

## רותם הקשר

### האם צריך לצום בימינו?

### לשאלת מעמדם של צומות החורבן

אחת הנקודות הבולטות בלוח השנה העברי היא מערכת צומות החורבן, המורכבת מארבע תעניות שונות: צום גדליה, עשרה בטבת, שבעה עשר בתמוז ותשעה באב.<sup>1</sup> בקהילה הקיבוצית-דתית שגדלתי בה אמנם רואים חשיבות רבה בהקפדה על מנהגי האבלות של תשעה באב, אך בשאר הצומות, שיכוננו להלן "הצומות הקטנים", רבים הנוהגים שלא להתענות. ההבדלים היחידים בין ימים אלו לימים רגילים הם עריכת תפילת "מנחה גדולה" עם קריאת "ויחל", וקיום ארוחת צהריים צנועה ללא בשר בחדר האוכל. הדעה הרווחת שחונכתי עליה, היא שביטול הצומות נועד למנוע פגיעה בעבודה, שהרי כאשר צמים קשה לעבוד כרגיל.

במאמר זה ברצוני לברר את מעמדם של "הצומות הקטנים", כפי שעולה מסוגיות הגמרא ומדיוני הראשונים; לברר מדוע נהגו בקהילות הקיבוץ הדתי שלא לצום, ולבדוק האם יש לכך מקור מוסמך; ולהציע כיצד ראוי לנהוג בימינו, לאחר ששבנו לארצנו, זכינו לכוונן בה מדינה יהודית עצמאית, ושחררנו את ירושלים עיר קודשנו.<sup>2</sup>

1 חשוב להדגיש שיש הבדל מהותי בין צומות החורבן לתענית אסתר, שמטרתה ומקורותיה שונים בתכלית, ולא אדון בה במאמר זה.

2 בין כתיבת המאמר לפרסומו, ראה אור מאמרו של הרב ארי כהן, "תוקף הצומות בימינו לאור תחיית ישראל בארצו", צהר מג (תשע"ט), עמ' 59–79. בדבריו עורך המחבר דיון מקיף בסוגיות ובדברי הראשונים, והקוראים ימצאו שם השלמות רבות לנאמר כאן. במאמרי ביקשתי לתת מקום נרחב להוגי הקיבוץ הדתי ובני חוגם, שדיברו רבות על הצורך בביטול התעניות כבר בהקמת המדינה, וביתר שאת לאחר איחוד ירושלים. כמו כן, אטען בדבריי כי שיטת הרמב"ם שונה באופן מהותי משיטת שאר הראשונים, בניגוד לדברי הרב כהן שמציב אותה על ציר אחד עם שיטות שאר הראשונים; ראו להלן בהרחבה.

## א. סוגיות הגמרא ושיטות הראשונים

### 1. הסוגיה בראש השנה – שמד ושלום

בתקופה שבה ראש החודש נקבע בבית הדין הגדול, על פי הראייה, היה צורך להוציא שליחים שיעבירו את בשורת ראש החודש למקומות השונים, על מנת שהקהילות השונות הפזורות ברחבי הארץ יוכלו לקיים את המועדים בזמנם. המשנה במסכת ראש השנה (א, ג) מפרטת שישה חודשים בהם יצאו השליחים, וביניהם היא מונה את "אב – מפני התענית".

התלמוד הבבלי (ראש השנה יח ע"א-ע"ב) הקשה על המשנה מדוע לא יוצאים שליחים בחודשים תמוז וטבת שהרי יש בהם צומות.<sup>3</sup> שאלת הגמרא מבוססת על המקור לצומות החורבן מנבואת זכריה (ח, יט):

פֹּה אָמַר ה' צָבָאוֹת צוֹם הַרְבִּיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׁשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמַעֲדִים טוֹבִים וְהָאֶמֶת וְהַשְּׁלוֹם אָהָבוּ.

לפי נבואת זכריה נראה שאין הבדל במעמד בין ארבעת צומות החורבן, ולכן אם יוצאים שליחים "על אב מפני התענית", לכאורה אין סיבה שלא יצאו שליחים גם על טבת ועל תמוז.

תשובת רב פפא בגמרא היא שיש הבדל במעמד בין תשעה באב לשלושת הצומות האחרים, "הואיל והוכפלו בו צרות". כלומר, אף על פי שזכריה אינו מבדיל בין צומות החורבן השונים, חז"ל מבחינים ביניהם וקובעים שתשעה באב חמור יותר.<sup>4</sup> לפני הבחנה זו הגמרא מוסיפה את הקביעה החשובה לענייננו. לפי נבואת זכריה, לעתיד לבוא יהפכו הצומות למועדים טובים, והגמרא מביאה שתי מימרות ובהן חידוש גדול לגבי הבנת הנבואה:

אמר רב חנא בר ביזנא אמר רב שמעון חסידא: מאי דכתיב "כה אמר ה' צבאות

3 הגמרא לא שאלה על צום גדליה, שהרי בתשרי יצאו שליחים בכל מקרה בגלל החגים הרבים שבו.

4 ההבדל בין תשעה באב לשלושת צומות החורבן האחרים מתבטא גם בהתייחסות ההלכתית להקלות בצום. בתשעה באב נוטים להחמיר ובצומות האחרים נוטים להקל כשיש צורך, שהרי מדובר בסך הכל במעמד של "רצו", כפי שיפורט להלן. כך לדוגמה אפשר לראות בפסיקתו של רבנו תם, שמובאת במחזור ויטרי (סימן שלו): "מעשה בא לפני רבנו תם באשה יולדת ביום שמיני ללידתה, ששאלה אם תוכל לאכול בצום גדליה. והשיב הרב שמותר. ואף על פי ש[... צום גדליה דברי קבלה ודברי קבלה כדברי תורה – אפילו הכי מותר, דאמרינן בפרק קמא דראש השנה: [... אין שמד ואין שלום – רצו מתענין, רצו אין מתענין'. ולכך התיירה הרב לאכול".

צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה? קרי להו צום, וקרי להו ששון ושמחה, בזמן שיש שלום – יהיו לששון ולשמחה, אין שלום – צום.

אמר רב פפא: הכי קאמר: בזמן שיש שלום – יהיו לששון ולשמחה, יש שמד – צום, אין שמד ואין שלום, רצו – מתענין, רצו – אין מתענין.

מדברי הגמרא משתמע שלצומות החורבן יש מעמד של חיוב רק בזמן של "שמד", בזמן של "שלום" הם יהפכו להיות ימים טובים, ובמציאות ביניים הצום תלוי ברצון. בזמן שנשנתה המשנה, לאחר חורבן בית המקדש<sup>5</sup>, המצב היה מצב הביניים שבין "שמד" ל"שלום", ולכן צומות החורבן היו תלויים ברצון ולא היו מספיק חשובים כדי שיוציאו שליחים במיוחד בשבילם. תשעה באב, כאמור, היה במעמד שונה כי הוכפלו בו הצרות ולכן יצאו בשבילו שליחים.

## 2. מעמדו של תשעה באב והשפעת מעמד זה על הבנת המושג "רצו"

לא ברור מהגמרא האם בשל המעמד השונה של תשעה באב חובה לצום בו למרות שאין "שמד", והוא הופקע ממעמד של "רצו"; או שהיה יותר רצון לצום בו מפני ש"הוכפלו בו צרות", ולכן הוציאו בשבילו שליחים. כדי לענות על שאלה זו יש לעיין בסוגיה נוספת המדגישה את הפער שבין תשעה באב לשאר צומות החורבן. במסכת מגילה (ה ע"א-ע"ב) מובא הסיפור הבא:

אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: רבי נטע נטיעה בפורים,

ורחץ בקרונה של צפורי בשבעה עשר בתמוז.

ובקש לעקור תשעה באב – ולא הודו לו.

אמר לפניו רבי אבא בר זבדא: רבי, לא כך היה מעשה. אלא: תשעה באב שחל להיות בשבת הוה, ודחינהו לאחר השבת, ואמר רבי: הואיל ונדחה – ידחה, ולא הודו חכמים.

קרי עליה: "טובים השנים מן האחד"<sup>6</sup>.

לפי הפירוש המקובל (רש"י לדוגמה), רק לגבי רצונו של רבי לעקור את תשעה באב

5 שהרי המשנה מוסיפה: "וכשהיה בית המקדש קיים יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן".

6 מעניין להשוות את הסיפור בבבלי לגרסה המובאת בירושלמי (תענית ד, ו). שם מוזכר רק הרצון של רבי לבטל את תשעה באב, ולא מוזכרים פורים ושבעה עשר בתמוז. בירושלמי השמות הפוכים – רבי אבא בר זבדא מביא את הסיפור הראשון ורבי אלעזר מתקן אותו שהיה מדובר בתשעה באב שחל בשבת ונדחה ליום ראשון ולכן רבי רצה להקל בו.

לא הודו לו חכמים. מכאן בולט הפער בין ההכרה של חכמים בכך שרבי רחץ בשבעה עשר בתמוז, לבין אי ההסכמה איתנו על עקירת תשעה באב.<sup>7</sup> למרות זאת עדיין לא ברור האם התנגדותם של חכמים לעקירת תשעה באב נובעת מכך שהוא במעמד של חיוב, או שהוא גם במעמד של "רצו", אך בשל חומרתו לעומת "ז בתמוז, החליטו חכמים שכך הוא רצונם.

כדי לענות על שאלה זו יש להבין את פעולת העקירה שביקש רבי לעשות לתשעה באב. אם מעמד הצום בתשעה באב הוא חובה גם אם אין "שמד", אז יש לפרש את פעולת העקירה כביטול שאר מנהגי האבלות שאינן צום, או כרצון חד פעמי לבטל את תשעה באב כאשר הוא חל בשבת. כך פירשו רש"י והתוספות.<sup>8</sup> אלא שכבר הקשו ראשונים שונים על פירוש זה מכיוון שמהמשך הסוגיה נראה שרבי אבא בר זבדא פירש את פעולת העקירה לפי רבי אלעזר כביטול כליל של צום תשעה באב, ולכן היה לו צורך להציע הסבר חלופי למחלוקת. בעקבות קושי זה פירשו הרשב"א והריטב"א שרבי רצה לעקור לגמרי את צום תשעה באב, והסיבה שיכול היה לעשות כך היא כי גם הוא במעמד של "רצו". תוקפו המיוחד, לפי שיטה זו, הוא לא בהפיכתו לחובה אלא בכך שהציבור קיבל על עצמו להחמיר בו.<sup>9</sup>

למחלוקת זו יש השלכה גדולה, לא רק על הבנת מעמדו המיוחד של תשעה באב אלא גם על הבנת המושג "רצו" בסוגיה בראש השנה. לא ברור מהסוגיה האם "רצו" פירושו רצון של היחיד, או רצון שתלוי בציבור. שאלה זו אינה נפתרת אם מפרשים את מעשהו של רבי לפי שיטת רש"י והתוספות, שהרי אין כאן בכלל דיון במושג "רצו". אולם אם מפרשים את הסוגיה לפי שיטת הרשב"א והריטב"א שגם תשעה באב תלוי ברצון, יש להבין ש"רצו" פירושו רצון הציבור, שהרי אם מדובר ברצון היחיד לא היה בסמכות חכמים לחלוק על רצונו של רבי לעקור את תשעה באב. הבנה זו גם מסתדרת עם לשון הרבים של הגמרא "רצו".<sup>10</sup> את המסקנה משיטה זו קבע הרמב"ן, רבו של הרשב"א:

**רצו רוב צבור ונסכמו שלא להתענות אין בית דין מטריחין עליהם להתענות, לפיכך**

7 ראו בפירוש הפני יהושע שם.

8 לפי שיטה זו פסק הרב שלמה יוסף ז'יין: "תשעה באב לאחר בית שני, לדברי הכל חובה ואינו תלוי ב'רצו' הואיל והוכפלו בו הצרות" (המועדים בהלכה, ירושלים תשמ"מ, מהדורה שביעית, עמ' שמ).

9 ראו גם את דיון השפת אמת בשיטה זו.

10 לשון הרבים בולטת בפירושו של הרשב"א לסוגיה בראש השנה.

אין שלוחין יוצאין. רצו רוב צבור להתענות מתענין.<sup>11</sup>

וכך פסק גם הרא"ש, מחליפו של הרשב"א בהנהגת יהדות ספרד:

רצו מתענין רצו אין מתענין. פירוש לא רצו: הציבור. אבל היחיד אין לפרוש מן הציבור כל זמן שלא נמנעו הציבור שלא להתענות.<sup>12</sup>

### 3. קיבוע רצון הציבור לצום לדורות

ראינו עד עתה שהשיטה הפשוטה בהבנת מעשהו של רבי (שיטת הרשב"א והריטב"א) מחייבת את המסקנה שהרצון לצום או לא לצום תלוי בציבור ולא ביחיד (ואפילו הוא גדול כמו רבי). היינו חושבים שהציבור בכל דור רשאי להחליט מחדש על רצונו לצום, אלא שגם הזכות הזו נשללה בעקבות פסיקתו של "הרב ברג'לוני":<sup>13</sup>

הרב ברג'לוני ז"ל כתב מאי טעמא קבעום האידינא חובה? מפני שהם דברי קבלה; ועוד שלא בטלו לגמרי שהרי בזמן שיש שמד – צום, ובגלות השמד נוהג פעמים

11 תורת האדם, שער האבל, ענין אבלות ישנה, ד"ה "קרי להו ששון".

12 פסקי הרא"ש, מסכת ראש השנה, פרק א, סימן ו. נראה כי אין פירוש "ציבור" – כל עם ישראל, אלא קהילה שמקבלת על עצמה, שהרי הסיבה שלא יצאו שליחים ב"צומות הקטנים" היא כי היו קהילות שצמו והיו קהילות שלא צמו, כפי שהסביר הריטב"א: "כשנשנית משנתנו לא רצו לשנות דנפקי שלוחי עליהו, משום דהיא שעתא כבר היו תלויים ברצון, ויש שהיו מתענין ויש שלא היו מתענין, וכיון דכן לא היו מטריחין לשלוח שלוחים".

