

החזון איש

בנימין בראון, *החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית*, הוצאת מאגנס ירושלים, ירושלים תשע"א, 7+951 עמ'.

שאלתי ידיד טוב, גאון וחכם, רבי דוד צבי זצ"ל, שהיה ממקורבי החזו"א, האם ראו אצל החזו"א גילויי גאונות, דברים המעידים על כשרונות גדולים וחריגים, כמו שמספרים על גאונים שונים. ואמר לי הלוא כל חייו התאמץ להסתיר את עצמו, את כשרונותיו וכוחותיו ואיך יכולנו לראות? אפילו מנהגו של החזו"א ללמוד כל מסכת חולין [מאה ארבעים ואחד דפים]¹ ביום הזיכרון לאביו, ע"פ עדות גיסו הסטייפלער, ללא ספק ביטוי לגאונות בלתי מצויה, מוצג כמעשה שבשגרה ובהמעטת הפלא.

ארבעה שערים בספר: קווים ביוגרפיים (2 פרקים), אמונה (3 פרקים), חברה (3 פרקים), הלכה (13 פרקים), מבוא, סיכום וביבליוגרפיה.

כפי הנראה מהיקף הדיון, ברור שהמחבר הקדיש את מרבית עיונו ומחקרו בתחום ההלכה, שהיא הגדרה מצמצמת, שהלוא תחום זה מקיף תחומים שונים ומתודות שונות, לא הרי חידושים וביאורים ופרשנות מקורות כהרי פסקים, הכרעות הלכתיות, תשובות והוראות,

1 בספר עמ' 41, בטעות: ... חולין ... המונה מאה וחמשה דפים...'. באותו מקור, סורסקי, החזון איש בדורותיו עמ' לג, הובא עוד כי אמרו בפני ר' משה רוזין שהיה רב בכווידיאן בזמן שהחזו"א היה שם, כי החזו"א לומד מאה דפים ביום, נענה ואמר אני התפעלתי מכך שהיה לומד דף אחד מאה ימים.

ולא הרי ענייני משנה ותלמוד כענייני פרשנים ופוסקים מאוחרים – ראשונים ואחרונים.

המחבר הרגיש במורכבות הרבה שבתחום זה, ואף ציין בצדק: מחקר ההלכה הוא דיסציפלינה חשובה שלא זכתה עד היום לתיחום עצמאי.² עד עתה היא נידונה במסגרת ארבע דיסציפלינות עיקריות שכל אחת מהן בחנה אותה במתודה שונה (ולעתים אף במתודות שונות בתוך כל דיסציפלינה). המחקר הפילולוגי-טקסטואלי (שיושם בעיקר על חקר התלמוד והמקורות הקדומים); המחקר ההיסטורי-חברתי; מחקר המשפט העברי; ולאחרונה – מחקר מחשבת ההלכה או 'הפילוסופיה של ההלכה', שנקט כלים מתחום מחשבת ישראל.

המתודה התלמודית-טקסטואלית לא יושמה, ובמידה רבה אף אינה רלוונטית למחקר הפוסקים האחרונים. המתודה שנקטתי היא אפוא מתודה משולבת ומורכבת משלוש הגישות האחרונות. הרקע ההיסטורי-ההלכתי נראה בעיני חשוב בכל סוגיה שנדונה בספר.

תחילה הערה מקדימה. חבל מאד שבניסיון לתאר מערכת שיטתית ולהגדיר תחומי מחקר ההלכה, אין הקפדה על המינות, וממילא אין כאן הבהרה והבנה של התכנים. פעם, אחת מהדיסציפלינות היא 'מחקר פילולוגי-טקסטואלי', ותוך כדי דבור היא נעשית 'מתודה תלמודית-טקסטואלית', והמעין תוהה האם זה היינו הך? וכן להלן שם: 'המחקר ההיסטורי-חברתי', האם הוא הוא 'הרקע ההיסטורי-הלכתי'?

אי אפשר להסכים כי 'המתודה התלמודית-טקסטואלית' וממילא גם 'המחקר הפילולוגי-טקסטואלי', אינה רלוונטית למחקר הפוסקים האחרונים. התחום התלמודי, היא הגדרה המקיפה את כל התורה שבעל פה, החל במשנה ותורת התנאים עד לספרות הגאונים,

2 בפרפראזה ובלשון החזון איש לומר: '... חמורה היא ההלכה ולא נתנה להיקבע ע"פ ספורים, אלא העיקר העיון בגמ' ופוסקים ומסירת נפש להבין קשט דברי אמת' (צדקת הצדיק עמ' עא), והוא הדין במחקרה.

הראשונים והאחרונים. המתודה הזו – יש לכנותה תלמודית-טקסטואלית-היסטורית-ריאלית-לשונית, והיא רלבנטית לכל תחומי המקצוע הקרוי 'תלמוד'. וכפי שהיה הפרופ' א"ש רוזנטל מגדיר מתודה זו, לימוד וחקר מפולשים (שימוש במלה מלשון חז"ל, בהשפעת האידיש או הגרמנית: 'דורך און דורך', רוצה לומר מעבר לעבר ובלי להזניח שום פינה וזווית). מדוע חקר נוסח הרמב"ם או נוסח השו"ע, או מפעל הנוסח של רבי שלמה לוריא (המהרש"ל), או נוסח חיבורי הגר"א ומפעלו, או נוסח כתבי הרש"י מלאדי או ה'משנה ברורה', אינם עניין לחקר פילולוגי-טקסטואלי? במה זכו כתבי מנדלי מוכר ספרים, שמכון מיוחד הוקם כדי לחקור את ההבדלים בנוסחאות ובמהדורות סיפוריו, אחד מקור ואחד תרגום, שייחשבו כמחקר פילולוגי-ספרותי? או חקר עגנון של הלל ווייס, החוקר את שינויי הנוסח בין ההדפסות השונות של אחד מסיפוריו, בדקדוק רב. המחבר בא מתחום הפילוסופיה, או מה שקרוי 'מחשבת ישראל', ולפנינו הבעיה העקרונית הראשונה, האם יתכן לטפל בדמותו וביצירתו של אחד מגדולי התורה הנדירים והמיוחדים ביותר שהיו בדור האחרון (ואולי בכמה וכמה דורות שלפנינו), שפעל ויצר בתחומים רבים ומגוונים כל כך, בכלים של היסטוריון, סוציולוג, פסיכולוג, משפטן או חוקר חברה, ולהודיע שלא יעשה שימוש ב'מתודה תלמודית-טקסטואלית'? כבר כתב פרופ' א"ש רוזנטל, במאמרו 'המורה', בכתב העת פרוסידינגס של האקדמיה היהודית האמריקאית – מאמר מקיף ויסודי מאוד על תורתו ושיטתו, ועל דמותו התורנית-והמדעית של גדול החוקרים התלמודיים בדורנו הגאון והפרופסור שאול ליברמן, בן דודו של החזון איש – כך: 'שמוסף על כל הכלים והשיטה המדעיים, בשלמותם ובשכלולם האחרון, כשהם הדוקים על פי סוף הכרות המחקר ככל שרק אפשר, שמוסף על כך לא יהיה בסופו של דבר, שום מבוא אל התלמוד אלא בתלמודיות ממש! וכבר היה מי (טננבלאט, התלמוד הבבלי בהתהוותו ההיסטורית) שלא הבין את שיחתו, וחשב שהפרופסור רוזנטל, פילולוג מובהק, ותלמודי מובהק, איבד לפתע את מדעיותו! כלל קובע שם רוזנטל (ודומה לו ל' גינצבורג ב'פירושים וחיידים בירושלמי', הקדמה): "על שלשה דברים כל פרשנות

פילולוגית-היסטורית עומדת: על הנוסח; על הלשון; על הקונטקסט הספרותי וההיסטורי-ריאלי כאחד. אלו הם היסודות, שרק לאחר קיבועם יש תקווה לעלות מהם – ועל ידם, ובסדר הזה דווקא – אל המשמעות, המובן, 'הלוגוס', של היצירה".

תשתית פילולוגית-טקסטואלית-למדנית מבוססת על עובדות, בדוקות ומבוררות עד סוף היכולת, והיא היא יסוד מדע התלמוד, שאר הדרכים מובילות אך ל'השערות' ל'סברות' ול'פלפולים', בין אם הם בנוסח בית המדרש הישן ובין אם הם באיצטלה פילוסופית-סוציולוגית וכיוצא באלו. בדיסציפלינות הללו אתה מוצא שרעיון מתחיל ב'מסתבר', 'אולי', 'קרוב הדבר', ובמהרה הוא מתגלגל ונעשה 'ברור', 'אין ספק', 'וכפי שהוכחנו' וכו'.

למשל, אם אנו מבקשים לעמוד על דמותו המיוחדת של החזו"א, אי אפשר שלא לעמוד גם על תלמודיותו הלמדנית, היקפה ודרכיה, על לשונו וסגנונו, על מקורותיו ('הספרייה שלו')³ ועל הבחנה בין דבריו ובין מעשי עורך, היינו מחקר פילולוגי של כתבי החזו"א, וגם על יחסו שלו לדרכים אחרות, על גישתו ויחסו לתחום החקר הפילולוגי התלמודי, יחסו לכתבי יד, להשוואות טקסטים, לכלי הניתוח הביקורתיים, להסתגרות דוגמטית, לגילוי חיבורים שנחשבו לאבודים והשפעתם על הבירורים ההלכתיים, לתפישות היסטוריות וביקורתיות של אישים, של טכסטים ושל תכנים, ועד כמה הוא עצמו נקט או לא נקט באמצעי לימוד אלו, היינו התפישה והמתודה הפילולוגית וההיסטורית של החזו"א כלפי מקורותיו. האין עיון זה לב הנושא, והאם יש אפשרות לדון בזה בשטחיות מרפרפת, על פי אנקדוטות, על פי סיפורי מעשיות, ועל פי מובאות מכלי שלישי או

3 בזמנו, קבלתי לפרסום בעלי ספר מאמר מעניין מאת המהנדס יעקב לוינגר מת"א, שבו בדק וחקר את מקורות הידע של החזו"א בתחום המתמטיקה והאסטרונומיה, כפי שהם משתקפים בחידושיו להלכות קידוש החודש. כפי שחקר מפי תלמידיו ומקורביו. התברר שם שהמקור העיקרי היו ספריו של היש"ר מקנדיאה (רבי יוסף שלמה רופא-דלמדיגו), ושהחזו"א נמנע משימוש בספרי הלימוד המצויים כיום, ואכן טעויות שנפלו אצל היש"ר עברו גם לחידושי החזו"א. מסיבות שונות המאמר לא פורסם.

רביעי, בלא לנקוט את כל כלי הניתוח הלמדניים, הספרותיים והפילולוגים של המקורות הרלוונטיים, עד כמה שאפשר.

במחקר על דמותו האינטלקטואלית והתורנית של החזו"א חייבים להניח שני דברים, האחד שהחזו"א לא הוציא מתחת ידיו דבר בלא עיון מעמיק, כפי שהעיד על עצמו: "בטבעי אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט לא פגשתי" (קובץ אגרות, ח"ב סימן לד')⁴ ודמותו היא סמל לעיון ולהתעמקות בכל דבר ועניין. פרט למקומות בודדים שציין עליהם: 'נכתב שלא בעיון כל הצורך' (חזו"א חו"מ סימן ז, חזו"א, או"ח, חגיגה עמ' 444, חזו"א אה"ע עמ' רעט). הצהרה כזו שכמותה כמעט לא מצינו אצל חכמים אחרים. בדומה לזה קצת יש מהאחרונים שכותבים לפו"ר היינו לפום ריהטא, כלומר לפי שטף הדברים, מרוץ הדבר, והכוונה שהדברים נכתבו לאחר קריאה מהירה וללא עיון (הערת הרב"צ שפירא).

והשני שאצלו באופן ייחודי משאר המחברים, לא היה לו דבר בעולמו זולת חיבוריו וכתביו, שבהם שיקע את כל כולו ומהותו. בדרך כלל המחברים הגדולים לא יכלו להכניס את כל עצמם בחיבוריהם, לפי שהיו בעלי תפקידים רבים ועסוקים בהם, מהם היו רבנים מהם היו ראשי ישיבות מורים ומלמדים ונושאים על כתפיהם את עול הצבור, וכוח יצירתם צריך היה להתפשר עם העיסוקים האחרים, ואכן מהם היו מופלאים לאין שיעור, כיצד נכנסו יצירותיהם הגדולות לסדר יומם, כגון הרמב"ם (אחר אסון טביעת אחיו ר' דוד בשנת 1177, שהיה מפרנס את המשפחה), וכגון רבי משה סופר בעל החתם סופר, ועוד ועוד.

החזו"א, אפשר לומר, לא עסק בכל ימי חייו בשום דבר אחר, חוץ מחיבור ספריו, שבהם, כמתואר השקיע את כל כוח עיונו, לפעמים כמעט עד כלות הכוחות ממש.

בדברי החזו"א, באיגרותיו, ולעתים אף בספריו, מפוזרים פנינים וברקי מחשבה, שיש בהם כדי לפרנס שיטות ותיאוריות גדולות במחשבה ובהנהגה, וחבל שעדיין לא נעשה מאמץ לכנס אותם למקום

4 לבראון משגה קשה בעניין זה, הוא חשב שמדובר כאן בחומרות וקולות, והוציא מזה מסקנות מוטעות על 'גישה של החמרה', ראה להלן ליד הערה 29.

אחד, לבארם ולעמוד על משמעותם. בחזו"א, בשונה מהרבה מגדולי ישראל, דעותיו מתבלטות ברחבי כתביו המרובים (לפי הערכה יש בספר הקרוי חזון איש כשלושת אלפים וחמש מאות עמודי פוליו (3500) כפולי-טורים ובהדפסה צפופה) ואין כל צורך להזדקק ל'תיאולוגיה שלא מדעת'! כוונתו למאמץ להוציא תיאולוגיה מתוך דבריו אע"פ שלא התכוון המחבר לכתוב תיאולוגיה (ועדיין ההבחנה המעמיקה הזו אינה נהירה לי). בדרך כלל כמעט שאין אתה מוצא אצל מרבית חכמי ישראל דיונים מסודרים בדברים שאינם הלכה או פרשנות מקורות (כמובן פרט לכמה יוצאים מן הכלל כרס"ג, הרמב"ם, רבנו בחיי, ועוד), וצריך אתה ללקט מתוך דבריהם (כגון רגמ"ה, רש"י, רוב חכמי אשכנז וצרפת, הרי"ף, הר"י מיגאש, ועוד), דברים המעידים על דעותיהם בנושאים עיקריים, והדברים מעטים. בתחילת עיסוקי בכתיבת מאמרי ביקורת ובעריכה, התלבטתי ביני ובין עצמי, אם ראוי לעסוק בזה, והלוא יש בזה משום הלבנת פנים או התכבדות בקלון חברים, לשון הרע, רכילות והוצאת שם רע. מצד שני כדברי רבנו אשר ב"ר יחיאל: 'תורתנו תורת אמת היא ואין מחניפים בה לשום אדם' (שו"ת הרא"ש). ועוד, כיום שמפני קלות הפצת חיבורים כמעט בטלה הסלקציה הטבעית, הלוא פרסום ביקורת היא האמצעי היחיד בידינו, ורק באמצעותה אפשר למנוע מאלו שאינם ראויים, למלא את העולם בדברי הבל אשר לא כן הם. והנה לפני רבות בשנים מצאתי בזה את דברי החזו"א הנפלאים והיסודיים עד מאוד בהלכה זו (והשתמשתי בהם בכמה וכמה מחיבוריי), והוא קובע נחרצות:

... ואח"כ לא היתה מנוחתי שלמה פן נכשלתי בלה"ר ח"ו. אם כי דעתי כי ראוי להמחזיקים בתורת ד' לדעת את גדוליה באופים האמתי ואם הותר לדבר לה"ר (לשון הרע) על אומן באומנותו להאיש הדורש עליו לצורך, על מי שתורתו אומנותו לא כש"כ שמותר להודיע להמחזיקים בתורה וצריכים לדעת. כי הידיעה של חכמי הדור לבם ומדתם הן הן גופי תורה, מ"מ צריך לזה זהירות יתירה ופן משנה הדבר בקוצו ש"י

ונמצא מוציא ש"ר על ת"ח, אך כל זה טרם נתראיתי, אך בהתראותי מצאתי כי כלו עלילות דברים...⁵ הלכות גדולות נשנו כאן, ומלמדות הרבה על אחת מתכונותיו המוצנעות של החזו"א, שבחן ובדק בביקורתיות רבה כל ספר וכל חכם שעסק בו, והייתה לו דעה ברורה בטיבו, בערכו וברמתו, אף מאלו הנחשבים בין גדולי הדורות וחשובי הפוסקים, היו לדעת החזו"א כאלו שלא היו ראויים לאצטלה זו. היו לו גם עקרונות מבחן שבדק בהם חכמים וגדולים אלא שכמעט לא נתן לכך ביטוי בכתיבתו (כך קבלתי מתלמידיו, למשל, לדעתו מי שלא הבין שהחפץ חיים היה מגדולי הדור בהלכה ובתלמוד ולא רק בצדקות ובמידות נפגם בעיניו, וזמן מסוים עקב אחרי הגאון רח"ע גרודזינסקי בוילנא, לבחון אם אכן זה יחסו לח"ח, עד ששוכנע בזה, ומאז העריכו כרוב גדולו). מכאן יש לתמוד היתר לעסוק בביקורת דמויות ויצירות, בלא לחשוש מאיסורי לשון הרע, רכילות, הוצאת שם רע וכיו"ב, שכן הכרת אופיים האמיתי של גדולי ישראל, הם 'גופי תורה', והידיעות האלו נחוצות לידיעת המחזיקים בתורת ה'.

נראה שמחוסר מקורות על תקופת חייו הראשונה של החזו"א, עד עלותו לארץ, נאלץ בראון להשלים חללים רבים כיד השערתו הטובה. איני חפץ להתפשט לתחומים רבים, ואצטמצם כאן בתחום ההלכה, אך על האמור להלן אי אפשר לדלג. משום שהמחבר הסיק מסקנות מרחיקות לכת, ואין הם נשענות אלא על קורי עכביש, וכה כתב:

נראה שבשלבם מסוימים של בחרותו לא מנע עצמו גם מתחומים אחרים... המעיין במכתביו המוקדמים יכול להתרשם על נקלה – הן מהתוכן הן מהסגנון הלשוני – שהוא עיין, ולא מעט, בטקסטים של הפילוסופיה היהודית הרציונליסטית [תוספת שלי: למשל הרמב"ם, פירושי רבי אברהם אבן עזרא, הרשב"ם, הרד"ק, חובות הלבבות. שז"ה].

5 קובץ אגרות החזו"א איש, ב"ב תשט"ז, סימן קלג, עמ' קכא. נראה שהעניין הוא פרשת המחלוקת על הרבנות בוילנא בין רח"ע גרודזינסקי ובין הר"י רובינשטיין, ועמדת רבנים שונים בעניין. חבל שבראון נזקק לאגרת זו רק במענה למבקרו בהמעין.

אין ספק בכך שספר 'מורה נבוכים' של הרמב"ם, שהיה אסור! תוספת שלי, שז"ה] בקריאה בישיבות ליטא של אותם ימים [מנין לו?], היה מוכר לו היטב ואף השפיע עליו השפעה בת-קיימא. הוא גם נחשף ככל הנראה לספרות הזמן ... (ההוכחה היא שהשתמש פעם אחת בביטוי 'הדת והחיים'! ושהזכיר פעם אחת [!] בתוך אלפי עמודי פוליו צפופים, את דעת המתמטיקאי ח"ו סלונמסקי ב'חידוש' מסוים בהלכות קידוש החודש, מתוך הצפירה) ... גם את שם משפחתו חתם עד יומו האחרון בתעתיק העברי 'קרליץ' כמקובל בין המשכילים, ולא בתעתיק היידי 'קארעליץ' כמקובל [!] בחוגים רבניים'. אין בידינו ראיות מוצקות לכך שהוא נתפס להשכלה, אולם ברור שתחומי העניין האינטלקטואליים שלו התפרסו אל מעבר לתחומי הלמדנות והתקרבו לתחומי עניין שהעיסוק בהם אפיין את ה'משכילים' ... [האם כוונתו לספרות ההגות הרוסית, הגרמנית או הצרפתית, או אולי לספרות הסוציולוגית או המהפכנית של אותם ימים ...?]

