

“והיה לכם לציצית”

קונטרס בענייני התכלת

שנה שמינית

יו”ל בס”ד לקראת פרשת שלח תשע”ד

ע”י אגודת “פתיל תכלת”

לע"נ

הגב' שרה דינה וואראבא
ב"ר אלימלך וטשארנע טענצער
נלב"ע י"א באייר תשע"ג
ת.נ.צ.ב.ה.

לע"נ

ר' יוסף פישלר
ב"ר יצחק נחום
נלב"ע כ"א באייר תשע"ד
ת.נ.צ.ב.ה.

קוראים נכבדים!

הרוצים להשתתף בגליון הבא ולשלוח מאמרים ובירורים בענייני התכלת או תגובות למאמרים שנדפסו בגליון זה, מתבקשים לשלוח תדפיס למערכת "והיה לכם לציצית" ת.ד. 50257 ירושלים 91501, עד ר"ח אייר תשע"ד. המערכת תבחר בין המאמרים ותדאג לעריכתם. במידת הצורך נוכל להשתתף בהוצאות.

עריכה וסדר: אייל פישלר

הדפסה: דפוס העיר העתיקה

ירושלים, תשע"ד

תוכן העניינים

עיון והלכה

- **עין התכלת**.....ז
הרב בנימין זאב הלוי הורביץ
בני ברק
- **סדר קשירת התכלת**.....מ
הרב אליהו ובר
כולל אדרת אליהו, ירושלים שבין החומות ת"ו
- **בענין הקדמת לבן לתכלת**.....נב
הרב אליעזר צבי רייכמן
בני ברק
- **בדין אנוס בציצית ובכיסוי הדם**.....נט
הרב משה לפקוביץ
בני ברק

מילי דאגדתא

- **שלושה עניינים במצות ציצית ובתכלת**.....סז
הרב זכריה דוד הלוי ולס
מח"ס זכור לדוד (על ענייני ציצית)
- **ייחוד הזכרת יציאת מצרים וסוד השמונה בציצית ובתכלת**.....פ
הרב יחיאל משה ורטהיימר
ביתר עילית
- **טעמה ועומקה של מצות ציצית**.....צב
הרב שלמה וייס
ישיבת מיר, ירושלים ת"ו

*

*

*

*

עיון והלכה

*

*

*

הרב בנימין זאב הלוי הורביץ בני ברק

עין התכלת

פתיחה

במאמר שלפנינו נדון בשאלת גוון התכלת של תורה, שאלה זו המעסיקה רבות את מחדשי קיום מצוות התכלת בימינו, משמשת מנגד את תוקפיהם – קרי, מערערי קיום המצוה בזמננו, כנימוק לשלילת אפשרות החזרת קיום המצוה. טענות המערערים מתחלקות לשני סגנונות ולכמה פנים, יש הטוענים על חוזק הגוון ויש הטוענים על מין הגוון, כאשר בין אלו ובין אלו יתחלקו למחלוקותיהם. בין הטוענים על חוזק הגוון יש שטוענים כי גוון התכלת של תורה עמוק מאוד וקרוב לשחור, ונתנו טעם לדבריהם, יש מהפכים לקיצוניות השניה דתכלת של תורה אינו אלא מין בהיר מאוד ונותנים טעם לדבריהם, ויש שיאמרו שאינו לכאן ואינו לכאן, אלא שהגוון הוא מדויק מאוד בין הבהיר לעמוק ואנחנו לא נדע את הגוון המדויק שנעשה אותו, ואף הללו נתנו מקור וטעם לדבריהם.

הכת השנית אינו דנה על חוזק הגוון אלא על מינו, כי יש שיאמרו תכלת של תורה ירוק הוא ונתנו סמך לדבריהם בעיקר מלשונות רש"י בכמה מקומות וממשמעות דברי הירושלמי שהובאו בתוספות. ויש שיאמרו תכלת של תורה אינו ירוק ואינו כחול אלא סגול, ואף הללו נתנו סמך לדבריהם מאי אלו מקומות כדברי החוות יאיר ומהר"י קורקוס, ובעיקר יסמכו דבריהם על פירושי לשונות מלשונות חכמי אומות העולם. וגם בענין זה (של הערעורים על מין הגוון עצמו) תימצא דעת שלישית שעניינה ליתן פשר בין הצדדים, שאינו כחול ואינו ירוק אלא גוון ביניים הנקרא טורקיז. ועוד נמצא מי שהרחיק זרותו ביותר לטעון כי גוון התכלת של תורה אינו לא ירוק ולא כחול ולא סגול אלא שחור ואף הוא דימה להביא סמך לדבריו.

כלל העולה כי המבוכה רבה, ואשר נראה פשוט לכל תינוקות של בית רבן כי תכלת שאמרה תורה זהו גוון השמים והים הקרוי אצלנו כחול ובלע"ז בלוי"א או לזו"ר (אזו"ר), יש המערערים עליו כי אין זה מילתא דפשיטא כל כך.

במאמר שלפנינו נטלנו על עצמנו את נטל ההוכחה להעמדת המסורה הפשוטה והמקובלת כי תכלת של תורה הוא הכחול הקרוי בלו"י. המאמר מתחלק לכמה פרקים שבאים לברר על פי חז"ל ועל פי הראשונים מהו גוון התכלת, וכמה פרקים לדחיית טענותיהם של המערערים. ובאמת כי בכמה מטענותיהם, בין של מערערי הגוון ובין של מערערי עמקותו, לא היה לנו להזדקק לתשובתם, כי אינם טענות של אמת ואין כוונתם בטענות אלו אלא למצוא טעם לביטול המצוה, וכל אשר לבו נוקפו על האמת ידע ביה בנפשיה להיכן הדין נוטה. אך מכל מקום להוציא מלבם וליתן יד לחפצי בירור דבר ה' זו הלכה באמת, ראוי לבוא בכתובים לברר הדין לאמיתו.

פרק א': הראיות שהתכלת היא כמסורת הפשוטה

1. ראיות מדברי חז"ל

המשמעות הפשוטה בדבריהם

באמת נראה פשוט דכל ששם 'תכלת' עליו, הרי הוא נכלל במה שאמרה תורה "פתיל תכלת" אלא שיש לנו לדון למה יקרא גוון תכלת (ומה שהצריכו חז"ל מן החילזון דווקא, היינו משום דהווי קים להו דאותו גוון תכלת צריך שיהא באותה צביעה ידועה ואיכותית, אך לא מצינו בשום מקום שדרשו שום דרשה למעט איזה גוון מתוך גווני התכלת). לפיכך אין ענין המאמר הזה להוכיח על גוונים מסוימים שלא נקראו גם הם תכלת, אלא דוודאי הגוון הכחול (בלו"י) שם תכלת לו.

הנה ראש לכול יש לנו לדקדק במשמעות הפשוטה של כל המקומות שמדובר בש"ס בענין מהות גוון התכלת, דאמרו בו (סוטה יז ע"א, מנחות מג ע"ב, חולין פט ע"א) דומה לים ודומה לרקיע (ובהמשך שם ספיר), שהצד השווה שבכולם הוא הכחול לבדו. ואף דהלשון 'דומה' יכול היה להיות שאינו ממש כחול ממוצע, אך מכל מקום ודאי כן הוא פשטות הדברים, מאחר שלא מצינו ברקיע כלל מראה אחר, וכן בים גוון הכחול הוא מראהו. והמצייירים יוכיחו שאין בין ציורי הים לציורי הרקיע וכן בין תמונותיהם, אלא בדרגת עמקות הכוחל שבהם,

שאינן להם גוון אחר אלא הכוחל, מלבד באי אילו מקומות רחוקים שיש ביים את מראה האילנות שסביבו וכדומה (ועי' לקמן פרק "הדקדוקים בדברי רש"י מה שנכתוב לבאר דברי רש"י בסוטה יז ע"א: "דתכלת לא דמי לרקיע כל כך אלא דומה לדומה, כמו תכלת דומה למראה הים ואנן קחזינן דים דומה למראה הרקיע").

ראיה מגוון ה"קלא אילן"

עוד ראיה גדולה עומדת לפנינו. אחר שזכינו לפירושם של ראשונים במהותו של "קלא אילן", אם כן אפשר לנו להכיר את הגוון המדויק על פי הידוע בגוון הקלא אילן שהוא כחול נקי. ואף שיתכן שאפשר לעשותו גם בגווני טורקיז, ודאי עיקר צביעתו בכל הדורות היתה לגוון כחול, כידוע בכל הפוסקים והראשונים שהזכירו צבע הני"ל בהקשר הזה, וכן ידוע בעולם שעד לפני כמה עשרות שנים היו עושים ממנו את הגי'נס הידוע. ומכל מקום ודאי אין לו גוון גרי"ן נקי או סגול כלל. דהנה נתבאר בדברי הגאונים והראשונים שהקלא אילן הוא צבע האינדיג'ו, כמו שכתבו הערוך והגאונים¹, שכולם פירשו שהקלא אילן הוא האינדיג'ו, שזהו שמו של חומר צבע ידוע עד היום, המופק גם מצמח האיסטיס. וכן משמע ברמב"ם הל' ציצית ב, א שהאיסטיס הוא הקלא אילן, ומכל מקום שצבעו זהה לקלא אילן ורובו (של החומר הקרוי אינדיג'ו) מופק מצמח אחר הגדל בעיקר בהודו הנקרא ני"ל, שעושים ממנו צבע זה ונקרא אינדיג'ו על שם מקומו. (והשווה למה שכתב הגרי"א הרצוג² מחכמי אומות העולם הקדמונים, שבהודו היו יודעים לזייף את הפורפור"א מצמחים), וכן כתב הנמוקי יוסף בבבא מציעא (לד ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אילן) דקלא הוא לשון אבן ואילן הוא האינדיג'ו, והיינו דכיון שדרך הצביעה באינדיגו שמייבשים אותו ומשתמשים בחתיכות יבשות כאבנים, לכך כינוהו אבן [אמנם הגרי"א הרצוג טען כי לשון קלא בלע"ז (בלשון

¹ ערוך ערך קלא אילן, וכ"נ בשו"ת הגאונים, גינצבורג, כרך ב' עמוד 333, וש גורסים כן גם בפי' ר"ח אוצה"ג ב"ק צג ע"ב.

² עיין ספר התכלת עמ' 70 הערה 49.

סנסקרי"ט) פירושו גוון כחול כאינדיגו³. גם אתי שפיר לשון התוספתא עבודה זרה (ו, א) "קלאילן שדשו בעצי אשירה ישרף", דכן דרך עשייתו של האינדיגו ע"י דישה. וכן מוכח גם המשך התוספתא שם³.

(ואין לפרש דברי הערוך דאינדיגו, רצונו לומר שם צבע בלו"י ולא שם החומר הצובע, שהרי בא לפרש בזה גם הא ד"קלא אילן דלא עבר" (בבא קמא צג ע"ב) ושם אין לזה שום שייכות אם הוא צבע בלו"י או צבע אחר, ועל כרחך שמדבר בסוג חומר מסוים שהוא חומר צביעה עמיד ידוע).

וראית⁴ מי שרצה לדחוק לשונות חז"ל בכל מקום ולומר דבקלא אילן עירבו גם אדום, ולפי זה רוצה לטעון שסתם קלא אילן שבש"ס הוא צבע סגול שאחד ממרכיביו הוא קלא אילן. אך ודאי ההבנה הפשוטה היא שסתם קלא אילן אינו שם חומר שנתערב בו דברים שונים להשגת גוונים שונים, אלא שם של חומר צבע ידוע בעל גוון ידוע, שכן פירש רש"י בכל מקום "צבע הוא שדומה לתכלת" ורש"י כתב כן גם במקום דלא איירי בענין דימיונו או זיפו לתכלת כלל⁵. ופשוט שמקורו מהא דמשמע בגמ' דאין מכיר בו אלא הקב"ה לבדו ומהא דצריך בדיקה מיוחדת לזיהויו.

ומכל מקום רצו הטוענים למצוא סמך לדבריהם ולבארם בכוונת הספרי פרשת שלח קטו: "הרי אני נותן צבעונים וקלא אילן והם דומים לתכלת", ורצו לבאר פירושו שהוא צובע בצבעונין מעורבים בקלא אילן. אך דעת לנבון נקל דאי לשון קלא אילן כולל בו אדום לא היה צריך לומר בספרי צבעונין כלל, שהרי הוא כלול בלשון קלא אילן, ואם כן ממקום שבאת, מהספרי גופיה, מוכח דסתם לשון קלא אילן המוזכר בכל דוכתי הוא הכחול לבדו. ומה שכתוב בספרי צבעונים וקלא אילן, או או קתני. וכן משמע הלשון "הרי אני נותן" וכו' ולא הריני צובע, ופשיטא דלא אתא ללמד כאן אופני תעשיית הצבע, רק מדבר על ההטלה בטלית, שיתן אותם במקום תכלת. ואם כן הוא מדבר על חוטים צבעונים וחוטי קלא

³ עיין לולאות תכלת עמ' 237 בביאור תהליך ייצור האינדיגו וביאור המשך דברי התוספתא. ע"ע אנצ"ע ערך אינדיגו.

⁴ ד"ר ישראל זיידרמן, "לחידוש מצות תכלת בציצית", תחומין, ט.

⁵ בבא קמא צג ע"ב, וכן כתבו הרמב"ם והרע"ב בשביעית פרק ז משנה א, לגבי איסטס.

אילן. וכן משמע קצת גם מדמסיים ביה בלשון רבים "והם דומים לתכלת", הרי שמדבר על כמה אופני זיוף ולא על תרכובת אחת של צבע, שהכין מתערובתם. וכן כתב להדיא בפירוש הנצי"ב.

גם לשון צבעונין בכל מקום בדברי חז"ל קאי רק על הצמר הצבוע, בחוט או בבגד, ולא על חומר הצבע עצמו, שהוא נקרא בלשון חז"ל בכל מקום צבע ובלשון רבים צבעים ולא צבעונים.

ומכל מקום בכל הש"ס דלא הוזכר אלא קלא אילן לבדו, אי אפשר לומר יגיד עליו רעו ונלמדנו מהספרי שכוונתם ע"י עירוב צבעונים, דבשום מקום לא אשכחן כן בכעין זה לומר יגיד עליו רעו מדבר שלא הוזכר כלל בש"ס.

ועוד יש לדקדק מהא דמנחות מא ע"ב,⁶ דאסר להטיל קלא אילן במקום חוטי לבן, שמא יחליפום בתכלת. ושם לא איירי כשבא לזייף התכלת, ואם כן לדבריהם לא היה לאסור אלא כשמשנה צבעו ע"י התערובת ולא בסתם קלא אילן שהוא האינדיג"ו כמו שכתבו הראשונים.

וכן יש להוכיח מהרמב"ם שכתב בפרק ב' מהל' ציצית הל' א': "באיסטיס או בשחור או בשאר משחירין", ונראה דקאי על לשון הספרי קלא אילן וצבעונין, וחזינן לדעתיה דדברי הספרי או או קתני. ובלאו הכי יש להוכיח מעצם דבריו, מדפסל אף כשצבעו באיסטיס לבדו, משום שאינו מחילזון ולא משום שאינו כעין התכלת (ובאיסטיס אין תערובת אדום כלל ולא הזכיר שום עירוב צבע אחר שמוסיפים בו).

ומה שלא הוזכר צבעונים בכל מקום שדיברו בש"ס על קלא אילן, היינו משום דלא איירי על עצם הדין דבעינן דם חילזון, אלא על הרמאים שמרמים ע"י הקלא אילן. והרמאים לא השתמשו אלא בקלא אילן שהוא דומה לתכלת גם בטבעו ולא רק בצבעו. ואילו שאר צבעונין רק צבעם דומה, אך ע"י בדיקה אפשר לגלות בקל שאינם מן החילזון, ולכך לא מצי כל כך לרמות בהם. אך הרמב"ם מדבר בעצם הדין דבעינן מן החילזון ולכך הזכיר גם שאר צבעונים.

⁶ ראייה זו הובאה במאמר התכלת לרבי אליהו טבגר בספרו כליל תכלת, לאחרונה נדפס בתוך: הרב אליהו טבגר, אסופת מאמרים בענייני תכלת, הוצאת פתיל תכלת.

2. ראיות מספר הזוהר

יש לדקדק בכמה מקומות בספר הזוהר דגוון הבלו"י המצוי אצלנו הוא קרוי תכלת. ויש לחלק הראיות, דיש מקומות דמוכח מיניה שקורא כן לדבר שאינו סגול (אף אם נימא דגם הסגול כלול באותו המין, מוכח מיניה לכל הפחות דאף כחול ממוצע שאינו סגול קרוי תכלת) ויש שמוכח מיניה שאינו ירוק.

דקדוק דשם תכלת קרוי לכחול שאינו סגול

איתא בתיקוני זוהר (תקונא שבעין דף קכו ע"ב) "ואית בר נש דגוון דיליה תכלת דאיהו דומה לרקיע... ותלת גוונין אינון בעינא חוור, אוכם, תכלת" (קאי על גוון העיניים, ואם כן מוכח שאינו סגול שהרי אין בגווני העינים אלא שחור, כחול וירוק).

דקדוק שאין התכלת ירוק

מכמה מקומות בזה"ק מוכח בבירור שאין התכלת גרי"ן, דבזוהר חדש איתא (תיקונים כרך ב, פד ע"א): "חמש גוונין... ואינון גוון חוור, גוון סומק, גוון ירוק, גוון תכלת, גוון אוכם", וכן בתיקוני זוהר (קלט ע"א) "דאש אית ליה תלת גוונין חוור וירוק ואוכם, ורביעאה תכלת, ואינון דבקין בגחלת דאיהו סומקא הא חמשה" הרי להדיא דמחלק להו בתרי גווני. [וכלל בזה כל הגוונים היסודיים, כידוע. ואין לומר שכוונתו שהירוק הוא גע"ל והתכלת הוא גרי"ן, כי בלשון חז"ל בכל מקום נקרא גם הגרי"ן ירוק (וכן הוא גם כן בלשון הזוהר בתיקונים קמד ע"ב: "כעלין ירוקין דאינון בגפנין"), ואם כן לא היה משתמש בלשון ירוק כדי לחלקם בלשון זו לתרי גווני ולציין במילה 'ירוק' דווקא גוון שאינו גרי"ן (ובלו"י לא מצינו שנקרא ירוק בלשון חז"ל, אלא בלשונות הראשונים)].

וכעין זה ברעיא מהימנא (שלח קעה ע"א): "חוור מימינא תכלת משמאלא, עמודא דאמצעיתא יחוד בין תרווייהו ירוק". הרי מבואר דתכלת וירוק תרי גווני נינהו. ובפרשת תרומה (קלט ע"א): "תכלת דא איהו כרסייא... וכד נגה לו אתהדר לגוון ירוק כגון כרתי, מההיא שעתא... זמנא דק"ש דהא אשתני גוון תכלא מכמה דהוה".

עוד יש להוכיח דאין התכלת מגווני גרי"ן, מעצם דברי התיקוני זוהר דלעיל וכעין זה ברעיא מהימנא צו (לג ע"א), דמלבד מה שחילק הגוונים הללו לב' גוונים כמו שכתבנו לעיל, גם יש ראייה מהמציאות עצמה שכתב דאש יש בה גוון תכלת, והכול יודעים כי פעמים שיש גוון כחול באש, אך גוון גרי"ן לעולם לא יהא בה.

3. בירור דברי הראשונים והמפרשים

הנה מהראשונים רבו הראיות לענין הזה שהוא גוון בלוי ונקטו דכעין הרקיע הוא הגדרתו המדויקת של הגוון (אמנם חוזק הגוון יכול להשתנות וכמו שנכתוב לקמן), ואף כי לא נוכל להרחיב בדעת כולם, אך סגי במקצתם כדי לראות שזוהי הדעת הרווחת כדעה פשוטה כמעט באין פוצה ומערער.

לשונות הראשונים שכתבו שהתכלת כמראה הרקיע

הרמב"ם בבואו להגדיר מהותו של תכלת (הל' ציצית ב, א) כתב שהוא כעין הרקיע, וכן משמע שם שהוא בגוון של האיסטיס (שיוצא ממנו אינדיג'ו). ועוד כתב שהוא הפתוך שבכוחל, וכן: "ותכלת האמורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כעצם שמים שהוא פתוך מן הכוחל" (הל' כלי המקדש ח, יג). ור"א בנו בפירושו לשמות כה, ד כתב שהוא הפתוך בלבן והיינו לאפוקי הנוטה לשחור ממש. וכן כתב המאירי בפירוש המשנה חולין פ"ו: "ואבן התכלת שקורין אותו בלשון ערב לאזור"י ובלע"ז לפי"ס לאוזל"י". ובספר החינוך מצו שפ"ו גם כן כתב כרמב"ם "והתכלת אשר עינו כעין הרקיע". וכן כתב המאירי (יומא כג ע"א ד"ה בגדי כהונה; עבודה זרה מב ע"ב ד"ה דין אחרים, ועוד) דתכלת הוא בצבע רקיע.

ורב סעדיה גאון כתב בתפסיר לשמות כה, ד שהוא "אסמאנגון" והיינו כחול (תרגום המילה הוא גוון שמים). וכן בעיטור הל' ציצית מביא מרב נחשון גאון שהוא הגוון הנקרא בערבית למאסמ"א שפירושוהו גוון שמים (יש שרצו לגרוס לו"ן אסמ"א).

ראיות נוספות מדברי הראשונים

ברמב"ן פרשת שלח: "כי ברחוקם יראו כולם כגוון ההוא ולפיכך נקרא תכלת". וכן דעת רבינו יונה בפירושו לברכות (ד ע"ב מדפי הרי"ף), שדוחה דעת המפרשים לגבי "בין תכלת לכרתי" דכרתי הוא חציר, "דמה ענין תכלת אצל כרתי, אלא ודאי הנכון כמו שפירש הרב נתן בעל הערוך דכרתי הוא מין צבע שקורין הינדי ודומה לתכלת" (ומכל מקום צריך לומר שהוא מין כחול שונה מעט מהרגילות בדם החילזון, דאם לא כן היאך מבחינים ביניהם). וכן כתב הריטב"א שם (ט ע"ב). וכעין זה בתוס' בחולין מז ע"ב (ד"ה אלא) וכן כתב רבינו ירוחם (תואו"ח נט"ו ח"ה דף קכג טור ג). [אין להוכיח מכאן דגוון האינדיג"ו לדעת רבינו יונה אינו ממש גוון תכלת, מהא דאמרינן דאין התכלת נראה ממש ככרתי – שהוא לדעת רבינו יונה מראה הינד"י, ומבואר שאפשר להבחין ביניהם באור היום. דהא כל רצונם וידיעתם לומר דהכרתי הוא הינד"י אינו אלא משום שביקשו להם גוון ידוע כגוון תכלת של תורה, וכל המקור לומר שהכרתי הוא הינד"י הוא רק לפי ידיעתם שהתכלת הוא הינד"י. ואפשר שלא היו ידועים ביניהם דברי הערוך שקלא אילן הוא אינדיג"ו, דאם כן הרי הוא נראה ממש כתכלת, או שהתייחסותם לשם אינד"י אינו אלא כלפי גוון מסוים בכללות ולא כלפי חומר ידוע, שזהו ענין דבריהם שלא באו לפרש בדקדוק מהו החומר הנקרא כרתי אלא את גוונו.]

וכן נקטו רבותינו שבאשכנז כמו שכתב בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ח"ד סי' תרל"א: "וכל ג' מראות הללו כולן בכלל ירוק הן. בלויא – משיכיר בין תכלת לכרתי, וכרתי נקרא ירוק בפ' לולב ירוק ככרתי, ותכלת דומה לים ולרקיע הוא בלויא". וכן כתב הרא"ש חולין פ"ג סי' י"ט "כדי שיכיר בין תכלת לכרתי, ונראה שהוא צבע שקורין בלוא"ה כעין הרקיע". וכן בהגהות אשרי שם. וכן דעת המרדכי (נדה רמז תשלה) והאגור (נדה אלף שסג) ורבי יוסף בכור שור והחזקוני (בפירושיהם לשמות כד, י) והלקט ישר (או"ח יב, ג, ד"ה וזכורני) דכולם נקטו שהוא בלוי"י.

מדברי מפרשי המקרא

אף מפרשי פשטי המקראות נקטו כן, כמו רבינו אברהם אבן עזרא בפירושו לתורה (הפירוש הקצר לשמות כה, ד) שכתב שהוא דומה למראה הרקיע. ועיין שם דמבאר ענין תכלית המראות קרוב לדברי רמב"ן בפרשת שלח ובאופן אחר מביאורו של יפת.

וכן הרד"ק בספר השרשים ערך תכל כתב את לשון הלע"ז הידוע לגוון הזה: "הוא העין שקורין לו בלע"ז בל"ב". וכן דעת רבינו בחיי על התורה (שמות כד, י; שם כה, טו).

ויש שפירטו יותר בכיבור גוון הצבע כגון הרלב"ג שכתב בפירושו לבמדבר טו, לח: "וחוט התכלת... מורה על הגרמים השמימיים שמראיהם אצל החוש כמראה התכלת". ובריקאנטי פרשת נח: "והתבונן במראות הקשת כי הלבן בימין והאודם בשמאל והתכלת באמצע" (נראה דכוונתו "לובן", על מראות הבהירים, דהא אין לבן בקשת), והסגול הרי הוא הגוון הקיצוני ביותר בצבעי הקשת.

ובדברי הפוסקים האחרונים נפוץ הדבר לאין חקר להזכיר בכל מקום שהוזכר תכלת בלשונות הלע"ז של בלוי" והימע"ל בלוי" וכדו'. ואי אפשר לפורטם לרוב רובם.

מדברי המקובלים

ר"א אזולאי בעל "חסד לאברהם" כתב⁷ בשם מהרח"ו וז"ל: "...כי אז אשתני גוונה מתכלת לכרתי, והענין כי היה גוון אזול"ל בלע"ז (כחול), והת"ת או הבינה הם ירוקים אמארייליוס בלע"ז (צהוב) ונעשית היא אז על ידם ורד"י בלע"ז (ירוק), ככרתי כלולה מזה ומזה".

וכן הזכיר הרמ"ק בפרדס רמונים שער י' (פ"ב): "שכאשר בתכלת יתערב הירוק כחלמון ביצה או כמוריקא יתהוה ממנו הירוק כעשב".

⁷ בספרו "אור החמה" על הזוהר תרומה קלט ע"א.

הנה הראת לדעת כי הדבר מוסכם בכלל דברי חכמי ישראל להיות התכלת בגוון בלו"י, וחלילה לומר דכיון שהראשונים לא ידעוהו כתבו דימיונות שוא ותוהו. דוודאי לא הוּו אמרי מידי אם לא שהיה בידם דבר ברור. וכל שכן בדברי הראשונים כהרמב"ם דכתבו פסקיהם אף בהלכתא למשיחא, ודאי לא היו מוציאים הוראה שיש בה תקלה אי לא דברירא להו מילתא במסורת ידועה. (וזו אין צריך לפנים, ולא הוצרכתי לכך אלמלא שמעתי מי שאומר כן.)

4. ראיות מכתבי ההסטוריונים היהודים

תרגום תכלת יקינטון

בכל התרגומים של הקדמונים שחיו בזמן שנהגה תכלת בישראל (יוסף בן מתתיהו ופילון, וכן עקילס שהובא בערוך⁸ ותרגום השבעים) וראו אותה, כולם כאחד תרגמו תכלת יקינטוס, אשר פירושו ייתכן להיות כחול או סגול, אך בשום פנים לא ירוק ולא מעורב בירוק.

