בטקסט הקצר הזה אבקש לפתח טענה מכלילה אך מבוססת. אציג את הגישות האקדמיות העיקריות שבהן מחקר ספרות ההלכה מתקיים במאה השנים האחרונות, ואטען כי באופן כללי מדובר במהלך מחלן ומודרני. מחלן – לא במובן של עיסוק שאינו 'דתי', אלא 'חילוני' במובן שאותו ניסחו מבקרי תזת החילון במחקר האקדמי. במובן הזה, מחקר ההלכה מניח הנחות ? מיותרות, או שמא נאמר: מביט מבעד העדשה הלא מתאימה על מושא המחקר שלו, וממילא יכולתו לייצר מחקר פרודוקטיבי מוגבלת. אני מדבר לא על 'מודרני' במובן טמורפלי אלא סוגים אחדים של מודרניזם, כלומר שותף להבנה מסויימת של מושג הקידמה, הפרויקט המודרני מבית מדרשה של הנאורות, ובפרט לניסוחים מסוימים שלו כפי שהתפתחו במפנה המאה ה-20.

---

הלכה היא ביטוי עמום שמקיף, באופן מסוים, את דרך החיים כפי שעוצבה ביהדות הרבנית מאז תקופת חז"ל. בהקשרים מסוימים, הקטגוריה הלכה מוגדרת לעתים על דרך ההשוואה לקטגוריות נבדלות ממנו – כך 'הלכה' מונגדת למושגים אחרים כמו 'אגדה', כאשר הראשונה משקפת את האספקט המשפטי-מעשי של החיים היהודיים והאחרונה את ההיבט התיאולוגי, אמוני או סיפורי, אם כי הגדרות כאלו הן בעייתיות במידת מה, ובעיקר משקפות חלוקה פדגוגית בנוגע לסדרי הלימוד.[[1]](#footnote-1) במובנים רבים ניתן לדבר על ההלכה כחוק הדתי, אם כי כמובן גם הגדרה זו מעוררת קשיים רבים.[[2]](#footnote-2) התייחסות להלכה כמערכת חוקים בלבד תופסת היבט חשוב, "פרקטי", של המונח. אלא שההלכה היא מערך רחב יותר. היא גם גוף ידע, גם מסגרת פרקטית, וגם כוח מניע, שקבע את סדר היום היהודי-'מסורתי' מבחינה מעשית אבל במידה רבה גם מבחינות תרבותיות וחברתיות מקיפות יותר; רבים יטענו שבתולדות ישראל לפחות עד שנת 1800 זהו הווקטור הראשון במעלה במערך הדינמיקות של התרבות היהודית.[[3]](#footnote-3) באופן אחר ניתן לדבר על הבעייתיות במונח 'הלכה' בכך שהוא מסמן גם פרקסיס, גם טקסטים מסוימים, וגם סדר שיח מסוים (הכולל טרמינולוגיה, טיעונים והנמקות) שאינו בהכרח מוגבל לטקסטים מז'אנר קונקרטי.

מראשיתה של חכמת ישראל, התנועה התרבותית ששורשיה במרכז אירופה של המאה ה-19 ושפיתחה את העיסוק האקדמי השיטתי במדעי היהדות, הוקדש מקום למחקר ההלכה: ספרות ההלכה, הפרקסיס ההלכתי, היחסים שבין אלו, והיחסים שבין אלו לאספקטים אחרים בחיים התרבותיים של החברות היהודיות (אם כי הנטייה הייתה להתמקד בעיקר בתקופות ובמחברים אחדים שנדמו בעיני המלומדים כ'פוריים', מעניינים או כמייצגים את ההלכה ה'אידילית').[[4]](#footnote-4) בפרט, בכמה עשורים האחרונים מחקר ההלכה זוכה לפריחה יחסית, בהקשרים מגוונים, שגם מנסים ליישם לגביו מתודות חדשות מדיסציפלינות שונות.[[5]](#footnote-5) עם זאת, דומה שעדיין ניתן לומר שמחקר ההלכה מתרחש תחת ארבע מתודות וגישות דיסציפלינריות עיקריות (דבר המשליך גם על המסגרת האקדמית-מוסדית של המחקר). אלו הם המחקר הפילולוגי-היסטורי; המחקר ההיסטורי-חברתי; מחקר "המשפט העברי" (תרגומו הרגיל לאנגלית יהיה דווקא Jewish Law, אך למונח העברי, שתרגומו המדויק הוא Hebrew Law, אין תרגום של ממש, ולא בכדי); ומחקר ה'פילוסופיה של ההלכה'.

המחקר הפילולוגי-היסטורי היה הכלי העיקרי של מחקר התלמוד וההלכה מאז ראשית חכמת ישראל. במידה רבה הוא ה'צנוע' ביותר בשאיפותיו. הוא מנסה להבין את ספרות ההלכה מתוך עיון מדוקדק בנוסח, בלשון, ובהקשר הריאלי של המקורות,[[6]](#footnote-6) ובהקשר הזה הכוונה בעיקר למקורות מתקופת העת העתיקה ובמידה מסוימת גם ימי הביניים. מחקר זה מתבצע, בהכללה, במחלקות לתלמוד, והוא מניח הנחה כמעט פוזיטיביסטית לגבי מתודת המחקר הנאותה, ומנסה, לפחות הצהרתית, להימנע מפרשנויות שאינן נתמכות במחקר מדוקדק של הלשון והתחביר של הטקסט או של ההקשר הריאלי.[[7]](#footnote-7) דרך שורה ארוכה של מחקרים ופרי מאמץ אינטלקטואלי ממושך, ושימוש בביקורת "נמוכה" (ביקורת נוסח הטקסט) ו"גבוהה" (שהיא בכל זאת ספקולטיבית יותר, ושואלת שאלות על סדר עריכת החיבורים, מגמותיהם, השפעות הדדיות וזיקות לתרבויות בנות הזמן) הצליח מחקר התלמוד וההלכה הפילולוגי-היסטורי לקדם את הבנתנו את ספרויות חז"ל בצורה ניכרת, ערער על מוסכמות מסורתיות, והציע פתרונות משכנעים לשורה של שאלות יסודיות בהתפתחות היהדות הרבנית.

