

## הרב יעקב אפשטיין

לזיהוי התכלת בציצית<sup>1</sup>

## תוכן

פתיחה

פרק א' – דרכי הזיהוי למכשירי מצוה

הקדמה

א. ודאות מכשירי מצוה

ב. הדרכים לבירור ספיקות בזיהוי

1. מסורת

2. גדרים במסורת

3. סימנים

4. חוק ראיית סימנים ביחס לראיות אחרות

5. בין סימנים מקריים לסימנים עצמיים

6. אומדנא

7. הוכחות מדעיות

8. זיהוי מחדש ע"י חכמים

סיכום

1. המאמר נכתב במסגרת עבודתי במכון התורה והארץ שהטיל עלי לעיין ולברוק את הנושא.

כמו כן נפגשתי עם העוסקים היום בצביעת פתילים לציצית, שוחחתי טלפונית והתכתבתי עם אנשי מדע העוסקים בנושא.

הקורא יכול לחשוב, שכתוצאה מאי ראיית הדברים, לא הובאו במאמר דעות ודיונים בנושאים מהותיים. אין הדברים כן. במאמר כולו נסיתי שלא לחזור על דברים שהובאו במקום אחר במידה והסכמתי לדעתם, והמעין ימצאם במקומם. לא התייחסתי לבעיות שאינן מענין הזיהוי המחודש כגון שימוש למלאכת שמיים בדבר הבא מן הטמא וכדו'.

חלק גדול מהמאמר נדפס ב"המעין" בשנים תשנ"ז תשנ"ז, בעריכת הרב יואל קטן. בהדפסה הנוכחית נוספו ושונו דברים; ובמקומות שראיתי שעריכתו בהירה משלי השתמשתי בעריכתו, והריני מודה לו על כך.

אין המאמר פסיקת הלכה אלא חוות דעת בלבד.

### פרק ב' – התאמת הארגמונים לחלזון התכלת

- א. תכלת אינה כשרה אלא מן החלזון
- ב. זיהוי הארגמן והתכלת המלכותית ע"י החוקרים
- ג. תכלת הציצית מקורה בחלזון הארגמן  
רקע כללי

1. שיטת המזהים החדשים וראיותיהם
  2. עיון בתלמוד ומדרשים
  3. בדיקת דברי הראשונים והאחרונים
  - ד. צבע התכלת
    1. עיון במדרשים ובראשונים
    2. תהליך צביעת התכלת בימינו והתאמתו לצביעת חז"ל
- סיכום

### פרק ג' – תכלת מסופקת דינה בציצית

- הקדמה
- א. קיום מצוה מספק
  - ב. גזירת קלא-אילן
  - ג. ספק דאורייתא לחומרא במצוות עשה
  - ד. בל תוסיף
  - ה. חשש איסור כשתתגלה התכלת המבוררת
  - ו. חשש טעות כשתתגלה תכלת המבוררת
- סיכום

### פרק ד' – משמעות ההטלה והלבישה למטיל תכלת בזמננו בכסותו

- א. יוהרא
  1. המקורות בש"ס
  2. מסקנות התלמודים
  3. פסק השו"ע לגבי יוהרא
  4. המשמעות לגבי המטיל תכלת בבגדו
  5. הפיכת יוהרא לדרך כל אדם
- ב. הדיוטות (כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט)
  1. המקור בש"ס
  2. טעמי ההלכה (יוהרא, דרא דבל תוסיף, משקל החסידות)
  3. החילוק בין מעשה הדיוט לחסידות
  4. ביחס לאדם גדול

### רשימת ספרים ומאמרים בנושא התכלת

## פתיחה

רבים הטוענים כי התכלת בציצית הופקה מהחלזונות הקרויים ארגמונים. ננסה לבדוק עד כמה ניתן להסתמך על כך לשם קיום המצוה בוודאות. האם מותר להטילה במידה וזהו ספק, ועל מה צריך להקפיד. וכן אם הזיהוי מסופק, האם חלה חובה להטילה או לא.

הבעיה העיקרית בהוכחה שהתכלת הופקה מהארגמונים, היא במציאת הקשר הברור והוודאי שבין הארגמונים לתכלת הציצית. יש לנו ממקורותינו ידיעות מסוימות על חלזון התכלת, וידועים לנו הארגמונים בימינו. אולם השאלה היא האם הזיהוי ודאי ומוחלט, או שיש בו ספיקות, וא"כ איך להתיחס לתכלת המופקת מהארגמונים.

מאמר זה נחלק לארבעה פרקים:

א. כללי זיהוי מכשירי המצוה במצוות השונות, והיאך ניתן לשוב ולזהות מחדש במקרי שיכחה.

ב. ודאות הראיות לתכלת הארגמונים והספיקות שנפלו בהן.

ג. הבעיות ההלכתיות הנוצרות כתוצאה מהזיהוי המחודש.

ד. בעיות של דרך ארץ בלבישת תכלת עתה.

## פרק א' – דרכי הזיהוי למכשירי מצוה

### הקדמה

בפרק זה ננסה להגדיר עפ"י אלו ראיות ניתן לחזור ולקיים מצוות, הלכות וכדו' שנשתכח זיהויין, כשיש לשים לב לנושאים השונים, ולמידת הוודאות הנחוצה בכל נושא. לא נדון בנושאי הספיקות, וכיצד לקיים מספק, אלא אך ורק בהחזרת קיום המצוה ע"י זיהוי מכשיר המצוה.

כל עשיית המצוות המשתמשות בחפצים ובגדרים פיזיים בנויה על יסוד הזיהוי הוודאי. כדברי הגמ' (מנחות כט ע"א):

תנא דבי רבי ישמעאל: שלשה דברים היו קשין לו למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבעו, ואלו הן: מנורה וראש חדש ושרצים... וי"א אף ה'ל' שחיטה...

וכן בחולין (מב ע"א):

דתנא דבי ר' ישמעאל: "זאת החיה אשר תאכלו" – מלמד שתפס הקב"ה

מכל מין ומין והראה לו למשה ואמר לו זאת אכול וזאת לא תיכול.

וכן ארבעת המינים – זיהויים בימינו נשען על מסורת ברורה בעם ישראל. שיעורי

כזית, ביצה, אגודל וכדו', נמסרו עד ימינו מדור לדור (על אף הספיקות שנפלו בהתאמה

למקורותינו). גבולי מקומות כמו הר הבית ומקום ביהמ"ק לענין כניסה בטומאה ובניית מזבח וביהמ"ק וכדו', גם בהם המקום מדוקדק מאד (עי' רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ב ה"א). גבולות הארץ: עולי מצרים ועולי בבל לענין מצוות התלויות בארץ, ייחוסי כהנים ולויים, בע"ח כשרים וטמאים, מקום מצות מילה וכדו' – בכל חפצי המצוות הללו צריך הן את גדר המצוה מהתורה: בגוף, במקום או בזמן, והן זיהוי ודאי של הדבר. לא די בידיעה תיאורטית שמצוה מתקיימת בחפץ מסוים, צריך להיות זיהוי ודאי שאמנם זהו החפץ עליו נצטוינו.

במצוות המתקיימות ברציפות, בדרך כלל לא נפלו ספיקות. עשיית המצוה מידי זמן מה מנעה שיבחה, וקיומן נשען על מסורת נאמנה. אותם ספיקות שנפלו אינם בזיהוי עצמו אלא בסתירות בינו לבין התיאורים במקורותינו (כגון בשיעורים או בסדר ומקום הפרשיות בתפילין). כדברי הכוזרי (מאמר א' ס" כה):

דבר שנתברר לבני ישראל בראשונה עפ"י ראות עיניים ואחרי כן נמסר לאיש מפי איש בקבלה הדומה למראה עיניים.

במצוות כאלו עדיין צריך לברר האם המסורת היא היחידה עליה ניתן לבסס קיום נאמן של המצוות, או שניתן לעשות זאת עפ"י דרכי ודאות אחרים. ואף אם המסורת היא הדרך היחידה – עדיין טעון בירור מהי מסורת שאין להסתפק בה ומהי מסורת שאין לסמוך עליה. הבעיה מתעוררת בתוקף במצוות בהן אין רצף מסורת ברור, על אילו ראיות ניתן לסמוך ולקיים את המצוה בוודאות ועל אילו אי אפשר לסמוך.

על אף חשיבות הנושא – ובמיוחד בדורנו, שזכינו שהרבה מצוות שהיו בדורות רבים בגדר "הציבי לך ציונים" חוזרות לקיומן המלא בא"י – לא מצאתי מי שעוסק בנושא וארשום את אשר דליתי בעניי.

### א. ודאות מכשירי מצוה

רוב הספיקות שנפלו בזיהוי מכשירי המצוות בדורות השונים הם עקב הגזירות בא"י, תלאות הגלות, ופיזור ישראל עד שהופסק קיומן מאונס. (מיעוט הספיקות שלא מחמת הסיבות לעיל, נפלו בגדר הגופים עצמם כגון: פלגס, כוי, אנדרוינוס וכדו', ואלו אינם מענין המאמר).

כתב הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה (עמ' ט מהדורת הרב קאפח):

וכשתראה בתלמוד נושאים ונותנים ונחלקים על דרך העיון, ומביאים ראיה על אחד מן הפירושים הללו ודומיהם, כמו שאמרו על אמרו יתעלה: "פרי עץ הדר" – ואולי הוא הרימון או הפריש או זולתן, עד שהביאו ראיה מאמרו "פרי עץ" ואמרו: עץ שטעם עצו ופריו שוין. ואמר אחר: פרי הדר באילנו משנה לשנה, ואמר אחר: פרי הדר על כל מים – אין זה מפני שהדבר ספק אצלם עד שלמדו בראיות אלו, אלא ראינו

בלי ספק מיהושע עד עכשיו שהאתרוג הוא הניטל עם הלולב בכל שנה ואין מחלוקת בכך, ורק חקרו על ההוראה שיש במקרא לפירוש המקובל הזה.

וב"כ מרן הראי"ה קוק זצ"ל בספר "עץ הדר" (עמ' רמט-רנ במהדורת הרב זולדן): משום דזה פשוט הוא שהתורה שקראה בשם את המינים, אע"פ שלא פירשה אותם מפורש, מ"מ כוונתה היא ודאי רק למין אחד מכלל כל המינים שאפשר שהם כלולים בזה השם, ולא עלה מעולם על דעת חז"ל לומר שיהיו כשרים למצוה מינים רבים... אבל ודאי לא כיוונה התורה כי אם על מין אחד. וא"כ כיון שידענו לבסוף שכונת התורה היא על אותו המין הידוע לנו, בין יהיה מקור ידיעתנו מפני דרשות הפסוקים, בין יהיה מצד הלכה למשה מסיני, זהו רק לענין התייחדות המין, אבל כיון שנתייחד הוא, ודאי אינו כשר כי אם אותו המין לבדו, שלא הזכירה תורה במצוה כי אם מין אחד.

