

"והיה לכם לציצית"

קונטרס בענייני התכלת

שנה חמישית

**יו"ל בס"ד לקראת פרשת שלח תשע"א
ע"י אגודת "פתיל תכלת"**

לרפואה שלמה
רם בן שפרה
רחל בת בריינה

התקנה וסדר: אייל פישלר
הדפסה: דפוס העיר העתיקה

ירושלים, תשע"א

תוכן העניינים

עיון והלכה

- פושט טליתו - מתי חוזר ומברך? ז
הרב אשר וייס
גאב"ד וראש ישיבת "דרכי תורה", ירושלים
- הערה למעשה יח
הרב אבא שאול ברקוביץ'
בני ברק
- בעניין כסות לילה לחיוב ציצית יט
הרב יהודה היישריק
כולל חזון איש, בני ברק
- בגדר ביטול מצות עשה דתכלת לד
הרב בנימין הלוי
כולל חזון איש, בני ברק
- למשמעות 'נגנז' בדברי חז"ל בציצית מח
הרב אליהו טבגר
מח"ס כליל תכלת, מודיעין עילית

מילי דאגדתא

- לבן ותכלת בציצית - גדר המצוה ועומק עניינה נה
הרב אליהו לויסון
כולל פוניבז', בני ברק
- פתיל תכלת סב
הרב ינון מלאכי
אב"ד חושן משפט, אלעד

תגובות

- בעניין מספר החוטים - תגובה למי שכתב לעשות כראב"ד ... סז

*

*

*

*

עיון והלכה

*

*

*

הרב אשר וייס

גאב"ד וראש ישיבת "דרכי תורה", ירושלים

פושט טליתו - מתי חוזר ומברך

במה ששאל הלכה למעשה במי שפושט טליתו ע"מ לחזור וללובשה לאחר זמן מתי חוזר ומברך ומתי לא, וכן במי שנפלה טליתו מעליו האם חוזר ומברך.

א. במחלוקת במחבר והרמ"א בזה

הנה מבואר בשו"ע סימן ח סעיף יד:

ואם פשט טליתו, אפילו היה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד, צריך לברך כשיחזור ויתעטף בו. הגה: ויש אומרים שאין מברכין אם היה דעתו לחזור ולהתעטף בו, ויש אומרים דוקא כשנשאר עליו טלית קטן, והכי נוהגין.

הרי לן דנחלקו בזה הבית יוסף והרמ"א. לדעת הבית יוסף, כל הפושט טליתו אף אם בדעתו לחזור וללובשה מיד צריך לחזור ולברך, דעצם פשיטת הטלית הוי הפסק, ולדעת הרמ"א, כיון שדעתו לחזור וללובשה אין זה הפסק ואינו חוזר ומברך. אמנם הוסיף הרמ"א, דיש אומרים דרק כשעודו לבוש בטלית קטן אין כאן היסח הדעת ואינו חוזר ומברך, והכי נוהגין, עי"ש.

וכבר כתבו הב"ח, המג"א והגר"א דכאשר דעתו לחזור ולהתעטף מיד אף אם אינו לבוש בט"ק אינו חוזר ומברך, אך כאשר פשט טליתו סתם ללא כוונה מפורשת לחזור ולהתעטף או שלא להתעטף בו, אז הדבר תלוי אם נשאר לבוש ט"ק, דכל עוד לבוש הוא בט"ק אינו חוזר ומברך אבל אם אין עליו ט"ק חוזר ומברך, וכן הוא במשנה ברורה שם סקל"ז.

והבית יוסף הוכיח כשיטתו מהמבואר בסוכה מו ע"א דכל פעם שנכנס לבית הכסא משי ידיה ומברך על התפילין, הרי דאף שדעתו לחזור ולהניח תפילין תיכף, מכל מקום חוזר ומברך, והוא הדין בציצית. וכן כתבו בשבלי הלקט הל' תפילה אות ה' וברבינו יונה סוף פרק קמא דברכות, עיין שם.

אך הרמ"א בדרכי משה אות ו תמה על ראייה זו, וכתב דשאני תפילין דכיון דאסור ליכנס לבית הכסא כשתפילין על ראשו להכי הוי הפסק וחוזר ומברך, מה שאין כן בציצית דאין כל איסור ליכנס עמם לבית הכסא אין זה הפסק. וכן כתבו הב"ח והט"ז בס"ק י"ב, ועיין במשנה ברורה ס"ק לא, ס"ק לז, ובסימן כה ס"ק כט. וכיון שדחה הרמ"א ראיית הבית יוסף, פסק דלא כוותיה, אלא כל שכוונתו לחזור ולהתעטף מיד אינו חוזר ומברך.

וכך משמע בדברי המאירי בסוכה שם, שכתב דיש מי שהפריז על מדותיו לחדש דכל שיוצא מן הסוכה אפילו לשעה קטנה להביא דבר לסוכתו צריך לחזור ולברך על הסוכה, וכמו שאמרו בתפילין דאפילו אם חלצן כדי ליכנס לבית הכסא שאינה אלא שעה מועטת צריך לחזור ולברך, וכן בציצית, והמאירי דחה דבריו, דכיון שיוצא מן הסוכה רק להביא דבר אין כאן הפסק והיסח הדעת כלל, עיין שם. ומכל מקום למדנו מדבריו שלא חילק בין תפילין לציצית לגבי הפושטן ליכנס לבית הכסא, וכן לא חילק בין החולץ תפילין והפושט טלית ליכנס לבית הכסא לבין היוצא מן הסוכה ליטול דבר כלשהו, ולא נקטו לא המאירי ולא בר פלוגתיה דשאני בית הכסא משום דאסור ליכנס שם בתפילין.

ובשו"ת הרדב"ז (חלק ה' סימן ב' אלפים שי"ז) מצינו כעין פשרה בין השניים. דכתב דגם בציצית אם פשט טליתו כדי ליכנס לבית הכסא או למרחץ חוזר ומברך "דאין לך הפסקה גדולה מזו", וכתב כן בין בתפילין ובין בטלית, אבל אם פשט על מנת לחזור ולהתעטף ולא לעשות צרכיו, אינו חוזר ומברך. הרי דמחד פסק כרמ"א שעצם פשיטת הטלית אינה הפסק, ומכל מקום נקט דהנכנס לבית הכסא הוי הפסק גם בטלית.

ונראה בדעת הרדב"ז, דאף שאין איסור ליכנס לבית הכסא עם ציצית, מכל מקום כיון שנהגו לפשוט את הטלית כשנכנס לשם – הוי הפסק, דלאו באיסור תליא מילתא אלא במנהג ובדרכי בני אדם, וכיון שנהגו לפשוט את הטלית כשנכנס לשם אין לך הפסקה גדולה מזו, ודו"ק בזה.

והנה דברי הדרכי משה וסייעתיה שחילקו בין תפילין לציצית, דרק בתפילין הוי הפסק משום דאסור ליכנס לבית הכסא כשהוא מעוטר בתפילין, יש להם בית אב בדברי הראשונים בכרכות כב ע"ב, שם אמרו "ת"ר היה עומד בתפילה ומים

שותתין על ברכיו פוסק עד שיכלו המים וחוזר ומתפלל. להיכן חוזר, ר' חסדא ור' המנונא – חד אמר חוזר לראש, וחד אמר למקום שפסק". ומבואר שם בדף כג ע"א דהיכא דשהה כדי לגמור את כולה לכולי עלמא חוזר לראש, והקשו התוס' (ד"ה אלא) מאי שנא מתקיעת שופר דאם שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא, הרי דאף דשהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר אלא יצא, וכן שנינו במגילה (יח ע"ב) לגבי מגילה. ותירצו: "ואומר השר מקוצי דיש לחלק דשאני הכא דאין ראוי לקרות, וכן לקמן (כד ע"ב) דרב אבהו אזל במבואות המטונפות, דהתם כולי עלמא מודו דחוזר לראש. אבל היכא דגברא חזי כמו מגילה ושופר כולי עלמא מודו דאינו חוזר לראש", עיין שם. וכן הוא ברא"ש שם.

אך הבית יוסף בסימן ס"ה כתב דאין זו דעת הרי"ף והרמב"ם, והם נקטו דשאני תפילה ממצוות, ואף דבמצוות מגילה ושופר אין השהייה הפסק אף בשהה כדי לגמור כולה, שאני תפילה, עי"ש. ובמאמר מרדכי סי' ח ס"ק ט"ו כתב דהב"י בסי' ח' נקט כשיטת הרי"ף והרמב"ם, ומשום כך הוכיח ממה דהוי הפסק בברכת התפילין כשחולצין כשנכנס לבית הכסא דהוא הדין במי שפשט טליתו, עי"ש ודו"ק בכ"ז. ולמעשה, נקטו רוב האחרונים להקל בזה כשיטת הרמ"א – דאם דעתו לחזור וללבוש טליתו אינו חוזר לברך, עיין ט"ז ס"ק י"ב, מג"א ס"ק י"ח, חיי אדם כלל י"ב ס"ו, ושוע"ה הגרש"ז בסעיף כ"ג, ואף בין גדולי ספרד יש שנקטו כשיטתו עיין שו"ת רב פעלים ח"א או"ח סימן ה', וכך עמא דבר.

ושמעתי, וכך ראיתי בספר הליכות שלמה, שמעיקרא היה הגרש"ז אוירבך מורה לבני ישיבת קול תורה הספרדים שכאשר הם נותנים טליתותיהם לחבריהם האשכנזיים כשעלו לדוכן שצריכים לחזור ולברך כאשר שוב יתעטפו, ושוב נתברר לו שגם הספרדים נהגו בזה כשיטת הרמ"א והורה שלא לברך, עי"ש. אמנם כדי לצאת ידי ספק כתב המגן אברהם בס"ק טז, דאם מתחילה בשעה שבירך על העטיפה התכוין לפשוט את הטלית ולחזור וללבושה, לכולי עלמא אינו צריך לחזור ולברך, וכן כתב המשנה ברורה שם בס"ק לא-לז, וכן כתב לגבי תפילין בסימן כה ס"ק מג, עי"ש.

ולכאורה נראה בטעמו, דעד כאן לא נחלקו אלא אם הוי הפסק או לא, הבית יוסף נקט דכיון שפסקה המצוה כשפשט טליתו שוב צריך לברך, דעיטוף חדש יש

כאן, והרמ"א נקט דכיון שדעתו לחזור וללבוש הוה ליה כאילו לא הפסיק ועטיפה אחת אריכתא היא. אבל כשהתכוין בברכתו לפשוט וללבוש – אין כאן עניין הפסק כלל, ואין צריך לומר דהוי כאילו לבישה אחת, כיון דמעיקרא בירך גם על העיטוף השני.

אך באמת נראה, דאם הפסק גמור יש כאן לא מהני כוונתו. אלא נראה טפי בסברת המג"א, דהכוונה מהני שלא יהיה הפסק גמור בפשיטת הטלית, כיון דמעיקרא דעתו כן, ודו"ק בזה.

ב. מה שיעור יש בהלכה זו

והנה יש לעיין, דהמחבר שם כתב דאם דעתו לחזור וללבוש מיד אינו חוזר ומברך, ופשוט דאם אין כוונתו לחזור ולהתעטף בציצית עד לאחר זמן מופלג חוזר ומברך, וצריך עיון אם יש בזה שיעור מסויים.

בשלחן ערוך הרב סימן ח' סעיף כ"ג כתב: "אבל אם כשפשטו לא היה דעתו לחזור וללבוש עד לאחר כמה שעות, אזי אף אם אחר כך נמלך ללבוש תיכף ומיד צריך לחזור ולברך". וחידוש גדול יש בדבריו דרק במתכוון לחזור ולהתעטף לאחר כמה שעות צריך לחזור ולברך.

וכן כתב לגבי תפילין בסימן כ"ה סעיף כ"ט: "מי שחלץ את תפיליו והיה בדעתו שלא לחזור ולהניחן עד לאחר זמן מרובה כמו ב' או ג' שעות צריך לחזור ולברך". ושוב חזר על שיטתו לגבי סוכה בסימן תרל"ט סעיף י"ג שם כתב דמי שיצא חוץ לסוכה והיתה דעתו שלא לחזור אלא לאחר שעה או שתים, צריך לחזור ולברך, עי"ש.

ואף שאין דבריו מכוונים לגמרי בשלשה מקורות אלה, ברור ופשוט שלא התכוון לחלק בין ציצית, תפילין וסוכה, וכלל אחד לכל מצוות אלה, דרק בשהייה מופלגת של כמה שעות צריך לחזור ולברך, וכל שאין כוונתו להפסיק לכמה שעות אינו חוזר ומברך, דהוי כמתכוון לחזור מיד ולקיים מצוותו. וכן כתב בסידור בית יעקב להגר"י עמדין בהלכות שלפני ברכת הציצית, עי"ש.

אך מסתימת הפוסקים אין משמע כדבריהם, עיין במשנה ברורה סימן ח' ס"ק ל"ז: "ודע דאם בעת הפשיטה לא היה דעתו ללבוש מיד רק לאחר איזה זמן, אף

שאחר כך חזר ונתעטף בו מיד, לכולי עלמא צריך לחזור ולברך". הרי דנקט בלשונו לאחר איזה זמן, ומשמע שזמן מועט הוא.

ובלקט ישר ח"א עמ' ו' ושוב בעמ' מ"ג כתב דהתה"ד פשט טליתו לשינת הצהריים וחזר וברך לאחר כן. ועיין בשו"ת קול אליהו ח"ב סימן ב' שכתב דהפושט טליתו ליכנס לבית המרחץ הוי הפסק גדול וצריך לחזור ולברך. ומדבריהם משמע דלא משום דשינה הוי הפסק או משום דבית המרחץ הוי הפסק, אלא משום עצם זמן השהייה נגעו בו. ועיין עוד בשער הכוונות עניין הציצית דרוש ו', שכך נהג האר"י כשהלך לטבול, שחזר וברך על הציצית, וז"ל: "אבל מורי ז"ל, כשהיה לובש טלית קטן ביום, וכשהיה יוצא מבית המרחץ, או מבית הטבילה וכיוצא בזה, היה נוהג לעטף ראשו בו ממש, והיה מברך להתעטף בציצית, ואחר כך היה שומטו מעל ראשו, ומורידו על שני כתפיו, כדרך לבישתו. גם ראיתי למורי ז"ל, שהיה מברך להתעטף בציצית, כשהיה בבית הטבילה כנזכר".

ובשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סימן ה' כתב דרק במרחץ צריך לחזור ולברך כיון ששוהין בו זמן רב, אבל הנכנס לטבול אינו חוזר ומברך. ושאני האריה"ק שהיה מאריך בטבילות.

הרי שנקטו דכל שאינו חוזר ומתעטף מיד, צריך לחזור ולברך אף שאין זה זמן מופלג של כמה שעות. ועיין בזה בביאור הלכה שם ד"ה וי"א.

ובשו"ת יביע אומר ח"ח סימן ב' אות ו' כתב בזה שיעור חצי שעה, דאם דעתו שלא לחזור ולהתעטף אלא אחר חצי שעה חוזר ומברך, ועדיין צ"ע בזה. ובספר הליכות שלמה מתורתו של מרן הגרש"ז אורבך זצ"ל ראיתי שפסק למעשה דאם לא הפסיק כמה שעות לא יחזור לברך, עי"ש.

ולמעשה, כשהוא רוצה להפסיק לשעה וכד', ראוי לכוון להדיא בתחילה כשמברך שהברכה תחול רק עד שיפשוט טליתו וכמבואר לקמן אות ד'.

ג. אם צריך לברך בנפל טליתו

והנה בסעיף ט"ו כתב המחבר שאם נפלה טליתו לגמרי צריך לחזור ולברך, וכל נושאי כליו הסכימו להלכה זו. אך בדברי רבותינו הראשונים מצינו מי שחולק עליה. עיין בנמוקי יוסף הלכות ציצית שכתב בשם הריטב"א, דאם נפלה טליתו

יש אומרים שאינו צריך לחזור ולברך, וכן שמע בשם רבינו יונה, אך בשם רבו הרא"ה כתב הריטב"א דיש לו לברך, וכך איתא בתלמידי רבינו יונה בברכות (ו ע"א בדפי הרי"ף), והבית יוסף הביא דבריהם, ע"ש.

הרי לן דנחלקו הראשונים בשאלה זו, ומדבריהם משמע דלא מיבעיא במי שפשט טליתו דצריך לברך כשהוא חוזר ומתעטף, אלא אף מי שנפלה טליתו מעליו צריך לחזור ולברך, דמסתבר טפי לחייב בברכה שנייה כאשר בכוונת המכוון פשט טליתו מאשר כשנפלה, עיין שם בלשונות הראשונים ובדברי הב"י הנ"ל. ומסתבר לפי זה, דלדעת הרמ"א שפסק דמי שפשט טליתו על מנת לחזור וללבוש מיד אין צריך לברך, קל וחומר שלא יברך כשנפלה טליתו. אך תמוה לפי זה למה לא חלק הרמ"א על דברי המחבר בסעיף ט"ו בדין נפל טליתו?

והמגן אברהם סק"כ כתב להדיא דבנפל גרע טפי, ולכולי עלמא צריך לחזור ולברך, דאזדא לה המצוה, וכך משמע מדברי הטור, דבפשט – מסופק, ובנפל – פשיטא ליה דמברך, ע"ש היטב.

ובספר שלחן גבוה סק"ג וכן במאסף לכל המחנות שם סק"צ א כתבו דפשט המנהג שלא לחזור ולברך כשנפל טליתו, ע"ש.

אמנם קשה לחלוק על השו"ע כאשר אהרן וחור תומכים בידיו מזה אחד ומזה אחד. ואף דספק ברכות לקולא, מכל מקום לכאורה הלכה כשו"ע כאשר הרמ"א, הט"ז והמג"א הסכימו לדבריו.

והנראה לכאורה, דנכון לכוון בברכה ראשונה שאם תפול הטלית מעליו תחול הברכה אף על לבישה שנייה, וכל כהאי גוונא לכולי עלמא פטור לברך אם נפלה כשחוזר ומתעטף, כנ"ל מהמג"א והמשנ"ב.

אך באמת יש לעיין בזה, דלפי מה שנתבאר לעיל בסוף אות א' דמהני כוונתו משום דעל ידי כך לא הוי הפסק, לכאורה לא מהני אלא כשפשט בכוונה, אבל כשנפלה לא מהני כוונתו, דהלא שלא במתכוין נשמטה טליתו (ולדרכנו הראשונה שם מסתבר דמהני), וצ"ע בזה. ולכאורה עדיף שיתכוון מתחילה שהברכה לא תפטרנו אלא עד שיפול טליתו וכמבואר לקמן אות ד'.

ומכל מקום אם לא כיון דבר מתחילה, נראה למעשה שלא יחזור לברך כיון שיש מן הראשונים והאחרונים שכך נקטו, וספק ברכות לקולא.

ד. אם מהני כוונה להגביל תוקף הברכות

והנה עוד כתב בביאור הלכה שם, דנכון שיתכוון בברכה כשלוש טליתו שאם יצטרך לצאת לבית הכסא או לבית המרחץ וכד' לא תפטרנו הברכה אלא עד אותה השעה שייכנס לביה"כ, ובכי האי גוונא מהני כדי שיוכל לכולי עלמא לחזור ולברך, ע"ש.

והנני מעתיק ממה שכתבתי במקום אחר בשאלה זו – אם יכול אדם להגביל את תוקף ברכתיו כדי לצאת מידי ספק – לגבי ברכת התורה למי שהיה ער כל הלילה בליל שבועות.

הנה לכאורה יש עצה נכונה לצאת מידי כל ספק במי שנעור כל הלילה בליל שבועות, והוא שיתכוון בברכת התורה בבוקר של ערב שבועות שלא יצא ידי חובתו בברכת התורה אלא עד מחרת בבוקר, וכיון שכיון בפירוש שלא להיפטר בברכה זו אלא ליום אחד, הרי אף לשיטת הרא"ש יתחייב לברך בשבועות בבוקר.

אך יש לעיין, אם יכוין אדם להגביל יציאתו ידי חובה בברכה לזמן מסוים ולומר שאינו מברך על התורה אלא עד זמן זה, האם יש תוקף להגבלה זו או שמא אין כלל ביד האדם להתנות ולהגביל את תוקף ברכתיו. ונראה לדון בשאלה זו מתוך שמונה מקורות שונים בהלכה.

א. כתב המגן אברהם בסי' תרל"ט ס"ק י"ז לחלוק על הב"ח שכתב דכשהוא חוזר ואוכל בסוכה שוב מברך "לישב בסוכה", דמסתמא אין דעתו של אדם בברכתו לצאת בו אלא עד שיחזור ויאכל שנית. ותמה המגן אברהם דאטו מי שיש לו ציצית בכגדו יכול לכוין בברכתו שייפטר בה רק עד חצות היום? ! וכך אינו יכול לכוין לחזור ולברך על אכילתו השנייה בסוכה. הרי דלשיטת הב"ח יכול אדם להגביל את תוקף הברכה, אך לדעת המגן אברהם אין ביד האדם להגביל ברכה שלא תפטרנו אלא עד זמן מסוים אם הברכה מצד עצמה ראויה לפטרו גם אחרי זמן זה.

