



Review

Reviewed Work(s): The Pluralistic Halakhah: Legal Innovations in the Late Second Commonwealth and Rabbinic Periods (Studia Judaica: Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, XXII) by Paul Heger

Review by: ירחמיאל ברודי and Robert Brody

Source: *Zion* / 2006 / תשס"ו, ציון, Vol. א&lrms; חוברת א (2006 / תשס"ו), pp. 106-108

Published by: Historical Society of Israel / החברה ההיסטורית הישראלית

Stable URL: <http://www.jstor.com/stable/23567718>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Historical Society of Israel / החברה ההיסטורית הישראלית is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* / ציון

Paul Heger, *The Pluralistic Halakhah: Legal Innovations in the Late Second Commonwealth and Rabbinic Periods* (Studia Judaica: Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, XXII), Walter de Gruyter, Berlin–New York 2003, 430 pp.

הספר שלפנינו מנסה לשרטט בקווים רחבים את התפתחות תפיסות היסוד בתחום ההלכה היהודית למן שלהי הבית השני ועד סוף תקופת התלמוד, ובמידה פחותה מזה אף עד תקופת הגאונים ועד בכלל. ניתן לסכם את התזה המרכזית של הספר באופן הבא: בתקופת הבית השני שררה אווירה הלכתית פלורליסטית ופתוחה לחלוטין, שלא לומר אנרכית, למעט תחום המקדש בלבד. בכל יתר התחומים לא התייחסו לפסיקות הלכתיות סותרות בתור 'מחלוקות' ולא ראו אותן כבעייתיות כלל וכלל. לא הייתה שום שאיפה לקבוע הלכה מוסכמת ומחייבת, וכל חכם שפנו אליו בשאלה הלכתית נהנה מחופש תמרון מוחלט ופסק על פי שיקול דעתו האישי ועל פי תחושתו בנוגע למשמעותה הכללית של התורה. רק לאחר החורבן השתנה בהדרגה מצב זה: הנשיא רבן גמליאל ניסה לקבוע הלכה אחידה, שתחייב את כל שדרות העם, מתוך שיקולים פוליטיים ותפיסת עולם שייחסה משקל מכריע לאחידות. ניסיון זה נתקל בהתנגדות נחרצת מצד חכמי דורו, אך יזמתו הניעה תהליך שהביא – כעבור מאות שנים – לקביעת הלכה אחידה. זה קרה למעשה רק בתקופת הגאונים, וגרם ל'מרד' של הקראים נגד ההלכה הרבנית.

הספר סובל מליקויים רבים, הן מבחינת צורתו הן מבחינת תוכנו. מן הבחינה הצורנית והטכנית אציין תחילה את הצהרת המחבר (עמ' 40), שאת מקורות חז"ל הוא מצטט על פי המאגר הממוחשב של פרויקט השו"ת של אוניברסיטת ברא-אילן (!), ללא התייחסות כלשהי לבעיות נוסח. המחבר פוטר את עצמו מדיון שיטתי בספרות המחקר הרלוונטית ובדעות קודמיו (ראו בייחוד עמ' 3–4). הוא משתמש במקורות מקבילים כטוב בעיניו, תוך התנגדות עקרונית למגמות הרווחות במחקר בעשרות השנים האחרונות, המדגישות את ההבדלים בין אוספים שונים בתוך הקורפוס הרחב של ספרות חז"ל ונזהרות מאוד משימוש בספרות האמוראים לשחזור אירועים ומגמות מתקופת התנאים, על אחת כמה וכמה לגבי תקופת הבית השני (עמ' 11–17). יש בספר דיגרסיות רבות וארוכות, ובכללן הערות שוליים אדירות ממדים, שלעתים קרובות אינן מתחברות היטב לדיון בגוף החיבור או אינן תורמות לביסוסו. יש גם התייחסויות לא מעטות לתקופות הרחוקות מאלה שבמוקד המחקר – הן הערות על תקופת המקרא ועל מחקרו הן אמירות המבטאות את דעותיו של המחבר לגבי המציאות של העולם היהודי בן זמננו.