יש מקורות שמהם נראה שהרצון מסור ליחידים ולא תלוי בציבור. כך למשל מובא באוצר הגאונים כמסקנה מהסוגיה במסכת ראש השנה: "הילכך שלשה צומות מי שאינו רוצה לצום אין בכך כלום ואינו מחייב בהן אבל ט' באב הואיל והוכפלו בו [הצרות] חייב לצום ולהתענות בו ולנהוג בו מנהג יום הכיפורים" (ב"מ ליון, אוצר הגאונים: ראש השנה, ירושלים תרצ"ג, חלק התשובות, עמ' 32). תשובה דומה מימי הגאונים הובאה בספר שיבולי הלקט: "ואלו ד' צומות – כתב מר [רב] כהן צדק זצ"ל: מי שרוצה להתענות יתענה ומי שאינו רוצה להתענות אל יתענה, חוץ מט' באב הואיל והוכפלו צרות לישראל" (שיבולי הלקט, סדר תענית, סימן רעח. תשובה זו מצוטטת באוצר הגאונים מיד לאחר התשובה הקודמת). מדברי הרמב"ם בפירושו למשנה (ראש השנה א, ג) נראה שגם הוא תלה את הרצון ביחידים ולא בציבור. לטעמי מסירת הרצון ליחידים היא בעייתית, שהרי מדובר בתענית ציבור עם תפילות מיוחדות, ולכן יש צורך במנהג אחיד בתוך הקהילה. ייתכן שזו הסיבה לכך שדעה זו לא התקבלה בפסיקה המקובלת.

13 הרב הקונסרבטיבי דוד גולניקין זיהה את "הרב ברג'לוני" עם רבי יהודה הברצלוני ("האם חייבים לצום בתשעה באב ובשאר הצומות שנקבעו כזכר לחורבן?", עשה לך רב: שאלות ותשובות, ירושלים תשע"ט, עמ' 138–147), ואילו הרב בנימין לאו זיהה אותו עם רבי יצחק הברצלוני ("הדין על ביטול הצומות", nrg, 24.7.2005).

הרבה; ועוד שאפילו בזמן שאין שמד ואין שלום, ב"רצו" תליא מילתא, אבל לכך עכשיו קבעום חובה.<sup>14</sup>

בעל ספר האשכול, רבי אברהם ברבי יצחק מנרבונה, שחי בפרובנס בתקופה הקשה של מסעות הצלב (מאות 11–12), ציטט להלכה את הרב הברצלוני,<sup>15</sup> והרמב"ן קיבל פסיקה זו להלכה:

ועכשיו כבר רצו ונהגו להתענות בהם וקבלום עליהם, לפיכך אסור ליחיד לפרוץ גדרן, וכל שכן בדורות הללו שהרי בעונותינו שרבו יש שמד בישראל ואין שלום, הילכך חייבין הכל להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים.<sup>16</sup>

#### 4. הבנת המושג "שלום"

מושג נוסף שאינו ברור בסוגיית הגמרא הוא הגדרת הזמן "שלום". ואכן, ראשונים שונים שאפו למציאות שונות כשביארו את המושג "שלום", בהתאם למציאות שחיו בה בעצמם.

רש"י, שחי בתקופת הרדיפות הבלתי פוסקות של הנוצרים, ששיאה במסעות הצלב שהתחילו בסוף ימיו, שאף למצב שבו יד הגויים לא תהיה תקיפה על ישראל:

יש שלום – שאין יד הגויים תקיפה על ישראל.<sup>17</sup>

הרשב"א, שחי במצב בטחוני טוב אבל בגלות, שאף למצב שבו ישראל יהיו שרויין על אדמתם:

14 תשובות הגאונים – שערי תשובה, סימן עז.

15 ספר האשכול (מהדורת אלבק), הלכות תשעה באב, דף רטו ע"א.

16 תורת האדם שם. ניתן גם לפרש שהרמב"ן פירש את הסוגיה במגילה כך שחכמים לא הודו לרבי על כל דבריו, ומכאן שהם לא קיבלו גם את ביטול צום י"ז בתמוז. פירוש כזה ניתן לראות במאמרו של הרב יהודה זולדן, "תקנת הצומות וביטולם", מלכות יהודה וישראל, מרכז שפירא תשס"ב, עמ' 436–443 (המאמר זמין גם באתר דעת תחת הכותרת "גאולת הארץ המקדש והצומות").

17 פירוש רש"י לסוגיה במגילה, ד"ה "יש שלום". שיטתו המאוד מקלה לכאורה של רש"י הקשתה על הפרשנים, ולכן יש שראו בה את השיטה המחמירה ביותר שמוסיפה תנאי נוסף על בניין בית המקדש (ראו בפירוש שוטנשטיין על הסוגיה בראש השנה, הערה 6). הרב דוד חיים שלוש פתר את הבעיה בצורה שונה, כאשר פירש את שיטת רש"י כשיטה הסוברת ש"שלום" פירושו שקט בטחוני לכל יהודי העולם, ומהמילה "שמד" נראה שמדובר גם בביטחון רוחני; ומכאן שמדובר במצב אידיאלי שיהיה רק באחרית הימים לאחר בניין המקדש (שו"ת חמדה גנוזה, ירושלים תשל"ו, סימן כב, "היש לצום ארבע צומות בדורנו?", עמ' רכז–רלג). לפי ההסבר שהצעתי, ששיטתו של כל אחד מהראשונים תלויה ברף השאיפה בהתאם למציאות חייו, אין צורך בפירושים כאלו לדברי רש"י.

בזמן שיש שלום – יהיו לששון ולשמחה. פירוש בזמן שיש שלום: **שישראל שרויין על אדמתן.**

אין שמד ואין שלום: **בשישראל בארץ האויב** אלא שאין שמד – רצו מתעניין רצו אין מתעניין.<sup>18</sup>

הרמב"ן, שעלה לארץ, כבר לא שאף לכך שישראל יהיו שרויין על אדמתן אלא הרחיק לכת עד הקמת בית המקדש:

פירוש יש שלום היינו בזמן שבית המקדש קיים – יהיו לששון ולשמחה; אין שלום כגון בזמן חורבן ואין שמד במקום ידוע בישראל.<sup>19</sup>

ניתן לראות בבירור שהראשונים השונים הסכימו שהמושג "שלום" מגדיר מצב אוטופי, ובגלל ההבדל במציאות חייהם, הם ציירו את המצב האוטופי באופנים שונים. לכן כדי לשמור על האוטופיות של המושג "שלום" העדיפו הפוסקים לאמץ את שיטת הרמב"ן, הקיצונית ביותר מבין שיטות הראשונים שהוזכרו, שהכוונה ב"שלום" היא רק כאשר בית המקדש יהיה קיים.

## 5. פסיקת ההלכה

הטור המשיך את דרכו של אביו (הרא"ש) ופסק כשיטת הרמב"ן:

פריך בגמרא קרי להו צום וקרי להו ששון ומשני רב פפא בזמן דאיכא שלום וליכא שמד כגון שבית המקדש קיים – ששון; בזמן דאיכא שמד וליכא שלום – צום; והאידינא דליכא שלום וליכא שמד – רצו מתעניין רצו אין מתעניין. **ופירוש דליכא שלום: שהבית חרב**, וליכא שמד: במקום ידוע בישראל. רצו רוב ישראל<sup>20</sup> והסכימו עליהם שלא להתענות אין מתעניין, רצו רוב צבור מתעניין. **והאידינא רצו ונהגו**

18 פירוש הרשב"א לסוגיה במגילה, ד"ה "בזמן שיש שלום". ראשונים נוספים סברו כשיטותיהם של רש"י והרשב"א; ראו פירוטם אצל הרב שלוש (בהערה הקודמת).

19 תורת האדם, שם. קדם לרמב"ן רבנו חננאל (ראש השנה יח ע"ב), שאף הוא פירש את ה"שלום" במשמעות של הקמת המקדש: "בזמן שיש שלום כלומר כל זמן שבית המקדש קיים יהיה לששון ולשמחה".

20 כפי שכבר הוסבר (לעיל הערה 12), "ציבור" פירושו קהילה ולא עם ישראל כולו, ולכן את לשון הטור "רצו רוב ישראל" יש לפרש כהמשך לשונו באותו המשפט "רצו רוב צבור", ולא כמשמעו שמדובר ברוב עם ישראל ממש. לפירוש הטור כמשמעו ובעקבות כך הצעה לקיום משאל עם בימינו על הצומות, ראו: ביני ברויאר, "צומות החורבן בדורנו – קריאה לשינוי", **עלון שבות לבוגרים** כד (תשע"א), עמ' 145–151.

להתענות לפיכך אסור לפרוץ גדר וכל שכן בדורותינו. הלכך הכל חייבין להתענות מדברי קבלה ומתקנת נביאים.<sup>21</sup>

וכך נפסק בשולחן ערוך:

הכל חייבים להתענות ארבע צומות הללו ואסור לפרוץ גדר.<sup>22</sup>

## ב. תעניות החורבן לאחר החזרה לארץ ושחרור ירושלים

### 1. תוקפה של חזקת רצון הציבור לאחר החזרה לארץ

ראינו שמעמדם ההלכתי של צומות החורבן מורכב, כאשר מצד אחד הם תלויים ברצון הציבור, אבל מצד שני בגלל ריבוי הצרות בגלות יש חזקה שהציבור רוצה לצום, ולכן אין אפשרות לבטל רצון זה. אך עם השיבה לארץ בימינו עולה השאלה האם החזקה יכולה להתבטל, ומעמד הצומות יחזור להיות תלוי ברצון הציבור. השיטה המקובלת בפסיקה היא שהחזקה לעולם נשארת, ולכן הצומות יתבטלו רק לאחר בניין בית המקדש. כך פסק הראי"ה קוק בתשובתו למהר"צ זיסמן לאחר ניצחון הבריטים על התורכים במלחמת העולם הראשונה, כך פסק תלמידו הרב יהודה גרשוני לאחר קום המדינה וכך פסק בנו הרצי"ה קוק גם לאחר מלחמת ששת הימים.<sup>23</sup> לעומת פסיקה זו, הרב דב רפל<sup>24</sup> וצוריאל אדמנית, חברי קבוצת יבנה, סברו שפג תוקפה של החזקה בעקבות הגאולה<sup>25</sup> ולכן הציבור רשאי להתנגד להמשך קיום הצומות.<sup>26</sup>

21 טור אורח חיים סימן תקנ. כך פסק גם בן זמנו של הטור, המגיד משנה, הלכות תעניות ה, ה.

22 שולחן ערוך אורח חיים תקנ, א. ראו גם בהערת המשנה ברורה ס"ק א.

23 על פסיקות אלו ראו במאמרו של הרב יהודה זולדן, הערה 16 לעיל. ראו גם: הרב חיים דוד הלוי, **שו"ת עשה לך רב**, חלק א, תל אביב תשל"ו, סימן יג, עמ' מג-מו.

24 בתור חבר קבוצת יבנה הרב דב רפל השמיט באופן עקרוני את התואר "רב", למרות שהוסמך לרבנות עוד בשנת 1935, שנה לפני עלייתו לארץ. בגלל שבמאמר זה כל הרבנים מוזכרים עם התואר "רב", נהגתי כך גם לגבי הרב דב רפל.

25 בחרתי בכוונה להשתמש במהלך המאמר במושג "גאולה", למרות שיש המסתייגים מתפיסת מדינת ישראל כ"ראשית צמיחת גאולתנו", כי הוא מבטא את הרגש שהביא לביטול הצומות.

26 טענה זו בעצם ממשיכה את דרכו של רבי על פי הגר"א: "ונראה שרבי עקר הג' צומות מאלו החומרות לפי שבימינו נחו ישראל מהצרות כידוע בש"ס וכמ"ש הגאונים" (ביאור הגר"א אורח חיים תקנ, ב). אמנם בזמנו של רבי הציבור התנגד ולכן פעולה זו הייתה לא לגיטימית, אבל זה עדיין יכול ללמד על הלגיטימיות בטענה שיש להקל בצומות בעקבות השינוי של המצב מגלות



## I. לפני ששת הימים – הרב דב רפל

הרב דב רפל התייחס לסוגיה זו עוד לפני מלחמת ששת הימים. הוא טען שכל אחד מצומות החורבן נקבע כנגד שלב אחר בחורבן, ולפיכך עם ההתקדמות בגאולה יש לבטל כל אחד מהצומות בהתאם לתיקון השלב בחורבן שבעקבותיו הוא נקבע:

נדמה לי שארבעת הצומות (מחוץ ליום הכיפורים, כמובן) משקפים ארבעה אספקטים של צרותינו: צום גדליה – אובדן העצמאות המדינית; עשרה בטבת – הגלות ["יום הקדיש"]; "ז' בתמוז – אובדן ירושלים; וט' באב – חורבן הבית. לשיטה אחרת – "ז' בתמוז מסמל את אבדן ירושלים וחורבן הבית, וט' באב – את גלות השכינה ["חמישה דברים שאותם היה חסר בית שני"].  
כאשר נזכה במרוצת הזמן, בגאולה שלמה, יתבטלו כל הצומות האלה ויהיו לימי שמחה. כך נאמר על ידי זכריה הנביא הנביא וכך נהגו בימי הזיכרון שנרשמו במגילת תענית.<sup>27</sup>

הראשון להתבטל הוא צום גדליה, שנקבע לטענת הרב דב רפל כנגד אובדן העצמאות המדינית, ולכן לאחר קום המדינה אין לו יותר משמעות:

גדליה בן אחיקם נתמנה כידוע על ידי נבוכדנצר, אחרי חורבן בית ראשון להיות ממונה על היישוב היהודי, אשר שרד אחרי החורבן. כאשר נרצח, אבד השריד האחרון של שלטון היהודים בארצם, ועל אבדן זה, ולא על אישיותו של גדליה, נקבע הצום. [...]

