

בין מחקר ל'עיון'

הרמנויטיקה של טקסטים קנוניים

הרב מיכאל אברהם

צורת לימוד התלמוד המקובלת בעולם הישיבות, הידועה כגישת ה'עיון', שונה בכמה וכמה היבטים מהגישה האקדמית-מחקרית, המכונה לעתים 'חכמת ישראל'. בשנים האחרונות התעורר דיון באשר למקומה של המתודה האקדמית-מחקרית בבית המדרש המסורתי.¹ דיון זה מלווה גם בביקורת על אורח הלימוד הישיבתי ועל התעלמותו של בית המדרש משיקולים הנהוגים בלימוד המחקרי-אקדמי. במאמר זה אנסה לחשוף את ההנחות העומדות ביסוד גישת הלימוד הישיבתית ואף להציע להן הנמקה סבירה. בהמשך אדון בקצרה באופנים שבהם אפשר לשלב, על אף הכול, בין שתי דיסציפלינות הלימוד האלה.

א. ביקורת ה'עיון'

ההבדלים בין גישת ה'עיון' הישיבתית לבין המחקר התלמודי האקדמי באים לידי ביטוי במטרות הלימוד, בכלים המתודיים, ובהנחות היסוד המשמשים את שתי הדיסציפלינות. ההבדלים במטרות הלימוד ברורים, ואינם מענייננו כאן.² בעניין אופני הלימוד – ההבדל העיקרי הוא שבעולם המחקר יש שימוש בכלי מחקר פילולוגיים והיסטוריים ואילו בעולם הלימוד הישיבתי יש התעלמות מכלים אלה כמעט לחלוטין. נהוג לתלות את ההבדלים המתודיים שבין שתי הגישות לנובעים מהבדלים במטרות. בהמשך הדברים אבקש להראות,

* מאמר זה נכתב לפני פרסום מאמרו של חיים נבון (אקדמות, ח'), אך בגלל סמיכות הפרסומים שולבו בו התייחסויות אליו.

בין השאר, שזיקה זו אינה הכרחית וכי ההבדלים המתודיים נעוצים בעיקר בהבדלים שבהנחות היסוד.

את הביקורת על ה'עיון' הישיבתי, נוכל לחלק לשני סוגים של טענות:

א. סוג אחד של טענות ששפרבר מביא במאמרו, מפרט את היתרונות של הכלים המחקריים לצורך בירור מונחים תלמודיים שבאים מתוך עולמם של חכמים. כאן, דומני, שלא קיים ויכוח עקרוני בין הגישות. אמנם תלמיד הישיבה יטען בתגובה כי ההשקעה הדרושה כדי להגיע לרמה סבירה בשימוש בכלים אלו אינה פרופורציונלית לתועלת שהם יכולים להביא. ברם, לומד החפץ לעסוק בכך יבורך, ובהחלט תיתכן תועלת רבה מתוצאות מחקריו. טענה אחרת, ששפרבר מעלה, היא היות הלימודים המחקריים בגדר תלמוד תורה, וזו כבר בעייתית יותר, שכן גם מתמטיקה וגם 'חכמות חיצוניות' נוספות נדרשות כדי להבין סוגיות ונושאים תלמודיים שונים. ברם אלו נותרים עדיין בבחינת הכשר מצווה ("רקחות וטבחות"), ולא בגדר המצווה ממש.

ב. סוג אחר של טענות, עקרוני יותר, הוא שחשיפת האמת בהבנת התלמוד דורשת שימוש בכלים של המחקר המודרני. שפרבר בהקדמת מאמרו מנסח זאת כך:

בירור הנוסח, פירושי המילים וההקשר ההיסטורי והריאלי, לא זו בלבד שהוא חשוב, אלא שבלעדיו – דהיינו ללא הבחינה הטקסטואלית הלקסיקוגרפית, ההיסטורית והריאלית, ואולי אף הספרותית – יש סכנה שמשמעותו האמיתית המדויקת של הטקסט לא תתברר נכונה.

מה הן טענותיה המפורטות של ביקורת מסוג זה? ראשית, לפיה בבית המדרש הקלסי יש התעלמות מכתבי יד ומגרסאות שונים היכולים לשפוך אור חדש על הטקסט, ופעמים אף להנהירו באופן שהצורך ביישובים ובתירווצים יתבטל.³ שנית, אף כאשר ניתנת הנמקה עיונית, היא נראית שאובה מעולם המושגים של ההווה, ואינה מצטיירת כניסיון להבין את עולמם המושגי של הכותבים עצמם. ולבסוף, ה'עיון' מתאפיין פעמים רבות בפרשנות של הטקסט גופו ובהתעלמות מוחלטת מההקשרים התרבותיים וההיסטוריים שבמסגרתם נכתב. כך, למשל, הסבר התולה את תפיסת עולמם של בעלי התוספות לגבי סוגיית קידוש השם במציאות האקטואלית שבה הם חיו (למשל, מסעי הצלב), אינו רלוונטי בעולם הישיבות, אף שמתברר מאוד שבהחלט היה לו חלק חשוב בעיצוב השקפת עולמם של חכמים אלו. כך הוא הדבר גם לגבי היחס למומרים ולאנוסים, להגדרת המושג 'תינוק שנשבה' ועוד, סוגיות שכולן טעונות מטען כבד של חיים ומציאות חברתית-תרבותית. עולם הישיבות מתעלם מכל הרבדים האלה, ודן בשיטות ההלכתיות-לימודיות השונות כאילו כולן נוצרו בבית מדרש אחד, וההכרעה וההשוואה ביניהן נעשות על בסיס תוכני בלבד.

הדוגמאות לתופעות אלו רבות ומגוונות. אדגים כעת את התופעה של ההתעלמות משיקולים של גרסאות באמצעות מקרה בולט וקיצוני במיוחד.

הרמב"ם במשנה תורה (הלכות נזקי ממון, פרק ד', הלכה ד') כותב:

המוסר בהמתו לשומר חינם או לנושא שכר או לשוכר או לשואל נכנסו תחת הבעלים, ואם הזיקה השומר חייב. במה דברים אמורים בזמן שלא שמרוה כלל, אבל אם שמרוה שמירה מעולה כראוי ויצאת והזיקה השומרין פטורין והבעלים חייבין אפילו המיתה את האדם. שמרוה שמירה פחותה אם שומר חינם הוא פטור ואם שומר שכר או שוכר או שואל הוא חייבין.

דברי הרמב"ם שכשהשומר שמר כראוי הבעלים חייבים, סותרים סוגיות תלמודיות רבות ושונות, ומפרשים רבים, ראשונים ואחרונים, עמלו ליישב סתירה זו. והנה, ה'כסף משנה' על אתר מביא את תשובת הרמב"ם לחכמי לונל לאחר שהקשו עליו קושיה זו, תשובה שבה הוא כותב כי נפלה בדבריו טעות סופר:

"ויצאת והזיקה השומרים פטורין, שמרוה שמירה פחותה אם שומר חינם הוא פטור והבעלים חייבין ואפילו המיתה את האדם. ואם שומר שכר הוא או שוכר או שואל חייבין". זהו הנוסח, ולפי שנכתב "והבעלים חייבין" שלא במקומו נתקשו הדברים בודאי ונסתתמו מעינות החכמה לא מכס הוא חלילה אלא הקולמוס הוא שסתמן והקולמוס יגלה עמקן.

נמצא שבפירושו ה'כסף משנה', שנדפס ליד דברי הרמב"ם עצמו בכל המהדורות המודרניות, מופיעה גרסה מתוקנת השומטת את הבסיס לקושיה מעיקרה, וממילא גם את הצורך בהסבר וביישוב דברי הרמב"ם.⁴ אולם המעיין בספר המפתח של שבתי פרנקל יגלה כמות נכבדה של אחרונים שבוודאי היו מודעים לדברי ה'כסף משנה' הסמוכים לדברי הרמב"ם, ובכל זאת טרחו ליישב את דברי הרמב"ם.

נביא כעת דוגמאות מספר שמעוגנות היטב במסורת ההלכתית ומשקפות גישה דומה. דוגמה להתעלמות גישת הלימוד הישיבתית מכוונת הכותב מצויה במצבים שבהם יש מחלוקת תנאים בשני עניינים בנושא אחד. האמוראים פוסקים לעתים כתנא הראשון בעניין אחד וכתנא השני בעניין האחר. והנה, בספר **יד מלאכי** ("כללי האלף", סימן מ'), מופיעים הדברים האלה: "אמורא יש לו כח לעשות פשרה בין התנאים ולא הוי דאתי דלא כמר ודלא כמר. והכי אשכחן בכמה דוכתי...".⁵

והדברים לכאורה מרפסין איגרא, שהרי, כידוע, אין כוח בידי אמורא לחלוק על תנא,⁶ ואם כך, כיצד הוא יכול לפסוק כאחד מהם בעניין האחד וכמשנהו בעניין האחר? הרי ברור שבאופן זה הוא פוסק כאף לא אחד מהם.⁷ זו דוגמה קיצונית יותר מקודמתה, מכיוון שבמקרה זה הנימוקים הם חלק מהטקסט עצמו, ולא מבוססים על דברי המחבר. הטקסט עצמו, כאשר הוא מביא את שתי המחלוקות יחד, רומז לכך ששתיהן מבוססות על הנחה, או על סברה, משותפת.

