

מאמר זה נכתב כתגובה למאמר ביקורת של ד"ר בראון שלא פורסם, תגובתו הראשונה של ד"ר בראון נתקבלה אצלי ע"י מערכת 'ישורון', עליה כתבתי את התגובה הזו. בהמשך נפסל מאמרו של בראון לפרסום, והוא כתב מאמר אחר, מרוכך וקצר יותר, ואף אני כתבתי מאמר מרוכך וקצר יותר – שהתפרסם ב'ישורון' לא'.

מאחר ו'ישורון' הותירו בידי מספר שעות קצר ביותר לכתוב את המאמר הקצר והמרוכך, וכן יצרו במאמרי שינויים רבים ושונים, החל משגיאות תחביר ועד קיצוצים בתוך הקטע והחלפת משפטים, חושבני שיש ענין עדיין במאמר זה. למרות שחלק מהקטעים של בראון אליו הוא מתייחס לא פורסמו במאמרו. ולמרות שסגנונו אינו מעובד ואינו ראוי לפרסום רשמי.

תשובה לביקורתו של בנימין בראון

ראשית עלי להודות למכובדי ד"ר בראון שהואיל לעיין בדברי ולהתייחס אליהם. אני סבור כדבריו שהדיון בינינו הוא בבחינת 'ביטול תורה' ואינו מביא תועלת, ובודאי לא כפי שהוא אומר: "ההתנצחות המיותרת הזו, שלא התכוונת לאמיתה של תורה הולידתה".¹ אין אני מוסמך לדבר בשם אחרים, אבל בנוגע למגמתי במאמרי, אומר בהחלט, מה שכבר כתבתי במאמר הבקורת עצמו. אין לי ענין בהתנצחות, אני רואה את עצמי כיריב לד"ר בראון כפי שהוא כותב,² אלא כידיד. כפי שצינתי במאמרי התכתבנו בינינו בנושאים שונים, ללא קשר למחקרו על החזו"א דוקא.³ בעיני הדיון הזה אינו ביטול תורה, ואינו מלחמה, אלא דיון חשוב ומהותי בנוגע לנקודת המפגש שבין המחקר וההלכה, ואין בו שום ענין אישי, ואף לא ביקורת אישית.

לפני שאתייחס בפירוט לטענותיו של בראון במאמר 'דרכה של תורה', אבהיר שוב את הנקודה הפשוטה שבא מאמרי להדגים: תחום ההלכה, העיון בה, הבנת הדרכים שבהן נוצרת והדפוסים שבהם נוצקת, הוא תחום לימודי מעמיק בפני עצמו. זה הוא לימוד התורה, הנלמד בבתי המדרשות בעמנו מאז ומעולם.

בעת החדשה עם התמסדות מדעי הרוח, נוצר מצב הזוי ומגוחך, שאנשים שאין להם יד ורגל בתחום ההלכה ולימוד התורה. הופכים עצמם לחוקרי תלמוד, חוקרי הלכה, וכיצא בזה. דומה הדבר להיסטוריון החוקר את תולדותיהם של פיזיקאים, ו'על הדרך' נכנס גם לשאלות המדעיות, בהצטדקו כי הוא מבין את השפה האנגלית בה נכתבו הדברים. מבלי לקרוא את דבריו, יש לקבוע אפריורית שהם מחוסרי ערך.

הוא הדין לעניינינו, חוקרי תלמוד והלכה, שלא התמקצעו בלימוד התלמוד וההלכה עצמם, עוסקים במקצוע לא להם. וגם אם למדו מחקרי תלמוד ומחקרי הלכה, דומים הם להיסטוריון המתערב בפיזיקה, על סמך לימוד קורס בהיסטוריה של פיזיקאים. אני רואה שום פחיתות כבוד להיסטוריון שיוכרז עליו כי אין לו מושג בפיזיקה. לא רדיפה אישית, לא מלחמת קודש, ולא השמצות, אלא דבר הברור מאליו. גם תלמוד והלכה הוא מקצוע שמצריך לימוד, הוא לא נקנה אגב קרקע של מחקרים סיכומים ותכנות חיפוש.

לפי הבנתי, דיון תורני על ספרו של בראון בקובץ נכבד כה'ישורון', הוא כבוד גדול. בעוד ספריהם של חוקרי תלמוד אחרים, ראויים להיזרק לאשפה, לא מיבעי כאשר מחבריהם מינים אפיקורסים וכופרים בעיקר, אלא אפילו כשאין המצב כן. טעויותיהם המצחיקות וחוסר יכולתם לחקור באמת טקסטים הלכתיים שלא הושמו בפניהם באר היטב בשבעים לשון, אינם ראויים להתייחסות.⁴

¹ כל הציטוטים ממאמר התשובה של בראון, להלן: 'מאמר דרכה של תורה' (דש"ת), 'יבואו ללא מספרי עמודים, שכן קיבלתי לעיוני לפני העימוד.

מאמר הביקורת שלי ב'ישורון' כט' יכונה 'מאמרי'. ואילו למאמר הנוכחי אתייחס בכינוי 'המאמר הנוכחי' או 'מאמר זה'.

² 'דרכה של תורה', הערה 7.

³ ואם איני טועה, בהקדמה לאחד ממחקריו של בראון, מביע בראון תודה על עזרתי.

⁴ פרופ' יעקב שביט מאוניב' ת"א הוא אחד ה'מומחים' בזמננו בעיני מקרא ותלמוד, זה לא מונע ממנו לחשוב כי בפי חכמינו "טיול בפרדס" הוא לימוד חכמות חיצוניות וספרי כפירה.. וכך הוא כותב: "העימות עם הפילוסופיה האפיקוראית ה'כופרת' מתוארת (בחז"ל) כ'פרדס' מלא פיתויים וסכנות", (היהדות בראי היוונית, עם עובד ת"א 1992, עמ' 171). טעות שנובעת מתוך ההגבלות שהשיתו חכמים על הכניסה לפרדס, בצירוף חוסר הבנה של דברי הרמב"ם והחולקים עליו בנושא זה (החולקים על הרמב"ם טענו שהחכמה שלדעתו היא פרדס, מהווה סכנה של כפירה או עכ"פ לא סודות התורה. אבל אף אחד לא טען שהפרדס עליו דברו חז"ל הוא העימות עם הכפירה...).

השופט חיים כהן, שלכאורה אמור לדעת פרק במשפט עברי, מגלה את בורותו לעין כל, בכתבו: "גם עובדי אלילים ממש, נהנו, עוד בתקופת התלמוד, ממקצת זכויות האדם.. בשאלה האם יש להציל גם עובד כוכבים מפני רודפו נחלקו הדעות: המשנה גורסת כי הרודף אחר בהמה והמחלל את השבת והעובד כוכבים אין מצילין אותן בנפשן, ואילו מפי רבי אלעזר בן צדוק (נ.ב. צ"ל ר"א בר' שמעון) נמסר, כי גם העובד עבודה זרה מצילין אותו בנפשו", (זכויות אדם במקרא ובתלמוד, בהוצ' אוניב' משודרת עמ' 34).

כפי שהסברתי יפה במאמרי, תחום 'הבנת הנקרא' ששימש לי ככותרת, אינו עוסק ביכולת הקריאה המילולית של התלמוד. אלא בשאלה עד כמה התמקצע המחבר בלימוד התורה וההלכה, מה שמשפיע באופן ישיר על הבנת הדברים ומשמעותם. לכן לא ראיתי שום ענין אישי בדיון, ומשול הוא בעיני לדיון בשאלה עד כמה התמקצעתי אנכי בפיזיקה או במגנטו-הידרודינמיקה. אני רואה את ד"ר בראון כאדם יקר שומר מצוות ויודע פרק באותיות הקטנות. ועם זאת אני כופר באפשרות של מחקר תלמוד מבלי התמקצעות רבת שנים בתלמוד גופו. לא פחות מאשר מחקר כל תחום עיוני מבלי התמקצעות רבת שנים בו. ולא תהיה כהנת כפונדקית?⁵

כך כתבתי במאמרי:

"בראון מזניח למן הרגע הראשון את תפקיד החוקר, המנתח, האמור לעסוק בהיקשים וללמוד משהו על שיטתו של המנתח. ובמקום זאת הוא משים עצמו לשופט הלכתי, החושב שידוע אימתי דברי החזו"א דחוקים ואינם עומדים בקריטריונים הלכתיים מקובלים".

מובן מאליו, ואולי הייתי צריך להדגיש זאת, שדוקא היכולת של בראון להתמודד עם משנתו של החזו"א, היא זו שהביאתני לדון בנושא בבית המדרש של הי"שורון'. למחקר אובייקטיבי, אמורה להיות זו תעודת כבוד. אינטראקציה בלתי אמצעית עם האובייקט הנחקר, חוקרי החרדים חוקרי התלמוד וחוקרי ההלכה, עוסקים שנים רבות ביצירת בית המדרש כאובייקט נחקר. והנה סוף סוף מרים האובייקט הנחקר את ראשו, ומשוחח עמם בגובה העיניים, מוכן לדון בדרך בה ניתחו אותו ובמה שמייחסים לו. בעוד כל מחקרי התלמוד למיניהם, נחשבים בעיני יושבי בית המדרש לחומר הסקה. במחקרו של בראון נתקיים "משכחו לבית המדרש", בהיותו ראוי לדיון ולעיון.

הדגשתי במאמרי ואני חוזר ומדגיש, אין אני מטיל ספק ודופי ביכולות האקדמיות של בראון. נכנס אנכי לנישה שחסרה לרוב המוחלט של חוקרי התלמוד והיהדות בזמננו, ושם מוצא אני את אחד היחידים שנכנס אליה. זו סיבת הדיון. משום שיש עם מי לדבר.⁶ (ואכן בהתייחסותו מראה בראון כי ברצונו להתיישב ולהסתדר גם עם מה שסוברים בביהמ"ד). אין בכוונתי לפגוע באף אדם, וצר לי שבראון רואה בדברי רדיפה או מלחמת ג'האד. אין לי קנה מדה לקביעת ביטויים מתאימים או לא מתאימים, על כן אין בידי לקבוע אם הגזמתי בביטויים חריפים או לאו. התנצלתי בפני בראון במכתב אישי, ואני מתנצל שוב בפניה פומבית, באם נקטתי ביטוי שאינו הולם. אבל מתוכן דברי איני חוזר ב', וגם לו רציתי אין בידי לשנות את העובדות שהצגתי.

בניגוד למה שסובר בראון כי אני מסתייג מסגנון כתיבה אקדמי, או "רוחש בוז עמוק לעולם האקדמי". לא מינה ולא מקצתיה. כל אחד מאיתנו יודע שבעולם המודרני, הרבה מערכות חיוניות מבוססות על 'העולם האקדמי', וסגנון כתיבה אקדמי חיוני לקיומו של העולם האקדמי. אכן אני משתייך לציבור המסתייג בהחלט מהלכי הרוח הרווחים בעולם האקדמי של מדעי הרוח,⁷ כל עוד מדעי הרוח שוגים כסומים בארובה בנושאי פסיכולוגיה, חינוך, תקשורת, מדיניות פנים וחוץ, וכו' אין זה מענינו של בית המדרש. הם מקיימים בעצמם 'הלעיטהו'.. 'רדוקציו אד אבסורדום' בלע"ז. אך כאשר המתודות המצומצמות והמתנשאות של 'מגרסת הזהויות'⁸ מוקלות על התורה וההלכה. על ידי בורים שאין להם מושג אמיתי בשני אלו. אני אכן מייצג בגאון את שלומי אמוני ישראל הרוחשים בוז עמוק למהלך פסבדו רציונלי זה.

וכך, טועה השופט הנכבד בדבר משנה, בעוד כוונת המשנה (סנהדרין עג:) היא שהעובד עבודה זרה (הכוונה ליהודי שעושה פעולת ע"ז) אין מצילין אותו (מן החטא) על ידי הריגתו, ולפי ראב"ש יש להרוג אותו בכדי שלא יעבוד עבודה זרה. חשב כהן לתומך כי המדובר בזכויות אדם של נכרים. והפך את ראב"ש המחמיר כאן, למיקל.

ועתה, לולי עמדה לשני בורים אלו זכותו של בראון, עמיתם למקצוע, האם היו זוכים להיות מוזכרים מעל דפי הישורון?⁵ ואם על כתלי האקדמיה הראשונה נחרט 'מי שאינו בקי במתמטיקה אל ייכנס', לא ראוי שנחרט כיצא בו על כתלי בית המדרש? 'מי שלא הגיע להוראה ומורה'.

⁶ כפי שכתבתי במאמרי, המניע שלי היתה הדגשת נקודה זו. התכתבתי מול בראון לפני כשנתיים, ציפיתי להתייחסות לטענותי, ולהבהרה של נקודת העיסוק בתלמוד מבלי להתמקצע בו. גיליתי בפניו את כוונתי לפרסם את הביקורת על החלק ההלכתי, ולא זכיתי להתייחסות. ונראה שרק הפרסום ביישורון הוליד את ההתייחסות, אבל לא את זו שציפיתי לה. לפיכך אני נאלץ לשוב ולהבהיר את עמדתי, שאני רואה בה דעה רווחת בבית המדרש. (בניגוד למה שהוא אומר שטרחתי להפיץ את שמועתי באמצעים שונים וכו', אין הדבר נכון. שלחתי את המאמר למערכת UPF על מנת שהרופא יוכל לעיין בו, במקום לשלחו לפרסום רשמי. מכיון שהמתנתי לתגובה. רק משזו לא באה, לאחר יותר משנה, שלחתי לפרסום רשמי ביישורון. כל שאר הפרסומים נעשו על ידי אחרים).

⁷ עצם הכינוי המופרך 'מדעי הרוח', הוא אבי אבות השגיא. הרוח אינה יכולה להיכנס למיטת הסדום של המדע. ולשם כך אוחדים בה קצבי המדע ומקצצים ראש זנב.

⁸ 'מגרסת הזהויות' הוא שם חיבורו של שחר פלד, שהיטיב להראות ולהדגים כיצד אין ל'מדעי הרוח' דבר עם הרוח אותה הם מתיימרים לחקור. ואין הם אלא גורסים אותה ואת זהותה, לטובת 'דגמים אחידים'.

איש אקדמיה מאמין, הוא "איש האמונה הבודד", ואין לו להתפלא אם יותקף מימין ומשמאל. האקדמיה עצמה היא בת כלאיים, העוסקת כביכול בבירור האמת, אבל מניחה מראש שאין שום אמת. לפיכך אדם המייצג אמת כל שהיא, ייאלץ להתפתל כנחש בריח עקלתון, מזה ומזה. נושאי האמת אלו לאלו שואלים איך פנה למקום בו מאמינים באמונה שלמה שאין שום אמת, מגו להוציא לא אמרין. ונושאי ה'אין אמת' זה לזה ממללים איך העיז לייצג איזה סוג של אמת, מגו דהעזה לא אמרין.

טענותיו של בראון כלפי

קראתי בעיון את תשובותיו של בראון לטענותי. נוכחתי לדעת כי טעיתי בכתבי שאין בראון יודע את שמה של אשת החזו"א, ולא עוד אלא שבאותו קטע ממנו אני מצטט מוזכר שמה.⁹ אך לצערי הרב, מלבד עובדה זו, אין בכל שאר טענותיו ממש. מהן מוסיפות טעויות בהבנת הנקרא, בבחינת טלוי על טלוי. ומהן שנקובות כמוציא רימון. ראה סיכום סטטיסטי בסוף המאמר.

אך לפני שאפנה לתשובותיו בנוגע לטענותי. אתייחס לטענות שהוא מחזיר כלפי, בהתיימרו למצוא טעויות או הטעויות בדברי, סובר הוא כי השתינו. ולא היא. בראון משתמש רבות במוטיב של 'הוא לא קרא את הספר', רפרף בשטחיות וכו'. לא קרא פרק פלוני. דומה כי נשתכח ממנו נושא הדיון. אני לא עשיתי דוקטורט בנוגע לספרו, לא פרסמתי חיבור אקדמי בנושא, ולא התיימרתי להגות בספרו יומם ולילה.¹⁰ הצבתי טענות קשות בנוגע לשגיאות בקריאת טקסטים תלמודיים. טענות אלו מטילות בספק את כשירותו של המחקר ומסקנותיו. והדיון נסוב אודות טענותי אלו. גם אם לא קראתי את הספר, גם אם לא הבנתי חלקים מהספר. וגם אם אני נעדר יכולת קריאה של חיבורים אקדמיים, הנושא הנדון היה השגיאות שבספרו של בראון ותו לא. זה מה שצריך לעמוד למבחן. וכל עוד לרוב טענותי אין התייחסות, איזו נחמה יש בכך שגם אני כביכול לא קראתי את הספר, לא הבנתי, טעיתי, הטעיתי, וכדו'.

ולחיבת הקודש, אוסיף, שמתפלא אני על כותב התגובה, וכן על הרבנים הנכבדים שסייעו בידו. שהרי יצאה מתחת ידי שגיאה בולטת, בקטע הראשון של מאמר הבקורת, ולכל הפחות לדבר זה היה עליהם לשים לב. כתבתי:

"הרמב"ם אומר כך: "אם הרבה החולין על התרומה במזיד אסור, וזה קנס מפני שביטל איסור. וכל מה שאמר כאן אסור ר"ל מדומע. וכבר נתבאר בפרק זה דיני המדומע. וכל מה שאמר מותר" ל שתעלה התרומה ויהיו החולין הנשארים אחרי הוצאתה מותרין כמו שביארנו". לאמור: כאשר אסור יש לה דין מדומע (שנתבאר בפ"ה מ"א), תרומה מעורבת בחולין. וכאשר מותר 'תעלה התרומה' דהיינו שהיא בטלה ומותר הכל. אין כאן זכר לקנס של הפרשה מחדש".

וכל קורא רואה, שהמשפט שלי: "אין כאן זכר לקנס של הפרשה מחדש" שגוי, שהרי הרמב"ם (בקטע המצוטט) כותב "תעלה התרומה ויהיו החולין הנשארים אחרי הוצאתה מותרין", לאמור: יש להוציא את התרומה מחדש. והיה לי לכתוב: "אין כאן זכר לקנס של הפרשה מחדש, במקרה של מזיד". שכן בראון עוסק במקרה של מזיד, ועליו חשב בטעות שאומר הרמב"ם שיש להפריש מחדש, בעוד הרמב"ם דיבר במקרה של שוגג. ובכן, שגיאה שלי אינה מועילה בדבר לחיבורו של בראון.

לגופו של ענין, כל ההכרזות על אי קריאתי את הספר או טעויות והטעויות, אין בהן ממש, כפי שאפרט.

בראון טוען כלפי שאני:

⁹ אין זאת כי אם שלא העליתי על דעתי, שאדם היודע שמה של אישיות מסוימת המהווה חלק מניתוחו ההיסטורי, ישתמש באופן שיטתי בכינוי ולא בשם. ואכן בראון טוען כי לא ברור לו ש'באשה' הוא כינוי ולא שם. והדברים מתמיהים, שכן 'באשה' משמש כשם כינוי לבתיה בכל תפוצות אשכנז. הכינוי 'באשה' נולד מכך שלא רצו לכתוב או לומר את שם ה' הכלול בשם 'בתיה', לכן כינו לבתיה את השם בת שבע או באשה. ראה גם קונטרס 'שמות אנשים' להב"ש באבן העזר. ובמחשבה שניה אפשר שאף בראון החמיר בזה ולכן נקט את הכינוי 'באשה'.

לגבי מקומות נוספים בהם ציינתי מראה מקום לא נכון: להלן הערה 18. הערה 29. לא דייקתי: הערה 30. סעיף 8 והערה 31.

¹⁰ ולדבריו: 'הא"ב של כתיבת ביקורת על חיבור היא קריאתו'. במובן של קריאת כל הספר. איני מסכים, וכי כדי לחוות דעה על חיבור צריך לקרוא את כולו? צריך לקרוא היטב את הקטע אותו מבקרים.

"משתמש בפועל 'סלף' בחזרה בלתי נלאית", "האשמותיו השכיחות בשקר ובסילוף", "דברי הלוחם בסילופים", "מסע התנצחות תוקפני שבמרכזו האשמה בסילופים", "אם רשע אני – אחרי שעשרות פעמים האשימני בסילופים מכוונים", "המבקר מייחס לי מספר עצום של סילופים לאורך מאמרו באופן הגובל בשטיפת מח", "האשמתו בסילוף בכוונת זדון מגוחכת" (מלוקט מ'דרכה של תורה').

אם נוסיף לשבע ההכללות האלו, את העובדה שהשורש 'סלף' נזכר במאמר 'דרכה של תורה' 18 פעמים (איני כוללת את הפעם הנוספת בה בא השורש כציטוט מדברי במאמר הבקורת), הרי שמובן כי אני הוא זה שערכתי שטיפת מח בנוגע לסלפנות וסילופים, והאשמותיו ב"מספר עצום" של סילופים, -"עשרות". ולמרות זאת לאורך כל מאמרי השורש 'סלף' מופיע 8 פעמים בלבד. פעם אחת קבעתי כי הדבר 'גובל בסילוף'. ובעוד 6 מקרים טענתי לסילוף. ובכן: מתוך עשרות רבות של טענות שהצגתי במאמרי, הגדרתי שבע כסילופים. (כפי שנראה להלן, מחלקן התעלם בראון. ועל חלקן ניסה להשיב והוסיף שגיאה על שגיאה). אין כאן זכר לשטיפת מח.

ואם נחזור לשכיחות השרשים במאמר 'דרכה של תורה', נגלה כי הקביעה הראשונית בפתיחת המאמר "כפי שהעיד המבקר על עצמו, הוא לא עיין בספר הדק היטב", הופכת למנטרה, שתופסת חלק נכבד מהטקסט במאמר התשובה:

"ניכר מדבריו שהוא לעולם לא פתח את המקורות שהפניתי אליהם בהערות שוליים, וספק אם קרא היטב את כל הפסקה שאותה ביקר". "המבקר פשוט לא קרא, או שבחר להתעלם". "אין זאת אלא שקרא את הדברים ברפרוף, כדרכו". "אבל המבקר לא קרא, או השיג עצמו כמי שלא קרא". "יטרח נא המבקר ויקרא את הפרק עד סופו". "מסתבר אפוא שגם כאן לא קרא המבקר את האמור בספר, או בחר במכוון להתעלם מן הדברים". "גם כאן מתקבל הרושם שהמבקר פשוט לא קרא את הדברים". "שהמבקר, בפעם המי יודע כמה, העדיף שלא לקרוא". "אילו קרא המבקר את החלקים התיאורטיים של הספר (שהוא עצמו רומז על כך שלא הייתה לו סבלנות אליהם)". "אבל המבקר, שבקושי קרא גם את החלקים הלא-תיאורטיים של הספר (כפי שהוא עצמו מעיד על עצמו)". "קרא את הכל מקופי". "המבקר לא קרא, או התעלם במכוון". "זוהי עוד דוגמה לכך שלא קרא את הכתוב בספר". "נראה שהמבקר פשוט לא קרא את הספר אלא רק רפרף עליו. לא טרח אפילו לקרוא כראוי". "לא התעניין במה שבאמת כתוב בו, קרא אותו בזלזול וברפרוף". "התשובה מובנת מאליה למי שיקרא את הפסקה כולה". "שוב לא קרא המבקר את מה שכתבתי". "סביר להניח שהמבקר, כדרכו, לא טרח לעיין בסימן זה אילו הפניתי במפורש בספר". "המבקר לא קרא זאת". "הדבר מובן היטב לכל מי שקרא את הפרק מראשיתו, אלא שהמבקר מוכיח שוב ושוב שהוא איננו נוהג לעשות זאת".

הקורא כבר יודע בעל פה שהעדתי על עצמי שלא קראתי את הספר ולא עיינתי בו, ולמי שנותר עוד ספק, הדבר מבואר שוב בקטע 8 בדברי הסיכום: "אם לא היה די בכל המקומות דלעיל שבהם הראיתי שהמבקר לא קרא את הספר אלא באופן חלקי ומקופי, בא המבקר עצמו ומעיד על עצמו: 'לא דקדקתי ללמוד את כל החיבור בעיון'".

