

מה יעשה אדם ויחכם

'החזון איש – הפוסק, המאמין, ומנהיג המהפכה החרדית'

המאמר שלפנינו מתייחס לחיבורו המקיף של ד"ר בנימין בראון על מרן החזון איש זצוק"ל 'החזון איש – הפוסק, המאמין, ומנהיג המהפכה החרדית'¹. חלק קטן יחסי של החיבור עוסק בתולדות החזון איש, באישיותו המיוחדת, ובדרכו בהנהגה הציבורית, ואילו בחלקו-הארי הוא מנתח את דרכו בפסיקותיו הרבות הפזורות בספריו. אכן מדובר בפרי יצירתו של חוקר חשוב שהקדיש שנות עמל רבות לניתוח דרך החזון איש ופסיקותיו. עם צאתו לאור עולם הוא עורר הדים רבים בעולם המחקר התורני. פולמוס גדול התעורר מסביב למסקנותיו, ומאמרים רבים הוקדשו לניתוח ממצאיו².

והנה מבין מכלול תגובות המחבר עלתה טענה וטרוניא נגד אותם המבקרים שמרוב עיסוקם בחלק המשני של החיבור הדין בתולדות החזון"א, הם מניחים את העיקר ונמנעים מלהתמקד בלב לבו של מחקרו אודות דרכו וגישתו בפסיקה, וכדבריו (במאמרו ב'המעין'): "ותמהני, מדוע בני תורה העוסקים מרבית שנותיהם בש"ס ופוסקים לא מצאו צורך להיכנס לדין ההלכתי, שמרבית הספר מוקדש לו?"

לאור קריאת תגר זאת, ראינו לנכון לפרסם המאמר הנוכחי המוקדש רובו ככולו לפן ההלכתי של הספר. הרב יהושע ענבל דן בהבנת הנקרא של ד"ר בראון בסוגיות תלמודיות ובדברי החזון איש. כידוע, אין דרכו של 'ישורון' לעסוק ככלל בפרי עמלם של חוקרים תלמודיים, שכן לא מחשבותיהם מחשבותינו ולא דרכיהם דרכנו. אך יוצא מכלל זה ספרו של ד"ר בראון, באשר הוא קנה שביתה אצל רבים, ואשר על כן מן הראוי אכן להתמודד עם ניתוחיו וגישתו, ומה גם שמדובר בכבודו של מרן החזון איש זצוק"ל. זאת ועוד, עמלו הרב וספרו רב הכמות של ד"ר בראון יוצרים את הרושם כאילו מדובר במחקר הנעשה ע"פ אמות מדות מקובלות ושמסקנותיו המלומדות ראויות לבוא בקהל, אבל כבר הורו חז"ל "אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו". ואם כלפי הביקורת עד כה ניתן לומר שהיא סובייקטיבית, וכפי שטען בראון: "כמה מן המבקרים האחרים שבוא מנקודת 'ההשקפה הטהורה' אל הספר", הנה במאמר שלפנינו דן הכותב בטענות אובייקטיביות, ויבואו הפרטים וילמדו על כלל ספרו ורצינות מחקרו. וישמע חכם ויוסיף לקח.

מערכת ישורון

1 הוצאת מאגנס, ירושלים תשע"א.

2 ראה: 'המעין', הרב יהושע לוי, תשרי תשע"ב; ותגובת ד"ר בראון, טבת תשע"ב; הרב ש.ז. הבלין, קתרסיס; ד"ר שלמה טיקוצ'ינסקי, אקדמות גליון כז.

הרב יהושע ענבל

ראש כולל חשן המשפט, מודיעין עילית

על הבנת הנקרא התלמודי בחיבור: "החזון איש – הפוסק, המאמין, ומנהיג המהפכה החרדית"

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

ברצוני לעסוק בתחום הבנת הנקרא התלמודי בספרו של מכובדי ד"ר בנימין בראון, במונח 'הבנת הנקרא התלמודי' איני מתכוין רק להבנה של הטקסט שבתלמוד בבלי או ירושלמי בתרגום נאות לעברית. אלא ליכולת להבין את המושגים התלמודיים על בוריים, לקרוא את הספרות הפרשנית, ולהבין את המשמעות ההלכתית של הכללים המופשטים. ארצה לטעון שבספרו של בראון ישנה כמות גדולה מדי של שגיאות, המטילה בספק את הסטנדרטים של המחקר.

לעומת ד"ר שלמה טיקוצ'ינסקי במאמר הביקורת שלו (אקדמות גליון כז') הכותב כביכול מנקודת מבטו של בן ישיבה:

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

* מאמר זה מתבסס על מאמר ביקורת מפורט שפורסם ברשת האינטרנט לפני כשנה וחצי (בפורום של הספרייה התורנית "אוצר החכמה"). מאמר הביקורת המפורט עסק גם בתחום ההיסטורי, ובתחום הניתוח ההשקפתי של בראון. אך מכיון שבינתיים דשו רבים בשאלות אלו (כשהם מעלים בין השאר נקודות שהועלו במאמרי זה כבר), נדרשתי בעיקר לתחום הקריאה של הטקסט התלמודי. לא באתי לגייס ראיות מש"ס ופוסקים בשאלות הלכתיות, או לנהל ויכוחים שמקומם בבית המדרש. אלא להצביע על כשלים בסיסיים בהבנת הנקרא.

אטען כי קורא בן ישיבה הבקי באמת בחומר התלמודי, אינו רק משתאה לנוכח עמקת העבודה על ספרים ה'נחשבים לאתגריים', אלא גם להיפך: רואה את בראון כנכשל באתגר של התמודדות עם שיטתו ההלכתית של ה'חזון איש'.

נדרשתי לנושא לאור דברי בראון (במאמר התגובה שלו ב'המעין' גל' טבת תשע"ב) הכותב:

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

מכיון שהתעורר פולמוס סביב הספר בכמה במות, ועדיין הוזנח הענין ההלכתי. ניסיתי לשרטט בקוים כלליים, דוגמאות לבעייתיות של הניתוח ההלכתי, כאשר הוא נעשה ללא כלים וידע מתאימים.¹ עם זאת אציין, שלא נמנעתי לגמרי מלחוות דעה גם על ערכו של הניתוח, גם כשאין הדברים נוגעים להבנת הנקרא.

מה פסק ה'חזון איש' בנוגע לביטול 'תרומה' ב'חולין'?

הדוגמא ההלכתית הראשונה שמביא בראון, היא: ביטול 'תרומה' ב'חולין'.

"הועלתה הצעה לאפשר את השימוש ביבולי התרומה.. להביא לערבוב שכזה במכוון ובכך 'להציל' את התרומה לשימוש. הצעה זו הופנתה אל החזון איש והוא השיב עליה בשלילה, אך עם זאת התירה בחצי פה", (בראון, עמ' 361).

משפט כדוגמת: 'השיב עליה בשלילה, אך עם זאת התירה בחצי פה', אינו קביל, ובודאי לא כשבאים להציג 'ניתוח הלכתי'. אפשר לטעון שבהזדמנות אחת החזון איש 'השיב בשלילה', ובהזדמנות אחרת 'התיר בחצי פה'. אפשר לטעון שהחזון איש חזר בו, או שהשיב תשובה שונה לקהלי יעד שונים. אך אי אפשר לטעון ש"הוא השיב בשלילה, אבל התיר בחצי פה".

הבעיה אינה בעיית ניסוח וסמנטיקה, אלא בעיית הבנה של הטקסט ושל הנדון ההלכתי. ישנן שתי תשובות של החזון איש בנושא: א' תשובת "השלילה" (חזון איש זרעים, ליקוטים, סימן יא'. להלן "תשובה א'"), ב' תשובת ה"חצי פה" (תשובות וכתבים חזון איש, זרעים סימן ב', להלן "תשובה ב'"). אך כל אחת מהן עוסקת בפרט אחר. בראון חיבר את שני הנושאים לאחד, ויצר סתירה מלאכותית, מבלי שהוא מנסה אף להסביר סתירה זו.

תשובה א' עוסקת בשאלה: האם כשמבטלים (=מערכבים מיעוט) תרומה בתוך חולין, התערובת מותרת, לכל הפחות לפי שיטת הרמב"ם? (הרמב"ם מתיר לבטל איסור דרבנן בהיתר).

1 אדגיש כי אין לי שום ענין בהתנצחות. דברי בנושא התפרסמו לפני זמן רב, ואף התכתבתי מול בראון בנושא, מתוך כבוד והערכה. מכיון שלא קיבלתי שום סוג של מענה לטענותי, ומכיון שעדיין הספר עומד בלב ויכוחים ופולמוסים בכמות שונות, ונראה כי מכובדי ד"ר בראון אינו מסכים להודות שגהה בשאלות עקרוניות, חשבתי שיש מן הצורך להבהיר את שאלת ניתוח הטקסט התלמודי במחקרו של בראון. כמובן שבאמרי 'כלים וידע מתאימים' אני בוחן את הדברים ביחס לאתגר הספציפי של 'חקר שיטתו ההלכתית של החזון איש' כפי שהוא מתבטא במחקר שלפנינו, ולא בענינים אישיים, או דרישות אקדמיות.

ועל כך השיב החזו"א, שהתערובת אסורה, אף לדעת הרמב"ם (לדעתו תרומה אינה מוגדרת 'דרבנן'). תשובה ב' מתבססת על ההנחה (שבתשובה הקודמת) שהתערובת אסורה לכל הדעות, ועוסקת בשאלה: האם יש לעודד בכל אופן את פעולת הערבוב,² בכדי שהאיסור יהיה יותר קל. על כך השיב החזו"א, שפעולת הערבוב עצמה אסורה.

מבלי להביין את תוכן התשובות, דהיינו את ההוראה ההלכתית שבהן, ושאינן ביניהן שום סתירה, כותב בראון: "אין החזון איש סוגר את הדלת לחלוטין בפני ההיתר, 'בכגון זה אין ראוי להורות לרבים היתר', כותב החזו"א, ומכלל לא אתה שומע הן, שניתן בכל זאת להורות ליחידים היכן שהדבר נדרש". המדובר בחוסר הבנה של הטקסט. אין כאן שום הוראת היתר 'ליחידים' או 'היכן שהדבר נדרש', שהרי לאכול מהפירות המעורבים אסור בודאי, כל ענין ההפרשה והעירוב לא בא אלא להציל את הלקוחות שאינם שומרי מצוות מאיסור טבל, אף שיאכלו איסור של 'ביטול איסור'.

על טעות זו בנוי בעצם כל הניתוח של בראון. בשום שלב של הדיון לא הועלתה מצד החזו"א או מצד השואלים אותו, אפשרות של ביטול תרומה כדי 'להציל' אותה לשימוש. החזו"א א' דן בדעת הרמב"ם שאינה להלכה, ומנסה לבדוק האם מוזי הרבים, החפצים ללכת לדוכנים בשוק של מי שאינם שומרים תורה ומצוות, להפריש תרומה ולערבה, מרויחים בזה לכל הפחות את דעת הרמב"ם, "לבחור הרע במיעוטו" (כלשון המכתב בתשובה א').

בראון שהבין שהשואלים את החזו"א, או עכ"פ 'מקילים' שמול שיטתם החזו"א מתווכח, התיירו לאכול מהתערובת הזו. כותב: "ברם הרמב"ם הוא פוסק חשוב דיו, והמקלים מצאו אילן גדול להיתלות בו" (עמ' 363). אך זו השלמה מן הדמיון, אף אחד לא היקל לסמוך על הרמב"ם כאן, השולחן ערוך (יו"ד צט') אוסר לבטל איסור בהיתר בכל מצב ואף איסור דרבנן. (כדעת רוב הפוסקים החולקים על הרמב"ם: תוספות, רשב"א, רא"ש, רא"ה, מהר"ם מרוטנבורג, ר"ן, מרדכי, או"ה, תרוה"ד). הנדון היה האם יש טעם 'לזכות' את הלקוחות האנונימיים באיזה שהוא 'רווח' הלכתי שמוגבל לשיטת הרמב"ם בלבד. או שגם הרמב"ם לא דיבר על תרומה, מפני ש(לטענת החזו"א) תרומה אינה מוגדרת כ'דרבנן'.

כיצד פירש החזו"א את דעת הרמב"ם

המתיר ביטול איסור 'דרבנן'?

מה אומר הרמב"ם

כאמור בקטע הקודם, החזו"א טען שאף הרמב"ם שהתיר לבטל איסור דרבנן בתוך היתר. אינו מתכוין גם לאיסור תרומה. אף שלפי ההלכה, בזמננו שרוב ישראל עדיין בגלות, חיוב תרומה אינו אלא מדרבנן. נימוקו של החזו"א הוא: שלתרומה "יש עיקר מן התורה", אין זו

2 הכוונה היא לפנות לסוחר ירקות שאינו מוכן לעשר (ה'מעשרות' כוללים גם 'תרומה'), מכיון שאינו מוכן לוותר על האחוז של המעשרות. ולהציע לו לעשר, אבל לערב את התרומות ומעשרות חזרה אל תוך סחורתו. בכדי להציל את לקוחותיו מאיסור 'טבל' (חולין שלא הופרשה מהם תרומה). האם איסור תערובת תרומה, קל יותר מאיסור 'טבל'? על זה השיב החזו"א, שלא הרווחנו דבר בערבוב זה.

באמת מצוה מדרבנן, אלא מצוה מן התורה, שחכמים הרחיבו את גבולותיה גם לזמן הגלות, אבל אינה "מצוה דרבנן". ובלשון תלמודית: "יש לה עיקר מן התורה".³

תוך כדי הצעת דברי הרמב"ם טועה בראון בהבנת לשונו של הרמב"ם, כאשר הוא כותב: "סאה תרומה שנתערבה בחולין מזיד אסור, 'הרמב"ם מבאר שאיסור זה משמעו שהתערובת טעונה הפרשת תרומה מחדש, רמב"ם פירוש המשניות' (בראון עמ' 362).

