

מאבקו של האדמו"ר מקלויזנבורג-צאנז בעד שיטת רבנו תם בזמן בין השמשות

עיונים בפילוסופיה של ההלכה, במנהיגות ובחברה בפסיקת ההלכה החסידית בזמננו

א. מבוא

א. הרב יקותיאל יהודה הלברשטם, האדמו"ר מקלויזנבורג-צאנז¹ זצ"ל (תרס"ה-תשנ"ד), נודע כמי ששיקם את חסידות צאנז אחרי שואת אירופה, והקים את קריית צאנז בנתניה בסוף שנות החמישים של המאה העשרים. בין מפעליו החשובים יש למנות גם את מפעל הש"ס וכוללי הש"ס, ואת הקמת בית החולים על שם לניאדו בקריית צאנז. נוסף על חשיבותו כאחד ממשקמיה של החסידות לאחר חורבנה במלחמת העולם השנייה וחשיבות מפעליו החברתיים, חשוב ביותר גם מפעלו ההלכתי. הרבי מקלויזנבורג בולט בין אדמו"רי החסידות לאחר השואה כאחד מגדולי הפוסקים, וכיחיד מסוגו, שכן רוב האדמו"רים לא פרסמו ספרי הלכה.² תשובותיו כונסו אחרי פטירתו בספר שו"ת דברי יציב.³

במאמר זה אדון בקבוצת תשובות שכתב בסוגיית זמן בין השמשות ובה הגן על שיטת רבנו תם. מתשובות אלו ניתן ללמוד הרבה על היסודות המחשבתיים העומדים בבסיס פסיקת ההלכה וגם על ההיבטים החברתיים שלה.

* מאמר זה הנו פרק מתוך עבודה לשם קבלת התואר דוקטור בנושא תקומת החסידות בארץ ישראל אחרי השואה, ובמרכז דמותו של האדמו"ר מקלויזנבורג-צאנז, שאותה אני מכין בימים אלה בהנחייתו של פרופ' דב שוורץ, באוניברסיטת בר אילן.

1. קלויזנבורג – על שום רבנותו בעיירה זו בטרנסילבניה עד לשואה. צאנז – על שם החצר החסידית שהקים, שמקורותיה בסבו הזקן, ר' חיים הלברשטם, בעל הדברי חיים מצאנז, גליציה (היום דרום פולין).

2. הדמות של אדמו"ר-פוסק מאפיינת את המסורת הצאנזית עוד ממייסדה ר' חיים הלברשטם מצאנז, מחשובי הפוסקים במאה התשע עשרה.

3. י"י הלברשטם, דברי יציב (ז כרכים), נתניה תשנ"ו-תשס"ד. החיבור כולו כלול בתקליטור השו"ת של אוניברסיטת בר אילן.

ב. המחלוקת סביב קביעת גבולות היום והלילה היא אחת המחלוקות העתיקות והרצופות בתולדות ההלכה, והספרות ההלכתית שנכתבה סביבה מרובה מאוד. מוקד המחלוקת הוא בקביעת זמן תחילת הלילה, ובהגדרת הזמן המכונה 'בין השמשות'.

לפי שיטה אחת מתחיל הלילה כ-13 עד 18 דקות אחרי שקיעת החמה (שהיא ירידת גלגל השמש כולו מתחת לאופק). זמן זה שבין השקיעה לתחילת הלילה קרוי 'בין השמשות', והוא מוגדר הלכתית כזמן שהוא ספק יום ספק לילה. שיטה זו מכונה בספרות ההלכה שיטת הגאונים או שיטת הגר"א.⁴

לפי השיטה השנייה מתחיל הלילה רק כאשר משתררת חשכה מוחלטת. לפי חישובים שונים זמן זה הוא 72 דקות או 90 דקות אחרי ירידת גלגל החמה. גם לפי שיטה זו יש זמן הקרוי 'בין השמשות' והוא זמן קצר (13 או 18 דקות) לפני כניסת הלילה.⁵ שיטה זו מקורה בפסיקת רבנו תם, גדול בעלי התוספות, והיא מכונה לפיכך שיטת רבנו תם.⁶

מובן שלמחלוקת זו השלכות רבות על נושאים הלכתיים מרכזיים. זמני כניסת השבת והמועדים וציאתם, קביעת היום לעניינים שונים כגון: מילה, נידה וכד', סיום צומות, זמני תפילה, ועוד שאלות הלכתיות רבות ומרכזיות מושפעות ממחלוקת זו. פוסקי הלכה רבים הכניסו ראשם בשאלה זו, והכריעו לכאן או לכאן. למרות זאת, רק במקרים מועטים ובתקופות מוקדמות יחסית להטו הרוחות בגלל מחלוקת זו, למרות חשיבותה. תרמו לכך בעיקר שני גורמים:

1. שתי השיטות הן עתיקות יומין, מבוססות היטב במקורות ההלכה, ונשענות על סמכותם של פוסקים רבים. ממילא הכירו הפוסקים בלגיטימיות של כל שיטה, מבלי לנסות להכריע ביניהן.
2. מדובר במחלוקת הלכתית שלה היבטים פומביים רבים. זמני התפילה, יציאת שבת וכניסתה או זמני הצום הם גדרים הלכתיים המשפיעים על הפרהסיה של חיי ההלכה. כוח רב ניתן למנהג המקום בשאלות כאלה, מפני שהאחיזה בו מבטיחה אחדות ויציבות. ממילא נהגו בכל מקום על פי מנהגם הקודם, ולא שינו.

לאור זאת, מפתיע לגלות כי האדמו"ר מקלויזנבורג ניהל מאבק מתמשך וחרוף על סוגיית 'בין השמשות', וניסה בכל כוחו, ההלכתי והציבורי, להביא לידי השלטת שיטת רבנו תם.

4. רבים מפוסקי ההלכה, כולל הגר"א מווילנה עצמו לא הכירו את פסיקת הגאונים בעניין, ולכן יוחסה השיטה לגר"א. מסתבר שבתקופת הראשונים לא הייתה עמדה זו מוכרת כשיטה מסודרת. מצד שני, אף שדברי הגר"א בעניין ברורים, ספק אם פסיקתו השפיעה על הנוהג בעירו וילנה הלכה למעשה, וודאי שחלק מתלמידיו לא הורו כך. אף על פי כן, נקראה שיטה זו על שמו, בגלל דבריו בביאור הגר"א לשולחן ערוך אורח חיים, רס"א, ב.
5. כלומר: לפני החשכה המוחלטת, 54 דקות אחרי השקיעה של גלגל השמש (המכונה 'שקיעה ראשונה' במינוח של בעלי השיטה).
6. ספר הישר לרבנו תם (חלק החידושים), מהד' שלזינגר, ירושלים תשמ"ה, סימן רכ"א (על שבת לד ע"ב [בדפוס וינה סימן קפ"א, יט ד]).

עמדתו ההלכתית כשלעצמה אינה ייחודית, שהרי פוסקים רבים הכריעו כרבנו תם, וביניהם ר"י קארו בשולחן ערוך (אורח חיים, רסא, ב). אבל אופיו של מאבקו והחשיבות שראה בו הם בהחלט יוצאי דופן. עשרות עמודים בספרי התשובות שלו עוסקים בשאלה זו, והתבטאויותיו מעידות שהוא ראה במאבקו לפסוק כשיטת רבנו תם שליחות אישית רבת חשיבות. כך צוטטה שיחה שניהל עם אחד ממקורביו:

שאל לפתע בשברון לב: 'מה חלקי מכל עמלי?' ואמר לפניו אותו אדם: 'וכי זוטרתא מה שחולל רבינו ביסוד מפעל הש"ס?'... הוא התעטף בשתיקה... ואחר כך הגיב בלשון זו: 'כמדומה שבעניין שיטת ר"ת פעלתי יותר'.⁷

בכרוז שפרסם בשנת תשכ"ח ובו פנייה ודרישה לקיים את ההלכה (במוצאי שבת וכד') כשיטת רבנו תם כתב:

ולזה אני מבקש ומזהיר את התושבים וכן את האורחים בקרית צאנז שייזהרו בשמירת שבת קדש כמנהגנו פה [כלומר: כשיטת רבנו תם], והפורץ גדר וכו'.⁸ וחיויא דרבנן דלית ליה אסותא, והשומע יונעם ותבוא עליו ברכת טוב...⁹

ובתשובה אחרת לשאלה ביחס לתעניות האם יש להמתין עוד כשעה כשיטת רבנו תם, אפילו בצומות דרבנן, השיב לחומרה וקבע:

ומי שמקל ראשו בזה יילך למקום שאין מכירים אותו ויעשה מה שליבו חפץ, אבל בבהמ"ד שלנו ח"ו להניח לפרוץ בזה.¹⁰

החשיבות שמייחס האדמו"ר לשיטת רבנו תם באה לידי ביטוי בפרסום הכרוז הנ"ל ובביטויים החריפים שבהם הוא נוקט. מדובר אכן בשאלות חמורות מבחינה הלכתית, אך ברור מדבריו שהוא רואה בסוגיה זו יותר מאשר מחלוקת הלכתית גרדא. הוכחה נוספת לכך נמצא בדברים הבאים:

וראיתי בספרו של הגה"ק מקאלושיץ¹¹ שמביא מספרים שזייפו בהם והיכן שהיה ראייה לשיטת ר"ת קרעו או מחקו זאת ורואים מזה שיש קליפה טמאה מיוחדת הלוחמת נגד זה בעבור כי בזה תלוי הגאולה השלמה וזו מהסטרא אחרא שברצונה לעכב את ביאת משיח צדקנו וכל הרואה זאת ממש נבהל ומשתומם.¹²

7. א' סורסקי, לפיד האש ב, בני ברק תשס"ג, עמ' תשמו.

8. "ופרץ גדר ישכנו נחש" (קהלת י', ח), ביטוי שגור בדברי חכמים במקומות שבהם יש איום על המפר אחת מגזירותיהם. תרגום ההמשך: "ונחש של חכמים שאין לו רפואה".

9. י"י הלברשטם, שפע חיים, מכתבים א, נתניה תשמ"ח-תשנ"ה, מכתב יד, עמ' מט.

10. שם, מכתב יט, עמ' סד.

11. רבי חנה הלברשטם בעל הספר דברי חנה, נכדו של ר' יחזקאל שרגא משינובה ושאר בשרו של הרבי מקלויזנבורג.

12. י"י הלברשטם, 'דברים בסיום הש"ס החודשי הראשון ר"ח שבט תשל"ו', בתוך: הליכות חיים (שבת), נתניה תשס"ד, עמ' רכו-רכז. בהמשך שם הוא תולה את צרות ישראל באי-שמירת שיטת

במאמר זה ננסה להבין את המניעים העמוקים של מאבקו של הרבי מקלויזנבורג על שיטת רבנו תם, ונראה מדוע הפכה מחלוקת הלכתית רגילה למאבק על עיקרי אמונה ודת. ננתח את מכתביו ושיחותיו בעניין, ובעיקר את הסדרה הארוכה של תשובותיו העוסקות במחלוקת בין רבנו תם והגאונים, וננסה לגלות את הרבדים השונים של שיטתו.

ב. שורשי המחלוקת בין רבנו תם והגאונים והשיטות השונות להבנת עמדותיהם

השיטות השונות בקביעת זמני תחילת הלילה ובין השמשות מוצאן בסתירה שבין שתי סוגיות בתלמוד הבבלי. למדנו בגמרא:

תנו רבנן: בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה – מטילין אותו לחומר שני ימים. ואיזהו בין השמשות – משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון – בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון – זהו לילה, דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אומר: כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. רבי יוסי אומר: בין השמשות כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, ואי אפשר לעמוד עליו (שבת לד ע"ב).

הגמרא בהמשך מביאה מחלוקת אמוראים לגבי הערכת השיעור של בין השמשות לשיטת ר' יהודה במונחי הליכה:

אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל: שלשה חלקי מיל... תלתא ריבעי מילא. ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: שני חלקי מיל... תרי תילתי מילא (שם).¹³

מסקנת סוגיה זו היא שבין השמשות, שהוא זמן שדינו מסופק אם הוא כיום או כלילה, הוא זמן קצר אחרי שקיעת החמה. לדעת ר' יוסי אין השלכה מעשית לזמן זה, ומיד כשיוצא היום מתחיל הלילה. אמנם שיטת ר' יוסי יכולה להתפרש בשני אופנים. ייתכן שדעתו היא כחבריו שיש למדוד את זמן בין השמשות משקיעת החמה, ואם כך, הרי הלילה מתחיל מיד לאחר השקיעה; אך ייתכן שהוא מקבל את דברי ר' יהודה שהלילה תלוי ב"הכסיף העליון והתחתון" כלומר: בסילוק סימני היום האחרונים שהם האדמומית שמקרינה השמש, ובהקשכה, ועד אז, גם אחרי השקיעה, נחשב הזמן ליום לכל דבר.

ר' יהודה ור' נחמיה נחלקו לפי ביאור האמוראים במחלוקת מזערית. זמן הליכת מיל מוערך ב־18 או ב־24 דקות. לפיכך, על פי פירוש האמוראים, ר' יהודה מתייחס לזמן הליכה של כשלושת רבעי מיל או כשני שליש מיל לאחר השקיעה, כלומר תחילת הלילה

רבנו תם בארץ, ומספר על חלום מבהיל שהיה לו בעניין זה.

13. הגמרא מסבירה שמחלוקת זו נובעת מפירושים שונים לדברי ר' יהודה. רבה המאריך את זמן בין השמשות הבין שר' יהודה התכוון לומר שמרגע השקיעה וכל זמן שיש עוד אדמומית בשמים נחשב הזמן למסופק הלכתית ולכן הגדרתו היא בין השמשות. רב יוסף סבור שכל זמן שהשמים אדומים כולם גם אחרי השקיעה, זהו יום ודאי, ורק הזמן שבו שוררת אדמומית חלקית יחד עם חשכה (הכסיף), הוא בין השמשות, ולכן זמן זה קצר לשיטתו בכ־5 דקות.

היא כ-13 או 18 דקות אחרי השקיעה.¹⁴ ההלכה נפסקה כאן כר' יהודה ש'בין השמשות' הוא הזמן שבין השקיעה לבין החשכה. מסתבר שמעמדו ההלכתי המסופק של זמן זה נובע מכך שאין אנו בטוחים האם סוף היום הוא שקיעת השמש או החשכה שאחריה. בסוף הסוגיה נתנו האמוראים סימנים אסטרונומיים קבועים לקביעת הלילה:

אמר רב יהודה אמר שמואל: כוכב אחד – יום, שנים – בין השמשות, שלשה – לילה. תניא נמי הכי: כוכב אחד – יום, שנים – בין השמשות, שלשה – לילה. אמר רבי יוסי: לא כוכבים גדולים הנראין ביום, ולא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה, אלא בינונים. אמר רבי יוסי ברבי זבידא: העושה מלאכה בשני בין השמשות – חייב חטאת ממה נפשך. אמר ליה רבא לשמעה: אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשימשא אריש דיקלי – אתלו שרגא (שבת לה ע"ב).¹⁵

רב יהודה בשם שמואל – המפרש של שיטת ר' יהודה לעיל – מציע כאן סימנים פשוטים לקביעת הלילה. לכאורה, אם הכוכבים אכן מספקים אינדיקציה לתחילת הלילה, הרי שאין לנו צורך כלל בשיעורי הזמן שניתנו לעיל! ועוד: אין זה ברור אם יש כאן הצעה לפי שיטת ר' יהודה או ניסיון עצמאי לקביעת הלכה. בכל אופן ההצעה של קנה מידה אחר לקביעת הלילה היא אחד הגורמים למחלוקת ההלכתית המתפתחת מתוך סוגיה זו, מכיוון שמבחינה אובייקטיבית אין הכרח שתהיה התאמה בין שיעורי הזמן דלעיל לבין זמן צאת הכוכבים.

אמנם אין כאן סתירה של ממש, אך סתירה כזו אכן קיימת בין סוגיה זו בשבת לבין סוגיה אחרת במסכת פסחים:

רבי יהודה אומר: עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. תדע, כמה מהלך אדם בינוני ביום – עשר פרסאות, ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצאת עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום (פסחים צד ע"א).

