

עשירים אנחנו במבקרים, מבקרים במחשבה,
מבקרים במחשבה ובדיבור, מבקרים במאמרים
כתובים ונדפסים, מבקרי יחיד, מבקרי ציבור,
מבקרי עם ישראל כולו. ואמנם, המבקר חופשי
מלהיות לו חלק בלימודיות. אם יש לו שפת חלקות,
או גם עט סופר לו, כבר ניתן לו הזכות לבקר.²

בנימין בראון

'לא זו דרכה של תורה באמת' - תגובה למאמרו של הרב יהושע ענבל

1. פתח דבר

קראתי בעניין את מאמר הביקורת המפורט שכתב הרב יהושע ענבל (להלן: המבקר) על ספרי 'החזון איש': הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית' (הוצאת מאגנס, ירושלים תשע"א; להלן: בראון, החזון איש או הספר).³ אין זה סוד כי סמוך לאחר שיצא הספר לאור עלו ברשת האינטרנט ואף בעיתונות החרדית הנדפסת טענות שונות ולעתים משונות על פרטים כאלה ואחרים בו. ריבוי הביקורות הזה עלול להשאיר בלב קוראים מסויימים רושם מטעה, באומרם בלבבם: גם אם רק חלק מהטענות נכון, הרי מדובר במחקר פגום ובחוקר 'לא רציני' (כלשון המבקר), שהרי 'אין עשן בלי אש'. אך לאמיתו של דבר לא כך הם פני הדברים. לעתים יש ויש עשן בלי אש, במיוחד כאשר עולה מן הביקורות מגמתיות ורצון לתפוס את המחבר ב'קלקלתו' בכל מחיר.

רוב הביקורות עסקו בחלק הביוגרפי של הספר, כמעט כולן היו נקודתיות ותפלות, ותדיר נדף מהן ריח חריף של 'מה לילוד אשה בינינו'. הימנעותו של המבקר מתגובה על טענות מסוג זה איננה צריכה להתפרש כאילו אין ביכולתו להדוף את הטענות או כאילו הודה בהן, אלא לכך שאין ברצונו להיכנס למלחמת התשה חסרת ערך נגד טענות חסרות ערך.

ביקורתו של המבקר נראתה במבט ראשון שונה: היא עסקה ברובה המכריע בחלק העיקרי של הספר, 'שער ההלכה', שעליו – כפי שציין המבקר בצדק – כמעט שלא נכתבו תגובות. ואולם, אם עצם העיסוק בחלק זה של הספר הוא כשלעצמו משמח, עיון בטענות הביקורת של המבקר מביא לאכזבה קשה. כפי שהעיד המבקר על עצמו, הוא לא עיין בספר הדק היטב,⁴ במקומות מסויימים ככל הנראה בקושי רפרף עליו, ובמיוחד ניכר זלזולו בחלקים התיאורטיים של הספר, שנועדו לבאר את דרך ניתוח המקורות. זלזול זה נבע,

¹ תודה לרב יהודה עמיחי, לרב פישל שרייבר, ליאיר הלוי ולאסף בראון על שקראו את התגובה והעירו הערות מועילות.

² ר' אברהם ישעיהו קרליץ, קובץ אגרות החזון איש (הרב ש' גריינמן, עורך), בני ברק תש"ן, ג, קפט.

³ הרב יהושע ענבל, 'על הבנת הנקרא התלמודי בחיבור "החזון איש" – הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית"', ישורון כט (אלול תשע"ג), עמ' תתקי-תתקמב (להלן: מאמר הביקורת).

⁴ מאמר הביקורת, עמ' תתקמב.

לפי כל הסימנים, מעמדה מוטה **מראש** כנגד הספר וכנגד המתודה הנקוטה בו. דרך קריאה זו הביאה את המבקר לשורה ארוכה של טעויות, בעיקר בקריאת הספר עצמו אך לעתים אף בקריאת המקורות המובאים בו, אך חמורה מזו: בלהיטותו הרבה לבקר את הספר הרשה המבקר לעצמו לא אחת לעוות את לשון הספר ואף להתעלם מלשונות ברורות וגלויות במקורות עצמם. על אף המאמץ לדון את המבקר לכף זכות במקומות שבהם נראה כי הטעויות נובעות מהזנחה או מרישול, הרי שבמקומות הללו, של העיוותים החמורים באמת, שבהמשך נראה כי אינם מסתכמים באחד או בשניים, עולה חשש כבד כי לא בטעויות בתום לב עסקינן אלא ב'טעויות' מכוונות או מכוונות למחצה.⁵

את כל טענותיו טוען המבקר בבטחון עצמי רב, רב מדי, תוך חזרה בלתי נלאית על הפועל ס.ל.ף. של שלל הטייתו, באופן העלול לשכנע קורא תמים, שאיננו בוחן את הטענות לעומת מה שנאמר בפועל בספר ובמקורות, שאין מדובר בספר מחקר אלא בספר תעמולה-כזבים של מחבר עויין ולא-ישר. טענות אלה באות לצד טענות, תדירות וחדורות-בטחון לא פחות, על חוסר ב'הבנת הנקרא' בכל פרקי הספר.⁶ לפיכך אני רואה צורך לרדת אל גופי המקורות ולהציג את העיוותים בפרוטרוט.⁷ לא אוכל להשיב על כל טענות המבקר, שכן הוא יורה את טענותיו בצרורות ואילו התשובות מחייבות סדר ואריכות, אך אשתדל להשיב על חלק גדול מהן, ומקו ילמד הקורא על השאר. אני מבקש להדגיש דבר זה, שכן הטענות שלא אשיב עליהן אינן טענות שאין לי מה להשיב עליהן, ובדאי שאין לומר בהן שתיקה כהודאה דמיא.

ואגב כך אוסיף, כי הוא הדין בביקורות אחרות שצצו ושאלו עוד יצוצו בעקבות הופעת הספר. אני מבקש לנצל במה זו כדי לומר: אינני רואה עצמי מחוייב להשיב לכל טענה ולכל ביקורת. אינני חובב פולמוסים והתנצחויות, ומה עוד שכיום אני רחוק מנושאי הספר, שכתבתו החלה לפני למעלה מ-15 שנה, והחזרה אל נושאו קשה עליי ומעכבת מאד את עבודתי המחקרית הנוכחית. העובדה שאינני מפנה את זמני למתן תשובה לכל טוען אינה מלמדת על כך שאין לי מענה לטוענים או שהודיתי לדבריהם, ומי שיתעקש להסיק כך עושה זאת על דעתו בלבד.

דומה, כי את טענותיו של המבקר אפשר לסווג לארבע מחלקות: (א) טענות שבהן הוא צודק; (ב)

טענות שבהן הוא טועה (או 'טועה' במכוון?); (ג) טענות שבהן הוא נוקט פרשנות אפשרית, אך הפרשנות שלי

⁵ אינני מרגיש נוחות רבה לייחס סילופים מסוג זה לאדם, ובפרט לא לתלמיד חכם דוגמת המבקר. ברם, כפי שנראה להלן, במספר מקומות אין מנוס מן המסקנה הזאת.

⁶ אכן, נראה שהמבקר טרם החליט איזה בן אני מבין ארבעת הבנים של ההגדה: הרשע (המסלף) או התם (חסר הבנת הנקרא). שני תיאורים אלה סותרים זה את זה, אך יש בהם גם נפק"מ למסקנתו של המבקר. בסוף מאמרו הוא מציג את מחקרי 'לבוסר', משל הייתי מצעירי הצאן שמה שנדרש ממנו בעיניו הוא הבשלה ראויה, וקובע את התנאים שעל פיהם יבחן בעתיד את התקדמותי. והנה, אם תם אני – כפי שהוא מציע בכותרת מאמרו – ניחא, אך אם רשע אני (לאחר שעשרות פעמים האשימני בסילופים מכוונים) – לא ברור מה עניין הבשלה לכאן, הלא אם בסילופים עסקינן, כפי שמייחס לי המבקר, שום התבגרות לא תועיל. אולי רצה המבקר להשקטני בדברי ניחומים בסוף המאמר, אבל 32 העמודים שקדמו לאותה פסקה 'מנחמת' (ומתנשאת משהו) הם כמודע רבא לאמור בה.

⁷ אכן, לא רק את עלבונני אני תובע כאן, אלא גם את עלבונם של הקוראים הישרים. המבקר מייחס לי 'סילופים' במספר עצום של מקומות לאורך מאמרו, באופן הגובל בשטיפת מוח. קוראים שאינם יורדים לבדיקת הדברים עלולים להיות מושפעים מעצם הגודש הזה. מלבד העובדה שבנדון זה הפוסל במומו פוסל, הרי שההאשמתו בסילוף בכוונת זדון – מגוחכת. מלבד הטלת הדופי האישי שיש כאן, שכנראה אינה מרתיעה את המבקר במלחמתו, חייב אדם לשאול את עצמו: וכי איזה מניע יכול להיות למחבר 'לסלף' את דברי החזון איש? הלא אין אדם חוטא ולא לו. האם הספר הוא כתב פולמוס נגד החזון איש או נגד שיטתו? האם אני בא לשכנע מישהו לצאת נגדו? דווקא המבקר, החושף מדי פעם את הבז העמוק שלו כלפי העולם האקדמי, דרכו ולשונו, והבטוח שככל שיוכיח שדברי 'יריבו' מופרכים יותר כן יתקדש שם שמיים בעולם – הוא בעל המניע לסלף בכוונה תחילה (בהקשר זה ראוי להזכיר כי המבקר הביא בסוף מאמרו את השגתו המפורסמת של הראב"ד על הרמב"ם, הלכות כלאים, ו, ב. ושם ראוי להביא כאן את דברי הרמ"ע מפאנו על השגה זו, ממנה הסיק כי לא יצא הראב"ד לחלוק על הרמב"ם אלא בשל ענייני השקפה, 'דלא ליסרכו כולא עלמא בתריה ללמוד וללמד בדעות'; שו"ת רמ"ע מפאנו, סימן קח); אבל אני, שאין לי לא דין ולא דברים עם החזון איש, ולא באתי לנהל מאבק בו, בדרך לימודו או בהשקפת עולמו, איזה מניע יכול להיות לי לסלפו?

אפשרית גם היא; (ד) טענות שאינן ראויות להיטען, וממילא גם אינן ראויות לתגובה. אדון בהן כסדרן.

2. טענות שבהן המבקר צדק

אין לי בעייה להודות בטעויות בספר – כך לפחות אני מאמין. חיבור בן 951 עמודים – לא ייתכן שיהיה בלא שגיאות. על אחת כמה וכמה שמדובר בחיבור ראשון שנכתב על נושא מסויים. ברור שבמחקר על הרמב"ם, למשל, קשה יותר לטעות, לאחר שקרקע זו נחרשה כבר במאות מחקרים, אם לא באלפים. לא כן קרקעו של החזון איש. אציין כאן אפוא במפורש את המקומות שבהם שאני מקבל את ביקורתו של המבקר. אם תצא מהדורה שנייה, אשתדל בל"נ לתקנן, ואם לא – יהיו דבריי כאן כעין נספח השלמה לספר. ואלו הן:

ביטול תרומה בחולין: צדק המבקר שהרב וואזנר לא קיבל את תירוצו של החזון איש בדברי הר"ן, אבל קיבל את עיקר דבריו שסתם משניות יכולות לעסוק רק בתרומה בזה"ז מדרבנן, ולא כפי שכתבתי.⁸ את טענותיו המהותיות יותר של המבקר בסוגיית ביטול תרומה בחולין אדחה להלן.

התפוז והחושש: צדק המבקר שהחזון איש פסק כי הם מין אחד ולא שני מינים (חזו"א על כלאים, ב, ט).⁹ גם המקור שהבאתי, הרב קלמן כהנא, אומר זאת, כך שלא ברור לי מה שורש טעותי. ברם, עיקר הטענה שם נוגעת לעדותו של הר"ק כהנא כי החזון איש הורה את דבריו בעניין זה 'על פי ראיית פרי זה וטעימתו בו', ולעניין זה פחות חשוב גוף ההכרעה ויותר חשובה דרך ההכרעה.

דין מומר בריבית: צדק המבקר, כי החלפתי את השיטות:¹⁰ השו"ע (יו"ד קנט ס"ב) והרדב"ז (אלף פו), בעקבות סיעה של ראשונים מצדדים להתיר להלוות למומר בריבית אבל לא ללות ממנו. הש"ך מרכז מעט הוראה זו (שם, סק"ג, סק"ד, וסק"ו). יש לציין כי גם החלפה מוטעית זו אינה משפיעה על עיקר ניתוח הסוגיא.

"ארי אורב": צדק המבקר כי דברי החזון איש בנוגע ל'ארי אורב' לקוחים, כמסתבר, מהדיון בפסחים מט לגבי עם הארץ, ולא מהגמרא בסנהדרין, כפי שטענתי בלשון ספק ('כנראה').¹¹ גם טעות זו בדברי אגדה נוגעת לשולי הדברים ואינה משפיעה על תקפות הניתוח בסוגיא המהותית. הבאתי את הדברים כדי להראות את חריפות ההשוואה של החזון איש בין הגיוס בכפיה ובין ההנחה לפני הארי, ודומה כי המקור בפסחים אינו נופל בחריפותו מן המקור בסנהדרין.

על הערות אלה של המבקר אני מודה לו בתרתי משמע, הן מלשון הודאה והן מלשון תודה.

⁸ מאמר הביקורת, עמ' תקיז. בספר כתבתי שהרב וואזנר המשיך לסבור שסתם תרומה במשנה היא דאורייתא, כנראה משום שראיתי שהרב וואזנר דחה את תירוצו של החזו"א, ומזה הסקתי בטעות שהוא לא מקבל גם את עיקר דבריו.

⁹ עמ' תקיח.

¹⁰ מאמר הביקורת, עמ' תקלד.

¹¹ שם, עמ' תקלה.

3. טעויות ו'טעויות' של המבקר (א): אי-הבנת הנקרא או עיוות הנכתב?

כעת נעבור אל המחלקה השנייה – המקומות שבהם המבקר טועה, ולעתים גם 'טועה' (במכוון). אחלק את הטעויות לשלושה פרקים: בפרק זה אדון במקומות שבהם המבקר עקר ושייבש לשונות (בעיקר שלי, אך גם של אחרים); בפרק הבא נדון בטענותיו על פי סדר פרקי הספר; ובפרק שלאחריו – במקומות שבהם טען המבקר שלא כתבתי דברים מסויימים, שעה שכתבתי גם כתבתי אותם.

כאמור, יש מקומות שבהם מאשים אותי המבקר בטעויות גסות הנובעות מפגם ב'הבנת הנקרא התלמודי', או, בלשון הדיוט, מבורות; אך יש מקומות שבהם הוא תולה בי מגמתיות מכוונת – להוכיח שהחזון איש אינו עקבי, או עקבי 'מדי' בשל שיקולי מדיניות או שיקולים עקרוניים אחרים, או קובע עקרונות וסוטה מהם, או כל כהאי גוונא מסוג הדברים שהמבקר מייחס באופן גורף לטיפול האקדמי בגדולי ישראל. כשהוא מתלהט במיוחד הוא אף מגיע להאשמותיו השכיחות ב'שקר' וב'סילוף'. בשורות הבאות נבחן מי הוא המגמתי ומי הוא הנאמן למקורות, אך לפני שאעשה זאת ברצוני להבהיר חד משמעית: לא הייתה לי בספר כל מגמה להציג את החזון איש באופן מסויים. ניגשתי אל המקורות בלא הנחות מוקדמות וללא שאיפה להגיע ליעדים קבועים מראש. החזון איש היה נראה בעיני מרתק באותה מידה אילו היה פורמליסט אדוק שאינו נוטה כמלוא נימה מעקרונותיו כמו אילו היה גמיש לחלוטין ונטול כל עקרונות קבועים בפרשנותו (ושני קצוות אלה אינם נכונים לגביו) – וגם מזה וגם מזה יכולתי להסיק מסקנות מחקריות הראויות לדיון, כך שאין לי כל מניע כמוס להציגו באופן אחד יותר מאשר באופן האחר. יתר על כן, גם כאשר הראיתי את המקומות שבהם נוטה החזון איש מעקרונותיו הכלליים, השתדלתי על פי רוב להראות כי הנטייה איננה שרירותית, אלא נובעת מעקרונות אחרים, שגם עליהם הוא מצהיר. עיוות מכוון של הטקסט – בין של לשונו ובין של כוונתו – וודאי שאיננו מדרכי. הבה נראה, לעומת זאת, את דרכו של המבקר.

הכסף משנה על עמדת הרמב"ם והמהלך ה'לא למדני' של החזון איש.

