

דחיית שמאל

לספר המחקר של ד"ר ב. בראון על החזון איש

- א. מאמר ההשגות הראשוני (שחלקו נדפס ב'המעין')
- ב. תגובת הד"ר על ההשגות (כפי ששלח ל'המעין')
- ג. תשובות לתגובתו
- ד. מאמר השגות שני על ה'חלק ההלכתי' שבספרו

יהושע הלוי לוי
בני ברק.

לפנינו ספרו החדש של הד"ר בנימין בראון "מחקר ועיון – החזון איש הפוסק המאמין ומנהיג המהפכה החרדית" [להלן: בראון], כאשר הכוונה היא לכתוב אודות מרן רבי אברהם ישעיהו קרליץ בעל החזון איש [להלן: החזון"א].

במבוא כותב בראון כי הספר הוא מונוגרפיה מחקרית על האיש ועל יצירתו. ואכן "על האיש" מופיעים ביותר מכשליש הספר: קיום ביוגרפיים; יסודות השקפתו באמונה מוסר וחסידות; ועל דרכו הציבורית. והיתר "על יצירתו".

אלולא היה בראון מפרסם עבודתו כספר בניצול אימון ותמיכות גופים מכובדים ואקדמיים בחו"ל, ואלולא פנה לציבור החרדי לרכשו כ"ספר חובה לכל בן תורה", וקלישאות דומות. לא היה עומד למבחן ציבורי רחב, ואולי עדיף לו שכך היה. אולם, משבחר בדרך הקשה – והציג את הכרך העב באריזה יומרנית ומוכרנית שהוכיחה את עצמה, ושיווק את עצמו לרבים על גבו ובאמצעות שימוש בשמו ונערצותו של החזון"א, עליו לשאת גם בנטל הביקורת של הציבור.

מבחן אמינותו של בראון בלי שום אובייקטיביות (כי אם בסובייקטיביות הבאה בהכרח לאדם הישר בתולדת בירור וידיעת האמת האובייקטיבית¹), הינה אל נקודת האמת. האם זה מזכיר את החזון"א, או שלא. והתשובה היא – לא! שאלה נילוות היא, האם לפחות יש בספר בשורה "מדעית, מחקרית" סביב איזה נושא שבראון בתמימות או בטעות תולה אותו בחזון"א, התשובה היא – גם לא.

המבחן יובא להלן באריכות. ומסקנתו ניתנת להכתב בקטע קצר וחד משמעי: בראון מלקט גרגרים בלבד מכלל ספרי הביוגרפיה שכבר הופיעו, מוסיף קורטוב [שתיכף נעמוד על טיבו ומהימנותו] משל עצמו, ולא מגיע לכלל תמונה מושלמת, לפחות לא על החזון"א. מפני שהוא משמיט ומעלים בשיטתיות כל בדל מידע על החזון"א שיש לו תוכן מהותי, ורוב הנקודות המאפיינות אין להם זכר למי שיקרא את ספרו.

מחקר; אקדמיה; ודוקטוראט אפשר לעשות על השמש האם היא אכן מקור חום, או שמא בכלל קור; על הגלגל האם הוא עגול או מרובע; ולהבדיל, על הרמב"ם ועל רב אשי... רק זאת יידרש מהחוקר, להציג פירוט למקובל עד כה, שיועמדו על שורת הקבלות זו לעומת זו; או תזה חדשה שתיתמך בראיות קבילות. אולם לגשת אל אדם שנפטר לא מזמן, והמון חיים היום שראוהו ושמעוהו, להרחיק אותו כביכול מחוץ לטווח האטמוספירה, להתעלם מזוויות הסתכלות ולבחור רק אחדות מהן² ולאבד את התמונה הנכונה. להסיק מסקנה ולהמציא תזה חדשה – כלומר דמות חדשה שלא היתה בעולם – ללא פירוט למקובל, בלי ביסוס על פי מדדים ומבחנים לאור עובדות, זה אינו מחקר מדעי. (אם זה מחקר, הרי שהוא מהתקופה הטרומ גליליאנית. דבר שמוליד כמובן השפעת בומרנג מצד בני התורה קוראי ספרו כלפי כל מוסד האקדמיה ונושאי התארים האקדמיים, בראותם אלו שטויות בלתי מבוססות נחשבות עבודה ומחקר ומחברם זוכה בתואר רשמי).

¹ מי אובייקטיבי בכנות לבדוק מה שכותב אדם "מבחן" לנתח את החזון"א, אם לא אלו שקבלו את דרכו מפיו ועומדים יום יום במבחן החיים על פיו? ההבנות הכלים והמדדים של אחד מבחן שלא חי על פי החזון"א, לקבוע את דמותו אישיותו וגישותיו ולהיות מוכתר על פי כתיבת מאמרים ומחקרים כ"מומחה לחזון איש", דומה להכרת יריב אופנהיימר כהמומחה להתנחלויות.

הכירותו של כותב מאמר זה עם החזון"א היא כנכד משני הצדדים למקורביו, אשר תחילתם מקשרי משפחה. והמילים קוסוב-פולסקי לגבי אינם רק נקודה זעירה על מפת פולניה דאז, אלא עיירת מגורים של לפחות שניים מקרוביו בני הדור הקודם. כמו"כ קירבה ממשית עם בני משפחת החזון"א בבני ברק, הם חלק מהווי משפחתו מינקות. כך יש לכתוב השורות תמונה ברורה על החזון"א תגובותיו ואופיו, על משפחתו, ביתו, הנהגותיו, דמותו ועוד.

אולם בראון חורץ דעתו נגד מי שאין לו שום הטייה אישית או דעה מוקדמת לא אובייקטיבית, ראה בעמוד 284 בהערה 98 נגד ר' דוד פרנקל. כנראה זה עקרון "אקדמי" לשמור על איזונים ובינוניות והשוואת כל הדעות במשקל זהה גם נגד ידיעת האמת העובדתית אשר היא בדרך כלל חד צדדית לצד זה או שכנגדו. כך שכל דעה שתובע נגד בראון במבחן העובדות, תבטל מול עקרון נעדר יושר זה.

² כל כך הרבה תלמידים שמעו ממנו דברים, ולא מצא לנכון לחקור אודותיו מפיהם אלא מפי צבי יהודה??? [ולא שיש לי טענה חלילה על צ"י, שכמדומה לפי המובא בשמו בספר הוא לא עיוות את דמות החזון"א כלל, וכל השיבושים של בראון נתמכים על כרעי עצמו בלבד ולא על דברי צ"י].

א. מכל צדדי האישיות הרבגונית של החזו"א [שרובם הושמטו על ידו לחלוטין] לא מצא בראון על מה לחזור פעם אחר פעם, כי אם על חידוש אחד שלא היה חלק משלמות קומתו של החזו"א בחייו ולא להשפעתו על דורו ולדורות הבאים.

כל כך חשוב לבראון להציג את חידושו, שכבר בחזית, במבוא בעמ' 5, ב-2 השורות האחרונות בעמוד, מופיעים המשפטים הבאים, שאינם לשוה"ר אלא הוצאת ש"ר: "על צדדים אישיים לא נוחים בפרשת חייו, כגון **משבר האמונה שעבר בנעוריו ויחסיו המעורערים עם אשתו**, עוברים המחברים בשתיקה"³...

אם היה בהמשך ביסוס כלשהו להנחות הנזכרות מהמבוא, כי אז הייתי יושב ודומם ואומר זהו המחקר שיכול לעוות וליצור הנחות מוזרות. עלי לשבח שלא שם חלקי כהם וגו'. אבל אחרי עברי בין בתרי בראון, לא מצאתי שום דבר שיכול להיות יסוד קלוש ל"משבר אמונה שעבר בנעוריו" שבתרגום לעברית מדוברת [ולשפת בראון עצמו בעמ' 238-239] מתייחס להרהורי כפירה רחמנא ליצלן, ולא שום דבר שיכול להביא יסוד ל"יחסיו המעורערים עם אשתו", שבהסבר לשפתינו הכוונה היא בעיות שלא הסתדרו ביניהם והיו ויכוחים ממושכים וכדו' שמקורם ב"מידות", וכאילו הוא לא היה סמל השלמות במידות הטובות המעודנות והמעובדות עד קצה – ומעבר לקצה – השגה אנושית.⁴

באותו נושא: האריכות בעמ' 24 – 25 – 26 מסוכמת במספר מילים: "משבר" 7 פעמים, "דכדוך ומרה שחורה" 1 פעם, "עיסוקים אחרים" 1 פעם, "מקרה ספציפי שאירע לו" "פרק אפל בעברו" "כשלונות כלשהם בעברו". הא ותו לא. בלי עדות, בלי ראיה. פרשנות חשדנית וחטטנית עד להפליל, לשיר מוסר מעולה שמתאים לכל בן נעורים בעל חוש תיאור פייטני המעמיק במלחמת יצרו עליו ובסכנת יצרו, וכובשו באבירות בת רגע. 3 עמודים מלאים ללא בסיס מלבד הבנה אישית של בראון. פרשנות זו היא עילת המסקנות הנמהרות שכאילו היו לו להחזו"א ספקות אמונה ח"ו... והנחה זו מצוטטת שוב בהמשך הספר כדבר שנחשף והוכח.⁵

בראון **מחדש** לקוראיו [שוב, משנה מהמקובל והידוע, ללא ראיה קבילה] שהחזון איש בנעוריו היה תחת השפעת ההשכלה וספרי ההשכלה,⁶ בעוד "השכלה" במיטב מיטבה, אם ישנה בספר היא של בראון עצמו. שלא יכול לראות דברים כמות שהם, ולאבחן את נשוא עבודתו כאדם מלא תוכן שעיצב בעצמו בעמל אשר לו הוא יולד, ובכל מילה של החזו"א – תחת להבינה לעומקה – הוא מחפש את מקורה בספרות מדעית או פילוסופית ורואה את השפעתו עליו כביכול.⁷

³ כמעט מתבקש לחקור מה מציק לו בדמות החזו"א כפי שהיא אכן היתה באמת, או שהוא רחוק לגמרי מעולמו והווייתו של החזו"א. כמו"כ יתכן מאוד שהמצוטט מהמבוא יצא מעטו אחרי כתיבת הספר מבלי הגהה, ואין זאת אלא יד' כדי להתריע בשער לקראת מה חותר הספר. ⁴ ובניגוד מוחלט לציטוט שהובא בספר גופו בעמוד 65: מעולם לא ביישה וכו'. ולאמור בעמ' 79: לא ניסה מעולם להילחם במשוגותיה, ושם בהמשך בעמ' 80.

⁵ לדוגמא: בעמוד 36, שורה 3 לפני סוף הפרק, הדבר מצויין כ"עובדה". לא פחות. ובהערה 135 בעמ' 51 הדבר מסוכם כ"ניתוחנו דלעיל את משבר נעוריו". [היי אומר, המשבר היה נתון עובדתי, והמחקר רק ניתח אותו. וזה לא נכון!!]

⁶ "בשלב מסויימים של בחירתו לא מנע עצמו גם מתחומים אחרים", בעמוד 21. "נחשף ככל הנראה לספרות הזמן", שם. "בסגנונה הלשוני של שירת ההשכלה", עמוד 22. "אין בידו ראיות [!] מוצקות לכך שהוא נתפס להשכלה, אולם...", שם. "תחומי ענין שהעיסוק בהם אפיין את המשכילים", שם. "מעידה על כך שהשפעת ההשכלה... עדיין לא סרה מנו", עמוד 26, [יושם לב: לא סרה ההשפעה שלבראון לא היו עליה ראיות מלכתחילה...]. "סימנים ברורים לכך שהחזון איש נחשף בצעירותו לספרות הפילוסופית של ימי הביניים ולספרות ההשכלה של זמנו ואף הושפע מהן...", עמוד 98.

⁷ "סגנון הכתיבה המליצי שלו שואב מהלשון הפילוסופית", בעמ' 22. השגת החכמה היא העונג העילאי, כתב החזו"א. מציין בראון: "גם זה **כמו**ן בעקבות הפילוסופיה הקלסית..." עמ' 109, "נראים מושפעים דווקא מספרי הפילוסופיה של המאות השבע עשרה והשמונה עשרה... ובמיוחד מתיאוריהם של הובס ורוסו", עמוד 114. "לא הכיר את הגותו של ליבוויץ [ישעיהו...]" אבל **בדאי** נחשף למקורות המתח הרעיוני שממנו היא ניוונה", עמ' 121. "בכך נשען **בנראה** על אותם הגוים ימי ביניים שסברו...", עמ' 383. "התפתחותו האינטלקטואלית של החזון איש כפרט שהשתלבו בה מקורות ליטאיים עם מקורות פילוסופיים ימי ביניים", עמ' 465.

כעין זה, לא פחות תפלה בעיני ההשוואה של נוסחת סגנון החזו"א לגרי"ס, עמ' 356 בהערה 159: "**סביר** שהושפע ממינוחו מדעת או שלא מדעת". וכי רק הגרי"ס יכול להמציא מינוח שפה? והחזו"א אין לו כשרון כזה והוא רק נגרר? האם הובאו מובאות למילה זו במשמעות שונה אצל קדמונים אחרים כאשר יוכח מהמכלול אחרי מי צעד החזו"א?

במחילה על ירידת הרמה – המשפטים הבאים שמאבחנים בספר את החזו"א, טופחים על פני בראון עצמו מאיזו נקודת מוצא הגיע לכאן: "הוא ראה את ספר הזהר כחיבור קדום... בעמ' 179; "גם האמין כפשוטן באגדות חז"ל... בעמ' 189;

ב. בניגוד להנחה שהיתה מבוססת בדעתי – אולי בטעות מעיקרה – שמחקר או עבודת דוקטור אקדמית אמורה להיות ניתוח על גבי הנחות יסוד מוחלטות, לכל הפחות ברובן, ואם אין יסוד אין בנין. בראון מלא בעיקר במגדלים שלמים הבנויים באוויר.

אינני יכול להכריע מה פחות צורם את העין. האם הביטוי "ברור ש..."⁸ ו"אין ספק"⁹, או הביטוי "מסתבר ש..."¹⁰ ו"ככל הנראה"¹¹. הראשון כאילו בא כתוצאה משוואה הגיונית ברורה שאין לעורר נגדה, והשני פחות ממנו, אבל בעוד השני מודה במקצת, וא"כ יש בו מן האמת [שאין אדם מעיז פניו בכל, כידוע], הראשון הוא ממש "כופר הכל".

עם כל הכבוד למידת האמת של בראון שמסייג בפירוש בביטויים הנזכרים את מה שאינו על פי ידיעה או עדות חקורה, **למעלה ממאה ושלושים (!)** הנחות "משוערות" כאלו **בשליש הראשון** של הספר... זה יפה **אולי** לספר סיפורים, ולא לכוזר שאין בו סיפורים והמתחזה להיות מחקרי ויותר מדויק על כל קודמיו. הרבה מקומות ה"ברור" לספר אינו ברור כלל, או שברור להיפך! וכדי לא להאריך היריעה על כל הסתברות וברירות להפריכה ולבסס נגדה את האמת, דילגתי במסגרת מאמר זה אפילו על אותם פרטים שממש מקוממים, ופסחתי מלהראות את ההיפך לכל "ברור" או "נראה" מידיעות שתחת ידי, ונרשמו המקומות שבספר לציון בלבד לשם התהייה המתבקשת: הזוהי עבודת מחקר?!

העיוות יגדל יותר כאשר יונחו כלונסאות וקורות למגדל ההמשך על בסיס ללא רגליים זה. ובפרט כאשר ההמשך הוא חידוש בראוני שאין לו מקור ואחיזה בקודמיו או בעדויות כלשהן.¹²

מכאן לשאלה הבאה: האם כאשר מונחות הסתברויות כאלו שאין להן עד ואף לא הד, ללא הסתייגות אלא כעובדות ברורות, הדבר יותר מבוסס? ופחות מנקר עין? [לדוגמא: הביטוי הצורם "תמים" על החזו"א...¹³, ניתוח התנהגותו לכתוב ולהוציא ספרים באר"י, על פי מניע, ו"שכתוצאה מרקע זה התפתחה בו היצירתיות"...¹⁴ "שלח עקיצות כלפי דרכם של האדמורים החסידיים"¹⁵. "הזדהותו עם

⁸ עמ' 22 קטע 1; עמ' 23 הערה 20; עמ' 80 קטע 3; עמ' 98 קטע 1; עמ' 99 קטע 3; עמ' 135 קטע 3; עמ' 178 קטע 2; ושם קטע 3; עמ' 180 קטע 1; עמ' 181 קטע 2 ושם קטע 3; עמ' 182 קטע 1; עמ' 281 קטע 1; עמ' 285 קטע 4; עמ' 299 קטע 3; עמ' 305 קטע 2; עמ' 307 קטע 1; עמ' 309 קטע 1; עמ' 461 קטע 1;

⁹ עמ' 8 קטע 3; עמ' 21 קטע 3; עמ' 28 קטע 1; עמ' 33 הערה 64; עמ' 44 הערה 103; עמ' 103 קטע 3; עמ' 258 קטע 2; עמ' 308 קטע 3 **פעמיים**;
¹⁰ עמ' 23 הערה 21; עמ' 25 קטע 2; עמ' 30 קטע 1; עמ' 31 קטע 1; עמ' 33 קטע 2; עמ' 36 קטע 2; עמ' 56 קטע 1; עמ' 59 קטע 2; עמ' 65 קטע 3; עמ' 77 קטע 2; עמ' 146 בהערה 55; עמ' 169 קטע 2; עמ' 186 קטע 1; עמ' 211 קטע 5; עמ' 259 קטע 2; עמ' 285 קטע 2; עמ' 300 קטע 2; עמ' 462 קטע 2;

¹¹ **ביטוי שבראון עצמו מדגיש על ידו את חוסר הראיה להתהוות המתוארת כאשר זה בא בספרי הביוגרפיה הישנים על החזו"א, ראה בעמ' 71 הערה מס' 40... ואילו לרוב נוקטו וזהו ממש כשיגרא דלישנא של תיאור אצלו, ראה עמ' 2 קטע 3; עמ' 8 קטע 2; עמ' 12 קטע 4; עמ' 20 קטע 2; שם קטע 3; עמ' 21 קטע 2 **פעמיים**; שם קטע 3 **פעמיים**; עמ' 22 קטע 1 **שלוש פעמים**; עמ' 22 קטע 3; עמ' 23 קטע 1; עמ' 24 קטע 2; עמ' 24 קטע 3; עמ' 25 קטע 3; עמ' 26 קטע 1; עמ' 27 קטע 2; עמ' 31 קטע 1; עמ' 33 קטע 1 **ארבע פעמים**; שם קטע 2; עמ' 34 קטע 1 **פעמיים**; עמ' 36 קטע 2; עמ' 43 הערה 101; עמ' 45 קטע 3; עמ' 47 קטע 1; עמ' 48 קטע 3; עמ' 49 קטע 2; עמ' 50 קטע 2; עמ' 57 בהערה 170; עמ' 59 קטע 1; שם קטע 3; עמ' 64 קטע 2 **פעמיים**; עמ' 65 קטע 3; שם קטע 4 **פעמיים**; עמ' 68 קטע 1; ושם קטע 2; עמ' 71 קטע 2; עמ' 75 קטע 1; ושם קטע 2 **שלוש פעמים**; ושם קטע 3; ושם קטע 4; עמ' 77 קטע 2 **פעמיים**; ושם קטע 3 **פעמיים**; עמ' 85 קטע 3; עמ' 89 קטע 4; עמ' 97 קטע 1; עמ' 114 קטע 1; עמ' 133 קטע 1; עמ' 135 קטע 4; עמ' 140 קטע 3; עמ' 146 קטע 3; עמ' 171 קטע 3; עמ' 172 קטע 1; שם קטע 2 **פעמיים**; עמ' 173 קטע 2; עמ' 175 קטע 3; עמ' 176 קטע 2 **פעמיים**; עמ' 181 קטע 3 **פעמיים**; עמ' 182 קטע 1; עמ' 184 קטע 2 **פעמיים**; עמ' 185 קטע 3; עמ' 191 קטע 3; עמ' 192 קטע 1 **פעמיים**; עמ' 195 קטע 2 **פעמיים**; עמ' 197 בהערה 10; עמ' 198 קטע 1; עמ' 199 קטע 3; עמ' 203 קטע 1 ושם קטע 3; עמ' 205 קטע 2; עמ' 215 קטע 2; עמ' 224 קטע 3; עמ' 259 קטע 3; עמ' 261 קטע 1; עמ' 263 קטע 1; עמ' 277 קטע 3; עמ' 280 קטע 4; עמ' 287 קטע 1; עמ' 305 קטע 2; עמ' 443 קטע 4; עמ' 450 קטע 3; עמ' 458 קטע 4 **פעמיים**; ועוד עשרות רבות שהשמטתי על הדרך בעיקר בעמודים המתקדמים יותר.**

¹² בעיקר ההנחות המעוותות על רעיותו בשדה השכלה כביכול, ראה בספר לפי המצויין בהערות הקודמות.
¹³ בעמ' 36 קטע 2, ובעמ' 97 קטע 3; וראה את גם הביטוי ה'חמאי' והצורמני בנוסח בראון "מתברר איפוא שהחזון איש לא היה תמים כל כך"... בעמ' 392 קטע 3.

¹⁴ בעמ' 66, ושוב בעמ' 73 בנוסח אחר.
¹⁵ בעמ' 186 הערה 75.

דרכם של החקלאים¹⁶ "בשנותיו האחרונות הוא הוזן במקורות מידע רבים וסותרים"¹⁷ "התמורה בהלך מחשבתו ואשר חיבה אותו לנקוט עמדות"¹⁸ כל זה מנין??]

אגב, על רקע האמור עד כאן בולט למאוד כי לעומת בראון שמבסס את כל ספרו על סמך הסתברויות, קורא הוא תיגר על עדויות וסיפורים שנמסרו על ידי כותבי הביוגרפיה, כששותל עליהם את הביטוי "טענה"¹⁹ במקום עדות או סיפור, דבר השואב עימות נגדי כמובן... וזאת מדוע?

ועוד, בראון אמור להיות דייקן לפחות במה שכן מצא בכתובים מידי החזו"א, ואשר אפילו מצוטטים בספר. והנה, למען הניתוח האישיותי של החזו"א כפי הנדמה לו, גרס בעיקר רק לפרטים **כמותיים** או **כשרוניים** שהזכיר החזו"א²⁰, והשמיט את נושאי עיבוד הנפש והמידות הנזכר באותו ענין! הלא דבר הוא! כי לדעתי מה שכתב החזו"א על דמות התלמיד חכם מתגלם באישיותו. וכן התגלמו בו בצורה ברורה ובלתי ניתנת להסתרה תנאי עיבוד הנפש הנזכרים שם. ואילו בראון שהשמיט זאת, אין זה רק מפני שיכחה, אלא שכל הרעיון באישיותו של החזו"א לא אובחן על ידו בנאמנות למקור (וסביר שלא פגש במי ממשפחת החזו"א נושאי תווי האופי היחודי להם ולבני הדור השני, ואפילו לחלק מהדור השלישי והרביעי!), ומילתא דלא רמיא עליה דהאי איניש לאו אדעתיה...

כמעט באותו ענין: נושא "התגבשות" דעת החזון איש, בכלל ולגבי פרטים מסויימים, חוזר על עצמו פעמים רבות בספר²¹, ושוב – בראון כדרכו – בלי שום ראיות או אסמכתאות. לפעמים היתה דעתו של החזו"א עדיין צעירה ובלתי גבישה, ואחרי זמן הוא מושפע מאיזו תבנית או דפוס, וכבר נדמה לבראון שהדעה של החזו"א נעשתה מגובשת. למה לפני זה לא ואיך אח"כ? לבראון פתרונים. מחקר ניתוח וביסוס – אין כאן. [כידוע שהחוקרים יושבים דוקא על כתמים וקטעים כאלו, אבל לערוב את הקדירה בלי מחקר אין זה לא טעם ולא ריח].

ג. התזה שסברותיו ודעתו של החזו"א התעצבה או התייצבה תוך כדי גיבוש שנוצר על ידי פולמוס (למשל נגד המוסר, ובעוד שני נושאים)²², עשויה להתאים רק אם נניח שהמאבק במוסר היה תכלית שייעד עצמו אליה, ובתור אמצעי יש לבצר את העמדות ולחדד את הדברים. אבל אין יסוד סביר לכך, היות ולא עמד במקום שהתבקש ממנו להתפלמס. הפולמוס היה איפוא תוצאה של דעתו המוצקה, ולא יציבות הדעה באה בעקבות הפולמוס!

הופעת רעיון שכזה בספר על מושכלותיו של החזו"א לא פחות מ-3 פעמים בנושאים שונים, מהוה ראיה ללא ספק על הלך המחשבה המקובע של המחבר. אבל לא על החזו"א אשר בשום מקום מוסמך לא נרמז אודותיו שדעותיו הושפעו או התעצבו כתוצאה מאי אלו דברים חיצוניים.

באותו ענין, מכתב הגר"ח"ע המצוטט בעמוד 202 משנת תרצ"ד בסגנון חד משמעי ונחרץ "השקפה ברורה ודעה תקיפה", אמין יותר מההסתברות הבלתי מבוססת של בראון כמה פעמים²³, שהיו

¹⁶ בעמ' 234.

¹⁷ בעמ' 264. כמובן צוטט כאן משפט בודד אחד מני רבים באותו קטע ארוך, שתמיהתי ופירכתי על כולו.

¹⁸ בעמ' 288.

¹⁹ לדוגמא: עמ' 23 הערה 21; עמ' 53 קטע 2; עמ' 54 קטע 1; עמ' 81 הערה 74. (את עשרות ההשתלחויות המפורשות של בראון בביוגרפים הוותיקים של החזו"א איני מונה בקטע זה).

אגב, ברצינות תהומית מעלה בראון את החקירה הבאה: "האם תפרו הביוגרפים של החזון איש את תולדותיו באופן שיתאים לתקדים הנערץ" [הגר"א]. (בעמוד 462 הערה 158). כאילו דן על גלגל החמה המרוחק מאיתנו, ולא על בן הדור שלפנינו. בקריאה ראשונית מעלה תהיה זו חיוך כמובן, ובמחשבה שניה עולה ההכרה שבראון עוצם את עיניו ובה להוכיח שהדור חשוך... הניח שכל ספרי הביוגרפיה הינם שקרים גמורים, ומנסה למצוא קצה חוט לכך. ["במומו פוסל" אינה הגדרה שהמציאו ביוגרפים חזונואייים!].

²⁰ בעמ' 105 קטע 2, ושם בקטע 3 מסכם ומשמיט את שימוש החכמים והמידות המתקנות ויראת השמים.

לא פלא איך הגיע למסקנה כל כך לא מתאימה לדמותו של החזו"א ז"ל, שהיא כביכול **האליטיזם הליטאי**...

²¹ עמ' 39 קטע 1; עמ' 42 קטע 3, עמ' 168 קטע 2, עמ' 171 קטע 3, עמ' 194 קטע 3, ועוד.

²² בספר עמ' 168. ובדומה לזה נגד המזרחי בעמוד 54. ובדומה לזה "השתכללות" ו"חידוד" האמונה שלו מתוך אופי תגובתי בעמ' 99.

'קבעו' מוצא הסתכלות זוהי נראה אצל בראון גם בחזרתו על עצמו הרבה פעמים לאורך הספר שהחזון איש המיר דעותיו לפי נתונים חיצוניים או ציבוריים, חלקם צוינו להלן על הקטע "תמורה".

²³ למשל בעמוד 61 קטע 2.

להחזו"א שינויים, ובכלל רק התחיל להתגבש בדעתו באותן שנים וכו'. היתכן שגדול הדור - ובעיקר פיקח הדור! - הגרר"ע מפנה בעיות אל מי שהוא לא בעל דעת מגובשת ויצוקה ורואה כל נידון באספקליה נכונה ונכוחה [כלומר "מגובשת"]?

שאלת הפרדת הקהילות עם כל חילופי המכתבים, בשער ג' פרק א' אות ב', היא משנת תרצ"ה, ונוגעת להוראה לכלל הישוב בארץ ישראל, והויכוח של רבי אלחנן עמו מוכיח שהיה לו יד בהכרעה הכללית לגבי רבנים שסרו למרותו מכל הארץ. (כך יודעני גם מידעה ברורה). ולא כפי שבראון שונה ומשלש וכו' כמה פעמים²⁴ מאומדנא לא נכונה.

אינספור פעמים בספר מונחת התזה שבדעותיו חלה "תמורה" [לשון בראון] במהלך השנים²⁵. זוהי בריחה עלובה מלעמוד על פשר הוראות פרטניות של החזו"א במגוון נושאים ממספר מקורות שונים שהתפרסו על פני תקופות ארוכות. או הוכחה לקוצר המשיג במושג. התבוננות מעטה מראה שאין - ולא היתה קיימת - כל סתירה. מבט צר ושטחי של בראון מוליד מסקנות על החזו"א אישיותו וגישתו²⁶, (כאדם קטן שדעותיו אינן ברורות לו והוא נתון בהנהגותיו לשינויים מחמת לחצים או מצבי רוח - זה לא כתב בראון, אבל זוהי רמת גישתו אל החזו"א).

ד. בעמוד 193 מגדיר בראון את "נקודת המוקד" של פעילות החזו"א. לא פחות! והיא הקמת התשתית לחבורת הלומדים החרדית בישראל. (מה שעתידי להתברר בהמשך בראון כהקמת גרעין ה"כוללים"). ומתאר את רעיון ה'כולל' כהמשך הלימודים "עד קרוב לגיל ארבעים" ... (הייתי מצפה מספר "מחקר" שמחדש תזה, ופונה למכור מרכולת זו לקהל רחב - לנקוב בממצאים ברורים יותר, עד איזה גיל סבר החזו"א שיש להמשיך ללמוד תורה? עד גיל שלושים ותשע? שלושים ושמונה? שלושים ושבע וחצי?)²⁷.

בעמוד 253 מתחיל בראון בהנחת התיאוריה שהחזו"א חידש את ה"כולל" הליטאי בארץ שנעשה לימים לדגם להתנהגות חרדית כללית. ההמשך הצפוי - שאינו יותר מבוסס - מספר שהכולל של החזו"א בבני ברק היה הדגם הראשוני²⁸. (כנראה שוגה בעקבות מה שמצטט מספר "פאר הדור" בעמ' 255).

כך כל האמור בין העמודים 291 – 309 לוקה בטעות יסודית שכמובן יש לה השלכות על כל הניתוח הרחוק מלהיות מכוון לאמת בכולו או במקצתו.

שער ספר בראון [והכריכה] מלמדים שזהו אחד ה"חידושים" [אם לא "החידוש"] שבכנפיו: **"מנהיג המהפכה החרדית"**²⁹, על רעיון שגוי זה מנתח בראון את השפעתו של החזו"א לדורות הבאים, וקומה שניה על גבו, משער מה היתה דעת החזו"א על אופיים של הכוללים סדריהם והתמיכות בהם [מבלי

²⁴ "פוסק למעטים ובעיקר להתישבות העובדת" ... (עמ' 62). "עדיין לא נשמע שמעו" (עמ' 77). וכן בעמ' 194. "עד תש"ב היה החזון איש כמעט אלמוני... גיבש את תפיסתו... מתוך פולמוס עם... ר' אלחנן וסרמן". (בעמ' 197).

²⁵ למשל בעמ' 91; ועמ' 112; ובעמ' 115; ובעמ' 168; ובעמ' 172; ובפרק הנוגע ליחס להר"ק; ובעמ' 277 בהתיחסות ל'מזרחי' [כביכול! ראה בהערת בנושא זה להלן מס' 68]; ובעמ' 287; ובעמ' 301 קטע 1 ושם קטע 3 "אולם... הבין עד מהרה שכדי להשיג את מטרות המהפכה החרדית יהיה עליו לפעול..."; ובעמ' 307; ובעמ' 734; ובעמ' 736; ובעמ' 737; וראה גם עמ' 807.

²⁶ למשל בעמ' 289.

²⁷ כמובן שזו שאלה רטורית וחסרת טעם. אך מי שיודע מהו "כולל", ובפרט אם הכיר את חבורת תלמידי החזו"א שהתקבצו ב"כולל חזון איש" (על פי דרכו והכוונתו האישית), ולא על פי השמועה או מכיל שני, יודע שהלימוד שלהם בכולל היה שווה ללימודו של החזו"א עצמו. ב"שיעור חזון איש"... קרי: שבת בבית ה' כל ימי חיי. כל אלו המשיכו את לימודם במסגרת הכולל עד יומם האחרון, גם אם היה בגיל שמונים ותשעים ומעלה. חוסר דיוק בפרט זה, מראה הרבה לדעתי. על כך שבראון סח על נושאים שאיננו מבין בהם אפילו במבנה החיצוני שלהם. קל וחומר - לא בנשמתם.

²⁸ ראה בעמ' 254 קטע 1, "כשיזם החזון איש את הקמת הכולל הראשון בזכרון מאיר", ובעמ' 255 קטע 4, "כאמור הדגם הראשוני של יוזמה זו הכולל בזכרון מאיר". ובעמוד 256 "החזון איש הוא שנתן לו את כיוונו הראשוני". ובעמ' 308 "הוא יזם... וכוללים שהיו חידוש גדול בעולמו של הישוב החדש". התעלמות אופיינית לבראון מהכוללים הקודמים לכולל החזו"א בזכרון מאיר שנוסדו אחרי התחדשות הישוב: כולל היכל התלמוד בתל אביב (נוסד תרצ"ב, ראה 'ואלה תולדות', י. סגל, עמ' רל"א); כולל אהל תורה בירושלים (נוסד תרצ"ב, ראה 'השקדן' חלק א' עמ' 71); כולל לתורת ארץ ישראל בפתח תקוה; ומקביליו (שהוקמו בלי קשר להשפעת החזו"א) כולל ישיבת מיר בירושלים, ועוד!

²⁹ לא נחה דעת בראון בשער ובכריכה, והוא מפליג במילים גם בתוך הספר לא פעם ולא פעמים בהקשר ל"כוללים": "מדובר בתמורה כה רידיקלית עד כי ניתן להגדירה כמהפכה..." בעמ' 193. "התמורה המרכזית שחוללה המהפכה החרדית - וזו העושה אותה ראויה לתואר מהפכה..." בעמ' 291.

שתמיכת ה"דתות" היתה קיימת כלל בחיי חיותו של החזו"א!³⁰], ובקומה נוספת הפורחת באויר ממשיך בראון עד כתיבת מסר סמוי (ודי גלוי) כמעט "בשם" החזו"א נגד פריחת עולם התורה שבימינו³¹, וזה כמלה על פצעים שמעלים נומי בעצם ימינו אלו מצד צרי הציבור התורני והחרדי, בכמה מישורים³². כידוע.

את הביקורת הקטלנית שלו מבסס בראון על תזה נוספת שהשריש מתחילת ספרו, ועל כרעי ההנחה המקובלת כי שקר שחוזרים עליו הרבה פעמים סופו להתקבל כאמת. להגדרתו החזו"א היה "אליטיסט"³³. ועל פי ניתוח ה"אליטיזם הליטאי" של החזו"א, מסיק בראון שעולם התורה והיהדות בכללו אמור להכיל **מיעוט** אליטיסטי, ורוב 'דלת העם'³⁴. והרי לך פירכה למצב שכל מסיימי חוק הלימודים בישיבות יהיו אברכי כוללים!

אם מטרת בראון במחקרו ובספרו היתה מסומנת מראש – לתקוף את ההנהגה החרדית של לימוד האברכים בכוללים, מובן מאוד מדוע לאורך כל הדרך העלים ומחק כל זכר למאפיינים הידועים של החזו"א, קרי: הצניעות והענוה, חיי העוני והפשטות, חברותו עם כל אדם נדכה וחולה, ועוד. אי אפשר להציג כאליטיסט אדם שלא רכש מגבעת לראשו מהחתונה עד פטירתו... שהתמסר לבודדים כל יום, ולא התרועע בחברת האליטה הגבוהה מעולם!

אך גם "לשיטת בראון", הציטוטים שמביא מהחזו"א (בקוב"א ועוד) על העובדה שרוב העם הוא דל בתורה, בשום מקום אינם יותר מאבחנה לנתונים הקיימים, בדיעבד, ומניין שאב בראון את הרעיון להעתיק את הלשונות הבודדים הללו כדגם חברתי "לכתחילה" על פי החזו"א? הדבר נובע משטחיות הקריאה הגובלת במוגבלות בכושר ההבנה. (ואפילו נלך עם שיטת בראון גם בהבנה זו: גם בראון אמור להודות בעובדות הקיימות כיום, שכל עולם התורה והכוללים כולו, למרות רוחבו הכמותי בלעה"ר, אינו כל הדור ולא כל העם, עדיין עם ישראל רוב רובו בדיעבד נמנה על 'דלת העם'. ועוד ביתר דלות וריחוק ממה שהיה בדורו של החזו"א. אם כך, מניין לו שהמציאות העכשווית לא תואמת את התפיסה של החזו"א – כפרשנות בראון – שהיא "בני עליה מועטין"?).

ה. כאן יבואו הערות נקודתיות חלקיות! על הניתוחים השונים ועל המסקנות העולות. וגם תיקונים "קלים" שאינם אלא הגהות טקסט לטעויות שהחוקר בעל כובד הראש היה צריך לדייק בהם ולא לשחרר את ספרו בלתי מנופה. אלו יהיו תוספת למבחן על בראון מזווית נוספת. [דלגתי הרבה הערות הראויות לעלות לדיון לפני מעייני ספרו, בהנחה שרוב ככל קוראי מאמר זה לא מחזיקים את הספר מול עיניהם בעת מבחן הביקורת. ואגב: בכמה נקודות רק רמזתי אל אשר יש לי להוסיף עדויות או דוקומנטים בחינת יותר ממה שקראנו בכאן יש כאן, ודורש דעת יוכל לרוות צמאנו לפי אותן נקודות הנרמזות].

גולד, בית מאיר³⁵. למה לא קרליץ? גולד היא רק הסופרת שערכה הגהה לשונית בלבד כפי שמופיע בשער הספר ההוא.

³⁰ כפי שאכן כותב בראון עצמו בראשית משאו, בעמוד 291 קטע 3. ושלא כפי שכתב בטעות מעמ' 301 והלאה, ובעיקר בעמ' 307 קטע 1, ובעמ' 308 קטע 2.

³¹ למשל עמ' 309, המלא ביטויים בוטים קשים בחומרה חסרת תקדים, במין פטרונות או עליונות לכאורה נגד העולם החרדי והכוללים שבו המתנהלים על פי גדולי התורה והדעה. יתכן ויש לנתח את אישיותו לאור התבטאויות אלו ללמוד מנין הם נובעים בבראון ולרדת לשורשי המניעים שלו בכתיבת ספר מסלף זה, אך אין זו מגמת מאמרי הנוכחי.

³² חמיצות לב רבה ישנה בתוספת ענין שאינו ממין הענין למשל בעמ' 304 "אין חולק על כך שתחת כנפיו של פטור זה השתחררו משירות אלפי גברים חרדים שלא למדו כלל במוסדות תורנים". והבן שואל ומקשה: מה שייכות עלילה זו, שאין כאן המקום להתווכח אם יש או אין חולק עליה, לספר העוסק בהחזו"א, או לפרק העוסק במסגרות הכוללים מזמן החזו"א. לבראון הפתרונים??

³³ לדוגמא ראה בעמ' 46 קטע 1; 62 קטע 1; 80 קטע 1; 105 קטע 3 ואילך; 106 קטע 3 והערה 31; 107 ואילך; 242 קטע 4; 280 קטע 4; (כמו כן אחרי פרק הכוללים לא זונה בראון את התזה של האליטיסטיות הליטאית על החזו"א ושותל אותה בכל ערוגה אפשרית, לדוגמא: עמ' 327 שורה אחרונה; עמ' 260, 261, ועמ' 468 קטע 2; ועמ' 564 בשורותיים האחרונות; ועמ' 600 בשורותיים האחרונות; ועמ' 857 בקטעים 2,3).

³⁴ בעמ' 291, ושוב בהדגשה בעמ' 300 "כבר ראינו היטב לעיל [כוונת בראון, ברצף המובאות שבהערה הקודמת] שתמונת עולמו החברתית של החזון איש היא תמונה אליטיסטית שבה הציבור נמנה ברובו עם דלת העם ועיקר ענינו בשטף החיים...". ושוב בעמ' 308 "שיקף את ההנחה הברורה שלפיה ההפנייה ללימודים בכולל היא נחלתם של בני עליה המועטין ציבור קטן ואליטיסטי...". כפי שנותחה לעיל". ושוב בעמ' 859.

³⁵ עמ' 19 הערה 5; עמ' 30 הערה 44; עמ' 42 הערה 97; עמ' 244 הערה 20 והערה 24; עמ' 281 הע' 91;

"נמנעו ממנו... מסגרת להתפתחות לימודית מקובלת..."³⁶, כל קורא את בראון בשורות אלו מתמלא רגשות רחמים על הנער העשוק... בעוד מילים אלו משמען עלילה! שום מסגרת לא היתה יכולה לתרום להתפתחותו! וכי עמדו לנגד עיני בראון המסגרות ש[לא] היו קיימות בקוסובה ובליטא-פולניה בכללן באותן שנים? בשיטתיות מעלים בראון לחלוטין את הרקע הנכון של החזו"א מילדותו ואת בית הוריו בקוסובה, (בכך מתעוותת דמות החזו"א).

אם החזון איש נפטר בבני ברק. לא בירושלים.³⁷

"הוערך כבינוני על ידי סביבתו שבה נמדדה היכולת התורנית על פי אמות המידה של הפלפול הישיבתי"³⁸, החזו"א לא היה בסביבה של פלפלנים ולא נמדד לעמתם בשום שלב מחייו. (ובכלל, מהו ה"פלפול הישיבתי"? איזה פלפול? אלו ישיבות??).

את זאת שהיה שקוד על התורה מגיל אפסי, כהוראת הגר"א, מניח בראון רק על השערה בצורה בולטת! "החל ככל הנראה להתמסר לתורה כבר בגיל צעיר". ואת זה שלא קרא ספרים חיצוניים כמובא בספרי הביוגרפיה, דבר שהוא ברור וסביר, מסייג בראון – באותו קטע³⁹ – שזו "כמובן הערכה מהלב של אותם כותבים ללא מקור", כלומר מפקפק בזה... אין זה נראה כאובססיה?? ואת העדות של אחיו הגאון האמיתי בהספדו שביום בר המצוה שלו נדר ללמוד תורה לשמה, מסייג בראון בלי להניד עפעף, "יש להתייחס לדברים בזהירות!" כביכול בהספדים מדברים "דרך מליצה כנהוג"⁴⁰...

מה שמעמיס על כתיב שם המשפחה⁴¹, כבד מדאי... ובודאי שלא יכול להניח כלום בטרם יוכיח שאכן חתם בכתיב חסר, **באותן שנים**, לדעתי אין כזו ראיה, מפני שאפילו לחידו"ת השתמש בפסוודו⁴². וכידוע במכתבים חתם רק אי"ש⁴³. [המותר לי להניח שהשערה רופפת שכזו קיבלה מקום בספר רק בשל ה"מסקנה" ה"מוכחת" ממנה כביכול היה להחזו"א השפעה משכילית... ואילו היה זה נוגע לנושא אחר לא היה נכשל בכזו ספקולציה?].

החזו"א נסע לבריסק, ולא לוולוז'ין. לא אחרי הבר מצוה, אלא לפניה. לא להגר"ח אלא להבית הלוי. וכל האריכות בעמ' 23 על שלל המובאות והחשבונות – מיותרים ושגויים⁴⁴.

התייחסות בראון לרבי יצחק שורץ המוזכר בפאה"ד⁴⁵, שגוי. [אבסורדי להניח הנחות דמיוניות והשערות, ומאידך להתעלם בלי פירכא מעדויות של יודעי הדבר ממקור ראשון או כמעט ראשון בני אותו דור ואותה עיירה! רבי יצחק שורץ היה בן דוד ראשון להחזו"א והתגורר בעיירה קוסובה אחרי חתונתו, כחתן של רבי זונדל קרליץ אחיו של רבי שמריהו יוסף. קרבתו להחזו"א היתה כזו שעלה אחריו מוילנה והתיישב לידו בבני ברק].

³⁶ עמ' 20.

³⁷ טעות החזרת שלוש פעמים: בעמ' 19 שורה 5. ועמ' 67 בהערה 21. ובעמ' 78 ושם בהערה 60.

אם צריך ראיה נוספת על הידוע לי ממשפחתי: ראה ברבי ועלוול דער אידל מאן [י. סג"ל] עמוד 215 ובעמ' 216.

³⁸ עמ' 20 קטע 3.

³⁹ עמ' 21 קטע 3.

⁴⁰ עמ' 22 הערה 19, על כך שהדבר לא נודע מפי אחרים, ברור שלא היה מי שיעיד מה היה אצל החזו"א ביום הבר מצוה כי אם מישוה שנכח בה, ומי נכח אז כבר מצוות?? אם לא האח הבכור... והסיבה שלא סיפר זאת לפני כן, הלא רבי מאיר היה אמן השתיקה והקיצור בדיבור, וכל מלה שלו היתה שקולה מזהב ופנינים, למי שהכיר ויודע, אולם בראון כדרכו מעלים את הרקע האופייני למשפחה ולבניה. ולכן מכנים "זהירות" לגבי אימון רגעים נוראים כשמתו מוטל לפניו וחרד מדיני שמים ומהפרזות.

⁴¹ עמ' 22.

⁴² כמובא בעמוד 28.

⁴³ על פי רבים שתחת ידי. וכמובן גם בספרים שכתבי ידו מצולמים שם, וכן בנדפסים, כגון קוב"א.

⁴⁴ ראה בספר רבי ועלוול דער אידל מאן [י. סג"ל] עמ' 216 מפי אמו של החזו"א.

גם הסיבה לחזרתו מטעם הקפדה על חדש, אינה תמוהה כפי שבראון פתאום נעשה למנתח אופיו של החזו"א בגיל י"ב... [רעיון שחזר בגלל ענין של אוכל נראה לו מופרך, ושחזר בגלל געגועים לבית דומה בעיניו למוצק... מהיכי תיתי?]; והעובדות פשוטות: הרי בבריסק נהגו על פי הב"ח שהיה רב העיר הקדמון, להקל בחדש בחול, ורק בית הרב החמירו לעצמם, וכי כל נער שהגיע ללמוד מפי הרב היה סמוך על שולחן הרב? ודאי שלא היתה לו פת לאכול. ומספיק שכך אמרה אמו של החזו"א.

⁴⁵ עמ' 23 הערה 21.

ההתחבטות בין ההשערות הבלתי מבוססות לחלוטין מאימתי החלה ההיכרות עם הגרסה⁴⁶, והמסקנה לטובת אחד מצדדי הספק ללא שום נתון הגיוני, מדמה לאמור שיש כאן אינטרס ברור לחלוק על מה שכתבו הביוגרפים הקודמים, ותו לא.

על סטובייץ כותב בראון כי היתה זו הרבנות היחידה⁴⁷, אולם לידיעתי היתה תקופה שהחזו"א נשא בתפקיד רבה של בני ברק בפועל. זו פרשה בפנ"ע ויפה נדרשת ואכמ"ל.

התפיסות המתנגדיות הקלאסיות⁴⁸, הן מילות הגדרה ספרותית דמיונית משכילית עתיקה שהמציאה את המתנגדות לעומת החסידות שכביכול נתייסדה על האדרת וכבוד האדם הפשוט. אין לזה שום ממצא פתלוגי או ארכיאולוגי מלבד באותה ספרות נואלת וחסרת טעם⁴⁹. והארכתי על זה במקו"א. ולענייננו: לטפול על החזו"א זללה"ה הגיונות שגעוניים לאופיו או להנהגתו, ולהסבירו על פי אותן תזות חסרות בסיס – משוות חוסר רצינות לכל ה"מחקר".

סיפור הדיפלומט הרוסי⁵⁰, היה. כעדות הזוכרים זאת עד היום, אם כי לא מדובר בדיפלומט אלא בעיתונאי רוסי. [אולי גם שינוי נוסף בין תאונת מטוס לתאונת דרכים רגילה, איני זוכר כעת].

השתתפותו בדין תורה⁵¹ איננה ב"עדות" וולך, משכתב הספר בן דורינו, אלא אולי בעדות וינטרויב שממנו החומר שהגיע לידי וולך.

הימלכותו בחפץ חיים⁵² בה מפקפק בראון מחוסר בירור לכאורה, מסופרת היטב ב'ואלה תולדות יצחק' [י. סג"ל] בעמוד פ'.

בראון מביא הנחה המקובלת בכמה ספרים שהחזו"א נמנע מלבקש [או מלקבל] סרטיפיקאט מהרה"ר בגלל חילוקי דעות, ודוחה אותה מכך שהחזו"א לא היה חבר באגו"י⁵³. דחיה זו אינה ברת הבנה. האם הויכוח עם הר"ק לדעת בראון היה ויכוח פוליטי מפלגתי נטו? האם חוסר החברות הרשמית באגו"י (שבארץ ינקה מהחזו"א את השקפת העולם הבסיסית, ובלי היותו חבר באגודה הם היו תרי דלא מתפרשי) סיבה לקרב בינו לבין מנהיג מפלגה נגדית? והטעות של בראון היא בעצם אחרת: הר"ק עצמו היה אז חבר אגו"י, ושימש כציר לכנסיה הגדולה. ולא היה ב'מזרחי'. ובאותו ענין: חסר בספר הדעה הדי מבוססת שהסרטיפיקאט כן נשלח בשתדלנות הר"ק, ראה למשל ב'השקדן' [חלק א' עמוד 25 הערה 8].

בין השנים תרצ"ג תש"ב היה החזו"א פוסק גם לרבים, ויותר מכך: מדריך למעטים המכילים את המרובים, [כלומר למרביצי תורה, ולצורבים לא צעירים שבהשפעתו השתלבו בעצתו ברבנות או בעסקנות בכל גבולות הישוב העירוני שבאר"י, ובאמצעותם משך בחוטים בכל קצוות הארץ], ולא כפי שנוקט בראון מחוסר ידיעה כביכול פסק רק למתקרבים אליו בבני ברק ולבני ההתישבות העובדת⁵⁴.

⁴⁶ עמ' 29 קטע 2, ועמ' 30 קטע 1, ועמ' 31, ועמ' 33 קטע 2. [ואגב, לכאורה סותר עצמו מעמ' 42 בהערה 98]. ועמ' 44.

⁴⁷ עמ' 38 קטע 1.

⁴⁸ עמוד 46 קטע 1.

⁴⁹ כמובן שבראון כאיש אקדמיה שרוי וכבוש בספרות המדעית ה"מחקרית" שכבר הפכה והפכה בהנחות אלו בלי קשר לחקר האמת, ולדוגמא בלבד [שבתור ממצא או מקור למחקר זה מספיק כמובן, אבל להדביק זאת על החזו"א וגישתו כעובדה, זה פרדוקס]: "יש במקור זה חיזוק לטענה שלפיה הגר"א ראה... כפי שרמז דובנוב... אף על פי שלא נמצאו לכך ראיות מפורשות בטקסטים המתנגדיים..."

⁵⁰ עמ' 50 בהערה 133.

⁵¹ עמ' 52 בהערה 145.

⁵² עמ' 54 קטע 1.

⁵³ עמ' 57 בהערה 170.

⁵⁴ בפרק שני החל מעמ' 62. ושם בעמ' 77, 80, 81, ובשער שלישי עמ' 194, הערתי מבוססת על ידיעה וגם על מסמכים מפורשים. ברי לי בניגוד לכתוב בספר (שם בפרק ב' ובעמ' 83 קטע 4), שבקרב אלו מבני ירושלים שכן הכירוהו בשנים צ"ח צ"ט ת"ש, ואף אם היו יחסית מועטים, היה החזו"א בעיניהם ולדעתם גדול הדור או אחד מגדוליו, הרבה יותר מה"אליטה הרבנית הירושלמית" המוזכרת בספר (כולל הרב הרצוג או רבי מיכל טוקצינסקי).

היחס כלפי הר"ק⁵⁵ ראוי לידרש באנפין אחרים לגמרי ממש"כ בראון. ויש לי הרבה בכתובים על זה עדות מפיו של החזו"א עצמו [טרם פורסם], ולא מהנחות הסתברותיות. עכ"פ דרשת התואר "מרן" וכל הדברים שמתוארים כשינויי השקפה, אינם נכונים כלל.

הקיצוניים בירושלים תמכו בתחילה באגו"י (הגרי"ח זוננפלד היה ראשה שם), ואח"כ עברו לפסים קיצוניים יותר. ושלא כמתואר בספר⁵⁶ להיפך.

על התקופה שהחזו"א לא התפלל⁵⁷ ראה גם ברבי ועלוול דער אידל מאן עמ' 247.

על כניסה לביתו דרך החלון⁵⁸ ראה גם שם (עמ' 250).

על ההנחה שהחזו"א **בחר** שלא להשתתף בכינוס של הרב הרצוג בענין קו התאריך⁵⁹, לפי הידוע המשגיח דמיר שבשנחאי שכבר היה קודם משגיח בלומז'ה בפתח תקוה ומכאן הכיר את החזו"א כבעל ההלכה, הוא הפנה אליו את השאלה בנפרד.

