

המשך ספירתו הקודמת, הוא סופר גם אותה כדי לצאת י"ח. ואין כאן שתי ספירות מספק, אלא יש כאן ספירה עיקרית אחת, ודאית, ועוד ספירה נוספת ליתר הידור. בפרט לפי הרז"ה הסובר כנראה שאפשר לספור שתי ספירות מספק, כפי שהוכיח הדבר אברהם.

מיהו, גם לפי תנאי זה עליו להפסיק את ספירתו בערב שבועות יחד עם כלל ישראל ואלו לספור בליל שבועות, שלא מצינו חג שבועות פרטי, וכן יש לחוש דאתי לזלזולי בה. ובמפורש נאמר בתורה במתן תורה "ויחן שם ישראל נגד ההר" - כאיש אחד בלב אחד. וכן עצרת רגל היא, שנאמר "כאיש אחד חברים" - הכתוב עשאן כולן חברים (עיין חגיגה כ"ו א'). ולכן מסתבר שגם הספירה, אע"פ שהיא לכל אחד ואחד, אין פירושה פרישה מן הציבור, אלא אדרבה, אין בכלל אלא מה שבפרט והציבוריות עצמה מחייבת שכל יחידיה יהיו שלמים לעצמם כדי שהציבור כולו יהיה בתכלית השלמות.

כשכל הציבור חוגג את חג השבועות כרגיל, אין כאן אתי לזלזולי, ודוחק).

#### ט. מסקנה למעשה

ולמסקנה נלענ"ד כמש"כ, שאע"פ שהספירה היא לכל אחד ואחד לא יתכן שאדם יספור ספירה המנוגדת לכלל ישראל וימנה מ"ט לעומר כשעם ישראל חוגג את חג השבועות, ולכן עליו להתאים את ספירתו הפרטית עם כל הציבור כולו. ואין כאן חסרון של יום, כי הוא לא החסיר אף יום, אלא התאים את ספירתו לספירת הכלל, ואין כאן שום חסרון. ואף את"ל שיש כאן חסרון של יום, מכיון שזהו ה"תמימות" שלו הוא יכול לספור בברכה עם הציבור כולו. וכדאי שיספור מיד בבואו לאוסטרליה את הספירה לפי מנהג המקום, אע"פ שבאותו יום בעודו באמריקה ספר ספירה אחרת.

וכדי לצאת מספק, יש מקום אולי להציע לו שיתנה שאם הספירה שהוא מחויב בה היא

#### סימן עג

## יום העצמאות שחל בשבת או בע"ש

#### ראשי פרקים\*

השנים ביום ה' באייר. עפ"י דרישת הרבנות הראשית לישראל תוקן החוק, ואם חל ה' באייר בשבת או בע"ש, יוקדם יום העצמאות ליום חמישי שלפניו. הדבר נעשה כדי למנוע חילולי שבת.

השאלה היא, מה דין ההלל ואמירת תחנון כשחל ה' באייר ביום ששי, האם לקרוא את ההלל ביום ה' או ביום ו'? ואם נניח שההלל

א. האם נעקר יום העצמאות מיומו המקורי?

ב. ראייה מפורים שחל בשבת

ג. קטן שהגדיל בפורים שחל בשבת

ד. תשעה באב שחל בשבת - מתי זמנו העיקרי?

ה. תקנת י"ט נקבעת ע"י דור ולא באופן חד פעמי

א. האם נעקר יום העצמאות מיומו המקורי?

יום עצמאותה של מדינת ישראל חל ברוב

\* נדפס בתחומין כרך ח'.

אף שלא בזמנם אפילו ביחיד? לא. לענין מקרא מגילה בעשרה. אלא מאי ע"ש זמנם? לאפוקי מדרבי דאמר הואיל ונדחו עיירות ממקומם ידחו ליום הכניסה, קמ"ל דע"ש זמנם".

נמצא שבזה נחלקו המקשן והתרצן: המקשן סבר שכשחל פורים בשבת זמנו העיקרי הוא ערב שבת, והתרצן סבר שזמנו העיקרי הוא שבת, והקריאה בע"ש היא שלא בזמנו. (ואין לומר שנחלקו בשאלה האם יחיד קורא מגילה שלא בזמנה כי מלשון הגמרא מוכח שהמקשן סבר שע"ש זמנו והתרצן חלק עליו וכן מוכח מרש"י ד"ה ערב שבת זמנו עיש"ה). למסקנה קי"ל כתירוץ זה, כשחל פורים בשבת, הקריאה קודם ל"ד נחשבת שלא בזמנה וצריכה עשרה. עיין רמב"ם פ"א מהל' מגילה ה"ז, וכן פסק המשנ"ב לענין ט"ו שחל בשבת, עיין סי' תר"צ ס"ק פ"א<sup>3</sup>.

מיהו יש לדחות ראייה זו, שהרי כשחל פורים בשבת, הוא הנקרא "פורים משולש", קורין בתורה ואומרים על הנסים בשבת, ורק את קריאת המגילה מקדימין ל"ד, א"כ מוכח שבעצם עיקרו של פורים נשאר בשבת, ורק קריאת המגילה הוקדמה לע"ש שאינו זמנה העיקרי. רק אם היו קובעים את כל הלכות היום לע"ש נחשב לזמנו העיקרי של פורים.

ואין לומר, אדרבה, מהא גופא, שלא עקרו את כל הלכות היום לע"ש, אנו למדים שכשחל פורים בשבת אין לעקור את כל הלכות היום ליום אחר, כי שבת הוא זמנו העיקרי. אין לומר כן, כי בפורים שחל בשבת החשש היה רק לקריאת המגילה, וכדרבה, שמא יטלטלנה ד'

יקרא ביום ה', האם ביום ו' יש לומר תחנון, או שמא מאחר ובעצם הוא יום ה' באייר מן הראוי לא לומר בו תחנון?

השאלה העקרונית המתעוררת במקרה כזה היא, האם יש סמכות לעקור את יום העצמאות מימיו המקורי? ואם כן, האם העקירה היא עקירה גמורה וביום המקורי נוהג הכל כרגיל, או שמא נשאר היום המקורי במקומו, לפחות לאי אמירת תחנון?

מצינו כעין זה בימים טובים אחרים, שמהם אנו לומדים את עיקר הנהגותיו של יום העצמאות. ואבוהון דכולהו פורים, י"ט מדרבנן שנקבע לזכר הצלתו של עם ישראל בימי מרדכי ואסתר, ועל שמו נקראו ימים טובים אחרים בקהילות שונות בישראל "פורים שני"<sup>1</sup>. ומסתבר שמפורים למדו חז"ל לקבוע ימים טובים במגילת תענית, כגון חנוכה<sup>2</sup>.