המבקר מציג אותי כמי ששינה במתכוון את דבריו של הכסף משנה. למרבה האבסורד, בתוך האשמה זו עצמה הוא משנה את דברי שלי. וכך לשונו של המבקר (ואני מצטט מילה במילה ואות באות):

לעתים 'מישהו' מוסיף מילה המשנה את המשמעות, מבלי לגלות לקורא:

"רוב הפוסקים לא קבלו את דברי הרמב"ם בענין הקראים, הכסף משנה העיר שזו דעת רבינו

בלבד" (עמ' 710).

אבל המילה 'בלבד' לא נמצאת בכס"מ, וההבדל מובן.¹²

ואולם, המעיין בדבריי באותו מקום מגלה כי לא היו דברים מעולם. אני כתבתי בהערה (עמ' 710, הערה 23):

¹² מאמר הביקורת, עמ' תתקלד. הדברים כולם מובאים באופן בלתי מדוייק, אך לא אקפיד עם המבקר היכן שאין בשגיאות נפקות של ממש.

הכס"מ העיר שזוהי 'דעת רבינו' בלבד.¹³

הקפדתי להפריד בין המובאה מדברי הכסף משנה ('דעת רבינו'), המובאת בין מרכאות, לבין דבריי שלי ('בלבד'), המובאים מחוץ למרכאות. המבקר מחק אפוא את המרכאות כדי להתאים את הדברים לטענתו. ובכן, אלה דברי הלוחם ב'סילופים'.

לגוף העניין יש להעיר כי כאשר הכס"מ כותב 'דעת רבינו' כוונתו היא שהוא לא מצא לדברי הרמב"ם מקור בגמרא, או שזהו פירוש בלעדי של הרמב"ם לדברי הגמרא. מכל מקום, אם היה הכס"מ מוצא מקור נוסף לדברי הרמב"ם, גם אם היה זה מדברי שאר הראשונים, הוא היה מציין אליו, כדרכו. מכך שלא ציין יש סיוע למה שרציתי לדייק, שאין בין הראשונים מי שנוקט כדעת הרמב"ם בעניין מעמד הקראים. לעיקר גוף טענתו של המבקר בסוגיא זו, שגם היא מוטעית ביסודה, אשוב ואידרש לקמן.

אותו 'תרגיל' עצמו מבצע המבקר גם במקומות אחרים. בדיון אודות ביטול התרומה בחולין הוא מצטט כאילו כתבתי שהמהלך של החזון איש הוא 'מהלך לא למדני'.¹⁴ 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 כלא למדני באמות המידה של השיח הישיבתי, משום שהוא איננו מבוסס על הבחנות אנליטיות מופשטות, ותו לא מידי, אך המבקר נקט סכינא חריפא דמפסקא קראי, כאן כמו במקומות אחרים.

ושוב, בפרק על תקנות הקהל, מצטט המבקר את לשוני בציטוט ישיר כביכול, כאילו אמרתי: 'אשר לטענתו השניה של הרא"ש... הרי שטענה זו אינה טענה'!¹⁵ ברם, כל המעיין בספר במקום ה'מצוטט' רואה שהמילים 'אינה טענה' מושמות במרכאות, שכן הם אינם מילותי שלי, אלא לשון החזון איש.¹⁶ 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.

אין ספק, הוספת מילה עלולה לשנות את המשמעות מעיקרה, כפי שמתלונן המבקר (שלא בצדק!),

אך השמטת מילים, ואף השמטת מרכאות בלבד, עלולה לעתים להיות עוד חמורה הימנה.¹⁷

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) וההוכחה: ר"ח נאה היה חסיד חב"ד ולא היה סוטה מדברי

¹³ בראון, החזון איש, עמ' 710.

¹⁴ מאמר הביקורת, עמ' תתקיד.

¹⁵ מאמר הביקורת, עמ' תתקלג. שתי הנקודות הצמודות – סימן פיסוק חדשני שהמבקר נוקט בו ללא הרף – במקור.

¹⁶ בראון, החזון איש, עמ' 685. המבקר אף הוסיף את המילים 'הרי ש...' אל תוך דברי מבלי שנמצאו במקור, אך כאן לפחות לא שינה דבר מן המשמעות.

¹⁷ רק זאת אציין, שבמספר רב של מובאות שמצטט המבקר מן הספר הוא מביא את דבריי בדילוגים, בלא לציין אותם בסימני השמטה [...] כמקובל – גם במקומות שיש בדילוגים אלה כדי לשנות את משמעות הדברים או נימתם. להלן אראה כמה מקרים שבהם סייע מהלך זה לעיוות דבריי.

המעייין בדבריי 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'.¹⁹ 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.²⁰ כל קורא סביר וענייני מבין היטב, כי מראה מקום זה הוא ההוכחה, ותו לא מידי. 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.²¹

את ההערה האגבית הקטנה הזו, שהוכרזה מראש כ'סניף בעלמא', ועוד נטרח לציין בסופה שהיא איננה בגדר הוכחה אלא רק בגדר ההסתברות ('לא סביר'), הפך המבקר להיות 'ההוכחה' שלי (בה"א הידיעה!) לשינוי שחל בדעת בעל התניא, וממנה מיהר אל המסקנה בדבר הקלות הבלתי נסבלת של הוכחותי. אכן, גם כאן יוכל המעיין לשפוט מיהו המסלף.

אגב, באותו הקשר מבקש המבקר להוכיח בפסקה ארוכה ומייגעת את המגמתיות שלי, ואת האופן שבו אני נדחק כביכול לפרש את דברי רוב הפוסקים כמקילים בשיעורים על מנת שאוכל לפרש את דברי החזון איש כחדשניים. אולם המעיין בספר יראה שישנן הרבה יותר הוכחות לכל 'תירוץ דחוק' שכזה ממה שהמבקר טורח להביא. ניכר מדבריו שהוא לעולם לא פתח את המקורות שהפניתי אליהם בהערות שוליים, וספק אם קרא היטב את כל הפסקה שאותה ביקר.

יחסו של החזון איש אל הקבלה

הפרק במאמר הביקורת העוסק ביחסו של החזון איש לקבלה²² הוא שטר המזוייף מתוכו, שכן קריאה רצופה בו, גם מבלי השוואה למקור, כבר מראה כי הוא כולו אוסף של הוצאת דברים מהקשרם בצורה כזו שקשה כלל להבין את תוכן הדברים.

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?! – הפנייתו של החזון איש לזוהר בפרשת קו התאריך מהווה לכאורה סתירה לטענתי שהחזון איש כמעט ולא נחשף לזוהר, ואת הקושי הזה אני מבאר

¹⁸ מאמר הביקורת, עמ' תתקכ.

¹⁹ בראון, החזון איש, עמ' 428.

²⁰ ר' מנחם גדליה [ה] שוחאט, 'בשיטת הדברי חיים בשיעור כזית למצה', אור ישראל ב, גליון ב-1 (תשנ"ז), עמ' קפו-קפט.

²¹ בראון, החזון איש, שם, הערה 27. בשולי הדברים אעיר שכל המונח 'הוכחה' אינו ממין העניין כאן, שכן באותו קטע ניסיתי בסך הכל לסקור בקצרה את דעות הפוסקים כרקע בעלמא לטענתי המרכזית, כי 'מנהג העולם' היה בשיעורים הקטנים.

²² מאמר הביקורת, עמ' תתקלט-תתקמ.

באמרי שחשיפתו של החזון איש לזוהר הייתה בעיקר בשנותיו האחרונות. את הטענה הראשונה, בדבר מיעוט לימוד הקבלה אצל החזון איש אני מבסס על ראיות רבות ומפורטות, ובהן עדותו המפורשת של הסטייפלר²³ – אך מאלה מבקש המבקר להתעלם.²⁴

סמוך לאחר מכן שב המקור ומביא ציטוט בשמי באופן מסולף. וכך הוא מביא (בהעתקה מילה במילה):

וכבר בדור שלאחריו היו כמדומה שני אנשים שעליהם העיד הגר"ח שהבינו הנמשל, וביניהם מנה מן הסתם (-החזו"א) את זקנו ר' אריה לייב אפשטיין.²⁵

על כך מקשה המבקר: 'כבר הגר"ח פירש את שמות האנשים שהבינו הנמשל: רח"ו ורמח"ל, כנזכר באגרת ר"י משקלוב' (איזו איגרת? איזהו מקומה? – במאמר אין מראה מקום).

אך כל המעיין בספר רואה כי מדובר בציטוט מסולף: המילים 'היו כמדומה שני אנשים שעליהם העיד הגר"ח [מוולוז'ין] שהבינו הנמשל' – אינם מילותי, אלא ציטוט מתוך ספרו של הרב צבי יברוב, מעשה איש, חלק ב, עמ' עט. הרב יברוב מביא את הדברים 'ע"פ כתבי הגאון רבי שמריהו גריינימן זצוק"ל'. והנה, לא רק המרכאות הושמטו ביד גסה מ'ציטוטו' של המבקר, אלא גם מראה המקום שממנו נשאבו הדברים, כדי שהקושיא תוסב עליי ולא חלילה על הרב גריינימן או על הרב יברוב! אך יתרה מזו, 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 עניין הרח"ו ורמח"ל לכאן?!

הנחת שני זוגות תפילין

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.²⁶

גם הפעם לא ציין היכן בספר מופיע ה'ציטוט', אך המעיין בספר ומוצא אותו בכל זאת – רואה כי שוב דילג המבקר מן הטקסט אל הערת השוליים והשמיט את מראה המקום. המשפט השני בציטוט דלעיל מופיע בהערת שוליים, שבה נאמר:

²³ בראון, החזון איש, עמ' 177-179.

²⁴ לגבי השאלה מדוע האמירה כי מחבר הלשם היה האחרון שידע קבלה מרחיקה אנשים מלימוד הקבלה, התשובה מובנת מאלה למי שיקרא את הפסקה כולה: החזון איש האמין שאפשר ללמוד קבלה רק איש מפי איש עד לאלהיו, ועם מותו של הלשם לא נשאר ממי ללמוד. סביר להניח שהמבקר ראה את מכלול הדברים, אך ביקש להתעלם מהם.

²⁵ מאמר הביקורת, עמ' תקמ. המילים 'בדור שלאחריו' מכוונים לדור שלאחר הגר"א, כעולה בבירור מן המשפט הקודם בספר.

²⁶ מאמר הביקורת, עמ' תקמא.

ראה הורביץ, אורחות רבינו, ג, עמ' קצג, המציין שהחזון איש לא הניח שני זוגות תפילין הגם שזה היה מנהג הגר"א.²⁷

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' מאשר את נאמן ביתו של הסטייפלר.

הן אלה קצות דרכיו של המבקר, ויש עוד כמותן, אך כבר הבטחתי כי אתמקד בדוגמאות עיקריות בלבד.

4. טעויות ו'טעויות' של המבקר (ב): 'לקבל את האמת ולזרות את הכזבים'²⁸

כעת נעבור לטעויות מן הסוג הרגיל יותר, טעויות בהבנת הדברים או בדרך הצגתם, אם כי גם בפרק זה יבואו לא מעט מקרים שבהם עיוות המבקר את הנכתב.

ביטול תרומה בחולין

המבקר מבקש לטעון ששתי התשובות שבהן עסקתי דנות בנושאים שונים שאני חיברתי לאחד.²⁹ הנושא האחד הוא האם כשמערבים תרומה בחולין התערובת מותרת, ואילו הנושא השני הוא, בהנחה שהתשובה לשאלה הקודמת שלילית, האם מותר לערב אותה בכל זאת כדי להקטין את חומרת האיסור.³⁰ כל דבריו בזה אינם נכונים. לא חיברתי בין שני הנושאים, והבהרתי היטב את טיב השאלה שכל תשובה מתמודדת אתה. העניין הוא ששני הנושאים אינם מנותקים זה מזה, והחזון איש עצמו הוא שקשר ביניהם. במכתבו השני (שצוטט בספר) הוא מבהיר: 'מצד ריוח מאיסורא רבא לאיסורא זוטא הדבר מוכרע' – והכוונה מוכרע להיתר – ורק מצד שיקולי המדיניות ('שאם יזדקק חבר בתיקון זה אתא לאמשוכי, ורבים יסברו שהדבר בהיתר') הוא מסיק לאיסור. ההנחה הזאת, שמעיקר הדין יש כאן הורדה של דרגת האיסור, היא העומדת בניגוד לדבריו בתשובתו הראשונה, ועל עניין זה בנוי כל דיוני.

אחר הדברים האלה, ממשיך המבקר אל סידרה של שלוש קושיות. קראתי פעם ופעמיים את 'קושיה א', וטרם עלה בידי להבין על מה יצא קצפו. כנראה חסר לי משהו ב'הבנת הנקרא הענבלי'. המבקר כותב:

בראון לא הבין כלל את תשובת החזו"א לשאלה זו, החזו"א אינו מחלק בין תרומה למעשר. [...] החילוק שהחזו"א מדבר עליו הוא בין תחום 'קנינים אצל קטן' לבין תחום 'ביטול איסורים'. אין חפיפה בין הגדרת 'דרבנן' בשתי התחומים.³¹

והנה, בספר כתוב כך:

²⁷ בראון, החזון איש, עמ' 182, הערה 52.

²⁸ אמו"ב, א, ח.

²⁹ המבקר האריך מאד בהערות על סוגיה זו: מאמר הביקורת, עמ' תתקיא-תתקיק. לא אוכל להיכנס במסגרת זו לכל פרטי טענותיו של המבקר בסוגיה זו שיש בהן הבנה חלקית מאד של דבריי, אך דנתי כאן בבולטות שבהן.

³⁰ מאמר הביקורת, עמ' תתקיא-תתקיב.

³¹ מאמר הביקורת, עמ' תתקטו. טעות הלשון ('שתי' במקום 'שני') – במקור.

אולם החזון"א [...] קובע בפשטות 'כי אין כל הדברים שוים' ואין ללמוד מכאן על דינו לעניין ביטול בחולין. 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?** – החזון איש כלל אינו טורח להציע קריטריון להבחנה.³²

הרי לנו שהעליתי במפורש את האפשרות ששורש ההבדל נעוץ בהבחנה שבין קנייני קטן לבין ביטול איסורים. הבעייה היחידה היא שהחזון איש לא העלה את ההבחנה הזאת כצורתה. יתר על כן, השאלה ה'למדנית' איננה על עצם קיום ההבדל, אלא **מדוע** יש הבדל בין קנייני קטן לביטול איסורים, כאשר בשני המקרים מדובר במצוות דרבנן, ועל שאלה זו בדעת החזון איש גם המבקר אינו מתיימר להשיב. נמשיך לקרוא מן הספר:

גם בהמשך הדברים, כאשר הוא נדרש לדיון דקדקני בגמרא הנ"ל, שלא נוכל להיכנס כאן לפרטיו, הוא רומז כי לא תמיד ניתן למצוא אצלם קריטריון מבחין להבדלים בין דינים שונים, דהרי לפעמים מיקילינן בדרבנן ואמרינן 'הם אמרו והם אמרו', ולפעמים אמרינן 'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון', והדבר תלוי לפי סברת חכמים.³³

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 (הדיון בהמשך החזון איש שם נסוב על עניין שונה במקצת - ההשוואה בין שיתוף מבואות לבין תרומה ומעשר). בדיון הקצר למדי שבו אנו עוסקים, החזון איש נוקט פעמים רבות במונחים שמצביעים על חלוקה עדינה בין גזירות חכמים שאין לה גדרים ברורים:

- א. 'אין כל הדברים שוים'.
- ב. 'הרי לפעמים מקילינן בדרבנן ואמרינן הם אמרו והם אמרו ולפעמים אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, והדבר תלוי לפי סברת חכמים'.
- ג. 'אבל ר"ח לא סבירא ליה כאן כל דתקון וכו'.
- ד. 'ואין למידין ד"ס להקל זה מזה בזמן שהנושא של הקולא קיל טפי'.
- ה. 'ואם מצינו שהקילו חכמים בהגעלת כ"ח ג"פ בתרומה בזה"ז, כמובן א"א ללמוד מזה שיהא מותר לבטל איסור לכתחילה בזה"ז דאין הנושאים שוים'.
- ו. 'ולא העמידו חכמים דבריהם בזה'.

גם בסוף קושייתו הראשונה וגם בסוף קושייתו השנייה טוען כנגדי המבקר שאין שום חידוש בכך שהחזון איש לא מדמה גזירות חכמים זו לזו, הרי זהו כלל פשוט לכל מי שבקי בש"ס ופוסקים. ואמנם, לא התיימרתי לטעון

³² בראון, החזון איש, עמ' 364.

³³ שם.

שבעצם האמירה הזו יש חידוש, אלא רק באופן שבו החזון איש משתמש בה. וכאן אנו מוצאים שני חידושים, כמותי ואיכותי.