ואף כי אחד מן המערערים רצה להטיל פקפוק על סמכותם של תרגומים אלו, אך אינו מן הענין כלל, דאין אנו צריכים כאן דבר שהוא בר סמכא, דהללו לא באו להראותנו כי הפורפור הוא התכלת או מהו צבע התכלת, והם מסיחים לפי תומם וחיו בזמן שראו עדיין תכלת, והבל הוא לומר שכולם סילפו דבריהם ובמקרה כוונו הלשונות. וראה עוד לקמן בפרק "ישוב ראיות טועני הסגול".

תיאורי פילון ויוסיפוס

וכמו כן כתבו כותבי קורות העתים פילון⁹ ויוסף בן מתתיהו¹⁰ שהיה צבעו של תכלת דומה לאוויר (והשווה למה שכתב רמב"ן בפרשת שלח "כי ברחוקם יראו כולם כגוון ההוא", ונמצא שהאוויר הרחוק מן העין נראה בגוון התכלת) ובמקום אחר כתב יוסף בן מתתיהו שהוא מציין לכיפת השמים. וזה מפקיע בין את הסגול

⁸ ערך טיינון וערך איירינון.

⁹ חיי משה, ספר ג, סיפור ב.

¹⁰ תולדות מלחמת היהודים, ספר ה, פרק ה, ד; קדמוניות היהודים, ספר ג, בתיאור מעילו של כהן גדול.

ובין את הירוק. ואמנם גם חז"ל כתבו "דומה לרקיע" ולא היינו צריכים לספרים חיצוניים, אלא שבדברי חז"ל עוד היה אפשר לדחוק ולתלות סוד ורמזים ודמיון רחוק, אך גבי הסופרים שבאו לתאר תיאור פשוט אי אפשר לומר כן.

5. המסורת

מסורת כל הדורות הפשוטה היתה שהתכלת כחול. ואף בזמן הראדזינער, לא שמענו מי שנחלק עליו בזה. ופוק חזי דמחמת דבר זה דחה ה"תפארת ישראל"¹¹ דברי גזעניוס בזהווי החילזון, כיון שרצה לומר מחמת זה שהתכלת הוא סגול, וכתב על זה ה"תפארת ישראל" שהוא נגד קבלתינו שהתכלת הוא בלו"א. וכן הגרי"א הרצוג סבר לדחות מחמת זה את זיהווי הפורפור"א (אילו לא היה אפשר לעשות ממנו כחול).

6. המציאות

עוד יש להוסיף, דאחר שיתברר לנו בריבוי ראיות שהפורפור"א הוא חילזון התכלת, אם כן דוחק לומר שצבע שצובעים בו ללא שינוי ע"י סממנים מיוחדים לא יהיה צבע כשר ולא נזכר בדברי חז"ל בשום מקום. (אף כי לכאורה לפי זה היה לנו להכשיר גם את הסגול שהוא פשוט לצבוע בו אף יותר מן התכלת, אך לגבי הסגול אפשר שחז"ל הפקיעו אותו באמרם "דומה לרקיע" וכו').

6. סיכום

נראה כי כל אשר עינינו לו יראה בבירור כי כל הראיות הולכות אל מקום אחד, להעמיד המסורת והמקובל על בוריו. ונתברר הדבר כי הכחול שלנו הוא הנקרא תכלת בדברי חז"ל והראשונים, וממילא ודאי הצובע בגוון הזה מקיים כל מצוות האמורות בו.

אמנם אין בכל זה הכרע לומר ולפסול כל גוון סגול בציצית, כי אין בידינו ראיה כי בימים קדמונים היה נחשב הסגול לגוון אחר מן הכחול. וכאשר נודע כי

¹¹ ריש שבת, קופת הרוכלים, בגדי קודש.

הוורוד ובורדו, הכתום והחום כולם בכלל אדום הם, כן הדבר הזה, כי אפשר שכל אשר הכחול שולט בו בכלל תכלת ייקרא. אמנם עלה בידינו כי הכחול הממוצע, ודאי ובוודאי הוא קרוי תכלת.

פרק ב': הטענות על שינוי הגוון ותשובותיהם

1. יישוב ראיות טועני הירוק

הראיה מן הירושלמי

הראיה הגדולה והחזקה מכולן מביאים הטוענים כי תכלת הוא ירוק מדברי הירושלמי ברכות פ"א ה"ב, דאיתא שם: "מגיד שהתכלת דומה לים, והים דומה לעשבים, ועשבים דומין לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד, והכסא דומה לספיר, דכתיב 'ואראה והנה על הרקיע אשר על ראש הכרוב כאבן ספיר כמראה דמות כסא' (יחזקאל י, א)".

והנה אם באנו לומר דדברי הירושלמי הולכים על סדר ההדרגה, דהיינו שהתכלת הוא ירוק מעט והים ירוק ממנו והעשבים ירוקים מהם, אם כן לא אתי שפיר סיפא דדברי הירושלמי המסיים ועשבים דומין לרקיע. ועל כרחך דהירושלמי לא נקט כאן בסדר ההדרגה, דהא ודאי ים דומה לרקיע יותר מדימיונו לעשבים. ואם כן אין לנו שום הכרח לומר דתכלת דומה לעשבים יותר מלרקיע וליים.

ועל כרחנו, דדברי הירושלמי לא אתו אלא להזכיר כל מיני דימיונות של ירוקים וכחולים, כפי שמבואר לנו במשנה שתכלת דומה לכרתי (שבפשות הוא ירוק) יותר מללבן, ואהא קיימי דברי הירושלמי והזכיר כל מיני דימיונות במשפחה זו, אך לא דווקא בסדר ההדרגה של ירוקות שלהם. ואדרבה אי נימא דהירושלמי קאי על סדר ההדרגה, משמע דתכלת לא דמי כל כך לעשבים אלא לים. ואמנם הגר"א מחק עשבים מגרסת הירושלמי, ואם גרסתו היא המדויקת, אין תחילה להערה זו כלל (אמנם יש גורסים במדרש תהלים, צ: "תכלת דומה לעשבים ועשבים לאילנות ואילנות לרקיע").

הראיה מן התוספות

עוד העלו המערערים, דעל פי הבנתם מפורש הדבר בתוספות סוכה לא ע"ב (ד"ה הירוק ככרתי), שכאשר דנו בתוספות במהותו של הצבע הקרוי כרתי אם הוא ירוק גרי"ן (ובלשונם ויר"ד), או כחול בלו"י (ובלשונם אירנד"א), בתחילת דבריהם נקטו שכרתי דומה לתכלת כמשמעות המשנה בברכות פ"א מ"ב ותכלת הרי הוא בגוון שמים וים כמבואר בגמ' במנחות מג ע"ב דתכלת דומה לים ולרקיע, אך שוב העלו לצדד מדברי הירושלמי שהזכיר עשבים בין ים לרקיע "מגיד שהתכלת דומה לים והים דומה לעשבים ועשבים דומין לרקיע" שגוון כרתי הוא ירוק.

ומזה הוציאו המחדשים דמשמע ליה לתוספות שגם התכלת עצמו הוא ירוק, ודימיון התכלת לרקיע עובר דרך דימיונו לעשבים קודם, ואם כן יותר הוא ירוק ממה שהוא כחול.

ושיבוש גמור עלה בידם בהבנת דברי התוספות. דהנה דברי התוספות שם לא דנו כלל על גוון התכלת אלא על גוון הכרתי. וראה לשונם שם בסוכה: "**הירוק ככרתי** – משמע שמראהו (- דהיינו מראהו של כרתי) כצבע שקורין ויר"ד בלע"ז, וההיא דברכות משמע קצת שדומה לאירנד"א בלע"ז, דתנן התם פ"ק 'משיכיר בין תכלת לכרתי' משמע דמעט משונין זה מזה, ובמנחות פ' התכלת אמרינן דתכלת דומה לים וים דומה לרקיע, וזהו כעין צבע שקורין אירנד"א בלע"ז (- והיינו דזה ודאי פשיטא ליה שהתכלת עצמו הוא אירנד"א דהיינו בלו"י). אבל בירושלמי משמע **שהוא** (- דהיינו כרתי) צבע ויר"ד כעין עשבים, **דאהיהא דבין תכלת לכרתי** מסיים ליה תכלת דומה לים וים דומה לעשבים ועשבים לרקיע". והנה כל דבריהם אינם נסובים להסביר ענין תכלת אלא ענין כרתי, ומאי דמייתי מדברי הירושלמי לא אייתי אלא משום דהירושלמי הביא מימרא זו "אהיהא דבין תכלת לכרתי" כלשון התוספות. דהיינו שהתוספות הבינו בדברי הירושלמי שמה שמדמה תכלת לעשבים היינו מעין דימיון המשנה שם של תכלת לכרתי, דאם לא כן אין מקומו שם, שאין זה סוגיית ציצית ותכלת כלל. ומזה הוכיחו דכרתי הוא מן הירוקים כגרי"ן, שדימיונו לתכלת הוא כעין הדימיון של תכלת לעשבים.

ולהדיא מוכח כן בתוספות בחולין מז ע"ב (ד"ה אלא) שכתבו שם בפשיטות שהתכלת הוא אינדי"ש בלע"ז (והוא הכחול ע"ש אינדיג'ו) וכן הוא דעת רבינו תם שם. ואדרבה עוד הוסיפו לומר שם דאף הכרתי הוא כחול, ואם כן אפילו לגבי כרתי דחו הראיה מן הירושלמי מאיזה טעם, אך לגבי גוון תכלת לא עלתה על לבם מעולם לדקדק כן.

הדקדוקים בדברי רש"י

ראיה נוספת של מצדדי הירוק הם דברי רש"י בכמה מקומות שבהם הוא מזכיר את ענין התכלת ומזכיר לשון ירוק. משום מה קבעו המערערים שבכל מקום בדברי הראשונים שהוזכר לשון ירוק בכוונה אינה אלא גרי"ן.

ובאמת, בריש פרשת תרומה ובסוף פרשת שלח, וכן בברכות ט ע"ב ביאר רש"י: תכלת – ירוק. ויש לנו לדון מה כיוון רש"י במילה ירוק, האם רצונו בזה דווקא גרי"ן או גם בלר"י ייקרא ירוק בלשונו. והנה מפרשי רש"י פירשו שכוונתו לבלר"א¹², והוא בהכרח ממש דאין כוונתו לירוק גרי"ן, ומיניה וביה בתוך דבריו שם בפירש"י עה"ת בפרשת שלח מוכח כן. דתוך כדי דיבור לדבריו דהתכלת ירוק, מדמהו לעין הרקיע המשחיר לעת ערב, שוודאי לא דמי לגרי"ן. ואם כן על כרחינו דכוונתו שם בלשון 'ירוק' לבלר"י, וכמו שיבואר בהמשך דברינו שגם הוא קרוי ירוק בדברי הראשונים.¹³

ומה שכתב בברכות שהוא דומה לכרתי, גם זה אינו ראיה שכוונתו לגרי"ן, שהרי הרבה מן הראשונים הנ"ל שפירשוהו שהוא בלר"א פירשו כרתי כדעת רש"י שהוא פורי"ש (- חציר), ובגמ' משמע דדמיין להדדי, וכדחזינן דכינויי

¹² משכיל לדוד לר"ד פרדו, ועוד.

¹³ ומש"כ רש"י סוטה יז ע"א: "דתכלת לא דמי לרקיע כל כך אלא דומה לדומה, כמו תכלת דומה למראה הים, ואנן קחזינן דים דומה למראה הרקיע", צריך לומר דכוונתו שאינו דומה לרקיע סתם שהוא באמצע היום, כי בדרך כלל צביעתו בגוון עמוק יותר, ויותר דומה לים שכחלותו חזק יותר מרקיע, והוא דומה לרקיע המשחיר לעת ערב, שהרי שם דימהו לרקיע ובסוטה כתב דלא בעינן לדמותו לרקיע לפי שאינו דומה לרקיע כל כך, וצריך לומר כנ"ל שאין דומה לרקיע הרגיל אלא עמוק כרקיע המשחיר.

שניהם בשם אחד (ירוק), וכידוע שאף הירוק גרי"ן מורכב מהכחול והצהוב, ומכל מקום בוודאי הוא הגוון הקרוב ביותר אל הכחול. ובמקום אחר בברכות (נז ע"ב) כתב רש"י "תכלת – ירוק הוא, ומי שפניו ירוקים חולה הוא", ויְרַקוּת החולים הוא הנקרא בלשוננו צהוב (שהוא הירוק בסתמא כמו שכתבו הראשונים¹⁴) וכי נאמר דתכלת (דדמי לים) הוא צהוב? ! אלא ודאי דכל הירוקים חשיבי כחד ודמיין להדדי. אלא שבדבריהם כינו לירוק ותכלת וצהוב כולם בלשון ירוק.

הראשונים והפוסקים שכינו לגוון בלו"י בכלל ירוק

וכן נתבאר להדיא בתוס' בסוכה שהובא לעיל, שכינו לגוון האינד"י בשם ירוק, ובתוס' הרא"ש בחולין, ובאריכות בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג שהוזכר לעיל: "וכל ג' מראות הללו כולן בכלל ירוק הן. בלויא משיכיר בין תכלת לכרתי וכרתי נקרא ירוק בפ' לולב ירוק ככרתי, ותכלת דומה לים ולרקיע הוא בלויא, וגעלב כשעוה...". וכדאיתא במקומות רבים מאוד.¹⁵

שם כחול בלשון הקודש

והנה לא נמצא בלשון הקודש שם מיוחד לגוון בלו"א כלל (אלא אי נימא דזהו ביאורו של שם תכלת), וגם רש"י אינו מזכיר שם "כחול" אלא על החומר שכוחלים בו העיניים, ואף את המילה 'תכלת' בלשון התורה, אפשר שרש"י מפרשו שאינו שם הגוון אלא שם לצמר צבוע בדם חילזון.

ובכל מקום שהוזכר בגמ' כוחלא כתב רש"י **כעין** כחול או פכחול¹⁶, הרי שבא לדמותו לאותו חומר שכוחלים בו העיניים ולא סבירא ליה שזהו שם הגוון. ואף בלשון התלמוד חולין מז ע"ב כשמזכיר כמה מיני גוונים בריאה, כתבו שם ירוקה

¹⁴ נדה יט ע"ב תוד"ה הירוק והרשב"א הריטב"א והרא"ש שם, ובר"ן שבועות ג ע"א ד"ה ומראית.

¹⁵ עיין רמ"א בהגה יו"ד קפח, א; ש"ך יו"ד לד ס"ק ו; מרדכי נדה תשלה; באגור נדה אלף שסג; וכן עוד בדוכתי טובא.

¹⁶ עיין רש"י קידושין יב ע"א, סוכה נא ע"ב, ב"ב ד ע"א ובנדה יט ע"א שחור ככחול.

ואדומה ואילו לגבי כחול ושחור, כתבו ככוחלא וכדיותא ומשמע שאין זה שם הצבע אלא שם לחומר שמדמים אליו את גוון הריאה. ושם כתב רש"י: "צבע כחול כמראה לזו"ר לא ירוק ולא שחור".

דחייה לדקדוק מרש"י בחולין דכחול אינו בכלל ירוק

והיה מי שרצה לדקדק בלשון רש"י הנ"ל דירוק אינו כולל בו את מיני הכחול. אך זה אינו כמו שיתבאר בהמשך דברינו, ויש לקרוא דברי רש"י במה שאמר שם "צבע כחול" בשו"א תחת הכ"ף, דהיינו החומר שכוחלים בו את העיניים, ולא צבע כחול, והוא כמו שפירש רש"י ביחזקאל כג, מ: "מין צבע ושמו כחול וצובעות בו עיניהם", וכן מוכח ברש"י בנדה יט ע"א (ד"ה דיהה מכן) שכתב שם "שחור ככחול", הרי דכחול הוא שם של חומר הצבע ולא של הגוון.

ומה שכתב רש"י בחולין שם לשון "צבע כחול", פירושו כמו שנקראת המילה 'צבע' בכל מקום בלשון תורה דקאי על חומר שצובעין בו ולא על גוון (שהגוון נקרא עין כמו בבמדבר יא, ז: "ועינו כעין הברדלח", או מְרַאָה כמו ביחזקאל א, כו: "כְּמַרְאֵה אֲבֵן סַפִּיר"), ורש"י עצמו באותו דיבור בהמשך דבריו כתב "כמראה לזו"ר" ולא 'צבע לזו"ר'. וכן משמע בגמ' שם מלשון ככוחלא וכמ"ש לעיל. ומכל מקום חזינן ברש"י שם דגוון הצבע הזה (דהיינו כחול דתכלת, כמ"ש שם "כמראה לזו"ר") הוא בין השחור לירוק, ולכך מכנהו במקום אחר ירוק, ורק שם שבאו לחלק בינו לירוק ואדום ושחור הוזקק ליתן לו דימיון בפני עצמו וכתב דאינו ירוק בתכלית ולא שחור בתכלית. וכשם שכתב שם על כחול שאינו שחור ואילו בנדה כתב "שחור ככחול" (וכמו לשון כוחל שברמב"ם, שהרמב"ם מכנה אף לגוון התכלת בשם שחור). וכעין זה איתא בפסיקתא (כ) גבי תולעת שני שהוא לא אדום ולא ירוק. והכוונה בזה שהוא בין האדום לירוק, והכא נמי בדברי רש"י הכוונה שהוא בין ירוק לשחור.

והאמת יורה דרכו, ואסתייע מילתא, ומצאתי דרש"י עצמו מפרש דבריו בספר האורה¹⁷ שמדבר באותה סוגיא ממש, "ריאה שהוא אדומה כדם או ירוקה, אם

¹⁷ ח"א קג פסק טריפות, ובפרדס הגדול סי' רכו.

דומה לכחול שהוא שחור ולא שחור ממש, כשירה". הרי דמכנה ליה לאותו כחול גם בשם ירוק וגם בשם שחור ולהדיא כמו שנתבאר דמה שכתב בחולין שהוא לא ירוק ולא שחור רוצה לומר דאינו ירוק ממש ואינו שחור ממש אלא בין הירוק לשחור, ומכל מקום עדיין נקרא שמו ירוק. (וכעין זה במאירי חולין שם: "ריאה שהיה מראה שלה ממוצע בין הירוק והשחור, והוא שחרות חלוש הצבע דומה לכחול, כשרה. היה שחור כעין הדיו טרפה". וכבר נתקשה בתבואות שור¹⁸ בפירוש דברי רש"י אלו, וכתב דכוונתו שאינו ירוק גע"ל, ועי"ש דנקט בפירוש דבריו דר"ל שהכחול הזה מעורב מן הירוק ומן השחור. וכן כתבו כל הפוסקים לשון "ירוקה" על הריאה דדמיא לכחולא שהוא כמראה לזו"ר).

הראשונים שכתבו על התכלת בלשון ירוק וכוונתם נתבררה לבלו"י

וכעין לשון רש"י יש במרדכי פרק קמא דברכות רמז יט: "תכלת הוא צבע ירוק דומיא קצת לכרישין", ובמסכת שבועות הל' נדה רמז תשלא כתב להדיא דתכלת הוא בלו"י. הרי דאף שכתב דתכלת ירוק סבירא ליה שהוא בלו"י, אלא שהוא דומה לכרישין, כמבואר במתני' דתכלת דומה לכרתי, והיינו משום שגווניהם של הגרי"ן והבלו"י דומים.

ואף רבינו אברהם אבן עזרא כתב בפירושו לשמות כח, ד: "ואנו נסמוך על רז"ל שאמרו שהוא ירוק", והנה לא מצינו שחז"ל אמרו שהוא גרי"ן ודלא ככל הנך ראשונים דלעיל, אלא ודאי דכוונתו למה שאמרו דומה לים, והרי שנקט הלשון ירוק על התכלת אף דסבירא ליה שהוא גוון בלו"א, ולהדיא כתב כן ראב"ע ב"פירוש הקצר" שהובא לעיל, שהוא דומה למראה הרקיע.

מסקנה בכיבור דעת רש"י

הנה אחר דאשכחן דלשון ירוק בלשונות הראשונים כולל גם את הבלו"י. ואשכחן נמי לרבים מאוד בראשונים שהזכירו שהוא בלו"י וכמראה הרקיע, על כן יש לנו

¹⁸ לח, סוף ס"ק ז.

לומר דאף זו כוונת רש"י כאשר פירשוהו המפרשים, ואין לנו לחדש מחלוקת ולומר דלדעת רש"י הוא ירוק ופליג על כל הנך דלעיל.

וביותר דתימה גדול הוא לומר דכל רבותינו שבאשכנז תלמידי תלמידי שהזכירו בפירוש שהוא בל"י, פליגי על רש"י ולא ראו להזכיר דעתו אפילו ברמז, ואף דיש מינייהו סביב הענין הזה ומכל מקום לא ראו להביא דעת רש"י בענין, הלא דבר הוא.

גדולה מזו בתוספות חולין מז ע"ב (ד"ה אלא) משמע דסבירא להו דרש"י לא פליג על ר"ת שאפילו כרתי עצמו הוא צבע כחול (וצ"ע ממקומות אחרים בדברי רש"י), ומכל מקום הא ודאי חזינן להדיא דסבירא להו דדעת רש"י דתכלת הוא הכחול.

ופוק חזי שכן הוא הפשוט, דהא כל תינוקות של בית רבן למדים כן. ואי סלקא דעתך שפשט דברי רש"י הוא גרי"ן אי אפשר שיתעלמו מדבריו לגמרי. עוד יש להוכיח מרבינו יונה בברכות (ד ע"ב בדפי הרי"ף), דפליג על רש"י בפירוש כרתי דאינו גוון גרי"ן ומקשה עליו דמה ענין תכלת אצל כרתי, ולכך נקט דגם כרתי הוא כחול, ואי איתא דרש"י פליג בגוון התכלת לא היה לו להקשות על גוון הכרתי אלא בגוון התכלת, דהא אי סבירא ליה לרש"י דתכלת הוא גרי"ן או מעורב בגרי"ן אין תחילה לקושייתו כלל. וחזינן לדעתיה דהא דהתכלת הוא בל"י היה אצלו מילתא דפשיטא, ולא אסיק אדעתיה דאיכא מאן דפליג עלה כלל.¹⁹

¹⁹ וצ"ע דבגיטין (לא ע"ב) פירש רש"י "סרבלא דכרתי – צבע תכלת דומה לכרתי", ומה הכריחו לפרש שהוא תכלת, והא להדיא במתני' בברכות דכרתי אינו כתכלת ממש! ובתרגום אסתר מתרגם "כרפס ותכלת" כרתנין ותיכלא, הרי דכרתי הוא גוון בפני עצמו, ואמאי לא אמר צבע כרתי ממש. ושמא כיון דלא אשכחן בש"ס שהיו צובעין בגדיהם בזה סבירא ליה דמסתמא לא איירי אלא בדומה לכרתי ולא בגוון כרתי ממש, או דלא רצה לומר אלא מהו דימיון הגוון הזה ממאי דאשכחן בש"ס. וצ"ע.

2. יישוב ראיות טועני הסגול**הסגול הוא הצבע המלכותי**

ביסוס דעת הטוענים כי התכלת הינו הסגול, ראשיתו מחוץ לכותלי בית המדרש ואף קצת סמך לו מחכמי ישראל. דהנה זה כבר שנים רבות אשר ידוע לחכמי המדע על זהות חילזון התכלת של תורה, שהוא המורקס טרונקולוס, אלא שלא נודעה להם האפשרות להפוך צבעו לגוון כחול כרקיע, ולפיכך היו מחכמי המדע שרצו לחדש כי תכלת של תורה הינו סגול, וכפי שנעשה מדם החילזון ללא תהליך מיוחד שהופכו לכחול (דהיינו ע"י הנחתו בשמש בזמן המסתו).

מדענים אלו העמידו דבריהם על הנוהג המקובל אצל האפיפיורים לצבוע גלימותיהם בסגול, ונקטו שככל הנראה זה היה הצבע החשוב ביניהם וממילא מסתבר שגם בישראל הוא כן.

והנה עיקר סברתם שהעמידו דבריהם על הנוהג המקובל אצל האפיפיורים לצבוע גלימותיהם בסגול, קצת סמך לסברא זו מדברי הרמב"ן בפרשת תצוה גבי בגדי כהונה "לכבוד ולתפארת" (שמות כח, ב), שכתב שם "והתכלת גם היום לא ירים איש את ידו ללבוש חוץ ממלך גוים", הרי שהבין שגוון צבע התכלת הוא מענייני בגדי מלכות.

אך מצד אחר דברי הרמב"ן סותרים עיקר טענתם, דהא הרמב"ן למד שהתכלת הוא בלו"א כמו שהובא לעיל מהרמב"ן בפרשת שלח "כי ברחוקם יראו כולם כגוון ההוא ולפיכך נקרא תכלת", והרי לנו עדות נאמנה מהרמב"ן שמעיד לנו שגם בימיו היה גוון זה משמש כבגד מלכות.

וכן אנו רואים בציורים ישנים שיש בידינו תמונת הקיסר הרומאי קרל הגדול עם בנו לואיס (Louis the Pious), בשנת ד' תקע"ד, בלבוש תכלת.²⁰ וכך המנהג בהרבה מציורי המלכים עד היום הזה לעטרם בגלימות של תכלת בגוון בלו"י.

²⁰ Grandes Chroniques de France, France, Paris (BnF Fran.ais 73, fol. 128v).

ואף אי נימא דהיה הגוון סגול יותר משמש ויותר חשוב מגוון התכלת, הא ודאי מילתא דתמיהא היא לקבוע הדבר אך ורק לפי סברא זו של חשיבותו בעיני העכו"ם, והא להדיא אמרינן בתלמודא דידן (סוטה יז ע"א): "היה ר"מ אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד", וזהו טעמו וחשיבות של גוון זה ולא רק משום היחס הטבעי של האדם וכדומה.

היקינטון

סמך נוסף לתאוריה מחודשת זו של טועני התכלת הסגול, הינה הפרח יקינטון העתיק (טרם ריבויי הרכבותיו) – ששמו מוזכר כצבע היוצא מן הפרפור"א – גם הוא מצוי מאוד בגוון סגול (אף כי באמת מצוי בו גם בגווני הכחול-שמים).

והנה באמת גם כיום הפרח יקינטון יש בו בגווני כחול ובגווני כחול-סגול (במוסף הערוך ערך יקינטון כתב שהוא פרח בגוון תכלת. וראה גם במילון אבן שושן ערך 'יקינטון' שכתב שהוא כחול, וכן במקומות רבים. וראיתי בכמה מקורות²¹ שהפרחים שבצבעים האחרים הם מהמינים המתורבתים של היקינטון המזרחי ותחילתם לפני כחמש מאות שנה, שרק אז הוחל בגידולו ע"י אדם ונקראו יקינטון ע"ש מוצאם, ואפשר שמשום כך מצוי מאד הגוון הסגול). ואמנם מסתבר מאוד שלא היו מחלקים את הסגול-כחול מהכחול כרקיע ולכולם היו מכנים יקינטון. שכו גם בלשונות חז"ל לא ראינו חילוקים בדקויות הגוונים כל כך, ואפשר שבין לסגול ובין לכחול קראו תכלת (אך אם נאמר כן יהיה עלינו לומר ששני הגוונים כשרים, דכולהו נקראו תכלת).

גם אין שום הכרח להניח כי שם יקינטון הוא ע"ש הפרח, ולא להפך שהוא שם הגוון ועל שם הגוון נקרא הפרח. ועל שם גווני הכחול שבו קראוהו גם לגווני הסגול שבו, או שכולם נחשבו בעיניהם לגוון אחד.

גם הוא שם אבן טובה, ואפשר שהיא הספיר שהיא בגוון הזה (עייין ערוך ערך יקינטון). ובמחזור ויטרי סי' רפז מביא מדרש שהמשיל י' הדברות באבנים טובות

²¹ ראה גם "מדריך פרחי הבר בישראל" מאת אבי שמידע ודוד דרום.

