

ר' בנימין בראון

ירושלים

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

עשירים אנחנו במבקרים, מבקרים במחשבה, מבקרים במחשבה ובדיבור, מבקרים במאמרים כתובים ונדפסים, מבקרי יחיד, מבקרי ציבור, מבקרי עם ישראל כולו. ואמנם, המבקר חופשי מלהיות לו חלק בלימודיות. אם יש לו שפת חלקות, או גם עט סופר לו, כבר ניתן לו הזכות לבקר.¹

א. פתח דבר

קראתי בעניין את מאמר הביקורת המפורט שכתב הרב יהושע ענבל (להלן: המבקר) על ספרי 'החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית' (הוצאת מאגנס, ירושלים תשע"א; להלן: בראון, החזון איש או הספר).² אין זה סוד כי סמוך לאחר שיצא הספר לאור עלו ברשת האינטרנט ואף בעיתונות החרדית הנדפסת טענות שונות ולעתים משונות על פרטים כאלה ואחרים בו. ריבוי הביקורות הזה עלול להשאיר בלב קוראים מסויימים רושם מטעה, באומרם בלבבם: גם אם רק חלק מהטענות נכון, הרי מדובר במחקר פגום ובחוקר 'לא רציני' (כלשון המבקר), שהרי 'אין עשן בלי אש'. אך לאמיתו של דבר לא כך הם פני הדברים. לעתים יש ויש עשן בלי אש, במיוחד כאשר עולה מן הביקורות מגמתיות ורצון לתפוס את המחבר ב'קלקלתו' בכל מחיר.

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

ביקורתו של המבקר נראתה במבט ראשון שונה: היא עסקה ברובה המכריע בחלק העיקרי של הספר, 'שער ההלכה', שעליו – כפי שציין המבקר בצדק – כמעט שלא נכתבו תגובות. ואולם, אם עצם העיסוק בחלק זה של הספר הוא כשלעצמו משמח, עיון בטענות הביקורת של המבקר מביא לאכזבה קשה. כפי שהעיד המבקר על עצמו, הוא לא עיין בספר הדק היטב (ראה מה"ב, עמ' תתקמב), במקומות מסויימים ככל הנראה בקושי רפרף עליו, ובמיוחד ניכר

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

1 ר' אברהם ישעיהו קרליץ, קובץ אגרות חזון איש (הרב ש' גריינימן, עורך), בני ברק תש"ן, ג, קפט.
2 הרב יהושע ענבל, 'על הבנת הנקרא התלמודי בחיבור "החזון איש – הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית"', ישורון כט (אלול תשע"ג), עמ' תתקי-תתקמב (להלן: מאמר הביקורת, או מה"ב).

זלזולו בחלקים התיאורטיים של הספר, שנועדו לבאר את דרך ניתוח המקורות. זלזול זה נבע, לפי כל הסימנים, מעמדה מוטת מראש כנגד הספר וכנגד המתודה הנקוטה בו. דרך קריאה זו הביאה את המבקר לשורה ארוכה של טעויות, בעיקר בקריאת הספר עצמו אך לעתים אף בקריאת המקורות המובאים בו, אך חמורה מזו: בלהיטותו הרבה לבקר את הספר הרשה המבקר לעצמו לא אחת לעוות את לשון הספר ואף להתעלם מלשונות ברורות וגלויות במקורות עצמם. על אף המאמץ לדון את המבקר לכף זכות במקומות שבהם נראה כי הטעויות נובעות מהזנחה או מרישול, הרי שבמקומות הללו, של העיוותים החמורים באמת, שבהמשך נראה כי אינם מסתכמים באחד או בשניים, עולה חשש כבד כי לא בטעויות בתום לב עסקינן אלא ב'טעויות' מכוונות או מכוונות למחצה.³

את כל טענותיו טוען המבקר בבטחון עצמי רב, רב מדי, תוך חזרה בלתי נלאית על הפועל ס.ל.ף. על שלל הטייתיו, באופן העלול לשכנע קורא תמים, שאיננו בוחן את הטענות לעומת מה שנאמר בפועל בספר ובמקורות, שאין מדובר בספר מחקר אלא בספר תעמולת-כזבים של מחבר עויין ולא-ישר. טענות אלה באות לצד טענות, תדירות וחדורות-בטחון לא פחות, על חוסר ב'הבנת הנקרא' בכל פרקי הספר.⁴ לפיכך אני רואה צורך לרדת אל גופי המקורות ולהציג את העיוותים בפרוטרוט.⁵ לא אוכל להשיב על כל טענות המבקר, שכן הוא יורה את טענותיו בצרורות ואילו התשובות מחייבות סדר ואריכות, ומערכת 'ישורון' דרשה ממני לקצר את תגובתי, אך אשתדל להשיב על חלק גדול מהן, ומהן ילמד הקורא על השאר.

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

דומה, כי את טענותיו של המבקר אפשר לחלק לארבע מחלקות: (א) טענות שבהן הוא צודק; (ב) טענות שבהן הוא טועה (או 'טועה' במכוון?); (ג) טענות שבהן הוא נוקט פרשנות אפשרית, אך הפרשנות שלי אפשרית גם היא; (ד) טענות שאינן ראויות להיטען, וממילא גם אינן ראויות לתגובה. אדון בהן כסדרן.

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

4 אכן, נראה שהמבקר טרם החליט איזה בן אני מבין ארבעת הבנים של ההגדה: הרשע (המסלף) או התם (חסר הבנת הנקרא). שני תיאורים אלה סותרים זה את זה, ויש בהם גם נפק"מ למסקנתו של המבקר בסוף המאמר לגבי סיכויי ההשתפרות שלי, אך אכמ"ל.

5 אכן, לא רק את עלבוני אני תובע כאן, אלא גם את עלבונם של הקוראים הישרים. המבקר מייחס לי 'סילופים' במספר עצום של מקומות לאורך מאמרו, באופן הגובל בשטיפת מוח. קוראים שאינם יורדים לבדיקת הדברים עלולים להיות מושפעים מעצם הגודש הזה. מלבד העובדה שבנדון זה הפוסל במומו פוסל, הרי שהאשמתי בסילוף בכוונת זדון – מגוחכת, כפי שאבאר להלן.

ב. טענות שבהן המבקר צדק

אין לי בעייה להודות בטעויות בספר – כך לפחות אני מאמין. חיבור בן 951 עמודים – לא ייתכן שיהיה בלא שגיאות. על אחת כמה וכמה שמדובר בחיבור ראשון שנכתב על נושא מסויים. ברור שבמחקר על הרמב"ם, למשל, קשה יותר לטעות, לאחר שקרקע זו נחרשה כבר במאות מחקרים, אם לא באלפים. לא כן קרקעו של החזון איש. אציין כאן אפוא במפורש את המקומות שבהם שאני מקבל את ביקורתו של המבקר. אם תצא מהדורה שנייה, אשתדל בל"נ לתקנן, ואם לא – יהיו דבריי כאן כעין נספח השלמה לספר. הטעויות הן בנקודות הבאות: ביטול תרומה בחולין (צדק המבקר שהרב וואזנר לא קיבל את תירוצו של החזון איש בדברי הר"ן, אבל קיבל את עיקר דבריו שסתם משניות יכולות לעסוק רק בתרומה בזה"ז מדרבנן; מה"ב, עמ' תתקיז);⁶ התפוז והחושש (צדק המבקר שהחזון איש פסק כי הם מין אחד ולא שני מינים; מה"ב, עמ' תתקיח); דין מומר בריבית (צדק המבקר, כי החלפתי את השיטות; מה"ב, עמ' תתקלד); 'ארי אורב' (צדק המבקר כי דברי החזון איש בנוגע ל'ארי אורב' לקוחים, כמסתבר, מהדיון בפסחים מט לגבי עם הארץ, ולא מהגמרא בסנהדרין, כפי שכתבתי בלשון ספק; מה"ב, עמ' תתקלה). בכל המקומות הללו, הטעויות אינן משפיעות על תקפות הניתוח בסוגיה המהותית, ונוגעות לעניינים שוליים למדי, כפי שאפשר ללמוד מעיון בגופי הדברים. ומכל מקום, על הערות אלה של המבקר אני מודה לו בתרתי משמע, הן מלשון הודאה והן מלשון תודה.

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

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

כאמור, יש מקומות שבהם מאשים אותי המבקר בטעויות גסות הנובעות מפגם ב'הבנת הנקרא התלמודי', או, בלשון הדיוט, מבורות; אך יש מקומות שבהם הוא תולה בי מגמתיות מכוונת – להוכיח שהחזון איש אינו עקבי, או עקבי 'מדי' בשל שיקולי מדיניות או שיקולים עקרוניים אחרים, או קובע עקרונות וסוטה מהם, או כל כהאי גוונא מסוג הדברים שהמבקר מייחס באופן גורף לטיפול האקדמי בגדולי ישראל. כשהוא מתלהט במיוחד הוא אף מגיע להאשמותיו השכיחות ב'שקר' וב'סילוף'. בשורות הבאות נבחן מי הוא המגמתי ומי הוא הנאמן למקורות, אך לפני שאעשה זאת ברצוני להבהיר חד משמעית: לא הייתה לי בספר כל

6 בספר כתבתי שהרב וואזנר המשיך לסבור שסתם תרומה במשנה היא דאורייתא, כנראה משום שראיתי שהרב וואזנר דוחה את תירוצו של החזון איש, ומזה הסקתי בטעות שהוא לא מקבל גם את עיקר דבריו. את הטענות המהותיות יותר של המבקר בסוגיית ביטול תרומה בחולין אדחה להלן.

מגמה להציג את החזון איש באופן מסויים. ניגשתי אל המקורות בלא הנחות מוקדמות וללא שאיפה להגיע ליעדים קבועים מראש. החזון איש היה נראה בעיני מרתק באותה מידה אילו היה פורמליסט אדוק שאינו נוטה כמלוא נימה מעקרונותיו כמו אילו היה גמיש לחלוטין ונטול כל עקרונות קבועים בפרשנותו (ושני קצוות אלה אינם נכונים לגביו) – וגם מזה וגם מזה יכולתי להסיק מסקנות מחקריות הראויות לדיון, כך שאין לי כל מניע כמוס להציגו באופן אחד יותר מאשר באופן האחר. יתר על כן, גם כאשר הראיתי את המקומות שבהם נוטה החזון איש מעקרונותיו הכלליים, השתדלתי על פי רוב להראות כי הנטייה איננה שרירותית, אלא נובעת מעקרונות אחרים, שגם עליהם הוא מצהיר. עיוות מכוון של הטקסט – בין של לשונו ובין של כוונתו – וודאי שאיננו מדרכי.⁷ הבה נראה, לעומת זאת, את דרכו של המבקר (רשימה חלקית).

