

'החזון איש' מאת בנימין בראון

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

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 הלמדנים 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 והנסיין לכיון 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 מדידות. 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 מדלג על השלב בו אנו שואלים: האם הטיעון מחייב? האם יש בו אמת? האם ביכלתו 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 מציאת 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 מייסד 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 יחודית, 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, בנייתו שלאחר מעשה, יש מקום, כזכות ואף חובה, לנסות ולהבין את הכרעות החזו"א ומניעיהם, תורה היא וללמוד אנו צריכים. אלא שכאן הדבר מסור לשיעורים, החסיד 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 הרבה למעלה מכל אותם 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 שבאיזו 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 100% מהכרעותיו של החזו"א הן שפיטות בכלים שבידנו, 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, ושאוכל 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 הנחות חרדיות, ענינו של הקורא הוא החיבור שנמצא בידו. מצד אחד החיבור מציג 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 שמים', 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. 'מהרהר אחר רבו כמהרהר אחר השכינה', זו ההנהגה שלמדנו מחז"ל, ומי שרואה את דברי חז"ל כנר לרגליו וכמייצגים את המסורת בצורתה האותנטית 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 מאפנות. 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: "**יככל 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 שיככל 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 (בפירושה 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 בשיבוט וכדו'. בכל אופן השיר עוסק בהנאה מול יגיעה, ולא בענינים 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 הגעתי בפרט מסויים למסקנה מקבילה לדברי בראון, לא אמנע מלהציג מה שנראה כאסמכתא רעועה לדבר. ומה שצורם בעיני לומד 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 כראיות, ואינו עונה להגדרה זו.

² **הבהרה:** כל מיני הדגשות, הטיות, ספוררים, 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 וולוז'ין (או בריסק) למשך מספר ימים ועזב משום שהיתה שם חברה רעה. או מסיבה אחרת. אך מה הקשר לענייננו? האם בימים אלו הספיק להיווצר משבר אמונה בלבד? 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 שמעשה 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 וכ"י.

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 מיתנו 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 תכונת 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, 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 הדן 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 שכתבתו 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: "יסגנון הכתיבה המליצי שלו שואב גם מהעברית המשכילית", השווה שירו הנ"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 ממימד הזמן, לאלו שנים אפשר לתארך את המשבר? באיזה מקום שהה או החזו"א? שום רמז ואסמכתא לא מתחברים למימד של זמן. יש כאן 'הרחקת עדות' מושלמת. בידי העתק מכתב חדושי תורה, שהיה חלק מהתכתבות ארוכה בין החזו"א לאחיו 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 הש"ך 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 מושל החזו"א שהגיע לידינו, מתגלה החזו"א בצורה אופיינית מאד: " דינא ד.. אינו מבואר איסור ולא היתור.. והב"ח חפש.. והוא תמוה.. הדבר בעצמו מוקשה דכיון דלא נזכר איסורו אין להוסיף על הטריפות.. וכ"ז דחקו מפני שהוא סובר.. שנית יש לעיין הא דאמרינן כל שאוחזין אותו ונופל, הנה החוש מעיד.. וא"כ באיזה שיעור משערין הכא, ורש"י פי' קצת ועדיין לא ידענו כמה הוא הקצת.. דיהיה השיעור שנתן לענין נתרופן 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 הש"ך.. הנה לפי הרי"ף והרמב"ם לק"מ ב' קשויותיו..". המאמר ככלול 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 הסטייפלר 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).

"יאיין 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 כ'אסור'. הרוגאטשובי 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 מחדושי חזו"א מועד קמא' ט"ו, (ע' 21).

הקביעה כלפי אנשים שהכירו את החזו"א במשך שנים רבות ולא זזה ידם מתוך יד: "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 בדיק להיפך: בפולמוס מול חזו"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 מלמד על קרבתו של החזו"א לספרות ההשכלה ולמשכילים ולעיתון הצפירה.. (בכלל מדובר שם על קטע בהצפירה שנכתב לפני שנים רבות, והועתק לצורך הפולמוס).

בראון, הפוסק, המאמין, ומנהיג המהפכה המדעית

במאמר אפולוגטי ב'המעייין' 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? שוידויו על בקשת החופש ותאוות הנפש רק משל היו? שקריאותיו להרחקת 'רעיונות', 'חשבוניות', 'ילדי נכרים' והתגרריות 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 מוליך 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 הניצחת 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' 51 הערה 135, לגבי מכתב החזו"א 'קושי הזמן ורוב ההסתר בחשכת גלותינו פוגע דקא בכמו אלה להטותם לילדי נכרים ומחשבות זרות', "לנוכח ניתוחינו דלעיל את משבר נעוריו של החזו"א איש לא אהפלא אם דמותו שלו עמדה לנגד 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 כלל 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 תיאורו 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, ובהרשעו 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 'ודוניות', במאמר האפולוגיקה עמ' 16: 'יושם אל לב, כי סימן ההשמטה של העורך - שני המקפים - בא בדיוק בין הקריאה להתרחק מעיסוק 'ברעיונות ובחשבוניות' 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 שמשנה בעיית היה שם". לבראון ברור שמדובר במשהו בעייתי, בהמשך למנטרה שלו על 'צנזורה מזעזעת', המושפעת אולי מטורי הרכילות 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 ש'זכות הציבור לדעת' או 'החופש האקדמי' מאפשר לכל אחד לרצות לנבון 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. אפיוזדה מעניינת: בימי עליית 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 בהדגמה, 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 בברית וכן ביום כיפור ובכל המועדים ומדוע שותקים רבנינו הייזי לבלתי ברר האמת לפני על עם מי הצדק, ומהראוי לברר הדבר בהפלט... (עמ' 28).

מה הוא המקור ליסברא אפשרית זו? בהערה 36 נאמר: "זכורני שראיתי פענוח זה באחד החיבורים על החזון איש אך לא עלה בידי לאתר". זו לא הפעם היחידה שהמחבר קובע דברים בעלי ענין על סמך 'כמדומייני שראיתי כך באיזה 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 רמזיה, 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 שכתב 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 ורציני 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 לכוונתה 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 האנגליטית, 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 כשלשים שנה מסרה נפשה לשמש את החזו"א, ברם אין למדים מן ההספדים. זכורני שראיתי מקור כלשהוא, לא הצלחתי כעת לשחזר היכן, שנוב 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 גדול ומוכרע אצל המחבר, גם אם מדובר בנתון שהעביר הסטייפלר בכבודו ובעצמו, אבל מכיון שזכורני שראיתי מקור כל שהוא, יכולים אנו איפה לתארך... עלובה עישה שנחתומה מעיד עליה שאינו זוכר איפה מצא את המכתוב שלה...