בדברי הרמ"א מצויה דוגמה נוספת:

וכן אם היה יחיד נגד רבים הולכים אחר רבים בכל מקום (שו"ת הרשב"א, סימן ר"ג). ואפילו אין הרבים מסכימים מטעם אחד אלא כל אחד יש לו טעם בפני עצמו, הואיל והם מסכימים לענין הדין מקרי רבים ואזלינן בתרייהו (מהרי"ק, שורש מ"א).⁸

דברים אלו דומים לכלל הפסיקה הקודם. במישור הנימוקים מצויים נימוקיהם של כל אחד מן הדיינים במיעוט. על אף כל זאת קובע הרמ"א, בעקבות מהרי"ק, שהרוב נקבע במישור הפסק ולא במישור הנימוקים. שוב אנו רואים אפוא תופעה של היצמדות לדין ולא לטעם.

דוגמאות נוספות קיימות למכביר. כך, למשל, הדין שנותר התוקף לתקנה גם לאחר שבטל טעמה,⁹ או לדברים האסורים משום סכנה אף אם אין הסכנות קיימות עוד.¹⁰ בכל הדוגמאות האלה יש התייחסות לתקנה או לדין גופו, ולא לטעם שביסודם.¹¹

אם כן, ראינו כמה דוגמאות להתייחסות מפתיעה של עולם הישיבות לטקסטים המרכזיים שבהם הוא עוסק. הלימוד מתמקד בכתוב לגופו ומתעלם כמעט לחלוטין מהקשרים שונים, ואפילו מכוונותיו ומטעמיו של המחבר. נכון, (לעיל, הערה 1), מנסה לבסס את הגישה הישיבתית ללימוד התלמוד על תפיסה שהלימוד הישיבתי אינו מחפש אמת כלשהי, אלא יוצר את האמת בעצמו. מדבריו נראה שהמחקר מחפש אמת, ולעומתו לומדי הישיבות משתעשעים להנאתם (או למצוותם). דומני שהסבר זה אבסורדי ורחוק מן האמת, כמו גם מן ההרגשה הרווחת בעולם הישיבות, כפי שאנסה להראות להלן.

בפרק הבא אבקש לבחון את הגישות הטקסטואליות של המחקר האקדמי מחד גיסא ושל הלימוד הישיבתי מאידך גיסא לאור תפיסות הרמנויטיות. בחינה זו תגלה, למרבה ההפתעה, כי הלימוד הישיבתי נראה כעולה בקנה אחד עם גישות הרמנויטיות מודרניות.

ב. גישות הרמנויטיות

ההרמנויטיקה עוסקת בהבנה ובפרשנות של טקסטים שונים בפרט ובפרשנות ובהבנה בכלל.¹² באופן ספציפי השאלה ההרמנויטית מתמקדת ביחס ההדדי שבין שלושה גורמים המעורבים במעשה הפרשני: הטקסט, המחבר, והקורא (הפרשן). בהתאם לשלושת הגורמים האלה אפשר לחלק באופן סכמתי את העמדות ההרמנויטיות הבסיסיות לשלוש עמדות עיקריות:

העמדה הראשונה, הותיקה יותר בהרמנויטיקה המודרנית, גורסת שמשמעותו של טקסט, או של יצירה אמנותית, זהה לכוונת המחבר. הטקסט הוא האמצעי שבו משתמש המחבר כדי להעביר תכנים שונים אל הקורא. מטרתו של הקורא היא לנסות ולחלץ את כוונותיו של המחבר מתוך הטקסט. אי הוודאות במשמעותו של הטקסט, שנוצרת אצל הקורא עקב חוסר נגישות המחבר אליו, היא רע הכרחי שיש לנסות ולהתגבר עליו. על הקורא מוטלת המשימה

לנטרל את המפריעים להבנת כוונותיו של המחבר ככל יכולתו, "לדלג מעל הטקסט" כדי להגיע אל המחבר הניצב מאחוריו. שליירמאכר ניסה להוביל למצב שבו ייכנס הפרשן לנעליו של המחבר, כלומר לעולמו ולהקשרים שבתוכם הוא חי, ייצור אמפתיה עמו, וזאת במטרה להבין את כוונותיו לאשורן. עמדה זו משקפת חשיבה נאיבית, המאמינה שאפשר לחלץ מן הטקסט את כוונותיו של מחברו.

גישה הרמנויטית מודרנית יותר טוענת שהניסיון להבין טקסט הוא מעצם טיבו מעגלי. היידגר טען כי "כל פירוש שמוטל עליו להבטיח הבנה, כבר צריך היה להבין את אשר יש לפרשו"¹³. זה ביטוי מסוים, אחד מיני רבים, לבעיה של 'המעגל ההרמנויטי'. נוכל לנסח זאת באופן חד יותר ולומר שההחלטה של הקורא שהוא הגיע להבנה של הטקסט – אין לה על מה שתסמוך פרט לטקסט, ולכן אם אינו מבין אותו לאשורו, גם החלטתו שהגיע להבנה נכונה שלו היא חסרת משמעות. הקריטריון להבנת הטקסט מצוי אף הוא בטקסט עצמו, שכן לפני הפרשן, או הקורא, לא עומד שום אמצעי פרשני אחר. לכן גישה זו קובעת שמשמעותו של טקסט נמצאת **בו עצמו**, ולא במחבר. הטקסט עצמו הוא העומד לפרשנות, והקורא צריך לחפש מה הטקסט עצמו מוסר לו, ולא את כוונותיו של המחבר, אם יש כוונות כאלו, שמועברות דרך הטקסט. גישה כזו נמצאת אצל היידגר וגאדאמר, ורווחת גם בסטרוקטורליזם של אמצע המאה שעברה.

החל ממחצית המאה ה-20 התפתחה גישה אחרת, הגישה הדקונסטרוקטיבית, היא הגישה השלישית. לפי גישה זו, שמייצגה העיקרי הוא הפילוסוף והמבקר הצרפתי ז'אק דרידה, **פרשנותו של הקורא** היא הקובעת באופן בלעדי את משמעותו של הטקסט. אחת הצורות לאשש עמדה זו היא בהדגמה כיצד אפשר לחלץ מתוך אותו טקסט, על ידי דקונסטרוקציה או דקונסטרוקציה שלו, כמה משמעויות הפוכות בתכלית זו מזו. מכאן, כמובן, תתאשר הטענה של בעלי גישת הדקונסטרוקציה כי בטקסט עצמו לא חבויה כל משמעות, והכול תלוי בקורא, או בפרשן.

הוויכוח בין שלוש הגישות ההרמנויטיות השונות הוא מהותי יותר מהדיון בשאלה, מה **מוטל** על הקורא לעשות כאשר הוא קורא טקסט כלשהו, שהרי כל קורא רשאי לבחור את מטרותיו בעצמו בלי להיזקק להנחיותיהם של חכמי ההרמנויטיקה. השאלה הנדונה ברקע היא מה הקורא **יוכל** לעשות כשיקרא את אותו טקסט. טענתם של בעלי הגישה הסטרוקטורליסטית היא שבפועל אי אפשר לשחזר את כוונת המחבר מתוך הטקסט, וממילא גם לא כדאי לצפות לכך בקריאה. כל ניסיון שחזור של כוונת המחבר מתוך הטקסט בלבד, יניב לכל היותר פרשנות של הטקסט עצמו בלי שום אינדיקציה שזו אכן היתה כוונתו של המחבר. בעלי הגישה הדקונסטרוקטיבית, לעומת זאת, טוענים שלא רק שאי אפשר לחלץ את כוונותיו של המחבר מתוך הטקסט שכתב, אלא שגם לטקסט כשלעצמו אין משמעות בלתי תלויה משלו, שהרי כל קורא מפרש אותו בצורה שונה. הציפייה הרציונלית היחידה

שיכולה להיות לקורא של טקסט כלשהו היא התרשמות סובייקטיבית לחלוטין, או סתם קבלת השראה מן הטקסט. לפי גישה זו, על הקורא לדעת שלא יוכל להוציא מן הטקסט מאומה מעבר להתרשמות הסובייקטיבית והלא מחייבת שתגבש אצלו.