המהלך ה'לא למדני' של החזון איש ועוד

בדיון אודות ביטול התרומה בחולין 'מצטט' אותי המבקר כאילו כתבתי שהמהלך של החזון איש הוא 'מהלך לא למדני' (מה"ב, עמ' תתקיד). אך המעיין בספר רואה כי כתבתי את המילים 'לא למדני' במרכאות – שאותן השמיט המבקר! – ולפניהן אף טרחתיו והוספתי את המילה 'כביכול' (שאותה המבקר ראה היטב, ואף ציטט!). מן ההמשך ברור כשמש כי המדובר הוא במהלך שעלול להיתפס כ'לא למדני' באמות המידה של השיח הישיבתי, משום שהוא איננו מבוסס על הבחנות אנליטיות מופשטות, ותו לא מידי, אך המבקר נקט סכינא חריפא דמפסקא קראי, כאן כמו במקומות אחרים.

אותו 'תרגיל' עצמו מבצע המבקר כאשר הוא מאשים אותי כאילו שיניתי במתכוון את דבריו של הכסף משנה והוספתי להם את המילה 'בלבד' (שם, עמ' תתקלד), אולם הוא אינו מבחין בין מה שמושם במרכאות, דהיינו מילים מצוטטות, לבין מילותי שלי, שלא הושמו במרכאות (עמ' 710 הערה 23).

ושוב, בפרק על תקנות הקהל, מצטט המבקר את לשוני בציטוט ישיר כביכול, כאילו אמרתי: 'אשר לטענתו השניה של הרא"ש, הרי שטענה זו אינה טענה [!] (שם, עמ' תתקלג).⁸ ברם, כל המעיין בספר במקום ה'מצוטט' רואה שהמילים 'אינה טענה' מושמות במרכאות, שכן הן אינן מילותי שלי, אלא של החזון איש (ראה בראון, החזון איש, עמ' 685).⁹ אכן, גדולה

7 מלבד הטלת הדופי האישי שיש כאן, שכנראה אינה מרתיעה את המבקר במלחמתו, חייב אדם לשאול את עצמו: וכי איזה מניע יכול להיות לי 'לסלף' את דברי החזון איש כטעת המבקר? הלא אין אדם חוטא ולא לו. האם הספר הוא כתב פולמוס נגד החזון איש או נגד שיטתו? האם אני בא לשכנע מישהו לצאת נגד החזון איש או נגד דרכו? דווקא המבקר, החושף מדי פעם את הבוז העמוק שלו כלפי העולם האקדמי, דרכו ולשונו – הוא בעל המניע לסלף בכוונה תחילה. אכן, המבקר הביא בסוף מאמריו את השגתו המפורסמת של הראב"ד על הרמב"ם, הלכות כלאים, ו, ב; ושם ראוי להביא כאן את דברי הרמ"ע מפאנו על השגה זו, ממנה הסיק כי לא יצא הראב"ד לחלוק על הרמב"ם אלא בשל ענייני השקפה, 'דלא ליסרכו כולא עלמא בתריה ללמוד וללמד בדעות' (שו"ת רמ"ע מפאנו, סימן קח).

8 שתי הנקודות הצמודות – סימן פיסוק חדשני שהמבקר נוקטו ללא הרף – במקור.

9 המבקר אף הוסיף את המילים 'הרי ש...' אל תוך דברי מבלי שנמצאו במקור, אך כאן לפחות לא שינה

הסרת המרכאות. נוח היה לו למבקר להציג אותי כבעל הלשון ה'נועזת' כלפי אחד מגדולי הראשונים, ולעמעם את הביקורת שמתח עליו החזון איש.

אין ספק, הוספת מילה עלולה לשנות את המשמעות מעיקרה, כפי שמתלונן המבקר (שלא בצדק!), אך השמטת מילים, ואף השמטת מרכאות בלבד, עלולה לעתים להיות עוד חמורה הימנה.¹⁰

עמדת בעל התניא בענין השיעורים

הדוגמה המובהקת ביותר להוצאת דברי מהקשרם הוא כאשר המבקר מתייחס לדברי לגבי פסקו של הגר"ז בענין השיעורים. בספר טענתי שבעל התניא חזר בו מן השיעורים המחמירים שנקט תחילה. טענה זו הוכחה על ידי הרב מנחם גדליה שוחאט, שכתב מאמר על שיטת הדברי חיים בשיעור כזית, ולשם ביסוס טענתי הפניתי למאמר זה.¹¹ אגב אורחא, בהערת השוליים בה הפניתי למאמרו של הרב שוחאט, 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 (בראון, החזון איש, עמ' 428, הערה 27). 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 (מה"ב, עמ' תתקכ). אכן, גם כאן יוכל המעיין לשפוט מיהו המסלף.

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

יחסו של החזון איש אל הקבלה

הפרק במאמר הביקורת העוסק ביחסו של החזון איש לקבלה (מה"ב, עמ' תתקלט-תתקמ) הוא שטר המזויף מתוכו, שכן קריאה רצופה בו, גם מבלי השוואה למקור, כבר מראה כי הוא כולו אוסף של הוצאת דברים מהקשרם בצורה כזו שקשה כלל להבין את תוכן הדברים.

דבר מן המשמעות.

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

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

המבקר מציג את הדברים כאילו ההפניה של החזון איש לזוהר בפרשת קו התאריך היא ההוכחה שלי לכך שהחזון איש נחשף לזוהר בשנותיו המאוחרות. כמובן שלדברים אין פשר. כיצד יכולה להיות הפניה למקור מסוים הוכחה כלשהי לחוסר החשיפה אליו בשלב שלפניו? – הפנייתו של החזון איש לזוהר בפרשת קו התאריך מהווה לכאורה סתירה לטענתי שהחזון איש כמעט ולא נחשף לזוהר, ואת הקושי הזה אני מבאר באמרי שחשיפתו של החזון איש לזוהר הייתה בעיקר בשנותיו האחרונות. את הטענה הראשונה, בדבר מיעוט לימוד הקבלה אצל החזון איש אני מבסס על ראיות רבות ומפורטות, ובהן עדותו המפורשת של הסטייפלר (בעמ' 177-179) – אך מאלה מבקש המבקר להתעלם.¹²

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

וכבר בדור שלאחריו היו כמדומה שני אנשים שעליהם העיד הגר"ח שהבינו הנמשל, וביניהם מנה מן הסתם (-החזו"א) את זקנו ר' אריה לייב אפשטיין (מה"ב, עמ' תתקמ).
על כך מקשה המבקר: 'כבר הגר"ח פירש את שמות האנשים שהבינו הנמשל: רח"ו ורמח"ל, כנזכר באגרת ר"י משקלוב' (איזו איגרת? איזהו מקומה? – במאמר אין מראה מקום).

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

ולגוף העניין: הראייה איננה ממין הנדון כלל, שהרי המובאה מתייחסת במפורש לדורו של ר' חיים מוולוז'ין עצמו (המילים 'בדור שלאחריו' מכוונים לדור שלאחר הגר"א), שעליו העיד ר' חיים כי יש בו לכל היותר שניים שהבינו את הנמשל, ואם כן מה עניין הרח"ו והרמח"ל לכאן?!

הנחת שני זוגות תפילין

אם יכולנו לחשוב שהדוגמא הקודמת אינה אלא מקרה שבשגגה, הרי שהמבקר חוזר על אותו מהלך בעוד מקום, ובכך הופכו לדרך פעולה שיטתית. הוא מצטט בשמי כאילו אני קבעתי שמנהג 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

12 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 לאליהו, ועם מותו של הלשם לא נשאר ממי ללמוד. סביר להניח שהמבקר ראה את מכולל הדברים, אך ביקש להתעלם מהם.

הרב הורביץ (ולכל היותר היה עליי להעיר עליה), אך נוח היה לו למבקר לתקוף את החוקר האקדמי 'החיצוני' מאשר את נאמן ביתו של הסטייפלר. הן אלה קצות דרכיו של המבקר, ויש עוד כמותן, אך כבר הבטחתי כי אתמקד בדוגמאות עיקריות בלבד.

ד. טעויות ו'מעויות' של המבקר (ב): 'לקבל את האמת ולזרות

את הכזבים'¹³

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

ביטול תרומה בחולין

המבקר מבקש לטעון ששתי התשובות שבהן עסקתי דנות בנושאים שונים שאני חיברתי לאחד.¹⁴ הנושא האחד הוא האם כשמערבים תרומה בחולין התערובת מותרת, ואילו הנושא השני הוא, בהנחה שהתשובה לשאלה הקודמת שלילית, האם מותר לערב אותה בכל זאת כדי להקטין את חומרת האיסור (מה"ב, עמ' תתקיא-תתקיב). כל דבריו בזה אינם נכונים. לא חיברתי בין שני הנושאים, והבהרתי היטב את טיב השאלה שכל תשובה מתמודדת אתה. העניין הוא ששני הנושאים אינם מנותקים זה מזה, והחזון איש עצמו הוא שקשר ביניהם. במכתבו השני (שצוטט בספר) הוא מבהיר: 'מצד ריוח מאיסורא רבא לאיסורא זוטא הדבר מוכרע' – והכוונה מוכרע להיתר – ורק מצד שיקולי המדיניות ('שאם יזדקק חבר בתיקון זה אתא לאמשוכי, ורבים יסברו שהדבר בהיתר') הוא מסיק לאיסור. ההנחה הזאת, שמעיקר הדין יש כאן הורדה של דרגת האיסור, היא העומדת בניגוד לדבריו בתשובתו הראשונה, ועל עניין זה בנוי כל דיוני. אחר הדברים האלה, ממשיך המבקר אל סידרה של שלוש קושיות. קראתי פעם ופעמיים את 'קושיה א', וטרם עלה בידי להבין על מה יצא קצפו. כנראה חסר לי משהו ב'הבנת הנקרא הענבלי'. המבקר כותב:

בראון לא הבין כלל את תשובת החזו"א לשאלה זו, החזו"א אינו מחלק בין תרומה למעשר. [...] החילוק שהחזו"א מדבר עליו הוא בין תחום 'קנינים אצל קטן' לבין תחום 'ביטול איסורים'. אין חפיפה בין הגדרת 'דרכנן' בשתי התחומים' (שם, עמ' תתקטו; טעות הלשון 'שתי' – במקור).

והנה, בספר כתוב כך:

אולם החזו"א [...] קובע בפשטות 'כי אין כל הדברים שוים' ואין ללמוד מכאן על דינו לעניין ביטול בחולין. מהי ההבחנה בין שני הדינים? האם יש הבדל בין תרומה למעשר או שמא יש הבדל במעמדו הנורמטיבי של הדין בנוגע לזכיית

13 חזון איש על אמונה ובטחון, א, ת.