כך גם בעמ' 50 הערה 133 "הביוגרפיות החרדיות יודעות לספר... שמעתי בזמנו מבר הכי, ואינו 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 המשבר של מחברינו. בפרט המשך השתלשלות הדברים מבטל מכל וכל השערה מוזרה זו:

"שלשה 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 י"ב אישי מצייין 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 החזון"א כביכול⁷, 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 החזון"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: "הוא 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 האויר" (עמ' 29, הערה 43). חד וחלק, יהודי מספר לך על עדותו של איש נכבד על מעשה שהיה, ומצד המחבר אין צורך בנימוק כדי לבטלן, הן פשוט "קלוטות מן האויר", 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 האויר. הענין נמצא כבלתי מתאים לציר חלוקת התקופות של המחבר, החזון"א לא היה עדיין ב'תקופת פרסום טקסטים'. כן ראה לעיל בנוגע לעדותו של אחי החזון"א ועוד על נערותו של החזון"א, עדות שנדחתה לטובת דקדוקי עניות בשירים ומזמורים.

בראון מרבה לתקוף את 'ספרות ההגיוגרפיה 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 החזון"א בשנת תשט"ו, הוא מצייין את שנת פטירת החזון"א – תשי"ג. וכשהוא מדבר על הענין הבסיסי של גילאי החזון"א ורעייתו, הוא מעתיק כמושב ומומך את דברי גראדה: "הכלה גדולה מן החתן בן העשרים, לא בשנים אחדות בלבד, מנין שנותיה כפול משנותיו" (ע' 31). הרי אומר: הרבנית בתיה קרליץ היתה בת 40 ביום נישואיה, מה שאומר שבפטירתה בשנת תשי"ח היתה בת 94.. (לא מיבעי לפי התיקון של ב' שהחזון"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 'בתי'ה, בראון אינו יודע אלא את הכינוי 'באשה'. כיו"ב הוא כותב שכשהחזון"א נפש בצפת "הוא נסע כל יום לים". גם בנושא נסיעות החזון"א לירושלים יש בלבול וסתירות בספר (ע' עמ' 81 למשל). כך שהנושא ההיסטורי לא ממש מוסדר בתוספת הצנועה של קוים ביוגרפים.⁸

אחד הוויכוחים הסדרתיים של בראון עם ספרות הליקוטים על החזון"א, היא ה'התעקשות' שלהם לייחס חכמה ויראת שמים בכל מעשה 'קטן' של החזון"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 החזון"א כאחד מגדולי הדור. החזון"א היה אכן בשר ודם, אך 'אלו ידעתי 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 שבחר בראון למאמר התגובה שלו (בהמעיין ניסן תשע"ב): "ידיעת גדולי ישראל באפיים האמיתיים", מה היא הדרך לידיעה? האמנם גיבוי פסבדו מחקרים שרגליהם ניצבות בשאול תחתיה וראשם מגיע השטיח? 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 לחזון"א, בפאה"ד כתבו שחכמי התורה בוילנא ידעו על החזון"א מכבר והוקירו את גאונו ומספריו וכו', הספר נכתב על ידי ועל פי האנשים שהכירו את החזון"א עוד בוילנא, ובפרט ר' שלמה כהן. אבל לבראון לא נוחא בדבר, לפי תוצאות מחקרו 'ספריו' של החזון"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 בהוויות העולם הזה, יכול לחשוב שעל ידי עדות של שני אנשים שהם לא הכירו את החזון"א, או שבסביבתם לא הכירו את החזון"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 היותי בבני ברק (נ.ב. שנות ה-70 עד ה-80) הוא לא תפס מקום. לכל היותר הוא הוזכר פה ושם כעוף 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 לייחס 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 החזון"א. ראה למשל: "המך במפלגת פאג"י (פועלי אגודת ישראל ירושלים) הקיימנית של עורך הדין הירושלמי מרדכי בוקסבוים", (עמ' 262). זו טעות, מ' בוקסבוים לא היה קשור לפאג"י ירושלים. כך העירו לגבי ספקותי אם היה החזון"א רב בסטויביץ, תוך התעלמות מעדות מפורשת בנושא. על הסגנון הישירי של החזון"א בכמה מקומות הנדון בעמ' 359 כרעיון אנונימי, כבר עמד הרב זוין ב'אישים 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 לחוקר החזו"א.. (כמו כן הכרוז 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 שבועמ' 64 דואג לנו בראון שלא נימשך חלילה אחרי 'פאר הדור' המעיד שהחזו"א בחר לגור בבני ברק משום ש'איני 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 בכתובת חדושו עד לרגע האחרון ממש כשכבר היה צריך לצאת לדרך. ייתכן שהתיאורים מוגזמים מעט", (עמ' 58). היוזרה לכס מלהיסחף אחרי תיאורים של התמדה וכדו', ייתכן שהם מוגזמים. ייתכן שהחזו"א הכין לעצמו כוס תה וליטף את הפרחים שבחצר בגעגועים. או שמא הרחרר 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', ובהערות 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 העניין), 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 מחנויותיהם? 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 ולבוגרים באליטה הרבנית כגון ר' איסר זלמן מלצר והרב הראשי "א הרצוג". כמובן שכל הנסיונות ללמוד על כך ממשפטים של אנשים שונים - חסרי טעם, מדובר בענין הדרגתי ומורכב שניתן לכנוי ולביטוי בהרבה דרכים. כל מי שקורא את מפת המציאות גם בימינו אנו, יכול להבין משפטים כאלו על אנשים מפורסמים רבים, שבשנה פלונית עדיין לא היו כ"כ מפורסמים. ואין צורך 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 שעדיין לא פקע שמיה כל כך' מציין בראון 'נראה שזו לשון המעטה'. באותה מדה יכל לציין גם על עדותו של הד"ר צבי יהודה ש'רק 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"י מלצר כאדם גדול, מוכר היטב גם אצל אחיינו הדבוק בו הרב שך, ואצל כל מי שהסתופף בצילו בשיבת עץ חיים. ומי שמוכר לרב הראשי, מוכר לעוד גורמים בסביבה. וכן כל מי שנחשף למכתבי הגר"ח"ע גרודז'ינסקי שנחשב למנהיג היהדות הליטאית, בהם הוא מכתיר את החזו"א בכתרים נדירים וקובע ש'בכל ענין חמור היה מתיישב אתו', יכול להסיק מסקנות לבד. מכתבים שהיו אצל הרב קוק, שגם הוא היה מרכזי מאד בכל עניני א"י. מכל מקום נחמד מאד לקרוא את פלפולו של המחבר לקינוח העיסה: "אמנם במועד שהתפרסמה חדשים אחדים לאחר מכן מטעם הוצאת נצח של אגו"י הוא מכונה '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 לעינו דברים שכתב לשם הערות ובקורות. 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 הגר"ח"ע כאשר הוא 'מביא מדבריו' ('נמלכתי בזה עם הגאון חזון איש שליט"א וזה אשר העלינו להלכה'), וכן נאלץ להודות שבהמשך כותב הגר"ח"ע 'בכל ענין חמור הייתי מתיישב אתו', אבל כנראה שתיאור זה הולם רק תקופה מאוחרת.. כאן הוא גם מתעלם מהעדויות להתערבותו בפרשת הרבנות בוילנא, 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 מייצג', 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: "שמועות שאמרו תלמידיו ובני חוגו בשמו כאשר אין להם זכר בכתביו הם חשודות", (עמ' 99). ובכן, קיבלנו הגדרה חדשה למושג 'עדות'..⁹ וכביכול מעולם לא