ב. ולכאורה סותר המג"א את דברי עצמו בסי' תצ"ד, שם כתב דלאחר שתיקנו אנשי כנסת הגדולה דמברך ברכות התורה בכל יום בבוקר, אפילו אם נעור כל

הלילה מברך בבוקר, דאינו מתכוין אלא לפטור עד לבוקר המחרת. וצריך לומר, דשאני בזה דכך תיקנו והנהיגו חכמים שיברך בכל יום בבוקר, ואם כן פשוט שהוא מברך על דעתם ולפי תקנתם מה שאין כן במי שמגביל את ברכתו בזמן שמן הראוי שהברכה תפטרנו, ואין לדמות כוונת סתמא דעלמא על פי תיקון חז"ל לכוונה מסויימת של אדם שלא כמצוה ושלא כמנהג, ודו"ק בזה, ועדיין צ"ע.

ג. ועיין שו"ת חכם צבי סי' כ"ב לעניין חזנים המברכים ברכות התורה לפני הסליחות וחוזרים ומברכים אותן על סדר ברכות השחר, דלא הוי ברכה לבטלה, כיון שלא התכוונו לפטור בראשונה אלא את דברי התורה שבסליחות. הרי דנקט דמהני בזה מחשבתו (אלא דלא פסיקא ליה דבר זה, וצירף סברות נוספות עי"ש). ובאמת כבר ידענו מנהגו של רש"י, שהיה משכים ללמוד בבוקר ומברך ברכות התורה לפני תלמודו ושוב מברך לפני תפלת השחר, עיין בבית יוסף סוף סי' מ"ז בשם תלמידיו של רש"י.

ד. וכעין זה נחלקו הפרי חדש והתבואות שור בשוחט שהפסיק בדיבור בין שחיטה לשחיטה, דספק הוא אם חייב לחזור ולברך. וכתב הפר"ח עצה לצאת מידי ספק, שיכוין בפירוש בברכה הראשונה שלא תפטרנו אלא עד שידבר דבר בטל בין שחיטה לשחיטה. והתבו"ש בסי' י"ט ס"ק י"ז תמה עליו, דאטו מי שיש לפניו הרבה פירות והוא מתכוין לאכול כולם יכול לברך ולכוין שלא תפטרנו ברכתו אלא על מקצת הפירות ולחזור ולברך על מקצתן?! ונראה דעת התבו"ש כדעת המג"א הנ"ל בהל' סוכה, דאין האדם יכול להגביל תוקף ברכתיו (אמנם בחיי אדם כלל מ"ט אות י"א כתב דאם יש לפניו אגוז ותפוח וכד', אסור לברך על כל אחד ואחד, דהוי ברכה שאינה צריכה – משמע דמכל מקום לא הוי ברכה לבטלה).

ה. אמנם יש לתמוה לכאורה על דבריהם מהמבואר בסי' קע"ד סעיף ד' דיכוין בהבדלה שלא לפטור את היין שישתה אחר כך בסעודה כדי לצאת מידי ספק. הרי דיכול להתנות שלא לצאת ברכתו על מה שראוי לצאת בו. הרי לן מקורות לכאן ולכאן בשאלה נכבדת זו.

ולכאורה יש לחלק בין הא דסי' קע"ד, דמברך שלא לפטור את היין שישתה אחר כך, דהוי מעשה נפרד ומילתא אחריתי, והרי אינו חייב לשתות יין אחר כך, וכמו שבידו שלא לשתות כלל יכול גם לכוין שאם ישתה יחזור ויברך, מה שאין כן במי שיש לו ציצית בבגדו ללא הפסק דכתב המגן אברהם שאינו יכול לכוין שלא יצא ידי חובתו בברכה אלא עד חצות, וכן ביושב בסוכה דדעת המג"א דלא מהני כוונתו לחזור ולברך לאחר זמן, דכיון שאינו מפסיק ממצותו ובעל כרחו צריך הוא לחזור ולאכול והוא עומד לעשות כן ממילא נפטר בברכתו. ושוב שמתו אל לבי שכנראה זה סברת החת"ס בהגהותיו בסי' תרל"ט שכתב: "ועיין לעיל סי' תצ"ד, וצ"ל דשאני ברכת התורה שהרי אינו לומד בתמידות ומפסיק, מה שאין כן הכא בסוכה וטלית". ועיין עוד במשנה ברורה שם ס"ק מ"ז, שכתב "כיון שמצוה אחת היא", ודו"ק.

ולפי זה יש לבאר גם דעת הב"ח, דאפשר שהוא מודה דבציצית אי אפשר לכוין לפטור רק עד זמן מסוים, כיון שאין הפסק כלל במעשה המצוה, אבל בסוכה סבירא ליה דאף אם אינו יוצא כלל מסוכתו, כיון דאינו מברך אלא על האכילה בסוכה ולא על ישיבה בעלמא, הוי כל סעודה כמילתא אחריתא וכמעשה נפרד המחייבו לברך. ולהבנתו הרי זה דומה להמבואר בסימן קע"ד דיכול לכוין בברכת "בורא פרי הגפן" בהבדלה שלא לפטור את היין שישתה אחר כך. אך עדיין יש לעיין במה שכתב התבואות שור, דלא מהני כוונתו שלא לפטור את השחיטה דלאחר הפסק הדיבור כמו שאינו יכול לכוין לפטור רק מקצת הפירות כשדעתו לאכול את כולן, וקשה, דמאי שנא מהמכוין שלא לפטור יין שישתה אחר כך אף שדעתו לשתותו? וצריך לומר דכיון דמכל מקום זה דרכו ועבודתו לעמוד ולשחוט מבוקר עד ערב לא הוי הפסק כולי האי.

ו. ועיין בהגהות רעק"א על שו"ע בסי' כ"ה סעיף ה' שכתב עצה לצאת ידי חובת כל הדעות בברכות התפילין, שיכוין בברכת "להניח תפילין" דלשיטת רש"י לא יפטור את התפילין של ראש, וממילא יכול אף לשיטתו לברך "על מצות תפילין" על התפילין של ראש. ודימה זאת להא דסימן קע"ד לגבי ברכת היין, וכן כתב בביאור הלכה שם.

ז. וכעין זה כתב עוד הביאור הלכה בסימן ח' סעיף י"ד, דכיון שנחלקו הפוסקים אם הפושט טלית קטן בבית המרחץ הוי הפסק וחייב לחזור ולברך, יש עצה שיתכוין בברכתו בבוקר שלא ייפטר אלא עד שילך לבית המרחץ ויפשוט טליתו. הרי דסבר דמהני כוונתו להגביל את ברכתו, וכפשטות ההלכה לגבי ברכת יין בהבדלה.

ובאמת יש לומר דשאני הני דסי' קע"ד והביאור הלכה לגבי ציצית מהדוגמא דנקט התבואות שור במי שמונחים לפניו פירות ומתכוין לאכול כולן ומברך על מקצתן, דבכהאי גוונא אפשר דמודי כולי עלמא דלא מהני כוונתו להגביל את הברכה, כיון שכל הפירות לפניו והוא מתכוין לאכול כולן כעת, מה שאין כן בכל הני, דאינו מתכוין לשנות יין אלא בתוך הסעודה לאחר זמן וכן בטלית קטן בבית המרחץ. אבל שחיטה דומה להבדלה ולציצית. ומה שכתב הרעק"א לגבי תפילין של יד ושל ראש דומה להא דפירות בדברי התבואות שור דהרי שני התפילין לפניו.

ח. ועיין עוד במקראי קודש לפסח, בהוראת הגרצ"פ פרנק במי שצריך לבדוק חמץ בבית ובחנות שיכוין ברכתו לפטור רק את הבית כדי שיוכל שוב לברך בבדיקת החנות. ולפי המבואר כיון דהוי שני מעשים נפרדים שיש ביניהם הפסק מסוים שפיר למיעבד הכי.

ובאמת נראה לי עיקר, דכאשר מדובר במעשים פרודים וגם נחלקו הפוסקים אם צריך לברך או לא, בכהאי גוונא נקטינן דמהני מחשבת ההגבלה. ובכך יתיישבו דברי הרעק"א והמשנ"ב הנ"ל לגבי תפילין וציצית, ודו"ק בזה.

סוף דבר, עדיין צ"ע לחלק בין דין לדין ולהגדיר כל שאלה בגדריו המסוימים. וחידוש נפלא יש ברשב"א ובתוספות ר' יהודה החסיד על מסכת ברכות בדף יא ע"ב, וכן הוא בבית יוסף סוף סי' מ"ז, דרש"י היה נוהג לברך ברכות התורה לפני תלמודו וחזר וברך בבית הכנסת על סדר ברכות השחר, כמו שחזור ומברך על קריאת התורה. כך העיד תלמידו רבינו שמעיה. והר"י תמה עליו דשאני ברכות על קריאת התורה דהוי תקנה מיוחדת עי"ש. ולפי הנ"ל אפשר שכיון מתחילה לפטור רק הלימוד שלפני התפלה, וצ"ע.

והנראה עיקר בכל זה, כנ"ל, דכאשר יש הפסק מסוים אלא שנחלקו הפוסקים אם יש בזה דין הפסק, מהני מחשבתו לעשותו כהפסק גמור, אבל כאשר אין כאן הפסק כלל וכמי שלבוש ציצית באופן רציף ומתכוון לברך לשעות ורגעים, בוודאי לא מהני, דביסוד זה יש ליישב את כל הקושיות הנ"ל, ודו"ק בזה.

ולעיקרא דדינא, כבר כתב המגן אברהם סימן תצ"ד סק"א דאף דלכאורה יש מקום לברך, מכל מקום נוהגין לצאת ידי חובה על ידי אחרים אם נעור כל הלילה, וכן כתב המשנה ברורה בסי' מ"ז ס"ק כ"ח, והוסיף דאם אין לו מי שיוציאנו יכוין לפטור בברכת אהבה רבה. ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' א' כתב דיכול לברך בעצמו וכך נראה עיקר להלכה, אך כבר הבאנו את דברי הרעק"א דאם ישן בערב שבועות שינת קבע, לכול יעלמא יברך ברכת התורה בבוקר.

והנה קיימא לן דכאשר נחלקו הפוסקים ואין הכרעה ברורה יש לסמוך על דעת המקובלים, כמו שכתב המשנה ברורה בסימן כ"ה ס"ק מ"ב. וכמו כן בנידון דידן דלדעת המקובלים יש לברך בבוקר, כמו שכתב בכף החיים סימן מ"ו ס"ק מ"ט וסי' מ"ז ס"ק כ"ו, עי"ש.

הנה אחר כותבי כל זה ראיתי שכבר האריך בכעין זה הגרש"ז אורבך זצ"ל במנחת שלמה סימן י"ח והביא חלק מהמקורות שכתבנו, וכיון שהארכנו בדברים וכתבנו את הנלענ"ד משנה לא זזה ממקומה. אך מה דנקט שם בדעת המג"א בסי' תרל"ט דאינו יכול להגביל את ברכת הציצית משום דהוי כברכה שאינה צריכה, ולפי זה דן בהגבלת ברכות התורה, לענ"ד נראה יותר מתוך לשון המג"א דלא משום ברכה שאינה צריכה בא עליה אלא דסבירא ליה דמעיקר הדין לא מהני הגבלה זו ואם יחזור ויברך הוי ברכה לבטלה, עי"ש. ויש בזה נפקא מינה גדולה, דבברכה שאינה צריכה מותר כשיש בזה צורך הלכתי, עיין מג"א רט"ו סק"ו די"א דבשבת מותר לברך ברכה שאינה צריכה כדי להשלים מנין מאה ברכות, ואכמ"ל. וחידוש גדול כתב בשיח השדה להגאון מקוזיקלוב, ענייני ברכות ש"ד ס"ה, דברכת עצמו אין האדם יכול להגביל אבל במוציא ידי אחרים יכול להגביל, והשתית דבריו על מה שמצינו בעניין פשטה קדושה בכלה, דבדעת אחרת לא פשטה עי"ש, וכל דבריו פלפול כדרכו בקודש דרך נשר בשמים ואינם להלכה כלל.

הרב אבא שמואל ברקוביץ'
בני ברק

הערה למעשה

במגן אברהם (סימן ח ס"ק ז) כתב לומר בציצית – בשו"א, ומקורו טהור מדברי הלבוש, ובשם הב"ח כתב לומר בפת"ח.

והנה טעמו של הב"ח נתפרש בדבריו (או"ח כד): "ולפי זה צריך לומר להתעטף בציצית, בפת"ח תחת הבי"ת, להורות על עיקר המצוה שהיא פתיל תכלת שעל ידו יזכור כל מצות ה'. גם על פי הדקדוק צריך לומר [ב]פת"ח". ומשמע, דעיקר טעמו משום דעיקר המצוה הוא התכלת, ועוד מוסיף לזה שכן הוא ע"פ הדקדוק.

ויותר נתפרש הדבר בדברי הלבוש, דפירוש מילת בציצית בפת"ח עניינו בהציצית הידועה, דהיינו הציצית השלמה שציוונו הבורא יתברך שמו בתוה"ק. ולפיכך, כיון דעיקר המצוה הוא תכלת, כתב הב"ח שיאמר בפת"ח כדי להזכיר שלמות המצוה, שהיא הציצית עם התכלת.

אמנם הלבוש מהאי טעמא גופיה פליג עליה, ולדבריו אינו נכון מצד הדין, דכיון דבציצית משמע בציצית דתכלת, אם כן הרי הוא אומר שקרים בברכתו (וכן סבירא ליה דאין קפידא בזה מצד הדקדוק). ולפיכך מסיים ביה דכל האומר בפת"ח טעות גמור הוא. וכן נראית דעתו של המג"א, כפי שגם הביאו במשנה ברורה (או"ח ח ס"ק י').

ולפי זה, כל הזוכה להטיל תכלת בבגדו יש לו לברך כתיקונו בציצית בפת"ח ולא בשו"א אף לדעת הלבוש והמג"א (וכל שכן לדעת הב"ח דלדידיה אף בלבן מברך כן).

הרב יהודה היישריק
כולל חזון איש, בני ברק

בעניין כסות לילה לחיוב ציצית

(א) איתא במנחות (מג ע"א):

ת"ר הכל חייבים בציצית וכו' נשים ועבדים. רבי שמעון פוטר
בנשים מפני שמצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה
שהזמן גרמא נשים פטורות.

וטעמא דרבי שמעון מבואר בגמ' שם דדריש "וראיתם אותו – פרט לכסות
לילה" (אבל כסות סומא לא ממעט משום שישנו בראייה אצל אחרים), ורבנן
שם דרשי וראיתם אותו לדרשות אחרות כמבואר שם (מג ע"ב). ובתוס' (מ ע"ב
ד"ה משום) כתבו דקיימא לן כרבי שמעון דכסות לילה פטורה מן הציצית,
והוכיחו כן, ע"ש. ולעיל (מ ע"א) פליגי בית שמאי ובית הלל בסדין בציצית,
דבית שמאי פוטרין ובית הלל מחייבין והלכה כבית שמאי, ופליגי התם אמוראי
בטעמם, ולרב זירא שם טעמם הוא גזירה משום כסות לילה – דכלאים הותרו
בציצית לצורך קיום המצוה ובלילה דליכא מצות ציצית הדר איסור כלאים,
וגזרו שלא יטיל ציצית צמר בסדין של כלאים שמא ישתמש בו לכסות לילה
ויעבור על איסור כלאים. וכן נקטו בפשיטות בגמ' בשבת (כה ע"ב) בטעם
הגזירה, ומזה גם כן מוכח דהלכה כרבי שמעון דאין חיוב ציצית בלילה והוי
מצות עשה שהזמן גרמא.

והנה בהא דנפטרה כסות לילה מציצית יש לפרשו בג' אופנים: א. דתלוי בזמן
הלבישה בפועל, דאם לבש את הבגד ביום – חייב, ואם בלילה – פטור, דלבישת
יום חייבת ולבישת לילה פטורה; ב. דתלוי בייחוד הבגד לשימוש יום או לילה,
דאם מיוחד להשתמש בו ביום – חייב, ואם בלילה – פטור, ולא תלוי בזמן
שלו בשו בפועל; ג. דתלוי בסוג השימוש והלבישה, דאם משתמש בבגד
לשימושי יום – חייב, ואם לשימושי לילה כגון שינה – פטור. אמנם לא מצינו
בראשונים כלל שדנו בזה על סוג השימוש אם הוא משימושי לילה או יום [מלבד

מה שדנו לפטור כיסוי בלא לבישה כדלהלן] ומצינו רק שנחלקו אם תלוי בשעת השימוש או בייחוד הבגד כפי שיבואר.

(ב) והנה בדברי רש"י מצינו לכאורה סתירה בעניין זה, אם החיוב תלוי בזמן הלבישה או בייחוד הבגד ליום, דבמנחות (מ ע"ב) בהא דגזרו על סדין של פשתן משום כסות לילה, פירש רש"י: "שמא יתכסה בו בלילה, דפטור מציצית, שנאמר 'וראיתם אותו וכו', ונמצא נהנה מכלאים שלא בשעת מצוה", ומבואר מלשונו דתלוי בשעת הלבישה, ואותו סדין עצמו – אם ילבשנו ביום חייב בציצית ומותר בכלאים, ואם לובשו בלילה פטור מציצית ואסור משום כלאים. לעומת זאת, במסכת שבת (כה ע"ב) פירש רש"י: "גזרו בהו משום כסות לילה, שמא יהא לו כסות שמיוחד ללילות ויטיל בו ציצית ונמצא לובש כלאים שלא במקום מצוה. דכסות לילה לא מיחייב בציצית...". ומבואר מדבריו דהחשש הוא על כסות המיוחדת ללילה, ואינו תלוי בשעת הלבישה, אלא הבגד פטור מחמת היותו מיוחד ללילה. וכן פירש בזבחים (יח ע"ב): "פרט לכסות לילה – טלית העשויה לכסות לילה פטורה מן הציצית", ומבואר גם כן דאינו תולה בזמן הלבישה אלא בייחוד הבגד ללילה. וכך נקט בדעתו בהגהות מיימוניות (פ"ג מציצית).

על סתירת דברי רש"י עמד הגר"א (ריש סי' יח), ובשער המלך (פ"ג מציצית) כתב, דדעת רש"י דלחיוב ציצית בעינן תרויהו – גם שהלבישה היתה בפועל ביום וגם שהבגד מיוחד בקביעות לשימוש ביום – ונמצא דלילה פטור בין אם הלבישה בפועל היתה בלילה ובין אם הבגד מיוחד ללילה ואפילו אם לבשו באקראי ביום פטור. וכן שיטת הר"ן בקידושין (יד ע"ב בדפי הרי"ף) שכתב "דלעולם לא מיחייב עד דאיכא תרתי, כסות המיוחד לראיה ובזמן ראיה, דקרא ד'ראיתם אותו' הכי משמע", ע"ש [אמנם גם לפי זה עדיין צריך בירור מאי טעמא שינה רש"י פירושו בשני המקומות].

(ג) ודעת רבינו תם, דפטור כסות לילה תלוי בייחוד הכסות להשתמש בו בלילה, כמו שכתבו הוס' (מנחות מ ע"ב ד"ה משום): "ואומר ר"ת אע"ג דכסות יום חייב אפילו בלילה וכסות לילה פטור אפילו ביום, מכל מקום מיקרי שפיר זמן גרמא,

שהיום גורם לחייב המלבוש". והיינו, אף דבפועל מצוה זו מתקיימת בין ביום ובין בלילה כשלבוש בבגד יום, מכל מקום חשיב מצות עשה שהזמן גרמה כיון שהיום גורם אותה, ולולא מציאות הזמן של היום לא היתה חייבת.

והנה בתוס' שם (ד"ה תכלת) עמדו בדקדוק לשון הגמ' "תכלת אין בה משום כלאים ואפילו בטלית פטורה" דמהלשון 'ואפילו' משמע דגם בטלית שאינה פטורה יש חידוש בהא דאין בה משום כלאים. וקשה, דמה החידוש בכך והא כלאים הותרו בציצית לקיים מצות תכלת? וכתבו בשם רבינו תם: "דאפילו בלילה אין בה משום כלאים אע"ג דלאו זמן ציצית היא, דלגמרי התיר הכתוב כלאים בציצית. והא דגזרינן לעיל משום כסות לילה היינו כסות שאינו מיוחד רק ללילה. משמע מדבריהם דכסות יום בלילה אין בה קיום מצוה, ואף על פי כן אין בה איסור כלאים כיון שיש בטלית זו מצוה ביום, דאם נימא דטלית זו חייבת בלילה – אין שום חידוש בזה שהותר בה כלאים בלילה דוהי מצותה וחובתה ממש כמו ביום, ומוכח דסובר דאזלינן בתר שעת הלבשה (ועל כל פנים תלוי גם בזה), וסותר למה שמבואר לעיל מיניה בתוס' בשם ר"ת דכסות יום חייבת אף בלילה!