המעמד ההלכתי של זמני בין השמשות והלילה אינו נושא הסוגיה בפסחים. הסוגיה מנסה לברר את עובי הרקיע, לפי דעתם של חכמי ישראל שהרקיע הוא שכבה סמיכה של חומר שהשמש עוברת דרכה בערב ובבוקר. החשבון נמצא על ידי קביעת היחס בין זמן היום כולו לבין הזמן שבין תחילת היום וסופו לזמן הזריחה והשקיעה – בהתאמה. והנה, דרך הילוכו אומר ר' יהודה, שהוא גם בעל ההלכה במסכת שבת, שבין השקיעה לצאת הכוכבים ניתן ללכת ארבעה מילין. אם נקבל את הזיהוי של האמוראים

14. המספרים בפנים הם על פי שיטת ר' יהודה שנפסקה להלכה, שזמן בין השמשות הוא שלושת רבעי מיל.

15. בפסחים ב ע"א אומרת הגמרא: "והא קיימא לן דעד צאת הכוכבים ימא הוא!" ובמגילה כ ע"ב לומדת זאת הגמרא מנחמיה ד', טו-טז: "ואנחנו עשים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים. גם בעת ההיא אמרתי לעם איש ונערו ילינו בתוך ירושלם והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה".

בסוגיה בשבת בין זמן צאת הכוכבים לבין הלילה, נמצא שבסוגיה במסכת פסחים מעריך ר' יהודה את הזמן שבין השקיעה לתחילת הלילה בערך פי חמישה מן הזמן הנקוב בסוגיה במסכת שבת. אם נניח שזמן הליכת מיל הוא כ-18 דקות נמצא שזמן בין השמשות אשר בין השקיעה לבין צאת הכוכבים הוא 72 דקות! לפנינו, אפוא, סתירה חמורה.

קיימות כמה דרכים לתירוץ הסתירה שבין שתי הסוגיות, ומכאן עולות השיטות השונות להלכה:

1. שיטת הגאונים – המקור העיקרי לשיטתם מצוי בשו"ת מהר"ם אלאשקר.¹⁶ לדעת הגאונים יש לפסוק רק על פי הסוגיה בשבת, והסוגיה בפסחים דחויה היא. ההסבר לשיטתם קשור במחלוקת נוספת שנידונה בהמשך הסוגיה בפסחים ביחס לתנועת השמש בלילה. הגמרא מסבירה שלדעת חכמי ישראל כשמסיימת השמש את תנועתה ביום היא נכנסת לרקיע (שהוא כאמור 'תוך סמך') למשך זמן מה עד שהיא חוצה אותו, ואז עולה מעליו ונעה ממערב למזרח, ובעלות השחר היא שבה ונכנסת לתוכו שוב מהעבר השני עד שהיא מופיעה לעינינו. הזמן בו שוהה החמה בתוך הרקיע הוא הזמן שבין השקיעה, בלשון בני אדם (סילוק גלגל החמה מעינינו) עד הלילה (צאת הכוכבים). סמיכות הרקיע היא הגורמת לירידה האטית בתאורת השמש ולאדמומיות בשמים. זמן זה לפי ר' יהודה בגמרא בפסחים נמשך כמרחק הליכת ארבעה מילין. דעת חכמי אומות העולם, שהחמה שוקעת מתחת לאופק ונעה מתחת לכדור הארץ עד שמגיעה למזרחו ואז זורחת. 'בין השמשות' לפי דעה זו הוא הזמן שבו החמה מאירה בזווית שטוחה מאוד ולכן עדיין אורה מוקרן על הארץ, והוא הולך ופוחת עד שנעלם. הגאונים סברו ששיטת ר' יהודה

16. נביא כאן ציטוט של עיקרי תשובות הגאונים: "...ואף רבותי ז"ל כשאמרו חכמי ישר' אומרי' ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה מהלכ' למעלה מן הרקיע כדרך שפירשנו למעלה טעמו של ר' יהודה ושל רבה וחכמי אומות העולם אומרים ביום מהלכת למעלה מן הארץ ובלילה למטה מן הארץ כדרך שפירשנו אנו הא אמר רבי ונראין דבריהם מדברינו... וכל זה קשיא לר"ת ז"ל דאית ליה טעמו של ר' יהודה וכת' אותו להלכה והנה שכח כי חכמי ישראל הודו בזה לחכמי אומות העולם ובטלו דעתם מפני דעתם. עוד כתבו רב שרירא גאון ורבינו האי גאון ז"ל בתשובה אחרת ז"ל חלוקת רבה ורב יוסף משתשקע החמ' ולא תראה אפי' על ראשי דקלי' כל זמן שפני מזרח מאדימין עד שיכסיף התחתון לרב יוסף מן היום ולרבה בין השמשות ונתנו שיעור לעונות אלו ממהלך אדם ואזדור לטעמיהו דאיתמ' שיעור בין השמשות רבה אמ' ג' חלקי מיל ורב יוסף אמ' שני חלקי' נמצא בין זה לזה אחד מי"ב במיל והמיל אלפים אמה נמצ' בין רבה לרב יוסף שיעור מהלך קס"ז אמה והיא משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין... גם רבי' נסים גאון ז"ל כתב בתשובה ז"ל ואמנם מה שאמר' המשנה תפלת המנחה עד הערב ששאלת עליו התשובה גבול עד הערב עד שתפול העגולה של השמש והיא שקיעת החמה ומשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים בין השמשות ודוקא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה וכל עוד שלא שקעה יכול להתפלל תפלת המנחה באותו זמן ע"כ. ומאמרו שתפול וכו' תדוק דהחמה הולכת תחת הארץ בלילה כדברי הראשונים ז"ל וכפי מה שפירשנו" (שו"ת מהר"ם אלאשקר, ירושלים תשי"ט, סי' צו. התשובה נמצאה בגניזה הקהירית, ונדפסה לראשונה בגנזי קדם ה, תרצ"ד, עמ' 37-39. התשובה נדפסה שנית על פי כתב היד אצל ח"פ בניש, הזמנים בהלכה, בני ברק תשנ"ו, עמ' תרמה-תרנד).

נאמרה לפי תפיסתם האסטרונומית של חכמי ישראל, שהרי הגמרא הביאה את דברי ר' יהודה כדי להוכיח מה עובי הרקיע. מכיוון שבהמשך הגמרא שם נאמר שחכמי ישראל הודו לחכמי אומות העולם, ואף הביאו ראיה לשיטת חכמי אומות העולם, עלינו להסיק ששיטת ר' יהודה נדחתה. נמצא שהשיטה המעריכה את זמן בין השמשות כדי ארבעה מילין נובעת משגיאה אסטרונומית,¹⁷ ואילו הסוגיה בשבת מבוססת על השקפת חכמי אומות העולם ולכן זמן בין השמשות הוא קצר בהרבה.¹⁸

2. שיטת רבנו תם – הסתירה לכאורה בין הסוגיות נובעת לדעת ר"ת משימוש לא מדויק במונחים. הסוגיה בפסחים שבה נקבע הזמן שבין שקיעת החמה ללילה לפי ר' יהודה כשיעור מהלך ארבעה מילין, מתכוונת במונח 'שקיעת החמה' לירידת גלגל השמש. ואילו הסוגיה בשבת האומרת ש"משתשקע החמה" עד הלילה חולפים שלושת רבעי מיל, מתכוונת במונח זה לסוף תהליך השקיעה, דהיינו לפרק הזמן האחרון שבו החמה כמעט יוצאת מהתווך הקרוי רקיע אל מסעה ממערב למזרח. רבנו תם הסביר שהזמן שבו שווה החמה בעובי הרקיע ובו טרם נסתלקו סימני היום נחשב כיום לכל דבר, ודברי ר' יהודה בגמרא בפסחים נאמרו לצורך הקביעה האסטרונומית ולא לשם קביעת גדר הלכתי. הגדר ההלכתי של בין השמשות הוא זה האמור במסכת שבת, והוא מתייחס לזמן האחרון של שהיית החמה בעובי הרקיע שבגלל קוצר יכולתנו למדוד אותו ולהעריך אם החמה כבר יצאה אם לאו, אנו נוהגים בו ספק. לדעתו של רבנו תם הספק הוא אפיסטמולוגי, כלומר: בהכרתנו את המציאות, ולא בדין, שכן הלכתית ברור שהלילה מתחיל בחשכה הגמורה, כלומר: לאחר שהחמה יוצאת מעובי הרקיע לעברו השני ואז אורה מוסתר לחלוטין.¹⁹

17. או דוחה אותו לזמן הקרוב לחשכה (כלומר: זמן שלושת רבעי המיל האחרונים) כשיטת רבנו תם, ראה להלן.

18. ראה את הדברים במקורם לעיל, הערה 16. הסבר הדברים לשיטת הגאונים הוא כך: לשיטת חכמי אומות העולם ולפי הידוע לנו אסטרונומית, השקיעה מתחת לאופק היא הרגע היחיד שהוא "גבולי". אחריו השמש פשוט מתרחקת עוד ועוד עד שמתררת חשכה מוחלטת. הספק הוא אם יש לקבוע את הלילה ברגע הסתלקות השמש שהרי הוא המסמן והגורם לחשכה שתבוא, או שרק כאשר מחשיך ויוצאים כוכבים מתחיל הלילה. הזמן שבינתיים מהווה ספק בדין. לשיטת חכמי ישראל ור' יהודה המבוסס עליהם, יש זמן ביניים אובייקטיבי, הוא הזמן שבו החמה נמצאת בעובי הרקיע. ניתן לומר שזמן זה הוא יום, כולו, עד שהחמה מסיימת לחצות את הרקיע, וניתן לומר שכולו בין השמשות. בכל אופן, סברתנו לגבי עובי הרקיע מגדירה את אורך הזמן שעד אליו לא ייקבע גבול תחילת הלילה.

19. נביא את עיקרי דברי רבנו תם: "במה מדליקין. רבה אמר רב יהודה אמר שמואל כרוך ותני אי זה הוא בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות והכסיף העליון והשוה לתחתון לילה... ולא תימא משעה שרוצה החמה ליכנס ברקיע (דמאן) [דמאן] הוא מתחיל ליאדם אלא משתשקע החמה שכבר נכנסה ברקיע ועברה בעוביו של רקיע והוא עדיין כנגד החלון. ומשום שעדיין לא עבר את חלונו ולא פסק חלונו ללכת אחרי הכיפה הוא מטיל זהורורין ומאדים מושבו. ועל כרחיך אני צריך לפרש משתשקע החמה כמו שפירשתי שכבר נכנסה ברקיע דאי תימא משעה שמתחיל ליכנס זה אינו יכול להיות. דהא אמרי' בפרק מי

3. שיטה שלישית, הדומה מבחינה עקרונית לזו של רבנו תם אך שונה בקביעת הגדר ההלכתי, היא שיטתו של ראב"ן, מזקני בעלי התוספות, אשר פסק כי כל פרק הזמן שבין שקיעת גלגל החמה עד החשכה הגמורה, כלומר: זמן שהיית החמה בתוך עובי הרקיע, נחשב 'בין השמשות'. לדידו יש להחמיר בדיני דאורייתא בכל עניין הקשור בזמן זה, בעוד שלפי שיטת רבנו תם זמן זה נחשב ליום ודאי, ורק חלקו האחרון (18 דקות לחומרה), דינו ספק – מדין 'בין השמשות'.²⁰

המחלוקת המוצגת כאן לא נידונה בספרי הראשונים, ונראה שתשובת הגאונים לא הייתה מוכרת להם. מסתבר, אמנם, שבמקומות רבים נהגו כשיטתם, אך היא טרם נידונה בספרות ההלכתית בת התקופה. המקור הראשון שבו נידונה המחלוקת בין שתי השיטות בהרחבה הוא תשובתו של ר' משה אלאשקר²¹ (לעיל, הערה 16) שנשאל על מילת תינוק שנולד במוצאי שבת מעט אחרי השקיעה, מתי יש למולו. הרב אלאשקר דוחה בשתי ידיים את שיטת רבנו תם בעיקר מפני שיסודה בהיפותזה אסטרונומית שגויה של חכמי ישראל שכבר בגמרא הודו בחולשתה, ומאמץ את שיטת הגאונים. לפיכך הוא פוסק למול ביום א, שכן מיד אחרי השקיעה מתחיל זמן 'בין השמשות' כפי שיטת הגאונים, ולפיכך אין לדחות את השבת במילת ספק.

אחריו דנו בעניין רדב"ז והבית יוסף.²² בשולחן ערוך פסק ר' יוסף קארו לעניין שבת כרבנו תם:

י"א שצריך להוסיף מחול על הקודש. וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות. והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת, עושה. רצה לעשות ממנו מקצת, עושה; ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה וודאי יום מחול על הקודש. ושיעור זמן בין השמשות הוא ג' רביעי מיל שהם מהלך אלף ות"ק אמות קודם הלילה.²³

שהיה טמא בפסחים דעוביו של רקיע אחד מששה של יום ומשעת שקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין ואחר (כך) בין השמשות צאת הכוכבים הוא [לילה] כדאמרי' שנים בין השמשות שלשה לילה... ואם אתה מפרש משתשקע החמה כמו שקיעת החמה ואם כן הוי בין השמשות חמשת מילין ואם כן קשיא דרבה אדרבה. דרבה אמר לקמן דלא הוי בין השמשות אלא תילתא ריביעי מיל. אלא על כרחיך משקיעת החמה יום גמור הוא. ומשום הכי גרסי' ביה משקיעת החמה משעה שיתחיל ליכנס ברקיע לשקוע. ומשתשקע משמע שנכנס כבר ועדיין לא הגיע לאחורי כיפה מכל וכל... ועל כרחיך האי משתשקע היינו שכבר שקעה חמה מכל וכל וכבר יצאו כוכבים... פירש ר' יצחק בר' ברוך מפי רבינו יעקב" (ספר הישר לרבנו תם [לעיל, הערה 6]).

20. ספר ראב"ן, פראג ש"ע, סימן ב; הגהות מרדכי, שבת, פרק ב, סימן רצג.

21. ר' משה אלאשקר (1466-1542), מגולי ספרד, דיין בקהיר בעשרים שנותיו האחרונות.

22. בית יוסף על טור אורח חיים, סי' רס"א; שו"ת הרדב"ז, ונציה תי"ב-תקע"ח, סי' רפב; בהוצאות המאוחרות נשתנו הסימנים. ראה: שו"ת הרדב"ז, ירושלים תש"ס, סי' א' עמ' שנג. תלמידו, המהר"י קשטרו, פסק כגאונים בעקבות ר' משה אלאשקר. ראה: "קשטרו, ערך לחם, קושטניא קע"ח, סי' רסא.

23. שולחן ערוך אורח חיים סימן רסא סעיף ב.

הרמ"א לא חלק על ר' יוסף קארו ונראה שהסכים עמו. מתוך שלא הביא ר' יוסף קארו את שיטת הגאונים בהלכה כאן, ולא הזכירה באופן מפורש גם בדיונו בבית יוסף, משמע שלא הכירה.