ובכן, לא אשתמש שוב בשורש 'סלף', אלא אעתיק את דברי במלואם:

"גם אם שגיתי ולא דקדקתי כראוי ללמוד את כל החיבור בעיון, (ומודה אני שזו מלאכה גדולה, אם מותר להתבטא בלשון הראב"ד: "וחיי ראשי לולא כי מלאכה גדולה עשה באסיפתו דברי הגמרא והירושלמי והתוספתא הייתי מאסף עליו אסיפת עם וזקניו וחכמיו כי שנה עלינו הלשונות והמליצות וסבב פני השמועות לפני אחרים ועינים שונים". - השגת הראב"ד על הרמב"ם, הלכות כלאיים ו' ב'). ואף אם חלק מהשגותי באו מקוצר המשיג...".

לאמור: כתבתי בסיום מאמרי, בדרך התנצלות (בראון בהערה 6 מכנה פסקה זו 'דברי נוחמים') שגם אם שגיתי, ולא דקדקתי "ללמוד את כל החיבור בעיון", וגם אם חלק מהשגותי באו מקוצר המשיג, עדיין נותרו טענות להתייחס אליהן. האם יש כאן "הודאה של המבקר בעצמו שלא קרא את הספר?" אתמהה? ולמה לא ייחס לי הודאה מראש ש"שגיתי", או ש"חלק מטענותי באו מקוצר המשיג", "כפי שהודה המבקר בעצמו"..

ובכן, אכריז כי לפני כתיבת הביקורת, קראתי את כל הספר, מהחל ועד כלה, מכריכה אל כריכה ומדש לדש. כמובן שכדרכו של קורא, לא אוכל להעיד כי התעמקתי בכל פרט ופרט. ואף לא התיימרתי להכליל את הספר בין מסכתות הש"ס אותן אנו לומדים בעיון. בקריאתי את הספר נוכחתי כי מלבד הטענות שבאו במאמרי, ישנן עוד שגיאות רבות בספר. המאמר הראשוני שהתפרסם בשמי כלל כמות כפולה של חומר, שלא חשתי צורך לשוב עליו ב'שורון'. ורבות עוד ציינתי לעצמי, ולא הכנסתי במאמרי, מפני שלמיעוט ידיעותי הייתי צריך עדיין לברר ולבדוק את צדקת טענותי אלו, וסברתי שהצגתי מסה קריטית של טענות במאמר הביקורת. הבאתי את הטענות שהיו ברורות לי בעת הקריאה, ודחיתי שאלות אחרות, לעת הצורך.

אציג כאן עוד שגיאה אחת בהבנת הנקרא, שלא הופיעה במאמר ב'שורון' וגם לא במאמר הקודם לו:

בעמ' 626 מצטט בראון את דברי החזו"א, הבא לנמק, מדוע לדעת הראשונים ירושלים נחשבת כמרכז העולם, הגם שאין לדבר יסוד גיאוגרפי: "שטח העליון של הארץ הוא עיקר הישוב משום שבאמצעו מקומות המקודשות ביותר – א"י וירושלים – ובו תחלת הישוב בשעת בריאת העולם ובו ישב אדם הראשון, ולפיכך משמשים הרבה פעמים בשם מרכז הישוב על ירושלים, בחינת מרכז שטח העליון, ולא על מרכז הכדור".

בראון מסביר את דברי החזו"א: "בשל כך יש חשיבות ליחידה זו (אסיה-אירופה)". מדוע נשמטה יבשת אפריקה מן המפה? ככל הנראה הבין בראון את הביטוי 'שטח העליון של הארץ' כמתייחס לציור כדור"א המקובל, בו אסיה ואירופה מצויים למעלה, ואילו אפריקה למטה. ולכן הסברו של החזו"א תקף לגבי ירושלים, ואילו אפריקה היא 'למטה', ואינה נחשבת. הבעיה היא שבמקרה זה אין ירושלים מצויה גם ב'מרכז שטח העליון' כי אם מגרדת את תחתיתו כשהיא גובלת באפריקה ה'תחתונה'.

אך דא עקא, החזו"א משתמש בלשון הקדמונים, שציירו תמיד את העולם כשהמזרח למעלה. ולכן חלק העליון של הארץ הוא שלשת היבשות: אסיה, אירופה, ואפריקה. ישראל מצויה בדיוק ביניהם, ולכן היא מרכז החצי העליון. הצד המערבי, הוא 'הצד התחתון' בעיני הקדמונים (שמעתי מפי ידידי הרב י. ל.).

בחרתי בדוגמא זו, משום שיש להניח שתשובתו של בראון בצדו: "לו היה המבקר קורא את המשך הספר היה רואה שאני משתמש בביטוי 'חצי הכדור התחתון' כלפי אמריקה בכך וכך מקומות". אלא שקראתי את ההמשך, ואני מציג דוקא את המשפט השגוי, שכן ריבוי דברים אין בו בכדי לתקן שגיאות. ברוב המקומות נמשך בראון אחר לשון החזו"א ו'שיתף עמה פעולה', ואילו בקטע זה חשב בראון בצורה המודרנית כאשר 'עליון' הוא הצפון ולא המזרח.

אני על משמרתי אעמודה, ואיני מקבל את תשובותיו של בראון. ובכל אופן, לפני שאפרט, ברצוני לחזור שוב לטיעוני המרכזי, ולהבהירו כפי הצורך.

לימוד מסורתי מול מחקר

צר לי שהמונח סילוף התפרש בסוגיא זו כמעשהו של 'בן רשע', כמישהו שמנסה לרמות במילתא דעבידא לאגלוי, כזייפן שטרות העושה מעשיו במחשך. ועל כך שואל בראון – בצדק – בכמה מקומות: 'מדוע שארצה לעשות זאת'?

למרות שאין חשיבות רבה לנושא הסמנטי, אציין כי משמעות השורש 'סלף' היא שיבוש וקלקול, לאו דוקא במובן של הטעיה או של רוע (איוב יב' יט' אומר כי ה' 'איתנים יסלף', יש בכחו לשבש ולקלקל מעשיהם של חזקים. וכע"ז משלי כב' יב'). אף כי אני מודע בהחלט לקונוטציה של שורש זה בשפתינו השימושית. נטיתי להשתמש בו במובן של 'איולת אדם תסלף דרכו'. כאשר אדם טועה או יוצא מנקודת טעות, דרכו משתבשת ומסתלפת, 'ועל ה' יזעף לבו'. כפי שכותב החזו"א על כיוצא בזה "עבד את המינות בשוגג" (או"ח קלח' ד').

ענף מדעי הרוח פיתח לעצמו טכניקות היכולות לחפות על הבעיה הבסיסית שתיתארתי בקטע הקודם. יכולת השימוש בנתונים ובדרכי ניתוח היא כמעט אינסופית. מקרה של שימוש משובש ושגוי בטקסט, שכל אדם בלתי משוחד לא היה מתייחס אליו ברצינות. מתרחש רבות בתוך מאמרים מדעיים מפותלים עמוסי הערות שוליים והפניות. דוקטור עם מספיק ידע וסבלנות יוכל לשכנע את חברו הבור בכל דבר שירצה, הרבדים השונים של הפרשנות, ה'קריאה המחודשת', ההגדרות המורכבות, ו'ציקת המשמעות', הם אמצעים מופלאים ללהטט בכל טקסט ולהפוך אותו לתמונת ראי של עצמו. גם אם התהליכים המעוותים הללו מתרחשים בתום לב, הם אינם אלא סילוף, וככאלו הם מצטיירים בעיני כל קורא אובייקטיבי, שלא הורגל באמנות הלהטוטים האקדמית.

ובמלים אחרות: איני מאשים את בראון כמי שמנסה לרמות חלילה את הקורא, או שיש לו ענין בהצגת מסקנה כזו או אחרת. איני שופט את מניעיהם של אחרים או כל דבר נסתר אחר, וכמובן שעלי להניח שבראון עשה את המיטב כדי להגיע למסקנות אמיתיות ומבוססות. למרות זאת בעיני השיבושים עליהם הצבעתי מהווים סילוף. איני טוען להטיית מחקר, אלא שהטכניקות המגוונות של מדעי הרוח מאפשרים לאדם לעשות בטקסט כרצונו.

אני, כאחד משלומי אמוני ישראל, רגיש לסילופים כגון דא. שהרי עליהם מבוססים כל 'מדעי' הכפירה. על שימוש לא הוגן ולא נכון בטקסטים, של נביאינו וחכמינו הקדושים. הטכניקות של ערפול, בלבול, סיבוך, והטלת ספקות טפשיים. משמשות יפה את כל ענפי 'מדעי הרוח' בבואם לחקור את הקדוש לנו. והעובדה שהטלת ספק בערך מסקנה כזו או אחרת של החזו"א אינה מהווה כפירה באחד מיג' עיקרי האמונה לא משנה לגופה של שיטה.

ומהנקודה הצדדית של הגדרת ה'סילוף', אעבור לנקודה המהותית, של ערך המחקר ההשוואתי. בראון כותב:

"הספר איננו רק מנתח את הסוגיות ו'מתרגם' אותן לקורא אלא גם מחלץ מתוכן את העקרונות הכלליים של

הפסיקה. את העקרונות האלה הוא מסביר לעתים קרובות מתוך הסתייגות בדגמים חיצוניים.. ברם, לא כל דיון שנוקט גישה שהמבקר אינו מורגל בהם הוא דיון של סרק, ולא כל מושג המבקר¹¹ אינו מכיר הוא מושג של הבל".

נח לו לבראון לתלות את דברי בכך שאיני מכיר ואיני רגיל בניתוח האקדמי, שזה כמובן מילתא דפשיטא. ואינו מוכן לקבל שיש כאן ויכוח עקרוני, האם הדגמים החיצוניים האלו באמת מסייעים משהו להבנת שיטת הפסיקה של החזו"א או כל פוסק אחר. ולכן הוא אף טורח להדגים ש"חכמי ישראל לדורותיהם נבדלים זה מזה בדרכי הלימוד שלהם", כביכול טענתי אחרת.

לדעתי הדגמים החיצוניים האלו, אף שאי אפשר להוכיח שאינם מביאים תועלת בשום מצב, חוטאים לכוונה האמתית של הדברים. שפת הניתוח אינה רק שפה בעלמא, כתרגום בין ארמית לעברית, אלא שפה וצורה של חשיבה. והסתת הדברים לשפה אחרת, לא שערור בעלי הדעות המנותחות עצמן, מוציאה את רוח הדברים מהקשר המקורי, ומשבשת את הכוונה וצורת החשיבה. או במלים אחרות: מי שילמד על החזו"א דרך הניתוח המופשט האקדמי, לא יוכל להוציא מתחת ידו פסקי הלכות ברוח החזון איש, כתוצאה מניתוח זה. אף שאם יהגה בתורת החזו"א, יוכל להמשיך את רוח הדברים.

בראון כותב:

"כאשר בא החוקר לחלץ את אותם עקרונות כלליים.. אין תועלת רבה בכך שכל חוקר ימציא את הגלגל מחדש, ויכניס למגרש גלגל משלו, כאשר בסך הכל מדובר באותו דיון על אותם עניינים. אשר על כן, חלק מן השיח האקדמי הוא השאיפה ליצור שפה כללית, ובעיקר דגמי ניתוח כלליים, שיוכלו לשמש גם במחקרים אחרים, ולהכניס אישים שונים וחיבורים שונים לתוך אותן 'מבחנות', וממילא לאפשר הבנה טובה יותר שלהם, כחלק מן התמונה הכללית. אם ימציא כל חוקר שפה משלו, הרי שהחטיא מטרה זו. וכאן באה לעזרתו הספרות התיאורטית הכללית".

דגמי הניתוח הכלליים האלו, כחם יפה לגבי אמירות או מערכות יחוס, המשתמשות או עלולות להשתמש בדגמי הניתוח הללו. אם פסיכולוג ניתח איזה שהוא תסביך דמיוני, באופן שמקביל לניתוח של עמיתו האנתרופולוג את המיתוס האצטקי. הרי שתרמת לשניהם באם 'תרגמת' את ניתוחיהם על פי מודל אחיד, והראית את הניגוד או ההקבלה שביניהם. שכן גם הפסיכולוג וגם האנתרופולוג חושבים בצורה המדעית המודרנית.

שונה הדבר בחשיבה ההלכתית, שמטבעה לא נוצרה על ידי דגמים מופשטים מדי, ו'תרגומה' לדגמים כאלו ראוי להיעשות בח' בטבת. וזו באמת אחת מסגולותיה של 'חכמת יונית', שמציבה צורות חשיבה מצומצמות, כאילו הן אוניברסליות, חוצות תרבויות וזמנים. מיסודם של היוונים שכל מי שהיה חוץ לממלכתם הוא 'ברברי', קיבלה התרבות המערבית את הגישה המתנשאת של נסינות שחזור או הבנה של תרבויות שונות דרך דגמיה המוגבלים. אך מה שגאה לעם קדמון ומבודד, לא נאה לאנשים משכילים בעידן המודרני. כל נסיון ליצור מודל חשיבה אוניברסלי, חוצה תרבויות וזמנים, אינו אלא מראית עין. וכבר האריך בנושא פרופ' ש.ה. ברגמן, ואכ"מ.¹²

הרבה יש להאריך בתחום זה, אלא שנושא המאמר היה טענותי בדבר הקריאה התלמודית בחיבורו של בראון. ולא דעותי האישיות על ערך המחקר. ובכל אופן ייחדתי פרק לנושא, עקב השימוש הציני שעושה בראון בדברי החזו"א "עשירים אנו במבקרים.. ואמנם המבקר חפשי מהיות לו חלק בלימודיות..". החזו"א לא דיבר כאן על מבקרים של חיבורים אקדמיים, שאין לכותביהם חלק בלימודיות האקדמאית. אלא על המבקרים את שומרי ההלכה, כשאין להם יד בלימודה. בנושא זה עצמו היתה דעתו של החזו"א חריפה ביותר, ומפורסם המעשה שכשהתארח במקום מסוים בשבת, נפל ספרו של הרב משה אביגדור עמיאל 'המדות לחקר ההלכה' על הרצפה, והורה החזו"א להשאירו על הרצפה מכיון שהוא מוקצה (ארחות רבינו). החזו"א סבר שמלאכתו של

¹¹ בראון ב'דרכה של תורה' נטפל לקטנות ומציין מה שנדמה בעיניו כשגיאות פיסוק שלי, לא בלי להכריז: "לא אקפיד עם המבקר היכן שאין בשגיאות נפקות של ממש". כמדומני שזו ירידה לקטני קטנות, בקטע זה בלבד מצאתי ארבע שגיאות כתיב "המבקר" במקום "שהמבקר", "עסקה" במקום "עסוקה", "במצעות" במקום "באמצעות", "מבקר" במקום "המבקר". ועוד מצויות רבות במאמר כולו. כן הכתיב אינו עקבי, כגון 'קושיה' – 'קושיא'. לא ארד לרמת הכתיבה האקדמית, אשר לפיה בהעתיק קטע ובו כתיב לא תקני וכיוצא בזה (אף אם נכתב לפני רבות בשנים), עליך להוסיף בהשתוממות וביגון קודר [! - כ!]. ואין זה מתמיה שהרי הכתיבה האקדמית כל ענינה הצורה והמתודה, יהיה התוכן אשר יהיה, על כן מוכרח היא להקפיד הקפדת יתר על הצורה. שכן אם זו תילקח, מה יוותר? ומכאן נולדה טרזנייתו של בראון על סימן הפיסוק החדשני שלי, שימוש ב2 נקודות במקום ב3, כאות לקיטוע..

¹² אני מודע לתיאוריות מיסודו של קארל יונג וגונדא דיליה על תורת סמלים אוניברסלית. אבל אין ברצוננו להיכנס לתחום המיתוס הפרוידיאני של תיאולוגיה שלא מדעת, מן הסוג שרואה את דעותיהם של בני האדם כסובלימציה של תהליכים נירולוגיים.

הרב עמיאל אינה דברי תורה, אלא מוציאה את ההלכה לכוונה זרה.¹³

הרב עמיאל אינו משתמש כלל בדברי חוקרים 'משכילים', אינו מזלזל חלילה בקדושת דברי חז"ל, אלא 'רק' מייסד שיטה חדשה לבאר את הגיונות ההלכה על פי הדגמים של 'סיבה ומסובב' וכיו"ב. בעיני החזו"א שיטה זו היא 'מוקצה' בשבת ובחול,¹⁴ ולכן ציטוט מדבריו כתמיכה במחקר כזה, מהווה שימוש ציני ולעג לרש. וכמה נצטער רבינו על "הכזבים שיצה"ר מחבבן", עד שבאו ותלו בו את התמיכה באותם כזבים? עוד בנושא זה ראה הערה.¹⁵

¹³ הרב עמיאל היה תלמיד חכם מובהק, ולא יעלה על הדעת שעובדת היותו 'ציוני' תגרום לפסיקה הלכתית של החזו"א שספרו מוקצה. וכמובן שלא היה מתבטא כך לגבי ספר של הרב קוק או של הרב הרצוג, שהחזו"א כיבדם וכיבד את תורתם, למרות חילוקי הדעות.

¹⁴ עוד בנוגע ליחסו של החזו"א לחוקרי מחשבת ישראל, יש לציין למובא בספר 'מעשה איש' ביחס לר' יצחק אייזיק הלוי. רי"א הלוי, היה אחד ממקמי אגודת ישראל, הגר"ע הוקירו וכבדו מאד, והיה בסוד כל זקני ליטא ואשכנז והתייב לימין מפעליהם לחינוך ולהסברה. ספרו 'בתים לבדים' ספר פלפול גאוני. תלמיד חכם בעל שיעור קומה שאינו זקוק להסכמתו. למרות כל זאת נאמר למעשה איש' שהחזו"א הביע ביקורת על הלוי, משום ש"חולק כבוד לחכם גראד".

בספרו 'דורות הראשונים' מתפלמס הלוי בחריפות קיצונית, נגד ההיסטוריונים המגמתיים כדוגמת פרנקל, שי"ר, גרץ, וייס. הלוי עושה מדבריהם חוכא ואיטלולא (בנותן ענין למאמרינו, הלוי מראה כיצד כל רביעיית המלומדים הנזכרת, מתארת את הצדוקים ל'אינם מודים בערוב', מכיון שלא הסכימו ל'קולא המתפשרת' של הפרושים להתיר את ההוצאה שנאסרה בתורה - על ידי עירוב. בעוד הנושא הוא עירוב חצרות, שכל איסורו אינו אלא גזרת פרושים.. אין חדש תחת השמש וגם המשכילים ששנו ופירשו, שכתו תלמודם בדרך הארוכה..), אלא שהוא מכנה אותם בהתאם לסגנון המקובל באותם ימים 'החכם גרץ' וכדו'. על כך הקפיד החזו"א, למרות שברור מתוכן דבריו שהכינוי 'חכם' משמש אצלו בלשון סגי נהור..

ובטעות המצחיקה שבספר 'מעשה איש' 'גראד' במקום 'גרץ', יש לראות את הצלחתו של החזו"א, למחות את זכרם של אנשי 'חכמת ישראל', עד שאפילו שמם (שבעבר הילך אימים על יושבי בית המדרש) נשכח ולא נודע. כמאמר אבותינו: "נגיד שמיא אבד שמיא". וכדברי אחד המשתדלים מבני החבורה הנ"ל:

"החכמה הישראלית, שקצת מחכמי אשכנז עוסקים בה בדור הזה, אי אפשר שתתקיים, כי הם עצמם אינם עוסקים בה להיות בעיניהם דבר יקר בעצמו, כי סוף סוף געטה ושלל גדולים ונכבדים בעיניהם יותר מכל הנביאים והתנאים והאמוראים".

¹⁵ לדוגמא, כותב בראון:

"גם שם (-בספרות המשפטית) עסקו בשאלה עד כמה צריך השופט לדרוש את טעם החוק או ללכת רק אחר מילותיו".

האם השוואה זו עוזרת להבין, או להיפך? הרי מערכת המשפט עוסקת בחק אנושי, הסיבה היחידה שלא לדרוש את טעם החוק, היא שלא ליצור בלבול של מדרון חלקלק והתחשבות יתר בפרטים. אך בנוגע לחוקי התורה, ישנו דון הלכתי ספציפי של דרישת 'טעמא דקרא' וגבולותיה, של תקנה שבטל טעמה, של זכות ב"ד מאוחר לשנות וכו'. כל השאלות האלו הן שאלות פרטיות וספציפיות בתוככי הרוח ההלכתית, ששום תרגום לתרבות אחרת בה רוח הדברים שונה לגמרי, לא יביא תועלת אלא רק יקלקל.

"גם שם מדובר במערכת המתחשבת לא אחת במה שנוהג הציבור, ולא רק במה שאומרים ספרי החוק".

שוב, ההתחשבות במנהג של מערכת המשפט, יסודה בטעמים סוציאליים דמוקרטיים וכדו', בהלכה ישנו האלמנט של ישראל בני נביאים, שהמנהג עצמו קובע את ההלכה, שמסתמא הונוהג ע"פ חכמים, וכו'. נתונים שאין תועלת וטעם לתרגמם, אלא רק נזק ובלבול.

"גם שם נשקלת השאלה כיצד יש לדון בנתונים המגיעים מחוץ לספרי החוק עצמם".

מהיכן מגיעים נתונים אלו? מה היסוד להשוואה של נתונים המגיעים מתקדימים משפטיים למשל, עם שאלות הלכתיות 'מקבילות' של נתונים שנתגלו על ידי האר"י?

מכיון שאין מקבילות באמת לעקרונות היסוד של היהדות וההלכה, הנסיון ליצור דגמים מקבילים בפרטים הן עורבא פרח. לכן הדיון על 'פורמליזם' של החזו"א הוא מגדל הפורח באויר, פורמליזם של משפט חילוני, ופורמליזם של הלכה הם נושאים נפרדים. ייתכן בהחלט שלו החזו"א היה נאלץ לעבוד לפרנסתו בבית משפט של בני נח והיה נאלץ לשפוט על פי דיניהם, היה מתנגד נחרצות לפורמליזם במשפט האנושי. אין כאן שום קשר ל'פורמליזם הלכתי'.

לפיכך משפט הסיכום של בראון:

"ההבדל הוא רק בכך שבספרות המשפטית ישנו גם ענף המוקדש כל כולו לדיון התיאורטי הכללי בשאלות אלה: הפילוסופיה של המשפט. ענף זה כבר מציע דגמים כאלה מן המוכן, וכבר יצר 'שפה' שימושית עבורם".

מופרך. ההבדל הוא לא רק שבספרות המשפטית במקרה ישנו כבר ענף זה. אלא שרק לספרות המשפטית יאה ענף זה של דיונים מופשטים. ולהלכה אינו יאה, כל עוד ההלכה אינה נוצרת בדרך זו, אין טעם לנתחה בדרך זרה לרוחה. הדרך הנכונה

כאמור, איני בא להכריח אחרים לקבל השקפה זו. אף שלדעתי היא ברורה ופשוטה.¹⁶ רק מלאתי חובתי בהבהירי את דברי, שלא כפי שהבינם בראון בצורות שונות וזרות. ובנוסף מייחס לי גם חרדה ממלים לועזיות, בעוד הוא "אינו יכול לצאת ידי חובת ההעדפות הסגנוניות של כולם". כאשר ברור שאין לי התנגדות לשימוש במלים לטיניות, ארמיות, או אפילו באידיש. כל עוד המלים באות לצורך שימושי, ולא כאידיאל בפני עצמו של תרגום החשיבה ההלכתית למודלים לועזיים.

ועל דברי בראון:

"ובכן, בשעה מבקר אחר רמז שסגנון הכתיבה שלי 'רבני' מדי במקומות מסויימים, בא המבקר דן ומאשימי בסגנון כתיבה אקדמי מדי. צר לי, אך אינני יכול לצאת ידי חובת ההעדפות הסגנוניות של כולם, במיוחד כשהן מנוגדות כל כך. אין לי אלא לומר כאן את מה שכבר אמרתי למבקר שלישי: יש מבקרים שאינם רוצים לתקן את הספר שלך, אלא רוצים שתכתוב את הספר שלהם".

