

# קָתָרָסִיס

כתב עת לביקורת  
במדעי הרוח והחברה

גיליון 18, סתיו תשע"ג



עורכים: עמוסadelheit, יוחנן גלוקר, אלון הראל, דורון מנדלבו  
יהודה פרידלנדר

מורעתת המערכת: רחל בירנបאום, דוד בר-גֶל, משה גַיל, איל זמִיר,  
אסא כשר, שעון סומן, עמנואל סיון, מנחם פרידמן, אלישע קימרון,  
אהרן קנטורוביץ, חנה רוזן, משה שוקד, מאיר שטרנברג, ראוּבן  
שיינדלין, דניאל שפרבר

כתובת המערכת: מצפה, אצל יוחנן גלוקר, רחוב בן גוריון 60ב', כפר  
סבא 44204

דו"ר אלקטרוני: [info@katharsis.co.il](mailto:info@katharsis.co.il)

בקרו באתר שלנו: [www.katharsis.co.il](http://www.katharsis.co.il)

המו"ל: מצפה – עמותה מס' 4-192-58-041

יוצא לאור על ידי הוצאת כרמל, ת"ד 43092, ירושלים 91430 ובסיו"ע  
משרד המדע, התרבות והספורט, מנהל התרבות והאמנויות.

© כל הזכויות שמורות, 2012



## תוכן העניינים

דבר המערכת.....	5
על שלושה ועל ארבעה אמיר חדרוני	
דוקטורט כגן עדן של שוטים.....	7
שלמה זלמן הבלין החוון איש	
על ספרו של בנימין בראון.....	12
גלויד ברעלי	
על אתיקה בביבורת ספרים – מטר על ברעלי על פרגה .....	74
עודד היילברונר ונורית בוכויז רעש, או האם עליינו לפחד מסלבוי זייז'ק ?	
על ספרו של סלבוי זייז'ק.....	98
זכרון לראשונהים : דוד כהן יונתן כהן	
על דוד כהן.....	142
דוד כהן	
מאמר ביקורת על יחזקאל קרייפמן.....	145
תוכן חוברת 17 .....	165

## החזון איש

בנימין בראון, החזון איש: הפסיק, המאמין, ומנהיג המהפלגה החדרית, הוצאה מאגנס ירושלים, ירושלים תשע"א, 7+951 עמ'.

שאלתי ידיד טוב, גאון וחכם, רבי דוד צבי זצ"ל, שהיה ממוקורי החזו"א, האם ראו אצל החזו"א גילוי גאונות, דברים המעידים על כשרונות גדולים וחריגים, כמו שמספרים על גאנונים שונים. ואמר לי הלווא כל חייו התאמץ להסתיר את עצמו, את כשרונותיו וכוחותיו ואיך יוכלו לראותו? אפילו מנהגו של החזו"א ללמידה כל מסכת חולין [מאה ארבעים ואחד דפים]<sup>1</sup> ביום הזיכרון לאביו, ע"פ עדות גיסו הסטיפלער, ללא ספק ביטוי לגאונות בלתי מציה, מוצג כמעשה שבשגרה ובהמעטת הפלא.

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

כפי הנראה מהיקף הדיוון, ברור שהמחבר הקדים את מרבית עיונו ומקשו בתחום ההלכה, שהיא הגדרה מצמצמת, שהלווא תחום זה מקיףתחומים שונים ומחודדות שונות, לא הרי חידושים וביאורים ופרשנות מקורות כהרי פסקים, הכרעות הלכתיות, תשובהות והוראות,

<sup>1</sup> בספר עמי, 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 בכובידאן בזמן שהחزو"א היה שם, כי החזו"א למד מאה דפים ביום, נעה ואמר אני התפעתי מכך שהיא לומד דף אחד מאות ימים.

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

המחבר הרגיש במורכבות הרבה שבתחום זה, ואף ציין בכך: מחקר ההלכה הוא דיסציפלינה חשובה שלא זכתה עד היום לתחום עצמאי.<sup>2</sup> עד עתה היא נידונה במסגרת ארבע דיסציפלינות עיקריות שככל אחת מהן בוחנה אותה במתודת שונה (ולעתים אף במתודות שונות בתוך כל דיסציפלינה). המחקר הפילולוג-טקסטואלי (шибושם 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 שנטה תי היא אפוא מתודה מושלבת ומורכבת משלוש הגישות האחרונות. הרקע ההיסטורי-ההלכתי נראה בעיני חשוב בכל סוגיה שנדרונה בספר

חילה הערוה מקדימה. חבל מאד שבניסיוני לתאר מערכת שיטית ולהגדיר תחומי מחקר ההלכה, אין הקפדה על המינוח, וממילא אין כאן הברה והבנה של הטענים. פעם, אחת מהדיסציפלינות היא 'מחקר פילולוג-טקסטואלי', ותוך כדי דבריו היא נעשית 'מתודה תלמודית-טקסטואלית', ומהעין תוהה האם זה ? וכן להלן שם: 'המחקר ההיסטורי-חברתי', האם הוא 'הרקע ההיסטורי-הלכתי'.

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

<sup>2</sup> בפרפראזה ובלשון החזו"א יש לומר: "... חמורה היא ההלכה ולא נתנה להיקבע ע"פ ספורים, אלא העיר העיון בגמ' ופוסקים ומסורת נפש להבין קשת דברי אמרת' (צדקה הצדיק עם' עא), והוא הדין במחקרה.

הראשונים והאחרוניים. המתוודה זו – יש לכנותה תלמודית-טקסטואלית-היסטוריה-ריאלית-לשונית, והוא רלבנטיות לכל תחומי המקצוע הקרי 'תלמוד'. וכי שהיה הפרופ' א"ש רוזנטל מגדיר מתוודה זו, לימוד ומחקר מפולשים (שימושו במללה מלשון חז"ל, בהשפעת האידיש או הגרמנית: 'דורך און דורך', רוצחה לומר מעבר לעבר ובלי להזניח שום פינה וזוויות). מדו"ע חקר נוסח הרמב"ם או נוסח השו"ע, או מפעל הנוסח של רבינו שלמה לוריין (המהרש"ל), או נוסח חיבורו הגרא"א ומפעלו, או נוסח כתבי הרש"ז מלידי או ה'משנה ברורה', אינם עניין לחקר פילולוגית-טקסטואלי? במה צכו כתבי מנדלי מוכר ספרים, שמכון מיוחד הוקם כדי לחקור את ההבדלים בנוסחאות ובמהדרות סיפוריו, אחד מקור ואחד תרגום, שייחשבו כמחקר פילולוג-ספרותי. או חקר עגנון של הלל וויס, החוקר את שינויי הנוסח בין החרפשות השונות של אחד מסיפוריו, בדקוקך רב. המחבר בא מתחום הפילוסופיה, או מה שקרו 'מחשבת ישראל', ולפנינו הבעייה העקרונית הראשונה, האם יתכן לטפל בדמותו וביצירתו של אחד מגדולי התורת הנדרים ומהיוהים ביותר שהוא האחרון (ואולי בכמה וכמה דורות שלפנינו), שפועל וייצר בתחומים רבים ומגוונים כל כך, בכלים של היסטוריין, סוציאולוג, פסיכולוג, משפטן או חוקר חכירה, ולהודיע שלא יעשה שימוש במתודה תלמודית-טקסטואלית. כבר כתוב פרופ' א"ש רוזנטל, במאמרו 'המורה', בכתב העת פורסידינגים של האקדמיה היהודית האמריקאית – מאמר מקיף ויסודי מאוד על תורתו ושיטתו, ועל דמותו התורנית-המדעית של גדור החוקרים התלמודיים בדורנו: הגאון והפרופסור שאול ליברמן, בן דודו של החזון איש – כך: 'משמעות על כל הכלים והשיטה המדעיים, בשלמותם ובשכלולם האחרון, כשהם הדוקים על פי סוף הכרות המחקר ככל שרק אפשר, שמוסף על כך לא יהיה בסופה של דבר, שום מבוא אל התלמיד אלא בתלמודיות ממש! וכך היה מי (טננבלאט, התלמיד הבהיר רוזנטל, פילולוג מובהק, ותלמידי מובהק, אייבר לפתעה את מדעיות!) רוזנטל, קובלע שם רוזנטל (ודומה לו לו ל' גינצבורג ב'פירושים וחידושים בירושליםי', הקדמה): "על שלשה דברים כל פרשנות

פילולוגית-היסטוריה עומדת: על הנוסח; על הלשון; על הקונטקסט הספרותי וההיסטוריה-ריאלי כאחד. אלו הם היסודות, שרק לאחר קיבועם יש תקווה לעלות מהם – ועל ידם, ובסדר זהה דוקא – אל המשמעות, המובן, 'הלוגוס', של הייצה".

תשתיית פילולוגית-טקסטואלית-למדנית מבוססת על עובדות, בדוקות וمبرורות עד סוף היכולת, והוא היא יסוד מעד התלמיד, שאר הדריכים מובילות אך להשערה ל'סבירות' ול'פלפולים', בין אם הם בנוסח בית המדרש היישן ובין אם הם באיצטלה פילוסופית-סוציאולוגית וczyואצא באלו. בדיסציפלינות הללו אתה מוצא שיעיון מתחילה ב'מסתבר', 'אולי', 'קרוב הדבר', ובמהרה הוא מתגלגל ונעשה 'ברור', 'אין ספק', וכי השוכנו וכו'.

למשל, אם אנו מבקשים לעמוד על דמותו המוחדרת של החזו"א, אי אפשר שלא לעמוד גם על תלמידיו הלא מודרנית, היקפה ודריכיה, על לשונו וסגנונו, על מקורותיו ('ספרייה שלו')<sup>3</sup> ועל הבחנה בין דבריו ובין מעשי עורך, הינו מחקר פילולוגי של כתבי החזו"א, וגם על יחסו של לדרכם אחרות, על גישתו וייחסו לתהום החקר הפילולוגי התלמודי, יחסו לכרכי יד, להשוואות טקסטים, לכליה הנitorה הביקורתית, להסתగויות דוגמתית, לגילוי חיבורים שנחשבו לאבודים והשפעתם על הבירורים ההלכתיים, לחפשות היסטורייה וביקורתיות של אישים, של טקסטים ושל תכנים, ועד כמה הוא עצמו נקט או לא נקט באמצעי לימוד אלון, הינו התפישה והמתודה הפילולוגית וההיסטוריה של החזו"א כלפי מקורותיו. האין עין זה לב הנושא, והאם יש אפשרות לדון בזה בשתיות מרperfetta, על פי אנקדוטות, על פי סיפורים מעשיות, ועל פי מובאות מכל שלישי או

<sup>3</sup> בזמנו, קיבלתי לפירסום בעלי ספר מאמר מעניין מאת המהנדס יעקב לוינגר מה"א, שבו בדק וחקר את מקורות הידע של החזו"א בתחום המתמטיקה והאסטרונומיה, כדי שהם משתקפים בחידושים להלכות קידוש החודש. כדי שחקר מפי תלמידיו ומקורביו. התברר שם שהמקור העיקרי היו ספריו של ריש"ר מקנדייה (רבי יוסה שלמה וופא-למדיגו), ושהחزو"א מנע משימוש בספריו הלימוד המצויים כולם, וכן טעויות שנפלו אצל ריש"ר עברו גם לחידושי החזו"א. מסיבות שונות המאמר לא פורסם.

רבייעי, בלא לנוקוט את כל כלי הניתוח הלמדניים, הספרותיים והפילולוגיים של המקורות הרלוונטיים, עד כמה שאפשר. במחקר על דמותו האינטלקטואלית והתורנית של החזו"א חיברים להנich שני דברים, האחד שהחزو"א לא הוציא מתחת ידיו דבר אלא עיון עמוק, כפי שהעיד על עצמו: "בטבאי אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט לא פגשתי" (קובץ אגדות, ח'ב סימן לד<sup>4</sup>) ודמותו היא סמל לעיון ולהחעקה בכל דבר ועניין. פרט למקומו בודדים שצין עליהם: 'נכתב שלא בעיון כל הצורך' (חו"א חוו"מ סימן ז, חוות'א, או"ח, חגיגה עמי' 444, חוות'א אה"ע עמ' רעט). הצורה כזו שכמותה כמעט מצינו אצל חכמים אחרים. בדומה לזה קצת יש מהאחרונים שכוחבים לפoir' היינו לפום ריהטה, ככלומר לפי שף הדברים, מroot' הדבר, והכוונה שהדברים נכתבו לאחר קריאה מהירה ולא עיון (הערות הרב"צ שפרא).

והשני שאצלו באופן ייחודי משאר המחברים, לא היה לו דבר בעולמו זולת חיבוריו וכתביו, שבhem שיקע את כל כולו ומהותו. בדרך כלל המחברים הגדולים לא יכלו להכניס את כל עצם בחיבוריהם, לפי שהיו בעלי תפוקדים רבים ועוסקים בהם, מהם היו רכנים מהם היו ראשי ישיבות מורים ומגדלים ונושאים על כתפיהם את עול הczor, וכוח יצירתם ציריך היה להתאפשר עם העיסוקם الآחרים, ואכן מהם היו מופלאים לאין שיעור, כיצד נכנסו יצירותיהם הגדולות לסדר יומם, כגון הרמב"ם (אחר אסון טביעה אחיו ר' דוד בשנת 1177, שהוא מפרנס את המשפחה), וכגן רבינו משה סופר בעל החתום סופר, ועוד ועוד.

החו"א, אפשר לומר, לא עסק בכללימי היו בשום דבר אחר, חוות'א מחיבור ספריו, שבhem, כמעט השקיע את כל כוח עיונו, לעיתים כמעט עד כלות הכוחות ממש.

בדורי החזו"א, באגדותיו, ולעתים אף בספריו, מפוזרים פנינים וברקי מחשבה, שיש בהם כדי לפרש שיטות ותיאוריות גדולות במחשבה ובהנאה, וחבל שעדיין לא נעשה מאמץ לכנס אותם למקום

<sup>4</sup> לבראון מושג קשה בעניין זה, הוא חשב שמדובר כאן בחומרות וקולות, והוציא מזה מסקנות מוטעה על גישה של החמרה, ראה להלן ליד הערתה. 29.

אחד, לבארם ולעמוד על משמעותם. בחזו"א, בשונה מהרביה מגדולי ישראל, דעתיו מתחבטות ברוחבי כתבי המרובים (לפי הערכה יש בספר הקורי חזון איש כשלושת אלףים וחמש מאות עמודי פולוי (3500) כפוליטורים ובהדפסה צפופה) ואין כל צורך להזדקק ל'תיאולוגיה שלא מדעת'! כוונתו למאץ להוציא תיאולוגיה מתוך דבריו אכן ע"פ שלא התקoon המחבר לכחוב תיאולוגיה (ועדיין הבדיקה המעמיקה זו אינה נהירה לי). בדרך כלל כמעט שאין אתה מוצא אצל מרבית חכמי ישראל דיונים מסוודרים בדברים שאינם הלכה או פרשנות מקורית (כמובן פרט לכמה יוצאים מן הכלל כרס"ג, הרמב"ם, רבנו בחיי, ועוד), וצריך אתה ללקט מתוך דבריהם (כגון רגמ"ה, רש"י, רוב החכמי אשכנז וצפת, הר"ץ, הר"ץ מגאש, ועוד), דברים המעידים על דעתיהם בנושאים עיקריים, והדברים מעטים.

בתחילת עיסוקי בכתיבת מאמרי ביקורת ובעריכה, התלבשתיبني ובין עצמי, אם ראוי לעסוק בזה, והלא יש בזה ממש הלבנת פנים או התחכדות بكلון חברים, לשון הרע, רכילות והוצאה שם רע. מצד שני בדברי רבנו אשר ב"ר יהיאל: 'תורתנו תורה אמת היא ואין מהניפים בה לשום אדם' (שו"ת הרא"ש). עוד, כיום שמנני קלות הפצת חיבוריהם כמעט בטללה הסלקציה הטבעית, הלווא פרסום ביקורת היא האמצעי היחיד בידינו, ורק באמצעותה אפשר למנוע מآلן שאינם ראויים, למלא את העולם בדברי הבעל אשר לא כן הם. והנה לפני רבות שנים מצאתי בזה את דברי החזו"א הנפלאים והיסודיים עד מאד בהלכה זו (והשתמשתי בהם בכמה וכמה מחיבוריו), והוא קובלע נחרצות:

... ואח"כ לא הייתה מנוחתי שלמה פן נכשלתי בלה"ר ח"ו. אם

כى דעתך כי ראוי להמחזקים בתורת ד' לדעת את גدولיה באופים האמתי ואם הותר לדבר לה"ר (לשון הרע) על אומן באמנותו להאיש הדורש עליו לצורך, על מי שתורתו אומנותו לא כש"כ שמותר להודיע להמחזיקים בתורה וצריכים לדעת. כי הידועה של חכמי הדור لكم ומדתם הן הן גופי תורה, מ"מ צריך לזה זהירות יתרה ופן משנה הדבר בקוצו ש"י ונמצא

**מציאות שיר על ת"ח, אף כל זה טרם נתרائي, אף בהתראותי  
מצאת כי כלו עלילות דברים...<sup>5</sup>**

הlections גדולות נשנו כאן, ומלמדות הרבה על אחת מתקונותו המוצנעות של החזו"א, שבחן ובדק בביוריות רבה כל ספר וכל חכם שעסוק בו, והייתה לו דעה ברורה בטיבו, בערכו וברמתו, אף מאלו הנחשבים בין גדולי הדורות וחשובי הפוסקים, היו לדעת החזו"א כאלו היו שלא שאלו אותו לאצטלה זו. היו לו גם עקרונות מבחן שבדק בהם חכמים וגדולים אלא שכמעט לא נתן לכך ביטוי בכתבתו (כך קיבלתי מתלמידיו, למשל, לדעתו מי שלא הבין שהחפץ חיים היה מגודלי הדור בהלה ובהלמוד ולא רק בצדקות ובמידות נפגם בעניין, וזמנם מסויים עקב אחרי הגאון רח"ע גורדזינסקי בוילנא, לבחון אם אכן זה יחסו לח"ח, עד שוכחנו בזה, ומما הערכו כרוב גודל). מכאן יש ללמד התייר לעסוק בביוריות דמיות ויצירות, ללא להחשש מאיסורי לשון הרע, רכילות, הוצאה שם רע וכיו"ב, שכן הכרת אופיים האמתי של גדולי ישראל, הם 'גופי תורה', והידיעות האלה נחוצות לדיעת המחזיקים בתורתה ה'.

נראה שמחוסר מקורות על תקופת חייו הראשונה של החזו"א, עד עולתו לארץ, נאלץ בראונ להשלים חללים רבים כדי השערתו הטובה. איני חפץ להתחפש לתהומות רבים, ואצטמצם כאן בתחום ההלכה, אף על האמור להלן אי אפשר לדלג. משום שהמחבר הסיק מסקנות

מרחיקות לכת, ואין הם נשענות אלא על קורי עכבייש, וככה כתוב:  
'נראה שבשלבים מסוימים של בחרותו לא מנע עצמו גם מתחומים אחרים...', המעיין במקتبיו המוקדמים יכול להתרשם על נקלה – הן מהתוכן הן מהסגנון הלשוני – שהוא עיין, ולא מעט, בטקסטים של הפילוסופיה היהודית הרציונליסטית [תוספת שלו: למשל הרמב"ם, פירושי רבבי אברהם ابن עזרא, הרשב"ם, הרד"ק, חוכות הלבבות. שז"ה].

<sup>5</sup> קובץ אגרות החזון איש, ב"ב תשט"ז, סימן קלג, עמ' קכא. נראה שהענין הוא פרשת המחלוקת על הבנות בוילנא בין רח"ע גורדזינסקי ובין הר"י רוביינשטיין, ועמדת לבנים שונים בעניין. חבל שבראונ נזק לאגרת זו רק במענה למברקו בהמעין.