14 המבקר האריך מאד בהערות על סוגיה זו: מה"ב, עמ' תתקיא-תתקית. לא אוכל להיכנס במסגרת זו לכל פרטי טענותיו של המבקר בנדון זה, שיש בהן הבנה חלקית מאד של דבריי, אך הדתי כאן בכולטות שבהן.

קטן לבין מעמדו בנוגע לאיסור ביטול בתערוכת? – החזון איש כלל אינו טורח להציע קריטריון להבחנה (בראון, החזון איש, עמ' 364).

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

החזון איש קובע באופן עקרוני שאין לדמות את גזירות חכמים זו לזו. והוא אינו נותן לנו אמות מידה אובייקטיביות שבהם נוכל להיעזר על מנת לחלק בין גזירות חכמים (הדיון בהמשך החזון איש שם נסוב על עניין שונה במקצת – ההשוואה בין שיתוף מבואות לבין תרומה ומעשר). בדיון הקצר למדי שבו אנו עוסקים, החזון איש נוקט פעמים רבות במונחים שמצביעים על חלוקה עדינה בין גזירות חכמים שאין לה גדרים ברורים, כגון: 'אין כל הדברים שווים'; 'הרי לפעמים מקלינן בדרבנן ואמרינן הם אמרו והם אמרו ולפעמים אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, והדבר תלוי לפי סברת חכמים'; 'ואין למידין ד"ס להקל זה מזה בזמן שהנושא של הקולא קיל טפי'; 'ולא העמידו חכמים דבריהם בזה'; ועוד.

גם בסוף קושייתו הראשונה וגם בסוף קושייתו השנייה טוען כנגדי המבקר שאין שום חידוש בכך שהחזון איש לא מדמה גזירות חכמים זו לזו, הרי זהו כלל פשוט לכל מי שבקי בש"ס ופוסקים. ואמנם, לא התיימרתי לטעון שבעצם האמירה הזו יש חידוש, אלא רק באופן שבו החזון איש משתמש בה. וכאן אנו מוצאים שני חידושים, כמותי ואיכותי.

מבחינה כמותית, החזון איש מרבה מאוד להשתמש בכלל שאין לדמות גזירות חכמים זו לזו (כפי שראינו לעיל). הדבר מצוי אין ספור פעמים בספריו, בעוד בספריהם של הגר"ח והגר"ז גם יחד (כדוגמה ללמדנים אנליטיים, הפוכים מהסוג אליו משתייך החזון איש) לא מצאתי ולו פעם אחת אחד מן הביטויים 'אין מדמין גזירות חכמים זו לזו', 'אתו למטעי' 'הם אמרו והם אמרו' וכיוצא בהן.¹⁵

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

וכאן עליי להוסיף דבר מה במישור העקרוני (שיבוא לידי ביטוי גם בהמשך): כאשר אני מבקש לשרטט את דרכו של בעל הלכה בלימוד, אין אני אומר שכל מאפיינין מן המאפיינים שאני

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

מייחס לו הוא חדש, בריאה יש מאין, דרך שלא דרך בה איש מעולם. הרי כמעט כל דרך בלימוד יש לה תקדימים בים ההלכה, אם לא בגמרא הרי לכל הפחות בראשונים, ואם לא בהם – בוודאי באחרונים המוקדמים. יש בגמרא עצמה מהלכים 'בריסקאיים', ויש בה 'פלפולים פולניים', ויש בה גם מהלכים 'חזון-אישיים' למכביר. חידושו של בעל הלכה אינו באלה, אלא, בין השאר, בשאלה אילו מבין המאפיינים השונים הוא בוחר להפעיל בתדירות רבה יותר, לפתח ולהרחיב, ואילו הוא משאיר לאחרים. כמובן, כאשר בחירה זו יכולה לקבל את הסברה מצדדים אחרים של השקפת עולמו – הרי הדברים מאירים שבעתיים.¹⁶ על כן אין מקום לכל אותם מקומות שבהם המבקר תוקף אותי על כך שהצגתי את מאפייני דרכו של החזון איש שעה שבעצם אין בהם שום סנסציה' (כלשונו בעמ' תתקטז, וכיו"ב בעוד מקומות לאורך מה"ב). ובכן, בניגוד לכמה ממבקריו, לא סנסציות אני מבקש, אלא לעמוד על דרכו של פוסק, על החדש ועל הישן שבה. בקושייתו השלישית על דברי בנוגע לסוגיית ביטול תרומה בחולין (מה"ב, שם), גדולה התימה על המבקר מאוד. המבקר מטיב להציג את קושיית הרב וואזנר. החזון איש כתב שהמשנה כותבת 'אסור' כוונתה בזה היא גם לזמן הזה, והרב וואזנר מקשה על זה מדברי הר"ן בכתובות לפיהם המשנה בכתובות עוסקת בזמן שבית המקדש קיים. בתחילת המהלך טוען המבקר כי 'שאלה זו איננה קשה כלל, ונבעה כנראה מחוסר הבנה של השואל (הרב וואזנר) את כוונת החזו"א המדויקת'. אם כך, היינו מצפים שהחזון איש פשוט יעמיד את הרב וואזנר בטעותו ב'הבנת הנקרא התלמודי'; אבל במקום זה 'החזו"א מוסיף להטעים את דברי הר"ן, מבלי להביא את התשובה הטריטוריאליית כל כך שמציע המבקר, ובסופו 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.

אלא שהבנת הסוגיא היא כפי שהנחתי בספר. וביתר פירוט:

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

שיעורים

בכל הפרק הזה במאמר הביקורת נראה בעליל שהמבקר אינו מבין את ההבדל היסודי שעליו בנוי הדיון בספר – ההבדל שבין פסיקה רבנית ('ספר') לבין מנהג עממי. אין זה הבדל קשה להבנה, ודאי לא לאדם רחב דעת כמוהו, ונראה כי דילג כדרכו מעל המבוא התיאורטי של הפרק ומתוך כך השתבש. נכון שפוסקים רבים פסקו בעניין השיעורים כמו הצל"ח; גם כאן, לא הייתה

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

לי שום כוונה לטעון שהחזון איש היה הראשון בהיסטוריה שעשה זאת (הרי אני עצמי הבאתי רשימה של פוסקים שהורו כן); אולם הטענה הייתה שעמדת החזון איש הייתה חידוש ביחס למנהג הרווח, ומשום כך היה כאן גם מעין עימות בין תפיסת העולם המתבססת על הלכה מתוך הספר (החזון איש, שפסק כדעת הצ"ח בנידון דידן) לבין זו המתבססת על מנהג העם, שאותו שיקפה שיטת ר' חיים נאה. בכך גם מתורצת הקושיא הנוספת של המבקר, מדוע הבאתי ראיה למנהג יהודי גרמניה מקונטרס נידח של הרב פלדמן, ולא מגדולי פוסקי גרמניה: דעת לנכון נקל, כי עוד פסיקות של רבנים לא היו תורמות לבידור המנהג, אך קונטרס שנכנס כנספח לספר קיצור שולחן ערוך – מן הספרים המקובלים ביותר בציבור הרחב של יהדות מרכז אירופה – כבר קרוב הרבה יותר לשיקוף המנהג העממי הרווח אף אם גם הוא (ככלות הכל) כתוב עלי ספר.

אחר הטענה הזאת מעלה המבקר 'שורת מחץ' ברוח דומה: 'כפי שכותב הערוה"ש סי' קסח כך היה מנהג כל היראים בליטא' (מה"ב, עמ' תתקכא). אך אדרבה, הערוך השולחן הוא ראיה לסתור את דברי המבקר, שכן 'מנהג יראים' הוא מנהג של חומרא, שאין רוב העם נוהג אותו.

השור החרדי – 'זבו'

כתבתי כי דעתו של הש"ך, הדורשת מסורת גם על חיה ובהמה, לא נפסקה להלכה לאחריו, שכן גדולי האחרונים לא הביאוה, למעט החכמת אדם והערוך השולחן (בראון, החזון איש, עמ' 441, וכן בעמ' 473). המבקר קובל: 'הסיום "לא נפסקה להלכה" חסר כיסוי, החכמ"א והערוה"ש הם הפוסקים הקלאסיים במקצוע של "יורה דעה" והם פוסקים אותה להלכה' (מה"ב, עמ' תתקכב). 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? ¹⁷ אך נניח לשאלות אלה. לגופו של עניין, הפמ"ג פירש את הש"ך באופן שונה (שהמסורת דרושה רק כדי להבדיל חיה מבהמה לעניין השאלה אם דמה טעון כיסוי ואם חלבה מותר, אבל הבשר מותר בסימנים בלבד), שלא כדברי האחרונים הנ"ל והחזון איש. לפרשנותו המקילה של הפמ"ג בדברי הש"ך הצטרפו כמה מגדולי הפוסקים – הדרכי תשובה, ¹⁸ ר' יהושע טרונק מקוטנא, ¹⁹ הרב עובדיה יוסף, ²⁰ ויבדל"א הרב שמואל וואזנר. ²¹

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

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

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

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

21 ר' שמואל הלוי וואזנר, שבט הלוי, י, בני ברק תשס"ד, סימן קי"ד. תודה לרב פרופ' זהר עמר על ששלח אליי את מאמרו 'הזבו – בקר עם חטורת', טרם שראה אור. את כל ההפניות בהערות השוליים 19-22

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

צ' בסת"ם

על כתיבת הצד"י עם היו"ד ההפוכה כתבתי: 'לפי הרמב"ם, למשל, ברור שהבדל מעין זה אינו פוסל את הכתיבה'. קובל על כך המבקר שקבעתי זאת כ'הנחת יסוד', בעוד ש'לפי החזו"א אין שום ראיה מהרמב"ם' (מה"ב, עמ' תתקכג). 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' או 'שנפסדה צורת אות אחת עד שלא תיקרא כל עיקר, או תדמה לאות אחרת' (רמב"ם, הלכות תפילין, י, א). ברור שאין זה המקרה לגבי הצד"י עם היו"ד ההפוכה: האם היא דבוקה לאות אחרת? האם אי אפשר לקרוא אותה? האם היא דומה לאות אחרת? אשר לחזון איש, מעולם לא טענתי שגם הוא נקט כך בהבנת הרמב"ם. אדרבא, ניסיתי (בעמ' 452) להראות כיצד יכול היה החזון איש לפרש את הרמב"ם לפי דרכו.

