

עבד המלך

יהודה ראק

הסכמה

י' תמוז תש"ס

ב"ה יום ה' לפרשת בלק

לכבוד

מרנן ורבנן, שוחרי ושומרי התורה והמצוה, שלום וכל טוב סלה

השלום והברכה,

זה למעלה ממאה שנה, התעוררו כמה גדולי ישראל ונדיבי עם להחזיר עטרה ליושנה לגבי מצוה שבמרוצת הדורות כמעט ונשכחה מלב, והיא מצות התכלת – ללבנה להלכה, וליישמה למעשה, מתוך הנחה שניתן לזהות את הנדרש לקיומה כדת וכדין. כידוע, בעשור האחרון תפס הענין תאוצה של ממש, ואף שהנושא עדיין שנוי במחלוקת, הפך העיסוק בתכלת וקיומה נחלת רבים.

לדיון בנושא נכנס לא מזמן תלמידי הנכבד, בר אוריין השולט בכמה חדרי תורה, ר' יהודה ראק שליט"א, המפרסם בזה קונטרס, "חידוש התכלת וענייני ציצית ותכלת". למדתיו, ומצאתי בו הרבה דברים של טעם, הן לגבי מצות ציצית בכלל והן לגבי תכלת בפרט. יש לראות בו תרומה משמעותית לבירור הענין, ומובטחני שמי שיעיין בו – בין אם יסיק הימנו מסקנות מעשיות ובין אם לאו – יתבשם מתוכן הדברים.

בברכת התורה והמצוה,

אהרן ליכטנשטיין

מזמור לתודה

ראשית חכמה, מודה אני לה' אלוקי על אשר זכני להיות מהמדבקים בתורתו, ומהמלמדים תורה, כקב"ה עצמו המלמד תורה לעמו ישראל. אני מקווה שזכיתי לכוון בחיבור זה לאמיתה של תורה, ויהי רצון שעל ידי חיבור זה יבואו הלומדים להעמיק יותר בדקדוק יסודות דיני ציצית, ושיתקבלו הדברים על לבבות הלומדים, ותגדל תורה ותאדר.

פותחים בכבוד אכסניה: תודה לברוך סטרמן ולעמותת פתיל תכלת, על היזמה לכתובת גרעין החיבור, על הסיוע הטכני, ועל ההוצאה לאור של החיבור.

תודה מיוחדת לאשתי אהובתי אביגיל, אשר מבלי תמיכתה והקרבתה, לא זו בלבד שלא היה מגיע חיבור זה להשלמה, אלא לא הייתי זוכה לאותם שנים של שקיעה בתורה אשר בזכותם אני מסוגל לכך. שלי ושלכם שלה.

אני מודה למורי ורבי הרב אהרון ליכטנשטיין שליט"א, אשר רוב ככל תורתי ממנו, לא רק על הערותיו המחכימות בעניינים הנדונים בחיבור, אלא בעיקר על שנתן בידי את המפתחות לפתיחת שערי תורה, במשך השנים אשר בהן ישבתי לפניו וינקתי ממנו תורה.

תודה גם לרב יאיר קאהן שליט"א על שקרא בעיון את המאמר והעיר את הערותיו המחכימות.

כתיבת חיבור זה, והתהליכים הלימודיים אשר הביאו אליה, אם במישרין ואם בעקיפין, התרחשו בין כותלי ישיבת הר-עציון, אשר ללא תמיכתה, הן בהיבט הכלכלי, והן בסיפוק סביבה תורנית תומכת, לא היה יוצא חיבור זה לאור. תודה לראשי הישיבה, להנהלתה ולתלמידיה.

טל. המחבר 054-5667211
email: yrock20@gmail.com

חלקים ממאמר זה הופיעו ב'דף קשר', גליון 468; ב'עלון שבות', גליון 143-144; וב'תחומין', כרך טז. המאמר מופיע במלואו רק כאן, על ידי עמותת פתיל תכלת. הציטוטים המופיעים בכתב רש"י, מקורם ברש"י (על פי רוב כגירסת שיטה מקובצת בגליון הגמרא). מאמר מוסגר בתוך ציטוט בסוגריים מרובעים בפונט קטן יותר הוא תוספת ביאור שלי. מקור סתמי הוא גמרא במסכת מנחות, וסתם רי"ף, רמב"ם, או רא"ש - בהלכות ציצית.

תוכן העניינים:

5	חלק ראשון – גדרי מצות ציצית
5	א. מחייב המצוה – חובת גברא
15	ב. מעשה המצוה
35	חלק שני – תכלת ולבן
53	חלק שלישי – הגדרת התכלת וחידושה
53	א. הצורך בחלזון
57	ב. זיהוי החלזון
63	ג. גוון התכלת ובהירותו
71	ד. אפשרות חידוש התכלת וחובתה
75	חלק רביעי - כריכות וקשרים בציצית עם תכלת
76	א. עיון:
	כריכות
76	1. מנין הכריכות
77	2. צבע הכריכות
78	3. ציצית ללא תכלת
79	4. נוי תכלת
	קשרים
80	5. קשר עליון
83	6. קשר על כל חוליה
85	7. חמישה קשרים
88	ב. יישום

חלק ראשון – גדרי מצות ציצית

א. מחייב המצוה – חובת גברא

ב. מעשה המצוה

א. מחייב המצוה – חובת גברא

ידועה המחלוקת בעניין מצות ציצית, אם היא חובת גברא או חובת טלית:

"רבה בר הונא איקלע לבי רבא בר רב נחמן. חזייה דהוה מיכסי טלית כפולה ורמי ליה חוטי עילוי כפילה... אמר ליה, 'לאו היינו כנף דכתב רחמנא באורייתא'. אתא שדייה, איכסי גלימא אחריתי. אמר ליה, 'מי סברת חובת גברא הוא?! חובת טלית הוא (ואפילו יש לך עשר טעונות ציצית), זיל רמי לה... אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל: כלי קופסא (טליתות הראויין לציצית אף על פי שמקופלת ומונחת בקופסא) חייבין בציצית" (מא.).

כלומר, אם ציצית חובת טלית הוא, חייב אדם להטיל ציצית בכל טלית שיש לו, אף כאשר אינו לבוש בה. אם חובת גברא הוא (וכך להלכה), אינו חייב להטיל אלא בטלית שלובש.

היה ניתן לחשוב, שאם ציצית חובת גברא היא, יהיה האדם חייב שתהיה עליו טלית הראויה לציצית. אולם, אפשרות זו עולה בגמרא ונשללת:

"...אלא מאי, חובת גברא הוא? נהי דחייביה רחמנא כי מיכסי טלית דבת חיובא, כי מיכסי טלית דלאו בת חיובא היא מי חייביה רחמנא (לגברא לאהדורי בתר טלית בת חיובא ולאכסויי בה)..." (מא.).

אם כן, למאן דאמר חובת גברא הוא, מחד, החובה היא על הגברא, וכלי קופסה פטורים; מאידך, האדם שאינו לובש טלית ראויה לציצית, פטור. על זה יש להוסיף את העובדה, שההלכה היא שאדם הלובש מספר טליתות חייב בציצית בכל אחת מהן (טור א"ח סי' ח ובב"י ושו"ע סעיף יב). החיוב נוצר רק בשילוב הגברא והטלית, ויש חיוב ספציפי לכל טלית וטלית. מהו היחס בין הגברא לטלית, וכיצד הם מצטרפים ליצירת החיוב?

אפרורית, צריך לומר שאחד משני המרכיבים – האדם או הטלית – הוא המחייב הבסיסי, כאשר המרכיב השני הוא תנאי נוסף בחיוב. מכאן שישנן שתי אפשרויות בהבנת חיוב ציצית אליבא דמאן דאמר חובת גברא היא: או שהמחייב הבסיסי הוא הגברא, כלומר, קיים חיוב עקרוני תמידי על האדם – אלא שיש תנאי נוסף בחיוב,

שיהיה האדם לבוש בטלית ד' כנפות; או שהמחייב הבסיסי הוא הטלית, כאשר ישנו תנאי שתהיה הטלית לבושה.

את האפשרות השניה – האפשרות שהטלית היא הגורמת לחיוב שיבוא, בתנאי שהאדם לובש אותה – ניתן לפצל לשתי אפשרויות. ליתר דיוק, תנאי הלבשה יכול להיות מוגדר באחד משני אופנים:

ייתכן שחיוב הטלית קיים באופן עקרוני אף ללא לבישה, והלבישה היא תנאי בחלות החיוב על הגברא. כלומר, הטלית יוצרת חיוב, לא על הבעלים (כדעת מאן דאמר כלי קופסא חייבים) אלא דווקא על הבעלים הלובשים אותה. הגע עצמך, הרי אף למאן דאמר חובת טלית היא, לא נאמר שכל אדם ברחוב יהיה חייב בציוץ הטלית, ושעל כל טלית בלתי מצוייצת יהיו כל ישראל מבטלי עשה. אלא בוודאי שאף כאשר החפצא הוא המחייב, האחריות לקיום חיוב החפצא מוטל דווקא על הבעלים. מעתה ניתן לומר בדעת מאן דאמר חובת גברא היא, שהקשר בין הטלית לאדם, הגורם לחלות החיוב הנוצר על ידי הטלית על האדם, אינו קשר של בעלות ממונית גרידא, אלא קשר הדוק יותר של לבישה. הטלית באשר היא שם עומדת וזקוקה לציצית, אלא שמי שאחראי לקיים את מצוות הטלית הוא דווקא הלובש אותה.¹

את תנאי הלבשה ניתן להבין באופן אחר, כדעת הגר"ד סלובייצ'ק ז"ל (שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל, כרך א', עמ' רה-רז). ניתן לומר שהטלית היא המחייב היסודי, אלא שהלבישה משלימה שם בגד בחפץ, ושם בגד זה הוא המחייב. כלומר, המחייב הוא הטלית (כמו למאן דאמר חובת טלית היא), אלא שלא כל טלית, אלא דווקא טלית הנלבשת, ולא טלית המונחת בקופסא. אמנם פורמלית (כגון לעניין טומאה), בגד הוא בגד גם בקופסה, אולם חובת ציצית תלויה בשם בגד הנלבש.²

1 בלבישה גרידא ללא בעלות ממונית וודאי לא סגי לחלות החיוב על הגברא, שהרי טלית שאולה פטורה (מד), אלא יש לומר שצריך לבישת בעלים. אם טלית שאולה לאחר ל' חייבת מן התורה (כדעת השטמ"ק מד. אות ג, ודלא כתוספות שם ד"ה טלית), ניתן לומר שחלות החיוב על הגברא תלויה בלבישה שיש בה קביעות, כאשר הקביעות יכולה להווצר או על ידי הבעלות הממונית או על ידי שאלה ל' יום.

2 יש להקשות על שיטת הרב ז"ל: אם החובה היא חובת טלית, אלא שצריכה הטלית להיות נלבשת כדי להשלים שם בגד, לכאורה אדם שיש לו טלית, ונלבשת על ידי אדם אחר, יתחייבו מיד הבעלים להטיל לה ציצית. וכן אמנם משמע מדברי הרב בעניין טלית שאולה (שם עמ' רטו). וכן כנראה משמע בפירוש המיוחס לראב"ד לתמיד (לב), על הגמרא שם כז: 'ופטורה דטלית שאולה יש בחובה אצל בעל הטלית'. אלא שהגמרא (מד) דנה לפטור את הלובש טלית שאולה, ואם כן נראה שפשוט לגמרא שאין הבעלים חייבים.

אם המחייב היסודי הוא הטלית – בין אם הלבישה היא תנאי בחלות החיוב על הגברא, ובין אם הלבישה משלימה שם טלית בחפצא – אז מובן שכל טלית תחדש חיוב עצמאי, ולא יועילו ציציות טלית אחת לחיוב הטלית השניה. נפקא מינה נוספת למחלוקת אם חובת גברא היא או חובת טלית היא עולה מהגמרא:

”ופליגא [מאן דאמר חובת טלית היא] דמלאכא (דהמלאך אומר דחובת גברא היא). דמלאכא אשכחיה לרב קטינא דמיכסי סדינא [של פשתן, שאין מטילין בה ציצית עם תכלת]. אמר ליה: קטינא קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא (שהן עגולין ואין לה אלא שני כנפים) [למטה] דפטורה מציצית) בסיתוא, ציצית (של תכלת) מה תהא עליה? אמר ליה: ענשיתו אעשה? אמר ליה: בזמן דאיכא ריתחא, ענשינן. אי אמרת בשלמא חובת גברא הוא, היינו דמחייב, דלא קא רמי [שלא הטיל ציצית]. אלא אי אמרת חובת טלית הוא, הא לא מחייבא [מי שטליתו פטורה]. אלא מאי, חובת גברא הוא? נהי דחייביה רחמנא כי מיכסי טלית דבת חיובא, כי מיכסי טלית דלאו בת חיובא היא מי חייביה רחמנא (לגברא לאהדורי בתר טלית בת חיובא ולאכסויי בה)? (אלא) הכי קאמר ליה, טצדקי למיפטר נפשך מציצית (תבקש תחבולות לפטור עצמך מציצית)” (מא.).

הגמרא מוכיחה שמלאכא סובר חובת גברא היא, מכך שמלאכא אמר שבעידנא דריתחא ענשינן למי שאינו לובש בגד החייב בציצית. הגמרא מקשה, שגם על מאן דאמר חובת גברא קשה, שהרי אף למאן דאמר חובת גברא, זהו דווקא כאשר לבוש בגד ד' כנפות. ועונה הגמרא: 'הכי קאמר ליה, טצדקי למיפטר נפשך מציצית'. כך היא הגירסא המקורית בגמרא, ללא המלה 'אלא' (תוספות שם ד"ה הכי; שטמ"ק אות ט; וכן בכה"י שהיו לפני בעל דקדוקי סופרים). משמע, שהגמרא אינה חוזרת בה מההוכחה שמלאכא סובר חובת גברא היא, אלא מאשרת אותה. אולם לא מובן כיצד מוכח כן אחרי שהגמרא פרשה שלא מדובר בחיוב אלא רק בענישה בעידנא דריתחא על כך שפטר עצמו מן החיוב – מדוע ענישה בעידנא דריתחא על פטירת עצמו מחיבו מוגבל למאן דאמר חובת גברא היא? משום כך, כנראה, שינה רש"י את הגירסה והוסיף את המלה 'אלא' לפני תשובת הגמרא. בעקבות תיקון גירסה זה, הגמרא אמנם חוזרת בה מההוכחה. אולם ראשונים אחרים התאמצו ליישב את הגירסה המקורית. לדעת השטמ"ק (בשם תוספות חדשים ובלשון סתמית), אין לשנות את הגירסה, והא דמוכח דמלאכא סובר חובת גברא היא, הוא משום שאם לא כן, היה צריך מלאכא להניח שהיתה לרב קטינא טלית מצויצת מונחת בביתו, ולא לגעור בו. אולם פירוש

זה דחוק הוא, שהרי ברור שההוכחה הראשונית של הגמרא היתה ישירה יותר, וכאשר נפלה ההוכחה הראשונה, הגמרא היתה צריכה לומר בפירוש את אופן ההוכחה החדש. אף התוספות אינם גורסים בגמרא 'אלא', אלא רק 'הכי קאמר...'. ומבינים שהגמרא מאשרת את הראיה לכך שמלאכא סובר חובת גברא היא. לדעתם, שייך להעניש את מי שאין לו בגד ד' כנפות רק אם חובת גברא היא ולא אם חובת טלית היא. אם כן עולה מפשטות הגמרא, שאם חובת טלית היא, אין ענין לרדוף אחר טלית ראויה יותר מאשר אחרי כל מצווה אחרת שאינו חייב בה. אם חובת גברא היא, יש עניין כזה (אמנם לא חיוב גמור כמו בהוה אמינא של הגמרא, אך מכל מקום שייך להעניש עליו בעידנא דריתחא).

נשאלת השאלה: אם גם למאן דאמר חובת גברא היא, בעצם המחייב הוא הטלית (הנלבשת), מדוע יש חילוק בין הדיעות לעניין חיוב רדיפה? ועוד, קשה להניח שיש עונש על זה שאדם לא הכניס את עצמו לחיוב שלא היה עליו כלל. האם יענש אדם על כך שלא אכל כדי שיברך ברכת המזון או שלא קנה חמץ כדי שישביתנו?³

3 ההשוואה בין חמץ לנידון דידן תקף רק אם חובת השבתה היא חובת גברא ולא חובת חפצא. עי בחידושי הגר"ח על הרמב"ם חמץ ומצה א', ג.

4 הרב ז"ל מבאר את הגמרא אליבא דהתוספות, על ידי כך שמחדש שישנם, אליבא דמאן דאמר ציצית חובת גברא היא, שני דינים. מלבד קיום החפצא בציוץ הטלית, יש גם קיום גברא בהתעטפות, מה שאין כן לדעת מאן דאמר חובת טלית היא. לדעת הרב ז"ל מדובר כאן בגמרא בדיון כללי של חובת רדיפה אחרי מצוות, וחובה זו נאמרה רק ביחס למצוות שיש בהם קיום גברא. ובדין זה נאמר שבעידנא דריתחא ענשינן.

ביאור זה של הרב ז"ל לגמרא אליבא דגירסת התוספות היא קשה, משום שעולה מביאור זה שישנן שתי מחלוקות נפרדות בין מאן דאמר חובת גברא לבין מאן דאמר חובת טלית: ראשית, מחלוקת בהגדרת מחייב המצוה, שלמאן דאמר חובת טלית, המחייב הוא טלית סתם ואפילו בקופסא, בעוד שלמאן דאמר חובת גברא, המחייב הוא טלית הנלבשת עתה דווקא. שנית, מחלוקת בחובת קיום הגברא, שלמאן דאמר חובת טלית, יש חיוב לקיום חפצא בציוץ הטלית בלבד, בעוד שלמאן דאמר חובת גברא, יש בנוסף לכך חיוב למעשה גברא בהיותו מעוטף בציצית. וכיוון שאין שום קשר הגיוני בין שתי המחלוקות, אפוישי מחלוקת לא מפשינן.

ישנה אי-בהירות בדברי הרב ז"ל בעניין דין נוסף זה של חובת הגברא, האם אף הוא נוצר על ידי המחייב של החפצא של הטלית הנלבשת, ושניות הדינים קיימת רק במישור תוכן המצווה ולא במישור מחייב המצוה, או שחובת הגברא היא עצמאית לחלוטין, חיוב תמידי עקרוני של חיוב גברא שהוא מותנה בתנאי חיצוני של החפצא. לפי האפשרות הראשונה, מצוות ציצית בנויה על מחייב אחד בלבד, של חפצא של טלית נלבשת, אלא שחפצא זה מחייב שני חיובים, אחד של קיום חפצא בציוץ הטלית המחוייבת, ושני של קיום גברא בהתעטפות. לפי האפשרות השנייה, מדובר בשני מחייבים עצמאיים, אלא שהחיוב השני, של חובת גברא, מותנה בתנאי החיצוני של החפצא של הטלית.

לכן נראה שמפשטות הגמרא עולה שמאן דאמר חובת גברא היא חולק על מאן דאמר חובת טלית היא בעניין מחייב המצוה. המשמעות של חובת גברא היא שבהעדר הטלית אין חסרון במחייב היסודי, אלא חסר רק תנאי בחלות החיוב בפועל. נאמר תנאי בחלות חיוב המצווה בפועל, שיהיה הגברא לבוש בבגד ד' כנפות. התנאי מגדיר פטור, שאם אין לו בגד ד' כנפות עליו, פטור. בזה נחלקו, שלמאן דאמר חובת טלית, הטלית היא המחייב, ואם אין טלית, אין שום בסיס לחיוב כלל. למאן דאמר חובת גברא, אם אין טלית, הגברא פטור מלקיים את חיובו, למרות שקיים המחייב הבסיסי. וניתן לומר, שכאשר המחייב קיים באופן בסיסי, אלא שהגברא נפטר משום חסרון בתנאי שהוא חיצוני למחייב היסודי, אז צריך לכתחילה לרדוף אחרי התקיימות תנאי המצווה, כדי שיוכל בפועל לקיים את חיובו, אף על פי שבאופן טכני הוא עתה פטור מלקיימו. ואם האדם לא דאג לעצמו לטלית ד' כנפות, אז למרות הפטור הטכני, מכל מקום נענש על כך בעידנא דריתחא. לעומת זאת חובת רדיפה אינה קיימת כאשר חסר המחייב הבסיסי, ולכן למאן דאמר חובת טלית היא, אין המחסור טלית ד' כנפות נענש על כך, ואפילו בעידנא דריתחא.

מפורש בדברי הרב ז"ל (עמ' רה-רו) שהפטור ממצוות ציצית כאשר האדם אינו לובש בגד ד' כנפות מבוסס על העובדה שהמחייב הוא חובת טלית: 'ציצית... שונה ממצות אחר... שכל זמן שאין אדם לבוש בגד של ארבע כנפות אינו חייב במצות ציצית ואינו צריך לרדוף אחריה... המחייב הוא הבגד, שכן חיוב הגברא תלוי במציאות אחרת והיא עטיפתו בבגד של ארבע כנפות, שהוא מקור המצוה...'. מכאן שלדעתו אם מחייב המצוה היה מחייב של גברא, אז אף מי שאינו לובש בגד ד' כנפות היה מחוייב לרדוף אחר בגד ד' כנפות ולהטיל בו ציצית. ואם בא הרב ז"ל בהמשך הדברים לחדש שניתן לתלות חובת גברא בחפצא של טלית אף ללא הגדרת החפצא של הטלית כמחייב המצוה, היה צריך לפרש שחזור מדבריו הקודמים. מכל זה משמע שכוונת הרב ז"ל היא ששני החיובים בנויים על מחייב אחד של הטלית הנלבשת. בניגוד לזה עומדים דברי הרב ז"ל (עמ' רה, רז) בביאור דברי התוספות (כתובות מ. ד"ה כגון), האומרים שזה שהלבוש טלית פשתן יכול היה ללבוש טלית צמר ולקיים ציצית עם תכלת ללא כלאים, לא נחשב 'אפשר לקיים שתיהן'. לדעת הרב ז"ל זה מובן רק לגבי קיום חפצא, אבל אם קיום הגברא היה עומד לבדו, היינו צריכים לומר שנחשב אפשר לקיים שתיהן. אם כוונת הרב ז"ל היא ששני החיובים בנויים על מחייב אחד של הטלית הנלבשת, אז ברור שתוכן קיום הגברא הוא לעשות מעשה גברא להיות מעוטף בציציות שבטלית זו המחייבת. אף במצוות גברא כמו נטילת לולב, לו יצויר שהדין היה שבכל פעם שמזדמנות ארבע מינים לידי האדם, מתחדש חיוב נטילה, ברור שתוכן החיוב היה לעשות מעשה נטילה באמצעות מינים אלו שהעירו את החיוב. אם כן מדברים אלו של הרב ז"ל משמע שחובת הגברא היא עצמאית, ואיננה בנויה על מחייב החפצא. נמצאו דברי הרב ז"ל לכאורה סתרי אהדדי. ועי' גם בדברי הרב ז"ל בעמ' ריב-ריג בעניין כסות לילה ביום.

לשון הגמרא מדויקת:

"דחייבנה רחמנא כי מיכסיה טלית דבת חיובא... טצדקי למיפטר נפשך מציצית".

וכן לשון הרמב"ם:

"היאך חיוב מצות הציצית? כל אדם שחייב לעשות מצוה זו, אם יתכסה בכסות הראוי לציצית... אע"פ שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית, אין ראוי לאדם חסיד שיפטר עצמו ממצוה זו..." (ג', י-יא).

וכן בתוספות:

"ולרשב"א נראה דלא חשיבי בכורים מצוה תלויה בארץ, דלא דמי לתרומה ומעשר וחלה, דהתם גוף הפירות מחוייבין בתרומה דטבל ניהו... אבל בכורים אין החיוב תלוי בפירות אלא באדם דאין נאסרין באכילה... ואע"ג דאם אין לו [אינו] חייב לקנות, מ"מ חובת הגוף ניהו כמו חובת ציצית דאע"ג דאין חייב לקנות טלית כשאין לו, חשיב חובת הגוף" (ב"ב פא. ד"ה ההוא למעוטי חוצה לארץ).

עוד נותר לנו לבאר, מדוע לפי זה הלוּבש מספר טליתות חייב בציצית בכל טלית וטלית. אם הטלית איננה אלא תנאי חיצוני לחיוב המצוה, לכאורה עדיין נאמר שכאשר יש לו טלית או טליתות, והתקיים התנאי, מעתה חייב בציצית בטלית אחת בלבד. אם כן מדוע הלוּבש טליתות הרבה חייב בציצית בכל אחת ואחת?

לכן נראה, שאין הטלית בגדר תנאי חיצוני בחיוב המצווה בלבד. נראה שאף על פי שאין הטלית המחייב היסודי של המצווה, מכל מקום תוכן חיוב המצווה הוא חיוב של החפצא, כלומר, קיום המצוה נעשה בציוץ הטלית ולא בהתעטפות הגברא בציצית. המחייב – הוא הגברא, אבל החיוב – הוא חובת חפצא. אין מצות ציצית לצורך הטלית, אבל המצוה מוגדרת כיצירה ושינוי במצב הטלית. האדם חייב להיות טליתו מצויצת. מעתה שפיר יש לומר, שהטלית שכלפיה מוגדר החיוב, היא כל טלית שעליו, ובכלל זה אף טליתות מספר.⁵

לפי הדברים הנ"ל יש לומר שהתנאי החיצוני שדברנו עליו לעיל, שאינו חייב אלא אם יש עליו טלית, אינו חיצוני, אלא הוא נעוץ בתוכן החיוב. החיוב הוא ליצור קיום חפצא בטלית, על ידי היותה מצויצת. אם אין טלית – אין חפצא כדי שהחיוב יוכל

5 שיטה זו שהצענו היא הפוכה מזו של הרב ז"ל – לדעת הרב ז"ל, גם הדין של חובת גברא, כדין אחד מתוך שני הדינים הקיימים לדעת הרב אליבא דמ"ד חובת גברא, גם דין זה הוא חובת גברא רק מצד תוכן החיוב וקיומו, אבל עדיין המחייב היסודי הוא הטלית. מה שאין כן לדידן, שהמחייב היסודי הוא חובת גברא, ותוכן החיוב וקיומו הוא כלפי החפצא.

להתקיים בו. וכאשר אין החיוב יכול לצאת לפועל ולהתקיים, אז אין החיוב מוגדר. התורה הגדירה את החיוב באופן שהחפצא הוא מוקד המעשה המחוייב, ובלעדיו אין תוכן ומשמעות לחיוב. תוכן החיוב, החל על הגברא, הוא לצייץ כל טלית שעליו: אם הן רבות – את כולן, אם רק אחת – אותה בלבד, ואם אין לו טלית – אף לא אחת. נמצא, שאף על פי שבאופן עקרוני אין הטלית המחייב היסודי של המצווה, מכל מקום הוא נחוץ לשם חלות החיוב. החיוב קיים תמיד באופן תיאורטי, אך מקבל משמעות ותוכן רק בצירוף לבישת הטלית.

יסוד זה, שפטור האדם שאין לו טלית מבוסס על חסרון ביכולת קיום המצוה בטלית, ייתכן שהוא רמוז בלשון הרמב"ם (שם):

"היאך חוב מצות הציצית? כל אדם שחייב לעשות מצוה זו אם יתכסה בכסות הראוי לציצית..."

הרמב"ם, במסגרת הגדרת הטלית כתנאי בחיוב המצווה, לא נקט בלשון 'כסות החייב בציצית', אלא 'כסות הראוי לציצית'.

למאן דאמר ציצית חובת טלית היא, הטלית היא מחייב המצוה, כלומר, הטלית חייבת בציוץ. ממילא, כל אדם חייב לדאוג לתיקון כל טלית שבאחריותו, כלומר, לכל טלית השייכת לו. לכן כלי קופסא חייבים. לעומת זאת למאן דאמר חובת גברא היא, אין הטליתות מחוייבות בתיקון, אלא רק האדם מחוייב בציוץ טליתו. ממילא מובן שהחיוב יוגדר רק ביחס לטליתות שיש לו כלפיהם יחס מסוים: כל טליתות שעליו.⁶

6 הרב ז"ל בשיעורים לזכר אבא מארי ז"ל, הביא ראיות נוספות לשיטתו. אולם כל הראיות האחרות מוכיחות רק שיש קיום חפצא, ולא שמחייב המצוה הוא החפצא. ממילא, הן תקפות אף לשיטתנו. ואלו הן הראיות הנוספות של הרב ז"ל לכך שיש בציוץ הטלית קיום חפצא: שיטת הרמב"ם (א', טו) בהטיל למוטלת בכוונת ביטול הציצית הראשונה (בניגוד לכוונת הוספה עליה), קודם פסיקת הראשונה, היא שאין הציצית כשרה ('מתיר הראשונה או חותכה וכשרה'), כלומר, אין בה מעשה מצוה. אף על פי כן על זה אמר שמואל בגמרא שאין בה משום כלאים. מכאן מוכיח הרב (עמ' רא-רב, רטז-ריט) שלמרות שאין בציצית זו אפשרות לקיום גברא, מכל מקום יש בציצית קיום חפצא, והיא המהווה בסיס להיתר כלאים. יש להעיר, שאין הראיה מוכרחת, משום שיתכן שמה שאמר שמואל שאין בה משום כלאים, הוא לאחר שפסק את החוטאים הראשונים, והחידוש של שמואל באמרו שאין בה משום כלאים, הוא עצם זה שיש בזה מצוה אע"פ שהטלית היתה פטורה בשעת עשיה. כלומר שיש דין של מעשה המכשיר אף כאשר המעשה אינו מחוייב [עוד נראה שזה גופא הוא פירוש דברי רב פפא, ש'מעשה איכא' הוא מעשה להכשיר, ולא מעשה לפסול כשיטת רש"י. כך יש לפרש את הגמרא אליבא דהרמב"ם לענ"ד, ודלא כפירוש הכס"מ].

התוספות אומרים (כתובות מ. ד"ה כגון) שזה שהלובש טלית פשתן יכול היה ללבוש טלית צמר במקום זה, לא נחשב 'אפשר לקיים שתיהן'. לדעת הרב ז"ל (עמ' רה, רז) זה מובן רק לגבי קיום חפצא. כבר הערנו לעיל שההוכחה אינה מובנת לדעת הרב ז"ל, שהרי ניתן לתלות נתון זה בהיות המחייב מחייב של חפצא, ואז יכול להתיישב אף אם קיום הגברא התלוי במחייב החפצא. דווקא לדידן, שאין הטלית המחייב, שפיר מוכח מכאן שיש קיום חפצא.

שיטת התוספות (מ. ד"ה כיון, בתירוץ הראשון, וכן כתובות מ. ד"ה כגון בשם ר"ת) היא שכלאים הותרו לגמרי בציצית שלמה עם תכלת מגזיה"כ מיוחדת, ולכן מותר אפילו היכא דאפשר לקיים שתיהן (ולכן לא זו בלבד שמותר להטיל גם לבן של צמר בבגד פשתן, אלא גם בטלית צמר מותר להטיל לבן של פשתן בהדי תכלת) אבל בלבן בלא תכלת איסור כלאים רק נדחה, מהדין הכללי שעשה דוחה ל"ת, היכא דאינו יכול לקיים שתיהן (ולכן בלא תכלת, אין להטיל לא פשתן בצמר ולא צמר בפשתן). לדעת הרב ז"ל (עמ' רג-רד, רטו-רטז), כיוון שגם בדין המיוחד המתיר כלאים בציצית, צריך להיות גורם המתיר, ע"כ זהו קיום החפצא שבטלית המצוייצת. אך יש להעיר, שגם אם היינו סוברים שמצוות ציצית היא חובת גברא מובהקת, ללא קיום חפצא כלל, עדיין היינו יכולים לומר שהמתיר הוא חלות שם החפצא המשמש לקיום הגברא, דומיא דארבע מינים לנטילה וכי"ב.

שיטת ר"ת (הובאה בתוספות מ: ד"ה תכלת, וברא"ש סי' א) בעניין כסות יום בלילה היא שכסות יום בלילה חייבת בציצית אך כלאים מותרים בה רק משום 'דלגמרי התיר הכתוב כלאים של ציצית', ולא סגי לכך בעקרון הרגיל של עשה דוחה לא תעשה. ברור שלפי שיטה זו של ר"ת, ישנו רובד אחד של המצוה הקיים רק ביום, ומחמתו כלאים מותרים משום עשה דוחה לא תעשה, ורובד שני הקיים בכסות יום אף בלילה, והוא אינו מסוגל לדחות את איסור כלאים, ולכן בלילה היתר כלאים מתבסס רק על ההיתר המיוחד מגזיה"כ. הרב מבאר, שהראשון הוא חובת מעשה גברא להיות מעוטף בציצית, וזה השני הוא חובת קיום החפצא בציץ הטלית. חובת מעשה הגברא דוחה איסור כלאים, וקיימת רק ביום, וחובת קיום החפצא קיימת בכסות יום, אף בלילה, ואינה דוחה איסור כלאים (משום שהאיסור הוא במישור מעשה הגברא), אבל מהווה מתיר בכלאים בחפצא מגזיה"כ. כאמור, הראיה היא רק משיטת ר"ת כפי שהובאה בתוספות. אבל אם נסבור, או שכסות יום בלילה פטורה (בין אם יש בה איסור כלאים, כשיטת הרמב"ם ג', ז, ובין אם אין בה איסור כלאים, משום היתר מיוחד מגזיה"כ התקף אפילו בשעת פטור גמור), או שכסות יום בלילה חייבת, ושמשום כך אין בה איסור כלאים, אין ראיה מכאן לקיום חפצא. משיטה זו של ר"ת מוכח לא רק קיום חפצא, אלא גם שיש בנוסף לקיום החפצא, קיום גברא. לשיטת הרמב"ם, אין ראיה לשני קיומים. לשיטתנו נאמר, שכ"ע מסכימים שהמחייב הוא של חובת גברא, ונחלקו רק בקיומים, שלר"ת יש שני קיומים מקבילים, ולרמב"ם (כפי שיבואר בהמשך) לא.

שיטת הרמ"א (בדרכ"מ ח', ה) היא שבטלית קטן מברך 'על מצוות' משום שאע"פ שיש בה קיום מצווה, מ"מ המצווה אינה כהוגן. נמצא שלדעת הרמ"א ישנם שני רמות בקיום המצווה, ולדעת הרב ז"ל אלו הם קיום החפצא, וקיום הגברא שקיים רק בטלית גדול [לשיטות הסוברות, או שטלית קטן פטורה, או שמברכים עליה 'להתעטף' (כמחבר והגר"א), או שמברכים עליה 'על מצות', אך לא משום חסרון ברמת הקיום אלא משום שהמעשה שונה, לשיטות אלו אין ראיה

חדשנו, שהמחייב של מצוות ציצית הוא מחייב של הגברא אשר תוכן חיובו הוא לקיום חפצא בציץ הטלית, כלומר, האדם חייב באופן תמידי לציץ כל טלית שעליו. פער זה שבין המחייב (גברא) לבין תוכן החיוב (קיום חפצא) צריך עיון. מדוע תחייב התורה באופן תמידי – אפילו באופן תיאורטי, עקרוני – כאשר המשמעות הערכית של המצווה היא רק במצב נתון, מוגבל?