מבחינה כמותית, החזון איש מרבה מאוד להשתמש בכלל שאין לדמות גזירות חכמים זו לזו (כפי שראינו לעיל). הדבר מצוי אין ספור פעמים בספריו, בעוד בספריהם של הגר"ח והגר"ז גם יחד (כדוגמה ללמדנים אנליטיים, הפוכים מהסוג אליו משתייך החזון איש) לא מצאתי ולו פעם אחת מן הביטויים 'אין מדמין גזירות חכמים זו לזו', 'אתו למטעי' 'הם אמרו והם אמרו' וכיוצא בהן.³⁴

מבחינה איכותית, החזון איש מרבה לתת הסברים פרקטיים (פסיכולוגיים, חברתיים, ואפילו היסטוריים) להסביר את גזירותיהם של חכמים מבלי להרגיש צורך לתת הסבר אנליטי ממצה שמבחין בין המושגים. זוהי תובנה ידועה ומוסכמת בין הלומדים, ששמעתיה גם מפי תלמידי חכמים שאינם 'חשודים' על השפעות אקדמיות, ולא ברור על מה נודעק המבקר.

וכאן עליי להוסיף דבר מה במישור העקרוני (שיבוא לידי ביטוי גם בהמשך): כאשר אני מבקש לשרטט את דרכו של בעל הלכה בלימוד, אין אני אומר שכל מאפיין מן המאפיינים שאני מייחס לו הוא חדש, בריאה יש מאין, דרך שלא דרך בה איש מעולם. הרי כמעט כל דרך בלימוד יש לה תקדימים בים ההלכה, אם לא בגמרא הרי לכל הפחות בראשונים, ואם לא בהם – בוודאי באחרונים המוקדמים. יש בגמרא עצמה מהלכים 'בריסקאיים', ויש בה 'פלפולים פולניים', ויש בה גם מהלכים 'חזון-אישיים' למכביר. חידושו של בעל הלכה אינו באלה, אלא, בין השאר, בשאלה אילו מבין המאפיינים השונים הוא בוחר להפעיל בתדירות רבה יותר, לפתח ולהרחיב, ואילו הוא משאיר לאחרים. כמובן, כאשר בחירה זו יכולה לקבל את הסברה מצדדים אחרים של השקפת עולמו – הרי הדברים מאירים שבעתיים.³⁵ על כן אין מקום לכל אותם מקומות שבהם המבקר תוקף אותי על כך שהצגתי את מאפייני דרכו של החזון איש שעה שבעצם 'אין בהם שום סנסציה' (כלשונו).³⁶ ובכן, בניגוד לכמה ממבקריי, לא סנסציות אני מבקש, אלא לעמוד על דרכו של פוסק, על החדש ועל הישן שבה.

בקושיי השלישית על דברי בנוגע לסוגיית ביטול תרומה בחולין,³⁷ גדולה התימה על המבקר מאוד. המבקר אכן מטיב להציג את קושיית הרב וואזנר. החזון איש כתב שהמשנה כותבת 'אסור' כוונתה בזה היא גם לזמן הזה, והרב וואזנר מקשה על זה מדברי הר"ן בכתובות לפיהם המשנה בכתובות עוסקת בזמן שבית המקדש קיים. בתחילת המהלך הוא טוען המבקר כי 'שאלה זו איננה קשה כלל, ונבעה כנראה מחוסר הבנה של השואל (הרב וואזנר) את כוונת החזו"א המדויקת'. אם כך, היינו מצפים שהחזון איש פשוט יעמיד את הרב וואזנר טעותו ב'הבנת הנקרא התלמודי', (אם ננקוט את לשון המבקר כלפיי). אבל במקום זה 'החזו"א מוסיף להטעים את דברי הר"ן', מבלי להביא את התשובה הטריויאלית כל כך שמציע המבקר, ובסופו של דבר גם הרב וואזנר – שאינו קטלא קניא כידוע – לא השתכנע מהתשובות הפשוטה כל-כך ומהטעמת הדברים גם

³⁴ כך עולה מחיפוש בתוכנת DBS, שהשימוש בה איננו בושה בעיניי, על אף הערותיו המזלזלות של המבקר (ראה להלן, בפרק הבא). אני מניח שכעת ייחפזו המלקטים הזריזים לחפש ולמצוא מקום או שניים שבהם נזכרו ביטויים אלה, ו'לחגוג' עליהם, על כן אני מדגיש: (א) כתבתי שלא מצאתי, ולא כתבתי שהם אינם קיימים בשום מקום בעולם; (ב) גם אם יימצאו אזכורים בודדים של ביטויים אלה או דומיהם, אין חולק על כך שאין זו דרכם של הבריסקאים לנתח סוגיות על סמך שיקולים אלה.

³⁵ ומכאן גם תשובה לטענות המבקר בעוד כמה מקומות, כגון בסוף קושיה ב' בעמ' תתקטז.

³⁶ מאמר הביקורת, עמ' תתקטז. טענות ברוח זו פזורות לאורך המאמר כולו, ולא עליי העמל ללקטן.

³⁷ מאמר הביקורת, עמ' תתקטז.

יחד, ודברי הר"ן נשארים בעיניו תמוהים.

אלא שהבנת הסוגיא היא כפי שהנחתי בספר. וביתר פירוט:

- א. מהגמרא בפסחים מ"ד מבואר שישנה אפשרות שהמשניות ידברו רק על הזמן הזה.
- ב. מן הר"ן בכתובות מבואר שאין אפשרות כזו (שהרי אם לא כן – לא הייתה עולה קושיא על הרמב"ם שפירש את המשניות שהתירו לאשה לאכול בתרומה ע"פ עד אחד כמתייחסות רק לזה"ז).
- ג. התירוף: כאשר מדברים על פרטים אפשר לומר שהמשנה עסוקה רק בזמן הזה, כי היא באה להורות הלכה למעשה, וזה המקרה של המשנה בפסחים. כאשר המשנה מורה עקרונות כלליים, לא סביר שתעסוק רק בזה"ז מבלי להזכיר את הדין מדאורייתא, וזה הנידון של הר"ן בכתובות.

שיעורים

בכל הפרק הזה במאמר הביקורת נראה בעליל שהמבקר אינו מבין את ההבדל היסודי שעליו בנוי הדיון בספר – ההבדל שבין פסיקה רבנית ('ספר') לבין מנהג עממי. אין זה הבדל קשה להבנה, ודאי לא לאדם רחב דעת כמוהו, ונראה כי דילג כדרכו מעל המבוא התיאורטי של הפרק. נכון שפוסקים רבים פסקו כמו הצ"ח; גם כאן, לא הייתה לי שום כוונה לטעון שהחזון איש היה הראשון בהיסטוריה שעשה זאת (הרי אני עצמי הבאתי רשימה של פוסקים שהורו כן); אולם הטענה הייתה שהחזון איש היה חידוש ביחס למנהג הרווח, ומשום כך היה כאן גם מעין עימות בין תפיסת העולם המתבססת על הלכה מתוך הספר (החזון איש, שפסק כדעת הצ"ח בנידון דידן) לבין זו המתבססת על מנהג העם, שאותו שיקפה שיטת ר' חיים נאה. בכך גם מתורצת הקושיא הנוספת של המבקר, מדוע הבאתי ראיה למנהג יהודי גרמניה מספר נידח של הרב פלדמן, ולא מגדולי פוסקי גרמניה: דעת לנבון נקל, כי עוד פסיקות של רבנים לא היו תורמות לבירור המנהג, אך קונטרס שנכנס כנספה לספר קיצור שולחן ערוך – מן הספרים המקובלים ביותר בציבור הרחב של יהדות מרכז אירופה – כבר קרוב הרבה יותר לשיקוף המנהג העממי הרווח אף אם גם הוא (ככלות הכול) כתוב עלי ספר.

אחר הטענה הזאת מעלה המבקר 'שורת מחץ' ברוח דומה:

כפי שכותב הערוה"ש סי' קסח כך היה מנהג כל היראים בליטא, וכך פסקו רוב האחרונים (מנחת ברוך נו"ב החת"ס שכ' שכך מנהג פרשבורג שערי תשובה בית אפרים מהרש"ם חיי אדם הגר"א הגרע"א קצשו"ע דרכ"ת).³⁸

אדרבה, הערוך השולחן הוא ראיה לסתור את דברי המבקר, שכן 'מנהג יראים' הוא מנהג של חומרא, שאין רוב העם נוהג אותו. החתם סופר אכן כתב שכך נהגו בפרשבורג, והדבר מסביר מדוע החת"ס, שידוע כפוסק שקידש עד למאוד את המנהג, אכן פסק בנידון דידן כהצ"ח, כפי שכתבתי במפורש כמה פעמים. אך דוק, כי מדובר במנהג של עיר אחת, חשובה ככל שתהיה, ולא במנהג הארץ כולה, שאם לא כן ודאי היה החת"ס מציין זאת. אולם כל האחרים הם שוב מקורות פסיקה, שאת חלקם הגדול הזכרתי בספר, ועדיין אין בהם כדי ללמד

³⁸ מאמר הביקורת, עמ' תתקכא. בניגוד למבקר, העתקתי הכל בדיוק כפי המקור, לרבות חוסר הפיסוק.

השור ההודי – 'זבו'

כתבתי כי דעתו של הש"ך, הדורשת מסורת גם על חיה ובהמה, לא נפסקה להלכה לאחריו, שכן גדולי האחרונים לא הביאוה, למעט החכמת אדם והערוך השולחן.⁴⁰ המבקר קובל: 'הסיום "לא נפסקה להלכה" חסר כיסוי, החכמ"א והערוך"ש הם הפוסקים הקלאסיים במקצוע של "יורה דעה" והם פוסקים אותה להלכה".⁴¹ ראשית, ארשה לעצמי הערה קנטרנית בסגנון המבקר: מי שמך ממליך המלכים לקבוע מיהם 'הפוסקים הקלאסיים' בה"א הידיעה (!) במקצוע תורני מסויים? וכי הפרי מגדים אינו פוסק קלסי?⁴² אך נניח לשאלות אלה. לגופו של עניין, הפמ"ג פירש את הש"ך באופן שונה (שהמסורת דרושה רק כדי להבדיל חיה מבהמה לעניין השאלה אם דמה טעון כיסוי ואם חלבה מותר, אבל הבשר מותר בסימנים בלבד), שלא כדברי האחרונים הנ"ל והחזון איש. לפרשנותו המקילה של הפמ"ג בדברי הש"ך הצטרפו כמה מגדולי הפוסקים – הדרכי תשובה,⁴³ ר' יהושע טרונק מקוטנא,⁴⁴ הרב עובדיה יוסף,⁴⁵ ויבדל"א הרב שמואל וואזנר.⁴⁶

גם לגבי חוסר הנכונות של החזון איש להסתמך על מבחנים מדעיים, אינני מסכים לטענתו של המבקר לפיה אין מקום כלל לדבר כאן על מדע בהקשרים הלכתיים. ברור שמבחני הכשרות של הבהמה אינם 'מדעיים'. אולם מרגע שאנחנו נוקטים כמו הש"ך שכל האפשרות להכשיר מינים היא על ידי מנהג, ממילא ניתן להתיר את הזבו רק אם נגדיר אותו כאותו השור עצמו שנוהגים לאכול. מבחן כזה, סביר למדי שייעשה ע"י קריטריונים מדעיים, וכך סבר למשל הרב הרצוג. גם אם המבקר חולק על כך, יש מקום לשתי הדעות, ולא ראוי לבטל את דעת החולק כעם-ארצות, כדרכו של המבקר.

צ' בסת"ם

על כתיבת הצד"י עם היו"ד ההפוכה כתבתי: 'לפי הרמב"ם, למשל, ברור שהבדל מעין זה אינו פוסל את

³⁹ בשולי הדברים אעיר כי כאשר ציינתי שהסטייפלר צוה שלא להדפיס את שיטת ר' חיים נאה בספר על שיעורים, קפץ המבקר והעיר בהערת 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 באותו 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 לכל הצגה של עמדת ר"ח נאה כעמדה הלכתית שאינה בהכרח 'טעות'.

⁴⁰ עמ' 441, וכן בעמ' 473. המבקר תוהה מדוע הזכרתי שהוראת הש"ך כתובה בלשון קצרה ('מה המשמעות של האורך?'), הגם שברור לכל קורא מבין כי לא אורך ההוראה הוא העניין כאן אלא העובדה שלא הייתה בה הנמקה מפורטת. אך מי שמתעקש למצוא פגמים גם בזוטי דברים משים עצמו כאינו מבין.

⁴¹ מאמר הביקורת, עמ' תתקכ"ב.

⁴² אכן, המבקר מלין עליי כי אני פוסק הלכה כאשר אני אומר שההלכה לא נפסקה כחזון איש בסוגיית קו התאריך, אף שברור לכל קורא סביר וענייני כי אין כוונתי לומר שם שאני עצמי מכריע את ההלכה נגד החזון איש, אלא שרוב חכמי ישראל ומנהג היהודים יושבי יפן לא נקטו כמוהו (כמבואר בספר, עמ' 635); אך לעומת זאת המבקר עצמו איננו נרתע מלדרג את סמכויות הפוסקים בחלקי השו"ע השונים, בלא הינד עפעף.

⁴³ ר' צבי הירש שפירא, דרכי תשובה על יו"ד, סימן פ סק"ג.

⁴⁴ ר' יהושע טרונק מקוטנא, יבין דעת על יורה דעה, פיוטרקוב תרצ"ב, סוף סימן פ' ס"ק א.

⁴⁵ ר' עובדיה יוסף, כף החיים, יו"ד, סימן פ, ס"ק ה. חלק זה של 'כף החיים' נתחבר כבר ביד הרב עובדיה יוסף, שגם התיר את הזבו במפורש בדרשתו בבית כנסת היזרים בכ' באדר תשס"ד. גם הרב שלמה מחפוד התיר את הזבו בפולמוס שניער לגביו בשנת תשס"ד, ואף ציין כי במשך כל השנים נהגו בבני ברק לשחטו. ראה: א' סגל, 'הזבו טהורות בודאות – יש להם מסורת', שעה טובה, ויקהל-פקודי תשס"ד, עמ' 86.

⁴⁶ ר' שמואל הלוי וואזנר, שבט הלוי, י, בני ברק תשס"ד, סימן קי"ד. תודה לרב פרופ' זוהר עמאר על ששלח אליי את מאמרו 'הזבו – בקר עם חטוטרות', טרם שראה אור. את כל ההפניות דלעיל נטלתי ממאמר מעניין זה.

הכתיבה'. קובל על כך המבקר שקבעתי זאת כ'הנחת יסוד', בעוד ש'לפי החזו"א אין שום ראיה מהרמב"ם'.⁴⁷ הטענה שנקטתי זאת כ'הנחת יסוד' מתאיידת מאליה כאשר קוראים את המשך הפסקה בספר. ציטטתי שם את הרמב"ם, שהורה במפורש כי אות נפסלת רק במקרה 'שנגעה אות באות' או 'שנפסדה צורת אות אחת עד שלא תיקרא כל עיקר, או תדמה לאות אחרת' (רמב"ם, הלכות תפילין, י, א). ברור שאין זה המקרה לגבי הצד"י עם היו"ד הפוכה: האם היא דבוקה לאות אחרת? האם אי אפשר לקרוא אותה? האם היא דומה לאות אחרת? 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.⁴⁸

החמרה

המבקר טוען שדבריו של החזון איש לגבי וידויו של רב נסים גאון 'את אשר הקלת החמרת', [...] ואת אשר התרת אסרת' הם בגדר 'חידוד', ותוהה: 'האם הכוונה כאן לחקור ולנתח "וורטים"?'.⁴⁹ ברם, בעמ' 475 אף כתבתי במפורש: 'ואם תאמר שאין להעמיס יתר על המידה על אנקדוטה שאמינותה מפוקפקת, הרי שהחזון איש נותן לאותו רעיון ביטוי מפורש בחידושו', והבאתי שם ראיה מן החזון איש על סנהדרין ומשלל מקורות נוספים. יעויין שם. המבקר פשוט לא קרא, או שבחר להתעלם.

המבקר מצטט את הדברים הבאים של החזון איש, שאותם הבאתי כראייה לגישתו המחמירה: 'הדגים הנעשין בבתי חרושת של אינם ישראלים, או של בלתי שומרי תורה ח"ו, אם נגמרין ע"י בישול – יש בהן משום בישולי עכו"ם, ואין נפקותא בין בית חרושת לבישול פרטי'.⁵⁰ עומד המבקר ותמה תמיהה גדולה: 'לא ביאר לנו כאן היכן בדיוק החומרא בדגים שמתבשלים ע"י נכרים'.⁵¹ ובכן, האם באמת לא הבין המבקר מה כאן החומרא? אין זאת אלא שקרא את הדברים ברפרוף, כדרכו, והפעם לא את דבריי, אלא את דברי החזון איש. ברור לכל קורא מבין (או מוטב: לכל קורא סביר וענייני, שאינו בא עם מסקנות מוכנות מראש), שעיקר החומרא כאן איננה באיסור על הדגים מבתי חרושת של נוכרים, אלא באיסור על דגים מבתי חרושת של 'בלתי שומרי תורה ח"ו! הרי מלבד העובדה שכאן צריך החזון איש להחמיר לפחות בשלושה עניינים⁵² – מדובר כמעט בגזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה, ושספק אם מישהו אי פעם נהג בה! אבל המבקר לא קרא, או השים עצמו כמי שלא קרא'.⁵³

⁴⁷ מאמר הביקורת, עמ' תתקכג.