המחקר ההיסטורי-חברתי הוא במידה ניכרת פיתוח של אדם אחד: ההיסטוריון והסוציולוג יעקב כץ (1904-1998), שאת דרכו המשיכו תלמידים וחוקרים לא מעטים. כץ היא תלמידו המובהק של הסוציולוג קרל מנהיים, שפיתח מאוד את מערך הקשרים שבין הידע לחברה ולנסיבות הסוציולוגיות, במחשבה שחשיפה של ההקשרים הסוציולוגיים הללו חיונית כדי לעמוד על התפתחות הידע (לא לחינם רבים רואים בו את מייסד תחום הסוציולוגיה של הידע). יותר מכך, מנהיים – בעקבות אמיל דורקהיים – פיתח אבחנה חדה בין חברה "מסורתית" לחברה מודרנית, וכץ תלמידו אימץ בחום רעיון זה, שנעשה מרכזי מאוד בכתיבתו. מחקריו של כץ מתמקדים בחברה היהודית האירופית בימי הביניים – ולדידו ימי הביניים היהודיים ארוכים למדי, עד האמנציפציה – ובעת החדשה. כץ, שראה בהלכה את ליבה של ה"חברה המסורתית", טען שכדי להבין את החברה היהודית ואת תולדותיה, מוכרחים לבחון ולאפיין התפתחויות ושינויים בכתיבה ההלכתית ובגישתם של בעלי-ההלכה לסדרת נושאים יסודיים. מחקריו הרבים בתחום מבוססים על ההנחה שההלכה מגיבה כל העת לשינויים ולחצים חברתיים (כלכליים, תרבותיים ופוליטיים), ותפקידם של בעלי-ההלכה הוא לשמש מעין 'וסתים' המנתבים לחצים אלו באופנים מסוימים, גם תוך כדי שינויים והתפתחויות פנימיים בהלכה "עצמה". החידוש אינו בעצם ניסוח עיקרון זה, שהוא אולי מובן מאליו ואינטואיטיבי, אלא בהיקף ובפרודוקטיביות של השימוש הרחב שעשה בו כץ, שהפך אותו לכלי רב עוצמה גם במחקר תולדות ישראל, וגם אפוא במחקר הלכה עצמה. מחקריו בנוגע להלכה מקיפים נושאים רבים: היחס שבין היהודים לנוכרים, קידוש השם, שמירת השבת במציאות כלכלית משתנה, מה שניתן לכנות היחס ל"מודרנה", ולקראת סוף חייו גם צמיחתה של האורתודוכסיה היהודית באירופה של המאה ה-19, תחום מחקר שהוא פיתח במידה ניכרת.

משפט עברי הוא קטגוריה אחרת. יסודותיה של דיסציפלינה-מתודה זו ברוסיה בשנות ה-10 של המאה ה20, והיא פותחה עוד על ידי משפטנים בפלסטין המנדטורית.[[8]](#footnote-8) אסכולה זו האמינה בקיומו של מרכיב 'לאומי' בהלכה היהודית, מרכיב שניתן לבודד ובאופן מסוים גם לנסות ולהטמיע במערכת המשפט הלאומית, המודרנית, של התנועה הלאומית היהודית: בהתחלה, באופן תיאורטי ו'אקדמי', ביישוב העברי, ואחר כך, לפחות באופן עקרוני, עם הקמתה של מדינת ישראל. האמונים על גישה זו סברו, בניואנסים מסוימים, כי ההלכה היא "שיטת משפט", בדומה למשפט רומי או קנוני (או 'צרפתי'), ושניתן – ושיש חשיבות – לעמוד על עקרונותיה בפריזמה זו. רוח דברים אלו קשורה ישירות עם תפיסותיו של Savigny‏von- שהשפיעו רבות על משפטנים והיסטוריונים באירופה, בדבר הקשר האורגני בין 'לאום' ו'רוח האומה' להתפתחות ההיסטורית של המשפט של אותה קבוצה אתנית.[[9]](#footnote-9) נקודה עקרונית בדיסציפלינת המשפט העברי הוא אפוא הפרדה בין מרכיבי ההלכה הנוגעים לדין האזרחי – סכסוכים ממוניים, ענייני מעמד אישי ודיני משפחה, וכיוצא באלו, לבין המרכיב של המשפט ה'דתי' (ושבהכללה: רק הראשונים אכן ייחשבו ל"משפט עברי"). מובן כי הפרדה מודרנית זו, הזרה מאוד להלכה כתחום ידע וכפקטור תרבותי, העלתה ביקורות לא מבוטלות.[[10]](#footnote-10) הדמות המזוהה כנראה יותר מכל עם המשפט העברי הוא המשנה לנשיא בית המשפט העליון לשעבר מנחם אלון, שאת ספרו המונומנטלי 'המשפט העברי' מכירים, גם אם לא בחדווה, הסטודנטים למשפטים במדינת ישראל. אלון, שקודם למינויו לשיפוט עשה קריירה אקדמית ארוכה, חיבר ספר רחב היקף סוקר את המשפט העברי על תולדותיו, מקורותיו ושאלות היסוד שהוא מעלה (בלשונו של אלון: עקרונותיו), ועל כולו מרחפת ההנחה הברורה שאכן מדובר ב'שיטת משפט' שניתן ושראוי לנתח אותה באופן שכזה. זו הנחה כמעט מובנת מאליה. לדוגמה, כך בביקורת הספר שפורסמה בכתב העת משפט וממשל, נאמר כמעט דרך אגב: "הרוצה להכיר את המשפט העברי בכללו לתקופותיו השונות, או להתעמק **ביסוד זה או אחר של השיטה המשפטית של עם ישראל**, אחת דרכו - לפנות אל ספרו המונומנטלי של פרופסור אלון".[[11]](#footnote-11) על אף שהספר הוא כביכול textbook, הנחה זו מובלעת גם במידה ניכרת באינספור פרטים בספר (שהרי אין textbook שאין בו אידיאולוגיה סמויה או גלויה). דוגמה מובהקת היא בעיית ה'קודיפיקאציה'. שאלת הקודיפיקאציה - קרי: הפיכתה של ההלכה למערכת משפטית 'אחידה' יחסית – כשאלה הלכתית 'פנימית', שהעסיקה את בעלי-ההלכה **עצמם** – היא שאלה אקוטית בעיניו של אלון. רבות מן השאלות הנוגעות להבנת ההלכה בעת החדשה הוא בוחן דרך משקפיים אלו, המבטאות את מה שמטריד את מי שמבקש להעמיד דגם של שיטת משפט' מקיפה, ולא בהכרח את בעלי-ההלכה מושאי המחקר.

מחקר **הפילוסופיה של ההלכה** הוא תחום השואל שאלות מעולם מחשבת ישראל, ובעיקר תוך ניסיון ליישם כלים משפטיים הנהוגים במחקר תורת-המשפט.[[12]](#footnote-12) כך למשל ינסו לבחון עקרונות בהלכה, או את משנתם של בעלי-הלכה אחדים, לאור שאלות, תובנות ותפיסות עולם שפותחו בחקר המטא-אתיקה ובעיקר בתורת המשפט, וכך גם לנסח שאלות שניתן לכנותן "מטא-הלכתיות" (לדוגמה: הבחנות הנוגעות לפורמליזם, פוזיטיביזם, או ריאליזם משפטי; שאלות של לגיטימציה, סמכות ותחום שיפוט; פלורליזם או מוניזם משפטי; וכיוצא באלו). מחקר מסוג זה מתקיים בעיקר במחלוקות למשפטים, במחשבת ישראל, ופילוסופיה.[[13]](#footnote-13)

