

הרב יהושע ענבל

ראש כולל חושן המשפט, מודיעין עילית

תשובה לביקורתו של ד"ר בנימין בראון

ראשית עלי להודות למכובדי ד"ר בראון שהואיל לעיין בדברי ולהתייחס אליהם. אך לגופם של דברים על משמרתי אני עומד, עברתי על טענותיו, וחוזר אני וקובע שאין בהן ממש. אתייהם לתשובותיו אחת לאחת, על פי קטיגוריות.

א – קריאת מקסט

1) האם הגר"א הניח ב' זוגות תפילין?

כל המצוי בבית המדרש יתפלא על שאלה זו. וקובץ תורני לו היה מציב כותרת כזו, היה דן את עצמו ללעג ולקלס. אך לא הרי בית המדרש כהרי האקדמיה, במחקר עלולות להתרחש נפלאות, לא זו בלבד שבחיבורו טעה המחבר בדבר אגב אורחא. אלא שעומד ומחזק את דבריו.. וכה דברי בראון:

"המבקר חוזר על אותו מהלך בעוד מקום, ובכך הופכו לדרך פעולה שיטתית. הוא מצטט בשמי כאילו אני קבעתי שמנהג הנחת שני זוגות תפילין הוא מנהג הגר"א (מה"ב, עמ' תתקמא), אך המעיין בספר (עמ' 182, הערה 52) רואה אל נכון כי הדברים צוטטו מתוך ספרו של הרב אברהם הורביץ, אורחות רבינו (ג, עמ' קצג). ובכך, הטעות לגבי מנהג הגר"א איננה שלי, אלא של הרב הורביץ (ולכל היותר היה עליי להעיר עליה), אך נוח היה לו למבקר לתקוף את החוקר האקדמי 'החיצוני' מאשר את נאמן ביתו של הסטייפלר" (דש"ת).

בראון חושב, שאני כקורא ומבקר נח היה לי להתעלם ולהפיל את הטעות של הרב הורביץ עליו. אך אנכי, אף בחלומות הלילה הגרועים ביותר, לא אעלה על דעתי שאדם שנמצא בבית המדרש, יחשוב שמנהג הגר"א להניח ב' זוגות תפילין. העובדה שבראון עדיין חושב שהרב הורביץ יטעה בדבר מגוחך שכזה, רק מלמדת שלא הוא ולא הרבנים הנכבדים אשר באו לעזרתו בגיבורים, שוקלים את האפשרות של בדק בית בהבנת הנקרא.

ברור שהמשפט "החזו"א לא הניח שני זוגות תפילין" אינו משל בראון, אלא ממקור כל שהוא – בדומה לכל ידיעה היסטורית אחרת שמגיעה ממקור כל שהוא, ואינה עדות אישית

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

מאמר הביקורת שלי בישורון כט' יכונה 'מאמרי'. ואילו למאמר הנוכחי אתייהס בכינוי 'המאמר הנוכחי' או 'מאמר זה'.

2 המאמר הנוכחי ממוספר על ידי אותיות בסדר עוקב, המספרים מסמנים את מספר ההשגה ברשימה שבסוף המאמר. במקרה של דילוג מספר מצדי, ימצא הקורא מבוקשו דרך הטבלה שבסוף המאמר.

של המחבר. ברור גם שהתוספת "הגם שזה היה מנהג הגר"א" היא הפרשנות עליה נסובו דברי הרב הורביץ לא אמר כך מעולם, ורק טעות הקריאה עמדה לבראון לרועץ. הורביץ כותב: "לא הניח ב' זוגות תפילין", ובסוגריים: ("כמנהג רבינו הגר"א"). לאמור, כמנהג רבינו הגר"א, שלא להניח ב' זוגות תפילין. נמצא בעל התעתיק האקדמי הקפדני, מחליף את "כמנהג" ב"הגם שזה היה מנהג", וטעה בדבר שתינוקות של בית רבן אינם טועים בו.

(2) האם התיר החזו"א יין שנגע בו מחלל שבת?

גם במקרה זה, ידוע שהחזו"א אסר יין שנגע בו מחלל שבת, וכך פסקו תלמידיו בשמו, וגם כתוב הדבר בספרו. אבל במחקר עדיין הדברים פתוחים לדיון. ולא זו בלבד אלא שהטוען שהדיון מבוסס על שגיאה הוא 'מסלף', כך:

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

ובכן לפנינו שגיאה גלויה, בראון סבר שסיום דברי החזו"א שמביא צד קולא בפת, נוגע גם ליין. וברור שלא כך הוא, איסור היין מפורש בב"י וברשב"א, וכל הנדון בפת הוא האם 'פתו כיינו' (דין יינם חמור מפת בהרבה דברים). לא זו בלבד שהוא מחזיק בשגיאתו, הוא אף מאשים אותי בסילוף על כך שלא הבאתי את החזו"א הן בפת בלי מסקנה ברורה³, כאילו שיש קשר בין פת ליין.. הטקסט שלפנינו אוסר יין ומסתפק בפת, וכל תיאוריה אחרת ראויה להצגתה כתיאוריה, ולא כהפניה לחזו"א "המתיר יין".

טענתו, שהמקור שהביא בספרו שהחזו"א אסר יין של מחלל שבת הוא 'מכלי שלישי', ויש לחלק בין פסיקה בפועל ופסיקה עקרונית וכו'.⁴ וזה בהתאם לשיטתו להתייחס לבית המדרש כאל נעלם שאינו קיים בדורינו. ועל פסיקות החזו"א להתלמד מספרים כמו 'ארחות רבינו' 'מעשה איש' ודומיהם, שלאמתו של דבר הם ספרי סיפורים בעלמא, חסרי כל ערך לעומת בית המדרש עצמו. בעוד תלמידי החזו"א ששמעו מפיו את דעתו ושימשו אותו חיים וקיימים.

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

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

3-4) ביטול תרומה בחולין, טענתי כי בשום שלב לא התיר החזו"א ביטול תרומה בחולין, אף לא אליבא דהרמב"ם. על כך משיב בראון:

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

במחילת כבודו, הוא שב וטועה באותה טעות. כוונת החזו"א במכתבו השני "מצד ריוח מאיסורא רבא לאיסורא זוטא הדבר מוכרע", שאיסור ביטול איסור לכתחלה הוא 'זוטא' לעומת איסור טבל, ולכן עוברים על איסור קל כדי להציל מאיסור חמור. מעולם לא הועלה הרעיון שגם אחרי ההפרשה לא תרד דרגת האיסור, וכפי שכותב החזו"א שאיסור ביטול איסור לכתחילה הוא דרבנן. ואין בזה שום סתירה לתשובתו הראשונה, העוסקת בשאלה האם להרמב"ם מותר לכתחלה לבטל, כמו שהוא מתיר באיסורים דרבנן אחרים. הדיון כולו מבוסס על שגיאה, והנסיון לחזור על השגיאה לא יצליח.

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

ומה כותב בראון להגנתו?

"העליתי במפורש את האפשרות ששורש ההבדל נעוץ בהבחנה שבין קנייני קטן לבין ביטול איסורים. הבעייה היחידה היא שהחזו"ן איש לא העלה את ההבחנה הזאת כצורתה". כוונתו למשפט שלו: "מהי ההבחנה בין שני הדינים? האם יש הבדל בין תרומה למעשר או שמא יש הבדל במעמדו הנורמטיבי של הדין בנוגע לזכיית קטן לבין מעמדו בנוגע לאיסור ביטול בתערובת?". אך עם כל הכבוד להצגת השאלה הרטורית הזו שבפתיחת הדברים, בראון שואל בהמשך שאלות שונות כאומרות 'מה יכול להיות החילוק', ולאחר מכן מגיע הקטע אותו ציטטתי לעיל, המסביר את "מהלך טיעונו של החזו"א". הסבר זה שגוי, החזו"א עוסק במפורש בין תרומה ובין במעשר, כאמור. ולכן משפט השאלה שבתחילה, אינו מועיל לשגיאה שבהמשך. החזו"א מעלה חילוק זה כצורתו,⁵ ובודאי לא מזכיר בשום מקום חילוק

5 הבהרתו הנוספת בדש"ת:

"החזו"ן איש קובע באופן עקרוני שאין לדמות את גזירות חכמים זו לזו. והוא אינו נותן לנו אמות מידה אויבטיביות שבהם נוכל להיעזר על מנת לחלק בין גזירות חכמים.. בדיון הקצר למדי

בין תרומה למעשר.⁶

עוד בנושא זה: בנוגע להשגה 5) לגבי השאלה אם השתכנע הרב וואזנר, הסכים בראון לדברי. ולגבי טענתי שקושיה מעיקרא ליתא, שכן החזו"א טען שיש צורך לפרש גם את דין הזה"ז, והר"ן לא קאמר אלא שיש צורך לפרש גם את דין התורה. שאל בראון: מפני מה הוצרך החזו"א לחילוק בין עקרונות לבין פרטים. התשובה היא שחילוק זה בא ליישב את הקושיה על הר"ן מסוג' דפסחים מד', ולא ליישב את דברי החזו"א בנדון ביטול תרומה. דבריו מתאוששים מכח הסוג' דפסחים "דסתמא איירי בזה"ז". ומה ששאל "מדוע בסופו של דבר גם הרב וואזנר שאינו קטלא קניא כידוע לא השתכנע מהתשובה הפשוטה כל-כך ומהטעמת הדברים גם יחד, ודברי הר"ן נשארים בעיניו תמוהים". לא ידענא מאי קאמר, הלא הרב וואזנר לא השתכנע בישב דברי הר"ן מסוג' דפסחים, שזה הנושא של החזו"א בתירוצו. אבל מן השאלה מדברי הר"ן על החזו"א בנדון בטול אסור, השתכנע כמבואר. וכן לגבי השגה 6) בנוגע לתפוז וחושחש, הסכים בראון לדברי.