בדור הבא נתפשט הפולמוס והפך להיות ציבורי.²⁴ חשוב לענייננו להזכיר את החיבור המיוחד שחיבר ר' אברהם פימינטילי, מבוא השמש,²⁵ הפוסק עקרונית כרבנו תם אך מסתייג ואומר שגם לשיטת רבנו תם מכריע הסימן של שלושה כוכבים המופיע בגמרא בשבת, שהרי אין עליו מחלוקת, ובמקום שהכוכבים יוצאים לפני תום 72 דקות (מהלך ארבעה מילין), הרי זה לילה.²⁶ אחריו פרסם ר' יעקב פראג' קונטרס בראש ספר תשובותיו, ובו הוא מספר על פולמוס גדול ועל התלבטותיו.²⁷ מדבריו אנו רואים לראשונה את הפער הקיים בין עמדת פוסקי ההלכה לבין מנהג העם. הוא מספר שבצעירותו דן בדבר לפני ר' חיים אבולעפיה (גדול חכמי ארץ ישראל, מטבריה) והוא הסכים לשיטת רבנו תם אלא שלא הורה כך הלכה למעשה; ואלה דבריו: "אם אתם יכולים להוכיח אל העם ולהחזירם למוטב (כלומר: שיחכו במוצאי שבת לשקיעה כשיטת רבנו תם), אבל לא יועילו ולא יצילו דבריכם שכבר דשו בו העם... ועל זה נאמר יפה שתיקה לחכמים..."²⁸ ואכן גם ר' יעקב פראג' עצמו לא פרסם את תמיכתו בשיטת רבנו תם בציבור שנהג כשיטת הגאונים, עד קרוב לסוף ימיו. וכך הוא מספר:

וגם אני היום כמו חמישים שנה ויותר שעמדתי על הדבר הזה [כלומר: על אמתות שיטת רבנו תם] ואני מתהלך בו בתם לבבי בקרב ביתי ואפילו נוות ביתי אינה שומעת לי בדבר הזה שאומרת לי בפירוש אני הולכת בדרך שהולכים כל היהודים. אבל היא מעצמה מחמרת על עצמה ומתעכבת מלהדליק במוצאי שבת כמו רביע שעה אחר שמדליקין השכנים שכל העיר מדליקין בכמו חצי שעה ופחות אחר שקיעת החמה והיא מדלקת בכמו שני שלישי שעה או שלשה רבעי שעה אחר שקיעת החמה ויש מהשכנות שאינן רוצות להדליק עד שיראו אותה שהדליקה. נמצא הקונטרס שחברתי לעצמי חברתיו. ולא נתעוררתי לשלחו אלא ע"י שבחלום אמרו שטוב הדבר לפרסם הקונטרס הזה בעולם שעל ידו הרבה מהחרדים אל דבר השם יתנהגו על פיו ואפשר שעל ידי זה תקרב הגאולה.²⁹

24. ראה על כך, ועל כל התפתחות העניין: ש"ז הבלין, 'בין השמשות וזמן השקיעה', אסופות יז, תשס"ב, עמ' ט-סח.

25. ר' אברהם פימינטילי, מבוא השמש, אמשטרדם 1668. קונטרס זה נדפס גם כחלק א של ספר תשובותיו, מנחת כהן, למברג תרל"ט.

26. כמותו פוסק גם ר' חזקיה דה סילווא מירושלים (נפטר ב-1698), בעל הפרי חדש, בקונטרס דבי שמש, קריית ספר תשס"ב.

27. ר' יעקב פראג', מחכמי קהיר, חי בין השנים 1640-1710.

28. ראה: ר' פראג', שו"ת מהרי"ף, אלכסנדריה תרס"ב, סי' מז. דבריו הובאו על ידי ש"ז הבלין (לעיל, הערה 24), עמ' כא.

29. ר' יעקב פראג' שם.

גם ר' חיים אבולעפיה ניסה להנהיג את שיטת רבנו תם, אך נכשל בכך אפילו בעירו.³⁰ זהו שלב משמעותי בהתפתחות המחלוקת, מפני שהוא מציג את הפער בין הניתוח התאורטי של כמה פוסקי הלכה מובהקים במזרח ובארץ ישראל שממנו הם מסיקים כרבנו תם, לבין המנהג הרווח בכל האזורים הללו כגאונים. אפילו פסיקת ר' יוסף קארו בשולחן ערוך כרבנו תם, לא עקרה את המנהג, אף שבדרך כלל קיבלוהו בארץ ישראל ובמזרח כמרא דאתרא.³¹

ג. הפסיקה והמנהג המאוחרים³²

מחלוקת האחרונים

כפי שהראה חיים בנשי במחקרו, המנהג באירופה, ובמיוחד במרכז ובצפון אירופה, היה בדרך כלל כרבנו תם (ועיין עוד להלן).³³ שניים מגדולי הפוסקים והמנהיגים בדורות האחרונים ערערו על פסיקה זו, ובאופן עצמאי. ראשון הוא הגר"א, בהגהותיו לשולחן ערוך (לעיל, הערה 4), ואחריו ר' שניאור זלמן מלאדי.³⁴ שניהם תקפו את שיטת רבנו תם מטעמים שונים, אבל הדגישו בעיקר את הסתירה בין שיטתו ובין המציאות. לכאורה, טענו, גם רבנו תם צריך להודות שצאת שלושה כוכבים הוא לילה, כפי שסיכמה הסוגיה במסכת שבת, ושלושה כוכבים יוצאים בהרבה מקומות ובהרבה תקופות זמן רב לפני 72 דקות שאחרי השקיעה, שהוא זמן הלילה לפי שיטתו. בארץ ישראל למשל, זמן צאת שלושה כוכבים אינו מאוחר יותר מעשרים דקות אחרי השקיעה, כלומר – הוא תואם את שיטת הגאונים:

כי רבנו תם וסיעתו יחידאי נינהו נגד הגאונים הראשונים... ומה גם דעה זו נגד החוש ופליאה נשגבה... וגם ראיות רבות ועצומות מסוגיות התלמוד לדעת הגאונים...³⁵

30. ראה: ש"ז הבלין (לעיל, הערה 24), עמ' לב-לה.
31. תקצר היריעה מלהביא את כל הראיות בעד ונגד כל שיטה, ובמיוחד את הראיות מסוגיות התלמוד שנידונו רבות. בפרק זה הבלטתי בעיקר את היחס בין שתי הסוגיות, בעיית אי-התאמה של הקריטריונים וההנחות האסטרונומיות ביסוד השיטות. בפרק הבא נידונה שאלת המציאות והמנהג. אלה הן השאלות החשובות לדיון להלן בעמדת הרבי מקלויזנבורג.
32. חיבורים רבים נכתבו אודות קביעת זמני היום והלילה בדורות האחרונים. מהם על ידי גדולי הפוסקים ומהם על ידי חוקרים. בכל האמור בפרק זה נעזרתי במיוחד במחקרו של ח"פ בנשי (לעיל, הערה 16), חלק ב.
33. לעיל, הערה 16.
34. ראה: רש"ז מלאדי, פסקי הסידור, ירושלים תרצ"ז, סדר הכנסת שבת, עמ' לא, סעיף קכה.
35. רש"ז מלאדי, שם. דברי הגר"א דומים בעניין זה. ראה: ביאור הגר"א על שולחן ערוך אורח חיים סי' רסא, ויורה דעה סי' רסב, סעיף ט'. גם הוא טוען נגד רבנו תם שדבריו על שוויון הזמן בין עלות השחר והנץ החמה בבוקר, לבין שקיעת החמה עד צאת הכוכבים בערב הם מופרכים, שכן הכוכבים

אמנם, לא תמיד הוראת הפוסקים, ואפילו של גדולי עולם כגור"א ורש"ז מלאדי, יכולה לשנות את המנהג המקובל, כפי שנראה להלן.

לעומת פסיקות אלה עומדת הוראתו הפשוטה של ר' משה סופר, בעל חת"ם סופר, מתחילת המאה התשע עשרה, שפסק למול תינוק שנולד אחרי השקיעה במוצאי שבת בשבת הבאה, כלומר הוא פסק כרבנו תם שזמן זה שאחרי השקיעה הרי הוא כיום גמור:

והנה אנחנו כולנו במדינות אלו עושים במלאכה עש"ק עד קרוב לשעה או ג' רביע שעה קודם צאת הכוכבים,³⁶ נמצא אנו תופסים במוחלט כשיטת רבנו תם, ואיך אח"כ בהגיע יום השבת ויהיה מוטל עליו למול בנו ביום ח' ללידתו יאמר ויחוש לדעת הסוברים שכבר היה לילה אז ונמצא עבד תרתי קולי דסתרי אהדדי, עשה מלאכה עד סמוך לג' רביעי מיל ומתעצל במ"ע [= במצוות עשה] של ביום השמיני ימול כאלו אותו זמן היה לילה ויהיה מן המתמיהים.³⁷

באופן דומה פסקו גם תלמידיו, ובכללם ר' שלמה גאנצפריד בעל קיצור שולחן ערוך בסימן עה סעיף א.

עדותו של החתם סופר שבמקומו היו עושים מלאכה גם אחרי שקיעת החמה בערב שבת כשיטת רבנו תם, היא חד משמעית. לעומת זאת, בין פוסקי גליציה היו גם כאלה שהסתפקו במחלוקת ונמנעו מלהכריע בה, וביניהם גם ר' שר שלום רוקח מבעלזא³⁸ ור' יחזקאל משינובה. כך מעיד ר' חיים אלעזר שפירא ממונקאטש:

ובפרט בשיטות הראשונים בבין השמשות אשר הוא כמים שאין להם סוף, ומה גם כי לדינא בהלכה ברורה אין באפשרותי להכריע... וכאשר שמעתי מפה קדוש אדמו"ר הגה"ק משינעווא [= ר' יחזקאל שרגא הלברשטם] שהגיד בשם רבו הרש"ש [= הר' שר שלום] מבעלזא שלא יהיה אפשר לעמוד ולהכריע בשיטות הפוסקים ר"ת והגאונים בזה עד בוא קץ... רק שצריכים ללכת בזה בכל מקום בדאורייתא לחומרא ובדרבנן... כתב להקל.³⁹

נראה שהתעצמות הוויכוח בין גדולי ישראל גרמה לנסיגה מעמדות ברורות לעמדת ספק המחמירה בכל מצב, כלומר: בערב שבת מורים לנהוג כגאונים ולכן יש להקדים את זמן כניסת השבת לשקיעת החמה, ובמוצאי שבת כרבנו תם. במקרה של ספק כמו במילה תהיה הפסיקה לחומרה, והמילה תהיה ביום א ולא בשבת.

יוצאים בזמן הרבה יותר קצר. רבים העירו שרש"ז מלאדי סותר עצמו ופוסק כרבנו תם בשולחן ערוך שלו, ראה: שו"ע הרב, אורח חיים סי' רס"א סעיף ה'.

36. זאת אומרת לפחות 12 דקות אחרי השקיעה או אפילו עד חצי שעה. כנראה שיותר מכך לא נהגו מפני תוספת שבת.

37. שו"ת חתם סופר חלק א, אורח חיים, סימן פ.

38. רש"ש מבעלזא, תלמידו של החוזה מלובלין, וראשון לאדמו"רי בעלזא באמצע המאה התשע עשרה.

ר"ש משינובה הוא בנו של ר' חיים מצאנז, ויורשו העיקרי.

39. ח"א שפירא, שו"ת מנחת אלעזר, מונקטש תרס"ב-תר"צ, א"ח, סי' כג.

מנהגי הקהילות במחלוקת רבנו תם והגאונים

עד כאן הבאנו סקירה מהירה ומקוצרת של הוראת ההלכה במחלוקת. ומה ביחס למנהג? עיון משווה במקורות ההלכתיים מעלה מסקנות מעניינות:⁴⁰

- א. יש פער ברור בין הוראות ההלכה בחלק מתפוצות ישראל לבין המנהג הרווח, ובדרך כלל גדול כוחו של המנהג מכוחה של ההלכה. כפי שראינו למעלה פוסק ר' יוסף קארו מרא דאתרא דארץ ישראל כרבנו תם, אך המנהג הרווח הוא כגאונים, כמעט ללא פקפוק. מכלל זה יש להוציא רק יחידים המחמירים על עצמם, וגם עולים מאירופה בתקופה המאוחרת שמביאים עמם את מנהג מקומם כרבנו תם. מצד שני, גדולי הפוסקים בסוף המאה השמונה עשרה באירופה, הגר"א ורש"ז מלאדי פוסקים כגאונים, אך המנהג הרווח הוא כרבנו תם.⁴¹
- ב. ניתן להראות התאמה חד-משמעית בין מרחקה של קהילה מקו המשווה, ובין נטייתה לפסוק כאחת השיטות. לאמור, ככל שמיקומה של קהילה הוא יותר צפוני, וממילא גדל הזמן החולף בין השקיעה ובין החשכה וצאת הכוכבים, כך היא נוטה יותר לפסוק כרבנו תם, אשר לפי שיטתו אכן רב הזמן שבין השקיעה לבין הלילה. בארץ ישראל הדרומית יחסית, הלילה יורד במהירות וצאת הכוכבים הוא עד 20 דקות מזמן השקיעה, והמנהג הרווח הוא כשיטת הגאונים. "האינסטינקט ההלכתי"⁴² פועל כאן לטובת שיטה זו, שכן הזמן הנקוב בסוגיה בשבת הוא שלושת רבעי מיל אחרי השקיעה, זמן הזהה בקרוב לזמן צאת הכוכבים האמתי. ככל שנצפין יותר, נמצא את שיטת רבנו תם שלטת, והסיבה לכך נראית פשוטה. הפרש הזמן הארוך שבין השקיעה ובין צאת הכוכבים והחשכה הגמורה באירופה המרכזית ויותר מזה בצפונית, מתאים להפרש הזמן הגדול בין השקיעה לצאת הכוכבים כשיטת רבנו תם (72-90 דקות), ומכאן הנטייה לנהוג לפי שיטתו.
- נסקור אפוא בקצרה את מפת הפסיקה:⁴³

40. חלק מהדברים להלן הם על פי מסקנותיו של ח"פ בניש (לעיל, הערה 16), ולעניות דעתי יש בהם תרומה חשובה מאוד לחקר ההלכה מפני שהם מבהירים דרך דוגמה אחת קלסית תופעה חשובה בתולדות ההלכה. ודוק: לא שיש התאמה מוחלטת בין הפסיקה לבין המציאות – ההלכה דהיינוה שומרת הרבה פעמים על האוטונומיה המחשבתית, גם כלפי המציאות – אך הנוהג הרווח מתאים עצמו למציאות.
41. ח"פ בניש (לעיל, הערה 16) הראה שבהונגריה ובחלק מגרמניה אמנם פסקו כרבנו תם גם לקולא אך לא חיכו 72 דקות ממש בצאת השבת אלא עד זמן צאת הכוכבים שבממוצע היה כ-45-50 דקות לאחר צאת השבת.
42. יעקב כ"ץ הכניס לשיח ההיסטורי-הלכתי מושג זה כשהראה שהרבה פעמים ההלכה המתקבלת על דעת העם היא זו שמתאימה לתחושה האינטואיטיבית שלהם של פגיעה או היעדר פגיעה בעיקרון המקודש, ולא ההלכה כפי שהיא עולה מתוך ניתוח מקורות ההלכה. ראה: "כ"ץ, גוי של שבת, ירושלים 1983, עמ' 176.
43. ראה אצל ח"פ בניש (לעיל, הערה 16), פרקים מד-מו.

1. בארץ ישראל, במצרים ובשכנותיהן, נהגו בדרך כלל כשיטת הגאונים.
2. בארצות צפון הים התיכון (תורכיה ויוון) נהגו כשיטת הגאונים, למעט השנים 1750-1800 שבהן נהגו כרבנו תם. באיטליה גברה הנטייה לטובת שיטת רבנו תם.
3. בארצות דרום אירופה ומרכזה (הונגריה וגרמניה) נהגו כרבנו תם, אך הרבה פעמים לא חיכו את מלוא הזמן עד לחשכה אלא קבעו את הלילה בצאת הכוכבים, גם כשזה חל כ-45-50 דקות בלבד אחרי השקיעה.
4. בצפון אירופה (מרכז פולין, ליטא, אוקראינה, רוסיה וכו') נהגו כרבנו תם.

התמונה המצטיירת היא של התאמה כמעט מושלמת בין הנתונים האסטרונומיים של אזור מסוים לבין המנהג באותו מקום. פוסקי הלכה כמו הגר"א, רש"ז מלאדי ואחרים דנו אמנם בקשיים שבשיטות השונות, אבל אף אחד מהם לא העלה על דעתו שלפסיקה יש אופי גאוגרפי מובהק. ברור גם שבמקורן של השיטות בספרות הראשונים והגאונים ובסוגיות הגמרא שעליהן הן נסמכות, הדיון הוא כללי ועקרוני, ואין לו זיקה למיקום הגאוגרפי.