כמובן שארבעה אבות-טיפוס אלו אינם אקסקלוסיביים: לעתים קרובות נעשה שימוש בשילוב מסוים של מתודות אלו. הדבר נכון בפרט ביחס לשתי המתודות האחרונות; שכן 'משפט עברי', יותר משהוא מתודה, הוא קטגוריה שיש בה יסוד *אידיאולוגי* ברור, לאו דווקא מחקרי, יסוד אידיאולוגי שהלך ונחלש לאורך השנים. ממילא הרבה מן העיסוק היום במדורים למשפט עברי אינו שותף בהכרח לניסיונות להטמיע את ה'משפט העברי' במערכת המשפט הישראלית, אלא זהו פשוט כינוי מקובל לעיסוק בהלכה בפקולטות למשפטים, שפעמים רבות נעשה תוך שימוש בכלים של המתודה ה"רביעית" (אך לאו דווקא).[[14]](#footnote-14)

אוציא כעת מן הדיון את המתודה הראשונה. זהו כאמור כלי "פוזיטיביסטי" המבוסס על ניתוח פילולוגי טקסטואלי צמוד. ניתן להציע תובנות ביקורתיות על המחקר פילולוגי-היסטורי התלמודי,[[15]](#footnote-15) אולם בכל הנוגע לפריזמה אותה אני מבקש להציע כעת הוא פחות רלוונטי לדיון.[[16]](#footnote-16) אתמקד אפוא בשלוש הגישות האחרות. כל אחת מדיסציפלינות ראויה לדיון ואולי בפני עצמה, אולם אציג כאן נקודה אחת הנוגעת לכולן (גם אם לא במידה שווה).

-----

מהי המודרניות? ניקח את תיאורו הנדוש – ושאינו חף מבעיות – של מקס ובר: תהליך הסרת הקסם מן העולם. זהו תהליך בו הדת, האי-רציונלי והלא-טבעי חדלים להיות הסבר מספק להבנת עולם התופעות, עולם הטבע ועולם הרוח. אולם הרבה יותר משמדובר רק בהסרת הקסם, הפרויקט של המודרניות הוא פרויקט אקטיבי שביקש למלא את החלל האדיר שנוצר מדחיקתן של הדת והעל-טבעי.

הנאורות ביקשה למלא את החלל במדעי, ולכאורה, להסביר את התופעות לא באמצעות מסגרת גדולה שבכוחה לפתור כל אי-הלימה (ממש כמו אותו Deux ex Machina). אבל, כפי שכבר כתבו רבים, התביעה הזו לנייטרליות 'מדעית' לא הצליחה לכלוא את הפיתוי לחפש את ההסבר המקיף והחובק כל. ביטויים מודרניסטים מאוחרים יותר, כאלו שאולי אפשר לראותם אפילו כתנועת נגד לנאורות, ביקשו לחפש את ה"נסתר", את "הדבר הגדול" שמסתתר מאחורי התופעות כולם. בוודאי יש "משהו", כך בדרך הפרשנות ההיסטורית והתרבותית המודרניסטית, שיסביר "הכל". מלאכתו של הפרשן אינה לבחון את המסומן, את הייצוג שעל פני השטח. התביעה האמיתית היא לנסות לחדור מתחת פני השטח ולפענח מה לא מיוצג בגלוי, מה לא מסומן או לא ניתן לנו על ידי השחקנים, ולהציף אותו מעל לפני השטח.[[17]](#footnote-17) פול ריקור כינה פרשנות הרמנויטית שכזו "דה-מיסטיפקציה" (בניגוד לדה-מיתולוגיזציה, פרשנות 'עניינית' שמנסה לפענח את המשמעות העמומה שיש באופן שגרתי בטקסט עצמו).[[18]](#footnote-18)

המסומן תמיד עודף על מה שמסמן אותו, לעולם הוא מעיד על עצמו רק דרך ביטוייו החיצוניים, באמצעות העקבות שהוא משאיר אחריו, הסימפטומים שלו, שליחיו, נסיו ונפלאותיו. הסימנים המעידים על המשמעות, הכוח, האידיאה, המבנה או עקרון היסוד נסתרים מן העין (ויהיו אלה "המעמד", "התת-מודע", "המדינה" או הקב"ה) מעידים כך, מפני שבאופן זה או אחר הם חלק מאותו יש נסתר שטבעו, עצם מהותו, הוא להופיע למקוטעין, בחלקיו וחמקמקות מוליכות שול,, ועם זאת באופן שמזמין את מעשה הפירוש ומאפשר אותו. המודרניסט הוא רב-אמן בפענוחם של פני השטח שהם מופיע המיוצג, אבל הפירוש שלו הוא תמיד פירוש מעמקים. כך מרקס, כך פרויד, כך גם ניטשה, לפחות בחלק מכתביהם, לפחות על פי כמה קריאות רווחות שלהם.[[19]](#footnote-19)

זו טענה ידועה החוזרת פעמים הרבה בניסוחים שונים בביקורת המודרניות, ואין טעם להרחיב בה כעת. מה שכן כדאי לעשות הוא לראות כיצד אלמנטים מרכזיים בהרבה ממחקר ההלכה נופלים בכשל שכזה שהוא כמעט אינהרנטי לעבודתם. במילים פשוטות, מחקר ההלכה צמח מתוך גישה מודרניסטית 'אופטימית' של הסרת הקסם מן ההלכה. וכאן אנו מגיעים לבעיה: ההתמקדות בהסרת הקסם הסיטה את הדיון מפני השטח, כמעט אך ורק אל ה'נסתר' שמתחת פני השטח. את ההתרחשות ואת השיח ההלכתי, על מסורותיו, הנמקותיו, תפיסותיו – כלומר: השפה הפנימית שבו, שבה הוא מתפקד ושאותה יש 'לפענח' כדי להבין כיצד חושבים בעלי-ההלכה, מה הטריד אותם וכיצד "עושים" הלכה – אלו נותרו מחוץ לדיון (שאלה אחרת היא מדוע חשוב, אם חשוב, להבין דברים אלו).

אסכולת המשפט העברי ביקשה, כאמור, לחשוף יסודות עקרוניים, קבועים ויציבים בחוק האזרחי היהודי.[[20]](#footnote-20) מלבד הטענה הפשוטה שחלוקה זו (למשפט אזרחי ודתי) היא-היא קריאה מחלנת של מרחב ההלכה,[[21]](#footnote-21) ומלבד ההנחה הלא טריוויאלית שיש בכלל יסודות 'יציבים' במערכות ההלכתיות, נקודת המבט כאן מעיקרא פונה אל מתחת פני השטח בלבד, בחיפוש אחר המניע או המוטיבציה ה'לאומיים' (שהחוקר מניח את קיומם כנקודת פתיחה). כך, צורות "מסורתיות" של פעילות משפטית עשויות לשמש תקדים לצורות מודרניות, אם נראה שבאלו מצויים יסודות "עקרוניים", או כאלו שמאחוריהם מניעים דומים למניעים המבוקשים כיום. למשל, תקנות קהל (כפעולה מוסדית-פרוצדורלית או עצם התוכן של התקנה) יוכלו לשמש כאב טיפוס לסוג של מערכת 'חקיקה', אם נקלף מהן את היסודות הקונטינגנטיים, השרירותיים והנסיבתיים, ונציג לראווה את העקרוני, (הלאומי) והיציב שמצוי מתחת לפני השטח. (1)