### ב. ראייה מפורים שחל בשבת

לכאורה, כבעייתנו ביום העצמאות כן יש להסתפק בפורים: אם חל פורים בשבת, שאז מקדימין אותו, האם זמנו העיקרי הוא שבת, או שמא זמנו העיקרי הוא הזמן המוקדם. סוגיה מפורשת היא במס' מגילה (ה' א'):

"אמר רב: מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, שלא בזמנה בעשרה... ומי אמר רב הכי? והאמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: פורים שחל להיות בשבת ערב שבת זמנם, ערב שבת זמנם? והא שבת זמנם הוא אלא לאו הכי קאמר: שלא בזמנם כזמנם, מה זמנם אפילו ביחיד

1. עי' שו"ת מהר"ם אלשקר סי' מ"ח, ושו"ת חת"ס אר"ח סי' קס"ג וסי' קצ"א ועוד.
2. ואולי לזה התכוונו באומרם "הדור קיבלוה בימי אחשורוש", שקיבלו את מרותם של חז"ל להוסיף י"ט מדבריהם. וזאת למרות פקוקים שונים שהיו להם כגון קנאה את מעוררת עלינו בין האומות - עיין מגילה ז' א', ובל תוסיפו - עיי"ש וברמב"ן עה"ת דברים ד' ב'.
3. אמנם בענין זה, כשחל ט"ו בשבת וקורין ב"ד, יש שחלקו על הכרעת המשנ"ב, עיין חזו"א סי' קנ"ה, וכן משמע מא"ש על הרמב"ם שהבאנו, שהקריאה בע"ש נחשבת בזמנה, שבלא"ה ל"ד הוא הזמן העיקרי לכולם, לכן גם כשהכריכם מקדימים ל"ד הוא זמנם, ורק כש"ד חל בשבת זמנו הוקדם לע"ש אינו נחשב לזמנו העיקרי. ועי' יביע אומר ח"ו אר"ח סי' מ"ו.

חילול שבת היא **קידוש ה'** של המדינה לעיני כל העמים. וא"כ גם חובת ההלל וההודאה צריכה להיות ביום ה'.

ויש להביא ראיה להסברנו הנ"ל, שההקדמה לע"ש הופכת את ערב שבת לזמן העיקרי. שהנה רש"י בד"ה 'בזמנה' פירש: "בי"ד מתוך שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד קורין אותה אפילו ביחיד, דהכל קורין בו ואיכא פרסום נס". והקשה הטורי אבן, א"כ מה הקשתה הגמ' מי"ד שחל בשבת, שמקדימים את הקריאה לע"ש ואין צורך בעשרה, הרי שם **כולם** קורין בע"ש וממילא יש פרסומי ניסא, ולכן אין צורך בעשרה. אך בני הכפרים הקוראים ביום הכניסה אין להם פרסומי ניסא, כי רק הם קוראים אותה, ולכן צריכים עשרה?

לכן פירש הטורי אבן פירוש אחר: כפרים הקורין שלא בזמנה אין להם פרסומי ניסא, משום שחוק מקריאת המגילה אינם נוהגים את יתר הלכות היום, כי משתה ושמחה גם הם נוהגים רק בי"ד. משום כך נראית קריאת המגילה שלא בזמנה כקריאה בכתבי הקודש בעלמא, ולכן צריך עשרה. לפי"ז קושית הגמ' מפורים שחל בשבת קושיה אלימתא היא, שגם כאשר פורים חל בשבת וקורין את המגילה בע"ש, מכיון שאינם נוהגים משתה ושמחה בע"ש נראית קריאת המגילה כקריאה בכתבי הקודש בלבד. נמצא שרק כשעוקרין את קריאת המגילה בלבד משבת לע"ש אין זה זמנה, אך כשעוקרים את עיצומו של יום על כל הלכותיו לע"ש, זה זמנו לכר"ע.

יתכן לומר שגם רש"י התכוין לסברת הטורי אבן: כונת המקשן היתה, מכיון שפורים חל בשבת ע"ש הוא זמנו (מאחר וכך תיקנו חז"ל לקרוא את המגילה בע"ש), הוא הדין בני הכפרים, כיון שחז"ל תקנו להם לקרוא ביום הכניסה זהו זמנם. לפני שהמקשן הקשה כן היה מקום לחלק בין עיר לכפר, שעיר קוראת בזמנה וכפר אינו קורא בזמנו, ומכיון שאין זה זמנם של בני הכפרים, לא ניכר שקוראים מגילה וליכא

אמות ברה"ר, לכן הקדימו רק את קריאת המגילה לע"ש. אך הקריאה בתורה ועל הנסים, שבהם אין לגזור, השאירום במקומם בשבת. אך אילו היה חשש גם בהם, היו עוקרים את כל ההלכות היום משבת לע"ש.

ויכול הטוען לטעון שה"ה ביום העצמאות, העקירה לע"ש, או ליום ה', לא נועדה אלא לטקסים ממלכתיים, שיש חשש שיחללו בהם שבת, משא"כ הלל והודאה, שאין בהם חשש לחילול שבת, יש להשאירם בזמנם. זה אינו, שהרי כל הלכות יום העצמאות אינן אלא הלל והודאה, ואילו שאר הטקסים והחגיגות אינם מהלכות היום. אילו היינו מחלקים בין הלכות היום לטקסים נמצינו מחלקים בין הצד ה"דתי" של יום עצמאות שנשאר בזמנו לבין הצד "הטקסי" שלו, שהוקדם ליום אחר, בזה יש סכנה כפולה:

א. כל התקנה של הקדמת יום העצמאות עלולה להתערער, כי יתברר שהרבנות שדרשה את הקדמת היום נשארה לחוג את חלקה "הדתי" בשבת, ואילו הציבור הרחב - שלא הוא שדרש הקדמה זו, ואולי אין היא נוחה לו, ורק אולץ להקדים את החגיגות בגלל לחצה של הרבנות - דוקא הוא צריך לחוג את היום שלא בזמנו.

ב. ההפרדה בין הציבור הדתי והציבור הכללי, בחגיגות היום, יש בה פתח להפרדה בין הדת והמדינה, דבר הסותר את כל עיצומו של יום העצמאות עפ"י תפיסתנו הדתית. עבורנו המדינה היא מושג בעל משמעות דתית, שבה הריבונות הכלל-ישראלית הוקמה בארץ-ישראל. ואע"פ שלצערנו אין בה עדיין גילוי מלא של תורת ישראל, היא הנותנת, רק שותפות מלאה בהשגת הריבונות הזאת ובפיתוחה יכולה להבטיח את הגברת השפעתה של התורה על חיי המדינה. מורנו ורבנו הרצ"י קוק זצ"ל היה נוהג להדגיש, בשנה בה חל יום העצמאות בשבת או בע"ש והוקדם ליום ה', שעובדה זו גופא שיום העצמאות הוקדם רשמית ליום ה' כדי למנוע

אסי, כגון בעהמ"א ועוד. ואע"ג דלא קיי"ל הכי, עכ"פ גם לדין דקיי"ל כרב יש מקום לומר שפורים שחל בשבת והוקדם לע"ש, ע"ש הוא זמנו המקורי של הפורים.

וזאת אפילו לרבה, הסובר שהיתה זו תקנה מאוחרת יותר, להימנע מקריאת המגילה בשבת ולהקדימה לע"ש, אעפ"כ זהו זמנו העיקרי של פורים - ע"ש ולא שבת.