שבו אנו עוסקים, החזון איש נוקט פעמים רבות במונחים שמצביעים על חלוקה עדינה בין גזירות חכמים שאין לה גדרים ברורים" (כאן באו ששה משפטים מדגימים).

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

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

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

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

(8) האם החזו"א החמיר בדין מעמיד סכך מק"ט?

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

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

ב - הצגת דברים נכונה

(17) דעת הש"ך בנושא מסורת על בהמות.

"כתבתי כי דעתו של הש"ך, הדורשת מסורת גם על חיה ובהמה, לא נפסקה להלכה לאחריו, שכן גדולי האחרונים לא הביאוה, למעט החכמת אדם והערוך השולחן המבקר קובל: 'הסיום' לא נפסקה להלכה" חסר כיסוי, החכמ"א והערוה"ש הם הפוסקים הקלאסיים במקצוע של "יורה דעה" והם פוסקים אותה להלכה". ראשית, ארשה לעצמי הערה קנטרנית בסגנון המבקר: מי שמך ממליך המלכים לקבוע מיהם 'הפוסקים הקלאסיים' בה"א הידיעה (!) במקצוע תורני מסויים? וכי הפרי מגדים אינו פוסק קלסי? אך נניח לשאלות אלה. לגופו של עניין, הפמ"ג פירש את הש"ך באופן שונה.. שלא כדברי האחרונים הנ"ל והחזון איש. לפרשנותו המקילה של הפמ"ג בדברי הש"ך הצטרפו כמה מגדולי הפוסקים – הדרכי תשובה, ר' יהושע טרונק מקוטנא, הרב עובדיה יוסף, ויבדל"א הרב שמואל וואזנר" (דש"ת).

השגתי שרירה וקיימת. בניגוד למצוטט, דברי נסובו על המשפט "המקור ההלכתי שעל פיו נדונה הבעיה הייתה אמרה קצרה של אחד מגדולי האחרונים שלא נפסקה להלכה". משמעות הקביעה 'לא נפסקה להלכה' שישנה הסכמה שאיננה נכונה, או שלכל הפחות נדרשו לשאלה זו פוסקים מפורסמים והכריעו שלא כך. אזכיר, מדובר בשאלה שעמדה לפני החזו"א, ולכן מה מועיל לכאן שרוב שמותייהם של הרע"י והרב וואזנר. ב'דרכה של תורה' מוסיף בראון

נימוק חדש: "גדולי האחרונים לא הביאוה". מבלי לפרט ולבאר, מי הם גדולי האחרונים שהיה להם להביא ולא הביאוה? ועל פי איזה קריטריון מסיק הוא מדבריהם את הקביעה הסתמית "לא נפסקה להלכה"⁷.

בנוגע לפוסקים קלאסיים, הוא בא אלי בטענה שאני 'מדרג את סמכויות הפוסקים בלא הינד עפעף'. בעוד לא באתי ליצור מדרגות ומחלקות בין פוסק זה או אחר,⁸ או לטעון שהפמ"ג אינו פוסק 'קלאסי'. לא אמרתי אלא שכל עוד החכמ"א והערוה"ש סותמים הלכה מסויימת. ושניהם מוגדרים כספרי הלכה 'קלאסיים', א"א לקבוע שההלכה 'נפסקה לא כך'. מבלי לפגום כמובן בכבודו של הפמ"ג הסובר אחרת. ועוד: מן הדין היה לציין שאין פירוש הפמ"ג בא כביאור הפשוט בש"ך. הש"ך כותב שאינו מאריך בסימני בהמות כי בלא"ה הכל נאכל רק במסורת. הפמ"ג תמיה היכן נאמר דין זה, ומיישב בדוחק שכוונתו רק לפרט מסויים בדיני הקרניים.⁹ ומכאן תשובה לטענה שהביטוי 'אמרה קצרה' מכוין לכך שאינה מנומקת, אך לפי החכמ"א ופשטות דברי הש"ך א"צ נימוק שכן היא מייצגת את המנהג. נהגו שלא לאכול בהמות בלי מסורת. והנימוק שווה לעופות, מפני שאיננו בקיאים. בדומה לכל דיני בדיקות בטריפות. (18) האם החזו"א חולק על הרא"ש?

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

רק מי שלא קרא כלל את דברי יכול להתפתות לאשליית המרכא שהררים תלויים בשערתה, כאילו תכנתי הדברים כדי שייראו שבראון הוא זה שקבע שטענת הרא"ש 'אינה טענה'.. הלא דברי נסובו על טענת בראון שהחזו"א חלק על הרא"ש, בעוד שרק כתב שאם נפרש דבריו

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

8 לטענתו מדוע אני מציין שרק במקצוע מסויים (ב'יו"ד'), הלא החכמ"א לא נתחבר על ח"מ או על אה"ע, ואילו באו"ח התקבל המשנה ברורה. וכמובן שלא באתי לומר שאין לחכמ"א סמכות בחלקי השו"ע האחרים.

9 לטענתו שהדרכי תשובה פוסק כך, הדרכי תשובה אמנם מעתיק הפמ"ג על אתר, אבל אין הוא אלא ספר ליקוטים המשמש אנציקלופדיה לכל החילוקי דעות. כך שהעובדה שלא הביא גם את דברי החכמ"א אומרת דורשני, כ"ש לדברי בראון שהתכוין להכריע כפמ"ג – אין מדרכו להכריע ע"י העתקת צד אחד. המסתבר יותר שנשמטו מעיניו דברי החכמ"א, ומשכך אין להסיק מזה מה דעתו להלכה.

באופן א' טענתו אינה טענה, ולכ"נ שכוונתו באופן ב'. במקום להציג התמונה המורכבת, בראון קובע שהחזו"א כותב שטענת הרא"ש אינה טענה ושהוא נחלק עליו. השגתי שרירה וקיימת ומירווחו אינו פוטר.

'הסרת המרכאות' ואי הציות לכללי התעתיק אין בהם כוונות נסתרות (כפי שמציין בראון עצמו), אלא מהווה הרגל כללי וחלק מצורת הכתיבה המקוצרת והמרוכזת במאמרי זה.¹⁰ ודבר אין לה עם תוכן טענותי.

(20) מומרים ותינוקות שנשבו.

בראון תיאר את הסנקציות ההלכתיות על המומרים, החל מפסק השו"ע שתפילין שנכתבו ע"י מומר פסולות, הש"ך התיר להלוות לו ברביית, הרדב"ז התיר ללוות ממנו ברביית וכו'. על כך השגתי 'בבטחון עצמי אופייני' שפסול כתיבתו לתפילין אינו חדוש של השו"ע. בראון השיב: "לא ברור מה רוצה המבקר, כתבתי לתומי שהשו"ע פסק כן; האם אמרתי בכך, או התכוונתי בכך, שהשו"ע המציא דין זה מדעתו?!". מובן שאין טעם גדול לעורר ויכוח על שאלות נוסח שאלו, אך בד"כ כשבאים לתאר את השתלשלות ההלכה, ומיחסים משהו לשו"ע, ומשהו לש"ך, משתמע שמדובר בדעת השו"ע והכרעתו, ולא בדין התלמוד.

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

בענין תינוק שנשבה כותב בדש"ת: "אשר לעמדתו של החפץ חיים, נראה כי המבקר נטל דברי מוסר והכניסם אל תוך הדיון ההלכתי (מה עוד ששם מדובר על הצורך בהחזרתם של עוזבי הדת בתשובה, נושא שאין בו כל מחלוקת הלכתית, ושאינו נוגע כלל לשאלת מעמדם

10 הרמ"א כותב בהקדמתו לדרכי משה:

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

לגודל מלאכתו בהבאת מקורות רבים ושונים, לא תמיד נצמד הרמ"א ללשונם, אבל דייק כמובן בכוונתם ובשיטתם. סגנון זה רגיל בבית המדרש, והקפידא הנוראה על העתקת כל גרש ומרכא לא תופסת מקום. אינני מקפיד להעתיק תמיד את כל סימני הפיסוק, כשברור שמדובר בידיעות חיצוניות שבראון דן בהם. דא עקא, שבראון מוצא בכך מזור לכל השגותי, כאילו אני יוזם את קירוב או השמטת מרכאות ע"מ לחזק דברי. לא מיניה ולא מקצתיה.

במצוות). "ונתעלם ממנו שאפיקורס ישראל אין להחזירו בתשובה (סנהדרין לח), ואף אין לקבלו בתשובה אם בא לחזור, כפי שכותב הרמב"ם: "האפיקורסים מישראל אינן כישראל לדבר מן הדברים ואין מקבלים אותם בתשובה לעולם שנאמר כל באיה לא ישובון ולא ישיגו ארחות חיים, והאפיקורסים הם התרים אחר מחשבות לבם בסכלות דברים שאמרנו עד שנמצאו עוברים על גופי תורה להכעיס בשאט בנפש ביד רמה ואומרים שאין בזה עון" (ע"ז ב' ה'). לגבי חילוניי זמננו לא כ"כ הח"ח, וכמקובל.