זכינו כעת, ל"ראשית צמיחת גאולתנו" המתבטאת בעצמאות מדינית. הצרה, אשר חייבה את צום גדליה, חלפה ועברה. ולכן, דומני, הגיע זמנו של צום גדליה להתבטל. לא רק על ידי היתר אכילה ושתיה, אלא גם על ידי ביטול קריאת "ויחל" בבית הכנסת, וזכרו של גדליה ישתמר על ידי הסליחות של אותו יום.<sup>28</sup>

קביעתו של הרב דב רפל, שצום גדליה נקבע כנגד אובדן העצמאות המדינית, דורשת הסבר, שהרי בתקופת גדליה, שמונה על ידי מלך בבל, כבר לא הייתה עצמאות מדינית. מתבקש יותר לטעון שצום גדליה נקבע בעקבות הגלות, שהרי הוא סתם את הגולל על שארית הפליטה שנשארה בארץ לאחר החורבן. ככל הנראה, הרב דב רפל רצה להפריד בין עשרה בטבת לשבעה עשר בתמוז, שהרי לא הגיוני ששני צומות נקבעו

לקוממיות. כמובן עדיין צריך שזה יהיה רצון הציבור ולא רצונם של יחידים.

27 ידיעות יבנה, תשרי תשל"ה. פורסם בקובץ המאמרים של הרב דב רפל, פתחי שערים: עיונים ומחקרים על נושא התפילה, בעריכת יואל ונחמיה רפל, תל אביב 2001, עמ' 167–168.

בגלל אובדן ירושלים (תחילת המצור והבקעת החומות הם שני שלבים של תהליך אחד, שמצדיק צום אחד), ואולי לכן קבע שרק "ז בתמוז הוא בגלל אובדן ירושלים ובעקבות כך העביר את סיבת הגלות לעשרה בטבת.<sup>29</sup>

לפי תפיסה זו, לאחר החזרה מהגלות יש לבטל את עשרה בטבת ולאחר הקמת המדינה יש לבטל גם את צום גדליה. הרב דב רפל קורא בדבריו רק לביטול צום גדליה, מכיון שאת עשרה בטבת זיהה עם צום לזכר השואה ("יום הקדיש הכללי") ועל כך ארחיב בהמשך. אם לא נקבל את שיטתו של הרב דב רפל בזיהוי עשרה בטבת עם הגלות, יש להשאיר סיבה זו כמשויכת לצום גדליה ובעקבות כך צום גדליה הוא הצום היחיד שאפשר לדרוש את ביטולו בעקבות החזרה מהגלות והקמת המדינה.

הסבר זה מקביל למציאות בשיבת ציון של ימי זכריה, לפי פירוש המלבי"ם. כאשר שבי ציון שואלים על ביטול הצומות הם שואלים: "הַאֲבָקָה בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִשִּׁי, הַנֶּזֶר כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי זֶה כְּמָה שָׁנִים?" (זכריה ז, ג), כלומר הם מזכירים רק את תשעה באב ולא את יתר הצומות. לדעת המלבי"ם, הסיבה ששבי ציון לא הזכירו בשאלתם את צום גדליה היא:

כי על צום השביעי על הריגת גדליה לא נסתפקו כלל, כי הצום הזה בא מפני שאז נחרב ישוב הארץ שהשאיר נבזראדן תחת יד גדליה מדלת העם לכורמים וליוגבים, ועל ידי הריגת גדליה ברחו מן הארץ. ואחר שעתה הושב ישוב הארץ על מכונו, כיון ששבו קצת כמספר שהיה עם גדליה, אין מקום לצום הזה.<sup>30</sup>

## II. לאחר ששת הימים – צוריאל אדמנית

שינוי גדול התחולל בעקבות הניצחון במלחמת ששת הימים ושחרור ירושלים. לאחר הניצחון שלח צוריאל אדמנית מכתב לרבנות הראשית<sup>31</sup> שבו הוא מציג את תפיסתו שחובה לבצע שינויים באורחות החיים הדתיים כדי להתאימן למצב הנוכחי:

עוד עומדים אנחנו מוכיחיהמה מעוצם הנצחונות שהנחיל ה' לצבאותינו, וודאי שאין השעה עדיין כשרה לשקול בנחת וביישוב הדעת, באיזו מידה השתנו כל המושגים שבחינו. נשברה השיגרה של חיינו המחשבתיים וההרגשתיים, ועלינו לבנות עולם חדש לגמרי.

<sup>29</sup> זיהוי עשרה בטבת עם הגלות יכול להיות מוסבר בעקבות העובדה שבתאריך זה הוגלה המלך צדקיהו (מלכים ב כה, ו-ז), ובכך סימן את תחילתה של הגלות.

<sup>30</sup> מלבי"ם על זכריה ז, ב-ג. בעקבות פירוש המלבי"ם טען ביני ברויאר (הערה 20 לעיל) שאמנם יש לבטל בימינו את כל "הצומות הקטנים" אבל יש להתחיל בביטול צום גדליה.

<sup>31</sup> מכתבו של צוריאל פורסם בעמודים, כך טו, גיליון 257-258 (תמוז-אב תשכ"ז), עמ' 334-335.

אבל גם בשעה זאת שומה עלינו לתת ביטוי של יהודי מאמין לכל המתרחש, דווקא מתחת לרשמים החזקים שאנחנו עומדים בהם. מוסכם בינינו שתפקיד זה של חיפוש ביטוי מתאים לנסים ונפלאות שאירעו לעינינו – הוא בתחום פעולת הרבנות הראשית, כמנהיגות המוסמכת הדתית של העם. לכן גם פנינו, מיד עם היוודע הידיעות הראשונות על שחרור העיר, הכותל והר הבית לכבוד הרבנים הראשיים וביקשנו לשמוע מפיהם את דבר התורה. יורשה לנו להציע כמה הצעות הנראות בעינינו כהבעת הרגשותינו על התמורות שחלו במעמדנו הדתי כיום. כמה מהצעות אלו יש לבצע בזמן הקרוב ביותר, כדי שלא ניפול – חלילה – לשגרה.

לאחר פתיחה זו פירט צוריאל שש הצעות מעשיות ל"הבעת הרגשותינו על התמורות שחלו במעמדנו הדתי כיום", וביניהן ההצעה לביטול "הצומות הקטנים"<sup>32</sup>.

**נראה כמתאים לבטל את התעניות צום גדליה ושבעה עשר בתמוז.** הראשון נקבע כביטוי לאבלות על ההתפוררות הפנימית שהביאה לידי הכחדה גמורה של שרידי היישוב בחורבן הבית הראשון. נצחוננו הושג לא במעט בגלל שהצלחנו להתרומם ברגעים הקריטיים של סכנות השמד על החשבונות הקטנים וצעדנו שכם אחד מאחורי הנהגת העם. "ז בתמוז הוא היום שאבלותו נקבעה בגלל הבקעת חומת העיר. עם הבקעת חומות ירושלים על ידי צבא הגנה לישראל התרוקן היום מתוכנו כתענית. כידוע מציין התלמוד שלוש תקופות בקשר לתעניות אלו: בזמן שיש שלום (בית המקדש קיים)<sup>33</sup> – שמחה וששון; בזמן שיעבוד מלכויות – צום; בזמן שאין שלום ואין שיעבוד מלכויות – רצו מתענין, רצו אין מתענין. **בגלל חילוקי הדעות הפנימיים לא הופעלו עד היום מועדים אלו, בהתאם ל"רצו – אין מתענים".**

32 ההצעות הנוספות הן: תיקון המשפטים הגלותיים של התחנן הארוך של ימי שני וחמישי (צוריאל קובע שהסמכות לשינוי משפטים הוא רק בידי הרבנות הראשית, ולכן כל עוד לא יתבצע שינוי אין להגיד כלל את התחנן הארוך. כך נוהגים עד היום בחלק מההילות הקיבוץ הדתי); החלפת ברכת "שלא עשני אישה" בברכת "שעשני ישראל" (לא ברור מדוע בחר צוריאל להכניס את ההצעה הזו למכתב שנשלח בעקבות הניצחון במלחמת ששת הימים); ביטול מנהגי האבלות בספירת העומר; צמצום מנהגי האבלות של ימי בין המצרים לתשעת הימים בלבד (הצעה זו חודשה לאחרונה על ידי יאיר שאקי וירעם נתניהו, המהדיר והעורך של **סידור ארץ ישראל**, במאמרם "הקרב על התודעה", **מוסף עולם קטן** לגיליון 559, פרשת מסעי תשע"ו, עמ' 3); וקביעת יום חג עם אמירת הלל ב"יום כיבוש העיר" שייקרא "יום התקיעה" על שם תקיעת השופר של הרב גורן בכותל (אולי מדובר בהצעה הראשונה למיסוד "יום ירושלים" כחג דתי).

33 צוריאל אינו מערער על הפסיקה המקובלת, כשיטת הרמב"ן, שזמן ה"שלום" שבו יתבטלו הצומות הוא רק כאשר "בית המקדש קיים", אבל הוא קובע שיש להחזיר את הצומות למעמד המקורי שבו היו תלויים ברצון הציבור.

היום הזה עלינו לקבוע מנהג זה באופן ברור, ולציין את הימים על ידי ביטול תחנון וסעודת מצווה.<sup>34</sup>

הקריאה של צוריאל נשמעה בקיבוץ הדתי, ו"הוועדה להכוונת החיים הדתיים" החליטה שיש צורך לדון בה:

[...] חלה הצעת ההסדר על קביעת הנוהג בתעניות – בייחוד לגבי י"ז בתמוז וצום גדליה – קביעת האבלות או ביטולה בספירת העומר ובין המצרים, ובקביעת מנהגים לציון יום שחרור ירושלים – כ"ח באייר.<sup>35</sup>

את החלטתה פרסמה הוועדה בעמודים שנה לאחר מכן, לקראת ימי בין המצרים של שנת תשכ"ח, תחת הכותרת "משנכנס אב ממעטין בשמחה: הצעות הוועדה להכוונת החיים הדתיים בדבר מנהגי אבלות בין המצרים בזמן הזה":

#### צום שבעה עשר בתמוז

קיום התעניות בזמן הזה תלוי בקבלה ורצון. אף בשעה שבחסידי ה' הובקעה החומה" ונפלה בפני בניה השבים אליה, לא נראית עדיין השעה כשרה להנהיג שינוי בנוהג. בשעה שמאות רבות משפחות בתישראל שכלו בניס-בעליהן, ועוד חרב האויב נטויה עלינו, לא נוכל לשוב ולשמוח. רבה עוד הדרך לפנינו, עד שנזכה שהר ביתה' ייקרא בית תפילה לכל העמים, אף נוכל לכתת חרבותינו לאתים, בעת שלום ואין מחריד.

אנו מציעים להנהיג לקרוא בתפלת מנחה של י"ז תמוז פרקי תהלים ק"כ, קכ"א, קכ"ב, תפילה לשלום ירושלים עיר קדשנו.<sup>36</sup>

34 מכתבו של צוריאל פורסם כאמור בעמודים, בגיליון של תמוז-אב תשכ"ז. בגיליון העוקב, אלול תשכ"ז, פרש צוריאל את השקפתו בהרחבה, במאמר "האבכה... ועל מה אבכה?". בין השאר הוא קרא "לפרוץ את חומות האבלות שנערמו עלינו בתוקף צרות גלותנו הארוכה" (תוך הדגשת מנהגי האבלות בימי בין המצרים וספירת העומר, ש"אינם מדברי קבלה"). מאמר זה הובא גם בקובץ מאמריו של צוריאל, בתוך הזרם ונגדו, תל אביב תשל"ז, עמ' 428-430.

35 החלטת הוועדה פורסמה בהמשך גיליון עמודים שבו פורסם מכתבו של צוריאל אדמנית (הערה 34 לעיל, עמ' 342). בנוסף קבעה הוועדה ששינוי בנוסח התפילה נתון להחלטת כל קהילה בפני עצמה, אבל שללה את שינוי ברכת "שלא עשני אשה".

36 עמודים, כרך טז, גיליון 271 (מנחם אב תשכ"ח), עמ' 347. אני מודה ליסכה כוכבא מארכיון קבוצת יבנה שצילמה לי קטע זה.

בהמשך נכתב שאין בסמכות הוועדה לבטל את מנהגי אבלות ימי בין המצרים, ושאין להקל בדין המשנה לנהוג מנהגי אבלות בתשעת הימים, וכמובן שיש להתאבל בתשעה באב. לבסוף נכתב גם על שינוי תפילת "נחם" והוספת קינות לזכר השואה בתשעה באב; על כך ארחיב בהמשך.

