

יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד

על ספרו של הרב אליהו הכהן מרגלית:

"יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד, ובראשו קונטרס מבא לתורה שבעל פה", מהדורה שניה אדר ב' תשע"ו, בהוצ' מכון פלגי מים, בני ברק".

ועל הגר"ח והחזו"א בכלל.

לפי דברי ההוצאה לאור, מטרת החיבור היא להבהיר: "שיש סדר למשנה ותורתם של רבותינו מכרזת עליהם שיש חלוקה שיטתית בין רבותינו ולא ראי עקרונות הלימוד של זה כראי עקרונות הלימוד של רעהו".

זו מטרה נכבדה מאד כמובן, אם כי נראה שיש הפרזה מעטה בדברי המו"ל שם, שאלו שלא עמדו על העקרונות האלו "לא זכו לאור התלמוד להבין ולהשכיל את עומק שיטתם של כל אחד ואחד מרבותינו לדורותיהם, נמצא שתלמודם אשר הם עצמם עוסקים בו יומם ולילה חסר ונעדר את יסודות החכמה". ואם כי הנושא חשוב ומעניין, קשה לקבוע שמי שלא הגדיר את החילוקים הפילוסופיים או התיאולוגיים שבין האחרונים השונים "תלמודו חסר ונעדר יסודות החכמה". והרי הבדלים כאלו לא התחילו אצל הגר"ח והחזו"א, ומימותיהם של אבותינו לא פסקה ישיבה מהם, ולא פסקו מחלוקות ודעות שונות ואף קבוצות שונות, וההבדלים ביניהם עמוקים וחשובים, אבל אינם יסוד החכמה והתלמוד.

ועוד, כל הפיכה של שיטה חיה ונובעת ממקור אנשי מעלה מורמים מעם, לשיטה מופשטת ומוגדרת, חוטאת במדת מה לאמת, ואינה אלא צמצום וקירוב אל השכל. מטעם זה לא הורגלנו לנתח שיטות רבותינו התנאים והאמוראים, שכן דבריהם נשיקת השכל הנאצל כל אחד ממקור חכמתו, למעלה מיכולת ההגדרה, וא"א להפכם לשיטה ונוסחה שעל פיה כל אחד יכול לבא ולהמשיך ליצור כיצירתם ולעשות כמעשיהם. ואמנם גדר זה לא בא ברבותינו האחרונים, שהיו תלמידיהם-רבותינו מספרים בשבחייהם ובתכונותיהם, אבל גם כשעשו זאת, ידעו שאין ההגדרות המופשטות מיצוי להם. ודוקא משום שהכרנום ראינום מפי תלמידיהם וספריהם, ברור היה גם לאומרים שלא יקחו את ההגדרות כתמצית השיטה, אלא רק כפרפרת הממחישה ומקרבת אל הלב.¹ ועל עצם הגדרת הסברא והשיטה, אמר החזו"א "דבר עיוני קשה להגדירו במלים והדבר מסור ללב" (אגרת ב' כ'), ואין זה רק קושי טכני, אלא שלא מדובר בהכרח במשהו מוגדר לפי הגדרות מופשטות, אלא דבקות בתורה ובחכם שעי"ז מבינים ותופסים הכוונה ופנימיות הדברים.

נכון הדבר שהחילוק הזה שבין בית בריסק לבין שיטת החזו"א ותלמידיו, רלבנטי מאד לתלמודינו, שכן בדורינו אין אנו מתלבטים בין שיטת הלימוד של הר"י מיגאש לבין שיטת בעלי התוספות, ואף לא בין שיטת הרשב"א לשיטת הרא"ה, אלא בין השיטות המקובלות בדורינו. ולכן הספר בודאי חשוב רלבנטי ומעניין כל חובש ספסל בן דורינו.

¹ המחבר מביא "אישור מפתיע להתעסקותינו באופיים של גדולי התורה", באגרת החזו"א המפורסמת (ב קלג) ראוי להמחזיקים בתורת ה' לדעת את גדוליה באופיים האמיתי ואם הותר לדבר לה"ר על אומן באומנותו וכר'. ואף הודפס ציטוט זה בדש הספר, כמבטא את רוח הספר. ובאמת אין שום קשר כלל לנושא דידן, החזו"א במכתבו הנ"ל, ביאר לתלמידו את העובדה שעסק בביקורת על רבנים בני זמנו, ועל כך השיב שאין זה לשון הרע להודיע לצריכים לדעת, כי גם מי שנחשב 'רב' ייתכן שיש לו דעות פסולות וכדו', שהרי אומנות גדולי ישראל היא להורות דרך, ומי שאינו ראוי לזה ואעפ"כ משנתו מופצת, מצוה לפרסם. אבל אין כוונתו שמן הראוי ללומדים ספרי אחרונים לנתח את אופי המחברים. ומה זה שייך לאומן באומנותו וללה"ר?

בדורינו שבו חלק גדול מהספרים אין בהם שום חרוש והם בבחינת 'ראש קטן',² עצם קיומו של ספר כזה, הבודק בצורה מקורית ומעניינת יסודות ועקרונות בפרשנות התלמוד, הוא חרוש נפלא ומרענן.

מעלת הספר ומעלת מחברו, כמרבץ תורה נכבד, גדול בחכמה ובמנין, כבר נודעו בשערים, וכל המעיין בספר ימצא בו מלא חפנים נחת. אלא שבעיוני בו, מצאתי גם דברים עקרוניים שמן הראוי להעיר עליהם, בהם לפי הבנתי הספר מחטיא קמעא את מטרותו.

המחבר אמנם כותב (עמ' 43) שהינו משתייך לנוטים לשיטה הבריסקאית,³ אבל דבריו ייכתבו באובייקטיביות כנדרש לצורך המחקר. אך נראה שחוסר היכרות וחוסר ידע, הביאו אותו להציג את הצד השני באופן מעוות הרבה פעמים, ולפעמים עד כדי זלזול באינטלגנציה, וחבל.

דוגמא קטנה להמחשה:

המחבר מביא (עמ' 97) את פרשנות החזו"א ("ב"ק ב' ב') בתוס' ב"ק כג. "אבנו שכינו" כפתרון למלה 'אש', ומעיר: "כלומר הדברים נכתבו בשגיאת כתיב". ויש לתמוה עליו, שהרי המלה 'שכין' לשון מקרא היא (משלי כג ב), וגם מצוי הרבה אצל הפייטנים האשכנזים שבעלי התוס' היו רגילים בהם, שמחליפים ס' בש',⁴ ונאים כאן דברי המקרא הנ"ל במשלי "אם בעל נפש אתה ושמתי שכין בלועך".⁵

כמובן, שהספר מלא גם בדוגמאות נכונות ומעניינות, אוצר ידע, אוצר של יראת שמים ואהבת תורה. ולא לנו להעיד על הספר הרחב ומחברו הגדול, וכפי שהוא כותב על השיטות שהוא מנתח: "חיבור זה בא רק להציע את הגישות השונות מורכבותם, מעלותיהם, ומגבלותיהם" (עמ' 45, כאן העיקר צ"ל כנוסח ספרד: מורכבותן, מעלותיהן, ומגבלותיהן...), כך נבא אנו וננתח את ניתוחו, על המורכבות שבו, מעלותיו, ומגבלותיו. ההתמקדות בביקורת, היא משום החרוש שבה, ולא באה להעיב על מעלות החיבור ומחברו, ועל התוכן הרב שיש למצוא ולהפיק מן הספר.

המתודה של הדיון

החלוקה העיקרית אותה מציע המחבר היא בין 'חשיבה ראלית' ובין 'חשיבה הומנית' (עמ' 47). דא עקא, שהמונח 'חשיבה הומנית' אינו מונח המקובל בעולם המחקר, ושייך יותר לספרות הניו איג', שאי אפשר להסתמך על הגדרותיה בניתוחים רציניים (ניתוח הרבה יותר מדויק נמצא בספרו של בראון

² ואין זה קשור לירידת הדורות, אלא לירידת מחירי הדפוס... (זו תופעה כלל עולמית, שאינה קשורה דוקא לציבור בני התורה). וכבר היעב"ץ התאונן בזמנו עם קלות האמצעים להוצאת ספר: "החבורים מתפשטים ורוב הקונים אינם מבינים אותם וחושבים שכל המחבר ספר אדם גדול הוא אפי' ראוי המחבר לכרכו בספרו ולהוציאו לבית השריפה" (קונ' 'סייג לתורה', בהקדמת מור וקציעה ח"ב).

³ עקב לימודו אצל הגאון ר' הלל זקס וצ"ל שלמד אצל ר' ראובן גרוזובסקי – יחוס מעט מפולפל, כמדומני שלהגדיר את ר' הלל כ'בריסקר', זו הגדרה הרחוקה מלהיות מדויקת, ואף תלמידיו אינם מגדירים עצמם כך. נכון הדבר שר' הלל ביטא בהרבה הזדמנויות את ביקורתו על ה'בני ברקים' בראותו בהם 'ראש קטן', אבל אין אדם נעשה 'בריסקר' ע"י דחיית הצד השני...

⁴ וביודיו יוהכ"פ במקום אות ס' מתוודים על שיח שפתותינו ושיקור עין, ובפיוט אשר אומץ תהלתך וכו' נשויי טובה שבעי רוגז עגומי נפש, ובפיוט האדרת והאמונה: הנוי והנצח השגוי והשגב העוז והענוה, וכן בפיוטים: 'נאמירך באימה', 'רוממו אדיר ונורא', 'אין מספר לגרודי, 'מי יתנה תוקף', ועוד רבים מספור בפיוטים ובקינות וביצירות, וזה החילוף המצוי ביותר בפיוטי הראשונים (ועי' גם לרבינו יצחק אלחנן בבאר יצחק אה"ח, דאפי' אם כתבו בגט ש' במקום ס', יש להקל, משום דהכוונה לקרותו בש' שמאלית והן מתחלפות).

⁵ כפי שמוסיף החזו"א וכותב יתכן באמת שמדובר בט"ס, והכותב הראשון כתב א"ס, ומכיון שס' בכתב משיטא יכול להתחלף בש', וגם מכיון שמלת אש מצויה בסוגיות אלו, הפך א"ס לאש. כמובן שתמיד הגהה הינה חרוש ואינה מובנת מאליה, אבל גם זה צריך להיות מוצג בפרופורציה הנכונה, ולא בהגחכה.

אגב, החזו"א שם לא 'מניף ידו בקלות רבה כדי לתקן' כפי שכותב המחבר, אלא כותב "קרוב הדבר דט"ס וצ"ל ואבנו, או דצ"ל וא"ש והוא ר"ת ואבנו ושכינו, ואם דרך סכין בלשון חכמים בס' יש להגיה וא"ס", הרי כותב ג' אפשרויות ולא בדרך רדאי, וגם אחר כך מסיים: "כל זה אינו וכמ"ש לק' עיקר".

'החזון איש', עמ' 339 ואילך). ההומניזם היא הגישה של התרבות המערבית החילונית בעת החדשה, השמה את האדם במרכז התרבות, ובוטחת בו וברצונו הטוב לכוון חברה ערכית וצודקת. המונח הקרוב הוא "מקצועות הומניים", בו יש מכנים מקצועות כדוגמת: חינוך, שפות, ספרות, אמנויות, שכן מקצועות אלו דורשים הבנה וגישה לתרבות האנושית.

אך התיאור כאילו "בחשיבה הומנית תהליך החשיבה מתייחס בעיקר למהותם ולהבנתם של הערכים והעצמים שעומדים לפני האדם החושב ולא ביחס שביניהם. במלים אחרות תהליכי החשיבה מתייחסים לרעיון ולמהות ולא בהכרח לתוצאה... החשיבה ההומנית מתאפיינת בניחות מעמיק של הערכים והתופעות אשר אנו נחשפים אליהם", רחוק מלהיות עקבי ומוגדר, ונראה קצת כאילו נתפר סביב שיטת הגר"ח, בשילוב האלמנט של בידוד הערכים לכשעצמם, והמונח 'עמקות'.

הפילוסופיה נחשבת למקצוע הומני, לא משום ש"אין הפילוסוף מעסיק את מוחו ביחס שבין נתון לנתון", אלא משום שפילוסופיה קשורה בתודעה ובמודעות אנושית. וחלק מהפילוסופיה הוא דוקא גם "היחס שבין נתון לנתון".

במקום אחר כותב המחבר: "האחד נדרש יותר לחישוב המתמטי של הסוגיה, והשני נדרש יותר לעומק ולהבנת המושג ההלכתי" (עמ' 50), המושג 'עומק' שכיח מאד בעגה הישיבתית, אבל בעולם ההגדרות המופשטות אין לו הרבה משמעות, מה שאחד יכנה 'עומק' השני יכנה 'פלפול של הבל', ולכן אי אפשר להשתמש ב'עומק' כקנה מדה. במונח הפשוט של הדברים, 'עומק' הוא ההיפך משטחיות, מקריאה במרוצה בלי לשים לב. וכיון שכך, עומק צריך לאפיין כל הוגה דעות ואדם גדול, ואינו יכול להיות מאפיין של שיטה אחת בלבד.

יותר מבלבל הוא המשך הדברים בפתיחה (בעמ' 47), בו שולח המחבר את הקורא (בהערה 34) למצוא מקבילה לחילוק זה בדברי המלבי"ם לאיוב יא' ו', ושדברי המלבי"ם "מופיעים גם בפילוסופיה של עמנואל קאנט". המלבי"ם שם מחלק את החילוק בין "הדבר לכשעצמו", ובין "המושג בחושים", חלוקה זו קשורה בעצם 'תורת ההכרה' הקנטיאנית, אך אינה רלבנטית לענייננו. מתאימה יותר החלוקה של קאנט בין טיעון 'אנליטי' לטיעונים אחרים, האנליטי תקף בזכות האנליזה – הניתוח, ואינו צריך ידע נוסף, הטיעון שאינו אנליטי, יכול להיות תלוי בסוגים רבים ושונים של ידע או הבנה.

במובן זה דוקא הגר"ח מייצג את האנליטיות, מבלי להשתמש בידע נוסף מעבר להגדרת המושגים בגמ' או ברמב"ם, והחזו"א את החשיבה המתחשבת בנתונים חיצוניים כגון טעם הדין, ההקשר שלו, וכדו'.

אלא שמחברינו רוצה לנקוט להיפך, לייחס לחזו"א את החשיבה הריאלית, כלומר – להגדרתו- המנתחת את מכלול הנתונים, בהם הוא כולל את טעם הדין והמצוה. ואילו לגר"ח את החשיבה ההומנית, כלומר – להגדרתו- המעמיקה, עומק שמתבטא בניחות המושג לכשעצמו על כל הנגזר מהגדרתו, בהתעלם מההקשר.

ולכן הוא טוען שבלימוד התלמוד יש צורך גם בחשיבה מתמטית⁶ ("פיענוח הרעיון ההלכתי ומהותו"), וגם חשיבה הומנית עמוקה ביותר (היכן ממוקם הרעיון ההלכתי במו"מ, לשיטת מי נאמר הרעיון, האם למסקנה או להו"א, והיחס לסוגיות אחרות). בעוד הנטיה של הקורא היא להבין שהגר"ח עוסק ב'פיענוח הרעיון ההלכתי ומהותו' (תהליך שלפי הרב שג"ר, בתורתו יהגה עמ' 84 ואילך, יסודו באינטואיציה – במקביל להברקה מדעית), והחזו"א הוא העוסק במה שמכונה 'חשבון', לשיטת מי נאמר, האם למסקנה או להו"א, היחס לסוגיות אחרות, וכדו'. הרי שכוונת המחבר להיפך, החזו"א מקבל את תואר החשיבה ה'מתמטית', והגר"ח את ה'הומנית עמוקה', שמתפרשת כאן כיחס בין חלקי הסוגיא זה לזה.

⁶ ההשוואה בין מתמטית לאנליטית, אינה מדויקת, שכן מהותה של המתמטיקה תלויה בדיון הפילוסופי, קאנט דוקא הגדיר את הטענה המתמטית כ'סינתטית אפריורית', ופרגה לעומתו טען כי המתמטיקה היא אנליטית אפריורית.

כך שנראה שהגדרת הדברים די רופפת וצולעת. ואינה מהווה פתיחה מספיקה לדיון. ואכן בפרקים הבאים לא עולים שוב המונחים 'חשיבה הומנית' מול 'חשיבה מתמטית',

להגדרת שיטות הגר"ח והחזו"א

את בחירתו דוקא בגר"ח ובחזו"א לביאור 'עקרונות פרשנות התלמוד', הוא מנמק: "מדוע התעלמתי מגדולי הפרשנים הקדמונים? ... התעלמות זו נובעת מפני שהשניים האחרונים הקצינו את שיטתם כפי שכבר הזכרתי ומייצגים את שני קצוות הקשת של האסכולות הפרשניות השונות" (עמ' 44), האמנם, הגר"ח והחזו"א מייצגים קצוות קשת של אסכולות שונות? מעולם לא היתה אסכולה שדגלה בעיסוק בהגדרות, זה חדושו של הגר"ח שבא משורש נשמתו.⁷ החזו"א, מוגדר בספר, כאילו מהות לימודו היתה "הפילוסופיה של ההלכה", אבל אפילו אם היה כן, וכי היתה אסכולה שלמדה בצורה כזו?

כך היא ההגדרה המורחבת בספרינו (בעמ' 55): "בעין בוחנת נראה שהחזו"א בדרכו מתאמץ באופן כמעט עקבי עד כמה שניתן, לפרש את יסודות ההלכה על פי הפילוסופיה של ההלכה. לפי תפיסת החזו"א כוונת חז"ל ותכליתם בפסיקה ההלכתית לפי הבנתנו האנושית, מאפשרת לנו לפרש את מהות ההלכה".

ההגדרה הזו רחוקה מלהיות מדוייקת או למצות את גישת החזו"א, אם החזו"א היה שומע את המונח "הפילוסופיה של ההלכה", הוא היה מזדעזע כולו, כשם שהתנגד בתקיפות לשיטתו של הרב עמיאל ליצור שיטה פילוסופית סדורה מהטיעונים ההלכתיים, ודן את ספרו לאיבוד.⁸ החזו"א הדריך את תלמידיו "להיזהר מלהאריך בהסברת סברא" (אגרת ב'). נכון הדבר שכשאנו משוים להגר"ח, הרי ברור שהגר"ח נמנע בשיטתיות מלעסוק בטעמים שלא נכתבו במפורש, והתמקד בהגדרה. אבל החזו"א לא ייסד את שיטתו על "הפילוסופיה של ההלכה", אלא על 'חשבון' דברי הגמרא והראשונים, כאשר הסינתזה שלו למסקנה אחת מכריעה, משתמשת גם בסברא במקרה הצורך. הניגוד להגר"ח הוא, לא בשאיפה כביכול לייסד את ההלכה על פילוסופיה, אלא שהגר"ח פותר בעיות רק ע"י חידושים בהגדרת הדין, כגון שישנן שתי הגדרות נפרדות (שני דינים), או שני שלבים בהגדרת הדין, או שמתוך ההגדרה נובע שהמקרה המדובר לא נכלל, למרות שהוא היה נראה דומה. ואילו החזו"א פותר בעיות גם ע"י שימוש בסברא ובהגיון.

המחבר מסכם: "רבי חיים מבאר את ה'מה' וה'איך' שבהלכה, משא"כ אצל החזו"א, המבאר את ה'מדוע' ו'למה' של ההלכה", וזו שוב הגדרה לא נכונה, ר' חיים ביאר אך ורק את ה'מה', והסתייג מ'למה'. אבל החזו"א לא בא כלל לבאר את המדוע ולמה, ואין הוא 'ספר החינוך' של תושבע"פ ולא מורה נבוכים שלה. אלא שהוא לא נמנע מלהשתמש בהגיון ובסברא.

⁷ בכמה דברים שכתבתי על הגר"ח זצ"ל, נסתייעתי בידידי ר' ירמיה יפהן, כהן שדעתו יפה, ותשו"ח לו.