### ב. הדרכים לבירור ספיקות בזיהוי

כדי להמשיך מצב או זיהוי קיים, די בחזקה, כדוגמת הנאמר בגמרא (כתובות כד ע"ב, קדושין סט ע"ב):

ר' יוסי אומר גדולה חזקה. שנאמר: 'ומבני הכהנים בני חביה בני הקוץ בני ברזילי אשר לקח מבנות ברזילי הגלעדי אשה ויקרא על שם, אלה בקשו כתבם המתיחשים ולא נמצאו, ויגאלו מן הכהונה. ויאמר התרשתא להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ולתומים'. אמר להם: הרי אתם בחזקתכם במה הייתם אוכלים בגולה בקדשי הגבול אף כאן בקדשי הגבול...

במקום שבו עדיין אין חזקה, הדין הוא שעד אחד נאמן באיסורין (יו"ד סי' קכו ס"ג), והוא גם יוצר חזקת כשרות, ואז אין צורך במסורת או בהוכחה אחרת. שונה הדבר לגבי יצירת מצב חדש או זיהוי חדש או חידוש מצב הלכתי שלא נהג מאות שנים. כאן ההתבססות על עדות אינה אפשרית, ועדויות שבכתב מאותם ימים אינן קבילות, שהרי קיי"ל "מפיהם ולא מפי כתבם". ומי יכול להעיד שהנמסר בכתב הוא אמת? וע"כ נותרו דרכים אחרות לבירור: מסורת – במידה וישנה, סימנים ואומדנות שונות. בכל דרך בירור צריך לדון על הכוח שיש בעצם סוג של ראיה, ומתוך כך על איכות הראיה בענין אותו מבררים.

#### 1. מסורת

שנינו בברייתא (תוספתא ערכין ספ"ה, שבועות טז ע"ב, מגילה י ע"א):

אלא כיון שגלו ישראל לבבל בטלה מהן מצוות ערי חומה, וכשעלו מן הגולה מצאו אלו שמוקפות חומה מימות יהושע בן נון וקדשום. ולא אלו בלבד, אלא כל שתבוא לך במסורת שמוקפות חומה מימות יהושע

בן נון, כל המצוה הזאת נוהגת בה... (רש"י בשבועות: "מצוות בתי ערי חומה, ושלוח מצורעים, ושאינ עושים מגרשיהן שדה").

והגמרא בשבועות מתקנת את הגירסא ואומרת שאין לשנות "קידשום" אלא "מנאום". ומכאן עולה שלמ"ד קדושה ראשונה קדשה אף לעתיד לבוא, אי אפשר היה לחדש את מצוות בתי ערי חומה שלא עפ"י מסורת. אמנם ניתן לטעון שזו היתה הדרך הפשוטה יותר כיון שעברו רק כשבעים שנה מגלות בית ראשון, אלא שרבי ישמעאל ברבי יוסי, בעל השמועה, אמר זאת כשש מאות שנה אחר עליית הגולה, ולשומעיו הוא מוטר: 'וכל שתבוא לך במסורת'... משמע שזו הדרך היחידה לחדש על פיה את מצוות בתי ערי חומה<sup>2</sup>.

כללי התורה לכשרות בעלי החיים הנאכלים המזוהים עפ"י סימנים שונים ממין למין. יש הנאכלים עפ"י סימנים בלבד: דגים – עפ"י סנפיר וקשקשת<sup>3</sup>. בבהמה וחיה טהורים ניתנו סימני טהרה, אולם כדי להבחין בין בהמה טהורה לחיה טהורה לגבי כיסוי הדם ואכילת החלבים לא ניתנו סימנים מהתורה אלא מדרבנן, ונפלו בהם מחלוקות. לגבי חגבים טהורים נתנה התורה בהם סימנים. בכל מקום שיש ספק בסימנים (כגון חגבים – להוציא קהילות ששמרו על רציפות המסורת), או שהם רק מדרבנן להבחין בין בהמה לחיה, נפסק שאין לסמוך על הסימנים ואין הם נאכלים אלא עפ"י מסורת. (עי' ש"ך יו"ד סי' פ ס"ק א ופמ"ג בשפתי דעת שם).

כתב הרמב"ם (ריש הל' מאכלות אסורות) וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' פב סעי' א): סימני עוף טהור לא נתפרשו מן התורה אלא מינים טמאים בלבד ושאר מיני העוף מותרים... כל מי שהוא בקי באותם מינים ובשמותיהם הרי זה אוכל כל עוף שאינו מהם ואינו צריך בדיקה, ועוף טהור נאכל במסורת. והוא שיהיה דבר פשוט באותו מקום שזה עוף טהור. ונאמן צייד לומר: עוף זה התיר לי רבי הצייד, והוא שיוחזק אותו צייד שהוא בקי במינים הטמאים האמורים בתורה ובשמותיהם.

2. מכאן לענ"ד פירכא לרוצים לחדש קריאת מגילה בט"ו באדר בערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון, כשאין להם מסורת מבוררת על זיהוי המקום, אלא על סמך השוואת השמות בערבית, הפירות ארכיאולוגיות, מציאת חומות מהתקופה ומרחקי המקום ממקומות אחרים לפי המצויין בכתיבי דיירים ותיירים שונים (עיין "תחומין" א ו-ט). אמנם ניתן לטעון שרמת הוודאות הגבוהה הנצרכת להשבת מצוה מהתורה איננה נצרכת למצוה מדברי קבלה או מדרבנן, כל שכן שאין גדרי שתי המצוות שוים – שהרי בתי ערי חומה נוהגים רק בא"י ומוקפות חומה לקריאת מגילה נוהגות אף בחו"ל. אולם מדין ספיקות, שדינם במצוות דרבנן קל מאשר במצוות מדאורייתא, נראה להיפך, שהוודאות צריכה להיות יותר גדולה על מנת לחייב בקיום. וע"כ קשיא.

3. ועי' ע"ז (מ ע"א) וברא"ש (פ"ב סי' מא), בפלוגתת הראשונים לגבי סימני דגים נוספים: עפ"י הערת הרב יוסף הורוביץ.

בהמשך מביא השו"ע סימני עופות טהורים ומסכם:  
 ואע"פ שיש לו ג' סימנים אלו – אין לאכלו, לפי שאנו חוששין שמא  
 הוא דורס א"כ יש להם מסורת שמסרו להם אבותיהם שהוא טהור.  
 הרז"ה כתב סימנים נוספים בשם הגאונים. סימנים אלו נפסקו ע"י  
 ראשונים נוספים ובשו"ע (סעי' ג), ואעפ"כ פוסק הרמ"א:  
 ויש אומרים שאין לסמוך אפילו על זה, ואין לאכול שום עוף אלא  
 במסורת שקבלו עליהם שהוא טהור. וכן נוהגין, ואין לשנות<sup>4</sup>.

ובענין סימני עוף טהור כתב בס' כרתי ופלתי (סי' פב סק א):  
 שורת הדין: אם עד אחד אומר שמקובל מפי נאמן שעוף הזה טהור הוא  
 נאמן, דעד אחד נאמן באיסורין. רק עכשיו, לגרעון הדורות בע"ה, אין  
 לסמוך רק על אדם מוחזק בכשרות ובר דיעה שלימה שמועתו מכוונת  
 ואומר מפי ת"ח בקי בדברים ובקי בהן ובשמותיהן. ולכן מאוד צריך עיון  
 חדש בזמנינו מסורת חדשה על עופות לא שערום אבותינו.  
 במאות השנים האחרונות עלתה בעיית האתרוגים המורכבים, וכתב על כך  
 החת"ס (קובץ תשובות סי' כה):

אודות האתרוגים הנה כל הסימנים אינם סימנים דאורייתא, ואפילו  
 מדרבנן אינם, אלא שהמציאות האחרונים לפי הגדלים במדינתם; ואין  
 לנו שום סימן מובהק להבחין בין מורכב לכשר...  
 ובמקום אחר (א"ח סי' רז) כתב:

כבר כתבתי... כי כל אלו הסימנים לאו דאורייתא ולא נזכרו בש"ס  
 ובשום מקום. ומן הדין דינו של אתרוג כדין עוף טהור נאכל במסורת...  
 ואמנם הרב קוק זצ"ל (עץ הדר סי' ג) חלק על החת"ס, אולם דווקא באתרוגים שהעץ  
 מזדקן ומת. וע"כ אף אם פעם הוחזקו אתרוגים מסוימים בכשרות אין מכאן ראיה  
 על אותו מקום כאשר מדובר על זמן של עשרות (וכש"כ מאות) שנים מאוחר יותר,  
 שהעצים שהיו שם בעבר כבר מתו, וצריך מסורת חדשה על כשרות העצים החדשים.

## 2. גדרים במסורת

אף לגבי מסורת לא כל מסורת התקבלה, וכך נפסק בשו"ע (וי"ד סי' פב סעי' א):  
 נאמן צייד לומר עוף זה התיר לי רבי הצייד...  
 והעיר הש"ך ממסקנת הסוגיא (חולין סג ע"ב) שדווקא רבו צייד אך לא רבו חכם.  
 ובאר בפמ"ג שפתי דעת (שם):  
 דרבו חכם אין כלום, שמא סמך על חכמתו ובדק בסימנים, ושמא דורס  
 הוא.

4. וכ"כ בשו"ת הראב"ד (סי' יד) בשו"ת הרא"ש (כלל כ תשובה ב) בשו"ת יבין ובונו (ח"א סי' סד) לענין חגבים שאף הם לא נאכלים אלא עפ"י מסורת, ובשו"ת מהר"ל (סי' צד).

