

**מנחם פיש, לדעת חכמה — מדע, רציונליות ותלמוד תורה**  
מכון ון ליר בירושלים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשנ"ד.

בספר צנוע זה המחזיק כ-150 עמודים, מציג המחבר בין במפורש ובין במובלע, את ההנחות האפיסטמולוגיות, שעליהן מושתת, לדעתו, מפעל התורה שבעל פה מתקופת יבנה עד חתימת התלמוד הבבלי. לטענת המחבר דומות הנחות אלו להנחות האפיסטמולוגיות שהפעילות המדעית המודרנית מושתתת עליהן, כפי שהובהרו על ידי קארל פופר. לפני שאמשיך בסקירת הספר ובדיון בו — וכדי שעצמת הדברים לא תחלש עקב סדרם — אקדים ואומר שנהניתי מאוד מקריאתו. סגנונו בהיר ומובעים בו כמה רעיונות מקוריים הראויים לבחינה רצינית. במיוחד ימצאו בו עניין בעלי רקע במדעי הטבע ובתורה שבעל פה שביכולתם להבחין כיאות ברמות ביסוס שונות של ההשערות שהמחבר מציג ושההתמודדות איתן תהיה אתגר בעבורם.

הספר מחולק לשלושה: בחלקו הראשון, סקירה קצרה ותמציתית של התפתחות הגישות בפילוסופיה של המדע מימי היוונים ועד קארל פופר במאה העשרים; וכן בחינת המושגים — רציונליות וקדמה. בחלק השני, שהוא עיקר הספר, מוגש ניתוח של קדם-ההנחות האפיסטמולוגיות שבבסיס תהליכי החקירה והדרישה המתועדים בקורפוס החומר התנאי והאמוראי שבידינו. בחינה זו של אופיו של תלמוד תורה משמשת למחבר גם מסגרת להצגת כמה מרעיונותיו בעניינים המשיקים בלבד לתזה העיקרית, אך אינם מרכזיים. בחלק השלישי, מביא המחבר גישה פרשנית חדשה לספר קהלת שלפי הגדרתה ספר זה אינו אלא דיון בבעיות אונטולוגיות ואפיסטמולוגיות; המסקנות של פרשנות זו מקבילות לאלו שפופר הגיע אליהן שלושת אלפים שנה לערך אחרי כן, בפילוסופיית המדע שלו. כידוע, פופר קבע שתאוריה מדעית או "הסבר" מדעי לא ניתנים כלל לאימות מוחלט — ניתן רק להפריכם. הפעילות המדעית הראויה היא מאמץ ביקורתי מתמיד לחשוף את בעיותיה של התאוריה הנדונה, דהיינו לבחון את ההתאמה בין החזוי על-פי התאוריה לבין הממצאים האמפיריים, ובמקרה של חשיפת בעיה — לשפר את התאוריה או להחליפה. התאוריה החדשה — מעצם טיבו של התהליך — תהיה פחות בעייתית מזו שקדמה לה, אך אין אפשרות לטעון שהיא-היא "האמת", ולעולם, בכל עת, כל ידע מדעי אינו אלא בבחינת "משוער", ובבחינת מושא לבדיקה מתמידה. כדי לאפשר התייחסות למושגים של פעילות רציונלית ולקדימה במסגרת גישה "פופריאנית" בשטחי ידע ופעילות אנושיים מחוץ למדעי הטבע, נזקק המחבר למושג של מערכת יעד. תאוריות מדעיות, מערכות חוק, מוסדות חברתיים, מכשירים — כולם מוגדרים כמערכות יעד. מערכת כזו תיחשב בעייתית כל אימת שהישיגיה בפועל אינם מדביקים את היעד, אינם מגשימים את הישיגיה המיועדים. פעילות רציונלית מוגדרת כפעילות במערכת יעד הנעשית מדעת, ומתוך כוונה לקדמה — דהיינו, מתוך כוונה לחשוף את בעיותיה במטרה לפותרן. פעילות שכזאת תיעשה, ומתוך מודעות לגבולות הידיעה, ומתוך ההבנה שחורף הצלחתה עד כה, סביר

להניח שאין מערכת היעד שברשותנו מושלמת. גוף מגובש של מידע שהצטבר יימסר בשלב מסוים לידי החוקרים או לאחראים של "הדור הבא", מלווה במסר ש"זהו המיטב שיש בידינו עתה, למד אותו ביסודיות, בחן אותו היטב, ושפר אותו במידת האפשר" — כניסוחו של פופר.