המודעה של הוצאת נצח⁶⁰, א' ההוצאה היתה של משפ' רוטנברג מקורביו של החזו"א, ולא של אגו"י. ואי משום הכי אכן אין להביא ממנה ראיה שכולם ידעו מיהו החזו"א. ב' יש כן להביא ראיה לפרסומו וגדלותו הבלתי מעורערת בקרב כל הציבור, שאיזכור שמו של החזו"א באותה מודעה [על הוצאת ספרי "ילדותינו", שבראון לא מזכיר על מה היא, ואולי לא יודע] הספיק בשביל להחליף את ספרי הלימוד בכל שיכבת הגיל לנוער! [והדיוק של בראון מהמילה "נודע" - "אולי דוקא השימוש במילה נודע עשוי ללמד על כך שעדיין לא באמת נודע שהרי על אנשים מפורסמים באמת אין נוהגים לכתוב כך" - הוא תפל ביחס לעובדה זו].

כמ"פ מופיעה הערה שהסוגרים העגולים מרובעים במקור, כשאין סוגרים כאלו בטקסט⁶¹

הגר"ח"ק גודל על ברכיו מינקות, ועכ"פ לא בשנים הללו בהן זה מופיע על סדר כרונולוגי בספר⁶², כשהגר"ח"ק כבר בחר בשיבה גדולה מחוץ לעיר, בפתח תקוה.

גזרת גיוס בנות לא היתה רק על הדתיות⁶³.

רבי שלמה זלמן אורבך בשנות השלושים, כבר היה בן למעלה מעשרים, וכמנהג הירושלמים מן הסתם כבר היה אברך נשוי, ולא בחר בשיבה צעיר לימים⁶⁴.

החזו"א כתב על הת"ח שיש בו מלאך, ולא שהוא דבק במלאך⁶⁵. והחילוק ברור!

"תורת ארץ ישראל" הוא היה ועודנו "כולל אברכים" ולא ישיבה לבחורים. ע"כ או שהגרש"ז ברוידא כבחר למד בישיבת "פתח תקוה" (היא לומז'ה), או שכאברך למד בכולל לתוא"י⁶⁶, ולפי השנה המתוארת – ודאי טרם היה אברך.

⁵⁵ בספר עמ' 62, 63, 69 קטע 1, עמ' 121 קטע 3, עמ' 220 ואילך, ועוד.

⁵⁶ עמ' 67 קטע 3.

⁵⁷ בעמ' 70 ושם בהערה 31,

⁵⁸ בעמ' 80 ושם בהערה 72,

⁵⁹ בעמ' 80, ומעניין שבראון לשיטתו בעמוד 634 לא מזכיר שהחזו"א היה מוזמן ומה הגיב על ההזמנה.

⁶⁰ בעמ' 82 ושם בהערה 81.

⁶¹ לדוגמא: בעמ' 84 הע' 89; ובעמ' 360 הע' 168;

⁶² בעמ' 86 קטע 2.

⁶³ הטעות בעמ' 88 קטע 1.

⁶⁴ הטעות בעמ' 88 קטע 4.

⁶⁵ הטעות בעמ' 106 קטע 1.

⁶⁶ הטעות בספר עמ' 130 קטע 1.

השייכות הפוליטית של רבי מאיר קרליץ למזרחי, כמעט ודאי שלהד"מ⁶⁷. על דעת החזו"א על רבני המזרחי עוד בחזו"ל ראה ברבי ועלוול דער אידל מאן⁶⁸ עמ' 249.

והנה כבר נילאיתי ומוכרחני להפסיק לפי שעה אבל אין רצוני לאחר מכתבי, כלשון החזו"א זללה"ה⁶⁹.

ועוד נשתיירו אצלי הרבה השגות ענייניות על הנחות ועל סיפורים מהמשך בראון לפי הסדר. וגם תוספות סיפורים, הכל ע"ד הנ"ל. והזמן קצר והמלאכה מרובה וכו'. כל בר דעת יכול לשקול בפלסו לפי השגותי אשר עד הנה את יותרת קו בראון האם שיטתו ויושרו תואמים לראוי הנצרך כדי להביא מקחו של החזו"א בנאמנות למקור, ואם יש בכשרונותיו הנחזים מהמחקר, בכדי לרדת לעמקי ניתוחיו ואבחנותיו של החזו"א בפרט בחלק ההלכתי⁷⁰.

ו. אסיים בהוכחה שאיני צריך לה, לכך שלהחזו"א לא היה קשר להשכלה ולא משבר אמונה ו"הרהורי כפירה" בנערותו. וגם להעמיד היאך כל המבט על החזו"א שבספר הוא צר מאוד כזווית עין הכותב בלבד. [בלי ספק כל אחד מזוטרי וצעירי תלמידי תלמידיו יגער בי על הצורך לענות בכלל על איוולת שכזו. שהרי המע"ה! ומי הוא המוציא דבר מחזקתו אם לא בראון, שהוא צריך להביא איזו הוכחה להוצאה שלו, ולא על המוחזק להביא ראיות שאין כאן עילה אלא עלילה].

יש מושג אמונה מולדת, (במקביל לבעל אמונה נרכשת). מי שהכיר את מקום רבצו של האריה – את בית הולדתו ומשפחתו של החזו"א, יודע אל נכון מהי, ושלעומת בעל האמונה הנרכשת הוא אינו צריך לרכוש אמונה על ידי התבוננות בימות עולם ובשנות דור ודור. והוא אינו צריך אותות ומופתים של ראתה שפחה על הים וכו'. וגם אם לא יראה את האותות, לא יכול לחקור ולהשתבש, וגם כאשר כן יראה הוכחות לא "יתחזק" מהן⁷¹. מי שנולד בתוך האמונה החושית הברורה, היא ידיעה אצלו⁷². כל המחקרים התואמים את מה שידע מכבר, יכולים להביאו למסקנות מדויקות (וזה יכול אולי לחזקו), או למסקנות מוטעות, ואז ידע שזו מסקנה מטעה ולא יובילו אותו שאלותיו המחקריות אל מחוץ לאמונה. כי האמונה של הנולד בתוכה היא ידיעה. ומידעה לא סוטים עקב שאלות אמוניות. ואין בכלל שאלות.

בנוסף על הנ"ל, החקירה והשיבושים ימצאו פחות אצל בעלי הנחת והרוגע ק"ו בהצטרף לזה כשרון כביר היקף מתנת שמים. בנוסף על הנוסף, יש גדרים וסייגים ששמירתן מובטחת מכל שיבוש שכזה והם מידות יראת השמים ודיקדוק הלכה בחומרה מתוך יראת חטא, אלו אבני מסד של בית קוסובה מינקותם, כשבהצטרף אל רוחב הידע והכשרון שכולו מתמלא בכמות ואיכות של תורה המשמחת לב ומתירה כל ספקות ומאירה מחשכים, לא נותנת לחושך וספקות שאין בהם ממשות אלא תהיות והעדר לחזור אל הראש או הלב.

משל לדבר: הנה, בראון שלא יודע את החזו"א מפלפל עליו תילי תילים של מחקרים, מקרב סיפור אחד ודוחה את משנהו, הכל בשביל להעתיק קלסתרונ של דמות בלתי ידועה לו. ואם אוכיח לו שטעה, יצטרך לעבוד מחדש כדי לחקור ולהסיק מסקנות על נשוא מחקרו. ואילו למי שכן יודע והכיר, כל המחקרים מגוחכים בעיניו ויכול לברור את הפרט האמין מתוך המכלול בלי להכנס לבית הספק. כי הוא מכיר את הקלסתר. מהכרה ומידעה לא סוטים...

⁶⁷ המקור בעמ' 42 הערה 97 אינו שווה פירכא, וממילא ההנחה על גביו בעמוד 277 הערה 79 נופלת. ויותר לנו רק השאלה האם כיהן כר"מ אצל רב ריינס בלידא ומדוע הפסיק זאת. ואכמ"ל.

⁶⁸ הטעות בספר בעמ' 277 קטע 5, ולפלא שבלי מקור וללא הבעת ידיעה או דעה הפוכה [ואפילו לא בהבעת השערה כדרכו] דוחה בראון דברי קודמו בנחרצות בלשון "בהחלט" "זכרוננו בגד בו". שכח בראון ש"לא שמענו אינה ראייה", והנה – יש לזה עדות ברורה בספר שצינתי!

⁶⁹ באחד המכתבים המצויים תחת ידי.

⁷⁰ הרבה (אם לא רוב) מנושאי ההלכה המנותחים בידי בראון מגיעים למבואות די סתומים ול"צריך עיון" בביסוס הכרעות החזון איש. על פי בראון החזו"א מסתמך על צדדים לא הלכתיים דיים, ואכמ"ל בדוגמאות. לאור כל הביקורת דלעיל [ועל סמך עיון בגופן של סוגיות] מרשה אני לעצמי לרמוז לכאן את דרשת חזו"ל על הפסוק "לא ריק הוא מכם".

⁷¹ מבלי להכנס במסגרת מאמר זה לשתי הגישות הנודעות, האם גילוי שכר ועונש והשארית הנפש מדיבוק, שגורמת לחיזוק האמונה, מראה על חולשה או חוזק.

⁷² בספרי הק' ידועה האימרה שבמקום שמסתיימת הידיעה מתחילה האמונה, וככל שהשיב האדם אל לבבו את הידיעה ברמה גבוהה יותר כך האמונה שלו גדלה ברמה הגבוהה עוד יותר ממנה. ואכמ"ל.

וזה על רגל אחת ההוכחה הלוגית שלהחזו"א או מי ממשפחתו לא יכול להיות משבר אמונה. ושבראון החמיץ לעת עתה את המטרה כשיצא לחפש את החזו"א וסטה ומצא [לדעתו] משהו שבנערוֹתו עבר משבר אמונה והושפע מהשכלה. ודו'ק.

'ראוי להמחזיקים בתורת ה' לדעת את גדוליה באופים האמיתית' תגובה לרב יהושע לוין*

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.⁷³

מטרות הספר בכלל ו'הקווים הביוגרפיים' בפרט

בטרם אתמודד עם טענותיו של הרב יהושע לוין (להלן: המבקר) אומר כמה דברי הקדמה על הספר, ועל תהליכי קבלת ההחלטות שלי לגבי פרקי הביוגרפיה (שרק בהם עוסק המבקר).⁷⁴ ראשיתו של הספר בעבודת דוקטור שכתבתי באוניברסיטה העברית בין השנים תשנ"ח-תשס"ג.⁷⁵ עבודה זו לא כללה ביוגרפיה, זולת כמה עמודים כלליים בהקדמה. הצדדים שהעסיקו אותי בה היו הצדדים העיוניים. בספר החלטתי להוסיף 'קווים ביוגרפיים' (ולא ביוגרפיה!), הן כדי להציג באופן מלא יותר את דמותו של החזון איש לקהלים שלא הכירוה או שהכירוה רק מן ההגיוגרפיות החרדיות המגויסות.⁷⁶ הן כדי לסדר את פסקי ההלכה על ציר הזמן (בפרקי ההלכה הם מסודרים על פי סדר ענייני של העקרונות המנותחים). למטרות אלה החלטתי אפוא **'לרכז את החומר הקיים הנגיש, להפריד בין המושג לבין התבן [...]** ולשרטט מתוך חומרים אלה קווים ראשונים של מסלול חייו, על מנת להכניס את יצירתו להקשר היסטורי.⁷⁷ חומר זה כולל חומרי מקור (מכתבים, רשימות וכד'), שחלק מהם מצונזר באופן בלתי נסבל,⁷⁸ ושלל הגיוגרפיות, המביאות בעיקר עדויות של מקורבים ומעריצים. מציאות זו מחייבת את החוקר לשער השערות ולהכריע מאומד הדעת. ובכלל, עבודתו של החוקר במדעי הרוח איננה חכמת התשבורת, ויש בה מקום להכרעה על סמך היותר מסתבר והיותר משכנע, ולא דווקא על סמך הוודאי והנעלה מכל ספק. לרוב אין להיסטוריון

* תגובה לביקורת של הרב יהושע לוין, 'על הספר: החזון איש – הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית', 'המעין' תשרי תשע"ב (נב), עמ' 92-100 (להלן: לוין, על הספר).

⁷³ ר' אברהם ישעיהו קרליץ, קובץ אגרות החזון איש (הרב ש' גריינמן, עורך), בני ברק תש"ן, ג, קפט.

⁷⁴ לא אוכל להגיב על כל טענה פרטנית בדברי המבקר, כי הדבר ייגע את הקורא ואיריך את מאמרי זה יתר על המידה. אגב אפוא על ההיבטים הכלליים העולים מטענותיו, וכן אתיחס לכמה טענות נקודתיות בבחינת הדגמה בלבד, ודון מיניהו ואוקי באתרי אחריני.
⁷⁵ בנימין בראון, החזון איש: הלכה, אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל (תרצ"ג-תשי"ד), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ג.

⁷⁶ על דרכה, הטיותיה וחולשותיה של ההיסטוריוגרפיה החרדית כבר עמדו רבים: Ada Rapoport-Albert, 'Hagiography with Footnotes: Edifying Tales and the Writing of History in Hasidism', *History and Theory* 27 (1988), pp. 119-159; Israel Bartal, 'True Knowledge and Wisdom': On Orthodox Historiography' in: J. Frankel (editor), *Reshaping the Past: Jewish History and Historians (Studies in Contemporary Jewry 10)*, Jerusalem 1994, pp. 178-192. פולין במאה הי"ט: מצב המחקר וסקירה ביבליוגרפית, בתוך: צדיקים ואנשי מעשה (ר' אליאור ואח', עורכים), ירושלים תשנ"ד, עמ' 357-379; הנ"ל, דרך המלכות: ר' ישראל מרוז'ין, ירושלים תשנ"ז, עמ' 21-35; הנ"ל, "כבוד אלקים הסתר דבר": פרק נוסף בהיסטוריוגרפיה האורתודוקסית של החסידות בארץ ישראל, קתדרה 68 (תשנ"ג), עמ' 57-66; הנ"ל, נאחז בסבך — פרקי משבר ומבוכה בתולדות החסידות, ירושלים תשס"ו, עמ' 19-48. פרופ' עמנואל אטקס כתב לאחרונה מאמר מקיף על ההגיוגרפיות הליטאיות, והוא עתיד לראות אור בקרוב.

⁷⁷ החזון איש, עמ' 17. מטרות אלה לא הצדיקו כתיבה של ביוגרפיה מלאה. ביוגרפיה כזו, אילו נטלתי על עצמי, הייתה מצריכה לא רק שעות רבות של ראיונות עם עדים, ולא רק שעות רבות של ישיבה בארכיונים בארץ ובחו"ל, אלא גם עמודים רבים נוספים, שהיו מאריכים את הספר (שגם כך אינו קצר מדי...). למימדים אדירים, ומשנים למעשה את מטרותיו המקוריות. אכן, בכגון אלה חזקים עליי דברי רבי טרפון: 'ל'א עליך המלאכה לגמור, ול'א אתה בן חורין לבטל ממנה'. יבואו אחרים וישלימו את מה שהחסרת. החזון איש יכול בלי ספק 'להחזיק' יותר ממחקר אקדמי אחד.

⁷⁸ אגרות החזון איש מנומרות בסימני השמטה לרוב, ולעתים הצנזורים מוותרים גם עליהם ומשמיטים קטעים בלא להודיע לקורא. לעתים נגנזות אגרות שלמות, כגון איגרת של החזון איש על העבודה העברית; איגרת זו הגיעה לידי אחרי שהספר כבר היה בדפוס, אך ממילא הראו לי אותה על סמך התחייבותי שלא אפרסם דבר מתוכנה.

'נתוני מעבדה'⁷⁹, אלא יער עבות שבו הוא צריך לפלס את דרכו עם מיטב חושיו והאינטואיציות הבריאות שלו. מי שעבורו העובדות ההיסטוריות הן בבחינת נעלם, מידת ההוכחה הנדרשת לו איננה של ודאות 'מעל לכל ספק סביר' (כבמשפט פלילי) אלא קרובה יותר ל'מאזן ההסתברויות' (כבמשפט אזרחי); מי שדורש רמת הוכחה גבוהה מזו – הוא בדרך כלל מי שעבורו המציאות כבר 'ידועה' מראש; אין הוא בא מנקודת מוצא של החמרה 'מדעית' – אלא מנקודת מוצא אידיאולוגית, היוצרת חזקות חלוטות, ומבקשת למנוע מכל רוח לזעזען.

אחר הדברים האלה, נוכל לדון בגופי טענותיו של המבקר. בחלק מן המקרים לא אצטרך להסתמך על אומדנא ועל 'מאזן הסתברות', שכן מדובר בעובדות המוכחות 'מעל לכל ספק סביר'; בחלקן אבקש להראות כי 'מאזן ההסתברויות' נוטה בבירור למסקנות שאליהן הגעתי בספר; בכמה מקומות אראה שהמבקר פשוט לקה בהבנת הנקרא (או שמא בהטיית הנכתב). לא אתייחס ללשונות המתלהמות של המבקר ('הוצאת שם רע'⁸⁰, 'לא רציני'⁸¹, 'עלילה'⁸², 'אבסורד'⁸³ ועוד כהנה פנינים), ואשתדל בכל כוחי להתאפק בסגנון תגובתי לנוכח טענות ברמה של 'איך ניתן להציג כ"אליטיסט" אדם שלא רכש מגבעת חדשה לראשו מהחתונה ועד לפטירתו?⁸⁴ ... כאמור, אתמקד בדוגמאות אחדות בלבד, בעיקר מאלה שהסעירו את המבקר וקוראים אחרים, שניגשו לספר מנקודת 'ההשקפה הטהורה' והגיבו עליו באינטרנט באתרים שונים. וכפי שכתב המבקר בסוף מאמרו: **'כל בר דעת ישקול בפלס' וישפוט מישרים**⁸⁵.

משבר האמונה של החזון איש הצעיר
טוען המבקר, כי לא הוכחתי די הצורך את משבר האמונה שחווה החזון איש בנעוריו⁸⁶. טענה זו שבספר משכה אליה באתרי האינטרנט החרדיים את הדיונים האינטנסיביים ביותר ואת הביקורת התוקפנית ביותר. ודוק: לא כתבתי על 'ספקות באמונה' במובן של הרהורי כפירה, כפי שייחס לי המבקר, אלא רק על ספקות בצדקת הדרך החרדית או בהמשך התמסרותו ללימוד תורה; ולא כתבתי על שום סטייה מעשית מדרך זו, אלא רק על הרהורים שחלפו בראשו. אך כל עוד הקביעה איננה הולמת את רוח ההגיוגרפיות של 'ההשקפה הטהורה' ומציגה כביכול כתם בתולדותיו של גדול הדור – היא נדונה ככפירה איומה ו'מושכת אש'.
ובכן, אחזור ואזכיר אילו מקורות עמדו לרשותי, שיש להם נגיעה לנושא זה:

- א. בשיר שכתב החזון איש בנעוריו הוא מתוודה בין השאר: 'בקשתי חופש, תאבתי נופש', אך מציין שהתגבר על נטיות אלה במהפך פתאומי שחל בנפשו⁸⁷.
- ב. ברשימת תוכחה עצמית שכתב החזון איש בצעירותו הוא קורא אל עצמו: 'אל תבלה נפשך ברעיונות ובחשבונות, כי בזה יבולע עתותך. כי שניך יתמו, וחשבון לא תדע, רק ימים יכלו וחכמה לא תקנה. – לכן ידידי, אל תעיין על העבר ואל תסדר עבודתך ליום המחרת'⁸⁸.

⁷⁹ יתרה מזו, גם כאשר חוקר מסתמך על כמה וכמה עדים מהימנים, לעולם קיים חשד במידת אמינותם, בתלות שקיימת אולי ביניהם, במידת היכולת להבין את דבריהם מבעד לפערי הדורות וההקשרים התרבותיים, ועוד. וגם היכן שהעדויות מהימנות וברורות, תמיד יש לזכור: לאנשים שונים – גם אם כולם מהימנים – יש זוויות הסתכלות שונות, והם נוטים לראות את הנסיבות מבעד לאותן זוויות הסתכלות. לוי, על הספר, עמ' 93.

⁸⁰ שם, בהערה 4; שם, בעמ' 98.

⁸¹ שם, עמ' 94; עמ' 97 הערה 29.

⁸² שם, עמ' 95.

⁸³ שם, עמ' 98. כיוצא בה ודומה לה היא קביעתו של הספר על כך שעמדותיו של החזון איש על הנעשה בארץ התגבשו בהדרגה ככל שלמד את המציאות שסביבו. משיג על כך המבקר ברצינות גמורה: 'הייתכן שגדול הדור, פיקח הדור, הגרם"ע [...], יתייעץ בענייני ציבור עם מי שלא גיבש עדיין את דעותיו?' (שם, עמ' 96).

⁸⁴ לוי, על הספר, עמ' 100.

⁸⁵ לוי, על הספר, עמ' 93.

⁸⁶ קובץ אגרות (לעיל הערה 73), א, קעד.

ג. בהמשך אותה רשימה קורא החזון איש אל עצמו: 'על כל צעדך תשמור ברעיוןך את פרק למודך, ורק בו תהגה, **וילדי נכרים תגרשם**, לבלתי נתן להם לרמוס חצרי לבך, וברח מהם כמטחוי קשת, כי המה יבהלו כל עשתונותיך'⁸⁹. בהקשר זה יש לציין כי ידוע לנו לפחות מקור אחד שבו החזון איש נוקט את המונח 'ילדי נכרים' לציון לימודי חול או עיסוקי חולין⁹⁰.

ד. על פי עדות שמביא הרב צבי יברוב בשם ר' מאיר גריינימן, אמר פעם החזון איש: 'היה יהודי בקוסובה שהשטן היה נותן לו דפיקה ככה (וסימן בידו), והוא השיב לו כנגדו. ושוב פעם: השטן... והוא השיב... (ולא הזכיר מיהו אותו יהודי...)'⁹¹. ההערה בסוגריים, עם שלוש הנקודות בסופה, מסגירה את העובדה שהמספר ידע היטב למי התכוון החזון איש, אך ביקש לשמור על עמימות בשל רגישות העניין. בהקשר זה יש לציין שהחזון איש נהג לא אחת לדבר על עצמו כעל אדם אחר, ויש לא מעט דוגמאות לכך (קצתן מובאות בספר).

ה. על פי עדות אחרת שמביא הרב יברוב, כשניסה החזון איש ללכת לישיבה בפעם היחידה בחייו נחשף 'לחברה רעה' שעלולה הייתה להדיחו מדרך התורה⁹².

כעת, 'כל בר דעת ישקול בפלס': לנוכח אוסף מקורות זה, מה היה עליי להסיק? שהחזון איש לא עבר שום זעזוע בנעוריו? שמעולם לא התעורר בו כל ספק לגבי דרכו? שוידויו על בקשת החופש ותאוות הנופש רק משל היו? שקריאותיו להרחקת 'רעיונות', 'חשבונות', 'ילדי נכרים' והתגרונות השטן לא התייחסו למחשבות ונטיות אמיתיות שחלפו במוחו (כמו במוחם של צעירים רבים במזרח אירופה בימיו, ובעיקר בקרב המוכשרים והרגישים שבהם) אלא הועלו באופן תיאורטי גרידא? מי שמבקש לקחת כל מקור כזה בנפרד ולפרש כי אין בו ראייה מכרעת – הרשות בידו, אך דומני כי הערך המצטבר של כל המקורות הללו ביחד חזק ביותר, וכל 'בר דעת' בלתי משוחד יודה כי ערך זה מוליך אל המסקנה שאליה הגעתי. לכל היותר יש צדק בטענה כי המונח 'משבר אמונה' מציין בדרך כלל ספקות חמורים וקשים מאלה (ואם מישהו טעה בשל כך – אין לי אלא להצר על זאת), אך לדידי לא היה כל מקום לטעות, שכן במקום שבו נדונה הפרשה כתבתי בבירור מה היה טיב ספקותיו ועל מה הם נסבו.

היחשפותו של החזון איש לספרות ההשכלה ולספרים 'חיצוניים' אם לא די בכך, ישנם הסימנים לכך שהחזון איש נחשף לספרות ההשכלה. ושוב, אביא את הראיות לכך, המוצגות כולן בספר:

- א. סגנונו הלשוני המיוחד של החזון איש (סגנון המורגש, להערכתו, לכל קורא רגיש הקורא בכתביו) שונה משל גדולי התורה שבדורו, וקרוב בהיבטים שונים לסגנונה של ההשכלה.
- ב. החזון איש קרא בצעירותו בעיתון 'הצפירה' המשכילי, ואף מביא ממנו בחידושי תורתו⁹³.
- ג. החזון איש קרא בצעירותו את עיתון 'הפלס', ופעמיים אף כתב אליו⁹⁴; היה זה עיתון אורתודוקסי בעל סגנון 'מודרני' אך בעל תכנים לוחמניים, שאמנם ביקר את ההשכלה והתפלמס עימה, אך דווקא מתוך כך הציג לא אחת את רעיונותיה, ואף אימץ את סגנון כתיבתה.

⁸⁸ שם, ג, ס. ההדגשה – שלי. יושם אל לב, כי סימן ההשמטה של העורך – שני המקפים – בא בדיוק בין הקריאה להתרחק מעיסוק 'ברעיונות ובחשבונות' ובין הקריאה שלא לעיין בעבר. ומדוע לא לעיין בעבר? מה הטריד את החזון איש לגבי עברו? – זאת נדע כנראה רק כשיחשף הקטע המצונזר, אך ברור ש**משהו בעייתי** היה שם.

⁸⁹ שם. ההדגשה – שלי.

⁹⁰ קובץ אגרות (לעיל הערה 73), ג, טז.

⁹¹ הרב צבי יברוב, מעשה איש, ב, בני ברק תש"ס, עמ' קמב. קוסובה היא העיירה בה החזון איש נולד וגדל.

⁹² שם, א, עמ' טז.

⁹³ חזון איש על מועד, קמא, ט.

⁹⁴ ראה: החזון איש, עמ' 28-29.

ד. תיאורו של החזון איש לראשית ההיסטוריה האנושית, שאותו רשם במכתבו אל בית המשפט הרוסי שדן בפרשת בייליס⁹⁵, איננו דומה לשום תיאור המצוי בתנ"ך או במקורות חז"ל, אך מזכיר להפליא את תיאוריו של הובס ושל שאר בעלי תורת האמנה החברתית (ויש לזכור שהחזון איש לא קרא כנראה אנגלית, ומתוך כך קרא את הדברים כנראה מכלי שני).
ה. את אנשי הציונות הדתית כינה לפחות פעם אחת בשם אנשי 'הדת והחיים'⁹⁶, כשם ספרו של המשכיל ראובן אשר ברודס⁹⁷. האם מקרה הוא?

ובכן, 'כל בר דעת ישקול בפלס' גם בסוגיה זו: לנוכח אוסף זה של נתונים, מה היה עליי להסיק? שהחזון איש פיתח את סגנונו הייחודי מתוך נבכי נפשו, בלי כל זיקה אל החוץ (כפי שמציע המבקר)? שאת עיתוני הפלס והצפירה קרא רק ברפרוף, והתמקד רק בחידושי ההלכה שבהם? שלא קרא מעולם עיתונים אחרים זולתם, אך בכל זאת היה מעודכן היטב בכל המתרחש בעולם (כטענת מחברי פאר הדור)⁹⁸? שעל ספרו של המשכיל ברודס למד מתוך עיוניו בש"ס ובפוסקים⁹⁹? שאת תיאורו ל'מצב הטבעי' ול'אמנה החברתית' פיתח באופן עצמאי לחלוטין, והמציא את הגלגל מחדש? – אפשר להעלות אינספור סברות ותירוצים, אך גם כאן, כמדומני, יודה 'כל בר דעת', כי הערך המצטבר של כל הראיות הללו גם יחד מוליך להשערה מסתברת ביותר כי החזון איש קרא והכיר היטב ספרות משכילית, בין מכלי ראשון ובין מכלי שני.
וכעת, לאור המסקנה המסתברת עד מאוד שהגענו אליה כאן, כלום לא מתחזקת עוד יותר מסקנתנו דלעיל על הספקות הכבדים שפקדו את החזון איש בנעוריו לגבי דרכו הרעיונית? כמובן, אפשר להניח שכל ההיחשפות הזאת עברה על ידו בלא כל השפעה. אך אם יש לא מעט ראיות נוספות לספקות שניקרו בו, כלום לא מסתברת יותר ההשערה שספקות אלה ניעורו על רקע היחשפותו לתחומים ה'חיצוניים'? – המיתממים והמתעקשים ישיבו אולי בשלילה, אך מי שניגש לנושא בלא הטיית מוקדמות – ישיב אחרת.

פעילותו של ר' מאיר קרליץ בתנועת 'המזרחי'
בספר נאמר כי ר' מאיר קרליץ, אחיו הבכור של החזון איש, היה חבר בתנועת 'המזרחי' הדתית-ציונית. את הדברים ביססתי על מחקרו של ישראל קלויזנר 'וילנה ירושלים דליטא'¹⁰⁰. על כך כותב המבקר: 'בענין השתייכותו של רבי מאיר קרליץ ל"מזרחי", כמעט ברור שלהד"מ¹⁰¹. בהערה הוא מוסיף: 'המקור בעמ' 277 הערה 97 [המפנה לעמוד בספר בו מאוזכר קלויזנר] אינו ראוי אפילו לדחייה' [!]'.¹⁰² לדבריו, רק שאלה אחת קטנה צריכה ביאור: 'תיוותר לנו רק השאלה האם [!] כיהן כר"מ אצל הרב ריינס בלידא ומדוע הפסיק זאת, ואכמ"ל'¹⁰³.
כאן איננו נדרשים ל"מאזן הסתברויות' אלא יש בידינו ראיות ש'מעל לכל ספק סביר'. ספרו של קלויזנר, אותו מבטל המבקר במחי יד, הוא אחד המחקרים היסודיים והטובים אודות יהדות וילנה

⁹⁵ קובץ אגרות (לעיל הערה 73), ב, קעג.

⁹⁶ הרב שלמה כהן ואח', פאר הדור, בני ברק תשכ"ז, א, עמ' שלד.

⁹⁷ בספר (עמ' 22), הצגתי טענה נוספת, המתבססת על האופן שבו איית החזון איש את שמו – קרליץ ולא קארעליץ – אך בראייה זו טעיתי: בארץ היו חרדים רבים שעברו לכתוב העברי לאחר עלייתם, ועל כן אין בכך כל ראייה להשפעה משכילית, ואילו מתקופת חייו של החזון איש בליטא לא מצאתי מקור המעיד על כך שנקט כתיב זה. אני מודה לאלה שהעירוני על נקודה זו, ובכללם המבקר (על הספר, עמ' 98-99) וגולשי האינטרנט מוסווי-השם.

⁹⁸ פאר הדור (לעיל הערה 96), א, עמ' קפ. הנה לפנינו 'מופת' ליטאי!

⁹⁹ אילו נניח היה יהודי חרדי בימינו מתאר מערכת יחסים כלשהי כ'סיפור על אהבה וחושך', או תהליך מסויים כ'מסע אל תום האלף', כלום לא היה מקום 'לחשוד' בו שהוא נחשף לספרות העברית החדשה יותר מן היהודי החרדי הממוצע? והרי הדברים קל וחומר כשמדובר בספר פחות מוכר לציבור הרחב, דוגמת ספרו של ברודס.

¹⁰⁰ קלויזנר, וילנה ירושלים דליטא – דורות אחרונים, 1881-1939, קיבוץ לוחמי הגטאות תשמ"ג, עמ' 224; מובא בספר, עמ' 42.

¹⁰¹ ליון, על הספר, עמ' 100.

¹⁰² שם, הערה 43.

¹⁰³ שם.

בזמן המודרני, אם לא הטוב שבהם. שבת ויעינתי בספר זה, בדקתי על פי המפתח את מופעי שמו של ר' מאיר קרליץ, ונמצאתי למד כי לא זו בלבד שר' מאיר היה חבר ב'מזרחי' של וילנה אלא הוא היה מראשי התנועה בעיר זו: הוא היה אחד ממשותפי האסיפה השנתית של מערכת החינוך של ה'מזרחי' (תרע"ט)¹⁰⁴; נמנה עם 13 המשתתפים באספת היסוד של מרכז ה'מזרחי' בוילנה (תר"פ)¹⁰⁵, הציג את מועמדו לצייר מטעם ה'מזרחי' בקונגרס הציוני ה-13 (תרפ"ג); שימש כבא כוח ה'מזרחי' לפעולות ציבוריות שונות בעיר¹⁰⁶; והיה אחד הנואמים בבתי כנסת בהסברה על מטרות המזרחי ולטובת איסוף 'שקל המזרחי' (לצד אח אחר של החזון איש, ר' משה קרליץ)¹⁰⁷. כל זאת – ככל הנראה עד לפולמוס הרבנות של 1929, שבעטיו התאכזבו כמה מחברי התנועה ממנה ומדרכה¹⁰⁸. את כל הדברים הללו מבסס קלויזנר, בקפידה רבה, על העיתונות היהודית בת הזמן¹⁰⁹. ממילא, גם השאלה ה'קטנה' על היותו חלק מסגל ההוראה של ישיבת לידא אינה מתמיהה ואינה צריכה ביאור¹¹⁰.

ובכן, אחיו הבכור והאהוב של גדול הדור היה 'מזרחניק'? הייתכן?? מסתבר שכן. בליטא של אותם הימים לא פעלו ה'מזרחי' ו'אגודת ישראל' כשני זרמים דתיים – אלא כשתי מפלגות פוליטיות גרידא בתוך אותו זרם חרדי. שלא כהיום, אדם שהשתייך ל'מזרחי' לא חדל בכך להיחשב 'חרדי'. מכל מקום, אוכל להרגיע את המבקר, כי פגם המשפחה החמור הזה כבר לא יפגע בשידוכי צאצאיו וקרוביו של ר' מאיר...

ממתי התפרסם החזון איש בארץ ישראל?

לא רק את קלויזנר מבטל המבקר כעפרא דארעא, אלא גם – בעקיפין, ומן הסתם שלא במתכוון – כמה מגדולי התורה שבדאי נערצים עליו. בספר נאמר כמה פעמים שהחזון איש החל להתפרסם באליטה הרבנית בארץ רק לאחר פרשת פולמוס קו התאריך בשלהי שנת תש"א (1941). על כך חולק המבקר בתוקף. לדבריו, 'ידוע [כך!] שבשנים תרצ"ו-תרצ"ז כבר היה החזון איש פוסק ומדריך למרביצי תורה ולצורבים, שבהשפעתו השתלבו ברבנות או בעסקנות ציבורית ברחבי ארץ ישראל, ובאמצעותם משך בחוטים בכל קצוות הארץ, ולא כפי שבראון שונה ומשלש מאומדנא'¹¹¹. 'ידוע?' – ילמדנו המבקר מהם מקורותיו לדבר 'ידוע' זה. הודיעני מהיכן דנתני! אך בכך אין די. לעומת מקורותיו המוצקים של המבקר לנתון ה'ידוע', טענתי הנגדית היא לדידו בבחינת 'אומדנא' גרידא! בעניין זה אפנה אפוא את המבקר לעמ' 81-82 בספר. לא פחות מחמש (!) עדויות מופיעות שם, המלמדות שאמנם כן, עד לראשית שנות הארבעים החזון איש כמעט שלא היה מוכר בארץ. העדים (לפי הסדר הכרונולוגי של השנים שאליהן הם מתייחסים) הם: הרב יצחק מאיר, מוותיקי בני ברק ולימים ראש העיר¹¹²; הרב אלעזר מנחם שך¹¹³; הרב אליקים שלזינגר, תלמידו של החזון איש¹¹⁴; הרב יחיאל מיכל טוקצ'ינסקי¹¹⁵; וכן ד"ר צבי יהודה, שגם הוא למד מפי החזון איש¹¹⁶.

¹⁰⁴ קלויזנר, וילנה (לעיל הערה 100), עמ' 611.

¹⁰⁵ שם, עמ' 361.

¹⁰⁶ שם, עמ' 224.

¹⁰⁷ שם, עמ' 162.

¹⁰⁸ שם, עמ' 227.

¹⁰⁹ למשל: יידישע צייטונג, יומון של ההסתדרות הציונית שיצא בוילנה, גליונות 109, 131, 132, 169, 185.

¹¹⁰ ניסוח השאלה – 'האם ר' מאיר שימש כר"מ בלידא (ומשמע שהמבקר מפקפק בכך) ולאחר מכן 'מדוע' פרש ממנה -מזכירה את הבדיחה היהודית הישנה על אותו אדם ששאל פטיש משכנו. לאחר זמן, כשבא השכן לבקש את הכלי בחזרה, השיב לו השואל: 'ראשית, לא לקחתי ממך; שנית, כבר החזרתי לך; שלישית, אני עוד צריך אותו'.

¹¹¹ ליון, על הספר, עמ' 96.

¹¹² הרב יצחק מאיר, על חומותיך בני ברק, בני ברק תשנ"ג, ב, עמ' 273.

¹¹³ הרב אלעזר מנחם שך, שימושה של תורה (הרב מ"צ ברגמן, עורך), א, בני ברק תשנ"ט, עמ' רעט.

¹¹⁴ הרב אליקים שלזינגר, הדור והתקופה – רשימות מהנהגותיהם של מרן החזון איש זצוק"ל ומרן הגרי"ז מבריסק זצוק"ל ולקט זכרונות ממרן הגרי"ץ דושינסקי זצוק"ל וממרן הגר"ז בענגיס זצוק"ל, לונדון וירושלים תש"ס, עמ' מז.

מובאות ישירות מפי האישים הללו מצוטטות בספר, בעמודים הנזכרים, ולא אחזור עליהן כאן. ובכן, האמנם 'אומדנא'? האם כל העדויות הללו אינן נחשבות לכלום בעיני המבקר? האם גם את דבריהם של הללו – ובהם כמה גדולי תורה ותלמידי חכמים מובהקים – הוא רואה כמי שאינם ראויים אפילו לדחייה?

יחסיו המעורערים של החזון איש עם אשתו הספר מתאר בכמה מקומות את יחסיו העכורים של החזון איש עם אשתו באשה (בתיה). גם על קביעות אלה יצא קצף רב. המבקר כותב על כך בהתרגשות:

בביטוי "יחסים מעורערים עם אשתו" הכוונה בשפתינו [!] לערעור השלום בבית, לוויכוחים ממושכים ולמריבות וכד' שמקורם ב"מידות", כאילו לא היה מרן החזו"א סמל השלמות במידות הטובות המעודנות והמעובדות עד קצה – ומעבר לקצה – ההשגה האנושית. דברים אלו כפי שנכתבו הם בגדר עלילה!¹¹⁷

אלא שהמבקר עצמו מביא במו ידיו דוגמאות לכך שהספר מציין במפורש את התנהגותו המאופקת של החזון איש כלפי אשתו¹¹⁸. אופיה הקשה של באשה, אשת החזו"א, הוא עובדה כה ידועה, עד שאפילו המבקר אינו מכחישה, ובעקיפין אף מודה בה בעצם דבריו על האיפוק שנדרש החזון איש לגלות. ידעו על כך לא רק קרוביו ומכריו של החזון איש, אלא גם מבקרים מן השורה, שנחשפו ליחסה הבלתי נעים, לא רק כלפיהם (כלפי המבקרים) אלא גם כלפי בעלה. כך עלה גם מדבריהם של כל העדים שעימם שוחחתי בעניין זה (שחלקם לימדו עליה זכות, אך מתוך לימוד הזכות אתה שומע שיש על מה ללמד זכות...). העדויות על אופיה והתנהגותה מצויות לא רק אצל חיים גראדה וחיים קוליץ אלא אף בהגיגות החרדיות, שניסו לטשטשן בדרכים לא-מתחכמות. מן העדויות השונות עולה שמצבה הנפשי של באשה החמיר לאחר עלייתם של בני הזוג לארץ.

ברור ל'כל בר דעת', שכאשר אלו הם פני הדברים, בני הזוג אינם חיים חיים הרמוניים שלווים, בלשון המעטה. החזון איש, בעדינות ובאיפוק יוצאי דופן, השתדל להסתגל לגחמותיה של אשתו, להימנע מכל חיכוך עימה ולהבליג בשקט על ייסוריו; על כך אין חולק, וכאמור, גם הספר מציין זאת. אך החזון איש גם השתדל להתרחק מאשתו ככל שרק יכול היה. על פי אחת העדויות, מגיל ארבעים לערך הוא לא נגע בה כלל, ואף לא העביר חפצים במישרין אל ידה; הוא יצא לחופשותיו בלעדיה; הוא מיעט לשוחח איתה, והשתדל לחמוק משהיה משותפת עמה. היא, מצידה, גם לא חסכה את שבט לשונה מבעלה, בפניו ושלא בפניו¹¹⁹. מה שם יקרא אפוא ליחסים מעין אלה? – אינני יודע מהי אותה 'שפתינו' שבה לדעת המבקר אין קוראים ליחסים כאלה 'יחסים מעורערים', אך בלשון בני אדם מן הישוב יחסים כאלה הם יחסים מעורערים עד מאוד. אילו סיפרתי למבקר על פלוני או אלמוני שזה מצב יחסיו עם אשתו – אני סמוך ובטוח שהיה אומר עליהם כי יחסיהם מעורערים ביותר, ואילו היו ממעגל מכריו מן הסתם אף היה משית עצות כיצד להביאם על תקנתם; אך כשהדברים אמורים באישיות גדולה ונערצת – שאני, לדעתו; או אז מסגל המבקר לעצמו שפה אחרת, או שמא ממציא שפה חדשה, כדי לעשות את הדברים נוחים יותר.

הייתה מהפכה? היו תמורות?

¹¹⁵ הרב יחיאל מיכל טוקצ'ינסקי, היוםם בכדור הארץ, ירושלים תש"ג, עמ' 2-3.

¹¹⁶ ראה תמליל שיחות עמו בנספח ב' של עבודת הדוקטור (לעיל הערה 75), עמ' 26.

¹¹⁷ לז"ן, על הספר, עמ' 94.

¹¹⁸ שם, הערה 5.

¹¹⁹ על אזכור כינוי גנאי מסויים שבאשה הדביקה לבעלה (על פי עדויות לא מעטות) – ויתרתי, בעיקר מחמת נקיות הלשון.

מתלונן המבקר: 'אינספור פעמים מונחת בספר ההנחה שבדעותיו [של החזון איש] חלו "תמורות" (לשון בראון) במהלך השנים, אך התבוננות מעטה מראה שאין – ולא הייתה קיימת – כל סתירה אמיתית בדעותיו לאורך ימי חייו¹²⁰. בהמשך הוא אף קובל על כך שתיארתי את החזון איש כמי שדעותיו בכמה עניינים, ובהן גם השאלות הפוליטיות שבערו בחלל עולמה של הארץ בשנות השלושים, התגבשו מתוך תגובה או פולמוס¹²¹.

אכן כן; אני מניח את החזקה המוזרה, שבני אדם אינטליגנטים משתנים במהלך חייהם! הנסיון מלמד כי אנשים הנשארים ללא שינוי הם על פי רוב לא-מורכבים ואף משעממים, והחזון איש לא היה כזה. אכן, כשם שיש רשות לחוקר לשער השערות ולהעריך הערכות ענייניות (לא שיפוטיות), יש לו גם רשות להניח חזקות מוסכמות, החלות על רובא דרובא של בני האדם, גם על הגדולים והמופלאים ביותר. ואולם, מסקנות הספר אינן נשענות על חזקות אלה. לכל התמורות שבהן עסקתי הבאתי מקורות ברורים. בסוגיות שונות – כגון התמורה ביחסו של החזון איש אל הרב קוק והתמורה ביחסו אל הקנאים – המקורות אף מאפשרים מעקב כמעט מדויק אחרי שלבי התפתחותה התמורה. אין טעם לחזור ולהאריך במקורות אלה; כולם מופיעים בספר, וישפוט הקורא בעצמו. מכל מקום, בקוראי את דברי המבקר תהיתי ביני לביני מאימתי לדעתו היה החזון איש בשל ומגובש בכל עמדותיו: מנישואיו? מבר המצווה שלו? מלידתו?

נראה כי לדעת המבקר לא רק החזון איש לא השתנה במאומה כל ימי חייו, אלא גם החברה החרדית אינה אלא המשך של הנושנות בלא שינוי ותמורה. ברוח זו המבקר קובל על כך שאני מדבר על 'מהפכה' שהתחוללה בחרדיות הישראלית, ועל כך שאני רואה את החזון איש כאחד מאבותיה¹²². עיקרה של מהפכה זו היא בכך שכמעט כל הגברים הצעירים במגזר שלם באוכלוסיה היהודית ממשיכים בלימודיהם התורניים עד גיל מבוגר, וכמעט שאינם עוסקים בפרנסת ביתם. אין טעם להאריך כאן לריק. אם מבקש המבקר לסתור טענה זו, ייכבד ויראה לי מקום וזמן בתולדות ישראל שבו היה תקדים למצב שכזה. אם ימצא, אחזור בי; אם לא – הרי שיש כאן מהפכה. והרי הדברים קל וחומר כשמדובר בחברה האמונה על המשכיות שמרנית ועל שמירת דרכי אבות. המבקר הצביע על כך שהיו בארץ ישראל 'כוללים' מן הטיפוס הליטאי עוד לפני כולל חזון איש, ומעיר שנגררתי בעניין זה אחרי קביעתו של 'פאר הדור', שאמר ש'כולל חזון איש' היה הראשון מסוגו ביישוב החדש¹²³. בכך צודק המבקר, ואם תהיה מהדורה נוספת של הספר אשתדל אי"ה לתקן פרט זה. אך עדיין נשאלת השאלה: האם עמדו מאחורי כוללים אלה מנהיגים רוחניים רבי השפעה, שיכלו להפוך אותם לדוגמה ולמופת, שבעקבותיו יקומו בתנופה מוסדות רבים אחרים? האם כוללים קודמים אלה (בודדים וקטנים, יש לציין) הפכו לסמלים? כמה בכלל ידעו על קיומם? האם את הללו שיוו לנגד עיניהם אלה שחוללו את 'חברת הלומדים' החרדית? מן הבחינות הללו, עדיין יש לראות את כולל החזון איש כגרעין המקדים של חברה זו, שממנה הלכה והתרחבה תופעת הכוללים, במיוחד משנות השישים של המאה ה-20 (כלומר, שנים לאחר פטירת החזון איש) ואילך.

מקורות מהימנים, מקורות מוטים ומקורות נשכחים
המבקר מעלה כמה טענות לגבי מקורותיי ויחסי אליהם. לדעתו, המקורות האובייקטיביים (!) ביותר לגבי החזון איש הם 'אלו שקיבלו את דרכיהם מפיו ועומדים יום יום במבחן החיים על פי דרכו ושיטתו'¹²⁴ (ורומז שהוא עצמו נמנה בין אלה). לדבריו, לא ברור איך יכול היה המהפכני להתעלם

¹²⁰ ליון, על הספר, עמ' 95-96.

¹²¹ שם, עמ' 97 ועוד.

¹²² ליון, על הספר, עמ' 97. הוא אף מייחס לי ביקורת 'קטלנית' (כלשונו) על החברה החרדית, ואינני מבין על מה מוסבים דבריו. וכמו כן נשגב מבינתי מה פגם מצא המבקר בדבריי על 'הזדהותו [של החזון איש] עם דרכם של החקלאים [החרדים]' (שם, עמ' 95).

¹²³ ליון, שם, הערה 25. על כך העירני גם הרב ד"ר שלמה טיקוצ'נסקי, ואני מזדה לשניהם.

¹²⁴ ליון, על הספר, עמ' 92, הערה 1.

[כך!] מזווית ההסתכלות של תלמידיו [של החזון איש] ובני משפחתו¹²⁵. הוא מלין על כך שהתייחסתי בחשדנות אל העדויות המובאות בשמו של ר' דוד פרנקל, מקורבו הקנאי של החזון איש¹²⁶. כמו כן הוא מעיר לי על כך שנשמטו ממני עדויות המובאות בספרים אחרים – כולם של בעל הפסוודונים י' סג"ל: 'ואלה תולדות יצחק', על חייו של ר' ברוך יצחק לוי (בני ברק תשנ"ט); ר' וועלוול דער איידל מאן (בני ברק תשס"ג), על חייו של ר' זאב איידלמן; ו'השקדן' (א-ב, ירושלים תש"ע-תשע"א), על חיי הרב יוסף שלום אלישיב (יבדל"א). לדעתו, אילו השתמשתי במקורות אלה הייתי יודע אל נכון שהחזון איש ניסה ללמוד בבריסק ולא בוולוז'ין¹²⁷, שהוא אכן נמלך בחפץ חיים ב-1929 (טענה שפקפקתי בה מעט)¹²⁸, ושהיו כוללים ביישוב החדש לפני כולל חזון איש¹²⁹. אשיב על הטענות הללו כסדרן. מרבית החומר הקיים על החזון איש הוא מדברי קרוביו, תלמידיו, מעריציו וההולכים לאורו. הבאתי בספר מאות רבות, אם לא אלפים, של מובאות מן הספרות החרדית המביאה את דבריהם ואת נקודת השקפתם, כך שייחוס 'התעלמות' מצדי למקורות אלה הוא גרוטסקי, אם לא למטה מזה. כאמור, החלק הביוגרפי של הספר לא בא ולא התיימר להעלות מקורות חדשים לביוגרפיה, אלא להשתמש במקורות הקיימים (החרדיים ברובם, כאמור); אך אילו הייתי פונה בכל זאת לאיסוף מחודש של עדויות ושמועות הייתי הולך דווקא אל אלה שאינם ממעגלו הקרוב של החזון איש ומחוגי 'ההשקפה הטהורה', ולא משום שאני כופר באמינות דבריהם של אלה, אלא משום שנקודת המבט שלהם כבר זכתה לתיעוד ולביטוי נרחבים דיים, ואילו עדויות מנקודות מבט אחרות יש לנו רק במשורה. תמונה ביוגרפית טובה היא זו המצוירת מתוך שלל נקודות המבט הקיימות, ובוודאי לא רק מנקודת מבט אחת. אם החסרתי משהו בספר, הרי זה דווקא משום שנתתי (בלית ברירה) מקום נרחב הרבה יותר לנקודת המבט החרדית לעומת האחרות, מכיוון שחיבוריה היו זמינים לי.

יתר על כן, 'כל בר דעת' יודע שמעריציו של מנהיג וההולכים בדרכו אינם בהכרח המהימנים ביותר להעיד עליו. לעתים קרובות ההערצה מקלקלת את השורה (אכן, גם זו חזקה שאין להימלט ממנה). ולא זו בלבד, אלא שלעתים יש לבני אדם נטייה – מדעת או שלא מדעת – לצבוע את המנהיג הנערץ בצבעים הקרובים יותר לעצמם ולהשקפת עולמם. אכן, נתתי משקל נמוך יותר לעדויות ר' דוד פרנקל, לאחר שנוכחתי כי באופן עקבי הוא נוטה לצבוע את החזון איש בצבעים קנאיים יותר משאר העדויות עליו. הוא הדין גם לגבי הרב אליקים שלזינגר. באותה מידה הבעתי זהירות כלפי עדויותיו של ד"ר צבי יהודה, שהעשירו אותי עד מאוד, בשל נטייתו לצבוע את החזון איש באור מעט 'נאור' מדי וליברלי מדי לפי הבנתי¹³⁰. ככלל, לא שללתי לא את אלה ולא את אלה.

את כולם השתדלתי להביא, ואת כולם השתדלתי לבחון באמות מידה של ביקורת זהירה. אשר לעדויות שנשמטו ממני: אכן, לא ראיתי ולא יכולתי לראות כל דבר שנכתב על החזון איש בכל הביוגרפיות הרבניות הרואות אור בשנים האחרונות. קראתי בעניין את ספרו של סג"ל על הרב אלישיב, שהוא 'גדול הדור' של המגזר הליטאי כיום, אלא שספר זה יצא לאור בשנת תש"ע, בעוד שהביוגרפיה של ספרי מעודכנת רק עד לראשית תשס"ט. מנגד, לא ידעתי על שני ספריו האחרים, שאמנם נכתבו קודם לשנת תשס"ט אך עוסקים ברבנים מוכרים הרבה פחות. אם בעתיד תצא מהדורה חדשה של הספר, אשמח לעדכן ולהוסיף גם מקורות אלה ואת האמור בהם¹³¹. אך תמהני מדוע סבור המבקר שהיה עלי לתת עדיפות לעדויות המובאות בספרים אלה על פני

¹²⁵ שם, עמ' 92.

¹²⁶ שם, הערה 1.

¹²⁷ שם, הערה 37.

¹²⁸ שם, עמ' 99.

¹²⁹ שם, עמ' 97, הערה 25.

¹³⁰ החזון איש, עמ' 9. את ההסתייגות הזאת 'שכח' המבקר.

¹³¹ ובכלל, בספר רב מימדים שכזה לא ייתכן שלא יחולו טעויות, וכבר העירוני על טעויות נקודתיות שאשמח לתקן בעתיד. אני מנצל

הזדמנות זו כדי להודות לכל אלה שהעירו ותיקנו, ובמיוחד אלה שעשו זאת ברוח טובה ומתוך בקשת האמת.