ד. הלכה ומטא-הלכה בפסיקת הרבי מקלויזנבורג כשיטת רבנו תם

ראינו בתחילת הדברים את החשיבות המרובה שאותה ייחס הרבי מקלויזנבורג לפסיקה כרבנו תם בגדרי זמן בין השמשות והלילה. אמנם, מאבקו זה של הרבי מקלויזנבורג למען שיטת רבנו תם תמוה מכמה בחינות:

- א. קשה להבין מדוע פוסק מאוחר, שנרתע פעמים רבות מפסיקה עקרונית,⁴⁴ מכניס כאן ראשו בין הרים גבוהים ומביע עמדה נחרצת, ואף נאבק עליה פומבית מתוך תחושת שליחות? ועוד, נימת הספק העולה מדבריהם של דודו הרבי משינובה או של המנחת אלעזר ממונקאטש, שהולכים בשאלה זו לחומרה, איננה מאפיינת את פסיקותיו: "ומה גם לדידן דנקטינן כשיטת רבנו תם בין לקולא בין לחומרא וכמו שהארכנו בזה הרבה" (שפע חיים, ד, סי' יט).⁴⁵
- ב. כאמור, מנהג ארץ ישראל הוא כשיטת הגאונים.⁴⁶ כמובן, כל יחיד יכול להחמיר

44. הרבה פעמים הרבי מקלויזנבורג מעדיף בפסיקתו להסתמך על מנהג ומסורת קיימת ולא להכריע הכרעה חדשה, ואין כאן המקום להאריך בכך.

45. ההסתמכות לקולא היא על תשובת החתם סופר שהובאה לעיל המעיד שעושים מלאכה בערב שבת גם אחרי השקיעה כחצי שעה יותר, לפי שיטת רבנו תם. לגבי כניסת השבת הוראת הרבי הייתה אמנם להחמיר לכתחילה כמאמר הגמרא בשבת הנ"ל משעה שהחמה נוטה מראשי האילנות, כדי להימנע מספקות ולקיים תוספת שבת.

46. בעניינים אחרים, לא תמיד הורה הרבי מקלויזנבורג לנהוג כמסורת אבות נגד מנהג ארץ ישראל. כך למשל, למרות הוראת הדברי חיים שבחורים יניחו תפילין בחול המועד כמנהג אשכנז ונגד הוזהר, הורה הרבי לקיים את מנהג ארץ ישראל, ולא להניח. ראה: שו"ת דברי יציב, אורח חיים, י-יד.

לעצמו, אך הדרישה לקיים באופן ציבורי את שיטת רבנו תם נגד מנהג ארץ ישראל אומרת דרשני.⁴⁷

בתשובותיו של הרבי מצאנו שתי מערכות שיקולים המסבירות את עמדתו:

1. שיקולים מטא-הלכתיים או שיקולים הנובעים מהתאוריה ההלכתית שלו.
 2. שיקולים סוציו-היסטוריים.
- להלן נדון בנפרד בכל מערכת שיקולים.

1. השיקולים המטא-הלכתיים

מבחינת הסוגיה המסוימת שבה עסקינו, קביעת זמן בין השמשות, הדיון המטא-הלכתי העומד בפנינו הוא על תפיסת הזמן בהלכה. מנקודת מבט כללית, עולות בתשובותיו שאלות יסוד של מחשבת ההלכה, ובמיוחד סוגיית היחסים בין ההלכה ובין המציאות, ומעמדו של המדע כמתווך בין שתי המערכות.

תשובתו הראשונה בסוגיית 'בין השמשות' לפי סדר התשובות בספר התשובות (דברי יציב, אורח חיים סימן קח וגם בשתי התשובות הבאות – קט-קי), איננה פותחת במחלוקת הגאונים ורבנו תם באופן ישיר, אלא בקביעת גדרי היום והלילה באופן עקרוני, ובהתמודדות עם בעיית הארצות הצפוניות שבהן אין כלל חשכה בחודשי הקיץ. זו בעיה שהתחבטו בה פוסקי הדורות האחרונים, אך תשובתו של הרבי מקלויזנבורג יוצאת דופן באורכה וביסודיותה, וגם בפתרון שהיא מציעה לבסוף.

בעיה זו הועלתה על ידי הגר"א בהגהות לשולחן ערוך (אורח חיים סי' רסא) כטענה נגד שיטת רבנו תם, שהרי לדעת רבנו תם החשכה היא הקובעת את תחילת הלילה, ולא שקיעת החמה, וממילא במקום שאין חשכה גם אין לילה 'הלכתי', ואין ההלכה יכולה להתקיים כמעט בשום מובן (איי-אפשר למנות ימים, אין שבת, אין שבעה נקיים וכו'). לעומת זאת, לשיטת הגאונים הקובעים את הלילה על פי שקיעה בצירוף מקדם זמן (כשמונה עשרה דקות), ניתן ברוב המקומות המיושבים להגדיר לילה 'הלכתי', כיוון

47. ראוי להדגיש את חריגותה של הפסיקה כרבנו תם בציטוט מובאה מתוך ספרו של הרב יחיאל מיכל טיקוצ'ינסקי, קונטרס בין השמשות, ירושלים תרפ"ט, עמ' מז, שהוא אחד המקורות המבססים את שיטת הגאונים, שעל פיהם נהגו כלל ישראל היושבים בארץ ישראל: "ופוק חזי מאי עמא דבר שכל ישראל וכמעט כל ראשי ישראל (למעט יחידים המחמירים על עצמם) הולכים כשיטת הגאונים ואפילו הברכי יוסף שברוב הדינים הולך כמרן המחבר כותב שהמנהג כשיטת הגאונים ומנהג ישראל תורה" (עמ' מז). היחידים שיתכן שהרב טיקוצ'ינסקי מתכוון אליהם הם רבני בריסק שישבו בירושלים כגון: הגר"ז מבריסק, ואולי גם ר' יוסף חיים זוננפלד רבה של העדה החרדית עד ראשית שנות השלושים במאה העשרים. גם החזון איש הורה להוציא שבת כארבעים וחמש דקות אחרי השקיעה והיא חומרה בשיטת הגאונים עם תוספת שבת, אבל ודאי לא כשיטת רבנו תם. לוחות הזמנים הנהוגים בארץ הם פחות או יותר כהנחיית החזון אי"ש.

שיש שקיעה.⁴⁸ המקומות הצפוניים ביותר לא היו בדרך כלל מיושבים ביהודים.⁴⁹ הרבי מקלויזנבורג מציע בדיונו שלושה דגמים אפשריים לקביעת היום והלילה:

1. יום ולילה כיחידות זמן קבועות המסתכמות ב־24 שעות (יממה), ללא תלות בגרמי השמים או באור ובחושך.⁵⁰
2. היום והלילה זהים חופפים להופעת האור והחושך הטבעיים.
3. יום ולילה נקבעים על פי זריחת השמש ושקיעתה (הזריחה והשקיעה אינם חופפים לאור ולחושך).

התפיסה הפשוטה והאינטואיטיבית היא זו המוצעת בדגם השלישי, זה הפיזיקלי-אסטרונומי, ולפיו תנועת גרמי השמים היא הבסיס למדידת הזמנים כולם. האור והחושך וזמן היממה, שהוצגו בשני הדגמים הראשונים כתופעות עצמאיות, נתפשים כרגיל כהיבטים שונים של התופעה האסטרונומית. אמנם, הרבי מקלויזנבורג מוצא תימוכין לקיומם של שלושת הדגמים בדרשות חז"ל על פסוקי הבריאה. הכתוב אומר:

ויבדל אלהים בין האור ובין החֹשֶׁךְ. ויקרא אלהים לאור יום ולחֹשֶׁךְ קרא לילה.
(בראשית א', ד-ה).

אף שפסוק זה יכול להתפרש כמי שמזהה בין המושגים, שכן היום הוא שמו של האור, הרי חז"ל פירשו: "קרא אלהים לאור ופקדו על מצוות היום וכו'" (פסחים ב ע"א), ומדבריהם עולה שהקב"ה בקריאתו מצרף שני עניינים שבמהותם הם נפרדים – את האור והחושך אל הזמן. כך הוא פירוש הפסוק לדבריהם: האור מופקד על ממד הזמן הקרוי: 'יום'. לפי מדרש חז"ל זה אכן יש הבחנה בין דגם א לדגם ב.

הבסיס להבחנה בין דגם ב (אור וחושך) לבין דגם ג הוא בריאת המאורות ביום הרביעי לבריאה. יש מי שפירש שבריאת האור ביום א איננה מתייחסת לאור הפיזיקלי

48. זכורני לפני שנים, בשנת תשנ"ב עת היינו בפטרבורג בעונת הקיץ, ואכן השמש שקעה אך חושך לא היה. הצענו לפני מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א את הסוגיות ההלכתיות והוא הציע לפני הגרש"ז אוירבך זצ"ל שהורה לחומרה, לחלק את הזמן בין השקיעה לזריחה לשניים, ובחצי הזמן לנהוג כחול, או להוציא צום וכיו"ב. את התשובה המובאת למעלה לא הכרתי אז. בכל אופן, פטרבורג היא מהצפוניות בערים שבהן יושבים יהודים, ועדיין יש שם שקיעה וזריחה, אף שהלילה לבן. תשובתו ההלכתית של הרבי מקלויזנבורג מקלה הרבה יותר, וראה בגוף המאמר.

49. ראייתו של הגר"א היא מכוח זה שבקהילות רבות היה מצב כזה ובשום מקום לא שמענו הסתפקות בקביעת הזמן או חומרה ומכאן שלא פסקו כשיטת רבנו תם שחסרונה הוא שאינה ניתנת להכללה. אמנם יש להקשות שהרי גם הגאונים קבעו את שיטתם לפי שיעורים שנאמרו בגמרא לשיטת ר' יהודה שאמר 'הכסיף העליון והתחתון לילה'. ואם זה לא מתקיים, הרי שגם לשיעור הזמן אין ערך. אמנם אם נסבור שהשמש היא הקובעת את גבול היום מבחינה מהותית, כאחד מצדדי הספק של שיטתם, קל לפתור את הבעיה. וראה להלן בגוף הפרק.

50. היממה מתחלקת כמובן ליום ולילה שהאורך של כל אחד מהם יכול להשתנות, אך יש לה מעמד עצמאי, והיא אינה תלויה במדידה שלהם. אין בדבריו התייחסות לשאלה מהי נקודת האפס ממנה מתחילים למדוד את הזמן.

אלא לאור מטפיזי (רש"י על בראשית א', ג). לפי פירוש זה אכן יש לזהות את האור הפיזיקלי עם תנועת גרמי השמים שכן הוא בא לעולם רק בבריאת המאורות. אך מי שפירש שאכן הבדלת אור וחושך הממשיים נעשתה ביום א' (ריש לקיש, ר' יוחנן ור' ברכיה במדרש שהובא בתשובה קח⁵¹), על כורחו שהוא סבור שיש להבחין בין האור והחושך כתופעה פיזיקלית לבין מציאות גרמי השמים.

לדגם הראשון מוצא הרבי תמיכה בפסיקת בעל מור וקציעה⁵² ולפיה ניתן למנות בארצות הצפוניות שבע פעמים 24 שעות וביום השביעי לנהוג שבת ללא זיקה לארצות האחרות. אם היממה הייתה תלויה באור וחושך לא הייתה משמעות לפסיקה זו שהרי אנו עוסקים במקומות שבהם נוהגים אור או חושך שלושה חודשים ברציפות.⁵³ ודוק, הבעיה בארצות הצפון אינה ממוקדת רק בקביעת השבת, כמו במקרה של ההולך במדבר, אלא באבדן מוחלט של מושגי הזמן. רק אם אנו פועלים על פי דגם א', לפיו ל'זמן השעון' – ליחידת היממה, יש משמעות גם כאשר אין אור וחושך, ניתן להגדיר את השבת על ידי מניין זמן עצמאי במקום שאין בו אור וחושך.

הדגם השני חופף לשיטת רבנו תם, התולה את היום והלילה באור ובחשכה, ולא בשקיעה.

הדגם השלישי מוצע במפורש על ידי ר' אברהם אבן עזרא בפירושו לתורה (שמות י"ח, יג), הקובע את היום והלילה כתלויים בזריחת החמה ובשקיעה, וטוען שההתייחסות לכוכבים כסימן לחשכה לפי חז"ל היא חידוש שחידשו הם כ"תוספת שבת", אבל באופן מהותי הזמן נקבע על פי גרמי השמים.⁵⁴

כפי שראינו, ניתן לפתור את בעיית הזמנים ההלכתיים בארצות הצפוניות על ידי קביעה שרירותית של היממות ללא קשר לשמש ולאור (דגם א'), או על ידי התייחסות לשקיעה ולזריחה ולא לאור ולחושך (דגם ג'). הרבי מקלויזנבורג אינו דוחה את הדגם הראשון, אך סובר להלכה ולא מעשה שיש לנהוג על פי הדגם השלישי גם בארצות הצפוניות, ולקבוע את תחילת הלילה בשקיעת החמה. לדבריו, במקום שבו אין חשכה ניתן לנהוג כך גם על פי שיטת רבנו תם. הלכה למעשה הוא מציע להמתין ולהחמיר כשיטת רבנו תם עד שיהיה החושך המקסימלי באותו מקום, כפי שממתינים לחושך במקומות בהם מחשיך לגמרי, כגון בארץ ישראל. מבחינה הלכתית יש אם כן הצדקה להבחנה בין שלושת הדגמים, ולהתנגדות לתפיסה האינטואיטיבית המעמידה את כל מושגי הזמן על תנועות גרמי השמים.

51. על פי בראשית רבה פרשה ג ד, מהד' תיאודור-אלבק; ירושלמי ברכות פ"ח, יב ע"ג; בבלי חגיגה יב ע"א.

52. י' עמדין, מור וקציעה, אלטונה תקכ"א, אורח חיים, סי' שד"ם.

53. אין לומר שיש משמעות לימים בלא ערב ובוקר שהרי נאמר: "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד".

54. לפי שיטת הגאונים זמן בין השמשות הוא ספק, מפני שאין אנו יודעים האם היום מסתיים בשקיעה או בחשכה. לפי ראב"ע פשוטו של מקרא נוטה לאפשרות הראשונה.

נראה, כי מעבר לתועלת ההלכתית יש לניתוח שהוצג כאן חשיבות תאורטית גדולה. על ידי ההבחנה בין המושגים: יום ולילה, אור וחושך, זריחה ושקיעה, ההלכה שוחררה מכפיפות למציאות הטבעית. כלומר: אם מושגי הזמן ההלכתיים היו כפופים לתנועת גרמי השמים, ניתן היה להסיק שכל קטגוריות הזמן ההלכתיות אינן אלא תרגום של מצבים אסטרונומיים. מכאן קצרה הדרך לקביעת ההלכה על פי שיקולים מדעיים ולא הלכתיים, שכן הכלים המדעיים מתאימים יותר להשגת אינפורמציה אסטרונומית. להלן נראה כי הרבי מקלויזנבורג ער לאפשרות זו והוא תוקף אותה חזיתית. דומני שבתפיסת הזמן שלו, המשחררת את הזמן ההלכתי מהנתונים האסטרונומיים, מניח הרבי מקלויזנבורג יסודות לגישה 'נומינליסטית' כלפי קטגוריות הזמן בהלכה. בנוקטי את המונח 'נומינליסטית' כוונתי לעמדה שתיאר יוחנן סילמן ולפיה ההלכה איננה מתיימרת להיות תואמת למציאות או שהמציאות תתאים אליה, אלא המושגים ההלכתיים הם בעלי תוכן פנימי-פורמלי או לחילופין סובייקטיבי-תודעתי בלבד.⁵⁵ אם היום והלילה והאור והחושך אינם תלויים אחד בשני ושניהם אינם תלויים בשמש, אזי ניתן להעלות על הדעת הגדרות שונות לקביעת גבול היום והלילה שאינן תלויות בנתון האסטרונומי, אלא בשיקולים הלכתיים עצמאיים או בתפיסת בני אדם. ההצבעה על האופי הנומינלי של מושגי הזמן היא רבת חשיבות להבנת דיוניו הבאים של הרבי מקלויזנבורג.⁵⁶

הביטוי המובהק למגמה זו בא בדברי התנגדות חריפים שהוא כותב בעקבות קונטרס בשם 'הנשף' שהוציא הרב מאיר פוזנא בלונדון בשנת תשכ"ח.⁵⁷ בקונטרס זה מציע המחבר לקבוע את זמן הלילה בכל מקום בעולם על פי חישוב סטנדרטי של מיקום השמש מתחת לאופק. הוא מציע לקחת את ירושלים או מקום אחר בארץ כנקודת האפס, למדוד את מצב השמש בזמן צאת הכוכבים (מעלות מתחת לאופק) ולהעתיק זאת למקומות אחרים בעולם. על פי שיטת מדידה זו יתחיל 'הלילה ההלכתי' ברוב המקומות הרבה לפני זמן רבנו תם.⁵⁸ הרבי מקלויזנבורג קיבל מן המחבר קונטרס זה, ותקפו בדברים חריפים ועקרוניים:

55. 'י' סילמן, 'היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם לריאליזם', דיני ישראל יב, תשד"מ-תשמ"ה, עמ' רמט-רסז. וראה להלן בגוף המאמר בהרחבה על עמדה זו.
56. להלן תוצג גם אפשרות אחרת בהבנת שיטתו המטא-הלכתית.
57. התשובות קט-קיב שאני מצטט מהן נכתבו בשנים תשכ"ח-תשכ"ט, סמוך לפרסום קונטרס הנשף. גילוי הדעת הציבורי פורסם על ידי הרבי בשנת תשכ"ח. ומסתבר שהרב המחבר ביקש הסכמה מהאדמו"ר או הגיש לו כשי את חיבורו, ומכאן התפתח המשא ומתן ביניהם.
58. בשיטת מדידה זו השתמשו כמה מחברים בדור האחרון. כך ח"פ בניש (לעיל, הערה 16), וכן: מ' קוסובר, מעגלי צדק, בית חלקיה תשמ"ט. המחבר הנ"ל זכה להסכמה מכמה פוסקים חשובים בארץ, ובספרו יש טבלות רבות המחושבות לפי שיטה זו של זווית מציאות השמש מתחת לאופק. אמנם לשיטתו אין כל סתירה לרבנו תם כיוון שהוא הציע פירוש מחודש לרבנו תם ולפיו ה'שקיעה השניה' של רבנו תם, כלומר: סוף הזמן, היא השקיעה הממשית של גלגל השמש, וארבעה מילין שמדובר עליהם הם מתחילת נטייתה של השמש לשקוע, בערך מפלג המנחה. הדברים עצמם קשים מכמה בחינות.

