

סימן ו

דין גרדומין

א. שיטת הרא"ש

בגמרא מבואר שדבי מכשיר ציצית שנחתכו חוטי התכלת שלה או חוטי הלבן שלה נאמר במשנה (מנחות לח ע"א): "התכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת", ע"כ. ובגמרא אמרו: "לימא מתניתין דלא כרבי, דתניא: 'וראיתם אותו' (במדבר טו, לט) – מלמד שמעכבין זה את זה, דברי רבי; וחכמים אומרים: אין מעכבין וכו'". אמר רבא: לא נצרכא אלא לגרדומין, דאי איגרדם תכלת וקאי לבן, ואי איגרדם לבן וקאי תכלת, לית לן בה. דאמרי בני ר' חייא: גרדומי תכלת כשרין, וגרדומי אזוב כשרין. וכמה שיעור גרדומין, אמר בר המדורי אמר שמואל: כדי לענבן. איבעיא להו: כדי לענבן, לענבן כולהו בהדדי, או דלמא כל חד וחד לחודיה. תיקו. בעי רב אשי: אלימי דלא מיענבי ואי הוו קטיני מיענבי, מאי. אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: כל שכן דמינכר מצותיהו", ע"כ. ומבואר בגמרא שלשיטת רבי הסבור שהתכלת והלבן מעכבים זה את זה, יש להכשיר ציצית שנחתכו רק חוטי התכלת שלה או רק חוטי הלבן שלה. ובפשטות נראה שאם נחתכו החוטים ואין בהם אפילו כדי עניבה, הם ודאי פסולים, ולא נאמר הדין דהתכלת אין מעכב את הלבן אליבא דרבי, אלא רק במקרה שבו נשאר מהחוטים הקטועים שיעור כדי עניבה.

והנה, לפי רבי מבואר שאין אפשרות לקיים מצות לבן ללא תכלת. ואם כן, יש לנקוט שמה שנקטו כל הפוסקים שמצות ציצית נוגתת גם כאשר אין התכלת מצויה, פסקו כחכמים. וכן נהגו כל ישראל לקיים את מצות ציצית בחוטי לבן כשאין התכלת מצויה. ויש לדון האם דין גרדומין אמור דווקא אליבא דרבי, או שגם חכמים מודים לו להלכה, ולא נחלקו אלא בשאלה האם הוא דין המשנה או שהמשנה אמרה דין אחר.

הסברם הראשון של התוס' והרא"ש ודחייתו

התוס' (שם ע"ב ד"ה אלא) והרא"ש (הל' ציצית סי' ז) כתבו שיש אומרים שדין גרדומין לא נאמר אלא לרבי, הסבור שהתכלת והלבן הם מצוה אחת ומעכבים זה את זה, ולכן הם גם מועילים זה לזה. אך לשיטת רבנן שסוברים שהתכלת והלבן אין מעכבים זה את זה, אין התכלת והלבן מועילים זה לזה, והם פסולים במקרה שנשארו רק גרדומין. אך הם דחו את הדעה הזאת, דהא "אין הלכה כרבי, דר' יוחנן בן נורי פליג עליה וקי"ל הלכה כרבי מחבירו ולא מרבו. ולא מסתבר דתיהוי מילתא דרבי חייא בפלוגתא דרבי ורבנן, אלא ככולי עלמא אתיא".

הסברם השני של התוס' והרא"ש

התוס' והרא"ש המשיכו והביאו פירוש נוסף, שהדין דרבי נאמר בכגון שנפסק החוט מעיקרו ולא נשתייר בו אלא כלשהו. ורבי מכשיר אפילו בכגון דא משום שהוא סבור שהתכלת והלבן הם מצוה אחת ומעכבים זה את זה, ולכן הם גם מועילים זה לזה, ועל זה חולקים רבנן, וכנ"ל בפירוש הראשון. ולפי פירוש זה, הדין דבני ר' חייא אינו זהה לדין גרדומין של רבי, משום שרבי וחכמים נחלקו בכגון שלא נותר כדי עניבה ובשנחתכו רק חוטי התכלת או רק חוטי הלבן. אך בנותר כדי עניבה חכמים יכשירו, וכדברי בני ר' חייא. ולפי זה כתב הרא"ש ד"הא דמייתי הא דבני רבי חייא אהא דאמר רבא לא נצרכא אלא לגרדומין, לא שיהא לגמרי כההיא דר' חייא אליבא דרבנן דמצרכי לכל ארבע חוטין כדי עניבה", ולא באה הראיה מבני ר' חייא אלא להוכיח שלא בעינן סופן כתחילתן. ומהלשון "אליבא דרבנן" נראה שהרא"ש הבין שלא רק שדברי בני ר' חייא מוסכמים על רבנן דרבי, אלא שהם נאמרו דווקא לשיטת רבנן דרבי, אך רבי עצמו יפסול במקרה כזה. שכן לשיטתו לא שמענו אלא שחוטי הלבן השלמים מועילים לחוטי התכלת החתוכים וכן להיפך, ולא כשכל שמונת החוטים חתוכים. ונראה שהרא"ש הבין שבמקרה כזה רק חכמים יכשירו, אך רבי יפסול. וכן נראה מהמשך דבריו: "וכיוצא בו לרבא אליבא דרבי אי איגרדום חוטי תכלת לגמרי ואשתייר חוטי לבן שלמים או להיפך". ומשמע שרק זו המשמעות של הדברים לפי רבי, ואין כאן רק העמדה נוספת של דין הגרדומין. וכן נראה מהמשך לשון הרא"ש: "ולא מייתי ראיה מבני ר"ח אלא דלא בעינן סופן כתחילתן, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה". הרי שיש היתר ייחודי לרבי ויש היתר ייחודי לרבנן. והרא"ש קיבל את הפירוש הזה, וז"ל: "ופירוש זה עיקר, דגרדומי תכלת דבני ר' חייא משמע דאיגרדום כל ארבעתן; כי קורא לכל הציצית תכלת, כדקאמר (שם

לט ע"א): תכלת שכרך רובה כשירה. וכן (שם מג ע"א): רמי תכלתא לפרזומא דאינשי ביתיה. וכן משמע לישנא דגמרא, דקאמרי (שם לט ע"א): מאי שירין ומאי גרדומין, לאו שירין דאיפסיק מנייהו ודאשתייר מנייהו גרדומי דאיגרדום איגרדומי. אלמא דגרדומי אפל ד' חוטי קאי. וכן משמע דומיא דגרדומי אזוב דקאי אפל ג' קלחי אזוב", עכ"ל.

הכרעת הרא"ש למעשה על פי ההסבר השני

ולמעשה כתב הרא"ש: "הלכך אפילו אי איגרדום כל ח' חוטין ונשתייר בהן כדי עניבה, כשר. ואם יש אפילו בחוט אחד פחות מכדי עניבה, פסול". ודבריו מתבססים על ההבנה שבני ר' חייא התירו אף כשכל חוטי הציצית התגרדמו, ודבריהם אינם סותרים לשיטת רבנן דרבי, שפסלו כשנחתכו חוטים לגמרי ולא נשאר בהם כדי עניבה.

מלשון הגמרא נראה שהגרדומין עצמם כשרים ולא שהחוטים השלמים מועילים להם

ואולם לכאורה יש להקשות על שני ההסברים. הגמרא לא אמרה בדעת רבי שהשלמים מועילים לחתוכים. ונראה שעד כאן לא חידש רבי אלא שהחתוך אינו מעכב את השלם. דהיתה הו"א לומר שהתכלת תעכב את הלבן, וכעיקר דעתו של רבי במקרה הרגיל שיש רק לבן ואין תכלת כלל, וקמ"ל שכשהתכלת היתה שלימה מעיקרה אלא שנחתכה ונשאר גרדום, אזי אינה מעכבת את הלבן, כיון שהיתה בכשרות בהתחלה, ויש הבדל בין תחילתה לסופה. אבל לכאורה לא שמענו שמצות התכלת מתקיימת במקרה זה. דהא כך הגמרא מפרשת את לשון המשנה שהתכלת אינה מעכבת את הלבן. ומלשון המשנה והגמרא נראה שלמרות שהאדם אינו מקיים את מצות התכלת, בכל זאת הוא מקיים את מצות הלבן. ולא שחוטי הלבן מועילים להכשיר את חוטי התכלת.

אלא שבאמת יש כאן קושי בגמרא עצמה. דהא מדברי בני ר' חייא אנחנו יכולים ללמוד שהתכלת עצמה כשרה, דלשונם היא שגרדומי תכלת כשרים, ומשמע שהם עצמם כשרים. ואם כן לכאורה אין לזה שייכות לדין דתכלת אינו מעכב את הלבן, אלא התכלת כשרה מצד עצמה כיון שנשאר בה שיעור גרדומין, ואז פשיטא שהיא אינה מעכבת את הלבן, דהא יש כאן תכלת כשרה. ולכאורה המשמעות שתכלת אינה מעכבת את הלבן היינו שכאשר אין תכלת, היא אינה מעכבת. אלא שרואים גם באוקימתות הקודמות שהגמרא נדחקת בפירוש המשנה, וכנראה שגם

כאן ניחא לה לדחוק את המשנה, ובלבד שתהא גם אליבא דרבי. ואם כן, אין להוכיח מלשון המשנה שמצות תכלת אינה מתקיימת כלל. ואולם לכאורה עדיין קשה על שני ההסברים שהובאו בתוס' וברא"ש, דהא אין לכל זה שייכות לכך שהשלמים מועילים לחתוכים. ומהגמרא נראה שמה שמועיל לחתוכים הוא עצם זה שבהתחלה הם לא היו חתוכים, ולא זה שיש אחרים שגם עכשיו הם לא חתוכים.

הסיבה להבין שהחוטים השלמים מועילים לחתוכים ודחיית ההכרח שבה

ונראה שהסיבה שהתוס' והרא"ש הבינו שהשלמים מועילים לחתוכים היא שאם יש דין עצמי שחוטים חתוכים כשרים, לא היה צורך להגביל אותו לחוטי התכלת בלבד או חוטי הלבן בלבד. והיה צריך להכשיר אף כשכל חוטי הציצית נחתכו. ומכך שדין גרדומין דרבי לא נאמר אלא כשחוטי התכלת נחתכו, הם למדו שיש צורך בתרומתם של חוטי הלבן. ואולם כאמור, מדברי הגמרא נראה שהחידוש אינו כשרותם של החוטים החתוכים, אלא דווקא כשרותם של החוטים השלמים. וקמ"ל שלפחות בדיעבד מודה רבי לחכמים שהתכלת אינו מעכב את הלבן. וזו הסיבה שדין גרדומין הוגבל לחוטי תכלת. דאם כל החוטים נפסקו, כבר אין ציצית כלל.

קשיים נוספים בהסבר השני

ולכאורה יש דוחק נוסף בהסבר השני, דהא הגמרא אומרת להדיא בהמשך שלדברי בני ר' חייא שיעור גרדומין הוא כדי עניבה, ודנה בהגדרה זו ובעובי החוטים שיש לענוב, ומיד ממשיכה לדון מי חולק על רבי. וקשה לומר שאליבא דרבי שיעור הגרדומין הוא כלשהו, בלי שהגמרא רמזה על כך. ועוד, לשון הגמרא היא: "אמר רבא: לא נצרכא אלא לגרדומין; דאי איגרדם תכלת וקאי לבן, ואי איגרדם לבן וקאי תכלת, לית לן בה. דאמרי בני ר' חייא: גרדומי תכלת כשרין". ולפי פירוש זה יוצא שדינם של בני ר' חייא אינו תלוי בתכלת ולבן, והוא נכון גם כשנקטעו כל ארבעת החוטים, וכפי שכתב הרא"ש להדיא: "וגרדומי תכלת אכל ד' חוטין קאי". ולא היה לו לרבא לתלות את דבריו בעניין "איגרדם תכלת" או "איגרדם לבן" בבני ר' חייא שמכשירים גם כשנקטעו כל החוטים.

ועוד קשה, שלהבנה זו לא ברור מדוע תלה רבא את דין גרדומין בדברי בני ר' חייא. דהא אם כל כוונתו להוכיח משם "דלא בעינן סופן כתחילתן, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה", כלשון הרא"ש – היה עליו להביא את הברייתא (שם לט ע"א):

”במה דברים אמורים – בתחילתו, אבל סופו, שיריו וגרדומיו כל שהוא”¹. וגם בתוספתא (פרה פ”ב ה”ב) נאמר שגרדומי ציצית כשרים². ומכך שהביא דווקא את דברי בני ר’ חייא, נראה שהדינים דווקא דומים זה לזה בפרטיהם, דהיינו במניין החוטים שבהם ניתן להכשיר אם נקטעו. ועל כרחנו החידוש של בני ר’ חייא הוא שמדובר על התכלת דייקא ולא על כלל החוטים. וזה באמת לא נזכר בברייתא ובתוספתא. והחידוש שלהם הוא שיש להכשיר למרות שחוטי התכלת נחתכו ונשארו רק חוטי הלבן. וזה בשונה מהברייתא ומהתוספתא שבהן ניתן להבין שמדובר על כלל החוטים. ובאו בני ר’ חייא וביארו על אילו חוטים מדובר³.

1. ובני ר’ חייא נחשבים אמוראים ולא תנאים, וכדמוכח בגמרא (ב”ב עה ע”א). ור’ יוחנן חולק עליהם בכמה מקומות (עירובין קג ע”ב, גיטין נג ע”א, קידושין מט ע”א, ע”ז לח ע”ב ושם מו ע”א, חולין קו ע”א, ועוד רבים), אף שאינו חולק על תנאים. ואם כן, היה עדיף להביא ברייתא. ואולי לפי מה שכתבו רש”י (חולין שם ד”ה אין נוטלין) והתוס’ (ע”ז לח שם ד”ה תנו רבנן) דחזקיה תנא הוא ופליג על ברייתא, יש להבין שנחשב כתנא ורב גובריה כברייתא. ועדיין צ”ע, דבעמוד הבא (מנחות לט ע”א) הובאו דברי רב שגם נאמר עליו שהוא תנא ופליג ובכל זאת הקשו עליו מהברייתא, ומוכח שהברייתא הזאת אלימא טפי מדברי אמוראים אלו שהיו אמנם יכולים לחלוק על תנאים.
2. ובתוספתא הנד”מ הגרסה היא ”ניצית” במקום ציצית. אך נראה ברור שזה שיבוש. דבכ”ו ובדפוסים של התוספתא איתא ציצית. וביחוסוי תנאים ואמוראים (בכ”י, ערך יודן) איתא ”ציצין”. ואין מקור קדום המקיים את הנוסח ”ניצית”. ובר מן דין, הדבר קשה גם בסברה. דמבואר בתוספתא (שם ה”א) שהניצין הוא דבר שמהווה גריעותא לאזוב, עד כדי כך שרבי פוסל אזוב עם ניצין. ואין שום משמעות לאמירה שגרדומי ניצין כשרים להזאה.
3. ומצאנו במקום נוסף בגמרא (שם לה ע”ב) שהביאו את דברי בני ר’ חייא ולא את הברייתא ואת התוספתא. וגם שם יש חידוש מיוחד בדברי בני ר’ חייא שאין בתוספתא. דבני ר’ חייא כורכים את גרדומי תכלת וגרדומי אזוב זה עם זה ואומרים על שניהם שהם כשרים: ”גרדומי תכלת וגרדומי אזוב כשירין”. בניגוד לתוספתא שמביאה את שני הדינים הללו בנפרד: ”גרדומי אזוב כשרין וגרדומי ציצית כשרין” (ובדף לח ע”ב הובאו דברי בני ר’ חייא בלי ההקפדה הלשונית הזאת כיון ששם לא היתה לזה נפקא מינה. ובאחד מכה”י הלשון גם שם היא כמו בדף לה). ובתוספתא אפשר היה לומר שיייתכן ויש עוד גרדומין כשרים במצוות אחרות, ולא היה מקום להקשות על זה על רב פפא שאמר שגרדומי רצועות כשירות. אבל מזה שבני ר’ חייא כרכו את שתי המצוות זו עם זו ואמרו על שתיהן שהן כשרות יש ללמוד שדווקא הן ולא מצוות אחרות. וייתכן גם שהסוגיה שם לא שמיעא לה הברייתא והתוספתא, וכמו שכתבו הראשונים בכגון זה (רש”י שבת פא ע”א ד”ה והכא וחולין יג ע”א ד”ה ולא, רשב”ם פסחים קא ע”ב ד”ה ה”ג, תוס’ עירובין עט ע”א ד”ה מאן, רשב”א קידושין טז ע”ב ד”ה תיובתא, ועוד רבים). וזאת בהנגדה לסוגיה דידן שהכירה והביאה את התוספתא בהמשך.

לא ברור מדברי הרא"ש האם חוט אחד שנפסק מעיקרו שפוסל, היינו אחד מארבעה או אחד משמונה

ולכאורה יש סתירה בדברי הרא"ש בהגדרת החוט שעליו נאמר שאם נפסק מעיקרו פסול. הוא כותב: "צריך שיתן ארבע חוטין וכו'. אם נפסק החוט מעיקרו פסול, דכיון דנפסק במקום חיבורו בכנף ולא נשאר כי אם ג' חוטין", ומזה נראה ברור לכאורה שהחוט שנפסק היינו אחד מד'. וכן כתב בהמשך: "אבל אם נפסק מכל ארבעתן ונשתייר בהן כדי עניבה כשר", ומזה נראה שצריך את כדי העניבה בארבעה ולא בשמונה. וכן נראה מהמשך דבריו: "וגרדומי תכלת אפל ד' חוטין קאי דאיגרדום מקצתן ונשתייר מקצתן", הרי שהדיבור הוא על ארבעה החוטים ולא על שמונת ראשי החוטים. ונראה מזה שגם הדין דחוט שנפסק מעיקרו, אמור על חוט מהארבעה, שבשני צדדיו לא נותר כדי עניבה. וכן נראה מלשונו: "ופירוש זה עיקר דגרדומי תכלת דבני ר' חייא משמע דאיגרדום כל ארבעתן וכו', אלמא דגרדומי אפל ד' חוטי קאי", וגם כאן מוכח שחוטי הציצית היינו ארבעה החוטים הכפולים. ואולם, בסיום דבריו כתב הרא"ש: "הלכך אפילו אי איגרדום כל ח' חוטין⁴ ונשתייר בהן כדי עניבה כשר. ואם יש אפילו בחוט אחד פחות מכדי עניבה פסול", עכ"ל, ומזה נראה ש"חוט אחד" היינו אחד משמונת החוטים, ואף אם בחציו השני של החוט יישאר כדי עניבה יש לפסול.

אפשרות בהבנת דברי הרא"ש ודחייתה

והיה מקום לומר שכל מה שאמר הרא"ש שחוט אחד מארבעה שנפסק פוסל, היינו משום שדיבר בכגון שנפסק חוט אחד מעיקרו, דהיינו מעל כל הקשרים, ושם אין אלא ארבעה חוטים, ואם נפסק אחד מהם – נשארים רק שלשה חוטים שלמים שהם שישה ראשי חוטים. אך אין זה מלמד שיש להכשיר אם ייפסק ראש חוט אחד בהמשך הגדיל. דהא בעיקרם של החוטים אין כל הבדל בין נפסק אחד מארבעה לנפסק אחד משמונה. ולפי זה אין דבריו שברישא סותרים לדבריו שבסיפא, דבאמת די בכך שייפסק אחד משמונת ראשי החוטים כדי לפסול. ומה שהכשיר הרא"ש אם נפסק מכל "ארבעתן" ונשאר כדי עניבה, ולא אמר שיש להכשיר אם נפסק מכל "השמונה", הוא משום שמשפט זה נאמר בהנגדה לשיטת ר"ת שהובאה בדבריו לעיל

4. וכן הגרסה בשלושת כתבי היד של הל' ציצית לרא"ש שבידינו, וכן ברא"ש הנדפס סביב הרי"ף (הל' ציצית יא ע"ב סוד"ה התכלת). ולכן קשה לומר שנפלה טעות סופר בדבריו ולהגיה: "אי איגרדום כל ד' חוטין".

מינה, ולפיה יש להכשיר רק אם נפסקו שני חוטים בלבד, כיון שצריך שיישאר שני חוטים שלמים. וכנגד זה כתב הרא"ש שאפילו נפסקו כל הארבעה – כשר, וכתב שגרדומי תכלת היינו גרדומי הציצית כולה. ואין לדייק מזה למקרה של נפסק חוט אחד מעיקרו שיהיה כשר, דעל מקרה זה דיבר הרא"ש במפורש בסוף דבריו וכתב שאפילו נחתך חוט אחד מתוך השמונה פוסל את הציצית.

אמנם נראה שאין להבין כן. דלפי זה צריך לומר שכל דברי הרא"ש עד המשפט האחרון מתייחסים דווקא לחיתוך שאירע במקום הנקב עצמו. וזה אינו, שהרי הרא"ש דן בגדרי כדי עניבה, וברור שאם נותר בחוט שיעור כדי עניבה, החיתוך לא נעשה במקום הנקב אלא במקום חיצוני יותר. וגם קשה לומר שהרא"ש ניסח את כל דבריו באופן זה רק בשביל ההנגדה לדברי ר"ת. בפרט שרבינו תם עצמו לא דיבר על חיתוך במקום שבכנף לפני הקשר אלא דיבר על חיתוך בגדיל או בפתיל שאחר הקשר. ולא שייך להנגיד את שיטתו בהתייחסות למקום אחר ממה שהוא דיבר עליו. ומלבד זאת לא מובן מדוע עד הקשר נמנים החוטים הללו כארבעה למרות שבפועל יש שמונה, ארבעה מכל צד, ואילו אחרי הקשר הם כבר נמנים בפני עצמם למרות שמצד האמת הם ארבעה.

ביאור דברי הרא"ש

ולכן נראה שמה שכתב הרא"ש בסוף "אפילו בחוט אחד" הוא חוזר לדבר על ד' החוטים ולא על ח' החוטים דמינייהו סליק. ובשני חלקי המשפט הוא בא להשמיע את החידוש היותר גדול. ברישא הוא משמיע שאפילו שכל ח' ראשי החוטים נפסקו, אם נשאר בהם כדי עניבה כשר, ובסיפא הוא משמיע שאפילו חוט אחד שנפסק, אם לא נשאר בו כדי עניבה פסול. והרא"ש לא חש לכתוב שחוט אחד היינו אחד מד' ולא אחד מח', וסמך על דבריו לעיל מינה⁵.

ועוד ייתכן לומר שהרא"ש הבין שמבחינה עקרונית הכל תלוי בחוטים ולא בראשי החוטים. אלא שהוא הבין שאין אפשרות מעשית שיישאר בראש חוט אחד כדי עניבה ובראש השני לא יישאר, שהרי אם ייפול האחד אין שני להקימו. ואם ראש אחד יהיה כל כך מדולדל עד כדי כך שאין לו שום אחיזה, ממילא כבר אין קיום

5. ולפי זה אין להוכיח גם מלשון רבינו ירוחם (ני"ט ח"ג, קסט ע"א): "ויש מפרשים שפירשו שמועה זו בענין שמוכיח שם שאפילו נפסק חוט אחד בענין שלא נשאר בו כדי עניבה פסול. ואם נפסקו אפילו כל ח' חוטיין ונשתייר בהן כדי עניבה כשר". ומסיום המשפט משמע קצת ש"חוט אחד" היינו אחד משמונה. אך לפי המתבאר בדעת הרא"ש, גם בדברי רבינו ירוחם אין הכרח.

גם לחברו בצד השני. ולכן בסוף דבריו הוא קובע שבאופן מעשי יש לפסול אם נפסק ראש חוט אחד מעיקרו, אף על פי שבאופן מהותי היה אפשר להכשיר משום שמהחוט השלם על שני צדדיו נותר כדי עניבה. ורק אם נותר כדי עניבה בראש החוט החתוך ניתן להניח שהחוט בכללותו יישאר שם ביציבות. והרא"ש אזיל בזה לשיטתו (שם) ששיעור כדי עניבה נמדד מתחילת הגדיל. ואם באחד הצדדים לא נותר כדי עניבה מהכנף, גם הצד השני כבר איננו קשור אליה בפועל, דהא בהא תליא. אבל נראה שהאפשרות הראשונה יותר מרווחת ופשוטה, שחוט אחד היינו אחד מארבעה שעליו דובר במשך כל דברי הרא"ש.

ב. שיטת רבינו תם

ר"ת נוקט שדין גרדומין של רבי והדין של בני ר' חייא הם דבר אחד

והתוס' (לח ע"ב ד"ה אלא) כתבו וז"ל: "ואומר ר"ת דעכשיו שנותנין ד' חוטין: ב' משום לבן וב' משום תכלת, וכופלן לשמונה – צריך לזוהר, דאם נפסקו שלשה מן החוטין שמא הם משלשה חוטין, ונמצא שלא נשארו ב' חוטין שלימין", עכ"ל. ומבואר בדברי ר"ת שהבין שדין גרדומין מקובל להלכה, דהיינו שהוא מוסכם גם על דעת רבנן דרבי שלשיטתם יש קיום למצות ציצית גם ללא תכלת. ועוד מבואר בדבריו שדין זה לא נאמר אלא כשנחתכו דווקא שני חוטין, אך אם נחתכו שלושה חוטין, הציצית פסולה. ואפילו שבחוטין החתוכים נשאר כדי עניבה, יש לפוסלם מכיון שלא נשארו שני חוטין כהלכתם. ויוצא בהכרח מדבריו שהדין דבני ר' חייא מקובל אליבא דהלכתא, ואין חילוק בינו ובין דינו של רבי כפי שהבין הרא"ש. ובין לרבי ובין לבני ר' חייא, יש להכשיר כל עוד נשארו שני חוטין שלמים ובחוטין החתוכים נשאר כדי עניבה.

לשיטת ר"ת הגרדומין עצמם כשרים ואין הדבר תלוי בכך שהתכלת והלבן מועילים זה לזה

ולפי ר"ת עולה שגם אליבא דרבי יש צורך בשיעור של כדי עניבה, ולא נחלקו רבי וחכמים אלא רק בזה שלדעת רבי הגרדומין נדרשים בשיעור הזה כדי שתתקיים מצות תכלת, שבלעדיה הכל נפסל, ולדעת חכמים הגרדומין נדרשים כל אחד בפני עצמו, לתכלת מצד עצמה וללבן מצד עצמו. ומשמע שאם לא נשאר שיעור גרדומין

בתכלת, האדם הפסיד את מצות התכלת, אבל לא ביטל את מצות הלבן. דהתכלת והלבן הם שתי מצוות שונות, ולכן במצב של גרדומין ניתן לקיים את המצווה גם כשאחד משניהם חסר לגמרי. ואולם כיון שלא שמענו שגרדומי תכלת כשרים אלא רק לגבי עצמם, ולא התחדש לנו שאפשר שגם חוטי התכלת וגם חוטי הלבן יהיו גרדומין, לכן כשאין תכלת ומטילים ארבעה חוטים לבנים ששניים מתוכם מחליפים את חוטי התכלת, צריך ששנים יהיו שלמים.