יש כאן חוסר הבנה של הטקסט, הרמב"ם אומר כך: "אם הרבה החולין על התרומה במזיד אסור, וזה קנס מפני שביטל איסור. וכל מה שאמר כאן אסור ר"ל מדומע. וכבר נתבארו בפרק זה דיני המדומע. וכל מה שאמר מותר ר"ל שתעלה התרומה ויהיו החולין הנשארים אחרי הוצאתה מותרין כמו שביארנו". לאמור: כאשר אסור יש לה דין מדומע (שנתבאר בפ"ה מ"א), תרומה מעורבת בחולין. וכאשר מותר 'תעלה התרומה' דהיינו שהיא בטלה ומותר הכל. אין כאן זכר לקנס של הפרשה מחדש. כנראה בראון חשב ש'תעלה התרומה' פירושו "התערובת טעונה הפרשת תרומה מחדש", טעות בהלכה, וטעות בהבנת הנקרא.

על מה מסתמך החזו"א בחילוקו

בראון מרבה להציג את חילוק החזו"א כ'בלתי מבוסס', בעוד הוא אינו מציין כלל או לא מדגיש את הנימוקים המכריעים לקביעתו, שתרומה בזה"ז נחשבת כ'עיקרה מן התורה" אף לדעת הרמב"ם.

ראשית, הרמב"ם כותב "אסור לבטל תרומה", המתיר לדעת הרמב"ם יצטרך לפרש שהרמב"ם כתב 'אסור', משום שבזמן בית המקדש הדבר היה אסור, אבל בעצם הרמב"ם מודה שבזמן הזה הדבר מותר. אמנם, הרמב"ם כתב גם הלכות שנוהגות בזמן הבית, אבל זו לא סיבה שיכתוב 'אסור' על מה שמותר כיום (קושי שקיים גם לפרש את סתימת המשנה 'אסור' רק בזמן הבית). בפרט בהלכה שאינה עוסקת ישירות במקדש, אלא ככל הלכות תרומות, נוגעת לזמן הזה. ובפרט שבהלכה הבאה הוא כותב שתרומת חו"ל מותרת לבטלה.

כדאי גם לציין שבהגהות מרדכי (חולין תשנ"ג) פירש ברמב"ם כדברי החזו"א, וכתב שיש לדקדק מלשונו כדברי התוספות. וכן גם ברלב"ח (סי' פח'). ובעצם לא הוזכר כלל מי שסבר אחרת, מלבד הרב וואזנר ששאלו דרך משא ומתן להסבר דבריו.

אמנם בהערה 176 מוזכרות משנה ובריתא בהן ההלכה הסתמית על תרומה, עוסקת בהכרח בתרומה בזמן הזה. אבל שאר ראיותיו של החזו"א כלל לא מובאות בספר.

דומה שהנימוקים האובייקטיביים למסקנה אינם 'נספריים' כלל ע"י בראון, אין הוא רואה אלא מגמה מבלי יכולת להכיר בערך הנימוקים ההלכתיים הטהורים.

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

הסיום "לצד כל הדיון הפרשני קשה לקורא להתחמק מההרגשה שבסוגיא זו סבר החזו"א מראש שראוי להחמיר ולא רק מטעמים של פרשנות הטקסט אלא מטעמים דתיים של יחס למצוה" (בראון, עמ' 367), אופייני, אך לא מבוסס, וגם משקף כאמור את חוסר ההבנה הבסיסי שלא מדובר כלל על שאלה שאפשר 'להקל' בה והחזו"א 'החמיר'. הביטול אסור להלכה בכל מקרה ככתוב בשולחן ערוך. והשאלה היתה האם לעשות מניפולציה של עישור וביטול כדי לזכות את הרבים⁴.

כיצד מתמודד החזו"א עם טענות כנגד דבריו

קושיה א'

בראון מתאר כיצד החזו"א מתמודד עם סתירה לדבריו:

"אמנם מצאנו שמעשר בזמן הזה נחשב כדין דרבנן שאין לו עיקר מן התורה.. החזו"א אינו נבהל מכך וקובע בפשטות כי אין כל הדברים שוים.. החזו"א כלל אינו טורח להציע קריטריון להבחנה.. הוא רומז שלא תמיד ניתן למצוא אצל חז"ל קריטריון מבחין להבדלים.. מהלך טיעונו של החזו"א הוא כביכול מהלך מאד לא למדני.. מהו איפה בסיס ההבחנה בדין? אין כל בסיס ורק הוראתם של חכמים כפי שהיא עולה מהגמרא היא הקובעת".

לכאורה טענת החזו"א ש"תרומה בזמן הזה נחשבת כדאורייתא, כיון שעיקרה מן התורה", נסתרת בהחלט מכך ש"מעשר בזמן הזה נחשב כדין דרבנן שאין לו עיקר מן התורה"? 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!

אכן דברים קשים, כלום מסוגל החזו"א לחלק בין תרומות למעשרות החופפים לכאורה, ללא שום בסיס?

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

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

אך בראון לא הבין כלל את תשובת החזו"א לשאלה זו, החזו"א אינו מחלק בין תרומה למעשר, והנדון שלו עצמו (האם לעשר ולערב) כולל גם את דין המעשר. החזו"א טוען כי המובאה ממנה ניתן היה ללמוד שמעשר נחשב כ'דרבנן' (גיטין סה' - קטן יכול לעשות 'קנין' במעשרות בזמן הזה. רק בדרבנן מתירים לקטן לעשות קנינים), אין טעמה ונימוקה משום ש"מעשרות בזמן הזה דרבנן", אלא משום שקטן יכול לזכות (לעשות 'קנין') גם בדינים ש"יש להם עיקר מן התורה".

החילוק שהחזו"א מדבר עליו הוא בין תחום 'קנינים אצל קטן' לבין תחום 'ביטול איסורים'. אין חפיפה בין הגדרת 'דרבנן' בשתי התחומים. ובחילוק זה אין שום חדשנות, ישנם דינים רבים בהם מקילים בכל 'דרבנן', ורבים אחרים בהם מקילים רק במה ש'אין עיקרו מן התורה', הדבר ידוע ומוכר לכל מי שרגיל בתלמוד ובפוסקים.⁵

החזו"א לא מסתפק ב'טענה' שאפשר לחלק בין הדברים, אלא מוכיח את הדבר מתוך השקלא וטריא בסוגיא, שההגדרה של דיני קנינים בקטן שונה. בראון לא מציין כלל שהחזו"א מוכיח את קביעתו "חסרת הבסיס", ובודאי לא מנסה להתמודד עם ההוכחות.

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

קושיה ב'

השואל בתשובה א' (הרב וואזנר) הקשה על חילוקו של החזו"א, מדברי הטור (יו"ד קכ"א) הכותב שהקילו בהגעלת כלי חרס ג"פ בתרומה בזה"ז, משום שהיא דרבנן, אבל לא בכשר עוף בחלב שעיקרו מן התורה (-בשר בהמה בחלב).

הרי אנו רואים שגם במקום שנעשה שימוש בקריטריון של 'עיקרו מן התורה', אין התרומה בכלל.

על כך משיב החזו"א:

"אמרו בירו' דג' הגעלות מקלישין ולא העמידו חכמים דבריהם בזה, ואמנם כשאנו באים להתיר בשאר איסור דבריהם אנו תופסים בשר עוף בחלב ליותר חמור מתרומה

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

בוה"ז מפני שיש לפנינו בשר בהמה, ויש מקום לומר דדוקא בתרומה הקילו וכאילו לב ב"ד מתנה עליהן שלא יקדש טעם הקלוש הזה".

החזו"א כותב שתי סיבות לכך שבנדון של הגעלה חלקית מחמירים ב'עיקרו מן התורה' של בשר בחלב, ולא ב'עיקרו מן התורה' של תרומה.

(1) עיקרו מן התורה של בב"ח מצוי בזמננו, משא"כ בתרומה כבר בטל. ואין יותר תרומה דאורייתא.

(2) בתרומה ישנה אפשרות יחודית להקל מחמת לב ב"ד מתנה.⁶

בראון קובע: 'בענין מרכזי זה דברי החזו"א סתומים במקצת', ומסקנתו היא שכוונת החזו"א:

"טעם התרומה אינו ניכר ביחודיותו, שכן יש לחולין ולתרומה אותו טעם. ואילו טעמו של בשר עוף בחלב, אדרבה, ככל שהוא קלוש, קשה יותר להבדיל בינו לבין טעם הבשר", (בראון, הערה 185 את הפירוש הפשוט המוזכר לעיל דוחה בראון משום מה).

רעיון זה אינו כתוב כלל בדברי החזו"א, ובראון משתמש כאן בפרשנות בדויה שאין לה זכר בדברי החזו"א.

מלבד העובדה שאין שום קשר בין הרעיון המוצע כאן לדברי החזו"א, הוא גם מופרך הלכתית, הרי דברי הטור בענין הגעלה נאמרו גם כאשר הטעם שבכלי הוא טעם חלב, ורוצים להגעילו כדי לבשל בו בשר עוף ממשי.

בכל אופן בראון קושר כתרים לפירוש הבדוי שלו בשם החזו"א:

"חכמים שיערו שבליעת טעמו של העוף בכלי עלולה להטעות משא"כ בנוגע לבליעת טעמה של התרומה בחולין, הוא מייחס לחזו"ל שיקול פסיכולוגי חברתי ההופך את קולתה וחומרתה של המצוה לענין מודרג עוד יותר.. הבחנות אלו הן בעליל לא אנליטיות ונתונות לשיעורין".

אך סברות כאלו רגילות תמיד בתלמוד ובפוסקים כדוגמת החילוק בין 'היכא דאתו למיטעי' להיכא ד'לא אתו למיטעי'. ואין בהן שום סנסציה.

קושיה ג'

כאמור, החזו"א קבע שכשהמשנה (שנכתבה אחר חרבן הבית) כותבת 'אסור', יש להניח שהאיסור תקף גם לזמן הזה.

השואל בתשובה א' (הרב וואזנר) מקשה על קביעה זו, מדברי הר"ן (כתובות) הלומד מן המשנה הכותבת שבעניני תרומה אפשר להסתמך על עד אחד, שעד אחד מועיל גם לתרומה

6 כיון שהאדם הוא יוצר את האיסור בהפרשתו, אפשר לב"ד להתנות ולהגבילה, כפי שמצאנו בכמה הלכות התלויות בהפרשה שהקילו בהן מחמת לב ב"ד מתנה, כגון על מה שלקחו הנמלים, או על מה שמוטמן בצד.

דאורייתא. מה שאומר שהר"ן פירש שהמשנה אינה עוסקת בזמן הזה. שכן בזמן הזה תרומה היא דרבנן, ואיך אפשר להוכיח מכאן לגבי תרומה דאורייתא?

שאלה זו איננה קשה כלל, ונבעה כנראה מחוסר הבנה של השואל את כוונת החזו"א המדוייקת. החזו"א מעיקרא לא טען שהמשנה מפרטת רק את המישור של 'בזמן הזה', אלא שהיא צריכה לפרט גם את המישור של הזמן הזה ולא הגיוני שתכתוב דין שאינו רלבנטי, אבל לא תפרט שבזמן הזה הדין אינו נכון. בכך נדחתה לחלוטין השאלה מדברי הר"ן.

החזו"א מוסיף להטעים את דברי הר"ן, שהנחתו שהמשנה תסביר את יסודות הדאורייתא מתאימה למקרה של עיסוק בעקרונות המצוה. במקרה של פרטים ייתכן באמת שלא יזכירו את הדאורייתא. תוספת זו אינה קשורה כלל לנקודה הרלבנטית לדין שלנו: האם המשנה יכולה להתעלם מדין 'בזמן הזה'.

בראון לעומת זאת, ככל הנראה לא הבין את התשובה לשאלה, וכותב:

"החזו"א בתשובתו קיבל את הטענה ביסודה, אבל ערך הבחנה בין עקרונות המצוה לבין פרטיה.. החזו"א גייס איפה את דמיונו כדי להיכנס למערכת השיקולים הלשונית סגנונית של חז"ל".

אך אין כאן שום גיוס דמיון ושום קשר להבחנה בין עקרונות ופרטים. אלא רק הבהרה, המשנה לא חייבת לעסוק רק במה שנוהג בזמן הזה, אבל אינה יכולה להתעלם ממה שנוהג בזמן הזה.

טעות נוספת של בראון היא דברי הסיום שלו: 'הרב וואזנר יש לציין לא השתכנע מהטיעון והמשיך לסבור שסתם תרומה שבמשנה היא תרומה מדאורייתא'. כשהוא מסתמך על הקטע האחרון שבטבט הלוי.⁷ בעוד הכתוב בשבה"ל הוא להיפך: שתירון החזו"א לדברי הר"ן דחוק בעיניו, וא"כ עדיין דברי הר"ן "נגד המפורש פסחים שם", דהיינו שהוא מקבל את ראיית החזו"א מפסחים שסתם משנה עוסקת בדרבנן, ודברי הר"ן נשארים תמוהים.

תרומתו של הניתוח ההלכתי בחיבור

הערה כללית לשיטת הניתוח של בראון. ככל שאנו עוסקים בתחום יותר מופשט, שקשה לכמת אותו לדיאגרמות, ושאינן בו נתונים 'יבשים'. התימצות והבהירות אינן רק טכניקה, אלא המהות עצמה. הארכנות והסרבול הם פגם מהותי בניתוח, ולא רק קושי להבין מה בדיוק רוצה המחבר.