כלומר חוששים שמא רבו דין עפ"י חכמתו ולא עפ"י מסורתו. וכעין זה ענה הרא"ש (כלל ב סי' ב) לאנשי מקום אחד שהיו אוכלים את החסידה:  
 דע כי בארצו ובספרד אין אוכלין עוף המקנן בבתים... אבל טוב לחקור  
 אחר קבלתם, שמא אדם אחד סמך על חכמתו ובדק בסימניו והכשירו.  
 ואין לסמוך על זה, כי שמא דורס הוא.  
 עוד הוסיף הרא"ש (שם):

ודע כי אני לא הייתי אוכל עפ"י המסורת שלהם, כי אני מחזיק את  
 המסורת שלנו וקבלת אבותינו ז"ל חכמי אשכנז, שהיתה התורה ירושה  
 להם מאבותיהם מימות החורבן, וכן קבלת אבותינו רבותינו שבצרפת,  
 יותר מקבלת בני הארץ הזאת.  
 למדנו שבין שתי מסורות – האחת אוסרת והאחת מתירה – יש לילך אחר  
 הגדולים יותר בתורה ובעלי מסורות שדייקו במשנתם ובמסורתם. וכ"כ בשו"ת  
 מהרי"ל (סי' צה).  
 וכתב המהרי"ל (שם) עוד:

ודאי אם היה עוף שאין בו מסורת איסור אלא שאין מכירין אותו,  
 ובמקום אחר יש להן מסורת שהוא מותר – ע"ז כתב הרא"ש דיש לסמוך  
 על המסורת של אותו מקום...

עוד כתב שם:

והבא להעיד על מסורת חדשה על עוף נכרי שאין מכירין אותו, יצטרך  
 שיהיה בר סמכא ומעיד על אנשי מדינה או עיר אחרת שהוא מנהג  
 פשוט שם לאכלו, או שמקובל מפי אדם גדול דכדאי לסמוך על עדותו,  
 דודאי דייק שפיר וחזי מאן דאסהיד עליה. אבל איניש דעלמא או  
 דאסהיד שראה או שמע מאיניש דעלמא – אהא לא סמכינן, דילמא  
 לא דייק שפיר, ובשינוי מועט מתהפך הענין ועביד דטעי... ואכה"ג  
 קאמר תלמודא "והוא שיהא בקי בהן ובשמותיהם", וזה אינו נמצא  
 האידנא כלל<sup>5</sup>.

ונ"ל לדייק עפ"י דבריהם שבניגוד לכמה מקומות שמתירים כאשר מסיח לפי תומו  
 על פיו – בנושאים שצריכים מסורת על-מנת להתירם או להנהיגם, אי אפשר לסמוך  
 על מסיח לפי תומו מפני שכאן צריך לדקדק בדברים, וחשש של חוסר דקדוק או  
 "מדמה" הוא גדול. וכל שכן שצריכים עדות ברורה של עיר או מדינה. ואחר שכתב  
 המהרי"ל שאין בימינו חכם גדול שיהא בקי בהן ובשמותיהן, צריך בירור אם יש  
 אדם גדול להנהיג חידוש מצוה על פיו<sup>6</sup>.

5. ועיין בענין זה בשו"ת יכין ובעוז (ח"א סי' סד).

6. וכן במאמרו של ד"ר זיידרמן (המעין תמוז תשנ"ה) מובאים מתוך דברי הרב י.ד. סולובייצ'יק

### 3. סימנים

לעומת ההסתמכות על מסורת בחידוש מצוות שנשתכחו, יש דרך בירור אחרת והיא ע"י הסימנים. סימנים משמשים להוכחת בעלות (באבידה) או לקבוע זהות (בהיתר עגונה). הראשונים פסקו שסימנים מובהקים – הולכים על פיהם מדאורייתא אף בהשבת גט להיתר אשה (רמב"ם הל' גירושין פ"ג ה"א, טור ושו"ע אה"ע סי' קלב סעי' ד). סימנים בינוניים – הולכים אחריהם רק מדרבנן (אה"ע סי' יז, חו"מ סי' רסו ונ"ב). לא מצאנו שהסתמכו על סימנים, אף מובהקים, להשיב מצוות או זיהויים שנשכחו. וכ"כ המאירי (בי"מ כז ע"ב):

ויש אומרים בכל אלו, שלענין פסק אנו אין לנו, שאין סומכין על הסימן לעולם אלא במה שנתברר בתלמוד לסמוך עליו ועל הצרדין שהתבאר בהם הן באיסור הן בממון.

למדנו שככלל אין להשתמש בראיית הסימנים במקום אחר פרט להשבת אבידה והיתר עגונה.

אולם ניתן לטעון ששילוב של מספר סימנים שאינם מובהקים שכולם מצביעים על זיהוי מסוים, כוחם כסימן מובהק על פיו הולכים אף בדאורייתא. טענה זו העלה המהריב"ל (ח"א סי' ג, מובא במשל"מ הל' גירושין פי"ג הכ"א) ודחאה, וז"ל:

ועל החקירה שכתבתי היבא דאיבא תרתי סימני הגוף כיוצא בנידון דידן, אע"ג דלא להווי סימנים מובהקים, אי מהנו ומעלו כסימן מובהק אעפ"י שמצד שיקול הדעת יש מקום להקל – מכל מקום לא מצינו רמז לדבר בשום אחד מהמחברים. וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה?! אלא אפילו דאיבא תרתי סימני הגוף דלא הווי מובהקים לא סמכין עלייהו. וכל שכן דלישנא דמתניתין הכי דייקא, והכי קתני: "אעפ"י שיש סימנים בגופו", משמע דאפילו תרי לא מהנו כסימן מובהק.

וכן כתב בחדושי הצמח-צדק (בי"מ פרק שני) שצירוף שני סימנים מועיל לממון ואינו מועיל לאיסור א"כ יש עוד צד להקל.

מכל זה נראה שאפילו צירוף מספר סימנים שאינם מובהקים אינו מועיל, וכל שכן שאין להשיב מצוות שאבדו לנו על-פי סימנים כאלו.

### 4. חוזק ראיית סימנים ביחס לראיות אחרות

איתא בחולין (צו ע"ב):

אמר רבא: מרישא הוה אמינא סימנא עדיף מטביעות עינא, דהא מהדרין אבידתא בסימנא ולא מהדרין בטביעות עינא. השתא

זצ"ל שכתב: "הרב יוסף דוב (בעל ס' בית הלוי) טען כנגדו ואמר שאין ראיות וסברות יכולות להוכיח שום דבר במילי דשויכי למסורת של שאל אביך ויגדך. שם אין הסברא מכריעה כי אם המסורת עצמה. כך ראו האבות וכך היו נוהגים, וכך צריכים לנהוג הבנים".

דשמעתינהו להני שמעתתא, אמינא טביעות עינא עדיפא... אמר רב יצחק בריה דרב משרשיא: תדע, דאילו אתו בי תרי ואמרי פלניא דהאי סימניה והאי סימניה קטל נפשא, לא קטלינן ליה... ובתוס' (שם ד"ה פלניא) כתב שמחזיקים עפ"י סימנים במקום שאין מוחזקות ממון לאף אדם, ולא מוציאים מבעלות עפ"י סימנים. וכ"כ תוס' הרא"ש. ובאר בחזו"א (אה"ע סי' לב):

ועיקר דלא סגי סימנים למקטל נפשא, אף אי סימנים דאורייתא הוא, דקטילת הנפש הוא הוצאה מיד בעלים, ולא קיל נפשות מהוצאת ממון, ובמש"כ תוס' (כ"ב נ ע"ב ד"ה וספק), וכיון שאין מוציאים ממון בסימנים ה"ה דלא קטלינן.

וכן כתב המאירי (חולין צה ע"ב) ביחס לסימנים:

טביעות עינא גדול הוא מן הסימן; שהסימן אדם קרוב לטעות בו, מה שאין בטביעות עינא. וכבר ידעת שאין הורגין את הנפש בסימן. ר"ל אם אמר שהרגו אדם בחור בקוצות שחורות ובהוטם עקום וכיוצא באלו, ואע"פ שמצאו אדם אחד בסימנין אלו, ואם אמרו אנו מכירין בזה שזה הוא שהרג, אע"פ שלא נתנו בו סימן – נהרג...

וכדוגמת מה שכתב הרמב"ם (הל' יסודות פ"ה ה"א):

משה רבנו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין עפ"י האותות יש בלבו דופי...

ובשו"ע (ח"מ סי' רסז סעי' ט) כתב:

נתן האחד סימנים והשני הביא עדים יתן לבעל העדים...

ובאר הש"ך (ס"ק ז):

אפילו סימנים מובהקים: הרא"ש. ומשמע שם דר"ל אפילו מובהקים ביותר וכן משמע מדברי מהרש"ל בח"ש...<sup>7</sup>

וכ"כ בנתיבות (חידושים ס"ק ד).

ובנוב"י (מהדו"ק סי' נא) כתב שבסימן מובהק, למ"ד סימנים דאורייתא, לכאורה אף הורגים. ולכאורה הרמב"ם, שלא הביא את הגמ' בחולין (שהובאה לעיל), היינו משום דס"ל סימנים דרבנן. אולם מסיק שם הנוב"י שגמרינן מאבידה, וכתב:

והיינו דווקא דומיא דאבידה, שאין זה שמוצאה המוחזק בה טוען ברי להכחיש הסימנין... אבל בני תרי דאמרי פלניא דהאי סימניה קטל נפשא – הנה זה מכחישם ואומר דלאו איהו קטל, אלים ברי דידיה – ואמרינן איתרמי אחריןא בסימניו, ואף דלא שכיח – מהני ברי.

ובפנ"י (כתובות קונטרס אחרון סי' עב-עג) כתב דסימנים הוי כרוב, ואי אפשר להרוג על פיהם. וז"ל:

דנהי דסימנין הוי כמו רוב, דלא שכיח שיודמן אדם אחר שיהיה לו אלו הסימנין מובהקין - אפ"ה כיון דמצד מיעוט אפשר דזימנין דמתרמו אי אפשר לחייב מיתה ע"י סימנין, דהתורה אמרה "נקי אל תהרוג..."

המסקנה מכאן היא שסימנים, אף מובהקים ביותר, חוזק הראיה שבהם נשקל בפוסקים כרוב או כחזקה, אבל עדיין יש אפשרות מציאותית למיעוט שסימניו אותם סימנים - אף שמשמעותם שונה.

### 5. בין סימנים מקריים לסימנים עצמיים

יש מקום לבוא ולחלק בין סימנים בדיני ממונות לבין סימנים לזיהוי מין מסוים באיסורים או במצוות:

באיסורים ומצוות תפקיד הסימן הוא לזהות את נושאו שהוא המין הנרצה. לדוגמא: סימני חיה ובהמה טהורים הבאים ללמד שהם מותרים באכילה; או בדיני עגונות, סימני אדם שמת על מנת לזהותו כבעלה של פלונית להתירה להינשא. בניגוד לכך, בסימנים בדיני ממונות, החפץ ידוע וסימניו ידועים, וידיעת הסימנים ע"י דורש החפץ מוכיחה שהוא בעליו.