אם כן, הוועדה לא חלקה על הניתוח ההלכתי של צוריאל אדמנית והרב דב רפל שקבעו שכיום קיום הצומות תלוי ברצון העם, אך סברה כי המצב בימינו אינו דורש את ביטול תעניות החורבן.<sup>37</sup>

למרות החלטת הוועדה, היו קהילות בקיבוץ הדתי שקיבלו את הצעתם של צוריאל אדמנית והרב דב רפל להפסיק לצום בצום גדליה ובשבעה עשר בתמוז. חשוב לשים לב שגם הרב דב רפל וגם צוריאל אדמנית לא קראו לבטל את עשרה בטבת, בגלל קביעתו כ"יום הקדיש הכללי" והסבת סיבת הצום לזכר נספי השואה.<sup>38</sup>

37 בגיליון עמודים שיצא לאחר הגיליון בו הועלו ההצעות לראשונה (גיליון 259, אלול תשכ"ז) עלו כמה התנגדויות לשיטת הדורשים לבטל את תעניות החורבן. אבו גרינברגר מבארות יצחק טען כי הצומות נקבעו בגלל החורבן, שנגרם בגלל מה שקרה בהם ובגלל שהחורבן הסופי הוא חורבן המקדש אז הצומות יתבטלו רק לאחר שיבנה בית המקדש השלישי (עמ' 380–381). התנגדות נחרצת יותר הביע הרב משה מונק, שסבר כי המצב ההלכתי באותן שנים הוא של "שמד" שבו חובה לצום, שהרי "שניים וחצי מליון יהודי רוסיה חיים בתנאי פחד מפני רדיפות ושמד רוחני מאין כמוהו, הם כלואים בבית סוהר גדול, ללא דרך להמלט. על גבי יהודי ארצות ערב חרשו חורשים. לדעת הטור, אם יש שמד במקום ידוע בישראל – יהדות רוסיה מונה חמישית מיהודי העולם – ארבע הצומות הן חובה, ואפילו אסורים בחמשה העיניים, כמו תשעה באב. [...] האם שכחתם כליל את יהדות רוסיה? האם סבלה אינו יוצק טיפה מרה מאד לכוס שמחתנו? איך יערב לנו אכול ושתה בשבעה עשר בתמוז, בעת אשר יסחבו הכלבים את כפיריך ברוסיה?" (עמ' 398). טענתו של הרב מונק, שהייתה רלוונטית באותן שנים, לא הובאה בגוף המאמר מפני שברוך ה' כבר איננה רלוונטית בימינו.

38 יש להדגיש שמוסכם על כולם שאין לקרוא לביטול תשעה באב. בהקשר זה מעניין להביא את סיפור שבירת הצום של אפרים יעיר, חבר קיבוץ טירת צבי, בתשעה באב תרצ"ח, כשנה לאחר עליית טירת צבי לקרקע. יעיר, אז בן 21, חזר רעב מאוד מתורנות שמירה לילית, והוציא לעצמו אוכל ממטבח הקיבוץ. "אמרתי לחברים שהקיפוני, כי לאחר עלייתנו לטירת צבי וכיבוש שממת עמק בית שאן זוהי עצם הגאולה, ואין כבר מקום לתשעה באב...". בעקבות המקרה, כעבור חצי שנה לא קיבל יעיר את רוב הקולות הנדרש לקבלה לחברות בקיבוץ. לאחר שנים הבהיר כי "לא הצעתי לפני אסיפת החברים לבטל את צום ט' באב. זה היה מעשה קונדס של צעיר בן 21 ותו לא, אלא שלאחר המעשה נתתי לו בסיס אידיאולוגי בעידנא דריתחא". הסיפור נכתב בט' באב תשנ"ה, ופורסם בספרו של יעיר, **ונטעתיים על אדמתם**, טירת צבי תשנ"ה, עמ' 239–240. אני מודה לראובן אור מארכיון טירת צבי שחשף אותי לסיפור זה. במקאמה שחיבר לכבוד יובלה של טירת צבי הזכיר יהודה בר"ט בין השאר את הסיפור הזה: "והבן יעיר לי אפרים שמח ונלהב, שפסק שעם עליית חלוצים דתיים לטירת צבי יש לבטל את צום ט' באב. ואפילו אם דחו צדיקי טירת צבי את הרעיון יש בו כדי ללמדנו על הרוח וזה יופי של סיפור". יהודה בר"ט, **רצינו קבוץ**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 22. חשוב לציין כי בהמשך דבריו העיד יעיר על שיחה בינו לבין הרב שלמה גורן, ובה אמר הרב גורן כי לאחר מלחמת ששת הימים סבר שיש לבטל את כל צומות החורבן מלבד תשעה באב

## 2. הבעייתיות העקרונית בהחלטה על ביטול "הצומות הקטנים"

אמנם הרב דב רפל וצוריאאל אדמנית היו שותפים בקריאה לביטול צום גדליה ושבעה עשר בתמוז, אבל חשוב לשים לב להבדל משמעותי בין הצעותיהם. בעוד שהרב דב רפל קבע שיש לשמר את זכר התענית באמצעות אמירת "הסליחות של אותו יום", צוריאאל אדמנית קבע שיש לערוך בימים אלו "סעודת מצווה". מגמת שתי ההצעות שונה בתכליתה. הרב דב רפל חשש משכחת זכר התענית בעקבות ביטולה המוחלט. בעקבות התממשות חששו עם השנים, הוא פרסם בסיון תשנ"ו את הקריאה הבאה, בעלון קבוצת יבנה, מבית:

מאז איחוד ירושלים איני צם בשבעה עשר בתמוז,<sup>39</sup> וגם רובו המכריע של ציבורנו אינו צם באותו יום. מספר האנשים הבאים לתפילת מנחה וקריאת "ויחל" הוא זעום, וכל עניינו של היום עשוי להשתכח. והרי לפי המסורת שבמשנה "חמשה דברים אירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז – נשתברו הלוחות [על ידי משה] ובטל התמיד [בימי חורבן בית שני] והובקעה העיר [על ידי טיטוס], ושרף אפוסטמוס את התורה והעמיד צלם בהיכל" [לא ידוע מתי]. הצום נקבע מפני שהובקעה העיר, כשם שצום עשרה בטבת נקבע בגלל תחילת המצור של נבוכדנצר של ירושלים. כנגד בקיעת העיר קיים כעת איחוד העיר, ונדמה לי שמן הנכון לציין צד זה של הגאולה על ידי ביטול הצום.

מצד שני, שבעה עשר בתמוז הוא חלק מתרבותנו הרוחנית ומההווי היהודי, ואין לזלזל בהם. על כן נראה לי, שלשם שמירה על התרבות הרוחנית יש לקרוא בתפילת שחרית את הסליחות של שבעה עשר בתמוז, וכדי לשמור על ההווי יש להגיש ארוחת צהרים צנועה מהרגיל.<sup>40</sup>

(שם, עמ' 242). אם עדותו מהימנה, משמעותה היא שגם במקרה הזה נשענו בקיבוץ הדתי על כתפיו הרחבות של הרב גורן, כמו שעשו בקשר להלל ביום העצמאות בפרט וסדרי יום העצמאות ויום ירושלים בכלל.

<sup>39</sup> שנים לאחר מכן חידש בנו של הרב דב רפל, ד"ר יואל רפל, את קריאתו של אביו לביטול צום י"ז בתמוז. הוא סיים בקריאה הבאה: "היכן מסתתר העוז של אותם יהודים הרוצים בתחיית ההלכה? ייאמר במפורש, רוב הציבור היהודי, חילונים וודאי ואף דתיים רבים, אינם צמים ב"ז בתמוז. האם לא הגיעה העת לעשות מעשה ולבטל את הצום? הקמת המדינה והישגי מלחמת ששת הימים הביאו לקביעת שני ימי חג חדשים בלוח העברי – יום העצמאות ויום ירושלים. האם לא הגיעה העת לבטל ולגרוע ימי ציון שפג תוקפם?" (יואל רפל, "מדוע יש לבטל את צום י"ז בתמוז", אתר מכון שכטר למדעי היהדות, 12.6.2015).

<sup>40</sup> פורסם גם בקובץ פתחי שערים (לעיל הערה 27), עמ' 189.

הרב דב רפל קרא בדבריו הראשונים לבטל את קריאת "ויחל" ולשמר את הסליחות. אבל קריאתו לא התקבלה על ידי הציבור בקיבוץ, שלא נהג להגיד סליחות, ובמקביל רק חלק זעום מהציבור הזכיר את התענית שבוטלה בקריאת "ויחל". בעקבות כך הוא פנה אל הציבור בהצעה חדשה לשימור הזיכרון – חוץ מההצעה המקורית ל"שמירה על התרבות הרוחנית" באמצעות קריאת הסליחות, גם תוגש ביום התענית שבוטלה "ארוחת צהרים צנועה מהרגיל" "כדי לשמור על ההווה". הצעה זו מתוחכמת, שהרי אמנם אין דרך לכפות על הציבור להגיד סליחות, אבל בטוח כל הציבור יגיע לאכול ארוחת צהריים בחדר האוכל, ולכן אם שם יהיה שינוי משמעותי – זכר הצום יישמר. צוריאל אדמנית, לעומת זאת, לא חשש משכחת התענית אלא משכחת סיבת ביטול התענית. לכן הוא קבע שיש להפגין שמחה ביום התענית שבוטלה על ידי קיום סעודת מצווה. הפגנת השמחה אמורה להזכיר לציבור שהתענית בוטלה בגלל ההתקדמות בשלבי הגאולה – הקמת המדינה ושחרור ירושלים.

שתי המגמות חשובות מאוד – גם שמירת זכר התענית וגם זכירת סיבת ביטול

בשנת תשנ"ה, שנה לפני כתיבת דברים אלו, הרצה הרב דב רפל בהתלהבות גדולה מול תלמידי פנימיית תיכון קבוצת יבנה, על כך שבימינו אסור לצום בצום גדליה שהרי הצום נקבע על "אובדן העצמאות המדינית" (כפי שכתב בתשכ"ה) ועכשיו שבנו לארץ ויש לנו מדינה עצמאית. נראה שבין זמן כתיבת הדברים לשנת תשנ"ח הרב דב רפל הוסיף ממד נוסף לעמדתו. בשנת תשנ"ח הרצה שוב מול תלמידי פנימיית תיכון קבוצת יבנה לקראת צום גדליה, אלא שהפעם טען שלדעתו יש לצום על בעיית ההתבוללות הגדולה בגלות. אני מודה לרב אפרים ב"ק, איש הצוות מטעם הפנימייה שנכח בשתי השיחות הללו, על השיתוף בתוכן.

על מנהגו של הרב דב רפל ניתן ללמוד מפתק שנמצא לאחר מותו (הפתק נמצא על ידי בנו יואל, אבל יואל ידע על קיומו עוד לפני פטירת אביו. צילום הפתק פורסם בפתחת הספר **זכר דבר לעבדך: אסופת מאמרים לזכר דב רפל**, עורך: שמואל גליק, ירושלים תשס"ז). בפתק רשומות הנהגותיו האישיות של הרב דב רפל הקשורות למועדי השנה, תחת הכותרת "אלה המנהגים שהנני נוהג בלי נדר". בין השאר הפתק מתייחס לצום גדליה ולצום "ז' בתמוז: "לצום בד' בתשרי במקום בג' בו. א. לא לצום בצום גדליה לכבוד מדינת ישראל. ב. לצום בד' בתשרי ולהתפלל שיחדלו הנישואים עם הנכרים והנכריות (לקרוא בס' מלאכי ובס' עזרא). [...] לא לצום ב"ז בתמוז, לכבוד ירושלים. [...]". מפתק זה ניתן לראות שהרב דב רפל לא התכוון בשיחתו עם תלמידי הפנימייה לחזור ולצום בצום גדליה, שהרי צום זה נקבע כנגד "אובדן העצמאות המדינית" ובימינו זכינו בעצמאות מדינית, אלא קרא לקבוע יום צום חדש כנגד בעיית ההתבוללות. את המועד החדש קבע הרב דב רפל ביום ד' בתשרי כנראה כדי לסמוך את הצום ה'חדש' לצום שבוטל (צום גדליה). מנהג זה מביא לכך שביום ג' בתשרי מובעת השמחה על הגאולה, וביום למחרת, ד' בתשרי, מובע האבל על מה שעוד יש לתקן. אני מודה לנחמיה רפל שחשף אותי לפתק וליואל רפל שהעיד בשיחה עימי על כך שאביהם נהג כפי שרשם בפתק לפחות ב־15 השנים האחרונות של חייו.

התענית – אבל למעשה הן מתנגשות האחת עם השנייה, שהרי הראשונה קוראת לקיום ארוחה צנועה מהרגיל ואילו השנייה קוראת לקיום סעודת מצווה. למעשה בקבוצת יבנה קיבלו את הצעתו של הרב דב רפל ובימי התענית מוגשת ארוחת צהריים "צנועה" שיש בה דגים במקום בשר.<sup>41</sup> בחירה זו הביאה לכך שרבים מהציבור מכירים בכך שבתאריכים ג' בתשרי ו"ז בתמוז היו תעניות שבוטלו (וכך התפוגג חששו של הרב דב רפל) אבל נשכחה סיבת ביטול התענית (כחששו של צוריאל אדמנית). משום כך, ומתוך עוצמתו של אתוס העבודה בחברה הקיבוצית, הסברה המקובלת היא שאין צמים בגלל הפגיעה בעבודה.<sup>42</sup> ייתכן שסברה זו היא שהביאה לכך שרבים הפסיקו להתענות גם בעשרה בטבת, שהרי אם ביטול הצום הוא בגלל הפגיעה בעבודה, ולא בגלל ביטול מהות הצום – אין סיבה להבחין בין עשרה בטבת לשני "הצומות הקטנים" האחרים.<sup>43</sup>

41 "ז בתמוז חל בעונת הרחצה בבריכה, וכך נוצרה האפשרות לשמר את זיכרון התענית שבוטלה גם על ידי סגירת הבריכה. כך נוצר מצב אבסורדי – בשבעה עשר בתמוז הבריכה של הקיבוץ תהיה סגורה אך חדר האוכל יהיה פתוח. על מצב זה העיר ישראל קטן, חבר קבוצת יבנה, במאמר שכתב בשנת 1981 בשם "צום ומנהג"; ומדבריו: "אצלנו נוהגים לסגור את בריכת השחיה ב"ז בתמוז כדי למנוע רחיצת תענוג. משום מה מחמירים בדבר שכל בית ישראל נוהג בו התר, יפה; כלומר אם צבור בישראל רוצה להחמיר על עצמו – הרשות בידו. אולם מפליא הדבר שברזמנית אנו מזלזלים בדבר, שהוא הלכה ועם ישראל נוהג בו איסור והכוונה – לצום גופא, שבו ביום מתקיימים אצלנו סדרי האכילה כמו ביום רגיל ללא כל שנוי. אינני אומר, כי ביום "ז בתמוז ייסגר חדרהאוכל הצבורי באופן מוחלט. אבל לקיים בו "מצוות קפה של שחרית" כמו בכל יום רגיל ומאידך להחמיר בסגירת הבריכה – דבר מוזר הוא. [...] מקובל עלי, כי אנו מכלכלים את מעשינו לא רק עלפי הדין היבש כי אם לעתים מוסיפים נופך משלנו עלפי השכל הישר והטעם הטוב. זה נכון ואפשרי אבל בתנאי שהדברים באים במשולב עם או בתוספת להלכה. אבל בשום אופן הם לא יכולים לבוא במקום ההלכה המפורשת; את שיש לסגור פותחין ואת שאין לסגור – סוגרים". אני מודה להדר בשן מארכיון הקיבוץ הדתי, ששלחה לי צילום של המאמר.