לכן נראה שבהכרח יש קיום מצוה במעשה הגברא. לא מדובר בקיום גברא הפשוט של עצם היות הגברא מעוטף בציצית (שהרי אם כך יהיה הגברא מחוייב ממש לדאוג לטלית ראויה), אלא בקיום גברא בציץ הטלית. הדאגה לקיום החפצא של הטלית, היא עצמה יוצרת קיום במעשה הגברא. ויש לעיין, איזה קיום במעשה הגברא מתחדש בעקבות הדאגה לקיום החפצא בציץ הטלית? איזו משמעות ערכית יש למעשה גברא של ציץ הטלית?

מהברכה]. אמנם נראה שבדברי הרמ"א מפורש שלא כביאור זה, שהרי מפורש בדבריו שמה שמברכים 'על מצוות' בטלית קטן הוא משום שחוששים לשיטות הפוטורות לגמרי בטלית קטן, והרמ"א כנראה סובר שאין חוששים ממש להסתפק כדי שנפטור מברכה, אלא חוששים חששא בעלמא לעניין שינוי לשון הברכה בלבד.

הרב ז"ל פירש, ששני הקיומים שישנם לדעתו במצוות ציצית – קיום הגברא וקיום החפצא – מקורם בשתי הפרשיות בציצית. בכי תצא (כ"ב, יב): "גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך וכו'" – חובת חפצא. בפרשת שלח (ט"ו, לח-לט): "...ועשו להם ציצת על כנפי בגדיהם לדרתם ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת והיה לכם לציצת וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה' וכו'" – חובה של קיום גברא. אם נדייק, נראה שניסוח המצווה בשלח מקביל לגמרי לניסוח המצווה בכי תצא, בכך שאף הוא מנסח חיוב של ציץ הטלית. ההבדל הוא רק זה, שבשלח יש תיאור של תוצאת המצווה שהיא בקיום ראייה וזכירה, וזהו קיום של הגברא. הרב הבין, כנראה, שמכיוון שבשלח המצווה אמורה להוביל לקיום בגברא, לכן יש להבין שאף התוכן הפורמלי של המצווה, כלומר, חיוב המצווה, הוא של קיום גברא בהתעטפותו בציצית, ושלכן יש להבין שהתורה נסחה מצווה של ציץ הבגדים רק כתיאור טכני של ההיכוי תימצי לקיום המצווה, שהוא על ידי ציץ מוקדם של הטלית. אולם נראה שראייה וזכירה המתוארים בפסוקים אינם אלא תוצאה מתבקשת של קיום המצווה, ואינם מכלל עיקר תוכן חיוב המצווה. שהרי רק הסמ"ק במצוה כח מנה מצווה של ראיית הציצית, וכן דעת הרשב"ץ בזהר הרקיע מצוה כ, אבל שאר הפוסקים לא הזכירו מזה כלום (אמנם אין מכך סתירה לעובדה שתוצאה זו של ראייה וזכירה מגדירה דינים ספציפיים במסגרת החיוב הפורמלי. כך מצינו שמ"וראיתם אתו" למדו שלילה לאו זמן ציצית, כלומר, זמן שבו המצווה אינה מובילה לתוצאה של קיום הגברא של ראייה וזכירה, מופקע אף מהחיוב הבסיסי).

"תניא, היה רבי מאיר אומר: גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת. משל למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שאמר לשני עבדיו: לאחד אמר: הבא לי חותם של טיט, ולאחד אמר: הבא לי חותם של זהב. ופשעו שניהם ולא הביאו. איזה מהן עונשו מרובה? הוי אומר זה שאמר לו הבא לי חותם של טיט (שמצוי הוא) ולא הביא" (מג:).

בגמרא שבת נח: מוכח ש'חותם' הוא 'כבלא דעבדא', והוא דבר שנתלה בצואר או בכסות של עבד או של בהמה, והוא סימן לבעלות האדון על העבד או על הבהמה. וכן פירש רש"י אצלנו: "חותם – היו עושים לבהמה ולעבד כשקונין אותן לשם סימן עבדות". אם כך מסתבר, שר' מאיר בא להשמיענו לא רק את היחס שבין חומרות הלבן והתכלת, אלא אף את אופיה של מצות הציצית. וכן כתבו התוספות:

"מה שמדמה חותם של טיט לציצית, שכן עושין לעבדים, והציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקב"ה..." (ד"ה חותם של טיט).

הציצית היא סימן לעבדות האדם לאדון, הקב"ה. ונראה לומר, שהאופן שבו חותם העבד מהווה סימן עבדות הוא על ידי שהוא מורה על קבלת עבדות בעצם המילוי אחר הציווי שציווה האדון להיות החותם על בגדו (בגמרא בשבת שם מדובר על כבלא דעבדא שהאדון מקפיד עליו ועל כבלא דעבדא שאין האדון מקפיד עליו, ומסתבר שאף כאשר האדון אינו מקפיד, מדובר ביזמת האדון). הרואה את החותם בצואר העבד או בכסותו, מבין שבכך שהעבד מקיים חותם בבגדו, יש ביטוי לְמִרְתּוּת האדון שצוה לשים את חותם בבגד העבד. כך אף בציצית, הרואה ציצית בבגדו של אדם מבין שציווי האדון ה' קיים על ידי הקיום של ציוץ הטלית, ובאופן זה נהיית הציצית לסימן לעבדות האדם לקב"ה. התורה צוותה שיהיה חותם עבדות בבגד, ובכך יהווה היכר למעמד עבדות האדם, אשר שם את החותם בבגדו, לקב"ה.

מעתה מובן, שהקיום היסודי של המצווה הוא קיום גברא: הקיום של ביטוי האדם את עבדותו לקב"ה. קיום זה הוא בעל ערך ומשמעות תמידיים, ולכן יש כאן מחייב גברא תמידי עקרוני. אולם האופן שבו מצווה האדם לבטא קיום זה הוא על ידי ציוץ כל טלית (ראויה) שעליו. משום כך תוכן החיוב מוגבל למקרים בהם ניתן ליצור קיום חפצא זה, ותוכן החיוב מוגדר כלפי כל טלית וטלית שבה ניתן ליצור קיום חפצא זה. ומעשה האדם בציוץ טליתו (או טליתותיו) יוצר קיום גברא של קבלת מרות האדון.

ב. מעשה המצוה

עד כה, כאשר דברנו על ציוץ הטלית כמעשה המחוייב בתוכן חיוב המצווה, לא חלקנו בין פעולת הטלית הציצית בבגד לבין מצב היות הציצית בבגד, אלא כללנו אותם יחד בחדא מחתא. ננסה עתה לעמוד על מעמד כל אחד מהם בנפרד, ועל היחס ביניהם.

אם היינו אומרים שתוכן חיוב מצות ציצית הוא של קיום גברא בהיותו מעוטף בציצית, היה ברור לנו שמעשה הטלית החוטם בציצית אינו מכלל תוכן חיוב המצווה. הטלית הציצית בוודאי לא היתה מעשה מצוה, אלא לא יותר מאשר יצירת החפצא שבאמצעותו תתקיים מאוחר יותר המצווה ('תשמישי מצוה'), בדומה לעשיית סוכה, לאגידת לולב (למ"ד צריך אגד) ולכתיבת סת"ם.

עתה שאמרנו שתוכן חיוב המצווה הוא מעשה גברא אשר אופיו המיידי הישיר הוא קיום חפצא בטלית, בציוץ הטלית, המגדיר במעשה הגברא קיום גברא של ציוץ טליתותיו, יש מקום לשאול: האם מעשה המצווה, כלומר, תוכן חיובה, הוא הדאגה למצב היות הטלית מצוייצת, ובתוכן חיוב המצווה אין פעולה כלל? או שמא נאמר שכשם שהמצב של היות הטלית מצוייצת, הוא קיום החפצא (המגדיר קיום גברא) המחוייב במצוות ציצית, כך גם פעולת הטלית הציצית בבגד היא בכלל המעשה המחוייב במצווה? האם הציוץ על הפעולות "ועשו להם ציצת... ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת..." "גדילם תעשה לך..." הוא רק תיאור טכני של האופן המעשי להשגת התוצאה המחוייבת, או שמא גם מבחינה הלכתית, מעשה ההטלה בבגד הוא מחוייב מכח המצווה?

אם מעשה המצווה, הוא הדאגה למצב היות הטלית מצוייצת, ובתוכן חיוב המצווה אין פעולה כלל, אז פעולת ציוץ הטלית אינה אלא מכשיר למצווה, יצירת חפצא לשם ביצוע של המצווה מאוחר יותר. לעומת זאת, אם מעשה המצווה המחוייב כולל את פעולת הטלית הציצית בבגד, אז מעמד פעולה הטלית הציצית בבגד הוא של מעשה מצווה. נדון במעמד פעולת ההטלה, בעיקר לאור שיטת הרמב"ם.

נוכל לבחון את השאלה, האם הטלית הציצית בבגד היא בגדר מעשה או מצווה או מכשיר מצווה של יצירת החפצא לצורך קיום המצווה גרידא, לאור דיני טויה ועשיה לשמה. הגמרא מקשה על דעת בית הלל שאינם מצריכים עשיית סוכה לשמה:

"ובית הלל לית להו דרב יהודה אמר רב? דאמר רב יהודה: אמר רב: עשאה מן הקוצין ומן הנזמין ומן הגרדין פסולה, מן הסיסין כשרה. כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר לי: אף מן הסיסין נמי פסולה. (אלמא) דבעינן טויה לשמה, הכא נמי נבעיא סוכה עשויה לשמה?" (סוכה ט; מחלוקת רב ושמואל עצמה – גם במנחות מב:).

לדעת רש"י (בסוכה ובמנחות), קוצין נימין וגרדין הם קצוות חוטים מסוגים שונים, היוצאים מן הבגד, ואם השאירם שם לשם ציצית, פסול משום שבעיני עשיה לשמה. סיסין הם פקעיות כדוריות של חוטים, שנטוו שלא לשמה. לרב, לא בעיני טויה לשמה, ולשמואל בעיני. לצורך קושיית הגמרא בסוכה על בית הלל סגי דין עשיה לשמה, המוסכם על רב, ולכן קושיית הגמרא היתה הן מרב והן משמואל. משום כך רש"י נאלץ למחוק את המלה 'אלמא', ממנה משמע שהקושיה היא רק מהנימוק לדעת שמואל, 'דבעיני טויה לשמה'. התוספות (מב: ד"ה הקוצים) מסכימים באופן כללי לפירוש רש"י הנ"ל, אלא שהם משאירים את הגירסה המקורית על כנה, ונדחקים לומר שהגמרא לא דייקה: 'אדשמואל פריך ולא מרב, ומרב נמי מצי למפרך'.

לעומת זאת, בעל המאור (סוכה ד: באלפס) הביא בשם תשובת גאונים פירוש אחר: "ופירוש מן הקוצין – כשהצאן רובצת על ההגין ועל האטדין הנתלש ביניהם מן הצמר זה הוא מן הקוצין. מן הנימין – יש בין הצמר הרך נימין קשין של שער. ומן הגרדין – כגון מה שהאורג מותיר וגורד אותו. אם עשה מהן ציצית – פסולי". ברור בדעת הגאונים, שאין הפסול משום עשיה לשמה, שהרי מדובר בדברי שאינם מחוברים עדיין בבגד, ויכול עדיין לעשות את הציצית לשמה. בעל המאור מפרש שהפסול הוא משום שדברים אלו הם פסולת הצמר, ואין בגד נעשה מהם, ולציצית יש דין בגד מהדרשה 'הכנף – מין כנף'. הראב"ד (על בעה"מ שם, עפ"י הגירסה ב'כתוב שם') מפרש, "קוצין ונימין – משום דאינן מן המובחר, גרדין – מפני שכבר היו כבגד, והתורה אמרה 'ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם'". דעת הגאונים מתיישבת היטב עם הגירסה המקורית בגמרא סוכה, שהרי רב לא דבר כלל על עניין לשמה, ורק שמואל חידש דין טויה לשמה. הגאונים פסקו הלכה כשמואל, אף על פי שבדרך כלל הלכה כרב באיסורי, משום שהגמרא ביססה קושיה על דעת שמואל.

הרמב"ם מפרש קוצין, נימין וגרדין, כפירוש הגאונים ולא כפירוש רש"י. הרמב"ם (א', יא) פוסק דבעיני טויה לשמה. אף על פי כן, הרמב"ם לא הביא את המקרה של דינו של שמואל, שעשאה מן הסיסין פסולה. לכן נראה, שהרמב"ם אינו פוסק כשמואל, אלא כרב, ומפרש שדין טויה לשמה מצוי אף בדעת רב. פסול קוצין, נימין וגרדין אף הוא משום דבעיני טויה לשמה, ויש לקרוא את דינם ברמב"ם כהמשך ישיר וכיישום של תחילת ההלכה: "חוטי הציצית בין לבן בין תכלת צריכין טויה לשם ציצית ואין עושין אותן לא מן המצר הנאחז בקוצים וכו'". צמר הנמשך בקוצים נעשה על ידי כך מעין חוט, וכן חוטים המצויים כבר כחוטים בתוך הצמר שעל הצאן, יש עליהם כבר שם חוט, ולכן כבר אי אפשר לטוותם לשמה. וכן גרדין פשוט שלא נטוו לשמה. משום כך מסיים הרמב"ם: 'אלא מן הגזה של צמר או מן הפשתן', כלומר,

תחילת עשיית חוטי הציצית היא דווקא מדברים שטרם נטוו, כדי שתהיה הטוויה לשמה. סיסין לדעת הרמב"ם הם כנראה פקעיות צמר כאלו שהם במצב ביניים בין צמר גלמי לבין חוטים, או פקעיות נימים דקים מאוד באופן שניתן עוד לטוותם. לדעת רב, כיוון שעדיין ניתן לטוותם לשמה, כשרים, בעוד שלדעת שמואל הסיסין נחשבים טוויים ועומדים, ופסולים. לפי פירוש זה, מסקנת הגמרא 'אלמא דבעינן טויה לשמה', מוסב על כל דברי רב יהודה, הן בדעת רב והן בדעת שמואל, ואין צורך לא למחוק גירסה ולא לומר שהגמרא חרגה מהכלל הלכתא כרב באיסורי. ומכיוון שהגמרא לא ביססה את הקושיה דווקא על שמואל, פסק הרמב"ם כרב, לפי הכלל הרגיל, והשמיט דין פסול סיסין. לפי פירוש זה, מה שאין כן לפי פירוש הגאונים, מובן ביותר מדוע נסמכה המחלוקת בעניין סיסין לדינו של רב בעניין פסול קוצין, נימין וגרדין.

נמצא, שדין טויה לשמה, לפי פירוש רש"י וכן לפי פירוש הגאונים, הוא מחלוקת רב ושמואל. הגאונים פסקו כשמואל, מכיוון שהגמרא בסוכה בססה קושיה על דעתו. לרש"י יש לפסוק מן הסתם כרב, דלא בעינן טויה לשמה. לרמב"ם, דין טויה לשמה מוסכם על כולי עלמא. דין עשיה לשמה, לפי פירוש רש"י לסוגיה, הוא מפורש בדעת רב, ואין יסוד בגמרא לומר ששמואל יחלוק בזה. ועוד שנראה שלרש"י יש לפסוק הלכה כדעת רב. לעומת זאת, לפירוש הגאונים, אליבא דבעה"מ וכן אליבא דהראב"ד, וכן לפירוש הסוגיה שפירשנו אליבא דהרמב"ם, דין עשיה לשמה לא נדון כלל בגמרא ואין לדעת מהסוגיה האם בעינן עשיה לשמה או לא.

הראשונים שפירשו את הסוגיה שלא כרש"י, נחלקו בשאלה האם בעינן עשיה לשמה. הראב"ד (שם) סובר דבעינן עשיה לשמה לכ"ע כדין פשוט, אע"פ שדין זה אינו נדון בדברי רב, ונחלקו רב ושמואל בשאלה האם שלב הטוויה, שהיא הכנה מוקדמת לעשיית הציצית, אף הוא צריך להיות לשמה או לא. לעומת זאת, הרמב"ן במלחמות סובר בדעת רב דלא בעינן עשיה לשמה. הרמב"ן מוכיח את דעתו מדברי רב יהודה אמר רב עצמו, אשר לפי לשון אחת בגמרא (מב:) מכשיר ציצית העשויה על ידי גוי, ולפי לשון אחרת (מב.) פוסל רק מגזירת הכתוב מיוחדת של "דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית", והרי גוי 'לדעתיה דנפשיה עבד' ואין מתקיים על ידו דין לשמה (גיטין כג.). נמצא לדעת הרמב"ן שלרב לא בעינן לא טויה ולא עשיה לשמה, ולשמואל אפילו טויה לשמה בעינן. וכן דעת הרשב"א והריטב"א בסוכה.

מוכח בדברי הראשונים הנ"ל שהם מניחים שאם טויה לשמה בעינן, אז בוודאי עשיה לשמה בעינן. וכן אמנם מוכח בהדיא מגמרא גיטין מה: : "ורשב"ג עיבוד לשמן בעי, כתיבה לשמן לא בעי?" כלומר, אם בשלב מוקדם של העשיה כעיבוד בתי תפילין

צריך לשמה, קל וחומר שצריך כוונה לשמה בשלב מתקדם יותר של כתיבתן. אולם פסקי הרמב"ם בציצית אינם תואמים הנחה זו. מחד, הוא פוסק שצריך טויה לשמה. מאידך, הוא סובר שלא צריך עשיה לשמה. מלשון הרמב"ם (א', יב) משמע שכמו הרמב"ן, הוא למד הכשר עשיה שלא לשמה מההכשר העקרוני (לולא גזירת הכתוב מיוחדת) של עשיה על ידי גוי: "ציצית שעשה אותו גוי פסול, שנאמר 'דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית', אבל אם עשה אותה ישראל בלא כוונה כשרה". אולם בעוד לרמב"ן, זהו רק לרב, הסובר לא בעינן טויה לשמה, אבל למאן דאמר בעינן טויה לשמה, בעינן אף עשיה לשמה, הרי שהרמב"ם פוסק שצריך טויה לשמה אבל לא עשיה לשמה. ולפי מה שביארנו בסוגיה אליבא דהרמב"ם, שני הדברים האלו הם דעתו של רב.

לא סביר לומר שעקרונית אכן צריך עשיה לשמה, וכוונת הרמב"ם היא רק שלמעשה אין צריך כוונה לשמה, משום שסתמא לשמה. שהרי אם זהו מטעם סתמא לשמה, הרמב"ם היה צריך לבאר זה, שהרי יש נפקא מינה למקרה שעשה בכוונת שלא

לשמה.⁷ ואם כן צריך עיון על דעת הרמב"ם אליבא דרב ולהלכה מהקל וחומר בגמרא בגיטין.⁸

על כרחינו אנו אומרים שלדעת הרמב"ם לא הרי היחס שבין כתיבת ספר תורה ותפילין לבין עיבודן כהרי היחס בין עשיית ציצית לטווייתן. עיבוד תפילין וכתיבתן

7 הגר"ז בחיבורו (מעשה הקרבנות ד', יא) מדבר על סתמא כלשמה שלא פוסל בו מחשבת שלא לשמה, מחמת השם קרבן בחפצא. ניתן היה להשליך גם לכאן, מחמת שכבר נטווה לשמה ונקבע שם חפצא של מצווה. אולם נראה, שזה שייך רק בקרבן, מפני קדושת הגוף שבו היוצרת ייעוד אובייקטיבי, ולא בשם מצווה בעלמא.

אמנם הגר"ח על הל' תפילין א', טו מבאר שזה שהרמב"ם אינו מצריך כתיבה לשמה, הוא משום סתמא לשמה, ושם הרמב"ם לא באר שאם כוון שלא לשמה שיהיה פסול. אמנם נראה שיש לחלק, שהרי שם הרמב"ם לא כתב שלא צריך כתיבה לשמה, אלא רק סתם ולא כתב שצריך. ולכן מסתבר באמת לומר שזהו משום סתמא, כלומר, הייעוד כבר נקבע, והוא קיים עד שיעקרהו. מה שאין כן כאן, שהרמב"ם כתב בפירוש שאין צריך כוונה לשמה, אם כן המשמעות הפשוטה היא שבאופן עקרוני אין דרישה כזאת, וגם בכוונת שלא לשמה יהיה כשר.

עוד ניתן להוכיח שאין ההכשר כאן מדין סתמא לשמה, שהרי כפי שאמרנו הרמב"ם כנראה למד שאין צריך עשיה לשמה, מזה שעשיית גוי כשרה באופן עקרוני. והרי הוכיח הגר"ח (שם) שלדעת הרמב"ם גוי מופקע אף מעשיה לשמה מכח הסתמא של תכנים שכבר נוסכו. אם כן על כרחך שעשיית ציצית אינה צריכה ייעוד לשמה אפילו מכח סתמא. ואמנם ניתן לדחות ראיה זו, אם נאמר שדין לשמה בתפילין הוא דין במעשה הגברא (וזה אכן דעת הרמב"ם בתשובה סי' שלד (בלאו)), ולכן גוי מופקע מהשפעת הסתמא של החפצא על מעשיו, בעוד שדין לשמה בציצית הוא דרישה במישור החפצא, ולכן אף על פי שאין מעשה הגוי בעשיית הציצית מעשה לשמה, מכל מקום החפצא בשלב זה כבר הוגדר לשמה. אלא שחילוק זה גופא לא מסתבר בעיני, לחלק באופן מהותי כל כך בין לשמה בתפילין לבין לשמה בציצית.

8 פסקי הרמב"ם בענין עיבוד וכתיבה לשמה אינם תואמים לכאורה את הגמרא בגיטין. הרמב"ם אמנם פוסק כחכמים, שאין צורך בעיבוד בתי תפילין לשמה, אך הוא פוסק שיש צורך בעיבוד הקלף של ספר תורה ותפילין לשמה (א', יד, כדעת היש מפרשים בתוספות מב: ד"ה עד שיעבדן לשמן, ובניגוד לדעת ר"ת המשווה עיבוד בתים לעיבוד הקלף). יישום של הקל וחומר של הגמרא בגיטין היה מביא למסקנה שאף כתיבת ספרים ותפילין צריכה להיות לשמה. אולם הרמב"ם פוסק שכתבה שלא לשמה פסולה רק באזכרות (א' טו; י', א אות יא). לדעת הגר"ח (על הרמב"ם שם), הרמב"ם אכן מצריך כתיבה לשמה באופן עקרוני, אלא שבכתיבת ישראל (מה שאין בגוי, עליו מדובר בגמרא בגיטין) מתקיים דין סתמא לשמה בכתיבה.

אפשר כמובן מסברה לחלק ולומר שלא הרי דין לשמה בחפצי קדושה כהרי דין לשמה בחפצי מצווה, ושהקל וחומר של הגמרא נכון רק לגבי חפצי קדושה. אך מהגמרא מב:; הרואה את דין טויה לשמה כשנוי במחלוקת רשב"ג וחכמים, מוכח שדין עיבוד לשמה של רשב"ג הוא מצד לשמה של מצוות (שהרי אין בציצית קדושה). ואכמ"ל ביחס בין הסוגיות במנחות, בסנהדרין מח: ובגיטין בעניין הבנת מחלוקת רשב"ג וחכמים.

הם שניהם פעולות באותה קטגוריה – של יצירת החפצא שישמש בהמשך לקיום המצוה. ולכן אם בשלב המוקדם צריך כוונה לשמה, אז גם בשלב המאוחר. לעומת זאת יש לומר שבעוד טוויית חוטים היא בוודאי יצירת חפצא בדומה לעיבוד תפילין וכתיבתן, הרי שעשיית הציצית איננה פעולה באותו הציר של יצירת חפצא למצוה כלל. רק אז יהיה מובן מדוע הקל וחומר של הגמרא בגיטין לא רלוונטי לעשיית ציצית.

לכאורה, עשיית הציצית, כלומר, הטלתה בבגד, מתאימה בדיוק לקטגוריה של עשיית חפצא למצוה, שהרי היא פעולה קריטית בצורת החפצא השלמה המשתמשת למצווה, ואם כן, איך ניתן לומר שהיא איננה מוגדרת כלל כיצירת חפצא למצוה? על כרחך יש לומר, שהיא איננה יצירת החפצא לצורך המצוה, משום שהיא כבר מעבר לכך. עשיית הציצית היא מעשה המצוה, וממילא אין לה חלות שם של מעשה יצירת חפצא למצוה. דין כוונה לשמה הוא דין ביצירת חפצא למצוה, ובמישור זה אמרה הגמרא שכלל שמתקדמים בתהליך היצירה, כך גדל הצורך בלשמה (באופן עקרוני, וללא התחשבות בעקרון של סתמא לשמה). אבל מעשה מצוה ממש הוא מופקע מדין זה של יצירת חפצי מצוה לשמה.⁹

כדי שנוכל לומר שהעשיה איננה מוגדרת כעשיית חפצא של מצוה, ושמשום כך איננה צריכה להעשות לשמה, לא תועיל הבנת העשיה כבעלת חלות שם הלכתית משמעותית כלשהי, משום שעדיין נאמר שבנוסף על אותה חלות שם עדיין היא מוגדרת כעשיית חפצא למצוה, ואז נצריך עשיה לשמה מדין הקל וחומר בגיטין. רק אם נניח שעשיית הציצית היא עצמה מעשה מצוה, נוכל להוציא את העשיה מכלל דין יצירת חפצי מצוה לשמה. נמצאנו למדים מתוך שיטת הרמב"ם, המצריכה טויה לשמה אך לא עשיה לשמה, שהטלת הציצית בבגד אינה מכשיר מצוה גרידא של יצירת החפצא לצורך קיום המצוה, אלא מעשה מצוה המחוייב בדין המצוה. כתב רבינו חננאל בסוכה (שם):

"ושנינן: שאני התם לגבי ציצית דכתיב 'גדילים תעשה לך' – לשם חובה. לכך בעינן עשיה, שהיא הטויה, לשם גדילים וכו'".

מדבריו ניתן ללמוד שני דברים: אחד, שרק הטויה היא בגדר 'עשיה' בציצית. ושני, שמשום כך רק הטויה צריכה להיות לשמה, ולא הקשירה לבגד. אם כן, גם ר"ח

9 אמנם יש לדון בכוונה במעשה המצוה מצד דין כוונת המצוות, אבל זה כבר לא תלוי בדין הטויה לשמה. ולדעת הרמב"ם אין כאן צורך בכוונת המצוות – או משום שכלל מצוות אין צריכות כוונה, או משום שכאן המעשה נטול קיום, כפי שיתבאר בהמשך.

סובר כרמב"ם שהטלת החוטים בבגד אינה בגדר עשיית החפצא למצוה אלא בגדר מעשה מצוה.

הבדל גדול יש בין מעשה מצוה זה של הטלת ציצית בבגד, לבין מעשי מצוה אחרים. במצוות אחרות, האדם מתחייב במצוה, ואז מבצע את מעשה המצוה, ובכך מקיים את המצוה. כבר אמרנו שבציצית, כאשר אין האדם לובש את הטלית, אף על פי שאין כאן חסרון במחייב הבסיסי, מכל מקום החיוב אינו מוגדר, שהרי החיוב הוא ספציפית כלפי הבגד. חיוב ציצית בבגד זה עדיין לא מוגדר, ולכן גם טרם קיים. נמצא שמעשה המצווה מתבצע עוד טרם חל החיוב. כאשר האדם לובש את הטלית, החיוב חל לגבי טלית זו, ותוכן החיוב הוא שיטיל לה ציצית קודם לכן. המטיל ציצית לטלית, עושה מעשה המחוייב רק לאחר מכן. וכן אמנם לשון הרמב"ם בהגדרת המצוה:

"היאך חיוב מצות הציצית? כל אדם שחייב לעשות מצוה זו, אם יתכסה בכסות הראוי לציצית, יטיל לה ציצית ואחר כך יתכסה בה" (ג', י).

ברור בסברה שאין קיום המצוה מתמצה במעשה הטלת הציצית בבגד, אלא אף בעצם המצב של היות הציצית בבגד בזמן שהאדם לבוש בו, יש קיום מצוה. כלומר, בקיום המצוה כלולים שני חלקים – האחד, מעשה הטלת הציצית בבגד, והשני, עצם היותם בבגד בשעה שהאדם לובשו. כך יש להוכיח גם מהגמרא:

"רב יהודה וכו' ומברך כל צפרא להתעטף בציצית וכו'. אמאי מברך כל צפרא וצפרא? כרבי, דתניא: 'תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן, דברי רבי'. אי הכי כל שעתא נמי? רב יהודה איניש צניעא הוה ולא שרי ליה לגלימיה כולי יומא" (מג.).

מהגמרא מוכח שיש לברך בכל התעטפות מחודשת בטלית מצוויצת. מכאן, שיש קיום מצוה בהתעטפות. ברור, שאין זה משום עצם פעולת ההתעטפות, אלא משום שמחדש את המצב של היותו מעוטף. לפי מה שאמרנו שתוכן חיוב מצות ציצית הוא קיום ציוץ הטלית, יש לומר שהאדם מברך על חידוש המצב של היות הטלית שהוא לבוש בה מצוויצת. נמצא, שלא מעשה הטלת הציצית בבגד בלבד הוא מעשה המצוה, אלא אף מצב היות הטלית מצוויצת בהמשך.

הטלית היא מצוויצת אף כאשר האדם אינו לבוש בה. אף על פי כן, המצב בו האדם אינו לובש את הטלית, נחשב הפסקה בין קיום לקיום, באופן שהתעטפות מחודשת נחשבת לחידוש של קיום המצוה, ומחייבת ברכה חדשה. כלומר, קיום החפצא בטלית תלוי בכך שהוא מגדיר קיום גברא (לא של התעטפות בציצית, אלא

של היות חותם הציצית בחפצא של בגדו) ושחייב הגברא מוגדר כלפיו. בשעה שאין האדם לובש את הטלית, אין משמעות לקיום הגברא, ואין חיוב ביחס לטלית זו, ולכן גם אין לגביה קיום מצוה. האדם מקיים את חיובו בכך שהוא מצייץ את הטלית (או הטליתות) שעליו, אבל טלית שאינה עליו, כיוון שאינו מחוייב עתה בציוצה, גם אין לו לגביה קיום מצוה.

הגמרא מביאה נפקא מינא מהמחלוקת אם ציצית חובת גברא או חובת טלית:

"רב נחמן אשכחיה לרב אדא בר אהבה רמי חוטי (היה מטיל ציצית לטליתו) וקא מברך 'לעשות ציצית'. אמר ליה... הכי אמר רב: ציצית אין צריכה ברכה (בשעת עשייה)... אלא לאו היינו טעמא: כל מצוה דעשייתה גמר מצוה... צריך לברך, וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה... אינו צריך לברך. ובציצית בהא קמיפלגי: מר סבר - חובת טלית הוא (הילכך עשייתו היא גמר מצותו), ומר סבר - חובת גברא הוא (ועטיפתה זוהי מצותה)" (מב.-:).

כלומר, למאן דאמר חובת טלית הוא, מברך בשעת הטלת הציצית בבגד. למאן דאמר חובת גברא הוא, מברך בהתעטפות ולא בעשיית הציצית.

דין זה שאין מברכים על הטלת הציצית בבגד נובע מכך ש'עשייתה לאו גמר מצווה'. מדוע אין מברכים על מעשה שאינו 'גמר מצוה'? נראה ברור שהעובדה שמעשה כלשהו אינו 'גמר מצוה', היא סימן לכך שהמעשה אינו קיום מלא של המצוה. עשיית סוכה או תפילין אינן מעשי מצוה כלל, אלא יצירות חפצים לצורך קיום המצוה. בציצית צריך לומר שאף על פי שעשייתה היא מעשה מצוה, מכל מקום זהו מעשה שאיננו קיום מצוה מלא. אם ציצית חובת טלית היא, אז המצווה מתקיימת בעצם תיקון הטלית על ידי הטלת הציצית בבגד, ולכן מברכים בהטלה ברכת המצוות. אם ציצית חובת גברא היא, אז אף על פי שעשיית הציצית היא מחוייבת באופן ישיר מכח המצוה, ולא רק הכרח טכני לשם קיום המצוה בהמשך, מכל מקום, כאשר אין הטלית על האדם, אז כשם שאין במצב היות הטלית מצוייצת משום קיום מצוה, כך גם מכיוון שאין החיוב מוגדר עתה כלפי בגד זה, לכן אין בפעולת עשיית הציצית משום קיום מצוה, ולכן אינו מברך עליה.

נמצא, שאף על פי שעשיית הציצית היא מעשה מצוה המחוייב, עדיין אין בו קיום מצוה. כאשר האדם מצייץ את בגדו, עדיין הוא איננו מחוייב בציוץ בגד זה. האדם מתחייב בציוץ בגד מסויים זה רק בשעה שהוא לובש את אותו הבגד. בשעה זו הוא מתחייב בכך שצייץ עוד קודם לכן את הבגד, ואז נעשה מעשה עשיית הציצית לקיום מצוה למפרע. אולם מכיוון שבשעתו לא היה המעשה קיום חובת המצוה, לכן גם אינו מברך עליו.

אם כן למדנו, ששני דברים מחוייבים במצות ציצית: פעולת ציוץ הטלית, ומצב היות הטלית מצוייצת. לפי מה שידוע לנו עד עתה, אין הבדל עקרוני בין מעמדות שני החיובים – למעט המקרה הכרונולוגי שעשיית הציצית קודמת לחיוב הטלית, הגורם להפקעה של ערך קיומי מעשיית הציצית בשעתה וממילא גם של חיוב ברכה. נותר לנו לעמוד על היחס העקרוני שבין שני חיובים אלו.

במחשבה ראשונה היה נראה סביר, שעיקר הקיום יהיה במצב היות הטלית שעל האדם מצוייצת, כאשר מעשה עשיית הציצית, אף על פי שהוא מחוייב באופן פורמלי (ולא מכשיר מצוה טכני), מכל מקום אופי חיובו הוא של יצירת התוצאה של טלית מצוייצת. אולם יש לבדוק שאלה זו לאור הנתונים ההלכתיים.

איתא בגמרא:

”דאמרי בני ר’ חייא: גרדומי תכלת כשרין... וכמה שיעור גרדומין? אמר בר המדורי אמר שמואל: כדי לענבן... אמר רבה בר רב אדא אמר רב אדא אמר רב: אם נפסק החוט מעיקרו פסולה. יתיב רב נחמן וקא אמר להא שמעתא. איתיביה רבא לרב נחמן: במה דברים אמרים (דבעינן שיעור לציצית כדאמרינן לקמן כמה תא משולשלת כו’) בתחילתו (בשעת עשייה) אבל בסופו (כגון אם נפסק לאחר זמן) שיריו וגרדומיו כל שהוא... הא קמ”ל דבעינן שיעורא לגרדומי כדי לענבן” (לח:-לט.).