⁹ במקום בו הדברים בספרות הליקוטים מגוחכים, 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 גיסו שבשעתו העיד הד"ר יהודה להיפך. מה שמלמד שעדות בודדת של מי שרחוק 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 לחשוך 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 הצדקת 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 שבקבתא דמשיחא', (עמ' 219).¹² 'יסגנון המכתב התוסס מלמד שהחזו"א הפיק הנאה והתלהב מפעילות ציבורית' (עמ' 215). יחד עם הגזמות מגוחכות: 'יהחריגים שלא שמעו לו הוקעו והופרשו מכלל הציבור החרדי',¹³ (עמ' 87). זאת בנוסף למשפטים הרומסים רגשות, כגון: "הוא לא אהב את אשתו" (עמ' 32), בקביעה כזו יש לראות חוסר רגישות בולט, 'קשיים' לחד, 'ולא אהב' לחד. 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 לענייני רפואה ובריאות היא במדה רבה פרי השפעתו.. תפיסה רדיקלית המקנה לשמירת הבריאות ערך דתי של ממש..". (עמ' 243). "לחזו"א היתה חולשה לתינוקות ולילדים שנבעה מהיותו חשוך ילדים, ושנטיה זו השפיעה על פסיקתו בענייני קטנים, ראה על כך בעניינים אחרים כגון ההיתר לפתוח שמישה 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 שביראיין לעיתון 'מקור ראשון' (14 ליוני 2011, 'החזון איש אמר'), עם המראיין 'החרדי' ישראל לבקוביץ' מורגשת נימה של ציניות, לא נעתיק כאן את המאמר כולו. נראה לדוגמה 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 ההסתר בחשכת גלותינו 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 תלחא.

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 לשון המקורות..'. (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'שנה נבואה מיוחדת' והשלחתי ואשסה עם בעם ומשפחה במשפחה, כשכוונתו לישעיה יט' ב' 'וסכסכי מצרים במצרים ונלחמו 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 הדיוגמטית 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'בגידה' 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 'שפתנו' 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 יחסיו עם אשתו – אני סמוך ובטוח שהיה אומר עליהם כי יחסיהם מעוררים ביותר, ואילו היו ממועגל 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 שמה מציא שפה חדשה, כדי לעשות את הדברים נוחים יותר".

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

¹⁵ כולל דיון פאחטי 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 חכמים, ולא באותו יחס הערצה שרחש לראשונים, כמו שכתב חלוק על האחרונים, ואילו על הראשונים אינו חולק. כל זאת בציטוטי מקורות וכו' בזמן שאין מדובר בשום דעה מיוחדת, אלא בדעה המקובלת שאפשר לנטות מדברי האחרונים ולא מדברי הראשונים.

בקטע הבא מובא כיצד נזהר 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 ופולגיה. ואכן, הידע שהוא פורס בשלל מאמריו האקדמיים, הרצאותיו, הקורסים שלו, ולאחרונה – הספר עב הכרס על 'החזון איש' –

אומר לך: כחרידי, 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 הצניות 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: "מעתיקה 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 מניין 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 גדולי תורה שאינם בעלי מוני 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 הגר"ש כהנמן, ביקורי החזון"א הקבועים בישיבה וכו', והאם לא ברור שפוניבז' היא אימון 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 בידינו מהחזון"איש מתקופה זו?", כחוקר מדופלם הוא תופס את המונח "תשובה הלכתית" בצורה ספציפית מאוד, 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, ו'קובץ 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 משכתיים ההיסטוריה מטעמים: מלומד כשר לעדות שחי בזמן המאורעות "בוגר ישיבות" קלאסי, שמצותו 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 יחווה דעת.

הוא מדהים. כחרידי, אינני מכיר מישהו שידע ומבין לעומק כך את היהדות החרדית, שכן חרדי תמיד ישתייך בסופו של דבר לאחת מן הקבוצות, ולא יוכל לדעת לפרטי פרטים מה קורה אצל השכן, ומכל שכן – לתפוס את ההגות שלו".
אבל מי שאינו חרדי, בלי ספק יודע מה קורה אצל השכן וגם תופס את ההגות שלו, כמוכן! הגיין צרוף!!

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. היחיד שמאמץ 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 ולחוות 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 להוייתו, 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, וכי.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 ה'מפוקפקת' לענין רציני מאד: "הרב אפרתי מעיד ששמע כך במו אזניו, 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' צ' 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 שימשלוח זה היה בעצם ביטוי של הסתייגות, מה שמוכיח 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 שישוד 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 לרמוז 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 קבלה, 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 המציין כבוד נברא ולא נאצל" (מה שלא מפריע 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 או"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 פקיעא וכו' איקרון 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 בש"ס ר' יוחנן משום רשב"י".

בעמ' 645 'כדרכו של מחבר זה (-חכמ"א) הוא מוסיף פירוט קונקרטי".

בעמ' 398 מניח ש'הלכתא כבתרא' נאמר רק להכריע במחלוקת הקדמונים. זו טעות.

וע"ע בעמ' 317-8: 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', שישודו בדברי מאסקאדוס דה פרובאטישיוניבוס שסבר כי ההנחה מוטעמת סובסטנטיבית בחוקי ספרטה ואתונה.

ר'איה' 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 מוולוז'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 הנזכרים 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 בידינו 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 האנקדוטיות 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 מטרות המצוות, - "ניתן לייחסה לתמורה ההדרגתית שעבר בענין זה". ועל הישנות החלום פעמיים...).

עדויות מפורשות על עיסוק בספרי קבלה, נדחות מכח מה ש'כבר נתבאר' שאין שום יסוד לכך שעסק בקבלה, מדובר במגמות 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 מכובד 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 שכוון יהיה יותר לראות בכך ביטוי לחוסר תשומת לב, הנובע מהמקום המועט שתפסו ענינים אלו בתודעתו!!" (עמ' 176). ובהערה שם: "אף שאיגרת הרזים מבטאת כבוד בסיסי כלפי הקבלה המעשית, גם בה אנו מוצאים הסתייגות מהאמונה שלפיה השדים הם בעלי כח בחירה שהחזו"ן איש מעדיף לפטור מעליו כיסוד 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, ובדוא 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 שסיפר 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 בעקיבות פעם אחר פעם אותה טכניקה של הגביה 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 הפלסטילינה 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 שהערתו 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 שהערתו 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 הזהר 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 'נזכרת 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 ה'מחקר'. 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 'נכוונותו היחידה לעסוק בקבלה היתה בדרך המטרלת 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 בהשערותו 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 בטיש לא נחשבו בעיניו כלימוד תורה.. (עמ' 182). אסמכתא נוספת, כמעשה בור המתעטף באיצטלת 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 'פרויקט השו"ת', תכנת החיפוש, אך דא עקא שפרויקט השו"ת לא כולל את כל חלקי חזו"א, לפיכך אשתמיט מעינו 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 מאדמו"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 לבעלו, כנראה משום שיצאו משם גדולי תורה, ויותר נראה שהשמועות לא נכוונות, כי יש שמועה בעל פה בבעלו 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 הנהגה החסידי הנזכר (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 לוויין. 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 מצייין שנטילת ידים היא סגולה טובה ללימוד תורה.. אולם מאיגרת 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). משהו 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' במראות 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 הלאה 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 שבזמננו 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'. דברים שכדי לייחסם לחזון איש צריך יותר ביסוס. בהמשך בא חידוש בענין החלומות: יחס החזו"א לחלומות לא חד משמעני 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 חבנה בקריאת הטקסט:

בעמ' 381 ציין בהערה 220 שהחזו"א בספרו או"ח לג' ה' חזר בו מדבריו במכתב שהנסחט שלא ע"י בישול 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 שנלקט אחר ר"ה במשומר וסחורה ושחיב בביעור, ומסיים מיהו הרבה פו' חולקים וכו', הבין שהכוונה חולקים על דין משומר, אבל לא נתכוין החזו"א אלא שחולקים על זמן הלוקטה 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 אורז, ושם התייר 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 בכגון 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 האיגרת 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 עליונות 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 אנוש דור הפלגה..). תוך כדי התיאור בא המשפט המאוד לא מדויק: "חתימת המשנה מציינת איפה את סוף תקופת הנבואה" (עמ' 115, וכן עמ' 102).

