרכיב השלישי – כללי ההלכה... על פיהם מוסקת ההלכה באופן דדוקטיבי.

האבסורד ששגיאה מוצא במרכיב השני אינו גורם לו להבין שגם בעלי התיאוריה הפורמלית אינם מקבלים טענה זו, אלא הוא מעדיף להניח שהם **אכן מקבלים אותה**, אלא שהם נאלצים לגייס את מרכיב 'כללי ההלכה' כדי לרכך את האבסורד שבטענתם. מדוע הוא מתעקש לייחס להם עמדה שכזו? דומני שגם כאן, הנחתו של שגיאה שפרשנות תקפה של טקסט הלכתי יכולה להיות רק זו הנשענת על כללים לוגיים קשוחים, היא זו שגרמה לו לתאר כך את העמדה הפורמלית.

ד. בהמשך, כדי לבסס את תפיסתו שלו, מביא שגיאה שני דיונים הלכתיים – הצלת גוי בשבת ובן סורר ומורה. ראשית, יש להעיר הערה כללית על המתודולוגיה של שגיאה בנוגע למובאות שעליהן הוא מסתמך. שגיאה מביא ציטוטים רבים מדברי חכמי ישראל כדי לבסס קביעות שונות, אך הוא עושה זאת ללא תשומת לב מספקת לשאלה מי נחשב בר סמכא דיו כדי לבסס על דבריו אמירה כלשהי על 'המסורת' או 'ההלכה'. הקריטריונים אליבא דשגיאה גמישים מאוד: הוא מביא ציטוטים מחז"ל וגדולי הראשונים יחד עם אחרונים זוטרים, ללא כל הבחנה ביניהם. כמעט כל רב שהוא הוא מקור קביל כדי לבסס באמצעותו אמירה על "מגמות במסורת ההלכתית".

יתר על כן: מעבר לעוצמת הסמכות ההלכתית של החכמים המצוטטים, שגיאה גם מסתפק בעצם העובדה שבדיונים הלכתיים נשמעה עמדה שכזו. אולם הוא אינו טורח לבדוק עד כמה עמדה זו היא עמדה רווחת במקורות ההלכתיים. האם כל דעת יחיד שהושמעה פעם יכולה לשמש כראי למערכת ההלכתית בכללותה!?

לפיכך, דומני שישנה בעייתיות מסוימת בדיון הראשון של שגיאה – בעניין הצלת גוי בשבת.

ה. תקדים לתופעה זו מבקש שגיאה למצוא בדיון חז"ל על בן סורר ומורה. שגיאה מסיק (עמ' 207): חכמי התלמוד משתמשים במקרא בתוך שיח חדש ואחר המשקף את ערכיהם ותפיסותיהם... ר' יהודה ור' שמעון העדיפו קריאה חדשה לטקסט המקראי על פני דבקות באות הכתובה.

על אף שהדוגמא ששגיאה מביא מדגימה באופן יפה את טענתו, יש להעלות כמה הסתייגויות: (1) שגיאה מבקש להסיק מדוגמא זו שהשיקול האמיתי המנחה את החכמים הוא השיקול המוסרי, ואילו לטקסט עצמו אין כל משקל. אולם דומה שבדוגמא זו ובדוגמאות נוספות⁷ המערכת היא מורכבת יותר: במקרים אלו ישנו אמנם שיקול ערכי המנחה את הדרשן, שאולי הוא אף השיקול הדומיננטי; אך יחד עם זאת ניתן לראות שבמערכת השיקולים מעורבים גם שיקולים פרשניים.

⁷ שחלקן מרוכזות בספרו של מ' הלברטל 'מהפכות פרשניות בהתהוותן', ירושלים תשנ"ט.

גם שגיאה מודה בהיתכנותה של אפשרות זו:

פורמלית, ר' יהודה נשען על דרשת הפסוק "מאי טעמא דאמר קרא 'איננו שומע בקולנו' מדקול בעינן שוין, מראה וקומה נמי בעינן שוין". המצדד בתיאוריה הפורמליסטית של ההלכה יכול, אפוא, לטעון שר' יהודה הסיק עמדה זו מן המקרא עצמו. שגיאה דוחה אפשרות זו בטענה שפרשנות זו רחוקה מאוד מפשט הכתובים, ולא סביר שר' יהודה לא היה מודע לפשט זה. אולם שגיאה מסיק מכך שהשיקול הערכי הוא בלעדי. דומני שמסקנה זו קיצונית מדי: השיקול הערכי הוא מרכזי אמנם, אך דומה שמקום ישנו גם לשיקול הפרשני.⁸ ניתן להציג טענה זו מכיוון אחר. טענתו של שגיאה היא בעצם שהדרשן כלל לא סבר שהפרשנות שהוא מציג אכן משקפת את כוונת הטקסט. הוא במודע מייבא שיקול חוץ-טקסטואלי, שלאורו הוא מפרש את הכתוב, אולם פרשנותו היא רק כיוסוי לפעולה האמיתית – שכתוב של הטקסט. תפיסה זו מציגה את הפעולה הדרשנית כמעשה רמייה, שממנו הסתייג שגיאה עצמו לעיל. (2) שגיאה תופס את העקרונות שלפיהם מפרשים הדרשנים את המקורות כעקרונות מוסריים חוץ טקסטואליים. אולם יתכן שהדרשנים עצמם אינם רואים את פרשנותם כייבוא עקרונות מן החוץ, אלא כיישום של עקרונות מוסריים הטמונים כבר בתורה עצמה - במפורש או במובלע.⁹