בעקבות החלוקה שהצגנו כאן, נראה שאם כוונת הקורא להגיע לחקר כוונותיו של המחבר, כדאי לו להסתייע בניתוח ההקשר החברתי-תרבותי-פסיכולוגי שליווה את חיבור הטקסט. כל אמצעי שיעזור לקורא לגשר על הפער בינו לבין המחבר הוא רצוי ומבורך. נכון שלא תמיד יוכל הקורא להגיע לחשיפת כוונה זו במדויק, אך יש לנסות ולשאוף להגיע אליה. נוסף על כך, כמו שטען שליירמאכר, לא כל כוונותיו של המחבר היו מודעות לו עצמו, ולכן ניתוח ההקשר שבתוכו פעל, יכול להפוך את הפרשן למבין טוב יותר של הטקסט מהמחבר עצמו.

לדעת הגישה הסטרוקטורליסטית, כאמור, יש לטקסט מעמד עצמאי, לא רק כמייצג את כוונות המחבר. על השאלה, כיצד אפשר לייחס לטקסט או ליצירה משמעות אחרת מזו שהתכוון אליה המחבר, גישה זו עונה, כי יש תהליך קוסמי של העברת מבנים רעיוניים (שיכולים להיות תלויי זמן ולהשתנות לאורך ההיסטוריה), המשתמשים בהתרחשויות בעולם ובאדם כ'נשאים', אף כשהאדם אינו מודע לתפקידו. בדרך כלל ישנה התעלמות מן השאלה, מי האחראי לפעולתם של אותם מבנים אפריוריים, מטא-היסטוריים, מטא-תרבותיים. הסטרוקטורליסט מתרכז בדרך כלל בבחינתם ובתיאורם של המבנים האלה. גם בגישה הסטרוקטורליסטית יש מקום חשוב בהחלט לניתוח ההקשר שבתוכו פעל מחבר הטקסט, וזאת כדי לחשוף מבני משמעות ששוקעו לתוכו מעצם ההקשרים החברתיים והתרבותיים שבתוכם נכתב הטקסט. כאמור לעיל, מקצת מבנים אלו היו בלתי מודעים גם למחבר עצמו.

נראה אפוא כי הטענה בדבר קיום משמעות לטקסט, מעבר לכוונות המשוקעות בו על ידי המחבר, חייבת להניח את קיומם של מבנים רעיוניים, יהיה מקורם אשר יהיה. הרצון לפתח גישה הרמנויטית בלי מבנים 'מיסטיים' כאלה ברקע, ועם זאת גם בלי הכנסת כוונותיו של המחבר לתוך המעשה הפרשני (מן הסיבות שפורטו לעיל), הוא שהביא לידי הניהיליזם הדקונסטרוקציוניסטי. גישה זו, כאמור, מותרת לגמרי על המושג 'משמעות' במובנו הקלסי. לטקסט כשלעצמו אין משמעות, כמו שאי אפשר למצוא את משמעות כוונותיו של המחבר. משמעות של יצירה היא ההבנות החדשות או החוויה, שנוצרים אצל הפרשן או אצל הקורא. יש בעמדה הדקונסטרוקציוניסטית ייאוש מן הניסיון להבין, הנובע מאי רצון לדון במקורם של אותם מבנים רעיוניים ולהגיע למסקנות ספקולטיביות על אודותיהם.

ברור שלפי הגישה האחרונה אין כל טעם לבדוק את ההקשר שבו נכתבה היצירה, אלא אם כן, משום מה, דווקא ההיבט הזה מעניין את הקורא או את הפרשן. אין לכך כל השפעה

הכרחית על ה'משמעות' של הטקסט. ברור שאם ירצה קורא כלשהו לקבל חוויות והתרשמות כתוצאה מבחינת ההקשר שבתוכו נכתב הטקסט, אין כל מניעה עקרונית מלעשות כך, אולם פעילות זו אינה מגלה דבר על אודות הטקסט, וזאת מכיוון שפשוט אין מה לגלות.

אם ננסה כעת להגדיר את שתי גישות הלימוד של התלמוד במונחים הרמנויטיים נראה כי הגישה האקדמית-מחקרית אימצה גישה הרמנויטית 'נאיבית', החותרת לחשוף את כוונת המחבר, ואילו גישת העיון הישיבתית בבירור אינה שואפת לכך. נכון, (לעיל, הערה 1), טוען, אם כי לא בפירושו, שעולם הישיבות הוא דקונסטרוקציוניסטי, וכבר ציינתי שאינני מסכים לכך כלל וכלל.

בפרק הבא אנסה להראות שגישת הלימוד הישיבתית היא סטרוקטורליסטית במהותה.

ג. המשמעות ההרמנויטית של העיון

לעיל נוכחנו כי הפרשנות ההלכתית מתרכזת בטקסט, ולא בכותב, מתנסחת בטרמינולוגיה של ההווה ומוותרת, לכאורה, על הגישה ההרמנויטית הנאיבית המנסה לרדת לסוף כוונותיו של המחבר דרך הטקסט שכתב. אם ננסה לבחון את ההתייחסויות לאפיונים האלה, נוכל לצפות שיהיו שלושה כיווני טיעון עיקריים:

א. הפרשנות ההלכתית אכן חושפת אינטואיציות בלתי מנוסחות שהיו מאחורי תודעתו של המחבר. הניסוח המודרני הוא אכן בן התקופה, אבל הרעיון המנוסח הוא הרעיון המקורי. נדגיש כי טיעון זה אינו סטרוקטורליסטי, שכן קיימת אמונה שאכן נחשפת כוונתו של המחבר, אלא שהניסוח שאנו מעניקים לה שאוב מעולם המושגים בן זמננו ומדרכי הניתוח המודרניים. טיעון זה יכול להסביר את הניסוחים המודרניים שבהם משתמשים בלימוד הישיבתי ('חפצא' ו'גברא'), ואולי גם את צורות הניתוח והחשיבה המודרניות, אך לא את ההתעלמות מכתבי היד ומן ההקשרים ההיסטוריים. מעבר לכך, אי אפשר להתעלם מן העובדה שפעמים לא מעטות הניתוח המודרני לא נדמה כלל כחשיפת אינטואיציות שהיו אצל המחבר המקורי, אלא כאמירה חדשה לגמרי שכל כולה נעוצה בעולם ההווה.

ב. הבנת כוונת המחבר כרוכה בסיכון, שהרי הלומדים עלולים להגיע למחלוקת עמו ולסטות מן ההלכה. לחלופין, אפשר לטעון כי אין ביכולתנו לרדת לעומק כוונותיו של המחבר. טענה זו עולה בקשר לניסיונות להבין טעמי תקנות וגזרות, אולם בנידון דידן גם בכך אין כל הסבר לאפיונים הנ"ל, שהרי אנו בכל מקרה מנסים להבין את הטקסט, ומה לי אם עושים כן במושגים מודרניים או במושגים בני התקופה שבה נתחבר הטקסט הנידון.

ג. לפעמים נשמעות בבית המדרש אמירות קיצוניות מן הסוג "כוונת הכותב אינה מענייננו". זו אמירה הטוענת שאפילו היה ביכולתנו לרדת לכוונתו של המחבר, ואפילו לא היתה כל סכנה בכך, אין הדבר נחוץ כלל, וממילא גם אינו רלוונטי. המצוי אצל עולם הישיבות יודע שיש הרגשה ברורה שזו אכן גישה רווחת ומקובלת שם, אלא שהיא נראית לא הגיונית עד כדי כך שבדרך כלל אף אלו שפועלים באופן כזה, לא מעזים לנסח אותה במפורש.¹⁴ אף אם הגישה השלישית היא הרווחת בעולם הישיבות, כפי שאני טוען כאן, יש לציין שעדיין אפשר לפרשה בדרכים מספר:

ג1. אפשר להבין אותה כמקבילה לעמדה השלישית שבפרק הקודם, הדקונסטרוקציוניסטית. הפרשן תר אחר משמעותו הסובייקטיבית של הטקסט, ולא אחר משמעות הטקסט כשלעצמו. זו העמדה העולה ממאמרו של נבון.

חשוב לציין שהשאלה בדבר משמעותו של הטקסט אינה תלויה ישירות בשאלה, אם הוא מחייב למעשה, או כפי שמקובל לנסח זאת, אם הוא מקור סמכות או מקור השראה. אפשר להיות מודע לסובייקטיביות של הקריאה, ובכל זאת לטעון שהעולה מן העיון הזה מחייב את הקורא לנהוג לפיו. לפיכך תת הגישה ג1 - ניתנת לפירוט לשתי פרשנויות עקרוניות:

I. משמעות הטקסט היא סובייקטיבית, ותלויה בפרשן, אולם מסקנת עיונו של הפרשן המסוים הזה מחייבת אותו לפעול על פיה. הטקסט הוא מקור סמכות.