חידושו העיקרי של המחבר הוא בטענה שבתקופת הבית השני לא הייתה שום שאיפה לאחידות הלכתית, למעט בתחום עבודת המקדש. אמנם, המחבר מדוע היטב לעובדה הפשוטה שאין בידינו מקורות הלכתיים בני התקופה למעט מגילות ים המלח. ואולם, לדעתו ניתן להשתמש במקורות חז"ל כדי לשחזר בצורה סבירה את האווירה ההלכתית של התקופה הקודמת, אם כי צריך לעשות זאת 'בגישה יצירתית' (עמ' 9). את גישתו זו הוא מכנה 'שיטת ההשלכה לאחור' (the method of retrojection), והוא מקדיש מספר עמודים לניסיון להבהיר ולנמק את גישתו זו (בייחוד עמ' 247–249). לדבריו:

שחזור הנסיבות שלפני שנת 70 לסה"נ על פי הספרות שלאחר שנת 70 לא ייעשה על ידי השלכה בלתי מבוקרת לאחור של סיפורי חז"ל על אודות התקופות המוקדמות יותר. שיטה זו מייצגת בדרך כלל את מה ש'צריך היה להיות' לדעת חז"ל, ונועדה להעניק תוקף להעדפותיהם האידאולוגיות על ידי ייחוס אמונות כאלה לתקופה קודמת. אשתדל במידת האפשר לשחזר את הנסיבות הקודמות באמצעות ניתוח ביקורתי של הנסיבות המאוחרות יותר, כדי לנטרל את השכתוב המגמתי הניכר בסיפורי חז"ל.

ואולם, לטעמי ה'שיטה' נותרת עמומה ומאפשרת שחזורים התלויים כמעט על בלימה. הטיעונים העיקריים המובאים כדי להוכיח את קיומה של אווירה פלורליסטית קיצונית בתקופת הבית השני הם אלה: (א) לאחר החורבן נעשו מאמצים רבים לקבוע את ההלכה, כפי שעולה בראש ובראשונה ממסכת עדיות; מכאן שבתקופה הקודמת לא נעשה מאמץ כזה (עמ' 249); (ב) העובדה שדעות הלכתיות מתקופת הבית נמסרו באופן אנונימי מלמדת שהחכמים בתקופה זו דגלו בגישה פתוחה ופלורליסטית, כי 'אילו נדרשו לשנן בעל פה אמירות הלכתיות עם שמות בעליהן, זה היה עלול להכביד על כל מודיפקציה בזמן מאוחר יותר, בהתחשב בזווית הראייה השמרנית של כל חברה דתית' (עמ' 263); (ג) העובדה שלא תועדו מחלוקות הלכתיות השייכות לתקופה זו מלמדת אף היא שלא היה כל עניין בקביעת הלכה פסוקה (שם); (ד) עדויות על ריבוי דעות ועל פרקטיקות הלכתיות בתקופה זו מלמדות שלא הייתה כל שאיפה לאחידות הלכתית (למשל עמ' 260); (ה) ההקפדה על מסירת דעות הלכתיות בעל פה נובעת מרצון להימנע מקביעת הלכה מחייבת (עמ' 72–78 ועוד). לדעתו, הצדוקים ומחברי מגילות ים המלח כתבו הלכות מכיוון שדחו את הגישה הגמישה של הפרושים ותמכו בגישה הלכתית קשוחה, ואת הרתיעה הפרושית מכתירת הלכות ניתן להסביר רק כנובעת מן הרצון לשמור על חופש פעולה מרבי בתחום ההלכתי (עמ' 78).

ואולם, גם אם נקבל את דעתו של המחבר על הרציפות בתחום ההלכה בין הפרושים ובין חז"ל, ועל הלגיטימיות של שימוש במקורות מאוחרים לתיאור המציאות ששררה בתקופה קדומה – גם אז ניתן להסביר את כל הממצאים האלה בשופי, ולפחות את קצתם בצורה טבעית יותר, מבלי להיגרר לשחזורים מפליגים של מציאות הלכתית השונה כל כך מזו המוכרת לנו מספרות חז"ל מכאן ומכתבי קומראן מכאן. כאשר מקורות חז"ל מסבירים שפעילות החכמים בכרם ביבנה, סמוך לאחר החורבן, נבעה מן החשש 'שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחבירי' (תוספתא, עדיות א, א) וכדומה, אין זה אומר בהכרח שלפני החורבן לא הפריע מצב כזה לאיש ואף נתפס כדבר חיובי ורצוי; ייתכן מאוד שהדבר נבע דווקא מן החשש שבעקבות החורבן תיפגמנה אחידות ההלכה ורציפות המסורת. מסירת ההלכות באופן אנונימי יכולה להתפרש גם כביטוי לרצון להציג אותן כמסוכמות ומקובלות על הכלל (בין אם הייתה זו המציאות בפועל ובין אם לאו), והעדר דיווחים על מחלוקות מעיד לכאורה על תפיסה אחדותית של ההלכה ולא להיפך. העובדה שהיו דעות שונות בין הפרושים ואף נעשו מעשים בפועל על פי דעות שונות אינה מלמדת כמובן שבני אסכולה זו דגלו עקרונית בחופש פעולה הלכתי מוחלט. סביר יותר להניח שהיו ביניהם מחלוקות בשאלות הלכתיות שונות, ואף שההלכה בתחומים מסוימים התפתחה והשתנתה במהלך התקופה. את העדפת המסירה בעל פה ניתן לנמק בדרכים שונות, כגון הרצון לשמור על קשר אישי בין הרב ובין התלמיד או הרצון לתת ביטוי חיצוני להבדל שבין המעמד של כתבי הקודש ובין מעמדן של המסורות ההלכתיות הלא מקראיות, ולא דווקא מתוך רצון