במחקר המטא-הלכתי החתירה אל המניע הנסתר הרבה יותר בוטה. למעשה, *באמת* נוכל להבין הלכה רק אם נעמוד על המניע או העמדה שעומדים מאחוריה. ההתרחשות ההלכתית, ההתדיינות, הדיאלקטיקה, הפרשנות – כל אלו יכולים לתעתע. למעשה, הם נראים זרים, מוזרים ואפילו שרירותיים, ומוטב לערוך רדוקציה לשאלות הפילוסופיות שכביכול עומדות בתשתית הדיון. כמובן שקטגוריות תורת-משפטיות אלו זרות לשחקנים מושאי המחקר, אבל זו לא הבעיה: הצרה היא שהרדוקציה הזו (כלומר התרגום לשיח הזה) מאבדת אחוזים ניכרים מההתרחשות עצמה שעל פני השטח. כאשר אנו עוסקים בניתוח טקסטים, ניתוח כזה פשוט אינו מסביר את הטקסטים (ויותר מזה: הוא מסביר אותם לא טוב). וכאשר אנחנו לא מבינים את הטקסטים, גם הסברים היסטוריים לא נצליח לספק. במובנים רבים יש כאן יותר מזה: יש כאן הנחה סמויה שגילוי המניע ה'פילוסופי' מאחורי ההלכה הוא זה שיהפוך אותה, גם אם לא במודע, למובנת, שקופה (ואולי גם: מחייבת) בעיני האדם המודרני. למעשה, ההסברים שמוצעים במסגרת גישה זו הם הסברים תכליתיים: השחקנים ההלכתיים השתמשו בניסוחים מסוימים, אך למעשה כוונתם היא לתכלית מסוימת, תכלית שאינה שבהכרח זו המשתקפת מלשונם. (2)

בנוגע למחקר היסטורי-חברתי מבית מדרשו של יעקב כץ — כאן הסיפור אותו אנחנו מחפשים הוא לא דווקא מניע 'אישי' (נטיותיו ועמדותיו ה'מטא-הלכתיות' של פוסק ההלכה), אלא חשיפת הנסיבות המטריאליות או הסוציולוגיות שהן הן כוח המניע **האמיתי** שמעבר לפני השטח. בניגוד למערכת ה'מטה-הלכה', המחקר לא 'מאיין' או מייתר את מערכת המושגים וההנמקות ההלכתיות ואת הדיאלקטיקה שבשיח המשפטי, אבל משפיע כביכול על דרך פרשנות הטקסט. זהו למעשה אימוץ גמור של גישת הריאליזם משפטי.[[22]](#footnote-22) וכך, למרות מראית העין הפורמלית, אולי חסרת המובן, של ההלכה, היא למעשה מחוברת למציאות החברתית הרבה יותר משנדמה. זהו ה'סוד' שאותו עלינו לגלות (ושוב: כך להפוך את ההלכה – את ההתרחשות בשיח ההלכתי – למובנת ו'making sense' לאדם המודרני).[[23]](#footnote-23) (3)

מכלול הגישות הללו מבוסס, כאמור, על הנחת יסוד תשתיתית שפני השטח של הדיון ההלכתי לא משקפים את המהות האמיתית שלו, אבל גם הרבה יותר מזה: במובן מסוים פני השטח ההלכתיים אינם רציונליים או 'מובנים' לקורא באמת. החוקר, שהוא האדם הנאור, הרציונלי והמודרני, הוא זה שלמעשה תפקידו (המודע או הלא מודע, המוצהר או הסמוי), דרך חשיפת המניע הסמוי שתחת פני השטח או חשיפת המנגנון המשפטי העקרוני, ליצור ולכונן את הפשר והמובן של ההלכה, ולהפוך אותה ממרחב סתום ולא רציונלי לעמדה מובנת ומודרנית.[[24]](#footnote-24)

כהערת אגב, שלל המתודות או הגישות הללו, כפי שגם הוארו כאן, מוארות יפה לצד צייטגייסט מסוים של זרם הציונות התרבותית, מבית מדרשם של אחד העם וביאליק.[[25]](#footnote-25) במידה מסוימת, עיקר מפעלם היה חילוץ "הדבר הגדול" הנמצא מאחרי הסעיפים והדיונים המשעממים וה-petrifying של היהדות המסורתית. הם נעו בין חוסר רצון לוותר על "אוצרות הרוח" היהודיים מחד, ומן ההשקפה השלילית של אופני הביטוי שלהם ושל דמותה של החברה ששימרה וביטאה "החברה המסורתית". למעשה, מחקר ההלכה – זה שתואר כאן – הוא עוד זרוע של ה"יהדות כתרבות", אסכולה שרווחה באוניברסיטה העברית עד שנות ה-90 הרבה בשל עבודתו של אליעזר שבייד, ושל חוגים הקרובים לכך.

---

(4) ניקח לצורך העניין את אחד הכלים היסודיים ביותר בשיח ובכתיבה ההלכתית: פרשנות. פרשנות של טקסטים היא חלק אינהרנטי מהשיח ההלכתי, מתקופת חז"ל ועד ימינו. כאשר אנחנו מנסים להבין כיצד מלומדים קראו ופירשו טקסטים, מוטב שנניח שהם ראו במעשה הפרשנות הזה התרחשות 'אמיתית': כלומר זהו כמעט אף פעם לא מהלך נאיבי לחלוטין[[26]](#footnote-26) אבל גם לא ציני (=מניפולטיבי) לחלוטין. תפיסה של מעשה הפרשנות כפעולה 'נאיבית' תניח שדרך החשיבה והפרשנות שמושאי המחקר הניחו בפנינו משקפת במדויק את האופן בו ניגשו בתמימות אל הטקסט, ושאין כל 'רובד' נסתר. אולם גם אם הפעולה אינה נאיבית, היא עדיין לא מניפולטיבית לחלוטין. וכמעט כל המתודות שתיארתי – בפרט מחקר "הפילוסופיה של ההלכה" ומחקר היסטורי-חברתי, הולכים אל הקיצון השני, ומתמקדים בפעולה המניפולטיבית של הפרשן, בלבד. גם אם רטורית הם מכירים בכך שהפרשן אינו שחקן מניפולטיבי כל יכול, שהוא מוגבל, וכנראה גם מאמין ברמה מסוימת שהוא קורא את הטקסט "באמת",[[27]](#footnote-27) בפועל המחקר מסיט את הזירה אל המניפולציה וחשיפתה בלבד, קרי: חשיפת המניע הסמוי. זו, כמעט בלבד, היא זירת ההתרחשות המחקרית, וכך בפועל היא מתעלמת כמעט לגמרי ממעשה הקריאה והפרשנות של השחקנים עצמם, מושאי המחקר, וגם מכניסה אלמנטים שהם לא היו מעלים על דעתם, ללא דין וחשבון מספק על אודות הפער הזה.