II. משמעות הטקסט היא סובייקטיבית, וכל עניינו הוא לעורר השראה בקורא, אין לתורה תוכן מצווה ומחייב. הטקסט הוא מקור השראה.

ג2. כיוון הבנה שני בטיעון השלישי הוא לתפוס את משמעותו של הטקסט גופו, במנותק ממחברו, גישה המקבילה לעמדה השנייה שבפרק הקודם (הסטרוקטורליזם). לפי גישה זו ישנה משמעות לטקסט, מעבר להבנות ולחוויות של הפרשן. נציין כי אין הכוונה בהכרח לאובייקטיביות טוטלית של ההבנה, כלומר: יש רק הבנה נכונה אחת למכלול הטקסט, אלא לטענה מינימלית שלכל הפחות יש הבנות שאינן נכונות. גם כאן אפשר להבחין בשתי תת-גישות:

III. לטקסט ישנה משמעות עקרונית, כשלעצמו, אלא שאופן הקריאה הזה תלוי בקורא. זו תפיסה דומה מאוד לסובייקטיביזם שמוצג בעמדה I. ההבדל הוא שההבנה הסובייקטיבית נתפסת על ידי הלומד כיוצאת מן הטקסט, ולא כחוויה אישית שלו. אפשר לומר שהמדד המבחין בין שתי העמדות הוא עד כמה הקורא מודע לסובייקטיביות של פרשנותו. זה הבדל דק, שיש לו משמעות חשובה מאין כמוה בעבודת ה', אולם בהקשר הנוכחי הוא פחות חשוב, ולכן אתעלם ממנו בהמשך הדברים.

IV. לטקסט ישנה משמעות נכונה כשלעצמו, והפרשנות או המשמעות אינן תלויות בקורא. היה אפשר לנסח כאן גישה הטוענת שלטקסט יש רק פרשנות נכונה אחת, ואין בלתי, כלומר אובייקטיביות גמורה. זה ניסוח קיצוני מאוד ובלתי סביר מבחינה אמפירית של עולם הישיבות, כפי שכבר ציינתי. כוונתי בגישה IV לתאר עמדה הסוברת שיש רבדים מסוימים כאלה בטקסט, כלומר שיש פרשנויות לטקסט שאינן נכונות.

ננסה כעת לבחון מי מבין העמדות האלו מצויה בתשתיתו של העיון. ברור שלא תיתכן עמדה יהודית דתית-אורתודוקסית שתדגול בגישה II, כלומר בראיית התורה כמקור השראה בלבד, שכן ההלכה מחייבת את הלומד לנהוג לפי מסקנותיה. עדיין נותרות בדינו שתי אפשרויות אינטרפרטציה בסיסיות לגישה ההרמנויטית של העיון: גישה I (שמבחינתנו כאן היא כמו III), כלומר: לתורה אין משמעות אובייקטיבית כשלעצמה, אולם מסקנות העיון מחייבות כל יהודי לנהוג לפיהן הלכה למעשה (עמדה דקונסטרוקציונית), וגישה IV הקובעת שלטקסט כשלעצמו יש רובד משמעות אובייקטיבי, כלומר: משמעותו של הטקסט אינה סובייקטיבית לגמרי (עמדה סטרוקטורליסטית).

הדילמה בהכרעה בין שתי הגישות היא מכיוון שהסטרוקטורליזם בהחלט מעודד אף הוא התייחסויות קונטקסטואליות. חלק חשוב מן הניסיון להבין את המבנים שביסוד הטקסט הוא הבנת ההקשר שבתוכו הוא נכתב. אם אכן אין בגישה ההרמנויטית של עולם הישיבות מרכיב של בדיקה קונטקסטואלית, הרי הדבר מצביע, לכאורה, על קרבה להרמנויטיקה דקונסטרוקציוניסטית, שאכן אינה מתעניינת בהקשרים החיצוניים של חיבור הטקסט (כלומר גישה I או III הנ"ל). אולם, דומה כי האינטרפרטציה ללימוד העיון המתרחש בעולם הישיבות קרובה יותר לסטרוקטורליזם דווקא. כל תרבות המחלוקת, הוויכוח והבאת הראיות והסברות, מורה על ניסיון לעצב תפיסה בעלת ממד אובייקטיבי כלשהו של הטקסט, ולא על ניסיון לשאוב חוויות בעלמא.¹⁵ אם כך, עמדה I (או III) גם היא אינה יכולה להיות אינטרפרטציה לגישה ההרמנויטית ההלכתית הנ"ל.

אם כן, נמצא שהעמדה העומדת בבסיס התפיסה הישיבתית הקלסית קרובה לעמדה IV, כלומר גוון מסוים של סטרוקטורליזם, אלא שההתעלמות מן ההקשרים, כאמור, עדיין טעונה בירור. את גישת המחקר אפשר לתאר, כאמור לעיל, כגישה הרמנויטית נאיבית המנסה להבין את אופני חשיבתו של המחבר, ולכן חוקרת את ההקשרים ואת כתבי היד שיכולים להעיד על כוונות אלו. במחקר אפשר למצוא גם גוונים סטרוקטורליסטיים, הסוברים שדרך הטקסט מועברים משמעויות ומבנים המצויים 'מעל' המחבר, והוא פועל בתוכם. לפי תפיסה זו, המתודה המחקרית בלימוד מנסה להתחקות אחר המבנים האלה, שהם תלויי סביבה, חברה או תרבות, כדי להיעזר בהם ככלי עזר פרשניים. בעולם הישיבות סוברים, כנראה, שמבנים אלו, אם הם קיימים, אינם תוצאה של חברה או תרבות או אפילו מציאות כלשהי.

מטרתו של הפרק הבא היא להציע ביסוס לתפיסה הרמנויטית זו, ולהסביר את מאפייניה הדקונסטרוקציוניסטיים לכאורה, כלומר את ההתעלמות התמוהה מן ההקשרים שמאפיינת אותה. למעשה ננסה להצביע על מקור אפשרי אחר לאותם מבני-על העומדים בתוך הטקסט כשלעצמו בלי כוונת המחבר ובלי יחס ישיר להשפעות של ההוויה החברתית-תרבותית שסביבו.

ד. ביסוסה של התזה: אבולוציה וקנוניזציה

רבי אברהם ישעיהו קרליץ, ה'חזון-איש' (להלן: החזו"א), כותב באחת מאיגרותיו על יישום המתודה המחקרית בלימוד:

כתב לפרש סוגיא... ולהגיה בגמ' ע"פ כת"י מינכן, וכי כל חכמי הדור מזמן הראשונים עד עכשיו כולם לא עמדו על האמת, מפני שסופר אחד טעה והוסיף דברים בגמ' מלבו, והכשיל את כל החכמים. ואני לא מהם ולא מהמונם, וכת"י שהיה ביד הראשונים ז"ל מסרו נפשם עליהם, והשגחתו ית' שלא תשתכח תורה מישאל הגינה עליהם, וכשהחלו להדפיס את הגמ' מסרו חכמי הדור נפשם על זיקוקן והגהתו. ואם אמנם לפעמים נהנים מהכת"י לנקות השיבושים המתהוים בהמשך הזמן, אבל דבר שיצא מיד כל רבותינו בלי שום פקפוק – חלילה להרוס. הגע עצמך, בשעה שיש שלושה כת"י לפנינו ושנים שוין, אנו לוקחים את השנים ומניחים את האחד, ומאן לימא לן דהכת"י מינכן אינו מאותו שנתבטל ברוב בזמנו, ומאן לימא לן שהיה ידוע לבלתי מדוקדק, ובכל אופן הוא בטל כחרס הנשבר נגד הגירסא המקובלת, וכי מפני שהסופר טעה והשמיט איזה תיבות, וכדרך הסופרים לטעות מתיבות שוות... נבנה מגדלים, ואולי כן הוא שהסופר השמיטם ולא מיד חכמים הוא, אבל כשאנו סומכים על הקבלה, תורת רש"י ותוס' וכל החכמים, ודאי היא התורה, וכמעט שלא ראיתי תועלת להגיע אל האמת ע"י הגירסאות שנחפשים מהגניזות, רק כולם תועלת לעוות משפט ולעקם את האמת, וראוי היה לגונזם, שההפסד יתר על השכר.¹⁶

באיגרת זו החזו"א דן בניסיון לפתור בעיה עיונית בדרך מחקרית על פי השוואת גרסאות וכתבי יד ומציע שני סוגי טיעונים נגד צורת לימוד זו: טיעון ראשון הוא האפשרות שכתב היד שגוי. טיעון שני הוא סמכותם של כתבי היד שעברו דרך המסגרת של חכמי כל הדורות עד ימינו אנו. המסירה מדור לדור אינה רק הכלי שדרכו מועברת האינפורמציה, אלא היא מתפקדת גם כמסגרת. ההשגחה האלוהית דואגת שהגישה או הדעה הנכונות ישרדו לאורך הדורות.¹⁷