42 אם הסבר זה נכון, ניתן להשוות אותו למהלך דומה שהתרחש בקשר לביטול התחנון הארוך של ימי שני וחמישי. כפי שהזכרתי, בחלק מהקהילות התחנון הארוך בוטל בעקבות מלחמת ששת הימים, אך שכחת סיבה זו הובילה למחשבה שמטרת הביטול היא קיצור התפילה בשביל העבודה. מסקנה זו משליכה על החשיבה גם לגבי קטעים נוספים שלא נאמרו מעולם בקהילות אלו (ברכת כוהנים, וידוי ו"ג מידות, "אין כאלוהינו" ופיטום הקטורת), בגלל שקטעים אלו אינם חלק מנוסח אשכנז בימות החול הנהוג באותן הקהילות.

43 בהמשך אציע אפשרות אחרת להסבר המנהג שלא לצום גם בעשרה בטבת.



### 3. "עדכון" סיבת האבלות – המחלוקת לגבי תענית לזכר השואה

בפסקאות הקודמות הצגתי את השיטה הדוגלת בביטול הצומות בעקבות ההתקדמות בתהליך הגאולה. במהלך הצגת שיטה זו הראיתי כי הדוגלים בה סוברים אמנם שיש לבטל את הצומות אם אבדה משמעותו של החורבן שעליו מתאבלים באותה התענית, אבל גם שניתן לשמר את התענית בשל "עדכון" סיבת האבלות לסיבה הרלוונטית גם בימינו. בעקבות כך הסכימו הרב דב רפל וצוריאל אדמנית כי מצד אחד יש לבטל את צום גדליה ותענית י"ז בתמוז, אבל מצד שני יש לשמר את תענית עשרה בטבת, מאחר שבימינו התענית אינה מבטאת אבלות על תחילת המצור (סיבה שכבר אינה רלוונטית לטעמם לאחר שחרור ירושלים) אלא על השואה – "יום הקדיש הכללי".

שיטת "עדכון סיבת האבלות" לא הייתה מקובלת על כולם. הרב מנחם הרטום, לדוגמה, סבר שיש חשיבות רבה בביטול כל "הצומות הקטנים" כדי להודות לקב"ה על תיקון החורבן:

בזמן המשנה והגמרא, לא היו גזרות מלכות, אך לא נחשב הזמן לשלום כיון ש"יד עובדי כוכבים תקיפה על ישראל" שהרי בטלה עצמאות ישראל בארצו ורומא שלטה בה, היו הצומות רשות. עם ישראל בכל תפוצותיו קיבל למעשה על עצמו לקיים את הצומות גם כשהיו רשות, אולי כדי לא לבדוק בכל שנה אם היו או לא היו גזרות מלכות.

כזה היה המצב גם אחרי הקמת המדינה, לכל היותר עד כ"ח באייר השנה, שהרי לא היו גזרות מלכות עלינו, אך במובן מסוים היתה יד עובדי כוכבים תקיפה על ישראל, כיון שהם החזיקו בחלק מארץ ישראל ובעיקר במקום המקדש. עתה זכינו לכך שגם יד עובדי כוכבים אינה תקיפה על ישראל, ונראה לי כי לפי הדין של הגמרא אסור<sup>44</sup> לצום ב"צומות הקטנים" במצבנו הנוכחי. לכן, אם נכונה דעתי, מן הדין יהיה לבטל מעתה את צומות גדליה, י' בטבת וי"ז בתמוז.

לא כן הדין לט' באב, שהרי מן המשנה מתברר, כי גם כאשר שאר הצומות הם רשות, ט' באב חובה; הסיבה לכך כי "הוכפלו בו צרות", [...] ונראה שיש להמשיך לקיים את ט' באב עד אשר ייבנה בית המקדש.<sup>45</sup>

44 ארחיב בהמשך על חשיבות המילה "אסור" בשיטתו של הרב הרטום.

45 הצעתו של הרב הרטום פורסמה באותו גיליון של עמודים שבו פורסם מכתבו של צוריאל לרבנות (כרך טו, גיליון 257–258 [תמוז–אב תשכ"ז], עמ' 337–338). בגיליון הבא (259 [אלול תשכ"ז]), עמ' (398–399) מסר הרב מנחם הרטום דיווח על כינוס מטעם "תורת חיים" (עלון שערך הרב הרטום), ובו קיבלו החברים את עמדתו שאין לצום יותר בצומות הקטנים. בהמשך לדיון זה, ביום י"ז בתמוז

במכתב ששלח הרב הרטום לצוריאל ביום ו' באלול תשכ"ז הוא טען שאמנם יש לכונן טקסי אבלות על השואה, אבל אין להעתיקם למועד של עשרה בטבת שהרי יש חשיבות רבה בביטול התענית בעשרה בטבת כדי להודות על תיקון סיבת האבלות בימינו. הצעתו של הרב הרטום הייתה להעתיק את יום הזיכרון לשואה לתשעה באב:

לדעתי, במצבנו הנוכחי אסור עשרה בטבת, כמו י"ז בתמוז וצום גדליה, בהספד ובתענית; חלילה לטשטש את יום הזכרון לחללי השואה, אך יש להעתיק אותו ליום אחר: לדעתי היום המתאים ביותר לכך הוא תשעה באב (שבו כבר נהוג מדורות רבים להזכיר את עשרת הרוגי מלכות, את קרבנות גזרות תתנו ומעשי טבח אחרים, ואצל הספרדים – אף את קרבנות גירוש ספרד).<sup>46</sup>

בתגובה כתב צוריאל לרב הרטום כי ראוי לציין בעשרה בטבת את זכר השואה, מאחר

תשכ"ז התכנסו חברי "התנועה ליהדות של תורה" בביתו של הרב הרטום וקיימו תפילה רגילה, אפילו ללא תחנון ו"למנצח". להרחבה על ההצעה של "התנועה ליהדות של תורה" לביטול "הצומות הקטנים" ראו: יוסק'ה אחיטוב, "גאולת י"ז בתמוז", דעות 22 (סיון תשס"ה), עמ' 6–8; הרב בני לאו, "הדיון על ביטול הצומות", nrg, 24.7.2005; דב לויטן, "ירושלים בין י"ז בתמוז לכ"ח באייר", הדף השבועי של אוניברסיטת בר אילן 867, פרשת בלק וי"ז בתמוז תש"ע.

46 ארכיון הקיבוץ הדתי, תיק 440-69.

שנים לאחר הצעתו של הרב הרטום, הציע ראש הממשלה דאז מנחם בגין להעביר את יום הזיכרון הממלכתי לשואה לתשעה באב. מהלך זה זכה לאישורו של הגר"ד סלוביציץ, אבל נכשל בעקבות התנגדותם של ארגון ניצולי השואה וחברי כנסת (אמיר פלג, "מדוע ביקש בגין להעביר את יום השואה לתשעה באב?", אתר מרכז מורשת בגין, 7.12.2016). מיואל רפל שמעתי שאחד מהחכמים איתם התייעץ מנחם בגין בסוגיה זו היה אביו, הרב דב רפל. גיבוי רבני מובהק להצעתו של בגין נכתב על ידי הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ, "זכרון השואה בתשעה באב", חיי שנה, ירושלים תשס"ח, עמ' 283–284. יואל רפל הלך צעד אחד קדימה וקרא להפוך את צום תשעה באב ל"צום השואה" וכך להפוך אותו לרלוונטי לכל עם ישראל (יואל רפל, "צום השואה, כי תשעה באב כבר לא רלוונטי", אתר ynet, 16.7.2013).

ייתכן שהמחלוקת על שאלת ציון השואה ביום עצמאי (עשרה בטבת) או ביחד עם שאר אירועי החורבן של עם ישראל (בתשעה באב) קשורה למחלוקת המהותית בשאלה האם השואה היא המשך ישיר של ההיסטוריה של עמנו, ועוד חורבן כדוגמת החורבנות הקודמים (כמו שסבר למשל ראש הממשלה מנחם בגין וכמו שניתן לראות בדבריו של הרב מנחם הרטום), או שהשואה היא אירוע חריג שלא היה כדוגמתו (לטענת פרופ' דינה פורת, "כך נולדו ארבעה ימי שואה", אתר וואלה, 27.4.2014). לא כאן המקום לעסוק במחלוקת מהותית זו, אבל נראה שבפועל המחלוקת לא הוכרעה, שהרי מצד אחד עשרה בטבת מצוין כיום הקדיש הכללי, ומצד שני נאמרות בתשעה באב קינות על השואה, לאחר הקינות על החורבן, על עשרת הרוגי מלכות ועל מסעות הצלב.

ש"י' בטבת כיום קדיש נתקבל ופשט בעם, ולסופו של דבר הרי זו האינסטנציה הקובעת".<sup>47</sup>

שורש המחלוקת בין הרב הרטום לצוריאל טמון במילה "אסור". הרב הרטום הדגיש, הן במאמרו **בעמודים** הן במכתבו לצוריאל, שלדעתו בימינו "אסור" לצום בצומות הקטנים, משום שסבר כי לאחר מלחמת ששת הימים מדובר במצב של "שלום", ולפיכך יש לנהוג בימים אלה כימי "שמחה וששון" האסורים בהספד ובתענית. לעומת זאת, לדעת צוריאל הצומות הקטנים בימינו הם במעמד של "רצו", ולפיכך אף אם בטלה הסיבה לצום מחמת החורבן, יכול הציבור לקבוע שהוא רוצה

<sup>47</sup> מכתבו של צוריאל אדמנית לרב מנחם הרטום, יג באלול תשכ"ז, ארכיון הקיבוץ הדתי, תיק 440-69. אני מודה לנחמיה רפל, מנהל ארכיון הקיבוץ הדתי לשעבר, ששיתף אותי בחלופת המכתבים בין הרב מנחם הרטום לצוריאל אדמנית.

במאמר שפורסם בגיליון 43 של העלון **תורת חיים** (אלול תשכ"ז) תחת השם "תפילה וצומות בימינו", סיכם הרב הרטום את שיטתו (המאמר הודפס בשנית בספר הזיכרון לרב הרטום, שיצא בשנת 1996 בהוצאת "סיני", עמ' 362-367). לדבריו יש לפסוק דווקא כדעת רש"י בהבנת המושג "שלום", ולכן חובה לבטל את כל הצומות; יש להעביר את יום הקדיש הכללי מעשרה בטבת לתשעה באב; יש לצמצם משמעותית את מנהגי האבלות בשלושת השבועות; ויש לשנות את הביטויים הגלותיים בתפילה שכבר אינם רלוונטיים. בסיום המאמר מתייחס הרב הרטום לעמדות השונות השוללות את ביטול הצומות ושינוי מנהגי האבלות.

במאמר זה הוסיף הרב הרטום הבהרה משמעותית (שאיננה במאמרו שהתפרסם בעמודים) לגבי הכרעתו כדעת רש"י בהבנת המושג "שלום", כלומר שאין יד הגויים תקיפה על ישראל. לטענתו, שיטת רש"י היא הנכונה כי פירוש המילה "שלום" קשור למצב צבאי או מדיני, ולא למצב של קיום המקדש כמו שטען הרמב"ן. כדי לתרץ את שיטת הרמב"ן שנפסקה להלכה, מסביר הרב הרטום שפוסקי ימי הביניים לא העלו על דעתם שיכול להיות בית מקדש ללא הגעה למצב של "שלום" צבאי או מדיני, שבו אין יד הגויים תקיפה על ישראל, ולכן הם "כרכו שני מושגים אלו יחד". כלומר, לפי הרב הרטום, פסיקת ההלכה המקובלת כשיטת הרמב"ן, ש"שלום" הכוונה רק כאשר ייבנה המקדש, למעשה איננה חולקת על שיטת רש"י, וסוברת ש"שלום" הוא כאשר אין יד הגויים תקיפה על ישראל.

במאמר מאוחר יותר שכותרתו "ומה עם הצומות" (**תורת חיים** גיליון 75, חשוון תשל"ו); הודפס בשנית בספר הזיכרון לרב הרטום, עמ' 368-370), מפרט הרב הרטום את שיטתו בפירוש ההגדרה של רש"י אותה קבע להלכה: "אין יד הגויים תקיפה על ישראל". לשיטתו יש לפרש הגדרה זו כך: "מצב שבו שולט עם ישראל על חלק ניכר מארץ ישראל ובחלק זה כלולה ירושלים". הגדרה מצומצמת זו אפשרה לרב הרטום לא לחזור בו מקביעתו שאנחנו במצב של "שלום", למרות החלטות שהתקבלו באותה התקופה על נסיגות מסיני כחלק מהסכם השלום עם מצרים.