אשיב: מעולם לא העזתי לדרוש מאחרים לעשות משהו על פי העדפותי, או על פי דעותי. הביקורת האקדמית ענינה התאמה לסטנדרטים של מתודה וצורה, מציאת סינתזה עם כלל האנשים שכותבים באותה מתודה וצורה. על כן יכולה היא לבא בטענות שסגנון המחבר הוא מדי אקדמי או מדי לא אקדמי. אני באתי אך ורק להציג שגיאות בולטות בספר, וכשלב שני להסביר את הגורם להן לדעתי. לא באתי לטעון "אני אכתוב ולא אתה". אילו הייתי ראוי להגיע לקרסולי הקטן שבתלמידי החזו"א, אולי הייתי ראוי לתת הערכות לתורתו ולדרכיו.

הארכתי דיי בהבהרת דעתי, ואוכל לחזור לתחום העובדות שהוא נושא מאמרי.

תשובותיו של בראון

לנתחה היא הדרך בה היא נוצרת, הדרך הנוהגת בבתי המדרש.

ויש בנותן טעם להעתיק את דברי הרא"ש בנושא זה עצמו:

"ועל שכתבת מגזרת השכל וגזרת הדת, מה אשיב על זה? לא תהא תורה שלנו כשיחה בטלה שלכם, חכמת הגיונם, אשר הרחיקו כל חכמי הדת נביא ממנה, אות או מופת, לחייב ולזכות ולאסור ולהתיר?.. ולפסוק דינין במשלים שהורגלו בהם בחכמת הגיונם? האף אין זאת, וכי בימי ובמקומי יפסקו הדינין על פי המשלים? ת"ל בעודי חי עוד יש תורה בישראל, להביא ראיה מהמשנה וגמרא בבבלי וירושלמי, ולא יצטרכו להביא משלים לפסקי הדינים. כי חכמת הפילוסופיה וחכמת התורה והמשפטים אינן על דרך אחת. כי חכמת התורה היא קבלה למשה מסיני, והחכם ידרוש בה במדות שנתנה לידרש בהם, ומדמה מילתא למילתא, אף על פי שאין הדברים נמשכים אחר חכמת הטבע, אנו הולכין על פי הקבלה. אבל חכמת הפילוסופיה היא טבעית, וחכמים גדולים היו והעמידו כל דבר על טבעו.. לכן אין להביא ראיה מדבריהם, לעשות אות ומופת וגזרות ומשלים על משפטי ה' הישרים. ועל זה אמר החכם: כל באיה לא ישובון, רוצה לומר: כל הבא ונכנס מתחלה בחכמה זו, לא יוכל לצאת ממנה להכנס בלבו חכמת התורה, כי לא יוכל לשוב מחכמה טבעית שהורגל בה, כי לבו תמיד נמשך אחריה. ומחמת זה לא ישיג לעמוד על חכמת התורה, שהיא ארוחות חיים, כי יהיה לבו תמיד על חכמת הטבע, ותעלה ברוחו להשוות שתי החכמות יחד, ולהביא ראיה מזו לזו, ומתוך זה יעות המשפט; כי שני הפכים הם, צרות זו לזו, ולא ישכנו במקום אחד", (שו"ת הרא"ש נה"ט).

הרא"ש מתבטא בחריפות רבה כנגד שימוש במשלים (מודלים בלע"ז) מחכמת העמים, הגם שיש בדבריהם הגיון וחכמה, הרי אין הם תואמים לרוח החשיבה ההלכתית. יתירה מכך: מי שנכנס בחכמה זו, "לא יוכל לצאת ממנה להכנס בלבו חכמת התורה, כי לא יוכל לשוב מחכמה טבעית שהורגל בה, כי לבו נמשך תמיד אחריה". לאמור: כאשר יורגל בדגמי הניתוח האנליטי, גם כאשר יקרא שטיקל חזו"א, יראה בו מהרהורי לבו. - ועי' רמב"ן עה"ת שמות כ' ח' "והטעם הזה לא יסבול אותו כי אם מי שאינו רגיל בתלמוד", ואכ"מ.

ומכאן מובן, שגם טענת בראון:

"קריאת החלקים התיאורטיים בעיון ובהגינות יכלה גם להפחית לא במעט מן 'הזעם הקדוש' שבו נתקף המבקר לנוכח הספר (כנראה עוד בטרם קראו). מה שהטריד את המבקר הוא כביכול ה'מגמתיות' שבספר, המבקשת להציג את החזון איש כמי שהכרעתו ההלכתית תלויה בשיקולים ערכיים ואחרים, שאינם עולים מניתוח מילולי של הטקסט התלמודי".

חסרת שחר, איני מוטרד מהכרעה הבאה משיקולים ערכיים, אלא להיפך: מוטרד מחוסר הבנה של השיקולים הערכיים ונסיגות להסבירם על ידי ערכים חילופיים שיוסדם במודלים של "חכמת יוונית", שעליהם דיבר הרא"ש בזעם קדוש.

בראון כותב שלא יוכל להתייחס לכל טענותי, ואין ללמוד שתיקה כהודאה. אך יש להניח שאת התשובות החזקות ביותר בחר להציג בפנינו. סוף כל סוף אורך 'דרכה של תורה' קרוב מאד לאורך מאמרי המקורי. ומקום היה בו די והותר לכתוב ענינים חשובים.

אדגים כיצד התשובות שמנפנף בהם בראון כהוכחה לכך שאיני מבין את דבריו, איני מעיין בהם, ואף משבש אותם בכוונה. אינם אלא המשך בסאגת הקריאה המחודשת של טקסטים הלכתיים פשוטים. ארחיב בשלש דוגמאות, ובהמשך אתייחס בקצרה, כדי שלא להלאות את הקורא.

(1) יין שנגע בו מחלל שבת. בראון מאשימיני בסילוף דבריו, כך:

"כדוגמא לכך אביא את סוגיית יין שנגע בו מחלל שבת. כתבתי כי החזון איש 'התיר יין שנגע בו מחלל שבת' והפניתי לחזו"א על יו"ד, ב, כג וכן לספרם של שגיא וזוהר, המנתח את דיונו של החזון איש שם. על כך אומר המבקר: "שוב סילוף, החזו"א פתח אמנם בסברא להתיר ובידיוק ברמב"ם, אך מסיים שאמנם בב"י בשם הרשב"א הביא לאסור "ונראה דפתו ושללו דינו כיינו, וכ"כ בפר"ח שפיתו של מחלל שבת אסור". הרי שמסקנתו¹⁷ להתיר". האמנם בכך 'מסיים' החזון איש? עיון במקור מלמד שלדברים המצוטטים אצל המבקר יש המשך שאותו 'שכח' המבקר להביא (ויראה הקורא בעיניו מיהו ה'מסלף'): "אבל בפ"ט סי' קי"ב סק"א בשם התפ"ל מ' כל דפת מותר, וזה דלא כמש"כ בפ"ט סי' קי"ג סק"א".

בראון כתב שבחזו"א ב' כג' מבואר שיש מחלל שבת מותר, אנכי טענתי שהחזו"א אסר. ומה כתוב בחזו"א? החזו"א יוצא בקטע זה מנקודת הנחה (המפורשת בשו"ע בשם הרשב"א וביארה בקטע הקודם) שיינו אסור, פותח ש'נראה דפתו כיינו', ומציין לפ"ט "דפת מותר". איך עלה על דעתו של בראון שדברי הפ"ט להתיר פת מחלל שבת, חוזרים לאחור ומתירים גם יין? ועוד לעשות את ההנחה השגויה הזו לסילוף ו'השמטה' שלי? הרי החזו"א כותב במפורש 'דפת מותר', ובזה בא לציין שהפ"ט אינו סובר כסברה שבראש דבריו. וכי היה החזו"א דוחה את דברי הרשב"א מחמת דברי הפ"ט הסותרים את עצמם?

כהמשך לתזמורת האבסורד בראון כותב כבדרך אגב בהערת שוליים את היסוד הלוגי של כל האשמת הסילוף: "ברור שדברים אלה חלים גם על יינו, שהרי במשפט הקודם, שהביא המבקר, הקיש החזו"א את יינו לפתו ושללו". לא יאומן כי יסופר, החזו"א הקיש פתו ליינו, וכתב שאבל¹⁸ בפ"ט מבואר לא כך – אלא שאין להקיש. ובראון מבין מכאן שברור שהפ"ט מתיר גם יין מחלל שבת, בניגוד לד' השו"ע והרשב"א. מילא שהניח כך בטעות, יערב לו, אבל איך מכאן נולדה האשמה על כך שאני מסלף כשלא הנחתי הנחה זו? הטקסט שלפנינו אומר יין ומתיר פת, וכל תיאוריה אחרת ראויה להצגתה כתיאוריה, ולא כהפניה לחזו"א "המתיר יין".

טענתו שהמקור שהביא במקום אחר בספרו שהחזו"א אסר יין של מחלל שבת הוא 'מכלי שלישי', ויש מקום לחלק בין פסיקה בפועל ופסיקה עקרונית וכו'.¹⁹ בהתאם לשיטתו להתייחס לבית המדרש כאל נעלם שאינו קיים בדורינו. ועל פסיקות החזו"א ללמוד מספרים כמו 'ארחות רבינו' 'מעשה איש' ודומיהם, שאינם אלא ספרי סיפורים בעלמא, חסרי כל ערך לעומת בית המדרש עצמו. בעוד תלמידי החזו"א ששמעו מפיו את דעתו ושימשו אותו חיים וקיימים.. ליושבי האקדמיה נדמה הדבר כעיון היסטורי שקול ומדוד, ניתוח אנליטי של 'ספרות'. ליושבי בית המדרש נדמה הדבר כצחוק מר. ולשבר את אזנם של המלומדים, אדמה את הדבר לאדם שעורך מחקר על המתרחש באוניברסיטה, ולצורך כך הוא מנתח את קטעי העיתונות העוסקים באוניברסיטה, וכן מראיין חוזר בתשובה קשיש שלפני חמשים שנה שהה מספר חדשים באוניברסיטה, ולאחר מכן פנה לה עורף..

(2) הנחת שתי זוגות תפילין: גם כאן מאשימיני בראון בסילוף מגמתי, בעוד הוא ממשיך וטועה בקריאת הטקסט העברי של ספר סיפורים.

"אם יכולנו לחשוב שהדוגמא הקודמת אינה אלא מקרה שבשגגה, הרי שהמבקר חוזר על אותו מהלך בעוד מקום, ובכך הופכו לדרך פעולה שיטתית. כך הוא מצטט בשמי (ושוב, מילה במילה): "למנהג הנחת שני זוגות תפילין התייחס כנראה בנימה מחויכת משהו... החזו"א לא הניח שני זוגות תפילין הגם שזה היה מנהג הגר"א". המשפט השני בציוטט דלעיל מופיע בהערת שוליים, שבה נאמר: "ראה הורביץ, אורחות רבינו, ג, עמ' קצג, המציין שהחזון איש לא הניח שני זוגות תפילין הגם שזה היה מנהג הגר"א". ובכן, הטעות לגבי מנהג הגר"א איננה שלי, אלא של הרב הורביץ (ולכל היותר היה עליי להעיר עליה), אך נוח היה לו למבקר לתקוף את החוקר האקדמי 'החיצוני' "

¹⁷ במאמרי הנוסח: "שאיין מסקנתו להתיר", וכמובן שכצ"ל גם כאן.

¹⁸ כמו כן הנחתו שברור למדי שה'אבל' הוא העומד למסקנה, אין לה על מה שתסמוך. אצל החזו"א הרבה פעמים היתה סברתו עיקר, ומה שמציין שאבל בפ"ט כתב הפוך, סתירתו בצדו שזה דלא כמ"ש במקום אחר, וא"כ הפ"ט סותר דבריו.

¹⁹ ועוד יש לתמוה עליו, שהרי בספרו עמ' 476 הוא מביא מ'דינים והנהגות', המהווה מקור מוסמך ממדרגה ראשונה, האוסר בשול חילונים כבישול נכרים.

מאשר את נאמן ביתו של הסטייפלר".

בראון באמת חושב, שאני כקורא דימיתי שהטעות היא של הרב הורביץ, אבל נח היה לי להתעלם ולהפיל את הטעות עליו. וכל דבריו אך צחוק והיתול, ואני, אף בחלומות הלילה הגרועים ביותר, לא אעלה על דעתי שאדם שנמצא בבית המדרש (העמוס ב"ה גם בתלמידי הגר"א וההולכים בדרכיו ומניחים תפילין כל היום), והגיע לגיל חינוך, יתבלבל ויחשוב שמנהג הגר"א להניח ב' זוגות תפילין. והעובדה שבראון בבואו לבדוק שנית את הדברים עדיין חושב שהרב הורביץ טעה בדבר מגוון שזכה, רק מלמדת, שאין כאן באמת דיון. לא הוא ולא הרבנים הנכבדים אשר באו לעזרתו בגיבורים, שוקלים את האפשרות של בדק בית בהבנת הנקרא.

ברור היה לי בהחלט שהמשפט "החזו"א לא הניח שני זוגות תפילין" אינו משל בראון, אלא ממקור כל שהוא. וגם כל קורא את מאמר הביקורת, מבין מעצמו שידעיה היסטורית מגיעה ממקור כל שהוא, ואינה עדות אישית של בראון. ומן הצד השני ברור גם כן שהתוספת "הגם שזה היה מנהג הגר"א" היא היא הפרשנות עליה נסובו דברי. כמובן שהרב הורביץ לא אמר כך מעולם, ורק טעות הקריאה עמדה לבראון לרוץ. הורביץ כותב: "לא הניח ב' זוגות תפילין", ובסוגריים: ("כמנהג רבינו הגר"א"). לאמור, כמנהג רבינו הגר"א, שלא להניח ב' זוגות תפילין. נמצא בעל התעתיק האקדמי הקפדני, מחליף את "כמנהג" ב"הגם שזה היה מנהג", וטעה בדבר שתינוקות של בית רבן אינם טועים בו. ועל זה נאמר טול ב' זוגות תפילין מבין עיניך.

(3) ב' אנשים שהבינו את הקבלה: לפני שאתייחס להאשמות המגוחכות שמאשימיני בראון בנוגע לדברי. אפרט את הרקע לדברים שאולי אינו גלוי לכל. המקור המוסמך לאמירה זו המובאת בשם הגר"א, בכמה אפנים וניסוחים, נמצא במכתבו של רבי אברהם שמחה מאמציסלאוו,²⁰ הנדפס בסוף 'דרך תבונות' ירושלים תרמ"ב. בזו הלשון:

"דבר מה לקחה אזני מכבוד אדמו"ר דודי הגאון האמתי החסיד מו"ה חיים ז"ל, אודות הרב הקדוש וחכם נפלא במדעים מ' משה חיים לוצאטו ז"ל.. רבינו הגדול הגאון הנורא ר"א ז"ל אמר עליו שהוא ידע הנמשל של כתבי האר"י (כי הגר"א ז"ל אמר שכתבי האר"י ז"ל הוא כולו רק משל), ואמר עוד שאיזה משך היה סובר שגם הרח"ו ז"ל לא הבין עומק כוונת האר"י ז"ל (בנמשל). ואח"כ ראה במקום אחד ניכר שידע הרח"ו ז"ל הנמשל".

על סמך האמור כאן, נכתב בכמה ספרי ליקוטים שהגר"א אמר ששני אנשים הבינו את הנמשל בחכמת הקבלה. מי שקיצר ולא פירש את שמות שני האנשים, ציין רק ש'כבר בדורו' של הגר"ח נאמר הדבר. דהיינו: לא רק בדורות מאוחרים נסתמו שערי החכמה, אלא גם בדור שכולו חכמים וסופרים, צוין ע"י הגר"ח שרק שניים הבינו. וכמובן שאין הכוונה ששניים אלו היו בני דורו של הגר"ח דייקא.²¹

בראון שמע על האמירה הנ"ל מ'מעשה איש', אחד המקורות הגדולים אצלו לתולדות היהדות ולבירורי השקפה, והוסיף דברי פרשנות שלו "ביניהם מנה מן הסתם (-החזו"א) את זקנו ר' אריה לייב אפשטיין". על כך הערתי במאמרי, על חוסר ידיעה בסיסי וגם חוסר הבנה, כאילו משפט זה נאמר ע"י החזו"א.

ומה השיב בראון? שדברי הם סילוף, כי הסרתי את המרכאות המלמדות שהמשפט שני אנשים הבינו וכו' הוא ציטוט, מהמקור המוסמך מעשה איש. כאילו בהסרה זו יש כדי ללמד את הקורא שמשפט זה הוא אבחנה של בראון שהוא זה שקבע ששניים הבינו את הקבלה. הלא ברור שעל הסיפא 'מן הסתם מנה את זקנו' תלונתי. ומה יועילו המרכאות על הרישא ליישב את הסיפא?

"לא רק המרכאות הושמטו ביד גסה מ'ציטוט' של המבקר, אלא גם מראה המקום שממנו נשאבו הדברים, כדי שהקושיא תוסב עליו ולא חלילה על הרב גריינימן או על הרב ירוב!"

וכי אם נדקדק ונעתיק כל גרש מן החיבור, תוסב הקושיא על מעשה איש? לא הוא זה שהוסיף את זקנו של החזו"א לתמונה. כמובן שבראון מתעלם מהטעות הנוספת שהערתי עליה, לפיה בעמ' 178 הוא הבין שהגר"ח אמר את הדברים בשם עצמו וגם הוא נמנה ממילא כאחד מאלו שהבינו את הנמשל.

²⁰ במאמרי כתבתי בטעות 'ר' ישראל משקלוב'.

²¹ מתכוין אני לדברי בראון: "הראייה איננה ממין הנדון כלל, שהרי המובאה מתייחסת במפורש לדורו של ר' חיים מוולוז'ין עצמו, שעליו העיד ר' חיים כי יש בו לכל היותר שניים שהבינו את הנמשל, ואם כן מה ענין הרח"ו והרמח"ל לכאן?!". עיון במקור מלמד כי אין התייחסות מפורשת לאיזה דור, ולא נאמר שיש 'לכל היותר שניים', בגוף הידיעה מובא שגם הגר"א (כמובן) הבין את הנמשל.

מרכז טפחא וגרש

ברצוני להמשיך ולהתייחס להחזרת ההאשמות מצד בראון, כאילו אני, אחר שלא קראתי את דבריו, טרחתי גם לשנותם ולעוותם וכו'. אחרי שאזכיר שוב, שמציאת פגמים וחסרונות בדברי, לא יועילו לבעיות שבחיבור. מטרתו צריכה להיות ישוב השגיאות שבחיבור, או הודעה קצרה כי יתקנם במהדורה הבאה. ובמציאת פגמים שבתעתיק אקדמי בדברי, לא נמצא ספרו נשכר.

רבינו הרמ"א כותב בהקדמתו לדרכי משה:

"על אחת אתנצל, שלא יאשימיני חסר לב ועצל, לומר שבשגגה או טעות עשיתי, רק ידעתי ואתי תלין משוגתי. וזהו הדבר: כי דעתי היה לקצר ולהבר, האוכל מתוך הפסולת בכל היכולת, לכן לפעמים שמרתי הטעמים ולא המלות,²² ולפעמים הנחתי הפרטים ולקחתי הכללות, כי ידוע כי זהו עיקר המכון בכוונתינו, ומ"מ כתבתי על המאמר הוא 'עד כאן לשונו', אע"פ ששניתי את טעמי לפני אבי מלך, כי מלת לשון.. נאמר גם על ענין השמועה.. ושמתיו ג"כ על כוונת המדבר ורצונו, כי הלשון הוא קולמוס הלב²³ ומוציא לחוץ רעיונו, ולכן כתבתי עד כאן לשונו. והנה מצינו בתלמוד כזה הענין.. דרך התלמוד לקצר ולומר פסוק בלשון אחר קצר".

לגודל מלאכתו בהבאת מקורות רבים ושונים, לא תמיד נצמד הרמ"א ללשונו, אבל דיין כמובן בכוונתם ובשיטתם. סגנון זה רגיל בבית המדרש, והקפידא הנוראה על העתקת כל גרש וכל מרכא לא תופסת מקום. אינני משנה לשונות, אבל איני מקפיד להעתיק תמיד את כל סימני הפיסוק הרבים כצורתם; כבר הראיתי שייחוס כוונת זדון לתופעות אלו מגוחך, כשהמדובר על נתונים שברור לקורא שהם ידיעות חיצוניות שבראון דן בהם, ולא המצאות שלו. הדבר ברור לקורא את הציטוטים בגוף דברי, וגם את הדיון בהם או ההשגה עליהם. דא עקא, שבראון עושה את הדבר לשיטה, ובכך הוא מוצא מזרז לכל השגות, ומשתמש לרעה בקירובים או השמטת מרכאות, כאילו אני יוזם אותם על מנת לחזק את דברי. לא מיניה ולא מקצתיה.²⁴

תחת הכותרת "טעויות וטעויות" של המבקר א", מונה בראון 4 מקומות בהם אני "עוקר ומשבש לשונות". נעבור נא עליהם אחד לאחד, הבה נרדה ונראה הכעקתו.²⁵

(4) כוונת הכסף משנה. על שיטת הרמב"ם בענין הקראים כותב הכסף משנה "זו דעת רבינו". בראון מנסה להראות שיש חולקים על הרמב"ם, והוא כותב: "הכסף"מ העיר שזוהי 'דעת רבינו' בלבד". כל קורא רואה שההוספה של המלה 'בלבד' אינה נכונה ואינה הגונה. הגרש המציין את המונח 'דעת רבינו' לא בא למטרת ציטוט של דברי הכסף משנה. (שהרי גם המלה 'זוהי' מקורה מהכסף"מ). והגרש הכפול אינו אלא כבא להדגיש את המונח 'דעת רבינו'. לפיכך אין שום משמעות להשמטתי את הגרשיים בהעתקת דברי בראון. ההוספה 'בלבד' אין לה מקום, ואף קורא את דבריו לא יחשוב שאינה מופיעה בכסף"מ (הכסף"מ מציין שזו דעת רבינו, להבדיל משאר ההלכות שמקורם בגמרא. משום שזה כידוע חידוש של הרמב"ם ולא נזכר לפניו). -למותר לציין כי השמטת הגרש בהעתקת הדברים, לא באה מצדי כדי לחזק את דברי. שאינם צריכים שום חיזוק במקום זה.

(5) ביטול תרומה:

"אותו 'תרגיל' עצמו מבצע המבקר גם במקומות אחרים. בדיון אודות ביטול התרומה בחולין הוא מצטט כאילו כתבתי שהמהלך שלא החזון איש הוא 'מהלך לא למדני'. אך המעיין בספר רואה כי כתבתי את המילים 'לא למדני' במרכאות – שאותן שוב השמיט המבקר - ולפניהן אף טרחתי והוספתי את המילה 'כביכול' (שאותה המבקר ראה היטב, ואף ציטט!). מן ההמשך ברור כשמש כי המדובר הוא במהלך שעלול להיות פסול כלל למדני' באמות המידה של השיח הישיבתי, משום שהוא איננו מבוסס על הבחנות אנליטיות מופשטות, ותו לא מיד".

דומה כי בראון סבר, שלדעתי המונח 'לא למדני' הוא אישום כלפי החזו"א, שיש לדורשי כבודו למחות עליו. ועל כך 'יצאתי למלחמת קודש'. אך הוא מציין בעצמו שאני מצטט באותה פסקה, את דברי בראון כלשונם כולל הביטוי המלא 'כביכול לא למדני', ואחר שהדברים היו לעיני הקורא, אני מתייחס למשמעותם של הדברים וחוזר בפאתוס על כמה מביטוייו של בראון בזו הלשון:

²² מקור הביטוי בדברי אבן עזרא שמות כ', ואחריו ברמב"ן בכ"מ, ובתשובות הרשב"א.

²³ החזו"א משתמש במליצה זו עבור הצד השני של המטבע: אין לדקדק יותר מדי בלשון, שכן לא באה אלא להעביר את הכוונה, ולא בהכרח ליצור דפוס חדש, ראה הגהותיו לספר כלילא דוורדא מהגר"ח, ה' בה"ב.