⁸ שיח החזו"א בנוגע להבנת התורה, אינו פילוסופי, אלא רוחני, את חכמת התורה מתאר החזו"א: "נפש המשכלת אשר באדם היא רק כח היולי לקבל צורת החכמה, והחכמה אצולה בת מרום", אגרת ב' יח', ושם יז' כותב שלא ניתן להבין את התורה 'בתארים חיצוניים ובתמונות מדומות'. "כשהן מעמיקין בהלכה הן בשעה זו כמלאכים ורוח ממרום שורה עליהם", ראה בח"א אגרת טו': "גיעת העיון ברב עמל ובמשנה מרץ עד שמתווסף בו דעת ותבונה בלתי טבעי", את מדרגת הגר"א וסמכותו ייחס לרוח הקודש (השווה לגר"ח להלן סוף הערה 12 שתפס את המימרא "בטלה רוח הקדש" בגמרא כפשוטה). "לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן הבריות ולדקדק בצואותיו ית' לקבלת מלכותו ית' וגם לקים חכמת התורה הכלולה בכל דיני המצוה ולסוד הפנימיות" (או"ח קלח' ד'), לא הווכחה כאן פילוסופיה וגם לא הגיון. הדרך להבין את הסוגיא לפי החזו"א היא לא להתפלסף, אלא: "טביעות עינא דליבא בדרך הגמ' הוא היסוד היותר חזק בלימוד ההלכה" (אגרת ב מג), "ידעתי כי מי שלבו נוטה לצד אחר יביט באופן אחר, אבל טביעות עינא דלבא אני מעתיק" (שם ג לה). "והעיקר תלוי בדבר בהשקפת הלב, ולא שייך לדון בכתב בטביעות עין, ולבא דאינש אינש" (שם מ). "העמלים בתורה אינם חפשיים לשפוט ע"פ הרגשות נפשיות, אף היוצאות מזיק הקדושה, ומוכרחים לבכר את המושכלות ע"פ יסודי התורה" (שם סד). ויש להתפלא בראותנו שהחזו"א ינק תובנותיו מדבקות ברוחניות ומהאצלה עליונה, איך אפשר להתיימר להסביר זאת בפילוסופיה או בפרקטיקה גרידא? נוסחאות העוברות מיד ליד וכל סטודנט לתלמוד כביכול בידו ליישמן ברצותו דיבק לאור וברצותו פירש?

כשאנו מתבוננים על דרכי שאר רבותינו הראשונים והאחרונים, אנו רואים שקשה מאד למצוא בהם מי שנמנע מהעיסוק ב'למה' כעיקרון, אלא שכדרכה של תורה נחלקו למחלקותיהם, וכל אחד מהגדולים גיבש לו את דרך לימודו בהתאם. אם בספרי רעק"א אנו פחות מוצאים עיסוק ב'למה', אף שאינו נעדר לגמרי, הרי שבספרי הקצה"ח אנו יותר מוצאים עיסוק ב'למה'. אבל אין החזו"א יוצא דופן כלל בעיסוקו בזה, אלא הגר"ח הוא המחדש.

נכון הדבר, שיש בשיטת החזו"א יחודיות מורגשת, בכך שהיה חדשן מטבעו, ולכן גם סברותיו מחודשות, ובפרט שהן כתובות ועשויות בסגנון יחודי, אבל אין החדוש בעצם השימוש בסברא. אלא כמחבר חדשן, כמו שמצינו כבר בקדמונים (למשל בתורי"ד), ובאחרונים (למשל היעב"ץ), ובכך שהקיף את כל התורה כולה, וכך יש לנו ממנו הרבה חדושים. אבל טעות אופטית תהיה להתמקד בכמה סברות ידועות ומפורסמות כגון קו התאריך, חשמל בשבת, מעמיד דמעמיד, ומהן ליצור את הגדרת שיטת הלימוד של החזו"א. זו דרכם של 'חוקרי חרדים' ודומיהם, שאינם מסוגלים להיכנס בעובי הקורה של הלימוד עצמו, ה'הארד קור' של הסוגיות, אלפי העמודים הצפופים של חישובי הסוגיות לדעות הראשונים השונות, ואיך תהיה שיטתן בעשרות מקרים בזה אחר זה.

החזו"א היה פרפקציוניסט, בכדי להגיע למסקנות הוא השתמש בכל כלי הידע והחשיבה הקיימים, גם בבקיאות עצומה, גם בהתייחסות לכל דברי הראשונים (שהיו תחת ידו) ובחישוב כל פרטי דבריהם עם כל פרטי הסוגיא, וגם בבירור בין האחרונים, ובצורות החשיבה וההגיון האפשריות והמתאימות לכל סוגיא, עם הצורתא דשמעתתא הכללית והטביעות עינא דליבא, ע"י יצירת סינתזה מכלל השיקולים העומדים לפני מי שלמד את כל הסוגיא בעיון. כאשר לומדים באופן זה של לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, מתעוררים בהכרח חילוקי דעות עם חלק מהאחרונים או דעות מקובלות אחרות, שכן החכם היחיד מפרש את כל המקורות לפי שיטתו היחודית. ובודאי שלא כל החכמים שלפניו כיוונו לדעתו בזה. ואילו הוא נסמך על הגמ' והראשונים, ולא על סברא גרידא, ומכאן היחודיות, ושימת לב המעיין לסברתו. אבל האמירה שתורתו מושתתת על הפילוסופיה, היא עיוות של שיטתו, בדיוק להיפך, שיטתו מושתתת על החשבון והניתוח האנליטי של כל השיטות. (ומה שכתב המחבר בעמ' 79: "החזו"א בהתעלמותו מהפורמליזם של ההלכה באופן מוקצן, מבודד בגישתו הפרשנית אל מול הראשונים והאחרונים", הפריז על המדה, ואפילו ד"ר בראון בספרו על החזו"א, - שנראה שהיה בקי בחזו"א יותר ממחברינו- הגדירו כפורמליסט מתון).

בזה שיטת הגר"ח בדיוק להיפך, מכיון שהתמקד בניתוח אנליטי של ההגדרה, בחר לעסוק בשיטה יחידית תמיד, בשיטת הרמב"ם, בד"כ היכן שחולק על כל הראשונים האחרים. או בסוגיות דקדשים, בהם אין ראשונים ונמצא הלומד יחידי. הסיבה היא, שהגר"ח לא למד בדרך זו של חישוב כל שיטות הראשונים ודבריהם, שכן המסקנות המגיעות מחישוב זה לא יתאמו בהכרח למסקנות המגיעות מניתוח המושג. הדרך היחידה שאפשר להתמסר לניתוח המושג בלי שום 'מפריע' היא דרך 'דעת יחיד' הבאה בלי נימוקים, כדוגמת הרמב"ם.⁹

לדברינו אכן ניתן להגדיר את שיטת הגר"ח כאנליזה, ואת שיטת החזו"א כסינתזה, הגר"ח עשה אנליזה למקור הראשוני, מה שאיפשר לו להימנע מהסברים ונימוקים, והחזו"א עשה סינתזה לכלל המקורות, מה שהכריח אותו להשתמש בהסברים ונימוקים.

מי נחשב למחדש

אין שום ספק ששיטת הגר"ח מחודשת מאד ביחס לשיטות הפוסקים והגדולים בדורות שקודם לכן (עד פריחת הישיבות בליטא, לא היתה הבדלה בין גדולים ולמדנים ובין פוסקים), וראה את תגובתו החרפה של הרידב"ז מסלוצק בספרו נימוקי רידב"ז פ' תרומה:

⁹ כפי שכותב גם המחבר: שהגר"ח "בחר אתגרים אינטלקטואליים יחודיים נטולי מסקנות מעשיות" (עמ' 170). וכנודע הגר"ח התעלם מנימוקים ותיקונים של הרמב"ם עצמו לדבריו, ואמר "הרמב"ם אינו בעל בית על משנה תורה", ראה הערה

“ואנו מתפללים כל יום ותן חלקנו בתורתך ר”ל שיתן לנו, ממילא מי שאיננו לומד התורה אלא לחכמה בעלמא א”כ לפ”ז פורש את התורה מאביה והקב”ה אמר לפרוש ממנה אינו יכול, ואינו נותנה על אופן זה אלא נותן התורה למי שלומד התורה כשהיא נדבקת עם אביה, ואוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר, שבעו”ה נתפרצה במדינות ליטא וביחוד בזאמיט ע”י איזה רבנים לימוד בדרך הכימי או הגיון והוא לא רוח התורה אך רוח זרה באה מבחוץ והכניסו בעו”ה להתורה שבע”פ ונתפשטה לימוד הזה אצל בחורים בעו”ה עד שהתורה לבשה צורה אחרת בעו”ה והמבינים מועטים והוא רחום יכפר עוון”¹⁰

ברור שהרידב”ז לא היה מעלה בדעתו לכתוב כך על הגר”ח עצמו, שהחזק לרבן של ישראל, ובפרט הרידב”ז עצמו שמיוצאי ליטא הוא. ותלונתו היתה על הפיכת הדבר לשיטה שהיתה פני וחזות כל הלימוד בישיבות, בעוד הגר”ח עצמו עסק גם בהלכה וגם בלימוד הש”ס והראשונים, וספרו לא בא אלא לתת תמצית יחודיות השיטה, ולא היתה כוונתו שילמדו את כל התורה רק בצורה זו. לפי זה הגישה הנכונה לספר חי’ הגר”ח הוא כ’פסגה’ ולא כ’שיטה’.

ובזה יבואר יחס המחבר למרן הגרב”ב כאילו ‘הקצין את שיטת הגר”ח’ (עמ’ 50 הערה 36), שהרי הגרב”ב היה לגבי רבו כרבי אליעזר הגדול שלא אמר דבר שלא שמע ממנו. אלא שזה גופא, שעשה הגרב”ב את הדבר לשיטה, זה עצמו היה תחילת החדוש הזה שעליו מתלונן הרידב”ז. הגר”ח שט בים התלמוד מחוץ אל חוץ, ובספרו סימן רק את האיים המצנצים באור יקרות, שמצא בהם את המקום ללמדנו ניתוח הגדרת הדינים מה הוא. אבל החדושים האלו הם רק קצה הקרחון של לימודו, ולא תמצית כל מה שחדש ולמד בחייו.¹¹ וכך אפשר היה לעשות גם בספר חזו”א, וללקט מכל אלפי

¹⁰ וכן בצוואתו שבסו”ס בית רידב”ז: “מהלימוד החדש שיצא בשנים האחרונות בזאמוט וליטא אשר המביני תורה קוראים לה כימאיה תזהרו מאד ותתרחקו ממנו”, (פלך זאמוט נמצא בצפון מערב ליטא, כמה ישיבות מפורסמות היו בו: קובנא-סלבודקה, כנסת בית יצחק בראשות מרן הגרב”ב ולאחר מכן חתנו ר’ ראובן, טלז, קלם).

תגובות נוספות להתחדשות דרך הלימוד:

הגאון הליטאי ר’ חנוך העניך אייגש בהקדמת ספרו ‘מרחשת’: “בזמננו נשתנו הרבה דרכי הלמוד בתורתנו הקדושה, שסגנון סברתם ואופן הבנתם פלסו להם נתיב בבתי מדרש התורה והתלמוד, וביחוד בבתי הישיבות בדורינו, ואני כאשר כל ימי גדלתי בין חכמי בהמ”ד הישן... אנכי אשר לא ניסיתי באלה והליכותי בחדושי הלכות הינן בדרך הכבושה והסלולה מרבתינו קדמאי ובתראי ז”ל”.

הרב דסלר ב’מכתב מאליהו’ ח”א 317: “הנה הורידו לנו מן השמים בדורות האחרונים דרך חדשה בדרכי הלמוד... הדרך הישיר אל ההבנה העמוקה אשר בה אפשר להגיע בקצרה אל אהבת עיונה של תורה והנאתה עוד טרם השגת חובת עול התורה”.

ברור שראו את שיטת הגר”ח כחידוש גדול שירד לעולם. ואין שום ספק ששיטת החזו”א, על אף סגנונו היחודי, נתפסת כהמשך של שיטת המג”א, הגר”א, המ”ב, ושאר הפוסקים. ואילו שיטת הגר”ח מחודשת הרבה יותר.

¹¹ וכפי שכותב הגר”ז בהקדמתו: “באופן שהדברים הקצרים שאנו מדפיסים פה בכל ענין וענין הם מסקנא דשמעתא של שקלא וטריא ארוכה ועיין מרובה וחדושים רבים שנאמרו באותו ענין כל ימי משך תלמודו עד שנותיו האחרונות, והוא הכרעת סוף דעתו בכל הענינים הנ”ל”. משתמע שהגר”ח בדק את הדברים גם בשיקולים שאינם ‘ניתוח הגדרות טהור’, אלא בלשונות הראשונים, בחשבון הסוגיא, וכדו’, אלא שבספר בחר להכניס רק את פסגת עיונו, להנחיל את השיטה למי שראוי להשתמש בה. אבל לא שיבואו התלמידים וילמדו רק כך כל חלק בתורה, כי לא בכל מקום ניתוח ההגדרה באופן זה מביא את התוצאה המקווה.

ומעניין מאד, שהנה בספר חי’ הגר”ח באו כמאתיים ‘שטיקלעך’, ובשום מקום אינו מציין לקישור בין הרעיונות, כגון ‘ועיין עוד מה שכתבנו ב...’, ולפעמים הדברים נראים ככפולים, מיוסדים בכל מקום על דברי רמב”ם אחר, ולפעמים נראים כסותרים, והא לך כמה מקומות שנכפלו הדברים באפנים שונים (מלבד הדברים המפורסמים בידי מחיצות בשבת וסוכה, וכן בעניני אהלות וכוורת):

א. דין תשלומי גב וגולן, קרן וכפל, שינוי וכעץ שגול בקרקע ובמטלטלין: גניבה א’ ט”ו, גזילה ב’ ט”ו, גזילה ט’ א’, חובל ומזיק ד’ ד’, וע”ע איסורי מזבח ה’ ד’.

ב. דין בע”ח גובה את השבח: מלוה ולוה י”ט ח’, שם כ”א א’.

ג. דין שומר שמסר לשומר (וחיוב שמירת נזיק): נזקי ממון ד’ ד’, ד’ י”א, שכירות א’ ד’.

העמודים והחישובים המסובכים, כמה מאות קטעים מייצגים של סברא מחודשת אופיינית, בכדי ללמדנו פרק בהלכות הסברת סברא. אבל אין זה במקום כל תלמודו של הרב.

וגם יבואר מה שתמה המחבר עצמו "יש ליתן את הדעת על בידודו הדמוגרפי של רבי חיים מבריסק בקהילת הפרשנים לדורותיהם בגישתו הפרשנית המוקצנת. גישה זו בלעדית ויחודית העומדת מנגד אל מול הראשונים קרי הרמב"ן בעלי התוס' הרשב"א ריטב"א ועוד שאר הראשונים וכן הפרשנים המאוחרים יותר, האחרונים קרי המהרש"א, מהרש"ל, פנ"י, רע"א ועוד שאר האחרונים. בלעדיות קיצונית זאת לכאורה מעמידה בספק את גישתו של רבי חיים מבריסק ומערערת על גישתו וממשיכי דרכו" (עמ' 79). אבל באמת, אם נתייחס לספר חי' הגר"ח כפסגה, כאילו איסוף בו רק את המקומות בהן הניתוח המדויק והבהיר של הגדרת ההלכה פותר את מה שנראה כבעיה, לא יהיה הגר"ח כבודד, וגם ממשיכי דרכו הלא המה ראשי הישיבות שלמדו ממנו ושתו בצמא דבריו, לא הלכו רק בפסגות, אלא לימדו תלמידיהם הסוגיות כסדרן דף אחר דף, ורק לעת הצורך השתמשו בשיטה המיוחדת של הגר"ח באופן טהור, ובד"כ היו מושגי הגר"ח ודרכו לעיניים יחד עם שאר סוגי השיקולים המצויים בכל הפרשנים. ולכן התימה היא רק על "ממשיכי דרכו" בקיצוניות רבה שאינם לומדים אלא באופן הניתוח, וזה אינו מספיק לכל התורה כולה, וכמו שכתב המחבר, אף אחד מעולם לא למד כן.

ולכן אין טעם להקשות מדוע הגר"ב מביא כל מיני ספרי אחרונים (רעק"א פנ"י וחת"ס), דאטו הגר"ח ביטל כל תורת האחרונים? ואטו כשרצה לברר הלכה לא הסתכל בש"ך וט"ז ומג"א? ואילו מחברינו מגיע למסקנה המוזרה: "הבריסקאים מכירים בסמכותם של הראשונים והאחרונים לעסוק בהנמקת ההלכה... השאלה היא שאלה של סמכות, האם לנו, פרשני זמננו יש את הסמכות לדרן בהנמקת התלמוד או לא" (עמ' 80). כלומר, לדבריו, לפי 'הבריסקאים', כל שאר הלומדים ההולכים בדרך האחרונים הנ"ל (למשל רעק"א פנ"י וחת"ס שהזכיר) חורגים מסמכותם, כי בזמננו בטלה הסמכות לעסוק בהבנת הדברים. והדברים נראים תמוהים טובא, מהיכתי תיתי להמציא דברים כאלו, וגם הגר"ח לא ביטל ולא פסל תורת כל חכמי זמנו, והרי בשאלות הלכתיות היו שולחים בבריסק לר' שמחה זליג, שלא היה מגביל את עצמו רק לניתוח של 'שני דינים', ולא בטלה סמכות ה'אחיעזר' וה'משנה ברורה' משום

ד. דיני עובר לנחלה ולאישות ושחרור: אישות ד' ט"ז, תרומות ח' ד', עבדים ד' ה'.
ה. ענין העדות שבשטר: אישות ג' י"ח, גירושין ו' ט', שם י"ב ג', עדות ג' ד', שם ה' ו'.
ו. קניני עבדות: איסורי ביאה י"ג י"א, שם שם י"ב, (עיי"ש ששולח לדבריו בדיבור הקודם).
ז. גדר איסור סוטה וקנין וסתירה: יבום וחליצה ו' י"ט, סוטה ג' כ"ג, איסור ב' א' כ"ב.
ח. שותפות היורשים וחלוקתם: תרומות ח' ד', בכורות ו' י', שכנים ב' י"א.
ט. דין זכיה ושליחות (בעכו"ם ובקטן): זכיה ומתנה ד' ו', מלוה ולוה ה' ג'.
י. מעין, זוחלין וגל שנתלש: מקואות ט' ט', ט' ו'.
יא. עירוב מקואות ושיעור שפופרת הנוד: טומאת אוכלין ד' ה', מקואות ו' ד'.
יב. דין ביאה בטומאת מקדש ובבית המנוגע: ביאת מקדש ג' כ"א, טומאת צרעת ט"ז ח'.
יג. גדר חיוב בן סוור ומורה: גירושין ו' ט', ממרים ד' ז'.
יד. קבלת עדות על קטן: גירושין ו' ט', יבום וחליצה ד' ט"ז.
טו. משפטי התנאים: אישות ו' ד', גירושין ח' י"ג, מכירה י"ג ג'.
טז. הלכות תערובות וטעם כעיקר: חמץ ומצה ו' ה', מאכלות אסורות ט' ט', י"ד ו', שם ט"ו א', תרומות י"ג ט', מעשה הקרבנות י' י"ב.

יז. חיובי ופטורי חלה: חמץ ומצה ו' ה', עוד שם שם, ביכורים ו' י"ט, ח' ו', י' י"ד.
יח. ענין נאמנות ע"א בעדות אשה וסוטה ורצח בעגלה ערופה, ובענין הכחשותיהם זה עם זה בכשרים ובפסולים, ודין כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים: גירושין י"ב כ"א, רוצח ט' י"ד, ט' ט"ו, ושוב ט' ט"ו. ועי"ש בסוטה ג' כ"ג.
יט. ביאור פסק הרמב"ם בדין יש בגר בקבר: נערה בתולה א' ט"ו, נחלות ה' ח'. ושניהם מיירו בגדר זכות האב בבתו - עוד בזה בנערה בתולה ב' י"ג. ובביאור הסוגיא דבגר בקבר האריך ג"כ באישות ב' ט'.
כ. דין תביעת קרקע וכפירת שעבוד קרקעות במוב"מ ובקרבן שבועה: אישות ט"ז כ"ה, שבועות ח' י"ג, טו"ט ה' ב'.
הנהגה כתבו בהקדמה "והשאיר לנו אוצר נחמד מלא ברכה אורה ושמחה ברוב הענינים החמורים שבש"ס", ובאמת יש לדרן שזו שאלה עקרונית, האם באמת ברוב הענינים החמורים שבש"ס מצאה יד הגר"ח שהמסקנה מגיעה בדרך הניתוח שבא ללמד בספרו, או שאינו מדויק, ואדרבה, דוקא לפי שהרבה סוגיות לא נפתרות בדרך זו, והרבה מדברי הראשונים והפוסקים אינם מתחוררים עי"ז, ליקט הגר"ח דוקא אותן הסוגיות הנבחרות שבו מתמצית פסגת שיטתו. אבל רוב הענינים החמורים שבתורה אינם שייכים לזה.