אין ספק בכך שספר 'מורה נבוכים' של הרמב"ם, שהיה אסור! תוספת שלו, שז"ה בקריאת בישיבות ליטא של אוחם ימים [מנין לו?], היה מוכר לו היבט ואף השפיע עליו השפעה בתיקיימא. הוא גם נשחף ככל הנראה לספרות הזמן ... (ההוכחה היא שהשתמש פעמי אחת בכינוי 'הדת והחימ')!  
ושזה כיר פעמי אחת [*!]* בתוך אלף עמודי פוליו צפופים, את דעתה המתמטיקאי ח"ז סלונייסקי ב'חידוש' מסויים בהלכות קידוש החודש, מתוך הצפירה) ... גם את שם משפחתו חתום עד יומו האחרון בתעתיק העברי 'קרליין' כמקובל בין המשכילים, ולא בתעתיק היהודי 'קארעלין' כמקובל [*!*]  
בחוגים ובנויים'. אין בידינו ראיות מוצקות לכך שהוא נתפס להשכלה, אולם ברור שתוחמי העניין האינטלקטואליים שלו התפרסו אל מעבר למתחמי הלמדנות והתקרבו לתוחמי עניין שהעיסוק בהם אפיין את המשכילים' ... [האם כוננוו לسفرות ההגות הרוסית, הגרמנית או הצרפתית, או אולי לספרות הסוציאולוגית או המהפכנית של אותם ימים ...?]

טיאור זה, יחד עם הטענה שבניגוד לרוח"ע גורדזינסקי החזו"א ממעט להשתמש במלות לעז, זהה אותן לנטייתו להשכלה [*!*] הוא אנכرونיזם גמור. אין ברואן יודע כי היידי, הזרגן שהיה מדבר בין היהודים באירופה, לא היה נחלת ה'יהודים' אחורה, אלא נחלת חלק גדול ממנו שהוא קורא משכילים ומתקדמים, שהיו חסידי היידיש ומטפחים דוקא! שימוש מרובה במונחי לע"ז [כפי שהוא טוען על רוח"ע גורדזינסקי, והאם בשוו"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.

הנטיה אצל חוגים חרדים קיצוניים להתרפק על שפת היידיש, ולא עוד אלא שרואים אותה כשפה קודישה, יהודית, כמשמעותה יידי, ויידישקייט, היא ג"כ אנכرونיזם גמור. היידיש אינה אלא זרגון 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 תא"ח שכותב לחברו

בז'רגון זה. בז'רגון זה היו כותבים אך ורק לאנשים חסרי ידע או השכלה או לנשים שלא ידעו קרוא וכותב בלה'ק. השם יידיש או יהודית, ניתן לז'רגון זה ע"י חסידי היידיש, הינו תנועת היידישיסטים [ומהם חברי הבונד והמפלגות הסוציאליסטיות, המרקסיסטיות והקומוניסטיות], שהאידיאולוגיה שלהם שללה זהה לאומי בלעדיו אלא על ידי לשון משותפת, ואין היהודי היהודי אלא בשפטו בלבד. כחוצהה מכך התעוררה ופרחה ספרות ענפה מאוד, בכל החומי היידע, שנכתבה ביידיש או תורגמה מלועזית לשון זו.

ראאה למשל עדותו של ההוגה וההיסטוריה שלמה דובנווב, בזיכרונותיו, 'ספר החיימ', ת"א תרצ"ו, ח"א עמ' 67-68: '... ששפתי האם "הז'רגון", עדים לא הייתה בעת ההיא [סוף המאה הי"ט]. שז"ה] לשון החדשנה (מלבד יהידים הוואים מן הכלל) ולשון האינטלקנציה החדשה, אז נדמה לנו, כי "שפה המתבה והשוק" לא תעללה לעולם למורמי לשון תרבותית של דורנו. אולם לי גורם מזלי להגיעה עד התקופה שבה קרה הנס הזה: המעבר מן "הז'רגון" אל אידית נעשה נגד עני, ואחרי כמה פקופוקים הוכרכתי להכיר בתחיית הלשון העממית ולקדם אותה בברכה... ושם, עמ' 78: '... שתייקתי עודדה את הגאנב והוא שאל אותי ביידית...'. איני מדבר כאן על תחיית השפה העברית ומלחמת הלשונות בארץ בתחילת היישוב החדש, ובאפשר שכותואה מכך נפתחה הנטייה האמורה לעיל אצל החוגים הקנאים לזהות את העברית החדשה כאחד מסממני הציונות.

\*\*\*

קיימות בעיה בהבנת תפקיד המקצוע הנקרא מחקר התלמיד, ומיחדתו מול שאר הדיסציפלינות, מקצוע זה מקיים את כל ענפי התורה שבבעל פה לדורותיה. הבעיה היא גם לגופה וגם לגווניה המשתנים במשך אלפי שנים, וגם במתוח ובנגיגות הקיימים לכארורה בין דרכי הלימוד של בית המדרש הישן ובין המתווה המדעית-מחקרית. כהסביר סמלי, לא אטימולוגי, ידוע הסברו של רבנו שם לשם של התלמיד – תלמוד בבלוי (תוט' קידושין ל ע"א), משום שהוא כולל

מהכל, יש בו מקרא ופירושיו, דרישות, הלכות (עיקרי הדת מצד דברי משה, מוסר ומליצה, ספרים ודברי אגדה), והלומד בו מקיים את הצו החלמודי לשילש לימודיו בכל יום: במקרא, במשנה ובחולמוד (הלכה ואגדה). אפשר לומר שאף בתחום הרוח של מדעי הרוח והחברה, שעל רובם, עדין לא הוחלט אם הם בכלל מדע, ובכלל קשה علينا הצביע של המונח 'מדע' עם 'روح', עם 'חברה' ועם 'משפט', אין הדברים מוגדרים וחתוכים לדוגמה אפשר להפנות למאמר יפה של שימוש מלצר ב'بحינות', על הסיווג המקובל בעולם של ספרות: פרוזה, שירה, שירה לירית ושירה אפית, פרוזה מחורזת וכל כיווץ בהן, שלפעמים יש לך פרוזה שנאה יותר מאשר שירה אינה אלא סיפור בעלמא, אלא שאין ברירה וחיבוקים להשתמש בסיווגים והגדירות. מאייך אפשר לומר שהתחום התלמודי הוא מהכי קרוביים למחקר מדויק. ובמיוחד כמוון בחלקו הפילולוגי-טקסטואלי. מן החוקר התלמודי נדרש ידע רחוב כמעט בכל השיטות והדיסציפלינות, גם הבנת הטקסט ברמה המדנית, גם חקר הטקסט מבחינה פילולוגית (לשונית, ספרותית וקביעת נסח נכוון), גם ידע בלשונות התקופה ובניהם השונים, גם ידע היסטורי וריאלי בתקופות השונות, גם הכרת הספרייה העצומה של תרבות עם ישראל, והנитוחים הספרותיים והביבליוגרפים של היבול הענק זהה.

קשה לכתחוב על מחקר עברי-visor (כתשע מאות עמודים), שהושקע בו عمل רב ויגעה רבה, ומן הסתם גם שנים רבות, מה עוד שרוכבו עוסק במחקר הלכתי ותלמודי, וצולל בעומקן של כמה וכמה סוגיות שהיו שונות במהלך המחלוקת קשות ומורכבות, בדיונים ובפרטים רבים. אכן דומני שהגיע להישגים גדולים שאינםמצוים בדרך כלל במחקר ההיסטורי-אנטקטואלי בימינו, ובדרך כלל מתוך התעוקות וצלילה לעומקם של דברים, וכמעט שאין דומה לו, בין המחקרים שהופיעו בשנים האחרונות.

מצד שני, אי אפשר להעתלם מליקויים וمبرיעות, שאינם רק תקירות שלויות של החמזה, של הבנה לא מדויקת של מקור או של פרשנות לא מוכחת, אלא שנובעות בעיקר לדעתיה מהשיטה ומדרכי העבודה הנוקוטים בדיסציפלינות החזון-תלמודיות (היסטוריה, סוציאולוגיה, משפטית, פילוסופית). אתנצל מראש נגד האשמה בהתנסחות של

בעלי המקצוע התלמודי (או בלשונו של בראונן המיחס לחזו"א 'אליטיזם ליטאי', או לשיטת ראה"ח נאה בשיעורים הוא מיחס 'אווה ירושלמית'), סהדי במרומיים שאין כוונתי אלא לגופו של מחקר בלבד. אני מתכוון לנקרנות או נוקדנות בפרטים שלוליים, או לכשלים צדדים, אלא לדברים היורדים לשורשים ומשנים גופי דברים ועיקריהם. אין צורך לומר שהדברים אינם נבחנים אם הם מתאימים או לא, לאיזושהי השקפה, או לאיישתו רצון כיצד לראות את הדמות, אלא מנקודת הראות של מתודת המחקר המדוייק ('אופן האמית'). תופעה מזורה היא, שבוחגים לתלמוד באוניברסיטה ממעטים עוסקים בחכמים התלמודיים בימי הביניים ובעת החדשיה (אםnen הפروف' אפשטיין ואורבן החלו בראשונים ועברו לחוז'ל. פרופ' שי 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, בספרות ולמשפטים ועוד), צאו וראו למשל היכן נכתבו מחקרים על דס"ג, הרמב"ם, המהר"ל, הגרא"א, על ר' ישראל סלנטר, על החפץ חיים ועוד.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> לפروف' הר"ש ליברמן היה חדר עבורה במכון שוקן בירושלים, אעפ"כ העדריך לשבת בחדנו שבו רוכזו הספרים הקשורים לנושא התלמוד. באחד הימים ביקש ספר מספרי הגאון רבי יוסף ענギיל, ואמרתי לו, בוודאי איננו שללוآن לא מחשבים כ"כ אחרים. יצא פרופ' ליברמן לפרויזדור וקרה לספרן בקהל רם, איך יחנן לעסוק במקצועו ללא ספרי הגראי ענגייל! ואיך תיחנן ספרייה ללא ספרים אלו. מעניין מאוד להזכיר מה שכח ד"ר משה שושן חוקר ספרות חז"ל ומרצה בבייה"ס ע"ש רוטברג לתלמידי חז"ל ליד האוניברסיטה העברית (ברשות הווירטואלית: <http://musaf-shabbat.com/2012/06/08/> תגבות-לגלילון-שבת-הגדול): '... לטים, לפני כעשרים שנה השתתפתי בסמיינר של פרופ' יעקב זוסמן, מגולי חוקרי התלמוד בימינו. הוא טعن בפניינו שהספר "אתוון דורורייתא" של הרב יוסף ענגייל ז"ל חרם יותר להבנתנו את התלמוד מכל המחקר האקדמי של המאה העשירה. הפרופסור מן הסתם ריבר בלשון גזומה, אבל המודל שהוא הציג, כבוד והוקירה הדודית בין בעלי המחבר ובבעלי החקירה, הוא וודאי נכון לכל מי שרצה להבין ולהשכיל בלימוד התלמוד והתורה שבעל פה.'

מאחר שמחקר זה בא ממקום של מחקר, אין מנוס מאשר לتبיעו ממנו עמידה באמות מידת של מחקר. אם יש רצון לצירר את דמותה האינטלקטואלית והתורנית של אישיות, הכרחי להראות שנקדודוי מיוודותם הם אכן מיוודות וained משותפות, למשל, לכל חכם תלמיד דומה. יש בחיבור זה דברים שלא הוקדשו להם תשומת לב מספקת ולא נשקלו כיאות, ויש שלא נתפרקו כהוגן או שמשמעותן המתකבות בעין הקורא אינה נכונה ואני משקפת את העניין, או שהנהחות אינן בדוקות. כמובן הויאל והחיבור גדול מאוד אנו נאלצים להצטמצם לסוגיות אחדות בלבד. לא עוסוק כאן כמעט בחיו האישים,<sup>7</sup>

<sup>7</sup> אי אפשר שלא להביא קטע מלא ביזור ממכחטו אל אחד ממקורביו בבני ברק הרב מ"ז שטישיגל (קובץ אגדות, סי' קג): 'כי כמעט כל מה שאינו עושה אני אנות ע"פ הדברו, בהיותי שבור ורצוץ כל הימים ולא כייתי לשום עונג מתענוינו החיים, נסף לכאבי הגוף ושבירתו כל הימים. העונג היחיד הוא לי לעשות רצון קומי ואני לי צער יותר גמור מכשלון העון'. כאשר דין המחבר בפרשת חייו עם אשתו הוא משתמש בונוסח בלתי הוגן ובחלתי אמרתי: 'יחסיו המעוררים עם אשתו' לדעתו זו אחת הפרשיות שבhem משתקף החוז"א בכל גודלו המוסרית, שואלי אין דומה לה, ואפשר כמעט לומר שהקריב את כל חייו כדי לשמרו על ההתנהגות הרואה בעיניו ע"פ ההלכה וע"פ המוסר הנעללה ביותר. אין זו פרשה שנעים לטפל בפרטיה, והיא עוגמה מאוד. חיים גראדה התייחס אליה בעדרינו ובחכים ספרותי יפה, בניגוד למי שהחיזו"א קירבו בזכות יידיות משפחתיות ותמן בו, והלה, חיים קוליץ, השף את הסיפור הקשה במלואו. הטיפול בפרשה זו בספר שלפנינו אינו הולם ואני נזכר. ע"פ שהוא מצין לנגן את העובדות, כיצד רימנו אותו בכל הנחותינו, ותוכנותיה הקשות של אשתו, את ההזקות, את היחס המביך מאוד למבקרים, כיצד ניסה להציג גט לאחר חמיש עשרה שנים, על יסוד ההלכהelog חזק ילדים]. איזימה בהתאבדות, התרחקותו ממנה ע"פ ההלכה, ועל אף הכל דאגתו לбедירותה ולמרירותה, ובקשות למבקרים להתייחס אליה, וכל זה מסתכם בהגדורה 'יחסים מעוררים'! האם אנו בבי משפט? פרשת זו טרגיה מאין כ摹ה 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 וכוכח שת אפשרוויות קשות מאוד, ובחרותו להישאר במצב גורא וסכל אין סופי, של עיריות ושל חיים מעיקום ובמיוחד לתכונתו הדרנית והרגישות כל כך, כדי למלא את החובה ההלכתית והמוסרית בעיניו, מעמיד את הצופה בתודהמה בגין מלים, ולא של סיכום בנוסח: "יחסים מעוררים"! זה אפשר להזכיר את

בסוגיות הסוציאלולוגיות החברתיות ובתחומי האמונה,<sup>8</sup> לא בפולמוסיו של החזו"א עם תנועת המוסר, עם החסידות, ולא ביחסו לקבלה

הבדיחה הרצינית והמאפיינה, על השוני בין חסיד ובין למזרליטאי בתגובהו לסיפור בתلمוד על יונתן בן עזיאל מגולי שמנים תלמידיו של היל הוזן, שעוף הפורה מעליו בעת לימודו היה נשרף. החסיד יושב ומתחפיעל ומחלב מגודל קרוישתו ואש התורה של החכם הזה, ואולם הלמדן-הלייטאי מתחילה לדון, מי אחראי משפטית לנזק שנגרם, האם זו 'גרמא' הפטורה או 'גרמי' החיב וcieozza זה.

<sup>8</sup> 'חידוש' שמתפרק בו המחבר הוא גיליי 'մשבר אמונה' (או 'פרק אפל בעברית' בלשונו הרוחבי) שהוא לחזו"א בנעוריו המוקדמים, וחוזר על כך במקומם שונים, עד כדי התיחסות שונה לחזו"א בצעירותו ולהזו"א בגבורותנו. גושא זה כבר נדון בביברות על הספר הזה ב'המעין', וכן לתגבורות שליליות. המחבר אף חוזר וניסחה לחזק את דבריו, בתשובהו שם, אך הם אינם משכנעים כלל. ברור שאין לו על מה לסמוך, פרט להתרשםות סובייקטיבית של המחבר מניסוחים ספרותיים שמצא באחד השירים של החזו"א שמהעיר בו באופן כללי מפיתויי היציר. אילו היו מיסקים מכל שיר או חיאור ספרותי מסקנות כאלה אנו באים. אין ספק שצדκ המברך הנ"ל, וההסבירים הנוספים מגומגים ואין בהם הוכחה כלל ועיקר. יש להציג, הנושאינו נכוון לא מפני 'שלא יכול להיות', כפי שנוח להטיה במקרים, אלא מפני שההוכחות אין בהם ממש. עובדה נוספת מצואה שלו נדר החזו"א 'אלמד כל ימי תורה לשם', אינה מתקבלת ע"י החוקר התווה אם אין זו רק 'מליצה' [?], אבל הרהורו לבו בפרשנותו שיר הוופכים אצל לעובדה שהוא עלה שוב ושוב, מהעובדת שצונה לעיל, שחתחם 'קרלייך' ולא 'קארעליך', מיסיק המחבר מסקנה מרוחיקת לכך: 'מתברר שהגם דעתינו בתחום האמונה נתו בסלב זה (?) להשכה רציניליסטיות-תדרית' [מה זה?]. אין בידינו ראות מוצקות [אנדרטיטימנט לעובדה שלא הובאו שם ראיות אפילו לא קלושות!] לכך שהוא נטהש להשכלה, אלום ברור (!) שתחומי העניין האינטלקטואליים שלו התפרטו מעבר לתחומי הלמדנות התלמודית והתקרכבו לתחומי עניין שהעיסוק בהם אפילו את 'המשכילים'. נראה שגם החענין במקצת במדעי הטבע ובפסיכולוגיה. האסכמה היהירה לכל זה היא, שכך משער גם ד"ר צבי יהודה, שחולשת 'עדויותיו' והשערותיו לגבי דעתו החזו"א הוכחו כבר בידי פרופ' ש"ז לויימן במאמרו ב'טראדישן', מתוך כתבי החזו"א. עם זאת סקרה זו כמעט הוכחה גם ללא מקורות, והלא רבי בן ציון שהחزو"א היה כוחו רב בכמה וכמה שטחים הקוריים מידע (עיר לי רבי בן ציון שפירא בשם הופמן כי בזמן שהיה נה היה אהו קורתא לפני ותרגמת

ודרכו הציבורית, שכל אחת מהן מצריכה דיוון בפני עצמה, אלא בעיקר בתחום התלמודי וההלכתי (כשני שלishi החיבור, עמודים: 311-855), ובדמותו המופלאה של החזו"א, החי בצדיעות מופלגת ביותר, ואינו זו מד' אמותין, בפינה מוצנעת בוילנא או בכני ברק, 'אדם של אש' בהגדרת תלמידו ששנה ופירש, הסופר והמשורר היידי הגדול, חיים גראדה (ash ma'irah ולא ash shorpat...).