יש להדגיש שהחזו"א מציע כאן הסבר שונה מההסבר המקובל לתוקפם של כתבים ראשונים; בדרך כלל הנימוק הוא שיש לאדם הגדול סייעתא דשמיא, ואין תקלה יוצאת מתחת ידו, שהרי "אפילו בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן". זה נימוק

שנתלה בגדלותו של המחבר.¹⁸ ואכן, באיגרת שלאחריה (איגרת ל"ג) החזו"א מדבר גם על הפן הזה כנימוק, מדוע אין אנו יכולים לחלוק על דברי ראשונים. אולם באיגרת הנוכחית (איגרת ל"ב) החזו"א מציג מנגנון שונה: טקסט שעבר את ביקורתם של כל הדורות ושרד והתקבל והתקדש, יש להניח שלא תצא תקלה על ידו. זו הנמקה לתוקפו של הטקסט גם בלי היזקקות לגדלותו של המחבר. ברור שקבלתו של טקסט כזה תלויה גם באישיותו וברמתו הרוחנית והתורנית של המחבר, אולם זה רק שיקול צדדי כדי לנמק את תוקפו של הטקסט שבסופו של דבר נובע מעצם ההתקבלות שלו בעולם התורה. בצורה דומה נוכל לומר, באופן תאורטי, שגם טקסט שכתבו אדם שאינו ראוי, מכיוון שהתקבל כטקסט מחייב, יש להניח שהקב"ה לא יביא תקלה על ידו לאלו המשתמשים בו וסומכים עליו להלכה. זה נימוק שנובע מהשגחת הקב"ה על ישראל, כעין "לא אמרין שלח לתקלה". מכיוון שישאל סומכים על טקסטים שנתקדשו על ידי כלל הציבור, ההשגחה דואגת שאין תקלה מגיעה אליהם מכך. זוהי סייעתא דשמיא לציבור ולא למחבר.

דברי החזו"א חבוי, למעשה, מודל אבולוציוני של ההלכה. בתהליך אבולוציוני יש היווצרות ספונטנית של מוטציות שקצתן נכחדות בתוך זמן לא ארוך, במונחים אבולוציוניים, וקצתן שורדות. השורדות הן בעלות ערכים שרידותיים גבוהים יותר (זו טאוטולוגיה טריביאלית כמובן, אך בכל זאת מאירת עיניים). בעולם ההלכה כל טקסט וכל פסיקה נבחנים לגופם בטווח הקצר על פי תוכנם ואיכותם, והציבור על כל פרטיו מחליט אם לקבלם ואיזו סמכות להעניק להם. בפרספקטיבה היסטורית, לאחר שהטקסט כבר התקבל, הוא הופך לטקסט קנוני, ושיפוטו מפסיק להיות ענייני בלבד. על הפרק כבר לא עומדת השאלה אם לקבל את הטקסט. ההנחה היא שמה שכתוב בו הוא אמת, וכעת אפשר להתלבט רק בשאלה איך לפרש אותו.¹⁹ הקביעה האבולוציונית בעולם ההלכה תאמר שטקסט ששורד הופך לטקסט קנוני ולמקור סמכות. הוא בעל ערך דתי או בעל ערך של אמת כלשהי המצויה בו (זו המקבילה לערך השרידותי במונחים אבולוציוניים).²⁰ שיקולים אבולוציוניים דומים מועלים לגבי התקבלותן של גזרות או של תקנות חכמים, ומקובל שגזרה שהציבור לא עומד בה, או שלא פשטה בכלל ישראל מסיבות כלשהן, אין לה תוקף. יש הסברים פרגמטיים לדינים אלו, הנתלים בחוסר רצון לפגוע בתפקוד התקין של הציבור או לגרום לערעור סמכות חכמים. לעומת זאת, הראי"ה קוק מסביר שהשטרשות התקנה או הגזרה בציבור היא מסגרת אבולוציונית שעוזרת לברור את התבן מן הבר ולבחון אם כל אחד מהם במקומו אם לאו.²¹ באמצעות התהליך האבולוציוני שתואר לעיל, הפכו המשנה, התלמוד, הראשונים, ה'שולחן ערוך' ובמידה מסוימת אף ה'משנה ברורה' לטקסטים קנוניים, שסמכותם אינה תלויה בהכרעה, אם דבריהם בפירוש הסוגיה ובפסק ההלכה נראים ללומדים או לא. ההנחה היא שהלכה כמותם, ונותר רק לברר היטב את עמדותיהם ואת צורת הבנתם את הסוגיות.²² כעת נוכל להבין את הגישה הישיבתית, התמוהה לכאורה, שהוצגה בפרקים א' וג' שלעיל.

בעולם הישיבות הקלסי מתייחסים לטקסט קנוני כבעל משמעות, גם בלי קשר למעלתו ולחשיבותו של המחבר. כל פרשנות סבירה שלומד נותן לטקסט קנוני, כנראה יש לה מקום, והיא חבויה בטקסט גם אם המחבר לא התכוון אליה. מוצא הדברים הוא הטקסט ולא המחבר, ולכן גם כשנראה שהמחבר לא התכוון לפרשנות מסוימת, הרי היא נתפסת כלגיטימית כל עוד אפשר לייחסה לטקסט. אין בכוונתי לטעון שעצם קבלתו של הטקסט היא הסיבה לסמכותו, אלא הקבלה היא אינדיקציה שההשגחה העליונה בחרה בטקסט הזה כקנוני. השרידות האבולוציונית היא אינדיקציה לקנוניות, ולא סיבתה.

קיים כאן למעשה סוג מסוים של גישה סטרוקטורליסטית להרמנויטיקה של טקסטים הלכתיים. המבנים שעומדים מאחורי הטקסטים לא שוקעו לתוכם על ידי המחברים, וגם לא על ידי הסביבה וההקשר שבתוכם. אלו מבנים שההשגחה האלוהית דואגת שיימצאו בהם. היא המעוניינת שהלומדים, שבכל דור ובכל בית מדרש, אשר יפרשו את הטקסט לא יהיו תלויים בהיכרות עם המחבר או עם הסביבה שבתוכה הוא פעל. פירושים לטקסטים קנוניים הם הדבר הרצוי לפני ה' ונחשבים כתורה ממש, גם אם אינם מה שהמחבר התכוון לשקע בטקסט. אפשר לומר שזוהי מהותה של הקנוניות של טקסט, שהוא כבר מופקע ממחברו ועובר לרשות הרבים. זוהי תורה, וככזו היא כבר שייכת לכלל לומדי התורה המפרשים את הטקסט, כפי שהוא לפנייהם, שכן הוא שקיבל את הגושפנקא העליונה.

דומני כי זהו ההסבר להתעלמות מגרסאות ומכתבי יד, המאפיינת את הלומדים בבתי המדרש הקלסיים (לימוד ה'עיון' הישיבתי), כפי שתואר למעלה. מסיבה זו גם לא מעניינת את הלומדים השאלה, אם גישה הלכתית כלשהי התפתחה בהקשר מציאותי מסוים. מה ששרד לאורך ההיסטוריה האבולוציונית של ההלכה, אינו תלוי בהקשרים שבהם הוא נוצר. אין טעם לשאול אם פסיקתם של בעלי התוספות בעניין קידוש השם או חיוב מסירות נפש נוצרה על רקע מסעי הצלב. התשובה, ככל הנראה, חיובית, אולם אין לכך כל נגיעה רלוונטית ישירה אלינו. יכול להיערך מחקר, בעל ערך כשלעצמו, על הנסיבות האלה ועל השפעתן, ואולי גם נוכל ללמוד ממנו איך להגיב על נסיבות משתנות בזמננו, אולם בפרשנות ההלכתית אין למחקר זה כל משמעות עקרונית. בישיבה ובעולם הפסיקה יש לדון בכל הטקסטים ברמה המהותית בלבד ובלי קשר לפרשנות קונטקסטואלית, וכך אכן נוהגים.

מסיבה זו, אף על פי שהגישה הישיבתית הבסיסית היא סטרוקטורליסטית, אנו רואים שיש קווים דקונסטרוקציוניסטיים מסוימים שנכנסו להרמנויטיקה הישיבתית, כמו התעלמות מן ההקשרים החיצוניים המתלווים לחיבור. הסיבה לכך נעוצה בעובדה שזה סטרוקטורליזם מיוחד, שמבוסס על תפיסה טרנסצנדנטית, ולא על מבנים שמקורם בחברה ובאווירה התרבותית שהיו בסביבת המחבר. המבנים נוצרים 'מלמעלה', ולא על ידי החברה או על ידי הקשר סוציולוגי-היסטורי אחר, ולכן אין טעם לחקור את אותם הקשרים.