וזו לשון רש"י שם:

"הואיל ותיקנו להם חכמי ישראל שאחר כנסת הגדולה להקדים משום דרבה, הרי הוא לנו כיום חזון הקבוע מתחילה לכל דבריו, ואע"פ שהוא שלא בזמנו הוי כזמנו".

ואע"פ שכתב זאת לפרש דברי המקשן, מ"מ לפמ"ש"כ גם התרצן מודה בעקרון זה. ורק לענין פורים שקריאת המגילה בלבד הוקדמה לע"ש או ליום הכניסה, ואילו מצות ההודאה נשארה בשבת, לכן ע"ש, אינו זמנה, אך במקום שכל הלכות היום הוקדמו לע"ש, ע"ש הוא זמנו העיקרי.

(ועי' הר צבי א"ח ח"ב סי' קכ"ה ומקראי קודש פורים סי' נ"א-נ"ב וכו"ט.)

### ג. קטן שהגדיל בפורים שחל בשבת

החשק שלמה שם העיר שתהיה נפקא מינה לשאלה, אם עיקרו של פורים הוא בשבת או בע"ש, לענין קטן שגדל בפורים שחל בשבת: אם ע"ש זמנם - יצא ידי חובה מגילה שקרא בע"ש משום מצות חינוך; אך אם שבת זמנו - לא יצא ידי חובה בקריאה שקרא בע"ש, משום שאז היה עדיין קטן, וכשגדל בשבת כיון שהיום הוא היום הפורים, עכשיו חל עליו חיוב קריאת המגילה<sup>4</sup>.

בס' 'ערב פסח שחל בשבת' להרב צבי כהן (תשל"ז עמ' ל"א) הביא חקירה דומה לענין קטן שגדל בפורים שחל בשבת ונתן לאביונים בע"ש האם יצא ידי חובתו, ואילו את בעייתו של

פרסומי ניסא. אך המקשן הוכיח מפורים שחל בשבת שגם מגילה שלא בזמנה, אם זה הזמן שנקבע ע"י חז"ל, הרי זה כזמנו, וניכר שהקורא קורא מגילה ולא דבר אחר, ויש פרסומי ניסא. א"כ ה"ה בני הכפרים.

ומצאתי בחידושי חשק שלמה (להגר"ש כהן מוילנא, הודפסו בש"ס וילנא) שתיירץ באופן כזה את קושיית הטורי אבן. ועי"ש שתיירץ על דרך זו קושייה אחרת של הטורי אבן שם, שהקשה למה לא תרצה הגמ' שרב, הסובר שמגילה שלא בזמנה טעונה עשרה דוקא, סובר כרב יוסף שהטעם שאין קורין מגילה בשבת, הוא לא בגלל שמא יעבירנה ד' אמות ברה"ר כרבה, אלא משום שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, וא"א לתת מתנות לאביונים בשבת. וא"כ אין זו תקנה מאוחרת, אלא מעיקרא כך תיקנו אנשי כנסת הגדולה, שפורים החל בשבת יוקדם לע"ש. וא"כ זהו זמנו מעיקרא ולכן אין לדמותו לבני הכפרים. אך לפי הנ"ל א"א לומר כן, משום שגם תקנת בני הכפרים היתה מעיקרא, וכך נקבע פורים מראשית תקנתו, שבני הכפרים יקראו ביום הכניסה, ואין לחלק בין פורים שחל בשבת והוקדם לע"ש לבין יום הכניסה, שניהם נקראו בזמנם.

אמנם בתירוץ דוחה הגמ' ואומרת שכאשר פורים חל בשבת קורין את המגילה בע"ש בעשרה. אך י"ל שזה בגלל שלא כל הלכות היום נעקרו משבת לע"ש, ולכן אין ע"ש זמנו, וכמו שכתבנו לעיל להטורי אבן. אך במקום שכל הלכות היום נקבעו מעיקרא לע"ש זהו זמנו המקורי. וא"כ גם רש"י יוכל לסבור כהטורי אבן.

ואפילו אם תמצוי לומר, שלמסקנת הסוגיא פורים שחל בשבת והוקדם לע"ש אין זה זמנו, מכל מקום זהו רק לרב, אך לרב אסי הסובר שבין בזמנה בין שלא בזמנה קורין בעשרה אין הוכחה להבחנה זו. ועיין ר"ן שיש פוסקים כרב

4. עי"ש שכתב שעל יחיד לא גזרו גזרת רבה שלא לקרוא מגילה בשבת.

**א. האם דברים שבצינעא נוהגים בשבת?**  
 לדעת מרן המחבר בשבת זו אין להחמיר בדברים שבצינעא, כלומר שמעיקר התקנה תשעה באב חל ביום א'. לדעת הרמ"א יש לאסור דברים שבצינעא, כלומר שיום א' הוא רק תשלומין (עי' סי' תקנ"ד סי"ט). מיהו השל"ה התיר לאשה שליל טבילתה חל בשבת לטבול ולשמש; החיי אדם התיר לבא מן הדרך; והגר"א סובר שמעיקר הדין ההלכה כהמחבר, דהיינו שעיקר התענית נקבעה מלכתחילה ליום א'.

**ב. לימוד תורה - אע"פ שאבל אסור לו ללמוד תורה בשבת, משום שהוא כדברים שבצינעא, להרבה פוסקים לא נאסר לימוד תורה בתשעה באב שחל בשבת. רק פרקי אבות במנחה של שבת נאסרו (רמ"א סי' תקנ"ג, ב') ואף זה לא נאסר אלא מדין כל ערב תשעה באב, ולא מדין תשעה באב שחל בשבת. עיי' במשנ"ב, ועיין הגהות חת"ס.**

**ג. אמירת אב הרחמים, צדקתך, והזכרת נשמות - דעת הרמ"א בסי' תקנ"ב סי"ב**  
 שבשבת אין אומרים צדקתך, והזכרת נשמות, אך זהו משום שגם בכל ערב תשעה באב אין אומרים במנחה תחנון. אך לגבי אב הרחמים והזכרת נשמות הביא המשנ"ב בשם הא"ר והפמ"ג שאומרים אותם בשבת, משמע שלדעתם עיקר התענית היא ביום א' ולא בשבת. מיהו יש לדחות ראייה זו, שהרי אי אמירת אב הרחמים תיחשב לפרהסיה, שהנה אנו נוהגים מנהגי תשעה באב בשבת. אולם זה דוחק, שהרי אי אמירת אב הרחמים אינה ביטוי לאבל, אלא לשמחה, אלא שתשעה באב נחשב מועד ולכן אין אומרים בו תחנון. אולם א"א לומר שאי אמירת אב הרחמים תיחשב לאבילות בפרהסיא, ולכן מוכח כמו שכתבנו שמעיקר התקנה תשעה באב נקבע ליום א'. ועוד היו קהילות שנהגו לומר אב הרחמים רק בשבת לפני ת"ב (עי' סידור עבודת ישראל).