החמרה

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

המבקר מצטט את הדברים הבאים של החזון איש, שאותם הבאתי כראייה לגישתו המתמירה: 'הדגים הנעשין בבתי חרושת של אינם ישראלים, או של בלתי שומרי תורה ח"ו, אם נגמרין ע"י בישול – יש בהן משום בישולי עכו"ם, ואין נפקותא בין בית חרושת לבישול פרטי'.²² עומד המבקר ותמה תמיהה גדולה: 'לא ביאר לנו כאן היכן בדיוק החומרא בדגים שמתבשלים ע"י נכרים' (מה"ב, עמ' תתקכה). ובכן, האם באמת לא הבין המבקר שהחומרא כאן איננה באיסור על הדגים מבתי חרושת של נוכרים, אלא באיסור על דגים מבתי חרושת של 'בלתי שומרי תורה'?! הרי מלבד העובדה שכאן צריך החזון איש להחמיר לפחות בשלושה עניינים²³

דלעיל נטלתי ממאמר מעניין זה.

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

23 ואלה הם: (א) מעמדם של החילונים, שכאן אין הוא דן אותם כתינוקות שנשבו, בניגוד לדרכו, אלא

— מדובר כמעט בגזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה, ושספק אם מישהו אי פעם נהג בה! אבל המבקר לא קרא, או השיים עצמו כמי שלא קרא.²⁴

מעמיד דמעמיד

המבקר כותב כדבר פשוט שאין הלכה כר' יהודה שמעמיד פסול, וכל הדיון הוא רק אליבא דמי שמחמיר על עצמו כשיטת ר"י (מה"ב, עמ' תתקכו). 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.²⁵

פורמליזם וערכים

כותב המבקר בלשון נפתלת את הדברים הבאים:

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

וכאן הבן שואל:

- א. מה הופך את הקביעה הכתובה בספר ל'לא רצינית'?
- ב. מה בקביעה הזו מעורפל?

ג. האם לשיטתו של המבקר שורה אחת במאירי אכן מהווה דיון מסודר? האם הוא משווה אמירה קצרה זו לדיונים השיטתיים בגמרא, בראשונים ובאחרונים, בעניינים

עושה אותם לעניין זה כמומרים ו'כגויים לכל דבריהם', כשיטת המחמירים, ואף מזכירם בנשימה אחת עם 'נכרים'; (ב) השוואה בין מומרים לגויים, שנאמרה במקורה לגבי יין, גם לפתם ושלקם, דבר השנוי במחלוקת אחרונים, כמבואר בחזו"א ליו"ד, ב, כג; (ג) אי-החלת ההיתר שפסק הוא עצמו לגבי חלב עכו"ם של בתי החרושת על בישולי עכו"ם, למרות שטעם הדין בשניהם דומה (היתר זה ידוע בעיקר בשמו של ר' משה פיינשטיין, אך נראה שהחזון איש קדמו בכך: חזו"א על יו"ד, מא, ב).

24 בעמ' תתקכה כותב המבקר שבגלל שהנגדתי את דברי החזון איש 'על המתיר להביא ראייה' לעיקרון החוקיות המודרני, מן הסתם נשמט מזיכרוני הכלל 'ספק דאורייתא לחומרא'... הדברים מופרכים, כמובן לכל מבין.

25 לדברי המבקר, כתבתי שדברי החזון איש בסוגיה זו מנוגדים לדברי הרמב"ן, 'מבלי להבין שהחזו"א דווקא מסתמך על דברי הרמב"ן' (מה"ב, עמ' תתקכו). אך לא כתבתי שהוא יצא חזיתית נגד פסיקת הרמב"ן אלא רק שפסיקתו עומדת בניגוד לפשט דברי הרמב"ן, כפי שהובנו גם על ידי ר' שלמה זלמן אוירבך וכפי שמבין קורא מן השורה. ציינתי במפורש כי שני הפוסקים נחלקו למעשה בהבנת שיטת הרמב"ן (בראון, החזון איש, עמ' 485). דרך אגב, במקומות אחדים גם נראה כי המבקר בלבד בין מעמיד למעמיד דמעמיד; אך קצרה היריעה מלהיכנס כאן למעידות אלה.

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

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

ה. הלשון שבה נקטתי בספר היא: 'דומה ששאלה זו עלתה לדיון מחודד יותר בעקבות הופעת החסידות' (עמ' 516; ההדגשה – נוספה). לא טענתי שאז היא נוצרה, או שלא היו לה תקדימים קודם לכן, או כל כיו"ב. ובכן, במה שינתה ה'מציאה' של המבקר את פני התמונה בנוגע להתחדדות הדיון בתקופת החסידות? לאחר שהביא מקור אחד מן הראשונים ואני הבאתי כמה וכמה מקורות מהתקופה שלאחר הופעת החסידות, האם מכחיש המבקר שהנושא, ככלות הכל, עלה לדיון מחודד יותר בעקבות עליית החסידות?

הגט הבוכרי

כותב המבקר: 'בהמשך באה פרשת הגט הבוכרי, בו הייתה דעת החזו"א לפסלו, משורה ארוכה של נימוקים. בראון אינו מכיר בנימוקים כגורם הלכתי' (מה"ב, עמ' תתקכח). האמנם? – על פני פסקה שלמה אני מפרט ששה נימוקים פורמליים שהיו לפסילת הגט, ומסביר אותם אחד לאחד, ובהערות שוליים הפניתי להרחבה נוספת במקום אחר (עמ' 526-527). לאחר מכן אני מוסיף עוד 'שמונה בעיות הלכתיות נוספות שהעלה החזון איש מעבר לשש שנזכרו לעיל', ומפרט גם אותן, ושוב בצירוף הפנייה להרחבות נוספות (עמ' 527-528). אחר כל הדברים האלה אני כותב: 'ניתן אפוא לסכם שהפגמים הפורמליים שנפלו בגט היו מרובים עד מאוד' (עמ' 528). הלזאת ייקרא אי-הכרה בנימוקים כ'גורם הלכתי'?

הסיבה העיקרית שבעטייה ביקשתי לטעון שלא הנימוקים הפורמליים הם שהניעו את החזון איש לפסוק כאן לחומרא היא אחרת: החזון איש הכיר את הפגמים הללו כבר מהתחלת הפרשה, אך בשלב כלשהו נטה בכל זאת להכשיר את הגט, בעקבות ר' איסר זלמן מלצר. מאחר ששום דבר בנתונים הפורמליים של הגט עצמו לא נשתנה בין שלב זה לשלב האחרון, שבו הכריע לאיסור, הדעת נותנת שבינתיים התחווירו לחזון איש דברים חדשים ממקורות אחרים, שהחלישו את אמונו בגט. מכאן, שלא הנימוקים הפורמליים כשלעצמם הם אלה שקבעו את הכרעתו לאיסור, אלא המידע החדש שככל הנראה התקבל אודותיו. זאת הייתה טענתי בספר, ואין לי שמץ של מושג מדוע מיהר כל כך המבקר 'להגן' על החזון איש. אף שהיו אולי פוסקים ודיינים שהיו נוהגים אחרת ממנו, אין ספק שהיו פוסקים ודיינים לא מעטים שהיו נוהגים כמותו. בספר לא מובעת כל ביקורת או הסתייגות ממהלכו זה של החזון איש, ואדרבא, הקורא הסביר והענייני, שאיננו בא בדעות קדומות, מבין בהחלט את הגיונה.

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

חשמל בשבת

המבקר טוען שהחזון איש אינו חולק על הרמב"ן והריטב"א אלא מסיק כפירושם (מה"ב, עמ' תתקכט). כך אמנם אפשר לשמוע מן הלשון 'וכן מוכח' שבסוף הפסקה (חזו"א על אורח חיים, נ, ט). ואולם, מי שממשיך לקרוא את הפסקה הבאה מבין שהחזון איש ממשיך ודבק בפירושו הראשון, שהציע לפני שהביא את דברי הראשונים הללו, ושאיננו כפירושם. את ההבדל שבין הסברו של החזון איש להסברם של הראשונים הבהרתי על פני שלושה עמודים בספר (עמ' 572-575). כל מי שקורא את הדברים מבין מדוע המשך טיעונו של החזון איש בנוי על פירושו שלו, ולא על פירושם של הראשונים. אם סבר המבקר שטעיתי בניתוח שם, היה עליו להראות היכן. ברם, גם כאן מתקבל הרושם שהמבקר פשוט לא קרא את הדברים.²⁶

הלכה ומדע

מרבית ההשגות של המבקר על פרק זה (מה"ב, עמ' תתקל-תתקלג) נובעות מחוסר הבנה של המושג 'מדע'. וכך דבריו: 'לכל הדעות ישנה הבחנה לעניינינו [כך!] בין תופעות הנצפות בעיניים ובין מסקנות שמקובלות כתוצאות של חקירות נעשו [כך!] על ידי הממסד המדעי ועל פי המתודה המדעית' (מה"ב, עמ' תתקל). ומייד לאחר מכן הוא מתייחס לשאלת יחסו של הרשב"א אל המדע. ובכן, כאן המקום להבהיר: כיום מדענים הם אנשים היושבים שעות רבות במעבדה או במכוני מחקר, שייכים ל'ממסד' ומפתחים מתודה סדורה; אך בתקופתו של הרשב"א – ובעצם עד המאה ה-17 – כל אלה לא היו. המדע האירופי בימי הביניים התבסס בדרך כלל על מקורות יווניים וערביים, ואם עלו בו ניצנים של מתודה אמפירית טרום-מודרנית היו אלה בדיוק אותם מדענים שהסכימו לעיין מחדש בכל הסוגיות המדעיות על סמך עדויות חדשות. ואולם המבקר מכנה את אלה בשם 'סיפורים'. מבחינת המתודה הקדומה, ובעצם גם במדע המודרני, מקרה אחד שהיה הוא 'סיפור', אך אלף מקרים הם כבר נתון מדעי, ואולי אף חוק. ועל כן, כאשר כותב הרשב"א על מעשה שהובא לפניו וסתר לכאורה את דברי הגמרא 'בטל המעיד ואלף כיוצא בו ואל תבטל נקודה אחת ממה שהסכימו בו חכמי ישראל הקדושים'²⁷ – הריהו מבטא בזה דחייה של המדע מפני דעת חז"ל. הביטוי 'ואלף כיוצא בו' הוא אמנם לשון הפלגה, אבל המעיין בדברי הרשב"א רואה כי הוא סבור באופן עקרוני כי גם עדויות רבות מאד לא יוכלו לשכנע אותו; יתר על כן, הוא רואה באופן קטגורי את העדות

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

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

שנמסרה לו כ'טעות', ואת עמידתו של המעיד עליה כהתעקשות על טעות, מבלי לקבוע כל דרך אפשרית לבסס אותה.²⁸

גם כאשר אני כותב שהחזון איש תלה את ההלכה בממצאי המדע בעניין תולעים בפירות, אין כוונתי שהוא דורש מן היהודי הממוצע לפתוח ספרי זואולוגיה במקום שו"ע, אלא שהחזון איש מצריך בדיקה אמפירית שפירושה הוא העמקת הידע העובדתי. אין זה מדע 'ממוסד', אך יש כאן פניה למתודה אמפירית, שעליה מבוססים מדעי החיים. והרי אני כותב דברים אלה במפורש, ולא עוד, אלא שהמבקר הביא משפט מפתח זה מן הספר במאמרו: 'הוא [החזו"א] הבדיל בין המדע העיוני אשר כלפיו גילה קרירות וספיקות, לבין המדע השימושי אשר אותו אימץ בהתלהבות חסרת תקדים' (בראון, החזון איש, עמ' 651). בכך מתבטלות מאליהן רוב טענותיו של המבקר בפרק זה, כאשר ברור למעיין, ואין צורך להאריך בפרטים.