לשיטת ר"ת מובן מדוע תלו את דינו של רבי בבני ר' חייא

ולפי דברי ר"ת מובן מדוע תלה רבא את דינו של רבי שגרדומי תכלת כשרים בדברי בני ר' חייא. דבני ר' חייא באו ללמד באילו חוטים נאמר דין גרדומין, והיינו בחוטי תכלת או בחוטי לבן, ולא בשניהם יחד. וזה מוסכם בין על רבי ובין על רבנן. וגם מובן הקישור בין רבי לבני ר' חייא בעניין כדי עניבה, דבאמת שיעור זה מוסכם לכולי עלמא, ואין צורך לדחוק ולומר שהשיעור הזה נאמר רק לשיטת בני ר' חייא ורבנן דרבי אך רבי חלוק עליו, כפי שצריך לומר בשיטת הרא"ש "דבני ר"ח אליבא דרבנן מצרכי לכל ארבע חוטין כדי עניבה", כלשון הרא"ש.

לפי ר"ת המחלוקת של רבי וחכמים נאמרה רק לעניין ציצית שמתחילתה חסר בה תכלת או לבן

ולפי ר"ת יוצא שעד כאן לא נחלקו חכמים על רבי אלא רק לעניין תחילתו, שלפי רבי אם כבר בתחילה אין תכלת, כל הציצית נפסלת, ולדעת חכמים עדיין אפשר לקיים את מצות הלבן, דהתכלת אינה מעכבת את הלבן. אך לעניין סופן אין מחלוקת, דרבי מודה לחכמים שגרדומי התכלת מועילים לקיום התכלת, כיון שבתחילה היו בשיעור המלא. וממילא ברור שגם לגבי הלבן אין מחלוקת, דכולהו מודו שהלבן ודאי כשר כשהוא נשאר שלם. ואם גם הוא נחתך, אזי כאמור כל הציצית נפסלת.

ביאור המחלוקת בין ר"ת לר"י

והמיוחס למרדכי (הל' ציצית סי' תתקלט) הביא את דברי ר"ת ואת דברי ר"י שחלק עליו. וז"ל בשם ר"י: "ואומר ר"י דכשרים אפילו איגרדום כולהו, דמה לי ב' מה לי כולם". ובדעת ר"ת נראה שסבר שיש הבדל, ולא מיבעיא לשיטת חכמים שאלו שתי

מצוות שונות, שלא שמענו להכשיר אלא בגרדומי מצוה אחת מהן, ולא בגרדומין של שתי המצוות, אלא גם לשיטת רבי אפשר להבין שצריך שיהיה "איגרדום" אחד ו"קאי" השני, כפי שמבואר בגמרא להדיא בלשון רבא.

מדברי הגמרא ומדברי ר"ת נראה שכשם שגרדומי תכלת כשרים, כך גם גרדומי לבן ומסתימת דברי ר"ת שלא הבדיל בין התכלת ללבן, נראה שלדעתו גם גרדומי לבן כשרים אם חוטי התכלת נשארו שלמים. ובאמת כן נראה מפשטות דברי רבא, שיש הקבלה בין הלבן ובין התכלת, וכשם שגרדומי תכלת כשרים אם נותרו חוטי הלבן, כך גם גרדומי לבן כשרים אם נותרו חוטי התכלת.

סיכום ביניים של דעת הרא"ש ודעת ר"ת

לשיטת הרא"ש, אם נחתכו החוטים מעיקרם ולא נותר בחוטים החתוכים כדי עניבה, לרבי יש להכשיר מדין גרדומין אם נשארו שני חוטים שלמים, ולחכמים אין להכשיר. אך אם נותר כדי עניבה, לדעת חכמים יש להכשיר אפילו אם כל שמונת החוטים נחתכו. ומכיון שהלכה כרבנן דרבי שהתכלת והלבן אין מעכבין, לכן יש לפסול כשלא נותר בחוט החתוך כדי עניבה, ואפילו אם מדובר על חוט אחד בלבד. והיינו חוט אחד מארבעה לפי האפשרות הראשונה והעיקרית הנ"ל, ואחד משמונה לפי האפשרות הנוספת שהוצעה לעיל. ולפי האפשרות העיקרית בדבריו, יש להכשיר אם נחתך רק ראש חוט אחד מעיקרו, משום שבראש השני של החוט נותר כדי עניבה.

לשיטת ר"ת אין כל הבדל בין רבי לרבנן דרבי בדין גרדומין, ואין להכשיר כשנחתכו גם חוטי התכלת וגם חוטי הלבן, ואפילו אם נותר בחוטים החתוכים כדי עניבה. וחכמים ורבי נחלקו רק בדין ציצית שנעשתה מתחילתה ללא תכלת או ללא לבן, שחכמים מכשירים ורבי פוסל, אך בציצית שנעשתה מתחילתה בתכלת ובלבן ונחתכו חוטי התכלת או חוטי הלבן, כולי עלמא מודו שיש להכשיר ובתנאי שנותר כדי עניבה במין שנחתך והמין השני נשאר שלם.

היוצא להלכה לשיטת ר"ת לפי האפשרויות השונות במניין חוטי התכלת והלבן

והנה, נחלקו הפוסקים במניין חוטי התכלת והלבן. דעת רש"י (לח ע"א ד"ה התכלת) ותוס' (לח ע"א ד"ה התכלת) והרא"ש (הל' ציצית סי' ו; ש"ת כלל ב' סי' ט) שצריך שני

חוטי תכלת ושני חוטי לבן, דעת הראב"ד (הל' ציצית פ"א ה"ו) שצריך שלושה חוטי לבן וחוט אחד תכלת, ודעת הרמב"ם (שם) שצריך שלושה חוטי לבן והחוט הרביעי חציו לבן וחציו תכלת. והיינו, שרק החלק שבו הוא כורך את החוליות הוא זה שצריך להיות תכלת, וחציו השני של החוט שאינו כורך אלא נכרך הוא זהה לשאר החוטים הנכרכים שהם לבן ולא תכלת. ויעוין בנידון זה לקמן (סי' ח).

ולפי ההבנה של ר"ת שדין גרדומין מתייחס למקרה שנחתכו חוטי התכלת בלבד או חוטי הלבן בלבד, יש לדון מה הדין אם נוקטים כשיטת הרמב"ם או הראב"ד בנידון דמספר חוטי התכלת. ובפשטות נראה שמכיון שר"ת מצריך שחוטי הלבן יישארו שלמים, אזי יצא שלדעת חכמים אם נחתכה התכלת, יש לפסול אם לא נותרו כל חוטי הלבן. דהיינו, שלפי הראב"ד יש לפסול אם נחתכו חוט התכלת ואחד בלבד מחוטי הלבן, דיש צורך שכל שלושת החוטים של הלבן יישארו שלמים. ולפי הרמב"ם יש צורך שכל שבעת ראשי החוטים הלבנים יישארו שלמים, ויש לפסול אם אחד מהם נקטע. ולפי מה שהתבאר לעיל שר"ת אינו מחלק בין חוטי התכלת לחוטי הלבן, עולה שיש להכשיר אפילו אם נפסקו כל ששת או שבעת ראשי חוטי הלבן, אם חוט התכלת נותר בשלימותו.

היוצא להלכה לשיטת הרא"ש לפי האפשרויות השונות במניין התכלת והלבן

ולפי הבנת הרא"ש שדין גרדומין אינו תלוי בכך שנותרו חוטי תכלת או חוטי לבן, ו"גרדומי תכלת" היינו גרדומי הציצית כולה, יוצא שגם אם נוקטים כראב"ד או כרמב"ם בנידון של מניין חוטי התכלת, יש להכשיר כשנותר שיעור של עניבה, ואפילו אם נחתכו כל שמונת החוטים. ואולם אם נחתך אחד החוטים ונשאר ממנו פחות משיעור עניבה, נראה שיהיה בזה הבדל בין הראב"ד לרמב"ם. לפי הראב"ד אם נחתך אחד מראשי חוט התכלת והשני נשאר בשיעור של עניבה, עדיין כשר לפי האפשרות הראשונה והעיקרית הנ"ל בדעת הרא"ש, וכפי שעולה גם לפי רש"י ותוס' ולפי הרא"ש עצמו. אך לפי הרמב"ם, נראה שיש לפסול אם נחתך ראש חוט התכלת היחיד פחות מכשיעור. דעד כאן לא הכשיר הרא"ש כשנפסק ראש חוט אחד אלא משום שבאותו חוט עצמו נותר כדי עניבה בחציו השני, אך לשיטת הרמב"ם ששני ראשי החוט ממלאים תפקידים שונים, נראה שראש הלבן אינו יכול להיחשב לכדי עניבה של ראש התכלת. ולעומת זאת בששת חוטי הלבן שקיימים בין לרמב"ם ובין לראב"ד נראה שיש הסכמה בין הרמב"ם לראב"ד גם לעניין הגרדומין, דכיון שצריכים להיות שלושה חוטי לבן, אם ייחתכו שני ראשי חוטים וישאר מהם פחות

מכשיעור, ייפסל. אלא שהם נחלקו בנוגע לחוט השביעי האם הוא לבן או תכלת, ולקמן (עמ' שלג) יתבאר שישנן שתי אפשרויות להבין את דעת הרמב"ם בעניין החוט השביעי: האם יש בו דין עצמי של לבן כמו בששת החוטים האחרים, או שלא. לפי האפשרות שיש בו דין לבן, די בכך שאחד משבעת החוטים ייחתך ולא יהיה בו כדי עניבה כדי לפסול. ולפי האפשרות שאין בו דין לבן, הדין יישאר כמו הראב"ד.

קשיים באופן הבאת דברי ר"ת בתשובת הרא"ש

והנה, בשו"ת הרא"ש (שם) נקט כדעת ר"ת, ושלא כדבריו בפסקים. ואמנם במקרים של סתירות בין פסקי הרא"ש לתשובותיו, כתב רבינו יהודה בן הרא"ש בתשובה (זכרון יהודה סי' טו) שיש לילך אחר הפסקים משום שהם שנכתבו באחרונה. וכך נקט גם הבית יוסף בסוגיין (סי' יב אות א). ואולם הרא"ש בתשובה סיים את דבריו בזה"ל: "אבל אם נפסק חוט אחד או שנים כשר, ואף אם נפסקו כולם ונשתייר מהם כדי עניבה והשנים נפסקו לגמרי כשר", עכ"ל. והיינו כשיטתו בפסקיו ודלא כר"ת שפסל במקרה זה. וכתב הב"י שיש קושי בדברי הרא"ש בתשובה זו, וז"ל: "וכבר נתבאר שכל הספרים שהביאו דעת רבינו תם, כתבו בשמו דכיון שנפסקו שלושה חוטים אפילו נשתייר בהם כדי עניבה פסולים. וכן כתב גם הוא בפסקיו בשם רבינו תם. והיאך הוא מכשיר בתשובה זו לדעת רבינו תם בנפסקו ששה אם נשתייר בהם כדי עניבה. ועוד קשה שהכשיר בנפסקו שנים לגמרי, ובגמרא אמרינן אם נפסק החוט מעיקרו פסול ואיכא למיחש שמא אותם השני ראשים הם מחוט אחד", עכ"ל.

ביאור דברי הרא"ש בתשובתו ויישוב הסתירה בין התשובה לפסקים

ונראה שיש ליישב את הקושי בדברי הרא"ש על פי הבנת מגמתו בתשובתו. דהרא"ש בכל דבריו בא לומר "דציצית אינו נפסל בקל" ולדחות את דברי האומרים שאין לצאת בטלית לרשות הרבים בשבת שמא נפסלו ציציותיה. ובהקשר זה הוא מביא את הדין דתכלת אינה מעכבת את הלבן וכן להיפך, וממשיך שזה נאמר לגבי דין גרדומין, ומביא את דברי ר"ת ואת דברי עצמו בהמשך, ומסיים: "הלכך אינן נפסקין בקל ליפסל". ומזה נראה שכל הבאת דברי ר"ת לא באה אלא רק כחלק מהטיעון המרכזי שציצית אינה נפסלת בקל. וכוונתו לומר שבגמרא התחדש שגם אם חוטי הלבן נחתכו ונפסלו, עדיין מקיימים את המצוה בחוטים האחרים. ובדברי ר"ת התחדש שגם כאשר נפסלו שנים מהחוטים הלבנים, לא אומרים שמכיון שאין בציצית אלא רק חוטי לבן, וחוטי הלבן כבר מילאו את מכסת הפסול שבהם, הציצית

פסולה. אלא חידש ר"ת ששני החוטים הנותרים הם במקום התכלת, וכאילו שנשארו עדיין חוטי התכלת, ולכן עדיין הציציית כשרה. זה החידוש לקולא שהתחדש לפי ר"ת, ורק בגללו הרא"ש מביא את דברי ר"ת, כדי להראות שהציציית אינה נפסלת בקל. ולא בא להסכים עם ר"ת בכל פרטי הדין. ולאחר מכן הרא"ש ממשיך את דברי עצמו לשיטתו: "ואף אם נפסקו כולם" וכו'. דמכאן ואילך הוא דווקא נאמן לשיטתו בפסקים, שאם נותר בחוטים הפסוקים כדי עניבה יש להכשיר אף בנפסקו כולם.

ובהמשך דבריו כותב הרא"ש: "אלא ודאי התורה אמרה שיש ליתן בכנף שני חוטין לבן ושני חוטין תכלת, והלכה למשה מסיני שהתכלת אינו מעכב את הלבן, והיה מספיק לנו בשני חוטין לבן, אלא שאנו נותנין עוד ב' חוטין זכר לתכלת", עכ"ל. דהיינו, לפי שיטתו בתשובה זאת, השנים האחרים הם רק "זכר" לתכלת, ואפשר היה להסתפק בשני חוטי לבן בלבד. דמכיון שהתכלת אינו מעכב את הלבן, הבין הרא"ש שאין דין מעכב של ארבעה חוטים. ולפי זה מיושבת קושייתו השניה של הב"י, דהרא"ש מבין שגם אם חוטי התכלת ייפסקו בעיקרם, עדיין תתקיים המצוה בשני החוטים האחרים. והפסול דנפסק מעיקרו נאמר דווקא באותם שני חוטים בסיסיים שבלעדיהם אין ציציית, דהיינו כשבחוטים בסיסיים אלה לא חל דין גרדומי תכלת וגרדומי לבן.

ג. דברי הטור בעניין מחלוקת ר"ת והרא"ש

דברי הטור

והטור (או"ח סי' יב אות א) כתב: "ואם נפסקו כל חוטיה ונשתייר בהם כדי עניבה, כשר. ובלבד שישאר כדי שיוכל לענבם כולם ביחד⁶, שזהו יותר מכדי עניבה של כל אחד בלבד וכו'. ואם לא נשאר כדי עניבה אפילו בחוט אחד, שנפסק כולו – פסול. הילכך, כיון שכל אחד כפול לב' – אם נפסקו ב' ראשים פסול, שמא נפסק חוט אחד. אבל אם לא נפסק אלא ראש אחד, כשר. וי"א אם נפסקו ג' חוטין פסול, אפילו אם נשאר בהן כדי עניבה, ואם נפסקו ב' כשר אם נשאר בהם כדי עניבה; ולפי זה אפילו

6. מבואר בטור שהחמיר בבעיא דלא אפשיטא בהגדרת כדי עניבה, והכריע שצריך שיהיה בחוט כדי לענוב את כל החוטים, וכדעת אביו הרא"ש (הל' ציציית סי' ז). ונראה דסבירא להו ששיעור החוטין הוא מדאורייתא, וכפי שיתבאר לקמן.

אם נפסקו ב' ראשין כשר אם יש בהן כדי עניבה⁷ עד שיפסקו ג'. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל הסכים לסברא ראשונה, "עכ"ל. ודעת היש אומרים היא דעת ר"ת. ולכאורה היה מקום להקל כשנפסקו שני ראשים גם לפי הדעה הראשונה, דהא אם נלך אחר הרוב יש לתלות שהראש האחר איננו מאותו חוט אלא משלושת החוטים האחרים, ואם כן בכל אחד מארבעת החוטים נותר כדי עניבה. ובטור מבואר להדיא שאם באחד מארבעת החוטים נותר כדי עניבה יש להכשיר לפי הרא"ש, אפילו אם באחד מראשי החוט לא נותר כדי עניבה. וייתכן שהטעם לכך שהטור החמיר בזה הוא שאפשר לפרום את הקשר ולברר אם הראשים הם של אותו חוט, והוי כניתן לברר את המיעוט מתוך הרוב, שלדעת כמה פוסקים אין בזה ביטול ברוב (יעוין רא"ה בבדק הבית ב"ד ש"ד, לח ע"א; ר"ן על הר"ף סוכה ה' ע"א ד"ה וגרסינן; ועוד).

מדברי הטור נראה שאינו מצרף את שני ראשי החוט לכדי עניבה

והנה, לכאורה יש קושי בדברי הטור: ממה שכתב "אם נפסקו ב' ראשים פסול, שמא נפסק חוט אחד", נראה שאם נפסקו שני ראשים של אותו חוט ובכל אחד בפני עצמו אין כדי עניבה, יש לפסול. כי אם הטור היה סבור שכאשר נפסקו ב' הראשים יש להכשיר כשיש בצירוף של שניהם כדי עניבה, לא היה לו לסתום ולפסול אם בכל אחד מהם לא נותר כדי עניבה, אלא היה לו להתנות את הפסול בכך שאין בשני הראשים שיעור כדי לצרף לכדי עניבה. ואולם לכאורה אם שיעור כדי עניבה הוא בחוט אחד מארבע, יש להבין מדוע אין מצרפים את שני הצדדים לכדי עניבה. ומדוע יש צורך לכתחילה שבכל צד יהיה שיעור עניבה, כך שיהיו שני כדי עניבה בחוט אחד.

7. הב"י (שם) הקשה שלכאורה בנפסקו שני ראשים היה צריך להכשיר אף בלא שיעור כדי עניבה, דממה נפשך: "אם שני ראשים הללו משני חוטים הם, הרי נשתיירו הראשים השניים שמהצד האחר, שיש בהם כדי עניבה ויותר. ואם שני ראשים אלו הם חוט אחד, אף על פי שלא נשתייר כדי עניבה כשר, דהא לא פסל רבה בר רב אדא אלא בנפסק חוט אחד מעיקרו, דמשמע שלא נשתייר בו כלום אבל אם נשתייר בו כל שהוא אף על פי שאינו כדי עניבה כשר". ותיירץ: "וי"ל שסובר רבינו שמה שפירש הרא"ש דכל שנשתייר בו פחות מכדי עניבה נפסק מעיקרו קרי ליה, לפירוש רבינו תם נמי מפרש הכי, ואף על פי שלא נתפרש בדברי, עכ"ל. ואולם כבר בגמרא עצמה (לט ע"א) מוכח שכל שלא נשתייר כדי עניבה, נחשב כנפסק מעיקרו. דהגמרא הקשתה על רב נחמן שפסל "אם נפסק החוט מעיקרו" מברייתא שהכשירה בנפסק החוט, ותיירצה שיש להעמיד את הברייתא בשנשאר כדי עניבה. ומוכח מזה שכל שלא נשאר כדי עניבה פסול, והריהו בכלל "נפסק החוט מעיקרו". ולכאורה לא היה צריך לתלות את הדברים ברא"ש.

ביאור דברי הטור בשני אופנים

ונראה שיש להבין את דברי הטור לאור דברי אביו הרא"ש, שכתב ז"ל: "ואם נפסק חוט מעיקרו פסול, דכיון דנפסק במקום חיבורו בכנף ולא נשאר כי אם שלושה חוטים". ובהמשך כתב: "לאו דוקא מעיקרו אלא כל שלא נשאר בו כדי עניבה נפסק מעיקרו קרי ליה כיון דלא נשאר בו כדי הכשר". ומבואר מדבריו ששיעור זה של כדי עניבה נחשב כמוציא מידי גדר פסיקת מקום חיבורו של החוט לכנף, והוא גורם להחשיב את החוט כמחובר למקום חיבורו. וכשלא נותר שיעור זה, החוט אינו נחשב כמחובר. ולפי זה מובן מה הסברה שצריך שכל השיעור יהיה בצד אחד של החוט, כי אם השיעור הזה מתפלג לשנים, יוצא שבפועל יש שיעור קטן מכדי עניבה בין קצה החוט ובין עיקר הציצית, וזה אינו מספיק להחשיב את החוט כמחובר לעיקר הציצית. ואמנם התחדש שדי בכך שהחוט ייחשב מחובר מצד אחד שלו. ולכן צריך שכל השיעור יהיה בצד אחד של החוט, ואין אפשרות לצרף שני ראשי חוט כדי להגיע לשיעור כדי עניבה. וזו גם הסיבה שיש צורך לכתחילה בשני כדי עניבה משני הצדדים, כדי ששני הצדדים יהיו נחשבים כמחוברים לעיקר הציצית.

וניתן לבאר את הדברים בעיקרון דומה אבל בדרך שונה. ניתן לומר שהשיעור של "כדי עניבה" הוא מעין הכלל ד"כל הראוי לביילה, אין בילה מעכבת בו" (יבמות קד ע"ב). דכל חוט צריך להיות ראוי לענוב בו ולכרוך בו, אף שהעינוב והכריכה לא צריכים להתממש בפועל. וכיון שצריך שהוא יהיה ראוי לעינוב, לא מועיל לו שחלקו השני נמצא בצד השני של הפתיל, דהא על כל פנים כבר אין הוא ראוי לעינוב בפועל. ואם היה כאן שיעור בעלמא של אורך חוט כמו טפח או אצבע או מלוא הסיט, באמת לא היה מקום להצריך שהשיעור הזה יהיה דווקא בצד אחד, דהא על על פנים החוט עצמו הוא בשיעור הנדרש. אבל לפי הביאור הזה שצריך שהוא יהיה ראוי לענוב בו בפועל, אע"פ שאין צורך שהעינוב הזה יתקיים בפועל, שפיר אזלינן בתר היכולת המעשית של האורך הזה לממש את העינוב. וכיון שהעינוב אינו יכול להתממש, הוא פסול. ומכל מקום במקרה של חוטים עבים, שמפאת עוביים אין בחוט החתוך כדי לעונבן, אמרה הגמרא (לה ע"ב) שיש להכשיר משום דכל שכן דמינכר מצוותיהו, ומזה נראה שהצורך בראוי לעניבה אינו המדד היחיד, וכאשר מינכר מצוותיהו, הדבר מכשיר אף כשבפועל אינו ראוי לעניבה של אותם חוטים עבים.

קושיות הבית יוסף על הטור

ועל כל פנים מלשון הטור נראה לכאורה שהדעה השניה מקילה יותר, שמכשירה "אפילו אם נפסקו ב' ראשין" בשונה מהדעה הראשונה המכשירה רק כש"לא נפסק אלא ראש אחד". ולכאורה הדברים אינם מובנים, דהא הדעה השניה היא דעתו של ר"ת הנ"ל, דהוא זה שכתב שאם נפסקו שלושה חוטים פסול. והפסול הוא בחוטים שנותר בהם כדי עניבה ומשום "שלא נשארו ב' חוטין שלימין". ואילו הדעה הראשונה שהיא דעת הרא"ש פוסלת דוקא בכגון שהחוט האחד שנפסק, נפסק לגמרי ולא נשאר בו כדי עניבה. ולפי הרא"ש, אם נותר כדי עניבה יש להכשיר אפילו אם נפסקו כל שמונת הראשים.

ובאמת הב"י (שם) הקשה על הטור וז"ל: "וקשה בלשון רבינו, דמפשטיה משמע שבא להשמיענו דנפסקו שני ראשים ונשתייר בהם כדי עניבה כשר, וזה לא היה צריך להשמיענו, דהא עדיפא מינה אשמעינן לפי סברא זו, דאפילו נפסקו שני חוטים כשר אם נשתייר בהם כדי עניבה. ועוד קשה, דקאמר ולפי זה אפילו נפסקו וכו' דמשמע דלסברא זו דוקא הוי דינא הכי אבל לא לסברא קמייתא, והא בנפסקו שני ראשים ונשתייר בהם כדי עניבה ליכא פלוגתא, דלדברי כולם כשר הוא. ואדרבא, סברא קמייתא עדיפא דאפילו אם נפסקו כולם מכשירין בנשתייר בהם כדי עניבה", עכ"ל. והקושיה השניה היא הקושיה הנ"ל בדעת הטור.

יישוב מהר"י אבוהב לקושיה הראשונה והקושי שבו

ומהר"י אבוהב (בביאורו לטור סי' יב, והובא בב"י שם) כתב ביישוב הקושיה הראשונה, שהיה מקום לומר שהתכלת והלבן מגינים זה על זה ומכשירים זה את גרדומי זה, והוא הדין שבזמן שאין תכלת, חוטי הלבן ששמים במקום תכלת מגינים על חוטי הלבן הרגילים ולהיפך. אך כשנחתכו רק ראשי חוטים, בכל ראש יש מקום לומר שמא הוא תכלת שמא הוא לבן, ולפסול. ולכן השמיענו הטור שאף בכהאי גוונא יש להכשיר. והב"י דחה דבריו וז"ל: "ואינו מתיישב בעיני, מתרי טעמי: חדא, שלא נזכר בדברי רבינו טעמו של רבינו תם, עד שיהיה מקום לומר דסלקא דעתך אמינא שיהיה יותר חומרא בשני ראשים מבשני חוטים. ועוד, שהרי רבינו תם בזמן הזה דליכא תכלת איירי, כמבואר בדברי התוספות והרא"ש והמרדכי שכתבת. ואם כן לא היה מקום לטעות בדבריו שיותר חומרא יהיה בשני ראשים מבשני חוטים.

ועוד, שאין פירושו בלשון 'ולפי זה' מכוון⁸. ובאמת נראה לכאורה שקשה מאוד לומר שמקרה שבו נחתכו שני ראשי חוטים יהיה חמור יותר ממקרה שבו נפסקו שני חוטים שלמים.

יישוב מהר"י בן חביב לקושיה הראשונה והקושי שבו

ועוד כתב הב"י: "ומהר"י ן' חביב ז"ל כתב בישוב דברי רבינו, דמשום דלפי פירוש ראשון שכתבתי שדחו אותן התוספות והרא"ש, דהיינו דאי איגרדום חד וקאי איך אין מועילין זה את זה, נמצא דאם נפסקו שני חוטים אף על פי שנשתייר בהם כדי עניבה פסול; לכך כתב רבינו דלסברת רבינו תם לא מחמירין כולי האי, אלא אפילו אם נפסקו שני ראשים, כיון שנשתייר בהם כדי עניבה, אף על גב דאיכא לספוקי שמא משני חוטים הם, כשר; משום דכל שהמין האחד שלם, לא מיפסיל בפסיקת המין האחר אם נשתייר בו כדי עניבה". וגם פירוש זה לא התקבל על דעתו של הב"י, והוא כתב עליו: "ואין דבריו נוחין לי, דהיאך יתכן לומר שבא רבינו ליזהר שלא נטעה לומר לסברת ר"ת כדברי פירוש שלא נזכר בדברי רבינו כלל, ואפילו ברמז. ולא עוד, אלא שיסוד אותו פירוש רחוק מיסוד פירוש ר"ת כמטחוי קשת, וכיון שכן לא היה צריך רבינו ליזהר בכך", עכ"ל.