העדויות שבספרים אחרים. למשל: אם בכמה ביוגרפיות על החזון איש נאמר כי הוא ניסה ללמוד בוולוז'ין ובאחרות נאמר שהלך לבריסק, למה עליי להעדיף קטגורית דווקא את הספר 'ר' וועלוול דער איידל מאן', שבו נאמר שהלך לבריסק? אתמהא.

הבנת הנקרא ועיוות הנכתב
נחלקו הפוסקים אם דורשין לשון הדיוט או לא. נראה כי המבקר הכריע שדורשין, לכל הפחות ביחס לספרי. בשקדנות מעוררת השתאות אסף וליקט את כל המקומות שבהן נקטתי לשון ספק, לשון ספק נוטה, לשון קרוב לוודאי ולשון ודאי¹³². לכבוד הוא לי שראה על כך, אך אפילו בעיניי זהו כבוד מוגזם. דיבר הספר בלשון בני אדם, ואין צורך לדקדק בו כולי האי. לא אתייחס לכל ההפניות הללו, ורק זאת אומר: ספר מחקרי איננו דו"ח יבש של פקיד זוטא. מותר ורצוי לשער בו השערות, מותר ורצוי להעריך את מידת חוזקן או חולשתן של אפשרויות שונות, ובכלל מותר ורצוי להעלות בו הערכות על נושא המחקר, ובלבד שאינן שיפוטיות (טוב או רע), אלא נוגעות למבט הרחב יותר על העובדות הנדונות (תכונותיהם של בני אדם העולות מן העובדות; הערכה של מידת הצלחתם או כשלונם; וכדומה). הכל, כמובן, בכפוף למגבלות של נקיות הלשון ומידת דרך ארץ.

אשר על כן, אין מקום לתלונתו של המבקר עלי כך שהתייחסתי אל החזון איש בהקשר מסויים במילים 'האברך התמים'¹³³. מה שם ייקרא ליהודי אלמוני מעיירה מרוחקת השולח מכתב בעברית מליצית לבית המשפט הרוסי שדן בפרשת בייליס, כדי שישמש ראייה במשפט סנסציוני (ועתיר עדים-מומחים!) לכך שהיהדות אינה דוגלת בשימוש בדם למטרות פולחן? כלום היה עלי לכתוב שמהלך זה מראה עד כמה היה בקי בנתיבי סדר הדין הפלילי של המשפט המודרני (ברוח טענתו של 'פאר הדור' שהיה בקי בהוויות העולם אף שלא נזקק לעיתונים או לכל כיוצא בהם)¹³⁴?

אלא שאחר כל דקדוקו של המבקר בלשון הספר – בכמה מקומות לא דקדק כלל ועיקר. יש שהוא מייחס לי סתירות בדברי, וכאשר בדקתי אותן לא מצאתי כל סתירה¹³⁵. במקומות אחרים הוא לוקה בהבנת הנקרא: כתבתי שמרבית אברכי הכוללים לומדים במוסדות אלה עד קרוב לגיל ארבעים – ואילו המבקר החליט שכך כתבתי על כולל חזון איש דווקא¹³⁶. הוא מתקומם על כך שכתבתי שהחזון איש מייצג עמדה של 'אליטיזם ליטאי', שכן, לדבריו, אי אפשר להציג כאליטיסט 'אדם שלא רכש מגבעת חדשה לראשו מהחתונה עד לפטירתו'¹³⁷ ושהיה קרוב להמון העם, ולמותר לומר שהמבקר איננו מבין את משמעות המילה 'אליטיסט', ומבלבל בין אליטיזם (כעמדה רעיונית) לבין סתם התנשאות או התהדרות חיצונית (כתכונה התנהגותית)¹³⁸. אך כל אלה עוד נסלחים לעומת המקומות שבהם עיוות המבקר במכוון. כך, למשל, כותב המבקר: 'בלי מקור וללא הבעת דעה הפוכה (ואפילו לא בתור השערה כדרכו) דוחה בראון את דברי קודמו בנחרצות, בלשון "בהחלט", "זכרנו בגד בו", ומפנה את הקורא לעמ' 277 קטע 5 בספר¹³⁹. – האמנם? המעיין בספר במקום הנדון מוצא שהמבקר הדקדקן השמיט רק מילה אחת מן הכתוב שם: **'ייתכן'**. לשון

¹³² לוי, על הספר, עמ' 94.

¹³³ עמ' 36; ראה לוי, על הספר, עמ' 95.

¹³⁴ פאר הדור, א (לעיל הערה 96), עמ' קפ.

¹³⁵ אתן דוגמא אחת בלבד, אחת מני רבות: המבקר מוצא סתירה לטענותי מדברים שכתבתי בעמ' 42 בהערה 98 (לוי, על הספר, עמ' 99, הערה 39).

הפכתי והפכתי בהערה זו, ולא מצאתי בה כל סתירה לדברי האחרים.

¹³⁶ לוי, על הספר, עמ' 96.

¹³⁷ לוי, על הספר, עמ' 98.

¹³⁸ להפתעתי לא מצאתי הגדרה למילה זו במילון אבן שושן ובמילון הלועזי-עברי של דן פינס. אשתמש אפוא בהגדרת המילה elitism שהוצאתי ממילון אוקספורד האינטרנטי: Advocacy of or reliance on the leadership and dominance of an élite (in a society, or in any body or class of persons).

אדם), או הסתמכות על אליטה שכזו.

¹³⁹ לוי, על הספר, עמ' 100, הערה 44.

הספר: 'בהחלט ייתכן שזכרוננו [...] בגד בו'. נחרצות? לשון ודאי ולא לשון השערה? – ישפוט 'כל בר דעת'.

כאמור, אלה רק דוגמאות אחדות למקרים שבהם דקדקנותו-לכאורה של המבקר נכבשה לפתע פתאום, ופינתה מקומה לאי-דיוקים בוטים, בטעות או במכוון.

אחרית דבר: על מחקר, הגיוגרפיה וחינוך טוב

המבקר קובל על כך שהספר פורסם במסע שיווק בציבור החרדי לספר חובה לכל בן תורה. אין הדברים יוצאים מכלל סיסמה פרסומית¹⁴⁰, אך במובן מסויים אני סבור שאכן הספר הוא ספר חובה לכל בן תורה. רוב בני התורה מכירים היטב את יצירתו של החזון איש, והוא מהווה בלי ספק דמות מופת שהם גדלים לאורה. ואולם, את דמותו המרשימה הם מכירים רק משתי זוויות: את תולדות חייו הם מכירים מבעד להגיוגרפיות החרדיות, ואילו את יצירתו – מבעד לכתביו עצמם. כמעט שאין בעולם החרדי חיבור המנתח את דרכי לימודו ואת חידושו, זולת כמה ספרי ליקוטים המוציאים משפטי מפתח מתוך כתביו ומסדרים אותם לפי סדר ענייני¹⁴¹. אלא שהחזון איש ראוי ליותר מכך. את ההגיוגרפיות החרדיות אין כיום כמעט מי שקורא בתמימות, ורבים בציבור החרדי אף מתייחסים אליהן באירוניה. את כתביו לומדים רבים מבני התורה בעולם החרדי (וגם מחוצה לו) בדרכים המסורתיות, ובלי ספק רבים מהם מיטיבים להבינם ולהעמיק בהם, אך ניתוחם של כתבים אלה יכול להיעשות גם בדרכים אחרות, בסיוע דגמים אנליטיים מופשטים יותר, שיש בהם כדי להאיר את הפוסק ואת יצירתו באור אחר – אולי זר ומוזר במבט ראשון למי שאינו מורגל בהם, אך מעשיר ומעניין במבט שני ושלישי, דווקא ובמיוחד עבור מי שאינו מורגל בהן¹⁴².

אני מבקש לחתום את מאמרי זה בדברים החורגים מן ההיבט ה'מקצועי' הצר (שהרי, ככלות הכול, ביקורתו של המבקר איננה נובעת מאי-נחת מקצועית אלא מאי-נחת 'השקפתית'): אם סבור מישהו שההגיוגרפיות המגויסות מקדמות את החינוך החרדי ומחדירות בקוראיהן הצעירים את ערכי 'ההשקפה הטהורה' – אין הוא אלא טועה. כבר בשנת תרפ"ט לערך כתב החזון איש את הדברים מהם שאבתי את הכותרת למאמר זה: 'ראוי להמחזיקים בתורת ה' לדעת את גדוליה באופים האמיתיים'¹⁴³. והרי הדברים נכונים מקל וחומר לימינו; כיום כבר קשה מאוד להסתיר דברים 'בעייתיים' ו'לא נוחים' מעיני הציבור. הדור הצעיר החרדי מפוכח ואף ציני יותר מקודמיו, צורך לא רק אינטרנט אלא גם ספרות אקדמית, וכאמור – רבים הם אלה המתייחסים אל ספרות ההגיוגרפיה בלגלוג. לעת הזאת, לא מחצאי אמיתות וצנזורות תצמח ישועתו והצלחתו של החינוך החרדי. כיום מוטב להגיש לקוראים 'גדולים' אנושיים-אבל-מהימנים יותר מאשר גדולים שמימיים-אבל-מזוייפים, שמחברי קורותיהם ממעיטים בערך האינטליגנציה של קוראיהם. חזקה על דמותם של מנהיגים גדולים שתתנשא אל מעל ל'כתמים'-כביכול שבסיפורי חייהם. ואמנם, רבים מקוראי הספר שאינם מחוגי 'ההשקפה הטהורה' – חרדים ולא חרדים – פנו אליי ואמרו שדמות החזון איש העולה מן הספר מרשימה ומעוררת כבוד, וכי אישיותו מיתמרת ועולה דווקא מתוך נסיבות חייו הריאליות – עם הספקות והלבטים של בחרותו, עם אחיו ה'מזרחניק' לשעבר ועם אשתו קשת הרוח – הרבה יותר מאשר בתיאורים הפלקאטיים, הילדותיים, של בעלי הגישה ההגיוגרפית.

¹⁴⁰ הנה כי כן, לא רק לשון הדיוט של הספר דורש המבקר, אלא אף לשון הדיוט של מודעות הפרסום עליו!

¹⁴¹ בין החרגים יש לציין כמובן את מאמרו הישן והטוב של הרב זווין: הרב שלמה יוסף זיון, אישים ושיטות, ירושלים תשל"ז, עמ' 39–86. חיבור נוסף העושה זאת הוא הקונטרס 'דרך איש' מאת הרב אורי טיגר (ירושלים תשס"ט). זוהי חוברת קטנת כמות אך רבת איכות, שהגיעה לידי רק לאחר שהספר כבר ירד לדפוס, ולכן – לצערי – לא יכולתי להסתייע בה.

¹⁴² המבקר לא נתן את דעתו כלל לחלק ההלכתי של הספר (לדבריו 'כמעט שלא' נגע בחלק ההלכתי [ליון], על הספר, עמ' 100, הערה 46), אך למעשה לא נגע בו כלל וכלל. בדומה לו נהגו גם כמה מן המבקרים האחרים שבאו מנקודת 'ההשקפה הטהורה' אל הספר, שנגעו בעיקר בביוגרפיה ובחלק הציבורי. ותמהני, מדוע בני תורה העוסקים מרבית שנותיהם בש"ס ופוסקים לא מצאו צורך להיכנס לדיון ההלכתי, שמרבית הספר מוקדש לו?

¹⁴³ פאר הדור, א (לעיל הערה 96), עמ' שח.

לכבוד

ד"ר בני בראון שיחי'.

שלו' ורוב ברכות.

מאחר והטרחת עצמך מאוד להאריך ולענות ב-15 עמודים בגליון 200 של 'המעין' על 9 עמודי מאמרי שנדפסו שם גליון 199, (מתוך כפליים ביקורות והערות שהיו לי על השליש הביוגרפי, ועוד כך על החלק ההלכתי, אותם לא רצה עורך המעיין להכניס). ואין רצוני לפרסם שם את תגובותי 'אחד על אחד' שעלו בראשי בעת קריאת מאמרך; כי דומה שכבר יצאנו שנינו ידי חובת הצעת דעותינו לפני קוראי הספר וקוראי 'המעין'. הדברים ערוכים לפני הציבור, והרואה יבחר. אמצא לנכון אך להעלות בקצרה כדלהלן.

אקדים 3 נקודות;

(1) ספרך הנכבד ממלא שלוש פונקציות: עבודת דוקטור; הכנסה כספית; והגדרה חדשנית בחקר דמות החזון איש. את שתי הפונקציות הראשונות אינני מערער, וכבודך נשאר מונח במקומו הראוי לו, עם ספר אקדמי ברמה גבוהה באמת, תואר וכסף. זו לא היתה הסתפקות 'במועט' מבחינתך, אילו הטית אוזן להודות לביקורת שהיא רק על הפונקציה השלישית. שמעתי אודותיך אחרי כתיבת מאמרי ביקורתי הראשון בתור אדם המעלה, שהתכווין אך לטוב ויגע ומצא כפי מידתו – אם כי לא העפיל למרומי ההשגה על החזו"א כפי שהיה, אך לא משום כוונת שינוי מהאמת. גם שמעתי שנפגעת אישית ממאמרי, ורציתי לבקש סליחתך, להסביר שלא התכוונתי אישית חלילה, ואם הדברים שנכתבו אחרי חקר הספר לא מאפיינים את כותבו, למרות התנסחויות שמראות לכאורה משהו, אין זאת אלא משל לחוסר היכולת לאפיין את מחבר החזון איש על פי חקר אגרות ואי אלו קטעים מספרו; ושאיפיון שגוי – פוגע ודורש בקשת סליחה והתנצלות. לא חשבתי על ירידה נוספת לויכוח. אך משהגבת חיזוק את החשד, למדרגת 'סביר', שמאחורי פרסום הספר – דעות מוקדמות ולא טעות משגגה ותום לב. על זאת אבוא הפעם, ועם הכל אדגיש שאין זו חלילה טינה פרטית על אישיותך.

(2) שורת ביטויים שלמה ממאמרי בהמעין שקבלה תשומת לב בתגובתך, אינה משלי ולא יצאו מעטי כלל ועיקר. הם נתוספו ע"י עורך המעיין כתקציר או תחליף לקטעים שלמים מורכבים ומסורבלים כנראה לעין ביקורתו המקצועית שכתבתי אני במקור. [כתבת: "לא אתייחס ללשוניות המתלהמות של המבקר... 'לא רציני'; 'עלילה'; 'אבסורד'..." שלא יצאו מעטי. וכן: "מכל מקום בקוראי את דברי המבקר תהיתי ביני לביני מאימתי לדעתו וכו'", אשר זה וכל הקטע שלפניו מגיב על המילים "לאורך ימי חייו" שלא יצאו מעטי. וכן: "כמעט שלא נגעתי בחלק ההלכתי" כתבתי קטע שונה לחלוטין]. אני מזדהה עם הרגשת ה'נרדף' ושיתוף קהל הקוראים נגד שפה זו. אך לא אני ה'רודף'.

(3) ספרך – הוא התגלמות והתאמה מושלמת לדברי החזון איש באגרתו אודות בעלי הביקורת. אמנם אתה מכנני 'מבקר', אולם לא אני המבקר כי אם אתה בספרך מבקר את החזון איש ובעיקר את ספרי הביוגרפיה שעליו. גם מאמרך זה מלא בביקורת עליהם. אתה ניצב כמלומד, שכותב על בסיס מחקרים ונתונים מדויקים במגוון סרגלי הסתברויות שקולים, שדברייך נובעים 'מהראש' ולא 'מהבטן'. שאתה תוקף ימין ושמאל על 'צרות מבט' החרדים המעוותים ביוגרפיות והיסטוריות לפי מוצא מבטם, ומעמיד את עצמך כאובייקטיבי ואמין ביושר אינטלקטואלי שלא גורר חלילה את מושא ספרך אל מגרשך המצומצם וראות עיניך המוגבלות. אך קריאת מאמר תגובתך משאירה רושם הפוך.

ואלו השגותי על מאמר תגובתך:

א. על התלונה החוזרת פעמיים כי עסקתי רק בביוגרפיה – כבר עניתי למעלה. ואוסיף: אילו היו מתפרסמות הערותי על החלק 'ההלכתי' שהוא רוב הספר, היית רווה מהם פחות נחת מההערות שעל החלק הביוגרפי. תמיהתך הכוללנית שאברכים שעוסקים בהלכה לא דנים בספרך בחלק ההלכתי, אינה במקומה, מפני עיסוק אברך בחלק ההלכתי מתמקד במהות ובעיונה של הלכה, 'מה צדדי ההלכה', ולא בחלק המחקרי השיטחי 'מתי' נישנית הלכה; 'היכן', ופסיכולוגיות שכביכול מאחורי הנושא ההלכתי וההכרעה בו. (נזקקתי למחקרך ההלכתי על החזון איש, רק מפני שראיתי בו בין השאר אי אלו דברים מקוממים בסגנון של חוקרי המסורת 'מבקר המקרא' ו'מבקר חז"ל' הבלתי מאמינים).

ב. התנצלותך בפתח התגובה, שה'קווים הביוגרפיים' אינם "ביוגרפיה" ולא עבדת על זה במיוחד, וכו', היא חיזוק נוסף לטענתי שלא הגעת לאמת עובדתית. קליעתך החטיאה את המטרה. ציירת איור נאה אבל בשום אופן לא את החזון איש. עוד עלי להעיר: אם מלכתחילה לא התכוונת להקיף בדיוק את הביוגרפיה, איך הנך מערער על קודמך שלפחות לטענתם כן התעמקו בעובדות שהיו לפניכם, הרי אין "ויש להקשות בדוחק"?

לקחת על עצמך את המשא לחשוף אמת שהוסתרה כביכול, **'לשבור' 'מיתוס' על דמות החזון איש, והנך מעז לעשות זאת בכלאחר יד מבלי לטרוח במיוחד להקיף את הביוגרפיה?**

באותו נושא - הבדל נא בין: "מי שדורש הוכחה גבוהה מזו הוא בדרך כלל מי שעבורו המציאות כבר 'ידועה' מראש וכו'"; לבין: "מי שדורש הוכחה גבוהה מזו הוא בדרך כלל מי שעבורו המציאות ידועה וכו'", ללא מירכאות. ההובנת??

ג. בתגובתך הנך עונה למבקרים מצד ההשקפה 'הטהורה' שכנראה פגשת בהם בכל מיני צמתים, ומערבבה עם תשובתך אלי. הדברים שלי נכתבו מבסיס אימות או עימות נתונים, ולא מאידיאולוגיה. הייתי מבין אותך יותר אם היית משיב לי בנפרד ולהם בנפרד. לשוא הנך מטיל בי 'השקפה טהורה' כמה פעמים לאורך המאמר.

מאחר ובכל זאת פנית אלי בנימה זו, אתמקד אך לרגע מנקודת המבט החרדית הרווחת שאינה מבקרת את הספר מחמת דיוקו או אי דיוקו, אלא מקטלגת אותו לפי כותבו **ומגמתו**. סיווג שאתה מכנה בלעג 'השקפה הטהורה'. הנה, על טעם וריח, כידוע, אין להתווכח. ותבשיל כלשהו נמדד בטעמים לפי הטעמים. אכן הטעם של כל עדה נשאר לפי הרגלי מטבחה בביתם פנימה וכפי שהורגלו מילדות, ובדרך כלל לא קונים תבשיל שמתובל בסגנון מסורת שונה, ואם קרה ומחמת טעות בשילוט נכנס פולני למסעדה ביתית תימנית, הוא לא יאהב את המוגש לפניו, גם אם שמו יהיה טשאלנט.

ודוקא בגלל שזה נקרא בהטעייה צ'ולנט, הוא יפרסם בין מכריו שלא יטעו לקנות את הטשאלנט המזויף בטעם חילבה. והיה אם כתוצאה מכך יתלה בעל המסעדה הנעלב ממחאת הפולני, שלט ענק ובו יהיה רשום בגאווה ובהתרסה "צ'ולנט אמיתי תימני אסלי מקורי, מכיל זעתר, חילבה, געת", לאף אחד לא תהיינה תלונות. הדבר היחיד שישאל הפולני ההוא: למה לא עשית זאת קודם?

המאמר של כב' בהמעין הוא שלט בולט שכותב הספר בעצמו מדגיש את מוצא הסתכלותו ומדדי אבחנותיו, מרוחק וחסר ידע מינימלי בעובדות או הכרת המציאות או פגישה עם בעלי אופי מולד זהה, שמנתח אותו כשוה מול שוה, כאילו הנכם חברים ותיקים מספסל הלימודים. מאמרך זה, הוא כשלט וככותרת המבליטים בצורה ברורה לעין כל את הנושאים היותר בעייתיים ואת רמת ה'הוכחות' להנחות ולמסקנות, שבספר הם בלועים בס'. אין לאף בעל ביקורת חרדי בעיה עם זה. השאלה היחידה היא, למה לא עשית זאת קודם. תיתי לי שהצלחתי לגרום לכך במאמרי בהמעין.

ד. הוצאת שם רע; התלהמות – כב' בודאי יודע את ההגדרה ההלכתית של איסור לאו זה. כידוע, לשון הרע הוא גם על אמת. כל אמירת או כתיבת דבר שהוא גנאי על אדם, הרי זה לשוה"ר. ואם הלשוה"ר אינו על אמת, הוא נכלל גם באיסור הוצאת שם רע. ואני כותב על אחד הדברים שכב' שתל בספרו בהבלעה, וחוזר עליו בתגובתו בהבלטה, שזה דבר גנאי ושזה אינו אמת. כלומר: זה ממש הוצאת שם רע. ועל מי? על החזון איש, שלא היה אדם פשוט מן השוק. לציין זאת כקביעה, זו אינה התלהמות.

דרך אגב, בנוגע לאדם שכבר נפטר מהעולם יש חרם הקדמונים שלא להוציא שם רע על המתים. מן הסתם כב' יודע את ההלכה הזו הנזכרת במשנה ברורה ובקש"ע.

ה. דרשת לשון הדיוט – הנך סותר עצמך במחילה: על המינוח ספקות באמונה ציינתי לתוך ספרך גופו מהי כוונת המילים לדעתך בשימושך בהן, ובכל זאת אתה מבין את עצמך ש"לאו דוקא" ויש מרווח רחב להבנות של המילים. ואילו למילים כגון 'העבר', 'ילדי נכרים', 'השטן', אתה נותן דרשות לשון הדיוט, בדווקא, גם כשכתבן החזון איש בסגנון ספרותי נמלץ.

אגב: בהקשר למינוח ילדי נכרים, זהו לא ביטוי שהומצא ע"י החזון איש, הוא מופיע בקביעות על לימודי חכמות הגויים [במקום תורה]. בחיפוש בהיברובוקס מצאתי 125 השוואות למילים אלו במובן זה. אבל היכן מרומז במילים הללו שהיתה לו תקופה שלמד חכמות חיצוניות או שחשב לעשות זאת? זה כמו סיפור מיכאל המשוגע מביאליסטוק שהראה בנביא במפורש שהוא מיכאל המלאך!

נזכרתי בסיפור דומה למסקנות המחקריות שבספר: ד"ר אחד ישב במעבדתו וחקר את הזבוב. הוא הוריד לו רגל מששת רגליו ואמר לו 'לך', והזבוב הלך. הוריד לו שניה ואמר לו 'לך' והזבוב הלך. הוריד לו שלישית ואמר לו 'לך', והזבוב דידה בקושי. הוריד לו רגל רביעית, הזבוב נשאר עם 2 רגליים בלבד, אמר לו 'לך'. והזבוב לא הלך. הד"ר ישב וכתב את המסקנה המדעית: זבוב שמורידים לו 4 רגליים איננו שומע.

[סתירה נוספת שמעלה תהיות: בניגוד לדחיה על 'דרשת לשון הפרסומאי', הנך מאמץ את המשפט 'חובה לכל בן תורה' לעצמך בקטע האחרון שבמאמר. קטע שמחזק ומצדיק את ביקורתי שגישתך אינה אובייקטיבית].

ו. החזון איש כותב עצה מוסרית טובה מאוד, ברמת "העבר אין והעתיד עדיין, וההנהגה כהרף עין!..." – אל תעניין אל העבר ואל תסדר עבודתך ליום המחרת. את המילים "אל תעניין אל העבר" הנך מדגיש, וחושף מהן פילוסופיות טמונות, עד גילוי עובדות. כאשר זה כלל לא עומד במבחן המשקל אל החצי השני של אותו משפט, אותו אי אפשר לדרוש בכיוון שאתה חותר אליו. מה זה ה'פליגין' הזה בתוככי משפט רציף אחיד?

ז. אני מבין את נימת עלבון האקדמיה על שכתבתי כביכול על קלויזנר. לאמיתו של דבר לא זו היתה כוונתי בציון ההערה לעמוד 277 כי הנחתי, כנראה בטעות של חוסר הבנה, שהנך מסתמך על עצמך שכבר הוכחת שם. [מה גם שהמקור של קלויזנר אינו יותר מעיתון ציוני אחד, שטרם אמדתי את מידת מהימנותו לעומת כזביו, ובדור הוא בטרם היתה יכולת לבדוק ידיעות כבימינו אנו, לא היתה חזקת לא משקר בעידי לגלויי, ותעשיית הכזבים בעיתונים סיפקה כותרות וידיעות רבות].

אכן במחילתכם, אני מעדיף לקרוא ולקבל היסטוריוגרפיה משוכתבת המבוססת ביסודה על עדויות, מאשר לקבל מחקר. ובפרט לאור אמות המידה ה'מחקריות' שחלקן הבאת בעצמך במאמריך זה.

ח. **הידוע** [כך!] לי על השפעת החזון איש על הציבוריות החרדית בארץ, משנות צ"ו-צ"ז, הם - כפי שצינתי כבר במאמרי - חבילת מכתבים שנמצאים תח"י. ועוד שלל סיפורים סביב אותם נושאים מתועדים. תמיהתך 'מהיכן דנתוני' צריכה להתגמד אחר שהבאת בספרך, וצינתי זאת בהקשר זה במאמרי בהמעין, כי גם הגרס"ע מוילנה והגר"א וסרמן מברנוביץ' נז"נ עמו בנושאים הקשורים לכלליות הישוב בארץ, ולא בהסתרת שמו. דעתו הנאמרת מן הסתם מתוך ידיעה מקרוב באותם נושאים, נשמעה לא רק בין כתלי ביתו בסודיות. ומדובר על הרבה לפני פולמוס השבת ביפן. די בעובדות אלו להפריך עד יסוד את המסקנה הכוללנית שהוא היה אלמוני ובלתי מוכר לרבים ולא מעורה בפועל בנושאי הכלל, כפי העולה מתוך חמשת העדויות הפרטניות שצינתי, אשר טרם ידעוהו או הכירוהו אז. מי מהעדים הללו עמד אז בכלל בצומת הידיעה של מה ומי בפעילים של כלל ישראל?! הרב שך שלא ידע אז עדיין מאומה מימינו לשמאלו?! יצחק מאיר שאולי לא הגיע לגיל גיוס?! רק רבי מיכל טוקצינסקי, ודוקא הוא כן נזכר בכתבים הנ"ל שתחת ידי כפעיל במתווה שהנחה החזון איש כבר בתרצ"ז!!!

ט. שימושה של תורה נערך [רשמית] על ידי אשר [ולא כפי שצינת בטעות במאמר תגובתך, ר' מאיר צבי] ברגמן. (ומעשית בידי סופר אנונימי שכיר). יחי ההבדל הלא קטן. עם כל המשמעויות הנלוות לאמינות שאפשר להכיל בהבדל זה.

י. על נושא התמורות – כבר עניתי לעיל בהע' 2.

יא. על התמורות הפרטניות הקשורות ביחס לקנאים ולרב קוק, הארכת מעט בביקורתי הארוכה במקורה, אולי מהמעין זה נשמט כמו הרבה דברים נוספים. עכ"פ לידיעתי כפי מה שקבלתי בבית, ההתנהלות עם ומול הרב קוק, וההנהגה מנגד ובמקביל לקנאים, היו עקביים ומוסכמים.

יב. על ההנחה של רובא וחזקה ביחס לחזון איש ככל אדם לא משעמם מן השורה, שיש לו התפתחויות ומלחמות יצרים ומשברים ותמורות אמוניות, וכדומה – אני שמח על עצם האריכות בתגובתך, מה שמדגיש כי אני בביקורתי לא טעיתי. היטב הדגשת מה שנעלם מרוכשי הספרים בחנויות הספרות הרגילה, כי ספר זה אינו ספר קריאה, ולא ספר מידע, לא סיפורי ולא תיעודי. הוא בס"ה בירור "מחקרי" אשר בהשוואה לעומת ידיעה, הינם שני קיום בלי נקודת מפגש.

לכל אורך תגובתך הארוכה נשנית ומשולשת ההודאה המפורשת – שהיתה כה חסרה עד שמאמרי בהמעין הציף אותה – אכן מחבר הספר ניגש אל דמות החזון איש כאילו היא מחוץ לאטמוספירה כביכול, ומנסה לשחזר את קלסתריו. אתה בעצמך משווה את מחקרך אל חוקרי 'ההסטוריוגרפיה החרדית' ו'ההגיוגרפיות החרדיות המגויסות' שהנך מאזכר, בעוד הם נסובים על תקופות רחוקות מאתנו, שהם באמת נעלמות מכבר, וישנה סבירות להסיק מסקנות על פיהם, הנך נוהג כך מול החזון איש הקרוב והידוע עדיין; על פי כלי מדידה של מחקר, בלבד. מה לך כי תלין שנגד עבודת ההסטוריון על 'בחינת נעלם', הנבחנת בנתוני 'מאזן הסתברות' בלבד, יצהירו ויעידו, יטענו ויתלוננו, בעוז ותוקף ולא מנקודת מוצא אידיאולוגית, שהמסקנות לא קולעות אל האמת, והחטיאו את המטרה.

ואם תאמר, איך קרה כדבר הזה? הרי המדדים המחקריים מוכיחים שזו התוצאה? יתכן שישנה איזו שגיאה בחשבון שאיני חוקר או הסטוריון שיכול לשער אותה, אבל גם, יתכן מאוד, שהיא טמונה במשפטים אותם הנך כותב בעצמך במאמר התגובה: המחקר מתבסס על נתונים של רוב ועל חזקות. רוב ואפילו רובא דרובא, פירושו שישנו מיעוט שונה, שאינו בא לביטוי בשקלול המסקנא. אישיות שונה, שהמחקר כפי שהוא לא מאבחן אותה, בהכרח להזדקק להכרה ולידיעה.

סיסמאות "אידיאולוגיה", ו"הגיוגרפיה מגויסת" אינן פירכה לכל האנשים היותר רציונאליים שהיו בקשר עם החזון איש ועם 'גדולים' אחרים מכל המחוזות והגוונים, המעידים על השוני שהיה רק בו, והרגשת השוני במחיצתו, וההתגמדות לעומתו. בהחלט ניתן לומר, שאם אומד המיעוטא דמיעוטא הוא 10 מתוך רבבת בני אנוש לא נשכחים מחמש מאות השנים האחרונות, יתכן מאוד שהחזון איש הוא מה-10 הללו. כיון שכך, גם אם מבחנך ומחקריך יהיו בדוקים ומבוססים, והמסקנות יעמדו על שיא הנתונים מעל כל ספק "סביר", עדיין זו לא ידיעה. כאשר מולה ספק מאוד לא סביר. לסיכום: נכון מאוד שעדיף אישיות אנושית ואמינה, מאישיות שמימית ומזוייפת. אבל מיעוטא דמיעוטא היו בעולם שהיו שמימיות ולא מזוייפות?? כלפם אין למחקר אקדמי על מה לחול.

כאן המקום לציין אגב: כי ציטוט דברי החזון איש שבכותרת תגובתך, נסובים על 'ידיעה' ו'אמיתית', ולא על 'מסקנה' ככל שתעלה מהשערות.

יג. לימדתנו בתגובתך כי מחקר במדעי הרוח אינו כמחקר בחכמת התשבורת. בעוד מדע התשבורת אמינותו תיבחן עובדתית כי $2+2=4$, מדעי הרוח הינן שורת השערות והסתברויות שאין להן כלי מבחן במציאות. כלומר שלפי כלי המחקר של מדע הרוח יתכן שהמסקנה תהיה $3=2+2$ ולא יהיה ניתן להפריכה בשום מבחן. תגובה זו מחזקת את טענותי, היה כדאי הפולמוס כדי לקבל אישור לטענותי שספרך האקדמי הגיע למסקנות ברמת הסבירות של מדעי הרוח בלבד, דהיינו כמו ש $3=2+2$.

גם הדרישה המינימלית שהחוקר ישתמש 'במיטב חושיו ובאינטואיציות הבריאות שלו', נתונה לקביעה סובייקטיבית של החוקר עצמו שיחליט ברמת דיוק של מדעי הרוח... מהו מיטב ומהי אינטואיציה בריאה.

יד. על המהפכה – לעניות דעתי, כב' מערבב את התהפוכה שעברה על הציבור החרדי מבחינת השתלבות בנטל פרנסת הבית, לנושא החזון איש כמהפכן. לא מיניה ולא מקצתיה, שתי 'המהפכות' לא בדיוק התרחשו בצורה המצדיקה שם מהפכה, ושתייהן אינן קשורות זו בזו. הכוללים התרחבו בלא יוזמה 'מהפכנית', ולא בהחלטה של יום בהיר, והגיעו למימדים שלהם כיום בהדרגתיות איטית, מכמה סיבות, שהארכתי עליהן במאמר רחב מאוד לפני מס' שנים, וכבר התפרסם באי אלו במות. זו אולי תהפוכה אבל לא מהפכה.

החזון איש כאישיות לא היה מהפכן. ההיפך מזה. ולכולל שלו שנוסד ללא שום יוזמה מהפכנית או תקדימית מסוגה, יש יחודיות עצמית, שאולי ריח ממנה עדיין ספוג בשולי הכתלים למזכרת. אין לכולל החזון איש השפעה ישירה ולא עקיפה לנושא התפשטות הכוללים.

אני מעריך שהמילים מהפכה, והקישור של זה למילים "חבורת הלומדים" שאינם מפרנסים בגיל הקריטי של 'עד גיל ארבעים לערך', הם חלק מהותי ומשמעותי בבשורת הספר, ובכותרות שהוא עשה. תעיד הכריכה על התוכן העיקרי לדעת המחבר או הפרסומאי. לכן יהיה קשה לך לקבל את ההנחות הפשוטות שלי, ההורסות את יופי המגדל הפורח באויר.

אגב: מגזר 'חבורת הלומדים' עוסקים בהוויות דאבני ורבא שהם מדעי רוח מדוייקים עם כלי מבחן, פרנסתם ותקציביהם אינם על גבו של אף אחד. שלא כמגזר 'מדעני הרוח' שאינם פרודוקטיביים יותר, ומשכורותיהם משולמים על גב האישים והקבוצות אותם הם מבקרים וחוקרים...

טו. הקל וחומר כשמדובר בחברה האמונה על המשכיות שמרנית ועל שמירת דרכי אבות – אין כאן קל ולא חומר. אף אחד מהנהפכים או מההופכים לא שינה משהו בחלק השמרני או בדרכי האבות. צורות הפרנסה או גיל הלימוד מעולם לא היו תוכן ולא צורה, לא פנימית ולא חיצונית, לדת. אולי תחילת השימוש בכרטיסי אשראי ורב קו מהווה לטעמך אקט מהפכני כשמדובר בחברה שמרנית האמונה על מסורת אבות? [השמרנות היא בנושאי דת. היינו מידת יר"ש; היצמדות לתורה ואמונה כשדרת העם ועמוד התווך של קיומו, מאמץ של כל יחיד להשאר קרוב לעמוד תווך זה, וכדומה]. בודאי הנך יודע שהמשכיות השמרנית בדרכי האבות אינה נובעת מרגשות או קיבעון אידיאולוגי, ואינה נתונה לניתוח פסיכולוגי והגדרות מחקר סוציולוגיות, אלא מונחית מוסרית והלכתית מהפסוק "אל תיטוש", וככל שאר ההנחות ההלכתיות גם זו על כלליה ופרטיה והמנהגים השונים הרווחים בעקבותיה, מסתכמים בתוככי עניני הלכה וקיום מצוות. ושאר הדברים צדדיים ושוליים שבחיי החולין מחוץ לחיי הדת, אינם שייכים להקשר זה.

יסולח לי... גם כב' גלש בקטע זה אל התחום האישי משום מה – כשהניח "כנראה" את דעת המבקר וכו'. על כן ארשה לעצמי לגלוש אף אני לאיך גיסא: כיוצא בנושא זה, ישנם לא מעט פרטים, המראים לי ולשכמותי שוב ושוב, את הבורות והריחוק מהבנות בדברים הבסיסיים ביותר, שקיימים בספר ואצל מחברו. עם תפיסות כל כך רחוקות לגשת אל עולמו הפנימי של החזון איש??? אך אל דאגה, מבחינת אמות מידה מחקריות 'מקובלות ומבוססות' במדעי הרוח – הכל מדוייק.

ההתכחשות בתגובתך להתקפה הביקורתית נגד אברכי הכוללים, אינה עומדת במבחן מול הספר, כפי שצינתי במאמרי. וכאמור שם, זה חורג מנושא החזון איש לחלוטין. אותם עמודים מגלים כוונה שמאחורי כל הספר כולו, ואצטט משפטים שנדפסו מפיו בראיון בתקשורת החילונית אודות הספר: "בחרתי בחזון איש משום שחיפשתי דמות מרכזית ביותר, בפסגה, שמשלבת בתוכה גם השקפה וגם הלכה. ובמיוחד – דמות שהשפיעה על החרדיות הישראלית בתקופה הקריטית ביותר של עיצובה. התקופה של ההתמודדות עם השלכות השואה, ותקופת ההיפרדות בתוך האורתודוקסיה... **סברתי** שאם **ברצוני להכניס את הקורא לעולמה של החרדיות הישראלית ולראש שלה**, הדבר הטוב ביותר לעשותו יהיה דרך דמות מרכזית ומשפיעה כמו החזון איש, שהוא ה'גדול' החרדי המובהק הראשון

בארץ ישראל שלאחר השואה. אין חולק על תרומתו לעיצובה של החברה החרדית... משפטים שמעלים אבחנה שהחץ נורה מראש, וסביבו שורטטה הדמות, וכי אכן הספר מגלם את ביקורותיך על החרדיות הישראלית מזוית עמדת שייכותך המגזרית, והשאר תפאורה למטרה זו.

טז. בנוגע למקורות והידיעות שהוספתי במאמר ביקורתי ואשר נשמטו מכב': אי הדיוק העובדתי שנבע מאותן חסרים בידע, הובאו רק כתוספת אסמכתא לאי הצלחת "שיחזור" ה'נעלם' כלשונך, למרות כל השקלא וטריא המחקרי שבו. ולא שסברתי שעליך לדעת או להביא כל דבר, ולא דוקא מספרי י' סג"ל... אגב, לכשתתפנה לברר עוד דברים לא ידועים על החזון איש שלא נמצאים בספרי הביוגרפיה, תסתכל בספר נוסף של י' סג"ל, "בעוד לילה", בני ברק תשנ"ו, גם שם יש דברים לא מפורסמים. [ציון הספרים הללו יותר מאחרים, היא בדרך ספרך האקדמי הנתמך **אינספור** פעמים על החיבורים והמחקרים המוקדמים של בראון].

מענין לאותו ענין, לשאלתך למה להעדיף קטגורית את הספר 'ר' ועלוול' כמכריע בין השמועות הסותרות המובאות בספרי הביוגרפיה אם נסע ללמוד בוולוז'ין או בבריסק, עקיצתך במקומה, כביכול בגלל נגיעתי כתבתי זאת. בכל זאת מי שיקרא את שכתבתי במאמר ביקורתי, יראה: זהו המקור היחיד המביא עדות פה ראשון מפי אמו של החזון איש על מה שהיה שם. (שוב, אם לנקוט כללים מחקריים דוקא, גם לעומת 'ידיעות עובדתיות', משקל כל אות נדפסת שווה). אגב, האם אחד מספרי הביוגרפיה הביא בכלל את הסיפור שזה היה בחיי ה'בית הלוי' ולא בתקופת הגר"ח??

יז. על הטענה הגרוטסקית, אם לא למטה מזה - כדברייך - של "ההתעלמות" - הלינותי ומחיתי על ההתעלמות **מזויות הסתכלות** של מעגל המשפחה והתלמידים עליו, ועל העלמה שיטתית של **מאפיינים בדמותו ואישיותו** המאוד עמוקים ועקרוניים לניתוח הלך חייו (הנחזים גם באופיים המולד של הדור השני במשפחה). ותגובתך היא בתמהון מלא כנות! "ההתעלמתי מהספרות החרדית שכתובה תלמידי החזון איש!?" (שוב, דוקא תגובה זו מחזקת את תלונותי, על חוסר הבנת הפן האישיותי ועל טשטוש ההבדל בין הטענה לבין התגובה. בגדר 'טענו בחיטין וכפר לו בשעורים').

יח. ההנחה שלי שתלמידי החזון איש פחות מזייפים את דעתו ויותר אובייקטיביים לבחון מה שאומרים עליו, היא פשוטה, ואסבירה שוב: תלמידי החזון איש הנבחרים מול דרכו ב"יומיום", מקשים לעצמם את החיים. הרי מדובר - כפי שהנך מן הסתם יודע - בקיום מצוות מעשיות יומיומיות בחומרות שעולות הון ואון. ויתרה מזו; בהשתעבדות מוחית לעמל התורה בעיון וריכוז עמוקים לפרקי שעות רבות ביממה, שאינם דבר קל - כפי שמן הסתם אולי אינך יודע. והנה, טבע האנושי עצל, ונוטה להקל, מדוע ולמה ינסו להחמרה שאינה רק בדעות מופשטות אלא משליכה על קושי החיים שלהם בפועל?! לכן אני מסיק שהם שמרנים ואדוקים. בין שורות אנשים אלו המקושרים לחזון איש במעשים דבר יום ביומו, רוחו חיה כאן אף שגופו כבר הסתלק לפני 58 שנה.

(אני מסכים שקיימת נטיה כפי שהנך נוקט אצל כאלו שהקצינו לעומת דורות קודמים להם, ומנסים בדמיונם לקרב את מושאי הערצתם למושגיהם. וכן למשל, אשכנזים שיהיו נוטים לצייר את הרמב"ם כאשכנזי כעצמם ושכמותם. חסידים יציירו ברוחם שאברהם אבינו הקדוש חבש שטריימל. זוהי אכן 'חזקה' מסויימת שמעריצים מקרבים את הנערץ אל דרכם ומעוותים את הנתונים. אבל כלפי אלו שחיו יחד ממש או בני הדור השני, שכמעט זוכרים אותו ואין בהם אינטרס להשתנות, הם מקרבים עצמם לדמות, ולא את הדמות לעצמם).

יט. "למותר לומר שהמבקר לא מבין את משמעות המילה... ומבלבל בין...". - כך או כך, זה לא משנה. אני לא אמור להיות חכם פחות מכל רוכש ממוצע של הספר, וכפי שבלבלתי כך כל רובד האוכלוסיה שכמוני בלבד. חבל שגרמת לכזה בלבול. ואם אפילו באבן שושן לא מצאת תרגום למושג, ובכל זאת החלטת להוציא את עבודת הדוקטור המדוייקת מאפילת שממון מדף העבודות, כספר לציבור הרחב ובעיקר החרדי, היית צריך לצרף מילון לספר עצמו. כדי לא להכשל ולהשריש הגדרה מעוותת לדמות כהחזון איש.

על פי אותה אמת מידה: במאמריך ישנן מספר הכחשות והתכחשויות לנקודות שציטטתי בשם הספר והעירותי עליהן. הספר אינו ברשותי להתעמת עם כל דחיה מסוג זה, אך גם אם נכונים דברייך; הערותיי משקפות את עין הקורא בן הרובד הממוצע שלי. לעינינו זה מה שהיה כתוב, ועל מחבר ספר אקדמי מחקרי או מדעי להיות מדויק לפי עין קהל היעד שלו. יעמדו מאמריו על שולחנם של רוכשי הספר, ישוו ויכריעו עם מי הצדק.

כ. "אישיותו מיתמרת ועולה דוקא מתוך נסיבות חייו הריאליות... **עם** אחיו ה'מזרחניק' לשעבר" [ההדגשה, במקור] – תסביר לי בכנות, בשפה שתובן לי ולקוראי המעיין, את שלושת נסיבות חייו הריאליות הקשות מאוד שלדברייך מתוכן מיתמרת ועולה במיוחד דמות החזון איש: (1) הספקות והלבטים של בחרותו; (2) אחיו המזרחניק לשעבר; (3) אשתו קשת הרוח. אני מוותר על הסבר הקושי וההתגברות בנסיבות 1 ו-3, אותן אני מצליח להבין איכשהו. אבל אני מבקש **ממך** הסבר לקושי מס' 2...

(כשלעצמי אני אוהד ומעריך את המזרחי-ניקעס, במידה שכלל אינני מבין את דברייך אלו. אולי אתה "מבפנים" יודע דברים שאני לא?? ובכלל, אחרי קראי את ספרך לא יצאתי ממך בהבנה שהיה לחזון איש עימות או בעיה עם המזרחי. אם זה פרט כל כך מרכזי בהיתמרות אישיותו, אולי השמטת משהו מהספר??).

אסיים כאן, בידידות

יהושע הלוי לוין, כולל חזון איש (הישן)

בני ברק

הערות על השער הרביעי "הלכה".

יהושע הלוי לוי

בני ברק

[הקדמה –

עבודת תואר אקדמאי אין עליה מקום ערעור. כל חוקר באשר הוא מלומד לדעתו, יכול לשרבט איזה מלל בכל נושא שיבחר, ובלבד שיעמוד באי אילו קריטריונים שאמיתת התוצאה או הנתונים אינם כלולים בהם. כל הנדרש הוא להעביר את הדברים שיש להם מקור בנאמנות למקורם, ולשער את ההשערות על פי אמות מידה מקובלות במדע.

כתוצאה מכך יכול כל טקסט טפשי או מצחיק להפוך לעבודת דוקטוראט, ולמרות המוזריות של עבודת דוקטוראט על החזון איש, אין העובדה הזו מצערת או מכאיבה.

הביקורת שבאה להלן היא רק משום שהעבודה הזו נדפסה כספר בעל איצטלה תורנית, ונמכר לבני ישיבות בגיל התמימות כמוצר המתאים להם ולרמתם].

א. שלושת השערים הראשונים של בראון "קיום ביוגרפיים"; "אמונה"; "חברה", אינם רק מקבץ פרטים ביוגרפיים או ניתוחי אמונה ויחסו לחברה, אלא בעיקר תשתית והכנה של קוי אופי מאפיינים לדעת בראון שבונה אותם לקראת מסקנות העבודה הרצינית של ספרו - התחקירים על פסיקות החזו"א בסוגיות שונות המקובצים בשער הרביעי - "הלכה".

אין זו השערה. בראון עצמו מרבה לאזכר בשער הלכה את שלושת השערים הראשונים¹⁴⁴, בהקשר זה.

לכן, כל מה שכתבנו בפרק הקודם ראוי בהחלט להיות ביקורת עקבית על כל ההמשך אשר עליו רואים את קוי הבנין המוטעה והמטעה לפי היסוד שהוא הנית.

גם שאר ההערות על סדר דברי בראון בשער זה הארוך יותר מקודמיו, האמור לכאורה לגשת אל מים עמוקים יותר [אין מים אלא תורה] לא עולים ברמתם על מה שהבאנו בביקורת מאמר הקודם על השערים הראשונים, ואינם זוקקים את הקורא לרדת לעומקם של שיטות או דעות. להלן מספר דוגמאות:

בראון מתחיל על שיטת הלימוד של החזו"א, ובראשיתו מעמתו מול "שיטות לימוד מקבילות". שתי שיטות לימוד מצא בראון לפי דעתו: "שתי תמורות חשובות בלימוד מקורות היהדות, האחת היא התפתחות דרך הלימוד המחקרית האקדמית שבמרכזה ביקורת הנוסח, והשנייה התפשטות דרך הלימוד הישיבתית..." (עמ' 312). משם והלאה בערך 10 עמודים של ניתוח אותן "שיטות".

שוב יסודו ובסיסו של בראון לוקה בהנחות חסרות פשר, שבהכרח ישליכו על המשכו. ראשית, סבורני ללא כל שמץ ספק כי לא התחוללה כל "תמורה" בדרך לימוד התורה במשך כל הדורות ("לימוד מקורות היהדות" בשפת בראון), מי שלומד גמרא, רש"י, תוס', וכן הלאה לפי הסדר עד דורינו אנו, רואה קו ישר וקצר. לימוד הוא

¹⁴⁴ ראה עמ' 315 "דרך לימודו משתלבת היטב עם תפיסת התורה כפי שנותחה לעיל"; ועמ' 324 "ההנחה העומדת ביסוד תפיסה זו היא אותה הנחה שראינו בשער האמונה"; ובעמ' 327 "קשורה במישורין לאופי התורה על פי השקפתו שנותחה בשער האמונה"; ובעמ' 335 בהערה 83 "כפי שכבר הראינו לעיל... היה חזק אצלו במיוחד בצעירותו"; ועמ' 338 "על פי ניתוחו בשער האמונה"; ועמ' 346 "כפי שכבר הזכרתי לעיל" שהכוונה על שער ב' פרק ב' בעמ' 135; ועמ' 381 "ברם גם כאן מסתבר שהחזו"א מניח... מרוחם של אותם טקסטים רבים שלמד והפנים" שהמקור לזה בבראון לעיל בשער ב' פרק א' עמ' 111; ועמ' 530 בו מסלק בראון הצידה את פסק הרמ"א המפורש בשולחן ערוך כמותו פסק החזון איש [!!] ומניח "אולם דומה שלא רק מקור זה השפיע על החזון איש אלא בראש ובראשונה עמדתו שלו העקרונית שאותה ראינו לעיל בדיונים על יסודות השקפתו...";

לימוד, תורה היא תורה. ולא חלו רפורמות ולא תמורות. שום דבר לא החליף את המהרש"א המהרש"ל והמהר"ם. לא המחקר האקדמאי, לא ביקורת הנוסח, ולא דרך הישיבות.

שנית, שינויים בדרכי הלימוד אשר היו מדי כמה דורות או מדינות, לא היו בבסיס הלימוד שהיה ונשאר עמל לעומק עיונה והבנתה של התורה כולה ביושר, אלא משב רוח רענן **להדגשים** של אותו עיון או עומק. לכן – "דרך הלימוד הישיבתית" כמו דרכי לימוד אחרות שבראון לא מונה אותן מחוסר מידע עליהן, יכולה להיחשב כ"לימוד". אבל המחקר וביקורת הנוסח, לא היה מעולם נכלל כלימוד. הוא אינו עיוני, לא מעמיק, אין בו שום דבר יחודי ללימוד תורה. כל כולו דרך קריאת טקסטים והשוואות, כמו בכל הטקסטים שבעולם אפילו אם אין בהם לא מקצוע ולא משמעות.

אם מצאו משכילי הדור הקודם סיבה להמיר את לימודם בהשקעת זמן להשוואות טקסטים, זו היתה סיבה משלהם לא ללמוד אלא לקרוא ולהשוות, ככל מלאכה ועבודה. האם זה נהפך לשיטת לימוד? האם חלה איזו תמורה בגללם בלימוד התורה? לכל היותר היה בעבודה זו כלי עזר ללימוד, לאלו שלמדו. אבל עצם העבודה היתה ועודנה מלאכה ולא תורה. כשם שעבודת דוקטוראט אודות "הלכה" אינה לימוד.

ומאחר והמילים "מחקר" "אקדמיה" "מתודה" ועוד, אינם הופכים את עבודת השוואת כתבי היד ללימוד, מובן איפוא מדוע לא נזקק החזו"א להתייחס לזה בכלל, לטוב או למוטב.

ב. הרבה דברים פשוטים שלאדם המצוי בעולמה של תורה הינם נחשבים באמת בצדק וביושר להנחות יסוד אבסולוטיות, מיוחסים בבראון לחזו"א, משום שבראון מצא את המילים מוזכרים אצלו, ותיכף מציין את המקור הקדום לזה כביכול באיזה ספר אחרון או מחקרי¹⁴⁵. בתור ספר לאנשי בית המדרש זה נראה כאילו הכנסת נוסח זר לשפת המקום, ואולי חמור מכך, הכנסת ערעור 'בדלת האחורית' על מוסכמות שמעולם לא היה מי שערער עליהן.

לדוגמא: א) "תקדימים אצל הוגי ימי הביניים"¹⁴⁶... השיטחיות של בראון גורמת לו 'קריאה' בטקסטים של החזון איש העמוקים והעיוניים, תחת ללומדם. והתוצאה היא שעבודת ההשוואה המילולית, ללא ירידה לתוכן, מאוד מוזרה ללומדי הסוגיות בבית המדרש בלשון המעטה, בפרט כשמדובר על גאון עמקן כהחזו"א. ב) "המקורות המעידים על כך שבהם הוא מבטא את הדעה שלפיה העיסוק בתורה הוא עיסוק במושכלות המזכה את בעליו במעלות נשגבות שרק יחידי סגולה מגיעים אליהם"¹⁴⁷. האם זו רק "דעה"? ישנה דעה שונה בעולם? כמדומני שמימות משה רבינו לא היה מי שהעז להביא את המציאות של התורה והלומדה בצורה כל כך מעוותת שזו רק "דעה". לא חכמי המזרח לא בתימן ולא במערב, מתקופת הרמב"ם ובעלי התוס', הראשונים והאחרונים, לא בחסידות ולא הרב קוק... אף אחד! לא הציג דעה שונה. אולי המשכילים והריפורמים.

