

מן הנעשה בתחום המשנה

מדור זה מוקדש הפעם לסקירה של כמה פרסומים העוסקים ביסודות החשיבה ההלכתית של חז"ל. רוב הדיונים בנושא זה עוסקים במקורות תנאיים ובמקורות תלמודיים המספרים על דמויות תנאיות, ועל פי דרכנו במדור זה נתמקד גם אנחנו בהיבט התנאי של הסוגיה. נפתח במאמרם של ח' שפירא ומ' פיש, 'פולמוסי הבתים: המחלוקת 'המטא-הלכתית' בין בית שמאי לבית הלל',¹ המבקש לעגן את מחלוקת בית הלל ובית שמאי ביסוד 'מטא-הלכתית' שהוצע בידי מ' פיש בכתבים אחרים שלו. לדברי מחברי המאמר, מחלוקת בית הלל ובית שמאי מעוגנות בשתי פילוסופיות שונות של המשפט אשר רווחו בחשיבה ההלכתית של חז"ל. מ' פיש תיאר בהרחבה את שתי הגישות הפילוסופיות באמצעות המונחים 'מסורתני' ו'אנטי-מסורתני', מונחים שנשוב ונבהירם בהמשך. פרשנותו של מ' פיש למחלוקת בית הלל ובית שמאי, כמו למחלוקת רבות אחרות בספרות התלמודית, זכתה להתעניינות מחקרית מרובה, ולהלן נסקור פרסומים אוהדים ופרסומים ביקורתיים כלפי גישה זו.

מאמרם של ח' שפירא ומ' פיש מתייחס לסוגיה שהעסיקה חכמים וחוקרים רבים מאז צמיחתה של 'חכמת ישראל'. מימי אברהם גייגר ועד ימינו הציעו חכמים ומלומדים דרכים שונות לראות את מחלוקותיהם הרבות של בית הלל ובית שמאי בהלכה ובאגדה כביטוי למגמה כוללת. ההצעות השונות מחפשות את יסוד הוויכוח בין שני הבתים בתחומים מגוונים: המשפטי, ההרמנויטי, הפוליטי, החברתי והפילוסופי.² מבין הרעיונות שהועלו משכה את תשומת לבם של המחברים הצעה שהועלתה ונדחתה בידי רא"ש רוזנטל במאמר שפורסם לאחרונה מעיזבונו.³ רוזנטל ראה זיקה לכאורה בין מחלוקת הלל ושמאי, מייסדי שני הבתים, למחלוקת בין מייסדי שתי אסכולות של המשפט הרומי באותה העת, קאפיטו ולאביאור:

שקאפיטו היה מקיים ומשמר [בקפדנות את השמועות כמות] שנמסרו לו; ואילו לאביאור, מתוך רוחב דעתו ומרוב בטחון בתלמודו, הורה לחדש דברים רבים מאוד.⁴

1. **עיוני משפט** כב(2), 1999, עמ' 461-497.
2. סקירה של ההצעות השונות מופיעה במאמרם של שפירא ופיש מעמ' 463 ואילך.
3. רא"ש רוזנטל, 'מסורת-הלכה וחידושי-הלכות במשנת חכמים', **תרכ"ץ** סג, תשנ"ד, עמ' 321-374.
4. המאמר נסקר במדור זה ב**נטועים** ג, תשנ"ו, עמ' 89-92, 102-108.
5. רא"ש רוזנטל (לעיל, הערה 3), עמ' 321. הדברים בפנים הם ציטוט מדברי פומפוניוס.

והנה לכאורה אפשר לאפיין את שמאי כשמרן ואת הלל כפרשן יצירתי וחדשני, בדומה לדמויותיהם של קאפיטו ולאביאן, אלא שרוזנטל מסתייג מתפיסה זו, משום שאפשר לעתים למצוא אצל שמאי הזקן גם את מידת החידוש ואצל הלל את מידת הפרשנות השמרנית.⁵ לכן מגיע רוזנטל למסקנה ששני החכמים ושני הבתים מסכימים על עקרונות היסוד שההלכה זקוקה גם לשמרנות וגם לחדשנות, ולא נחלקו הבתים אלא באופן שיש לפשר בין שני הקצוות.

מחברי המאמר מבקשים ללכת בכיוון שנדחה בידי רוזנטל, וזאת משום שברור להם כמושכל ראשון כי (עמ' 468) -

שני בתים המחויבים באותה מידה לשמועה ופתוחים באותה מידה לחידוש היו צריכים לגלות אותה מידה של שמרנות ושל חדשנות, של קולא ושל חומרא... האם סביר להניח שמחלוקת שיטתית המקיפה כשלוש מאות עניינים היא מקרית, או תוצאה של הכרעות מקומיות בלבד?⁶

על מנת לבסס את טענתם הם יוצאים במאמרם לבחון את ה'פולמוסים' בין שני הבתים שנשמרו במקורות, במגמה לעמוד על טיב החשיבה ההלכתית שלהם. בחינת הפולמוסים שבין שני הבתים נעשית באמצעות אמת מידה שמציעים המחברים, 'מסורתנות' ו'אנטי-מסורתנות', הקרובה לציר שמרנות/חדשנות בהגותם של קאפיטו ולאביאן. הקטגוריות האלו כבר הוצעו בהרחבה על ידי מ' פיש בספריו **לדעת חכמה**⁷ ו-*Rational Rabbis*,⁸ והן אומצו באהדה על ידי מחברים נוספים המזוהים עם האסכולה של מכון הרטמן (עליה נרחיב בהמשך).⁹ הקטגוריות הללו ממלאות תפקיד מרכזי במפעלו של פיש, המוצג בהרחבה בחיבורים הללו - לעמוד על היסודות האפיסטמולוגיים של ההגות

5. רא"ש רוזנטל (לעיל, הערה 3), עמ' 332, מביא כדוגמה את עדויות פ"א מ"ב (= יבמות פט"ו מ"ב), ששם בית הלל מגבילים את נאמנות האישה לומר 'מת בעלי' למקרה שבו נאמר דין זה לראשונה, ואילו בית שמאי טוענים ש"לא דיברו בקציר אלא בהווה", ועל כן יש להרחיב את הדין גם למקרים אחרים. כמו כן דווקא הלל היה זה שטען "שאדם חייב לומר כלשון רבו" (עדויות פ"א מ"ג).