תפקידו המרכזי של הקורפוס הנקרא תורה שבעל-פה הוא בהיותו מפרש של התורה שבכתב. המחבר משרטט את מה שבעיניו הם קווים מאפיינים בתפיסת חז"ל את מצוות תלמוד תורה ביחס לקורפוס האמור. הוא מצביע על "אותו יום" ביבנה שר' יהושע בן חנניה הכריז: "לא בשמים היא" ואין משגיחין בבת קול, כיום שהוא נקודת מפנה המסמנת השתחררות מן ההסתמכות הבלעדית (כביכול) על מסירה מרב לתלמיד כמקור הלכה (שיטה המזוהה עם ר' אליעזר בן הורקנוס); על הקביעה שחכמי התורה בכל דור ודור אוטונומיים הם להסיק את פירוש ההלכה על-פי הבנתם; ושבתמקרים של מחלוקת בין דעות שונות, יש להכריע על פי הרוב. לאור התגמדותה של תבונת האדם בעיני חז"ל מול כל-ידיעתו וכל-כוחו של בורא העולם נותן התורה שבכתב, מסתבר שהאוטונומיה של האדם בקיום חובתו ללימוד תורה, משמעה שעליו להתמודד כמיטב כוחו והבנתו עם ביאור התורה ויישומה, אבל אף פעם אין בידו ערובה חיצונית לאמיתות פירושו ופסיקותיו. כל דור מוסר לבא אחריו את הסיכום הפרשני וההלכתי שבידו (המוצר) כדי שזה ישקוד ללומדו היטב, יבקר אותו, יחשוף את הבעייתיות שבו ואת הקסר בו נוכח הנסיבות החדשות והשאלות שיתעוררו — ימשיך לשפרו ולהוסיף לו כמיטב יכולתו. עקב מגבלותיו של האדם וחוסר יכולתו לדעת אם הגיע לשלמות "מוצרו", הרי ידיעתו לעולם ארעית היא. זאת הסיבה, לדעת המחבר, שבמקור נאסרה הנצחה בכתב של התורה שבעל פה. התזה המרכזית של המחבר היא שבחינת שיטת הדיון התלמודי בחומר התנאי מובילה למסקנה, שלפנינו מפעל המנוהל במודע לאורה של תורת קדמה ושל פעילות רציונלית הדומה להפליא לזו, הפופריאנית, שתוארנוה לעיל.

עוד מציע המחבר שאת קורפוס המשניות ואת מפעל הגמרא, כל אחד לפי סיגונו — ובהרבה עניינים ללא הכרעה בין דעות חלוקות, הנחילו לנו חז"ל כדי להציג לפנינו דוגמה למופת של שני התחומים, המרכיבים ביחד שלב במפעל בירור משוכב ומתמשך. מחד גיסא, לפנינו המשנה כדוגמה כיצד להנחיל ידע מדור למשנהו — ידע שאמור להיות המושא ללימוד ולבחינה ביקורתית של כל דור ודור, ומאידך גיסא, לפנינו הגמרא על כל הביקורתיות שבה, שכותביה ניסחוה על מנת לחנך את לומדיה כיצד ללמוד. תקוותי שהצלחתי במידת דיוק סבירה להציג את תמצית טיעונו של המחבר כפי שבטאו בשני החלקים הראשונים של ספרו. אין ספק שיש כאן טיעון מעניין ומגרה. וללא ספק יהיו בקרב הקוראים, כאלה הבקאים בנושאים האמורים, שיהנו במיוחד מניסוחים מסודרים ובהירים של סוגיות שונות שעד כה חשו אותן רק בדרך אינסטינקטיבית. אבל אני, מחובתי גם לאמץ את דרכו הפופריאנית של המחבר ולהעביר את "מוצרו" האינטלקטואלי תחת שבת הביקורת כדי לחשוף את הבעייתיות שבו.

בהציגו את פילוסופיית המדע המודרנית חשוב היה לדעתי לציין, בתיאור תורתו של פופר, את העובדה שהתאוריות המדעיות וההסברים המדעיים שלנו הם מודלים, ונדרשת התאמה בין התצפיות האמפיריות של תופעת הטבע לבין החזוי על פי המודל. המודל מאפשר חיזוי של תצפיות חדשות, ו"הסבר" הוא במונחים של התנהגות בתנאים מוגדרים. אין המודל מבחיר לנו את מהותו של הקיים (לדוגמה — מה מהותו של

חלקיק אלמנטרי?). דומני, שהדבר מקבל משמעות בעיקר בתזה של החלק השני של הספר.