אחד הספרים המשפיעים במחקר ההלכה הוא 'מהפכות פרשניות בהתהוותן' של משה הלברטל. הספר מתמקד בתהליך יצירתה של הפרשנות ההלכתית, בעיקר ספרות התנאים (המאות הראשונות לספירה), ומתמקד בעיקר בשינוי התפיסתי של זכויות הפרט בתוך מבנה המשפחה – צמיחה של תפיסה אינדיבידואליסטית או אנטי-פטריארכלית. המחבר מבקש להראות כיצד פעמים רבות, במקום הפרשנות ה"סבירה", חז"ל בחרו בפרשנות רחוקה ודחוקה אך כזו המשקפת ערכים מוסריים שהם החזיקו בהם. הם "הרחיקו" את הטקסט המקראי ממשמעותו (הפטריארכלית, למשל) ובמאמץ, ואולי גם אומץ, לא מובנים מאליהם, העמיסו עליו פרשנות פחות "סבירה" ומילולית כדי לייצר הלכה מוסרית יותר. המחקר כולו, אפוא, עומד על כך שהפרשן נמנע מפרשנות 'סבירה' משיקולים חיצוניים, 'ערכיים'; למעשה, חז"ל יישמו כאן פרשנות תכליתית פאר-אקסלנס. במילים אחרות, חז"ל לא היו פורמליסטיים ביחס ל"אותיות החוק" הנתונות, אלא ההפך מכך. אולם עצם הנחות היסוד כאן גם מספקות לא רק את הקטגוריות שהן אולי תיאור של תהליך פרשני, אלא הן-הן גם מוצגות כ'מניע' לפרשנות. כך, יש את הפרשנות ה"פשוטה", הסבירה, המילולית, הנייטרלית, וכאשר הפרשן מציע פרשנות חלופי, המנומק בהסבר 'מוסרי', יש לראות בכך את המניע. אולם דבר זה כלל אינו מובן מאליו, וייתכן ששימת לב למפעל הפרשני של חז"ל גם בהקשרים לא מוסריים יגלו טכניקות דומות. כך, שלמרות שהמחקר אכן חושף **רגישות** מוסרית, אין זה ברור שהיא זו ש"עומדת מתחת פני השטח", קרי המניע.[[28]](#footnote-28)

הבעיה כאן אינה רק שהפרשן בהכרח נכנס לספקולציות. כך למשל, בדוגמה ידועה, חז"ל לקחו כמה חוקים מקראיים "בעייתיים" (משום החומרה שבהם הנראית 'לא מוסרית') ו"איינו" אותם. בן סורר ומורה, או עיר הנידחת, לדברי (מסורות מסוימות) בספרות ההלכה "לא היו ולא נבראו אלא משל היו". זו אכן פעולה פרשנית לא טריוויאלית, אולם מה באמת אני יכול לומר על המניע כאן? כיצד ניתן להסיק אותו מדברי חז"ל, מבלי ליפול לסכנת אנכרוניזם ספקולטיבי: האם חז"ל עשו זאת משום שהיו 'מוסריים'? אולי משום שהחזיקרו באידיאולוגיה אנרכו-פציפיסטית? אכן אין זה סביר, אבל המקורות, לפחות, לא אומרים לי שום דבר ביחס לאידיאולגיה הזו כמו שהם לא אומרים לי דבר לגבי המניע "המוסרי", ומה בכלל הכוונה 'מוסריים' בהקשר הזה? שיח 'מוסרי' כמעט ולא אומר לי דבר, וכל ניסיון לחשוף את **המניע** יניב ספקולציות שבהכרח משקפות את פריזמות השיפוט של הקורא בן זמננו, השופט ה"נאור". זו בעיה מסוג אחת, טריוויאלית. אבל מה שיותר מטריד הוא שכרגיל, דרך קריאה שכזו לא *באמת* עוסקת בחומר הגלם שיש בפניה. היא לא עוסקת בדרך הפרשנות החז"לית כפי שהם בונים אותה, בניסוחים שלה ובהקשרים שלה. אנו משטיחים ומעקרים את כל הדיון לטובת עיסוק במניע הנסתר בלבד. הרובד הגלוי כמעט ולא מעניין, אולי אפילו מפריע. אין ספק: היתרון כאן של דרכי קריאה שכאלו הוא שהן מצליחות – כביכול – לבנות גשר א-היסטורי, בין החוקר בן זמננו לגיבוריו ההיסטוריים. ניתן לראות בזה יישום של עיקרון החסד בפרשנות: כשמפרשים את דברי פלוני, יש לבחור באפשרות החזקה והטובה ביותר, וככל האפשר לייחס לו רציונליות. היתרון ברור, אך עד כמה ניתן להפעילו כאן? דומני שפחות משהיינו רוצים להאמין.

כמה מן הסוציולוגים והתיאורטיקנים של החברה עסקו לא מעט בניתוח השיח וההתדיינות הציבורית בחברה המודרנית. אולי במעין ניסיון לפתור את בעיית ה"תבונה המעשית" של קאנט בנוגע לדיון ציבורי אודות סדרי החברה, הם פיתחו מושגים של "פרגמטיזם אוניברסלי" כדי למצוא דרך לאבחן מה הם השאלות *היסודיות* שבני האדם מתווכחים עליהם.[[29]](#footnote-29) גישתם מבוססת על כך שהמשפט **המודרני** מבוסס על ערכים מסוימים ועל 'עקרונות', מה שלעתים מכונה "רוח החוק". לדידם, לעתים השיח בחברה – מסיבות שונות – אינו משקף את השיח הערכי ה'אמיתי' שמאחוריו, אך כן ניתן לאפיין שיח ערכי שכזה. מטרת הבירור הסמנטי והאתי תהיה לחלץ את ה'עיקר' מן ה'טפל'; וחילוץ שכזה – שהוא למעשה מגמת העיסוק ב'מטה הלכה', הוא, לפחות בתפיסתם, מאפיין מובהק של השיח המשפטי-אתי בן זמננו. אלו הן – לדידם – פרדיגמה ופרקטיקה מודרניות לחלוטין. ניסיונותיהם של קוראים מודרניים לאתר בשיח ההלכתי שיח ערכי – וכזה שבאורח פלא יהיה מורכב מקטגוריות ערכיות הזהות או חופפות לאלו שלגביהם מתלבט האדם הליברלי המודרני (כלומר גם אם בשיח ההלכתי לא תמיד 'יבחרו' בערך זה או אחר, זהו בוודאי הדיון או הטרייד-אוף המתרחש בהתדיינות ה"משפטית"),[[30]](#footnote-30) יהיה מעשה לא טריוויאלי, אם להתנסח בזהירות.