לצום מסיבה אחרת.<sup>48</sup>

על אף ההצעה של צוריאל אדמנית ושל הרב דב רפל לציין את זכר השואה בעשרה בטבת, "הוועדה להכוונת החיים הדתיים" של הקיבוץ הדתי אימצה את הצעתו של הרב הרטום להוספת קינות על השואה בתשעה באב. בהמשך מסמך הצעות הוועדה שצוטט ממנו למעלה,<sup>49</sup> נכתבה גם ההצעה הבאה לגבי הקינות בתשעה באב:

בשורת הקינות הנאמרות בתפילת שחרית אנו מציעים להכניס לפחות קינה אחת על שואת קהילות אירופה בזמננו. להלן אנו מביאים שתי הצעות של קינות כגון אלה.<sup>50</sup>

חשוב להבהיר שלמרות ההסכמה בין הרב הרטום ו"הוועדה להכוונת החיים הדתיים" על הוספת הקינות לזכר השואה בתשעה באב, יש ביניהם פער מהותי גדול. לשיטת הרב הרטום הוספת הקינות לתשעה באב נובעת מתוך ההכרח לבטל את התענית בעשרה בטבת, ומכאן שיש להעביר את "יום הקדיש הכללי" וציון זכר השואה ליום אחר, ולשם כך אין מתאים מתשעה באב. לעומת זאת, "הוועדה להכוונת החיים הדתיים" ככל הנראה התנגדה לביטול עשרה בטבת,<sup>51</sup> ואף על פי כן ראתה לנכון לתקן

48 בגיליון השני של **מהלכים**, ביטאון "התנועה ליהדות של תורה" (מנחם-אב תשכ"ט), עמ' 45, מובאת עדות לוויכוח פנימי בתוך התנועה, בין הרב הרטום שסבר כי לאחר מלחמת ששת הימים מדובר בזמן של "שלום", ולכן יש לבטל תחנון בשבעה עשר בתמוז, לבין פרופסור אפרים אלימלך אורבך שסבר שמדובר בזמן של "רצו" ולכן יש לבטל את התענית אבל להמשיך להגיד תחנון.

49 לעיל הערה 36. ההצעה פורסמה גם ב"סדר תשעה באב" שהוציאה מזכירות הקיבוץ הדתי לקראת תשעה באב תשכ"ח. אני מודה ליואל רפל שחשף אותי לסדר זה. קביעה זו של "הוועדה להכוונת החיים הדתיים" לגבי הקינות, כמו גם לגבי הצורך בשינוי הנוסח של תפילת "נחם", נוהגת עד היום ברבות מקהילות הקיבוץ הדתי. ראו לדוגמה ב"סדר תשעה באב" של דוד הישראלי, שיצא בשנת תשנ"ב בהוצאת משפחת הישראלי וקבוצת יבנה.

50 הקינות לזכר השואה שהוצעו על ידי הוועדה הן קינתו של יהודה לייב ביאלר, "אלי אלי נפשי בכי", ושירו של יצחק קצנלסון, "שפוך חמתך", שתורגם מידיש. מרדכי מאיר, בספר **זכור הנאקות ורעש הצעקות**, ירושלים 2004, עמ' 7, קבע שאמנם עוד בשנת 1947 חוברה קינה לזכר השואה, אבל החלטה זו של הוועדה להכוונת החיים הדתיים היא הקריאה הציבורית הגלויה הראשונה להוספת קינות לזכר השואה בתשעה באב. בהמשך הספר (עד עמ' 30) הוא מסכם את ההצעות וההתנגדויות שהועלו לאחר מכן בחוגים שונים לגבי הוספת קינות לזכר השואה בתשעה באב.

51 אין בדברי הוועדה התייחסות מפורשת לעשרה בטבת אלא רק לבין המצרים, אך מכך שהיא התנגדה לביטול י"ז בתמוז אני מסיק שהוא הדין גם לעשרה בטבת.

אמירת קינות לזכר השואה בתשעה באב (לא ברור אם במקום עשרה בטבת או בנוסף), שכן ביום זה נאמרות קינות על אירועים טרגיים שונים שקרו לעם ישראל לאורך הדורות.

אפשר אולי לשער שקבלת ההצעה של הרב הרטום לומר בתשעה באב קינות לזכר השואה, דחקה מתודעתם של חברי הקיבוץ הדתי את עמדתם של צוריאל אדמנית והרב דב רפל, להסב את עשרה בטבת לצום לזכר השואה. ייתכן שדחיקה זו היא שגרמה לכך שהיום רבים בקיבוץ הדתי נוהגים שלא לצום בעשרה בטבת, בדיוק כמו בצום גדליה ובשבעה עשר בתמוז, וכל זאת בניגוד לעמדתם של צוריאל אדמנית והרב דב רפל.

### ג. שיטת הרמב"ם בתפיסת הצומות

1. שיטת הרמב"ם בקשר למעמד הצומות בזמן שבית המקדש היה קיים לפי כל שיטות הראשונים שראינו בחלקו הראשון של המאמר, צריך להבין שבזמן בית שני, לפחות בשלבים שהייתה גם עצמאות מדינית ליהודים בארץ ישראל, היו הצומות ימי שמחה.<sup>52</sup> אולם הרמב"ם, בפירושו למשנה האומרת שהשלוחים יוצאים "באב מפני התענית", כתב שגם בזמן בית המקדש השני הצומות היו תלויים ברצון; ומכאן שלא היה מדובר בזמן של "שלום":

ובבית שני לא היו מתעניין לא עשירי בטבת ולא שבעה עשר בתמוז, אלא הרוצה יתענה או שלא יתענה ולפיכך לא היו יוצאין על טבת ועל תמוז, אמר ה' כה אמר ה' צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי וכו', כאלו נתן את הבחירה בידם באלו הימים אם רצו מתעניין בהם או שלא יתענו. [...] והיו מתעניין תשעה באב אף על פי שהוא מסור לרצונם מפני שהוכפלו בו צרות.<sup>53</sup>

אף על פי שהמשנה נערכה לאחר חורבן בית שני,<sup>54</sup> הסיק הרמב"ם שגם בימי הבית

52 כפי שסיכם הרב אליעזר מלמד, "ארבעת צומות החורבן", אתר ישיבה, תמוז תשס"א: "במשך ימי בית המקדש השני אותם הימים נהפכו לימים טובים של שמחה וששון. כשנחרב בית המקדש השני חזרה התקנה למקומה והתענו בכל ארבעת הצומות". ראו גם אצל הרב זיון (לעיל הערה 8), ובפסיקתו של הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק א, אורח חיים סימן לד.

53 פירוש המשנה לרמב"ם, ראש השנה א, ג.

54 כפי שהוסבר לעיל, הערה 5.

נהגו לצום בתשעה באב.<sup>55</sup> דבריו התמוהים מאוד של הרמב"ם הביאו את האחרונים לתרצם בדרכים שונות. בעל השפת אמת, למשל, קבע שהצום נהג בתקופת בית שני רק כאשר לא הייתה עצמאות מדינית יהודית;<sup>56</sup> אבל תירוצו קשה כי ההבחנה הזו נעדרת מדברי הרמב"ם עצמו. התירוץ שקיבלו רבים מהפוסקים הוא הסברו של רבי שמעון בן צמח דוראן, שהכריע כי מדובר בטעות סופר:

אין ספק שתקנת נביאים בארבעה צומות לא היתה על זמן גלות בבל בלבד אלא תקנה קבועה היתה כל זמן שהיה בית המקדש חרב [...] **בלא ספק בזמן בית שני היו לששון ולשמחה** [...] ובפירוש המשנה להרמב"ם ז"ל ראיתי דברי תימא שהוא מפרש שם שבימי המקדש היו מתעניין באב [...] **ואי אפשר לפרש כן שהרי סיפא דמתניתין קתני ובזמן שבית המקדש קיים יוצאין אף על אייר מפני תקנת המועדות, ועל המשנה בגמרא מוכח הכי, דבזמן דאיכא שלום, דהיינו בזמן שבית המקדש קיים, הוּו כלהו ששון.** והיכא דליכא שלום ולא שמד דתליא מילתא ברצו הוא דאב מתעניין בו משום דהוכפלו בו צרות. ואם בזמן שבית המקדש קיים היו מתעניין באב, אם כן קרא דכתיב דהוי ששון מתי יהיה זה? **ונראה שמה שכתב הרב ז"ל בזה הוא טעות סופר, והמעייין בסוגיית הגמרא יבין זה כי מפורש הוא שם.**<sup>57</sup>

55 על השאלה ההיסטורית האם בזמן בית שני נהגו לצום, נכתב רבות במחקר. מטרתנו כעת היא להבין את שיטתו העקרונית של הרמב"ם לעומת שאר הפוסקים, ולא לדון בשאלה ההיסטורית, ולכן לא נרחיב על כך את הדיון. להרחבה ראו: יוסף תבורי, **מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים תש"ס, עמ' 398–400; שמואל, זאב וחנה ספראי, **משנת ארץ ישראל: מסכת ראש השנה**, ירושלים תשע"א, עמ' 312; פירוש שוטנשטיין על הסוגיה בראש השנה, הערה 30. דוד הנשקה נקט בעמדת הרמב"ם שבימי הבית השני נהגו לצום בתשעה באב, אך הציע לכך הסבר אחר: "חורבן ראשון הוכיח שהדבר אפשרי כל עיקר, וייתכן להעלות על הדעת שיחריב ה' את ביתו ויגלה את עמו. הרי יודעים אנו שהנביאים נאבקו בתפיסות שהתקשו לקבוע כי דבר זה אינו אפשרי מבחינה תיאולוגית [...] עם החורבן נחרבה גם וודאות זו, ושוב אין אדם יכול לבטוח בעצים ואבנים – אפילו אבני המקדש הם. מעתה האחריות כולה נופלת על כתפיו של הציבור ועל מצבו הרוחני-תרבותי [...] על כך אפוא צמו בתשעה באב כל ימי בית שני: ביום זה באו לקבוע בתודעה שהחורבן אפשרי לעולם, שאין לבטוח רק בנוסחה השאננה 'ד' יעזור', שהאחריות אינה אלא עלינו. תודעת אפשרות החורבן היא דווקא העשויה לשמר את הבית על עמדו; ואפשר שבתחושת אחריות זו יש כדי לתרום אף לבניין הבית השלישי, בב"א" ("על תשעה באב בזמן בית שני", **הדף השבועי של אוניברסיטת בר אילן** 142, פרשת דברים תשנ"ו).

56 שפת אמת, ראש השנה יח ע"ב.

57 שו"ת תשב"ץ, חלק ב סימן רעא. דוגמה לקבלת תירוץ זה ראו בהמשך דבריו של הרב עובדיה יוסף, לעיל הערה שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת..

בעקבות מציאת פירוש המשנה בכתב ידו של הרמב"ם אנחנו יכולים לדעת היום בוודאות שתירוץ התשב"ץ אינו עומד, ושאין מדובר בטעות סופר אלא בדברים שהרמב"ם כתב בעצמו. אם כן חוזרת השאלה כיצד ניתן להסביר את שיטת הרמב"ם, הקובעת כי בזמן בית שני המצב היה של "אין שלום ואין שמד" והתענית תלויה ברצון, ולכן לא התענו בצומות הקטנים אבל כן בתשעה באב?

## 2. פירוש הרמב"ם את המושג "שלום"

כדי להבין את שיטת הרמב"ם נעיין בפסיקתו ביחס ל"צומות הקטנים":

כל הצומות האלו עתידיים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידיים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה שנאמר "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו".<sup>58</sup>

הרמב"ם אינו מתייחס בפסיקתו כלל לכך שהצומות תלויים ברצון, אלא פשוט קובע שכיום "כל ישראל מתענים בהם" ושבימות המשיח הם "עתידיים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה".

כדי להבין פסיקה זו יש לשים לב להבדל המהותי בין הבנת הצומות של הרמב"ם להבנתם של שאר הראשונים שהוזכרו במאמר. הראשונים שהובאו לעיל פירשו את מטרת הצומות כזכירת המצב של החורבן מתוך שאיפה להגיע לתיקון מצב זה, ולכן הם גם פירשו את המושג "שלום", המבטל את הצומות, כהיפך ה"חורבן" שהכיר כל אחד מהם – משלום בטחוני ועד בניית בית המקדש. הרמב"ם, לעומתם, מסביר שמטרת הצומות היא לא להתאבל על החורבן שאנו שרויים בו, אלא להזכיר לנו את המעשים הרעים של אבותינו שהובילו אל החורבן:

יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב שנאמר "והתודו את עונם ואת עון אבותם" וגו'.<sup>59</sup>

מכאן שלפי הרמב"ם ה"שלום" שיבטל את הצומות איננו המצב ההפוך מהחורבן, אלא המצב ההפוך מהחטאים שהובילו לחורבן. לפי הרמב"ם, אפילו בניית בית המקדש

58 הלכות תעניות ה, יט.

59 שם, א.

אינה מאפשרת ביטול אוטומטי של הצומות. הרמב"ם קובע שבתקופת בית שני המצב היה של "רצו" כי העם לא היה במצב הראוי של "שלום", אשר נקרא בלשונו של הרמב"ם "ימות המשיח".

פירושו של הרמב"ם למושג "שלום" דורש בירור. המצב המנוגד ל"שלום" בגמרא הוא "שמד", ולכן מסתבר שיש לפרש אותו כמצב ההופכי של "שמד" כמו שפירשו כל הראשונים. כיצד הרמב"ם הגיע למסקנה ש"שלום" אינו מדבר על המצב שהפוך מ"שמד" אלא על מצב שבו העם יהיה מתוקן במעשיו?