תולעים בפירות

כותב המבקר: 'יש להעיר שהקשר בין האביוגנזה לבין הלכות שרצים אינו בתלמוד אלא מופיע לראשונה ברמב"ם, בשו"ע לא מובא הקשר זה'. והוא מוסיף: 'הערה זו אינה מופנית כלפי בראון דוקא, שכן רבים וטובים הורו שהיתר שרצים שלא פירשו כרוך באביוגנזה' (מה"ב, עמ' תתקלא). ובכן, נראה שבין אותם 'רבים וטובים' נמנים גם רב ששת בריה דרב אידי ורב אשי, שכן הגמרא בחולין סז ע"ב מביאה את דבריהם:

אמר רב שישא בריה דרב אידי: קוקיאני שרו. מ"ט? מיניה גבלי [מן הבהמה עצמה הן גדלין] – רש"י]. א"ר אשי: פשיטא, דאי מעלמא קא אתו לישתכחו דרך בית הרעי.

וגם כל דברי הסוגיה קודם לכן לא מובנים, אלמלא הנחת היסוד של האביוגנזה, שאם לא כן – מה בין קישות שהתליעה בעודה מחוברת או בהיותה תלושה? רבנו גרשום – שחי כידוע לפני הרמב"ם – מפרש גם הוא את היתר שרץ המים בכלים, שהובא עוד קודם לכן, כנובע מהיותם יצורים שנוצרו מהמים עצמם ולא נולדו באופן טבעי. וכן נראים הדברים בפשטות. גם בשו"ע כתוב במפורש: 'תולעים הגדלים בפירות בתלוש – מותרים' (שו"ע יו"ד פד ס"ד). 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' (מה"ב, עמ' תתקלד).

תקנות קהל

אחד מעיוותיו התמוהים של המבקר הוא זה שבפרק 'הלכה', מוסר וערכים דמוקרטיים' (מה"ב, עמ' תתקלג). כבר הראיתי לעיל כיצד בפרק זה הסיר המבקר את המרכאות מן הדברים

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

שציטט בשמי, וכך שינה את משמעותם, כדרכו בעוד מקומות. את החזון איש, לעומת זאת, הוא ציטט היטב, אם כי בהשמטות רבות מאד. אלא שגם מן הציטוט המקוטע שהוא מביא עולה היפך דבריו! הרא"ש כתב כי יש לחלק את נטל המס 'לפי ממון', כלומר תוך מתן משקל רב יותר לעשירים מאשר לעניים, והסתמך על שני נימוקים (המפורטים בספר).²⁹ החזון איש (ולא אני!) הוא הכותב על הנימוק הראשון של הרא"ש כי הוא 'אינו ענין לכאן' ועל השני כי הוא 'אינה טענה', ומבאר מדוע. הרי לנו, שאת שני נימוקיו של הרא"ש דוחה החזון איש חזיתית, אחד לאחד, ובלשון שאינה משתמעת לשתי פנים. מכיון שהדברים כל כך מוקשים בעיניו, מציע החזון איש בסוף דבריו, כדי 'להציל' את הרא"ש, את האפשרות שדברי הרא"ש לא נאמרו כלל על הנדון דידן ('הערכת המס') 'וצ"ע כוונתו ז"ל' (חזו"א על ב"ב, ה, א).

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' (מה"ב, עמ' תתקלד). אני משאיר את ההכרעה בעניין זה לשיפוטו של הקורא.

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

מתרשלים חוטאים ופורקי עול

המבקר פוסק בביטחון עצמי אופייני: 'פסול מומר לתפילין איננו חידוש של השו"ע אלא דין התלמוד. והטעם הוא מפני שאינו כותב לשמה. אין מדובר בסנקציה' (מה"ב, עמ' תתקלד). זהו עוד אחד מן המקומות שבהם לא ברור מה בעצם רוצה המבקר. כתבתי לתומי שהשו"ע פסק כן; האם אמרתי בכך, או התכוונתי בכך, שהשו"ע המציא דין זה מדעתו?! האם כל אימת שהמבקר נתקל בספרי האחרונים במילים 'כתב השו"ע' על דבר שיש לו מקור בש"ס הוא מעיר בשולי הגליון 'לא, זה דין התלמוד'?! – ושוב, אין מדובר בטרחנות חד פעמית. ישנם מקומות נוספים שבהם תוקף אותי המבקר על כך שכביכול הצגתי טענה מסויימת כחידוש של חכם מסויים, בעוד שאני לא טענתי כך מעולם.³⁰ כך, למשל, הוא מציג אותי

29 שו"ת הרא"ש, כלל ד' סימן ג'. יצוין כי החזון איש מביא את דברי הרא"ש, כמו שאת שאר דברי הראשונים בסוגיה זו, מכלי שני: דרכי משה, חו"מ, סי' קסג.

30 כיוצא בזה, המבקר טוען כי אני מייחס לחזון איש את הקביעה שכל דברי הקבלה הם משל בלבד, בעוד

כמי שטען שהחזון איש היה יחיד וחרוג מבין גדולי דורו לקבל את תפיסת החילוני כ'תינוק שנשבה' (מה"ב, עמ' תתקלה), ובשום מקום לא כתבתי כך.³¹

ולגוף העניין: הטענה שהפסול במומר הוא משום שאינו כותב לשמה, אינה ענין פשוט כלל וכלל. פשט השו"ע מורה שזהו פסול גורף משום 'כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה' וגם פשט הגמרא (גיטין מה ע"ב) הוא שאם יש לפסול תפילין של מחלל שבת בפרהסיא הרי זה רק מן הטעם הנ"ל.³² זאת ועוד, כל הדיון של המג"א שם (סימן לט, סק"ג), אם הפסול של מומר הוא מדאורייתא או מדרבנן, יוצא בלתי-רלוונטי לפי דברי המבקר. מכל מקום, הדין של 'כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה' הוא בוודאי סנקציה, במובנה המקובל של מילה זו, בין אם הוא דאורייתא בין אם הוא דרבנן.³³

'תינוקות שנשבו'

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

הרדב"ז, כפי שצינתי כבר בספר (עמ' 710), אכן דוחה את דברי הרמב"ם מחמת היותם לא רלוונטים, ואינו חולק עליהם חזיתית. עם זאת הוא רומז שגם דברי הרמב"ם אינם שורת הדין ממש אלא רק בבחינת לימוד זכות. גם אני לא כתבתי במפורש שהפוסקים נחלקו על דברי הרמב"ם. לא הרבה פוסקים הרשו לעצמם לחלוק על הרמב"ם חזיתית, אבל סוף סוף כולם מצמצמים את דבריו, וספרי ההלכה שנכתבו לאחר מכן, לרבות הטור, שנכתב רק כמאה שנה לאחריו, לא מביאים את דבריו. זאת ועוד, הב"י (או"ח שפה) הבין במפורש שהטור חולק על הרמב"ם בעניין תינוק שנשבה – משתמע בכירור שגם אם אין כאן מחלוקת חזיתית, ודאי ניתן לומר שהפוסקים 'לא קיבלו' את דברי הרמב"ם.

אולם המבקר טוען שהמחבר הביא את הרמב"ם להלכה. איפה? לדבריו, 'בשו"ע שפה' (מה"ב, עמ' תתקלד). גם אם נמחל למבקר על כך שלא ציין באיזה חלק של השו"ע אמורים דבריו, הרי שלא מציינו בשום סימן שפ"ה של השו"ע התייחסות לדין 'תינוקות שנשבו'. ככל

שמקור הדברים הוא בהגר"א (מה"ב, בעמ' תתקמ). והרי לא כתבתי שם שפירושו של החזון איש היה חדשני, אלא רק שהוא נמנה על אלה שראו במושגי הקבלה משל ואלגוריה (ואגב כך יצויין שגם הגר"א לא היה ראשון בדעה זו, ואכמ"ל).

31 אשר לעמדתו של החפץ חיים בסוגיה זו, נראה כי המבקר נטל דברי מוסר והכניסם אל תוך הדיון ההלכתי (מה עוד שבדברי החפץ חיים שהביא מדובר על הצורך בהחזרתם של עוזבי הדת בתשובה, נושא שאין בו כל מחלוקת הלכתית, ושאינו נוגע כלל לשאלת מעמדם במצוות). על עמדת החפץ חיים בנושא זה כתבתי במאמרי 'מעמדם ההלכתי של "פושעי זמננו" במשנת החפץ חיים', בתוך: מנחם לורברבוים ואח' (עורכים), על דעת הקהל: דת ופוליטיקה במסורת היהודית – ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי, ירושלים תשע"ב, עמ' 787-832.

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

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

הנראה כוונתו לבית יוסף או"ח סי' שפה, ששם אכן מוזכר דין זה, אך המעיין בדבריו רואה כי אין הוא פוסק אותו להלכה, אלא רק מיישב את שיטת הרמב"ם מתוכה. ואדרבא, העובדה שנדרש לדין זה בבית יוסף בביאור שיטת הרמב"ם ולא הורה אותו בשו"ע מעידה כמאה עדים שלא פסק אותו להלכה.

המקור האחר שמביא המבקר לאימוץ דין 'תינוק שנשבה' בפוסקים שלאחר הרמב"ם הוא 'מבי"ט לז' (שוב חסר החלק! והכוונה לחלק א), אך המעיין בתשובת המבי"ט שם רואה כי לא זו בלבד שהמבי"ט חולק על הרמב"ם בהלכות ממרים, אלא מבקש להראות שאפילו הרמב"ם עצמו לא היה עקבי בהוראה זו. אכן תמוה שהמבקר הביא את דברי המבי"ט הללו, בשעה שהם סותרים לחלוטין את דבריו.