²⁴ ייתכן שכך מתפרשים הדברים בשיח האקדמי, המתייחס בחומרה רבה [!] לצורה בה נכתבים הדברים, והכותב מאמר שזנב הביבליוגרפיה שלו, אינו כפי כללי APA. אפילו אם יוכיח באותות ובמופתים שהשמש סובבת סביב כדור"א, יפסל מכל דיון עקב חוסר התאמתו לשיח האקדמי, המוכתב בכל נקודותיו ופסיקיו.

²⁵ אשתמש במספור עוקב, למען הסיכום שבסוף המאמר.

"מה משיב החזו"א על כך אליבא דבראון? ובכן: הוא אינו נבהל, הוא קובע בפשטות כי 'אין כל הדברים שוים', הוא לא טורח כלל להציע קריטריון להבחנה, ושכלל אין צורך בקריטריונים, מהלך מאד לא למדני! חסר כל בסיס!".

מכיון שבתוך משפט הסיום לא חזרתי שוב על המלה 'כביכול' אותה העתקתי במלואה כדת בקטע הקודם, וכן לא טרחתי להעתיק את המרכאות סביב המונח 'לא למדני' (אין לי מושג מה משמעות המרכאות). הרי שאני מנסה לסלף את דבריו... הלא כל קורא רואה שאין אלו אלא משואות שוא ומדוחים. טענתי היא לא על האמירה שדברי החזו"א 'לא למדניים', והלא ידוע שלעיתים השתמש בטיעונים 'לא למדניים'. אלא על הניתוח הספציפי הזה המוצג אצל בראון במנותק מהנימוקים ההלכתיים. ושום מרכא כפולה או מונח אתנחתא לא ישנו זאת.

(6) אובססית המרכאות ממשיכה בקטע הבא:

"אחד מעיוותיו התמוהים של המבקר... מצטט המבקר את לשוני בציטוט ישיר כביכול, כאילו אמרתי: 'אשר לטענתו השניה של הרא"ש... הרי שטענה זו אינה טענה' [!]. ברם, כל המעיין בספר במקום ה'מצוטט' רואה שהמילים 'אינה טענה' מושמות במרכאות, שכן הם אינן מילותי שלי, אלא לשון החזון איש. אכן, גדולה הסרת המרכאות. נוח היה לו למבקר להציג אותי כבעל הלשון ה'נועזת' כלפי אחד מגדולי הראשונים, ולעמעם את הביקורת שמתח עליו החזון איש".

רק מי שלא קרא כלל את דברי במאמר הביקורת, יכול להתפתות לאשלייה זו של המרכא שהררים תלויים בשערותה. כאילו משהו יכול להעלות בדעתו שאני תכננתי את הדברים כדישייראו שבראון הוא זה שקובע שטענת הרא"ש 'אינה טענה'...²⁶ הלא כל דברי נסובו על כך שבראון טוען שהחזו"א חלק על הרא"ש, בעוד החזו"א רק תמה על הרא"ש, וכתב שאם נפרש את דבריו באופן א' הרי שטענתו אינה טענה, ולכן נראה שכוונתו באופן ב'. במקום להציג את התמונה המורכבת, בחר בראון לכתוב שהחזו"א כותב שטענת הרא"ש אינה טענה ושהחזו"א נחלק עליו. השגתי שרירה וקיימת, וראה בסמוך.

'הסרת המרכאות', במדה והיא קיימת, מהווה חלק מצורת הכתיבה המקוצרת והמרוכזת במאמרי זה (המכיל בכשלים עמודים יותר משבעים השגות על בראון), ובעוד מאמרים דומים שנכתבו בסגנון תורני. ודבר אין לה עם תוכן טענותי כלפי בראון. כפי שמציין בראון עצמו, אי הציות לכללי התעתיק, אינו קשור למקומות שהוא מייחס לי בהם כוונות נסתרות, אלא מהווה שיטה עקבית בפני עצמה.

פרופורציה ונקודת הדיון ההלכתי

נקודה חשובה עלי להבהיר, בעת שמתעורר שיח בין בית המדרש לאקדמיה. בכל קבוצה בה מתנהלת חשיבה, ישנם דברים פשוטים וברורים, הנחות יסוד. או ידיעות בסיסיות. וישנם רבדים שונים של חידוש. על היוצר שיח בין בית המדרש התורני, לבין בית הלימוד האקדמי, חייב לקחת בחשבון דברים אלו. לו הייתי מפרסם את דברי בבמה אקדמית, היה עלי לטרוח להסביר מה שבבית המדרש נחשב כפשוט וידוע, וכן להיפך.

הדבר חשוב להבנת הדיון בין ד"ר בראון וביני, בעיניו חריגה מכללי התעתיק היא התנהגות זרה. בתוך בית המדרש אין משמעות רבה לכללים אלו. והלואי שיישמרו כללי הדקדוק הבסיסי. אך אין המדובר רק בדקדוק. לכל בית מדרש יש מקורות ידע מוכרים, ומקורות סמכות מוכרים. שהמתעלם מהם לא יזכה ליחס שווה, שכן מראה הוא על עצמו שלא למד ולא שנה. לענין זה אין הבדל אם אדם מצטט במאמרו מספר מעשיות כ'מעשה איש' יסוד השקפתי שמקורו בספרי השקפה מפורסמים, או אם אדם מצטט במאמרו גילוי מדעי מן המאה הקודמת מתוך עיתון לנוער.

טעות אינה מכהה כבוד הלומד, לימדנו רבינו. אך כמובן לכל טעות יש פרופורציה, הטעות מלמדת על מקומו של הלומד בסולם התורה והידיעה. כאשר חובב יכתוב מאמר היסטורי ויתבלבל בין אלכסנדר מוקדון לאלכסנדר גראהם בל,²⁷ הוא לא יוכל להצטדק 'טעיתי', מה אתם רוצים? עשירים אנו במבקרים! אם עדיין אינך מתמצא מספיק בסולם הידע, דע את מקומך, אל תיצור הכללות לא נכונות. אל תשער השערות שאין לך מושג לגביהן ולגבי המשתנים התלויים בהם.

לכך התכוונתי בדברי על ה'ערפול'. דבר רגיל הוא במדעי הרוח שעוסקים בנושא בו הידע מועט מאד, שחזרו תרבויות הסטוריות, שחזרו התרחשויות ע"פ ארכיאולוגיה, הבנת רוח הדברים בספרות מדור אחר, וכו'. אין שום

²⁶ ועוד יש לתמוה עליו, שאחר שטרחתי והעתקתי את סימן ההשתוממות האקדמי [!], שמשמעותו: "כאן אמר המחבר דבר נורא", הרי ברור שבראון מצטט את החזו"א, ולא קובע בעצמו ש'זו אינה טענה'... ולא עוד אלא שבסמוך במאמרי אני מצטט את לשון החזו"א הכוללת את המלים 'אינה טענה'.

²⁷ ואכן, לגבי האנשים שחיים את החזו"א ומורשתו, לכתוב, אפילו בטעות שנפטר בתשיג' דומה הדבר להיסטוריון המתבלבל בין אלכסנדר מוקדון לאלכסנדר בל, או למוזיקאי המתבלבל בין פגניני לטוסקניני. היסטוריון ציוני שיכתוב שהמדינה הוקמה בתשז' במקום בתשח', יביא את עצמו במבוכה גדולה.

ספק שלו האובייקט הנחקר היה קורא את המחקרים עליו, הוא היה ממלא פיו שחוק בעולם הזה. אך למזלם של מדעי הרוח, האובייקטים אינם לפנינו. מלבד בית המדרש, - הוא עדיין קיים. וכל עוד אנשים מן החוץ מתיימרים לחקור אותו, ומחליפים בין אוגרת לגרורת. יש להטיל ספק במסקנותיהם, וספקנות בערך מחקריהם.

הנורמה המדעית אינה מבדילה בין אובייקט לאובייקט, וסיגלה לעצמה את לשון הערפול המבטיחה את החוקר מכל רע. "זהירות מדעית", זו מתבטאת בניסוחים מורכבים ומסובכים המדגישים מחד את חוסר הידע וחוסר היכולת לשחזר באמת. אך מאידך נותנים לגיטימציה לקביעות חסרות בסיס במקרה הטוב. 'על כך אין דיון מסודר',²⁸ 'ככל הידוע לי הזכירו פעם אחת'. אין לי התנגדות לשימוש בפרוייקט השו"ת, ומי אנכי שאומר לאנשים איך ללמוד ואיך לחקור. אבל על התוצאות האובייקטיביות של מחקר ממרחק עלי להצביע.²⁹ החוקר הכותב מאמר ארוך ורב מלל, מטביע את הקורא בים של נתונים והפניות, עד שאף קורא סביר לא מנסה אפילו לבדוק את נכונות הדברים ותקפם. אא"כ יאריך ימים כמתושלח, וסבלנות לו כהלל הזקן. וכמובן כבר גמר את כל התורה כולה כבן דמא בן אחותו של רבי ישמעאל.

כאן החוקר משמש סמכות,³⁰ וככזה הוא מסוגל להפריח משפטים רבי משמעות, שעל אף כל המלל שסביבם הם חסרי יסוד. ולכן מתנגד אני לטענה הרווחת ב'דרכה של תורה': "הוציא זה משפט אחד מהקשרו ואינו מזכיר כי הראיתי באריכות רבה את כל התמונה המורכבת". כגון:

²⁸ כפי שכתבתי, הערפול הינו טכניקה נרכשת, ואין אני חושד את המשתמש בו בכוונה רעה ספציפית. כגון אינטרס ממוני כזה או אחר בדיון ההלכתי. בנוגע ליחס בין כוונה בתפילה ותפילה בציבור, נכתבו הרבה דברים. דברי המאירי הובאו רק כדוגמא. וראה בספר 'קהילות הקודש' עמ"ס מגילה לר' דוד שטרן, שמביא מקורות רבים. כמובן שאיני בא בטענה על מישוהו שאשתמיט מיניה, והרי מצינו כזאת גם לגדולי הפוסקים, אלא על הדילוג האלגנטי על אי הידיעה, ואי הכרה בצורך ידיעת ההלכה באמת כדי להגיע למסקנות מחקריות אלו ואחרות.

²⁹ באם אין בושה להשתמש בתכנות חיפוש, מדוע לא לכתוב פשוט: לפי תכנת החיפוש הכוללת חלק מספרי החזו"א וכו'. במקום ליצור הכללות מעורפלות. בכלל, לענין אזכורים בספרי החזו"א, יש להתחשב בתופעה שהחזו"א נמנע בעקביות מהזכרת הרבה מספרי האחרונים. כפי שכתבתי בגוף המאמר, אין לי 'התנגדות' לשימוש בתכנות חיפוש, ואיני בא להטיף דעת, אלא רק להציב קושיות. עם זאת כאשר משקלה היחסי של תכנת חיפוש ניכר במחקר, הדבר פוגם באיכותו. שכן בתכנת חיפוש אפשר לחפש רק מה שיודעים שהוא קיים או בנוסח המדויק שמשערים שקיים. והמשתמשים בה תדיר מביאים עצמם לידי שגיאות מצחיקות ולידי פערים בין מראית התוכן לבין רמתו. וידוע שהמליצו על כך מאמר חז"ל "עם הארץ אימת שבת עליו", שכן בשבת, אינו יכול להשתמש בתכנות חיפוש, בקיאותו נעלמת, וניכר לכל שעם הארץ הוא..

³⁰ צודק בראון שהקביעה 'לא מצאתי' אינה טוענת שהדברים אינם קיימים, אלא שהכותב לא מצאם. אך כל זאת מבחינה לשונית. מבחינה עניינית החוקר מהווה סמכות בתחומו, וכשהוא אומר 'לא מצאתי' משתמע שבמסגרת חקירתו אמור היה למצוא. אני לכשעצמי, כשאחפש נוסחה מסובכת בפיזיקה בתוך ספר המכיל כאלו, לעולם ועד 'לא אמצא' אותה. כי אין לי את היכולת וההכשרה לראות אותה ולהבינה. וכך אני רואה את הערתו של בראון ש'לא מצא' את דברי הגר"א בפירוש ספר יצירה בנוגע לחלונות הרקיע. ראשית לגבי המקור שאני ציינתי כותב בראון שאינו מסביר את ענין חלונות הרקיע אלא "עוסק בשתי מדות אלויות המכונות חלונות". זה הלא המבוקש, ביאור אליגורי לענין חלונות הרקיע. שנית, והעיקר: החזו"א לא טוען שהגר"א מסביר את ענין השסה' חלונות שברקיע וכל פרט ופרט שנאמר באגדה זו, אלא רק שאין להתחשב בתוך דיון ההלכתי של 'שקיעת החמה' בידיעה האגדית של רקיע עביו ת"ק שנה ושסה' חלונות יש בו וכו', כי היא מתפרשת במישור הסוד. לכן אין לצפות דוקא לפירוש כל פרט שבאגדה, אלא לעצם הענין שהילוך החמה ביחס לכדור"א אינו כולל עיכובים כאלו כפי שניתן ללמוד לכאורה מן האגדה. והתיאורים הם במישור האליגורי. כמובן שאיני בקי כלל בביאור הגר"א לספר יצירה, וגם כאשר אני זוכה לפתוח אותו ברור שאיני יכול לקבוע שהבנתי את הדברים. ודוקא משום כך נראה לי מופרך לציין שהדברים לא נמצאים בפי' ספר יצירה, אחרי שאין לנו מושג באיזו לשון בדיוק עלינו לחפשם. ובפרט כשהנושא של הילוך החמה והכוכבים מוזכר הרבה פעמים בביאור הגר"א לספר יצירה. - אך צדק בראון כי בציון הדברים במאמרי החלפתי בין ספר יצירה לספרא דצניעותא, ואתי תלין משוגתי.

וכך לגבי 'לא מצאתי' את הפרי מגדים'. כאשר שהמשנה ברורה מציין לפרי מגדים, והקורא רואה שהחוקר אינו מוצא את הדברים. מתקבל הרושם שהמשנה ברורה לא דייק וכו'. והנה החוקר הוא שלא דייק. כמובן שייטכן בהחלט שגם בציוני המקורות במ"ב יפלו שגגות, אבל במקרה זה המציאות היתה להיפך, ויש טעם בהחלט לציין זאת. בעיני בראון הענין הוא 'קטנות', ולכן הוא מרשה לעצמו להעיר לכל אורך מאמרו על מה שנראה לו כשגיאות כתיב וכדו', (לאחר ההקדמה שהוא לא יזכיר דברים כאלו, ואינו קנטרן כהמבקר וכו', וכן: "איני המבקר, ולכן איני מתעסק בטעויות קטנוניות מעין אלה", אבל..). בעוד אלו קטני קטנות שאין להם שום תוכן. וכי יש קשר בין טענה שהמ"ב מזכיר מקור שאינו קיים, לציון שלי למג"א בסי' תרל' במקום תרכט' אני דיברתי על מקור מסויים, ורשמתי את הכותרת המופיעה משמאלו במקום מימני. אין בכך ענין לציבור. אם המשנה ברורה מציין מקור שאינו קיים באמת, יש בזה ענין לציבור.

ובענין קרוב: ההסתמכות על 'שמעתי ממישהו'. בראון מדמה את הדברים למצוי בספרות האחרונים ש'מצאו כתוב' ואינם זוכרים היכן. אך אין שום קשר, כשאחד האחרונים אינו זוכר היכן מצא כתוב, זה משום שאינו יודע אם קרא זאת בשיטה לא נודע למי או בשבע שיטות וכדו', הוא יודע שקרא בספרות הראשונים, או השות"י"ם, וכדו'. זה לא נותן לחוקר לגיטימציה במחקר להסתמך על משהו ששמע מ'מישהו' כדי לדחות עדויות של אחרים. אין שום פחיתות כבוד בלשכוח ממי שמעת, וייתכן בהחלט שהשמועה נכונה, אך כל עוד אין מקור מבוסס, מה לזה ולמחקר, או לדחיית עדויות אחרות.

"טרונייטו על 'הפרשנות השטחית והשבולית' שלי לטענתו בכל הנוגע לעקביות בשיטתו של החזו"א מבוססת על מובאה של שלוש וחצי שורות, שנתלשה ממקומה, כאשר לפניו ואחריה ישנן מאות שורות אחרות המציגות את התמונה המורכבת".

משמעות קטע זה היא: אתה חייב לטבוע בים המלל, אסור לך לדרוש פשר למשפט אחד. אסור לך לבדד אותו ולבדוק אותו ברצינות. שהרי ערכתי סקירת ספרות ובה הבאתי המון שיטות, כשעל כל השאלות האלו או עכ"פ הקרובות לאלו, כבר דברו פלוני ופלוני, וראה גם אלמוני ופלמוני. וכן על הנקודה הזו בהשוואה למשפט הכללי ראה שם ושם. ובנוגע לאפשרויות אחרות ראה עבודת לשם קבלת מוסמך שנעשתה ברחוב פלוני ופלוני בשעה זו וזו וכו'. ואין רשות לקורא לשאול ולדרוש: הניח לי מכל המקורות, והסבר לי משמעותה של קביעה אחת. הצגת סתירה מדומה בשיטת הסטייפלר אליבא דהחזו"א, במקום אחד הוא מתייחס לשיטתו בשיעורים כדון גמור, ובמקום אחר כחומרה. והשבט שעם הזמן התרככה עמדתו. אנא בטובך, יבאר לי כבודו: אין כל סתירה שהרי המקור הראשון עוסק במדות אורך והשני במדות נפח. וגם הסברך אינו נכון שכן המקור המחמיר מאוחר למקור המיקל. עובדות פשוטות. ומה תשובתך? קרא עוד ועוד על התמונה המורכבת.

וכדי להחמיר את המצב מוסיף בראון:

(7) "מציג אותי המבקר כטועה בדבר משנה וכאילו לא הייתי מודע לניגוד שבין מידות אורך לבין מידות נפח. אינני יודע כיצד הגיע המבקר למסקנות מוזרות שכאלה אבל מדבריו של המבקר נראה שהוא באמת החמיץ את שלושת העמודים הראשונים של הפרק. בעמודים אלה, מעמ' 424-426, אני מאריך להסביר בדיוק את הנקודה הזאת, ואני אף מצטט את דבריו של הצ"ח המתייחסים לנקודה זו".

אכן, 'אינני יודע כיצד הגיע המבקר למסקנות מוזרות כאלו!' אתה בכבודך שאלת סתירה בין החמרה במדות אורך להקלה במדות נפח (לעיל סעיף 6). הראתך במה הדבר תלוי. ועדיין אינך יודע כיצד הגעתי למסקנות אלו? מוזרות הן אכן, אך לא שלי הן. העובדה שאתה עצמך מעתיק את דברי הצ"ח ואת החילוק בתוך כל ים המלילות, רק מוסיפה להראות עד כמה גבר הבלבול על דבריך (וכן ציינתי במאמרי מקום נוסף בספר בו לא הושם לב להבדל שבין אורך לנפח). כך במקום להתייחס לשתי טענותי המהותיות, משיב הוא עלי טענה מדוע אני מתעלם מהרבה דברים טובים ומעניינים שסביב סביב? לא באתי לטעון כי הספר משעמם, או כי לא לוקטו תוכן דברים טובים. בעיני איש בית המדרש, טעויות בדבר משנה, הם כמאמר המבלבל בין אלכסנדר לאלכסנדר, ולו גם יביא הרבה מעשים נאים על שני האלכסנדר, ורק מעט בלבול יחול ביניהם, הרי דבריו מגוחכים, ולא בחינם. טעות שכזו היא קצה קרחון, ולא הבעיה בעצמה.

(8) עמדת בעל התניא בענין השיעורים.

"הדוגמה המובהקת ביותר להוצאת דברי מהקשרם הוא כאשר המבקר מתייחס לדברי לגבי פסקו של הגר"ז. וכך מסכם המבקר את דבריו: "בעל התניא חזר בו (מהפסק המחמיר) והוכחה: ר"ח נאה היה חסיד חב"ד ולא היה סוטה מדברי הגר"ז". המעיין בדברי במקורם רואה כי הם רחוקים מרחק רב ממה שיוחס לי. כתבתי: 'על בעל התניא נאמר שהוא אימץ את השיטה המחמירה, אולם עדויות מבוססות מלמדות על כך שחזר בו'. את הטענה האחרונה הזאת לא נצרכתי לבסס, משום שהפניתי למראה מקום שבו כבר נעשתה מלאכה זו: מאמרו של הרב מנחם גדליה שוחאט על שיטת הדברי חיים בשיעור כזית. כל קורא סביר וענייני מבין היטב, כי מראה מקום זה הוא ההוכחה, ותו לא מיד. אלא שבהמשך הערת השוליים הוספתי את ההערה הבאה: כסניף בעלמא לראיותיו של המחבר [הרב שוחאט] נציין את העובדה הפשוטה שרא"ח נאה היה חסיד חב"ד שהרבה להסתמך בפסיקותיו בספרו 'קצות השולחן' על בעל התניא, ולא סביר שהיה סוטה משיעוריו של זה".

אכן צודק בהחלט בראון כי היה עלי לציין שהסברא הנ"ל מוגדרת על ידו כ"סניף בעלמא", כדי שלא למעט בכבודו עוד יותר. אבל מן הדין להבין, שהנדון אם בעל התניא חזר בו, אינו נדון שהתעורר בקובץ 'אור ישראל' בשנה שעברה, שיש צורך לתלות בו את ההוכחות. כבר חתנו של בעל התניא הדפיס בסוף ספרו את הרעיון שבעה"ת חזר בו. והנדון נחשב כמחלוקת גדולה ובלתי פתורה. הנחה זו היתה פשוטה אצלי וידועה, כך שלא ראיתי צורך לציין לקורא שנדון זה של חזרת בעל התניא לא הומצא ע"י בראון מכח ההוכחה. אלא כתבתי בפשטות בהסתמך על הנדון (האם בעה"ת חזר בו) שנחשב בעיני כידוע, שבראון מאמץ את הטענה שבעה"ת חזר בו, מכח ה'הוכחה' שרא"ח נאה היה חסיד חב"ד. כאמור, אכן שגיאה היתה מצדי לכנות 'הוכחה' מה שבראון מכנה 'סניף בעלמא'.³¹ אבל יש מקום לראות את ההקשר הכללי של דברי, כפי שאסביר:

³¹ ובקטיגוריה זו נכנסת גם טענתי על העיסוק בדברי החידוד בנוגע ל'אשר הקלת החמרת'. כאשר זלזלתי ב'ניתוח של וורט', מבלי להזכיר שבראון עצמו מכנה את המקור הזה "אנקדוטה שאמינותה מפוקפקת". איני מנסה להצדיק בדווקא השמטת מלים אלו, הגם שמשמעותן אינה שמדובר בדבר חידוד, אלא שמדובר בסיפור מכיל שלישי שקשה לדעת אם התרחש. אך עצם העלאת דברים אלו לשולחן הדיונים, מוזרה ואין לה מקום. גם אם המחבר עצמו הסתייג ממנה באיזו

בראון יצר רשימה ארוכה של אסמכתאות לכך שלדעתו המנהג היה כהשיעור הקטן, ואת המקורות המעידים להיפך הסביר בזה אחר זה בהסברים מוזרים שאין להם שום יסוד בהלכה, העתקות במאמרי כמות שהם, כי לדעתי בעיני איש בית המדרש הם מגוחכים לכשעצמם, בלי צורך להסביר. הרביעי בסדרה היה טיעונו כנגד בעל התניא כי חזר בו וכו'. וכאן מרוב התלהבות כבר כתבתי 'וההוכחה', לא כציטוט לשונו, אלא בדרך הגזמה. אכן, ועדיין, טיעון זה מגוחך אף כסניף. ברור שרא"ח נאה אימץ את הצד שבעה"ת חזר בו, כאשר גם לצד זה יש יסוד בחב"ד כאמור. אך האם זה מוכיח שהיתה לו ידיעה נסתרת שאכן בעה"ת חזר בו?³²

בכמה מקומות מציין בראון ש'יש עוד טיעונים', ואין בכך כדי להועיל. טיעון שגוי ולקוי שאין מקומו בבית המדרש, מעיד על בעיה. גם אם בצדו באו הרבה טיעונים טובים ויפים. בעידן עודף המידע והמלל, אדם נמדד במקומות הבודדים בהם הוא כותב משהו מעצמו. ולא בסך הכל של התוכן שהביא באוצרו.