אמנם לעיקר חידושו בקונטרס הנקרא 'הנשף' שראיתו רק עתה, לא הסכמתי לו כלל ולא אוכל להסכים, ובודאי דהמנחת כהן והפר"ח⁵⁹ וחבל הפוסקים הנוהים אחריהם מלפני מאות בשנים, כל רז לא אניס להו ובקיאין בכל חדרי תורה וחכמה, וח"ו להעלות על הדעת שרבותינו הפוסקים היה להם חסרון ידיעה בזמניהם בחכמה, ומכ"ש כשנוגע להלכה של תורה ממש, וטובה צפרנן של ראשונים וכו' [יומא דף ט' ע"ב], וכל החכמים בעיניהם של זמן הזה הם כקליפת השום נגדם, ואם ח"ו תלך בדרך עקלתון זה תפוג תורה ח"ו, וגם בהל' טריפות וכדומה שח"ו שישתנה לפי המציאות ודעת רופאיהם, ולדוגמא בשיעור כותבת דמיתבא דעתא, יאמר הרופא שלפי חוסר הקלוריות וכדו' של אדם זה לא מיתבא דעתא כזה ואצלו יש שיעור אחר, בודאי שכל דבריהם לא יזוזו זיו כל שהוא מדברי ושיעורי חכז"ל ורבותינו הגאונים והפוסקים.⁶⁰

ההתנגדות המוצגת כאן נובעת מהחשש לפגיעה בכבודם ובסמכותם של פוסקי הלכה גדולים ומתוך כך פגיעה בהלכה עצמה, כפי שנראה להלן. זאת ועוד, מוצגת כאן ביקורת עקרונית, המתייחסת לא רק לשיטה ההלכתית אלא גם למתודולוגיה שבבסיסה. הניסיון להציע פתרון למחלוקת, ובמקרה זה במחלוקת על קביעת הלילה, באמצעות בדיקה מדעית, הוא שגיאה מתודולוגית. חז"ל קבעו גדרים המאפשרים לכל אדם לקבוע את זמני היום, מפני שהתפיסה הסובייקטיבית של הזמן היא המכריעה. גם אם תהיה בידינו הוכחה מדעית שהשמש כבר נטתה במקום מסוים יותר מ־x מעלות שהן חשכה בירושלים, אבל עדיין אין רואים שם כוכבים או שעדיין לא הכסיפו השמים, אין לזה חשיבות מנקודת ראות הלכתית:

וזה ודאי שחכז"ל לא אמרו שימדדו שיעור האור והחושך שבירושלים באיזה מכונה שמודדת עוצמת האור או החשך המצוי כעת, ודרך תורה לחוד ודרך מדע לחוד, וכיון שלא נזכר בשום פוסק אין לנו אלא שיעורי חז"ל וזמניהם, שהכל נמסר לחכמים שיאמרו זמני יום ולילה עפ"י התורה... (שם).

"ודרך תורה לחוד ודרך מדע לחוד", כלומר: יש כאן שתי מתודולוגיות הפועלות במקביל, ואין הכרח שתיפגשנה.⁶¹ הניסיון להמיר את הקריטריונים שקבעו חז"ל

59. שפסקו כרבנו תם ואף הציעו בסיס אסטרונומי לשיטתו.

60. דברי יציב, אורח חיים, קי, יא.

61. האריך לבאר היבט זה של ההלכה רי"ד סולוביצ'יק בספרו איש ההלכה, ירושלים תשל"ט, עמ' 23-58, ובחיבורו 'מה דורך מדור', דברי הגות והערכה, ירושלים 1982, עמ' 57-98. במינוחיו של הרב סולוביצ'יק ההלכה היא מהות אפריורית ואידאלית ומכאן שאין היא תלויה כלל בניסיון האנושי-מדעי. אמנם הדמיון הוא חלקי בלבד ומתמצה ברעיון שהחוקיות הפנימית של ההלכה מקבילה למציאות ואיננה נובעת מהניסיון המציאותי. לדעת הרב סולוביצ'יק עובדה זו נובעת ממהותו של ההיגיון ההלכתי. איני חושב שזו עמדת הרבי מקלויזנבורג וגם אין זו עמדת רוב פוסקי ההלכה, שגם אם הם דחו את קביעת ההלכה על פי המדע בפועל, לא סברו שהיגדים הלכתיים הם אדישים

בקריטריונים מדעיים-פיזיקליים, מניח שיש ביניהם התאמה מהותית ורק השפה היא שונה, ולכן ההמרה למדידה של זווית השמש היא נכונה. לדידו של הרבי מקלויזנבורג זו טעות קונספטואלית:

וגם אפשר להוסיף כשיעור המיל היותר גדול,⁶² אך רק במסגרת הנך ד' מילין שמסרו לנו חז"ל ולא יותר... אבל לא שמחשבין המעלות לסילוק האור,⁶³ ושזה גופא יעשה יום ולילה דזה אינו כבר מסימני ושיעורי חז"ל, וכיון שנשלם זה הזמן הרי הוא בכל מקום לילה מן התורה, כי אין לנו רק השיעור של התורה, ומ"מ היכא דשיעור זה [= של זמן הליכת ארבעה מילין] והכסף אינו בחדא מחתא, יש מקום להחמיר ולהוסיף עוד זמן עד שיכסף, שזה מסימני חז"ל במסגרת התורה ודו"ק.⁶⁴

מדוע, לפי התאוריה של ההלכה של הרבי מקלויזנבורג, אין לבסס את מערכת הזמן ההלכתית על נתונים טבעיים שניתן לגלותם באמצעים מדעיים?

א. אחת הסיבות שמעלה הרבי מקלויזנבורג היא הדמוקרטיזציה של ההלכה. כלומר: השיעור איננו נתון רק למומחים אלא לכל אדם:

והמתבאר לנו מדברי הפוסקים, שחז"ל ברוח קדשם קבעו לנו סימני אור וחשך שיוכל לראותם כל איש ואשה מישראל בכל מקום שהם, כגון עמוד השחר ושיכיר וכו', ושקיעה"ח והכסף וצאה"כ, ולענין הדלקת נר שבת אדשמשא אריש דקלא... שזה לכל נמסר (שם סעיף יב).

יש לחדד את האמור כאן. גם אם יהיה בידי כל יהודי לוח זמנים (כנהוג היום) ומנקודת ראות פרגמטית הבעיה נפתרה, עדיין ההלכה יכולה להתקיים דה-פקטו רק מפני שיש תיווך של מומחים לאסטרונומיה. ההלכה במצבה האופטימלי אמורה לאפשר לכל יהודי לעמוד בכללים שלה, ומכאן שעל גודי ההלכה להיות מבוססים על מפגש בלתי אמצעי של כל יהודי ויהודי עם סימני הזמן שבמציאות הטבעית. קביעת גודי הזמן על פי הסימנים שנתנו חז"ל, היא מהותית לתפיסת ההלכה. הרבי מקלויזנבורג מודה אמנם שלעניין קידוש החודש אנו נזקקים לחישובים אסטרונומיים מסובכים וממילא גם לידע

למציאות. עמדה זו אפשרית עבור הלמדן הטיפוסי, אך איננה מקובלת בדרך כלל על פוסקים שעיסוקם במציאות. וראה להלן.

62. כלומר להחמיר לחשב מיל כעשרים וארבע דקות: וזו מחלוקת תרומת הדשן (סי' רכ"ג) והלבוש על אורח חיים סי' רלג.

63. וראה גם דברי יציב, בתשובה קיא שם: "ברור כשמש שנמסר לישראל שיעור זמן מה שידעו כל ישראל, ולא תליא במכונות של מדידת אור וחושך ממקום אחד לחברו שנמסר לידועי מפת הארץ ונופה, רק לכל מקום מה שיוכל העין לראות לפי הסימנים שמסרה לנו התורה"ק לכל מקום...."

64. דברי יציב, אורח חיים, קי, יד. לדבריו קביעה זו היא גם לקולא, כלומר: אם עובר שיעור הזמן של ארבעה מילין ולכל היותר 'משהכסף', הרי זה לילה לכל דבר ונחשב ליום הבא לעניין מילה וכדומה, גם אם זווית השמש נמוכה עדיין מהזווית בה נמצאת השמש בזמן מקביל במקומות אחרים.

מדעי שאינו פנים הלכתי. אך לדידו יש בכך ראייה לדבריו, שכן רק בעניין זה מורה ההלכה להיזקק למדע מפני שבמהותו הוא מסור בידי מומחים, היינו בית הדין הגדול, ואינו נקבע בידי כל אדם. העובדה שההלכה הורתה רק שם להיזקק לחישובים מדעיים מחזקת את הטענה שגדרי הזמן היום יומיים תלויים בסימנים שנתנו חז"ל בלבד:

והם לא מסרו לנו סימנים וחישוב זמנים, שרק הסנהדרין בקידוש החדש וחכמי התכונה ידעו זאת, שא"א למסור זה לדורות להמון בית ישראל לפי חשבונות של תקופות ומעלות שזה יעשה יום ולילה, והכא עור יותר שגם מדידות הארץ צריך לידע לכל מקום באיזה נוף נמצא שיהיה מתאים לפי נופו של המעלות לארץ ישראל, והרמב"ם לא הזכיר ענין המעלות וכו' אלא לתקופות ומזלות בהלכות קידוש החדש ששייך לסנהדרין וחכמי התורה, וכן בלבוש לא הזכיר זה בהלכות שבת והלכות ק"ש ותפלה, ואם זה היה נוגע לכל יחיד לידע מתי יקרא ק"ש ויתפלל וישמור שבת ומועדים לא היו מונעין חז"ל ללמוד לנו את זה, וכמו שלמדו אותנו כמה חכמות טבעיות בכלאים ובעירובין ובנוגע לטומאה וטהרה, ולא הניחו חז"ל אותנו שנלך אצל חכמי יון ללמוד חכמתם החיצונית לסמוך עליהם לדברי תורה הק'...

ב. סטנדרטיזציה של גדרי הזמן. אף שאין ההלכה נקבעת על פי הניסיון המדעי, הרבי מקלויזנבורג לא הציע תאוריה הלכתית המנתקת לחלוטין את ההלכה מהמציאות. אין עמדה הלכתית שתאמר על אור גמור שהוא לילה, וודאי שחשכה מוחלטת, לפי שיטת רבנו תם, היא לילה ולא יום. החרות לקבוע שיעורים וסטנדרטים למרות אילוץ המציאות היא בתחומים האפורים של הזמן, שאליהם ניתן להתייחס באופנים שונים. כך יכולים חז"ל והפוסקים לקחת בחשבון גם היבטים שאינם פיזיקליים כגון השיקול ה"דמוקרטי" שהוזכר לעיל, התחשבות בראליה האנושית, בצורכי ציבור וכד', וכפי שקבעו חכמים ששיקולי עיבור השנה אינם מתמצים רק בפערים שבין שנת הלכנה לשנת השמש אלא כוללים גם צרכים כלכליים וחברתיים.⁶⁵

זאת ועוד: אופיו הכללי והסטנדרטי של השיעור תורם גם לקביעותה ויציבותה של הנורמה, גם כאשר אין היא מתאימה בכל מקום למצב ה'אמתי'.⁶⁶ הרבי מקלויזנבורג מדגים זאת גם לגבי סימני בגרות, וטוען לכלליותה של עובדה זו:

ולזה ברור שלר"ת דתליא בסילוק האור, אם יש אור גמור לפי סימני חז"ל דהיינו משיכיר וכדומה, אי אפשר לאשוויה לילה, ואם חשך גמור באמצע הלילה א"א לאשוויה יום, אלא שבזמנים אלו שאור וחשך משמשים בערבוביא זה נמסר לחכמים, או בגדר הללמ"ס [= הלכה למשה מסיני] או להשגתם הרמה ברוח קדשם בפירוש התורה, גבול וזמן לסילוק האור שכל איש ישראל ידע מתי יום

65. ראה למשל בבלי ראש השנה ז ע"א.

66. ראה על כך: מ' זילברג, 'מידות ושיעורין בהלכה', כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשמ"ד, עמ' 45-59.

ומתי לילה, ושזה הצאה"כ שאמרה תורה, והוא אחר סילוק האור כשרואין הכוכבי לילה, ואז ב' [= כוכבים] ביה"ש וג' לילה, והוא מדה של תורה, וכדוגמא ב' שערות לסימן גדלות בקטן שחסרונו שאינו בר דעת, אף שאפשר דכשבא לכלל שנים וסימנים עדיין אינו בר דעת כ"כ, משום דלשיעור דעת ניתן גדר וסימן תורה אף שלא כל אנפין שווין ודו"ק. וה"נ בג' כוכבי לילה, אף שאפשר שליכא חשכה גמורה באמצע הלילה, ומקומות מקומות יש ודו"ק (שם, יב).

בתשובה הבאה (דברי יציב א, קיא), אשר מהווה המשך המשא ומתן עם אותו מחבר, חזר הרבי על טענתו שקביעת השיעורים של חז"ל מטרתה ליצור קני מידה כלליים וקבועים שאינם תלויים במומחיות, כדי ליצור סטנדרטיזציה. מקור לכך מצא לו בספר האשכול, והוא מצטטו ומבארו:

ומה מאד שמחתי שמצאתי בספר האשכול... שזימן השי"ת לידי באלו הימים, ובהל' חלה דף קכ"ה ע"ב וקכ"ו ע"א שמתחיל, ובשאלה לרב שרירא גאון וכו' שמר רב הילאי גאון ז"ל פירש לכם משקל ביצה וכו' ואם אין לשער משקל מ"ט ביצה יש לה משקל, הו' יודעים שאין לאלו השיעורים משקל כסף וכו' אלא שנתנו השיעור מקטנית ופירות שמצויין תמיד, ואין לומר שנשתנו וכו' אלא כמתני' עבדינן הכל לפי דעתו של רואה עיי"ש. (ושם בדף קכ"ח ע"א, ונשאלו הגאונים ז"ל וכו') ולכן נתנה תורה שיעור בביצים ובפירות שד"ס [= שדברי סופרים] נתנו על הר סיני וכו' לפי שהביצים והפירות נמצאות בכל מקום, כי גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שישראל עתידין להתפזר בין האומות וכו' והמדות משתנות בדורות ובמדינות וכו', הלכך תלו חכמים ז"ל המדות בפירות ובביצים שהם קיימות ואינם משתנות וכו' עיי"ש... ומזה יסוד גדול לאבוה"ק ורבוה"ק זי"ע שלא נהגו לשער במשקל.