ואפשר דזו כוונת הגירסא שם בתוס' שכתבו אחרי זה: "ורבינו תם סותר פירושו שלמעלה שכסות יום חייב אף בלילה". דאם היה חייב בלילה הוי ממש ככסות יום שאין חידוש בהיתר כלאים דידיה, ועל כרחק דכסות יום פטור בלילה ואף על פי כן אין בו משום כלאים וזהו החידוש. אולם הגהות צ"ק וברכת הזבח לא גרסו כן בתוס', אלא אדרבה הוא בא כנימוק להיתר כלאים בלילה "דכסות יום חייב אף בלילה" ולכן אין בזה כלאים, וזה קשה טובא דאם כן מה החידוש בזה.

ובאמת כגרסת הגהות צ"ק וברכת הזבח בתוס' מוכח להדיא ברא"ש שם (הלכות ציצית סי' א). דאחר שהביא דברי ר"ת דכסות יום אף בלילה הותר בה כלאים, הביא הקושיא דלפי זה מאי טעמא חשיבא מ"ע שהזמן גרמא ותירוץ ר"ת משום דכסות לילה פטורה ורק כסות יום חייבת – דהזמן גורם החיוב, ועוד משום דכסות של יום אם נפסקה בלילה אין חיוב לתקנה עד הבוקר. וכתב על זה הרא"ש: "ונראה לי דהני תרי שינויי סתרי אהדדי, דלשנויא קמא מתעטף בלילה

בכסות יום חייב לברך מדלא משכח דהוי מ"ע שהזמן גרמה אלא משום דכסות לילה פטור משמע הא כסות יום חייב אף בלילה, ולאידך שינויא משמע דכסות יום אין מברכין עליו בלילה, מדקאמר שאם נפסק בלילה דלא מיחייב לתקנה עד היום". ומבואר מדברי הרא"ש דשני מהלכים בדברי ר"ת, ולפי המהלך השני אין חובת ציצית בלילה בכסות יום (ויש לעיין אם סבירא ליה דהכל תלוי רק בלבישה או דסבירא ליה כהר"ן דבעינן תרוייהו, וכן נראה מהרא"ש שהכריע שם כהתירוץ הראשון: "דכי היכי דכסות לילה פטור אפילו ביום, הוא הדין כסות יום חייבת אף בלילה", משמע דלכולי עלמא – אף לתירוץ השני – כסות לילה פטורה אף ביום), אבל לפי המהלך הראשון חייבת בלילה (וכן כאמור הכריע שם הרא"ש דכסות יום חייבת בלילה וכסות לילה פטורה ביום. ועיין בתוס' הרא"ש בקידושין לה, דתמה על כך מסברא – מנלן לתלות בייחוד הבגד ולא בשעת לבישה בפועל).

ואם כן, לפי הכרעת הרא"ש כתיירוץ הראשון, שכסות יום חייבת בלילה, צריך ביאור מה החידוש שאין בה משום כלאים. ועוד דהרא"ש דימה זאת לשואל טלית מחבירו שמותר ללובשה אף שיש בה כלאים, דאף על פי שאצלו אינה חייבת, כיון שאצל חבירו חייבת, גם השואל יכול להשתמש בה עם הכלאים. וכל זה שייך רק אם טלית פטורה בלילה, אבל אם חייבת בלילה לא דמי כלל.

ותגדל הקושיא בדברי רבינו ירוחם שכתב (נתיב י"ט ח"ג): "כסות לילה שהוא פטור מציצית אסור משום כלאים, ופירש ר"ת דכסות המיוחד ביום כיון שחייב בציצית ביום והיא כסות איש מותר ללובשו עם כלאים אפילו בלילה בין לאיש בין לאשה. לילה לאו זמן ציצית וכסות לילה פטור מציצית אפילו ביום, וכתב הרא"ש דכמו כן כסות יום חייב אפילו בלילה. וכן מוכח בירושלמי דקדושין וכן כתב בח"ה דהרצב"א היה מברך בליל יוה"כ כשהיה מתעטף בטלית. ועוד פשוט, אם נפסקו הציציות מכסות יום בלילה שאינו חייב לתקנו עד היום". והנה רבינו ירוחם פתח בדינא דר"ת דכסות יום בלילה הותר בה כלאים, ואחר כך הביא מהרא"ש דכסות יום חייבת בלילה וזה קשה כנ"ל (דליתא חידוש בהיתר הכלאים בזה), ובסיום דבריו כ' דפשוט שאם נקרעו ציציות של כסות יום בלילה אינו חייב לתקנן עד היום, ומוכח דכסות יום פטורה בלילה. ואולי נתכוון להביא ב' המהלכים וצריך תיקון בלשונו.

ד) ובצפנת פענח בהל' ציצית (ג, ז) כתב בזה: "והנה באמת אף לפי שיטת ר"ת ז"ל דסבירא ליה דכסות יום חייב אף בלילה, זה רק דאסור ללובשם בלילה בלא ציצית, אבל העשה לא קיים אם לבשם בלילה בציצית, ולכן סבירא ליה לר"ת דרק אם טלית פטורה גם כן מותר ללובשה עם ציצית שיש בה כלאים, אז מותר כסות יום בלילה בכלאים, אבל עשה דוחה ל"ת אין כאן..." ע"ש. ומבואר מדברי הצפנת פענח דחייב כסות יום בלילה אינו כשל כסות יום ביום, ולא שייך בזה עשה דוחה ל"ת כיון שאין בה מצוה רק מניעת איסור.

ולכאורה כוונתו, דמצינו מצוות דעיקר עניינן להיתר גרידא, כגון שחיטה (וי"א אף חליצה) וכדומה, דעל מצוות כאלו לא אמרינן עשה דוחה ל"ת דאין חיוב לעשותה ורק בא להתיר, ונקט הצפנת פענח דבמצוות ציצית יש שני חלקים: חדא, איסור ללבוש בגד ד' כנפות עד שיטילו בו ציצית, וזהו איסור גרידא הניתר ע"י ציצית; ומלבד זאת יש מצוות ציצית בתורת מצוה גמורה ככל המצוות, והמטיל ציצית בבגד ד' כנפות מקיים מצוה זו. ודעת ר"ת דחלק האיסור תלוי בייחוד הבגד, דבגד המיוחד ליום נאמר בו איסור זה ובגד המיוחד ללילה לא נאמר בו איסור זה, אבל חלק המצוה תלוי גם כן בזמן הלבישה – דרק ביום יש קיום מצוה זו ולא בלילה. וממילא, אף דכסות יום חייבת בלילה, אין שייך לומר בזה עשה דוחה ל"ת דאינו אלא היתר לבישה, ורק משום דגם בטלית פטורה הותר כלאים אם רק מקיימים בה מצוה באיזה זמן, משום כך גם בכסות יום בלילה הותר בה כלאים.

והנה לא נתבאר בדברי הצפנת פענח המקור לחילוק זה. ועיין בר"ן הנ"ל שכתב דקרא 'וראיתם אותו' משמע דקאי בין על ייחוד הבגד ובין על שעת הלבישה, ולדברי הצ"פ החלק של ייחוד הבגד ליום מתפרש על האיסור והחלק של שעת הלבישה מתפרש על קיום המצוה, ועל פי זה עולה דכסות לילה ביום – אף דאין בה איסור יש בה קיום מצוה, וכן מבואר שם בצ"פ ע"ש. ולפי דבריו ניחא דברי תוס', דאף דכסות יום חייבת בלילה, עדיין יש בזה חידוש טובא דהותר בה כלאים כיון דאין בה עשה דוחה ל"ת (ולפי זה נראה דב' המהלכים ברא"ש הם, דלמהלך הראשון יש איסור בלילה אבל מצוה אין וכנ"ל, ולפי המהלך השני אין בו אפילו איסור בלילה כמו שכתב שאין חיוב לתקנו בלילה ואילו היה בו איסור ודאי היה צריך לתקנו].

(ה) והרמב"ם (הל' ציצית ג, ז) הביא גזירת סדין בציצית משום כסות לילה, וכתב: "גזירה מדבריהם שמא יתכסה בה בלילה שאינה זמן חיוב ונמצא עובר על לא תעשה בעת שאין שם מצות עשה, שחובת הציצית ביום ולא בלילה, שנאמר 'וראייתם אותו' – בשעת ראייה". ומבואר מלשונו דתלוי בזמן הלבישה, וכסות יום שלבשה בלילה פטורה מן הציצית, ועיין שם בכסף משנה דאם לובשו בלילה חייב משום כלאים (ולפי זה פליג על ר"ת דלגמרי התיר הכתוב כלאים בציצית אף באופן דאין מקיים מצוה הלבישה¹). ועוד כתב הכסף משנה שם (ה"י), דלדעת הרמב"ם, כסות לילה שלבשה ביום חייבת בציצית דהכל הולך בתר לבישה, וכן כתב בשו"ע סי' יח בשם הרמב"ם. וצריך בירור מה ההכרח לזה בדעת הרמב"ם? דשפיר יש לפרש דסובר כדעת הר"ן דבעינן תרוייהו, כסות יום וביום! ואולי משום שסתם ולא תלה אלא בזמן חיוב אין לנו לחדש ולומר שיש עוד תנאי של ייחוד הבגד שלא הזכירו.

(ו) ונמצא דשלוש שיטות הן בעניין כסות לילה: דעת ר"ת (במהלך הראשון) והרא"ש, דכסות יום חייב בלילה, וע"ש שהביאו מהספרי ומהירושלמי דאפילו מיוחד ליום וללילה חייב אף בלילה, ואילו כסות לילה פטורה אף ביום; דעת

¹ ובאמת משמע בתוס' לפי הגרסה הנ"ל ובדברי הרא"ש על כל פנים בדרך אחת, דדברי ר"ת דכסות יום הותר בה כלאים בלילה מבוססים על דבריו דכסות יום חייבת בלילה, ומשמע הא אם כסות יום פטורה בלילה – לא היה בה היתר כלאים בציצית, אף דר"ת סבירא ליה דאף בלא חיוב יש היתר כלאים בציצית דמקיימים בה מצוה במקום אחר, כמו בטלית של חבירו. ואם כן קשה, מאי שנא טלית של חבירו, דכיון דאצל חבירו חייבת אף אצלו הותר כלאים, מטלית של יום בלילה, דלא אמרינן דכיון דביום חייבת אף בלילה אין בה איסור כלאים?
וביותר קשה כן בדברי הרא"ש הנ"ל, דלהדיא מביא ראייה זו מחבירו במהלך הראשון של ר"ת דכסות יום חייבת בלילה!

וצריך לומר דאם כסות יום פטורה בלילה ולילה הוא זמן שהופקע מקיום המצוה, אין לזה שם של טלית דמצוה כלל בזמן הלילה, ולא שייך בה ההיתר של כלאים שהותר במצות ציצית, ורק בטלית של חבירו דגם עתה הוי טלית דמצוה כיון דחבירו יכול לקיים בה המצוה גם עתה, בזה יש פטור כלאים, ולכן הוצרך בתירוץ הראשון לכך שהיא חייבת בציצית בלילה, אבל במהלך השני של ר"ת, דפטורה בלילה, באמת סובר דאף בטלית דבזמן זה אין לה שום אפשרות לחיוב גם כן אין בה איסור כלאים.

הרמב"ם (כמבואר בכס"מ ובשו"ע סי' יח), דבלילה פטורה אף כסות יום וביום חייבת אף כסות לילה; ודעת הר"ן דאין חייב אלא בכסות יום וכשהלבישה ביום (ונתבאר דיש אומרים שרש"י סובר כן, ואפשר שזו דעת ר"ת במהלכו השני). ובטור סי' יח הביא דעת הרמב"ם והרא"ש, ועיין שם בבית יוסף ובב"ח שם דעות ראשונים נוספים במחלוקת זו. וכתב הב"י דנקטינן כהרמב"ם דרב מובהק הוא וגם רש"י סביר ליה כוותיה, ועוד דספק ברכות להקל. והדרכי משה שם דחה הסברא הראשונה והסכים רק לסברא השנייה דספק ברכות להקל. והנה לפי טעם זה, דספק ברכות להקל, נראה ברור שהוא רק לחומרא, שלא לברך על טלית מצוייצת בלילה, אבל ודאי יש להחמיר לאידך גיסא ולא ללכת בבגד ד' כנפות בלא ציצית בין בכסות יום בלילה ובין בכסות לילה ביום, לחוש לשתי הדעות מחשש לביטול עשה (ובעטרת זקנים סי' יח עמד על דברי הב"י דהא דנקטינן כהר"מ משום דספק ברכות להקל, דהא להרמב"ם יוצא גם חומרא דמברך על כסות לילה ביום, והקולא אתי לידי חומרא! ומתוך כך חידש דגם הרמב"ם מודה דאין מברכים על כסות לילה ביום, עיין שם. וצריך עיון לחלק בזה בין חיוב לברכה, וגם שהרמב"ם לא הזכיר זאת כלל. ונראה דהב"י מילתא דשכיחא נקט, דשכיח כסות יום בלילה דאדם נמשך בבגדיו ללילה ולפעמים מתעטף בציצית בלילה, ועל זה כתב דספק ברכות להקל, דלא יברך עליו; מה שאין כן כסות לילה ביום, לא שכיח כל כך, ולא איירי שם בזה, אבל גם בזה לא יברך מספק).

ז) והנה בתוס' וברא"ש הביאו מהספרי והירושלמי דכסות המיוחדת ליום וללילה חייבת. ותוס' נקטו דכוונתם דכסות זו חייבת אף בלילה, כדמוכח מדברי הירושלמי דמפרש דזהו טעמא דרבנן דר"ש דסברי דציצית לא חשיבא מ"ע שהזמן גרמה משום דכסות המיוחדת ליום וללילה חייבת, והיינו דחייבת אף בלילה, דלפיכך מצוה זו יכולה להתקיים תמיד (ומה שלא נקטו בגד יום גמור – לרבנותא נקטו הכי, דאף דמיוחד גם ללילה ולובשו בלילה, כיון שהוא מיוחד גם ליום חייב אף בלילה). ולדעת הרמב"ם, דאין כסות יום חייבת בלילה, וכן לדעת הר"ן הנ"ל, צריך לומר דרק דעת רבנן כן, אבל דעת רבי שמעון דכסות יום פטורה

אף בלילה, ולכן חשיב מצות עשה שהזמן גרמה, והאי דינא תליא בפלוגתא דר"ש ורבנן.

(ח) בעיקר הך מילתא דממעטינן כסות לילה. הנה בתורה לא נאמר כלל עניין יום ולילה, רק עניין ראייה של 'וראייתם אותו'. וכבר הקשה החת"ס (שו"ע סי' יח) לפי דברי הסמ"ע (חור"מ סי' ה סק"ז), דבלילה כשיש אור כעין יום כגון ע"י נרות מיקרי שפיר יום לעניין משפט, אם כן כל שכן בציצית דלא כתיב כלל יום רק דבעינן שיראו, מאי טעמא אין תלוי חיובו באור ולא ביום ולילה, ולא ייחשב מ"ע שהזמן גרמא, עיין שם. ובזמננו קשה טפי, מאחר שהמצב הרגיל הוא שיש תאורה בכל מקומות היישוב זמן רב אחרי כניסת הלילה, ולילה כיום יאיר בכל מקום, ובפרט בימות החורף שהלילה הטבעי נכנס בכחמש אחה"צ, ומאי שנא האור המגיע מכוך המאיר דהיינו השמש מאשר אור של תאורת חשמל לגבי הא דבעינן 'וראייתם אותו'? סוף סוף יש תאורה בכל מקום והכול רואים את הציציות!

אבל הפשוט הוא, דחז"ל נקטו דהא דכתיב 'וראייתם אותו' אינו תלוי בראייה בפועל אלא בזמן הראוי לראייה, כעין הא דפירשו בית הלל קרא ד"בשכבך ובקומך" דהיינו על זמן שכיבה וקימה, ולא על שכיבה וקימה במציאות. וכך קיבלו חז"ל בפירוש הפסוק (בין להראשונם דתלוי בשימוש ביום ובין להראשונים דתלוי בייחודו, תלוי בזמן הראוי לאור ולא באור בפועל). ולכן אדם שהדליק אור באופן מקרי, אף דרואה הציציות אינו חייב, כיון שאין זה שייך לזמן זה, והזמן מצד עצמו אינו זמן ראייה. ולפי זה נראה, דלעולם כל מה שבא על ידי בני אדם, אף שהוא בצורה קבועה, אינו מצד עצם הזמן ולא חשיב זמן הראוי לראייה מצד עצמו רק מחמת מקרה חיצוני, והזמן עצמו נקרא ראוי לראייה רק באופן שמצד עצמו ראוי לראייה. נויש לעיין באופן שיש ליקוי חמה מלא שהחשיך באמצע היום, דבשעה זו לא יהיה חיוב ציצית לדעת הרמב"ם כיון שאינו זמן ראייה מצד עצמו. אבל נראה דגם בזה לא חשיב שהזמן אינו ראוי, דלעולם יום הוא זמן הראוי לראייה, אלא שיש דבר שמכסה את האור. ואינו מפקיע מהזמן שם זמן הראוי לראייה רק דבר שהוא בקביעות כלילה].

ובמגן אברהם (סי' יח סק"ד) מבואר, דעד שעת צאת הכוכבים יש חיוב ציצית ומברכים עליו, והגרע"א שם ביאר בשם מהר"ל דעד צאת הכוכבים הוי זמן ציצית כיון שעוד רואים והכול תלוי בראייה, והובאו דבריהם במשנ"ב סק"ז, ועיין בפמ"ג שם. והנה מבואר להדיא, דאף דמצד ההלכה אין לזה דין יום מוחלט מכל מקום כיון שיש אור – חייב בוודאי, ולהאמור, הטעם בזה הוא משום דבין השמשות הוא זמן הראוי לראייה מצד טבעו לכן חייבים בו עד צאת הכוכבים דאז פוקע זמן ראייה, ואינו תלוי בדין יום ולילה. [ונראה לפי זה, דאינו עניין למחלוקת הראשונים בגדר השקיעה וצאת הכוכבים אלא תלוי במציאות החושך, ואף לדעת ר"ת דצאת הכוכבים היא שעה ויותר אחרי השקיעה הראשונה, לעניין חיוב ציצית ודאי לא אזלינן בארץ ישראל בתר זמן זה, אלא בתר החושך שהוא הרבה קודם, דדין זה אינו תלוי באמת ביום ולילה, רק בזמן ראייה, ובארץ ישראל אינו זמן ראייה. אמנם בחו"ל שיש אור זמן רב אחרי השקיעה, שייך לדון דעד צאת הכוכבים הזה הוי זמן ציצית. וסוף דבר בציצית אזלינן רק בתר זמן ראייה ולא בתר דין יום ולילה].

ט) אמנם אף דנקטינן דלעולם הדבר תלוי בראיית יום ולילה ולא באמצעים אחרים שעל ידיהם רואים, יש לדון דבזמננו ישתנה דין כסות לילה מחמת שסדר היום השתנה מאוד מפעם. שבימי אבותינו היה המקובל שנת לילה ועבודה ביום, ואף לומדי התורה עשו זאת בעיקר ביום ומתי מעט נמשכו לתוך הלילה, וממילא כסות יום היה כסות שלובשים מאור היום ועד החשכה, וכסות לילה מהחשכה עד אור היום, וזה היה העניין בלבישת יום ולילה ממש כסות המיוחדת ליום בלבד והמיוחדת ללילה בלבד. והנה היום המצב שונה לגמרי, וסדר היום הרגיל של אדם הוא מורכב מיום ולילה, דאצל רובא דאינשי מתחיל היום אחרי כמה שעות שכבר יש אור, ונמשך כמה שעות אל תוך החשכה, ולדוגמא רוב האנשים שוכבים לישון בערך בשעה אחת-עשרה שזה לפעמים בחורף שש שעות ויותר אחרי השקיעה וגם קמים בשעה שכבר יש אור זמן רב, ולעתים כמה שעות אחרי האור – וכל זה באופן קבוע ממש. ודבר זה מביא לידי שאלה אם בכלל שייך אצלנו מושג של כסות לילה, מאחר שגם הבגדים או השמיכות המשמשים

בקביעות לצורך שינה מיוחדים ליום וללילה שהרי שעות השימוש שלהם מעורבות מן היום והלילה, והרי נתבאר שאין משמעות לשימוש יום או לילה ואין הדבר תלוי אם משמש לשינה או לפעילות של יום (עבודה, לימוד וכד'), וממילא אף דעיקר שימושם לשינה, מכל מקום כיון שמשמשים לשעות היום כמו לשעות הלילה דינם כבגד המיוחד גם ליום וחייבים בציצית! והן אמנם שמשמע שחייב דווקא בגד המיוחד גם ליום ולא שבאקראי נלבש גם ליום, אבל לפי המציאות האידנא משמשים בקביעות לשעות רבות ביום, ולפעמים אף שוות שעות השימוש של היום והלילה או אף של היום רבות עליהן, כמשתנה מעונות השנה, ואם כן ודאי שיש לחושבו כסות המיוחד ליום וללילה! (ועיין באשל אברהם (בוטשאטש) ריש סימן יח שכתב: "קיימא לן דכסות המיוחד ליום וללילה חייב לכולי עלמא, ולא חילקו כלל בין רוב זמן הלבשה ביום או בלילה").