בנוגע לתינוקות שנשבו, כותב בראון בדש"ת: "לא כתבתי במפורש שהפוסקים נחלקו על דברי הרמב"ם". אך בספר נאמר: "רוב הפוסקים שלאחר הרמב"ם לא קבלו סייג זה". לקביעה רבת משמעות זו אין שום אסמכתא. דברי הכס"מ והרדב"ז לא צוטטו נכונה.¹¹ בדש"ת הוא מוסיף "הב"י או"ח שפה' הבין במפורש שהטור חולק על הרמב"ם בענין תינוק שנשבה", ולהד"ם. הב"י מתייחס לדין הטור שמחלל שבת כנכרי, וכותב שלפ"ז צדוקים דידן (בימי הב"י) כנכרים. ומביא שלהרמב"ם, אף שמסכים דמחלל שבת כנכרי, מ"מ בצדוקים דידן יודה שדינם כתינוקות שנשבו ואינם כנכרים. אין זכר למחלוקת עם הטור, שאינו עוסק כלל בצדוקים דידן. הקביעה החוזרת: "ספרי ההלכה שנכתבו לאחר מכן.. לא מביאים את דבריו" שגויה, כפי שצינתי דבריו מובאים להלכה באו"ח שפה', בראון כותב:

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

כוונתי לנו"כ השו"ע (ב"ח ט"ז ומג"א), אשר בבית המדרש בכלל שו"ע יכוננו, כדאמר ליה צורבא מרבנן לחבריה: "פתח שו"ע" – כולם מעתיקים את הב"י להלכה, כפי שהעיר בראון גם ביו"ד קנ"ט פוסק כן השו"ע, וכן הגר"א שם אות ו', ואין זכר שמדובר ב'חומרא', הלא לא הובא שום חולק על הרמב"ם (וגם הב"י לא מצא חולק, מלבד הנמק"י שסובר שקראים אינם תינוקות שנשבו אלא מזידים). גם השעה"צ ס"ק ב' מביא שיטה זו בשם השו"ע יו"ד. כך שבהחלט השיטה הובאה בפוסקים ונפסקה להלכה ללא חולק. מקורות נוספים רבים וחשובים שהביאו שיטה זו הבאתי במאמרי.

ועל מה שצינתי למבי"ט תשו' ל"ז ש"מביא דין תינוק שנשבה", כותב בראון שתמוה שהבאתי מהמבי"ט שסותר לחלוטין את דבריו. ואינו נכון, הציטוט שהביא אינו מהמבי"ט אלא מהחכם שהמבי"ט מצטטו, וגם חכם זה דן בכשרות הצדוקים לעדות וטוען שדינם כגוי, ואת הרמב"ם שדינם כתינוקות שנשבו מפרש לענין שאין למהר להרגן. ז"א, גם הוא מבטל דין

11 כפי שהראיתי במאמרי, כותב בראון בשם הכס"מ: זו דעת רבינו בלבד. למרות שבראון הניח את המלים 'דעת רבינו' במרכאות, ברור לכל קורא שאין מרכאות אלו אלא הדגשת המונח 'דעת רבינו' ולא הגבלת ציטוט הכס"מ. שהרי המלה 'זו' משל הכס"מ היא ג"כ. ההוספה 'בלבד' מטעה ולא מציגה את הדברים נכונה. המשפט 'זו דעת רבינו' מכויין לכך שזה חדוש של הרמב"ם, ולא למישהו שחולק עליו. לגבי הטעות בדברי הרדב"ז, קיבל בראון את ההשגה.

"מורידין ולא מעלין", אלא שתולה בכך שיכולים לשמוע, ושיש לבדוק אם מוכנים לשמוע (החזו"א היה כותב מן הסתם ש'בדיקה זו אינה בדיקה של שעה אחת, ואפשר שממתינין להם כל ימיהם). המבי"ט בהמשך מתייחס בחיוב לרעיון זה, ובכל אופן קובע דינם כשוגגים ולא כמזידים. עצם ההכרה בדין 'תינוק שנשבה' חשובה, גם אם לא הסכים לראות את הצדוקים של דורו כשוגגים גמורים, ייתכן שלגבי החילוניים של דורנו, המנותקים לגמרי מכל ידע על דת זה דורות רבים, לא יתווכח.

(21) ז' הפוכה.

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

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

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

אלא שלהחזו"א אין כאן תחילת ראיה, כפי שכתבתי הרמב"ם לא אומר דבר מדיליה כאן אלא מעתיק הגמרא (בראון משמיט זאת בהעתקת דברי). נכון שבראון עצמו מסביר בהמשך שהחזו"א "יכול להסתדר" עם הרמב"ם, אבל גם אני ציינתי שבראון כותב זאת בהמשך, אלא שציינתי למקום אחר, מספר עמודים קדימה (גם ציון זה מושמט בהעתקת דברי ב'דרכה של תורה"). השגתי היתה, שלמרות שבראון פירש בהמשך שהחזו"א מסתדר עם הרמב"ם, עדיין הקביעה "לפי הרמב"ם ברור שהבדל מעין זה אינו פוסל את הכתיבה" שגויה, אין שום חדוש בדברי הרמב"ם, ויש להניח שהרבה מפרשים העתיקו את דברי הגמרא. וכן אין זה "ברור שאינו פוסל". שוב סובר בראון כי משפט אחר נכון מציל משפט שאינו נכון.¹²

12 וכך במקומות שישנן, מבחינה תחבירית, שתי אפשרויות לפירוש הטקסט, וטענתי שהאחת נכונה וחברתה שגויה, מתרעם בראון שהוא מביא האפשרות ודוחה אותה, ואף אם אני מציין לכך ומבטל את טיעונו, רואה הוא סוף פסוק בכך שהציג האפשרות ודן בה. ולא היא: השגיאה נותרת שגויה, גם אם מעלים את האפשרות הנכונה ודוחים אותה, לא די בכך, המטרה היא לדעת להכריע ביניהם בדרך הנכונה. וכמובן שעל הדרך הנכונה יש מקום לדון ולהתווכח, לשם כך הבאתי טיעונים ונימוקים לדברי. בראון כותב בכך שאני מדמה את התורה לפיזיקה, אני חולק חזיתית על הרמב"ן בהקדמתו למלחמות ה', שאין בחכמת התורה מופתים כחכמת התשבורת. ותמוה, וכי משום שאמרתי שכשם שפוסלים פיזיקה בגרוש יש לפסול הלכה בגרוש, יש ללמוד מכאן כי דגם חשיבה המתאים לניתוח פיזיקה הוא המתאים לניתוח הלכה? ברור שההלכה תלויה בשיקול הדעת, וההוכחה אינה מקטיגורית המדעים המדויקים כדוגמת מתמטיקה. אבל עדיין אין זה אומר שכל דבר שייאמר קביל, ואין אפשרות להכריז על "שגיאה"

ג - הבנת הנושא הנדון

(27) עמדת בעל התניא בענין השיעורים.

"הדוגמה המובהקת ביותר להוצאת דברי מהקשרם הוא כאשר המבקר מתייחס לדברי לגבי פסקו של הגר"ז בעניין השיעורים.. הזכרתי גם 'כסניף בעלמא' (כך במפורש) את העובדה שרא"ח נאה היה חסיד חב"ד והרבה להסתמך על דברי בעל התניא, והערתי כי 'לא סביר' (כך במפורש) שרא"ח היה פוסק בניגוד לדעתו, ומכאן חיזוק לסברה שבעל התניא חזר בו.. את ההערה האגבית הקטנה הזו, שהוכרזה מראש כ'סניף בעלמא', ועוד נטרח לציין בסופה שהיא איננה בגדר הוכחה אלא רק בגדר ההסתברות ('לא סביר'), הפך המבקר להיות 'ההוכחה' שלי (בה"א הידיעה!) לשינוי שחל בדעת בעל התניא, וממנה מיהר אל המסקנה בדבר הקלות הבלתי נסבלת של הוכחותי. אכן, גם כאן יוכל המעיין לשפוט מיהו המסלף".

צודק בראון כי היה עלי לציין שהסברא הנ"ל מוגדרת על ידו כ"סניף בעלמא", אבל יש מקום לראות את ההקשר הכללי של דברי, כפי שאסביר:

בראון יצר רשימה ארוכה של אסמכתאות לכך שלדעתו המנהג היה כהשיעור הקטן, ואת המקורות המעידים להיפך הסביר בזה אחר זה בהסברים שאין להם יסוד בהלכה, העתקתים במאמרי כמות שהם, כי לדעתי בעיני איש בית המדרש הם משוללי כל יסוד לכשעצמם, בלי צורך להסביר. הרביעי בסדרה היה טיעונו כנגד בעל התניא כי חזר בו וכו'. וכאן מרוב התלהבות כבר כתבתי 'וההוכחה', לא כציטוט לשונו, אלא בדרך הגזמה. אכן, ועדיין, טיעון זה מגוחך אף כסניף. הלא הנדון אם בעל התניא חזר בו, כבר הוזכר ע"י חתנו של בעל התניא בסוף ספרו, והנדון נחשב כמחלוקת גדולה ובלתי פתורה. ברור ומוכן א"כ שרא"ח

באופן חד משמעי ומוחץ, והרי הרמב"ן בעצמו משתמש בלשונות פסקניים בהציגו שיטות כטעות ושגיאה. ובודאי אין כוונתו לתלות את כל הדיון והעיון ההלכתי בנטיית השקפתיות של הפוסק. מה שמעביר כביכול את נקודת הדיון מבית המדרש ההלכתי, לתחום הפסיכולוגיה. לפי המחקרים האלו, הרי פסיכולוג טוב, שירד לסוף מהלכיו הנפשיים של הפוסק, יכול להמשיך את שיטת פסיקתו גם מבלעדיו.. ולפי 'הוכחותיו' של בראון שהחזו"א פעל לפי דפוסים והשקפות וההלכה היתה ברורה לו מראש לפי נטייתו (שהרי ברמב"ן מבואר שאפשר לומר מה שרוצים בהלכה). לשם מה טרח ויגע כל כך בתורה, ולשם מה ישב והתרכז במשך שעות רבות עד שאפסו כחותיו ונפל ארצה. ובגודל ריכוזו והתאמצותו היה הוגה בענין אחד בלי לדעת המתרחש סביבו, ובעיינו עד כלות כחותיו כמעט והתעלף. ואם אפשר לומר מה שרוצים שלא כבחכמת התשבורת בה יש הוכחות. הרי היה לו להפעיל את הדגמים בקלילות ובאלגנטיות, ולכתוב עוד כמה וכמה כרכי חזו"א בלא מאמץ. ובשאלות הלכתיות כותב החזו"א "אין כוונת הר"מ.. וחלילה לנטות מהאמת שוודאי כונת הר"מ.. ואין מקום כלל לדון בזה", (או"ח יג' ב'). "ואין מקום לנטות מזה ימין ושמאל" (או"ח סד' טז'). "חלילה לעשות שום סניף להקל בגשר מדברי השיבת ציון", (או"ח קח' יג'). "מש"כ התו"ט.. חלילה לומר כן.. אין בזה ספק כלל" (שביעית כח' ג'). "חלילה לנו להסתפק.. וממקומו הוא מוכרע" (כלים כג' י'). ועל חופש הפרשנות הוא אומר: "הן בפשוטן.. ואם באנו להרוס את מובני הלשון אבדנו ח"ו כל תורה שבע"פ הכתובה, וחלילה מנליותו כאלו" (או"ח ה'). "וחלילה לעשות לשון הראשונים פלסטר ח"ו" (או"ח ט' ג').