בראון מתעקש לעמוד על שלו, כי: "פסיקתו של החזו"א היתה מנוגדת לנורמות מבוססות ומושרשות בארץ ואף לא הלמה את מנהג העולם במזרח אירופה". בניגוד להשגתי כי: "קביעתו שגויה, היא (פסיקת החזו"א) מייצגת מנהג מבוסס במדות האורך, וגם במדות הנפח הרבה פוסקים החמירו, והמשנה ברורה פוסק להחמיר בדאורייתא". ולכן הוא כותב שדברי בשם ערוה"ש שכן נוהגים כל היראים בליטא, רק מחזקים את דבריו, שכן זה מנהג של חומרא שאין רוב העם נוהג אותו. לא אכנס לשאלה מי הם ה"לא יראים" של ליטא בימי הערוה"ש. הרי הנדון לא היה כמה אחוזים מהחרדים נהגו כך, אלא האם החזו"א פסק משהו "בניגוד לנורמה מבוססת". ועל כך התשובה היא: לא, מדובר במנהג קיים ומבוסס, פסיקת הרבה פוסקים חשובים, והגם שרבים כמונן הקילו, הרי המנהג היה קיים וכל היראים החמירו, אם כן אין כאן שום פסיקה בניגוד לנורמה, אלא פסיקה המחזקת את מנהג היראים ודברי רוב הפוסקים. וכן מתעלם ממקורות רבים שהבאתי במאמרי המוכיחים כי במדות אורך השיעור הגדול היה השיעור העיקרי.

בנוגע לשאלה: "מדוע הבאתי ראיה למנהג יהודי גרמניה מספר נידח של הרב פלדמן, ולא מגדולי פוסקי גרמניה?". משיב בראון: "דעת לנבון נקל, כי עוד פסיקות של רבנים לא היו תורמות לבירור המנהג, אך קונטרס שנכנס כנספח לספר קיצור שולחן ערוך – מן הספרים המקובלים ביותר בציבור הרחב של יהדות מרכז אירופה – כבר קרוב הרבה יותר לשיקוף המנהג העממי הרווח".

במחילת כבודו, וכי העובדה שספר מסויים שאיש אינו יודע על קיומו, הודפס אי שם כנספח לקצוש"ע, שקולה יותר מעדות גדולי רבני גרמניה כדוגמת רבי עזריה הילדסהיימר הכותב שמקובל בפפד"מ מדורות קדמונים לחשוב האצבע כשיעור הגדול. ורש"ר הירש הכותב שמנהג כל ערי אוסטריה היה לשער האצבע כשיעור הגדול. וכן מקורות נוספים העוסקים במנהג בפועל, ומובאים במאמרי? גם למ"ד עביד איניש לתרוצי דבוריה, אינו יכול לומר משטה אני בך.³³

9) עוד בענין שיעורים:

צורה. ואין מקום לטענה 'הבאתי מקורות נוספים'. שכן לא כל טענה מטענותי באה לפקפק במסקנה, אלא רק להצביע על פגמים בשיטה. ואגב, גם אני 'הבאתי מקור' מנוגד מדברי החזו"א בנקודה זו.

ישנה הרגשה כאילו ב'יקום מקביל' של מחקר אמיתי, במשפטים למשל, לא היו מובאות לדיון אנקדוטות מסוג זה כדי להראות משהו בנוגע לדיון המשפטי.

³² וכדי לשבר את האזן, דומה הדבר לויכוח שיתעורר בפרשנות כתבי ז'בוטינסקי. ויטען החוקר: בלי ספק צודק צד א', שהרי הוא ימני ורביזיוניסטי, ולא היה נוטה מדעת מורו ורבו..

³³ עוד הוא אומר:

"החתם סופר אכן כתב שכן נהגו בפרשבורג, והדבר מסביר מדוע החת"ס, שידוע כפוסק שקידש עד למאוד את המנהג, אכן פסק בנידון דין כהצל"ח".

הרי לנו שביי מחקר אופייני המבליחים גם תוך כדי אפולוגטיקה. המיתוס של החת"ס והמנהג קנה שביטה בקרב חוקרי ההלכה, ההולכים כסומים בארובה אחרי הפראפסאר י. כץ המייחס לחת"ס את כל עקרונות הפסק שנהגו מאז ומעולם. החת"ס התנגד למנהגים שלא ישרו בעיניו, עי' למשל בתשובתו יו"ד טו': "מה דנהיגי שוחטים.. רע עלי המעשה ובעיני כמאכילים טריפות". ובאו"ח קנט': "אשר פיו מלא תוכחות קדוש ייאמר לו ובודאי כן הוא בכמה מנהגים שנתקלקלו אצל הקדמונים היתר בעו"ה". וכן: "על מנהג.. לא שמעתי טעם מקובל.. הגם כי מנהג העולם.. לדעתי מנהג שטות הוא ויש למחות ביד הנוהגים כן" (מכתב החת"ס באגרות סופרים ב').

"אך דוק, כי מדובר במנהג של עיר אחת, חשובה ככל שתהיה, ולא במנהג הארץ כולה, שאם לא כן ודאי היה החת"ס מציין זאת".

זו כמובן תפיסה לא נכונה. החת"ס ציין דבר ברור וידוע על מנהג עיר אחת, אין ללמוד מכאן שבערים אחרות היה מנהג ברור להיפך, אלא אפשר שהיו מנהגים שונים. בערים אלו ישבו אבותינו מאות שנים, ולא על כל אחת היה ניתן לומר בבירור ש"כך נהגו בה מאז ומעולם". וכי כיום כשמדברים על "מנהג ירושלים", הכוונה בהכרח שבערים אחרות לא נוהגים כך? הכוונה היא שידוע שכן נהגו בירושלים מזה דורות רבים, וסביר שאף ערים אחרות הולכים לאורה של ירושלים בזה.

"כאשר ציינתי שהסטייפלר ציוה שלא להדפיס את שיטת ר' חיים נאה בספר על שיעורים, קפץ המבקר והעיר בהערות שוליים: 'הציווי לא להדפיס לא בא כצנזורה של אי פרסום, אלא של לא להציג את שתי השיטות כשוות בספר של קיצור הלכות, וההבדל מובן' (מאמר הביקורת, עמ' תתקכ"א, הערה 14). לא ברור מי גילה למבקר רז זה, שמדובר היה באותן {?} מקרה בספר של 'קיצור הלכות', ושרק בכגון זה אסר הסטייפלר. המעיין בציטוט מדברי הרב הורביץ, המובאים בספר (בראון, החזון איש, עמ' 440 הערה 71) רואה כי הייתה {התנגדותו?} לכל הצגה של עמדת רא"ח נאה כעמדה הלכתית שאינה בהכרח 'טעות'."

שיבוש גמור, המעיין במקור אכן יראה שהסטייפלר "ציוה שלא להדפיס" בספר של "אחד המחברים בדורינו שבו הוצגו שתי שיטות השיעורים.. שעושהו כבר פלוגתא של מרן החזו"א", בדיוק כפי שכתבתי, "לא להציג את שתי השיטות כשוות בספר של קיצור הלכות". קשה להוכיח אם מדובר בספר של "קיצור" הלכות, או אולי הלכות ארוכות, אבל הסיטואציה ברורה: התנגדות להדפסת שתי השיטות כשיטות הלכתיות שוות, התנגדות לסוג של פסיקה. הציטוט השני מדברי הרב הורביץ לא עוסק בהתנגדות להדפסה, אלא בכך שהסטייפלר התלונן שבציבור מצטייר הדיון כויכוח שוה בעוד השיעור של ראח"נ הוא טעות. מסקנה: השגתי שרירה וקיימת, ההתנגדות להדפסה באה רק כשיטה הלכתית שוות ערך.

10) כמו בנושא השיעורים, כך בנוגע ליחס החזו"א לקבלה. בעיני בראון העובדה שלא הורקתי את כל פרטי הדיון הארוך לתוך מאמרי, גורמת לכך שהמשפטים המתמיהים שכן ציטטתי הם 'הוצאו מהקשרם'. ואני אומר: הנח לו להקשרם ומוטב שלא תדבר עליו. שכן גם בו נמצאו עוד ועוד שגיאות. וגם אם כל השאר מחמדים וממתקים. מבקר אנכי, ועל הטיעונים הפגומים באתי להצביע. מתפקיד המשיב והמיישב הוא להסביר את התמיהות שהצגתי, ולא להפנות אותי שוב ושוב לשאר הדברים שבמאמר.

כתבתי:

"מה שמלמד על כך שנחשף לקבלה בשנותיו המאוחרות, הוא ש: 'בפרשת קו התאריך הוא מפנה לזוהר כאל מקור קדמון המעיד על כך שחז"ל ידעו על צורתה הכדורית של הארץ..', כביכול לפני שהתחילה התקופה בה 'נחשף לקבלה' לא יכל להפנות לדברי הזוהר האלו..".

הדברים ברורים, פרשת קו התאריך אכן התרחשה בסוף ימיו של החזו"א, אבל הנסיון ללמוד מהתיחסות אגבית של החזו"א לדברי הזוהר המפורסמים כאילו יש כאן תהליך של היחשפות לקבלה בסוף ימיו – מגוחך. (בהערה הוספתי שהחזו"א לא דלה את המקור הזה מאוצר ידיעותיו, שהרי הוא מציין 'נזכרת בזוהר כידוע'. וכן הערתי על הסתייגות בראון בנוגע לקדמות הזהר, שהרי לגילוי אמריקה קדם בודאי).

בראון משיב:

"המבקר מציג את הדברים כאילו ההפניה של החזון איש לזוהר בפרשת קו התאריך היא ההוכחה שלי לכך שהחזון איש נחשף לזוהר בשנותיו המאוחרות. כמובן שלדברים אין פשר. כיצד יכולה להיות הפניה למקור מסוים הוכחה כלשהי לחוסר החשיפה אליו בשלב שלפניו?!"

ובכן, לפי הבנתי טענתי היא כדלהלן: נכון הדבר שהציון לזוהר מוכיח כמאה עדים שהחזו"א נחשף לקבלה בסוף ימיו. אבל מנין לו למחבר שבצעירותו לא נחשף לדברי הזוהר האלו דהיינו לקבלה? כמובן שלא זה מה שאמרת. והגיחוך הוא בעצם היומרה ללמוד על 'היחשפות' של גדול בישראל, ועוד מסוגו של החזו"א, לקבלה, מכח ציטוט קטע מפורסם בזהר. מעשה שכל עורך עלון לשבת עושה בשעות הפנאי.

11)תקנות קהל.

"מן הציטוט המקוטע שהוא מביא עולה היפך דבריו! צא וראה.. את שני נימוקיו של הרא"ש דוחה החזון איש חזיתית, אחד לאחד, ובלשון שאינה משתמעת לשתי פנים. מכיון שהדברים כל כך מוקשים בעיניו, מציע החזון איש בסוף דבריו, כדי 'להציל' את הרא"ש, את האפשרות שדברי הרא"ש לא נאמרו כלל על הנדון דידן ('הערכת המס') 'וצ"ע כוונתו ז"ל". כל מי שרגיל בספרות האחרונים – והמבקר בוודאי נמנה עם אלה – יודע {-} כי כאשר אחרון כותב על ראשון 'צ"ע' הוא בא למעשה לחלוק עליו. החזון איש, שנהג כבוד רב בדברי הראשונים, לא הסתפק בכך והציע כי הוראת הרא"ש נאמרה על נדון אחר, אך לא הציע כל אפשרות ממשית לאותו נדון, ומכל מקום סיים את דבריו ב'צריך עיון'. יתר על כן, כל הקורא את דברי הרא"ש אינו יכול לפרשם על נדון אחר, כך שבכל מקרה מדובר בהוראה של החזון איש נגד פשט לשון הרא"ש. אך המבקר מחליט כאן לקרוא את המילים האחרונות ב'תמימות' כביכול, ולאחר שלא שכח כדרכו להשתמש פעמיים בשורש ס.ל.ף הוא מסיק בפסקנות כי החזון איש 'לא חולק עליו [על הרא"ש] או דוחה את דבריו'. אני משאיר את ההכרעה בעניין זה לשיפוטו של הקורא."

לפרטי טיעוני אתייחס מיד, אך ראשית אתמה, איך נימוקיו אלו מוצאים מזרז לשיבושו. הוא כותב שהחזו"א חלק על הרא"ש, שהתייחסותו לרא"ש היתה מרחיקת לכת בדחותו את הוראת הרא"ש, הרשה לעצמו לדחות את

דברי אחד מגדולי הראשונים על יסוד סברת עצמו, "הוא הכניס נורמות ציבוריות של ממשל דמוקרטי אל תוך פרשנותו ההלכתית, ואף ניסה להעמיד נורמות אלה בדברי הראשונים". השגתי על דבריו, שהחזו"א אינו חולק אלא תמה, כותב וצ"ע, ומציע פירוש אחר בדברי הרא"ש. גם אם נימוקיו הרצופים בסמוך היו נכונים, הרי שאין הוא רשאי להציג בסתימת דברים שהחזו"א "חולק בגלוי" על הרא"ש. השגתי שרירה וקיימת.

ובאשר לאמירתו כי החזו"א כותב וצ"ע כוונתו, "כל מי שרגיל בספרות האחרונים יודע כי כאשר אחרון כותב על ראשון צ"ע הוא בא למעשה לחלוק עליו". שש ומתפאר בגוונים שלו ברגילות בספרי האחרונים, ואין לך שטות גדולה מזו. כל הרגיל בספרות האחרונים, יודע שהדבר אינו כן. והרי כל מה שבא בראון להראות שהחזו"א הכניס נורמות דמוקרטיות בהלכה, ובכך יש לו שיטה יחודית לחלוק על ראשונים. והנה לפי הכלל גדול שקבע בראון, כל אלפי המקומות שכותב אחרון על ראשון "צ"ע", הרי מוכיחים שכל האחרונים חלקו תמיד על ראשונים. וכנראה גם כשהתוספות (מכות טו: ד"ה מדי. ועוד רבים³⁴) התקשו בדברי הגמרא וסיימו בצ"ע, באו לחלוק על הגמרא.³⁵

דבר ברור ופשוט ש'צריך עיון' הוא בדיוק ההיפך מלחלוק, מכיון שאין בכוונתי לחלוק עלי לעיין עוד בדבר. רק כשנאמרים הדברים כלפי פוסק בן אותו הזמן בקירוב, ניתן להפסיד "הדברים צ"ע", ומפני כבודו לא מפרשים בהדיא "הדברים דחויים". ובהקדמה לחדושי רעק"א כתבו בניו כי כשכתב אביהם 'צריך עיון' אין הכוונה שלא ידע דרך ליישב, אלא שהשאיר לעורר את המעיין למצוא תירוץ יותר טוב.

טענתו שהצעת החזו"א מתנגדת לפשט דברי הרא"ש, יכולה להיות קבילה במשא ומתן של תורה, כהערה על החזו"א או כמסקנה שהחזו"א היה מודע לדוחק זה. אך אינה מצדיקה הגדרה החוזרת על עצמה בכמה מקומות בספר כי החזו"א חלק על הרא"ש. כמובן שדרך זו של פרשנות הראשונים אף באופן הנראה דחוק, ובלבד שלא יסתרו את הנראה לנו. משולל, מצויה אצל החזו"א, שכלל השתית יסודו על סברא בהרבה מקומות.³⁶ וכן מצויה הרבה אצל הש"ך, שאף התבטא כך במפורש (במקביל לחכמי הספרדים שהתפלמסו אם עדיפה 'דחיקת הלשון' או 'דחיקת הענין' וראה ש"ך חו"מ פו' ה' 'לפי שכבר הבאתי הרבה פוסקים מאד שכתבו ד... לכך מוכרח אני להאריך לסתור דבר זה או לפרש בענין שגם הם מודים לדברי'). אבל הצגת הדברים כמחלוקת פשוטה של החזו"א עם הרא"ש, היא למרבה הצער סילוף.

12) וכדבר הזה בדיוק בנושא אחר: מעמיד דמעמיד. כנגד השגתי על קביעתו שהחזו"א פסק בזה בניגוד לראשונים, כותב בראון שניתן לראות בין הדברים כיצד החזו"א פירש את דברי הרמב"ן וכו'. אך מה לעשות, העובדה שבתוך הארכנות מובאים גם דברי החזו"א בפירוש דברי הראשונים, לא מפריעה לו לכתוב משפטים כדוגמת: "סביר להניח שידע כי רק בודדים אם בכלל נהגו בחומרא זו לפניו, ובפרט לאחר שהריטב"א³⁷ והמגן אברהם הקלו בה במפורש" (עמ' 484). בזמן שלפי פירוש החזו"א אין הריטב"א "מיקל במפורש", אלא מביא את דברי הרמב"ן, שעליהם מסתמך החזו"א (וכן מביא החזו"א בהמשך עוד ראייה מדברי הריטב"א לשיטתו). זו

³⁴ מצויה לשון זו במסכתות בהן מקור התוספות מתלמידי רבינו פרץ.

[ולענין כללי, יש להוסיף מה שלא ציינתי חלק א', הן ידוע שבספרי השו"ת כשמביאים בסתם הכוונה לחלק ראשון. וכבר נפתח בגדולים הב"י ורמ"א כשהביאו תשובות רשב"א ח"א לא ציינו החלק, וכך רגיל כיום בתשו' רשב"א נו"ב וכדו' דסתם מובאה הוא מח"א].

³⁵ וכן הכלל שקבע: "גם כאשר כותב החזון איש על מצבים שבהם לשון הראשונים 'סתומה' ברור לגמרי שנקט ביטוי עדין ל'מוקשית', ולא שהראשונים כותבים בשפה בלתי מובנת". אין לו על מה שיסמוך.

ואמנם יש לציין לחזו"א או"ח ח' א' 'אי אפשר לן לנטות מדברי הראשונים אלא בדבר התמי' לן, אבל לא בסברא בעלמא". וכן: "אין לנו לנטות מדברי תורה ד' בלא ראייה גדולה ומכרעת" (או"ח קכ"א יח'). אבל באלו הוא עוסק בשיקולי הפוסקים שלפניו, ותמיה עליהם מדוע נטו הם מדברי הראשונים בלא ראייה. ולהם הוא 'מרשה' לחלוק בראיה מכריעה. ועי' באו"ח קכ"א א' שמצדד להלכה שלא כתוס'. וכע"ז בשביעית ט' טו' אלא שלא ברור שם שהוא להלכה.

³⁶ והרי לפעמים עשה כן רבינו גם בדברי הגמרא, וכי נאמר שחולק על הגמרא? ובסוגיא ד'אין היכר באלכסון' ערובין ח: (מבוי שצדו אחד בולט, דאין הקורה עושה היכר באלכסון), נתקשה קושיא אלימתא, דהא בשטח האלכסון אין אלא ב' מחיצות, ומה צריך לנדון אם הקורה נחשבת היכר, ומתרץ: "הא דאמר רבא ובאלכסון לא הוי היכר, אין פירושו דלא ניכר, אלא דבאלכסון אין משתמש דין היכר כיון דאין כאן מחיצות" (ומבאר בזה התוס'). וזה בודאי דוחק עצום בכוונת הגמרא, וכן בדברי רש"י ורשב"א נראה כמעט להדיא לא כן. אלא דאלימא ליה סברא, וסובר דיש הנחות פשוטות אצל החכם, שמובן גם לכותבי התלמוד שהן פשוטות ואין מקום לטעות, כי הסברות המוכרחות כאילו מפורשות גם הם. ובשיטתו זו פ' גם דברי הראשונים. ואמנם, אכן כאצבעתא בקירא חזין דאיכא למימר דאף שאין ג' מחיצות לאותו אלכסון, מ"מ טפל הוא לתוך המבוי ויש עליו שם ג' מחיצות. אבל ודאי סברת החזו"א חזקה טפי, ולכן פשיטא לי' דכל זה אכניס בכוונת רבותינו שגם להם היה פשוט שאם אין ב' מחיצות אינו רה"י מן התורה.

³⁷ בראון מבדיל בטעות בין הריטב"א לרמב"ן, וסובר שהריטב"א כותב במפורש כהמג"א, בשונה מהרמב"ן. בעוד הריטב"א מעתיק את דברי הרמב"ן ככתבם. ונגרמה לו טעות זו משום שלא הבין את טקסט החזו"א: "כתב המג"א... וכ"כ הגר"א וכו' דתה"ד... לא ראה דברי הרשב"א [=הריטב"א] שכתב... ודבריהם ז"ל תמוהים מאד". סבר בראון כי הריטב"א אכן כותב במפורש דלא כחזו"א, ועל זה קאמר החזו"א שדברי מג"א וריטב"א תמוהים. אבל לא כן הוא, אלא כוונת החזו"א שדברי המג"א והגר"א תמוהים. וכך המשך לשונו: "דבריהם ז"ל תמוהים מאד דלא כתבו הרמב"ן והר"ן והריטב"א...".

שגיא, המצטרפת לסדרת ההכרזות על מקומות שונים בהם "חולק החזו"א על ראשונים". והסברים מפורטים בעמודים מקבילים לא יתקנוה. דבריו: "בשום מקום לא כתבתי שהוא יצא **חזיתית** נגד פסיקת הרמב"ן; מה שטענתי הוא שפסיקת החזון איש היא בניגוד ל**פשט** דברי הרמב"ן". מתפרצים לדלת פתוחה, לא כתבתי שלבראון החזו"א יוצא חזיתית נגד הרמב"ן, וגם הוא לא כתב שפסיקתו בניגוד לפשט הרמב"ן. כתבתי שבראון פוסק הלכה מכח דברי "הרמב"ן ומרבית הראשונים ושתיקת האחרונים". בעוד החזו"א מסתמך גם הוא על "הרמב"ן ומרבית הראשונים", ואילו האחרונים כלל לא שתקו בנושא, כפי שמלמדים המקורות הרבים שצינתי.

"המבקר כותב כדבר פשוט שאין הלכה כר' יהודה שמעמיד פסול, וכל הדיון הוא רק אליבא דמי שמחמיר על עצמו כשיטת ר"י. ואולם, החזון איש כותב שלדינא יש להסתפק אם אפשר להקל בדבר, וזאת אע"פ שבשו"ע נפסק להדיא לקולא (כמו שהביא החזון איש עצמו שם). אם כן ודאי שהחזון איש נמצא שוב מחמיר, כשהוא מעמיד בסימן שאלה את קולתו של השו"ע".

צר לי על הפלפול המיותר, בראון כתב שהחזו"א מחמיר חומרה משולשת, וקובע שמעמיד דמעמיד אסור. על כך השיגתי נכונה, שהחזו"א לא חידש שום חומרה בדבר. וכך האמת, כפי שכתבתי: "כל הדיון הוא רק אליבא דמי שמחמיר על עצמו כשיטת ר"י", החזו"א כותב "לדין שאנו נוהגים להחמיר", וכוונתו לדברי המ"ב תרל" נט' בשם מג"א: "אף דמעמיד ע"ג מטה המק"ט לא אכפ"ל בזה.. ומ"מ לכתחלה נכון ליזהר בזה כי יש מן הפוסקים שמחמירים בזה". דהיינו: החזו"א לא חידש בזה שום חומרה, דיבר על מנהג אשכנז ע"פ מג"א ומ"ב. ואילו הוא עצמו פוסק להקל, ולא כדברי בראון ש"לדינא יש להסתפק". כך הוא כותב: "דעת הרא"ש דאין חוששין.. ויש מקום לומר להקל בדרבנן מספק.. וכן פסקו בטוש"ע ס"ס תרל" וכו"פ בתה"ד". אף שהוא כותב בלשון של 'יש מקום לומר', הרי אינו כותב ש"יש להסתפק אם אפשר להקל", אלא שולח אותנו לשו"ע המיקל (ומשמיט את ד' המג"א להחמיר לכתחלה). כך או כך דברי בראון שהחזו"א החמיר בנושא, שגויים.