יישוב הבית יוסף לדברי הטור והקושי שבו

והב"י עצמו כתב ביישוב שתי הקושיות, שמה שהטור התייחס דווקא למקרה שנחתכו שני ראשים, הוא משום שהיה מקום לחשוב שבחיתוך שני ראשים ולא שני חוטים אין צורך בכדי עניבה, ויש להכשיר אף בשלא נותר כדי עניבה. ולכן השמיענו הטור שגם בזה אין להכשיר אלא אם כן נשאר כדי עניבה. ועוד השמיענו הטור שכאשר נפסקו שלושה ראשים, פסול אפילו יש בהם כדי עניבה, דחוששים שמא הם משלושה חוטים ואז לא נותרו שני חוטים שלמים הנדרשים עבור דין גרדומין. ובזה חלוק ר"ת על הרא"ש שהכשיר כל זמן שבחוטים החתוכים נשאר כדי עניבה, ולא הצריך שני חוטים שלמים. ולכן כתב הטור "ולפי זה", דהדין הזה נובע בדווקא מדברי ר"ת והוא אינו מוסכם על הרא"ש.

8. דמלשון "לפי זה" נראה שהטור לא בא לחדש דין מיוחד אלא לומר את ההשלכה הפשוטה של דעת ר"ת.

ואולם נראה שלכאורה קשה לקבל גם את ההסבר הזה. מה שכתב שהטור בא לשלול סברה שנכשיר כשנחתכו שני ראשי חוטים אפילו שלא נותר בהם כדי עניבה, אינו מובן. דממה נפשך, אם כוונתו לשלול הוה אמינא להכשיר גם אם לא נשאר אפילו כדי עניבה משני הצדדים גם יחד, קשה, דהא הטור כותב להדיא שיש להכשיר רק אם נשאר כדי עניבה בשני החוטים. ולא ייתכן שכאשר נתייחס לראשי החוטים לא נצטרך כדי עניבה. דהא ראשי החוטים הם החלקים המרכיבים את החוטים עצמם. ואם החוטים צריכים להיות בכדי עניבה, איך ייתכן שראשי החוטים כשמצרפים אותם יחד לא צריכים כדי עניבה. ועל כרחק צריך שלפחות הצירוף של שני הצדדים יהיה כדי עניבה. ואם כוונתו לשלול הוה אמינא שניתן להסתפק בצירוף של שני הראשים לעניבה ובא לחדש שצריך שבכל אחד יהיה שיעור עניבה, קשה, דאם זו אכן כוונתו, היה לו להדגיש זאת, דכפי שהדברים כתובים עכשיו אי אפשר להבין אם כדי עניבה הוא בצירוף או כל אחד בנפרד. ועל כרחנו לא זה מה שבא הטור להשמיענו.

ומה שכתב הב"י שהטור בא להשמיע שכאשר נחתכו שלושה חוטים יש לפסול אפילו כשנותר בהם כדי עניבה, לכאורה זה דוחק גדול בלשון הטור, דהא הוא כותב: "אפילו אם נפסקו וכו' כשר וכו', עד שיפסקו ג'", ומשמע שבא להראות את צד הקולא שבפירוש הזה. ולפי הב"י עיקר הדגש בדבריו והחידוש שבהם על פני דברי הרא"ש, הוא דווקא על צד החומרא, שהשלושה פסולים אפילו שיש בהם כדי עניבה.

יישוב הקושיה הראשונה על הטור

אמנם נראה שיש ליישב בפשטות את דברי הטור. דהטור במשפט זה, שהוא בתחילת התייחסותו לר"ת, אינו מדבר עדיין על ראשי החוטים אלא על החוטים עצמם. דלשונו היא: "ויש אומרים אם נפסקו ג' חוטיין פסול אפילו אם נשאר בהן כדי עניבה, ואם נפסקו ב' כשר אם נשאר בהם כדי עניבה. ולפי זה אפילו אם נפסקו ב' ראשיין כשר אם יש בהן כדי עניבה עד שיפסקו ג'". וברור שמה שכתב בתחילת המשפט "אם נפסקו ג' חוטיין" איירי בחוטים עצמם, וגם המשך המשפט מתייחס לחוטים עצמם. ורק במשפט הבא הוא עובר לדבר על חצאי חוטים, והוא מדקדק בלשונו וקורא להם "ראשיין" כדי להבחין בינם ובין החוטים השלמים. והטור בא להסביר איך מיישמים את מה שהוא דיבר על החוטים עצמן. דזה נכון ברמה העקרונית, אבל ברמה המעשית האדם צריך לדעת מה הוא עושה עם ראשי החוטים ולא עם החוטים עצמם, כי אחרי שהחוטים נכפלו ונכרכו יחד הוא לא יכול לדעת

מאלו חוטים באו ראשי החוטים. וכפי שקודם לכן הוא טרח לבאר בדעת הרא"ש איך מיישמים את הדין, וכתב: "הילכך, כיון שכל אחד כפול לב' – אם נפסקו ב' ראשים פסול, שמא נפסק חוט אחד. אבל אם לא נפסק אלא ראש אחד, כשר"; כך גם כאן הוא מסביר איך אמורים ליישם את הקביעה העקרונית כשנתקלים בפועל בראשי החוטים ולא בחוטים במקורם. ולכן הוא אומר בפשיטות שמשמעות הקביעה שפסיקת שני חוטים כשרה היא שכאשר נתקלים בשני ראשי חוטים אפשר גם להכשיר, ואין לחשוש בזה לשום דבר. ומיניה וביה מחדש הטור שהמשמעות המעשית של הדבר הוא שכאשר נפסקו שלושה ראשי חוטים כבר יש לחשוש ופסול. והרישא והסיפא מחדשים את שני היישומים של הדבר באופן מעשי. בסיפא מתחדש שאפילו שלא ברור שהשלושה החתוכים הם משלושה חוטים שלמים, בכל זאת יש לפסול, וברישא מתחדש שבשנים אין מקום לפסול, כי אין לחשוש לשום דבר.

יישוב הקושיה השניה על הטור

ונראה שכוונת הטור היא שהפסיקה האמורה לשיטה הראשונה, שהיא שיטת הרא"ש, היא פסיקה שלא נשאר בה כדי עניבה, וכפי שהוא כותב להדיא בדעתו: "ואם לא נשאר כדי עניבה". ופסיקה כזאת אינה מאפשרת להכשיר אלא רק כשנפסק ראש חוט אחד ולא יותר, והפסלות שעליה מדובר היא אפילו בחוט שלם אחד בלבד. ולעומת זאת הפסיקה שעליה מדבר ר"ת היא פסיקה מהגודל הראשוני של "ב אגודלין, ונשאר בה כדי עניבה, וכפי שהוא כותב להדיא בדעתו ג' פעמים: "אם נשאר כדי עניבה". ולכן לפי שיטה זאת אפשר להכשיר גם כשנפסקו שנים, כי הפסלות שעליה מדובר היא רק בשלושה חוטים ולא בפחות מזה. ואמנם נכון הוא שבפועל יוצא שהשיטה הראשונה היא יותר מקילה, אבל בהקשר של מניין החוטים הפסולים שעליהם מדובר, יוצא שלפי השיטה הראשונה מדובר על מניין קטן יותר. והעדיף הטור להתייחס למניין החוטים שבו יש צד של חומרא בשיטת הרא"ש ולא להלכה עצמה שבה הרא"ש מיקל יותר מר"ת, למרות שכך הדברים קצת פחות מרווחים וברורים.

ד. קשיים בשיטת הרמב"ם

קשיים בדברי הרמב"ם

והרמב"ם (הל' ציצית פ"א ה"ד) כתב וז"ל: "והתכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. כיצד, הרי שאין לו תכלת, עושה לבן לבדו. וכן אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו, כשר", עכ"ל. ויש להבין מדוע אין הקבלה בין הדין שהתכלת אינו מעכב את הלבן לדין שהלבן אינו מעכב את התכלת. הדין שהתכלת אינו מעכב, משמעותו היא שאם אין תכלת יכול לכתחילה לעשות לבן לבדו, וזה לכאורה כרבנן דרבי. אך הדין שהלבן אינו מעכב משמעותו היא רק שבדיעבד אם נפסק הלבן, הציצית כשרה, ומשמע שאם מעיקרא לא היה לבן, לא ניתן להכשיר תכלת לבד, וזה לכאורה כרבי. וכבר הקשה קושיה זאת הב"י (סי' יב אות א).

ובהמשך דבריו (שם ה"ח) כתב הרמב"ם: "אם נתמעטו חוטי הציצית, אפילו לא נשתייר מהן אלא כדי עניבה, כשרה. ואם נפסק החוט מעיקרו, אפילו חוט אחד, פסולה", עכ"ל. ובב"י (שם) הקשה על הרמב"ם שלכאורה יש סתירה בדבריו, דבה"ד מבואר שאם יש רק תכלת או רק לבן הציצית כשרה, ואילו בה"ח מבואר שאם נפסק אפילו חוט אחד מעיקרו, הציצית פסולה⁹.

וישנו קושי שלישי, שבה"ד הרמב"ם לא הצריך כדי עניבה ובה"ח הצריך כדי עניבה. ומפשטות הגמרא נראה שהשיעור דכדי עניבה נאמר על תכלת לחוד או לבן לחוד, והיה צורך לציינו בה"ד.

יישוב הב"י לקושי הראשון

והב"י ביאר שהרמב"ם פסק כרבנן דרבי, שהתכלת והלבן אינם מעכבים זה את זה כלל. ומה שכתב הרמב"ם שלכן אם "אין לו תכלת, עושה לבן לבדו", הוא הדין למקרה ההפוך שאם אין לו לבן, עושה תכלת לבדו. והדבר נלמד בק"ו, שהרי התכלת

9. ועוד הקשה הב"י "דמשמע דפסק כרבי דאליביה אמרין דאי איגרדום לבן וקאי תכלת כשר ומשמע דרבנן לא סברי הכי, ואמאי פסק כרבי" וכו' (וקושיה זאת שונה מהקושיה הראשונה הנ"ל, דהקושיה הראשונה קושרת את הדברים לרבי מצד שההיתר האמור הוא רק כשהיה לבן קודם לכן, ולרבנן ההיתר אמור להיות גם כשלא היה לבן בהתחלה. ואילו הקושיה השנייה קושרת את הדברים לרבי מצד שההיתר כשנפסקו הלבן לגמרי ונותרה רק התכלת, אמור להיות כשר רק לרבי). ואולם כבר הובאו לעיל (עמ' ריט) דברי התוס' והרא"ש שכתבו שאין הכרח להעמיד את דין גרדומין ואת דברי בני ר' חייא דווקא כרבי, ואפילו בדעת ר"ת אין הכרח לומר כך.

היא עיקר המצוה. ואם בכל זאת כשהתכלת חסרה יכול לעשות לבן לבדו, קל וחומר שאם חסר הלבן הפחות חשוב, יכול לעשות תכלת לבדו. ובזה יישב את הקושי הראשון.

קשיים בתירוץ של ה"ב"

ואולם לכאורה הקושי אינו מיושב. דהא על כל פנים היה הרמב"ם צריך לחדש שאפילו שלא היה לבן מעיקרא והיה לו רק תכלת, הציציית כשרה. וסוף סוף לא היה לו להביא את דין לבן שאינו מעכב את התכלת רק בהיכי תימצי של דיעבד כשכבר היו חוטי לבן קודם לכן ונפסקו. וגם הקל וחומר הוא לכאורה פריכא. דהא מבואר שהלבן יותר מקודש מהתכלת. דמצינו (מנחות לט ע"א) שמתחיל בלבן ומסיים בלבן משום דמעלין בקודש ולא מורידין, והיינו משום שהלבן יותר מקודש מהתכלת. ואם כן הרמב"ם לא היה יכול לסמוך על כך שאם הוא כותב שכאשר אין לו תכלת אלא רק לבן, כשר, שנבין בהכרח שגם אם אין לו לבן אלא רק תכלת, כשר. דכאשר אין לו תכלת אלא רק לבן יש צד לומר שכשר משום שיש לו את החוטים המקודשים יותר. וגם בסברה יש מקום לומר שהתכלת נועדה רק לכרוך על הלבן, ואם אין לבן, ייתכן שאין משמעות לתכלת.

יישוב הקושי הראשון

אמנם אליבא דאמת נראה שלשיטת הרמב"ם אין מציאות כזאת שאין לבן מעיקרא כלל. דנראה שהרמב"ם הבין שכל מהותו ותפקידו של חוט התכלת היא לכרוך את הענף, ולא להוות את הענף בעצמו, דכתב (שם ה"א-ה"ב): "ענף שעושין על כנף הבגד ממין הבגד הוא הנקרא ציציית וכו', וזה הענף הוא הנקרא לבן מפני שאין אנו מצווין לצובעו וכו'." [ב] ולוקחין חוט צמר שנצבע כעין הרקיע וכורכין אותו על הענף וחוט זה הוא הנקרא תכלת", עכ"ל. והוא נקט שאין בחוט התכלת עניין כאשר הוא אינו משמש לכריכה, כיון שהתכלת אינה נחשבת "מין הבגד", ויוצא שתכלת אין כאן ולבן אין כאן. ולכן הסיק הרמב"ם שהדין דהלבן אינו מעכב את התכלת, אינו יכול להתקיים אלא רק במקרה שבו חוטי הלבן נחתכו וכבר אינם כשרים למצוותם, והמצוה מתקיימת על ידי חוט התכלת הבודד. ואף על פי שלאחר החיתוך של כל הלבן, חוט התכלת כבר אינו משמש לכריכה, כי אין לו מה לכרוך, והרי הוא דומה לכאורה לחוטי התכלת הנוספים שאינם משמשים לכריכה ולכן הם לא נחשבים כתכלת; למרות זאת מתחדש בדין גרדומין, שהעובדה שהתכלת שימש

קודם לכן בתפקיד של כריכה, מועילה לכך שגם עתה הוא נחשב לתכלת¹⁰. ויעוין בזה עוד לקמן (עמ' שכח ואילך).

יישוב הב"י לקושי השלישי

והמשיך הב"י: "ולענין שיעור הגרדומים, משמע שסובר הרמב"ם דאפילו לא נשאר אלא מין אחד, והמין השני נפסק כולו לגמרי – כשר. דלישנא דגמרא דקאמר איגרדום לבן וקאי תכלת, משמע ליה דאיגרדום לבן לגמרי ולא נשתייר ממנו כלום. והא דבעינן וכמה שיעור גרדומים, לאו אבני רבי חייא קאי, אלא אהיכא דאיגרדום כולהו ציציות בין דתכלת בין דלבן, דאז הוא דבעינן שישתייר כדי עניבה, אבל היכא דלא איגרדום אלא מין אחד אפילו לא נשתייר ממנו כלום כשר", עכ"ל. וביאר שהרמב"ם פסק להלכה בה"ד את דינו של רבא שהתכלת והלבן אין מעכבים זה את זה, ובה"ח את הדין שגרדומי תכלת כשרים בכדי עניבה, דהיינו גרדומי הציצית כולה. ומבואר בדבריו שהבין ברמב"ם שדין גרדומי תכלת וגרדומי לבן חל אף בשלא נותר כדי עניבה. והגדר של כדי עניבה נאמר רק על מקרה שבו נחתכו כל שמונת החוטים. ובהמשך דבריו כתב הב"י שאפשר להבין שבני ר' חייא דיברו על גרדומין בכדי עניבה, ודבריהם הם המובאים בה"ח.

קשיים בדבריו

ואולם נראה לכאורה שישנם כמה קשיים בהבנה זו. ראשית, הרמב"ם כתב במפורש שאם אין תכלת "עושה לבן לבדו", ומפורש בזה שלא רק שגרדומי תכלת כשרים, דהיינו חוטי תכלת שנפסקו, אלא יש להכשיר אף במקרה שמעיקרא לא היו כלל חוטי תכלת. וזהו דין יותר מיקל מדין גרדומין, ואין אפשרות לכלול אותו בכלל דברי הגמרא בעניין גרדומין (אף שיש בו גם צד חומרא על פני דין הגמרא, דבמקרה הזה ישנם שמונה חוטים שלמים). ורק בנוגע לגרדומי לבן הוא כתב ש"עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן", ומן הטעם שהתבאר לעיל שאין מציאות של תכלת ללא חוטי לבן, ולכן לא ניתן להתייחס למקרה של תכלת בלי לבן.

10. והיה מקום ליישב עוד, שהרמב"ם לא כתב שאם אין לו לבן עושה ציצית רק מחוטי תכלת, משום שיש צורך גם בחוטי לבן, וכמבואר בדבריו בהמשך (פ"ב ה"ח), וכפי שיתבאר עוד לקמן (עמ' שלד). אולם נראה שאין לומר כן, דלא מסתבר שהרמב"ם ידבר על הגזירה הזאת בבואו לקבוע את עיקר גדרי הציצית מדאורייתא ולומר את הדין העקרוני שהתכלת והלבן אין מעכבים זה את זה.

שנית, ממה שהרמב"ם הכשיר לבן לבדו מוכח שהדין דהתכלת אינו מעכב את הלבן אינו מושתת על הצלה הדדית שחוטי הלבן והתכלת מצילים זה את זה כשנותר בחוטים החתוכים כדי עניבה. וממילא קשה לומר שזה היסוד לדברי הרמב"ם בה"ד. דהרמב"ם לא כתב שיש להכשיר גם כשנותרו חוטי לבן שלמים וחוטי תכלת כדי עניבה.

שלישית, לשון הגמרא היא: "דאמרי בני ר' חייא: גרדומי תכלת כשרין וגרדומי אזוב כשרין. וכמה שיעור גרדומין, אמר בר המדורי אמר שמואל: כדי לענבן", ולכאורה קשה לומר שהשיעור דכדי עניבה אינו מתייחס לדברי בני ר' חייא אלא לדין אחר שכלל לא נזכר בגמרא. והב"י כתב ביישוב הקושי הזה, שיש לפרש ש"גרדומי תכלת" היינו גרדומי הציצית כולה, וכדמצינו שכל הציצית נקראה תכלת. ואולם כבר התבאר לעיל (עמ' רכא) שקשה מאוד לומר שהגרדומין של בני ר' חייא שונים מהגרדומין של רבא, דהגמרא כרכה אותם בחדא מחתא, ורואים שרבא מבסס את דבריו על דברי בני ר' חייא: "אלא אמר רבא לא נצרכא אלא לגרדומין, דאי איגרדם תכלת וקאי לבן ואי איגרדם לבן וקאי תכלת לית לן בה, דאמרי בני ר' חייא: גרדומי תכלת כשרין". ואדרבה, לפי רבנן דרבי שהרמב"ם פסק כמותם, יש להכשיר ציצית שאין בה לבן כלל אלא רק תכלת, ובפשטות אין ההכשר הזה תלוי בכך שחוטי התכלת שלמים. ואם כוונת הב"י למקרה שבו נחתכו כל החוטים חוץ מאחד, והוא מבין בדעת הרמב"ם שצריך לפחות חוט אחד שיש בו כדי עניבה, גם זה לכאורה אינו ברור. דהא גם לפי הבנה זו, אין זה שייך ליחס שבין תכלת ללבן. דמסתמת דברי הרמב"ם נראה שיש להכשיר גם אם נחתך התכלת ונחתכו כל הלבנים מלבד לבן אחד שנשאר בשיעור דכדי עניבה. ואפילו שבמקרה זה לא נשאר כדי עניבה לא מכל חוטי התכלת ולא מכל חוטי הלבן.

הבנת הב"י במה שכתב הרמב"ם שאם נפסקו חוטי חוט אחד מעיקרו פסולה

עוד כתב הב"י: "והיכא שנפסקו חוטים של מין אחד ומהמין השני נפסק חוט אחד, פסול, והיינו דאמר רבה בר רב אדא נפסק החוט מעיקרו פסולה. דעד כאן לא מכשרינן בנפסק מין אחד לבד אלא כשהמין השני נשאר שלם, אבל כשנפסק מהמין השני חוט אחד מעיקרו פסול", עכ"ל. והוסיף וכתב שהוא הדין כשעושים ציצית מחוטי לבן בלבד ובכגון שאין תכלת. ודלא כתוס' הנ"ל (עמ' רכה) שנקטו שבמקרה כזה, שני חוטי לבן נחשבים כעומדים במקום חוטי התכלת ויש לדונם כחוטי תכלת לעניין גרדומין. וכתב שזו כוונת הרמב"ם במה שכתב שאם נפסק החוט מעיקרו,

אפילו חוט אחד פסולה. ובכך התייחס הב"י לקושי השני הנ"ל על הרמב"ם, ותירץ שיש להעמיד את הדין דנחתך חוט אחד מעיקרו פסול, דווקא בכגון שלא נותרו חוטים מהמין השני.

קשיים בדבריו

ואולם לכאורה זה דוחק גדול. דברמב"ם לא נאמר שהדין דנפסק מעיקרו אמור דווקא בכגון שגם המין השני נפסק או לא קיים. וודאי שזה דוחק להעמיד את דברי הרמב"ם בכגון שהאדם עושה את הכל לבן כי אין לו תכלת. וגם בגמרא זה דוחק גדול להעמיד את דברי רבה בר רב אדא דווקא בהכי.

הסברו השני של הב"י ברמב"ם

ועוד הציע הב"י להבין שדין הגרדומין של רבא ודין הגרדומין של בני ר' חייא הם דבר אחד, ודברי הרמב"ם בה"ד ובה"ח מפרשים זה את זה. ומה שכתב בה"ד שהציצית כשרה אפילו אם נחתכו חוטים "עד הכנף" אינו בדווקא, אלא "בכאן כתב הדין דרך כלל שאם נפסק מין אחד ונשאר השני כשר, ובסוף הפרק (ה"ח) פירש דהיינו דוקא בנשתייר כדי עניבה". ואלו הם דברי רבא ודברי בני ר' חייא, והציצית כשרה רק משום שנשאר כדי עניבה במין שנפסק. "דאילו איגרדום לגמרי פסול הוא וכדאמר רבה בר רב אדא אמר רב אם נפסק החוט מעיקרו פסול", ואלו הם דברי הרמב"ם בהמשך ה"ח.

קשיים בהסבר זה

ואולם נראה לכאורה שיש קשיים גדולים גם בהבנה זו. ראשית, לכאורה קשה מאוד לומר ש"עד הכנף" הכוונה עד שיעור כדי עניבה, דלכאורה הלשון "עד הכנף" מלמדת ממש להדיא שלא נשאר כלום מהחוט, ואפילו לא כדי עניבה. שנית, לפי זה יוצא שבה"ח מדובר דווקא בכגון שנשאר מין אחד כפי שהיה קודם והתמעט ונפסק רק המין האחר. אבל אין לזה רמז כלל בדברי הרמב"ם. והוא נוקט בפשיטות ובסתמא: "אם נתמעטו חוטי הציצית, אפילו לא נשתייר מהם אלא כדי עניבה, כשר", ואינו מזכיר כלל דהיינו אך ורק בתנאי שנשאר מין אחר כפי שהיה בלי שנתמעט. ומפשטות לשונו נראה שמדובר על כל חוטי הציצית, דכולהו בחדא מחתא מחתינהו. שלישית, בהלכה ה' רואים שיכול להיות שיהיו רק חוטי תכלת

בלי לבן כלל, דהיינו שהלבן ממש לא קיים וכן להיפך, ואעפ"כ הציצית כשרה. הרמב"ם כותב: "והלובש טלית שיש בה לבן או תכלת או שניהם כאחד, הרי זה קיים מצות עשה אחת". ומוכח שייתכן שיהיה בטלית לבן בלי שום תכלת או תכלת בלי שום לבן, ואעפ"כ האדם יקיים בה את המצוה. ולפי דברי הב"י אם יש רק מין אחד, צריך היה שהמין השני ישאר בכדי עניבה. ואם לא ישאר, הכל פסול. רביעית, גם אם נתעלם מהעולה מהלכה ה', לא ברור לפי הב"י מדוע הרמב"ם לא אומר מה הדין כשמין אחד לא קיים. דעל כרחק השיעור של המין הנשאר צריך יהיה להיות יותר בכדי עניבה, דאם גם במקרה זה מספיק כדי עניבה, כבר אין הבדל בין אם ישאר מין אחד או שלא ישאר. והיכן אמר הרמב"ם את הדין הזה, ומדוע הוא מתעלם ממנו, ומה המקור לדין זה בגמרא.

הסברו השלישי של הב"י בדעת הרמב"ם

ועוד כתב הב"י שניתן להבין בדעת הרמב"ם שיש הבדל בין דין גרדומין של רבא לדין גרדומין של בני ר' חייא. וזה כהסבר הב"י הראשון, אלא שהיחס בין הדינים שונה. דינו של רבא נאמר בכגון שלא נשתייר בגרדומין כדי עניבה, אך החוטים גם לא נחתכו מעיקרם. "ודייק לכתוב ונפסק הלבן ונתמעט, ולא כתב ונפסק מעיקרו. והכי קאמר: נפסק הלבן ונתמעט משיעור כדי עניבה, ומכל מקום קצתו נשתייר. ומה שכתב עד הכנף, הוא עד ולא עד בכלל. כלומר, שבמקום שתלוי בכנף ישאר כל שהוא. והיינו דאמר רבא: לא נצרכא אלא לגרדומין, דאי איגרדום לבן וקאי תכלת או איגרדום תכלת וקאי לבן כשר. וגרדומין היינו שנשתייר קצת, דאי לא נשתייר כלום נפסק מעיקרו מיקרי". לעומת זאת, דינם של בני ר' חייא נאמר בכגון שנחתכו כל חוטי הציצית, וכאפשרות הנ"ל שכל הציצית קרויה תכלת. ודווקא בשנחתכו כל חוטי הציצית יש צורך בכדי עניבה. "ולא מייתי רבא ראייה מדבני רבי חייא אלא דלא בעינן סופו כתחלתו. וכיון דבנפסקו כל החוטים מכשרי בנשתייר בהם כדי עניבה, בנפסק מין אחד לבד יש להכשיר בנשתייר פחות מכדי עניבה". והרמב"ם קיבל להלכה את שני הדינים הללו, ובנוסף להם הוא הביא את דינו של רב אדא אמר רב שאם אחד החוטים נפסק לגמרי, הציצית פסולה.