וכינהו יקינטייא ולכאורה הוא על שם שהלוחות היו של סנפירינון,²² שהוא הספיר,²³ שעליו נאמר שהוא דומה לתכלת.

דעות הפוסקים שגוון התכלת סגול

החוות יאיר – הנה בין חכמי ישראל מצינו את דעת החוות יאיר שכתב (מקור חיים סי' יח ס"ק ג): "בחידושים כתבתי דם חלזון שבו צובעין תכלת אינו בלו"א רק צבע פורפר שנעשה מדם דג שנקרא הדג פורפר" (ולשון דג כולל גם חילזון, כמו שהאריכו לבאר בקונטרסים העוסקים בענין²⁴).

והנה באמת אין במשמעות לשונו אלא על צבע הדם ולא על גוון צביעתו בצמר, וכדמוכח מלשונו שמדבר בעיקר דבריו על דם החילזון ולא על הצמר, ועל מין החלזון שנעשה הצבע ממנו. ואף כי מן הענין שם משמע דהוי סבירא ליה שכן הוא גם גוון בצביעה, דעת לנבון נקל כי עיקר דבריו על גוון דמו, ולרוב ברירותו בזהות החילזון הנ"ל אפשר שרצה לעקור דברי כל הראשונים ולומר שגם צביעתו היא סגול, נגד המסורת הפשוטה שהתכלת הוא כחול, כיון שעדיין לא נודע לו על אפשרות צביעת הכחול מחילזון זה. אך בוודאי אילו היה נודע לו את הידוע לנו כי אפשר לצבוע בחילזון זה גם כן בגוון התכלת לא היה צריך לעקור דעת הראשונים והמסורה הפשוטה.

הר"י קורקוס – עוד ציינו לדברי מהר"י קורקוס בפירושו להל' כלי המקדש ח, יג, שכתב לפרש דברי הרמב"ם "פתוך שבכוחל" דהתכלת הוא הכחול החשוב שבמינו והוא הכחול המעורב באדום.

והנה כל עיקר דבריו שם לא בא אלא לפרש דברי הרמב"ם, ובוודאי לא בא לחלוק עליו. והא הרמב"ם עצמו כתב שם שהוא כעצם השמים וכרקיע הנראה לעין. ואם כן נצטרך לומר גם לפי דבריו, דאף אחר עירוב האדום הזה, נשאר המראה כעצם השמים וכרקיע הנראה לעין, והוא פלא ותימה. אלא אם נדחוק

²² כמובא בילקוט שמעוני כי תשא שצב.

²³ כמו שכתבו תוס' סוכה נב ע"ב ד"ה אם ברזל, וכן איתא במדרש תהלים פז ומקומות רבים.

²⁴ וראה גם בספר חותם של זהב אות טז.

לפרש בדבריו שרצה לומר שעל ידי תערוכת מעט אדום בכוחל, נעשה מראהו נאה יותר, אך עדיין הוא כגוון שמים. ובאמת בכחול של הפורפור"א יש בו גם תערוכת אדום מועט מאוד שאינו ניכר בגוון הנראה לעין האדם, אך ייתכן שמוסיף משהו למראהו. ומכל מקום אין אנו נזקקים לפירושו, אחר שכבר פירש רבי אברהם בן הרמב"ם, דהפתוך היינו פתוך בלבן²⁵. ולדבריו 'הפתוך' אתא לאפוקי מהנוטה לשחור.

3. יישוב ראיות טועני הטורקיז

כדי ליישב כמה תמיהות וראיות גדולות העומדות מצד אחד להוכיח שהתכלת הוא כחול, ומצד שני ישנם את דברי הירושלמי ורש"י הנ"ל שהוכיחו מהם מצדדי הירוק שהתכלת הוא ירוק גרי"ן, העלו המערערים טענה חדשה להצליב ביניהם ולומר שהגוון הנקרא טורקיז שהוא תערוכת כחול וירוק, זהו תכלת של תורה. והנה לפי מה שדחינו כל ראיות טועני הירוק אזדא לה טענתם לגמרי, ואין לנו סיבה להמציא דבר זה כלל. ורחוק הוא לומר דגוון תכלת שאמרה תורה הוא דווקא גוון המעורב בירוק גרי"ן כלשהו שלא נתפרש שיעור תערוכתו בשום דוכתי, כשאינן לזה שום ראיה לא מדברי חז"ל ולא מדברי הראשונים וכדלעיל. גם אין סברא להגדיר שיש גוון מסוים כל כך שהוא בין שני מראות, שלא מצינו כעין זה בשום מקום שנאמר בו דין בגוון. וגם תימה הוא אם כן איך לא ראו חז"ל ולא אחד מן הראשונים להגדירו בדקדוק. ואם לא ידעוהו היאך נקטו דאפשר למצוה זו לחזור (כאשר יוזכר להלן).

4. יישוב ראיות טועני השחור

לשון "משחירין"

שאל אחד מן המערערים מלשון "שאר המשחירין" שנקט בו הרמב"ם בפרק ב' מהל' ציצית הל' א', וכן שם: "אע"פ שהוא כעין הרקיע, כגון שצבעו באסטיס או בשחור". ורצה להוכיח מזה שהתכלת הוא באמת גוון שחור.

²⁵ המספיק לעובדי ה' שמות כה, ד.

ובטעות יסוד שאלתו, דאין בלשון הקודש גוון הקרוי כחול, כמו שהארכנו בפרק ב' בענין הדקדוקים בדברי רש"י והרמב"ם מכנה לגוונים העמוקים (בין שחור ובין כחול) "משחירין", שעמקות הגוון קרויה שחור כמו שכתב בהמשך שם: "ואם הוסיף עינה והושחרה יותר ממה שהיתה קודם...", וכנהנה רבים. ואיך אפשר שנבוא לומר בדעת הרמב"ם שיהיה מראה התכלת עמוק מאוד אחר שפירש ושנה ופירש שמראהו כעין הרקיע וכפתוך שבכוחל. ועוד שהרמב"ם עצמו מדמה לו את גוון צבע האיסיטיס שאנו יודעים שגוונו הוא כעין גוון תכלת הפורפור"א ממש וכגוון השמים.

דקדוק מהמשנה ברורה

ויש שרצה לטעון²⁶ לסמך מדברי המ"ב סי' ט' ס"ק ט"ז: "ומה ששפת הבגד כעין תכלת בטליתות שלנו בטר עיקר הבגד אזלינן", ומזה הוציא דמדחזינן שבשפת הטלית גוון הפסים המצויירים הוא שחור, הרי שלמד המשנה ברורה כי צבע הבגד הוא שחור.

הנה מלבד שפשוט לכל בר בי רב דחד יומא שאין להוכיח מכהאי גוונא שהוא זכר בעלמא, ואין ענינו אלא כעין המדרש שהובא ברש"י סוף שלח שתכלת דומה לילה, והיינו לפי שכל גוון עמוק מזכיר את עומקו של חושך הלילה. הרי באמת המנהג הקדמון היה לצבוע בפסים כחולים עמוקים מאוד כמו שמצוי היום במנהג בעלזא והובא אף במקור חיים (קיצור הלכות ט, ה): "ויש מדקדקים עושים ד' כנפות צבע בלו"א דומה לרקיע כטעם תכלת".

ונראין קרסים בלולאות ככוכבים ברקיע

עוד דקדוק אפשר לדקדק מהא דאמרינן בגמ' בשבת צט ע"א "ונראין קרסין בלולאות ככוכבים ברקיע". והנה הכוכבים אינם ניכרים ברקיע אלא בשעת שחרותו.

²⁶ הודפס בעלון הלכה ומעשה תשע"ב.

אך באמת הא לא נזכר בגמ' שהיו מסתכלים בו ורואים כמראה הרקיע, דהא אין הלולאות רחבות כיריעות, וודאי אין זה מראה הנראה לעיניים כרקיע. אלא רצונו לומר שמראה הקרסים כמראה כוכבים ומראה הלולאות כרקיע וממילא הוי כוכבים ברקיע, ואין זה אלא זכר בעלמא ולא לנוי מראה רקיע וכוכבים.

פרק ג': להוכיח דכל כחול בכלל תכלת בין עמוק בין דיהה

אחר שנתברר דהתכלת הוא הכחול יש לנו להוסיף ולברר האם יש בזה שום גדר עיכוב בחוזק הגוון, לומר דרק באופן מסוים יהיה קרוי תכלת, או שכל אופן באותו גוון שם אחד לו ותכלת ייקרא ויוצאים בו לכל מצוותיו.

דברי רדב"ז והראיה מן הגמ' והרמב"ם

והנה כבר הוכיח הרדב"ז בשו"ת שלו ח"ה סי' מ"ח מבידיקות הגמ' במנחות מג ע"א דאין לתכלת מידה מדוקדקת. ועוד שמעתי מהרב עמיחי טופורוביץ שליט"א דיש מקום לדקדק דכל מראה שהכחלות ניכר בו כשר. דהא איתא שם דתכלת יש לה בדיקה, ומסתמאת חזינן דבכל תכלת איירינן דיש לה בדיקה. ועל זה כתב הרמב"ם (הל' ציצית ב, ה): "כיצד בודקין אותה עד שיוודע אם נצבעה כהלכתה אם לאו, לוקחין... ושורין התכלת... אם עמדה בעינה ולא כהתה כשרה, ואם כהתה לוקחין... ונותנין את זו התכלת שנשתנית בתוכו... ורואין אותה אם כהתה ממה שהיתה פסולה, ואם הוסיף עינה והושחרה יותר ממה שהיתה קודם... כשרה". הרי לנו דבין כשהושחרה יותר ובין בדהתה, כולהו כשרים.

ומעתה תן דעתך, הרי שהיתה אותה התכלת מתחילתה באותו הגוון הדהוי הזה ועשה בו ככל הסדר הזה של הבדיקות, גם בזה נאמרו דינים הללו. ואם כן נפקא לן דאף דיהא דדיהא דידיה נמי כשר. ותו נוסף בה, דהרי שהיתה התכלת מתחילתה דיהא דדיהא דידיה, ועשה בה ככל הסדר דבדיקות הלזה, הלא בזה נמי נאמרו דיני בדיקת הגמ'. ואם כן אף דיהא דדיהא דידיה נמי תכלת כשר הוא. וחוזר חלילה על זה הדרך. עד שיוודע לך כי כל מראה תכלת בכל חוזק שיהיה הרי הוא כשר, ובלבד שיהיה מראה הכחלות שולט בו.

ראיה מפירוש תוספות בטעמה פסלה

וכן מוכח בתוס' מנחות מב ע"ב (ד"ה משום), דסבירא להו דאפשר לצבוע בין בפעם אחת ובין במאה פעמים זו אחר זו, ובוודאי משתנה בזה חוזק הצבע, דמפרשי "הא דטעמה פסלה", דהיינו שצבע את אותו הצמר שתי פעמים, וסבירא להו דאפילו צבע מאה פעמים לשמה זו על גב זו כשר, ואף דוודאי הצבע נעשה עמוק יותר בכל צביעה וצביעה שמוסיפים עליו. (ואם נפרש דכוונתם שמשתמש ביורה מאה פעמים, נמי יש להוכיח כן. דהא באופן כזה משתנית הצביעה מאוד ונעשה דהוי ביותר, ובכל זאת מכשיר בין את הצביעה הראשונה ובין את הצביעה האחרונה, אף שמשתנה מאוד חוזק הגוון.)

ראיה מדין מראה שני

ואף לפירוש רש"י דמפרש הא ד"טעמה פסלה" באופן אחר, יש להוכיח מהא דאיכא למאן דאמר דמראה שני כשר (מנחות מב ע"א), ומראה שני היינו צבע שכבר נשתמשו בו והוא צבע חלש יותר, דקרינן ליה 'מראה' שני דהיינו שהחילוק ביניהם הוא במראהו של הצבע. וכן כתב הגר"א על הפסוק "אם יהיו חטאיכם כשנים" (ישעיהו א, יח), שכתב בפירושו שם (לגבי תולעת שני) שמראה שני הוא חלש יותר. ואם כן דמכשרינן מראה שני, הרי לנו דבין במראה ראשון שהוא עמוק ובין במראה שני שהוא דהה יותר כשר, ואם כן אין גוון מדויק דווקא להכשר תכלת. ואף מאן דפליג שם במנחות לא פליג אלא במראה שני, אך מראה ראשון באותו גוון, כשר.

דקדוק מהדמיונות שהזכרו בו

ועוד יש לדקדק שאין דרגת כהותו של הכחול מוכרח שיהא כעין הרקיע בדקדוק, מהצד השווה שיש בין ים לרקיע. דבגמ' הוזכר דהתכלת דומה לים וים לרקיע, וברמב"ם הוזכר רק רקיע (וכן יש מן המדרשים שהובא בהם כהרמב"ם שתכלת דומה לרקיע), ועל כרחך דסבירא ליה לרמב"ם שאין זה סותר מה שכתוב בגמ' שהוא דומה לים, והיינו משום דגוון שניהם כחול, ומשתנים רק בדרגת הכהות שבהם. וכמו שכתב רש"י (סוטה יז ע"א): "דתכלת לא דמי לרקיע כל כך אלא

דומה לדומה, כמו תכלת דומה למראה הים ואנן קחזינן דים דומה למראה הרקיע". וכעין זה כתב הריטב"א (חולין פט ע"א): "שאינן תכלת דומה לרקיע ממש, אלא שעל ידי שהתכלת דומה לים קצת והים דומה לרקיע קצת נראה שהתכלת דומה לרקיע" (וכבר ביארנו דלא פליגי על כל הראשונים דסבירא להו שתכלת הוא בלו"א, אלא שהם מדברים על דרגת כהותו ולא על עצם הגוון, שזהו החילוק שבין גוון הים לגוון הרקיע, שבדרך כלל השינוי ביניהם הוא רק בדרגת הכהות. ורש"י עצמו הרי כתב דתכלת הוא כרקיע המשחיר לעת ערב [שהוא בלו"י] וכן דעת הריטב"א [ברכות ט ע"ב] שהוא בלו"י). ונקט הרמב"ם רקיע ולא ים, דבים איכא למיטעי שפעמים הוא ירוק-גרי"ן. ואף דגם ברקיע יש שינוי בגווניו, על זה כתב כרקיע בטוהרו של יום, ואף שמידת כהותו משתנית ממקום למקום, מכל מקום הגוון עצמו אינו משתנה.

סתימת הש"ס והפוסקים

הסברא הפשוטה והברורה לכל שאינו מרחיק עצמו מן האמת, כי רחוק מאוד שנבוא לחדש מדעתנו חומרא חדשה דאתיא לידי קולא לבטל המצוה, ונאמר שהחזוק המדויק מעכב, ולא ראו חז"ל לכתוב כן בשום מקום. [וכיון שחזוק הגוון משתנה לפי יחס הצמר נגד הצבע, ולפי משך זמן שהייתם ביורה, ואף הוא משתנה מחילזון לחילזון, פשוט שאי אפשר לצמצם, ואם כן ודאי היה שכיח גם בזמנם שיהיו כמה דרגות בחזוק הצבע, וכמו שכתב פליניוס. ולא מצינו שהלכו אצל חכם להראות עין הצמר אי כשר לתכלת]. ומכל מקום בין לגבי הגוון ובין לגבי עמקותו, בכל מקום שיש דין גוון מדויק נתנו חז"ל את ההגדרות בו, כאדום של מראות הדמים²⁷, ולובן מראות נגעים²⁸. ואם כן גם בזה היו כותבים הגדרה מדויקת.

²⁷ סוף פרק קמא דנדה.

²⁸ ריש נגעים.

והנה עיקר חילא דהמפקקים ואומרים שאין אנו יודעים הלכות הגוון, מדלא פירשו לנו בפוסקים הדרך נלך בה, ואם כן נגששה כעוורים דרכינו. אך לא שמו על לבם, דאדרבה קלקלתם תקנתם, דמדלא פירשו בזה ולא הוזכר בו שום רמז דין לדקדק בו, איך נבוא אנו אזובי הקיר להמציא דינים חדשים ודקדוקים לא שערום אבותינו, להחמיר עליו בתחילתו כדי שיבוא לידי קולא בסופו, לפטור עצמנו מקיום מצות עשה של תורה.

אלא באמת מדלא נתפרש בש"ס דקדוק הגוון כמו שהאריכו הרבה במקום שהיה להם להאריך, כגון בנדה ונגעים, על כרחנו שאין בזה גוון מדוקדק, וכל שבשם תכלת ייקרא, אשר ענינו כעין גוון השמים והים, ודאי תכלת הוא. ומדברי הראשונים נמי חזינן כנ"ל, שהרי כל אותם הראשונים שכתבו הלכותיו, ודאי לא סבירא להו שאנו נדע לדקדק מדעתנו יותר ממה שנתפרש לנו בו. וגדולה מזו לשון הרמב"ם שכתב שהוא כעצם השמים ושהוא פתוך שבכוחל ופירשו רבי אברהם בנו, שהוא פתוך בלובן, ולא הגדיר כלל כמה יהיה מן הכחול וכמה מהלבן. (וראה בהל' תומאת צרעת א, ד כמה דקדק בדבריו להעמיד הגוון בבירות אף דאין נוהג בזמן הזה). והמהרי"ל שכתב ד"בקל יכול לחזור התכלת" (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' ה') איך עלתה על לבו לומר כן אם יש כאן ספק אמיתי בגוון המדוקדק.

והרי הראשונים שבאו להגדיר את עין הצבע לא אמרו ולא כלום אילו היה דין בהגדרה מדויקת, דהא ים ורקיע גווניהם משתנים ממקום למקום ומשעה לשעה, ואף מראה הנקרא בלו"י יש בו גוונים הרבה.

לא מצינו חבר להלכות דקדוק הגוון

ובשאר מקומות בכל התורה כולה אין דין של גוון מדויק, בכל מקום שצריך צבע מסוים. כגון באדמימות הפרה ולשון של זהורית, וכן במשכן לא מצינו שנאמר גדרי עמקות האודם שבארגמן ותולעת שני ועורות אלים מאדמים. ובנדה שנאמר בו דקדוקים במראה האדום שבו, אינו אלא לגלות איזה מין דם הוא, דהתורה לא אמרה דהגוון האדום הוא המטמא, דנימא דכל שהוא אדום בכללו, אלא דמין דם מסוים הוא המטמא. ובנגעים נמי לא נאמר דקדוק הגוון אלא בלבן (ומילפותא

דקראי), אך לא לגבי הירוק והאדום והשחור שבו. וכן בתפילין אף דיש אומרים דלכתחילה יהיו שחורות כעורב, עיין בביאור הלכה סי' ל"ג ד"ה הרצועות דכל מראה הקרוי שחור כשר, ואפילו מראה בלו"י.

ויש מי שפקפק דשמא יש דין שאינו ידוע לנו בצורת מלאכת הצביעה, או דבעינן גוון מסוים מאוד דלא ידעינן ליה. תימה הוא מהיכא תיתי לחשוש לדבר כזה שלא נזכר בתלמוד בבלי וירושלמי, והא רבינא ורב אשי סוף הוראה ואין מחדשים דבר אחריהם שלא נרמז בש"ס ובברייתות. [כדחזינן דאף כשגדולי העולם חידשו הלכה על פי קבלת גאונים כגון ס' ריבוא לרה"ר, צווחו בה קמאי היאך חידשו דבר שלא נזכר בש"ס]. ואם כן איך נבוא לחשוש שמא יש דין חדש שלא נזכר בש"ס?! ואף אם היתה טענה זו נכונה כלפי דבר כדוגמת מצוות התלויות בארץ שלא נידונו הלכותיהם לגמרי בש"ס (וגם בזה רק לחומרא ולא להקל מקיום מצוות עשה), מכל מקום ודאי לא שייכא במצוה זו שדובר בה הרבה בש"ס, שנחדש לנו פטור מן המצוה, דשמא יש הלכה שלא הוזכרה כלל בשום מקום שיש דין מסוים בצורת הצביעה או שיש דין בגוון מדויק שלא נתברר לנו (אמנם אילו לא ידענו מהו הגוון כלל היה בזה טענה, אך כאן הגוון כבר נודע בראיות ברורות כדלעיל, ובאו להוסיף שיש דין מסוים בחוזק הצבע, שהוא תלוי בכמות הצבע ולא במהותו).

פרק ד': הטענות על חוזק הגוון ותשובותיהם

תשובה לטענה שתכלת הוא כחול עמוק ונוטה לשחור

הנה יש מי שהסיק²⁹ דאף שאי אפשר לומר דתכלת של תורה אינו הכחול, בניגוד להסכמת כלל הראשונים והאחרונים ודלא כהמסורה הפשוטה, אך מכל מקום אפשר לומר דבעינן דווקא כחול הנוטה לשחור. ובזה נסמך על לשונות הרמב"ם הנ"ל שכתב לשון משחירין ושחור גבי גוון התכלת, ואם כן חזינן דלדעת הרמב"ם התכלת ממיני השחורים ואם כן צריך הוא להיות בגוון הנוטה לשחור, והיינו כעמוק שבכחול.

²⁹ קונטרס תכלא דחילזון, הרב אליעזר הול, בני ברק תשע"ב.

אך הוא תימה לטעון כן, כמו שכתבנו לעיל, דהא הרמב"ם פירש דעתו שהתכלת הוא כעצם השמים וכרקיע הנראה לעין, שהם בוודאי בהירים יותר. ואף כי אפשר שאין רצונו בדווקא לגוון זה שיהיה בהיר כל כך ולא בא אלא לעיקר הגוון, אך מכל מקום לא מסתבר שבגוון זה עצמו יהיה פסול ובכל זאת הרמב"ם כתב שהוא גוון התכלת, וסמך על כך שנבין ממקום אחר שנקט לשון משחירין שכוונתו לגוון כחול עמוק שבעמוקים – זה דבר שאי אפשר.

עוד אייתו ראיה מדברי רש"י על התורה בפרשת ציצית, שכתב שם דנקרא שמו תכלת על שם שיכול בכורות, ותכלת דומה לרקיע המשחיר לעת ערב, על שם מכת בכורות שהיתה בלילה.

אך דעת לנכון נקל, דאי אפשר להוכיח מדבר אגדה זה, שלא הוזכר בדברי חז"ל בשום מקום ואינו אלא מדרש אגדה מרבי משה הדרשן, כאילו נודע להם איזה דין בעומק התכלת שאין לו זכר בתלמוד, ונחדש על פי זה גדרים חדשים בעומק הגוון. ופשוט הוא שלא בא לומר בדבר אגדה זה אלא דתכלת לעומת לבן הוא מן הצבעים העמוקים ויותר נוטה לחשיכה, שהלבן הוא סמל לאורה והשחור לחשיכה, והתכלת נוטה לשחור יותר מלבן. והרי התכלת לעומת הלבן כרקיע המשחיר לעומת הרקיע הבהיר. וכמו שהבינו כל קוראי דבריו בטרם עלה נושא התכלת המעשי לדיון, ולא הוצרכו להידחק בטעמים להיפטר מן המצוות.

תשובה לטענה שתכלת הוא הבהיר שבכוחל

והנה כנגד דעות הראשונות יש מן המערערים³⁰ שטענתם הפכית, דתכלת של תורה צריך להיות בהיר מאוד דווקא, כגוון השמים הבהירים, וסמך להם מלשונות הרמב"ם שכתב "וזה היא דמות הרקיע הנראית לעין בטוהרו של יום". ובאמת דקדוק זה אינו דקדוק של תוהו כשאר הטוענים, אך גם בזה יש לדחות ראייתם, דאין כוונת הרמב"ם שם אלא לספר ענין תכלת. ואין לנו דוגמאות ליתן לגוון הזה אלא שמים וים כי אין כמעט בריות בעולם בגוון ההוא. ומעולם לא שמענו על גוון מן הגוונים שהוזכרו בתורה שהשתנה שמם מן העמוק שבו לבהיר

³⁰ קונטרס בין תכלת לארגמן.

שבו, ואם שם תכלת יש לו לבהיר, שם אחד הוא בין לבהיר שבבהירים ובין לעמוק שבעמוקים, כי העומק אינו אלא כפילותו של הבהיר. ומכל מקום ראיה מדברי הרמב"ם אין כאן, ואם משום ספיקא – עיין להלן מה שנכתוב עוד בזה.

תשובה לטענה שאין לידע במדויק חוזק הגוון

עוד שמעתי טוענים כי אף אם יעלה בדינו לברר כי התכלת הוא הכחול, ואף אם נדע אם נטייתו לגוון העמוק שבכחול או לבהיר שבו, מכל מקום אין אנו יכולים לידע הגוון במדויק כיון שאין בדינו מסורת בענין זה. והנה אף כי עיקר טענה זו מסתמכת על סברת הלב, אך עוד סמך להם לדבריהם מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות מנחות פ"ד מ"א: "ואינו נמצא בדינו היום לפי שאין אנו יודעים לצובעו, שאין כל מין תכלת בצמר נקרא תכלת אלא תכלת ידועה שאי אפשר לעשותה היום ועל כן אנו עושים בלבן לברו" (הלשון ע"פ התרגום שבש"ס וילנא). ומשמע שהחילזון ידוע, אלא שאין ידוע הגוון המדויק. וראשית דבר יש לנו לברר האם באמת יש כאן סמך מדברי הרמב"ם. והמעין הישר יראה דהדבר ברור בפירוש דברי הרמב"ם, דכוונתו בדבריו "תכלת ידועה" מכוונת למה שכתב בספרו בהלכות ציצית ב, א: "והתכלת האמורה בציצית צריך שתהיה צביעה צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה, וכל שלא נצבע באותה צביעה פסול לציצית אע"פ שהוא כעין הרקיע, כגון שצבעו באסטיס או בשחור או בשאר המשחירין הרי זה פסול לציצית". דהיינו שלא סגי לן בצביעת כחול בעלמא אלא בעינן צביעת כחול מחומר מסוים, דהיינו מה שנתפרש לנו בדברי חז"ל דבעינן שיהא מן החילזון. ובהמשך דבריו בהלכות ציצית שם הל' ט כתב: "שהלבן מצוי לכל, והתכלת אינו מצויה בכל מקום ולא בכל זמן מפני הצבע שאמרנו". משמע שסיבת העדר מצוות תכלת הוא משום שאין הצבע הזה מצוי, ולא משום שאין יודעים הגוון המדויק. ואם כן זו גם כוונתו במה שכתב בפירוש המשנה "שאי אפשר לעשותה היום", דהיינו משום שאין בדינו את אותה "צביעה ידועה" כלומר את החילזון או את ידיעת דרכי הפקת הצבע ממנו.

ועוד דהיאך אפשר שכוונת הרמב"ם על מניעת המצוה משום אי ידיעת דקדוקי הגוון, והרי הרמב"ם עצמו מנסה לבאר ולפרט מהו הגוון שבו יש לעשותו דהיינו כעין הרקיע בטהרתו (ובהל' כלי המקדש ח, יג כתב שהוא כעצם השמים). ואין בדבריו אפילו רמז לכך שאין אנו יודעים מהו אותו גוון. וכן משמע בלשונו, דהא אם כוונתו משום אי ידיעת הגוון, לא היה לו לומר שהוא תכלת ידועה שאי אפשר לעשותה היום, אלא שאין אנו יודעים לעשותה (כיון דלא ידעינן מה הוא אותו תכלת).

וכן כתב רבי אברהם בן הרמב"ם בהמספיק לעובדי ה'³¹, שמניעת המצוה בדורנו היא משום אי הכרת החילזון (ולא משום שאין יודעים את הגוון המדויק). ותמוה מאוד לומר שנחלק על אביו בזה, ושהרמב"ם סבר שאין אנו יודעים הגוון המדויק והוא סבר דיודעים אותו, ומצד שני נצטרך לומר שבדורו של הרמב"ם הכירו את החילזון, ובדורו של בנו נשתכח.