והנה לדעת הרמב"ם, דסבירא ליה דאינו תלוי בייחוד הבגד ליום או ללילה אלא בשעת לבישתו בפועל, פשיטא דחייב בציצית כשמשמשים בו ביום, דאפילו נימא דחשיב מיוחד ללילה לבר גם כן חייב כשמשמש בו ביום, כמבואר בדברי השו"ע דלהרמב"ם כסות לילה ביום חייבת. אבל לכאורה, גם לדברי ר"ת והרא"ש וסיעתם, הסוברים דכסות לילה ביום – פטור, זה אין לו להיחשב כסות לילה אלא כסות המיוחדת ליום וללילה.

(י) והנה הראשונים עמדו בכעין זה לגבי הסדינים שאדם ישן בהם, אם יש בהם חיוב ציצית מחמת ששינת האדם נמשכת מעט לתוך היום, וכתב על זה הרא"ש בסוף הל' ציצית: "וטלית המיוחד ליום מברך עליו אם מתעטף בו בלילה. והסדינים – אף על פי שאדם ישן בהן בבקר, עיקר תשמישן בלילה, וכסות לילה מיקרי". ומבואר דהרא"ש דן לחייב הסדינים מצד כסות יום מחמת שהשינה נמשכת קצת ליום, ועם זה דחה, דכיון דעיקר תשמישן בלילה – כסות לילה מיקרי. והנה אין כוונת הרא"ש שזהו מחמת שתשמישן לשינה ושינה "שייכת" ללילה, אלא מחמת דרוב זמן שימושן הוא בלילה רק שנמשך מעט לתוך היום וגם זה לא באופן קבוע. ואם כן, אין להקיש כלל מדברי הרא"ש לנידון דידן, דלילה כיום יאיר ע"י תאורת החשמל ובין שליש למחצית שעות השינה של רוב

בני האדם הם בשעות היום – בזה נראה דמודה הרא"ש דחשיבא כסות המיוחדת ליום וללילה דחייבת ככל כסות יום, ואם כן בסדינים ושמיכות דידן שיש להם ד' כנפות יתחייבו בציצית, אם לא מצד חסרון באופן השימוש בהן שאינו בדרך לבישה וכדלהלן.

והנה לא מיבעיא אם נאמר שהוא כסות יום ולילה, דאז בשעות היום חייבים בהם לכולי עלמא ובברכה, ובשעות הלילה חייב לדעת התוס' והרא"ש, אלא אף אם לא נימא כך מאיזה טעם, אלא שהוא כסות לילה גמור, מכל מקום כששתמש בהם בשעות היום יש לחייבו מספק, כמו שהעלינו לעיל, דאזלינן בזה לחומרא לעניין ברכה ולעניין שימוש. ולא מיבעיא למי ששתמש בהם ממש ביום, כגון בשינת הצהריים, לדעת הרמב"ם בוודאי אסור להשתמש בהם בלא ציצית (ונראה דגם לדעת התוס' והרא"ש כנ"ל), אלא אף כששתמש בהם בלילה ויודע שתימשך שנתו לתוך היום עובר בזה לדעת הרמב"ם, כיון שלובש ביום כסות בעלת ד' כנפות בלא ציצית (וכל שכן למה שנתבאר דלהרא"ש ודעימיה חייב אף בלילה). ואין לחושבו כאנוס מחמת שבכניסת היום הוא באמצע שנתו, דסוף סוף כשלוש יודע שלבישתו זו היא גם לשעות היום בוודאי. ועיין באשל אברהם (בוטשאטש) בסוף סימן יח, שדן לומר שנחשב אנוס וחזרו בו. ונראה עוד ראייה לזה מדברי הרא"ש הנ"ל, שכתב דאף דממשיך לישון בהם ביום עיקר תשמישן בלילה, ומשמע דבלא סברא זו היה חייב אף דמשתמש בהם באמצע שנתו. אמנם יש לדחות, דהרא"ש לא דן לחייבו בשעה שלובשן בבוקר בלבד, אלא דמחמת שישן בהם ביום ייחשב כסות יום ולילה ויהיה חייב אף בלילה מעיקר הדין, ופשוט.

יא) והנה השו"ע ריש סי' יח הביא פלוגתת הראשונים בעניין כסות יום בלילה וכתב: "לילה לאו זמן ציצית הוא, דאמעית מ'וראתם אותו. להרמב"ם – כל מה שלובש בלילה פטור אפילו הוא מיוחד ליום, ומה שלובש ביום חייב אפילו מיוחד ללילה, ולהרא"ש – כסות המיוחד ללילה פטור אפילו לובשו ביום, וכסות המיוחד ליום ולילה חייב אפילו לובשו בלילה". ובסעיף ב כתב השו"ע: "סדינים, אף על פי שאדם ישן בהם בבוקר אין מטילין בהם ציצית", והוא מדברי

הרא"ש הנ"ל. ולכאורה אינו מובן, כיון דלא פסק הלכה בסעיף א', ולדעת הרמב"ם סדין זה הרי חייב בציצית, דלא אזלינן כלל בתר ייחוד הבגד אלא בתר הלבשה (וכן כתב בהגהות מיימוניות דלהרמב"ם יש לחוש בסדינים כאלו), מאי טעמא פסק בפשיטות לפוטרו מציצית?

וכן בדינא דהשו"ע (סימן יט סעיף ב): "עשה טלית לצורך תכריכין, אע"פ שלובשו לפעמים בחייו פטור", וביאור הדין משום דהוי ככסות לילה כיון דמיוחד למת שפטור מן המצוות, העירו האחרונים (במשנה ברורה סק"ה) דכל זה לדעת הרא"ש דפטור כסות לילה ביום, אבל להרמב"ם דאזיל בתר לבישה ואפילו כסות לילה חייב כשלובשו ביום, הוא הדין בזה שחייב כשלובשו, ולכן יעשה בו ציצית ולא יברך, עיין שם.

ואולי בשו"ע נקט לעיקר כהרא"ש אף דבבית יוסף הכריע כהרמב"ם, וצ"ב. על כל פנים, למעשה עולה דבלבישת יום חייב להרמב"ם בכל גווני, לא מיבעיא בשינת היום אלא אף בשינת הלילה הנמשכת ליום, ורק להרא"ש פטור בזה בשעיקר תשמישן בלילה. וכבר נתבאר דגם להרא"ש סברא זו לא שייכא האידנא דחלק גדול מהשינה היא בקביעות ביום.

יב) והנה בבית יוסף כתב על דברי ההגהות מיימוניות: "ומנהג פשוט שלא להטיל ציצית לסדינין, בין הם של פשתן בין הם של צמר, ולא פקפק אדם בדבר", וצריך לברר הטעם. ועמד על זה במגן אברהם (סי' יח סק"ג): "טעמא לא ידענא למה יפטרו של צמר (דבשל פשתן יש הפוטרים מחמת גזירת סדין בציצית כמבואר שם), ובספר יראים כתוב גם כן שחייבים", ובמג"א שם ביאר דין זה לפי מה שכתב המרדכי בשם הספרי, דדרשינן 'כסות' פרט לסדין, והיינו "שאינן חייבים בציצית כלל אלא אותן שהן דרך לבישה, ו'אשר תכסה בה' נמי משמע דרך מלבוש. ואפילו דרך העלאה שחייב בכלאים, הדעת נוטה לפטור, דלא אתקש אלא ללבישה". והוסיף המג"א, שלפי זה, הא דפליגי ב"ש וב"ה בסדין בציצית, היינו כשמתעטף בו. וסיים, דבתוס' בדף מא כתבו דגבי ציצית אין לחלק בין הצעה ללבישה, ואם כן לפי תוס' יש חיוב גם בסדין, ולכן הוא מסיק "דבסדין של צמר יעשה קרן אחת לעגולה לפטור מציצית אליבא דכולי עלמא". העולה

מדבריו, דאיכא פלוגתא בבגדים שאינם בדרך לבישה אלא דרך הצעה או העלאה, כמו הסדינים והשמיכות, לדעת המרדכי פטורים ולדעת תוס' חייבים, והחמיר המג"א בסדין של צמר להימנע מד' כנפות. ועיין גם בביאור הגר"א (סי' יח, ב) דמשמע דמסכים לדין זה דאין בהם חיוב בדרך זו [וכבר העירו דלפי גרסת הגר"א בספרי (תצא, רלד) – דהגרסה לפנינו "פרט לסדין" והוא גורס "פרט לסודר של ראש" – אין מקור לזה ואולי הוא מסברא].

והנה המגן אברהם כתב זה כדי ליישב דברי הבית יוסף שלא נהגו להחמיר להטיל ציצית בסדין, ובאמת הבית יוסף גופיה הביא בסימן י' את דברי המרדכי הללו כדי ליישב בזה מנהג אחר – הא דלא נהגו להטיל ציציות בסודר שהיו כורכים עליהם, וכתב: "ואפשר דטעמא דפטרי להו היינו משום דלא מיקרי כסות אלא דבר שהוא דרך לבישה או עיטוף, אבל הני סודרים שאינם אלא דרך העלאה לא, שהרי כתב המרדכי (רמז תקמא) וזה לשונו: ונראה לי שאין חייבים בציצית כלל אלא אותם שהם דרך לבישה ו'אשר תכסה בה' משמע נמי דרך לבישה". הרי חזינן דהבית יוסף עצמו נקט דאין חיוב אלא בדרך לבישה, ואפילו סודר שהוא סוג מלבוש, כיון שאינו דרך לבישה אלא העלאה בעלמא אין בו חיוב, והוא הדין סדינים וכסות דאין בהם חיוב דלא מיקרו כסות וגם מימעטו מ'אשר תכסה בה'".

(ג) והנה לפי סברא זו דאין חיוב בדרך העלאה, אין חיוב בשמיכות וסדינים שלנו אף בכסות יום ביום לכולי עלמא. אבל יש לעיין בזה, דבכמה מקומות בש"ס משמע דכסות לילה של זמנם היינו השמיכה שכיסתה את הגוף ולא בגד שהיו לובשים על הגוף בלילה, אלא היו פושטים לבושיהם ומתכסים בשמיכה, כמו שדנו בגמ' בברכות לגבי קריאת שמע וברכות ובגמ' בקידושין לגבי שינה עם קרובותיו בקירוב בשר, וכן בטור ושו"ע ריש אורח חיים לגבי צורת הלבישה של הבגדים בבוקר, ובכמה מקומות משמע שהיו ישנים בלא כסות והיו מתכסים בשמיכה וסדין.

ומעתה, בשלמא לדעת הרמב"ם ודעימיה דלא הוזכר עניין כסות יום או לילה ותלוי רק בשעת הלבישה ניחא, אבל לדעת ר"ת והרא"ש ודעימייהו דהדבר תלוי

בכסות יום או לילה, אם כן מדלא פטרינן כסות לילה אלא משום שמיוחדת ללילה, מוכח דכזו כסות חייבת מצד צורת לבישתה ולא נפטרה אלא מחמת ייחודה ללילה (ולכאורה על דרך זו יש להוכיח דחייב בדרך העלאה גם מדעת הסוברים דכסות לילה חייב ביום, אלא דבזה יש לדחות דהכוונה אם מתכסה בו בדרך לבישה כעין מה שכתב המג"א סי' יח סק"ג, אבל כשדנו על כסות לילה בלילה ודאי דנו במתכסה בו בדרך שינה ולא נפטר אלא מדין "וראייתם אותו"). וביותר יש להוכיח כן מהדין שהובא ברא"ש ובטור ושו"ע לגבי הסדינים דאדם ישן בהם בבוקר, וכתבו דכיון דעיקר תשמישן בלילה פטורים, דהנה סדינים אלו דישן בהם, הם בדרך העלאה, ולא פטרום אלא משום כסות לילה, ומוכח דכסות יום בכי האי גוונא יתחייב (והנה מלשון תוס' שהביאו המג"א ושאר פוסקים, דאין לחלק בין הצעה ללבישה, עולה להיפך ממש מהמרדכי שמשמע שאפילו בדרך הצעה שאין איסור בכלאים יש חיוב בציצית. ובחזון איש גורס בתוס' דאין לחלק בין העלאה ללבישה, אבל שאר פוסקים לא כתבו כן, ולפי זה עולה דיש להחמיר בין לעניין השמיכות דידן ובין לעניין אותם סדינים שיש להם ד' כנפות).

יד) ובמה שמסיק המגן אברהם לעשות קרן אחת עגולה, לכאורה יש בזה עשיית טעדיקי לפטור עצמו מן המצוה דמחויב בה, ומאי טעמא לא כתב דיטיל בהם ציציות כדרך שעושים בבגד שחיובו מסופק?

וצריך לומר, דכיון דסוף סוף המנהג הוא שלא להטיל בסדינים אלה ציציות, והדבר קשה בעיני הבריות מכמה טעמים, לכן כתב הנהגה שיותר נוחה לאנשים שבה לכל הפחות לא יבטלו את המצוה. עוד אפשר, שכיון דבלאו הכי לבושים בציצית אין חסרון אם פוטרים בגדים אחרים מחיוב ציצית, כמבואר בשטה מקובצת במנחות מא, עיין שם. ויותר נראה, דגם המג"א נקט דמעיקר הדין אין בהם חיוב מאחר שאינם דרך לבישה, אלא לרווחא דמילתא לצאת ידי כל השיטות כתב לעגל הקרן.

והנה מה שכתב המג"א דיש להחמיר ב"סדין של צמר" אינו אלא לאפוקי סדינים של פשתן, דבהם בלאו הכי אין מטילים ציצית משום גזירת סדין בציצית, אבל בשאר מינים – אף דחיובם לכמה שיטות הוא רק מדרבנן, לכאורה יש לחוש

גם כן לדעת תוס' ולהטיל בהם ציצית מספק. אבל במשנה ברוהה כתב בשם הפרי מגדים דאין צריך להחמיר בזה, וטעם הדבר מבואר בפרי מגדים משום ספק ספיקא, ספק שמא פטורים מן התורה מינים אלו וספק שמא כסות המיוחדת ללילה פטורה ביום, ואף שמדרבנן חייבים גם שאר מינים, מכל מקום כל דלגבי דאורייתא יש ספק ספיקא, בדרבנן גם בספק אחד פטור, עיין שם. והנה מכך שהפרי מגדים לא החשיב לספק את המחלוקת אם יש חיוב בדרך העלאה, משמע דנקטינן עיקר לדעת תוס' דדרך העלאה חייבים.

והנה הספק ספיקא שכתב הפרי מגדים הוא דאין לחייבם בלבישת היום לדעת הרמב"ם, אבל לפי מה שנכתב לעיל, די ש לדון דשמיכות שלנו חשיבי כסות המיוחדת ליום וללילה, אם כן בשעות השימוש ביום חייב לכולי עלמא (ובלילה יש ספק ספיקא כמו שכתב הפרח מגדים, דשמא כסות יום פטורה בלילה). ואם כן יש להקפיד גם בשאר מינים שלא יהיו בהם ד' כנפות בלא ציצית אלא לעגל קרן אחת.

הרב בנימין הלוי
כולל חזון איש, בני ברק

בגדר ביטול מצנת עשה תכלת

במתני' במנחות (לח ע"א):

התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת.

ופירש רש"י:

ואף על גב דמצוה לתת תכלת ב' חוטין בציצית, כדמפרש לקמן,
אפילו הכי אין זה מעכב את זה, ואי עביד ארבעתן תכלת או
ארבעתן לבן – יצא.

ובפשוטם של דברי המשנה, לכאורה רוצה לומר דמצוות הללו לא תליא הא
בהא, ואף אי לא עביד חד מינייהו אין לו להימנע מקיום המצוה השניה. וכעין
המשך המשנה: "תפלה של יד אינה מעכבת את של ראש ושל ראש אינה מעכבת
את של יד", ולא עלה על לב מעולם לומר דכיון דקיים מצות תפילין דראש תו
אין מתחייב בשל יד. ואתא לאפוקי מהא דאמר במשנה שלפניו בס"פ הקומץ
(מנחות כח ע"א): "ארבע ציציות מעכבות זו את זו, שארבעתן מצוה אחת".
והיינו דאי יכול להטיל ציצית רק בכנף אחד בבגדו, אין שום עניין בזה, ואין
מקיים בזה שום מצוה (ונפקא מינא נמי לעניין כלאים). ובתכלת ולבן לא הוי
הכי, אלא אף דאין יכול לקיים אחד מהם יש לו לקיים אידך.
אך בלשונו של רש"י אפשר לפרש דרוצה לומר דכיון שעשה אחת מהמצוות
כבר נפטר ותו אין מתחייב במצוה השניה אלא למצוה מן המובחר. ונפרש במאי
דקאמר "יצא" דנפטר לגמרי מכל מצוות ציצית. וכן משמע בגמ', דקאמר
בברייתא: "מצוה להקדים לבן לתכלת, ואם הקדים תכלת ללבן – יצא, אלא
שחיסר מצוה". ומשמע דלא קשיא ליה על הלשון "יצא" אלא לרבי הסובר
שמעכבין זה את זה, אבל לרבנן – ניחא ליה לקרותו בלשון יצא, אף על גב דלא
קיים המצוה כתיקונה.

מיהו מן הגמ' אין לדקדק, דהא בלאו הכי למסקנה לא איירי אלא לגבי מצות הקדמה. ונימא דבהוה אמינא, דאקדומי מעכב, לא בעי למיפרך מהאי לישנא, דהא בלאו הכי לפי תירוץ שני בתוס' (לח ע"ב ד"ה לרבי), אליבא דרבנן נמי לא אתי שפיר לפי ההוה אמינא, ואף שלא הוזכר כן בגמ' להדיא. אך גם בלשונו של רש"י אפשר לפרש, דרוצה לומר דיצא ידי חובת מצות תכלת או מצות לבן, אך בוודאי אם אפשר לו לקיים שתיהן מחויב בחיוב גמור לקיים גם את המצוה השניה.

ואין להוכיח מדנקט רש"י "עביד ארבעתן תכלת או ארבעתן לבן", דמשמע דאיירי בפטור הבגד לגמרי, דאי לא איירי אלא בקיום מצות תכלת לחודה או לבן לחודה הא לא מיחייב אלא תרתי. זה אינו, דאפשר דבהא כולי עלמא מודו דאי לא עביד אלא ב' חוטים ולא איקיים ביה מצות גדילים כתיקונה, לא מקיים ביה נמי מצות תכלת לחודה או לבן לחודה. דאין מצוות הללו מתקיימות אלא כפרט מתוך מצות גדילים הכלולה בד' חוטים. אי נמי דרש"י נקט את הראוי לעשות על פי דין לכתחילה במקום דלית ליה מין אחד, דצריך להשלים החוטים במין אחר.

ובאמת, ודאי בלא מקור, הוא דבר זר וקשה מאוד לומר על מצות עשה מדאורייתא, שאין מחויבים בה. ולא אשכחן כגון דא בשום מצות עשה. אמנם אי מציינו ראיות לדבר הזה, דכיון דקיים או תכלת או לבן תו אין מתחייב בחבריה, אז אפשר שכוונת המשנה "תכלת אינו מעכב את הלבן", דכיון שעשה אחד מהם תו אין מתחייב כלל בחבריה. ואפשר לומר דכיון דרבנן סבירא להו ד"וראיתם אותו" – כל חד לחודיה משמע, ודלא כרבי דיליף מהכא דמעכבי אהדדי, אפשר דתרתו ילפינן מינה: חדא לאפוקי מדרבי דסבירא ליה דהא בלא הא לא סגיא, ועוד למדנו מהילפותא הזו דאין מחויבים כלל לעשות מצוה אחת אי עביד חברתה.

אמנם ודאי זה סברא מחודשת מאוד וצריכה ראייה מן הגמרא ומקור מן המקרא. אך באמת רחוק מאוד מאוד לפרש המשנה ד"אינו מעכב" רוצה לומר דאין מחויבים לעשות המצוה הזאת, ולפי זה יהיה פירוש "אינו מעכב" דמשנה זו שונה מכל עשרות (!) הדוגמאות של המשניות שבפרק הקומץ ובפרק התכלת דמעכבין ודאינן מעכבין, דאין עניינם אלא לומר אי מצי לקיים כל מצוה לחודה.