לאפשר גמישות הלכתית מרבית. ואף אם נניח, כמו חוקרים רבים, שהפרושים ואחריהם חז"ל שאפו במודע לאפשר גמישות רבה בקביעת ההלכה אף בניגוד לפשוטו של מקרא, לכאורה תישמר זכות זו לקבוצה כלשהי או לתנועה כולה ולא לחכם הבודד.

אף בעניינים פחות מרכזיים משער המחבר השערות שנראות לי רחוקות מלהיות מבוססות, או מעלה קביעות בלתי מדויקות. אסתפק בכמה דוגמאות: בעמ' 77 הוא מציין שהאמירות המפורשות הקדומות ביותר נגד כתיבת התורה שבעל פה מיוחסות לר' יוחנן ולריש לקיש, ושני החכמים האלה מבחינים בין כתיבת הלכה (האסורה) ובין כתיבת אגדה (המותרת). מכאן הוא מגיע למסקנה שכבר התנאים קבעו את הנהגה שלא לכתוב תורה שבעל פה, אלא שהם לא הבחינו בין אגדה ובין הלכה, ור' יוחנן סטה מדרכם בכך שהתיר לכתוב דברי אגדה. בעמ' 171 הוא משער שהיה מנהג נפוץ בישראל לאכול בשר עם גבינה, ומנהג זה הוא שגרם לחכמים להרחיב את האיסור של אכילת בשר בחלב הרבה מעבר לפשוטו של מקרא. ובנספח מיוחד (עמ' 354–377) הגדיל לעשות והעלה את ההשערה שבית הלל ובית שמאי לא היו ולא נבראו אלא משל היו! מבין קביעותיו המפוקפקות אציין את הרעיון, החוזר בכמה מקומות בספר, שהאמוראים – בניגוד לקודמיהם התנאים – חשו צורך להסמיק את הלכותיהם על פסוקי המקרא; אבל דפדוף קל בתלמוד מלמד שההלכות שהסמיכו האמוראים על פסוקים הן מיעוט קטן ממכלול ההלכות המובאות בשמם.

אכן יש מידה מסוימת של אמת בטענה שאחד הקווים הבולטים בהתפתחות ההלכה במרוצת הדורות הוא צמצום הדרגתי של חופש התמרון, כאשר חכמי תקופה מסוימת מייחסים סמכות עדיפה לחכמי תקופות קודמות; ובמקביל יש נטייה לקבוע הלכות לגבי מספר שאלות רב יותר ויותר מכאן, ולהשאיר שאלות לא מוכרעות לגבי פרטים פחות ופחות מרכזיים בהלכה מכאן. עם זאת, אין לדעתי ביסוס לכמה מן הדרכים שבהן מציג המחבר התפתחויות אלה, כגון טענתו שגאוני בבל שאפו להגיע – ואף הגיעו – לאחידות הלכתית (עמ' 343–344). למעשה, כל מי שמצוי בעולם ההלכה יודע שהמצב של ריבוי דעות הלכתיות ונוהגים הלכתיים ממשיך להתקיים אף בימינו, ואין שום סיבה לחשוב שהוא ייעלם בעתיד הנראה לעין.

המחבר מדגיש מאוד (בייחוד בפרק השלישי, עמ' 175–241, שכותרתו היא 'Is There a System in Rabbinic Decision-Making?') את חוסר השיטתיות שבהלכה, במובן הזה שאפילו לכללים מרכזיים כגון 'הלכה כבית הלל' יש יוצאים מן הכלל. הוא קובע בצדק שההלכה לא הגיעה אי פעם למצב שבו ניתן להפעיל בצורה אוטומטית מערכת כללים כלשהי ולקבל את המסקנה ההלכתית הנכונה והמוסכמת, כאילו מדובר בפתרון בעיה מתמטית. ואולם לדעתי אין לקבל את הדיכטומיה שהוא מציב ולהסיק מכך שהמצב הטבעי והקדום של המערכת ההלכתית גובל באנרכיה, ועדיין נותר מרחק רב בין שני הקצוות האלה.

לסיכום, החיבור המונח לפנינו מעלה מספר שאלות מעניינות וחשובות בתחום של תולדות ההלכה, או ליתר דיוק המטה-הלכה, אבל מגרעותיו עולות בהרבה על מעלותיו.

ירחמיאל ברודי