את שיטתו של הרמב"ם אבקש להסביר מתוך עיון בנבואות זכריה, ממנה למדה הגמרא את הקביעה שהצומות יתבטלו בזמן של "שלום". הגמרא מצטטת רק את תשובתו הסופית של הנביא זכריה, אבל הסיפור המלא פרוס על פני פרקים ז-ח.<sup>60</sup> הפרקים מספרים על כך שבאמצע תהליך בניית בית המקדש השני<sup>61</sup> מגיעה משלחת מבבל אל הכוהנים והנביאים בארץ, שעסוקים בבניית המקדש, ושואלת אותם האם להמשיך במנהגי האבלות שנקבעו בבבל כזכר לחורבן. תשובת הנביא זכריה לאותה משלחת היא שהקב"ה מעולם לא ביקש את הצומות אלא הדבר היחיד שדרש הוא תיקון חברתי. הקב"ה דרש זאת בתחילה מהדור של בית ראשון, ומאחר שהם לא הקשיבו הגיע החורבן, וכעת הוא דורש את אותו הדבר מהדור של שיבת ציון. לפי

60 הנבואה בנויה במבנה קונצנטרי:

- (1) ז, ב: מנהיגי העם באים "לחלות את פני ה'".
- (2) ז, ג-ו: השאלה וההתייחסות זכריה לשאלה ("צמתם וספוד בחמישי ובשביעי").
- (3) ז, ז-י: דבר ה' לעם בתקופת בית ראשון ("משפט אמת שפוטו [...] ורעת איש אחיו אל תחשבו בלבבכם").
- (4) ז, יא-יד: סירוב העם להקשיב לנביא, שהוביל לקצף ה' ולחורבן ("ויהי קצף גדול מאת ה' צבאות").
- (5) ח, א-ג (מרכז הנבואה): השינוי בשיבת ציון - 1. "אמת" - ירושלים תהיה עיר האמת והצדקה; 2. "שלום" - מצב בטחוני שקט שמאפשר שגשוג כלכלי.
- (4) ח, יד-טו: כמו שה' העניש כאשר קצף על דור בית ראשון ככה הוא יביא את הגאולה לדור שיבת ציון ("בהקציף אבותיכם אותי").
- (3) ח, טז-יז: הדרך לגאולה היא לקיים את צו ה' שהדור הקודם לא קיים ("משפט שלום שפוטו בשעריכם. ואיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם").
- (2) ח, יח-יט: התשובה לשאלה ("צום החמישי וצום השביעי").
- (1) ח, כ-כג: באחרית הימים עמים רבים יבואו "לחלות את פני ה'".

61 בשנה הרביעית למלכות דריוש (זכריה ז, א) כאשר חנוכת המקדש הייתה בשנה השישית למלכותו (עזרא ו, טו).



הנביא אם יקשיב דור שיבת ציון לדרישת הקב"ה לתיקון חברתי – הצומות כבר לא יהיו רלוונטיים ויהפכו לימים של שמחה.

המילה "שלום" מופיעה בשני הקשרים שונים בנבואת זכריה. בהקשר הראשון, כפי שמופיעה במרכז הנבואה, פירושה מצב בטחוני שקט: "שלום מן הצר" (ח, י); ואילו בהקשר השני פירושה צדק חברתי המשלים את מידת האמת (ח, טז-ט):

אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ דַבְּרוּ אָמֶת אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וּמִשְׁפַּט שְׁלוֹם שְׁפֹטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם. וְאִישׁ אֶת רֵעֵהוּ אֵל תַּחֲשְׁבוּ בְּלִבְכֶם וּשְׁבַעַת שֶׁקֶר אֵל תִּתְּהָבוּ כִּי אֵת כָּל אֵלֶּה אֲשֶׁר שָׁנֵאתִי נְאֻם ה'.

וַיְהִי דְבַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי לְאֻמֵּי. לֵאמֹר. לֵאמֹר ה' צְבָאוֹת צוֹם הַרְבִּיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֶשְׂרִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשִׁשּׁוֹן וּלְשִׁמְחָה וּלְמַעֲדִים טוֹבִים וְהָאֲמֶת הַשְּׁלוֹם אֵהָבוּ.

פירוש המילה "שלום" בהקשרה הראשון תואם את שיטת כל הראשונים, אבל הגמרא מתייחסת בדבריה דווקא לפסוק יט, שבסיומו מובאת המילה "שלום" בהקשרה השני: "והאמת והשלום אהבו". לפי זה מובנת שיטתו של הרמב"ם, שמפרש את המצב "שלום" כמצב של תיקון פנימי של בני האדם (בלשונו – "ימות המשיח"), ולכן קובע שאפילו בזמן שבית המקדש השני היה קיים לא היה מצב של "שלום".<sup>62</sup> סיכום של פסיקת הרמב"ם לגבי הצומות אפשר לראות בפירושו של הרד"ק לזכריה (ז, ה):

"הצום צמתני אני". "צמתני" – צמתם אותי. כלומר, אם צמתם בעבורי? בעבור עוונותיכם חרבה הבית וגליתם – בעבור זה צמתם. אם תעשו משפט וצדקה אין אתם צריכים לצום כי בנה נבנה הבית ועלו מן הגולה ותשבו בארץ כל הימים אם תעשו הטוב בעיני לא תגלו ממנה לעולם.

במילים אחרות, אם תעשו משפט וצדקה לא תצטרכו לצום, אך אם לא תעשו משפט

62 אביעזר רביצקי, במאמרו "דגמים של שלום בהגות היהודית" התייחס לאפשרויות השונות לפירוש המונח "שלום": "המונח העברי 'שלום' נגזר במקורו הלשוני מן ה'שלם' ונכרך בספרות ישראל ב'שלמות', על בחינותיה השונות. [...] המונח 'שלום' איננו מתייחד אפוא רק ליחסים בין עמים, בין קבוצות או בין יחידים. הוא מציין הצלחה והרמוניה ברוכה במישורים שונים, בחומר וברוח. כמובן, ה'שלום' משמש גם בבחינת היפוכה של 'מלחמה' [...] שהרי העדרה של מלחמה מורה גם הוא בעליל על מצבעינינים סדיר, מוצלח ושליט [...] בכמה מקראות המונח 'שלום' מציין גם ערך, קטגוריה מוסרית, כגון צדק [...] נאמנות וכיוצא בהם." (אביעזר רביצקי, על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים, 1991, עמ' 13-14).

וצדקה – גם בניין בית המקדש לא יפטור אתכם מהצומות.<sup>63</sup>

### 3. ההבדלים המהותיים למעשה בין שיטת הרמב"ם לשיטת שאר הראשונים

במבט ראשון נראה שאין הבדל הלכה למעשה בימינו בין שיטת הרמב"ם לשיטת שאר הראשונים, שהרי לשתי השיטות הצומות בימינו הם במעמד של "רצו". אלא שבהסתכלות מעמיקה ניתן לראות שיש שני הבדלים מעשיים מהותיים בין השיטות: שאלת הפעולה הנדרשת בצום, ושאלת ביטול הצומות.

לפי שיטת רוב הראשונים, הצומות נקבעו כנגד אירועי החורבן שקרו בהם. לפיכך בזמן התעניות יש להתעסק באבלות ובזכירת החורבן, ולכן בימינו מתבקש לקבוע, בעקבות תיקון אירועי החורבן וכהודיה על ניסי הקמת המדינה ושחרור ירושלים, שהצומות יבוטלו (אלא אם "מעדכנים" את סיבת האבלות, כאמור).

לעומת זאת, לשיטת הרמב"ם מטרת הצומות איננה להזכיר את אירועי החורבן אלא את המצב המקולקל שגרם להם. לפיכך הצום אמור להיות יום של עיסוק בתיקון חברתי ורוחני שימנע את החורבן הבא ויקרב את הגאולה, ולכן כל עוד אין תיקון פנימי של החברה אין סיבה להפסיק לקיים צומות שיזכירו לנו את הצורך בתיקון.<sup>64</sup> האם לשיטת הרמב"ם נוכל אי פעם להכריז על עצמנו שהגענו למצב של "שלום" מבחינת תיקון פנימי? התשובה לכך נעוצה בדברי הרמב"ם עצמו, שהגדיר את מצב ה"שלום" כ"ימות המשיח".<sup>65</sup> מכאן שלשיטת הרמב"ם, גם אם יבנה בית המקדש השלישי עדיין נצטרך להמשיך לצום, לפחות בתשעה באב, כדי להזכיר לנו שאם לא נהיה ראויים למקדש הוא ייחרב.

63 הרחבה על פירוש נבואת זכריה כדרישה לתיקון פנימי של העם ראו: טובה גנזל, "צום הרביעי",

הדף השבועי של אוניברסיטת בר אילן 765, פרשת פינחס ו"ז בתמוז תשס"ח.

שיטת הרמב"ם, המפרשת את צומות החורבן ככלי לתיקון פנימי, תואמת גם את נבואת ישעיהו נח לפיה הצום הרצוי הוא צום שמוביל לתיקון חברתי. לרוב מקובל להפריד בין הצומות שעליהם מדבר ישעיהו, שנקבעו לשם תפילה, לבין צומות החורבן שנקבעו כאבל. ככל הנראה מתנגד הרמב"ם להפרדה זו, ומקשר בין שני סוגי הצומות.

64 שיטת הרמב"ם מתאימה לקריאה בתורה ולהפטרות שנקבעו לתשעה באב ולשבתות בין המצרים, שתוכנן העיקרי הוא העיסוק בתיקון החטאים שהובילו לחורבן, ואילו שיטת שאר הראשונים מתאימה למגילת איכה והקינות הנאמרות בתשעה באב, שתוכנן העיקרי הוא אבלות על החורבן עצמו. ראו על כך בהרחבה בנספח למאמר.

65 על השלום כמצב אוטופי שלא ניתן למימוש ראו בחתימת מאמרו של רביצקי (הערה 62 לעיל),

### ד. סיכום: הצעה למעשה המשלבת את שתי השיטות

כל אדם שומר מצוות בן זמננו, לפני שהוא מתחיל להתענות ב"צומות הקטנים", ראוי שישאל את עצמו: מדוע אני מתענה? במאמר זה הראיתי שיש שתי תשובות שונות במהותן שיכולות להשיב על שאלה זו.

התשובה הראשונה, והמקובלת על כל הראשונים (למעט הרמב"ם), היא שמטרת צומות החורבן היא להתאבל על אירועים היסטוריים טרגיים שפקדו את עם ישראל, מתוך ציפייה לתיקון החורבן שנגרם בעקבות אותם האירועים. המשמעות של תשובה זו היא שאם מגיעים למסקנה שאירוע החורבן תוקן, הציבור רשאי להחליט על ביטול התענית, שהרי התעניות תלויות ברצון הציבור;<sup>66</sup> או לקבוע סיבת אבלות חלופית שתיתן תוקף לתענית (כגון "יום הקדיש הכללי" בעשרה בטבת).

לאחר הצגת התשובה הראשונה, הצגתי בהרחבה את ההתלבטויות בתנועת הקיבוץ הדתי לגבי מעמד הצומות לאחר מלחמת ששת הימים, כאשר היה ברור שאי אפשר עוד לטעון שאירוע החורבן המייצג את הצומות הקטנים לא תוקן, שהרי טענה מעין זו היא כפיות טובה כלפי הקב"ה. על פי גישה זו, אם אני מבין שמטרת הצום היא להתאבל על אובדן ירושלים, לא נוכל לומר הלל ביום שחרור ירושלים ובמקביל גם להתענות בשבעה עשר בתמוז.

ההתלבטויות של אנשי הקיבוץ הדתי, כפי שהוצגו במאמר, התבססו על שיטת כל הראשונים בסיבת התעניות. אולם ישנה תשובה נוספת, בה נקט הרמב"ם. לשיטתו, מטרת צומות החורבן היא להזכיר לנו את החטאים שהובילו לחורבן כדי שנבדוק את עצמנו בהווה, נתקן את מעשינו ונזכה לגאולה. לפי גישה זו יש להדגיש בתעניות את הליקויים והעוולות שיש לתקן בחברה. האם לפי גישה זו יש לצום בכל "הצומות הקטנים"? גם כן, בעקבות סוגיית הגמרא, השאלה תלויה ברצון הציבור; אולם על פי גישה זו צריך הציבור לשאול את עצמו האם הוא סובר שהוא ראוי ומתוקן מספיק כדי להפסיק להתענות.

אם כן, שאלת הצומות עולה בעוצמה בגלל שמעורבות בה מגמות שונות:

א. לזכור את אירועי החורבן שפקדו את עמנו בהיסטוריה מתוך שאיפה שמצב החורבן יתוקן (כשיטת רוב הראשונים).

ב. ללמוד מלקחי העבר ולתקן את מעשינו בהווה, כדי שאסונות אלו לא יחזרו בימינו (כשיטת הרמב"ם).

66 כמובן אם מבינים שהחזקה על רצון הציבור שנקבעה בגלות כבר לא תקפה.

ג. להודות לקב"ה שזיכנו לחיות בדור התקומה, ולא לכפור בתשועת ה' ולהיות כפויי טובה, בכך שנמשיך את מנהגי הגלות כהרגלם כאילו דבר לא השתנה (כפי שהדגישו אנשים בקיבוץ הדתי).