גם מסוגיות הש"ס משמע דמחויבים בשתי מצוות הללו חיוב גמור בין בתכלת ובין בלבן ואינו רק הידור למצוה מן המובחר:

א. דאיתא במנחות מד ע"א: "וכל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה".
 ופירש"י "ועשו, ונתנו, והיה, וראיתם, גדילים תעשה לך".
 הרי לנו דהאי עשה ד"ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת" אינו מצוה של רשות, וכל המבטלו עובר בעשה. ואם כן, אף כשמטיל חוטי לבן במקום תכלת, כיון דלא איקיים ליה למצוה זו ד"ונתנו" הרי הוא מבטל עשה אחד, דלכאורה אינו מקיים בחוטי הלבן הבאים במקום תכלת, מצות "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת", אלא מצות גדילים, כמבואר בתוס' ריש פרק התכלת (ד"ה התכלת).

ב. ועוד אמרינן במנחות מג ע"ב: "תניא היה רבי מאיר אומר: גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת. משל למה הדבר דומה למלך וכו'".
 הרי שיש עונש למי שאינו מטיל תכלת אף שהוא מטיל לבן, אלא שעונשו פחות מזה של מי שמטיל תכלת בלא לבן משום קושי המצוה הזו.¹

ג. וכעין זה במנחות מא ע"א: "מלאכא אשכחיה לרב קטינא דמיכסי סדינא. אמר ליה: קטינא קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה? אמר ליה: ענשיתו אעשה?! אמר ליה: בזמן דאיכא ריתחא ענשינן. אי

¹ ופירש רש"י: "גדול עונשו של לבן – למי שאינו מטיל ציצית ותכלת". ופי' המהרש"א דרוצה לומר דאירי באיש אחד המבטל תרויהו "דהא ודאי כל איש ישראל חייב בתרויהו". ומכל מקום מוכח דאיכא עונש אף על ביטול התכלת, ולא אמרינן דהוא מצוה של רשות. ואי לא אירי אלא על מה שלא הטיל אפילו לבן במקום התכלת, הא לגבי הא מילתא לא קשה עונשו של לבן יותר דתרויהו הוי כחותם של טיט. ובשאלות דרב אחאי (קכו) משמע דאירי בתרי גברא, חד דמבטל תכלת לבדה וחד דמבטל לבן בדלית ליה תכלת, וכן משמע מן המשל שהובא בגמ' דאירי בתרי אנשים. ומכל מקום משמע דכל ההבדל ביניהם הוא רק משום קושי השגתם ויוקר דמיהם, אך אין בזה הבדל מצד חומר ביטול המצוה, דכשמבטל תכלת ומטיל לבן, בגדרי ביטול עשה, הרי הוא שווה למאן דאין מטיל ציצית כלל.

אמרת בשלמא חובת גברא הוא, היינו דמחייב דלא קא רמי, אלא אי אמרת חובת טלית הוא, הא לא מחייבא! אלא מאי חובת גברא הוא?! נהי דחייביה רחמנא כי מיכסי טלית דבת חיובא, כי מיכסי טלית דלאו בת חיובא היא מי חייביה רחמנא?! אלא הכי קאמר ליה: טצדקי למיפטר נפשך מציצית".

הרי להדיא בלשון הגמ' דהיכא דמתכסה בטלית בת חיובא חייביה רחמנא להטיל בה תכלת, ואף על גב דאזיל מלאכא עם לבן בסדינו כדמשמע הלשון ציצית של תכלת מה תהא עליה. (אמנם יש גורסים שם ציצית מה תהא עליה, ולפי זה אפשר דלא הוי ליה ציצית כלל בסדינו. אך למאי דקיימא לך דסדין אין פטור אלא מתכלת אבל בלבן חייב, אם כן הוה ליה ציצית של לבן, ורק תכלת לא הוי ליה, וכגרסה דידן).

ובשני מקומות הללו – כאן וב"גדול עונשו" – אתיא כרבנן, דאין תכלת מעכב את הלבן, דהא לרבי לא שייך לומר קשה עונשו של תכלת יותר משל לבן, דתרווייהו חדא מצוה ואי לא הא לא קיימא הא. וכן בהא דמלאכא, מדאמר ליה "טלית של תכלת מה תהא עליה", ולא אמר ליה 'מצות ציצית בכלל מה תהא עליה', ולרבי הא לא איקיים ביה מצות ציצית כלל.

ד. ועוד יש להוכיח דיש חיוב גמור בתכלת אף כשמטיל לבן, מדאיתא בבבא מציעא סא ע"ב: "אמר רבא למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים ברבית, יציאת מצרים גבי ציצית, יציאת מצרים במשקלות? אמר הקדוש ברוך הוא: אני הוא שהבחנתי במצרים בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, אני הוא שעתידי ליפרע ממי שתולה מעותיו בנכרי ומלוה אותם לישראל ברבית, וממי שטומן משקלותיו במלח, וממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא".

ומהתם נמי חזינן דאיכא עונש למי שמבטל המצוה הזו. ולא תימא דלכתחילה ודאי בעינן גם תכלת וגם לבן, וכדחזינן דהכי הווי נהגי בזמן שהיה תכלת בישראל, אלא דמכל מקום לא חשיב כמבטל מצוה, והכא נפרעין ממנו משום רמאותו, לפי שמטיל קלא אילן ואומר תכלת הוא, וגריע טפי מאינו מטיל אלא לבן לבדו. דהנה בדברי התוס' שם מפורש (ד"ה שתולה קלא אילן): "ואף על גב דעובר על מצות ציצית, מכל מקום איצטריך קרא לעבור עליו משעת תלייה". הרי

להדיא בדברי התוס' דהמטיל קלא אילן בבגדו, לבד מרמאותו הרי הוא מבטל בזה מצוות ציצית, והווי קשיא להו אמאי איצטריך קרא כלל להזהירו.² (ואף לדעת רש"י והרמב"ם דחוטי הלבן צריכים להיות בשל לבן דווקא, ולא נפיק בקלא אילן, היינו ודאי בחוטי הלבן, אך בחוטים הבאים במקום תכלת הא להדיא אמרינן במנחות מ ע"א "לא יהא אלא לבן" ומקיים ביה מצנת ציצית דלבן. ואם כן, הכא ודאי מצנת לבן קיים בו, דהא אין מטיל את חוטי הקלא אילן אלא במקום תכלת).

ה. עוד ראיתי בדברי הגר"י ברנד שליט"א להוכיח מהא דבהאשה רבה (יבמות צ ע"ב) בעי לאותובי על הא דאמר דאין בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה מסדין בציצית, דעקרו חכמים דבר מן התורה וביטלו ממנו מצנת ציצית. והנה דעת הר"ף דסדין בציצית אין פטורו אלא מתכלת (עיין אורח חיים ט, ו דהכי קיימא לן להלכה), ואי נימא דאין חשוב חיוב גמור ומצנת עשה דאורייתא לקיים מצנת תכלת בזמן דאיכא לבן, אם כן מאי פריך? והא לא חשיב כלל עקירת דבר מן התורה, כיון דמצי לקיים בו בלבן, וקיימא לן כחכמים דאין התכלת מעכב את הלבן. ומאי פריך מינה על עקירת דבר מהתורה דאיירי שם גבי אכילת תרומה לזר שהוא ודאי איסור גמור?

הרי לנו ה' עדים נאמנים מחמישה מקומות בש"ס, דמדאורייתא מחויב לקיים שניהם וגדרו כדין מצנת עשה וחיוב גמור מן התורה.

² ועיין ברא"ש שם, דמשמע שאף הוא נתקשה בקושיה זו, ותירץ באופן אחר, דאיצטריך קרא היכא דמוכרו לאחרים. ועיין במהרש"ל, מהרש"א, מהר"ם מהר"מ שיף וחת"ס שפירשו דברי התוס' והרא"ש דלא כהפני יהושע דנקט דלמאן דאמר "תכלת אינו מעכב את הלבן" אין בזה ביטול עשה, ודחק לאוקמי הסוגיה לדעת התוס' כרבי ודלא כהלכתא.

ובשיטה מקובצת שם הביא בשם ה"ר יהונתן: "ומחזיק עצמו כחסיד, וגם מאנה ומרמה אחרים שמוכר להם קלא אילן שרואין שגם הוא עושה ממנו ציצית". ואף שנראה מדבריו דמצוות תכלת מידת חסידות היא, אפשר לפרש דקשיא להו קושיית התוס' ולכך סבירא ליה לפרשו בגוונא שאי אפשר להשיגו בפחות מחומש ממנו וממילא אינו מחויב, ומכל מקום רוצה להחזיק עצמו בחסידות שמוסר נפשו על קיום המצוות.

אמנם מצינו בדברי הראשונים משמעות להקשות על כל הנ"ל:

א. דאיתא בתוס' (מנחות מ ע"א ד"ה סדין בציצית) שרוצים לבאר טעמא דב"ש דפטרי סדין בציצית: "ואע"ג דעשה דוחה לא תעשה, לא שרי ציצית כלאים, דהא אפשר לקיים שניהם, ועיקר מצות תכלת לא יהא אלא בצמר".

ויש לעיין בכוונתם. דלשונם משמע, דכיון דאפשר לקיים בשל צמר לא חשוב עשה דוחה לא תעשה. אך זה דבר תימה. וכי מפני שיכול לקיים המצוה במקום אחר, לא ידחה העשה את הל"ת דבבגד זה? ועל כן יותר נראה, דרצו לומר דבבגד זה נמי אין חיובו חיוב גמור כיון דאפשר בלבן, אלא דלא נימא תכלת דכתב רחמנא למה לי, לכך קאמר דיתקיים בשל צמר. ולכאורה משמע דהיכא דמקיים המצוה בלבן תו אין חיוב גמור בתכלת.

אך יש ליישב, דתוס' סבירא להו דאין עשה דוחה ל"ת אלא בגוונא שאין המצוה מתקיימת בשום מקום, אך אם יכול לקיים העשה במקום אחר, אף שבמקום זה אינו יכול להתקיים, אין העשה דוחה את הל"ת. והכי מדויק בלשונם טפי דקאמרי "דהא אפשר לקיים שניהם, ועיקר מצות תכלת לא יהא אלא בצמר". ולהדיא איתא כעין זה בבית יוסף (אורח חיים יא): "וכתב רבינו ירוחם (ני"ט ח"ג קסט): חוטי פשתן פוטרם בבגד של צמר וכן בהיפוך, דכלאים בציצית מותר. ודוקא כשאינו מוצא ממינו, אבל אם מוצא ממינו לא יטיל בו כלאים, כדאמר ריש לקיש כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה וכו'. ואינו נראה לי אלא אף על פי שאין מצוי לו ממינו, מאחר שאפשר לקיים את שניהם אילו היה מצוי לו – לא דחינן את לא תעשה". הרי להדיא דאף שבמקרה מסוים אינו יכול לקיים שניהם, מכל מקום כיון דבמקום אחר אפשר לקיימם, לא ניתנה המצוה ל"ת להידחות אצלו.

אך מסוף הדיבור בתוס' לא משמע שזוהי כוונתם, דזו לשונם שם: "ועוד יש לומר לפירוש הקונטרס דב"ש אף במינן פטרי, דסברי לה כרבי דאמר התכלת מעכבת הלבן, והשתא ניחא הא דנקט סדין דווקא. ומיהו תימה דהשתא כיון דלא איפשר נדחי עשה ללא תעשה". ומשמע דהיכא דיכולה המצוה להתקיים בצמר לא חשבינן לה יכול לקיים שניהם, ורק לרבנן דאין התכלת מעכב את הלבן חשיב

לה יכול לקיים שניהם, דאף דלא מקיימא מצנת תכלת חשיב ליה כיכולה להתקיים על ידי מצנת לבן.

אמנם יש לומר, דסבירא להו לתוס', דכיון דתרוייהו חשיבי מצוה אחת ויכולה המצוה הזו להתקיים, אף דיש פרט מסוים בה שאינו מתקיים, מכל מקום לא אמרינן משום כך עשה דוחה ל"ת.

[אגב ראיתי להעיר, דמה שכתב הרמב"ם (הל' ציצית א, ה) דתרוייהו מצוה אחת, אינו עניין לנידון דידן. דאיהו לא איירי אלא במניין המצוה, אי מונים אותה כשתיים או כאחת, וכמבואר כוונתו בספר המצוות שורש יא. ואפשר דיש בזה נפקא מינה לעניין חומש, דאינו מחויב לבזבו ממונו אלא במצוה אחת, ועוד ייתכן בזה איזה נפקא מינה, אך אינו עניין לכאן, דאף אם הוא פרט במצוה מכל מקום הוא פרט שציוותה בו תורה והוא חיוב דאורייתא. ועוד יש להעיר דבתוד"ה אלא לגרדומין (מנחות לח ע"ב) נקט דלרבנן הוא שתי מצוות].

ב. ועוד יש להקשות דבמנחות לח ע"א אמרינן "מצוה להקדים לבן לתכלת ואם הקדים תכלת ללבן יצא אלא שחיסר מצוה". ומקשה בגמרא דאי רוצה לומר דקיים תכלת ולא קיים לבן, הא לרבי מעכבי אהדדי, ולא קיים כלום. ובתוס' שם (לח ע"ב) ד"ה לרבי: "אי נמי יש לומר דכל שכן לרבנן דקשה טפי אמאי חיסר מצוה הא לא מעכבי אהדדי". והיינו דהברייתא לא אתי שפיר אף לרבנן, דאף אי איתא דלא קיים מצוה דלבן, אמאי אמרינן דחיסר מצוה כיון דאינן מעכבים אהדדי.

ולכאורה דבריהם תמוהים מאוד. דהא אף אי לא מעכבי מכל מקום יש גם מצוה לעשות של לבן, ואי עושה תכלת לבדו לא קיים מצוה זו. וכבר הוכחנו לעיל דמחויבים לקיים שניהם. ואם כן אתי שפיר הלשון שחיסר מצוה (ועיין חזון איש אורח חיים ג, יא שנתקשה בזה).

ואי נימא דמצנת תכלת הוי רק מצוה מן המובחר – ניחא, דהא בהוה אמינא הוי משמע לגמרא דחיסר מצוה הוי דווקא בביטול מצנת עשה גמורה ולא בחיסר מצוה מן המובחר.

אמנם יש לדחות ראייה זו, ונימא דסבירא להו לתוס', דלרבנן דאין התכלת מעכב את הלבן, לא ייתכן לומר דאקדומי מעכב, דכיון דמצי למעבד לבן לחודיה

ותכלת לחודיה לא שייך לומר דאקדומי יעכב, דתיפוק ליה דלא עביד אלא תכלת לחודה וקיים בה מצוה, והשתא הא אכתי מצווה להטיל לבן ועליו לקיים מצותו. ואין סברא לחייבו להסיר התכלת מטליתו. ודווקא לרבי דמעכבי אהדדי ושייכי בהדי הדדי שייך לומר נמי דסדר קדימתן מעכב.

ג. עוד יש לדקדק דבגמרא (מנחות מא ע"ב) אמרינן: "ת"ר טלית שכולה תכלת כל מיני צבעונין פוטרין בה חוץ מקלא אילן. מיתבי טלית אין פוטר בה אלא מינה, טלית שכולה תכלת מביא תכלת וד"א ותולה בה, וקלא אילן לא יביא, ואם הביא כשר. אמר רב נחמן בר יצחק לא קשיא כאן בטלית בת ארבעה חוטיין כאן בטלית בת שמונה חוטיין".

ופירש רש"י לפי פירוש אחד, דטלית בת ארבעה חוטים (של קלא אילן ותכלת) פסולה משום דאין בה ארבעה חוטי לבן כדינו, ובעינן שני מיני צבע בציצית. והקשו בתוס' (ד"ה ואם הביא כשר): "למאי דפירש בקונטרס דקלא אילן במקום לבן פסול משום שדומה לתכלת ואין כאן שני מינים, קשה מאי פריך, דלמא האי ברייתא כרבנן דריש פירקין דאמרי אין הלבן מעכבת את התכלת". פירוש, דקשיא להו דכיון דאין הלבן מעכב את התכלת, אם כן ודאי לא בעינן שני מיני צבע בציצית, דאף כולה של תכלת כשרה. ואם כן מאי פריך בגמרא על הברייתא הפוסלת, דהא על כרחך מאן דפסל כרבי סבירא ליה דבעינן שני גוונים בציצית, ומאן דמכשיר אפשר דהוי כרבנן דוודאי לא בעו שני גוונים בציצית דהא אף כולה תכלת מכשרי. ודבריו תמוהים מאוד, דהא אף לרבנן לא אמרי אלא דלא מעכבי אהדדי וכשעשה כולה תכלת קיים מצנת תכלת, אך לא אמרו רבנן דקיים בזה מצנת לבן, ואיך אמרינן "אם הביא כשר" כשעדיין אין טליתו כדינה ומחויב עדיין מדאורייתא לקיים בה מצנת לבן (וכבר העיר כן ב"קרבן אורה" שם).

ומיהו היה אפשר לומר דתוס' סבירא להו, דלמאן דאמר "לבן אינו מעכב את התכלת", אין פירושו כהא דתכלת אינו מעכב את הלבן – שהכוונה דהיכא שהטיל לבן לברו קיים מצוה דלבן – אלא רצה לומר דהיכא דמטיל ח' חוטי תכלת יוצא בזה אף מדין לבן, וכמו דאמרינן בקלא אילן "לא יהא אלא לבן" (מ ע"א) הכי נמי נימא גבי תכלת, דהיכא שמטילו במקום שאינו מחויב בו, דהיינו

במקום חוטי לבן, "לא יהא אלא לבן". אמנם לדעת רבי, דלבן מעכב את התכלת, ודאי סבירא להו דלא מקיים בזה מצנת לבן, דהא רש"י ותוס' מפרשים דמתני' איירי כשמטיל ח' חוטים של תכלת או של לבן ואף על פי כן אמר רבי דלא יצא. אך דבר זה רחוק מן הדעת, לומר דאיכא תרי פלוגתות בין רבי לרבנן – חדא בגדר מצנת לבן אי יצא ידי חובה גם בתכלת מדין לבן, והשנית אי מעכבי שתי המצוות אהדדי. ועוד הראני הבה"ח דוד מונק שליט"א דיש להביא ראיה מתוס' בריש פירקין (לח ע"א) שכתבו להוכיח דהיכא דאין מטיל אלא מין אחד מכל מקום בעינן ד' חוטים (שהם ח'), מהא דטלית שכל חוטיה תכלת, וזו לשונם: "ומהתם נמי יש ראיה דכי ליכא אלא לבן או תכלת בעינן לעולם ד' חוטים, דמשמע דבטלית בת ד' חוטים לא חיישינן שמא יסיר ב' מהן ויניח בטלית אחד דארבעתן מצוה". ואי אמרינן דכשכל חוטיה תכלת מקיים בזה גם מצנת תכלת וגם מצות לבן, מאי ראיה איכא מהתם? דהא התם מחויב הוא בכלל הד' משום מצות לבן, אבל בב' חוטי לבן אין מחויב להוסיף עוד ב' במקום חוטי התכלת אם אין לו של תכלת, דהא אין מקיים בלבן מצות תכלת.³

³ וראיתי מי שהביא יתד גדול לסברא זו בדברי הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רפ) שכתב דרבא פליג על הרין דבעינן ציצית מצבע הטלית, דסבירא ליה דמתני' דהתכלת פליגא אהאי ברייתא, וזו לשונו: "ורבא לית ליה ברייתא דאין פוטר בה אלא מינה, כמו שכתבתי; ואית ליה מתניתין דהתכלת, דקתני הלבן אינו מעכב את התכלת; ואם איתא דבעינן מין כנף – טלית של צמר ושאר מינין, מה אתה עושה לה כשאין לו מין כנף? אלא שמעינן מינה דלתנא דמתניתין לית ליה דרשא ד'הכנף – מין כנף, שיהא צריך להיות צבע הציצית כצבע הכנף, ואילו לתנא דההיא ברייתא דטלית אין פוטר בה אלא מינה, עכובא הוא, מדקתני אין פוטר בה אלא מינה". ולפום ריהטא משמע דסבירא ליה דמאן דאמר אין הלבן מעכב את התכלת פליג על מאן דאמר דבעי מין כנף בצבע, ולכאורה מה הכריחו לזה, ודילמא סבירא ליה דבדין לבן בעינן מין כנף אך מכל מקום אי עשה תכלת לחודיה נמי יצא, וע"כ דס"ל דאי אמרינן לבן אינו מעכב את התכלת פירושו דיצא י"ח לבן ע"י תכלת.

אך באמת אפשר דאין זו כוונת הרשב"א, אלא דסביר אליה דלשון הברייתא "אין פוטר בה אלא מינה" משמע שאין יוצא בה כלל ואסור להתכסות בה, ואילו ממתניתין משמע ליה דעל ידי תכלת לחודיה או לבן לחודיה מצי להתכסות בה. אמנם אם כן מה הכריחו לומר דרבא פליג אהאי ברייתא לגמרי וסבירא ליה דתנא דמתניתין פליג לגמרי אדרשת "כנף – מין כנף", לימא דבאמת תנא דמתניתין נמי מודה דאין יוצאין בחוטי הלבן אלא בצבע הטלית, אלא דמכל מקום אין חוטי הלבן עצמם מעכבין, ואי מקיים גדילים בכל דהו סגי ופוטר את הבגר.