**ד. שבוע שחל תשעה באב בתוכו - כשתשעה באב חל בשבת, האם כל השבוע שלפניו נחשב**

החשק שלמה לא הביא. ועיי"ש שדן כעין זה לענין בכור בערב פסח שחל בשבת ונעשה גדול בשבת, האם אביו חייב להתענות עבורו ביום ה', ולא הכריע. וכן דן שם לענין מי שנולד לו בן בשבת שלפני כן והברית תהיה בשבת של ערב פסח והוא בכור, האם חייב בתענית בכורות ביום ה', או מכיון שעיקר חיובו חל בשבת ואז הוא פטור מדין בעל ברית, לכן אינו חייב להתענות ביום ה' הקודם. ושוב לא הכריע.

שאלה דומה נשאלה לדין תשעה באב שחל בשבת ונדחה וקטן נהיה לגדול ביום א' עשירי באב, האם חייב להתענות או לא. אף כאן הבעיה דומה: האם עיקרו של תשעה באב הוא בשבת ט' באב, ואז הוא היה קטן ופטור מתשלומיו ביום א'; או שמה עיקרה של התענית בשנה כזו הוא יום א', ואז הוא כבר גדול וחייב בתענית. הדבר נדון בשו"ת אבני נזר (א"ח סי' תכ"ו), ולבסוף תלה את השאלה במחלוקת הפוסקים אם דברים שבצינעא נוהגים משום שלגמרי עקרוה מט' באב ואוקמוה בעשירי. אך למנהג אשכנז שדברים שבצינעא נוהגים, צריך לומר שעשירי אינו אלא תשלומין, וקטן שגדל בעשירי באב פטור.

אולם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' כ"ז) הסתמך על שו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קמ"ה), שו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סי' ק"ל) ושו"ת מטעמי יצחק (א"ח סי' ל"א) והכריע שקטן שגדל בעשירי באב חייב, משום שעשירי באב הוא יום התענית העיקרי ואינו תשלומין.

וא"כ גם בני"ד י"ל: כשחל יום העצמאות בשבת עיקר תחולתו היא ביום ה' כתקנת הרבנות הראשית.

**ד. תשעה באב שחל בשבת - מתי זמנו העיקרי?**

נלענ"ד שנושא זה של ת"ב שחל בשבת צ"ע נוסף, כי מצינו בו סתירות רבות. השאלה, האם ת"ב שחל בשבת ונדחה ליום א' הוא מעיקר התקנה או רק תשלומים, מתפצלת לנפקא מינות רבות:

הרחמים ומזכירין נשמות בשבת שחל בו תשעה באב<sup>5</sup>.

כנראה אין כאן דין מוחלט אלא פשרה. בדברים מסוימים מוסכם על כולם שעיקרה של התענית נקבעה ליום א'<sup>6</sup>. בדברים אחרים מוסכם על כולם שאינו אלא תשלומין, ובדברים אחרים נוצרו חילוקי מנהגים, יש שנהגו כך ויש שנהגו כך.

#### ה. הדבר נתון לשיקול דעת מתקני התקנה

העולה מזה הוא שהדבר נתון לשיקול דעתם של החכמים מתקני התקנה. יש דברים שקבעו אותם מראש שיום א' הוא תשלומין, כגון לגבי לימוד תורה ובעל ברית. ויש דברים שקבעו אותם מראש שיום א' הוא עיקר, כגון אב הרחמים ודין שבוע שחל בו תשעה באב.

וא"כ הוא הדין לענין יום העצמאות, הדבר נתון לשיקול דעתם של מתקני התקנה. מכיון שלענ"ד אם ישאירו את ההלל בשבת או ביום ו' תצא מזה תקלה חמורה לכל ענין הקדמתו של יום העצמאות ליום ה', והדבר עלול לערער את כל התקנה, ולהיגרם חלילה חילול שבת בפרהסיא, וכן עלול הדבר לסתור את כל תפיסתנו הדתית של יום זה, לכן נלענ"ד שאת ההלל יש לקרוא ביום ה'.

מיהו לגבי אי אמירת תחנון ביום ו' והזכרת נשמות בשבת, יש לענ"ד מקום להקל ולהימנע מאמירתם. אך לגבי אב הרחמים י"ל שמכיון שבחודש אייר נהגו בלא"ה לומר אה"ר בכל שבת, אפילו בשבת מברכין - משום שבחודש זה חרבו הקהילות הגדולות באשכנז בגזירות תתנ"ו ובגזירות אחרות - לכן יש מקום לאומרו גם בשבת ה' באייר. וכבר אמר מרן הרב קוק זצ"ל על חודש אייר: "הגבורה העילאה של תלמידי ר"ע, והצפונה של קדושת הקהילות, מתחברות

לשבוע שחל בו תשעה באב או לא? בסי' תקנ"א ס"ד מביא המחבר שתי דעות: לדעת הרא"ש כל השבוע אינו נחשב לשבוע שחל בו תשעה באב, ולדעת הסמ"ג השבוע נחשב לשבוע שחל בו תשעה באב. לכאורה בזה נחלקו: הרא"ש סובר שתשעה באב שנדחה ליום א' זהו מעיקר הדין. ולדעת הסמ"ג אינו אלא תשלומין. וקצת תימה על המחבר שלענין דברים שבצינעה פסק שמוותר בשבת, וע"כ משום שסובר שתשעה באב מעיקרו יום א', ואילו כאן הביא את דעת הסמ"ג שיום א' אינו אלא תשלומין. ואולי התכוין להכריע כדעת הרא"ש (וכן דעת הגר"ע יוסף שליט"א).

ה. חיה תוך ל' וחולה שאין בו סכנה - כתב המג"א (בסי' תקנ"ד, במשנ"ב סק"ד כ"כ בשמו) שבתשעה באב נדחה יש להקל.

ו. ברית שחלה בתשעה באב - בסי' תקנ"ט ס"ט פסק המחבר שבתשעה באב שנדחה בעל הברית מתפלל ורוחץ ואינו משלים תעניתו. משמע שסובר שאינו אלא תשלומין, ועיקרו של תשעה באב חל בשבת. וא"כ סותר לכאורה מה שפסק בענין דברים שבצינעה. אמנם י"ל שכך היתה התקנה, שכשיחול בעשירי יהיה דינו קל יותר. ודוחק.

מכל הנ"ל מתגלות לנו סתירות בשיטות הפוסקים. מרן המחבר פוסק מצד אחד שדברים שבצינעה מותרים ומאידך שבעל ברית בתשעה באב נדחה אינו משלים. לענין שבוע שחל תשעה באב בתוכו מביא שתי דעות. הרמ"א לעומת זאת סובר שדברים שבצינעה נוהגים, ומאידך מתיר ללמוד תורה באותה שבת. כמו"כ מוסכם גם עליו שבעל ברית אינו משלים, משום שהוא נדחה. פוסקים אחרים, אע"פ שסוברים כהרמ"א, סוברים שאומרים אב

5. עיין אריכות דברים בכל החקירה הנ"ל בספר פסח וט' באב שחלו בשבת להרב צבי כהן עמ' קכ"ו-קכ"ט.

6. אולי משום שבלא"ה היו שסברו שראוי לקובעו בעשירי, שבו נשרף רובו של היכל, כגון ר' יוחנן בתענית כ"ט ב' רבי במגילה ה' ב'. עיי"ש בתורה וביקש.