בטרם נמשיך את העמודים הבאים בבראון, בל נשכח, שמשפט זה מחורז ומשולב בהסבר מדעי מחקרי על דעת החזון איש בפסיקת הלכה, כאיבחון דרכו אחרי בחינת כמה פסקי הלכה האופייניים לו, לדעת בראון. היש עיוות גדול מזה?

¹⁴⁵ אולי כאן המקום להביא את משאו הארוך של בראון תחת הכותרת "עליית הדורות וירידתם – ההסטוריה על פי החזון איש" (עמ' 112 עד עמ' 117) בו הוא מניח כביכול ישנן שתי גישות לגבי מונח "ירידת הדורות" מאדם הראשון ומהאבות והשבתים ומחז"ל עד ימינו, ומנתח את החזון איש בעקבות מונחים שמביא בשם החוקר "פרידמן".

כל צורב צעיר בגיל ישיבה קטנה יודע את מה שהחוקרים פרידמן ובראון אינם יודעים, שזו גמרא במכות דף כד ופירוש הריב"ן על הדף (הנדפס במקום פירוש רש"י שם) שהנביאים כבר קבעו את ירידת הדורות!! הדעה היחידה ה"חולקת" על חז"ל היא תורת האבולוציה הכפרנית שאדם הקדמון לא היה יציר כפי הקב"ה אלא השתכלל מקוף, ומאז הוא משתכלל עם הזמן.

מתאים לחוקרים אקדמאים להניח במלוא הרצינות האובייקטיבית בשוויון מלא את שתי הדעות ההפכיות, אף המוזרות והמופרכות ביותר. אך מכאן ועד להלביש את התיאוריה האחת והאמיתית המסורה מחז"ל ואין בלתי – על החזון איש, עדיין רחוקה הדרך מאוד.

¹⁴⁶ עמ' 327 ובהע' 61 שם.

¹⁴⁷ עמ' 461.

7 עמודים מגובבי 'דעות מחקר מעמיקות' במלואם באים כהמשך לניתוח ה'דעה' הזו, די לצטט שורה מפה ומשם באקראי: "האליטיזם הליטאי שהחזון איש דבק בו כל כך התגבש מבחינות רבות סביב מיתוס הגר"א..." "יש לשער אפוא שאותה גישה בסיסית הנובעת מאידיאל התלמיד חכם... יכולה להיחשב מבחינות מסוימות כגישה ליטאית מובהקת" "במקרה הספציפי שנדון כאן, פסיקתו של החזון איש, מסתבר יותר שהגורמים ליצירתה היו נעוצים ברובם בהקשרים סביבתיים ואישיים... והתפתחותו האינטלקטואלית של החזון איש כפרט..."

ג. הסגנון של חידושי החזון איש על בבא קמא משאר ספרי החזו"א, המקובל להסבירו בעולם הישיבות (איש מפי איש בשם החזון איש: "זה מתנה ללומדי המסכת הישיבתית הזו אשר הכין להם חידושים קרובים לסגנון שהם אוהבים ורגילים אליו"), נחשב לבראון "משובה"! ולכן שולל אותו... ואילו הרעיון המופלא והעמוק שבראון מציע בתמורה הוא (כדרכו העיקבית שכבר הארכנו עליה) "יתכן שבשלב זה עדיין לא גיבש את דרך לימודו... ואף לא את ביקורתו..."¹⁴⁸

לא נפרט להלן, אלא כמה נקודות בולטות מאותן טעויות של בראון, בהן תחת להבין ולהשכיל בניהול הסוגיא לגופה, מצא לנכון להבינן על פי אופיו של החזו"א כפי שהוא המציאו בלבד.

ד. "לצד כל הדיון הפרשני קשה לקורא להתחמק מההרגשה שבסוגיה זו סבר החזון איש מראש שראוי להחמיר ולא רק מטעמים של פרשנות הטקסט אלא מטעמים דתיים של יחס למצווה... לא נראתה לו נאותה מבחינת יחסו של אדם מישראל להלכה בכלל... כאידיאל מרכזי של יהודים שומרי מצוות"¹⁴⁹. אם לא היה רואה מהרהורי ליבו ומסמן את המטרה בעיגול סביב החץ אחרי שנורה, היה בראון מדייק במילה אחת: סבר החזון איש שבזה דעת הראשונים להחמיר מטעם יחס למצווה. כלומר בניתוחו של החזו"א את לשונות חז"ל והסברת דעת הפוסקים המחמירים בתערובת לכתחילה בתרומה, הכניס להגיון שלהם ולטעמם את סיבת חומרתם בדרבנן זה יותר מבמעשר. בכך מתייתרים 3 עמודי ניתוח תמימים מהמשך בראון.

היטב הטיב בראון להדגיש בדבריו כי "קשה לקורא להתחמק מההרגשה", ל"לומד" לא קשה להתחמק מההרגשה מפני שזו אינה קיימת. ודומני שגם המחקר הרציונאלי סבור בצדק שאי אפשר להניח שום הנחה רצינית על ההרגשה שקשה להתחמק ממנה.

ה. הניתוח ההלכתי על החזון איש גולש לחלוטין מניתוח הלכתי, לניתוח פסיכולוגי. למרות שיש מה ללמוד בתוך החלק ההלכתי בדברי החזו"א, ניתן להתרשם מקריאת בראון שהנושאים הללו אינם מספיק ענייניים בסוגיות ובמו"מ הלכתי, וכביכול אף החזון איש עצמו גמגם כשהציע את מרכולתו ההלכתית על הבעיות הללו, ולמרות זאת "התעקש" לפסוק כפי שפסק מחמת נתונים צדדיים.

"לא רק שיקולים טקסטואליים צרופים הנחו אותו אלא גם שיקולי מדיניות... טענות אחרונות אלה מתמיהות למדי..." "ואולי יותר מכל מתמיה החשש מכך ש'נסתבך' בשאלות הלכתיות..." (עמ' 445). "אישיותו ודרכו ההלכתית ובכלל זה עמדותיו האליטיסטיות..." (עמ' 463). "תפיסתו הבסיסית של החזו"א בנוגע לגמישותה של המצוה ולעמימות הגבולות של גדריה" (עמ' 486).

כתוצאה מחריגה זו מגופי ההלכה, מקבל הפלפול סביב כשרות הצד"י ההפוכה המתאריך מעמוד 488 עד עמוד 460, ריח עליונות אשכנזית על הספרדים... והריח מתעצם ומקבל תבנית מפורשת בגלל מילים מפורשות שכבר

¹⁴⁸ עמ' 359 הערה 164.

¹⁴⁹ עמ' 368, 369.

כתב בראון בפלפול וסקירת חליפת המכתבים בנוגע למסורת אכילת הז'בו המתארך מעמוד 441 עד 448. כל קורא את בראון מתרשם שהחזון איש הניח את שהניח בגלל הפטרונות האליטיסטית האשכנזית שלו...¹⁵⁰

ועוד: הכותרת של בראון לפרק זה "המנהג והספר" והפרשנות שלו לנושא זה - לגבי שיטות חלוקות בין היצמדות כללית של ההלכה והתהוותה לפי מנהג העם או לפי הטקסט הכתוב כאשר יש הפרש ביניהם, בהקשר הנושאים הנ"ל. נקודת הפתיחה אינה מתאימה לפי החזון"א לנידון הז'בו למשל לפי הש"ך והחכמת אדם והערוך השולחן אינו נתון להכרעה בין שתי האסכולות הללו. כי "הספר" קובע את הדין בפירוש. (ואם לדעת הרב הרצוג אולי יש סיבה לערער את פירוש שיטת הש"ך של החכמת אדם, יכול אולי בראון להסמך את הכרעת החזון"א לנידונו בפרק שאחריו "החמרה", כלומר נידון נקיטת חומרה כבירת מחזל בשאלה האם יש מקום לפקפק ולהקל).

יתכן מאוד להסביר שבראון מציב מלכתחילה את נידון הז'בו והצדי ההפוכה כנושאים פחות הלכתיים ויותר פסיכולוגיים, ולכן פתח להם פרק נפרד וכותרת נבדלת. הנחה זו של בראון מהווה טעות בשיקול הדעת של בראון כלפי החזון"א, והתעלמות מהחלק ההלכתי העמוק. ואם לא כך היה הדבר, אלא שמרוב חומר וטקסט חילק את נושאינו לנושאי משנה וכותרות לפי מה שהזדמן לו. הרי זה זלזול בדיוק בהעמדת הספר כלפי הקוראים. כך וכך, אין זה מחקר מבוסס, ולא אמין.

עוד בנידון הז'בו - בראון המלא ציוני מקורות לדבריו, מדלג על בסיס הנידון כאשר הוא כולל במשפטים סתמיים את הרקע - באופן המעמיד את דעת החזון איש בזווית של מחמיר ומתעלם מרוב דעות הפוסקים - בלי להביא מקור לדבריו אלו.¹⁵¹

נעדר ניתוח החלק ההלכתי שמביא החזון"א מצד דין "נהגו בו איסור"¹⁵². המילים בחזון"א "ואין לנו שום הכרח לזה" מתפרשים על פי בראון לחוסר כורח אכילת בשר זה, וכמובן בונה עליו תילי תילים של אומדנות על שיטתו אישיותו ונטיות ליבו בפסיקת הלכה על פי תיאורו או חוסר תיאורו באכילת מיני וסוגי בשרים שונים... ואילו לפי נוסחו של החזון"א מסתבר שדבריו פשוטים בתכלית, לגוף הנידון ההלכתי: אין הכרח לנטות מדעת הש"ך או מפירוש החכמ"א בש"ך. וזה פשוט.

ישנם עוד אי דיוקים על דרך זו בפרק הז'בו, הנובעים משטחיות הקריאה של בראון. ואדלג אל הנושא הבא.

ו. הערה כללית על משאו של בראון "החמרה"¹⁵³: החוקר המלומד לא התחיל להגיע לפשר סיבת נקיטת קו החומרה (לדעתו) במגוון רחב של שאלות, וכל המחקר שלו עשוי להתחיל - אם יש בו ממש - הרבה מעל הנחות בסיסיות והסברים מוקדמים למושגי חומרה שדילג עליהם. לפיכך הסבריו - לא רק בהקשר לחזון איש - לוקים בחסר ואי התאמה להרבה פרטים.

איה נידון ספק דאורייתא לחומרא [בין אם מדאורייתא, בין אם מדרבנן]; ואיה נידון ספק במציאות שהשאלה המסופקת בעצמה לא ברורה מסיבות עובדתיות או טכניות; איה איזכור לאותן הלכות שבהם נפסק על ידי חז"ל שלא להקל בספקן; האם בכל מקרה ניתן לגשת לכל שאלה במחשבה ראשונית מקילה?? [השמע ד"ר בראון

¹⁵⁰ דבר שאיננו נכון אפילו לשיטת בראון. והא ראייה מפולמוס השיעורים המובא לפניו, שם המחלוקת של החזון"א היתה מול האליטה הרבנית האשכנזית הירושלמית [כפי שהיא מאוזכרת בספר במקום אחר].

¹⁵¹ "מרבית הפוסקים לא אימצו חומרה זו [מי הם?] ורק שני פוסקים.... כל שאר הפוסקים [אלו שמותיהם?] כלל לא הביאוה". (עמ' 441). ויש להעיר על הנחתו, מבלי לראות בפנים את נוסחאות "מרבית הפוסקים" ו"שאר הפוסקים", האם מי מהם חולק על הש"ך? או רק שלא הובא הש"ך בדבריהם? [כך משתמע מבראון], וכיצד פוסקים במקום שיש דעת ש"ך מפורשת ואחרים לא חולקים עליו?? העמדת הרקע לז'בו בצורת "מחלוקת הפוסקים" שהחזון איש החמיר בה על פי הש"ך ו"רק שני פוסקים", ועוד לתת לזה נופך פסיכולוגי כאילו שאין די במקורות ההלכתיים הללו, היא שגויה ומקוממת.

¹⁵² מופיע בדברי החזון"א פעמיים לגבי דעת החכמת אדם שהתקבלה להלכה [ראה בחזון"א יור"ד סימן י"א אות ד' ואות ה'], ולכן זה קובע לעצמו דין חדש, גם לולא עצם הכרעת החכמ"א.

¹⁵³ שער ד' פרק ד' המתחיל בעמוד 470.

מימיו את המימרא גזירה חדשה היא ואין מפקפקין בה? מי המציא אותה חוקרים ימיביניים או חזון-אישניקיים או רבנים הוגרים או ליטאים בעלי גישה מחמירה שמרנית וסתגרנית?? (לשונויות מתוך בראון – כמובן)

כל המקורות לנושאי "החמרה" ו"פורמליזם" אצל בראון נשענים על חוקרים ברמה שלו¹⁵⁴ שאינם אלא טוחני מים מסברות והיקשים סביבתיים כדרך המדענים, ואין בדבריו-דבריהם שום ביטוי להגדרות ההלכתיות וכללי הפסיקה שהם אבות נושא זה, ורק על פיהם ישקו הדברים. היתכן לנתח נאמנה את דרך פסיקות החזו"א בלי ללבן קודם את כללי הפסיקה המבוארים בש"ס וראשוני הפוסקים?

ז. "בפועל יתכן שיש כאן יותר כסות רטורית מאשר עקרון פסיקה" (עמ' 529). כך לא פחות ולא יותר סבור בראון, בנוגע לאיסור אשת איש שהיתה לכו"ע מוחזקת לא"א ונשלח לה נייר מוזר שנלאו כל רבני הדור לנסות לשוות לו מעמד של "גט" לפוטרה מעגיונותה. והחזו"א החמיר מפני שהיתרים לא היו מבוססים על פי גמרא או פוסקים מפורשים. והוסיף החזו"א את חרדת חז"ל וכל הפוסקים בכל הדורות משינוי בנוסח הגט ["כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין, תצא מזה ומזה והולד ממזר מזה ומזה" גמרא גיטין].

איך נופל רעיון שכזה לטפול על החזון איש הנצמד להלכה מפורשת, "קריאת תיגר על עקרון החוקיות המונח ביסודה של כל שיטת משפט מודרנית שלפיו כל דבר מותר אלא אם כן הוא נאסר במפורש בחוק" ... (עמ' 529). דבר שמביא את בראון להסיק ברוב פשטות שהחזון איש שוב לא דן לגופה של הלכה, אלא החמיר מסיבות נסתרות הטמונות באופיו ובגישתו וכיסה את חומרתו ב"כסות רטורית".

דומה שבראון – עם כל הכבוד – לא למד את הגמרא בגיטין, שאם לא כך איני יודע אם היה מעז לדון על החזו"א והיצמדו להלכה במילים "התעקשות פורמליסטית על דקדוקי עניות". [ואם נוסח האקדמיה מתיר התבטאות שכזו ומרגילה על לשון החוקר, אזי גם כן אין הצדק עם בראון, כי לא החזו"א הוא הכתובת לדון עליה על כך, כי אם חז"ל במסכת גיטין. כך או כך: ספר חובת לבני תורה, ודאי שאיננו יכול להיות. אפילו לא ספר רשות].

באותו נושא: קורא המתבונן, תמה מיד על השיטחיות של בראון בסוגיא זו. ונעזוב ברשותכם את הנאותות החוזרת על עצמה, השוואת תורתנו לכל שיטות המשפט המודרניות, שמכח השוואה הכרחית זו של בראון הגיע למסקנה שלו. אבל מה עם טיפת מחשבה, לא עמוקה, להבין שמצב אשת איש הוא מצב ש"החוק" [התורה] כבר אסרו במפורש! וכעת הנידון הוא להוציא את האשה הזו מכלל איסורה המפורש. האם יש דמיון כלשהו בין הנתונים שבראון מצליב משווה ומחדש בו הגיונות כביכול בשם החזון איש???

ח. פרקים ארוכים בשער הרביעי של בראון רויים בהנחות מחקריות ארוכות שלו, שאין להן שום קשר לחזון איש ולא לסוגיות ההלכתיות שאותן הוא מנתח בהקשר לדעת החזו"א כביכול. והינן משמשות כ'הקדמות' לתיזות או לנושאים שאחרי כן מביא בשם החזון איש על מנת לעמתן עם הנחותיו במחקרים המוקדמים.

מקומן לא היה נמצא בספר אילולא מצא כאן את הבמה לתפור את מחקריו ומאמריו סביב שדרה זו, כדי להשתמש בשמו ונערצותו של החזון איש, לקדם את מכירת רעיונותיו.

כך הפרקים המנתחים את "בריסק"¹⁵⁵; כך השתלת המאמר על מעמד חכמים כמתקני תקנות או חידוש הסמיכה או הסנהדרין¹⁵⁶; כך הפרקים המנתחים את תורת המשפטים ודרכי הפרשנות של לשונות המשפט¹⁵⁷; כך הפרקים המנתחים את "החמרה מחמת ספק"¹⁵⁸; ואשר לנושא האחרון יש להבחין כי קובצו להילוות אליו כטלאי

¹⁵⁴ יהודים, ושאינם כאלו: כץ, סמט, סילבר, שגיא, אטקס, שטמפפר, בן ששון, אדרעי, קפלן, הארט, שאוואר, פרלמן, דן-כהן, בקון, ואחרים.

¹⁵⁵ מעמ' 315 עד עמ' 323.

¹⁵⁶ מעמ' 398 עד עמ' 402.

¹⁵⁷ מעמ' 339 עד עמ' 349.

¹⁵⁸ מעמ' 470 עד עמ' 472.

מגוון נושאים הלכתיים שאין ביניהם מאומה מבחינת שיטה או דרך של חומרה מספק, אלא הן ההכרעות ידועות של החזון איש מחמת שיטת פוסקים שנקט כמותה, ומגוון שיקולים אחרים.

ט. בראון מניח¹⁵⁹ יסוד בנוגע לכללי הלכה, שהם כביכול שונים בין הוראתם לציבור, אשר שם היא נאמרת בכלליות "אסור", לבין הוראתם הפרטנית ל"אליטה הרבנית" שאצלה יש דין שונה, והיא מודעת לפרטים מסוימים המקילים ומשנים את הוראת ההלכה.

אולי כך זה נדמה למי שלא למד בעצמו את ההלכה, ומסתמך על לימודם של ה"אליטה הרבנית". אבל האמת היא שאין שתי תורות, ולא שתי דרכי וכללי הוראה בהלכה. כל הפרטים המקילים והמחמירים, צדדי המציאות וסיבות המסקנות השונות בכל מקרה לגופו, גלויים וברורים. צריך רק לשבת וללמוד!

טעות יסודית זו של בראון מביאתו שוב לכאורה לניתוחים על דרך החזון איש ב"פסיקה אינדבדואלית", על בסיס דבר שאין לו מקור, ואיננו נכון כלל ועיקר.

עם זאת מן היושר לציין, שבפרק הנזכר מצטט בראון את החזון איש ללא עירוב פסיכולוגיות וסברות שהמציא, ולמעלה מזאת: אין שום קשר בין הנושאים המובאים בפרק זה (פיקו"נ, שריפה, חולה, תינוק, יולדת, ועוד) לבין ההנחה היסודית המוטעית שהתחיל בה. בחינם.

ציון זה לא מועיל לבראון מהבחינה המחקרית והאקדמאית. כיצד עברה עבודה זו את הבחינה כאשר אין קשר בין פתיחותיה והנחות היסוד שלה, לבין הטקסטים הבאים אחריה?

י. הערות קלות צדדיות:

ההערות דלקמן לא היו ראויות להיכתב על ספר "הלכה" אילו היה עיוני כמשמעו. אי אלו חוסר דיוקי מידע צדדי אינו ראוי לציון בכלל. אולם לספר שכולו עוסק ב"עטיפה" של ההלכה ובנתונים המקיפים אותה בלבד, ראוי לדייק בפרטים כאלו.

1. בלי להצהיר מפורשות שבראון חותר תחת המקובל, שהוא בא להמעיט מכבוד חכמי התורה, לאורך כל ספרו הוא שותל ברקע שתחת ובין השורות מושגים משלו המזלזלים בגדלות התורנית של רבותינו.

הגר"א והחזון איש, שניהם הקיפו בעיונם "כמעט" את כל תחומי ההלכה (בראון עמ' 461). האם בראון בחן אותם ומצא שלא הקיפו את "כל" תחומי ההלכה?? האם נכון להסיק ממשפט מתנשא ובלתי מבוסס זה שבראון אכן ביקר את שני ענפי הרוח הללו, כלומר שהוא עצמו גדול מהם והקיף מעבר למה שהם הצליחו...

2. האם פסיקת החזו"א בענין מעמיד דמעמיד בסוכה השפיעה על הציבור שאינו מחוג תלמידי החזו"א הנקראים חזון-אישניקים? לפי בראון – לא, והוא חולק בזה על מה שכתב ארחות רבינו לרב הורביץ¹⁶⁰.

היכן האמת בויכוח הזה שבין השניים?

פשוט מאוד: הארחות רבינו כותב ששיטת החזו"א נתקבלה ברצון "ובני תורה ועמך המדקדקים במצוות... ומקרי בכל ישראל סוכת חזו"א". בראון חולק על זה, בעיניו הוא רואה – סביבו – שאף אחד לא עושה כך. מכח זה הוא מסיק להיפך. יאמר הרב הורביץ, שבראון וכל אלו שסביבו אינם בכלל מדקדקים במצוות, שהרי מי שקצת מתמצא בחוגים הרחבים השונים והנבדלים שבבני ברק למשל, רואה ויודע כמה סוכות "חזון איש" נקנות ונבנות בכל שנה על ידי "בני תורה" ועל ידי "מדקדקים במצוות" שאינם כלל חזון-אישניקים.

¹⁵⁹ עמ' 538.

¹⁶⁰ עמ' 485 והערה 44 שם.

3. בנוגע לשימוש בחשמל בשבת בו מאריך בראון באריכות ראויה לשמו של נושא זה. טרם סידרתי את ביקורתי לדבריו, אולם מרפרוף על ראשי העמודים נמצא המשפט המוטעה הבא "פתרון של תלמידי החזון איש... שימוש בגנרטורים פרטיים הנטענים בימות החול" (עמ' 587). כמובן שגנרטורים אינם נטענים בימות החול, והגם שאין זה נושא "הלכתי", יש לקוות שבאורך עריכת הנושא לא חלו טעויות עד כדי כך בסיסיות.
4. כעין זה טעות מקומית בנושא פולמוס השבת ביפן (עמ' 635), בראון מביא שמועה שרבי אהרן קוטלר היה בין אלו שביפן שנקטו עמדה מסויימת בזמן אותו פולמוס, בעוד כידוע רבי אהרן קוטלר שהה באותה שנה מכבר באמריקה.

לא תמו ההשגות שעלו תוך כדי הקריאה מקופיא, תם הזמן והדיו שהקצבתי לרושמן.

'החזון איש' מאת בנימין בראון

'החזון איש – הפוסק, המאמין, ומנהיג המהפכה החרדית', מאת בנימין בראון. המרכז לחקר ההלכה וציויליזציה יהודית בבית הספר למשפטים ע"ש קרדוזה, ישיבה אוניברסיטה. הוצ' ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית ירושלים. ירושלים תשעא'

גישה חרדית למחקר החזו"א

מחקר החזו"א לכאורה אינו סותר את הגישה החרדית, ואף אמור להפרות את הידע וההבנה בנוגע לתורתו והשקפתו. אלא שבאמת, גם כאן, כמו בכל מדעי הרוח, קיימת בעיה מובנית. המחקר הוא אובייקטיבי, וככזה הוא חייב לצאת מהנחה שהאובייקט הנחקר הוא שפיט בכלי הניתוח של החוקר. הדעה הרווחת שהחזו"א היה מגדולי דורו, מחזיקה בעצם בטיעון שיכולת השיפוט שלו היתה יוצאת דופן, הרבה מעל לכל פרט מהציבור, וגם מעל החכמים והמלומדים או הוגי הדעות שבציבור. כמובן שאין הכוונה דוקא לתפיסה קיצונית הגורסת שהחזו"א היה בקי בפילוסופיה יהודית וברפואה ובמתמטיקה ובכל ספרות הקבלה וכו' יותר מכל פרט אחר. אלא לדירוגו שלו בסך הכל, כאדם הראוי להנהגה ובעל יכולת שיפוט עיונית, שהקנתה לו את לקיחת האחריות על הצורה בה ייראו פניו של דור שלם, בתקופה קריטית של היווצרות מבנים חדשים בחברה מתחדשת. כך גם לגבי דירוגו ההלכתי כאחד הפוסקים בעלי הסמכות בדורות האחרונים, לאמור: הבנתו את דרך הפסיקה ורוח ההלכה היא הרבה מעל ליכולת הממוצעת, ואף הרבה מעל ליכולת של יוצאי הדופן המלמדים החריפים והבקיאים. גם כאן אין הכוונה שהוא ידע כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש או שתמיד זכר את כל המקורות בעל פה, אלא שהסך הכל של יכולת ההכרעה והנסיון לכון לרוח ההלכה, הביאו אותו למקום של סמכות שרק יחידים היו בו בדורו.

מכאן עולה שהדעה הרווחת סותרת אפשרות של מחקר אמיתי ואובייקטיבי. נושא כמו פסיקת הלכה או קביעת הנהגה ראויה לכלל שומרי המסורת והדת, אינו יכול להתפרק לגורמים מדידים אותם יהיה אפשר להציב בדיאגרמה בכדי לבדוק את היתרון של החלטת החזו"א. ולכן, מי שיקבל את הדעה הרווחת שהחזו"א היה גדול שבדורו, מניח בכך בעצם שאין לו דרך לחקור את המניעים והגורמים, שכן באלו בדיוק הצטיין החזו"א ביכולת לתפוס את כל המניעים והגורמים ולזהות את הנקודה הרצויה להכרעה על פיה. מה שאומר שאנו לא נוכל לעשות זאת כמוהו, כל עוד א"א לתרגם יכולת זו לנוסחאות מדיות. המחקר האובייקטיבי ינתח את הדברים על פי היכולת של החוקר, שגם אם הוא מוכשר ולמדן ומלומד וכו' מכיון שאינו בדרגתו של החזו"א הוא ינתח בעצם את עצמו, כשהוא ידון מה היא ההחלטה הנבונה, החכמה, הצודקת, הראויה, הכל יהיה כפי תפיסתו, תפיסת ההדיוט לפי הנחת היסוד, שאינה אומרת כלום בעצם לפי הנחה זו.

כאן אנו מגיעים לטיעון 'מגרסת הזהויות', לאמור, מדעי הרוח משתמשים במתודת דיון המבטלת את הזיקה בין הטיעון לבין תכנו. הדיון מדגל על השלב בו אנו שואלים: האם הטיעון מחיבי? האם יש בו אמת? האם ביכולתו לגבור על טיעון אחר? לפיכך הדיון נפתח בשאלות: מפני מה אמר בעל הדברים כך ולא אחרת, מדוע במקום אחר הוא מצביע על כיוון שונה, מה היחס בינו ובין הדעות המנוגדות. שאלות המוליכות בהכרח לתשובות כגון: הדבר תלוי בארץ מוצאו, מכתב זה נכתב בשעות הצהריים והשמש קפחה על ראשו, יש קשר לאירוע טראומטי שחוהו בילדותו. מזג האוויר, פסיכולוגיית המונים, קלישאות וסיסמאות, וכיוצא בזה. הכל ייאמר, מלבד בחינת האפשרות שהאובייקט הנחקר אומר משהו בעל תוכן שמחייב התייחסות. או שיש בידו דברי חכמה שהם מעל לשבלונה השטחית של מציאות נימוקים העולים בראשו של כל סטודנט בשעות הפנאי שלו. ואכן ברגע שאנו מבטלים את הזיקה בין הטיעון לבין תוכן הטיעון, מחקר הטיעון הופך להכחשת הטיעון. המחקר מיוסד על שלילת האפשרויות של נימוקים אובייקטיביים, והנחה מראש של גורמים שהם כביכול מחוץ לבחירת האובייקט הנחקר. כך ניתן להפוך כל אישיות, חיבור, תחום, לתוצר אקראי של אלפי אפקטי פרפר שראשיתם אי שם, ולסרס את הדיון האמיתי בדבר ערכו של הנחקר. המחקר לוקח ענין טבעי והופך אותו למלאכותי. במקביל לעוד מחקרים רבים על תולדות ישראל, שמתוך ההנחה שאין לפנינו אמירה ייחודית, מתמקדים בנקודות שונות ומבססים בצורה מלאכותית קשרים כאילו טבעיים ואבולוציוניים, מבלי לבדוק את האפשרות שיש צדק בטיעון עצמו.

בדברי פתיחה אלו הקצנו את ההגדרות, שהרי ברור שבסופו של דבר, בניתוח שלאחר מעשה, יש מקום, כזכות ואף חובה, לנסות ולהבין את הכרעות החזו"א ומניעיהם, תורה היא וללמוד אנו צריכים. אלא שכאן הדבר מסור לשיעורים, לחסיד המובהק, יניח כי בכל מעשה של החזו"א טמונים סודות רבים, ואף מה שאינו מובן בעינינו, בהכרח הוא על פי סודות ורזים. ואילו החרדי מן השורה, יקבל כמובן כהנחת יסוד שהחזו"א היה הרבר המעליז מכל הזרם חכמים ומלומדים שאנו מכירים, ולכן יש לקבל את הכרעותיו כמבוססות על שיקולים חשובים ונצרכים. אבל יקבל באיזה שהוא מקום גם התנהגות אנושית, ייתכן שבשלב מסוים היה קשה לו, ייתכן שהיו דברים שהוא לא צפה. ייתכן שבאיזה שהיא מחלוקת צדקו דוקא ברי פלוגתתו, שגם הם לא היו קוטלי קנים באגם. לכן בעצם הצגת מחקר על החזו"א, קשה לראות פסול מהותי, וגם החרדי הממוצע לא יקפץ לאחוריו ד' אמות בהיפגשו עם רעיון כזה.

דא עקא, שככל שהמחקר נעשה באופן יותר שיטתי וטכני, הוא הופך את מה שיכול להתקבל לפעמים - לשיטה סדורה. הוא מניח ש100% מהכרעותיו של החזו"א הן שפיטות בכלים שבידינו, ובעצם מתעלם לגמרי מהטיעון על פער שאינו ניתן לגישור על ידי מחקר, ניתוח, חיפוש, בכלי החשיבה והתפיסה שלנו. הוא לא טוען שאולי לפעמים החזו"א לא צפה משהו, ושאויל בר פלוגתתו צדק לפעמים, אלא מתיימר לשפוט את כל התורה כולה. לבדוק בכל דיון שלו עם אחרים מי צדק, לבדוק כל החלטה שלו האם היא נכונה לפי תפיסתנו, וכו'. כשעובדים בצורה שיטתית, שוכחים בעצם מה הוא הטיעון עצמו. וכאן נוצרת פסיחה בין הסעיפים, לקורא לא אכפת באמת מה חושב ד"ר בראון ואף אחד לא מצפה ממנו אישית לקבל הנהגות חרדיות, ענינו של הקורא הוא החיבור שנמצא בדינו. מצד אחד החיבור מצג כבוד לחזו"א, אבל מן הצד השני, עם הקריאה, הקורא קולט במודע או שלא במודע, שהנחת היסוד החרדית בעצם אינה נבדקת אפילו כאפשרות לאורך כל החיבור. ומכאן הרתיעה שנוצרה בפועל אצל הקוראים החרדים (ואני מגדיר חרדים לצורך הענין כמי שמקבל את הדעה הרווחת שהחזו"א היה אחד מגדולי דורו, בצירוף ההנחה שגדולי הדור הם לא רק בקיאים יותר בהלכה, אלא גם באמת ראויים לקבל החלטות ציבוריות, שהיחידים או העסקנים אינם ראויים לקבל).

ענין נוסף מנקודת מבט חרדית, הן ההלכות העוסקות בכבוד תלמיד חכם. מנקודה הלכתית כבוד אינו רק לשדר הערכה, כשם שמעריכים פרופ' מלומד. אלא 'מורא רבך כמורא שמיים', באימה ביראה ברתת ובזיע, המבזה תלמיד חכם אין לו חלק לעולם הבא, וכו'. למי שמשתלם בהגדרות אלו, וחי על פיהם, קשה וצורם לקרוא משפטים המתארים חולשות של החזו"א, לא משום שלגדול הדור אין חולשות, אלא שמחמת הפער, לא כל הדיוט יכול לאבחן את החולשות ולהגדירן, לקבוע שבאמת כאן מסתתרת חולשה. ובפרט כאשר נוצרת לפעמים הרגשה שהדיאגנוזה אינה רצינית כל כך, ובמקרה כזה הבעיה היא לא רק השערה מדעית לא מבוססת, אלא גם התנהגות שמנוגדת להלכות כבוד תלמיד חכם. 'המהרהר אחר רבו כמהרהר אחר השכינה', זו ההנהגה שלמדנו מחז"ל, ומי שרואה את דברי חז"ל כנר לרגליו וכמייצגים את המסורת בצורתה האוטנטית והמשובחת ביותר. יתנגד בהחלט לסוג של הרהורים לא מבוססים וערוכים בלשון בוטה, יחסית לנדרש.

בצד ההסתייגות העמוקה מנקודת מבט חרדית, שאני מקווה שהסברתי כהלכה.¹ ישנה ככלל הסתייגות ממדעי הרוח בצורתם הנוכחית, כאשר הם מיוסדים בחלקם הגדול על רוח. משתלשלים מאקסיומות חברתיות ותרבותיות, ולעתים נדמה אפילו מאפניות. וגם דרכי 'ההוכחה' שלהם הן סוג של תפיסת עולם מצומצמת מאד, המניחה מראש צורות קבועות של התרחשויות. בדיחה מפורסמת עוסקת בכך שהעוסק במדעי הרוח אינו צריך סל אשפה לניירות.. ואם היו ניגשים כך למחקרים רפואיים, אבוי היה למי שמתאשפז בבית החולים.. ולעתים דומה שכשעוסקים בנושאים כמו תלמוד וספרות הלכה, בהם מעטים המלומדים היכולים לבדוק את הדברים ברצינות, משתמשים עוד יותר בכלל של 'הרוצה לשקר ירחיק עדותו'. העובדה שמדעי הרוח מנתחים את מסורת ישראל ככלל, המקרא והתלמוד, בצורה הסותרת במפגיע את המסורת, גורמת באופן טבעי לכל מי שמאמין במסורת התורה שבכתב ושבע"פ, לייחס ערך מועט למדעי הרוח, ובמדה מרובה של צדק.

הסנסציה

המחבר כבר בוקר על הסנסציה הראשית בה בחר לפתוח את הספר, העירו לו שטעות עשה בכך, ושנמצא 'סוגר' את הקורא החרדי לפירות מחקר. אבל הטעות היא לא טקטית בלבד, סבורני שהיא באמת מעידה על קלות הכרזה של מסקנות.²

"משבר האמונה שעבר החזו"א בנעוריו", שהמחבר מכנה אותו גם "פרק אפל בעברו", מוצג מחד בצורה לא ברורה, כאשר קשה מאד להבין מה בדיוק מתכוין בראון לומר. ומאידך בצורה לא מבוססת. ודומה ששתי הבעיות הללו כרוכות זו בזו. משפט הפתיחה הוא: "יכלל הידוע החזו"א מעולם לא יצא באופן מעשי מגבולות היהדות החרדית, אבל דומה שלכל הפחות הרהר באפשרות של היחשפות רבה יותר לעולם הזה" (עמ' 24). הדברים מנוסחים בצורה ספקנית, אין הדבר מובן מאליו, זה רק מה שיכלל הידוע לנו' עדיין לא הוכח באופן ברור שהחזו"א יצא באופן מעשי מגבולות היהדות החרדית. אבל נראה שהרהר במשהו דומה ליציאה מגבולות היהדות החרדית. אך המשפט המעורפל 'היחשפות רבה יותר לעוה"ז' אינו אומר כלום על הכוונה. כאשר לא ברור לקורא מה רוצים להוכיח, קל וחומר שלא יוכל להבין כיצד מוכיחים.

לתיאוריה יש 2 (!) מקורות:

1) ר' מאיר גרינמן אמר שהחזו"א אמר שהיה יהודי בקוסובה שהשטן היה דופק לו והוא היה משיב לו כנגדו וכו' ונראה שאותו יהודי הוא החזו"א.

האמנם כל מה שיכול להביא השטן באמתחתו הוא רק משברי אמונה והרהורים לצאת באופן מעשי מגבולות היהדות החרדית? הרגיל בספרות המוסר והכיבושין, או סתם בשיח החרדי, יבין בפשטות שהשטן יכול להתבטא בכל פרט, בכל מכשול המעכב את הלימוד, בכל מכאוב וחולשה היכולים להיות סיבה להימנע, בכל צורת ביטוי ואפילו הקלה ביותר של היצר הרע. גם אם נניח שביטוי זה מלמד שהיה לו קושי ונסיון, היכן כאן 'משבר אמונה'? 'פרק אפל'? מונחים אלו מתכוונים (בפירושם המקובל) לכל הפחות לתקופת זמן משמעותית של התלבטות, של חוסר החלטה, של נדון מסויים, שהמחקר אינו נוגע בו בשום צורה, לא פרשנית ולא עובדתית.

2) השיר הנמצא בקוב"א א' קעד' המדבר על המאבק בין הששון והיגון.

איני מזלזל ביכולת ניתוח השירה של המחבר, אם כי אפשר לשפר אותה. אפשר לפרש את השיר איך שרוצים, ולפי סגנונו הרגיל של החזו"א שוב עוסק השיר בבחירתו להקדיש את חייו לתורה. ללא פרנסה, ללא משרה, וללא התערות בשיבות וכדו'. בכל אופן השיר עוסק בהנאה מול יגיעה, ולא בעניינים של דעות.

מהמשך הדברים, משתמע כאילו ענין המשבר הוא עובדה ברורה שהמחבר ביסס אותה היסטורית, או הסביר אותה ענינית, וכל שנותר הוא להסביר מתי ולמה בעצם חזר החזו"א בתשובה:

"רגע זה הוא ככל הנראה הוא השלב שבו החליט להתמסר כל כולו ללימוד התורה, היתה זו החלטה עקרונית שחוללה מפנה עמוק ומשמעותי בחייו. לא ברור לאיזה שלב של נעוריו יש לייחסה. בשל אופיו החד והמהיר של המפנה ניתן לשער שהוא אירע בעקבות מפנה ספציפי שאירע לו, אולם אין בידינו כל מידע ממשי על מקרה שכזה", (עמ' 25).

¹ אציין כי מאמרי משתדל להיות אובייקטיבי, דהיינו לייצג את הדעה החרדית המקובלת, ולא להסתמך על דעות אישיות שלי. לאמור: גם אם אני באופן אישי הגנתי בפרט מסויים למסקנה מקבילה לדברי בראון, לא אמנע מלהציג מה שנראה כאסמכתא רעועה לרבר. ומה שצורם בעיני לומר קלאסי. למשל: יחס החזו"א לקבלה, ברור לי שיחסו אליה לא היה מקביל לזה של החפץ חיים למשל, אבל במסגרת הדיון האקדמי אצביע על מה שמוצג כראייתו, ואינו עונה להגדרה זו.

² **הבהרה:** כל מיני הדגשות, הטיות, ספרורים, וכדו' שנעשו בתוך הציטוטים, הם משלי, בכדי להקל על הקורא להתמקד במטרת הציטוט, ולחסוך בכך אריכות.

ויש אסמכתא לדבר: יש האומרים כי החזו"א ביקר בישיבת וולז'ין (או בריסק) למשך מספר ימים ועזב משום שהיתה שם חברה רעה. או מסיבה אחרת. אך מה הקשר לעניינינו? האם בימים אלו הספיק להיווצר משבר אמונה בלבו? או שמא להיפך, הוא נוכח שחברה זו לא מוצאת חן בעיניו ולכן הלך?³

אמנם מעיר המחבר "כפי שראינו גם בשלב שקודם המשבר הוא לא ביקש להתרחק לגמרי מן התורה אלא לשלבה עם עיסוקים אחרים.. חיים דתיים לא שלמים". כמושבע ועומד הוא כבר מדבר על מה ש"ראינו", על "תקופת המשבר". כאילו מדובר בענין שהובא לו ביסוס היסטורי רציני, או שהוסבר בהגדרה עניינית כל שהיא. מה הם חיים דתיים לא שלמים? מה היא יציאה מחוץ לגבולות החרדיות? נראה שמעטה ואילך בכל הקונצנזוס המדעי יצוינו בדברי הימים תקופות החזו"א "תקופת ליטא, תקופת המשבר, תקופת א"י", כשבסוגריים יירשם על פי הכללים (בראון, החזון איש, הוצ' מאגנס 2011, p.26, וראה גם הערה 27). מי שינסה להתכחש לעובדה זו, יתוויג מיד כספרות ההגיגורפיה החרדית המכסה במסך ערפל כבד את כל הפרשיות הבלתי נעימות וכו'.

בהמשך כותב בראון: "לאחר שהתעשת כתב לעצמו רשימת תוכחה שממנה נראה שעדיין עמדו בפניו בגיל ההתבגרות מניעות פנימיות אחדות בנוגע להתמסרות ללימוד, ושבה הוא שב ורומז על פרק אפל בעברו". כאן באה הרשימה מקובץ אגרות ג' ס'. אע"פ שהרשימה מופנית ל"ידידי", מניח המחבר שהיא "רשימה שכתב לעצמו", (לא צויין מקור להנחה זו). בכל אופן ברשימה זו שוב לא מוזכר דבר שיכול ללמד על משבר אפל, אלא אך ורק על הדבקות בלימוד "ויהא חביב עליך רגע אחת כשעות רבות". נכון הדבר שמופיע ברשימה הביטוי "וילדי נכרים תגרשם", היכול באמת להתפרש כעוסק בעיון בספרות. "מתקדמת". אבל אין זו אלא אזהרה, הרי לפי החזו"א ספריו של הרב עמיאל היו בבחינת ספרי מינות וכדו', ואין ספק שראה צורך להזהיר מקריאה של ספרות כזו. הבריחה מספרות מסויימת אינה מלמדת על משבר או על תקופה מסויימת, אלא על אזהרה לדבוק רק בתורה תמיד.

מוזר מאד שהמחבר מתעלם מעדויות הסותרות את כל התיאוריה חסרת הבסיס הזו, בחלק קודם של המבא מוזכרת עדות אחיו של החזו"א, שביום בר המצוה שלו, לאחר הדרשה, נדר נדר שילמד כל ימיו תורה לשמה. אלא ש"יש להתייחס לדברים בזהירות", מדוע? כי הם נאמרו לאחר מיתו של החזו"א בהספד, וייתכן שלא באו לספק פרט עובדתי היסטורי אלא נאמרו דרך מליצה. כשמדובר בשירים ובפרשנות ספקולטיבית של רשימות, ברור שמדובר בפרט עובדתי היסטורי ובפרק בחיים של משבר. אבל כשמדובר בעדות פשוטה של אחיו, יש להתייחס בזהירות, כלומר – להתעלם. זו בהחלט העדפה 'מחקרית'. כל הנדון הזה נמצא בהערת שוליים, שלא יקלקל חלילה את התיאוריה.

וכאן מוסיף המחבר, "עם זאת יש לציין שגם חיים גראדה מביא מסורת זו, וככל הנראה מקורותיו שונים מאלו של סורסקי". הכל עדיין בהערת שוליים, מה שקורה בעצם הוא שהמלצת ה"זהירות" של המחבר מוטעית, שכן ישנה עדות בלתי תלויה ממש, המקבילה לנושא. סתם המחבר ולא פירש מדוע הוא מתעלם מעדות זו, ומעדיף לבנות תיאוריה על תהו.

ונעתיק את לשונו של חיים גראדה:

"עסקן הישיבה הזקן החיית ר' ישראל, היה יליד סמארגון. סיפר ר' ישראל שבעת שהתגורר בסמארגון, וכבר היה אב לילדים, למד שם בבית המדרש אברהם שעיה'לה מקוסוב, 'מחזה אברהם' בימינו. מראהו לא העיד על שום תכונות יחוד, נער עדין ומתמיד גדול. יומם ולילה היה ניצב לפני העמוד, גבו אל הקהל, ולומד. פעם אחת שמע בבית המדרש של סמארגון, לאחר תפלת שחרית, קול בכי רם. הביט כה וכה וראה את המתמיד מקוסוב ניצב לפני ארון הקדש הפתוח ומתפלל ביללה "ריבונו של עולם, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. נודר אני ללמוד כל ימי תורה לשמה, רק לשמה בלבד. גר אנכי בארץ, אל תסתר ממני מצוותיך", השומע הסתלק מיד מבית המדרש, לבל יראנו המתמיד מקוסוב ויתבייש, או ייבהל. ביהודי וולאקניק הטיל המעשה צמרמורת קלה". (צמח אטלס עמ' 326).

קטע יפה זה המעיד על הלך רוחו של החזו"א בתור נער, אין מקומו בספר העוסק בנושא, בפרק הדין בחזו"א הצעיר, מספיק להזכיר אותו ברמז בהערת שוליים ולהתעלם ממשמעותו, ובלבד שלא תתקלקל התיאוריה, מה שמשאיר הרגשה של מחקר בלתי אובייקטיבי בעליל.

בין השיטין בפתיחה מבליע המחבר עוד ראיות לתקופה האפלה של החזו"א, לא ממש כראיות, אלא כריכוך השטח לפני הטלת התיאוריה: "שלא כמרבית ת"ח המשוקעים בד"א של הלכה שלח החזו"א ידו גם בשירה", כמובן שאי אפשר להתעלם מאפיו המיוחד של החזו"א, להניח שאם לא שהיה לו משבר הוא היה נראה בדיוק כמו כל רב אחר בליטא או בא"י, ומכאן להסיק שכתובתו שירה מלמדת על משהו. אגב, גם הסטייפלר כתב שירים דומים מאד, שנדפסו באגרותיו (המפורסם בהם 'בטחוני בצורי הוא אוצרי'. גם רעק"א כתב שיר בסגנון דומה).

ויש עוד: "סגנון הכתיבה המליצי שלו שואב גם מהעברית המשכילית", השווה שירו הני"ל של הסטייפלר. למען האמת בשיריו של החזו"א נמצאות שגיאות לשון שהיו מפריעות לכל מי שהיה רגיל בספרות 'החדשה' (כגון: "החיים רבת הגוונים").

³ בכלל יש כאן התעלמות גמורה ממידע הזמן, לאלו שנים אפשר לתארך את המשבר? באיזה מקום שהה אז החזו"א? שום רמז ואסמכתא לא מתחברים למידע של זמן. יש כאן 'הרחקת עדות' מושלמת. בידי העתק מכתב חרושי תורה, שהיה חלק מהכתבות אורכב בין החזו"א לאחריו ר' מאיר, משנת תרנ"ו, לאמור כשהיה החזו"א בן 16/17. לכאורה בעיצומו של המשבר, מוצאים אנו את החזו"א שקוע בהלכות טריפות (לא נושא אופייני לנער בן 17) ומנסה להתווכח עם דברי השי"ח והכרתי ופלתי, אך אין בידי ליצור עימות בין המסמך לבין התיאוריה, מכיון שאף אחד אינו יודע מה התיאוריה אומרת, ועל איזה זמן היא מדברת, כך היא חסרת כל יכולת הפרכה, וממילא ערכה בהתאם. אגב, במכתב זה, הטקסט הראשון משל החזו"א שהגיע לידנו, מתגלה החזו"א בצורה אופיינית מאד: "דינא ד.. אינו מבואר איסור ולא היתר.. והב"ח תפש.. והוא תמוה.. הדבר בעצמו מוקשה דכיון דלא נזכר איסורו אין להוסיף על הטרופות.. וכ"ז דחקו מפני שהוא סוכר.. שנית יש לעיין הא דאמרין כל שאחזין אותו ונפול, הנה החוש מעיד.. וא"כ באיזה שיעור משערין הכא, ורש"י פ"י קצת ועדיין לא ידענו כמה הוא הקצת.. דיהיה השיעור שנתן לעיין נתרקן תמוה מאד א"א להולמו.. ושיעור האיכות כל שברוקן הוא זר מאד.. גם אין לפרש דהשיעור כמות ואיכות שוה.. אינו אלא דברי נביאות.. הוא על כמות ולא על איכות כאשר יחזו עיני המעיין.. הכו"פ הקשה לשיטת השי"ח.. הנה לפי הרי"ף והרמב"ם לק"מ ב' קישותיו..". המאמר ככללו עוסק בהשוואת השיטות השונות ללשונות הגמרא בשלבי הדין, כדרכו של החזו"א תמיד.

והוכחה נוספת: "גם את שם משפחתו חתם עד יומו האחרון בתעתיק העברי קרליץ כמקובל בין המשכילים ולא בתעתיק היידי קארעליץ כמקובל בחוגים רבניים", חד וחלק. כמקובל אצל המשכילים. נזכיר שגם הסטייפלער כתב "קנייבסקי" ולא קעניאבסקי". ומה עשו שאר משפחת קרליץ בעולם? אחיו של החזו"א? גם הם כנראה הושפעו מהמשכילים (בנקודה זו אכן חזר בו המחבר).

"אין ספק בכך שספר מורה נבוכים של הרמב"ם שהיה אסור בקריאה בישיבות ליטא של אותם ימים היה מוכר לו היטב ואף השפיע עליו השפעה בת קיימא", דרך הילוכו הוא מחליט שמו"נ היה אסור בקריאה בישיבות הליטאיות, הנחה חסרת בסיס היסטורי, בפועל בישיבות ליטא היתה גם ספרות השכלה, ובכל אופן ברור שאדם בוגר בליטא לא ראה את מו"נ 'כאסור'. הרואגטשובי למשל בנה את כל ספרו צ"פ על מורה נבוכים. עכ"פ בכדי לקבוע שדוקא מו"נ 'השפיע עליו השפעה בת קיימא', צריך מחקר רציני, ולא קביעה סתמית. ברור שמו"נ היה מוכר לו, כמו לכל איש רוח יהודי מאז ומעולם. אך אין זה נוגע לתיאוריית ה'משבר'. אין ספק שהחזו"א היה מתמצא ומתעניין בנושאים שונים, הרבה יותר מסתם תלמיד חכם במקומו ובזמנו, אך אין ביחודיות זו להפוך אותו לבעל עבר אפל..

ונחתום קטע זה בסילוף מכוון של המחבר: "אפילו מחברי הביוגרפיה החרדית הרשמית שלו מודים בכך שהוא קרא בכתבי העת של הזמן הפלס והצפירה אבל הם ממהרים להוסיף שהוא לא קרא אף פעם בשאר עיתונים, אלו הן כמובן הערכות מלבם של המחברים ואין כל מקור שממנו היו יכולות להישאב. את עיתון הצפירה המשכילי הוא אף מזכיר באחד מחידושי חזו"א מועד קמא ט"ו, (ע' 21).

הקביעה כלפי אנשים שהכירו את החזו"א במשך שנים רבות ולא זזה ידם מתוך ידו: "אין כל מקור שממנו היו יכולות להישאב", לא נשמעת רצינית או מבוססת. אך כסילוף מכוון יש לראות את משפט הסיום, ממנו משתמע כי החזו"א באחד מחידושיו מסתייע כתנא דמסייע בעיתון הצפירה, שמן הסתם היה רגיל על שלחנו. בזמן שהדבר הוא בדיוק להיפך: בפולמוס מול חז"ס משתמש החזו"א במלים חריפות, תוך שאינו מזכיר את שמו, אלא "מתחכם אחד אשר יתפאר", ותוך כדי דחיית כל דבריו הוא מתייחס לתוספת שהוסיף "בעתון הצפירה תרל"ד מ' 321 כתב בבטחה.. ושופך שיחה.. ודברים בעלמא הם.. לא ירד כלל לפי הרז"ה ולא יגע להבינו". "וכל מה שהביא לנו רק עמל ואפס". זה בהחלט תלמיד על קרבתו של החזו"א לספרות ההשכלה ולמשכילים ולעיתון הצפירה.. (בכלל מדובר שם על קטע הצפירה שנכתב לפני שנים רבות, והועתק לצורך הפולמוס).

בראון, הפוסק, המאמין, ומנהיג המהפכה המדעית

במאמר אפולוגטי ב'המעין' חוזר המחבר ומסביר את עצמו, באופן הממחיש לנו היטב את שבלונת 'אילו הייתי אני במקומו'. כך פוסק בראון את המציאות, מאמין בדברי עצמו, ומנהיג על פיהם את המהפכה המונוגרפית שלו.

בראון חוזר ומתעקש על כך שלחזו"א בצעירותו היו "ספקות בצדקת הדרך החרדית או בהמשך התמסרותו ללימוד תורה", חוזר ומביא את ה'הוכחות' הנ"ל, כשאת השיר הוא מחלק למספר הוכחות, על ידי דרישת כתרי אותיות.