והנה ידועים דברי המרדכי (פרק התכלת רמז תתקמד): "אומר ה"ר שלמה מדרוש שאם נפסק לאיש חוט של טלית בשבת, שאסור ללובשו עד שיתקן אותו, שאם לובשו עובר בעשה דיש לו ד' כנפות. והשיב ר"י, דליתיה, כדמוכח בשמעתין... לכן נראה לר"י דמ"ע דציצית אינו אלא להטיל בו ציצית כשילבשנו, ולא אמר הכתוב בלשון 'לא תלבש בגד שיש לו ד' כנפים בלא ציצית' דאז ודאי היה הדין עמו, אלא מ"ע גרידא להטיל בו ציצית, ומכל מקום אין הטלית אסור ללבוש, וגם אין עובר כיון שאין עתה יכול להטיל בו שהוא שבת. ובחול – ודאי עובר כל שעה שלובשו בעשה דהטל בו ציצית, וכן במזוזה ומעקה".

ויש להקשות אדעתיה דהר"ש מדרו"ש, היאך נהגו כל ישראל לילך בטליתותיהם מיום שנגנזה התכלת מישראל, והא מבטלים מצנת תכלת (ובשאגת אריה סי' לב הוכיח מקושיה זו כדעת ר"י)! ועל כרחק ודאי סבירא ליה לר"ש מדרו"ש דבגד שאין בו ציצית כלל חמור מבגד שאין בו לבן או תכלת.

ועל כרחק דסבירא ליה לר"ש מדרו"ש דשני גדרים יש במצנת ציצית. דין אחד הוא להתיר את הבגד בלבישה, דהתורה אסרה ללבוש את הבגד כשאין לו את המתיר של ד' ציציות בכנפיו. והדין השני הוא מצות עשה דוודאי מחויב לקיימה ככל מצוות עשה שבעולם, אך אין זה אוסר בלבישת הבגד, אלא מחויב לקיימה כחייב מזוזה, שלא נאסר הבית במגורים בשעה שאין בו מזוזה (ולא שמענו דחייב לצאת מביתו מיד כשמסיר את המזוזה פעמיים בשבע שנים כדי להגיהה).

והשתא נימא, דמצנת גדילים היא המתיר של הבגד, ומצוה זו מקיימה בין בתכלת בין בלבן, וכמבואר בתוס' בריש פירקין דכשעושה מין אחד לבדו צריך לעשות ד' חוטים כדי לקיים מצנת גדילים. אך מכל מקום אכתי קיימא מצנת מין כנף (דהיינו לבן) ומצנת תכלת ככל מצוות עשה שבתורה. ולגבי מצוה זו ודאי סבירא ליה גם להר"ש מדרו"ש כדעת ר"י, דבאונס מיפטר. (ואולי יש מקום לדון, דכל הדין של המצוה הזו נאמר בשעת ההטלה, וכעין האי מצוה דאמרינן בריש פירקין דמצוה להקדים לבן לתכלת, דאינה מצוה אלא בשעת ההטלה. אך אחר שהטיל שלא כהלכתו ומכל מקום פטר את הבגד, תו לא יהיה בו חיוב כלל).

ולפי זה, אתי שפיר, דלשון הברייתא "אין פוטר בה אלא מינה" משמע להו להתוס' עיכובא, ולפיכך נקטו דהברייתא האומרת "ואם הביא כשר" סבירא לה

דאין הלבן מעכב את התכלת, ולפיכך אף דלא מקיים מצות לבן כדינה, מכל מקום נפטר הבגד כדין ח' של תכלת שפוטרים (ואף דאין כל הח' של תכלת מכל מקום מדין גדילים יצא אף בקלא אילן, וכמבואר בתוד"ה התכלת בדף לח ע"א עיי"ש, דבב' חוטים הבאים במקום לבן אין צריך שיהא להם דין תכלת כתיקונו אלא בכל שהוא גדיל סגי).⁴

אך מכל מקום כל זה לא ניחא אלא לדברי הר"ש מדרויש, אך ר"י לא סבירא ליה כן, דמדמשווה ר"י למזווה משמע דלא סבירא ליה כלל שהציצית הוא מתיר בבגד אלא דהוא מצות עשה בעלמא. ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא: אי סבירא ליה להתוס' הנ"ל כר"י דאין מצנת ציצית אלא כמצות עשה בעלמא ואינו בגדר של פוטר על הבגד, אם כן אין בין תכלת ללבן כלום; ואם כן גם למאן דאמר דאין הלבן מעכב את התכלת, הא מכל מקום מחויב הוא מדין לבן ולא שייך לומר "ואם הביא כשר", דהא כיון דלא קיים מצות לבן ומצי לקיימה הוי כטלית שאין בה ציצית כלל.

ויש לדחוק, דר"י סבירא ליה דהלשון "ואם הביא כשר" אתיא שפיר אף אי אמרינן דאסור ללבוש טלית זו, כיון דמכל מקום הציצית אינה פסולה אלא שחסרה מצות תכלת. ומשמע ליה דהלשון "ואם הביא כשר" קאי על חוטי הציצית שהם כשרים, ולא שהטלית כשרה להתכסות בה.

ד. אך עוד יש להקשות. בתוס' בריש פרקין רצו להוכיח, דכשאין לו תכלת מטיל ד' של לבן וכן כשאין לו לבן מטיל ד' תכלת, מהא דאמרינן דטלית שהטיל בה קלא אילן – אם בת ד' חוטיין כשרה, ואי בת ח' פסולה משום דאתי למיטעי בה. ודנו בתוס' אי ד' וח' הכוונה לאחר כפילתם או קודם כפילתם. והקשו, דאי הכוונה ד' אחר כפילתם, והיינו דאף כשאין מטיל לבן אינו מטיל אלא ב' שהן ד' דתכלת ואינו מוסיף בה עוד ב' שהן ד' כנגד הלבן, "קשה לפירוש זה, דבת ד' נמי יסבור שהוא תכלת ויוסיף עליהן לבן של פשתן", והיינו דיש לחוש שירצה לקיים

⁴ אך הקושיה הקודמת, מתוד"ה לרבי (לח ע"ב), לא אתי שפיר – דהא מכל מקום אף אי אינו מעכב עדיין אפשר לומר בו חיסור מצוה, דהא אינו מצוה מן המובחר אלא מצוה גמורה.

גם מצנת לבן וממילא נמצא דעבר באיסור כלאים. ולכאורה אמאי לא קשיא להו גם אי אמרינן דד' חוטים היינו בלא כפילה, ומטיל ב' לקיום מצנת תכלת וב' במקום חוטי הלבן, אמאי לא חיישינן שירצה להחליף את חוטי התכלת לחוטי לבן כדי לקיים מצנת לבן כתיקונה, כיון דיטעה דהב' חוטי קלא אילן גם הם של תכלת.

ומשמע דסבירא להו, דאי אמרינן דמטיל תכלת במקום לבן, מקיים בזה המצווה בשלמותה, ותו ליכא למיחש שירצה לקיים מצנת לבן.

ואין לומר, דדוקא גבי חוטי תכלת במקום לבן סבירא להו הכי, אבל לבן במקום תכלת שאני, ובהם ודאי לא מקיים מצנת תכלת בזה. דהא בריש דברי התוס' דסבירא להו דהאי ד' חוטין היינו קודם כפילתן, הוכיח מהתם דבעינן לכל הד' חוטין, מדלא חיישינן שיסירם לחוטי התכלת לטלית אחרת. ולא דחי, דהתם הוו תכלת במקום לבן ולכך צריך הוא לכולם דמקיים על ידם מצנת לבן, מה שאין כן כשכולם של לבן אין צריך אלא ב' חוטים, דאי עביד ד' לא מקיים ע"י מצנת תכלת. ומדלא קאמרי הכי, שמע מיניה דסבירא להו דאין בין תכלת במקום לבן ללבן במקום תכלת.

ואם כן הדרא קושיא, אמאי קשיא ליה טפי אי עביד ב' חוטים דקלא אילן (שהן ד'), דאתי למיטעי דתכלת הוא ולהוסיף עוד ב' של פשתן, יותר מאי אמרינן דבעינן להשלים התכלת במקום לבן ולעשות ד' שהן ח', דבזה לא קשיא ליה דאתי להחליף חוטי התכלת בחוטי פשתן לבן, כיון דיטעה בקלא אילן דתכלת הוא וירצה לקיים מצנת לבן כדינה.⁵

ומשמע, דסבירא להו לתוס', דאי אמרינן דבדליכא תכלת מצוה להטיל ד' חוטים, וכוונת הגמרא "אין לו תכלת מטיל לבן" היינו במקום חוטי התכלת –

⁵ וכן משמע בדברי רש"י שם (מא ע"ב), דפירש דבטלית בת ח' פסול כשמטיל קלא אילן, "דהואיל ולבר קלא אילן איכא חוטין כל צורכה, חיישינן דלמא מצריך לטלית אחריתי ושקיל הנך דתכלת מהכא ותלי לה התם וליכא הכא אלא קלא אילן". ומלבד הקושיה דלעיל, דאמאי לא ניחוש דבטלית בת ד' נמי יחליף התכלת בלבן כדי לקיים מצות לבן? ויש לדקדק עוד, דאי מחויב הוא להסיר החוטים ולהחליפם בלבן, היאך שייך לומר דכשיש ארבע של תכלת "איכא חוטין כל צורכה"?

יהיה פירושו דכיון דלית ליה ואנוס הוא בקיום מצות תכלת יש לו לקיים המצוה הזו עצמה (היינו מצנת "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת") על ידי לבן, וכיון שעשה כן יצא בדיעבד. [ועיין ברא"ש (הלכות קטנות סי' יז) בשם בעל העיטור דיש לו להטיל צמר לבן דווקא, ולא בטלה המצוה לגמרי. אמנם הרא"ש שם דחה דבריו]. אולם אי אמרינן דאינו מטיל אלא ב', ויהיה פירוש הגמרא "אין לו תכלת מטיל לבן" היינו מטיל רק את הב' של לבן, והוא הדין היכא דאין לו לבן דמטיל ב' דתכלת ואין צריך יותר – אם כן לא קיים המצוה כלל ואפילו בדיעבד. ולפיכך קשיא להו דניחוש שירצה לקיים מצוה דלבן ונמצא מטיל פשתן בצמר שלא במקום תכלת.

אך קשה דלפי זה, למאי דקיימא לן דאין לו תכלת מטיל ד' של לבן, אם כן בדיעבד קיים בזה מצנת "ונתנו" ואינו צריך לחזור ולהטיל ב' דתכלת. ואם כן היכי חשבינן ליה ביבמות (ה' ע"א) לעשה דציצית עשה דוחה לא תעשה, והא הוה ליה יכול לקיים שניהם, כיון דיכול להיפטר על ידי לבן לחודיה!

ואין לדמותו להא דביבמות נמי אמרינן דהוי עשה דוחה ל"ת, ואף על גב דיכול לפטור היבמה על ידי חליצה. דהא בגמ' ביבמות (כ' ע"א) פריך לה, ולא קאמר דמשום דמצות ייבום עדיפא לא חשיב לה יכול לקיים שניהם (ובוודאי הא דמצנת ייבום עדיפא ידע גם המקשן), אלא מתרין שם דמשום שחליצה במקום ייבום לא חשיבא מצוה כלל. ואם כן לכל הפחות יש לנו לומר דתכלת במקום לבן לא חשיב מצוה כלל, ואמאי לא יתחייב עכשיו לקיים המצוה דתכלת (אמנם לדעת בעל העיטור דמכל מקום בעינן לעשות בב' דתכלת גם כן בדעמרא אם כן אתי שפיר דחשיב ליה אין יכול לקיים שניהם בסדין דפשתן).

ועוד יש להקשות, דהא לרבי דמעכבין זה את זה ודאי סביר ליה דגוון התכלת מעכב ואין מעכב מצות ב' חוטים אלו בצמר לבדו, ואם כן מנלן דרבנן דפליגי עליה סברי דאין הגוון מעכב, דילמא לא פליגי אלא בהא דאין מצוות הללו מעכבות זו את זו. דהא בגמרא אמרינן דילפי לה מ"וראיתם אותו" כל חד לחודיה משמע, ואין מקור לדרשה נוספת, שהגוון אינו מעכב ומקיים המצוה דתכלת אף על ידי צמר לבן.

והיה מקום להידחק ולומר, דכולי עלמא, בין רבי ובין רבנן, מודו דבמצנת גדילים מיפטר, ועשה ד"ועשו להם ציצית" לא בא אלא לפרט צורת עשיית המצווה בשעת עשייתה, וגלי לן דב' מינים אצריך בה רחמנא בעשייתה. ולרבי מעכבין זה את זה ואם כן לא קיים מצוה דגדילים אלא על ידי שניהם, אך לרבנן לא מעכבי ד"וראיתם אותו" כל חד לחודיה משמע, וחשיב גדילים בדיעבד אף כשלא עשאה כתיקונה.

אך אכתי יש להעיר, דהא ניחא אי אמרינן דציצית חובת טלית וממילא קיום מצוותו הוי בשעת ההטלה, ואז נימא דכיוון שהטילה פטרה בדיעבד, ותו לא מיחייב להתירה ולחזור ולקשור כתיקונה. אך למאי דקיימא לן דחובת גברא הוא, ואמרינן בגמ' דלפיכך מברך רק בשעת העיטוף ולא בשעת העשייה, דרק אז גמר המצוה, אם כן דגמר חיובו הוא בשעת הלבישה וחשבינן לה ללבישתו עם החוטים כמאן דהטיל ציצית עתה וקיים מצותו, אם כן אמאי לא ייחשב בכל פעם שלובשה מחדש כמבטל עשה דתכלת, ולהוי כמאן דבא להטיל מתחילה, דוודאי לא פטרינן ליה מקיום ה"עשה" בכל פרטי מלאכת עשייתו מדאורייתא?

ועוד, דלפי זה שוב נמצא דאין זמן שמבטל ועובר בעשה, דהא בזמן שמטיל חוטי הלבן טרם לבישתו אכתי לא מחייב אי חובת גברא הוא, ואחר שהטיל אמרינן שכבר נפטר, ואם כן הדרן כל קושיין דלעיל לדוכתייהו, דמוכח בגמ' בכמה מקומות דיש בזה חיוב גמור ועונש לנמנע מהטלתו. וצ"ע.

ומדברי השאגת אריה, שהוכיח מהא דתכלת אינו מעכב את הלבן כדעת ר"י ודלא כר"ש מדרויש, חזינן שלא למד כן. אך מכל מקום הא הר"ש מדרויש ודאי לא סבירא ליה כוותיה.

ועיין עוד בלבוש, בהקדמתו ללבוש התכלת, דמשמע שלא כדברינו, כדאיתא שם: "קראתיו לבוש התכלת, כי כמו שחייב האדם ללבוש תכלת בציצית בכל יום אם ימצא..." ולדברינו לא יהיה חיובו בכל יום, דהא אחר שהטיל לבן תו לא מיחייב.

וכן בערוגת הבושם [מקדמוני אשכנז] (עמ' 210), דהמקיים לבן ויש בידו לקיים תכלת מכין אותו עד שתצא נפשו.

הרב אליהו טבגר
מח"ס כליל תכלת, מודיעין עילית

למשמעות 'נגנז' בדברי חז"ל

יש הסבורים שהתכלת, שהיא החלק העיקרי בקיום מצנת ציצית, נגנזה מאיתנו ולא תחזור ותתגלה אלא לעתיד לבוא. וחילם משני מאמרי חז"ל – האחד בספרי דברים (וזאת הברכה, שנד), והשני בתנחומא (שלח). ראוי לעמוד על שני מקורות אלו ולהיווכח, האם אכן יש מקום והכרח לסברה זו.

גניזת התכלת המוזכרת בספרי

המאמר הראשון המובא בספרי הוא:

אמר רבי יוסי: פעם אחת הייתי מהלך מכזיב לצור ומצאתי זקן אחד. אמרתי לו: פרנסתך במה? אמר לי: מחלזון. אמרתי לו: וכי מצוי הוא?! אמר לי: השמים, שיש מקום בים שמוטל בהרים, וסממיות מקיפות אותו, ואין לך אדם שהולך לשם, שאין סממיות מכישות אותו, ומת ונימק במקומו. אמרתי: ניכר הוא שגנז לצדיקים לעתיד לבא.

המתבונן במאמר זה יראה על נקלה, שלא נאמרו דברים אלו על הפסקת צביעת התכלת, שהרי הזקן שרבי יוסי פגש התפרנס מהחלזון. אלא מתוך עדותו של הזקן, שהחלזון איננו מצוי לכל ויש דוחק גדול ויגיעה רבה בהשגתו, התעורר רבי יוסי לרעיון מוסרי, שהעושר בכלל, שבמקרה זה החלזון ומה שמופק ממנו מייצגים אותו, איננו נחלת העולם הזה, ואין לרדוף אחריו, אלא גנוז הוא ומיועד לעתיד לבוא.

שני המאמרים המובאים בספרי לפני כן, שהסיפור על הזקן בא כהמשך להם, מעידים על כך:

"כי שפע ימים יינקו" – שנים נוטלים בשפע ונותנים בשפע. ואלו הם – ים ומלכות. ים נותן בשפע ונוטל בשפע, מלכות נותנת בשפע ונוטלת בשפע.

דבר אחר: "כי שפע ימים יינקו" – זה ימה של חיפה, שגנוז לצדיקים לעתיד לבוא. מנין אתה אומר, שאין ספינה אוכדת בים הגדול וצרור של כסף ושל זהב ואבנים טובות ומרגליות וכלי זכוכית וכל כלי חמדה, שאין הים הגדול מקיאה לימה של חיפה, שגנוז לצדיקים לעתיד לבוא? תלמוד לומר: "כי שפע ימים ינקו".

מוסר ההשכל במאמרים אלו הוא שהשפע בעולם הזה הוא בלתי יציב, ואין לבטוח בו, לקוות לו ולרדוף אחריו.

כעין הסבר זה הציע האדמו"ר מראדזין הרב גרשון חנוך ליינר בספרו 'שפוני טמוני חול' (מהדורת מישור, עמ' ה) למאמר אחר המובא במסכת בבא בתרא (עד ע"ב): "נפק בת קלא, אמר לן: מאי אית לכו בהדי קרטליתא דרביתיהו דרבי חנינא בן דוסא, דעתידה דשדיא תכילתא בה לצדיקיא לעלמא דאתי?!". את דברי רבי יוסי בספרי הוא מפרש באופן אחר – שהמקום המיוחד הזה, שהזקן הכירו ושבנו ניצוד החילזון בנקל, הוא הוא אשר גנוז לעתיד לבוא. זקן זה זכה ונתגלה לו המקום, והטעימוהו מן השמים מעין העולם הבא כבר בעולם הזה.

הסבר מיוחד וחריג העלה הגאון מקוטנא בספרו 'ישועות מלכו' (סי' א-ג). לדבריו, בהכרזתו "ניכר הוא שגנוז לצדיקים לעתיד לבא" התכוון רבי יוסי לגזור גזרה ולבטל את חיוב הטלת התכלת בציצית מחמת הסכנה הכרוכה בה, כפי שמשמע מדברי הזקן. לדעתו, גזרה זו נתקבלה אך ורק בימי האמוראים האחרונים, אחרי שנפסק להלכה שהתכלת אינה מעכבת את הלבן (כך הוא מסביר את העובדה, שלאורך כל תקופת התנאים והאמוראים נהגו להטיל תכלת בציצית, כמוזכר בגמרא). וכבר הקשה ותמה על דבריו אלה האדמו"ר מראדזין בספרו 'עין התכלת' (מהדורת מישור עמ' שפא).

גניזת התכלת המוזכרת במדרש תנחומא

המאמר השני המובא במדרש תנחומא הוא:

אלא מצוה להביא לבן ותכלת ויעשה, אימתי כשיהיה תכלת,
ועכשיו אין לנו אלא לבן, שהתכלת נגנז, מצוה בלבן.

אכן יש לדון במשמעות המילים 'נגנז', 'גנזו' וכדומה, הרווחות בשימוש אצל חז"ל. האם הן מציינות תמיד היעלמות וגניזה לעתיד לבוא, או שמא גם גניזה לפרק זמן קצוב בעולם הזה? האם הגניזה היא תמיד בידי שמים, או שמא גם בידי אדם?

הגניזה הוזכרה אצל חז"ל בדברים שונים. חלקם נגנזו בידי שמים, כגון: אור של ששת ימי בראשית, התחש, בארה של מרים, שערי בית המקדש ומחילותיו; וכן הסתלקות הצדיקים: אליהו (תוספתא סוטה יב, ה; סדר עולם רבה פרק יז) ויהושע (תנחומא תצוה, ט). וחלקם – בידי אדם, כגון: המשכן וכליו, כלי המקדש, אבני המזבח, נחש הנחושת וספרים שונים. רוב הדברים נאמרה בהם גניזה עולמית או עד 'עת הקץ', אך מצאנו גם גניזה לזמן קצוב בעולם הזה: "כ"ב שנה שעשה יוסף במצרים חוץ מאביו, נגנז רוח הקדש מיעקב ומבניו (תנחומא [בובר] מקץ, ו; מובא גם בילקוט שמעוני על איוב רמז תתקד). כך שאין כל הכרח לטענה שהגניזה המוזכרת לגבי התכלת עניינה היעלמות מוחלטת עד שתגלה ל'עת הקץ' לעתיד לבוא.