לחילול שבת, אולם אחרי שנוכחו לדעת שמתקנתם עלולה להוצר חלילה קלקלה חזרו בהם. וא"כ י"ל שאדעתא דהכי לא תיקנו, ואילו היו יודעים מראש שתצא חלילה תקלה מתחת ידיהם, היו מראש מתקנים אחרת. נמצא שהתיקון להקדים את יום העצמאות ליום ה' הוא התקנה הראשונה והמקורית.

ועוד, תקנות מסוג זה של קביעת יו"ט שייכות לדור שלם. בחנוכה נאמר "לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל ובהודאה" (שבת כ"א, ב). בפורים נאמר "בתחילה קבעוה בשורשן ולבסוף בכל העולם כולו... שלחה להם אסתר: קבעוני לדורות. שלחו לה: קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות, שלחה להם: כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי מדי ופרס" (מגילה ז, א). ובמקום אחר, לענין קביעת פורים כיום האסור במלאכה: "מעניקרא כתיב 'שמחה ומשתה ויום טוב' ולבסוף כתיב 'לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואילו יום טוב' לא כתיב" (שם ה', ב) וראה ר"ן ריש מגילה. מכל הנ"ל עולה שהתגבשותו של יו"ט אינו ענין להחלטה חד פעמית, הדבר נקבע בתהליך של זמן. ובודאי מסתבר שהדור הראשון לקביעת היום נחשב כולו למחליט הראשון.

טענה נוספת טוען הגר"ש גורן, שמפורים למדנו שכשחלל יו"ט בשבת אין עוקרים את כולו לע"ש, אלא רק את הטעון עקירה בגלל חילול שבת, ואילו את יתר הלכות היום משאירים בשבת. כפי שראינו מהגמ' במגילה ה' א' הקדמת קריאת המגילה לע"ש נחשבת לקביעתו העיקרית של היום לע"ש, עד כדי כך שהגמ' הקשתה שלא יצטרכו עשרה לקריאת המגילה בע"ש. רק בגלל שלא עקרו את כל הלכותיו של היום לע"ש לא נחשב ע"ש זמנו. אולם לא מצינו שאין אפשרות לעקור יו"ט משבת לע"ש. עקרונית הדבר ניתן, אלא שלא עשו כן כי לא היה הכרח לכך. משא"כ ביום העצמאות, שבו לענ"ד תצא תקלה גדולה אם יקראו את ההלל בשבת. ומכיון שאמרנו שאין מזכירים נשמות ואין אומרים צדקתך בשבת כזו, ממילא נשאר גם

יחד באוצר הרזים של רשב"י. אף גבורתם ומסירות נפשם של חיילי צה"ל, שזכותם סייעה להקמת המדינה בע"ה, יונקות בסתר ומצטרפות ל"קהילות הקודש שמסרו נפשם על קדושת השם", ומן הראוי להזכירן בה' באייר שחל בשבת.

ו. תקנת יו"ט נקבעת ע"י דור ולא באופן חד פעמי

הגר"ש גורן בספרו "תורת השבת והמועד" (מעמ' 432 ואילך) סובר שכשחלל ה' באייר בשבת יש לקרוא את ההלל בשבת. הוא מסתמך על כך שכשהחליטה הרבנות הראשית לראשונה על קביעת יו"ט בה' באייר לא התייחסה כלל לשבת. בשנת תשי"א חל ה' באייר ביום ו', ואז הוכנס התיקון להקדמת יום העצמאות לד' באייר. בשנת תשי"ד חל ה' באייר בשבת, ואז הוצע ע"י הגר"ש גורן (בהיותו רב ראשי לצה"ל) להקדים את יום העצמאות ליום ה'. הצעתו התקבלה ע"י ראש הממשלה ושר הבטחון דאז, מר דוד בן גוריון, והכנסת שינתה את החוק בהתאם.

לדעתו, מכיון שבתקנה הראשונה לא התקינו להקדים את יום העצמאות שחל בשבת ליום ה'. ורק אח"כ שונה הדבר, משמעות הדבר היא, שמעיקר התקנה חל יום העצמאות בשבת, ורק הטקסים הוקדמו ליום ה', אך קריאת ההלל במקומה עומדת.

לענ"ד אין הכרח לכך: תקנת יו"ט אינה בהכרח התקנה הראשונה. הנה ראינו שרבה ביאר את גזרת קריאת מגילה בשבת משום העברת ד' אמות, אע"פ שהיא גזרה מאוחרת יותר. בכל זאת נחשב ערב שבת לזמנה העיקרי של קריאת המגילה, כמו שכתב רש"י במגילה (ה' א'): "הואיל ותיקנו להן חכמי ישראל שאחד כנסת הגדולה להקדים משום דרבה הרי הוא לנו כיום וזמן הקבוע מתחילה לכל דבריו, ואע"פ שהוא שלא בזמנו הוי כזמנו". וכבר פרשנו לעיל שזוהי גם המסקנה בגמ'. ועוד, מתקני התקנה לא חששו בתחילה

ביום ה' משום עקירה גמורה של היום ממקומו, גם למי שחושש מכך.

מיהו כל זה רק לענין יום העצמאות. אך יום ירושלים (כ"ח באייר) שחל ביום ששי לא עקרוהו ממקומו. כי בלא"ה הטקסים נערכים ביום חמישי ע"מ למנוע חילול שבת ואין חשש שקריאת הלל ביום ששי תגרום לחילול שבת.

רושם מסוים בשבת, וגם למי שחושש לכך לא עקרו את כל היום ממקומו. ובפרט שבמגילת תענית מצינו שרוב הימים הטובים שתוקנו ע"י חז"ל הסתפקו בכך "דלא למיספד ודלא להתענאה בהון". כלומר אי אמירת תחנון דיה כדי לקבוע יו"ט עפ"י חז"ל, ואין בקריאת ההלל

## סימן עד

# דין תשעה באב בזמן הזה

### ראשי פרקים

#### שאלה

- א. שיטות הראשונים והקושי בהן
- ב. הסבר שיטת הרמב"ם וההשלכות מכך
- ג. האם הצום תלוי במקדש
- ד. ראיות נוספות לשיטת הרמב"ם
- ה. תעניות בזמן הזה עפ"י הגר"א

#### שאלה\*

עם שחרור ירושלים ומקום המקדש בחודש אייר השתא (תשכ"ז) בעה"י, התעוררה השאלה: האם יש עוד מקום להתענות בט' באב?

#### א. שיטות הראשונים והקושי בהן

במס' ר"ה י"ח: "בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, יש גזרת מלכות – צום, אין גזרת מלכות ואין שלום, רצו – מתענין. רצו – אין מתענין". וכ"ז מיירי אחרי החורבן, דהא משנתנו אחרי החורבן מיירי, וכמש"כ רש"י בד"ה "דאמר". אך תשעה באב שאני שהוכפלו בו צרות, ומשמע דתשעה באב לא תלוי ברצו מתענין או לא, אלא חייבים להתענות. וכשיש שלום משמע דאפילו בתשעה

באב אסור להתענות, וכמש"כ רש"י יהיו לששון.