ועוד, בדיני ממונות מדובר על כלל מסוים ממנו מייחדים פרט מסוים עפ"י סימניו, בטענה שהסימנים מצביעים על כך שהחפץ שאלו סימניו הוא בבעלותו של פלוני. הסימנים הם אקראיים, וייתכנו פרטים דומים ללא אותם סימנים. שונה הדבר בסימן הבא לזהות מינים. כאן לכאורה הסימן הוא עצמי ואינו מקרי, ובא להצביע על מין אחד בלבד. אולם לא תמיד סימן טבעי מצביע על מין אחד בלבד. וע"כ אף אם מצאנו מין המתאים בסימנים טבעיים, עדיין אין זה מחייב שהוא המין הנדרש. וכראיה ניתן להביא את הגמל, השפן והארנבת (ויקרא יא ד-ו), שיש להם סימן טהרה אחד, ובכל זאת אסורים באכילה. וע"כ אף מספר סימנים טבעיים, אם נרצה לדבוק בהם לחידוש מצוה, לא ניתן לתת להם משקל יותר מאשר סימנים שאינם מובהקים, בגלל הספיקות המשמעותיים שהם מותרים.

עוד צריך לחלק בין סימני מינים שהתורה או חז"ל נתנו בידינו את סימניהם לסימנים שהוסקו בדרכים אחרות. בעוד שהסימנים הראשונים הם מוחלטים ואין לזוז מהם, הרי בסימנים שהוסקו נופלים הרבה ספיקות אם דרך הסקת המסקנות נכונה, ופירושי הסימנים שונים וכמובן שמכוונים לבעלי חיים שונים<sup>8</sup>.

8. כדוגמא לבעייתיות ההסתמכות על הסימנים נציין את תבלת-ראדזין שסמיכתה על סימנים, ובאמת הקורא את קונטרסי הראשון והשני של האדמו"ר מראדזין עומד נפעם מהתאמת דיונון הרוקחים לסימנים אותם העלה האדמו"ר בפלפולו עוד קודם שהכיר את דיונון הרוקחים: אלא

## 6. אומדנא

חכמים ור' אחא חולקים האם חולכים עפ"י אומדנא במקום בו אין המציאות ברורה (ב"ב צג ע"ב, שבועות לד ע"א), והלכה כחכמים שאין חולכים אחר אומדנות להוציא ממון או להרוג רוצח (רמב"ם הל' נזקי ממון פ"ח הי"ד, הל' סנהדרין פ"ב ה"א). ובטעם הדבר כתב הרמב"ם בטהמ"צ (ל"ח רצ בתרגום הרב קאפח):

האזהרה שהוזהרנו מלהוציא לפועל את העונשים על פי אומדן חזק ואפילו קרוב לוודאי... ואל יקשה בעיניך דבר זה ואל תחשוב שזה דין עוול, לפי שהדברים האפשריים, יש מהם שאפשרותם קרובה ומהם שאפשרותם רחוקה מאד, ומהם בינוניים בין אלו, והאפשר רחב מאד. ואילו הרשתה תורה לקיים עונשים באפשר הקרוב מאד, אשר כמעט קרוב למחוייב המציאות כדוגמת מה שהזכרנו (עיי' בדוגמא שהביא הרמב"ם שם) – כי אז היו מקיימים את העונשים במה שהוא יותר רחוק מזה ובמה שהוא עוד יותר רחוק, עד שיקיימו את העונשים וימיתו בני אדם בעוול באומדן קל לפי דמיון השופט. לפיכך סתם יתעלה את הפתח הזה...

היינו: באומדנא – מכיון שההשערות משלימות בה את העובדות – החילוק בין השערה קטנה לגדולה אינו מוגדר, ויש חשש שיגיעו לענישת מוות עפ"י השערה בלבד. אולם רק בדיני נפשות קיים הלאו שלא לענוש עפ"י אומדן. אמנם מצאנו הלכה שסומכים בה על אומדנא.

נחבל כיצד – היו מעידים אותו שנכנס תחת ידו שלם ויצא חבול, ואמר לו חבלת בי והוא אומר לא חבלתי – הרי זה נשבע ונוטל.

המקרה הוא שאת החבלה עצמה העדים לא ראו אלא את נסיבותיה ותוצאותיה. וכתב הרמב"ם באותו ענין (חובל ומויק פ"ה ה"ד):

קנס קנסו חכמים לאלו השוטים בעלי זרוע, שיהא הנחבל נאמן ונשבע בנקיטת חפץ שזה חבל בו חבל זה, ונוטל מה שראוי לו, והוא שיהיו שם עדים. כיצד – היו שני עדים מעידין אותו שנכנס לתוך ידו שלם ויצא חבול, ולא ראוהו בעת שחבל בו, והוא אומר לא חבלתי, והלה אומר אתה חבלת בי – הרי זה נשבע ונוטל.

הראב"ד (בהשגה שם) חלק וכתב:

אמר אברהם: לא היה קנס אלא שאין דרך בני אדם לחבל בעצמן. ע"כ האמינוהו לזה בשבועה.

שבאו האחרונים עתה וביטלו דבריו. יש סימנים שהוסקו מדמיון השם, כמו חלון במומי בכור ובאביו הנעילה בדלת במסכת כלים. ויש סימנים שנובעים מפירוש למדרש, ויש אשר הוסקו מהתיאור לגבי צידה בשבת. ועל כן סימנים אלו אין גדרם אלא אומדנא שתידון להלן.

ונראה שגם לפי הראב"ד צריך לומר שיש כאן תקנת חכמים, וכדברי הרמ"ה (סנהדרין לו ע"ב ד"ה ומתמהינן):

ההיא תקנתא דרבנן היא...

ועוד הוסיף הרמ"ה (שם):

אבל היכא דלא ראוהו שנכנס לתוך ביתו שלם ויצא חבול, דאיכא למימר דילמא חבול הוה, ואם תמצי לומר שלם הוה כיון דלא ראוהו שנכנס תחת ידו דילמא אחרים חבלי ביה – לא תקינו ליה רבנן דמשתבע ושקיל. והיינו דקא פטרי רבנן גבי גמל האוחז בין הגמלים לגמרי כדאיתא בפרק המוכר פירות (כ"ב צג ע"ב)...

אמנם העדים הם תנאי באותה הלכה, וע"כ ללא עדים הדין הוא המוציא מחברו עליו הראיה, אא"כ הודה החובל, והוסיף הרמ"ה:

וההיא דאמר רב יהודה: לא שנו אלא במקום שיכול לחבול בעצמו אבל במקום שאין יכול לחבול בעצמו נוטל שלא בשבועה – התם ליכא מאומד כלל. וכי אמרינן עדות מאומד פסולה בדיני ממונות, הני מילי היכא דאיכא למימר דלאו איהו אזקיה, מיהו באומדן דעתא מסתברא דאיהו אזקיה. אבל היכא דוודאי נכנס לתוך ידו שלם ויצא חבול, וידעינן בוודאי דלא איניש אחרינא חבל ביה ולא איהו חבל בנפשיה – הא ליכא ספיקא במילתא, וכי האי גוונא לאו אומדנא, דזו היא עדות המתקיימת ידיעה בלא ראיה, והני מילי בדיני ממונות, אבל בדיני נפשות פסולה...

וע"כ מכונה הלכה זו בשם "ידיעה בלא ראיה", ובדיני נפשות נחלקו הראשונים אם הולכים עפ"י ידיעה בלא ראיה זו?

נראה שהדין דילך, בענין זיהוי הארגמונים כחלזון התכלת, כל ראיותיו הן אומדנות – היינו הערכות ולימוד סימנים הנובעים מצירוף מדרשים והלכות העוסקים בעניני החלזון; אולם אי אפשר לתת להם חזק של עדות או מסורת. ואף הסימנים אינם כאלה שניתן להתבסס עליהם בלבד וע"כ לפנינו אומדנות. וצ"ע רב במידת חזוקן (ועי' דברי הרב קוק זצ"ל בסיום פרק זה).

## 7. הוכחות מדעיות

עיקר ההתבססות של הסוברים שהארגמונים הם חלזון התכלת היא על מסקנות מתחומי מדע שונים: הסטוריה, ארכיאולוגיה, ביולוגיה ימית ובלשנות (עי' ספר "התכלת" לרב מ. בורשטיין). וראוי לתת את הדעת על משקל דבריהם בבירור עובדות ודאותן, כשעל פי דבריהם תפסקנה הלכות.

9. עי' תוס' (שבועות לד ע"א ד"ה דאי), רמ"ה (לעיל) וכדעת הרמ"ה, שאין דנים, משמע מהרמב"ם בסהמ"צ (שהובא לעיל). וע"ע אנציקלופדיה תלמודית (ערך "אומדנא" סי' ז).

ואלו דברי הרב קוק זצ"ל בתשובתו ביחס למציצה במילה (דעת כהן סי' קמ):  
 אבל כ"ז אינו מועיל אלא אם נחליט שדברי הרופאים הם מוחזקים  
 אצלנו כוודאי. אבל באמת נראה שדבריהם בכלל אנו מחזיקים רק  
 לספק, שגם בעצמם אי אפשר שיחזיקו דבריהם בתורת ודאי, שלפעמים  
 יש שאחד וגם רבים מניחים יסוד מוסד בחכמת הרפואה (והה"ד בכל  
 החכמות), ורבים מחליטים הדבר לדבר אמת, ואח"כ בא דור אחר וחקרה,  
 שכל דבריהם מהבל המזה, ומה שזה בונה זה סותר, ואין דבריהם כ"א  
 באסמכתא ואומדנא. א"כ יש לכל דבריהם דין ספק, ומה שסומכין  
 עליהם להקל באיסורים, לענין יוה"כ ושבת, היינו משום דאפילו בספק  
 נפשות ג"כ נתנו כל איסורי תורה להידחות (בר מהני תלת)... והנה להביא  
 ראיות שאין דברי הרופאים כ"א בגדר ספק, כמעט למותר הוא באשר  
 חכמיהם בעצמם אומרים כן, ועלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה, בכ"ז  
 נביא איזו ראיות (ועיי"ש בראיותיו).

עולה מדבריו שההסתמכות על הערכות של מדענים אינה נחשבת כוודאות,  
 וממילא לפנינו אומדנות שיש להתחשב בהן, אך כוחן כאסמכתא לדברי חכמים, ולא  
 יותר מכך<sup>10</sup>.