6. במידה מסוימת המחברים מניחים כאן את המבוקש, שכן רוזנטל לא פסל אלא את התפיסה שמחלוקות בית הלל ובית שמאי מעוגנות בוויכוח אידאולוגי קוטבי, כדוגמת מחלוקת קאפיטו ולאביאן. עדיין ייתכן לדבריו שתהיה מחלוקת שיטתית באשר לדרך שיש לפשר בין שני הקצוות (ועיין להלן, בסקירת הביקורות על גישתו של פיש). ניתן גם להציע שיטתיות למחלוקות בית הלל ובית שמאי במישורים אחרים, ולא דווקא במישור של שמרנות לעומת חדשנות.

7. מ' פיש, **לדעת חכמה - מדע רציונליזם ותלמוד תורה**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 61 ואילך.

8. *Rational Rabbis - Science and Talmudic Culture*, Bloomington-Indianapolis 1997, עמ' 43 ואילך. המונחים באנגלית הנם: 'traditionalist' and 'anti-traditionalist'.

9. עיין לדוגמה: מ' פיש, 'ליבוביץ, בית שמאי, וגבולות ביקורת ההלכה', בתוך: נ' אילן (עורך), **עין טובה - דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל**, חמ"ד תשנ"ט, עמ' 603-627; א' שגיא, **אלו ואלו: משמעותו של השיח ההלכתי**, תל אביב 1996, עמ' 10. עיין גם: י' רוזן-צבי (להלן, הערה 20), ובתגובתו של פיש. רוזן-צבי אמנם מבקר את התזה של פיש, אך מתוך אהדה מרובה ל"קווים [ה]חדים ו[ה]מדויקים" שבהם מצייר פיש את דמויותיהם של ה'מסורתן' ושל ה'אנטי-מסורתן'.

התלמודית ועל הזיקה בינם לגישות האפיסטמולוגיות הרווחות כיום בפילוסופיה של המדע, ובראשן משנתו הקונסטרוקטיביסטית של קרל פופר. פופר נתן את דעתו לכך שבהתקדמותו של המדע, תמיד מוחלפת תאוריה אחת בשנייה, ומכאן הוא הסיק שאין המדע מתקדם על ידי הוכחת אמתתה של התאוריה החדשה, אלא על ידי הוכחות שהתאוריה הישנה איננה נכונה. גישה זו מאופיינת על ידי פיש כך:¹⁰

למרות שאין לנו לעולם דרך לדעת האם השערה ששיערנו אכן קלעה למטרה, יש באפשרותנו לעתים לדעת שטעינו, על-ידי ביקורת כנה ונמרצת של מאמצינו המחקריים... איננו יכולים לדעת אם סך הידע האמיתי באמתחתנו גדל עם התקדמות מדע, אך בכוחנו להבטיח שהתיאוריות שעל הפרק היום תהיינה, ככל שידענו מגעת, בעייתיות פחות מאלו של אתמול...

באופן אידיאלי... מזהה גישה רציונלית עם ביקורתיות שיטתית המושתתת על מודעות עמוקה לגבולות הידיעה. לפעול באורח רציונלי פירושו לצאת מתוך הנחה, שחרף הצלחתן עד כה, סביר להניח שאין מערכות הידע שברשותנו מושלמות.

המחברים מגדירים את מונחי היסוד שלהם כך (עמ' 469, 474-473):

גישתו של המסורתן מתאפיינת במחויבות מלאה ומוחלטת למסורת ההלכתית שבידו. המסורתן אינו מוכן לערער על ההלכה המוחזקת בידו או לסטות ממנה, אלא על יסוד כפירה במהימנותה... המסורתן מסתייג לא רק משינוי ההלכה המקובלת, אלא גם מפיתוחה...

הרציונליסט האנטי-מסורתן, לעומת זאת, אינו רואה עצמו מחויב למסורת בכל תנאי. תוקפה של ההלכה אינה מותנה בגיבויה של מסורת, כמו בטעמה. האנטי-מסורתן מכיר בהליך של דיון ובחינה של המסורת, ומוכן לחזור בו מהלכה הנקוטה בידו אם יופרך טעמה.

המחברים מרחיבים את הדיבור בהסבר השלכותיהן של שתי הגישות ובהדגמתן, ומעלים שלוש נקודות המאפשרות לדעתם להבחין בין מתדיין 'מסורתן' למתדיין 'אנטי-מסורתן' (עמ' 475): (1) בעוד שה'אנטי-מסורתן' נכון להשתכנע מטיעון רציונלי ולחזור בו מעמדתו, ה'מסורתן' "לא יאות לעולם לחזור בו ממסורת המוחזקת בידו אפילו לנוכח טיעון מוחץ המכוון כנגדו"; (2) "בעוד המסורתן שואף להסכמה כללית ורואה במחלוקת תוצאה של קלוקל ושל ירידת הדורות, האנטי-מסורתן רואה במחלוקת מצב טבעי ורצוי"; (3) ה'מסורתן' יביא טיעונים המבוססים על 'מעשה ושמועה', ואילו ה'אנטי-מסורתן' ישתמש בטיעונים ענייניים וערכיים. ברם המחברים מסייגים את הנקודה השלישית, שכן -

10. מ' פיש (לעיל, הערה 7), עמ' 32, 38.

יש להבחין בין דיון פנימי... לבין דיון משותף בין בעלי הגישות השונות... בעוד שבדיון פנימי יש להניח שהיינו רואים שימוש בטיעונים האופייניים לכל שיטה... במסגרת של דיון משותף אפשר לתאר שתי צורות אפשריות של דיון. אפשרות אחת היא שכל צד יטען בהתאם לשיטתו שלו... [ו]יתפתח דו-שיח של חרשים. אפשרות אחרת היא שהצדדים יפתחו דיון ענייני, סוקרטי, במסגרתו יעשה כל צד מאמץ להעלות כנגד הצד האחר דווקא טיעונים התקפים לשיטתו של היריב (עמ' 475).