דין גרדומין קובע, ששיעור אורך הציצית נאמר רק בשעת עשייה. ניתן לבאר שהם שיעורים דרבנן, והקלו בדיעבד (כך משמע בנימוקי יוסף בהלכות קטנות ז: באלפס, עפ”י הגמרא לה: עיי”ש). אך אפילו אם הם דרבנן, בדרך כלל שיעור פורמלי שמוגדר בחפצא, מעכב לאורך הדרך. ההסבר המקובל יותר הוא שדין גרדומין הוא דין של שיירי החפצא, כלומר, שם ציצית מוגדר לפי שיירים של שיעור מקורי. חפצא שהתחיל בשיעור ד’ אצבעות והתמעט, עדיין שם ציצית בו, ומה שמחוייב הוא שם ציצית זה, כלומר, החיוב הוא של חפצא בעל חלות שם של ציצית ד’ אצבעות או שייריו. אלא שהסבר זה, אף על פי שהוא יכול להועיל לדין גרדומין, אינו מועיל לדין אחר, הדומה מאוד לדין גרדומין:

"אמר ר' יעקב אמר רבי יוחנן: וצריך שירחיק מלא קשר גודל (צריך שיגביהנה מן השפה מלא קשר גודל)... רבינא ורב סמא הוו יתבי קמיה דרב אשי. חזייה רב סמא לקרניה דגלימיה דרבינא דסתר ובצר ממלא קשר גודל (דנסתר ונרחב הנקב וירד למטה עד שעמד בציר ממלא קשר; אי נמי נסתר הבגד מלמטה... עד שנפחת מן השפה עד הנקב ממלא קשר גודל). אמר ליה: לא סבר לה מר להא דר' יעקב? אמר ליה: בשעת עשייה איתמר (דרבי יעקב, ואנא נמי בשעת עשייה הרחקתי מלא קשר גודל). איכסיף (רב סמא)" (מב).

הדין הוא, שהציצית צריכה להינתן במרחק קשר גודל משפת הבגד, בשעת עשייה בלבד. הדמיון בין דין גרדומין, הקובע ששיעור אורך החוטים נצרך בשעת עשייה בלבד, לבין דין זה ששיעור קשר גודל בין שפת הכנף לבין הנקב שהציצית עוברת בו, נצרך בשעת עשייה בלבד, בולט. וכאן אין זה שיעור בחפצא של הציצית כדי שנאמר ששיירי החפצא שומרים על שמו. וגם אין זה שיעור בגודל החפצא של הטלית, כדי שנאמר שהטלית המצוייצת שומרת על שמה המקורי אף בהעדר המימדים המקוריים. שיעור קשר גודל הוא ביחס שבין הציצית לבין הטלית, ולכן דין שיעור קשר גודל הוא דין בצורת הטלית המצוייצת ולא בגודלה. כדי לבאר דין זה באותו כיוון, נצטרך לומר שכשם שחפצא יכולה לשמור על זהותה בהעדר שיעורי גודל מקוריים נדרשים, כך גם החפצא שומרת על זהותה בהעדר דרישות צורניות מקוריות. כלומר, שגם כאשר השתנתה צורתה, לא השתנה שמה. וזה קשה מסברה.

היה ניתן להבין את דין גרדומי אורך הציצית כשיירי החפצא השומרים על הזהות המקורית, והיה קשה להבין כך את הדין של גרדומי שפת הבגד עד הציצית. בלתי אפשרי להבין לפי סברה זו את הדין הקובע שאם נתגרדם מין אחד, לבן או תכלת, ונשאר מין שני, כשר לדעת רבי, אף על פי שבשעת עשייה שניהם נדרשים:

"אלא אמר רבא: לא נצרכא אלא לגרדומין, דאי איגרדם תכלת וקאי להן ואי איגרדם לבן וקאי תכלת לית לן בה" (לח:).

קשה מאוד להבין איך יכולה הציצית לשמור על זהותה המקורית בת שני המינים, כאשר מין אחד נתגרדם לגמרי.

קושיה זו תקפה, אמנם, רק מתוך הנחה שדין זה של גרדום במינים הוא דין עצמאי, ולא פרט בדין גרדומי אורך הציצית. וכך יש לומר לפי אליבא דר"י (בתוספות לח: ד"ה אלא, וברא"ש סי' ז),¹⁰ המפרש שישנן שתי קולות נפרדות, האחת, שכל חוטי

10 ה"מ בתוס' וברא"ש הוא ר"י, כפי המתבאר במרדכי סי' תתקלט. אמנם מה שכתב במרדכי בהמשך ליישב את ר"י, אינו נראה בדעת ר"י, גם מסברה וגם מדברי הרא"ש ותוס'.

הציצית כשרים אם נתגרדמו, ובלבד שישאר בהם שיעור כדי עניבה, ושניה, שאם נתגרדמו מין אחד לגמרי, עד שלא נשאר בו אפילו כדי עניבה, כשר, ובלבד שיהיה המין השני קיים, ולו רק בשיעור כדי עניבה. נמצא שדין גרדומי מינים הוא דין עצמאי. לעומת זאת רבינו תם (שם) מפרש שצריך שישאר גם מין אחד שלם בשיעור המקורי, וגם כדי עניבה במין האחד המגורד. לפי זה, לכאורה ניתן להבין שהשארות מין אחד הוא תנאי בדין גרדומין של אורך החוטים. אולם נראה שגם אליבא דר"ת ניתן להבין שזה שצריך שישאר שיעור כדי עניבה במין המגורד, הוא משום דין נוסף שצריך ד' חוטים (השווה תוספות לח. ד"ה התכלת), ובדין זה של ד' חוטים צריך שיעור כדי עניבה. לפי זה אכן יש דין עצמאי של גרדומי מינים אף לר"ת. רק אם נאמר שלר"ת מדובר בדין אחד של גרדומין, שבו יש דרישה שישאר גם מין אחד שלם בשיעור המקורי וגם שיעור כדי עניבה בחוטים המגורדמים, אז נוכל לומר שהציצית שומרת על זהותה המקורי כאשר יש שיור הכולל מין שלם וכדי עניבה בחוטים המגורדמים. מכל מקום מסתבר לפרש בגמרא בדעת רבי כפירוש ר"י, וכן נפסק להלכה מעיקר הדין.¹¹ לכן עלינו לחפש סברה אחרת לדיני גרדומין, סברה שתועיל לכל המקרים (ואף על פי שלדעת ר"י, דין גרדומין של מיני הציצית הוא רק לרבי ולא לרבנן, מכל מקום זהו מפני שלדעת ר"י רבנן סוברים שהם שתי מצוות, ולא מפני שהם חולקים על אופי דיני גרדומין באופן כללי).

נראה שיש לומר, ששיעורים אלו, של ארבע אצבעות באורך הציצית, ושל קשר גודל במרחק הציצית משפת הבגד, וכן הדין שצריך שני מינים בציצית (לרבי), באופן עקרוני נאמרו רק בשעת עשיה. השיעורים בוודאי מתארים את מצב החפצא (גודלה או צורתה), אך נראה שהמסגרת ההלכתית עבודה נדרש מצב וגדר זה של החפצא, אינו עצם קיום הציצית בטלית, אלא מעשה הטלת הציצית בה. בהלכה הקובעת שחייב האדם שתהיה ציצית בבגד שעליו, הדרישה היא לחפצא של ציצית ברמה אחת; בהלכה הקובעת שחייב להטיל ציצית בבגד, הדרישה היא לחפצא של ציצית ברמה אחרת. הציצית שחייב האדם שתהיה בבגד שעליו, סגי לה בכדי עניבה, יכולה להיות במרחק כלשהו משפת הכנף, וסגי לה במין אחד, לבן או תכלת. לעומת זאת הציצית שהאדם חייב להטיל בבגד שעליו צריכה להיות שלמה, של ד' אצבעות, ובמרחק קשר גודל משפת הכנף.

מלבד חידוש זה בדיני גרדומין, שיסודם הוא לא השארות חלות שם החפצא בשיירי החפצא, אלא מיקום הדינים במסגרת ההלכתית של עשיית הציצית, למדנו

11 אמנם נפסק שנוהגים להחמיר לדעת ר"ת; ובדעת ר"י דין גרדומי מינים הוא רק לרבי ולא לרבנן.

מדיני גרדומין שני דברים לעניין אופי חיוב מצות ציצית. ראשית, אישרנו מה שכבר למדנו משיטת רב אליבא דהרמב"ם בעניין טויה לשמה, שעשיית הציצית היא מעשה מצוה מחוייב. אולם ניתן ללמוד אף יותר מזה: יש להסיק מכאן שאופי מעשה עשיית הציצית אינו של יצירת המצב המחוייב של ציצית בבגד. כלומר, לא זו בלבד שעשיית הציצית איננה יצירת חפצא טכנית לשם ביצוע מאוחר של המצוה אלא מעשה מצוה מחוייב, אלא אף אופי חיוב זה אינו של יצירת הקיום הסטטי של היות הציצית בבגד שעל האדם (ואפילו על ידי מעשה מוגדר פורמלית במסגרת החיוב), אלא מעשה עשיית הציצית המחוייב הוא בעל אופי עצמאי, שאינו משועבד למצב הנוצר בעקבותיו. תדע, שהרי לו היתה הגדרת המעשה המחוייב, יצירת הקיום בחפצא של מצב היות הבגד מצויץ, ברור שמעשה זה היה שואב את גדריו מהמצב אותו הוא בא ליצור. לא ייתכן שליצירת מצב תהייה דרישות גבוהות יותר מאשר למצב עצמו. לכן, בשאלה ששאלנו, מה היחס בין מעשה המצוה המחוייב לבין הקיום הסטטי המחוייב, שללנו את האופציה שהקיום הסטטי של מצב היות הציצית בבגד שעל האדם, הוא העיקרי, וחובת מעשה העשייה טפלה לו, כלומר, מוגדרת כיצירתו. על כרחנו יש משמעות למעשה הציץ שאיננה במצב היות הציצית בבגד.

אפריורית, נותרו בפנינו שתי אופציות: ייתכן, ששני חלקי המצוה מקבילים זה לזה, ואין ביניהם יחס של תלות כלל. לפי אפשרות זו, העובדה שהשיעורים של ד' אצבעות וקשר גודל נאמרו בדין אחד ולא בשני, צריך לומר שהוא גופא מההלכה למשה מסיני (או התקנה דרבנן) של שיעורים אלו, שהם שייכים רק לדין זה. האפשרות השניה היא שדווקא מעשה המצוה של עשיית הציצית הוא המוגדר באופן עצמאי, והדין השני, הדין שהאדם מחוייב שתהיה ציצית בבגד שעליו, מבוסס על הדין הראשון וטפל לו, וקל ממנו. מובן שאפשרות זו השניה טעונה ביאור נוסף. אם נאמץ כיוון זה, יהיה קל יותר להבין מה שהשיעורים הפורמליים של אורך ד' אצבעות ושל קשר גודל משפת הכנף, נאמרו רק לגבי הדין הראשון.

לשם בירור שאלה זו, נעיין בדין 'תעשה ולא מן העשוי':

"אמר רחבה אמר ר' יהודה: טלית שנקרעה, חוץ לשלש (למעלה משלוש אצבעות משפת הכנף) – יתפור, תוך שלש – לא יתפור. תניא נמי הכי: טלית שנקרעה חוץ לשלש – יתפור, תוך שלש – רבי מאיר אומר לא יתפור וחכ"א יתפור. ושזין שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר (מטלית אחרת) ובה תכלת [=ציצית] ותולה בה..." (מא.).

מבואר בגמרא (מ:): שהדין שלא יתפור סדינו שנקרע בתוך ג', יסודו בדין תעשה ולא מן העשוי. נחלקו ראשונים בפירוש המקרה של טלית שנקרעה ובפירוש הדין שלא יתפור.¹² לדעת רש"י (מ: ד"ה גזירה, ויתפרנו; מא. ד"ה יתפור, בתוך שלש, לא יתפור), מדובר בכנף אפילו ללא ציצית שנפסק באופן שיש משפת הכנף עד מקום הקרע פחות מג' אצבעות, ו'לא יתפור' הוא איסור דרבנן, גזירה שמא ישאיר קצוות של חוטי התפירה ולאחר מכן ישתמש בהם לשם ציצית, ויהיה פסול משום תעשה ולא מן העשוי. לדעת תוספות (מ: ד"ה שמא), מדובר בקרע בין הכנף לגוף הבגד, באופן שמסוף הקרע ועד שפת הבגד לא נשארו ג' אצבעות, שאז הכנף כמאן דפסיק, ו'לא יתפור' אינו איסור אלא פירושו שאם היתה ציצית בכנף, לא ניתן להכשיר ציצית זו בבגד זה על ידי תפירת הקרע, משום תעשה ולא מן העשוי.¹³

לדעת הנימוקי יוסף בשם רב עמרם גאון, מדובר בכנף מצוייץ שנפסק באופן שיש בכנף פחות מג' על ג', ואז כיוון שאין בכנף זה שם בגד, בטל גם שם ציצית, ואם אחר תופר חזרה את הכנף, פסול מדין תעשה ולא מן העשוי. וזה לשונו:

"חוץ לשלש וכו' – טלית שיש בו ציצית, ונקרע הכנף סמוך לציציות, אם הוא חוץ לשלש – יתפור, שהרי לא נתבטל הציצית כיון שנשאיר שיעור שלם להיות כנף דהיינו שלש על שלש. תוך שלש – אם נקרע תוך שלש, בטל הציצית מיד, שלא נשתייר בו שיעור כנף, וכשחוזר ותופרו ה"ל תעשה ולא מן העשוי" (יב. באלפס).

וכן דעת הרמב"ם, דאיירי בכנף מצוייץ שנפסק:

"נפסק הכנף שיש בה ציצית חוץ לשלש אצבעות – תופרה במקומה, בתוך שלש – לא יתפור" (א' יח).

לדעת התוספות, זה שהכשירו לתפור בנקרע חוץ לג' הוא משום שזה עדיין נחשב מחובר על ידי החיבור ברוחב ג'. אבל במקרה של כנף שנפסק לגמרי, אף על פי שיש בכנף זה ג' על ג', הרי זהו בדיוק המקרה של 'תוך ג' ' לפי פירוש התוספות, ולא יוכל

12 עיין ברש"י מ: ד"ה גזירה, ויתפרנו; מא. ד"ה יתפור, בתוך שלש, לא יתפור; תוספות מ: ד"ה שמא; וברא"ש סי' יא בשם רב עמרם גאון.

13 לדעת הרא"ש (סי' יא) בשם רב עמרם גאון, המקרה הוא כמו בדעת רש"י, כנף אפילו ללא ציצית שנפסק באופן שי שבכנף פחות מג' על ג', אלא שהוא מפרש ש'לא יתפור' פירושו שכיוון שאין על הכנף תורת בגד, כמאן דפסיק דמי גם אם יתפרנו, ואי אפשר אפילו אחר כך להטיל בה ציצית. אבל הקשה הט"ז (ט"ו, ד): 'כי בודאי נהיו לאחדים ע"י תפירה ומה לי אם נקרעו ונתחברו או נתחברו בתחלת עשיית הבגד בקצהו חתיכה קטנה ע"י תפירה?'. וכן הקשה הגר"א וז"ל (שם ד"ה וי"א) "ועוד דתפירה ודאי הוי חיבור". וכן הקשה הגר"א שהרי לשיטה זו אין הפסול משום תעשה ולא מן העשוי, בניגוד לדברי הגמרא מ:.

לתופרו חזרה, אלא יהיה פסול. כלומר, לדעתם בכל תפירה של כנף מצוייץ לבגד יש משום תעשה ולא מן העשוי. ולכן מובן דין הברייתא 'ושוין שלא יביא אפיו אמה על אמה ממקום אחר ובה תכלת ותולה בה', שזהו מדין תעשה ולא מן העשוי (ואמנם לא מובן כל כך מדוע נאמר בברייתא 'ממקום אחר'). לעומת זאת לרש"י, בדין זה של תעשה ולא מן העשוי, לא מדובר בכנף מצוייץ כלל. בסיפא של הברייתא, בדין 'שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר ובה תכלת ותולה בה', פירש רש"י: "ממקום אחר – מטלית אחרת, ויש בה תכלת, ותולה בה. משום ד'על כנפי בגדיהם' בעינן, וכנף זה לא היה מבגד זה בשעת עשייה". כלומר, הפסול אם היה הכנף מטלית אחרת אינו מדין תעשה ולא מן העשוי אלא מגזירת הכתוב נפרדת של 'על כנפי בגדיהם'.¹⁴

אולם צ"ע בדעת הרמב"ם והנמוק"י בשם רב עמרם. שהרי הם פירשו שאף על פי שבנפסק חוץ לג' יתפור ואין בזה משום תעשה ולא מן העשוי, מכל מקום אמה על אמה ממקום אחר לא יביא, וכתבו בפירוש שזהו משום תעשה ולא מן העשוי. וז"ל הנמוק"י:

"ושוין – אפילו למ"ד חוץ לשלש יתפור לפי שלא נתבטל הכנף, הכא מודה שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר ויניח בטליתו אם היה מקום ציצית קיים ונקרע שאר רוב הטלית דה"ל תעשה ולא מן העשוי. ועל דרך זה נמצאת מפורשת בשם רב עמרם ז"ל וה"ר טוביה ז"ל וכן פי' הרב בעל הלכות ז"ל".

14 לרש"י, במקרה של כנף מצוייץ שנפסק, אין הבדל בין פחות מג' לבין יותר מג'. לכאורה היה נראה לפרש, שלדעת רש"י כשר בשני המקרים, ואין בזה משום תעשה ולא מן העשוי. ועל כן נזקק לגזירה"כ מיוחדת בהביא ממקום אחר. והביאור הוא שאף על פי שהציצית בכנף המופסק היא פסולה (לכל הפחות בכנף קטן מג' על ג'), מכל מקום עצם תפירת הכנף לבגד הויה עשיית הציצית. שהרי לדעת רש"י ניתן לעשות ציצית על ידי תפירה ללא קשירה (כדמוכח מדבריו מ: ד"ה תעשה ולא מן העשוי, שחוטי תפירה פסולים לציצית רק משום שנעשו שלא לשמה), ונחדש כאן הוא שזה נכון גם כאשר התפירה אינה בחפצא של הציצית. אלא שאי אפשר לקבל פירוש זה, שהרי הגזירה"כ שרש"י מביא לדין הבאת כנף ממקום אחר הוא 'על כנפי בגדיהם', ורישא דקרא 'ועשו להם ציצית', ואם אכן לרש"י תפירת כנף הויה עשיית ציצית, א"כ אף בהבאה ממקום אחר הויה עכשיו עשיית ציצית על בגד זה.

לכן נראה לפרש באופן אחר את שיטת רש"י, ולומר שאכן יש פסול של תעשה ולא מן העשוי בתפירת כנף לבגד, אפילו בכנף גדול מג' על ג', משום שאין כנף זה בגד החייב בציצית, שהרי חסר בו שיעור כדי שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו, וכדכתב רש"י לעיל (מ: ד"ה היו מטיילין בה תכלת), שיש משום תעשה ולא מן העשוי בהטיל לה ציצית קודם שארגו בה כדי שהקטן יתכסה בו ראשו ורובו (אמנם בסוף הדיבור שם סותר לזה, ועי' שטמ"ק אות יד). ורק בכנף של אמה על אמה, שהוא שיעור כדי שהקטן יתכסה בו ר"ר, אז כשר אם לא שהיה ממקום אחר מגזירה"כ של 'על כנפי בגדיהם'.

וז"ל הרמב"ם:

"וציצית שנעשה מן העשוי מקודם פסול. כיצד? הביא כנף שיש בה ציצית ותפרה על הבגד, אפילו יש באותה הכנף אמה על אמה, פסול, שנאמר 'ועשו להם ציצית' – לא מן העשוי, שהרי זה דומה למי שנעשית מאיליה" (א', יב-יג).

אמנם לשיטה זו לשון הברייתא מובנת מאוד, שהרי מובן מדוע פסול דווקא אם היה 'ממקום אחר' (מה שאין כן לתוספות), ומובן גם מדוע דין זה של אמה על אמה ממקום אחר נאמר כאן כסיוג בדין שנקרע חוץ לג' יתפור (מה שאין כן לרש"י, שדין תוך ג' לא יתפור הוא משום תעשה ולא מן העשוי, ודין זה ששויין בו הוא משום 'על כנפי בגדיהם'). אולם בסברה צריך עיון מדוע יש הבדל בדין תעשה ולא מן העשוי בין כנף ממקום אחר לבין כנף מאותו הבגד? והלא הפסול קודם התפירה ומעשה התפירה זהים בשני המקרים?

עוד יש לשאול, איך ניתן להכשיר בנפסק הכנף חוץ לג', והלא אף על פי שבגד שיש בו ג' על ג' אינו מופקע משם בגד, מכל מקום הוא אינו בגד הראוי לציצית, והרי שנינו:

"אמר רב אמר רב סחורה אמר רב הונא: הטיל לבעלת שלש והשלימה לארבע פסולה [משום] תעשה ולא מן העשוי" (מ:).

אם כן הכשרת ציצית שעל בגד שאינו ראוי לציצית, חשיב מן העשוי. ברור שיש לחלק, שבהטיל לבעלת שלש, עשיית הציצית הראשונית היתה בבגד שאינו ראוי, בעוד שבנקרע סדינו, העשיה הראשונית היתה בהכשר, ורק לאחר מכן נפסל. אלא שזה גופא צריך עיון: מדוע כאשר העשיה הראשונית היתה בהכשר, לא חשיב מן העשוי אלא אם כן פקע אחר כך שם בגד לגמרי, בעוד שאם העשיה הראשונית היתה שלא בהכשר, אז אף על פי שלא פקע השם לגמרי, חשיב כבר מן העשוי?

משיטת הרמב"ם והנמוק"י בעניין הביא ממקום אחר, מוכח שדין תעשה ולא מן העשוי קובע שהציצית צריכה להיות בבגד משעת עשיה. הרמב"ם מפרש את דין תעשה ולא מן העשוי בתחומים אחרים באופנים שונים, לא כגזירת הכתוב מחודשת, הקובעת פסול חיובי אשר הגורם אותו הוא הגדר החיובי של 'מן העשוי, אלא כדין מסויים במסגרת הגדרת המצווה. בסוכה, זהו בעצם דין עשיה לשם צל (רמב"ם סוכה ה', ט). במזוזה, זהו דין מעשה קביעה במזוזת הפתח (לג:; רמב"ם מזוזה ה', ח). גם כאן נראה לומר שאין גזירת הכתוב מחודשת המגדירה פסול של מן העשוי, אלא פשוט דין, שבבגד צריכה להיות ציצית שבאה לבגד זה במעשה הטלה. החיוב להיות ציצית בבגד, מוגדר לפי מעשה העשיה המקורי. הציצית שצריכה להיות בבגד היא הציצית

שעשייתה מחויבת מהדין הראשון. דין תעשה ולא מן העשוי קובע שצריכה להיות ציצית בבגד שהגיעה לבגד על ידי המעשה המחוייב של עשיית הציצית בבגד, ולא באופן אחר. ממילא ברור, שצריך להיות גם רצף בין עשיית הציצית המקורית בבגד, לבין מצב היותה עתה בבגד.

משום כך, אין צורך בגזירת הכתוב מיוחדת כדי להצריך שתהיה הציצית בבגד משעת עשייה. זהו עצם הדין של תעשה ולא מן העשוי. בהביא אמה על אמה ממקום אחר, אף על פי שהציצית מצד עצמה כשרה למהדרין, מכל מקום בבגד לא נעשה מעשה של עשיית ציצית באופן שאותה ציצית עדיין קיימת בבגד, והחובה לגבי בגד זה לא התקיימה. לגבי בגד זה עדיין עומד חיוב שיַעשה בו מעשה של עשיית ציצית, ויש כאן ד' כנפות ללא ציצית שהוטלה בה (והתפירה אינה נחשבת למעשה עשיית ציצית בִּבגד). אבל בכנף שנקרע מאותו בגד עצמו, מדובר בציצית שבעבר נתלתה באותו הבגד, ולכן אף על פי שתפירת הכנף לבגד אינה מעשה המצווה, מכל מקום כבר נעשה בעבר מעשה של עשיית ציצית זו בבגד זה. בכנף שהוא פחות מג' על ג', אמנם נעשה בעבר מעשה של עשיית ציצית זו בבגד זה, אולם כיוון שאין כנף זה נחשב בגד, גם החוטים אינם נחשבים לציצית, ובכך נשבר הרצף שבין המעשה המקורי לבין הציצית הקיימת עכשיו בבגד לאחר התפירה. וכיוון שנשבר הרצף, הרי שאין הציצית הקיימת עכשיו בבגד אותה ציצית שנתלתה בו קודם שנקרעה הטלית.

העשייה המקורית של הציצית בבגד צריכה כמובן להיות בבגד הראוי לציצית, בשעה שהיה ראוי לציצית.¹⁵ לכן הטיל לבעלת ג' – פסולה, ולא תועיל ההשלמה לד' לאחר מכן. אבל אם בשעת עשייה, היה הבגד ראוי לציצית, ורק אחר כך נוצר מצב שהציצית היתה בבגד שאינו ראוי לקיום מצות ציצית, בכך לא פקע שם ציצית מהציצית, וכאשר תחזור הציצית להיות מחוברת לבגד המקורי, הרי שעדיין קיים רצף של זהות בין הציצית המקורית שהוטלה בבגד לבין הציצית הקיימת עכשיו בבגד.

הגמרא משתמשת בנימוק 'משום תעשה ולא מן העשוי', כאשר החסרון הוא בעשייה המקורית של הציצית בבגד, כמו בהטיל לבעלת ג'. וזהו גם משמעות דברי הרמב"ם והנמוקי יוסף בעניין הביא אמה על אמה ממקום אחר. והגמרא משתמשת בנימוק 'תעשה ולא מן העשוי', גם כאשר החסרון הוא לא בעשייה המקורית, אלא ברצף שבין הציצית המקורית שנעשתה בבגד לבין הציצית הקיימת עכשיו בבגד, כמו

15 לא נדון כאן בשאלה האם מספיק שיהיה הבגד ראוי לקיום המצוה השלמה בד' כנפות, או שצריך שהבגד ממש יהיה חייב בציצית, לאפוקי גם בגד שאין בו שיעור שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו. עי' ברש"י מ: ד"ה היו מטילין בה תכלת, בתחילת הדיבור ובסופו, ובשטמ"ק אות יד. וכן עי' בשטמ"ק אות ג.

בסדין שנקרע בתוך ג'. הסיבה לכך היא, שהחסרון בציצית זו הקיימת עתה בבגד הוא, שמכיוון שהיא איננה אותה ציצית שנעשתה בבגד במקור, לכן היא עצמה לא הוטלה בבגד.¹⁶

16 בדין הטיל למוטלת (מ:), רב פפא מחלק בין מקרה של כוונה להוסיף, בו מכיוון שיש איסור בל תוסיף, לא נחשב מעשה, לבין מקרה של כוונה לבטל, בו נחשב מעשה. רש"י מפרש שהשאלה היא האם יש מעשה ראשוני לפסול, כדי שיחשב אחר כך מן העשוי. לפי מה שבארנו כאן, הרמב"ם אינו רואה את דין תעשה ולא מן העשוי כפסול חיובי של מן העשוי, ולכן אינו יכול לפרש כך את הגמרא. נראה שמשום כך הרמב"ם פירש (א', טו) שהמעשה הנדון הוא מעשה **להכשיר**, כלומר, הממלא אחר הדרישה החיובית של מעשה של הטלת ציצית. לכן פסק הרמב"ם שבכוונה לבטל, כשר, ובכוונה להוסיף, פסול (ולפי זה הפירוש בגמרא הוא שרבא בא לחלוק על ר' זירא בעניין הטיל למוטלת ולא ליישבו, ורב פפא בו ליישבו ולהעמיד את דין הטיל למוטלת בככוונה לבטל. וכל זה דלא כפירוש הכס"מ).

הד לתפיסה אחרת בדין תעשה ולא מן העשוי ניתן אולי לראות בברייתא בגמרא מא, שבהמשך למחלוקת ר"מ וחכמים בעניין טלית שנקרעה, רואה צורך לחדש: "ושווין שמביא תכלת ממקום אחר ותולה בה". ופירש רש"י: "דהכא ליכא ולא מן העשוי דהא צריך לחזור ולכורכה ולתקנה כאן כבתחילה". כלומר מעבר לעניין ביזוי מצווה בהתרה מבגד לבגד, שבו נחלקו רב ושמואל (מא:), היתה הוה אמינא שהתרה מבגד לבגד תהיה פסולה מדין תעשה ולא מן העשוי. גם ממיקום ההלכה ברמב"ם (א', יג): 'ומותר להתיר ציצית מבגד זה ולתלותם בבגד אחר בין להן בין תכלת' בהמשך לדין תעשה ולא מן העשוי, מוכח שיש כאן חידוש בעניין זה. תפיסה אפשרית זו רואה את דין תעשה ולא מן העשוי לא כמעשה מצווה אלא כדין של יצירת חפצא של ציצית בבגד, לאפוקי ממקרה שהציצית נוצרה קודם חיבורה לבגד (יש כאן הנחה נוספת, ששם ציצית נשאר בחוטים גם לאחר התרה, והנחה זו טעונה בירור בפני עצמה). הגמרא שם ממשיכה: "ובלבד שלא תהא מופסקת". לדעת רש"י ורגמ"ה, נאמר כאן הדין שבשעת עשיה צריך שיהיו החוטים שלמים (להוציא גרדומין). וקשה, מה עניין זה לכאן, ומה החידוש? והקשו בתוספות (ד"ה ובלבד): "צ"ע מאי פי' ומאי אשמעינן". ובנימוקי יוסף (יב. באלפס): "ואיני יודע אם כך הגירסא ולא ראיתי בו שום פי' " (ועיין בחידושי אנשי שם בגליון שם באלפס). המונח 'מופסקין' מופיע בגמרא גם בהקשר אחר (עירובין צו:), ועיין לקמן בראש החלק השני בהערה, בדעה באחרונים שפירשה לדעת הרמב"ם את המונח 'מופסקין', כמתייחס לחוט שהוא חציו תכלת וחציו לבן. לפי"ז ניתן לפרש כך גם כאן, כלומר הברייתא מתירה הבאת תכלת ממקום אחר ותלייתה, אבל לא במופסקת, משום הלבן שבה. הפסול של תעשה ולא מן העשוי באופן זה הוא בלבן ולא בתכלת. לפי זה, לדעת הברייתא, דין תעשה ולא מן העשוי בלבן, הוא דין של יצירת חפצא של ציצית בבגד, ובתכלת הוא דין של מעשה מצווה (כפי שביארנו). וזאת בהתאם לפסוקים, שבלבן נאמר 'ועשו', כלומר, יצירת החפצא, ובתכלת נאמר 'ונתנו', כלומר, חיוב בעצם מעשה הנתינה. סמך להבנה זו בגמרא, ניתן לראות ברמב"ם, שכאשר פוסק (בניגוד לברייתא זו עפ"י הבנתנו), שמתירים מבגד לבגד ככלל (כדעת שמואל, שלא חילק), טורח להדגיש (א', יג) 'בין לבן בין תכלת', ומכאן שראה אפשרות לחלק ביניהם. ניתן לראות בספרי (שלח קטו) שבמלה 'ונתנו' מודגש עניין מעשה ההטלה יותר מאשר במלה

על פי דברים אלו יש לומר שהמשמעות של דין גרדומין הוא שאף על פי שהחיוב להיות ציצית בבגד שעליו הוא באותה ציצית שהוטלה במעשה ההטלה המחוייב, באופן שיש רצף בזהות הציצית משעת ההטלה ועד שעת לבישה, מכל מקום רצף זה הוא רק ברמת הזהות הבסיסית של הציצית, ואינה כוללת את הדרישות הספציפיות במעשה ההטלה.

נראה שסידור ההלכות ברמב"ם תואם את דברינו להפליא. אף על פי שלדעת הרמב"ם, לא רק פסול תפירת טלית שנקרעה בתוך ג', אלא גם פסול הבאת אמה על אמה ממקום אחר הוא משום תעשה ולא מן העשוי, הרמב"ם הפריד בין שתי הלכות אלו של הברייתא וסדרם במקומות שונים בפרק א'. בהלכות יב-ג, הרמב"ם דן בחיוב שהציצית תבוא ממעשה מצוה של עשיית ציצית. בהקשר זה הרמב"ם הביא את הדין שגוי פסול לעשיית ציצית; את הדין שעשיית ציצית בידי ישראל אינה צריכה כוונה; ואת דין תעשה ולא מן העשוי, לפסול הבאת אמה על אמה ממקום אחר. בהלכה יח הרמב"ם עוסק בכך שדרישות בעשיית הציצית אינן קיימות במציאות הציצית בבגד בהמשך. בהקשר זה הרמב"ם הביא את הדין שיכול לתפור חזרה כנף שנפסק מהבגד, בתנאי שיש בכנף ג' אצבעות; את הדין ששיעור קשר גודל משפת הבגד עד הציצית, אינו נדרש לאחר עשיה; ואת דין גרדומי אורך הציצית.

מיסוד זה שחדשנו, שחובת היות הציצית בבגד היא חובה של היות בבגד ציצית שבאה ממעשה מצוה של הטלת הציצית בבגד, מוכח שלא מדובר בשני דינים מנותקים, אלא בשני מוקדים של דין אחד יסודי. יש כאן דין אחד שיש בו שני שלבים – עשיית הציצית, והמשכיות למעשה זה בהיות הציצית בבגד שעל האדם. כיצד שני שלבים אלו מצטרפים למהלך אחד, ומה אופיו של מהלך אחד זה? שואלת הגמרא בעניין שיעור כדי עניבה:

"בעי רב אשי: אלימי (עבים) דלא מיענבי, ואי הוו קטיני (דקים) מיענבי (דארוכין הן כ"כ אבל מפני עוביין הוו קשים למיענבי), מאי? אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: כל שכן דמינכר מצותיה" (לח:).

'ועשו': "ונתנו על ציצית הכנף" למה נאמר? לפי שהוא אומר 'ועשו להם ציצית', שומע אני יארגנה עמה, תלמוד לומר 'ונתנו'. הא כיצד - תופרה עמה". באופן אחר ניתן לומר, שהחילוק בין לבן לתכלת הוא משום שהתכלת בכלל אינה צריכה להיות מחוברת ישירות לבגד, כאפשרות שעולה לקמן בסוף החלק השני בדעת רבי בהערה.

הגמרא מסיקה שאלומי דאי הוו קטיני הוו מיענבי כשרים בתור גרדומין, משום ששיעור כדי עניבה תלוי בכך ש'מינכר מצותייהו'. משמע, ששיעור כדי עניבה אינו שיעור בחלות שם עובדתי של ציצית בסיסית, אשר חסרונה מפקיע שם ציצית הבסיסי, אלא הוא שיעור פונקציונלי, שנצרך בכדי ליצור היכר לציצית. רק ציצית אשר יש בה שיעור כדי עניבה, ניכרת. וסגי בהיכר זה בכדי להכשיר גרדומין. על פי זה נראה לומר, שאופי הדרישה להתמדת הציצית בבגד שעל האדם, לאחר עשייתה, הוא של התמדת רושם המעשה. התורה דרשה להטיל ציצית בבגד, ושישאר בבגד רושם ממעשה זה, המזכיר את המעשה המקורי. זהו אופי המהלך המשולב של עשיית ציצית והתמדתה – לא שני חיובים, אחד של עשיית ציצית ושני של היות חפצא של ציצית, כאשר יש תנאי נוסף בציצית שהיא תהיה אותה ציצית שנוצרה במעשה הראשון, אלא חיוב של מהלך אחד של עשיית ציצית והתמדת רושם המעשה בבגד. וזהו 'מינכרא מצוותייהו' – שיעור ד' אצבעות הוא שיעור במעשה, ורק רושם המעשה צריך להשאר ולהזכיר את המעשה הראשון. וכל שיש בו כדי עניבה, יש בו היכר למעשה הראשון.