ולסיכום, לפי הסבר זה ישנם שלושה סוגי חיתוכים, ולכל אחד יש דין אחר: חיתוך מעיקרו פוסל אפילו בחוט אחד. חיתוך שנותר בו פחות מכדי עניבה, כשר אם נותר תכלת או לבן שלא נחתך. וחיתוך שנותר בו כדי עניבה, כשר אפילו אם כל החוטים נחתכו.

קשיים בהסבר זה

ואולם נראה לכאורה שגם ההסבר הזה קשה. ראשית, לכאורה קשה מאוד לומר שיש גדר ביניים של חיתוך שאינו מעיקרו אך לא נותר בו כדי עניבה. דהא הגמרא לא אמרה שיש גדר כזה, והוא גם לא נובע מדברי בני ר' חייא. ולכאורה מוכח בגמרא (לט ע"א) שיש רק שני גדרים, דכאשר הגמרא מיישבת את דברי רב האומר שנפסק מעיקרו פסול, היא מעמידה את הברייתא שמכשירה בדאיכא שיורא לגרדומיו כדי לעונבן. ואם נאמר שיש הבדל בין נפסק מעיקרו ובין שיעור שהוא פחות מכדי עניבה, היה אפשר להעמיד את הברייתא גם בכגון שאין כדי עניבה אבל גם לא נפסק מעיקרו. וברור מפשטות הגמרא שמדובר גם על מקרה שרק חוט אחד נפסק, ובכל זאת הצריכו כדי עניבה. ודומיא דנפסק מעיקרו שזה ודאי קאי על מקרה של חוט אחד שנפסק. שנית, קשה לומר שרבא ובני ר' חייא דיברו על מספר שונה של חוטים שנחתכו, ולומר ש"איגרדם תכלת" וכן "קאי תכלת" של רבא היינו חוטי התכלת, ואילו "גרדומי תכלת" של בני חייא היינו כל חוטי הציצית. שלישית, אם רבא ובני ר' חייא מדברים על מצבים שונים, אין אפשרות להביא ראיה מדברי בני ר' חייא לדברי רבא. ומלשון הגמרא נראה שרבא התבסס על דברי בני ר' חייא. והגמרא הביאה את דברי רבא ובני ר' חייא בפשטות ולא כתבה את הלימוד מהכשר שמונה חוטים שנחתכו ונותר בהם כדי עניבה לארבעה חוטים שנחתכו ולא נותר בהם כדי עניבה. וכל כי האי, הוה לה לגמרא לפרש דבריה. ואמנם רואים בדבריהם "דלא בעינן סופו כתחילתו" אך עיקר חידושו של רבא שונה מדברי בני ר' חייא, ובזה אין ראיה לדבריו.

וגם בדברי הרמב"ם קשה לומר כן, דלפי זה נצטרך לומר שמה שכתב בה"ח דאם נתמעטו חוטי הציצית ונשתייר כדי עניבה, כשרה, היינו דווקא אם נתמעטו כל החוטים. דהא אם נתמעטו רק חלקם, אפשר להסתפק בפחות מכדי עניבה, כל עוד נשתייר מין אחד. וזה לכאורה חסר מן הספר בדברי הרמב"ם. ועוד קשה שלשון הרמב"ם היא: "אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו כשר", ולכאורה קשה מאוד לומר שכוונתו למקרה שבו נשאר מהחוט מעבר לכנף. דמלשון "עד הכנף" נראה שלא נותר שום חוט מעבר לכנף.

הסבר הרדב"ז הראשון

והרדב"ז (סי' א'תסג) הביא את שלושת הסברי הב"י ודחה אותם, והקשה מקצת מהקשיים הנ"ל וכן קשיים נוספים. ולאחר מכן כתב ליישב את דברי הרמב"ם בדרך

חדשה, דמדובר בכגון שעשו ציצית עם שמונה חוטים כפולים: ארבעה חוטי תכלת כפולים וארבעה חוטי לבן כפולים. ובסך הכל יש בציצית שישה עשר ראשי חוטים. ובמציאות זו, אפילו אם כל חוטי התכלת נחתכו, עדיין אין שום ריעותא מצד מניין החוטים, ולא הפסול של נפסק חוט אחד מעיקרו. ובזה מיושבת הסתירה בין ה"ד לה"ח.

קשיים בדבריו

ולכאורה קשה מאוד להסביר כך. ראשית, בדברי הרמב"ם אין רמז לכך שמדובר במציאות חריגה כל כך של אדם שהוסיף בציצית חוטים רבים מיותרים. שנית, לא ברור מדוע שאדם ינהג כך, והרי יש בזה חסרון כפי ללא תועלת. ובפרט הדבר קשה לשיטת הרמב"ם שרק ראש חוט אחד צריך להיות בתכלת ולא חצי מהחוטים, ומדוע שאדם יוסיף לציציתו חוטים של תכלת מלבד אותו ראש חוט. ולא דמי להטיל למוטלת, דהתם כוונתו לחתוך לאחר מכן את החוטים הקיימים ולהשאיר רק את החוטים החדשים. אבל כאן צריך להעמיד שהוא משאיר את כל החוטים הללו מבלי לחותכם לאחר מכן. שלישי, דברי הרמב"ם מבוססים על הגמרא, וגם בגמרא אין כל רמז לכך שמדובר במציאות הרחוקה הזאת. רביעית, יתבאר לקמן (עמ' שכ ואילך) שלדעת הרמב"ם יש חשש של בל תוסיף כשמוסיף על שמונת החוטים, ואין להוסיף לכתחילה. ולא ייתכן שההלכה תתייחס בסתמא למקרה שאסור לעשותו לכתחילה.

הסבר הרדב"ז השני

ועוד כתב הרדב"ז שניתן להבין שמדובר במקרה של ציצית רגילה שנפסקו חוטי התכלת או הלבן שלה, ויישוב הסתירה מה"ח הוא שבה"ד הרמב"ם "איירי מדינא דאורייתא דאין להם מנין מן התורה, וכשרה מן התורה קאמר, ולא נחית הרב השתא אלא לענין שאין הלבן מעכב את התכלת ולא לענין מנין החוטים", עכ"ל.

קשיים גם בהסבר זה

אמנם הרדב"ז עצמו כבר עמד על כך שקשה לומר שדברי הרמב"ם נאמרו להלכה ולא למעשה, ואין הוא בא אלא רק לומר את עיקר הדין דאורייתא. דהרמב"ם כתב שאם אין לו תכלת "עושה לבן לבדו" וכן אם עשה מתכלת ולבן ונפסק הלבן

ונשאר רק התכלת, "כשר", וקשה מאוד לומר שלמעשה בשני המקרים הציצית פסולה למעשה.

הסבר הרב קאפח

והרב קאפח (הל' ציצית פ"א אות ח) הביא את דברי הרמב"ם בפי"המ"ש (מנחות פ"ד מ"א): "ונתגרדם הלבן ולא נשתייר ממנו משולשל כלום, ונשתייר התכלת לבדו", ודייק מהמילה "משולשל" ש"עד הכנף" פירושו עד החוליות, משום שרק מהחוליות והלאה החוטים משתלשלים, ועד לשם הם כרוכים זה בזה. ולפי זה אין סתירה בדברי הרמב"ם, משום שמה שהכשיר במקרה שנפסקו כל חוטי הלבן, היינו דווקא כשנותר מהחוטים עד כדי אורך החוליות, ובה"ח מתחדש שאם נפסק חוט אחד מעיקרו, כלומר נחתך החוט לגמרי, הציצית פסולה. ועוד לימד הרמב"ם בה"ח שאם נשאר בחוטים החתוכים עד כדי עניבה מסוף החוליות, יש להכשיר אף שכל החוטים נחתכו ולא רק תכלת או רק לבן כמו בה"ד. וכעין דברי הב"י בהסברו השלישי.

קשיים בהסברו

אך נראה שגם כך לא ניתן ליישב את דברי הרמב"ם, מפני ש"עד הכנף" משמעו עד הבגד ממש ולא עד החוליות, וכפי שהוקשה לעיל גם על הסבר הב"י השלישי. ואין בכוח הדיוק מהלשון "משולשל" כדי לדחות זאת. ויתירה מזו נראה שגם על החוטים הכרוכים בכריכות ניתן לומר לשון שלשול. דמשמעות שלשול היא שהחוטים תלויים בבגד, ולא דווקא שכל חוט עומד בנפרד מהחוטים האחרים¹¹. ובמשנה תורה (הל' ציצית פ"א ה"ח) הרמב"ם כתב במפורש שגם בגדיל החוטים קרויים משולשלים, וז"ל: "ונוי התכלת שיהיו כל החוליות בשליש החוטין המשולשלין ושני שלישיהן ענף". וכך כתבו גם ראשונים נוספים וכדלקמן (עמ' רס). וגם בסברה לא מובן מדוע העובדה שלאחר החוליות לא נשאר כלום תפסול את הציצית (ואפילו אם עשה שבע חוליות), דהא החוליות אינן מדאורייתא אלא מדרבנן (רמב"ם שם ה"ב), ומעיקר הדין גם מדרבנן די בחוליה אחת (שם ה"ט). ומלבד זאת קשה שאם הדין בה"ד אינו שייך לדין גרדומין ולדין דנפסק החוט מעיקרו, אזי לא ברור מה מקורו של הרמב"ם לדין זה של חוט שנפסק עד מקום החוליות, וכנ"ל בקושי על הב"י

11. ובפי"המ"ש מהד' מכוון המאור, תורגמו דברי הרמב"ם בלשון: "ונכרת הלבן ולא נותר ממנו כלום תלוי, ונשאר התכלת לבדו".

בהסברו השלישי. ועוד קשה שלפי דרכו של הרב קאפח גם בה"ח מדובר על כדי עניבה מסוף החוליות, ולא ברור איך הדברים נכנסים בלשון הרמב"ם, דהא שם לא כתובה לשון שלשול כמו בה"ד.

ה. הבנת הגר"ח והגר"ז מבריסק בדעת הרמב"ם

הבנת הגר"ז מבריסק שהדין של מניין החוטים מורכב משני דינים

ולעיל הובאו דברי ר"ת (מנחות לח ע"ב תוד"ה אלא) שנקט שבזמן שאין תכלת ומטילים ארבעה חוטי לבן, יש להכשיר ציצית שנחתכו שנים מחוטיה ונשאר בהם כדי עניבה ושני החוטים האחרים נותרו בשלימותם, וכמו שיש להכשיר בזמן שיש תכלת כשנחתכו חוטי התכלת ונשארו חוטי הלבן או להיפך. ובחידושי הגר"ז מבריסק (מנחות שם על התוס') הקשה על דברי ר"ת: "דמאי דין הוא, דהרי שיעור ציצית כתבו בתוס' (לח ע"א ד"ה התכלת) דאפילו מטיל לבן לחוד בעי ד', אם כן מאי נפקא מינה בין ד' לב'. או דנימא דאפילו איגרדום כולם כשרין, או דבעי שיהיו כולם ואפילו איגרדום חוט אחד יהיה פסול", עכ"ל. ומבואר שראה את כל ארבעת חוטי הלבן כדבר אחד, ולכן הקשה שממה נפשך – אם מכשירים כשחוטי לבן נחתכו, יש להכשיר אפילו כשכל הארבעה נחתכו. ואם לא מכשירים, יש לפסוק אפילו כשרק אחד נחתך.

ועל כך תירץ הגר"ז שבציצית ישנם שני דינים: האחד, שיעור ארבעה חוטים בציצית, שנלמד מהילפותא דגדיל גדילים. והשני, שיעור הנצרך לקיום מצות ציצית וקיום לבן, שמכוחו צריך שני חוטי תכלת ושני חוטי לבן. ודין גרדומין לא נאמר אלא ביחס לדין הראשון, והתחדש שדי בכך שבשעת עשיית הציצית היו ארבעה חוטים. אך הדין השני של שני חוטי תכלת ושני חוטי לבן אינו מתקיים בגרדומין, ולכן צריך שיישארו שני חוטים שלמים. ולפי זה הסביר מדוע גם כשיש ארבעה חוטי לבן, ניתן להקל ולהכשיר כששניים מהם נחתכו. דסוף סוף לא נפגע בזה אלא הדין דגדיל גדילים ולא הדין של חוטי הלבן, שנאמר רק על שני חוטי לבן.

קשיים בהבנה זו

ואולם נראה שקשה להבין כך בדעת התוס'. וראשית יש להעיר שלכאורה קושיית הגר"ז אינה קשה. דהא איכא נפקא מינה רבתי בין שנים לארבעה, שהשנים

הם לבן שציוותה עליו תורה, והארבעה כוללים שני חוטי לבן שנעשים כנגד התכלת. ומהיכא תיתי שהלבן שנעשה כנגד התכלת יקבל את כל דיני הלבן, עד כדי כך שחוט אחד שנחתך ונותר בו כדי עניבה יפסול את כל הציצית. ולכאורה גם תירוץ הגר"ז אינו מובן. דהא גם הוא מגיע לכך שיש חילוק בין שני חוטי הלבן המקוריים ובין שני חוטי הלבן שנעשו כנגד התכלת, וכאותה הנחה שאם מניחים אותה אין מקום לקושיה. ולא ברור כיצד החידוש שיש שני דינים בציצית תורם ליישוב הקושי. ומדוע הדין השני לא מתחשב בחידוש הגרדומין ודווקא הדין הראשון מתחשב בו.

הבנת הגר"ח מבריסק בדעת הרמב"ם

והגר"ז המשיך והביא את דברי הרמב"ם בעניין מניין החוטים והקשה עליהם: ראשית, לא ברור כיצד כתב הרמב"ם (פ"א ה"א) שאין מניין לחוטים מן התורה, והרי חכמים דרשו מלשון גדילים שצריך ארבעה חוטים¹². שנית, קשה שיש סתירה בין דברי הרמב"ם בפ"א ה"ד לדבריו שם ה"ח, וכנ"ל (עמ' רלז). דבה"ד מבואר שגם אם נחתכו הלבן מעיקרם, הציצית כשרה, ומקיים לפחות את מצות התכלת, ואילו בה"ח מבואר שאם נחתך אפילו חוט אחד מעיקרו, הציצית פסולה.

וכדי ליישב את הקשיים הללו, כתב הגר"ז בשם אביו הגר"ח שהרמב"ם מודה שיש דין של ארבעה חוטים מדאורייתא, אלא שהוא "מדין תואר הציצית, דבעי שיהא גדיל גדילים והוי רק מדיני החפצא של הציצית כמו דבעי שיהא גדיל ופתיל וזהו מדין החפצא של הציצית, אבל בדין קיום מצוותה ליכא כלל דין מנין, וזהו דכתב הרמב"ם דאין למנין החוטין שיעור מן התורה כלל", עכ"ל. והיינו כאותם שני הדינים שכתב הגר"ז בדעת התוס'. והוסיף הגר"ח שנפקא מינה לעניין בל תוסיף, שאם אין דין דאורייתא של מניין החוטים כחלק ממצות ציצית אלא רק כחלק מדיני החפצא של הציצית, אזי המוסיף על החוטים לא יעבור על בל תוסיף, שכן התורה לא ציוותה לקיים את המצוה בציצית עם ארבעה חוטים דווקא, אלא רק הגדירה את החפצא דציצית.

12. ויעוין בכס"מ (פ"א ה"א) שכבר הקשה כן. וכתב ליישב שכוונת הרמב"ם לומר שהמניין לא נתפרש בתורה אלא על ידי חכמים ולכן הוא כתב שאין מניין מן התורה, אף שתוקפה של דרשת חכמים הוא מדאורייתא והמוסיף עובר על בל תוסיף מדאורייתא. ולכאורה זה דחוק מאוד, וצ"ע. והכס"מ עצמו נשאר בקושי מפני הדרשה דגדיל גדילים שממנה נראה שמניין החוטין הוא דאורייתא. ויעוין בזה להלן.

וכדי ליישב את הקושי השני העמיד הגר"ז על פי דברי אביו את הנידון דהי"ח בכגון שיש רק לבן ואין תכלת, ולכן "אם נפסק חוט אחד ולא נשארו גדיל גדילים נפסלו הציצית משום דלזה לא מהני כלל גרדומין, וזהו דכתב הרמב"ם דאם נפסק חוט אחד מעיקרו פסול. ודו"ק. ומשום הכי לא כתב הרמב"ם דין גרדומין אלא בנפסק הלבן ונשאר תכלת, משום דאיפכא לא אפשר, דאם נשארו ד' חוטי' גם בלא דין גרדומין כשרים, דתכלת אינו מעכב את הלבן, ואם לא נשארו ד' חוטי' פסולין מדין חיסרון דגדיל גדילים", עכ"ל. ובה"ד מדובר בכגון שהיה תכלת ולבן ונתגרדם הלבן: "דאז מדין גרדומין גם התכלת לבדו נקרא תכלת, וממילא דליכא בהו כלל דין דגדיל גדילים". וכוונתו שכאשר קיומה של הציצית מבוסס רק על התכלת, והתכלת מצדיקה את קיומה מעצם זה שהיו לפני כן חוטי לבן, אזי כבר אין חיסרון של גדיל גדילים. דחיסרון זה נאמר רק בחוטי לבן ולא בחוט התכלת. אבל כאשר קיומה של הציצית מבוסס רק על הלבן, יש חיסרון של גדיל גדילים, וכל אימת שנפסק חוט מעיקרו, מתבטל הקיום של גדיל גדילים והציצית פסולה.

קשיים בדברי הגר"ח והגר"ז

אמנם נראה שלכאורה יש כמה קשיים בהסבר זה. הקושי העיקרי הוא שהרמב"ם סתם וכתב שאין מניין מן התורה לחוטים, וקשה מאוד להעמיס בדבריו שיש מניין מן התורה, אלא שהוא אינו חלק מהציווי אלא חלק מהגדרת החפצא. וכל זה אינו כתוב בדבריו. שנית, לא ברור מה ההבדל בין דין במצות ציצית לדין בדיני החפצא של הציצית, דלכאורה פשוט שאין שום משמעות לחפצא של ציצית מלבד המצוה שמתקיימת בו, ולא מסתבר לומר "דלקיום המצוה ליכא שיעור מנין כלל", דהא ההשלכה היחידה של אותו דין בחפצא של הציצית היא שיש שיעור מניין לקיום המצוה, ובלעדיו היא אינה מתקיימת. ומהיכא תיתי לומר שמדובר על דינים שונים. ובשלמא אם היה מדובר על מושג שאינו תלוי בקיום מצוה בדווקא, כמו כלי או שטר או שדה או מלך וכדומה, אזי היה מקום לומר שנדרשים תנאים מסוימים כדי שיהיה לדבר את שמו הבסיסי, והם שונים מהתנאים הנדרשים לקיום המצוה שקשורה לדבר זה. אבל ציצית היא דבר שכל מהותו היא לקיום המצוה, ואין לה שום משמעות וערך מלבד היותה חפצא של מצוה. וכיון שכך, לא מובן איזו משמעות יש לדין החפצא של הציצית מלבד בעצם זה שבה מתקיימת מצות ציצית. ומה שהקשה הגר"ח מהילפותא דגדילים, לקמן (עמ' שכא) יתבאר שהרמב"ם הבין שיש מחלוקת תנאים בדבר.

ונראה שיש גם דוחק רב להעמיד את ה"ח דווקא בכגון שאין לו תכלת אלא רק לבן. דלא הוזכר דבר זה בדברי הרמב"ם. וגם קשה דהא הדין הזה הרי הועתק מהגמרא על ידי הרמב"ם. וגם בגמרא אין לזה רמז. ואדרבה, בסתמא דמילתא הסוגיה מדברת בכגון שיש לו תכלת ולבן¹³. וגם קשה שלדבריו יוצא שדין גדיל גדילים הוא לעיכובא כשיש ד' חוטי לבן. אבל כשיש חוט תכלת הוא אינו לעיכובא. וגם זה לכאורה מאד קשה, דהא במקור של גדיל גדילים לא נאמר שהוא דווקא בכגון שאין תכלת. ואדרבה, בפשטות הוא אמור כשהמצוה מתקיימת כתיקונה, לבן ותכלת. ובפרט שהגדיל גדילים כוללים ארבעה חוטים. ואם נוציא את התכלת ממנו אין בו אלא רק שלושה חוטים או שלושה וחצי. ועל כרחק שהוא כולל את התכלת גם כן.

חידוש הגר"ז שבגרדומי תכלת אפשר שמקיים דין לבן

והגר"ז הוסיף עוד¹⁴: "ואפשר דלדעת הרמב"ם דבגרדומין תכלת מקיים גם כן דין לבן, דלבן נקרא ציצית, וגם בתכלת לבדו יכול לקיים מצות לבן, דבמאי גרע משום דצבען תכלת. אלא דבתכלת לבדו להרמב"ם לא שייך דין תכלת, דתכלת לבדו לא נקרא תכלת, אבל היכא דמדין גרדומות איכא תכלת, אם כן גם לבן אפשר דקיים. וצ"ע". והיינו שאם נשארו חוטי תכלת לבדם, וחוטי הלבן התגרדמו כולם, יכול לקיים מצות לבן על ידי חוט התכלת.

קשיים בדבריו

ואולם לשון הרמב"ם (פ"א ה"ד) היא: "התכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת; כיצד, הרי שאין לו תכלת עושה לבן לבדו. וכן אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו, כשר". ומבואר מדבריו שהמקרה של נשאר התכלת לבדו הוא היישום של הדין דהלבן אינו מעכב את התכלת. ולכאורה אין מקום כלל לומר שבמקרה זה מתקיימת מצות לבן. ומלבד זאת כבר התבאר לעיל, שלכאורה לא ניתן להבין בדעת הרמב"ם שהתכלת מקיים את דין הלבן, כיון שלא גרע הלבן מטלית אדומה או ירוקה, שצריך לצבוע את

13. ויעוין לעיל שהוזכרה טענה מעין זאת בקושיה השניה על הסברו השני של הבית יוסף בדעת הרמב"ם.

14. לא ברור אם גם קטע זה הוא מדברי הגר"ח, או שזו הוספה של הגר"ז, ויותר נראה שכל האמור באותו קטע הוא מדברי הגר"ז.

החוטים באדום או בירוק. וגם שמאיזכור "מין הבגד" האמור בה"ז נראה בהכרח שהוא כולל גם את הצבע ולא רק את החומר שממנו עשוי הבגד.

ו. ביאור שיטת הרמב"ם

קשיים נוספים בדברי הגמרא והרמב"ם

יש להוסיף עוד ארבעה קשיים בדברי הגמרא והרמב"ם: ראשית, נאמר בגמרא (לח ע"ב - לט ע"א): "אמר רבא: שמע מינה צריך לקשור על כל חוליא וחוליא. דאי סלקא דעתך לא צריך, הא דאמרי בני רבי חייא: גרדומי תכלת כשרין וגרדומי אזוב כשרין, כיון דאישתרי ליה עילאי אישתרי ליה כולה". ולכאורה קשה, דבהכרח יוצא מזה שקיום החוליות אמור להיות לעיכובא בהכשר הציצית גם בדיעבד ואחרי שנפסקו החוטים. כי אם נאמר שלאחר שניתנו החוטים בכשרות והתגרדמו כבר אין צורך בקיום החוליות, מה ההוכחה של רבא. הלא אפשר לומר שבאמת החוליות מתבטלות, ואף על פי כן הציצית כשרה. ומאי אכפת לן דאישתרי כולה. ואם אכן קיום החוליות והגדיל הוא לעיכובא, לא ברור כיצד ניתן להבין את האמור בהמשך הסוגיה (שם) שמספיק שיישאר כדי עניבה מעבר לעיקרו של החוט, שהרי לפי דברי רבא צריך שיישאר כדי עניבה מעבר לכל החוליות שבגדיל. ואמנם התוס' (לח ע"ב סוד"ה אלא) נקטו ששיעור גרדומין אינו נמדד מעיקר החוט בחלק שבבגד עצמו, אלא מהקשר הראשון של הציצית הסמוך לבגד. אבל גם לשיטתם לא מדובר על שיעור חוט שאחרי קיומן של החוליות.

שנית, אם נוקטים שכדי עניבה היינו מעבר לכל החוליות כשיטת רש"י דלקמן, אזי מצד המציאות לא ברור מדוע חוליות הציצית אמורות להתפרק. דלכאורה אם צריך שיישאר מהחוטים החתוכים כדי עניבה מעל לקשר הציצית, שיעור עניבה הוא גדול דיו כדי למנוע את התרופפות הקשר בגלל התזוזות שבקצה החוט.

שלישית, מדוע השמיט הרמב"ם את זה שצריך שגם בדיעבד יתקיימו החוליות הללו, ושכל ההיתר של גרדומין הוא דווקא בכגון "דאיקטר", ושכלי שיהיו קשרים בין החוליות, באמת אין אפשרות להכשיר מדין גרדומין. ואדרבה, מדבריו בה"ח נראה בבירור שאין צורך בכל זה.

רביעית, מדוע השמיט הרמב"ם את דיון הגמרא אם כדי עניבה היינו לענוב כולהו בהדי הדדי או כל אחד, וכל הדיון אם צריך שיהיה בחוט כדי לענוב חוטים

עבים או שסגי בכך שיהיה בו כדי לענוב חוטים דקים. וגם הר"ף (הל' ציצית יא ע"ב) השמיט את דיון הגמרא על הגדרת השיעור דכדי עניבה. ולכאורה קשה מאוד לקבל את מה שטען הבית יוסף (שם סוף אות א) שזה משום שהם הכריעו לקולא. דאם זה נכון, היה להם להביא את זה ולכתוב את הדין לקולא, ולא להשמיט את כל הדיון.

הרמב"ם הבין שהדיון בהגדרת כדי עניבה אינו אליבא דהלכתא

ולכן נראה שהרמב"ם הבין שכל הצורך בכדי עניבה, וכך הדיון של הגמרא אם כדי עניבה היינו לענוב את כל החוטים או אחד, והאם די בכך שיש בחוט כדי לענוב דקים או שצריך שיהיה בו כדי לענוב עבים – כל זה נאמר דווקא אליבא דרבי. דהדיון הזה מבוסס על ההנחה שצריך את כל חוטי התכלת והלבן ובלי זה הציצית פסולה. ולכן יש לדון אם צריך שכולם יענבו יחד או כל אחד לחוד. אבל אם נוקטים שאפשר בכלל בלי הלבן, כדעתם של חכמים, אז לא צריך אף חוט. דהא לשיטתם יש להכשיר בפשטות במקרה כזה גם בלי דין גרדומין, ורק לפי רבי נזקקנו לדין גרדומין.