13) תולעים בפירות. על דברי: "רבים וטובים הורו שהיתר שרצים שלא פירשו כרוך באביוגנזה". כותב בראון:

"נראה שבין אותם 'רבים וטובים' נמנים גם רב ששת (?) בריה דרב אידי ורב אשי, שכן הגמרא בחולין סז ע"ב מביאה את דבריהם: אמר רב שישיא בריה דרב אידי: קוקיאני שרו. מ"ט? מיניה גבלי [מן הבהמה עצמה הן גדלין] - רש"י. א"ר אשי: פשיטא, דאי מעלמא קא אתו לישתכחו דרך בית הרעי. וגם כל דברי הסוגיה קודם לכן לא מובנים, אלמלא הנחת היסוד של האביוגנזה, שאם לא כן - מה בין קישות שהתליעה בעודה מחוברת או בהיותה תלושה?.. גם בשו"ע יו"ד פד' כתוב במפורש: 'תולעים הגדלים בפירות בתלוש - מותרים'. סביר להניח שהמבקר, כדרכו, לא טרח לעיין בסימן זה אליו הפניתי במפורש בספר. אינני אוהב להשתמש במילים קשות, ולכן רק אזכיר בהקשר זה את משפטו של המבקר עצמו: 'זה לא רציני, אי אפשר לכתוב סקירה הלכתית, מבלי ידע מינימלי לקרוא ולהסיק מה בדיוק אומרים מקורות ההלכה'".

וסובר הכותב שאיני מכיר דברי הגמ' והשו"ע בזה, 'ימחל נא לעיין בפירושי לשו"ע יורה דעה סימן פד'³⁸ וימצא שם דיון ארוך בדברי הגמ' והשו"ע בנושא ספציפי זה, האם האביוגנזה היא טעם הדין. דברי הגמרא 'מיניה גבלי' אינם קשורים כלל לאביוגנזה, שזו לא נזכרה כלל בגמרא. וכי היתה מונח פשוט אצל כל קורא? וכשדברו בנושא זה (בענין כינים) אמרו "שאינם פרים ורבים", זו ההגדרה של אביוגנזה (גם זה אינו ברור לגמרי, עי"ש למשל בפ' ר"ח). והרי מדברי הגמרא עצמם מוכח שאין קשר לאביוגנזה, שהרי אמר ר' אשי 'דאי מעלמא קאתו לשתכחו דרך בית הרעי', אם הבהמה אכלה אותם, צריכים הם להימצא במערכת העיכול. אבל עדיין ייתכן שהבהמה לא אכלה את הקוקיאני, אבל הם התפתחו תחת העור מביצים שהטיל טפיל וכיו"ב, ולא בדרך של אביוגנזה. ההוכחה שר' שישיא מספק היא רק שהטפילים לא באו לגופה בדרך של אכילה. אלא נוצרו בגופה. איך נוצרו? לכך אין הגמרא נכנסת, ולא הוכחת ר' שישיא שייכת.³⁹ והוא הדין לדברי רגמ"ה שציטט ולדברי השו"ע. כולם עוסקים רק בשאלה היכן נוצרו התולעים, ולא איך נוצרו. ושאלתו 'מה בין קישות שהתליעה בעודה מחוברת או בהיותה תלושה', מעידה שלא קרא באמת את הסוגיא. כי איסור קישות שהתליעה במחובר, הוא מלימוד של 'על הארץ'. ולדבריו אין כאן שום הסבר, הלא יכולה להתרבות בתוך הקישות בדרך של אביוגנזה גם כשהקישות מחוברת. (וכן תמוה שהרי בספרו מייחס לחזו"א את הדעה שאין תלות בין היתר שרצים לאביוגנזה, כפי שצינתי במאמרי).

14) מסורת על בהמות:

"כתבתי כי דעתו של הש"ך, הדורשת מסורת גם על חיה ובהמה, לא נפסקה להלכה לאחריו, שכן גדולי האחרונים לא הביאוה, למעט החכמת אדם והערך השולחן המבקר קובל: 'הסיום' לא נפסקה להלכה" חסר כיסוי, החכמ"א והערוה"ש הם הפוסקים הקלאסיים במקצוע של "יורה דעה" והם פוסקים אותה להלכה". ראשית, ארשה לעצמי

³⁸ ענבל יהושע, 'יורה דעה' עם ביאור, הוצ' צוף, ירושלים תשעג'. כרך א' ס' פד' עמ' רעט'.

³⁹ וכן תמוה, שאין לנו שום קריטריון לדעת אלו שרצים מתרבים באביוגנזה ואיזה לאו. וכי כל השרצים שבעולם אינם אלא בדרך של אביוגנזה? ואם לא, איך התירו כל שרץ שלא פירש? וכן האם מותר להרוג בשבת את כל השרצים?

הערה קנטרנית בסגנון המבקר: מי שמך ממליך המלכים לקבוע מיהם 'הפוסקים הקלאסיים' בה"א הידיעה (!) במקצוע תורני מסויים? וכי הפרי מגדים אינו פוסק קלסי? אך נניח לשאלות אלה. לגופו של עניין, הפמ"ג פירש את הש"ך באופן שונה.. שלא כדברי האחרונים הנ"ל והחזון איש. לפרשנותו המקילה של הפמ"ג בדברי הש"ך הצטרפו כמה מגדולי הפוסקים – הדרכי תשובה, ר' יהושע טרונק מקוטנא, הרב עובדיה יוסף, ויבדל"א הרב שמואל וואזנר".

כל דבריו מלאים שיבושים, והשגתי שרירה וקיימת. בניגוד למה שהוא מצטט כאן, דברי נסובו על המשפט "המקור ההלכתי שעל פיו נדונה הבעיה הייתה אמרה קצרה של אחד מגדולי האחרונים שלא נפסקה להלכה". הקביעה 'לא נפסקה להלכה' אינה נכונה. משמעותה היא שישנה איזו הסכמה שאינה נכונה, או שלכל הפחות נדרשו לשאלה זו פוסקים מפורסמים והכריעו שלא כך. אזכיר כי המדובר הוא בשאלה שעמדה לפני החזו"א, ולכן איני מצליח להבין מה מועיל לכאן שרוב שמותייהם של הרע"י והרב וואזנר. ב'דרכה של תורה' מוסיף בראון נימוק חדש 'לפסיקתו': "גדולי האחרונים לא הביאוה". מבלי לפרט ולבאר, מי הם גדולי האחרונים שהיה להם להביא ולא הביאוה? ועל פי איזה קריטריון מסיק הוא מדבריהם את הקביעה הסתמית "לא נפסקה להלכה".

בנוגע לפוסקים קלאסיים, שוגה הוא בהבנת הנקרא בסיסית. ובא אלי בטענה שאני 'מדרג את סמכויות הפוסקים בלא הינד עפעף'. בעוד לא באתי ליצור מדרגות ומחלקות בין פוסק זה או אחר,⁴⁰ או לטעון שהפמ"ג אינו פוסק 'קלאסי'. לא אמרתי אלא שכל עוד החכמ"א והערוה"ש סותמים הלכה מסויימת. ושניהם מוגדרים כספרי הלכה 'קלאסיים', אי אפשר לקבוע שההלכה 'נפסקה לא כך'. מבלי לפגום כמובן בכבודו של הפמ"ג הסובר אחרת. הפמ"ג כמובן פוסק 'קלאסי' לא פחות, אם כי לכל הפחות פורמלית הוא כותב שספרו אינו להלכה ומשביע את הקורא שלא יפסוק ממנו. להבדיל מהחכמ"א וערוה"ש שנכתבו כהלכות לעם ישראל.⁴¹ ועוד: מן הדין היה לציין שאין פירושו של הפמ"ג בא כביאור הפשוט של דברי הש"ך. הש"ך כותב שאינו מאריך בסימני בהמות כי בלא"ה הכל נאכל רק במסורת. הפמ"ג תמיה היכן נאמר דין זה, ומיישב בדוחק שכוונתו רק לפרט מסויים בדיני הקרניים.⁴² ומכאן תשובה לטענה שהביטוי 'אמרה קצרה' מכין לכך שאינה מנומקת, אך לפי החכמ"א ופשוטות דברי הש"ך אין היא צריכה נימוק שכן היא מייצגת את המנהג. נהגו שלא לאכול בהמות בלי מסורת. והנימוק שווה לעופות, מפני שאיננו בקיאים. בדומה לכל דיני בדיקות בטריפות.

15) צ' הפוכה: על דברי בראון בעמ' 451: 'לפי הרמב"ם, למשל, ברור שהבדל מעין זה אינו פוסל את הכתיבה'. כתבת: 'לפי החזו"א אין שום ראיה מהרמב"ם, שבס"ה מעתיק את דברי הגמרא'. בראון משיב:

"הטענה שנקטתי זאת להנחת יסוד' מתאיידת מאליה כאשר קוראים את המשך הפסיקה בספר. ציטטתי שם את הרמב"ם, שהורה במפורש כי אות נפסלת רק במקרה 'שנגעה אות באות'. (-וכיוצא בזה) אשר לחזון איש, מעולם לא טענתי שגם הוא נקט כך בהבנת הרמב"ם. אדרבא, ניסיתי להראות כיצד יכול היה החזון איש לפרש את הרמב"ם לפי דרכו".

⁴⁰ טענתו מדוע אני מציין שרק במקצוע מסויים (ב'ורה דעה'), אולי באה מחמת ששכח שהחכמ"א לא נתחבר על חשן המשפט או על אבן העזר, ואילו באורח חיים התקבל המשנה ברורה. וכמובן שלא באתי לומר שאין לחכמ"א סמכות בחלקי השו"ע האחרים..

ומה שסמך ענין לו מטענתי על דבריו בסוגיית קו התאריך ש"ההלכה לא נפסקה כחזו"א". ומשיב שברור לקורא 'סביר ועניני' שאין הכוונה שבראון עצמו מכריע את ההלכה.. כביכול טענתי שהוא מתיימר להכריע באופן אישי. הטענה היתה שהקביעה 'לא נפסקה כחזו"א' שרירותית ומטעה, והצטדקותו כאן: "רוב חכמי ישראל ומנהג היהודים יושבי יפן לא נקטו כמוהו (כמבואר בספר, עמ' 635)". איננה נכונה. איני יודע מי שמו לקבוע מי הם 'רוב חכמי ישראל', ומה דעת היהודים 'יושבי יפן ומשקל דעתם. על החוקר להביא פסקי הלכה ממקורות הלכתיים מוסמכים, ולא ליצור פסיקות הלכתיות, אותם הוא מסביר במאמרי אפולוגטיקה כסוג של תובנות אישיות על רוב מנין ובנין. לגבי דעת פוסקי ההלכה בזמננו בנושא זה, ראה בספר "גזנים ושו"ת חזון איש" כרך א'.

⁴¹ יש לציין שגם החכמ"א כותב שמי שידיו רב לו ללמוד את הסוגיא לא יפסוק מספרו. ומכלל הן אתה שומע לאו. כמו"כ הפמ"ג אינו כותב פסקי הלכות, אלא דרך פלפול ומשא ומתן, כפי שכותב בספר 'יהושע' סי' לג': "אין דרכי להשיב בדברי פמ"ג בפרט שהוא כותב על הרוב בספרו פעם כך ופעם כך והוא על הרוב פרשן לא פסקן". אעפ"כ נתקבל חיבורו מאד, ובפרט בעל מ"ב מתחשב בהכרעותיו תדיר, ועוד קודם לכן כותב ביד יהודה: "שארי' לי' מארי' להפמ"ג ז"ל דמתיר, אבל מה אעשה שמהשמים זכוהו שנתפשט חיבורו בכל העולם ומורים כדבריו בזה וקשה לפרוש אותם", (יד יהודה יו"ד קי' דיני ס"ס דין לט').

⁴² ולפי שיטת בראון לעיל סעיף 11, הרי שהפמ"ג "חולק חזיתית" על הש"ך. שהרי דוחק את לשונו באופן בלתי סביר, מכח סברות. טענתו שהדרכי תשובה פוסק כך, אינה מדויקת. הדרכי תשובה אמנם מעתיק את דברי הפמ"ג על אתר כדי לפרש את הש"ך. אבל אין הוא אלא ספר ליקוטים, נדיר מאד שהוא מתערב במחלוקות הפוסקים ומכריע ביניהם, ובכלל אופן במקרה זה הוא לא חיווה דעתו. מסתבר שנשמטו מעיניו דברי החכמ"א, שהרי הוא משמש כאנציקלופדיה לכל הדעות ותמיד מביא את המחלוקות. לו היה רוצה להכריע כפמ"ג היה מביא את החכמ"א ומכריע כפמ"ג, ואין מדרכו להכריע על ידי העתקת צד אחד.

ובקצרה: אין זו 'הנחת יסוד' אלא קביעה הגיונית, ועוד: בראון עצמו פירש בעמ' 452 שהחזו"א יפרש את הרמב"ם בצורה אחרת.

אלא שלהחזו"א אין כאן תחילת ראייה, כפי שכתבתי הרמב"ם לא אומר דבר מדיליה כאן אלא מעתיק את דברי הגמרא (בראון משמיט זאת בהעתקת דברי). נכון הדבר שבראון עצמו מסביר בהמשך שהחזו"א "יכול להסתדר" עם הרמב"ם, אבל גם אני ציינתי שבראון כותב זאת בהמשך, אלא שצינתי למקום אחר, מספר עמודים קדימה בו כותב זאת בראון (גם ציון זה מושמט בהעתקת דברי ב'דרכה של תורה'). השגתי היתה, שלמרות שבראון פירש בהמשך שהחזו"א מסתדר עם הרמב"ם, עדיין הקביעה "לפי הרמב"ם ברור שהבדל מעין זה אינו פוסל את הכתיבה" שגויה, אין שום חדוש בדברי הרמב"ם, ויש להניח שהרבה מפרשים העתיקו את דברי הגמרא. וכן אין זה "ברור שאינו פוסל". שוב סובר בראון כי משפט אחר נכון, יכול להציל את המשפט שאינו נכון.⁴³

על דברי: 'לא כל ספר בכתב וועליש בהכרח נכתב ב-צ' הפוכה.. רק בדורות האחרונים נוצרה חפיפה גמורה.. כשהנו"ב הכשיר כתב וועליש לא כלל כתב זה צ' הפוכה'. כותב בראון: "זאת מניין? בפשטות, המבקר קפץ לו בקלות מ'לא בהכרח' ל'בהכרח לא'".

במחילת כבודו, לוגיקה פשוטה. כתבת שבין מכשירי צ' הפוכה היה למשל הנו"ב שהכשיר כתב וועליש. על כך הערתי שכתב וועליש אינו כולל בהכרח צ' הפוכה. ומכאן שהכשירו לכתב וועליש אינו כולל הכשר לצ' הפוכה. פשוט וקל.

אפשר שבראון הבין, שהיו בכתב וועליש שני מסלולים, וועליש א' ובו הצ' הפוכה, וועליש ב' ובו הצדיק ישרה. ולכן שאל מנין לי באיזה כתב עסק הנו"ב. אך לא כך הם פני הדברים. כתב וועליש הוא מסורת עתיקת יומין, שישודה במנהג הרבה מקומות. אך צורת הצ' ההפוכה אינה נזכרת במפורש במקורות הקדמונים, אחד האזכורים הראשונים למנהג זה כמנהג סופרים הוא אצל החיד"א. החזו"א טען כי הצ' ההפוכה חדרה למנהג קהילות אלו ע"פ רעיונות שנחשבו כקבליים, אבל באמת אין יסודם בקבלה אמיתית. למעשה צילומי כתבי יד המצויים בידינו מלמדים כי היו בתקופות קדומות הרבה ספרי תורה שנכתבו בצ' הפוכה, והרבה שלא נכתבו בצ' הפוכה. דהיינו: עצם ההחלטה לכתוב בכתב וועליש לא כללה צ' הפוכה, בנושא זה עשו הסופרים כמנהגיהם או כדעתם במקומות שונים. ולכן הסכמת הנו"ב להכשיר כתב וועליש, אין לה דבר עם צ' הפוכה.⁴⁴

⁴³ וכך לגבי מקומות שישנן, מבחינה תחבירית, שתי אפשרויות לפירוש הטקסט. וטענתי שאפשרות אחת נכונה וחברתה שגויה. מתרעם עלי בראון שהוא מביא אפשרות זו ודוחה אותה, ואף אם אני מציין לכך שהוא מביא ומבטל את טיעונו. רואה הוא סוף פסוק בכך שהציג את האפשרות הזו ודן בה. ולא היא: השגיאה נותרת שגיאה, גם אם מעלים את האפשרות הנכונה ודוחים אותה. לא די בהעלאת האפשרויות והבאת הרבה תכנים, המטרה היא לדעת להכריע ביניהם בדרך הנכונה. וכמובן שעל הדרך הנכונה יש מקום לדון ולהתווכח, לשם כך הבאתי טיעונים ונימוקים לדברי.

בראון כותב שאני חולק חזיתית על הרמב"ם בדבריו המפורסמים בהקדמתו למלחמות ה', שאין בחכמת התורה מופתים כחכמת התשבורת, בכך שאני מדמה את התורה לפיזיקה. ואין דבריו נכונים, וכי משום שאמרתי שכשם שפוסלים פיזיקה בגרוש יש לפסול הלכה בגרוש, יש ללמוד מכאן כי דגם החשיבה המתאים לניתוח פיזיקה הוא המתאים לניתוח הלכה? ברור שההלכה תלויה בשיקול הדעת, וההוכחה אינה מקטיגורית המדעים המדויקים כדוגמת מתמטיקה. אבל עדיין אין זה אומר שכל דבר שייאמר קביל, ואין אפשרות להכריז על "שגיאה" באופן חד משמעי ומוחץ, והרי הרמב"ם בעצמו משתמש בלשונות פסקניים בהציגו שיטות כטעות ושגיאה. ובדאי אין כוונתו לתלות את כל הדיון והעיון ההלכתי בנטיית השקפתיות של הפוסק. מה שמעביר כביכול את נקודת הדיון מבית המדרש ההלכתי, לתחום הפסיכולוגיה. לפי המחקרים האלו, הרי פסיכולוג טוב, שירד לסוף מהלכיו הנפשיים של הפוסק, יכול להמשיך את שיטת פסיקתו גם מבלעדיו.. (ודומה הדבר לטוענים שלבלר הבקי כביכול בהלכי נפשו של גדול הדור, יכול להיות גדול הדור תחתיו לנצח..).

ולפי הדגמים של בראון, והוכחותי שהחזו"א פעל לפי דפוסים והשקפות וההלכה היתה ברורה לו מראש לפי נטייתו (שהרי ברמב"ם מבואר שאפשר לומר מה שרוצים בהלכה). לשם מה טרח ויגע כל כך בתורה, ולשם מה ישב והתרכז במשך שעות רבות עד שאפסו כחותיו ונפל ארצה. ובגודל ריכוזו והתאמצותו היה הוגה בענין אחד בלי לדעת המתרחש סביבו, ובעיינו עד כלות כחותיו כמעט והתעלף. ואם אפשר לומר מה שרוצים שלא כחכמת התשבורת בה יש הוכחות. הרי היה לו להפעיל את הדגמים בקלילות ובאלגנטיות, ולכתוב עוד כמה וכמה כרכי חזו"א בלא מאמץ. ובשאלות הלכתיות כותב החזו"א "אין כוונת הר"ם.. וחלילה לנטות מהאמת שוודאי כונת הר"ם.. ואין מקום כלל לדון בזה", (או"ח יג' ב'). "ואין מקום לנטות מזה ימין ושמאל" (או"ח סד' טז). "חלילה לעשות שום סניף להקל בגשר מדברי השיבת ציון", (או"ח קח' יג'). "משכ"כ התו"ט.. חלילה לומר כן.. אין בזה ספק כלל" (שביעית כח' ג'). "חלילה לנו להסתפק.. וממקומו הוא מוכרע" (כלים כג' י'). ועל חופש הפרשנות הוא אומר: "הן בפשוטן.. ואם באנו להרוס את מובני הלשון אבדנו ח"ו כל תורה שבע"פ הכתובה, וחלילה מנליזות כאלו" (או"ח ה'). "וחלילה לעשות לשון הראשונים פלסטר ח"ו" (או"ח ט' ג').

⁴⁴ דומה הדבר לויכוח שנוצר בזמננו עד כמה יש להאריך את מושב הל', יטענו המקצרים בדומה לבראון: הלא מורינו ורבותינו סמכו ידם על הכתב האשכנזי – בית יוסף, והרי נוהגים האשכנזים שלא להאריך את מושב הל'.. אלא שזה עצמו הויכוח, מה מקור קיצור מושב הל', והאם הוא חלק בלתי נפרד ממנהג אשכנז.

שאר הנושאים

אשתדל לקצר ככל האפשר, כדי שלא להלאות את הקורא. אך עלי להתייחס לכל תשובותי.⁴⁵ לעתים שילבתי נושאים קרובים זה בזה. סיכום בסוף המאמר.

16) ביטול תרומה בחולין. במאמרי טענתי כי בשום שלב לא התיר החזו"א "בחצי פה" או באופן אחר ביטול תרומה בחולין, אף לא אליבא דהרמב"ם. בכך בטל כל הניגוד שיצר בספרו. על כך השיב ב'דרכה של תורה':

"המבקר מבקש לטעון ששתי התשובות שבהן עסקתי דנות בנושאים שונים שאני חוברתי לאחד.. כל דבריו בזה אינם נכונים.. במכתבו השני (שצוטט בספר) הוא מבהיר: 'מצד ריוח מאיסורא רבא לאיסורא זוטא הדבר מוכרע' – והכוונה מוכרע להיתר – ורק מצד שיקולי המדיניות הוא מסיק לאיסור. ההנחה הזאת, שמעיקר הדין יש כאן הורדה של דרגת האיסור, היא העומדת בניגוד לדבריו בתשובתו הראשונה".

במחילת כבודו, הוא שב וטועה באותה טעות. כשהחזו"א כותב במכתבו השני "מצד ריוח מאיסורא רבא לאיסורא זוטא הדבר מוכרע", כוונתו שאף שאסור לבטל את האיסור לכתחלה, הרי איסור זה הוא 'זוטא' לעומת איסור טבל, ולכן עוברים על האיסור הקטן כדי להציל מהאיסור החמור. כמובן ש"יש כאן הורדה של דרגת האיסור", מעולם לא הועלה הרעיון שגם אחרי ההפרשה לא תרד דרגת האיסור, כפי שכותב החזו"א ביטול איסור דרבנן. ואין בזה שום סתירה לתשובתו הראשונה, העוסקת בשאלה האם להרמב"ם מותר לכתחלה לבטל, כמו שהוא מתיר איסורים דרבנן אחרים. הדיון כולו מבוסס על שגיאה, והנסיין לחזור על השגיאה לא יצלח.

עוד בנושא זה: בראון מאריך להציג את חילוקי של החזו"א בין קנין בקטן ובין ביטול איסורים, במלים המביעות תמיהה על יחודו של החילוק (הקטע צוטט חלקית במאמרי). "מהלך טיעונו של החזו"א הוא.. מעמד של תרומה ומעשר בזמן הזה הוא אותו מעמד: שניהם מדרבנן ולשניהם יש או אין עיקר מן התורה באותה מדה, אעפ"כ הוא קובע 'אין כל הדברים שוים'" (עמ' 364). מכאן ברור שלהבנתו חילוק החזו"א הוא בין תרומה למעשר. זו שגיאה בהבנת הנקרא של החזו"א, אין עוד דרך להבין את דבריו. וכפי שצינתי במאמרי החזו"א עצמו עוסק בתרומה ומעשר יחדיו (בראון בהעתקתו כאן מדלג על הציון הזה שבדבריו).

ומה כותב בראון להגנתו?