"לנוכח אוסף מקורות זה, מה היה עלי להסיק? שהחזו"א איש לא עבר שום זעזוע בנעוריו; שמעולם לא התעורר בו כל ספק לגבי דרכו; שוידוייו על בקשת החופש ותאוות הנופש רק משל היו; שקריאותיו להרחקת 'רעיונות', 'חשבוניות', 'ילדי נכרים' והתגרירות השטן לא התייחסו למחשבות ונטיות אמיתיות שחלפו במוחו (כמו במוחם של צעירים רבים במזרח אירופה בימיו, ובעיקר בקרב המוכשרים והרגישים שבהם) אלא הועלו באופן תיאורטי גרידא; מי שמבקש לקחת כל מקור כזה בנפרד ולפרש כי אין בו ראייה מכרעת – הרשות בידו, אך דומני כי הערך המצטבר של כל המקורות הללו ביחד חזק ביותר, ויכל בר דעת' בלתי משוחד יודה כי ערך זה מוליד אל המסקנה שאלה הגעתי".

חד וחלק, כל בר דעת בלתי משוחד, יקבע כי החזו"א מן הסתם היה כמו 'צעירים רבים במזרח אירופה בימיו', האם ניתן להסיק מול אוסף מקורות מרשים כזה שהחזו"א לא עבר שום זעזוע בנעוריו? (מספיק סימן שאלה אחד!!!). האם ייתכן ש'ביקשתי חופש' הוא ענין תיאורטי גרידא, ולא "ספקות בצדקת הדרך החרדית או בהמשך התמסרות ללימוד תורה"!!! אין כאן באמת 'ערך מצטבר של מקורות ביחד', לא צריך להיות 'משוחד' כדי להתבסס על היכרות מעמיקה שיש לנו עם החזו"א וכתביו מכל התקופות. באין לאסמכתאות שום ערך ראשוני, אין גם ערך מצטבר. החזו"א לא היה סתם אחד מ'צעירים רבים במזרח אירופה', שנוכל לשאול שאלת תם האם עלינו להסיק שהוא לא היה כמוהם⁴

גם במאמר האפולוגטיקה מתעקש עדיין בראון על הגדרתו "החזו"א איש קרא והכיר היטב ספרות משכילית". קל להבין כי קביעה זו אינה סתם ענין של 'ספרות'. הספרות המשכילית היתה ספרות מינים כהלכתה וכמדרשה, בכדי לקרוא ולהכיר היטב ספרות שלמה, יש להגיע למצב של תקופה ארוכה המנותקת מערכי הלכה בסיסיים. לרבים היתה זו התחנה האחרונה לעזיבת הדת או להפיכתה לענין פושר וסמלי. לא משהו שיכול להיסמך על ההוכחות הרעועות למדי דלהלן.

כהוכחה ראשונה הוא חוזר על השקר דלעיל ש"החזו"א איש מביא מהצפירה בחידושי תורתו", זאת לאחר שהערתו דלעיל על הנושא התפרסמה באינטרנט והגיעה לידיעתו. בהמשך באות עוד הוכחות מוחצות כגון: סגנונו הלשוני המיוחד שונה משל גדולי התורה שבדורו, וקרוב בהיבטים שונים לסגנונה של ההשכלה (-בין כל שתי סיטואציות ניתן למצוא מכנה משותף, אך האם לזה קוראים 'הוכחה'? מה פשר הביטוי המעורפל 'היבטים שונים'?). על הוכחה זו נוסף נדבך חדש: "החזו"א כתב פעמיים לעיתון הפלס, שאף שהיה (-הפלס) בעל תכנים לוחמניים וביקר את ההשכלה, הרי שדוקא מתוך כך הציג (-הפלס) את רעיונותיה ואף אימץ את סגנון כתיבתה", מכאן הרי ברור לכל בר דעת שהחזו"א קרא והכיר היטב ספרות משכילית. ואם לא די בהוכחה הנמצאת הזו (החזו"א שלח מכתב לעיתון שנלחם בהשכלה אך אימץ את סגנון כתיבתה (!) = החזו"א קרא והכיר היטב ספרות משכילית).. הרי עוד שתי הוכחות:

⁴ בהמשך הספר כבר בונה המחבר אריח על גבי לבנה, ובעמ' 135, לגבי מכתב החזו"א 'קושי הזמן ורוב ההסתר בחשכת גלותינו פוגע דוקא בכמו אלה להטותם לילדי נכרים ומחשבות זרות', "לנוכח ניתוחינו דלעיל את משבר נעוריו של החזו"א איש לא אתפלא אם דמותו שלו עמדה לגנר עיניו בתיאור זה".

1) החזו"א מכנה את אנשי הציונות הדתית בשם 'אנשי הדת והחיים', כשם ספרו של המשכיל ברודס. ומה יש ללמוד מכאן? שהוא קרא את הספר והכירו היטב, או שמא שהיה ידוע לו שם הספר, האמנם כל מי שנודע לו שם הספר הנ"ל מקוטלג בקטגוריה של הקוראים ובקריאה היטב בספרי השכלה? בניגוד גמור לכל מה שידוע על השקפתו ואישיותו? וכלום לא קראנו כולנו בספרי 'חד וחלק' בדיחות על שם הספר 'עית צבוע' של מאפו, הבכך ל"משכילים" הפכנו? או שמא יש לנו מושג על תוכן הצבוע? 2) 'תיאורו של החזון איש לראשית ההיסטוריה האנושית שאותו רשם במכתבו אל בית המשפט הרוסי שדן בפרשת ביליס אינו דומה לשום תיאור המצוי בתנ"ך או במקורות חז"ל, אך מזכיר להפליא את תיאוריו של הובס'. קביעה כזו צריכה מחקר, אי אפשר לשלוף אותה מהשרוול. כמובן שכל מכתב שנשלח על ידי מאן דהוא לבית משפט רוסי במאה ה-20, לא יהיה דומה לפרק מהתנ"ך. אבל מכאן ועד לקבוע שהחזו"א קרא את ספרו של הובס, הושפע ממנו, ובחר להשתמש בסגנון זה גם אחרי שכביכול יצא מהכביכול משבר, רחוקה הדרך ואף בלתי אפשרית.⁵ כנ"ל לגבי שפתו של החזו"א, שלפי בראון היא משכילית, אבל בחר להשתמש בה עד סוף ימיו, זכר לתקופת המשבר הידועה.

ועל כל זה מצא עוד בראון סימנים של השמטות 'זדוניות', במאמר האפולוגטיקה עמ' 16: 'יושם אל לב, כי סימן ההשמטה של העורך - שני המקפים - בא בדיוק בין הקריאה להתרחק מעיסוק 'ברעיונות ובחשבונות' ובין הקריאה שלא לעיין בעבר. ומדוע לא לעיין בעבר? מה הטריד את החזון איש לגבי עברו? - זאת נדע כנראה רק כשייחשף הקטע המצונזר, אך ברור שמשו בעייתי היה שם". לבראון ברור שמדובר במשהו בעייתי, בהמשך למנטרה שלו על 'צנזורה מזעזעת', המושפעת אולי מטורי הכרזות הרגילים במקומותינו. אין שום מצוה ולא ענין בחשיפת פרטים אישיים של בני אדם שונים, כולל גם החזו"א עצמו. משום מה סבור בראון כפי המקובל כיום שיזכות הציבור לדעת? או 'החופש האקדמי' מאפשר לכל אחד לרצות לבדו בכל פרט אישי של האחר. משהו אישי או פרטי, אינו בהכרח "בעייתי". (כך גם בספרו: "הראיות הנסיבתיות והצנזורה הכבדה על חלקים מכתביו, מחזקים את הסברה שעבר משבר אמונה").

יכול הקורא לחשוב כי הדברים מוצגים כאילו תיאוריה, שמונחת לפני הציבור כדי לשפוט את ערכה. אך מסתבר שבאקדמיה כמו באקדמיה, השערות הופכות למציאות. וכך מתאר את הדברים חננאל מאק במוסף 'ספרים' (8/11/11): "החזו"א נחשף מעט גם לספרות משכילית ופילוסופית ואף לכמה כתבי עת, ועיתון 'הצפירה' אפילו נזכר באחד מכתביו. אפיזודה מעניינת: בימי עלילת הדם נגד מנדל בייליס (1911-3) ברוסיה ערך הרב הצעיר כתב הגנה על היהודים ועל היהדות בסגנון משכילי, הרעיונות הפכו לחלק מהרקורד של החזו"א כפי שיוכר באקדמיה מעתה ועד עולם.

היסטוריה על קצה המזלג

הסיבה שהחלטתי לכתוב ביקורת שיטתית על כל הספר, היא העובדה שהביקורות וההערות מן הכיוון האקדמי, לא מצאו שום פגם בפתיחה צורמת זו של הספר. ואף הכותב עצמו עומד על משמרתו ומחזק את דבריו למרות הפגמים הבולטים שנראו בהם. נוכחתי לדעת שאין די בהזדמנה, ויש צורך להראות באופן שיטתי את הפגם היסודי שבהנחת היסוד של המחקר, שכל הכרעות החזו"א שפיטות בכלים שאינם מצריכים מאמץ אינטלקטואלי מיוחד.

כמהתלה המשקפת את חוסר ההיכרות של החוקר עם האדם האמיתי אותו הוא מנסה לחקור, יש לראות בהשערה הבאה:

"בשנת תרס"א נתפרסמה בכתב העת 'הערה נחוצה לכל קהל עדת ישראל' שחתום עליה רב אשי, פסודונים אשר לפי סברה אפשרית מציין את החזון איש. בהערה זו מציין הכותב מחלוקת בין הטור לפר"ח לגבי הלוח העברי, שיש בה כדי להעמיד בספק את החישוב המקובל, וקורא לדון בדבר, כי יש במחלוקת הזאת נפקא מינה גדולה לענין חמץ בפסח שאיסורו בכרת וכן ביום כיפור ובכל המועדים ומדוע שותקים רבנינו (היי) בלתי ברר האמת לפני על עם מי הצדק, ומהראוי לברר הדבר בהפלט..." (עמ' 28).

מה הוא המקור ל'סברה אפשרית' זו? בהערה 36 נאמר: "זכורני שראיתי פענוח זה באחד החיבורים על החזון איש אך לא עלה בידי לאתרר". זו לא הפעם היחידה שהמחבר קובע דברים בעלי ענין על סמך 'כמדומייני שראיתי כך באזיה שהוא מקום'.⁶ ייתכן כמובן שפענוח זה כבר עלה במוחו של חוקר אחר דכוותיה, אבל בודאי לא אצל מי שהכיר את סגנונו של החזו"א ולו מתוך כתביו. החזו"א לא היה מכנה את עצמו 'רב' בשום צורה של פסבדון או רמיה, ודאי לא בנערותו, וכן לא היה מטיל ספק בצדקת הלוח המקובל תוך כדי רמזים עבים על כך 'מדוע שותקים רבנינו' בסגנון

⁵ בלתי אפשרית, שכן ספרו של הובס לא תורגם לעברית בזמן החזו"א, בראון כותב כי אולי הכירו מכלי שני, אבל לא ברור מה הוא הכלי השני דרכו יכל החזו"א להכיר כ"כ טוב את הובס עד שכבה באופן 'דומה להפליא' לדבריו.. החזו"א התייחס בזלזול לפילוסופיה כידוע וככתוב באגרותיו, אבל בכל אופן מסיק המחבר בעמ' 114 הוא קלט ממנה רעיונות במודע.

לפי שיטה זו, גם העובדה שמשפט שלו דומה לפתגם לטיני (עמ' 330), מחייבת כל בר דעת להודות שהחזו"א קרא והכיר היטב ספרות לטינית.

אם באמת מחקר רציני של חוקר רציני יגלה דמיון שיטתי ורעיוני בין דברי החזו"א באגרת זו לבין דברי הובס, ייתכן שהחזו"א התייעץ עם אדם מלומד, בנוגע למונחים חברתיים בהם כדאי להשתמש באגרת למשפטן נכרי. על פניו נראה כי אין שום זיקה שניתן לכנותה כ'ספרותית'.

ואי אפשר שלא להיזכר כאן בתיאוריה של חוקר החרדים האוויל 'סלומון', שהגיע למסקנה שתורת ר"ח מבריסק יסודה בעצם בשיטתו של הפילוסוף הנס קלזן, אלא שסטודנטים יהודיים למשפטים 'רבים במספר' שלמדו את דברי הפילוסוף הנ"ל, עברו ללמוד בישיבות והם שהשפיעו על מוריהם ראשי הישיבות ובראשם הגר"ח... זאת על סמך השוואות תוכן, דוגמת השוואותיו של בראון. (סלומון, האסכולה האנליטית, 1993).

בראון אינו מקבל את דברי סלומון כי הגר"ח היה אדם בעל אידיאולוגיה של סגירות. חבל, לו היתה זו הברקה פרטית שלו, הרי היה מגלה את משבר הנעורים של הגר"ח..

⁶ ראה למשל עמ' 78 הערה 61: "הסטייפלר ביקש שבהספד עליה ייאמר כי כשליש שנה מסרה נפשה לשמש את החזו"א, ברם אין למדים מן ההספדים. זכורני שראיתי מקור כלשהוא, לא הצלחתי כעת לשחזר היכן, שנקב בפרק הזמן של אחת עשרה שנה שבו טיפלה בו אחותו. אנו יכולים איפה לתארך את התקופה לשנים שבין תשג' תשי"ד". אין למדים מהספדים הוא כלל גרול ומוכרע אצל המחבר, גם אם מדובר בנתון שהעביר הסטייפלר בכבודו ובעצמו, אבל מכיון שזכורני שראיתי מקור כל שהוא, "יכולים אנו איפה לתארך"... עלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה שאינו זוכר איפה מצא את המכתבין שלה..

כך גם בעמ' 50 הערה 133 "הביוגרפיות החרדיות יודעות לספר.. שמעתי בזמנו מבר הכי, ואני זוכר כעת ממי, שסיפור זה לא היה ולא נברא". עד כאן המחקר. נשמח לפגוש בהזדמנות את ה'בר הכי' כי נותרו לנו עוד כמה שאלות בלתי פתורות שהלה בודאי ישיב לנו ברוח קדשו.

מוכר מאד, שאינו משתלב אלא עם תיאוריית המשיבר של מחברינו.. בפרט המשך השתלשלות הדברים מבטל מכל וכל השערה מוזרה זו:

"שלושה מכתבי תגובה נשלחו בעקבות ההערה למערכת.. על השלישי נאמר בהערת שוליים קטנטנה: מעין התשובות הללו העיר גם ה' אי"ש מקאסאוה, ומסיק ג"כ וכו'.. כותב זה הוא ללא צל של ספק החזון איש. ובכן אם ירב איש מצייני גם את החזון איש, הרי שהצער בן העשרים ושנים נקט כאן דרך שובבה משהו", (שם).

מה הערך של השערות בדויות כאלו כדי ללמדנו על 'שובבותו' של החזו"א כביכול,⁷ כאשר אין לדברים שום בסיס רציני?

השערות כאלו מהוות חלק מהשלד של התמונה ה'היסטורית' שמציג המחבר, בעוד את ספרות הליקוטים שנכתבו ע"י באי ביתו של החזו"א ותלמידיהם, הוא תוקף בחריפות רבה על חוסר ביסוס הדברים.. התקפותיו אינן מגובות בהכרח בנימוקים, אלא להיפך, בחוסר אימון בסיסי, כשהוא מעדיף כל בדל מידע המובא מאנשים שהיו רחוקים מההתרחשויות, על פני עדות הקרובים, שבעיניו הם חשודים על כל שקר והגזמה. כך למשל: 'יהוא יודע לספר על סמך עדותו של הרב אליעזר סילבר שהחזון איש אף סייע והשתתף בעריכתו של קובץ תורני שהופיע בוילנא מפרק לפרק ביזמת הג"ר איצלה בלאזר.. כל ההשערות האלו נראות קלוטות מן האוויר' (עמ' 29, הערה 43). חד וחלק, יהודי מספר לך על עדותו של איש נכבד על מעשה שהיה, ומצד המחבר אין צורך בנימוק כדי לבטל, הן פשוט "קלוטות מן האוויר", מה לעשות, אין הם מספרות על משבר, לא על שובבות, לא על עצבנות, ולא על סנסציה מעניינת. סתם עיסוק תורני של יהודי שלומד תורה, בעל כרחנו שהדברים קלוטים מן האוויר. הענין נמצא כבלתי מתאים לציר חלוקת התקופות של המחבר, החזו"א לא היה עדיין ב'יתקופת פרסום טקסטים'. כן ראה לעיל בנוגע לעדותו של אחי החזו"א ועוד על נערתו של החזו"א, עדות שנחתה לטובת דקדוקי עניות בשירים ומזמורים.

בראון מרבה לתקוף את 'ספרות ההיגיוגרפיה החרדית' לעומת היצירה ה'היסטורית' שלו, אלא שגם בחלק ההיסטורי הוא מגלה שטחיות ונמהרות. כך בראשית המבוא, כאשר עדיין לא גמר לזלזל באחד מהסופרים שמתאר את החזו"א בשנת תשט"ו, הוא מצייני את שנת פטירת החזו"א – תשיג'.. וכשהוא מדבר על הענין הבסיסי של גילאי החזו"א ורעיותו, הוא מעתיק כמושבע ועומד את דברי גראדה: "הכלה גדולה מן החתן בן העשרים, לא בשנים אחדות בלבד, מנין שנותיה כפול משנותיו" (ע' 31). הוי אומר: הרבנית בתיה קרליץ היתה בת 40 ביום נישואיה, מה שאומר שבפטירתה בשנת תשי"ח היתה בת 94.. (לא מיבעי לפי התיקון של ב' שהחזו"א היה בן 27, מכאן יכול להבין הקורא שהרבנית היתה ביום נישואיה בת 54..). רק מי שלא חי כאן, יכול להעלות על דעתו כרונולוגיה משובשת כזו. בכל הספר לא מוזכר כלל שמה של הרבנית 'בתיה', בראון אינו יודע אלא את הכינוי 'באשה'. כיו"ב הוא כותב שכשהחזו"א נפש בצפת "הוא נסע כל יום לים".." גם בנושא נסיעות החזו"א לירושלים יש בלבול וסתירות בספר (ע' 81 למשל). כך שהנושא ההיסטורי לא ממש מוסדר בתוספת הצנועה של קוים ביוגרפים.⁸

אחד הויכוחים הסדרתיים של בראון עם ספרות הליקוטים על החזו"א, היא ה'התעקשות' שלהם לייחס חכמה ויראת שמים בכל מעשה 'קטן' של החזו"א. כפי שכותב עליו ד"ר עמנואל אטקס במאמר ההערכה שלו (במוסף 'ספרים' של הארץ 4/11/12):

"אין ספק שבראון מתייחס לגיבור ספרו בכבוד הראוי ובלא מעט אמפתיה. עם זאת, הוא רואה בו בשר ודם ואינו נמנע מלחשוף גם נקודות תורפה במהלך חייו. אחד הסימנים להצלחתו של בראון הוא חריפות התגובה החרדית, שלא קיבלה את ספרו במאור פנים".

מה שנחשב כשבח לגבי הדוקטורים המפרכסים זה את זה, לא בהכרח נחשב ככזה מנקודת המבט של הרואים את החזו"א כאחד מגדולי הדור. החזו"א היה אכן בשר ודם, אך 'אלו ידעתינו הייתי', בהנחה שהיה אדם ענק גם מבחינה רוחנית, הרי שהמשוואה של 'מה אני הייתי עושה במצב כזה' לא תמיד נכונה לגביו. אנשים גדולים נתונים הרבה מעלינו במקום שתופסת החומריות בעיניהם. וכמה אירונית הכותרת שבוחר בראון למאמר התגובה שלו (בהמעין ניסן תשעב'): "ידיעת גדולי ישראל באפיים האמיתיים", מה היא הדרך **לִידְעָה**? האמנם גיבובי פסבדו מחקרים שרגליהם ניצבות בשאול תחתיה וראשם מגיע השטח? וכלום הכינוי 'אפיים האמיתיים' אינו מחייב משהו? הכל תלוי עד כמה לוקחים את הנושא ברצינות, ועד כמה הוא חשוב בכלל.

כך למשל מהדיון שבעמ' 42 נראה כאילו צרה עינו בהילה שנתנו המחברים לחזו"א, בפאה"ד כתבו שחכמי התורה בוילנא ידעו על החזו"א מכבר והוקירו את גאונותו מספריו וכו', הספר נכתב על ידי ועל פי האנשים שהכירו את החזו"א עוד בוילנא, ובפרט ר' שלמה כהן. אבל לבראון לא נחא בדבר, לפי תוצאות מחקרו 'ספריו' של החזו"א לא היו אלא ספר אחד שמעטים טרחו לקרוא בו ופרופ' יצחק טברסקי מעיד שלא קנה לו פרסום גדול, וכן הרב מ"א קיסילב לא הכירו מימי שבתו בליטא. רק מי שאינו מצוי בחוויות העולם הזה, יכול לחשוב שעל ידי עדות של שני אנשים שהם לא הכירו את החזו"א, או שבסביבתם לא הכירו את החזו"א, אפשר לדעת את הלך הרוחות בליטא של לפני 70 שנה. גם מי שמתגורר כיום בעיר לא בהכרח יודע את הלך הרוחות ואת כל מה שאחרים יודעים, דוגמא לדבר מדברי בראון בעצמו:

" בנוגע לרב גדליה נדל "אין לי מושג מה הייתה מערכת היחסים ביניהם, ואם באמת היה תלמיד מובהק שהחזון איש סמך את ידיו עליו. אבל ראוי לדעת שהחזון איש ראה לעצמו אתגר לקרב הרבה טיפוסים חריגים... בנוגע לר' גדליה נדל, הייתי אומר שבשנות היותו בבני ברק (נ.ב. שנות 80-70) הוא לא תפס מקום. לכל היותר הוא הוזכר פה ושם כ'עוף מוזר', שלא לומר תימהוני, אבל לא כבר סמכא או בעל דעה" (בני בראון, ריאיון ל'מקור ראשון', 14 ליולי 2011).

⁷ מעניין שבעמ' 359 הערה 164 כותב בראון: "קשה לייחסה לחזון איש שיחסו ללימוד התורה היה רציני מכדי שירשה לעצמו משובות אינטלקטואליות".

⁸ העירו על שגיאות היסטוריות שונות בספר, ולא עלינו המלאכה לאספם, בפרט מה שלא נוגע להסתכלות על החזו"א. ראה למשל: "חמך במפלגת פאג" (פועלי אגודת ישראל ירושלים) הקיקיונית של עורך הדין הירושלמי מרדכי בוקסבוים", (עמ' 262). זו טעות, מ' בוקסבוים לא היה קשור לפאג" ירושלים. כך העירו לגבי ספקותיו אם היה החזו"א רב בסטויביץ, תוך התעלמות מעדות מפורשת בנושא. על הסגנון הישיבתי של החזו"א בכמה מקומות הנדון בעמ' 359 כרעיון אנונימי, כבר עמד הרב זוין ב'אישיו ושיטות'.

מי שבאמת חי בבני ברק אמור לדעת על היחס בין החזו"א והרג"י. ולכל הפחות העובדה שהרג"י שימש כראש כולל חזון איש, היתה אמורה להיות ידועה איך שהוא ליחוקר החזו"א.. (כמו כן הכרזו הידוע בנוגע לגיוס נשים שהתפרסם אחר פטירת החזו"א, מזכיר את "דעת רבינו הגאון החזו"א זי"ע כפי שאמר לשני תלמידיו" ואחד מהם הוא הרג"י).

על כן אין פלא שבעמ' 64 דואג לנו בראון שלא נמשך חלילה אחרי 'פאר הדור' המעיד שהחזו"א בחר לגור בבני ברק משום שיאינו דר אלא במקום תורה. "הבחירה הספציפית בבני ברק נבעה כנראה משיקולים בריאותיים, המושבה יושבה על גבעות מהגבוהות בגוש דן, והאוויר בה היה טוב". אין ספק לפני מחברינו שזו היתה הסיבה העיקרית לבחירתו את בני ברק..

לפני שעלה החזו"א לארץ: "לפי עדות נוספת החזו"א המשיך בכתיבת חדושי עד לרגע האחרון ממש כשכבר היה צריך לצאת לדרך. ייתכן שהתיאורים מוגזמים מעט", (עמ' 58). היזהרו לכם מלהיסחף אחרי תיאורים של התמדה וכדו', ייתכן שהם מוגזמים. ייתכן שהחזו"א הכין לעצמו כוס תה ולטיפ את הפרחים שבחצר בגעגועים. או שמא הרהר שוב במשבר הנעורים שלו..

כך בעמ' 56: הרב שלמה כהן כתב 'מתוך ודאות גמורה' שאחת הסיבות המרכזיות להכרעתו לעלות לארץ היתה הערה של החפץ חיים.. חיים גראדה ושאל ליברמן יודעים לספר שלהכרעה ולעיתוייה היו סיבות קודמות ואלו האחרונות היו ארציות למדי.. (כאן בא תיאור של ליברמן שרק אחרי שנגנבה הסחורה בחנות של הרבנית, משראו כי נשארו חסרי כל אמרו 'עתה עוד אין מניעה לעלות לארץ', ובהערת שוליים כיצד גראדה מאשר את כל פרטי הסיפור). צא ולמד כמה נחת רוח יש לו למחבר כאשר הוא משיג סיבה ארצית וחומרית לפעולה של החזו"א. הרש"י כאדם שליווה את החזו"א רוב שנותיו מעיד מתוך וודאות גמורה על המניעים והסיבות, ואילו ליברמן, שסיפר בסוף ימיו בעל פה למישהו כמה אנקדוטות על החזו"א, זכר את המעשה של הגניבה (שחיים גראדה, בספר רומן חצי דמיוני, מאשרו, כביכול הרש"י הכחיש את מעשה הגניבה, השאלה היא בדבר המניעים ולא אם היתה גניבה). אבל האם באמת יכל לדעת ליברמן מה הם מניעיו של החזו"א? האם התעניין בדבר החלטותיו או בכלל דיבר אתו על כך? (בראון עצמו מעיר שליברמן לא דייק בפרטי הענין), וגם מסגנון סיפורו מוכח שלא זה היה המניע, 'עתה עוד אין מניעה לעלות', משתמע שחפצם היה לעלות, ורק עסקי הסחורה נחשבו כדבר המעכב ומונע, וכשהוסרה המניעה נקבע הרצון לעלות. ומעניין מדוע לא עלו לא"י כל שאר היהודים בליטא שנגנבה סחורה מחנותיהם? או שמא הרי לפנינו מחקר חדש המוכיח שלא היו גנבים בליטא. [דעתו של החפץ חיים (בסוף ימיו) שרק בהר ציון תהיה פליטה ושם עתיד היהדות החרדית ידועה ומפורסמת, ואף נמסרה ע"י ר' אלחנן וסרמן בשנה שבה עלה החזו"א לא"י].

על חריפות המחקר ודקדוקו נוכל לעמוד בעמ' 81: שם מתאמץ המחבר לקבוע כי 'עד לפרשת קו התאריך היה שמו של החזון איש ידוע בעיקר לאנשי בני ברק לאנשי הקיבוצים של פא"י ולבודדים בליטא הרבנית כגון ר' איסר זלמן מלצר והרב הראשי י"א הרצוג". כמובן שכל הנסיונות ללמוד על כך ממשפטים של אנשים שונים - חסרי טעם, מדובר בענין חדרתי ומורכב שניתן לכנוי ולבטוי בהרבה דרכים. כל מי שקורא את מפת המציאות גם בימינו מנו, יכול להבין משפטים כאלו על אנשים מפורסמים רבים, שבשנה פלונית עדיין לא היו כ"כ מפורסמים. ואין צריך אפילו לתת דוגמאות. הכל יחסי לגודל הפרסום בהמשך, ולאותה נקודת מבט זמן ומקום בו נאמר המשפט. קל להבין שאין בהתבטאויות בודדות כאלו בכדי להכחיש עדויות של אחרים. וכאשר מובאת עדות של הרב שך ש'עדיין לא פקיע שמיה כל כך' מציין בראון 'נראה שזו לשון המעטה'. באותה מדה יכל לציין גם על עדותו של הד"ר צבי יהודה ש'ירק בשנת 1941 התחיל פרסומו לצאת' שהם לשון המעטה ובאמת פרסומו יצא עוד קודם, או שמא עדיין לא יצא פרסומו בין הדוקטורים..

דעת לנבון נקל כי מי שמוכר אצל הגרא"ז מלצר כאדם גדול, מוכר היטב גם אצל אחיינו הדבוק בו הרב שך, ואצל כל מי שהסתופף בצילו בישיבת עץ חיים. ומי שמוכר לרב הראשי, מוכר לעוד גורמים בסביבה. וכן כל מי שנחשף למכתבי הגרח"ע גרודז'ינסקי שנחשב למנהיג היהדות הליטאית, בהם הוא מכתיר את החזו"א בכתרים נדירים וקובע ש'יכל ענין חמור היה מתיישב אתו', יכול להסיק מסקנות לבד. מכתבים שהיו אצל הרב קוק, שגם הוא היה מרכזי מאד בכל עניניו א"י. מכל מקום נחמד מאד לקרוא את פלפולו של המחבר לקינוח העיסה: "אמנם במודעה שהתפרסמה חדשים אחדים לאחר מכן מטעם הוצאת נצח של אגו"י הוא מכוונה 'הגאון הנודע בעל חזון איש'.. עם זאת אולי דוקא השימוש במלה נודע עשוי ללמד על כך שעדיין לא באמת נודע, שהרי על אנשים מפורסמים באמת אין נוהגים לכתוב כך..".

בכך הוא חוזר על הנסיון לצמצם ככל האפשר כל מה שנמסר מפי מי שהיה בזמן המאורעות, אבל לא תועד בוידאו. לעיל בעמ' 44: "ברור שר' חיים עוזר העריך מאד את עומק הבנתו ההלכתית של החזון איש ומביא מדבריו בספרו אחיעזר. ייתכן שגם נהג להעביר מדי פעם לעיונו דברים שכתב לשם הערות ובקורת. עם זאת קשה לדעת עד כמה נועץ בו בענינים ציבוריים החורגים מד"א של הלכה", הכוונה כמובן לסתור דברי סופרים אחרים שכתבו אחרת. (וכשאין אפשרות להכחיש לגמרי אפשר לכתוב 'יתכן'). כמובן שלשם הדגשה זו לא הביא את לשון הגרח"ע כאשר הוא 'מביא מדבריו' (נימלכתי בזה עם הגאון חזון איש שליט"א וזה אשר העלינו להלכה), וכן נאלץ להודות שבהמשך כותב הגרח"ע 'יכל ענין חמור הייתי מתיישב אתו', אבל כנראה שהיאור זה הולך רק תקופה מאוחרת.. כאן הוא גם מתעלם מהעדויות להתערבותו בפרשת הרבנות בולגא, המובאות להלן בספר עמ' 54 (וגם שם הוא טורח להסתייג 'מכל מקום פעילותו של החזון איש נותרה מאחורי הקלעים', כמו גם כאן בעמ' 44: 'מכל מקום ברור שבשום שלב לא חרגה פעילותו של החזו"א ממעמד של מייעץ', שמא חלילה יהיה מי שיטעה שהחזו"א בכל אופן עשה משהו בעל משמעות). זה הוא חוק הצמצום של בראון.

במקום אחד הוא קובע את כלל הברזל שלו בצורה יותר ברורה ומפורשת: "שמעות שאמרו תלמידיו ובני חוגו בשמו כאשר אין להם זכר בכתביו הם חשודות", (עמ' 99). ובכן, קיבלנו הגדרה חדשה למושג 'עדות'?. וכביכול מעולם לא

⁹ במקום בו הדברים בספרות הליקוטים מנוגחים, וקשה לעשות מהם עקרונות, זה הזמן האמיתי לבטל אותם, ולא דוקא כאשר הם מעידים על גדולת החזו"א. כך בעמ' 562 מובאת כדוגמא לריבוד ההלכה (הוראות שונות לשואלים שונים) מובא "הוא הורה לאחרים לא לכתוב על שולי ספרים, אבל הוא עצמו נהג לעשות זאת, וקבע: לאחרים אסור, לי מותר". כאן צריכה הביקורת האקדמית להפעיל שיקול דעת ומבחן סבירות, ולקבוע שמדובר בהומור, או במקרה שהספר היה פרטי שלו ולא היה מעונין שאחרים יכתבו הגהות על ספר שלו. בודאי לא משהו שאמור להיכנס לדיון על ריבוד של הלכה.

אמר החזו"א דבר שלא מיהר להדפיסו ג"כ בכתביו.¹⁰ במקומות רבים סומך בראון על עדותו של התלמיד ה'מובהק' ד"ר צבי יהודה, שהיה בקשר עם החזו"א בתקופה מסויימת, אבל בחר בדרך שונה ואחרת, ומכאן שלא לקח ברצינות את דרכו של החזו"א. בעיניו הוא מקור נאמן הרבה יותר כדי להבין את דעתו של החזו"א, הגם שהתראיין בנושא עשרות שנים לאחר ששמע את הדברים. בזמן שכל מי שמכיר את המציאות בשטח יודע, שבסיפורים ובהעברה של דעות ודברים מורכבים, האדם רואה את המציאות במשקפיים של עצמו. ככל שהוא מדבר על דבר שיותר חשוב לו והוא מאמין בו, יש ערך למשקפים שלו. כך עולה לפחות מהעדות של הד"ר יהודה המובאת בעמ' 246, כשהמחבר מביא את עדותו הסותרת של ניסן שבשעתו העיד הד"ר יהודה להיפך. מה שמלמד שדעות בודדות של מי שרוחק מלהאמין בערך הדברים, אינה בעלת משקל מכריע.¹¹ ואילו המחבר פשיטא ליה תמיד שרק צד אחד עשוי לראות את הדברים כפי השקפתו, בתיאור פגישת החזו"א וכן גוריון, פאר הדור מתאמץ לשנות ולהשמיט ולהוסיף וכו', כיצד יודעים? מתוך גירסתו של נבון, שהוא בודאי מעולם לא התאמץ לשנות משהו ולא היתה לו תפיסת עולם, לא היה לו יד בפוליטיקה, ואי אפשר לחשוד שהוא זה ששינה או שסתם כך לא היה חשוב לו לתעד בצורה מדוייקת, יש להניח שמה שאמר בפגישה עם בראון ארבעים שנה לאחר המאורעות, היו הדברים המדוייקים ביותר (ראה עמ' 267 והלאה).

בתגובה לביקורת על חוסר רצינות במחקר ההיסטורי, הגיב בראון (המעייין ניסן תשעב'): "עבודה זו (-הדוקטורט) לא כללה ביוגרפיה, זולת כמה עמודים כלליים בהקדמה. הצדדים שהעסיקו אותי בה היו הצדדים העיוניים. בספר החלטתי להוסיף 'קווים ביוגרפיים' (ולא ביוגרפיה)". רוצה לומר, אין מדובר בעבודה ברמה המכובדת של דוקטורט, אין זו אלא תוספת שהיה בה צורך כדי שיבינו את התזה הדוקטורנטית.

כמובן שאין בכך כדי צדקת הגישה המזלזלת, של הכחשת כל סוג של עדות שאינה עולה בקנה אחד עם ה'שיטה' המקובעת, תוך המצאת בדותות שונות. לא כולל שלל התבטאויות צורמות כדוגמת: "הרב (-אלחנן) וסרמן סבר שכוחו של הסיטרא אחרא גדול מאוד בעולם הזה, ולכאורה גדול אף מכוחו של הקב"ה. כך, על כל פנים בעידן ההסתר הגדול שבעקבתא דמשיחא", (עמ' 219).¹² "יסגנון המכתב הנוסס מלמד שהחזו"א הפיק הנאה והתלהב מפעילות ציבורית" (עמ' 215). יחד עם הגזמות מגוחכות: "החריגים שלא שמעו לו הוקעו והופרשו מכלל הציבור החרדי",¹³ (עמ' 87). זאת בנוסף למשפטים הרומסיים רגשות, כגון: "הוא לא אהב את אשתו" (עמ' 32), בקביעה כזו יש לראות חוסר רגישות בולט, "קשיים לחוד, וילא אהב" לחוד. קביעות כאלו אינן בסמכותו של החוקר!¹⁴ "הפתיחה העצבנית משהו אופיינית לחזו"א במקום שבו הוא מרגיש...". (עמ' 381 הערה 222). "הסטייפלר.. לא תיקנס, בשל חילוקי דעות קטנוניים עם הרב נאה..". (עמ' 434). "לרוב ה'אחרונים' רחש החזו"א מדה של זלזול, ורק חריגים בודדים יצאו מכלל זה" (עמ' 846).¹⁵ כל זאת בצד תיאוריות הזויות כגון: "הרגישות היתירה שיש בציבור החרדי דהיום לעניני רפואה ובריאות היא במדה רבה פרי השפעתו.. תפיסה רדיקלית המקנה לשמירת הבריאות ערך דתי של ממש..". (עמ' 243). "לחזו"א היתה חולשה לתינוקות ולילדים שנעבה מהיותו חשוך ילדים, ושנטיה זו השפיעה על פסיקתו בעניני קטנים, ראה על כך בענינים אחרים כגון ההיתר לפתוח שמשיה על עגלת תינוקות, או האיסור לעבור לפני קטן המתפלל שמונה עשרה", (עמ' 555, הערה 50, בשם ד"ר משה סמט שליט"א). ידיעה היסטורית נוספת: אחרי פטירתו של החזו"א מילא אחיינו ר' שמריהו גרינמן פונקציה דומה.. (עמ' 242, הערה 12).

אם בספר הסגנון די מאופק, הרי שבריאיון לעיתון 'מקור ראשון' (14 ליולי 2011, 'החזון איש אמר'), עם המראיין 'החרדי' ישראל לבקוביץ', מורגשת נימה של ציניות, לא נעתיק כאן את המאמר כולו. נראה לדוגמא קטע אחד:

ראשית נשמע את דבריו של המראיין ה'חרדי':¹⁶

¹⁰ ראה גם עמ' 43 הע' 101 כיצד מתאמץ להכחיש עדות של אחד הסופרים, בקושיות מ'סברא', כל זאת כדי להגיע למסקנה: נראה שהחרדים חשו שלא בנח עם 'עובדה' – שהומצאה זה עתה – ולכן נאלצו 'להמציא' סיפור חילופי.
¹¹ החזו"א עצמו כתב על צבי יהודה "קושי הזמן ורוב החסרת בהשכבת חולנינו פוגע דוקא בכמו אלה להטותם לילדי נכרים ומחשבות זרות", כך לפי בראון עמ' 51 הערה 135. לפי צבי יהודה אמר החזו"א על הרמב"ם: "דרכו של אדם שהוא שוכח מה שכתב, הוא לא מדקדק כל כך" (עמ' 355). תרתי משמע ואף תלתא.

¹² במקום נוסף מתייחס בראון בלעג לר' אלחנן וסרמן, וכותב: "ה'פסוק' שהרב וסרמן 'מצטט' על אף לשונו המקראית, לא היה ולא נברא בתנ"ך. דרך אגב, זו לא הפעם היחידה שבה הרב וסרמן ביסס את טיעונו על 'ציטוט' שאינו נאמן ללשון המקורית..". (עמ' 217 והערה 83). עשה גזירה שוה וכלל גדול שדרך הרא"י היה לבסס את טיעונו על ציטוט לא נאמן. בזמן שרא"י לא ביסס את טיעונו על לשון ה'פסוק' וגם לא כתב שהוא מצטט פסוק, אלא כתב ש'ישנה נבואה מיוחדת' והשלחתי ואששה עם בעם ומשפחה במשפחה, כשכוונתו לישעיה יט' ב' 'וסכסכתי מצרים במצרים ונחלמנו איש באחיו ואיש ברעהו עיר בעיר ממלכה בממלכה', כשהלשון 'משפחה במשפחה' לקוח מפי' המלבי"ם שם. ועל הבטחה זו מתבסס רא"י שם.
בעמ' 210 מתייחס בראון למכתב החזו"א "על החכם לפשר דבר, שאין הרצון בהשחתת העולם", וכותב: צא וראה, עמדתו הדוגמטית של הרב וסרמן מביאה לדעת החזון איש להשחתת העולם...!

¹³ ואילו בעמ' 284 כתב: "ההנחה המובלעת היא שאנשי פא"י הם חלק מן המחנה.. חרף ה'ביגדיה' אין סימן לכך שהחזון איש מוציאם אל מחוץ למחנה".

¹⁴ מה שלא מפריע לו להמשיך ולהתעקש על סגנונו, במאמר האפולוגטיקה בהמעייין: "אינני יודע מהי אותה 'שפתינו' שבה לדעת המבקר אין קוראים ליחסים כאלה 'יחסים מעוררים', אך בלשון בני אדם מן הישוב יחסים כאלה הם יחסים מעוררים עד מאוד. אילו סיפרתי למבקר על פלוני או אלמוני שזה מצב יחסי עם אשתו – אני סמוך ובטוח שהיה אומר עליהם כי יחסיהם מעוררים ביותר, ואילו היו ממעגל מכריו מן הסתם אף היה משיט עצות כיצד להביאם על תקנתם; אך כשהדברים אמורים באישיות גדולה ונערצת – שאני, לדעתו. או אז מסגל המבקר לעצמו שפה אחרת, או שגם ממציא שפה חדשה, כדי לעשות את הדברים נוחים יותר".

מבלי להבין שזו בדיוק הבעיה, יש להבדיל בין אנשים סתם ממעגל מכריו, לבין אנשים שהנחת הטיעון היא שהם אנשים גדולים. רגשות הסלחנות האהבה והתחלה אצל אדם גדול, שונים מהצורה בה מתבטאים רגשותיו של סתם אדם.

¹⁵ כולל דיון פאתטי הנובע מקביעה זו, תוך כדי אריכות, שאמנם קבע החזו"א שחייבים לעיין באחרונים לצורך הבנת ההלכה, אבל אין זו כפיפות להוראות האחרונים, אלא רק פתיחות לאפשרויות הפירוש השונות, אמנם בכבוד האחרונים השתדל להיזהר, אבל רק כדי לצאת ידי חובת כבוד הכמים, ולא באותו יחס הערצה שרש"ש לראשונים, כמו שכתב שאפשר לחלוק על האחרונים, ואילו על הראשונים אינו חולק. כל זאת בציטוטי מקורות וכו' בזמן שאין מדובר בשום דעה מיוחדת, אלא בדעה המקובלת שאפשר לנסות מדברי האחרונים ולא מדברי הראשונים. בקטע הבא מובא כיצד נוהר בצורה מופלגת בכבוד האחרונים, (וזה הרי סותר את העדות המוצקה ש'לרובם רחש מדה של זלזול') על כך יש לומר לפי בראון: "אכן, לא כל הדברים שוים, וניתן לתרץ במגוון תירוצים את ההבדל בצורות ההתייחסות של החזו"א כלפי האחרונים השונים". עכ"ל.

¹⁶ הכותב בפתיחת הדברים:

"בני בראון, יליד תשכ"ו, נשוי ואב לארבעה, מוגדר היום בעיני רבים כחוקר מספר אחת של ההגות החרדית על כל שלל גווניה, דעותיה ופלגיה. ואכן, הידע שהוא פורס בשלל מאמריו האקדמיים, הראצותי, הקורסים שלו, ולאחרונה – הספר עב הכרס על 'החזון איש' –

אומר לך: כחרדי, מצאתי את ספרך על החזון איש מעניין ביותר: החזון איש היה דמות מרתקת – ועם יד על הלב: גם מרגיזה ומקוממת לעתים, אותי בכל אופן. למעשה, עד היום האפשרות היחידה להתוודע לדמותו הייתה דרך ספרי הגיוגרפיה חרדיים שעשו לי צרבת.. אגודלו של החזון.. החזון איש היה מעורב בפולמוסים הלכתיים רבים, והמפורסם ביותר הוא אולי פולמוס ה'שיעורים', הוויכוח שלו עם ר' אברהם חיים נאה על גודלה של ה'רביעית'.. מי שלומד את הסוגיה לעומק יודע שזו שיטה כמעט מופרכת, או מופרכת לגמרי..

בין דברי בראון בתשובתו נוכל למצוא את המשפט הבא:

"אבל מי מוסמך לקבוע את השינויים? כאן טוען החזון איש ששיעורי התורה נמסרו להכרעתם של גדולי הדור, ורק הם קובעים את מה צריך למדוד וכיצד מודדים. וכיוון שגדולי הדור כגון הנודע ביהודה והחתם סופר החליטו שיש למדוד את הרביעית לפי האגודל, ולא לפי הביצה, הרי שכך יש לעשות. כלומר: 'מלך אנגליה' שלפי אגודלו מודדים את האינץ' הם גדולי ישראל..."

אך הציניות אינה טיעון עניני, מלך אנגליה אולי שלח מודדים מטעמו, אבל ההתאמה בין האצבע לאינץ' היא ענין עובדתי וריאלי שכל אחד יכול לראות.

אם נשוב לשיטת הצמצום של בראון, זו בעצם מגמה של שכתוב ההיסטוריה המתוארת של החזון"א כמי שהכירו בערכו במדה ידועה, על סמך טיעונים 'מחקריים' של ניתוח עדויות בודדות ודקדוקי עניות. לעתים מגיעה שיטה זו לאבסורדים, וכך נכתב בעמ' 51 והלאה: "מעתה ואילך עשה לו מנהג לאמץ לו בני נוער ולעשותם לתלמידיו הקרובים.. מן הבחינה החינוכית הוא הצליח במידה מועטה בלבד, כמעט כל תלמידיו לא סיגלו את אורח החיים החרדי (החריג הבולט מכלל זה הוא ר' שלמה כהן) חלקם היו לדתיים ציוניים וחלקם אף עברו לאורח חיים חילוני". כך הפכו הד"ר יהודה וחיים גראדה לרוב תלמידי החזון"א..

ד"ר שלמה טיקוצ'ינסקי במאמר הביקורת שלו (אקדמות גליון כז') לוקח את הדברים צעד אחד קדימה, וקובע שהחזון"א מעולם לא עמד במרכז שום התרחשות ולא היה משמעותי בתהליכים שגיבשו את היהדות החרדית. וזאת מנין לו? במסגרת מחקרו על ישיבות ליטא עבר על כמות עצומה של עיתונים בני הזמן ושם לא מצא התייחסות מספקת לחזון"א ולפעליו בנושא. כמיטב המסורת האקדמית של ניתוק מהמציאות, תפיסה חד מימדית של ההיסטוריה וקביעות גורפות. (האם הכותב יוצא מהנחה שהעיתון של פעם היה בהכרח מקביל לעיתון של היום בו גדול תורה שאינם בעלי מינוי תופסים מקום מרכזי? אם נניח לרגע את כל הישיבות שהוקמו בפריפריה בשנות ה-50 שהיו קשורות אליו ואל תלמידיו קשר ישיר, ונחשוב רק על ישיבת פוניבז', הקשר ההדוק עם הגרי"ש כהנמן, ביקורי החזון"א הקבועים בישיבה וכו', והאם לא ברור שפוניבז' היא אימן של חלק גדול מהישיבות הליטאיות?).

הצעד השני של טיקוצ'ינסקי הוא להתווכח עם היותו של החזון"א פוסק לרבים, וכך הוא כותב: "הקורא עלול להסיק בטעות שבארון הפסיקה היהודי עומד לו כיום 'שו"ת' חזון איש' עב כרס – דוגמת 'אחיעזר' של הרב גרודז'ינסקי או 'אגרות משה' של הרב פיינשטיין – ובו עשרות ומאות תשובות מנומקות שהריץ לכל תפוצות ישראל. ולא היא. כמה תשובות הלכה הנוגעות לכלל ישראל יש בידני מהחזון"איש מתקופה זו?", כחוקר מדופלם הוא תופס את המונח "תשובה הלכתית" בצורה ספציפית מאד, משהו שמצטרף לספר עב כרס שמוטבעות עליו אותיות זהב "שו"ת". כדוגמת הספר עב הכרס אחיעזר (במקרה ויפתח הד"ר הנכבד בהזדמנות ספר אחיעזר, הוא יגלה שחלק גדול ממנו אינו עוסק בתשובות למעשה אלא בביאורי וחידושי סוגיות).. ספרי החזון"א הם באמת עבי כרס, וגם אם הם לא עשויים בצורת שו"ת, הם כוללים כמות עצומה של פסקי הלכות, עוד לפני תשובותיו בעל פה, כל עיצובן של הלכות מעשר, שביעית, כלאים, ערלה, וכדו' אצל חלק גדול מהציבור בא"י נעשו על פי קביעותיו ההלכתיות. בהלכות שבת ידועות לכל נער פסיקותיו הרבות, כך בהלכות סת"ם, כמו בכל שאר חלקי התורה, סוכת חזון"א, פרשיות חזון"א, זמן הדלקת נרות חנוכה חזון"א, מצות ע"פ הוראת החזון"א, אתרוג בשיעור חזון"א, מקווה ע"פ חזון"א, שלא לדבר על העירובין בארץ שבנויים על מסקנות החזון"א, מ"ב עם פסקי חזון"א, ספרי הלכה רבים מיוסדים סביב שיטתו ובירור משנתו בהלכה. באופן כללי נקבעות הוראות משמו בבית המדרש הישיבתי הארץ ישראלי, הרבה יותר מהוראות הגר"ח"ע או הגרמ"פ. אבל לטיקוצ'ינסקי זה לא מספיק, הוא רוצה ספר יפה ועב כרס.. במשפט הסיום, מתעלה טיקוצ'ינסקי על עצמו וכותב:

"אין מנוס מלהסיק כי הכתרת החזון"איש כ'אבי הישיבות' אינה אלא פרי רוחם של כותבי ההגיוגרפיה 'פאר הדור', מתוך צורך בסיסי של חברה מתגוננת ליצור לעצמה סמל ודמות מכוננת. ספריו של החזון"איש בהלכה אינם נלמדים בישיבות, בשל קוצר המשיג ועומק המושג, ויקובץ אגרות' ו'אמונה ובטחון' שלו הינם נחלת מעטים".

מזמינים אנו את טיקוצ'ינסקי לבקר בישיבות, אם רק ירצה. ואין ספק כי בעתיד, ייעשו ממנו הדוקטורים משכתבי ההיסטוריה מטעמים: מלומד כשר לעדות שחי בזמן המאורעות "בוגר ישיבות" קלאסי, שמצודתו פרוסה על ירושלים, הקובע חגיגת שאמונה ובטחון או קובץ אגרות הם נחלת מעטים, בניגוד לספרי ההגיוגרפיה החרדים שחשודים לשקר ולהגזים וכו'. גם בשנת תשעב' החזון"א לא תפס שום מקום בעולם הישיבות וכו', מה שמצטרף לעדותו של הד"ר צבי יהודה וכו'. דוקטור לדוקטור יביע אומר, ולילה ללילה יחוה דעת.

איך יורדים לסוף דעתו של חזון איש?

בראון משתמש כאן במתודות המוכרות של מדעי הרוח, אלא שהוא מקצין את חוסר הערך שלהן, ומשטיח אותם לשימוש שוטף שאינו דורש מאמץ משום סוג. היחידי שמתאמץ הוא הקורא.

כלל ראשון: **אנקדוטיות**, כאשר אנו חוקרים אובייקט שאין לנו מספיק מידע עליו, (וככל שהוא יותר מורכב ועמוק אנו צריכים לכאורה יותר מידע כדי להבין), מסתפקים באנקדוטות כדי להגדירו ולחות דעה עליו. כביכול 'ניתוח' של כמה משפטים או התבטאויות יכול לתת תמונה על השקפתו והבנתו של האדם. חסר ערך בהרבה הוא האנקדוטיות, כשישנה אפשרות להתקרב לאדם ולהתחבר להיחיתו, והחוקר עדיין מתעקש להתכנס באצטגנינות שלו.

כלל שני **גרושולוגיה**, מחקר בגרוש. הכרזות וקביעות הנשמעות בסגנון של 'בר הכי', כשמאחוריהם לא מסתתר שום דבר, החזו"א היה חף מרגש פלוני, אמירה זו לא מתאימה לו ויש לפקפק בעדות עליה, בשום מקום או אולי כמעט בשום מקום לא מצאנו, יש המון חומרות שאין להם בסיס, אף פוסק לא כותב כך, העובדה שלא עסק בקבלה חייבת לגרום שלא ידע כלום, וכו'.¹⁷

כלל שלישי, מצטרף משני הכללים יחדיו: **עקרוניזציה מדומה**, חוסר ידיעה של העקרונות והגורמים האמיתיים, או לפחות הכיוון הכללי שאנו יכולים לתפוס בהם. מביא את המשתמש בגרושולוגיה ליצור עקרונות מדומים, להכריז על 'מהפכות', כשאין שום מהפכה, לאפיין אנקדוטות טריוויאליות לגמרי כ'תכונות אופי נדירות', להמציא לאירועים צפויים 'סיבות וגורמים'.