גניזת קינמון

עניין מיוחד מעוררת גניזתם של עצי הקינמון של ירושלים בזמן חורבן הבית, עליהם נאמר במסכת שבת (סג ע"א):

אמר רחבה אמר רבי יהודה: עצי ירושלים של קינמון היו, ובשעה שהיו מסיקין מהן ריחן נודף בכל ארץ ישראל. ומשחרבה ירושלים נגנזו, ולא נשתייר אלא כשעורה, ומשתכח בגזאי דצימצמאי מלכתא.

גורלו של הקינמון הוא כגורל התכלת בכך ששאלת זהותו נקשרה בקשר הדוק להבנת משמעות הגניזה שנאמרה בו, בדיוק כפי שקרה בעניין התכלת. הסמ"ג (עשין סי' קסז) יצא לחלוק על הזיהוי המקובל של הקינמון: "וקנמון אינה קאניל"א בלעז, שהרי מקאניל"א יש הרבה, ואילו מקנמון אומרים פרק במה אשה (שבת סג ע"א) שנגנו, ולא נשתייר מהם כי אם מעט ומשתכח בי גזא דצומצמאי מלכותא". אך למרות זאת, זיהוי זה נותר על כנו בדברי הרוב המכריע של המפרשים והפוסקים (ראו פירוש רש"י לשמות ל, כג; פירוש המשנה לרמב"ם כריתות פ"א מ"א; הלכות כלי המקדש פ"א ה"ג; פירושי סידור התפילה לרוקח [קא] אין כאלהינו - פיטום הקטורת עמ' תקעה: "קינמון - צינמין"; שבולי הלקט סדר ברכות סי' קס: "קינמון אינו פירא אלא קליפת עץ"; אבודרהם פיטום הקטורת: "וקנמון תשעה - בערבי 'עוד אל טיב'; מאמר חמץ לרשב"ץ; וראו פירוש הרמב"ן לשמות ל, כג), ולמשמעות הגניזה, שנאמרה בו, הוצעו פירושים שונים. לדוגמה, שלא נגנו הקינמון הרגיל המצוי בעולם, אלא הקינמון המיוחד שהיה בירושלים (או בארץ ישראל); או שהקינמון נגנו ונכחד דווקא בירושלים ובארץ ישראל, אבל לא בעולם כולו (ראו מזהב ומפז, סדר הלכות הקטורת עמ' רלא; למוד ערוך על מסכת שבת עמ' נג). בהמשך דברינו נעלה אפשרות נוספת להבנת הביטוי 'נגנו' בעניין הקינמון.

משמעות הביטוי 'נגנו'

יש לעמוד על המשמעות המיוחדת של הביטוי 'נגנו'. במה הוא שונה מהביטוי 'נעלם', 'בטל' או 'עבר מן העולם' (וכמו שמצאנו, למשל, לגבי זכוכית לבנה)? בתשובה לשאלה זו נראה, ששורשה של המילה הוא בנוהג הקדום של המלכים להחזיק בית גנוזים - אוצר בו נשמרות שכיות חמדה וסגולות מלוכה. דבר זה הוזכר בדברי חז"ל לרוב, כגון במסכת סנהדרין (קד ע"א) לגבי חזקיהו המלך, בתוספתא פאה (ד, יח) לגבי מונבז המלך, במסכת מעילה (יז ע"ב) לגבי הקיסר ברומי ועוד. אף הקב"ה, מלך מלכי המלכים, המומשל בדברי חז"ל באמצעות טכסיסי מלך בשר ודם, יש לו בית גנוזים, בו שמורים הדברים היקרים לו מכול, כגון: יראת שמים, שבת, דמעות על אדם כשר, רוח, תורה, כמובא בדברי חז"ל.

אם כן, המשמעות הראשונית של הביטוי 'לגנוז' הוא הכנסה אל 'בית הגנזים' – אוצרו של המלך. אחר כך הושאל ביטוי זה להעלמת ולהסתרת הדברים שיש בהם קדושה – כדי לא לפגוע בקדושתם ובכבודם, העלמתם מתוארת כהכנסה לאוצר, שבו נשמרים דברים יקרי ערך. אם כך, יש להבין את הגניזה המוזכרת בדברי חז"ל בכל מקום, פעמים במשמעות הפשוטה ופעמים במשמעות המושאלת – בכל מקום ומקום על פי ההקשר.

נראה כי דברי התנחומא על גניזת התכלת מתפרשים במשמעות הראשונית והפשוטה של הביטוי 'גניזה', כלומר ההכנסה לאוצר המלוכה, והם רומזים למגבלות שהטילו הקיסרים הרומיים על השימוש בצבע ה'פורפורה' בידי הציבור הרחב. "לא תהיה שליטה לאדם פרטי בצביעה ובהפצה של ה'פורפורה' – זו הנקראת 'בלטה', 'אוקסיבלטה' ו'היאקינתינה', לא במשי ולא בצמר. אם, בכל זאת, מישהו מכר גיזת 'מורקס' הנ"ל, עליו לדעת שהוא ייאבד את סחורתו ואת ראשו" – נכתב ב'קודקס יוסטיניאנוס'.

גם בגמרא מוצאים אנו הדים למגבלות אלה – "שלחו ליה לרבא: זוג בא מרקת, ותפשו נשר, ובידם דברים הנעשה בלזו, ומאי ניהו – תכלת, בזכות הרחמים ובזכותם יצאו בשלום" (סנהדרין יב ע"ב). מגבלות אלו הלכו והתעצמו עד לימי הרמב"ן, כפי שמשקף מדבריו בפירושו לתורה (שמות כח, ב): "והתכלת גם היום לא ירים איש את ידו ללבוש חוץ ממלך גוים". החוקים והגזרות שהועידו צבע זה לאנשי משפחת המלוכה בלבד, יכולות בהחלט להיקרא 'גניזת התכלת'. או בלשון אחרת, הנאמר במדרש תנחומא "ועכשיו אין לנו אלא לבן, שהתכלת נגנז" פירושו – נגנז' על ידי המלכות באוצר המלוכה. וכבר עברה אותה המלכות מן העולם, ובטלו גזרותיה וגניזותיה, ואין כל מניעה לשוב לקיום מצנת "ועשו להם ציצית" בשלמותה ובכלל הידורה.

*

*

*

*

מילי דאגדתא

*

*

*

הרב אליהו לויסון
כולל פוניבז', בני ברק

לבן ותכלת בציצית - גדר המצוה ועומק עניינה

א. "והיה לכם לציצית"

דבר אל בני ישראל... ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם ונתנו על
ציצית הכנף פתיל תכלת והיה לכם לציצית. וראיתם אותו וזכרתם
את כל מצוות ה'...

(במדבר טו, לח-לט)

בפשט המקרא נראה שנותנים התכלת על הציצית, וכן אמרו במנחות לח ע"א:
"מצוה להקדים לבן לתכלת. ואם הקדים תכלת ללבן – יצא, אלא שחיסר מצוה.
מאי חיסר מצוה... דלא עבד מצוה מן המובחר". וצריך ליתן טעם אמאי צריך
ליתן התכלת על הלבן דווקא.

עוד יש לבאר, דלכאורה בפשוטו של מקרא נראה ד"וראיתם אותו" הוא
התכלת ועליו נאמר הזכרון, ואם פירשה התורה טעם לתכלת עדיין לא נתפרש
מהו הטעם ללבן. אמנם בגמרא אמרו ד"אותו" על כל חד לחודיה משמע, אלא
שנראה שאינו פשוטו של מקרא.¹

עוד יש להבין, במה שאמרו "הכנף – מין כנף", שצריך שיהא ממין הבגד
דווקא. וגוף הדבר צריך טעם. ועוד צריך ביאור, מה שדווקא הלבן צריך שיהא
ממין הכנף ואילו בחוט התכלת אין צריך שיהא ממין הבגד.
גם יש לבאר מהו "והיה לכם לציצית".

¹ ועיין בב"ח (אורח חיים סימן כד) שהביא דברי הזוהר (רעיא מהימנא סוף פר' שלח) "והכי
קאמר וראיתם אותו פתיל תכלת" וכו' (ואף שאין זה לשון הרע"מ ממש, מתבאר שם שהראיה
היא בתכלת) וכמו שמבואר בספרי המובא להלן.

ונראה לומר, שמצווה זו, עיקרה שיתנו על הבגד פתיל תכלת, ותכליתה כמו שנתפרש בתורה לזכרון המצוות. וודאי אף הלבן עומד לתכלית זו וכמו שיתבאר. ובספר המצוות לרמב"ם (שורש י"א) כתב "כי העולה במחשבה, שאחר שאלו החלקים כל חלק מהם בלתי צריך לחבירו, שיהיה כל חלק מצוה בפני עצמה, כמו שאמרו: התכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. והנה היה אפשר לנו שנאמר שלבן ותכלת יימנו בשתי מצות, לולי מה שמצאנו להם לשון מבואר במכילתא דרבי ישמעאל, והוא אמרם שם: יכול שהן שתי מצוות מצות תכלת ומצות לבן? תלמוד לומר: והיה לכם לציצית – מצוה אחת היא ואינה שתי מצות. הנה כבר התבאר לך, שאפילו החלקים שאינם מעכבין זה את זה פעמים יהיו מצוה אחת כשיהיה הענין אחד. כי הכוונה בציצית למען תזכרו. אם כן כלל הדבר המחייב לזכרון מצוה אחת יימנה".

והרמב"ן בהשגותיו שם הסכים בדבר זה, וכתב: "ראינו לבעל הלכות שמנה מצות ציצית מצוה אחת לפי שהיא ענין אחד, שבתשלום התכלת והלבן תשלם לנו הכונה במצוה הזאת לזכור את כל מצות י"י ולעשותם". ומדברי שניהם נלמד, שלבן ותכלת מצווה אחת, ושניהם לזכרון אחד הם באים.

אמנם בספרי (פרשת שלח) איתא: "ר' מאיר אומר וראיתם אותם לא נאמר כאן, אלא וראיתם אותו, מגיד הכתוב שכל המקיים מצות ציצית מעלים עליו כאלו הקביל פני שכינה, שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע והרקיע דומה לכסא הכבוד, כענין שנאמר: 'וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא' (יחזקאל א, כו)".

וכן אמרו במדרש רבה (סוף שלח, וכעין זה בתנחומא שם): "כשישראל מסתכלין באותה ציצית של תכלת, נראה להם כאילו שכינה שרויה ביניהם. וראיתם וזכרתם, הראייה מביא לידי זכרון, וזכרון מביא לידי מעשה". וכן הוא במדרשים רבים, ואכמ"ל.

ולכאורה מבואר, שהזכרון הוא בחוט התכלת. והרמב"ן עצמו כתב בפירושו לתורה: "אבל הזכרון הוא בחוט התכלת", ואיך כתב שציצית מצווה אחת שבתשלום לבן ותכלת תשלם הכוונה לזכור מצוות ה'?

ויש לבאר בטעם מצוות לבן, שצריך שיהא הפתיל תכלת על הבגד מחובר ומתאחד עמו, ולזה אמרה תורה שיעשה ציצית בכנף, והיינו שיהיה כהמשך הבגד וסיומו וזהו "ציצית הכנף" שציצית הוא שיריים לכנף (כמו ציצין המעכבין את המילה שהם שיירי בשר) כשיירי הבגד שעושים על הכנף, ומשום זה צריך שיהא ממין הכנף, שבזה נחשב להמשך הבגד,² ועליו יתן הפתיל של התכלת, ובזה ייחשב הפתיל כמחובר בבגד אף הוא. וזהו "והיה לכם לציצית", והיינו שבחיבור התכלת בציצית ייחשב גם כן כציצית, ואף שאינו ממין הבגד, בצירופו בציצית ייטפל לבגד. וזהו טעם למה שצריך ליתן התכלת על הלבן דווקא.

[ובאמת מצינו שהציצית נקראים כנף הבגד כמו שדרשו בספרי (פרשת שלח): "ר' חנינא בן אנטיגנוס אומר: כל המקיים מצות ציצית מהו אומר 'בימים ההמה אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי' (זכריה ח, כג)."]

ולכאורה יש לתמוה: וכי איך אפשר לומר כן? הרי אין התכלת מעכב את הלבן (פירוש, שאף אם אין לו תכלת הרי חייב הוא ליתן לבן)! אמנם יש לבאר, שהתורה ציוותה לעשות חוטי לבן כעין הכנת המקום לפתיל תכלת העיקרי, ובזה עצמו בהכנת מקום לתכלת זהו גוף המצווה (ובפרט אם נפרש בדברי הראשונים שהלבן עומד במקום תכלת בזמן דליכא תכלת). ויותר יתבאר לפי שורש עניינה שיבואר לקמן בעז"ה.

והנה, בגמרא (מנחות מד ע"א) אמרו: "כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה", ופירש רש"י: "ועשו" ונתנו" ו"היה" ו"ראיתם" "גדילים תעשה לך". אמנם הרמב"ם בספר המצוות (שורש ט') כתב: "כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה, בעבור שנכפל בו לשון הצווי חמשה פעמים. אחד 'ועשו להם ציצית', שני 'ונתנו על ציצית הכנף', שלישי 'והיה לכם לציצית', רביעי 'גדילים תעשה לך', חמישי 'על ארבע כנפות כסותך'".

² וצמר ופשתים פוטרם אף שלא במינם משום שהם עיקר הבגדים וחשובים כגוף הבגד.

ונמצא כי הרמב"ם לא כלל בחמישה אלו "וראיתם" כרש"י, ובמקום זאת ציין את "על ארבע כנפות כסותך". וטעם רש"י מבואר, שהרי בפשוטו "על ארבע כנפות כסותך" אינו עשה אלא מקום נתינת הגדילים. וכן מבואר טעם הרמב"ם, דלא פירש כרש"י, דסבירא ליה דלא איירי ב"וראיתם אותו" – שאינו ממש מצוות הלבשה, ואפשר עוד שאינו מצווה אלא שהוא תכלית המצווה כמו "למען ידעו דורותיכם" דסוכה. אמנם צריך ביאור טעם הרמב"ם מה שציין כאן את "על ד' כנפות כסותך" כאחד מן החמשה עשין המוזכרים בגמרא.

אמנם להנ"ל אתי שפיר, שפירוש הפסוק "גדילים תעשה לך" הוא התכלת שהוא הגדיל והוא הפתיל, ו"על ארבע כנפות כסותך" הם הלבן כמו שאמרה תורה "על ציצית הכנף", והיינו כנ"ל, שבאמת מצנת הלבן אינה אלא להכין מקום למצנת התכלת, וכנ"ל שהלבן ככנף הבגד ועליו יתנו את התכלת.

ומה מתקו דברי הרמב"ם בראש הלכות ציצית, שבהלכה א' כתב: "ענף שעושיין על כנף הבגד ממין הבגד הוא הנקרא ציצית, מפני שהוא דומה לציצית של ראש, שנאמר ויקחני בציצית ראשי, וזה הענף הוא הנקרא לבן מפני שאין אנו מצוויין לצובעו, ואין לחוטי הענף...". ובהלכה ג' כתב: "נמצאו במצוה זו שני צווים, שיעשה על הכנף ענף יוצא ממנה, ושיכרוך על הענף חוט תכלת, שנאמר וועשו להם ציצית ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת".

ומבואר ממש כנ"ל, שמצנת הלבן הוא לעשות ענף יוצא מן הבגד. וזהו שהזכיר כאן שהוא ממין הבגד אף שאין כאן מקומו, משום שבא לבאר גדר המצוה, שעל ענף זה יתנו הפתיל שאינו צריך להיות ממין הבגד כי הוא אינו המשך לבגד.

ב. "וראיתם אותו וזכרתם"

אמר רבי מאיר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד.
(סוטה יז ע"א)

הקושי מבואר, דלכאורה הוא קישור רחוק מאוד. ואם נאמר שהתכלת דומה לרקיע מה צריכים למה שהוא דומה לים? ועל כרחך נאמר, שאינו דומה ממש לרקיע, וכמו שכתב רש"י (שם): "והכי תניא לה בספרי, 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". ואם כן קשה באמת איך נבחר לדבר זה דבר רחוק כל כך (ולא יפלא מה' כל דבר).

עוד יש לעיין קצת, דלכאורה לפי המבואר בספרי (הובא לעיל) "וראיתם אותו" קאי על השכינה, ומבואר במדרש שהזיכרון נמי עלה קאי. אמנם בפסוקי התורה משמע דהראייה היא זיכרון למצוות, כדכתיב "וזכרתם את מצוות ה'".

ונראה לפרש, דהתכלת לרמז על השכינה, היינו על עניין זה שה' שוכן בארץ וכבודו עליה, וכמו שאמרו (שם) שהלובש תכלת כמקבל פני השכינה. והנה הרקיע דומה לכסא הכבוד, והיינו שהוא לזיכרון על ההשפעה העליונה, אמנם אין די בדבר הדומה לרקיע, דהלא עיקרו בא לומר שה' שוכן בארץ ולא רק על השמים כבודו, ולזה נבחר תכלת שהוא דומה לים. והיינו שהרי אין צבעו של ים מצד עצמו אלא משום שהים כמַרְאָה, שניכר בו השמים. ומה שאין הים זך כשמים אלא שחור מהם, כיון שניכר בו גם מראה האדמה. ואם כן, באמת התכלת דומה לים אלא שבים ניכר הרקיע המאיר על הארץ. וזהו רמז למושב יקרו אשר בשמים ממעל שבא לשכון כבוד בארצנו.

ובמשלי (ג, יט-כ): "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה. בדעתו תהומות נבקעו ושחקים ירעפו טל". ותהומות הוא הים (כמו שהוכיח הרמב"ן עה"ת בראשית א, א). והנה נזכרו כאן ג' דברים שנברא בהם העולם חכמה, בינה ודעת, וכנגדם ארץ, שמים וים, והדעת – חיבור חכמה ובינה יחדיו, שמהם תצא הדעת, והים הוא חיבור שמים וארץ (כן מבואר בביאור הגר"א שם).

ובכתובות (ה ע"א): "גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו במעשה שמים וארץ כתיב 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב 'מכון לשבתך פעלת ה' מקדש א-דני כוננו ידיך'... מיתבי 'השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע'! הכי קאמר, מעשה

ידיהם של צדיקים מי מגיד? הרקיע, ומאי ניהו? מטר". ופירש רש"י, שהרקיע מעיד עליהם לבריות שהם צדיקים, שמתפללין על הגשמים ומטר יורד. ומבואר, דבית המקדש הוא המקום שבו מתחברים שמים וארץ והוא הנעשה בשתי ידיים. ועיין במהרש"א שם, שהביא הפסוק הנ"ל ממשלי. ומעשה הצדיקים הוא העושה זאת, והיינו שהצדיקים במעשה המצוות מחברים שמים וארץ ומשכינים את כבוד ה' על הארץ, כמפורש בתורה "אם בחוקתי תלכו... ונתתי משכני בתוכם... והתהלכתי בתוכם...".

ועוד עניין יש בים, שהאד העולה ממנו הוא החוזר להשקותה (בראשית ב, ו), וכמאמר הנביא: "הקורא למי הים וישפכם על פני הארץ" (עמוס ה, ח). וזהו ממש כעניין המצוות העולות מן הארץ וחוזרות להשפיע בעולם.

נמצא זיכרון הים, זיכרון שמים וארץ בהתחברם, הכולל שני עניינים: א. האור המאיר לארץ מן השמים וניכר בים על האדמה, והוא זיכרון השראת השכינה בישראל. ב. האד העולה מן האדמה וחוזר להשקותה, והוא זיכרון המצוות העולות לפניו יתברך, וחוזרות להשפיע בעולם שפע ברכה והצלחה, וזהו חיבור שמים וארץ באופן השני שאמרו בגמרא "ומעשה ידיו מגיד הרקיע... ומאי ניהו מטר".

וראה זה דבר נפלא, דתכלת בגימטריה "כי בחר ה' בציון אוה למושב לו"³ כי עניינה של התכלת לזיכרון הים, שהוא ממש כעניין ציון מקום השראת השכינה בישראל, חיבור שמים וארץ, ועליה אמר "זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אויתה".