"איגרת 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 מהווה 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 השלושים עמדה.. שא"א להכריע במסקנות ברורות ע"פ מאמרי חז"ל, 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 מסויים. משא"כ החזו"א בזקנתו 'תפס את הוראות חז"ל' (דעת תורה?) כמחייבות לחלוטין, מהפך! ועצם הצגת המחלוקת שם מגוחכת, כאילו הגרחה"ע שכתב שמכריעים בעניני השעה מתוך סברא 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 לאו.

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 השואה כחלק ממאמצי המגננה של היהדות החרדית כנגד הביקורת הציונית שהאשימה את גדולי התורה באחריות לגורל נאמניהם שנותרו באירופה"²³ (עמ' 196). הגישה השטחית הזו אופיינית כל כך לחקר האקדמי של היהדות, עד שאין לבא כלל למחברינו בטענות, ולו לא החיל את השיטה הרי שהיה בוגד במשנתו ובמעמדו, גזל את כספי הקרנות והמילגות, ומטעה את מוריו ותלמידיו, אין אקדמיה בלי מחקר מדעי מעמיק כגון דא, הבונה השקפתו של אדם גדול על ידי מחרוזת של שלשה משפטים שהוצאו מהקשרם.

אין פלא שבהמשך נקבע: "הסכמת החזו"א שלא להצטרף לקנאים הנלחמים בעולי גרמניה ששילבו לימודי חול 'אינה אפינית כל עיקר לחזון איש המאוחר, עכ"פ לפי דימויו בספרות החרדית'" (עמ' 205). אין מחקר בלי חדוש, מן היסוד! 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 היחס חם ואוהד מול התקופה בה שינה את דעתו, ואם המציאות היא שיעד יומו 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 'שאליו', לא 'שישעירנו', אלא בעובדות עסקינן.

כמושב 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, גי' **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 כמרחם ביד הגדולים 'כ"שמועה", מוטעה, מכיון שהמשפט מופיע מפורש בקובץ אגרות.

²⁴ בראון אינו נמנע מלהשתמש בטפלוף הקלאסי הזה מבית מדרשו של פרידמן, בזמן שהוא עצמו כותב בעמ' 239 שטענות אלו היו רובן דמגוגיה.

שהם נושאים, (במדה והוא מודע לחלקים קטנים ממנו)²⁵, 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 שמותיר את הרושם כי גישתו משאירה נושאים בצד כדי להגיע לתוצאות הרצויות, וכתוצאה מכך נותנת מענים פשטניים לבעיות מורכבות", (תרגום חפשי מאנגלית).

בראון במאמר האפולוגטיקה בהמעייין, מסביר את עצמו:

"אכן כן; אני מניח את החזקה המוזרה, שבי 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. 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 'תקופות'? 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 ה'עדה 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 לפאגיי, האמנם ברור שיש כאן אבולוציה של חזו"א, אולי מפלגת פאגיי 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' שהשגחה ה' היא כפי מדת הבטחון (עמ' 146), בזמן שלא נאמר שמי שבטוח שלא יארע משהו, הרי מובטח לו נס, אלא שככל 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 בספרינו החל מעמ' 194, על כל שלביה והתפתחויותיה, שלב אחר שלב, עליה על גבי בית. החידוש 'יהמייחס 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 העקרונות 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 תחומים הרבנים, עוסקות בכל תחומי החיים, אפילו בדברים שנראים לנו סוציאליים גרידא (ראה תקנות הקהילות ללנדוי. המסדירים בפרטי פרטים את תחום נישואי הבנות). כל הדוקטרינה 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 שיודעים על החזו"א, יכתוב: "לא אחת נתקלתי בשמועה שלפיה החזו"א התכתב עם פרופ' שאול ליברמן... ככל שידעתי מגעת החומר היחידי המצוי כיום בעניין זה הוא מכתב של ליברמן אל החזו"א..". (עמ' 314). בזמן שהכל יודעים שמכתב החזו"א לליברמן נדפס בספר חזו"א ובקור"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 דבריו '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, בן 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 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?"

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 ההלכתיים אובייקטיביים, וכל מסקנה הלכתית מתוויגת 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 לערבוב 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 שבתשובה עסקה בשאלה: "האם ביטול תרומה בחולין, אצל סוחר שאינו מתכוין לעשר, מציל את הלכות 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, בבגון 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 הלכות 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 לזרעים. כך ברור מכה 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 חשוב דיו, והמקלים מצאו אילן גדול להיתלות בו" (עמ' 363). זו היא השלמה דמיונית, בשום מקום אין מידע על מישהו 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 והתורה"ד).

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 מ'טבל' 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 הערתו 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. ברכות 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 לפתוח 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 וחביב שבא במטרה טובה ויודע לקרוא באותיות הקטנות.

²⁹ הכוונה היא ב'תשובה בשלילה' למה שנדפס בחזו"א ליקוטים לזרעים סי' 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 נבהל מכך וקובע בפשטות כי אין כל הדברים שוים... החזו"א כלל אינו טורח להציע קריטריון להבחנה... הוא רומז 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 בדיון? 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 סה' שקטן זוכה בזה"ז למעשרות, המוצגת כאן בצורה מסולפת "מצאנו שמעשר בזמן הזה נחשב כדין דרבנן שאין לו עיקר מן התורה", בזמן שהחזו"א מאריך להוכיח שקטן זוכה שם במעשר לא משום שאין לו עיקר מן התורה, אלא שיכול לזכות גם בדרבנן שיש לו עיקר מן התורה. וממילא בעל כרחנו דיני קנין 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', שהינה 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 שתורמת חו"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 בהגעת כל חרס ג"פ בתרומה בזה"ז אבל לא בבב"ח. ומשיב:

"אמרו ביר' דג' 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 דאוריתא. (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) שכוונת 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 שבכלי הוא טעם חלב, ורוצים להגעילו כדי לבשל בו בשר עוף ממשי. 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... הבחנות 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 דילא 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 בדאוריתא מספיק עד אחד, ואין לומר שהמשנה עוסקת בתרומה בזמן הזה, ואילו כשהיא דאוריתא יצטרך 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 סגונית של חז"ל". כל זאת מבלי להבין את תשובתו של החזו"א, החזו"א מעיקרא לא טען שהמשנה מפרטת רק את המישר של 'בזמן הזה', אלא שהיא צריכה לפרש גם את המישר של הזמן הזה ולא הגיוני שתכתוב דין שאין 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 הדאוריתא מתאימה למקרה של עיסוק בעקרונות