הנושאים במאמרי, באים בעקבות סדר החיבור, נושא אחר נושא. וכך הדוגמא השניה בה בחר בראון, מנצחת אותנו על ידי בלבול. החל מעמ' 370 והלאה מתפתח דיון מייגע על 'מבחן השפה', או: עד כמה רלבנטי להלכות כלאיים הכינוי העממי של הפרי. מבין בתרי הדברים משתמע כאילו הנחת המוצא ההלכתית צריכה להיות קבלת השפה כקריטריון חד משמעי, והחזו"א הוא זה שסלל דרכים חדשות והעזו להכחיש את 'מבחן השפה'.

7 'שבט הלוי' ספרו של הרב וואזנר, בו מובא המשא ומתן עם החזו"א.

דומה שמוכן מאליו, עכ"פ אחרי הדוגמאות המובאות במשנת כלאים, שלהכריע מה נקרא 'מין' בעיני חז"ל צריכים "שיקול דעת כללי", ואי אפשר לקבוע קריטריוניים פיזיולוגיים בלבד בדומה לשיטה המודרנית של לינאוס. המין הוא מכלול של תכונות, מתחום הבוטניקה, מראה העיניים, התפיסה הפסיכולוגית של האדם הצופה, וגם השם בשפת הדיבור.

משפטים כמו:

"מבחינת תפיסתו הבסיסית החזו"א נאמן לקיומה של הבחנה בין תכונות מהותיות לתכונות קונטינגנטיות. לדידו הן מצויות בדברים עצמם ולא רק בשפה. גם הוא, כמו רבים מהפילוסופים הקדמונים ראה את השפה כהסכמה אנושית ולכן לא בטח בה".

אינם תורמים מאומה באמת לניתוח הלכתי, או להבנת שיטת החזו"א. יש לראות בהם 'הערות ביניים לועזות' המוצאות הקבלות בין משפטים בספרות ההלכתית לבין מקבילות בתחום לוגי זה או אחר שיש בו מונחים לועזיים.

"יש לנו עדויות רבות על כך שגם בענינים אחרים.. ביכר את מבחן החושים הטבעיים על פני מבחנים מדידים ומדויקים יותר, כשצריך היה לקבוע מה הטמפרטורה של יד סולדת עשה זאת באמצעות ניסויים שערך בידו שלו".

מה 'ניתוח' זה בא לומר? האם יש דרך מדידה ומדויקת יותר מאשר לבדוק ביד של אדם האם היא סולדת? האם זה רלבנטי או מקביל לשאלה המופשטת והכוללת מה מוגדר כ"מין"? אדם הרוצה לקבל מושג על שיטת החשיבה של החזו"א, במדה וישרוד את כל הארכונות, לא יחכים בהרבה. הניתוח אמור ללמדנו את מה שלא כתוב, ולא 'לתרגם' את הכתוב באופן צולע. גם בדיון זה משולבת טעות בולטת: "החריגים היחידים לענין זה היו למרבה הפלא דוקא התפוז והחושחש שעליהם פסק בכירור שהם מינים נבדלים". מעניין שהפסק הברור בתפוז וחושחש כתוב בספר חזו"א כלאים ב' ט' 'חושחש מין אחד עם התפוז'.⁸

מקורות הסמכות ההלכתית⁹

בעמ' 847 כותב בראון:

"גם על הרמב"ם לא היסס לחלוק כשהבין את מקורות חז"ל באופן שונה ממנו, כפי שראינו בסוגיית המינים בכלאיים לעיל עמ' 415".

מדובר בטרמינולוגיה מטעה עד מסולפת. בחזו"א כלאים א' א' כתוב:

"הר"מ פסק כר"א דב"נ מוזהרין על הכלאיים.. וכ' הגר"א טעמו.. אבל צ"ע.. וכבר כתבו התוס'.. וכתב הר"ן והריטב"א.. וכ"ה בירושלמי.. ואפשר דבספק אם הוא כלאים מותר.. דבדאורייתא איכא ס"ס דלמא אינו כלאים ודלמא הלכה כתו' והריטב"א, ובדרבנן של אמירה לנכרי יש להקל בספק אחד, וצ"ע".

8 הערה זו התפרסמה במאמרי המוזכר בהערה 1.

9 הכותרות מכאן ואילך הן של בראון.

דהיינו: הרמב"ם אוסר, אבל התוס' והר"ן והריטב"א מתירים וכן נראה בירושלמי, לכן הדבר ספק, ובמקרה של ספק ספיקא בדרבנן אפשר שיש להקל בזה וצריך עיון.

כיצד נראים הדברים בעיני בראון?

"החזו"א ביכר דוקא את דעת שאר הפוסקים.. ודומה ששני נימוקים עיקריים בידו, אחד העיון השכלי.. השני טכני יותר 'הלכתא כבתראי' שהוא אינו מונה את שמותיהם" (עמ' 415).

בחזו"א שלפנינו כאמור נמנים שמות המתירים, ומדובר בענין טריויאלי של הכרעה במחלוקת הפוסקים. להציג את הדברים כ"על הרמב"ם לא היסס לחלוק" גובל בסילוף. ומעברו השני של הגבול.

אך לפי בראון:

"באשר לנימוק הראשון, לעיל ראינו שהחזו"א ביטל את דעתו שלו מפני דעת הרמב"ם והורה בעקבותיו ששביעית בזמן הזה דרבנן", כביכול כאן החזו"א חולק על הרמב"ם מדעתו שלו..

"ובאשר לנימוק השני לא מצינו שהחזו"א ייחס מעמד חשוב לכלל הלכתא כבתראי", חד וחלק, כאילו שהכלל החזל"י הנפסק בשו"ע (יו"ד רמב"ג) תלוי בחזו"א. וכמובן הקביעה שגויה, החזו"א משתמש פעמים רבות בכלל מוסכם זה להכריע בין הראשונים¹⁰.

המנהג והספר

בנושא שיעורי תורה (עמ' 427 ואילך) טועה בראון טעות חמורה וביססית בכל הנוגע לשיטת החזו"א וגם למנהג הישן.

הסתירה בין מדות אורך (ע"פ אגודל) למדות נפח (ע"פ ביצים), התעוררה כבר בימי הבי"י, ומוזכרת בשו"ת מבי"ט ובאבקת וכול - התוצאה של מדות האורך ע"פ אגודל היתה גדולה ככפליים. מה שאומר שהמנהג היה בסתירה פנימית. כל מידה אחידה של שיעור חייבת להתעלם ממנהג, או של מדות האורך או של הנפח.

10 חזו"א: או"ח נא' ז': "אבל ר"י בתוס' חולק והלכה כבתראי". או"ח סב' יט': "נראה דהלכתא כותיהו דרביים ובתראי ניהו ושמתא כותיהו רהיטא". או"ח סד' י' "הסכימו הר"ן והריטב"א שהם בתראי ועמודי ההוראה עם הרז"ה". או"ח קג' יט': "הרשב"א והריטב"א שם ושם חולקים על התו' בזה ונראה דהלכתא כותיהו דבתראי ניהו". או"ח קי' ט': "והכי נקטינן לדינא משום דהרשב"א והריטב"א בתראי ניהו והוא להקל בעירובין". שם כח': "גם הר"מ סובר כן, והל' כבתראי במקום שראיותיהם מכריעות". או"ח קנד' ב': "שתקו בזה האחרונים ז"ל ולא חששו לדעת הרמב"ן ז"ל כיון דהרשב"א והר"ן והריטב"א תלמידיו ובתראי אינהו". זרעים, ערלה יב' ה': "נראה ד.. יש להחמיר כדעת הרז"ה כיון שהר"ן והטור דבתראי ניהו נקטו לחומרא". יו"ד לט' ב' "נראה עיקר לדינא כדעת הרשב"א אחרי שראה דברי רמב"ן וחלק עליהם והסכים עמו הרא"ה והריטב"א ביבמות שם והלכה כבתראי והם רבים". יו"ד צד' ח': "נראה דהלכה כמותם דבתראי ניהו". יו"ד קנג' ב': "וכן נראה להלכה, כיון דרביים ניהו ובתראי". דוגמאות אלו הן להכרעה בין ראשונים ע"י הכלל של בתראי.

חידושו של הצל"ח היה להחמיר במדות נפח (שיעור חלה) על פי התוצאה הכפולה של מדות אורך. וחידוש זה לא נתקבל בצורה מוחלטת, רוב הפוסקים כתבו להחמיר כמוהו בדאורייתא, ולהקל בדרבנן. ואילו הגר"ח נאה, שהכיר את מנהג היושבים בארצות האיסלם, כולל ירושלים, לסמוך על הדרהם – במדות נפח. קבע על פי זה גם את מדות האורך.

דהיינו: רח"נ, לא רק שלא קיבל את חומרת הצל"ח להגדיל את מדות הנפח, אלא שיצא בחידוש גדול מאד – להקטין את מדות האורך. להכריז על האגודל הממוצע שהוא 2.3 ס"מ לכל הפחות, כאגודל של 2 ס"מ על פי מדות הנפח של דרהם.

עיקר הויכוח של החזו"א עם הגר"ח נאה היה על מדות האורך, שא"א להכחיש את מדת האגודל שניתנת למדידה, ושנהגו בהרבה ארצות על פיה. ולגבי מדות הנפח, החזו"א קיבל כמובן את חומרת הצל"ח, אבל רק לחומרא, ולא באופן וודאי ומוחלט כמו מדות האורך. מכיון שטען שהקובע הוא הזית שלפנינו או הביצה שלפנינו.¹¹

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

לפיכך קביעתו: "פסיקתו של החזו"א שהיתה מנוגדת לנורמות מבוססות ומושרשות בארץ ואף לא הלמה את מנהג העולם במזרח אירופה" (בראון, עמ' 434). שגויה, היא מייצגת מנהג מבוסס במדות האורך, וגם במדות הנפח הרבה פוסקים החמירו, והמשנה ברורה פוסק להחמיר בדאורייתא.

ההדגשה של בראון 'מזרח אירופה' באה כנראה משום שבהערת שוליים גילה מציאה מתוך קונטרס לא ידוע של הרב דוד פלדמן הטוען שבגרמניה נהגו כשיעור הגדול.¹² מבלי

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

12 במקום לדעת את דברי רבני גרמניה המפורסמים, כמו בשו"ת רבי עזריה הילדסהיימר יו"ד סי' רי' שמקובל בפפד"מ מדורות קדמונים לחשוב האצבע כצאהל של 23.7 מ"מ. וכ"כ רש"ר הירש בשמש מרפא סי' כד'

להבין שבכל מקום שהיה צריך שיעור של אצבע או ד' אצבעות מדדו באצבעות המציאותיות, שבשום אופן לא היו מעולם ברוחב של 2 ס"מ בלבד. כפי שכותב הערוה"ש סי' קסח' כך היה מנהג כל היראים בליטא, וכך פסקו רוב האחרונים (מנחת ברוך הנו"ב החת"ס שכ' שכן מנהג פרשבורג שערי תשובה בית אפרים מהרש"ם חיי אדם הגר"א הגרע"א קצוש"ע דרכ"ת)¹³. ואם לא כך, לא היתה מלכתחלה מתעוררת הסתירה שעלתה לפני הב"י והמבי"ט.

הבלבול הבסיסי של בראון בין מדות אורך למדות נפת, גרם לו להכרזה מוזרה ושגויה: "דוקא הסטייפלר שהתנגד אפילו לעצם הצגתה של שיטת ר"ח נאה כשיטה העומדת מול שיטתו של החזו"א וציוה שלא להדפיסה כלל,¹⁴ ריכך לימים את עמדתו ומוכן היה להודות בלגיטימיות של מנהגי שיעורים אחרים.. במכתב שכתב אל חולה שהתעקש לאכול כזית מרור לפי שיעור החזו"א אע"פ שסבל מכיב קיבה הוא מפתיע עוד יותר: לדבריו החולה רשאי 'לסמוך בהחלט' על דעת המקטינים, שכן 'ידוע שמרן החזו"א צ"ל היה סובר שמעיקר הדין סגי לכזית בשיעור הנ"ל רק שלכתחלה היה אומר להחמיר לדאוריתא כפסק האחרונים ז"ל".

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

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

כ' שמנהג כל ערי אוסטריה היה לשער האצבע כמדת הצאל, וכן במלמד להועיל לרד"צ הופמן עב', ועוד מקורות קדומים כמו תשובת מהרי"ו עא'.

13 כיון שבראון השתמש בספר 'קריית אריאל', הרי היה לו לדעת שהרבה מאחרוני ספרד ג"כ פסקו להחמיר כשיעור הגדול: כמו הפתח הדביר, והזב"צ יו"ד כט' שמשער האצבע באינצ', וברוח חיים סט' א' משער 2.3 ס"מ, והבא"ח שנה א' לך לך יב' וכן הרב בריכות מים הולכים אחר השיעור הגדול, (וכן פוסק באור לציון מבא לח"ב). בכלל מבואר בקריית אריאל ממקורות רבים מאד שבכל ארצות אשכנז שיעור מדות אורך במדה הגדולה. וכן מוכיח ב'מדות ושיעורים של תורה' מכל מניני האמות שבספרי הראשונים הנוגעים לגיאוגרפיה.

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

הסיבה היא פשוטה כפי שנתבאר: במדות האורך אין מקום לנטות מן המציאות, כדברי ה'אגרות משה' (א' קלו') שאינו מבין איך אפשר להתווכח על מדות אורך, שהרי מדת האגודל במציאות היא בערך 2.4 ס"מ. בעוד לגבי מדות נפח, מה שקובע הוא הזית של זמננו, כפי שפסק ר"ח מוולז'ין כמובא בשיעורין של תורה מהסטייפלר. ואפילו אם נאמר שנשתנו הטבעים, עדיין מה שקובע הוא זית שלנו כמו שהאריך החזו"א. (וכן בעמ' 435 הערה 60 הוא שוב מתבלבל בשאלה אם יש להחמיר כרא"ח נאה בדאורייתא, מבלי להבדיל בין מדות אורך למדות נפח. וראה עוד את דיוקו בעמ' 426 הערה 17: הצל"ח כותב 'בכל שיעורי התורה' משמע שאינו כולל דיני דרבנן..).