אחרי הנחת התשתית לשיטת העבודה שלהם, פונים המחברים לשלושים וארבעה 'פולמוסים' בין בית הלל לבית שמאי המתועדים במקורות התלמודיים,¹¹ על מנת לגלות בהם תכונות 'מסורתניות' ו'אנטי-מסורתניות'.¹² אמת המידה הראשונה שלהם היא נכונותו של כל צד לחזור בו מדעתו לאור טיעונים משכנעים. כדי שנוכל לדעת מתי טיעון נחשב 'משכנע', קובעים המחברים כי "ההנחה במקורות היא כי המשיב האחרון ולא נענה מסלק את יריבו, דהיינו - מנצחו" (עמ' 479),¹³ ומכאן עולים הממצאים הבאים: בית הלל ניצחו בוויכוח שמונה עשרה פעמים, בית שמאי ניצחו חמש עשרה פעמים ופולמוס אחד הסתיים בהצהרה מפורשת על שוויון (תוספתא שבת פ"א ה"כ-הכ"א, מהד' ליברמן עמ' 4-5). והנה, מתוך חמישה עשר מקרים שבהם בית הלל הפסידו בוויכוח, הם חזרו להורות כדברי בית שמאי בחמישה מקרים (עדיות פ"א מ"ב-מ"ד, אהלות פ"ה מ"ד ותוספתא שם פ"ה ה"א-ה"ב [מהד' צוקרמנדל עמ' 602-603]). לעומת זאת רק במקום אחד מצאנו שבית שמאי חזרו והודו לבית הלל,¹⁴ וזאת על אף שבית שמאי נוצחו בוויכוח שמונה עשרה פעמים. מכאן ראייה, לדעת המחברים, שבית

11. רישום הפולמוסים וסיכום הממצאים מופיעים בנספח למאמר בעמ' 496-497.

12. תמצית מחקרם באשר למסקנות העולות מפולמוסי הבתים מצויה אצל מ' פיש (לעיל, הערה 8), עמ' 210-211, הערה 17.

13. הנחה זו היא מפוקפקת למדי. אין כל הוכחה מהתוספתא שבסוף מסכת מקוואות (הובאה ביד המחברים בהערה 55), שכן ברור שטענה שלא נענתה היא המכריעה. השאלה היא האם העובדה שמנסחו/או עורכו של טקסט מסוים השאיר את זכות המילה האחרונה לצד מסוים, מוכיחה שאותו צד ניצח בוויכוח. ניתן גם לטעון שלצד השני היה מענה, אלא שהטקסט השמיטו. הגע בעצמך: גם אם הוויכוח נמשך ושני הצדדים דוחים זה את טענותיו של זה, חייב הטקסט להסתיים כשלצד מסוים ניתן הדיבור האחרון? ! ראיית המחברים מהירושלמי תרומות (כנראה שהכוונה למג ע"ג-ע"ד, ולא לע"ב) היא ראייה לסתור, שכן מסקנת הסוגיה היא שהמקור התנאי השמיט טיעונים של הצד 'ששתק' בסוף הדיון. כן הדבר גם במשנה ריש תענית, כפי שמוכח בבבלי שם ב ע"ב, וכך מניחה הגמרא במקומות נוספים, כגון בבלי ראש השנה כו ע"א. המחברים עצמם מודים שאין 'המילה האחרונה' אמת-מידה מספקת כשלעצמה, אלא שהם מבקשים להיעזר בה בהעדר אמות-מידה אובייקטיביות נוספות. ברם אין אמת-מידה בלתי-מספקת הופכת להיות מספקת בשל הרצון להתנזר מאמות-מידה סובייקטיביות.

14. תרומות פ"ה מ"ד, על פי מסקנת הירושלמי שם מג ע"ג-ע"ד. ושם ציין הירושלמי במפורש: "לא מצינו שהודו בית שמאי לבית הלל אלא בדבר זה בלבד".

שמאי הונחו על ידי תפיסת עולם 'מסורתנית', ואילו בית הלל הונחו על ידי תפיסת עולם 'אנטי-מסורתנית'.

מכאן פונים המחברים לדרכי הטיעון המשמשות את הבתים בפולמוסיהם. הם מבחינים בין 'טיעונים אנלוגיים' (= מדרש הלכה מגזרה שווה ומקל וחומר) ו'פרשניים' (= ביאור מילולי של טקסט) ל'טיעונים ממעשה או משמועה' ו'טיעונים ערכיים'. הם מוצאים כי הטיעונים האנלוגיים והפרשניים משמשים בדבריהם של שני הבתים במידה שווה, ואילו בשני סוגי הטיעון האחרונים קיימת הבחנה ברורה בין שני הבתים: הטיעונים ממעשה ומשמועה מופיעים רק בדבריהם של בית הלל (בשלושה מקרים: עדיות פ"א מ"ב, תוספתא ראש השנה פ"ב הי"ז [מהד' ליברמן עמ' 320], יבמות פ"ג מ"א), ואילו טענות ערכיים מופיעים רק אצל בית שמאי (בארבעה מקרים: יבמות פ"ג מ"א, עדיות פ"א מ"ג, בבלי ברכות נג ע"ב, בבלי כתובות טז ע"ב - יז ע"א).¹⁵ המחברים מניחים (עמ' 485) שהבתים לא ניהלו דו-שיח של חירשים, אלא קיימו את העיקרון ש"אין מושיבין את האדם אלא כמידותיו" (תוספתא סנהדרין פ"ו ה"ו [מהד' צוקרמנדל עמ' 426]), ומכאן המסקנה ברורה: הטיעונים ממעשה ומשמועה שבפי בית הלל מלמדים כי אלה הטיעונים העשויים לשכנע את בית שמאי 'המסורתניים', ואילו הטיעונים הערכיים שבפי בית שמאי מלמדים כי זו דרך הטיעון העשויה לשכנע את בית הלל 'האנטי-מסורתניים'.

המחברים מתייחסים גם לאופן שבו נתפסו הבתים ומחלוקותיהם בעיני מעצביה של הספרות התלמודית, והם מזהים במקורות התלמודיים את ממשכי דרכם של שני הבתים. אשר לעצם תופעת המחלוקת, הם מעמתים את התוספתא סנהדרין פ"ו ה"א ומקבילותיה עם המשנה באבות פ"ה מ"ז: הראשונה מביאה בשם רבי יוסי כי "בראשונה לא היו מחלוקות בישראל... משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צורכן הרבו מחלוקות בישראל [ונעשו שתי תורות]" (מהד' צוקרמנדל עמ' 425, והושלם על פי כתב יד וינה), ואילו השנייה טוענת כי "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים... איזו היא מחלוקת שהוא לשם שמים? זו מחלוקת הלל ושמאי". הראשונה התופסת את המחלוקת כדבר שלילי ביסודה, משקפת גישה 'מסורתנית', ואילו השנייה התופסת מחלוקת כדבר חיובי, משקפת גישה 'אנטי-מסורתנית'.