"העליתי במפורש את האפשרות ששורש ההבדל נעוץ בהבחנה שבין קנייני קטן לבין ביטול איסורים. הבעיה היחידה היא שהחזון איש לא העלה את ההבחנה הזאת כצורתה". כפי שהוא מסביר, כוונתו למשפט: "מהי ההבחנה בין שני הדינים? האם יש הבדל בין תרומה למעשר או שמא יש הבדל במעמדו הנורמטיבי של הדין בנוגע לזכיית קטן לבין מעמדו בנוגע לאיסור ביטול בתערובת?". אך עם כל הכבוד להצגת השאלה הרטרורית הזו שבפתיחת הדברים, - כאשר קורא 'דרכה של תורה' יכול להבין שבראון כותב שזה הוא חילוקי של החזו"א, אלא שישנה בעיה, שהוא לא מעלה את ההבחנה כצורתה. לא היא, בראון שואל שאלות שונות כאומרות 'מה יכול להיות החילוק', ולאחר מכן מגיע הקטע אותו ציטטתי לעיל, המסביר את "מהלך טיעונו של החזו"א". הסבר זה שגוי, החזו"א עוסק במפורש בין בתרומה ובין במעשר, כאמור. ולכן משפט השאלה שבתחילה, אינו מועיל

⁴⁵ התייחסתי לכל תשובה ותשובה, מלבד אי אלו משפטים כוללים ("במקומות אחדים גם נראה כי המבקר בלבד בין מעמיד למעמיד דמעה", "לא אוכל להיכנס במסגרת זו לכל פרטי טענותיו של המבקר בסוגיה זו שיש בהן הבנה חלקית מאד של דבריו". "מרבית ההשגות נובעות מחוסר הבנה של המושג מדע", וכיו"ב), או מקומות ספורים בהם המעיין רואה בעצמו את הנדון ואת שתי הדרכים. ואין טעם להכביר מלים.

לעתים מציג בראון את הדברים כאילו מדובר בסיטואציה כזו, בה ישנן שתי דרכים, והמעין יבחר. אף כשאני כך. כגון: "הערתי של המבקר בעניין המקווה (מאמר הביקורת, עמ' תתקכח) על מש"כ בספר בעמ' 597. גם כאן, כרגיל, הוא מאשים אותי שלא הבנתי את הכתוב וכו' וכו'. אכן אולי הייתי צריך להוסיף עוד כמה מילים כדי להדגיש יותר שהחזו"א דיבר על נתן סאה ונטל סאה בכתף, שלגביה נהגו להחמיר כמו הראב"ד, ולא לגבי נתן למלא, אבל הדבר מובן היטב לכל מי שקרא את הפרק מראשיתו (עמ' 593 ובהערה 94); אלא שהמבקר מוכיח שוב ושוב שהוא איננו נוהג לעשות זאת".

ומירוחו אינו פוטר, דבריו שם בספר שגויים ברואה, ופירש את לשון החזו"א בדרך זרה ומוזרה, כפי שהראיתי במאמרי. לדבריו 'אית ליה מזלא' הכוונה שהפוסקים חששו לראב"ד מחמת שהיה לו מזל, ולכן אין ללמוד מדבריהם.. וגם אם במקום אחר לא שגה בכוונת החזו"א, לא נתבאר דבריו כאן בשום אופן. ואין מקום להתנצלותו.

לשגיאה שבהמשך. החזו"א מעלה חילוק זה כצורתו, ובדאי לא מזכיר בשום מקום חילוק בין תרומה למעשר.⁴⁶

הבהרתו הנוספת בדש"ת:

"החזון איש קובע באופן עקרוני שאין לדמות את גזירות חכמים זו לזו. והוא אינו נותן לנו אמות מידה אובייקטיביות שבהם נוכל להיעזר על מנת לחלק בין גזירות חכמים.. בדיון הקצר למדי שבו אנו עוסקים, החזון איש נוקט פעמים רבות במונחים שמצביעים על חלוקה עדינה בין גזירות חכמים שאין לה גדרים ברורים" (כאן באו ששה משפטים מדגימים).

אינה נכונה, הגישה הזו לדינים מצויה מאד, ועם כל הכבוד לששת המשפטים, לא הובא שום ביסוס לטענה כי "מבחינה כמותית החזון איש מרבה מאוד להשתמש בכלל שאין לדמות גזירות חכמים זו לזו". ההשוואה לספרי הגר"ח והגר"ז אינה במקומה, שהרי הגר"ח והגר"ז הם החריגים בתחום זה. בבריסק כידוע אין שואלים 'למה' אלא 'מה'. בראון מייחס לי רתיעה מפני העובדה שהחזו"א מרבה לתת הסברים פרקטיים, וכמובן שלא מיניה ולא מקצתיה. כל מה שביקשתי הוא ביסוס הדברים, והצגתם בצורה נכונה. במקרה זה של סוגיית ביטול התרומה, הדברים הובאו בצורה שגויה ולא מבוססת. אדרבה, נכון וחשוב להציג מחקר אמיתי שיראה את היחס של החזו"א להסברים פרקטיים ביחס לאחרים.

ולתועלת המחפשים, הביטוי המקורי המצוי למאות בראשונים הוא 'לא כל ה.. שוים'. כגון: "בשאר טומאה דרבנן שורפין, דלא כל הטומאות שוות" (תו' פסחים טו). "לא כל החזקות שוות" (רמב"ן קדושין טו). "לא כל הגזרות שוות בכל מקום" (רשב"א שבת קמט). "לא כל החזקות שוות ולא כל מגו שווה" (רשב"א כתובות יח). "אין כן השבותים שוים" (ריטב"א שבת קכג). "אין כל ההערמות שוות" (ריטב"א שבת קלג). "אין כל הטומאות שוות" (ר"ן פסחים יד). "אין כל החזקות שוות" (נמק"י יבמות לט). ועוד רבים מספור (בלשון זו עצמה משתמש החזו"א "אין כל הענינים שוים"). יושם לב כי הראשונים אינם מסבירים חילוק, אלא מבהירים את הקביעה שאין כל המקרים דרבנן שוים, והכוונה היא שצריכים ראייה כדי להשוות. לא תמיד יש להציג חילוק, אלא עצם הדבר שמדובר בדיון דרבנן ספציפי, אינו צריך לגרום לנו לעשות הכללה. כפי שכותב החזו"א "וכמובן שאין ללמוד..", מבלי לנמק. (וכלל זה מפורש בתלמוד במה מקומות כפי שצינתי במאמרי. ורגיל גם באחרונים, ראה למשל בש"ך כללי מגו י' דמספק"ל בגמ' אם אמר' מגו נגד חזקה, ויש חזקות דאמר' מגו נגדם, כי "אין כל החזקות שוות"). וראה שע"מ פה ג' "אין לדמות דברי חז"ל זה לזה".

דברי על 'סנסציה' כוונתי שלא נכון יהיה לאפיין את החזו"א או כל פוסק אחר, מכח דברים שאינם יחודיים לו. כל עוד לא הובהר באופן מבוסס ההבדל בינו לאחרים בנושא. וגם כאשר ידוע או מקובל שזו רוח דברי החזו"א, כאשר המחקר רוצה לבסס זאת הוא צריך להשתמש בנתונים מבוררים, ולא להישאר ב'ידוע'.

עוד בנושא זה: בנוגע לקושיית הרב וואזנר על החזו"א מדברי הר"ן, טענתי שקושיה מעיקרא ליתא, שכן החזו"א טען שיש צורך לפרש גם את דין הזה"ז, והר"ן לא קאמר אלא שיש צורך לפרש גם את דין התורה. ועל כך שאל בראון: מפני מה הוצרך החזו"א לחילוק בין עקרונות לבין פרטים. התשובה היא שחילוק זה בא ליישב את הקושיה על הר"ן מסוג' דפסחים מד', ולא ליישב את דברי החזו"א בנדון ביטול תרומה. דבריו מתאוששים מכח הסוג' דפסחים "דסתמא איירי בזה"ז". ומה ששאל "מדוע בסופו של דבר גם הרב וואזנר שאינו קטלא קניא כידוע לא השתכנע מהתשובת הפשוטה כל-כך ומהטעמת הדברים גם יחד, ודברי הר"ן נשארים בעיניו תמוהים". לא ידענא מאי קאמר, הלא הרב וואזנר לא השתכנע בישוב דברי הר"ן מסוג' דפסחים, שזה הנושא של החזו"א בתירוצו. אבל מן השאלה מדברי הר"ן על החזו"א בנדון בטול אסור, השתכנע כמבואר.

17) החמרה: כדוגמא להחמרה מביא בראון את דברי החזו"א האוסר דגים המתבשלים ע"י נכרים או חילוניים. אנכי תמהתי 'היכן כאן בדיוק החומרא'. המונח 'חומרא' מתכוין למקום שהיה ראוי להקל או שהיה צד להקל. על המצטט פסק הלכה וטוען שהוא 'חומרא' עליו לפרט את הסיבה להקל.⁴⁷ (אציין כי שאלתי זו באה בדרך אגב תוך כדי דיבור בהקדמה להערת העיקרית על קטע זה). בישולי נכרים אסורים. בדש"ת מסביר בראון את הסיבה להקל: "בכדי לאסור צריך החזון איש להחמיר לפחות בשלושה ענינים, וגם: מדובר כמעט בגזירה שאין

⁴⁶ הערתו שאיני מסביר מדוע יש הבדל בין זכיית קטן ובין תרומה, אינה נוגעת לדיונינו, לא באתי להסביר ולא ניסיתי במאמרי להסביר. אף שמסתבר שהטעם הוא שביטול איסור הוא ענין של מכשול והרחקה מן האיסור.

⁴⁷ ומכאן גם לנושא 'על המתיר להביא ראייה', וקישורו לעיקרון החוקיות המודרני. וכן דברי החזו"א 'מהעיקר היסודי שאין להתיר אלא בודאות וכל שאינו בודאות היתר – הוא אסור'. הדברים קשורים בהחלט לספק דאורייתא לחומרא, ואין מקום לדבריו של בראון: "החזו"א סבר שיש 'עיקר יסודי' שכל היכן שעלול להיווצר ספק צריך לחשוש לו להחמיר. האמנם כך נוהג העולם? הלא בכל סוגיה וסוגיה אפשרות להרבות ספיקות וספקי ספיקות, ומובן שיש כאן שיקול דעת מתי שייך לומר שהספק הותר 'בודאות' ומתי לא". איני יודע מה הוא 'עלול להיווצר ספק'. אך כאשר נוצר ספק, בדאורייתא מחמירים, אכן זו ההלכה.

הציבור יכול לעמוד בה, ושספק אם משהו אי פעם נהג בה!". דברי הסיפא תמוהים, ומסבירים את השגתי. מדובר בהלכה נוהגת שכל ההכשרים למיניהם נוהגים בה. כל שימורי הדגים הניצבים על המדף בחנות ועליהם חותמת הכשר, מושגים גם מבישולי נכרים וחילוניים. גם הרבנות הראשית (עכ"פ במסלול מהדרין) נזהרת באופן רשמי מבישולים של מי שאינם שומרי שבת.

ולגבי "שלושת הענינים בהם יש להחמיר", נשתבש בשלשתם: (א) במעמדם של החילונים, שכאן אין הוא דן אותם כתינוקות שנשבו, בניגוד לדרכו, אלא עושה אותם לעניין זה כמומרים ו'כגויים לכל דבריהם'. - במחילה, אין קשר לדיון תינוקות שנשבו, מעולם לא מוזכר בשום פוסק הקשר בין דין תינוקות שנשבו לדין בישולי עכו"ם. דין בישולי עכו"ם אינו עונש.

(ב) להרחיב את ההשוואה בין מומרים לגויים, שנאמרה במקורה לגבי יין, גם לפתם ושלקם, דבר השנוי במחלוקת אחרונים, כמבואר בחזו"א ליו"ד, ב, כג'. - כפי שכתבתי לעיל סעיף 1 דעת החזו"א להחמיר בזה. בכל מקרה פסיקה במחלוקת אחרונים, לא מהווה בהכרח "החמרה", ייתכן שזו הכרעה מוצדקת על פי דרכי הלימוד. האם פסיקה טרייטוראלית במחלוקת אחרונים כצד המחמיר, יכולה להוות מאפיין? והאם לא פסק הרבה פעמים החזו"א לקולא במחלוקת אחרונים? והאם לא היקל מסברא קולות עצומות בערובין ובשביעית? (ג) לא להחיל את ההיתר שפסק הוא עצמו לגבי חלב עכו"ם של בתי החרושת גם על בישולי עכו"ם, למרות שטעם הדין בשניהם דומה. - אחר המחילה, הטעם לא דומה כלל וכלל. איסור חלב עכו"ם הוא מפני חשש עירוב חלב טמאה, שאינו מצוי במקומותינו. ואילו בישול עכו"ם הוא משום חתנות. החזו"א גם לא "פסק היתר", אלא העלה צד כזה, ובעל פה התרעם על כך שאמרו בשמו שהתיר.

(18) הגט הבוכרי. על דברי: "בראון אינו מכיר בנימוקים כגורם הלכתי", כתב: "האמנם? על פני פסקה שלמה אני מפרט ששה נימוקים פורמליים.. לאחר מכן אני מוסיף עוד שמונה בעיות הלכתיות נוספות.. ומפרט גם אותן". ובכן: ברור שהספר מפרט באריכות, הוא מכיר את הנימוקים, אבל לא מכיר בהם כגורם להכרעת ההלכה. אלא מייחס את הכרעת ההלכה כרצון מראש של החזו"א להחמיר.

(19) חשמל בשבת. כתבתי שהחזו"א אינו חולק על הרמב"ן והריטב"א (דסברי דאף בקנה של סיידים התוקע בחוזק חייב), אלא מקבל את פירושם ואף כותב שכך מוכח. בראון משיב ש"כך אמנם אפשר לשמוע מן הלשון 'וכן מוכח' שבסוף הפסקה. ואולם, מי שממשיך לקרוא את הפסקה הבאה מבין שהחזו"א איש ממשיך ודבק בפירושו הראשון". קראתי את הפסקה הבאה ולא ראיתי כן. שם החזו"א כותב: "אף את"ל דקנה של סיידין אף בתקע אינו אלא מדרבנן.. וכ"ש אם גם בקנה של סיידין חייב כשתקע". דהיינו: הוא מחשב את ב' האפשרויות. הכרזת בראון כאילו החזו"א: "דוחה את פירושי הרמב"ן והריטב"א חרף הצהרותיו החוזרות ונשנות בכתביו בדבר המחוייבות לפירושי הראשונים" - שגויה. בראון מוסיף: "את ההבדל שבין הסברו של החזו"א איש להסברם של הראשונים הבהרתי על פני שלושה עמודים בספר. כל מי שקורא את הדברים מבין מדוע המשך טיעונו של החזו"א איש בנוי על פירושו שלו, ולא על פירושם של הראשונים". צר לי, קראתי את הדברים, ולא ראיתי שום סיבה לתלות את חומרת החזו"א בחשמל, בדחיית חומרת הרמב"ן בקנה של סיידין. החזו"א אומר במפורש שגם לפי פירושו הראשון אפשר להחמיר בחשמל, וקל וחומר לפי הרמב"ן והריטב"א שיש להחמיר.⁴⁸ ואם היה

⁴⁸ולגבי דבריו:

"בפרק על החשמל בשבת אומר המבקר במאמר מוסגר, שלא הזכרתי בספר את מה שקבעו חז"ל שהמגבן יש בו משום בונה. בעיקרון, לא נהיר מדוע חסר לו למבקר אזכור זה. הנוטל גבשושית בבית, הטומם גומא בבית, המסתת (לפי רב), העושה נקב בלול של תרנגולים (לפי רב), המכניס שופתא בקופינא דמרא (לפי רב), הגודלת והפוקסת - כולם חייבים משום בונה, ולא הזכרתי בספר.. איסור מגבן נזכר גם נזכר בספר בהקשר של מלאכת בונה, בעמ' 571 הערה 18".

מציגם כאילו פתחתי מערכה לבחון את המחבר על הלכות בונה. ולא היא, אעתיק את דברי:

"[בראון כותב:] 'הוא [החזו"א] מרחיב את גדר בונה באופן חסר תקדים, דוחה את פירושי הרמב"ן והריטב"א חרף הצהרותיו החוזרות ונשנות בכתביו בדבר המחוייבות לפירושי הראשונים'. כאמור דברי הרמב"ן והריטב"א לא נדחו, והם רק מצטרפים לטיעונו של החזו"א שגם בעומד לפרוק שייך תקיעה בחוזק וחיוב חטאת. כמובן שמדובר במשהו 'חסר תקדים' שכן החשמל עצמו הוא חסר תקדים, ואין לצפות למצוא דוגמאות דומות בגמ', (אמנם, לא הוזכר בספר שחכמים אסרו עשיית גבינה משום 'בונה', למרות שגם זה 'חסר תקדים'). הנחת החזו"א שחשמל הוא מלאכה, לפי ההגדרה של מלאכה בשבת, ו'בונה' הוא רק הקטגוריה שצריכים בע"כ להתאים. וזו כוונת הדברים שאמר לצבי יהודה, אלו שיקולים הלכתיים טהורים, ובדאי לא כהגדרתו של צ"י: המאמץ ההירואי שלו למצוא משהו כשהוא עצמו בלבו פנימה ידע שאינו הגיוני".

הוצרתי לטרוח להעתיק את כל הדברים, בהם נראה שמה שבאתי לומר הוא שבראון מנסה להציג את דברי החזו"א כחסרי תקדים וכמנוגדים לראשונים, בנוגע לראשונים ביאתי בגוף הדברים. ובנוגע ל'חסר תקדים', ציינתי בסה"כ שחשמל עצמו הוא חסר תקדים, ושגם איסור גיבון נראה כ'חסר תקדים' ביחס לבונה הקלאסי. והעובדה שאיסור גיבון נזכר במקום אחר בספר לא נוגעת לנימת דברי כאן.

החזו"א מודה שלהרמב"ן והריטב"א חשמל בשבת מותר, והוא החולק עליהם, היה מקום להגרשז"א להתפלפל עמו?

20) הלכה ומדע, בראון כתב שהרשב"א שדחה את הסיפורים בדבר טריפה חיה, נהג ב"שלילת המדע". על כך הערתי שלא מדובר במדע כי אם בסיפורים. והשיב בראון באריכות רבה, על כך שאיני מבין את המושג מדע, ושבימי הרשב"א לא היה כלל ממסד מדעי וכו'. ואתמהה, הלא זה מה שאמרתי: הרשב"א ביטל סיפורים, ואין ללמוד מדבריו כיצד להתייחס לממסד מדעי שיטתי. אלא שבראון מסתייע בלשון הרשב"א "ייבטל המעיד ואלף כיוצא בו", והרי אלף סיפורים חשובים כבר כמדע.. "אמנם אלף הוא לשון הפלגה, אבל המעיין בדברי הרשב"א יראה שגם עדויות רבות מאד לא ישכנעוהו". במחילה, זה לא רציני. היש טעם לדייק דיוקים מדברי הרשב"א לגבי מצב היפותטי בו יתפתח ממסד מדעי? ומכך להסיק על 'מהלך מובהק של שלילת המדע'?⁴⁹

21) מומרים ותינוקות שנשבו: בראון תיאר את הסנקציות ההלכתיות על המומרים, החל מפסק השו"ע שתפילין שנכתבו ע"י מומר פסולות, הש"ך התיר להלוות לו ברבית, הרדב"ז התיר ללוות ממנו ברבית וכו'. על כך השגתי שפסול כתיבתו לתפילין אינו חדוש של הש"ע. בראון השיב: "לא ברור מה רוצה המבקר, כתבתי לתומי שהשו"ע פסק כן; האם אמרתי בכך, או התכוונתי בכך, שהשו"ע המציא דין זה מדעתו?!". מובן שאין טעם גדול לעורר ויכוח על שאלות נוסח שכאלו, אך בד"כ כשבאים רק לומר את ההלכה, ומצטטים מהשו"ע, יתכן בהחלט שזה דין המשנה או התלמוד. ואילו כשבאים לתאר את השתלשלות ההלכה, ומיחסים משהו לשלחן ערוך, ומשהו לש"ך, משתמע שמדובר בדעת השלחן ערוך ובהכרעתו, ולא בדין התלמוד. גם כאן לא נדרשתי לנושא זה אלא מחמת שאר הטעויות שברשימה זו, ומשפתחתי בו ירדתי לכל פרטי.

על מה שכתבתי "בבטחון עצמי אופייני" שאין מדובר בסנקציה אלא משום שאינו כותב לשמה. השיב בראון: "פשט השו"ע מורה שזהו פסול גורף משום 'כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה' וגם פשט הגמרא (גיטין מה ע"ב) הוא שאם יש לפסול תפילין של מחלל שבת בפרהסיא הרי זה רק מן הטעם הנ"ל". אפילו היבנא ליה שזה עיקר הטעם (תלוי באיזה מומר ואם מוגדר כאפיקורוס), הלא עדיין אין מדובר בסנקציה. דין זה של כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה הוא גם בקטן ובאשה. והוא כסייג בקדושת התפילין שייעשו ע"י הכלול במצוה (והריטב"א ועו"ר כ' שהוא מה"ת).

בענין תינוק שנשבה כותב בדש"ת: "אשר לעמדתו של החפץ חיים, נראה כי המבקר נטל דברי מוסר והכניסם אל תוך הדיון ההלכתי (מה עוד ששם מדובר על הצורך בהחזרתם של עוזבי הדת בתשובה, נושא שאין בו כל מחלוקת הלכתית, ושאינו נוגע כלל לשאלת מעמדם במצוות)". ונתעלמה ממנו הלכה, שאפיקורס ישראל אין להחזירו בתשובה כמבואר בסנהדרין לח:; ואף אין לקבלו בתשובה אם בא לחזור, כפי שכותב הרמב"ם: "האפיקורסים מישראל אינן כישראל לדבר מן הדברים ואין מקבלים אותם בתשובה לעולם שנאמר כל באיה לא ישובון ולא ישיגו ארחות חיים, והאפיקורסים הם התרים אחר מחשבות לבם בסכלות דברים שאמרנו עד שנמצאו עוברים על גופי תורה להכעיס בשאט בנפש ביד רמה ואומרים שאין בזה עון, ואסור לספר עמהן ולהשיב עליהן תשובה כלל" (ע"ז ב' ה'). לגבי חילוני זמננו לא כתב כך החפץ חיים, וכמקובל.

וכיוצא בזה הוא כותב בענין אחר:

"לגבי השאלה מדוע האמירה כי מחבר הלשם היה האחרון שידע קבלה מרחיקה אנשים מלימוד הקבלה, התשובה מובנת מאליה למי שיקרא את הפסקה כולה: החזון איש האמין שאפשר ללמוד קבלה רק איש מפי איש עד לאלוהו, ועם מותו של הלשם לא נשאר ממי ללמוד. סביר להניח שהמבקר ראה את מכלול הדברים, אך ביקש להתעלם מהם".

ואילו דברי כך המה:

"[בראון כותב:] "את ספר לשם שבו ואחלמה ראה כספר האחרון בקבלה שיש מה ללמוד ממנו ועל מחברו רמז שאולי היה האחרון שידע קבלה באמת. לנוכח העובדה שלא התעסק בחכמה זו ולא למדה לא ברור על מה ביסס קביעה זו. אבל מכל מקום ברור שהערותיו באה להרחיק את הלומדים הפוטנציאליים מלגשת אל הנושא". מכיון שהמחבר מניח כעובדה שלא היה לחזו"א מושג בעיני קבלה, יש לתמוה על מה ביסס את קביעתו? ועל כך יש להשיב שברור שהערותיו באה להרחיק את הלומדים הפוטנציאליים מלגשת אל הנושא, ולמה לא חשש שיגשו חלילה אל ספר הלשם? לבראון פתרונים".

'שאלתי' לא באה כדורש וחוקר בסוגיא, אלא כמענה לדבריו הלא רציניים של בראון, שיש לתמוה על החזו"א איך הביע דעות בסוגיית הקבלה בעוד לא הבין בה כלום? ותירוץ הנוכחי, שהחזו"א התכוין ללמוד איש מפי איש מבעל הלשם, אבל לא מספרו, נסתר מדברי עצמו: "כספר האחרון.. שיש מה ללמוד ממנו", המחבר כבר נפטר, ודבריו היו על לימוד מן הספר, ולא איש מפי איש.