⁴⁸ בראון, החזון איש, עמ' 452. שם כתבתי: 'לדעתו [של החזו"א] במקרה כזה, שבו אות מסוימת מורכבת משתי אותיות אחרות או יותר – כגון במקרה של הצד"י – יהיו דברי הרמב"ם דלעיל מתייחסים לא רק לאות השלמה אלא גם לכל אחת מהאותיות המרכיבות אותה'. דרך אגב: בהמשך דבריו קובע המבקר שבעבר 'לא כל ספר בכתב וועליש בהכרח נכתב ב-צ' הפוכה [...] רק בדורות האחרונים נוצרה חפיפה גמורה' (מאמר הביקורת, עמ' תתקכג). מכאן הוא נחפז למסקנה הנחרצת: 'כשהנו"ב הכשיר כתב וועליש לא כלל כתב זה צ' הפוכה'. וזאת מניין? בפשטות, המבקר קפץ לו בקלות מ'לא בהכרח' ל'בהכרח לא'.

⁴⁹ מאמר הביקורת, עמ' תתקכה.

⁵⁰ דינים והנהגות, יו"ד, א, יז, בעמ' יא; מובא בספר, עמ' 476.

⁵¹ מאמר הביקורת, עמ' תתקכה.

⁵² כדי להגיע מסקנה זו צריך החזו"א להחמיר לפחות בשלושה אלה: (א) במעמדם של החילונים, שכאן אין הוא דן אותם כתינוקות שנשבו, בניגוד לדרכו, אלא עושה אותם לעניין זה כמומרים ו'כגויים' לכל דבריהם, כשיטת המחמירים, ואף מזכירם בנשימה אחת עם 'נכרים'; (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; (ג) לא להחיל את ההיתר שפסק הוא עצמו לגבי חלב עכו"ם של בתי חרושת – גם על בישולי עכו"ם, למרות שטעם הדין בשניהם דומה. היתר זה ידוע בעיקר בשמו של ר' משה פיינשטיין, אך נראה שהחזו"א קדמו בכך: חזו"א על יו"ד, מא, ב.

⁵³ בעמ' תתקכה כותב המבקר שבגלל שהגדתי את דברי החזו"א 'על המתיר להביא ראייה' לעיקרון החוקיות המודרני, מן הסתם – טוען הוא – נשמט מזיכרוני הכלל 'ספק דאורייתא לחומרא'... הדברים מופרכים, כמובן לכל מבין. לא ביססתי את מהלך הטיעון על

מעמיד דמעמיד

המבקר כותב כדבר פשוט שאין הלכה כר' יהודה שמעמיד פסול, וכל הדיון הוא רק אליבא דמי שמחמיר על עצמו כשיטת ר"י.⁵⁴ 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.

לדברי המבקר, כתבתי שדברי החזון איש בסוגיה זו מנוגדים לדברי הרמב"ן, 'מבלי להבין שהחזון איש דווקא מסתמך על דברי הרמב"ן'.⁵⁵ שוב מייחס לי המבקר חוסר הבנה, במקום שממש אי אפשר לייחס לי. יטרח נא המבקר ויקרא את הפרק עד סופו. כאשר אני מביא את הדיון בין החזון איש לר' שלמה זלמן אוירבך, בעמ' 485 אני כותב במפורש כיצד התמודד החזון איש עם דעת הרמב"ן. בשום מקום לא כתבתי שהוא יצא חזיתית נגד פסיקת הרמב"ן; מה שטענתי הוא שפסיקת החזון איש היא בניגוד לפשט דברי הרמב"ן, כפי שהם מובנים ל'קורא התמים' וכפי שהובנו גם על ידי ר' שלמה זלמן אוירבך. ציינתי במפורש כי שני הפוסקים נחלקו למעשה בהבנת שיטת הרמב"ן.⁵⁶

פורמליזם וערכים

כותב המבקר בלשון נפתלת את הדברים הבאים:

בתוך הארכנות הפותחת את הפרק, נמצאת הקביעה הלא רצינית: "בכל הנוגע להתנגשות בין חובת הכוונה לחובת התפלה בצבור לא התקיים ככל הידוע לי דיון מסודר במקורות חז"ל או בספרות הראשונים" (עמ' 515). הערפול פותר גם מקרה של בקורת, אם נצטט למשל את דברי המאירי ברכות כז': "נהגו מקצת חכמים להקדים תפלתם בבית לפני תפלת הצבור בשויו"ט מפני שרוב ההמון מטרידין ואינם יכולים לכוין", ניתן יהיה לטעון שאין זה 'דיון מסודר', בתקוה שזה לא יקלקל את ההסבר המופיע בהמשך שהדיון התחדד בעקבות החסידות וכו'.⁵⁷

וכאן הבן שואל:

- א. מה הופך את הקביעה הכתובה בספר ל'לא רצינית'?
- ב. מה בקביעה הזו מעורפל?
- ג. האם לשיטתו של המבקר שורה אחת במאירי אכן מהווה דיון מסודר? האם הוא משווה אמירה קצרה

הכלל 'על המתיר להביא ראיה' אלא על דבריו של החזון איש: 'מהעיקר היסודי שאין להתיר אלא בודאות וכל שאינו בודאות היתר – הוא אסור'.⁵³ הרי לנו בפירוש שהחזון איש 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.

⁵⁴ מאמר הביקורת, עמ' תקכו. הר"ן כתב להדיא שהר"ף פסק כר"י ושכן יש לנקוט. וכן כתב האשר"י בשם הרי"ף (הובא בב"י). ברם, השו"ע לא פסק זאת להלכה.

⁵⁵ מאמר הביקורת, עמ' תקכו.

⁵⁶ דרך אגב, במקומות אחדים גם נראה כי המבקר בלבד בין מעמיד למעמיד דמעמיד; אך קצרה היריעה מלהיכנס כאן למעידות אלה.

⁵⁷ מאמר הביקורת, עמ' תקכו.

זו לדיונים השיטתיים בגמרא, בראשונים ובאחרונים, בעניינים הנוגעים להתנגשות בין מצוות? 'דיון מסודר' הוא דיון המציג את הבעיה, מציג שיקולים להעדפת מצוה אחת על פני האחרת, ולבסוף מכריע (והדגמתי זאת בספר באמצעות כמה מאלה שניהלו דיון כזה במאות האחרונות); אמירה קצרה המתארת מעשה רב של כמה חכמים איננה 'דיון מסודר' לפי שום קנה מידה.

ד. לא הכרתי את השורה שהביא המבקר מן המאירי, ואינני מכחיש את הפגם ה'נורא' הזה; אך מדוע חושד המבקר שלא הבאתי משום שהבאתי הייתה 'מקלקלת' כביכול משהו מטיעוני? האם חושד המבקר שיש לי נגיעה לטובת החסידים? או שמא המתנגדים? כמעט מגוחך בעיניי לציין כי אילו היכרתי, לא היה לי שום אינטרס להסתירו, כשם שלא הסתרתי את הדיון שמצאתי בפרישה, שגם הוא, כידוע, קדם ביותר ממאה שנה לתנועת החסידות. ואחרון עיקר –

ה. הלשון שבה נקטתי בספר היא: 'דומה ששאלה זו עלתה לדיון מחודד יותר בעקבות הופעת החסידות'.⁵⁸ לא טענתי שאז היא נוצרה, או שלא היו לה תקדימים קודם לכן, או כל כיו"ב. ובכן, במה שינתה ה'מציאה' של המבקר את פני התמונה בנוגע להתחדדות הדיון בתקופת החסידות? לאחר שהביא מקור אחד מן הראשונים ואני הבאתי כמה וכמה מקורות מהתקופה שלאחר הופעת החסידות, האם מכחיש המבקר שהדיון, ככלות הכל, התחדד בעקבות עליית החסידות?

הגט הבוכרי

כותב המבקר: 'בהמשך באה פרשת הגט הבוכרי, בו הייתה דעת החזו"א לפסלן, משורה ארוכה של נימוקים. בראון אינו מכיר בנימוקים כגורם הלכתי'.⁵⁹ האמנם?

על פני פסקה שלמה אני מפרט ששה נימוקים פורמליים שהיו לפסילת הגט, ומסביר אותם אחד לאחד.⁶⁰ מכיון שנאלצתי לקצר, הוספתי בהערת שוליים: 'לניתוח ההיבטים ההלכתיים של פגמים אלה ראה: בראון, דוקטורט, נספח כג'.⁶¹ מי שטורח לעיין גם באותו נספח של עבודתי היה רואה ששם זוכים הנימוקים הללו לטיפול פרטני. לאחר מכן אני מוסיף עוד 'שמונה בעיות הלכתיות נוספות שהעלה החזון איש מעבר לשש שנזכרו לעיל', ומפרט גם אותן.⁶² ואם גם הן לא מספיק מבוארות, הרי ששוב באה הערת שוליים המפנה את הקורא לדיון המפורט יותר בעבודת הדוקטור.⁶³ אחר כל הדברים האלה אני כותב: 'ניתן אפוא לסכם שהפגמים הפורמליים שנפלו בגט היו מרובים עד מאוד'.⁶⁴ הלזאת ייקרא אי-הכרה בנימוקים כ'גורם הלכתי'? הסיבה העיקרית שבעטייה ביקשתי לטעון שלא הנימוקים הפורמליים הם שהניעו את החזון איש לפסוק כאן לחומרא היא אחרת: החזון איש הכיר את הפגמים הללו כבר מהתחלת הפרשה, אך בשלב כלשהו נטה בכל זאת להכשיר את הגט, בעקבות ר' איסר זלמן מלצר. מאחר ששום דבר בנתונים הפורמליים של הגט עצמו לא נשתנה בין שלב זה לשלב האחרון, שבו הכריע לאיסור, הדעת נותנת שבינתיים התחוורו לחזון איש

⁵⁸ בראון, החזון איש, עמ' 516. ההדגשה – נוספה כאן.

⁵⁹ מאמר הביקורת, עמ' תתקכח. המשפט האחרון מוזר, וכנראה התכוון המבקר לכך שכביכול אינני מכיר בנימוקים כגורם שהביא להכרעת ההלכה במקרה הנדון כפי שהוכרעה.

⁶⁰ בראון, החזון איש, עמ' 526-527.

⁶¹ שם, הערה 137.

⁶² שם, עמ' 527-528.

⁶³ שם, הערה 140.

⁶⁴ שם, עמ' 528.

דברים חדשים ממקורות אחרים, שהחלישו את אמונו בגט. מכאן, שלא הנימוקים הפורמליים כשלעצמם הם אלה שקבעו את הכרעתו לאיסור, אלא המידע החדש שככל הנראה התקבל אודותיו. זאת הייתה טענתי בספר, ואין לי שמץ של מושג מדוע מיהר כל כך המבקר 'להגן' על החזון איש. אף שהיו אולי פוסקים ודיינים שהיו נוהגים אחרת ממנו, אין ספק שהיו פוסקים ודיינים לא מעטים שהיו נוהגים כמותו. בספר לא מובעת כל ביקורת או הסתייגות ממהלכו זה של החזון איש, ואדרבא, הקורא הסביר והענייני, שאיננו בא בדעות קדומות, מבין בהחלט את הגיונה.

מסתבר אפוא שגם כאן לא קרא המבקר את האמור בספר, או בחר במכוון להתעלם מן הדברים. לדידי, לגיטימי שמי שכותב ספר על החזון איש לא יכיר שורה אחת במאירי על ברכות דף כז (שהמבקר מלין עליי כאמור שלא הצגתי). פחות לגיטימי בעיניי שמי שכותב ביקורת על ספר לא יקרא אפילו את כל הפרק שאותו הוא מבקר. וזאת כאמור איננה פעם יחידה.

חשמל בשבת

המבקר טוען שהחזון איש אינו חולק על הרמב"ן והריטב"א אלא מסיק כפירושם.⁶⁵ כך אמנם אפשר לשמוע מן הלשון 'וכן מוכח' שבסוף הפסקה.⁶⁶ ואולם, מי שממשיך לקרוא את הפסקה הבאה מבין שהחזון איש ממשיך ודבק בפירושו הראשון, שהציע לפני שהביא את דברי הראשונים הללו, ושאננו כפירושם. את ההבדל שבין הסברו של החזון איש להסברם של הראשונים הבהרתי על פני שלושה עמודים בספר.⁶⁷ כל מי שקורא את הדברים מבין מדוע המשך טיעונו של החזון איש בנוי על פירושו שלו, ולא על פירושם של הראשונים. אם סבר המבקר שטעיתי בניתוח שם, היה עליו להראות היכן. ברם, גם כאן מתקבל הרושם שהמבקר פשוט לא קרא את הדברים.⁶⁸

הלכה ומדע

בנדון זה אני רואה לנכון להעיר באופן כללי: מרבית ההשגות של המבקר על פרק זה⁶⁹ נובעות מחוסר הבנה של המושג 'מדע'. וכך דבריו: 'לכל הדעות ישנה הבחנה לעניינינו [כך!] בין תופעות הנצפות בעיניים ובין מסקנות שמקובלות כתוצאות של חקירות נעשו [כך!] על ידי הממסד המדעי ועל פי המתודה המדעית'.⁷⁰ ומייד לאחר מכן הוא מתייחס לשאלת יחסו של הרשב"א אל המדע. ובכן, כאן המקום להבהיר: כיום מדענים הם אנשים היושבים שעות רבות במעבדה או במכוני מחקר, שייכים ל'ממסד' ומפתחים מתודה סדורה; אך בתקופתו של הרשב"א – ובעצם עד המאה ה-17 – כל אלה לא היו. המדע האירופי בימי הביניים התבסס בדרך כלל על מקורות יווניים וערביים, ואם עלו בו ניצנים של מתודה אמפירית טרום-מודרנית היו אלה בדיוק אותם מדענים שהסכימו לעיין מחדש בכל הסוגיות המדעיות על סמך עדויות חדשות. ואולם המבקר

⁶⁵ מאמר הביקורת, עמ' תתקכט.

⁶⁶ חזון איש על אורח חיים, ג, ט.

⁶⁷ בראון, החזון איש, עמ' 572-575.

⁶⁸ את דברי הפלסטר הלא-ענייניים שמטיח בי המבקר שם ('אין לו את הכלים לקרוא טקסט תלמודי לאשורו, אפילו לא את הטקסט של החזון איש', בו הוא נכשל פעם אחר פעם) אשאיר לאחרים לדון. הרושם המתקבל הוא שככל שהמבקר קורא את דברי ברפרוף רב יותר כך בטחונו העצמי בצדקת הבנתו נעשה גדול יותר ומתקפתו האישית לובשת אופי צעקני יותר.

⁶⁹ מאמר הביקורת, עמ' תתקל-תתקלג.

⁷⁰ מאמר הביקורת, עמ' תתקל.

מכנה את אלה בשם 'סיפורים'. מבחינת המתודה הקדומה, ובעצם גם במדע המודרני, מקרה אחד שהיה הוא 'סיפור', אך אלף מקרים הם כבר נתון מדעי, ואולי אף חוק. ועל כן, כאשר כותב הרשב"א על מעשה שהובא לפניו וסתר לכאורה את דברי הגמרא 'יבטל המעיד ואלף כיוצא בו ואל תבטל נקודה אחת ממה שהסכימו בו חכמי ישראל הקדושים'⁷¹ – הריהו מבטא בזה דחייה של המדע מפני דעת חז"ל. הביטוי 'ואלף כיוצא בו' הוא אמנם לשון הפלגה, אבל המעיין בדברי הרשב"א רואה כי הוא סבור באופן עקרוני כי גם עדויות רבות מאד לא יוכלו לשכנע אותו; יתר על כן, הוא רואה באופן קטגורי את העדות שנמסרה לו כ'טעות', ואת עמידתו של המעיד עליה כהתעקשות על טעות, מבלי לקבוע כל דרך אפשרית לבסס אותה.⁷²

גם כאשר אני כותב שהחזון איש תלה את ההלכה בממצאי המדע בעניין תולעים בפירות, אין כוונתי שהוא דורש מן היהודי הממוצע לפתוח ספרי זואולוגיה במקום שו"ע, אלא שהחזון איש מצריך בדיקה אמפירית שפירושה הוא העמקת הידע העובדתי. אין זה מדע 'ממוסד', אך יש כאן פניה למתודה אמפירית, שעליה מבוססים מדעי החיים. והרי אני כותב דברים אלה במפורש, ולא עוד, אלא שהמבקר הביא משפט מפתח זה מן הספר במאמרו: 'הוא [החזו"א] הבדיל בין המדע העיוני אשר כלפיו גילה קרירות וספיקות, לבין המדע השימושי אשר אותו אימץ בהתלהבות חסרת תקדים'.⁷³ בכך מתבטלות מאליהן רוב טענותיו של המבקר בפרק זה, כאשר ברור למעיין, ואין צורך להאריך בפרטים.