תיאור זה, יחד עם הטענה שבניגוד לר"ע גרודזינסקי החזו"א ממצט להשתמש במלות לעז, וזה אות לנטייתו להשכלה [!] הוא אנכרוניזם גמור. האין בראון יודע כי היידיש, הז'ארגון שהיה מדובר בין היהודים באירופה, לא היה נחלת ה'הולכים אחורה', אלא נחלת חלק גדול ממה שהוא קורא משכילים ומתקדמים, שהיו חסידי היידיש ומטפחיה דווקא! שימוש מרובה במונחי לע"ז [כפי שהוא טוען על רח"ע גרודזינסקי, והאם בשו"ת אחיעזר מצא זאת?] אינו מעיד על שמרנות דתית, וההימנעות משימוש במלות לע"ז אינה מעידה ש'נתפש להשכלה'. לא שאין כאן ראיות מוצקות, אלא אין כאן ראיות כל עיקר.

הנטייה אצל חוגים חרדים קיצוניים להתרפק על שפת היידיש, ולא עוד אלא שרואים אותה כשפה קדושה, יהדותית, כמשמע יידיש, ויידישקייט, היא ג"כ אנכרוניזם גמור. היידיש אינה אלא ז'רגון שהיה בשימוש אצל המוני בני ישראל בחלק מארצות אירופה, שפה עממית מאוד, שמעולם לא נכתבו בה ספרים בעלי ערך תורני, הלכתי או הגותי (שלא כארמית או ערבית). אין לך רב או ת"ח שכותב לחברו

בז'רגון זה. בז'רגון זה היו כותבים אך ורק לאנשים חסרי ידע או השכלה או לנשים שלא ידעו קרוא וכתוב בלה"ק. השם יידיש או יהודית, ניתן לז'רגון זה ע"י חסידי היידיש, היינו תנועת היידישיסטים [ומהם חברי הבונד והמפלגות הסוציאליסטיות, המרקסיסטיות והקומוניסטיות], שהאידיאולוגיה שלהם שללה זיהוי לאומי בלעדי אלא על ידי לשון משותפת, ואין היהודי יהודי אלא בשפתו בלבד. כתוצאה מכך התעוררה ופרחה ספרות ענפה מאוד, בכל תחומי הידע, שנכתבה ביידיש או תורגמה מלועזית ללשון זו.

ראה למשל עדותו של ההוגה וההיסטוריון שמעון דובנוב, בזיכרונותיו, 'ספר החיים', ת"א תרצ"ו, ח"א עמ' 67-68: '... ששפת-האם "הז'רגון", עדיין לא הייתה בעת ההיא [סוף המאה הי"ט. ז"ה] לשון הספרות החדשה (מלבד יחידים היוצאים מן הכלל) ולשון האינטליגנציה החדשה, אז נדמה לנו, כי "שפת המטבח והשוק" לא תעלה לעולם למרומי לשון תרבותית של דורנו. אולם לי גרם מזלי להגיע עד התקופה שבה קרה הנס הזה: המעבר מן "הז'רגון" אל אידית נעשה לנגד עיני, ואחרי כמה פקפוקים הוכרתי להכיר בתחיית הלשון העממית ולקדם אותה בברכה... ושם, עמ' 78: '... שתיקתי עודדה את הגנב והוא שאל אותי ביהודית...'. איני מדבר כאן על תחיית השפה העברית ומלחמת הלשונות בארץ בתחילת היישוב החדש, ואפשר שכתוצאה מכך נתפתחה הנטייה האמורה לעיל אצל החוגים הקנאיים לזהות את העברית החדשה כאחד מסממני הציונות.

קיימת בעיה בהבנת תפקיד המקצוע הנקרא מחקר התלמוד, ומיוחדותו מול שאר הדיסציפלינות, מקצוע זה מקיף את כל ענפי התורה שבעל פה לדורותיה. הבעיה היא גם לגופה וגם לגוניה המשתנים במשך אלפי השנים, וגם במתח ובניגוד הקיימים לכאורה בין דרכי הלימוד של בית המדרש הישן ובין המתודה המדעית-מחקרית.

כהסבר סמלי, לא אטימולוגי, ידוע הסברו של רבנו תם לשמו של התלמוד – 'תלמוד בבלי' (תוס' קידושין ל ע"א), משום שהוא כלול

מהכול, יש בו מקרא ופירושו, דרשות, הלכות (עיקרי הדת בצד דברי משל, מוסר ומליצה, ספורים ודברי אגדה), והלומד בו מקיים את הצו התלמודי לשלש לימודיו בכל יום: במקרא, במשנה ובתלמוד (הלכה ואגדה). אפשר לומר שאף בתחום הרחב של מדעי הרוח והחברה, שעל רובם, עדיין לא הוחלט אם הם בכלל מדע, ובכלל קשה עלינו הצירוף של המונח 'מדע' עם 'רוח', עם 'חברה' ועם 'משפט', אין הדברים מוגדרים וחתוכים. לדוגמה אפשר להפנות למאמר יפה של שמשון מלצר ב'בחינות', על הסיווג המקובל בעולמה של ספרות: פרוזה, שירה, שירה לירית ושירה אפית, פרוזה מחורזת וכל כיוצא בהן, שלפעמים יש לך פרוזה שנאה יותר משירה ולפעמים שירה אינה אלא סיפור בעלמא, אלא שאין ברירה וחייבים להשתמש בסיווגים והגדרות. מאידך אפשר לומר שהתחום התלמודי הוא מהכי קרובים למחקר מדויק. ובמיוחד כמובן בחלקו הפילולוגי-טקסטואלי. מן החוקר התלמודי נדרש ידע רחב כמעט בכל השיטות והדיסציפלינות, גם הבנת הטכסט ברמה למדנית, גם חקר הטכסט מבחינה פילולוגית (לשונית, ספרותית וקביעת נוסח נכון), גם ידע בלשונית התקופה וניביהם השונים, גם ידע היסטורי וריאלי בתקופות השונות, גם הכרת הספרייה העצומה של תרבות עם ישראל, והניתוחים הספרותיים והביבליוגרפיים של היבול הענק הזה.

קשה לכתוב על מחקר עב-כרס (כתשע מאות עמודים), שהושקע בו עמל רב ויגיעה רבה, ומן הסתם גם שנים רבות, מה עוד שרובו עוסק במחקר הלכתי ותלמודי, וצולל בעומקן של כמה וכמה סוגיות שהיו שנויות במחלוקות קשות ומורכבות, בדיונים ובפרטים רבים מאוד. אכן דומני שהגיע להישגים גדולים שאינם מצויים בדרך כלל במחקר ההיסטורי-אינטלקטואלי בימינו, ובדרך כלל מתוך התעמקות וצלילה לעומקם של דברים, וכמעט שאין דומה לו, בין המחקרים שהופיעו בשנים האחרונות.

מצד שני, אי אפשר להתעלם מליקויים ומבעיות, שאינם רק תקריות שוליות של החמצה, של הבנה לא מדויקת של מקור או של פרשנות לא מוכרחת, אלא שנובעות בעיקרן לדעתי מהשיטה ומדרכי העבודה הנקוטים בדיסציפלינות החוץ-תלמודיות (היסטורית, סוציולוגית, משפטית, פילוסופית). אתנצל מראש נגד האשמה בהתנשאות של

בעלי המקצוע התלמודי (או בלשונו של בראון המייחס לחזו"א 'אליטיזם ליטאי', או לשיטת רא"ח נאה בשיעורים הוא מייחס 'גאוה ירושלמית'), שהדי במרומים שאין כוונתי אלא לגופו של מחקר בלבד. איני מתכוון לנקרנות או נוקדנות בפרטים שוליים, או לכשלים צדדיים, אלא לדברים היורדים לשורשים ומשנים גופי דברים ועיקריהם. אין צורך לומר שהדברים אינם נבחנים אם הם מתאימים או לא, לאיזושהי השקפה, או לאיזושהו רצון כיצד לראות את הדמות, אלא מנקודת הראות של מתודת המחקר המדויק ('אופיים האמיתי'). תופעה מוזרה היא, שבחוגים לתלמוד באוניברסיטאות ממעטים לעסוק בחכמים התלמודיים בימי הביניים ובעת החדשה (אמנם הפרופ' אפשטיין ואורבך החלו בראשונים ועברו לחז"ל. פרופ' ש' אברמסון באוניברסיטה העברית השתדל לשנות גישה זו, גם בעצמו וגם לתלמידיו, אך בהצלחה מועטה), שבהם עוסקים בחוגים אחרים ובדיסציפלינות אחרות (כגון בחוגים למחשבת ישראל, לפילוסופיה, להיסטוריה, לסוציולוגיה, לספרות ולמשפטים ועוד), צאו וראו למשל היכן נכתבו מחקרים על רס"ג, הרמב"ם, המהר"ל, הגר"א, על ר' ישראל סלנטר, על החפץ חיים ועוד.⁶

מאחר שמחקר זה בא ממקום של מחקר, אין מנוס מאשר לתבוע ממנו עמידה באמות מידה של מחקר. אם יש רצון לצייר את דמותה

6 לפרופ' הר"ש ליברמן היה חדר עבודה במכון שוקן בירושלים, אעפ"כ העדיף לשבת בחדרנו שבו רוכזו הספרים הקשורים לנושא התלמוד. באחד הימים ביקש ספר מספרי הגאון רבי יוסף ענגיל, ואמרתי לו, בוודאי איננו שהלוא כאן לא מחשיבים כ"כ אחרונים. יצא פרופ' ליברמן לפרוודור וקרא לספרן בקול רם, איך יתכן לעסוק במקצוע בלא ספרי הגר"א ענגיל! ואיך תיתכן ספרייה ללא ספרים אלו. מעניין מאוד להוסיף מה שכתב ד"ר משה שושן חוקר ספרות חז"ל ומרצה בביה"ס ע"ש רוטברג לתלמידי חו"ל ליד האוניברסיטה העברית (ברשת הוירטואלית <http://musaf-shabbat.com/2012/06/08> /תגובות-לגליון-שבת-הגדול): '... לסיום, לפני כעשרים שנה השתתפתי בסמינר של פרופ' יעקב זוסמן, מגדולי חוקרי התלמוד בימינו. הוא טען בפנינו שהספר "אתון דאורייתא" של הרב יוסף ענגיל ז"ל תרם יותר להבנתנו את התלמוד מכל המחקר האקדמי של המאה העשרים. הפרופסור מן הסתם דיבר בלשון גוזמה, אבל המודל שהוא הציג, כבוד והוקרה הדדית בין בעלי המחקר ובעלי החקירה, הוא ודאי נכון לכל מי שרוצה להבין ולהשכיל בלימוד התלמוד והתורה שבעל פה.'

האינטלקטואלית והתורנית של אישיות, הכרחי להראות שנקודות מיוחדות הם אכן מיוחדות ואינם משותפות, למשל, לכל חכם תלמודי דומה. יש בחיבור זה דברים שלא הוקדשה להם תשומת לב מספקת ולא נשקלו כיאות, ויש שלא נתפרשו כהוגן או שמשמעותן המתקבלת בעיני הקורא אינה נכונה ואינה משקפת את העניין, או שההנחות אינן בדוקות. כמוכן הואיל והחיבור גדול מאוד אנו נאלצים להצטמצם לסוגיות אחדות בלבד. לא אעסוק כאן כמעט בחייו האישיים,⁷

7 אי אפשר שלא להביא קטע מאלף ביותר ממכתבו אל אחד ממקורביו בבני ברק הרב מ"ז שטשיגל (קובץ אגרות, סי' קנג): 'כי כמעט כל מה שאני עושה אני אנוס ע"פ הדבור, בהיותי שבור ורצוץ כל הימים ולא זכיתי לשום עונג מתענוגי החיים, נוסף לכאבי הגוף ושבירתו כל הימים. העונג היחידי הוא לי לעשות רצון קוני ואין לי צער יותר גמור מכשולן העין'. כאשר דן המחבר בפרשת חיי עמ אשתו הוא משתמש בניסוח בלתי הוגן ובלתי אמתי: 'יחסיו המעוררים עם אשתו'. לדעתי זו אחת הפרשיות שבהם משתקף החזון"א בכל גדולתו המוסרית, שאולי אין דומה לה, ואפשר כמעט לומר שהקריב את כל חייו כדי לשמור על ההתנהגות הראויה בעיניו ע"פ ההלכה וע"פ המוסר הנעלה ביותר. אין זו פרשה שנעים לטפל בפרטיה, והיא עגומה מאוד. חיים גראדה התייחס אליה בעדינות ובתחכום ספרותי יפה, בניגוד למי שהחזון"א קירבו בזכות ידידות משפחתית ותמך בו, והלה, חיים קוליצ, חשף את הסיפור הקשה במלואו. הטיפול בפרשה זו בספר שלפנינו אינו הולם ואינו נכון. אע"פ שהוא מציין לנכון את העובדות, כיצד רימו אותו בכל הנתונים, ותכונותיה הקשות של אשתו, את ההצקות, את היחס המביך מאוד למבקרים, כיצד ניסה להציע גט [לאחר כחמש עשרה שנים, על יסוד ההלכה לזוג חשוך ילדים], איומיה בהתאבדות, התרחקותו ממנה ע"פ ההלכה, ועל אף הכול דאגתו לבדידותה ולמרירותה, ובקשות ממבקרים להתייחס אליה, וכל זה מסתכם בהגדרה 'יחסים מעוררים'! האם אנו בבית משפט? פרשת זו טרגית מאין כמוה שאין כמעט מלים לתארה. התנהגותו האצילית ההלכתית והמוסרית של החזון איש לאורך כל חייו, החל מהרגע שעמד על הטעות והרמייה שבשידוך, לאורך כל הסבל הנורא נוכח שתי אפשרויות קשות למאוד, ובחירתו להישאר במצב נורא וסבל אין סופי, של ערירות ושל חיים מעיקים ובמיוחד לתכונותיו העדינות והרגישות כל כך, כדי למלא את החובה ההלכתית והמוסרית בעיניו, מעמיד את הצופה בתדהמה באין מלים, ולא של סיכום בנוסח: "יחסים מעוררים"! לזה אפשר להקביל את הבדיחה הרצינית והמאפיינת, על השוני בין חסיד ובין למדן-ליטאי בתגובה לסיפור בתלמוד על יונתן בן עוזיאל מגדולי שמונים תלמידיו של הלל הזקן, שערף הפורח מעליו בעת לימודו היה נשרף. החסיד יושב ומתפעל ומתלהב

בסוגיות הסוציולוגיות החברתיות ובתחומי האמונה,⁸ לא בפולמוסיו של החזו"א עם תנועת המוסר, עם החסידות, ולא ביחסו לקבלה

מגודל קדושתו ואש התורה של החכם הזה, ואולם הלמדן-הליטאי מתחיל לרדן, מי אחראי משפטית לנזק שנגרם, האם זו 'גרמא' הפטורה או 'גרמי' החייב וכיוצא בזה.

8 'חידוש' שמתפאר בו המחבר הוא גילוי 'משבר אמונה' (או 'פרק אפל בעברו' בלשונו הרחובי) שהיה לחזו"א בנעוריו המוקדמים, וחוזר על כך במקומות שונים, עד כדי התייחסות שונה לחזו"א בצעירותו ולחזו"א בבגרותו. נושא זה כבר נדון בביקורת על הספר הזה ב'המעין', וזכה לתגובות שליליות. המחבר אף חזר וניסה לחזק את דבריו, בתשובתו שם, אך הם אינם משכנעים כלל. ברור שאין לו על מה לסמוך, פרט להתרשמות סובייקטיבית של המחבר מניסוחים ספרותיים שמצא באחד השירים של החזו"א שמוזכר בו באופן כללי מפייתו היצר. אילו היינו מסיקים מכל שיר או תיאור ספרותי מסקנות כאלה אנו באים. אין ספק שצדק המבקר הנ"ל, וההסברים הנוספים מגומגמים ואין בהם הוכחה כלל ועיקר. יש להדגיש, הנושא אינו נכון לא מפני 'שלא יכול להיות', כפי שנוח להטיח במבקרים, אלא מפני שההוכחות אין בהם ממש. עובדה שמסופרת משני כיוונים, מפי אחיו ר' מאיר, ומפי תלמידו חיים גראדה, שביום הבר מצוה שלו נדר החזו"א 'אלמד כל ימי תורה לשמה', אינה מתקבלת ע"י החוקר התוהה אם אין זו רק 'מליצה' [?], אבל הרהורי לבו בפרשנות שיר הופכים אצלו לעובדה שהוא חוזר עליה שוב ושוב, מהעובדה שצוינה לעיל, שחתם 'קרליץ' ולא 'קארעליץ', מסיק המחבר מסקנה מרחיקת לכת: 'מתברר שגם דעותיו בתחום האמונה נטו בשלב זה (?) להשקפה רציונליסטית-דתית [מה זה ?]. אין בידינו ראיות מוצקות [אנדרסטייטמנט לעובדה שלא הובאו שום ראיות אפילו לא קלושות!] לכך שהוא נתפש להשכלה, אולם ברור (!) שתחומי העניין האינטלקטואליים שלו התפרסו מעבר לתחומי הלמדנות התלמודית והתקרבו לתחומי עניין שהעיסוק בהם אפיין את ה'משכילים'. נראה שגם התעניין במקצת במדעי הטבע ובפסיכולוגיה. האסמכתה היחידה לכל זה היא, שכך משער גם ד"ר צבי יהודה, שחולשת 'עדויותיו' והשערותיו לגבי דעות החזו"א הוכחו כבר בידי פרופ' ש"ז ליימן במאמרו ב'טראדישן', מתוך כתבי החזו"א. עם זאת סברה זו כמעט הכרחית גם ללא מקורות, והלוא עובדה שהחזו"א היה כוחו רב בכמה וכמה שטחים הקרויים מדע (מעיר לי רבי בן ציון שפירא בשם הופמן כי בזמן שהיה נח היתה אחותו קוראת לפניו ומתרגמת מספרי רפואה, וכן שבעת לימודו מסכת כלים היה מונח על שולחנו ספרו של ד"ר י' ברנד על כלי החרס בתקופת התלמוד). המוזר הוא שתיאוריו המדויקים של חיים גראדה, שעל דיוקם העידו בני אותו דור ומהסביבה הקרובה, הם

ודרכו הציבורית, שכל אחת מהן מצריכה דיון בפני עצמו, אלא בעיקר בתחום התלמודי וההלכתי (כשני שלישי החיבור, עמודים: 855-311), ובדמותו המופלאה של החזון"א, החי בצניעות מופלגת ביותר, ואינו זו מד' אמותיו, בפינה מוצנעת בוילנא או בבני ברק, 'אדם של אש' בהגדרת תלמידו ששנה ופירש, הסופר והמשורר היידי הגדול, חיים גראדה (אש מאירה ולא אש שורפת...).

יש לי תחושה שבספר לא הוערך כראוי חיים גראדה, שיש סבורים שהיה גדול הסופרים והמשוררים ביידיש, ולא יוחס לו המשקל הראוי ולא לתיאוריו על עולם התורה והשיבות של ליטא לפני השואה בכתביו, ולא לתיאורי החזון איש שלו. והגדרת דבריו 'בלטריסטיקה'. גראדה, שהיה כידוע תלמידו של החזון"א בוילנא, אלא שפרש והלך לדרך אחרת, מכונה אפילו ב'פאר הדור' עד נאמן, והוא צריך להיות בוודאי עד כשר, גם אליבא דבראון, הלוא אינו מבני ברק, אינו חזונאישיניק, אינו ביוגראף חרדי, ולא הגיוגראף חרדי, אינו שומר תורה ומצוות והוא סופר ומשורר מודרני. אישים וחכמים שהיו קרובים לחזון"א והכירוהו מקרוב, העידו על גראדה שתיאוריו מדויקים להפליא, ואינם רק 'עדותו הבלטריסטית של חיים גראדה' כפי בראון (עמ' 43)! כך העידו פרופ' ש' ליברמן שהיה בן דודו של החזון"א (במאמרו על גראדה ב'בצרון'), וכך העיד אחיו של הפרופ' ליברמן ר' מאיר ליברמן, וכך העיד הפרופ' אברמסון (תלמיד ישיבת לומזא, וידידו של גראדה, שאמר לי: 'מנין ידע גראדה לתאר כה יפה את העיר לומזא, הלוא אינו משם? אלא שידע מה שידע ממה ששמע ממני'). אפשר בהחלט להעמידו כקו מידה או כאמת מידה, כדי לדון בדמותו של החזון"א, הן מספריו והן מקינתו המוצגת כאן, שנכתבה סמוך לפטירת החזון"א [זו השתתחות על קברו מרחוק, ויש קינה נוספת שנכתבה לאחר ביקור על קברו של החזון"א], לפיה 'מלאך היה

בעיניו רק 'בלטריסטיים', אך שיר מליצי שנכתב בנעוריו, שמפרשו מהרהורי לבו, הופך להיות מסמך ותעודה אוטנטית למציאות דמיונית [אחר כך ראיתי שבתגובה למבקר ב'המעין' חזר בו בראון מ'ראיה' זו של קרליץ/קארעליץ]. יש להוסיף גם משירו-קינתו של גראדה על פטירת החזון"א (ראה בסוף המאמר הזה): 'מלאך היה מרגע הולדתו שהסתיר את כנפיו בין אנשים'.