³⁰ כאן מגלה בראון על הדרך עוד דוגמא של חוסר הבנת הנקרא התלמודי: סאה תרומה שנתערבה בחולין מיד אסור, 'הרמב"ם מבאר שאיסור זה משמעו שהתערובת 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 במיד אסור, וזה קנס מפני שביטל איסור. וכל מה שאמר כאן אסור ר"ל מדומע. וכבר נתבאר בפרק זה דיני המדומע. וכל מה שאמר מותר ר"ל שתעלה התרומה ויהיו החולין הנשארים אחרי הוצאתה מותרין כמו שביארנו". לאמור: כאשר אסור יש לה דין מדומע (שנתבאר בפ"ה מ"א), תרומה מעורבת בחולין. וכאשר מותר 'תעלה התרומה' דהיינו שהיא בטלה ומותר הכל. אין כאן זכר לקנס של הפרשה מחדש.

³¹ המונח 'יש לו עיקר מן התורה' נמצא בהלכה כמה וכמה פעמים, וגם ברמב"ם הלכות מקואות פ"ח ה"ו שמה שעיקרו מן התורה מחמירים בו יותר. מכת 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' ו', לח"מ יו"ט ח' כא', מגילה ג' ה', מ"ל נדרים ה' טו', ועוד רבים מספור).

³² אין למדין דברי סופרים זה מזה (ידיים פ"ג). "שבוע 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 'לעז כל הדיון הפרשני קשה לקורא להתחמק מההרגשה שבסוגיא זו סבר החזו"א מראש שראוי להחמיר ולא רק מטעמים של פרשנות הטקסט אלא מטעמים דתיים של יחס 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', כשייד במדה רבה למה שכינה מ' דן כהן בשם 'הפרדה אקוסטית' ופסיקה אינדידואלית, 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, שלהכריע 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, 'מבחינת 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 בעיניים אחרים.. ביצר את מבחן החושים הטבעיים על פני מבחנים מדידים ומדויקים יותר, כשצריך היה לקבוע מה הטמפרטורה של יד סולדת עשה זאת באמצעות ניסויים שעדכ 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 התמוז והחושש' שעליהם פסק בבירור שהם מינים נבדלים'. מעניין שהפסק הברור בתפוז וחושש כתוב בספר חזו"א כלאים ב' ט' 'חושש 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 בכלאים לעיל עמ' 415'. מדובר בטרמינולוגיה מטעה עד מסולפת. בחזו"א כלאים א' א' כתוב: 'הר"ם פסק כר"א דב"נ מוזהרין על הכלאים.. וכ' הגר"א טעמו.. אבל צ"ע.. וכבר כתבו התוס'.. וכתב הר"ן והריטב"א.. וכ"ה בירושלמי.. ואפשר דבספק אם הוא כלאים מותר.. דבדאורייתא איכא ס"ס דלמא אינו כלאים ודלמא הלכה כתו' והריטב"א, ובדרבנן של אמירה לכרי 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 כביתרא' 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 ששביעית בזמן הזה דרבנן", כאילו שכאן החזו"א חולק על הרמב"ם מדעתו שלו.. "ובאשר לנימוק השני לא מצינו שהחזו"א יחס מעמד חשוב לכלל הלכתא כביתרא", חד וחלק, כאילו שהדבר תלוי בחזו"א, וכמובן הקביעה גרושולוגית גרידא, החזו"א משתמש פעמים רבות בכלל מוסכם זה להכריע בין הראשונים.³⁶

³³ טעות נוספת של בראון היא דברי הסיום שלו 'הרב וזנר יש לציין לא השתכנע מהטיעון והמשיך לסבור שסתם תרומה שבמשנה היא תרומה מדאורייתא'. כשהוא מסתמך על הקטע האחרון בשבט הלוי. בעוד הכתוב בשבט הלוי הוא להיפך, שתירוצו 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 בבלבול 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 הסוגיות..'. מבלי להבין שהוא מערבב שתי דיונים שונים, הראשון עסק בפרשנות של הרמב"ם, האם לדעתו מותר להוסיף, והשני במקרה שלכורע 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 תערובת לכתחלה, אבל עדיין כאיסור הקל מאיסור טבל ממש". יש כאן רמז כאילו החזו"א אינו ממשיך בדבריו דלעיל שתרומה בזה"ז עיקרה דאורייתא. בזמן שהדבר הוא להיפך, ראשית אין כאן שום אזכור 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 בודאי במה שעיקרו מן התורה חמור טפי ואסור.

³⁵ שלפי המשתמע מההפניות 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, מתפרסם במדה מסויימת על חוסר החידוש שבמחקר. וגורמים לאקדמאי הממוצע והבורי להתרשם שלפנינו מפעל כביר. כמאמר החכם: "אם אינך יכול לנצח אותם, בלבל אותם". אכן, זה הוא החידוש שבמחקר, שד"ר למדעי יהדות בן ימינו יכול לסכם סוגיא ולקרוא ספרות הלכתית, אך כנראה לא די בכך.

³⁶ או"ח נ"א ד' ז': 'אבל ר"י בתוס' חולק והלכה כביתרא'. או"ח סב' יט': 'נראה דהלכתא כותיהו דרבים וביתראי נינהו ושמתא כותיהו דהיטא'. או"ח סד' ז' 'הסכימו הר"ן והריטב"א שהם ביתראי ועמודי ההוראה עם הר"ה". או"ח קג' יט': 'הרשב"א והריטב"א שם ושם חולקים על הת' בזה ונראה דהלכתא כותיהו דביתראי נינהו'. או"ח ק" ט': 'והכי נקטינן לדינא משום דהרשב"א והריטב"א ביתראי נינהו והוא להקל בעירובין'. שם כח': 'גם

המנהג והספר

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. וחידושו 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 הצלי"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 הצלי"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 המנהג. כנגד פסקו של רעק"א כשיעור הגדול הוא מפטיר: 'בדיני מקואות נהוג להחמיר' (רעק"א כתב שכך 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 כתב ש"כך נהגו"). בעל התניא חזר בו, וההוכחה: ר"ח נאה היה חסיד תב"ד ולא היה סוטה מדברי הגר"ז... (ויכל לומר גם כן כהתירוץ הקודם: התניא כתב כך בדיני מקואות ובמקואות נהוג להחמיר...). כדי להמחיש את כחה של התמודדותו 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 הניתוחים 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 של אצבע או ד' אצבעות מדדו באצבעות המציאותיות, שבשום אופן לא היו מעולם ברוחב של 2 ס"מ בלבד. כפי שכותב הערוה"ש סי' קסח' כך היה מנהג כל היראים בליטא, וכך פסקו רוב האחרונים (מנחת ברוך הנו"ב החת"ס שכי' שכך מנהג פרשבורג שערי תשובה בית אפרים מהרש"ם חיי אדם הגר"א הגרע"א קצוש"ע דרכ"ת).³⁹ ואם לא כך, לא היתה מלכתחלה מתעוררת הסתירה שעלתה לפני הבי"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 להדפיסה כלל.⁴⁰ ריכז לימים את עמדתו ומוכן 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 בחלט' על דעת המקטינים, 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 ל'עיקר הדין' במחי הטרקבות? ההסבר הקבוע כמובן הוא ש'לימים', 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 כאן 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 היא בערך 2.4 ס"מ. בעוד לגבי מדות נפח, מה שקובע הוא

הר"מ סובר כן, והל' כבתראי במקום שראויהם מכרעות. או"ח קנ"ד ב': 'שתקו בזה האחרונים ז"ל ולא חששו לדעת הרמב"ן ז"ל כיון דהרשב"א והר"ן והריטב"א תלמידיו ובתראי אינהו". זרעים, ערלה יב' ה': 'נראה ד... יש להחמיר כדעת הר"ז"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"י הכלל של בתראי.