הירידה לסוף דעת החזו"א נעשית בגרושולוגיה אופיינית:

"לחזון איש לעומת זאת היתה גישה שונה, הוא היה חף לגמרי מכל תחושה של גאולה קרובה, לא עסק באמונת הגאולה וקימץ אפילו בביטויים הרבניים השגוריים של הציפיה למשיח. לדברי תלמידו ד"ר צבי יהודה היתה בו חרדה מפני משיחיות שקר.. ממילא יש מקום לפקפק באמרות שיוחסו לו ושלפיהן זמננו הוא 'סיפא דגלות'" (עמ' 218). מכיון שהמחבר קובע (מתוך ידיעה מן הסתם¹⁸) שהוא היה חף מכל תחושה של גאולה קרובה (בניגוד לדברי החפץ חיים למשל), ובפרט לאור דברי התלמיד המובהק, יש לפקפק באמרות שיוחסו לו. אמנם להלן בעמ' 249 כאשר נוצר צורך להראות כיצד החזו"א "התריס בפני אנשי הצינות הדתית" נהפכה המימרה 'המפוקפקת' לענין רציני מאד: "הרב אפרתי מעיד ששמע כך במו אזוני, מקורות חרדיים רבים מצטטים מימרה זו בשם עדים נוספים" (מדובר על אותה מימרה שהגיע 'סוף הגלות'). מתהפך כחומר חותם, בכל מקום כפי הרצון להכחיש ענין אחר. כמובן העובדה שהחזו"א כן כותב בקוב"א א' צו' שזמננו הוא עקבתא דמשיחא, לא מקלקלת את התיאוריה, היא מצויינת בהערת שולים שילכל הפחות במכתב אחד, זה הרי רק מכתב אחד, אין לתת לו לקלקל את התיאוריה, המתבססת על יסודות מוצקים מדברי תלמידו ד"ר יהודה וכן 'העובדה' שהוא היה **חף לגמרי** מכל תחושה של גאולה קרובה. (וראה עוד פלפול נפלא בעמ' 219 הערה 89: על פי פאר הדור החזו"א הורה לשלוח את קונטרס עקבתא דמשיחא אל ר' משה שינפלד, וביקש ממנו בשעת המשלוח לתרגמו, או לפי גירסה אחרת ביקש ממנו לאחר זמן. אבל הד"ר יהודה העלה את ההשערה ש'משלוח' זה היה בעצם ביטוי של הסתייגות, מה שמכוח שאין מדובר בטקסט תורני הראוי לדיון תורני אלא טקסט ספרותי פוליטי הראוי להישלח למי שעיסוקו בכגון אלה..).

מה היה יחסו של החזו"א לקבלה? אין קל מזה, מדובר הלא בענינים שמטבעם הם גלויים, והמונחים שלהם מובנים לכל קורא. כפי שנוכל לראות בקלות. בנושא עוסק פרק שלישי, עמ' 171 והלאה. כפתיחה יש להציב את המסקנה הנתמכת מן הסתם ביסודות של ממש: "נראה שאין יסוד לטענת המחברים החרדים שלפיהן נחשף לקבלה כבר בגיל צעיר". כתלמיד מובהק של החזו"א סמך הלה על "נראה" דיליה. ואם כך מוכרעות שאלות, לשם מה צריך מחקר? בני המשפחה מספרים מעשים רבים ומפורטים בנושא, כמובן שאי אפשר להכריח אדם להאמין, אבל מה ענין 'נראה' לכאן? האם אין צורך להביא איזו בדל ראיה לנושא? כנראה שיסוד הבנין הוא כדלהלן:

"די לעיין בשורות האיגרת לשר נכרי כדי להיווכח עד כמה היו מונחי הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים שגורים על לשונו. מנגד אין במכתב זה כל ביטוי העשוי לרמז על השפעת עולמה או מונחיה של הקבלה".

חד וחלק, מועט המכיל את המרובה, אם החזו"א לא כתב באיזו טיוטה – עבור איגרת לשר נכרי שלא הושלמה ולא נשלחה – ענין קבלי, אות הוא כי כל מי שיאמר לך משהו אחר בנושא בדאי הוא. אמנם באגרות (ג' קצא') נכתב: "אמת הוא שיש כינויים לבחינות ההתגלות ולפעולות ההנהגה ונקראין בשמות", על כך משיב בראון: "יש להוכיח שגם כאן כוונתו למושג הכבוד הרציונליסטי המצוין כבוד נברא ולא נצלה" (מה שלא מפרע לו ללמוד גדולות ונצורות משימוש של החזו"א במונחים פילוסופיים, אף שאין כוונתו למונחם הפילוסופי, ראה להלן).

¹⁷ נביא כאן כמה דוגמאות של קביעות בגרוש:

בעמ' 517 הוא מביא את הביאור הלכה בשם פרי מגדים, ומציין שלא מצא שום דבר מעין זה בפרי מגדים, אמנם לפנינו בפרי מגדים משבצות זהב אור"ח קא' נמצאים הדברים מלה במלה
בעמ' 607 בנוגע לדברי החזו"א בשם הגר"א שחלונות הרקיע הם ענין סודי כמ"ש הגר"א בס' יצירה, "לא מצאתי את הדברים בביאור הגר"א לספר יצירה" (הערה 14). לפנינו הדברים בביהגר"א לס' יצירה פרק א' ד"ה אשגחה פקחא וכו' אירקון חלונות וכו'.
עמ' 662 הערה 30, "אבא חנן שהיה תלמידו של רבי אליעזר", לא פירש המחבר על מה נסמכת קביעה זו, ואמנם כך כתוב בגירסה הממוחשבת של אטלס עץ חיים, אבל מצויין שם שאין הדבר נסמך אלא על שאמר דברים בשמו, בבבלי בד"כ הגירסה 'משום ר' אלעזר', אבל במדרשים ובספרי משום ר' אליעזר. ובכל אופן אמירה בשמו מתפרשת כדברים שאינם מכלי ראשון, כמו הרגיל בשם "ר' יוחנן משום רשב"י".
בעמ' 645 "כדרכו של מחבר זה (-חכמ"א) הוא מוסיף פירוט קונקרטי".

בעמ' 398 מניח ש'הלכתא כבתיארא' נאמר רק להכריע במחלוקת הקדמונים. זו טעות.
וע"ע בעמ' 8-317: החקירה הבריסקאית היא ה'חילוק' הקדום, ביאורי המחלוקת הבריסקאיים מניחים שכל צד מן החולקים לא הבין את משמעות דברי החולק.

¹⁸ או שמא מתוך הכלל המשפטי של 'חזקת חפות', שיסודו בדברי מאסקאדוס דה פרובאטישיוניבוס שסבר כי ההנהגה מוטמעת סובסטיבית בחוקי ספרטה ואתונה.

'ראיה' נוספת המלמדת על חוסר בדיקה ורצינות: "נראה שנטה לפרש את הקבלה בכיוונים אליגוריסטיים שכן אחיינו ר' שמריהו גרינמן שמע מפיו כי הכתבים העוסקים בענינים אלה הינם רק משלים בלבד", בזמן שדברים אלו מיוחסים להגר"א וכתובים בשמו בשמועות מהגר"ח מוולז'ין (מכתב אחיינו רא"ש מאמטיסלב נדפס בדעת תבונות בהוצ' הרב פרידלנדר). יחסו הכללי של הגר"א לקבלה ידוע וברור. (מה שלא מפריע למחבר בעצמו להביא שמועה זו בשם הגר"ח להלן עמ' 177, ולטעות שם בטעות אחרת: "כבר בדור שלאחריו היו כמדומה שני אנשים שעליהם העיד הגר"ח שהבינו הנמשל, וביניהם מנה מן הסתם (-החזו"א) את זקנו ר' אריה ליב אפשטיין", בזמן שכבר הגר"ח פירש את שמות האנשים שהבינו את הנמשל: הגר"א ורמח"ל, כנזכר שם (לגבי ר' חיים ויטל, לא היה ברור לו). כל זה גם לא מפריע לבראון לכתוב שוב בעמ' 178: "לפי דבריו הנוכרים שר"ח העיד על שנים בלבד בדורו שידעו את הנמשל של חכמת הקבלה, ברור שגם את ר"ח הוא ראה כמי שעדיין הבין את הקבלה לאשורה", מבלי דעת שהדברים מיוחסים לגר"א ולא לגר"ח בשם עצמו).

כל צורת הדיון של בראון על החזו"א והקבלה מעוררת גיחוך. ברור לכל נער שהגיע למצוות, כי גם מי שלא עסק כלל בקבלה, אלא הוא סתם יהודי הלומד פרשת שבוע וקצת גמרא, אגדה והלכה, או מעיין פה ושם בספרים, מכיר היטב את המושגים הקבלים הבסיסיים, ויכול להשתמש בהם אם ירצה. לכן בין אם מצאנו אדם משתמש באיזה משפט קבלי, ובין אם לא מצאנו בכתבים שיש בידו משנים ספציפיות אלו, מטופש יהיה להסיק מסקנה כל שהיא מכאן. קל וחומר לגבי אדם כהחזו"א, שקל להבין שהתעניין לא פחות מכל נער מתבגר הקורא ומעיין קצת בספרים כאלו. האמנם עד גיל 50 לא התעניין במינוח הקבלי עד כדי כך שיש להביא ראיות מכך שהוא מזכיר מושג כזה או אחר?

כאן מביא בראון את האנקדוטיזם לקיצוניות סף. והשלב הבא כה שבלוני ושטחי, מה שמביא אותנו כמובן לפתרון הקבוע של 'תקופות בחייו': "אכן נראה שבעשורים האחרונים לחייו וככל הנראה רק בא"י נחשף מעט לקבלה" (עמ' 172), הרי יודעים אנו גם את המינוח, הוא 'נחשף מעט' לקבלה. אגב, יש הוכחה מפתיעה לכך: "בפרשת קו התאריך הוא מפנה לזוהר כאל מקור קדמון המעיד על כך שחזו"ל ידעו על צורתה הכדורית של הארץ...". כביכול לפני שהתחילה התקופה בה 'נחשף לקבלה' לא יכל להפנות לדברי הזוהר האלו...¹⁹ (כך גם בעמ' 121 באגרת לשר נכרי לא הזכיר החזו"א עניני קבלה, ואילו בדבריו או"ח קלח' ד' הזכיר אם 'יסוד הפנימיות' מכלל מטרת המצוות, - "ניתן לייחסה לתמורה ההדרגתית שעבר בענין זה". ועל הישנות החלום הפעמיים...).

עדויות מפורשות על עיסוק בספרי קבלה, נדחות מכח מה ש'כבר נתבאר' שאין שום יסוד לכך שעסק בקבלה, מדובר בממנות מוכרות אצל חרדים, כך למשל הפכו את החפץ חיים לעוסק בקבלה למרות שהעיד על עצמו שאין לו זיקה לתחום זה (עמ' 174). בזמן שכל מי שקרא את מאמרי המוסר של הח"ח (כגון שמירת הלשון) רואה שמאמרי הזוהר והקבלה תופסים בהם חלק גדול מאד של קרוב לשליש מהחומר. הח"ח לא ראה את עצמו כמקובל ובר סמכא לברר שאלות קבליות, אבל העיסוק שלו בעניני קבלה ומאמרים קבליים היה מכוון דיו.

כאשר יש לכאורה סתירה בדברי החזו"א בעניני קבלה, הדבר משמש לחוקר ראיה לשיטתו המרכזית: "ניתן לראות בכך סתירה בין שתי האגרות, אולם דומני שנכון יהיה יותר לראות בכך ביטוי לחוסר תשומת לב, הנובע מהמקום המועט שתפסו ענינים אלו בתודעתו!!!" (עמ' 176). ובהערה שם: "אף שאגרת הרזים מבטאת כבוד בסיסי כלפי הקבלה המעשית, גם בה אנו מוצאים הסתייגות מהאמונה שלפיה השדים הם בעלי כח בחירה שהחזו"א איש מעדיף לפטור מעליו כ'יסוד שאין מובן לו'" (הערה 26). כמובן שהכבוד הוא רק 'בסיסי' ומן הסתם מסתיר זלזול, ובפרט שיש הסתייגות מהאמונה שהשדים בעלי בחירה, אך האם הסתייגות זו (שכל עצמה אינה אלא שמדובר בסוד שלא מובן לנו) סותרת במשהו את הכבוד לקבלה? האם הקבלה מבוססת על כך שהשדים בעלי בחירה? ועל כך אמרו חכמים: הני שמעתתא מאן אמרם, ודלמא יוסף שידא אמרם:??

אין להתווכח עם כך שבאופן כללי החזו"א לא עודד שום עיסוק בקבלה או נטיה להנהגות קבליות, אבל מכאן אין לשפוט על רמת הידע וההבנה שלו ביסודות הקבלה או על דעתו הפרטית בנושא, אותה באמת לא גילה לנו, ואין לנו דרך לחקור אותה. לא הכל שפיט בנושא עמום כזה, ובודאי לא במצב של חוסר מידע מינימלי. (אגב, בין כתביו נמצאו גם פתקים שבהם רשומים ענינים קבליים, אלו לא התפרסמו עדיין).

ככלל החזו"א "הגביה אל מחוץ לתחום"²⁰ הרבה עניינים, כדוגמת הגלגולים. אמנם בהערה 22 מובאת עדות שיספר על מעשה דיבוק שאירע בדורו, אבל מכיון שהעדות מכלי רביעי [!] "יש לבדוק אחריה". בהערה הבאה מובא שוב מקרה בה התנגד להוצאת הקבלה מפשוטה, אבל זה "ענין אחר, חריג למדי...". התיאוריה כתובה בגוף הטקסט ומעיד עליה מחברה ש"אנו רואים בעקבות פעם אחר פעם אותה טכניקה של הגבהה מחוץ לתחום", אבל בהערות בצורה מסודרת באות ההסתייגויות, בהערה 26 נקבע כלל שלא אחת כתב החזו"א לנמעניו על יסוד הנחות המוצא שלהם בבחינת לשיטתך. בפלפול של דקדוקי עניות הכל אפשרי.

משחק הפלסטלינה נמשך: "את ספר לשם שבו ואחלמה ראה כספר האחרון בקבלה שיש מה ללמוד ממנו ועל מחברו רמז שאולי היה האחרון שידע קבלה באמת". וכאן מוסיף המחבר באופן די מקומם: "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 בעניני 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.

עם התקדמות הפרק הוא ממשיך את החובבנות: "להערכתו שימש לו נפש החיים צינור מרכזי להכרת תמונת העולם הקבלית ומונחיה" (עמ' 178). האמנם: זה כל הקרדיט, להבין משהו מתוך 'נפש החיים'? "מסופר עליו שהוא למד את ספר הזוהר עם אחיינו ר' שמריהו גרינמן, ככל הנראה מתוך מוטיבציה דומה (יראת שמים---) ואמנם באחת מאגרותיו עולה מידה של בקיאות בספר הזהר", (עמ' 179). אולי יואיל גם לתת ציון על מדת הבקיאות בזוהר? עדויות רבות על

¹⁹ החזו"א הרי מציין 'נוכרת בזוהר כידוע'. אגב בראון כותב על כך בעמ' 627 הערה 78 'למותר לציין שהזוהר נחשב בעיני החזו"א למקור קדום', בזמן שזו הערה בלתי רלבנטית, הכל מודים שהזוהר פורסם זמן רב לפני גילוי אמריקה, ומכאן שההשקפה על ישוב בתחתית הארץ אינה קשורה לגילוי אמריקה אלא קדמה לה, וזה מה שבא החזו"א לבאר, כלשונו 'ידעת ישוב התחתון היא אמנם מוקדמת'.
²⁰ לפעמים מכנה את הענין בראון בעדינות אופיינית 'בעיטה אל מחוץ לתחום'.

בירור של עניינים קבליים נדחות כלאחר יד בשיטה הרגילה, בנימוקים מכריעים של 'אני נוטה לפקפק בה'. ידוע ומפורסם שבירור האם לפי הקבלה יש להסיר הפאות בשעת התפילה, אבל זה בטל מול 'המחקר'. שמועה המובאת אצל יברוב בנושא יחוס ערך לזהר 'אני נוטה לפקפק בה', הן משום שהיא מובאת מכלי שני, הן משום ש'אינו אופייני לחזו"א' (אמר החבר של החזו"א), הן משום שאפשר שנאמרו בבדיחות. לפי שמועה אחרת ידע לספר על גירוש דיבוק באמצעות הזהר, אבל 'נכונותו היחידה לעסוק בקבלה היתה בדרך המנטרלת את עוקצה התאוסופי והמיסטי'. בכך נחתם הנושא.

ומה בנוגע לחסידות, האם ידע החזו"א משהו עליה, בערך כמו כל נער בן ימינו? נראה שלא "כלפי תורת החסידות העיונית אין לנו כל התייחסות של החזון איש ונראה שצודק ד"ר צבי יהודה בהשערתו שהוא לא הכיר את ספרותה", (עמ' 181). מה נאמר ומה נדבר, אך זה הוא 'מחקר'.. (וכשיש משהו סותר הוא מובלע בנעימה בהערות, ראה עמ' 183 הערה 66 על דברי החזו"א כי הוא מכיר היטב את צורתו הפנימית של האמרי אמת). החזו"א אמר ש"בליל שבת חסר תורה בעולם בין השאר בגלל אלו שהולכים לטישים", מכאן ברור שדברי התורה של האדמו"ר ביטש לא נחשבו בעיניו כלימוד תורה.. (עמ' 182). אסמכתא נוספת, כמעשה בור המתעטף באיטטל בקי: "ככל הידוע לי הוא מעולם לא ציטט את שו"ע הרב מכלי ראשון וגם מכלי שני ציטטו לעתים נדירות ביותר, למעשה ידוע לי רק על מקום אחד כזה בקונטרס המוקצה..". (עמ' 183). כל מבין עם תלמיד רואה שתחת ההתפתלות 'ככל הידוע לי' או 'לעתים נדירות' לעומת 'למעשה ידוע לי' בכלי ראשון שני ושלישי וכו', מסתתר 'פרוייקט השו"ת', תכנת החיפוש, אך דא עקא שפרוייקט השו"ת לא כולל את כל חלקי חזו"א, לפיכך אשתמיט מעניו הבדולח למשל החזו"א בכורות כה' ב' בשם "שו"ע של הגר"ז זצ"ל". לפני שקובעים שהחזו"א **מעולם לא כתב** משהו, צריכים קצת יותר מתכנת מחשב.. החזו"א ביקש ממאדמו"ר מסויים להתפלל להצלחת המערכה בבחירות, אך אין בכך כדי פירכא, הדבר נעשה כדי לנקוט בדרך ממוחלח על מנת שהרב מזויעל יתמוך ברשימות (עמ' 184). "ישנה עדות שהחזו"א עבר על כל ספרו של ר' אהרן ראטה ונהנה ממנו, אבל מה שנאמר בשמו עליו 'כנראה בחיבה' שהוא רבי חסידי אמיתי, קשה להבין כיצד נתחבב האדמו"ר ההונגרי ירושלמי בעל הסגנון הקנאי והלא למדני על החזו"א..". (שם). יש עדויות ליחס של כבוד לבעל, כנראה משום שיצאו משם גדולי תורה, ויותר נראה שהשמועות לא נכונות, כי יש שמועה בעל פה בבעל לא כך.. אבל עם זאת הוכיח את האדמו"ריים בת"א שמכבדים את הרבנים הראשיים בסידור קדושין.. (עמ' 185). כשסירב לקחת כסף עבור ברכה, סביר להניח שיש כאן נימה דקה של ביקורת כלפי הנהוג החסידי הנוכח (עמ' 186). אם החוקר ממציא מליבו כרצונו, לשם מה צריך לטרוח בספר עב כרס, אפשר לכתוב ישירות את ה'מסקנות', כאשר כל האריכות אינה אלא כסות עיניים כדי לנעול דלת בפני לווין. גם כאן יש להסכים באופן כללי שהחזו"א לא נטה לראות את החסידות כפתרון אולטימטיבי, אבל אין זה אומר שלא הכיר את תורת החסידות העיונית, או שמשפטים כאלו ואחרים מהווים עוגן ללמוד ממנו משהו.

לקינוח נסיים בידיעה ש"למנהג הנחת שני זוגות תפילין התייחס כנראה בנימה מחוייכת משהו.. החזו"א לא הניח שני זוגות תפילין הגם שזה היה מנהג הגר"א", קביעה די מתמיהה, בהתחשב בכך שמנהג שני זוגות תפילין הוא פסיקת השו"ע, ואילו הגר"א הוא זה שקבע שאין להניח ב' זוגות תפילין.. (ושם: על זיקתו של מנהג זה לקבלה ראה גרטנר וכו', הדבר מפורש בזוהר).

ניגודים מתחים ותקופות

כדי להבין את דעתו של החזו"א לגבי סגולות, אין צורך לחדש משהו, להוכיח משהו, אלא רק לגבב אנקדוטות כמין דבר והיפוכו,²¹ והרי לנו תיאוריה המכבדת את המונוגרפיה הראשונה. "באחת מאגרותיו הוא מציין שנטילת ידים היא סגולה טובה ללימוד תורה.. אולם מאגירת אחרת אנו למדים שהוא מצא לכך הסבר טבעי רציונליסטי, היעדר נקיון מפריע להשגת המושכלות.. בהתאם לכך ניתן גם להסביר מקורות אחרים שלפיהם אמר שהפשלת שרולים²² היא סגולה ללימוד, או שציצית היא סגולה ליראת שמים" (עמ' 188). מישהו הבין?

ויש עוד הוכחות לאמביוולנטיות של הענין: "הוא האמין כפשוטן באגדות חז"ל על האפשרות לברוא גולם באמצעות ספר יצירה", כמדומה שאמונה זו היא לא ענין נדיר או ראוי לציון אצל חרדים או מנהיגים חרדים. כיוצא בדבר: "פרשת החינוך במעברות ופרשת הפולמוס על גיוס הבנות לצה"ל ולשירות לאומי, נתפסו אצלו, כמו אצל חרדים רבים, כ'גזרות' על הדת", עמ' 258. זו כנראה רק ענין של תפיסה, יש שפירשו את פרשת החינוך במעברות כענין חיובי לדת.. גם בעמ' 265 חילון העולים מכונה 'גזרה' במרכאות ומצויין שהוא 'פעולה שהחרדים פירשוה כאנטי דתית'.

כך בענין חלומות, שורה ארוכה של מובאות, עמ' 187 והלאה, והמסקנה היא שהיו חלומות שהתייחס אליהם והיו שלא. כך חלוא בענין הסגולות, ובקיצור: המאמר אינו מסביר דבר ואינו מחדש דבר. מבלבל אנקדוטות כמונה מעות ומשלב ביניהן מלים לועזיות. לא כולל פרשנות מוקצנת לפיה אם נאמר שבזמנו לא חישי' לכל מיני סגולות שנאמרו בגמ', משמעות הדברים שכל הענין בזה מלכתחלה לא היה אלא מחמת שאנשים האמינו בזה ומדובר ב'אמונה טפלה סובייקטיבית של הבריות'. בדברים שכדי ליחסם לחזון איש צריך יותר ביסוס. בהמשך בא חידוש בענין החלומות: יחס החזו"א לחלומות לא חד משמעי יש בו ניגודים ומתחים - ייתכן שניתן להסביר את ההבדלים על בסיס תמורות בזמן.. (וכנראה את המעשה המובא בעמ' 187 שבאה לפניו נשמת נפטר ובקשה תיקונה, יש להסביר ג"כ על בסיס תמורות בזמן אצל נשמות הנפטרים).

²¹ כמה דוגמאות נוספות של טעויות הבנה בקריאת הטקסט:

בעמ' 381 ציין בהערה 220 שהחזו"א בספרו או"ח לג' ה' חזר בו מדבריו במכתב שהנסחט שלא ע"י ביטול אין עליו שם פרי, אבל לא מיירי בספרו שם אלא היכן שרוב הפרי משמש לסחיטה, ובסתם פרי לא. והדברים בספר שם נמצאים גם במ"ב ואינם חידוש שהתברר לאחר מכן. בעמ' 557 טעות בהבנת דברי החזו"א שביעית ט' יז' שכ' לאסור אתרוג שנקלט אחר ר"ה במשומר וסחורה ושחים בביעור, ומסיים מיהו הרבה פו' חולקים וכו', הבין שהכוונה חולקים על דין משומר, אבל לא נתכוין החזו"א אלא שחולקים על זמן הלקיטה של האתרוג. ולפי טעותו לא מובן מה תמה להלן עמ' 559 בהערה 59 על הכותב ב'הפרדס'. ובכל מקרה גם את דברי הכותב הנ"ל לא הבין, שכוונתו למשומר בירקות, חזו"א שביעית ט' יז' ד"ה אבל אורו, ושם התיר החזו"א.

בעמ' 49 הערה 130 לא הבין את דברי המגן אברהם רמ' יב' (כתוב בטעות ב'), וחשב שהמג"א מפרש דגרושת הלב הוא דוקא ככגון שכופין אותו לגרש, ולא בא המג"א אלא לתת ה"ת דאע"פ שאוהבה.

²² אולי כוונתו אי הפשלת שרולים. זו ההלכה בש"ע שהנוגע במקומות המטונפים ואומר דברים שבקדושה תלמודו משתבח. ציצית סגולה ליראת שמים מוזכר בגמרא ובעצם בתורה במפורש וראיתם אותו וזכרתם וכו'. אבל הקשר להיעדר נקיון או לענין רציונליסטי לא הוברר.

"גם במה שקשור לתפיסה ההיסטורית נראה שיש הבדלים בין החזו"א המוקדם לזה המאוחר, החזו"א של אמונה ובטחון מגלה נאמנות מופלגת לרעיון ירידת הדורות.. מנגד החזו"א הצעיר העולה מן ה'אגרת לשר נכרי' מגלה גישה שונה.. אין בו אזכור של רעיון ירידת הדורות, והוא אף עומד במדה רבה בסתירה לו" (עמ' 113). הנה כי כן אין לו לחוקר בעולמו אלא שני מסמכים, וכביכול "החזו"א הצעיר" היה כל ימיו כותב אגרות לשרים נכריים, ותמיד היה עומד ומדגיש את עליית הדורות.. (הקורא באמת את ה'סתירה' בפירוט מבין שאין כאן אפילו כדמות סתירה), כמובן שבאגרת לשר, "דמותם של הקדמונים בתיאור זה איננה של אנשי מעלה כלל וכלל, מאבקים ויצרים וכו'", שגם זה מעיד על שינוי התקופות בחיי החזו"א.. (ה'קדמונים' שם הם אנשי דור אנשי דור הפלגה..). תוך כדי התיאור בא המשפט המאוד לא מדויק: "חתומת המשנה מציינת איפה את סוף תקופת ה**נבואה**".. (עמ' 115, וכן עמ' 102).

"אגרת הקיצוניות הנודעת שלו.. משקפת היטב את התמורה שחלה בחזון איש בין הזמן שבו הגיע ארצה לבין הזמן שבו הנהיג את הציבור החרדי.. תלמידו ומקורבו של החזו"א הרב שלמה כהן סיפר שעוד בימי לימודיהם המשותפים בליטא.. החזו"א השיב.. המציאות של בינוניים אינה מהוה שיטה מיוחדת בפני עצמה.. טעם חזק של אותנטיות עולה מן הסיפור אבל ניתן להציב סימן שאלה מעל תארוכו, בהחלט ייתכן שזכרנו של הרב כהן בגד בו..", (עמ' 7-276). הנה כי כן, באה המציאות וטופחת על פני התיאוריה, ואין ברירה אלא להכחיש.. החזו"א חייב להתחלק לתקופות ויהי מה!

אסמכתא נוספת לתיאוריה המקפת והכוללת כל עלמין, תיאוריית התקופות, נמצאת בעמ' 195: "החזון איש גילה בשנות שלושים עמדה.. שא"א להכריע במסקנות ברורות ע"פ מאמרי חז"ל,²³ אולם דומה שבשנותיו המאוחרות כשנשא בעצמו עמדת מנהיגות.. נתפסו אצלו הוראות דעת תורה כמחייבות לחלוטין כמו פסיקת הלכה". החלוקה נקבעת כמובן על פי מחקר רחב היקף, שכולל רמז באגרת של רא"י אל החזו"א שממנו משתמע שהחזו"א טען שאין להביא ראיה למצב בתקופתו ממאמר מסוים.. משא"כ החזו"א בזקנתו 'תפס את הוראות חז"ל' (דעת תורה?) כמחייבות לחלוטין, מהפך! ונעם הצגת המחלוקת שם מגוחכת, כאילו הגר"ח"ע שכתב שמכריעים בענייני השעה מתוך סברה ישירה והשקפה נכונה ומאירה, מתווכח בזה עם רא"י, והרי ברוב השאלות אין כלל מאמרי חז"ל, ומובן שיש להכריעם מסברא. ובמקרה שיש מאמר חז"ל, יש לבחון אותו לגופו האם מתאים למקרה שלנו או לא.

ובהמשך אנו מוצאים שלב נוסף ב'התפתחות', החזו"א הפך לרדיקלי יותר מרא"י כאשר קבע ש'הצלחה איננה הלכה', דהיינו לא זו בלבד שהקצין עמדתו וציוה לשמוע בקול חז"ל, הוא אף קבע שאם אין נראה לנו שהצלחנו, עדיין יש לשמוע בקולם! הא כיצד? "לא מן הנמנע שגישה זו התפתחה אצלו לאחר השוואה כחלק ממאמצי המגננה של היהדות החרדית כנגד הביקורת הציונית שהאשימה את גדולי התורה באחריות לגורל נאמניהם שנותרו באירופה"²⁴ (עמ' 196). הגישה השטחית הזו אופיינית כל כך לחקר האקדמי של היהדות, עד שאין לבא כלל למחברינו בטענות, ולו לא החיל את השיטה הרי שיהיה בוגד במעמדו, גוזל את כספי הקרנות והמילגות, ומטעה את מוריו ותלמידיו, אין אקדמיה בלי מחקר מדעי מעמיק כגון דא, הבונה השקפתו של אדם גדול על ידי מחרזות של שלשה משפטים שהוצאו מהקשרם.

אין פלא שבהמשך נקבע: "הסכמת החזו"א שלא להצטרף לקנאים הנלחמים בעולי גרמניה ששילבו לימודי חול 'אינה אפניית כל עיקר לחזון איש המאוחר, עכ"פ לפי דימויו בספרות החרדית'" (עמ' 205). אין מחקר בלי חדוש, מן הייסוד! הלא צריכים להוציא 'נפקא מינה'.. וכך הוא בעמ' 234 על התקופה בה היה אצל החזו"א יחס חם ואוהד לחקלאים החרדים, למרות שבמקביל הקים 'כולל' לאברכים? זה כמובן משום שבתקופה אחרת שינה את השקפתו, "אולם יש לזכור שגם לאחר תמורות אלה מעולם לא הפנה החזו"א עורף לחקלאים החרדים, ועד יומו האחרון רחש להם חיבה מיוחדת. להערכתו לא היה זה רק חסד נעורים שזכר להם, במקום כלשהו עדיין המשיך וקנין בו גם בזקנתו החזון הישן, האידיאליסטי והתמים של שנות השלשים", המציאות לא חזקה מן הדמיון, ברור שהיו שתי תקופות בהשקפת החזו"א, תקופת הייחס חם ואוהד' מול התקופה בה שינה את דעתו, ואם המציאות היא שיעד יומא האחרון רחש להם חיבה מיוחדת, יש לומר שהיה זה רק 'במקום כלשהו', זכר לתמימות.. ושוב בעמ' 737 כבר הופכות ההשערות לעובדות 'התמורה שחלה בעמדותיו', לא 'שאלו', לא 'שיעורני', אלא בעובדות עסקין.

כמושבע ועומד אחרי עצמו הוא כותב בעמ' 171: "החזו"א בצעירותו ספג **השפעה ניכרת** מהפילוסופיה של הרמב"ם, ובשלב מאוחר פנה עורף לפילוסופיה ואימץ את אידיאל האמונה התמימה". האם קביעה כזו לא מצריכה מחקר רציני יותר מאשר גרושולוגיה ופיתרון התקופות השבלוני? (בעצם יש הוכחה: "החזו"א כותב - השגת החכמה היא תכלית האדם והאידיאל הנעלה ביותר שאליו הוא יכול לשאוף, ג"ז **כמובן** בעקבות הפילוסופיה הקלאסית והימי בינימית", עמ' 101, נזכיר כי לא מדובר כאן בהשגת חכמת הפילוסופיה. ראה עוד עמ' 103 ועמ' 113 הע' 40 שהחזו"א משתמש במלים כאלו באופן שונה מהשימוש של הפילוסופים).

התקופות עוזרות לנו להבין דברים רבים נוספים, ראה למשל עמ' 288. ובפרט ראוי לציון: ישנם כמה נוסחים של 'הסכמי יששכר וזבולון' מאת החזו"א, נראה שיש הבדל בין התקופות, כשאחד מהם הוא 'גיבוש מאוחר יותר.. (עמ' 294). ובעמ' 335: האם ההודאה בקיומו של יסוד רגשי זה היא נסיגה מהרציונליזם ההלכתי של החזון איש? נראה שאין להוציא מכלל אפשרות שהיתה התפתחות כל שהיא בהגותו ובדרך חשיבתו ההלכתית (הבעיה היחידה שלו שם היא שאין תאריכים על האגרות, לולי זה כבר היתה האבולוציה לעובדה מוגמרת..). בעמ' 391: יש הבדלים בין שני מקומות בהם מתמודד החזו"א עם הגהות מכתבי יד, ההבדלים מלמדים שאגרת אחת אולי מאוחרת.. עמדתו של החזו"א היתה או נעשתה מורכבת..

לאורך כל הספר ממשיך בראון במחקר החד ממדי שאיננו אומר כלום, לוקח אדם שרבים החיים עמנו הכירו אותו היטב, או עכ"פ אבותיהם הכירו אותו במשך שנים רבות וארוכות עוד מזמן שהותו בחו"ל. מתעלם לגמרי מההווי

²³ אגב, מה שמתייחס בראון (עמ' 240) למשפט ש'העליה לא' היתה כמדהם ביד הגדולים "כ'שמועה", מוטעה, מכיון שהמשפט מופיע מפורש בקובץ אגרות.
²⁴ בראון אינו נמנע מלהשתמש בטפלוך הקלאסי הזה מבית מדרשו של פרידמן, בזמן שהוא עצמו כותב בעמ' 239 שטענות אלו היו רובן דמגוגיה.

שהם נושאים, (במדה והוא מודע לחלקים קטנים ממנו²⁵), וכל מה שהוא יודע זה ללקט קטעי משפטים שבמקרה הגיעו לידו, וליצור מהם פאזל רדוד של 'תקופות'. אין פלא שאחד המבקרים כותב עליו (ד"ר שאול סגל בבלוג שלו, 14 בנובמבר 2011):

"הניתוח של בראון הוא מעניין, אבל מכיוון שהוא מותאם לתזה שלו, שאלות רבות נותרות ללא מענה, או מונחות בלתי מטופלות, מה שמוותר את הרושם כי גישתו משאירה נושאים בצד כדי להגיע לתוצאות הרצויות, וכתוצאה מכך נותנת מענים פשטניים לבעיות מורכבות", (תרגום חפשי מאנגלית).

בראון במאמר האפולוגיקה בהמעייין, מסביר את עצמו:

"אכן כן; אני מניח את החזקה המוזרה, שבני אדם אינטליגנטיים משתנים במהלך חייהם! הנסיון מלמד כי אנשים הנשארים ללא שינוי הם על פי רוב לא-מורכבים ואף משעממים, והחזון איש לא היה כזה. אמנם כן, כשם שיש רשות לחוקר לשער השערות ולהעריך הערכות ענייניות (לא שיפוטיות), יש לו גם רשות להניח חזקות מוסכמות, החלות על רובא דרובא של בני האדם".

במדה לא מועטה של נאיביות הוא מנסה לשכנע אותנו שאנשים משנים את דעתם, כביכול חשבנו שהחזו"א לא יכל לשנות את דעתו. אבל האם העובדה שהחזו"א לא היה משעמם (תודה), צריכה לגרום לנו להסביר כל תחום בהגותו השקפתו ואורח חייו 'בתקופות'? האם לא עלה על דעתו שתיתכן מורכבות יתר מלבד חלוקה לתקופות בכל תחום ופרט?

וכמובן שהרעיונות שבראון בקושי מצליח להציג, הופכים אצל המלומדים התמימים לעובדות, לאבולוציה, ולמחקר נוקב ויורד עד התהום:

"הביוגרפיה הינה 'רב שכבתית'. אין היא מתארת רק את חייו של ה'חזון איש' (אותם מחלק המחבר לשלוש תקופות, שהאחרונה שבהן, זו בה חי והוא ופעל מאז 1933 בארץ ישראל מחולקת אף היא לארבע תקופות משנה). אלא גם את ההתפתחות האבולוציונית של השקפת עולמו. השקפה, הרחוקה מאד מלהיות קשיחה ומונוליתית ואשר בה ניתן בבירור רב להבחין בשינויים בגישתו למציאות הסוערת של אותם ימים. כך לדוגמה, נעה השקפת עולמו מהערכה לרב קוק, הרב הראשי לארץ ישראל באמצע שנות השלושים להתקרבות דווקא ליריביו המרים ביותר אנשי העדה החרדית" עשור ויותר לאחר מכן", (עו"ד קובי סגל, גלובל רפורט, 28/11/11).

אפילו אם נניח "בבירור רב" שהחזו"א גיבש דעה על הרב קוק במשך תקופה, האם זו אבולוציה של השקפת עולמו? שתי תקופות בחייו? או סתם כך תהליך ספציפי בנוגע להיכרות עם אדם רב גווני כדוגמת הרב קוק. למתודה המדעית פתרונים (כך גם בנוגע לפאג"י, האמנם ברור שיש כאן אבולוציה של חזו"א, אולי מפלגת פאג"י היא שהשתנתה?!). כל השיטה הקלה והבטוחה הזו באה במקום חקירה היסטורית אמיתית, במקום חיפוש מסמכים בארכיונים, במקום הצלבת מידע אמיתי, במקום נסיון לחדור אל האנשים שבאמת הכירו את החזו"א, במקום מחקר מעמיק המנסה להתחקות אחר כוונת הכותב, ולא המסנדל אותו לפי חצאי משפטים.

במקומות נוספים מגלה בראון חוסר הבנה בסיסי בקטעי השקפה פשוטים, כך הוא מוצא סתירה בין היסוד של 'אמונה ובטחון', שאין כוונת הביטחון להיות בטוח שהצרה תחלוף, אלא להיות בטוח שברצון ה' היא יכולה לחלוף. ובין המבואר בס' ב"ב ה' יח' שהשגחת ה' היא כפי מדת הבטחון (עמ' 146), בזמן שלא נאמר שמי שבטוח שלא יארע משהו, הרי מובטח לו נס, אלא שכל שאדם בטוח בה', רבה ההשגחה, ואינו נעזב למקרים אלא מקבל כפי המגיע לו. אבל לא שמקבל כפי רצונו ושהוא מוגן מכל נזק ויכול להיות בטוח שלעולם לא יינזק.

אין ספק כי בראון נאמן לקביעתו המפורסמת "במשנתו של החזו"א היו הנחות שהוא עצמו לא היה מודע להן- תיאולוגיה שלא מדעת", (עמ' 98, ומקומות רבים). מכיון שהחזו"א עצמו לא ידע בדיוק מדוע חשב מה שחשב (עובדה היא שלא כתב זאת באיגרת לשר נכרי!), אין גם לנו להשקיע מאמצים יותר מדי בכדי להבין מה חשב.

כך הוא בונה גם את התיאוריה הותיקה שלו על 'דוקטרינת דעת תורה', שהיא תורה נפרדת שלו, ומובאת גם בספריו החל מעמ' 194, על כל שלביה והתפתחותיה, שלב אחר שלב, עליה על גבי בית. החידוש 'המייחס לגדולי התורה את היכולת ואת הסמכות להורות גם בעניינים החורגים מתחום ההלכה ובעיקר בענייני ציבור...'. רק מי שבור בהיסטוריה, לא פתח תלמוד מימיו, ולא נגע במקראות מאז בית הספר היסודי, כמיטב אמני העקרוניזציה המדומה, יכול לפתח תזה על נושא זה. גדולי התורה ורבני העיירות, הורו, כאשר היתה ידם תקיפה, בכל פרט ופרט מתחומי החיים, לא מיבעי בתקופת התלמוד, שאין תחום שהאמוראים לא הורו בו את תלמידיהם, אלא גם בספרות השו"ת של כל דור, מצויירת תמונה של 'דוקטרינת דעת תורה', תקנות הקהילות עליהם חתומים הרבנים, עוסקות בכל תחומי החיים, אפילו בדברים שנראים לנו סוציאליים גרידא (ראה תקנות הקהילות ללנדוי. המסדירים בפרטי פרטים את תחום נישואי הבנות). כל הדוקטורנה של הדוקטורנט היא הבל ורעות רוח.²⁶ (כיו"ב יש להאריך גם בכל הויכוח של שני הבורים על 'חברת הלומדים').

בראון כחוקר ההלכה

הד"ר שלמה טיקוצ'ינסקי במאמר הביקורת שלו (אקדמות גליון כז') כותב לנו בשם בני הישיבות המלומדים:

²⁵ דוגמא קטנטנה: לא ייתכן שמישהו שמנסה להתחקות סביב מה שידועים על החזו"א, יכתוב: "לא אחת נתקלתי בשמועה שלפיה החזו"א התכתב עם פרופ' שאול ליברמן... ככל שידיעתי מגעת החומר היחיד המצוי כיום בעניין זה הוא מכתב של ליברמן אל החזו"א...". (עמ' 314). בזמן שהכל יודעים שמכתב החזו"א לליברמן נדפס בספר חזו"א ובק"א. ויחוס זה אף נדפס בספרים (למשל 'תוספתא טהרות' מאת הר"ח פריימן).

²⁶ ועי' גם בדברי עצמו עמ' 567, על בורותו של החוקר הדגול יעקב כץ. כמובן שבמקרה של הגאון הגדול כץ לא נאמר אלא בדבריו 'לוקים במדה של הפרזה'. בודאי אלו ואלו דא"ח, אלא שיש מעט להעיר על דבריו.

"את כוחו הגדול כחוקר מחשבת ההלכה מראה בראון ב'פרויקט הדגל' של מחקרו, התופס את עיקר הספר שלפנינו בשלושה עשר פרקים הוא פורש בפנינו שער רחב לניתוח גישתו בהלכה ופסיקותיו של החזו"א. גם הקורא המלומד, בו הישיבה, עומד משתאה לנוכח העבודה המקיפה והמעמיקה, המנתחת את חיבורי ההלכה של החזו"א, הנחשבים לאתגריים גם בעולם הישיבות, בשל סגנונם הייחודי שאינו תמיד חד משמעי. בתחום חקר ההלכה העכשווי, אין ספק שספרו של בראון תורם תרומה רבת ערך ביותר".

בכך הוא מחרה מחזיק אחרי המחבר בעצמו שבמאמר התגובה שלו ב'המעין' כותב:

"המבקר לא נתן את דעתו כלל לחלק ההלכתי של הספר. בדומה לו נהגו גם כמה מן המבקרים האחרים שבאו מנקודת 'ההשקפה הטורה' אל הספר, שנגעו בעיקר בביוגרפיה ובחלק הציבורי. ותמהני, מדוע בני תורה העוסקים מרבית שנותיהם בש"ס ופוסקים לא מצאו צורך להיכנס לדיון ההלכתי, שמרבית הספר מוקדש לו?"

אך החלק ההלכתי שבספר, ממשיך בשיטה של החלק ההיסטורי, וסובל מאותם פגמים. שימוש באנקדוטות קלאסיות ונסיון לעשות מהן הכללות שאין בהם מן החידוש. מערכות דמה ארכניות סובלות מפגמים מהותיים וטעויות בסיסיות, לפעמים עולה ההרגשה שבראון אינו מכיר בנימוקים הלכתיים אובייקטיביים, וכל מסקנה הלכתית מתויתגת כ'החמרה' או כ'הקלה', כמיטב השיטה יוצרת העקרונות המדומים.

למרות שמבחינת נימת הכתיבה אין כוונתו לזלזל,²⁷ הכל נראה טוב ונחמד, אין הכותב מבין שאינו בר הכי להתמודד עם דיונים הלכתיים נרחבים. כמו שבהיסטוריה או בפילוסופיה צריך להיות מקצוען כדי להתמודד עם המומחים הגדולים, כך גם בהלכה. פרט זה לא עומד לנגד עיני חלק מחוקרי מחשבת ישראל שהופכים את עצמם לחוקרים בגרוש. בראון קופץ למסקנות בנמהרות ובשטחיות מבלי להבין שאין לו כלים להתמודד מבלי התמקצעות בהלכה גופה,²⁸ ובזיחיות דעת אופיינית הוא מכריז על מסקנות (הכתורות דלהלן – של בראון).

פרשנות הטקסט ההלכתי

ניקח להדגמה מפורטת את הדוגמא ההלכתית הראשונה שמביא בראון. בעמ' 361 והלאה מוצג הנדון של ביטול תרומה בחולין.

"הועלתה הצעה לאפשר את השימוש ביבולי התרומה.. להביא לערוב שכזה במכוון ובכך 'להציל' את התרומה לשימוש. הצעה זו הופנתה אל החזון איש והוא השיב עליה בשלילה, אך עם זאת התירה בחצי פה".²⁹

הסתירה המדומה בה נפתח המחקר: החזון איש 'השיב בשלילה', אך 'התיר בחצי פה', מיוסדת על חוסר הבנה בסיסי. בראון מערב כאן שתי שאלות, התשובה הנדפסת בחזו"א זרעים עסקה בשאלה: "האם ביטול תרומה בחולין מתירה לדעת הרמב"ם", ועל כך השיב החזו"א בשלילה. והתשובה שבתשו"כ עסקה בשאלה: "האם ביטול תרומה בחולין, אצל סוחר שאינו מתכוין לעשר, מציל את הלוקחות מאיסור טבל, ונותן רק איסור דרבנן של ביטול איסור". על כך השיב החזו"א שאכן איסור טבל איננו, אבל יש להיזהר בדברים שנראים כמתירים ביטול איסור. אין שום סתירה בין ההוראות, התרומה אסורה באכילה גם לפי הרמב"ם, עם זאת יש מקום להתיר לעשות זאת כדי להציל מאיסור טבל. באופן בוטה יותר 'מסביר' בראון את התשובה השניה: "אין החזון איש סוגר את הדלת לחלוטין בפני ההיתר, 'בכונן זה אין ראוי להורות לרבים היתר', כותב החזו"א, ומכלל לאו אתה שומע הן, שניתן בכל זאת להורות ליחידים היכן שהדבר נדרש", מבלי להבין שאין כאן שום הוראת היתר 'ליחידים' או 'היכן שהדבר נדרש', שהרי לאכול מהפירות המעורבים אסור בודאי, כל ענין ההפרשה והעירוב לא בא אלא להציל את הלוקחות שאינם שומרי מצוות מאיסור טבל, אף שיאכלו איסור של 'ביטול איסור'.

על טעות זו בנוי בעצם כל הדיון, בשום שלב של הדיון לא הועלתה אפשרות של ביטול תרומה כדי 'להציל' אותה לשימוש. החזו"א זרעים דן בדעת הרמב"ם שאינה להלכה, כל השאלה היא כלפי מזכי הרבים, החפצים ללכת לדוכנים בשוק של מי שאינם שומרים תורה ומצוות, להפריש תרומה ולערבה, ועל ידי זה "לבחור הרע במיעוטו" כלשון המכתב בליקוטים זרעים. כך ברור מכת ההלכה הפסוקה בשלחן ערוך יו"ד צט' שלהלכה אין היתר לבטל איסור בהיתר, אלא רק להוסיף על תערובת קיימת. בראון שלא הבין זאת כותב "ברם הרמב"ם הוא פוסק חושב דיו, והמקלים מצאו אילן גדול להיתלות בו" (עמ' 363). זו היא השלמה דמיונית, בשום מקום אין מידע על מישוה שהחליט שמכיון שהרמב"ם היה פוסק חשוב, לכן יש להקל כמותו כשהוא דעת יחיד ונגד פסק השלחן ערוך (החולקים על הרמב"ם: תוספות ורשב"א הרא"ש והרא"ה ומהר"ם מרוטנבורג והר"ן והמרדכי והאור"ה והתרו"ה).

נקודת המחלוקת בין בעלי הרעיון של זיכוי הרבים לבין החזו"א היא בשאלה: האם 'מרויחים' בהפרשה וביטול גם את דעת הרמב"ם, (על הריחו של הורדת חומרת האיסור מיטבל' ל'איסור מבוטל', מסכים החזו"א), ובכך בוחרים את הרע במיעוטו, והאיסור פחות חמור. על היתר לא דובר כאן כלל. הרמב"ם התיר לבטל בדרבנן, והנדון הוא האם תרומה בזמן הזה שיש לה עיקר מן התורה נידונה כדרבנן לענין ביטול איסור.

לאחר הצעת דברי המשנה והפוסקים,³⁰ בוחן בראון את טיעון החזו"א שהרמב"ם שהתיר לבטל לכתחלה בדרבנן, לא כלל תרומה בזה"ז שעיקרה דאורייתא.³¹ "אמנם מצאנו שמעשר בזמן הזה נחשב כדין דרבנן שאין לו עיקר מן התורה..

²⁷ ועי' גם בעמ' 675 הערה 76 שנוקד לבאר את העדות שהחזו"א שאל 'כך כתוב ברמב"ם?' כתגובה אירונית כלפי התלמיד המבקש ללמד אותו הלכה מוכרת וידועה ברמב"ם. ואילו התלמיד הפשוט יכול לחשוב שבאמת באותו רגע לא זכר החזו"א את לשון הרמב"ם, שהוא מטבע האנושי. בפרט לאור הערת המעניינת של בראון בעמ' 365 שקביעת החזו"א בכתובים שאין בש"ס את הביטוי 'יש לו עיקר מן התורה', נסתרת מחיפוש בפרוייקט השו"ת (ערוכין לו. סוכה מד. בריכות נב:).

²⁸ אין לראות בדבר פגם אישי בבראון, אך כשם שבמחקר קאנט יש ללמוד הרבה מדבריו ובמשך שנים, בשביל להציג ולנתח קטעים ספורים. כך אי אפשר לפתח ולסיים את המחקר בכמה קטעים ספציפיים שנקראו לראשונה לצורך המחקר, ולנסות לנתחם ללא היכרות מעמיקה ומקיפה עם כל תורת החזו"א בהלכה. מי שאינו מקצוען בהלכה, הרי הוא כהדיט הקופץ בראש, כאשר הוא בא לחוות דעה. גם אם הוא איש נחמד וחיבי שבא במטרה טובה ויודע לקרוא באותיות הקטנות.

²⁹ הכוונה היא ב'תשובה בשלילה' למה שנדפס בחזו"א ליקוטים לזרעים ס' יא', (בראון לא היה מודע לכך שתשובה זו נדפסה בספר חזו"א, ומצא אותה ב'שבט הלוי'. וההיתר בחצי פה הוא מה שנדפס בתשובות וכתבים זרעים ב'.

החזו"א אינו נבחר מכך וקובע בפשטות כי אין כל הדברים שוים.. החזו"א כלל אינו טורח להציע קריטריון להבחנה.. הוא דומה שלא תמיד ניתן למצוא אצל חז"ל קריטריון מבחין להבדלים.. מהלך טיעונו של החזו"א הוא כביכול מהלך מאד לא למדני.. מהו איפה בסיס ההבחנה בדן? אין כל בסיס ורק הוראתם של חכמים כפי שהיא עולה מהגמרא היא הקובעת". השאלה שלפי דברי בראון אין לתשובה של החזו"א כלפיה כל בסיס, היא שאלת החזו"א על עצמו מגיטין ס'ה שקטן זוהר בזה"ז למעשרות, המוצגת כאן בצורה מסופלת "מצאנו שמעשר בזמן הזה נחשב כדין דרבנן שאין לו עיקר מן התורה", בזמן שהחזו"א מאריך להוכיח שקטן זוהר שם במעשר לא משום שאין לו עיקר מן התורה, אלא שיכול לזכות גם בדרבנן שיש לו עיקר מן התורה. וממילא בעל כרחו דיני קטן לקטן (להבדיל מדיני ביטול איסור) אינם תלויים ביש לו עיקר מן התורה. אין שום חדשנות בחילוק בין תחום לתחום, ישנם דינים רבים שמקילים בכל דרבנן, ורבים אחרים שמקילים רק במה שאין עיקרו מן התורה, הדבר ידוע ומוכר לכל מי שרגיל בתלמוד ובפוסקים.³²

לא רק שבראון אינו מציין כלל שהחזו"א מוכיח משו"ט הסוגיא שאין הקבלה הלכתית בין התחומים ושבעשר המונח 'עיקרו מן התורה' לא רלבנטי, הוא גם לא מדגיש כלל את הנימוקים המכריעים לקביעתו שתורה בזה"ז עיקרה מן התורה לדעת הרמב"ם. בהערה 176 מוזכרות משנה ובריתא בהן ההלכה הסתמית על תרומה עוסקת בהכרח בתרומה בזמן הזה. אך דומה שהנימוקים האובייקטיביים למסקנה אינם נספרים כלל ע"י בראון, אין הוא רואה אלא מגמה מבלי יכולת להכיר בערך הנימוקים. עצם הרעיון לפרש פסיקה ברורה של הרמב"ם 'אסור', שהיה בעצם מותרת, מכיון שנחרב בית המקדש, הוא לכשעצמו מתמיה (קושי שקיים גם לפרש את סתימת המשנה 'אסור' רק בזמן הבית). הרמב"ם כתב גם הלכות שנוהגות בזמן הבית, אבל אין סיבה שיכתוב 'אסור' על מה שמותר כיום. בפרט בהלכה שאינה עוסקת ישירות במקדש, אלא ככל הלכות תרומות, נוגעת לזמן הזה. ובפרט שבהלכה הבאה הוא כותב שתורת חז"ל מותרת לבטלה. כדאי גם לציין שבהגהות מרדכי (חולין תשנ"ג) פירש ברמב"ם כדברי החזו"א, וכתב שיש לדקדק מלשונם כדברי התוספות. וכן גם ברלב"ח (סי' פח'). ובעצם לא הוזכר כלל מי שסבר אחרת, מלבד הרב וואזנר ששאלו דרך משא ומתן להסבר דבריו.