ג. החשש לפגיעה בסמכות הפוסקים ובהלכה עקב שינוי הפסיקה בדורות האחרונים. כפי שראינו לעיל, הרבי מקלויזנבורג תוקף בחריפות את בעל הקונטרס, ומוכיח אותו על עצם "הליכתו בדרך זו" כלומר: לא רק המסקנה מותקפת, אלא גם המתודולוגיה שהביאה למסקנה. מדבריו שצוטטו לעיל עולה בבירור החשש לפגיעה בקבלת סמכות הפוסקים וממילא לפגיעה בהלכה. לחשש זה כמה היבטים. באופן כללי ניתן לומר שהרבי מקלויזנבורג חש בצדק בכך שבזמננו פחות ופחות פוסקים וקהילות נוהגים כרבנו תם למרות שבעבר הייתה שיטתו נפוצה ביותר, ובוודאי באירופה נהגו כמעט בכל מקום כרבנו תם. כבר כתבנו לעיל שבדורות האחרונים (ובעיקר מראשית המאה העשרים) נתרבו מאוד הדיונים בתשובות ובקונטרסים שונים סביב סוגיית זמני היום והלילה. גם באירופה עצמה, ומסיבות שאינן בהכרח רלוונטיות למסורת ההלכתית עצמה, נהגו יותר ויותר כשיטת הגאונים. בניש כתב:

בין שתי מלחמות העולם מוצאים אנו שהמנהג הכללי בארצות אירופה הוא כגאונים... התהליך הנ"ל היה משותף כמעט לכל ארצות אירופה...⁶⁷

מדוע אירע תהליך כזה באירופה? קשה לדעת בוודאות, אבל נראה שיש כאן צירוף של כמה גורמים:

א. מלחמת העולם הביאה לפירוקן של קהילות רבות, לנודדים ולעזיבה לערים. ראינו לעיל שלמרות שגאוני ליטא (הגר"א ובעל התניא) פסקו כגאונים, ניצח המנהג את הספר. אבדן הרציפות הקהילתית והמסורתית גורם לשבר בהרבה מובנים, ובין השאר לנטישת מנהגים רווחים לטובת אחרים. במצבים כאלה הקרקע בשלה לכיבוש על ידי הספר. מנחם פרידמן תיאר באופן זה את מהפכת השיעורים שהנהיג החזון איש.⁶⁸ רק משבר המסורת והיחלשות המנהג, יכולים לגרום לנטישת הגביע בשיעור של סבא' לטובת הגביע בשיעור חזון איש. נראה שתהליך דומה אירע גם כאן.

ב. במציאות של 'ואקום' הלכתי, נוצרה עדיפות לשיטת הגאונים גם בגלל פשטותה היחסית (לפי השקיעה הנראית בצירוף מקדם זמן קבוע) וגם בגלל האורבניזציה המוגברת, שהקשתה למעשה על זיהוי זמן החשכה כשיטת רבנו תם. יש לזכור שהבעיה העיקרית התמקדה בצאת השבת. בערב שבת נהגו רבים ממילא להקדים את כניסת השבת לשקיעה הנראית. במצב של טכנולוגיזציה מואצת (חשמל וכו') השמירה על זמן רבנו תם הפכה קשה באופן מעשי.

דומני שרק בצירוף הגורמים הנזכרים, ואולי גם נוספים שלא הוזכרו, ניתן להבין תהליך זה.⁶⁹ נראה כי ריבוי הספרות בעד שיטת הגאונים בדורות האחרונים, צריך להיות מובן כחלק מהמגמה הכללית לכיוון זה, והוא מהווה גם סיבה וגם תוצאה של התהליך המתואר כאן. הרבי מקלויזנבורג מזהה כאן סכנה של ממש למערכת ההלכתית. לפי תפיסתו, המשקפת כאן עמדה שניתן לכנותה עמדה 'מסורתנית' מובהקת, ההלכה מתפתחת קומה על גבי קומה. האחרונים יכולים לבנות קומה על גבי הראשונים, אולם אין הם יכולים לערער את הקומה הקודמת. הרציפות והמחויבות ההלכתית מותנות בקבלה ללא תנאי של העיקרון הזה. העובדה שמורי הוראה ורבנים כותבים חיבורים ובהם טענות, ואפילו למדניות, בעד ונגד שיטות ראשונים, יש בה כדי לערער את המבנה ההלכתי כולו. מכאן, שעצם הערעור על שיטת רבנו תם בדורות האחרונים מנוגד לכללי ההתפתחות של ההלכה ולהייררכיה האמתית שאמורה להתקיים בה:

67. ח"פ בניש (לעיל, הערה 16), עמ' תמא.

68. מ' פרידמן, 'מודל השוק וההקצנה הדתית' בתוך: מ' כהנא (עורך), בחבלי מסורת ותמורה, רחובות תש"ן, עמ' 91-112.

69. ראה: ח"פ בניש (לעיל, הערה 16), עמ' תמ, הערה 9.

אצלנו כל הראשונים והפוסקים, ובכללם המנחת כהן,⁷⁰ שיש לו הסכמה ממהר"י אבוהב וכותב עליו נפלאות על ספרו, והפמ"ג עשה חיבור המיוסד על דבריו באיסור והיתר⁷¹ – הכל נאמר למשה בסיני וכל הרוחות שבעולם לא יזיזו דבריהם הק', ומותר לנו רק לפלפל ולהעמיק ולהבין בדבה"ק [= בדבריהם הקדושים], וח"ו לומר על דבריהם שליתא וכד', ואם חשכו עינינו ח"ו מלראות האמת וקצרה שכלנו מלהשיגם צריכין אנו לבקש ולהתחנן מהחונן לאדם דעת שיזכנו ללמוד תורה לשמה שנזכה לראות האמת לאמיתה של תורה (שם, קיא, ד).

"ומותר לנו רק לפלפל ולהעמיק ולהבין בדבה"ק" – כלומר: שקומה זו של הפוסקים בדורות הקודמים יציבה היא ואינה מתערערת, ולכן אין לדחותה וגם אין צורך להוכיח את דברי הפוסקים.

עיקרון זה חל על אחרונים כראשונים. זאת אומרת: הקומות שעליהן מדובר אינן מתייחסות לעידינים מובהקים בלבד, כגון ראשונים ואחרונים; גם החת"ם סופר או בעל הדברי חיים שייכים מבחינתנו כבר לקומה הקודמת, זו שאנו בונים עליה, ואין לגיטימציה לנהל עמם משא ומתן הלכתי 'בגובה העיניים'. מכאן שעצם הדיון המחודש בשיטת רבנו תם והגאונים הוא פגיעה במבנה היסודי של ההלכה, שהוא פועל על פי עיקרון של היתוספות ואינו הפיך. סיכום עקרוני לעמדה זו נמצא בדברים הבאים:

ואמונתנו הק' היא דיפתח בדורו כשמואל בדורו [ר"ה כ"ה ע"ב]... וראה גם מגדול האחרון בזמנינו באגרות חזון איש סימן ל"ב שכתב בלשונו, ומה לי אם אמרו מלאך גבריאל או מיכאל הלא כל הראשונים שרפי מעלה וכו' וע"פ רוח קדשם המופיע עליהם ידעו להכריע את הכף פעם לדחוק בגמ' ולקיים קבלת הגאונים ופעם לדחות קבלתם מפני הכרעת הגמ' וכו', אנו מתיחסים להגר"א בשורה של משה רבנו ע"ה עזרא ע"ה רבינו הק' רב אשי הרמב"ם הגר"א וכו' עיי"ש. וממילא ידוע כי כל הפוסקים שנתקבלו דבריהם נמסרו למשה בסיני כמו הש"ס, וכשאחד מבצבץ ח"ו נגד פוסק מהפוסקים כמו שפקפק ח"ו בתנא וככופר בתורת משה ח"ו, וזה שורש הכפירה, וכמו הקראים שמאמינים רק בתושב"כ כן האפיקורסים שמאמינים בש"ס וח"ו לא בפוסקים, ואצלנו בשורה אחת רבינא ורב אשי והח"ס והד"ח וכיו"ב, והמבצבץ בהם הוא בכלל מ"ש בדברי חיים ח"ב בהשמטות סימן ל"ג עיי"ש...

וכיון שר"ת והגאונים שדבריהם דא"ח [= דברי אלוהים חיים] הם יכלו לחלוק איזה כוכבים משוי לילה ובמה תליא מציאות לילה, ואם יבוא בזמנינו אלה ויאמר שאחד הפוסקים טעה בהמציאות, הוי בכלל אפיקורוס שפוגע בקדושת הפוסקים שפסקו אחרת (שם, קיג).

70. ראה עליו לעיל הערה 25, ואצל ש"ז הבלין (לעיל, הערה 24). הוא אחד המבססים המובהקים של שיטת רבנו תם נגד הגאונים.

71. עיין בפרי מגדים בפתיחה להלכות תערוכות, בפתח השער.

ד. הטיעון מכוח המציאות או המדע כטיעון 'חתרני'. הדברים האחרונים שציטטנו מעמידים אותנו על זווית אחרת ומרכזית של הסוגיה. כפי שראינו, בין המחברים האחרונים היו רבים שהציעו לדחות את שיטת רבנו תם מכוח שיקולים אסטרטגיים כזווית השמש וכד'. זאת ועוד: בספרות ההלכתית בסוגיה זו נפוצה הטענה ששיטת רבנו תם נסתרת מן המציאות משום שלפי הגמרא בשבת זמן צאת ג' כוכבים הוא תחילת הלילה וסוף בין השמשות, וזמן צאת הכוכבים האלי בארץ ישראל הוא בין 15 ל-20 דקות אחרי שקיעת גלגל השמש מאחורי האופק. כיוון שהתנא (ר' יהודה) מדבר על ארץ ישראל, הכרחי שההסבר לעמדתו יתאים למצב גרמי השמים בארץ. כיוון שלפי שיטת רבנו תם רק אחרי 72 דקות (מרחק ארבעה מילין לדעת הממעיטים) מתחיל הלילה, יש בכך סתירה לפירושו.⁷² הטענה שנאמרה במפורש או במובלע היא שרבנו תם יכול היה לפרש את הסוגיות כפי שפירש רק משום שבמקומו, בצרפת, אכן החשכה מתארכת אחרי השקיעה בזמן ממוצע של כ-72 דקות ואז גם נראים הכוכבים, אבל לו היה בארץ ישראל לא היה אומר כן.

כפי שראינו טיעונים אלה מותקפים על ידי הרבי מקלויזנבורג כדברי כפירה ממש. חומרת התגובה יכולה להיות מובנת מבחינות שונות:

1. התקפה מכוח ה'ניסיון' על ההלכה היא התקפה לא לגיטימית. ערבוב השיח ה'אמפיריציסטי' עם השיח ה'נורמאטיבי-הלכתי' הוא החדרה של שפה זרה אל ההלכה (ראה לעיל בסעיף א), מפני שהיגדים הלכתיים אינם נגזרים מהניסיון החושי או המדעי, ואינם מתיימרים להיות תיאור של המציאות:

וממילא כשהפוסקים מחולקים, אנו בעינינו החשוכות, ואשר השוחד התאוות יעורו עיני חכמים, אין במה שאנו רואים המציאות כדי להכריע, וכמו שאין יכולים להכריע דתתאה גבר מכח המציאות של הכימאים וכו', ואם כי יש מקום לפלפל בדבריהם הק' ממקורות חז"ל, ומי שכוחו גדול יכול בגדולת תורתו להביא ראיות מחז"ל ולמנות רוב הפוסקים בהלכה זו (שם, קיג).

לעיל הצענו לקרוא את עמדתו כ'נומינליסטית', כלומר: ההיגדים ההלכתיים נתפסים כמקבילים למציאות הטבעית אך אינם נגזרים ממנה, ומשמעותם היא בעיקר נורמטיבית ו/או סובייקטיבית. להלן נציע ניתוח שונה לשיטתו.

2. טיעון מן הניסיון כביקורת על הלכה שקבע אחד הפוסקים הוא ערעור חמור של האמון שיש לנו בפוסק המסוים ובפסיקה כולה. בתוך השיח ההלכתי תיתכנה כמובן מחלוקות העולות מתוך ביקורת פנימית של הצעה פרשנית, תקדימים, מנהג, סברה וכיו"ב, אך לטעון שפוסק פירש מה שפירש משום שלא הכיר או לא הבין את המציאות זו כמעט האשמה ב'עיוורון'. טענה כזו משימה את הפוסק טועה מכול

72. רבנו תם התייחס רק לסתירה ביחס לפערי הזמן בין השקיעה ללילה, ויישב אותה כאמור על ידי ההצעה שהגמרא בשבת מתייחסת לסוף תהליך השקיעה, "השקיעה השניה". אך לכאורה הקריטריון של צאת הכוכבים הוא מוחלט.

וכל. עמדה זו עצמה אינה ראויה ואינה מכובדת במסגרת השיח ההלכתי, ובוודאי לא כאשר אנו עוסקים בפוסקים קדמונים ומפורסמים. המסורת ההלכתית מכירה כמובן ויכוחים פנימיים, אבל אין זה לגיטימי ל'השליך' עמדה מתוך ההלכה. טענה לטעות במציאות היא בעצם השלכה כזו, ולכן היא אינה לגיטימית וממילא גם לא יכולה להיות נכונה. הרבי מוסיף ומבקר את הטוען כך: האם יעלה על הדעת שרבנו תם יסביר את שיטת ר' יהודה בהתעלמות מוחלטת מההבדל הקיים בין אירופה לארץ ישראל מבחינת מיקומן הגאוגרפי? ועוד, הרי ר' יוסף קארו וגדולים אחרים פסקו בארץ ישראל כרבנו תם אף שהכירו את המציאות בדיוק כמונו, ולא שינו את דעתם:

ועיקר גדול אצלנו מאבחה"ק ורבוה"ק זי"ע ועכ"י שלא לומר ח"ו שהמציאות מכחיש את הפוסקים, שחשכו עינינו לראות את המציאות, ובודאי שחוש המציאות של הפוסק הגדול החת"ס בתשובותיו או"ח סי' פ' מה שראו עיניו הקדושים הוא המופת החותך בהלכה, ולא דמיון המציאות המכזב של קצרי הראות, והשוחד יעור עיני חכמים (דברים ט"ז, יט) וגם התאוות בחי' שוחד,⁷³ ומקור שורש ההשכלה וההתחדשות היה טענת המציאות שמכחשת ח"ו ההלכה לפי ראות עיניהם הטרוטות, וכלך לך מדרך עקלתון זה שרבים ישלכו בו, ואין חדש תחת השמש, וכי הב"י [= הבית יוסף] מרא דארעא דישאל לא ידע המציאות באר"י [= בארץ ישראל] כמו אלו החכמים בעיניהם (שם קיב, פתיחה).

3. ולבסוף, יש בביקורת הזו גוון רפורמי, מפני שהעמדת המדע מול ההלכה היא העמדה של התבונה האנושית הבוטחת בעצמה, מול האמונה בתורה ובהתגלות. הרבי מקלויזנבורג מאפיין ביקורת כזו כמודרנית, ולכן הוא רואה בעצם העלאתה סיכון:

יצאתי מגדרי הפעם ולא יכולתי התאפק מרוח התהפוכות הנושב ממכתבך, ומהיפוך הכוונה בהתשובה שכאלו נכתב נגד הגאונים ח"ו, ובאמת כל בר דעת יראה תיכף שנכתב רק שלומר שהב"י והפרי חדש וכו' טעו בהמציאות, זה שורש ההתחדשות וד"ל, וכלך מדרך זה והחזק בדברי רבוה"ק זי"ע המסורים מדור דור (שם קיג, סוף התשובה).

לסיכום, ההגנה על שיטת רבנו תם היא, לפיכך, הגנה על ההלכה מפני החדרה של שפת טיעונים זרה, לא רלוונטית ואף מסוכנת, אל תוך השדה ההלכתי. על טענותיו אלה של הרבי מקלויזנבורג יש להעיר שתי הערות ביקורתיות:

73. נראה שהרבי מאשים את אלה הפוסקים כגאונים בחיפוש קולות עבור עצמם או קהלם. הפסיקה כרבנו תם מקשה בדרך כלל בצאת השבתות, ימים טובים ותעניות, ולכן אפשר לטעון שהתאוה משחדת את שיקול הדעת.