ומה שמדקדקים המתחכמים אוהבי הדקדוקים את לשונו בפירוש המשנה "תכלת ידועה" והכריחו מזה דכוונתו למין גוון ידוע מגווני התכלת, הוא דקדוק של תוהו, דשפיר שייך הלשון תכלת ידועה לכוונת "צביעה ידועה" כמו שכתב בספרו. אך בלאו הכי אין לדקדק כל כך בלשון, שהוא תרגום מלשון ערבי. והנה הגרי"מ טיקוצ'ינסקי מביא ב"עיר הקודש והמקדש"³² עדות הגרי"א הרצוג שחקר את התרגום המדויק ברמב"ם, ופירושו, כאמור, שלא כל חומר כחול נקרא תכלת אלא חומר ידוע הבא מן החילזון.

ואמנם אפשר דכוונת הרמב"ם לאו דווקא משום שאין יודעים את החילזון אלא משום שאין יודעים איך לעשות ממנו את הצבע במציאות. כיון שלא נתחכמו בדורו כל כך בחכמת הכימיה וגם לא היה בידם האפשרויות לעריכת ניסויים בקלות כהיום. ואף שבפועל אפשר לעשות, וכבר עשו זאת בדורנו אף בסממנים טבעיים, מכל מקום עשיית ניסיונות בזה (כדי ללמוד דרך צביעתו) אינה אפשרית כל כך, כי החומרים הטבעיים חלשים וכל התהליך ארוך מאד.

³¹ הל' ציצית, מהדר' ניסים דנה עמ' 273.

³² ח"ה פרק ה.

ואחר שראינו שאין לנו ממשות ראייה מדברי הרמב"ם, יש לנו לדון בעצם הדבר האם יש לומר שיש חוזק גוון מדויק לתכלת או דכל אשר הוא בגוון הזה בין עמוק ובין דיהא הכול שם תכלת לו. והנה בדבר זה הארכנו לעיל בכמה וכמה ראיות, שאין דין לגוון מדוקדק וכל שהכחול שולט בו בכלל תכלת הוא, וכבר נתברר ונתאמת שאין בטעם זה ממש כדי לקיים את ביטול המצוה.

אחרית דבר

הנה אף אם עדיין יעלה הספק בלבך, דאפשר שמא ואולי עדיין יש איזה גדר עיכוב בדקדוק הגוון שאינו ידוע לנו, הגע עצמך מה הוא הצד הפשוט ומה היא הסברה המוחזקת והישרה המחייבתנו להתנהג על פיה מן הדין. ובזה יצאת ידי חובתך מכל ספיקות וספיקי ספיקות שיעלו המבהילים והמתמיהים על לבך תמיד.

ומכל מקום בין לדברי המעמיקים צבעו, ובין לדברי המחלישים צבעו, אין בזה טענה להיפטר מקיום המצוה למעשה, כי הכול אפשר לעשות מן החילזון, שהרי הגוון משתנה לפי כמות הצבע והצמר, ואפשר לעשותו בין בכחול עמוק מאוד, ובין בכחול כעין הרקיע הבהיר מאוד. (ודלא כמו שכתב בקונטרס אחד, שאי אפשר להגיע בצביעת דם הפורפור"א אלא לכחלות בהירה, והוא מילתא דעבידא לאיגלווי בקל, ואפשר לבררו אצל כל העוסקים במצוה במלאכת הצביעה).

ואין בכל זה ענין לזיהוי החילזון, אלא לברר היאך לעשות בו. ואף אין בהעלאת צדדים אחרים בענין הזה כדי לפטור מקיום המצוה, כיון שאפשר לעשותו דיהא או עמוק הימנו ובכמה גוונים (כטורקזי וסגול). והמסתפק יש לו לברר ענין זה ככל נושא בתורה מדברי חז"ל והראשונים ואף אם דעתו שנחלקו בו ראשונים, יש להכריעו בכללי ההלכה, אך אי אפשר להיפטר מן המצוה לגמרי על ידי אי הכרעת גדריה.

והרוצה לומר כי מראה הרקיע בטהרתו הוא דהה יותר מהכחול הממוצע, יכול לעשות צבע בהיר יותר, אי נימא שהרקיע דיהא שבכחול. אך הא ודאי כל שהוא כעין הרקיע בטוהרו באיזה מקום ובכל זמן שהוא, סגי בהכי. שהרי הרמב"ם אינו

מגדיר מקום וזמן מסוים דווקא, ורקיע הנקי מאבק ועשן כיום צח בימות הגשמים נמי בכלל זה (כלשונו בהל' קידוש החודש יח, ב) ומכל מקום ודאי אין צורך שיהיה בהיר כל כך כרקיע שבמקומנו שהוא מלוכלך ביותר באבק ועשן. אך באמת נראה דאין בזה טענה כלל, כיון שמה שכתבו כמראה הרקיע הוא להסביר שהגוון הוא כחול טהור (ללא ירוק או אדום). ואין בידינו דוגמא אחרת להסביר מהו צבע כחול, אלא רקיע וים (וכמו שכתבנו לעיל דכיון דגבי ים אפשר לטעות בו גם כן למראה גרי"ן, לכך נקטו לשון כעין הרקיע), ולא באו להעיד על מידת החוזק שלו.

הרב אליהו ובר
כולל אדרת אליהו, ירושלים שבין החומות ת"ו

סדר קשירת התכלת

כמעט כל העוסקים במצות התכלת לא נקטו את הראוי לעשות בסדר הקשירה, והנה אף שלכאורה אינו חיוב ולעיכובא, וכמבואר לכאורה בגמ' מנחות לט ע"א "אפילו לא קשר אלא חוליא אחת כשרה", מכל מקום יש בזה עניינים לבאר, ואולי לפי חלק מהראשונים יש דברים שהם לעיכובא גם בעניין הקשירות.

מלבד הנוהגים בסדר קשירות על פי דעות מסוימות, כגון הקושרים כרמב"ם או כראב"ד ושיטת הגר"א ושיטת החינוך, ראיתי עוד הרבה צורות קשירה של אנשים פרטיים וצורתם לפעמים תמוהה ביותר, ויש לבאר הסוגיות בעניין, ואולי יובנו עוד כמה עניינים בזה.

ענף א': לשון מתחיל ומסיים

מתחיל בלבן ומסיים בלבן

הנה לשון הגמ' במנחות לט ע"א: "תנא כשהוא מתחיל מתחיל בלבן – הכנף מין כנף, וכשהוא מסיים מסיים בלבן מעלין – בקודש ולא מורידין". ופירש רש"י שם: "כשהוא מתחיל לכרוך מתחיל בלבן, שמניח שני חוטי ארוכין לעשות מהן הגדיל, ומתחיל לכרוך בלבן, ובאמצע כורך של תכלת, וחוזר ומסיים בלבן. מין כנף, תחילה ואחר כך פתיל תכלת. והאידנא דעבדינן חמשה קשרים היינו דאמרינן שקולה מצות ציצית ככל התורה כולה, הלכך עבדינן שני קשרים מלמעלה ושלושה מלמטה. משום מעלין בקדש ואין מורדין. וכיון דאקדמה קרא למין כנף שמע מינה חשוב הוא, הלכך אי מסיים בתכלת הוה ליה מוריד סוף הציצית מתחילתה". ונראה בביאור הדברים, שעושה כמה חוליות מלבן ואחר כך כמה חוליות מתכלת ומסיים בכמה חוליות של לבן, ומתוך הדברים בהמשך יתבאר ביאור זה ברש"י (ובסוף ענף ד' יהיה ביאור מחודש בדברי רש"י).

בתוס' שם (ד"ה לא יפחות) כתבו שעושה חוליא של לבן ואחריו חוליא של תכלת וחוזר ועושה חוליא של לבן ואחריו של תכלת, ומשמע שם שהבינו בסדר הקשירה שמתחיל בשל לבן ומסיים בשל לבן, היינו שמשלב זה בזה ורק הראשון והאחרון יש קפידא שיהיו של לבן, וסדר זה כבר נמצא בגאונים (תשובות הגאונים שערי תשובה סי' קנט בשם שר שלום): "ובאיזה צד סודרן, כשהוא מתחיל מתחיל בלבן וכשהוא מסיים מסיים בלבן, וכך היה גודל א' קשר התחתון חוליא של לבן ועליה חוליא של תכלת ועליה של לבן וקושר קשר העליון. ואם רצה להוסיף חוליות עד י"ג מוסיף כסדר הזה", ונוסח זה נמצא בעיטור הל' ציצית בשם רב עמרם, ושם משמע שקושר על כל חוליא וחוליא, עיי"ש, ורגילים להביא בשם רב עמרם גאון שלא היו קושרים על כל חוליא וחוליא.

הגר"א בביאורו לזוהר (יהל אור, פר' פינחס) הביא סדר קשירות זה, וביאר על פי זה מאמר בזוהר שם, ונראה שדעתו שבאופן כזה יש לקשור. גם לפי הפשט של ביאורו לשו"ע מערב תכלת עם לבן בקשירה כמו שיתבאר לקמן. אמנם בביאורו לספרא דצניעותא (פרק ה') הביא הביאור כשיטת הרמב"ם, וזו לשונו: "שבע"ה רהיטי"ן. הן שבעה חוטי"ן של לבן שחוט תכלת חופה עליהן, כמ"ש ברמב"ם ד' חוטים של לבן וחוט א' של תכלת שהוא נגד כסוי עי"ן". וכבר האריכו לדון האם שיטתו במניין החוטים כרמב"ם, ואין כאן המקום.

והנה לשון זה של מתחיל ומסיים נמצא במקומות נוספים בתלמוד, ויש לבדוק האם גם שם העניין בדווקא או שלא בדווקא.

מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת

בגמ' ביצה יז ע"א: "תנו רבנן יום טוב שחל להיות בשבת – בית שמאי אומרים: מתפלל שמנה, ואומר של שבת בפני עצמה ושל יום טוב בפני עצמה; ובית הלל אומרים: מתפלל שבע, מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואומר קדושת היום באמצע. רבי אומר: אף חותם בה מקדש השבת ישראל והזמנים". ובדין היוצא מגמ' זו נחלקו הפוסקים (סי' תפ"ז) שבבית יוסף ובדרכי משה כתבו שיש להזכיר

שבת אף ביעלה ויבוא שבתוך ברכת קדושת היום ביו"ט שחל להיות בשבת, וכן העתיק ברמ"א שם בשם תשובת מהרי"ל¹, אבל שם בתשובת מהרי"ל יש חולקין על זה, וכן פסק הב"ח, וכן חלקו על זה רוב האחרונים, עיי"ש. ובט"ז נקט כדברי הרמ"א וכן נראה בדברי הגר"א. ובבית יוסף (סי' ת"צ) הביא שיש מפרשים הסוגיא שמזכיר של שבת בתחילה ולא באמצע, וחוזר ומזכירו בסוף לעצמו שחותם בשל שבת, ובוה לא קיימא לן כן אלא כרבי, שחותם גם בשל יו"ט, ודחה שייתכן שעובר לעניין שבת, לפי ביאור זה, שאומר ישמחו במלכותך או משהו כזה, עיי"ש.

והנראה אם כן, שמה שהוכיחו שם בתשובת מהרי"ל מלשון רש"י, יש לומר שרש"י לשיטתו הולך שגם בסוגיא במנחות הנ"ל סבירא ליה שמתחיל בשל לבן ומסיים בשל לבן הוא דווקא, ולא יעשה לבן באמצע, והחולקים סבירא להו כשיטת התוס' שכשקושר לסירוגין עדיין נקרא מתחיל בשל לבן ומסיים בשל לבן.

והנה המנהג הפשוט בנוסח אשכנז שאין מזכירין שבת ביעלה ויבוא, אבל מזכירין בוידוי של יום הכיפורים שבתוך התפילה. והמעין בסי' תרכ"ג ברמ"א וכן בסי' תפ"ז רואה שהדברים תלויים זה בזה², ואם כן נראה שבאשכנז נקטו שלשון מתחיל ומסיים לאו דווקא, אלא כל הזכרה תהיה בשל שבת ובשל יו"ט ומקדים לכל הזכרה שבת ואח"כ יו"ט.

ובאמת הגר"א בביאורו בהלכות יו"ט סתם כדבר פשוט שיש להזכיר את של שבת בכל מקום שמזכיר של יו"ט, עיי"ש בדבריו בקיצור, ונראה שהוא לשיטתו

¹ עיין תשובת מהרי"ל סי' ג' שנחלקו בעניין זה ודייקו דבריהם מדברי ראשונים לכאן ולכאן, עיי"ש, והביאו לשון הגמ' ביצה ודייקו שם מדברי רש"י שאין מזכירין שבת אלא בתחילה ובסוף.

² והמנהג קצת צ"ע, אלא אם כן יש כאן טעם נוסף, הביאו המ"ב בסי' תפ"ז בשם הלבוש, שבשבת לא שייך 'זכרונו ופקדונו', ואם כן אף שמזכיר של שבת הכוונה בתוך הברכה בכל מקום, מכל מקום בעניין זה לא שייך. אבל האחרונים לא כתבו סברא זו אלא נחלקו על פי הסוגיא בביצה, ואם כן המנהג הוא סתירה בין וידוי יו"ט ליעלה ויבוא בכל יו"ט.

בהל' ציצית, וכמו שביאר ביהל אור פר' פינחס בסדר הקשירה, שמשלב הקשרים לבן ותכלת לבן ותכלת לפי סדר.

ויש עוד פעם לשון כזה, בבבלי ברכות מח ע"ב: "מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע", ושם האריכו המפרשים בפירוש העניין על נחמה בכלל ולא עמדו על עניין קדושת היום. והנה לכאורה לפירוש רש"י אין להזכיר בתוך הזכרת השבת עניין הנחמה, אבל לפי הדעות האחרות יכול להזכיר עניין הנחמה בתוך עניין השבת.³

מתחיל בשל תורה ומסיים בשל תורה

בתוספתא ראש השנה (פרק ב'): "המתחיל מתחיל בשל תורה ומסיים בשל תורה, ואומר של נביאים ושל כתובים באמצע". והיינו לסדר מלכויות זכרונות ושופרות, אמרו בתוספתא שמתחיל בשל תורה ומסיים בשל תורה ואומר זכרונות ושופרות באמצע. ובמשנה (פ"ד מ"ו) הלשון: "מתחיל בתורה ומשלים בנביא. רבי יוסי אומר: אם השלים בתורה יצא". ואמרו על זה בתלמודים, בבלי וירושלמי: "צריך להשלים בתורה", והוא אותו עניין שמתחיל בתורה ומסיים בתורה ואומר ג' פסוקים באמצע. והנה בסידורים שלנו סדר הפסוקים הוא תורה כתובים נביאים ומסיים בפסוק של תורה, אמנם בפיוטים הקדמונים מפיוטו של יוסי בן יוסי⁴ ואחריו פייטנים נוספים⁵ – ככולם הסדר הוא פסוק מתורה פסוק מכתובים ועוד פסוק מנביאים⁶ וחוזר עוד ג' פסוקים כסדר הזה ומסיים בפסוק של תורה, ורואים שנתנו באמצע את פסוקי התורה ולא רק בתחילה ובסוף.

³ לא הארכתי בעניין זה כלל, אבל נראה לי שהקדמונים ראו בלשון הנחה ולשון נחמה דבר אחד על דרך הכתוב "ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו" וגו', ולפי דרכי יש לומר שעל כן בתוך קדושת היום הוזכר עניין הנחה כמה פעמים, ואכמ"ל.

⁴ נמצא במחזורי אשכנז המערבי המודפסים, ועיין במחזור גולדשמיט לראש השנה, ובהרבה כ"י ובספר פיוטי יוסי בן יוסי.

⁵ דבריהם התפרסמו במחקר הפיוטים, ואין כאן עניין להאריך בזה.

⁶ היו שסידרו נביאים ואח"כ כתובים, ולא הארכתי בזה שאינו עניין לכאן.

והנה מצאתי שר' אלעזר הקליר בכל הפיוטים שראיתי ממנו ויש בהם סדר פסוקים, דהיינו בתפילת טל וגשם וגם בסדר פסוקים אחר וידוי של יום הכיפורים ובפיוטים נוספים⁷, שתמיד הסדר אצלו פסוק מתורה, פסוק מכתובים, פסוק מנביאים, ודווקא במוסף לראש השנה מקפיד בסדר שכל פסוקי תורה כאחד ואחר כך פסוקי כתובים ואחר כך פסוקי נביאים ומסיים בפסוק של תורה. ונראה שדווקא שם הקפיד על סדר זה, ואולי הוא סבר שלשון מתחיל בתורה הוא בדווקא, ושלא יזכיר באמצע של תורה, וצ"ע.

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

עוד מצאנו לשון מתחיל ומסיים גם בעניין ההגדה של פסח, שאמרו במשנה בפסחים פ"י מ"ד "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". והנה במנהג שלנו נהגו לומר "עבדים היינו" (כדעת שמואל – פסחים קט"ז ע"ב) ואחר כך "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" (כדעת רב – שם) ו'ארמי אבד אבי', ובסוף ההגדה מביאים את הפסוק שאמר רבא (שם) לומר 'ואותנו הוציא משם'. ותמיד נתפלאתי על צורה זו, דלכאורה היה צריך לומר פסוקו של רבא מיד לאחר "עבדים היינו", ובאמת כן הוא בסידור רס"ג. עוד היה לי קשה שבאמירת "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" השמיטו את הפסוקים שבסוף שקרבנו המקום לעבודתו⁸. ועתה על פי הנ"ל נראה לי אולי לבאר, שבהגדה שלנו המסדר סבירא ליה ש"מתחיל בגנות" היינו כל הגנות תחילה, ורק אחר כך "מסיים בשבח", ועל כן רק לאחר שדרש מ"ארמי אבד אבי" שזה הגנות, וסיים בשבח "ויוציאנו ה' ממצרים", המשך בעניין השבח "ואותנו הוציא משם", ועל כן נתנו בסוף ההגדה, וצ"ע.

⁷ אליצור, 'סדרי פסוקים בפיוטים ובתפילות ישראל', גנוזי קדם ה (תשס"ט), עמ' 9-63.

⁸ במקום אחר ביארתי שהשמיטו כל הזכרת ארץ ישראל מכמה טעמים ואכמ"ל, אבל עתה אולי נמצא ביאור חדש.

סיכום

לכאורה יוצא שלשיטת רש"י והרמב"ם הסדר הוא בדווקא, מתחיל בלבן ומסיים בלבן, והשילוב שמערב לבן בתכלת אין לו מקום⁹. אמנם לשיטת שר שלום גאון, וכן העתיקו בשם רב עמרם גאון וכן הוא בתוספות, הסדר שמשלב לבן בתכלת יש לו מקום מלשון הגמ', וראינו שבעוד מקומות תהיה נפקא מינה בין שני הפירושים, ויש לבדוק אם באמת העניין הוא קבוע ועקבי בכל דברי המפרשים הנ"ל.

ענף ב': שליש גדיל שני שליש ענף ואורך י"ב גודלין

איתא במנחות לט ע"ב: "אמר רב הונא אמר רב ששת אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב: תכלת שכרך רובה כשרה, ואפילו לא כרך בה אלא חוליא אחת כשרה, ונויי תכלת שליש גדיל ושני שליש ענף". מלשון הגמ' משמע שדין עשיית שליש גדיל ושני שליש ענף הוא נוי ואינו חיוב, אמנם בסוגיא של אורך החוטין בככורות לט ע"ב ביאר רבינו תם (תוס' ד"ה כמה) שיש חיוב שאורך החוטין יהיה לפחות י"ב גודלין, וביאר הגמ' של משולשת ארבע דהיינו בגדיל, אבל בענף יש חיוב עוד שמונה, ומשמע שהבין שזה דין בציצית ולא רק נוי (הדברים נמצאים גם בזוהר, רעיא מהימנא, פינחס רכח ע"ב).

גם מרש"י בככורות שם משמע שהבין שהארבע זה בחלק מהחוטין, רק הבין שהארבע זה בענף ורבינו תם ביאר שהארבע זה בגדיל, ועל פי זה כתב הרא"ש בשיטת רש"י דבעינן ו' גודלין ובשיטת רבינו תם דבעינן י"ב גודלין.

⁹ יש שתי דרכים יסודיות בצורת הקשירה: שיטת הרמב"ם שכל החוליות הן מהתכלת ורק כריכה ראשונה מלבן וכן כריכה אחרונה, ובתשובה לחכמי לונגל נתבאר דעתו שכל החוליות עניינן בתכלת ולפי ביאורו בסוגיא; אבל שאר הראשונים ורש"י בכללם סבירא להו שכיון שדין החוליות נלמד מ'גדלים' שבהם גם הלבן וגם התכלת שווין, אם כן לשיטתם מובנת קושיית הראב"ד מה חשיבות לתכלת יותר מהלבן, ועל כן לשיטת רש"י על כרחך סדר הקשירה כמו שביארתי בדבריו, שעושה כמה חוליות מלבן ואחר כך כמה מתכלת ומסיים בשל לבן.

ולכאורה יש לתמוה על כל זה. דכיון שהשליש והשני שלישי אינו חיוב, הרי כשר ודאי לר"ת אם הגדיל הוא ארבע והענף הוא יוצא קצת, או להיפך לרש"י ענף ארבע גם אם כרך רק חוליא אחת, ומניין להם חשבון ו' וי"ב גודלין? ולכאורה היה צריך להיות דלר"ת רק אם אין ד' גודלין בחוליות הוא פסול, ולרש"י רק אם אין ד' גודלין בענף פסול, וגם אם נימא שאינו פסול, אפשר לומר שהוא דיעבד. אבל מי חייב לעשות שיעור זה של י"ב גודלין לעיכובא או ו' גודלין לעיכובא, אי לא נימא דסבירא להו להני ראשונים שדין "שליש גדיל שני שלישי ענף" הוא חיוב גמור ולעיכובא?

במשנה ברורה סי' י"א ס"ק כ' כתב שאם אין י"ב גודלין "קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה", וכתב שהדין לעשות י"ב גודלין הוא מדרבנן. ועיי"ש בביאור הלכה שנשאר בצ"ע על דין זה. ומכל מקום לכאורה לפי זה אם אין שלישי גדיל ושני שלישי ענף זה יהיה לעיכובא מדרבנן, וצ"ע על כל זה. ובאמת לשון רש"י ד"ה נוי תכלת "עיקר מצות ציצית שלישי גדיל ושני שלישי ענף", אבל הרי להדיא בגמ' שאם לא כרך אלא חוליא אחת כשרה.

ולשיטת רבינו תם יש להקשות מדברי הגמ' שאם לא כרך אלא חוליא אחת כשירה, והרי לא יהיה לו ד' גודלין בגדיל! והנה מצינו בראשונים בצורת הקשירה שיטה שנראית מחודשת אבל נראה שהיא השיטה הזו, בתוס' מנחות לט ע"א (ד"ה לא יפחות) כתבו בשם ר"ת (וכן הובא בשמו גם במחזור ויטרי ובמנהיג ובעוד ספרי מנהגים): "וכן נוהג רבינו תם לעשות אותן ה' קשרים, ב' בסמוך לטלית וג' סמוך לפתיל, משום מעלין בקדש ולא מורדין, כדאמרינן שמסיים בלבן. ועל כל קשר שני קשרים כדי שיהא קשר של קיימא". ולכאורה אם קושר וכופל מהו הכוונה שקושר על כל קשר שני קשרים, אבל באמת תוס' לא סיימו דבריהם, וברא"ש ובמרדכי בהלכות קטנות (סי' טו; רמז תתקמ) סיימו כך שקושר שני קשרים וביניהם חוליא אחת ובסוף ג' קשרים וביניהם שתי חוליות ובאמצע כורך הרבה לפי הצורך לשליש גדיל, ובאופן כזה מובן מהו שקושר על כל חוליא וחוליא שני קשרים, וגם הראב"ד הביא כעין זה בשם רבי נטרונאי (לקמן אבאר כולו) שעושה חוליא בתחילה ושתי חוליות בסוף ובאמצע כורך בלא דקדוק, עיי"ש.

ולפי זה אפשר לבאר כי דברי הגמ' "אפילו לא כרך בה אלא חוליא אחת" היינו אותה חוליא הארוכה, שהיא ד' גודלין לשיטת רבינו תם ששיעור זה הוא לעיכובא בגדיל. ולהיפך לשיטת רש"י, "תכלת שכרך רובה כשרה" ובלבד שישאר שיעור ד' גודלין בענף. ואף לר"ת לא מצינו שיש חיוב ח' גודלין בענף ודברי המ"ב בשם פמ"ג צ"ע, וכמ"ש בביאור הלכה.¹⁰

ענף ג': חמשה קשרים

בבראשית רבה פר' לך לך נמצא עניין של חמשה קשרים וכן הוא בתנחומא קרח, וכן איתא בתרגום ירושלמי (המיוחס ליונתן): "ויתלוך בחמשת קיטרין", והובא עניין זה ברש"י עה"ת וכן הביא רש"י הנ"ל סדר של חמשה קשרים שקושר שני קשרים סמוך לטלית ועוד ג' קשרים אחר החוליות, וכן כתבו התוס' בשם רבינו תם סדר זה של קשרים. ויש מהגאונים שכתבו בהיפך: ג' קשרים סמוך לבגד וב' קשרים אחר החוליות (הלכות קצובות הל' ציצית ועשייתו, ועוד). אמנם הרמב"ם לא העתיק עניין חמשה קשרים כלל.

ובתוס' תמהו מהו המקור לחמשה קשרים, וחידשו דהא דאמרו בגמ' קושר על כל חוליא, היינו של לבן ושל תכלת, וקושר אחר כך, ובפוחת יהיה ה' קשרים. ומשמע בדברי התוס' שהמוסיף ל"ג חוליות יהיה לו יותר מה' קשרים (לשון התוס' הובא לעיל בענף א'), ואין בעיה להוסיף על הקשרים, והדבר ידוע מה

¹⁰ וייתכן להוכיח כשיטת ר"ת מאגדת רבב"ח [בבא בתרא עג ע"ב-עד ע"א]: "אמר לי תא אחוי לך מתי מדבר. אזלי חזיתניהו, ודמו כמאן דמיבסמי וגנו אפרקיד והוה זקיפא ברכיה דחד מינייהו, ועייל טייעא תותי ברכיה כי רכיב גמלא וזקיפא רומחיה ולא נגע ביה. פסקי חדא קנא דתכלתא דחד מינייהו ולא הוה מסתגי לן. אמר לי דלמא שקלת מידי מינייהו אהדריה, דגמירי דמאן דשקיל מידי מינייהו לא מסתגי ליה. אזלי אהדרתיה והדר מסתגי לן. כי אתאי לקמיה דרבנן אמרו לי כל אבא חמרא וכל בר בר חנה סיכסא, למאי הלכתא עבדת הכי? למידע אי כבית שמאי אי כבית הלל? איבעי לך למימני חוטיך ולמימני חוליות". וחזינן שע"י מניין החוליות אפשר לידע אם הלכה כב"ש או כב"ה. והיכן מצינו מחלוקת ב"ש וב"ה בחוליות, אלא בדין משולשת, וחזינן כשיטת ר"ת.

שכתב הרא"ש בראש השנה [פרק ד' סימן ג'] שעל מניין המכוון יכול להוסיף עיי"ש, והעתיק דברים אלו הרמ"א (או"ח סי' רס"ג סע' א) עיי"ש, וכן פסק הגר"א בנוסח קידוש של ליל שבת (עיי' בדבריו או"ח סי' רע"א סע' י').