נוכל להבין הגדרה זו של מצות ציצית, על פי אופיה כחותם עבדות, כפי שבארנו בסוף הפרק הקודם. אמרנו, שהציצית היא סימן למעמד העבדות של האדם לקב"ה, כחותם של עבד. ואמרנו, שהאופן שבו הציצית מהווה סימן עבדות הוא על ידי שהוא מורה על קבלת מרות האדון ה' בעצם המילוי אחר ציווי להיות ציצית בבגדו. מעתה נראה להוסיף, שעיקר הביטוי לקבלת מרות האדון היא דווקא בפעולת הטלת הציצית בבגד. המשכות המצב של היות הציצית בבגד יוצרת סימן היכר למעמד העבדות של האדם, על ידי שהוא מזכיר את אותו המעשה הראשון של פעולת ציוץ הטלית. מצווה ציצית היא לקבל עול מלכות שמים על ידי פעולה ראשונית המבטאת באופן ישיר קבלת מרות האדון ה' בקיום מצוותו שציווה לציץ כל טלית ראויה שעליו, והתמדת התוצאה המחוייבת של אותה הפעולה כמצב המורה ומכריז על היות האדם עבד ה'.

- "ויאמר ה' אל משה לאמר: דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם:
ועשו להם ציצת על כנפי בגדיהם, ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת"
– ציווי על עשיית הציצית;
"והיה לכם לציצת"
– ציווי שתהיה הציצית שנעשתה, לציצת מתמדת בבגד;¹⁷
"וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה' "
– ואז תשמש היכר לקבלת מצוות של הלוּבש.

¹⁷ פירשתי כאן ש"והיה לכם לציצת" מוסב על כל הציצית, ולא רק על התכלת. האפשרות לפרש כך מותנית בהנחה שהמלה 'ציצית' היא לשון זכר ולא לשון נקבה. שהרי אם 'ציצית' לשון נקבה, אז אם רצה הכתוב לומר שהציצית הנעשית תהיה לציצית בבגד אף בשעת לבישה, היה צריך לומר 'והיתה לכם לציצת'. לכן אם 'ציצית' לשון נקבה, נצטרך לומר ש"והיה לכם לציצת" מוסב על פתיל התכלת, כפי שפירש ראב"ע בפירושו הראשון: 'פתיל תכלת – על הציצית... והיה לכם לציצת – והנה ישוב הפתיל להיותו בקצה כמו הציצית'. בלשון חז"ל 'ציצית' משמשת בלשון נקבה, אך במקרא אין ראייה לכאן או לכאן. אם האטימולוגיה של 'ציצית' נובעת מ'ציץ', במשמעות קישוט (משמעות המושאלת מממשעות פריחה של 'ציץ'), אז סיומת 'ת' היא סופית ולא שורשית, ואז אכן מסתבר ש'ציצית' נקבה. אך אם ה'ת' היא שורשית ולא סופית (השערה שמסתייעת מהעובדה ש'ציצית' תמיד כתובה חסר י', "ציצת", לא רק בפרשת ציצית אלא גם בהופעתה ביחזקאל ח', ג), אז בהחלט ייתכן שהוא לשון זכר. אף 'וראיתם אתו' יכול להיות מוסב על הציצית בכללותה, ולא על פתיל התכלת בלבד, רק אם 'ציצית' לשון זכר. ובכך תלוי היות הציצית ללא תכלת סימן היכר וויזואלי. בגמרא לח. משמע שאכן 'וראיתם אתו' מוסב על כל הציצית: "מ"ט דרבי? דכתיב 'הכנף' – מין כנף, וכתיב 'פתיל תכלת', ואמר רחמנא 'וראיתם אותו' – עד דאיכא תרויהו בחד". ואף בדעת רבנן נאמר רק " 'וראיתם אותו' כל חד לחודיה משמע", ולא שיהיה מוסב על התכלת בלבד.

חלק שני – תכלת ולבן

"ת"ר, כמה חוטין הוא נותן? ב"ש אומרים ד', וב"ה אומרים ג'... אמר רב הונא ד'... ורב יהודה אמר ג'... אמר רב פפא הלכתא ד'..." (מא:).

בברייתא לא מבואר כמה חוטי תכלת יש לתת. כל הראשונים מסכימים שנותן סך הכל תכלת ולבן יחד ארבעה חוטים, באופן שלאחר הקיפול יוצאים שמונה קצוות חוטים. ונחלקו במניין חוטי התכלת:

1. דעת הרמב"ם (א', ו) וכן משמע ברב שמואל בר חפני גאון ('ספר דיני מצוות הציצית'¹⁸, פרק ד') – לאחר הקיפול, שבעה חוטי לבן וחוט אחד תכלת. הרמב"ם מבאר בתשובה (בלאו סי' רפו) שיש לטוות חוט שחציו תכלת וחציו לבן, כדי שלאחר הקיפול יהיה חוט אחד בלבד תכלת.¹⁹

2. דעת הראב"ד (בהשגה על א', ו) והערוך (ערך תכלת) – שלושה חוטי לבן וחוט אחד תכלת.

3. דעת רש"י (לח. ד"ה התכלת) ותוספות (שם, וכן מא: ד"ה בית שמאי) ורוב הראשונים – שני חוטי לבן ושני חוטי תכלת.²⁰ מקור שיטת התוספות הוא מהספרי:

"כמה גדילים נעשים? אין פחות משלושה חוטים כדברי בית הלל. בית שמאי אומרים: מארבעה חוטים של תכלת וארבעה חוטים של לבן²¹... והלכה כדברי בית שמאי" (כי תצא רלד).

מקור שיטת הראב"ד הוא מברייתא אחרת בספרי:

"מכמה גדילים אתה עושה? אין פחות משלושה – דברי בית הלל. בית שמאי אומרים: שלושה של צמר ורביעית של תכלת. והלכה כבית שמאי" (שלח קטו).

18 יצא לאור על ידי הרב א' טבגר בסוף ספרו 'כליל תכלת' (ירושלים תשנ"ג).
19 יש שהקשו על שיטה זו מהגמרא (עירובין צו:) הדנה בסימנים לזיהוי תכלת כתכלת שמייועדת לציצית (שהרי נדרשת צביעה לשמה). לדעת הרמב"ם הסובר שחצי החוט לבן וחציו תכלת, לכאורה זה עצמו הוא סימן לכך שנעשה לציצית, והיה צריך להופיע שם בגמרא כסימן אפשרי להכשיר. הרב קאפח (על הרמב"ם ב', ז במהדורתו) מבאר שכך פירש הרמב"ם את הסימן 'מופסקין' המופיע שם בגמרא, כחוט שחציו תכלת, ושהדיון בגמרא הוא האם סימן זה מספיק או לא.

20 לעומת זאת במדרש שהביא רש"י עה"ת במד' ט"ז, א - חוט אחד תכלת.
21 הגר"א משנה כאן את הגירסה וגורס: 'בג' חוטין של לבן ורביעית של תכלת', כשיטת הראב"ד.

לשיטת הרמב"ם אין מקור מפורש. בהמשך נראה שייתכן שמחלוקת הרמב"ם על שאר הראשונים תלויה במחלוקות תנאים ואמוראים.

מחלוקת הראשונים במניין החוטים היא תוצאה של מחלוקת יסודית יותר, בעניין הגדרת מצוות פתיל תכלת. לדעת הרמב"ם, הגדרת המצווה דאורייתא היא לכרוך על הציצית פתיל תכלת:²²

"ולוקחין חוט צמר שנצבע כעין הרקיע וכורכין אותו על הענף... נמצאו במצווה זו שתי צוויות – שיעשה על הכנף ענף יוצא ממנה, ושיכרוך על הענף חוט תכלת".
(א', ב-ג)

"שהמצווה של תכלת שיהא הפתיל (=הכריכות) כולו תכלת".
(תשובות הרמב"ם בלאו סי' רפו)

ממילא ברור, שדי בכך שצד אחד של החוט יהיה תכלת. לדעת תוספות והראב"ד, התכלת היא מין נוסף על הלבן, במעמד מקביל לו, ולכל מין שיעור של מספר חוטים. כך בתוספות:

"וסברא הוא להשוותם" (מא: ד"ה בית שמאי (קמא)).

"כיון דתרי מיני בעי רחמנא סברה הוא להשוותן" (לח. ד"ה התכלת).

ובראב"ד בהשגה על א', ז, בעניין סדר הכריכות:

"ולמה יותר בתכלת מבלבן... אין זה כי אם שגיון גדול".²³

22 וכן בזוהר שלח קעה: "ונתנו על הכנף לא כתיב, אלא ונתנו על ציצית, דהא איהו דחפי על שאר חוטי". וכן משמע בערוך ערך תכלת: "הוא שכורך על הז", ובחינוך מצווה שפו: "שכורכין חוט התכלת על הלבן...".

23 אמנם הנצי"ב (העמק שאלה שאילתא קזז אות יא) פירש שמה שהראב"ד סובר שדין התכלת הוא בחוט אחד שלם, הוא משום שהוא סובר עקרונית כרמב"ם, שהתכלת כורכת, אלא שלדעתו נאמר שיעור בתכלת שיהיה חוט שלם. אך דברי הראב"ד בעניין סדר הכריכות צווחים שלא כך. גם מסברה, אם דין התכלת מצטמצם להיותו כורך, נראה שלשם כך סגי בכך שיטיל תכלת באופן שתהיה כריכת תכלת בצורת הציצית (הסופית). ואם כן אפילו אם צריך להיות שלם, נראה שסגי בשלמות צד אחד, שהוא חוט שלם בצורת הציצית השלמה. אבל בערוך (ערך תכלת) משמע שבאמת סובר בזה כפירוש הנצי"ב בראב"ד.

מחלוקת זו תלויה בהבנת הפסוק: "ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת". את המלה "על" ניתן לפרש בשני אופנים:

1. **על גבי** – כך יש לפרש על פי שיטת הרמב"ם.
2. **בנוסף ל** – כמו בפסוק "ויבאו האנשים על הנשים" (שמות ל"ה, כב). כך יש לפרש על פי התוספות והראב"ד.²⁴

המשכנות יעקב (א"ח סי' יג) מבאר, שהמחלוקת תלויה גם בפירוש המלה "פתיל", מלשון התפתלות. ניתן לפרש, שהחוט מתפתל בפני עצמו, וזהו דין שזורין (ספרי שלח). זהו דין בצורת החוט, ונלמד גם ללבן (שם). או ניתן לפרש שהפתיל מתפתל סביב הלבן, ואז זהו דין של כריכה, והוא דין בתכלת בלבד, כשיטת הרמב"ם. כך מצאנו שהרמב"ם מכנה את הכריכה 'פתיל' (תשובות הרמב"ם בלאו סי' רפו). משום כך הרמב"ם אינו פוסק דין שזורין (א', י; תשובות הרמב"ם שם). אין לומר בדעת הרמב"ם שהפונקציה של התכלת ככורך הוא להיות האוגדת את הציצית והיוצרת את הגדיל. שהרי אם תפקיד התכלת היה לאגוד את הציצית, לכאורה היה צריך להיות בכריכת התכלת שיעור מינימלי של חוליה של שלוש כריכות, שזהו שיעור מינימלי של גדיל, כמפורש בגמרא:

"ואפילו לא כך בה אלא חוליא אחת כשרה... וכמה שיעור חוליא? תניא רבי אומר כדי שיכרוך וישנה וישלש" (לט; וכן ברמב"ם א', ח-ט).

אולם ברמב"ם מפורש שגם אם יש פחות מחוליה אחת שלמה של תכלת, כשרה:

"ואין למנין הכריכות שכורך חוט זה שיעור מן התורה" (א', ב).

אלא יש לומר שהפונקציה של התכלת ככורך היא ליצור עיטור ונוי לציצית, בדומה לכך ש'פתיל' במקומות אחרים, שהוא דין שזור, הוא פיתול של נוי.

²⁴ על פי פירוש זה תרגם המיוחס ליונתן: 'ויתנו על אנפא (=על כנף) גוליתון שזיר דתכלא', כלומר, פתיל התכלת אינו על הציצית ממש, אלא רק על הכנף, ולפי זה פירוש "על" בפסוק הוא לא 'על גבי' אלא 'בנוסף'. וכן פירש החזקוני (במדבר ט"ו, לח) 'על' במובן 'עם'. הראב"ד בהשגה ל-ב', ח אף ביסס הלכה על פירוש זה – "והתורה אמרה על ציצית... כלומר שיהא אחרון".

"תאנא: הפוחת לא יפחות משבע [לרוב הראשונים - שבע חוליות של שלוש כריכות כל אחת], והמוסיף לא יוסיף על שלוש עשרה [כנ"ל חוליות]. הפוחת לא יפחות משבע - כנגד שבעה רקיעים, והמוסיף לא יוסיף על שלוש עשרה - כנגד שבעה רקיעין וששה אורין שביניהם. תנא: כשהוא מתחיל, מתחיל בלבן - 'הכנף' - מין כנף, וכשהוא מסיים, מסיים בלבן - מעלין בקודש ולא מורידין" (לט.).

נחלקו ראשונים בצבע החוליות, מלבד תחילה וסיום: הרמב"ם הבין מסתימת הסוגיה שכולן של תכלת (וכך פירש גם רש"י), ונימוקו הוא משום שמצוות התכלת היא בכריכה (א', ז; תשובות הרמב"ם סי' רפו). לדעת ראשונים אחרים, אין עדיפות לתכלת על פני הלבן, ולכן כורכים בשני הצבעים, חוליות או כריכות לסירוגין (ראב"ד בהשגה על א', ז; תוספות לט. ד"ה לא; ועוד). אם כן גם מחלוקת זו תלויה במחלוקת היסודית אם תפקיד התכלת הוא בכריכה או לא.

"אמר רבא, שמע מינה (מדאמרי בני רבי חייא גרדומי תכלת כשרין): צריך לקשור על כל חוליא וחוליא (מפרש לקמן כשיקדים חוט של גדיל שלש פעמים צריך לעשות קשרים). דאי ס"ד לא צריך (לעשות קשר אלא למטה לסוף הגדיל), הא דאמרי בני רבי חייא, 'גרדומי תכלת כשרין וגרדומי אזור כשרין', כיון דאישתרי ליה עילאי (היינו שהוא קשר תחתון), אישתרי ליה כולא (משתרי כל הגדיל ואין שם גדיל כלל, ואמאי כשרים). דלמא דאיקטר (כלומר ממאי דצריך להקשר בכל חוליא, דלמא הא דאמרי בני רבי חייא, ה"ק אם קשר על כל חוליא וחוליא הו גרדומין כשרין)" (לח-לט.).

המטרה הפשוטה ביותר של קשר על כל חוליה מבוארת בתוספות (לט. ד"ה לא יפחות) וברא"ש (הל' ציצית סי' טו), שהוא כדי ליצור היכר בין חוליות התכלת. זה מניח, כמובן, שכל החוליות הן של תכלת, שהרי אם צבע החוליות משתנה לסירוגין, יש היכר ממילא בין החוליות. ייתכן אמנם בדוחק להעלות השערות אחרות להסבר דין קשר על כל חוליה, כגון, שהוא כדי להגיע לחמישה קשרים, או כדי לספק ייצוב כללי לגדיל, אך לא מן הנמנע הוא שלדעת הרמב"ם היכר החוליות הוא המטרה היחידה האפשרית לדין זה. רב עמרם גאון (גאוניקה ח"ב עמ' 330), שכתב לעשות חוליות לסירוגין, אינו פוסק להלכה קשר על כל חוליה, משום שנדחתה ראיתו של רבא. אך ייתכן שהרמב"ם הבין שרבא נשאר בעמדתו, וסבר שכל החוליות הן של תכלת, ואם כן סובר רבא שתפקיד התכלת בכריכה. ייתכן שהרמב"ם ראה סוגיה זו כמקור לשיטתו. ייתכן שרב עמרם מסכים עם הרמב"ם בכך שדין קשר על כל חוליה ושאלת היות כל החוליות תכלת, תלויות זו בזו, ונחלקו רק כיצד לפסוק.

לשם בירור יסוד שיטתו של הרמב"ם בהגדרת התכלת ככורך, יש לעיין בסוגיית עייכוב בריש פרק התכלת:
לשון המשנה:

"התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת" (לח:).

ובגמרא:

"לימא מתני' דלא כרבי, דתניא: "וראיתם אתו" - מלמד שמעכבין זה את זה, דברי רבי. וחכמים אומרים - אין מעכבין. מאי טעמא דרבי? דכתיב "הכנף" - מין כנף [כלומר לבן], וכתיב "פתיל תכלת", ואמר רחמנא "וראיתם אתו" - עד דאיכא תרוייהו בחד. ורבנן, "וראיתם אתו" - כל חד לחודיה משמע. לימא [שהמשנה] דלא כרבי? ... אלא אמר רבא לא נצרכא אלא לגרדומין, דאי איגרדם (נפסקו החוטין של ציצית) תכלת וקאי לבן, ואי איגרדם לבן וקאי תכלת, לית לן בה. דאמרי בני ר' חייא: גרדומי תכלת כשרין... ומאן תנא דפליג עליה דרבי? האי תנא הוא דתניא: רבי יצחק אומר משום ר' נתן שאמר משום רבי יוסי הגלילי שאמר משום רבי יוחנן בן נורי: אין לו תכלת - מטיל לבן" (לח:-לט.).

מסקנת הגמרא היא שנחלקו רבי וחכמים אם תכלת ולבן מעכבין זה את זה בשעת עשיה, אבל לכולי עלמא לאחר שעת עשיה (=גרדומין), אין מעכבים זה את זה. בעל המאור (שבת יב. באלפס) פוסק הלכה כדעת רבי, אבל שאר ראשונים (רמב"ן שם במלחמות ועוד) פסקו כדעת חכמים. יש שהקשו על הרמב"ם מדעת חכמים. אם אין הלבן מעכב את התכלת אפילו בשעת עשיה, משמעות הדבר היא שיכול להטיל תכלת ללא לבן. אם כל מצוות התכלת היא בכריכה, כשיטת הרמב"ם, איזו משמעות יש לתכלת ללא לבן?

פסק הרמב"ם הוא:

"והתכלת אינו מעכב את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת. כיצד? הרי שאין לו תכלת, עושה לבן לבדו. וכן אם עשה לבן ותכלת, ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו - כשר" (א', ד).

כלומר, לדעת הרמב"ם, אי-עייכוב התכלת את הלבן, מתפרש בשעת עשיה, שאם אין לו תכלת עושה לבן לבדו. לעומת זאת, אי-עייכוב הלבן את התכלת מתפרש לעניין גרדומין, ואם כן בשעת עשיה - מעכב! ברור שבכך מתמודד הרמב"ם עם הקושיה שהקשינו. אך עתה מתעוררת שאלה חדשה: הרמב"ם אמנם עקבי ביחס לדברי עצמו, אך כמי פסק? לכאורה פסק לא כרבי ולא כרבנן (עיין כס"מ שם ובהל' יח)!

הרי"ף (הלכות קטנות, הלכות ציצית) משמיט לחלוטין את מחלוקת רבי ורבנן בברייתא, ומביא רק את הברייתא של ר' יוחנן בן נורי, האומרת "אין לו תכלת, מטיל לבן" (שם יא.-). נראה שהרי"ף והרמב"ם הבינו, שר' יוחנן בן נורי, המנסח רק כיוון אחד של אי-עיקוב, אינו פוסק כדעת חכמים לגמרי, שאין מעכבין זה את זה (בשעת עשייה), אלא, בעיקוב התכלת את הלבן – פוסק כדעת חכמים, שאפילו בשעת עשייה אינה מעכבת, ובעיקוב הלבן את התכלת – פוסק כדעת רבי, שבשעת עשייה מעכב.

נמצא שלריב"נ אליבא דהרי"ף והרמב"ם, אפשר לתת לבן בלא תכלת, אך לא תכלת בלא לבן. מה פשר אי-סימטריות זו? על כרחנו אנו אומרים, שדין התכלת בנוי באיזשהו אופן על דין הלבן. התכלת מהווה נדבך נוסף על הלבן ומשלימתו. אין בכך הגיון אם מצוות התכלת היא להטיל מין נוסף, במעמד מקביל ללבן, ולכן סביר לומר שלדעת ר' יוחנן בן נורי מצוות התכלת היא בכריכה²⁵.

חכמים בהכרח סוברים שהתכלת באה כמין מקביל ללבן ולא ככורך, שהרי לדעתם יכול לתת תכלת בלא לבן. לדעת רבי הלבן והתכלת יחד מהווים שם אחד, ולכן אין לדעת מכאן האם לדעתו התכלת כורכת או לא.

מהאמור לעיל יוצא, שלהבנת הרמב"ם, נחלקו חכמים ור' יוחנן בן נורי במחלוקת הראשונים אם התכלת כורכת או לא, כאשר ריב"נ סובר כרמב"ם וחכמים סוברים כתוספות והראב"ד. הברייתות בספרי, הנותנות שיעור למניין כל אחד משני המינים המקבילים במעמדם, הם כשיטת חכמים. אם כן מצאנו יסוד לשיטת הרמב"ם. אלא שעדיין יש לשאול, מניין לרמב"ם לפסוק כר' יוחנן בן נורי היחיד נגד חכמים הרבים?²⁶

25 אמנם מצאנו את אזכור התכלת כנדבך נוסף על הלבן מבחינה הלכתית אף לדעה החולקת על הרמב"ם (ראב"ד ב', ח), אבל זה רק ל'מצוה מן המובחר (לח:)', ולא לעכובא מצד עצם הגדרת המצוה.

26 נראה שלפי הרמב"ם נחלקו תנאים בעניין זה גם במקום אחר. הגמרא מא: מביאה סתירה בין שתי ברייתות באשר לדין במקרה שהטיל קלא אילן בתור לבן בטלית שיש בה תכלת. ברייתא אחת אומרת שפסול, והאחרת שלכתחילה לא יביא ואם הביא כשר. הגמרא מבארת שזה תלוי בחילוק בין טלית בת ארבעה חוטין לבין טלית בת שמונה חוטין. רש"י מבאר שישנם שני דינים השוללים קלא אילן בנוכחות תכלת (הדינים הם: דרישה של שתי מיני מראות; וגזירה מחשש להעברת הקלא אילן בתור תכלת לבגד פשתן), ואחד מהדינים הוא רק לכתחילה והשני מעכב (ישנם שני לשונות ברש"י בשאלה איזה משני הדינים הוא המעכב). הרמב"ם (ב', ח) מביא רק דין אחד: "...עושה לבן שלה משאר צבעונין חוץ מן השחור (=קלא אילן) מפני שהוא נראה כתכלת". ניסוח ההלכה הוא במישור הלכתחילה (ומשמע שטעמו משום שתי מראות). מדוע הרמב"ם לא הביא גם דין המעכב, כחדא ברייתא? צריך לומר שלדעת הרמב"ם החילוק בין טלית בת ד' לטלית בת ח' אינו רק חילוק בין מקרים שונים, אלא מדובר במנהגים שונים

"רב ורבה בר בר חנה הווי יתבי. הוה קא חליף ואזיל ההוא גברא דמיכסי גלימא דכולה תכלתא, ורמי לה תכלתא (ציצית) וגדילא מיגדיל (כל הציצית היתה גדיל ולא שייר בה ענף כלל). אמר רב: יאי גלימא ולא יאי תכלתא (משום דאין בה ענף). רבה בר בר חנה אמר: יאי גלימא ויאי תכלתא. במאי קא מיפלגי? רבה בר בר חנה סבר, כתיב 'גדיל' וכתיב 'פתיל' – או גדיל או פתיל. ורב סבר, לעולם פתיל בעינן, וההיא גדילים – למנינא הוא דאתא – 'גדיל' – שניים, 'גדילים' – ארבעה, 'פתיל' – [עשה גדיל ופותליהו מתוכר (לט.:-)].

ציציותיו של ההוא גברא היו כולן גדילים ללא ענף. הכל היה כרוך. לדעת רבה בר בר חנה זה כשר, וכן אם יהיה הכל 'פתיל', כלומר ענף ללא גדיל, יהיה כשר; ולדעת רב צריך שיהיה חלק 'גדיל', וחלק 'פתיל'. על הסבר זה של רש"י ישנן מספר קושיות: 1. הגמרא מביאה ברייתא:

"ת"ר: 'ציצית' – אין ציצית אלא ענף, וכן הוא אומר 'ויקחני בציצת ראשי' (יחזקאל ח', ג) (מב.)."

התלויים במחלוקת תנאים הזוהה למחלוקת הרמב"ם ושאר ראשונים: 'טלית בת ד' פירושה חוט אחד מתוך שמונה בכל כנף תכלת, כך שבין ארבע כנפות הבגד יש בסך הכל ד' חוטי תכלת. מנהג זה תואם את שיטת ר' יוחנן בן נורי והרמב"ם. 'טלית בת ח' פירושה שני חוטים מתוך שמונה בכל כנף תכלת, כראב"ד. הגמרא מניחה ששני המנהגים היו קיימים. הגמרא תולה את דין קלא אילן במחלוקת זו. הרמב"ם פסק שקלא אילן אינו פוסל, ואם כן פסק כברייתא השניה. מכאן שהרמב"ם הבין שלמאן דאמר טלית בת ד', קלא אילן כשר בתור לבן, ולמאן דאמר טלית בת ח', קלא אילן פסול בתור לבן. לפי זה יהיה מובן שהרמב"ם יביא רק את הדין אליבא דשיטתו. ההסבר לזה הוא שאם התכלת היא מין נוסף במקביל ללבן, אז הלבן בהכרח אינו יכול להיות תכלת, שהרי התורה אמרה לתת שני מינים (סברה דומה לזו עולה בתוס' לח: ד"ה מידי בסופו, אלא ששם זה רק לגבי תכלת כשרה ממש, וכאן אנו מדברים על גוון התכלת, ואפילו קלא אילן). לעומת זאת אם התכלת משמשת פונקציה שונה מהלבן, אין מניעה עקרונית לכך שגם הציצית (=הלבן) תהיה תכלת (כפי שאמנם קורה לשיטת הרמב"ם בחוט התכלת, כפי שיבואר בהמשך). אמנם לכתחילה, כדין בתכלת (ולא כדין בלבן), רצוי שייראה על פני צבע אחר, ולכן לכתחילה לא יטיל קלא אילן, וזהו הדין של הברייתא הסוברת טלית בת ד', וזהו הדין שפסק הרמב"ם. לפי מהלך זה, הגמרא מ. האומרת שקלא אילן כשר בתור לבן, היא אליבא דהברייתא הסוברת טלית בת ד', כדעת הרמב"ם ובניגוד לברייתא הסוברת טלית בת ח' שהיא אליבא דהראב"ד. ייתכן שגם מכאן ראה הרמב"ם סמך לשיטתו לפסוק כריב"נ.

וכן בספרי (שלח):

"ועשו להם ציצית - שומע אני יעשה כולה ציצית, ת"ל 'גדילים'. שומע אני יעשה כולה גדילים, ת"ל ציצית. הא כיצד? שתהא גדילה יוצאה מן הכנף וציצית מן הגדילה".

דין ענף נלמד מהמלה 'ציצית', והבריייתות הנ"ל קשות לרבה בר בר חנה. גם לרב קשה, מדוע נזקק ללמוד מ'פתיל'? (קושיית התוספות לט: ד"ה או).

2. הגמרא מסיימת בדעת רב "עשה גדיל ופותליהו מתוכו". בראשונים ניתנו כמה פירושים לכך:

א. רש"י – חוט של כרך יהא מן המניין. פירוש זה מתאים מילולית ללשון הגמרא, אך לא ברור מה עניין זה לענייננו. מדוע השמיע לנו רב דין זה בהקשר זה?

ב. רש"י בלישנא אחרינא – תנה פתיל ענף למטה. הקשו התוספות (ד"ה ופותליהו), הרי גם זה נלמד מדין ענף מ'ציצית'. כמו כן לא ברור כיצד תואם פירוש זה את המלה 'מתוכו'. לכאורה היה צריך לומר 'ופותליהו ממנו', או 'אחריו'.

ג. תוספות – קיפול החוטים בבגד. לא ברור מה פירוש 'מתוכו' (לכאורה היה צריך להיות 'אל תוכו'), וכן מה הקשר לענייננו.

המשכנות יעקב²⁷ (או"ח סי' יג) במהלך מבריק, מבאר את הגמרא באופן אחר. לדעתו אין פירוש 'גדילא מיגדיל' שעשה רק גדיל, אלא שאת הגדיל עשה לא על ידי כריכה אלא על ידי קליעה כעין 'מעשה עבות', 'שזהו פירוש גדיל בכל מקום'. כך מצינו במשנה שבת י', ו' 'הגודלת', כלומר, הקולעת שערות. המלה 'גדלים' מתורגמת בתרגום אונקלוס במשמעות קליעה ('כרוספדין', מהיוונית *νοδισσάρ'κ*²⁸). לדעת רבה בר בר חנה 'או גדיל או פתיל', כלומר, אין קפידא באופן האגידה אם תהיה בכריכה או בקליעה. לדעת רב, 'לעולם פתיל בעינן', כלומר, כריכה, וההיא 'גדילים' למניינא אתא, כלומר, רק לעצם זה שיש מספר חוטים אגודים (ארבעה), ולא לאופן האגידה. 'פתיל' – עשה גדיל ופותליהו מתוכו, כלומר אגוד מספר חוטים, וכרוך אותם בחוט אחד מתוכם – חוט של כרך יהא מן המניין. בכך נפתרו כל הקושיות.

27 המשכנות יעקב הרחיב והעמיק בענייני ציצית באופן מיוחד. ועיין 'מבית מדרשו של הרב', עמ' עו, שמביא בשם הרב ז"ל שדברי המשכנות יעקב לדיני ציצית הם כדברי ראשון, ושצריך לקרוא תשובותיו כל שורה ושורה.

28 וכן בשבעים תורגם *στρεπτα*. באנצקלופדיה מקראית ערך גדל הפירוש הוא מלשון קליעה, אבל במילונים יווניים שראיתי משמעות הקליעה איננה בלעדית.

לדעת המשכנות יעקב, כך פירש הרמב"ם את הסוגיה. וכן מדויק בתשובת הרמב"ם (בלאו סי' רפו) שקורא לחלק הכרוך, 'פתיל'. לפי פירוש זה, לדעת רב, שהלכה כמותו, יש לכרוך דווקא, מהפסוק 'פתיל', שהוא דין התכלת, 'פתיל תכלת'. זהו סמך מפורש לשיטת הרמב"ם. הרמב"ם פסק כר' יוחנן בן נורי נגד חכמים, משום שרב קאי כוותיה.

לפי תפיסת התוספות והראב"ד, שלכל מין מניין בפני עצמו, קצת קשה מהברייתא המופיעה בגמרא, שבניגוד לברייתות בספרי, לא פָּרטה כמה חוטים מכל סוג, אלא סתמה ארבעה חוטים. לכאורה זה כמו לומר שבסוכות נוטלים שבעה דברים. לפי הרמב"ם זה מובן: מהדרשה 'ופותליהו מתוכו', עולה כי לרמב"ם חוט התכלת כלול במניין הציצית. אין לפרש זאת באופן טכני, שהמספר שנאמר כלל גם את התכלת וגם את הלבן, אלא נראה שגזירת הכתוב זו מלמדת דין עקרוני, שאחד מחוטי הלבן הוא חוט התכלת (ה'לבן' אינו צריך להיות בצבע לבן דווקא – רמב"ם א', א). כלומר, אין מצוות התכלת מגדירה חוט חדש, אלא בחוט אחד מחוטי הלבן מתקיים גם דין התכלת. בחוט התכלת מתקיים גם דין חוט מחוטי הלבן וגם דין התכלת. הברייתא הסותמת 'ארבעה חוטים' נותנת את שיעור מניין דין הלבן.

לדעת התוספות והראב"ד, וכן לדעת חכמים ורבה בר חנה והספרי אף אליבא דהרמב"ם, הסוברים שהתכלת היא מין נוסף במעמד מקביל ללבן, ושפירוש 'פתיל' הוא חוט (שזור), מסתבר שינהג דין התכלת בחוטים (נפרדים) מהלבן. התורה אמרה לעשות ציצית (לבן), ובנוסף לתת חוט(ים) תכלת. יש שיעור מסוים למניין חוטי הלבן, ושיעור מסוים למניין חוטי התכלת. לדעת הרמב"ם חלוקה הברייתא המובאת בגמרא, הסוברת שדין הלבן בעצמו הוא ארבעה חוטים, ושבחוט התכלת מתקיים גם דין הלבן, על הברייתות בספרי, הסוברות שדין התכלת ודין הלבן נוהגים בחוטים נפרדים. מחלוקת זו בין הברייתות היא מחלוקת ר' יוחנן בן נורי ורב על חכמים ורבה בר בר חנה.

לפי תפיסת התוספות והראב"ד (וחכמים ורבב"ח והספרי, אף אליבא דהרמב"ם), ההיגיון אומר שכאשר נותן לבן ללא תכלת, יתן רק כמניין הלבן (שני חוטים לתוספות, שלושה לראב"ד), וכך באמת כתבו התוספות (לח. ד"ה התכלת) שצריך היה לומר מסברה. אולם הם הביאו ראיות שאין הדבר כך, אלא נותן ארבעה חוטי לבן. התוספות נדחקו בהסברים שונים ליישוב העניין.²⁹ הרמב"ם אינו צריך להדחק

²⁹ תוספות שם מתרצים שמדרשת 'גדיל גדילים' נלמד שצריך ארבעה חוטים על כל פנים, גם כאשר יש לבן ולא תכלת, וגם כאשר יש תכלת ולא לבן (על פי מה שביארו בהוה אמינא של

בתירוצי התוספות, ולכן הראיות שהביאו התוספות לכך שיש לתת ארבעה חוטים כאשר אינו נותן תכלת, מהוות בעצם סיוע לרמב"ם.