³⁷ הגר"ח נאה הוא זה שטען שאין להתייחס למציאות שלפנינו כיון שהכלל נקבע לפי מדידת חכמים הקדמונים 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' ר"י שמקובל בפפד"מ מדורות קדמונים לחשוב האצבע כצאהל של 23.7 מ"מ. וכ"כ רש"ר הירש 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 מהרי"ו עא'.

³⁹ כיון שבראון השתמש בקרית אריאל, הרי היה לו לדעת שהרבה מאחרוני ספרד ג"כ פסקו להחמיר כשיעור הגדול: כמו הפתח הדביב, והזב"צ יו"ד כט' שמשער האצבע באינצ', 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 לח"ב). בכלל מבואר בקרית אריאל ממקורות רבים מאד שבכל ארצות אשכנז שיעור מדות אורך במדה הגדולה.

⁴⁰ הציור 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 בשיעורין של תורה מהסטיפלר, 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 טשטוש 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 כ'אמרה 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 ש'לא 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 שדבריו לא נאמרו אם יש מנהג, שהוא אינו יודע אם יש מנהג כזה וקשה לו לברר על פי מי הונהג והיכן. 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 כשהנ"ב הכשיר כתב וועליש, לא כלל כתב זה צ' הפוכה.

בסיכום המחקר על גישת החזו"א למנהג ולספר מצאנו דוגמא טיפוסית ל"**עקרונותיה מדומה**": "יהגרא"א לא שיתף אותנו בנימקים 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 הפרוש הלומד בחדר המסונר 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 היתה המסקנה ההלכתית שאין סמכות לתקן דברים חדשים אחרי רבינא ורב 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', משהו הבין? האם הכונה שלהגר"א בשביל לקבוע הלכה יש צורך להסתגר כל החיים? ברור שככל שאדם יכול יותר לעמוד 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... החזונואישניים קיבלו עליהם לקיים בכל ענייני ההלכה את הכרעותיו... אט 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 בשמן של החזו"א אימצו איפה שורה של מנהגים שלעתיים קרובות אין כל ערובה לכך שלא 'דלת 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 בישורה שלמה של מנהגים שלעתיים קרובות אין כל ערובה שלא באו מדלת העם. תוך כדי דיבור הולך הפרדוקס ומחריף,⁴² הבעיה הקטנה היא שהמחבר אינו טורח כלל לענן 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 'ישורה שלמה של מנהגים חסרי ערובה', וכיצד הגיעו לכאן דלת העם? בהערה קצרה הוא מציין כ'דוגמא' לדבריו עמ' 491 והלאה בנוגע ל'זמן חזון איש', אלא ששם לא מוזכר שום פרט רלבנטי, אין שום ויכוח שהחזו"א השתתף כמה דקות אחרי הזמן המקובל של צאת השבת, ושל לא 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 במירוץ 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.

שיצטטו 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 ההחמרה 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 בכוונה לגרום פירצה, ומכאן שאינו מכיר בעצם החסרון של לאסור את המותר, עמ' 474. ע"י גם חזו"א יו"ד יד' ה' 'אין 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, ושואם 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 ההחמרה שלו בולטת... כמו כן קבע כי הדגים הנעשין בבתי חרושת של אינם ישראלים או של בלתי שומרי תורה ח"ו אם נגמרין ע"י בישול יש בהם משום בשולי עכו"ם ואין נפקותא בין בית חרושת לבין בישול פרטי נ- גרושולוגיה, היכן בדיק היחומרא' כאן? מה הצד להתיר? מה מקור ההלכה הזו?). ברם לאמתו של דבר דומה שלא תחום הלכתי זה או אחר הוא שקבע אלא הנטיה הבסיסית להחמיר בספקות, הוא עצמו הודה פעם: בטבעי אני רואה את כל הענינים לחמורין וקלים כמעט לא פגשתי". (הבנת הנקרא: 'חמורים וקלים' במובן של ענינים קשים ורציניים, ולא במובן של החמרה בספק).

נשוב ל'החמרה על ההחמרה':

"החמרה על החמרה... באחד מחדושי הגיע למסקנה המפתיעה למדי שהשימוש במסמרי מכתת לשם חיבור הקורות.. אסור, היה זה כמדומה עוד אחד מהמקרים שבהם הורה ליהודים שומרי מצוות לעזוב את המסורת המוכרת להם, ולאמץ חומרות וחדושים אשר לא שיערו 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. ורוב האחרונים תפסו כתירוץ זה שקיבל החזו"א שמעמיד דמעמיד אסור (ט"ז תרכט' ח' מאמ"ר לבוש ב"ח עט"ז מט"מ דה"ח קצוש"ע ערוה"ש), ולגבי 'לא שיערום אבותיהם' הרי כך היה מנהג ידוע ומפורסם עוד מימות הקדמונים:

"במתנייתן (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 מעמידי 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 עומד אחר טעותו מפתיר: "החזו"א כדרכו לא נטה לפנות להכרעת הרוב המספרי.. חשש לדעת המחמירה אף אם היא במיעוט", דברי בדו"א⁴⁵). 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 שבכגון אלה התירו אף המחמירים מבין האחרונים ושתיקתם מלמדת על כך שהם לא מצאו לנכון לאסור".

מבלי להבין שהחזו"א דוקא מסתמך 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 שהסכך עליו, בזמן שהרמ"א לא מדבר אלא בסכך 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 העדר 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 ומדינא שרי.

⁴⁶ אותה הטעות בוריאציה שונה מעט חוזרת בעמ' 482: "המגן אברהם ועוד לפניו 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 מכח הרמב"ן והריטב"א? והאם החזו"א כתב על הריטב"א שדבריו תמוהין מאד? כמובן שזה הוא חוסר הבנה, הריטב"א לא כתב כמו המג"א ב' לגבי הדפנות, אלא רק כ' 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 במעשה קרקע ולא במעשה דופן.