המנהג והספר ב'

הדוגמא השניה בניתוח 'המנהג והספר' אצל החזו"א: אכילת בקר ממין ה'ז'בו" (עמ' 441 והלאה).

גם כאן משתמש בראון במושגים מטושטשים כדי להגיע להגדרות הנוחות לו: ישנה פיסקה בש"ך (י"ד פ' א') שניתן לפרשה כאוסרת על אכילת בהמות וחיות ללא מסורת, אף אם יש להם סימני טהרה. כפירוש זה נקטו ה'חכמת אדם' וה'ערוך השלחן'. בראון כותב על כך:

"מרבית הפוסקים לא אימצו חומרה זו.. רק שני פוסקים קיבלו והורו אותה להלכה בדורות שלאחר הש"ך".

מבלי לגלות לנו מי הם הפוסקים שלא העתיקו חומרה זו, דהיינו שכתבו את ההלכות האלו והשמיטו את דברי הש"ך כפרשנות החכמ"א והערוה"ש. כמדומה שיש כאן אמירה בעלמא שאין מאחוריה שום כיסוי.

אך בראון אינו מסתפק ב'טשטוש', אלא מסלף בפועל:

"המקור ההלכתי שעל פיו נדונה הבעיה (-של ה'ז'בו) הייתה אמרה קצרה של אחד מגדולי האחרונים שלא נפסקה להלכה", (בראון עמ' 473).

פסיקת הש"ך על אתר לא מוגדרת בעולם ההלכה כ'אמרה קצרה' (מה המשמעות של האורך?), ובכל אופן הסיום 'לא נפסקה להלכה' חסר כיסוי, החכמ"א והערוה"ש הם ספרי ההלכה הקלאסיים במקצוע של 'יורה דעה' והם פוסקים אותה להלכה. על סמך מה קובע בראון שלא נפסקה להלכה?

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

המנהג והספר ג'

הדוגמא הבאה בניתוח יחסו של החזו"א ל'מנהג והספר': צ' הפוכה בכתב סת"ם (עמ' 448 והלאה).

בראון קובע כהנחת יסוד: 'לפי הרמב"ם למשל ברור שהבדל מעין זה אינו פוסל את הכתיבה'. בזמן שלפי החזו"א אין שום ראייה מהרמב"ם, שבס"ה מעתיק את דברי הגמרא (וכך עולה גם מהטיעון שבעמ' 456 הערה 129).

בהמשך (עמ' 451) יוצר בראון רשימה גדולה של אחרונים שהכשירו את ספרי התורה בעלי הצ' הפוכה. אלא שברשימה זו הוא מונה את אלו שהכשירו את כתב 'וועליש', ואין חפיפה מוחלטת בין המונחים, לא כל ספר בכתב וועליש בהכרח נכתב בצ' הפוכה, ואין היא חלק מכללי כתב וועליש. רק בדורות האחרונים נוצרה חפיפה גמורה. אבל כשהנו"ב הכשיר כתב וועליש, לא כלל כתב זה צ' הפוכה.

המנהג והספר ד'

בסיכום המחקר על גישת החזו"א למנהג ולספר, כותב בראון:

"הגר"א לא שיתף אותנו בנימוקים שעמדו אצלו מאחורי מגמה זו.. מיתוס הגר"א היה אחד הגורמים התרבותיים המעצבים ביותר של יהדות זו.. מסתבר שלידו חכמת התורה שעל מעלתה האריך רבות בפירושו על ספר משלי ובחיבורים נוספים, אינה יכולה להיקבע על ידי גורמים אקראיים כגון שיקולים העולים בתשובה קונקרטיית או כתוצאה מהשפעת נסיבות הזמן או מנהגי ההמון הרחב, האידיאל של הפרוש הלומד בחדר המסוגר הוא אידיאל התובע התנתקות מכל אלה.. (בראון, עמ' 463).

קשה לקרוא 'ניתוח' לבלייל זה שאין להבין ממנו שום קריטריון ברור או נימוק שניתן להגדרה. העיקר חסר מן הספר: לא מוזכר כלל העיקרון הידוע הכתוב בשם הגר"א, ששורש מחלוקתו עם מנהגים רבים ותקנות רבות היתה המסקנה ההלכתית שאין סמכות לתקן דברים חדשים אחרי רבינא ורב אשי. ומן הצד השני נוצר כאן עקרון מדומה כאילו אצל הגר"א (להבדיל מפוסקים אחרים) חכמת התורה עשויה מחומר אחר – שעל אודותיו מאריך בפירושו למשלי – משהו שאינו יכול להיקבע על ידי 'שיקולים העולים בתשובה קונקרטיית', (מה זה?). האם הכוונה שלהגר"א בשביל לקבוע הלכה יש צורך להסתגר כל החיים? ברור שככל שאדם יכול יותר לעמול בתורה הרי זה משובח, אבל האם הגר"א נחלק על דעות של חכמים אחרים משום שהם 'העלו שיקול קונקרטי' והוא 'העלה שיקול מכח הסתגרות'? בהמשך מאפיין המחבר בכך את רבני ליטא, למשל בעל ערוך השלחן.. בעוד המכיר את שיטתו יודע שלא הלך בדרך זו כלל.

הפרק על המנהגים מסתיים בקביעה חסרת ביסוס אופיינית:

"תיאורינו לא יהיה שלם אם לא נקדיש את השורות האחרונות לאחרייתה הפרדוקסלית משהו של גישת החזון איש.. החזונואישניקים קיבלו עליהם לקיים בכל עניני ההלכה

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

ה'פרדוקס' פותח ב'בכללן מן הסתם לא מעט שמועות שוא', ממשיך ב'ספק אם כל המיוחס לחזון"א ממנו בא', ומסיים ב'שורה שלמה של מנהגים שלעתיים קרובות אין כל ערובה שלא באו מדלת העם'. תוך כדי דיבור הולך הפרדוקס ומחריף,¹⁵ הבעיה ה'קטנה' היא שהמחבר אינו טורח כלל לעגן במציאות את קביעותיו המקצינות והולכות.

מכיון שהחזון"א היה בקשר קבוע וקרוב כמעט כמשפחה עם קבוצה גדולה מאד של תלמידי חכמים צעירים התגוררו עמו בביתו, וזכו לחיות עשרות שנים לאחריו, כשחלק גדול מהם הפך לאנשים מן השורה הראשונה בעולם ההלכה. הרי שישנם בהחלט הרבה עדים רציניים, שחלקם עודם עמנו, וגם אלו שלא, נכחו בהדפסת ופרסום הדברים שבשמו. (האם לא מן הראוי לציין ש"דינים והנהגות חזון"א" נדפס על ידי אחיינו רבי מאיר גרינמן שקבע קריטריונים מחמירים מאד לפרסום דברים בדוקים שראה בעיניו או שהתבררו לו באופן חד משמעי בלבד?) מדוע אם כן קובע בראון שיש 'שורה שלמה של מנהגים חסרי ערובה', וכיצד הגיעו לכאן 'דלת העם'? (ה"חזוןאישיניקים" מהווים חברה אליטיסטית, יש שיגדירו אותה כ'מתנשאת'. אבל היא בהחלט מבוססת על אוריינות הלכתית ודעות עצמאיות, ולא להיפך).

בהערה קצרצרה הוא מציין כ'דוגמא' לדבריו עמ' 491 והלאה בנוגע ל'זמן חזון איש', אלא ששם לא מוזכר שום פרט רלבנטי, אין שום ויכוח שהחזון"א השתהה כמה דקות אחרי הזמן המקובל של צאת השבת, ושלא מדובר בחשבון הלכתי אלא בסייג בעלמא.¹⁶ מה זה נוגע לקביעות העיתונאיות של בראון בנושא? האם יש כאן בדל מחקר על מנהגים בשם החזון"א ומידת ביסוסם?

החמרה

פרק החמרה מדגים יפה כיצד בראון נוטל דיונים הלכתיים רציניים, המסתמכים על נימוקים וראיות, והופך אותם לבליל של מגמות. נביא כמה משפטים לדוגמא, ולאחר מכן ניגש לנושא המרכזי.

¹⁵ ראה עמ' 547 הערה 24.

¹⁶ שם כותב בראון "המקורות לענין זה רבים מכוונים ומהימנים וכולם מתנבאים בסגנון אחד" (עמ' 487). כנראה שכוונתו למשפט הסיום שלו שם שהחזון"א לקח זאת כחומרא בעלמא ואילו אחרים תופסים זאת כ'שיטה'. קביעה שאין לה ע"מ לסמוך.

החזו"א כותב "על המתיר להביא ראייה", ועל כך מעיר בראון: "בניגוד לרוחו של עקרון החוקיות במשפט המודרני, כאן לא המחמיר צריך להביא ראייה אלא המיקל", (עמ' 476 וכן 529). כאילו לא שמע על "ספק דאורייתא לחומרא", ושהכלל ההלכתי המקובל הוא בכל מקום, שאם אין ראייה אי אפשר להקל כאשר נולד ספק.

בוידוי נאמר: "את שהיתרת אסרתי", החזו"א אמר דבר חידוד, שמדובר במי שאוסר את המותר בכדי לגרום פירצה. ומכאן לומד בראון שאינו מכיר בעצם החסרון של לאסור את המותר, (בראון, עמ' 474). האם הכוונה כאן לחקור ולנתח 'וורטים'? ראה גם חזו"א יו"ד י' ה': "אין כאן הכרח לאסור את המותר".

חוסר הבנה בסיסי מגלה בראון בקטע:

"רטוריקת ההחמרה שלו בולטת... כמו כן קבע כי הדגים הנעשין בבתי חרושת של אינם ישראלים או של בלתי שומרי תורה ח"ו אם נגמרין ע"י בישול יש בהם משום בשולי עכו"ם ואין נפקותא בין בית חרושת לבין בישול פרטי. ברם לאמתו של דבר דומה שלא תחום הלכתי זה או אחר הוא שקבע אלא הנטיה הבסיסית להחמיר בספקות, הוא עצמו הודה פעם: בטבעי אני רואה את כל הענינים לחמורים וקלים כמעט לא פגשתי".

לא ביאר לנו כאן היכן בדיוק החומרא בדגים שמתבשלים על ידי נכרים, כיצד הפך פסק הלכה בענין בישולי נכרים ל'רטוריקת החמרה'.

אך הטעות הבולטת בקטע זה היא בהבנת הנקרא, 'חמורים וקלים' בא כאן במובן של ענינים קשים ורציניים, ולא במובן של החמרה בספק.¹⁷

ומכאן ניגש לדוגמא המרכזית של 'החמרה על החמרה':

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

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

"במתניתין (סוכה כא:) פליגי רבי יודא ורבנן בסומך סוכתו בכרעי המטה ורבנן מכשרי, ופוסק רב אלפס כרבי יודא הפוסל, ומפרש טעמא בגמרא תרי אמוראי, חד אמר מפני שמעמידו בדבר המקבל טומאה.. אלא דמה"ר זלמן כתב בפירושו אותו

17 הערה זו התפרסמה במאמרי הנ"ל הערה 1, ובהמשך הורחבו הדברים על גבי כתב העת 'קטרסיס'.

הטעם לחודי, ולמדו משם הלכות סוכה וקסברי דהיינו טעמא דרבי יודא, ומתוך כך הורו לאיסורא וקשרו מעמידי סוכה בחבלים ויתדות של עץ ונשמרו מיתדות של ברזל, (שו"ת מהרי"ל סי' קנז).

טעות בולטת נוספת של בראון כאן: הוא אינו מודע לכך שכל הנדון אינו אלא לפי מי פוסל 'מעמיד', מה הדין ב'מעמיד דמעמיד'. אבל עצם הפסול של 'מעמיד' אינו להלכה, עיקר הדין הוא שמעמיד מקבל טומאה מותר. ואין הלכה כרבי יהודה הפוסל במעמיד מקבל טומאה. אלא שמחמירים בכך בתורת 'חומרא'.

בראון כותב שבשלושת המחלוקות הכריע החזו"א לחומרא (ויותר מפורש בעמ' 482 "לאחר שקיבל את הכרעת ההלכה כר' יהודה"), והדבר טעות, החזו"א מעולם לא הכריע שמעמיד מקבל טומאה פסול, ואדרבה גם לדעתו מעיקר הדין מותר, כפי שהוא כותב במפורש (חזו"א אר"ח קמג' א'): "ויש מקום להקל בדרבנן מספק",¹⁸ (בראון כמושבע ועומד אחר טעותו מפטיר: "החזו"א כדרכו לא נטה לפנות להכרעת הרוב המספרי.. חשש לדעת המחמירה אף אם היא במיעוט", דברי בדותא¹⁹). ולא אמר החזו"א אלא שמי שמחמיר במעמיד צריך להחמיר גם במעמיד דמעמיד. ולכן היו באמת רבים שלא החמירו בסוכות העשויות מסמרים, (וכפי שמוכיח בראון מהשיר "פטיש מסמר ניקח מהר"), ואין החזו"א בא לבטל את מנהגם, אלא רק בנוגע למי שמחמיר ב'מעמיד'.