על המתודה של הספר ועל סגנונו

המבקר, כמו גם כמה ממבקרי הספר האחרים, אינם תמיד מורגלים בדרך הניתוח של הספר.³⁴ 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, חלק גדול מהם כאלה הלקוחים מן התיאוריה המשפטית (אך לעתים גם מתחומי דעת אחרים). יצוין, כי הדיון התיאורטי בעקרונות הכלליים נעשה בדרך כלל בפתיחה לפרקים ובסיכומם, ורק מעט מהם משולב אל תוך הדיון ההלכתי המפורט שבכל תת-פרק. גישה זו הייתה לצנינים בעיני המבקר, שנזכר אחת לכמה עמודים לשפוך קיתונות של לעג (לא ביקורת, לעג) על הדיונים ה'מעורפלים' כלשונו. תדיר הוא מציג את הדברים כפיטומי מילי בעלמא, ותדיר הוא גם מציג אותם כחלק ממגמת ה'סילוף' שנועדה כביכול לזרות חול בעיני הקורא ולהסיח את דעתו מן הדיון במקורות (וכי מדוע ארצה לעשות זאת? למבקר פתרונים).

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

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

שבו צריך הפוסק לפסוק, אף על פי שאמרות כלליות ועקרוניות מצויות לא אחת בכתביהם.³⁵ אין בכך משום לימוד קטגוריה על תלמידי חכמים ענקי רוח שלא עסקו בכך, משום שברור לגמרי שאין מדובר כאן בדרך לימוד פחות טובה, אלא בהעדפה עניינית של הדיון בשאלות קונקרטיים.

כאשר בא החוקר לחלץ את אותם עקרונות כלליים הוא יכול כמובן להשתמש באוצר מונחים משלו, המבוסס על השפה המדוברת או על העגה הלמדנית. ואולם, אין תועלת רבה בכך שכל חוקר ימציא את הגלגל מחדש, ויכניס למגרש גלגל משלו, כאשר בסך הכל מדובר באותו דיון על אותם עניינים. אשר על כן, חלק מן השיח האקדמי הוא השאיפה ליצור שפה כללית, ובעיקר דגמי ניתוח כלליים, שיוכלו לשמש גם במחקרים אחרים, יאפשרו להכניס אישים שונים וחיבורים שונים לתוך 'מבחנות', ובכך להציג את ייחודם על רקע זולתם. אם ימציא כל חוקר שפה משלו, הרי שיחטיא מטרה זו. וכאן באה לעזרתו הספרות התיאורטית הכללית. השימוש בדגמים מושגיים שכבר נוצרו על ידי אחרים היא למעשה יצירת כלים שמאפשרים איפיון והשוואה מוצלחים ונוחים. ומכיוון שגם שופטים במערכות משפט לא-הלכתיות מתמודדים לעתים עם בעיות דומות של סמכות, פרשנות וכדומה, אין כל דופי בכך שחוקרים משתמשים בדגמים תיאורטיים שנוצרו ביחס למערכות אלה, שבהן מוקדשת תשומת לב רבה יותר לדיונים התיאורטיים, וזאת כמובן תוך התחשבות בהבדלים שבינן לבין ההלכה.

המבקר, כאמור, גילה קוצר רוח מופגן כלפי דיונים אלה. במקום אחד איפיינתי את החזון איש כ'פורמליסט מן הסוג המתון והמורכב', והצעתי – בעזרת שתי לשונות של הסתייגות ובהערת שוליים בלבד – כי 'אפשר אולי לשייכו לפורמליזם המעודן שתיאר המלומד האמריקני פ' שאוואר' (בראון, החזון איש, עמ' 535).³⁶ המבקר קופץ כנשך נחש: 'כאילו שבאמת חייבת להימצא הקבלה לצורת חשיבה הלכתית במחוזות המשפט המודרני, או שהגדרות כאלה עוזרות לנו ולו במשהו להבין את גישת החזו"א להלכה. או שמא מחובתו של הכותב האקדמי לשלם מס שפתיים לקונסטרוקציה שהוא שרוי בתוכה ויהי מה' (מה"ב, עמ' תתקכח; ההדגשה – שלי).

ובכן, כפי שציננתי, הסיווג הזה עוזר בקצת יותר מ'משהו' להבנת דרכו של החזון איש בהלכה, ודאי לקוראים שאינם חפצים להבינה רק בכלים הישיבתיים, ועל אחת כמה וכמה לקוראים בעלי השכלה משפטית. נכון, המשפט הבודד שתלש המבקר מהערת השוליים אינו תורם דבר לאיש, אך כך דרכו של כל משפט תלוש; ואולם, מי שקרא את המבוא לפרק הנדון והבין מהו בדיוק פורמליזם, מהם גווני הפורמליזם ומה הגוון המיוחד של שאוואר בין גוונים אלה – עבורו אין הדברים מיותרים כלל ועיקר. אלא שהמבקר, בפעם המי יודע כמה, העדיף שלא לקרוא ולהציג את הדברים על פי מבטו המוטא מראש.

לאמיתו של דבר, קריאת החלקים התיאורטיים בעיון ובהגינות יכלה גם להפחית לא במעט מן 'הזעם הקדוש' שבו נתקף המבקר לנוכח הספר (כנראה עוד בטרם קראו). מה שהטריד

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

36 המבקר, כדרכו תדיר, הכניס את הערת השוליים לרצף אחד עם הטקסט הראשי (מה"ב, עמ' תתקכח).

את המבקר הוא כביכול ה'מגמתיות' שבספר, המבקשת להציג את החזון איש כמי שהכרעתו ההלכתית תלויה בשיקולים ערכיים ואחרים, שאינם עולים מניתוח מילולי של הטקסט התלמודי. מתוך התרשמות זו חש מייד ל'הגנת' החזון איש. אילו קרא המבקר את החלקים התיאורטיים של הספר (שהוא עצמו רומז על כך שלא הייתה לו סבלנות אליהם), היה מבין מדעתו כי טענה זו איננה בגדר 'אישום' נגד החזון איש שיש 'להגן' עליו מפניו, שכן על פי מרבית התיאוריות המשפטיות המקובלות שילובם של שיקולים לא-פורמליים ולא-טקסטואליים הוא תופעה בלתי-נמנעת בכל מערכת משפטית, ולכן אין שום גנות או המעטת-ערך בהצגתם של שיקולים כאלה. כל מי שקרא את החלקים התיאורטיים של הספר הבין זאת על נקלה, וכלל לא ראה בכך 'סנסציה' (כלשונו של המבקר); אבל המבקר, שבקושי קרא גם את החלקים הלא-תיאורטיים של הספר (כפי שהוא עצמו מעיד על עצמו!³⁷), ועל החלקים התיאורטיים דילג לגמרי (כפי שהראיתי לעיל), ועוד ממילא ניגש אליו בדעה קדומה, וקרא את הכל מקופיא – קרא את כל הספר ב'עין עקומה', הזדעק על מה שמראש התכוון להזדעק, והוציא מתחת ידו מאמר שכמעט כולו – למעט כמה נקודות אור – מעוות מעיקרו.

הוא הדין גם בענייני הלשון. אינני נוטה להכביר מילים לועזיות שלא לצורך, אך המבקר מלגלג מלוא הגרון על סגנון הכתיבה האקדמי, ואחר שהוא מביא שלוש שורות מדבריי הוא מעיר כי דבריי אלה 'אינם תורמים מאומה באמת לניתוח ההלכתי או להבנת שיטת החזון איש'; יש לראות בהם "הערות ביניים לועזיות" המוצאות הקבלות בין משפטים בספרות ההלכתית לבין מקבילות בתחום לוגי זה או אחר שיש בו מונחים לועזיים' (מה"ב, עמ' תתקיח). אלא שכל המעיין במובאה שעליה נאמרו הדברים הללו רואה שיש בכולה בסך הכל מילה לועזית אחת – 'קונטינינטלי'.³⁸ ומנגד, לא זו בלבד שהמבקר עצמו נוקט לא אחת מילים לועזיות רבות יותר ממני,³⁹ אלא שאפילו בפסקה הקודמת לאותה הערה מחכימה הוא נוקט צרור ארוך של מילים כאלה!⁴⁰

37 ראה להלן, ליד הערה 53.

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

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

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

אך ברור שלא המילים הלועזיות עצמן הן אלה שמפריעות למבקר, ולא קנאותו לטהרת הלשון העברית היא המובילה אותו להערות מעין אלה; על דרך השאלה אפשר לומר שהמילים הלועזיות הן עבורו סימן ולא סיבה. הן סימן בראש ובראשונה לסגנון כתיבה אקדמי. ובכן, בשעה שמבקר אחר רמז שסגנון הכתיבה שלי 'רבני' מדי במקומות מסויימים,⁴¹ בא המבקר דגן ומאשימיני בסגנון כתיבה אקדמי מדי. צר לי, אך אינני יכול לצאת ידי חובת ההעדפות הסגנוניות של כולם, במיוחד כשהן מנוגדות כל כך. אין לי אלא לומר כאן את מה שכבר אמרתי למבקר שלישי:

יש מבקרים שאינם רוצים לתקן את הספר שלך, אלא רוצים שתכתוב את הספר שלהם. דומני שהמבקר דגן נמנה עמהם. [...] כנגד זה אני מציע למבקר: בוא וכתוב את הספר שלך על החזון איש, שיהיה כתוב בגישה שלך ובשפה שלך, ואני בטוח שעולם המחקר ייצא נשכר ממנו, כפי שיצא משאר חיבוריך; אך בינתיים הנח לאחרים לכתוב את הספרים שלהם, ולעשות זאת על פי סדרי העדיפויות שלהם!⁴²

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

במקומות לא מעטים טוען המבקר כי לא כתבתי דברים מסויימים, שעה שעיון בספר מלמד כי הם נכתבו גם נכתבו. לעתים קרובות מצטט המבקר מדבריי ציטוט קצר וטוען שהם נאמרו באופן פסקני בלא ביסוס ובלא הנמקה. בכך הוא מבקש לעשותם לחוכא ואיטלולא. בפועל, מדובר בדברים שנומקו והוסברו על פני כמה עמודים לפנייהם ולאחריהם. אתן כאן דוגמא אחת: בתחילת דבריו בנושא השיעורים כותב המבקר: 'בנושא שיעורים של תורה (עמ' 427 ואילך) טועה בראון טעות חמורה' (מה"ב, עמ' תתקכא). ומכאן ואילך מציג אותי המבקר כטועה בדבר משנה וכאילו לא הייתי מודע לניגוד שבין מידות אורך לבין מידות נפת. אינני יודע כיצד הגיע המבקר למסקנות מוזרות שכאלה, אך הפרק בספר אינו מתחיל בעמוד 427, כפי שכתב בטעות בסוגריים, אלא בעמוד 424. אינני המבקר, ולכן אינני מתעסק בטעויות קטנוניות מעין אלה, אבל מדבריו של המבקר נראה שהוא באמת החמיץ את שלושת העמודים הראשונים של הפרק. בעמודים אלה, מעמ' 424-426, אני מאריך להסביר בדיוק את הנקודה הזאת, ואני אף מצטט את דבריו של הצ"ח המתייחסים לנקודה זו בלבד. גם טרונייתו על 'הפרשנות השטחית והשבלונית' שלי לטענתו בכל הנוגע לעקביות בשיטתו של החזו"א (מה"ב, עמ' תתקלו) מבוססת על מובאה של שלוש וחצי שורות, שנתלשה ממקומה, כאשר

שלא הובאו.