בנוגע להמשך דברי החזו"א, שוב מגלה בראון חוסר הבנה של הטקסט, ומסיק ממנו מסקנות. החזו"א נשאל ע"י הרב וואזנר מדברי הטור יו"ד קכ"א שהקילו בהגעלת כלי חרס גי' בתרומה בזה"ז אבל לא בבב"ח. ומשיב:

"אמרו ביר' ד' הגעלות מקלישין ולא העמידו חכמים דבריהם בזה, ואמנם כשאנו באים להתיר בשאר איסור דבריהם אנו תופסים בשר עוף בחלב ליותר חמור מתרומה בזה"ז מפני שיש לפנינו בשר בהמה, ויש מקום לומר דדוקא בתרומה הקילו וכאילו לב ב"ד מתנה עליהן שלא יוקדש טעם הקלוש הזה".

החזו"א כותב כאן שני טעמים לחילוק: (1) עיקרו מן התורה של בב"ח מצוי בזמננו, משא"כ בתרומה כבר בטל. ואין יותר תרומה דאורייתא. (2) בתרומה אפשר להקל מחמת לב ב"ד מתנה. (כיון שהאדם הוא יוצר את האיסור בהפרשתו, אפשר לב"ד להתנות ולהגבילה, כפי שמצאנו בכמה הלכות התלויות בהפרשה שהקילו בהן מחמת לב ב"ד מתנה, כגון על מה שלקחו הנמלים, או על מה שמוטמן בצד). בראון החליט ש'בענין מרכזי זה דברי החזו"א סתומים במקצת', ומסקנתו היא (הערה 185) שכונת החזו"א: טעם התרומה אינו ניכר ביחודיותו, שכן יש לחולין ולתרומה אותו טעם. ואילו טעמו של בשר עוף בחלב, אדרבה, ככל שהוא קלוש, קשה יותר להבדיל בינו לבין טעם הבשר.. מלבד העובדה שאין שום קשר בין הרעיון המקורי המוצע כאן לדברי החזו"א, הוא גם מופרך הלכתית, הרי דברי הטור בענין הגעלה נאמרו גם כאשר הטעם שבבלי הוא טעם חלב, ורוצים להגעילו כדי לבשל בו בשר עוף ממש. בכל אופן בראון קושר כתרים לפירוש הבדוי שלו בשם החזו"א: "חכמים שיערו שבליעת טעמו של העוף בכלי עלולה להטעות משא"כ בנוגע לבליעת טעמה של התרומה בחולין, הוא מייחס לחז"ל שיקול פסיכולוגי חברתי ההופך את קולתה וחומרתה של המצוה לענין מודרג עוד יותר.. הבחנת אלו הן בעליל לא אנליטיות ונתונות לשיעורין", יהי לו אשר לו, בכל מקרה סברות כאלו רגילות תמיד בתלמוד ובפוסקים כדוגמת החילוק בין 'היכא דאתו למיטעי' להיכא דלא אתו למיטעי'. ואין בהם סנסציה.

השלב האחרון של המערכה, גם הוא בנוי מחוסר הבנה פשוטה של הדברים. הוכחת החזו"א שהמשנה אינה יכולה לשנות הלכה שנוהגת רק בזמן הבית, מפסחים מד. ועליה תמה הרב וואזנר מדברי הר"ן כתובות שהמשנה שמספיק עד אחד לתרומה מוכיחה שגם בדאורייתא מספיק עד אחד, ואין לומר שהמשנה עוסקת בתרומה בזמן הזה, ואילו כשהיא דאורייתא יצטרכו ב' עדים. כאן כותב בראון: "החזו"א בתשובתו קיבל את הטענה ביסודה, אבל ערך הבחנה בין עקרונות המצוה לבין פרטיה.. החזו"א גייס איפה את דמיונו כדי להיכנס למערכת השיקולים הלשונית סגנונית של חז"ל". כל זאת מבלי להבין את תשובתו של החזו"א, החזו"א מעיקרא לא טען שהמשנה מפרטת רק את המישור של 'בזמן הזה', אלא שהיא צריכה לפרט גם את המישור של הזמן הזה ולא הגיוני שתכתוב דין שאינו רלבנטי, אבל לא תפרט שבזמן הזה הדין אינו נכון. בכך נדחתה לחלוטין השאלה מדברי הר"ן. כל שמוסיף החזו"א בסברתו, הוא להטעים את דברי הר"ן, שהנחתו שהמשנה תסביר את יסודות הדאורייתא מתאימה למקרה של עיסוק בעקרונות

³⁰ כאן מגלה בראון על הדרך עוד דוגמא של חוסר הבנת הנקרא התלמודי: סאה תרומה שנתעברה בחולין מזיד אסור, 'הרמב"ם מבאר שאיסור זה משמעו שהתערבות טעונה הפרשת תרומה מחדש, רמב"ם פירוש המשניות' (עמ' 362). יש כאן חוסר הבנה של הטקסט, 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 דין המדומע. וכל מה שאמר מותר ר"ל שתעלה התרומה ויהיו החולין הנשאים 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.

³¹ המונח 'יש לו עיקר מן התורה' נמצא בהלכה כמה וכמה פעמים, וגם ברמב"ם הלכות מקראות פ"ח ה"ו שמה שעיקרו מן התורה מחמירים בו יותר. מכח מדרות ניתנת רק על דרבנן שעיקרו מן התורה, ותמיד ביארו מפרשי הרמב"ם את דבריו על סמך חילוק זה (מ"מ שבת א' ב', רדב"ז תרומות א' כ', ביכורים ה' ט', מילה ג' ה', לח"מ יו"ט ח' כא', מגילה ג' ה', מ"ל נדרים ה' טז', ועוד רבים מספור).

³² אין למדין דברי סופרים זה מזה (ידיים פ"ג). "שבות דרבנן פעמים התירו במקום מצוה מועטת כגון לקנות קרקע בארץ ישראל, וכן במקום חולה שאין בו סכנה התירו שבות, ופעמים החמירו והעמידוהו במקום כרת. והתירו קצת השבותין במקדש", (תשובות הרשב"א, חלק ראשון סימן רמח', ראה גם בערובין נב' יש שהתירו ויש שלא התירו, ב"ח יו"ד ו' לענין תלוש ולבסוף חברו, וכל מי שמכיר קצת את דברי הפוסקים יודע שיש דוגמאות רבות מספור לכך).

המצוה. במקרה של פרטים ייתכן באמת שלא יזכירו את הדאורייתא. אבל חילוק זה אינו נוגע למקרה של 'זמן הזה', מה שנוגע להלכה בזמן הזה תמיד צריכה המשנה לפרש.³³

הסיום 'לצד כל הדיון הפרשני קשה לקרוא להתחמק מההרגשה שבסוגיא זו סבר החזו"א מראש שראוי להחמיר ולא רק מטעמים של פרשנות הטקסט אלא מטעמים דתיים של יחסו למצוה" (עמ' 367), אופייני, אך לא מבוסס, וגם משקף כאמור את חוסר ההבנה הבסיסי שלא מדובר כלל על דיון הלכתי, כאשר הביטול אסור להלכה בכל מקרה ככתוב בשולחן ערוך.³⁴

יחד עם זאת מאריך בראון להמשיג ולהמחיש את דברי החזו"א שאין ראוי לעשות תקנה כזו של מעשרות מן השוק הפרוץ בתנאי שיחול רק על מה שיגיע לידי החברים וכו', כשייך במדה רבה למה שכינה מ' דן כהן בשם 'הפרדה אקוסטית' ופסיקה אינדיבידואלית, ריבוד הנורמה ההלכתית באופן שפסיקה לרבים שונה מפסיקה ליחידים וכו', מבלי להבין שמדובר בענין טריויאלי לגמרי שכמוהו רבות בדברי הפוסקים. אין שום קשר לדיון ההלכתי בדעת הרמב"ם. ומדובר בשאלה של פריצת גדר ויקריאת שם חברים על דבר שלא כהלכה. ספרות ההלכה רווייה בסגנון זה של להחמיר לבעל נפש ולהקל רק למי שירא שמים מרבים ובמקום מצוה או סעודת שבת או לעניים וכו'.

הדוגמא הבאה, החל מעמ' 370 והלאה מתפתח דיון ארוך ומסורבל על מבחן השפה, שאין להבין את הצורך בארכנות הגדולה והמייגעת שלו,³⁵ הכל כדי להגיע להגדרת החזו"א למושג ההלכתי 'מין'. גם שם נדחפים מושגים חסרי טעם שלא לצורך, כל אחד מבין, עכ"פ אחרי הדוגמאות המובאות במשנת כלאים, שלחכרע מה נקרא 'מין' בעיני חז"ל צריכים שיקול דעת כללי, ואי אפשר לקבוע קריטריונים פיזיולוגיים בלבד. אין כאן שום יחודיות, והמקום של השפה בקביעת שם הדבר הוא קיים אך מינורי, 'ימבחינת תפיסתו הבסיסית החזו"א נאמן לקיומה של הבחנה בין תכונות מהותיות לתכונות קונטינגנטיות. לדידו הן מצויות בדברים עצמם ולא רק בשפה. גם הוא, כמו רבים מהפילוסופים הקדמונים ראה את השפה כהסכמה אנושית ולכן לא בטח בה'. כל ההגדרות האלו הן עורבא פרח וחסרות תועלת לעניינו. כמו גם ההמשך 'יש לנו עדויות רבות על כך שגם בעניים אחרים.. ביצר את מבחן החושים הטבעיים על פני מבחנים מדידים ומדויקים יותר, כשצריך היה לקבוע מה הטמפרטורה של יד סולדת עשה זאת באמצעות ניסויים שערך בידו שלו', האם יש דרך מדידה ומדויקת יותר מאשר לבדוק ביד של אדם האם היא סולדת?

כרגיל גם בדיון זה משולבת טעות בולטת: 'החריגים היחידים לענין זה היו למרבה הפלא דוקא התפוז והחושח שעליהם פסק בבירור שהם מינים נבדלים'. מעניין שהפסק הברור בתפוז וחושח כתוב בספר חזו"א כלאים ב' ט' 'חושח מין אחד עם התפוז'. (כך גם בעמ' 377 הערה 214, השאלה בנויה ממבנה לוגי פגום שאין להבין את הקשרו).

מקורות הסמכות ההלכתית

בעמ' 847 נאמר: "גם על הרמב"ם לא היסס לחלוק כשהבין את מקורות חז"ל באופן שונה ממנו, כפי שראינו בסוגיית המינים בכלאיים לעיל עמ' 415". מדובר בטרמינולוגיה מטעה עד מסולפת. בחזו"א כלאים א' א' כתוב: "הר"מ פסק כר"א דב"נ מוזהרין על הכלאיים. וכ' הגר"א טעמו.. אבל צ"ע.. וכבר כתבו התוס'. וכתב הר"ן והריטב"א.. וכו' בירושלמי.. ואפשר דבספק אם הוא כלאים מותר.. ובדאורייתא איכא ס"ס דלמא אינו כלאים ודלמא הלכה כתי' והריטב"א, ובדרבנן לא אמירה לנכרי יש להקל בספק אחד, וצ"ע.. דהיינו: הרמב"ם אוסר, אבל התוס' והר"ן והריטב"א מתירים וכן נראה בירושלמי, לכן הדבר ספק, ובמקרה של ספק ספיקא בדרבנן אפשר שיש להקל בזה וצריך עיון.

כיצד נראים הדברים בעיני בראון? "החזו"א ביצר דוקא את דעת שאר הפוסקים.. ודומה ששני נימוקים עיקריים בידו, אחד העיון השכלי.. השני טכני יותר 'הלכתא כבתראי' שהוא אינו מונה את שמותיהם" (עמ' 415). בחזו"א שלפנינו כאמור נמנים שמות המתירים, (אולי בראון לא עיין אלא בקטע של המכתב), ומדובר בענין טריויאלי של הכרעה במחלוקת הפוסקים. להציג את הדברים כ"על הרמב"ם לא היסס לחלוק" גובל בסילוף.

אך לפי בראון: "באשר לנימוק הראשון, לעיל ראינו שהחזו"א ביטל את דעתו שלו מפני דעת הרמב"ם והורה בעקבותיו שביעית בזמן הזה דרבנן", כאילו שכאן החזו"א חולק על הרמב"ם מדעתו שלו.. "ובאשר לנימוק השני לא מצינו שהחזו"א ייחס מעמד חשוב לכלל הלכתא כבתראי", חד וחלק, כאילו שהדבר תלוי בחזו"א, וכמובן הקביעה גרושולות גרידא, החזו"א משתמש פעמים רבות בכלל מוסכם זה להכריע בין הראשונים.³⁶

³³ טעות נוספת של בראון היא דברי הסיום שלו 'הרב ווזנר יש לציין לא השתכנע מהטיעון והמשיך לסבור שסתם תרומה שבמשנה היא תרומה מדאורייתא'. כשהוא מסתמך על הקטע האחרון בשבט הלוי. בעוד הכתוב בשבט"ל הוא להיפך, שתירץ החזו"א לדברי הר"ן דחוק בעיניו, וא"כ עדיין דברי הר"ן "נגד המפורש פסחים שם", דהיינו שהוא מקבל את ראיית החזו"א מפסחים שסתם משנה עוסקת בדרבנן, ודברי הר"ן נשארים תמוהים.

³⁴ בכלובל אופייני הוא מוסיף: "אמנם כן הדברים מתאשרים ממקור אחר שפורסם בתשובות וכתבים.. אם עד כה ראינו את שיקולי הפרשנות מכאן ואילך אנו רואים את שיקולי המדיניות.. גם בטקסט הקודם ישב החזו"א על קתדרת הפוסק ולא על קתדרת הלמדן אבל שם התמקד עדיין בפירושי הסוגיא". מבלי להבין שהוא מערב שתי דיונים שונים, הראשון עסק בפרשנות של הרמב"ם, האם לדעתו מותר להוסיף, והשני במקרה שלכוי"ע אסור, אבל האיסור נעשה יותר קל ובוחרים ברע במיעוטו. לפיכך אין השערתו מתאשרת ממקום אחר בשום צורה.

וטעות נוספת לקינוח: "ראוי לשים לב לכך שאיסור תרומה בזמן הזה נדון כאיסור דרבנן סתם, כמו גם איסור ביטול תערוכת לכתחלה, אבל עדיין כאיסור הקל מאיסור טבל ממש". יש כאן רמז כאילו החזו"א אינו ממשיך בדבריו לדעיל שתורמה בזה"ע עיקרה דאורייתא. בזמן שהדבר הוא להיפך, ראשית אין כאן שום אכזר למהותו של איסור תרומה בזמן הזה, שהרי האפשרויות כאן הם טבל או ביטול איסור, ואין כאן איסור תרומה. ושנית, 'איסור טבל ממש', המוזכר בדברי החזו"א כחמור טפי מביטול איסור, הוא משום שטבל עיקרו מן התורה. שלישית, הנדון של החזו"א והרב וואזנר היה אליבא דהרמב"ם, לפי התוס' ופסק השו"ע בודא"ע במה שעיקרו מן התורה חמור טפי ואסור.

³⁵ שלפי המשמעות מהפניות לדוקטורט, הרי כל זה אינו אלא תקציר של הדוקטורט בו נתבארו הדברים בפירוט יתר.. עושה רושם שהאורך הגדול וההיקף של הפרטים המובאים סביב כל אנקדוטה הלכתית, מתחם במדה מסויימת על חוסר החידוש שבמחקר. וגורמים לאקדמאי הממוצע והבורר להתרשם שלפניו מפעל כביר. כמאמר הבכר: "אם אינך יכול לנצח אותם, לבלב אותם". אכן, זה הוא החידוש שבמחקר, ש"ד"ר למדעי יהדות בן ימינו יכול לסכם סוגיא ולקרוא ספרות הלכתית, אך כנראה לא די בכך.

³⁶ או"ח נא' ז': "אבל ר"ב בתוס' חולק והלכה כבתראי". או"ח סב' יט': "נראה דהלכתא כותיהו דרבים ובתראי נינהו ושמעטא כותיהו הריטא". או"ח סד' ז' "הסכימו הר"ן והריטב"א שהם בתראי ועמודי ההוראה עם הר"ה". או"ח קג' יט': "הרשב"א והריטב"א שם ושם חולקים על התו' בזה ונראה דהלכתא כותיהו דבתראי נינהו". או"ח קי' ט': "והכי נקטינן לדינא משום דהרשב"א והריטב"א בתראי נינהו והוא להקל בעירובין". שם כח': "גם

שיעורי תורה (עמ' 427 ואילך). גם בנושא זה טועה בראון טעות חמורה ובסיסית בכל הנוגע לשיטת החזו"א וגם למנהג הישן. הסתירה בין מדות אורך ע"פ אגודל למדות נפח ע"פ ביצים התעוררה כבר בימי הביניים, ומוזכרת בשו"ת מבי"ט ובאבקות רוכל, התוצאה של מדות האורך ע"פ אגודל היתה גדולה ככפליים. מה שאומר שהמנהג היה בסתירה פנימית. כל מידה אחידה של שיעור חייבת להתעלם ממנהג, או של מדות האורך או של הנפח. חידושו של הצ"ח היה להחמיר במדות נפח (שיעור חלה) על פי התוצאה הכפולה של מדות אורך. וחידוש זה לא נתקבל בצורה מוחלטת, רוב הפוסקים כתבו להחמיר כמוהו בדאורייתא, ולהקל בדרבנן. ואילו הגר"ח נאה, שהכיר את מנהג היושבים בארצות האיסלם, כולל ירושלים, לסמוך על הדרהם – במדות נפח. קבע על פי זה גם את מדות האורך. לא רק שלא קיבל את חומרת הצ"ח להגדיל את מדות הנפח, אלא שיצא בחידוש גדול מאד – להקטין את מדות האורך. להכריז על האגודל הממוצע שהוא 2.3 ס"מ לכל הפחות, כאגודל של 2 ס"מ על פי מדות הנפח של דרהם. עיקר הויכוח של החזו"א עם הגר"ח נאה היה על מדות האורך, שא"א להכחיש את מדת האגודל שניתנת למדידה, ושנהגו בהרבה ארצות על פיה. ולגבי מדות הנפח, החזו"א קיבל כמובן את חומרת הצ"ח, אבל רק לחומרא, ולא באופן וודאי ומוחלט כמו מדות האורך. מכיון שטען שהקובע הוא הזית שלפנינו או הביצה שלפנינו.³⁷

בראון שלא היה מודע להבדל היסודי בין מדות האורך למדות הנפח, סבר שמדות האורך בהתאם לאגודל המציאותי הם חידוש של החזו"א, ולפיכך הוא מנסה לעבור על רשימת הדוגלים בשיעור האורך ולהסביר מדוע בכל אופן מדובר בחידוש של החזו"א נגד מנהגו. כנגד פסקו של רעק"א כשיעור הגדול הוא מפסטי: 'בידני מקואות נהוג להחמיר' (רעק"א כותב שכן מנהג פוזנא לשער אגודל בצאל), על הכתוב בשם הגר"א, הוא טוען: מעשה רב הוא הנהגות אישיות ולא הוראות, בביאור הגר"א לא נזכר (הרי גם השיטה השניה לא נזכרת?). הנצי"ב ור"מ אריק אמנם כותבים כך, אבל הם אימצו את השיעורים בדורות מאוחרים, וספק אם דבריהם נתקבלו (אמנם, הנצי"ב כותב ש"כך נהגו"). בעל התניא חזר בו, וההוכחה: ר"ח נאה היה חסיד תבי"ד ולא היה סוטה מדברי הגר"ח. (ויכל לומר גם כן כהתירוץ הקודם: התניא כתב כך בדיני מקואות ובמקואות נהוג להחמיר...). כדי להמחיש את כחה של התמודדות המלומדת, הוא מעיר על החזו"א שמעתיק את רשימת המחמירים (הנו"ב והגר"א ומהרא"י מרגליות והחת"ס): "החזו"א נוטה כאן לפישוט הכרעותיהן של מקצת הפוסקים הללו, לאור הנימוחים דלעיל". (הערה 45, עמ' 431).

לפיכך קביעתו: 'יפסיקו של החזו"א שהיתה מנוגדת לנורמות מבוססות ומושרשות בארץ ואף לא הלמה את מנהג העולם במזרח אירופה' (עמ' 434). שגויה, אי אפשר לומר שפסיקת המשנה ברורה ורוב האחרונים אינה מנהג העולם. ההדגשה מזרח אירופה באה כנראה משום שבהערת שוליים גילה מציאה מתוך קונטרס לא ידוע של הרב דוד פלדמן הטוען שבגרמניה נהגו כשיעור הגדול.³⁸ מבלי להבין שבכל מקום שהיה צריך שיעור לא אצבע את ד' אצבעות מדו באצבעות המציאותיות, ששיעורם לא היו מעולם ברוחב של 2 ס"מ בלבד. כפי שכותב הערוה"ש ס"י קסח' כה היה מנהג כל היראים בליטא, וכך פסקו רוב האחרונים (מנחת ברוך הנו"ב החת"ס ש' שכן מנהג פרשבורג שערי תשובה בית אפרים מהרש"ם חיי אדם הגר"א הגרע"א קצושי"ע דרכ"ת).³⁹ ואם לא כך, לא היתה מלכתחלה מתעוררת הסתירה שעלתה לפני הב"י והמבי"ט.

בכל אופן הבלבול המרכזי בין מדות אורך למדות נפח, גרם לו להכרזה מוזרה ושגויה:

"דוקא הסטייפלר שהתנגד אפילו לעצם הצגתה של שיטת ר"ח נאה כשיטה העומדת מול שיטתו של החזו"א וציוה שלא להפסיקה כלל,⁴⁰ ריכז לימים את עמדתו ומוכח היה להודות בלגיטימיות של מנהגי שיעורים אחרים.. במכתב שכתב אל חולה שהתעקש לאכול כזית מרור לפי שיעור החזו"א אע"פ שסבל מכיב קיבה הוא מפתיע עוד יותר: לדבריו החולה רשאי 'לסמוך בחלטה' על דעת המקטנים, שכן 'ידוע שמרן החזו"א זצ"ל היה סובר שמעיקר הדין סגי לכזית בשיעור הנ"ל רק שלכתחלה היה אומר להחמיר לדאורייתא כפסק האחרונים ז"ל".

בראון באמת חשב שהסטייפלר לימים 'ריכז את עמדתו' והחליט שכל השיעור הגדול אינו אלא חומרא לכתחלה לא מעיקר הדין אלא לחוש לדברי אחרונים ז"ל. וידיעה כזו הוא מטיל בסיום הדברים, מבלי להסביר איך יכול להיות שכל הפולמוס העז הפך לכלום, לחומרא לכתחלה. דעה שמתחילה 'התנגדו להדפסתה' נהפכה לעיקר הדין במחי הטרקיות! ההסבר הקבוע כמובן הוא 'שלימים', שתי תקופות, תקופת ההחמרה ותקופת ההקלה, כשהגיעה תקופת ההקלה, הרגילה בימי הזקנה, החליט הסטייפלר להתרכז ולומר שכל השיעור הגדול הוא חומרא לכתחלה...

אך כמובן שהסבר התקופות הוא מופרך מעיקרו, הסטייפלר לא מתרכז אלא כותב שידוע שהחזו"א סבר כך, זו לא המצאה מאוחרת אלא דברים המיוחסים לבעל הדעה עצמו, הסטייפלר לא כתב זאת 'לימים' אלא כתב זאת במפורש בספרו שיעורין של תורה שנדפס עוד לפני הסיפור בו התנגד להדפסת דעת רח"נ כשיטה שוה לחזו"א.

הסיבה היא פשוטה ונתבארה לעיל. במדות האורך אין מקום לנטות מן המציאות, כפי שכותב האגרות משה (א' קלוי) שאינו יודע מה הויכוח במדות אורך שהרי מדת האגודל בערך 2.4 ס"מ. בעוד לגבי מדות נפח, מה שקובע הוא

הר"מ סובר כן, והל' כבתראי במקום שראויהם מכרעות. "א"ח קנ"ד ב': "שתקן בזה האחרונים ז"ל ולא חששו לדעת הרמב"ן ז"ל כיון דהרשב"א והר"ן והריטב"א תלמידיו ובתראי איהו". וזעים, ערלה יב' ה': "נראה ד... יש להחמיר כדעת הר"ה כיון שהר"ן והטור דבתראי ניהו נקטו לחומרא". יו"ד לט' ב' "נראה עיקר לדינא כדעת הרשב"א אחרי שראה דברי רמב"ן וחלק עליהם והסכים עמו הרא"ה והריטב"א ביבמות שם והלכה כבתראי והם רבים". יו"ד צד' ח': "נראה דהלכה כמותם דבתראי ניהו". יו"ד קנ"ג ב': "וכן נראה להלכה, כיון דרבים ניהו ובתראי". דוגמאות אלו הן להכרעה בין ראשונים ע"ה הכלל של בתראי.

³⁷ הגר"ח נאה הוא זה שטען שאין להתייחס למציאות שלפנינו כיון שהכלל נקבע לפי מדידת חכמים קדמונים ואנו לא יכולים לשער מה הוא הממוצע, ולכן לא חש לשיעור האגודל הריאלי.

³⁸ במקום לדעת את דברי רבני גרמניה המפורסמים, כמו בשו"ת רבי עזריה הילסהיימר יו"ד סי' רי' שמקובל בפפד"מ מדורות קדמונים לחשוב האצבע כצאהל של 23.7 מ"מ, וכ"כ רש"י הר"ש בשמש מרפא סי' כד' כ' שמנהג כל ערי אוסטריה היה לשער האצבע כמדת הצאל, וכן במלמד להועיל לרד"צ הופמן עב', ועוד מקורות קדומים כמו תשובת מהר"ו עא'.

³⁹ כיון שבראון השתמש בקריית אריאל, הרי היה לו לדעת שהרבה מאחרונים ספרד ג"כ פסקו להחמיר כשיעור הגדול: כמו הפתח הדביר, והזב"צ יו"ד כט' שמשער האצבע באינץ', וברוח חיים סט' א' משער 2.3 ס"מ, והבא"ח שנה א' לך יב' וכן הרב בריכות מים הולכים אחר השיעור הגדול, (וכן פוסק באור לציון מבא לה"ב). בכלל מבואר בקריית אריאל ממקורות רבים מאד שבכל ארצות אשכנז שיעור מדות אורך במדה הגדולה.

⁴⁰ הציווי לא להדפיס לא בא כצנזורה של אי פרסום, אלא של לא להציג את שתי השיטות כשוות בספר של קיצור הלכות, וההבדל מובן.

הזית של זמננו, כפי שפסק ר"ח מוולז'ין כמובא בשיעוריו של תורה מהסטיילר, ואפילו אם נאמר שנשתנו הטבעים, עדיין מה שקובע הוא זית שלנו כמו שהאריך החזו"א. (וכן בעמ' 435 הערה 60 הוא שוב מתבלבל בשאלה אם יש להחמיר כרא"ח נאה בדאורייתא, מבלי להבדיל בין מדות אורך למדות נפח. וראה עוד את דיוקו בעמ' 426 הערה 17: הצליח כותב בכל שיעורי התורה משמע שאינו כולל דיני דרבנן...).

הדוגמא הבאה בתור: הז'בו (עמ' 441 והלאה). גם כאן משתמש בראון במושגים מטושטשים כדי להגיע להגדרות הנוחות לו: החזו"א קיבל פירוש החכמ"א וערוה"ש בש"ך יו"ד פ' א'. בראון כותב על כך: "מרבית הפוסקים לא אימצו חומרה זו... רק שני פוסקים קיבלו והורו אותה להלכה בדורות שלאחר הש"ך". מבלי לגלות לנו מי הם הפוסקים שלא העתיקו חומרה זו, דהיינו שכתבו את ההלכות האלו והשמיטו את דברי הש"ך. כמדומה שיש כאן אמירה בעלמא שאין מאחוריה שום כיסוי.⁴¹ זה הוא טשטש ראשון. הגרשולוגיה הולכת ומתגברת עם התקדמות הספר, בעמ' 473 כותב בראון: "המקור ההלכתי שעל פיו נדונה הבעיה (-של הז'בו) הייתה אמרה קצרה של אחד מגדולי האחרונים שלא נפסקה להלכה". משפט גבולי בין שקר גס לבין ערפול מכוון. פסיקת הש"ך על אתר לא מוגדרת בד"כ כאמרה קצרה (מה המשמעות של האורך?), ובכל אופן הסיום 'לא נפסקה להלכה' חסר כיסוי, החכמ"א והערוה"ש הם ספרי ההלכה הקלאסיים ביו"ד והם פוסקים אותה. על סמך מה קובע בראון שלא נפסקה להלכה?

בהמשך מנסה להראות בראון שיהמנהג הפשוט של ארץ ליטא קובע, אולם מנהגם הפשוט של יהודי כורדיסטאן וצפון עיראק לא. בזמן שהחזו"א הבהיר בכתובים שבדבריו לא נאמרו אם יש מנהג, שהוא אינו יודע אם יש מנהג כזה וקשה לו לברר על פי מי הונהג היכן. ולבסוף הוא מייחס את דברי החזו"א שהטקסונומיה המדעית לזיהוי מין אינה תקפה בהלכה, למין חידוש אופיני הקשור ביחסו של החזו"א למדע, בעוד הדבר ברור מן התלמוד כולו שחכמים לא השגיחו בחלוקה הטקסונומית המקובלת. שוב הפיכת פרט טריויאלי לנובע מעקרון מדומה.

הדוגמא שלאחריה: צ' הפוכה (עמ' 448 והלאה). כאן קובע בראון כפוסק דגול לפי הרמב"ם למשל ברור שהבדל מעין זה אינו פוסל את הכתיבה. בזמן שלפי החזו"א אין שום ראיה מהרמב"ם, שבס"ה מעתיק את דברי הגמרא (וכך עולה גם מהטיעון שבעמ' 456 הערה 129). בהמשך (עמ' 451) הוא יוצר רשימה גדולה של אחרונים שהכשירו את ספרי התורה בעלי הצ' הפוכה, אלא שברשימה זו נמצא אלו שהכשירו את כתב וועליש, ואין חפיפה מוחלטת בין המונחים, לא כל ספר בכתב וועליש בהכרח נכתב בצ' הפוכה, ואין היא חלק מכללי כתב וועליש. רק בדורות האחרונים נוצרה חפיפה גמורה. אבל כשהנו"ב הכשיר כתב וועליש, לא כלל כתב זה צ' הפוכה.

בסיכום המחקר על גישת החזו"א למנהג ולספר מצאנו דוגמא טיפוסית ל"עקרוניציזיה מדומה": "יהגרא לא שיתף אותנו בנימוקים שעמדו אצלו מאחורי מגמה זו... מיתוס הגר"א היה אחד הגורמים התרבותיים המעצבים ביותר של יהדות זו... מסתבר שלדיו חכמת התורה שעל מעלתה האריך רבות בפירושו על ספר משלי ובחיבורים נוספים, אינה יכולה להיקבע על ידי גורמים אקראיים כגון שיקולים העולים בתשובה קונקרטית או כתוצאה מהשפעת נסיבות הזמן או מנהגי ההמון הרחב, האידיאל של הפירוש הלומד בחדר המסוגר הוא אידיאל התובע התנתקות מכל אלה..." (עמ' 463). גם כאן לא מוזכר כלל העיקרון הידוע הכתוב בשם הגר"א, ששורש מחלוקתו עם מנהגים רבים ותקנות רבות הייתה המסקנה ההלכתית שאין סמכות לתקן דברים חדשים אחרי רבינו רב אשי. ומן הצד השני נוצר כאן עקרון מדומה כאילו אצל הגר"א (להבדיל מפוסקים אחרים) חכמת התורה עשויה מחומר אחר – שעל אודותיו מאריך בפירושו למשלי – משהו שאינו יכול להיקבע על ידי שיקולים העולים בתשובה קונקרטית, מישוה הבין? האם הכונה שלהגר"א שבביל לקבוע הלכה יש צורך להסתגר כל החיים? ברור ששכל שאדם יכול יותר לעמול בתורה הרי זה משובח, אבל האם הגר"א נחלק על דעות של חכמים אחרים משום שהם 'העלו שיקול קונקרטי' והוא 'העלה שיקול מכח הסתגרות'? בהמשך מאפיין המחבר בכך את רבני ליטא, למשל בעל ערוך השלחן... בעוד המכיר את שיטתו יודע שלא הלך בדרך זו כלל.

הפרק על המנהגים מסתיים ב'גרשולוגיה' אופיינית:

"תיאורינו לא יהיה שלם אם לא נקדיש את השורות האחרונות לאחריתה הפרדוקסלית משהו של גישת החזון איש... החזו"א אישניקים קיבלו עליהם בכל עניי ההלכה את הכרעותיו... את אט החלו להתפשט השמועות שבעל פה בדבר 'הנהגותיו' בתורה ובמצוות הן נפוצו בדרך כלל מפה לאוזן ובכללן מן הסתם לא מעט שמועות שוא ואחר כך החלו לעלות על מכבש הדפוס תחילה כנספחים בתוך חיבורים שונים... כל אלה משמשים כיום באורח פרדוקסלי משהו כקורפוס של מנהגי החזון איש... ספק אם כל המיוחס לחזון איש ממנו בא... אלו הבאים בשמו של החזו"א אימצו איפה שורה של מנהגים שלעיתים קרובות אין כל ערובה לכך שלא ידלת העם' היא שהביאה אותם לאויר העולם", (עמ' 469).

ה'פרדוקס' פותח ב'בכללן מן הסתם' לא מעט שמועות שוא', ממשיך ב'ספק' אם כל המיוחס לחזו"א ממנו בא', ומסיים ב'שורה שלמה של מנהגים שלעיתים קרובות אין כל ערובה שלא באו מדלת העם'. תוך כדי דיבור הולך הפרדוקס ומחריף, הבעיה הקטנה היא שהמחבר אינו טורח כלל לעגן במציאות את קביעותיו המקצינות והולכות. מכיון שהחזו"א היה בקשר קבוע וקרוב כמעט כמשפחה עם קבוצה גדולה מאד של תלמידי חכמים צעירים התגוררו עמו בביתו, וזכו לחיות עשרות שנים לאחריו, כשחלק גדול מהם הפך לאנשים מן השורה הראשונה בעולם ההלכה. הרי שישנם בהחלט הרבה עדים רציניים, שחלקם עודם עמנו, וגם אלו שלא, נכחו בהדפסת ופרסום הדברים שבשמו. מדוע אם כן קובע בראון שיש 'שורה שלמה של מנהגים חסרי ערובה', וכיצד הגיעו לכאן דלת העם? בהערה קצרצרה הוא מציין כ'דוגמא' לדבריו עמ' 491 והלאה בנוגע לזמן חזון איש, אלא ששם לא מוזכר שום פרט רלבנטי, אין שום ויכוח שהחזו"א השתתף כמה דקות אחרי הזמן המקובל של צאת השבת, ושלא מדובר בחשבון הלכתי אלא בסייג בעלמא.⁴³ מה זה נוגע לקביעת הגרשולוגיה של בראון? כך או כך, במהרה היא תיכנס לפנתאון המדעי של חוקרי החרדים,

⁴¹ בדומה לבדיחה על התעמולה הקומוניסטית, כאשר במירון בין שניים הגיע האמריקני ראשון והרוסי שני, דיווחו ברוסיה: הרוסי הגיע שני, והאמריקני אחד לפני האחרון.

⁴² ראה עמ' 547 הערה 24.

⁴³ שם כותב בראון "המקורות לענין זה רבים מכוונים ומהימנים וכולם מתנבאים בסגנון אחד" (עמ' 487). כנראה שכוונתו למשפט הסיום שלו שם שהחזו"א לקח זאת כחומרא בעלמא ואילו אחרים תופסים זאת כ'שיטה'. קביעה שאין לה ע"מ לסמוך.

שיטטו את הת"ח בראון ואולי גם את הסכמתו של טיקוצ'ינסקי לכך שחלק גדול ממנהגי החזו"א בנוי משורה שלמה של שמועות שוא מדלת העם.

החמרה

פרק החמרה מדגים יפה את העקרונות המדומה. החל מפתיחתו בו בראון מראה על עצמו שאינו מסוגל להבין "וורט", (החזו"א) אמר וורט רעיוני על "שהיתרת אסרת" – באופן שהוא ככונה לגרוע פירצה, ומכאן שאינו מכיר בעצם החסרון של לאסור את המותר, עמ' 474. ע"י גם חזו"א יו"ד יד' ה' יאין כאן הכרח לאסור את המותר). דרך ההערה שדברי החזו"א שעל המתיר להביא ראיה הם "בניגוד לרוחו של עקרון החוקיות במשפט המודרני, כאן לא המחמיר צריך להביא ראיה אלא המיקל", (עמ' 476 וכן 529, וכאילו לא שמע על ספק דאורייתא לחומרא, ושם אין ראיה אי אפשר להקל בספק.), וכלה בשיטת 'מעמיד דמעמיד' של החזו"א, שמוצגת כאן כ"החמרה על החמרה".

חוסר הבנה בסיסי מגלה בראון בקטע:

"רטוריקת החמרה שלו בולטת... כמו כן קבע כי הדגים הנעשין בבתי חרושת של אינם ישראלים או של בלתי שומרי תורה ח"ו אם נגמרים ע"י ביטול יש בהם משום בשול עכו"ם ואין נפקותא בין בית חרושת לבין ביטול פרטי - גרשולווגי, היכן בדיק ה'חומרא' כאן? מה הצד להיתר? מה מקור ההלכה הזה?). ברם לאמתו של דבר דומה שלא תחום הלכתי זה או אחר הוא שקבע אלא הניחה הבסיסית להחמיר בספקות, הוא עצמו הודה פעם: בטבעי אני רואה את כל העניינים לחמורים וקלים כמעט לא פגשתי". (הבנת הנקרא: 'חמורים וקלים' במובן של עניינים קשים ורציניים, ולא במובן של החמרה בספק).

נשוב ל'החמרה על החמרה':

"החמרה על החמרה... באחד מחדושי הגיע למסקנה המפתיעה למדי שהשימוש במסמרי מתכת לשם חיבור הקורות... אסור, היה זה כמדומה עוד אחד מהמקרים שבהם הורה ליהודים שומרי מצוות לעזוב את המסורת המוכרת להם, ולאמץ חומרות וחיידשים אשר לא שערום אבותיהם", (עמ' 478).

כבקי ורגיל מצייר בראון את הדברים באופן דרמטי, כאילו מדובר בהמצאה של החזו"א, בזמן שמדובר בשני תירוצים של המג"א (או"ח תרל"ט), שנשאלה השאלה כיצד לפסוק בהם. רוב האחרונים תפסו כתירוץ זה שקיבל החזו"א שמעמיד דמעמיד אסור (ט"ז תרכט' ח' מאמ"ר לבוש ב"ח עט"ז מ"ט"מ דה"ח קצוש"ע ערוה"ש), ולגבי 'לא שערום אבותיהם' הרי כך היה מנהג ידוע ומפורסם עוד מימות הקדמונים:

"במתניתין (סוכה כא:) פליגי רבי יודא ורבנן בסומך סוכתו בכרעי המטה ורבנן מכשרי, ופוסק רב אלפס כרבי יודא הפוסל, ומפרש טעמא בגמרא תרי אמוראי, חד אמר מפני שמעמידו בדבר המקבל טומאה... אלא דמה"ר זלמן כתב בפירושו אותו הטעם לחודי, ולמדו משם הלכות סוכה וקסברי דהיינו טעמא דרבי יודא, ומתוך כך הורו לאיסורא וקשרו מעמידו סוכה בחבלים ויתדות של עץ ונשמרו מיתדות של ברזל", (שו"ת מהרי"ל סי' קנז).

בראון כותב שבשלושת המחלוקות הכריע החזו"א לחומרא (ויותר מפורש בעמ' 482 "לאחר שקיבל את הכרעת ההלכה כר' יהודה"), והדבר טעות, החזו"א מעולם לא הכריע שמעמיד מקבל טומאה פסול, ואדרבה מעיקר הדין מותר וכך כתב במפורש (קמג' א') "ויש מקום להקל בדרבנן מספק",⁴⁴ (בראון כמושב ועומד אחר טעותו מפטיר: "החזו"א כדרכו לא נטה לפנות להכרעת הרוב המספרי... חשש לדעת המחמירה אף אם היא במיעוט", דברי דותא⁴⁵). ולא אמר החזו"א אלא שמי שמחמיר במעמיד צריך להחמיר גם במעמיד דמעמיד.

בנוגע לעצם הכרעת החזו"א פוסק בראון:

"בנוגע לפוסקים המחמירים במעמיד דוגמת הב"ח לא מצאנו התייחסות מפורשת לנושא המעמיד דמעמיד, אולם לאור העובדה שהרמב"ן ומרבית הראשונים הבחינו בין המעמיד לבין המעמיד דמעמיד יש להניח שבכונן אלה התירו אף המחמירים מבין האחרונים ושתיקתם מלמדת על כך שהם לא מצאו לכונן לאסור".

מבלי להבין שהחזו"א דוקא שסתמך על דברי הרמב"ן, אלא שהוא טוען שמעמיד דמעמיד עליו דיבר הרמב"ן הוא לא הדופן אלא 'מעשה קרקע' ולזה קראו תלמידי הרמב"ן מעמיד דמעמיד. האחרונים, בניגוד לדברי בראון, מתייחסים כולם לנדון, שכן הם נדרשים להסביר את היתר השי"ע להעמיד דפנות עם מסמרים, ורובם, כולל הב"ח כאמור לעיל, טוענים שזה משום שהשי"ע מתיר 'מעמיד', מה שאומר שהם הבינו שאין הבדל בין 'מעמיד' למעמידי הדופן.⁴⁶ כל

⁴⁴ בראון הבין את דיון החזו"א בד"ה 'ובשו"ע' כממשיך את הדיון בדין מעמיד, ולכן חשב שהחזו"א מביא את הרמ"א לחומרא בנדון סולם שהסבך עליו, בזמן שהרמ"א לא מדבר אלא בסבך שהסולם עליו, והסולם הוא פסול ולכן א"א לשבת מתחתיו, נדון אחר לגמרי, שמי שהיה טורח לבדוק לא היה מתבלבל בזה.

⁴⁵ שחזר ושנאם בעמ' 484 "לגבי מח' ר"י ות"ק מדובר במצב של היעדר הכרעה... משהגיע גם כאן למבוי סתום פנה להכריע בדרך הטכנית יותר, דהיינו לחשוש לדעה המחמירה אף שהיא במיעוט".

חוסר ידיעה זה גורם לו להסתבך עם כל המקרים בהם החזו"א הורה שמעיקר הדין יוצאים בסוכה עם מסמרים, מה שמביא אותו לטעון שישנה הקלה יחסית ה"נובעת אינהרנטית מתוך תפיסתו הבסיסית של החזון איש בנוגע לגמישותה של המצוה ולעמידות הגבולות של גדריה" (עמ' 486), משהו הבין? סיבת הקולא היא כאמור שעצם איסור מעמיד אינו אלא מנהג ומדינה שרי.

⁴⁶ אותה הטעות בוריאציה שונה מעט חוזרת בעמ' 482: "המגן אברהם ועוד לפני הריטב"א כתבו שאף לד' הרמב"ן והר"ן יש להכשיר מעמיד דמעמיד, אולם לדעת החזו"א 'דבריהם ז"ל תמוהים מאד' שכן היתרם של הרמב"ן הר"ן והריטב"א התייחס וכו'". אם הריטב"א כתב כמו המג"א, איך אפשר לכתוב שדבריו תמוהין מכת הרמב"ן והריטב"א? והאם החזו"א כתב על הריטב"א שדבריו תמוהין מאד? כמוכן שזה הוא חוסר הבנה, הריטב"א לא כתב כמו המג"א בתי' ב' לגבי הדפנות, אלא רק ב' את העיקרון של היתר מעמיד דמעמיד, ולהחזו"א דברי המג"א תמוהין שמחיל עקרון זה גם על דפנות ולא רק על מעשה קרקע. ושוב חוזר וטועה בזה בעמ' 484: "הריטב"א והמג"א הקילו בזה במפורש". גם במג"א יש ב' תירוצים ואינו מיקל במפורש. ושוב חוזר וטועה בעיקר הדבר בעמ' 485: "החזו"א סבר שלמעשה אין מושג של מעמיד דמעמיד", בזמן שמדובר בשטות, החזו"א מפרש את ה'מעמיד דמעמיד' של הראשונים כמעשה קרקע ולא כמעשה דופן.

גם דבריו בהערה 38 לא מובנים, נקליתי המטה הם בסך הכל ארבעה גלגלים אנכיות, אין שום סיכון שיכול לעמוד עליהם, בודאי לא כפות תמרים, ואפילו לא מחצלת קנים.

ההתבטאויות על "חידוש מפתיע של החזו"א" פשוט שגויות, מדובר בתירוץ א' של המג"א שהוא פשט השו"ע וכמוהו נקטו רוב האחרונים (וכ"כ גם המ"ב תרכט' ב', למרות שבתרל' מביא תירוץ השני של המג"א).

בראון מסיים את הענין לא לפני שהוא דורש כתרי אותיות בטענת הגרשז"א על החזו"א שאם גוזרים על הדופן המק"ט אטו כלונסאות וכלונסאות אטו סכך הוי גזרה לגזרה⁴⁷ - "דומה שבכך שילח הרב אורבך גם רמז ביקורת כלפי ההחמרה המפליגה שבהוראת החזו"א...". (עמ' 485). מכיון שברור שהדיון כאן אינו הלכתי כלל אלא דיון בעקרונות הלכתיים מומצאות, יש צורך להתנצל על עניינותו של הגרשז"א (מלבד ה'רמז הברור' הנ"ל): "כפי שניתן להתרשם רשז"א לא ניהל את הויכוח עם החזו"א ברמה המטא הלכתית אלא ברמת ההתמודדות ה'טכנית' עם המקורות. זו דרכו לעתים קרובות ואין לתמוה על כך".

פורמליזם וערכנות

בתוך הארכונות הפותחת את הפרק, נמצאת הקביעה הגרשולוגית: "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 בשו"י"ט מפני שרוב ההמון מטרידין ואינם יכולים לכיון", ניתן יהיה לטעון שאין זה 'דיון מסודר'. בתקוה שזה לא יקלקל את ההסבר המופיע בהמשך שהדיון התחדד בעקבות החסידות וכו'.

בהמשך באה פרשת הגט הבוכרי, בו היתה דעת החזו"א לפסלו, משורה ארוכה של נימוקים. בראון אינו מכיר בנימוקים כגורם הלכתי, טענת החזו"א שעל המתיר להביא ראיה, היא 'קריאת תגר על עקרון החוקיות של כל שיטת משפט מודרנית', וכן היא מנוגדת לדברי הב"י "לא יורה אדם להחמיר מדעתו אם לא שיביא ראיות ברורות מן התלמוד". (ראשית אין זה דברי הב"י אלא דברי הרא"ש, ושנית שם מדובר באיסור חדש, לא מקרה של ספק בפרטי הדין, אלא מי שרצה לאסור דם הבא מן הצדדים שהוא מותר מן הדין בבירור. כאן השאלה היא האם הגט כשר או לא, יש בו חששות ספציפיים, וכדי להכשיר צריכים ראיה. מה שלא יפריע לבראון לכתוב "בפועל, ייתכן שיש כאן יותר כסות טרורית יותר מאשר עקרון פסיקה").

בהמשך מביא החזו"א את דברי הרמ"א גט שסדרו אותו הדיוטות יש לפסלו, ובראון מעיר: "דומה שלא רק מקור זה השפיע על החזו"א, אלא בראש ובראשונה עמדתו שלו שלפיה רק תלמידי חכמים יכולים להיות נאמנים על דבר הלכה", נסיון נואש לעקרונות, ואם לא די בזה מוסיף בגרשולוגיה: פשט לשון הרמ"א מורה שבדיעבד גט זה כשר. ואם כשאומר הרמ"א "יש לפסלו" הכוונה שהוא כשר בדיעבד, מה יש להוסיף? כאשר החזו"א טוען למיקל שכל פוסקים עצמם שעסקו בזה החמירו, אל לו להקל, שואל בראון "וכאן עומד הקורא ותוהה, האמנם מעטו של החזו"א יצאו הדברים"? הרי החזו"א מתנגד לשיקולים טכניים של רוב, אלא החזו"א השתמש במישור טקטי שלא ממין הענין כדי לשכנעו. בכל אופן למי שמוטד התוצאה היא כך: "ראוי היה לנו להגדיר את החזו"א כפורמליסט מן הסוג המתון המורכב, אפשר אולי לשייכו לפורמליזם המעודן שתיאר המלומד האמריקני פ' שאוואר" (עמ' 535). כאילו שבאמת חייבת להימצא הקבלה לצורת חשיבה הלכתית במחוזות המשפט המודרני, או שהגדרות כאלו עוזרות לנו ולו במשהו להבין את גישת החזו"א להלכה. או שמא מחובתו של הכותב האקדמי לשלם מס שפתיים לקונסטרקציה שהוא שרוי בתוכה ויחי מה.

דרך הנמקתה של ההכרעה ההלכתית

הנושא: חשמל בשבת, "הגמרא במסכת שבת עוסקת בשאלת חיבורם של מרכיבים בשבת... לשאלות אלו הציג שתי תשובות, תחילה את תשובתו שלו... ואח"כ את תשובתם של הרמב"ן והריטב"א... נראה בעליל שהוא העדיף את פירושו שלו על פני זה של הראשונים" (עמ' 573). מדובר בחוסר הבנה של הטקסט, החזו"א מסיק כפי הרמב"ן והריטב"א משום ש"וכן מוכח מהא דמטה של טרסיים..." (א"ח נ"י ט' סוד"ה והנה). מה שלא מפריע לכתוב בסיכום: "קשה להימנע מן הרושם שכל רצף טענותיו החל מפסק ההלכה שבספרו וכלה במכתביו לרב אורבך מגלה קשיים וטיעונים דחוקים, הוא מרחיב את גדר בונה באופן חסר תקדים, דוחה את פירושי הרמב"ן והריטב"א חרף הצהרותיו החוזרות ונשנות בכתביו בדבר המחויבות לפירושי הראשונים", (עמ' 579).⁴⁸ כאמור דברי הרמב"ן והריטב"א לא נדחו, והם רק מצטרפים לטיעונו של החזו"א שגם בעומד לפרוק שייך תקיעה בחוזה וחיוב חטאת. כמובן שמדובר במשהו 'חסר תקדים' שכן החשמל עצמו הוא חסר תקדים, ואין לצפות למצוא דוגמאות דומות בגמ', (אמנם, לא הוזכר בספר שעשיית גבינה למשל אסורה משום בונה, למרות שגם זה 'חסר תקדים'). הנחת החזו"א שחשמל הוא מלאכה, לפי ההגדרה של מלאכה בשבת, ויבונה' הוא רק הקטגוריה שצריכים בע"כ להתאים. וזו כוונת הדברים שאמר לצבי יהודה, ואין כאן שום מטא הלכה, ובודאי לא כהגדרתו של צ"י "המאמץ ההירואי שלו למצוא משהו כשהוא עצמו בלבו פנימה ידע שאינו הגיוני". הדימוי בעמ' 580 להחמרה ציבורית במשומר שלא רצה להתיר בפומבי, לא שייך לכאן שהחזו"א אסר מעיקר הדין. מדובר בעקרונות הלכיים בגרוש. בפרט דברי הגאון פרופ' תא שמע המובאים שם הערה 52: "בכך איבד למעשה איסור 'בונה' של החזו"א את משמעותו המעשית ונעשה לטרוריקה בלבד, בעלי הדעה המקלה סברו שאסור כולו אינו אלא מדרבנן וע"כ יש להקל בו בשעת הדחק, ואילו החזו"א והמורים כמותו הורו שיש איסור דאורייתא, אבל הכירו בכך בשעת הדחק יש להקל, שכן בשעת הדחק סומכים גם על הדעה הדחוקה",⁴⁹ הם עוד דברי ברורות אפיינית של פרופ' שאין לו מושג על מה הוא מדבר, ודבריו נעשים לטרוריקה בלבד. (וכלום אינו יודע שאפילו מכון צומת, אינו מתיר אפילו בשעת הדחק, גם חשמל שאינו כרוך בחימום?).