15. הכותבים מציגים גם את התוספתא פסחים פ"ה ה"ט (מהד' ליברמן עמ' 198) כסיוע להבחנתם, אך לדבריהם (עמ' 486, הערה 74) טיעון זה "אינו טיעון ערכי, אבל טיעון ענייני הנוגע בטעם ההלכה". לא ברור לי מדוע אין טיעון כזה שייך למחלוקת 'מסורתנית'/'אנטי-מסורתנית' באותה מידה כמו טיעון ערכי. גם את הטיעון של בית הלל בכתובות יז ע"א ("לדבריהם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגנונו בעיניו?") מזהים המחברים כטיעון 'ענייני' (מדוע לא ערכי?), אך לדבריהם מדובר בטיעון הגנתי, ואין מניעה שבית הלל יתגוננו באותם כלים אשר שימשו את בית שמאי במקפתם (ויש להעיר שהשאלה הרטורית של בית הלל אינה נושאת אופי הגנתי מובהק). כמו כן לא ברור לי מדוע אין הטיעון של בית הלל בבבלי ברכות נג ע"ב ("לדבריהם מי ששכח ארנקי בראש הבירה ושכח וירד ולא ברח יחזור לראש הבירה?") נחשב טיעון ערכי.

כמו כן מעמתים המחברים את גישותיהן של המשנה ושל התוספתא בריש מסכת עדיות (פ"א ה"ג, מהד' צוקרמנדל עמ' 455). במשנה שנינו (פ"א מ"ד): "ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל לבטלה? ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו, שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם".¹⁶ לעומת זאת, התוספתא שונה: "אלא מה אבות העולם לא עמדו על דבריהם במקום שמועה, על אחת כמה וכמה שלא יעמוד אדם על דברו במקום שמועה". לדברי המחברים: "מניתוח זה עולה שבין התנאים, עורכי המשנה והתוספתא של מסכת עדיות, שנויה מעין אותה מחלוקת שאנו מזהים בפולמוסי הבתים".

לבסוף מציינים המחברים כי לפי מסורות תלמודיות, פסיקת ההלכה כבית הלל כנגד בית שמאי נעשתה מתוך שיקולים 'מטא-הלכתיים' המעוגנים בהעדפת הגישה ה'אנטי-מסורתנית'. לפי הבבלי עירובין (יג ע"ב): "וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלהים חיים, מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן". ובירושלמי סוכה פ"ב ה"ח, נג ע"ב: "מה זכו בית הלל שתיקבע הלכה כדבריהן? אמר רבי יודה בר פזי: שהיו מקדימין דברי בית שמאי לדבריהן ולא עוד אלא שהיו רואין דברי בית שמאי וחוזרין בהן". כל התכונות המוזכרות בשתי המסורות התלמודיות הללו הן תכונות המאפיינות את ה'אנטי-מסורתן', בניגוד ל'מסורתן', ומכאן שחכמי התלמוד ראו במחלוקת הבתים את ההתמודדות בין שתי הגישות 'המטא-הלכתיות' הללו והעדיפו את שיטת בית הלל מתוך העדפה ברורה לגישה ה'אנטי-מסורתנית'.

התפיסה הבסיסית העומדת מאחורי מאמר זה היא חלוקת חכמי המשנה והתלמוד לשתי הקבוצות, 'מסורתניים' ו'אנטי-מסורתניים', ומאמרי הביקורת שייסקרו כאן עוסקים בהנחת היסוד הזאת. נביא מדבריהם של סטיבן גולדמן,¹⁷ גדעון ארליך,¹⁸ משה קופל¹⁹ וישי רוזן-צבי,²⁰ אשר חלקם עוסקים בכתביו של פיש וחלקם עוסקים בחיבורים

16. ואמנם שם במ"ה-מ"ו מובאת מחלוקת אם הבאת דעת יחיד במשנה נועדה לשם "שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו" או "שאם יאמר האדם כך אני מקובל - יאמר לו כדברי איש פלוני שמעת", וגם בכך רואים המחברים מחלוקת בין גישות 'מסורתניות' לגישות 'אנטי-מסורתניות'. ברם המחברים קובעים כי הדעה ה'מסורתנית' כאן הובאה רק כדעת יחיד (רבי יהודה), ועדיפה על פניה דעת תנא קמא ה'אנטי-מסורתנית'. יש לציין כי בהמשך מסכת עדיות יש משנה 'מסורתנית' מובהקת: סיפור עקביא בן מהללאל בפ"ה מ"ו.

17. מאמר ביקורת על ספרו של מ' פיש (לעיל, הערה 7), ראה אור ב-*The Jewish Quarterly Review* 88, 1998, pp. 300-304.

18. ביקורת ספרים על ספרו של א' שגיא, 'אלו ואלו', *הגיון*, ה, תשס"א, עמ' 158-174. בעמ' 161-167 דן המחבר בתפיסתם של פיש ושגיא באשר לוויכוח בין ה'מסורתן' לאינטלקטואל.

19. M. Koppel, 'Rational Rabbis by Menachem Fisch', *Tradition* 35, 2001, pp. 101-106. עיין גם בתגובה לדברי קופל. E. Finkelman, 'Rational Rabbis', *Tradition* 36, 2002, pp. 104-106 ובתשובתו של קופל, שם, עמ' 106-107.

20. י' רוזן-צבי, 'כשפילוסוף פוגש את הרב: עיון בשלושה ספרים חדשים', *תאוריה וביקורת* 15, 1999, עמ' 109-126. מאמר זה עוסק גם בשני ספרים נוספים, של משה הלברטל ואברהם שגיא,

אחרים שנוצרו בבית המדרש של מכון הרטמן ושאמצו את התזה של פיש. המאמרים האלה מתייחסים גם לפרשנותו של פיש לתפיסת עולמו של התלמוד הבבלי,²¹ וכאן נסתפק בדיוניהם העוסקים במשנתם של תנאים. יש חפיפה מרובה בין הטיעונים המועלים במאמרי הביקורת, ולא נחלק את הדיון שלנו לפי המחברים השונים. נציג בהמשך גם חלק מתגובותיו של פיש למאמרו של רוזן-צבי. נתייחס כאן לשני רבדים מרכזיים של הביקורת על פיש: א. החלוקה בין הגישות ה'מסורתנית' וה'אנטי-מסורתנית'; ב. ההשלכות של התאוריה של פיש על הבנת עולמה של ההלכה.