יש לי חוושה שבספר לא הוערך כראוי חיים גראדה, שיש סבורים שהיה גדול הספרים והמשוררים ביידיש, ולא יוחס לו המשקל הרואני ולא לתיאורי על עולם התורה והישיבות של ליטא לפני השואה בכתביו, ולא לתיאורי החזו"א איש שלג. והגדרת דבריו 'בלטריסטיקה'. גראדה, שהיהCIDOU תלמידו של החזו"א בוילנא, אלא שפרש והלך בדרך אחרת, מכונה אףו 'בפאר הדור' עד נאמן, והוא צרך להיות בוודאי עד כשר, גם אליבא דבראון, הלווא אינו מבני ברק, אינו חזונאיישניק, אינו ביוגראף חרדי, ולא הגיגראף חרדי, אינו שומר תורה ומצוות והוא סופר ומשורר מודרני. אישים וחכמים שהיו קרובים לחזו"א והכירו אותו מקרוב, העידו על גראדה שתיאורי מדריקים להפליא, ואינם רק 'עדותם הבלטריסטיות של חיים גראדה' בפי דבראון (עמ' 43)! כך העידו פروف' שי' ליברמן שהיה בן דודו של החזו"א (במאמרו על גראדה 'בצורך'), וכך העיד אחיו של הפروف' ליברמן ר' מאיר ליברמן, וככך העיד הפروف' אברמסון (תלמיד ישיבת לומזא, ידידו של גראדה, שאמר לי: 'מנין ידע גראדה לתאר כה יפה את העיר לומזא, הלווא אינו ממש? אלא שידע מה שידע מה ששמע ממנו'). אפשר בהחלה העמידו��ו מידה או כמות מידה, כדי לדון בדמותו של החזו"א, הן מספרו והן מקינתו המוצגת כאן, שנכתבה

מספריו ורואה, וכן שבעת לימודו מסכת כלים היה מונח על שולחנו ספרו של ד"ר י' ברנד על כל החרס בתקופת התלמוד). המודר הוא שתיאורי המדוקים של חיים גראדה, שעלה דיווקם העידו בני אותו דור ומהסבירה הקרוובה, הם בעיניו רק 'בלטריסטיים', אך שיר מליצי שנכתב בעוריו, שמספרו מהרהוריו לבו, הופך להיות מסמן ותעודה אוטנטית למציאות דמיונית לאחר כך ראייתי שהרגוגובה למברך 'בהמעין' חור בו בראון מראיה/ זו של קרלייז/קאורליזן]. יש להזכיר גם משירודקינטו של גראדה על פטירת החזו"א (ראה בסוף המאמר זהה): 'מלאך היה מרגע הולדתו שהסתיר את כנפיו בין אנשים'.

סמור לפטירת החזו"א זו השתטחות על קברו מרוחק, ויש קינה נוספת שנכתבה לאחר ביקור על קברו של החזו"א, לפיה 'מלך היה מרגע הולדתו' ! חושני שהערצתו המופלגת של גראדה החילוני אל החזו"ן איש, רבו לשעבר, תרמה לקרירות שבה קיבל ברואן את דברינו. וראה את קינתו של גראדה על החזו"א המצורפת בסוף המאמר.

\* \* \*

באחת מאיגרותיו, כתוב החזו"א דברים נוקבים מלאפים ביותר, המאירים את דרכו ופותחות צוהר מה לדמותו :

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

ובכלל כל נשמה קבלה חלקה בתורה, ואין זו חלי לחשפ, ומה אעשה כי על דעתך --- ודעתך קדרה לעי' בזה מפני שאין כאן סוגיא לעין בה, ולהיות חוקר בספרים בדברים יבשים איני מסוגל לכך... (קובץ אגרות, ב, כב).

לשון קטע זה דומה מאד למה שכותב בoxicoh על צורת כתיבת האות צ' בכתיבת סת"ם [ספרית תורה, תפילין ומזוזות], עם הרוב אריה לייב פרידמן (צדקת הצדיק עמ' עח) :

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

... אין אני רגיל בחיפושים ובחקר קדמוניות, ואני מתנגד לדרך

זו כי איננה בטוחה...

דברי החזו"א ברורים ומאלפים, דרכיהם שונות הן בלימוד המקורות ופרשנותן, יש דרך עיון עמוק במקורות הקובעים, התלמוד והפוסקים, ויש דרכי בירור על ידי 'חישוש' בכל המקורות הרבים והמגוונים, ובিירורים ההיסטוריים בחקר המושגים והקדמוניות. החזו"א מודיע כי אין הוא רגיל בדרך השניה, אינו מאמין בה, ואין לו אימון בשיטות העבודה שלו ובמסקנותיה. לא מובן איך הגיע המחבר

למסקנה כי: 'העיסוק בעניינים הכלכליים ללא הסקת מסקנה מעשית, היה, לטעםו 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 החזון איש ובין שיטת הלימוד המכונה 'בריסקאיות'. אכן יש מתח ושוני בין לימודי תיאורטי בלבד בוגדר פלפול בעלמא ובין לימודי אליבא דהלהכתא. אך זה אינו הנושא כאן. קשה מאוד לקבל פירוש זה ולחשיל את ההגדירה 'דברים יבשים' על דרכי הלימוד היישכתיים, ככלום יתכן שזו הגדרה הולמת לדרך לימודם של בעל הנודע ביהודה, בעל התומים, השאגת אריה בעל קצחות החושן, בעל הנתיות, רבי עקיבא איגר, בעל המנהת חינוך, בעל האבני נזר או ר' חיים מבריסק, ושיעורי ראשיו היישכתיים.

החזון קובע 'כל נשמה קבלה חלקה בתורה'. בספרי מסורת התורה שבבעל פה, שהופיע זה עתה דנתי במקורות רענן זה, באלשיך, ב מהרש"ל, ובספר התניא. אולם נראה שמקורו הוא הפירוש שהביא [סב סבי] ר' אברהם אחוי הגר"א בשם אחוי, בספר מעלות התורה, לנאמר בתלמוד שמלאך מלמד את העוזר לפני היולדו את כל התורה כולה, שהכוונה היא לחייב המויחד לו בתורה, וגם אם זה נשכח ממנו בילדתו, תאפשר לו לגעתו בתורה למצבו ולגלוות את חלקו בה ולהתאמץ להשלים את חלקו, המתאים לו. ומוסיף בכך החזון"א חידוש חשוב מאד, זמני לא קבלתי חלקி לחפש'. רוצה לומר שאדם יכול להריגש בתוכו למה כוחותיו נוטים ולאיזה עיסוק הוא מסוגל יותר. קביעה זו נוחה בהרבה מהחומרה שדן בזה בערך התניא (בחלכות תלמוד תורה בשו"ע של), שמסקנתו היא שמאחד ואין אדם יודע מה חלקו בתורה, עליו ללמד הכל, שאם לא כן, יוצרך לחזור ולבווא לעולם להשלים מה שלא השלים.

ענין זה נדרש דיון בשימוש בגישות ההיסטוריות ('חיפוש'), ב'בקיאות' ו'ציבור' ידע כולל ומكيف, ועד כמה היו אלו בשימוש, ברוב או במעט, אצל חכמים ועד כמה החשיבות ופעלו בהתאם. דבריו הם נקודת מוצא טובה לדיוון זה, שמשתרע לא רק על נהגי לימוד ועין אלא גם על נהגי יצירה וחיבורו הילכתי, שעל פניו נראה, שבזה היו חלוקים חכמי ספרד מחכמי אשכנז, לגבי הקודיפיקציה, לגבי סגנון

הכרעה, עיון מול בבקיאות, ועוד, וחבל שהמחבר לא נזקק לבירורים וממילא גם לא להבחנות ולאפיונים.

בירור כזה היה בו גם לשופך אוור על מידת ההערכה והמדידה שאנו יכולים לנוקוט לגבי האישים שבדין. המחבר מצין (עמ' 326) לדין מפליא של החזו"א כדוגמת מובהקת ומפורסמת למדי לדרכו המיווחדת של החזו"א, הוא הדיון בחידושיו לסוגיה של טעות הדינאים' במסכת סנהדרין, המנחה אותה, ופרק אותה ל-64 חילוקי דיןין היוצאים מהלכה זו של טעות הדיין, ככלומר דיןין המשתנים לפוי הסיטואציות השונות! אך לא העיר על המשמעות הממלצת על כוח העיון והכישרונו המתגלה בכך. ראוי היה להזכיר גם את הרקע, שבסוגיה זו כבר עסקו בהרorchבה ובדרך חלוקה כזו, בספר הש"ך לשוו"ע חוי"מ ולפניהם בספרו המאור ובריבי"ף. דיוונו של החזו"א הוא מורכב לא רק מגוופו אלא שהוא גם מהווע סיכום וחווות דעת בפירוש או מכללא לדיוונים של החכמים הנ"ל. מקרה דומה, של ניתוח סוגיה, שהוא ללא ספק מסווגי העיון של ההיגיון הקלאסי היווני, וככפי שהטיב להארה דניאל בוריין בספרו העיון הספרדי, אפשר למצוא בספר תשובותיו של רבי יוסף קארו מחבר הבית יוסף והשולחן ערוך. והוא נשאל על שיעור שמסר בסוגיה אחת בפרק השלישי של מסכתקידושין, והוא ענה לשואל וחזר בכתוב על השיעור. השיעור כלל ניתוח 21 סיטואציות שונות שיש לכופلن ב-27 דיןין המתאים להם, והרי לנו 567 דיןין שונים היוצאים מסוגיה קצרה זו! וככל מפורטות בקיצור רב באותה תשובה! מדובר במאה הט"ז בטרם היו כלי עוז כדי לחשב לפрак ולנתח את כל הנסיבות האפשריות מהסוגיה?<sup>9</sup> 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 המתפקיד לשתי אפשרויות-משנה, כשהכל אחת מהאפשרויות מתחלקת שוב לשתיים וכן הלאה עד למיצוי האפשרויות (במאמרי בקשתי לזהות שזו דרך לימוד שכונתה

<sup>9</sup> וראה ניתוח של התשובה זו, במאמרו של אהרן שויקה, שאלות ותשובות ושיטת קידושין למрон, אוסףות (יד הרב נסים), כרך ח.

'חילוקים' בשונה מה'פלפול',<sup>10</sup> ואני חושב שניתן לומר עליה, לדברי ברاؤן, שהיא אין-סופית.

בראוֹן אכן מדגיש את הנטייה של החזוּא לרצינאליות, לשכל ולכוח העין המופלג, אך חושני שלא הדגיש מספיק את כוח השכל ועצמת החכמה במחשבתו של החזוּא איש, ועד היכן הדברים מגיעים, כפי שהרחבתי בפרק ב בספר החדש מסורת התורה שבעל פה.

בעמ' 104 הביא מדברי החזוּא: "יסוד קדושת תלמיד בלב ישראל הוֹסֵד רָק בְּכָוח הַתְּבוּנָה – אֲשֶׁר יִקְנָה כֵּל לְבָב מִשְׁתְּבָל – הַאֲצֹר בְּתוֹרָה בְּפְלִיאוֹת דָּעַת" (קוב"א ב, קעג, יט); "הסתכלות הנפש במושכלות היא נשמה התורה בישראל וצור העודתה". ובמיוחד: "ההיקש השכלי הוא המלאך בין היוצר והיצור" (חزوּא כלאים א, א).

על היצוט האחרון מעיר בראוֹן:

זה כי כמושן וריאציה של עזין ורמבם<sup>11</sup>, שהרי היה זה הנשׁר הנדול שהורה כי זה השכל אשר שפע עליינו מהשם יתעלה הוא הדבוק אשר בינו וביינו, מז"ג, נא ושם, ב, יב, ובהערה 24: פאה"ד מצין שדעה זו מובעת על ידי אכן עזרה בהקדמת

10. לבראוֹן פירוש מה חדש לטוגיה 'החילוקים', לדעתו (עמ' 317) 'החקירה הבירוסקאית קרוּבה בטיבת 'חילוק' המסורתית' (ע"פ סלומון). לדעתו לא קרבת זה אל זה, ואין כל קשר בין 'העין הספרדי', שככל את ה'פלפול' ואת ה'חילוקים' גם יחד, וגם לא העין האשכנזי כנ"ל (שים קירבה רבה ובינהם, ובין שניהם ללוגיקה היוונית). וא"א להרחיב כאן (אם כי מצד אחר סבורני שיש בסוג הלימוד הבירוסקי, הרבה מן הפלפול הקלסי, שראה עצמו ג"כ כמיוסד על אדרני ההגיון), ועיין דניאל בויארין, העין הספרדי. אגב, מונחים מהלוגיקה משמשים ב'עין' זהה, והנה יכול היה בראוֹן ל'הוכיח' משימוש חכמים במונחים אלו, שהושפטו מהחכמה היוונית! תיתי ליה לבראוֹן שדחה את השערותיו של סלומון, בדבר ההשווואה בין הלימוד היישובי = האסכולה האנלית, ובין האסכולה הפויטיביסטית-האנלית בתורת המשפט המודנית, שנציגיה הבולטים הוא הנס קלון והארט. את דרכ' ההשפעה מצא סולומון ב'השערה' שסטודנטים למשפטים שפנו ללימוד בישיבות הביאו אותם תורה זו והם השפיעו על ר' חיים מבריסק ועל מורייהם בישיבות הליטאיות! והרי זו כמו הטענה על השפעת שינויים בתיאולוגיה הפרבוסלאביו-יוונית או טודוכסית על מחשבתו והגותו של האדמוּר ר' אהרן רاطה (ר' אהרילה), או הרב מבעלז או מוויזנץ, באמצעות כמירים שהתגירו ובאו לחייבם!

פירושו לתורה (פה"ד עמי' קسط). זהו מראה מקום מעניין, אולם לנוכח השפעתו הנרחבת של הרמב"ם על החזון איש, הדעה נותנת שהוא שבך גם רעיון זה ממורה הנבוכים', שבו היה מצוי היטב ושבו משמשת תפיסת זו רעיון בולט ושיתתי, ולא מפירוש נעלם למוחה של ابن עזרא.

לשון הראב"ע, פירוש המודפס יחד עם המקראות הגדולות, וכחה חלט 'איינו נעלם למחצה': כי שיקול הדעת הוא היסוד, כי לא ניתנה התורה לאשר אין דעתו לו, והמלאך בין אדם ובין אלוקיו הוא שכלו", ואילו אפשר שלא לראות בו את המקור לדברי החזו"א. לא יוכל להרחיב כאן בכל המשמעות לגישה זו, והרחבתי בה בספר מסורת התורה שבעל פה בפרק השני. כן לא הוקדשה לדעתינו תשומת לב מספיקה לויוכחו עם רבי אלחנן ווסרמן, על מהות הסמכות של החכמים, חלוקת התקופות בהלכה, משמעות ההtaglot המתמודדת של התורה מסווגי עד תום אלף שנים, הינו סוף התקופה התנאים, המחלוקת ויכולת הכרעה המחוודשת נגד דעתות קדומות, מקומו של השכל בהכרעות הלכתיות, ודרכי למדוד מגוונים לפי אופי הלומד ('כל נשמה קבלה חלה ב תורה'). ועל כך בהרחבה במאמרי על חלוקת התקופות בהלכה (ועכשיו בספר הנ"ל, פרק עשרי, המאמר צוין אצל ברاؤן, אבל כאמור לא יוחסה לו החשיבות המתאימה לדעתינו של החזו"א).

\* \* \*

המחבר עסק בניתוח פסקי החזו"א הידועים שעוררו פולמוס רב, ותיאר אותם ואת הדיונים בהם, אף התعلמות מקורות ומחקרים מן השנים האחרונות, מנעו מני להגיע לבירורים ולפתרוניות ששובכים או על הפולמוסים הללו, לגופם ולהתנהלותם. גם לגבי גופו יצרתו של החזון איש אין לנו סקירהביבליוגרפיה מדויקת, לסדר הופעתו כרכי הספר בראשונה (לפי סדר msecotot), וכיידן נערכו מחדש ונקבעו בסדר שונה (לפי חלקי השו"ע וסדרי המשנה). לא נבחנה השאלה האם רק הסדר שונה או שנעשתה גם ערכיה פנימית בנוסח, בתוכן ובסגנון. וראה להלן בהמשך דוגמה כיצד הוצאו דברי החזו"א ממשימות הראשונית, בצייטוט מכווץ, ואף מקרה שהחزو"א עצמו

מצין שהלשון שנדפסה אינה לשונו שלו. בעיה נוספת שנראית קשורה למתחدة הלא-פילולוגית והלא-טכסטואלית היא שימוש במלים שניים ושלישיים, ובמספרים סיפורים ומעשיות במקום עיון וחקירת גופי המקורות שמוצאים לפניו.

כך פרשת האות צ בכתיבת סת"ם, פרשת השיעורים, פרשת השבת והחגים ביפן, פרשת השור המיוحد (זאבו), ועוד. ועיר כאן במיוحد בפרשת כתיבת הצ' ובענין השיעורים, בתחום הדברים ובמה שנתהדר בהם ולא נזכרו בספר.

הויכוח של החזון איש עם הרא"ל פרידמן, בפרשנת האות צ', לא תוארה דיה. שורש עמדתו של החז"א, הבעה עם הזוהר והסיפור על הגרא"א, ובמיוחד פירושו התמהה בספר ברוך שאמר, שהתגללה לאחרונה כמבוסס על נתונים מזוייפים של סופר ממינסק שניהל מאבק אנטידיחסי, בענין זה. טיבו של מחקר ותפקיד החוקר אינם סיכום ועמדת שופט החורץ דין בין מתדיינים, אלא החדרה לתוך תוכם של העניינים, לגנות ולהשוו את שורשייהם ולהבין את עדמות הצדדים. חבל שדברים שכבר נחשפו במאמר שנתרפרס לפני יותר מעשרים וחמש שנים, ובשנים האחרונות, אינם ידועים למחבר, ראה מאמרי על ספר תורה שכותב רבנו נסים לעצמו, עלי ספר, יב, תשמ"ו, ועודין ממשיכים להופיע גילויים בפרשנה זו ראה להלן.

פרשנה זו מرتתקת ומאלפת מאד ומסתעפת לכמה וכמה ענפים עיוניים בעמדתו של החז"א. מזה דורות ידיעות שתי צורות כתוב שמשתמשים בהם כמעט בכל ישראל (פרט לעדה התיימנית ועוד), בכתיבת סת"ם, היינו כתיבת ספריתותה, תפילין ומזוזות, האחת מכונה 'כתב בית יוסף' על שם הצורות שמופיעות בספרו ההלכתי הגדול והמרכזי בית יוסף של מרן ובי יוסף קארו. בסוג זה משתמשים דוקא בני אשכנז, ומקור הצורות בבית יוסף הוא מספרי ברוך שאמר (קובץ של שלושה חיבורים של חכמים אשכנזים מתוקף הראשונם מהמאה ה-13). הסוג השני מכונה 'כתב האר"י', ומיוחס לאר"י שנאג בו או שהנaging אותו, ובו נוהגים הספרדים והאשכנזים-החסידים. למעשה של דבר כתב זה ידוע ונוהג הרבה לפני כן בספר וגם באשכנז (!). צורה זו האחרון, הועלתה לראשונה בדף (!) בספר הלכה אשכנזי, הספר מורה וקציעה לרבי יעקב עמדין, במאה הי"ח.

בhz'ע הרקע אצל מחברנו כמה תמיינות וכמה החמצות. הוא כותב:

לגביו מסורת הכתיבה הספרדית ישן אמן 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 כמעט כל הנראה בשל תלות הגירוש, ובוסף של דבר לא הועלה מסורת זו על הכתב עד למאה השמונה עשרה על ידי ר' יעקבAMDן והחיד"א.

בහURA הוא מצין כי 'באחד מכתבי היד של מהзор ויטרי מובאות צורות האותיות בספרדית'. אין זה מדויק. הצורות הללו מופיעות במהדרה המודפסת של הספר מהзор ויטרי, המוחס לרי' שמחה משפירא תלמיד ר'ש<sup>11</sup>.

הקיים הוא שאם אמין הצורה הספרדית מתועדת במחוזר ויטרי וע"י ר' שם טוב בן גאון מהמאה ה"ד [מה פשר הטלה הספק אם אכן היו קיימים?] והלום הם קיימים לעניינו? ויש להוסיף שככל הנראה כך בכל ספרי התורה הספרדים, עד כמה שידוע עליהם. על ספר התורה המוחס לרבני נסימ גירונדי מהמאה ה"ד ראה להלן. אולי זו פליית קולמוס וכונתו שזו לא הועלה בדפוס עד הייעב"ץ והחיד"א.