הדברים הללו נכונים בנוגע למחקר הלכות העת העתיקה – שם המהלכים הפרשניים נראים לעתים גולמיים יותר, אולי גם 'נועזים' יותר וקלים יותר לתיווך לשיח "תכליתי" שכזה, אבל הדבר נוגע לספרות ההלכה בכללה. אלו ניסיונות לקרוא את ההלכה כפרויקט מודרני, כפי שהיא משתקפת בעיניו של השופט הרציונלי, בעוד שהיא, ובכן, לאו **דווקא** כזו. ובמקום זאת, איננו מנסים להסביר איך היא כן עובדת: כיצד הבינו בני הזמן את הטקסט? כיצד הבינו את היחסים בין המרכיבים השונים שלו? שאלות אלו לא זוכות למענה (או יותר נכון: זוכות למענה האומר ששאלות אלו לא עומדות בזכות עצמן).[[31]](#footnote-31)

הנה עוד שני ביטויים לרוח המודרניסטית המרחפת על פני מחקר ההלכה. הראשון הוא טריוויאלי, וכמעט נובע מהגדרת המחקר ה"מודרני" שתיארתי לעיל. אחד האלמנטים היסודיים ביותר במחקר ההלכה הוא ההבחנה בין ההלכה "כשלעצמה" לבין "שיקולים חוץ הלכתיים". חוקר המשפט העברי ישאל: מה הם מאפייניה ה**מהותיים** של השיטה המשפטית, שעליהם עליי להצביע ואותם יש לבודד (ואולי גם, לשמר)? חוקר ההלכה החברתי-היסטורי ישאל: מה היחס בין השיקולים ה'חוץ הלכתיים': צורך כלכלי או קושי משפחתי, למשל, לבין ה"הלכה", וכיצד אלו עיצבו אותו ושינו אותה? חוקר הפילוסופיה של ההלכה (או תורת-המשפט ההלכתית) ישאל: מה היחס בין ערכים או שיקולים חיצוניים אחרים לבין "ההלכה", ולא פחות: איזו מערכת הנחות והאמנות "מטא-הלכתיות" (כפשוטו: מעבר ל'הלכה' עצמה) עומדת מאחוריה?

במחקר ההיסטוריה והסוציולוגיה של המדע, למשל, כבר לפני כמה עשורים טובים "התבגרו" מן החלוקה הדיכוטומית הזו, הזרה גם לשחקנים – המדענים, מושאי המחקר – אבל גם לדרך ביצוע המחקר המדעי.[[32]](#footnote-32) במחקר ההלכה תפיסות אלו עודן מושרשות אצל חוקרים לא מעטים. יש להודות כי גם רבים מן האוחזים בגישות שתיארתי גם הכירו בכך שחלוקה שכזו בעייתית: השיקולים ה'חיצוניים' אינם באמת חיצוניים – הא ראיה, שפוסקי ההלכה משתמשים בהם בכתיבתם ובהנמקותיהם כשיקולים בעלי ערך![[33]](#footnote-33) אולם דומה, שזהו כמעט רק משחק מילים. אכן שיקולים אלו אינם "באמת" חיצוניים, אבל למעשה המתח בין שיקולים "פורמליים" לשיקולים "זרים" ("ערכיים", כלכליים, חברתיים, חינוכיים) הוא-הוא נותר מוקד העניין העיקרי בשיח ההלכתי: מתח זה *שמתחת לפני השטח* הוא (ובפועל: רק הוא) המתח שעל החוקר לאתר, להצביע עליו, להדגיש וכך להסביר את ההתרחשות ההלכתית. (לחילופין, המתח הזה *בעצמו* מניח כבר שיח משפטי שמנוסח באופן מאד פורמלי, גם אם השיח הזה מתרחש כולו במסגרת הדיון ההלכתי-משפטי עצמו.) נניח שעשינו את הצעד האלמנטרי וכללנו שיקולים אלו במסגרת ה'הלכה', כלומר הודינו שאין לפנינו מערכת פורמליסטית קשיחה - רק התקנו את זירת ה'מאבק': זהו לא מאבק בין גורמים מחוץ ל'חוק' ול'חוק', אלא במסגרת החוק מתחולל מאבק שכזה ואותו עלינו לחשוף.[[34]](#footnote-34) בכך, עדיין לא פתרנו דבר. עדיין לא ניגשנו אל ההלכה עצמה ולא ניסינו להבין כיצד שיקולים אלו מטופלים בידי בעלי-ההלכה, כיצד הם מתווכים דרך השיח הפנימי של בעלי-ההלכה – טכניקות פרשניות, המשגות משפטיות, משא ומתן, הקשרים, מנהג. הקטגוריות הערומות בלבד הן שעומדות במוקד העניין.[[35]](#footnote-35)

בלשון אחר ניתן לומר כך: ההלכה היא תחום ידע ושיח ללא גבולות מאוד מוגדרים (מבחינת אופי ההנמקות וסוג המקורות ה'לגיטימיים').[[36]](#footnote-36) מה שבעל-הלכה בוחר להכניס לדיון מלמד לאו דווקא על 'ההלכה', אלא על דרך לימודו ותפיסותיו של אותו מלומד. אדגים: למשל, לעתים כנגד איסור 'מוקצה' בעל-הלכה יעמיד שיקול המנוסח בשיח ההלכתי כ'כבוד הבריות'. נטייה מחקרית נפוצה תהיה לראות ב'כבוד הבריות' מושג אמורפי מבחינה הלכתית (בניגוד ל'מוקצה', שלו יש היסטוריה הלכתית מורכבת, דיונים מרובדים במקורות רבים הנכסים להגדרות ודקדוקים), כלומר מעין 'שיקול סל' שפוסק יכול להתנסח דרכו כאשר הוא מבקש ליישם 'ערכים' במקום ההלכה הפורמלית. אולם זו הנחה שאינה מחויבת. גם 'כבוד הבריות' יכול להיות שיקול הלכתי 'רציני'; שיקול 'פורמלי' שיש לו הגדרות פורמליות מפורטות, אם להשתמש באותה בינאריות של ערכים מול פורמליזם. עצם הבחירה לבחון שיח הלכתי שכזה דרך הפריזמה של ערכים מול פורמליזם אינה מבטיחה כל רווח מחקרי.