#### 8. זיהוי מחודש ע"י חכמים

מצינו בחז"ל חידוש זיהויים. בכמה פרטי הלכות נזכר ששכחום וחזרו ויסודום:  
 בענין אותיות מנצפ"ך (שבת קד ע"א, מגילה ג ע"א), שיעורים של עונשים (יומא פ ע"א),  
 הקפת המזבח בערבות (סוכה מד ע"א), וכן תרגום התורה (מגילה ג ע"א). אולם נראה  
 שכל ההחזרה והחידוש נשענים או על נביאים (צופים אמרו, וברש"י מגילה שם : נביאי  
 הדורות) או על רוח הקודש או לפחות הסכמה של רוח הקודש.

ובמס' זבחים (סב ע"א) שואלת הגמרא:

10. במאמרו של ד"ר זיידרמן "גילוי חלזון התכלת בימינו" (נדפס ב"המעין", תמוז תשנ"ה, עמ' 30  
 ואילך) הובאו דברי הרב שכטר שליט"א בענין שיטת בית הלוי, האומר להתבסס על מסורת  
 בלבד, מפני שאי אפשר לשחזר מסורה של זיהוי שנשתכחה ע"י חקירות מדעיות. ובהערה נכתב  
 בשמו ע"י הרב יואל קטן שלדעתו תורצו כבר כל הקושיות של בית הלוי בזיהוי התכלת מן  
 הארגמונים. ובהערה ציין "שיש ראייה גמורה שניתן להסתייע ממדע הארכיאולוגיה בעניינים  
 הלכתיים, מתוך שלגמ' בב"ב (עד ע"א) היתה הו"א לפסוק הלכה בידינו ציצית מבגדיהם של  
 מתי מדבר". והדברים תמוהים: וכי ידיעותיו של רבה בר בר חנה בפרק הספינה הן ידיעות  
 פיסיות, הלא כולן ידיעות והבחנות רוחניות? זה שהענין תואר כ"גילוי ארכיאולוגי", זהו רק  
 המעטה האגדתי של הנרשא, וככל משל יש לחלק בין פרטי משל שיש ללמוד מהם לבין פרטי  
 משל שנוספו לצורך המעטה האגדתי. יעויין בפירושי הראשונים על אתר, בעין יעקב, במהר"ל,  
 בטוב ראייה לרב קוק ועוד.

בשלמא בית, מינכרא צורתו (רש"י: בשלמא בית ידעו אנשי כנסת הגדולה מה קדוש לעזרה ומה קדוש להיכל. שניכרים צורתו - יסודות החומות). אלא מזבח, מנא ידעי (רש"י: מקומו היכא)? ומתרצת הגמרא: אמר ר' אלעזר: ראו מזבח בנוי ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו. ור' יצחק נפחא אמר: אפרו של יצחק ראו, שמונה באותו מקום. ר' שמואל בר נחמני אמר: מכל הבית כולו הריחו ריח קטורת, משם הריחו ריח אברים. פשוט שכל שלש הדעות מתכוונות לאבחנה ברוח הקודש ולא לראייה והרחח פיזיים. כל זאת ללא הדעות של ראב"י ור' יוחנן (בסוגיא שם), שלשיטתם נביא הורה על המקום. ומתאימים הדברים לשיטת הרב קוק זצ"ל (גנוי ראייה ליום העצמאות): ובייחוד מבורר אצלי שכל הספיקות המעכבים את תכנית בנין בית המקדש - מצד התכלת למשל, ומצד ייחוס הכהנים, מצד דיוקי המדות של מקום המזבח וכיו"ב - רוח הקודש תסייע לבירור ההלכה, ויצטרפו לזה אומדנות ברורות, וקיום עפ"י בי"ד גדול מוסכם. הרב קוק זצ"ל מזכיר מספר תנאים: רוח הקודש, אומדנות ברורות וקיום ע"י בי"ד גדול המוסכם על כלל האומה. ואמנם דברים אלו נכתבו לגבי פרטים המסופקים בבית המקדש, ובענינים אחרים ניתן לכאורה לטעון שאין צורך בבירורים כה רבים. אבל נראה שמגמת דברי הרב קוק היא להסביר מדוע במקדש אי אפשר לגשת לפעולות מעשיות מצד הספיקות ההלכתיים בעניינו. ובמקומות אחרים יתכן שניתן לקיימם מצד הספק לפחות בחלקם, מה שבמקדש אינו ניתן מצד חילול הקודש ועונשיו.

## סיכום

לקיום מצוה בוודאות יש צורך במסורת ברורה על מכשירי המצוה. באין מסורת, ניתן להסתמך על סימנים ואומדנות. אמנם הללו אינם חוקים דיים כך שאפשר יהיה להסתמך עליהם בוודאות, וע"כ נופלים ספיקות באמיתות הזיהוי. וממילא כל מצוה שתיעשה באותו מכשיר אינה ודאית; ויש לשקול אותה כספק מצוה, על כל המשתמע מכך. בבירור הראיות לענין תכלת הארגמונים נדון בפרק הבא.

## פרק ב' - התאמת הארגמונים לחלזון התכלת

### א. תכלת אינה כשרה אלא מן החלזון

בתוספתא (מנחות פ"ט ה"ו) נכתב:

תכלת אין כשרה אלא מן החלזון. שלא מן החלזון - פסולה.

וכן כתוב בברייתא דציצית:

שאינן צובעין תכלת אלא בחלזון.

והרמב"ם (ריש הל' ציצית) כתב:

ולוקחין חוט צמר שנצבע בעין הרקיע וכורכין אותו על הענף, וחוט זה הוא הנקרא תכלת.

ובהמשך (ציצית פ"ב ה"ב) פ"ט הרמב"ם את תהליך צביעתו:

ואח"כ מביאין דם חלזון, והוא דג שדומה עינו לעין הים, ודמו שחור כדיו...

וכן דבריו בפיה"מ (מנחות פ"ד מ"א):

וחוט זה נקרא תכלת והוא אמרו "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת", ואינו אצלנו היום לפי שאין אנו יודעים צביעתו, לפי שאין כל גון תכול בצמר נקרא תכלת, אלא תכלות מסוימת שאינה אפשרית היום...

ובהל' כלי מקדש (פ"ח ה"ג) כתב הרמב"ם:

ותכלת האמורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כעצם שמים, שהוא פתוך מן הכוחל.

והעיר המשל"מ:

כדומה לדברים כתב בריש הל' ציצית, ולא ידעתי למה לא ביאר רבינו שצבע זה צריך שיהיה בדם חלזון; ואף אם ימצא צבע אחר שיהא עינו דומה לעצם השמים פשיטא דלא מהני כיון שאינו מדם חלזון. ובריש פ"ב מהל' ציצית ביאר רבינו שתכלת האמור בציצית הוא מדם חלזון, ופשיטא שגם כאן הדין כן, ואולי סמך על מה שכתב בהל' ציצית.

ויש מן האחרונים שרצו להוכיח משתיקת הרמב"ם בהל' כלי מקדש מענין החלזון, שבתכלת המקדש אין צורך שמקורה יהיה דווקא מן החלזון. עי' "עיר הקדש והמקדש" (ח"ה עמ' מג-מו) שדן בכך והביא את החולקים בדבר. אמנם נראה שלגבי ציצית כולם תמימי דעים שאינה כשרה אלא מן החלזון.

### ב. זהו הארגמן והתכלת המלכותית ע"י החוקרים

במקורות הזרים – בספרי היסטוריונים (פליניוס) וחוקרים (אריסטו) – ישנם תיאורים על החלזון בו צבעו את הארגמן והתכלת המלכותית (לצביעת בגדי מלכים), סדרי חייו ודרך הפקת הצבע. התיאורים הם של החלזון ממנו הפיקו את ה"פורפור" – צבע הארגמן, והחלזון ממנו הפיקו את ה"יאקינט" – הפורפור הסגול-כחול<sup>11</sup>. כמו כן באתרים ארכיאולוגיים ליד מתקני צביעה עתיקים נותרו המוני קונכייות של

11. המקורות הנ"ל הובאו בספר 'התכלת' של הרב מ. בורשטיין.

הארגמונים שבורות מול בלוטת הצבע, ומלמדות על העבר כי מדן הופקו חומרי הצביעה.

בעולם נתגלו בסה"כ ארבע פיסות אריג כחולות שמקור צבען זוהה מארגמונים. אף אחת מהן לא מפתילי ציצית. שאר האריגים בצבע תכלת זוהו כחיקויים מן הצומח (קלא-אילן)<sup>12</sup>.

### ג. תכלת הציצית מקורה מחלזון הארגמן

#### רקע כללי

העקרון החוזר בכל דברי המזהים החדשים שחלזון התכלת בציצית הוא אותו חלזון ממנו הופקו הארגמן והתכלת המלכותיים בעולם הקדום<sup>13</sup>.

בחופי ארץ ישראל מצויים שלשה סוגים של ארגמונים: ארגמן קהה-קוצים, ארגמן חד-קוצים, ארגמנית אדומת-פה<sup>14</sup>. לחלזונות אלו יש בלוטת צבע, שבהיותה בגוף החלזון היא חסרת צבע. לאחר הוצאתה היא הופכת להיות חומר צובע שבתהליכים כימיים ניתן להביאו לגוונים שבין סגול-שחור דרך אדום-ארגמן לכחול-טורקוז.

הסתמכות העוסקים בזיהוי היא על: מקורות הסטוריים וארכיאולוגיים וחקירתם, מחקרים ביולוגיים-ימיים ובלשנות. מתוך מקורות חכמינו נותר לנו נוסח מירושלמי (ריש ברכות), המובא בראבי"ה, ובו מצויינת התכלת כ"פורפירין". ממנו ניתן להסיק שמקורות הפקת צבע התכלת זהים למקור הפקת ה"פורפור" – הארגמן. כמו כן כותב זאת רבי בנימין מוספיא בעל מוסף הערוך (ממגורשי ספרד) ובעל החוות יאיר בספרו מקור חיים (הם אינם מביאים ראיות לדבריהם).