תולעים בפירות

כותב המבקר:

ראשית יש להעיר שהקשר בין האביוגנזה לבין הלכות שרצים אינו בתלמוד אלא מופיע לראשונה ברמב"ם, בשו"ע לא מובא הקשר זה [...] הערה זו אינה מופנית כלפי בראון דוקא, שכן רבים וטובים הורו שהיתר שרצים שלא פירשו כרוך באביוגנזה.⁷⁴

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 שישא 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? רבנו גרשום – שחי כידוע לפני הרמב"ם – מפרש גם הוא את

⁷¹ שו"ת הרשב"א, א, צח. הובא בספר בעמ' 605.

⁷² על גישתו האנטי-רציונליסטית של הרשב"א כבר כתבו אחרים: דב שוורץ, 'מאגיה', מדע נסיוני ומתודה מדעית במשנת הרמב"ם: גישה ופרשנות בימי הביניים', בתוך: מרומי לירושלים: ספר זכרון ליוסף ברוך סרמוניטה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יד (תשנ"ח), עמ' 25-45; משה הלברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים תשס"א, עמ' 162-169.

⁷³ בראון, החזון איש, עמ' 651.

⁷⁴ מאמר הביקורת, עמ' תתקלא.

היתר שרץ המים בכלים, שהובא עוד קודם לכן, כנובע מהיותם יצורים שנוצרו מהמים עצמם ולא נולדו באופן טבעי. וכן נראים הדברים בפשטות.

גם בשו"ע כתוב במפורש: 'תולעים הגדלים בפירות בתלוש – מותרים'.⁷⁵ 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'.⁷⁶

תקנות קהל

אחד מעיוותיו התמוהים של המבקר הוא זה שבפרק 'הלכה, מוסר וערכים דמוקרטיים'.⁷⁷ כבר הראיתי לעיל כיצד בפרק זה הסיר המבקר את המרכאות מן הדברים שציטט בשמי, וכך שינה את משמעותם, כדרכו בעוד מקומות. את החזון איש, לעומת זאת, הוא ציטט היטב, אם כי בהשמטות רבות מאד. אלא שגם מן הציטוט המקוטע שהוא מביא עולה היפך דבריו! צא וראה:

הרא"ש כתב כי יש לחלק את נטל המס 'לפי ממון', כלומר תוך מתן משקל רב יותר לעשירים מאשר לעניים,⁷⁸ והסתמך על שני נימוקים:

ראשית, על פי ברייתא במסכת בבא קמא, בני שיירה המשלמים את הוצאות הכופר לשודדים מחוייבים לחלק את ההוצאה 'לפי ממון' ולא 'לפי נפשות';⁷⁹

ושנית, על פי הסברא, 'לא יתכן שרוב נפשות, הנותנים מיעוט המס [=העניים] יגזרו חרם על העשירים כפי דעתם'.⁸⁰

החזון איש מבקר את הוראת הרא"ש, על שני נימוקיה, באורח חזיתי.⁸¹

לגבי הנימוק הראשון הוא קובע: 'מה שהביא הרא"ש שם ראי' מהא דב"ק קט"ז בשיירא שעמד עליה גייסות, דהולכין אחר שבח ממון – אינו ענין לכאן', והוא מבאר שם מדוע.

לגבי הנימוק השני הוא קובע: 'ומה שכתב הרא"ש דלא יתכן דעניים יגזרו חרם על עשירים כדעתם – אינה טענה', וגם זאת הוא מבאר בהמשך דבריו.

הרי לנו, שאת 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".⁸²

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

⁷⁵ שו"ע יו"ד פד ס"ד.

⁷⁶ מאמר הביקורת, עמ' תתקלד. הפסיק המיותר אחרי המילה 'הלכתית' - במקור.

⁷⁷ מאמר הביקורת, עמ' תתקלג.

⁷⁸ רא"ש, שו"ת, כלל ז' סימן ג'. יצוין כי החזון איש מביא את דברי הרא"ש, כמו שאת שאר דברי הראשונים בסוגיה זו, מכלי

שני: דרכי משה, חו"מ, סי' קסג.

⁷⁹ בבא קמא קטז ע"ב.

⁸⁰ רא"ש, שו"ת, שם.

⁸¹ חזו"א על ב"ב, ה, א.

⁸² שם.

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.⁸³ אני משאיר את ההכרעה בעניין זה לשיפוטו של הקורא.

יש לציין כי גם הטענה הכללית שטענתי כאן – כי החזון איש מרשה לעצמו לחלוק על ראשונים – היא נתון ידוע ומוסכם גם על לומדי תורתו שאינם מחוגי האקדמיה, המביאים אותה לא אחת כדי להודיע כוחו של החזון איש, ואיש אינו רואה בכך משהו הטעון 'הגנה', כמו המבקר ב'מלחמת הקודש' שלו.

מתרשלים חוטאים ופורקי עול

המבקר פוסק בביטחון עצמי אופייני: 'פסול מומר לתפילין איננו חידוש של השו"ע אלא דין התלמוד. והטעם הוא מפני שאינו כותב לשמה. אין מדובר בסנקציה'.⁸⁴

זהו עוד אחד מן המקומות שבהם לא ברור מה בעצם רוצה המבקר. כתבתי לתומי שהשו"ע פסק כן; האם אמרתי בכך, או התכוונתי בכך, שהשו"ע המציא דין זה מדעתו?! האם כל אימת שהוא נתקל בספרי האחרונים במילים 'כתב השו"ע' על דבר שיש לו מקור בש"ס הוא מעיר בשולי הגליון 'לא, זה דין התלמוד!?' – ושוב, אין מדובר בטרחנות חד פעמית. ישנם מקומות נוספים שבהם תוקף אותי המבקר על כך שכביכול הצגתי טענה מסוימת כחידוש של חכם מסויים, בעוד שאני לא טענתי כך מעולם.⁸⁵

בדומה לזה הוא מציג אותי כמי שטען שהחזון איש היה יחיד וחרג מבין גדולי דורו לקבל את תפיסת החילוני 'כתינוק שנשבה' (מאמר הביקורת, עמ' תתקלה), ובשום מקום לא כתבתי כך. 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).⁸⁶

ולגוף העניין: הטענה שהפסול במומר הוא משום שאינו כותב לשמה, אינה ענין פשוט כלל וכלל. 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.⁸⁷ זאת ועוד, כל הדיון של המג"א שם (סימן לט, סק"ג), אם הפסול של מומר הוא מדאורייתא או מדרבנן, יוצא בלתי-רלוונטי לפי דברי המבקר. מכל מקום, הדין של 'כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה' הוא בוודאי סנקציה, במובנה המקובל של

⁸³ מאמר הביקורת, עמ' תתקלד. גם כאשר כותב החזון איש על מצבים שבהם לשון הראשונים 'סתומה' ברור לגמרי שנקט ביטוי עדין ל'מוקשית', ולא שהראשונים כותבים בשפה בלתי מובנת, שלא כנרמז אצל המבקר (מאמר הביקורת, עמ' תתקלד).

⁸⁴ מאמר הביקורת, עמ' תתקלד.

⁸⁵ ובכלל, יש עוד מקומות שבהם המבקר מייחס לי דברים שלא טענתי. למשל: המבקר מצביע על 'טעות', כביכול שטעיתי בענייני קבלה. אני מצטט את דברי החזון איש שכל דברי הקבלה הם משל בלבד, בעוד שמקור הדברים הוא בהגר"א (מאמר הביקורת, בעמ' תתקמ). והרי לא כתבתי שם שפירושו של החזון איש היה חדשני, אלא רק שהוא נמנה על אלה שראו במושגי הקבלה משל ואלגוריה (ואגב כך יצויין שגם הגר"א לא היה ראשון בדעה זו, ואכמ"ל). מיד בסמוך אביא עוד דוגמא.

⁸⁶ על עמדת החפץ חיים בנושא זה כתבתי בפרוטרוט במקום אחר: בנימין בראון, 'מעמדם ההלכתי של "פושעי זמננו" במשנת החפץ חיים', בתוך: מנחם לורברבוים ואח' (עורכים), על דעת הקהל: דת ופוליטיקה במסורת היהודית – ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי, הוצאת מרכז זלמן שזר והמכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים תשע"ב, עמ' 787-832.

⁸⁷ מה שהובא שם בשם ר"א שסובר שם ש"ת שכתבו עכו"ם יישרף – הרי זה משום שסתם מחשבת עכו"ם לעכו"ם, ואינו שייך במחללי שבת בפרהסיא, שאין להם מחשבה לעכו"ם.

מילה זו, בין אם הוא דאורייתא בין אם הוא דרבנן.⁸⁸

'תינוקות שנשבו'

בהמשך דבריו תוקף המבקר את טענתי כי הוראת הרמב"ם בעניין הקראים כ'תינוקות שנשבו' לא נתקבלה על דעת הפוסקים האחרים וקובע: 'אין מי ש"לא קיבל" את דברי הרמב"ם. ייתכן שלא תמיד היו רלוונטים מחמת טענת הרדב"ז [...] אך מחלוקת בודאי לא מצאנו כאן.'

הרדב"ז, כפי שצייתי כבר בספר, אכן דוחה את דברי הרמב"ם מחמת היותם לא רלוונטים,⁸⁹ ואינו חולק עליהם חזיתית. עם זאת הוא רומז שגם דברי הרמב"ם אינם שורת הדין ממש אלא רק בבחינת לימוד זכות. גם אני לא כתבתי במפורש שהפוסקים נחלקו על דברי הרמב"ם. לא הרבה פוסקים הרשו לעצמם לחלוק על הרמב"ם חזיתית, אבל סוף סוף כולם מצמצמים את דבריו, וספרי ההלכה שנכתבו לאחר מכן, לרבות הטור, שנכתב רק כמאה שנה לאחריו, לא מביאים את דבריו. זאת ועוד, הב"י (או"ח שפה) הבין במפורש שהטור חולק על הרמב"ם בעניין תינוק שנשבה⁹⁰ – משתמע בבירור שגם אם אין כאן מחלוקת חזיתית, ודאי שניתן לומר שהפוסקים 'לא קיבלו' את דברי הרמב"ם.

אולם המבקר טוען שהמחבר הביא את הרמב"ם להלכה. איפה? לדבריו, 'בשו"ע שפה'.⁹¹ כפי שאטען בהרחבה להלן, 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, אלא רק מיישב את שיטת הרמב"ם מתוכה. אדרבא, העובדה שנדרש לדין זה בבית יוסף בביאור שיטת הרמב"ם ולא הורה אותו בשו"ע מעידה כמאה עדים שלא פסק אותו להלכה.

המקור האחר שמביא המבקר לאימוץ דין 'תינוק שנשבה' בפוסקים שלאחר הרמב"ם הוא 'מבי"ט לז' (שוב חסר החלק! והכוונה לחלק א), אך המעיין בתשובת המבי"ט שם רואה כי הוא אמנם מזכיר את דין תינוקות שנשבו אך כותב בין השאר את הדברים הבאים:

ועו' דפשיט דהני צדוקין לאו שוגגין מיקרו אלא מזידיים ופסולים מדאורייתא אפילו בני בניהם שהדיחו אותם אבותם דהא מותרין ועומדין הם ידיעי דאתו מזרע ישראל ומכחישים בתורה שבעל פה ועוברים כמה עבירות בכל יום ומגלים פנים בתורה ומעיזי' פניהם נגד חכמי הדור ואין מזיד גדול מזה ואי קאמר הרב ז"ל דבתינוק שנשבה לבין הגוים שהוא אנוס וכו' היינו שלא להחשיב' בכלל המינים שמיתתם בידי כל אדם ולהרגם מיד אלא שימשכ' בדברי שלום ולא ימהר להרג' אולי יקבלו תוכחה; וכשלא קבלו תוכחה ולא חזרו בתשובה - הרי הם כאביהם ומיתתם ביד כל אדם מיד. [...] ופ"ג מהלכות עבדים קרי להו כופרים ומינים.⁹²

⁸⁸ ולגוף השאלה יעויין במשנ"ב סי' לט סק"ו וסקי"ג ובביאור הלכה שם.

⁸⁹ בראון, החזון איש, עמ' 710.

⁹⁰ וצ"ע קצת ממש"כ ביו"ד קנט, ג; ואולי מתוך שהסתפק חש לחומרא בשניהם.

⁹¹ מאמר הביקורת, עמ' תתקלד.

⁹² שו"ת המביט, ח"א, לז.

הרי לנו שהמבי"ט לא זו בלבד שחולק על הרמב"ם בהלכות ממרים, אלא מבקש להראות כי אפילו הרמב"ם עצמו לא היה עקבי בהוראה זו. אכן תמוה שהמבקר הביא את דברי המבי"ט הללו, בשעה שהם סותרים לחלוטין את דבריו. אולם לאחר העיון בסוגיא זו מצאתי מקור אחר, שממנו אפשר לכאורה להביא ראייה לסתירת עמדתי על הוראת השו"ע, ואף שהמבקר לא העלה אותו – מכל מקום כדאי לדון בו (ולו רק שיהיה בידינו גם מעט שכר תלמוד תורה מכל ההתנצחות המיותרת הזאת, שלא התכוונות לאמיתה של תורה היא שהולידתה). כתב המחבר בשו"ע יו"ד קנט, ג: 'הקראים אין להם דין מומרים ואסור להלוותם בריבית'. ועל זה העיר הרמ"א: 'ותינוק שנשבה לבין העכו"ם ואינו יודע מתורת ישראל כלל דינו כקראים ואסור להלוות לו בריבית (ב"י לדעת הרמב"ם)'. הרי שנראה מכאן לכאורה שהשו"ע פסק כרמב"ם, וכך הבין הרמ"א בדעתו. אבל לאמיתו של דבר אין מכאן ראיה, שכן השו"ע לא חשש לדעת הרמב"ם אלא בדיני ריבית, שבהם היא יוצאת לחומרא, אבל בדיני יין נסך ובשאר עניינים שבהם יוצאת הוראתו לקולא לא מצאנו שפסק כמותו. בכך גם אפשר להסביר מדוע לא נקט המחבר במפורש את ביטוי של הרמב"ם 'תינוקות שנשבו'.⁹³

על המתודה של הספר ועל סגנונו

המבקר, כמו גם כמה ממבקרי הספר האחרים, אינם מורגלים תמיד בדרך הניתוח של הספר.⁹⁴ 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, חלק גדול מהם כאלה הלקוחים מן התיאוריה המשפטית (אך לעתים גם מתחומי דעת אחרים). יצויין, כי הדיון התיאורטי בעקרונות הכלליים נעשה בדרך כלל בפתיחה לפרקים ובסיכומם, ורק מעט מהם משולב אל תוך הדיון ההלכתי המפורט שבכל תת-פרק. גישה זו הייתה לצנינים בעיני המבקר, שנזכר אחת לכמה עמודים לשפוף קיתונות של לעג (לא ביקורת, לעג) על הדיונים ה'מעורפלים' כלשונו. תדיר הוא מציג את הדברים כפיטומי מילי בעלמא, ותדיר הוא גם מציג אותם כחלק ממגמת ה'סילוף' שנועדה כביכול לזרות חול בעיני הקורא ולהסיח את דעתו מן הדיון במקורות (וכי מדוע ארצה לעשות זאת? למבקר פתרונים).

ברם, לא כל דיון שנוקט גישה שהמבקר אינו מורגל בהם הוא דיון של סרק, ולא כל מושג המבקר אינו מכיר הוא מושג של הבל. עובדה ידועה היא, שחכמי ישראל לדורותיהם נבדלים זה מזה בדרכי הלימוד שלהם ואף בדרכי פסיקתם, וכל בן ישיבה יודע לאפיין טקסט הלכתי ככתוב בסגנון ר' חיים או בסגנון ר' שמעון או בסגנונות אחרים, ולא צריך נסיון רב כדי להבחין בין פסק הלכה של ר' משה פיינשטיין לבין פסק הלכה של הרב עובדיה יוסף. עובדה אחרת, אף היא ידועה ומוסכמת, היא שחכמי ישראל לדורותיהם לא עסקו במחשבה הלכתית תיאורטית וכללית אלא לעתים נדירות ביותר. עיקר עיונם היה נתון לפרשנות הסוגיות או להוראת הדין, ולא לחשיבה רפלקסיבית ומופשטת על דרכי הלימוד של עצמם. ר' חיים ור' שמעון לא כתבו מניפסטים כלליים סדורים על האופן שבו צריך לגשת אל הסוגיה, לעמוד על קשייה, להבחיןם ולתרגם,

⁹³ יש מקום להעלות גם את האפשרות – שאיננה מסתברת בעיניי – שמא גם הרמב"ם לא התכוון לחדש שדינם הוא כתינוקות שנשבו לכל דבריהם, אלא רק לחומרא לעניין האיסור להרגם, שבזה יש לחוש שמא דינם כתינוקות שנשבו ונמצא ההורג עובר על איסור רציחה החמור. ונראה שלכך גם התכוון בעל באר הגולה שם, שסבר כי אדרבה, השו"ע מחדש יותר מהרמב"ם שאוסר הלוואה בריבית, בעוד הרמב"ם כתב רק שאסור להרגם. וע"ע ש"ך שם, סק"ו.