ברור שעדיין צריך ביאור מדוע דרכי לימוד מסוימות בלבד הן אמצעי להגיע אל האמת שבטקסט, ומדוע לא יכול כל אחד לפתח דרכי פרשנות והשראה משלו. על קצה המזלג נוכל לומר שדרכי הלימוד עוברות גם הן תהליכים אבולוציוניים דומים, ומי שאין לו תחושה אינטואיטיבית בריאה באשר לדרך לימוד נכונה, ייאלץ לחכות לפסק דינו של התהליך האבולוציוני ההיסטורי ולראות לאורך זמן איזו דרך השתרשה בעולם לימוד התורה ואיזו לא.

עד כה נעשה ניסיון להציע ביסוס לגישה הרווחת בעולם הישיבות, ולצורך כך בחנו את התופעה האמפירית של ה'עיון' ושאלנו את עצמנו, מה יכולות להיות ההנחות שביסוד גישה זו. כעת ברצוני להראות שגישה זו היא סבירה בזכות עצמה, מלבד היותה עקיבה.

הטיעון בזכות סבירותה של ההרמנויטיקה הישיבתית מורכב משני שיקולים. השיקול הראשון גורס שאם אנו מניחים השגחה אלוהית על כל פרט בבריאה, הרי שצורת לימוד התורה, שהיא הדבר שעליו עומד העולם, ולשמו הוא נברא, לא נמלטת מן ההשגחה המפורטת הזו. אם כך, סביר מאוד לאמץ את דרכי הלימוד והפרשנות המקובלים בעולם שמנסה לעבוד את ה' כמיטב הבנתו. אם אלו הדרכים, כנראה ההשגחה רוצה בהן.

השיקול השני, טוען כי בלתי סביר שלא נפלו טעויות במשנתם של ראשונים. אצל רבני זמננו אין אנו מוציאים מכלל אפשרות שתיפול טעות בדבריהם, ומדוע נחשוב שאצל קודמיהם הדבר אינו אפשרי? האם סביר בעינינו שבעוד מאתיים שנה עולם התורה יניח שלא מצויה טעות במשנתם של בני דורנו? לפיכך, אימוץ הטענה שהלימוד נועד לחשוף את כוונותיהם של אלו מביא, לכאורה, לידי אמונה על טבעית ביכולתם. משום כך הגיוני יותר לאמץ את התאוריה ה'מיסטית' העומדת בבסיס גישת הלימוד הישיבתי. לפי גישה זו הערובה לכך שאין טעות בחיבור קנוני היא עצם הקנוניות שלו, כלומר ההשגחה עליו מכיוון שנתקבל בישראל. אם כך, ברור שלא כוונת המחבר היא המקבלת גושפנקא זו, אלא הטקסט עצמו. באופן חד יותר נאמר שהמחבר היה יכול לטעות, אך הטקסט הקנוני לא. כאמור, מי שאינו מקבל עמדה זו ומנסה בכל זאת למצוא את כוונת המחבר במתודות של הלימוד הישיבתי-עיוני, מניח, לכאורה, הנחה בלתי סבירה עד מאוד על אודות יכולתם של תנאים, של אמוראים, ובוודאי של הראשונים.²³

נסיים את הפרק בהערה חשובה. יש גישות בהלכה הגורסות, שהדיון ההלכתי יוצר ולא חושף. למעשה, בניסוח קיצוני אפשר לומר, שאין אמת הלכתית, אלא כל מה שמעלה החכם בעיונו הוא האמת הנרצית לפני ה' מעצם הגדרתה. לפי גישה זו, אין כאן תפיסה שהוא תמיד מכוון לאמת, אלא טענה שדבריו הם האמת עצמה.²⁴ ברור שלביסוסה של גישה זו אין צורך כלל במנגנון ההשגחה האבולוציוני שתואר למעלה. ברור גם, שלפי גישה זו, לא צריך לדון כלל בקונטקסט שבו נתחבר החיבור, ואם כן, זו, לכאורה, פרשנות אפשרית, ואולי אפילו

טובה יותר, להרמנויטיקה ההלכתית שתוארה לעיל. זהו דקונסטרוקציוניזם הלכתי, שהוצג בפרק ג' כגישה I (או III), שם נשללה האפשרות להשתמש בו כהסבר להתנהגות עולם הישיבות מכיוון שהוא שומט את הקרקע מתחת לחשיבות (ואולי גם לאפשרות) המשא ומתן התלמודי-עיוני. כאן כוונתנו בפירוש לעמדה שאיננה דקונסטרוקציוניסטית, אף שהיא נראית שיש בה כמה ממאפיינים אלו.

היוצא מכל האמור הוא שעולם הישיבות הקלסי מניח מודל כעין סטרוקטורליסטי ביסוד ההרמנויטיקה של הטקסטים ההלכתיים הקנוניים. ההתעלמות שלו מכוונת המחבר אינה נובעת מן הספק באשר ליכולתנו לרדת לסוף כוונותיו של המחבר, אלא מן התפיסה שהערוכה לחוסר שגיאות ולהרמוניה מלאה ניתנת לטקסט ולא למחבר, וממילא המחויבות של הלימוד היא לטקסט ולא למחבר. המבנים העומדים ביסוד הטקסט אינם משוקעים לתוכו על ידי המחבר, בוודאי לא במודע, אך גם אינם נובעים מהשפעה חברתית-היסטורית. ההשגחה היא הדואגת לכך שפרשנות סבירה לטקסט, גם אם אינה עולה בקנה אחד עם כוונת המחבר, תקלע לאמת הלכתית ראויה. תיאור זה יכול להסביר את שלוש הנקודות העומדות בבסיס הביקורת מן הסוג השני: התעלמות מגרסאות, הסברים במונחי ההווה והעדר הסברים קונטקסטואליים.

מיטיב לומר דברים אלו הרי"ד בתשובותיו:

...ואפילו אם לא היה אדם גדול חולק עליו בזה אני מה שנראה לי להוכיח מתוך הספר אני כותב, ואל תחזיקוני בזה כזחוחי הלב כי מכיר אני בעצמי שצפרנן של אותם הרבנים הראשונים הקדושים יפה מכרסיןן ולא לשומרי פתח מדרשם, **אך זה יש כי כל דבר שאינו נראה לי מתוך הספר אי אמרה יהושע בן נון לא צייתי ליה**, ואיני נמנע מלכתוב מה שנראה לי כי כך דרך התלמוד לא נמנעו דרך אחרוני האמוראים מלדבר על הראשונים וגם על התנאים, וכמה משניות סתרו מעיקרם וכמה דברי רבים בטלו ופסקו הלכה כיחיד. כל שכן שבדבר זה חולקים רבנים גדולים ויש לנו לתור ולחקור מתוך הספר הראיות ברורות ולראות כמי ההלכה נוטה, ואין בנו כח ודעת לשקול בפלס הרים מי גדול מחברו, הילכך נניח הרבנים ההמה עליהם השלום בכבודם ונחזור לבינת הספרים לראות להיכן הדין נוטה.²⁵

ובמקום אחר הדין באותו עניין הוא מוסיף:

וגדולה החכמה מן החכם, ואין חכם שינקה מן השגיאות שאין החכמה תמימה בלתי לה' לברו.²⁶

ה. מה בכל זאת אפשר לשלב?

טיבה של מחלוקת הוא שבראשיתה מוצגות העמדות השונות כשרויות בקטבים מנוגדים. תוך כדי הדיון מתברר פעמים רבות שהפער בין העמדות מצטמצם עד כדי טשטוש צדדי המחלוקת. התוצאה הסופית היא, לעתים, סינתזה של גישות שאך זמן קצר קודם לכן היה נדמה שאי אפשר לגשר עליהן.

גישת ה'יעוץ' הישיבתית מתאפיינת מלכתחילה בתכונות של גמישות. שהרי מצינו לעתים דחיית דבריו של אחד מן הראשונים ואף הסתייעות בשינויי נוסח (כאשר המצוקה קשה מספיק). אפילו הנחת היסוד של ההרמוניה של הש"ס, שעומדת ביסודו של כל לימוד ה'יעוץ' הישיבתי, נפרצת, במקומות שכבר ראשונים ואחרונים מסבירים שישנה מחלוקת סוגיות בנושא מסוים ("תרי אמוראי אליבא דר' פלוני"). ברור אפוא ששילוב מחקר אקדמי ו'יעוץ' אינו מן הנמנע.