מרגע הולדתו! חוששני שהערצתו המופלגת של גראדה החילונית אל החזון איש, רבו לשעבר, תרמה לקרירות שבה מקבל בראון את דבריו. וראה את קינתו של גראדה על החזון"א המצורפת בסוף המאמר.

* * *

באחת מאיגרותיו, כתב החזון"א דברים נוקבים מאלפים ביותר, המאירים את דרכו ופותרות צוהר מה לדמותו:

הלכה זו לא עיינתי מפני שאין כאן סוגיא וראשונים, וחיפוש מעשיות בספרי הדורות אינני מומחה לכך, ואינני סומך על זה. ואני מתנגד לקביעת הלכה ע"ז, ולכן אני מחמיר --- שלא הסתפקתי בזה שום ספק שהוא כשר, ואני פורש מן הספיקות, ומיעץ אני כן גם לאחרים...

ובכלל כל נשמה קבלה חלקה בתורה, ואין זו חלקי לחפש, ומה אעשה כי על דעתי --- ודעתי קצרה לעי' בזה מפני שאין כאן סוגיא לעיין בה, ולהיות חוקר בספרים בדברים יבשים אינני מסוגל לכך... (קובץ אגרות, ב, כב).

לשון קטע זה דומה מאוד למה שכתב בויכוח על צורת כתיבת האות צ' בכתיבת סת"ם [ספרי-תורה, תפילין ומזוזות], עם הרב אריה לייב פרידמן (צדקת הצדיק עמ' עח):

... ובפרט שאין כאן מקום עיון בש"ס ופוסקים. ולכן אני מחמיר לקחת צ' ביו"ד ישר שלא ערער עליו אדם, וכן אני מיעץ לאחרים.

... אין אני רגיל בחיפושם ובחקר קדמוניות, ואני מתנגד לדרך זו כי איננה בטוחה...

דברי החזון"א ברורים ומאלפים, דרכים שונות הן בלימוד המקורות ופרשנותן, יש דרך עיון מעמיק במקורות הקובעים, התלמוד והפוסקים, ויש דרכי בירור על ידי 'חיפוש' בכל המקורות הרבים והמגוונים, ובירורים היסטוריים בחקר המושגים והקדמוניות. החזון"א מודיע כי אין הוא רגיל בדרך השנייה, אינו מאמין בה, ואין לו אימון בשיטות העבודה שלה ובמסקנותיה. לא מובן איך הגיע המחבר למסקנה כי: 'העיסוק בעניינים הלכתיים ללא הסקת מסקנה מעשית, היה, לטעמו של החזון איש, עיסוק ב'דברים יבשים'. ושהוא העיד על

עצמו שהוא לא מסוגל לכך (קוב"א ב, כב). וזאת בהקשר של ניתוח הניגוד בין דרך לימודו של החזו"א ובין שיטת הלימוד המכונה 'בריסקאית'. אכן יש מתח ושוני בין לימוד תיאורטי בלבד בגדר 'פלפול בעלמא' ובין לימוד 'אליבא דהלכתא'. אך זה אינו הנושא כאן. קשה מאוד לקבל פירוש זה ולהחיל את ההגדרה 'דברים יבשים' על דרכי הלימוד הישיבתיים, כלום יתכן שזו הגדרה הולמת לדרכי לימודם של בעל הנודע ביהודה, בעל התומים, השאגת אריה בעל קצות החושן, בעל הנתיבות, רבי עקיבא איגר, בעל המנחת חינוך, בעל האבני נזר או ר' חיים מבריסק, ושיעורי ראשי הישיבות.

החזו"א קובע 'כל נשמה קבלה חלקה בתורה'. בספרי 'מסורת התורה שבעל פה', שהופיע זה עתה דנתי במקורות רעיון זה, באלשיך, במהרש"ל, ובספר התניא. אולם נראה שמקורו הוא הפירוש שהביא [סב סבין] ר' אברהם אחי הגר"א בשם אחיו, בספר מעלות התורה, לנאמר בתלמוד שמלאך מלמד את העובר לפני היוולדו את כל התורה כולה, שהכוונה היא לחלקו המיוחד לו בתורה, וגם אם זה נשכח ממנו בלידה, תאפשר לו יגיעתו בתורה למצוא ולגלות את חלקו בה ולהתאמץ להשלים את חלקו, המתאים לו. ומוסיף לכך החזו"א חידוש חשוב מאוד, 'ואני לא קבלתי חלקי לחפש'. רוצה לומר שאדם יכול להרגיש בתוכו למה כוחותיו נוטים ולאיזה עיסוק הוא מסוגל יותר. קביעה זו נוחה בהרבה מהחומרה שדן בזה בעל התניא (בהלכות תלמוד תורה בשו"ע שלו), שמסקנתו היא שמאחר ואין אדם יודע מה חלקו בתורה, עליו ללמוד הכול, שאם לא כן, יוצרך לחזור ולבוא לעולם להשלים מה שלא השלים.

עניין זה מצריך דיון בשימוש בגישות היסטוריות ('חיפוש'), ב'בקיאות' וצבירת ידע כולל ומקיף, ועד כמה היו אלו בשימוש, ברב או במעט, אצל חכמים ועד כמה החשיבוה ופעלו בהתאם. דבריו הם נקודת מוצא טובה לדיון כזה, שמשתרע לא רק על נוהגי לימוד ועיון אלא גם על נוהגי יצירה וחיבורי הלכה, שעל פניו נראה, שבזה היו חלוקים חכמי ספרד מחכמי אשכנז, לגבי הקודיפיקציה, לגבי סגנון הכרעה, עיון מול בבקאות, ועוד, וחבל שהמחבר לא נזקק לבירורים וממילא גם לא להבחנות ולאפיונים.

בירור כזה היה בו גם לשפוך אור על מידת ההערכה והמדידה שאנו יכולים לנקוט לגבי האישים שבדיון. המחבר מציין (עמ' 326) לדיון מפליא של החזו"א כדוגמה מובהקת ומפורסמת למדי לדרך המיוחדת של החזו"א, הוא הדיון בחידושו לסוגיה של 'טעות הדיינים' במסכת סנהדרין, המנתח אותה, ומפרק אותה ל-64 חילוקי דינים היוצאים מהלכה זו של טעות הדיין, כלומר דינים המשתנים לפי הסיטואציות השונות! אך לא העיר על המשמעות המלמדת על כוח העיון והכישרון המתגלה בכך. ראוי היה להזכיר גם את הרקע, שבסוגיה זו כבר עסקו בהרחבה ובדרך חלוקה כזו, בספר הש"ך לשו"ע חו"מ ולפני כן בספר המאור וברי"ף. דיונו של החזו"א הוא מורכב לא רק מגופו אלא שהוא גם מהווה סיכום וחוות דעת בפירוש או מכללא לדיונים של החכמים הנ"ל. מקרה דומה, של ניתוח סוגיה, שהוא בלא ספק מסוגי העיון של ההיגיון הקלאסי היווני, וכפי שהטיב לתארה דניאל בויארין בספרו *העיון הספרדי*, אפשר למצוא בספר תשובותיו של רבי יוסף קארו מחבר הבית יוסף והשולחן ערוך. הוא נשאל על שיעור שמסר בסוגיה אחת בפרק השלישי של מסכת קידושין, והוא נענה לשואל וחוזר בכתב על השיעור. השיעור כלל ניתוח 21 סיטואציות שונות שיש לכופלן ב-27 דינים המתאימים להם, והרי לנו 567 דינים שונים היוצאים מסוגיה קצרה זו! וכולן מפורטות בקיצור רב באותה תשובה! מדובר במאה ה"ט"ז בטרם היו כלי עזר כדי לחשב לפרק ולנתח את כל הואריאציות האפשריות מהסוגיה!⁹ מעניין גם לציין את הטבלה לפי שיטת ניתוח זו, שמצויה באנציקלופדיה היהודית-הלכתית הראשונה שערך הרב יצחק למפרונטי (Lampronti, תל"ט/1679-תקי"ז/1756) 'פחד יצחק', בערך המודר הנאה, המציגה מאמר אחד המתפצל לשתי אפשרויות-משנה, כשכל אחת מהאפשרויות מתחלקת שוב לשתיים וכן הלאה עד למיצוי האפשרויות (במאמרי בקשתי לזהות שזו דרך לימוד שכונתה

9 וראה ניתוח של התשובה הזו, במאמרו של אהרן שוויקה, שאלות ותשובות ושיטת קידושין למרן, אסופות (יד הרב נסים), כרך ח.

'חילוקים' בשונה מה'פלפול',¹⁰ ואיני חושב שניתן לומר עליה, כדברי בראון, שהיא אינן-סופית.

בראון אכן מדגיש את הנטייה של החזון"א לרציונאליזם, לשכל ולכוח העיון המופלג, אך חוששני שלא הדגיש מספיק את כוח השכל ועצמת החכמה במחשבתו של החזון איש, ועד היכן הדברים מגיעים, כפי שהרחבתי בפרק ב בספרי החדש מסורת התורה שבעל פה.

בעמ' 104 הביא מדברי החזון"א: "יסוד קדושת התלמוד בלב ישראל הוסד רק בכוח התבונה – אשר יקנה כל לבב משתכל – האצור בתורה בפליאות דעת" (קוב"א ב, קעג, יט); "הסתכלות הנפש במושכלות היא נשמת התורה בישראל וצור תעודתה". ובמיוחד: "ההיקש השכלי הוא המלאך בין היוצר והיצור" (חזון"א כלאים א, א). על הציטוט האחרון מעיר בראון:

זוהי כמוכח וריאציה של רעיון רמבמ"י, שהרי היה זה הנשר הגדול שהורה כי 'זה השכל אשר שפע עלינו מהשם יתעלה הוא הדבוק אשר בינינו ובינו', מו"נ ג, נא ושם ב, יב, ובהערה 24: פאה"ד מציין שדעה זו מובעת על ידי אבן עזרא בהקדמת

10 לבראון פירוש מחודש לסוגית 'החילוקים', לדעתו (עמ' 317) 'החקירה הבריסקאית קרובה בטיבה ל'חילוק' המסורתי' (ע"פ סלומון). לדעתי לא קרב זה אל זה, ואין כל קשר בין 'העיון הספרדי', שכלל את ה'פלפול' ואת ה'חילוקים' גם יחד, וגם לא העיון האשכנזי כנ"ל (שיש קירבה רבה ביניהם, ובין שניהם ללוגיקה היוונית). וא"א להרחיב כאן (אם כי מצד אחר סבורני שיש בסוג הלימוד הבריסקאי, הרבה מן הפלפול הקלאסי, שראה עצמו ג"כ כמיוסד על אדני ההגיון), ועיין דניאל בוירין, *העיון הספרדי*. אגב, מונחים מהלוגיקה משמשים ב'עיון' הזה, והנה יכול היה בראון ל'הוכיח' משימוש חכמים במונחים אלו, שהושפעו מהחכמה היוונית! תיתי ליה לבראון שדחה את השערותיו של סלומון, בדבר ההשוואה בין הלימוד הישיבתי = האסכולה האנליטית, ובין האסכולה הפודיטיביסטית-האנליטית בתורת המשפט המודרנית, שנציגיה הבולטים הוא הנס קלון והארט. את דרך ההשפעה מצא סלומון ב'השערה' שסטודנטים למשפטים שפנו ללמוד בישיבות הביאו אתם תורה זו והם השפיעו על ר' חיים מברסק ועל מוריהם בישיבות הליטאיות! והרי זו כמין השערה על השפעת שינויים בתיאולוגיה הפרבוסלאבית-יוונית-אורתודוכסית על מחשבתו והגותו של האדמו"ר ר' אהרן ראטה (ר' אהר"לה), או הרבי מבעלז או מויז'ניץ, באמצעות כמרים שהתגיירו ובאו לחצרותיהם!

פירושו לתורה (פאה"ד עמ' קסט). זהו מראה מקום מעניין, אולם לנוכח השפעתו הנרחבת של הרמב"ם על החזון איש, הדעה נותנת שהוא שאב גם רעיון זה מ'מורה הנבוכים', שבו היה מצוי היטב ושבנו משמשת תפיסה זו רעיון בולט ושיטתי, ולא מפירוש נעלם למחצה של אבן עזרא.

לשון הראב"ע, פירוש המודפס יחד עם המקראות הגדולות, ובהחלט 'אינו נעלם למחצה': 'כי שיקול הדעת הוא היסוד, כי לא ניתנה התורה לאשר אין דעה לו, והמלאך בין אדם ובין אלוקיו הוא שכלו', ואי אפשר שלא לראות בו את המקור לדברי החזו"א. לא אוכל להרחיב כאן בכל המשמעות לגישה זו, והרחבתי בה בספרי *מסורת התורה שבעל פה* בפרק השני. כן לא הוקדשה לדעתי תשומת לב מספיקה לויכוחו עם רבי אלחנן ווסרמן, על מהות הסמכות של החכמים, חלוקת התקופות בהלכה, משמעות ההתגלות המתמדת של התורה מסיני עד תום אלפיים שנה, היינו סוף תקופת התנאים, המחלוקות ויכולת ההכרעה המחודשת נגד דעות קדמונים, מקומו של השכל בהכרעות הלכתיות, ודרכי לימוד מגוונים לפי אופי הלומד ('כל נשמה קבלה חלקה בתורה'). ועל כך בהרחבה במאמרי על חלוקת התקופות בהלכה (ועכשיו בספר הנ"ל, פרק עשירי, המאמר צוין אצל בראון, אבל כאמור לא יוחסה לו החשיבות המתאימה לדעותיו של החזו"א).

* * *

המחבר עסק בניתוח פסקי החזו"א הידועים שעוררו פולמוס רב, ותיאר אותם ואת הדיונים בהם, אך התעלמות ממקורות ומחקרים מן השנים האחרונות, מנעו ממנו להגיע לבירורים ולפתרונות ששופכים אור על הפולמוסים הללו, לגופם ולהתנהלותם. גם לגבי גוף יצירתו של החזון איש אין לנו סקירה ביבליוגרפית מדוקדקת, לסדר הופעת כרכי הספר בראשונה (לפי סדר המסכתות), וכיצד נערכו מחדש ונקבעו בסדר שונה (לפי חלקי השו"ע וסדרי המשנה). לא נבחנה השאלה האם רק הסדר שונה או שנעשתה גם עריכה פנימית בנוסח, בתוכן ובסגנון. וראה להלן בהמשך דוגמה כיצד הוצאו דברי החזו"א ממשמעותם הראשונית, בציטוט מקוטע, ואף מקרה שהחזו"א עצמו

מציין שהלשון שנדפסה אינה לשונו שלו. בעיה נוספת שנראית קשורה למתודה הלא-פילולוגית והלא-טכסטואלית היא שימוש בכלים שניים ושלישיים, ובספרי סיפורים ומעשיות במקום עיון וחקר גופי המקורות שמצויים לפנינו.

כך פרשת האות צ בכתובת סת"ם, פרשת השיעורים, פרשת השבת והחגים ביפן, פרשת השור המיוחד (זאבו), ועוד. נעיר כאן במיוחד בפרשת כתיבת הצ' ובעניין השיעורים, בתוכן הדברים ובמה שנתחדש בהם ולא נזכרו בספר.

היכוח של החזון איש עם הרא"ל פרידמן, בפרשת האות צ', לא תוארה דיה. שורש עמדתו של החזון"א, הבעיה עם הזוהר והסיפור על הגר"א, ובמיוחד פירושו התמוה בספר *כרוך שאמר*, שהתגלה לאחרונה כמבוסס על נתונים מזויפים של סופר ממינסק שניהל מאבק אנטי-חסידי, בעניין זה. טיבו של מחקר ותפקיד החוקר אינם סיכום ועמדה של שופט החורץ דין בין מתדיינים, אלא החדירה לתוך תוכם של העניינים, לגלות ולחשוף את שורשיהם ולהבין את עמדות הצדדים. חבל שדברים שכבר נחשפו במאמר שנתפרסם לפני יותר מעשרים וחמש שנים, ובשנים האחרונות, אינם ידועים למחבר, ראה מאמרי על ספר תורה שכתב רבנו נסים לעצמו, *עלי ספר*, יב, תשמ"ו, ועדיין ממשיכים להופיע גילויים בפרשה זו ראה להלן.

פרשה זו מרתקת ומאלפת מאוד ומסתעפת לכמה וכמה ענפים עיוניים בעמדתו של החזון"א. מזה דורות ידועות שתי צורות כתב שמשתמשים בהם כמעט בכל ישראל (פרט לעדה התימנית ועוד), בכתובת סת"ם, היינו כתיבת ספרי-תורה, תפילין ומזוזות, האחת מכונה 'כתב בית יוסף' על שם הצורות שמופיעות בספרו ההלכתי הגדול והמכריע *בית יוסף* של מרן רבי יוסף קארו. בסוג זה משתמשים דווקא בני אשכנז, ומקור הצורות *בית יוסף* הוא מספרי *כרוך שאמר* (קובץ של שלושה חיבורים של חכמים אשכנזים מתקופת הראשונים [מהמאה ה-13]). הסוג השני מכונה 'כתב האר"י', ומיוחס לאר"י שנהג בו או שהנהיג אותו, ובו נוהגים הספרדים והאשכנזים-החסידיים. לאמתו של דבר כתב זה ידוע ונהוג הרבה לפני כן בספרד וגם באשכנז (!). צורה זו האחרונה, הועלתה לראשונה

בדפוס (!) בספר הלכה אשכנזי, הספר *מזר וקציעה* לרבי יעקב עמדין, במאה הי"ח.

בהצעת הרקע אצל מחברנו כמה תמיהות וכמה החמצות. הוא כותב:

לגבי מסורת הכתיבה הספרדית ישנן אמנם עדויות על כך שהיא הועלתה על הכתב על ידי אישים בני המאות הארבע עשרה והחמש עשרה אולם חיבוריהם של אלה אם אכן היו קיימים (?), אבדו ככל הנראה בשל תלאות הגירוש, ובסופו של דבר לא הועלתה מסורת זו על הכתב עד למאה השמונה עשרה על ידי ר' יעקב אמדן והחיד"א.

בהערה הוא מציין כי 'באחד מכתבי היד של מחזור ויטרי מובאות צורות האותיות במסורת הספרדית'. אין זה מדויק. הצורות הללו מופיעות במהדורה המודפסת של הספר מחזור ויטרי, המיוחס לר' שמחה משפירא תלמיד רש"י.¹¹

הקושי הוא שאם אמנם הצורה הספרדית מתועדת במחזור ויטרי וע"י ר' שם טוב אבן גאון מהמאה הי"ד, מה פשר הטלת הספק 'אם אכן היו קיימים?' והלא הם קיימים לעינינו?! ויש להוסיף שככל הנראה כך בכל ספרי התורה הספרדים, עד כמה שידוע עליהם. על ספר התורה המיוחס לרבנו נסים גירונדי מהמאה הי"ד ראה להלן. אולי זו פליטת קולמוס וכוונתו שזו לא הועלתה בדפוס עד היעב"ץ והחיד"א.

בהמשך הוא כותב:

אחדים מהם [רוב הפוסקים הספרדים] טוענים שהמסורת הספרדית מהימנה יותר, ולגבי הצד"י מתבססים מקצתם על

11 הם מצויות בכ"י לונדון שממנו נדפס הספר [אמנם נזכר שם שכה"י הוא משנת 1208, אך זו טעות לפי שהתאריך הוא של כ"י אוקספורד, שממנו נדפסו שם רק הדפים הראשונים בספר שהיו חסרים בכ"י לונדון], שנכתב כנ' במאה ה-13. כנ' שהמחבר השתמש בספרו של הרב פרידמן שהביא צילום עמ' זה ממחזור ויטרי, ובו כתוב כי הוא מכתב יד של מחזור ויטרי. מה המצב בשאר כתבי היד עדיין לא נחקר ולא תואר, גם לא במהדורה החדשה החלקית של מחזור ויטרי משנת 2004, כפי שמוסר לי המהדיר הרב גולדשמידט, כנראה שהצוירים הללו אינם נמצאים בשאר כתבי היד של מחזור ויטרי, ומקורם מוטל בספק.

הציטוט מהזוהר (ראה להלן). האשכנזים, לעומת זאת, פקפקו בצד"י הספרדים, העובדה שאות זו נכתבה בניגוד לפשט הוראת חז"ל הביאה לכך שרבנים אשכנזים רבים לא ראו בה מסורת חליפית ולגיטימית אלא טעות.