לפי תפיסת הרמב"ם, דין גרדומין של אי-עיקוב התכלת את הלבן, כלומר, הדין שאם נתגרדם התכלת ונשאר הלבן, כשר, לא יוכל להתקיים, שהרי גרדום חוט התכלת הוא גם גרדום אחד מחוטי הלבן, ולכן בהכרח אם נתגרדם חוט התכלת, אף על פי שנשארו יתר חוטי הלבן – פסול. ובאמת כך יש לדייק ברמב"ם:

ר"ת (לח: ד"ה אלא, וברא"ש סי' ז) סובר שדין גרדום עד כדי עניבה הוא פרט בתוך דין גרדומי המינים, כלומר, שמין אחד יכול להתמעט בתנאי שבמין המגורדם יש כדי עניבה (ובתנאי שהמין השני הוא שלם). הרמב"ם בוודאי אינו סובר כן, שהרי בסוף פרק א' (הלכה יח) הרמב"ם הביא את הדין של גרדום עד כדי עניבה מבלי לתלותו בשלמות מין אחד. מכאן שהרמב"ם סובר כר"י³⁰ והרא"ש, שדין גרדומין עד כדי עניבה הוא דין עצמאי. לפי זה, גם דין גרדומי מינים שהעלתה הגמרא בדעת רבי, הוא דין עצמאי, ואינו תלוי בכדי עניבה. לעניין גרדום הלבן, זהו הדין שפסק הרמב"ם בהלכה ז, שאם נתמעט הלבן עד הכנף כשר. מכאן שהרמב"ם אינו סובר כדעת ר"י והרא"ש, המפרשים שדין גרדומי מינים הוא רק לדעת רבי, הסובר שתכלת ולבן הן מצווה אחת, אבל להלכה הן שתי מצוות, ואין דין גרדומי מינים. אלא הרמב"ם סובר כר"ת, הסובר שדין גרדומי מינים מתקיים להלכה (ואכן הרמב"ם מונה תכלת ולבן מצווה אחת – סהמ"צ כלל (שורש) יא; עשה יד; כותרת להלכות ציצית; א', ה). אולם הרמב"ם אינו מביא להלכה בשום מקום את הדין שאם הלבן קיים, יכול התכלת להתגרדם אף עד פחות מכדי עניבה. ובהלכה יח, בדין גרדום הציצית, אין הרמב"ם מחלק בין גרדום חוט התכלת (כלומר כשיש לבן, שהרי לא ניתן לתת תכלת ללא לבן, כפי שמדויק כבר בהלכה ז) לבין גרדום חוטי הלבן (כשאין תכלת, שהרי גרדום הלבן

הגמרא שחיסר מצווה דלבן, שאעפ"כ מועיל להכשיר התכלת בכך שיהיו ארבעה חוטים). כלומר, יש שלושה דינים: דין ארבעה חוטים, דין שניים (מתוכם) לבן, ודין שניים (מתוכם) תכלת. בתוספות לח: ד"ה אלא, כתבו התוספות שכאשר אין לו תכלת, נותן שניים לבנים נוספים על דין הלבן, 'משום תכלת' (גם לדעת ר"י שם יש דין שני חוטים משום תכלת, שהרי מה שפסול לדעתו בחוט אחד פחות מכל"ע הוא רק משום שלרבנן הן שתי מצוות), כלומר יש ארבעה דינים: דין ארבעה חוטים, דין שניים (מתוכם) לבן, דין שניים (מתוכם) 'משום תכלת', ודין שיהיו אותם שניים תכלת. הדין האחרון הוא שאינו מעכב.

ה"מ בתוס' וברא"ש הוא ר"י, כפי שמתבאר מהמרדכי סי' תתקלט. אמנם מה שכתב במרדכי³⁰ בהמשך ליישב את ר"י, אינו נראה בדעת ר"י, גם מסברה וגם מדברי הרא"ש ותוס'.

כשיש תכלת, שכשר, נתפרש כבר בהלכה ד³¹ להקל בגרדום התכלת עד פחות מכדי עניבה, אלא משמע שבכל מקרה צריך כדי עניבה. אם כן מוכח שלדעת הרמב"ם, דין גרדום מין התכלת אינו מתקיים להלכה. והביאור הוא כמו שאמרנו, משום שלדעת הרמב"ם חוט התכלת הוא גם חוט מחוטי הלבן, ומשום כך כאשר נתגרדום התכלת, הרי נתגרדום גם חוט אחד מחוטי הלבן.

מכאן שאליבא דהרמב"ם, דעת רבי, המכשיר גרדומין בשני הכיוונים, היא שאין חוט התכלת מחוטי הלבן. לכן לכאורה מסתבר שלדעת רבי אין התכלת כורכת, כדעת חכמים ובניגוד לדעת ר' יוחנן בן נורי (אלא שסובר שבשעת עשיה מוכרח לתת את שניהם יחדיו).

את שיטת ריב"נ, רב והרמב"ם ניתן להבין באחד משני אופנים:

1. בדין התכלת אין בכלל זהות של חוט, אלא רק פונקציה של כריכת תכלת, ולכן די שהצד הכורך יהיה תכלת³²; או
 2. יש לתכלת זהות של חוט, וצריך להיות שלם, אלא שמכיוון שדין התכלת הוא בכריכה, הרי שהדין מתאר את צורת הציצית הנוצרת השלמה ולא את החפצא שעמו נעשה מעשה ההטלה; והתכלת הוא חוט שלם בצורת הציצית הסופית, שהוא צד אחד של החוט המקורי (בדומה לכך ששיעור ארבע אצבעות מתייחס לציצית העשויה ולא לחוטים לפני הטלתם).³³
- לפי הכיוון השני, צריך לחדש, שעל אף שהן לתכלת והן ללבן ישנן זהויות מוגדרות בפני עצמן, שני הדינים יכולים להתקיים בחפצא אחד של חוט. זה מחודש, שהרי לא ברור שניתן בכלל לומר ששני דינים המוגדרים כמחדשים חפצות מוגדרות יכולים להתקיים יחד באותו החפצא.

31 הכס"מ הקשה, איך אומר הרמב"ם בהלכה ד שאם נתמעט הלבן עד הכנף כשר, והלא בהלכה יח כתב הרמב"ם שאם נפסק אפילו חוט אחד מעיקרו, פסול. אולם נראה שאין בקושיה זו ממש, אלא ברור שבהלכה יח סמך הרמב"ם על הלכה ד, ועל סמך הלכה ד מובן שהלכה יח מדברת על מקרה שאינו יכול לסמוך על שלמות התכלת – כגון שאין לו תכלת, או שנתגרדום התכלת.

32 לפי זה, די שהחלק הכורך יהיה תכלת, אפילו הוא פחות מצד אחד שלם של החוט, כגון שהקצה של צד התכלת הממשיך לתוך הענף, הוא לבן. מו"ר הרב אהרון ליכטנשטיין שליט"א נוטה לצד זה, ואמר שלפי זה, חוט הצבוע מבחוץ, כאשר בתוך עביו הוא לבן, יהיה כשר לרמב"ם, שהרי מראה של כריכה יש כאן.

33 הבנה זו אינה סותרת את דין גרדומי תכלת האומרת שדין התכלת נאמר רק בשעת עשיה.

ניתן להביא ראיה לכיוון הראשון מדרשת הגמרא 'ופותליהו מתוכו', שעל פי מה שביארנו, פירושו הוא שחוט של כרך יהא מן המניין. משמע שלא זו בלבד שהתכלת והלבן יכולים להתקיים שניהם בחוט אחד, אלא אף שצריך להיות דווקא כך. אם לתכלת יש זהות בפני עצמו של חוט (בין אם מצד אחד, כפי ההבנה השניה, בין אם משני צדדים, כדעת הראשונים האחרים וכחכמים וכרבה בר בר חנה), קשה, מדוע לא יוכל להטיל את התכלת כחוט בפני עצמו, נוסף על הלבן? אך אם אין בדין התכלת הגדרה של חוט אלא רק מראה כריכה של תכלת (כהבנה הראשונה הנ"ל), מובן שאין להטיל חוט נוסף שהוא מיותר על פי דין (ראה סנהדרין פח:-פט.).

ידועים דברי המדרש בקרח:

"...קפץ קרח ואמר למשה: טלית שכולה תכלת, מהו שתהא פטורה מן הציצית? אמר לו: חייבת בציצית. אמר לו קרח: טלית שכולה תכלת אין פוטרת עצמה, ארבע חוטין פוטרות אותה?"
(במ"ד י"ח, ג; ירושלמי סנהדרין י', א ורש"י במדבר ט"ז, א, בשינויים).

טענת קורח מתיחסת לתכלת, אך מסקנתו ממנה היא 'שתהא פטורה מן הציצית', ומשמע שתהא פטורה גם מלבן. המדרש מניח שכל תפקיד הלבן בציצית הוא רק בהקשר התכלת, ואם אין צורך בתכלת, אין צורך בלבן. ברור שטעותו של קורח איננה בעניין היחס בין תכלת ללבן, ולכן מדובר בהנחה בסיסית של המדרש שאינה נוגעת לחטאו של קורח.

המדרש מניח שבלא תכלת אין להטיל לבן, כלומר, התכלת מעכבת את הלבן (בשעת עשיה), ואם כן המדרש סובר כרבי. אך במדרש נאמר יותר מזה, שהלבן הוא בעל משמעות ונצרך רק בהקשר התכלת. סביר אם כן שהלבן והתכלת יוצרים יחד חפצא אחד שהתכלת בו היא הדומיננטית, והלבן משמש את התכלת. נראה, שמדובר בתפיסה הרואה את התכלת ככורכת על הלבן, כאשר הלבן משמש בסיס לכריכת התכלת. גם ריב"נ רואה את התכלת ככורכת, אך לריב"נ יש להטיל לבן גם בלא תכלת, בניגוד לתפיסת המדרש. על כרחנו המדרש הוא אליבא דרבי, והמדרש סובר אליבא דרבי שהתכלת כורכת.

אלא, שלעיל נסינו להוכיח שרבי מסכים לשיטת חכמים שאין התכלת כורכת, מדין גרדום תכלת (המובא בגמרא לדעת רבי), המניח אפשרות של גרדום התכלת ללא גרדום הלבן, בניגוד לתפיסת ריב"נ האומרת 'ופותליהו מתוכו', שחוט התכלת הוא גם חוט לבן. ייתכן אמנם שהגמרא והמדרש פירשו את דעת רבי באופנים שונים, אך נאמר שאפושי מחלוקת לא מפשינן לחנם, נהיה מוכרחים לומר ששיטת רבי היא

שהתכלת כורכת (כריב"נ), אלא שחוט התכלת יכול להיות נוסף על חוטי הלבן, ולא זהה עם אחד מהם (בניגוד לריב"נ). ואם כן מניין לרב לחדש דין 'פותלהו מתוכו' ולומר שריב"נ, שסובר גם הוא שהתכלת כורכת, חולק על נקודה זו? ונראה לומר, שהשאלה, האם התכלת היא אחד מחוטי הלבן דווקא או חוט עצמאי שיכול להיות חוט נפרד, תלויה בשאלה האם התכלת מעכבת את הלבן (בשעת עשייה), באופן שאם ורק אם התכלת מעכבת את הלבן, היא יכולה להיות חוט עצמאי נוסף הכורך, באופן שדין גרדומין יכול להתקיים. ונראה להסביר כך את יסוד המחלוקת:

לרבי, עיקר הקיום בציצית הוא בתכלת, והלבן בסיס לו. לריב"נ הקיום הבסיסי הוא בלבן והתכלת מספקת רובד נוסף של קיום על ידי תוספת מראה ללבן. לכן, לדעת רבי יש לתכלת, שבו עיקר הקיום, זהות עצמאית של חוט, ולכן הוא יכול להיות חוט בפני עצמו. לריב"נ התכלת היא רק תוספת עיטור ללבן, ולכן אין לו דין עצמאי של חוט, ואין להוסיף חוט על המניין. כמו כן, לרבי לא שייך לתת לבן בלא תכלת, ולריב"נ צריך להטיל לבן אף כאשר אין לו תכלת.

לחכמים, התכלת והלבן אינם יוצרים יחד קיום אחד, ולכן אין לשאול את השאלה, באיזה מהחלקים עיקר הקיום, אלא לכל אחד קיום עצמאי.

לא כתוב בפסוק שעל פתיל התכלת להנתן ישירות בכנף הבגד. לכן נראה שהטעם לכך שחוט התכלת צריך להיות קשור לבגד יחד עם שאר חוטי הציצית, לדעת חכמים הוא משום שלומדים מהלבן לתכלת, משום שהתכלת מתפקדת באותו אופן שבו מתפקד הלבן ("על ציצת הכנף" במשמעות 'נוסף על ציצית הכנף'). אף לדעת ריב"נ חוט התכלת צריך להיות קשור לבגד משום שהתכלת הוא גם חוט מחוטי הלבן. לפי זה נראה שלרבי כאשר חוט התכלת הוא חוט נוסף על חוטי הלבן, אין חוט התכלת צריך להיות מחובר לבגד כלל אלא רק כורך על הלבן המחובר בבגד, שהרי נאמר לתת את פתיל התכלת על ציצית הכנף ולא נאמר לעשותו על הכנף עצמו.³⁴

"יתיב רבה וקאמר משמיה דרב: 'חוט של כרך עולה מן המנין'. אמר ליה רב יוסף: שמואל אמרה ולא רב" (ל.ט).

נראה שרב יוסף הבין שהלשון 'עולה מן המנין' משמעה שאמנם יכול להיות מן המנין אך לא מוכרח להיות כך, אלא יכול גם להיות חוט נפרד. זה מנוגד לתפיסת רב

34 שםא זו דעת הזוהר שלח קעה: "ונתנו על הכנף לא כתיב, אלא ונתנו על ציצית, דהא איהו דחפי על שאר חוטין".

שאמר 'ופותליהו מתוכו', כלומר, יהא מן המניין דווקא, ולא כחוט נפרד. ולכן אמר רב יוסף לרבה שלא רב אמרה, משום שלא יכול היה לאמרה, אלא אמרה שמואל.³⁵ לפי זה, שמואל, הסובר שיכול להיות מן המניין, אבל יכול גם להיות חוט עצמאי נפרד, סובר כרבי. ובאמת כבר הוכיח בעל המאור (שבת יב. באלפס) ששמואל סובר כרבי (ומשום כך פסק בעל המאור כרבי) מהגמרא לעיל לח.:- שמניחה שדברי שמואל בפרשנות המשנה מוסבים על שיטת רבי, ומשום כך מביאה את דבריו במסגרת הדיון ביישוב דעת רבי עם המשנה, למרות שלא מפורש ששמואל נשאל דווקא על שיטת רבי: "לימא דלא כרבי... אמר רמי בר חמא... איתמר נמי, אמר ליה לוי לשמואל: אריוך, לא תיתיב אכרעך עד דמפרשת לי להא מילתא, 'התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת' מאי היא? אמר ליה: לא נצרכא...". במקביל, נפרש באופן דומה את המשך הגמרא שם:

"יתיב רבא וקא אמר משמיה דשמואל, 'תכלת שכרך רובה כשרה'. אמר ליה רב יוסף, רב אמרה ולא שמואל".

לרבי, ששמואל סובר כמותו, אין הלבן אלא בסיס לתכלת, ולכן לא סביר להצריך צורה מסוימת לציצית, אלא רק שתהיה התכלת כורכת על חוטי לבן. לפי זה, הברייטא המגדירה ציצית כענף אינה מתיישבת עם תפיסת רבי, אלא רק עם תפיסות חכמים וריב"נ. לרבי, אין צורך לשלשל ענף מהציצית, ולכן תהיה הציצית כשרה אפילו אם כרך את כולה, ולא רק אם כרך את רובה. לכן אמר רב יוסף שלא שמואל אמרה אלא רב.

נמצאנו למדים שישנה מחלוקת תנאים משולשת אליבא דהרמב"ם: לחכמים (וכן דעת הספרי ורבה בר בר חנה), הלבן והתכלת הם בעלי קיום עצמאי כל אחד, והם בעלי מעמד שווה במצווה. לריב"נ (וכן דעת רב), הבסיס הקיומי במצווה הוא בלבן, כאשר מראה התכלת הכורכת והמעטרת את הלבן מהווה נדבך נוסף בקיום המצווה. לרבי (וכן דעת שמואל), עיקר הקיום הוא בתכלת הכורכת, והלבן משמש אותה ומהווה לה בסיס.

ננסה להסביר את אופי קיום מצוות ציצית, כלומר, משמעותו הערכית ההלכתית, לאור שיטות אלו, מתוך הנחה שההגדרה הצורנית של יחסי חלקי המצווה משקפת את אופיה הקיומי:

35 השווה סוכה יא: "אמר ליה רב הונא: הכי קאמינא לך, דשמואל אמרה ולא רב, דרב אכשורי מכשר".

בפסוקים מתוארת הציצית כמביאה לזכירת המצוות. בגמרא ישנן שתי ברייתות המבארות את היסוד הרעיוני של ציצית ותכלת באופן שבו הציצית מזכירה מלכות שמים, ושתייהן בשם ר' מאיר:

"תניא, היה ר' מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע לכסא הכבוד, שנאמר: 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר' (שמות כ"ד, י), וכתוב: 'כמראה אבן ספיר דמות כסא' (יחזקאל א', כו)" (מג; בשינויים בחולין ט; סוטה יז; ספרי שלח; במ"ד ד', יג; י"ז, ה).

"תניא, היה רבי מאיר אומר: גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת. משל למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שאמר לשני עבדיו – לאחד אמר: הבא לי חותם של טיט, ולאחד אמר: הבא לי חותם של זהב. ופשעו שניהם ולא הביאו. איזה מהן עונשו מרובה? הוי אומר, זה שאמר לו הבא לי חותם של טיט ולא הביא" (מג;).

הברייתא הראשונה רואה את התכלת כמזכירה את כסא הכבוד. כלומר, עניין התכלת הוא ראיית פני שכינה על ידי דימוי הצבע (בספרי שלח המקביל לברייתא זו: "...שכל המקיים מצות ציצית, מעלים עליו כאלו הקביל פני שכינה, שהתכלת דומה לים..."), וזהו האופן שבו התכלת מזכירה מלכות שמים.

הברייתא השניה רואה את הציצית כ'חותם'. כבר ביארנו בחלק הראשון של המאמר את הדימוי על פי הגמרא בשבת (נח). ודברי התוספות כאן: "מה שמדמה חותם של טיט לציצית – שכן עושין לעבדים, והציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקב"ה...". כלומר, הציצית היא סימן לישראל שהם עבדי ה', וזהו האופן שבו יש זכירת מלכות שמים בציצית.

דימוי הלבן לחותם של טיט והתכלת לשל זהב, מבואר על ידי רש"י והרמב"ם (ב', ט) כמתייחס לנדירות היחסית של התכלת. אך נראה ברור שיש גם רובד נוסף: הלבן מצד מראהו מהווה סימן רק לעצם מעמד עבדות האדם, כאשר העובדה שהעבדות היא לה' אינה רמוזה בעצם מראה הלבן, אלא הרואה צריך להשלים מידע זה בעצמו (מנהג חמשה קשרים כנראה נועד להשלים חסרון זה, כפי שיבואר בחלק הבא של המאמר). התכלת, לעומת זאת, בהדרה ובתפארתה מהווה סימן לנכבדות האדון, כחותם של זהב שהוא סימן לכך שאין הלוש אותו עבד של אדם פשוט אלא עבד המלך.

לתפיסת הברייתא השניה, ברור שיש משמעות ללבן אף ללא תכלת. ולא זו בלבד, אלא נראה שעיקר משמעות הציצית היא בעצם הטלת החותם והמצאותו, גם ללא מראה מסויים. מתוסף רובד על משמעות בסיסית זו על ידי זה שהחותם הוא של זהב, ללמד שהחותם הוא סימן לעבדות למלך. תפיסה זו מתאימה בדיוק לשיטת

ריב"נ, הסובר שהלבן הוא הנדבך הבסיסי במצוה, והתכלת רובד נוסף, הבנוי על הלבן. קיום מצוות הלבן, כלומר, משמעותו הערכית, הוא כחותם של טיט, והציצית עם עיטור התכלת הוא חותם של זהב.

רבי, הסובר שעיקר הקיום הוא בתכלת, סובר כברייתא הראשונה, ורואה את התכלת כבאה להזכיר את כסא הכבוד. התכלת מזכירה מלכות שמים על ידי שהמסתכל בה נזכר בשכינה המסומלת על ידי הרקיע וכסא הכבוד. בהקשר זה, הלבן הוא חסר משמעות, אלא כבסיס לתכלת.

הברייתא השניה, כאמור, מתאימה רק לשיטת ריב"נ ולא לשיטת רבי. אך נראה שהברייתא הראשונה יכולה להתאים לשתי השיטות. ומוכרחים אנו לומר כן, שהרי לדעת רב והרמב"ם הלכה כריב"נ, וקשה לומר שהברייתא הראשונה הנפוצה כל כך בש"ס ובחז"ל בכלל תהיה דלא כהלכתא. לרבי, הברייתא הראשונה מגדירה את עיקר הקיום בציצית, שעל ידי מראה התכלת יש אזכור כסא הכבוד. לריב"נ, יש לומר כך: הלבן הוא חותם של טיט – סימן לעבדות האדם, בלא רמז לזהות האדון. התכלת מהווה סימן לעבדות האדם לה' דווקא, בשני אופנים – ראשית, הפאר וההדר שבו מהווים סימן לנכבדות האדון, ומלמדים שהאדם השובש ציצית עם תכלת הוא עבד המלך. שנית, הגוון המסוויים של התכלת הדומה לרקיע מזהה איזה מלך הוא האדון – המלך היושב על כסא הכבוד. משל למה הדבר דומה, לעבד שהביא חותם של זהב שחרוט עליו שם המלך.

סיוע להבנה זו ניתן להביא מלשון הברייתא: "מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין?" משמע שהצורך בצבעונין ברור, ולא בא ר' מאיר אלא להסביר מדוע תכלת ולא צבען אחר. זה מובן לדברינו, שהצורך בצבעונין בכלל הוא משום הפאר וההדר המגדירים את האדם כעבד המלך, ור' מאיר מוסיף שהתורה בחרה את התכלת דווקא כדי שהציצית תלמד על כך שהאדם הוא עבד המלך היושב על כסא הכבוד, מלך העולם. בעוד שלפי רבי, אין משמעות כלל לצבען אחר בהקשר של ציצית.

ר' מאיר, ששתי הברייתות נאמרו בשמו, סובר כריב"נ.

לדעת חכמים, הרואים בלבן ובתכלת קיומים עצמאיים, הלבן הוא בוודאי חותם של טיט; אך התכלת כקיום עצמאי לא יכול להיות חותם של זהב, שהרי אם התכלת לבדו הוא כבר חותם של זהב, לשם מה צריך חותם של טיט? אלא על כרחנו שלחכמים קיום התכלת הוא אזכור כסא הכבוד, כברייתא הראשונה.³⁶

36 הרמב"ם בסהמ"צ כלל (שורש) יא מנמק את היות הלבן והתכלת מצווה אחת, אע"פ שאינם מעכבים זה את זה, משום שלהם 'ענין אחד', כלומר קיום אחד. לפי זה יתכן שזהו רק לריב"נ ולרבי, אבל לחכמים תהיינה שתי מצוות. וכן משמע דעת ר"י בתוספות לח: ד"ה אלא וברא"ש

אמרנו שריב"נ ורבי מסכימים על כך שהתכלת כורכת. לריב"נ, בלבן יש קיום של חותם של טיט, ומראה התכלת נותן עיטור ונוי לציצית, וכך יוצר עמה חותם של זהב. לרבי, הלבן משמש רק בסיס לתכלת ובו עצמו אין קיום, ועיקר המצווה בתכלת. ייתכן שלרבי תפקיד הלבן הוא להיות המשך לבגד, כדי שתכרוך התכלת על הבגד. התכלת אמורה לסמל את השכינה השורה על האדם הלובש אותה, ולשם כך צריכה התכלת להתלבש על הבגד. זה מתבצע על ידי כך שהתכלת נכרכת על גדיל היוצא מן הבגד. אפשרות אחרת היא, שתפקיד הלבן לרבי הוא כדי שתהיה התכלת נכרת על פניה. לפי אפשרות זו אפשר לפרש את דברי שמואל, האומר שלרבי צריך לכתחילה להקדים לבן לתכלת, ואם לא הקדים, לית לן בה, שלכתחילה יש לקשור ציצית לבגד ולכרוך תכלת על הלבן, אבל בדיעבד ניתן לקשור את התכלת לבגד ולכרוך עליה את הלבן. העיקר הוא שיהיו שני מינים כרוכים יחד, ומחברים איכשהו לבגד.

ישנם מספר נקודות דמיון בין הציצית לבגדי כהונה. בשני תחומים אלו אנו מוצאים (פתיל) תכלת, ובשניהם הותר שעטנז. כמו כן, בגמרא (מג.) יש הוה אמינא שכהנים יהיו פטורים מציצית, משום שיש להם היתר אחר בשעטנז. אף דחיית הגמרא את ההוה אמינא מקבלת אותה לעניין זמן העבודה במקדש בלבד. ברור אם כן, שהתכלת ממלאת תפקיד מקביל לבגדי כהונה. הציצית היא מעין בגדי כהונה חוץ למקדש. מהי משמעות הקבלה זו?

אם הציצית היא חותם, סימן עבדות, אז משמעות ההקבלה היא שבגדי הכהונה אף הם מהווים "בגדי שרד לשרת בקדש" (שמות ל"ט, א), סימן לכך שהכהנים במקדש הם עבדי ה' היותר קרובים לו. ציצית היא חותם עבדות, ובגדי כהונה הם מדים של עבדי המלך הקרובים.

אם התכלת היא רמז לכסא הכבוד, אז משמעות ההקבלה היא שבגדי הכהונה הם גם 'בגדי הקדש' (שם) ובאים לציין את קדושתו היתירה של הכהן הנובעת מהקרבה היתירה של הכהן לשכינה.

"למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדשים לאלהיכם" – הסיפא בענין קדושת האדם, יכולה להתפרש כהמשך הדברים האחרונים, והקדושה נובעת מ'כל מצותי' הבאים בעקבות הציצית; או כמתייחסת לפרשה בכללותה, והקדושה קשורה

סי' ז, שלחמים הן שתי מצוות. לפי זה, ייתכן שהרמב"ם יודה לר"י שדין גרדומי מינים הוא לרבי ולא לחכמים, אלא שהרמב"ם פוסק כריב"נ, ולכן פוסק דין גרדומי מינים בגרדום הלבן ולא בגרדום התכלת.

לציצית. אם קיום הציצית הוא כחותם עבדות, לכאורה אין עניין לקדושה בהקשר ישיר לציצית. אבל אם קיום מצוות הציצית הוא קבלת פני שכינה, ייתכן שהציצית באה לקדש את האדם. על ידי שהאדם מטיל תכלת בבגדו, נראה עליו כבוד ה', שורה עליו שכינה, ובכך הוא מתקדש.³⁷ בספרי (פיסקא קטו) נחלקו בזה רבי וסתמא דספרי, כאשר אכן רבי הוא הסובר שהקדושה מתייחסת לציצית: "והייתם קדושים לאלהיכם" – זו קדושת כל המצות... במה ענין מדבר בקדושת כל המצות. רבי אומר זו קדושת ציצית... מגיד שהציצית מוסיפה קדושה לישראל".

37 עיין בברייתא מסכת ציצית, וברמב"ן בתורת האדם (מהדורת רא"ז מלצר כה.; מהדורת שוועל עמ' ק) הדן בה, לגבי שיטה תנאית הסוברת שיש קדושה בחפצא של ציצית עצמה.

חלק שלישי – הגדרת התכלת וחידושה

- א. הצורך בחלזון**
- ב. זיהוי החלזון**
- ג. גוון התכלת ובהירותו**
- ד. אפשרות חידוש התכלת וחובתה**

א. הצורך בחלזון

"אמר ליה אבבי לרב שמואל בר רב יהודה: הא תכילתא היכי צבעיתו לה? אמר ליה: מייתנין דם חלזון..." (מב:).

וכן בברייתא:

"ת"ר: חלזון זהו... ובדמו צובעין תכלת" (מד:).

מפורש בברייתא ובגמרא שהשתמשו בחלזון להפקת תכלת. יש לברר האם זהו דין מעכב. הגוון הנכון בוודאי לא מספיק, שהרי קלא אילן, שהוא צבען הדומה לתכלת (בבא מציעא סא:; מנחות מ. ועוד), פסול, אך עדיין השאלה פתוחה האם צריך חלזון דווקא או שיש דין אחר הפוסל קלא אילן. בתוספתא נאמר:

"תכלת אין כשרה אלא מן החלזון, שלא מן החלזון פסולה. שני התולעת מן התולע שבהרים, הביא שלא מן התולעת שבהרים פסולה" (מנחות ט', ו).

משמע בפשטות שהחלזון מעכב כדין בפני עצמו. ובפשטות, החלזון מעכב כדין עצמאי בכל צביעה בתכלת. אמנם ניתן לומר שזהו דין מקומי בבגדי כהונה, על סמך הקשר הסיפא (דין שני תולעת), העוסק בבגדי כהונה, ואז ייתכן שבציצית הדרישה לחלזון אינה עצמאית אלא תלויה בגורם אחר.

"רב יצחק בריה דרב יהודה בדיק ליה: מייתי מגביא גילא ומיא דשביליתא ומימי רגלים בן ארבעים יום ותרי לה בגווייהו מאורתא ועד לצפרא. איפרד חזותיה (נתקלקל המראה) – פסולה (דקלא אילן הוא), לא איפרד חזותיה – כשרה" (מב:-מג:).

מגמרא זו עולה שכשרות התכלת תלויה ברמת עמידותה, ושפסול קלא אילן קשור בדרישה זו. אלא שכאן קיימות שתי אפשרויות:

1. תכלת צריכה להיות ממקור מסוים (חלזון), והצבע ממקור זה הוא עמיד ביותר, באופן שלא ניתן ליצור עמידות כזו ממקור אחר, ומשום כך העמידות יכולה להוות סימן למקור הצבע. או

2. תכלת אינה צריכה עקרונית לבוא ממקור מסוים, אלא שיש דין שהיא צריכה להיות עמידה, ולכן בדיקה זו מגדירה את כשרות התכלת. צבע הבא מהחלזון הוא פשוט צבע העומד בדרישות, בניגוד לקלא-אילן. נפקא מינה, לצבען כחול שאינו מהחלזון, ועמיד כמוהו. לפי הכיוון הראשון – פסול. לפי הכיוון השני – כשר.

רש"י סובר שעקרונית תכלת באה רק מן החלזון, הן לבגדי כהונה (שמות כ"ה, ד; במדבר ט"ו, לח) והן לציצית (מב: ד"ה משום; וכן דעת התוספות שם ד"ה וסמנים). בספר היראים (ס' תא) משמע שעקרונית אין צורך בחלזון (שהרי לדעתו היות התכלת מחלזון נלמד מסברה, כדי להפיק גוון המזכיר את כסא הכבוד – אלא אם כן נפרש שכוונתו לבאר טעם לדין דאורייתא).

כתב הרמב"ם:

"והתכלת האמורה בציצית – צריך שתהיה צביעתה צביעה ידועה, שעומדת בידיה ולא תשתנה. וכל שלא נצבע באותה צביעה – פסול לציצית, אע"פ שהוא כעין הרקיע... (הלכה ב) כיצד צובעין תכלת של ציצית?... ואחר כך מביאין דם חלזון..." (ב', א-ב).

התפארת ישראל (מבוא לסדר מועד, כללי בגדי קודש של כהונה) דייק שלדעת הרמב"ם אין בעקרון צורך בחלזון, אלא שצריך עמידות, וזהו הטעם לשימוש בחלזון. לכן החלזון נזכר רק בתיאור המעשי בהלכה ב ולא בהגדרה היסודית בהלכה א. אלא שהבנה זו ברמב"ם קשה מכמה סיבות:

א. לא ייתכן לפרש על פי הרמב"ם את התוספתא לעניין בגדי כהונה, שהרי בהלכות כלי המקדש (ח', יג) לא הזכיר לא דרישה לחלזון ולא דרישה לעמידות. וכן בהלכות ציצית כתב:

"תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כפתוך שבכוחל, וזו היא דמות הרקיע הנראית לעין בטהרו של רקיע. והתכלת האמורה בציצית, צריך שתהיה צביעתה צביעה ידועה..." (ב', א).

כלומר, לדעת הרמב"ם, אפילו הצורך בעמידות נאמר רק לעניין ציצית, ולבגדי כהונה נדרש רק הגוון הנכון. אמנם המשנה למלך בהלכות כלי המקדש (ח', יג) כתב בדעת הרמב"ם שצריך חלזון גם לבגדי כהונה, והרמב"ם סמך על מה שכתב בהלכות ציצית. אך החילוק בין בגדי כהונה לציצית ניכר אפילו בתוך הלכות ציצית. לכן התוספתא מוכרחת להתפרש אליבא דהרמב"ם לעניין ציצית. וכאמור, קשה להניח שהתוספתא מתארת רק יישום מעשי של דין שבאופן עקרוני הוא דין של עמידות

בלבד ולא של חלזון דווקא. אם כן, אם נפרש בדעת הרמב"ם שאין צורך עקרוני בחלזון אלא רק בעמידות, יקשה על שיטתו מהתוספתא.

ב. ניסוחו של הרמב"ם בהגדרת תכלת של ציצית הוא, "צביעה ידועה, שעומדת ביופיה ולא תשתנה, וכל שלא נצבע באותה צביעה – פסול לציצית, אע"פ שהוא כעין הרקיע". 'צביעה ידועה' פירושה: 'צביעה מסוימת', לאפוקי צביעה אחרת. המלה 'ידועה' אינה מתארת את הגוון, שהרי אם כן 'כל שלא נצבע באותה צביעה' אינו יכול להיות 'כעין הרקיע'. המלה 'ידועה' גם אינה מתארת את העמידות, שהרי העמידות מתוארת אחר כך באותו משפט במפורש. אם כן מוכרחים אנו לומר ש'צביעה ידועה' פירושה צבען מסוים, והצבען המסויים בעניין זה מוכרח להיות צבען החלזון, כמפורט בהמשך בהלכה ב.

ג. כתב הרמב"ם:

"אם נבדקה ונודעה שנצבעה באחד משאר צבעונין המשחירים שאינן עומדין, פסולה" (ב', ד).

משמע ברמב"ם שהבדיקות הנן סימן למקור הצבען ולא שהעמידות היא בעצמה הדין, שהרי אם הדין עצמו היה דין של עמידות, די היה לכתוב 'אם נבדקה ונמצאת שאינה עומדת, פסולה'.

אם כן ברור שלדעת הרמב"ם נאמרה הלכה שיש צורך בחלזון דווקא. אמנם לדעתו יסוד קיום דין זה הוא עמידות הצבע, ועל כן הזכיר את החלזון בשמו רק בהלכה ב, בפרטי הצביעה. אלא שמכל מקום תוכן ההלכה שנאמרה הוא, שיש צורך בחלזון, ועל כן צבע סינתטי שיעמוד בבדיקות יהיה פסול. במילים אחרות, הדין כולל 'מעשה' מוגדר של 'צביעה ידועה' – מחלזון – וה'קיום', כלומר, הערך ההלכתי היסודי של הדין, הוא קיום של 'עומדת ביופיה'. הרמב"ם ראה את העמידות כשייכת למסגרת דין נוי ("צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה"), ונוי הוא יסוד קיומי ידוע הקיים בדין תכלת.³⁸

הרמב"ם צמצם את הצורך בעמידות ובחלזון לציצית לעומת בגדי כהונה (למרות שמצאנו שהגמרא מקישה מזה לזה – מב:). האפשרות של הרמב"ם לסבור כך, מבוססת על שיטתו, שהצורך בחלזון הוא דין מסויים הפוסל תכלת שלא מן החלזון.

38 השווה רמב"ם א', ח בעניין שליש ושני שליש, עפ"י מנחות לט, בהשוואה ל-א', ט. וכן עיין בנמוקי יוסף יב: באלפס ד"ה ונויי תכלת. כל זה בניגוד לרש"י לט. ד"ה ונויי תכלת.

מכיוון שזהו דין מסויים, ניתן לומר שהוא נאמר רק במסגרת הלכתית מוגדרת, ואין לך בו אלא חידוש, ואין צורך בחלזון לבגדי כהונה.