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

42 במאמרי הנ"ל (הערה 34), עמ' 132.

לפניה ואחריה ישנן מאות שורות אחרות המציגות את התמונה המורכבת.⁴³ המבקר לא קרא, או התעלם במכוון; איני יודע מה חמור יותר.

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

וכעת דוגמא מסוג אחר. בפרק על החשמל בשבת אומר המבקר במאמר מוסגר, שלא הזכרתי בספר את מה שקבעו חז"ל שהמגבן יש בו משום בונה (מה"ב, עמ' תתקכט). בעיקרון, לא נהיר מדוע חסר לו למבקר אזכור זה מכל פרטי מלאכת בונה, וקל וחומר שלא ברורה לי הקריצה החוזרת ונשנית לגבי מגמתיות כלשהי בספר, כאילו שהיה לי אינטרס נסתר להסתיר את המקור ה'מפליל' הזה; נראה כי היה כאן איזשהו רמז אירוני שלא עמדתי על חוש ההומור המתוחכם שבו. מכל מקום, סוף דבר הכל נשמע: איסור מגבן נזכר גם נזכר בספר בהקשר של מלאכת בונה, בעמ' 571 הערה 18.

וכמובן, בלי ביוגרפיה אי אפשר (אכן, שוב, הביוגרפיה...). המבקר מאריך לפלפל כדי להוכיח שלפי דברי יכול אדם להסיק שהחזון איש התחתן עם הרבנית בתיה-באשה בעת שהייתה בת 54 – מה שמוליד מסקנות מופרכות (שם, עמ' תתקמא). ואולם, הקורא הסביר

43 אלה רק דוגמאות בודדות מתוך שלל רב. כך, למשל, בניתוח של סוגית 'השור ההודי', הזבו, שוב מוציא המבקר את דבריי מהקשרם ומתעלם מכך שההנמקה החסרה לו באה עמוד אחד לאחר הטקסט שהוא מצטט (מה"ב, עמ' תתקכב). הוא הדין בטענתו של המבקר שהכנסתי כביכול מילים לפיו של החזון איש בעניין סמכות הראשונים בשאלות מדעיות (שם, עמ' תתקלו). אין זה כך, כמובן. הציטוט שהובא בעמ' 649, כחלק מדיון מסכם, הוא על בסיס דברי החזון איש שהובאו בפרק שקודם לכן, בעיקר בעמ' 630. המבקר לא קרא זאת, או שהשים עצמו כמי שלא קרא. מדברי החזון איש שם עולה בבירור שכוונתו היא כי יש לסמוך גם על ההנחות המציאותיות של הראשונים ולא רק על סמכותם ההלכתית, שהיא מילתא דפשיטא.

ושוב כך הם פני הדברים בהערות של המבקר בעניין המקווה (מה"ב, עמ' תתקכח) על מש"כ בספר בעמ' 597. גם כאן, כרגיל, הוא מאשים אותי שלא הבנתי את הכתוב וכו' וכו'. אכן, אולי הייתי צריך להוסיף עוד כמה מילים כדי להדגיש יותר שהחזון איש דיבר על נתן סאה ונטל סאה בכתף, שלגביה נהגו להחמיר כמו הראב"ד, ולא לגבי נותן למלא, אבל הדבר מובן היטב לכל מי שקרא את הפרק מראשיתו (עמ' 593 ובהערה 94); דא עקא, שהמבקר מוכיח שוב ושוב שהוא איננו נוהג לעשות זאת.

והענייני אינו יכול להטיל ספק כי דברי ברור מיללו, שהרבנית הייתה כבת 40 בעת נישואיהם (בראון, החזון איש, עמ' 31).⁴⁴

ועוד בעניין הרבנית באשה. כבר הבהרתי לעיל מה אני חושב על ההתייחסות הטרחנית לדברים קטנוניים, ועוד אשוב אליהם בהמשך. ברם, אם כבר מעירים עליהם – מן הראוי שלכל הפחות יהיו נכונים מבחינה עובדתית. המבקר קובל נגדי: 'בכל הספר לא מוזכר כלל שמה של הרבנית "בתיא", בראון אינו יודע [כך!] אלא את הכינוי "באשה" (מה"ב, עמ' תתקמא). ואולם, במקום הראשון שבו מאוזכר שמה של הרבנית כתבתי במפורש: 'בשנת תרס"ו, בהיות החזון איש כבן עשרים ושבע, הוא התארס עם בתיא (באשה) ביי' (בראון, החזון איש, עמ' 30; ההדגשה נוספה). והפלא ופלא: משפט זה מופיע באותה פסקה שבה מתוארים נישואי בני הזוג וגילם, פסקה שהמבקר העמיק למצוא בה לא רק את מה שיש בה אלא גם את מה שאין בה. יתר על כן, אילו טרח המבקר לפתוח את המפתח לספר (והלא כך ניתן לצפות ממי שטוען טענה על 'כל הספר'!), היה מוצא את הערך 'קרליץ (ביי), בתיא (באשה)' במקומו (עמ' 948).⁴⁵ אכן, קרי עלה כאן את דברי המבקר שבסמוך: 'כל שנדרש הוא זהירות יתר ורצינות מינימלית' (מה"ב, עמ' תתקמב).

ו. טענות שבהן פרשנותו של המבקר אפשרית אך לא מוכרחת

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

ואתה המסתכל בספרי אל תאמר בלבבך כי כל תשוב[ו]תי על הרב רבי זרחיה ז"ל כולן בעיני תשובות נצחות ומכריחות אותך להודות בהם על פני עקשותך, ותתפאר בהיותך מספק אחת מהן על לומדיה או תטריח על דעתך להכנס בנקב המחט לדחות מעליך הכרח ראיותי. אין הדבר כן. כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות, שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבונות התשבורות ונסיוני התכונה.⁴⁶

אכן, בחכמת ההלכה (או, אם תמצי למימר כן, ב'הבנת הנקרא התלמודי') יש הבדל ניכר בין האמירה 'ייתכן גם פירוש אחר' לבין האמירה 'שלי טהור ושלך טמא'. המבקר אינו מכיר

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

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

46 רמב"ן, מלחמת ה', ד"ה תחלת כל.

בהבדל זה. למעשה, הוא חולק על הרמב"ן כמעט באופן חזיתי כאשר הוא משווה בסוף מאמרו את דרך ההסקה ההלכתית לדרך ההסקה המדעית בפסיקה, ואת המחקר על היצירה ההלכתית למחקר על היצירה המדעית (מה"ב, עמ' תתקמב). אך מעבר להצהרה העקרונית הזאת, הדברים ניכרים באי-נכונותו להכיר באפשרות (לאו דווקא בנכונות) של פרשנות שונה משלו.

כדוגמא לכך אביא את סוגיית יין שנגע בו מחלל שבת. כתבתי כי החזון איש 'התיר יין שנגע בו מחלל שבת' והפניתי לחזו"א על יו"ד, ב, כג וכן לספרם של שגי'א וזוהר, המנתח את דיונו של החזון איש שם. על כך אומר המבקר:

שוב סילוף, החזו"א פתח אמנם בסברא להתיר וב'דיוק' ברמב"ם, אך מסיים שאמנם בב"י בשם הרשב"א הביא לאסור "ונראה דפתו ושלקו דינו כיינו, וכ"כ בפר"ח שפיתו של מחלל שבת אסור". הרי שאין מסקנתו להתיר (מה"ב, עמ' תתקלד).

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.⁴⁷

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

זוהי רק דוגמא אחת מני רבות.⁴⁸ בכל מקרה שבו יש מקום לפרשנויות שונות, מציג המבקר את פירושו כנכון חד משמעית ואת פירושי כמוטעה חד משמעית, ולעתים גולש מכאן אל

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

48 בשלב הנוכחי אסתפק בעוד דוגמא אחת: אמרתו של החזון איש 'בטבעי אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט שלא פגשתי' (קובץ אגרות, ח"ב, ל"ד). אני פירשתי משפט זה כמבטא את נטייתו של החזון איש לראות בכל הלכה צד חומרא, אך המבקר קובע נחרצות: "חמורים וקלים" בא כגון במובן של ענינים קשים ורציניים, ולא במובן של החמרה בספק' (מה"ב, עמ' תתקפה). בנדון זה ברור מן האיגרת שהחזון איש כתב את דבריו בתגובה לדברי הפונה אליו, ששלח אליו כנראה מחידושי תורתו, וכל עוד לא נדע מה כתב אליו הפונה – כל פירוש הוא בחזקת השערה בדיוק כמו היפוכו. אם כתב אליו הפונה משהו כמו 'אני שולח לכת"ר מחידושיי על סוגית נר חנוכה, שהיא מן הסוגיות הקלות

המסקנה – אף היא חד משמעית – כי 'טעותי' היא לא סתם טעות אלא 'סילוף'. אך כל אלה אינן אלא פרפראות לעומת הכשלים המהותיים שבטיעונו של המבקר, שנדונו לעיל.

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

בין הטענות שעלו לאחר הופעת הספר בלטו לא מעט טענות בעלות אופי קטנוני, שתפסו את הספר על פגם טכני כזה או אחר וביקשו להציגו כבורות של מחברו. לאכזבתי, גם המבקר לא נמנע מכמה מאלה. אציג כאן כמה מהן, רק כדי להמחיש באיזו רמה של טענות מדובר, ומדוע לא ארצה לרדת אליה, מעבר להדגמות אלה.