נאה יאמץ את הצד שבעה"ת חזר בו, כאשר גם לצד זה יש יסוד בחב"ד כאמור. אך האם זה מוכיח שהיתה לו ידיעה נסתרת שאכן בעה"ת חזר בו?

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

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

במחילת כבודו, וכי העובדה שספר מסויים שאיש אינו יודע על קיומו, הודפס אי שם כנספח לקצו"ש, שקולה יותר מעדות גדולי רבני גרמניה כדוגמת רבי עזריה הילדסהיימר הכותב שמקובל בפד"מ מדורות קדמונים לחשוב האצבע כשיעור הגדול. ורש"ר הירש הכותב שמנהג כל ערי אוסטריה היה לשער האצבע כשיעור הגדול. וכן מקורות נוספים העוסקים במנהג בפועל, ומובאים במאמרי¹³

13 עוד הוא אומר:

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

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

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

זו כמובן תפיסה לא נכונה. החת"ס ציין דבר ברור וידוע על מנהג עיר אחת, אין ללמוד מכאן שבערים

31) חשמל בשבת.

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

32) תולעים בפירות.

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

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

ימחל נא הכותב לעיין בפירושי לשו"ע יו"ד סי' פד'¹⁴ לדיון ארוך בדברי הגמ' ושו"ע בנושא זה, אם האביוגנזה היא טעם הדין. דברי הגמרא 'מיניה גבלי' אינם קשורים לאביוגנזה,

אחרות היה מנהג ברור להיפך, אלא אפשר שהיו מנהגים שונים. בערים אלו ישבו אבותינו מאות שנים, ולא על כל אחת היה ניתן לומר בבירור ש"כך נהגו בה מאז ומעולם". וכי כיום כשמדברים על "מנהג ירושלים", הכוונה בהכרח שבערים אחרות לא נוהגים כך? הכוונה היא שידוע שכך נהגו בירושלים מזה דורות רבים, וסביר שאף ערים אחרות הולכים לאורה של ירושלים בזה.

14 ענבל יהושע, 'יורה דעה' עם ביאור, הוצ' צוף, ירושלים תשע"ג. כך א' סי' פד' עמ' רע"ט.

וזו לא נזכרה כלל בגמרא. וכשדברו בנושא זה (בענין כינים) אמרו "שאינם פרים ורבים", זו ההגדרה של אביוגנזה (וגם זה אינו ברור לגמרי, עיי"ש למשל בפ"י ר"ח). והרי מהגמרא עצמה מוכח שאין קשר לאביוגנזה, שר' אשי אמר רק 'דאי מעלמא קאתו לשתכחו דרך בית הרעי' (במערכת העיכול), אבל עדיין ייתכן שהם התפתחו תחת העור מביצים שהטיל טפיל וכיו"ב, ולא בדרך של אביוגנזה. ר' שישא קובע רק שהטפילים לא באו לגופה דרך אכילה, אלא נוצרו בגופה. איך נוצרו? לכך אין הגמרא נכנסת, ולא הוכחת ר' שישא שייכת.¹⁵ וה"ה לדברי רגמ"ה שציטט ולדברי השו"ע. כולם עוסקים רק בשאלה היכן נוצרו התולעים, ולא איך נוצרו. ושאלתו 'מה בין קישות שהתליעה בעודה מחוברת או בהיותה תלושה', מעידה שלא קרא הסוגיא, כי איסור קישות שהתליעה במחובר נלמד מ'על הארץ'. ולדבריו אין כאן שום הסבר, הלא יכולה להתרבות בקישות בדרך של אביוגנזה גם כשהיא מחוברת. (ובכלל תמוה, הרי בספרו מייחס לחזו"א הדעה שאין תלות בין היתר שרצים לאביוגנזה, ואיך לפתע נעשית דעה זו נסתרת מתלמוד ערוך?).

ד - התמצאות

טעות אינה מכהה כבוד הלומד. אך לכל טעות יש פרופורציה המלמדת על מקום הלומד בסולם התורה והידיעה. חובב הכותב מאמר היסטורי ומתבלבל בין אלכסנדר מוקדון לאלכסנדר גראהם בל¹⁶ אינו יכול להצטדק 'טעיתי', מה אתם רוצים? אם אינך מתמצא בסולם הידע, דע את מקומך, אל תיצור הכללות ואל תשער השערות שאין לך מושג לגביהן ולגבי המשתנים התלויים בהם.

לכך התכוונתי בדברי על ה'ערפול'. דבר רגיל הוא במדעי הרוח שעוסקים בנושא בו הידע מועט מאד, שחזור תרבויות היסטוריות, שחזור התרחשויות ע"פ ארכיאולוגיה, הבנת רוח הדברים בספרות מדור אחר, וכו'. אין ספק, לו האובייקט הנחקר היה קורא המחקרים עליו, היה ממלא פיו שחוק בעוה"ז. אך למזלם של מדעי הרוח, האובייקטים אינם לפנינו. מלבד בית המדרש - הוא עדיין קיים. וכל עוד אנשים מן החוץ מתיימרים לחקור אותו, ומחליפים בין אוגרת לגרוגרת, יש להטיל ספק בערך מחקריהם, וכ"ש במסקנותיהם.

הנורמה המדעית סיגלה לעצמה לשון הערפול המבטיחה את החוקר מכל רע. "זהירות מדעית", זו מתבטאת בניסוחים מורכבים ומסובכים המדגישים מחד את חוסר הידע וחוסר היכולת לשחזר באמת. אך מאידך נותנים לגיטימציה לקביעות חסרות בסיס במקרה הטוב. 'על כך אין דיון מסודר',¹⁷ 'ככל הידוע לי הזכירו פעם אחת'. אין לי התנגדות לשימוש בפרוייקט

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

16 ואכן, לגבי אנשים החיים החזו"א ומורשתו, לכתוב שנפטר בתשי"ג דומה להיסטוריון המתבלבל בין אלכסנדר מוקדון לאלכסנדר בל. היסטוריון ציוני שיכתוב שהמדינה הוקמה בתשז' במקום תש"ח, יביא את עצמו במבוכה גדולה.

17 אין אני חושד המשתמש בטכניקת הערפול בכוונה רעה ספציפית. בנוגע ליחס בין כוונה בתפילה ותפילה

השו"ת, אבל על התוצאות האובייקטיביות של מחקר ממרחק עלי להצביע.¹⁸ החוקר הכותב מאמר ארוך ורב מלל, מטביע את הקורא בים של נתונים והפניות, עד שאף קורא סביר לא מנסה אפילו לבדוק את נכונות הדברים ותקפם. אא"כ יאריך ימים כמתושלת, וסבלנות לו כהלל הזקן.

כאן החוקר משמש סמכות,¹⁹ וככזה הוא מסוגל להפריח משפטים רבי משמעות, שעל אף כל המלל שסביבם הם חסרי יסוד. ולכן מתנגד אני לטענה הרווחת ב'דרכה של תורה': "הוציא זה משפט אחד מהקשרו ואינו מזכיר כי הראיתי באריכות רבה את כל התמונה המורכבת". כגון:

"טרונייתו על 'הפרשנות השטחית והשבלונית' שלי לטענתו בכל הנוגע לעקבות בשיטתו של החזו"א מבוססת על מובאה של שלוש וחצי שורות, שנתלשה ממקומה, כאשר לפניה ואחריה ישנן מאות שורות אחרות המציגות את התמונה המורכבת".

המשמעות היא: אתה חייב לטבוע בים המלל, אסור לך לדרוש פשר משפט אחד, לבודד אותו ולבודקו ברצינות. שהרי ערכתי סקירת ספרות ובה הבאתי המון שיטות, כשעל כל השאלות האלו או עכ"פ הקרובות לאלו, כבר דברו פלוני ופלוני, וראה גם אלמוני ופלמוני. וכן על הנקודה הזו בהשוואה למשפט הכללי ראה שם ושם. ובנוגע לאפשרויות אחרות ראה

בציבור, נכתבו הרבה דברים. דברי המאירי הובאו רק כדוגמא. וראה בספר 'קהילות הקודש' עמ"ס מגילה לר' דוד שטרן, שמביא מקורות רבים. איני בא בטענה על משהו שאשתמיט מיניה, והרי מצינו כזאת גם לגדולי הפוסקים, אלא על הדילוג האלגנטי על אי הידיעה, ואי הכרה בצורך ידיעת ההלכה באמת כדי להגיע למסקנות מחקריות אלו ואחרות.

18 באם אין בושה להשתמש בתכנות חיפוש, מדוע לא לכתוב פשוט: לפי תכנת החיפוש הכוללת חלק מספרי החזו"א וכו'. במקום ליצור הכללות מעורפלות.

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

וכך לגבי 'לא מצאתי את הפרי מגדים'. כאשר המשנה ברורה מציין לפרי מגדים, והקורא רואה שהחוקר אינו מוצא את הדברים. מתקבל הרושם שהמשנה ברורה לא דייק וכו'. והנה החוקר הוא שלא דייק. כמובן שיייתכן בהחלט שגם בציוני המקורות במ"ב יפלו שגגות, אבל במקרה זה המציאות היתה להיפך, ויש טעם בהחלט לציין זאת.