א. ארליך וקופל מערערים על עצם הגדרתם של 'מסורתניים' ו'אנטי-מסורתניים'. ארליך מבחין בין דרך האפיון של פיש המתארת את רבי אליעזר בן הורקנוס כ'מסורתן' ואת רבי יהושע כ'אינטלקטואל', בין התפיסה המקובלת במחקר שרבי אליעזר ייחס חשיבות יתר ל'הלכה הראשונה', ואילו רבי יהושע הגביר את חשיבותם של הדיון העיוני ושל המדרש.²² מעימות בין שתי הגישות באשר להעדפה בין שני ערכים "יוצר [פיש], יש מאין, רשת בתי-מדרש 'מסורתניים' " (עמ' 162) הדבקים באופן חד-משמעי ובלתי מתפשר בערך של המסורת בלבד כמקור להלכה. ארליך בוחן מקורות שהובאו לטובת טיעונו של פיש ומערער על מסקנותיו. אלו הם כמה מטיעונו:

1. כשרבי אליעזר טוען שלא אמר מעולם דבר שלא שמע מפי רבו (סוכה כח ע"א), האם מדובר בהכרעה עקרונית שאין דרך אחרת לפסוק הלכה, או ב'יראת הוראה' של חכם שאינו מוכן לסמוך בהכרעת ההלכה על סברת עצמו?
2. כשרבי אליעזר קובע שהאומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל (ברכות כז ע"ב) אין מכאן ראיה שהחכם מוגבל לדברים שהוא קיבל

והדיון בספרו של פיש מופיע בעמ' 109-115. חלק מהערותיו הביקורתיות של רוזן-צבי נוגעות בהיבטים של ספרו של פיש שאינם מעניינים כאן.

21. פיש טוען כי התלמוד הבבלי, על אף מחויבותו המוצהרת למסורות שבמשנה ושבבריייתות, הנו 'אנטי-מסורתני' ביסודו. גולדמן (לעיל, הערה 17) מבקר את הבנתו זו של פיש בשני מישורים: א. פיש איננו מתייחס לדיונים רבים בבבלי שבהם הועלתה במפורש המחלוקת בין 'סיני' ל'עוקר הרים', או שחכם מסיק מסקנה הלכתית על בסיס נימוקים הגיוניים וחוזר בו לאור מסורת הסותרת את דעתו (כגון נזיר פ"ז מ"ד - ושם מדובר ברבי עקיבא וברבי יהושע!); ב. יש בעיה מתודולוגית מהותית בטיעון שדרך חדשה ופרובוקטיבית בהבנתו של טקסט, כמו זו שמציע פיש להבנת הבבלי - היא הדרך האותנטית, אלא שהיא 'הוצפנה' בטקסט והוסתרה מעיני הקורא הפשוט מסיבות חברתיות וחינוכיות. טיעון שכזה זקוק לביסוס מתודולוגי רב, החסר בעבודתו של פיש. בדומה לגולדמן, העיר קופל (לעיל, הערה 19), עמ' 104, שאם פיש צודק בטענתו שבבבלי ניכרת מגמה 'אנטי-מסורתנית' נסתרת, הרי שחכמי התלמוד הבבלי סמכו יותר מדי על קהל הלומדים, שכן פיש הוא הקורא הראשון שעמד על כוונתם. גם רוזן-צבי דן במאמרו (לעיל, הערה 20), עמ' 113 ואילך, בהבנתו של פיש את מגמותיו של התלמוד הבבלי.

22. המינוח לקוח מדבריו של י"ד גילת, **משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס**, תל אביב תשכ"ח, עמ' 324.

במסורת, שכן מפרשי התלמוד פירשו שלא נאסר כאן אלא המייחס לרבו דברים שלא אמר.²³

3. בוויכוח מסביב לתנורו של עכנאי, לא רק שאין בסיס לקביעה שרבי אליעזר מתבסס על טיעונים 'מסורתיים' ושרבי יהושע מתבסס על טיעונים אינטלקטואליים,²⁴ אלא שהמשנה (עדויות פ"ז מ"ז) מביאה שדברי החכמים הנם 'עדות', כלומר מתבססים על מסורת, ואילו דברי רבי אליעזר אינם מתוארים כעדות למסורת קדומה.
4. הספרות התנאית מייחסת לרבי יהושע למעלה מתריסר עדויות על מסורות ולרבי אליעזר רק מסורת עדות אחת.²⁵

כפי שהעירו מבקרים אחרים, פיש בנה את הטיפולוגיה שלו, של 'מסורתן' ו'אנטי-מסורתן', באופן אפריורי, לפני גישתו למקורות, ואחר כך קרא את המקורות לאור טיפולוגיה זו. ברם מסתבר מאוד שהטיפולוסים של ה'מסורתן' וה'אנטי-מסורתן' הנן קריקטורות הנולדות מתוך הקצנה מרבית של מגמות שמרניות וחדשניות הקיימות בתוך המערכת ההלכתית (בדומה לכל מערכת משפטית).²⁶ לביקורת זו עונה פיש (עמ' 126):

מסורתנות ואנטי-מסורתנות, כפי שהוגדרו בספרי, מייצגות תשובות שונות, ממצות, ומוציאות זו את זו לאותה שאלה: שאלת גבולות הסמכות והאוטונומיה המוענקות לבעלי ההלכה של כל דור... המחלוקת הזאת היא עקרונית ודיכוטומית ואינה מאפשרת עמדות ביניים.²⁷

ברם קופל, ארליך וגולדמן אינם מקבלים טענה זו,²⁸ והם מעלים טיעונים נגד עמדתו של פיש בשני מישורים: א. אין שום סיבה לשלול את האפשרות של עמדות ביניים, ואדרבא

23. עיין בית יוסף, יורה דעה, סימן רמב ד"ה ולא יאמר (אות כד), ומחלוקת רמב"ם ורא"ש שהובאה שם.

24. המחבר טוען כי הסוגיה בבבא מציעא נט ע"ב מייחסת דווקא לרבי אליעזר את "כל טענות שבעולם", ואין לפרש שהכוונה לקריאות לחרוב וכדומה בלי ראייה. לדעתי הביטוי היחידאי "כל תשובות שבעולם" דווקא מחזק כאן את ההבנה שמדובר בהוכחות מן החרוב, אמת המים וכו' וכו' בית המדרש ואכמ"ל. אך גם אם נאמץ כאן את דעת המחבר, עדיין יש צורך להוכיח שהראיות מהחרוב וכו' מתאימות יותר לגישה 'מסורתנית' ולהתמודד עם הראיה של ארליך מהמשנה בעדויות. אם נסכים שרבי אליעזר בסוגיה בבבא מציעא משקף עמדה 'מסורתנית', נראה שניאלץ לומר שיש בנקודה זו מחלוקת בין סוגיה זו לבין המשנה בעדויות.