1. גדולי הדוברים בין הפוסקים בעד שיטת הגאונים השמיעו את טיעון 'מן הניסיון', וביניהם הגר"א בביאורו לשולחן ערוך (או"ח, סימן רס"א; וראה לעיל) ורש"ז מלאדי בסידורו בסדר הכנסת שבת. דוגמה מובהקת לחשיבותו של טיעון זה נמצאת אצל אחד המבססים המובהקים של שיטת הגאונים בארץ ישראל, הלוא הוא הרב יחיאל מיכל טיקוצ'ינסקי, בעל לוח ארץ ישראל. בחיבור שהוציא בשם קונטרס בין השמשות המבסס את קביעת הזמנים בלוחות הזמנים שפורסמו על ידו הוא אומר:

עוד פירכא שאין עליה תשובה אנו רואים בחוש... דר' יהודה אומר משתשקע החמה כל זמן שהכסיף התחתון הוא בין השמשות... ועיני כולנו רואות... שהשווה התחתון לעליון בקרוב ג' רבעי מיל ולר"ת שהוא אחרי ג' מיל ורביע הרי כבר הושחרה כל כיפת הרקיע לפני כן (עמ' מב).

ובהמשך:

עוד תיובתא רבתא שהכל נתקלים בה: אחרי ג' מיל ורביע שעברה החמה כל עובי הרקיע (22 וחצי המעלות...) כבר כלה גם העמוד האחרון של יום ונתמלא כל הרקיע כוכבים ומה עניין ג' כוכבים לסימן הלילה... הלא נתמלא כל הרקיע כוכביו... ושמעתי מתרצים שרבנו תם מדבר על הארצות הצפוניות ערך 60 מעלות רוחב צפון... ותירץ זה הבל אין בו ממש... גם יתר הנפתולים שנתפתלו כאן אחרונים לא העלו ארוכה לקושיה עצומה זו... ומסקנה דמילתא ששיטת הגאונים היא הברורה והמוכרת אין לזוז ממנה (שם, עמ' מב-מג).

מובאות אלה ואחרות כמותן מוכיחות שעמדתו של הרבי מקלויזנבורג אינה מובנת מאליה בעולם ההלכתי, שכן פוסקים בעלי שם ומעמד טוענים בדיוק את הטענות שהוא תוקף כלא לגיטימיים. או שהרבי סבור שלגדולי עולם מותר מה שלאחרים אסור, או, מה שמסתבר יותר, שבדברים שלו הוא אינו מתאר את ההלכה תיאור אובייקטיבי, אלא מכונן תאוריה וכללים פרטיקולריים המתאימים לתפיסתו שלו את ההלכה, שהוא סבור שיש לפעול על פיהם. במסגרת הכללים הללו טיעון מן הניסיון איננו לגיטימי.

2. הביקורת השנייה עולה מתוך עיון נוסף במקורות התלמודיים של המחלוקת. במבוא למאמר הראינו כי מהר"ם אלאשקר, המביא את דברי הגאונים ומבססם, אכן תלה את שיטת רבנו תם בתאוריה האסטרונומית הנזכרת בגמרא בפסחים כשיטת חכמי ישראל (והיא: שבין השמשות הוא מהלך השמש בעובי הרקיע ובלילה השמש מצויה מעל הרקיע) ודחה אותה מפני שהתאוריה עצמה נדחתה כבר בסוגיית הגמרא על ידי רבי ועל ידי חכמים מאוחרים. שיטת הגאונים מתקבלת מפני שהיא מבוססת על ההנחות האסטרונומיות של חכמי אומות העולם, כלומר: שהשמש נעלמת מתחת לאופק ומקיפה את כדור הארץ מלמטה. לדידו של הרבי מקלויזנבורג ניתן להצביע על הפגם המתודולוגי בטענה נגד רבנו תם כבר בראשית הקרב' בין הגאונים לרבנו תם. מבחינה פרשנית גרידא אין טענתו של הרב אלאשקר הכרחית, שכן המחלוקת ההלכתית והמחלוקת האסטרונומית אמנם סמוכות זו לזו בסוגיה, אך אינן נקשרות באופן ישיר.

ואכן, יש מי שהסביר ששיטת רבנו תם מתיישבת גם לפי האסטרונומיה המקובלת. אבל לדירדור של הרבי, עצם הטענה שהעלה הרב אלאשקר כאילו תאוריה הלכתית מונחת על גבי מצע של תאוריה אסטרונומית ותלויה בה, מערערת את יציבותה של ההלכה, ולכן אינה לגיטימית! האסטרטגיה שבמרכזה הצגת ההלכה כמערכת אוטונומית ודה-לגיטימציה של טיעונים 'מן הניסיון' או טיעונים מדעיים, יוצרת הגנה על תקפותם הנצחית של טיעונים הלכתיים, ומבחינה זו היא חשובה ביותר לאמונה בנצחיות התורה וההלכה.⁷⁴

לבסוף, ברצוני לדייק עוד יותר ביחסים המתקיימים בין ההלכה למציאות בתאוריה ההלכתית של הרבי מקלויזנבורג. לעיל הצענו את עמדתו כ"נומינליסטית" כלומר: כמקבילה למציאות ואינה נגזרת ממנה או מתארת אותה. ננסה כעת לדייק יותר באפשרויות העומדות לפנינו בסוגיה זו ולבחון את עמדתו של הרבי מקלויזנבורג. לצורך כך נציג שלושה מודלים אפשריים:⁷⁵

1. המודל הדיסקרפטיבי – 'מציאות מעצבת הלכה': ההלכה מתאימה למציאות לגמרי ושואפת לתאר אותה במדויק, באשר היא עוסקת בה. כך למשל, אם יש היגד הלכתי האומר שיש להתחיל לשאול גשמים בכ"ב בתשרי מפני שאז היא עונת הגשמים ולהתחיל להתענות כך וכך זמן אחר כך אם לא יורד גשם, הרי זה מפני שזהו הזמן המטאורולוגי הנכון והראלי להתפלל על הגשם. ודוגמה נוספת: ההלכה קובעת שבת שלוש שנים ויום אחד אין בתוליה חוזרים. לפי מודל זה יתפרש ההיגד ההלכתי כמי שקובע קביעה פיזיולוגית והוא מתיימר לתאר את המציאות, לפחות ברמה הסטטיסטית.⁷⁶
2. המודל הנומינליסטי/הלכה מנותקת מציאות' – כפי שהוסבר לעיל: היגדים הלכתיים אינם מתכוונים כלל לתאר את המציאות כפי שהיא ויש להם שפה אחרת ומשמעות אחרת, עצמאית ופנימית.
3. המודל הראליסטי (מינוח של י' סילמן⁷⁷) או הפרוספקטיבי/הלכה מעצבת מציאות' – היגדים הלכתיים הם מכווני מציאות. כלומר: לא ההלכה נקבעת על ידי המציאות אלא המציאות משתנה ומתנהגת על פי ההלכה. סילמן הדגים עמדה זו בסוגיית בת שלוש שנים ויום אחד אין בתוליה חוזרים, על פי ההלכה שהזמן הקובע את הגיל אינו זמן אסטרונומי אלא הוא תלוי בעיבור השנה והחודשים ההלכתי. מכאן טענו

74. דוגמה לתאוריה הלכתית שזה האינטרס שלה ניתן לראות בדברי הרמב"ם במורה הנבוכים חלק ג פרקים לד (על דרך הרוב) ומא, ושם הוא מסיק את איסור התוספת והגירעון מסכנת ערעור תודעת הנצחיות והיציבות. ראה על כך: מ' הלברטל, 'הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה', תרביץ נט, תש"ן, עמ' 457-480.

75. י' סילמן (לעיל, הערה 55) מבחין בין עמדה נומינליסטית לראליסטית. אני מציע הבחנה נוספת, ומשנה את המונחים מעט כדי לאפשר אנליזה מדויקת יותר של העמדות.

76. ראה: צ' זוהר, 'על היחס בין שפת ההלכה לשפה הטבעית', בתוך: ש' ישראלי, ספר יובל לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, ירושלים-ניו יורק תשמ"ד, עמ' נט-עא.

77. לעיל, הערה 55.

כמה פוסקים, שההלכה משנה את המציאות ואפילו רטרואקטיבית, שאם נבעלה קטנה לאחר שלוש שנים ועיברו את אותה שנה ובדיעבד נמצאה הבעילה מבחינה 'קלנדרית' בתוך שלוש שנים, בתוליה חוזרים. מודל זה דומה למודל הראשון מבחינה זו שהוא סבור שלא יכולה להיות צרימה בין הקיום ההלכתי לקיום הטבעי, וכאשר ההלכה עוסקת במציאות היא צריכה להתאים לה, אלא שהקדימה נתונה כאן להלכה ולא למציאות. לא המציאות מאלצת את ההלכה, אלא ההלכה מאלצת את המציאות.

בתשובה ק"ג שצוטטה לעיל, הרבי מעלה אפשרות נועזת זו ברמז. לאחר שהוא מביא את דברי ספר האשכול שהוזכרו למעלה, ובהם הטענה כי חז"ל קבעו את שיעוריהם בכוונה בעצמים או במאכלים המצויים אצל כל אדם ובכך יצרו דמוקרטיזציה של החיים ההלכתיים, הוא מעלה את הבעיה הבאה: "והארכתי בזה בשיעור בשיבה⁷⁸ לענין מ"ש הצ"ח בפסחים קט"ז שנתקטנו הביצים ואכמ"ל" (שם ק"א). כלומר: אנו טוענים שקביעת השיעורים על פי קני מידה של סימנים וחפצים פופולריים היא מתכון לקביעות ויציבות. אולם ידוע כי ר' יחזקאל לנדא מפראג, בעל שו"ת נודע ביהודה, חידש כי חל שינוי בטבע העצמים שדיברו בהם חז"ל ובלשונו: נתקטנו הביצים, ולכן יש לחשב לצרכים הלכתיים כל שיעור פי שניים לערך ממידתו הראלית. אין זה מענייננו כרגע לדון בגופם של דברים, ואולם ברור שיש בכך סתירה לטענותיו של הרבי ולאמור בספר האשכול הנזכר, שהרי אם יש שינוי בטבע וערעור על שיטת המדידה בוודאי שמוטב לאמץ סטנדרטים ומידות קבועות ולהמיר את שיטת המדידות על ידי סימנים וחפצים טבעיים למידות מוחלטות.⁷⁹

הרבי רומז שהוא התייחס לדברים בשיעור בעל פה. ואכן באותו שיעור מצאנו השערות מרחיקות לכת באשר ליחס בין הפסיקה לבין המציאות, כפי שבאה לידי ביטוי בדיונו של בעל הצ"ח:

ולענ"ד שכמו שכתוב בירושלמי 'לא-ל גומר עליי' שכשעברו בי"ד החדש בתוליה חוזרים... שהטבע הוא תחת שלטון חכמי התורה, וזה מחכמתו של נותן התורה שכאשר מחשבים חכמי התורה כן יקום... והכא נמי יש לומר דכשהנודע ביהודה חשב כן ומדד ופסק שנתקטנו הביצים אז באמת נתקטנו כל הביצים שבעולם לשיעור הזה.⁸⁰

זו בהחלט ספקולציה מרחיקת לכת שכן בשונה מהדוגמה בגמרא על ילדה שבתוליה חוזרים, העוסקת במקרה בודד,⁸¹ כאן הרבי אינו נבהל מלומר שכל הטבע נשתנה עקב

78. "י"י הברשטס, 'שיעור במס' שבת', ישראל סבא מו, נתניה תשכ"ט, עמ' שלא.

79. ראה שאלה זו: "י"י הברשטס (לעיל, הערה 78), עמ' שלב.

80. "י"י הברשטס (לעיל, הערה 78), עמ' שלג. שם בהמשך הוא אומר ששיעור שהוא הלכה למשה מסיני לא ייתכן בו שינוי.

81. וכמותן גם שאר הדוגמות שהביא י' סילמן (לעיל, הערה 55).

הפסיקה. האופי ה'ראליסטי'/'פרוספקטיבי' של תפיסתו ההלכתית מנוסח כאן בחריפות – ההלכה מכוננת את המציאות. חולשתה של ספקולציה זו היא בעיני הרצינוליסט אי-אפשרותה מבחינה מדעית. מובן שזו לא ביקורת בעיני הרבי מקלויזנבורג עצמו. יתרונה של השקפה זו בכך שהיא איננה נזקקת לווייתור על כל אחת מההשקפות הקודמות. לפי המודל הראשון (הדיסקריפטיבי-נטורליסטי), המציאות קובעת את ההלכה, כלומר: יש כפיפות של ההלכה למציאות, ותלות בה, עמדה שהרבי אינו מקבל אידאולוגית. לפי המודל השני ההלכה היא בלתי תלויה במציאות אולם תפיסה זו עלולה לייצר פערים קיומיים בין המציאות ההלכתית לבין המציאות הטבעית השונה ממנה. במצבים מסוימים הפער יכול להיות מעיק מאוד, מעשית ומנטלית. יתרונו של המודל השלישי, שאינו רצינולי, בכך שהוא יוצר התאמה בין המציאות להלכה אבל לא על ידי הכפפת ההלכה למציאות אלא להפך – על ידי היקבעות המציאות לפי ההלכה.

באופן ישיר הרבי מקלויזנבורג לא הציע את החלת המודל הזה לפתרון הפער שבין שיטת רבנו תם למציאות הנראית. אבל העלאתו ברקע מאפשרת לנו לקבל את פסיקת רבנו תם בשלווה. אם פוסק מכריע באופן הנראה סותר את המציאות, אין לומר שזו טעות, שכן אין להלכה אופי נטורליסטי (לפי המודלים השני והשלישי). ואם הפער גדול מדי, אז לא ההלכה (הפסיקה כרבנו תם) תשתנה, אלא המציאות (צאת הכוכבים או הלילה) היא זו שאמורה להשתנות.

בשאלת הפסיקה כר"ת בקביעת זמן הלילה, תפקידו של המודל הזה הוא פרשני בלבד. ייתכן שבסוגיה אחרת נודעה לו גם פונקציה הלכתית ממשית. אחד העקרונות ההלכתיים-רפואיים שקבע האדמו"ר מקלויזנבורג בבית החולים שהקים, הוא המאבק על החיים עד הרגע האחרון, גם בחולים המוגדרים מבחינה רפואית כחשוכי מרפא (סופניים). הערך המניע את המאבק הוא כמובן ערך החיים על פי הצו: "וחי בהם". ואולם, גם השקפתו של האדמו"ר על היחס בין ההלכה לבין המציאות מילאה תפקיד בקביעת עמדתו. האדמו"ר פתח את הסברו⁸² בתמיהה על הוראת ההלכה (שו"ע, או"ח שכת) שאם נמצא אדם חי תחת מפולת אבנים גם אם ראשו מרוצץ, ואנו אומדים אותו לחיי שעה בלבד, חייבים לחלל עליו את השבת. והרי, אם נותרו לו חיי שעה בלבד, לא ישמור יותר שבתות, ובגמרא אמרו: כדי שישמור שבתות הרבה? האדמו"ר עונה על פי מה שכתב רי"ש משינובה⁸³ על פסיקת חז"ל לאסור אישה ולעגנה אם יש לנו עדות שבעלה טבע במים שאין להם סוף, כלומר: לחשוש לכך שהוא חי.⁸⁴ הרב משינובה מסביר שחז"ל בהכרעתם גרמו לשינוי הטבע, ומשמים סיכבו שיכול הטובע להינצל אפילו ממים שאין להם סוף. והאדמו"ר הוסיף על אותו קו מחשבה: כשחז"ל קבעו להציל חולה שנותרו לו חיי שעה ולחלל שבת עבורו, הם פתחו באופן רציני את האפשרות הממשית שיתרחש נס והחולה יחיה. ההלכה גרמה כלשונו: "לשידוד מערכות

82. הדברים מובאים על פי א' סורסקי (לעיל, הערה 7), עמ' תשפו.

83. ראה: י"ש הלבשרשטם, דברי יחזקאל, רמת גן תשנ"ט, עמ' קנז, ד"ה: "אמר רב קטינא".

84. בבלי יבמות קא ע"ב.

הבריאה". מכאן, שההלכה אינה מכירה במושג: "חולה חשוך מרפא" מפני שזו נבואה המגשימה את עצמה. ולהפך: אם הפסיקה היא שיש להציל גם חולה סופני, ייתכן שההלכה תשנה את המציאות, ובאמת פה ושם חולה סופני "יתנהג על פי ההלכה" ויאריכו ימיו.