בdzi' המשך הוא כותב:

אחדים מהם [רוב הפסיקים הספרדים] טוענים שהמסורת הספרדית מהימנה יותר, ולגביו הצד"י מתרבטים מקצתם על הציטוט מהזוהר (ראה להלן). האשכנזים, לעומת זאת, פקפקו הצד"י הספרדים, העוברה שאוט זו נכתבה בניגוד לפשט

11 הם מצויות בכ"י לונדון שממנו נדפס הספר [אם נזכר שם שכ"י הוא משנת 1208, אך זו טעות לפי שהתאריך הוא של בכ"י אוקספורד, שממנו נדפסו שם רק הדפים הראשונים בספר שהיו חסרים בכ"י לונדון], שנכתב כנ' במאה ה"ג-13. כי' שהמחבר השתמש בספרו של הרוב פרידמן שהביא צילום עמ' זה מהזוהר ויטרי, וכן כתוב כי הוא מכתב יד של מהзор ויטרי. מה המצב בשאר כתבי היד עירין לא נחרך ולא תואר, גם לא במהדרה החדשה החלקית של מהзор ויטרי משנת 2004, כפי שמוסר לי המהדיר הרב גולדשטייט, נראה שהציטורים הללו אינם מצויים בשאר כתבי היד של מהзор ויטרי, ומקרים מוטל בספק.

הוראת חז"ל הביאה לכך שרבניים אשכנזים רבים לא ראו בה מסורת חילפית ולגיטימית אלא טעות.

אף כאן קושי רב במצג זה. היכן מצא פוסקים אשכנזים שפקפקו בכתביה זו, לפניו החזו"א, פרט לסופר מינסק ועוד שモעה אחת לא ברורה בתוכנה, בשם הגרא"א, והיכן מצא את 'פשט הוראה חז"ל', והלו הוא יודע כפי שצין להלן שאין כל הוראה כזו בתלמוד ולא בפוסקים הקדומים. לכל הקטע המצווט כאן לא צינו כל מקורות או אסמכתאות (בניגוד למה שכתב בעצמו להלן שם שרוב הפוסקים האשכנזים הכשרו את הכתיבה הספרדית, לשם ציין מקורות רבים).

בעיה הלכתית זו היא מקרה-מבחן חשוב מאד לדין בנושא שאין בו סוגיה תלמודית ולא דיוונית בראשונים, ועל אף אי-הנחה מ'חיפושים' במקום עיון, אין מנוס אלא לבירר עניין זה מתוך תפישה היסטורית וחקיר קדמוניות. משום כך הוויכוח על הנוסח בזוהר, בשלבים הראשונים של הויוכוה, מאלף בייחור, כי בו התברר שהעינוי חייב לsegue מפני דבריהם המתבררים ב'חישוש' ובכירור ההיסטורי, ובקודה זו, כמובן, הודה החזו"א בשתקה ולא הזוכה עוד. חבל שזה הוחמן לגמרי בדיון.

בימי הראשונים של החזו"א בני ברק נודע כי הוא פולס סת"ם שנכתבו בכתב האר"י (החליף בביתו את המזוזות, וכן הורה לשואלים). סiffer לי יידי הטוב, ת"ח גדול וחוקר גדול, הרד"ץ רוטשטיין ע"ה, שאביו והוא היו מקרובים לחזו"א, כי לקרוא הבר מצהה שלו הביאו אביו לחזו"א. החזו"א בקש تحت לנער פרשיות לתפילה כמתנית בר-מצה. אמר לו הילד-הנער: "חבל, הלו בין כך לא משתמש בהם" [הם היו כמובן ממשפחה חסידית] !

עיקר הסתמכותו של החזו"א לפסילה זו, היא מאחר וצורת האותיות זו לא הובאה בספר ההלכה, בית יוסף, שם הובאו רק צורות האותיות הנהוגות אצל האשכנזים, על פי הספר 'ברוך שאמר', של כמה פוסקים אשכנזים מתוקפת הראשונים.<sup>12</sup> מכאן אף הסיק שבחינה עקרונית אין בזה נוסח ספרדי או מנהג ספרדי שונה בכתיבת האותיות, ואין

12 אכן, פלא הוא מודיע לא ה比亚 מהר"י קארו גם את צורת האותיות הספרדיות, וכבר תמהנו על כך חכמים וניסו לתרץ בהסבירים שונים.

אפוא מסורת של כתב ספרדי להלכה, ואני אלा מנהג משוכש שכבא עיי הטעה בזוהר ובכתבי האר"י עיי השבתאים. מטענה זו נסог החזו"א לגמרי בהמשך הויוכוח.

עוד הסתמן על שמוועות, שייחסו לגר"א מווילנא פסילת פרשיות תפילין שנכתבו, לפי פירוש בעלי השמוועות, בכתב האר"י; שטענו שגירסת הגרא"א בזוהר שונה מאשר לפנינו; שכן הוא בנוסח דפוס ישן [או 'דפוסים ישנים' כנוסח הראשון של המזียף ממינסק]; וכן אמר 'דגםירא לי ברא [מקובל אצל בזה] טעות בכתביהם על ידי תלמידי הצבבי שבור, שהעתיקו בתוך כתבי הארץ"ל'. נמצא שהנוסח שלפנינו הוא זיוף שבתאי בתוך כתבי הארץ"י ובזוהר. וראה להלן.

הרב אריה ליב פרידמן, ניחל ויכוח ארוך עם החזו"א בעניין, ובניגוד להתבטאותיו החזו"א נגד ויכוחים, שלא האמין שיש בכמה ויכוח לשנות דעתו של אדם, שדעתו הימוקמות מושרות בו משבבר, אף על פי כן היה הויוכוח הזה ארוך מכל ויכוח שידוע לנו. שמנוה פעמים החליפו מכתביהם בעניין זה, עוד שניים בעניין קוצו של י"ד<sup>13</sup> ועוד שניים בעניין כתיבה שלא סדר. דבריו ודברי החזו"א נכללו בספר קטן בשם 'צדקת הצדיק', שהוציא לאור הרוב אל פרידמן, בשנת תשטו"ו בערך (החו"א נזכר בו בברכת המתים, ומצד שני בשו"ת יביע אומר שהופיע בשנת תשט"ז כבר נזכר ספר זה כ'נדפס מחדש').

במרכז הויוכוח עמדה גם השאלה האומנם יש הוכחה מספר הזוהר כיitz כותבים צ'. כתוב בזוהר (*הקדמה*, ב ע"ב): 'צד"י ... נון איה אהיא יוז"ד ... ורכיב עלה ואתאחד בהדה ... ובגין כך אנפוי דיוז"ד מהדר לאחורא כגונא דא ולא אתהדרו אנפין באנפין כגונא דא מסתכל לעילא כגונא דא אסתכלת לתחא כגונא דא [צד"י ... נון היא, באה יוז"ד ... ורכיב עליה קצתאחד עמה ... ובשל כך פני היוז"ד חזורים לאחור, כך, ולא חזורים פנים בפנים כך, מסתכל למעלה, כך,

<sup>13</sup> עניינו בקוץ השמאלי התחתון של היוז"ד השני במחלוקת אשכנזיס-ספרדים. ואין להה קשר עם בעית היוז"ד ההפוכה של הצע, שם אין הרינו בקוץ אלא בעמידת היוז"ד הוז, ישירה או הפוכה. על כן הדברים בספר בעמ' 450 מטעים וצריכים תיקון.

מסתכלת למטה, כך']. בקריאת פשוטה, משמע מהמליה 'לאחורה', שהצד"י מרכיבת מני' ו'וי', ושפנוי היו"ד חוזרים לאחר, ואינם פונים פנימה לפנים כלפי חלק הני' שבצד, היינו אחר כנגד אחר ולא פנים מול פנים. כנגד זו טעונה השמועה שהגר"א גרש לאסתהרא', מלומד מסובכת, ואין ראייה אפוא לצורת הצד. ושכן נמצא בספר ישן (כך לפי ראייה שמאלעוויזער הסופר מיננסק, שכעת התגלה, ובכתב היד של ספרו היה תחילתו: דפוסים ישנים!).

לאחרונה התברר, שלא זו בלבד שהסיפור מפרק, ולא זו בלבד שבכתביו הגר"א עצמו מובא הזזה בגרסה שלפנינו, ולא זו בלבד שאין בשום דפוס של זוהר ולא בכתביו יד נוסח כזה המוצע,<sup>14</sup> אלא שידיו של הסופר הנ"ל מלאות בזיפפים, וקרוב לוודאי שהוא להם חלק רב והשפעה על דעתו של החזו"א, הן בדברי הס' ברוך שאמר, והן בשמותיו! פודוכס אירוני, שההאשמות בוין בזוהר ובכתביו האר"י נתהpecו, ודוקoa הלוחמים נגד החסדים, והסופר מיננסק, הם שזיפפו בצורה גסה את ס' ברוך שאמր, את ס' מקנה אברהם וככ' גם את השמועה על הגר"א ונוסח הזזה, כפי שגילה הרב ד' גריינפלד, יוד' ועד משמרת סת"ם בנוריוק (בכתביו העת אויר ישראלי תשס"ח) ובית אהרן וישראל (תשע"ב), וראה בספריו החדש מסורת התורה שבעל פה, נספחים).

לפני כשהה ועשרים שנה, כאשר נtagלה מחדש ספר התורה שכתיבתו יוחסה לרבי נסים גרונדי מברצלונה (נפטר בערך ה'קל"ז/<sup>15</sup> 1377), פרסמתי מאמר מקיף>Aboutיו ב'על' ספר', חוברת י"ב. בין היתר נדונה שם פרשת האות צ' הספרדית, פסק החזו"א בדבר, והסתמכותו של הרב אריה ליב פרידמן, שניהל ויכוח ארוך עם החזו"א בעניין, על הספר הזה. חבל שהמחבר לא ראה את המאמר, ומילא החמיין כמה דברים, וכן פרטים נוספים מעניינים שהתפרסמו באחרונה.

<sup>14</sup> וראה קביעתו של פרופ' יהודה ליבס, בדקת הצדיק: יהס הגאון מווילנה וחוגו כלפי השבתאות, קבלה, 9, תשס"ג, עמ' 306-225, ליד הע' .806.

<sup>15</sup> ועיין עוד ש"ז הבלין, מדרש האות צ' והשפעתו על צורת כתיבתה, אותן לעולם, הוצאה משרד החינוך ומכללת אמונה, תשס"ח, עמ' 43-35.

בראון הסתפק ברמז קלוש לעניין זה והפנה לדברים סתוםים בספר על הרב אשלג, בעוד הדברים מופלאים ומתועדים בפירותו. וכך כתב בראון: 'על פי עדות מאוחרת, המקובל ר' יהודה לייב אשלג, בעל היסולם', שגר קרוב מאד לחזון איש, הוא שהוכיח לו את קדמתה של הצד"י הקבלית-חסידית מתוך דפוס ישן של ספר הזוהר'. עדות זו אינה אומerta כמעט דבר, מה היא קדמתו ומה הוא דפוס ישן, ומה הייתה הבעייה. הסיפור הזה מלאף ביחסו למלהך הדיוון הזה. במאמרי הנ"ל הבאתني את עדותו של הרב שמואל הלפרין, רבה הראשון של שכונת זיכרון מאיר ואחיו של הרב יעקב הלפרין, מספרו של בנו, ר' יוסף, וכן סופר (הרבי גריינפלד, 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 מווי צ"ל הרב ר' שמואל היילפרין, הרוב הראשון בזיכרון מאיר לפני כמה שנים, אמר לי אחיו ר' יעקב היילפרין מייסדו של זיכרון מאיר בא לביתו ואמור לו שבקש מהסופר לכתוב לו תפלין חדש (התפלין שלו היו בירושה מאביו הוא זקנינו ר' יוסף היילפרין ז"ל ונמצאים אצל היום והכתוב בתכילת היופי). בתשובתו לשאלת אבי מדורו ומה נתחדש, אמר מפני שבעל החזון איש צ"ל אמר, [ש] מפני שהצדיק נכתב ביד הפוכה המה פסולין. אמר לו אבי תן אותו לי ואני אניהם. וכן עשה.

ועל שאלת אבי מבעל החזון איש טעם הדבר השיב לו מפני שהగרא"א אמר שאות צדיק כזה נתחדש על-ידי כת שבתי צבי ימ"ש. אמר לו אבי הלא צורת הצדיק כזו נמצא בספר הזוהר. השיב גם שם בס' הזוהר הכניסו הם את הצדיק הזה. הלא אבי והביא לו את ס' הזוהר הנדפס בשנת ש"ח בעיר קריםונה, וזה לערך מאות שנה לפני השบทי צבי ימ"ש. השיב, זה צורת האות מלפני בריאת העולם. אמר לו אבי שיש לו ספר עם פירוש הגרא"א על מאמרי הזוהר וגם על מאמר זה נמצא שם פירושו, אבל הגרא"א לא כתב שם פירוש זה.

וכשהייתי עוד הפעם בזיכרון מאיר אחר פטירת אבי ז"ל אמר לי דודיו ר' יעקב הנ"ל, שאחד הבעלי בתים (אני שכחתי שמו)

אמר לו שהיתה לו שאלה על פרשה אחת מן התפלין שלו שמצאה בה נקב ובdurationו לילך לשאול את החזון איש, וחשב בלבו שבין כך ובין כך יפסול החזו"א את התפלין מפני הצדיק שנכתבה עם ירד הפהoca, ואמר בלבו, החזו"א מריד דעתרא שלוי ואם יפסול אקנה תפלין חדשים. וכשבא לחזו"א אמר לו הנקב אינו פסול מפני שיש גoil מكيف, ואודות הצדיק, מפני שראה שהחחות סופר כותב שלמד צורת האותיות והצדיק עם יו"ד הפהoca, יש לסמן עליון.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> מסתבר שהיה זה לאחר שהור"ש ווונר, רבה של שכונת זכרון מאיר, הראה לחזו"א את דברי החותם סופר, כפי שהוא מספר בשוו"ת שבט הלוי, ח"ז סימן ז: "ה"י לי עני בזה עם מרן החזון איש ז"ע כאשר נו"ג אני עט בעל פה, וכאשר עליה בdurationו לפסול כזה אמרתי לו מדברי הח"ס זי"ע, ואמר שלא ידע מהו, ובקשוני שאראה לו בפנים, והראתי לו, ומה ה"י דעתו אח"כ אני יודע בברור. והזכיר זאת גם שם ח"י סימן קע. בראון מביא (עמ' 460) בשם הרב י"י וייס, רב העדרה החדרית בירושלים, בשוו"ת מנחת יצחק, כי החזון איש חזר בו מפסיקו הנחרץ לפסול את הци' הפהoca, ומעיר: אך לכך לא מצאנו ראה ממוקור אחר. והנה מלבד עדותו של הר"ש הלפרין, ידועות גם עדותם של הרב י' וועלץ, שהיה ראב"ד בודפשט, בספרו, וזכריו הם המובאים בספר מנחת יצחק הנ"ל, ועליהם מסתמך הר"ע יוסף במקומות אחדים, ראה יביע אומר ח"ב י"ד סימן כאות יב ועוד, ושל יידי הדר"צ הילמן ע"ה (שמעתית מפיו), שהחزو"א עצמו אמר לו בסוגנון שהשתמעו ממנו שחזר בו. מאחר שהרב ווונר לא ציין מתי התקיימה שהחטו עם החזו"א, ומאחר שהחזון איש מצין לדברי החותם סופר בагרטו לאל פרידמן (כמי בשנים תש"ט-תש"י, צדקת הצדיק עמ' פא), הכרה לומר שהשיחה התקיימה עוד לפני הוכוחם עם ראל"פ. והנה אף על פי שלושה אוחזין בחותם סופר שהרואה לחזו"א, וחולקים מעידים על זההו, מזהיר גיסו הרב קנייבסקי הסטייפלע, שאין להאמין לשמעות בשם החזו"א (קרינייא דאגרטא, ב, תש"ג עמ' שנ: התשכ"ו)... ובדבר מה ששמע מגידי בעלתה שהחزو"א זכללה"ה חזר בו בענין הצדיקים הפהוכים אל ישמע להם שכן דרכם של כמה בלתי אחרים להגיד בשם מרן זכללה"ה מה שהם "רווצים". בהרבה פוסקים מבואר שהצדדי צורתו יוד מימין וסתמא כפירושיא יוד נורמלי כמו שהוא והעשה יוד הפהoca הוא ספק קורuptא דלמ"ת ח"ז, ומאחר שצורת הב"י כשרה לכל הדעות מי יכנס לספק DAORETIA בזמן שהמצויה יכולה להיעשות בהקשר הבלא ערעור. אמן מי שהוא ספרדי או הספרדים האשכנזים שאבותיו נוהגים

אכן, טענה זו של זיוף או שינוי הגרסה בזוהר אינה נמצאת בספר החזו"א איש בדיון בדיון זה, וב証明書 שהחزو"א חזר בו מטענה זו. עכשו מתברר שהטענה כנראה מזויפי הספר ממינסק. וראה להלן.

מאחר שהחزو"א אין מסכים שיש מסורת ספרדית קדומה והצורה זו של הצ' נשתרבבה במאוחר, ורבות ירושל נוהגים כך, שוב אין בידו לומר דבר נגד זה, אלא לנו לכפוף ראשינו ולא להרהר על זה, אבל נדרש הסבר כיצד ארע דבר כזה, והלא לדעתו אין זה מנהג ספרד ולא מנהג קדום, והוא מתלבט אם ליחסו לאירוע"ל, או בהשפעתו. והנה הסברו של החזו"א לכך, נראת כהסביר על פי תורה ההפתחות. וכך כתוב במכתבו (צדקת הצדיק עמ' עז):

... ובצדיק נשתבשו הספרים והפכו את היוז' מפני שנותיהם הכתيبة בהפיכת היוד' ונמשכו אחוריים עוד ספרים הגונים שהשיבו שכון נהגו, ואין כאן שום ראייה לא מדפס ולא מכ"ז. ואין זה נוסח ספרד ולא בשינוי הארכוט, רק נשתרכב שיבוש. ואין לדין אלא מה שעיננו רואות, אף שהוא נגד רבותינו האחראונים ז"ל. ואילו היו מעדים שהוא נוסח ספרד הייתה חוכתנו לקבלה, אבל אחורי שיש לנו עדות ממラン היב"י שלא כתוב כן אין זה נוסח ספרד. ואמנם אם רבות ירושל עושים כן לנו לכפוף ראשינו ולא להרהר על זה אבל אל לנו לנטו מנהג אבותינו אנו.

החזו"א החזיק בתוקף רב בסברתו הנשענת על הב"י שהביא רק את הנוסח האשכנזי, שאין מסורת אחרת כלל, ואף אין ממשיר אפשרות להוכחה אחרת משום כתוב יד או דפוס, שכן אלה אין ביכולם להעיד על מסורת, אלא מייצגים 'תקלה' ו'шибוש' של ספרנים. ועד כדי כך האמין בכך עד שהتابטה כנגד הרב פרידמן בביבטויים קשים, שהרב פרידמן צינורם כשהעתיק את מכתב החזו"א בספריו.

האגרת זו נדפסה בצדקת הצדיק (עמ' פא):

ראיתי שבא להכחיש את הידוע דשינוי כתיבת הצ' נעשה ע"פ קבלת האדר"י זצוק"ל וכמ"ש הח"ס סי' רס"ז ומஸופר בשם

מעולם ב"יד הפוכה א"א לחייב להם לשנות מאחר ונוהג עפ"י קבלת אבותיהם ועכ"פ לא יתלו בשם החזו"א דברים אשר לא כן).

הגר"א [אף אם לא קיבל את סוף הספר] וכמו שמקובל בידינו מאבותינו. והרהייב בנפשו להעיר {עדות שקר} כי צ' הופיע הוא נוסח ספרד בזמן הרי"ף והרמב"ם וכל רכובינו הראשונים ז"ל. והנה הוציא לעז על רבנו שמישן ב"ש ז"ל שהיעיז פניו נגד כל הראשונים ואמר שככל ורכותנו הקדושים הספודים אינם מניהים תפלין, ושינה כתבי[בthem בארץ אחת וכתב דידו וטויי] לבער את המஸול מן הכרם... הושמע {חוצת שקר} ((דבר)) כזה להעליב אחד מן הראשונים... והראו לי ספר [כתוב לחים] וכתווב שם דהגר"א הגיה בזוהר, וכן קלא דלא פסיק דהגר"א חלק על זה...=

המילים המודגשות הושמטו בירסת האגרת שנדפסה! ועוד, במקור בכתב יד, כתוב: 'זהראו לי ספר [שכחתי שמו] וכתווב שם...', ואח"כ תיקן ונכתב ע"י החזו"א מעל השורה, כנגד הסוגרים: כתוב לחים (בדפוס מהקן 'שכחתי שמו' והכניסו המלים 'כתוב לחים' בתוך סוגרים מרובעים).