אמנם שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות שגם בימי בית שני כשהיה שלום תלוי ברצונם. ואי רצו מתענין (ועיין שו"ת תשב"ץ ח"ב סי' רע"א שכתב על הרמב"ם דט"ס הוא), ומה שאמר הנביא: "יהיו לששון ולשמחה", לאו מצוה קאמר, אלא רשות. וק' עליו מסוגייתנו דרב ור' חנינא למדו דבטלה מגילת תענית מהא דבטלו ימי השמחה של הצומות. ולהרמב"ם הא הצומות אינם ימי שמחה ממש אלא תלויים היו ברצונם? וא"כ מה הראיה מהצומות דשמחת רשות נינהו לשאר ימים טובים דמגילת תענית דמצוה נינהו? ויתכן אולי לומר בדוחק דבאמת מעיקר הדין כל הימים טובים דמגילת תענית אינן מצוה אלא רשות, אלא דמכיון דלא הוו מדין תורה היו צריכים חיזוק שלא ישכחו, לכן לא תלו זה ברצונם אלא הטילו עליהם בגדר חובה, משא"כ ימים טובים של הצומות דדברי קבלה נינהו לא בעו חיזוק ולכן נשארו תלויים ברצונם. ובאמת מעיקר הדין שניהם שוים הם. ואם אחרי החורבן בטלו ימים טובים דצומות, ה"ה דבטלו ימים טובים של מגילת תענית. אך תירוצנו זה אינו עולה יפה בהמשך הסוגיא, דג' תשרי נקבע

\* מנ"א תשכ"ז

היו שמחין. (אח"כ מצאתי בפרמ"ג במשבצות ריש סי' תקנ"א ובשפת אמת שתרצו באופן זה, וברוך שכיוונתי.)  
 ונ"ל שהדבר מדויק בלשון הנביא שאמר: "צום הרביעי... יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה", משמע בעתיד ולא עתה. ואמאי לא מייד, הא כבר היו יושבים בארץ והמקדש החל להבנות? אלא שכל עוד היו בסכנות וגזירות, אע"ג דהמקדש בנוי, לא היו ימי שמחה ממש, ורק בעתיד כשיהיה גם שלום, אז יהיו לששון ולשמחה (עי' פנ"י). ועוד, לפי הנביא הצום הוא אמצעי לתשובה ויש צורך בכך גם בזמן הבית. ועוד, בכל הסוגיא משמע דהעיקר תלוי בבנין בית המקדש, וקשה א"כ אין שלום ואין גזירת מלכות היכי משכחת לה, אלא עכצ"ל דבית המקדש שקול כשלום גם כשאין שלום. וכשיש גזירה ובית המקדש קיים דמי לאין שלום ואין גזירה.

ולפי"ז לדעת הרמב"ם משנתנו מיירי בזמן הבית, ולא כמו שדייק רש"י דמשנתנו בזמן הזה, מהא דאמרין וכשהמקדש קיים יוצאין אף על אייר, דלא בא לומר דהרישא מיירי בזמן הזה, אלא להיפך, הסיפא באה לומר דבזמן הזה אין יוצאים על אייר. ובזמן הבית על חודש אב תמיד יוצאין, אם יש שלום משום שהיו שמחין ואם אין שלום ואין גזירה, או אם יש רק גזירה, משום שהיו מתעניין. משא"כ שאר הצומות אפילו כשיש גזירת מלכות, מכיון שבית המקדש קיים, דמי לאין שלום ואין גזירה, דרצו מתעניין רצו אין מתעניין.

עדיין קשה מהא דילפינן דבטלה מגילת תענית מהצומות, והרי להרמב"ם לאו ימים טובים נינהו. אך להנ"ל י"ל דבאמת כן ימים טובים נינהו ורק בזמן שיש גזרה רצו מתעניין, אך בעצם נקבעו ימי הצומות כימים טובים בישראל. אלא שכך התנה הנביא שאם יש גזרה אינן חייבים לנהוג יום טוב, ואם רצו מתעניין. ומשור"ה שאני ימי הצומות משאר ימי מגילת תענית, דשאר ימי מגילת תענית ביסודם ימים טובים היו וא"כ גם כשיש גזרה אין הדבר פוגע

כיום טוב במגילת תענית משום שביטלו הזכרת שם שמים בשטרות. ומקשינן דבזמן המקדש תיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם (וברש"י: שבזמן הבית היה יום טוב?) ולהרמב"ם מה הקושיא, הא יום גדליה בן אחיקם אינו אלא רשות, ואם רצו מתעניין, משא"כ יום שטרות הוא מצוה ואסור להתענות בו? ואולי י"ל דלהו"א, מכיון שצום גדליה הפך להיות יום טוב של רשות מדברי קבלה שאינם צריכים חיזוק אלא תלוי ברצונם, אפילו אם יקבעוהו ביום טוב משום שטרות לא יצטרך חיזוק ולא ינהגוהו כיום טוב גמור. אלא שלפי"ז מהי תשובת הגמ' אלא לאסור את שלפניו, וזה ע"כ רק משום דבעי חיזוק, יכלה הגמ' לתרץ יותר מזה דלקבוע אותו גופו כיום טוב של חובה משום דבעי חיזוק? וצ"ע. ובדוחק י"ל דהא דדברי קבלה לא בעי חיזוק ילפינן רק מהא דלפניה, ומזה ילפינן באמת דגם היום עצמו מתלי תלי ברשות. וכל זה דוחק גדול.

ואחר העיון בדברי הרמב"ם נלענ"ד דהוא אינו חולק על רש"י בעצם, ולדידיה כשיש שלום א"א לומר דרצו מתעניין רצו אין מתעניין, וא"כ לא הזכיר גם תשעה באב בין אלו שרצו, אדרבה, כ' דבתשעה באב התענו, והא כשיש שלום גם תשעה באב הוא יום ששון ושמחה, כמבואר בגמ'??!

## ב. הסבר שיטת הרמב"ם וההשלכות מכך

לכן ההכרח לומר דלדעת הרמב"ם לא כל ימי בית שני שוים היו, ופעמים היה שלום ופעמים לא היה שלום ולא היתה גזירת מלכות. ואפילו אם היתה גזירת מלכות, העובדה שיש בית בנוי וישראל יושבין על אדמתן מקרי לא שלום ולא גזירה, ורק אחרי החורבן שייך לומר דאיכא גזירת מלכות גרידא. וע"ז כ' הרמב"ם דבבית שני לא היו מתעניין, אלא רצו מתעניין רצו לא, כלומר כשהיתה גזירת מלכות בבית שני, בתשעה באב היו מתעניין, ואה"נ כשהיה שלום

## ג. האם הצום תלוי במקדש

מיהו י"ל דהא דאמרי' דהצומות תלויים במקדש, זה רק למ"ד לא בטלה מגילת תענית, אך למ"ד בטלה מגילת תענית ויליף זאת מהצומות, לא סובר דתלי במקדש דוקא, וא"כ, למ"ד לא בטלה מגילת תענית כשאין מקדש בטל היום טוב. אך למ"ד בטלה מגילת תענית ויליף זאת מהא דבטלו הצומות, י"ל דסובר דלא תלי במקדש, אלא אם יש שלום גם בלא מקדש הווי יום טוב. אך באמת מהגמ' מוכח דגם למ"ד בטלה מגילת תענית מתלי תלי במקדש דאיכא בסוף הדף: "הכא במאי עסקינן בזמן שביית המקדש קיים". ודו"ק.