שלמדו כדרך כל רבותינו? ונראה מדברי המחבר כאילו הגר"ח ייסד ח"ו כת של קראות תלמודית, לאסור על הלימוד המקובל עד ימיו מחוסר סמכות להמשיך לעשות כך?¹²

(וממילא מה שכותב בעמ' 88 "בניגוד לבריסקאי החזו"א רואה את עצמו חלק אינטגרלי מפרשני התלמוד ובאופן פוזיטיבי הינו מעורב בשיקולי הכללים ההלכתיים וטעמי ההלכה וממילא מביע עמדה לצד זה או אחר", אין בו שום יחוד בחזו"א, אלא כל שאר המפרשים והלומדים חוץ מ'הבריסקאים' שלדעתו "עומדים מחוץ למערכת פרשני התלמוד כמשקיפים באופן אובייקטיבי").

וברור שאין שיטת הגר"ח, אלא חלקו שנתנו לו מן השמים, להאיר עיני הדור בדרך הניתוח שלו המגלה צפונות ונפלאות. והוא עצמו לימד את תלמידיו את השיטה שחידש. אבל לא משום שלדעתו הלומדים בדרך אחרת אין להם סמכות לעשות זאת, וכולם מחוייבים לנהוג רק כמותו, ואם לא יישבו 'רמב"ם קשה' על פי שני דינים, אלא יישבו וביארו את הסוגיא 'סתם כך', הרי גילו פנים שלא כהלכה...

אמנם המחבר אחרי מעשה הלהטים של ביאור העמדה הבריסקאית כביכול, מסיק: "אחר פענוח האסכולה הבריסקאית שהצגנו המפרשת בין גישת רבי חיים מברסק לבין גישת שאר הפרשנים עולה מדברינו מבט והתייחסות שונים", מדוע? "התרחקותו והתבדלותו המוקצנת של החזו"א בשיטתו הפרשנית משאר הפרשנים המקובלים, ובפרט אי התייחסותו לכתבי היד ולנוסחאות הראשונים שנתגלו, וכן נטייתו לדחוק בלשון הראשונים ולהתעלם מדיוק הלשון במקום שהדבר מפריע להבנתו להנמקת ההלכה מבודדת את החזו"א משאר פרשני התלמוד ומהווה קושי ובעיה לחזו"א" (עמ' 89).¹³

¹² בעמ' 86 כותב המחבר: "אחרונים כדוגמת הפני יהושע נתיבות המשפט ועוד, אשר דנים פעמים לא מעטות על פי ההנמקה ההלכתית, למרות זאת הבריסקאים כורעים בך לפניהם ודנים במשנתם הפרשנית של אחרונים אלו, כמובן רק בפורמליזם היוצא מפרשנותם ולא בהנמקותיהם", והם דברי זרות, אין לך קץ מגולה מזה. ואם היה הגר"ח חושב כך, הרי היה לו לכרוע בך אף הוא כביכול ולהביא דבריהם בחידושי ו להתחשב גם בדרכים האלו אשר באו ע"י בעלי הסמכות לך... וברור הדבר, שלא היתה עינו של הגר"ח צרה בכל עולם התורה העצום שלפניו, שבזמנו, ושאריו, והוא התמקד במה שהורוהו מן השמים. ולכן תלמידיו, שלא היו במעלת הרב, פני משה כפני חמה וכו', הוצרכו בעל כרחם גם לתורת חכמים אחרים. ורק הגר"ח שהיה כמעין המתגבר מעצמו, לא הוצרך לדרך אחרת. (כסמך מביא המחבר בעמ' 87 את דברי הגר"ח הידועים שאין תפקידו לחדש חדושים אלא להבין את הראשונים, והרי מעשה לסתור, שאינו מדבר על תפקידו האישי, אלא על כלל האחרונים, שאין המטרה בלימוד לחדש הלכות חדשות, כמו שעשו הראשונים, כגון ספר התרומה, אלא להבין את מה שכבר פסקו הראשונים ומה להוציא ההלכה. וזה הוא הקו הכללי בפוסקים האחרונים, וכל החדושים שבהם באו כביכול אגב בירור דברי הראשונים, והרי גם בדברי הגר"ח עצמו באים הרבה חדושים, וביניהם גם חדושים להלכה, אלא שלימודו לא בא לחדש, כמו שלמדו הראשונים, אלא רק לברר, וכך היה לומד גם הגר"א, וכך ראינו מרבותינו. וגם החזו"א כותב: "אין לנו לחדש דבר שלא נזכר בגמ' ובראשונים ז"ל", יו"ד קנט' יא").

בעמ' 83 מדמה המחבר לענין אחר, ומתאר שאחד התלמידים שאל את ר' הלל זקס, האם לא יכול להיות שרש"י טעה, והשיב ר' הלל שבדאי יכול להיות אלא שאיננו יכולים להגיד זאת. לפי המחבר הדבר מתבאר בכך "שהרב זקס אשר היה בעל אוריינטציה בריסקאית מובהקת, הביע באופן מתומצת את העדר סמכותו להתערב בשיקולי פרשנותם של הראשונים, בדומה להעדר סמכותו מלדון בהנמקת ההלכה שבתלמוד". ואי אפשר להבין את הקשר בין הדברים, הביטוי "רש"י טעה" הוא בכל יראה ובכל ימצא, ובולגא היו מלקין עליו לפי האגדה, וזה מה שאמר ר' הלל, שודאי מצד הטבע יתכן שטעה, אלא שכדי לזהות ולקבוע את הטעות צריכים להיות חכמים כמותו או בשיעור קרוב אליו. ואין זה ענין לסמכות, וברור הדבר גם לכל סטודנט בפזיקה, שיתכן שאיישטיין טעה, אלא שעל סמך הידע של סטודנט פשוט או אפילו פרופסור, אי אפשר לקבוע את הטעות הזו, ולכן מטופש ויהיר יהיה לטעון כך. הדיון בהנמקת ההלכה שבתלמוד הוא חלק מהלימוד, והמבטלו עוקר דבר מן התורה.

לגבי האמירה הכללית של המחבר, על השניות שבדוגמטיות של הגדרות מצד אחד, והכרה בסמכות שלאחרים לנהוג אחרת. ניתן להביא דוגמא: ראה בספר הח"ח ופעלו (עמוד תתרסז) שנשאל הגר"ח מברסק אם להח"ח היה ר"ה ור"ה והשיב דכבר אמרו חז"ל שנסתלקה ר"ה ק. וזו תשובה אופיינית הקובעת בפסקנות ע"פ המפורש בגמ', ואילו בספר דברי אליהו (מיליקובסקי עמ' שג) כ' על אחד מפירושי המלבי"ם: "שמעתי מפי הגר"ח הלוי סולוביצ'יק זצוק"ל שאמר משם אביו הרי"ד זצוק"ל שהפי' הזה על הפסוקים האלו א"א לאדם לומר בלתי אם יש לו רוח הקדש", וכיון שכך אמר אביו, הרי העביר את הדברים כמות שהם, ולא חש על הסתירה (שקיימת כבר בגמ' שתיארו את ר"ג ור"מ צופים ברוח הקדש), ודוגמאות רבות לדבר בבית בריסק.

¹³ לחזק הדבר מביא בהע' 68, שכתבו על החזו"א שהיה דמות שונה מכל הסביבה ומכל מה שהיה ידוע אז בכל אותה תקופה בא"י, גם בדרך הלימוד וגם בהנהגה הציבורית והפרטית. אבל הדברים האלו לא נאמרו ביחס להגר"י ודומיו, אלא ביחס לציבור שהיה בא"י באותו הזמן, שנחלק לישוב הישן, שהיו בסגנון שמרני ומוקצן מאד, ולא הסכימו אפי' לדבר

מה נאמר ומה נדבר, ולא ידענו מה היה מהדס בבלייל זה, ומה המשמעות של הטלת הספק של החזו"א בכת"י מן הגניזה לעניינינו? והרי מעולם לא היה הדבר מקובל בבית המדרש, לא שמענו מהגר"ח מוולז'ין שחיפש את כת"י מינכן (אשר נגלה כבר לפניו), ולא הוזכרו הגירסאות אצל שאר ראשי הישיבות, וגם לא אצל גדולי הפוסקים כמו רבינו יצחק אלחנן, הגר"ע וכו', אלא שהחזו"א שהתעמת עם רבנים מודרנים בא"י, הוצרך גם לנמק את הדבר ולהעלותו על הכתב.¹⁴ וכי משום כך נכנס הוא לבידוד? והרי הגר"ח קיצוני בדבר עוד הרבה יותר מהחזו"א, וכנודע גם במקום שהרמב"ם עצמו הסביר את דבריו, והובאו הדברים בנו"כ, וגם במקום שהרמב"ם שלפנינו ט"ס לפי עדות הרמב"ם עצמו המובאת בנו"כ, התעלם מכך הגר"ח.¹⁵

בעברית, או להכיר במציאות שמעבר לישוב הישן. ולישוב החדש, שגם שומרי המצוות שבו היו רחוקים מהעולם הישן שבעיירה, והדת תפסה אצלם מקום זעיר, ואילו המדינה ומוסדותיה ורבניה נחשבו בעיניהם לשופרו של משיח (בשנת תש"ד, שאלת זמן שמירת יום הכיפורים אצל בני ישיבת מיר ועוד חרדים ובני ישיבות, שנעשתה לשאלה הלכתית יהודית כלל עולמית, הועברה להכרעה אצל - - הרבנות הראשית...). הלכך נחשב החזו"א כמוזר בעיני שניהם, הישוב החדש לא הבין מדוע הרב הליטאי כ"כ פנאט ומה יש לו נגד הרב הראשי לת"א, והישוב החדש לא הבין איך זה שת"ח גדול מדבר בעברית ומשתף פעולה עם הישוב החדש. ולא עוד אלא שאינו מקבל מנהגיהם שנסדו ע"י ליקוטים מהמציאות שבישוב הישן בדורות שלפני כן, ויוצא בכח התורה ובכח העיון לחדש ולפקק על דברים שנחשבו אצלם מובנים מאליהם, מכיון שכך הורגלו. וסו"ס החזו"א הוא בן ליטא ומייצג את עולם התורה הליטאי הגדול ורחב הרבה יותר מעולמם של בני הישוב הישן, שאפי' את תורת ישיבות ליטא לא הכירו, ק"ו את תורת גאוני וגדולי ליטא, ממשיכי דרך הגר"א, שעיינו וביררו כל התורה כולה. ולכן בעיני הגר"ע היה פשוט שהחזו"א ממשיך את דרך הח"ח.

הגרי"ז בודאי נחשב לחדוש הרבה יותר גדול, ואם נשווה דרך לימודו, לדרך הלימוד של הרב קוק או הרב טיקוצ'נסקי, הגר"פ פראנק, ושאר רבנים שהיו בירושלים באותו הזמן, יהיה חדוש לא פחות מהחזו"א. אלא שכבנו של מרן הגר"ח היתה לו מלא הסמכות ללכת בדרך נפרדת, ואין שום חדוש בדבר (והרי כבר היו דברים מעולם, כשבמחלוקת בין הבית הלוי לנצי"ב בישיבת וולז'ין, ראינו כמה היתה שיטת הבית הלוי מחודשת מצד אחד, וכמה היה כחו וגדולתו מצד שני). אבל מעולם לא התאימה דרך לימודו לציבור הרחב. וגם להנהגת הציבור הרחב מדין ועד באר שבע, לא היה יכול להגיע לפני שייסד החזו"א את הציבור החרדי הליטאי עצמו (מעבר לישוב הישן, ולחסידיות שפעלו במקביל בתחומן שבתוך הציבור שלהם). הגרי"ז לא היה דוחף הקמת מפלגות וכדו', וגם לא היה מקים ישיבות ובתי חינוך בעברית בערי השדה (כשברור שמבלעדי כל הפעולות האלו לא היתה שום זהות חרדית לדתיים שבחיפה או רחובות וכו' ובסופו של דבר הם היו ענף של 'דתיים' גרידי). אלא שאחר שנתגבש ציבור חרדי, ברור שהגרי"ז שהיה פיקח שבדורו, הואיל לחלוק מחמתו לבשר ודם, והיו העסקנים מתייעצים בו כגדול הדור. והרי גדול הדור' תמיד הוא דמות חריגה בדור. וגם הח"ח היה חריג בקרב בני ליטא, וכאלו רבות.

¹⁴ מחברינו מסביר את הדבר באופן הבא: "לאור הבהרת שיטתו, הדברים מוסברים היטב. ההנמקה ההלכתית אצל החזו"א דומיננטית מאד בשיפוט פרשנות הסוגיא ההלכתית, וממילא אין הוא זקוק לכתבי יד חדשים העלולים לשבש את משנתו ההלכתית" (עמ' 97). ולא ידענו מאי קאמר, וכי למה כתבי יד חדשים ישבשו את משנתו ההלכתית? ושמה ימצא בהם דוקא סיוע לשיטתו? סיבת התנגדותו, משום שהתנגד למחקר תלמודי, המקעקע בדרך של בירור היסטורי כביכול את דברי הראשונים וההלכה. בלי שום קשר להנמקה, אלא משום שההלכה נקבעה ע"פ הנוסחה שנמסרה ונתבררה, ולא ע"פ נוסחאות יחידיות שאין עליהן מקור סמכות שאישרן, וכפי שביאר יפה במכתביו לליברמן ועוד. המחבר מביא את נימוקי החזו"א עצמו, ומוסיף: "מכל מקום נראה שמאחורי טעמים אלה מסתתרת לה האידיאולוגיה המתוארת" ("שאם נחשוש לכתבי יד חדשים שיימצאו בעתיד אשר יערערו את ספקותיהם של הראשונים, ההכרעה ההלכתית נמצאת לקויה ותוקפה של אמונת החכמים תטושטש"), וברוך ה' יודע.

¹⁵ עי' בהגר"ח תפלין א' טו' בביאור דעת רמב"ם שלא כתב דצריך שתהיה המזוזה כתובה לשמה, משום דאף דבעי' כתיבה לשמה, הרי סתמא לשמה, ונפ"מ רק בעכו"ם, והרמב"ם לשיטתו דפוסל עכו"ם לכתובה. אבל כבר ביאר הרמב"ם בתשו' לחכמי לונלי והביאה הכס"מ סת"מ א' יא' טעם אחר לגמרי.

וברמב"ם נזקי מזון ד' ד' כ' המוסר בהמתו לשומר חינוך וכו' הבעלים חייבים, והראב"ד תמה עליו ודן בדבריו, והאריך הגר"ח לפלפל ביוצא מזה, אלא שכבר נשאל הרמב"ם מחכמי לונלי והשיב: "גם זה טעות ואין על המעתיקים תלונה, שבספר הראשון יצאו דברים בגליון שלא במקומם, וכבר הוספתי אני עתה דברים שלא היו בתחלה והוא "אפילו המיתה את האדם" הוסיפו גם אתם זה! ויהיה נוסח ההלכה כך: ויצאת והזיקה השומרים פטורין, שמרוה שמירה פחותה: אם שומר חנם הוא - פטור, ואם שומר שכר הוא או שואל - חייבין. זהו הנוסח, ולפי שנכתב "הבעלים חייבין" שלא במקומו נתקשו הדברים בודאי, לא מכס הוא חלילה, אלא הקולמוס הוא שסתמן והקולמוס יגלה עמקן". אבל הגר"ח לא קיבל גילוי זה ומיישב הגי' הישנה ובסו"ד כותב שזה גם ד' הרמב"ם.

ואכן תוקף אחיזתו במסקנתו, גם במחיר דוחק הלשון,¹⁶ אינו דבר הרגיל אצל כל המפרשים, אבל רגיל הוא בודאי אצל רבים וטובים מבעלי העיון, וכפי שרגיל גם הש"ך למשל (ראה בדבריו חו"מ פו' ה': "לפי שכבר הבאתי הרבה פוסקים מאד שכתבו... לכך מוכרח אני להאריך לסתור דבר זה או לפרש בענין שגם הם מודים לדבריו"). וראה בשרידי אש (א' קמח'): "הגאון החסיד בעל החזו"א.. בחסידותו הגדולה לא הרהיב לחלוק נגד הראשונים ורק טרח להעמיד דבריהם, אבל טירחה זו לא הביאתו לסילוף ההגיון ולעיקום הכתוב.. לא היה כמותו לא בדורו ולא בדורות הקודמים מזמן הגר"א ואילך", (ועוד הרבה מקורות בנושא, ראה מאמרי: לדרכי התחברות ופסיקת מ"ב וחזו"א, בקטע: דברים כפשוטן, ובהערות שם). וכבר חז"ל נקטו כן לגבי המשניות.¹⁷

דוגמא נוספת מביא המחבר, מהחזו"א באו"ח כח' ד' שמסתפק בגדר בהמ"ז ומכריע מסברא ע"פ ראייה שאינה מוכרחת. וכן שמוכיח מגמ' נגד כלבו ולכן מסיק כרש"י. ומסיים: "מצינו כאן הכרעה של החזו"א לספקו, אע"פ שהכרעתו נטולת ראייה ואינה אלא הכרעה סובייקטיבית של החזו"א לפי הבנתו,¹⁸ מה שהחזו"א פוטר את עצמו בזכר לדבר... ודאי שאינה ראייה בעלת משקל... החזו"א מתערב

¹⁶ דוגמאות לדבר הביא המחבר בעמ' 98 ואילך, בין השאר הוא מביא פי' החזו"א בד' הרמב"ן בענין אונס גמור, ועי' במאמרי לדרכי התחברות ופסיקת המ"ב וחזו"א בקטע 'דברים כפשוטן' בהערה, שביארתי הכרח דבריו וש"א לנטות מהם.

¹⁷ והרי הדבר מצוי גם אצל הגר"ח, כגון בה' מאכ"א ד' ג' שפסק הר"מ דהאוכל עוף טהור חי לוקה משום אוכל נבלה, ותמהו הנ"כ מה שייך נבלה אם הוא חי, ופי' הגר"ח שמדובר בעוף שהוא נבלה מחיים כגון נפסק הגר"ח. והוא דוחק גדול ואוקימתא.

ובה' רוצח ט' יד' פוסק הר"מ דבאו ב' אחר דהעיד הא' והכחישוהו ואמרו לו לא ראיית, הרי הן כב' עדיות המכחישין זא"ז. ותמהו הנ"כ דאין כאן הכחשה אלא הב' דוחים דברי הא', ופי' הגר"ח שמדובר בעדות מיוחדת, דהיינו שאותם ב' ראו הדבר כ"א בפנ"ע והם כב' יחידים. וג"ז דוחק גדול ואוקימתא.

ובה' חמץ ומצה ד' ה' בנדון גרירה, דמחדש הגר"ח דחדוש הגרירה הוא גם לגבי דגן עצמו, ולולי דין גרירה לא היו יוצאים בו, ותמיה דבתוס' מנחות מבואר לא כן, שכתבו דמהא דמהני טעם דגן לעיסה שנבללה באורז ה"ה דמהני לעיסה שתבלה בתבלין דיוצאים בה אם יש טעם דגן. והרי בתבלין לא שייך לומר כמו שכתב לגבי דגן, ומפרש דברי התוס' דהיינו דוקא כשתיבלה לאחר שנעשית עיסה, והוא אוקימתא בדבריהם שלא נתפרשה כלל, וכדי לקיים חדושו דלעיל.