גם דבריו בהערה 38 לא מובנים, נקלטי המטה הם בסך הכל ארבעה רגליים 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 פשוט השו"ע וכמוהו נקטו רוב האחרונים (וכ"כ גם המ"ב תרכ"ב ב', למרות שבתר"ל 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 אוירבעך גם רמז ביקורת כלפי ההחמרה המפליגה שבהוראת החזו"א". (עמ' 485). מכיון שברור שהדיון כאן אינו הלכתי כלל אלא דיון בעקרונות 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 הגרשז"אית: "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"ט מפני שרוב ההמון מטרידין ואינם יכולים לכוין", ניתן יהיה לטעון שאין זה 'דיון מסודר'. בתקוה שזה לא יקלקל את ההסבר המופיע בהמשך שהדיון התחדד בעקבות החסידות וכו'.

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 רטורית 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 שלפני רק תלמידי חכמים יכולים להיות נאמנים על דבר הלכה", נסיון נואש לעקרוניזציה, ואם לא די בזה מוסיף בגרשז"אית: פשוט 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 פוסקי הזמן 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 שמוטרד 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 לקונסטרוקציה שהוא שרוי בתוכה ויהי 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..." (או"ח נ' ט' סוד"ה והנה). מה שלא מפריע לכתוב בסיכום: "קשה להימלט מן הרושם שכל רצף טענותיו החל מפסק ההלכה שבספרו וכלה במכתביו לרב אוירבעך 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 בחוזק 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, ובדאי 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 גורש. בפרט דברי הגאון פרוץ' תא שמע המובאים שם הערה 52: "בכך איבד למעשה איסור 'בונה' של החזו"א את משמעותו המעשית ונעשה לרטוריקה 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", הם עוד דברי בורות אפיניות של פרוץ' שאין לו מושג על מה הוא מדבר, ודבריו נעשים לרטוריקה 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 להחזו"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 לדברי... שנחלול מעיין ומלהבין ונאמין שכל קושיא יש לה תירוץ', בעוד שם לא מדובר בסטיה מהסכמת הראשונים.

הלכה ומדע

בנושא זה הולך בראון בדרך שטחית למדי בהגדרותיו למדע וליחס ההלכה אליו. בלי קשר להגדרה האימיתית 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 מואן לבטל את המקובל בתלמוד, מחמת סיפור שלא היה מאומת בשום צורה (כשמדווחים על תופעה זיאלוגית יש להביא 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 שהה בין רועי בקר יח' 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"ל" 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 אויר.. הנחה זו רלבנטית בין השאלות הנוגעות לאיסור אכילת שרצים.. בשתי הסוגיות הבאות הקשורות זו בזו נראה שהחז"ל א סמך ללא פקפוק על טענות המדע החז"ל ונטלן כהנחות מוצא להכרעותיו, אבל על גבי הכרעות אלה הוסיף מבחינים השאלים במעט או ברב מן המדע המודרני". ראשית יש להעיר שהקשר בין האביוגנוזה 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 מותנה בהיותם בעלי מוצא אביוגנוזי, כל שרץ הנמצא באופן שלא פירש מותר, והרי יש להודות שגם חז"ל הכירו במציאותם של שרצים שמוצאם דוקא כן מפריה ורביה ואעפ"כ היתירו 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 באביוגנוזה. 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 אביוגנוזה 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"ל" ומדע מודרני בכפיפה אחת, המוצגת גם כהכרזה בסיום הדברים: "הוא הבדיל בין המדע העיוני אשר כלפיו גילה קרירות וספיקות, לבין המדע השימושי שאותו אימץ בהתלהבות חסרת תקדים, אף שהבחנה זו אינה חפה מקשיים..". (עמ' 651). לענייניו (שרצים) נסמכת קביעה זו על דברי החז"ל שאיסור שרץ שריחש בתוך הפרי, כולל שרץ שעתיד לרחש. דהיינו ששרץ ש'אין 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 שבסופו של דבר הוא קובע כי 'אין' אנו בקיאים בסתרי הטבע, וככל הנראה תהיה הבסיסית להכריע לחומרא" (עמ' 644).⁴⁹ משפט 1 נכון אבל לא מדויק, תצפית כזו היא לא 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 להכריע שמדע חז"ל 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' אנו 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 משתהות ולאחר זמן כבר אינם. הנטיה 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 א 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 האביוגנוזה. [אם כי הדברים עצמם נכונים, כמובן שהחז"ל א 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. וראתאן להכי שיבוש מרובע בסמוך: "כבר הגמרא דנה בשאלה אלו איברים צריכים להיות חסרים מנמלה כדי להפקיעה מדין בריה, נזיר נא: מכות טז: סוגיות הגמ' ניתנות להתפרש גם כך שהאוכל 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 כתבשיל". (עמ' 647 הערה 148). א' הסוגיא רק בנויר נא: במכות אין נדון כזה, ב' השאלה היא לא 'אלו איברים צריכים להיות חסרים כדי להפקיעה מדין בריה', לכן 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 והנדרן אם נפטר או לוקה, כמובן שהדבר אסור. ד' הפוסקים לא הבינו את הדברים כמתייחסים לתערובות, אלא שיש נפק"מ מהנדרן גם לתערובות, שבריה לא בטלה, ולכן נמלה שחסר ממנה כל שהוא היא עדיין בריה. הכותב עושה כאן 'מעשה אשר לא ייעשה' כאשר הוא מנגיד את "פטור" מול "אסור", וכמובן בלי שום סמך.

⁵⁰ וכנראה נסמך על כך שבנדון דברי החכמת אדם מביא החז"ל א 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 לצפיה.

הדיון 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 הצדיק היה צריך לקום ולעזוב את המקום הנדחת. 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 לילא תביא תועבה אל ביתך, ובקשירת הגורל עם הבעל העכו"ם. כשתופסים 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 סברת 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 דקדוק קל כדי שנדעהו. במקרה שלנו, הריגת נשים צדקניות שהתחתנו אינו דבר שהשכל מחייב שנבין לבד, וקטגוריית הנשים 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 נימוקיה באורח חזיתי. נימוקיו 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"ם... ומש"כ הרא"ש דלא ייתכן... אינה טענה... ומכל זה נראה דדון 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... השי"ך הורה שמותר להלוות לו בריבית, והרדב"ז הורה שמותר אף ללוות ממנו בריבית", לא ברור איך הגיע לבלייל זה. פסולו לתפילין אינו חידוש של השי"ע אלא שאינו כותב לשמה, והוא מדין התלמוד. וכמובן גם אינו סנקציה. ההיתר להלוות למומר בריבית הוא משל השי"ע קנט' ב' בשם תוס ורא"ש ורמב"ן, אבל השי"ך דוקא נוקט כמחמירים ואוסר להלוות לו בריבית (ולפי הציון של בראון שי"ך קנט' ג' נראה שהעתיק מכלי שני או שלישי שמביא בשם השי"ך כשהוא מסביר את דעת השי"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 כיון, 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 ש'לא 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 שפה' 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 כחפץ חיים" קבע במשנה ברורה שלו שמחלל שבת בפרהסיא כמוהו כמומר לכל התורה כולה ודינו כעכו"ם" (עמ' 719). אך תמוה שהוא אינו מציין שמלבד האחרונים שהסכימו על דברי הבנין ציון כמו המלמד להועיל (א' כט'), גם גדולי אותו הדור הסכימו כך, הגר"ח כותב: "על דבר שאלתו בנוגע לביטול נשיאות כפים לפי שהכהנים על רוב מחללי שבת... יש לומר כי הם כתינוק שנשבה בין הנכרים, וכמו שצידד 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 להכניס חס ושלום רק תועים בדרך על ידי איזה פושעים שמתעים אותם מן הדרך והרי הם ממש כשה אונד שאינו יודע איך לשוב אל בית בעליו ומצוה רבה לרחם עליהם ולהורותם הדרך הנכונה" (החפץ חיים בספרו "חומת הדת").