עבודה לשם קבלת מוסמך שנעשתה ברחוב פלוני ופלוני בשעה זו וזו וכו'. ואין רשות לקורא לשאול ולדרוש: הניח לי מכל המקורות, והסבר לי משמעותה של קביעה אחת. הציג סתירה מדומה בשיטת הסטייפלר אליבא דהתזו"א, במקום אחד הוא מתייחס לשיטתו בשיעורים כדין גמור, ובמקום אחר כחומרה. והשקף שעם הזמן התרככה עמדתו. אנא בטובך, יבאר לי כבודו: אין כל סתירה שהרי המקור הראשון עוסק במדות אורך והשני במדות נפח. וגם הסברך אינו נכון שכן המקור המחמיר מאוחר למקור המיקל. עובדות פשוטות. ומה תשובתך? קרא עוד ועוד על התמונה המורכבת.

וכדי להחמיר את המצב מוסיף בראון:

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

אכן, 'אינני יודע כיצד הגיע המבקר למסקנות מוזרות כאלו! אתה בכבודך שאלת סתירה בין החמרה במדות אורך להקלה במדות נפח. הראיתך במה הדבר תלוי. ועדיין אינך יודע כיצד הגעתי למסקנות אלו? העובדה שאתה עצמך מעתיק את דברי הצל"ח ואת החילוק בתוך כל ים המלילות, רק מוסיפה להראות עד כמה גבר הבלבול על דבריך. כך במקום להתייחס לשתי טענותי המהותיות, משיב הוא עלי טענה מדוע אני מתעלם מהרבה דברים טובים ומעניינים שסביב סביב? לא באתי לטעון כי הספר משעמם, או כי לא לוקטו בתוכו דברים טובים. בעיני איש בית המדרש, טעויות בדבר משנה, הם כמאמר המבלבל בין אלכסנדר לאלכסנדר, ולו גם יביא הרבה מעשים נאים על שני האלכסנדר, ורק מעט בלבול יחול ביניהם, הרי דבריו מגוחכים.

(46) ב' אנשים שהבינו את הקבלה:

לפני שאתייחס לדברי בראון בנוגע לדברי. אפרט הרקע שאולי אינו גלוי לכל. המקור המוסמך לאמירה זו בשם הגר"א נמצא במכתב רבי אברהם שמחה מאמציסלאוו, הנד' בסוף דרך תבונות' ירושלים תרמ', בזו הלשון:

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

על סמך זה נכתב בכמה ספרי ליקוטים שהגר"א אמר ששני אנשים הבינו את הנמשל בחכמת הקבלה. מי שקיצר ולא פירש את שמות שני האנשים, ציין רק ש'כבר בדורו' של הגר"ח נאמר הדבר. דהיינו: לא רק בדורות מאוחרים נסתמו שערי החכמה, אלא גם בדור

שכולו חכמים וסופרים, צויין ע"י הגר"ח שרק שניים הבינו. וכמובן שאין הכוונה ששניים אלו היו בני דורו של הגר"ח דייקא.²⁰

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

ומה השיב בראון? דברי הם סילוף, הסרתי המרכאות המלמדות שהמשפט שני אנשים הבינו וכו' הוא ציטוט, מ'מעשה איש'. כאילו בהסרה זו יש כדי ללמד את הקורא שבראון הוא שקבע ששניים הבינו את הקבלה. הלא ברור שעל הסיפא 'מן הסתם מנה את זקנו' תלונתי. ומה יועילו המרכאות על הרישא ליישב את הסיפא?

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

וכי אם נדקדק ונעתיק כל גרש מן החיבור, תוסב הקושיא על 'מעשה איש'? לא הוא הוסיף זקנו של החזו"א לתמונה. בראון מתעלם גם מהטעות הנוספת שצינתי, לפיה בעמ' 178 הוא הבין שהגר"ח אמר הדברים בשם עצמו וגם הוא נמנה ממילא כאחד מאלו שהבינו את הנמשל. (48) בנקודה אחת צודק בראון כי שגייתי. צינתי כי בראון אינו יודע את שמה של אשת החזו"א, בעוד באותו קטע ממנו אני מצטט בהמשך, מובא שמה 'בתיא'.²¹

ה - דיונים נוספים

כפי שכתבתי בראש דברי, נושא מאמרי היה שגיאות גלויות בהבנת הנקרא של הטקסט התלמודי. בנוסף צינתי דרך אגב הערות בנקודות בהן הטעות אינה גלויה ובוולטת, ויש מקום לשוגה להחזיק בה. מכיון שבראון משיב על דברי בנושאים אלו, אתייחס בקצרה לדוגמאותיו.

החמרה:

כדוגמא להחמרה מביא בראון את דברי החזו"א האוסר דגים המתבשלים ע"י נכרים או חילוניים. אנכי תמהתי 'היכן כאן בדיוק החומרא'. המונח 'חומרא' מתכוין למקום שהיה ראוי או צד להקל. על המצטט פסק הלכה וטוען שהוא 'חומרא' עליו לפרט את הסיבה להקל.²²

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

21 לא העליתי על דעתי, שאדם היודע שמה של אישיות מסויימת המהווה חלק מניתוחו ההיסטורי, ישתמש באופן שיטתי בכינוי ולא בשם. 'באשה' משמש כינוי לבתיה בכל תפוצות אשכנז, ונולד מכך שלא רצו לכתוב או לומר את שם ה' הכלול ב'בתיא', לכן כינו את השם בת שבע או באשה. ראה גם קונטרס 'שמות אנשים' להב"ש באה"ע.

22 ומכאן גם לנושא 'על המתיר להביא ראייה', וקישורו לעיקרון החוקיות המודרני. וכן דברי החזו"א 'מהעיקר

בישולי נכרים אסורים. בדש"ת מסביר בראון את הסיבה להקל: "בכדי לאסור צריך החזו"א להחמיר לפחות בשלושה עניינים, וגם: מדובר כמעט בגזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה, ושספק אם מישוהו אי פעם נהג בה!". דברי הסיפא תמוהים, ומסבירים את השגתי. מדובר בהלכה נוהגת שכל ההכשרים למיניהם (לרבות של הרבנות הראשית – עכ"פ במסלול מהדרין) נוהגים בה. כל שימורי הדגים הניצבים על המדף בחנות ועליהם חותמת הכשר, מושגחים גם מבישולי נכרים וחילוניים.

ולגבי "שלושת העניינים בהם יש להחמיר", טעה בשלשתם:

"(א) במעמד של החילונים, שכאן אין הוא דן אותם כתינוקות שנשבו, בניגוד לדרכו, אלא עושה אותם לעניין זה כמומרים ו'כגויים לכל דבריהם'" – במחילה, אין קשר לדין תינוקות שנשבו, מעולם לא מוזכר בשום פוסק הקשר בין דין תינוקות שנשבו לדין בישולי עכו"ם. דין בישולי עכו"ם אינו עונש.

"(ב) להרחיב את ההשוואה בין מומרים לגויים, שנאמרה במקורה לגבי יין, גם לפתם ושלם, דבר השנוי במחלוקת אחרונים, כמבואר בחזו"א ליו"ד, ב, כג" – כפי שכתבתי לעיל סעיף א' דעת החזו"א להחמיר בזה. בנוסף, פסיקה במחלוקת אחרונים לא מהווה בהכרח "החמרה", ייתכן שזו הכרעה מוצדקת ע"פ דרכי הלימוד. האם פסיקה טריוויאלית במחלוקת אחרונים כצד המחמיר, יכולה להוות מאפיין? והאם לא פסק הרבה פעמים החזו"א לקולא במחלוקת אחרונים? והאם לא היקל מסברא קולות עצומות בעירובין ובשביעית?

"(ג) לא להחיל את ההיתר שפסק הוא עצמו לגבי חלב עכו"ם של בתי החרושת גם על בישולי עכו"ם, למרות שטעם הדין בשניהם דומה" – במחילה, הטעם לא דומה כלל וכלל. איסור חלב עכו"ם הוא מפני חשש עירוב חלב טמאה, שאינו מצוי במקומותינו. ואילו בישול עכו"ם הוא משום חתנות. החזו"א גם לא "פסק היתר" אלא העלה צד כזה, ובע"פ התרעם על שאמרו בשמו שהתיר.

ו – הברלי גישות

דומני שלהשלמת העניין אין מנוס מהיכנס להברלי הגישות בדבר ערכו של המחקר ההשוואתי. בראון כותב:

"הספר איננו רק מנתח את הסוגיות ו'מתרגם' אותן לקורא אלא גם מחלץ מתוכן את העקרונות הכלליים של הפסיקה. את העקרונות האלה הוא מסביר לעתים קרובות מתוך הסתייעות בדגמים חיצוניים.. ברם, לא כל דיון שנוקט גישה שהמבקר אינו מורגל בהם הוא דיון של סרק, ולא כל מושג המבקר אינו מכיר הוא מושג של הבל".

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

בראון אינו מוכן לקבל שיש כאן ויכוח עקרוני, האם דגמים חיצוניים מסייעים להבנת פסיקת החזו"א או כל פוסק אחר.

לדעתי דגמים חיצוניים האלו חוטאים לכוונת הדברים. שפת הניתוח אינה רק שפה בעלמא, כתרגום בין ארמית לעברית, אלא שפה וצורה של חשיבה. והסטת הדברים לשפה אחרת לא שערוה בעלי הדעות המנותחות, מוציאה את רוח הדברים מהקשרה המקורי, ומשבשת את כוונת וצורת החשיבה. או במלים אחרות: הלומד על החזו"א דרך הניתוח המופשט האקדמי, לא יוכל להוציא מתח"י פסקי הלכות ברוח החזו"א, ואילו ההוגה בתורתו יוכל להמשיך את רוח הדברים.