באלו תחומים יבוא שילוב זה לידי ביטוי? ראשית, כאמור לעיל בתחילת דבריי, יכולה בהחלט להיות הסכמה עקרונית לשימוש באמצעים מחקריים שיסייעו לבידור מושגים ומונחים תלמודיים. שנית, אי אפשר לדחות בצורה גורפת את הביקורת שמגיעה מחוגי המחקר בדבר חשיבות בירור הגרסאות להבנת הסוגיה. כאשר ניקלע למצוקה פרשנית של ממש, ושום הסבר מתקבל על הדעת לא יהיה בנמצא, אין כל סיבה שלא להיזקק לגישות מחקריות. דוגמה מובהקת לכך הם דבריו של הרמב"ם בהלכות נזקי ממון שהוזכרו לעיל. רבים, גם מתוך עולם הישיבות, לא יסכימו לנסות וליישב את דברי הרמב"ם עם האמור בתלמוד לאור דבריו המפורשים במקום אחר. ראוי להדגיש כי התנגדותו של החזו"א מתייחסת למקרה הפוך למקרה הנוכחי. החזו"א מתקומם באיגרתו על מצב שבו הקושי נוצר כתוצאה מגרסה שונה המופיעה בכתב יד.²⁷

הבנת ההקשר או כוונת המחבר יכולה להאיר את הטקסט מכיוונים לא צפויים, ולעזור בהחלט בפענוח משמעויותיו. סביר מאוד להניח שהמשמעות הסבירה ביותר של טקסט היא אכן כוונתו של המחבר. יש לשים לב שזו קביעה מציאותית ולא אידאולוגית, כלומר: אנו לא שואפים להבין את כוונת המחבר, אלא נעזרים בכוונותיו כדי להגיע למשמעות סבירה של הטקסט עצמו. האידאולוגיה יכולה להישאר סטרוקטורליסטית, ואילו כלי המחקר יהיו שאובים מן ההרמוניטיקה הנאיבית. כשנבחן את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות שלו, סביר בהחלט שנוכל לחלץ משם פירוש מתקבל גם לדבריו ב'יד החזקה'. הבחינה הסופית תהיה עד כמה פירוש זה משכנע בקריאת הטקסט עצמו, ולא עד כמה השתכנענו שלכך התכוון המחבר.

הבדלי הגישה בין אימוץ האידאולוגיה של המחקר לבין השימוש בו ככלי בהקשר זה, יבואו לידי ביטוי כאשר כוונת המחבר איננה הפירוש הטוב ביותר לטקסט, אולם אינדיקציות

שונות יעידו שזו אכן כוונתו. ההבדלים יופיעו גם כאשר תתעורר בעיה לא מתוך קשיים בטקסט עצמו, אלא מתוך כתבי יד או מקורות חיצוניים. כפי שהערנו לאור איגרתו הנ"ל של החזו"א, ייתכן שאין מקום להתלבט בבעיה מסוג זה כלל. אמנם תהיה לנו בעיה עם כוונת המחבר, אולם הטקסט כשלעצמו ברור, והבנת המחבר הרי היא אמצעי להבנת הטקסט, ולא להפך.

ההיבט האבולוציוני של ההלכה אינו מאפשר לנו להתעלם ממגמות שינוי והתחדשות בדרכי הלימוד. דרך לימוד שנקבעת ומשתרשת עמוקות, גם אם לא בתוך עולם הישיבות, כנראה נושאת בחובה מסר כלפי עולם הלימוד, ואף הישיבתי בכללו. ההשגחה האלוהית, שאפשרה את הישרדותה של דרך חדשה זו, המדעית-ביקורתית, מסמנת לנו כיווני שינוי.

ו. סיכום

במאמר זה ניסיתי לחשוף את ההנחות העומדות ביסוד לימוד ה'עיון' הישיבתי בניגוד לגישה המחקרית. טענתי העיקרית היתה שהגישה המחקרית מתבססת על עמדה הרמנויטית נאיבית, ואילו ה'עיון' מייצג הרמנויטיקה סטרוקטורליסטית. עמדתו ההרמנויטית של ה'עיון' מבוססת על כך שהטקסט הקנוני מכיל משמעויות רעיוניות שנטעו בו על ידי ההשגחה. לכן, חוסר ההתייחסות למחבר ולהקשר אינו בהכרח תוצאה של אי אמון ביכולתנו להגיע לכוונותיו, אלא של חוסר ערך בעיסוק בכך. תהליך הקנוניזציה שמאפיין טקסט מסוים מצביע על כך שההשגחה ראתה בו טקסט המכיל משמעויות הראויות לבני הדורות העתידיים. תאוריה זו מסוגלת להתמודד עם שלוש הביקורות שטענו נגד גישת ה'עיון'. בהמשך הובאו נימוקים המבססים גישה הרמנויטית מעין זו לגבי התלמוד וההלכה. בפרק האחרון דנו קצרות בנקודות שבהן אפשר לשלב את המתודות המחקריות בלימוד ה'עיון' הישיבתי. המחקר תופס את מסירת התורה כצינור אינפורמטיבי, ואילו ה'עיון' תופס אותה כמסנת אבולוציונית.

דומני שהנקודה החשובה ביותר בדבריי היא שכדי להבין ולהגן על העמדה הישיבתי, לא צריך להגיע לגישות דקונסטרוקציוניסטיות שמרוקנות את תהליך מסירת התורה מתוכן. מטרת הלימוד הישיבתי היא בהחלט גילוי האמת, אולם לא את האמת ההיסטורית, כפי שעושה המחקר, אלא את האמת הנצחית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בהווה.

- 1 ראה, למשל, מ' כהנא, "מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה", **בחבלי מסורת ותמורה**, רחובות תש"ן (להלן: כהנא); ד' שפרבר, "על הלגיטימיות והצורך בשיטות מדעיות לשם הבנה נכונה של סוגיות בתלמוד", **בד"ד**, 6, תשנ"ח (להלן: שפרבר); ולאחרונה: ח' נבון, "הלימוד הישיבתי ומחקר התלמוד האקדמי", **אקדמות**, ח', כסלו תש"ס (להלן: נבון).
- 2 ראה פירוט אצל כהנא.
- 3 הרב יוסף קפאח ("מבוא", **משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון – מקור ותרגום**, ירושלים תשכ"ג, וכן במבוא למהדורתו ליד החזקה) כותב על כך בהרחבה, ומתייחס למהלכים העיוניים שנעשים בישיבות כאל מגדלים פורחים באוויר מכיוון שאת רוב הבעיות אפשר להבין על ידי עיון בכתב יד עם גרסה מדויקת, או בתרגום מדויק. ראוי להזכיר כי היו מגדולי ישראל שנקטו בידם את בירור הנוסחאות ככלי חשוב בעיונם. מהם ראוי להזכיר את הגר"א שאחז פעמים הרבה בשיטה זו, ואת ה'חת"ם סופר' (ראה: א' כ"ץ, **החת"ם סופר**, ירושלים תש"ך, בעיקר בתחילת הפרק השני).
- 4 אמנם יש ערעורים על מהימנותן של תשובות הרמב"ם לחכמי לונל, שמהם שאובה הגרסה המתוקנת. ראה מאמרו של הרב קפאח, "שאלות חכמי לונל ותשובות הרמב"ם כלום מקוריות הן?", מ' בניהו (עורך), **ספר זכרון להרב יצחק ניסים**, חלק חקרי תלמוד, הרמב"ם, ירושלים תשמ"ה, עמ' רל"ה (נדפס מחדש גם באוסף כתביו של הרב קפאח). ראה גם את תגובתו של הרב יצחק שילת, "כלום תשובות הרמב"ם לחכמי לונל מזויפות הן?", שם, שחולק על קביעתו של הרב קפאח (וראה גם את התגובה לתגובה של הרב קפאח, שם, בהמשך). ברם, ברור שלא זה היה השיקול שהנחה את האחרונים הנ"ל.
- 5 ועיי' עוד **גופי הלכות**, סימן ל"ח; **הליכות אלי**, סימן תקי"ט, ויש עוד מקומות בש"ס שלא הוזכרו בהנ"ל, ואכמ"ל.
- 6 ראה **כסף משנה**, משנה תורה, הלכות ממרים, פרק ב', הלכה א'; **תוספות**, יומא, ג', ע"ב, ד"ה 'דרביה הוא דכי אתא רבין' ועוד.
- 7 יש אמנם מקום לטעון שהאמורא הבין שיש שתי מחלוקות שונות בין התנאים בשני העניינים, גם במישור הנימוקים והסברות, אלא ששתיהן נשנו באכסניה אחת (משנה או ברייתא אחת). נראה כי לפחות במקצת המקרים ברור בעליל שלא זה המצב. מעבר לכך, הכלל המקובל בידנו הוא 'אפושי מחלוקת לא מפשינן'. יתר על כן, אם אכן מדובר בשתי מחלוקות שונות אין כל חידוש בדברי ה**יד מלאכי**.
- 8 **שולחן ערוך**, חושן משפט, סימן כ"ה, הלכה ב'.
- 9 **משנה תורה**, הלכות ממרים, פרק ב', הלכות ב'-ד'. ראה בנושא זה ספרו של הרב י' שציפנסקי, **התקנות בישראל**, ירושלים תשנ"א. אמנם בנידון זה יש רבים שפירשו שדין תקנה שבטל טעמה הוא מפני שישנו חשש שאין אנו מבינים שהטעם לא בטל או מפני החשש למעמדן של תקנות חכמים. אמנם ידועה שיטת הגר"א (לא מצאתי מקור מפורש, אך **בעליות אליהו**, עליות הסולם, כ"א, ע"א, ובמעשה רב, סימן כ"ד, מצוי דיון קרוב לזה), שדין זה נובע מטעמים נסתרים שקיימים לכל תקנה, מעבר לטעמים הגלויים. ועיי' עוד בספרו של הרב אליהו דסלר, **מכתב מאליהו**, כרך ב', עמ' 75, שהביא כן מספר הזוהר. גם כאן יש לדון אם מדובר בטעמים שנלקחו בחשבון על ידי מתקני התקנה, או אולי בטעמים שלא היו ידועים גם להם עצמם.
- 10 ידועה שיטת הגר"א, ולעומתו **ערוך השולחן** (בחלק יורה דעה). עיי' בכל זה אצל הרב נ' גוטל, **השתנות**