אף כאן קושי רב במצג זה. היכן מצא פוסקים אשכנזים שפקפקו בכתיבה זו, לפני החזו"א, פרט לסופר ממינסק ועוד שמועה אחת לא ברורה בתוכנה, בשם הגר"א, והיכן מצא את 'פשט הוראת חז"ל', והלוא הוא יודע כפי שציין להלן שאין כל הוראה כזו בתלמוד ולא בפוסקים הקדומים. לכל הקטע המצוטט כאן לא צוינו כל מקורות או אסמכתות (בניגוד למה שכתב בעצמו להלן שם שרוב הפוסקים האשכנזים הכשירו את הכתיבה הספרדית, ושם ציין מקורות רבים).

בעיה הלכתית זו היא מקרה-מבחן חשוב מאוד לדיון בנושא שאין בו סוגיה תלמודית ולא דיונים בראשונים, ועל אף אי-הנחת מ'חיפוש' במקום עיון, אין מנוס אלא לברר עניין זה מתוך תפישה היסטורית וחקר קדמוניות. משום כך הויכוח על הנוסח בזוהר, בשלבים הראשונים של הויכוח, מאלף ביותר, כי בו התברר שהעיון חייב לסגת מפני דברים המתבררים ב'חיפוש' ובבירור היסטורי, ובנקודה זו, כמובן, הודה החזו"א בשתיקה ולא הזכירה עוד. חבל שזה הוחמץ לגמרי בדיון.

בימיו הראשונים של החזו"א בבני ברק נודע כי הוא פוסל סת"ם שנכתבו בכתב האר"י (החליף בביתו את המזוזות, וכן הורה לשואלים). סיפר לי ידידי הטוב, ת"ח גדול וחוקר גדול, הרד"צ רוטשטיין ע"ה, שאביו והוא היו מקורבים לחזו"א, כי לקראת הבר מצוה שלו הביאו אביו לחזו"א. החזו"א בקש לתת לנער פרשיות לתפילין כמתנת בר-מצוה. אמר לו הילד-הנער: "חבל, הלוא בין כך לא אשתמש בהם" [הם היו כמובן ממשפחה חסידית]!

עיקר הסתמכותו של החזו"א לפסילה זו, היא מאחר וצורת אותיות זו לא הובאה בספר ההלכה *בית יוסף*, שם הובאו רק צורות האותיות הנהוגות אצל האשכנזים, על פי הספר 'ברוך שאמר', של כמה פוסקים

אשכנזים מתקופת הראשונים.¹² מכאן אף הסיק שמבחינה עקרונית אין בזה נוסח ספרד או מנהג ספרד שונה בכתיבת האותיות, ואין אפוא מסורת של כתב ספרדי להלכה, ואינו אלא מנהג משובש שבא ע"י הטעיה בזוהר ובכתבי האר"י ע"י השבתאים. מטענה זו נסוג החזו"א לגמרי בהמשך הויכוח.

עוד הסתמך על שמועות, שייחסו לגר"א מוילנא פסילת פרשיות תפילין שנכתבו, לפי פירוש בעלי השמועות, בכתב האר"י; שטענו שגירסת הגר"א בזוהר שונה מאשר לפנינו; שכן הוא בנוסח דפוס ישן [או 'דפוסים ישנים' בנוסח הראשון של המזייף ממינסק]; וכן שאמר 'דגמירא לי בדא [מקובל אצלי בזה] טעות בכתבים על ידי תלמידי הצבי שבור, שהעתיקו בתוך כתבי האר"י ל'. נמצא שהנוסח שלפנינו הוא זיוף שבתאי בתוך כתבי האר"י ובזוהר. וראה להלן.

הרב אריה לייב פרידמן ניהל ויכוח ארוך עם החזו"א בעניין, ובניגוד להתבטאויות החזו"א נגד ויכוחים, שלא האמין שיש בכוח ויכוח לשנות דעתו של אדם, שדעותיו המוקדמות מושרשות בו משכבר, אף על פי כן היה הויכוח הזה ארוך מכל ויכוח שידוע לנו. שמונה פעמים החליפו מכתבים בעניין זה, עוד שניים בענין קוצו של יו"ד¹³ ועוד שניים בעניין כתיבה שלא כסדר. דבריו ודברי החזו"א נכללו בספר קטן בשם 'צדקת הצדיק', שהוציא לאור הרב א"ל פרידמן, בשנת תשט"ו בערך (החזו"א נזכר בו בברכת המתים, ומצד שני בשו"ת יביע אומר שהופיע בשנת תשט"ז כבר נזכר ספר זה כ'נדפס מחדש').

במרכז הויכוח עמדה גם השאלה האומנם יש הוכחה מספר הזוהר כיצד כותבים צ'. כתוב בזוהר (הקדמה, ב ע"ב): 'צד"י ... נון איהי אתיא יו"ד ... ורכיב עלה ומתאחד בהדה ... ובגין כך אנפוי דיו"ד מהדר לאחורא כגוונא דא ולא אתהדרו אנפין באנפין כגוונא דא

12 אכן, פלא הוא מדוע לא הביא מהר"י קארו גם את צורת האותיות הספרדית, וכבר תמהו על כך חכמים וניסו לתרץ בהסברים שונים.

13 עניינו בקוץ השמאלי התחתון של היו"ד השנוי במחלוקת אשכנזים-ספרדים. ואין לזה קשר עם בעיית היו"ד ההפוכה של הצ', שם אין הדיון בקוץ אלא בעמידת היו"ד הזו, ישרה או הפוכה. על כן הדברים בספר בעמ' 450 מטעים וצריכים תיקון.

מסתכל לעילא כגוונא דא אסתכלת לתתא כגוונא דא [צד"י ... נון היא, באה יו"ד ... ורוכב עליה ומתאחד עמה ... ובשל כך פני היו"ד חוזרים לאחור, כך, ולא חוזרים פנים בפנים כך, מסתכל למעלה, כך, מסתכלת למטה, כך]. בקריאה פשוטה, משמע מהמלה 'לאחורא', שהצד"י מורכבת מ'נ' ו'י', ושפני היו"ד חוזרים לאחור, ואינם פונים פנים לפנים כלפי חלק ה'נ' שבצדי, היינו אחור כנגד אחור ולא פנים מול פנים. כנגד זו טוענת השמועה שהגר"א גרס 'לאסתחרא', כלומר מסובכת, ואין ראייה אפוא לצורת הצדי. ושכן נמצא בספר ישן (כך לפי רא"ח שמאלעוויצער הסופר ממינסק, שכעת התגלה, ובכתב היד של ספרו היה תחילה: דפוסים ישנים!).

לאחרונה התברר, שלא זו בלבד שהסיפור מפוקפק, ולא זו בלבד שבכתבי הגר"א עצמו מובא הזוהר בגרסה שלפנינו, ולא זו בלבד שאין בשום דפוס של זוהר ולא בכתבי יד נוסח כזה המוצע,¹⁴ אלא שידידו של הסופר הנ"ל מלאות בזיופים, וקרוב לוודאי שהיו להם חלק רב והשפעה על דעתו של החזו"א, הן בדברי הס' *ברוך שאמר*, והן בשמועותיו! פרדוקס אירוני, שההאשמות בזיוף בזוהר ובכתבי האר"י נתהפכו, ודווקא הלוחמים נגד החסידים, והסופר ממינסק, הם שזייפו בצורה גסה את ס' *ברוך שאמר*, את ס' *מקנה אברהם* וכו' גם את השמועה על הגר"א ונוסח הזוהר, כפי שגילה הרב ד' י' גרינפלד, יו"ר ועד משמרת סת"ם בניו-יורק (בכתבי העת *אור ישראל* (תשס"ח) *תבת אהרן וישראל* (תשע"ב), וראה בספרי החדש *מסורת התורה שבעל פה*, נספחים).

לפני כששה ועשרים שנה, כאשר נתגלה מחדש ספר התורה שכתבתו יוחסה לרבנו נסים גרונדי מברצלונה (נפטר בערך ה'קל"ז/1377), פרסמתי מאמר מקיף אודותיו ב'עלי ספר', חוברת י"ב.¹⁵ בין היתר נדונה שם פרשת האות צ' הספרדית, פסק החזו"א בדבר, והסתמכותו של הרב אריה לייב פרידמן, שניהל ויכוח ארוך עם

14 וראה קביעתו של פרופ' יהודה ליבס, צדקת הצדיק: יחס הגאון מוילנא וחוגו כלפי השבתאות, קבלה, 9, תשס"ג, עמ' 225-306, ליד הע' 806.

15 ועיין עוד ש"ז הבלין, מדרש האות צ' והשפעתו על צורת כתיבתה, *אות לעולם*, הוצאת משרד החינוך ומכללת אמונה, תשס"ח, עמ' 43-35.

החזו"א בעניין, על הספר הזה. חבל שהמחבר לא ראה את המאמר, וממילא החמיץ כמה דברים, וכן פרטים נוספים מעניינים שהתפרסמו באחרונה.

בראון הסתפק ברמז קלוש לעניין זה והפנה לדברים שתומים בספר על הרב אשלג, בעוד הדברים מופלאים ומתועדים בפרוטרוט. וכך כתב בראון: 'על פי עדות מאוחרת, המקובל ר' יהודה לייב אשלג, בעל ה'סולם', שגר קרוב מאוד לחזון איש, הוא שהוכיח לו את קדמותה של הצד"י הקבלית-חסידית מתוך דפוס ישן של ספר הזוהר'. עדות זו אינה אומרת כמעט דבר, מה היא קדמות ומה הוא דפוס ישן, ומה הייתה הבעיה. הסיפור הזה מאלף ביותר למהלך הדיון הזה. במאמרי הנ"ל הבאתי את עדותו של הרב שמואל הלפרין, רבה הראשון של שכונת זיכרון מאיר ואחיו של הרב יעקב הלפרין, מספרו של בנו, ר' יוסף, וכך סופר (הרב גרינפלד, באופן בלתי תלוי) אף הוא לא ראה את מאמרי הנ"ל] מספר את הסיפור הזה עצמו, כפי ששמעו מר' יוסף הלפרין במנצ'סטר):

כשבאתי לבקר את אבי מורי זצ"ל הרב ר' שמואל היילפרין, הרב הראשון בזכרון מאיר לפני כמה שנים, אמר לי שאחיו ר' יעקב היילפרין מייסדו של זכרון מאיר בא לביתו ואמר לו שבקש מהסופר לכתוב לו תפלין מחדש (התפלין שלו היו בירושה מאביו הוא זקיני ר' יוסף היילפרין ז"ל ונמצאים אצלי היום והכתוב בתכלית היופי). בתשובתו לשאלת אבי מדוע ומה נתחדש, אמר מפני שבעל החזון איש זצ"ל אמר, [ש]מפני שהצדיק נכתב ביוד הפוכה המה פסולין. אמר לו אבי תן אותם לי ואני אניחם. וכן עשה.

ועל שאלת אבי מבעל החזון איש טעם הדבר השיב לו מפני שהגר"א אמר שאות צדיק כזה נתחדש על-ידי כת שבתי צבי ימ"ש. אמר לו אבי הלא צורת הצדיק כזה נמצא בספר הזוהר. השיב גם שם בס' הזוהר הכניסו הם את הצדיק הזה. הלך אבי והביא לו את ס' הזוהר הנדפס בשנת שי"ח בעיר קרימונה, וזה לערך מאה שנה לפני השבתי צבי ימ"ש. השיב, זה צורת האות מלפני בריאת העולם. אמר לו אבי שיש לו ספר עם פירוש

הגר"א על מאמרי הזוהר וגם על מאמר זה נמצא שם פירושו, אבל הגר"א לא כתב שם פירוש זה. וכשהייתי עוד הפעם בזכרון מאיר אחר פטירת אבי ז"ל אמר לי דודי ר' יעקב הנ"ל, שאחד הבעלי בתים (אני שכחתי שמו) אמר לו שהיתה לו שאלה על פרשה אחת מן התפלין שלו שמצא בה נקב ובדעתו לילך לשאול את החזון איש, וחשב בלבו שבין כך ובין כך יפסול החזון"א את התפלין מפני הצדיק שנכתבה עם ירד הפוכה, ואמר בלבו, החזון"א מרא דאתרא שלי ואם יפסול אקנה תפלין חדשים. וכשבא לחזון"א אמר לו הנקב אינו פוסל מפני שיש גויל מקיף, ואודות הצדיק, מפני שראה שהחתם סופר כותב שלמד צורת האותיות והצדיק עם יו"ד הפוכה, יש לסמוך עליו.¹⁶

16 מסתבר שהיה זה לאחר שהר"ש וזנר, רבה של שכונת זכרון מאיר, הראה לחזון"א את דברי החתם סופר, כפי שהוא מספר בשו"ת שבט הלוי, ח"ו סימן ז: 'הי' לי ענין בזה עם מרן החזון איש זי"ע כאשר נז"נ אתי בעל פה, וכאשר עלה בדעתו לפסול כזה אמרתי לו מדברי הח"ס זי"ע, ואמר שלא ידע מזה, ובקשני שאראה לו בפנים, והראתי לו, ומה הי' דעתו אח"כ איני יודע בברור. והזכיר זאת גם שם ח"י סימן קעז). בראון מביא (עמ' 460) בשם הרב י"י וייס, רב העדה החרדית בירושלים, בשו"ת מנחת יצחק, כי החזון איש חזר בו מפסקו הנחרץ לפסול את הצ' הפוכה, ומעיר: אך לכך לא מצאנו ראייה ממקור אחר. והנה מלבד עדותו של הר"ש הלפרין, ידועות גם עדותם של הרב י' וועליץ, שהיה ראב"ד בודפשט, בספרו, ודבריו הם המובאים בספר מנחת יצחק הנ"ל, ועליהם מסתמך הר"ע יוסף במקומות אחדים, ראה יביע אומר ח"ב יו"ד סימן כ אות יב ועוד, ושל ידידי הרד"צ הילמן ע"ה (שמעתי מפיו), שהחזון"א עצמו אמר לו בסגנון שהשתמע ממנו שחזר בו. מאחר שהרב וזנר לא ציין מתי התקיימה שיחתו עם החזון"א, ומאחר שהחזון איש מציין לדברי החתם סופר באגרתו לרא"ל פרידמן (כנ' בשנים תש"ט-תש"י, צדקת הצדיק עמ' פא), הכרח לומר שהשיחה התקיימה עוד לפני הויכוח עם ראל"פ. והנה אף על פי ששלושה או חזין בחתם סופר שהם הראוהו לחזון"א, וחלקם מעידים על חזרה, מזהיר גיסו הרב קנייבסקי הסטייפלער, שאין להאמין לשמועות בשם החזון"א (קריינא דאיגרתא, ב, תש"נ עמ' שנ: התשכ"ו... ובדבר מה ששמע ממגדי בעלטה שהחזון"א זצלה"ה חזר בו בענין הצדיקים הפוכים אל ישמע להם שכך דרכם של כמה בלתי אחראים להגיד בשם מרן זצלה"ה מה שהם "רוצים". בהרבה פוסקים מבואר שהצדי צורתו יוד מימין וסתמא כפירושא יוד נורמלי כמו שהוא

אכן, טענה זו של זיוף או שינוי הגרסה בזוהר אינה נמצאת בספר החזון איש בדיון בדין זה, וברור שהחזון איש חזר בו מטענה זו. עכשיו מתברר שהטענה כנראה מוצאה מזיופי הסופר ממינסק. וראה להלן. מאחר שהחזון איש אינו מסכים שיש מסורת ספרדית קדומה והצורה הזו של הצ' נשתרבה במאוחר, ורבבות ישראל נוהגים כך, שוב אין בידו לומר דבר נגד זה, אלא 'לנו לכפוף ראשינו ולא להרהר על זה', אבל נדרש הסבר כיצד אירע דבר כזה, והלוא לדעתו אין זה מנהג ספרד ולא מנהג קדום, והוא מתלבט אם לייחסו לאריז"ל, או בהשפעתו. והנה הסברו של החזון איש לכך, נראה כהסבר על פי תורת ההתפתחות. וכך כתב במכתבו (צדקת הצדיק עמ' עז):

... ובצדי"ק נשתבשו הסופרים והפכו את היו"ד מפני שנוח להם הכתיבה בהפיכת היוד ונמשכו אחריהם עוד סופרים הגונים שחשבו שכן נהגו, ואין כאן שום ראייה לא מדפוס ולא מכ"י. ואין זה נוסח ספרד ולא בשינוי הארצות, רק נשתרבה שיבוש. ואין לדיין אלא מה שענינו רואות, אף שהוא נגד רבותינו האחרונים ז"ל. ואילו היו מעידים שזה נוסח ספרד היתה חובתנו לקבלה, אבל אחרי שיש לנו עדות ממרן הב"י שלא כתב כן אין זה נוסח ספרד. ואמנם אם רבבות ישראל עושים כן לנו לכפוף ראשינו ולא להרהר על זה אבל אל לנו לנטות ממנהג אבותינו אנו.

החזון איש החזיק בתוקף רב בסברתו הנשענת על הב"י שהביא רק את הנוסח האשכנזי, שאין מסורת אחרת כלל, ואף אינו משאיר אפשרות להוכיח אחרת משום כתב יד או דפוס, שכל אלה אין בכוחם להעיד על מסורת, אלא מייצגים 'תקלה' ו'שיבוש' של סופרים. ועד כדי כך האמין בכך עד שהתבטא כנגד הרב פרידמן בביטויים קשים, שהרב פרידמן צינזרם כשהעתיק את מכתב החזון איש בספרו.

והעושה יוד הפוכה הוא ספק קרקפתא דלמ"ת ח"ו, ומאחר שצורת הב"י כשרה לכל הדעות מי יכנס לספק דאורייתא בזמן שהמצוה יכולה להעשות בהכשר בלא ערעור. אמנם מי שהוא ספרדי או הספרדים האשכנזים שאבותיו נוהגים מעולם ב"ד הפוכה א"א לחייב להם לשנות מאחר ונוהג עפ"י קבלת אבותיו ועכ"פ לא יתלו בשם החזון איש דברים אשר לא כן).

האגרת הזו נדפסה בצדקת הצדיק (עמ' פא) :

ראיתי שבא להכחיש את הידוע דשינוי כתיבת הצ' נעשה ע"פ קבלת האר"י זצוק"ל וכמ"ש הח"ס סי' רס"ו וכמסופר בשם הגר"א [אף אם לא נקבל את סוף הסיפור] וכמו שמקובל בידינו מאבותינו. והרהיב בנפשו להעיד { {עדות שקר} } כי צ' הפוך הוא נוסח ספרד בזמן הר"ף והרמב"ם וכל רבותינו הראשונים ז"ל. והנה הוציא לעז על רבנו שמשון ב"ש ז"ל שהעיז פניו נגד כל הראשונים ואמר שכל רבותנו הקדושים הספרדים אינם מניחים תפלין, ושינה כת[ני]בתם בארץ אחת וכתב דידו נטוי' לבער את המכשול מן הכרם... 'הנשמע { {חוצפת שקר} } ((דבר)) כזה להעליב אחד מן הראשונים'... והראו לי ספר [כתוב לחיים] וכתוב שם דהגר"א הגיה בזוהר, וכן קלא דלא פסיק דהגר"א חלק על זה... = המילים המודגשות הושמטו בגירסת האגרת שנדפסה! ועוד, במקור בכתב יד, כתוב: 'והראו לי ספר [שכחתי שמן] וכתוב שם...', ואח"כ תוקן ונכתב ע"י החזו"א מעל השורה, כנגד הסוגריים: כתוב לחיים (בדפוס מחקו 'שכחתי שמו' והכניסו המלים 'כתוב לחיים' בתוך סוגריים מרובעים).

מסתבר שהחזו"א הסתמך על העתקת דברי הספר *ברוך שאמר* בספר זה *כתוב לחיים*, ובו, כפי שהוכיח הרב גרינפלד (כנ"ל), זייף מחברו הסופר ממינסק, ושתל בתוך דברי הספר *ברוך שאמר* צורה של האות הצ' הפוכה, כאילו נגדה כותב המחבר את דבריו החריפים. לפי הדברים והתיאור שבגוף ה*ברוך שאמר* אין כל קשר בין האות שה*ברוך שאמר* פוסלה ובין הצ' הפוכה הספרדית, וכפי שתמהו רבים (כגון הרמ"מ משי זהב, מהדיר מהדורה מדעית של הספר *ברוך שאמר* ועוד).

לאחרונה (בכתב העת התורני *בית אהרן וישראל*) הוכיח עוד הרב גרינפלד כי אותו סופר ממינסק, העתיק בתוך ספרו בכתב ידו קטעים מתוך הספר *מקנה אברהם* שנדפס בונציה רפ"ג, בזיפים שיתאימו לדעותיו!