25. תוספתא אהילות פ"ח ה"ז (מהד' צוקרמנדל עמ' 616).

26. מ' קופל (לעיל, הערה 19), עמ' 104-105; י' רוזן-צבי (לעיל, הערה 20), עמ' 112-113. השווה דברי גולדמן, שהובאו להלן, ליד הערה 31.

27. בתגובתו לרוזן-צבי, **תאוריה וביקורת** 15, 1999, עמ' 126.

28. אף על פי שרוזן-צבי, כמו המבקרים האחרים, עומד על הבעייתיות בטיפולוגיה של פיש, אין הוא מגיע למסקנה שהטיפולוגיה שגויה, ואדרבא - הוא מתפעל מן התיאורים החדים והבהירים של שני הטיפוסים הנדונים. מסקנתו של מחבר זה היא דקונסטרוקציוניסטית: תוך התבוננות בספרו של פיש, "הניגודים הדיכוטומיים של תחילתו מיטשטשים לחלוטין. הספר, בנייתו החי המבריקים, כופה על הקורא חשיבה מחדש על אודות ההקשר הפרשני כולו, ובכך מאפשר ואפילו מגרה לחשוב מחדש

- המקורות מתיישבים טוב יותר דווקא אם נבין את עמדותיהם של החכמים על פי מגמות פחות קוטביות;²⁹ ב. המסורת שאליה מתייחסים ה'מסורתן' וה'אנטי-מסורתן' איננה מוגדרת בצורה נכונה על ידי פיש. לדברי קופל, יש להבחין בין הנאמנות למקורות ולטקסטים מסורתיים ובין הנאמנות להלכה הרווחת:

אין המסורתן מקדש הלכה קדמונית הרשומה במקור עתיק, כי אם את ההלכה כפי שהיא נוהגת בזמנו שלו... אנחנו מבקשים להתאים את המקורות הקדומים כמה שיותר לפסיקה המקובלת בזמננו... כאשר המסורת מוגדרת באופן כה רחב, כפי שצריך להיות, כל החלוקה בין מסורתנות לאנטי-מסורתנות תצטייר כהבדל במינון ולא כקטגוריה... באיזו מידה תוכלנה ההנחות המשמשות אותנו בפרשנות ההלכה להישאב במודע מחוץ למסורת עצמה?³⁰

אפשר להוסיף לביקורתו של קופל על דרך הגדרתם של ה'מסורתן' וה'אנטי-מסורתן' גם נקודה נוספת, הנוגעת במישרין למאמרם של פיש ושפירא. ניתוחם של המחברים את מחלוקות בית הלל ובית שמאי מתבסס בחלקו הגדול על הנחות באשר לתכונות אישיותם של ה'מסורתן' וה'אנטי-מסורתן', ולא רק למקורות האמת המוכרים על ידיהם. לדברי פיש ושפירא, ה'מסורתן' הנו אדם דעתן ועקשן - ועל כן אין הוא מתאים לחשיבה המדעית אליבא דפופר - ואילו ה'אנטי-מסורתן' הוא פלורליסט ופתוח לשכנוע. האם יש קשר הכרחי בין האידאולוגיות ותכונות האישיות המתוארות כאן? תולדות ההלכה - כמו תולדות התרבות בכלל - מכירות לא מעט בעלי חשיבה רציונלית ומהפכנית שהיו דעתנים ועקשנים באופיים, בעוד ש'מסורתן' עשוי להיות ענו ובעל אישיות נוחה. הווה אומר, גם אם נכון הדבר שבית הלל היו נוחים להשתכנע יותר מבית שמאי - וגם זאת רק בחמישה מקרים מתוך מאות מחלוקות בין הבתים! - אין התופעה משקפת בהכרח מחלוקת בין 'מסורתניים' ל'אנטי-מסורתניים'. גם אם צודקים פיש ושפירא בהנחתם

גם את הניגודים הללו עצמם" (עמ' 115). מסקנותיהם של המבקרים האחרים ברורות יותר ומשכנעות.

29. לכותב שורות אלו נראה כי דבר זה מוכח מהמקורות שפיש עצמו ציינם. נביא מעט דוגמות, ואפשר להוסיף עליהן כהנה וכהנה: כשרבי עקיבא, ה'אנטי-מסורתן' בטיפולוגיה של פיש, אומר: "אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה" (כריתות פ"ג מ"ט), אין שום צורך לראות כאן תחבולה רטורית (ונמען אמירתו הנו רבי יהושע, הנחשב אף הוא 'אנטי-מסורתן'!), ויש להניח שאילו העיד רבי יהושע שמדובר במסורת הלכתית, רבי עקיבא היה מניח לקושיותיו ונכנע למסורת. גם ממשניות אחרות נראה כי רבי עקיבא ראה את עצמו מחויב למסורת שבפי רבי יהושע, ואף הקדיש מאמץ פרשני-דרשני ניכר לקיימן, ועיין: סוטה פ"ה מ"ב, פסחים פ"ט מ"ו, יבמות פ"ח מ"ד (והשווה רבי אליעזר - ה'מסורתן' - ורבי יהודה בן בתירא בנגעים פ"ט מ"ג, פי"א מ"ז). סתם משנה בסנהדרין פי"א מ"ב מסכימה לדברי רבי יוסי בתוספתא שם פ"ז ה"א (מהד' צוקרמנדל עמ' 425), אף שהמחברים מזהים במשנה באבות ובעדיות מגמה 'אנטי-מסורתנית', ואילו דברי רבי יוסי הם 'מסורתניים'. ועוד: האם בדיקה מקפת של דברי רבי יוסי תגלה גישה 'מסורתנית' עקבית? ראה גם דבריו של רוזן-צבי (לעיל, הערה 20), עמ' 113-112, לגבי ספרי במדבר פסקה עה.

30. מ' קופל (לעיל, הערה 19), עמ' 105-104 (התרגום שלי - א"ר).