בנוגע לעצם הכרעת החזו"א (להחמיר ב'מעמיד דמעמיד) פוסק בראון:

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

בראון לא מסתפק בניחוח דברי החזו"א, אלא כתלמיד חכם קובע שדברי החזו"א מנוגדים ל"דברי הרמב"ן ומרבית הראשונים", ולכן מן הסתם דבריו דעת יחיד. מבלי להבין שהחזו"א דוקא מסתמך על דברי הרמב"ן, אלא שהוא טוען ש'מעמיד דמעמיד' עליו דיבר הרמב"ן הוא לא הדופן, אלא העמוד שמתחת הסוכה, 'מעשה קרקע'. ולזה קראו תלמידי הרמב"ן מעמיד דמעמיד. האחרונים, בניגוד לדברי בראון, מתיחסים כולם לנדון, שכן הם נדרשים להסביר את

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

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

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

היתר הש"ע להעמיד דפנות עם מסמרים, ורובם, כולל הב"ח כאמור לעיל, טוענים שזה משום שהש"ע מתיר 'מעמיד', מה שאומר שהם הבינו שאין הבדל בין 'מעמיד' למעמידי הדופן.²⁰ כל ההתבטאויות על "חידוש מפתיע של החזו"א" פשוט שגויות, מדובר בתירוץ א' של המג"א שהוא פשט השו"ע וכמוהו נקטו רוב האחרונים (וכ"כ גם המ"ב תרכט' ב', למרות שבתרל' מביא תירוץ השני של המג"א).

בראון מסיים את העניין לא לפני שהוא דורש כתרי אותיות בטענת רבי שלמה זלמן אוירבעך על החזו"א, שאם גוזרים על הדופן המק"ט אטו כלונסאות וכלונסאות אטו סכך הוי גזרה לגזרה²¹ - "דומה שבכך שילח הרב אוירבעך גם רמז ביקורתי כלפי ההחמרה המפליגה שבהוראת החזו"א". (עמ' 485). כאילו שהמונח ההלכתי 'גזרה לגזרה' משמש לעקיצות מדומות.

מכיון שברור לבראון שהדיון כאן אינו הלכתי כלל אלא דיון בעקרונות מדומים, הוא חש צורך להתנצל על עניינותו של הגרשז"א (מלבד ה'רמז הברור' הנ"ל): "כפי שניתן להתרשם רשו"א לא ניהל את הויכוח עם החזו"א ברמה המטא הלכתית אלא ברמת ההתמודדות ה'טכנית' עם המקורות. זו דרכו לעתים קרובות ואין לתמוה על כך". כך, 'על הדרך' הוא מוסיף אבחנה חסרת בסיס לדרכו של הגרשז"א.

פורמליזם וערכנות

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 ילקל את ההסבר המופיע בהמשך שהדיון התחדד בעקבות החסידות וכו'.

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

גם דבריו בהערה 38 לא מובנים, נקליטי המטה הם בסך הכל ארבע רגליים אנכיות, אין שום סיכוך שיכול לעמוד עליהם, בודאי לא כפות תמרים, ואפילו לא מחצלת קנים.

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

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

בהמשך מביא החזו"א את דברי הרמ"א 'גט שסדרו אותו הדיוטות יש לפסלו'. ובראון מעיר: "דומה שלא רק מקור זה השפיע על החזו"א, אלא בראש ובראשונה עמדתו שלו שלפיה רק תלמידי חכמים יכולים להיות נאמנים על דבר הלכה". שוב נסיון נואש להפוך נימוק הלכתי אובייקטיבי, לעיקרון מדומה.

ואם לא די בזה מוסיף בראון: "פשוט לשון הרמ"א מורה שבדיעבד גט זה כשר". על איון מיומנות של קריאת טקסט תלמודי, מעידה הפרשנות של הביטוי "יש לפסלו" כמתכוין שהוא כשר בדיעבד?

כאשר החזו"א טוען למיקל, שכל פוסקי הזמן שעסקו בזה החמירו, ולכן אל לו להקל. שואל בראון "וכאן עומד הקורא ותוהה, האמנם מעטו של החזו"א יצאו הדברים? הרי החזו"א מתנגד לשיקולים טכניים של רוב? אלא החזו"א השתמש במישור טקטי שלא ממין הענין כדי לשכנעו..

למי שבכל אופן מוטרד מתוצאת הניתוח: "ראוי היה לנו להגדיר את החזו"א כפורמליסט מן הסוג המתון המורכב, אפשר אולי לשייכו לפורמליזם המעודן שתיאר המלומד האמריקני פ' שאוואר" (עמ' 535). כאילו שבאמת חייבת להימצא הקבלה לצורת חשיבה הלכתית במחוזות המשפט המודרני, או שהגדרות כאלו עוזרות לנו ולו במשהו להבין את גישת החזו"א להלכה. או שמא מחובתו של הכותב האקדמי לשלם מס שפתיים לקונסטרוקציה שהוא שרוי בתוכה ויהי מה.

דרך הנמקתה של ההכרעה ההלכתית

הנושא: חשמל בשבת.

"הגמרא במסכת שבת עוסקת בשאלת חיבורם של מרכיבים בשבת.. לשאלות אלו הציג שתי תשובות, תחילה את תשובתו שלו.. ואח"כ את תשובתם של הרמב"ן והריטב"א.. נראה בעליל שהוא העדיף את פירושו שלו על פני זה של הראשונים" (עמ' 573).

מדובר בחוסר הבנה של הטקסט, החזו"א מסיק כפי' הרמב"ן והריטב"א משום ש'וכן מוכח מהא דמטה של טרסיים.. (או"ח נ' ט' סוד"ה והנה). דהיינו הוא תומך בתירוצם של הרמב"ן והריטב"א.

מה שלא מפריע לבראון כתוב בסיכום:

"קשה להימלט מן הרושם שכל רצף טענותיו החל מפסק ההלכה שבספרו וכלה במכתביו לרב אוירבעך מגלה קשיים וטיעונים דחוקים, הוא מרחיב את גדר בונה באופן חסר תקדים, דוחה את פירושי הרמב"ן והריטב"א חרף הצהרותיו החוזרות ונשנות בכתביו בדבר המחוייבות לפירושי הראשונים", (עמ' 579).²²

כאמור דברי הרמב"ן והריטב"א לא נדחו, והם רק מצטרפים לטיעונו של החזו"א שגם בעומד לפרוק שייך תקיעה בחוזק וחיוב חטאת. כמובן שמדובר במשהו 'חסר תקדים' שכן החשמל עצמו הוא חסר תקדים, ואין לצפות למצוא דוגמאות דומות בגמ', (אמנם, לא הוזכר בספר שחכמים אסרו עשיית גבינה משום 'בונה', למרות שגם זה 'חסר תקדים').

הנחת החזו"א שחשמל הוא מלאכה, לפי ההגדרה של מלאכה בשבת, ו'ובונה' הוא רק הקטגוריה שצריכים בע"כ להתאים. וזו כוונת הדברים שאמר לצבי יהודה, אלו שיקולים הלכתיים טהורים, ובודאי לא כהגדרתו של צ"י "המאמץ ההירואי שלו למצוא משהו כשהוא עצמו בלבו פנימה ידע שאינו הגיוני".²³

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 שידוע אימתי דברי החזו"א דחוקים ואינם עומדים בקריטריונים הלכתיים מקובלים. בזמן שאין לו את הכלים לקרוא טקסט תלמודי לאשורו, אפילו לא את הטקסט של החזו"א, בו הוא נכשל בקריאה פשוטה פעם אחר פעם.

בראון חושב באמת שהחזו"א החמיר בהפעלת חשמל בשבת, כעין דעתו המובאת בעמ' 580, לבחור בהחמרה ציבורית ב'משומר', מכיון שלא רצה להחיר בפומבי. בפרט שגויים דברי פרופ' תא שמע המובאים שם הערה 52:

"בכך איבד למעשה איסור 'בונה' של החזו"א את משמעותו המעשית ונעשה לרטוריקה בלבד, בעלי הדעה המקלה סברו שהאסור כולו אינו אלא מדרבנן וע"כ יש להקל בו בשעת הדחק, ואילו החזו"א והמורים כמותו הורו שיש איסור דאורייתא, אבל הכירו בכך בשעת הדחק יש להקל, שכן בשעת הדחק סומכים גם על הדעה הדחוייה".

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

23 על נאמנותו של צבי יהודה ומידת האובייקטיביות שלו כפרשן של החזו"א, ראה מאמרי הנ"ל הערה 1, וכן מאמרו של פרופ' ש"ז הבלין ב'קתרסיס'.

מדובר בדברי בורות, שנאמרו על ידי מי שאין לו שמץ מושג בעולם ההלכה. המחמירים בחשמל בשבת לא הקילו בו בשעת הדחק, וגם כיום אפילו מכון צומת (שאינו מן המחמירים או מתלמידי החזו"א) אינו מיקל בהדלקת חשמל בשבת 'בשעת הדחק'.

דרך הנמקתה של ההכרעה ההלכתית - ב'

הנושא השני הוא דרך עשייתו של מקוה טהרה. טענת החזו"א שמה שהש"ך החמיר כהראב"ד ב'נתן סאה ונטל סאה', היינו דוקא בנוטל מן המקוה אחרי שהמים נחו, ולא ביוצאים תוכ"ד נתינה.

על כך כותב בראון:

"החזו"א היה ער כמובן לכך שכל צורות המקווה שעליהן חלק נולדו מהשאפה לצאת ידי דעת המיעוט של הראב"ד בענין זה. כיצד הסביר איפה את נכונותו להקל ולא לחשוש לכך? לדבריו, דוקא העמדה הנגדית היא הטענה הסבר: "לא מצאתי מי שיאמר היפוך [=דהיינו שיפסוק את ההלכה כדעת הראב"ד], אלא כך אמרתי: הלא הכל במזל תליא מילתא", דהיינו חומרתו של הראב"ד יש לה 'מזל' שהכל חוששים לה.. הוא ראה בכך ענין של מזל, דהיינו העדפה על בסיס שרירותי ולא עניני. יתר על כן הוסיף ישנן עוד חומרות שמקצת הפוסקים החמירו בהן ואם ננסה לצאת ידי חובת כולן ודאי וודאי שיהיה בהן כדי לפסול את מקוה ההשקה", (עמ' 597).

לפנינו חוסר הבנה בסיסי של הטקסט, בראון הבין שהחזו"א בא לומר שלא מצא מי שפוסק כראב"ד, ונוהגים כמוהו רק בגלל מזל, ולכן אין באמת צורך לנהוג כמוהו.. בעוד החזו"א לא העלה על דעתו דברי שטות אלו, הלא הש"ך פוסק כראב"ד וכך עוד הרבה פוסקים (בראון מתקשה בכך בהערה 100, ומתריך שהכוונה שבין הראשונים לא פסקו כראב"ד. או שלא באמת פסקו כמוהו רק החמירו..), ובכל מקרה לא היה מבטל את דברי הפוסקים משום שהם 'רק מזל'. כוונת החזו"א היא לענין אחר לגמרי: הוא מסביר מדוע חששו הפוסקים לראב"ד בנ"ס להדיא, ולא חששו לו בנ"ס ממילא, ועל זה אמר שלפעמים הדברים תלויים במזל, ומה שאמרו הפוסקים אמרו. אע"פ שלא מצא שיטה שאומרת במפורש היפך דברי הראב"ד דוקא בנ"ס ממילא.

הלכה ומדע

גם כאן, כמו בנושא קביעת מינים בוטניים, במקום מחקר אנו מקבלים אסוציאציות חפשיות. נושא הלכה ומדע רחב ודעות רבות ושונות בו. אך אין לקשר את הנושא לפילוסופיה של המדע, להגררה ה'אמיתית' של המדע. לכל הדעות ישנה הבחנה לענייני בין תופעות הנצפות בעיניים, ובין מסקנות שמקובלות כתוצאות של חקירות נעשו על ידי הממסד המדעי ועל פי המתודה המדעית.

בראון כותב: "מהלכו של הרשב"א שאותו הבאתי לעיל הוא מהלך מובהק של שלילת המדע", (בראון עמ' 638).

אך הרשב"א לא שלל את 'המדע'. המדובר שם בסיפור שסיפרו כמה אנשים, והרשב"א מציין לבטל את המקובל בתלמוד, מחמת סיפור שלא היה מאומת בשום צורה (כשמדווחים על תופעה זיאלוגית על סמך מקרה יש להביא בחשבון הרבה משתנים שיש לשלול בכדי להגיע למסקנה). מה הקשר כאן ל'מדע'? האם המדע עצמו אינו שולל 'סיפורים' שבעיניו הם בלתי מבוססים?

גם הדיווחים והקביעות שבתלמוד היו כרוכים בנסיון של חכמים, לא פחות מהשואל של הרשב"א או מי שסיפר לו את הסיפור, כנודע רב שהיה בין רועי בקר יח' חודש כדי להבחין בטבעם, והלכות טריפות בתלמוד מליאות ב"והא קא חזינן". מבחינת ה'מדע' לפי כל הנתונים שביד הרשב"א, לא היתה שום סיבה להאמין לאותו סיפור.

תחת הכותרת "מדע חז"ל" ומדע מודרני בכפיפה אחת", נכתב בעמ' 642:

"כפי שראינו בדיני טריפות בבעלי חיים נשאר החזו"א נאמן לקטגוריות של חז"ל אבל נותר קשוב למדע.. חז"ל סברו שבעלי חיים נוצרים לא רק מבעלי חיים אחרים אלא גם מחומר דוממים כגון אויר.. הנחה זו רלבנטית בין השאלות הנוגעות לאיסור אכילת שרצים.. בשתי הסוגיות הבאות הקשורות זו בזו נראה שהחזו"א סמך ללא פקפוק על טענות המדע החז"ל ונטלן כהנחות מוצא להכרעותיו, אבל על גבי הכרעות אלה הוסיף מבחנים השאולים במעט או ברב מן המדע המודרני".