אין בידינו אף פתיל תכלת אחד מן הימים שהתכלת נהגה בישראל. שום טלית בציציותיה לא נשתמרה לנו מאז (וואת על אף שעולה מהתלמוד ומהפוסקים שהיו קוברים את המתים בטליתותיהם המצויינות), ממילא אי אפשר להסתמך על אנליזה כימית כדי לזהות את מרכיבי התכלת ועל ידם את המקור ממנו ניטלו. חוטי התכלת (המלכותית)

12. שתי פיסות אריג מתוך אותן ארבע, אשר נמצאו בחפירות עין בוקק, נכתב עליהן שהן צבועות בתכלת חלזון, אך לאחר בדיקות נוספות התברר שאף הן צבועות בצבע מן הצומח: כך ענתה לי גב' אורית שמיר העוסקת מטעם רשות העתיקות בבדים עתיקים. וא"כ לא נמצא, עד עתה, בכל ארץ ישראל אריג צבוע בתכלת מן החי.

13. אשר לדינון הרוקחים, אשר הוא החלזון עפ"י האדמ"ר מראדזין, והינטינה (סגולית), אשר היא חלזון התכלת עפ"י השערת הרב הרצוג – יעויין בדחיית השיטות בספרי ובמאמרי הרבנים והחוקרים ברשימה הכיביליזגרפית.

14. בתצוגת חלזונות ראיתי חלזון ימי בשם "ארגמונית מבריקה", ולא מצאתי מדברים בה. ולשאלתי ענה פרופ' קורן שיש להערכתו עוד כחמישים מינים שניתן להפיק מהם צבע ועדיין לא נבדקו, חלקם בחופי הארץ וחלקם בעולם.

שנמצאו אינם יכולים להוות הוכחה מוחלטת למקור תכלת הציצית, כי מניין לנו שהמקור אחד? המחקר המדעי בשטחים שונים ובדיקתם זה כנגד זה, הוא עדיין בגדר מחקר מדעי שיש בו ספיקות, וללא עוררין עדיפה ממנו עדות ישירה ומסורת.

אף ההסתמכות על אתרי צביעת הארגמן, אין בה כדי להוכיח על צביעת תכלת הציצית באופן ברור. שהרי לא נמצאו באתרי הצביעה חוטי תכלת של ציצית אלא קונכיית שנשברו מול בלוטת הצבע, ובחלק מן המקומות נמצאו שיירי צבע נוטים לארגמן.

פרט למקורות שצוינו, אין לא במקורותינו ולא במקורות זרים זיהוי מפורש לחלזון ממנו צבעו את התכלת לציצית. כל זיהוי מאוחר מתבסס על הסקת מסקנות מהידוע בש"ס ומחידוש סימנים והשלכתם על תכלת הציצית.

שוחחתי עם פרופסור צבי קורן ממכללת שנקר לטקסטיל ברמת גן, מגדולי המומחים של הצבעים בעולם העתיק, והוא אמר שאי אפשר להוכיח בוודאות שתכלת הציצית הופקה מהארגמונים.

יש מן הרבנים המבררים את הנושא שהתבססו יותר על סימני החלזון אשר נלקטו מהש"ס ומהראשונים (כאדמו"ר מראדזין וכרב הרצוג), ויש שבררו בדרך האלימינציה (הוכחה בדרך השלילה) ופסלו את כל בעלי החיים הבאים בחשבון עד שהגיעו לארגמונים (כרב טבגר במאמר "התכלת" בסוף ספרו "כליל תכלת"). עפ"י כל הדרכים צריך לברר אם ניתן לקיים את מצוות פתיל התכלת בציצית או שעדיין המצוה גנוזה מאתנו. כמו"כ צריך לברר אם בעיות אחרות שהועלו, כגון הצבע המדויק וכדו', נפתרו אף הן.

### 1. שיטות המזהים החדשים וראיותיהם

האדמו"ר מראדזין הסיק את זיהויו עפ"י סימנים ובעקבותיו הלכו עוד כמה מחוקרי הנושא (כגון הרב הרצוג במאמרו וד"ר י. זיידמן ב"תחומין" ט). הסימנים עצמם צריכים ביאור, והתאמת הנמצא (החלזון) לפי אותם סימנים – מסופקת. מה גם שאין מקור הסימנים אחד: חלקם לקוחים מש"ס בבלי, לפי תיאורו את החלזון, חלקם הוסקו מהירושלמי במסכת שבת, שבפירושו חלוק האדמו"ר על בעל קרבן העדה: חלקם לקוחים מהשוואות למשניות בבכורות ובכלים, בהן מום בעין; וחלק – מהמנעול הקרוי חלזון; חלקם מלשון הרמב"ם, מספרי קבלה (ספר הקנה), וכן מדברי אגדה מהש"ס ומהמדרשים. עצם ההזדקקות לכל כך הרבה סימנים – מתמיהה, מה גם שכל אחד מן הסימנים בפני עצמו יכול להתפרש בצורה שונה. וע"כ עדיין הזיהוי בספק. מסיבה זו נראה שרוב גדולי ישראל לא הסכימו לזיהויו של האדמו"ר מראדזין בוודאי, עד שערוך השלחן (או"ח סי' ט סעי' יב) כתב עליו בחריפות:

דע שזה שנים ספורות שאחד התפאר שמצא החלזון ועשה ממנו תכלת והמשיך אחריו איזה אנשים; אך לא היה שומע לו מגדולי הדור ומכלל ישראל, ונתבטל הדבר עד כי יבוא גואל צדק בב"א.

וכן כתב הישועות מלכו (א"ח סי' א-ב) שאין זיהוי זה ודאי. וכן נמסר בשם החפץ חיים (הובא בספר 'התכלת' עמ' 189 ומקורו בס' 'החפץ חיים חייו ופועלו' לרמ"מ ישר) בלשון זו: אני לא הייתי מכניס את ראשי לתוך האש ומסתכן לעבוד את עבודת המקדש על סמך תורתו (של האדמו"ר מראדזין).

וכן כתב הרב כשר בתורה שלמה (מילואים לכרך כג) שהספק בזיהוי של האדמו"ר מראדזין גדול מדי. והראיה אולי הגדולה מכולן, שהן הרב הרצוג שנטה לינטינה (סגוליה), והן הרבנים והחוקרים היום שהלכו אחר הארגמונים, לא קבלו את סימני הדיונון כמוכרחים.

יצויין, שאם מחמת ההסתמכות על הסימנים, לא נצלו מספיקות אף שאר הרבנים (הרב הרצוג) והחוקרים (פרופ' פליקס, ד"ר זיידמן) שהסתמכו על הסימנים; והקושיות המופנות כלפי שיטת האדמו"ר מראדזין, קשות באופן עקרוני אף להם.

הרב אליהו טבגר במאמר התכלת שבסוף ספרו 'כליל תכלת' הלך עקרונית בדרך האלימינציה. המזהה בדרך כזו צריך לבדוק האם הקריטריון העיקרי לפיו פסל אפשרויות שונות הוא האמיתי, כמו כן יש לבדוק היטב האם הוצאת האפשרויות הכרחית או לאו.

ביחס לקריטריונים להבחנה מהו חלזון, נקט הרב טבגר קריטריונים אלו: א. החלזון הוא בעל חיים. ב. מצוי בים (התיכון). ג. חלזון זה אינו חלזון של הרים. ד. החלזון הוא בעל נרתיק.

אשר לקריטריונים הראשון והשני – כולם מסכימים על כך. אולם ביחס לקריטריון השלישי הוא חולק מפורשות על רש"י; שכן בשלשה מקומות (מגילה ו ע"א, סנהדרין צא ע"א, מנחות מד ע"ב) כותב רש"י שהחלזון יוצא מן הים ועולה לארץ או להרים, תכונה שאצל הארגמונים לא מצאנו. כמו כן באשר לנרתיק, האדמו"ר מראדזין אף הוא הכיר את הסוגיות ומסביר את הנרתיק, את העצמות ואת הגידים (הנזכרים בירושלמי שבת) שלא כרב טבגר. עוד מביא הרב טבגר מפירוש הראב"ד לס' יצירה הכותב:

החלזון אי אפשר לעמוד עליו אם הוא מכלל הדגים או מכלל הצומח.

כי הוא חי ומתנועע, אינו מחליף מקומו כי הוא נעוץ ותקוע בארץ.

גם הגדרה זו אינה מתאימה לחלזון היבשתי, שהרי כל השם לבו עליהם רואה שהם אינם נעוצים אלא דבוקים ומתנועעים כשהם משאירים אחריהם ריר המסמן את תנועותיהם.

כן הביא הרב טבגר מהערוך שצורת החלזון היא טבעת, וצרף ציור שהיה מצורף לכתבי-היד השונים, אלא שאין שההגדרה 'טבעת' והציורים דומים כלל לחלזון.

אחר הבאת הקריטריונים וחזוקן באסמכתאות, בדק הרב טבגר את כל החלזונות המתאימים ואשר ניתן לצבוע בהם, והגיע לארגמונים. זאת על סמך שתי הנחות: א. ידועים לנו כל מיני החלזונות בים התיכון. ב. לא נעלמו מינים מסוימים שהיו בעבר. לביסוס שתי ההנחות הוא נשען על דעת חוקרי המדע. לגבי ההנחה השנייה – מצד

שלא היה שינוי בתנאי הטבע מאז, וכן לא היתה הכחדה מכוונת מצד האדם וע"כ אין סיבה להעלמות החלזון. ולגבי ההנחה הראשונה המדענים מחפשים שנים רבות חלזונות נוספים, ואעפ"כ כמעט ולא נמצאו חלזונות חדשים. גם אם נקבל את הנחותיו כנכונות, עדיין הן אומדנות שנשענות על השערות, אבל להוכיחן אי אפשר, ובמיוחד לגבי ההנחה השניה<sup>15</sup>.

נוסיף עוד שהרב הרצוג הכיר היטב את נטיית המדענים לזיהוי הארגמונים כחלזון התכלת, ולא קבל אותה. ואף שמדרש מסוים לא התפרש לו כמתאים לארגמון, אף הוא ידע ששערי פירושים לא ננעלו. ואף לגבי הצבע שהכיר מהארגמונים, שלא תאם את התכלת, ג"כ הכיר את דרכי הכימאים ושינוי הגוונים. ודומה שמה שלא רצה לקבלם כמתאימים לחלזון התכלת, כיון שלא ראה עדיין את הדברים כוודאיים ומוכחים בכך.

## 2. עיון בתלמוד ומדרשים

לצערנו, במקורותינו, פרט למקור אחד שיוזכר להלן, לא זוהה בעל החיים ממנו הופק הצבע פרט לשם הסתמי "חלזון". ע"כ כל הזיהויים הם אך ורק לפי סימנים שנלמדו מסוגיות הגמרא וממדרשים.