* * *

פרשת הויכוח על השיעורים. היה בירושלים גאון ושמו הרב אברהם חיים נאה, שהתמחה בענייני שיעורים ופרסם בשנת תש"ג ספר 'שיעורי תורה', ובו קבע לפי שיטתו שהיתה מקובלת בירושלים מימים ימימה, וכנראה בכל א"י, את השיעורים לכל מצוות התורה. כנגדו חבר החזון איש את 'קונטרס השיעורים' שלו, שנכלל בתוך החזון איש לאו"ח.¹⁷ יחד עם זה גם כתב החזון איש מכתב מפורט לרא"ח נאה, ובו הציג את שתי הדעות, שהן לכאורה שקולות, ושלבו אומר להכריע כשיטה המחמירה יותר שנודעה כשיטת הפוסקים הגדולים, בעל הנודע ביהודה, ועוד. אגרת זו, עם הערות רבות עליה של הגרא"ח נדפסה בתוך ההקדמה לספר 'שיעור מקוה'.¹⁸

מעניין להעיר, כי שני הצדדים מייצגים את הנושא המכונה 'דקדוק המצוות', מושג המיוחס לפעולתו של החזון איש בדורו, לאור העזובה וההזנחה בקרב המון העם ('דלת העם') בזה כמעט בכל שטחי החיים. וראה הדיון בעמ' 150. חשוב לציין כי עוד בטרם פעולתו של החזון איש החוג היחיד כמעט שעסק בתחום זה – דקדוק המצוות היה חסידי חב"ד. שגם הקפידו על כלים ומכשירים וגם על הנהגות בהתאם, דומני שישנם דקדוקים שונים במצוות תפילין ומצוות ציצית שעד היום נהוגים בחב"ד, יותר משאר החברה החרדית. רא"ח נאה נמנה על חסידי חב"ד, ואף שייך למשפחת צאצאי הרב בעל התניא.¹⁹ יש שהעלו סברה שמחלוקת זו מהווה סיבה להתנגדות העזה ולזלזול הרב בקרב חסידי חב"ד לחזון איש, בצד הסברה שהמחלוקת על המקווה היא שגרמה, אבל ידוע לי בבירור, שלאמתו של דבר חסידי חב"ד עצמם, ואף ה'ידענים' שבהם, אינם

17 ולא כפי שכתוב בעמ' 85 שהחזון איש כתב את תגובתו לספר שיעורי ציון של הרא"ח נאה. הספר הזה יצא מאוחר יותר והוא מחובר לספר שיעור מקוה, תשי"א, והוא תגובה לקונטרסו של הגר"י קנייבסקי ה'סטייפלער', שיעורין דאורייתא.

18 חבל שלא ידע המחבר על כך, והיה צריך להשתמש רק בציטוטים מקוטעים ממנה בקובץ אגרות, ראה עמ' 435.

19 זוכרני אותו רוקד על ספסל ומקלו בידו, בחגיגת י"ט בכסליו, בבית כנסת חב"ד במאה שערים בירושלים (הקאפוסטי), יחד עם הד"ר אהרונוב הידוע.

יודעים מדוע הם מקיימים מצוות שנאה זו. בספרנו לא טיפל המחבר כלל בפרשת היחסים בין החזו"א וחב"ד.

כמו כן חסר בפרשה זו העדכון של השנים האחרונות, לאור תגליתו החשובה מאוד של הפרופ' א"י גרינפילד מהמחלקה לפסיקה באוניברסיטת בר אילן.

לפני שלושים שנה (תשמ"ב/1982) העלה פרופ' גרינפילד הצעה חדשה ומפתיעה שיש בה לפתור את הסתירה, וליישב את ההתאמה בין שיטות המדידה. לדבריו יש למדוד את האגודל בעוביו, היינו כשהוא מונח על השטח על צידו, ולא ברוחבו (וממילא אין חשיבות לדיון כמה חזק יש ללחוץ עליו בעת המדידה),²⁰ התוצאה מתאימה לשיטה המקטינה את האגודלים וממילא את הטפת, האמה וכיו"ב. במאמרי הנ"ל על ספר התורה שכתב רבנו נסים גרונדי, ציינתי גם הוכחה מגודלו של ספר התורה הזה, כראיה לשיטת רא"ח נאה.

20 רא"י גרינפילד, מידה כנגד מידה, מוריה, יא (גל' ז-ח תמוז תשמ"ב) עמ' נט-פד; והשיגו עליו ר"ק כהנא, שם (גל' יא-יב חשוון תשמ"ג) עמ' סז-עד; ר"י מנת, שם (שם) עמ' עה-פ. וכן הרי"י קנייבסקי, שם, יב, חוברות א-ד. ובקונטרס מיוחד, הוספות לשיעורין של תורה, בני ברק תשמ"ג. אמנם יש לומר שההשגות אינן מחלישות את שיטתו של רא"ג. רא"ג חזר והשיב על כך (במוריה כבר סירבו לפרסם את תגובתו) במאמריו: 'התאמת האגודל ליתר אמות המידות', תחומין, ה, תשמ"ה, עמ' 401-379, 'ההתאמה בין מידות חז"ל למידות יוניות-איטלקיות', המעיין, כח, ד, תשמ"ח, עמ' 73-62, 'הקשר בין שיעורי כזית וכביצה', תחומין, יד, תשנ"ד, עמ' 411-396, 'משקל השקל לפדיון הבן', תחומין, ז (תשנ"ז), עמ' 414-399, 'גישה מדעית לקביעת שיעורי תורה – אמה', בד"ד, 1, תשנ"ה, עמ' 96-1, 'האמנם התקטן נפח הביצה במשך אלפי השנים מזמן מתן תורה', בד"ד, 16, תשס"ה, עמ' 94-91. ועיין עוד הרב הדר יהודה מרגולין, 'בירור שיטת החזון איש בשיעור כזית' מוריה, יט, חוברות ג-ד, והרב משה פטרובר, 'שיעור כזית אכילת מצה – ביאור שיטת החזו"א, מוריה יט, חוברות ז-ט. סיכום מקיף לכל ענייני המידות והמשקלות תוך בירור הערכים במדינות שונות ולאורך כל התקופות וחילופיהן ומתוך השוואה ליחידות המטריות הנהוגות בימינו, בספרו של רי"ג וייס, מידות ומשקלות של תורה, ירושלים תשמ"ה. בחיבורים הנ"ל סוכמו גם כל הניסיונות להוכיח את המידות וההשוואות מממצאים ריאליים שונים שנתגלו ונודעו בימינו, ועדיין אין מהם הכרעה ברורה.

הוכחה ישירה למידות אורך (האגודל, הטפח והאמה),²¹ המעידה על קביעת הלכה למעשה בקיום בפועל של אחד מגדולי הפוסקים הראשונים, רבנו נסים גרונדי.²² לצערנו הרב, הוכח לאחרונה כי ייחוס כתיבתו של ספר תורה זה לרבנו נסים אינו נכון,²³ עם זאת בלא ספק ספר זה עתיק וחשוב מאוד, וכפי שצוין הוא עשוי בצורה מדויקת ומופלאה, הקרויה 'ארכויה' ארכויה כהיקפו'.

מן העניין לציין עוד כי אחד מעיקרי הדיון בשאלות אלו הוא פירוש דברי הרמב"ם לענייננו כאן:

רוחב הגודל האמור בכל השיעורין האלו ובשאר שיעורי תורה כולה הוא האצבע הבינוני; וכבר דקדקנו בשיעורו ומצאנוהו רחב שבע שעורות בינוניות זו בצד זו בדוחק, והן כאורך שתי שעורות בריוח, וכל טפח האמור בכל מקום הוא ארבע אצבעות מזו וכל אמה ששה טפחים.²⁴

21 עיין קונטרס השיעורים, חזו"א או"ח סי' לט אות ד ואת ח, שאין להוכיח באופן בטוח ממידות שנמסרו במשקל למידות שנמסרו באורך או בנפח, ושהשוואות שבפוסקים אינן אלא כסימן למקומן ושעתן, ויש לחשוש לשינויים 'בחילוף צבא הטבעיים'. וכנגד זה: 'ומיהו אילו הייתה ידועה לנו שיעור חלה מהרמב"ם במידה הייתה קביעות הרמב"ם לכל ישראל'.

22 במיוחד שהחזו"א טען שבכל הראיות שהובאו אין ראיות למידות אורך.

23 במיוחד כתוצאה של בדיקת פחמן 14 שנערכה במעבדה לזיהוי ולתיארוך ע"פ פחמן 14 שבמכון וייצמן, וראה על כך בנספחים לספרי החדש מסורת התורה שבעל פה.

24 אף בזה מצאו גדולי האחרונים אי-התאמה בין המידה היוצאת מרוחב שבע שעורות בינוניות זו בצד זו בדוחק לבין המידה היוצאת מאורך שתי שעורות ברווח, שכן לפי מדידותיהם אורך שתי שעורות שווה לרוחב שש שעורות בלבד, ועל כן פירשו את דברי הרמב"ם במדידת רוחב שבע שעורות כשהן על צדן, ותעלה המידה הזו לכדי 2 ס"מ. ראה על כך בשיעור מקוה, לעיל הע' 154, עמ' מז-מח, עח-פו, צח-קה, קיד-קטז. בעניין זה יש להעיר הערה ביבליוגרפית שיש לה תוצאות הלכתיות וחשובה לברור ההלכתי גופו. לעניין שיטת אדמור"ר הגרש"ז מלאדי בשו"ע שלו, חלק יו"ד סי' קצ סקי"ג, העיד אחיו הגר"ל בס' שארית יהודה, וילנא תר"א, יו"ד סי' יא, ששמע ממנו שחזר בו, ואחרי שמדד בעצמו את האגודלים והשעורות מצא כי אין האגודל מחזיק אלא שש שעורות, ועל כן פירש בדברי הרמב"ם שמדבר בשבע שעורות על צדן, וכן נמסר בשו"ת

ברור שבניתוח הויכוח הזה חשוב היה לדון בכל ההתפתחויות הללו בדיון הזה.

* * *

לקראת סוף הפרק הראשון בשער הרביעי 'פרשנות הטכסט ההלכתי', בכלל הדיון ביחסו של החזו"א ללימוד האקדמי והמדעי ולענייני נוסחאות וכתבי יד, כותב בראון בעמ' 393:

גם התנגדותו להדפסת כתבי יד של הראשונים נראית תמוהה לאור העובדה שהוא עצמו מתרץ מבכות של גדולי המפרשים בכך שספרי ראשונים כאלו ואחרים לא עמדו לפנייהם, ואילו אנו, שזכינו בהתגלותם, יכולים להבין עתה את העניין לאשורו. פער זה בין הצהרותיו העקרוניות התקיפות לבין דרכו בפועל אינו מוסתר אפילו על ידי מחברי פאר הדור (שם, עמ' פז-צב), וגם אצלם לא ניתן לו הסבר של ממש.

כמקור ובסיס לתמיהה זו, הוא מציין לחזו"א על חו"מ, סימן טו (כמובא אצל זיין, אישים ושיטות, עמ' 327). דא עקא, שהמקרה הזה 'שהוא עצמו מתרץ', אינו נכון, משום שהתירוץ הזה הוא דעתו של ר' שמעון שקופ, ואדרבה החזו"א טרח טרחה רבה כדי לסלק ולבטל את התירוץ הזה שיש בו מסקנה הלכתית הנעשית לדוגמה מובהקת המלמדת על טעות העתקה שגרמה לשיטות שגויות של גדולי הפוסקים בהלכה. עתה כשנתברר הדבר, יש לבטל את הכרעותיהם

צמח צדק, וילנא תרל"ד, סי' קב, בשם הגרי"ל. בקונטרס השיעורים, חזון איש, או"ח סי' לט אות יא כתב על זה:

...בזמן שהגרש"ז עצמו קבע בספרו כהמרוכין, ולא כתב הדבר בספר שחזר בו וגם לא פרסם חזרתו, וגם לא יתכן (כצ"ל, וכך העתיק רא"ח נאה, ראה להלן. בחזו"א, או"ח מהדורת בני ברק תשי"ז, בטעות דפוס: וגם יתכן) שכל ימיו התיר את הכתמים האסורים והתיר את הפרצות האסורות אבל קרוב הדבר... ועל זה כתב הרא"ח נאה, שיעור מקוה, לעיל הע' 154, עמ' פב, שידוע כי הרבה כתבים שלו בהלכה נעלמו מאתנו. והנה יש להעיר כי הגרש"ז מלאדי לא פרסם כלל בחייו גם את דעתו הראשונה, וממילא אין מקום לשאלה מדוע לא פרסם את חזרתו, שהרי ספר השולחן ערוך שלו לחלק יו"ד לא נדפס בחייו (נפטר תקצ"ג) והופיע לראשונה בקאפוסט [סאריילקוב] תקפ"ו.

של הרמ"א, הש"ך הגר"א ועוד. חבל שלא נתן בראון את דעתו לכך שהערתי על דוגמה זו במאמרי שפורסם לפני כארבעים שנה. ראה כמה עמודים לעיל, עמ' 390 הע' 252, שם סיכם נכון את הפולמוס של החזו"א עם ר"ש שקופ. ואולי מה ששם דייק שהחזו"א לא שלל את ההגהה עצמה ולא הגיב עליה אלא שדן רק במסקנות, הפך בינתיים ל'הוא עצמו מתרץ מבוכות...!?! ברור שאת ההגהה עצמה אין בר דעת יכול לסתור, ובלא ספק נשמטה שורה בהעתקת הטור את הקטע מספרו של הרמ"ה, וכפשוטו, הטעות הזו הופכת את המסקנה ההלכתית, שנפסקה בעקבות הטעות בשו"ע ובנושאי כליו. אפשר רק להציל את המסקנה ההלכתית עצמה ממקום אחר, וזאת עשה החזו"א.

ויכוח זה חשוב מאוד כדי לבחון את העמדות בתחום זה. על חשיבותו אפשר לעמוד על כך שהחזו"א ראה צורך לפרסם דיון זה כמאמר בכתב העת התורני 'כנסת ישראל' שערך והו"ל אחיו ר' משה בולנא. הכותרת הרגועה של המאמר, והיא גם כותרת סימן טו בחזו"א לחו"מ, שהוא הוא אותו מאמר: 'בהא דהטור חו"מ סימן ר"פ'. נתאר להלן סכימה של הדבר בלא לצלול לגוף הסוגיה המסובכת שבנדון.

ר' יעקב בספר הטורים, חו"מ סי' ר"פ, הביא פסק של הרמ"ה, רבי מאיר הלוי ב"ר טודרוס אבולעפיה מטוליטולה. בפסק זה יש קושי פנימי חמור, שמרן בבית יוסף התקשה לתרצו, ועל כן לא הביאו להלכה בשו"ע. הרמ"א, רבי משה איסרליש, תירץ את הקושי בעזרת אוקימתא, היינו שמדובר אך ורק בסיטואציה מסוימת, והסכימו לכך גדולי הפוסקים: הש"ך, הגר"א ועוד. והנה כאשר נדפס לראשונה ספרו של הרמ"ה, יד רמ"ה למסכת בבא בתרא, התברר שבהעתקת הקטע בטור, פשוט נשמטה שורה. בקטע המקורי אין כל קושי, ואדרבה מתברר שדעתו אינה כמו שתירץ הרמ"א וכמו שפסק. כתב על כך בפרוטרוט רבי שמעון שקופ בספרו שערי יושר, ואף הוסיף בסערת נפש, כיצד אפשר לערער ולבטל הלכה שנפסקה ע"י גדולי הפוסקים, בשל הגילוי העובדתי המצער הזה שאירע, אך מה אפשר לעשות, הלוא האמת תורה דרכה, ואי אפשר לסטות מהאמת.

יש להניח שאף את החזו"א הטריד המקרה הזה מאוד מאוד. על אף שלכאורה התורה ים גדול הוא, ולאור גלגולי המסורת, בעל פה, ואחר כך בכתבי יד ואחר כך בדפוסים השונים, היינו עלולים להיתקל במקרים רבים ממין זה. הפלא הגדול, שנראה לי, אם כי לא חקרתיו בפרוטרוט, שמעטים עד מאוד מקרים נקיים ללא עירוב שיקולים שונים ומגוונים, שבהם אפשר יהיה להוכיח בצורה חד משמעית השתלשלות כזו של טעות שגורת מסקנה מוטעית (דוגמאות אחדות אך לא חדות עד כדי כך, יש במאמרו של חנוך אלבק במזכרת, ספר הזיכרון לכבוד הרי"א הלוי הרצוג). את העובדה עצמה לא ניתן לערער, היא מוכחת לגמרי, ואין כל רבותא או ראייה שהחזו"א משלים עם הגהות ואף על פי שעשויות לשנות את ההלכה, אבל טרח החזו"א ומצא כי אפשר בעזרת ניתוח מורכב ומפותל, להראות כי אכן זו הייתה באמת דעתו של הרמ"ה שנשתבשה במובאה בטור, אך אליבא דאמת, הלכה זו – חלוקים עליה בעלי התוספות, וממילא אף אם הרמ"א פירש את דברי הרמ"ה בדרך של אוקימתא, שאינה נכונה, אבל עצם הפסק של הרמ"א אמיתי, משום שהוא תואם לדעת התוספות, לפי המסקנה שהגיע אליה החזו"א.

באנציקלופדיה התלמודית העמידו את החזון איש כחולק על פסק השו"ע שהוא על פי המהרי"ק, ולפסק השו"ע הסכימו גם הרדב"ז, המהר"ם אלשיך, הש"ך והחת"ס. אבל לאמיתו של דבר, שגו ולא פירשו שם היטב את דברי החזו"א. וכך כתוב בערך הלכה כבתראי (ט, טור שמד):

'...הולכים אחר הפוסקים האחרונים כשהם חולקים על הראשונים, במקום שדברי הראשונים כתובים על ספר, והם מפורסמים; אבל במקום שנמצאו דברים ותשובות לקדמונים שלא נדפסו אין צריך לפסוק כאחרונים, שאפשר שאם ידעו דברי הראשונים היו חוזרים בהם.'

ובהערה 29 שם ציינו כמקורות את דעת המהרי"ק, השו"ע, הרדב"ז, מהר"ם אלשיך, הש"ך, ואף ציינו לדברי הגמרא (בבא בתרא קע"ב) 'אי שמיע ליה האי ברייתא הוה הדר'. ועוד ציינו לחתם סופר שהעיר מירושלמי מגילה פ"א סוף ה"ד אילו ידע רבי הברייתא וכו'. כנגד כל אלה ציינו את: 'ועי'

חזו"א ערלה סי' יז ס"ק א'²⁵ שאין הדין משתנה מחמת כת"י חדשים שמדפיסים עכשיו להכריע במחלוקת'.

לדעת כותב הערך או העורך, נמצא שדעת החזון איש היא שיש להכריע כמאוחרים גם במקום שנתגלו קדמונים שדעתם שונה, וגם אם האחרונים לא ראו את הקדמונים הללו שנתגלו רק על ידי כתבי יד חדשים, משום שאין הדין משתנה מחמת כתבי יד חדשים. ויש לשאול מדוע אין הדין משתנה, והלא לדעת כל הפוסקים שצוינו לעיל אם אמנם אין פגם בכתב היד מבחינת זיהויו ומבחינת יחסו לחכם קדמון שראוי לפסוק על פיו, יש לפסוק כקדמון הזה ולא כמאוחרים שנתקבלה דעתם לפני שנתגלו הקדמונים!

לאמתו של דבר דברי החזו"א שם אינם שייכים כלל לעניין שאלת הכרעה בין קדמונים ומאוחרים, ובזה אכן יש לומר שגם דעת החזו"א אינה שונה מדעת השו"ע והפוסקים כנ"ל. החזו"א שם דן בעניין העמדה למניין, היינו הכרעה על פי מספרם של הפוסקים לכאן או לכאן, ועל זה אמר שאין הדין משתנה מחמת כת"י חדשים לשנות את המניין, מטעם שכתב שם שהלא יש חכמים רבים שדעתם לא הגיעה אלינו ואי אפשר לערוך מנין הגון, וגם משום שאולי יתגלו עוד כתבי יד ויהפך העניין לחוכא לשנות כל יום את הדין. המסקנה היא לגבי המניין, אך לא לעניין כוח פסקי ראשונים שנודעו לנו מכתבי יד חדשים.