ניתן לדבר על הנחות יסוד אחרות המובלעות בתפיסות הרציונליות הללו של מחקר ההלכה. כך למשל, האמונה כי בסופו של דבר, מערך השיקולים ההלכתי הוא "שקוף", שקוף במעשה ה"חקיקה" וב"הליך המשפטי". שקוף – כלומר בעל היגיון שניתן להסבירו, ובמידת רבה גם אחיד וקוהרנטי. אלו הן הנחות יסוד ברורות מאליהן כמעט בנוגע למערכת המשפט המודרנית, והן משקפות ציפיות מודרניות . אולם איני בטוח שמושאי המחקר של חוקרי ההלכה שותפים להנחות הללו, והן בוודאי לא עומדות ביסודן. אנסה להדגים. גם בטקסטים הלכתיים יש סוגים של מה שניתן לכנות 'חקיקה' ו'שיפוט'. הפער ביניהם לא תמיד ברור, ובכל מקרה, המידע על השיפוט בפועל מוגבל. ניסיון להצדיק לאחר מעשה אוסף מסוים של שיירי תקדימים באמצעות סט של עקרונות מופשטים וכלליים הוא רדוקציוניסטי ומלאכותי (דבר שהוא נכון במידה מסוימת לכל עולם משפטי שיש בו מקום רחב למוסד התקדים, ובפרט במשפט הפרה-מודרני). גם אצל בעלי-הלכה קיימת מודעות לכך. מכל מקום, ניתן להצביע על פיתוחים של כלים מסוימים בתולדות ההלכה, שיש בהם לכאורה ניסיון לייצר האחדה של פרקטיקה שיפוטית – של דרך אחידה "להגיע" לפסק הלכה (adjudication), בלי כל האחדה או הבנה של הרציונל שמאחוריה; דבר שהוא ביסודו זר לתפיסה שקופה של ההליך ההלכתי.[[37]](#footnote-37)

פרויקטים שביסודם עומדת התפיסה כי ההלכה היא אכן מפעל רציונלי ובעל פשר ורלוונטיות מודרניות (גם אם הדבר אינו גלוי מעל פני השטח), נשענים אפוא על הנחות מסוימת על 'מערכת המשפט' ההלכתית שפעמים רבות היא עצמה אינה כפופה להם. כל עוד מדובר בניסיון לשאול שאלות 'חיצוניות' להלכה, שאלות על דרכים לתרגום ההלכה לכלים, יישומים, או קטגוריות משפטיות-פילוסופיות מודרניות, תחת מודעות עצמית על הפער בין שאלות אלו למושא המחקר – אין בכך פסול. אולם ניסיון להסביר את ההלכה עצמה תחת קטגוריות אלו, להציע "פרשנות" לטקסטים ההלכתיים או לשיח ההלכתי - זה כבר נופל לאנכרוניזם קיצוני.[[38]](#footnote-38) (5)

אם אסכם, במסה הצבעתי על כשל יסודי המצוי לדעתי בחלקים נכבדים ממחקר ההלכה האקדמי. ניתן לתמצת אותו בחוסר עניין או חוסר אמון בפני-השטח של השיח ההלכתי, יחד עם מוטיבציה מובהקת לאפיין את המניע הגדול שמאחוריו. אולם, מה כן ניתן לעשות? במסגרת המסמך המהודק הזה לא אציע פרוגרמה מפורטת, תוכנית פעולה מקיפה ל'איך עושים מחקר הלכה'. ההצעה העקרונית שלי תתמקד בשאלת הפריזמה ונקודת המבט, מבט שאינו מעוניין בהפרדה בין עולם ה"קסם" (חסר הפשר) של ההלכה לעולם ה"מובן" של המשפט והמוסר, מבט המניח באופן אינהרנטי שלמערכת יש צרכים ומניעים "פנימיים" ו"חיצוניים". כאשר מנסים לפרוט סיסמה זו לניתוח המחקרי בפועל, נדמה לי שניתן להצביע על שלושה תנאים שכדאי להקפיד עליהם: מודעות, שימור, ונטישת המניע.

הרבה מן הבעיות ניתן לפתור בעזרת מודעות. אין פסול בתרגום של שיח ספציפי לשיח אחר. אין פסול עקרוני ברדוקציה של טקסטים מתקופה נתונה לשיח מחקרי חיצוני או בשימוש בהכללות 'משטיחות'. אנכרוניזם מתחיל כאשר אין מודעות, כאשר הפרשן משתכנע שהשפה אותו הוא דובר היא גם השפה אותה דיברו ובה חשבו בני שיחו; שדרכה המקורות 'מדובבים' בצורה מדויקת יותר. במילים אחרות: ניתן לשאול כל שאלה, אבל מוכרחים רפלקסיה על הנחות היסוד. הנקודה השנייה הוא שימור. כל פרשנות ותיווך מחקרי הוא הליך הכרוך בסינון העיקר מהטפל ובצ'רי-פיקינג. תרגום מחקרי כרוך מיניה-וביה בהוצאה מהקשר, וממילא בבחירה את מה להדגיש ומה לא, מה מההקשר והטיעונים הוא ב'לב העניין' ומה פחות. אך נדמה לי שניתן לשאוף, גם אם לא לשימור כל ההקשר וכל המרכיבים בטקסטים או בהתרחשויות אותן החוקר מתאר – שהרי אם כך אין טעם בעבודתו – לשאוף לשמור לפחות על כמה שיותר מומנטים ומוניומנטים שהן מנקודות הליבה של המושג (או הדיון, או המאורע) המתורגם. אכן, ניתן להתווכח מה הן נקודות 'ליבה' ומה לא, אבל כל דבר יהיה עדיף מן המצב בו כמעט כל הקשר קונקרטי (בשיח שבטקסט, ופעמים רבות גם בהקשר ההיסטורי) ננטש לטובת רדוקציה מהירה וחדה לשאלה מופשטת. כיצד ניתן לעשות זאת באופן אלגנטי? כאן אנו מגיעים למרכיב השלישי: ויתור על ניסיון לייחוס מניע. במקום פרשנות תכליתית, להתרכז בתיאורים של מורפולוגיות וטיפולוגיות של השיח ושל ההתרחשות. דרך משל: אם בעבר, בביולוגיה השוואתית, הנטייה הייתה לחפש מרכיבים דומים אצל בעלי חיים שונים ולטעון: איבר/מערכת זו התפתחו מסיבות דומות, כעת הנטייה היא להתמקד בתיאור המורפולוגיה: יש כאן מערכות המקיימות יחסי גומלין דומים; יש כאן מורפולוגיות בנות-השוואה.

(6)

1. החלוקה בין הלכה ואגדה היא עתיקת יומין והיא מושרשת בספרות חז"ל כשתי קטגוריות פדגוגיות מובחנות. עם זאת, השימוש של הלכה בשיח היומיומי כיום חורג מחלוקה זו,ו