ראשית יש להעיר שהקשר בין האביוגנזה ובין הלכות שרצים אינו בתלמוד אלא מופיע לראשונה ברמב"ם, בשו"ע לא מובא הקשר זה, ובהלכה היתר שרצים שלא פירשו מן האוכל / בעלי חיים / צומח לא מותנה בהיותם בעלי מוצא אביוגנזי, כל שרץ הנמצא באופן שלא פירש מותר, והרי יש להודות שגם חז"ל הכירו במציאותם של שרצים שמוצאם דוקא כן מפריה ורביה ואעפ"כ התירו כל שרץ שלא פירש מכל פרי. ובכל מקרה אין רמז בסוגיות אלו שמדובר בשרצים המתהווים מאליהם או מן האויר וכדו'.

הערה זו אינה מופנית כלפי בראון דוקא, שכן רבים וטובים מפרשים כך, שהיתר שרצים שלא פירשו כרוך באביוגנזה. והיה לו על מי לסמוך. אך יש לתמוה על בראון, כיון שהוא עצמו מעתיק בעמ' 648 את דברי החזו"א כסותרים דעה זו: "ניתן להתיר את השרצים המצויים בה רק אם ידוע לנו כי אביהם שרץ פרה ורבה והוליד זרעו במים שבכלים ובבורות". הרי לנו שהחזו"א (לפי הבנתו של בראון) אינו מקשר בין אביוגנזה ובין היתר שרצים שלא פירשו. אלא שבחזו"א כתוב להיפך בדיוק, שאם אביהם שרץ פרה ורבה אסור, ואם לאו מותר. ולא ברור איך הדברים התהפכו לפניו.

אך מה שחשוב לעניינינו היא הקביעה "מדע חז"ל" ומדע מודרני בכפיפה אחת", המוצגת גם כהכרזה בסיום הדברים: "הוא הבדיל בין המדע העיוני אשר כלפיו גילה קרירות וספיקות, לבין המדע השימושי שאותו אימץ בהתלהבות חסרת תקדים, אף שהבחנה זו אינה חפה מקשיים.. (עמ' 651).

לעניינינו (שרצים) נסמכת קביעה זו על דברי החזו"א שאיסור שרץ שריחש בתוך הפרי, כולל שרץ שעתיד לרחש. דהיינו ששרץ ש'אין לו שום קן ובית על הפרי והוא מטייל תיכף

בכל סביביו, אסור באכילה אפילו עדיין לא הספיק להתחיל לטייל. מובן שקשה להכריע איזה שרץ עונה על הגדרה זו, ודברי החזו"א הם יותר עיוניים מאשר מעשיים. ומכאן מסיק בראון:

1. הצורך לברר את הפסיכולוגיה של התולעת מצריך בחינה מדעית מדוקדקת שלא ברור עד היכן יהיה החזון איש מוכן לסמוך עליה. 2. מן האמור כאן נראה שבנושא זה ההלכה תהיה תלויה בממצאי המדע, 3. אלא שבסופו של דבר הוא קובע כי 'אין אנו בקיאים בסתרי הטבע', וככל הנראה תהיה הנטייה הבסיסית להכריע לחומרא" (בראון, עמ' 644).²⁴

משפט 1 נכון אבל לא מדויק, תצפית כזו היא לאו דוקא 'מדעית', ייתכן שמיקרוסקופ יעזור, אבל בסופו של דבר מדובר אך ורק על נסיון שימושי (וראה בקטע הבא). לפיכך משפט 2 הוא ספקולטיבי ומכניס לפיו של החזו"א דברים שלא אמר במפורש עכ"פ. אי אפשר להכריז שמדע חז"לי ומודרני משמשים בכפיפה, בעוד השימוש במדע המודרני הוא מסקנת בראון מכך שהחזו"א לא גילה לנו איך נדע אם התולעת בנתה קן בתוך הפרי או שהיא באופן זמני שם.²⁵ משפט 3 אינו אלא עוד בעיה בהבנת הנקרא ('אין אנו בקיאים בסתרי הטבע' לא נאמר בנוגע להבחנה בין תולעת בעלת קן או בכוונה לשהיה זמנית. אלא כלפי השאלה העולה למעיין איך ייתכן קן של תולעים בתוך הקמת, משיב החזו"א שאין אנו בקיאים, ובודאי יש להן תנאי חיים שהן מוצאות בתוך הקמת).

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

המשפט בעמ' 645: "הגמרא אוסרת את התולעים שבבהמה שכן אלו הגדלות בבהמה אינן מותרות אלא לאחר שחיטתה", לא מדויק. ודאתאן להכי שיבוש מרובע בסמוך:

"כבר הגמרא דנה בשאלה אלו איברים צריכים להיות חסרים מנמלה כדי להפקיעה מדין בריה, נזיר נא: מכות טז; סוגיות הגמ' ניתנות להתפרש גם כך שהאוכל את השרצים במצב שכזה יהיה פטור אף שהן נמצאות בפני עצמן, אולם הפוסקים הבינו את הדברים כמתחסיס לתערובות. הם הורו ששרצים במצב זה אסורים באכילה כל זמן שניתן להבחין בהם בתבשיל", (עמ' 647 הערה 148). ארבע שגיאות בדבר: א' הסוגיא רק בנויר נא: במכות אין נדון כזה. ב' השאלה היא לא 'אלו איברים צריכים להיות חסרים כדי להפקיעה מדין בריה', לכך התשובה ברורה שם ברש"י ובתוס' שכל שחסר כל שהוא והיא יכולה עדיין לחיות חשיבה בריה, השאלה היתה האם החידוש שלוקים על נמלה חיה תלוי בדין שלמות הנמלה, או שמספיק שתהיה 'בריה' אפילו אינה שלמה. ג' סוגית הגמ' מתפרשת רק באוכל את הנמלה והנדון אם נפטר או לוקה, כמובן שהדבר אסור. ד' הפוסקים לא הבינו את הדברים כמתחסיס לתערובות, אלא שיש נפק"מ מהנדון גם לתערובות, שבריה לא בטלה, ולכן נמלה שחסר ממנה כל שהוא היא עדיין בריה. הכותב עושה כאן 'מעשה אשר לא ייעשה' כאשר הוא מנגיד את "פטור" מול "אסור", וכמובן בלי שום סמך.

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

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

הלכה מוסר וערכים דמוקרטיים

הדין העוסק בענישת נשים בעיר הנדחת, לוקח בפגמים מהותיים. אבל איני מתייחס אליהם כאן, שכן הנושא שלנו הוא: הבנת הנקרא.

אתייחס רק לקטע אחד בפרק, בו בכדי להראות את השפעת ההנחות המוסריות של החזו"א על שיטת לימוד, מרחיק בראון לכת ומסלף באופן בולט:

"מרחיקת לכת עוד יותר היא התייחסותו להוראת הרא"ש בנושא.. החזו"א ביקר את הוראת הרא"ש על שני נימוקיה באורח חזיתי.. נימוקיו של הרא"ש אינם עומדים לדעת החזו"א בפני הביקורת.. אשר לטענתו השניה של הרא"ש.. הרי שטענה זו אינה טענה [!]. החזו"א דחה איפה את הוראת הרא"ש. אכן חרף הכבוד הרב שנהג בראשונים ועל אף טענותיו שהראשונים הם הצינור שבאמצעותו אנו מסוגלים להבין את דברי חז"ל הרשה החזו"א לעצמו לדחות את דברי אחד מגדולי הראשונים על יסוד סברת עצמו ואף לקבוע שטענתו 'אינה טענה'.. מגמה זו של החזו"א מובילה למסקנה שהוא הכניס נורמות ציבוריות של ממשל דמוקרטי אל תוך פרשנותו ההלכתית ואף ניסה להעמיס נורמות אלה בדברי הראשונים. בדרך דומה לזו פירשה את דרכו א' גורדון", (עמ' 686).

מבלי לנסות להתווכח עם הבנתה של א' גורדון, נעתיק אך ורק את לשון החזו"א, ממנה יכול להבין כל קורא תלמודית שהחזו"א לא חלק על הרא"ש, והצגת הדברים כמחלוקת מול הרא"ש הינה סילוף ברור:

"כתב עוד בשם הרא"ש.. ואם הנדון בהערכת המס.. הדין עם רוב הציבור.. וכן משמע בתה"ד.. ומה שהביא הרא"ש שם רא"י.. אינו ענין לכאן.. וכן מבואר בתשו' מהר"מ.. ומש"כ הרא"ש דלא ייתכן.. אינה טענה.. ומכל זה נראה דנדון הרא"ש אינו על הערכת המס, וצ"ע כוונתו ז"ל" (חזו"א ב"ב ה' א').²⁶

²⁶ וכדי להסיר ספק שמא בראון מתכוין שלפרש את הרא"ש במקרה אחר מוגדר כ'לחלוק', הרי לשונו בעמ' 687: "בולטת העובדה שהחזו"א פעל למען שויון העניים ושלשם כך לא היסס לחלוק בגלוי על אחד מגדולי הראשונים (הרא"ש) ולפרש אחרים בניגוד לפשט לשונם", מוכיחה לא כך.

החזו"א טוען שהרא"ש לא דיבר על הנושא של חלוקת נטל המס. ולא חולק עליו או דוחה את דבריו.

מתרשלים חומאים ופורקי עול

במהלך הסקירה ההלכתית על דיני החוטאים השונים, כותב בראון:

"הסנקציות ההלכתיות על המומרים על המינים ועל האפיקורסים היו חריפות ביותר, כך למשל פסק השלחן ערוך שתפילין שנכתבו על ידי מומר פסולות.. הש"ך הורה שמותר להלוות לו בריבית, והרדב"ז הורה שמותר אף ללוות ממנו בריבית", (עמ' 708).

יש כאן בליל של שיבושים, שנוצר על ידי אי ידיעה.

פסול מומר לתפילין אינו חידוש של הש"ע, אלא דין התלמוד, והטעם הוא מפני שאינו כותב "לשמה". אין המדובר בסנקציה.

ההיתר להלוות למומר בריבית הוא משל הש"ע קנט' ב' בשם תוס ורא"ש ורמב"ן, ודוקא הש"ך הוא זה שנוקט כמחמירים ואוסר להלוות לו בריבית (ולפי הציון של בראון ש"ך קנט' ג' כנראה שהעתיק מכלי שני או שלישי שמביא בשם הש"ך כשהוא מסביר את דעת השו"ע, אבל דעתו להלכה להחמיר כמ"ש בסק"ד).

ואילו הרדב"ז ד' יב' כותב שלכו"ע אסור ללוות ממנו.

זה לא רציני, אי אפשר לכתוב סקירה הלכתית, מבלי ידע מינימלי לקרוא ולהסיק מה בדיוק אומרים מקורות ההלכה.

ציטוט נוסף בעייתי:

"הוא התיר יין שנגע בו מחלל שבת, חזו"א יו"ד ב' כג", (עמ' 714).

שוב סילוף, החזו"א פתח בסברא להתיר ובידוק מהרמב"ם, אך מסיים שאמנם בכ"י בשם הרשב"א הביא לאסור, "ונראה דפתו ושלקו דינו כיינו, וכ"כ בפר"ח שפיתו של מחלל שבת אסור". הרי שאין מסקנתו להתיר.

ויש לתמוה על בראון, שהרי להלן עמ' 717 הערה 38 הביא עדות שאסור יין של מחלל שבת, ואיך לא חש לסתור משנתו.

לעתים 'מישהו' מוסיף מילה המשנה את המשמעות, מבלי לגלות לקורא:

"רוב הפוסקים לא קבלו את דברי הרמב"ם בענין הקראים, הכסף משנה העיר שזו דעת רבינו בלבד", (עמ' 710).

אך המלה 'בלבד' לא נמצאת בכס"מ. וההבדל מובן. הרדב"ז כתב שדברי הרמב"ם לא מתאימים לקראים שבזמנו שהם עושים במזיד. ומכאן שלעיקרון הוא מסכים. כך שאין מי ש'לא קיבל' את דברי הרמב"ם, ייתכן שלא תמיד היו רלבנטיים מחמת טענת הרדב"ז, שכן טיפוסים של 'תינוקות שנשבו' מסוג הקראים לא היו מצויים עד התקופה האחרונה. אך מחלוקת בודאי לא מצאנו כאן. דין תינוק שנשבה בכל אופן מובא בשלחן ערוך שפה' ובמב"ט לז'.

הקדמה זו של בראון באה כדי להפוך את החידוש של החשבת החילוניים כ'תינוקות שנשבו' כיחודי לחזו"א, בראון מעיר שאפילו "פוסק נעים סבר ורחימאי כ'חפץ חיים' קבע במשנה ברורה שלו שמחלל שבת בפרהסיא כמוהו כמומר לכל התורה כולה ודינו כעכו"ם". (עמ' 719). אך תמוה שהוא אינו מציין שמלבד האחרונים שהסכימו על דברי הבנין ציון כמו המלמד להועיל (א' כט), גם גדולי אותו הדור הסכימו כך, הגר"ח"ע כותב: "על דבר שאלתו בנוגע לביטול נשיאות כפים לפי שהכהנים על רוב מחללי שבת.. יש לומר כי הם כתינוק שנשבה בין הנכרים, וכמו שציידד בזה בשו"ת בנין ציון להגאון מוהר"י עטלינגער זצ"ל שאין מגעם יין נסך מטעם זה". (אחיעזר קובץ אגרות ש"א דברי הלכה סי' ס').

ואפילו החפץ חיים הרחימאי ונעים הסבר כותב: "ובאמת בזמננו אפילו החוטאים גמורין מצוי ברובן שאינו להכעיס חס ושלום רק תועים בדרך על ידי איזה פושעים שמתעים אותם מן הדרך והרי הם ממש כשה אובד שאינו יודע איך לשוב אל בית בעליו ומצוה רבה לרחם עליהם ולהורותם הדרך הנכונה" (החפץ חיים בספרו "חומת הדת" מאמר ג'). הרי שלא כתב במשנה ברורה אלא עיקר הדין, שבודאי נוגע להרבה מתפקדים בני הדור הראשון שהיו בזמנו ששנו ופירשו. (וכך לגבי הסתירה בעמ' 718 הערה 41. ולגבי הנדון בהערה 44 על דעת רבני זמננו, ראוי להביא את דעת הגר"נ קרליץ שהוא הדין בזמננו, חוט שני שבת פרק מ').