וזה לשון הגאון בעל חזון איש שם:

ובימים אחרונים שספרים מיוחדים של רבותינו לקחו חלק העיקרי של מסירת התורה לדורות הנוכחות, כמו רי"ף רא"ש רמב"ם רמב"ן רשב"א ריטב"א ר"ן מגיד משנה מרדכי פירוש רש"י ותוספות, הם היו הרבנים המובהקים של הדורות, ומלבד שאין כאן כח רוב בעצם גם אין הרוב ידוע,²⁶ כי הרבה חכמים

25 במהדורות החדשות העבירו סימן זה לכלאים סימן א ס"ק א.

26 בספר ארחות איש, ירושלים תשמ"ט [מאת אחד הרבנים ממשפחת החזו"א] עמ' רכה העתיקו קטע זה והשמיטו את המלים: 'ומלבד שאין כאן כח רוב בעצם גם אין הרוב', ונמצא שחיברו את המלה 'ידוע' להמשך, ובמקום: 'אין הרוב ידוע', יצא משפט: 'ידוע כי הרבה חכמים...! ותמהני מדוע נוהגים המוציאים לאור את ספרי החזו"א זצ"ל לערוך אותם כרצונם?! מה בקשו

היו שלא באו דבריהם על הספר, והרבה שספריהם לא הגיעו לידינו [ולכן אין הדין משתנה כאשר מדפיסים כתבי יד חדשים ונהפך המיעוט לרוב], ובכל זאת למיעוט הלבבות, להכריע בסברא, נוטלים לפעמים גם כח רוב המספרי לנטיה לצד זה, אבל ראוי יותר להתחשב עם הפוסקים שתורתם הגיעה לידינו בכל מקצועות התורה.

עניין מיוחד מצאו הפוסקים לפסוק כבתראי²⁷ כי מסתמא ראו האחרונים דברי הראשונים. כפי שהורונו רבותינו אין לנו לעזוב את שימוש השכלי ועלינו ליסד את משקל הגדול על היקש השכלי שהוא המלאך בין היוצר והיצור.

הפירוש הזה, בדברי החזו"א, לומר שאינו שולל עקרונית השתמשות בנוסחאות, בכתבי יד ובכתבי ראשונים שנתגלו, אלא מסיבות של טקטיקה הלכתית, שדורשת יציבות ואי אפשר להתלותה במה שעשוי להתגלות מדי יום, נתמך ברורות, גם במכתבו המודפס בספר אז נדברו:²⁸

אין לנו לחזור ולמנות את כל האוסרין והמתירין, שהרי אין אנו יודעין את כל החכמים האוסרין והמתירין, ומחר ידפיסו עוד

להשיג בהשמטת מלים אלו, האם לא להסיט את הסברה משלילת דרך השימוש ברוב ומיעוט בלבד והכרעה באופן מספרי, הן מפני שלדעתו אין בכך רוב בעצם והן מפני שהוא דבר בלתי ידוע, ולהבליט יותר את השלילה הגמורה של 'כתבי יד חדשים' רק מפני שהם חדשים?!

חבל כי בספר שלפנינו לא נחקר עניין זה, של ארגון ספרי החזו"א מחדש ושינויים שנעשו, ומה מידת השינויים, והאם לא אירעו תקלות בדרך. גם המפתחות המצורפות לכרכי החזו"א אינם מספקים את המידע הנחוץ לידיעת תהליכי העריכה. דרך משל בס' בני ציון, ח"ב בהקדמה הוא מציין כי דברי החזו"א כנגדו הם בערלה סימן טז, אך בעריכה המצויה כעת אין כלל סימן טז בהלכות ערלה. כמו כן הקטע המצוטט כאן למעלה, היה בערלה סימן יז ועכשיו הוא בכלאים א. עיקרי הדברים בעניין הנוסחאות כבר הובאו במאמרי על היחס לשאלות נוסח בדברי חז"ל, בספר בית הועד. תשס"ג..

27 כוונתו לנפסק בשו"ע חו"מ סימן כה, ובפוסקים הרבים שהסכימו לכך ראה לעיל. ליד הע' 25.

28 מאת הר"ב זילבר, והועתק ג"כ בספר ארחות איש, ירושלים תשמ"ט, עמוד רכה, (בשם א"ג, וללא זיהוי הספר).

כת"י וישתנה הדבר, וכבר עמד על זה התומים שרבותינו שרוב תורתם אנו לומדים מפיהם עליהם אנו סומכין. הסיפור על ויכוחו עם הרב דוד שפירא מירושלים, כאן (עמ' 387), נשען רק על סיפורים בספר פאר הדור בעניין זה, והוא חסר. הסיפור בשלמותו הוא, שהחזון איש כתב בספרו באריכות ובחריפות נגד הרב דוד שפירא בלא לרמוז למי כוונתו ('תלתא מקובלות באו לעקור'... חזו"א, או"ח, הלכות ראש השנה, סימן קלט, ושם סימן קמ). כתוצאה מתקרית, המציא אחיינו של החזו"א, הרב שמריה גריינימן, שהיה בן ביתו, את הדברים לרב שפירא, והוא הגיב עליהם בספרו שו"ת בני ציון ח"א סימן נ. המחבר עצמו הרב שפירא, הציג את מכתב ההתנצלות של החזו"א בשלמות (ואף תצלום ממנו), בתוך הקדמתו לח"ב של ספרו שו"ת בני ציון (וכן בח"ג), ושם במכתב כותב החזו"א עצמו לרב שפירא כי לא התכוון כלל לשלוח אליו את המכתב [ולא שנמלך שלא לשלחו, כנאמר ע"י בראון], אלא שבן אחותו שלא ידע על כך ושהמכתב היה בידו שלחו לרב שפירא, ללא ידיעתו של החזו"א והוא מצטער על כך.

את הדיון ב'מקורות הסמכות ההלכתית', מסכם בראון, עמ' 418: דומה שניתן כעת לסכם את יחסו של החזו"א למקורות הסמכות ההלכתית. בהנחה שהמקרא אינו מקור סמכות של ממש, השאלה היא בעצם מהי הדרך להורות הלכה מבין דבריהם של חכמי ההלכה לדורותיהם, לרבות חכמי הדור הזה (ובהע' 55: החזון איש התבטא ברוח זו בכמה מקומות (פרידמן, צדקת הצדיק עמ' קמא, חזו"א על כתובות עז, ה). עם זאת הרב נריה גוטל ניתח את התכתבותם המאלפת של החזון איש והרב כשר, וממנה עולה שהחזון איש היה מוכן להורות הלכה מתוך המקרא אף כנגד דברי חז"ל! (גוטל, פשט). מסתבר שהדבר נבע מכך שמקורות חז"ל לא היו לפניו, כפי שהעיד על עצמו שם, ולחלופין, לא מדובר בשיטה אלא בחריג).

הניסוח הזה, לכל הפחות, אינו נכון. וגרר אחריו טעות של ממש. אין ספק שהמקרא, בעיני החזון איש ובעיני כל אחד מחכמי ישראל, הוא אכן סמכות הלכתית של ממש, והוא הבסיס למערכת ההלכתית

כולה כפשוטו וכמדרשו. במקורות שצוינו בהערה 55 שם, הביא החזון איש את הכלל המקובל על הפוסקים, שאחר תקופת התלמוד אין החכמים דורשים דרשות חדשות כדי להסיק הלכות חדשות, שלא נדרשו ונקבעו ע"י חז"ל,²⁹ ותו לא.

סיכום דברי מאמרו של גוטל (היה מוכן להורות הלכה מהמקרא נגד חז"ל, 'מקורות חז"ל לא היו נגד עיניו'), הוא חסר שחר! המילה היחידה הנכונה היא 'ניתח', לכל השאר אין זכר במאמרו של הרב גוטל! הדיון אצלו הוא על סוגי 'פשוטו של מקרא', ואין מדובר כלל על הוראת הלכה, אלא פשט הכתובים לגבי מה שהיה במדבר, ואינו הלכה לדורות. הספרים שהחזו"א מציין שאינם תחת ידו הם האסמכתות הרבות של הרב כשר, מדברי המפרשים ראשונים ואחרונים, ולא 'מקורות חז"ל'! ומדוע לא ציין את הפרט החשוב בדיון זה שבין החזון איש ובין הרמ"מ כשר, הוא המשפט במכתבו של החזון איש [המובא בשו"ת דברי מנחם להרמ"מ כשר, ולא מובא בספר החזון איש!]: 'ואם מבואר בראשונים הפכו, יהיו הדברים בטלים!'

לסדרה זו של משגים בשל אי-עיון במקורות הראשונים שייך גם המקרה הבא. מפאת קוצר המצע לא אדון בגוף הנושא ההלכתי המורכב, אלא רק את הקביעה של בראון, שאצל החזו"א כלל ההלכה 'הילכתא כבתראי' לא תפס מעמד חשוב, כדבריו (עמ' 415-416):

שני האישים הנערצים ביותר על החזו"א בתולדות ההלכה הבתר-תלמודית – הרמב"ם והגר"א – סברו ... אבל החזו"א ביכר דווקא את דעת שאר הפוסקים המובהקים הסוברים ... ודומה ששני נימוקים עיקריים בידו: מצד אחד 'העיון השכלי' ... מצד שני טכני יותר – 'הילכתא כבתראי' (שהוא אינו מונה את שמותיהם [?! אבל השמות כן נקובים שם! שז"ה]. שני הנימוקים מוקשים למדי: באשר לנימוק הראשון ... באשר

29 ועיין מאמרו של י"ד גילת, מדרש הכתובים בתקופה הבתר-תלמודית, ספר זכרון הרב דוד אוקס, ר"ג תשל"ח, עמ' 210 ואילך.

לנימוק השני, לא מצינו שהחזון איש ייחס מעמד חשוב לכלל הלכתא כבתראי'.

ראה לעיל (ליד הערה 25) את מכתבו של החזו"א בעניין זה, ובו כתב: עניין מיוחד מצאו הפוסקים לפסוק כבתראי כי מסתמא ראו האחרונים דברי הראשונים. במקומות רבים החזו"א משתמש בכלל ההלכה הזו, ראה חזו"א או"ח נא ז: "אבל ר"י בתוס' חולק והלכה כבתראי". או"ח סב יט, או"ח סד י. או"ח קג יט. או"ח קי ט. או"ח קי כת. או"ח קנד ב. יו"ד לט ב. יו"ד צד ח. יו"ד קנג ב. זרעים, ערלה יב ה.

מקרה נוסף, בדיון על שיטתו של החזו"א ב בהלכות כלאים, בענייני הגדרת המינים, כותב בראון (עמ' 383) שהחזו"א הכריע כמעט בנוגע לכל הזנים של פירות הדר שהם ספק מין אחד ספק שני מינים. בהמשך הוא כותב: 'החריגים היחידים לעניין זה היו למרבה הפלא דווקא התפוז והחושחש, שעליהם פסק בבירור שהם מינים נבדלים. וכיצד קיבל את הכרעותיו אלו? בפשטות: הוא בחן את מראה הפירות בעיניו וטעם את טעמם בפיו'. כמקור לזה ציין לספרו של הרב קלמן כהנא, שנת השבע, עמ' קנז.

הדברים מפליאים. מילא לסיפור כיצד קבע החזו"א את הכרעתו, נזקק לעדותו של הר"ק כהנא, אך לגוף הדין, הלוא הוא כתוב בפירוש בחזון איש (זרעים, כלאים, סימן ב אות ט) והוא בדיוק להיפך: ונראה דתפוז יערי חושחש מין אחד עם התפוז! ועיין גם בעמ' הקודם שם ד"ה הלכך בפרדסים שלנו. עיינתי במהדורת שנת השבע שברשותי (תשל"ז) עמ' קפ, וכן הוא גם במהדורת תשמ"ה בה השתמש בראון, והנה כתוב שם כהוגן:

אחד מענייני כלאים, אשר נודעה לו חשיבות מיוחדת ביישוב הארץ הוא הרכבת זגים שונים מעצי פרי הדר אחד על חברו. ובלעדי זה כמעט בלתי אפשרי הוא קיום מין זה בארץ, אשר חשיבותו גדולה עבור כלכלת הארץ. מרן זצ"ל דן בספרו במקומות אחדים בשאלה זו ומסקנתו למעשה היתה שכל מיני פרי הדר הנם ספק מין אחד ספק שני מינים – מלבד תפוז וחושחש שהכריע ע"פ ראיית פרי זה וטעימתו בו, שמין אחד הם. ובספק מינו של כל שאר פרי הדר הכריע מרן זצ"ל להקל

לקיים ולעבד אותם, בצרפו לספק זה אם הם מין אחד או שני מינים גם את הספק אם הלכה שמחוייב לעקרו ואסור לקיימם או שמותר לקיימם. וכן הקל להרכיבם ע"י גוי בצרפו את הספק אם הגוי מצווה על הרכבתו; וכך מכח ספק ספקא התייר מרן זצ"ל קיום ענף נכבד זה עבור היישוב.

אי אפשר לתלות הדבר בטעות העתקה או בפליטת קולמוס, שהרי הוסיף את המלים: 'למרבה הפלא', ולפי האמת מה הפלא בזה? לעתים ההחלטות הקלות גורמות גם להתכבד בקלון חכמים וגדולים, קל להחליט שהרב ר"א וסרמן בדה מלכו פסוקים שאינם קיימים, ועוד להסמיך הערה מלומדת, שזו דרכו, וראה מה שכתב פלוני וכו'. וכמו שיש מתחילים שמחליטים כלאחר יד, שאין קושי על הרמב"ם, או על הגר"א, שכן שכחו דבר פלוני או נתעלם מהם דבר אלמוני. שמעתי על קושיא ששאלו את הגרי"ז מבריסק, על מקום קשה בחידושי אביו הגר"ח הלוי, שנראה שהוא מנוגד לסוגיה פלונית בגמרא. השיב הגרי"ז לתרץ גם אני איני יודע, אולם דבר אחד יודעני, שבשעה שאבא כתב קטע זה, הגמרא באותה סוגיה שממנה אתם מקשים הייתה פתוחה לפניו! לאמתו של דבר, נתקלים הלומדים במקרים כאלו, המצריכים עיון רב וכושר המצאה כדי לפתור תעלומות ממין זה. (כתב בראון (עמ' 217):

אמונתו של הרב וסרמן בכך שתקופתו היא תקופת עיקבתא דמשיחא קיבלה ביטוי במקומות רבים בכתביו. והנה, על תקופתנו, שהיא עיקבתא דמשיחא, ישנה נבואה מיוחדת, 'והשלחתי – ואשסה – עם בעם ומשפחה במשפחה'. והננו רואים זאת בעינינו. כי כל העולם כולו עכשיו כמו ביבר של חיות טורפות המתנפלות זו על זו וחבורה על חבורה, ככה עתה בעולם אומה על אומה ומדינה על מדינה, ובאותה מדינה עצמה מפלגה על מפלגה, ובאותה מפלגה עצמה סיעה על סיעה וכו', והכל בשביל ישראל.

ה'פסוק' שהרב וסרמן 'מצטט', על אף לשונו המקראית, לא היה ולא נברא בתנ"ך, אבל יש בו כדי לבטא את תחושתו האפוקליפטית. לדידו של הרב וסרמן זהו מאבק שבו ישנה הבחנה דואלית חותכת: הטוב נגד הרע, הסטרא דקדושה נגד

הסטרא אחרא, הקב"ה נגד השטן. ובהע' 81: לכך מוקדש מאמרו המפורסם, הנושא שם זה. המאמר נכתב במקורו ביידיש: 'מאמר עקבתא דמשיחא ומאמר על האמונה – א בעלייכטונג פון דער יעצטיקער תקופה' וכו', ניו יורק (ללא ציון שנה). מאוחר יותר תורגם המאמר לעברית על ידי ר' משה שנפלד וכוונס ב'קובץ מאמרים' (וסרמן, קובץ מאמרים, עמ' קו-קלב). מ' פייקאז' מעיר ששנפלד תרגם את הטקסט 'בכמה השמטות מגמתיות' אבל לא מביא דוגמאות (פייקאז', חסידות פולין, עמ' 274, הערה 36). לאחר מכן 'שופץ' המאמר שנית במהדורת בני ברק תשמ"ט (וסרמן, עקבתא דמשיחא). ובהע' 83: דרך אגב, זו לא הפעם היחידה שבה הרב וסרמן ביסס את טיעונו על 'ציטוט' שאינו נאמן ללשון המקורות. ראה: יהודה, סמכות התלמוד, עמ' 3, שם מראה המחבר שהרב וסרמן 'ציטט' את דברי הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה בתוספת מילה המשנה את תוכן הטקסט.

והנה, על אף ריבוי ההערות הביבליוגרפיות יש פה בלבול. הקטע המצוטט כאן (מעמ' פב) אינו מתוך עקבתא דמשיחא! בכרך הנקרא קובץ מאמרים, בעריכת ר' משה שנפלד, תשכ"ז, ישנם כמה וכמה קונטרסים של הר"א וסרמן. אחד מהם קרוי דבר לדור, ובתוכו קונטרס 'זכור ימות עולם' (לקוח מהנספחים בסוף הספר קובץ הערות, 'דוגמאות על דרך הפשט', סימן יב. וממנו הקטע המצוטט. איני יודע מתי הוא נדפס לראשונה, אך כמעט ודאי שהוא מתורגם מאידיש כמו 'עקבתא דמשיחא'. ובזה טמון כנראה פתרון התעלומה. בקונטרס 'עקבתא דמשיחא', יש קטע ובו אותו רעיון, וכך כתוב שם (בתוך קובץ מאמרים תשס"ה, עמ' קיד-קטו). יב:

עוד הופעה אופינית. כל האנושיות כולה אחוזת עוית התרגזות. דומה כאילו שוכנים אגו ביער עבות בין חיות טרף משופות. מדינה אחת על רעותה במדינה עצמה אומה אחת על רעותה' ולבסוף – באומה עצמה מפלגה אחת על רעותה כולם נכונים לטרוף את כולם. גם תופעה זו חזו מראש לימי העקבתא דמשיחא! "אשלח את כל האדם איש ברעהו" (זכר').

צריך לומר שהמתרגם מאידיש ניסח כפרפראזה את תוכן הכתוב בזכריה ח י.

בקטע שצוטט בספר, שהוא מזכור ימות עולם, במהדורת תשס"ה (עמ' רמו): 'והנה על תקופתינו שהיא עיקבתא דמשיחא יש נבואה מיוחדת, 'והשלחתי – אופרייצען (אשסה) – עם בעם משפחה במשפחה. מהמלה באידיש כאן משמע שכך היה במקור, והמתרגם הוא שתרגם אשסה, והוא שכנראה בחר במלה 'והשלחתי' (שהדהדה לו מספר ויקרא) במקום 'אשלח', ואין כאן יותר מאי דיוק של מתרגם. במהדורת תשס"ה העירו שם עמ' רנה: 'לא מצאנו מקרא כזה', ומפנים למקבילה בעקבתא דמשיחא.

בראון ראה צורך להוסיף, 'כי זו לא הפעם הראשונה שבה הרב וסרמן ביסס את טיעונו על 'ציטוט' שאינו נאמן ללשון המקורות. ראה: יהודה, סמכות התלמוד, עמ' 3, שם מראה המחבר שהרב וסרמן 'ציטט' את דברי הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה בתוספת מילה המשנה את תוכן הטקסט'. רצונו לומר שזה הרגל אצלו לזייף מקורות ולהתאימם לדעתו...!. ההפניה היא למאמר של הרב ד"ר צבי יהודה ב'הדואר' (תש"ס). המדובר שם הוא בנושא הויכוח של החזו"א ור' אלחנן וסרמן, שגם בראון טיפל בו. יהודה מדבר על גילויים שנתגלו לאחרונה (במקרה זה שנת תשל"ה, 1975), אלא שבראון גילה לו רז זה רק עכשיו. אין כאן המקום לדון באריכות בנושא זה, דנתי בו הרבה במאמרי 'על החתימה הספרותית' (בקובץ מחקרים בספרות התלמודית, הוצאת האקדמיה הישראלית הלאומית למדעים, תשמ"ג, בראון מפנה למאמר זה בעמ' 405), ויכולני לומר בוודאות כי יהודה פשוט לא הבין את חילופי הדברים העמוקים בין החזו"א ורא"ו ופירשם בשטחיות רבה, רא"ו לא ביסס דבריו על המלה הזו אלא על המשך דברי הרמב"ם שציטט יהודה במקוטע, היינו שדווקא יהודה הוא שהשמיט (בזדון?) את המשפט העיקרי ברמב"ם שעליו בנויה שיטת רא"ו ('ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום') והציג את שיטת הרא"ו כאילו היא תלויה במלה אחת שנשתרבה לרא"ו מכאן למשפט סמוך באשגרה, כתוצאה מפירושו

הנכון ברמב"ם. האמנם סבורים יהודה ובראון שאילו הכול היה בנוי על תוספת מילה אחת בטעות, לא היה החזו"א מגיב לכך, והלוא החזו"א במקרה זה (וכפי שנתברר במאמרי) דן בנושא זה בעומק רב, והראה עד כמה שיטת רא"ו אינה אפשרית מפני מצב המשנה והתלמוד ודרכיהם, ובסדרה של שאלות על שיטתו המתאימות למיטב מחקר התלמוד. עוד יש להעיר על הפתעתו של יהודה למצוא דמיון בין דברי הרמב"ם לבין דברי ר"א אבן דאוד בספר הקבלה, שאילו קרא את מאמרי הנ"ל היה רואה שדברי הרמב"ם הללו מתאימים להפליא לדברי רב שרירא גאון באגרתו.