אמנם הגר"א ביהל אור (על הזוהר בפר' פנחס; רכז ע"א): "ואמר ח"י קשרים וכו' מכאן דאף ב"ג חוליי' רק ה' קשרים, והוא בד' חוליי' קשר א' וזאת קשר האחרון, והוא שמא די"ב בחוליי' ג"פ ד' בחיות ושבטים ותקופות וכיוצא, וכן בכל קשר בכריכות, וז"ש והפוחת ב' חוליות לכל קשר לבן ותכלת. ומ"ש וצריך לקשור על וכו' היינו בפוחת, אבל צריך לעשות לכתחילה כהמוסיף, כמ"ש כאן, וקאי אחוליות ולא אכריכות כפירוש ראשון שבתוס". ואם כן הוא הבין בסוגיא שאין להוסיף קשר על כל שתי חוליות אלא קושר ה' קשרים כדין הפוחת, ואף כשמוסיף חוליות לא יוסיף קשרים.

ושיטת החינוך מבוארת בדבריו (מצוה שפו): "וקושרן בחמשה מקומות קשר כפול, ובין קשר וקשר עושה שלש חוליות ובאמצעות הקשר האחרון עושה ארבע חוליות, שנמצאו בין כולן י"ג חוליות. ועושה החוטין ארוכים בכדי שיספיקו שיהיה בהן שני חלקים ענף, כלומר בלא קשרים וחוליות, מלבד הקשרים והחוליות, זהו עיקר מצותו לכתחילה". ואינני יודע לבאר סברתו בחלוקת החוליות אלא אם כן בביאור הסוגיא למד כמ"ש הגר"א ביהל אור, רק בחלוקת החוליות בתוך הקשרים סבירא ליה דלכתחילה יש לעשות באופן שבין קשר לקשר יהיה מעלין בקודש.

ענף ד': גדר חוליא

בגמ' מנחות לט ע"א איתא: "וכמה שיעור חוליא? תניא רבי אומר כדי שיכרוך וישנה וישלש. תאנא הפוחת לא יפחות משבע והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה; הפוחת לא יפחות משבע כנגד שבעה רקיעים, והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה כנגד שבעה רקיעין וששה אורין שביניהם. תנא כשהוא מתחיל מתחיל בלבן – הכנף מין כנף, וכשהוא מסיים מסיים בלבן – מעלין בקודש ולא מורדין".

השיטה היותר נפוצה בראשונים בביאור הסוגיא היא ששיעור החוליא הוא כדי שיכרוך וישנה וישלש, ואחר כך עוסקת הסוגיא בסדר החוליות שלא יפחות מז' חוליות ויתחיל בלבן ויסיים בלבן. אבל שיטת רב נטרונאי גאון (הודפס בתשובותיו או"ח סי' ד'; וכן העתיק הראב"ד בהשגות הל' ציצית פ"א ה"ז) להלכה בסדר הזה ששיעור חוליא הוא כדי שיכרוך וישנה וישלש, וכשאוהז בלבן ובתכלת וכורך ושונה ומשלש – הרי ו' כריכות, ומוסיף עוד כריכה מהלבן כדי לסיים בלבן – הרי שבע. ושכרוצה להוסיף, מוסיף עוד ג' פעמים בלבן ובתכלת ויוצא לו י"ג כריכות. והכול בשיעור חוליא. ולדבריו אין מניין לחוליות מדינא, אלא כיון שיש לעשות ה' קשרים יעשה קשר ועליו חוליא כסדר הזה וקשר, ויכרוך בלא מניין (משמע שכורך בלי דקדוק יותר מי"ג כריכות, וצ"ע לפי דעתו דבעינן לא להוסיף על י"ג, ואולי כשכורך בשביל שיהיה שליש גדיל אין חסרון, וצ"ע) ויעשה קשר ועוד חוליא וקשר וחוליא וקשר.

בגמ' משמע שיש צד שאין צריך לקשור על כל חוליא וחוליא, וקשה אם כן איך מפריד בין חוליא לחוליא. ואם נאמר שהתחובה שיש מנהגים שעושים על כ לג' כריכות אין לה דין של קשר, אפשר לומר שתחובה זו היא בין חוליא לחוליא, אבל אם נאמר שזה נקרא קשירה יש לומר שע"י שתוחב החוט הכורך בתוך החוטין זה מפריד בין החוליות, וכן כתב בלקט יושר (הל' ציצית עמ' 9 עניין ג')¹¹.

והנה אם כל חוליא היא ג' כריכות יש לעיין במי שעשה ד' כריכות מה ייקרא זה, וכן מי שעשה ו' כריכות האם נקרא שתי חוליות? ולא מצינו מפורש עד כמה שיעור חוליא לשיטת הראשונים הנ"ל, אמנם לרב נטרונאי גאון והראב"ד מפורש כמה שיעור החוליא וכל דינו.

¹¹ ואיתא בכמה ראשונים להפריד שיעור אצבע בין חוליא לחוליא (ראב"ן הל' ציצית ולקט יושר הנ"ל ועוד), ובמשנה בבכורות פ"ו מ"ה אמרין שבשר בין חוליא לחוליא מלא אצבע הוא מום בבהמה ויל"ע אם יש קשר בין הדברים.

ובנימוקי יוסף (הל' ציצית) כתב שכל חוליא הוא ז' כריכות ומדאורייתא לא יפחות משלוש, ולא ביאר איך עושה החוליות – האם כראב"ד או שעושה מלבן בפני עצמו ומתכלת בפני עצמו.

והנה כשיטת הראב"ד מצינו בתוס' במנחות בפירוש שני, שדין ז' כריכות היינו בין קשר לקשר שלא יפחות מז' כריכות. ואי מיירי לא בחוליות, אם כן אפשר לעשות או ג' חוליות שהן ט' כריכות או ד' חוליות שהן י"ב כריכות, אבל אי אפשר לעשות שבע או שלש עשרה, ועל כרחך גם מתחיל ומסיים בלבן הוא בכריכות ולא בחוליות.

ואולי על פי פירוש הראב"ד אפשר לבאר שיטה כזו בפירוש רש"י, שדעת רש"י שכל חוליא וחוליא מתחיל בלבן ומסיים בלבן, היינו שכורך לבן וחוזר וכורך תכלת וחוזר וכורך לבן, וכן עושה כל חוליא וחוליא, ומניין ז' וי"ג הוא במספר החוליות, וצ"ע.

והנה, ברמב"ם הל' ציצית פ"א ה"ט כתב שאם אין לו תכלת אין להקפיד על עניין החוליות, וכן כתב הרא"ש בהל' ציצית שלו סי' ט"ו, וכן פסק הטור בסי' י"א. והביא הרא"ש שם שהמנהג לעשות שיעור אצבע בין קשר לקשר, והטעם כיון שיש ה' קשרים וד' אווירים ובעינן גדיל ד' גודלים יעשה גודל בין קשר לקשר. והנה בבית יוסף הביא שהמנהג לקשור ז' ט' י"א י"ג, וכתב שהטעם דסבירא להו שהפוחת לא יפחות משבע קאי אכריכות, ועל כן עשו באופן שכורך שבע ומעלה בקודש עד שהוא עושה י"ג. ונראה לי בביאור המנהג, דהנה כשצריך להתחיל בלבן ולסיים בלבן יש לו לכרוך או ז' או ט' או י"א או י"ג, ואי אפשר לכרוך באופן אחר, ועל כן נהגו בסדר הזה. ואם כן, לפי המנהג המקובל צורת הקשירה הראויה היא כשיטת הראב"ד, ולעשות כמו שכתב השו"ע.

ובדברי האר"י בשער הכוונות נראה שהיה לו דרך אחרת בעניין זה, דסבירא ליה שחלוקת החוליות נעשית באופן אחר. שכן כתב על סדר הקשירה בזו הלשון (שער הכוונות דרושי ציצית דרוש ו'): "ואמנם הגדיל יעשהו חוליות חוליות כל חוליא מג' כריכות. ובתחילת יקשור שני קשרים סמוך לכנף, ויכרוך ז' כריכות ויקשור ב' קשרים אחרים, ויכרוך ח' כריכות ויקשור ב' קשרים אחרים, ויכרוך י"א

כריכות אח"כ יקשור ב' קשרים אחרים, ויכרוך י"ג כריכות ויקשור ב' קשרים אחרים. והרי הם ט"ל כריכות". ונוהגים הרבה מקובלים לעשות באופן כזה חוליא של ג' ועוד חוליא של ג' ועוד כריכה אחת וקושר, ואח"כ ב' כריכות להשלים החוליא, וחוליא וחוליא – הרי ז' ח', וכורך ג' ג' ב' וקושר, וכורך אחד להשלים החוליא, ועוד ד' חוליות וקושר – הרי ל"ט כריכות, ובסך הכול י"ג חוליות של ג' כריכות. צורת קשירה זו קצת תמוהה לאור המשמעות הפשוטה בדברי כל הראשונים, שקשר לעולם מפסיק בין חוליא לחוליא.

הרב אליעזר צבי רייכמן בני ברק

בענין הקדמת לבן לתכלת

במנחות לח ע"א:

מתני': התכלת אינה מעכת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת...

גמ': לימא מתני' דלא כרבי, דתניא וראיתם אותו מלמד שמעכבין זה את זה... אמר רב יהודה אמר רב אפילו תימא רבי, לא נצרכה (- מה שאמרו הלבן אינו מעכב את התכלת) אלא להקדים [י"ג: לקדם], דתניא מצווה להקדים לבן לתכלת, ואם הקדים תכלת ללבן יצא אלא שחיסר מצווה. מאי חיסר מצווה, אילימא חיסר מצווה דלבן וקיים מצווה דתכלת לרבי עכו"בי מעכבי אהדדי. ארב יהודה אמר רב שחיסר מצווה (- רש"י: מצוות הקדמה) ועשה מצווה (- מצוות ציצית בלבן ובתכלת).

להקדים חוטים או כריכות

עיין בפירוש רש"י ז"ל, שמבואר בדבריו שכוונת הברייתא שצריך להקדים לתחוב בכנף את הלבן ואחר כך יתחוב את התכלת. וכן מוכח בתוס' ד"ה ואם הקדים, וזו לשונו: "תימה כיון דמקרא הוא דדרשינן דלבן ברישא נימא דמעכב... ויש לומר דלית לן למימר דאסדר לבד יקפיד הכתוב לעכב כמו גבי חליצה..." – משמע שאין מדובר כאן על הקדמה שניכרת בצורת הציצית. וכן מבואר בתוס' דף לח ע"ב ד"ה מידי: "וכיון דכתיב הכנף מין כנף הוי כאילו כתב בהדיא תן שני חוטי לבן תחילה ואח"כ פתיל תכלת".

אבל הרי"ף ז"ל והרמב"ם ז"ל וראשונים נוספים לא הביאו בהלכות תכלת את הגמ' שמצווה להקדים לבן לתכלת (וברמב"ם לא זו בלבד שהושמט ענין זה אלא גם כתב בפ"א ה"ו "ומכניס שם ארבעה חוטי...") והביאו רק את הגמ' (לט ע"א) שמתחיל בשל לבן ומסיים בשל לבן, והיינו משום שלמדו כדברי תוס' חיצונית

ותוס' אחרות שהובאו בשיטה מקובצת על הדף, וזו לשונם: "מצוה להקדים לבן לתכלת. פירש הקונטרס לתחוב הלבן בכנף תחילה, ולא נהירא, דבהא מאי חביבותא דמצוה איכא. ויש לומר דמצוה להקדים חוליות (בש"מ מכת"י: חוליא) של לבן לחוליא של תכלת, כדאמרינן לקמן מתחיל בשל לבן ומסיים בשל לבן. [תוס' חיצוניות]. ובתוס' אחרות כתבו: מצוה להקדים. פרש"י מתני' דקתני אין מעכבין זה לזה להקדים המאוחר. מתוך פירושו משמע דמיירי לענין תחיבת החוטין בכנף דמצוה להקדים לבן ואם הקדים תכלת ללבן לא מעכב, ולא נהירא, דמאי שייך לומר הקדמה בדבר שאינו ניכר, שהרי אחר שנתחבו שניהם אין ניכר מי הקדים לתחיבות. לכך נראה לפרש דמיירי בכריכות החוטין, דמצוה להקדים חוליא של לבן תחלה, כדאמר לקמן מתחיל בשל לבן ומסיים בשל לבן, וקאמר שאם הקדים חוליא של תכלת לשל לבן אין מעכב, והכי פירושא דמתני': הלבן שראוי להקדים תחילה, אינו מעכב התכלת אם הקדימו תחילה ללבן".

דין בתכלת או בלבן

יש לחקור ביסוד דין הקדמת הלבן לתכלת (לפי שני הפירושים הנ"ל) – האם הוא דין קדימה, דהיינו שהדין הוא על הלבן שיהיה קודם לתכלת, או שהוא דין על התכלת לאחר ולתת אותה אחרי הלבן, משום שנאמר: "על ציצית הכנף פתיל תכלת", ללמד שצריך לתת את התכלת על הלבן; וכמו שלומדים לגבי עשיית הגדיל שצריך לכוון את התכלת על חוטי הלבן, כך גם לגבי ההקדמה צריך שהתכלת תהיה על הלבן. ושמה זהו דין בשניהם, שהלבן יהיה מוקדם והתכלת תהיה מאוחרת (ולהסוברים שמדובר על הקדמת הכריכות ניתן גם להגדיר באופן זה שזהו דין בצורת הגדיל שהלבן צריך להיות ראשון והתכלת שני).

והנה מדברי הגמ' היה נראה להוכיח שזהו דין בלבן שיהא קודם לתכלת, שהרי הגמ' אמרה "אילימא חיסר מצוה דלבן וקיים מצוה דתכלת..." – הרי לנו שבהוה אמינא שזהו לעיכובא היינו פוסלים את הלבן מפני שלא ניתן בראשונה ולא היינו פוסלים את התכלת על שנתנה מאוחרת. וכן משמע בתוס' חיצוניות שבשטמ"ק הנ"ל שהקשה "מאי חביבותא דמצוה איכא" – משמע שזהו דין בלבן שיהא מוקדם מפני שהוא חביב, וכמו שמצאנו לענין הקדמת הכריכות בפירוש

רש"י ז"ל דף לט ע"א ד"ה מין כנף שמתחיל בלבן משום דחשיב הוא, וכן בתוס' לח ע"א ד"ה התכלת שכתבו "דקדיש טפי כדאמרינן בגמ' דמתחיל בלבן", כן יש לומר גם לענין הקדמת התחיבה בכנף לפירוש רש"י ז"ל ולהתוס' שהדין הוא להקדים את הלבן משום חשיבותו של הלבן.

אך בתוס' (לח ע"ב ד"ה אילימא) הקשו על זה: "תימה דאיפכא הוה ליה למימר, דמצות לבן עבד אבל מצות תכלת הנעשית שלא כהלכה חיסר. ויש לומר דמשום מתני' נקט הכי, הלבן אינו מעכב את התכלת, פירוש אינו מעכב כלל התכלת שקידם". ומשמע מקושיית התוס' שהדין הוא על התכלת שיהיה שני ללבן, ולכן הקשו דהוה ליה למימר שקיים מצות לבן וחיסר מצות תכלת. אך אפשר לומר שהתוס' נקטו בקושייתם שהדין הוא על שניהם, וקושייתם היא מדוע נקטה הגמ' שחיסר מצות לבן וקיים מצות תכלת, והלא אפשר לומר גם להיפך, ומה שהתוס' הדגישו בדבריהם את הסברא שצריך לפסול את התכלת בלשון "אבל מצות תכלת הנעשית שלא כהלכה חיסר", יש ליישב שכוונתם לפרש למה יש אפשרות לומר לאידך גיסא שהבעיה היא בתכלת, ולפי תירוצם הבעיה היא בלבן ולא בתכלת וכמו שהוכיחו בתוס' מלשון המשנה. ויש גם מקום לומר שבתירוצם נקטו שזהו דין בשניהם, ומה שהגמ' העדיפה לנקוט שחיסר את הלבן זהו משום לשון המשנה שבכל המשניות הסמוכות, שאמרו אינו מעכב והכוונה שמה שחיסר אינו מעכב את מה שלא חיסר. אבל כמה אחרונים ובתוכם החזו"א ז"ל למדו שהתוס' נוקטים שהדין הוא בתכלת ולא בלבן, ותירוצם הוא שנקטה הגמ' להיפך מן הראוי בשביל לנסות ליישב את לשון המשנה, ובלאו הכי הדברים דחויים כמו שדחתה הגמ'.

ובחידושי הגרי"ז (דף ל"ח) ז"ל ביאר שקושיית התוס' היא לפי פירושים שהקדמה היא בתחיבה בכנף, ולכן נקטו שהפסול הוא בתכלת, מה שאין כן לפי הרמב"ם והפוסקים שפירשו שזהו דין בהקדמת הכריכות, וזו לשונו: "ונראה דכל הקושיא רק לשיטת תוס' ורש"י דדין להקדים הוא דין בסדר העשייה... ולכן הקשו דהרי השינוי היה בהתכלת דהקדימה ללבן. אכן ברמב"ם... צריך שיהא סמוך לבגד מינה, וזה דין בהכריכה דצריך לכוון תחילה חוט של לבן משום דמדין הכנף צריך שיהא סמוך לבגד מין כנף... אבל בתכלת ליכא כלל דין

בהכריכה היכן שתהיה, ומשום הכי שפיר קאמר דקיים מצות תכלת וחסר מצות לבן משום דלא הוי סמוך להכנף".

למדנו מהגרי"ז, שאם ההקדמה היא לענין התחיבות בכנף אז הסברה היא לומר כהוה אמינא של התוס' שהפסיד את מצות התכלת. אבל העמק ברכה הקשה על התוס' שאינו מבין דבריהם בקושייתם, וזו לשונו: "והקשו התוס'... לענ"ד איני מבין דבריהם. דאדרבה הרי בתכלת אין שום דין שצריך להיות מאוחר, רק עיקר הדין הוא בלבן שצריך להקדימו דהכנף מין כנף כתיב ברישא". נמצאנו למדים מדברי העמק ברכה, שנקט שזה דין בלבן שיהיה מוקדם בין לפירוש הרמב"ם והפוסקים ובין לפירוש רש"י. ויש מקום להעיר על תמיהתו של העמק ברכה, שהרי מצאנו בדבריו שם בדיבור הקודם שכתב: "דזה נפקא לן מקרא דונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, דהתכלת יהא כרוך על ציצית הכנף". ואם כן יש מקום לומר גם לענין דין ההקדמה שזה דין בתכלת שנלמד מאותו פסק ד'ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת".

הוויכוח על פירוש רש"י ז"ל

בתוס' אחרות שבשיטה מקובצת שהובא לעיל הקשו על פירוש רש"י ז"ל "דמאי שייך לומר הקדמה בדבר שאינו ניכר". וצריך לברר קושייתם, דמהיכי תיתי להצריך שההקדמה תהיה ניכרת, נימא שהוא רק דין בעשיית הציציות להקדים הלבן לתכלת; ואם יש כלל כזה שצריך שתהא ההקדמה ניכרת – מהי סברת רש"י החולק על זה.

והנה רש"י סובר שבעיני תליית החוטין לשמה ומעכב הוא. כן הוא ברש"י בסוכה, מביאו הבית יוסף סי' י"ד, וכן שיטת הרא"ש. אולם הרמב"ם סבר דתלייה עצמה ואפילו הקשרים לא בעינין לשמה, והביאור הלכה סי' י"ד ד"ה לא יברך דייק מהבית יוסף שאפילו רק התלייה בלא הקשרים בעינין לשמה ומעכב, וכתב שגם מדברי תוס' מב ע"ב מובן כן.

ולכאורה נראה דבזה פליגי רש"י והתוס' שבשטמ"ק. דרש"י לשיטתו דיש דין לשמה גם בתליית החוטין, אם כן נראה שהתלייה אינה רק הכשר מצוה שיוכל לקשור ולכרוך והציצית יהיה בכנף אלא היא חלק מהמצוה, ואם כן שייך לומר

שיש דינים בתליית החוטין להקדים הלבן לתכלת. מה שאין כן התוס' שבשטמ"ק סבר כרמב"ם שלא בעינן תלייה לשמה, ואם כן אין שום דין בתליית החוטין אלא הכשר מצוה הוא, ולכן הקשה שבהכרח כל דין ההקדמה הוא בתוצאה שהלבן יוקדם לתכלת ולכן צריך שיהיה ניכר שהלבן קודם לתכלת דזהו כל ההקדמה שיהיה קשור וכרוך לבן קודם לתכלת, וגם הרמב"ם לשיטתו, כפי שיבואר בהמשך שלא סבירא ליה דבעינן תלייה לשמה.

אולם יש לטעון שהכא כולי עלמא מודו דאין דין בעשייה אפילו שצריך תלייה לשמה. דבשלמא לענין לשמה, סבר רש"י, שכיון שהוא חלק ממעשה הציצית צריכים לעשותו לשמה אפילו שאינו דבר שלם; שכן לענין לשמה כל דבר שהוא חלק ממעשה הציצית בעינן שיעשהו לשמה. והתוס' שבשטמ"ק מודים שהתלייה אינה הכשר בלבד, אלא שלדעתם לענין הקדמה בתליית החוטין כיון שאינו מעשה שלם אין שום ענין שיקדים; דמה שמצאנו קדימה זה רק בדבר שלם כגון ביום כיפור להקדים פר יום הכיפורים לשעיר, דהתם עשיית הפר הוא דבר שלם, אבל בחלקי דבר שע"י עשייתם נעשים לדבר אחד שלם אין ענין להקדים חלק אחד לחבירו דהכול דבר אחד הוא. וכן נראה מדברי הקרן אורה שרצה לומר גם בדעת הרמב"ם שבעינן תלייה לשמה, ובכל זאת אין דין הקדמה. חזינן שסבר שלא תליא הך בהך, אולם בשו"ע מפורש בדעת הרמב"ם דלא בעינן תלייה לשמה.

הסיבה לכך שההקדמה אינה מעכבת

והנה לדעת הרמב"ם והתוס' שבשטמ"ק הרי קשה קושיית תוס' מדוע קדימת הלבן אינה מעכבת, הא דין הוא משום מין כנף ומהיכי תיתי שלא יעכב. והנה העונג יו"ט בסי' מ"ג בענין מצות העומר, כתב על הדין שאם קצר ביום מועיל בדיעבד, שזהו רק לענין הכשר הקרבן, אבל לענין מצות הקצירה – לא קיים, דמצות קצירתה בלילה. ומוכיח מסברא שמה שמועילה קצירה ביום הוא לאו דווקא ביום ט"ז אלא אפילו קודם, ובוודאי אם קצר קודם יום ט"ז לא שייך לקיים קודם מצות קצירה, וכל מה שמועילה הקצירה היא לענין הקרבן – שהקרבן כשר, ועיי"ש בכל אריכות דבריו.

והיוצא מדבריו, שבמצוה המורכבת מכמה חלקים וקיים חלק אחד ולא קיים האחר, שמקיים המצוה לענין החלק שקיים, ולא אמרינן כיון שלא קיים כל חלקי המצוה לא קיים המצוה. ומישוב בזה איך שייך בדאורייתא לכתחילה ובדיעבד, ואיך אמרינן קצר ביום יצא בדיעבד, הא כל מצות העומר אחת היא ומורכבת מקצירה הקרבה... ואיך שייך לומר בדיעבד על דבר מדאורייתא? וכן כתבו הרמב"ן והר"ן בחולין כז ע"א שלא שייך בדאורייתא לכתחילה ובדיעבד (ובענין זה אי שייך בדאורייתא לכתחילה ובדיעבד עיין שדה חמד כל ט"ו באות ד' ופאת השדה שם כלל ה').

ועל פי יסוד זה מבאר הגאון ר' אפרים בורודיאנסקי זצ"ל דברי התוס' בפסחים יא ע"א ד"ה קוצרין. שכתבו התוס' על זה שלכתחילה קוצרים העומר מבית השלחים ובדיעבד גם מבית הבעל, שאין לתמוה דמדאורייתא לכתחילה אסור ובדיעבד שרי, "דאיכא מילי טובא דבעינן שישנה עליו הכתוב לעכב כגון קדשים".

ודברי התוס' צריכים בירור, דהא ודאי מה שבעינן בקדשים זה דין מיוחד בקדשים שכל זמן שלא שנה דין הוא לעשותו ואינו מעכב, אבל בשאר דברים לא שייך לומר כן. אלא ודאי יש לומר דמודים תוס' ליסוד של הרמב"ן שלא שייך לכתחילה ובדיעבד בדאורייתא, ומה שהביאו תוס' ראיה מקדשים זה על כך ששייך לחלק המצוה לחלקים ולומר שאם קיים רק חלק אחד נחשב שקיים המצוה ורק לא קיים החלק שלא עשה, והביאור של לכתחילה ובדיעבד הוא שלכתחילה צריך לקיים שני חלקי המצוה ובדיעבד אין החלקים מעכבים זה את זה (אבל ודאי את החלק שלא קיים לא יצא בו אפילו בדיעבד). וזהו מה שאומרים תוס' שם, שבעומר יש שני חלקים – מצוה לקצור העומר ומצוה לקצור מבית השלחים – וכשקצר מבית הבעל מה שיצא בדיעבד, הכוונה שיצא החלק של מצות קצירת העומר, אבל החלק של המצוה שצריך לקצור מבית השלחים לא יצא בו אפילו בדיעבד, אלא שחלק זה אינו מעכב את עצם המצוה.

ועל פי זה אפשר לומר גם בענייננו, דבמצוה של עשיית ציצית יש שני חלקים: א' להטיל לבן ותכלת בציצית; ב' להקדים הלבן לתכלת. ומה שכתוב שרק לכתחילה בעי להקדים הלבן ולא מעכב, פירושו לכתחילה בעינן לקיים מצות

ההקדמה, ובדיעבד מצות ההקדמה אינה מעכבת את עצם מצות הציצית (אבל את מצות ההקדמה לא קיים אפילו בדיעבד).
וכמו שלפירוש רש"י ז"ל המצוה מורכבת משני חלקים: הראשון – מצות הטלת ציצית לבן ותכלת, וזה קיים בין אם הקדים התכלת ובין אם הקדים הלבן, ויש עוד מצוה – להקדים הלבן, ובזה כשהקדים התכלת חיסר מצות ההקדמה וזה לא קיים אפילו בדיעבד, כך יש לומר גם להרמב"ם, שיש לחלק את המצוה לשני חלקים: א' מצות הטלת ציצית לבן ותכלת; ב' מצוה שתהיה הכריכה הראשונה שסמוכה לכנף ממין כנף. ואם כן יש לומר שכאשר לא הקדים הלבן קיים מצות הטלת ציצית ולא קיים מצות 'מין כנף' שיהיה סמוך לכנף ממין כנף.
ועדיין צריך לעיין מתי אמרינן ששייך לחלק המצוה לכמה חלקים וקיים חלק אחד והשני לא קיים אפילו בדיעבד, ומתי אמרינן שלא שייך לכתחילה ובדיעבד בדאורייתא.

הרב משה לפקוביץ בני ברק

בדין אנוס בציצית ובכיסוי הדם

כתב המרדכי על פרק התכלת במנחות (הלכות קטנות רמז תתקמד): אומר ה"ר שלמה מדרוש שאם נפסק לאיש חוט של טלית בשבת, שאסור ללבושו עד שיתקן אותו, שאם לובשו עובר בעשה דיש לו ד' כנפות. והשיב ר"י דליתיה... דמצות עשה 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 מצות עשה גרידא להטיל בו ציצית. ומכל מקום אין הטלית אסור ללבוש, וגם אין עובר, כיון שאין עתה יכול להטיל בו..."