ואמנם הדין דתכלת אין מעכב ולהיפך הוא דין דאורייתא, כדמוכח מהפסוקים שמביאים לכך בביאור המחלוקת (לה ע"א), וכפי שנראה מההקשר של המצוות האחרות שם במשנה – תפילין של ראש ושל יד, וכל המצוות הנזכרות במשניות הסמוכות. וכך מוכח גם מדברי הרמב"ם שמכניס זאת בתוך גרי דאורייתא (הל' ציצית פ"א ה"ד). ואם כן, היה מקום לומר שרבי סבור דמדאורייתא איכא לדין גרדומין, ואף שחכמים חולקים עליו, אולי הם מודים שקיים דין כזה מדרבנן. אולם נראה ברור שאין לומר כן. דמבואר בגמרא שעצם דין גרדומין לא נאמר אלא לרבי. דדווקא לשיטתו "לית לן בה" משום דין גרדומין, אך לפי חכמים קיומו של הלבן אינו נדרש, ולא שייך לשאול מה השיעור שצריך שיהיה לגרדומי לבן ולגרדומי תכלת, שהרי אין כאן שום דין גרדומין, והציצית כשרה גם ללא החוטים הללו. ורק לפי רבי שמצריך מדאורייתא גם תכלת וגם לבן, יש מקום לדון על כך. ולשיטתו אמנם אפשר היה לומר שאם היה לבן מעיקרא, כבר לא איכפת לנו שעכשיו אין לבן כלל. אבל אפשר להבין שהסתבר לגמרא שעל כל פנים צריך שיהיה קיום לסוג הזה שנחתך, והוא אינו יכול להתבטל לגמרי.

ועוד היה מקום לומר שדין גרדומין נצרך גם לחכמים, והיינו כדי שהאדם יקיים גם את מצות הלבן וגם את מצות התכלת. והיה אפשר להבין שגם הצורך בשיעור כדי עניבה הוא אליבא דהלכתא, כדי לקיים גם את הלבן וגם את התכלת. ואולם

גם אפשרות זו אינה נראית, דבגמרא מבואר שהצורך בעניבה הוא בשביל להכשיר את הציצית עצמה, דהא זה הדיון אם תכלת מעכב את הלבן ולהיפך, דהנפק"מ לקיום המצוה בכללותה. וכיון שבעל כרחנו צריך לומר שדין גרדומין הוא רק לרבי, הבין הרמב"ם שדין גרדומין אינו אליבא דהלכתא.

דברי בני ר' חייא נאמרו דווקא לשיטתו של רבי שהיה דבם

ובאמת נראה שכל דברי בני ר' חייא בנידון דגרדומי תכלת לא נאמרו אלא רק בשיטת רבי. ואין בזה דוחק כלל, כי בני ר' חייא היו תלמידיו של רבי (סנהדרין לח ע"א). ודווקא בדבריהם התחדש שצריך שהלבן צריך להישאר קיים. וזה בניגוד למה שנאמר בתוספתא שהגרדומין הן דציצית בכללותה, וכדלקמן. ולכן הגמרא מביאה ראייה דווקא מדבריהם ולא מדין גרדומי ציצית, דדווקא בדבריהם מתחדש שצריך שיהיה דין גרדומין לתכלת בנפרד, ומשום שהלבן נשאר קיים. וזהו דווקא כדעתו של רבי שמצריך שמין אחד וישאר ומין אחד יוכל להיות גרדומין. אבל לדעת רבנן, לא איכפת לן כלל שלא יהיה מין אחד כלל, דהתכלת אינה מעכבת את הלבן לגמרי וכן הלבן אינו מעכב את התכלת לגמרי.

הרמב"ם הבין שהדין דנפסק חוט מעיקרו הוא דין אחד שאינו קשור לגרדומי תכלת וגרדומי לבן

ומלבד כל הנידון הזה, של שיור גרדומי תכלת כשיש לבן ולהיפך, יש דין אחר לגמרי, והוא מדרבנן, שצריך שיהיו ארבעה חוטים. דמדאורייתא אין מניין לחוטים, כפי שכתב הרמב"ם להדיא (שם ה"א): "ואין לחוטי הענף מנין מן התורה", אבל מדרבנן יש חיוב לעשותה מארבעה חוטים וכפי שביאר להדיא בדרך עשיית הציצית (שם ה"ו). ואי אפשר שלא יהיו לפחות ארבעה חוטים, וזה דין שאינו קשור לשאלת מניין חוטי הלבן והתכלת. ובזה נאמר בדברי רב אדא אמר רב (לט ע"א) שאם נפסק החוט מעיקרו, והיינו כפשוטו לגמרי שנחתך בתלייה בכנף, אז אין כאן חוט, ואין כאן ארבעה חוטים, והכל פסול. ועל זה מקשה רבא לרב נחמן שלכאורה רואים בברייתא שאפשר להכשיר גם חיתוך שאינו משאיר מהחוטים כלום, ועצם זה שהחוט קיים אחרי שהוא כבר נתלה, ואפילו אם הוא נפסק מעיקרו (והוא מוחזק על ידי קשרים וכריכות שיש בהמשך), כשר, דהעיקר שהוא נתלה בתחילה בכשרות ושהוא לא נקטע באופן מוחלט. ועל זה תירץ רב נחמן וחדש שאין היתר כזה של פסיקת חוט מעיקרו, ומה שהותר הוא רק דין גרדומין. והוא מועיל רק אם נשאר

לפחות ראש חוט אחד בכדי עניבה, ובשאר החוטים אמנם אין כדי עניבה אך הם לא נפסקו מעיקרם.

וההבדל המהותי בין הדין של גרדומי תכלת וגרדומי לבן ובין דין נפסק מעיקרו של רב אדא אמר רב, הוא גם הסיבה לכך שבדיון דגרדומי תכלת וגרדומי לבן מביאים את בני ר' חייא ולא מביאים את התוספתא או הברייתא שהכשירו גרדומין. דבני ר' חייא מתייחסים דווקא לגרדומי תכלת, ומכשירים אותם. והיינו משום שהם נקטו כשיטת רבי שמוכרחים שיהיו חוטי תכלת, וחידשו שאותם חוטי תכלת יכולים להיות אף באופן של גרדומין. והם לא אומרים בכלליות שגרדומי ציצית כשרים כפי שנאמר בתוספתא, דאת זה היה אפשר לפרש שמדובר על הדין של דף ל"ט, של חוט אחד שנפסק, ודין גרדומין נדרש כדי לקיים את הצורך מדרבנן בשמונה חוטים. ולא באים בזה אלא להכשיר חוט מסוים שנפסק, ולהחשיבו במניין הכולל של שמונת החוטים.

ועוד הבין הרמב"ם בדברי הגמרא שמה שנאמר (לח ע"ב): "שמע מינה צריך לקשור על כל חוליא וחוליא" וכו', זה סותר לחלוטין להמשך הסוגיה (לט ע"א) שמסתפקת בכדי עניבה יותר מאשר עיקרו של החוט. דמכל המשך הסוגיה מוכח שאין צורך בקיומן של החוליות בדיעבד כשכבר תלה חוטים כדבעי והם נפסקו, ודי בשיעור כדי עניבה שנאמר שם בהגדה ל"נפסק החוט מעיקרו", ומזה מוכח שכדי עניבה נמדד מעיקרו של החוט ולא מסוף הקשרים והחוליות. ועל כרחק הצורך בקיומם של חוטי הלבן ואפילו בדיעבד, הוא רק אליבא דרבי ולא אליבא דחכמים. והגרסה הנכונה בדברי הגמרא (לח שם) היא אמר רבה ולא אמר רבא¹⁵. ולכן אין זה סותר לכך שרבא חשב להקל אף יותר מרב נחמן ולהכשיר אפילו בנפסק מעיקרו. דרבה לחוד ורבא לחוד. ולכן הרי"ף והרמב"ם דחו מההלכה גם את הדין הזה של רבה ולא הזכירו אותו בחיבוריהם, והביאו רק את דברי רב נחמן דההכשר דנפסק מעיקרו הוא רק בכגון שישאר כדי עניבה יותר מאשר עיקרו. אבל אין צורך בקיומן של החוליות המרכיבות את הגדיל, אם אכן הציצית נתלתה בכשרות לפני שנפסקו החוטים.

15. וכן הוא בכ"י מינ' ובכ"י וטי' 120 ובדפוס הראשון (ונצ').

ביאור דברי הרמב"ם לפי זה

ולפי זה מיושבת הסתירה ברמב"ם בין ה"ד לה"ח. דבאמת מה שכתב "עד הכנף" בה"ד מתבאר כפשוטו, כלומר עד הבגד. ומה שכתב הרמב"ם שאם נחתך "עד הכנף" כשר, היינו שאין צורך שישתלשל שום דבר מהבגד, וכשר אף אם נחתכו כל חוטי אותו מין עד הכנף ממש. ומה שנאמר בגמרא שכאשר נפסק הלבן או התכלת צריך שיישאר שיעור כדי עניבה, אינו אליבא דהלכתא. אך אם נחתך החוט מעיקרו, כלומר בין הנקב לסוף הבגד, פסול. וזהו הנידון של ה"ח. ובמקרה זה הפסול נובע מזה שאין כאן חוט, ולא משום שאין כאן לבן או תכלת. ולכן אפילו שמצד דיני לבן ותכלת אין הלבן מעכב את התכלת וכן להיפך, מכל מקום הציצית תהיה פסולה, דסוף סוף אין בה את מניין חוטים הנדרשים. דחוט כזה שנפסק מעיקרו, בטל ממנו שם חוט האמור בציצית. וההלכה המצריכה שיהיו בציצית ארבעה חוטים היא הלכה בסיסית במבנה של הציצית, וחיתוך החוט מעיקרו הפוסל את הציצית נובע מההלכה הבסיסית הזאת. ולכן הרמב"ם גם קושר אליה את דיני חיתוך הכנף ומיעוט הזווית, שכל זה נוגע למבנה הבסיסי של הציצית והטלית. ובאותה הלכה כשהרמב"ם כותב: "לא נשתייר מהן אלא כדי עניבה", אין הכוונה שנפסק חוט אחד ולא נשתייר בו כדי עניבה, אלא הכוונה שכל החוטים נחתכו לגמרי, ומכל שמונת החוטים לא נשאר אלא רק כדי עניבה באחד מהחוטים. וזה יכול להתאים לכך שגם אם כל חוטי הלבן נחתכו ולא נשאר אלא רק תכלת, וגם מחוט התכלת לא נשאר אלא רק כדי עניבה, כשרה. ואף שבמקרה זה חוט התכלת כבר אינו מקיים את מהותו שהיא לכרוך וכמבואר לעיל (עמ' רלח), מכל מקום בדין גרדומין מתחדש שדי בכך שמהות זו התקיימה בתחילה כשהטילו את החוטים בציצית כדי להכשיר.

זו הסיבה לכך שהרמב"ם לא הצריך קשרים בציצית

וכאמור, הרמב"ם הבין שהמשך הדיון בגמרא הוא אליבא דרבי ואליבא דרבה, ולכן הוא לא הביא בחיבורו את הצורך בקשרים. ולשיטתו די בקשר אחד בכל הציצית, וכפי שמוכח מדבריו (פ"א הל' ז-ח) שצריך לקשור אחרי כל חוליה¹⁶, אבל

16. הרמב"ם (פ"א ה"ז) מתאר את החוליה הראשונה בהאי לישנא: "ולוקח חוט אחד מן הלבן וכורך בו כריכה אחת על שאר החוטין בצד הבגד ומניחו, ולוקח חוט התכלת וכורך בו שתי כריכות בצד כריכה של לבן וקושר, ואלו השלש כריכות הם הנקראין חוליה", ונראה מדבריו שהקשר הוא חלק מהחוליה, וכשהוא ממשיך וכותב שעושים חוליות נוספות, זה כולל ממילא גם קשרים נוספים.

אפשר לעשות רק חוליה אחת, וממילא ייתכן שיהיה רק קשר אחד. ודין הקשר האחד הזה נאמר בגמרא (לט ע"א) בלי שייכות לדין הגרדומין, והוא נכון אליבא דהלכתא ולא תליא בפלוגתא.

סיכום שיטת הרמב"ם

ולפי כל זה עולה שהרמב"ם פסק כרבנן דרבי, שהתכלת והלבן אין מעכבים זה את זה כלל, ואף אם אחד מהם חסר ואין בו אפילו כדי עניבה, כשר, ובלבד שיישאר מהמין השני חוט אחד שיש בו כדי עניבה. אלא שמלבד הדין הזה, יש דין אחר שאם נפסק חוט מעיקרו פסול. ודין זה נובע מהדין דרבנן שצריך שיהיו בציצית שמונה חוטים. וכדי שלא ייחשב שנפסק מעיקרו, יש צורך שהחוט יגיע עד הכנף, ואין צורך שיישאר ממנו יותר מזה, ואפילו אין צורך שיישאר כדי עניבה. ורק אם כל החוטים נפסקים ומגיעים עד הכנף, יש צורך שיישאר מהם לכל הפחות חוט אחד שיש בו כדי עניבה.

ז. דברי הראשונים בעניין קביעת שיעור כדי עניבה למעשה

מחלוקת הראשונים בשאלה מניין מודדים כדי עניבה

והנה, יש לדון מהיכן מודדים את השיעור דכדי עניבה. אפשרות ראשונה היא למדוד אותו מהקשר הראשון שצמוד לכנף הבגד. ואפשרות שניה היא למדוד אותו מסוף כל החוליות והקשרים. ומדברי הרמב"ם (פ"א ה"ח) נראה ששיעור כדי עניבה נמדד מכנף הבגד וכאפשרות הראשונה, דהא לשונו היא: "נתמעטו חוטי הציצית, אפילו לא נשתייר מהם אלא כדי עניבה כשר. ואם נפסק החוט מעיקרו אפילו חוט אחד, פסולה". ובפשטות נראה שכוונתו שנותר בחוט כולו רק כדי עניבה, ולא שנותר כדי עניבה בחלק שמעל הקשר.

אמנם התוס' (לח ע"ב ד"ה כדי) כתבו שלפי רש"י שיעור כדי עניבה נמדד מסוף כל הקשרים והחוליות, ולפי גרסתם מבואר בדברי רש"י¹⁷ דרבא שהצריך לקשור על

וגם בסברה נראה שאין טעם להצריך קשר אחרי החוליה הראשונה ולא להצריך קשרים נוספים אחרי שאר החוליות הדומות לראשונה במהותן.

17. אצלנו הדברים אינם מופיעים בתוך פירושו, אבל הם מובאים בשטמ"ק (לח ע"ב אות יח) בשמו.

כל חוליה וחוליה והוכיח זאת מדין גרדומין, לית ליה הא דאמרן לעיל שיעור עניבה. דלפי הדעה שהשיעור הוא כדי עניבה, מודדים זאת מסוף כל הקשרים, ואי אפשר להוכיח מזה שיש לקשור על כל חוליה. ולפי זה יוצא שרש"י נקט כאפשרות השנייה, ששיעור כדי עניבה שנאמר בתחילה הוא לאחר הקשרים והחוליות. והתוס' עצמם נקטו כאפשרות הראשונה, ששיעור כדי עניבה נמדד מהכנף, וז"ל: "ויתכן יותר לפרש דשיעור עניבה סמוך לכנף קאמר, והשתא לא פליג אלעיל. וכן משמע קצת בספרי [בפרשת גדילים (ספרי דברים סי' רלד)]: במה דברים אמורים, בתחילה, אבל בשירים גרדומים כל שהוא, משמע דאגדילים קאי". דהיינו שמבואר בספרי שמהגדילים לא נותר אלא כדי עניבה, ודלא כפירוש שהביאו בשם רש"י שלפיו נותר כל הגדיל ובנוסף לו נותר מהחוט כדי עניבה. וכן נקטו הרא"ש (הל' ציצית סי' ז) והסמ"ג (עשין כו ד"ה התכלת, בשם ר"י הזקן) ורבינו ירוחם (ני"ט ח"ג, קסט ע"א). והמיוחס למרדכי (הל' ציצית סי' תתקמ) העתיק את דברי הר"ש משאנץ שהביא את דברי רש"י הנ"ל, וחשש לו למעשה. והב"י (סי' יב אות ג) הביא את דברי הראשונים הללו וסיים ש"מנהג העולם כדברי רש"י".

קשיים בשיטת התוס' וסיעתם

הנה, מדברי רבא נראה שהוא מתייחס למקרה שבו נחתכו כל חוטי הציצית, דלכאורה אם נחתך רק חוט אחד, בכל מקרה זה לא היה מביא לפירוק הציצית כולה. וגם הראשונים הבינו כך: התוס' (שם) הביאו את הספרי שמתייחס לכך שנחתכו ה"גדילים" כלשונם, ונראה שהבינו שכל הגדיל נחתך. וכן כתב הרא"ש (שם): "דכדי עניבה דקאמר לעיל, לא בעינן שישיר בפתיל כדי עניבה, אלא אפילו נפסק כל הפתיל ונשתייר בגדיל כדי עניבה וכו'. וכן בספרי תני [בפרשת גדילים]: במה דברים אמורים, בתחילתה, אבל בשיריה ובגרדומיה כל שהוא. משמע דאגדילים קאי", עכ"ל. ונראה מדבריו שהגדיל עצמו, שבו גדולים כל החוטים, הוא זה שנחתך ובו עצמו לא נשאר אלא כדי עניבה. וגם הוא לומד מהספרי שהגדילים עצמם הם אלה שנתגרדמו. ולפי זה קשה, דלשון הגמרא היא: "כיון דאישתרי ליה עילאי אישתרי ליה כולה". והלא לפי זה מדובר בכגון שהגדיל נחתך קרוב לכנף הבגד במרחק של כדי עניבה, והקשר העליון לא "אישתרי" אלא הוא נחתך יחד עם כל המשך הגדיל, ואין כאן לא קשר ולא גדיל ולא פתיל, כי מיד הכל נופל. ועוד קשה שיוצא שאין ראייה שצריך לקשור על כל חוליה וחוליה אלא רק שצריך קשר הסמוך לבגד, וכפי שכבר הקשו התוס' עצמם.

ביאור דברי התוס'

והיה אפשר לומר בדעת התוס' שהגמרא אינה מתכוונת שהקשר העליון הוא זה שיותר. דבציטוט שלהם את דברי הגמרא בתחילת הדיבור, הם כותבים: "כיון דאישתרי חד אישתרו כולהו". ולפי זה אפשר לפרש את הגמרא שכוונתה לומר שנחתך חוט מאחת החוליות הסמוכה לבגד בשיעור שאחרי כדי עניבה, וחיתוך זה מביא לפרימה של מה שלפניו עד שאין מה שיחזיק את החוטים על הבגד. ולכן דייק רבא מהכשר ציצית זו, שיש קשר בין כל חוליה וחוליה, ולכן אין לחשוש לפרימה. דהקשר שבין חוליה וחוליה מחזיק את החוטים מאוחדים. ואולם כשהתוס' לעיל (ד"ה כדי) מצטטים את הגמרא, הם גורסים: "וכיון דמישתרי עילאי מישתרו כולהו"¹⁸. ואף שהם מביאים את הציטוט הזה כדי לציין את פירוש רש"י, נראה מדבריהם שהציטוט הוא אליבא דידהו, ועל גביו הם מביאים את פירוש רש"י. ואמנם היה אפשר לומר שגם לפי גרסה זו הכוונה לחוליה הסמוכה לחיתוך ולא לקשר הסמוך לענף. אבל הרי מפורש כתוב בדבריהם: "וכן נראה להוכיח משם שהקשר הוא וכו', דאי מחוט הכריכה וכו', היכי מישתרי הקשר בכך, דבשלמא אי מן הד' וכו', סותר הקשר", עכ"ל. הרי שמבינים שמה שאמור להיות נסתר הוא הקשר ולא החוליה. ועל כרחנו צריך לומר בדעת התוס' שאמנם הגדיל עצמו נחתך, אבל הוא לא נחתך כולו אלא רק חוטים מסוימים בו ושאר החוטים עדיין קיימים. ולכן אחרי החיתוך עדיין נותר הקשר הסמוך לענף כפי שהוא. אלא שמכיון שחלק מהחוטים המרכיבים אותו כבר נחתכו בגדיל, במקום הסמוך יותר לבגד, זה גורם לכך שהקשר מתרופף עד שהוא נותר לגמרי.

וכן נראה שיש להבין את דברי רש"י, דכתב (ד"ה ש"מ): "מדאמרי בני רבי חייא גרדומי תכלת כשרים, אמאי, הא כיון דנפסק קצת הגדיל משתרי ההוא קשר שבסוף הגדיל. וכיון דמשתרי ההוא קשר משתרי הגדיל, ואין שם גדיל כלל. אלא שמע מינה יש קשר בכל חוליא, הלכך כי משתרי ההוא קשר מתקיים הגדיל בשאר קשרים", עכ"ל.

ביאור דברי הרא"ש

ואולם כל זה לא יכול להיאמר אלא רק לפי ר"ת הנ"ל (עמ' רכה), שמבין שחלק מהחוטים נשאר בהכרח שלם לגמרי ואינו נחתך כלל. אבל לפי הרא"ש שמבין

18. וייתכן מאוד שהציטוט המודגש בד"ה כיון דאישתרי, היה צריך להיות המשך של המשפט הקודם בתוס' שלפני כן, דבאים להסביר מדוע אחד תו לא קאי.

שהדברים אמורים גם כאשר כל החוטים נחתכים בשיעור של כדי עניבה וכו"ל (עמ' ריח), עדיין הקושיה במקומה עומדת. דבהכרח יוצא שהגדיל כולו נחתך במקום הסמוך לבגד בשיעור של כדי עניבה לפני הקשר הסמוך לענף. ויוצא אפוא שהקשר איננו נותר אלא הוא מוסר לגמרי על ידי החיתוך, והדרא קושיה לדוכתה.

אמנם לשון הרא"ש היא: "כיון דאשתרו להו עילאי אשתרו כולהו. מכאן משמע קצת דכדי עניבה דקאמר לעיל, לא בעינן שישייר בפתיל כדי עניבה, אלא אפילו נפסק כל הפתיל ונשתייר בגדיל כדי עניבה. מדקאמר כיון דאשתרו עילאי אשתרו כולהו, דאי נשאר כדי עניבה בפתיל לא משתרי הקשר", עכ"ל. ומזה נראה שהוא הבין כאפשרות דלעיל, שמה שנאמר שיותר מתייחס לחוליות העליונות ולא לקשר. דנקט בשני המקומות לשון רבים, לציון הנהו דקיימו עילאי ואשתרו. ומה שנקט בהמשך דבריו לשון: "לא משתרי הקשר", היינו כדי לבאר שלפי האפשרות ששיעור כדי עניבה אמור בענף שאחרי הקשר, לא יהיה מובן מדוע יתרופפו כל החוליות. דבמציאות הקשר הוא זה ששומר ומונע את התרתן של החוליות שנמצאות בינו ובין הבגד. וכיון שהוא שריר וקיים ולא מתרופף בו שום דבר, ממילא אין סיבה לומר שיתרופפו ויותרו החוליות העליונות וק"ו שאין סיבה לומר שיתרופפו ויותרו שאר החוליות.

ח. שיטות הפוסקים בשיעור הציצית מתחילתה והשלכותיהן על דין גרדומין

שיטת הגאונים והרי"ף והרמב"ם וסיעתם באורך חוטי הציצית

והנה, איתא בגמרא (מא ע"ב): "תנו רבנן: כמה חוטין הוא נותן, בית שמאי אומרים: ד', ובית הלל אומרים: ג'. וכמה תהא משולשת, בית שמאי אומרים: ד', ובית הלל אומרים: ג' וכו'. אמר רב פפא, הלכתא: ד' בתוך שלש משולשת ארבע", ע"כ. והראשונים נחלקו בביאור ההלכה דמשולשת ארבע: רב שר שלום גאון כתב בתשובה (תשובה"ג שערי תשובה סי' קנט"ו) וז"ל: "ומשולשת ארבע, שיהא ארכו של ציצית כשהן כפולות ארבע אצבעות", עכ"ל. וכן כתב ר' שמואל בר חפני גאון (דיני מצות

19. בהלכות פסוקות מן הגאונים (סי' ע) וכן בעיטור (הל' ציצית, סח ע"א) מובאים הדברים בשם רב עמרם (בר ששנא). וכן הרי"ד דלהלן הביא את הדין הזה בשם רב עמרם גאון. ומסתבר שבשערי תשובה נשמט שמו והוסמכו הדברים לתשובה הקודמת שהיא בשם רב שר שלום.

הציצית פ"ד עמ' רמז): "שיעור אורכם צריך להיות אחרי התליה לפחות ד' אצבעות".
 וכן כתב ר"ח (מעשה ציצית, נדפס בכליל תכלת עמ' שח): "ומשולשת ארבע אצבעות
 שתהיה הציצית תלויה יוצאה מכנף הטלית לא פחות מארבע אצבעות". וכן כתב
 הר"ף (הל' ציצית יב ע"א): "ארבע בתוך שלוש ומשולשת ארבע, פירוש: ארבעה חוטין
 בתוך שלוש אצבעות בטלית, ומשולשת הציצית ארבע אצבעות", עכ"ל. ונראה
 מדבריהם שהבינו ששיעור ארבע אצבעות מתייחס לכל הציצית, דהיינו הגדיל
 והענף גם יחד. וכן הבין הרא"ש (הל' ציצית סי' יב) בפשיטות בדעת הר"ף, דציטט את
 לשונו וכתב: "משמע שכל הציצית גדיל וענף אינו אלא ארבע אצבעות". וכן מבואר
 בדברי הרמב"ם (פ"א ה"ו): "ואורך החוטין השמונה, אין פחות מארבע אצבעות",
 עכ"ל. ומשמע בפשטות שהחוט בכללו צריך להיות ארבע אצבעות. וכן הוא בפירוש
 המיוחס לרבינו גרשום (שם ד"ה וכמה): "וכמה תהא משולשת – תלויה חוץ מן הכנף
 אורך ד' אצבעות", עכ"ל. הרי שכל מה שיוצא מן הכנף, הגדיל והענף גם יחד, צריך
 להיות רק ארבע אצבעות. וכן כתב המנהיג (הל' ציצית עמ' תרמג), וכן כתב ר"ד (פסקים;
 מנחות מא ע"ב ד"ה אמר רב פא), וכן כתב גם בשם תשובת רב עמרם גאון. וכן כתב
 נכדו הרא"ז בפסקיו (הל' ציצית אות טו; ה"ד בשלטה"ג על הר"ף שם אות ג). וכן כתב רבינו
 בחיי (במדבר טו, לה)²⁰.

שיטת רש"י

ואולם רש"י (ד"ה משולשת) פירש וז"ל: "משולשת – תלויה בענף לבד²¹ מן הגדיל.
 ארבע – אצבעות". וכתבו התוס' (שם ד"ה בית שמאי אומרים ארבע פירש) וז"ל: "פירש
 בקונטרס הפתיל יהא ארבע, נמצא הגדיל שנים", עכ"ל. וכן כתב הרא"ש (שם) בשמו:
 "ורש"י פירש משולשת תלויה הענף לבד מן הגדיל ד' אצבעות אז הוי ציצית שש
 אצבעות", עכ"ל.