לדעת רש"י, המצריך חלזון גם בבגדי כהונה, צריך לומר אחד משניים: או שהוא חולק עקרונית על הרמב"ם, וסובר שהצורך בחלזון אינו דין מסויים הדורש שתעשה התכלת מחלזון ופוסל תכלת שלא מן החלזון, אלא הגדרת חפצא פורמלית, כלומר, כחול שלא מן החלזון אינו תכלת פסולה אלא איננו מוגדר כלל כתכלת. כאשר התורה אמרה 'תכלת', פירושו הוא צמר צבוע כחול בצבע החלזון. ממילא, בכל תחום שבו נדרשת תכלת, זהו דווקא מחלזון. האפשרות השניה בדעת רש"י היא, שהוא מודה לרמב"ם שהדרישה לחלזון היא דין מסויים במסגרת ההלכתית של הצורך בנוי, אלא שרש"י סובר שגם בבגדי כהונה יש דרישה של פאר והדר, ועל כן גם שם נדרש צבע החלזון דווקא.³⁹

39 העיר לי מו"ר הרב אהרון ליכטנשטיין שליט"א שדינים אחרים המופיעים בהקשר של דין חלזון בתוספתא הם של מקורות חפצים כדינים מסויימים במסגרות הלכתיות מוגדרות, ולא כהגדרות פורמליות של החפצא.

ב. זיהוי החלזון⁴⁰

התכלת היתה קיימת בבבל בזמן האמוראים עד לדורו של רב אחאי (מג). לפחות, ולא נזכר דבר בגמרא בעניין היפסקותה. בשאלות דרב אחאי גאון (שלח קכ"ז), נושא התכלת מושמט ככלל, ובבמדבר רבה (שלח י"ז, ה) מובא: "ועכשיו אין לנו אלא לבן, שהתכלת נגנז". עריכתו הסופית של במדבר רבה היתה בזמן הגאונים. לכן ברור שהתכלת בבבל נפסקה בזמן רבנן סבוראי או בראשית תקופת הגאונים.

בגמרא (מב:) משמע שהאמוראים בבבל לא ידעו כיצד צובעים תכלת. נראה שהביאו את התכלת מארץ ישראל, שם היה החלזון מצוי בים התיכון. מסתבר לומר שייצור התכלת נפסק בזמן הכיבוש הערבי את ארץ ישראל במאה השביעית.

בשנת תרמ"ז (1887) פרסם הרב גרשון חנוך ליינר, האדמו"ר מראדזין, שבכוונתו לחפש אחר החלזון האבוד. לאחר מחקרים, הוא זיהה את החלזון בתור מין דיונון (*Sepia officinalis*) הפולט דיו שחור. הוא נתקל בקשיים בהפיכת הדיו לכחול המתאים לצביעת צמר, אך בסופו של דבר פרסם שהצליל להפיק תכלת מהדיונון הנ"ל. כל חסידיו החלו בלבישת תכלת מהדיונון, ועד היום מיוצר צבע זה בארץ.⁴¹

בתרע"ג (1913) עשה הרב הרצוג עבודת מחקר לדוקטורט בנושא התכלת ושלח דגימות נפרדות של התכלת הראדזינית לכימאים בגרמניה, בצרפת ובאנגליה. תוצאות הבדיקות השונות הראו שהצבען היה 'כחול פרוסי' – צבען לא אורגני ידוע. הסתבר שבמהלך תהליך הצביעה הוסיפו לצבען הדיונון חומרים חסרי צבע, והם התרכבו ליצירת הצבען הסופי. אמנם חנקן, שיכול לבוא מחומר אורגני, נחוץ לתהליך, אך ניתן היה להשתמש באותה מידה בכל בעל-חיים אחר (כאשר הומצא הכחול הפרוסי בשנת 1704, השתמשו לצורך זה בדם של שור). אמנם לדעת התוספות (מב: ד"ה וסממנים) אכן יש להוסיף סממנים מלבד מה שמופק מהחלזון, וסממנים אלו ייתכן שהם קריטיים להרכבת הצבען (בניגוד לדעת רש"י והרמב"ם, לפיה הסממנים נחוצים רק לשם תהליכי לוואי של הצביעה, ולא להרכבת הצבען), אך לא מסתבר כלל

40 עוד בעניין זה ניתן לראות במאמרו של הרב א. טבגר בסוף ספרו 'כליל תכלת' (ירושלים תשנ"ג); במאמרו של ד"ר י. זיידמן ב'תחומין' כרך ט; בספר 'התכלת' של הרב מ. בורשטין (ירושלים תשמ"ח), ובדברי הרב הרצוג זצ"ל המובאים בסופו; ובעבודת הדוקטורט של הרב הרצוג זצ"ל שנדפסה בהוצאת כתר יחד עם מאמרים נוספים בנושא תחת הכותרת The Royal Purple and the Biblical Blue.

עלי לציין, שכל המידע בפרק זה מבוסס על כתבים של אחרים, ולא עשיתי בעצמי מחקר מדעי בעניין.

41 שלושת ספרי הראדזינר בעניין התכלת הוצאו לאור מחדש לאחרונה תחת הכותרת 'ספרי התכלת – ראדזין' (בני ברק תשנ"ט).

שהסממנים הנוספים בלבד הם קריטיים להרכבת הצבען, ושהחומר המופק מהחלזון אינו קריטי כלל. משום כך נדחה זיהוי החלזון של הראדזינר.

הרב הרצוג הציע את הסגולית – הינתינה (*Janthina janthina*). אין שום רקע הסטורי או ארכיאולוגי לכך שהשתמשו בסגולית לצביעה. לדעת הרב הרצוג, הסגולית היתה המתאימה ביותר לדברי הגמרא "גופו דומה לים", שכן צבע קונכיית הסגולית הוא סגול בהיר, צבע הקרוב לכחול. הסגולית מפרישה חומר כחול-סגול, אך עד היום לא היתה הצלחה בשימוש בחומר זה כצבען, והחוקרים טוענים שהמבנה הכימי של החומר אינו מתאים לצביעת טכסטיל (כגון צמר).

ישנם תיאורים בכתבי אריסטו ופיליניוס הרומי של משפחת חלזונות בשם היווני פורפורה (*porphyra*) שבהם השתמשו לצביעה. משפחה זו מזוהה עם המשפחה המכונה כיום משפחת הארגמונים (*Murex*). להלן כמה הקבלות בין הארגמון והצבען המופק ממנו לבין החלזון והצבען המופק ממנו:

בכתבי יוספוס פלביוס ופילון האלכסנדרוני מוזכר שגם הארגמן למקדש יצר מחלזון. בפיליניוס נזכר שהשתמשו בפורפורה לצביעת גוונים מאדום ועד כחול, וכיום נמצאו גיזות צמר עתיקות צבועות בצבע הארגמונים בגוונים אלו.

בבתי צביעה עתיקים באזור צור וצידון, האזור שבו היתה מרוכזת תעשיית התכלת (על פי הגמרא שבת כו.): "מסולמות צור ועד חיפה", וכן בספרי וזאת הברכה סוף פיסקא שנד ובגמ' מגילה ו, שהובטח לשבט זבולון שהחלזון יהיה בנחלתו), נמצאו ערימות קונכיות של חלזונות אלו, שבורות באזור בלוטת הצבע. צור וחיפה היו ידועות בעת העתיקה כמרכזים מסחריים של הצביעה הארגמונית, עד אשר הארגמן הארגמוני כונה 'סגול צור'.

בגדים הצבועים באמצעות חלזונות אלו היו נחשבים בעת העתיקה לבגד חשוב, בגד מלוכה, כמו גם התכלת (עי' יחזקאל כ"ג, ו; אסתר ח', טו; ב"ר פ"ה, ט; רמב"ן שמות כ"ח, ב).

אריסטו מתאר, שהצבעים הקפידו להוציא את הצבע בעוד החלזון חי משום שבמיתתו הוא פולט את הצבע, וכן רואים במציאות בארגמונים. כמו כן, אנזים מסוים הנחוץ להיווצרות הצבען מתפרק במהירות לאחר מיתת החלזון. דבר זה תואם את תיאור הגמרא שבת עה. על אודות החלזון, "דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה כי היכי דליציל ציביעה".

הרוצה לומר שחלזון התכלת אינו מהארגמונים, יצטרך להניח שהיו בעת העתיקה שני חלזונות ידועים אשר שמשו לצביעת אותם גוונים, אשר תעשיית הצביעה בהם

התרכזה באותו אזור, אשר הצמר הצבוע בצבעני שניהם נחשב מאוד, ושמשניהם הקפידו להוציא את הצבע מחיים; על האחד יש שלל ידיעות ארכיאולוגיות והסטוריות, והוא פסול לציצית, ועל השני לא הגיעה אלינו שום ידיעה הסטורית (מלבד מקורות חז"ל) ושום ממצא ארכיאולוגי – והוא הכשר לציצית.

הנחה זו קשה במיוחד לאור העובדה שהחלזון שהוא מקור התכלת נקרא תמיד בחז"ל 'חלזון' סתם, ללא שם לוואי. מזה משמע שהיה רק חלזון אחד ידוע ששימש לצביעה.

ניתן להביא ראיה נוספת מכך שהגמרא מזכירה תמיד את ה'קלא אילן' בתור צבען פסול הזהה במראהו לתכלת, עד כדי כך שללא בדיקה מיוחדת לא ניתן להבחין ביניהם. הקלא אילן מזהה כצבען צמחי בשם אינדיגו (ראה לקמן ג), ועל זיהוי זה אין חולק. צבען התכלת מן הארגמונים זהה במבנהו המולקולרי, ולכן גם במראהו, לאינדיגו. אם חלזון התכלת אינו מן הארגמונים, עדיין יש לומר שהצבע הכחול שמופק מהם זהה במראהו לתכלת, שהרי התכלת הארגמונית זהה במראה לאינדיגו, והאינדיגו – לתכלת של ציצית. כיוון שכך, בכל אותם מקומות שנזכר בהם הקלא אילן כחומר מטעה שדומה לתכלת, מדוע לא הוזכרה התכלת הארגמונית כצבע פסול שיכול להטעות?

הראב"ה (ברכות ט; סי' כה) אומר: "וגרסינן בירושלמי: בין תכלת לכרתי בין פורפירין לבין פריפינין..."

ירושלמי זה אינו נמצא בדפוסים לפנינו (ייתכן שהכוונה לאיזה מדרש ארץ ישראלי ולא לתלמוד הירושלמי), אך לפי גירסת הראב"ה מפורש לכל הפחות, שגוון התכלת זהה לצבע המופק מן הארגמונים (דבר שיחזק את הראיה הקודמת), ופשטות הלשון מורה על זהות בחומר ממש.

במשפחת הארגמונים ישנם בים התיכון שלושה מינים הבאים בחשבון:

1. ארגמון קהה-קוצים (*Trunculariopsis trunculus*, ומכונה גם *Rock murex*).

2. ארגמון חד-קוצים (*Murex brandaris*).

3. ארגמונית אדומת-הפה (*Thais haemastoma*).

הצבען העיקרי בשניים האחרונים הוא דיברומואינדיגוטין, שהרכבו הכימי הוא מולקולה של אינדיגו בתוספת שני אטומי ברום. לאחר חשיפת הבלוטה ההיפוברונכיאלית של הארגמון, בה מצוי הצבען, לשמש, הגוון המתקבל בו הוא אדום-סגול עז. בארגמון קהה-קוצים מעורב בצבען הנ"ל גם אינדיגו (שגוונו כחול), והתערובת יוצרת סגול מתון יותר. כדי להגיע לגוון כחול "טהור", בשלושת הסוגים,

על הצבע לעבור תהליך בו אטומי הברום מופרדים מהדיברומואינדיגוטין, ואז נשאר אינדיגו 'טהור'. תהליך זה הוא קל יותר לביצוע בצבע הארגמון קהה-הקוצים, שבו מראש ישנה כמות של אינדיגו. בבתי הצביעה בצור, קונכיות חדי-הקוצים ואדומות-הפה נמצאו מעורבות יחד, כאשר קונכיות קהה-הקוצים היו בערמה לחוד. מסתבר שהשתמשו בחדי-הקוצים ובאדומות-הפה בכדי לקבל גוונים סגולים-אדומים יותר, ובקהה-הקוצים בכדי לקבל צבע כחול. ההוכחה לעיל מהדמיון לקלא אילן תופס בעיקר לגבי הארגמון קהה-הקוצים. לכן ברור שאם רק אחד מהם כשר, זהו הארגמון קהה-הקוצים.

מכל מקום נראה שכולם כשרים לתכלת, שהרי הם מהווים בעצם מין כללי אחד של חלזון, ועוד, שהנימוק לעיל בעניין סתמיות הכינוי 'חלזון' בחז"ל תופס לגבי כולם יחד. מצד הסברה, אם הצורך בחלזון הוא הגדרת החפצא, אזי השאלה, האם יש צורך דווקא בקהה-הקוצים או שכל ארגמון כשר, פתוחה. אם הצורך בחלזון הוא דין מסוים שיסודו העמידות (על פי הרמב"ם), סביר שכולם כשרים.

הרב הרצוג בעבודתו הביא את מכלול הראיות לזיהוי חלזון התכלת כארגמון קהה-הקוצים, וברוב העבודה אף התבסס על הזיהוי כהנחה פשוטה. בסופו של דבר דחה זיהוי זה (לטובת הסגולית) משלוש סיבות:

הראשונה והעיקרית שבהן היתה, שצבעי הקונכיה של ארגמון קהה-הקוצים הם לבן וחום, דבר שלא תואם את תאור הגמרא "גופו דומה לים". מה שלא ידע הרב הרצוג הוא, שעל החלזון בבית גידולו הטבעי בים ישנה צמידה ביולוגית של יצורים וצמחים המכסים את קונכייתו, וכן את הסלעים שבאייזור הקונכיה. אלו מקנים לחלזון מראה כמראה סביבתו, בכל סביבה וסביבה כמראה אותה סביבה. כך מתפרש 'גופו דומה לים', מצד הדמיון הפיזי לקרקעית הים (המילה 'ים' במקומות רבים היא כינוי לקרקעית דווקא, כגון בישעיהו י"א, ט ובחבקוק ב', יד).⁴²

42 על פי זה ניתן להבין פשט בברייתא בגמרא מד:

"ת"ר, חלזון זהו:

גופו דומה לים

וברייתו דומה לדג

ועולה אחד לשבעים שנה

ובדמו צובעין תכלת

לפיכך דמיו יקרי'ם". (המשך ההערה בעמוד הבא)

סימנים אלו אינם יעילים לשם זיהוי החלזון, שכן רב הסתום על המפורש, ויכולים היו להינתן סימנים מובהקים יותר. לכן לא נראה שמגמת הברייתא היא לזהות את החלזון למי שאינו

בעיה שניה שהיתה לרב הרצוג עם זיהוי החלזון כארגמון היתה שהצבע שהתקבל מהארגמון קהה-הקוצים היה סגול ולא כחול. משום כך חוקרים רבים, שהיו בטוחים בזיהוי חלזון התכלת כארגמון קהה-הקוצים, סברו שהתכלת היתה בגוון סגול. בחז"ל ככלל ההשוואה של התכלת היא לצבע הרקיע והים, ולכן סירב הרב הרצוג לקבל שהתכלת הוא סגול, דבר ששימש לו יסוד נוסף לדחיית הזיהוי.

לפני כעשרים שנה נמצא הפיתרון: כאשר הצבע בהיותו במצב מחזור (מצב של אי-יציבות כימית אליו מביאים את הצבע כדי שייצור קשר כימי עם הצמר) נחשף לשמש, הקרניים האולטרא-סגולות שבקרנית השמש גורמות לפירוק הברום מהמולקולה, ועל ידי כך נשאר אינדיגו טהור, שצבעו כחול. אם כן, גם בעיה זו שעמדה בפני הרב הרצוג נפתרה.

הקושי האחרון של הרב הרצוג, והקל שבהם עבורו, היה שלדעתו הארגמון לא התאים לתיאור המופיע בגמרא "ועולה אחד לשבעים שנה". מספרים כאלו נתפסים בדרך כלל כגזומה (למשל: נאמר שהחרוב נותן פירות לאחר 70 שנה), וקיימת גירסה אחרת של הברייתא (במסכת ציצית) הגורסת "לשבע שנים". הרב הרצוג הסביר את המאמר לגבי הסגולית, בכך שהסגולית מתרבה במיוחד במחזוריות של 4-5 שנים. אולם המאמר פתוח לפרשנות לפיה אין כאן בכלל תיאור של תכונה ביולוגית קבועה. מסתבר שהכוונה היא שעולה חלזון בודד ('אחד') ברשתות דייגים, או שמגיע לפני המים, או שנפלט לחוף, רק באופן נדיר ('לשבעים שנה' = 'פעם בחיים'), ואין זה אומר דבר על כמות החלזונות בקרקעית הים, ולא על תופעה של עליה המונית לחוף וכיוצא באלו פירושים.⁴³

מכירו. נראה שהברייתא מפרטת את כל הסיבות ליוקר התכלת, והסיום 'לפיכך דמיו יקרים', מוסב לא רק על הסיפא, אלא על כל הברייתא. 'גופו דומה לים' – כפי שביארנו, החלזון מוסווה וקשה להבחינו מסביבתו, וממילא קשה לצודו. 'וברייתו דומה לדג' – רש"י (לפי גירסת שטמ"ק) מפרש, שהכוונה היא ל'תבנית דיוקנו'. אבל עיין מקוואות פ"ו מ"ז: "רשב"ג אומר כל שהוא מבריית המים טהור". הרמב"ם בפיה"מ פירש שמדובר בדברים הנבראים מן המים. אבל הערוך (ערך בר 6) פירש 'דגים וכדומה להם', ואם כן לדעתו 'כל שהוא מבריית המים', פירושו כל החי במים, ופירוש 'בריה', סביבה טבעית מסוימת, או סיווג כללי של בעלי חיים, כלומר, בעלי החיים הימיים. בדומה ניתן לפרש אצלנו שהחלזון חי כדג במים. זוהי סיבה נוספת לקושי צידתו ולכן גם ליוקר דמיו. הקשר בין המשך הברייתא ליוקר הדמים ברור. את חשיבות יוקר הדמים ניתן לבאר כקשורה להיות החלזון מקור פרנסה מובטח לשבט זבולון ולצדיקים (ספרי וזאת הברכה, סוף פיסקא שנד; מגילה ו), או כקשורה לנכבדות הצבע, החשובה בהקשר של התכלת כסימן לכך שהלובש הוא עבד המלך.

לפי הסבר זה, ניתן לקיים את הגירסה 'אחד' כלפינו ולא 'אחת' כברש"י. 43

לסיכום: לזיהויים של האדמו"ר מראדזין ושל הרב הרצוג אין שום ביסוס חיובי. הביסוס הוא בעיקר שלילי – הם אינם נסתרים על ידי הסימנים בגמרא אלא יכולים להיות תואמים אותם (וגם פן זה אינו חלק לחלוטין). ועוד, שההפרשות של שני המינים המזוהים נמצאו לא מתאימים לצביעת צמר. לגבי הארגמון יש שלל ראיות ארכיאולוגיות, הסטוריות ואחרות אשר על חלקן כמעט ואין תשובה. למעשה, כל הסימנים שבידינו מצביעים על זיהוי זה של החלזון.

ג. גוון התכלת ובהירותו

נדון תחילה בגוון התכלת וננסה להוכיח שהוא כחול בלבד, ללא צד ירוק או סגול. בהמשך נדון גם בשאלה האם מדובר בכחול בהיר כרקיע ביום או כהה כים, אך בשלב זה נעסוק רק בגוון ולא בבהירות.

בחז"ל ככלל מושווית התכלת לרקיע ולים:

"תניא, היה ר' מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע לכסא הכבוד..."

(מג; ובדומה בחולין פט; סוטה יז; ספרי שלח; במ"ד ד', יג; י"ז, ה).

"ר' אלעזר ברבי שמעון אומר למה נקרא שמה תכלת, על שם שנתכלו המצרים בבכורות, שנ' 'ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור' [וצבע התכלת מזכיר את חצי הלילה]. ד"א, על שם שכלו המצריים בים [וצבע התכלת מזכיר את הים]" (ספרי שלח).

"מיד כשעלה משה למרום, פתח הקב"ה שבעה רקיעים והראהו בית המקדש של מעלה והראהו ארבע ציבעונים שעשה מהם משכן... אמר לפניו: רבונו של עולם, איני יודע דמות ארבע צבעונים. אמר לו: חזור לימינך. חזר, וראה גדוד מלאכים שלובשים לבוש דומה לים. אמר לו: זו היא תכלת..."

(פסיקתא רבתי פסקא מתן תורה פרשה כ).

מקורות אלו, ובייחוד הפסיקתא, אינם משאירים ספק שהתכלת הוא כחול (בהיר או כהה).

התכלת מוגדרת כצבע השמים על ידי יוספוס (שחי בזמן הבית), רס"ג, רב נחשון גאון (מובא בעיטור ציצית שער א), הרמב"ם (ב', א) ועוד. הרב הרצוג (שם עמ' סב-סג) מביא מקורות לכך שהמסורות השומרונית והקראית הם שהתכלת היא כמראה השמים.

הברייתא הנ"ל המשווה תכלת-ים-רקיע-כסא הכבוד, מובאת גם באופן אחר. כך

בבמדבר רבה י"ד, ג:

"אמר חזקיה: מה נשתנית תכלת משאר מיני צבעונין שצוה האלקים להיות בציצית? מפני שתכלת דומה לעשבים, והעשבים (בשר"ט צ' – 'ועשבים לאילנות') דומים לים, והים דומה לרקיע, והרקיע דומה לקשת, והקשת דומה לענן, והענן דומה לכסא, והכסא דומה לכבוד..."

(ובדומה בשוחר טוב סוף מזמור כד; שם מזמור צ; ירושלמי ברכות א, ב).

על פניה, ברייתא זו נראית כמקור לכך שבגוון התכלת יש צד ירוק, ואינו כחול טהור אלא טורקיז כלשהו. אלא שיש לציין, שבמדרש זה (מלבד בירושלמי) נכנסו גם דברים נוספים כמו הקשת. ואם מדובר בזיהוי מדויק, כיצד ניתן להשוות לקשת רבת-הצבעים? אלא ברור שלא מדובר בזיהוי הצבע. ואלו הם דברי הרב הרצוג זצ"ל בעניין (פסקים וכתבים, כרך א', עמ' סב): "מעשה כבר נקל להבין את הנוסחאות הכוללות עשבים. ידוע שהקדמונים חשבו את הכחול ואת הכרתי [המראות בלוי וגרין] לבני סוג אחד, זוהי כוונת הדרשה בנוסחאות הללו: שלשלת אחת של צבעים בני סוג אחד מחברת את כל העולם, הים ומעטה הארץ – העשבים והרקיע וכו', והתכלת שבציצית מעוררת את רעיונינו לכל אלה בכדי להעלות את המחשבה עד לכסא הכבוד. מאמרו של רבי מאיר – שלא בא להודיע לנו מה מראה התכלת – אינו אלא דרשה אגדית-מוסרית שאינה זקוקה לדייקנות של ההלכה ואין למדין ממנה באופן שלמדין מבריייתא הלכותית. הנוסחא המאריכה בלשונה וכוללת אילנות וקשת ונוגה וכו', כבר מפורש שהיא של חזקיה, "ואית דתני בשם ר' מאיר". יותר מסתבר שאינה של רבי מאיר אלא של חזקיה שהרחיב את דרשת התנא הגדול...".

רש"י כנראה התלבט בזה: מפירושו לסוטה יז. עולה שצבע התכלת הוא כצבע הים. אך בברכות ט: כתב: "תכלת – ירוק הוא וקרוב לצבע כרתי שקורין פורי"ש" (וכן רש"י על שמות כ"ה, ד; במדבר ט"ו, לח). וכן עולה מפירושו לברכות נז; שם כתב: "תכלת – ירוק הוא, ומי שפניו ירוקים חולה הוא". מהמלה "ירוק" אמנם אין ראיה, שהרי ייתכן שבלשונו, "ירוק" כולל גם כחול (ראה דברי הרב הרצוג שם עמ' נט). אשר לעצם הפירושים, כלומר, לדמיון התכלת לכרתי ולפני החולה, ייתכן שמדובר רק בדמיון הכחול לירוק דמיון של סוג ולא שיש בתכלת עצמו גוון ירוק. כיוון אחר מציע הרב הרצוג (שם) בעניין: "בכלל נראה שרש"י צייר לעצמו לפעמים את מראה התכלת מהסוג "גרין-בלו"א... עפר אני תחת כפות רגלי מאורן של ישראל, אבל רוח מבינתי הדלה לוחש לי, כי רבינו באותם המקומות בפירושו שפט למראה עיניו באותם הימים הסמוכים האירופיים שהכיר בהם, הנוטים באמת למראה "גרין" במדה מרובה, והוא הלך בשיטה שהתכלת בעצם ובראשונה היא דומה לים, וכנ"ל. אמנם רבי מאיר כיוון לים התיכון ובפרט לימה של ארץ ישראל שהוא כחול-עמוק במדה יתירה משאר ימים...".⁴⁴

לאור כל האמור לעיל, נראה ברור שגוון התכלת הוא כחול. כך יוצא משלל מקורות המדמים תכלת לים ולרקיע. בייחוד יש לציין את הפסיקתא רבתי (מצוטט

44 בעבודת הדוקטורט שלו הביא הרב הרצוג מחקר שבחן את מידת ה'כחלות' של ימים שונים בעולם, והתוצאות הראו שהאגן המזרחי של ים-התיכון הוא הים הכחול ביותר בעולם!

לעיל) המשווה לים, ובפירוש מדובר שם על נסיון לזהות למשה את הגוון המדויק. על המקורות המעטים המזכירים ירוק, דברנו.

במאמרו של ד"ר י. זיידרמן ('תחומין' כרך ט), גוון התכלת מוגדר כסגול. ננסה להוכיח כאן שאין הדבר כן, אלא התכלת הוא כחול בלבד, כפי שסבר הרב הרצוג זצ"ל, וכפי שסובר גם ר' אליהו טבגר במאמרו (בסוף ספרו 'כליל תכלת', ירושלים תשנ"ג). אין שום אזכור של גוון סגול במקורות תורה שבעל פה, ועיקר ראיותיו של ד"ר זיידרמן הן ממקורות חיצוניים או עקיפות, ונתמודד אתן בהמשך. העולה ממקורותינו – חז"ל, גאונים וראשונים, הוא, שהתכלת הוא כחול. על כל זה יש להוסיף ראייה ארכיאולוגית (מובא בספר 'כליל תכלת', עמ' שלד): בדורה אירפוס שבסוריה נמצא בית כנסת מתקופת האמוראים (זמן שעוד היה תכלת), ובו ציורי קיר מסיפורי המקרא. בציור אחד מצויר אהרון הכהן, וצבע מעיל התכלת שעליו הוא כחול (על פי בדיקות כימיות, ואין חשש לדיהוי מסגול).

נתמודד עתה עם הראיות של ד"ר זיידרמן לגוון הסגול של התכלת:

I. ד"ר זיידרמן כותב (במאמרו שם עמ' 426): 'לעומת זאת לא מצוי חלזון הנותן צבע כחול שאינו נוטה לאדמומיות עד כדי יצירת צבע סגול/ארגמן'.

החומר הצובע בארגמן קהה-הקוצים הוא תערובת של אינדיגו (זהה לאינדיגו הצמחי) ודיברומואינדיגוטין – כלומר, מולקולה של אינדיגו בתוספת שני אטומי ברום. הצבען הראשון כשלעצמו נותן כחול טהור, אך עירוב הצבען השני – האדום – יוצר צבע סגול. אי-היכולת להפיק צבע כחול טהור היה אחד הגורמים לכך שהרב הרצוג, שהיה ברי לו שהתכלת הוא כחול בלבד, דחה את זיהוי החלזון כארגמן קהה-קוצים (עיי' בספר 'התכלת' בדברי הרב הרצוג זצ"ל, עמ' 422, וכן בעבודת הדוקטורט של הרב הרצוג). אלא שכבר נמצא הפתרון: כאשר הצבע במצב מחזור (מצב של אי-יציבות כימית אליו מביאים את הצבע כדי שייצור קשר כימי עם הצמר) נחשף לשמש, הקרניים האולטרא-סגולות שבקרינת השמש גורמות לפירוק הברום מהמולקולה, ועל ידי כך נשאר אינדיגו טהור, שצבעו כחול.

II. בכמה מקומות בחז"ל מוזכר הקלא-אילן כחומר צובע הנותן גוון הזהה לגוון התכלת, אלא שהוא פסול לתכלת. הקלא-אילן מזוהה כ'אינדיגו' [ערוך ערך קלא אילן: "פי' אינדקו"; תשובת רב עמרם גאון (גאוניקה ח"ב עמ' 333): "קלא אילן לילג, ולשון ערבי ניל" (=אינדיגו); ובתוספתא עבודה זרה ז', א (גירסת צוקרמנדל): "קלאילן שדשו בעצי אשירה וכו' ", וכך הוא דרך עשיית אינדיגו, על ידי דישה של עליו השרויים במים]. האינדיגו הוא צבען צמחי הנותן צבע כחול הזהה לצבע הכחול המתקבל

מהארגמון קהה-הקוצים. בספרי שלח איתא: "אני ה' אלקיכם" – וכי מה ענין יציאת מצרים בכאן, אלא שלא יאמר הרי אני נותן צבעונים וקלא אילן והם דומים לתכלת ומי מודיע עלי בגלוי, אני ה' אלקיכם...". ד"ר זיידרמן (עמ' 435) מפרש שנותן צבעונים בנוסף על הקלא אילן, ואם כן אין גוון התכלת כגון האינדיגו – כחול – אלא יש צורך להוסיף על הקלא-אילן צבענים אדומים כדי לקבל סגול לתכלת.

אלא שפשטות הברייתא היא שנותן צבעונים או קלא-אילן, ולא שניהם יחד. בכל המקורות האחרים שנזכר הקלא-אילן (בבא מציעא סא::; מנחות מא: ועוד), הוא נזכר לבד, ללא צבעונים אחרים. ד"ר זיידרמן טוען שכל אותם המקורות הם מאוחרים יותר, וה'צבעונים' הושמטו בטעות. הדוחק ניכר. אם כך, יש בעצם מהדמיון לקלא-אילן ראייה נוספת לכך שהתכלת הוא כחול ולא סגול.

III. הגמרא (מב:-מג.) מביאה בדיקות כימיות המבחינות בין תכלת לקלא-אילן. אם כן, אומר ד"ר זיידרמן (עמ' 436), על כרחנו שאין התכלת זהה במבנהו הכימי לקלא-אילן. וכיוון שזיהינו את החלזון כארגמון, על כרחנו שיש להשאיר בצבע הסופי גם אלמנט אדום, שהרי אם מפרקים את הצבען עד לכחול טהור, הוא זהה במבנהו הכימי לקלא-אילן (אינדיגו).

קושיה זו אמנם יש בה ממש, אלא שאפילו תעמוד בעינה, אין בה כדי לסתור את כל הראיות שהבאנו לעיל. ומכל מקום ניתן לתרץ באחד משני אופנים:

א. יחד עם הצבען עצמו, ישנם גם חומרי לוואי מהחלזון, ובקלא-אילן – חומרי לוואי מצמח האינדיגו, וייתכן שהבדיקות מבוססות על הבדל זה.

ב. הגמרא (מב:) מביאה ברייתא: "ת"ר תכלת אין לה בדיקה ואין נקחית אלא מן המומחה...". ניתן היה להבין, שלא ניתן להבחין באמצעות בדיקות בין הקלא-אילן לתכלת. וזה תואם דווקא את ההנחה שהם זהים במבניהם הכימיים. אלא שהגמרא שם שואלת: "ותכלת אין לה בדיקה? והא רב יצחק בריה דרב יהודה בדיק ליה...?" ולבסוף מתרצת הגמרא (מג.), שאי-יכולת הבדיקה הוא רק מצד החשש אם נצבע לשמה או לא (כך לרמב"ם וללישנא קמא ברש"י). ניתן לשער, שבארץ ישראל בזמן התנאים, השתמשו באינדיגו – קלא-אילן – לזיוף התכלת. ובבבל בזמן האמוראים השתמשו בחומרים אחרים, יציבים פחות, שניתנים לבדיקה, שקבלו בהשאלה גם הם את הכינוי קלא-אילן. וייתכן שכוונת הגמרא, לא לשנות את פשט הברייתא, אלא לומר שהדין היוצא ממנה מתיישם גם בזמנם מפני חשש שלא לשמה. למעשה, נעשו הבדיקות הן על תכלת מארגמון קהה-קוצים והן על אינדיגו, ושניהם עמדו בבדיקות (אלא שייתכן שיש טעות באופן עשיית הבדיקות, שכן הגמרא אינה לגמרי ברורה באופן הבדיקה).

IV. עמ' 435 – צמר הצבוע בתערובת אינדיגו צמחי וכרמיל (אדום) נמצא באחת ממעורות בר כוכבא. הממצא זוהה על ידי יגאל ידין כנסיון לזיוף תכלת לציצית. אם כן, אין מראה התכלת כחול טהור, אלא מראה מעורב מכחול ואדום. אלא שאין בעצם ראיה להשערה של ידין שהצמר שימש לזיוף התכלת. ומצד מראהו הוא אינו דומה כלל לציצית.

V. שם עמ' 432 – השבעים מתרגם תכלת 'הייקינתינון' (*Yakivthivon*), ובדומה גם פילון ויוספוס. לדעת ד"ר זיידרמן זהו כינוי לצמר סגול הצבוע בצבע הארגמונים. אולם קשה לקבוע בדיוק מהו הגוון האמור במלה זו, וייתכן שתרגום זה מכוון רק לסוג הצבע ולא לגוון המדויק המופק ממנו (אין ספק שהפיקו בעבר מהארגמונים גם סגול וגם כחול, על פי ממצאים ארכיאולוגיים).

VI. רמב"ם ב', א: "תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כפתוך שבכוחל" (כצ"ל). אם כן, אומר ד"ר זיידרמן (עמ' 435), גוון התכלת הוא פתיכת כחול עם צבע נוסף.

אולם לא ייתכן לפרש כך ברמב"ם, שהרי הרמב"ם ממשיך שם: "וזו היא דמות הרקיע הנראית לעין בטהרו של רקיע" (כצ"ל). ואם כן מדובר בצבע הרקיע ביום. הלשון 'פתוך שבכוחל' פירושו עירוב כחול ולבן, כלומר כחול בהיר. והשווה לפירוש ר' אברהם בן הרמב"ם (שמות כ"ה, ד): "ותכלת – צמר צבוע מראה דומה למה שנראה ממראה הרקיע שהוא כחול טהור, [מראה ממוצע] **בין הכחול העמוק והלובן**".

VII. רש"י (במדבר ט"ו, מא) מצטט מיסודו של רבי משה הדרשן: "פתיל תכלת – על שם שכול בכורות... ומכתם היתה בלילה, וכן צבע התכלת דומה לרקיע המשחיר לעת ערב". ד"ר זיידרמן (עמ' 435) מוכיח מכאן שגוון התכלת הוא כצבע הרקיע בזמן השקיעה – סגול.

אולם נראה ברור שהכוונה כאן היא לרקיע בזמן הלילה, שהוא זמן מכת בכורות, כלומר כחול כהה מאוד.