ויש לדרון על דבריו מהא דאסור לשחוט בהמה אם אין לו עפר לכסות, כמפורש בשו"ע יו"ד סי' כ"ח סע' כ"א, ואמאי לא נימא דהא לא צייתה תורה לא לשחוט אלא אמרה שכאשר יש לו דם יכסה, ואז הרי הוא אנוס. ובשלמא לדעת המג"א סי' י"ג ס"ק ח' דגם להמרדכי מדרבנן אסור ורק מדאורייתא כתב דשרי אתי שפיר, דאין הכי נמי בכיסוי הדם אסור מדרבנן, אבל לדעת הט"ז שם דמשמע דפליג תיקשי. וכבר עמד על זה בגליון מהרש"א יו"ד שם. ובפשוטו יש לחלק, דסברת המרדכי רק במצוות שיסודן בחובת הגברא ועל ידי אונסו לא יבטל דין של חפצא מסוימת, ובכהאי גוונא אמרינן שבמקום אונס לא נאמר הציווי ושרי לכתחילה להכניס עצמו לזה, אבל גבי כיסוי הדם נהי דהוא אנוס מכל מקום הא דין הדם הוא שטעון כיסוי ועל ידי אונסו יבטל קיום דין החפצא, ואסור לגרום ביטול זה לכתחילה אף שיבטל באונס.

ובאבי עזרי פרק י"ד הלכה א מהל' משחיטה כתב על פי דברי הרא"ש (חולין פרק כיסוי הדם סוף סי' ו') דאין מברכים ברכת הכיסוי קודם הכיסוי משום שמצות הכיסוי הוי כגמר מצות השחיטה ואין להפסיק בברכה באמצע מעשה מצוה, דלפי זה יש לומר דכיון שיודע שלא יוכל לכסות, על כן אסור לו לשחוט, דעושה שחיטה כשיודע שלא יוכל לקיימה כראוי, ואין זה דרק אחר כך מתחדשת חובת הכיסוי ואז הוא אנוס, אלא חובת הכיסוי שייכת כבר עם מעשה השחיטה.

ובקהלות יעקב (מנחות סי' כא) כתב בזה חילוק נפלא, דבציצית אם לובש כעת ללא ד' כנפות אין מתבטל מצוה יותר מאם לא ילבש, דנהי דלמחר יוכל ללבוש עם ד' כנפות מכל מקום אין זה נגרע כלום על ידי שלובש כעת ללא ד' כנפות, דהמצוה של היום אינה הזמן של למחר, אבל בכיסוי הדם הא על ידי שישחוט כעת – כשאינן לו עפר – תיבטל מצות הכיסוי של אותה הבהמה, אך אם ישחטנה מחר שפיר יוכל לכסות, ונמצא דבשחיטתו מבטל את כיסוי אותה המצוה, ועל כן אסור גם להמרדכי.

ולכאורה יש מקום לחלק עוד, דבציצית נהי דאינו מחוייב ללבוש בגד עם ד' כנפות מכל מקום עיקר תכלית ורצון התורה שיהיה לו ויהיה לבוש בבגד עם ד' כנפות וציצית, וכדחזינן דבעידן ריתחא ענשינן עלה (מנחות מא ע"א). וכן משמע במג"א סי' ח' ס"ק ב' שכתב דברכת ציצית בעינן בעמידה ולא דמי לברכת הפרשת חלה ותרומות ומעשרות דיכול בשיבה, משום שאין חובה להפריש אלא שאם רוצה לאכול צריך להפריש. ולכאורה הא אף בציצית אין חיוב ורק דאם רוצה ללבוש צריך להטיל ציצית, ועל כרחך דנהי דאין בזה חיוב גמור מכל מקום זהו עיקר תכלית וקיום המצוה. מה שאין כן בכיסוי הא ודאי שאין לתורה שום ענין ורצון שיהיה דם ויכסה, אלא כל עיקר הענין שכשיש דם יכסה. ומעתה, בשלמא גבי ציצית דבמה שלבוש בבגד ללא ציצית כשהוא אנוס אין כאן שום דבר נוסף נגד רצון התורה יותר ממה שאם לא היה לבוש כלל, דתכלית המצוה בלאו הכי אין מתקיימת וכל שאין עושה ביטול במזיד אין בזה שום גריעותא, אבל גבי כיסוי – הא במה שמכניס את עצמו לאונס ביטול הכיסוי, בזה גורם שתהיה מציאות המבטלת את רצון התורה במצוה זו, דהיינו שיש דם ללא כיסוי, וזה אסור לגרום בידים אף שאז יהיה אנוס.

ולכאורה נפקא מינה בתירוץ אלו כאשר אין לו אפשרות לכסות בעצמו אבל יש רוח מצויה שתכסה מאליה את הדם – דאף שאין מקיים בזה המצוה מכל מקום הא כיסהו ונתגלה פטור מלכסות – שכן סוף סוף אין כאן דם שאינו מכוסה. דלהסברא הנ"ל דסיבת האיסור משום שיבטל דין החפצא, כאן לא יבטל שהרי הדם מכוסה ורק הגברא אין מקיים מצוה, וכן לפי התירוץ האחרון שכתבנו בזה גם כן שרי דלא יהיה כאן דם ללא כיסוי, ואף שאין הגברא מקיים מצוה,

לענין זה הוי כבר כציצית דכיון דאנוס שרי. אבל לשאר התירושים גם בכגון זה יהיה אסור לגרום הביטול לכתחילה.

והעירוני דאינו מוכרח, דאפשר דלכולי עלמא שרי אם יודע שיתכסה, כיון דכיסוי הוי פטור והפקעה מעיקר המחייב דמצוה, ואין איסור לגרום לזה. ולכאורה יש לדון דאסור ממה שמבואר בשו"ע יו"ד שם, דכשהוא במדבר ואין לו עפר הכשר לכסות – אסור לשחוט, ורק דעשו לו תקנה למצות הדם בבגד ואחר כך לכסות. ואף דלענין כיסהו הרוח דפטור כבר דן בתבואות שור (וציינו בהגה' יד אברהם על סע' י"א ביו"ד שם) דאפשר דסגי בעפר המדבר אף שאין זה עפר הראוי לקיום מצוה (דאינו מגדל צמחים) ופטור על ידי זה מלכסות, ואם כן אמאי במדבר אסור לשחוט הא יוכל לכסות בעפר המדבר שיועיל מדין כיסהו הרוח, ומשמע דאסור לגרום לזה.

ויש להקשות עוד על זה מסוגיא דחולין דף ל"א, דמייתי התם דרבא שחט עופא בהדי דפרח, ופריך: "והא בעי כסוי! וכי תימא דמכסו ליה, והאמר רבי זירא אמר רב: השוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה, שנאמר: 'וכסהו בעפר'... דמזמין ליה לעפר דכולה פתקא". ופירש רש"י (באופן השני) שהיה עפר תיחוח שם והזמינו בפה. והרשב"א בתורת הבית בית א' שער ה' הוכיח מסוגיא זו דלולי שהיה שם עפר מלמטה לקיום מצות כיסוי היה אסור לו לשחוט אף שיהיה אנוס ממצות כיסוי, והרי התם יש עפר מלמטה ואח"כ יכסה מלמעלה והוי ככיסהו הרוח דפטור מלכסות, ואף על פי כן כיון שלא זימן העפר מלמטה וליכא מצות כיסוי אסור לו לשחוט מחמת ביטול המצוה.

אמנם לפי מה שכתב רש"י שם בתחילת דבריו, דעפר כל הבקעה היה מסייע וכותש ולפי זה סבירא ליה דאין צריך לזמן העפר בפה למצות כיסוי (ומשמע דנסתפק בזה וצ"ב), יש לומר דאין הכי נמי אם היה מתקיים כאן דין כיסהו הרוח היה סגי ושרי לשחוט אף ללא קיום מצוה, אלא שכאשר אין עפר כתוש מלמטה לא חשיב אף כיסהו הרוח, דבעי שיהיה עפר כתוש מלמטה ומלמעלה, ועל כן הוצרך שם לכתוש העפר, ובזה סגי. וכן דברי הרשב"א חולין שם, שפירשו כהאופן הראשון שברש"י (ועייין עוד תוס' חולין ריש פרק כיסוי הדם שפירשו כך).

והנה יש לדון על דברי הרשב"א בביצה ח ע"א, שאסור להכניס עצמו ליד דחייה, מהא דביבום לולי גזירה אטו ביאה שניה היה מייבם חייבי לאוין מדין עשה דוחה לא תעשה ואמאי לא נימא דאדרבא יחלוץ כדי שלא יזדקק לעשה דוחה ל"ת. אך הביאור בזה פשוט, בהקדם דברי הרעק"א, שכתב להוכיח כדעת המרדכי דבאנוס שרי ללבוש הבגד ללא ציצית משום שאין איסור בעצם הלבישה וכו', דאם לא כן איך שרי ללבוש כלאים בציצית הא אינו מחויב בלבישה ויכול שלא ללבוש [נהיינו דנקט דבעשה קיומי אין עשה דוחה ל"ת וכן דברי תוספות הרא"ש יבמות ח ע"ב וכן משמע לכאורה בתוד"ה אקרוב קידושין לח ע"א. ואפשר הביאור דגם זה הוי בכלל אפשר לקיים שניהם, והיינו דנקטו דאפשר לקיים שניהם אין צריך שיוכל לקיים העשה ללא עבירת הלאו, אלא שיכול ליפטר מהעשה ולא יצטרך לעבור על הלאו, ויש לפרש גם דסבירא ליה דאין קיום העשה דוחה אלא חובת העשה ואכמ"ל, ועוד יש לדייק להיפך לכאורה ממה שכתבו תוס' מנחות לח ע"א דיכול להוסיף עוד חוטים בציצית אף שאין מחויב, וגם בזה יש עשה דוחה ל"ת ועיין קרן אורה שם מה שכתב בזה], ועל כרחך דלבישת הבגד מותרת גם ללא ציצית ואחר כך מתחייב להטיל החוטים ואז הרי הוא מחויב להטילם ושפיר עשה דוחה ל"ת ויכול להטיל כלאים (עכ"ד הרע"א).

וצריך בירור, דלדבריו הכי נמי בייבום נימא דהרי אינו מחויב לייבם דיכול לחלוץ ואמאי עשה דוחה ל"ת. ויש לחלק בפשיטות, דשאני יבום שכבר נתחייב בחיוב יבום וכעת זה חיובו ודינו ואסור לו להפקיע עצמו מחיובו ומצותו, ונהי דאם יחלוץ ייפטר מכל מקום הא דינו ביבום, ולא דמי לציצית שיכול שלא ללבוש כלל ואין צריך להכניס עצמו לעשה דוחה ל"ת, ופשוט.

ובעיקר המבואר מהמרדכי דמותר להכניס עצמו לאונס בביטול מצות עשה, יש להעיר מהמבואר בשו"ע סי' קפ"ב סע' א' דלמאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס אסור לו לאכול עד שיהיה לו כוס, דאם יאכל יתבטל מצות הכוס. וכן מהמבואר בשו"ע סי' ר"י סע' א' דאסור לו לשתות כזית יין או שאר משקין, דמספק שיעור לברכה אחרונה לא יוכל לברך ועל ידי זה יבטל ברכה אחרונה, אף דהוי באונס מחמת הספק. ואין לומר דשאני התם דללא ברכה הוי איסור ליהנות מהעולם הזה ללא ברכה, דזה רק על ברכה ראשונה, אבל ברכה אחרונה הוי

מצוה בעלמא – וכדמשמע במ"ב שם ס"ק י"ב שכתב דאם שתה כזית יין דהוי ספק ברכה אחרונה לא ישתה עד רוב רביעית וכל שכן עד ביצה דיש אומרים דעל שיעורים אלו יש לברך ברכה אחרונה, ונמצא דמכניס עצמו לספק נוסף, ולא כתב דעל ידי ששותה עוד כזית עובר עוד איסור שנהנה עוד ללא ברכה, ועל כרחך דאין זה שייך לאותו איסור אלא משום ביטול מצות ברכה ואף על פי כן חזינן דאסור לגרום לביטול ואפילו באונס, וצ"ב.

*

*

*

*

מילי דאגדתא

*

*

*

הרב זכריה דוד הלוי ולס
מח"ס זכור לדוד (בענייני ציצית)

שלושה עניינים במצות ציצית ובתכלת

במאמר זה¹ נבוא בעז"ה לבאר כיצד מתקיים ע"י הציצית הא דאמרה תורה "וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם. ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם. למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדשים לא-להיכם". איך הוא הדבר שעל ידי לבישת ציצית נזכור את כל מצוות ה', וזה עיקר מצות הציצית לראותם ולזכור כל המצוות על ידם. בפרט, דהא דבעינן בציצית "וראיתם אותו", נוגע אף להלכה. שכן כך היא דעת המחבר (או"ח סי' ח' סע' י"א): "עיקר מצות טלית קטן, ללובשו על בגדיו, כדי שתמיד יראהו ויזכור המצוות". והיינו משום שכך היא צורת המצוה המפורשת בתורה.

א. שלושת העניינים בבגד של הציצית

והנה כאשר נתבונן במשמעות מצות הציצית כפי המבואר במאמרי חז"ל, נראה כי מצינו שיש בבגד שהטילו בו ציצית שלושה דברים עיקריים: א. שהוא בגד שיש בו הכנעה ועבדות. ב. שהוא בגד של כבוד. ג. בגד שמיימי, כי התכלת רומז לכסא הכבוד. ונבוא בזה להרחיב הדברים בס"ד.

¹ פינת יקרת קבעו להם האגודה הקדושה "פתיל תכלת", להעלות על סדר היום התורני את המצוה המונחת בקרן זוית "מצות התכלת בציצית". איישר חילם. ואנוכי הקטן, אשר בחסדי ה' עוסק מזה שנים בבירור מצות הציצית והתכלת בהלכה ובאגדה, ואף חנני ה' לחבר ספר מקיף בעניינים אלו אשר בשמו קבעתיו "זכור לדוד", רואה אני זכות לעצמי לדלות כמה פנינים יקרים מחיבורי זה, ולהעלותם על שולחן מלכים – מאן מלכי רבנן, ותן לחכם ויחכם עוד.

1. סימן הכנעה ועבדות

הטעם הראשון של מצות ציצית הוא שהציצית מעידה על ישראל שהם עבדי הקב"ה, וכדברי הגמרא במנחות (מג ע"ב): "תניא היה רבי מאיר אומר: גדול עונשו של לכן יותר מעונשו של תכלת. משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שאמר לשני עבדיו, לאחד אמר הבא לי חותם של טיט ולאחד אמר הבא לי חותם של זהב, ופשעו שניהם ולא הביאו. איזה מהן עונשו מרובה, הוי אומר זה שאמר לו הבא לי חותם של טיט ולא הביא".

ופירש רש"י שם: "חותם – היו עושים לבהמה ולעבד כשקונין אותן לשם סימן עבדות". ועוד כתבו שם התוס' (ד"ה חותם של טיט) – "מה שמדמה חותם של טיט לציצית, שכן עושין לעבדים, והציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקב"ה, כדאיתא בפרק במה אשה (שבת נז ע"ב) כבלא דעבדא תנן". וכן פירשו כך עוד מן הראשונים והאחרונים כדלהלן.

כתב בספורנו בפרשת ציצית וז"ל: "וראיתם אותו, וזכרתם את כל מצות ה' – תזכרו שאתם עבדים לא-ל יתברך, שקיבלתם מצוותיו באלה ובשבועה, וזה בראותם הציצית שהוא כחותם האדון בעבדיו, ובזה תחדלו מתור אחרי לבבכם להשיג שרירות לבכם בעושר וכבוד אפילו על ידי גזל".

וכן כתב בפירוש ר"י בכור שור על הפסוק: "שאינו נעשה אלא לזכירה, וכשרואה זאת המצוה, זוכר ונותן לב לשמור המצוות, כי הציצית כמו חותם שבכסותו, שעושין לעבד סימן שהוא משועבד לרבו, וכשרואים ישראל, זוכרים שהם משועבדים להקב"ה, ועליהם לקיים כל מצוותיו".

וז"ל בעל הכתב והקבלה: "חייבה אותנו התורה בזה לשים אות וסימן בכנף המעיל, שהוא תמיד לנגד עינינו, כדי שנזכור תמיד היותנו עבדי ה', כדרך שעושה האדון במלבוש עבדו לאות כי הוא עבדו הקנוי לו להיות נכנע לעבודתו. עיין במנחות דף מג ע"ב, בתוס' ד"ה חותם, שמדמה התלמוד חותם של טיט שעושים אותו לעבד כשקונים אותו, לשם סימן עבדות, לציצית, כי הציצית מעידים על ישראל שהם עבדי הקב"ה, כבלא דעבדא. ומזה יתבאר לנו לשון "להתעטף בציצית" שתיקנו לנו מתקני הברכות, אף שאין צריכה עטיפה באמת, כמו שהעיר ב"י או"ח סימן ח'.... למה שינו מתקני הברכות ממה שכתוב בתורה בפרשת

ציצית לשון 'כיסוי'.... כי מצינו לשון עטיפה על ההכנעה, כי אחר שאמר (ישעיהו נז, טו) שהוא יתברך שוכן את דכא ושפל רוח להחיות רוח שפלים ולב נדכאים, אמר (שם, טז) "כי רוח מלפני יעטוף", שפירושו כשרוח האדם נעטפת ונכנעת לפני, כמו שכתב רש"י שם. ולכן ישמשו הכתובים לשון עטוף גם על השרוי בצער, כמו 'בהתעטף עלי רוחי' (תהלים קמב, ד). כי האדם בצערו הוא נכנע ודעתו כפופה בו כאילו מעוטף קצת הגוף בקצתו ורוחו בקרבו גם הוא כאילו מתעטף וכפוף, עד שאין לו מקום להתרחב...".
ועוד רבות כן בדברי הראשונים והאחרונים, ואכמ"ל.

2. בגד מכובד

הטעם השני הוא שהציציות הן עיטור ונוי לבגד, ומשוות לו צורה של בגד שרד חשוב ומכובד, כעין בגדי כהונה. ויש לזה כמה מקורות ואסמכתאות.
וקצת רמז לזה, בדברי רש"י (דברים כב, ח) שכתב בטעם סמיכות הפרשיות של מצוות שילוח הקן, מעקה, פרט ועוללות וציצית: "אם קיימת מצות שילוח הקן סופך לבנות בית חדש ותקיים מצות מעקה, שמצוה גוררת מצוה, ותגיע לכרם ושדה ולבגדים נאים. לכך נסמכו פרשיות הללו". הרי שקרא למצוות ציצית בשם 'בגדים נאים'².

וראה במדרש משנת רבי אליעזר (פרשה יד) על הפסוק "ועשו להם ציצית": "מהיכן זכו ישראל ללבוש הזה, רבי אלעזר בן פדת אומר: ממעשה שם אביהן, שכיבד את נח אביו, שנאמר (בראשית ט, כג): 'ויקח שם ויפת את השמלה וגו' וילכו אחורנית' – מה הליכתן אחורנית אף חזירתן אחורנית, מיד פרעה הקדוש ברוך הוא לבניו, שנתן להם מצות ציצית, שהיא הוד והדר בעולם הזה ולעולם הבא". הרי שעטיפת הציצית יש בה 'הוד והדר' בשני העולמות, שכן הטלית עוטפת את האדם לפניו ולאחריו, שתי כנפות מכל צד.

² ועיין בספר שבט מיהודה עה"ת (פרשת כי תצא) שמביא סמך למנהג שנהגו העולם שלא ללבוש טלית קטן על הגוף ממש, שאף שבשו"ע אין מקור לכך, מכל מקום הוא מבואר על פי דברי רש"י הנ"ל שמשמע שהציצית הוא בגד חשוב, ובגד שלובשים על הגוף לא מיקרי בגד חשוב, ואינו נקרא כסות אלא שמלה ופטור מציצית.

ועיין עוד במדרש משנת רבי אליעזר (שם): "רבי שמעון בן יוחאי אומר: אל תהא מצות ציצית קלה בעיניך, **שעתידין ישראל רואין כבוד גדול בציצית, מה שאין רואין במצות אחרות כמוה**, שנאמר (זכריה ח, כג) 'כה אמר ה' צבאות, אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי', וכמה הן לשונות הגוים, שבעים, והן באים עשרה מכל לשון, הרי שבע מאות, ובאין ואומרים לישראל, גיירונו [עמכם]. ועדיין אין אלו אלא בכנף אחד, שנאמר 'והחזיקו בכנף'. נמצא לארבע כנפות שני אלפים ושמונה מאות".

והביאור בזה נראה לומר, דהוא כעין מידה כנגד מידה, היינו שמכיון שישראל לובשין בגד של כבוד המורה על מעלת היהודי שמתפאר בזה כלפי הקב"ה, וכך זוכין על ידי מצוה זו לכבוד גדול מצד אומות העולם. והבן.

וכן איתא בגמרא (שבת כג ע"ב) "הזהיר בציצית זוכה לטלית נאה". משמע שהיא מידה כנגד מידה, שכיון שמקיים מצות ציצית שעניינה להתכבד בבגד מכובד ונאה המורה על מעלת היהודי, כנגד זה זוכה לבגד מכובד ונאה.

3. בגד המורה שאנו חוסים בצל ה'

ועתה נבאר הענין השלישי שיש בציצית, שהוא בגד המורה על הקדושה הא-לוהית השורה בישראל, שאנו חוסים בצל ה' וקרובים אליו ית'. וטרם נבסס הדבר על פי מקורות, ראוי להקדים ולהגדיר את שני הדברים העיקריים שיש בענין זה, והם: א. הציצית מזכירה את הקב"ה ושכינת כבודו, ובזכות הציצית אכן זוכין לקבל את פני השכינה. ב. יש בציצית ענין של הידמות למלאכי השרת.

ונבוא בזה להראות מקורות לדבר הראשון שהוזכר כאן – שהציצית מזכירה את הקב"ה, ובגינה זוכין לקבל פני השכינה:

א. איתא בגמ' (מנחות מג ע"ב) בכיאר מצות פתיל תכלת: "תניא, היה רבי מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע לכסא הכבוד, שנאמר (שמות כד, י) 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר', וכתוב (יחזקאל א, כו) 'כמראה אבן ספיר דמות כסא'. וברש"י: "ורקיע לכסא הכבוד, ומכח התכלת מזכיר היושב על כסא, ועוד נאה לישראל שיהא כסאו עליהם, שנאמר 'ותחת רגליו' וגו' דהיינו רקיע".

הנה כי כן, כשם שצבע התכלת מייפה ומעטר את השמים ואת כסא הכבוד, גם את הציצית יש לעטר בצבע זה, שכביכול הקב"ה מעטרנו מחמת קרבתנו אליו בצבע התכלת המייחד את מקומו, וזה מזכיר לנו את היותנו קרובים אל ה'.

ב. "כשמסתכל בציצית, מסתכל בשתי ציציות שלפניו, שיש בהן עשרה קשרים, רמז להוויות (- פירוש לעשר ספירות, שהן קשורות ואחודות זו בזו), וגם יש בהם ט"ז חוטים ועשרה קשרים, עולה כ"ו, כשם הוי"ה" (שו"ע או"ח סי' כד סע' ה).

ג. גמרא (מנחות מג ע"ב): "רבי שמעון בן יוחאי אומר: כל הזריז במצוה זו זוכה ומקבל פני השכינה, כתיב הכא 'וראיתם אותו', וכתוב התם (דברים ו, יג) 'את ה' א-להיך תירא ואתו תעבוד' [מה להלן שכינה אף כאן שכינה]". ובירושלמי (ברכות פ"א ה"ב) עוד הורחבו הדברים ומחודדים יותר: "תני בשם רבי מאיר, 'וראיתם אותה' אין כתיב כאן, אלא 'וראיתם אותו' מגיד שכל המקיים מצות ציצית כאילו מקבל פני שכינה".

עד כאן הבאנו מקורות לזה שבציצית יש בחינה של קבלת פני שכינה, ומעתה נביא מקורות לזה שבציצית יש בחינה של הידמות למלאכי השרת:

א. שבת כה ע"ב: "אמר רב יהודה אמר רב: כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי: ערב שבת מביאים לו עריבה מליאה [מים] חמין ורוחץ פניו ידיו ורגליו, ומתעטף ויושב בסדינין המצויינין [בחוטאי הציצית] ודומה למלאך ה' צבאות"³.

³ ראה עוד קידושין עב ע"א: "אמר לו רבי ללוי: הראני פרסיים [רש"י: בעל משלות ודומיות היה לוי, וקאמר לו רבי משול לי פרסיים למה הם דומים]. אמר ליה: דומים לחיילות של בית דוד... הראני תלמידי חכמים שבבבל. [אמר לו:] דומים למלאכי השרת". פירש רש"י: "לבושים לבנים ועטופים כמלאכי השרת, וכתיב 'והאיש לבוש הבדים' (יחזקאל ט, יא). והכי נמי אמרינן בבמה מדליקין (שבת כה ע"ב) על רבי יהודה שהיה מתעטף ויושב בסדינים המצויינין ודומה למלאך ה'... ובנדרים (כ ע"ב) נמי אמרינן 'מאן מלאכי השרת, רבנן', ואמאי קרי להו מלאכי השרת, משום דמצויינין כמלאכי השרת במלבושים נאים".

ב. תרגום יונתן בן עוזיאל (במדבר טו, מ): "והייתם קדושים לא-להיכם", תהיו קדושים כמו המלאכים שמשמשיך לפני ה' א-להיכם. וכבר נתבאר, שאכן יש חשיבות מיוחדת בציצית שהוא כמקבל פני שכינה, ואף זוכה לכך, וכן במה שמתדמין למלאכי השרת, נמצא שהציצית הוא אות וזיכרון לקדושתם של ישראל, היינו הקדושה שחלה עליהם ע"י קיום המצוות, וכדכתיב בסיום פרשת ציצית 'והייתם קדושים לא-להיכם'.

ב. שלושת העניינים בצבע התכלת שבציצית

והנה שלושה עניינים אלו, שהארכנו לבאר שהם קיימים ושייכים בכללות מצות ציצית, אחר ההתבוננות נראה לבאר בס"ד שגם הדין שקבעה התורה להטיל "תכלת" בציצית, גם זה נובע מצד שלושת העניינים הנ"ל, והחוטים עם גוון התכלת דייקא מתאימים לשורשי טעם מצות ציצית ומבטאים אותם, אחד לאחד.

ולהלן נתחיל לבאר ענין התכלת לפי כל אחד משלושת הטעמים, ונפתח בטעם הראשון המיוסד על המפרשים שנקטו לפרש כי ענין הציצית הוא בגד שיש בו אות של עבדות והכנעה, ונוכיח שדבר זה ישנו ב"תכלת".

1. סימן הכנעה ועבדות

א. חלק ה"עבדות" שבתכלת

הנה כשנתבונן בביאור עצם שם "תכלת", מדוע נקרא כן ועל מה מורה שם זה, נמצא כמה דרכים לפרש זאת, ולאחר העיון נבוא להראות כי לכל הפירושים יש צד שוה, אשר שורש שם תכלת בא לרמז על בחינת היותנו עבדים החייבים לקיים מצוות ה', באופן המתאים ומכוון לענין הראשון שפירשנו בציצית.

יש שפירשו שהשם 'תכלת' הוא מלשון "כליון", יש שפירשו שהוא משורש "שכול", ויש שפירשו שהוא מלשון "תכלית".

א. בספרי פרשת שלח, ומובא בילקוט שמעוני (שם רמז תשנ) איתא: רבי אליעזר ברבי שמעון אומר, למה נקרא שמה תכלת? על שם שנתכלו המצריים

בבכורות⁴, שנאמר (שמות יב, כט): "ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור", דבר אחר: **על שם שכלו המצריים בים**⁵.