ובה' נערה בתולה ב' יג', שכ' הראב"ד דהבא על בתו פטור מבשת הואיל ואי בעי מסר לה למוכה שחין, ומוקי לה הגר"ח במשמש מת דליכא חיובא דעריות, ומ"מ שייך בזה אי בעי וכו'. וג"ז אוקימתא מחודשת מאד.

ובה' יסודות ה' א' מביא ד' התוס' דכשזורקין על התינוק הוי רוצח, ודוחק דבריהם שלא דברו אלא באופן דמשכח"ל שנחשב רוצח ע"י שוא"ת, משום דתמיה לו מסברא.

ובה' אישות ב' ט' כ': "דהרשב"א פירש דהוא משום דקדם שנת י"ב אינה מתעברת בני קיימא כלל, והוכיח זאת מהא דאיתא בסוגיא דיבמות שם דאי לאו דבנים הרי הם כסימנים היא מתה ועוברת מת", והמע"ב ברשב"א יראה שלא כ' כן כלל, והגר"ח דחק טובא בכונתו להתאים עם שיטתו דלעיל ועם מה שהוכיח מהר"מ בפ"ט ט שם.

ואם היה המחבר מעיין בגליונות חזו"א על הסדר, היה רואה שדוקא בזה התוכח עמו החזו"א בחריפות, שהגר"ח מעמיד את הדברים בניגוד לפשוטם, ולמשל בגליון למאכא ד' ג':

"כפי המקובל בדינו אין להעמיס דברים שהם בבחינת עיקר חסר מן הספר, שבעלי המסורה שקדו שהבאים אחריהם יבינו דבריהם באר היטב. ומבחינה זו יפלא אית יתכן שהר"מ... יכחיד תחת לשונו הדבר, וכאילו מכוין להעלים מהלומדים כונתו... ואולי לא נאמרו הדברים אלא לחדד התלמידים".

לפי דברי ד"ר צבי יהודה אמר החזו"א על הבריסקאים: "הם לא יודעים לקרוא טקסט, הם קוראים את הרמב"ם במלותיו ואינם רואים את הרמב"ם בהקשרו... הם מדייקים ברמב"ם כאילו זה דיוק בתורה... מכל הבהל קטן כזה עושים ענין גדול, אם יש הבהל סימן שיש לך שני דינים. הם לא תופסים שזה דרך השטף הספרותי" (ע"פ בנימין בראון, נספח ב' לדוקטורט, עמ' 28). וראה גם השגותיו לכלילא דורדא מהגר"ח ש שאין לדקדק יותר מדי בלשון, וכע"ז בהשגתו לאבי עזרי חגיגה ב' י'.

¹⁸ יש להעיר שגם הגר"ח מפעיל את שיקוליו בהגדרות הדברים באופן סובייקטיבי, ומשתמש בהם כסברא אף כדי לדחוק את הגמ' ולהעמידה על פי ההנחה ההגיונית של ההגדרה, למשל:

"ובאמת שכן הוא מוכרח גם מצד הסברא, דנראה דכל עיקר הך דינא דבעינן כעין שגול על דין השבחה נאמר, דדוקא אם היא כעין שגול מיקיימא בה חובת השבחה, ובאינה כעין שגול לא מיקיימא בה שוב בהשבחה חובת השבחה ומתחייב בתשלומין, וממילא הוא דהדר דינא דכין דאינה בדין השבחה בזה הוא דנקנית לו הגוילה, וא"כ הרי הא דאי כל שאינו כעין שגול אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, כיון דלא מיקיימא ביה דין השבחה. והא דחלי לה בגמ' הך דינא דהרי שלך לפניך בדין שינוי קונה, היינו משום דלמ"ד שינוי אינו קונה לא צריכין כלל בהשבחה גוילה שתהא כעין שגול ושפיר מיקיימא מצות השבחה ויכול לומר הרי שלך לפניך ג"כ", (גזו"א ב' טו').

"מלבד דעצם הסברא קשה, וכי בשביל שכתב לו דין דברים אין לי עמך עליו לראות שלא יגולגל לו הפסד אחריות, אלא דיותר קשה דמשום טענת הפסד אחריות היה לו להועיל שלא יגבה כלל מהלוקח שני, אבל לא שהוא יחזור ויטרוף השדה מבעל חוב,

בשיקולי ההנמקה ההלכתית ומכריע בין הראשונים לפי הבנתו כתוצאה מקושי עצמאי בסוגיא, תופעה שאינה יכולה להתקיים כלל אצל הבריסקאי" (עמ' 92).

ואכן נכון הדבר שהכרעה מסברא, וכן הכרעה בין ראשונים מכח הסוגיא, הן תופעות המצויות יותר בחזו"א מאשר בשאר הספרים בני דורינו, אבל אין הן חידוש שלו. ומצאנו כן תדיר בפוסקים ובאחרונים, וגם אצל הגר"ח מצאנו הרבה פעמים שמכריע בין ראשונים ע"י "קושי עצמאי", אלא שמלביש חדושו בגוף הרמב"ם, אף שאין שום ראי' מרמב"ם שחולק על שא"ר. כפי שקיבלתי מה"ר ירמיה יפהן. קצר המצע מהשתרע ונביא רק כמה דוגמאות:

א. עדות כא' ט', איכא סתירת הסוגיות אי מצטרפין עדים ע"י רמיזה, והתו' חלקו בין רמיזה חשובה לרמיזה סתם, וכן בין נפשות לממונות. הר"מ מיירי בממונות, ולכן הדברים א"ש כתי' ב' דתוס' וכמ"ש הכ"מ. אבל הגר"ח לא ניח"ל בחילוק זה, וחידש חילוק אחר לבאר הדין בין עדי נגיחה לבין עדי מכירה.

ב. עדות ג' ד' ד"ה והנה, מביא הגר"ח ד' הנמק"י דמסיק שזמן בשטר הוא חלק מדו"ח מה"ת אלא שרבנן ביטלוהו, ותמה עליו מגיטין יז. ומיבמות לא: ועוד, וחולק בזה על הנמוק"י, וסובר דזמן דרבנן, ומש"כ דבשטר שחרור לא שייך שיועיל מדרבנן, חולק על התוס' ב"מ כ. ד"ה שובר שכ' לא כן.

ג. גזו"א ב' טו' ד"ה והנה בב"ק, מביא מהראשונים ב"ק צז. שביארו דהתוקף ספינתו דהתם לא נתכוין לגזול ולכן לא קני בשינוי, וכ' דלהרמב"ם אינו כן דדין שינוי אינו משום קנין, ושייך גם בלא נתכוין לגזול. אבל לפי המבואר ברשב"א שם הראב"ד אין שום סתירה מהרמב"ם, וכן לפי המבואר בחדושי הראב"ד אין סתירה כמו שיר' שם המעיין.

ד. שבועות ח' יג', מביא ד' תו' שבועות לז: דכופר בפקדון ולא יהיה כפירת שע"ק, משכח"ל במחל השעבוד, וכ' דהרמב"ם סתם הדבר, ולכן כ' ביאור חדש, אבל אין סתימתו סותרת ד' התוס', דהרי בזה"ז בלא"ה עקרו חכמים דין גביה במלוה ע"פ.

ה. איסו"מ ה' ז', דוחה ד' התוס' דחטאת גזולה שנודעה אינה מכפרת, דוקא בנודעה קודם זריקה, ומדחה דבריהם מסתימת הרמב"ם ומחדש לשיטתו. אבל הרמב"ם לא אמר כלום מעבר לכתוב בגמ'. ונטה מד' התוס' בלי שום הכרח.

ו. יסוה"ת ה' א', התו' חדשו דבלא עביד מעשה כגון שמשליכין על התינוק אינו חייב למסור עצמו, ובד' הגר"ח מבואר שחולק על התוס' בג' דברים: א. דסובר דאין רציחה דומה לקרק"ע דעירות, ב. דסובר דכשמשליכין על התינוק לא הוי רוצח, ג. דסובר דאם נחשב רוצח אסור לו אפי' בשוא"ת. וכ"ז תלה בד' הר"מ משום דהשמיט דין קרקע עולם, אבל גם לחידושו היה לו להזכירו לענין פרהסיא.

ז. שחיטה יב' ט', דחה ד' התוס' חולין עט: ד"ה בין, וכ' ביאור אחר ברמב"ם, אבל אין סתירה בין דבריהם לרמב"ם, ע"י דבריהם: דאמרינן התם בד"א וכו', וכמו שכתבו המ"מ והכ"מ.

ח. אי"ב טו' ט', דוחה ד' התוס' בכורות מז. וכ' דאינם מתרצים אלא לקושיית הלוי וכו', אבל כ"ז הוא

לפי מה שחידש בסוף שיש לוייה בכהן מחמת כהונתו, ובפשט התוס' אין שום סתירה.

ט. ביאמ"ק ד' ו', דוחה ד' התו' פסחים פא: ע"ש.

י. יבום וחליצה ו יט', דוחה ד' התוס' סוטה ה, ולדבריהם אין לומר כמסקנתו וגם אינם סותרים לרמב"ם ע"ש.

יא. שכנים יא' א', חולק על התו' סנה' עז. בג' דברים. א. סובר דלמ"ד אשו מ"ח ל"מ לשחיטה, ב. סובר דאזלא לתחת פטור אפי' למ"ד אמ"ח, ג. סובר דאסו"מ שנפלו ברו"מ אינם אלא ממונן.

יב. תפילין א' טו' דוחה קו' התוס' גיטין מה.

יג. פסוהמ"ק יד' ב', שמיישב קו' התוס' זבחים קח.

דאם אף הטיפא כדין שוב אין לו להלוקח ראשון כלום בזה. ואשר יראה מוכרח בזה, דכל מוכר באחריות, כשבא הבעל חוב וטרף, דהלוקח חזר וגובה מעותיו מהמוכר, הדר דינא דגביית הבעל חוב היתה מהמוכר, (מו"ל יט' ח').

יד. מעילה ח' א' שמיישב קו' התוס' קדו' מג.

טו. ק"פ ה' ז' בסוגריים, שמביא פלוג' רש"י ותוס', ונר' שמכריע כרש"י מכח קושיא.

הנטיה מדברי הראשונים, בד"כ לא באה בצורה ברורה ומפורשת, אלא תוכ"ד הצגת הדברים שבאים לבאר את הרמב"ם, אך הקורא רואה שאין כאן שום הכרח מהרמב"ם, והם חדושי הגר"ח לנטות מהראשונים. מעניין לציין לדברי המחבר בעמ' 169: "כתיבתו של רבי חיים מבריסק דלה במיוחד... אפשר לומר שהניתוח ההלכתי הינו אינטרסנטי", לכאורה הדברים סותרים לאמור בהקדמה שדקדק וליטש כל מלה וכל תיבה במשך שנים רבות. אבל ברור שהגר"ח לא כתב כך בלי שימת לב, ולא רק כשרונו האדיר המתנשא מעל שאר בני התמותה בדורו, אלא גם יגיעתו הרבה והעצומה וחרדתו לדיוק האמת, מוציאים מכלל אפשרות את זאת. ואין לנו אלא להסיק כי כל זאת בחכמה יסד, וכפי שמתאר מחברינו את שיטת החזו"א (לעיל אצל הערה 17) ללמוד ולנסח את הדברים בצורת מסקנת לימודו גם כשדוחק דברי הראשונים, הרי הגר"ח יסד שיטתו סביב הניתוח המדויק והבהיר של המושג, ועפ"ז סידר כל המושגים והדברים.

והמעייין יראה שגם כשהגר"ח מצטט דברי הגמ' או הראשונים, לפעמים אין כאן באמת ציטוט, אלא לפי צורת ניתוחו והבנתו, ראה למשל בה' אישות פ"ב ה"ט (ד"ה והנה דברי), "וקשה על הרמב"ם שפסק דבנים הרי הם כסימנין רק משעת לידה, והא בסוגיא דכתובות מבואר להדיא דבנים הרי הם כסימנין משעת עיבור", וכוונתו לכתו' לח: שהביא לעיל בשם הנמוק"י, אבל אין הדבר מבואר כלל להדיא בכתובות, ובגמ' שם לא נאמר אלא "שמה תתעבר ותמות", ולא הבינו כך הראשונים בסוג' כתובות, אלא משום שרצו לבארה עם סוגיית יבמות יב: וכך בהמשך בד"ה ויש להסביר כותב: "שפיר קאמר הגמ' דלא מצינו בגר בקבר, משום הך טעמא דבנים הרי הם כסימנין", ואין הדבר בגמ' כלל. ושם בד"ה אולם כתב "נלמד מתוך המשנה" (וכן לעיל מיני' דהא תנן וכו'), ואינו במשנה אלא רק ביאור ר' ספרא בגמ' שם לבריתא. ועי"ש: "והנה ברמב"ם פ"ט מה' אישות וכו' בהשגות זה לשונו וכו'", ואין זה כלל לשון הראב"ד, וכתבו בשינויים (העירני לזה אחד מיו"ח רבינו).

החומר המנותח

למרבה הפליאה, למרות הגדרת הנושא כחילוקי השיטות בין הגר"ח לבין החזו"א, כמעט ולא מובאות בספר מחלוקות בין הגר"ח והחזו"א לשם ניתוחן, ליתר דיוק בכל הספר כולו מובאות רק שתי מחלוקות, שתיהן מגליונות החזו"א לגר"ח, מתחילת הספר (המקום הראשון שמובאת בספר מחלוקות בין הגר"ח לחזו"א הוא בעמ' 132! מן הגליונות ה' תפילה, והמקום השני הוא בעמ' 162 מן הגליונות ה' סוכה). כל שאר ההנגדות הן עקיפות או בדויות, דהיינו: "בבית בריסק כתבו כך וכך, ברור שהחזו"א היה אומר להיפך". או: "תלמיד של תלמיד החזו"א כתב כך וכך, ברור שבריסקאים לא יוכלו לקבל זאת". ואף: "החזו"א כתב כך, במקרה זה הוא מסכים לגישת בריסק".

במקום עבודת מחקר שהיינו מצפים לראות, ובה ילוקטו ויעובדו פסיקות או גישות שונות של שני המחברים הגדולים מתוך רחבי ספריהם. הרי איננו רואים כלל עבודה כזו, החזו"א המצוטט בספר הוא בעיקר מחזו"א ב"ק בשתיים או שלש סוגיות ישיבתיות, והאזכורים מספר חזו"א מועטים מאד, ועיקר הדוגמאות מובאות משיטות מי שהמחבר מחשיב לתלמידי הגר"ח והחזו"א.

ניתוח שיטות של גדולים ע"פ הגישות של תלמידיהם, הינו בעייתי מכמה וכמה סיבות, ברור שאף תלמיד לא מייצג ממש את הרב. המחקר על התלמידים חשוב מאד, בבחינת סקירה על התפתחות בית המדרש הכללי, אבל לא יכול לבא במקום המחקר על ההוגים עצמם.

יתירה מכך, ההגדרה של תלמיד באה באופן מורחב ומוזר בספרינו, בין תלמידי הגר"ח נמנים ר' שמעון שקאפ ור' אלחנן וסרמן, למרות שידוע ששני גדולים אלו למדו אצל הגר"ח וקבלו ממנו תורה, הרי שיטותיהן שיטות נפרדות לגמרי, יש למנות אותם כענפים מבית המדרש הבריסקאי ששילבו אלמנטים אחרים ופיתחו שיטות יחודיות. אבל תורתו של אף אחד מהם אינה מזכירה את השיטה של הגר"ח,

ההתמקדות בהגדרות הדין. ר' שמעון שקאפ עוסק במוצהר בטעמי הדינים ודורש תכניהם ורעיונותיהם,¹⁹ ואילו ר' אלחנן וסרמן שמרן יותר, אבל צורת לימודו דומה ללימודם של שאר ראשי הישיבות בדור, ששילבו את חדשנות הגר"ח עם כלל מושגי הלמדנות שהתפתחה מאז הקצה"ח רעק"א ושאר רבותינו שבאותם דורות. מן הסתם גם בהשפעת הפשטות והריאליזם של הח"ח, שאותו ראה ר' אלחנן לרבו האחרון, ובודאי לא פחות מהגר"ח.²⁰

ואילו לייצוג שיטת החזו"א, אחת הדוגמאות העיקריות של המחבר היא שיטת ר' גדליה נדל (מוזכר רבות בספר, והעמודים 161-137 מוקדשים אך ורק לו ולתורתו). בעוד כל הנמצא אצל תלמידי החזו"א, יודע שאין דבריו מייצגים כלל את החזו"א,²¹ אלא את שיטתו שפיתח בהמשך ימיו, אף שהושפע עמוקות מהחזו"א, ומרגלא בפומיה: "השאיפה שלי היתה להיות יותר חכם מהרב"ה". והרי זה כאילו

¹⁹ חושבני שאין צורך במובאות, ונסתפק בדבריו הידועים על דיני הממונות כענף נפרד שהשכל מחייבו וקודם לדיני התורה. (המחבר כותב בעמ' 169 שר' שמעון שומר על הקו של הגר"ח "להתעלם מההנמקה ההלכתית והפילוסופיה של ההלכה", אבל "פיתח פילוסופיה פנימית של ההלכה הצומחת מתוך גרדי ההלכה", וכך היה יכול לומר גם על החזו"א – ולהכתירו כתלמיד הגר"ח ג"כ, אלא שר' שמעון הרבה יותר נוטה לפילוסופיה ולהנמקה שכלית מהחזו"א). מחברינו לעומת זאת כותב (עמ' 51 הע' 37) שעקב השוני ביניהם יש לערער על ההגדרה של הגרש"ק כתלמיד, ובפרט שאינו מכנה את הגר"ח בשם "מורי ורבי", אמנם למרות זאת הוכנס הגרש"ק לקטיגוריה של תלמידי הגר"ח, ע"פ המתועד בספר זכרון: 'תורה יבקשו מפי'הו' (יו"ל בשנת תש"ס), שהגרש"ק למד שש שנים בוולוז'ין, והיה דבוק מאד בהגר"ח, והצטער שלא זכה לשמוע ממנו שיעורים. – השיקולים האלו נשמעים לא רציניים, בכדי לאפייין שיטת לימוד. דוקא תלמיד הגרש"ק, ר' שמואל רוזובסקי, משתמש הרבה יותר בשיטת הגר"ח, מאשר רבו הגדול. המטרה במחקר כזה אמורה להיות הגדרה מדויקת של השיטה עצמה, ולא הצבעה על קשרים רופפים שנשמרו.²⁰ ולכן הדוגמאות המובאות בעמ' 95 הע' 72 שר' אלחנן דן בטעמי הדינים, אינם משום ש"הבריסקאים משתמשים בטעמי הדינים היכן שאין אי התאמה מול הפורמליזם של ההלכה", אלא משום שר' אלחנן אינו באמת בריסקאי, ודיונים כאלו לא ימצאו אצל ר' ברוך בער.

²¹ בעמ' 60 הע' 46 כותב המחבר "רג"נ תלמידו הגדול של החזו"א", ובעמ' 69 הע' 53 "הרב גדליהו נדל גדול תלמידי החזו"א", בעמ' 81 הע' 1 "מגדולי תלמידי החזו"א", בעמ' 137 "מגדולי בני החבורה, אם לא הגדול מכולם" (מביאו הרבה פעמים, ראה עמ' 88, מעמ' 137 באריכות), בעמ' 161: "לא נטעה אם נקבע שהרב נדל אימץ 'לחיכו' את המוטיבים המרכזיים בשיטת החזו"א יותר מכל תלמידיו". אין שום ספק שר' גדליה היה אדם גדול, אבל גם אם רוצים לדרג את גדולת תלמידי החזו"א, אין משוואה בין גדלות האדם לבין הייצוג שלו את הרב. אפי' נאמר שבוחרן כליות ולב קבע שר' גדליה הגדול שבכולם (ודעת לנבון נקל שאין טעם לצטט מהספרים – ע"ע עמ' 137 – כדי להכריע בסוגיות גדולות כאלו), הרי ברור שאין הוא הקרוב ככולם לחזו"א, ואין הוא המייצג שלו. ועל זה באה הסכמה מכל תלמידי החזו"א, שהגר"ח ש גריינמן הוא ניהו גדול התלמידים והקרוב ביותר לדעת רבו, ושהחזו"א סמכו להיות מוסר תורתו, והוא בפירוש הסתייג משיטת רג"נ. וגם לגבי הגר"ח, מעצם תורת החזו"א שהיא אקלקטית וביקורתית, מתחייב שהתלמיד לא ימשיך ממש את תורת רבו, ואכן יש הבדלים גדולים ביניהם, ראה גם מאמרי: "דברי הרב ודברי התלמיד – לדמותו של חו"ב סנהדרין". ישנו גם בלבול זמנים בספר, לפיו סובר המחבר ש"חדושי ר' גדליה" הם סיכומי השיעורים שמסר אחרי שפרש מתפקידי הוראה ציבוריים (עמ' 139), ולא היא, אלו הן המחברות שכתב בצעירותו. השיעורים שמסר בסוף ימיו היו בגישה אחרת כידוע. ועל אלו אין ויכוח שלא רק שלא מייצגים את החזו"א, אלא גם לא מייצגים את ר' גדליה תלמיד החזו"א שהכירו בשנותיו היותר צעירות.