בראון כותב:

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

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

שונה הדבר בחשיבה ההלכתית, שמטבעה לא נוצרה ע"י דגמים מופשטים מדי, ו'תרגומה' לדגמים כאלו ראוי להיעשות בח' בטבת. וזו באמת אחת מסגולותיה של 'חכמת יונית', שמציבה צורות חשיבה מצומצמות, כאילו הן אוניברסליות, חוצות תרבויות וזמנים. מיסודם של היוונים שכל מי שהיה חוץ לממלכתם הוא 'ברברי', קיבלה התרבות המערבית את הגישה המתנשאת של נסיונות שחזור או הבנה של תרבויות שונות דרך דגמיה המוגבלים. אך מה שנאה לעם קדמון ומבודד, לא נאה לאנשים משכילים בעידן המודרני. כל נסיון ליצור מודל חשיבה אוניברסלי, חוצה תרבויות וזמנים, אינו אלא מראית עין. וכבר האריך בנושא פרופ' ש.ה. ברגמן, ואכ"מ. במלים ספורות ניתן להקביל את טענתו של בראון, לטיעון שכדי להבין ולנתח את דקדוקי לשונם של סופרים ומשוררים, יש לתרגם ראשית את חיבוריהם לשפה אחת, ולנתח אותם בשפת התרגום. בעוד כל עצמו של השיר והספרות היא אריגתו של הסופר והמשורר את שפת המקור על כל הניואנסים שנמצאים רק בה.

ועל דברי בראון:

"ובכן, בשעה מבקר אחר רמז שסגנון הכתיבה שלי 'רבני' מדי במקומות מסויימים, בא המבקר דגן ומאשימני בסגנון כתיבה אקדמי מדי. צר לי, אך אינני יכול לצאת

ידי חובת ההעדפות הסגנוניות של כולם, במיוחד כשהן מנוגדות כל כך. אין לי אלא לומר כאן את מה שכבר אמרתי למבקך שלישי: יש מבקרים שאינם רוצים לתקן את הספר שלך, אלא רוצים שתכתוב את הספר שלהם".

אשיב: מעולם לא העזתי לדרוש מאחרים לעשות משהו ע"פ ההעדפותי או דעותי. הביקורת האקדמית ענינה התאמה לסטנדרטים של מתודה וצורה, מציאת סינתזה עם כלל האנשים שכותבים באותה מתודה וצורה. על כן יכולה היא לבא בטענות שסגנון המחבר הוא מדי אקדמי או מדי לא אקדמי. אני באתי רק להציג שגיאות בולטות בספר, וכשלב שני להסביר את הגורם להן לדעתי.

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

ובנוגע לנושא המרכזי של המאמר, הבנת הנקרא. המצב המוזר בדורנו, שאנשים שאין להם יד ורגל בתחום ההלכה ולימוד התורה. הופכים עצמם לחוקרי תלמוד, חוקרי הלכה, וכיוצ"ב. דומה להיסטוריון החוקר את תולדותיהם של פיזיקאים, ו'על הדרך' נכנס גם לשאלות המדעיות, בהצטדקו כי הוא מבין את השפה האנגלית בה נכתבו הדברים. מבלי לקרוא את דבריו, יש לקבוע אפרוירית שהם מחוסרי ערך.

חוקרי תלמוד והלכה, שלא התמקצעו בלימוד התלמוד וההלכה עצמם, עוסקים במקצוע לא להם. וגם אם למדו מחקרי תלמוד ומחקרי הלכה, דומים הם להיסטוריון המתערב בפיזיקה, על סמך לימוד קורס בהיסטוריה של פיזיקאים. גם תלמוד והלכה הוא מקצוע שמצריך לימוד, הוא לא נקנה אגב קרקע של מחקרים סיכומים ותכנות חיפוש.

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

כך כתבתי במאמרי:

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

הדגשתי במאמרי ואני חוזר ומדגיש, אין אני מטיל ספק ודופי ביכולות האקדמיות של בראון. נכנס אנכי לנישה שחסרה לרוב המוחלט של חוקרי התלמוד והיהדות בזמננו, ושם

מוצא אני את אחד היחידים שנכנס אליה. זו סיבת הדיון. משום ש'יש עם מי לדבר'. (ואכן בהתייחסותו מראה בראון כי ברצונו להתיישב ולהסתדר גם עם מה שסוברים בביהמ"ד). אין בכוונתי לפגוע באף אדם, וצר לי שבראון רואה בדברי רדיפה או מלחמת ג'יהאד. התנצלותי בפני בראון במכתב אישי, ואני מתנצל שוב בפניה פומבית, באם נקטתי ביטוי שאינו הולם. אבל מתוכן דברי איני חוזר בי, וגם לו רציתי אין בידי לשנות את העובדות שהצגתי.

בניגוד למה שסובר בראון כי אני מסתייג מסגנון כתיבה אקדמי. אין אני עוסק בעניני סגנון, ולא בתחומים מדעיים אמיתיים. אך משתייך אני לציבור המסתייג בהחלט מהלכי הרוח הרווחים בעולם האקדמי של מדעי הרוח, ועצם הכינוי המופרך 'מדעי הרוח', הוא אבי אבות השגיאה. הרוח אינה יכולה להיכנס למיטת הסדום של המדע. ולשם כך אוחזים בה קצבי המדע ומקצצים ראש וזנב.

ז - טענות בראון כלפי

בראון טוען שהעדתי על עצמי שלא עיינתי בספר, וחוזר על הטענה עשרות פעמים 'כפי שהודיתי בעצמי', ומן הצד השני טוען שאני מאשים אותו עשרות פעמים בסילופים תוך חזרה על הפועל ס.ל.ף. "במספר עצום של מקומות הגובל בשטיפת מח". בעוד מדובר בעיוות של המציאות. קראתי את כל הספר מהחל ועד כלה, וממשפט נימוסין שלי ש"גם אם שגיתי ולא דקדקתי כראוי ללמוד את כל החיבור בעיון או ששגיאותי באו מקוצר המשיג", הוא עושה הודאה שלא קראתי (וששגיאותי באו מקוצר המשיג). ספירה מדוקדקת מגלה כי הפועל ס.ל.ף. והאשמות בסילופים נמצאים במאמרו של בראון יותר מפי שניים מאשר במאמרי (טענתי לסילוף בסה"כ 6 פעמים). בפועל כל ההאשמות נגדי אין להם בסיס, כפי שהראיתי לעיל, וכאן נעסוק בעוד מספר דוגמאות:

ביטול תרומה:

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

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

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

מכיון שבתוך משפט הסיום לא חזרתי על המלה 'כביכול' אותה העתקתי בקטע הקודם, וכן לא העתקתי המרכאות סביב 'לא למדני' (אין לי מושג מה משמעות המרכאות). הרי שאני מנסה לסלף את דבריו.. טענתי היא לא על האמירה שדברי החזו"א 'לא למדניים', והלא ידוע שלעתים השתמש בטיעונים 'לא למדניים'. אלא על הניתוח הספציפי הזה המוצג אצל בראון במנותק מהנימוקים ההלכתיים. ושום מרכא כפולה או מונח אתנחתא לא ישנו זאת.

יחס החזו"א לקבלה:

כמו בעוד נושאים, בעיני בראון העובדה שלא הורקתי את כל פרטי הדיון הארוך לתוך מאמרי, גורמת לכך שהמשפטים המתמיהים שכן ציטטתי הם 'הוצאו מהקשרם'. אך מבקר אנכי, ועל הטיעונים הפגומים באתי להצביע. מתפקיד המשיב והמיישב הוא להסביר את התמיהות שהצגתי, ולא להפנות אותי שוב ושוב לשאר הדברים שבמאמר.

כתבתי:

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

הדברים ברורים, פרשת קו התאריך אכן התרחשה בסוף ימיו של החזו"א, אבל הנסיון ללמוד מהתייחסותו האגבית לדברי הזוהר המפורסמים כאילו יש כאן תהליך של היחשפות לקבלה בסוף ימיו – מגוחך. (בהערה הוספתי שהחזו"א לא דלה מקור זה מאוצר ידיעותיו, שהרי הוא מציין 'נזכרת בזוהר כידוע'. וכן הערתי על הסתייגות בראון בנוגע לקדמות הזוהר, שהרי לגילוי אמריקה קדם בודאי).²³

23 וכיוצא בזה הוא כותב בענין אחר:

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

ואילו דברי כך המה:

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

בראון משיב:

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

ובכן, לפי הבנתו טענתי היא כדלהלן: נכון הדבר שהציון לזוהר מוכיח כמאה עדים שהחזון איש נחשף לקבלה בסוף ימיו. אבל מניין לו למחבר שבצעירותו לא נחשף לדברי זוהר האלו דהיינו לקבלה? כמובן שלא זה מה שאמרתי. והגיחוך הוא בעצם היומרה ללמוד על 'היחשפותו' של גדול בישראל, ועוד מסוגו של החזון איש, לקבלה, מכח ציטוט קטע מפורסם בזהר. מעשה שכל עורך עלון לשבת עושה בשעות הפנאי.

תקנות קהל:

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

ראשית אתמה, הוא כותב שהחזון איש חלק על הרא"ש, שהתייחסותו לרא"ש היתה מרחיקת לכת בדחותו את הוראת הרא"ש, הרשה לעצמו לדחות את דברי אחד מגדולי הראשונים על יסוד סברת עצמו, "הוא הכניס נורמות ציבוריות של ממשל דמוקרטי אל תוך פרשנותו ההלכתית, ואף ניסה להעמיד נורמות אלה בדברי הראשונים". השגתי על דבריו, שהחזון איש

ספר הלשם? לבראון פתרונים."

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

אינו חולק אלא תמה, כותב וצ"ע, ומציע פירוש אחר בדברי הרא"ש. גם אם נימוקיו הרצופים בסמוך היו נכונים, הרי שאין הוא רשאי להציג בסתימת דברים שהחזו"א "חולק בגלוי" על הרא"ש. השגתי שרירה וקיימת.