⁹⁴ כבר הארכתי על כך בתגובתי למאמר הביקורת של הרב פרופ' שלמה זלמן הבלין: בנימין בראון, 'כיצד חוקרים פסיקה בישראל: תגובה למאמרו של ש"ז הבלין, "החזון איש", קתרסיס 19 (תשע"ד), עמ' 122-130.

והרבנים פיינשטיין ויוסף לא כתבו מסות שיטתיות על האופן שבו צריך הפוסק לפסוק, אף על פי שאמרות כלליות ועקרוניות יכולות להימצא לא אחת בכתביהם.⁹⁵ אין בכך משום לימוד קטגוריה על תלמידי חכמים ענקי רוח שלא עסקו בכך, משום שברור לגמרי שאין מדובר כאן בדרך לימוד פחות טובה, אלא בהעדפה עניינית של הדיון הקונקרטי.

כאשר בא החוקר לחלץ את אותם עקרונות כלליים – ודרך אגב, גם זה דבר שעושים לא אחת אף למדנים שאינם מן האקדמיה, אף אם בלשון ובסגנון אחרים – הוא יכול כמובן להשתמש באוצר מונחים משלו, המבוסס על השפה המדוברת או על העגה הלמדנית. ואולם, 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.

ספרות התיאוריה המשפטית עסקה גם היא בשאלות שנוגעות למערכת חוקים, שבה כפוף השופט לטקסט מחייב, אך יש לו גם מקום לפרשנות משלו בהבנת אותו טקסט, השונה מזו של חברו. גם שם עסקו בשאלה עד כמה צריך השופט לדרוש את טעם החוק או ללכת רק אחר מילותיו. גם שם מדובר במערכת המתחשבת לא אחת במה שנוהג הציבור, ולא רק במה שאומרים ספרי החוק. גם שם נשקלת השאלה כיצד יש לדון בנתונים המגיעים מחוץ לספרי החוק עצמם. 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.

אף שמדובר בשאלות דומות, יש כמובן הבדלים ניכרים, וחלק גדול מן החכמה היא שלא להטיל את המושגים הכלליים על המערכת ההלכתית (ואף לא להיפך); וכך כאשר מוצא החוקר את הדגם המתאים, הוא נדרש לא אחת לומר לא רק במה הוא מתאים לנדון ההלכתי, אלא גם במה הוא אינו מתאים לו. בכך יכול החוקר לא רק לאפיין את העקרונות ההלכתיים במצעות מערכת כלים רחבה יותר, אלא גם להבהיר את ההבדלים שבין דרך החשיבה ההלכתית לדרך החשיבה המשפטית-המודרנית אודות עקרונות אלה.

המבקר, כאמור, גילה קוצר רוח מופגן כלפי דיונים אלה. במקום אחד איפיינתי את החזון איש כ'פורמליסט מן הסוג המתון והמורכב', והצעתי – בעזרת שתי לשונות של הסתייגות ובהערת שוליים בלבד – כי 'אפשר אולי לשייכו לפורמליזם המעודן שתיאר המלומד האמריקני פ' שאוואר'.⁹⁶ המבקר קופץ כנשוך נחש: 'כאילו שבאמת חייבת להימצא הקבלה לצורת חשיבה הלכתית במחוזות המשפט המודרני, או שהגדרות כאלה עוזרות לנו ולו במשהו להבין את גישת החזו"א להלכה. או שמא מחובתו של הכותב האקדמי לשלם מס שפתיים לקונסטרוקציה שהוא שרוי בתוכה ויהי מה'.⁹⁷

ובכן, כפי שציינתי, הסיווג הזה עוזר בקצת יותר מ'משהו' להבנת דרכו של החזון איש בהלכה, ודאי

⁹⁵ לעתים לוקטו אמרות אלה על ידי אחרים, כמו במקרה של הרב עובדיה יוסף (כללי ההוראה, מאת בנו הרב יצחק יוסף) או של בעל התניא (דרכי הפוסקים וההוראה, מאת הרב יקותיאל פרקש).

⁹⁶ בראון, החזון איש, עמ' 535. המבקר, כדרכו, הכניס את הערת השוליים לרצף אחד עם הטקסט הראשי (מאמר הביקורת, עמ' תתקכח).

⁹⁷ שם. ההדגשה – שלי.

לקוראים שאינם חפצים להבינה רק בכלים הישיבתיים, ועל אחת כמה וכמה לקוראים בעלי השכלה משפטית. נכון, המשפט הבודד שתלש המבקר מהערת השוליים אינו תורם דבר לאיש, אך כך דרכו של כל משפט תלוש; ואולם, מי שקרא את המבוא לפרק הנדון והבין מהו בדיוק פורמליזם, מהם גווני הפורמליזם ומה הגוון המיוחד של שאוור בין גוונים אלה – עברו אין הדברים מיותרים כלל ועיקר. אלא שהמבקר, בפעם המי יודע כמה, העדיף שלא לקרוא ולהציג את הדברים על פי מבטו המוטע מראש.

לאמיתו של דבר, קריאת החלקים התיאורטיים בעיון ובהגינות יכולה 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. מתוך התרשמות זו חש מייד ל'הגנת' החזון איש. אילו קרא המבקר את החלקים התיאורטיים של הספר (שהוא עצמו רומז על כך שלא הייתה לו סבלנות אליהם), היה מבין מדעתו כי טענה זו איננה בגדד 'אישום' נגד החזון איש שיש 'להגן' עליו מפניו. אם אסכם את הדברים בקיצור נמרץ, לפי אחת התיאוריות המובילות בתחום זה⁹⁸: כל חוק פתוח לפרשנות; אין זה נובע מ'חולשתו' של החוק, אלא מחולשתה של השפה האנושית שבה החוק מנוסח. 'המרקם הפתוח' הזה אינו מאפיין של מערכת חוקים מסוימת, אלא הוא מרכיב בלתי-נמנע בכל מערכת חוק. ובמקום שיש אי-בהירות, יש מקום לשיקול דעת, ובמקום שיש שיקול דעת יש אפשרות בחירה בין גישות שונות. וכאן מביא כל פרשן (ובכלל זה כל פוסק) את גישתו שלו. גם פרשן המבקש לחתור ולבקש את טעם הדין בוחר בגישה זו, וגם פרשן המבקש להיצמד לאות הכתובה בוחר בגישה זו, שהרי יכול היה לבחור את זולתה. ואולם, כאשר פוסק מביא עמו אל ההכרעה ההלכתית את הערכים ואת שיקולי המדיניות, אין הוא ממציא אותם יש מאין: גם ערכים אלה הם ערכי תורה וגם שיקולים אלה הם שיקולי-תורה, על פי הבנתו של הפוסק בה. לכן כאשר פוסק מפרש את הטקסט שלפניו על פי ערכים ושיקולי מדיניות אין הוא מערב 'שיקולים זרים' כביכול בפסיקה, אלא שיקולים שהם עצמה ובשרה של פעולת הפרשנות, וחלק מחלקי התורה. לכן אין צורך להתרגש מכל אותם מקומות שבהם הצבעתי על שיקולים אלה במערכת שיקוליו של החזון איש. הצבעה זו איננה 'מאשימה' אותו ואינה באה לגרוע מסמכותו. כל מי שקרא את החלקים התיאורטיים של הספר הבין זאת על נקלה, וכלל לא ראה בכך 'סנסציה' (כלשונו של המבקר); אבל המבקר, שבקושי קרא גם את החלקים הלא-תיאורטיים של הספר (כפי שהוא עצמו מעיד על עצמו!⁹⁹), ועל החלקים התיאורטיים דילג לגמרי (כפי שהראיתי לעיל), ועוד ממילא ניגש אליו בדעה קדומה, וקרא את הכל מקופיא – קרא את כל הספר ב'עין עקומה', הזדעק על מה שמראש התכוון להזדעק, והוציא מתחת ידו מאמר שכמעט כולו – למעט כמה נקודות אור – מעוות מעיקרו.

הוא הדין גם בענייני הלשון. אינני נוטה להכביר מילים לועזיות שלא לצורך, אך המבקר מלגלג מלוא הגרון על סגנון הכתיבה האקדמי, ואחר שהוא מביא שלוש שורות מדבריי הוא מעיר כי דבריי אלה 'אינם תורמים מאומה באמת לניתוח ההלכתי או להבנת שיטת החזו"א'; יש לראות בהם "הערות ביניים לועזיות" המוצאות הקבלות בין משפטים בספרות ההלכתית לבין מקבילות בתחום לוגי זה או אחר שיש בו מונחים

⁹⁸ זוהי התיאוריה של הל"א הארט, בפישוט קל המתבקש מקיצור הדברים. הבאת התיאוריה כאן איננה מבטאת הסכמה מלאה לכל מה שנאמר בה, ולא טענה כאילו היא ישימה באופן מלא ומוחלט על ההלכה.

⁹⁹ ראה להלן, ליד הערה 136.

לועזיים".¹⁰⁰ אלא שכל המעיין במובאה שעליה נאמרו הדברים הללו רואה שיש בכלה בסך הכל מילה לועזית אחת – 'קונטינגנטי'.¹⁰¹ ומנגד, לא זו בלבד שהמבקר עצמו נוקט לא אחת מילים לועזיות רבות יותר ממני,¹⁰² אלא שאפילו בפסקה הקודמת לאותה הערה מחכימה הוא נוקט צרור ארוך של מילים כאלה!¹⁰³ אך ברור שלא המילים הלועזיות עצמן הן אלה שמפריעות למבקר, ולא קנאותו לטהרת הלשון העברית היא המובילה אותו להערות מעין אלה; על דרך השאלה אפשר לומר שהמילים הלועזיות הן עבורו סימן ולא סיבה. הן סימן בראש ובראשונה לסגנון כתיבה אקדמי. ובכן, בשעה שמבקר אחר רמז שסגנון הכתיבה שלי 'רבני' מדי במקומות מסויימים,¹⁰⁴ בא המבקר דנן ומאשימני 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**. דומני שהמבקר דנן נמנה עמיהם. [...] כנגד זה אני מציע למבקר: בוא וכתוב את הספר שלך על החזון איש, שיהיה כתוב בגישה שלך ובשפה שלך, ואני בטוח שעולם המחקר ייצא נשכר ממנו, כפי שיצא משאר חיבוריך; אך בינתיים הנח לאחרים לכתוב את הספרים **שלהם**, ולעשות זאת על פי סדרי העדיפויות **שלהם**!¹⁰⁵

5. טעויות ו'טעויות' של המבקר (ג): לא כתוב או כתוב?

במקומות לא מעטים טוען המבקר כי לא כתבתי דברים מסויימים, שעה שעיון בספר מלמד כי הם נכתבו גם נכתבו.

לעתים קרובות מצטט המבקר מדבריי ציטוט קצר וטוען שהם נאמרו באופן פסקני בלא ביסוס ובלא הנמקה. בכך הוא מבקש לעשותם לחוכא ואיטלולא. בפועל, מדובר בדברים שנומקו והוסברו על פני כמה עמודים לפנייהם ולאחריהם. אתן כאן דוגמא אחת: בתחילת דבריו בנושא השיעורים כותב המבקר: 'בנושא שיעורים של תורה (עמ' 427 ואילך) טועה בראון טעות חמורה'.¹⁰⁶ ומכאן ואילך מציג אותי המבקר כטועה

¹⁰⁰ מאמר הביקורת, עמ' תתק"ח.

¹⁰¹ או שמא מחשיב המבקר גם את המילה 'פילוסופים' כמילה לועזית, הגם שהשתגרה בעברית או בימי חז"ל? או שמא המילה 'לדידו', שמקורה ארמי?

¹⁰² כך, למשל: 'הדבר ברור מן התלמוד כולו שחכמים לא השגיחו בחלוקה הטקסונומית המוקבלת. אין כאן אלא הפיכת פרט טריויאלי לנובע מעקרון מדומה' (מאמר הביקורת, עמ' תתקכ"ב). אגב, לדעתי גם בניסוחיו אלה של המבקר אין כל בעיה, והשימוש במינוח הלועזי איננו פגם; **הוא** זה שרואה בהם פגם, ולכן הוא זה שאינו עומד בדרישות שהוא קובע לזולתו.

¹⁰³ אעתיק לנוחות הקורא: 'דומה שמוכן מאליו [...] שלהכריע מה נקרא "מין" בעיני חז"ל צריכים "שיקול דעת כללי" ואי אפשר לקבוע קריטריונים פיזיולוגיים בלבד בדומה שיטה המודרנית של לינאוס. המין הוא מכלול של תכונות, מתחום הבוטניקה, מראה עיניים, התפיסה הפסיכולוגית של האדם הצופה, וגם השם בשפת הדיבור' (הפסיק המיותר אחרי המילה 'תכונות', כמו גם הצירוף 'התפיסה הפסיכולוגית' – במקור). לגוף העניין יש להעיר כאן ששוב לא קרא המבקר את מה שכתבתי, שכן פרשתי בספר רשימה ארוכה של מבחנים שהציעו גדולי תורה, ובהם מבחנים שונים, שרק אחד מהם הוא 'מבחן שיקול הדעת' ורובם מבחנים המבקשים להסתמך על קריטריונים כלליים (בראון, החזון איש, עמ' 374-376). מה ש'מוכן מאליו' למבקר כנראה לא היה כל כך מובן מאליו לכתיסר רבנים חשובים המובאים בספר, ולעוד רבים שלא הובאו.

¹⁰⁴ קימי קפלן, ביקורת ספרים על בנימין בראון, החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית (תשע"ג), ציון ע"א (תשע"ג) עמ' 139. ובלשונו: 'יש לציין את אותם פרקים שבהם המחבר מעמיד את משנתו של קרליץ בהקשר משפטי-הלכתי רחב, ובכך הוא מבהיר לקוראיו את הנושאים הנידונים ואת דרך דינו בהם, גם אם הדבר נעשה לעתים בסגנון רבני יותר מאשר מחקרי'.

¹⁰⁵ במאמרי הנ"ל (הערה 94), עמ' 132.

¹⁰⁶ מאמר הביקורת, עמ' תתקכ"א.

בדבר משנה וכאילו לא הייתי מודע לניגוד שבין מידות אורך לבין מידות נפח. אינני יודע כיצד הגיע המבקר למסקנות מוזרות שכאלה, אך הפרק בספר אינו מתחיל בעמוד 427, כפי שכתב בטעות בסוגריים, אלא בעמוד 424. אינני המבקר, ולכן אינני מתעסק בטעויות קטנוניות מעין אלה, 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 הצל"ח המתייחסים לנקודה זו בלבד. גם טרונטו על 'הפרשנות השטחית והשבלונית' שלי לטענתו בכל הנוגע לעקביות בשיטתו של החזו"א¹⁰⁷ מבוססת על מובאה של שלוש וחצי שורות, שנתלשה ממקומה, כאשר לפניו ואחריה ישנן מאות שורות אחרות המציגות את התמונה המורכבת.¹⁰⁸ המבקר לא קרא, או התעלם במכוון; איני יודע מה חמור יותר.

עוד כותב המבקר בסוגיית ההבחנה בין המינים בכלאיים: 'מבין בתרי הדברים משתמע כאילו הנחת המוצא ההלכתית צריכה להיות קבלת השפה כקריטריון חד משמעי והחזון איש הוא זה שסלל דרכים חדשות והעז להכחיש את מבחן השפה'.¹⁰⁹ אינני יודע מה משתמע מבין בתרי הדברים, אבל בדברים עצמם כתוב ללא כל ספק ההיפך. במשך כעשרה עמודים אני סוקר באריכות את שלל השיטות השונות שניתנו להבחנה בין המינים בכלאיים. רוב השיטות כלל אינן מתייחסות למבחן השפה אלא בעיקר לשלושה פרמטרים עיקריים, הכוללים את צורת הפרי, צורת העלים, וטעמו של הפרי (כפי שמבואר מעמ' 371 ואילך). התמונה המתקבלת בעליל היא כי רוב הפוסקים לא נקטו את מבחן השפה. קשה להבין כיצד הגיע המבקר למסקנתו הנחרצת, אם לא על ידי קריאת פסקאות מקוטעות והוצאת דברים מהקשרם. זוהי עוד דוגמא לכך שלא קרא את הכתוב בספר.