⁴⁷ יל"ע מנא ליה שהוא גזרה לגזרה, ובפשטות לחזו"א הכל מעמיד והכל חדא גזרה.

⁴⁸ על סמך שיבוש זה ואולי עוד הדומים לו כותב בעמ' 627: "דברי רבותינו ז"ל קיימים ואף אם דבריהם ז"ל קשים בעינינו... לכל ק"י יש תירוץ... ראוי להעיר כאן שעמדה זו לא אפיינה את החזו"א בכל מקום. כבר ראינו לעיל ועוד נראה להלן מקומות שבהם הרשה לעצמו לסטות מדעת הראשונים כשהאמת ההלכתית שלו הורתה אחרת", קביעה זו שקרית, בשום מקום לא הראה המחבר את החזו"א סוטה מהסכמת הראשונים. (ואולי צרה עינו בכך כפי שהוא כותב בעמ' 626 הערה 77 "החזו"א לא נלאה מלחזור על מסרים לגבי מעמד הראשונים"). ובשאר דוגמאותיו נדבר בהמשך. בהמשך הוא מנגיד את דברי החזו"א במקום אחר אין מקום לדבר... שנחדול מעיון ומלהבין ונאמין שכל קושיא יש לה תירוץ, בעוד שיש לא מדובר בסטיה מהסכמת הראשונים.

בנושא זה הולך בראון בדרך שטחית למדי בהגדרותיו למדע וליחס ההלכה אליו. בלי קשר להגדרה היאמיתית של המדע, ישנה בודאי הבחנה לענייניו בין תופעות הנצפות בעיניים, ובין מסקנות שמקובלות כתוצאות של חקירות נעשו על ידי הממסד המדעי ועל פי המתודה המדעית. כך למשל כותב בראון ע' 638: "מהלכו של הרשב"א שאותו הבאתי לעיל הוא מהלך מובהק של שלילת המדע", אך הרשב"א לא שלל את 'המדע', המדובר בסיפור שסיפרו כמה אנשים, והרשב"א מילא לבטל את המקובל בתלמוד, מחמת סיפור שלא היה מאומת בשום צורה (כשמדווחים על תופעה זיאלוגית יש להבא בחשבון הרבה משתנים שיש לשלול בכדי להגיע למסקנה). גם הדיווחים והקביעות שבתלמוד היו כרוכים בנסיון של חכמים, לא פחות מהשואל של הרשב"א או מי שסיפר לו את הסיפור, כנודע רב שהיה בין רועי בקר יחי' חודש כדי להבחין בטבעם, והלכות טריפות בתלמוד מליאות ב"והא קא חזינן". מבחינת הימדע' לפי כל הנתונים שביד הרשב"א, לא היתה שום סיבה להאמין לאותו סיפור.

בהמשך ההגדרות מתעוותות עוד יותר, תחת הכותרת "מדע חז"לי ומדע מודרני בכפיפה אחת", נכתב בעמ' 642: "כפי שראינו בדיני טריפות בבעלי חיים נשאר החז"ל נאמן לקטגוריות של חז"ל אבל נותר קשוב למדע.. חז"ל סברו שבעלי חיים נוצרים לא רק מבעלי חיים אחרים אלא גם מחומרים דוממים כגון אור.. הנחה זו רלבנטית בין השאלות הנוגעות לאיסור אכילת שרצים.. בשתי הסוגיות הבאות הקשורות זו בזו נראה שהחז"ל סמך ללא פקפוק על טענות המדע החז"לי ונטלן כהנחות מוצא להכרעותיו, אבל על גבי הכרעות אלה הוסיף מבחנים השאולים במעט או ברב מן המדע המודרני". ראשית יש להעיר שהקשר בין האביוגנזה ובין הלכות שרצים אינו בתלמוד אלא מופיע לראשונה ברמב"ם, בשו"ע לא מובא הקשר זה, ובהלכה היתר שרצים שלא פירשו מן האוכל / בעלי חיים / צומח לא תופנה בהיותם בעלי מוצא אביוגני, כל שרץ הנמצא באופן שלא פירש מותר, והרי יש להודות שגם חז"ל הכירו במציאותם של שרצים שמוצאם דוקא כן מפריה ורביה ואעפ"כ היתרו כל שרץ שלא פירש מכל פרי. ובכל מקרה אין רמז בסוגיות אלו שמדובר בשרצים המתהווים מאליהם או מן האויר וכדו'. אך אין לבא בטענה לבראון בנושא, שכן רבים וטובים מפרשים כך, שהיתר שרצים שלא פירשו כרוך באביוגנזה. ומן הצד השני יש לתמוה עליו, כיון שהוא עצמו מעתיק בעמ' 648 את דברי החז"ל כסותרים דעה זו: "ניתן להתיר את השרצים המצויים בה רק אם ידוע לנו כי אביהם שרץ פרה ורבה והוליד זרעו במים שבכלים ובבורות", הרי לנו שהחז"ל לפי הבנתו אינו מקשר בין אביוגנזה ובין היתר שרצים שלא פירשו. האמת היא שבחז"ל כתוב להיפך בדיוק, שאם אביהם שרץ פרה ורבה אסור, ואם לאו מותר. ולא ברור איך הדברים התהפכו לפניו, דאפכי לה והיא מתהפכה, וקרי להון ספרי קוסמין.

אך מה שחשוב לענייניו היא הקביעה "מדע חז"לי ומדע מודרני בכפיפה אחת", המוצגת גם כהכרזה בסיום הדברים: "הוא הבדיל בין המדע העיוני אשר כלפיו גילה קריירות וספיקות, לבין המדע השימושי שאותו אימץ בהתלהבות חסרת תקדים, אף שהבחנה זו אינה חפה מקשיים..." (עמ' 651). לענייניו (שרצים) נסמך קביעה זו על דברי החז"ל שאיסור שרץ שריחש בתוך הפר, כולל שרץ שעתיד לרחש. דהיינו ששרץ שאין לו שום קן ובית על הפרי והוא מטייל תיכף בכל סביביו, אסור באכילה אפילו עדיין לא הספיק להתחיל לטייל. מובן שקשה להכריע איזה שרץ עונה על הגדרה זו, ודברי החז"ל הם יותר עיוניים מאשר מעשיים. ומכאן מסיק בראון: "1. הצורך לברר את הפסיכולוגיה של התולעת מצריך בחינה מדעית מדוקדקת שלא ברור עד היכן יהיה החזון איש מוכן לסמוך עליה. 2. מן האמור כאן נראה שבנושא זה ההלכה תהיה תלויה בממצאי המדע, 3. אלא שביהוה שרץ דבר הוא קובע כי 'אין' כן בקיאים בסתרי הטבע, וככל הנראה תהיה הנטייה הבסיסית להכריע לחומרא" (עמ' 644).⁴⁹ משפט 1 נכון אבל לא מדויק, תצפית כזו היא לאו דוקא 'מדעית', ייתכן שמיקרוסקופ יעזור, אבל בסופו של דבר מדובר אך ורק על נסיון שימושי (וראה בקטע הבא). לפיכך משפט 2 הוא ספקולטיבי ומכניס לפיו של החז"ל דברים שלא אמר במפורש עכ"פ, אי אפשר להכריז שמדע חז"לי ומודרני משמשים בכפיפה, בעוד השימוש במדע המודרני הוא מסקנה בראונית מכך שהחז"ל לא גילה לנו איך נדע אם התולעת בנתה קן בתוך הפרי או שהיא באופן זמני שם.⁵⁰ ומשפט 3 הוא סתם בעיה בהבנת הנקרא ('אין' או בקיאים בסתרי הטבע' לא נאמר בנוגע להבחנה בין תולעת בעלת קן או בכוונה לשהיה זמנית, אלא כלפי השאלה העולה למעין איך ייתכן קן של תולעים בתוך הקמח, משיב החז"ל שאין אנו בקיאים ובודאי יש להן תנאים שהן מוצאות בתוך הקמח).

מדברי החז"ל דוקא נראה שכן ישנן דרכים לדעת על אופן שהיית התולעת בקמח, מתוך נסיון שימושי, כגון: מי שרגיל בתולעים של קמח יכול לדעת אלו תולעים רגילים להיות מצויות בתוכו ולשהות זמן רב, ואלו תולעים נראות בקמח אבל לא משתחררות ולאחר זמן כבר אינם. הנטייה לחשוב שה'מדע' יודע הרבה על דברים כאלו מוטעית. אורח חייהם של שרצים זעירים אינו מתועד מספיק, ואני מניח שאדם כמו הרב משה ויא שעסק בתצפיות רבות אודות שכחות של השרצים השונים בכל מיני הצומח בתקופות נשנה ובהתפלגות לפי אזורי גידול שונים, יימצא בקי בכך הרבה יותר מבוטניקאים או זיאלוגים. בנושא זה מה שקובע הוא הנסיון השימושי, והפרטים החשובים להלכה, לא תמיד חשובים לאנשי מדע.

הלכה מוסר וערכים דמוקרטיים

⁴⁹ גם המשפט הבא "החז"ל מניח כדבר המובן מאליו את ההנחה שאכן ייתכנו בעלי חיים הנולדים מן האויר או מן הקמח", שגוי, שכן בקטע זה לא מוזכר כלל שום דבר שתלוי בשאלת האביוגנזה. [אם כי הדברים עצמם נכונים, כמובן שהחז"ל מניח כמובן מאליו שכל דברי חז"ל גם בענינים כאלו הם גילוי של רוח הקודש, כשיטתו הידועה].

המשפט בעמ' 645: "הגמרא אוסרת את התולעים שבבהמה שכן אלו הגדלות בבהמה אינן מותרות אלא לאחר שחיטתה", לא מדויק. ודאיתן להכי שיבוש מרובה בסמוך: "כבר הגמרא דנה בשאלה אלו איברים צריכים להיות חסרים נמנלה כדי להפקיעה מדין בריה, נזיר נא: מכות טז: סוגיות הגמ' יינתנו להתפרש גם כן שהאכלו את השרצים במצב שכזה יהיה פטור אף שהן נמצאות בפני עצמן, אולם הפוסקים הבינו את הדברים כמתייחסים לתערובות. הם הורו ששרצים במצב זה אסורים באכילה כל זמן שניתן להבחין בהם בתבשיל", (עמ' 647 הערה 148). א' הסוגיא רק בנזיר נא: במכות אין נדון כזה, ב' השאלה היא לא 'אלו איברים צריכים להיות חסרים כדי להפקיעה מדין בריה', לכך התשובה ברורה שם ברש"י ובתוס' שכל שחסר כל שהוא והיא יכולה עדיין להיות חשיבה בריה, השאלה היתה האם החידוש שלוקים על נמלה חיה תלוי בדין שלמות הנמלה, או שמספיק שתהיה 'בריה' אפילו אינה שלמה. ג' סוגית הגמ' מתפרשת רק באוכל את הנמלה והנדון אם נפטר או לא, כמובן שהדבר אסור. ד' הפוסקים לא הבינו את הדברים כמתייחסים לתערובות, אלא שיש נפק"מ מהנדון ג' לתערובות, שבריה לא בטלה, ולכן נמלה שחסר ממנה כל שהוא היא עדיין בריה. הכותב עושה כאן 'מעשה אשר לא יעשה' כאשר הוא מנגיד את "פטור" מול "אסור", וכמובן בלי שום סמך.

⁵⁰ וכנראה נסמך על כך שבנדון דברי החכמת אדם מביא החז"ל מ'ספרי הטבע', אבל בכל אופן לא מדובר על כך. עוד יש לשים לב ששם לא מדובר על ענין מורכב, אלא על דרך התפשטותם במקורות המים, שלפי התיאור נראה שניתנת לצפייה.

הדין העוסק בענישת נשים בעיר הנדחת, מתעלם מאלמנט נוסף בתפיסת הקדמונים, התפיסה הפשוטה גורסת שאם אדם עובד עבודה זרה, אזי גם אשתו היתה שותפה לפעולות אלו. עקרון הענישה הקולקטיבית בעיר הנדחת, מתבסס על כך שהמיעוט ה'צדיק' היה צריך לקום ולעזוב את המקום הנידח. ובכלל זה גם אשתו של אדם. אם היא בוחרת להמשיך ולחיות עמו, זה כולל מן הסתם גם עבודה משותפת, ומציאות של בני זוג כשאחד עובד עבודה זרה, והשניה מנהלת אורח חיים שונה, לא היתה דבר המתקבל בזמנם, ואפילו אם המציאות תיתכן תיאורטית, עדיין הישארות עם בעל שכוה, גידול ילדים אתו, וכדו' הם חלק מההכרה בעבודה זרה, בניגוד ללא תביא תועבה אל ביתך, ובקשירת הגורל עם הבעל העכו"ם. גם תופסים זאת, אין תמיהה גדולה מלשון הרמב"ם "מכים את כל הטף ונשים של עובדים לפי חרב", הטף והנשים גם הם עבדו עבודה זרה, הם המשיכו במעשי אבותיהם. לגבי הטף שאינם בני חיובא, נחלקו התנאים, אבל לגבי הנשים לא היתה תמיהה.

דבריו: "האפשרות שקטגוריית הנשים הצדקניות מתייחסת רק לפניות... דחה אותה מיד באומרו שהבחנה שכזו צריך היה הטקסט לבאר ולציין במפורש גם אם ניתן ללמודה מסברא. אכן החזו"א שבמקומות אחרים מדבר על כך שאין ללמוד משתיקת הטקסט, עושה זאת כאן באופן בולט" (עמ' 666). הם התרסה מיותרת. החזו"א תמיד מדגיש שאין להכניס בטקסט חילוקים שאינם מצויים בו והקורא לא יכל, לדעתם ושהיה לחכמים לבאר ולחלק אם יש חילוק. הבהרה זו מצויה הרבה יותר מאשר הטיעון ש"אין ללמוד מן השתיקה", בו השתמש החזו"א כאשר השואל הוא שניסה ללמוד חידוש מתוך לשון כוללת או מתוך השמטה. וההבדל בין 'חידוש' להיפך ממנו הוא סתימת וזרימת הדברים בצד ההגיון. כאן באמת יש עקרון שאופייני לחזו"א, שדבר שהשכל מחייב, כביכול נכלל בטקסט, והחכמים הכותבים יכלו לסמוך על כך שהקורא יבין. ואילו דבר שאינו מתחייב מן השכל אלא לדעת המציעו נלמד מפסוק או ממקור אחר מקביל, אין לקבל שהכותבים יסמכו על דבר שדעתו. במקרה שלנו, הריגת נשים צדקניות שהתחתנו אינו דבר שהשכל מחייב שנבין לבד, וקטגוריית ה'נשים צדקניות' בהחלט מלמדת שצדקות של אשה נותנת לה דין נפרד. (כנ"ל לגבי ההערה בעמ' 853 הע' 37).

בהמשך, בכדי להראות את השפעת ההנחות המוסריות של החזו"א על שיטת לימוד, מרחיק בראון לכת ומסלף באופן בולט: "מרחיקת לכת עוד יותר היא התייחסותו להוראת הרא"ש בנושא... החזו"א ביקר את הוראת הרא"ש על שני נימוקים באורח חזיתי... נימוקו של הרא"ש אינם עומדים לדעת החזו"א בפני הביקורת... אשר לטענתו השניה של הרא"ש... הרי שטענה זו אינה טענה [...]. החזו"א דחה איפה את הוראת הרא"ש. אכן חרף הכבוד הרב שנהג בראשונים ועל אף טענותיו שהראשונים הם הצינור שבאמצעותו אנו מסוגלים להבין את דברי חז"ל הרשה החזו"א לעצמו לדחות את דברי אחד מגדולי הראשונים על יסוד סברת עצמו ואף לקבוע שטענתו 'אינה טענה'. מגמה זו של החזו"א מובילה למסקנה שהוא הכניס נורמות ציבוריות של ממשל דמוקרטי אל תוך פרשנותו ההלכתית ואף ניסה להעמיס נורמות אלה בדברי הראשונים. בדרך דומה לזו פירשה את דרכו א' גורדון" (עמ' 686). מבלי לנסות להתווכח עם הבנתה של א' גורדון, נעתיק אך ורק את לשון החזו"א, ממנה יכול להבין כל קורא תלמודית שהחזו"א לא חלק על הרא"ש, והצגת הדברים כמחלוקת מול הרא"ש הינה סילוף ברור: "כתב עוד בשם הרא"ש... ואם הנדון בהערכת המס... הדין עם רוב הציבור... וכן משמע בתה"ד... ומה שהביא הרא"ש שם רא"י... אינו ענין לכאן... וכן מבואר בתשו' מהר"מ... ומש"כ הרא"ש דלא ייתכן... אינה טענה... ומכל זה נראה דנדון הרא"ש אינו על הערכת המס, וצ"ע כוונתו ז"ל" (חזו"א ב"ב ה' א').⁵¹

מתרשלים חוטאים ופורקי עול

עמ' 708: "הסנקציות ההלכתיות על המומרים על המינים ועל האפיקורסים היו חריפות ביותר, כך למשל פסק השלחן ערוך שתפילין שנכתבו על ידי מומר פסולות... הש"ך הורה שמותר להלוות לו בריבית, והרדב"ז הורה שמותר אף ללוות ממנו בריבית", לא ברור איך הגיע לבליל זה. פסולו לתפילין אינו חידוש של הש"ע אלא שאינו כותב לשמה, והוא מדין התלמוד. וכמובן גם אינו סנקציה. ההיתר להלוות למומר בריבית הוא משל הש"ע קנט' ב' בשם תוס ורא"ש ורמב"ן, אבל הש"ך דוקא נוקט כמחמירים ואוסר להלוות לו בריבית (ולפי הציון של בראון ש"ך קנט' ג' כנראה שהעתיק מכלי שני או שלישי שמביא בשם הש"ך כשהוא מסביר את דעת השו"ע, אבל דעתו להלכה להחמיר כמ"ש סק"ד). ואילו הרדב"ז ד' יב' כותב שלכו"ע אסור ללוות ממנו.

עמ' 714: "הוא התיר יין שנגע בו מחלל שבת, חזו"א יו"ד ב' כג", שוב סילוף, החזו"א פתח בסברא להתיר ובדיוק מהרמב"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. ויש לתמוה, שהרי להלן עמ' 717 הערה 38 הביא עדות שאסר יין של מחלל שבת, ואיך לא חש לסתור משנתו.

עמ' 710 "רוב הפוסקים לא קבלו את דברי הרמב"ם בענין הקראים, הכסף משנה העיר שזו דעת רבינו בלבד", אך המלה 'בלבד' לא נמצאת בכס"מ. וההבדל מובן. הרדב"ז כתב שדברי הרמב"ם לא מתאימים לקראים שבזמנו שהם עושים במזיד. ומכאן שלעיקרון הוא מסכים. כך שאין מי שילא קיבל את דברי הרמב"ם, ייתכן שלא תמיד היו רלבנטיים מחמת דברי הרדב"ז, שכן טיפוסים של 'תינוקות שנשבו' מסוג הקראים לא היו מצויים עד התקופה האחרונה. אך מחלוקת בודאי לא מצאנו כאן. דין תינוק שנשבה בכל אופן מובא בשלחן ערוך שפח' ובמב"ט לז'.

הקדמה זו של בראון באה כדי להפוך את החידוש של החשבת החילוניים כ'תינוקות שנשבו' כיחודי לחזו"א, בראון מעיר שאפילו 'פוסק נעים סבר ורחימאי כ'חפץ חיים' קבע במשנה ברורה שלו שמחלל שבת בפרהסיא כמוהו כמומר לכל התורה כולה ודינו כעכו"ם" (עמ' 719). אך תמוה שהוא אינו מציען שמלבד האחרונים שהסכימו על דברי הבנין ציון כמו המלמד להועיל (א' כט'), גם גדולי אותו הדור הסכימו כך, הגר"ח"ע כותב: "על דבר שאלתו בנוגע לביטול נשיאות כפים לפי שהכהנים על רוב מחללי שבת... יש לומר כי הם כתינוק שנשבה בין הנכרים, וכמו שצייד בזה בשו"ת בנין ציון להגאון מוהר"י עטלינגער זצ"ל שאין מגעים יין נסך מטעם זה". (אחיעזר קובץ אגרות ש"א דברי הלכה סי' ס'). ואפילו החפץ חיים הרחימאי ונעים הסבר כותב: "ובאמת בזמננו אפילו החוטאים גמורין מצוי ברובן שאינו להכעיס חס ושלום רק תועים בדרך על ידי איזה פושעים שמתעים אותם מן הדרך **והרי הם ממש כשה אובד שאינו יודע איך לשוב אל בית בעליו ומצוה רבה לרחם עליהם** ולהורותם הדרך הנכונה" (החפץ חיים בספרו "חומת הדת").

⁵¹ וכדי להסיר ספק שמא בראון מתכוין שלפרש את הרא"ש במקרה אחר מוגדר כ'לחלוק', הרי לשונו בעמ' 687: "בולטת העובדה שהחזו"א פעל למען שיוון העניים ושלשם כך לא היסס לחלוק בגלוי על אחד מגדולי הראשונים (הרא"ש) ולפרש אחרים בניגוד לפשט לשונם", מוכיחה לא כך.

מאמר ג'). הרי שלא כתב במשנה ברורה אלא עיקר הדין, שבודאי נוגע להרבה מתפקרים בני הדור הראשון שהיו בזמנו ששנו ופירשו. (וכך לגבי הסתירה בעמ' 718 הערה 41. ולגבי הנדון בהערה 44 על דעת רבני זמננו, ראוי להביא את דעת הגר"נ קרליץ דהוא הדין בזמננו, חוט שני שבת פרק מ').

נשים ואישות

"מבחינה ספרותית דומה איפה שהחזו"א עלה מדרגה בדרגת הפיוט שבלשונו, לא רק במלות השבח שבהן הכתיר את מדת הצניעות המפוארה החביבה, אלא בעיקר באופן שבו תיאר את הצד שכנגד, זה של החוצות הפרועות, חיי התענוגים, חמדת בשרים, יופי מרהיב עין, הצעירות אשר תעסנה... כל אלה כמעט עולים בחושינו בממשותם למקרא שורותיו של החזו"א. התיאור העז כולל לא רק את עומק סלידתו מפני התופעות אלא גם באותה מדה את כח המשיכה המפתה שלהן. הדימוי של ארי אורב לציון הגברים ודימוי הכבילה לגבי השימוש בכח הזרוע השלטוני שאולים ככל הנראה מדיון הגמרא בדן כפתו לפני ארי סנהדרין עז. השייך לדיני הקשר הסיבתי בעברת הרצח בהלכה ללמדך עד היכן הדברים מגיעים" (עמ' 834). ואם נותר עוד לומר משהו, הרי זה לצטט את דברי הגמרא: "כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים אף עם הארץ מכה ובוועל ואין לו בושת פנים", (פסחים מט:).

פרספקטיבה כוללת על שער ההלכה

בסיכום חוזר ענין המחלוקות של החזו"א עם הראשונים לפי בראון, בכל המקומות בהם הציג בראון מחלוקות החזו"א עם אחד הראשונים, התברר שאין הדבר כן. אבל בסיכום נאמר: "חרף גישה מוצהרת זו מתברר שהוא הרשה לעצמו לא פעם ולא פעמיים לפרש בניגוד לדעת כל הראשונים, דוגמאות אחרות לכך ראינו בפרקים הקודמים ואף הצבענו עליו במקומותיהם,⁵² ודוגמאות אחרות פזורות בכתביו. כך למשל כתב כי דבר שנתבררה אמתו מן הגמרא אין לזוז ממנו אף שנפגשו בדחיקת לשון הפוסקים", (עמ' 845). משפט זה אינו מחזק את הקביעה שבתחילה, ראשית מדובר על דחיקת לשון, דהיינו הנחה שכך התכוונו, ושנית, ההכללה 'פוסקים' לא כוללת בהכרח את הראשונים. המשפט "כאשר לשון הראשונים עצמה סתומה העיון בגמ' נשאר על מקומו", וכן מכתב החזו"א לר"א פלציינסקי עוסקים במקרה שפירוש הסוגיא ע"פ הראשונים אינו מתבאר באופן עקיב עם כל הסוגיא, ולא במקרה שפסק הלכה שלהם תמוה, ככתוב שם "במקום שאין מפורש להיפוך לענין פסק הלכה".

הסתירה כביכול בין מניעת ההיסמכות על כתבי יד ובין הגהות מסברא (נפעמים רבות בספר למשל עמ' 717 הערה 37 ש"החזו"א הרשה לעצמו ללא קושי לשחזר כתב יד שעמד כביכול לפני הרמב"ם על יסוד סברת עצמו כדי ליישב קושיא"), מעיקרא לא קשיא, החזו"א התנגד לסמוך על כתבי יד כמקור סמכות, אבל כאשר ההגיון והסברא קבעו לו שיש בעיה בנוסח שלפנינו, לא היסס להגיה, דהיינו לשער שאולי הנוסח היה שונה מעיקרא. הבעיה היא לא שינוי הנוסח, אלא הסתמכות על מקור שלא ברור מדת דיוקו, ושלחזו"א גם נופל בערכו מהנוסח ששקדו עליו החכמים ושיש לו סיעתא דשמיא. (הסיעתא דשמיא הוא ענין כללי, שנוסח א' עדיף מנוסח ב', אבל לא שמחמת כך אסור להגיה ולטעון שמחמת הסיעתא דשמיא בהכרח כל נוסח שיבא לפנינו יהיה אמיתי).

סיכום

עד עכשיו נגענו בביקורת, בדברים שאינם ראויים להיאמר ע"י גוף רציני. אבל באופן כללי, רוב התובנות שבספר, גם כאשר אין בהם טעות מיוחדת, לא מרימות את הקורא הרבה מעל לקריאה הפשוטה. במחקר תורה סבוכה ועמוקה מצפה הקורא לתובנות, לפתרונות, להצעת הסבר לחידות סתומות, לצלילה לנבכים. לא רק לערימות של היקף והצגת הרבה נקודות שהדמיון ביניהן בולט. אלא לאיתור קטעים שלא שמו לב אליהם, להעלאת בעיות שניכרות מתחת לפני השטח. והלא קיימים בעולם אנשים שיש להם שיג ושיח עם תורת החזו"א העיונית, למרות שעדיין לא חוברה מונוגרפיה אקדמית, אין ענין רב בלגלות את הגלגל של תורת החזו"א. החזו"א זכאי ליותר קרדיט מאשר:

"נוצרת התחושה שהחזו"א לא גילה כל עקיבות, שהוא קבע כללים והפר אותם בעצמו ושהתבטאויותיו בנוגע לסמכותם של טקסטים ומחבריהם אינן אלא רטוריקה שנועדה לסתום את פי בעלי פלוגתתו, אכן לעתים כך ניתן וראוי להבין את ניסוחיו, אולם לא תמיד כך הדבר וחלק מהסתירות ניתנות ליישוב...". (עמ' 850).

נדגים למשל מתוך ניתוחו של בראון לסוגיית קו התאריך. הגדרת החזו"א אינה קלה וברורה, שכן הוא מטפיל את קצוות הישוב, המחבר מזדרז לקבל את הסברו של ד"ר צבי יהודה "בקו התאריך ודאי שהיתה לו מגמתיות מסויימת, הנסיון להבדיל בין חוקות ישראל לחוקות הגויים, הנסיון לשמור על המציאות של הדעות הימיות ביניים...". (עמ' 628). השאלה האם זה כל מה שאנו יכולים לייחס לחזו"א, אך ורק מגמתיות ושמרנות בכל מקום, מבלי שום אפשרות להשקפה מעמיקה? כפי שמכנה החזו"א את מסקנתו בנושא? (ובפרט לא רצינית קביעתו של בראון בעמ' 80: "דעתו של החזו"א בקו התאריך לא נתקבלה להלכה, בכך הראה את יכולתו לפתח שיטה יצירתית ויוצאת דופן גם אם לא משכנעת").⁵³

לעני"ד טעמו של החזו"א הוא שהנושא של קביעת השבת נקבע באמת על פי השקפת הראשונים כל' החזו"א: "ודבריהם ז"ל שהגיעו אלינו מספרותם הם השופטים אשר בימינו וכאילו הם חיים אתנו היום". התורה וההלכה מתייחסים אל המציאות הבסיסית כמו יום ולילה חודש ושבוע וכו', כשניתנה התורה ונקבעה הלכה, למשל של גיל פרישת הכהנים מעבודתו, הרי הגיל נקבע כפי השנים שמנו עד אז כשעדיין לא ניתנה תורה. וקל וחומר שאחרי מתן תורה, הצורה בה תפסו העם ע"פ שופטיו את הימים והזמנים היא צורת הימים עליהם התורה דיברה. כל השנים שנתעברו או החדשים שנתעברו וכל שאר קביעות אחרות הנוגעות ללוח השנה, הן הכרעות הבתי דין שבכל דור,

⁵² באופן לא אופייני לא מציין כאן בראון מ"מ מדוייקים, אני מקוה שבדברים לעיל הוזכרו כל המקומות אליהם התכוין.

⁵³ גם הצגת הדברים תלויה לא מעט בכותב: 'הקבוצה הראשונה' כוללת רשימה שמית מפורטת, השניה 'כוללת את הרימ"כ מטשורטקוב והחזו"א', כשהשאר נמויים בהערת שוליים, בקבוצה השלישית יש רק שניים אבל 'צניגיה המובהקים הם הרב עוזיאל והרב כשר'.

הזמנים הם רובד ראשוני שעליו מושתתת ההלכה. נכון הדבר שכאן מדובר רק בהשלכה של תפיסת הראשונים, במשהו שהוא יסוף העולם, אבל עדיין הקביעה נובעת מתפיסת הראשונים את השבת. אלו הן קביעות הזמנים המסורתיות שהמשיכו בצורה האורגנית מאז מתן תורה, על פי שופטי כל דור. ולכן הן אינן ניתנות לשינוי. הסיבה לחשוב שאין הקביעה תלויה במשירן בגיאוגרפיה, היא העובדה שבדאי גם הקדמונים ידעו שהמפה הגיאוגרפית שבידם אינה יכולה להיות מדויקת, כפי שטוען בראון ששנחאי מוסטת כמה עשרות ק"מ מהיכן שהיתה צריכה להיות לפי החזו"א ע"פ בעה"מ. קביעות הזמנים נוצרה על ידי התפיסה האנושית של שופטי כל הדורות, לפיה ירושלים נקבעה כמרכז מסיבות ערכיות, ולפיה נקבע סוף הישוע. מכיון שהדברים נקבעו בימי קדם, אין כל כך חשיבות לכך שבזמן החזו"א היו במנצ'וריה מאה מליון איש (עמ' 628 הערה 83). שהרי אפשרי בהחלט שבעתיד ייושבו חלקים מהים לטובת יישובים, האם נשנה את קו התאריך משום כך? (ומוכרים דברי החזו"א לענין קביעת ההלכה שהיא כפי 'אלפיים תורה'⁵⁴) ההלכה מושתתת כאן כמו בכל התחומים הדומים, על התפיסה הטבעית והאורגנית.⁵⁵ טבעית בכך שהיא חוצה דורות ותקופות ומתבססת על החכמה האנושית הבסיסית, ואורגנית בכך שהיא נמשכת מדור לדור מאז מתן תורה מתוך מגמת שמירה והמשכיות. זאת לא המלצה, אלא הצורה בה ההלכה **חיבת** להיקבע. רק במקרה של ספק, ששאנו יודעים מה אומרת המסורת, ויש הרבה מקרים כאלו, אז מכריע העיון של שופטי דורנו כפי יכולתם. לפיכך החזו"א מייצג את התפיסה המסורתית, והדעות האחרות מציגות פתרון מלאכותי חדש. הבעיה היא לא עם ההגיון של הפתרונות האחרים או עם הדיוק המדעי שלהם,⁵⁶ אלא עם ההתנגדות להלכה שכבר נקבעה. הויכוח מול החזו"א היה האם ההלכה כבר נקבעה, אבל אין שום פלא בעמדתו, שיש בו כדי להצריך תיאוריות על 'נסיון לשמור על מציאות ימי ביניים', במקום נסיון לחתור להבנת מהלך חשיבתו. בין אם החסבר שלי נכון ובין אם לאו, הוא מציב את החזו"א במקום שיש צורך להתאמץ כדי להבין את השקפתו, ולא רק לתייג אותה.

באופן כללי ניתן לציין לשבח את בראון, שעקב התמצאות מה בספרות תורנית, הוא יודע בדרך כלל להסתייג (אם כי בעדינות הנדרשת, כראוי לתיאוריה מדעית, אשר יש לטפל בה בצמר גפן ובכבוד רב⁵⁷) מרוב התיאוריות של חוקרי החרדים, הבורים והתמימים, (חסרי כל מושג בספרות הההלכה לגווניה) שבעיניהם כל המתרחש בעולם ההלכה אינו אלא בבואה חיוורת של ההתרחשויות 'האמיתיות', כגון משבר המודרנה, משבר השואה, משבר יום ראשון, משבר יום שלישי, ועוד תופעות שהן השלכות של ההתרחשויות האמיתיות בעולם המדעי והפילוסופי, מה שהביא לעולם את חיבור השולחן ערוך, המהפכה ההלכתית לפיה שומעים להלכה, המהפכה הלאומית, לפיה מפלגלים בהלכה, המהפכה הפסיכולוגית לפיה מחנכים ליראת שמים, וכל שאר המהפכות שהן תוצאה ישירה של ההתקדמות המדעית ומונחים שההלכה אימצה ממנה לפי התור..

אין כאן שום נסיון להעביר ביקורת אישית על בראון, שכוונתו היתה לטובה. וגם אי אפשר לומר שלא למדנו מחיבורו שום דבר, מובן שמי שאינו יודע די על החזו"א, ימצא כאן מידע רב שמוגש בנסיון לאובייקטיביות. ולהבדיל מחוקרי חרדים אחרים שצריכים עזרה מרבותיהם המרופסורים להבנת סוגיית תלמודות, בראון משתדל להקיף כל סוגיא שהוא נכנס אליה, ואינו נרתע מדברים הנראים סבוכים ועמוקים. וכן להבדיל מחבריו החוקרים השבויים בקונספציית הבורות ובכבלי הדוגמות הנוקשות שקיבלו מרבותיהם, בראון פתוח לבדוק כל אפשרות. הבעיה היא לא אישית שלו, אלא של הממסד בו הוא שרוי, כ'תיאולוגיה שלא מדעת' האפשרויות הרציניות לפעמים נדחות ב'בעיטה כלפי שולחיו, ומה שימצא חן בעיני קהל אמוניו. **וכל זאת שלא מדעת**, האפשרויות הרציניות לפעמים נדחות ב'בעיטה כלפי מטה' ועדיין שלא מדעת. ערב ההשקפה של הספר לא יהיה שלם ללא כל המעטפת הכבדה של הפסבדו מחקר.

⁵⁴ אפרופו אלפיים תורה, המחבר שואל על כך בעמ' 642 מדוע דוקא בטריפות הבהמה נקבעו שאלפיים תורה, ואילו בטריפות האדם החזו"א אינו סומך על כך? ומסיק: "ברור למעיין שקשה למצוא מבחן אנליטי צרוף שיצדיק הבחנה זו, מסתבר יותר שהחזו"א לא היה יכול להשלים בלבד...". אך כמדומה שהשובה ברורה מאד, בטריפות נאמרה הל"מ שאוסרת את הבהמה באכילה. ואילו בטריפות האדם לא נאמרה הלכה, הם רק גזירה שהו שהקישו חכמים מדעתם, וכזו היא תלויה במציאות. ואפשר שאפילו בבהמה בדיני משא ומתן, בטריפה שידוע לנו שאין מהים ממנה כיום, אף שהיא אסורה באכילה, במקרה ונולד ספק אם היא חיה או לאו, אין להניח שהיא מתה מחמת שהיא טריפה. שכן ההלכה היא שאין לאכלה, ולא שיש להניח שמתה, גם במקרה שזה מנוגד למציאות.

⁵⁵ לפיכך האשלות מפרטים שונים אינם התפיסה הזו מעיקרה, שלא יוסדה על חקירה גיאוגרפית ועל התאמה של מאת אחוים, אלא על תפיסה כללית של שם הדבר. כמו בעוד תחומים רבים בהלכה.

הכתוב בעמ' 637: "חורף העיצור הגדול כשיר הגדול כשיר השדש בכך שדעת הרמב"ם לא נחצבה ממקורות תורניים אלא ממקורות המדע הנכרי הוא לא חשש לפסול אותה מכל וכל ונראה הוא אף (צ"ל שאף) לא העמידה למנין הדעות שהרי הוא מדבר על הרו"ה כעל דעת כל הראשונים. אכן גם הגנוה הנחוושה על דעת הראשונים מסתברת יותר כהגנה על עמדתו שלו, פרי העיון השכלי, מאשר על סמכותו שרירותית כלשהי", שגוי מכל וכל. החזו"א לא פסל את דעת הרמב"ם וגם לא היה מה להעמידה למנין הדעות, שהרי הרמב"ם לא דיבר כלל לענין קו התאריך, אלא הוסיף את אמצע הישוע לצרכים אסטרונומיים בלבד בעניני קידוש החדש, ולא נכנס לשאלה ההלכתית. בכך מפספס בראון את הנקודה העיקרית של החזו"א בקו התאריך: ההלכה שכבר נקבעה ונהגה מאז ומעולם. בפרט בנושא יסודי כמו זמנים.

זה לא מפתיע לבראון למיין טבעות / שך וזוה לכתוב בעמ' 847: "גם על הרמב"ם לא היסס לחלוק כשהבין את מקורות חז"ל באופן שונה ממנו וא כשחש בו מקורותיהם אישית תורניים כפי שראינו בפרשת קו התאריך". בזמן שלא מדובר בשום מחלוקת, ואפילו אם היה החזו"א פוסק כדעת הרו"ה והכוזר ועוד הרי היתה כאן הכרעה ולא מחלוקת.

הדוגמא השניה המובאת שם בעמ' 847 גם היא שקרית כמו שהובא לעיל "מקורות הסמכות ההלכתית".

⁵⁶ בראון מתעקש שוב ושוב שהחזו"א "טען שם שלא רק עמדת חז"ל עומדת מעל כל הרעור או ערער מצד ממצאי המדע אלא גם דעת חכמי ימי הביניים, הראשונים. כך עכ"פ שעה שישנם תימונות דעים בין 'כל הראשונים' לגבי המציאות. שכן אם תימונות דעים זו מבוססת על הבנה משותפת של דברי הגמרא יש לראות את דבריהם כאילו נאמרו על ידי הגמרא" (עמ' 649). בזמן שהחזו"א לא 'טען' כך, אלו דברים שבראון מכניס לפיו. החזו"א טען שהכרעת כל הראשונים היא הלכתית ומחייבת הלכתית, ולא שדעתם בעניני המציאות מחייבת את ההכרח נכונה. כמובן שהידיעה הגיאוגרפית של הכוזר לא מבוססת על פירוש בגמרא, ודברי החזו"א על פירוש מוססם בגמרא לא באו לגבי שאלה גיאוגרפית, אלא שאלה הלכתית.

⁵⁷ בראון, שלזכותו ייאמר שקלט את האבסורד שבתיאוריות מגוחכות אלו, אינו יכול להשתחרר מהגירסא דינקוואט שלו בהיכלי האקדמיה, ואת התיאוריות הטפשות של כץ 'האורטודוקסיה כתגובה' הוא לא מעזי לחילה לבטל, כאילו היה סתם סברות של חזון איש. הוא רק מציין בעדינות כיצד אפשר לקבל במדה חלקית, אף שהלחצים של עיקרי הדברים 'היה מסקנה חסרת שחר', אין להגיע למסקנות מרחיקות לכת וכו'. הכל כפי מה שקיבל משני פרופסורים בשיחה אישית בע"פ, שזה מן הסתם נותן תוקף לסטיה הנוצרת מהקונצנזוס האקדמי (עמ' 465 והלאה).

כיצוד בזה כשהוא מציין לספרו של לוי על תולדות התפילה, הוא נאלץ להסתייג "ציונין שספרו של לוי הוא בעל גישה מסורתית ולא אקדמית ביקורתית" (עמ' 501, הערה 13). פן שמא ואלו יאמרו שהוא מבכר באיזה שהוא מקום מסורת על ביקורת אקדמית 'מבוססת', כדוגמת זו שהוא יודע לצטט שם אלו סדרי תפילות לא תיראה המקרא וכו', ע"דניאל ו' יא' ישעיה א' טו'.

ראה גם עמ' 668 הערה 46: "יש לציין שהצוואה בכללה היא ככל הנראה תופעה מאוחרת, ישנם חוקרים הסבורים שסדר הירושה של התורה נתפס בהלכה הקדומה כדן קונגני ומושג הצוואה לא היה ידוע בה", מעניין כיצד יסבירו החוקרים את הפסוק: לא יוכל לבכר את בן האהובה וכו' (דברים כא טז) אם לא בצוואה.

יכלנו לציין עוד דברים טובים בספר,⁵⁸ אלא שביקורת זו לא באה למנות מעלות וחסרונות, כדוגמת ביקורת המתפרסמת בעיתונים, שמטרתה לספק מידע לקורא. אלא באה רק למנות חיסרון אחד כולל, ולהתריע כנגדו. באשר גדול כח הכתיבה האקדמית להרשים את הקורא התמים, וגם אנשים שנראים ת"ח ויודעי ספר נפלו בפח יקוש זה, ונמשכים אחרי כל מה שמצאו כתוב בסגנון כזה. לפיכך חובתינו היא להציג את הדעה המתנגדת, בכל התוקף שיהווה משקל נגד לכבדות ולרשמיות המחקרית.

לפיכך תקוותי שהדברים לא יהיו פגיעה אישית במחבר, כאמור כמה פעמים אין כאן שום אבחנה או ביקורת אישית, ולא בנו האשם אלא במוריו ובקהל עדתו, הם אלו שחינכו אותו שבשביל לחקור סוגיות תלמודיות עמוקות ודעות מורכבות מעיון, אין צורך בידיעת התורה ברמה של תלמיד חכם. הם אלו שחינכו אותו שהכל שפיט באמצעות סט הכלים של ארגז החול, והם אלו שעודדו אותו צעד אחרי צעד בכל המלאכה הזו. ובפני החוקר ניצבת הברירה, האם לעסוק בדברים שבאמת קל לנתחם בסברות של גרוש, או לפנות לעיון התורה שהיא מלאכה בפני עצמה. וה' ינחנו בדרך אמת.

⁵⁸ כך למשל בעמ' 617 הערה 54 כיוון המחבר יפה ברמיזתו. ראה עמ' 650 הערה 155, ועוד מקומות רבים בהם הוא רומז לחסרונות של תיאוריות בלתי מבוססות. עמ' 659 גם ספרות ההשכלה וכו'. עמ' 662 הערה 31. עמ' 715. ועוד.
ולחיבת הקודש ותיקון הדברים נציין גם כמה זוטות של דפוס כתיב ומ"מ:
עמ' 393, הערה 258 והערה 259 אינן מודעות זו לקיומה של זו, ועי' בעמ' 499 הערה 10.
את המלה 'חבר' הוא מנקד משום מה 'חבר' (עמ' 682 הערה 95). עמ' 583 גרסטר, אינו 'נטען במשך ימי החול'.
עמ' 44 שו"ת אחיעזר ג' לד', צ"ל: א' לד'. עמ' 49 מג"א רמ' ב', צ"ל רמ' יב'. עמ' 57 באות עת, צ"ל באותה עת. עמ' 89 זקן ממרא צ"ל ממרה. עמ' 163 סולובודקה צ"ל סלבודקה. עמ' 178 אלחמה צ"ל אחלמה, עמ' 664 אורגניזם צ"ל אורגניזם עמ' 778 הע' 160 'השתכע' צ"ל השתכנע. עמ' 837 000 צ"ל 114. עמ' 845 יו"ד שעז' ה' צ"ל קעז' ה', עמ' 853 כלאים ג', חסר ציון.

קראתי את מאמר הביקורת שלך על ספר החזו"א של בראון, וחושבני שהוא מאמר יסודי מאוד וזהו אמנם תכלית הביקורת שאפשר להעביר על בראון אבל האמת ניתן לומר שהתאכזבתי, ולא רק מנוסח הביקורת אלא ובעיקר מהתוכן, ואבאר כוונתי.

תחילה נתמקד בנוסח המזלזל והקטלני –אם ניתן לומר כך- על מחבר הספר וכל השייך לו, ואף שבסופו ישנה הצטדקות שאין הכוונה אלא למוריו וחבריו של בראון אי"ז מספיק כלל והנוסח של הביקורת מלווה את הקורא בהרגשה קשה כי לעולם א"א לחשוב באופן עניני על צורת החיים הנדרשת ע"פ התו' וכיון שהציבור החרד לדבר ד' הוא לכאו' המתיימר ביותר לייצג צורת חיים זו הרי כל אחד שנולד למסגרת זו וחונך באופן זה ה"ה מחוייב ליישר קו חשיבתו עם המוסכמות המקובלות ללא נטות ימין ושמאל, ולא עוד אלא כל שמעלה נקודת כיון מחשבה אחרת אף כשהוא נסמך על אילנות גדולים ה"ה ממחריבי התו' ומעוקרי', ועולה בזיכרוני מה שכתב הנצי"ב בהקדמה להעמק דבר בראשית כי בבית שני היו אנשים חכמי התו' יראים ושלמים אבל חשדו בכל מי שאינו הולך בדרכם כי הוא צדוקי ואפיקורס וזהו שנאת חנים שע"ז חרב הבית ועד עתה כאלפים שנה עוד לא נתקן דבר זה והרי הוא עומד בשימומו.

אף שצורת ההחלטות של בראון יש בהם הרבה כדי לבקדם וניכר בהם הנוסח המחקרי האונברסטאי שיש בו הרבה מהחיסרון אבל חושבני שבפרספקטיבה כוללת אין ספק שבמש"כ החזו"א לענין ידיעת החכמים באופיים האמיתי הרי בראון קרוב לאמת לאין ערוך מספרי הביוגרפיות החרדיות שבאמת הפכו את החזו"א לאדם שמימי הסותרת מלכתחילה את המטרה שהיא ללמוד מדרכיו, [באופן אישי מעיד אנכי כי בראון נתן אופצי' הרבה יותר (למי שבאמת רוצה) לגדול ולהידמות לחזו"א וזה הלא המטרה].

לעצם הענין עד כמה אפשר לחקור אחר החכמים אני חושב שהדבר נתון במתח תמידי ללא הכרעה ואף שבראון נטה יותר לצד השני היינו לגשם את החזו"א כאחד האדם, אבל אתה נתת יותר ערך לצד השמימי שאינו אמיתי כלל, כתבת שהחזו"א לא הי' ככל אותם הצעירים באירופה שנסחפו ע"י זרמי השעה, ואני שואל וכי בהיותו בן 15 כבר הי' חזו"א שא"א הי' להזיזו והלא בדברך אלה חזרת לדברי לוינ [בהמעין] שהחזו"א הי' קדוש מרחם [זה נלמד מתוך דבריו שם] דבר שאם הוא נכון הרי ביטלנו מלכתחילה את דברי החזו"א ללמוד את אופים האמיתי של החכם.

כמו"כ אתה מתעסק בביקורת על נושאים שאינם מהותיים כלל כידע היסטורי שלעולם אינו 100% ובסה"כ יש להעריך את המידע של בראון ביחס לספרים אחרים שחלקם הנסתר רב על הגלוי וחלקם נסחפים בדמיון השמימיות כידוע, וכמה שמחה ראיתי בדברך על מציאתך [אולי מאוצה"ח] בחזו"א שהביא דברי הגר"ז אף שאין הדבר משנה כמלא נימא את מסקנת בראון שהיא ידועה ג"כ לכל צורב שאין החזו"א נטה לעיין וללמוד בתורת הגר"ז [ובדרך כלל כן הוא דרכו כלפי אחרונים אלה שמביאם בפעמים בודדות וחולק עליהם כידוע ללומדים בספריו].

כשאנו יורדים לעומק הענין האם ניתן להעריך את דעתם של החכמים אני חושב שבענינים כלליים הדברים ניתנים למחקר גם לאלה שלא הגיעו למעלתם בתו' ושאר גדלויות, כוונתי דאף שלענין החלטות פרטיות לעולם א"א לדעת מכלל השיקולים שהביאו להכרעה כזו או כזו אבל באופן כללי הדברים נתנים להערכה, דוגמא הנה נטיתו של החזו"א להחמיר בנושאים הלכתיים וכן בנושאים השקפתיים דבר ברור הוא שבא הוא מחמת אופיו וכמ"ש הוא ז"ל באגרותיו שמטבעו נוטה הוא לראות כל דבר כחמור, ואין אני חושב שהוא קנין אישי של עבודה עצמית משתי סיבות, האחת מפני שכבר מספרו הראשון שהוציא בגיל צעיר יחסית אנו רואים בבירור נטי' זו אף שבדרך הלימוד ישנם שינויים מהותיים בין ספריו אלה לספרים המאוחרים יותר, שנית מפני שאין הענין נתון לעבודה עצמית וכמה ראינו מגדולי התו' בכל הדורות שהי' להם נטי' להקל על אף גדלותם העצומה, כמו"כ יסוד

הערכים של החזו"א כמעט ברור הדבר שהוא ע"פ חינוכו וכפי שאנו רואים כמה טרח להעמיד דברי הגר"א ודברי רבותינו שעל ברכיהם גדל, ולא העמיד כלל דברי חכמי הספרדים בדורות האחרונים במקצועות ההלכה, ולא דברי חכמי החסידים ובעלי המוסר במקצועות ההשקפה, ולא דברי חכמי הדעת בפילוסופיה או בקבלה במצוות ידיעת ד', והרי האדם שרוצה לדעת את דרכו בעבודת ד' ועומד לפניו דרך החזו"א חייב לשפוט ע"פ מידתו שלו וזהו חלקו הגדול של בראון בספרו.

כהנה וכהנה ניתן להרחיב בדברים וההסתר בזה רב על הגלוי ומ"מ אומר לך האמת אנכי אברך מב"ב נכד לאחד מתלמידי החזו"א שגדלתי על תורתו קדושתו וגדולתו של החזו"א ועם כ"ז הנני מוצא לנכון כי הרוצה להתקרב לאמת מחויב הוא להעמיד את השיטות והזרמים ביהדות עם מנווטי דרכם בראית מבט שלו והלא כל אחד ולהכריע מהי הדרך הנכונה יותר עכ"פ לגביו להביאו לתכלית וזהו חובתו בעולמו [ובזה אפשר להעריך את בראון שלא כתב כמעט נטית לבו בהציגו את הענינים הנידונים אף במקומות שאפשר להעריך שהי' משוחד בדעותיו].

ג. ב. הנני לציין כי בנושאים מהותיים נכשלת מאוד, כגון בענין הסתירה בדברי החזו"א בעניני ביטחון - אם האדם הפשוט נתון תחת הטבע והמקרה או לעולם לא כמ"ש באמו"ב שאין המקרה אדוני' לנו- ושהיא סתירה גדולה ועצומה כמעט ללא תשובה וכמה כואב לי לראותך פוטר הדברים במחי יד שאינם מיישבים הענין הזה במאומה [ולהערכת זיה כתוצאה מהחינוך להסכים באופן מוחלט עם המקובלות ולהסיר מהלב כל אפשרות של דיון פנימי אפי' בדברים מהותיים בעיקרי היהדות], עוד בנושא הקבלה שגם אתה נסחף אחר השמימיות המרווחת אצלינו כאילו כל גדולי הדור יש להם ידיעה נרחבת בקבלה ומי שקצת טעם מסתרי תו' אלו יודע כי הלימוד בזה הוא לימוד של שנים רבות בעמל עצום וכמו שמצינו אצל הגר"א וכל גדולי הקבלה וכבר העיד החזו"א שלימוד הקבלה יותר קשה מלימוד הנגלה ואם על לימוד הגמ' ופוסקים כתב באמו"ב שא"א לקנותם אלא אחר שנים רבות של לימוד נמרץ בעיון רב וודאי כ"ש בקבלה הוא ואיך אפשר להסיק כי מחמת שראו את החזו"א מעי' באיזה ספרי קבלה שהי' לו בזה יד ורגל? [כן יש ללמוד מכל תלמידי החזו"א שלא נטו כלל ללימוד הקבלה ואילו הי' החזו"א עוסק בנבכי הקבלה שכו"ע מודים שזהו עיקר התו' האיך אפשר שהעלים כ"ז ולא הקנה בזה מאומה לתלמידיו, אתמהה] וכמו"כ על הח"ח שאין ידיעתו בזהו מלמד מאומה על ידיעת תו' הנסתר העצומה לאין ערוך, והלא גם לתלמידיו יעץ ללמוד זוהר באופן שטחי וללא עמקות וכי התכוון בזה שכל הלומד זוהר יודע תורת הקבלה, ואם על לימוד יו"ד ושאר חלקי תו' העיד הח"ח על עצמו שהפסיד בזה מחמת עיסוקו הגדול בצרכי היהדות ובכתיבת המ"ב ק"ו על לימוד תו' הנסתר, וכמה צדקו דברי בראון, אנא עי' בדברים וקבל את האמת ממי שאמרה.