כותב המבקר (וכבר קדמוהו אחרים ב'מציאה' זו): 'כבר במבוא אנו קוראים על שנת פטירתו של החזון איש – תשי"ג'. ובכן, בהדפסה הראשונה של הספר נפלה טעות, ובעמוד הראשון אכן הופיעה כשנת פטירתו של החזון איש בסוגריים – תשי"ג (היא תוקנה מייד בכל ההדפסות הבאות). אינני יודע מדוע נפלה טעות זו, אך דבר אחד ברור: על פני עשרות עמודים בספר, עמוד אחר עמוד, מופיעה בראשי העמודים שנת פטירתו הנכונה של החזון איש – תשי"ד (כך בעמ' 62-93 ובעמ' 258-309) ואין צריך לומר כי גם במקומות שבהם מתוארת פטירתו (בעמ' 92 ובעמ' 858) התאריך הוא תשי"ד, כראוי. מה פשרה של היטפלות קטנונית זו לטעות הקלדה בודדת – אני משאיר לאחרים לשער.

כותב המבקר, כי בשני מקומות בספר כתבתי שלא מצאתי מקור מסויים, שעה שאין כל קושי למצאו (מה"ב, שם, עמ' תתקמא, על הפרי מגדים ועל ביאור הגר"א לספר יצירה). לגבי המקור האחד, ביאור הגר"א לספר יצירה, מביא המבקר מראה מקום מאד לא מדויק, ועדיין לא עלה בידי למצאו;⁴⁹ לגבי המקור השני, הוראה של הפרי מגדים, אכן מדובר במקור קל ופשוט, ונראה כי מדובר בשריד מאחת 'השכבות הארכיאולוגיות' הקודמות של הספר.⁵⁰ גם ליקוי זה הוא מן הליקויים שלא יימלט מהם ספר בן 951 עמודים. המבקרים-הגולשים מן הסוג הקנטרני-הקטנוני עטו על שניים-שלושה משפטים אלה כמוצאי שלל רב, כאילו יש בהם ראייה לכך שאינני מסוגל לפתוח את ספרי האחרונים. ושוב, אני משאיר לקרוא להעריך את

שבש"ס, הרי שתגובת החזון איש 'אני רואה את כל העניינים לחמורים' מתייחסת לקושי ולרצינות; אך אם כתב אליו הפונה משהו בנוסח 'אני שולח לכת"ר את חידושי על סוגית נר חנוכה, וכפי שיראה כת"ר במסקנתי נטיתי לקולא משום ספק דרבנן' – הרי שתגובת החזון איש 'אני רואה את כל העניינים לחמורים' מתייחסת לחומרא וקולא. ייתכן שהיה עליי להציג את שתי האפשרויות ולא להכריע בפשטות כאפשרות השנייה, אך הפירוש שהצגתי בוודאי איננו בטל או מופרך כפי שמציג אותו המבקר, ממש כשם שפירושו של המבקר גם הוא אינו בטל או מופרך, שהרי מי יודע מה כתב הפונה!?

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

50 הספר נבנה בכמה שלבים: עיקרו מבוסס על עבודת הדוקטורט שלי, שלפניה נכתבו כמה טיוטות, וחלק ממנה אף החל כעבודה סימנריונית שהגשתי בשעתו בקורס במשפט עברי. אע"פ שהספר נברר ברירה אחר ברירה, נותרו בו שרידים שמקורם בשכבות הקודמות שלו.

מידת יושרן של הערות אלה. אך בעוד שלא תמהתי לראות הערות אלה מספסלי הקנטרנים הקטנוניים, תמהתי לראותם יוצאים גם מעטו של המבקר, שבא כביכול לעסוק בעניינים שבמהות. דווקא הוא, שידיו רב לו בספרות האחרונים, היה צריך לזכור שגדולים ונכבדים ממני עשו שימוש בביטויים אלה, לעתים אף על מקורות זמינים ביותר, ואם יש בהערות אלה כדי להעיד על חוסר ב'הבנת הנקרא התלמודי' – מה יאמר על כל אותם גדולי האחרונים שנקטו אותם בתדירות שאינה נופלת משלי?

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

והרי הדברים קל וחומר לגבי המקומות הבודדים שבהם לא זכרתי היכן ראיתי דבר מה, וציינתיו מזכרוני. המבקר שופך קיתון של לעג על לשונות אלה (מה"ב, עמ' תתקלז, הערה 30). ברם, המעיין יראה שכולן, בלא יוצא מן הכלל, מופיעות בהערות שוליים ואף לא אחת מהן, בלא יוצא מן הכלל, לא הייתה יסוד בעל משקל בטיעון שבו הובאו. הן הובאו כמעט תמיד כפרפראות, ועצם הבאתן בלשון 'איני זוכר היכן' גם מאותתת לקורא שלא יתן להן משקל רב מדי.⁵¹ אך גם כאן תמהני על המבקר, שלא חש לתקוף ביטויים מעין אלה, שמצויים למכביר בספרי האחרונים, כידוע לכל לומד ומעיין.

והערה מסוג אחר. כתבתי בספר: 'ככל הידוע לי הוא [החזון איש] מעולם לא ציטט את "שולחן ערוך הרב" מכלי ראשון, וגם מכלי שני ציטטו לעתים נדירות ביותר' (עמ' 183; ההדגשה נוספה). ובהערת שוליים הוספתי: 'למעשה ידוע לי רק על מקום אחד כזה: ב'קונטרס

51 דרך אגב, יש לי נסיון אישי טוב עם הערות מסוג זה. לכל הפחות פעמיים בחיי פנו אליי קוראים של מאמרי בנוגע למקורות שכתבתי עליהם כי אינני זוכר היכן ראיתם – וסיפקו לי את מראי המקום המתאימים. הנה מה טוב ומה נעים לכתוב אל קהל קוראים הקורא את דבריך מתוך גישה עניינית ושוחרת דעת!

המוקצה' (חזו"א על או"ח, מג, י) הוא מביא את המשנה ברורה בשם הגר"ז' (שם, הערה 60; ההדגשה נוספה). המבקר מצטט את דבריי (מבלי להבחין בין עיקר הטקסט להערה, כדרכו, אך לפחות בציטוט מדוייק, שלא כדרכו), ומוסיף בתרועת נצחון בלתי מסותרת:

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

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

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

ח. סיכום

לכאורה, כך דרכה של תורה, זה בונה וזה סותר; ואולם, 'לא זו דרכה של תורה באמת'.⁵² אי אפשר להגיע לאמיתה של תורה בלא להתייחס בהגינות המינימלית לדעה שעליה באים לחלוק. לפיכך, חלק גדול מדבריי כאן נאלצתי להקדיש כאן לא לבירור ההלכתי לגופו, אלא לתיקון עיוותים שהכניס המבקר בדבריי או בדברי אחרים שהבאתי. ההתעסקות בדברים הללו הייתה לי לזרא; זה לא לימוד תורה, זה ביטול תורה.

52 מ' אבני (עורך), חזון האיש, ירושלים תשנ"ז, עמ' 73. וראה שם את דברי החזון איש בגנות הלימוד השטחי. מקור זה רלוונטי לכל אותם מקומות שבהם נבעו טעויותיו של המבקר מחמת קריאה שטחית ומרפרפת; באשר למקומות שבהן נבעו 'טעויותיו' מעיוותים פחות או יותר מכוונים אני מעדיף להפנות אותו לטקסט אחר של החזון איש – אמונה ובטחון, ד, יג.

האל"ף ביי"ת של כל כתיבת ביקורת היא, בפשטות, קריאת הספר מושא הביקורת. כדי להבין זאת אין צורך במאמר על האתיקה של כתיבת ביקורות, אלא בתודעת הגינות אנושית פשוטה, המובנת לכל אדם. ועלובה היא העיסה שנחתומה מעיד עליה שהיא רעה. אם לא היה די בכל המקומות דלעיל שבהם הראיתי שהמבקר לא קרא את הספר אלא באופן חלקי ומקופיא, בא המבקר עצמו ומעיד על עצמו: 'לא דקדקתי ללמוד את כל החיבור בעיון' (מה"ב, עמ' תתקמב).⁵³ קריאתו החפוזה, חסרת האחריות והמזלזלת של המבקר אינה רק עלבון לספר, אלא בעיקר עלבון למבקר עצמו, שכן כל קריאתו בו נעשתה פלסטר בידי עצמו. הראיתי לעיל עד כמה קריאה יסודית, נטולת דעות קדומות, הייתה יכולה להמעיט את טעויותיו ואת 'טעויותיו' של המבקר. אישית, אני מעריך את המבקר כתלמיד חכם וכפולמוסן חריף, אך דווקא משום כך חבל לי על ההחמצה שבמאמרו. המבקר יכול היה לכתוב מאמר קצר, הוגן וענייני שבו היה מצביע על הטעויות שבספר – וכבר הראיתי כי אני מוכן להודות בהן, ואינני רואה בהן בושה לגבי ספר בעל היקף שכזה – ואז היה מאמרו מועיל, מבורך ומקרב את כולנו לאמיתה של תורה. אך תחת זאת בחר המבקר לנצל את הבמות הרבות שבהן הפיץ את שמועתו – באינטרנט, בדואר האלקטרוני ולבסוף בדפוס – כדי להקדיח את תבשילו ולפתוח במסע התנצחות תוקפני שבמרכזו האשמה ב'סילופים'. משניגש מראש אל הספר כאל יעד ל'מלחמת קודש', כבר לא התעניין במה שבאמת כתוב בו, קרא אותו בזלזול וברפרוף, ולעתים אף עיוותו באופן מכוון או מכוון למחצה. אני מקווה שבעמודים דלעיל לא רק הוכחתי את טעויותיו הרבות, הרבות מדי, ואת 'טעויותיו' (המכוונות או המכוונות למחצה) בהבנת הספר ובהבנת המקורות שעליהם הוא נסמך, אלא גם את הטעות העמוקה והכוללת שבגישה הפסולה בה נקט המבקר בקריאתו את הספר ובכתיבתו עליו. ואם בזאת הצלחתי, לו יהא זה שכרי בכל הדיון המיותר הזה.

53 דרך אגב, גם פרופ' הבלין הודה בריש גלי שלא קרא את כל הספר לפני שביקר אותו: 'כיצד חוקרים וכיצד מבקרים: תשובה לתגובת בנימין בראון לביקורתי "החזון איש"', קתריס 19 (תשע"ד), עמ' 145-164. מכל מקום שני המבקרים מפנים זה אל זה ומסתמכים זה על זה, והקורא התמים עלול להתרשם שמדובר באמת בטעויות המחזקים איש את רעהו; אך כאשר נוכחים לראות כי שתי הביקורות בנויות על קריאה מוטה ורשלנית, וכי ביקורת רעועה אחת מבקשת להיבנות מביקורת רעועה אחרת – מבינים אל נכון כי אין זה חיזוק אלא נסיון למלא את הבור מחולייתו.