וכעת דוגמא מסוג אחר. בפרק על החשמל בשבת אומר המבקר במאמר מוסגר, שלא הזכרתי בספר את מה שקבעו חז"ל שהמגבן יש בו משום בונה.¹¹⁰ 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 הזכרתיים בספר. לא ברור לי למה מכוונת הערה זו, וקל וחומר שלא ברורה לי הקריצה החוזרת ונשנית לגבי מגמתיות כלשהי

¹⁰⁷ מאמר הביקורת, עמ' תתקלו.

¹⁰⁸ אלה רק דוגמאות בודדות מתוך שלל רב. כך, למשל, בנייתו של סוגית 'השור ההודי', הזבו, שוב מוציא המבקר את דבריו מהקשרם (מאמר הביקורת, עמ' תתקכב). אחרי המשפט 'המנהג הפשוט של ארץ ליטא קובע [בעיני החזון איש] אולם מנהגם הפשוט של יהודי כורדיסטאן וצפון עיראק לא' (בראון, החזון איש, עמ' 446) באות המילים 'להלן נראה מדוע'. ובאמת להלן משם מבואר: 'ייתכן שהוא לא סמך די הצורך על גדוליה [...] ייתכן שסמך עליהם אבל לא סמך על העדויות לפיהן אכלו את הזבו' וכו' (שם, עמ' 447). המעיין שם רואה היטב כי כל קושיותיו של המבקר מתוך דיוקים של סרק – מוצאים מענה בנחת וברווז מתוך הטקסט עצמו.

הוא הדין בטענתו של המבקר שהכנסתי כביכול מילים לפיו של החזו"א בעניין סמכות הראשונים בשאלות מדעיות (מאמר הביקורת, עמ' תתקלו). אין זה כך, כמובן. הציטוט שהובא בעמ' 649, כחלק מדיון מסכם, הוא על בסיס דברי החזון איש שהובאו בפרק שקודם לכן, בעיקר בעמ' 630. המבקר לא קרא זאת, או שהשים עצמו כמי שלא קרא. מדברי החזון איש שם עולה בבירור שכוונתו היא כי יש לסמוך גם על ההנחות המציאותיות של הראשונים ולא רק על סמכותם ההלכתית, שהיא מילתא דפשיטא. על טענתי בדבר האמינות המסופקת של חלק מן השמועות על מנהגי החזון איש כותב המבקר כאילו הדוגמא שהבאתי – 'זמן חזון איש' – אינה ראיה, משום שכל העובדות העיקריות לגבי ענין זה מוסכמות. אך ציינתי במפורש מה הראיה כאן לגבי שאלת המהימנות: שהשמועות האמורות בעניין זה 'קצתן אף סותרות זו את זו בפרטים קטנים' (בראון, החזון איש, עמ' 469, הערה 70). המבקר ראה הערה זו ואף התייחס אליה, אך התעלם מן המילים המבהירות הללו.

ושוב כך הם פני הדברים בהערתו 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.

¹⁰⁹ מאמר הביקורת, עמ' תתקיז.

¹¹⁰ מאמר הביקורת, עמ' תתקט.

בספר, כאילו שהיה לי אינטרס נסתר להסתיר את המקור ה'מפליל' הזה. נראה כי היה כאן איזושהו רמז אירוני שלא עמדתי על חוש ההומור המתוחכם שבו. מכל מקום, סוף דבר הכל נשמע: איסור מגבן נזכר גם נזכר בספר בהקשר של מלאכת בונה, בעמ' 571 הערה 18.

וכמובן, בלי ביוגרפיה אי אפשר (אכן, שוב, הביוגרפיה...). המבקר מאריך לפלפל כדי להוכיח שלפי דברי יכול אדם להסיק שהחזון איש התחתן עם הרבנית בתיה-באשה בעת שהייתה בת 54 – מה שמוליד מסקנות מופרכות.¹¹¹ ואולם, הקורא הנבון אינו יכול להטיל ספק כי דברי ברור מיללו, שהרבנית הייתה כבת 40 בעת נישואיהם.¹¹²

ועוד בעניין הרבנית באשה. כבר הבהרתי לעיל מה אני חושב על ההתייחסות הטרחנית לדברים קטנוניים, ועוד אשוב אליהם בהמשך. ברם, אם כבר מעירים עליהם – מן הראוי שלכל הפחות יהיו נכונים מבחינה עובדתית. המבקר קובל נגדי:

בכל הספר לא מוזכר כלל שמה של הרבנית 'בתיה', בראון אינו יודע [כך!] אלא את הכינוי 'באשה'.¹¹³

ואולם, במקום הראשון שבו מאוזכר שמה של הרבנית כתבתי במפורש: 'בשנת תרס"ו, בהיות החזון איש כבן עשרים ושבע, הוא התארס עם בתיה (באשה) ביי'.¹¹⁴ והפלא ופלא: משפט זה מופיע באותה פסקה שבה מתוארים נישואי בני הזוג וגילם, פסקה שהמבקר העמיק למצוא בה לא רק את מה שיש בה אלא גם את מה שאין בה. יתר על כן, אילו טרח המבקר לפתוח את המפתח לספר כדי לבדוק את כל אזכורי שמה של הרבנית, היה מוצא את הערך 'קרליץ (ביי), בתיה (באשה)' במקומו.¹¹⁵

אכן, קרי עלה כאן את דברי המבקר שבסמוך: 'כל שנדרש הוא זהירות יתר ורציניות מינימלית'.¹¹⁶ נראה שהמבקר פשוט לא קרא את הספר אלא רק רפרף עליו. האפשרות המסתברת ביותר היא שיחסו המבטל קדם לקריאת הספר, ולכן ניגש אליו מראש במבט כה מזלזל, שלא טרח אפילו לקראו כראוי. האפשרות האחרת היא שקראו, אך התעלם במכוון, מרוב הלהיטות לבקרו. בדוגמאות של פרק זה הבאתי דברים שהמבקר טען שלא כתבתי ולמעשה כתבתי, ואילו בפרקים האחרים נתקלנו שוב ושוב בתופעה אחרת, קרובה לה: ביקורת המבוססת על הבנה חפוזת ומשובשת של הנכתב, שהייתה נחשבת אילו ניגש המבקר אל הטקסט במעט יותר תשומת לב. שתי התופעות נובעות מאותו מקור: אי קריאה, או לחילופין קריאה מוטת מראש.

¹¹¹ מאמר הביקורת, עמ' תתקמא.

¹¹² בראון, החזון איש, עמ' 31. כתבתי בבירור כי הערכתי של חיים גראדה שגילה של הרבנית באשה היה כפול מגילו של החזון איש נשענה על הנחתו הקודמת, כי החתן היה כבן עשרים. את העובדה שהחתן היה למעשה בן 27 גראדה לא ידע, ולפיכך הכפלת הגיל איננה רלוונטית לנתון זה.

¹¹³ מאמר הביקורת, עמ' תתקמא.

¹¹⁴ בראון, החזון איש, עמ' 30.

¹¹⁵ שם, עמ' 948. ואגב עסקנו אשת החזון איש, אוסיף: נפלא ממני מה בדיוק, לדעת המבקר, לא הבנתי במגן אברהם בכל הנוגע לביטוי 'גרושת הלב' (מאמר הביקורת, עמ' תתקמא הערה 33). בסך הכל טענתי שקוליצ, שנקט את המונח 'גט שבלב' 'רומז למונח "גרושת הלב" (נדירים כ ע"ב)' והוספתי: 'נראה שקוליצ נוקט אותו באופן חופשי משהו, ועל כל פנים שלא כמגן אברהם, או"ח רמ, ס"ק יב [כצ"ל]'. מה כבר אמרתי כאן על דברי המגן אברהם שיכול היה להתפרש על ידי אי מי כאי-הבנה שלו?

¹¹⁶ מאמר הביקורת, עמ' תתקמב.

6. טענות שבהן פרשנותו של המבקר אפשרית אך לא מוכרחת

ידועים דבריו של הרמב"ן בהקדמת מלחמות ה', אך מכיון שבדרך כלל הם מצוטטים בקיצור – ראוי להביאם באריכות מה:

ואתה המסתכל בספרי אל תאמר בלבבך כי כל תשוב[ו]תי על הרב רבי זרחיה ז"ל כולן בעיני תשובות נצחות ומכריחות אותך להודות בהם על פני עקשותך, ותתפאר בהיותך מספק אחת מהן על לומדיה או תטריח על דעתך להכנס בנקב המחט לדחות מעליך הכרח ראיותי. אין הדבר כן. כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות, שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה.¹¹⁷

אכן, בחכמת ההלכה (או, אם תמצי למימר כן, ב'הבנת הנקרא התלמודי') יש הבדל ניכר בין האמירה 'ייתכן גם פירוש אחר' לבין האמירה 'שלי טהור ושלך טמא'. המבקר, לעומת זאת, איננו מכיר בהבדל זה. למעשה, הוא חולק על הרמב"ן כמעט באופן חזיתי כאשר הוא משווה בסוף מאמרו את דרך ההסקה ההלכתית לדרך ההסקה המדעית בפיסיקה, ואת המחקר על היצירה ההלכתית למחקר על היצירה המדעית.¹¹⁸ אך מעבר להצהרה העקרונית הזאת, הדברים ניכרים באי-נכונותו להכיר באפשרות (לאו דווקא בנכונות) של פרשנות שונה משלו.

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 וב'דיוק' ברמב"ם, אך מסיים שאמנם בב"י בשם הרשב"א הביא לאסור "ונראה דפתו ושלקו דינו כיינו, וכ"כ בפר"ח שפיתו של מחלל שבת אסור". הרי שאין מסקנתו להתיר.¹¹⁹

האמנם בכך 'מסיים' החזון איש? עיון במקור מלמד שלדברים המצוטטים אצל המבקר יש המשך שאותו 'שכח' המבקר להביא (ויראה הקורא בעיניו מיהו ה'מסלף'):¹²⁰

אבל בפ"ת סי' קי"ב סק"א בשם התפל"מ כ' דפת מותר, וזה דלא כמש"כ בפ"ת סי' קי"ג סק"א.¹²¹

¹¹⁷ רמב"ן, מלחמת ה', ד"ה תחלת כל.

¹¹⁸ מאמר הביקורת, עמ' תתקמב.

¹¹⁹ מאמר הביקורת, עמ' תתקלד.

¹²⁰ לא קל לי להשתמש במילה הזו כנגד תלמידי חכמים, אך זו לשונו הזהב של המבקר, שצורמת כאשר הוא נוקט בה כלפי אחרים (שאינם בה), וצורמת עוד יותר כאשר נוכחים כי הפוסל דנן במומו פוסל.

¹²¹ חזו"א על יו"ד, ב, כג (בסופו). ברור שדברים אלה חלים גם על יינו, שהרי במשפט הקודם, שהביא המבקר, הקיש החזו"א את יינו לפתו ולשלקו.

מצד אחד, ברור למדי כי מה שלאחר ה'אבל' הוא העומד למסקנא, ומכאן עולה כי החזון איש אכן הכריע להיתר; אלא שלאחר הדברים הללו מוסיף החזון איש משפט המסייג את תקפו של המשפט שלפניו, ולכן יש מקום לפקפק אם אכן הכריע כך בהחלטיות. בין כך ובין כך, ברור שיש כאן מקום לפרשנות סבירה מאד הרואה את מסקנתו העיקרית של החזון איש כהיתר. לדעתי, זוהי גם האפשרות המסתברת יותר. האם אין כאן מקום לפרשנות האחרת, שמציע המבקר? יש ויש, אך זה בדיוק המקום שבו צריך הלומד לומר כי יש שני פירושים אפשריים בחזון איש, וכי 'אין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה'. אך המבקש סבור כי רק פירושו הוא האמת הבלעדית (למרות שהוא בונה אותו על ציטוט סלקטיבי!), ואילו הפירוש האחר הוא 'סילוף' (למרות שהוא נסמך על ציטוט המקור המלא!).¹²²

זוהי רק דוגמא אחת מני רבות.¹²³ בכל מקרה שבו יש מקום לפרשנויות שונות, מציג המבקר את פירושו כנכון חד משמעית ואת פירושי כמוטעה חד משמעית, ולעתים גולש מכאן אל המסקנה – אף היא חד משמעית – כי 'טעות' היא לא סתם טעות אלא 'סילוף'.¹²⁴ אך כל אלה אינם אלא פרפראות לעומת הכשלים המהותיים שבטיעונו של המבקר, שנדונו לעיל.

7. טענות שאינן ראויות להיטען, וממילא גם אינן ראויות לתגובה

בין הטענות שעלו לאחר הופעת הספר בלטו לא מעט טענות בעלות אופי קטנוני, שתפסו את הספר על פגם טכני כזה או אחר וביקשו להציגו כבורות של מחברו. לאכזבתי, גם המבקר לא נמנע מכמה מאלה. אציג כאן כמה מהן, רק כדי להמחיש באיזו רמה של טענות מדובר, ומדוע לא ארצה לרדת אליה, מעבר להדגמות אלה. כותב המבקר (וכבר קדמוהו אחרים ב'מציאה' זו): 'כבר במבוא אנו קוראים על שנת פטירתו של החזון איש – תשיג'. ובכן, בהדפסה הראשונה של הספר נפלה טעות, ובעמוד הראשון אכן הופיעה כשנת

¹²² ועוד הערה קטנה לדיון זה: המבקר מציין להערת שוליים שבה הבאתי עדות המלמדת כי החזון איש אסור יין של מחלל שבת בפרהסיא, ותמה: 'ואיך לא חש [בראון] לסתור משנתו?!' – העדות המובאת בהערה הנ"ל היא מכלי שלישי ודין מחלל שבת בפרהסיא עולה בו רק בעקיפין (עיקרו נוגע לבעל דעות כוזבות), וייתכן שיש מקום לחלק בינו לבין הדיון בחזון"א על יו"ד (ואכמ"ל), וגם אם לאו – הרי שיש בכך לכאורה כדי להראות על הפער שבין פסיקתו העקרונית של החזון"א לבין פסיקתו המעשית (כפי שמצאנו במקומות לא מעטים); אך אפילו נניח את כל אלה בצד, הרי ברור שהבאת הדברים הללו מעידה כי ניתוחי חף מן המגמתיות אותה מבקש המבקר לייחס לי, אך הוא, תחת אשר יודה בכך שאני מביא מקורות מכל הגוונים, מוצא גם בכך פגם!¹²³ בשלב הנוכחי אסתפק בעוד דוגמא אחת: אמרתו של החזון איש 'בטבעי אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט שלא פגשתי' (קובץ אגרות, ח"ב, ל"ד). אני פירשתי משפט זה כמבטא את נטייתו של החזון איש לראות בכל הלכה צד חומרא, אך המבקר קובע נחרצות (ואף מתפאר בכך שמבקר אחר הרחיב את ה'הברקה' הזאת): "'חמורים וקלים" בא כאן במובן של עניינים קשים ורציניים, ולא במובן של החמרה בספק' (מאמר הביקורת, עמ' תתקכח). בנדון זה ברור מן האיגרת שהחזון איש כתב את דבריו בתגובה לדברי הפונה אליו, ששלח אליו כנראה מחידושי תורתו, וכל עוד לא נדע מה כתב אליו הפונה – כל פירוש הוא בחזקת השערה בדיוק כמו היפוכו. אם כתב אליו הפונה משהו כמו 'אני שולח לכת"ר מחידושיי על סוגית נר חנוכה, שהיא מן הסוגיות הקלות שבש"ס', הרי שתגובת החזון איש 'אני רואה את כל העניינים לחמורים' מתייחסת לקושי ולרצינות; אך אם כתב אליו הפונה משהו בנוסח 'אני שולח לכת"ר את חידושי על סוגית נר חנוכה, וכפי שיראה כת"ר במסקנתי נטיית לקולא משום ספק דרבנן' – הרי רואה את כל העניינים לחמורים' מתייחסת לחומרא וקולא. ייתכן שהיה עליי להציג את שתי האפשרויות ולא להכריע בפשטות כאפשרות השנייה, אך הפירוש שהצגתי בוודאי איננו בטל או מופרך כפי שמציג אותו המבקר, ממש כשם שפירושו של המבקר גם הוא אינו בטל או מופרך, שהרי מי יודע מה כתב הפונה?