בראון, דן (עמ' 313) בהבדלים בין הלימוד המסורתי והלימוד האקדמי, ובנתחו את דרך לימודו של החזו"א לעומת דרכו של ר' חיים סולובייציק מבריסק. הוא מנסה להעמיד הבחנה בין השיטות, שהוא דבר מסובך למדי, ודומני שאף בראון התיימש למצוא הבחנות חדות וברורות. בין היתר עסק בפרשת הויכוח ביניהם בדין הכוונה במצוות התפילה. בעמ' 356 הוא עוסק בהשגתו של החזו"א על הגר"ח מבריסק בעניין זה. ר' חיים דבר על כמה סוגים של כוונה הדרושות במצוות התפילה: כוונה לקיום מצוות התפילה, כוונה המתפלל למעשהו שידע מה הוא עושה, היינו שהוא מתפלל, וכוונה של הבנת פירוש המלים, והוא מחמיר בעניין הידיעה של האדם שהוא מתפלל, שאם לא כן הוא נדון כ'מתעסק', מונח הלכתי השולל את תקפות המעשה מבחינת קיום המצווה. מנגד החזו"א מיקל באדם שאין לו כוונת הפעולה בכל משך התפלה, ואינו דן אותו כמי שאין לו כוונה כלל (כ'מתעסק'), אלא 'וכל אדם העומד להתפלל לא שייך בו מתעסק, דלעולם יש בו ידיעה כהה שהוא תפלה לפניו ית', אלא שאין לבו ער כל כך, ובידיעה קלושה סגי בדיעבד ... (גיליונות, ה' תפלה ד (א).

בהע' 159 כתב: "העירני פרופ' ישראל תא-שמע ז"ל שהמונח 'כהה' בהקשר זה לקוח קרוב לוודאי מהבחנתו הידועה של ר' ישראל סלנטר בין 'כוחות בהירים' ל'כוחות כהים' (כתבים עמ' 217)". וממשיך:

אמנם החזו"א נוקט כאן מונח זה במשמעות קרובה למדי לזו של רי"ס, ומכיוון שהכיר את כתביו במידה כלשהי – כפי

שעולה מההפניות אליו ב'אמונה ובטחון' – סביר להניח שהושפע ממינוחו מדעת או שלא מדעת...!

גם אם נתעלם מהסגנון הרחובי-ההמוני – שגם אינו נכון – 'שהכיר את כתביו במידה כלשהיא'! התבטאות כזו בלתי אפשרית למי שיודע את מקומו ופרסומו של ר' ישראל סלנטר בקרב יהודי ליטא, ובמיוחד שהיה איש וילנא, שבה גר החזו"א שנים לא מעטות. אכן זהו החידוש המפורסם מאוד של רי"ס (ראה אטקס, רי"ס, עמ' 326-335, וראה עוד דיון מעמיק בעניין זה אצל הרב ד"ר א' רבינוביץ בספרו דת ופסיכולוגיה) הוא ה'תת מודע' המפורסם, שבו הקדים הרי"ס את פרויד. כפי שכבר העירו גם הוא למדו מחוקרי תורת הנפש שלפניו, וכבר נודע שהרעיון הזה כבר נמצא בקאנט. אך יש כמובן להבחין בין דברי הרי"ס ודברי פרויד שעוסקים בתחום המידות והנפש ('כוחות כהים'), לדיון אצל החזו"א שעוסק בהגדרות שבתחום הקוגניטיבי וההכרתי ('ידיעה כהה'), ועיין עוד אצל רבינוביץ כנ"ל שמבחין גם בין תורת ה'תת מודע', ובין דברי רי"ס. הדיון של החזו"א כאן שהוא בתחום ההכרתי הקוגניטיבי, קשור למערכת העצבים האוטומטית, ובסוגי הידע ההכרתי, האוטומטי והאינסטינקטים, בין הבאים בתורשה ובין הנרכשים. פרט לכך מסופקני עד כמה אפשר להעמיס על שימוש במלה אחת מחד, הררים גדולים, ומצד שני אין ספק בעיני ובעיני כל אדם שהחזון איש הכיר את רי"ס, מגדולי עיר וילנא ושהוא כמו רבים מגדולי אותו החשיבוהו כאחד מגדולי הדור (לא בתחום המוסר בלבד), ואת כתביו לא 'במידה כלשהי' אלא על בוריים.

לגופו של דבר נראה לי לחזק את דעת החזון איש, בכך שגם אם המתפלל תפילת העמידה אינו מכוון לפעולת התפילה במודע כל עת התפילה, מכל מקום אין להתייחס אליו כ'מתעסק', שהלוא עובדה היא שהמתפלל עומד על עומדו ואינו זו ממקומו כל העת, הרי שמנגנון הכרתי נסתר מורה לו לא לזוז! לזה נתכוון החזו"א 'ידיעה כהה', ואולי זה קשור למערכת העצבים האוטומטית האחראית לפעולות שהאדם עושה באופן לא הכרתי, למשל פעולת הנשימה ויציבות האדם בעמידתו, בישיבתו ובשכבו, גם כשאינו מודע לפעולותיו אלו בהכרה גמורה.

הפרק הרביעי בשער הרביעי (עמ' 470-496): החמרה. הדיון בפרק הזה מבוסס על מאמר קודם של בראון: החמרה – חמישה טיפוסים מן העת החדשה, עיוני הלכה ומשפט, דיני ישראל, כ-כא, תש"ס-תשס"א. שם, עמ' 231 כתב:

עצם הגישה של החמרה בספיקות היא כמובן גישה קלאסית של חז"ל והפוסקים, אך הללו שומרים אותה בדרך כלל למצוות החמורות יותר בעיניהם (בעיקר מצוות מדאורייתא), בעוד שאצל החזון איש נראה שהחמרה היא גישה כוללנית הרבה יותר, הוא עצמו התבטא פעם: "בטבעי אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט לא פגשתי". ובהע' 376: ראה: הלפרין, בספרו הנ"ל (בהע' 316), עמ' 287. הטקסט לקוח כנראה מאיגרת של החזון איש, אך לא הצלחתי לאתרה). הקביעה כי 'אצל החזון איש נראה שהחמרה היא גישה כוללנית הרבה יותר', נסמכת על הציטוט מדבריו, מכלי שני. דברי החזון איש הללו, מאפיינים מאוד את דרכו בעיון ובלמוד של כל נושא שבא לפניו, אך אין להם ולא כלום עם נושא החמרה והחומרות, ולא עם אף טיפוס של החמרה, הם מופיעים באיגרת שנדפסה בקובץ איגרותיו, ח"ב, סימן לד: "יקרתו וספרו הגיעוני. לא עיינתי עדיין לרגלי צמצום היכולת לעיון הראוי. ומטבעי, אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט לא פגשתי, ומטעם האמור אי אפשר לי להשתעשע בדבריו היקרים, ובטח ידינני לכף זכות...". מובן שכוונתו שלפי דרכו בלימוד ובעיון, האופייניים לחזון איש, התייחס לכל נושא שהוא כנושא המצריך עיון מעמיק, ואין לך דבר 'קל' שאין בו עומק הדורש עיון.³⁰ גם לצורך הדוגמאות שלהלן אותו מכנה משותף, של ליקויים בבדיקת המקורות ובבירור העובדות והשיטות אל נכון.

30 לכאורה לא מצאתי את הדיון הזה בספר, או משום שלא הצליח למצוא את המקור, או משום שעמד על כך שפירושו שגוי, אבל בתגובתו למרצים בערב העיון לכבוד ספרו שנערך בואן ליר (במרחשוון השנה, נובמבר 2011 ומוקלט ברשת הוירטואלית), חזר שוב על ציטוט זה כהוכחה לנטייתו של החזון איש לחומרות, פירוש שאין לו שחר כמובן.

בתחום יחסו של החזון איש לקבלה, לימודה וידיעתה הדברים נראים ספקולטיביים. לרוב אלו פלפולים בספרי הסיפורים המכונים 'ההגיוגרפים החרדים', קושיה מסיפור אחד על משנהו, ותירוצים כיד הדמיון. ברצותו, כל רמז או מטפורה נעשית ליסוד מוצק ול'עדות', וברצותו 'יש לפקפק' אפילו בדברים מפורשים. גם אם הם נתמכים בדברי החזון איש ניתן לבטלם בטענה שזה 'רק מכתב אחד'?! 'החזון איש נחשף לכל הזרמים (הגות רציונאלית המשולבת בקבלה שעברה טרנספורמציה פילוסופית, הגות תנועת המוסר והגות 'האמונה התמימה', עמ' 171). בוודאות נקבע: 'אין ספק בכך שהחזון איש הצעיר נחשף לגישה הרציונליסטית', ואין למצוא שום דבר המרמז על השפעה קבלית (עמ' 172). אמנם פה ושם יש אצלו ביטויים קבליים אך הוא מסכם: 'נראה שנטה לפרש את הקבלה בכיוונים אלגוריסטיים, שכן אחיינו... שמע מפיו כי "הכתבים העוסקים בעניינים אלה הינם רק משלים בלבד" (ע"פ ירוב מעשה איש)'. הכוונה כמובן היא לכתבי האר"י. 'אכן נראה שבעשורים האחרונים לחייו – וככל הנראה רק בארץ ישראל – [האם בסוף חייו היה בעוד מקום? שז"ה] נחשף מעט לקבלה' (שם). אין טעם לדרן ב'אין ספק' ובי'נראה' הללו שאינם נתמכים בדבר חוץ משברי סיפורי מעשיות, אך אי אפשר שלא להעיר על בעיה בשימוש הלקוי במקורות ובפירושים בטלים. על הקשר של החזון איש לקבלה מעשית הוא מבקש ללמוד ממכתב ידוע של החזו"א לרב המקובל ר' אשר זליג מרגליות מירושלים. בין השאר כותב החזו"א: 'אבל אנחנו אין אתנו כלום מזה, וחלילה לנו להשתמש בזה', ומסיק בראון: 'אנחנו אין אתנו כלום מזה' – בכך מתמצה 'זיקתו' של החזון איש לנושא הקבלה המעשית' (עמ' 175). הקורא עשוי להבין כי זה מוכיח שלחזו"א אין 'זיקה', רוצה לומר אינו יודע כלום בזה, אבל ברור שהפירוש הוא ש'אנחנו' היינו הדורות המאוחרים, שאינו קדושי עליון כרשב"י, אינם רשאים להשתמש בתחום זה, כמו שמצאנו גם בסיפורי הבעש"ט ועוד. הטעות הנוצרת היא מהקונטקסט שעוסק בהתעסקותו של החזו"א בקבלה וידיעתו אותה. במקצת בראון מתקן את העיוות בדבריו על 'ההגבהה אל מחוץ לתחום', שהוא אכן הפירוש הנכון.

אולם קשה יותר מה שכתב בהמשך (עמ' 177): את הגר"א ראה כמי שלמד את תורת הנסתר מפי אליהו ... אולם כבר בדור שלאחריו 'היו כמדומה שני אנשים שעליהם העיד הגר"ח [מוולוז'ין] שהבינו הנמשל (ע"פ יברוב), וביניהם מנה מן הסתם את זקנו [של החזו"א] ר' אריה לייב אפשטיין'. ועוד שם: לפי דבריו הנזכרים, שר' חיים מוולוז'ין העיד על שניים בלבד בדורו שידעו את ה'נמשל' של חכמת הקבלה, ברור לגמרי שגם את ר' חיים מוולוז'ין עצמו הוא ראה כמי שעדיין הבין את הקבלה לאשורה'.

ובכן, זה לא קרה בדור שאחר הגר"א, זו לא עדות של ר' חיים מוולוז'ין, ואין טעם לשער מי היו השניים הללו והאם ר' חיים ג"כ כמותם, ובעיקר אין צורך לסמוך על ספר סיפורים, הלוא הדבר הזה נמצא בפירוש במכתב שכתב אחיינו של ר' חיים, ר' אברהם שמחה מאמצ'יסלוב, אל הרב יהושע בישקאוויטש, שפרסמו בספרו של הרמח"ל דרך תבונות במהדורתו, ירושלים תר"מ. המכתב נדפס גם בדרך ה' מהדורת הר"י מאלצאן, ירושלים תרע"ד, ושוב לאחרונה בספר דעת תבונות לרמח"ל, מהדורת הרב פרידלנדר, תשנ"ח, עמ' רלו. במכתב מוסר הגרא"ש בשם דודו הגר"ח, שהגר"א אמר לו שהרמח"ל ידע את הנמשל, ושגם הוא עצמו (הגר"א) יודע את הנמשל (על הר"ח ויטאל היה לו ספק עד שנתברר)! למותר לציין כי לדעת את הנמשל אין משמעה סתם לדעת קבלה לאשורה, זהו עניין קבלי מסוים ומוגדר, עד שהגר"א לא היה בטוח בעניין זה על הרח"ו! אין כאן המקום לפרט. מסתבר שאין קיצורי דרך (גם אם מציינים עליהם 'ברור לגמרי')! ואין תחליף לעיון במקור, שיכול לפזר הרבה ענני ספקולציות! [התעוררתי לברר עניין זה ע"פ הערה ברשת הוירטואלית על ספרים וסופרים].

בעמ' 514 הע' 90 כותב בראון: על פי אלבוגן, מצוות תפילה בציבור היא חידושם של האמוראים (אלבוגן, התפילה, עמ' 197-196). ויש להעיר כי אין זה נכון שהתפילה בציבור היא חידוש של האמוראים, ואין זה נכון שאלבוגן כתב כך. וכך כתב: 'האמוראים כבר מצאו מן המוכן מערכת של תפילות בכל מקום כבר נהגה תפילה בצבור זה זמן רב! טעותו נוצרה אולי מכך שיש שם מאמרים רבים של האמוראים שמשבחים תפילה זו (תודה לידידי פרופ' יוסף תבורי על הערה זו).

אף בתחום הפולקלוריסטי יש בעיות. בעמ' 223 מתואר הכובע הקרוי 'שטריימל' כפריט לבוש חסידי':

באותו יום התקיים טקס ירית אבן הפינה לבניין החדש של ישיבת 'בית יוסף', שעמד להיבנות במרומי גבעת רוקח... והנואם המרכזי בטקס היה הרב קוק. החזון איש עמד על רגליו כל משך הנאום ואף חבש שטריימל לכבוד המאורע. (ובהערה 97): ... ככל הידוע לי זו התמונה היחידה שבה חבש החזון איש בשטריימל, ברור שעשה זאת מטעמי כבוד – כנראה כבודו של הרב קוק, שנהג בכך – ולא בשביל עצמו, שכן היה 'מתנגד' מובהק, ופריט הלבוש החסידי הזה לא היה חלק מלבושו. מסופר שגם בביקורו בירושלים לרגל חתונת אחיינו, שלמה שמשון קרליץ 'הלך עם שטריימל שקיבל מחמיו לחתונה, ומעולם לא הלך בא"י במלבוש זה, רק שם, כיון שכך היה מנהג המקום' (יברוב, ה, עמ' קיג בשם ר' חיים קנייבסקי). לגבי חד-פעמיותו של האירוע ר' חיים קנייבסקי טעה, כעולה מהצילום הנזכר. אולם ברור שהיה זה אירוע נדיר. המעניין הוא שמסתבר שאף בפגישותיו עם אדמו"רים חסידיים לא חבש שטריימל (לו עשה כן היינו בודאי שומעים על כך...).

כמה טעויות בקטע קטן זה. הכובע הזה אינו 'פריט לבוש חסידי', ואינו אופייני דווקא לחסידים. הוא פריט לבוש שיש להגדירו 'גיאוגרפית', והיה נהוג בארצות מסוימות, ויש כאלו שבהם היו תהפוכות ונשתנו מנהגי הלבוש. כיום, הוא נהוג בעיקר, ולא בבלעדיות גמורה, אצל החסידים. האם לדעת בראון, היה הרב קוק אדמו"ר חסידי שהיה צורך לכבדו בלבישת שטריימל? אנו מוצאים כובע זה גם אצל ירושלמים 'פרושים', 'מתנגדים' מובהקים שחבשו וחובשים כובע זה (כל המתמנה להיות רבה של ירושלים, הגאב"ד, מטעם העדה החרדית, מתחייב ללבוש את הלבוש הירושלמי, הכולל שטריימל וגם קפטן, ז'ובע, קומבאז ואבנט של חגורת בד רחבה ומגולגלת (וללא מכנסיים), בין אם הוא חסיד ובין אם הוא ליטאי. יש שכאשר יצאו לקבל את פני הרב החדש, ליד מוצא, היו מביאים עמם עבורו את כל מערכת הלבוש הזו). בימי הגר"א חבש הוא ויהודי

ליטא ג"כ כובע זה. זה היה פשוט כובע יוקרתי שייעדוהו לשבת מזמן מסוים. בעקבות גלגולי גזירות מטעם השלטונות בארצות שונות חלו שינויים מפעם לפעם בפריט לבוש זה. הרב י"י קנייבסקי ה'סטייפעלער', גיסו של החזו"א, היה חובש לעתים, ורק בביתו, שטריימל שקבל במתנה ממחותנו הרב י"ש אלישיב, והוא הכובע שחבש סבו של הרב אלישיב, המקובל הליטאי, מחבר הספר לשם שבו ואחלמה.

יהודי פולין, בין חסידים ובין מי שאינם חסידים חובשים סוג דומה הקרוי 'ספודיק' (שעשוי חטיבה אחת בניגוד ל'שטריימל' העשוי מחלקים רבים, 13 או 26 או יותר), ובגליציה, בהונגריה ובאוקראינה, היו חובשים שטריימל. אין סיבה שבפגישה עם אדמו"ר יחבשו שטריימל, ואף אדמו"רים אינם חובשים שטריימל בימי חול. אין שום טעם והגיון שבטקס של ירית אבן פינה בחול יחבשו שטריימל (אגב הרב קוק חבש 'ספודיק' ולא שטריימל, ואולי היה זה 'קולפיק' שבחוגים חסידיים מסוימים כיום חובשים אותו רק האדמו"רים, בניהם ונכדיהם ביומי דפגרא, כל"ג בעומר וכדומה, או שהיה זה כובע חורפי שחובשים אותו גם בחול ומכונה 'קוטשמע').

לאמתו של דבר, בתמונה אין רואים שהחזון איש חבש שטריימל (קשה בכלל להבחין בו, בתיאור שם נאמר שחבש כובע שיער, וזה מתאים גם לסוג של כובע הנ"ל הקרוי 'קוטשמע', כובע חורף שהיה נהוג בחו"ל וברושלים), מ"מ לפי עדותו של הר"י גרשטנקורן ראש עיריית בני ברק אז, שאירח את הרב קוק באותה הזדמנות, לא הסכים הרב קוק לנוח קמעה אלא יצא מיד לביתו של החזו"א. ר"י גרשטנקורן, לפי בקשתו המוקדמת של החזו"א שלח מיד להודיעו כאשר יגיע הרב קוק, והחזו"א יצא מיד לבוש בגדי שבת, חבוש שטריימל, ונפגשו באמצע הדרך, והרב קוק עמד על כך שהוא יבקר ראשון ושבו לבית החזו"א. מסתבר שחבישת השטריימל היתה בכלל לבישת בגדי שבת ככבוד מיוחד להראי"ה (ואולי אצל גרשטנקורן החסיד הפולני מסקרנוביץ זו אשגרה שכן אצלו סט בגדי שבת כולל כובע זה, ואין הכוונה להעיד שהחזו"א אכן חבש כובע זה). יש לשער כי ר' חיים קנייבסקי לא היה נוכח באירוע זה, ואין שום סיבה להתבטא עליו 'טעה'. ואם טעות כאן, טעה בראון, כי ר' חיים

החזון איש

קנייבסקי דבר על שבת השבע ברכות ולא על החתונה. אצל חובשי שטריימל, נהוג שקרובי המשפחה, מדרגה ראשונה חובשים כובע זה כשהם משתתפים בחתונת קרוב משפחה (מעניין שבזמן ההתגבשות של חסידות ויז'ניץ בארץ, לאחר השואה, כדי לא להבליט את מיעוט השרידים מכל משפחה, הנהיג האדמו"ר בעל האמרי חיים, שכל החסידים, גם אלו שאינם קרובי משפחה, יחבשו שטריימל בכל חתונה בחסידות).