- הטבעים בהלכה, ירושלים תשנ"ה.
- 11 הרב זלמן נחמיה גולדברג (במאמרו הנדפס בספר **מבקשי תורה** על הלכות יו"ט לזכרו של הגרש"ז אויערבאך, חלק א', סימן י"א), דן בשאלה, אם בתקנות הולכים אחר טעמן או אחר ניסוחן, והוכיח שהדרך לנתח תקנות היא ללכת בעקבות הניסוח גם במקומות שהתוצאה תיראה כסותרת לטעם. בדומה לכך כתבו הפוסקים (ראה הקדמת שציפנסקי הנ"ל), שבתקנת חז"ל, שטעמה כתוב בצדה, מותר לבטלה כשבטל הטעם, מכיוון שכתובת הטעם מורה שרצו לתלות את התקנה בטעם. אמנם גם כאן זו פרשנות של נוסח התקנה, ולא של מתקניה.
- 12 ראה פירוט אצל ד' לוי, **הרמנויטיקה**, תל-אביב תשמ"ו. בהקשר תורני, לגבי לימוד המקרא, ראה גם מאמרו של אברהם וולפיש, "בהא קמיפלגי!", **מגדים**, כ"ח, תשרי תשנ"ח, עמ' 87 - 103. להלן נמנעתי מציונים ביבליוגרפיים מפורטים, והרוצה להרחיב ימצא חומר רב אצל לוי.
- 13 על פי תרגום של לוי, שם, עמ' 107 (המקור בעמ' 292, הערה 5).
- 14 ראה בספרו של ש' רוזנברג, **לא בשמים היא**, אלון-שבות תשנ"ז, שדן בשאלות המשיקות לסוגיה זו, בקשר לפסיקת הלכה ולמשמעותן של המחלוקות. גם הגישות המתוארות בספר הנ"ל רלוונטיות להסבר שיוצם בהמשך דברינו.
- 15 אפשר לראות גם תופעה זו כדקונסטרוקציוניסטית. הוויכוח הוא רק אמצעי לעורר חוויות סובייקטיביות, ולא דרך לברר את תוכנו או משמעותו 'האמתית' של הטקסט. דומה כי בבתי המדרש המודרניים המתייחסים לתורה כמקור השראה נמצא גישות כאלו לרוב. אלא שלפי זה כל הדקונסטרוקציוניזם איננו טוען שום טענה. זוהי ספקנות ניהיליסטית בעלמא, שהרי לפי זה גם חיפוש קונטקסטואלי לגיטימי אם הוא מביא להבנות עמוקות ומעניק השראה. לפי זה אין בדקונסטרוקציוניזם כל תוכן חיובי, כל הנחיה מעשית לאופן הפרשנות של טקסטים. אין זו בעליל אינטרפרטציה אפשרית לנעשה בעולם הישבות, שכאמור לעיל מתאפיין בתרבות של מחלוקת, ויכוח, הבאת ראיות וניסיונות הכרעה וביורור.
- 16 **אגרות החזון-איש**, בני ברק (בלי תאריך), איגרת ל"ב. ויש להעיר מדברי הרמ"א, **בשולחן ערוך**, חושן משפט, סימן כ"ה, הלכה ב', שכתב: "כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים והפוסקים האחרונים חולקים עליהם כמו שלפעמים הפוסקים חולקים על הגאונים הולכים אחר האחרונים דהלכה ככתראי מאביי ורבי ואילך (מהרי"ק, שורש פ"ד). אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר ונמצאו אחרים חולקים עליו אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמיע להו הדרי בהו (מהרי"ק, שורש צ"ו)". נראה, לפי הרמ"א, כי אפשר לסמוך בפסיקה על תשובות שלא עברו את 'מסנת הדורות', ואולי אף יש לתשובה כזו יתרון על פני טקסטים שכן עברו את המסנת. במקרה שהאחרונים חולקים על פסיקות קודמות ידועות ומפורסמות, הלכה ככתראי, משא"כ כאשר סביר שהתשובה לא היתה ידועה להם.
- 17 ראה לקמן בפרק הסיכום התייחסות נוספת לנקודה זו.
- 18 ראה גם ספרו הנ"ל של ש' רוזנברג.
- 19 דומני שתהליך זה גם מאיר באור בהיר יותר את תיחום התקופות ההלכתי. תקופה נחתמת כאשר נוצרת ההרגשה שהטקסטים שנוצרו עד כה הפכו קנוניים. (ראה מאמרו של ש"ז הבלין, "על החתימה הספרותית כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה", **מחקרים בספרות התלמודית**, ירושלים תשמ"ג).
- 20 אפשר לראות בהלכה התייחסות לטקסטים קנוניים של תורה שבעל פה כאילו קיבלו קדושת ספר. כלומר הם

- כבר לא מאגר של אינפורמציה קדושה, אלא חפץ קדוש בדומה לספר תורה. כך, למשל, ידועה שיטת הרא"ש שהובאה בשולחן ערוך (יורה דעה, סימן ר"ע, הלכה ב'), שאפשר לצאת ידי חובת מצוות כתיבת ספר תורה בכתיבת ספרי תורה שבעל פה. כמו כן, היתר הצלת ספרים מן האש בשבת (שמן הסוגיה מוכח שהוא תלוי בקדושת הספר ולא בתוכנו) נאמר גם לגבי ספרי תורה שבעל פה (ראה שיטת ספר חסידים, הביאו המשנה ברורה, אורח חיים, סימן של"ד, סעיף ל', ובבאר היטב, שם).
- 21 הרא"ה קוק, אדר היקר, ירושלים תשכ"ז, עמ' ל"ט.
- 22 הצגת הדברים חדה, ואולי חדה מדי. ברור שאין הלכה כמו כל הפוסקים, שהרי הם גם חולקים לא מעט זה על זה. נוסף על כך, לפעמים הפוסקים מורים לא לנהוג כ'שולחן ערוך' או כ'משנה ברורה', למרות היותם קנוניים. אולם עקרונות העמדה המוצגת כאן תקפים בדרך כלל.
- 23 יש אמירות בדבר רוח הקודש של מחברי הטקסטים הקנוניים, כגון התלמוד, אולם מסתבר שכוונת הדברים היא שרוח הקודש שורה עליהם בחיבור הטקסט הקנוני, ולא בכל עת לימודם. ייתכן שזה פירוש הדברים בבבלי, גיטין, ס"ז, ע"א: "איסי בן יהודה היה מונה שבחן של חכמים... ר' יהודה חכם לכשירצה". ייתכן שהכוונה היא שדבריו של ר' יהודה נאמרו תמיד ברוח הקודש, להבדיל משאר חכמים. וראה כיוון דומה בפירוש מהר"צ חיות על אתר.
- 24 ראה מאמרו של אבי שגיא, "עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ומשמעותם", ע' מרצבך ומ' קופל (עורכים), הגיון – מחקרים בדרכי החשיבה של חז"ל, א', ירושלים תשמ"ט, עמ' 69 - 90.
- 25 שו"ת הרי"ד, סימן א'.
- 26 שם, סימן ס"ב.
- 27 דומני ששפרבר במאמרו לא הבחין בין שתי הסיטואציות האלה, ולכן העיר על החזו"א מגרסתו בבבלי, ברכות, ל"ה, ע"ב. ואכן החזו"א עצמו בהערת אגב שבסימן ז', ס"ק ז', אכן סבור שגרסת הכסף משנה על הרמב"ם בהלכות נזקי ממון היא הגרסה האמתית.