עוד כותב המחבר: "לעומת הבריסקאים נאמני שיטת החזו"א מביאים את פרשנותו של הרב נדל כדוגמא להתפתחות מרשימה של רעיונות פילוסופיים ועומק המחשבה, אשר יכולים לצאת מעולמה של ההלכה. המעלה הגדולה שנאמני החזו"א מעלים על נס, הינה חורבן והרס הדת לבריסקאים. כמובן שראיית פרשנותו של הרב נדל באור חיובי אצל נאמני החזו"א מלווה באמונת חכמים הכרה בסמכות העל של הרב נדל לפרש את ההלכה והתורה". לקול ענותו אני תנים, כל המכיר את המציאות יודע שמדובר בדברים בדויים, 'נאמני החזו"א' לא מעלים רעיונות רדיקליים על נס, והם שמרנים בעיני השקפה ומחשבה הרבה יותר מתלמידי ר' הלל זקס למשל, ובודאי לא רואים את ר' גדליה כסמכות על לפרש את התורה. אצל זקני התלמידים יש כבוד לר' גדליה מתוך עברם המשותף, אבל הצגתו כמייצג את עמדת החזו"א הינה סוג של מציאות אלטרנטיבית, נרטיב פוסט מודרני.

יש משהו בכך שר' גדליה היה דומה לחזו"א, בהיותו בעל רגש פיוטי, והרגשות נאצלות עצמאיות כיוונו אותו בחייו, בדיוק כמו את החזו"א (ולכן בישבינו בשיעוריו הרגשנו כמין בבואה כאילו אנו שומעים הד ובת קול של החזו"א עצמו), אבל דוקא משום כך הוא סלל דרך עצמאית. בעוד רגשותיו של החזו"א דחפו אותו להקים כוללים, רגשותיו של ר' גדליה דחפו אותו לדחות את השיטה לפיה עוסקים בתורה ומקבלים מילגה, וכך הלאה. לא יתכן לנתח את שיטת ר' גדליה באפשרות שחזו"ל טעו, כהמשך של שיטת החזו"א, ולהתעלם מהחריפות הגדולה בה התייחס החזו"א עצמו לאפשרות זו בכמה הזדמנויות "כשמועה של גידוף".

נביא את שיטת הרב ליכטנשטיין כדי לייצג בה את שיטת הגרי"ז²², או שיטת ר' מנשה מאיליה לייצג בה את שיטת הגר"א. הקשר בין התלמידים האלו לרבנותיהם הגדולים ברור, אבל יש כאן השפעה חד צדדית, של נקודות מתורת הרב, ואין התלמידים האלו נחשבים באמת כמייצגים את דעת הרב.

הוא אמנם כותב "ננסה למצוא עקבות לגישתו הפרשנית של החזו"א אצל ממשיכי דרכו – הרב גדליהו נדל, הרב חיים שאול גריינמן והרב נסים קרליץ ובית דינו", בעוד עיקר המובאות הן מרג"נ, ובאריכות יתירה, הרי מהגר"ח – גדול התלמידים, אין אפילו מובאה אחת בכל הספר (מלבד הכללה בהערת שוליים 66 בעמ' 88, בלי שום אסמכתא), ובקשר ל'בית דינו של ר' נסים קרליץ', מובאים דברי מו"ר הגר"י פוזן (עמ' 135), שנודע בשיטתו היחודית, ועכ"פ אינו תלמיד החזו"א.²³

לחזו"א היו תלמידים רבים, אבל בין ממשיכי דרכו, מלבד הגר"ח, בולטים מאוד ארבעה נוספים: הר"י בויער, הר"י שפירא, הסטייפלר והגר"ח ק. שני הראשונים נחשבים כהולכים בצורה היותר קרובה לדרכו, ומייצגים את דעתו ושיטתו. ושני האחרונים זכו להנהיג את הציבור כגדולי הדור, וחושבים עצמם ג"כ כתלמידיו המובהקים ובדרכו הנהיגו. לתורת האישים האלו אין שום זכר בספרינו,²⁵ והניתוח היחידי בא לר' גדליהו נדל, אתמהה!

היכרות עם תורת החזו"א

הספר, המתיימר לנתח את גישת החזו"א, כמעט ואינו מגלה היכרות עם כתביו ועם תורתו המורחבת או תורת תלמידיו. בפתיחה הוא כותב: "כאשר אנו עוסקים בחכמי התורה, גדולי האומה, אין אנו מתיימרים למעט מגדלותם. נר לרגלינו המעשה המיוחס לחזו"א. כאשר החזו"א כתב את ספרו על חושן משפט ועסק בדברי הקצה"ח והנתה"מ, שאלו ר' שמריהו גרינמן, מי גדול יותר? השיב לו החזו"א: כולם שרפי מעלה ומה לי מלאך גבריאל או מיכאל?" (עמ' 43). דברים אלו מראים על היכרות מועטה מאוד עם שיחו של החזו"א, המעשה הנ"ל לא היה ולא נברא, המשפט לקוח מאיגרת החזו"א (סי' לב', לבעל 'בני ציון') בה כותב "אחת היא לנו אם החולק על הרמב"ם הוא רש"י או הרא"ש והטור ומ"ל אם אמרו מלאך גבריאל או מיכאל הלא כל הראשונים שרפי מעלה, והרי כתב הרא"ש 'וכן עיקר' וכן הטור אחריו סיים 'וכן עיקר' וזה הלכה למעשה שכל הדברים הנאמרים בגמ' ובפוסקים היא הלכה למעשה", וכוונתו למחויבותינו לפסיקת הראשונים, אבל למנות מעלות האחרונים ותכונותיהם, היה דבר רגיל אצלו, ואמר שהמג"א גדול מפרשי השו"ע, ועוד רבים ע"ז הדרך.

ננסה לעקוב אחר הדוגמאות המובאות מתחילת החיבור ואילך, להמחיש את ההגדרות של המחבר לשיטות השונות: "חלק א' משקל הפילוסופיה של ההלכה וישומה על ההלכה".

כאמור לעיל, המחקר והדוגמאות הממצות את הטיעונים ומוכיחות את הגדרות המחבר לשני הצדדים, בוששים לבא, באופן מתמיה הדוגמאות הראשונות הן מקומות בהם לפי המחבר החזו"א 'כופף קומתו ומשתמש בשיטת ר' חיים מבריסק', וגם אלו באות בהכללה ובצורה מתמיהה.

²² משום מה המחבר מסתמך הרבה פעמים גם על שיטת הגרי"ד מבוססותן כמייצגת את הגר"ח, ואף מדגיש בעמ' 57 הע' 42 ש"הוא שמר באדיקות על אופיה של גישתו הפרשנית של רבי חיים מבריסק בחיבוריו ההלכתיים", דבר שנכון בלי ספק שהגרי"ד המשיך באדיקות מה שראה כדרך סבו. אבל ניתן להתווכח האם תורתו וגישתו באמת מייצגים את הגר"ח, או שגם זה ענף מסויים, בניגוד לשאר תלמידי הגר"ח (וכבר עמד הרב שג"ר על ההבדלים שבין הגר"ח לגרי"ד).

²³ וכן מובאת בעמ' 5-94 שתי פסיקות (אחת מפי השמועה ואחת מעלון לשבת) של הרב יהודה אריה דינר, ששייך לבית דין של ר' נסים קרליץ, שמוזהה עם החזו"א, וכי באמת זו הדרך לעמוד על שיטת החזו"א???

²⁴ כל מחקר בנושא חייב להתייחס לשני הגדולים האלו, שכן הסטייפלר היה וגם נותר חניך עולם הישיבות הליטאי, המושפע רבות מהגר"ח ושיטתו, והגר"ח הינו מחבר דגול ופורח שחיבר עשרות ספרים בהם הוא מתעד ומבהיר את שיטת החזו"א ושיטתו בהשוואה לכל המקורות של ספרות חז"ל והמדרשים ראשונים ואחרונים וכו'. אם הגר"ח הוא הממשיך של החזו"א, הרי הגר"ח הוא הנושא כלים שלו, ומי יהיו לגשת אל המלך שלא דרך נושא כליו?

²⁵ הסטייפלר דוקא מוזכר בעמ' 139, שם נכתב כי "לא אימץ את גישתו של החזו"א והתקרב יותר לשיטה הבריסקאית". הכללה שאינה נכונה בעליל, הסטייפלר עצמו למד בשיטה ישיבתית, אבל לא היתה לו שום זיקה לבריסק, והוא אימץ חלקים גדולים מגישת החזו"א, וראה את עצמו כתלמידו המובהק.

הדוגמא הראשונה היא "תופעה בולטת בפירושו של החזו"א על סדר קדשים היות ואופיים ההלכתי של רוב דיני הקרבנות נטול הנמקה ברובו, זאת בגלל אחת משתי הסיבות, או מהסיבה שאע"פ שישנה הנמקה אמנם אין היא גלויה לפנינו מהטעם שאנו עוסקים בתחום מיסטי, או כדעת הרמב"ם בספר מורה נבוכים ג' כו' שלפירטי המצוה אין טעמים ואין סיבתיות ובפרט דיני הקרבנות כמבואר שם, כאן החזו"א חייב לכפוף את קומתו ולהשתמש בשיטת רבי חיים מבריסק בהרבה מקומות, התופעה שהצבענו עליה קיימת גם בפרשנות לסדר טהרות" (עמ' 65). לקביעה יומרנית זו לא מובאת אפי' דוגמא אחת, והנסיון לייחס לחזו"א את השקפת המו"נ שאין טעם לפרטים והם שרירותיים – הינו חסר כל בסיס.²⁶ הטיעון הקודם 'שאנו עוסקים בתחום מיסטי', גם הוא אינו רציני, כל המצוות הם 'תחום מיסטי', גם נטילת לולב, וגם הלכות שחיטה, והמעייין בחזו"א לא ימצא שום הבדל בין התחומים השונים, שהרי אין שיטתו של החזו"א מיוסדת על 'טעמא דקרא', להבין מדוע מביאים קרבנות, אלא על הבנת הדברים והמושגים שציוותה התורה, איזה אופי אמור להיות להם, ובזה כמובן שגם בקרבנות מובן ענינם הכללי, שצריכים לבא בצורה מכובדת ולכל קרבן יש את האופי שלו. וכך גם בדיני טהרות, אין שום שחר לטענה שהחזו"א משנה את שיטתו.

כפי שאמרנו לעיל, אין שיטתו של החזו"א מיוסדת על חיפוש טעמים, וברור שעם אופי הסוגיא משתנה גם היכולת לדעת בבירור טעם והסבר, אבל הרעיון לעשות הבדל בין חלקי החזו"א, יסודו בסברת כורסא, הנובעת מחוסר היכרות עם ספרי חזו"א, דוקא משום שגם בשאר חלקי התורה אין דבריו שמים לעיקר את הטעמא דקרא.

קטע כדוגמת "נראה דעמד ע"ג כלים פוסל, אף במשכן, אף שאין שם קדושת המקום, מ"מ לא חשיבא עמידה, אא"כ עומד על הקרקע ולא בעומד על התלוש, ואין זה דרך שירות" (חזו"א זבחים ה ב), שהוא קטע סתמי לגמרי בחזו"א קדשים, ואינו יוצא דופן, אופייני כ"כ לחזו"א, ומתאים לקדשים כמו לאו"ח. אין החזו"א מחפש 'פילוסופיה של ההלכה', אלא בא להעמיד ולהגדיר את הבנת הדברים הבסיסית (לא להגדיר את המושג 'עמידה', אלא להסביר שיש עמידה שאינה 'דרך שירות' ולכן פסולה), ומכחה מחדש לעתים ב'נראה' חדושים שונים. קצר המצע מהשתרע כאן ולצטט עוד דוגמאות, אך כשמסתכלים בעין בוחנת ומבינה, ומנסים לרדת למהות הדברים, אין שום קושי ללמוד גם קדשים וטהרות, מכיון שאיננו באים לדון בפילוסופיה, אלא בדרך לקיים את הצורה היחודית של כל עבודה ועבודה, או לחילופין ההרחקה הנאותה מכל טומאה, והדרך הראויה ליטהר. בכל אלו תקפה ועומדת שיטת החזו"א. ברור שמושגי סדרי קדשים וטהרות יחודיים במדה מסויימת (אם כי יש הרבה הקבלות וחיבורים לכל התורה כולה כמובן), אבל אין זו תופעה בחזו"א, אלא בכל המפרשים ראשונים ואחרונים.²⁷

הדוגמא השניה, מתמיהה לא פחות: לפי המחבר, בחיבורו של החזו"א עמ"ס ב"ק יש התקרבות לשיטה הבריסקאית, וההסבר הוא: גם דיני נזיקין בתורה מלאים בפרטי דין נעדרי הנמקה הלכתית מושלמת כמו פטור אדם וכלים בבור ופטור טמון באש, פטור גרמא בנזיקין, והסוברים שהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק.

²⁶ והרי הרמב"ם עצמו הסביר כל טעמי מצוות הקרבנות כולן אחת לאחת (מלבד השולחן), ורק לגבי פרטים מסויימים מאד כתב שאין טעם בפרטים. ומן הסתם גם בעניני או"ח היה אומר הר"מ על פרטים מסויימים שאין טעם מוחלט לפרטים, כגון מצוות ציצית, שהתורה עצמה מבארת ענינה למען תזכרו וכו', אבל אין לנו טעם מכריע מדוע דוקא ח' חוטים, וכך הלאה. ומה שכתב המחבר בעמ' 84 הע' 64 "פרטי דיני קדשים וטהרות המתייחדים ברובם בזאת שהינם משוללי רעיון פילוסופי ותכלית", תמוה.

²⁷ באותה מדה יכלנו לטעון שהגר"ח בעסקו בחשן משפט כופף קומתו ונוגע בהגיון, שהרי ברור שכשמדברים על להאמין לעדות, לחייב אדם ולא להאמין לטענתו וכדו', עוסקים סו"ס בענין הגיוני, וגם הגר"ח לא מנסה לתת את ההרגשה שעושים משהו לא הגיוני שהוא עולל לאדם, רק משום שיש "דין". אבל טענה זו שגויה, שכן הגר"ח אינו עוסק בזה, ואין הוא מכחיש את ההגיון והטעם, אלא מצמצם את תפקידו לניתוח המושגים. וכך החזו"א בקדשים, אינו מכחיש את מה שאמרו חז"ל שטעם פרה אדומה אינו מובן לנו, אבל מתייחס בהכרח לכל פרט ופרט כנובע מאיזו צורה שניתן להלבישה בכלל שניתן לבני אדם להגות בו, כמו 'כבוד' 'עבודה' 'דרך שירות' וכדו'.

אין צריך אפילו לפרט מדוע הסבר זה אינו מסביר שום דבר, וכי משום הפרטים האלו כל הספר יקבל אופי בריסקאי? והרי סוף סוף דיני נזיקין שבתורה כוללים הרבה יותר מהלכות אלו, וס' ב"ק עוסק בעשרות ומאות סוגיות, וכי זה מסביר את כל הספר? בפרט שאין שום יחודיות בדינים אלו,²⁸ מעבר להרבה דינים מחודשים ויחודיים בכל חלקי התורה, שאינם מוסברים בהגיון 'בעלבתי' פשוט, אלא יש בהם עומק וענין גדול, ואין זה מונע אותנו מלדון בהם, כמו פטור בעליו עמו בב"מ, הסברא שהבערה ללא יצאת בשבת, וכו' וכו'. גם סברות התורה נלמדות ונדרשות עומק לפנים מעומק, ואינן צריכות להיות מתאימות ל'חאפ' של בעל בית.

בכלל, ההגדרה שספר ב"ק 'מתקרב לשיטה הבריסקאית' היא הפרזה, שכרגיל כאן, לא מגובית בשום נתונים, לא זו המדה. יש יותר מושגים ישיבתיים בס' ב"ק, והסיבה ידועה לכל, שבכתבו את הספר היו נושאים ונותנים אתו בחורי ישיבת פונוביז', ומטבע הדברים התייחס גם להגדרות המקובלות בישיבות, לפי הנושאים שעלו לפניו. אבל אין כאן בריסקאיות, ואין כאן סוד מיוחד בהלכות ב"ק דייקא. ולכן אמר שאת ס' ב"ק "נתן מתנה לעולם הישיבות", ואולי גם היתה בזה כוונה, כדי שיתקבל ספרו אצל הלומדים, כשב"ק היא מסכת ישיבתית יסודית.

והדוגמא השלישית, שוב אינה מדגימה כלום, שהרי לאחר כל האריכות בביאור יסוד שיטת הגרי"ז בביאור דין אסו"מ, מופתע המחבר לראות כי "אנו מוצאים תופעה מעניינת בספר חזו"א חלק חושן משפט נזיקין ב"ק סי' ג' ס"א, המעיין בדבריו יראה שהוא מאמץ את גישת הרב יצחק זאב סולוביצ'יק בנדון זה",²⁹ והרי שוב בפעם השלישית, אין כאן מחלוקת, וכנראה שגם אין כאן אפיפון ואין הפתעה, כי הן הן דברי הרא"ש שם.³⁰ כמו"כ מדובר שוב בדברי הגרי"ז, והרי אנו צריכים להתחיל עכ"פ מאפיון הגרי"ח עצמו מול החזו"א עצמו.

²⁸ האמת היא שכל הדינים האלו אינם 'נטולי הנמקה' כלל וכלל, כנודע ללומדים, והמחבר מביא (בהערה 49) את דברי המשך חכמה הנותן טעם לפטור כלים בכור, מפני שאין דרכן לילך. ותמיה עליו שהרי דרך להטעינו על חמור: 'חמור במשאו'. אמנם הדין נקבע הרבה פעמים לפי עיקר שמו, בד"כ כלים נמצאים בשימוש האדם, משאו החמור הוא עפ"ר פירות וכדו' (גם לפירות יש דין 'כלים', אבל אין דרכן להינזק כ"כ ע"י נפילה). וכן החילוק בין בור לאש לענין טמון, שעשה ממנו המחבר כאן ובהערה 53 להלן עיקר גדול להוכחה שמדובר בענין לא רציונלי, מובן למעיין, שהרי ענין הכור הוא אחריות עתידית, ואין המשכיות בין חפירת הכור לבין הנפילה בו, אלא שעשאו התורה כאילו ברשותו (לענין ההולכים ברחוב, אבל לא הרחיבה לענין כלים). אבל האש הוא אחריות ישירה, אפי' למ"ד משום ממונו, זה נמשך מפעולתו, ולכן אחריותו יכולה להיות מוגבלת למה שראה בעיניו. ואדם המדליק מדורה ליד סמרטוט, נזהר בו כפי שנוהרים בסמרטוט, ולוקח בחשבון את האפשרות שאם יינזק הסמרטוט ישלם, ואם אינו יודע שבתוך הסמרטוט יש יהלומים, יש מקום להוריד מעליו את מדת האחריות.