ובאשר לאמירתו כי כשהחזו"א כותב וצ"ע כוונתו, "כל מי שרגיל בספרות האחרונים יודע כי כאשר אחרון כותב על ראשון צ"ע הוא בא למעשה לחלוק עליו". כל הרגיל בספרות האחרונים, יודע שהדבר אינו כן. והרי כל מה שבא בראון להראות שהחזו"א הכניס נורמות דמוקרטיות בהלכה, ובכך יש לו שיטה יחודית לחלוק על ראשונים. והנה לפי הכלל גדול שקבע בראון, כל אלפי המקומות שכותב אחרון על ראשון "צ"ע", הרי מוכיחים שכל האחרונים חלקו תמיד על ראשונים. וכנראה גם כשהתוספות (מכות טו: ד"ה מידי, ועוד רבים²⁴) התקשו בדברי הגמרא וסיימו בצ"ע, באו לחלוק על הגמרא.²⁵

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

טענתו שהצעת החזו"א מתנגדת לפשט דברי הרא"ש, יכולה להיות קבילה במשא ומתן של תורה, כהערה על החזו"א או כמסקנה שהחזו"א היה מודע לדוחק זה. אך אינה מצדיקה הגדרה החוזרת על עצמה בכמה מקומות בספר כי החזו"א חלק על הרא"ש. כמובן שדרך זו של פרשנות הראשונים אף באופן הנראה דחוק, ובלבד שלא יסתרו את הנראה לנו משולל, מצויה אצל החזו"א, שכלל השתית יסודו על סברא בהרבה מקומות.²⁶ וכן מצויה הרבה אצל

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

25 וכן הכלל שקבע: "גם כאשר כותב החזון איש על מצבים שבהם לשון הראשונים 'סתומה' ברור לגמרי שנקט ביטוי עדין ל'מוקשית', ולא שהראשונים כותבים בשפה בלתי מובנת". אין לו על מה שיסמוך. ואמנם יש לציין לחזו"א או"ח ח' א' "אי אפשר לן לנטות מדברי הראשונים אלא בדבר התמי' לן, אבל לא בסברא בעלמא". וכן: "אין לנו לנטות מדברי תרוה"ד בלא ראייה גדולה ומכרעת" (או"ח קכ"א יח). אבל באלו הוא עוסק בשיקולי הפוסקים שלפניו, ותמיה עליהם מדוע נטו הם מדברי הראשונים בלא ראייה. ולהם הוא 'מרשה' לחלוק בראיה מכריעה. ועי' באו"ח קכ"א א' שמצדד להלכה שלא כתוס'. וכע"ז בשביעית ט' טו' אלא שלא ברור שם שהוא להלכה.

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

הש"ך, שאף התבטא כך במפורש (במקביל לחכמי הספרדים שהתפלמסו אם עדיפה 'דחיקת הלשון' או 'דחיקת הענין'). אבל הצגת הדברים כמחלוקת פשוטה של החזו"א עם הרא"ש, היא למרבה הצער סילוף.

ח - סיכום המשא ומתן

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

מן הראוי לציין, שאין כאן סיכום של כל טענותי שבמאמרי. השמטתי לגמרי דיונים בנוגע לערכם של מחקרים או הערכות כלליות וכדו'. וכן הערות סובייקטיביות, המיועדות לאזני מי שמזדהה עמן²⁷. השמטתי אף הערות מן התחום הניתן לכימות, אלא שנראות בעיני כזניחות לגמרי.

תגובת בראון (במקום שהשיב) מובאת כאן כפי שאני רואה אותה לאחר הערותי דלעיל, וכמובן לא כפי שהוא ניסח אותה. לצערי הרב עקב אילוצי מקום הוצרך ד"ר בראון להשמיט חלק מדבריו, ואף אני משמיט כנגדם את התיחסותי לדברים המושמטים.

פשיטא לי' דכל זה אכניס בכוונת רבותינו שגם להם היה פשוט שאם אין ב' מחיצות אינו רה"י מן התורה.

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

התייחסותי	תגובת בראון	השגתי	דברי בראון	עמ' (במאמר בישורן כ"ט)	קטיגוריה	
ראה סעיף א 1.	נסיין להחזיק בטעות.	שגיאה תחבירית.	בארחות רבינו כתוב שהגר"א הניח ב' זוגות תפילין.	תתקמא	קריאת טקסט	1
שגיאה גמורה ראה סעיף א 2.	דיונו בהיתר הפת בא לאסור את היין.	החזו"א אוסר.	התיר יין של חילוני.	תתקלד	קריאת טקסט	2
ראה סעיף א 3.	חזרה על הטעות	מודה שאסור לכתחלה.	החזו"א התיר ביטול תרומה דרבנן לכתחלה.	תתקי	קריאת טקסט	3
ישנה טעות בהבנה החילוק ראה סעיף א 4.	הוצעה גם האפשרות שאין חילוק.	אין חילוק ביניהם אלא בין דיני קנין לדיני תרומה.	חילוק החזו"א הוא בין תרומה למעשר.	תתקיד	קריאת טקסט	4
	מסכים.	הוא כותב במפורש שהשתכנע.	הרב וואזנר לא השתכנע.	תתקיו	קריאת טקסט	5
	מסכים.	התירם	החזו"א אסר תפוז וחושחש.	תתקיח	קריאת טקסט	6
שגיאה גלויה. ראה הערה 28.	יש מקום לדיון.	המובן הוא 'רציניים'.	חמורים וקלים במובן של נטייה להחמיר.	תתקבה	קריאת טקסט	7
ראה סעיף א 8.	דיון החזו"א על אותה טעות.	החזו"א לא חידש בזה חומרא כי אם קולא.	החזו"א החמיר במעמיד במק"ט.	תתקבו	קריאת טקסט	8
		הכוונה הפשוטה שפסול דיעבד.	הרמ"א אומר יש לפסלו ולכן כשר דיעבד.	תתקבח	קריאת טקסט	9
שגיאה גלויה ומשמעותית. דבריו טעות בהבנת הנקרא כמבואר במאמרי הראשון.	ההבדל לא משמעותי.	חשש מנומק במקרה אחד, ובחברו אין חשש. זה הוא המול.	החזו"א אמר שהחשש לראב"ד הוא מחמת מול ולא מנומק.	תתקל	קריאת טקסט	10
		אין זו השאלה ועוד שיבושים.	שאלת הגמרא היא איזה אבר מפקיע מדין בריה.	תתקלב'	קריאת טקסט	11
		נאמר על השאלה איך תחיה התולעת בפרי.	החזו"א אמר 'אין אנו בקיאים בסתרי הטבע' בנוגע לשאלה אם התולעת דרה בקבע בפרי.	תתקלב	קריאת טקסט	12
		אין הנדון במשומר.	החזו"א הרבה חולקים על דין משומר.	תתקמא	קריאת טקסט	13
		הרמב"ם לא התיר זאת.	הרמב"ם התיר תרומה שנתבטלה בשוגג ע"י העלאה.	תתקיא	קריאת טקסט	14
		החזו"א מחלק שאיסור בשר בחלב מצוי בזמננו.	החזו"א מחלק שטעם התרומה אינו ניכר ביחודיותו.	תתקטו	קריאת טקסט	15
		לא חלק אלא פסק כמתירים.	החזו"א חלק על הרמב"ם.	תתקיח	קריאת טקסט	16

17	הצגת דברים נכונה	תתקכב	מרבית הפוסקים לא אמצו חומרה זו. לא נפסקה להלכה.	לא נכון עובדתית, ואין בסיס לכך שלא נפסקה.	התכחשות.	ראה סעיף ב 17.
18	הצגת דברים נכונה	תתקלג	החוו"א חולק על הרא"ש.	אינו חולק אלא מפרשו אחרת.	הצגת פעולה זו כמחלוקת – לגיטימית.	ראה סעיף ב 18.
19	הצגת דברים נכונה	תתקלד	הכ"מ כתב שוו' דעת רבינו' בלבד.	הוספת ה'ב' ל'בד' טילוף.	המבקר התעלם מהמרכאות.	אין קשר למרכאות. ראה הערה 11.
20	הצגת דברים נכונה	תתקלה	רוב הפוסקים לא קבלו את דין תינוק שנשבה.	חסר כל בסיס.	נסיון להתווכח.	ראה סעיף ב 20.
21	הצגת דברים נכונה	תתקכג	לפי הרמב"ם ברור שצ' הפוכה כשרה.	אין שום ראיה מהרמב"ם.	בהמשך מובאת גישת החוו"א שאין ראיה מהרמב"ם.	אין בו כדי ישוב. ראה סעיף ב 21.
22	הצגת דברים נכונה	תתקיג	הצגת דעת החוו"א	אי הצגת נימוקי החוו"א והסימוכין לדעתו.	הכללה שדבריו לא הובנו.	
23	הצגת דברים נכונה	תתקמא'	תאריכים.	הצגת גילאים לא מדוייקת.	כוונתי ברורה לקורא.	
24	הצגת דברים נכונה	תתקלד'	שיטות הש"ך והרדב"ז.	דברי הש"ך והרדב"ז הובאו בניגוד לשיטתם.	מסכים.	
25	הצגת דברים נכונה	תתקלו	החוו"א פסל את דעת הר"מ בקו התאריך.	לא פסל אלא טען שאינה רלבנטית לנושא.		
26	הצגת דברים נכונה	תתקלח	החוו"א הכיר ספרות משכילית, ומביא מעיתון משכילי בחדושי.	מביא קטע מפורסם ומתפלמס עמו בחריפות.		
27	הבנת הנושא הנדון	תתקכ'	הסברים שונים לאי רלבנטיות הפוסקים כשיעור הגדול.	הסברים מופרכים.	חלקם הוציא המבקר מפרופורציה	ראה סעיף ג 27.
28	הבנת הנושא הנדון	תתקכא	הסטייפלר התרכך והודה בלגיטימיות השיעור הקטן.	1) במדות הנפח מעיקרא הודה בלגיטימיות. 2) ההסבר שגוי היסטורית.	אני מזכיר בחילוק זה במקום אחר.	ראה סעיף ד.
29	הבנת הנושא הנדון	תתקכו	דברי החוו"א במעמיד דמעמיד מנוגדים לרמב"ן וריטב"א.	דבריו מיוסדים על הרמב"ן והריטב"א.	נשמט	
30	הבנת הנושא הנדון	תתקכה	על המתיר להביא ראיה הוא עקרון חדשני.	יסודו בדין ספק דאוריתא לחומרא.	קל להבין שאין השגה.	ראה הערה 22.
31	הבנת הנושא הנדון	תתקכח	החוו"א חולק על הרמב"ן וריטב"א בתקיעה.	אינו חולק.	נסיון להחזיק בטעות.	ראה סעיף ג 31.
32	הבנת הנושא הנדון	תתקלא	לדין שרץ שלא פירש יש תלות אלמנטרית באביוגנוה.	אין הכרח.	מנסה להוכיח מהגמרא שיש הכרח.	ראה סעיף ג 32.
33	הבנת הנושא הנדון	תתקלד	פסול מומר לתפילין הוא סנקציה.	שאינו כותב לשמה.	הסוגיא מוכיחה כמוני.	ראה סעיף ב 20.