שיטת רבינו תם וסיעתו

ורבינו תם פירש להיפך, דלא קאי אענף אלא אגדיל. וכך הביאוהו התוס':
 "ורבינו תם פירש דאגדיל קאי והענף שמונה הרי שנים עשר, וכן אנו נוהגין. וכן

20. מעין זה נקט הראב"י אב"ד (שו"ת סי' קט; ובשבלי הלקט ח"ב סי' מד), אלא שהוא ספר גם את
 שלוש האצבעות של הבגד במניין זה, ויצא לו שדי בשיעור אצבע מעבר לכנף הבגד.

21. תיבת "לבד" הוסיף הצ"ק, וכן הוא ברא"ש בשם רש"י, וכן משמעות לשון רש"י שבר"ף: "תלויה
 הענף מן הגדיל", היינו שהדברים מתייחסים לענף בפני עצמו.

משמע בספרי [בפרשת כי תצא (פיסקא רלד)]: גדילים למה נאמר, לפי שנאמר: ועשו להם ציצית, שומע אני יעשה חוט אחד בפני עצמו, תלמוד לומר גדילים. כמה גדיל נעשית, אין פחות משלושה חוטין, כדברי בית הלל; ובית שמאי אומרים: מארבע חוטין של תכלת וארבעה של לבן של ארבע ארבע אצבעות. משמע דאגדיל קאי, עכ"ל. והרא"ש (שם) הביאו כן: "ורבינו תם ז"ל פירש דמשולשת אגדיל קאי, מלשון המשלשל בדפנות (סוכה טז ע"א) שהוא לשון גדול וחבור וכו'. והכי נהיגין לעשות ציצית י"ב אצבעות", עכ"ל. ונראה שהוא רואה דעה זאת כעיקר ופוסק הלכה למעשה כדעתו, וכפי שגם מציין שכך המנהג. וכן איתא בספר הלכות קצובות (הל' ציצית ועשייתו אות ה): "ואורכן של חוטין כשיעור זרת, ולאסור²² שני פעמים למעלה, ולשלשל שלישי הזרת ולאסור מלמטה שלשה פעמים, והנותר שני שלישי זרת להיות ענף", ע"כ. וכן כתב הרא"ש בסדר עשיית ציצית (שם סי' כ), וכן כתב להדיא בתשובה (כלל ב' סי' י), וכן כתב הטור (סי' יא אות ד). והבית יוסף (שם) העתיק את דברי הרא"ש כן: "שהוא לשון גידול וחיבור". וכן תיקן במעדני יום טוב (על הרא"ש שם סי' יב אות ה). וכן הובא קישור זה שבין משולשת ובין אריגה גם במחזור ויטרי (סי' תקט עמ' תרלד) ובפרדס הגדול (סי' לו). וכן כתב בפסקי הר"ד (שם) בשם המורה²³, ויעוין שם שדחה את ההבנה הזאת וכדלקמן. וכן כתב המנהיג (הל' ציצית, עמ' תרמ) בשם רב האי גאון את הקישור הזה. וכן הביא המיוחס למרדכי (הל' ציצית סי' תקמח) בשם ר"ת את הקישור הזה. וכדעתו של רבינו תם כתבו גם היראים (סי' תא) והרוקח (סי' שסא) והסמ"ג (עשין כו) והסמ"ק (סי' לא) והמיוחס למרדכי (שם²⁴) והאגודה (מנחות פ"ד אות כא) והנימוקי יוסף (הל' ציצית יב ע"א ד"ה אין ציצית) והמהר"ל (ש"ת החדשות סי' קיט) והלקט יושר (הל' ציצית אות יד).

דאיות לשיטת הרמב"ם

ולכאורה מפשטות הדברים משמע כשיטת הרמב"ם וסיעתו. דהרי מחלוקתם מתייחסת לאורך הציצית בכללותה, ובפשטות יותר מסתבר שתובא המחלוקת על אורך הציצית בכללותה ולא מחלוקת בשאלה מה האורך של שלישי הציצית. וגם בתיאור זקן ממרא בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ד) נאמר בסתמא שהוא מורה שהאורך

22. דהיינו לקשור.

23. ואין זה כדעת רש"י שלפנינו. ומיהו בבכורות (לט ע"ב ד"ה אחת מארבעה בל"א) נקט רש"י כדעה זאת, והובאו דבריו אלה בתוס' כאן.

24. ובס' תתקמ כתב כן בשם ר"י.

שלוש אצבעות ולא ארבע, ובפשטות הזקן מתייחס לאורך הציצית כולה ולא לאור שלישי מהציצית. ובמסכת ציצית (פ"א מ"ג) נאמר: "מצות ציצית, בית שמאי אומרים ארבע חוטין של ארבע אצבעות, ובית הלל אומרים שלש חוטין של שלש אצבעות", ולכאורה דחוק לומר ש"מצות ציצית" היינו אורך שלישי הציצית. וכן במדרש (במדבר רבה יז, ה; וכן בתנחומא שלח סי' ל) נאמר: "והיה לכם לציצית – שתהא נראית. וכמה שיעורה: בית שמאי אומרים ארבע אצבעות, ובית הלל אומרים שלש". וכבר עמד בזה העיסור (הל' ציצית סז ע"ד) וכתב: "וכמה תהא משלשלת, אורך החוטין היוצאין מן הטלית בין ענף וגדיל, בית שמאי אומרים ד' אצבעות וב' שלישי גדיל ושליש ענף. ויש מפרשים משלשלת בלא גדיל, וצרפתי פי' משלשלת חוץ מן הענף, אבל מה שנוטפת על הקרן לא הוה שלשל, דהשתא הוה ו' אצבעות ומחצה. ולא נראה לן, מדקתני בספרא ד' חוטין של ד' ד' אצבעות, שמע מינה שמציאות ארכן ד", "עכ"ל. ועכ"פ נראה שאין בכל זה הכרע, ומכלל ספק לא יצאנו. בפרט לאור העובדה שהלשון משולשת²⁵ מסייעת יותר להבנת התוס' שמדובר על שלישי, וכדלהלן. ואף אם גורסים משולשלת²⁶, הדבר מתיישב יותר להבנת התוס' שמדובר על הענף בלבד ולא על כל הציצית.

שיטת החזון איש בדעת רבינו תם שצריך רק טפח לעיכובא

והחזון איש (א"ח סי' ג' סק"ב) כתב שגם ר"ת מודה ששיעור ארבע אצבעות מתייחס לענף. וז"ל: "ואמנם בתוס' [מ"א ב'] פירש בשם ר"ת דמשלשון ד' היינו הגדיל. ונראה דגם לפר"ת עיקר פלוגתת בית שמאי ובית הלל בענף ולעיכובא, דלבית שמאי ד' ולבית הלל ג', אלא שנהגו לעשות הגדיל שיעור של ענף ואת הענף כפלים, והלכך לבית שמאי עושין הגדיל ד' ולבית הלל ג'. ואי אפשר לומר לדעת ר"ת גדיל ד' לעיכובא, שהרי אמרו [ל"ט א']: ואפילו לא כרך בה אלא חוליא אחת כשרה, וסיימו: וכמה שיעור חוליא כו', הרי דאין צריך גדיל ד'. ועל כרחק דברי ר"ת

25. כן גרסו הרי"ף (הל' ציצית יב ע"א), המיוחס לרבינו גרשום (מנחות מא ע"ב ד"ה וכמה ובכורות לט ע"ב ד"ה וכמה וד"ה בש"א), רש"י (מנחות מא ע"ב ד"ה משולשת ובכורות לט ע"ב ד"ה משולשת), תוס' (מנחות לט ע"ב ד"ה כמה), ר"י מלונגיל (הל' ציצית יב ע"א ד"ה כמה), המנהיג (הל' תפילה עמ' עא), רא"ש (הל' ציצית סי' יב), נמו"י (הל' ציצית יב ע"א ד"ה אין), ועוד.

26. כן גרסו ר' שמואל בר חפני גאון (מעשה התכלת פ"ד עמ' רמו), הלכות גדולות (עמ' רעד), המנהיג (הל' ציצית עמ' תרמ) בשם רב האי, רש"י (מנחות לט ע"א ד"ה במה), רשב"ם (ב"ב עד ע"א ד"ה למאי), תוס' (סוכה ג' ע"א ד"ה דאמר), האשכול (מהד' אל' הל' ציצית פג ע"א ופו ע"ב), העיסור (הל' ציצית סז ע"ד), ילק"ש (שלח סי' תשנ), רז"ה (שבת יב ע"א), ועוד.

למנהגא, שהרי סיים שיהא ענף ח' וזה אינו אלא לנוי, כדאמר בגמרא ונויי תכלת כו'. ולפרש"י דמשלשן היינו ענף, לא הוזכר בגמרא נוי באורך הגדיל, וסגי בגדיל ב'. ולפר"ת נהגו בגדיל ד' וענף ח'. ולכו"ע סגי בחוליא אחת של ג' כריכות וד' ענף, אבל נראה דנהגו בחוליות הרבה מדאמר בסוגין צריך לקשור על כל חוליא וחוליא, ובגמרא [ב"ב ע"ד א']: לממני חוליות, וכדתניא הפוחת אל יפחות משבע, עכ"ל.

קשיים גדולים בדבריו

ואולם לכאורה נראה שקשה מאוד לומר כדבריו. הלא רבינו תם אומר להדיא ד"אגדיל קאי". דהיינו, שמה שנחלקו בית שמאי ובית הלל הוא בשאלה מה שיעור הגדיל, ולא מה שיעור הענף כפי שפירש רש"י. ומה שנפסק להלכה כדעת בית שמאי שמשולשת ארבע היינו בהכרח ש"אגדיל קאי", והגדיל צריך להיות ארבע ולא הענף. ואם כן, כיצד ייתכן לומר בדעת ר"ת שבעצם הם דיברו על הענף ולעיכובא אלא שנהגו לעשות הגדיל שיעור של ענף ואת הענף כפלים. דלכאורה זה ממש היפוך המשמעות של דברי רבינו תם ד"אגדיל קאי". דהיינו, שהם דיברו על הגדיל ולא על הענף, וצע"ג.

ולכאורה יש בדבריו קושי גדול מאוד נוסף. אף אם נתגבר על הקושי הקודם ונניח שמשום מה, מה שנאמר "אגדיל קאי" היינו בעצם ד"אענף קאי", סוף סוף יוצא שכל דברי רבינו תם אינם מתייחסים כלל לגמרא אלא הוא אומר מילתא באנפי נפשיה שאין לו קשר למה שנאמר בגמרא, לא בעניין הגדיל ולא בעניין הענף. דלפי זה מה שהוא אומר שצריך שהגדיל יהיה ארבע אינו אמור בגמרא, דהגמרא דיברה על הענף. ומה שהוא הצריך שהענף יהיה שמונה, ודאי לא אמור בגמרא. וזה לכאורה קשה מאוד.

הבנה אחרת בדעת החזון איש והקשיים שבה

והיה מקום להבין בדעת החזון"א שאין כוונתו לומר שבית שמאי ובית הלל נחלקו על אורך הענף, שזה לכאורה היפך המשמעות של דברי ר"ת. אלא הם נחלקו בנוגע לאורך הגדיל, ונחלקו על המנהג, שנהגו לעשות את הגדיל כפי האורך היסודי של הענף שהוא לעיכובא, ומחלוקתם נובעת מתוך מחלוקת בעיקר הדין האם ענף חייב להיות באורך שלוש אצבעות או באורך ארבע אצבעות. ולפי הבנה זו בדברי החזון"א, גם הוא נוקט שדברי ר"ת מתייחסים לגדיל ולא לענף. וגם מובן היטב מה שהחזון"א כתב "ולפרש"י דמשלשן היינו ענף, לא הוזכר בגמרא נוי באורך הגדיל",

דמזה משמע שלפי תוס' כן הוזכר בגמרא "נוי באורך הגדיל", והיינו במחלוקת של בית שמאי ובית הלל.

אולם גם בהבנה זו יש קושי. דלכאורה לא מסתבר כלל שהגמרא תביא רק את המחלוקת על המנהג, המושתתת על מחלוקת בעיקר הדין, ואת המחלוקת הבסיסית של עיקר הדין לא יביאו בגמרא כלל. וזאת מלבד הקושי הגדול בקביעה שהיה פשוט וברור שנוהגים לעשות את הגדיל כפי שצריך מדינא לעשות את הענף. וגם קשה שיוצא שהגמרא אינה מדברת על עיקר הדין אלא על הדרך הנכונה לקיים את המנהג, ומפשטות הגמרא לא נראה כן.

דחיית הוכחתו מהדין דחוליה אחת כשרה

ומה שהוכיח החזון איש מזה שאפילו לא כרך בה אלא חוליה אחת כשרה ושחוליה יכולה להיות גם שלוש כריכות בלבד, לכאורה לא קשיא כלל על רבינו תם. דמי אמר לנו שהכריכות צריכות להיות צמודות זו לזו. דהעיקר הוא שהוא יכרוך שלוש פעמים, אבל הכריכות יכולות להיות נפרדות ולהתפרס על כל המקום המיועד לגדיל. וכמו שאנו כורכים את רצועת התפילין על היד, שאין צורך שהכריכות יהיו צמודות דווקא זו לזו. וכן מצינו פעמים רבות בש"ס שמוזכרות כריכות ולא צריך שהכריכות יהיו צמודות. ולמשל (ר"ה כב ע"ב): "כיצד היו משיאין משואות, מביאין כלונסאות של ארז ארוכין וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן וכורך במשיחה ועולה לראש ההר ומצית בהן את האור". ופשיטא שאין צורך שהכריכות יהיו צמודות זו לזו. אלא העיקר שהכלונסאות והקנים והנעורת יהיו כרוכים במשיחה כפי שהדרך לכרוך במקרים כאלה. וכריכות האמורות בשבליים ועומרים (פאה פ"ו מ"ו וב"מ כ' ע"ב וכה ע"א) ודאי שאינן צריכות להיות כרוכות באופן צמוד אלא העיקר שתהיינה כרוכות, גם אם יהיה מרחק בין כריכה לכריכה. ויש עוד דוגמאות לרוב, והדברים פשוטים. ובאמת אין שום הלכה המחייבת להצמיד כריכה לכריכה, וגם אם הן רחוקות מעט זו מזו, עדיין שם חוליה עליהן. ולכן נקט הרא"ש (הל' ציצית סי' טו, והובאו דבריו בב"י סי' יא אות יד) שיש לעשות את החוליות במרווחים שווים זה לזה, למרות שמספר הכריכות שבכל מרווח הוא שונה. וכתב המג"א (סקכ"א) שלכן יעשה את החוליות שמספר הכריכות קטן בהם באופן שהחוטים יהיו רחוקים זה מזה, ובכל חוליה שמספר הכריכות בה גדול יותר יקרבו יותר בין החוטים. וכן כתבו אחרונים רבים (אליה רבה סי' יא סק"כ*, פמ"ג בא"א סקכ"א, שו"ע הרב ס"ל, ועוד), וכן כתב המשנ"ב להלכה (ס"ק סח). ומוכח שניתן לעשות רווח בין הכריכות. ואם כן אין שום

סתירה בין זה שמקום הגדיל צריך להיות ארבע אצבעות ובין זה שגם אם כך רק שלוש כריכות יצא ידי חובה.

ומלבד כל זאת, אף אם נניח שהכריכות הוצמדו זו לזו, עדיין אין בזה כדי לקבוע מה האורך הנדרש לציצית בכללותה. דלפי מה שהתבאר ויתבאר, הצורך ב"ב אצבעות הוא מעיקר הדין אך החלוקה לשליש גדיל ושני שלישי ענף איננה מעיקר הדין, ולכן אין אפשרות להוכיח מאורך הגדיל לאורך הציצית בכללותה.

דחיית הוכחתו מזה שרבינו תם הצריך שמונה לענף

והחזון איש הוכיח מזה שרבינו תם הצריך שמונה אצבעות לענף, שזה בהכרח רק מצד דין נוי. ואם כן, כשם ששיעור שמונה אצבעות של הענף הוא רק לנוי ולא לעיכובא, גם שיעור ארבע אצבעות של הגדיל הוא רק לנוי ולא לעיכובא. אך לכאורה אינו מוכח כלל. דהלשון של בית שמאי ובית הלל היא: "כמה תהא משולשת". ויש להבין את דבריהם לשיטתו שכוונתם היא שהחוטים צריכים להתחלק לשלושה חלקים שווים, והשאלה היא מה הוא השליש. דמצינו שמשולש היינו שהוא מחולק לשלוש, כמו שלושה חוטי גידין משולשים במגילה (מגילה יט ע"א) שהכוונה משלושת החוטים מחלקים לחלקים שווים את גובה המגילה. ונכסים משולשים (ב"מ קז ע"א) שהכוונה מחולקים לשלושה שלישים: שלישי בתבואה, שלישי בזיתים, שלישי בגפנים. וערי המקלט היו צריכות להיות משולשות (מכות ט' ע"ב) כלשון הכתוב (דברים יט, ג): "ושלשת", והכוונה ששלוש הערים מחלקות לחלקים שווים את אורך הארץ: "שיהא מדרום לחברון כמחברון לשכם, ומחברון לשכם כמשכם לקדש, ומשכם לקדש כמקדש לצפון". וכן מצינו ימים משולשים (בכורות לט ע"א) שהכוונה היא מחולקים לשלושה חלקים שווים. וגם כאן הכוונה שצריכים להיות בחוטי הציצית שלושה חלקים שווים. וכיון שהבין רבינו תם ששיעור זה מתייחס לגדיל והוא ארבע, יש הכרח להבין שהענף הוא שמונה אצבעות, כי הוא צריך להיות שני שלישי. ואמנם נכון הדבר שהחלוקה הפנימית הזאת היא רק לנוי. אבל לפי רבינו תם יש להבין שמשמעות הדבר היא שגם אם הענף יהיה ארוך יותר, ויצא שהגדיל איננו שלישי אלא פחות, או שהוא יגדיל את אורך הגדיל יותר, עדיין הציצית כשרה, דהחלוקה הפנימית הזאת אינה לעיכובא. אבל אין זה סותר לכך שהשיעור צריך להיות לפחות ארבע אצבעות בגדיל ושמונה אצבעות בענף. ורבינו תם אינו מבסס את דבריו על דין הנוי שהוא באמת דין שאינו לעיכובא, אלא על לשון "משולשת". וכן מצאנו בפירוש המיוחס לרבינו גרשום (בכורות לט ע"ב): "בית

שמאי ד' אצבעות, ולהכי קאמר כמה תהא משולשת, דגדיל הוא שלישי מן הענף", ע"כ. וכן בספר הנייר (סי' לה): "משולשת ארבע שיהא אורך הציצית שלישי גדיל וב' שלישי ענף". וכן משמע מדברי הראב"ה (סי' א'קנב): "ויהא הכרך הולך עד ד' אצבעות כדי שתהא משולשת ארבעה, דהיינו נויי תכלת שלישי גדיל ושני שלישי ענף".

יתכן להבין שהקישור שמקשר הרא"ש את משולש לאריגה הוא רק לסימנא

ואמנם הרא"ש ומפרשים אחרים נקטו בדעת רבינו תם כנ"ל שמשולשת היינו מלשון גדיל, כפי שהוכיחו ממשלשלין דפנות וכגרסת הב"י. ואולם ייתכן להבין בדעתם שאין זה אלא לרווחא דמילתא ולסימנא בעלמא. דהא פירוש משלשלין דפנות היינו כפי שפירש רש"י (סוכה שם ד"ה משלשלין): "כל מלמעלה למטה קרי שלשול", וכן פירש הר"י מלוניל (סוכה ח' ע"ב בדפי הר"ף ד"ה המשלשל). ואמנם האדם באמת אורג את הדופן מלמעלה למטה, אבל לא זו המשמעות המילולית של המילה הזאת. דשילשל ידו למטה משלושה וקיבלה (שבת ה' ע"א) אין לו קשר לאריגה. וכן הא דמשלשלין את הפסח בתנור עם חשיכה (שם יט ע"ב) אין לו קשר לאריגה. ועוד מקומות לרוב שהוזכרה לשון שלשול ואין להם שום קשר לאריגה. ויעוין בביאור הגר"א (סי' יא ס"ד) שכתב בדעת התוס': "וזהו שאמר משולשת לשון גדיל, והוא שלישי הציצית". ומבואר שלא ראה סתירה בין זה שמשולשת לשון גדיל, לכך שמשולשת לשון שלישי. ובר מן דין, לפי נוסחת הרא"ש השורש כאן הוא שלש ולא שלשל, דאין כאן ל' נוספת. ואם כן אין להשוות זאת לכל הלשונות הנ"ל שנאמר בהן שלשל. ואולם הנוסח דמשולשלת מובא בדברי ראשונים רבים וכן"ל, ולפי זה יש מקום להשוואת לשון זאת לכל הלשונות של שלשל הנ"ל.

ביאור דברי רבינו תם גם אם נניח שמשולש הוא מלשון אריגה

ועל כל פנים גם אם נניח שכך פירש רבינו תם את המילה משולשת, ולפי זה לא יהיה לנו מקור מהמילה משולשת לכך שצריך שהענף צריך להיות שמונה אצבעות, ונהיה חייבים לומר שהוא מתבסס על כך שהגמרא אומרת שנויי ציצית שהגדיל הוא שלישי והענף הוא שני שלישי; עדיין אין זה הכרח שהדין דשמונה אצבעות לענף אינו לעיכובא. וכל שכן שאין זה הכרח שהדין דארבע אצבעות לגדיל אינו לעיכובא. דניתן לומר שרבינו תם הבין שהדין דנויי ציצית שיהיה גדיל שלישי וענף שני שלישי הוא לא מצד יופי המראה שבדבר, דאין בדבר הזה כל כך יופי. אלא הנוי הוא בהתקיימות גלויה של ההגדרה המקורית של ציצית בלי שינויים. ואף

שהנוי עצמו אינו לעיכובא, וציצית כשרה גם אם אין חלוקה שווה של שליש גדיל ושני שלישים ענף, מכל מקום האורך הכולל שנקבע על פי צירוף הגדיל לענף, כשהגדיל מוגדר כארבעה, הוא כן לעיכובא. והנוי מבטא את קיום הדין בצורתו המעולה והמקורית כשמתקיימת החלוקה הזאת בפועל. דמצינו שנוי הוא לאו דווקא מצד יופי המראה, אלא מצד התקיימות גלויה של ההגדרה המקורית. דמצינו (תמיד כח ע"ב) שהוזכר נוי מזבח כשהשאירו את כל הדשן על גבי המזבח ברגלים. ואין זה עניין של יופי המראה, אלא שבזה מתגלה המציאות המקורית של שריפת הקרבנות הרבים בלי שמדשנים את המזבח. וכן מצינו (עירובין צז ע"א, מנחות לה ע"ב) שאותיות השם בתפילין נחשבות נוי תפילין שיש להראותו כלפי חוץ. דאף שאין זה קשור ליופי המראה, יש בזה קיום גלוי של ההגדרה המקורית של התפילין שצריך לעשות קשרים וצורת אותיות השם. ונראה שזו גם הכוונה שבית המקדש הוא נוי של עולם (זבחים נד ע"ב), דאף שבפועל הבית נבנה ביופי מיוחד, אין הכוונה בביטוי הזה ליופיו החיצוני, וכאשר שמואל ודוד עסקו בו בניות ברמה, לא זה היה עיקר מהות העיסוק שלהם. אלא הכוונה להתגלות ההגדרה המקורית של כוונת בריאת העולם. ולכן הבין רבינו תם שאמנם אפשר לכרוך את רוב שיעור הציצית ויצא שיהיו הגדילין רוב השיעור, ולאידך גיסא אפשר שהגדיל יהיה מועט ויכרוך רק חוליה אחת, וכל השאר יהיה ענף. אבל הנוי של הציצית הוא שתתקיים ההגדרה המקורית של ציצית שיהיה שליש גדיל ושני שלישי ענף. ומתיאור הנוי יש להסיק מה צריכה להיות ההגדרה המקורית של שיעור הציצית. ומזה יכול היה רבינו תם להבין שאם מגדירים את שיעור הגדיל לארבע אצבעות יש להגדיר את שיעור הענף לשמונה אצבעות. אפילו שבפועל החלוקה הפנימית הזאת היא לא לעיכובא.

כך נראה גם מדברי היראים והסמ"ג והמיוחס למרדכי בשם ר"י שפסקו כרבינו תם

ומדברי היראים (סי' תא), תלמידו של ר"ת, מבואר שהבין בפשיטות שדין נוי הציצית הוא המקור לעיקר הדין. דאת הדין דארבע גודלין דגדיל ושמונה גודלין דענף הוא מביא כך: "משולשת ארבע גדיליה ד' אצבעות, נמצא אורך כל הציצית י"ב אצבעות, שהרי שליש גדיל וב' שלישי ענף, כאשר נפרש לפנינו", עכ"ל. ויש ללמוד מפשטות לשונו (כפי שיש ללמוד גם מפשטות לשונו של התוס' והרא"ש) ששיעור י"ב אצבעות הוא השיעור האמור בציצית. ולכאורה אין שום מקום להבין בדבריו שבעצם השיעור הכולל הוא רק ד' אצבעות, והי"ב הן לא מעיקר הדין אלא רק ממנהגא ולנוי בעלמא. דלא הוזכר בדבריו המנהג, והוא מפרש ומגדיר את השיעור בפשיטות מבלי לחלק בין עיקר הדין ומנהג. אמנם מה שהוא כתב: "כאשר

נפרש לפנים" מתייחס למה שהוא מביא בהמשך את הדין דנויי תכלת שלישי גדיל ושני שלישי ענף. ונראה אפוא שהוא הבין שהדין הזה דנויי ציצית יכול להוות מקור להגדרת עיקר הדין דשיעור ציצית. ועל כרחק דהיינו כפי שהתבאר לעיל בדעת רבינו תם.

ובסמ"ג (עשין כו) הדבר מפורש עוד יותר: "ומהו שיעורה למטה, אמר רב פפא: הילכתא ארבעה בתוך שלש משולשת ארבע וכו'. נמצא אורך כל הציצית י"ב אצבעות, שהרי אמריןן התם שמצות תכלת שלישי גדיל ושני שלישי ענף", עכ"ל. הרי שמבין בפשיטות שזוהי ההגדרה העצמית של שיעור הציצית, והיא מבוססת על כך שהחלוקה הזאת לשלישי ושני שלישי זו "מצות תכלת". ואין כאן רק מנהגא בעלמא או רק הידור בעלמא, אלא על פי זה מתקיימת ההגדרה עצמה של שיעור הציצית.

וכלשון הזאת כתב המיוחס למרדכי (שם סי' תקמ) בשם ר"י שהדין מבוסס על "הא דקי"ל שני שלישי ענף ושלישי גודל". ומבואר שהבינו כפי שהתבאר, שהדין הזה שצריכים להיות שלישי גודל ושני שלישי ענף הוא דין גמור. אלא שהוא נצרך בעיקר כדי להגדיר את השיעור הכולל של הגדיל והענף גם יחד. אבל החלוקה הפנימית שבין הגדיל והענף יכולה להשתנות, והיא עצמה אינה לעיכובא.