מסתבר שהחزو"א הסתמך על העתקת דברי הספר ברוך שאמר בספר זה כתוב לחים, וכו', כפי שהוכיח הרב גリンפלד (כנ"ל), זיין מחברו הסופר ממיןסק, ושתל בתוך דברי הספר ברוך שאמר צורה של האות הצ' ההפוכה, כדי לגדרה כתוב המחבר את דבריו החוריים. לפי הדברים והთיאור שבגוף הברוך שאמר אין כל קשר בין האות שהברוך שאמר פוסלה ובין הצ' ההפוכה הספרדית, וכי שתמהו רבים (כגון הרומ"מ משי זהב, מהדר מהדורה מדעית של הספר ברוך שאמר ועוד).

לאחרונה (בכתב העת התורני בית אהרן וישראל) הוכיח עוד הרב גリンפלד כי אותו סופר ממיןסק, העתיק בתוך ספרו בכתב ידו קטועים מתוך הספר מקנה אברהם שנדפס בונציה רפ"ג, בזיטופים שיתאימו לדעתינו!

\* \* \*

פרשת הויכוח על השיעורים. היה בירושלים גאון ושמו הרב אברהם חיים נאה, שהתחמה בענייני שיעורים ופרסם בשנת תש"ג ספר 'שיעור תורה', וכו' קבע לפי שיטתו שהיה מקובלת בירושלים

מיימים ימימה, וכנראה בכלל א"י, את השיעורים לכל מצוות התורה. כנגדו חבר החזון איש את 'קונטרא השיעורים' שלו, שנכלל בתחום החזון איש לאו"ח.<sup>17</sup> יחד עם זה גם כתוב החזו"א מכתב מפורט לראה"ח נאה, ובו הציג את שתי הדעות, שהן לכאורה שקולות, ושלבו אומר להכריע בשיטה המחרירה יותר שנודעה בשיטת הפסוקים הגדולים, בעל הנודע ביהודה, ועוד. אגרת זו, עם העורות רבות עליה של הגראח"ן נדפסה בתחום ההקדמה לספר 'שיעור מקוה'.<sup>18</sup> מעניין בעיר, כי שני הצדדים מייצגים את הנושא המכונה 'דקודק המצויות', מושג המიוחס לפעולתו של החזו"ן איש בדורו, לאור העזובה וההונחה בקרב המונע העם ('דلت העם') בזה כמעט בכל שטחי החיים. וראה הדיוון בעמ' 150. חשוב לציין כי עוד בטרם פעלתו של החזו"ן איש החוג היחיד כמעט עוסק בתחום זה – דקודק המצויות היה חסידי חב"ד. גם הקפידו על כלים ומכתירים וגם על הנגינות בהתאם, דומני שישנם דקדוקים שונים למציאות תפילין ומציאות ציצית שעדר היום נהוגים בחב"ד, יותר מאשר החברה החרדית. ראה"ח נאה נמנה על חסידי חב"ד, וכך שיך למשפחה צאצאי הרב בעל התניא.<sup>19</sup> יש שהעלו סברה שמחולקת זו מהויה סיבה להתנגדות העזה ולזלזול הרוב בקרב חסידי חב"ד לחזו"א, מצד הסברה שהמחולקת על המקווה היא שגורמה, אבל ידוע לי בכירור, שלאמתו של דבר חסידי חב"ד עצם, ואף הידענים' שביהם, אינם יודעים מדוע הם מקיימים מצוות שנאה זו. בספרנו לא טיפול המחבר כלל בפרשנות היחסים בין החזו"א וחב"ד.

17 ולא כפי שכותב בעמ' 85 שהחزو"א כתב את תגובתו לספר שיעורי ציון של הראה"ח נאה. הספר הזה יצא מאוחר יותר והוא מחובר לספר שיעור מקוה, תש"י"א, והוא תגובה לקונטרטו של הגרי"י קנייבסקי ה'סתיפלער', שיעורין דאוריתא.

18 חבל שלא ידע המחבר על כך, והוא צריך להשתמש רק בציוטומים מקוטעים ממנה בקובץ ארכות, ראה עמ' 435.

19 זוכרני אותו רודק על ספהל ומכלו בידו, בחגיגת י"ט בכסלו, בבית הכנסת חב"ד במאה שערים בירושלים (הקפוסטי), יחד עם הד"ר אהרוןוב היוזע.

כמו כן חסר בפרשה זו העדכון של השנים האחרונות, לאור תגליתו החשובה מאוד של הпроֹפֶּסַּר אַיִּי גְּרִינְפִּילֵד מהמחלקה לפיסיקה באוניברסיטה בר אילן.

לפני שלושים שנה (תשמ"ב/1982) העלה פרופ' גראנפילד הצעה חדשה ומפתיעה שיש בה לפטור את הסתירה, ולישב את התאמה בין שיטות המדידה. לדבריו יש למדוד את האוגול בעוביו, הינו כשהוא מונח על השטח על צידו, ולא ברוחבו (וממילא אין חשיבות לדין כמה חזק יש להחז עליו בעת המדידה),<sup>20</sup> התוצאה מתאימה לשיטה המקנית את האוגולים וממילא את הטפה, האמה וכיו"ב. במאמרי הנ"ל על ספר התורה שכתב רבנו נסים גראנדי, צייני גם הוכחה מוגדלת של ספר התורה הזה, כראיה לשיטת ראי"ח נאה. הוכחה ישירה למידות אורך (האגודל, הטפה והאמה),<sup>21</sup> המUIDה על

20 ראי"י גראנפילד, מידת נגד מדיה, מורה, יא (גלו' ז-ח תמו תשמ"ב) עמ' נת-פדר; והשיגו עליו ר"ק כהנא, שם (גלו' א-יב השוון תשמ"ג) עמ' סז-עד; ר"י מות, שם (שם) עמ' עה-פ. וכן הריי' קנייבסקי, שם, יב, חוברות א-ד. ובקונטרס מיוחד, הוספה לשיעורן של תורה, בני ברק תשמ"ג. אמן יש לומר שההשגות מיוחדות את שיטתו של ראי"ג. ראי"ג חזר והשיב על כך (במוריה כבר סירכו לפרסם את תגובתו) במאמריו: 'התאמת האוגול ליתר אמות המדידות', תחומיין, ה, תשמ"ה, עמ' 379-401, 'התאמת בין מידות חז"ל למידות יוניות-איטלקיות', המuin, כח, ד, תשמ"ח, עמ' 62-73, 'הקשר בין שיעורי ציות וכוביצה', תחומיין, יד, תשנ"ד, עמ' 396-411, 'משקל השקל לפידון הבן', – תחומיין, ז (תשנ"ז), עמ' 399-414, 'יששה מדעת לקובעת שיעורי תורה – אמה', בר"ד, 1, תשנ"ה, עמ' 1-96, 'האמנס החקנן נפח הביצה במשך אלף שנים מזמן מתן תורה', בר"ד, 16, תשס"ה, עמ' 91-94. ועין עוד הרב הדר יהודיה מרגוליין, 'בירור שיטת החזון איש בשיעור צוית' מורה, יט, חוברות ג-ד, והרב משה פטרובר, 'שיעור צוית אכילה מצה – בירור שיטת החזו"א, מורה ט, חוברות ז-ט. סיכום מكيف לכל ענייני המדידות והמשקלות תוך בירור הערכיהם במדינות שונות ולאורך כל התקופות וחילופיהן ומהות השוואת ליחידות המטריות הנהוגות בימינו, בספרו של ר"י ג'וייס, מידות ומשקלות של תורה, ירושלים תשמ"ה. בחיבורם הנ"ל סוכמו גם כל הניסיונות להוכיח את המדידות וההשואות מממצאים ריאליים שונים שנתגלו ונודעו בימינו, ועודין אין מהם הכרעה בורה.

21 עיין קונטרס השיעורים, חז"א או"ח ס"י לט אות ד ואות ח, שאין להוכיח באופן בטוח מידות שנמסרו במשקל למידות שנמסרו באורך או בנפח,

קביעת הלכה למעשה בקיום בפועל של אחד מגדולי הפוסקים הראשונים, רבו נסים גורנדי.<sup>22</sup> לצערנו הרב, הוכח לאחרונה כי ייחוס כהיבתו של ספר תורה זה לרבו נסים אינו נכון,<sup>23</sup> עם זאת بلا ספק ספר זה עתיק וחשיבותו רבה, וכפי שצווין שהוא עשוי בצורה מדוקית ומופלאה, הקורואה 'ארכו כהיקפו'.

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

רוחב הגודל האמור בכל השיעורין האלה ובשאר שיעורי תורה  
כולה הוא האצבע הבינוני; וכבר דקדקנו בשיעورو וממצאנוהו  
רחב שבע שעורות בינוינו זו בצד זו בדוחק, והן אורך שתי  
שעורות בריווח, וכל טפח האמור בכל מקום הוא ארבע  
אצבעות מזו וכל אמה ששה טפחים.<sup>24</sup>

ושההשוואות שבפוסקים אין אלא כסימן למקוםן ושתען, ויש לחושש לשינויים 'בחילוף צבא התבאים'. וכך גם היה: 'ומייהו אילו הייתה ידועה לנו שיעור חלה מהרמב"ם בмедиיה הייתה קביעת הרמב"ם לכל ישראל'.

<sup>22</sup> במיוחד שהחזהו<sup>25</sup> טען שבכל הראות שהובאו אין ראיות למידות אורך.

<sup>23</sup> במיוחד כתוצאה של בדיקת פחמן 14 שנערכה במעבדה ליזהוי ולהטיירוך ע"פ פחמן 14 שבמכון וייצמן, וראה על כך בנספחים לספריו החדש מסורת התורה שבעל פה.

<sup>24</sup> אף בזה מצאו גדולי האחראונים אידහטאה בין המידה היוצאת מרוחב שבע שעורות בינוינו זו בצד זו בדוחק לבין המידה היוצאת מאורך שתי שעורות ברוחות, שכן לפי מדידותיהם אורך שתי שעורות שווה לרוחב שיש שעורות בלבד, ועל כן פירשו את דברי הרמב"ם במדידת רוחב שבע שעורות כשהן על צדן, ותעללה המידה הוז לכדי 2 ס"מ. וראה על כך בשיעור מוקה, לעיל הע' 154, עמי' מז-מח, עח-פו, צח-קה, קיד-קטן. בעניין זה יש להעיר הערכה ביבילוגרפיה שיש לה תוצאות הלכתיות וחשובה לבירור ההלכתית גופו. לעניין שיטת אדרמו"ר הגרש"ז מלארדי בשו"ע שלו, חלק יו"ד סי' קצ' סק"ג, העיד אחיו הגרייל בס' שארית יהודה, וילנא תר"א, יו"ד סי' יא, ששמע ממנו שחזר בו, ואחריו שמדד בעצמו את האגדלים והשעורות מצא כי אין האגדול מחייב אלא שיש שעורות, ועל כן פירש בדברי הרמב"ם שמדד בשבע שעורות על צדן, וכן נמסר בשו"ת צמאן צדק, וילנא תרל"ד, סי' קב, בשם הגרייל. בקונטרס השיעורים, חזון איש, או"ח סי' לט אות יא כתוב על זה:

...בזמן שהגרש"ז עצמו קבע בספרו כהמרובין, ולא כתוב הדבר בספר שחזר בו וגם לא פרסם חזונו, וגם לא יתכן (כצ"ל, וכף העתיק ראה נאה, ראה להלן).

ברור שבניתו הוויכוח הזה חשוב היה לדין בכל ההתפתחויות  
הלו בדין זה.

\* \* \*

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

גם התנגדותו להדפסת כתבי יד של הראשונים נראית תמורה  
לאור העובדה שהוא עצמו מתרץ מוכחות של גдол המספרים  
בכך ספרי ראשונים כאלו ואחרים לא עמדו לפניهم, ואילו  
אנו, שוכינו בהתגלותם, יכולים להבין עתה את העניין  
לאשוו. פער זה בין הנסיבות העקרוניות התקיפות לבין  
דרךם בפועל אין מוסתר אפילו על ידי מחברי פאר הדור (שם,  
עמ' פז-צב), וגם אצלם לא ניתן לו הסבר של ממש.

מקור ובסיס לתמייה זו, הוא מצין לחזו"א על חו"מ, סימן טו  
(כמה אצל זין, אישים ושיטות, עמ' 327). דא עקא, שהמקרה הזה  
'שהוא עצמו מתרץ', אינו נכון, משום שהתרוץ הזה הוא דעתו של ר' שמעון שkopf, ואדרבה החזו"א טרחה הרבה כדי לסליך ולבטל את  
התירוץ הזה שיש בו מסקנה הלכתית הנעשית לדוגמה מובהקת  
הilmington על טעות העתקה שגרמה לשיטות שגויות של גдол  
הפוסקים בהלכה. עתה כשנתרור הדבר, יש לבטל את הכרעותיהם  
של הרמ"א, הש"ך הגרא"א ועוד. אבל שלא ניתן בראון את דעתו לכך  
שהערתתי על דוגמה זו במאמרי שפורהם לפני ארבעים שנה. ראה  
כמה עמודים לעיל, עמ' 390 הע' 252, שם סיכם נכון את הפלמוס  
של החזו"א עם ר"ש שkopf. ואולי מה שם דיבק שהחزو"א לא שלל

בחזו"א, או"ח מהדורות בני ברק תש"ז, בטיעות דפוס: וגם יתכן) שכלי ימי  
התיר את הכתמים האסורים והתריר את הפרצות האסורות אבל קרוב הדבר...  
ועל זה כתוב הרא"ח נאה, שיעור מקוה, לעיל הע' 154, עמ' פב, שידוע כי הרבה  
صحابים שלו בהלכה נעלמו מאחנו. והנה יש להעיר כי הגרש"ז מלבדו לא פרסם  
כלל בחיו גם את דעתו הדואשונה, וממליא אין מקום לשאלת מודיע לא פרסם  
את חזותו, שהרי ספר השולchan עורך שלו לחلك י"ד לא נדף בחיו (נפטר  
תקע"ג) והוא פיעל לראשונה בקאפווט ('סארילקוב') תקפ"ז.

את ההגאה עצמה ולא הגיב עליה אלא שدن רק במסקנות, הפך ביניים ל'הוא עצמו מחרץ מבוכות...?' ! ברורו שאת ההגאה עצמה אין בר דעת יכול לסתור, ובלא ספק נשמטה שורה בהעתקת הטור את הקטע מספרו של הרמ"ה, וכפשוטו, הטעות זו הופכת את המסקנה ההלכתית, שנפסקה בעקבות הטעות בשו"ע ובנושאי כליו. אפשר רק להציג את המסקנה ההלכתית עצמה ממוקם אחר, וזאת עשה החזו"א.

vincio זה חשוב מאד כדי לבחון את העמדות בתחום זה. על חשיבותו אפשר לעמוד על כך שהחزو"א ראה צורך לפרסם דין זה כאמור בכתב העת התורני 'כנסת ישראל' שערך והוא"ל אחיו ר' משה בוילנא. הכוורת הרוגואה של המאמר, והיא גם כוורת סימן טו בחזו"א לחו"מ, שהוא הוא אותו אמר: 'בהא דהטור חו"מ סימן ר"פ'. נזהר להלן סכמה של הדבר שלא לצורך לגוף הסוגיה המסובכת שבנדון.

ר' יעקב בספר הטורים, חו"מ סי' ר"פ, הביא פסק של הרמ"ה, רבוי מאיר הלוי ב"ר טודוס אבולהפה מטוליטולה. בפסק זה יש קושי פנימי חמור, שמן בית יוסף התקשה לתרצוי, ועל כן לא הביאו להלכה בשו"ע. הרמ"א, רבוי משה איסרלייש, תירץ את הקושי בעזות אוקימתא, היינו שמדובר אך ורק בסיטואציה מסוימת, והסבירו לכך גדולי הפסקים: הש"ך, הגרא"א ועוד. והנה כאשר נדפס לראשונה ספרו של הרמ"ה, יד רמ"ה למסכת בכא בתרא, התברר שבהעתקת הקטע בטור, פשוט נשמטה שורה. בקטעה המקורית אין כל קושי, ואדרבה מתחבר שדעתו אינה כמו שתירץ הרמ"א וכןו וכמו שפסק. כתוב על כך בפרוטרוט רבוי שמואון שקוב בספרו שעורי יושר, ואף הוסיף בסערת נשף, כיצד אפשר לעזרו ולבטל הלכה שנפסקה ע"י גדולי הפסקים, בשל הגליוי העובדתי המצער זהה שאירע, אך מה אפשר לעשות, הלוא האמת תורה דרכה, ואי אפשר לסתות מהאמת.

יש להניח שאף את החזו"א הטריד המקראה זהה מאוד. על אף שלכאורה התורה ים גדול הוא, ולאור גלגול המסורתי, בעלפה, ואחר כך בכתב יד ואחר כך בדפוסים השונים, היינו עלולים להיתקל במקרים רבים ובאים ממין זה. הפלא גדול, שנראה לי, אם כי לא חקרתי בפרוטרוט, שמעטם עד מאוד מקרים נקיים ללא עירוב שיקולים

שוניים ומגוונים, שבהם אפשר יהיה להוכיח בצורה חד משמעית השתלשלות כזו של טוות שגוררת מסקנה מוטעית (דוגמאות אחדות אך לא חדות עד כדי כך, יש במאמרו של חנוך אלבק בזיכרון, ספר הזיכרון לכבוד הר'א הלוי הרץ). את העובדה עצמה לא ניתן לערער, היא מוכחת לגמרי, ואין כל רבota או ראייה שהחزو"א משלים עם הגהות ואף על פי שעשוויות לשנות את ההלכה, אבל טריה החזו"א ומצא כי אפשר בעזות ניחוח מרכיב ומפוחל, להראות כי אכן זו הייתה באמת דעתו של הרמ"ה שנשתבשה במובאה בטור, אך אליבא דאמת, הלהקה זו – חלקים עלייה בעלי התוספות, ומילא אף אם הרמ"א פירש את דבריו הרמ"ה בדרך של אוקימטה, שאינה נכונה, אבל עצם הפסק של הרמ"א אמיתי, משומש שהוא תואם לדעת התוספות, לפי המסקנה שהגיעה 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"ג, המהר"ם אלשיך, הש"ך והחת"ס. אבל לאמיתו של דבר, שגו ולא פירשו שם היטב את דבריו החזו"א. וכך כתוב בערך הלהקה כבתראי (ט, טור שמד) :

'...הולכים אחר הפסוקים האחרונים כשהם חולקים על הראשונים, במקום שדברי הראשונים כתובים על ספר, והם מפורטים; אבל במקומות שנמצאו בדברים ותשובות לקדמוניים שלא נדפסו אין צורך לפסוק כאחוריים, שאפשר שאם ידעו דברי הראשונים היו חזריים בהם.'

ובהערה 29 שם צינו מקורות את דעת המהרי"ק, השו"ע, הרדב"ג, מהר"ם אלשיך, הש"ך, ואף צינו לדברי הגמרא (בבא בתרא קע ע"ב) 'אי שמייע ליה האי בריתא הוה הדר'. ועוד צינו לחותם סופר שהעיר מירושלמי מגילה פ"א סוף ה"ד אילו ידע רבבי הבריתא וכו'. נגנד כל אלה צינו את: 'יעי חזו"א ערלה סי' יז ס"ק א<sup>25</sup> שאין הדין משתנה מחתמת כת"י חדשים שמדפיסים עכשו להזכיר בחלוקת'.

25 במהדורות החדשנות העברי סימן זה לכלאים סימן א ס"ק א.