דיון נרחב הקדיש בראון לעניין זיכרון השואה, והפולמוס על הצבת ציונים לזיכרון זה, כקביעת יום לתענית צבור למשל. וכה כתב בעמ' 790:

מתברר, שגם להצעה אחרת, להכריז על תענית-צבור חד-פעמית, הביע החזון איש את התנגדותו, כפי שנראה להלן. ובהמשך שם עמ' 797:

וכאן אנו מגיעים למכתבו השני, הסתום והלקוני. גם כאן לא ידועים תאריך המכתב, נמענו ונסיבותיו, אך עורך קובץ איגרות החזון איש, אחיינו הרב שמריהו גריינימן, כתב שגם מכתב זה הוא 'תשובה ע"ד [=על דבר] קביעת תע"צ [=תענית ציבור] על חורבן יהדות אירופה' (קוב"א, א, קא, בהערת העורך). בטרם ננסה לברר פרטים נוספים לגביו נראה מה כתוב בו:

שלומכון ישגא.

ע"ד [=על דבר] הסכמה על הת"צ [= התענית ציבור]. אי אפשר לצאת מלהיות נמנה בין המון רבבות אלפי ישראל, ולהיות נמנה בין דורשיו ופרנסיו. ויש בזה מן הכמוס וא"א [=ואי אפשר] להאריך.

ואחתום שלו' [ם] ואכפול ברכה, הדוש"ת [=הדורש שלומו תמיד] באהבה, אי"ש.

מחברי 'פאר הדור' סברו כנראה שמכתב זה נכתב קודם למכתב הארוך, אולם עורך 'תשובות וכתבים', ר' מאיר גריינימן, שיבצו אחרי המכתב הארוך, והוסיף בכותרת: 'עוד מכתב ע"ד קביעת תענית ציבור "חד פעמי" [!] על חורבן אירופה' (תשו"כ או"ח, קכח). אף שהוא אינו מביא מקור לדבריו, נראה שהם משקפים מסורת פנימית של משפחת החזון איש שלא עמדה משום מה לפני מחברי 'פאר הדור'. אם כך הדבר ונראה שיש לשער כן הרי שנוכל להשלים את התמונה: לאחר ששלח את סירובו הראשון בדבר התקנה לדורות העלו בפני החזון איש הצעה מתונה יותר, לתענית ציבור חד-פעמית. המציעים לא עמדו ככל הנראה על כך שהתנגדותו לא נבעה מפרט זה או אחר בהצעה אלא ממכלול היוזמה החדשנית. ואמנם, החזון איש לא זז ממקומו. אלא שהפעם לא כתב מכתב מפורט אלא מכתב קצר וסתום המגלה טפח ומכסה טפחיים.

נראה שמחברי 'פאר הדור' הבינו את דברי החזון איש כי 'אי אפשר לצאת מלהיות נמנה בין המון רבבות אלפי ישראל, ולהיות נמנה בין דורשיו ופרנסיו' כמתייחסים לעצמו מתוך ענווה, דהיינו, שהוא לא ראה עצמו כמי שראוי לשמש 'בין דורשיו ופרנסיו' של עם ישראל. האם נכונה הבנה זו? דומני שיותר מסתבר לפרש שהם כוונו למנהיגי היישוב הציוני שפרשו מדרכי 'כלל ישראל' והתיימרו כעת להיות מנהיגיו. בהנחה זו, ובהנחה שאנו מקבלים את עדותו של הרב גריינימן ב'תשובות וכתבים', נוכל אפוא לנסות ולשחזר את שאר חלקי התמונה: מכתב הפנייה שעליו הגיב החזון איש מסר ככל הנראה ש'דורשיו ופרנסיו של הציבור היהודי מצפים למהלך מצד הרבנים שיבטא את אבלו של הציבור ויכבד את זכר הנרצחים. אם קריאתנו נכונה. הרי שניתן להבין אח תגובתו של החזון איש כך: מנהיגי הציבור החילוני פרקו מעליהם עול תורה ומצוות ובכך פרשו מדרכם של "המון רבבות אלפי ישראל"; ואשר על כן אינם יכולים להימנות על "דורשיו

ופרנסיו" ובוודאי לא להכתיב את סדר העם של בעלי ההלכה.
בכך פטר מעליו את הדרישה.
על רקע זה ניתן להבין כמה מהתבטאויותיו האירוניות של
החזון איש במכתב הארוך...

הארכתי לצטט את כל הדרשה הזו והפלפול הזה כדי להראות מה
היה נחסף מאתנו אילו הכיר המחבר את דברי הימים בתקופה זו.
בחודש כסליו תש"ג היתה התעוררות בא"י – על רקע השמועות
והידיעות שהגיעו על מאורעות השואה האיומים, ולאחר שהאדמו"ר
מגור הצליח להימלט מציפורני הנאצים ולבוא לארץ – לעשות יום
תפילה ותענית צבור עולמית, למען שלום אחינו בגולה והצלחתם.
מארגני האירוע היו הרבנות הראשית והרב הראשי הרב הרצוג, וכן
האדמו"ר מגור בעל האמרי אמת, ונועד להיות בבית הכנסת 'החורבה'
בעיר העתיקה בירושלים. כעת איני מוצא סימוכין לכך, אך זכורני
סיפורים על ההתנגדות שהיתה אז מצד חוגי הקנאים, שהתנגדו לשתף
פעולה עם הרבנות הראשית הציונית, ודומני שאף ארגנו יום תפילה
ותענית צבור מקבילים, בימים אחרים ובמקום אחר. יש גם עדויות על
השתתפות קהילות בגולה בימי התענית והתפילה הללו. להלן מכתב
ההזמנה ששלח האדמו"ר מגור לרבנים. לפי נוסח מכתב ההזמנה,
מסתבר שהכינוס הראשון הזה נועד להיות גם התייעצות של רבנים
והחלטות על צעדים ארגוניים נוספים, וזה מסביר את תשובת החזון
איש, שנראית לי כקרוב לוודאי תשובה להזמנת האדמו"ר. ממילא אין
ספק שמובנו כפשוטו, שהחזון איש, כדרכו כל ימיו, וכפי שנהג
בוילנה, שנמנע בכל כוחו מהשתתפות באסיפות של רבנים ועסקנים,
אפילו בענייני תורה ושיבות, כך השתמט גם במקרה זה מהשתתפות
בין 'דורשיו ופרנסיו'!

מכתב האדמו"ר מגור, בעל האמרי אמת:

ירושלים – כסלו תש"ג

ב"ה ד' וישלח ט"ז כסלו תש"ג, הידיעות הנוראות והאיומות
ממצב היהודים בפולין וכל ארצות הכיבוש מאלץ אותי – הגם
שקשה עלי מפני חולשת בריאותי – לקיים את "לך כנוס"
ולבקש את כ"ת [כבוד תורתו] שליט"א להשתתף באספת
רבנים שתתקיים אי"ה ביום א' וישב כ' כסלו שעה 12 בבית

שלמה זלמן הבלין

הכנסת רבי יהודה החסיד בירושלים, לזעוק ולעורר רחמי
שמים על פליטת בית ישראל, ולהתאחד ולהתייעץ למען
הצלחתם.
ידידכם השרוי בצער אברהם מרדכי אלטר.

בשנה שלאחריה באדר תש"ד נקרא הצבור שוב ליום תפלה ותענית
למען אחינו בגולה, ע"י האדמו"ר מגור, האדמו"ר מבעלז ואחיו,
שיתקיים במאה שערים. ומסתבר שהפעם נעשתה ללא השתתפות
הרבנות הראשית.

בתמונה: כרוז שפורסם בחודש אדר תש"ד (1944) הקורא ליום תענית ותפילה לשלום כלל ישראל

ב"ה ירושלים ע"ה"ק תובב"א.

כבוד אחב"י באה"ק תובב"א ובחור"ל

ד' עליהם יחיו!

בראותנו איך עם ישראל נתונים בצרה ר"ל, מצאנו
לנחוך מאוד לקבוע יום תענית לתפלה לכלל
ישראל על יום החמישי כ"ח בחודש אדר שנה זו.

גיש ואשה מבן י"ח שנה ומעלה יתענו ביום זה, הזקנים
וחלושי כח יפדו תעניתם בצדקה.

ביום התענית יתאספו בב"כ וב"מ ולהרבות באמירת
תהלים בתפלות ותחנונים. ולשוב בתשובה שלימה
ולקבל עלינו על תורה ומצות לקיימם בעזה ש"ת

בשלימות.

ובזכות זה ירא ד' בעני עמו יחוס וירחם על שארית
הפליטה, ונוכה לגאולה שלימה בב"א.

מאת המצפים לישועה ולהרמת קרן ישראל במהרה.

נאם **אברהם מרדכי אלטר** הק' אהרן רוקח **מבעלזא**
(מגור)

הק' **מרדכי רוקח** באאמר"ר זצ"ל מבעלזא

אבד"ק בילגורייא

אדר תש"ד.

שלמה זלמן הבלין

מצוי אצלי מכתב הזמנה ליום תפילה כזה, שארגנו הרב הרצוג, הרב עוזיאל והרב רא"ם מלצר. ההזמנה נשלחה לדודי הרב ח"ה הבלין, ראש ישיבת תורת אמת בירושלים, אך לא צוין בו תאריך השנה.

ה ז מ נ ה

בהתאם לאסיפה רבתי שהתקיימה בירושלים עיה"ק ביום ער"ח שבט ש.ז., שבה הוחלט לקרוא לכנוס כללי של כל רבני א"י, האדמו"רים וראשי הישיבות שליט"א בכדי לעורר את אחבי לבבי ולמספד על בית ישראל ועל עם ד' כי נפלו בחרב ולעוררם לתשובה בשעת אימים זו, כמצווה עלינו בתורה"ק בצר לך וגו' ושבת וגו', —

כהדר"ג מוזמן בזה — בשם הרבנות הראשית לארץ ישראל ובשם אדמו"רים, גדולי רבני הארץ, רבנים פלוטי ארצות הגולה וראשי ישיבות — להשתתף בכנוס הנ"ל, שיתקיים בע"ה בירושלים עיה"ק ביום כ' אדר ש.ז., בשעה 11 לפני הצהרונים בחורבת ר"י החסיד.

רהשי"ת ישמע לקול צעקת עמו ישראל ויחיש ישועתו ופדות נפשו.

יצחק אייזיק הלוי הרצוג הרב הראשי לארץ ישראל	בן ציון מאיר חי עוזיאל רא"צ והרב הראשי לא"י
--	--

איסר זלמן מלצר

הר"מ הראשי של ישיבת "עץ-חיים"

הזמנה לאסיפה להרח"ה הבלין, רו"מ ישיבת 'תורת אמת' בירושלים

זה פשר חד פעמיותם של ימי תפלה ותענית צבור אלו שבאו לבטא את חרדת הצבור לשלומם של בני ישראל באירופה (ממילא אין סיבה להבליט זאת בסימן קריאה), ואין זה נוגע כלל לזיכרון על קביעת יום זיכרון או יום תענית קבוע לזכר השואה, שהתקיים מאוחר יותר, מנימוקים שונים, וכל הפלפולים מיותרים.

בעמ' 431 מסופר על 'תגלית' ('לאחרונה גיליתי...'), עמ' 431), מהדורת הרב פעלדמן של הספר קיצור שולחן ערוך, של ר' שלמה גאנצפריד, ובסופו שיעורים ומידות בהלכה, וקובע כי הוא 'רב יהודי-גרמני', ו'מוכיח' מהעובדה שעסק בקצושו"ע, שאין לו זיקה לעולם הישיבות הליטאיות ולגדוליו, שלא החשיבו את הקצשו"ע, וממילא הוא דוחה את הסברו של מנחם פרידמן, במאמרו מסורת שאבדה, כי הרבנים מרצבך וכהנא (כך בהערה, ומשום מה בפנים נרשם הרב ברוך קונשטט יחד עם הרב קלמן כהנא!), שאמצו את הדעה המחמירה אינם מייצגים את יהדות גרמניה, כי הושפעו מהישיבות [הם היו ראשי ישיבת קול תורה בירושלים].

אולם ברור כי הרב פעלדמן, רב גליצאי-חסידי, אינו דוגמה ל'רב יהודי-גרמני' ואינו מייצג לא את יהדות גרמניה ולא חלקים ממנה, אלא קהלת חסידים-יראים בלייפציג, ואין ממנו ראייה למנהג יהודי גרמניה, ועדיין יש לומר כפרידמן שדעתם של הרבנים מרצבך וכהנא (קונשטט?), הושפעה מעולם התורה הליטאי.

הרב דוד פעלדמן, נולד וגדל בטאלנא, היה חתנו של ר' פנחס פיקסלר, מחשובי חסידי ויז'ניץ בנובוסליצה, והיה חסיד ויז'ניץ, וקשור ברבני גליציה הונגריה ורומניה. היה רב קהילת היראים בלייפציג, ואח"כ רבה של מנצ'סטר (לפני הרב י"י וייס, מחבר שו"ת מנחת יצחק), ראה עליו ש"י גרוס וי"י כהן, מארמארוש, תשמ"ג, עמ' 383, וראה הקדמת המו"ל, לספרו לב דוד, לונדון תש"ס (תודתי להרב יוסף ח"י כהן רפפורט מברוקלין ניו-יורק שהעמידני על עניין זה).

ולבסוף, ויש לומר שזו תופעה נדירה בספר, נתקלתי במשפט שאיני מצליח להבינו, עד שנתעורר אצלי ספק באיזו שפה כתוב, ושמה זו שפת ההוגים הפילוסופיים ואנשי מחשבת ישראל. עמ' 603, הע' 6:

'ברור שלו היינו מצרינים את ההנחה הקטנה לתחשיב הפרדיקטים היינו משתמשים בכמת הכולל בראש הפסוק'. מה הלשון אומרת?! כללו של דבר, מאמר זה נכתב בצער, משום שבחיבור הזה עשה המחבר עבודה גדולה, ומאמץ עצום של איסוף חומר, ניתוח סוגיות רבות וסיכומן ועיון במקורות רבים עד מאוד, וחבל חבל, שכן על ידי שיפור השיטה והקפדה יתירה, היה אפשר להגיע למחוזות שלא ראינו כמוהן בדורות האחרונים, מחקר מקיף על איש-אלוקים יחיד ומיוחד, שעדיין לא זכינו לציור דמותו וייחודו כראוי.

לשם השלמת דמות החזון איש, מן העניין לצרף את שירתו-קינתו הראשונה של חיים גראדה, שכתב עם פטירתו של החזו"א. ברוחו של אמן גדול הטיב לתאר ולצייר את דמותו המופלאה. לאחר שתרגמתי ממצאתי שהיא כבר תורגמה בידי שמשון מלצר ושלמה טנא, בהשוואה ראיתי, שלדידי תרגומי קולע יותר לרוחם של המשורר ושל רבו. לימים עלה גראדה על קברו של החזו"א וכתב קינה נוספת. מהשיר הזה ניתן ללמוד הרבה על דמותו של המשורר עצמו, על נקודות החיכוך שלו עם החזו"א, לכשתמצא לומר, לפנינו עדות גם על חרטתו וחזרתו של המשורר מדרך חייו, והתרפקותו על דרכו של החזו"א.

חיים גראדע, דער מענטש פון פייער, לידער און פאעמעס, ניו-יארק תשכ"ב 1962, הוצאת ספרים ביכער פארלאג, עמ' 95-102 : עלעגיע אויפן חזון איש.

קינה על החזון איש (תרגום שלי)
אבי, אבי, רכב ישראל ופרשיו
נמוג לו במרכבה של קרני אור
אבל בדמעותיי ימשיך לבעור
אם כי לא עלי השליך אדרתו

בעבר, על ידיו יצקתי מים
ועכשיו על מותו אני מזיל דמעות, ללא הרף
חוזה השאול לא המתין למבשר

החזון איש

שיכריז בשופרו על הגאולה,

דומה כעוף כבול כנפיים
מנמיך מעוף מעל זרמים רחבים
עד שלפתע פתאום ראי הכסף נבקע
והוא נופל מרום הרים לתהום מטה
חיש יטוס העוף כחץ ירוי מקשת
מעל חומות-מים, תהומות ומהמורות
בוקע עבים, מתוחות כנפיו הרחבות
כן מורה דרכי, מבורך בכוח צפיית השאול
צפה מראש השבר והלך לו בעוד מועד
ויקם את סוכת דוד הנופלת.

את שמו מצלצל שמעתי ממרחקים
כשמוע בחלום מקהלה של שירה א-לוהית.
יודעני, גרמתי לרבי ייסורים ומכאובים
כאשר מיאנתי שבת בבית ה' כל ימי חיי

עונשי היה בשבר ענן, בסערה
שטלטלתי, נע ונד, רדוף כאבק פורח
והשיבתני לארץ פזורי-קברותיי
להראותני איך שרד מעיר מולדתי
וילנא, אך ורק שמה, מודפס בספרים עתיקים
נהי ובכי עירי ירושלים דליטא!

הצצתי לתוך ביתו של צדיק-תמים
בשבעת השנים שלי, שנות שמיטה,
בצל אהלו, של אנשי-אמת וחכמים –
הייתי רוצה להביט מבעד לחלונותיו,
מקום שם גם בלילה כשמש מאור פניו האיר.

מה שראיתי עכשיו המית את אמונתי
ראיתי שתי וערב, צלם בהיכל

שלמה זלמן הבלין

אני חזיתי זאת באמת בהקיץ ולא בחלום
מאז יודע אני, ווילנא לעדי עד חרבה.
ריב ללבי עם א-להים, מנוחה איני יודע
משום שגם לבית המקדש לא ערב.

אבל רבי, מתוך הגזרה לא התנער
ולקח לעצמו מן הגזרה חלק ארי הקשה ביותר
להיות אחראי ושותף לכל בעל ייסורים
לברך כל כאב, לרוממו ולקדשו.

קרני השמש אינן דבוקות בשמש
יותר מאשר מחשבותיו דבוקות היו בשמים
הבדידות והעגמימות של עונשים ארציים
לא הניחו לו לנוח על משכבו בלילות

אתם, פליטי חופי הבוג וקצות הנארעו
נמלטי גלויות מרוקו
הרבי, חריף היה בכישרון ניחומיו
בקי היה בכל צרכיכם

יתומות מליטא עד לשרידי מדברות תימן
בכינה על קברו באדמת זכרון מאיר
הרבי שלח לכן ברכת הנרות לבתיכן
הרבי כיסה אתכן בכיסוי-חופה

ואני ממרר בבכיי כיתום, בוער ומריר
קדיש יתום אקונן על שנותיי שעברו
חוסר מנוחתי גדלה ועצמה עד לכדי סערה
הייתי בחרדתי אובד כל דרך
נוכחתי בשביל החלב שלו מעלי רוכן
ומקרוב, שבע שנים ראיתיו
עומד מעלי מקודש בשתיקתו
ובשתיקתו השתיק בקרבי את הגיהנם הרותח.

החזון איש

ראיתיו עומד ליד ה'שטענדער' בדביקותו
כאילו קורן בעומדו ליד הר סיני.
ובארץ הנבחרת מכל הארצות
חיפש את המדבר אשר שם הא-להים.

וכמו התשבי אחר הילחמו באלים זרים
על הר הכרמל מכורבל בעצמו היה מונח
(וצלו עודנו שם, ובתפילתו הוא מעתיר בעד
אדמתו החרוכה שתתברך בגשם) –
כך היה החוזה בן העיירה הליטאית
חולה ומרושש מוטל על מטת ברזל,
מוקפת בדורשי עזרה ותמיכה,
העטופים ביגון ומבקשים ישועה בנפלאותיו.

מיטתו הדלה – מזבוח, עקידה
בה לא סרה מעל לבו הגמרא שעמה נרדם.
בבית-יער היינו שנינו ישנים יחד
עד אשר מבית-היער לעולם הגדול ברחתי.
גופו המונח על המזבוח, מיטתו הדלה,
עטוף בטלית ותפילין.

להיכן שהרחקתי לתעות בעולם, הולך אני,
– ואמשיך ללכת – לאור זוהר רחמיו.
מלאך היה מרגע הולדתו
שהסתיר את כנפיו בין אנשים
ומזיו אהבתו הגדולה קורן גם אני
אף על פי שאת דרכי בחיים סרב לברך.

ניו-יורק 1954

שלמה זלמן הבלין, רח' גבעת שאול 17, ירושלים 95477.
דואר אלקטרוני: avlin7@gmail.com