כך מפורש בסמ"ק שפסק אף הוא כרבינו תם

וכן מפורש להדיא בסמ"ק (מצוה לא) שפסק כרבינו תם והוסיף: "ומה שאנו קוראים גרדומים, זהו שאינם ארוכים י"ב אצבעות, אבל אי גרדם שאין בו כדי עניבה אפילו פתיל אחד פסול", עכ"ל. ומפורש יוצא מדבריו שהחוטים שלא אמורים להיות גרדומין צריכים להיות "ארוכים י"ב אצבעות" בהנגדה לגרדומין "שאינם ארוכים י"ב אצבעות". ומוכח להדיא שאין אפשרות להכשיר אליבא דרבינו תם בפחות מ"ב אצבעות את שני החוטים גם אחרי שנתגרדמו השנים האחרים.

כך מפורש בדברי ראשונים נוספים

ובערוגת הבושם²⁷ (ח"ג עמ' רל) הביא את שיטת ר"ת בשם ר' מאיר אביו של ר"ת, וכתב: "ולדברי רבינו מאיר, ארך ציצית י"ב אצבעות, דשלישי גדיל ושני שלישי

27. לר' אברהם בן עזריאל, שהיה מרבתינו של הא"ז.

ענף. וציצית של ר"ש²⁸ פסול לרבינו מאיר, ושל רבינו מאיר כשר לרבינו שלמה, דאמרין [בהתכלת (מנחות מב ע"א)] ציצית אין לה שיעור למעלה ויש לה שיעור למטה", עכ"ל. ומבואר בדבריו להדיא ששיטת ר"ת היא לעיכובא ולא למנהגא בעלמא כפי שהבין החזו"א. והראב"ה (סי' א'קנב) כתב: "וצריך ד' חוטין, אורכן כ"ד אצבעות וב' שלישי גודל, כשיהו כפולים יהא י"ב אצבעות ושליש גודל. וכן פירשו הגאונים אורך החוטין כשיעור הזרת ושליש גודל. וזרת הוא חצי אמה בת ו' טפחים כדמוכח [בפ"ק דעירובין (כא ע"א)] והיינו י"ב אצבעות", עכ"ל. וגם מדבריו נראה שאורך זה הוא השיעור הנצרך בציצית, ולא רק מנהג. וכן מפורש בהמשך דבריו: "ואפילו אם נגרדם כל שהו מחמישי²⁹ משיעור י"ב אצבעות פסול". וכן במה שכתב שם: "ואם נגרדמו ד' החוטין וד' נשאר שולימים ויש בו כדי לעונבו כשירים, ואם הוגרדמו כולם פסולין". הרי מבואר שאם בכל החוטים נשאר רק כדי עניבה, הציצית פסולה. וכן נראה מפשטות לשון האגודה (מנחות סי' כא): "ציצית אין לו שיעור למעלה אבל יש לו שיעור למטה, שלא יהא פחות מ"ב אצבעות", עכ"ל. והמהר"ל (החדשות סי' קיט) כתב: "דצריך לכתחילה אורך י"ב אצבעות, ואם נפסקו אחר כך שלא הייתה ארוכה י"ב כשר", הרי מבואר שאורך י"ב אצבעות הוא דין גמור ולא מנהג בלבד. ומלשונו נראה ברור שאם מעיקרא לא היה אורך י"ב אצבעות יש לפסול.

כך מבואר מלשון הטור והשו"ע

וכך מבואר בלשון הטור (סי' יא אות ד): "ויהיו ארכן בכפלן ג' טפחים מד' אצבעות בגודל בכל טפח וכו', ואז יהיו ארכם שנים עשר אצבעות שהוא שיעור אורך הציצית", עכ"ל. ומבואר בפשיטות שזהו השיעור ומעיקר הדין, ואין כאן רק מנהגא בעלמא. וכן כתב בשו"ע (ס"ד): "אורך החוטים השמונה, אין פחות מארבעה גודלים ויש אומרים שנים עשר גודלים, וכן נוהגין", עכ"ל. ושנים עשר דומיא דארבעה, שאלו ואלו שיעורי הציצית מעיקר הדין, וציון המנהג הוא רק כתוספת לכך וכציון ההכרעה המעשית שנהגו. ואין הוא רואה בשיעור י"ב גודלים רווחא דמילתא ומנהגא בלבד ושהדעה השניה סבורה באופן עקרוני כדעה הראשונה. וכן כתב המשנ"ב (שם סק"כ וז"ל: "וכן נוהגים, וכן פסק הלבוש. ואם כן לא יפה עושין המוכרין

28. היינו ציצית של רש"י, שיש בגדיל שלה ב' אגודלין ובענף ד' אגודלין.

29. דהיינו מחצי החוט החמישי מתוך השמונה. שכאשר הוא התגרדם, כבר אין ארבעה חצאי חוטים כשרים. והראב"ה אזיל בזה בדרכו של ר"ת שיש ארבעה חצאי חוטים מתכלת וארבעה מלבן, וצריך שארבעה חצאי החוטים הלבנים יישארו באורכם המלא, וכפי שהתבאר לעיל.

שמצמצמין במידת אורכן, וקרוב הדבר להיות ברכה לבטלה, כי אף דמן התורה די בכל שהוא, מדרבנן בעינן שיהיה שנים עשר גודלין אחר הקשירה מלבד מה שמונח על קרן הבגד, ויש להזהירם על כך [פמ"ג (מש"ז סק"ג)]. ועיין בביאור הלכה, "עכ"ל. ובביאור הלכה (ד"ה וכן נוהגין) הביא את דברי המהר"ם בנעט (על המיוחס למרדכי הל' ציצית סי' תתקמ אות כ' ד"ה ואין) שהסתפק בזה, ולפי כל האמור אין מקום להסתפק בזה. ומה שכתב הבאה"ל שלכאורה משמע מלשון החינוך (סי' שפו) להקל, נראה שאין ממנו הוכחה כלל לנידון דידן, דהחינוך לא נקט בכל דבריו שיעור של י"ב גודלין ואפילו לא ד' גודלין. ורק כתב: "ועושה החוטין ארוכים בכדי שיספיקו שיהיה בהן שני חלקים ענף, כלומר בלא קשרים וחוליות, מלבד הקשרים והחוליות. זהו עיקר מצותו לכתחילה, אבל דיעבד אפילו בחוליה אחת יצא", דהיינו שהשיעור דשליש ושני שלישי הוא רק לכתחילה ולא בדיעבד. וזה פשוט ומוסכם לכולי עלמא דחלוקה זאת אינה לעיכובא, וכדמוכח שאם כך על רובה, כשרה. ואין מזה הוכחה לעניין האורך, וכעין מה שהתבאר לעיל (עמ' רסג).

הכרח לומר כך בנידון של ציציותיהם של מתי מדבר

ולפי כל מה שהתבאר שלדעת רבינו תם עיקר המחלוקת הוא דווקא על הגדיל ולא על הענף, מובן מדוע התלוננו חכמים על רבה בר בר חנה (ב"ב עד ע"א) שהיה יכול לבדוק בציציותיהם של מתי מדבר אם הלכה כבית שמאי או כבית הלל. ואף שהוא לא היה יכול להביא את ציציותיהם לחכמים לבדיקה, היה לו לבדוק זאת במקומם. ואמרו לו: "כל אבא חמרא, וכל בר בר חנה סיכסא. למאי הלכתא עבדת הכי, למידע אי כבית שמאי אי כבית הלל, איבעי לך למימני חוטין ולמימני חוליות". ובשלמא אם נוקטים שבית שמאי ובית הלל נחלקו על שיעור הגדיל, שפיר יש להבין מדוע היה לו למנות את החוליות. דלפי זה היה יכול לשער מה שיעור הגדיל וכך להכריע את ההלכה במחלוקת בית שמאי ובית הלל. אבל אם נאמר שהחוליות יכולות להיות אפילו בשיעור מועט ביותר של חוליה של שלוש כריכות צמודות זו לזו, ועיקר המחלוקת היא רק על הענף, ושיעור הגדיל הוא רק לנוי בעלמא, לא היה ניתן להכריע את מחלוקתם על פי החוליות. והיה צריך לומר לו שהיה לו למדוד את גודל הענף (ואמנם אם היה הענף ארוך לא היה ניתן להכריע דלא כבית הלל, דהא גם הם מודים שאפשר שהענף יהיה ארוך. אבל אם הוא היה קצר מד' היה אפשר להכריע כמותם). והחזון איש לכאורה נדחק טובא שהסביר זאת בכך שנהגו לעשות חוליות רבות. דלכאורה לא מסתבר כלל שהיה זה משום מנהג, ולא מובן כלל איך על פי המנהג היה אפשר להכריע את מחלוקתם. דהא מסתבר שגם בית הלל מודים

שנכון או לפחות אפשר לנהוג כך. ולאידך גיסא, אם בציציותיהם של מתי מדבר לא היו קיימות החוליות הרבות, לא היה בזה הכרע כנגד שיטת בית שמאי, דניתן לומר שמתי מדבר לא נהגו לעשות חוליות רבות, דאין זו הלכה, והמנהג התחיל מאוחר בהרבה מזמנם.

דחיית ההכרח מהגמרא שהענף הוא ד'

ועוד כתב החזון איש (שם) שיש הכרח לומר שהענף הוא ד', ואף לשיטת התוס' שהעמידו את דין כדי עניבה בגדיל ולא בענף, יש הכרח ששיעור הענף הוא ד': "ואף למה שכתבו תוס' לפרש שיעור עניבה בגדיל, מכל מקום ע"כ ענף שיעורו ד' מדאמרו בגמרא (לט ע"א) כך רובו כשר ולא יהיב שיעורא בענף, ואי אפשר דסגי בכל שהו. וע"כ שיעורו ידוע, והיינו משלשן ד", "עכ"ל. ולכאורה דבריו אינם מובנים, דלכאורה אין שום הכרח מזה שכך רובו כשר, שיהיה שיעורא בענף. ואין שום הכרח לומר שהוא דווקא ד' אצבעות. ובאמת לר"ף וסיעתו הנ"ל הסבורה שכל הד' אצבעות האמורות הוא בכל החוט, הגדיל והענף גם יחד, יש לפרש שאכן אם הוא כך את רוב השיעור ועשאו גדיל, לא יהיה שום שיעור לענף והוא יכול להיות שיעור כלשהו, ובלבד שביחד עם הגדיל, השיעור יעמוד על ארבע אצבעות.

החזון איש כתב לשיטתו שלפי ר"ת כשר אם נתגודמו כל החוטין עד ד' אצבעות

ונפקא מינה גדולה נוספת לכל הדיון הנ"ל היא במה שכתב החזון איש לשיטתו (שם סק"ו ד"ה ואף) בדין גרדומין לפי שיטת רבינו תם. וז"ל: "ואף לדעת ר"ת דלא מכשרינג בג' גרדומין אף דנשאר בהן כדי עניבה, אם נשאר בהן טפח כשר, דשיעור ענף טפח. אלא משום נוי ציצית עבדינג טפח גדיל וב' טפחים ענף. ובגרדומין דמכשרינג בכדי עניבה בשני חוטין אף שהיו פסולין בתחלתן, כל שכן דסגי בטפח ענף שהן כשרין בתחלתן, ואם נשאר ב' חוטין שראשיהן טפח, הרי הן כשלימין, ואם ב' החוטין השניים נשאר בהם כדי עניבה כשר [היינו ביש לו סימנים בהחוטין או בתכלת ולבן]. ובנ"י (יב ע"ב ד"ה מעיקרו) כתב דאם יש בהן י"ב אצבעות אף שהיו ארוכין מתחלה דינג כשלימין, וצ"ע, דבד' אצבעות סגי כמו שכתבתי [סק"ב]. ואחרי שמעיקר הדין יש לסמוך על הרא"ש שהכריע כפירוש הב' להכשיר בנשאר כדי עניבה בכל ד' החוטין, אין להחמיר בנשתייר ד' אצבעות", עכ"ל. ובזה אזיל החזון איש לשיטתו שמעיקר הדין לא מצריך רבינו תם יותר מאשר ד' אצבעות בענף. ולכן

פשיטא שאין מקום לפסול גרדומין שנחתכו ונותר מהם יותר מד' אצבעות. דהא מעיקר הדין, אפילו לכתחילה ניתן לעשות את הענף בשיעור זה.

לכאורה קשה לומר כן מלשונות הראשונים שנקטו בדעתו שצריך שיהיו "שלמים"
ואולם לכאורה יש בזה דוחק גדול מאוד. דבכל הראשונים שמצטטים את רבינו תם נאמר בשמו ששני החוטים האחרים צריכים להיות "שלמים". ולשיטת החזון איש גם הם יכולים להיחתך, אלא שהם אינם יכולים להיחתך עד כדי עניבה ויש צורך שהם יהיו בשיעור ד' אצבעות. ולכאורה כל כי האי הוה ליה לרבינו תם ולראשונים שמביאים את דבריו לומר זאת להדיא ולא לנקוט שהחוטים צריכים להיות "שלמים". ובשלמא אם ננקוט שצריך שיעור של "ב אצבעות, ויותר מכך אין בזה שום חשיבות ומשמעות ויתרון, שפיר יש לומר בפשיטות שאם החוט נחתך והגיע עד שיעור של "ב אצבעות, לית לן בה, וכאילו שלא קרה דבר. דהעודף על ה"ב אצבעות היה מיותר לגמרי, והסתלק העודף, ונותר עיקר הדין. ובזה שפיר יש לומר שזה נחשב עדיין שהחוטים נותרו "שלמים". כי אין לחיתוך הזה של העודף שום משמעות כלל. אבל אם נאמר שצריך לעשות "ב אצבעות משום נוי ומשום מנהג, וזהו השיעור שלהם לכתחילה, לא ניתן לכאורה לומר בשום אופן שאם החוטים נחתכו משיעור זה והגיעו עד שיעור של ד' אצבעות, שהם נחשבים "שלמים".

ובהלכות ציצית לחד מקמאי (נדפסו בקובץ צפונות ו' עמ' ט) כתב: "מדקדק רבי ר"ש מדונפירא דכל הפחות צריך שיהיו בארבעת החוטים³⁰ שיעורי הזרת לעולם. דאע"ג דמוכח התם דבשעת עשייה אתמר, דיש למטה עד זרת אבל מעשייה ואילך גרדומיו כל שהוא, דוקא בארבעת מהן אבל בכלול לא", עכ"ל. ומבואר בדבריו שנקט כשיטת ר"ת ששני חוטים צריכים להישאר שלמים, וגדר שלמים הוא שנותר בהם שיעור הזרת לעולם. וזרת היינו "ב אצבעות, וכמבואר בראב"ה הנ"ל.

כך נקט הנימוקי יוסף וכן נקטו להלכה השולחן ערוך והביאור הלכה

וזו הסיבה שכתב הנימוקי יוסף הנ"ל בפשיטות שלדעתו של רבינו תם צריך שישארו שנים עשר גודלים, והביאו הב"י להלכה (סי' יב אות א' סוד"ה והתוספות). וכן פסק גם בשו"ע (סי' יב ס"א) וז"ל: "ולרבינו תם לא מכשירים אלא בנשתיירו שני חוטים

30. דהיינו בשני חוטים שלמים, שהם ארבעה ראשי חוטים. וכשיטת ר"ת.

שלמים, דהיינו ארבעה ראשים שכל אחד מהראשים ארוך שנים עשר גודלים, אז מכשירים כשנפסקו השני חוטין אחרים אם נשתייר בהם כדי עניבה", עכ"ל. וכן כתב בביאור הלכה (שם ד"ה ונוהגין) וז"ל: "דע, דלדעת רבינו תם הוא אפילו לא נפסקו השלושה חוטין רק נתקצרו באופן שאין בארכן שנים עשר גודלין, גם כן פסול בכל האופנים", עכ"ל. והיינו כפי שהתבאר, שלשיטת רבינו תם שיעור שנים עשר גודלין הוא לעיכובא – הן לכתחילה, הן בנתגרדמו.

ט. מחלוקת הפוסקים בעניין תוקף הדין של אורך החוטים

האחרונים נוקטים ששיעור אורך החוטים הוא מדרבנן

ולעניין הלכה נראה דהדבר תלוי בשאלה אם אורך החוטים הוא מדאורייתא או מדרבנן. וכבר הובאה לעיל (עמ' רג) טענת הב"י בדעת הר"ף והרמב"ם שנקטו לקולא בבעיות שהועלו בגמרא ונשארו בתיקו, משום שסברו שהנידון הוא דרבנן, והכריעו שספיקא דרבנן לקולא. והתבאר לעיל שקשה מאוד לומר שזה היה טעמם של הר"ף והרמב"ם, וטעמם ונימוקם הוא אחר כפי שהתבאר שם. ולפי זה אין לנו ראייה ששיעור אורך החוטים ודין הגרדומין הוא מדרבנן. ואמנם האחרונים נקטו שאין שיעור מן התורה לאורך החוטים, ונראה שהסתמכו על דברי הב"י הללו, וכן על העולה מדברי הלבוש (סי' יא ס"ד) שכתב ש"נתנו חז"ל" שיעור של כ"ד אגודלין לשני החוטים הנכפלים. וביארו האליה זוטא (סק"ח) והאליה רבה (סק"ו) את דעתו שנוקט שהשיעור הוא רק מדרבנן. וכן כתב הלבוש במפורש במקום נוסף (סי' יב ס"א).

החיי אדם נוקט שדק שיעור כדי עניבה הוא מדאורייתא וקשיים בדבריו

ואולם החיי אדם (כלל יא אות טז) כתב וז"ל: "מן התורה אין שיעור לאורך הציצית, דציצית משמע אפילו כל שהוא (כן כתב הלבוש, אבל לא מצאתי זה בפוסקים הראשונים, ואדרבה ברמב"ם משמע דדוקא מנין החוטים והכריכות אין להם שיעור מן התורה, אבל אורך החוטין הוא מן התורה, וכן משמע בברייתא, דומיא דלולב ואינך. ולכן נראה לי דעל כל פנים כדי עניבה הוא מן התורה [עיין במסכת פרה פ"א מ"ט בתו"ט ד"ה כל שהוא]). ומדרבנן אורך החוטין חוץ מה שמונח על הכנף, לא פחות מ"ב גודלין במקום הרחב", עכ"ל. ואולם לכאורה דבריו קשים, דאם הוא מבין בגמרא (מנחות מא ע"ב) שיש להשוות בין חוטי ציצית ובין הלולב,

וכשם שבלולב השיעור הוא מדאורייתא כך לדעתו צריכים להיות חוטי הציצית, אם כן מהיכא תיתי לומר שהשיעור הוא כדי עניבה. דהא באותו מקום שבו מוזכר השיעור של הלולב, נאמר שהשיעור של הציצית הוא ד' אצבעות ולא כדי עניבה. ובכלל כדי עניבה מאן דכר שמייהו לעניין שיעור עיקר ציצית, דלכאורה לא שמענו שיעור זה אלא רק בנידון דגרדומין.

מדברי הר"ש נראה שאם הגרדומין הם מדאורייתא גם השיעור השלם מדאורייתא

ומה שציין לתוס' יו"ט בפרה הוא לכאורה דווקא ראייה לסתור. דבמשנה שם הוזכר דין גרדומין כלשהו של אזוב. והתוס' יו"ט שם הביא את דברי הר"ש שכתב: ומדקאמר גרדומיו כל שהוא, שמע מינה דבתחילתו יש שיעור, ושיעורא לא איתפרש, עכ"ל. ויעוין שם שדן מדוע הרמב"ם לא הביא בהל' פרה אדומה (פ"א) את זה שהשיעור הוא טפח כפי שכתב זאת בפיהמ"ש (נגעים פ"ד מ"ו) ובמשנה תורה במקום אחר (הל' טומאת צרעת פ"א ה"א). והוקשה לו שלא ייתכן לומר שהרמב"ם סמך בהל' פרה אדומה על מה שכתב מאוחר יותר בהל' טומאת צרעת, ונשאר בצ"ע. ואולם לכאורה לא קשה על הרמב"ם, דהוא כן הזכיר זאת לעיל מיניה (הל' פרה אדומה פ"ג ה"ב) דאין אזוב פחות מטפח בדין שריפת הפרה. ומזה יש ללמוד דהוא הדין אף לעניין אזוב האמור בהזאה לטהרת הנוגע במת. ועכ"פ כיון שלדיון ברמב"ם אין קשר לנידון דידן, נראה שכוונת החיי אדם היא לעיקר דברי הר"ש שהובאו בדבריו. אלא שמזה גופא לכאורה יש להוכיח להיפך, שאם אומרים דין גרדומין, דינו צריך להיות באותה רמת חיוב כמו השיעור המקורי שצריך להיות לפני שהדבר התגרדס. ואם החיי אדם מבין שכדי עניבה הוא מדאורייתא, הוא היה צריך להבין שגם השיעור הראשוני צריך להיות מדאורייתא.

קשיים בהבנת החזון איש ששיעור כדי עניבה הוא מדאורייתא

והחזון איש (סי' ג' סקט"ו) הביא גם הוא את דברי הב"י והקשה עליו: "אם מן הדין סגי בכל שהו, צריך טעם למה החמירו חכמים. ונראה דהאי שיעורא דאורייתא הוא, או שהוא הלכה, או שהדבר מסור לחכמים לקבוע שיעור חשוב דמינכרא שיעורה", עכ"ל. ויעוין שם שנדחק לכאורה טובא בביאור הגמרא לשיטתם, וגם נאלץ לומר לפי הסברו שאין לגרוס בגמרא תיקו. וזה לכאורה דוחק גדול. ולכאורה גם לא מובנת טענתו כנגד הבית יוסף, דהא מצינו פעמים רבות שחכמים הצריכו שיעורים והוסיפו על ההגדרה המצומצמת של ההתורה. כמו שקבעו שיעור לתרומה

אף שמן התורה השיעור בכל שהוא. ושיעור של ביטול בשישים בלח מין במינו לדעת חכמים אף שמן התורה השיעור חד בתרי. ושיעור כזית וכביצה אף שהתורה קבעה שיעור של כדי שביעה. ועוד דוגמאות לרוב.

מסוגיית הגמרא נראה ששיעור משולשת ארבע הוא מדאורייתא

ואליבא דאמת נראה מפשוטה של הגמרא שהשיעור הוא מדאורייתא. כבר בתחילת הסוגיה (מנחות מא ע"ב) הגמרא אומרת: "שבית הלל אומרים: אחת מארבע בטפח של כל אדם. אמר רב פפא: טפח דאורייתא ד' בגודל" וכו'. ובפשטות נראה שמכיון שדיברנו על שיעור דאורייתא שתלוי בטפח, לכן מסביר רב פפא שטפח דאורייתא היינו ד' בגודל. ודחוק מאוד לומר שהגמרא בחרה להביא בסוגיין שבה טפח דרבנן, את דברי רב פפא שנאמרו בהקשר אחר שבו טפח דאורייתא. ובאופן פשוט יש להבין שרב פפא התייחס לטפח דציצית, ועליו הוא אמר שהוא דאורייתא. ובעיקר הדבר מוכח מהמשך הגמרא שאמרה על השיעור של ארבע אצבעות: "למימרא דאית להו שיעורא, ורמינהו: ציצית, אין ציצית אלא יוצא, ואין ציצית אלא משהו, וכבר עלו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לעליית יוחנן בן בתירא ואמרו: ציצית אין לה שיעור; כיוצא בו, לולב אין בו שיעור. מאי לאו אין לה שיעור כלל. לא, אין לה שיעור למעלה, אבל יש לה שיעור למטה. דאי לא תימא הכי, כיוצא בו לולב אין לו שיעור, הכי נמי דאין לו שיעור כלל, והתנן: לולב שיש בו ג' טפחים כדי לנענע בו כשר. אלא אין לו שיעור למעלה אבל יש לו שיעור למטה. הכא נמי אין לו שיעור למעלה אבל יש לו שיעור למטה", ע"כ. ואם נאמר שהשיעור הוא רק מדרבנן, לא היה מקום להקשות שום קושיה. דהיה אפשר לומר שהגמרא דיברה על שיעור מדרבנן, ואילו הברייתא הרי מבררת את לשון ציצית דאורייתא שהיא אין לה שיעור. וגם לא היה קשה כלל מלולב, דהיה אפשר לומר שבאמת יש שיעור לציצית כמו ללולב, ומה שאמרנו שאין שיעור לציצית היינו רק מדאורייתא. ובאמת הדמיון ללולב מוכיח שמדובר על שיעור מדאורייתא וכפי שטען החיי אדם, דהא שיעור הלולב הוא מדאורייתא³¹.

31. ואמנם בגמרא (סוכה לב ע"ב) אמרו ששיעור לולב הוא ארבעה טפחים, והגיהו את לשון המשנה מ"כדי" ל"וכדי". ובנוגע לטפח הרביעי יש מקום לדון שהוא מדרבנן, ויעוין בזה בבנין ציון (סי' לג). אבל הגמרא אצלנו לא הביאה את זה אלא את פשטות לשון המשנה ששיעור לולב הוא שלושה טפחים, ושיעור זה הוא דאורייתא.

ביאור דברי הגמרא ש"אין ציצית אלא משהו"

ואמנם מבואר בברייתא ד"אין ציצית אלא משהו". והחיי אדם הנ"ל הסיק מכך שאין שיעור לציצית מדאורייתא. וכן הוכיח מזה בהגהות הרד"ל (מנחות לה ע"ב ד"ה ומנא) שאין שיעור לציצית מדאורייתא. וטען שלא הקשו מזה על מה שנאמר קודם לכן שצריך שיעור, כיון שידעו שכל הנידון לעיל הוא מדרבנן ואילו כאן זה בירור לשון התורה. ורק מדברי זקני בית שמאי ובית הלל שאמרו באופן מוחלט שאין לציצית שיעור, הבינה הגמרא בהו"א שאין שיעור גם מדרבנן. אמנם רש"י (מב ע"א ד"ה ויש לה שיעור) הסביר דשיעור משהו היינו בגרדומין. וכן כתב הר"ד (פסקים; שם סוד"ה למימרא) וכן כתב הנימוקי יוסף (יב ע"א ד"ה אין ציצית). והרד"ל טען כנגד זה ד"הוא דחוק מאד". והוסיף להקשות שהרי גם לגרדומין יש שיעור כדי עניבה. ונראה שטענתו במה שכתב שהוא דחוק מאוד היא דכיון שהברייתא מבררת את המשמעות הפשוטה של ציצית האמורה בתורה, לכן לא מסתבר שמדובר על מציאות שבה כבר היתה ציצית ארוכה יותר ונחתכה. ואולם נראה שאין בזה דוחק. דברור שלא זו המשמעות הפשוטה של התקיימות מצות התורה לכתחילה. דכיון שמדאורייתא מדובר על משהו שיוצא מהבגד, לא מסתבר כלל שבזה מתקיימים כדבעי את "וראתם אותו וזכרתם", דבקושי ניתן להבחין בכך, וגם לא מתקיימת בזה המציאות של "פתיל", דאין כאן שום ממשות לפתיל. ועל כרחק זוהי התקיימות דיעבדית של המצוה, ומתחדש בברייתא שאפילו במציאות כזאת עדיין שם ציצית עליה. והשתא דאתינן להכי שמדובר על מציאות דיעבדית, מסתבר טפי להעמיד אותה במציאות של גרדומין. ומה שניחא ליה להרד"ל להבין שהגמרא לא הקשתה מכיון שהבינה שזהו דין דאורייתא, אפשר לומר כך גם לשיטת רש"י וסיעתו שהגמרא לא הקשתה משום שהבינה שזהו דין דיעבדי. ואדרבה, יותר מסתבר להבין שזקני בית שמאי וזקני בית הלל מדברים על מה שנאמר קודם ולא על משהו אחר. ואם אכן היה בזה הבדל בין דאורייתא ובין דרבנן, היה צריך להבין את דבריהם שאין לציצית שיעור דהיינו רק מדאורייתא, אבל מדרבנן יש שיעור, ולא היה מקום להקשות מידי. אבל אם מבינים שכל הנידון הוא מדאורייתא, ואין כאן שיעור מדרבנן, וזקני בית שמאי והלל דנים על שיעור התורה, מובן מה הקשתה הגמרא.