נשים ואישות

"מבחינה ספרותית דומה איפה שהחזו"א עלה מדרגה בדרגת הפיוט שבלשונו.. הדימוי של ארי אורב לציון הגברים ודימוי הכבילה לגבי השימוש בכח הזרוע השלטוני שאולים ככל הנראה מדיון הגמרא בדין כפתו לפני ארי סנהדרין עז. השייך לדיני הקשר הסיבתי בעברת הרצח בהלכה ללמדך עד היכן הדברים מגיעים" (עמ' 834). גם הנסיון לפרש את ביטוייו של החזון איש, מקבל ציון נכשל, הדימוי של גבר עם הארץ כארי האורב לאשה, נמצא במקום אחר בתלמוד: "כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים אף עם הארץ מכה ובוועל ואין לו בושת פנים", (פסחים מט:), ואין כאן קשר סיבתי לדיני רצח.

פרספקטיבה כוללת על שער ההלכה

בסיכום חוזר ענין המחלוקות של החזו"א עם הראשונים לפי בראון, בכל המקומות בהם הציג בראון מחלוקת החזו"א עם אחד הראשונים, הראינו לעיל שאין הדבר כן.

בראון מסכם:

"חרף גישה מוצהרת זו מתברר שהוא הרשה לעצמו לא פעם ולא פעמיים לפרש בניגוד לדעת כל הראשונים, דוגמאות אחרות לכך ראינו בפרקים הקודמים ואף הצבענו עליו במקומותיהם,²⁷ ודוגמאות אחרות פזורות בכתביו. כך למשל כתב כי דבר שנתבררה אמתתו מן הגמרא אין לזוז ממנו אף שנפגשנו בדחיקת לשון הפוסקים", (עמ' 845).

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

המשפט 'דבר שנתבררה' וכו', אינו מחזק את הקביעה שבתחילה: ראשית מדובר על דחיקת לשונם, דהיינו הנחה שכך התכוונו. ושנית, ההכללה 'פוסקים' לא כוללת בהכרח את הראשונים. המשפט "כאשר לשון הראשונים עצמה סתומה העיון בגמ' נשאר על מקומו", וכן מכתב החזו"א לר"א פלצינסקי עוסקים במקרה שפירוש הסוגיא ע"פ הראשונים אינו מתבאר, ולא במקרה שפסק הלכה שלהם תמוה, ככתוב שם "במקום שאין מפורש להיפוך לענין פסק הלכה".

סיכום²⁸

דברי הסיכום של בראון:

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

מתאימים לפרשנות השטחית והשבלונית המזוהה בכל דיון הלכתי מגמות שקופות כביכול, כך למשל בנושא קו התאריך ההלכתי: המחבר מזדרז לקבל את הסברו של ד"ר צבי יהודה "בקו התאריך ודאי שהיתה לו מגמתיות מסוימת, הנסיון להבדיל בין חוקות ישראל לחוקות הגויים, הנסיון לשמור על המציאות של הדעות הימי בינימיות..", (עמ' 628). ולאחר שסיים לנתח את הדיון ההלכתי, הוא גם יודע לפסוק הלכה בדיון שעדיין נותר פתוח בין פוסקי ההלכה: "דעתו של החזו"א בקו התאריך לא נתקבלה להלכה, בכך הראה את יכלתו לפתח שיטה יצירתית ויוצאת דופן גם אם לא משכנעת", (עמ' 80).²⁹

לגופו של ענין, דומה שבראון לא הבין כלל את טעמו של החזו"א, המבואר בדבריו באריכות. בראון מתעקש שוב ושוב שהחזו"א "טען שם שלא רק עמדת חז"ל עומדת מעל כל הרהור או ערעור מצד ממצאי המדע אלא גם דעת חכמי ימי הביניים, הראשונים. כך עכ"פ שעה שישנם תמימות דעים בין 'כל הראשונים' לגבי המציאות. שכן אם תמימות דעים זו מבוססת על הבנה משותפת של דברי הגמרא יש לראות את דבריהם כאילו נאמרו על ידי הגמרא" (עמ' 649). בזמן שהחזו"א לא 'טען' כך, אלו דברים שבראון מכניס לפיו. החזו"א טען שהכרעת כל הראשונים היא הלכתית ומחייבת הלכתית, ולא שדעתם בעניני המציאות מחייבת או בהכרח נכונה. כמובן שהידיעה הגיאוגרפית של הכוזרי לא מבוססת על פירוש בגמרא, ודברי החזו"א על פירוש מוסכם בגמרא לא באו לגבי שאלה גיאוגרפית, אלא שאלה הלכתית.

אפשר להאריך ולבאר את הדבר, אלא שהנושא כאן הוא כאמור, הבנת הנקרא. ולא דיננים הלכתיים. מחקר שבמקום להבין גישה הלכתית הוא מסתפק בחלוקת תגים וכותרות, אינו מזיק דיון הלכתי.

28 עד כאן הכותרות משל בראון.

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

כשבראון מסכם את השיטות, הוא שוב מסלף:

"חרף הערצתו הגדולה לנשר הגדול כשחשד בכך שדעת הרמב"ם לא נחצבה ממקורות תורניים אלא ממקורות המדע הנכרי הוא לא חשש לפסול אותה מכל וכל ונראה הוא אף (צ"ל שהוא אף) לא העמידה למנין הדעות שהרי הוא מדבר על הרז"ה כעל דעת כל הראשונים. אכן גם הגנתו הנחושה על דעת הראשונים מסתברת יותר כהגנה על עמדתו שלו, פרי העיון השכלי, מאשר על סמכות שרירותית כלשהי", (עמ' 637).

כאמור, זו פרשנות מסולפת. החזו"א לא פסל את דעת הרמב"ם וגם לא היה מה להעמידה למנין הדעות, שהרי הרמב"ם לא דיבר כלל לענין קו התאריך, אלא הזכיר את אמצע הישוב לצרכים אסטרונומיים בלבד בעניני קידוש החדש, ולא נכנס לשאלה ההלכתית. בכך מפספס בראון את הנקודה העיקרית של החזו"א בקו התאריך: ההלכה שכבר נקבעה ונהגה מאז ומעולם. בפרט בנושא יסודי כמו זמנים.

זה לא מפריע לבראון להמשיך בטעות / שקר הזו ולכתוב (עמ' 847): "גם על הרמב"ם לא היסס לחלוק כשהבין את מקורות חז"ל באופן שונה ממנו או כשחשד בו שמקורותיו אינם תורניים כפי שראינו בפרשת קו התאריך". בזמן שלא מדובר בשום מחלוקת, ואפילו אם היה החזו"א פוסק כדעת הרז"ה והכוזרי ועוד הרי היתה כאן הכרעה ולא מחלוקת.

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

בעיות כלליות

למרות שהנושא הוא הבנת הנקרא בטקסט תלמודי, ולשם כך התעלמתי מהרבה כשלים וטעויות אחרים בחלק ההלכתי. אתייחס בצורה ממוקדת גם לדברים שנאמרו בחלקי הספר האחרים.

לא אכנס שוב לספקולציות חסרות הבסיס, ולסלקטיביות שבנתינת האימון במקורות, שכבר דשו בהם רבים.³⁰ אניח את הנושא להיסטוריונים, האמונים על רצינות מדעית ועל מחקר מבוסס כהלכה.

30 דוגמאות מתוך מאמרי:

המחבר קובע קביעות היסטוריות (מהן מגוחכות וסותרות מקורות אחרים) כמה וכמה פעמים על סמך: 'זכורני שראיתי.. אך לא עלה בידי לאתר', (עמ' 128 הערה 36). "הסטייפלר ביקש שבהספד עליה ייאמר.. ברם אין למדים מן ההספדים. זכורני שראיתי מקור כלשהוא, לא הצלחתי כעת לשחזר היכן.. אנו יכולים איפה לתארך..". (עמ' 78 הערה 61). "הביוגרפיות החרדיות יודעות לספר.. שמעתי בזמנו מבר הכי, ואיני זוכר כעת ממי, שסיפור זה לא היה ולא נברא" (עמ' 50 הערה 133).

המחבר רגיל לדחות עדויות בלי שום מקור אחר כנגדן: עמ' 29, הערה 43. עמ' 37 הערה 75. עמ' 43 הערה 101. עמ' 176 הערה 22.

כך: "תלמידו ומקורבו של החזו"א הרב שלמה כהן סיפר.. טעם חזק של אותנטיות עולה מן הסיפור אבל ניתן להציב סימן מעל תארוכו, בהחלט ייתכן שזכרונו של הרב כהן בגד בו..", (עמ' 276-7). מלבד הספקולציות השיטתיות, אגדת 'משבר הנעורים', וכיוצא בהן, יש למצוא בספר משפט כדוגמת: "הוא לא אהב את אשתו" (עמ' 32), המהווה בהחלט חריגה מסמכותו של החוקר.

אמנה כאן שוב מדגם מתוך רשימת טעויות חמורות וסילופים בוטים שפורסמה על ידי במאמר הנ"ל הערה 1, עד כה לא זכיתי לשום סוג של מענה על ההערות הספציפיות והממוקדות האלו. למרות שהובאו לידיעת בראון ע"י כמה גורמים.

דוגמא לקביעה בלתי מבוססת

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

נניח לרגע את הקביעה הלא רצינית כלפי אנשים שהכירו את החזו"א במשך שנים רבות ולא זזה ידם מתוך ידו: "אין כל מקור שממנו היו יכולות להישאב". ונתמקד במשפט הסיום, ממנו משתמע כי החזו"א באחד מחידושו מסתייע כתנא דמסייע בעיתון הצפירה, שמן הסתם היה רגיל על שלחנו.

אלא שהדבר הוא בדיוק להיפך: בפולמוס מול חז"ס משתמש החזו"א במלים חריפות, תוך שאינו מזכיר את שמו, אלא "מתחכם אחד אשר יתפאר", ותוך כדי דחיית כל דבריו הוא מתייחס לתוספת שהוסיף "בעתון הצפירה תרלד' מ' 321 כתב בבטחה.. ושופך שיחה.. ודברים בעלמא הם.. לא ירד כלל לפי הרז"ה ולא יגע להבינו". "וכל מה שהביא לנו רק עמל ואפס". לפי בראון זה בהחלט מלמד על קרבתו של החזו"א לספרות ההשכלה ולמשכילים ולעיתון הצפירה.. המדובר שם על קטע בהצפירה שנכתב עשרות שנים קודם לכן, צוטט בכתבי העת בויכוחים השונים, והועתק רק לצורך הפולמוס.

טיעונים בעיתיים

בעיון בין בתרי הספר, דומה לפעמים שהמחבר מנסה לחזק את דבריו בטיעונים הזויים, המביאים את הקורא לידי גיחוך:

בראון קובע באופן נחרץ: "החזון איש קרא והכיר היטב ספרות משכילית" (מאמר אפולוגטיקה ב'המעין'). "מורה נבוכים השפיע עליו השפעה בת קיימא" "הושפע השפעה ניכרת מהפילוסופיה של הרמב"ם" (עמ' 171), "ניכרת במכתב לשר נכרי השפעתו של הובס" (למרות שהובס לא תורגם לעברית בזמנו של החזו"א). בשביל לקבוע קביעות כאלו, יש צורך במחקר רציני, שכיחות של שימושי לשון, או כל דבר דומה שלפחות נראה כלפי חוץ רציני. בראון לעומת זאת מוכיח את קביעתו שהחזו"א קרא והכיר היטב ספרות משכילית באופן מקורי:

"החזו"א כתב פעמיים לעיתון הפלס, שאף שהיה (-הפלס) בעל תכנים לוחמניים וביקר את ההשכלה, הרי שדוקא מתוך כך הציג (-הפלס) את רעיונותיה ואף אימץ את סגנון כתיבתה".

מכאן הרי ברור לכל בר דעת שהחזו"א קרא והכיר היטב ספרות משכילית. ואם לא די בהוכחה הניצחת הזו (החזו"א שלח מכתב הלכתי לעיתון שנלחם בהשכלה אך אימץ את סגנון כתיבתה (?)) = החזו"א קרא והכיר היטב ספרות משכילית..). ישנו חיזוק נוסף:

החזו"א מכנה את אנשי הציונות הדתית בשם 'אנשי הדת והחיים', כשם ספרו של המשכיל ברודס. ומה יש ללמוד מכאן? שהוא קרא את הספר והכירו היטב, או שמא שהיה ידוע לו שם הספר, האמנם כל מי שנודע לו שם הספר הנ"ל מקוטלג בקטגוריה של הקוראים ובקיאים היטב בספרי השכלה?

טיעונים נוספים מן הסוג הזה, אינם צריכים שום מלה של תוספת, הם מדברים בעד עצמם: "אמנם במודעה שהתפרסמה חדשים אחדים לאחר מכן מטעם הוצאת נצח של אגו"י הוא מכונה 'הגאון הנודע בעל חזון איש'.. עם זאת אולי דוקא השימוש במלה נודע עשוי ללמד על כך שעדיין לא באמת נודע, שהרי על אנשים מפורסמים באמת אין נוהגים לכתוב כך..". (עמ' 81).

"הרגישות היתירה שיש בציבור החרדי דהיום לעניני רפואה ובריאות היא במדה רבה פרי השפעתו.. תפיסה רדיקלית המקנה לשמירת הבריאות ערך דתי של ממש..". (עמ' 243).