בהירות התכלת:

נשאלת השאלה, האם התכלת היא בהירה כרקיע או כהה כים?

"תניא, היה ר' מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע לכסא הכבוד. שנאמר: 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר'. וכתוב: 'כמראה אבן ספיר דמות כסא' " (מג:).

ברור שמוקד הדרשה מבחינת הרעיון המבוטא על ידה הוא הדמיון לרקיע כמסמל את כסא הכבוד, ורק לענין זה הובאו פסוקים. אם כן מדוע הוזכר כאן גם הדמיון לים? יתכנו כמה הסברים:

"דאיצטריכו כל הני משום דלא אשכחן קראי אלא ברקיע שדומה לכסא הכבוד. הילכך תכלת דומה לים וים דומה לרקיע, דתכלת לא דמי לרקיע כל כך אלא דומה לדומה. כמו תכלת דומה למראה הים, ואנן קחזינן דים דומה למראה הרקיע" (רש"י סוטה יז.).

אם כן שיטת רש"י היא שהדמיון המדויק יותר הוא לים, ובכך הוא מסביר את אזכור הים בברייתא. לעומת זאת:

"דומה לים – שנעשו בו נסים לישראל" (רש"י מג: על פי ספרי שלח).

אם כן גם הדמיון לים בא לתת אזכור רעיוני, ואין לדעת מהו הסימן המדויק יותר.

הרב הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים עמ' סב) מבאר את אזכור הים באופן שלישי: "עוד אפשר, כי כוונת דרשה זו היתה, לחבר את העולם השפל – הארץ, עם העולם העליון – השמים, בדמוי של צבע, כלומר, הים שהיה בתחילה מכסה את כל הארץ, ושגם עתה מכסה את רובה, והשמים, מראה אחד להם, דומה לאותו המראה שראו הנביאים בדמות כסא הכבוד; באה להעלות את רעיונו בהדרגה עד שנזכר את כסא הכבוד"⁴⁵. גם לפי הסבר זה אין לדעת למה דומה יותר. לדעת הרמב"ם,

"תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כפתוך שבכוחל, וזו היא דמות הרקיע הנראית לעין בטהרו של רקיע" (כצ"ל) (ב', א).

אם כן לדעתו גוון התכלת הוא כחול בהיר, כצבע הרקיע ביום, בניגוד לשיטת רש"י בסוטה שגוון התכלת הוא כחול כהה כצבע הים. בעניין כיסוי הארון בזמן מסעות המשכן, נאמר במדרש:

"לכך היה הבגד תכלת מלמעלה, פניו כנגד הרקיע הדומה לו" (במדבר רבה ד', יג).

גם רס"ג מגדיר את התכלת כמראה השמים. כך גם רב נחשון גאון (מובא בעיטור ציצית שער א). נמצאת שיטת הרמב"ם נשענת על המדרש ועל מסורת הגאונים. כמו

45 בדומה נכתב בשם הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל: "...שמשמעות פתיל התכלת בציצית היתה להעלות בנו מחשבה על אופקים מרוחקים, על האין-סופי ועל הקשר המסתורי בין הים הכחול ובין השמים התכולים" (פרקים במחשבת הרב עמ' 108).

כן המסורות השומרונית והקראית הן שהתכלת היא כמראה השמים. אלא שלגבי כולם (מלבד הרמב"ם עצמו) ייתכן עדיין שהדגישו את השמים דווקא בגלל הפן הרעיוני, כאשר ההשוואה לרקיע מתקיימת באופן מדויק רק מצד הגוון ולא מצד הבהירות.

"ר' אלעזר ברבי שמעון אומר: למה נקרא שמה תכלת? על שם שנתכלו המצרים בבכורות, שנאמר: 'ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור'. דבר אחר: על שם שכלו המצריים בים" (ספרי שלח).

ההשוואה היא ללילה ולים, ומשמע מכך שהתכלת כהה היא. אלא ששוב ניתן לומר שהספרי הדגיש את הים מפני הרעיון שרצה להביע, כאשר ההשוואה המדויקת מתקיימת רק מצד הגוון ולא מצד הבהירות.

"מיד כשעלה משה למרום... אמר לפניו: רבונו של עולם, איני יודע דמות ארבע צבעונים. אמר לו: חזור לימינך. חזר, וראה גדוד מלאכים שלובשים לבוש דומה לים. אמר לו: זו היא תכלת..." (פסיקתא רבתי פיסקא מתן תורה פרשה כ).

כאן לכאורה אין מסר רעיוני בהשוואה לים, אלא רק זיהוי הצבע, ואם כן יש מכאן ראייה חזקה מאוד לכהות התכלת.

אם התכלת הוא בהיר כרקיע דווקא – זהו משום הרעיון של אזכור כסא הכבוד. אם הוא כהה, אם זהו משום ההשוואה הרעיונית למכת בכורות (לילה) או לכליון המצרים (ים), יצא שהמקורות השונים הנותנים השוואות רעיוניות שונות לרקיע ולים, נחלקו בבהירות התכלת למעשה. ואז נצטרך להכריע לטובת גוון בהיר, שהרי זהו האזכור העיקרי המובא בגמרא. אלא שהעדפת גוון כהה יכולה להיות במישור אחר לגמרי. נראה שהיות הצמר צבוע באופן אינטנסיבי, במלא כח התכלת, קשור בהגדרת התכלת כגוי, בדומה לדין עמידות לרמב"ם שהוא דין בנוי התכלת (ב', א, 'עומדת ביופיה'), ובדומה לדין 'כליל תכלת' הפוסל (מב: לפי דעה אחת בתנאים) 'מראה שני', על פי הסבר הראב"ד (תורת כהנים מצורע פרשה א אות יד), שהוא משום 'שאינו מן הכח החזק שבו'. לפי הסבר זה לכהות התכלת, אין סתירה מכאן לעובדה שהמוקד הרעיוני של התכלת הוא בדמיונו לרקיע.

נראה מסברה שהבהירות או הכהות אינה מעכבת, שהרי אין בעצם גבול חד ומדויק בין גוון בהיר לגוון כהה. ועוד ניתן להביא ראייה מהראב"ד הנ"ל לכך שכהות אינה מעכבת, שהרי על פי פירושו אפילו התנא המצריך כח חזק של התכלת, פוסל רק אם המעשה נעשה באופן שלא יוכל להיות בכח חזק (במראה שני). ואם כן משמע שאם לא נעשה במראה שני אלא סתם נצבע חלש, כשר. גם לשיטות האחרות בביאור

דין מראה שני (ראה רש"י ותוספות שם), יש קצת ראייה מכך שגם המחמיר אינו פוסל מטעם שחסרה כל עצמת הצביעה. אלא שהראיה לא לגמרי מוכרחת, שהרי לדעתם ניתן להעמיד את מחלוקת התנאים באופן שכן יהיה כהה, כגון שהוסיף צבע או הפחית בכמות הצמר.

ייתכן לראות בכהות או בבהירות דין (מצד הדמיון לרקיע או לים או מצד הנוי), ולא הגדרה פורמלית של החפצא של תכלת, ואז ייתכן שאף על פי שהבהירות אינה מעכבת, מכל מקום לכתחילה יש לשאוף לכיוון מסויים.

ד. אפשרות חידוש התכלת וחובתה

בבמדבר רבה (שלח י"ז, ה) מובא ש"עכשיו אין לנו אלא לבן, שהתכלת נגנז". אך אין לומר שמשמעות גניזת התכלת היא הכחדת החלזון או כיוצא בזה, שהרי ביטוי זה נזכר בספרי (וזאת הברכה שנ"ד) בהקשר של נדירות החלזון והקושי להתפרנס מצידתו, כאשר ברור משם שהוא עדיין היה קיים בשעה שזה נאמר. כתב הרמב"ם (פיה"מ מנחות ד', א, בתרגום קאפח): "ואינו אצלנו היום לפי שאין אנו יודעים צביעתו". וכתב הרדב"ז (שו"ת סי' תרפ"ה): "ואפשר שעד היום הוא מצוי אלא שאין מכירין אותו או שאין יודעין לצודו...". לאור דבריהם ברור, שקיום החלזון ייתכן ואין החסרון אלא בזיהויו.

בספר 'שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל' (כרך א' עמ' רכח), במסגרת הדיון על תוקפה של מסורת מעשית, כתב הרב ז"ל בשם בית הלוי, שאין ראיות הגיוניות מספיקות לשם זיהוי התכלת, וצריך דווקא מסורת. לא מובאות שם ראיות לגבי השיטה בכלל ולא לגבי היישום לתכלת בפרט⁴⁶. בנוסף לכך שאין לסברה זו מקור, קשה להבין כיצד ניתן להעמיד דרישה פורמלית לרמת הידיעה הנדרשת לדבר שאינו יכול להזיק גם אם הוא מוטעה (שהרי מפורש בגמרא מ. שקלא אילן כשר בתור לבן).

נדמה שישנה תפיסה רווחת שהתכלת היא רק הידור מצוה ולא ממש חובה. ברור שאין זה נכון. התורה צוותה להטיל תכלת, ולכן היא חובה דאורייתא. אמנם יש מקום לדון האם בכל זאת יש הבדל בין חיוב התכלת לבין חיוב הלבן, והאם הלוש ד' כנפות בציצית ללא תכלת ביטל עשה כמו הלוש ד' כנפות בלי ציצית כלל.

מעצם דין המשנה ש'אין התכלת מעכבת את הלבן' (לח.), אין שום בסיס למיעוט בחומרת חיוב התכלת. כל המשמעות היא רק שהלבן לא נפסל בהעדר התכלת, כמו שגם "תפלה של יד אינה מעכבת את של ראש" (שם), והמשמעות היא רק שאם אין לו תפלה של יד, שעדיין מחוייב בתפלה של ראש, אבל אין בכך כדי למעט בעצם החיוב של תפלה של יד.

אמנם יש לדון כיצד נהגו שנים רבות ללבוש בגד ד' כנפות ללא תכלת – והלא אם אכן יש חיוב גמור בתכלת, הרי זה כאילו לבש בגד ד' כנפות בלא ציצית? תתכנה שתי תשובות אפשריות:

46 עיין גם בספר 'נפש הרב' עמ' נב-נד ובהערות שם; ובספר 'פתיל תכלת' לאדמו"ר מראדזין שהביא את טענת בית הלוי באופן אחר.

א. משום אונס. כך מצאנו בשיטת ר"י (מרדכי הלכות קטנות סי' תתקמד) שאין הגדרה פורמלית של ביטול עשה בעצם הלבשה של ד' כנפות ללא ציצית, אלא רק שהגברא שיש בידו לקיים את חיוב המצווה ואינו מקיימה, הוא מבטל עשה, ומשום כך סובר ר"י שמותר ללבוש בגד ד' כנפות בלא ציצית בשבת, ואין בזה ביטול עשה, כיוון שהוא אונס ואינו יכול להטיל בו ציצית. כך יש לומר אף לגבי התכלת, שהאפשרות ללבוש בגד ד' כנפות ללא תכלת הוא משום האונס שאין לו תכלת. וכן כתב השאגת אריה (סו"ס לב). לפי תשובה זו של השאגת אריה, על פי שיטת ר"י, כאשר יש אפשרות להטיל תכלת, מי שאינו מטיל תכלת בבגדו הוא עובר בביטול עשה ממש.

ב. כיוון שתכלת ולבן מצוה אחת הם, מין אחד לחוד מועיל לכך שלא יחשב ביטול עשה, אף על פי שלא קיים האדם את חיובו במין השני. כלומר, לא כל אי-קיום החיוב הוא ביטול עשה. ביטול עשה הוא רק בעקירה גמורה של המצוה, לאפוקי מי יש לו מין אחד. לפי כיוון זה, גם בזמן שהתכלת היא בהישג יד, אין ביטול עשה ממש בלבישת ד' כנפות ללא תכלת, אף על פי שלכתחילה מחוייב מדאורייתא להטיל תכלת. ה"ר שלמה מדרוש (במרדכי שם) חולק על ר"י וסובר שיש ביטול עשה בלבישת בגד ללא ציצית אף במקרה של אונס, ולכן לא יוכל לקבל את התשובה הראשונה הנ"ל, אלא יהיה מוכרח לסבור כתשובה זו השניה.

לדעת ר"י (תוס' לח: ד"ה אלא; רא"ש סי' ז; מרדכי סי' תתקלט), דין גרדומי מינים, הקובע שאם נתגרדם הלבן ונשאר התכלת או להיפך, כשר, תקף רק לדעת רבי, הסובר שהם מצוה אחת, אבל לדעת רבנן, הסוברים שהם שתי מצוות, אין מין אחד מועיל לחבירו. ברור לפי זה שר"י לא יוכל לקבל את האפשרות השניה, שהרי אם אין יחס בין שני המינים, עד שלעניין גרדומין אין אחד מועיל לחבירו, על אחת כמה וכמה שלא יועיל אחד לחבירו לעניין שבשעת עשיה לא יחשב מבטל עשה. ר"י יהיה חייב לקבל את האפשרות הראשונה, כדעת השאגת אריה. כיוון ששיטה זו של השאגת אריה, שמוכרחת לאור שיטת ר"י בגרדומין, בנויה על שיטת ר"י בעניין בגד ללא ציצית בשבת, נמצא ששיטת ר"י בלבישת בגד ללא ציצית בשבת מוכרחת לאור שיטתו בגרדומין. רבינו תם, הפוסק דין גרדומי מינים אף לדעת רבנן, יכול – אבל לא מוכרח – לקבל את האפשרות השניה.

שתי התשובות האפשריות הנ"ל הן בעצם שני פירושים שונים של דין המשנה ש"אין התכלת מעכבת את הלבן". אם נקבל רק את התשובה הראשונה, אז האפשרות ללבוש בגד בלי מין אחד תלויה אך ורק בשאלת האפשרות להשיג את אותו המין, וכל

המשמעות של דין אי-העיכוב הוא רק זה שאין העדר האחד פוסל את השני. יש כאן ביטוי לַנְתֵּק בין חיובי שני המינים. זהו בדיוק הדין של רבנן אליבא דר"י, שתכלת ולבן הן 'שתי מצוות'. לעומת זאת אם נקבל את התשובה השניה (בלבד, או בנוסף על התשובה הראשונה), נמצא שעצם זה שִׁקְיָם מין אחד, תורם במידה מסוימת לאפשרות להיות בלי המין השני. לפי זה, הדין שאין התכלת מעכבת את הלבן, אינו רק שהעדר התכלת אינו פוסל את הלבן, אלא אף שהיות הלבן מאפשר – לעניין העיכוב, ולא לעניין החיוב לכתחילה – להיות בלי התכלת. לפי זה, דין אי-עיכוב הוא ביטוי לא לַנְתֵּק שבין שני החיובים, אלא דווקא לקשר שביניהם.

אם נקבל את שיטת רבינו תם, שדין גרדומי מינים מתקיים אף לדעת רבנן, ומאידך לעניין הדין שאין התכלת מעכבת את הלבן, נפרש כשיטת ר"י, שדין אי-עיכוב הוא דין של נתק בין התכלת ללבן, 'שתי מצוות' כלשון ר"י, נמצא שדין גרדומי מינים לדעת רבנן אינו בנוי כלל על דין אי-עיכוב. רבי ורבנן חולקים לא רק בהיקף הדין של אי-עיכוב, אם הוא בשעת עשיה או רק לעניין גרדומין, אלא חולקים עקרונית, שלרבנן המשנה באה לקבוע ניתוק בין המינים. דין גרדומין לדעת רבנן אינו משום שמין אחד מועיל לשני, אלא פשוט דין פורמלי שהחיוב לשני מינים הוא רק בשעת עשיה.

הרמב"ם סובר, כמו רבינו תם, שדין גרדומין מתקיים אף להלכה (אמנם רק בגרדום הלבן, ולא בגרדום התכלת, כפי שכבר בארנו בחלק השני). הרמב"ם אינו מנתק בין דין אי-עיכוב לבין דין גרדומין, אלא אדרבה, הוא רואה רצף ברור בין הדינים: "והתכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעב את התכלת. כיצד? הרי שאין לו תכלת עושה לבן לבדו. וכן אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו – כשר" (א', ד). אמנם דין אי-עיכוב התכלת את הלבן מתקיים רק בשעת עשיה, ודין אי-עיכוב הלבן את התכלת מתקיים רק לעניין גרדומין, אך זהו מסיבות אחרות, כפי שבארנו בחלק השני. מכל מקום ברור שלרמב"ם יש יסוד משותף לשני הדינים, והוא – הקשר שבין חיוב התכלת לחיוב הלבן. כיוון שהרמב"ם סובר כרבינו תם שדין גרדומי מינים מתקיים אף לדעת רבנן, וסובר שדין זה של גרדומי מינים בנוי על דין אי-עיכוב הלבן את התכלת, נמצא שהרמב"ם מקבל את התשובה השניה הנ"ל, כמו ה"ר שלמה מדרוש. ואכן, הרמב"ם (ג', י) קובע שבלבשת בגד ללא ציצית יש ביטול עשה, והרמב"ם אינו תולה זאת באפשרות להשיג ולהטיל ציצית, ומזה משמע שהוא איננו מקבל את התשובה הראשונה, אלא רק את השניה. העובדה שהרמב"ם מנה את התכלת ואת הלבן במצוה אחת מתרי"ג, איננו עניין טכני גרידא של סיווג של מצוות, אלא הרמב"ם חולק על ר"י הסובר שהן 'שתי מצוות' מצד היחס

ביניהם, וסובר שהם מתפקדים יחד כמצוה אחת, ורק בעקירת שניהם יש ביטול עשה גמור.

מכל מקום כל זה, כאמור, הוא לעניין להיות מבטל מצוה בידיים. אולם לעניין החיוב דאורייתא לכתחילה, הרמב"ם (א', ג) מגדיר, שיש כאן מצווה אחת שיש בה שני צוויות (=חיובים). במשך שנים רבות היינו אנוסים מקיום המצווה, ועתה שזיהוי החלזון ברור, אין ספק שחובה לחדש את קיומה.

בשנת תשמ"ח, לראשונה זה למעלה מ-1300 שנה, עשה הרב אליהו טבגר בירושלים צביעה בארגמון קהה-קוצים לשם ציצית. הוא ועוד אנשים אחדים החלו ללבוש ציצית עם תכלת. בשנת תשנ"ד החלו במכירת התכלת בכמויות גדולות יותר, וכיום זוכים אנשים רבים לקיים מצווה חשובה זו.

חלק רביעי - כריכות וקשרים בציצית עם תכלת

חלק זה של המאמר יתחלק לשני פרקים. בראשון, יידונו הסוגיות, הדינים והשיטות השונות המובאות בראשונים. בפרק זה ייעשה ניסיון לעמוד לא רק על השיטות למעשה, אלא בעיקר על השיקולים המנחים אותן ועל מחלוקות היסוד העומדות בבסיסן. הדיון יהיה בכל מרכיב דיני כשלעצמו. בפרק השני יבוא יישום של המרכיבים השונים על פי השיטות השונות למעשה, בשלמותן, ולאחר מכן הדרכה מעשית בטכניקות קשירה מסויימות.

תוכן החלק הרביעי:

א. עיון:

כריכות:

1. מנין הכריכות
2. צבע הכריכות
3. ציצית ללא תכלת
4. נוי תכלת

קשרים:

5. קשר עליון
6. קשר על כל חוליה
7. חמישה קשרים

ב. יישום

א. עיון

כריכות:

1. מניין הכריכות

"רב חייא בריה דרב נתן מתני הכי: אמר רב הונא אמר רב ששת אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב: ...ואפילו לא כך בה אלא חוליא אחת כשרה... וכמה שיעור חוליא? תניא, רבי אומר כדי שיכרוך וישנה וישלש [כלומר, חוליה היא שלושה סיבובים בחוט הכורך]. תאנא, הפוחת לא יפחות משבע, והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה. הפוחת לא יפחות משבע – כנגד שבעה רקיעים, והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה – כנגד שבעה רקיעין וששה אורין שביניהם" (לט.).

כבר כתבו רש"י (ד"ה ששה אורין) ותוספות (ד"ה לא יפחות) שהטעם לקביעת המניין בהתאם לרקיעים הוא משום שטעם צבע התכלת בציצית הוא להדמות לרקיע, המסמל את כסא הכבוד (מג:), ועל ידי מניין הרקיעים, נוצר בציצית דמיון נוסף לרקיע.

המספרים שבע ושלש-עשרה, נחלקו ראשונים מניין מה הם. לדעת רוב הראשונים מדובר במניין החוליות,⁴⁷ כאשר בכל חוליה שלוש כריכות כדברי רבי. לדעת הראב"ד (בהשגה על א', ז ובתמים דעים סי' לט) בשם רב נטרונאי גאון זהו מניין הכריכות בחוליה. וכן דעת הנמוקי יוסף (יב: באלפס) והתוספות (לט. ד"ה לא יפחות) בשם יש מפרשים. לפי זה, מה שאמרה הגמרא ששיעור החוליה שלוש כריכות, מתפרש באחד משני אופנים:

- לדעת הראב"ד (שם), בכל חוליה כריכות התכלת בלבד הן שלוש, והמספר שבע כולל את סך כל כריכות הלבן והתכלת. לפי זה, כאשר עושה שלוש-עשרה כריכות, שש כריכות הן של תכלת.
- לנמוקי יוסף (שם), שיעור שלוש כריכות בחוליה הוא לעניין הדין שמדאורייתא צריך לפחות חוליה אחת (בגמרא שם: "ואפילו לא כך בה אלא חוליה אחת כשרה"), אך לכתחילה מדרבנן שבע או שלש-עשרה כריכות בחוליה.

47 רש"י ותוספות לט. ד"ה לא יפחות. רמב"ם א', ח. רב עמרם גאון, גאוניקה ח"ב עמ' 330. רב שמואל בר חפני גאון ב'ספר דיני מצוות הציצית' (בתוך: א' טבגר, 'כליל תכלת', ירושלים תשנ"ג). ר"י מלוניל, הלכות קטנות, ציצית עמ' כח. טור או"ח סי' יא. פסקי הרי"ד מנחות לט. . זוהר פנחס דף רכח אות ש. סמ"ג ציצית דף קח ועוד.

לדעה ששבע ושלש-עשרה הן מניין החוליות, מספר הכריכות בכל חוליה הוא שלוש כפשטות הברייתא. לדעת הסוברים ששבע ושלש-עשרה הן מניין הכריכות בחוליה, לא מבואר בגמרא כמה חוליות יש לעשות. נראה שלדעתם אין דין של מניין חוליות, אלא שיש לעשות חמישה קשרים (ראה בהמשך), ומספר החוליות נקבע על פי הקשרים. לדעת הנמוקי יוסף והתוספות בשם יש מפרשים, עושה ארבע חוליות. לדעת הראב"ד עושה שלוש חוליות – בין קשר ראשון לשני, בין שלישי לרביעי, ובין רביעי לחמישי. בין קשר שני לשלישי אינו עושה חוליה אלא כורך סתם. הלשון 'הפחות לא יפחות מ...' והמוסיף לא יוסיף על...', אינו כולל את מה שביניהם, אלא דווקא שתי אפשרויות אלו, כפי שמוכח מהגמרא בפסחים קג:קד. (עיי"ש ובתד"ה ומר).

2. צבע הכריכות

"תנא: כשהוא מתחיל, מתחיל בלבן – 'הכנף', מין כנף; וכשהוא מסיים, מסיים בלבן – מעלין בקודש ולא מורידין" (שם).

הגמרא מבארת את צבע הכריכה או החוליה הראשונה והאחרונה, אבל צבע יתר הכריכות לא מבואר. ויש בזה מחלוקת יסודית בהבנת תפקיד פתיל התכלת במצווה: לדעת הרמב"ם, כפי שבארנו בחלק השני של המאמר, הציצית הבסיסית היא הלבן, ומצוות פתיל התכלת היא לכרוך בתכלת על הלבן. עיקר תפקיד התכלת הוא בכריכה. לפי תפיסה זו ברור שכל כריכה תהיה של תכלת, כל עוד אין סיבה שתהיה של לבן. לכן הלבן הוא כריכה אחת בלבד בתחילה וכריכה אחת בסוף, וכל יתר הכריכות – של תכלת. וזו אמנם שיטת הרמב"ם (א', ז ובתשובות הרמב"ם בלאו סי' רפו).⁴⁸ השיקול המנחה דעה זו הוא עקרוני: קיום הייעוד דאורייתא של המצווה (אמנם לעיכובא כריכה אחת של תכלת – רמב"ם א', ב).

48 וכן דעת רב שמואל בר חפני גאון ב'ספר דיני מצוות הציצית' (בתוך: א' טבגר, 'כליל תכלת', ירושלים תשנ"ג): "והחוט שאמרנו שהוא ארוך יותר, יהיה תכלת, בזמן שהתכלת מצוי... וצריכה להיות תחילת הכריכה מתחילת החיליה מחוט הלבן...". וכן דעת רש"י לט. ד"ה כשהוא. וכן בזוהר: "שבעה ציריין דתכלתא". וכן משמע בתוספות לט. ד"ה לא יפחות, בתחילת דיונו, ש"לקשור על כל חוליא וחוליא היינו כדי שיהא ניכר התכלת", ומשמע שכל החוליות של תכלת, שהרי אם כל חוליה שניה לסירוגין היא של לבן, התכלת ניכרת ממילא.

לפי ראשונים אחרים, הגדרת מצוות תכלת היא כחוט (או חוטים) במקביל ללבן, כמין נוסף, ולא ככורך על הלבן.⁴⁹ לפי תפיסה זו, אין עדיפות למין אחד על פני חברו לעניין כריכה, כי אם לעניין תחילה וסוף כדברי הברייתא, ולכן השיקולים ביתר הכריכות הם פחות עקרוניים (נוי, היכר, וכיוצא באלו).⁵⁰ שיטת רב עמרם גאון (גאוניקה ח"ב עמ' 330-331) וראשונים אחרים היא, שהחוליות הן לסירוגין – חוליה לבן, חוליה תכלת, חוליה לבן, וכו'.⁵¹ שיטת הראב"ד (בהשגה על א', ז ובתמים דעים ס' לט) בשם רב נטרונאי גאון היא, שעושה כריכות לסירוגין – כריכה של לבן, כריכה של תכלת, לבן, וכו'; וזוהי חוליה (ובתמים דעים כתב שבלא תכלת משאיר רווח בין כריכה לכריכה, במקום התכלת).

3. ציצית ללא תכלת

הראשונים כותבים, שכיוון שנימוק הגמרא למניין החוליות (או הכריכות) הוא שהן כנגד רקיעין ואוירין שביניהם, הרי זהו מפני שהמוקד הרעיוני בתכלת הוא דמיון לרקיע (מג:), אך בלא תכלת אין קפידא בזה.⁵² נמצא שאף לדעת הסוברים שהחוליות או הכריכות הן בלבן ובתכלת שניהם לסירוגין, מכל מקום דין המניין הוא דין בתכלת ולא בעצם הציצית.

הרמב"ם (א', ט, ובתשובותיו בלאו ס' קלח) מביא, שאף על פי שעקרונית אין צורך בכך, מכל מקום המנהג הוא לעשות כמו שעושים בתכלת, וכן נוהגים בימינו רבים מיוצאי תימן. גם הראב"ד נהג בלא תכלת כפי שיש לעשות עם תכלת לפי דעתו (תמים דעים ס' לט). אולם אצל רוב הראשונים מובאים מנהגים רבים אחרים

49 ראב"ד א', ז: "ולמה יותר בתכלת מבלבן... אין זה כי אם שגיון גדול". תוספות לח. ד"ה התכלת: "כיון דתרי מיני בעי רחמנא סברה הוא להשוותן" (ובדומה בתוספות מא: ד"ה בית שמאי (קמא)), ועוד.

50 משום כך נראה שבפועל, עשיית כל החוליות בתכלת כרמב"ם, היא בעצם החמרה לשיקול העקרוני יותר.

51 תוספות לט. ד"ה לא יפחות, כדי למצוא סמך בגמרא לחמשה קשרים, וכן ברא"ש הל' ציצית ס' טו, כנ"ל; סמ"ג מ"ע כו קח: (הובא לשונו במדכי הלכות קטנות סו"ס תתקלט); עיטור ציצית עמ' 137; ר"י מלוניל הלכות קטנות ציצית עמ' כט.

52 רמב"ם א', ט. תוספות לט. ד"ה לא יפחות. רא"ש הל' ציצית ס' טו. טור אר"ח ס' יא, ועוד.

לכריכה בלא תכלת. בימינו אין נוהגים לכרוך בלא תכלת כפי שיש לכרוך עם תכלת (מלבד יוצאי תימן, כאמור).⁵³

4. נוי תכלת

"אמר רב הונא אמר רב ששת אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב: ... ונוי תכלת שלישי גדיל ושני שלישי ענף"

(לט.).

לדעת רש"י שם, לא מדובר בדין בתכלת דווקא, אלא 'תכלת' כאן הוא כינוי לציצית באופן כללי. נראה שלדעתו הנוי הוא מצד הדין הכללי של 'זה א-לי ואנוהו' במצוות, המיושם לעניין ציצית.⁵⁴ אולם לדעת הרמב"ם (א', ח, ט) והנמוקי יוסף (יב: באלפס) דין זה הוא בעיקר בתכלת. כתב הרמב"ם:

"והתכלת האמורה בציצית צריך שתהיה צביעה צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה..."

(ב', א).

כלומר, עניין היופי הוא מכלל הגדרת מצוות התכלת. כתב הנמוקי יוסף, שכאשר אין תכלת, יש לעשות זכר לתכלת. הרמב"ם אומר: "... כללו של דבר יתכוין להיות הכרוך שלישי והענף שני שלשים, ויש מי שאינו מדקדק בדבר זה בלבן". ברמב"ם אי אפשר לומר שהעניין לעשות שלישי גדיל גם ללא תכלת הוא משום זכר לתכלת, שהרי הביא את המנהג לעשות חוליות בלבן כמו שעושים בתכלת, ודייק 'כעין שכורך בתכלת', שהוא משום זכר לתכלת או תחליף לו, ומשמע ברמב"ם שדין שלישי גדיל בלבן חמור מדין חוליות בלבן. לכן יש לומר בדעת הרמב"ם באחד משני אופנים: האפשרות הראשונה היא שיש לעשות שלישי גדיל בלבן, משום הדין הכללי של 'זה א-לי ואנוהו' במצוות. בתכלת דין שלישי גדיל שייך לקיום הספיציפי של המצוה, ובלא תכלת הוא רק מכח הדין הכללי של נוי במצוות.

האפשרות השנייה היא, שגם כאשר אי אפשר להטיל תכלת ממש, עדיין יש לשאוף לקיום חלקי של מצוות התכלת. הקיום של מצוות התכלת הוא של עיטור ונוי

⁵³ מסברה היה ניתן לומר, שגם כאשר אין תכלת, יש טעם ליצור סימן אחר לרקיע שיהווה תחליף לתכלת, וזה על ידי מניין הרקיעים. אולם רוב ככל הראשונים כתבו לא כך. ניתן להסביר כך את מנהג הרמב"ם ויוצאי תימן.

⁵⁴ שבת קלג: "דתניא, 'זה א-לי ואנוהו' – התנאה לפניו במצות. עשה לפניו ... ציצית נאה..."

לציצית, וניתן ליצור קיום חלקי כזה גם בחפצא של הלבן.⁵⁵ אם לא יהיה החותם של זהב (מג:), לפחות לא יהיה של טיט אלא של כסף.

קשרים:

5. קשר עליון

"ואמר רבה: שמע מינה, קשר עליון דאורייתא. דאי סלקא דעתך דרבנן, מאי איצטריך למישרי סדין בציצית (דכתיב 'לא תלבש שעטנז' וסמך ליה גדילים תעשה לך), פשיטא, התוכף תכיפה אחת אינו חיבור. אלא שמע מינה דאורייתא" (שם).

ניתן לחשוב על שני תפקידים אפשריים לקשר עליון:

א. חיבור החוטים לבגד;

ב. איגוד חוטי הציצית.

הוכחת הגמרא בנויה על החיבור לבגד. אי אפשר לומר שתפקיד הקשר עליון הוא איגוד חוטי הציצית בלבד, שהרי אם כן עדיין תיקשי מדוע התירה תורה ציצית בכלאים, שהרי ניתן לקיים את איגוד חוטי הציצית ללא חיבורם לבגד, על ידי יצירת ציצית של חוטים מחוברים זה לזה, ולאחר מכן תחיבתם כאחד בחור בבגד, ובכך יש קיום מצוות ציצית ללא עבירה על איסור כלאים.

גם אי אפשר לומר שתפקיד הקשר עליון הוא חיבור החוטים לבגד בלבד, שהרי הגמרא בסנהדרין פח: אומרת על הוספת חוט חמישי לציצית:

"...מאי סבירא לן, אי סבירא לן דקשר העליון לאו דאורייתא, האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. ואי סבירא לן דקשר העליון דאורייתא, גרוע ועומד".

ואם תפקיד הקשר עליון הוא חיבור החוטים לבגד בלבד, יהיה סגי בכך שיחבר כל חוט וחוט לבגד בקשר בפני עצמו. ועל זה לא נאמר 'גרוע ועומד'. גם אי אפשר לומר שאיגוד חוטי הציצית הוא דין נפרד, עצמאי, ודין קשר עליון הוא דין של חיבור

⁵⁵ לפי זה יובן מדוע לדעת הרמב"ם אף בלא תכלת אגידת הגדיל היא בכריכה דווקא. אמנם רמת החיוב הפורמלי באגידת הגדיל בכריכה דווקא גדולה יותר מאשר רמת החיוב הפורמלי בדין שליש גדיל (ועדיין מסתבר שאין זה לעכובא).

החוטאים לבגד בלבד, שהרי הגמרא תולה את 'גרוע ועומד' בכך שקשר עליון דאורייתא, ולולא דין קשר עליון, 'האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי'.⁵⁶

נמצא שצירוף שתי הסוגיות בעניין קשר עליון מכריח אותנו לומר שדין קשר עליון כולל את שתי הפונקציות, של חיבור לבגד ושל איגוד החוטים. נראה שהחלות שם המשותפת של שני המעשים היא דין של קשר היוצר את הציצית, כאשר הגדרת ציצית היא 'ענף' (מב.) ו'יוצא' (מא:), כלומר, היא גדילה נמשכת מן הבגד (ראה גם ספרי שלח קטו ד"ה ועשו להם ציצית). הגדרה זו מחייבת איגוד חוטים המחובר לבגד, והקשר עליון הוא היוצר ציצית זו.

ברש"י (לט), לגירסת השטמ"ק אות ו, וכן בתוספות שם) מובאות שתי אפשרויות בפירוש המלה 'עליון':

1. סמוך לטלית⁵⁷, כדי ליצור חיבור לבגד.
 2. בסוף הגדיל⁵⁸ (=החלק הכרוך), משום שצריך לעשות קשר במקום כלשהו כדי ליצור חיבור לבגד, וכיוון שצריך גם לקיים את הגדיל, ממילא אם עושה רק קשר אחד, עושה אותו בסופו.
- נמצא שנחלקו הפירושים במיקום הקשר הדרוש לשם יצירת חיבור מספיק לבגד. לפי הפירוש הראשון, רק קשר סמוך לבגד נחשב חיבור מספיק. לפי הפירוש השני, בדין קשר עליון צריך קשר במקום כלשהו בציצית. ומלבד זה יש דין נוסף, לא מדין קשר עליון אלא מדין 'גדיל', שיהיה הגדיל מתקיים. לפי פירוש זה מסתבר שאילו יתקיים הגדיל ללא קשר, או על ידי קשר שאינו עומד בדרישות 'קשר עליון' (אשר תבוארנה בהמשך), יוכל לקשור את ה'קשר עליון' בכל מקום שירצה, וגם קשר סמוך לטלית יחשב בדין קשר עליון. לפי הפירוש הראשון, ה'קשר עליון' הוא סמוך לטלית דווקא.