המחבר כותב ש"תופעה זו מוסברת ע"י התפיסה המובאת בתוספות בכמה מקומות שחיובי נזיקין מוגדרים כמלוה כתוב בתורה, משמעות הדבר שחיוב תשלומי נזיקין אינו מוכרח ע"י ההגיון האנושי, אלא חדוש חוקתי של התורה". ואיה השכל שיגזור כן, שאין הגיון לשלם מה שהזיק? ואם כן הוא, אין אנו צריכים כלל לטמון באש, ונוכל לומר שעצם העובדה שתשלום על נזק הוא דבר לא הגיוני ומסוג החוקים חסרי הטעם מסביר את היות ס' ב"ק בריסקאי. ואין זו כוונת התוס' כלל, ולא כתבו אלא "שלא היו יודעים עניני נתינת הללו אם לא שנתחייבה תורה בפירוש", (תוס' קדושין יג:), שהרי אף שברור שהמזיק באופן כללי צריך לשלם, ואפילו חמורבי הבין זאת, עדיין אין אנו יודעים את ענין התשלום, עד כמה אחראי לממונו, האם משלם מן העידית או כסף, אימתי יש לפטור אותו, מה דין שור תם, וכל ההלכות הרבות השנויות בבבא קמא ונלמדות מן המקראות, ולכן גביית הקרקע שע"י נזק שונה ממלוה לענין שעבודא דאורייתא, שבמלוה הוא מחייב את עצמו ע"י הלקיחה.

²⁹ הניסוח מוזר שכן החזו"א התפרסם לפני חרושי הגרי"ז, ואין כאן שום אימוץ.

³⁰ וביאורו כבהערה הקודמת, שענין טמון שייך באש, אבל אבנו סכינו ומשאו שהניחם בראש גגו, לא נלמד מאש אלא החיוב למרות שהם הולכים ומזיקים שלא בכור, אבל אין פעולה ישירה, ובזמן שהונחו האסו"מ בגג לא היה כלל הניזק, וק"ו שאם אח"כ נעשה טמון אין נפ"מ (טמון אזיל בתר שעת הדלקה, דזה ודאי שאם ידליק אדם אש וימהר לכסות לא ייחשב טמון). – ולעיקר מה שמביא מהחזו"א, לא ידענו מה מצא בדבריו, ומציין לב"ק סי' ג' ס"א ד"ה שם שו"ר, שכ' שם החזו"א שאם היינו לומדים שו"ר מבור (כדאמר'י כולהו מבור וחד מינייהו אתיא), היה חייב גם במקרב, כמו בכור, והשתא (דילפי' להלכותיהן) פטור. ואין זה שייך לנושא כלל, ואין מכאן שום ראיה שמדובר ב"גדר הלכתי ללא הנמקה רציונלית", ובודאי אפשר לבאר בקל סברת הדבר, אלא שהנושא כאן הוא מה נלמד מהתורה, שהרי אפשר לבאר גם סברא הפכית, והסברא באה לבאר הדין שלמדו וביארו חז"ל, ולא במקום ללמוד. ובאמרנו "גזירת מלך", אין הכוונה שמדובר בענין שאין בו טעם, אלא שהיינו יכולים לתת טעם לכאן או לכאן, וגזרה התורה לחד צד. הסוד הגדול הוא מפני מה בחרה

דוגמא רביעית להמחשת החשיבה הבריסקאית, היא סו"ס מהגר"ח, אבל לא במה שכתב בעצמו, אלא שמועה בשמו, מעשה שהיה בבריסק באדם שהיו לו ב' ספרים ישנים יקרי המציאות וכל ספר היה חמש מאות רובל, ובא אחד ושרף ספר אחד, ועתה נעשה הספר השני שוה אלף רובל, א"כ לא הפסידו כלום. ואמרו בשם הגר"ח דתלוי בחיוב תשלומי המזיק, אם הוא על ההפסד הרי פטור, ואם הוא להשלים החפץ שהזיק חייב. ומ"מ הסיק דפטור כיון שאין שם הפסד אין שם מזיק כלל. ובזה פירש הגר"ח דברי רש"י ב'לא מכליא קרנא' לגבי צמחים שנשחתים וצומחים מחדש באופן חלקי, על ידי 'אנליזה חכמה'.

אבל באמת הדברים תמוהים,³¹ דאין שום קשר בין ב' הספרים, וכיון שהזיק ספר ששוה חמש מאות רובל, צריך לשלמו בין מצד מעשה ההיזק בין מצד ההפסד שגרם, ומה שעי"ז נעשה ספר אחר של אותו בעלים שוה הרבה כסף, אינו שייך לכאן כלל. ואם יכול לתבעו מדין משביח נכסיו אולי יתבענו, אבל אין זה שייך לנזקו כלל. (וכבר הרגיש המחבר בהע' 56 שהדברים תמוהים מאד מסיבה אחרת, וגם לא מיישבים דברי רש"י, ולכן כתב שאף שיש לדחות, "לדידו של הגר"ח הוכחה זו מספקת כדי להסיק את ההגדרה ההלכתית הבלתי מנומקת").

וגם אם נתעלם משאלה זו, ונתמקד בעיקר פסיקת הגר"ח, הרי אין בדבר שום 'בריסקאיות' מיוחדת, הטענה ש"כדי לחייב מזיק צריך שיהיה הפסד למרות שהתשלום אינו על ההפסד", אינה "שניות מחוסרת הנמקה לחלוטין" כפי שכתב, אלא דבר הגיוני, שלמרות שהחיוב נוצר ע"י מעשה ההיזק, תנאי לתשלום הוא שיהיה הפסד. ומהות ההיזק הוא שיש בו הפסד. ובאמת אם השאלה הנ"ל היתה באותו חפץ, ונניח שכלל שהוא יותר קטן הוא יותר יקר, ובא אחד ושבר את השיא והצליח להקטינו יותר, מובן שיהיה פטור, אף ששבר חלק מהחפץ בגזל, כיון שסו"ס השביחו, ואין מה לשלם.

הדוגמא החמישית משוה בין סגנון החזו"א לסגנון הגרנ"ט, בניסוח אותה סברא עצמה.

הדוגמא השישית, היא הראשונה (והאחרונה בפרק שאמור לאפיין ולהגדיר את המחלוקת) המנגידה משהו שאמר החזו"א למשהו מבית בריסק, אלא שלמרבה הצער, שוב מדובר בהשוואה בין דבר הכתוב בחזו"א, לבין 'מסורת בריסקאית בשם הרב יצחק זאב סולוביצ'יק מראשי הבריסקאים'.³² לא דברים

התורה דוקא סברות אלו וכאלו, אבל עצם השימוש בסברת הדין והבנתו הוא דבר שלא נמנעו ממנו רבותינו מעולם בצורה עקרונית. והרי המונח 'גזרת מלך' או 'גזירת הכתוב' הוא מונח תלמודי, ולא מונח בריסקאי, ואין פלא שהחזו"א משתמש בו, כמו שהוא משתמש בו בהרבה מקומות בספריו, וראה חזו"א פרה יא' א': "קטן שהוא בר דעת, אלא שגזירת מלך היא שאין דעתו מספקת במצוות התורה", דהיינו שהיה מקום לסמוך על דעה זו, וגזרה תורה דבעי' דעת מבוגר ממש. ובה' פדיון בכור קפג': "וצ"ל דהא דכתיב גולגולת בתורה היינו לחייב ב', וא"כ ע"כ גזה"כ בהאי טריפה, אבל הדבר תימה מה ראתה תורה לחייבו יותר מכל טריפה וכו'". וראה בכלים לג' ח': "אע"ג דקי"ל כר"י דמשנתניו דבגד לעור מתבטל התם גזה"כ הוא, ועוד דלענין לק"ט מכאן ולהבא שאני", הרי שאין סתירה ממה שהוא גזה"כ למה שיש לבארו, וכדמצינו כבר בבכורות ה: מה נשתנו פטרי חמורים א"ל גזיה"כ הוא ועוד וכו'. ובחזו"א נגעים א' יז': "והא דמטמאין עורות צבועים יותר מבגדים גזיה"כ הוא ואפשר ליתן בו טעם דצבע העור הוא כעין גמר עיבודו".

ועי' שם בחזו"א ס"ב ד"ה לעולם בדאפקרינהו וכו', שכ' "נראה עיקר דברי הרא"ש דלא מצינו מזיק שיהיה לו דין חלוק מכל אבות נזיקין אלא כל התולדות דינן כאחד מן האבות", הרי שאין הטעם משום שכל דינים אלו מעיקרא הם "גדר הלכתי ללא הנמקה רציונלית", אלא שכך הוא החלוקה הפורמלית בין סוגי הנזיקין, ויש מעשים שבעיקרון ישנה אפשרות לראותם כשייכים לסוג בור וישנה אפשרות לראותם כשייכים לסוג אחר, כל סוג על סברותיו ופרטיו, וההלכה היא להתאים כל תולדה לאב, ואין 'צורי כלאים'. (ובאמת הביא שם מס' הערות וציונים שמוכיח חזו"א במקום אחר שאינו מקבל את "גישת הגר"ח", אבל מסיים "המקורות שהבאנו להוכיח שהחזו"א מזדהה עם גישת הגר"ח מכריעים כדברינו").

³¹ יורשה לי גם להטיל ספק באמינות הסיפור עצמו, על "שני הספרים שהיו שוים 500 רובל וע"י שנשרף נעשה שוה אלף רובל", שכן הסיפור עצמו לא סביר שאכן התרחש בשני ספרים בבריסק שבמקרה אחד נשרף, והוא מזכיר יותר מדי את הסיפור של ארתור הינד, אספן הבולים האמריקאי שבשנת 1922 קנה את הבול המפורסם 'מג'נטה 1 סנט', שכמותו היו רק שניים בעולם 7500 דולר, כאשר נמצא הבול השני רכש אותו הינד ומיד השמידו, וכך עלה מחירו של הבול הראשון ללמעלה ממיליון דולר. מסתבר יותר שהדי הסיפור הזה הגיעו לבית המדרש ויצרו 'היכי תימצא'. אבל כל המעשה היה אחר הסתלקות הגר"ח.

³² המדובר בחידושו המפורסם של החזו"א שבזמננו אין דין מורידין ולא מעלין. ברור שמדובר בחידוש מאד גדול, שאינו מובן מאליו. אבל מן הצד השני, גם בבריסק החמירו מאד בפיקוח נפש, והרי מדובר בדין הקובע שיש להמית מחללי שבת, כלומר מליוני יהודים בזמננו, ולכן אין זה רק חידוש של החזו"א, אלא שבאמת אף אחד לא נוהג כך. יתכן שבבריסק

מתועדים וניתנים לבירור וחקירה, ולא הגר"ח עצמו. (בהערת שוליים הובא עוד הבדל בין הגר"ז לחזו"א בדין חצר, אלא שהמחבר עצמו הרגיש שדברי החזו"א יכולים להתבאר "גם על פי הגישה הבריסקאית").

כאן מסתיימת ההדגמה של שתי השיטות.

הבדלים בפרשנות

הפרק השני עוסק בהבדלים בפרשנות הנובעים משתי השיטות, ועל הדוגמאות הראשונות שבו ראה הערות: 5, 14, 16, 38. באריכות רבה הוא מדגים את הגדרתו לשיטת החזו"א הידועה בענין 'אלפיים תורה' בטרופות,³³ כשלטענתו פשטות דברי הרמב"ם היא משום שאפי' אם חז"ל טעו קיימת מצוות לא תסור. בעוד הדברים זרים ומוזרים, הרמב"ם אמנם כותב בהקשר לטרופות את הפסוק "על פי התורה אשר יורוך", ויש ראשונים שכתוב בהם שענין הפסוק 'אשר יורוך' הוא אפילו אם ב"ד טעו. אבל הרי אין כאן תחילת ראייה ולא פשטות שלזו כוונת הרמב"ם באמרו 'על פי התורה אשר יורוך'. ולא יעלה על הדעת שה'פשטות' היא שחז"ל טעו במציאות בחלקים גדולים מהלכות טריפות והמציאות שהן חיות, והסיבה שאנו מקילים בזה הוא משום שדבריהם מחייבים אפילו טעו. שהרי אין ולא היתה הלכה כזו, שברור שב"ד טועין ועדיין צריכים לשמוע בקולם, (מלבד בקדוש החודש שנאמר במפורש אתם אפי' מוטעין אפי' מזדיין, כי אין הקידוש תלוי בנימוקים לקידוש). ואם ברור שטעו בדבר משנה וכדו' הרי דבריהם חוזרים, ולא מקיימים אותם מכיון שנאמרו, שאין לך תורת הבל גדולה מזו. ולא כתבו אלא שה' ציוה לשמוע בקולם, אף שאפשר שלפעמים יטעו, ואולי גם מחוייב שבין כל ההכרעות תהיה גם טעות, שהרי בבני אדם עסקי,³⁴ מ"מ טוב לנו לסבול המציאות הרחוקה הזו, מאשר שנבטל סמכותם. ולכן אפי' אם חכם יחיד טוען שהם טועים, אין הלכה כמותו.

כנגד זה מדייק המחבר מס' החינוך שכותב שהצורך בסנהדרין היא משום שטבע האדם לחלוק לדעות שונות ולא תיעשה תורה לכמה תורות, ומפני מה לא אמר שלא יתכן שיטעו? ואין דיוק זה כלום, שהרי בשיקול הדעת לא שייך 'טעות', ואלו ואלו דברי אלהים חיים, וישנן הרבה דרכים, אלא שאם לא ניתן סמכות לגוף אחד, תיחלק התורה להרבה תורות, ולא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד. ומה זה שייך לטעות במציאות של סנהדרין? וכ"כ התעצם המחבר ב"פשטות" הרמב"ם לפי הבנתו, עד שגזר אומר בסיכום הדברים "החזו"א בספרו שולל מכל וכל את דרך הרמב"ם" (עמ' 114).

התייחסות 'מבחוץ' לשיטת החזו"א

רגילים אנו להבדיל בין המדברים והכותבים 'מבפנים' ובין החוקרים והמלקטים 'מבחוץ', הכותבים 'מבפנים' לעתים מקצרים במובן, או לא טורחים להגדיר במונחים הלועזיים, אבל דבריהם משקפים את ההווייה המקורית. ואילו הכותבים 'מבחוץ', באים מעולם אחר, ומנסים להבין את ההווייה האורגנית

היו מנסחים את הדבר בתורת ספק, שאיננו יכולים להרוג, כי איננו יודעים אם המציאות מתאימה להלכה שנאמרה. אבל החזו"א לא הספתך בכך, שהרי גם פסק דין מוות מסופק, מהווה אמירה חמורה ביותר, וגם לזה אין הצדקה לדעתו. מה שכתב המחבר בהע' 58 "שגישת הבריסקאים שאחר שנפסקה ההלכה בגמ' וכו' אין לנו רשות וסמכות לדון כלל בסיבתיות והנמקת ההלכה", לא ברור, הלא מצאנו מקומות רבים מאד בראשונים ובאחרונים שדנו אם תקנות מסויימות שייכות בזמננו או לאו, והרבה פעמים הדבר תלוי בסיבה ובנימוק של ההלכה, ואין אנו מטיפים לקראות תלמודית. וכנראה הכוונה שבדורינו דור עני אין אנו רגילים לדון כך (למרות שהגר"ח דן כך בדעת הרמב"ם, אף שהרמב"ם לא אמר זאת כלל, "הרמב"ם לטעמיה דס"ל דבעינן ביאת כולכם, ומנינא דיובלות הוא רק מדבריהם, על כן שפיר י"ל מסברא דלאחר החורבן לא תקנו מנינא דיובלות", שו"י יב' טז), אבל שונה הנושא הנ"ל שהוא דיני נפשות וא"א להתחמק מלעסוק בו.³³ בעמ' 115 מביא המחבר טענה נוספת נגד סברת החזו"א, מהדעות הסוברות שהמאמר של שית אלפי שנין הוי עלמא הוא דעת יחיד. אבל אין קשר הכרחי בין הקץ של ששת אלפים, ובין ההגדרה אלפיים תורה שהגדירו חז"ל את העבר, ובה אין כאן חישוב לעתיד אלא תיאור המציאות כפי שראו אותה. שהתורה נקבעה בתקופה מסויימת ולא כל דבר נתון לשינוי תמידי.

³⁴ ולא ברור מדוע מתאמץ המחבר בהע' 80 להוכיח שיתכן שהיתה טעות בד' חז"ל, והלא הש"ס מלא מזה "דברים שאמרתם לכם טעות הם ביד", או דסבר למימר מילתא והתברר שהיה טועה בדבר משנה, אלא שעצם האפשרות התיאורטית של הטעות, לא מאפשרת לנו לזהות ולקבוע שיש טעות, כדלעיל הערה 12. ומה שמאריך להביא דוגמאות מטעויות במציאות, אינו מוכיח לטעויות בהלכה.

שהיא חיים שלמים, דרך הגדרות חיצוניות שונות, כפי שאנו מוצאים אצל 'חוקרי חרדים', וכן אצל חלק מחוקרי תלמוד והלכה, אלו שלא באו מבית המדרש. ברור שבריסקע'ר אמיתי, גם אם דיבורו עילג והגדרותיו מתובלות באידיש וארמית, מכיר וחי את ההוייה הבריסקאית ואף משקף אותה, הרבה יותר מאנשים מן החוץ שיבואו להגדירה. דבר זה מובן לכל יודע דת ודין, ואבותינו באירופה היו מתייחסים למחקרים מן החוץ במונח 'טעות גוי'. אי לכך מתפלאים אנו למצוא אצל מחברינו כל מיני הגדרות כאלו על שיטת החזו"א, שהן 'כתיבה של חוץ', ואף מסתמכת על כל מיני מקורות והיקשים מפוקפקים.³⁵

כמו למשל:

"אצל החזו"א השאיפה להרחבת הפסיקה ההלכתית ומימושה בחיים הראליים כפי שתוצג בהמשך המאמר מתנגשת בתחילתה של תקופת המודרנה. מצב זה מציב אתגר לא פשוט לשאיפתו של החזו"א – הרחבת ההלכה במסגרות החיים בתקופתנו וגורם להקצנה בשיטתו עקב הקשיים שעמדו בדרכו" (עמ' 44 בהערה).

נראה כאילו נכתב ע"י ד"ר כץ או 'חוקר חרדים' מסוגו, אימתי נחשבת בעיני המחבר 'תחילתה של תקופת המודרנה'? ואיזו הקצנה בשיטתו אפשר למצוא מתוך 'התנגשות עם המודרנה'?

או:

"תופעת האקטיביזם השיפוטי שמצינו אצל החזו"א המרחיב את גבולו לשטחים 'אפורים' שאינם מתייחסים לגדרי ההלכה המובהקת. תופעה זו אינה קיימת כלל אצל השיטה הבריסקאית" (עמ' 56).

ניתן להבין את ההרגשה המבוטאת בקטע זה, ואכן ההלכה אצל הבריסקאי צריכה להיות מוגדרת, משום שהביטוי הוא פורמלי, ולכן יתקשה לנמק את החובה המובנת מאליה להיות דבוק ברוחו ובנפשו בהוייה היהודית, וקושי זה בעוכריו. אבל מכאן ועד לכנות את החלת חובות היהדות על מציאות החיים כ"אקטיביזם שיפוטי",³⁶ הדרך רחוקה, הגרי"ז ראה את ההצבעה בבחירות לנציג החרדי כחובה, (בנוגע לבחירות בליטא עכ"פ כתב: "מחובתו של כל יהודי להילחם להשפיע ולעשות תעמולה כל איש ברחוב בבית מדרשו בין מכריו וקרוביו... ולכן חייב כל אחד ברגע זה..."³⁷), ולא היה צריך לפלפל בהגדרת ההלכה בזה, שהרי גם עברת חילול ה' היא הלכה, וגם מצוות קידוש ה' היא הלכה, התחברות לרשעים הוא איסור, ארור אשר לא יקים את התורה הזאת, כל צורת החיים היהודית נגזרת מהלכות גדולות, ואין צורך בשום אקטיביזם שיפוטי, להמשיך את מסורת רבותינו, אבותינו, ונביאינו, שכולם

³⁵ גם בענין הנוסח לעתים עשוי להרגיש הקורא נוסח 'של חוץ', כגון ההיכרות שנעשית עבורו עם "הרב יצחק זאב סולוביצ'יק, בנו וממשיך דרכו של רבי חיים" (עמ' 67 ועוד רבים), פעם אחר פעם, או עם 'חידושי הגר"ח על הש"ס – המיוחסים לרבי חיים סולוביצ'יק', וכיוצא בזה. ביאורי מושגים מן 'הטרמינולוגיה התלמודית' (עמ' 66), בעוד הרבה דברים אחרים נכתבו באופן שלא יובן כלל למי שבא מן החוץ, כך הרבה מושגים היסטוריים ותלמודיים שנחשבו כמובנים מאליהם לקורא.