כך נראה גם מהכרעת הרא"ש לחומרא בתיקו של הגמרא

וכן נראה שיש להוכיח מדברי הרא"ש (הל' ציצית ס"ז ז) שהבין ששיעור אורך החוטים הוא דאורייתא, דכתב: "איבעיא להו כדי עניבה כדי לענב כולו בהדי הדדי

או דלמא כל חד וחד לחודיה תיקו. ואזלינן לחומרא ובעינן כדי לענבם כולהו בהדי הדדי, ומכך שהחמיר בתיקו נראה דס"ל שהנידון הוא דאורייתא, דהא בתיקו דרבנן כתב הרא"ש (ברכות פ"ג ס' נז): "דהתם הוה ליה ספיקא דמילתא דאורייתא, אבל הכא הוה ליה תיקו דמילתא דרבנן וכו', ועבדינן לקולא", עכ"ל. וכן כתב (שבת פ"ו ס' טז): "וקי"ל דכל תיקו דאורייתא לחומרא ודרבנן לקולא". ומבואר ששיטתו להקל בתיקו דרבנן. ומזה שהוא מכריע כאן לחומרא, מוכח שהבין שהנידון הוא דאורייתא, ולכן צריך היה להחמיר. וקשה לומר שרק דין גרדומין הוא דאורייתא ועיקר השיעור של הציצית הוא מדרבנן. דלא מצינו חלוקה כזאת בגמרא ובדבריו. וגם העיקרון שקבע הר"ש דלעיל מלמד שאם יש דין גרדומין דאורייתא, זה אומר שעיקר השיעור הוא גם מדאורייתא. וכן כתב הערוך השולחן (סי' יב ס"ב) בדעת הרא"ש שזהו ספיקא דאורייתא ולחומרא³².

כך נראה מדברי הרמב"ם

וגם בדברי הרמב"ם נראה בפשטות ששיעור ד' אצבעות הוא מדאורייתא. דכל הדינים האמורים בכל הפרקים של הלכות ציצית בספרו הם מדאורייתא, אלא אם כן מצוין להדיא שאין זה מדאורייתא אלא מדרבנן. ומכך שהרמב"ם מדגיש שאין מניין החוטם מן התורה ואין למניין הכריכות שיעור מן התורה, יש לנו ללמוד שכל שאר הדברים הם מדאורייתא. וכן כשמציין גזירות מסוימות (פ"ג ה"ז וה"ט) או כשכותב שמדברי סופרים שצריך לעשות ציצית גם בבגד של שאר מינים (שם ה"ב), אלו היוצאים מן הכלל המלמדים על הכלל שהוא מדאורייתא. וכידוע, הרמב"ם מקפיד טובא לציין מה דאורייתא ומה דרבנן, לשיטתו (הל' ממרים פ"ב ה"ט) שרק כך אין בזה בעיה של לא תוסיף. ושיטתו בזה התבארה באורך במקום אחר (ט"ח כללי הוראה ח"א עמ' קיח ואילך). ולכן כשהוא קובע שאורך החוטין אין פחות מארבע אצבעות, יש לנו להבין שמדובר על דאורייתא.

כך משמע מדברי רבה בר בר חנה

וכן יש לסייע לדבר מההיא דרבה בר בר חנה הנ"ל, שאמרו לו שהיה צריך למנות חוטם ולמנות חוליות. ולכאורה קשה מאוד להניח שכבר בזמן מתי מדבר

32. אמנם מה שכתב שם שבדעת הר"ף והרמב"ם נראה שספק דרבנן לקולא, לעיל התבאר שאין מדבריהם הכרח לכך.

גזרו חכמים וקבעו שיעורים שלא נקבעו בדאורייתא. ולא מצאנו תקנה זאת בכלל התקנות וגזירות חכמים הקדומות לאנשי כנסת הגדולה, כהנך דעירובין ונטילת ידים ומוקצה שהוזכרו כתקנות קדומות כאלה. וכפי שהתבאר, השאלה הזאת היתה אמורה להכריע את מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא רק במניין החוטים אלא גם בשיעור אורכם. ומשמע מזה שהשיעור היה אמור להתקיים כבר בזמנם מדאורייתא.

כך מפורש בירושלמי

וכן מפורש להדיא בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ד). נידון הסוגיה שם הוא במה שמבואר גם בגמרא דידן (סנהדרין פח ע"ב) שצריך שהזקן ממרא יוסיף "על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע ואין לנו אלא תפילין". ובתלמודא דידן הקשו ממוסיף על מניין החוטים שהיה גם אמור להתקיים בו דין זה, ותירצו. אבל בירושלמי איתא שם: "התיב רב המנונא והא תני בציצית ארבע אצבעות של ארבעה חוטין עשאן שלש אצבעות של ארבעה חוטין. א"ל גרע ולא הוסיף", ע"כ. ומבואר להדיא שהצורך בארבע אצבעות הוא פירוש חכמים למצות התורה, וזהו גדר דאורייתא³³. וכבר הביא הוכחה זאת בספר מנחת פתים (או"ח סי' יא ס"ד).

כך משמע מקביעת הגמרא ששיעורים הלכה למשה מסיני

וכך משמע גם מקביעת הגמרא (עירובין ד' ע"א-ע"ב) ש"שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני", ופירש רש"י: "שיעורין – שנתנו חכמים לכל דבר, כגון כזית דם חלב פיגול ונותר, וכזית מן המת שמטמא באהל, ושאר שיעורין דמפרש לקמן", ע"כ. הרי שבפשטות השיעורים "שנתנו חכמים לכל דבר" הם הלכה למשה מסיני, שתוקפה מדאורייתא.

33. ולא דמי להא דזקן ממרא מתחייב גם על דין דרבנן שיכול להביא לידי כרת באופן עקיף (יעוין הל' ממרים פ"ד ה"א), דזהו סעיף אחר בדין זקן ממרא של דין בל תוסיף, שחל דווקא על דבר שעיקרו מדברי תורה ורק פירושו מדברי סופרים, ולא דין דרבנן גמור.

י. הכרעת השו"ע

הבנת האחרונים בהכרעתו של השו"ע בשתי המחלוקות

והשו"ע (סי' יב ס"א) הביא את מחלוקת ר"ת והרא"ש בנידון מניין חוטי הגרדומין הכשרים, ואת דעת הרא"ש הביא כסברה ראשונה, והכריע בלשון זאת: "והלכה כסברא ראשונה. מיהו היכא דאפשר טוב לחוש לסברת רבינו תם", עכ"ל. והרמ"א כתב: "ונוהגין כרבינו תם"³⁴. ובהמשך (שם ס"ג) הביא השו"ע את מחלוקת רש"י ור"י בביאור מקום שיעור הגרדומין, וכתב וז"ל: "כדי עניבה, לרש"י מן הענף, ולר"י אפילו נחתך כל הענף, ולא נשאר כדי עניבה אלא מן הגדיל, כשר. ומנהג העולם כרש"י, והיכא דלא אפשר יש לסמוך על ר"י", עכ"ל. והמג"א (שם סק"ז) הסיק משינוי לשונו של השו"ע שבמחלוקת ר"ת והרא"ש (ס"א) כתב ש"היכא דאפשר טוב לחוש" ובמחלוקת רש"י ור"י (ס"ג) כתב ש"היכא דלא אפשר יש לסמוך על ר"י", שבנידון הראשון יש להחמיר רק "היכא דאפשר למצוא בקל ציצית אחרים אבל א"צ לחזור אחריו". ואילו בנידון השני אין להקל אלא רק "במקום שאין נמצאים ציצית כלל". ולכן גם נקט שבנידון השני אין לברך על ציצית זאת. והמשנ"ב (שם סק"א) דייק מדבריו לנכון שבנידון הראשון אפשר גם לברך, וכן הבין והכריח בדעת הפמ"ג (א"א סק"ז). וכן נקט המשנ"ב שם בפשיטות להלכה. ובביאור הלכה (שם ד"ה והלכה) דחה בזה את דברי החיי אדם (כלל יא ס"כ) שנקט שאין לברך.

השוואת נימוקי בבית יוסף להכרעות המחלוקות

והנה, המחבר בבית יוסף נימק את ההכרעה במחלוקת הראשונה כדעתו של הרא"ש בלשון זאת: "ולענין הלכה מאחר שאין בדברי הרמב"ם הכרע, נקטינן כסברא קמייתא שכתב רבינו, שהסכימו בה ר"י והרא"ש ז"ל. ומיהו היכא דאפשר טוב לחוש לסברת רבינו תם להחמיר", עכ"ל. הרי שכל הסברה להכריע כדעה זאת היא רק משום "שהסכימו בה ר"י והרא"ש ז"ל". והיינו משום שהבין שאי אפשר להכריע בדעת הרמב"ם, והרי"ף לא גילה כלל את דעתו, ויש לנו דעה ברורה ברא"ש שהוא עמוד ההוראה השלישי, והיא מחוזקת על ידי דעת ר"י, ולכן הוא הכריע כך. ואת ההכרעה במחלוקת השניה הוא נימק כך: "ומנהג העולם כדברי רש"י. ומיהו היכא דלא אפשר, כגון שהוא במקום שאין ציציות מצויים לתקן, כדאי הם

³⁴. ובדרכי משה (סק"ב) כתב בשם האגודה "דעמא דבר כדעת רבינו תם", ובאגודה שלפנינו ליתא; וכן הביא בשם האגור (הל' ציצית סי' טז).

ר"י והרא"ש לסמוך עליהם. ועוד, שיש לדבריהם ראייה מההיא דספרי, וסוגיא דגמרא אתיא שפיר לשיטתם, עכ"ל. הרי שמלבד זה שגם כאן ר"י והרא"ש נוקטים לקולא כמו במחלוקת הראשונה, גם מצטרף לכך שיש ראייה מהספרי לשיטתם וכן סוגית הגמרא אתיא שפיר לשיטתם. וקודם לכן הוא הביא עוד ראשונים שנוקטים כמותם. ואם כן הנימוקים להכרעה כדעתם חזקים בהרבה. והשו"ע גם נוקט שכל הנידון הוא מדרבנן ולא מדאורייתא. ובכל זאת אליבא דהאחרונים הנ"ל נוקט השו"ע לחומרא מעיקר הדין ומתיר לסמוך על המיקלים רק בשעת הדחק הגדול, וגם אז אינו מתיר לברך. ועל כרחק רב גובריה דמנהג העולם להחמיר כרש"י אף כנגד הרא"ש שהוא עמוד ההוראה. ואמנם גם בנידון הראשון מעיד הרמ"א שנהגו להחמיר, וכנ"ל, אבל כנראה שבמקומו של השו"ע לא היה מנהג נפוץ להחמיר.

ביאור דבריו והחידוש העולה מכך לכללי הפסיקה

ויוצא לפי זה שמנהג העולם משקלו גדול יותר מפסיקה של עמוד הוראה שאין עליה מחלוקת מצד עמוד הוראה אחר. ומאידיך גיסא, פסיקה של עמוד הוראה במקרה כזה מצדיקה לברך, אף על פי שלכאורה מידי ספק לא יצאנו. דאם היינו נוקטים שפסיקה כזאת מכריעה את הספק ועושאתו כוודאי, לא היה מקום למנהג להכריע כנגדו. ועל כרחק צריך לומר לפי זה שמצד אחד פסיקה כזאת איננה רק הנהגה בספקות אלא יש בה הכרעה גמורה של הדין עד כדי כך שאפשר לברך על פיה. ומצד שני אין היא נחשבת כוודאי, ולכן המנהג יכול לבטל את כוחה ולהכריע כנגדה.

קושי לכאורה בהבנתו של ההלכה ברורה בדעתו

ויעוין בהלכה ברורה (יוסף, בירור הלכה סי' יב סק"א) שלכאורה נדחק בזה לומר שמכיון שהמחלוקת היא בדרבנן, ומדאורייתא הציצית כשרה, לכן אפשר לברך. ולכאורה זה קשה מאוד בסברה, דהא לפי המחמירים, הציצית פסולה לגמרי, וחכמים מפקיעים מזה את קיום המצוה, ואין לברך לשיטתם. וכן מצינו במקומות רבים שאין לברך בכה"ג. והוא עצמו (בירור הלכה סי' ט' סק"ח) הביא בנידון דטלית פשתן סברות שונות מדוע יש לברך, שאלמלא הן היה צריך להימנע מלברך, אע"פ שזוהי מחלוקת על פסול דרבנן במצוה דאורייתא. ומה שהביא בשם החיד"א (חיים שאל ח"ב סי' טו) שאפילו במקום מחלוקת אם לברך, מי שעושה כדעת השו"ע ומברך, אין מוחין בידו, אינו מיישב את דברי השו"ע עצמו, אם אכן ההבנה הנכונה בדבריו

היא שיש לברך. ועכ"פ לפי מה שהתבאר, מיושבת היטב דעת השו"ע כפי שהבינוהו המג"א וסיעתו.

יישוב הסתירה בדעת השו"ע בעניין ההכרעה בדין אורך החוטים

ולפי כל זה יש ליישב גם סתירה גדולה אחרת בדברי השו"ע. במקום אחד (סי' יא ס"ד, והר"ד לעיל) השו"ע כותב: "אורך החוטין השמונה אין פחות מארבעה גודלים, ויש אומרים י"ב גודלים, וכן נוהגים", עכ"ל. ולכאורה על פי כללי החיבור שלו, יש כאן סתם ואחר כך יש אומרים. ומזה יש להסיק שעיקר דעתו היא שאפשר להסתפק בארבעה גודלין. אך בהמשך (שם ס"ד) כשהוא מתאר את סדר עשיית הציצית הוא נוקט בפשיטות שצריך שהגדיל יהיה ד' גודלין והענף שמונה גודלין. וכן הוא נוקט בפשיטות (סי' יב ס"א) בנידון המחלוקת של הרא"ש ור"ת שצריך י"ב גודלין. ולכאורה כל זה מהווה סתירה בדבריו. והביאור הלכה בנידון המחלוקת שבין רבינו תם והרא"ש (סי' יב ס"א ד"ה ולרבינו תם) נוקט בדעת השו"ע דמה שהזכיר י"ב גודלין הוא רק לשיטת רבינו תם, וליה לא סבירא ליה שזה השיעור הנצרך. ולכאורה יש בזה דוחק, כיון שכאמור בסדר עשיית הציצית השו"ע נוקט כן בפשיטות, ואפילו אינו מציין את הדעה האחרת. ובזה כבר אי אפשר לתרץ שהוא כותב רק אליבא דרבינו תם, דהא הוא כותב את הדברים בסתמא דמילתא וכהוראה מעשית כיצד לעשות ציצית.

אמנם לפי מה שהתבאר נראה שהמנהג מכריע את ההלכה. ואף שמצד עמודי ההוראה היה מקום לפסוק שמספיק ד' גודלין, דכן מתבאר בדברי הר"ף והרמב"ם כנגד דעת הרא"ש, בכל זאת מנהג העולם רב גובריה יותר מדרך ההכרעה על פי עמודי ההוראה. וכיון שהשו"ע מציין שהמנהג הוא כדעת רבינו תם והרא"ש לעשות דווקא י"ב גודלין, שפיר הוא נוקט בפשיטות דיש לעשות כן, דאין אחר המנהג כלום, כל עוד יסודו מעוגן בדברי הראשונים.

הסבר החתם סופר להיתר המיוחד של דין גרדומין והקשיים שבו

ויעוין בשו"ת חתם סופר (י"ד סי' רנו ד"ה ומה שהקשה) שדן מדוע הוכשרו גרדומין בציצית ובאזוב מה שלא מצאנו דבר זה בלולב ובשופר. ובתחילה תירץ דבציצית ממשיכה המצוה להתקיים בכל שעה, ומה שאין כן בלולב ובשופר שכל נטילה וכל תקיעה היא מצוה מחודשת, ולכן אין להכשירה על סמך מה שהיה מקודם. אבל תירוץ זה לא מיישב את דין גרדומין שבאזוב שהוא לכאורה דומה לגמרי ללולב

ולשופר, ויעוין שם שלכאורה נדחק בזה. ויש להקשות עוד שגם בציצית כל עוד האדם אינו מתעטף בה, הוא לא מקיים בהם מצוה, לפי ההלכה דציצית אינה חובת מנא אלא חובת גברא.

ביאור ההיתר המיוחד

ונראה שמהילפותא דציצית (מא ע"ב) שאין ציצית אלא משהו, למדו חכמים שהתורה עצמה מסתפקת בשיעור של גרדומין, ואינה מצריכה את השיעור המלא גם בדיעבד כפי שהיא מצריכה לכתחילה. ובטעמא דקרא נראה שחוטי ציצית במהותם מעותדים להתבלות ולהתקצר מדי פעם על ידי השימוש התמידי בהם. וכן אזור שמזים בו מתבלה ומתקצר בעצם שימוש. ולכן היה ברור שאף שהצריכה התורה שיעור ראשוני לקיום המצוה, לא ייתכן שבכל עת ובכל שעה תיפסל המצוה, אלא התורה בהכרח מכשירה גם את גרדומי הציצית. ובאמת מעשים שבכל יום שחוטי הציצית מתגרדמים. ובדרך זאת אפשר גם להבין יותר את חידושם של בני ר' חייא שקישרו בין שתי המצוות ובזה הם לימדו את יסוד ההיתר שבהם.

יא. הלכה למעשה

סיכום דעות הראשונים

הראשונים נחלקו בשלוש מחלוקות עיקריות: האחת בהבנת דין גרדומין, השניה בשאלה מניין מודדים כדי עניבה, והשלישית בשאלה מהו אורך חוטי הציצית לכתחילה; והתבאר שדין אורך החוטים לכתחילה הוא דין גמור ומדאורייתא והוא מעכב, ודלא כהבנת החזו"א שלפי חלק מהשיטות מדובר על מנהג בעלמא.

בהבנת דין גרדומין ישנן שלוש דעות: לדעת הרא"ש וסיעתו, יש להכשיר כל זמן שנשאר בחוטים החתוכים כדי עניבה, ואפילו אם כל שמונת החוטים נחתכו ונשאר בהם רק כדי עניבה. לדעת ר"ת וסיעתו יש צורך בשני חוטים שלמים, ובשני החוטים החתוכים צריך שישאר כדי עניבה. ולדעת הרמב"ם וסיעתו די בחוט אחד שנשאר בו כדי עניבה, ובכל שבעת החוטים האחרים די בכך שנשאר כלשהו ולא נחתכו מעיקרם.

בשאלה מניין מודדים כדי עניבה ישנן שתי דעות: לדעת הרמב"ם והתוס' והרא"ש והסמ"ג, שיעור כדי עניבה נמדד מכנף הבגד. ולדעת רש"י ששיעור כדי

עניבה נמדד מסוף הקשרים והחוליות, והר"ש משאנץ חשש לו, וכן כתב הב"י שנהגו להחמיר כרש"י.

ובשאלת אורך החוטים ישנן שלוש דעות: לדעת הרמב"ם וסיעתו, אורך הגדיל והענף יחד צריך לעמוד על ארבע אצבעות. לדעת רש"י, אורך הענף ארבע אצבעות ואורך הגדיל שתי אצבעות, וסך הכל שש אצבעות. ולדעת ר"ת וסיעתו, אורך הגדיל ארבע אצבעות ואורך הענף שמונה אצבעות, וסך הכל שתיים עשרה אצבעות.

הכרעת ההלכה העקרונית בהבנת דין גרדומין

ולהלכה נראה שיש להחמיר כדעת ר"ת בנידון הראשון, ולהצריך שיישארו שני חוטים שלמים ובשנים האחרים יישאר כדי עניבה. כבר התבאר בגוף הדברים שדעת הרא"ש פחות מתיישבת בגמרא, ויש לנקוט כדעת ר"ת או כדעת הרמב"ם. ונראה שיש להכריע כדעת התוס' ולא כרמב"ם, משום שאורך החוטים הוא דאורייתא, וספק דאורייתא לחומרא.

ולפי המתבאר לקמן (סי' ח), יש לנקוט כראב"ד בשאלת מניין חוטי התכלת, ולהטיל חוט אחד תכלת ושלושה חוטי לבן. ולפי זה יש להכשיר כל זמן שחוט התכלת נותר בשלמותו ובחוטי הלבן נותר כדי עניבה, או שחוטי הלבן נותרו בשלמותם ובחוט התכלת נותר כדי עניבה³⁵.

הכרעת ההלכה העקרונית בדרך מדידת כדי עניבה ובאורך החוטים לכתחילה

ובנידון השני נראה שיש להחמיר כרש"י ולהצריך כדי עניבה מאחרי כל הקשרים והכריכות, וכמו שהעיד הב"י על המנהג. וייתכן שסברת המנהג היא שדין גרדומין נובע מהמציאות של הבלאי המצוי בציציות, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' הפא). והמציאות של בלאי שייכת בעיקר בענף שבו החוטים פרודים זה מזה ולא בגדיל.

וכן נראה שיש להחמיר כדעת רבינו תם וסיעתו ולהצריך בתחילה שיעור של "ב אצבעות לאורך הציצית, דלפי המתבאר מדובר על מחלוקת בדאורייתא, וספק

35. ואמנם דעת ספר הנייר (סי' לה) שהצורך בשני חוטים שלמים שיישארו הוא דין שעומד בפני עצמו ואינו תלוי בשאלת מניין חוטי התכלת. וכך משמע קצת מדברי הסמ"ג (עשין כו), וכפי שיתבאר לקמן (עמ' שי-שיג). אך שיטה זו כוללת גם קולא לנוהג כראב"ד במניין חוטי התכלת, והיינו במקרה שחוט התכלת וחוט לבן נפסק. ולכן נראה שאין צורך לחשוש לה, דזה תרתי דסתרי. ויש לנקוט כדעת רוב הראשונים שתלו את שיטת ר"ת בגרדומין בכך שצריך שיישארו כל חוטי הלבן או כל חוטי התכלת, ולא הצריכו שני חוטים שלמים כדין עצמי.

דאורייתא לחומרא. ואין להכשיר ציצית שלא היו בה בשעת הכנתה חוטים באורך "ב אצבעות.

הלכה למעשה

ואולם כשבאים ליישם את הדברים בפועל, ישנם צירופי צדדים לקולא. ואף שבכל אחד מהנידונים מצד עצמו יש להחמיר, כשהנידונים מעורבים זה בזה יש להקל. דהיינו, שאם כל שמונת החוטים נחתכו אך נותר בהם כדי עניבה אחרי הקשר האחרון, אזי אף שעקרונית יש להחמיר כר"ת, בפועל פעמים רבות יש להקל. והיינו משום שלדעת הרמב"ם המיקל בנידון הראשון של עיקר דין גרדומין מצטרפת דעת הגאונים והראשונים הרבים שהיקלו בנידון השלישי ונקטו שאורך הציצית כולה מסתכם בארבע אצבעות. ופעמים רבות יש בקשרים והכריכות אורך של ארבע אצבעות, ואז לדידם יש כאן ארבעה חוטים שלמים. וניתן לסמוך על ספק ספיקא זה, שבפועל יוצא דומה לדעת הרא"ש שיש להכשיר אף אם כל שמונת החוטים התגרדמו, כל שנותר בהם כדי עניבה. ואפשר ללבוש את הציצית ואף אפשר לברך עליה, כדין כל ספק ספיקא להחמיר בברכות, וכפי שהתבאר במקום אחר (טל היים ברכות ח"א ס' יא). ובמקרה שלא נותר בכל החוטים כדי עניבה מעבר לקשר האחרון אך נותר בהם שיעור ארבע אצבעות, יש לפרום את הקשרים והכריכות ולקשור מחדש באופן שהאזור הכרוך יהיה קטן יותר ויהיה בכל החוטים כדי עניבה. דמכיון שגם בזה חל הספק ספיקא הנ"ל ומחמירים רק בגלל המנהג כרש"י, נראה שאין לחשוש לתעשה ולא מן העשוי, ושפיר יש להכשיר.

נכון להקפיד על חלוקה לשליש גדיל ושני שלישים ענף

ולעניין החלוקה הפנימית של הציצית לשליש גדיל ושני שלישים ענף, נכון לנהוג כן לכתחילה, ומכל מקום אין זה דין גמור אלא להעדפה ולנוי הציצית, וכפי שהתבאר בדברי כמה ראשונים. וכן נראה מלשון הרמב"ם (פ"א ה"ח): "ונוי התכלת שיהיו כל החליות בשליש החוטין המשולשלין, ושני שלישיהן ענף", הרי שרק כתב שזה נוי, ולא הצריך זאת מעיקר הדין. ואמנם מדברי כמה ראשונים נראה שזהו דין גמור. החינוך (סי' שפו) כתב: "ועושה החוטין ארוכים בכדי שיספיקו שיהיה בהן שני חלקים ענף, כלומר בלא קשרים וחוליות, מלבד הקשרים והחוליות, זהו עיקר מצותו לכתחילה. אבל דיעבד אפילו בחוליה אחת יצא", ונראה מזה שלכתחילה יש להקפיד על חלוקה של שלישי ושני שלישי. והר"י מלוניל (הל' ציצית יב ע"ב ד"ה תכלת) כתב: "אף

על גב דלמצוה בעינן שלישי גדיל ושני שלישי ענף, אי לא עביד הכי לא מפסיל בכך".
ומשמע שמכל מקום לכתחילה יש לנהוג כך. ואף שלהלכה יש להקל בזה, גם
לרמב"ם וסיעתו נכון לנהוג כך לכתחילה.