לדעת כותב הערך או העורך, נמצא שדעת החזון איש היא שיש להכריע כאמור גם במקום שנתגלו קדמוניים שדעתם שונה, וגם אם האחרונים לא רואו את הקדמוניים הללו שנתגלו רק על ידי כתבי יד חדשים, משומש כאן הדין משתנה מלחמת כתבי יד חדשים. ויש לשאול מדוע אין הדין משתנה, והלא לדעת כל הפסיקים שצווינו לעיל אם אכן אין פגם בכח היד מבחינה זיהויו ו מבחינה יהוסו לחכם קדמון שוראיו לפסוק על פיו, יש לפסוק קדמון זהה ולא כאמור שנתקבלת דעתם לפני שנתגלו הקדמוניים !

לאמתו של דבר דברי החזו"א שם אין שיכים כלל לעניין שאלת הכרעה בין קדמוניים ומאוחרים, ובזה אכן יש לומר שגם דעתה החזו"א אינה שונה מ דעת השו"ע והפוסקים כנ"ל. החזו"א שם דין בעניין העמדה למנין, היינו הכרעה על פי מספרם של הפוסקים לכאן או לכאן, ועל זה אמר שאין הדיון משתנה מחמת כת"י חדשם לשנות את המניין, מטעם שכותב שם שהלא יש חכמים רבים שדעתם לא הגיעו אליו ולא ניתן לעורך מניין הגון, וגם משום שאולי יתרגלו עוד כתבי יד ויהפוך העניין לחוכא לשנות כל יום את הדיון. המשקנה היא לגבי המניין, אך לא לעניין כוח פסקי ראיונות שנודעו לנו מכתבי יד חדשם.

רוזה לשון הגאון בעל חזון איש שם:

ובימים אחרוניים שספרים מיוחדים של רכובינו לcko חלק העיקרי של מסורת התורה לדורות הנוכחות, כמו ר' י"ח ר'א"ש רמב"ם ורmb"ן רשכ"א ריטכ"א ר"ן מגיד משנה מודכי פירוש רש"י ותוספות, הם היו הרובנים המובהקים של הדורות, ומלבד שאין כאן כח רוכב בעצם גם אין הרוב ידוע<sup>26</sup>, כי הרבה חכמים

26 בספר ארחות איש, ירושלים תש"ט [מאת אחד הרובנים ממשחת החזו"] עמי' רכה העתיקו קטע זה והשմיטו את המילים: 'ומלבך שאנן כי רוכ בעצם גם אין הרוכ', ונמצא שהיכרו את המלה 'ידעע' להמשך, ובמקום: 'אין הרוכ ידוע', יצא משפט: 'ידעע כי הרכה חכמים...'! ומההני מודע ונוהגים המוציאים לאור את ספרי החזו"א זכ"ל לעורך אותם כרצונם? מה בקשר להשיג בהשמטה מילים אלו, האם לא להסתיט את הסברתו ממשילת דרכם השימוש ברוכ ומיעוט בלבד והכרעה באופן מספרי, הן מפני שלדעתו אין בכך רוכ

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

ענין מיוחד מצאו הפסיקים לפוסוק כבתראי<sup>27</sup> כי מסחמא ראו האחרונים דברי הראשונים. כפי שהורונו ובויתנו אין לנו לעזוב את שימוש השכל ועלינו ליסד את משקל הגדול על היקש השכלי שהוא המלאך בין היוצר והיצור.

הפירוש הזה, בדברי החזו"א, לומר שאינו שולל עקרונית השתמשות בנוסחות, בכתב יד ובכתבי ראשונים שנתגלו, אלא מסיבות של טקטיקה הלכתית, שדורשת יציבות ואי אפשר להתלווה במה שעשו להתגלות מדי יום, נתמך בורות, גם במכתבו המודפס בספר אז נדברו:<sup>28</sup>

אין לנו לחזור ולמנת את כל האוסרין והמתירין, שהרי אין אנו יודעין את כל החכמים האוסרין והמתירין, ומחר ידפסו עוד

בעצם והן מפני שהוא דבר בלתי ידוע, ולהבליט יותר את השילילה הגמורה של 'כתב יד חדשים' רק מפני שהם חדשים ? !

חבל כי בספר שלפנינו לא נחקר עניין זה, של ארגון ספרי החזו"א מחד שינויים שנעשו, ומה מידת השינויים, והאם לא אירעו תקלות בדרך. גם המפתחות המצוירות לכרci החזו"א אינם מספקים את המידע הנחוץ ליריעת תħaliħi העריכה. דרך משל בס' בני ציון, ח"ב בהקדמה הוא מציין כי דברי החזו"א כנgado הם בערלה סימן טז, אך בעריכת המצויה כתעת אין כלל סימן טז בחלכות ערלה. כמו כן הקטע המצווט כאן למטה, היה בערלה סימן יז ועכשו הוא בכללים א. עיקרי הדברים בעניין הנוטחות כבר הובאו במאמרי על היחס לשאלות נוסח בדברי חז"ל, בספר בית הועד. תשס"ג..

<sup>27</sup> כוונתו לנפסק בשו"ע חז"מ סימן כה, ובפסיקים הרבים שהסתכו לכך וראה לעיל. ליד העי"ג.<sup>25</sup>

<sup>28</sup> מאת הר"ב זילבר, והוועתק ג"כ בספר ארחות איש, ירושלים תשמ"ט, עמוד רכה, (בשם א"ג, ולא זיהורי הספר).

כת"י וישנה הדבר, וכבר עמד על זה התומים שרבותינו שרוכתם אנו לומדים מפייהם עליהם אנו סומכין.

הסיפור על ויכוחו עם הרב דוד שפירא מירוסלים, כאן (עמ' 387), נושא רק על סיפורים בספר פאר הדור בעניין זה, והוא חסר. הסיפור בשלמותו הוא, שהחוזן איש כתב בספרו בארכיות ובחrifות נגד הרב דוד שפירא בלבד לרומו למי כוונתו (יתלתא מקובלות באו לעקור...), חז"א, או"ה, הלכות ראש השנה, סימן קלט, שם סימן קמ). כתוצאה מתקרית, המזיא אחינו של החוז"א, הרב שמריה גריינימן, שהיה בן ביתו, את הדברים לרוב שפירא, והוא הגיב עליהם בספרו שו"ת בני ציון ח"א סימן ג. המחבר עצמו הרב שפירא, הציג את מכתב ההנצלות של החוז"א בשלהмот (ואף תצלום ממנו), בתוך הקדמתו לח"ב של ספרו שו"ת בני ציון (וכן בח"ג), ושם במחבת כתוב החוז"א עצמו לרוב שפירא כי לא התכוון כלל לשלווה אליו את המכtab וולא שנמלך שלא לשלווה, כאמור ע"י בראונן, אלא שבן אחותו שלא ידע על כך ושהמכtab היה בידו שלחו לרוב שפירא, ללא ידיעתו של החוז"א והוא מצטרע על כך.

את הדיוון ב'מקורות הסמכות ההלכתית', מסכם בראוןן, עמ' 418: דומה שניתן כעת לסכם את יחסו של החוז"א למקורות הסמכות ההלכתית. בהנחה שהמקרא אינו מקור סמכות של ממש, השאלה היא בעצם מהי הדרך להוות הילכה מבין דבריהם של חכמי ההלכה לדורותיהם, לדבות חכמי הדור הזה (ובהע' 55: החוזן איש התבטה ברוח זו בכמה מקומות) (פרידמן, צדקת הצדיק עמ' קמא, חז"א על כתובות עז, ח). עם זאת הרוב נהיה גוטל ניתוח את התכתבותם המאלפת של החוזן איש והרב כשר, וממנה עולה שהחוזן איש היה מוכן להוות הילכה מתוך המקרא אף כנגד דברי חז"ל! (גוטל, פשטו). מסתבר שהדבר נבע מכך שמקורות חז"ל לא היו לפניו, כפי שהעיד על עצמו שם, ולחלופין, לא מדובר בשיטה אלא בחorig).

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

כולה כפשו וCMDRSHO. במקורות שצינו בהערה 55 שם, הביא החזון איש את הכלל המקביל על הפסיקים, שאחר תקופת התלמיד אין החכמים דורשים דרושות חדשות כדי להסיק הלכות חדשות, שלא נדרשו ונקבעו ע"י חז"ל<sup>29</sup>, ותו לא.

סבירו דברי מאמרו של גוטל (היה מוכן להורות הלכה מהמקורה נגד חז"ל, 'מקורות חז"ל לא היו נגד עניינו), הוא חסר שחר! המילא היחידה הונוכה היא עיתח', לכל השאר אין זכר במאמרו של הרב גוטל! הדיון אצלנו הוא על סוגי פשוטו של מקרה', ואין מדובר כלל על הוראת הלכה, אלא פשוט הכתובים לגבי מה שהיה במדובר, ואין הלכה לדורות. הספרים שהחזו"א מצין שאינם תחת ידו הם האסמכתאות הרבות של הרב כשר, לדברי המפרשים ראשונים ואחרונים, ולא 'מקורות חז"ל'! ומדובר לא ציין את הפרט החשוב בדיון זה שבין החזון איש ובין הרמ"מ כשר, הוא המשפט במתומו של החזון איש [המובא בשוו"ת דברי מנהם להרמ"מ כשר, ולא מובא בספר החזון איש!]: 'זאת מבואר בראשונים הפקו, יהיו הדברים בטלים'!

\*\*\*

סדרה זו של משגים בשל אידיעון במקורות הראשונים שייך גם המקורה הבא. מפתה 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, דבריו (עמ' 415-416): שני האישים הנערצים ביותר על החזו"א בתולדות ההלכה הבתריתלמודית – הרמ"מ והגר"א – סברו ... אבל החזו"א ביכר דווקא את דעת שאור הפסיקים המובהקים הסוברים ... ודומה שאין נימוקים עיקריים בידו: מצד אחד 'העיוון השכללי' ... מצד שני טכני יותר – 'הילכתא כבתראי' (שהוא אינו מונה את שמותיהם ! ? אבל השמות כן נקובים שם ! שוו"ה). שני הנימוקים מוקשים למרי: באשר לנימוק הראשון ... באשר

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

לנימוק השני, לא מצינו שהחזון איש ייחס מעמד חשוב לכל  
הכלתא כבתראי.

ראה לעיל (ליד העטרה 25) את מכתבו של החזו"א בעניין זה, ובו כתוב: עניין מיוחד מצאו הפסוקים לפסוק כבתראי כי מסתמא ראו האחוריונים דברי הראשונים. במקומות ובים החזו"א משתמש בכלל ההלכה הזאת, ראה החזו"א א"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 כה. 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 בהלכות כלאים, בענייני הגדרות המינינים, כותב בראון (עמ' 383) שהחזו"א הכריע כמעט בונגע לכל הזנים של פירות הדר שהם ספק מין אחד ספק שני מינים. בהמשך הוא כתוב: 'החריגים היחידים לעניין זה היו לרובם הפלא דזוקא התפוץ והחושח, שעליהם פסק בבירור שהם מינים נבדלים. וכיزاد קיבל את הכרעתו אלו? בפשטות: הואבחן את מראה הפירות בעיניו וטעם אתطعمם בפיו. כמקור לזה ציין לספרו של הרב קלמן כהנא, שנת השבע, עמ' קנז.

הדברים מפליים. מילא לסיפור כיצד קבע החזו"א את הכרעתו, נזקק לעדותו של הר"ק כהנא, אך לגוף הדיין, הלווא הוא כתוב בפיירש בחזון איש (זרעים, כלאים, סימן באות ט) והוא בדיק להיפך: ונראה דתפו"ז יעריך חושחש מין אחד עם התפו"ז! ועיין גם בעמ' הקודם שם ד"ה הליך בפודסים שלנו. עיינתי במדרורת 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 חבירו. ובולדעדי זה כמעט בלתי אפשרי הוא קיום מין זה בארץ, אשר חשיבותו גדולה מאוד כלכלת הארץ. מrown זצ"ל דן בספרות במקומות אחדים בשאלה זו ומסקנתו למעשה היהת שכל מני פרי הדר הנם ספק מין אחד ספק שני מינים — מלבד תפו"ז וחושחש שהכריע ע"פ רأית פרי זה וטעיתתו בו, שמין אחד הם. ובספק מינו של כל שאר פרי הדר הכריע מrown זצ"ל להקל

לקיים ולעבד אותם, בצרפו לספק זה אם הם מין אחד או שני מינים גם את הספק אם הלהקה שמחוויב לעקרם ואסור לקייםם או שמותר לקייםם. וכן הקל להרכיבם ע"י גוי בצרפו את הספק אם הגוי מצויה על הרכבתו; וכן מכח ספק ספק התיר מrown זצ"ל קיום ענף נכבד זה עבורי היישוב.

אי אפשר לתלות הדבר בטיעות העתקה או בפליטת קולמוס, שהרי הוסיף את המילים: 'למרבה הפלא', ולפי האמת מה הפלא זה? לעיתים החלטות הקלות גורמות גם להתכבד בקהלן חכמים וגדרולים, קל להחליט שהרב ר"א וסרמן בדה מלבו פסוקים שאינם קיימים, ועוד להסמיד הערה מלומדת, שזו דרכו, וראה מה שכח בפלוני וכו'. וכך שיש מתחילים שמחיליטים כלאחר יד, שאין קושי על הרמב"ם, או על הגרא", שכן שכחו דבר פלוני או נתעלם מהם דבר אלמוני. שמעתי על קושיא ששאלת את הגראי"ז מביסיק, על מקום קשה בחידושי אבי הגר"ח הלוי, שנראה שהוא מנוגד לסוגיה פלונית בגמרה. השיב הגראי"ז לתרען גם אני אני יודע, אולם דבר אחד יודעני, שבעה שאבא כתוב קטע זה, הגمراה באotta סוגיה שמננה אתם מקשים הייתה פتوחה לפניו! לאמתו של דבר, נתקלים הלומדים במקרים כאלו, המצריים עיון רב וכושר המצאה כדי לפטורتعلומות ממין זה. כותב בראון (עמ' 217):

אמונתו של הרב וסרמן בכך שתkopתו היא תקופת עיקבתא דמשיחא קיבלה ביתוי במקומות רבים בכתביו.

ונהנה, על תקופתנו, שהיא עיקבתא דמשיחא, ישנה נבואה מיוחדת, וזה שליחתי – ואשפה – עם בעם ומשפחה במשפחה. והננו רואים זאת בעינינו. כי כל העולם כולל עכשו כמו ביבר של חוות טורפות המתנפנות זו על זו וחיבורה על חיבורה, ככה עתה בעולם אומה על אומה ומדינה על מדינה, ובאותה מדינה עצמה מפלגה על מפלגה, ובאותה מפלגה עצמה סיעה על סיעה וכו', והכל בשבייל 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, הטריה דקדושה נגד

הסתרא אחרא, הקב"ה נגד השטן. ובהע' 81: לכך מוקדש מאמרו המפורסם, הנושא שם זה. המאמר נכתב במקורו ביהידיש: 'מאמר עקבתא דמשיחא ומאמר על האמונה – אבל ייכטונג פון דער יעצטיקער תקופה, וכור', ניו יורק (לא ציון שנה). מאוחר יותר תרגום המאמר לעברית על ידי ר' משה שנפלד וכוננס ב'קובץ מאמריהם' (וסרמן, קובץ מאמריהם, עמ' קו-קלב). מ' פיקאוז' מעיר שנפלד תרגם את הטקסט 'בכמה השמות מגמות' אבל לא מביא דוגמאות (פיקאוז', חסידות פולין, עמ' 274, העירה (36)). לאחר מכן 'שפוץ' המאמר שנייה במהדרות בני ברק תשמ"ט (וסרמן, עקבתא דמשיחא). ובהע' 83: דרך אגב, זו לא הפעם היחידה שבה הרוב וסרמן ביסס את טיעונו על 'ציטוט' שאינו נאמן ללשון המקורות. ראה: יהודת, סמכות התלמיד, 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 ההצעות הביבליוגרפיות יש פה בלבול. הקטע המצווט כאן (מעמ' פב) אינו מתוך עקבתא דמשיחא! בכרך הנකוא קובץ מאמרים, בעריכת ר' משה שנפלד, תשכ"ז, ישנו כמה וכמה קונטרסים של הר"א וסרמן. אחד מהם קורי דבר לדור, ובתוכו קונטרס 'זכור ימות עולם' (לקוח מהנספחים בסוף הספר קובץ העורות, 'דוגמאות על דרך הפשט', סימן יב. וממנו הקטע המצווט. איני יודע מתי הוא נדפס לראשונה, אך כמעט ודאי שהוא מתורגם מאידיש כמו 'عقبתא דמשיחא'. ובזה טמון כנראה Fehlerה התעלומה. בקונטרס 'عقبתא דמשיחא', יש קטע ובו אותו רעיון, וכך כתוב שם (בתוך קובץ מאמרים תשס"ה, עמ' קיד-קטו). יב:

עוד הופעה אופינית. כל האנושיות כולה אחזה עווית התרגוזת. דומה כאילו שוכניםAGO בעיר עבות בין חיות טרי משופות. מדינה אחת על רעوتה במדינה עצמה אומה אחת על רעותה, ולבסוף – באומה עצמה מפלגה אחת על רעותה כולם נכוונים לטורף את כולם. גם תופעה זו חזו מראש לימי העקבתא דמשיחא! "אשלח את כל האדם איש ברעהו" (זכרי).

צריך לומר שהמתרגם מאידיש ניסח כפרפרואה את תוכן הכתוב בזוכרייה ח. י.

בקטע שצוטט בספר, שהוא מזכיר ימות עולם, במהדרות תשס"ה (עמ' רמו): 'זהנה על תקופתינו שהיא עיקבתא דמשיחא יש נבואה מיוחדת, "והשלחתי – אופריאיצען (אשפה) – עם בעם משפחה במשפחה. מהמלָה באידיש כאן משמע שכּ היה במקור, והמתרגם הוא שתרגם אשפה, והוא שכוראה חבר במלָה "והשלחתי" (שהודעה לו מספר ויקרא) במקום "אשלח", ואין כאן יותר מאי דיווק של מתרגם. במהדרות תשס"ה העירו שם עמי' רנה: לא מצאנו מקרה כזה', ומפניהם למקבילה בעקבתא דמשיחא.

בראון ראה צורך להוסיף, כי זו לא הפעם הראשונה שבה הרוב וסרמן ביסס את טיעונו על 'ציטוט' שאינו נאמן ללשון המקורות. ראה: יהודה, סמכות התלמוד, עמ' 3, שם מראה המחבר שהרב וסרמן 'ציטוט' את דברי הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה בתוספת מילה המשנה את תוכן הטקסט'. רצונו לומר שהרجل אכן לוייף מקורות ולהתאים לדעתו...!. ההפנייה היא למאמר של הרב ד"ר צבי יהודה ב'יהדוואר' (תש"ס). המדבר שם הוא בנושא הוויכוח של החזו"א ור' אלחנן וסרמן, שגם בראון טיפול בו. יהודה מדבר על גילויים שנתגלו לאחרונה (במקרה זה בשנת תשל"ה, 1975), אלא שבראון גילתה לו רוז זה רק עכשווי. אין כאן המקום לדון באրיותה בנושא זה, דעתו 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 בשתיות ורבה, ראו"ו לא ביסס דבריו על המלה הזו אלא על המשך דברי הרמב"ם שציטוט יהודה במקוטע, היינו שדוקא יהודה הוא שהשמיט (בזדון?) את המשפט העיקרי ברמב"ם שעליו בנואה שיטת ראו"ו (ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנחיו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו הקבלה בעקריו התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום') והציג את שיטת הראו"ו כאילו היא תלואה במלָה אחת שנשתרכבה לראו"ו מכאן למשפט סמור באשגרה, כתוצאה מפיורשו

הנכון ברמబ"ס. האמנם סבורים יהודה ובראון שאליו הכל היה בנו על תוספת מילה אחת בטעות, לא היה החזו"א מגיב לכך, והלווא החזו"א במקורה זה (וכפי שנתברר במאמרי דן בנושא זה בעומק רב, והראה עד כמה שיטת ראי"ז אינה אפשרית מפני מצב המשנה והתלמוד ודריכיהם, ובסדרה של שאלות על שיטתו המתאימות למיטב מחקר התלמיד). עוד יש להעיר על הפחתתו של יהודה למצוא דמיון בין דברי הרמב"ס לבין דברי ר"א אבן דוד בספר הקבלה, שאילו קרא את מאמרי הנ"ל היה רואה שדברי הרמב"ס הללו מתאימים להפלייא לדברי ר' ברירא גאון באגרתו.