היחידי שמזכיר מקור מדויק יותר הוא הראב"ה שמצטט את הירושלמי בברכות וכתב:

וגרס בירושלמי "בין תכלת לכרתי" בין "פירפירון" ובין "פריפינין", והוא מעיל שקורין בלע"ז "פירפורה", ויש שדומה לו קצת.

ה"פירפורה" (מופיע גם בל: פורפור, פורפורה, פורפירא) הוא החלזון שממנו, לפי עדויות ההיסטוריונים היוונים והרומאים, הפיקו את הארגמן ואת התכלת לבגדי מלכות. אלא שעצם מקור זה טעון בדיקה. ראשית, לא מצאנו חבר לראב"ה בגירסתו זו. אף אחד מהגאונים או מהראשונים (לפי בדיקתי) לא מצטט את הירושלמי כן, מה שמחשיד את מקורו: האם זו גירסת אמת או הוספה מאוחרת שנכנסה לירושלמי שהיה לפני הראב"ה, או הוספה בחידושי הראב"ה שממקור אחד נפוצה בכל הוצאותיו (אע"פ שיש דוגמאות נוספות לגירסאות יחידאיות המופיעות רק בראשונים).

בנוסף לכך השם "פורפירא" מופיע במקורות חז"ל עשרות פעמים, הן במדרשים המפורסמים, כמדרש רבה ומדרש תנחומא, והן בזהר; אולם בשום מקום לא זוהה כקשור במישרין או בעקיפין לציצית. ואם תכלת הציצית נצבעה מאותו מקור של "פורפירא", איך שתקו מכך ולא רמזו זאת בשום מקום? ניתן לטעון שחז"ל לא קראו לתכלת "פורפור", וע"כ לא ראו צורך לזהות את מקור צבעה בצבע של ה"פורפור", אלא שא"כ מדוע כתבו כך בירושלמי? כמו כן התכלת נזכרה בש"ס ובמדרשים

15. לענ"ד, על סמך אומדנות כאלה לא ניתן להתיר אשה להינשא. ואף להחזיר אבידה מסופקני אם אפשר להחזיר על סמך אומדנות שנובעות מהיקשים כאלה.

פעמים רבות, ואף לה לא ניתן זיהוי ב"פורפור", אם בגלל שלא נתכנתה כך, ואולי מפני שאין מקורה מאותו חלזון. בנוסף לכך השמות "פורפירא" וארגמן מופיעים עשרות פעמים בדברי חז"ל, ובשום מקום לא צויין שמקורם מחלזון, ולא סתם חלזון אלא אותו חלזון ממנו מפיקים את התכלת, והוא אחד משבחי א"י (ב"ר פר' צא עה"פ "קחו מזמרת הארץ"). ולעומת זאת צויין רבות שמהחלזון מפיקים את התכלת. וע"כ אותו חיבור שקשרו בין התכלת והארגמן ששניהם באו ממקור אחד לדעתי טעון ראייה. ולפי זה קשה לזהות בוודאות מוחלטת את התכלת כמופקת מהארגמונים.

סוף דבר, אין בידינו קישור של חז"ל בין התכלת ל"פורפור" שמקור הצבע אחד, לא הוכח שמקור התכלת והארגמן הוא אחד, ואין ראייה שהארגמן וה"פורפור" הופקו מחלזון.

ולכאורה יש להביא ראייה שהתכלת וה"פורפור" חד הוא, ממדרש פרקי דר' אליעזר (פרק מט) בו נאמר:

ר' פנחס אומר: מלך מרדכי, שנאמר: "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור..." מה המלך לובש פורפירא – כך מרדכי, שנאמר: "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור..."

אולם נראה לדחות ראייה זו. ראשית, מפני שהמדרש קורא "פורפירא" ללבוש המלכות ולא לתכלת. ועוד אף אם "פורפירא" הוא כינוי לתכלת, הלא לא דובר כלל בציצית, ומניין שהפקת הציצית ובגד התכלת המלכותי היא מאותו מקור?

המקור היחיד שמצאתי ממנו ניתן להוכיח על מקור זהה לתכלת המלכותית ולתכלת הציצית הוא במסכת שבת (כו ע"א) ורק עפ"י פירוש רש"י. שם נאמר: ומדלת הארץ השאיר נבוזראדן רב טבחים לכורמים וליוגבים... יוגבים – אלו צידי חלזון מסולמות של צור ועד חיפה.

מסביר רש"י:

וליוגבים – לשון יקבים, שעוצרין ופוצעין את החלזון להוציא דמו כדאמרן בפרק כלל גדול לקמן, והניחם נבוזראדן ללבושי המלך.

למדנו מרש"י שהחומר שבו צבעו את התכלת (החלזון של פרק כלל גדול) הוא הוא החומר בו צבעו בגדי מלכות – החלזון. אלא שחסר במדרש זה זיהוי החלזון, כמו כן לא התבאר שהוא חלזון הארגמן. ועל כן גם אם נוכל לטעון שיש מקור בחז"ל לכך שהתכלת המלכותית ותכלת הציצית הופקו מאותו מקור, עדיין צריך להוכיח שהוא חלזון הארגמן, וזאת יודעים אך ורק עפ"י הסטוריונים יוניים ורומאים. לעומת זאת בחז"ל לא מצאתי שכותבים שארגמן ותכלת באו מאותו מקור, כפי שטוענים המפיקים תכלת מהארגמונים, ולא העירו על כך אפילו ברמז.

ולכאורה ממדרש אחד יש לעורר על כך. בתנחומא (תרומה ט"ה) נאמר:

אמר להו הקב"ה: אין אתם מביאין משלכם, אלא מביזות הים... ותכלת וארגמן, תכלת שצובעין אותו בדם – זכר לאות שכבר התקינו אבות העולם, תולעת – שנאמר...

הבוחן את המדרש ימצא שחסרה ההסברה לגבי ארגמן, ומתכלת דילג המדרש לתולעת. וניתן לטעון שנשמטה ההסברה לארגמן וצריך לגרוס: "תכלת וארגמן שצובעין אותם בדם". אולם לא מצאתי לכך סימוכין, ואף בגירסאות אחרות של מדרש תנחומא לא נמצאה גירסא כזו.

### 3. בדיקת דברי הראשונים והאחרונים

#### ראבי"ה

המבורר ביותר, לזיהוי הארגמונים כמקור לצביעת התכלת, הוא הראבי"ה, לפניו הייתה גירסא בתוך הירושלמי שתכלת היא "פורפירא" וכבר דנו בדבריו לעיל.

#### רב נחשון גאון

קדם לראבי"ה בדבריו אודות התכלת, רב נחשון גאון בתשובה המופיעה בספר העיטור (הל' ציצית), שכתב:

ובשאלה לרב נחשון ריש מתיבתא, תכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד, ושמו על שם ערבי למאסמ"א וארגמן בנספגא"ה...עב"ל.

המונח בערבית הנקוט כאן – למאסמ"א – אינו מוכר. בספר "פתיל תכלת" (לאדמו"ר מראדזין עמ' סד) השווה זאת לכתוב בספר קאנון הגדול (ספר שני סי' רסט, שהוא ספר רפואה לאבן סיני) שיש חלזון שלוקחין ממנו קליפת העצם לבית המרכולת ותרגומו בלשון לאטינית עתיקה למאסי"ה. והסביר האדמו"ר שמילה זו נלקחה מערבית, והיא מכוננת לדיונון הרוקחים שהוא לדעתו חלזון התכלת. ושוב חזר על הדברים בספרו "עין התכלת" (סי' כד, עמ' קכד). ודחה שם את הסברא שהשם בערבית הוא שם כולל לכל שרצי המים, ולא דווקא חלזון, דאי הכי, אין טעם להגיד שזה שם התכלת בערבית<sup>16</sup>.

הרב טבגר במאמרו הביא גירסא בעיטור שתכלת הוא צבע לוי"ן אסמ"א, ותרגומו – צבע השמים. עפ"י זה מובנת יותר הבאת תכלת עם ארגמן כשענין התשובה היא ציון צבעים. אמנם הקושי בהסבר זה הוא המונח שכתב הרב טבגר. הגירסא הכתובה בספרי האדמו"ר מראדזין היא הנמצאת לפנינו בספר העיטור – למאסמ"א, ולא לוי"ן אסמ"א.

16. אולם צ"ע למה רב נחשון גאון בורך את לשון הגמרא "תכלת דומה לים" וכו', לארגמן, ומה הכריחו לכך. וכיון שאין לפנינו את כל התשובה, קשה להסיק מה היה נושא התשובה ומה הקשרה.

שאלתי בלשנים בערבית לפירוש שתי המלים שבערבית בתשובת רב נחשון גאון, האם הן מציינות מין מסוים בבע"ח או צבע או אולי שניהם. הרב קאפח ענה לי בלשון זו:

שתי המלים הללו אינם אלא מראות וגוונים. הראשונה – כמראה הכיפה הכחולה החופפת את הארץ, והשניה – שהיא תרגום ארגמן – הוא גוון הסגול ע"ש הצמח הנקרא בנפסג, ורגילים להשתמש בצמח זה נגד שיעול.

ותמונה בעיני שהרב קאפח תרגם כך את המונח 'למאסמא', כשבמקום אחר (בפירוש רס"ג בראש פר' תרומה) על המלה תכלת 'אסמאנגון' כתב הרב קאפח: כצבע השמים בבהירותם, שהם תכולים מאד ונוטים לשחרות.

ועולה ששתי מלים שונות תרגם הרב קאפח באותו תרגום. שאלה זהה שאלתי את הרב ניסים סבתו (העוסק בתרגומי גאונים מערבית לעברית) והוא דן עליה עם פרופ' בלאו (שתרגם את תשובות הרמב"ם מערבית ועוד ספרים), ובאשר ל'למאסמא' לא ידעו שניהם. ואמנם אם מתרגמים "לר"ץ אסמ"א" הדברים פשוטים (שתרגומם צבע שמים) רק לא על כך נשאלו. באשר לארגמן הם ענו כרב קאפח רק העירו שארגמן היום מכנים לצבע אדום, בעוד שלרב נחשון גאון גוון כחול כעין סגול (VIOLET).

העולה מכלל הדברים שאין בדברי רב נחשון גאון כדי לבסס את זיהוי חלזון התכלת (כטענת האדמו"ר מראדזין) אלא לכל היותר, לפי חלק מהגרסאות והמתרגמים, זיהוי לצבע התכלת.