"לחזו"א היתה חולשה לתינוקות ולילדים שנבעה מהיותו חשוך ילדים, ושנטיה זו השפיעה על פסיקתו בעניני קטנים, ראה על כך בענינים אחרים כגון ההיתר לפתוח שמישה על עגלת תינוקות, או האיסור לעבור לפני קטן המתפלל שמונה עשרה", (עמ' 555, הערה 50, בשם ד"ר משה סמט).

אחרי פטירתו של החזו"א מילא אחיינו ר' שמריהו גרינמן פונקציה דומה.. (עמ' 242, הערה 12, הכוונה פונקציה דומה לחזו"א ביעוץ לרבים).

על פי פאר הדור החזו"א הורה לשלוח את קונטרס עקבתא דמשיחא אל ר' משה שינפלד, וביקש ממנו בשעת המשלוח לתרגמו, או לפי גירסה אחרת ביקש ממנו לאחר זמן. אבל הר"ר יהודה העלה את ההשערה ש'משלוח' זה היה בעצם ביטוי של הסתייגות, מה שמוכיח שאין מדובר בטקסט תורני הראוי לדיון תורני אלא טקסט ספרותי פוליטי הראוי להישלח למי שעיסוקו בכגון אלה.. (עמ' 219 הערה 89 יש לציין שבראון מביא השערה זו כדעת צ"י, אך לא סומך את ידיו עליה).

יחס בעל החזו"א לחכמת הקבלה - עובדא או השערה?

כאשר המחקר מנסה לבדוק את יחסו של החזו"א לקבלה, מתגלה חוסר רצינות משווע, במקום מחקר, מועלות טענות של מה בכך ודקדוקי עניות, להלן דוגמאות קטנות:

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..³¹

31 החזו"א הרי מציין 'נזכרת בזוהר כידוע'. אגב בראון כותב על כך בעמ' 627 הערה 78 'למותר לציין שהזוהר נחשב בעיני החזו"א למקור קדום', בזמן שזו הערה לא רלבנטית, הכל מודים שהזוהר פורסם זמן רב לפני גילוי אמריקה, ומכאן שההשקפה על ישוב בתחתית הארץ אינה קשורה לגילוי אמריקה אלא קדמה לה, וזה מה שבא החזו"א לבאר, כלשונו 'ידיעת ישוב התחתון היא אמנם מוקדמת'.

וכיצד מיישבים סתירה בדברי החזו"א בנושא קבלי? "ניתן לראות בכך סתירה בין שתי האגרות, אולם דומני שנכון יהיה יותר לראות בכך ביטוי לחוסר תשומת לב, הנובע מהמקום המועט שתפסו ענינים אלו בתודעתו"!! (עמ' 176).

ואיך מפרשים את דברי החזו"א הבאים?:

"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 שהערתו באה להרחיק את הלומדים הפוטנציאליים מלגשת אל הנושא".

מכיון שהמחבר מניח כעובדה שלא היה לחזו"א מושג בעניני קבלה, יש לתמוה על מה ביסס את קביעתו? ועל כך יש להשיב שברור שהערתו באה להרחיק את הלומדים הפוטנציאליים מלגשת אל הנושא, ולמה לא חשש שיגשו חלילה אל ספר הלשם? לבראון פתרונים.

עם התקדמות הפרק הוא ממשיך את החובבנות: "להערכתו שימש לו נפש החיים צינור מרכזי להכרת תמונת העולם הקבלית ומונחיה", (עמ' 178). האמנם? זה כל הקרדיט, להבין משהו מתוך 'נפש החיים'?

"מסופר עליו שהוא למד את ספר הזהר עם אחיינו ר' שמריהו גרינמן, ככל הנראה מתוך מוטיבציה דומה (יראת שמים---) ואמנם באחת מאגרותיו עולה מידה של בקיאות בספר הזהר", (עמ' 179). אולי יואיל גם לתת ציון על מדת הבקיאות בזהר?

'ראיה' נוספת המלמדת על חוסר בדיקה ורצינות: "נראה שנטה לפרש את הקבלה בכיוונים אליגוריסטיים שכן אחיינו ר' שמריהו גרינמן שמע מפיו כי הכתבים העוסקים בענינים אלה הינם רק משלים בלבד", בזמן שדברים אלו מיוחסים להגר"א וכתובים בשמו ב'כתר ראש' להגר"ח מוולז'ין אות סט'. יחסו הכללי של הגר"א לקבלה ידוע וברור. מה שלא מפריע למחבר בעצמו להביא שמועה זו בשם הגר"ח להלן עמ' 177, ולטעות שם בטעות מגוחכת אחרת:

"כבר בדור שלאחריו היו כמדומה שני אנשים שעליהם העיד הגר"ח שהבינו הנמשל, וביניהם מנה מן הסתם (-החזו"א) את זקנו ר' אריה ליב אפשטיין".

בזמן שכבר הגר"ח פירש את שמות האנשים שהבינו את הנמשל: רח"ו ורמח"ל, כנזכר באגרת ר"י משקלוב.³² כל זה גם לא מפריע לבראון לכתוב שוב בעמ' 178: "לפי דבריו הנזכרים שר"ח העיד על שנים בלבד בדורו שידעו את הנמשל של חכמת הקבלה, ברור שגם את ר"ח הוא ראה כמי שעדיין הבין את הקבלה לאשורה", מבלי דעת שהדברים מיוחסים לגר"א ולא לגר"ח בשם עצמו.

אי דיוקים, חוסר ידיעה

חוסר הרצינות מתבטא גם באי דיוקים סדרתיים, ובקביעות שגויות באופן שיטתי.

כבר במבוא, אנו קוראים על שנת פטירת החזו"א – תשיג'.

כשהוא מדבר על הענין הבסיסי של גילאי החזו"א ורעייתו, הוא מעתיק כמושבע ועומד את דברי גראדה: "הכלה גדולה מן החתן בן העשרים, לא בשנים אחדות בלבד, מנין שנותיה כפול משנותיו" (ע' 31). הוי אומר: הרבנית בתיה קרליץ היתה בת 40 ביום נישואיה, מה שאומר שבפטירתה בשנת תשיח' היתה בת 94.. בהערה מתקן בראון כי כנראה היה החזו"א בן 27, מכאן יכול להבין הקורא שהרבנית היתה ביום נישואיה בת 54.. (אגב, בכל הספר לא מוזכר כלל שמה של הרבנית 'בתיה', בראון אינו יודע אלא את הכינוי 'באשה').

בעמ' 517 הוא מביא את הביאור הלכה בשם פרי מגדים, ומציין שלא מצא שום דבר מעין זה בפרי מגדים, אמנם לפנינו בפרי מגדים משבצות זהב או"ח קא' נמצאים הדברים מלה במלה בעמ' 607 בנוגע לדברי החזו"א בשם הגר"א שחלונות הרקיע הם ענין סודי כמ"ש הגר"א בס' יצירה, "לא מצאתי את הדברים בביאור הגר"א לספר יצירה" (הערה 14). לפנינו הדברים בביהגר"א לס' יצירה פרק א' ד"ה אשגחה פקחא וכו' איקרון חלונות וכו'.

בנדון יחס החזו"א לחסידות, כותב בראון:

"ככל הידוע לי הוא מעולם לא ציטט את שו"ע הרב מכלי ראשון וגם מכלי שני ציטטו לעתים נדירות ביותר, למעשה ידוע לי רק על מקום אחד כזה בקונטרס המוקצה.. (עמ' 183).

תכנת החיפוש 'פרייקט השו"ת' אינה כוללת את כל חלקי חזו"א, החזו"א בכורות כה' ב' בשם "שו"ע של הגר"ז וצ"ל", אינו מופיע שם, אבל הוא מופיע בספר. לפני שקובעים שהחזו"א מעולם לא כתב משהו, צריכים קצת יותר מתכנת מחשב.

"למנהג הנחת שני זוגות תפילין התייחס כנראה בנימה מחוייכת משהו.. החזו"א לא הניח שני זוגות תפילין הגם שזה היה מנהג הגר"א."

קביעה די מתמיהה, בהתחשב בכך שמנהג שני זוגות תפילין הוא פסיקת השו"ע, ואילו הגר"א הוא זה שקבע שאין להניח ב' זוגות תפילין.

דוגמאות נוספות בהערה.³³

33 בעמ' 381 ציין בהערה 220 שהחזו"א בספרו או"ח לג' ה' חזר בו מדבריו במכתב שהנסחט שלא ע"י בישול אין עליו שם פרי, אבל לא מדובר בספרו שם אלא היכן שרוב הפרי משמש לסחיטה, ובסתם פרי לא. והדברים בספר שם נמצאים גם במ"ב ואינם חידוש שהתברר לאחר מכן.

בעמ' 557 טעות בהבנת דברי החזו"א שביעית ט' יז' שכי' לאסור אתרוג שנלקט אחר ר"ה במשומר וסחורה ושחייב בביעור, ומסיים מיהו הרבה פו' חולקים וכו', הבין שהכוונה חולקים על דין משומר, אבל לא נתכוין החזו"א אלא שחולקים על זמן הלקיטה של האתרוג. ולפי טעותו לא מובן מה תמה להלן עמ' 559 בהערה 59 על הכותב ב'הפרדס'. ובכל מקרה גם את דברי הכותב הנ"ל לא הבין, שכוונתו למשומר בירקות, חזו"א שביעית ט' יז' ד"ה אבל אורז, ושם התיר החזו"א.

בעמ' 49 הערה 130 לא הבין את דברי המגן אברהם רמ' יב' (כתוב בטעות ב'), וחשב שהמג"א מפרש דגרושת הלב הוא דוקא בכגון שכופין אותו לגרש, ולא בא המג"א אלא לתת היכי תימצי דאע"פ שאוהבה. "חתימת המשנה מציינת איפה את סוף תקופת הנבואה" (עמ' 115, וכן עמ' 102).

דומני שבדוגמאות אלו הראיתי באופן ברור שחיבורו של בראון על החזו"א, לוקה בחסר במדה בולטת, בהבנת הטקסט התלמודי, ובהתמצאות בו. החזון איש לימד אותנו ש"טעות אינה מכהה כבוד הלומד", וכך הוא גם לגבי החוקר, טעות ואף טעויות אינן חייבות לפגוע בכבודו, כל עוד הוא מוכן לקבל את הלקח ולקיים "מכל מלמדי השכלתי" (וכמובן, לאו דוקא אני הצעיר). יש לבראון בהחלט מה לתרום ולהוסיף במחקריו הרבים והשונים, כל שנדרש הוא: זהירות יתר, ורצינות מינימלית, בשאלות חמורות ועמוקות. אין משיגים את החזון איש בהליכה (תרתי משמע ואף תלתא).

ישנה כאן בעיה עקרונית, הגורמת לבראון שלא לראות כלל את המשמעות והעצמה הלוגית של שיטת החזו"א וטיעוניה. טעות אופטית זו, הנובעת מהעובדה שלהלכה אין מערכת יחוס לוגית אחת, גורמת אכן לרבים לחשוב כי אין לוגיקה חמורה בהלכה. והעיקר היא "נטייתו של הפוסק". דומה הדבר למי שיכתוב מאמרי הערכה לדיונים בפיזיקה, כשנושא המאמר יהיה נטייתו של איינשטיין וחיבתו למרחב עקום או ישר, או המשיכה הבלתי מוסברת של וילסון לפיצוצים ומפצים, וכיוצא בזה. תוך התעלמות מהנושא העיקרי שהוא הטיעונים מתחום הפיזיקה, ההוכחות החמורות, והדיון הענייני. כשם שאנו פוסלים "פיזיקה בגרוש", כך יש לפסול "הלכה בגרוש".³⁴

גם אם שגיתי ולא דקדקתי כראוי ללמוד את כל החיבור בעיון, (ומודה אני שזו מלאכה גדולה, אם מותר להתבטא בלשון הראב"ד: "וחיי ראשי לולא כי מלאכה גדולה עשה באסיפתו דברי הגמרא והירושלמי והתוספתא הייתי מאסף עליו אסיפת עם וזקניו וחכמיו כי שנה עלינו הלשונות והמליצות וסבב פני השמועות לפנים אחרים וענינים שונים". - השגת הראב"ד על הרמב"ם, הלכות כלאיים ו' ב.). ואף אם חלק מהשגותי באו מקוצר המשיג, עדיין לפנינו כמות נכבדת מדי של שגיאות, המצדיקה מחשבה מחודשת. תשובות והסברים לשלש או ארבע מהשגותי, לא ישנו את המסקנה.

לדעתי חיבורו של בראון הוא בוסר, אך גם שלמה המלך עליו השלום שיבח את הבוסר: "הניצנים נראו בארץ.. התאנה חנטה פגיה, והגפנים סמדר נתנו ריח" (שיר השירים ב' יג.). כל עוד הבוסר הוא הקדמה לפירות הבאים, ונוהגים בו כראוי, הוא חלק מהיופי וההתפתחות העתידה. אברך את בראון שיזכה לפרסם עוד מחקרים חשובים ומועילים במחשבת ישראל, ובכל התחומים. מצפים אנו למחקרו המפורסם על החפץ חיים, לא כדי לבקרו חלילה, אלא כדי ליהנות ממנו, ולראות איך מתודת המחקר מתקדמת ומשתכללת. וכבר אמרו חז"ל (נדה ע"ב) מה יעשה אדם ויחכם? אמר להן, ירבה בישיבה וימעט בסחורה, אמרו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו.

34 ואולי המשפט שצוטט לעיל מתוך דברי בראון עמ' 176, עוסק שלא מדעת גם במחקרו שלו על ההלכה ועל החזו"א: "ניתן לראות בכך סתירה בין שתי האגרות, אולם דומני שנכון יהיה יותר לראות בכך ביטוי לחוסר תשומת לב, הנובע מהמקום המועט שתפסו ענינים אלו בתודעתו". אי אפשר לערוך מחקר על ההלכה אצל החזו"א, מבלי שתהיינה שזורות בו הנחות על מחקר ההלכה בכלל.