   ביאליק

   אחיטוב

   קאבר הדגיש את היסוד הנרטיבי שבחוק, מה שמקשה עוד יותר על החלוקה הבינארית הזו.. [↑](#footnote-ref-1)
2. כך מעניין שבחיבורו הגדול על ההלכה: כותרת, אורבך כמעט נמנע מלדון בשאלה מהי הלכה. ניסיון להגדרה שכזה הוא מלאכה מורכבת וקשה (ואולי גם: לא מאוד חשובה). ראו הערתו בעניין זה של אחיטוב, ספר הרטמן, עמוד [↑](#footnote-ref-2)
3. ראו הלברטל ספר הרטמן. [↑](#footnote-ref-3)
4. ראו האיגוד [↑](#footnote-ref-4)
5. לדוגמה: סוציולוגיה, לימודי תרבות, תיאטרון וחינוך. [↑](#footnote-ref-5)
6. ראו רא"ש הלברטל המורה [↑](#footnote-ref-6)
7. למרות שינויים משמעותיים בהקשר הזה בשנים האחרונות. [↑](#footnote-ref-7)
8. ראו אסף לחובסקי, אריה אדרעי [↑](#footnote-ref-8)
9. ראו סאביני [↑](#footnote-ref-9)
10. ראו דבריו המפורסמים של יצחק אנגלרד... [↑](#footnote-ref-10)
11. שמואל שילה... ההדגשה שלי. [↑](#footnote-ref-11)
12. חלוקה זו תוארה גם בידי בני בראון, החזון איש. [↑](#footnote-ref-12)
13. דוגמאות לחוקרים העוסקים בכך: בני בראון במחשבת ישראל, אבינועם רוזנק בחינוך, חנינה בן מנחם, בני פורת ושי ווזנר במשפטים. [↑](#footnote-ref-13)
14. . על ריבוי המשמעויות למונח משפט עברי ראו גם רדזינר... [↑](#footnote-ref-14)
15. ראו למשל [↑](#footnote-ref-15)
16. על חולשתו ראו הלברטל הרטמן [↑](#footnote-ref-16)
17. ראו עדי אופיר( [↑](#footnote-ref-17)
18. ראו פול ריקור [↑](#footnote-ref-18)
19. עדי אופיר [↑](#footnote-ref-19)
20. ממילא עיקר שימת הדגש תהיה תיאור כמעט פנומנולגי של ההלכה היהודית כפי שהוא מנוסחת בצורה האידילית והתמציתית בספרי הלכה קידיפיקטיביים (משנה, משנה תורה לרמב"ם, שלחן ערוך), ולא לחיבורים מכוננים אחרים בהלכה היהודית (בראש ובראשונה התלמוד, שאופיו הרבה פחות 'חתוך' ויותר דיאלקטי). כלומר מה היהודים (אומרים) שהם עושים. [↑](#footnote-ref-20)
21. ראו אנגלרד; רדזינר [↑](#footnote-ref-21)
22. על ריאליזם ראו. מניפסט מוצהר לגישה זו ראו עדיאל שרמר. [↑](#footnote-ref-22)
23. הסבריו של כץ לוקים בבעיה נוספת: דורקהיים, הסבר תכליתי לעולם לא יפרש, וכו' [↑](#footnote-ref-23)
24. בניסוחו של אבינועם רוזנק, "ההרמנויטיקה (=הוא מתייחס לדרך הפרשנות המטה-הלכתית שתיאר – וגם פיתח במידת מה – משה הלברטל, בהקשר של דרכי המחקר שצמחו במכון שלום הרטמן בירושלים) מבליטה את מרכזיותו של הקורא (כל קורא, בין אם זה התנא או האמורא הקורא את הפסוק במשנה ובתלמוד ובין אם זה החוקר הקורא את התלמוד והמשנה) בפרשנותו של הטקסט." [↑](#footnote-ref-24)
25. על יחסו האמביוולנטי של ביאליק להלכה ראו המסה הידועה שלו... וכן... [↑](#footnote-ref-25)
26. ראו הלברטל מהפכות [↑](#footnote-ref-26)
27. ראו כץ [↑](#footnote-ref-27)
28. זו למעשה ביקורתו של ישי רוזן צבי. עמ' 116; עמ' 119. ״החריגה מקריאות סבירות״ בלשונו של הלברטל, אינה, לעניות דעתי, מחיר שהפרשן משלם, אלא אדרבה, מוטיווציה פרשנית בפני עצמה. ההתמקדות בפרשנות בהקשרים מוסריים, כשהיא מנותקת מההקשר הרחב של הפרקטיקות המדרשיות, עלולה להוביל להרואיזציית יתר של האקט הפרשני: ״תראו אילו מהפכות פרשניות הם מוכנים לעשות עבור שמירת הרגישות המוסרית״. בהקשר לדרכי הפרשנות החז״ליות הרגישות המוסרית אכן נותרת על תלה, אך המהפכנות הפרשנית כרוכה בה רק בחלקה. [↑](#footnote-ref-28)
29. ראו הברמאס, Hans Joas. [↑](#footnote-ref-29)
30. השוו ובר ילדים מגודלים [↑](#footnote-ref-30)
31. ספציפית חשוב להעיר כי בנוגע לספר הקונקרטי הזה (מהפכות פרשניות), על אף דברי הביקורת הללו בעיניי חשיבותו רבה, והדברים נאמרים ממש לא רק כהצהרה רטורית. הערעור שהוא מציג על תזות פורמליסטיות "קשיחות" בנוגע להלכה הוא משמעותי ביותר, ונעשה מתוך עיון במקורות ובצורה שיטתית. גם אם כיום לעתים הביקורת הזו על גישות פורמליסטיות שכאלו נראית כיום כמעט מובנת מאליה - ראו ניסוחיו של זוהר, זה מובן מאליו אבל חשוב מאוד לאומרו, מסתבר שיש בה צורך – ראו הרב יעקב אריאל, סולובייצ'יק. [↑](#footnote-ref-31)
32. ראו שייפין. אפשר לדבר כאן על two tier thinking של יהודה אלקנה. כלומר זהו ניסיון להפריד בין הדימוי העצמי לפרקטיקה, בין מה שאנשים עושים לבין מה שהם חושבים שהם עושים. [↑](#footnote-ref-32)
33. נועם זוהר, גולדמן-מובא ברוזנק מחוללת שינוי, כץ [↑](#footnote-ref-33)
34. ראו את תיאורו של הלברטל על ה'משפט התקני', על בסיס ה'מדע התקני' של קון, כדרך הסתכלות על המתחים הללו ועל דרך הפעולה ההלכתית. [↑](#footnote-ref-34)
35. למרות הצהרותיו של כץ... [↑](#footnote-ref-35)
36. זהו הכשל של חיים סולובייצ'יק, כפי שהעירו לו, אבל באופן עמוק גם של מבקריו. הגדרת ההלכה יכולה להיות פנומנולוגית בלבד. [↑](#footnote-ref-36)
37. המדובר בפרדיגמות מסוימות בפסק הלכה, 'כללי פסיקה', שהתפתחו בעיקר מראשית העת החדשה. [↑](#footnote-ref-37)
38. ראו את ניסוחו הקולע של ישי רוזן צבי (כאן ביחס לספר אחר): "ודוק, יש להבחין בין פרשן ספרות, המנתח יצירה תוך שימוש במתודות פסיכואנליטיות או פמיניסטיות, לבין פילוסוף הבא לבחון את היחס שבין דת למוסר בטקסים רבניים. פרשן הספרות(לפחות זה המפוכח) אינו טוען כי בל הטקסטים שהוא בוחן אכן עוסקים בשאלות של תסביך אדיפוס או כינון הזהות הנשית, אלא שניתן לקרוא אותם קריאה משכנעת בעזרת עולם המושגים הזה׳, המשימה של הספר שלפנינו היא שונה - הספר מעוניין לבחון עמדות, הוא אינו קורא טקסטים רבניים ***לאור*** כלים פרשניים של תורת המוסר, אלא מנסה לפענח מה עמדתם של הכותבים ביחס לשאלות דת ומוסר". [↑](#footnote-ref-38)