¹²⁴ דוגמא בודדת מני רבות: בקושייתו השנייה על סוגיית ההבחנה בין המינים בכלאים מוכיח המבקר שאת דברי החזון"א 'כאילו לב ב"ד מתנה עליהן שלא יוקדש טעם הקלוש הזה, ואף שצריך לברירה' יש לפרש דווקא באופן מסוים. הוא בעצמו מציין, בסוגריים אמנם, שגם אני כבר העליתי את האפשרות לפרש באופן כזה את דברי החזון"א לצד אפשרות אחרת, אך 'את הפירוש הפשוט המוזכר לעיל דוחה בראון משום מה' (מאמר הביקורת, עמ' תתקטז). ואולם, המעיין במקור (בראון, החזון איש, עמ' 366) הערה (185) רואה כי לא 'דחיתי' את הפירוש המוצע, אלא רק העדפתי, בלשון מעודנת למדי, את הפירוש האחר, וגם זה לא מתוך העדפה שרירותית ('משום מה') אלא בהנמקה: 'דומני שראשון עיקר, שכן הוא מעוגן יותר בלשונו של החזון איש' (והבחון את לשונו של החזון איש שם ייווכח). על כל פנים יש כאן התקדמות גדולה, שכן בפעמים אחרות שבהן מציג המבקר פרשנות לדברי החזון"א הוא לעתים כלל אינו טורח לציין שאני עצמי מעלה פרשנות זו במפורש.

פטירתו של החזון איש בסוגריים – תשי"ג (היא תוקנה מייד בכל ההדפסות הבאות). אינני יודע מדוע נפלה טעות זו, אך דבר אחד ברור: על פני עשרות עמודים בספר, עמוד אחר עמוד, מופיעה בראשי העמודים שנת פטירתו הנכונה של החזון איש – תשי"ד (כך בעמ' 62-93 ובעמ' 258-309) ואין צריך לומר כי גם במקום שבו מתוארת פטירתו (בעמ' 92 ובעמ' 858) התאריך הוא תשי"ד, כראוי. מה פשרה של היטפלות קטנונית זו לטעות הקלדה בודדת – אני משאיר לאחרים לשער.

כותב המבקר, כי בשני מקומות בספר כתבתי שלא מצאתי מקור מסויים, שעה שאין כל קושי למצאו.¹²⁵ לגבי המקור האחד, ביאור הגר"א לספר יצירה, מביא המבקר מראה מקום מאד לא מדויק, ועדיין לא עלה בידי למצאו;¹²⁶ לגבי המקור השני, הוראה של הפרי מגדים, אכן מדובר במקור קל ופשוט, ונראה כי מדובר בשריד מאחת 'השכבות הארכיאולוגיות' הקודמות של הספר.¹²⁷ גם ליקוי זה הוא מן הליקויים שלא יימלט מהם ספר בן 951 עמודים. המבקרים-הגולשים מן הסוג הקנטרני-הקטנוני עטו על שניים-שלושה משפטים אלה כמוצאי שלל רב, כאילו יש בהם ראייה לכך שאינני מסוגל לפתוח את ספרי האחרונים. ושוב, אני משאיר לקרוא להעריך את מידת יושרן של הערות אלה. אך בעוד שלא תמהתי לראות הערות אלה מספסלי הקנטרנים הקטנוניים, תמהתי לראותם יוצאים גם מעטו של המבקר, שבא כביכול לעסוק בעניינים שבמהות. דווקא הוא, שידיו רב לו בספרות האחרונים, היה צריך לזכור שגדולים ונכבדים ממני עשו שימוש בביטויים אלה, לעתים אף על מקורות זמינים ביותר, ואם יש בהערות אלה כדי להעיד על חוסר ב'הבנת הנקרא התלמודי' – מה יאמר על כל אותם גדולי האחרונים שנקטו אותם בתדירות שאינה נופלת משלי?

ועוד: הן גם אני יכולתי לבוא ולומר כי המבקר הפנה בדבריו על סוגיית מעמיד דמעמיד למג"א סימן תר"ל סק"ט, שכלל איננו נוגע לעניין הנדון, ו'לחגוג' על המציאה הזאת כעל ראייה לכך שאינו מבחין בין מקור רלוונטי למקור לא-רלוונטי; אך ברור לי לגמרי שכוונתו לסימן תרכ"ט סק"ט, והטעות היא טעות אנוש מן הסוג הפשוט ביותר, שאיננה ראייה לשום דבר. הוא הדין בדבריו של המבקר: 'דין תינוק שנשבה בכל אופן מובא בשלחן ערוך שפה'. מלבד העובדה שהמבקר אינו טורח לציין באיזה חלק מחלקי השו"ע אמורים דבריו, מסתבר שבאף אחד מן החלקים שיש בהם סימן שפ"ה אין בסימן זה התייחסות לדין תינוק שנשבה. מונח זה מופיע בשו"ע רק באורח חיים סימן קנ"ט סעיף ג'. לאחר חיפוש, נראה לי שהמבקר התכוון לבית יוסף אורח חיים סימן שפ"ה. והלא יכולתי להאריך כאן כדרכו של המבקר ולהציג את ה'הפנייה' הזאת כסימן לעם-ארצות דאורייתא; אך ברור שפליטת קולמוס היא זו, מן הסוג האנושי הרגיל, שלולא דברי המבקר כלל לא הייתי מתייחס אליה. אילו אינן דוגמאות יחידות, וכמותן מצאתי עוד, ולא ניזיל כרוכלא למנותן. ועכ"פ, ואם במאמר ביקורת בן 32 עמודים מצויות טעויות כאלה כמה וכמה פעמים – מה ילין המבקר על ספר המחזיק כמעט פי 30 מן המספר הזה, ושבו הצליח למצוא רק דוגמאות בודדות לטעויות מעין אלה!?

והרי הדברים קל וחומר לגבי המקומות הבודדים שבהם לא זכרתי היכן ראיתי דבר מה, וצינתי

¹²⁵ שם, עמ' תתקמ"א, על הפרי מגדים ועל ביאור הגר"א.

¹²⁶ אולי התכוון המבקר לדברי הגר"א בביאורו לספרא דצניעותא, פרק א (מהדורת וילנה תרע"ג, עמ' 12)? מלבד העובדה שהחזון איש הזכיר את הביאור לספר יצירה ולא לספרא דצניעותא, המעיין בטקסט רואה שהגר"א אינו מדבר על חלונות שברקיע אלא על שתי מידות אלוניות המכונות 'חלונות' ובהן משגיח הקב"ה על העולם.

¹²⁷ הספר נבנה בכמה שלבים: עיקרו מבוסס על עבודת הדוקטורט שלי, שלפניה נכתבו כמה טיוטות, וחלק ממנה אף החל כעבודה סימנריונית שהגשתי בשעתו בקורס במשפט עברי. אע"פ שהספר נברר ברירה אחר ברירה, נותרו בו שרידים שמקורם בשכבות הקודמות שלו. למותר לומר כי אין מנוס מטעויות קלות כאלה בספר בן קרוב לאלף עמודים.

מזכרונות. המבקר שופך קיתון של לעג על לשונות אלה.¹²⁸ ברם, המעיין יראה שכולן, בלא יוצא מן הכלל, מופיעות בהערות שוליים ואף לא אחת מהן, בלא יוצא מן הכלל, לא הייתה יסוד בעל משקל בטיעון שבו הובאו. הן הובאו כמעט תמיד כפרפראות, ועצם הבאתן בלשון 'איני זוכר היכן' גם מאותתת לקורא שלא יתן להן משקל רב מדי.¹²⁹ אך גם כאן תמהני על המבקר, שלא חש לתקוף ביטויים מעין אלה, שמצויים למכביר בספרי האחרונים.¹³⁰

והערה מסוג אחר. כתבתי בספר: '**ככל הידוע לי** הוא [החזון איש] מעולם לא ציטט את "שולחן ערוך הרב" מכלי ראשון, וגם מכלי שני ציטטו לעתים נדירות ביותר'.¹³¹ ובהערת שוליים הוספתי: 'למעשה **ידוע לי** רק על מקום אחד כזה: ב'קונטרס המוקצה' (חזו"א על או"ח, מג, י) הוא מביא את המשנה ברורה בשם הגר"ז'.¹³² המבקר מצטט את דבריי (מבלי להבחין בין עיקר הטקסט להערה, כדרכו, אך לפחות בציטוט מדויק, שלא כדרכו), ומוסיף בתרועת נצחון בלתי מסותרת:

תכנת החיפוש 'פרוייקט השו"ת' איננה כוללת את כל חלקי החזו"א, החזו"א בכורות כה' ב' בשם 'שו"ע של הגר"ז זצ"ל' אינו מופיע שם, אבל הוא מופיע בספר. לפני שקובעים שהחזון איש **מעולם לא כתב** משהו, צריכים קצת יותר מתכנת מחשב.¹³³

ראשית, אינני מכחיש לרגע שלצורך קביעתי זו התבססתי על תוכנת המחשב הנזכרת, אינני מתבייש בכך, ואני סבור שהיא מהווה כלי חשוב ורב תועלת במחקר ההלכה בימינו.¹³⁴ שנית, הרי מעולם לא כתבתי שהחזון איש 'מעולם לא כתב', אלא הדגשתי, וחזרתי והדגשתי, כי **לי ידוע** רק מקור אחד זה; שלישית, ילמדנו רבנו מהי אותה סגולה מופלאה שמעבר ל'תכנת מחשב' אשר בזכותה אפשר לקבוע קביעות כאלה: חכמה? בינה? למדנות? בקיאות? הרי איתור טכני של מילים ושמות בספרי החזון איש אינו אלא מעשה קוף בעלמא, ואיני מכיר שום תלמיד חכם רציני שהיה משקיע את זמנו ומרצו בכך. לכל היותר מדובר בסבלנות או במזל. אני מניח שגם המבקר לא הגיע אל מקור זה בזכות ידיעה בעל פה של כל אזכורי האחרונים בכל כתבי החזון איש, אלא מן הסתם בהיתקלות אקראית. אך על כולן נשאלת השאלה העיקרית, שהיא ההופכת את כל דבריו של המבקר כאן לקטנוניים וחסרי ערך: כלום יש ב'מציאה' שמצא המבקר כדי לשנות ולו במעט את מסקנתי בעיקר הנושא הנדון? הלא אין חולק על כך שהחזון איש מיעט מאד מאד להתייחס לבעל התניא; אם כן, האם העובדה שהזכיר אותו פעמיים ולא פעם אחת בתוך מכלול ספריו (המונים מאות רבות של עמודים בכתב

¹²⁸ מאמר הביקורת, עמ' תקל"ז, הערה 30.

¹²⁹ דרך אגב, יש לי נסיון אישי טוב עם הערות אלה. לכל הפחות פעמיים בחיי פנו אליי קוראים של מאמריי והפנו אותי אל מקורות שכתבתי עליהם במאמרי כי אינני זוכר היכן ראיתם.

¹³⁰ כך למשל: ר' אלחנן וסרמן, קובץ שיעורים, ח"ב מז; ר' יוסף חזן, עין יהוסף, ב"מ צב ע"א; ר' אהרן ששון, שו"ת תורת אמת סימן ח, ד"ה כשנמצאו; ר' חיים בנבשתי, שו"ת בעי חיי, א, נח; ר' אברהם בן מרדכי הלוי, שו"ת גינת ורדים, חו"מ, ג, יב; ר' יוסף שאול נתון, שו"ת שואה ומשיב, מהדורא א, ח"א, רמד; שם, ח"ג, קיח; ר' יעקב ברייש, שו"ת חלקת יעקב, או"ח, קמב; שם, יו"ד, קכח, ס"ק ט; ר' חלפון משה הכהן, שו"ת שואל ונשאל, ב, אהע"ז, טז; ואפילו אצל ה'יד מלאכי' בעל הזכרון הפנומנלי, בכללי התלמוד, נא. אשמח לציין שלא מזכרונות העליתי מקומות אלו, אלא חיפשתים ומצאתים בפרוייקט השו"ת – מהלך שנחשב בעיני המבקר לפחיתות מעלה (כמבואר להלן), ואני אינני רואה בו כל בושה או חסרון.

¹³¹ בראון, החזון איש, עמ' 183. ההדגשה – שלי.

¹³² שם, הערה 60. ההדגשה – שלי.

¹³³ מאמר הביקורת, עמ' תקמא. ההדגשה – במקור.

¹³⁴ וכבר הארכתי על כך במאמרי, 'הקבלה בפסיקת החפץ חיים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כג (תשע"א), עמ' 490.

רש"י צפוף) מעלה או מורידה משהו ממסקנה זו?

על הערות אחרות מן הסוג הזה – וישנן עוד, מעבר לדוגמאות הנ"ל – לא אני. הן אינן נותנות יקר לבעליהן, וצר לי שהמבקר נפל בפחתן, והצטרף בהן לחברה שאינה לפי כבודו וכבוד תורתו.

8. סיכום

לכאורה, כך דרכה של תורה, זה בונה וזה סותר; ואולם, 'לא זו דרכה של תורה באמת'.¹³⁵ אי אפשר להגיע לאמיתה של תורה בלא להתייחס בהגינות המינימלית לדעה שעליה באים לחלוק. לפיכך, חלק גדול מדבריי כאן נאלצתי להקדיש כאן לא לבירור ההלכתי לגופו, אלא לתיקון עיוותים שהכניס המבקר בדבריי או בדברי אחרים שהבאתי. ההתעסקות בדברים הללו הייתה לי לזרא; זה לא לימוד תורה, זה ביטול תורה.

האל"ף בי"ת של כל כתיבת ביקורת היא, בפשטות, קריאת הספר מושא הביקורת. כדי להבין זאת אין צורך במאמר על האתיקה של כתיבת ביקורות, אלא בתודעת הגינות אנושית פשוטה, המובנת לכל אדם. ועלובה היא העיסה שנחתומה מעיד עליה שהיא רעה. אם לא היה די בכל המקומות דלעיל שבהם הראיתי שהמבקר לא קרא את הספר אלא באופן חלקי ומקופיא, בא המבקר עצמו ומעיד על עצמו: 'לא דקדקתי ללמוד את כל החיבור בעיון'.¹³⁶ קריאתו החפזת, חסרת האחריות והמזלזלת של המבקר אינה רק עלבון לספר, אלא בעיקר עלבון למבקר עצמו, שכן כל קריאתו בו נעשתה פלסטר בידי עצמו. הראיתי לעיל עד כמה קריאה יסודית, נטולת דעות קדומות, הייתה יכולה להמעיט את טעויותיו ואת 'טעויותיו' של המבקר. אישית, אני מעריך את המבקר כתלמיד חכם וכפולמוסן חריף, אך דווקא משום כך חבל לי על ההחמצה שבמאמרו. המבקר יכול היה לכתוב מאמר קצר, הוגן וענייני שבו היה מצביע על הטעויות שבספר – וכבר הראיתי כי אני מוכן להודות בהן, ואינני רואה בהן בוושה לגבי ספר בעל היקף שכזה – ואז היה מאמרו מועיל, מבורך ומקרב את כולנו לאמיתה של תורה. אך תחת זאת בחר המבקר לנצל את הבמות הרבות שבהן הפיץ את שמועתו – באינטרנט, בדואר האלקטרוני ולבסוף בדפוס – כדי להקדיח את תבשילו ולפתוח במסע התנצחות תוקפני שבמרכזו האשמה ב'סילופים'. משניגש מראש אל הספר כאל יעד ל'מלחמת קודש', כבר לא התעניין במה שבאמת כתוב בו, קרא אותו בזלזול וברפרוף, ולעתים אף עיוותו באופן מכוון או מכוון למחצה. אני מקווה שבעמודים דלעיל לא רק הוכחתי את טעויותיו הרבות, הרבות מדי, ואת 'טעויותיו' (המכוונות או המכוונות למחצה) בהבנת הספר ובהבנת המקורות שעליהם הוא נסמך, אלא גם את הטעות העמוקה והכוללת שבגישה הפסולה בה נקט המבקר בקריאתו את הספר ובכתיבתו עליו. ואם בזאת הצלחתי, לו יהא זה שכרי בכל הדיון המיותר הזה.

¹³⁵ מ' אבני (עורך), חזון האיש, ירושלים תשנ"ז, עמ' 73. וראה שם את דברי החזון איש בגנות הלימוד השטחי. מקור זה רלוונטי לכל אותם מקומות שבהם נבעו טעויותיו של המבקר מחמת קריאה שטחית ומרפרפת; באשר למקומות שבהם נבעו 'טעויותיו' מעיוותים פחות או יותר מכוונים אני מעדיף להפנות אותו לטקסט אחר של החזון איש – אמונה ובטחון, ד, יג.
¹³⁶ מאמר הביקורת, עמ' תקמב. דרך אגב, גם פרופ' הבלין הודה בריש גלי שלא קרא את כל הספר לפני שביקר אותו: 'כיצד חוקרים וכיצד מבקרים: תשובה לתגובת בנימין בראון לביקורתי "החזון איש"', קתרסיס 19 (תשע"ד), עמ' 145, 164. מכל מקום שני המבקרים מפנים זה אל זה ומסתמכים זה על זה, והקורא עלול להתרשם שמדובר באמת בטיעונים המחזקים איש את רעהו; אך כאשר נוכחים לראות כי שתי הביקורות בנויות על קריאה מוטה ורשלנית, וכי ביקורות רעועה אחת מבקשת להיבנות מביקורת רעועה אחרת – מבינים אל נכון כי אין זה חיזוק אלא נסיון למלא את הבור מחוליותו.