בראון, דן (עמ' 313) בהבדלים בין הלימוד המסורי והלימוד האקדמי, ובנתחו את דרך לימודו של החזו"א לעומת דרכו של ר' חיים סולובייציק מבריסק. הוא מנסה להעמיד בחנה בין השיטות, שהוא דבר מסוובך למדין, ודומני שאף בראון התייחס מלמצוא הבחנות חדות וברורות. בין היתר עסק בפרשנות הויוכוח בינו לבין הכוונה למצאות התפילה. בעמ' 356 הוא עוסקת בהשגתו של החזו"א על הגר"ח מבрисק בעניין זה. ר' חיים דבר על כמה סוגים של כוונה הדרושות למצאות התפילה: כוונה לקיום מצאות התפילה, כוונה המתפלל למעשה שידע מה הוא עושה, הינו שהוא מתפלל, וכוונה של הבנת פירוש המלים, והוא מחמיר בעניין הידיעה של האדם שהוא מתפלל, שאם לא כן הוא נדון כ'מתעסך', מונח הלכתי השולב את תקפות המעשה מבחינה קיום המצואה. מנגד החזו"א מיקל באדם שאין לו כוונה הפעולה בכל משך התפלה, ואני דן אותו כמו שאין לו כוונה כלל (כ'מתעסך'), אלא יכול אדם העומד להתפלל לא שייך בו מתעסך, דלעולם יש בו ידיעה כהה שהוא תפלה לפניו ית', אלא שאין לבו ערך כל כך, ובידיעה קלושה סגי בדיעבד ... (גילונות, ה' תפלה דא).

בעה' 159 כתב: "העירני פרופ' ישראל תא"ד-שמען ז"ל שהמונה 'כהה' בהקשר זה לקויה קרוב לוודאי מהבחןתו הידועה של ר' ישראל סלנטר בין 'כוחות בהידים' ל'כוחות כהים' (כתבים עמ' 217)".

וממשיך:

אמנם החזו"א נוקט כאן מונח זה ממשמעו קרובה למדי לו  
של ר"יס, ומכיון שהכיר את כתביו במידה כלשהי – כפי

שעולה מההפניות אליו ב'אמונה ובתחזון' – סביר להניח  
שהושפע מijnוחו מדעת או שלא מדעת...!

גם אם נתעלם מהסגןון הרוחביההמוני – שגם אינו נכון – 'שהচיד' את כתביו במידה כלשהיא! הבהירונות צו בתי אפשרית למי שיודע את מקומו ופרסומו של ר' ישראל סלנטור בקרב היהודי ליטא, ובמיוחד שהוא איש וילנא, שבה גור החזו"א שנים לא מעטות. אכן זהו החידוש המפורסם מאד של ר' י"ס (ראה אטקס, ר' י"ס, עמ' 326-335, וראה עוד דיוון עמוק בעניין זה אצל הרב ד"ר א' רבינוביץ בספרו דת ופסיכולוגיה) הוא היתן מודע' המפורסם, שבו הקדים הר' י"ס את פרוייד. כפי שכבר העירו גם הוא למדיו מהוקרה תורה הנפש שלפנינו, וכבר נודע שהרעיון הזה כבר נמצא בקאנט. אך יש כMOVEDן להבחין בין דברי הר' י"ס ודרכי פרוייד שעוסקים בתחום המידות והנפש ('כוחות כהים'), לדיוון אצל החזו"א שעוסק בהגדרות שבתחום הקוגנטיבי והכרתי ('ידעעה כהה'), ועיין עוד אצל רבינוביץ כנ"ל שמדובר גם בין תורה ה'חת מודע', ובין דברי ר' י"ס. הדיוון של החזו"א כאן שהוא בתחום ההכרתי הקוגנטיבי, קשור למערכת העצבים האוטומטית, ובסוגי הידע הכרתי, האוטומטי והאינטינקטיבי, בין הבאים בתורשה ובין הנרכשים. פרט לכך מסופקנו עד כמה אפשר להעMISS על שימוש במליה אחת מחד, הרורים גדולים, ומצד שני אין ספק בעניין ובעניין כל אדם שהחזון איש הכיר את ר' י"ס, מגדולי עיר וילנא וששהה כמו רבים מגדולי אותו החשיבו כאחד מגדולי הדור (לא בתחום המוסר בלבד), ואת כתביו לא 'במידה כלשהי' אלא על בוראים.

לגופו של דבר נראה לי לחזק את דעת החזון איש, בכך שגם אם המתפלל תפילה העמידה אינו מכון לפועל התפילה במודע כל עת התפילה, מכל מקום אין להתייחס אליו כ'מתעסק', שהלא עובדה היא שהמתפלל עומד על עמדתו ואינו זו ממש מקומו כל העת, הרי שמנגנון הכרתי נסתור מורה לו לא לזרז! זהה נתקוון החזו"א ידעעה כהה, ואולי זה קשור למערכת העצבים האוטומטית האחראית לפועלות שהאדם עושה באופן לא הכרתי, למשל פועלות הנשימה ויציבות האדם בעמידתו, בישיכתו ובשבכשו, גם כשהיאנו מודע לפועלותיו אלו בהכרה גמורה.

הפרק הרוביי בשער הרוביי (עמ' 470-496): החמרה. הדיון בפרק זהה מבוסס על מאמר קודם של ברואן: החמרה – חמשה טיפוסים מן העת החדשה, עיוני הלכה ומשפט, דיני ישראל, כ-כא, תש"ס-תש"א. שם, עמ' 231 כתוב:

עצמם הגישה של החמרה בספיקות היא כמובן גישה כללנית של חז"ל והפוסקים, אך הלו שומרים אותה בדרך כלל למצוות החמורות יותר בעיניהם (בעיקר מצוות מדורייתא), בעוד שאצל החזון איש נראה שהחמרה היא גישה כולנית הרובה יותר, הוא עצמו התבטה פעם: "בטבאי אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט לא פגשתיי". ובהע' 376 ראה: הילפרין, בספרו הנ"ל (בහע' 316), עמ' 287. הטקסט לקוח כנראה מאיגרת של החזון איש, אך לא הצלחתי לאתראה). הקביעה כי אצל החזון איש נראה שהחמרה היא גישה כללנית הרובה יותר, נסמכת על הצעיטות מדבריו, מכלל שני. דברי החזון איש הללו, מאפייניהם מאוד את דרכו בעיון ובליימוד של כל נושא שהוא לפניו, אך אין להם ולא כלום עם נושא ההחמרה והחוירות, ולא עם אף טיפוס של החמרה, הם מופיעים באיגרת שנדרפסה בקובץ איגרותיו, ח"ב, סימן לד: "יקרתו וספרו הגיעוני. לא עיינתי עדין לרוגלי צמוץ היכולת לעיון הרואי. ומטבאי, אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט לא פגשתיי, ומטעם האמור אי אפשר לי להשתעשע בדבריו היקרים, ובתח יידיני לכף זכות...".

מובן שכונתו שלפי דרכו בלימוד ובعيון, האופייניות לחזון איש, התיחס לכל נושא שהוא כנושא המזכיר עיון עמוק, ואין לך דבר 'קל' שאין בו עומק הדורש עיון.<sup>30</sup>

גם לצורו הדוגמאות שלhalbן אותו מכנה משותף, של ליקויים בבדיקה המקורית ובכיבור העובדות והשיטות אל נכון.

<sup>30</sup> לבוארה לא מצאתי את הדיון הזה בספר, או משם שלא הצליח למצואו את המקור, או משם שעמד על רק שפירשו שגוי, אבל בתגובהו למרצים בעבר העיון לכתב ספרו שענרך בזאנ ליר (במורשתון השנה, נובמבר 2011 ומוקלט בראשות הויירטואלית), חזר שוב על ציטוט זה כהוכחה לנטייתו של החזו"א לחומרות, פירוש שאין לו שחר כמובן.

בתחום יחסו של החזון איש לקבלה, לימודה וידיעתה הדברים נראים ספקולטיביים. לרוב אלו פלפולים בספריו הסיפורים המכוננים 'הagiוגרפים החרדים', קושיה מסיפור אחד על משנהו, ותירוצים כדי הדמיין. ברצוינו, כל רמז או מטפורה נעשית ליסוד מוצק ולעדות', וברצותו 'יש לפפק' אפילו בדברים מפוזרים. גם אם הם נתמכים בדברי החזון איש ניתן לבטלם בטענה שזה 'רק מכתב אחד'? ! 'החזון איש נחשף לכל הזרמים (הגות רצינאלית המשולבת בקבלה שערכה טרנספורמציה פילוסופית, הגות תנועת המוסר והגות 'האמונה התמימה', עמ' 171). בודאות נקבע: 'אין ספק בכך שהחזון איש העציר נחשף לגישה הרציונליסטית', ואין למזו羞 דבר המרמז על השפעה קבלית (עמ' 172). אמן פה ושם יש אצלם ביטויים קבליים אך הוא מסכם: 'נראה שנטה לפרש את הקבלה בכיוונים אלגורייסטיים, שכן אחינו... שמע מפיו כי "הכתבים העוסקים בעניינים אלה הינם רק משלים בלבד" (ע"פ ברוב מעשה איש)". הכוונה כМОבן היא לכתבי הארי'. אכן נראה שבעתוריהם האחרונים להיו – וככל הנראה רק בארץ ישראל – [האם בסוף היה היה בוד מקום? שז"ה] נחשף מעט לקבלה (שם). אין טעם לדון באין ספק' וב'נראה' הללו שאינם נתמכים בדבר חזון משברי סיפורים מעשיות, אך אי אפשר שלא להעיר על בעיה בשימוש הלקו'י במקורות ובפירושים בטלים. על הקשר של החזון איש לקבלה מעשית הוא מבקש למדוד ממכתב ידוע של החזו"א לרבי המקובל ר' אשר זליג מרגליות מירשלים. בין השאר כתוב החזו"א: 'אבל אנחנו אין אנחנו כלום וחיללה לנו להשתחש בזה', ומתיק בראון: 'אנחנו אין אנחנו כלום מזה' – בכך מתמצה 'זיקתו' של החזון איש לנושא הקבלה המעשית' (עמ' 175). הקורא עשוי להבין כי זה מוכיח שלחו"א אין 'זיקה', רוצה לומר אנו יודע כלום בזה, אבל ברור שהפירוש הוא ש'אנחנו' הינו הדורות המאוחרים, שאנו קדושים עליון בראשב'י, אינים רשות להשתמש בתחום זה, כמו שמצוינו גם בספרוי הבהיר'ת ועוד. הטעות הנוצרת היא מהקונטסט שעוסק בהתעסקותו של החזו"א בקבלה וידיעתו אותה. במקצת בראון מתן את העיות בדבריו על 'הגבבה אל מחוץ בתחום', שהוא אכן הפירוש הנכון.

אולם קשה יותר מה שכתב בהמשך (עמ' 177): את הגרא"א ראה כמי שלמד את תורה הנסתור מפי אליהו ... אולם כבר בדור שלאחריו 'היו כמדומה שני אנשים שעלייהם העיד הגרא"ח [מוולוז'ין] שהבינו הנמשל (ע"פ יברוב), וביניהם מנה מן הסתם את זקנו [של החזו"א] ר' אריה ליב אפשטיין'. ועוד שם: לפि דבריו הנזכרים, שר' חיים מוולוז'ין העיד על שניים בלבד בדורו שידעו את העמשל' של חמתת הקבלה, ברור למורי שוגם את ר' חיים מוולוז'ין עצמו הוא ראה כמו שעדיין הבין את הקבלה לאשרהה.

ובכן, זה לא קרה בדור שאחר הגרא"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 לסגור על ספר סיפורים, הלא הדבר הזה נמצא בפירוש ב麥תב שכתבה אחינו של ר' חיים, ר' אברהם שמחה מאמצישלוב, אל הרוב יהושע בישקאויטש, שפרנסמו בספרו של הרמח"ל דרך הבונות מהדורתו, ירושלים תר"מ. המכתב נדפס גם בדרך ה' מהדורות הר"י מאלצאן, ירושלים תרע"ד, ושוב לאחרונה בספר דעת הבונות לרמח"ל, מהדורות הרב פרידלנדר, תשנ"ח, עמ' רלו. ב麥תב מוסר הגרא"ש בשם דודו הגרא"ח, שהגרא"א אמר לו שהרמח"ל ידע את הנמשל, ושוגם הוא עצמו (הגרא"א) יודע את הנמשל (על הר"ח ויטאל היה לו ספק עד שנחברו)! לモתר לציין כי לדעת את הנמשל' אין ממשעה סתום לדעת קבלה לאשרה, זה עלי הרוח'ו! אין מסויים ומוגדר, עד שהגרא"א לא היה בטוח בעניין זה על הרוח'ו!

כאן המקום לפרט. מסתבר שאין קיזורי דרך (גם אם מצינימע עליהם יברור לגמרי!) ואין תחליף לעיון במקורה, שיכול לפזר הרבה ענייני ספקולציות! [התעוררתי לברור עניין זה ע"פ העירה בראשת הוירטואלית על ספרים וסופרים].

בעמ' 514 הע' 90 כותב בראון: על פי אלבוגן, מצוות תפילה הציבור היא השימוש של האמוראים (אלבוגן, התפילה, עמ' 196-197). ויש להעיר כי אין זה נכון שהתפילה הציבור היא חידוש של האמוראים, ואין זה נכון שאלבוגן כתוב כך. וכך כתוב: 'האמוראים כבר מצאו מן המוכן מערכת של תפילות בכל מקום כבר נהגה תפלה הציבור זה זמן רב'! טעותנו נוצרה אולי מכך שיש שם מאמרים רבים של האמוראים שימושבחים תפילה זו (תודה לירדי פרופ' יוסף תבור על העירה זו).

אף בתחום הפלקלוריסטי יש בעיות. בעמ' 223 מתואר הcobע  
הקרווי 'שטרריימל' כפריט לבוש חסידי:

באותה יומ התקיים טקס ירידת אבן הפינה לבניין החדש של  
ישיבת 'בית יוסף', שעמד להיבנות במרומי גבעת רוקח...  
והנואם המרכז בטקס היה הרב קוק. החזון איש עמד על  
רגליו כל משך הנואם ואף חבש שטרריימל לבוגר המאורע.  
(ובהערה 97: ...) ככל הדיעות לי זו התמונה היהidea שבה  
חבות החזון איש בשטרריימל, ברור שעשה זאת מטעמי כבוד  
— כנראה כבודו של הרב קוק, שנаг בך — ולא בשביב עצמו,  
שכן היה 'מתנגד' מובהק, ופריט הלבוש החסידי הזה לא היה  
חלק מלבשו. מסופר שגם בביקורו בירושלים לרגל חתונת  
אחינו, שלמה שמשון קרלייך 'הלך עם שטרריימל שקיבל  
מחמיין לחתונה, ומעולם לא הלך בא"י במלבושים זה, רק שם,  
כיוון שכך היה מנהג המקום' (ברוב, ה, עמי קיג בשם ר' חיים  
קניבסקי). לגבי חד-פעמיותו של האירוע ר' חיים קניבסקי  
טעה, כעולה מהצילום הנזכר. אולם ברור שהיה זה אידוע  
נדיר. המעניין הוא שמתברר שאף בפגישותיו עם אדמו"רים  
חסידיים לא חבש שטרריימל (לו עשה כן היינו בודאי שומעים  
על כך...).

כמה טעויות בקטע קטן זה. הcobע הזה אינו 'פריט לבוש חסידי',  
ואינו אופייני דווקא לחסידיים. הוא פריט לבוש שיש להדרינו  
'איוגרפיה', והיה נהוג בארץ מוסימות, ויש-Calvo שביהם היו  
תפקידות ונשתנו מנהגי הלבוש. כיום, הוא נהוג בעיקר, ולא  
בכלעדיות גמורה, אצל החסידיים האם לדעת בראון, היה הרב קוק  
אדמו"ר חסידי שהיה צורך לבבישת שטרריימל? אנו מוצאים  
cobע זה גם אצל ירושלמים 'פרושים', 'מתנגדים' מובהקים שחבשו  
וחובשים כובע זה (כל המתמנה להיות רבה של ירושלים, הגאב"ד,  
מטעם העדה החורדתית, מתחייב לבוש את הלבוש היירושלמי, הכלול  
שטרריימל וגם קפטן, זובע, קומבאז ואבנט של חגורת בד ורחבה  
ומגולגלת (וללא מכנסיים), בין אם הוא חסיד ובין אם הוא ליטאי. יש  
שכאשר יצאו לקבל את פני הרב החדש, ליד מוצא, היו מביאים עמו  
עבورو את כל מערכת הלבוש הזו). בימי הגרא"א חבש הוא ויהודי

לייטה ג"כ כובע זה. זה היה פשוט כובע יוקרטית שייעדרו לו לשבת מזמן מסויים. בעקבות גלגוליו גזירות מטעם השליטוניות בארץות שונות חלו شيئاוים מפעם לפעם בפריט לבוש זה. הרב יי"ז קנייבסקי היסטייפעלער, גיסו של החזו"א, היה חובש לעיתים, ורק בביתו, שטידיימל שקבל במתנה מהחותנו הרב י"ש אלישיב, והוא הcobע שחਬש סבו של הרוב אלישיב, המקובל הליטאי, מחבר הספר לשם שבו ואחלמה.

יהודי פולין, בין חסידים ובין מי שאינם חסידים חובשים סוג דומה הקורי 'ספודיק' (שעשוי חתיכה אחת בניגוד לשטריאמל' העשו מחלקים רבים, 13 או 26 או יותר), ובגלאיציה, בהונגריה ובאוקראינה, היו חובשים שטריאמל. אין סיבה שבפגישה עם אדמו"ר יחਬשו שטריאמל, וכך אדמו"רים אינם חובשים שטריאמל בימי חול. אין שום טעם והגיוון שבתקס של רירית אבן פינה בחול יחਬשו שטריאמל (אבל הרוב קוק חחש 'ספודיק' ולא שטריאמל, ואולי היה זה 'קוליפק' שהחוגים חסידיים מסוימים כיוום חובשים אותו רק האדמו"רים, בהם ננדיהם ביום דפגרא, כל"ג בעומר וכדומה, או שהיא זה כובע חרפי שחובשים אותו גם בחול ומכוונה 'קוטשמע').

لامתו של דבר, בתמונה אין רואים שהחוזן איש חחש שטריאמל (קשה בכלל להבחין בו, בתיאור שם נאמר שחחש כובע שעיר, וזה מתאים גם לסוג של כובע הנ"ל הקורי 'קוטשמע', כובע חרף שהיה נהוג בחו"ל ובירושלים), מ"מ לפי עדותו של הרוי גרשטנקורן ראש עירית בני ברק אז, שאירח את הרוב קוק באותה הזדמנות, לא הסכים הרוב קוק לנוח קמעה אלא יצא מיד לבתו של החזו"א. ר"י גרשטנקורן, לפי בקשתו המוקדמת של החזו"א שלח מיד להודיעו כאשר הגיע הרוב קוק, והחزو"א יצא מיד לבוש בגדים שבת, חbos שטריאמל, ונפנסו באמצע הדרך, והרב קוק עמד על כך שהוא יקדר ראשון ושבו לבית החזו"א. מסתבר שחבישת השטריאמל הייתה בכלל לביישת בגדים שבת ככבד מיוחד להראייה (ואולי אצל גרשטנקורן החסיד הפולני מסקרנוביין זו אשגרה שכן אצל סט בגדים שבת כולל כובע זה, ואין הכוונה להעיר שהחزو"א אכן חחש כובע זה). יש לשער כי ר' חיים קנייבסקי לא היה נוכח באירוע זה, ואין שום סיבה להתבטא עליו 'טעה'. ואם טעות כאן, טעה ברואן, כי ר' חיים

קניבסקי דבר על שבת השבע ברכות ולא על החתונה. אצל חובשי שטריימל, נהוג שקרובי המשפחה, מדרגה ראשונה חובשים כובע זה כשם משתתפים בחתונה קרוב משפחה (מעניין שבזמן ההתגבשות של חסידות ויז'ניץ בארץ, לאחר השואה, כדי לא להבליט את מיועט השרידים מכל משפחה, הנהיג האדמו"ר בעל האמרי חיים, שככל החסידים, גם אלו שאינם קרובי משפחה, יחכשו שטריימל בכלל החתונה בחסידות).