אך לשיטת הרמב"ם כפי שהסברנוהו, גם למ"ד בטלה מגילת תענית סובר דהיום טוב תלוי בבנין בית המקדש דוקא, ולכן כשיש גזרה תלוי ברצו, אך כשאין בית המקדש, ויש גזרה, חזר החיוב למקומו. ואפילו לשיטת רש"י דסובר דבימי בית שני היו הצומות יום טוב גמור, אין הוכחה דמ"ד דבטלה מגילת תענית לא סובר דתלי במקדש, אלא אע"ג דתלי במקדש סובר דילפינן דבטלה מגילת תענית, דגם מגילת תענית תלי במקדש לדעתו, או שאע"ג דתלי במקדש אינו סובר שקבעו את ימי הצום לימים טובים רק בתנאי שהמקדש קיים. אלא בנין בית המקדש גרם להפוך את הצום ליום טוב, אבל אח"כ לא היה היום טוב מותנה בבנין בית המקדש דוקא, אלא שימש יום טוב ממש מצד עצמו כשאר ימי מגילת תענית. עכ"פ מאחר שלשיטת הרמב"ם שגם לדין דבטלה מגילת תענית ימי הצומות יהיו יום טוב רק בשני תנאים: בנין בית המקדש ואין גזרה, בימינו כשאין בית המקדש בנוי, כל הצומות לא יוכלו להיות יום טוב. ואפילו לשיטת רש"י יתכן שמודה להרמב"ם בענין זה ששלום תלוי בבנין בית המקדש, וכשאין בית המקדש אין שלום אמת. ואין ספק מוציא מידי ודאי. מה גם שבימינו אין שלום עדיין לצערנו.

ביום טוב, אך ימי הצומות שביסודם נקבעו ימי צום אחרי חורבן בית ראשון, ורק משום בנין בית שני הפכו לימי ששון, לכן הותנה ע"י הנביא שבשעת גזרה נהי דאין מצוה להתענות כמקודם, חובה לעשות יום טוב נמי ליכא. ולכן יליף שפיר, כיון שבעצם בתחילת ימי בית שני נקבעו ימי הצום כימים טובים ממש שאסור לנהוג בהם צום כחובה, אלא כרשות בעלמא, והשתא בטלו וחזרו להיות ימי צום כחובה. ומכאן יש ללמוד שה"ה דבטלה מגילת תענית. ולפי"ז אפשר להסביר את דעת ר' יוחנן וריב"ל הסוברים דלא בטלה מגילת תענית, משום דהני הוא דתלינהו רחמנא בבנין בהמ"ק, לפי דברינו הנ"ל דהנהו צומות הינן ביסודן ימי צום הקשורים בחורבן, ועם בנין הבית הפכו לימי ששון ושמחה על תנאי בלבד. לכן עם החורבן הדרינהו לעיקרא ולא בטלו ממש, דהא גם בזמן הבית כשהיתה גזרה רצו מתענין. משא"כ ימים טובים דמגילת תענית דביסודן ימי ששון ושמחה הם, ואפילו כשיש גזרה אסור היה להתענות בהן, לכן לא בטלו עם החורבן. וכן מה שהקשינו מקושיית הגמ': 'ותפ"ל דהו"ל יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם', ולהרמב"ם מה הקולא הא צום גדליה רצו מתענין, משא"כ ימים טובים דמגילת תענית? ולהנ"ל י"ל דרצו מתענין רק כשיש גזרה, אך כשאין גזרה אדרבה חזרו להיות ימים טובים להרמב"ם. והרי כל ענין השטרות נתקן כשגברה מלכות חשמונאי ולא היתה עוד גזרה, א"כ צום גדליה היה יום טוב גמור, ושפיר מקשה הגמ' ל"ל לתקן יום טוב משום שטרות תפ"ל משום צום גדליה? וא"ש הכל. ולפי"ז אפילו אם נניח שהשתא מקרי יש שלום לדעת הרמב"ם, כל עוד אין בית המקדש לא מקרי שלום, דרק כשיש בית המקדש יש שלום, ואז אפילו כשיש גזירה דמי לאין שלום ואין גזרה. אך כשאין בית המקדש בטל יום טוב ותלי ברצו.

(ועי' בפנ"י שהק' כן ותירוצו נראה דחוק לדעת הרמב"ם).

ועיין רמב"ם סוף הל' תענית: "כל הצומות עתידין ליבטל לימות המשיח", משמע שלפני ימות המשיח, אף שיהיה שלום לא יבטלו לגמרי אלא תלוי במצב, ורק בימות המשיח יהיה שלום גמור והתעניות יבוטלו לגמרי.

ועיין רמב"ן בס' תורת האדם (עמ' רמ"ג מוסד הרב קוק) דהעיקר תלוי בבנין בית המקדש והו"ד בב"י טור או"ח תק"נ.

ועיין רמב"ם הל' תענית פ"ה שלא כתב כלל חילוק זה בין שלום לבין גזירת מלכות, אלא רק בסוף הפרק כתב שכל הצומות האלו עתידין ליבטל לימות המשיח. אולם לא כתב שהדבר תלוי ברצו אלא סתם שארבעת ימי הצום האלו מפורשין בקבלה (שם הלכה ד').

והמסתבר כגירסת הרמ"ם שבהל' ה' גרס: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בהן ובשלושה עשר באדר". ולא כגירסת הספרים שלנו: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בי"ג באדר". שא"כ השמיט הרמב"ם כל עצם החילוק בין מלחמה לבין גזירת מלכות. (אך ברמב"ם פרנקל הביא מכת"י ודפ"י שהגירסא היא: "בשלושה עשר באדר" בלי וא"ו החיבור אולם הלשון: "ונהגו כל ישראל להתענות בהן" בלשון רבים דחוקה. הרי הדברים מתיחסים לתענית אסתר בלבד? וצ"ע.)

ולפ"ז פסק הרמב"ם כמ"ד לא שלום ולא גזירת מלכות רצו מתענין, וכבר נהגו כך, ורק לכשיבוא המשיח ויהיה שלום גמור יבטל מנהג זה. ואין לדעת הרמב"ם חילוק בין תשעה באב ליתר הצומות. וצ"ע, שבהל' י' כתב שבעוברות ומניקות מתענות ומשלימות בתשעה באב, משמע שיש חילוק בחומרת התענית בין תשעה באב ליתר הצומות? וי"ל דכולהו שוין לענין עצם החיוב, אולם כשם שיש חילוק בין תשעה באב ליתר הצומות לענין ה' עינויין, והתחלה מהערב כיום כיפור, ה"ה לענין עוברות ומיניקות.