שאינן זה סביר להניח "שמחלוקת שיטתית המקיפה כשלוש מאות עניינים היא מקרית, או תוצאה של הכרעות מקומיות בלבד" (לעיל, ליד הערה 6), אין להסיק מכאן בהכרח שיש לזהות את שני הבתים עם הדמויות של ה'מסורתן' וה'אנטי-מסורתן'. בדברים המזכירים את גישתו של רא"ש רוזנטל (לעיל, ליד הערה 4), מסכם גולדמן את דיונו בנקודה הזו:

נראה הרבה יותר מדויק לומר כי השיח של הבבלי - ושל כל המסורת ההלכתית הבתר-תלמודית - משקף רגישות עמוקה למידת שבירותה הרבה של מערכת משפטית המעוגנת בהתגלות היסטורית. קיום חיוניותה של מערכת מסורתית כזאת, בה בשעה שנסיונותיה הקיומיות של החברה משתנות באופן דרמטי, דורש איזון עדין בין מסורתנות, ההופכת בקלות לדברים בטלים, מגוחכים וריאקציוניים, לחדשנות המערערת בקלות את הצורך בביסוס מסורתי כלל ועיקר.³¹

ב. מבקריו של פיש עמדו על כך שדיונו בסוגיית ה'מסורתנות' אינו עיוני בלבד, וכי יש בדבריו גם נימה 'עכשווית'.³² נימה זו בולטת גם בכתבים אחרים של פיש ושל מחברים אחרים הכותבים על פולמוס ה'מסורתנים' וה'אינטלקטואלים', וכך אומר פיש במפורש בתגובה לאחד ממבקרי:

מעבר לפרויקט המחקרי של חשיפת הקול האנטי-מסורתי, מבקש הספר, אגב אורחא, להעלותו על נס כבעל חשיבות דחופה לאורתודוקסיה המודרנית... הדרך היחידה להביא מסורתנים עיקשים להכיר בלגיטימיות של **עמדה** אנטי-מסורתנית היא לשכנעם בקיומה של **מסורת** אנטי-מסורתנית.³³

עמדנו לעיל על המתודה הבעייתית של המחבר, לסרטט את הדמויות הטיפולוגיות לפני שהוא ניגש למקורות. לאור מגמתו של המחבר ביחס להווה, גובר החשש שקריאתם של

31. ס' גולדמן (לעיל, הערה 17), עמ' 301 (התרגום שלי - א"ו).

32. ס' גולדמן (לעיל, הערה 17), עמ' 303-304, עומד על המקומות שפיש מציין בספרו את ה"רלוונטיות המיוחדת לימינו" של הקול 'האנטי-מסורתי' של הבבלי. מ' קופל (לעיל, הערה 19), עמ' 107, כותב בהומור אירוני: "שמא המחבר רימוז לקורא המתקדם כי מסורתנותו על פני השטח אינה אלא הסוואה לסדר יום אנטי-מסורתי: הוא אינו קורא את הבבלי באופן תמים, בערמה הוא חותר תחתיו" (התרגום שלי - א"ו). י' רוזן-צבי (לעיל, הערה 20), עמ' 113-114, עומד על ההשלכות העכשוויות של דברי פיש ועל הסתירה הפנימית בתוכם. תשובתו של פיש לדבריו תוצג להלן.

33. בתגובתו לרוזן-צבי (לעיל, הערה 27), עמ' 130. רוזן-צבי הקשה נגד עצם המאמץ של פיש לבסס את עמדתו ה'אנטי-מסורתנית' מתוך המקורות התלמודיים, שכן 'אנטי-מסורת' עקבי צריך לדגול בעמדתו מתוך שכנוע רציונלי, ולא מתוך קיומה של מסורת חשיבה כזו בתוך המקורות המסורתיים. תשובתו של פיש, שהוא עושה זאת רק על מנת לשכנע את ה'מסורתנים', אינה משכנעת, כפי שיוסבר להלן, ונראה כי רוזן-צבי עמד כאן על כשל מחשבתי חמור בכל מפעלו של פיש; ועיין להלן.

המקורות הושפעה יתר על המידה מתפיסתו את צורכי ההווה.³⁴ אך גם אם נאמץ את הבנת המקורות שמציע פיש, עדיין ספק אם די בחידושי פיש וסיעתו כדי להשיג את מבוקשו בהווה. אם אמנם האורתודוקסיה של היום שבויה בידי 'המסורתנים', כיצד פיש ישכנעה - בניגוד למסורת הלימוד שהיא אמונה עליה - כי קיימת מסורת 'אנטי-מסורתנית'??³⁵ אך מעבר לטענה זו, יש לפקפק בהנחת היסוד המנחה ככל הנראה את פיש, שהיהדות ההלכתית של היום היא 'מסורתנית' ושהיא זקוקה לריענון על ידי מתן לגיטימציה לעמדה ה'אנטי-מסורתנית'. הרי אפילו בקרב החוגים השמרניים שבעולם החרדי מקובל שפסיקה הלכתית נשענת על חשיבה וטיעונים פרשניים והגיוניים - יעידו תשובותיהם בהלכה של האגרות משה, של רש"ז אויערבך ועוד - ואפילו בקרב החוגים הליברליים ביותר של שומרי ההלכה יש ערך ל'מסורת' באשר היא, ואין חורגים ממנה כי אם מסיבות הנראות ככבודות משקל. ההקצנה של דמויות ה'מסורת' וה'אנטי-מסורת' נטלה מהן הן את כוחן הפרשני באשר להבנת המקורות והן את כוחן ההגותי באשר להתמודדות עם בעיות ההווה.

עוד העירו מבקריו של פיש כי חוסר ההתאמה של הקטגוריות שהוא מפעיל לחומר ההלכתי, מושרש בעצם הניסיון להעביר את החשיבה של פופר מתחום המדע לתחום התלמוד, שכן -

פיש מודע לכך שאין 'מציאות' הלכתית נגישה אשר מולה אפשר לבחון תאוריות הלכתיות כפי שיש מציאות פיזית אשר מולה אפשר לבחון תאוריות מדעיות. אבל הוא טוען שאפשר להכליל את מושג ההפרכה (falsification) של פופר למושג של 'כישלון של מערכת להשיג את מטרותיה המכוונות'. אין הוא אומר מה הן ה'מטרות המכוונות' של ההלכה.³⁶

בתגובתו לאחד ממבקריו פיש טוען:

המשימה שנטלתי על עצמי ביחס לטקסטים התלמודיים, דומה לזו שאיש המדע נוטל על עצמו ביחס לטבע. להיות איש מדע אנטי-מסורתי אין פירושו להתפלמס עם הטבע, אלא עם המסורת המדעית המתיימרת לפרש ולבאר את הטבע. מדען מסורתי (אם ניתן להעלות על דעתנו יצור שכזה) מבאר את שעיניו

34. בדומה לכך, ג' ארליך (לעיל, הערה 18), עמ' 165 ואילך, מבקר את טענתו של א' שגיא (לעיל, הערה 9), שלדעת רבי אליעזר "אין פתרון הולם לבעיות חדשות", וטוען כי שגיא משתמש כאן במונחים שאינם הולמים את המקורות שהוא דן בהם.