\*\*\*

דיוון נרחב הקדיש בראון לעניין זיכרון השואה, והפולמוס על הצבת ציונים לזכרון זה, כקביעת יום לחענית צבור למשל. וכזה כתוב בעמ' :

מתברך, שגמ להצעה אחרת, להזכיר על תענית-ציבור  
חד-פעמייה, הביע החזון איש את התנגדותו, כפי שנראה להלן.

וכהמשך שם עמ' 797 :

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

שלומכון ישוגא.

ע"ד [=על דבר] הסכמה על הת"צ [=החענית ציבור]. אי אפשר לצאת מלאהות נמנה בין המון ובבוקות אלף ישראל, ולהיות נמנה בין דורשי ופרנסיו. ויש בזה מן הטעות וא"א [=וואי אפשר להאריך].

ואחתום שלוי[ם] ואכפול ברכה, הדושית [=הדורש שלומו  
תמיד] באהבה,  
אי"ש.

מחברי 'פאר הדור' סברו כנראה שמכותב זה נכתב קודם למכותב הארון, אולי עורך 'תשובות וכתבים', ר' מאיר גריינימן, שיבכו אחורי המכתחב הארון, והוסיף בכוורתה: 'עוד מכתב ע"ד קביעת תענית ציבור "חד פעמי" [!] על חורבן אירופה' (תש"כ א"ח, קכח). אף שהוא אינו מביא מקור לדבריו, נראה שהם משקפים מסורת פנימית של משפחת החזון איש שלא עמדה משום מה לפוי מחברי 'פאר הדור'. אם כך הדבר ונראה שיש לשער כן הרי שנוכל להשלים את התמונה: לאחר שליח את סירובו הראשון בדבר התקנה לדורות העלו בפני החזון איש הצעה מתונה יותר, להענition ציבור חד-פעמית. המציגים לא עמדו כלל הנראה על כך שהתנגדותם לא נבעה מפרט זה או אחר בהצעה אלא מכלול היוזמה החדשנית. ואמנם, החזון איש לא זו ממקומו. אלא שהפעם לא כתב מכתב מפורט אלא מכתב קצר וסתום המגלה טפה ומכסה טפחים.

נראה שמחברי 'פאר הדור' הבינו את דברי החזון איש כי אי אפשר לצאת מלאה בין המון ובבות אלפי ישראל, ולהיות נמנה בין דורשי ופרנסיו' כמתיחסים לעצמו מתוך ענווה, דהיינו, שהוא לא ראה עצמו כמי ראוי לשמש 'בין דורשו ופרנסיו' של עם ישראל. האם נכונה הבנה זו? דומני שיתור מסתבר לפרש שהם כונו למנהיגי היישוב הציוני שפרשו מדרך 'כל ישראל' והתיימרו כתעת להיות מנהיגו. בהנחה זו, ובהנחה שאנו מקבלים את עדותו של הרוב גריינימן ב'תשובות וכתבים', נוכל לפחות לנסוט ולשזר את שאר חלקו התמונה: מכתב הפניה שעלו הגיב החזון איש מסר לכך הנראה ש'דורשו ופרנסיו של הציבור היהודי מצפים למהלך מצד הרבניים שיבטה את אבלו של הציבור ויככב את זכר הנרצחים. אם קריאנטו נכונה. הרי שניתן להבין איך תגובתו של החזון איש כך: מנהיגי הציבור החלוני פרקו מעלהם על תורה ומצוות ובכך פרשו מדרכם של "המון ובבות אלפי ישראל"; ואשר על כן אינם יכולים להימנות על "דורשו

ופרנסיו" ובוודאי לא להזכיר את סדר העם של בעלי ההלכה.

בכך פטר מעליו את הדרישה.

על רקע זה ניתן להבין כמה מהחבטאותיו האירוניות של החזון איש במחות הארץ...

הארכתי לצטט את כל הדרשה זו והפלפול הזה כדי להראות מה היה נכון מעתנו אילו המכיר המחבר את דבריו הימים בתקופה זו. בחודש כסלו תש"ג היה החעורות בא"י – על רקע השמועה והידענות שהגיעו על מאורעות השואה האיוםים, ולאחר שהאדמו"ר מגור הצליח להימלט מציפורני הנאצים ולבווא לאرض – לעשות יומת תפילה ותענית צבור עולמית, למען שלום אחים בגולה והצלתם. מארגני האירוע היו הרובנות הראשית והרב הראשי הרב הרצוג, וכן האדמו"ר מגור בעל האמרי אמת, ונraud להיות בבית הכנסת 'החרובה' בעיר העתיקה בירושלים. כתע אני מוצא סימוכין לכך, אך זכרוני סיורים על התאנדרות שהיתה אז מצד חוגי הקנאים, שהתנגדו לשפה פולוה עם הרובנות הראשית הציונית, ודומני שאף ארגנו יום תפלה ותענית צבור מקבילים, בימים אחרים ובמקום אחר. יש גם עדויות על השתתפות קהילות בגולה בימי התענית והתפילה הללו. להלן מכתב ההזמנה שלשלח האדמו"ר מגור לרבניים. לפי נוסח מכתב ההזמנה, מסתבר שהכינוס הראשון הזה נועד להיות גם תשובת החזון והחלהות על צעדים ארగוניים נוספים, וזה מסביר את תשובה החזון איש, שנראית לי כקרובה לוודאי תשובה להזמנה האדמו"ר. מילא אין ספק שמובנו כפשוטו, שהחזון איש, כדרכו כל ימיו, וכפי שנagara בוילנה, שמנע בכל כוחו מהשתתפות באסיפות של רבנים ועסוקנים, אפילו בענייני תורה וישיבות, כך השתתטם גם במקורה זה מהשתתפות

בין ירושיו ופרנסיו!

מכتب האדמו"ר מגור, בעל האמרי אמת:

ירושלים – כסלו תש"ג

ב"ה ד' וישלח ט"ז כסלו תש"ג, הידענות הנוראות והאיומות ממצב היהודים בפולין וכל ארצות הכיבוש מאלץ אותו – הגם שקשה עליו מפני חולשת בריאותו – לקיים את "לך כנוס" ולבקש את כ"ת [כבود תורה] שליט"א להשתתף באספה רבנים שתתקים אי"ה ביום א' וישב כי כסלו שעה 12 בבית

## שלמה זלמן הבלין

הכנסת רבי יהודה החסיד בירושלים, לזרוק ולעורר רחמי  
שמים על פליטת בית ישראל, ולהתאחד ולהתיען למען  
הצלחתם.

ידייכם השורי בצעיר אברם מרדכי אלתר.

בשנה שלאחריה באדר תש"ד נקרא הצבור שוכן ליום תפלה ותענית  
למען אחינו בגולה, ע"י האדמו"ר מגור, האדמו"ר מבעלז ואחינו,  
שיתקיים במאה שעורים. ומסתבר שהפעם נעשתה ללא השתפות  
הרבות הראשית.

בתמונה: כרז שפורסם בחודש אדר תש"ד (1944) הקורא ליום  
תענית ותפילה לשлом כל ישראל

ב"ג ירושלים יהיה תוכב".

**כבוד אחבי בא"ק טובב"א ובחו"ל  
ד' עליהם יהיו!**

בראותנו איך עם ישראל נתונים בצרה ריל. מצאנו  
לנחן מאד קבוע יום תענית לתפלה לכל  
ישראל על יום החמשי כ"ח בחודש אדר שנה זו.  
גיש ואשה מבן י"ח שנה ומעלה יתענו ביום זה הוקנים  
וחלושי כה יפדו תעניתם בצדקה.  
ביום התענית יתאספו בכ"כ ובין ולהרבות אמרת  
תהלים בתפלות ותחנונים. ולשוב בתשובה שלימה  
ולקבל עליינו של תורה ומצות לקיימם בעזהשיות  
בשלימות.

ובוכות זה ירא ד בעני עמו יהוס וירחף על שארית  
הפליטה ונזכה לנאהה שלימה בב"א.  
מאת המזפים לשועה ולהרמת קרן ישראל במהרה  
**נאם אברהם מרדכי אלתר הק אהרן רוקח מבעלתא**  
(מגור)  
**הק מרדכי רוקח באמריך ציל מבלווא  
אלדייך בילגורייא**

אדר תש"ה.

מצוי אצלי מכתב הזמנה ליום תפילה כזה, שארגנו הרב הרצוג, הרב עוזיאל והרב ראהם מלצר. ההזמנה נשלה לדורדי 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 עייח'ק ביום עיר"ח שבט ט.ז., שבה הוחלט לקרוא לכנות כלל'י של כל רבני אי'ג, האדמוריים וראשי היישובות שליט'א בכדי לעורר את אהבי לובבי ולמספֶּד על בית ישראל ועל עם ד' כר נפל בחרב ולשווים לתשובה בשעת אומיהם זו, כמוזו עליינו בתורה'ק בבר לך ונור ושבת וגר, —

כהדר'ג מזומן בזה — בשם הרבנות הראשית לארץ ישראל ובשם אדמוריים, גדולי בני הארץ, רבנים פליט' ארצות הגליה וראשי יישובות — להשתתף בכנסות היכ'ל, שיטקיום בע"ח בירושלים עייח'ק ביום כי אדר ט.ז., בשעה 11 לפניהם הצהרים בחורבת רבי החסיד.

והשראת ישמעו לקול צעקה עמו ישראל ויוחיש ישועתו  
ופדרות נפשו.

יבחק איזיק הלוי הרצוג  
בן ציון מאיר חי שעואל  
ראלאץ' וחרב הראשי לאיזי  
הר'ב הראשי לארץ ישראל

איסר זלמן מלצר  
הר'ם הראשי של ישיבת עיקHIGHIM

הזמנה לאסיפה להר'ח'ה הבלין, ר'ומ' ישיבת 'תורת אמת' בירושלים

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

בעמ' 431 מסופר על 'תגלית' ('לאחרונה גלית... ', עמ' 431), מהדורות הרב פעלמן של הספר קיצור שולחן ערוך, של ר' שלמה גאנצפריד, ובסוףו שיעורים ומידות בהלכה, וקובע כי הוא 'רב יהודיך-גרמני', ו'מכיה' מהעובדת שעסוק בקושוש"ע, שאין לו זיקה ל'עולם היישוב הליטאיות ולגדיילוי', שלא החשיבו את הקצשו"ע, ומילא הוא דוחה את הסברו של מנחם פרידמן, במאמרו מסורת שאבדה, כי הרבניים מרצבך וכavanaugh (כך בהערה, ומשום מה בפנים נרשם הרב ברוך קונשטיין יחד עם הרב קלמן כהנא!), שאמצו את הדעה המחייבת אינם מייצגים את יהדות גרמניה, כי הושפעו מהיישובות בהם היו ראשי ישיבת קול תורה בירושלים].

אולם ברור כי הרב פעלמן, רב גליציא-חסידי, אינו דוגמה לר' יהודיך-גרמני' ואינו מייצג לא את יהדות גרמניה ולא חלקיים منها, אלא קהילת חסידים-ירושאים בלבד, ואין ממנה ראייה למנהג היהודי גרמניה, ועדין יש לומר כפרידמן שדעתם של הרבניים מרצבך וכavanaugh (קונשטיין?), הושפעה מעולם התורה הליטאי.

הר' דוד פעלמן, נולד וגדל בטאלנה, היה חתנו של ר' פנהס פיקסלר, מחשובי חסידי ויזניץ בנובוסליצה, והיה חסיד ויזניץ, וקשרו ברבני גליציה הונגריה ורומניה. היה רב קהילת היראים בלבד, ואח"כ רבה של מנצ'סטר (לפני הרב י"י וייס, מחבר שו"ת מנהת יצחק), ראה עליו שי' גروس וי' כהן, מאראמארוש, תשמ"ג, עמ' 383, וראה הקדמת המו"ל, לספרו לב דוד, לנדוון תש"ס (תודתי להרב יוסף חי' כהן רפפורט מברוקלין ניו-יורק שהעמידני על עניין זה).

ולבסוף, ויש לומר שגם תופעה נדירה בספר, נתקلت במשפט שאני מצליח להבינו, עד שנטעורה אצלי ספק באיזו שפה כתוב, ושם אוז שפת ההוגים הפילוסופיים ואנשי מחשבת ישראל. עמ' 603, הע' 6:

'ברור שלו הינו מצרינים את ההנחה הקטנה לתחשב הפרדיקטים הקיימים משתמשים בכמות הכוללת בראש הפסוק'. מה הלשון אומרת?!  
כללו של דבר, מאמר זה נכתוב בצעיר, מושם שבחיבור הזה עשה המחבר עבודה גדולה, ומאמץ עצום של איסוף חומר, ניתוח סוגיות רבות וסיכום ועיוון במקרים רבים עד מאד, וחבל חבל, שכן על ידי שיפור השיטה והקפדה יתרה, היה אפשר להגיע למחוזות שלא ראיינו כמוניון בדורות האחרוניים, מהקר מקיף על איש-אלוקים יחיד ומוחדר, שעדרין לא זכינו לציור דמותו וייחודה כראוי.

לשם השלמת דמות החזון איש, מן העניין לצרף את שירתו-קינתו הראשונה של חיים גראדה, שכחוב עם פטירתו של החזו"א. ברוחו של אמרן גדול הטיב לחאר ולצייר את דמותו המופלאה. לאחר שתרגמתה מצאתי שהיא כבר תרגמה בידי שמשון מלצר ושלמה טנא, בהשוויה ראייתי, שלידי תרגומי קולע יותר לרוחם של המשורר ושל ובו. לימים עלה גראדה על קברו של החזו"א וכחוב קינה נוספת. מההשיר הזה ניתן ללמד הרבה על דמותו של המשורר עצמו, על נקודות החיבור שלו עם החזו"א, לכשתמצא לומר, לפניו עודות גם על חרוטו וחרוטו של המשורר מדרך חייו, והתרפקותו על דרכו של החזו"א.

חיים גראדע, דער מענטש פון פיעער, לידער אונ פאעמעס,  
ניריאך תשכ"ב 1962, הוצאת ספרים ביכער פאראאג, עמ'  
102-95 : עלגניע אויפן חזון איש.

קינה על החזון איש (תרגום שלי)  
אבי, אבי, רכב ישראל ופרשיו  
نمוג לו במרקבה של קרוי אור  
אבל בדמעותי ימשיך לבוער  
אם כי לא עלי השליך אדרתו

בעבר, על ידי יצחקי מים  
ועכשו על מותו אני מזיל דמעות, לא הרף  
חוזה השאלה לא המתין למבשר

שיכריז בשופרו על הגאולה,

דומה כעוף כבול כנפיים  
מנמיך מעוף מעל זרמים וחביכים  
עד שלפתע פתאום ראי הכסף נבקע  
והוא נופל מרום הרים לתהום מטה  
חיש יטוס העוף כחץ ירווי מקשת  
מעל חומות-דים, תהומות ומהמוורוה  
בוקע עבים, מתחות כנפיו הרחבות  
כין מורה דרכי, מבורך בכוח צפיפות השawl  
צפה מראש השבר והלך לו בעוד מועד  
ויקם את סוכת דוד הנופלת.

את שמו מצצלל שמעתי מරחקים  
כشمוע בחולם מקלה של שירה א-דלהית.  
ירדعني, גרמתי לרבי ייסורים ומכאות  
כאשר מיאנתי שכת בבית ה' כל ימי חי

עוני היה בשבר ענן, בסערה  
שטלטלחני, נע ונדר, רודף כאבק פורה  
והшибתני לאرض פזורי-קברותי  
להראותני איך שרד מעיר מולדתי  
וילנא, אך ורק שםה, מודפס בספרים עתיקים  
נהי ובכى עיר ירושלים דליתא !

הצתי לתוכו ביתו של צדיק-תמים  
שבسبעת השנים שליו, שנות שמיטה,  
בצל האלו, של אנשי-אמת וחכמים —  
היהתי רוצה להבט מבעד לחלונותיו,  
מקום שם גם בלילה כשםש מאור פניו הארץ.

מה שראיתי עכשו המית את אמונה  
ראייתי שתי וערב, צלם בהיכל

## שלמה זלמן הבלין

אני חזיתי זאת באמת בהקץ ולא בחלים  
מאז יודע אני, ווילנא לעדי עד הרבה.  
ריב ללבבי עם אלהים, מנוחה אני יודע  
משמעותם של בית המקדש לא ערב.

אבל רבי, מתוך הגוזה לא התגעג  
ולקח לעצמו מן הגוזה חלק ארי הקשה ביותר  
להיות אחראי ושותף לכל ייסורים  
לברך כל CAB, לדומו ולקדשו.

קרני המשמש אין דבוקות בשמש  
יותר מאשר מחשבותיו דבוקות היו בשמיים  
הבדידות והעגמימות של עונשים ארציים  
לא הניחו לו לנוח על משכבו בלילה

אתם, פלייטי חופי הבוג וקצחות הנארעו  
نمלי גלוויות מרוקן  
הרבי, חריף היה בכישرون ניחומי  
בקי היה בכל צרכיכם

יתומות מליטה עד לשידי מדרבות תימן  
בכינה על קברו באדרמת זכרון מאיר  
הרבי שלח לנו ברכת הנרות לבתיכן  
הרבי כסעה אתכן בכיסוי יהופה

ואני ממר בלבבי כיתום, בורע ומריר  
קידיש יתום אקונן על שנותיי שעברו  
חוסר מנוחתי גדלה ועצמה עד לכדי סערה  
היהתי בחזרתי אובד כל דרך  
נווכחתי בשבייל החלב שלו מעלי רוכן  
ומקרוב, שבע שנים ראיתיו  
עומד מעלי מקודש בשתקתו  
ובשתיקתו השתקיק בקרבי את הגיהנום הרותח.

## החזון איש

ראייתו עומד ליד ה'שטענדער' בדבוקתו  
כאילו קורן בעומדו ליד הר סיני.  
ובארץ הנבחרת מכל הארץות  
חיפש את המדבר אשר שם הא-להים.

וכמו התשבי אחר הילחמו באלים זרים  
על הר הכרמל מכורבל בעצמו היה מונה  
(ויצלו עודנו שם, ובתפילה הוא מעтир בעד  
אדמתו החרוכה שתתברך בגשם) –  
כך היה החווה בן העירה הליטאית  
חוליה ומרושש מוטל על מטה ברזל,  
מוקפת בדורשי עוזה ותמיכה,  
העתופים ביגון ומקשים ישועה בנפלאותיו.

מייתו הדלה – מזבח, עקידה  
באה לא סרה מעל לבו הגمرا שעמה נרדם.  
בבית-עיר היינו שניינו ישנים יחד  
עד אשר מבית-העיר לעולם הגדול ברוחתי.  
גופו המונח על המזבח, מייתו הדלה,  
עטוף בטלית ותפילין.

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

ניו-יורק 1954

שלמה זלמן הבלין, רח' גבעת שאול 17, ירושלים 95477  
דואר אלקטרוני: [avlin7@gmail.com](mailto:avlin7@gmail.com)