³⁶ בעמ' 170 ואילך מגדיר המחבר את קביעת החזו"א לאסור גיוס בנות בייהרג ואל יעבור כ"אקטיביזם רעיוני" (בעמ' 173 מגדירו כאקטיביזם הלכתי, בעוד מדובר כאן בהלכה הידועה של שעת השמד וכדו' כל מה שנתפס כהעברה על דת, וכנראה שהחשמונאים לא היו בריסקרס, והראיה שהקלו בפקוח נפש כשיצאו למלחמה על הגזרות...), ומודה שגם הבריסקאים למעשה יתנהגו כחזו"א, אלא שהם לא היו כותבים לקלמן כהנא שההפרדה בין הלכות איסור והיתר ובין הוראה בשוק החיים היא איסור, אלא להיפך, החזו"א מטשטש בין התחומים, והבריסקאים היו כותבים למשל לקלמן כהנא שהוא עובר באיסור לפני עיוור... וברוך שמסר עולמו לשומרים, שאינם צריכים לשחזוריתא דאשייתא כדי לבער את המזיקין.

³⁷ בניגוד למחברינו הכותב בעמ' 172 שמכתב "בסגנון זה הקובע חובה בהליכות והנהגות על פי סברא" לא היה יכול להיכתב ע"י הגר"ח או הגרי"ז.

הורו וקבעו את צורת היהודי מתוך הויית רוח הדת, בלי שום סתירה לעיון ההלכתי והתלמודי בגדרי הלכות איסור והיתר.³⁸

נסמך לזה מחלוקת מעושה האם יש תועלת בלימוד לשם הבנת סברת התורה שהיא סברת החכמה האלהית, כפי שכתב הגרי"ד סולוביצ'יק, וכ"כ הגר"ז בתניא לק"א ה', ואף נסמך מהגמ' סנהדרין עא. שכן סורר נכתב לדרוש ולקבל שכר,³⁹ ואילו "לעומת האסכולה הבריסקאית החזו"א מתייחס לעיסוק בהלכה ובסוגיא התלמודית ככלי שתכליתו להביא לשלמות התורה ע"י הרחבת התורה במציאות הריאלית שהיא מימושה של חוקי התורה במציאות החיים של הכלל והפרט" (עמ' 59), והרי אין על דבר זה שום ויכוח, ולא נאמר בגמ' שם אלא שאפי' אם אין שום נפ"מ בדין למעשה, עדיין ישנה מציאות של דרוש וקבל שכר, ומכלל היוצא דופן אתה שומע שבכל שאר דיני התורה לא הוצרכו ל'דרוש וקבל שכר', אלא עיקרן להוציא מהם הלכה, והרי תכלית הלימוד היא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא (סוטה כא. ב"ק צב. סנה' קו. ודואג ואחיתופל לא הו' סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא, אף שפלפלו ד' מאות בעיות במגדל הפורח באויר). וכמובן שבצד המסקנה ההלכתית, יש בכל דבר מן התורה גם גילוי חכמה אלהית. אבל אין כאן שום מחלוקת. וההבדל הוא מה שמובא שם בהערה 45 בשם הגרמ"ש, שהגרי"ז למד את הסוגיא לחוד, ואח"כ את הפוסקים לחוד, וכן עושים רבים מן הלומדים בזמננו. ואילו החזו"א למד מעיקרא במבט הלכתי. ואלו ב' דרכי לימוד, אלו ואלו דברי אלהים חיים. אבל לא שישנו מהלך של לימוד שאינו מגיע בסופו של דבר להלכה.⁴⁰ ולכן אינו שייך כלל לבן סורר ומורה.

לדיוטא מוזרה עוד יותר נחתינן בקטע הבא :

"הזדהות עם ההגיון החברתי האנושי והזדהות עם התפיסות של הפסיכולוגיה המודרנית אנו גם מוצאים בדברי החזו"א בספרו. בספרו בהלכות שבת, החזו"א מעודד לקיחת פועלים ערבים לצורך חליבה בשבת... כאן אנו נפגשים בחזו"א המאמץ בקיום כלליים את התפיסה של הפסיכולוגיה המודרנית שעוצבו ע"י זיגמונד פרויד, אלפרד אדלר, ויקטור פרנקל, קרל גוסטאב יונג ועוד. קביעה זו קובעת באופן נחרץ שפעמים, האדם הוא בלתי נשלט ואינו אחראי על מעשיו" (עמ' 127).

המדובר בדברי החזו"א אוח נו' ד', שלמרות הפרעות וההצקות של הערבים, אין ראוי לשנוא את המריע מתוך חולי נפש המשכלת וחסר משקל המדות, ואין בין בלייעל למטורף הדעת ולא כלום. החזו"א מאריך שם, שאין תפקידינו בהכרח להעניש את כלל הציבור הערבי על התנהגותם (שזו כנראה היתה דעת התנועות הציוניות באותו הזמן), העונש הוא למניעת השחתת העולם, אבל הוא צריך לבא "מתוך יגון עמוק נקי מרגש צרות עין".

³⁸ באופן מוזר תולה המחבר את הכרעת החזו"א לאסור חשמל בשבת משום בונה, בסוג של אקטיביזם שיפוטי כדלהלן: "גם אם נקבל את העדויות מפי מקורבי החזו"א שהאמביציה של החזו"א לאסור את יצירת זרם החשמל נבעה מחשש של שמירת הצביון של יום השבת" (עמ' 101), והרי מעולם לא העיד כך שום מקורב, שההכרעה לחייב משום בונה קשורה לאמביציה של צביון השבת. ואין שום ויכוח על כך שגם הענין של שמירת צביון השבת הוא ענין לעצמו אפי' לא היה החשמל משום בונה, וגם באפנים שאין בונה כגון ע"י גרמא או לסוברים שרישום דיגיטלי אינו בונה, וכדו', ולכן כל הציטוטים בהע' 76 העוסקים במקרי גרמא והערמות וכדו' לא רלבנטיים לנושא העיקרי: ההכרעה שחשמל חייב משום בונה, שהיא הכרעה ודאית בהלכות שבת, ולא ניתנת להתפרש כנובעת מאמביציה לשמירת אופי השבת. אא"כ נגדיר בתוך המונח 'מלאכה' גם את אופי השבת, וכאן שוב אנו חוזרים להגדרה הלכתית פורמלית, ולא לאקטיביזם שיפוטי. ואין בכל זה שום 'תיעוד' כפי שמתיימר להביא להסבר זה כביכול מפי מקורבי החזו"א.

³⁹ וגם גיבב כאן דברים שלא מן הענין, כגון שהחיד"א כותב בשם רב האי גאון בתשובה דעיקר התורה ועבודת ה' הוא ללמוד הש"ס. והרי דברי רה"ג שם כוונתם לאפוקי ללמוד חכמות (הובא לשונו באגרת הרמב"ן נוסח ב', במנחת קנאות סי' צ', וברבי"ש תשו' מה'), ואפי' לא היה לפניו מקור דברי רב האי, הרי בזמנו לא היה שום ספר הלכה מלבד הש"ס, ואיך ניתן לפרש שכונתו לאפוקי ספרי הלכה??

⁴⁰ כמו התופעה המצויה בזמננו אצל קצת מהלומדים, שיושבים ימים ושנים על ד"ה אחד בתוס' לבארו בכל מיני דרכי למדנות, אבל כשרוצים לפסוק הלכה משתמשים בילקוט יוסף...

נראה כי הוא ראה את החברה הערבית המוסתת של שנות ה-30 כפרימיטיבים וסכלים שאינם שולטים כלל בדעתם, ונוהים אחרי ההסתה של ראשיהם כשוטים גמורים, אכזריותם נבעה מטפשות ואטימות ודומים בה לחולה נפש הפוגע באחרים בעת התקפה. זו גישה סלחנית המזכירה את האמור באמו"ב "בידעו שאין רוב בני האדם אצילי המדות, ומה אפשר לתבוע מהם" (א יא).

יש בהכללה זו באמת מן החידוש, ומסתבר שלא באה כקריטריון הלכתי, אלא כאמירה כללית כנגד התעמולה הציונית של אז (שהרי אם מותר לחלוב רק ע"י נכרי, ומשק הרפת חיוני לחיי הישוב, ענין קיומי זה דוחה גם את הצורך המוסרי להעניש את הציבור הערבי, ובודאי שלא נורה לחלל שבת בחליבה כדי שלא לפגוע בעונש לערבים). אבל מכאן ועד הקישור לפסיכולוגיה המודרנית אין שום טעם (החזו"א התנגד אפי' לתנועת המוסר, וטען שגם תיקון המדות מגיע רק ע"י דקדוק הלכה ולא ע"י עיון במדות ובנפש). מלבד העובדה שהרעיון "שפעמים האדם הוא בלתי נשלט ואינו אחראי על מעשיו", אינו קשור בשום צורה לפסיכולוגיה המודרנית, ובודאי לא לרשימת הפסיכותראפיסטים דלעיל שנראה כאילו הועתקה מויקיפדיה בלי שום הקשר והגיון. גם המכחישים את הבחירה החפשית, ולדעתם האדם נשלט ע"י דחפים, לא מסירים ממנו את האחריות, ותומכים בהענשה לחוטא, כדי להכניס במערכת הדחפים השולטים גם את דחף הפחד מעונש. במקרה של מחלת נפש, הדבר ידוע שלפעמים האדם אינו אחראי על מעשיו, הנדון שלנו הוא באדם שאינו חולה בנפשו, אלא שהוא נתון להשפעה תרבותית והסתה, עד שכמעט ואין לבא עליו בטענות.⁴¹ לא ידוע לי על שום תזה כזו כאבן יסוד בפסיכולוגיה של פרויד וממשיכי דרכו. אם כי עקב היות הענין הגיוני, יתכן שנכתב פה ושם ע"י אנשים שעסקו בהגיון של תורת הנפש.

בעיני המחבר, הדברים האלו הם "התעלמות מוחלטת" מדעת הרמב"ם בה' תשובה, שכל אדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם וכו', "הרמב"ם שולל לחלוטין את האפשרות שהאדם מוגבל בבחירתו". ומוזר הדבר שהוא מתעלם מדברי בעלי המחשבה בדורינו, ובראשם הרב דסלר, שהאריכו לבאר את ענין "נקודת הבחירה", שברור שאין הכוונה שבכל רגע כל אדם יכול להפוך למשה רבינו, ובכל זמן נתון נקודת הבחירה נעה סביב מצבו הרוחני של האדם. הרמב"ם אמר שמצד טבע האדם, הוא יכול להתחיל לדרוש את ה' מיום עמדו על דעתו, ואם תמיד יבחר בטוב בכל רגע, בסופו של דבר יגיע למקסימום שמאפשר הטבע. אבל הבוחר ברע שוב ושוב, ומדרגתו יורדת ויורדת, יכול לבחור מתוך מקומו ושעתו להעלות מצבו, אבל לא שיוכל להיות בבת אחת כמשה רבינו. וכל אדם שבוי בנקודת הבחירה שלו כפי שהאריך להראות הרב דסלר, שלאדם מן השורה אין כלל נסיון ויצר רע לרצוח את חברו, וכן אין לו כלל אפשרות רוחנית להגיע בבת אחת לקדושה עליונה. המחבר אמנם מביא את דברי הפחד יצחק המבאר את דברי החזו"א, ואינו מקבל את ביאורו, וכמובן אפשר לדון ולהתווכח כדרכה של תורה, אבל דברי הסיכום "הצגת המבנה הפסיכולוגי של האדם התואמת את התפיסות הסוציולוגיות והפסיכולוגיות המודרניות שנעשתה ע"י החזו"א", חסרי טעם, אין כאן שום תפיסה מודרנית, והנושא הוא תפיסת התורה עצמה.

גם משפט כדוגמת: "מהנראה שהחזו"א מייחס חשיבות שההנמקה ההלכתית תהא מתואמת עם התפיסה האנושית והחברה" (עמ' 166), מן הסתם היה מקפיץ את החזו"א עצמו, שכן בין השיטה הדוגלת בלהבין את ההלכה ומהותה, ובין הרעיון 'לתאם' את ההנמקה עם החברה, יש מרחק רב.

על המחקר

השימוש במונחים מעולם המדע לפעמים בא בצורה לא מדוייקת, ופוגם במכוון, בעמ' 48 הערה 35 אנו קוראים: "כשם כשניוטון ולייבניץ כשניגשו לנסח את חוקי הגרביטציה ע"י הדיפרנציה והאינטגרציה...", אלא שלייבניץ לא ניגש לנסח את חוקי הגרביטציה, הוא בכלל התנגד לרעיון הגרביטציה, ותיאר את מה שאנו קוראים גרביטציה, כגמישות יחסית של החומר ומערבולות.

⁴¹ בכלל ברור הדבר שאין הנדון לקחת ערבי שפעל בעצמו כנגד יהודים שהוא אויב וא"א לסמוך עליו, אלא התייחסות כללית לכלל הקיבוץ הערבי שהיה בא"י באותו הזמן, וע"ז מתייחס החזו"א כציבור מוסת ומסכן שאין להעניש אותו באופן גלובאלי, כשם שהתורה התייחסה למשל לעמון ומואב כעם מושחת, שבחר לא לקדם את ישראל בלחם ומים.

המחבר לעתים 'תופס טרמפ' על נושא שהובא דרך אגב, ומצרף לקט מקורות בנושאים שונים, שיש בהם חדוש כלפי החשיבה הישיבתית המאד שמרנית, כפי גישת הרמב"ם "יקר בעיני ללמד מיסודי האמונה מכל אשר אלמדהו", כך למשל על רקע דברי ה'שערי ציון' המובאים בעמ' 22 שהנס הגדול שבפורים היה התלבשותו בטבע, מובאות בהערת שולים 26 שם באריכות של כמה עמודים, שיטות הקדמונים השונות בשאלת ההשגחה.⁴² על רקע ההסבר שהחזו"א היה פרפקציוניסט, ועסק גם בנושאים מדעיים המשיקים להלכה כמו אסטרונומיה גיאומטריה וכדו', בעמ' 61, באה הערת שוליים 47 המפרטת בעקבות השערת המחבר (הנכונה) שהחזו"א עיין בספרי מדע, על הענין בלימוד חכמה ומדע מפי חכמינו בדורות השונים (ויש לציין לנספח בו מבדיל המחבר בין ההוכחה שהביא החזו"א למשפט פיטגורס, ובין ההוכחות שהביאו אחרים). בעמ' 81 באה הע' שוליים 61 לדוגמאות רבות על פירוש מעשי האבות לפי הבנה אנושית ותכונות אנושיות.⁴³ בעמ' 151 באה הע' 122 על פני כמה עמודים בביאור גדר רובא דאיתא קמן.

בעמ' 104 ואילך, מובאות באריכות בהע' 80 הדוגמאות לכך שיש סוברים שחז"ל טעו במציאות. אלא שהמחבר מקשר להם באופן מוזר את דרך הראשונים לפרש פשט המקראות שלא כפי הדרש, וכותב: "סימוכין לגישה זו המציעה שאפשר שיהא שיקול מוטעה ופרשנות שגויה או עכ"פ שפירושם של חז"ל אינו אמת אבסולוטית שאינה ניתנת לערעור אפשר למצוא בתופעה בפרשנותם של הראשונים... בעוד אין שום קשר ושייכות לעניינינו, ומעולם לא אמרו שהדרש הוא טעות ושיקול דעת מוטעה, אלא שהציגו בצדו את הפשט (וכן מה שמונה בעמ' 111 את הגר"ז כסובר שיתכן שיש דברים בגמ' שנוסדו על טעות, ולא אמר כן מעולם, אלא רק אמר שלא היו שואלים עצות גשמיות מחכמים שאינם נביאים ואפי' לא מחז"ל, אפשר לנסות לגזור ולהקיש מכאן, אבל הגר"ז לא אמר דבר זה מעולם).

בעמ' 138, אגב הזכרת ר' גדליה ומקוריותו, באה אריכות בהערה 110, נגד אימוצו של ר' גדליה את תורת האבולוציה. אלא שלמרבח הצער הדברים שם הם חומר בריאתני קדום שאינו מעודכן כלל לזמננו. יש להודות שגם ר' גדליה לא באמת הכיר את החומר המדעי, והושפע בעיקר מספרות פופולארית, אבל ההתקפה נגדו שם לוקה בתרתי: א) המחבר מניח שר' גדליה אימץ אבולוציה אקראית, ורוב דבריו באים להתקיף עמדה זו, שחוקי הסטטיסטיקה בלבד אינם מספיקים להסביר את המציאות. אבל אין שום זכר בדבריו של רג"נ לכך, ר' גדליה מדבר על אב קדמון, ועל תהליכים של מוטציות וכדו', אבל בפירוש מדבר על כך שהכל מעשי ה' בלבד טבעי, מה שנקרא בזמננו 'תכנון תבוני'. ב) המחבר רוצה להביא "אנשי מדע ברי סמכא אשר שוללים תיאוריות אלו", אבל בפועל מביא מספר מקורות שהמאוחרים שבהם משנות ה-70 של המאה הקודמת, לפני שבכלל פוענח הדנ"א והקשר שלו למוצא המינים, והקודמים עוסקים עוד בקביעתו של הלורד קלווין על קצב ההתקררות, - משהו שמקביל לפרהיסטוריה, מבחינת המחקר בן ימינו.

⁴² אלא שהמובאות שם עשויות לבלבל את הקורא, לפי שמשאירות בסתירה את דברי הרמב"ן, הרמב"ם, וכן כמה מימרות חז"ל, בעוד יש מקום ליישבם זה עם זה. בפרט דברי הרמב"ם, אין תחילת קושיא, והרי הרמב"ם במו"נ לא כתב אלא שעל היחידים יתכן שיימסרו לטבע, אבל ציבור שלם, לא גרע מהשגחה על המין שיש גם בבע"ח. ואם בסתירות עסקינן, הביא דברי ס' החינוך רמא', והרי במצוה תקמו' כתב להיפך. גם דברי האוה"ח בפירושו על התורה ברא' לז כא הובאו כאילו כתב כלל גדול ש'התנהגות בני אדם שתלויה על ידי בחירה חפשית אינה תלויה בהשגחת הבורא'.

בסתירה שעשה המחבר מחולין ז: שרק מי שנפיש זכותיה אין כשפים שולטים בו, ובין האמור שם ע"א שאין אדם נוקף אצבעו וכו', מתעלם הוא מהכלל של צינים ופחים בידי אדם, שמי שמסכן את עצמו אין ההשגחה מצילתו אפי' אם לא נגזר עליו למות, והרי הוא כמי שקופץ מהגג.

⁴³ ומסופר שם באריכות מעשה בראש ישיבה שאמר שלא יתכן שבגר"ז כתוב שרובא דמלח שיבוטא היינו משום שהיה חביב לו השיבוטא, ורב ספרא דמחריך רישא, שהיה חביב לו רישא. והיה לו להעיר, דלא רק שאשתמיט הגר"ז מהנ"ל, גם אשתמיט מניה תלמוד ערוך: "אמר שמואל אילו מייתו לי ארדיליא וגו' לייא לרב מי לא אכלינן?" (ברכות מז.), ופרש"י: "שמואל חביבין עליו ארדיליא בקנוח סעודה - והן כמהין ופטירות, ולרב היו חביבין גזולות". ושטמ"ק: "רב היה דרכו לאהוב גזולות ולאכלן בקנוח סעודה".

לפעמים הדברים מוצגים בחד צדדיות, כך בעמ' 100 הע' 74: "בנדרון האם לדמות את יצירת זרם החשמל למלאכת בונה נחלקו לא מעט רבנים, נציג את חלקם", הבעיה שבתור 'חלק' הובאו רק שלשת הסוברים שאין בו משום בונה, ואף לא דעה אחת מן הצד השני.