ב. ברש"י סוף פרשת שלח: "פתיל תכלת – **על שם שכול בכורות, תרגום של שכול 'תכלא'**⁶, ומכתם היתה בלילה. וכן צבע התכלת דומה לרקיע המשחיר לעת ערב". וכתב באמרי שפר על רש"י (הובא בשערי אהרן במדבר טו, לח): כלומר, רש"י הורה לנו בזה שפתיל תכלת הוא על שם שיכול בכורות משני טעמים: (א) כי תרגומו של שכול הוא "תכלא", מלשון תכלת; (ב) כי מכתם היתה בלילה, וכן צבע התכלת דומה לרקיע המשחיר לעת ערב.

ובפירושו עמק הנצי"ב על הספרי הנ"ל העיר כי דברי רש"י אינם כדברי הספרי. וכוונתו, שאף על פי שגם "שכול" הוא לשון מוות, אך אינו כספרי המפרש שהוא מלשון "כליון".

ג. בזוהר פרשת שלח (קעה ע"ב): "מאי תכלת – **תכלית דכלא** [פירושו הסולם: 'מהו תכלת – היינו תכלית הכל']". וביתר הרחבה איתא בזוהר פרשת פינחס (רעיא מהימנא, רכו ע"ב): "תכלת שבציצית איהו **תכלת דכל גווינין, דאיהי תכלית דעשר ספיראן**, וביה (שמות לט, לב) **'ותכל כל עבודת אהל מועד'**, ואיהי **לשון כלה**, הדא הוא דכתיב (במדבר ז, א) **'ויהי ביום כלת משה להקים את המשכן**, ואוקמוה רבנן, **כלת כתיב**". [פירושו הסולם: 'כל הצבעים נכללו בתכלת והיא – המלכות הנקראת תכלת – התכלית של עשר ספירות, ובו [נאמר] 'ותכל כל עבודת משכן אהל מועד' – להיותה תכלית הכל, והיא לשון כלה, זה שכתוב 'ויהי ביום כלת משה להקים את המשכן', והעמידו חכמים כי 'כלת' כתוב – מלשון כלה].

עוד שם בפרשת פינחס (רל ע"ב): "**ותכלת ולבן כסא דין כסא רחמים, כליל דא בדא**" [תכלת היא דין ולבן הוא רחמים וכלולים זה בזה].

⁴ בילקוט שמעוני הגרסא: שנתכלו המצרים בבכוריהם.

⁵ בקריעת ים סוף.

⁶ ראה ישעיהו מז, ח-ט.

והב"ח (או"ח סי' כד) הביא עוד מדברי הזוהר סוף פ' בשלח (קעה ע"א) שביאר כי תכלת הוא רמז למלכות, והוא מקום שדנים בו. והיינו שמבואר כאן שתכלת מלשון תכלית – שהוא מידת מלכות – ומלכות היינו דין.

ועיין עוד מה שאמרו חז"ל (משנת רבי אליעזר פרשה יד; סוטה יז ע"א; מנחות מג ע"ב): "רבי יהודה ברבי אלעאי אומר: למה הזהירה תורה על התכלת (בציצית)? מפני שהתכלת דומה לספיר, ומטה הא-להים סמפירינון היה, לומר לך, שכל זמן שישראל מסתכלין בתכלת הזו, היו נזכרין כל אותן האותות והמופתים שעשה הקדוש ברוך הוא במטה הזה. ומנין שהמטה הזה של סמפירינון? שנאמר (שמות יז, ו) 'והכית בצור' [הצור אינו אומר, אלא בצור]. מלמד, שהמטה זה של סמפירינון היה ועשר מכות היו כתובין עליו". הרי מבואר כאן שתכלת שבציצית יש בו ענין של הכאה ודין כמו שנתבאר לעיל.

והנה, עד כאן נתבאר שהתכלת מרמז על הנהגת ה' באופן של "גבורה" ו"דין", כי המלכות יסודה ממידת "דין". אכן מצד עבודת האדם – הלוּבש את התכלת – הרי בלבישתו יורה ענין של הכנעה ועבדות, כלומר, במקביל להנהגת הקב"ה בגבורה ודין, אזי גם דרך עבודת האדם היא באופן המתאים לזה, בהכנעה ובעבדות.

ויסוד הדברים כבר ידוע, ונתבאר בדברי המקובלים שהנהגת האדם בעבודתו כלפי הקב"ה נובעת מאופן ההנהגה של הקב"ה אתו. כלומר, שכאשר הנהגתו ית' עם האדם היא באופן של 'חסד', אזי גם הנהגת האדם בעבודתו לפני ה' צריכה שתהיה גם כן באופן זה – בעבודת חסד ושבח כלפי הבורא ית"ש. ולעומת זאת כאשר הנהגתו ית' אל האדם היא באופן של 'גבורה' אזי הדרך היא שגם עבודת האדם כלפי השי"ת תהיה כן, היינו בדרך של יראה, של הכנעה ועבדות.

והשורש להופעת שני מיני הנהגות אלו מצינו כידוע אצל האבות הקדושים, שכן מידתו של אברהם אבינו היא מידת "חסד", וזה מפני שהנהגת ה' עמו היתה כן, וכן יצחק שמידתו "גבורה" עבד את ה' בדרך גבורה, 'פחד יצחק'. וכן על זה הדרך בשאר הספירות.

נמצא אם כן, שלבישת חוטי התכלת ע"י האדם מתייחסת להנהגת ה' עמנו באופן של גבורה ודין, המתבטאת במידת המלכות. ובמקביל, בלבישת התכלת בציצית מורה האדם על יחס של עבדות והכנעה כלפי השי"ת.

ונראה שכך נוכל לפרש עומק כוונת חז"ל במדרש משנת רבי אליעזר (פרשה יד), ובגמרא סוטה (יז ע"א; במנחות מג ע"ב): "רבי מאיר אומר: מה נשתנה התכלת מכל מיני צבעונין, שאמרה התורה (במדבר טו, לח) 'פתיל תכלת'? אלא שהתכלת דומה לים, והים דומה לרקיע, והרקיע דומה לכסא הכבוד. ומנין שהרקיע דומה לכסא הכבוד? שנאמר (שמות כד, י) 'ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, כספיריגון הזה. לפיכך צוה הקדוש ברוך הוא את ישראל להניחו על טליתיהן, וכאילו הן מסתכלין בכסא הכבוד, ומתייראין ממי שאמר והיה העולם". והיינו, משום ש"כסא הכבוד" ענינו מלכות ה', ומשום שלשון כסא מתפרש בכל מקום בענין מלכות (כמו שמצינו בדברי פרעה שאמר ליוסף [בראשית מא, מ] "אתה תהיה על ביתי ועל פיך ישק כל עמי, רק הכסא אגדל ממך", והיינו שהוא יהא המלך), ומלכות עניינה דין כידוע. ומזה הטעם הוא מביא למה שאמרו בהמשך המדרש, שמתיראין ממי שאמר והיה העולם, שזהו בחינת עבדות.

ב. התכלת מורה על "הכנעה" מתוך עבדות

להלן נביא עוד מדברי חז"ל והמפרשים, דברים המוכיחים ענין זה שיש בתכלת מעשה של הכנעה להיות עבד נאמן לה':

א. עיין במדרש משנת רבי אליעזר (פרשה יד): "וחכמים אומרים למה הזהירה התורה על התכלת? מפני שהתכלת דומה לספיר, והלוחות היו של ספיר. לומר לך, שכל זמן שישראל מסתכלין בתכלת הזאת, הן נזכרין במה שכתוב בלוחות, ומקיימין אותן. וכן הוא אומר (במדבר טו, לט) 'והיה לכם לציצית וראיתם אותו וזכרתם'. אחד לוחות הראשונות ואחד לוחות האחרונות של ספיר היו, שנאמר (שמות לד, א) 'פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים', ואומר (שיר השירים ה, יד) 'מעיו עשת שן מעולפת ספירים'". ובענין אבן הספיר ראה בסמוך.

ב. ועיין גם כן בגמ' ברכות לד ע"ב: "ואמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות, שנאמר (דניאל ו, יא) 'וכיון פתיחן ליה

בעליתיה נגד ירושלם", וברש"י שם פירש: "חלונות – שגורמין שיכוין לבו שהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע". והנה מפורש חזינן הכא כי מראה השמים וראייתם גורם להכנעה, ועל פי זה יש לומר דהוא הדין התכלת שבציצית, שאמרו עליו בגמ' במנחות מג ע"ב שהוא דומה לרקיע, וממילא ע"י מראה התכלת מגיע נמי להכנעה כמבואר כאן.

ג. רבינו בחיי עה"ת (שמות כח, יח) ביאר אבני החושן שהיה לכל שבט, ובתוך הדברים מפרש לגבי אבנו של יששכר שהיה אבן "ספיר": "יששכר על 'ספיר', והוא הנקרא שפיל", והוא מראה תכלת, ונתנה ליששכר לפי שהיו גדולים בחכמת התורה, שנאמר (דה"א א, לג) 'ומבני יששכר יודעי בינה לעתים וגו', ולוחות התורה של סנפיריגון היו, וכן מצינו במתן תורה (שמות כד, י) 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר', וידוע כי נפש בעלי התורה צרורה בצרור החיים תחת כסא הכבוד, שכתוב בו (יחזקאל א, כו) 'כמראה אבן ספיר דמות כסא'. וצבע זה של תכלת אינו צבע של גאווה כצבע של אדמימות או צבע ירקות שקורין גרי"ן, ששניהם צבעים של גאווה, אבל התכלת צבע של ענוה, ושפלות נאה לבחורים ונאה לזקנים, וזהו שכתוב (ישעיה נז, טו): 'מרומם וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח'".

2. כבוד, הדר ומלכות

ועתה נבוא לפרש ענין התכלת שבציצית שיש בו בחינת כבוד, הדר ומלכות. והנה חשיבות צבע התכלת כשלעצמו יש בה שלוש סיבות:

א. התכלת הוא הצבע של כסא הכבוד, ואם כן זהו הדרו של הקב"ה, שהוא גוון רוחני ושמיימי.

ב. בצבע זה נהגו המלכים ללבוש את בגדיהם, וזה בעצמו מראה על חשיבות הצבע, שצבע תכלת הוא בגד מלכות (ומצינו כמה וכמה מקורות לזה, ואכמ"ל).

ג. זהו צבע נדיר ומיוחד, שכן צבע התכלת מופק מן החילזון, אשר מעולם היה נדיר, כמו שאמרו בגמ' מנחות מד ע"א שהוא עולה אחת לשבעים שנה, וכידוע שדברים יקרים יש מהם בעולם כמות מועטת, כמו זהב ופנינים וכיוצא בהם, והוא הדין התכלת בכלל זה.

3. התכלת מזכיר את כסא הכבוד

הנה נתבאר לעיל בענין הבגד והציצית, שיש בכללות מצות ציצית ענין שהוא "בגד של מעלה", והיינו בגד רוחני שמזכירנו את הקב"ה והלובשו מראה בזה שהוא חוסה בצל ה', וכמו שהארכנו שם. ועתה נמשיך ולבאר על פי זה גם ענין "התכלת שבציצית" שצבע זה מרמז ענין של כסא הכבוד וכמו שנוכיח כן מן המקורות דלהלן:

א. ראיית תכלת מזכירה את כסא הכבוד

כבר הזכרנו את הברייתא⁷: "תניא, היה רבי מאיר אומר: מה נשתנה תכלת [שנצטוו לעשותה בציצית] מכל מיני צבעונין, מפני שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע לכסא הכבוד⁸, שנאמר (שמות כד, י) 'ויראו את א-לקי ישראל, ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר'. וכתוב (יחזקאל א, כו) 'כמראה אבן ספיר דמות כסא'".

ובביאור כוונת רבי מאיר, מה היא המעלה שהתכלת דומה בצבעו לכסא הכבוד, הנה במדרש תנחומא (פרשת שלח טו) הוסיפו מעט על מאמרו: "ומתוך

⁷ סוטה יז ע"א; מנחות מג ע"ב; : חולין פט ע"א; במדבר רבה יז, ה.

⁸ ועיין בסוטה שם ברש"י ד"ה שהתכלת דומה לים (באמצע דבריו), שמפרש מדוע לא יכול היה לומר פשוט שתכלת דומה לכסא הכבוד, כי מן המקרא ידוע לנו רק שהשמים דומים לכסא הכבוד, כמו כן לא יכול היה לומר שהתכלת דומה לרקיע, כי אינם דומים לגמרי, אלא התכלת דומה לים שהוא דומה לרקיע, ומן המקרא למדנו שהשמים דומים לכסא הכבוד. יוצא שהתכלת מזכיר לנו את כסא הכבוד.

ובספר דעת חכמה ומוסר (לרבי ירוחם הלוי ליוואוויץ זצ"ל) מאמר מא, ביאר דברי הגמרא והמדרש על פי המובא בשמות רבה פרשה לה, ששאל משה את הקב"ה על הציווי לבנות משכן, איך אני יכול לעשות מדבר גשמי כעין הנמצא למעלה, שהינו דבר רוחני. אמר לו הקב"ה "אתה בסממניך ואני בכבודי". הוא הדין לענין ציצית, האם באמת תכלת דומה לכסא הכבוד ובראות צבע זה רואה כסא כבוד, והאם לצבע גשמי שלנו יכול להיות איזה דמיון לכסא הכבוד? אלא אף זה הוא בבחינת "אתה בסממניך ואני בכבודי". וביאורו, שבתליית הציצית בכל פרטיה ודיניה שהוא ענין "אתה בסממניך" יזכר מזה ל"וראיתם אותו", ל"אני בכבודי".

שהוא רואה אותו זוכר את קונו⁹, שנאמר (שמות כד, י) 'ויראו את א-לקי ישראל'. ומדברי התנחומא נתבאר כי ביאור מאמרו של ר' מאיר הוא שהאדם נזכר בכסא הכבוד בראיית התכלת, דכסא הכבוד היינו זכירת קונו יתברך.

ב. ראיית תכלת היא כראיית פני השכינה וקבלתה

א. איתא בספרי (פרשת שלח טו, לט): "רבי מאיר אומר: וראיתם אותם לא נאמר, אלא 'וראיתם אותו', מגיד הכתוב שכל המקיים מצות ציצית מעלים עליו כאילו הקביל פני השכינה, שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, והרקיע דומה לכסא הכבוד". ופירש עמק הנצי"ב: "משום שהתכלת הוא מעין מראה כסא כבוד יתברך שמו, והמסתכל בציצית דומה כאילו מסתכל בכסא כבוד... ובזה הוא כאילו מקביל פני שכינה ומשמש כאחד ממשמשי הכסא ומסתכלים בה".

ב. וקרוב לזה אמרו בתנחומא (סוף פ' שלח טו): "'וראיתם אותו', ולא אותה, שאם עשית כן כאילו כסא הכבוד אתה רואה שהוא דומה לתכלת". וכן הוא בילקוט שמעוני (פ' שלח רמז תשנ ד"ה והיה לכם לציצית): "'וראיתם אותו', אותו ולא אותה (- זית רענן: על אף ש'ציצית' היא לשון רבים), שאם עשיתם כן כאילו אתה רואה כסא הכבוד שהוא דומה לתכלת".

ג. ובמקום אחר איתא בילקוט (תהלים רמז תתמא): "אמר חזקיה: אם לובשין ציצית ותכלת, לא יהו סבורין שמא תכלת הם לובשין, אלא שיהיו מסתכלין באותה ציצית כאילו שכינה שרויה עליהם". וכענין זה הוא במדרש תהלים (שוחר טוב מזמור צ): "אמר רבי חזקיה: אם לובשין ישראל ציצית ותכלת לא היו עכורין, שאם היו מסתכלין באותן הציצית כאילו שכינה שרויה ביניהן, שנאמר (במדבר טו, לט) 'וראיתם אותו וזכרתם', כאילו עסוקין בכל המצוות, שנאמר (שם) 'את כל מצוות ה'".

ד. וראה במדרש משנת רבי אליעזר (פרשה יד): "חזקיה אומר: אף למראה הקשת דומה התכלת הזאת, שנאמר (יחזקאל א, כח) 'כמראה הקשת אשר יהיה

⁹ ובספר מזמור לאסף (עמ' כז) כתב: "שכשרואה התכלת יראה עצמו כאילו הוא עומד לפני כסא כבודו יתברך".

בענן ביום הגשם כן מראה הנוגה סביב'. ואם תאמר, הרי הכל רואין את הקשת? אלא זה שאנו רואין, אחריה, אבל פניה של מעלה אין כל בריה יכולה להסתכל בו. לפיכך צונו הקדוש ברוך הוא על התכלת, **שכל זמן שאנו רואין אותה כאלו אנו רואין פני השכינה**".

סיכומו של דבר : תכלת מרמז על הקב"ה, והוא שורש כל שלושת העניינים

הנה בס"ד עלה בדינו שיש בצבע התכלת שלושה עניינים : א. שיש בו צבע של הכנעה ודין. ב. שהוא צבע של כבוד, הדר ומלכות. ג. הצבע מזכיר את כסא הכבוד (הקב"ה).

ובאמת כשנתבונן נראה דבעצם כל שלושת העניינים שביארנו בציצית נובעים באמת משורש אחד, והוא אשר התכלת מרמז על הקב"ה, ומשום כך קבעה התורה לעשות חוטי תכלת, כדי להדגיש ענין זה בצבע חשוב ויקר כפי שמתאים לצבע א-לוהי, וכן מתאים שירמז על הדין והתכלית (הכילוי) כדי לרמוז על הקב"ה אשר לפעמים נוהג בדין כלפי הרשעים, ובפרט באופן של דין ברשעים ורחמים לצדיקים כפי שהיה ביציאת מצרים. וכן משום כך הוא צבע של הדר ומלכות, והבן.

הרב יחיאל משה ורטהיימר
ביתר עילית

ייחוד הזכרת יציאת מצרים וסוד השמונה

בציצית ובתכלת

אמרו חז"ל (מנחות מג ע"ב) שמצות ציצית שקולה כנגד כל המצוות. וברש"י פירש שציצית רומז לכל המצוות בדרך גימטריא, ועדיין הדבר צריך ביאור. עוד מצינו שכדי לקיים את מצות זכירת מצרים ביום ובלילה קבעו חכמים לקרוא פרשת ציצית יחד עם פרשיות קריאת שמע. ובגמרא (ברכות יב ע"ב) דנו בטעם הדבר, מדוע נבחרה דווקא פרשת ציצית, ויובא להלן. ובעז"ה נראה לבאר את עומק העניין על ידי התבוננות בכל הפרשיות שנזכר בהם יציאת מצרים.

א. הזכרת יציאת מצרים בתורה כסיבה לחובת המצוות

כמה וכמה פעמים מוזכרת בתורה יציאת מצרים כסיבה כללית לקיום המצוות בסגנון של – 'אני ה' אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים' (ובגמרא ריש פרק 'איזהו נשך' (בבא מציעא סא ע"ב) נתבאר טעם האזכור בכמה מהן, אולם הוא בדרך דרשה, וצריך לדעת את הביאור בדרך פשוטו של מקרא).
ונראה שאין פסוקים אלו קשורים רק למצוות הפרטיות שנאמרו בסמוך אליהם, אלא הם פסוקי סיכום, שבאים לנמק את כללות חובת היהודי כלפי ה', וכסיבה לחייב אותו במצוות הנזכרות בכל הפרשיות הסמוכות.
ואמנם יש מקומות שנזכר השעבוד והיציאה ממצרים בקשר למצוות פרטיות, כגון במצוות אהבת הגר (שמות כב, כ; שם כג, ט; ויקרא יט, לד; דברים כד, יח), במצוות עבד עברי (ויקרא כה, מב; דברים טו, טו), ובמצוות פדיון בכור (במדבר ג, יג). במקומות אלה מוכח להדיא שזהו נימוק למצוה הפרטית, אולם הסגנון הכללי 'אני ה' א-להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', או בדומה לזה. מופיע בשמונה מקומות בתורה.

ונראה שיש כאן שלבים שונים ביחס שבין הקב"ה ועם ישראל ובחובת המצוות שעליהם, כי בכל פעם שיש הזכרה כזאת ניתן להבחין בהבדלים בסגנון הכתוב בסמוך לזה. כלומר שבכל שלב של תוספת חיוב והתקדשות של כלל ישראל, חוזר הכתוב ומנמק כי לשם כך יצאו ממצרים והגיעו עד לדרגה הנוכחית. [נמו"ר הגאון רבי לייב מינצברג שליט"א בספר 'בן מלך' כתב שהתורה מוסיפה והולכת בקדושה, וכל חומש הוא דרגה נוספת בקרבת ה', ונראה להוסיף שגם בתוך החומשים עצמם ישנם כמה חילוקי מדריגות.] שהתורה מוסיפה והולכת, ובכל דרגה הדבר מצוין בפסוקים אלו שמוזכר בהם תכלית יציאתם ממצרים, שהם פסוקי מפתח שרשיים, כדלהלן.

ב. שלבים ראשונים בספר שמות

א. הפעם הראשונה שמוזכרת יציאת מצרים כסיבה לחובת התורה, היא בעשרת הדיברות (שמות כ, ב): "אנכי ה' א-להיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". כאן מבואר השלב הראשון והבסיסי, דהיינו שיציאת מצרים מחייבת את ישראל להיות עם נאמן לה' ולקיים את המצוות משום שהוא א-לוהינו ואנחנו עמו. שלב זה נמשך עד סוף פרשת משפטים, שהכול הוא המשך למעמד מתן תורה.

ב. הפעם השנית היא בסיום מצוות המשכן וכל כליו בסוף פרשת תצוה (שמות כט, מו): "וידעו כי אני ה' א-להיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם אני ה' א-להיהם".

פסוק זה מגלה לנו שאין סוף עניינה של יציאת מצרים רק ב'אנכי ה' א-להיך', אלא עוד נכוננו לעם ישראל תפקידים נשגבים ונכבדים, שלא זו בלבד שהוא א-להיהם, אלא שה' בא לשכון בתוכם. וגילה להם הקב"ה שכבר ביציאת מצרים היתה המטרה להגיע לדרגה זו של "לשכני בתוכם", וגם לשם כך הוציאם ה' משם (וכן בשלבים הבאים).

ופשוט שאף שפסוק זה הוא כסיכום לפרשיות המשכן שנאמרו לפני כן, פרשיות תרומה ותצוה, עניין זה נמשך גם אחר כך, בפרשת מזבח הקטורת ופרשת כי תשא ויקהל פקודי. שהרי הכול עניין אחד.

ויש לנו ללמוד מכאן שפסוקי המפתח הללו של 'אני ה' א-להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', אינם דווקא בסיום הדרגה והבחינה המסויימת, אלא נכתבו בגמר עיקר העניין, אך יש שאחר כך נמשכו עוד עניינים ומצוות הבאים בקשר לדרגה זו.

ג. מדרגות עם ישראל בספר ויקרא

הכתוב השלישי הוא בסוף פרשת שמיני בסיום פרשת מאכלות אסורות (ויקרא יא, מה): "כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לא-להים, והייתם קדושים כי קדוש אני".

זהו שלב נוסף, והוא כבר שייך לספר ויקרא – ספר הקדושה (וייתכן שמתחילת פרשת ויקרא כבר שייך לדרגה זו). כשהדיבור בא מ'אוהל מועד' והשכינה שורה בישראל, ממילא הם מתעלים עוד יותר, ונדרש מאתנו כי בהיות שהוציאנו ממצרים להיות ה' לנו לא-להים, על כן עלינו להתקדש כיון שהוא קדוש, ופמליא של מלך דומה למלך. ועל כן עלינו להתקדש ולהתנזר ממאכלות אסורות. ואחר זה נאמרו – כהמשך ותוצאה מזה – מצוות הטומאה והטהרה (בפרשיות תזריע-מצורע) שגם הן מתחייבות מצד קדושת ה' השורה בינינו, שאחר שהוא שוכן בקרבנו עלינו להיטהר מטומאות השכיחות בין בני אדם. ולאחר פרשיות הטהרה באה פרשת אחרי-מות, שהכהן גדול מכפר על הקודש אחת בשנה מטומאות בני ישראל "השוכן אתם בתוך טומאתם", וכן פרשת עריות (וכמו שסידר הרמב"ם איסורי מאכלות ואיסורי עריות בספר 'קדושה').

ד. דרגת "קדושים תהיו" לעומת השלבים הקודמים

הפעם הבאה היא בפרשת קדושים, לאחר פרשת משקלות (ויקרא יט, לו): "מאזני צדק אבני צדק אפית צדק והיין צדק יהיה לכם, אני ה' א-להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים. ושמרתם את כל חוקותי ואת כל משפטי ועשיתם אתם אני ה'".

נראה שפסוק זה שייך לכל פרשת קדושים, ושיש כאן תוספת בגדרי הקדושה, שמתחייבים לשמור את חוקי ה' שהם הנהגות קדושות ומרוממות.

ויש לדעת שזו דרגה רמה יותר ושלב נעלה יותר מדרגת "והייתם קדושים כי קדוש אני" שנאמרה בפרשת שמיני. וההבדל הוא, שבפרשת שמיני עוסק בקדושה ופרישות מעניינים שיש בהם טומאה וחומריות גסה ומאוסה. אבל דרגה רמה יותר היא סודרי החיים עצמם הם מתוך הנהגת אצילות של קדושה עליונה, בהנהגה נבדלת וגבוהה ממה שיש ברגשי האדם וסודרי חייו¹, ונוטה לעבר יותר קדושה ממה שבטבעו, כלומר שמדביק את הנהגתו בקדושה של הקב"ה. זה דרגת קדושה של "ושמרתם את כל חוקותי ועשיתם אותם".

עוד יש להבין, שאף שנזכרים כאן עניינים של בין אדם לחבירו ובין אדם לעצמו, כגון "לא תגנובו", זה דרגה אחרת מציווי הנהגות והמשפטים של פרשת משפטים. כי בספר שמות מצד היותם עמו של ה' הם חייבים לשמוע בקולו וללכת בדרכו, ולהתנהג כפי משפטי הא-לוהים בצדק ובמשפט. אבל כאן המצוות באות בתור הנהגות רוממות של הקרובים אל ה', טכסיסי אצילות של רוזנים ובני מלכים, שמחייב אותם רק לקדושו אשר סביביו, ורק משום שעתה הגיעו לדרגה כזו של קרבת ה', מצב זה מחייב אותם בהנהגה רוממה כזו. (ובוודאי שנובעות מזה גם דרגות רמות יותר של חיוב ויותר דקדוקים בפרטי קיומם).

*

והנה איסור עריות כבר נאמר לאדם הראשון ובני נח, כדרשינן בסנהדרין נז ע"ב, וכן נשנה בהר סיני 'לא תנאף'. ובספר ויקרא נתוספו עוד שני דרגות, האחת בסוף פרשת אחרי-מות אשר, כאמור, נמשכת ונגררת אחר "והייתם קדושים" של פרשת שמיני, ועל גבי זה באה הדרגה הרמה יותר של פרשת "קדושים תהיו". ונראה להבין הדרגה הזאת על פי האמור בסוף פרשת קדושים אחר פרשת העריות (ויקרא כ, כב): "ושמרתם את כל חוקותי ואת כל משפטי ועשיתם

¹ ואף שההיבדלות ממאכלות אסורות ומעריות נחשבת קדושה, דהיינו פרישות מן העולם, אבל האדם עצמו יש לו רגש לזה, שהאדם חש שמצד מידת העדינות והקדושה ראוי לפרוש ממאכלות אסורות ומן העריות, ובכך הוא מובדל מדרגת החומריות הגסה של אומות העולם. שמכיון שישראל קרובים אל ה' עליהם להיות קדושים גם כן, אך זה עדיין הקדושה שבאה מצד שיש באדם עצמו צד של קדושה.