ו. בהמשך דבריו שגיאה מציג שלוש מסקנות הנגזרות מביקורתו על התיאוריה הפורמלית. המסקנה הראשונה היא שההלכה אינה מערכת סגורה, אלא מערכת שבה ישנו מקום נרחב לשיקול דעתו של הפוסק. כדי לבסס מסקנה זו הוא מביא מובאות רבות מחכמים ופוסקים שונים המצדדים בשימוש בשיקול דעת ובעצמאות הנדרשת מן הפוסק. אולם בדיקה של המקורות המצוטטים מראה שאין הם רלוונטיים כלל למסגרת טיעונו של שגיאה. משמעות המושג 'שיקול דעת' בדברי המקורות המצוטטים אצל שגיאה רחוקה מן המשמעות שהוא רוצה לייחס לה: במקורות אלה הדרישה ל'שיקול דעת' מורה על כך שעל הפוסק להפעיל את שיקול דעתו להפגין עצמאות ולא לירא מן ההוראה.¹⁰ אולם אליבא דשגיאה, כאמור, כאשר ישנו 'שיקול דעת', הרי שאין כאן דדוקציה, ממילא ישנה שרירותיות וסובייקטיביות, המושפעת מעולמו הפרטי של הפוסק. ממילא מקורות התומכים בשיקול הדעת משמשים בעבור שגיאה תמיכה גם בתזה הסובייקטיבית שלו, אולם לא קרב זה אל זה. יתר על כן. מהמקורות הנוספים שמצטט שגיאה משתמעת הדרישה מן הפוסק להפעיל שיקול דעת פרשני.¹¹ על כן, גם מנקודת המוצא של שגיאה עצמו עדיין לא ברור איך הוא מסיק מהם שהפוסק / פרשן נסמך על ערכים משלו, ולא על שיקולים פרשניים משלו. שיקול דעת פרשני

⁸ בלא מעט "מהפכות פרשניות" שהלברטל נוטה לייחס לתפנית ערכית בעולמם של הדרשנים, ניתן להצביע על מקורות שונים המלמדים שמסקנותיהם של הדרשנים נשענות אמנם על שיקולים ערכיים (ושהם אפילו השיקולים הדומיננטיים), אך עדיין השיקולים הללו אינם מנותקים ממערכת של שיקולים פרשניים.

⁹ הלברטל שם (עמ' 184) טוען כנגד האפשרות הזו ש"המדרש עושה שימוש בשיקולים חיצוניים מבלי להצדיקם כפנימיים". אולם דומני שלא ניתן לפסול את האפשרות הזו באופן חד משמעי על סמך הרטוריקה המדרשית. ייתכן שהדרשן תופס את השיקול הערכי כנובע מ'רוח' התורה, גם אם הוא אינו מצטט פסוק מדויק המבסס זאת.

¹⁰ כך עולה בבירור מדברי ר' יעקב עמדין, ר' משה פיינשטיין ומהר"ץ חיות המצוטטים בעמ' 207-208 שם; וברור שלמשמעות זו של 'שיקול דעת' גם לבעלי התיאוריה הפורמלית אין כל סיבה להתנגד.

¹¹ כך משתמע מן המהר"ל ומהר"ם ירושע פלק, המצוטטים בעמ' 209-210 שם.

נתפס כחלק אינטגרלי של הטקסט, ולא משהו חיצוני לו. שוב, בעיני שגיאה כל סוג של שיקול דעת שאינו דדוקטיבי טהור נתפס כשרירותי וסובייקטיבי.

ז. במסקנתו השנייה רומז שגיאה לאפשרות שמערכת הערכים המוסרית, הנראית כחיצונית להלכה, בעצם אינה חיצונית לה אלא שורשה כבר בהלכה עצמה, כדוגמת 'דרכיה דרכי נועם' וכו'. אולם שגיאה דוחה אפשרות זו בטענה ש'דרכיה דרכי נועם' איננו שיקול מקורי בהלכה עצמה, אלא ניסוח הלכתי פורמלי לערך מוסרי שמקורו מחוץ להלכה, והופנם על ידה. כאן, דומני, טמון המוקש העיקרי בתזה של שגיאה: אכן, לרוב השיקולים המוסריים העולים במסגרת הדיונים ההלכתיים השונים, מוענק צידוק האימננטי להלכה עצמה. למרות זאת, שגיאה מתעקש לטעון שבעיני ההלכה המוסר הינו קטגוריה עצמאית, שההלכה נותנת לו מקום. שגיאה אינו מנמק את הסיבה להעדפתו לפרש כך, ודומני שכאן הוא טועה בשיקול הדעת, במובן הסובייקטיבי של המילה: כדי להוכיח את הטענה שמקורו של ערך מסוים מחוץ למערכת ההלכתית, המפנימה אותו ונותנת לו מקום, יש לבסס זאת יותר.

סיכום

במאמר זה ביקשתי לעמוד על כמה מן ההנחות היסוד הפילוסופיות המנחות את כתיבתו של חוג מסוים של חוקרים במחשבת ישראל. מכיוון שאנשי החוג הזה מבקשים להטביע את חותמם על השיח ההלכתי-השקפתי של החברה הדתית, אבל גם על השיח של החברה הכללית, המודעות להנחות הללו היא חשובה עבור קבוצות אחרות הנאבקות אף הן ובדרכן על השיח הזה. כפי שציינתי בפתיחה למאמר, מפאת קוצר היריעה לא הדגמתי את טענתי מדבריהם של כותבים אחרים. אך דומני שהטיעונים שעלו במאמר זה, כוחם יפה אף למאמרים נוספים ולכותבים אחרים. ולא עלי המלאכה לגמור.