והנה עניין חיבור שמים וארץ הוא שכל ענייני החומר יתקדשו אף הם, וכולם יהיו לכבודו יתברך, ותשרה השכינה אף במעשה החול, וכמו שפירש הרמח"ל במסילת ישרים (פרק כו), עיי"ש. וזהו שאמרה תורה בסוף פרשת ציצית:

³ ולא נמצא פסוק שלם בכל התנ"ך שהוא גימטריה תכלת אלא זה הפסוק. והוא פלאי. ועיין רמב"ן עה"ת (במדבר טו, לט) שכתב: "ובמדרשו של רבי נחוניא בן הקנה בפסוק 'ויתרון ארץ בכל הוא' (קהלת ה, ח), ומאי ניהו ארץ דנחצבה ממנו שמים, והוא כסאו של הקב"ה והיא אבן יקרה, והיא ים החכמה וכנגדה תכלת בטלית ציצית, דאמר רבי מאיר מה נשתנה תכלת...". ועיין שם בכל דברי הרמב"ן כולם על זה העניין לעומקו.

"והייתם קדושים" וגו'. שזהו כל עניין הקדושה, להחזיר את כל הבריאה לכבודו, וכמו שפירש הרמח"ל שם.

והנה כתב מהרח"ו: "צריך לכוין כשמסתכל בציצית כאילו יש שם תכלת שבציצית" (שער הכוונות כ' ק"ש, דרוש ז), "כי תכלת של הציצית הוא סוד החושך, שאין בו עינים, לכן הוא דין. לכן צריך להסתכל בציצית ולכוין כאלו יש שם תכלת" (פרי עץ חיים שער הציצית, פרק ו).

והעניין מתבאר לפי המבואר לעיל, דבאמת צבע התכלת מטבעו חשוך, וכמו שכתב הרמב"ם "ודמו שחור כדיו" וכמו שניכר במציאות במלאכת עשייתה, בהצטרפותה ביורה. אלא שהלבן של הצמר מאיר בו ונעשה תכלת, וזהו ממש כעניין הים שהאדמה היא חשוכה והרקיע מאיר עליה ונעשה תכלת מחיבורם. וכעניין החומר אשר רבתה בו החשכה ובמעשה המצוות ניתן הארה לחומר להיות גם הוא מתקדש ויהיה כקרבנות העולים על גבי המזבח.

ולפי זה מתבאר טעם הזיכרון בחוט הלבן בזמן שאין תכלת, והיינו שצריך ליתן עיניו במה שצריך הוא שיאיר אל הארץ ועתיד להאיר עליה אלא שאין אנו זוכים לאורו.

ויה"ר שנזכה כולנו יחד במהרה לאורו. ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

הרב ינון מלאכי
אב"ד חושן משפט, אלעד

פתיל תכלת

הצבע הוא דבר שלא תופס מקום ברוב מצוות התורה, ואף על פי כן מצינו אותו במשכן ובבגדי כהונה וגם בפתיל תכלת. והדבר מצריך אותנו התבוננות עמוקה בענייני הצבע – שבמקום הקדוש ביותר לעם ישראל והלבוש של האדם שעובד עבודת הקודש הגדולה והחשובה ביותר, ובמצווה שהיא נועדה להזכיר לנו את כל המצוות, הזקיף אותנו הבורא יתברך לדקדק בענייני הצבע.

והנה מצינו בכמה מקומות בזוהר הקדוש שדימה את הנהגת העליונים בצבעים. כגון באידרות, יש הבדל בין זקן לבן לשחור, ובין עין לבנה לעין שהגוונים שלה שחור, אדום וירוק. ועל התכלת בפרוטרוט מצינו בזוהר פינחס תחילת דף רכו (בתרגום לעברית): "וזאת תכלת היא דין דינא א-דני. דין המלכות דין. ושני גוונים רשומים בטלית אחד לבן ואחד תכלת. ועל שני הגוונים האלה נאמר 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר'. לבנת לובן הספיר שהוא כלול בשני גוונים רחמים ודין, לבן ושחור, שחור של תכלת".

ועתה ננסה להתבונן ולהבין את ענייני הצבעים על פי הזוה"ק בכמה מקומות, על פי מה שכתב המהרח"ו ז"ל בשם רבנו הארי ז"ל בשער רוח הקודש על ענייני הצבעים ועל פי מה שכתבו מפרשי ספר היצירה פ"ד.

צבע לבן מורה על החסד והרחמים הגמורים ללא שום דין. צבע שחור מורה על הדין הקשה ועל העצבות וההתרחקות מהחברה. צבע אדום גם הוא דין קשה ומורה על שפיכות דמים. צבע ירוק הוא כולל ירוק צהוב וכחול, וגם הוא דין אלא שאינו קשה כהנ"ל. אם כן, צבע תכלת שאינו כהה ככחול ויש בו מהלבן הוא דין רפוי לגמרי.

והנה מצינו שתי דרכים לעבוד את הבורא יתברך עבודה אמיתית, והם יראת הרוממות ואהבת הרוממות בדחילו ורחימו. אהבה תלויה בחסד וברחמים, והיראה תלויה בדין. אמנם יראת העונש אינה העבודה האמיתית, והיא תלויה

בדין הקשה. ואין רצונו של הבורא יתברך בזה, ואין זה התכלית, רק שאפשר להשתמש בה – מתוך שלא לשמה בא לשמה.

ואף ששתי דרכים אלו – אהבת הרוממות ויראת הרוממות – טובות כאחת, ושתייהן נצרכות לכל אדם לעבודת ה', אף על פי כן העיקר לאדם להעדיף יותר את אהבת הרוממות. כמו שכתב הרמח"ל באדיר במרום על הרשב"י זיע"א, שמפני זה הזהיר את החברים בתחילת האידרא רבה ואמר להם "אנן בחביבותא תליא מילתא". כי אם אדם הולך ונדבק בעיקר ביראה, יכול להגיע למשוך עליו מידת הדין שאינה רצויה.

ולפי זה, יובן לנו סוד הציצית "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוותי". שזה נעשה על ידי ההסתכלות בלבן שבציצית, שיזכיר לנו את אהבת הרוממות, ועל ידי הסתכלות בתכלת שיזכיר לנו את יראת הרוממות, אבל לא את מידת הדין. ואף על פי כן, על פי הזוהר הקדוש צריך שיהא חוט אחד מארבעה חוטין תכלת והשאר לבן – לידע ולהודיע, שעיקר העבודה היא אהבת הרוממות: "ואהבת את ה' אלוקיך".

יזכנו הבורא יתברך לקיים מצות ציצית בשלמות ולגאולה שלמה במהרה בימינו אמן.

*

*

*

*

תגובות

*

*

*

הרב משה סוליש

בעניין מספר החוטים - תגובה למי שכתב לעשות כראב"ד

- בקונטרס והיה לכם לציצית שנת תש"ע כתב הרב אברהם ישעיה רפמן שיש לנהוג למעשה במספר החוטים כשיטת הראב"ד. ואלו הם עיקרי טענותיו:
- "נראה שראוי להחליט כהראב"ד ז"ל כי בזה יותר בטוח שיוצאים ידי חובה, ומה עוד שבפסקי ראשונים ז"ל, דעת הרמב"ם ז"ל היא כמעט דעת יחיד וחבל להסתכן בביטול מצות עשה, ומאידך מי שעושה כהראב"ד ז"ל זה כשר גם להרמב"ם ז"ל, ובוודאי אין בזה שום חשש איסור."
 - "וזה פשוט וברור שלא ייתכן שיהא איסור בחוט שלם תכלת בזמן שזו הצורה הפשוטה שהיו עושין פקעת של חוטי תכלת שכולם צבועים (כמו שנראה מהגמ' עירובין צו ע"ב: "המוצא תכלת בשוק" וכו'), ואיך לא חששה הגמ' להודיענו ולהציל ממכשול."
 - "ועוד שמהגמ' הנ"ל בעירובין... מוכח שלפעמים צבעו חוט שלם, כי אם מצא חוט שחציו לבן – מזה גופא ראייה שלא נעשה לגלימה. ומכאן ראייה שגם להרמב"ם ז"ל אפשר להטיל חוט שלם תכלת. אמנם לכאורה היה מקום לדחות, ולבאר שהיו חותכים את חוט התכלת וקושרים חצי חוט תכלת עם חצי חוט לבן, אבל נראה שאסור לעשות כן, שבזה מוסיף על מניין החוטים, שאף על פי שאפשר לקשור שני חוטים לעשותם אחד לפני עשיית הציצית, כל זה במין אחד, אבל תכלת ולבן שהם שני מינים נחשבים לעולם שני חוטים."
 - "וכל שכן שאסור לחבר שני חוטים לפי שיטת הראב"ד ז"ל ורובא דרובא של הראשונים ז"ל, שאין אצלם מושג כזה של חצי חוט, שבוודאי מסתבר שנחשב מוסיף על החוטים, ועובר בבל תוסיף (וגם מפסיד בזה שמוסיף על מניין הקשרים)."
 - גם לפי המקובלים יוצאים ידי חובה בחוט שלם כמו הראב"ד.

ובבואנו להשיב על דבריו, נבאר בראשית הדברים נקודה חשובה. המסתכלים על שיטת הרמב"ם נראה להם הדבר מוזר מאוד, כיצד ייתכן שיהיה דבר כזה חוט חציו לבן חציו תכלת. ובכן אין דבר כזה. גם לא לרמב"ם. המעיין בספרו משנה תורה לא יראה שכתוב חוט חציו לבן חציו תכלת, אלא רק חוט תכלת. וכמו שמוכח מהגמ' בעירובין שהיו עושים חוטי תכלת. וכן מוכח מהרמב"ם עצמו בהלכות ציצית ב, ב. וכן מוכח גם מהגמ' במנחות לט ע"א שאמרה "חוט של כרך עולה מן המניין", ומשמע יש אפשרות שחוט של כרך לא מהמניין אלא חוט נפרד לעצמו, אלא שהגמ' במנחות לימדה באמירה "חוט של כרך עולה מן המניין" – אל תחשוב שחוט התכלת הוא חוט שכורך על חוטי הלבן בלבד. ואף שחוטי הלבן הם שמונה חוטים המורכבים מארבעה חוטים שלמים, כפי שלומדת הגמ' במנחות דף לט ע"ב מגדילים, ואם כן הייתי חושב שחוט התכלת הוא חוט תשיעי נוסף על מניין החוטים הלבן הנלמדים מגדילים – על דבר זה אומרת הגמ' "חוט של כרך עולה מן המניין", כלומר, חוט התכלת שהוא עושה את הגדיל אינו חוט נפרד תשיעי אלא שמיני. הכיצד? אם היינו צריכים לעשות את חוט התכלת חוט תשיעי היינו קושרים אותו לכנף ואז כורכים אותו או שהיינו קושרים אותו בתחילת הענף וכורכים אותו, עכשיו שלמדנו שצריכים שהוא יהיה חוט שמיני וכן למדנו שצריכים להגיע למניין שמונה חוטים ע"י ארבעה חוטים, לכן אנו קושרים את חוט התכלת לחוט לבן, וכך יצא לנו כאשר נכפיל את החוטים, שמונה חוטים ואחד מהם תכלת, בדיוק כפי שאמרה הגמ' "חוט של כרך אחד", ולא שניים, "עולה מן המניין" של חוטי הציצית שהם שמונה. היוצא מהנ"ל שחוט התכלת הוא חוט אחד ממש, וכאשר באים לעשות את חוטי הציצית שמהם יוצרים את מניין חוטי הציצית יוצרים חוט שהוא לבן מחובר לתכלת.

ועכשיו אתחיל לענות בס"ד אחת לאחת על טענותיו של הרב אברהם ישעיה רפמן.

- על הא דכתב ש"יותר בטוח שיוצאים ידי חובה" אם עושים כראב"ד – דבר זה אינו נכון כלל. שכן הרמב"ם כתב במפורש לחכמי לונל, ששאלו אותו על

עשיית שני חוטי תכלת ושישה לבנים, כי אין לעשות כן שהרי הכתוב אומר פתיל תכלת אחד ולא שניים (וממילא ליתא מה שכתב שמי שעושה כראב"ד יוצא ידי חובה לרמב"ם).

ועוד, שלפי הרמב"ם וכן רש"י וכן תרגום יונתן בן עוזיאל על פרשת קרח חוט התכלת אינו יכול לעלות לשם לבן כלל (הוכחתי זאת במק"א, אבל דבר אחד בקצרה, שאם היה יכול לעלות לשם לבן אין לשיטת רש"י את המושג אין הלבן מעכב את התכלת כי תמיד יהיה לבן ותכלת), ולכן לפי זה יוצא רק שישה חוטי לבן ולפי הרמב"ם צריכים שבעה חוטי לבן, ודבר זה מעכב, כמו שנלמד מכך שאם החוט נקרע מעיקרו הציצית פסולה, וכל שכן שלכתחילה החסירו חוט. ואם כן כל הציצית פסולה ויוצא שהולך עם בגד ארבע כנפות בלי ציצית כלל. וממילא, פשוט שאין ראוי לנסות להחמיר בתכלת ולבטל, לפחות לרמב"ם, את כל מצוות ציצית.

ולפי התוס' במנחות לח ע"א (ד"ה התכלת) אי אפשר לומר כראב"ד והערוך, מצד הסברא מדוע שחוט התכלת יהיה פחות מחוטי הלבן אם שניהם נקראים ציצית ולכן סברא להשוותם. אבל אין זה קשה לרמב"ם כי התכלת שונה לחלוטין מהציצית והיא אינה כלל ציצית אלא רק חוט של כרך ממשי.

ומה שכתב "שבפסקי הראשונים ז"ל, דעת הרמב"ם היא כמעט דעת יחיד – גם זה אינו. שכן כל ספרי הקבלה הולכים כדעת הרמב"ם (האר"י, שערי אורה, ספר הקנה, הרדב"ז, תולעת יעקב וכו') וכן רוב פרשני המקרא הולכים כרמב"ם (אונקלוס, ראב"ע, רלב"ג, אברבנאל) וכן ישנם פוסקים גדולים שאומרים כרמב"ם (רבינו פרחיה, הרמב"ן וכו') וכן פסקו אחרונים גדולים להלכה (האדמו"ר מראדזין וכן בעל המשכנות יעקב שנשאל הלכה למעשה).

ועוד, שאין זה נכון כלל ללכת בדרך זו, לראות כמה פוסקים כמו כל שיטה, אלא על ידי בירור הלכתי טהור יש לנסות להגיע לדעה שהיא היותר מסתברת מכלל המקורות שיש לנו, ההלכתיים, המדרשים וכן הקבליים.

ומה שכתב ש"חבל להסתכן בביטול מצוות עשה" – אכן חבל, ולכן אין לעשות, לא כשיטת הראב"ד וכל שכן שלא כתוס', כי לרמב"ם יש כאן חשש של בל תוסיף וכן חשש לביטול כלל מצוות הציצית.

ומה שכתב: "בוודאי אין חשש איסור לעושה כמו הראב"ד" – הא ליתא, כמפורש בתשובת הרמב"ם לחכמי לונל. ויש לומר איפכא – שאין חשש איסור לעושה כרמב"ם, כי אמנם יוצא שלא עשה תכלת בצורה מושלמת לשיטת הראב"ד והתוס' אבל לא החסיר לגמרי, שהרי לבן יכול לבוא במקום תכלת, וסוף סוף יש פה גם תכלת, וייתכן מאוד לומר שלא חסר כל כך הרבה. ועל כל פנים, ודאי יותר גרוע לחסר את כל הציצית מאשר לעשות אותה כשרה אך לא מושלמת.

● ומה שכתב "וזה פשוט וברור שלא ייתכן שיהא איסור בחוט שלם תכלת בזמן שזו הצורה הפשוטה שהיו עושין פקעת של חוטי תכלת שכולם צבועים (כמו שנראה מהגמ' עירובין צו ע"ב: "המוצא תכלת בשוק" וכו') – על נקודה זו שהיא לענ"ד העיקרית כבר ביארתי בפתיחת דברי.

● ועל דבריו כי "מהגמ' הנ"ל בעירובין... מוכח שלפעמים צבעו חוט שלם... ומכאן ראה שגם להרמב"ם ז"ל אפשר להטיל חוט שלם תכלת. אמנם לכאורה היה מקום לדחות, ולבאר שהיו חותכים את חוט התכלת וקושרים חצי חוט תכלת עם חצי חוט לבן, אבל נראה שאסור לעשות כן, שבזה מוסיף על מניין החוטים, שאף על פי שאפשר לקשור שני חוטים לעשותם אחד לפני עשיית הציצית, כל זה במין אחד, אבל תכלת ולבן שהם שני מינים נחשבים לעולם שני חוטים" – יש להשיב, כי אכן מוכח מהגמ' בעירובין שהיו עושים חוט של תכלת בלי לבן ואכן כך ההלכה. אלא שצריך לחבר את חוט התכלת לחוט הלבן כדי שבמניין החוטים שהוא שמונה, יהיה אחד מהם תכלת, כמו שהגמ' אומרת מספר פעמים. אבל אין זה מוכיח שמותר להטיל לרמב"ם חוט שלם, בפרט שהרמב"ם כתב לחכמי לונל במפורש שאסור!

ומה שכתב ש"בזה מוסיף על מניין החוטים – הרי מניין חוטי הציצית הוא שמונה חוטים, כפי שמוכח מהגמ' במנחות מב ע"א שם הגמ' מראה שלוש דרכים להגיע למניין שמונה חוטים. ולכן אין כאן שום הוספה על מספר החוטים שהרי סוף סוף יש לו שמונה חוטים כנצרך.

● ומה שכתב "וכל שכן שאסור לחבר שני חוטים לפי שיטת הראב"ד ז"ל ורובא דרובא של הראשונים ז"ל..." – הרי שהמעין בתוס' לח ע"א (ד"ה התכלת)

יראה שניתן לשיטתם להוסיף על מניין החוטים מארבעה כפולים ועד שמונה כפולים, וכמו שמוכח מהגמ' מב ע"א שרב אחא מדפתי רמי שמונה חוטים שהם שיתסר. ועוד, שכאמור, סוף סוף לא הוסיף על מניין שמונה חוטים שהוא המניין ולא ארבע חוטים.

ומה גם שהגמ' אומרת חוט של כרך עולה מן המניין, והרי סוף סוף זהו פשט הגמ'. אמנם לרש"י עושים שני חוטי תכלת, אבל הוא סובר שפשט הגמ' ב"חוט של כרך עולה מן המניין" כרמב"ם, שחוט התכלת צריך להיות אחד משמונת חוטים (כך הוא כותב במנחות לט ע"א ד"ה חוט של כרך).

ואף מדברי הגר"א, שמפרש דעת בית הלל על פי שיטת התוס', שהדרך היחידה להגיע לג' חוטי לבן וכן ג' חוטי תכלת לאחר הכפלה היא ע"י חוט שלם של לבן וחוט שלם של תכלת וחוט נוסף של תכלת עם חוט לבן ואח"כ לכפול, היוצא מכך שאף לתוס' יש מציאות כזו של חוט המורכב מלבן ותכלת!

וכן דברי הגאונים האומרים שכורכים גם עם התכלת וגם עם הלבן, אפשר להסביר זאת רק אם סוברים ש"חוט של כרך עולה מן המניין" הכוונה לחוט שיש בו גם תכלת וגם לבן, והוא עולה למניין ארבעה חוטים ואתו כורכים. וכך כותב להדיא בעל ספר הקנה (שחוט התכלת הוא אחד משמונה וכורכים גם עם הלבן וגם עם התכלת).

- ומה שכתב בסוגריים שגם "מפסיד בזה שמוסיף על מניין הקשרים" – פשוט שאין בכך בעיה, עיין משנה ברורה סי' יב ס"ק ז.
- ומה שכתב, שגם לפי המקובלים יוצאים ידי חובה בחוט שלם כמו הראב"ד – איני מבין מהיכן למד דבר זה? הרי מודגש הרבה בזוהר שהתכלת היא חוט אחד וכן שהיא כנגד מידת מלכות וכו', ואם למדו ופירשו המקובלים שהכוונה אחד מתוך שמונה כיצד ניתן לומר שיתירו שניים מתוך שמונה?

סוף דבר, לענ"ד אין בטענותיו הוכחה מספקת כדי שנפסוק לעשות כראב"ד, ולכן ראוי ועדיף לעשות כרמב"ם, הן מצד שלכך נוטה ההלכה וכך דעת הזוהר והמקובלים וכאשר יש מחלוקת בדברי הלכה הזוהר מכריע, והן מחמת החסרונות שיכולים להיווצר מהעושה כשאר השיטות.

* * *

"...ונתנו על ציצת הפנף פתיל
תכלת. והיה לכם לציצת וראיתם
אתו וזכרתם את כל מצות ה'
ועשיתם אתם..."
(במדבר טו, לח-לט)

"וראיתם אותו וזכרתם את כל
מצות ה' – שקולה מצוה זו כנגד
כל המצות כולן.
ותניא אידך: וראיתם אותו
וזכרתם... ועשיתם – ראייה מביאה
לידי זכירה, זכירה מביאה לידי
עשייה. ורשב"י אומר: כל הזריז
במצוה זו – זוכה ומקבל פני
שכינה..."
(מנחות מג ע"ב)

* * *