במקום אחר,⁸⁵ הביא האדמו"ר דוגמה מתחום הפסיקה ליישומו של מודל זה. הוא סיפר על יהודי ערירי שהגיע לבית הדין של ר' שמלקי מניקלשבורג להתדיין כביכול עם הקב"ה. בית הדין נענה לו ופרסם פסק הלכה בו נקבע שהצדק עם האב, ובאמת ילדה האישה זכר. לאחר זמן חלה הילד, והאב חזר אל בית הדין. גם במקרה זה נחלץ בית הדין לעזרתו וקבע: "על כן יצא מאתנו בי"ד בצירוף רבנו הקדוש... שיהיו בטלים ומבוטלים כל הדינים מהילד הזה... ובפרט שלא מצינו בכל הש"ס להיות קטרוג על ילד כמותו... על כן ייצא פסק דין שיהיו בטלים ומבוטלים כל הדינים מהילד הזה...". האדמו"ר מקלויזנבורג מראה שהשימוש ברטוריקה של פסיקת הלכה קשור במודל השלישי דהיינו: בכך שהפוסקים מאמינים שיש בכך ממש, וההלכה יכולה לשנות את המציאות.

2. שיקולים סוציו-היסטוריים לקביעת ההלכה כרבנו תם

בסקירת המבוא לעיל הראינו כי המנהג הרווח בארץ ישראל היה מאז ומתמיד כגאונים. לעומת זאת מנהג גליציה והונגריה היה כרבנו תם, לפחות עד פרק הזמן שבין שתי המלחמות. על התהליך של סחף לכיוון שיטת הגאונים הצבענו בסעיף ב' לעיל. שאלנו בפתיחת הדיון מדוע בעניין כזה אין הרבי מאמץ את מנהג ארץ ישראל הרווח, או לפחות משאיר את הזירה חופשית? פורמלית, הוא יכול להסתמך על פסיקת ר' יוסף קארו בשולחן ערוך, שהוא מרא דאתרא של ארץ ישראל, אולם אין זה השיקול המכריע לגביו. במקום אחר הארכתי אודות המעמד המרכזי של המנהג בתפיסתו ההלכתית של הרבי מקלויזנבורג,⁸⁶ וטענתי שדווקא על רקע הסיטואציה החריגה של המשבר שחלף על היהדות החרדית לאחר השואה,⁸⁷ יש לאחיזה במנהגי אבות חשיבות מיוחדת. הפיכת שיטת רבנו תם לנושא למאבק מובנת על רקע זה מכמה בחינות:

1. ההקשר הקיומי או: הקולא שבשיטת הגאונים.⁸⁸ מבחינה תאורטית יש למחלוקת בין הגאונים לרבנו תם ביחס לזמני היום תוצאות הלכתיות רבות ומגוונות, לקולא ולחומרא לשני הצדדים. אך למעשה שמירת זמן רבנו תם משמעותה העיקרית היא הוצאת השבת

85. מובא אצל: "זילברשטין, 'מה לענות לבן המתריס כנגד הרופא – למה החיית את אבי?', בשבילי הרפואה א, תשל"ט, עמ' עו-עט. העניין הנדון שם הוא הארכת חיים לחולה סופני על ערש דווי, והטענה היא שאם ההלכה קבעה שגם עבור חיי שעה יש להיאבק ואפילו לחלל שבת, אז המציאות יכולה להשתנות והחיים הללו יכולים להתארך או להתהפך לטובה.

86. ראה: עבודתי (לעיל, הערת כוכבית), פרק שישי.

87. ראה: מ' פרידמן, החברה החרדית, ירושלים 1991, עמ' 26-51.

88. ראה: ב' בראון, 'החמרה – חמישה טיפוסים מן העת החדשה', דיני ישראל כ-כא, תש"ס-תשס"א, עמ' 123-237.

מאוחר יותר. במציאות הארץ ישראלית משמעותה הקיומית והנפשית של הארכת השבת לפי שיטת רבנו תם היא גם:

- א. הליכה נגד הזרם (הנוהג על פי הגאונים).
ב. הליכה נגד האינסטינקט או גם נגד מה שקרא יעקב כץ: "האינסטינקט הריטואלי"⁸⁹.
אף שבחוץ כבר חשכה, וכל האורות דולקים, יש לשמור את השבת בגלל המסורת ההלכתית ולמרות התחושה הטבעית, ולהעדיף את האינטרס הדתי על פני האינטרס הארצי קיומי.⁹⁰ האדמו"ר התבטא כמה פעמים שאינו מבין את הלהיטות להוכיח את שיטת הגאונים ולתמוך בה, שהרי המחיר היחיד שמשלם מי שנוהג כר"ת הוא הנאה מקדושת השבת כשעה נוספת.⁹¹

2. הרבי מקלויזנבורג מרגיש שהוא עומד מול התהליך של נטישת שיטת רבנו תם במעין מאמץ בלימה הרואי, כאשר הוא כשריד של גלות אירופה מנסה לקיים את ההלכה העתיקה על כנה. כזכור, הסברנו את הנטישה של השיטה על רקע אבדן הרציפות המסורתית. המאבק על שיטת רבנו תם, הופך להיות מאבק על השבת עטרת מנהג גליציה בכלל ועטרת מנהג צאנז בפרט ליושנן. מובן שיש עוד נושאים הלכתיים שנמצא בהם סממנים דומים. אולם לא תמיד התעקש הרבי מקלויזנבורג כמו במקרה זה. דוגמה שונה נמצא בהוראתו לגבי הנחת תפילין בחול המועד.⁹² השלכותיה המקיפות של המחלוקת על זמני היום הופכת את ההתמודדות בשאלה זו דווקא למבחן חברתי-דתי. המבחן הוא האם יש בכוחה של הקהילה החסידית לקיים את המסורת ההלכתית העתיקה למרות המקובל ונגד הזרם.

3. כמו בסוגיות אחרות של קביעת זמנים, אופיין הציבורי והכללי יכול לגרום לכך שהן מגדירות קהילות שונות וגובלות ביניהן. כידוע הוגדרו הדתות הגדולות על ידי יצירת לוח שנה נפרד לכל אחת מהן ועל ידי הדיפרנציאציה של יום המנוחה. באופן דומה יש להבין את המאבקים על ריכוז הסמכות בענייני קידוש החודש. ההקפדה על לוח שעות הלכתי שונה נובעת אם כן מהיותה של הקהילה בעלת זהות נפרדת המחויבת למסורת פרטיקולרית, כלומר: למסורת גליציה וצאנז הנוהגת כרבנו תם, ומינה ובה היא גם קובעת ויוצרת את מהותה הנבדלת של הקהילה. ממילא ניתן להבין מדוע ראה הרבי מקלויזנבורג בשאלה זו שאלת מבחן להשתייכות לקהילת חסידי צאנז עד שקבע: "ומי

89. י' כ"ץ, גוי של שבת, ירושלים 1983, עמ' 176.

90. ראה: עבודתי (לעיל, הערת כוכבית), הדיון על סעודה שלישית. מנחה בשבת נהגו להתפלל בקרית צאנז כשכבר חשכה בחוץ, וקריאת התורה הייתה נעשית ליד החלון. סעודה שלישית התחילה פעמים רבות אחרי צאת הכוכבים.

91. ראה שם בדרשתו על כך שהאיחור בהוצאת השבת גורם להשפעה של קדושת השבת על ימות השבוע כשהוא מסביר מדוע מאחרים מאוד את סעודה שלישית בשבת לפי מנהג צאנז. ראה: עבודתי (לעיל, הערת כוכבית), הפרק על המנהג.

92. ראה: עבודתי (לעיל, הערת כוכבית), בפרק על המנהג.

שמקל ראש בזה ילך למקום שאין מכירים אותו ויעשה מה שליכו חפץ אבל בבהמ"ד שלנו חלילה להניח לפרוץ בזה" (שפע חיים, ד, סי' יט).⁹³

4. ולבסוף: שמירת שיטת רבנו תם מחזקת קוטב אחד של המתח הדיאלקטי בין שתי זהויות שחסידות צאנו החדשה נעה ביניהן: קוטב אחד של הזהות החדשה, הארץ ישראלית, שנובעת מההכרעה לכתחילה על העלייה לארץ והקמת קריה בעיר חילונית. והקוטב הנגדי של הזהות הישנה, זו החסידית-גליצאית. החריגות שבשמירת מנהג רבנו תם בארץ, דווקא היא באופן פרדוקסלי מקדמת אינטרס מרכזי במנהיגותו של הרבי מקלויזנבורג והוא: יצירת המובלעת של החסידות בתוך תרבות הרוב הארץ ישראלית:

והנה מקובל אצלנו כן מהגה"ק מהר"ש מבעלזא זי"ע ועכ"י, שאין להקל בשיעור ע"ב מינוטין באפוקי יומא בשום צד, עיין בסוף ספר חידושי הרמ"ל בתשובת דודי הגה"צ מהרמ"ל האבד"ק סטריזוב זל"ה שכן קבלתו מכ"ק אא"ז הגה"ק בעל דברי חיים מצאנז זי"ע ועכ"י ואא"ז הגה"ק מגארליטץ, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' כ"ג העיד כן בשם דו"ז הגה"ק משינאווא, וכן נהגו ברוב תפוצות ישראל בפולין וגליצא, וכן במדינות אונגהרן הנוהים אחר מרן החת"ס ותלמידיו⁹⁴ שנקטו להלכתא כר"ת...

ועכ"פ אתרא הדין קרית צאנז הוא מקום שנהגו בו איסור, וגם שמה מעיד עליה שנבנית ונתיסדה להמשיך אחר פסקיו ומנהגיו של אא"ז הדברי חיים מצאנז זי"ע ועכ"י, והוא אתרא דמר, והלכה ערוכה דנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, עיין או"ח סי' תס"ח ובמג"א שם.

ולזה אני מבקש ומזהיר את התושבים וכן את האורחים בקרית צאנז, שיזהרו בשמירת ש"ק כמנהגנו פה כפי שנקבע בלוח הזמנים שלנו, והפורץ גדר וגו' חו"א דרבנן דלית ליה אסותא, ולהשומע יונעם ותבוא עליו ברכת טוב.

ועל כל אנ"ש, ואשר אבותיהם היו מחסידי צאנז, ועיין ביור"ד סי' רי"ד ס"ב וסי' רכ"ח סעיף כ"ח וכ"ט דקבלת האבות חלה על הבנים, ובפרט בענין חמור כזה של שבת ויוהכ"פ שנוגע לאיסור סקילה וכתר רח"ל, חלה עליהם החובה שלא להקל ח"ו בשום דבר נגד חבל הראשונים והאחרונים שנקטו כשיטת ר"ת והתוס', ולהשומע יונעם ותבוא עליו ברכת טוב והמשכת חסד ורחמים בזכות אבותינו ורבנותינו הק' זי"ע ועכ"י.⁹⁵

בהנחיה הלכתית זו אנו יכולים למצוא את היסודות ההלכתיים ליצירת המובלעת ה'צאנזית' בארץ ישראל. קריית צאנז בנתניה היא "אתריה דמר" של ר' חיים הלברשטם, בעל הדברי חיים ומייסד שושלת צאנז. קביעה זו היא רה-אינטרפרטציה של הכלל

93. תשובה ביחס לשאלה האם יש לחכות עד זמן הלילה כרבנו תם גם במוצאי תענית דרבנן. התשובה היא כמובן שיש לחכות, בהתאם לעמדתו העקרונית.

94. עיין: שו"ת חת"ס אורח חיים סי' פ'; שו"ת ריב"א אורח חיים סי' ט"ו.

95. מתוך כרוז שפרסם הרבי בשנת תשכ"ח, ראה: דברי יציב, אורח חיים קיד; הליכות חיים, שבת, שם.

ההלכתי של "מנהג המקום" (המחייב את בני העיר וגם את כל מי שמגיעים אליה לנהוג כ"מנהג המקום")⁹⁶ למשמעות "מטא-גאוגרפית" כלומר: המקום איננו נתניה או ארץ ישראל, שמנהגה שונה כידוע, אלא קריית צאנז היא המקום, למרות שבזמן כתיבת הדברים היא קיימת בפועל רק שמונה שנים (ראשית ההתיישבות הייתה בתש"ך והכרוז פורסם בתשכ"ח) ומהו טיבו של המקום? עיירה עם מסורת צאנזית-גליצאית ששומרת על המסורת ההלכתית שלה. לאמור: לא הגאוגרפיה של הקהילה קובעת אלא הסוציולוגיה שלה. ודוק: לא זו בלבד שעל חסידי צאנז עצמם לקיים את מנהג אבותיהם למרות הפער העצום בין מצבם הֶרְאֵלִי לבין צאנז ההיסטורית עקב המשבר שעברו והעתקת המקום הגאוגרפית, אלא גם מי שאינם חסידי צאנז צריכים לקיים את מנהג המקום כאשר הם נמצאים בו. זאת אומרת: קריית צאנז נחשבת באופן מאוד רציני, קונקרטי, קהילתי ולא רק אישי, כעיירה חסידית גליצאית ולכן היא נוהגת על פי המתחייב מתודעה זו. העצמאות של המובלעת החסידית החדשה בארץ ישראל, כפי שמשתקף בפסיקה זו, היא עצמאות מוחלטת. ובהבנת עיקרון זה יש לדייק: המובלעת החסידית מגדירה את עצמה לא רק ביחס להגמוניה החילונית הארץ ישראלית, אלא גם ביחס לחברה החרדית הכללית, שאיננה נוהגת כרבנו תם. הרבי מקלויזנבורג נאבק בפסיקתו כרבנו תם גם נגד מגמות האיחוד והסינתזה החזקות שעברו על החברה החרדית אחרי מלחמת העולם השנייה וחורבן אירופה, מגמות שהבליטו את היסודות החברתיים וההלכתיים המשותפים, וטשטשו את המסורות הקהילתיות והאזוריות הייחודיות. מגמות אלה באו לידי ביטוי ביצירת מודל הישיבה המשותף, בהקמת אגודת ישראל, בתפיסה שיש גדולי תורה השייכים לכולם, ובניסיון לקיים פרקטיקה הלכתית אחידה והומוגנית, המבוססת על עיון בספרים ולא על המסורת החיה.⁹⁷ המגמה של השלטת נוהג הלכתי אחיד, שבו כולם מתיישרים על פי פסיקה אחת, במקרה דנן, פסיקת הגאונים, היא ביטוי והמשך לתהליך זה. קונטרס כמו זה של הרב טיקוצ'ינסקי, או כמו החיבור של הרב פוזנא אליו הגיב הרבי מקלויזנבורג, נוצר על רקע מגמות כלליות של היחלשות המסורת החיה והפרטיקולרית מפאת התחזקותה של ההלכה העיונית, העל-אזורית והאוניברסלית. מאבקו של הרבי מקלויזנבורג על המשך מסורת הפסיקה כרבנו תם, הוא מאבק על הזכות של המסורת המקומית להמשיך להתקיים, וממילא גם על המעמד הלגיטימי של המסורת ההלכתית שלה.⁹⁸ כשם שיש בקריית צאנז חסידים דוברי יידיש בסביבה שכולה עברית, לבושי שחור ומגבעת בסביבת לשון זרה, בעלי ניגונים מיוחדים, נוסחי תפילה וגינוני לבוש, יש כאן גם "מאחרים לצאת מן השבת ולהתפלל כר"ת", שלא כשאר בני ארץ ישראל. שמירת זמן רבנו תם הופכת מרכיב חשוב ביצירת המובלעת של חסידות גליציה החדשה בארץ ישראל.

96. ראה: משנה פסחים פ"ד מ"א; בבלי פסחים נ ע"ב במעשה דבני בישן ובראשונים שם על הסוגיה.

97. ראה: פרידמן (לעיל, הערה 87), עמ' 80-87, 144-161.

98. בנקודה זו נפגשות שתי משפחות השיקולים עליהן דיברנו. הכרעת ההלכה על פי המציאות, מתוקף טענה מדעית-אמפירית, מכפיפה אותה לעקרונות אוניברסליים, שהרי היגדים מן המציאות והמדע הם בעלי תוקף אוניברסלי.