⁴⁹ וכמובן שבהערה הוא מקשר את הדברים ל"גישתו האנטי רציונליסטית של הרשב"א", כפי שכתבו פלוני ואלמוני שם ושם. אינני מסוגל להכניס את הרשב"א בקטיגוריות מדעיות מצומצמות. ספרו פירושי ההגדות, על הקדמתו הנפלאה, אינו יכול להיות מוגדר בשום צורה 'אנטי רציונליסטי'. וכן מכתביו שבספר 'מנחת קנאות', והשתמרותה של תשובת הבדרשי בין כתביו (שו"ת הרשב"א ס' תיח'). אין טעם כלל להיזקק להערות כאלו, ובבית המדרש זכרן לא יבא, רק ביאור תישארנה.

בנוגע לתינוקות שנשבו, כותב בראון בדש"ת: "לא כתבתי במפורש שהפוסקים נחלקו על דברי הרמב"ם". אך בספר נאמר: "רוב הפוסקים שלאחר הרמב"ם לא קבלו סייג זה". לקביעה רבת משמעות זו אין שום אסמכתא. דברי הכס"מ והרדב"ז לא צוטטו נכונה. בדש"ת הוא מוסיף "הב"י או"ח שפה' הבין במפורש שהטור חולק על הרמב"ם בענין תינוק שנשבה", ולהד"ם. הב"י לא כותב כלל דבר זה. אלא מתייחס לדין הטור (דברי התו' ורא"ש ורש"י ומרדכי) שמחלל שבת כנכרי, וכותב שלפ"ז צדוקים דידן (בימי הב"י) כנכרים. ומביא שלהרמב"ם, אף שמסכים עם עיקר הדין דמחלל שבת כנכרי, מ"מ צדוקים דידן יודה שאינם כנכרים שדינם כתינוקות שנשבו. אין שום זכר למחלוקת עם הטור, שאינו עוסק כלל בצדוקים דידן (לא בדקתי בספרות ההיסטורית אם ידועאיזו קבוצה כונתה 'צדוקים' בימי הב"י, ומוזכרת גם בתשובת המבי"ט א' לז'. אולי קבוצות של קראים?). הקביעה החוזרת: "ספרי ההלכה שנכתבו לאחר מכן.. לא מביאים את דבריו" שגויה, כפי שצינתי דבריו מובאים להלכה באו"ח שפה', בראון כותב:

"גם אם נמחל למבקר על כך שלא ציין באיזה חלק של השו"ע אמורים דבריו, הרי שלא מצינו בשום סימן שפ"ה של השו"ע התייחסות לדין 'תינוקות שנשבו'. ככל הנראה כוונתו לבית יוסף או"ח סי' שפה, ששם אכן מוזכר דין זה, אך המעיין בדבריו רואה כי אין הוא פוסק אותו להלכה".

אין כוונתי לב"י אלא לנו"כ השו"ע, אשר בבית המדרש בכלל שלחן ערוך יכנונו, כדאמר ליה צורבא מרבנן לחבריה: "פתח שולחן ערוך". הב"ח הט"ז והמג"א מעתיקים כולם את דין הב"י להלכה, כפי שהעיר בראון גם ביו"ד קנט' פוסק כן הש"ע, וכן הגר"א שם אות ו', ואין זכר שמדובר ב'חומרא', הלא לא הובא שום חולק על הרמב"ם (וגם הב"י לא מצא מי שחולק על הר"מ, מלבד הנמק"י שחולק לענין קראים וסובר שאינם תינוקות שנשבו אלא כמזידים חשיבו). גם השעה"צ הרחימאי ס"ק ב' מביא שיטה זו בשם הש"ע יו"ד. כך שבהחלט השיטה הובאה בפוסקים ונפסקה להלכה בלא שום חולק. אין אני צריך למחילתו. מקורות נוספים רבים וחשובים שהביאו שיטה זו הבאתי במאמרי.

ועל מה שצינתי למבי"ט תשו' לז' ש"מביא דין תינוק שנשבה", כותב בראון שתמוה שהבאתי מדברי המבי"ט שסותרין לחלוטין את דבריו. ואין הדברים נכונים, הציטוט שהביא אינו מדברי המבי"ט אלא מדברי חכם שהמבי"ט מצטטו, וגם חכם זה דן לענין כשרות הצדוקים לעדות, ולגבי זה טוען שדינם כגוי, ואת דברי הרמב"ם שדינם כתינוקות שנשבו מפרש לענין שאין למהר להרגן. ז"א שגם הוא מבטל את דין "מורידין ולא מעלין", אלא שתולה את הדין בכך שהם יכולים לשמוע, ושיש לבדוק אם הם מוכנים לשמוע (החזו"א היה כותב מן הסתם ש'בדיקה זו אינה בדיקה של שעה אחת, ואפשר שממתינין להם כל ימיהם'). המבי"ט בהמשך מתייחס בחיוב לרעיונו של חכם זה, ובכל אופן קובע את דינם כשוגגים ולא כמזידים. עצם ההכרה בדין 'תינוק שנשבה' חשובה, גם אם את הצדוקים של דורו לא הסכים לראות כשוגגים גמורים, ייתכן שלגבי החילוניים של דורינו, המנותקים לגמרי מכל ידע על הדת זה דורות רבים, לא יתווכח. ואלו השבויים באקדמיה, כשוגגים חשיבו, שאני מינות דמשכא.

סיכום המשא ומתן

כאמצעי עזר לראיית התמונה השלמה, הרכבתי טבלה של השתלשלות הטיעונים בדיון זה לסוגיהם.

מן הראוי לציין, שאין כאן סיכום של כל טענותי שבמאמרי. הבאתי כאן טענות מארבע קטגוריות: קריאת טקסט. הבנת הנושא הנדון. התמצאות. והצגת דברים נכונה. השמטתי לגמרי דיונים בנוגע לערכם של מחקרים או הערכות כלליות וכדו' (ראה הערה 45). וכן הערות סובייקטיביות, המיועדות לאזני מי שמזדהה עמן.⁵⁰ השמטתי אף הערות מן התחום הניתן לכימות, אלא שנראות בעיני כזניחות לגמרי.

תגובת בראון מובאת כאן כפי שאני רואה אותה לאחר הערותי דלעיל, וכמובן לא כפי שהוא ניסח אותה. לעתים אכן הקהו דבריו במעט את חוד ההשגה, כפי שניתן לראות לאורך מאמרי (וראה הערה 9).

קטגוריה	עמ' (במאמרי בישורן כט')	דברי בראון	השגתי	תגובת בראון	התייחסותי
הבנת הנושא הנדון	תתקנח	החזו"א חולק על הרמב"ם וריטב"א	אינו חולק.	נסיון להחזיק בטעות.	ראה סעיף 19

⁵⁰ אף שהמעין למשל במשפטים המצוטטים במאמרי עמ' תתקנח' והלאה, יוציא אותם מתחום ההתרשמות הסובייקטיבית, לתחום הבעייתיות הבולטת לכל קורא: החזו"א כתב לעיתון הפלס שנלחם בהשכלה (-הכוונה באותם ימים), ומכאן שהכיר את תכני ההשכלה. - כינוהו במודעה הגאון הנודע וזה מלמד שלא היה באמת נודע. - עקב היותו חשון ילדים התיר לפתוח שמישה על עגלת תינוקות. - ציטוט שלו את הזהר שכדו"א עגול מלמד על היחשפותו לקבלה (ראה סעיף 10). - החזו"א סותר עצמו בעניני קבלה היות ולא ייחס לנושא חשיבות רבה. - החזו"א קובע כלל בעניני קבלה אך לא ברור על מה מתבסס כי לא עסק בזה. – הוא לא אהב את אשתו.

			בתקיעה.		
הבנת הנושא	תתקלא	לדין שרץ שלא פירש יש תלות אלמנטרית באביוגנזה.	אין הכרח.	מנסה להוכיח מהגמרא שיש הכרח.	ראה סעיף 13
הבנת הנושא	תתקלד	פסול מומר לתפילין הוא סנקציה.	שאינו כותב לשמה.	הסוגיא מוכיחה כמוני.	ראה סעיף 21
הבנת הנושא	תתקמא	החזו"א חזר בו בענין סחיטה.	אין סתירה בין הפסקים.		
הבנת הנושא	תתקמא	נתן עיניו לגרשה אינו 'גרשות הלב' להמג"א.	המג"א מסכים עם זה.	איני מבין איך דייקת זאת מדברי.	
הבנת הנושא	תתקיד	איסור תרומה נחשב כאן כאיסור דרבנן סתם.	איסור תרומה לא נדון כאן.		
הבנת הנושא	תתקטז	החזו"א ראה את דברי הר"ן כסותרים את חילוקו.	החזו"א בא ליישב את הר"ן מסוג' דפסחים בלבד.	חזרה על הטעות.	ראה סעיף 16.
הבנת הנושא	תתקל'	הסברים שונים לאי רלבנטיות הפוסקים כשיעור הגדול.	הסברים מופרכים.	חלקם המבקר מפרופורציה	ראה סעיף 8.
הבנת הנושא	תתקכא	הסטייפלי התרכך והודה בלגיטימיות השיעור הקטן.	(1) במדות הנפח מעיקרא הודה בלגיטימיות. (2) ההסבר שגוי היסטורית.	אני מזכיר בחילוק זה במקום אחר.	ראה סעיף 7.
הבנת הנושא	תתקכה	על המתיר להביא ראיה הוא עקרון חדשני.	יסודו בדיון ספק דאורייתא לחומרא.	דיון.	ראה הערה 44.
הבנת הנושא	תתקכו	דברי החזו"א במעמיד דמעמיד מנוגדים לרמב"ן וריטב"א.	דבריו מיוסדים על הרמב"ן והריטב"א.	דיון שגוי בנוגע לרמב"ן.	ראה סעיף 12.
הצגת דברים נכונה	תתקיג	הצגת דעת החזו"א	אי הצגת נימוקי החזו"א והסימוכין לדעתו.	הכללה שדבריו לא הובנו.	
הצגת דברים נכונה	תתקכא	הסטייפלי התנגד להדפסת שיטת רח"נ.	התנגד להדפסתה כשיטה שווה להלכה.	התכחשות לטקסט.	ראה סעיף 9.
הצגת דברים נכונה	תתקכב	מרבית הפוסקים לא אמצו חומרה זו. לא נפסקה להלכה.	לא נכון עובדתית. ואין בסיס לכך שלא נפסקה.	התכחשות.	ראה סעיף 14.
הצגת דברים נכונה	תתקכג	לפי הרמב"ם ברור שצ' הפוכה כשרה.	אין שום ראיה מהרמב"ם.	בהמשך מובאת גישת החזו"א שאין ראיה מהרמב"ם.	ראה סעיף 15.
הצגת דברים נכונה	תתקלג	החזו"א חולק על הרא"ש.	אינו חולק אלא מפרשו אחרת.	הצגת פעולה זו כמחלוקת לגיטימית.	ראה סעיף 11.
הצגת דברים נכונה	תתקלד'	שיטות הש"ך והרדב"ז.	דברי הש"ך והרדב"ז הובאו בניגוד לשיטתם.	מסכים.	
הצגת דברים נכונה	תתקלד	הכ"מ כתב שזו 'דעת רבינו' בלבד.	הוספת ה'בלבד' סילוף.	המבקר התעלם מהמרכאות.	אין קשר למרכאות. ראה סעיף 4.
הצגת דברים נכונה	תתקלה	רוב הפוסקים לא קבלו את דין תינוק שנשבה.	חסר כל בסיס.	נסיון להתווכח.	ראה סעיף 21.
הצגת דברים נכונה	תתקלז	החזו"א פסל את דעת הר"מ בקו התאריך.	לא פסל אלא טען שאינה רלבנטית לנושא.		
הצגת דברים נכונה	תתקלח	החזו"א הכיר ספרות משכילית, ומביא מעיתון משכילי בחדושו.	מביא קטע מפורסם ומתפלמס עמו בחריפות.		
הצגת דברים נכונה	תתקמא'	תאריכים.	הצגת גילאים לא מדוייקת.	כוונתי ברורה לקורא.	
התמצאות	תתקיט	החזו"א לא מחשיב את הכלל הלכתי כבתראי.	כלל הנמצא בשו"ע ובחזו"א תדיר.		
התמצאות	תתקכא	השיעור הגדול מנוגד לנורמה.	מנהג מבוסס.	דיון בנושא.	ראה סעיף 8.
התמצאות	תתקכא	היעדר מקורות לשיעור בגרמניה.	ציינו מקורות חשובים.	מיעוט בחשיבות המקורות, בטעות.	ראה סעיף 8.
התמצאות	תתקכג	מכשירי כתב וועליש הכשירו צ' הפוכה.	אין חפיפה בין המונחים.	עדיין אין הוכחה שלא הכשירו.	ראה סעיף 15.
התמצאות	תתקכו	החזו"א חידש את	דעת החזו"א לאסור מעמיד		

		האיסור על מסמרים בדפנות.	דמעמיד מובאת בדברי הרבה פוסקים שקדמוהו.		
התמצאות	תתקכז	לא התקיים דיון בנושא כוונה מול מנין.	צוין מקור אחד.	מקור אינו מהווה דיון.	ראה הערה 27.
התמצאות	תתקכט	החזו"א והמורים כמותו הקילו בחשמל בשעת הדחק (ציטוט).	טעות.		
התמצאות	תתקלה	מקור המליצה של ארי אורב בסנה' עז.	מקורה בפסחים מט:	מסכים.	
התמצאות	תתקמ'	החזו"א אמר ששני אנשים הבינו את הקבלה ומן הסתם כלל את זקנו.	המאמר מיוחס לגר"א וגם פירש את שמות האנשים.	הסרת מרכאות.	אין קשר למרכאות, ראה סעיף 3.
התמצאות	תתקמא	שנת פטירה.	טעות.	זניח.	ראה הערה 26.
התמצאות	תתקמא	אשת החזו"א.	בספר לא מוזכר שמה.	מוזכר.	טעות שלי' וראה הערה 9.
התמצאות	תתקמא	המ"ב מציין למקור שלא קיים.	המקור קיים.	זניח.	ראה הערה 29.
התמצאות	תתקמא	החזו"א מציין לטקסט לא קיים.	ציון מקור.	ציון לא מספק.	ראה הערה 29.
התמצאות	תתקמא	לא ידוע לי שציטט את הגר"ז.	ציטט.	זניח.	ראה הערה 28.
התמצאות	תתקלח	חתימת המשנה מציינת את סוף תקופת הנבואה	שגיאה גלויה.		
קריאת טקסט	תתקכה	חמורים וקלים במובן של נטייה להחמיר.	המובן הוא 'רציניים'.	יש מקום לדיון.	ראה הערה 47.
קריאת טקסט	תתקכו	החזו"א החמיר במעמיד במק"ט.	החזו"א לא חידש בזה חומרא כי אם קולא.	דיון החוזר על אותה טעות.	ראה סעיף 12.
קריאת טקסט	תתקכח	הרמ"א אומר 'יש לפסלו' ולכן כשר דיעבד.	הכוונה הפשוטה שפסול דיעבד.		
קריאת טקסט	תתקל	החזו"א אמר שהחשש לראב"ד הוא מחמת מזל ולא מנומק.	חשש מנומק במקרה אחד, ובחברו אין חשש. זה הוא המזל.	ההבדל לא משמעותי.	
קריאת טקסט	תתקלב'	שאלת הגמרא היא איזה אבר מפקיע מדין בריה.	אין זו השאלה ועוד שיבושים.		
קריאת טקסט	תתקלב	החזו"א אמר 'אין אנו בקיאים בסתרי הטבע' בנוגע לשאלה אם התולעת דרה בקבע בפרי.	נאמר על השאלה איך תחיה התולעת בפרי.		
קריאת טקסט	תתקלד	התיר יין של חילוני.	החזו"א אוסר.	דיונו בהיתר הפת בא לאסור את היין.	שגיאה גמורה ראה סעיף 1.
קריאת טקסט	תתקמא	בארחות רבינו כתוב שהגר"א הניח ב' זוגות תפילין.	שגיאה תחבירית.	נסיון להחזיק בטעות.	ראה סעיף 2.
קריאת טקסט	תתקמא	החזו"א הרבה חולקים על דין משומר.	אין הנדון במשומר.		
קריאת טקסט	תתקי	החזו"א התיר ביטול תרומה לכתחלה.	מודה שאסור לכתחלה.	חזרה על הטעות	ראה סעיף 16.
קריאת טקסט	תתקיא	הרמב"ם התיר תרומה שנתבטלה בשוגג ע"י העלאה.	הרמב"ם לא התיר זאת.		
קריאת טקסט	תתקיד	חילוק החזו"א הוא בין תרומה למעשר.	אין חילוק ביניהם אלא בין דיני קנין לדיני תרומה.	הוצעה האפשרות שאין חילוק.	ראה סעיף 16.
קריאת טקסט	תתקטז	החזו"א מחלק שטעם התרומה אינו ניכר ביחודיותו.	החזו"א מחלק שאיסור בשר בחלב מצוי בזמננו.		
קריאת טקסט	תתקיז	הרב וואזנר לא השתכנע.	הוא כותב במפורש שהשתכנע.	מסכים.	
קריאת טקסט	תתקיח	החזו"א אסר תפוז וחושש.	התירם	מסכים.	
קריאת טקסט	תתקיח	החזו"א חלק על הרמב"ם.	לא חלק אלא פסק כמתירים.		

סיכום

בראון טען ש'יש עשן בלי אש', ולשם כך טרחתי והתייחסתי לכל דבריו לפרטיהם. הראיתי שאין בהם כדי כיבו האש. מקובל עלי כמובן שמה שלדעתי 'שגיא', לדעת אחרים נתון לדיון.⁵¹ אף שאני איני חוזר בי מההגדרה הנכונה לדעתי. אבל לא אקבל את טיעונו שכל הביקורת היא עורבא פרח, היטפלות של הסרת מרכאות ואי קריאת דבריו. ישפוט הקורא הבקי בתלמוד ודרכיו, כמה מן האש וכמה מן העשן.

צר לי שנקלעתי לדיון חריף המתמשך שוב ושוב, ושאני נראה כמטיל דופי בשמו הטוב של חוקר מפורסם. ודוקא זה המראה פנים שוחקות לתורה ולומדיה. אך כפי שהסברתי אין בדברי נגיעה ליכלתו האקדמית, כמובן שאין ביכלתי ובסמכותי לחלק ציונים לחוקרים בדרכי מחקרם. יפרסמו הדוקטורים זה את זה, ואני כל שעשיתי הוא הצגת שאלות קשות בתחום לימוד התורה, כאיש פשוט מבית המדרש (ולגבי החוקרים, הלא בלאו הכי לדידם כל בית המדרש אינו אלא תופעה שיסודה בענף הפסיכולוגיה. ואין הם משימים לב לביקורת 'הרמוניסטית').

ובכל אופן, דומני שנקודה חשובה חסרה מהדיון המתמשך: נכון והגון לאפשר לד"ר בראון להשיב על טענותי אחת לאחת כאן ב'ישורון', הגם שיש הבדלי השקפה מהותיים העומדים מאחורי הדיון. אך אין מן הדיון להעלימם, ולהציג את דבריו כאילו הם תואמים למקובל בישיבות וכו' (כדרך שפורסם הספר בזמן הוצאתו, וכסגנון כל מיני משפטים במאמר דש"ת. אריכות בזה ראה מאמרי הראשון ב'אוצר החכמה'). אנקטמין טהורין ואין יוצאין בהן. 'ישורון' הוא בית מדרש של הציבור החרדי, ומעיקריו הוא האמונה הפשוטה הנטועה בעמנו מאז ומעולם, באמינות כל דברי חז"ל ובקדושתם, ובנכונות הדרך בה משתלשלת ההלכה מיום מתן תורה ועד לזמננו, על סמכותם של פוסקי ההלכה ותקפות דבריהם, ללא קשר לאבחונים פסיכולוגיים וסקירות אופי. ובשלילה מוחלטת של הדעות ההפוכות, ללא תלות בהוכחות ודיונים. וכפי שמתבטא החזו"א במקומות רבים. אין לי את היומרה וההוצפה 'לאבחן' דעותיהם של אחרים ולקבוע את מדת 'כשרותן'. הרוצה לדעת דעתו של אדם, יתכבד וישאל אותו. אבל יש לי הזכות להצביע על ההשלכות של דעות הרווחות באקדמיה -הזרות לאמונותינו כחרדים וכתלמידי החזו"א- על המחקר הנוכחי. ולכן לגופו של מחקר (ולא לגופו של אדם), המחקר מתבסס (בין השאר) על השקפה שונה מהשקפת בית המדרש, ולא הגון יהיה לשכנע את יושבי בית המדרש בהתאמתו להשקפתם. ודי בזה.

תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, וגם אם הדברים הקשים נראים כ'מלחמה', כדאמר רב יימר "וצורבי דרבנן משלחי גלימי דאינשי?", באים הם לחסוך מלחמות גדולות הרבה יותר. דוקא הדברים הנראים כתמימים, רבה השפעתם על הצעירים המתלבטים, שכן מעלה על דעתו שאין בכך כלום שהוא אומר וכי השתחויתי או עבדתי, והוא אינו יודע שראיית העינים עון גדול ומביאו לגופה של כפירה בעיקר, שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. מתחילה מטיל ספק בערך האמיתי של פסיקות חכמי התורה, ולאט לאט מטיל ספק בהרבה אמיתות ברורות ומבוססות, שחכמים להרע מטביעים אותם בים של מלל. וכל אמת ואמת מסבבים אותה בשקרים כשערות ראשם, וכך כמעט שאין בכח אנושי לברור אמת מן השקר. על כן ציוונו החכם להתרחק משערי ביתה של הסכלות, שלא נבא להתפתות ברוב נכליה ומחקריה האומרים 'אין האיש בביתו'. ועת שלום.

⁵¹ כך למשל, פירוש דברי החזו"א 'בטבעי אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט שלא פגשתי'. שאין לי שום ספק שכוונתו במובן של 'קשים ורציניים', (כלשונו 'חמורה היא ההלכה ואינה ניתנת להיקבע ע"פ סיפורים', יו"ד קס"ב ו', "ענין זה חמור מאד", או"ח ח' יא', ועוד רבים). ופירושו של בראון "אם כתב אליו הפונה משהו בנוסח 'אני שולח לכת' את חידושי על סוגית נר חנוכה, וכפי שיראה כת"ר במסקנתי נטיתי לקולא משום ספק דרבנן" – הרי שתגובת החזו"א איש 'אני רואה את כל העניינים לחמורים' מתייחסת לחומרא וקולא". בטל ומופרך. בפרט אם נתבונן בלשון האגרת במלואה:

"יקרתו וספרתו הגיעוני, לא עיינתי עדיין לרגלי צמצום היכולת לעיון הראוי, ובטבעי אני רואה את כל העניינים לחמורים וקלים כמעט לא פגשתי, ומטעם האמור אי אפשר לי להשתעשע בדבריו היקרים".

היש עוד ספק שהחזו"א מתנצל שלא עיין בדבריו מכיון שהענין חמור וקשה לו לעיין בו, ואינו רגיל לעיין בדברים בקלות ומרצה.

למרות שלי ברור הדבר, וגם אין לי ספק שכל קורא הרגיל בלשון התלמודית ובלשון החזו"א יחליט כמוני בלי ספק ויראה בפירושו מהתלה גרידא. מובן שאין זה ממדת אנושיות שלא לאפשר לחושב אחרת ממני לטעון כי פירושו אפשרי בהחלט. יאמר הוא את דבריו וישפטו הקוראים.

(אגב, אין אני מתפאר בכך שפרופ' הבלין הרחיב נקודה זו. אלא ציינתי שאני העליתי במאמרי הראשון, כדי שלא יוצר רושם שאני מעתיק ל'ישורון' דברים שקראתי ב'קתרסיס'.. ומדי דברי ברש"ה, בראון טוען שאני מסתמך על בקורתו ומפנה אליה. ואין הדברים נכונים, בשום מקום לא הסתמכתי על דבר שנכתב ב'קתרסיס'. וכפי שהסברתי דבר אין לי עם הביקורת האקדמית המתפרסמת בספרות אקדמית וענינה הוא הדרישות האקדמיות ועמידת החיבור בהן. נושא שלא התיימרת לגעת בו ואין ראוי להביאו לביהמ"ד).