(וכ"מ בפסחים נ"ד ע"ב דחומרת עוברות

אמנם מה שפירשנו בדעת הרמב"ם שמשנתנו מדברת בזמן הבית, דכך משמע מפירושו על המשנה, עי' טורי אבן שמוכיח שמשנתנו מיירי בזמן הזה, וכשי' רש"י דהא בזמן הבית כל הצומות היו ימים טובים ואמאי לא יצאו על תמוז וטבת? אך באמת להרמב"ם לשיטתו לק"מ דהא בשאר הצומות הדבר תלוי היה בתנאים, במקרה של גזירה - רצו מתענים, רצו אין מתענים אפילו בזמן הבית. א"כ לא תמיד היו אלו ימים טובים, לכן אין יוצאים.

ואדרבה, שיטת הרמב"ם מוכחת יותר משיטת רש"י. דהנה הטורי אבן הקשה לפירושו שמשנתנו מיירי בזמן הזה, ובזמן הבית היה רק הבדל אחד, שיוצאים על אייר, הרי בזמן הבית היו יוצאים גם על תמוז וטבת? ולהנ"ל א"ש דגם בזמן הבית לא היו יוצאים על תמוז וטבת, דפעמים לא נהגו בהם כלום, לא שמחה ולא צום.

(ומה שתי' הטורי אבן דלא היו יוצאים על שאר הצומות משום דדברי קבלה כדרבנן דמי וסמכו ע"ז שיהגו יומיים, משא"כ תשעה באב משום שא"א שלא יבואו לידי תקלה, צ"ע.)

#### ד. ראיות נוספות לשיטת הרמב"ם

ועוד נלענ"ד דמוכח כשיטת הרמב"ם מקושיית הגמ', "דאמר רב חנא בר ביזנא מאי דכתיב 'כה אמר ה'... בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, אין שלום צום". כל האריכות הזאת למה לי? למה לא הקשתה הגמ' בפשיטות דליפקו על תמוז וטבת בגלל התענית? אלא מוכח דהגמ' הבינה דמשנתנו מיירי בזמן הבית דוקא, וא"כ היו אלו ימי שמחה, ועל כך הקשתה הגמ' למה לא יצאו עליהם? והתשובה היא שלא היו אלו תמיד ימי שמחה, אלא לפעמים גם אם רצו מתענין, אם רצו לא מתענין. וע"ז מקשה הגמ' דתשעה באב נמי ברצו תליא מילתא? ותירצה: לא, דגם בזמן הבית אם לא היה שלום, או כשהיתה גזרה, היה חיוב לצום בתשעה באב ולא ברצו תליא מילתא.

החומרות של תענית ציבור. וכל זה הוא חלק מהתקנה המקורית. (ולדעתו בעל נפש יכול להחמיר על עצמו ולהתענות מבערב או לנהוג ביתר העינויים).

ולפי"ז מוסברת יותר דעת הרמב"ם שלא הביא כלל את ההבחנה בין שלום לגזירת מלכות. הרמב"ם סובר כהרמב"ן שהתקנה המקורית היתה שתעניות אלו ינהגו בכל הדורות. ואפילו בזמן המקדש. ורק כשיש סיבה להקל ניתן יהיה להקל בהן, בזמן המקדש. אך לאחר החורבן אין הדבר נתון לרצו בעלמא, אלא צריכה להיות סיבה מיוחדת במינה שתאפשר את ביטול התעניות. ולכן סתם הרמב"ם וכתב שרק בימות המשיח יתבטלו הצומות.

נמצא א"כ שלדעת הרמב"ם אין מקום כיום להקל בצומות, ואע"פ שזכינו לראות בחסדי ה' בשחרור ירושלים והמקדש לא סגי בכך אלא רק בביאת משיח צדקנו בב"א. ולדעת הרמב"ן הצומות בחזקתן עד שיוחלט אחרת. אך לשם החלטה כזאת יש צורך בבי"ד מוסכם על עם ישראל ובשלום אמיתי. ולפי המצב הנראה כיום אין לנו את שני אלו. אין בי"ד מוסכם על כלל ישראל, והשלום עדיין רחוק מאיתנו. ואע"פ שזכינו לנצחון מזהיר בע"ה, עמי ערב טרם השלימו איתנו והם עדיין זוממים להשמידנו, ה' יצילנו מידם. ובעיקר, המצב הרוחני של עם ישראל רחוק לצערנו מלהיות טוב. רוב העם אינו מודע כלל לתורה ולמצוותיה, ואע"פ שרובם ככולם תינוקות שנשבו, מיהו הא גופא, כשעם ישראל מורכב ברובו מתינוקות שנשבו וההשפעה עליהם שלילית ברובה, ואע"פ שאור גדול בוקע מציון עדיין לא הספיק לגרש את החושך המכסה ארץ, אי אפשר במצב כזה לפטור אותנו מהצומות, ומבחינה רוחנית עדיין העיר אבלה וחפויה ומצפה לישועה. ישלח לנו ה' אותה בקרוב. וצום הרביעי וצום החמישי... הפוך לנו לששון ולשמחה והאמת והשלום אהבו.

ומניקות היא כחומרת בין השמשות ובמקום שאין מתענים בין השמשות עוברות ומניקות אינן חייבות).

#### ה. תעניות בזמן הזה עפ"י הגר"א

ונלענ"ד לבאר יותר את דעת הרמב"ם בענין הצומות ע"פ הגר"א באו"ח סי' תקנ"ג ס"ב. מדבריו עולה שיש שתי שיטות בגדר התעניות בזמן הזה, שיטת התוס' ושיטת הרמב"ן. שיטת התוס' במגילה (ה' ב') לדעת הגר"א היא שאין תענית ציבור בבבל. ולכן דין התעניות בזמן הזה הוא כדין תעניות יחיד, שאין מפסיקין מבער"י ואינן אסורות בה' עינויין. ורצונו לומר לענ"ד שמכיון שהתעניות תלויות ברצו - מתעניין, רצו - אין מתעניין, אין בהן תקנה קבועה ע"י ביה"ד הגדול, אלא כל דור ודור קובע אם להתענות או לא. נמצא שבכל דור ודור ההחלטה להתענות היא החלטה **עכשווית**, ולכן אין לה תוקף של בי"ד גדול כי אין גדר ציבור בבבל, ומשום כך התענית היא תענית יחיד.

ובתשעה באב שהוכפלו הצרות התקנה היא **קבועה** ואנו מתעניין כיום בתשעה באב מכח תקנת ביה"ד הגדול בא"י בדור החורבן. ולכן רק לתשעה באב יש גדר של תענית ציבור עד היום, ומשום כך בתשעה באב התענית מתחילה מבערב וכוללת ה' עינויין.

ולדעת הרמב"ן כל התעניות נקבעו ע"י הנביאים וחז"ל **לדורות**. אלא שהם תיקנו שאם יהיה שלום ניתן יהיה לבטל את הצום. אולם כל עוד לא ביטלו החיוב נשאר בתוקפו כפי שנקבע ע"י הנביאים וחז"ל. ולדעתו ההבדל בין תשעה באב ליתר התעניות הוא שבתשעה באב הוכפלו בו הצרות ואין יכולת לבטלו, לכן הוא חייב בכל החומרות של הצום כפי שנקבע ע"י הנביאים וחז"ל. אך ביתר התעניות מכיון שניתן לבטלן, עצם האפשרות הזאת מקילה על חומרת התעניות ולכן אין צורך לנהוג בהן את כל