אותם... והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי". בפסוקים אלו מתבאר שדרגת הקדושה של פרשת קדושים רמה יותר ממה שנאמר בפרשת שמיני, ויש כאן הבחנה יותר נעלית של "והייתם לי קדושים... ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי". ומצד זה מתחייבת הפרישה המוחלטת מן העריות כפי שקבעה תורה בפרשה זו, ומצד זה באים חיובי המיתה לעוברים עליהם.

ה. דרגת פרשת אמור – קידוש שם ה'

בפרשת אמור אנו מוצאים פסוק נוסף המזכיר את יציאת מצרים (ויקרא כב, לב): "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל אני ה' מקדשכם. המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לא-להים אני ה'".

ובתורה כהנים (ספרא פרשת אמור פרק ט אות ו): "המוציא אתכם מארץ מצרים" – על תנאי הוצאתי אתכם מארץ מצרים. על תנאי שתמסרו עצמיכם לקדש את שמי. להיות לכם לא-להים על כרחכם. אני ה' – אני נאמן לשלם שכר". וכן כתב רש"י: "המוציא אתכם – על מנת כן".

והוא שלב נוסף בקדושת ישראל הבאה מקרבת ה', שכבר מחייבת "ונקדשתי בתוך בני ישראל". וכן בפרשיות הסמוכות נאמר כמה פעמים בדיני בעלי מומין וטומאת מקדש וקדשיו – "ולא תחללו את שם קדשי". כי דרגת קדושה זו מחייבת 'קידוש השם'.

וכן מצוות המועדים הסמוכות לה הן קידוש השם (וכעין זה ב'שפת אמת' עה"ת בשם זקנו בעל חידושי הרי"ם [פסח תרמ"ו; קדושים תרמ"ו; אמור תרמ"ד, תרנ"א])².

² ועיין בבעל הטורים (ויקרא כב, לב): "ונקדשתי בתוך בני ישראל – וסמך ליה (להלן כג, ב) מועדי. שבמועדים מתקבצים להתפלל ולהלל להקב"ה (שבת ס ע"ב), שברוב עם הדרת מלך". ובצורה המור כתב: "וסמך לכאן פרשת המועדות. לפי שלמעלה אמר 'המוציא אתכם מארץ מצרים', ובכל המועדות אנו אומרים זכר ליציאת מצרים, לכן סמך לכאן 'אלה מועדי ה'".

וכן הוכיח מו"ר שליט"א ממה שאומרים בתפילת שבת ויו"ט 'וינוחו בו – וישמחו בך – ישראל מקדשי שמך'.³

ו. פרשת בהר – דרגת ארץ ישראל

השלב הבא הוא האמור בפרשת בהר לאחר מצוות איסור ריבית (ויקרא כה, לח):
 "אני ה' א-להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לא-להים".

נראה שזהו פסוק סיכום לכל פרשיות שמיטה ויובל שקדמו. ומיוחד הוא בכך שכבר מציין בפירושו את המטרה של יציאת מצרים "לתת לכם את ארץ כנען, להיות לכם לא-להים".

מפסוק זה דרשו חז"ל בסוף כתובות (ק"ב ע"א) שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו א-לוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה וכו'.⁴ הרי שפסוק זה עוסק בדרגה הנעלית ביותר בקיום המצוות, שעם ישראל דר עם ה' בארצו ושם הוא להם לא-לוהים, כרעייה הבאה לדור בבית הדוד והוא פורש עליה את כנפיו.

[והוא העומק בהזכרת הר סיני בפרשת בהר, כמו שהקשו חז"ל מה ענין שמיטה אצל הר סיני". כי פרשה זו כבר באה להורות את צורת את היציאה מההסתופפות בצל הקודש ואוהל מועד, שלא רק שהנהגותיו האישיות של היהודי מלאות אצילות, אלא אפילו בעת עסקו בחיי החולין ועבודת השדה הוא

³ ועיין מה שכתב מו"ר בספר 'בן מלך – שבת', שביאר בזה עניין נפלא, שהנה בקריאת התורה במועדות ביום השני של פסח וביום הראשון של סוכות קוראים בעניין המועדות שבפרשת אמור, ואין מתחילים בתחילת עניין המועדות (שמתחילה שם פרשה פתוחה), אלא מקדימים בפרשה הקודמת "שור או כשב או עז כי יולד", ולא נתבאר מה הטעם להקדמה זו. אולם על פי המבואר כאן נראה שחז"ל חפצו להסמיך פסוק "ונקדשתי" שנאמר כאן לפרשת המועדות. שהמקיים את המועדות מקדש את שם ה', וכמו שנתבאר שזה מוסב על כללות הפרשה (וראה כעין זה בפרי צדיק פסח אות יט, ועיין בהעמק דבר שכתב שכל פרשת 'שור או כשב' איירי במועדות).

⁴ והוא קיום ההבטחה שניתנה לאברהם אבינו בברית מילה, כמו שכתוב (בראשית יז, ח): "ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו, את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לא-להים", וברש"י: "ושם אהיה לכם לא-לוהים, אבל הדר בחוצה לארץ כמו שאין לו אלוה". ומדברי רש"י נתבאר ש"להיות לכם לא-להים" דבוק ל"לתת לכם את ארץ כנען", ששם, בארץ כנען, יהיה לכם לא-לוהים.

קובע אותם על פי סגנון החיים הא-לוהיים, ומשום שארץ כנען היא ארץ ה' שבה נהיה לנו לא-לוהים, ומחמת כן חייבים במצוות שמיטה ויובל, וכל המצוות המסתעפות מהם. ואכמ"ל.]

ז. הדרגה השביעית – אטייל עמכם בגן עדן

הדרגה הנעלה ביותר היא האמורה בתחילת פרשת בחוקותי (ויקרא כו, יב): "והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לא-להים ואתם תהיו לי לעם. אני ה' א-להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מהיות להם עבדים ואשבור מוטות עולכם ואולך אתכם קוממיות".

חז"ל דרשו "והתהלכתי בתוכם" על העולם הבא, שאהיה מטייל עמכם בגן עדן ולא תהיו מזדעזעים ממני. אך גם אם בפשוטו הכתוב מוסב על חיי העם בארץ ישראל בהשקט ושלוה, הרי מדובר בדרגה הגבוהה ביותר של דביקות בה', ובדרגה זו לא מצינו מצוות אלא הוא כבר בחינה של קיבול שכו, שזה עצמו התכלית, שהוא א-לוהינו ואנו עמו בדביקות והוא מטיב עמנו עד בלי די ומוליכנו קוממיות.

ח. פרשת ציצית – הדרגה השמינית

עוד פעם אחת מוזכרת יציאת מצרים בסגנון זה, והוא בפרשת ציצית (במדבר טו, מ): "למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים לא-להיכם. אני ה' א-להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לא-להים אני ה' א-להיכם". ונראה ש"והייתם קדושים לא-להיכם" היא דרגה רמה יותר מהדרגה של פרשת קדושים "והייתם לי קדושים", שכאן עליהם להיות "קדושים לא-להיכם". ובספרי (פרשת שלח פסקא ט): "והייתם קדושים לא-לוקיכם", זו קדושת כל המצוות. אתה אומר זו קדושת מצוות, או אינו אלא קדושת ציצית, אמרת במה עניין מדבר בקדושת כל המצוות. רבי אומר: זו קדושת ציצית, אתה אומר זו קדושת ציצית או אינו אלא קדושת הגוף, כשהוא אומר (ויקרא יט) 'קדושים תהיו' הרי כל המצוות אמורות, הא מה תלמוד לומר 'והייתם קדושים לאלוקיכם', זו קדושת ציצית. מגיד שהציצית מוספת קדושה לישראל".

כלומר שבהכרח יש כאן הוספה על מצוות "קדושים תהיו" שבספר ויקרא, ומצוות ציצית מבטאת דרגה רמה יותר של קדושה, שבגינה מתחייבים כל המצוות בדרגת חיוב רמה יותר (ונחלקו בספרי אם מצוות ציצית עצמה מוסיפה קדושה, או שהיא רק מבטאת את קדושת כלל המצוות).

וזו דרגה נעלה ביותר, המשקפת את הדרגה של ספר במדבר, שעם ישראל נעשו דגלים ומחנה השכינה. ועומק העניין, שעם ישראל הם בחינת מרכבה לשכינה וכדאיתא בחז"ל שעל הדגלים היה מצוייר החיות שבמרכבה, כמו שכתב רבי אברהם אבן עזרא (במדבר ב, ב) "וקדמונינו אמרו שהיה בדגל ראובן צורת אדם... עד שידמו לכרובים שראה יחזקאל הנביא".

וביותר נתפרש הדבר בדברי קורח "כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה'", ובחז"ל מבואר שטענות קרח קשורות עם מצוות ציצית ותכלת⁵, כלומר שמחלוקתו באה מתוך בחינת ספר במדבר ומצוותיו. ויש לנו ללמוד מדבריו שבחינת "והייתם קדושים לא-להיכם" של ספר במדבר האמורה בפרשת ציצית, משמעותה "קדושים – ובתוכם ה'", והיינו כמבואר 'מרכבה לשכינה'.

והוא עומק מצוות ציצית, שבני ישראל הריהם כמלאכים לבושי הבדים. וכל שכן התכלת דאיתא בחז"ל (מנחות מג ע"ב) שרומז לכסא הכבוד, ועיין בראשונים (רבינו בחיי; שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תקעא; מעשה רוקח בשם קדמון מובא בברכ"י וארה"ח או"ח סי' יא) שחוטי הציצית רומזים למספר הפנים והכנפיים שיש במרכבה. וזאת משום שזהו תוכן מצוות ציצית על פי פשוטו, שבאה לבטא שעם ישראל בעצמם הם מרכבה לשכינה, קדושים לא-לוהיהם.

צא ולמד כמה רמה ונשגבה מצוות ציצית, והוא מה שאמרו (מנחות מ ע"ב) ששקולה מצוות ציצית כנגד כל המצוות. ועל פי דברינו אין זה רק מחמת הרמז של הגימטריא כמבואר ברש"י, אלא זהו עצם תוכן מצוות ציצית שהיא מבטאת את הדרגה העליונה של עמידת היהודי לפני ה' כמרכבה וכסא לשכינה, והרי היא חובקת את מצב הקדושה של כלל המצוות בדרגה העליונה ביותר, למעלה מכל

⁵ במדבר רבה יח, ג: "ויקח קרח – מה כתיב למעלה מן הענין (במדבר טו) 'ועשו להם ציצית', קפץ קרח ואמר למשה טלית שכולה תכלת מהו שתהא פטורה מן הציצית...".

שבע המדרגות המבוארות בפרשיות התורה הקודמות. ולזה רומז הרמז המובא ברש"י.

*

ונראה שזהו עומק הטעם שקבעו אמירת פרשת ציצית בקריאת שמע. שאף כי עיקר המטרה באמירתה היא זכירת יציאת מצרים, לא נבחרו פסוקים אחרים של זכירת יציאת מצרים, אלא נבחרה זכירת מצרים זו שהיא הדרגה העליונה שבכולם.

ובגמרא איתא (ברכות יב ע"ב): "פרשת ציצית מפני מה קבעוה? אמר רבי יהודה בר חביבא: מפני שיש בה חמשה דברים – מצות ציצית, יציאת מצרים, עול מצות, ודעת מינים, הרהור עבירה, והרהור עבודה זרה". כלומר שלא תיקנו אמירת פרשת משקלות או פרשת ריבית, ונבחרה דווקא פרשת ציצית משום שיש בה כל הדברים הללו.

ונראה עומק העניין בזה, שמצד זה שפרשה זו היא הדרגה העליונה ביותר שבעבודה הוציאנו ה' ממצרים, על כן חלה עלינו דרגה זאת שנתחייבנו בכל אלו, והיא דרגה רמה של חיוב שאסור אפילו הרהור עבירה והרהור מינות.

והנה אחד הטעמים שאמרו הוא שיש בה 'עול מצוות', וצריך ביאור שכבר נזכר 'קבלת עול מצוות' בפרשת "והיה אם שמוע" כדאיתא במשנה בברכות שם (יג ע"א). אכן לפי המבואר, הרי בפרשת ציצית מודגשת חובת המצוות מצד "והייתם קדושים לא-להיכם", שהיא דרגה אחרת לגמרי ונעלה ביותר של חובת המצוות.

ט. סוד המספר שמונה בציצית לפי הרמב"ם ולפי הראב"ד

והנה ברכות וקללות של פרשת בחוקותי הן הברית על התורה (כמו שכתוב בפרשת כי תבוא "מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב"). כלומר, שעיקר התורה הוא עד סוף ויקרא, וספרי במדבר ודברים הם תוספת מדרגות נשגבות בתוך המדרגה הנעלה הזאת.

והנה לפי מה שעלה בדינו, עד סוף ויקרא נמנות שבע המדרגות שבתוך סדר התורה, ודרגת ספר במדבר היא הדרגה השמינית. וזה מקביל לידוע בספרי

המחשבה (והאריך בזה המהר"ל בהרבה מקומות⁶), שמספר שבע הוא המספר הכולל בתוך סדר העולם, ומספר שמונה רומז למה שמעבר למציאות העולם, בחינת העולם הבא. ומה נפלא כי אכן מצות ציצית היא שמונה חוטים, מה שרומז לדרגה העליונה הזאת.

ונראה שלזה רומז חוט התכלת שהוא השמיני בחוטים, והוא רמז למציאות הא-לוהית הנשגבה, אשר היא מעל ומעבר לשבעת הממדים⁷ של הופעת ה' בתוך העולם.

וגם לדעת הראב"ד שיש שני חוטי תכלת ושישה חוטי לבן, יש לומר שביסודו הוא חוט אחד מתוך שמונה, אלא שכיון שכל חוט מקופל, אין לדעתו מקום לצביעת חצי חוט, כי התכלת הוא מין חוט שכולו צבוע.

אך בהעמקה בעניין, הדברים מתבארים באופן יותר מהותי. כי מצינו שצורת גילוי סוד השמונה הוא בהכרח מתוך מספר השבע, דהיינו שהשביעי מתעלה

⁶ רוב המספרים בתורה הם שבע, אך בכמה מקומות בתורה ובחז"ל רואים גם חשיבות יתרה למספר שמונה: מילה, שמיני עצרת, שמיני למילואים, ואמרו (ערכין יג ע"ב) שכינור של ימות המשיח יש בו שמונה נימין.

ועיין בזה ספר נר מצוה למהר"ל שביאר בזה עניין ח' ימי חנוכה. ולבסוף מוסיף כי הוא גם עניין יום החמישים. ולכן מזמור קיט שהוא שבח התורה הוא בשמונה אפין, וראה גם בספריו: גבורות ה' פרק מז ברמז תיבת "אז"; תפארת ישראל פרק ב' ודרך חיים פרק ו' משנה ב' בטעם מצוות מילה לשמונה, ובפסוק תורת ה' תמימה שהוא פסוק שמיני; נצח ישראל פי"ט ופל"ב בביאור ענין כינור של ימות המשיח, כי השלימות בימות המשיח תהיה על טבעית, ובזה ביאר מאמרם "במוצאי שביעית בן דוד בא"; ובדרוש לשבת שובה מבאר בזה ההזאות בקודש הקודשים אחת למעלה ושבע למטה, שהן שבע בטבע ואחת מעל הטבע; ועוד הרבה פעמים בחידושי אגדות.

⁷ עיין בספר החינוך (מצווה של): "וכמו כן נמצא כריתת ברית שהוא דבר הנעשה לקיום ענין, על חשבון שבעה, כמו שכתוב (בראשית כא, ל) 'כי את שבע כבשות תקח מידי'. וכן בלעם שהיה חכם, עשה שבעה מזבחות. וכמו כן לשון שבועה, שהוא מתורגם קיום, אמרו מן החכמים שהוא נגזר מלשון שבעה".

וב'צדה לדרך' (לרבי מנחם בן זרח תלמיד רבי יהודה בן הרא"ש, מאמר רביעי כלל ד' פ"א, מובא בבני יששכר מאמרי חודש ניסן מאמר יב - ספירת העומר): "וכבר נודע שהקדמונים היו מייחסים כוחות כל הנמצא לשבעת כוכבי לכת ולשבעת גלגליהם".

ומתחבר למספר שמונה, והיינו משום שהמספר שמונה מבטא מדרגה שאינה קיימת בתוך המציאות, אלא שבאים לבטא את מה שמעבר למציאות. וזה ענין השבת, שהקב"ה נטל יום משבעת ימי הבריאה עצמם וקידשו למנוחה, וכדאיתא במדרש (בראשית רבה פרשה י"א סי' ט) שמה שהיה ראוי להיבראות בשבת, הקדים הקב"ה ובראו ביום השישי. והרי זה כאילו נכנס קדושת השמיני שהיא מעבר למציאות הבריאה, בשביעי עצמו. ואם כן, השבת כוללת גם את רעיון מלכות ה' על הבריאה מצד היותה היום השביעי, וגם את השמיני שהוא כבר מחוץ ומעל לבריאה, המבטא את היות ה' בעצמו למעלה מן הבריאה.

כלומר, שכדי לבטא את המציאות הא-לוהית שמעל ומחוץ לעולם, מתאים יותר המספר שמונה, רק שהקב"ה הפריש מתוך שבעת ימי הבריאה עצמם את היום השביעי לשמו. ודווקא את היום השביעי, שהיה ראוי להיות המובחר מן השבע, שבו תושלם המלאכה, הפריש הקב"ה שבו לא תיעשה כל מלאכה. ובסידור הגר"א מובא שבליל שבת אומרים וינחו 'בה' בגימטריא ז' כנגד שבת – יום השביעי. וביום אומרים בשחרית 'בו' ובמנחה 'בס' וכיחד 'בו – בס' בגימטריא נ' כנגד שער הנ', שהוא יובל. והנה בחינת 'יובל' היינו שנת החמישים שמעבר לשבעה שבועות (והמהר"ל כתב כן להדיא בכמה מקומות שבחינת החמישים ובחינת השמיני היא אותה בחינה עצמה). הרי מפורש בדברי הגר"א שבשבת כלולים כבר גם קדושת השבע וקדושת היובל. כלומר, השבת מביעה הן את הקדושה שבתוך העולם והן את הקדושה שבמציאות שמעל ומעבר לעולם – יובל.

עוד איתא בגמרא לגבי ימות העולם הבא (ראש השנה לא ע"ב): "אמר רב קטינא: שית אלפי שני הוו עלמא וחד חרוב, שנאמר 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא'. אביי אמר: תרי חרוב, שנאמר 'יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו'".

השיטה שחד חרוב, היינו שאחד משבעת האלפים הוא לה' והוא בחינת שבת שהקדושה הנשגבה מותרה את חותמה בתוך סדר העולם; והשיטה שתרי חרוב, היינו שהשביעי והשמיני מיוחדים לה', כלומר לבטא שקדושת האלף

השביעי, שהיא מתוככי סדר המציאות, מופרשת מן הבריאה וחלה בה קדושה נשגבה המחוברת לבחינת האלף השמיני שמעל ומעבר למציאות, בחינת שמיטה ויובל.

ונראה שזה הביאור בצורת הציצית לפי דעת הראב"ד, שבחינות השביעי והשמיני הן תכלת, לבטא שהקדושה העליונה והנשגבה שמעבר לסדר השבע מקרינה אל תוך המציאות ומקדשת את השביעי, וכל צורת הופעת מספר שמונה היא באופן של שביעי כפול.

הרב שלמה וייס
ישיבת מיר, ירושלים ת"ו

טעמה ועומקה של מצות ציצית

כל עניינו של הלבוש והבגד נולד לאחר חטא עץ הדעת, ומטרתו שנורגיש את החיסרון שנעשה בגופינו מן החטא ונדע איך לתקנו, ולהבדילנו משאר בעלי החיים שאין להם מטרה עליונה בחייהם.

והנה זכו ישראל למצוות ציצית העוטפת אותם ומחוברת לבגדיהם, למען נזכור ונרגיש את מטרת הלבוש – כלומר, מטרת האדם וחייו לחבר שמים וארץ, ולא כבהמה שתרה אחרי עיניה ולבה וכל מה שתרגיש לטוב תתאוה לו ואין עוצר בעדה (ובאמת זהו הטוב בעבורה), אלא הטוב והרע לאדם נמדדים ככל אשר תורהו החכמה העליונה, חכמת התורה, ויורידנה לארץ ויחיה על פיה את חייו על פני האדמה. כך יצליח ויפרח ויצץ ציץ ופרחים ופירות ויהיה בן חורין ממדותיו הרעות שלא יובילוהו להשחתה ולכליון גופו וסביבתו.

וזהו רמז הציצית וההמשך לבגד, ומלשון ציץ ופריחה, שיש מטרה לבגד ולחיי האדם על פני שאר בעלי החיים. וכן עניין הקשרים והכריכות, להורות שיש לעצור ולקשור ולכרוך מעשיו ומדותיו, ולפעול מתוך מחשבה, מתינות והתבוננות.

ועיקר המעלה שחוט הכורך עולה מן המניין, שהאדם יכוון עצמו מתוך הבנה ושמחה פנימית, ולא יכרכוהו מבחוץ כמוכרח ואנוס, אלא שיפנים מעלה האדם על הבהמה שזכה לנשמה ושכל א-לוהי עליון לחבר עליונים עם התחתונים. ומצוות החוטין שליש גדיל ושליש ענף, להורות שהמותר יתר על האסור, ומתוך שליטה עצמית על מדותיו תצמח ותפרח עשיית האדם. וכל זה למעלת האדם השלם שאותה מסמלים חוטי הלבן, כלומר שהם כצבע הבגד והמשכו.

אך זכו ישראל למעלה גדולה ועצומה, לא רק לייצג את מותר האדם מן הבהמה, אלא גם מותר ישראל משאר אומות העולם. שכל יהודי ויהודי מסמל את מלכות

ה' בעולם ומעיד שבזמנו כל העולמים ואדון הכול הוא המנהיג היחיד, בתוך העולם ממש, ומתערב בסדרי הברואים כמלך בשר ודם, ויודע הכול, ובעל כל כוחות הטבע, והכול חי וקיים כל רגע רק ברצונו יתברך.

וזהו חוט התכלת, אשר מזכיר את כל מצוות ה' שנתנם לנו מתוך חיבה וקשר של אהבה, כדי שנוכל להיות דבוקים בו וקרובים אליו יתברך, אשר הוציאנו ממצרים וקנה אותנו כקידושי אשה, ונתן לנו את תורתו ומצוותיו בהר סיני כשמחת נישואין שבא לחיות ולדור בתוכנו, וכל יחיד ויחיד מישראל אצלו כבן יחיד וכאשת נעורים – קשר הכרחי ורצוני, וכך קבע בבריאה כטבע, שהקב"ה וישראל חד הוא ואינם יכולים להיפרד, ורוצה להשפיע עלינו רק טוב, ואוהב אותנו אהבה רבה, גדולה ועצומה.

ולכן נתן לנו ברוב טובו את בגדי מלכותו אשר משפחת המלך ומקורביו ושריו הגדולים לובשים, ומתכבד בנו השי"ת בחוטי התכלת אשר צבעו כצבע השמים וכסא כבודו, צבע המורה על האין סוף וגבול, ואשר צבעו כצבע הים שגם הוא דוגמת האין סוף, שמזכירנו קריעת ים סוף וכן מכת בכורות, תחילת הווייתנו לעם הנבחר. ובחוט זה כורכים אנו עצמינו ומדותינו ומעשינו כטבעת נישואין, מתוך הרגשת מכובדות בתפקידנו כשגרירי המלך בעולם הזה המייצגים את מלכות ה' בעולמנו.

ועל כולנה, שמצוות ציצית בכללותה אינה חובת גברא ללבוש בגד בעל ארבע כנפות, ויש דרכים להיפטר, רק אנו מרצוננו לובשים בגד המחויב בציצית, וזהו גודל המעלה, שחפצים אנו בחוטי הציצית להזכיר לעצמנו ולהפנים חובתנו בעולמנו.

ובזמנו עולם נותן לנו בתמורה חוט תכלת לאות כבוד ותפארת, כי שם ה' נקרא עליך, מתוך אהבה וקרבה, ישראל אשר בך אתפאר. וכל התגלות מלכותו בעולם הברואים תלויה ברצון ישראל ובתפקידם, שאין מלך בלא עם (מלך, ולא מושל), ודווקא בדורנו שבאו פריצים וחיללוהו, שככל הגויים בית ישראל ואומרים כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, זכינו לגילוי חוט התכלת – שנזכה להרגיש ולחוש מעלתנו על פני אומות העולם, הן עם לבדד ישכון

ובגויים לא יתחשב, שהקב"ה דואג בהסתכלות פרטית על כל יחיד מישראל לטוב לו כל הימים.

וכתב בתורתו "ואהבת את ה' א-להיך" וגו', כי כל כך אוהבנו ומבקש לשמוע קולנו וחפץ בקרבנותנו ושנחזיר לו רגשות אהבה וחיבה כבן לאביו וכאשת נעורים לבעלה, ולא עזבה ולא החליפה באחרת, ומצפה שתשוב אליו מרצונה כבר אלפי שנים.

וככל שאנו ניתן לַבְּנו ורצוננו לאבינו, אוהבנו, מלכנו ודודנו, וככל שאת מעשינו נעשה מתוך מחשבה ורגש של אהבה וחיבה ולא רק כמצווים ועושים, מושבעים ועומדים¹ – דרחמנא לבא בעי – ישיש עלינו א-להינו ויקבץ כל נידחינו ויבנה ביתו ויחזור לדור עמנו בארצו ועירו.

ואפשר שמצוות התכלת ההולכת ומתפשטת בעם ישראל צריכה לבוא כך שכל אחד לא ידון רק האם חייב או פטור אלא בעיקר האם רוצה וחושק וחפץ ויזכה לענוה וללבוש את אות המלכות ולהתפאר בזה לעיני כול, שזוהי הרי המעלה של מצוות ציצית בכלל ומצוות חוט תכלת בפרט, ששקולה כנגד כל המצוות כולן. יהיה רצון שנזכה לכל עבודת ה' השלמה, ושישוב אלינו במהרה, ויבנה לעד את בית הבחירה. אמן.²

¹ עניין הקניין ביציאת מצרים והכפייה בהר סיני הוא לטובתנו, שלא תבוא בלב האדם מחשבת חרטה והפכפכיות על ברית ה' עם עמו. על זה הועיל ההכרח, שאין עבד מורד. אבל ברור שהמעלה והתכלית בבחירת ישראל תהיה כמאז לתמיד מתוך אהבה ורצון. ולשון הגמרא במנחות מג ע"ב על עבדים המצטווים להביא חותם של טיט וזהב מדובר כלפי מי שלא השכיל ולא עשה המצווה, שנענש. וכן הא דבעידן ריתחא מענישין על עשה (מנחות מא ע"א), היינו במי שמקיים מצוות רק מתוך שחייב ולא מרצון. ותן לחכם ויחכם עוד.

² מקורות למאמר: רש"ר הירש בספרו המצוות כסמלים ובפירושו על התורה; שיחות הגר"ש פינקוס, פסח, מאמר ולקחתי אתכם לי לעם (ומאמרים נוספים).

* * *

“...וּנְתַנּוּ עַל צִיצֵת הַכֶּנֶף פְּתִיל
תְּכֵלֶת. וְהָיָה לָכֶם לְצִיצֵת וּרְאִיתֶם
אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה’
וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם...”
(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)

* * *