בנקודה זו עלינו לשאול כיצד ראוי לנהוג בפועל. אפשרות אחת היא לבחור בגישה אחת ולוותר על רעותה. אולם מתוך הבנה שהגישות השונות אמנם סותרות באופן חזיתי, אך הן מבוססות היטב ויש אמת בכל אחת מהן, עולה חיסרון בולט באפשרות זו: הבחירה בגישה מסוימת באופן בלעדי גוזרת בהכרח ויתור על האמת שבגישה השנייה. לפיכך אבקש ללכת בכיוון אחר, ולהציע דגם לעיצוב מערכת הצומות, שיענה על שלוש המגמות השונות והחשובות שנמנו. דגם מורכב זה מבוסס על עיקרון הפשרה בהלכה, שמטרתו להכיל תפיסות סותרות שונות בתוך עולם המעשה:<sup>67</sup>

- **צום גדליה:** לאור מיקום התענית במהלך עשרת ימי תשובה, מתבקש שתענית זו תעסוק בלימוד החטאים הרוחניים והחברתיים שהובילו לחורבן, ובהפקת לקחים מעשיים לימינו כחלק מתהליך התשובה. הצום ימשיך לנהוג כבעבר (לפי שיטת הרמב"ם).
- **עשרה בטבת:** "יום הקדיש הכללי", יום שנועד להתייחדות עם זכר השואה. ביום זה לא יהיה עיסוק בשאלת הגורמים הרוחניים לשואה, כי על שאלה זו אין תשובה,<sup>68</sup> אלא עיסוק בחורבן עצמו וביזכרון נספי השואה. הצום ימשיך לנהוג, ובנוסף ייאמרו ביום זה הקינות שחוברו כזכר לשואה (לפי צוריאל אדמנית והרב דב רפל, בשיטת "עדכון סיבת התענית").
- **שבעה עשר בתמוז:** הדגשת ההודאה על כך שאנחנו בדור התחייה שזכה לשוב לארץ, להקים בה מדינה יהודית עצמאית ולשוב אל ירושלים העתיקה. ביום זה

67 עיקרון הפשרה הוא עיקרון רווח מאוד בעולם ההלכה. להרחבה על כך ראו במאמרי "עיקרון הפשרה בתפילה", אתר דעת, אלול תשע"ד.

68 כשיטת הרב ישראל מאיר לאו (אל תשלח ידך אל הנער, תל אביב 2005, עמ' 13; הנחת יסוד, תל אביב 2008, עמ' 236–237), הרב מנחם מנדל שניאורסון (הרבי מלובביץ', תשובות לשאלות החיים, תל אביב 2015, עמ' 170–175), הרב יהודה עמיטל ("אף על פי שמיצר ומימר ל", בתוך: משה מיה, עולם בנוי וחרב ובנוי: הרב יהודה עמיטל לנוכח זיכרון השואה, אלון שבות תשס"ב, עמ' 118–124) ורבים אחרים. הסוברים כשיטת הרב צבי יהודה קוק, שהשואה היא "ניתוח אלוהי" להוצאת עם ישראל מהגלות כחלק מתהליך הגאולה, יצטרכו להתייחס לשואה כשאר אירועי החורבן, שיש לשאול עליהם האם כבר תוקנו בימינו.

יבוטל הצום, ובמקומו יתוקנו מנהגים שיבטאו את סיבת ביטול הצום – ההודאה לה' על נס התקומה והשיבה לארץ אבותינו (לפי צוריאל אדמנית).<sup>69</sup>

- **בין המצרים:** את שלושת השבועות יש לפצל לשניים. עד ראש חודש אב לא יונהגו מנהגי אבלות, כהמשך להודיה על השיבה לארץ; ואילו בתשעת הימים יונהגו מנהגי אבלות כנגד הדברים הרבים אליהם עוד יש לשאוף.<sup>70</sup>
- **תשעה באב:** הצום ימשיך לנהוג כרגיל, ויוקדש להזדהות עם אירועי החורבן ההיסטוריים שפקדו את עמנו בכלל, ועם השלבים בגאולה שעוד לא מימשנו בפרט – חברה מתוקנת והקמת בית המקדש (לפי כל הדעות).

ברור שגם בדגם זה יש חיסרון בולט, והוא חוסר בעקביות בתוך מערכת הצומות; אולם לדעתי, יתרונו של העיצוב המחודש והמורכב של מערכת תעניות החורבן כפי שהצעתי כעת, הוא בהכלת הגישות הסותרות זו לצד זו, ללא ויתור על אף אחת מהן. נזכיר כי לאור הבנת מעמדם של הצומות כתלויים **ברצון הציבור**, ההחלטה כיצד לנהוג בתעניות אינה מסורה ליחיד אלא ל"ציבור", כלומר לכל קהילה וקהילה.<sup>71</sup> הצעתי מונחת אפוא בפני הקהילות, והיא הזמנה לדיון קהילתי על הדרך הראויה לקיום התעניות כיום. דומני כי הבחירה כיצד לנהוג בתעניות, מתוך עיון במקורות ומחשבה כנה על המצב בימינו, יוביל לכך שהתעניות כולן ישובו להיות רלוונטיות ומשמעותיות עבור הציבור שבחר בהן מרצונו.

מי ייתן שנזכה להודות על שלבי הגאולה שזכינו לראותם, לזכור את האסונות שפקדו את עמנו במהלך ההיסטוריה, ולהפיק לקחים מהגורמים הרוחניים והחברתיים שהובילו אליהן; ומתוך כך נזכה לחזות בהמשך תהליך הגאולה, וחס ושלום לא בחורבן נוסף.

69 הבעת התודה דווקא בשבעה עשר בתמוז היא הכרה בכך שזכינו בדורנו לחזות בתיקון החורבן שבגיניו נקבעו שלושת "הצומות הקטנים". חשוב לתקן מנהג שיבטא את ההודיה, כהצעתו של צוריאל אדמנית, ולא רק לבטל את הצום; שאם לא כן תישכח שוב סיבת הביטול, והציבור יטעה לחשוב שהצום בוטל בגלל עבודה, עצלנות וכדומה.

70 יש מקום לדון גם בעיצובם של מנהגי האבלות בימי בין המצרים בימינו, ולא נגעתי בכך במאמר זה שעניינו "הצומות הקטנים" בלבד, אם כי ודאי שאלו דיונים משיקים.

71 ראו לעיל סביב הערות 10–12.

## נספח: שיטת הרמב"ם לאור הפטרות בין המצרים

לעיל הראיתי כי שיטת הרמב"ם שונה מהותית משיטת שאר הראשונים מבחינת הנושאים שיש לעסוק בהם בצום. לפי הרמב"ם יש לעסוק בחטאים שהובילו לחורבן ומתוך כך בתיקון, ולפי שאר הראשונים מטרת הצום היא האבלות על החורבן עצמו. על ההבדל המהותי הזה אפשר ללמוד מהקריאה בתורה ומההפטרות שנקבעו לתשעה באב ולשבתות שקודמות לו, תוך הנגדתן לתוכני מגילת איכה והקיינות הנאמרות בתשעה באב.

הגמרא במסכת מגילה (לא ע"ב) דנה בשאלת הקריאות בתורה וההפטרות במועדים, ובין השאר דנה בשבת ראש חודש אב ובתשעה באב:

ראש חדש אב שחל להיות בשבת, מפטירין "חדשיכם ומועדיכם שנהא נפשי היו עלי לטרח" (ישעיהו א). מאי "היו עלי לטרח"? אמר הקדוש ברוך הוא: לא דיין להם לישראל שחוטאין לפני, אלא שמטריחין אותי לידע איזו גזירה קשה אביא עליהם.

בתשעה באב גופיה מאי מפטירין? אמר רב: "איכה היתה לזונה" (ישעיהו א). מקרא מאי? תניא:

אחרים אומרים: "ואם לא תשמעו לי" (ויקרא כו).

רבי נתן בר יוסף אומר: "עד אנה ינאצני העם הזה" (במדבר יד).

ויש אומרים: "עד מתי לעדה הרעה הזאת" (במדבר יד).

אמר אביי: האידינא נהוג עלמא למיקרי: "כי תוליד בנים" (דברים ד), ומפטירין "אסף אסיפם" (ירמיהו ח).

לאור ההבנה של כל הראשונים, שתכלית הצום היא אבלות על החורבן, היינו מצפים שהפטרות ימי האבלות יעסקו באירועי חורבן בית ראשון (כגון ירמיהו לט). אלא שחז"ל חשבו אחרת. הם קבעו דווקא את ישעיהו א כהפטרה של שבת ראש חודש אב וגם של תשעה באב (בהצעה הראשונה שלא נפסקה להלכה). קביעה זו של חז"ל מעוררת תמיהה גדולה; אמנם פרק א בישיעהו עוסק בתיאור הסיבות שהובילו לחורבן הגדול שפקד את יהודה בעקבות מסע סנחריב, אלא שאחד הדגשים בתיאור זה הוא שדווקא ירושלים ניצלה מהחורבן באופן ניסי.<sup>72</sup> תמיהה זו מועצמת בעמדה שנפסקה להלכה, כפי שמעיד אביי, לקרוא כהפטרות תשעה באב את ירמיהו פרק ח. אמנם נבואה זו חוזה את החורבן, אך היא נאמרת הרבה לפניו, ואפשר היה לבחור

72 על שאלה זו ראו: שון-זליג אסטר, "עבדי אשור או עבדי ה'?" – הפטרת חזון", הדף השבועי של אוניברסיטת בר אילן 1230, פרשת דברים תשע"ז.

נבואות הרבה יותר מובהקות בירמיהו.

תמיהה זו עולה מדרגה במנהג המאוחר יותר של "תלתא דפורענותא" – קביעת הפטרות חורבן בשלוש השבתות שבין המצרים. לפי מנהג זה נקבע פרק א בישיעהו כהפטרה הקבועה של השבת שלפני תשעה באב, שנקראת "שבת חזון" על שם אותה הפטרה;<sup>73</sup> ובשתי השבתות שלפניה נקבעו כהפטרות פרקים א–ב בירמיהו. שוב עולה התמיהה: מדוע לא נבחרו פרקי ירמיהו העוסקים בחורבן עצמו? התשובה לתמיהה זו נמצאת במסר המדורג שנבנה במהלך רצף הפטרות החורבן עד השיא של הפטרת תשעה באב:

- בשבת הראשונה נקראת נבואה המנבאת את החורבן לדור שקדם לו (ירמיהו א). בכך, עם פתיחת ימי בין המצרים, מודגש כי אין לעסוק בימים הללו בחורבן עצמו אלא בהסתכלות על הדור שגרם לחורבן.
- בשבת השנייה נקראת נבואה המדגישה את חטא העבודה הזרה כגורם לחורבן (ירמיהו ב). בסוף ההפטרה מוסיפים את פסוק ד בפרק ג המשמש כקריאה לתיקון החטא (לפי מנהג אשכנז) או את פסוקים א–ב בפרק ד הקוראים לחזרה אל ה' (לפי מנהג הספרדים).<sup>74</sup>
- בשבת השלישית נקראת נבואה המדגישה את החטאים החברתיים כגורם לחורבן (ישעיהו א), ובסוף ההפטרה מופיעה גם קריאה לתיקונם: "צִיּוֹן בְּמִשְׁפַּט תִּפְדָּה וְשִׁבְיָהּ בְּצִדְקָה" (פסוק כז).<sup>75</sup>
- בתשעה באב עצמו נקראת נבואת חורבן קשה (ירמיהו ח–ט), המדגישה בסופה שכדי לתקן את חטאי החורבן יש לשוב אל ולתקן את החטאים החברתיים: "כִּי אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל הַשָּׂבֵל וַיֵּדַע אוֹתִי כִּי אֲנִי ה' עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וְצִדְקָה בְּאָרֶץ כִּי בְּאֵלֶּה חֲפְצָתִי נְאֻם ה' (ט, כג).

מנהג הפטרות החורבן אמנם נראה תמוה במבט ראשון, אבל מתוך העיון שהובא

73 על ההבדל בין מנהג זה לבין המנהג המובא בגמרא ראו בתוספות וברשב"א על הסוגיה במגילה.

74 לפי ההבנה שהצגתי כאן, מנהג הספרדים היה אמור להסתפק בפסוק א הקורא לחזרה אל ה'. מנהג הספרדים מוסיף גם את פסוק ב הקורא לתיקון המשפט והצדקה, שיעמדו במוקד ההפטרה הבאה, הפטרת "חזון". מנהג הספרדים יוצר רצף של הפטרות המסיימות בפסוק העוסק ב"משפט וצדקה" וכך שם את התיקון החברתי כמוקד של תיקון החטא שהוביל לחורבן.

75 על המסר של הפטרה זו ראו: שרה עברון, "שלוש לשונות איכה", בתוך: מנחם ובראון דסברג (עורכים), רצה בדבריהם, עמ' 213.

במאמר בפרקים מזכריה ובשיטת הרמב"ם ברור למה נקבעו דווקא פרקים אלו. בחירת ההפטרות הללו מדגישה כי מטרת הצומות איננה האבלות עצמה, אלא זיכרון הגורמים לחורבן כדי לגרום לתיקון מעשי בהווה. מסר זה הוא המכנה המשותף גם לכל הצעות הקריאה בתורה בתשעה באב המובאות בסוגיה, שחולקות ביניהן רק בשאלת החטא שנכון להדגיש כגורם המרכזי לחורבן (עזיבת המצוות, אי אמונה בה' או תלונות כלפי ה'). החטא המרכזי שנפסק להלכה, לפי שיטת אביי, הוא דווקא חטא הגאווה המוביל לעזיבת ה' ועבודה זרה, כאשר התיקון לחטא זה מובא בפסוקים המסיימים את הפטרת תשעה באב שנפסקה להלכה (ירמיהו ט, כב–כג).<sup>76</sup>

הקריאה בתורה וההפטרות מתאימות אפוא לשיטת הרמב"ם. לעומת זאת, קריאת מגילת איכה העוסקת בחורבן עצמו, ואמירת הקינות העוסקות ברובן המוחלט בחורבן ולא בסיבות שהביאו אליו, מתאימות לשיטת שאר הראשונים.<sup>77</sup>

76 הרחבה על מרכזיות חטא זה בתורה ראו: נחמה ליבוביץ, **עיונים בספר בראשית**, ירושלים תשכ"ז,

עמ' 74–77; מיכה גודמן, **הנאום האחרון של משה**, אור יהודה תשע"ד (לאורך כל הספר).

77 אמנם יש קינות המדגישות את החטאים שגרמו לחורבן (לדוגמה הקינה "זכור ה' מה היה לנו"),

אבל הן מעטות. על מגילת איכה וקינות החורבן יש להוסיף את המנהג ללמוד בתשעה באב את

אגדות החורבן. דוגמה לכך ראו בספרו של יהודה נוימן, **בדרך**, ירושלים תשס"ד, עמ' 69.