⁵¹ וכדי להסיר ספק 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 מתפקדים 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 מרהיבי 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 בדין 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 מחלוקת 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 שנתברר 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 (פעמים 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 והשתבטאויותיו בנוגע לסמכותם של טקסטים ומחבריהם אינן אלא רטוריקה שנועדה לסתום את פי בעלי פלוגתו, 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 מסוימת, 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 יכלתו לפתח שיטה יצירתית ויוצאת דופן גם אם לא משכנעת").⁵³

לענ"ד טעמו של החזו"א הוא שהנושא של קביעת השבת נקבע באמת על פי השקפת הראשונים כלי 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 מעבודה, 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 מדויקים, 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 מנויים בהערות שוליים, בקבוצה השלישית יש רק שניים אבל 'נציגיה המובהקים הם הרב עוזיאל והרב כשר'.

הזמנים הם רובד ראשוני שעליו מושתתת ההלכה. נכון הדבר שכאן מדובר רק בהשלכה של תפיסת הראשונים, במשהו שהוא 'סוף 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 במישרין 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 במצורה מאה מליון איש (עמ' 628 הערה 83). שהרי אפשרי בהחלט שבעתיד ייובשו 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, כשאנו יודעים מה אומרת המסורת, ויש הרבה מקרים כאלו, אז מכריע העיון של שופטי דורנו כפי יכלתם. 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 החסר שלי נכון ובין אם לאו, הוא מציב את החזו"א במקום שיש צורך להתאמץ כדי להבין את השקפתו, ולא רק לתייג אותו.

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 ההלכה לגווניה) שבעיניהם כל המתרשש 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 הלמדנית, לפיה מפלפלים 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 מרביתם הפרופסורים להבנת סוגיא תלמודית, בראון משתדל להקיף כל סוגיא שהוא נכנס אליה, ואינו נרתע מדברים הנראים סבוכים ועמוקים. וכן להבדיל מחבריו החוקרים השבויים בקונספציות הבורות ובכבלי הדוגמות הנוקשות שקיבלו מרביתם, בראון פתוח לבדוק כל אפשרות. הבעיה היא לא אישית שלו, אלא של הממסד בו הוא שרוי, כתיאולוגיה שלא מדעת! הוא אנוס על פי הדבר לכתוב מה שירצה את שולחיו, ומה שימצא חן בעיני קהל אמוניו. **וכל זאת שלא מדעת**, האפשרויות הרציניות לפעמים נדחות ב'בעיטה כלפי מטה' ועדיין שלא מדעת. ערב ההשקה של הספר לא יהיה שלם ללא כל המעטפת הכבדה של הפסבדו מחקר.

⁵⁴ אפרופו אלפיים תורה, המחבר שואל על כך בעמ' 642 מדוע דוקא בטריות הבהמה נקבעה שאלפיים תורה, ואילו בטריות האדם החזו"א אינו סומך על כך? ומסיק: "ברור למעיין שקשה למצוא מבחן אנליטי צרף שיצדיק הבחנה זו, מסתבר יותר שהחזו"א לא היה יכול להשלים בלבד...". אך כמדומה שהתשובה ברורה מאד, בטריות נאמרה הל"מ שאוסרת את הבהמה באכילה. ואילו בטריות האדם לא נאמרה הלכה, הם רק גזירה שוה שהקישו חכמים מדעתם, וככזו היא תלויה במציאות. ואפשר שאפילו בבהמה בדיני משא ומתן, בטריות שידוע לנו שאין מתים 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 השאלות מפרטים שונים אינם סותרים את התפיסה הזו מעיקרה, שלא יוסדה על חקירה גיאוגרפית ועל התאמה של מאת אחוזים, אלא על תפיסה כללית של שם הדבר. כמו בעוד תחומים רבים בהלכה.

הכתוב בעמ' 637: "חוף הערצתו הגדולה לגשר הגדול כשחשד 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 הרז"ה כעל דעת כל הראשונים. אכן גם לאגנתו הנחושה על דעת הראשונים מסתברת יותר כהגנה על עמדתו שלו, פרי העיון השכלי, מאשר על סמכות 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 הזכיר את אמצע הישוב לצרכים אסטרונומיים בלבד בענין 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 מפרע לבראון להמשיך בטעות / שקר הזו ולכתוב בעמ' 847: "גם על הרמב"ם לא היסס לחלוק כשהבין את מקורות חז"ל באופן שונה ממנו או כשחשד בו שמקורותיו אינם תורניים כפי שראינו בפרשת קו התאריך". בזמן שלא מדובר בשום מחלוקת, ואפילו אם היה החזו"א פוסק כדעת הרז"ה והכוזרי 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 ההרהור או ערעור מצד ממצאי המדע אלא גם דעת חכמי ימי הביניים, הראשונים. כך עכ"פ שעה שישנם תמימות דעים בין 'כל הראשונים' לגבי המציאות. שכן אם תמימות 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 בענין המציאות מחייבת או בהכרח נכונה. כמובן שהידיעה הגיאוגרפית של החזו"א לא מבוססת על פירוש בגמרא, ודברי החזו"א על פירוש מוסכם בגמרא לא באו לגבי שאלה גיאוגרפיות, אלא שאלה הלכתיות.

⁵⁷ בראון, שלוכותו ייאמר שקלט את האבסורד שבתאוריות מגוחכות אלו, אינו יכול להשתחרר מהגירסא דינקותא של בהיכלי האקדמיה, ואת התיאוריות הטפשיות של כך 'האורטודוקסיה כתגובה' הוא לא מעזי חלילה לבטל, כאילו היו סתם סברות של חזון איש. הוא רק סצין בעדינות כיצד אפשר לקבל במדה חלקית, אף שלהכחיש את עיקרי הדברים 'התיה 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). כיצא בזה כשהוא מציין לספרו של לוי על תולדות התפילה, הוא נאלץ להסתייג "ציריין שספרו של לוי הוא בעל גישה מסורתית ולא אקדמית ביקורתית" (עמ' 501, הערה 13). פן שמא ואל ייראה כאילו הוא מבכר באיזה שהוא מקום מסורת על ביקורת אקדמית 'מבוססת', כדוגמת זו שהוא יודע לצטט שם אלו סדרי תפילות לא רווחו בתקופת המקרא וכו', ע"י דניאל ר' 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 כדון קוגנטי ומושג הצוואה לא היה ידוע בה", מעניין כיצד יסבירו החוקרים את הפסוק: לא יוכל לבכר את בן האהובה וכו' (דברים כא' טו') 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 לכבודות 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 'חֶבֶר' הוא מנקד משום מה 'חֶבֶר' (עמ' 682 הערה 95). עמ' 583 גרסור, 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 יר"ד שעז' ה' צ"ל קעז' ה', עמ' 853 כלאים ג', חסר ציון.