ובפרט בנושא קו התאריך, עמ' 125: "דעת החזו"א אינה מוסכמת על דעת הרוב... רבים מהרבנים סוברים שירושלים נחשבת אמצע העולם ושקו התאריך 180 מעלות מירושלים... לפי דעה זו שיטת בעל המאור אינה מקובלת על דעת שא"ר ואין הלכה כמותו", בהערה פורטו ה"רוב": הרימ"ט, הגרא"ז, הגרצ"פ, ורא"מ מגור. ראשית מוזר שאינו מזכיר שדעת הגרי"ז היתה שהעיקר כבעל המאור:

"דעת אא"ז הגאון זצ"ל... כשנשאל מאאמו"ר הגאון זצ"ל בעת הפרדו ממנו בוילנא על זמן השבת ביאפאן ענה לו הלא דעת בעה"מ ברורה היא ואין מי שיחלוק עליו... ולא רצה להכריע לפסוק להקל ביום המוקדם לגמרי, אבל בזה... לא היה ספק ופקפוק כלל ודעת בעה"מ היא הדעה המחוררת, והוא דעת ששה מהראשונים, לשון אא"ז, הדברים האלו ברורים הם ולא אחת שמעתים מאאמו"ר הגאון זצ"ל" (הגאון ר' אברהם יהושע, נד' בגנזים ושו"ת ח"ה).

וכן מה שכתב בשם הרבנים האחרים אינו מדויק כלל, הגרא"ז לא חיווה דעתו וקבע שאינו מתערב בשאלה זו, מהאדמו"ר האמרי אמת אין שום תיעוד לתשובתו בנושא, אלא להיפך, התפרסם מכתב שנכתב ע"י ר"ז שטיצברג המעיד שהאדמו"ר לא נכנס לנושא עקב חולשתו (שם).

הצעה למודל חדש

בכדי לסיים בדברי תורה, לאור דברי המחבר (ראה לעיל הערה 12) שהבריסקאים מכירים בסמכות של פרשנים חשובים אחרים לדון בדרך ההגיון וההנמקה, והבריסקאים לוקחים דברים אלו ומנתחים אותם בדרך ההגדרתית. ברצוני להציע שלב נוסף, בו יכירו הבריסקאים בכך שניתן (להולכים בדרך אחרת) להחיל את הפרשנות וההנמקה, גם על ניתוחי הגר"ח. ונביא דוגמא, איך שיטת הניתוח הטהור של הגר"ח, כשמחילים עליה הסברים, יכולה לגלות נפלאות יותר מאשר השיטה המשלבת כל סוגי השיקולים יחדיו, חשבון, משמעות הראשונים, ההגיון שלנו, וכו'.

אי' במשנה דראשית הגז אינו חייב אלא מה' צאן, ולפי זה אם גוזז ארבעה צאן, אינו חייב בראשית הגז. והדבר צריך ביאור, דהרי אם יש לו גרגר אחד מפריש ממנו תרומה, ולמה בראשית הגז יצטרכו שיעור ששים סלעים שנראה שיעור מרובה?

וכ' רש"י חולין קלה. "ובציר מהכי לא חשיב גז שזו פחותה שבגזות", ורשב"ם ב"ב קנ. "בציר מהכי כמאן דליתא דמי", אבל עדיין אינו מובן, וכי צמר של ארבע כבשים הוא פחות משה פרוטה או דבר מזולזל? וממש לא מסתבר כך. וראה חי' ר"מ קזיס לחולין, דאין דרך האדם לגזוז צאנו כשאין לו שיעור זה, ובודאי מסתבר שגוזזים כל הצאן ביחד. אבל אם יש לאדם ארבעה צאן בחצרו, וכי אינו גוזזם לעולם?

יותר מפתיע פסק הרמב"ם (בכורים י יד) שגם כששני שותפים מחזיקים בתשעה צאן, הם פטורים מראשית הגז, משום שאין לכל אחד כשיעור. והרי אי אפשר לומר שאין דרך לגזוז תשעה צאן? או שהוא כמאן דליתא (והמאירי באמת לא מצריך שיעור לכ"א).

החזו"א (ליקוטים לזרעים ז ב) מבאר את הדברים בהגיון: "ואע"ג דבחלה א"צ שיעור לכל א', הכא שיעור ה' צאן נאמר על הבעלים שלאיש אחד יהיה ה' צאן, שאין לצאן אלו שום תנאי לצירופן, שאין צריכין שתהיינה בדיר אחת ולא במדינה אחת אלא שיהיו של איש אחד, ואם הן שותפות אין לאיש אחד ה' צאן, ומה יועיל שיש לשותפו השלמת הצאן". כלומר, באופן עקרוני ראשית הגז דומה לחלה, שהמחייב הוא הדבר שמפרישים ממנו, ומה אכפת לנו של כמה אנשים הוא. הבעיה היא שאין כאן 'צירוף סל', מה שיוצר את השיעור של חמש, הוא הבעלות, ואם יש פגם בבעלות אין שיעור. אמנם אין הדברים מוכרחים, שהרי גם שותפים היא בעלות משותפת, והרי הבעלות המשותפת יכולה לצרף.

ורואים שהתורה הקפידה על בעלות של אחד. ואכן החזו"א לעיל (סק"א) כותב בזה עוד: "נראה דבעלים מחלקים לראשית הגז, כמו דשדות מחלקין לפאה, וכ"ש שאין מצטרפין לשיעורא", ולפי דבריו יש לומר שחילוק הבעלות יוצר ריעותא בשיעור, ולא רק שאין צירוף, אלא שבעלות נפרדת מחלקת, ואמנם בחלה אין חילוק, אבל בפאה יש.

הגר"ח (לר"מ ביכורים שם) נזקק רק לניתוח ההגדרה, וכותב:

"הא דמחלק הרמב"ם בין חלה לראשית הגז, דבחלה מצטרף של שניהם לשיעורא, ובראשית הגז בעינן דוקא שיהא בחלק כל אחד כשיעור, נראה דהיינו משום דחלוקה חלה מראשית הגז, דבחלה עיקר חיובא ושיעורא הוי רק על גוף החפצא של העיסה, דכל דהויא עיסה שהיא כשיעור נטבלת ומתחייבת בחלה, ועל כן מצטרפי לזה גם משני בעלים מיוחדים, כיון דיש כאן מ"מ עיסת שיעור הנטבלת לחלה, משא"כ בראשית הגז, אחרי דילפינן מקרא דאינה טובלת, הדר דינא דאין כאן חיובא כלל על גוף החפצא של הגיזות, ורק על הבעלים הוא דחייל חיובא, וכן צירוף שיעורא דחמשה צאן ג"כ לא הוי בהחפצא של הגיזות, וכדחזינן דגם בגזו השניה לאחר מכירת גיזות הראשונה ג"כ פסק הרמב"ם בהט"ו שם דחייב בראשית הגז, ואף על גב דליכא גבי' כלל חפצא גיזות של חמשה צאן כיון דמכר אחת קודם גיזת חברתה, ומ"מ חזינן דחייב בראשית הגז, ובעל כרחך שמע מינה דעיקר צירוף שיעורא בעינן רק לגבי הבעלים, דבגיזת חמשה צאן מתחייב בראשית הגז, ועל כן מצטרפי גם בזה אחר זה".

לדבריו, חיוב החלה נובע מהעיסה, ואילו חיוב ראשית הגז נובע מהבעלים. ונראה כמילתא בלא טעמא.

אמנם כשמחילים את השיטה המשתמשת בהנמקות על דברי הגר"ח, ניתן להבין את הענין בפשטות. מנהג אבותינו היה לעשות בעת הגז הילולים ושמחה כמו בימי הבציר, כמתואר בשמואל א' כה', שיום הגז נחשב כיום טוב, והיו טובחים במיוחד ומוסכים יין כדי שיחגגו הגוזזים, וכן בש"ב יג' כג' נראה שהיתה חגיגה ומזמינים אליה קרואים (ואולי גם זה ענין ירידת יהודה לגזו צאנו). ומתנה דראשית הגז לא נתקנה על הצמר, אלא על החגיגה הזו שתהיה הילול לה', ויבא הכהן ויטול חלקו. ופחות מה' צאן לא היה נתפס כברכה גדולה וסיבה לחגוג. ולכן הוא באמת דין בגברא, שהארס שמח על חלקו, ולא מתאים שכמה בני אדם יקבצו יחדיו וישמחו כאילו יש להם חלק גדול. ולכן באמת חזי' שלמדו בית הלל שיעורם ממקרא דש"א כה' הנ"ל ה' צאן עשויות. ולפי זה לא צריכים להיכנס לטעמים בגדר הדין כמ"ש החזו"א דהמצרף הוא הבעלות וכו', אלא שראשית הגז יסודו בענין מציאותי מסויים דחייל על הבעלים. וא"א לדמותו לשום מתנה אחרת.

וגם במהות מצוות חלה עצמה, יש ללמוד בדברי רבותינו כיו"ב. דלד' החזו"א שם נפיק שענין החלה הוא משום שהדבר שמפרישים ממנו הוא אחד מצד טבעו, משא"כ בגז דרך הבעלות מצרפת. וזה חילוק בגדרי ההלכות, כאמור. אבל עפ"ד הגר"ח נר' לפרש בענין אחר, כשנחיל על מסקנת ניתוחו את מודל הפרשנות.

דהנה חלה חייבת משעת גלגול, דעירוב הקמח במים ראוי להחמיץ, אע"פ שלא ראוי לאכילה העיקר הוא תחילת החימוץ, וברמב"ם ביכורים ח' ו' מבואר דאם הקדיש או הפקיר עיסה שנתן קמח במים אלא שעדיין לא גלגל פוטרנה בזה מחלה, ואחר הגלגול כבר חייבת. ותמהו בזה אחרונים דהא משעת נתינת המים יכול להפריש חלה כמ"ש פ"ג מ"א, והוה לי' כמירוח דתבואה שכבר התחייב בהפרשה.

וכ' הגר"ח דבאמת רק הגלגול מחייב, והא שיכול להפריש אחר נתינת מים הוא גזיה"כ מיוחדת אף שאין שום זיקת חלה.

ובגליונות חזו"א שם, לא ניח"ל ב'גזיה"כ מיוחדת, וכ' דשאני חלה שיכולה להתחייב בגלגול אחר הפקר, כי נשתנתה צורתה בגלגול, ובתרומה לא שייך הדבר וההפקר פוטרנה לגמרי.

ונראה דיש להבין קביעת הגר"ח על גזיה"כ מיוחדת, שיש בחלה ענין מיוחד משאר המתנות, שהרי ענין המצוות התלויות בארץ, הוא לתת חלק לה' מכל מה שיש לאדם, שלא קיבל אלא ע"מ שיתן והטבל מעורב בו, וכך בצמר ובפירות האילן ובשדה וכו'. אבל העיסה הזו הרי כבר הפרישו ממנה תרו"מ. וכבר ניתן החלק לה'. ויש לפרש, דמי שאינו מגדל ואינו זורע אלא קונה בשוק אין לו כל המצוות האלו שכן המוכר צריך לעשר. ולכן צייתה תורה מצווה חדשה על היצירה של האדם בביתו, על גלגול העיסה, שקונה קמח ומגלגל ובפלאות תמים דעים מחמיץ ומתנפח ומוציא לחם מן הארץ, וטבע החימוץ הוא כביכול ריוח של האדם שמקבל בזה דבר חדש שלא היה כאן, ומריוח זה של החימוץ מפריש חלה. ולכן נקרא הכל חלה ולא לחם, כי לחם הוא שם גם ללחם עוני, ואילו חלה נקרא רק הלחם המובחר והמנופח (חלה מלשון עיגול או אולי מלשון חלול) לכן כשאוכלים מלחם מרימים חלה שהוא חלק אחד מן הראוי לחימוץ וליעשות חלה. וע"ז הדגישה התורה שהוא כתרומת גורן, דהיינו שגלגול החלה ועשיית הלחם החמץ הוא כמו תרומת גורן, הוא ענין לעצמו שמחייב הפרשה, אף שאינו ממש כתרומה, ע"ז באה כאן ההדגשה.

וממילא באמת בנתינת מים, אין זיקת חלה, כי לא קיבל כלל את הריוח של החימוץ והתפיחה. אלא דיש סיבת חיוב ותנאי חיוב, סיבת החיוב היא היכולת להחמיץ וזה מיד כשנותן קמח במים, ולכן יכול להפריש חלה, וכך הוא בעל כרחינו, שהרי גם ממצה מפרישין חלה, משום דאם אין לו זמן להמתין אינו נפטר מחמת זה, וממילא חייב להיות שיוכל להפריש מכל לחם קודם שהמתין. אבל תנאי החיוב הוא שיהיה כאן ריבוי של איש לביתו, וברגע שמפקיר קודם זמן שיכול לחמץ, דומה לנמלך עליה לחלק וגרע הימנו, שאין כאן מי לחייב, ומסתמא אפילו הפריש ואח"ז הפקיר ואח"ז גלגל אין כאן חלה למפרע. וזה החדוש המיוחד של חלה ע"מ לחלק דפטור, כי מצוות הפרשת חלה הוא על כל התהליך שגיע בסופו של דבר ללחם לסעודת האדם, שיש לו לחם יומיים. ולכן היכולת להפריש מנתינת מים, היא להזדרז במצוה ולהיפטר מחובתו וכמו דין מיוחד שמתיר לו להפריש, אבל רק בתנאי שהכל ילך כפי התכנית, ולכן זו גזיה"כ מיוחדת, ולא זמן החיוב עצמו.

וממילא אין החילוק כמ"ש החזו"א שהחלה גוש א' והצאן נפזרות, דאפי' אם היה להיפך, שהחלות הם גושים נפרדים, שאינו מקפיד על נשיכתן, צירופן הוא משום שעתידים להתאחד על שולחנו. ואילו הצמר הוא להיפך, שמוכרו ומפזרו, וכל אחד מן החוגגים לוקח מעט צמר ומשלם עליו, והמעבר הראשוני דרך הבעלים הוא זמן השמחה והוא המחייב. בעוד בחלה הגשת הלחם לשולחן בסוף התהליך הוא המחייב. שהוא מצוות הבית ולא מצוות השוק והשדה.

ובזה מובן מה דנשתנתה חלה מכל מצוות התלויות בארץ בדברים הרבה: י"א דנוהג בזמן הזה, נכנס מחו"ל חייב וי"א יצא נפטר, שביעית חייב בחלה, יש לו שיעור גדול להפרשתו, יש לו פטור ע"מ לחלק (אפי' אם יש שיעור בפאה אין נפ"מ אם מחלקו), ואין לו פטור לקוח (חזו"א שביעית ב' ב') יש לו הרבה הגבלות בצירוף מינים, עד שבירושלמי נסתפקו אם טחן מה' מינים יחדיו אם חייב מן התורה ותמהו האחרונים עד לאין שיעור (ויש שלמדו מכאן שהירושלמי סובר שתלוי במין, אבל להבבלי אינו תלוי אלא בחימוץ).

וכן יש לדקדק גם כן בעצם המושג הפרשת חלה מן העיסה, שהוא בדיוק להיפך מפרישים עיסה מן החלה, והחלה הוא הלחם הנאפה, ומה שנלקח הוא תרומת חלה. (והב"י שכח' הביא הסמ"ג בשם י"א וכן המנהיג דסברי הכי שהעיסה הוא הנקרא חלה).

ולכן המין החייב בחלה תלו חכמים בבא לידי חימוץ, ונסתפקו בזה אם אינו אלא סימן לחשיבותו אצל בנ"א ועי"ז נוצרו המינים החשובים, או שהוא תנאי דכל שבא לידי חימוץ בא לידי חלה, ובחזו"ב כ' נפ"מ אם הרכיב מין חדש שבא לידי חימוץ. והנה עוד מצאנו בירושלמי ספק מתמיה שאמרו שם שאם החמיץ פחות משיעור חלה ואפאו ואח"ז צירף עמו עוד שמה אינו מצטרף כיון שאינו ראוי עוד לחימוץ אחר האפיה, ומסברא לא היינו מחלקים בזה כלל כיון שהוא מין שמתחמץ.

ויחוד החלה מבואר כבר במקרא, שנאמר בה (במדבר טו') בבואכם אל הארץ, ואמר ר' ישמעאל בספרי שינה הכתוב ביאה זו מכל ביאות שבתורה שבהם הוא אומר והיה כי תבואו, ללמדך שכיון שנכנסו לארץ מיד חייבין בחלה. ובירו' פ"ב ה"א למדו מאשר אני מביא אתכם פירות חו"ל שנכנסו לארץ חייבין ויצאו פטורין לחד מ"ד. שזה מה שהדגישה התורה "כתרומת גורן כן תרימו אותה", שהיא תלויה בכיתו של אדם ולא בשדה.

והחיוב נקבע לפי ראשית עריסותיכם, נראה לפרש שאדם עוסה עיסה ליום או יומיים ואופה ממנה ומסתפק ממנו, לכן החיוב הוא לא לפי כל אפיה ואפיה, אלא העיסה הראשונה שעושה לזמן מחייבת, ולכן יש שיעור גדול, כי החיוב אינו על עצם מה שנמצא בידך כמו טבל דאפילו זית חיב, אלא על שיצר כאן ריבוי, ועד שאין כמות גדולה המספיקה לפרנסת הבית לא נקרא שנוצר כאן ריבוי. ולכן אין מצטרפין כאן המינים כי אין הכוונה לצירוף כל המאכלים שבבית, אלא שמדבר אחד מוציא הרבה, ואם יש לו מעט מהרבה סוגים לא מקרי ריבוי של דבר אחד. ולכן ע"מ לחלק פטור דלא כשאר דינים אלו, דאין זה ריבוי לבית ואין כאן עריסה אחת אלא נחתום. ולכן נאמר "באכלכם מלחם הארץ" אף שהפרשה קודמת לאכילה.

ומכיון שחיוב חלה הוא על הגברא שונה גם לענין הכנסה מחו"ל ולענין פירות שביעית, ולכן נסתפק בירושלמי לומר דאחר שאינו יכול להחמיץ א"א לקבוע עליו ריבוי למפרע. ומסקנת הירושלמי היא "מינו קרוי לחם" וגם בזה יש ב' פנים, או כפשוטו דכך הוא בכל חוק דאזלי' בתר שמו הכללי, וכדמפרש הרידב"ז וכ"נ ברשב"א, או כמ"ש בס' ניר דילפינן לה מלחם ולא מגז"ש דפסח שעשוי להחמיץ, והיינו שהירושלמי אינו פוסק כהאי סברא דבעי' ראוי להחמיץ. ובפ"ב מ"ב מחיבין גילוש במי פירות, וכן בפ"א מ"ג תבואה שלא הביאה שליש פטורה מפני שאינה ראויה לחימוץ, אמנם אין סתירה בכ"ז דלא הביאה שליש באמת אינה ראויה להיות לחם, משא"כ מי פירות ראויה היא מצד עצמה. ובנאפתה יש ספק כנ"ל.

לסיכום

כפי שאמרנו בפתיחת הדברים, הספר מלא וגדוש, וכל צורב ימצא בו רוב תוכן וענין, אין ספק שהמחבר כפי שמעיד על עצמו בא במבט אובייקטיבי, אלא שכך אירע, שתיאור צד החזו"א ותלמידיו בא לפעמים בצורה לא מדוייקת. בכל פרק ופרק בספר נמצא הרבה ידע ולימודים, וגם ביאורים עמוקים לסוגיות נכבדות,⁴⁴ ויזכה בעז"ה להמשיך להרביץ תורה בע"פ ובכתב, ובפרט בספר ההמשך.

⁴⁴ לא נכנסו כאן לפלפול הסוגיות הבא בספר בכמה מקומות, באשר אין זו תכלית המאמר, ולחיבת הקודש הערה קטנה: בעמ' 70 בהע' מפרש האמור בב"ק טו. דפלגא נזקא קנסא משום דסתם שוורים בחזקת שימור, הכוונה שסתם שוורים בחזקת שימור כתוצאה מגז"כ שפטרה ח"נ ומיעטה בשמירתה. אבל בגמ' שם נאמר להדיא להיפך, דענין פ"ג קנסא, הוא משום דבעצם השור נחשב שמור וכך טבעו שהוא בחזקת שימור, ולכן התורה מחייבת רק מטעם קנס ולא מטעם אב נזיקין של ממון המזיק.