34	הבנת הנושא הנדון	תתקמא	החזו"א חזר בו בענין סחיטה.	אין טתירה בין הפסקים.	
35	הבנת הנושא הנדון	תתקמא	נתן עיניו לגרשה אינו 'גרושת הלב' להמג"א.	המג"א מסכים עם זה.	איני מבין איך דייקת זאת מדברי.
36	הבנת הנושא הנדון	תתקיד	איסור תרומה נחשב כאן כאיסור דרבנן סתם.	איסור תרומה לא נדון כאן.	
37	הבנת הנושא הנדון	תתקטז	החזו"א ראה את דברי הר"ן כסותרים את חילוקי.	החזו"א בא ליישב את הר"ן מסוג' דפסחים בלבד.	חזרה על הטעות. ראה סעיף א 5.
38	התמצאות	תתקבא	השיעור הגדול מנוגד לנורמה.	מנהג מבוסס.	דיון בנושא. ראה סעיף ב 17.
39	התמצאות	תתקבא	היעדר מקורות לשיעור בגרמניה.	צוינו מקורות חשובים.	מיעוט בחשיבות המקורות, בטעות. ראה סעיף ב 17.
40	התמצאות	תתקבג	מכשירי כתב וועליש הכשירו צ' הפוכה.	אין חפיפה בין המונחים.	נשמט
41	התמצאות	תתקכו	החזו"א חידש את האיטור על מסמרים בדפנות.	דעת החזו"א לאטור מעמיד דמעמיד מובאת בדברי הרבה פוסקים שקדמוהו.	
42	התמצאות	תתקכו	לא התקיים דיון בנושא כוונה מול מנין.	צוין מקור אחד.	מקור אינו מהווה דיון. ראה הערה 17.
43	התמצאות	תתקכט	החזו"א והמורים כמותו הקילו בחשמל בשעת הדיח (ציטוט).	טעות.	
44	התמצאות	תתקיט	החזו"א לא מחשיב את הכלל הלכתא כבתראי.	כלל הנמצא בשו"ע ובחזו"א תדיר.	
45	התמצאות	תתקלה	מקור המליצה של ארי אורב בסנה' עז.	מקורה בפסחים מט:	מסכים.
46	התמצאות	תתקמ'	החזו"א אמר ששני אנשים הבינו את הקבלה ומן הסתם כלל את זקנו.	המאמר מיוחס לגר"א וגם פירש את שמות האנשים.	הסרת מרכאות. אין קשר למרכאות, ראה סעיף ד 46.
47	התמצאות	תתקמא	שנת פטירה.	טעות.	זניח. ראה הערה 16.
48	התמצאות	תתקמא	אשת החזו"א.	בספר לא מוזכר שמה.	מוזכר. טעות שלי. וראה הערה 21.
49	התמצאות	תתקמא	המ"ב מציין למקור שלא קיים.	המקור קיים.	זניח. ראה הערה 19.
50	התמצאות	תתקמא	החזו"א מציין לטקסט לא קיים.	ציון מקור.	ציון לא מספק. ראה הערה 19.
51	התמצאות	תתקמא	לא ידוע לי שציטט את הגר"ז.	ציטט.	זניח.
52	התמצאות	תתקלח	חתימת המשנה מציינת את סוף תקופת הנבואה	שגיאה גלויה.	
53	התמצאות	תתקבא	הסתייפלה התנגד להדפסת שיטת רח"נ.	התנגד להדפסתה כשיטה שווה להלכה.	נשמט

סיכום

בראון טען ש'יש עשן בלי אש', ולשם כך טרחתי והתייחסתי לכל דבריו לפרטיהם. הראיתי שאין בהם כדי כיבוי האש. מקובל עלי כמובן שמה שלדעתי 'שגיאה', לדעת אחרים נתון לדיון²⁸. אף שאני איני חוזר בי מההגדרה הנכונה לדעתי. אבל לא אקבל את טיעונו שכל הביקורת היא עורבא פרח, היטפלות של הסרת מרכאות ואי קריאת דבריו. ישפוט הקורא הבקי בתלמוד ודרכיו, כמה מן האש וכמה מן העשן.

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

ובכל אופן, דומני שנקודה חשובה חסרה מהדיון המתמשך: נכון והגון לאפשר לד"ר בראון להשיב על טענותי אחת לאחת כאן ב'ישורון', הגם שיש הבדלי השקפה מהותיים העומדים מאחורי הדיון. אך אין מן הדין להעלימם, ולהציג את דבריו כאילו הם תואמים למקובל בשיבות וכו' (כדרך שפורסם הספר בזמן הוצאתו, וכסגנון כל מיני משפטים במאמר דש"ת. אריכות בזה ראה מאמרי הראשון ב'אוצר החכמה'). אנקטמין טהורין ואין יוצאין בהן. 'ישורון' הוא בית מדרש של הציבור החרדי, ומעיקריו הוא האמונה הפשוטה הנטועה בעמנו מאז ומעולם,

28 כך למשל, פירוש דברי החזו"א 'בטבעי אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט שלא פגשתי'. שאין לי שום ספק שכוונתו במובן של 'קשים ורציניים', (כלשונו 'חמורה היא ההלכה ואינה ניתנת להיקבע ע"פ סיפורים', יו"ד קס"ב ו', "ענין זה חמור מאד", או"ח ח' י"א, ועוד רבים). ופירושו של בראון "אם כתב אליו הפונה משהו בנוסח 'אני שולח לכת"ר את חידושי על סוגית נר חנוכה, וכפי שיראה כת"ר במסקנתי נטיתי לקולא משום ספק דרבנן' – הרי שתגובת החזו"א איש 'אני רואה את כל העניינים לחמורים' מתייחסת לחומרא וקולא". בטל ומופרך. בפרט אם נתבונן בלשון האגרת במלואה: "יקרתו וספרתו הגיעוני, לא עיינתי עדיין לרגלי צמצום היכולת לעיין הראוי, ובטבעי אני רואה את כל העניינים לחמורים וקלים כמעט לא פגשתי, ומטעם האמור אי אפשר לי להשתעשע בדבריו היקרים". היש עוד ספק שהחזו"א מתנצל שלא עיין בדבריו מכיון שהענין חמור וקשה לו לעיין בו, ואינו רגיל לעיין בדברים בקלות ומרוצה.

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

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

באמיתת כל דברי חז"ל ובקדושתם, ובנכונות הדרך בה משתלשלת ההלכה מיום מתן תורה ועד לזמננו, על סמכותם של פוסקי ההלכה ותקפות דבריהם, ללא קשר לאבחונים פסיכולוגיים וסקירות אופיי. ובשלילה מוחלטת של הדעות ההפוכות, ללא תלות בהוכחות ודיונים. וכפי שמתבטא החזו"א במקומות רבים. אין לי את היומרה והחוצפה 'לאבחן' דעותיהם של אחרים ולקבוע את מדת 'כשרותן'. הרוצה לדעת דעתו של אדם, יתכבד וישאל אותו. אבל יש לי הזכות להצביע על ההשלכות של דעות הרווחות באקדמיה – הזרות לאמונתנו כחרדים וכתלמידי החזו"א – על המחקר הנוכחי. ולכן לגופו של מחקר (ולא לגופו של אדם), המחקר מתבסס (בין השאר) על השקפה שונה מהשקפת בית המדרש²⁹, ולא הגון יהיה לשכנע את יושבי בית המדרש בהתאמתו להשקפתם. ודי בזה.

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

29 כך למשל את דבריו השגויים בקשר ל'שלילת המדע' של הרשב"א (בהם הוא יוצר דיוקים מדברי הרשב"א לגבי מצב היפותטי בו יתפתח ממסד מדעי, ומכך מסיק על 'מהלך מובהק של שלילת המדע'. אליהם לא התייחסתי מחוסר מקום), הוא מקשר בהערה ל'גישתו האנטי רציונליסטית של הרשב"א', כפי שכתבו פלוני ואלמוני שם ושם. אינני מסוגל להכניס את הרשב"א בקטיגוריות מדעיות מצומצמות. ספרו פירושי ההגדות, על הקדמתו הנפלאה, אינו יכול להיות מוגדר בשום צורה 'אנטי רציונליסטי'. וכן מכתביו שבספר 'מנחת קנאות', והשתמרותה של תשובת הברדשי בין כתביו (שו"ת הרשב"א סי' תי"ח). אין טעם כלל להיזקק להערכות כאלו, ובבית המדרש זכרן לא יבא, רק ביאור תישארנה.