⁵⁶ לדעת ר' דוד (הובא בחידושי הר"ן סנהדרין פח: ד"ה אי ס"ל דקשר), דין 'גדיל' מחייב קשר (סמוך לבגד) לאיגוד החוטים, אבל דין זה הוא נפרד מדין קשר עליון, שהוא דין של שני קשרים (אחד סמוך לבגד, והשני בסוף הגדיל) לשם חיבור לבגד. כאמור, לפי זה לא מובן כיצד הגמרא בסנהדרין תולה את שאלת 'האי לחודיה קאי' לעומת 'גרוע ועומד' בדין קשר עליון. לשון ר' דוד הוא: 'ואע"ג דההוא קשר הסמוך לבגד הוא דאורייתא אית לן למימר האי לחודיה קאי והאי לחודי קאי שקשר אחד אינו חבור לענין כלאים עד דאיכא שתי תכיפות'. ודבריו אינם מובנים, אמאי תלי 'האי לחודיה קאי' בחיבור לענין כלאים (שהוא חיבור החוטים לבגד).

⁵⁷ וכן דעת הר"ד בפסקיו מנחות לט. והר"ן בחידושי סנהדרין פח: ד"ה אי ס"ל.

⁵⁸ וכן רב עמרם גאון (גאוניקה ח"ב עמ' 331). נמוקי יוסף יב: באלפס. אשכול עמ' 205 בשם תשובה לגאון ובשם חכמי צרפת. סמ"ג ציצית דף קח.

נראה שלרמב"ם יש שיטה שלישית בפירוש 'קשר עליון'. הרמב"ם אינו מזכיר בפירוש דין קשר עליון בהלכות ציצית כלל, ובפשטות היה ניתן לומר שלדעתו הקשר שעושה על כל חוליה, מספיק כדי להיות מוגדר כקשר עליון. אולם לכאורה היה צריך להזכיר בפירוש קשר עליון, שהרי בגמרא הוא דין בפני עצמו. ובהלכות כלאים (י', ג-ד) כתב הרמב"ם:

"...או קשר חוטי צמר בחוטי פשתים, או גדלן, אפילו נתן צמר ופשתים בשק או בקופה וכרכן – הרי אלו כלאים. ואפילו קשר גדיל של צמר בגדיל של פשתן, אע"פ שהרצועה באמצע. וכן אם כפל בגדי צמר ופשתן וקשרן הרי אלו כלאים, שנאמר 'צמר ופשתים יחדו' – מכל מקום, כיון שנתאחד נאסר. ומנין שכל איסורין אלו [איחוד צמר ופשתים כאשר אינם ממש תפורים זה בזה] של תורה? שהרי הוצרך הכתוב להתיר כלאים בציצית, כמו שלמדו מפי השמועה שלא נסמכה פרשת כלאים לפרשת ציצית אלא להתיר כלאים בציצית, והציצית חוטין קשורין בלבד הן. מכלל שחבור כזה שלא במקום מצווה, אסור מן התורה, שאינו ממעט בתורה דבר שהוא אסור מדברי סופרים".

אמנם ניתן להבין שהרמב"ם כאן כותב מסברה מסקנה נוספת מדברי רבה, אך בדרך כלל אין הרמב"ם כותב נימוקים לדבריו. עוד קשה מדוע לא כתב 'ראה לי'. אלא נראה שהרמב"ם פירש את הגמרא לעניין כלאים: 'קשר עליון' – קשר מלמעלה, כלומר מבחוץ, שאוגד צמר ופשתים. 'דאורייתא' – חייבים עליו משום כלאים מדאורייתא. לא נתחדשה כאן בגמרא הלכה לעניין ציצית אלא לעניין כלאים.⁵⁹ אמנם גם לפירוש זה של הרמב"ם, ברור שלציצית צריך חיבור לבגד על ידי קשר, אלא שזה היה פשוט לרבה ולא נזקק להוכיחו.

עוד נחלקו ראשונים בסוג הקשר, מתוך השוואה למקומות אחרים: 1. מתוך השוואה להלכות כלאים – הקשר בציצית חייב להיות קשר כזה שמחייב בכלאים, כפי שמוכח מההוכחה של רבה. 2. מתוך השוואה לגדרי קשר פורמליים של כל התורה – בשבת, בתפילין, וכיוצא באלו.⁶⁰ דיון רחב בנושא זה מובא במרדכי (הלכות קטנות סי' תתקמ).

59 אמנם קשה לבאר כך בגמרא סנהדרין פח:-פט, וצ"ע.

60 השאלה היא כפולה: ראשית, האם צריך גדר פורמלי של קשר בציצית, או שמא כל שמקיים פונקציה של איגוד החוטים וחיבורם לבגד, מספיק. שנית, האם במקומות הנ"ל הדרישות לרמת הקשר הינן מצד ההגדרה הפורמלית של קשר, או דינים מקומיים (למשל, הצורך בקשר של קיימא בשבת כדן מדיני מלאכת מחשבת).

מבחינה מעשית, יש כאן שתי שאלות:
שאלה ראשונה היא, האם צריך הקשר להיות כפול. לדעת רבינו תם⁶¹ – צריך, ולדעת ר"י⁶² – לא צריך.
שאלה נוספת היא, האם הקשר הוא בחוט הכורך, או בכל חוטי הציצית. לדעת ר' חננאל⁶³ – בחוט הכורך, ולדעת המרדכי בשם רבו⁶⁴ – בכל חוטי הציצית.

6. קשר על כל חוליה

"אמר רבא: שמע מינה, צריך לקשור על כל חוליה וחוליה. דאי סלקא דעתך לא צריך, הא דאמרי בני רבי חייא: 'גרדומי תכלת כשרין...' – כיון דאישתרי ליה עילאי, אישתרי ליה כולה. דלמא דאיקטר"

(לח:- לט.).

רבא מוכיח את הצורך בקשר על כל חוליה, אך אינו מבאר מדוע יש צורך בכך. בפשטות, מטרת קשר על כל חוליה הוא ליצור היכר בין החוליות, כפי שמבואר בתוספות (לט. ד"ה לא יפחות) וברא"ש (סי' טו) בתחילת דיונם. הסבר זה מסתבר על פי שיטת הרמב"ם שכל החוליות הן תכלת, שהרי רק לפי שיטה זו יש צורך בהיכר בין החוליות. הקשר מייצב את החוליות, ואז הן ניכרות ברווחים ביניהן, או אם מדובר בקשר בכל חוטי הציצית, הקשר עצמו מפריד בין החוליות. אולם לרב עמרם גאון (וכן להצעת התוספות והרא"ש בהמשך דבריהם), שכל חוליה שניה היא של לבן, הרי

61 מובא ברא"ש הלכות ציצית סי' טו. וכן רמב"ן בספר המצוות ריש כלל א ובפירוש על התורה במדבר ט"ו, לט. סמ"ג ציצית קח: 'יראים עמ' 440. מרדכי הלכות קטנות סי' תתקמ בשם ר' אלחנן ור"ת. רא"ש ב'עשיית ציצית' בסוף הלכות ציצית.

62 מובא במרדכי הל' קטנות סי' תתקמ. וכן משמע ברב עמרם גאון שהוסיף מדעתו 'קשר תחתון', בפשטות כדי לייצב הגדיל, והשווה לו 'קשר עליון' מבלי להבדיל בסוג. וכן משמע מסתימת רב שמואל בר חפני גאון, מסתימת ר' חננאל ב'מעשה ציצית' (בתוך: א' טבגר, 'כליל תכלת', ירושלים תשנ"ג) ומסתימת הרמב"ם בהל' ציצית.

63 ב'מעשה ציצית' (בתוך: א' טבגר, 'כליל תכלת', ירושלים תשנ"ג): 'וקושר קשר מן החוט הארוך...'. וכן דעת המנהיג בשם חכמי פרובינצא וספרד. רא"ש הלכות ציצית סי' טו בשם ר"ת. מרדכי הלכות קטנות סי' תתקמ בשם ר"ת ור"י. מובא במרדכי בשם ר' אלחנן לקשור בשני חוטים. גם הראב"ד (ציצית א', ז) מצריך קשר 'בחוט לבן ובחוט של תכלת', אך ייתכן שאין זה משום שמצריך קשר בשני חוטים כר' אלחנן, אלא שמצריך משום מה שהקשר יכול גם את התכלת. ולפי זה יובן מה שלא הזכיר הראב"ד בתמים דעים (בעניין ציצית ללא תכלת) צורך בקשירה בשני חוטים.

64 הלכות קטנות סי' תתקמ, וכן שם בשם 'יש נוהגין'. מנהיג ציצית עמ' תרמג בשם חכמי צרפת. רא"ש ציצית סי' טו בשם 'והאידנא נוהגין' וכן ברא"ש ב'עשיית ציצית' בסוף הלכות ציצית.

החוליות ניכרות בחילוף הצבעים, ואם כך לשם מה יש צורך בקשר על כל חוליה? ייתכן לחדש מטרה אחרת כלשהי לקשר על כל חוליה, כגון ייצוב הגדיל באופן כללי, או כדי להגיע לחמישה קשרים⁶⁵. מסתבר יותר לומר ששאלת צבע החוליות ושאלת הצורך בקשר על כל חוליה תלויות זו בזו, והסובר שצבע החוליות מתחלף לסירוגין יאמר שאין לפסוק את דינו של רבא, מכיוון שנדחתה ראיתו. רב עמרם גאון אכן אינו פוסק קשר על כל חוליה (אלא רק שני קשרים בשני קצוות הגדיל). לפי זה, רבא נסה להוכיח בדיוק את הנקודה, שכל החוליות הן תכלת, והגמרא דחתה, שייתכן שהן תכלת ולבן לסירוגין. ביאור זה ייתכן לא רק אליבא דרב עמרם גאון, אלא גם אליבא דהרמב"ם, אלא שלרמב"ם הלכה כרבא, אף על פי שנדחתה ראיתו.

מסתבר שאין כאן גדר פורמלי של קשר המצריך קשר כפול או קשר בכל החוטים, גם אם לקשר עליון דרישות אלו קיימות, אלא דין קשר על כל חוליה הוא פשוט דין פונקציונלי של ייצוב והיכר (ואם זהו בעצם דין של חמישה קשרים, גדר הקשרים תלוי בגדרי חמישה קשרים, ועל כך לקמן). מדויק ברמב"ם שהקשר אינו חלק מהותי של החוליה, שהרי כתב בסדר הכריכות (א', ז): "ולוקח חוט אחד מן הלבן וכורך בו כריכה אחת... ולוקח חוט התכלת וכורך בו שתי כריכות... וקושר. ואלו השלש כריכות הם הנקראין חוליא". המלים "השלוש כריכות" מיותרות (היה יכול לכתוב: 'וזה נקרא חוליה'), ונראה שרצה הרמב"ם להדגיש שהחוליה נוצרת על ידי כך שישנן שלוש כריכות צמודות ניכרות, ולא בייצוב בקשר⁶⁶. הצורך בקשר לפי זה הוא רק דרישה פונקציונלית של ייצוב החוליה.

65 הסבר זה שמטרת קשר על כל חוליה הוא כדי להגיע לחמישה קשרים, ייתכן רק על פי הצעת התוספות והרא"ש שהכוונה היא לקשר על כל שתי חוליות. אמנם בדעת התוספות זה לא ייתכן, שהרי מוכח בלשונם שישנם חמישה קשרים רק כאשר עושה שבע חוליות ולא כאשר עושה שלש-עשרה חוליות, ואם כן אין מטרת הקשרים להגיע למניין חמישה. אמנם בדעת הרא"ש זה אפשרי.

66 במשנה תורה לא ברור מהי טכניקת הקשירה לדעת הרמב"ם, אבל בתשובות הרמב"ם (בלאו) סי' קלח מבואר יותר, וזה לשונו: "שנכרך שלוש כריכות, ונעשה הכריכה השלישית קשירה, והיה הכל לחוליא אחת. ונרחיק קצת, ונכרך שלוש בקשירה, ונרחיק קצת...". משמע שבחוליה הראשונה הקשירה היא רק בכריכה השלישית, בעוד שבחוליות הבאות החוליה כולה היא 'בקשירה'. הביאור הוא שהחוליה הראשונה, כיוון שאינה יכולה לנוע כלפי מעלה (שהרי היא צמוד לבגד – רמב"ם א', ז: "בצד הבגד"), יש צורך לייצבה רק בסופה, ולכן קושר בכריכה השלישית בלבד. בחוליות הבאות עושה החוליה כולה קשר כדי שתהיה יציבה משני הכיוונים. מכל מקום, כפי שביארנו, משמע שאין קפידא באופן הקשירה המדויק.

7. חמישה קשרים

"ציצית – שש מאות. שמונה חוטין וחמשה קשרים – הרי שש מאות ושלוש עשרה" (תנחומא, קרח יב).

וכן בתרגום המיוחס ליונתן (במדבר ט"ו, לח): "ויתלון בחמשת קיטריין"⁶⁷. לא ברור מן המדרש האם מניין תרי"ג הוא סימן לאחר מעשה, והטעם לחמישה קשרים הוא אחר (כפי שברור שאין הטעם לשם 'ציצית' ולמניין שמונה של החוטים הסימן לתרי"ג), או האם הטעם לחמישה קשרים הוא כדי להשלים מניין תרי"ג, בכדי ליצור בציצית סימן לעול מצוות.

בגמרא אין זכר לדין חמישה קשרים. מבחינת פסק הלכה, ישנן ארבע גישות בראשונים לעניין:

1. זהו דין עצמאי, שצריך לקיימו אפילו כאשר יש לו תכלת, כיוון שאינו מנוגד לגמרא (על פי תוספות סוף ד"ה לא יפחות בשם י"מ וראב"ד בהשגות א', ז).
2. דין חמישה קשרים נובע באופן מקרי, במקרה מסויים, מדין קשר על כל חוליה. לפי זה עניין תרי"ג הוא סימן בעלמא ולא סיבה לחיוב חמישה קשרים. ויש בזה שתי אפשרויות:
 - א. בעל העיטור (עמ' 135): היו עושים חוליות לבן ותכלת לסירוגין. היו קושרים בתחילה בלבן, ובסוף כל חוליה קשר בצבעה. לכן כאשר עשו שבע חוליות, היו חמשה קשרי לבן ושלושה קשרי תכלת. כאשר אין תכלת עושים רק את חמשת קשרי הלבן. לפי שיטה זו, כאשר יש תכלת, אין עושים חמישה קשרים אלא שמונה או ארבעה עשר.
 - ב. תוספות (לט. ד"ה לא יפחות; מובא גם ברא"ש הלכות ציצית סי' טו): היו עושים חוליות לבן ותכלת לסירוגין. קשרו בתחילה, וכן לאחר כל זוג של שתי חוליות (אחת של לבן ואחת של תכלת), וכן בסוף. ממילא כאשר עושה שבע חוליות, יש חמישה קשרים.

67 העריכה הסופית של התנחומא, וכן זו של המיוחס ליונתן, היא מאוחרת לזמן הגמרא.

לפי הסבר זה, כאשר עושה שלוש עשרה חוליות, עושה שמונה

קשרים.⁶⁸

3. לדעת כמה ראשונים,⁶⁹ דין חמישה קשרים נוהג רק בזמן שאין תכלת, בפשטות משום שמטרת התכלת היא "וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה'", לא רק בעצם מציאות הציצית, אלא על ידי סימן ויזואלי ספציפי המזכיר את קבלת מצוות ה'. על ידי הסימן לתרי"ג מצוות, משלימים חסרון זה. לפי הסבר זה, כאשר יש תכלת אין צורך בחמשה קשרים.⁷⁰
4. מסורת זו של חמישה קשרים איננה מבוססת על הגמרא, וממילא איננה נפסקת להלכה. כך יש לומר בדעת רב שמואל בר חפני גאון והרמב"ם שאינם מביאים דין זה להלכה כלל.

בהנחה שיש דין חמישה קשרים (והוא אינו סימן בעלמא גרידא), ובהנחה שלגבי קשר עליון ישנן דרישות מסוימות לגבי סוגו (שיהיה כפול, או שיהיה בכל החוטים), יש להסתפק בסברה האם יש ליישם גדרים אלו גם לגבי החמישה קשרים. ניתן לומר, שמכיוון שהדין הוא לעשות קשרים בתורת עצמם, יש כאן גדר פורמלי של קשר וצריך שיענה על הדרישות של קשר. או לומר, שזהו דין של מראה חמישה קשרים (כדי להזכיר לרואה תרי"ג), ולכן לא צריך אלא קשרים הניכרים, אף על פי שפורמלית אינם עונים על גדרי קשרים הפורמליים. רבינו תם (בתוספות ד"ה לא יפחות, וברא"ש סי' טו) סובר שצריך, וכן משמע בדיון במרדכי סי' תתקמ, וכן ביראים עמ' 440.

68 כאמור לעיל, כוונת תוספות אינה שיש דין של חמישה קשרים, ושהגמרא באמרה 'על כל חוליא' רק מתארת את מיקום החמישה כאשר עושה שבע חוליות (שנותן קשר לאחר כל חוליה כפולה), שהרי מדויק בתוספות "והשתא כשאין פוחת משבע עושה ה' קשרים...", אבל לא כאשר עושה שלש-עשרה חוליות. אלא כוונתם שיש כאן דין של קשר על כל חוליה כפולה, ועל ידי כך מתקבלים באופן מקרי חמישה קשרים, כאשר עושה שבע חוליות. מניין תרי"ג הוא סימן בעלמא. אמנם ב"הל אור' פנחס עמ' כה (על זהר רכז). ד"ה מה"ב לבנת הספיר, מבאר הגר"א את התוספות להיפך, שזהו דין של חמשה קשרים, ומסיק מזה שאף בשלוש עשרה חוליות עושה חמשה קשרים (קשר לאחר כל ארבע חוליות, ולאחר חוליה אחת אחרונה). וצ"ע. ברא"ש לא קיים דיוק זה שדייקנו בתוספות, ולכן ייתכן בדעתו לומר כגר"א.

69 ר' יונתן מלוניל, הלכות קטנות ציצית עמ' כח-כט. אשכול ח"א עמ' 204. שו"ת הרדב"ז ב' אלפים שלג. מרדכי הלכות ציצית סי' תתקמ בשם ר"י. וכן משמע בטור או"ח סי' יא. וכן משמע ברש"י מנחות לט. ד"ה מין כנף: "והאידנא דעבדינן חמישה קשרים". שו"ע הרב סי' יא סעיף כז. כאמור, לפי שיטת העיטור לעיל, מתקבלים חמישה קשרים רק כאשר אין תכלת (במקרה), וממילא גם לשיטתו כאשר יש תכלת, אין חמישה קשרים.

ישנן שלוש אפשרויות בעניין מיקום הקשרים:

1. המנהג הרווח בזמן הגאונים והראשונים היה: שניים בתחילה ושלושה בסוף, משום 'מעלין בקודש'.⁷¹
2. לדעת רבינו חננאל, שלושה בתחילה ושניים בסוף.⁷² משמע בדבריו שהטעם הוא שעיקר הגדיל נוצר בחוליה של שלשה כריכות קשורות דווקא, ולאחר מכן משלים שליש גדיל ואז משלים לחמשה קשרים.
3. בפיזור לאורך הגדיל: לדעת הרא"ש (סי' טו, על פי ביאור הבית יוסף סי' יא ד"ה ומ"ש אלא עיקר) יש להקפיד שהקשרים יהיו מפוזרים באופן שווה בדווקא (דבר שהוא בלתי אפשרי כאשר יש שבע או שלוש עשרה חוליות), משום שחלוקה בלתי שווה תפגום בנוי הציצית. הרא"ש אומר עקרון זה בתוך הדיון בציצית ללא תכלת. ברור שהעקרון תקף גם (ואולי יותר) כאשר יש תכלת. לפי זה, פיזור של חמישה קשרים בין שבע או שלוש-עשרה חוליות יהווה פגם בנוי. לדעת החינוך (מצוה שפו), יש לפזר את הקשרים בין החוליות, למרות שאין הפיזור שווה: בשלש-עשרה חוליות, נותן בין קשר לקשר שלוש חוליות, ובין קשר רביעי לחמישי – ארבע חוליות. לא ברור האם החינוך מדבר גם על ציצית עם תכלת. לדעת הגר"א (יהל אור פנחס רכז. ד"ה מה"ב לבנת הספיר בפירוש על ח"י קשרים), בין קשר לקשר ארבע חוליות, מלבד בין קשר רביעי לחמישי – חוליה אחת.

⁷¹ מרדכי הלכות קטנות סי' תתקמ. וכן איתא באשכול עמ' 204-205 בשם רב יהודאי גאון, ובעיטור ציצית עמ' 137 בשמו. וכן דעת רגמ"ה מנחות מא: (בגליון), רש"י לט. ד"ה מין כנף ובספר הפרדס לרש"י עמ' כא וכן בסידור רש"י עמ' 228-229, ורבינו תם בתוספות לט. ד"ה לא יפחות וברא"ש סי' טו (ולדעתו כורך מעט בין שני הקשרים ובין השלשה), והרי"ד בפסקיו מנחות לט. אף לדעת הראב"ד (בהשגה על א', ז ובתמים דעים סי' לט) בשם רב נטרונאי גאון עושה שני קשרים בתחילה ושלושה בסוף, אלא שלדעתו יש חוליה בין שני הקשרים ובין השלושה.

⁷² 'מעשה ציצית', נדפס בתוך: א' טבגר, 'כליל תכלת', ירושלים תשנ"ג. וכן איתא בספר האורה לרש"י עמ' 27.

ב. יישום

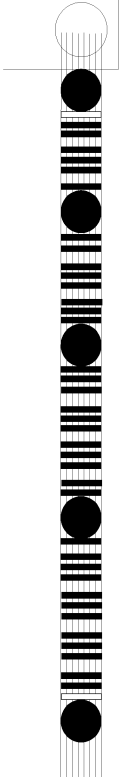
כאן נביא יישום של המרכיבים השונים על פי השיטות השונות למעשה, בשלמותן. לאחר מכן נביא הדרכה מעשית בטכניקות קשירה מסוימות. יש להדגיש כאן שברור שכל דיני החוליות והכריכות אינם מעכבים, שהרי מפורש בגמרא (לט.): "ואפילו לא כרך בה אלא חוליא אחת כשרה" (עין גם בשו"ע י"א, יג ובמשנ"ב ס"ק סו). חוליה אחת בלבד של שלוש כריכות מעכבת. כמו כן, קשר עליון שהוא דאורייתא, מעכב. השיטה המחמירה ביותר בהגדרת קשר עליון היא שהוא קשר כפול בכל חוטי הציצית בסמוך לבגד. בדין תכלת, כתב הרמב"ם (א', ב) שאפילו כריכה אחת בלבד כשרה (לדעת ראשונים אחרים, אין כריכה בתכלת מעכבת כלל). לכן, בקשר כפול בכל חוטי הציצית, ואחריו חוליה מיוצבת בת שלוש כריכות אשר אחת מהן לפחות היא של תכלת, בוודאי יוצא ידי חובת לבן ותכלת, וכל מה שמעבר לכך הוא לכתחילה. מכל מקום את הדינים בגמרא צריך לקיים לכתחילה. אין כאן יומרה לסקור את כל השיטות השונות על כל הצירופים האפשריים, אלא את העיקריות שבהן.

1. **רב שמואל בר חפני גאון** ('ספר דיני מצות הציצית'⁷³, פרק ד) **והרמב"ם** (א', ז): שבע או שלוש-עשרה חוליות, של שלוש כריכות כל אחת, כאשר כל הכריכות הן בתכלת מלבד כריכה ראשונה של חוליה ראשונה ומלבד כריכה אחרונה של חוליה אחרונה, שהן של לבן. מנהג התימנים בימינו הוא לכרוך כשיטה זו (אף ללא תכלת), אלא שמחמירים לשיטת אותם חכמי אשכנז המצריכים קשר כפול בכל חוטי הציצית, ועושים תחילה קשר עליון כפול סמוך לכנף, בכל חוטי הציצית.
2. **רב עמרם גאון** (גאוניקה ח"ב עמ' 330-331): קשר 'תחתון' סמוך לכנף; שבע או שלוש-עשרה חוליות לבן ותכלת לסירוגין, כאשר ראשונה ואחרונה של לבן; קשר עליון בסוף הגדיל. משמע שהקשרים הם פשוטים, קשר בודד בחוט הכורך.
3. **בעל העיטור** (עמ' 137): כרב עמרם גאון, אלא שלדעתו קושר בסוף כל חוליה קשר בודד בחוט הכורך.⁷⁴

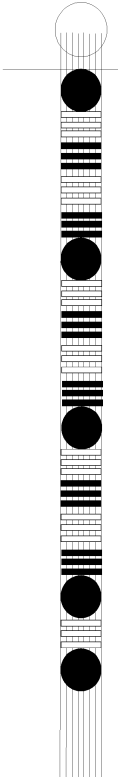
73 בתוך: א' טבגר, 'כליל תכלת', ירושלים תשנ"ג.

74 בודד – שהרי כותב שהקשר יחד עם התחיבה בנקבי הטלית, יוצרים 'שתי תכיפות'. בחוט הכורך – שהרי מתאר שצבע הקשר הוא כצבע החוליה שעליה הוא נקשר.

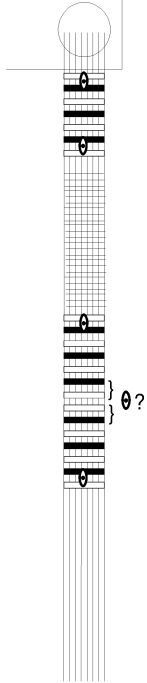
7. ראדזין



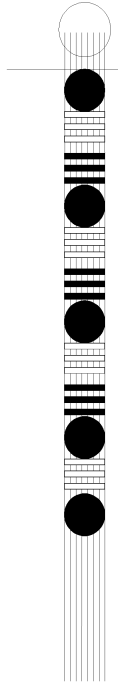
6. גר"א



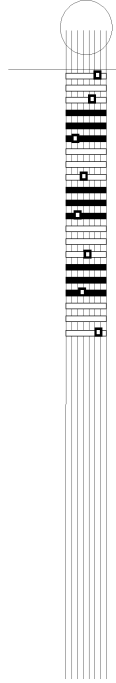
5. ראב"ד



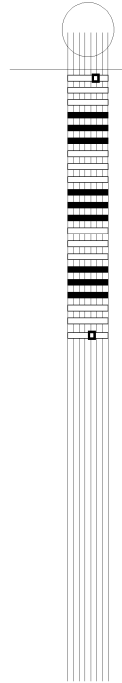
4. תוספות



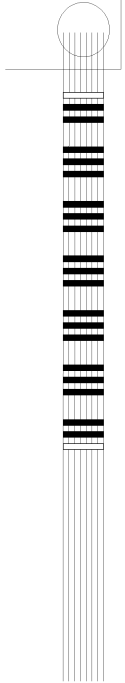
3. עיטור



2. רע"ג



1. רמב"ם



מקרא	
קשר בחוט הכורך	□
קשר בחוט לבן ובחוט תכלת	θ
קשר כפול בכל חוטי הציצית	●
כריכה בלבן	—
כריכה בתכלת	—

טכניקות קשירה מסויימות

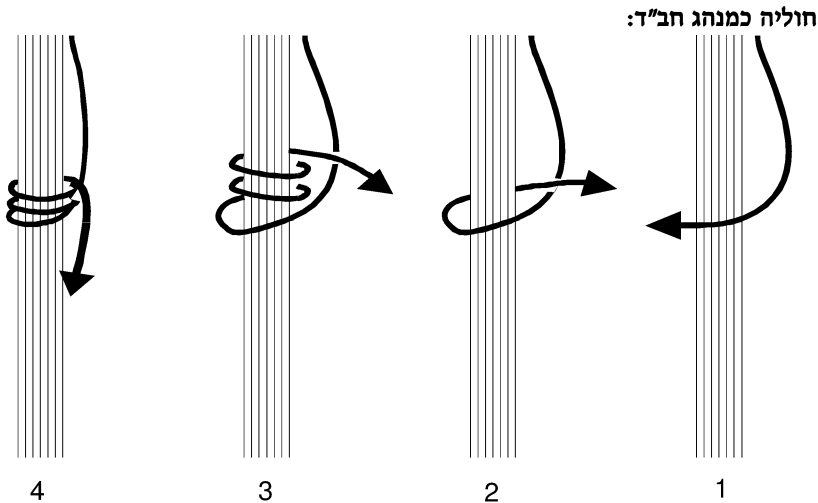
היכר החוליות זו מזו לשיטת רב עמרם גאון והתוספות הוא באמצעות חילוף הצבעים. אולם לשיטת רב שמואל בר חפני גאון והרמב"ם שכל החוליות הן תכלת, ההיכר הוא באמצעות הרווח בין החוליות, ולכן צריך קשר לשם ייצוב החוליה. ברמב"ם משמע שאין קפידא באופן הקשירה.⁷⁶ ישנן שתי טכניקות מקובלות לכריכה באופן שהחוליה כולה בנויה כקשר ואינה צריכה דבר נוסף.

הטכניקה הראשונה, הנהוגה בידי חסידי חב"ד (הכורכים ברווח בין החוליות אף ללא תכלת), יוצרת מעין קשר מאחד על החוליה; הטכניקה השנייה, הנהוגה אצל יוצאי תימן (הכורכים גם הם חוליות אף ללא תכלת), היא מסובכת יותר, ויוצרת מעין קשר מאחד תחת החוליה, כך שהקשר אינו בולט לעין.

חוליה כמנהג חב"ד (ראה איורים):

- ההוראות הבאות מתייחסות לחוליה אמצעית, בת שלוש כריכות תכלת.
1. אחוז את הציצית תלויה כלפיך, כאשר חוט התכלת נמצא מלפנים. הטה את חוט התכלת ימינה והפנה את המשכו שמאלה, לפני הציצית לרוחבה, באופן שתוצר לולאה בצד ימין.
2. כרוך בחפשיות את חוט התכלת ימינה מאחורי הציצית, ושוב קדימה דרך הלולאה.
3. המשך את קצה חוט התכלת שמאלה לפני הציצית וחזור על שלב 2 עוד פעמיים, כאשר כל כריכה היא למעלה מקודמתה, כלומר, הכריכות מתקדמות כלפי הבגד.
4. צרף את קצה חוט התכלת כלפי מטה לשאר הציצית. כעת מבנה החוליה קיים. נשאר רק להדק את הכריכות במקום הרצוי, תחילה את הכרכה התחתונה (הראשונה) עד העליונה.

76 עיין לעיל בסוף הקטע בעניין קשר על כל חוליה.



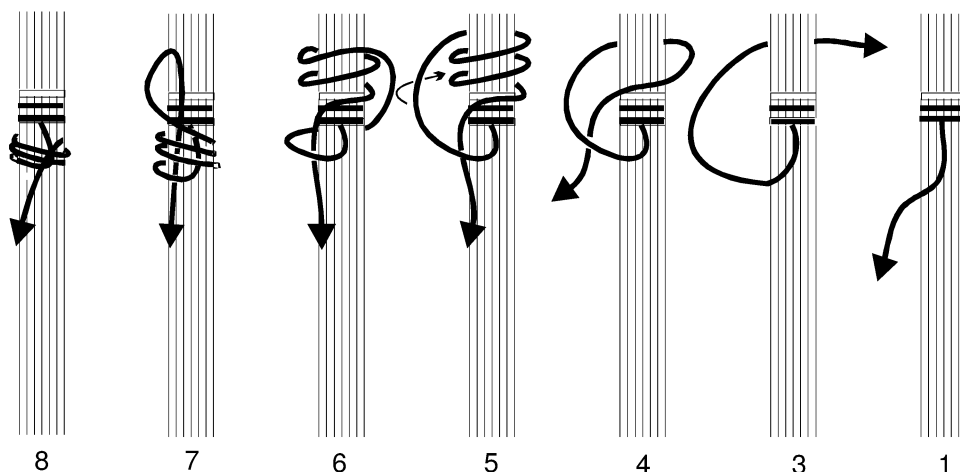
לשם יצירת החוליה הראשונה של הציצית, יש להתייחס אליה כאל שתי חוליות נפרדות (אך צמודות), אחת בת כריכה אחת של לבן, ושניה בת שתי כריכות של תכלת, ולצמצם בהתאם את מספר הכריכות בשלב 3. החוליה האחרונה של הציצית בנויה כחוליה אחת בת שתי כריכות של תכלת ושניה בת כריכה אחת של לבן.

חוליה כמנהג התימנים (ראה איורים):

- ההוראות הבאות מתייחסות לחוליה אמצעית, בת שלוש כריכות תכלת.
1. אחוז את הציצית תלויה כלפיך, כאשר חוט התכלת נמצא מלפנים.
2. קפל את חוט התכלת שמאלה ולמעלה, באופן שימשיך כלפי מעלה לאורך צד שמאל של הציצית.
3. המשך עם חוט התכלת ימינה מאחורי הציצית, מעל לגובה המיועד ליצירת החוליה.
4. העבר את חוט התכלת שמאלה לפני הציצית אל תוך הלולאה שנוצרה בשלב 2.
5. חזור על שלבים 3 ו-4 עוד פעמיים (סך הכל, שלוש פעמים). כרגע ישנן שלוש כריכות חפשויות, למעלה מהמקום המיועד לחוליה. צרף את קצה חוט התכלת אל שאר הציצית, מלפנים, באופן שהוא עובר משמאל לראשית יציאת חוט התכלת מהחוליה הקודמת, ובצמוד אליו.

6. כרוך את המשכו של ראשית החוט היורד מהחוליה הקודמת שמאלה ומסביב, בהידוק, עד שיחזור לנקודת תחילת כריכה זו. יש ליצור כריכה זו בנקודה שבה רוצים למקם את תחתית החוליה.
7. המשך לכרוך שמאלה למעלה מהכריכה הראשונה, ובצמוד אליה, סיבוב שלם ליצור כריכה שניה (הכריכות מתקדמות כלפי הבגד). ושוב כריכה שלישית למעלה מהשניה.
8. תוך הידוק הכריכה העליונה במקומה (ותוך מתיחת הלולאה היוצאת מעל החוליה, כדי למנוע הסתבכות החוט), משוך את קצה חוט התכלת (שצורף להמשך הציצית בשלב 5) כדי לסגור את הלולאה ולהדק את החוליה.

חוליה כמנהג התימנים:



אל החוליה הראשונה יש להתיחס כאל שתי חוליות נפרדות (אך צמודות), אחת בת כריכה אחת של לבן, ושניה בת שתי כריכות של תכלת, ולצמצם בהתאם את מספר הכריכות בשלבים 5 ו-7. החוליה האחרונה היא חוליה אחת בת שתי כריכות של תכלת ושניה בת כריכה אחת של לבן.