מן הראוי היה גם לעמוד על הבדל מהותי בין מערכת יעד מסוג תאוריה מדעית וכדומה, לבין מערכת יעד מסוג מערכת חוק כמו ההלכה. תאוריה מדעית מתייחסת לתופעות שקיומן אינו תלוי בתאוריה. לעומת זאת, מערכת חוקים היא-היא התופעה. תצפית אמפירית חדשה עשויה להפריך תאוריה מדעית אם אינה תואמת את החזוי על פיה. הפרכה מעין זו אינה קיימת במערכת חוק. הבעייתיות תנבע, בדרך כלל, מסתירה פנימית או מקיום חסר (לקונה). אמנם, אם נאמץ גישה כמו זו של רבינו נסים בן ראובן גרונידי בהסבירו את האימרה "אלו ואלו דברי אלקים חיים" (שנים עשר דרושים, דרוש ה' [נוסח ב']), (ודרוש ז'), דהיינו שקיימת מערכת הלכה "שמימית" אבסולוטית שהעיסוק האנושי מנסה להשתוות לה — אזי יקטן ההבדל בין שני סוגי המערכות. אבל אם נניח שאין מערכת כזו — כפי שנראית לכאורה דעתו של ר' יום-טוב בן אברהם אלאשבילי (חידושי הריטב"א, עירובין יג ע"ב, ד"ה אלו ואלו) אז מן הראוי היה שהמחבר ינתח את משמעות ההבדל במסגרת התזה שלו. אמנם, במאמר אחר מגדיר המחבר את הדת היהודית כדת של ערכים ואמונות שמהם מתחייבים המעשים — קיום המצוות (ראה בספר ישעיהו ליבוביץ הגותו ועולמו, א' שגיא עורך, כתר תשנ"ה, עמ' 109-119). לפיכך תיתכן בעייתיות במערכת ההלכה כאשר מתגלה סתירה בין פירוש מצווה ובין ערכי היסוד או אמונות היסוד. נראה, על-כן, שגם על פי תפיסת המחבר יש להביא בחשבון שבאופן עקרוני יש במערכת ההלכה, כמו במערכות חוק אחרות, מוסד מכונן (בית דין הגדול בלשכת הגזית) ותהליכי "שיפור מערכת" מסוימים תלויים בפעילותו — כלומר, שלא די במסקנות האינטלקטואליות של "קהילת הלומדים".

אחרי שדנו בתזה המרכזית — אמנם לא דיון ממצה — יש מקום להערות על כמה טיעוני לוואי בספר. אבל כיוון שאין הם הכרחיים לפיתוח התזה העיקרית, נתייחס רק לאחד מהם, ובאופן חלקי כבדרך רמז שיובן רק למי שקרא את הספר — ענין הפרושים והצדוקים. אם, כדרכו של המחבר, לא נמקד את תשומת הלב על כיתות ים המלח, הרי יש לציין שבמקורות רבניים, המסופר על המחלוקת בענין קביעת חג השבועות וספירת העומר מתייחס תמיד לבייתוסים, ולא לצדוקים; והרצוה להשוות ביניהם בנידון 'עליו הראייה'. כבר הראיתי במקום אחר שמוקד המחלוקת הנדונה אינו כפי שמקובל לחשוב (ראה מאמרי בסידרא ט', הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ג, עמ' 105). גם הבייתוסים הודו שהביטוי "ממחרת השבת" הראשון בפרשה, מובנו ממחרת יו"ט ראשון של פסח, וכן גם תרגום השבעים מתרגם שם "ממחרת הראשון". בדיון במניעי המחלוקת יש להביא בחשבון גם את הנאמר בדברים טז, ט, "מהחל חרמש בקמה וכו'". הדיון בפנים הפילוסופיות של "זמן" יכול לעמוד בזכות עצמו, אבל ייחוסו למחלוקת פרושים — צדוקים אינו אלא כדברי התנבאות. (אגב, בניגוד לנאמר [עמ' 51], ברכה על ספירת העומר אינה מדאורייתא. כמו כן, לפני קביעות הלוח חל חג השבועות לדעת חז"ל, לפעמים בו' בסיון, ולפעמים בז' בסיון. השווה הנאמר בעמ' 50, ואכמ"ל). עוד הערה להסברו של המחבר כי התנגדות הצדוקים לפרושים, נובעת גם מטעמים כלכליים "ללימוד תורה לשמה" של הפרושים (עמ' 47). אם נפרש ביטוי זה במובנו המודרני — דהיינו דיון בדברי תורה גם כאשר אין הכוונה לברר הלכה למעשה — יש כאן אנכרוניזם. שהרי אפילו עצם הקביעה "שלימוד גדול ממעשה" — והמדובר כנראה בלימוד כדי לקבוע

הלכה למעשה — מיוחס לראשונה לר' עקיבא (קידושין מ ע"ב; ספרי פ' עקב, ד"ה ולמדתם אותם). מעיון במשניות של פרקי אבות אנו למדים שתנאים משושלת הנשיאים, כולל ר' יהודה הנשיא, המשיכו בדעה ש"מעשה גדול".  
בחלק השלישי והאחרון של הספר מציג המחבר, כנזכר לעיל, שיטה פרשנית חדשה לספר קהלת; פרשנות מעניינת, אם כי דחוקה בקטעים מסוימים — כפי שהוא עצמו מודה. מכל מקום אציין במיוחד את הצעתו המקורית לפרש "הבל" כמבטא דבר ארעי ובר־חלוף ולא דוקא דבר חסר כל־ערך — הראויה לבחינה רצינית.

שמואל יששכר שפרכר