35. השווה: ס' גולדמן (לעיל, הערה 17), עמ' 304.

36. מ' קופל (לעיל, הערה 19), עמ' 101-102 (התרגום שלי - א"ו). באופן דומה תוהה רוזן-צבי (לעיל, הערה 20), עמ' 113-114, אם מדען היה מתאמץ להוכיח כי הגישה ה'אנטי-מסורתנית' מושרשת בספרים המדעיים הקנוניים. עוד יש לציין, כפי שהעלה גולדמן, שגם בתחום המדע אין תפיסתו של פופר מוסכמת ושרוב הפילוסופים של המדע אינם מסכימים להבנתו את התקדמות המדע.

רואות לאור מה שפסקו רבותיו, מפני שכך פסקו. מדען אנטי-מסורתי מרשה לעצמו לבקר, לפקפק ואף לדחות, לא את הטבע, אלא את משנת רבותיו.³⁷

אך טיעון זה מחטיא את המטרה, ודומה שפיש מרגיש בדיסוננס הקוגניטיבי שבדבריו כשהוא מעיר בסוגריים שקשה להעלות על הדעת 'מדען מסורתי'. מדוע? הרי אין במדע שום ערך חוץ מהתיאור ומההבנה המדויקים ביותר והקרובים ביותר למציאות הטבעית באשר היא. לא כן הדבר בתחום ההלכה, שכן ההלכה מעוגנת בסמכותו של המצווה ובסמכותם של פרשני ההלכה המוכרים, ולא ב'אמת אובייקטיבית' הניתנת למבחן ניסויי. לכן בעל ההלכה, רציונליסט וחדשן ככל שיהיה, חייב להתמודד עם המסורת, שכן רק בתוכה הוא מוצא את התכנים ואת האמתות שאותם הוא מבקש ללמוד ולהבין.³⁸ אין להשוות את הכפיפות של המדען לחוקי הטבע לכפיפות של בעל ההלכה לחוקי התורה, שכן הנתונים שעליהם מתבססת החשיבה המדעית הם (בחלקם הגדול) נוקשים ומשוחזרים משליטתו השכלית של האדם - כמו שאי-אפשר 'להתפלמס' עם כוח המשיכה או עם כוחות אלקטרו-מגנטיים, כך אי-אפשר 'לפרשן' אותם באופן שיצמצם אותם או יגרע מכוחם. אין הדבר כן באשר ל'נתונים' של החשיבה ההלכתית, שכן 'נתונים' אלה הנם החומרים שבמסורת, ובעל הלכה רציונלי המבקש להסתמך על שכלו, מחויב עדיין להפעיל את כלי החשיבה העצמאיים שלו רק במסגרת המסורות המחייבות התוחמות את עולמו ההלכתי.³⁹

נראה שהוויכוח בין פיש וסיעתו לבין מבקריו של פיש משקף הבדל עמוק בהשקפה דתית-הלכתית, מעבר לשאלה כיצד יש להבין את מחלוקות התנאים והאמוראים. הטיעון של פיש כי הבחינה ה'אנטי-מסורתית' של ההלכה מתבצעת מול יעדיה של ההלכה, משקף תפיסה אינסטרומנטלית (תועלתנית) של ההלכה. אם ההלכה נתפסת לפי פיש ככלי שנועד להשיג מטרה ערכית, הרי שהיא ניתנת ל'הפרכה' כשהיא מחטיאה את מטרותיה. אופציה זו איננה קיימת עבור אדם הלכתי המעגן את כוחה המחייב של ההלכה בציווי האלוהי ובסמכותם של מנהיגי האומה הרוחניים. הוא יוכל להגביר או

37. מ' פיש (לעיל, הערה 33), עמ' 129. כל ההדגשות במקור.

38. השווה את תהיית רוזן-צבי (לעיל, הערה 20), עמ' 113-114: "האם מתודולוגיה ניאו-פופריאנית כזו, שבה אין כל סנטימנטים למסורת רק משום שהיא מסורת... אפשרית לתרבות דתית, המבוססת על כתבי קודש?".

39. נראה שיש לפסול את המשוואה של פיש בין חשיבה תלמודית לבין חשיבה מדעית גם מזווית אחרת. הפילוסוף חיים פרלמן בספריו (הלוגיקה המשפטית, א' גרינגרד [מתרגמת], ירושלים תשנ"ג; ממלכת הרטוריקה, י' אור [מתרגם], ירושלים תשמ"ד) הציע שבתחום המשפט החשיבה הרציונלית מתבצעת במישור של הרטוריקה, ולא במישור של ההוכחה הלוגית, והוא מתאמץ בכתביו להראות כי חשיבה רטורית יכולה להיחשב מפעל רציונלי. חוקר התלמוד, דוד קריימר, הציע את המודל הזה כבסיס פילוסופי לצורת החשיבה המופיעה בתלמוד. עיין: D. Kraemer, 'Composition and Meaning in the Bavli', *Prooftexts* 8/2, 1988, pp. 273-274; idem., *The Mind of the Talmud*, New York-Oxford 1990, pp. 99-114. יש לדון בדברי קריימר, ומכל מקום לא נראה שניתן להחיל על התלמוד מודל הלקוח ממדעי הטבע.

להקטין את מרכיבי המסורת והחשיבה היוצרת בעיצובה של ההלכה, אך הוא לא יוכל להיות 'אנטי-מסורתן', שכן אין התורה מספקת 'יעדים' העלולים 'להפריך' הלכות מקובלות. ספק רב אם אפשר למצוא במסורת התלמודית תנא או אמורא שיסכים לתפיסת ההלכה התועלתנית של פיש, וגם מכך נוכל להבין שפרשנות המשנה והתלמוד לאור מושגי 'המסורתן' ו'האנטי-מסורתן' משרתת אידאולוגיה הלכתית עכשווית הרבה יותר ממה שהיא מאירה את חשיבתם של חז"ל.