#### רמב"ם

בהל' ציצית מתאר הרמב"ם את החלזון בו צובעים את התכלת. ח"ל: והוא דג שדומה עינו לעין הים ודמו שחור כדיו; ובים המלח (ימים מלוחים ולא במים מתוקים) הוא מצוי.

תיאור זה ניתן לפרשו כמתאר את חלזונות הארגמונים בהיותם בים. אלא שהלשון "שחור כדיו" אינה מתאימה לארגמונים. ניתן לדחוק שהרמב"ם הכיר את הנחל הצובע כאבקה מיובשת, ולא את מצבו בעת פציעת החלזון אבל סוף סוף הדברים דחוקים<sup>17</sup>.

#### רש"י

פירוש רש"י לסנהדרין (צא ע"א) אינו מסכים עם אף אחד מהזיהויים המקובלים, ח"ל:

17. ויעוין בפ"י הרב קאפח להל' ציצית (פ"ב הע' 1) שפירש את הרמב"ם כמתאר סוג של דג כפשוטו ולא הסכים לשום זיהוי: לא של הרב מראדזין, לא של הרב הרצוג ואף לא לארגמונים. ואף ה"בשמים ראש" מדבר בדג ולא בחלזון.

תולעת שיוצא מן הים אחד לשבעים שנה, וצובעין בדמו תכלת, ולכתחילה אינו נראה בכל ההר אלא חלזון אחד...  
תיאורו של רש"י לחלזון כבעל חיים העולה מן הים ליבשה אינו מתאים לארגמונים.  
ואף הגר"א בהגותו לספרי (זאת הברכה פי' שנה) מוחק את המילה 'ביס' המופיעה בספרי ומשאיר: "מקום יש שמוטל בין הרים".

### ראשונים נוספים

הרב"ז (ח"ב סי' תרפה) כתב:

ובחלקו של זבולון היה עולה מאליו מן הים ליבשה, והיו מלקטין אותו, ואחר שגלה ישראל לא היה עולה... ואמרו רז"ל "אלו צדי חלזון", משמע שהיו צריכים לצודו.  
שתי התופעות אינן ידועות לגבי הארגמונים: לא העליה מן הים ליבשה, ולא ששינו את טבעם לאחר החורבן ואינם עולים אלא ניצודים ע"י רשתות בלבד.  
בש"ת בנימין זאב (סי' קצה) כתב:  
והוא דג שדומה עינו לעין הים, ודמו שחור כדיו, ועולה אחת לשבעים שנה, כדפירש"י בשבת פ' כלל גדול...  
והוא מחבר בין שיטת רש"י לשיטת הרמב"ם, וע"כ תיאורו מאד לא מתאים לארגמונים כמובא לעיל.

## ד. צבע התכלת

### 1. עיון במדרשים ובראשונים

לשון הרמב"ם בהל' ציצית (פ"ב ה"א):

תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כפתוך שבכוחל, וזו היא דמות הרקיע הנראית לעין בטהרו של רקיע... וכל שלא נצבע באותה הצביעה – פסול לציצית, אע"פ שהוא כעין הרקיע, כגון שצבעו באסטיס או בשאר המשחירין....

עפ"י דברי הרמב"ם כאן כתב הרב קאפח (הע' ב) שצבע התכלת הוא כחול הנוטה לשחור. וראיותיו עפ"י ההשוואה לצבע המופק מהאיסטיס, ולפי הכתוב (בהל' ב) שדמו של החלזון הוא שחור. ועוד הביא ראיה לדבריו מן הנאמר במדרש (במדבר רבה פ"ב ז): "יששכר – ספיר ומפה שלו צבוע שחור דומה לכוחל". וכן חכמים השוו תכלת לספיר ולכסא הכבוד (מנחות מג ע"ב).

ולענ"ד אין הכרח בכך. לשון "פתוך" משמעותו "מעורב" (כן עולה פירוש הרמב"ם לנגעים פ"א) וא"כ גונו הוא כמורגל אצלנו היום: כחול המעורב בלבן הנותן תכלת. הלשון "שחור" ברמב"ם מתפרש הן כצבע שחור ממש (הל' תפילין ומזוחות פ"ג ה"א, הי"ד) והן כהגדרה לצבע כהה (הל' עכו"ם פ"ב הי', הל' תרומות פ"ד ה"א, הל' טומאת צרעת פ"ח הי', הל' עדות פ"א הי'). הרמב"ם לא השתמש בכינוי 'משחיר' על התכלת אלא על

החיקויים שלה, וע"כ יותר ממה שבא להורות שהיא כהה – בא לומר שאינה כהה כמו חיקוייה. ויעויין בהל' שחיטה (פ"ז הי"ז והי"ט), שם השתמש הרמב"ם בביטוי "שחור כדיו" כדי לתאר את מראה ריאה האסורה, ושחור-כחול לתאר את מראה הריאה המותרת. עוד נראה שקשה לשנות מלשון הרמב"ם שכתב שהתכלת היא כמראה שמים. וכן תיאר בהל' יסודה"ת (פ"ג ה"ג) את השמים שצבעם תכלת. וכן בהל' בלי מקדש (פ"ח הי"ג) כתב:

ותכלת האמורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כעצם השמים שהוא פתוך מן הכוחל<sup>18</sup>.

אשר לראייתו מאבן הספיר, פרט לדימויים שאינם מוכיחים דווקא על דימוי צבע, ובמיוחד לא לגבי כסא הכבוד, יעויין בפירוש ראב"ע הארוך (שמות כח ט) הדן בגונו של הספיר. ועוד ממקום שהביא ראייה, ממדרש רבה – שם פירכתו שנאמר שם: באותות – סימנין היו לכל נשיא ונשיא מפה וצבע על כל מפה ומפה כצבע של אבנים טובות שהיו על לבו של אהרן... יהודה – נופך, וצבע מפה שלו דמותו כמיין שמים ומצוייר עליו אריה, יששכר – ספיר, ומפה שלו שחור דומה לכחול...

הרי שהמדרש הבחין בבירור בין כחול כהה הנוטה לשחור לבין צבע שמים. וכיון שהרמב"ם השווה את צבע התכלת לצבע שמים (וכן רס"ג וכן רב נחשון גאון בתשובה המופיעה בעיטור – עיין לעיל), קשה לשנות מדבריהם<sup>19</sup>.

מדברי הראב"ה, (אם נקבלם כגוף הירושלמי ולא כהוספה מאוחרת), לכאורה עולה שצבע התכלת הוא סגול-ארגמן, שהרי קורא לתכלת "פרפירין" ולא מצאנו בחז"ל ש"פורפירא" הוא כנוי לתכלת אלא לארגמן<sup>20</sup>.

בשו"ת בשמים ראש (סי' רמד) כתב שהסיבה שאי אפשר לחדש את מצוות התכלת היא "שאי אפשר להשוות עין הצבע עפ"י האמור בספר עד תכלית"<sup>21</sup>.

18. יצויין שזוהי שיטתו של הרב קאפח הטוען שתכלת היא בצבע שמים כהה דווקא. בשמות (כה ד) תרגם רס"ג תכלת – "אסמאנגין". והעיר הרב קאפח: "כצבע השמים בבחירותם שהם תכלים מאד ונוטים לשחרות". ואעפ"י שהתרגום עצמו הוא צבע שמים, ואין הכרח לטעון שהוא דווקא כהה.

19. ויש מי שאומר שצבע השמים יש בו שחור, וקשה לומר כן לפי מראה העין.

20. ואולי כמובא בתחומין ט, במאמר ד"ר זיידרמן, וכן נטען בראיין עתונאי עם מר אדלשטיין (מחוקרי התכלת) שמשווים זאת לפקעות הצמר הצבועות סגול ממצדה ולאבן האחלמה, וע"כ מסיקים שתכלת היציית היתה סגולה, וא"כ אין זה כצבע התכלת שלנו כלל. ובמד"ר (במ"ר פר' ב ז) אחלמה – יין צלול שאין אדמתו (=אדמומיתו) עזה, ואינו מושווה כלל לתכלת.

21. בענין היחס לשו"ת בשמים ראש ולזיופים שבתוכו – עיין נועם (ח"ב), מאמר הגרי"פ פרלא, והערת הרב מ"מ כשר (במילואים לפרשת תרומה סי' ג).

## 2. תהליך צביעת התכלת בימינו והתאמתו לצביעת חז"ל

תהליך הצביעה בימי חז"ל מתואר כך (מנחות מב ע"ב):

מיייתנין דם חלזון וסמנין ורמינן להו ביורה ומרתחינן ליה...

והרמב"ם כתב (ציצית פ"ב ה"א-ה"ב):

והתכלת האמורה בציצית, צריך שתהא צביעתה צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה. וכל שלא נצבע באותה צביעה – פטול לציצית, אע"פ שהוא כעין הרקיע... כיצד צובעין תכלת של ציצית – לוקחין הצמר ושורין אותו בסיד ואח"כ מכבסין אותו עד שיהיה נקי ומרתיחים אותו באהלא וכיו"ב בדרך שהצבעין עושין כדי שיקלוט את העין. ואח"כ מביאין דם חלזון... ונותנין את הדם ליורה, ונותנין עמו סממנין כמו הקמוניא וכיוצא בהן – בדרך שהצבעין עושין, ומרתיחין אותו ונותנין בו הצמר עד שיעשה כעין הרקיע, וזו היא התכלת של ציצית.

מלשונה הסתומה של הגמרא, ומחזרת הרמב"ם "בדרך הצבעין", נראה שצביעת התכלת היתה ככל הצביעות, להוציא כוונת הצביעה ששונה בה. הרמב"ם מוסיף תנאי: "צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה". מלשון הרמב"ם נראה שלא נצטוונו על תהליך מסוים דווקא, אלא כל תהליך צביעה שהצובע הוא דם החלזון והתוצאה היא שהתכלת עומדת ביופיה – די בכך.

עוד מובאות בגמרא (מנחות שם) בדיקות להבחין עפ"י עמידות הצבע בין הנצבע בתכלת לבין הנצבע בקלא-אילן. ונחלקו רש"י והרמב"ם בחומרי הבדיקה עפ"י פירושיהם השונים.

תהליך הצביעה שחודש בימינו פותח ע"י פרופ' אוטו אלסנר ז"ל, עפ"י ידיעותיו ועפ"י המתואר אצל הסטוריונים יוונים ורומאים שתארו את תהליך הצביעה בעת העתיקה<sup>22</sup>. הצובעים בפועל (עמותת פתיל תכלת) בדקו את תהליך הצביעה הן עפ"י חמרי הבדיקה ברש"י והן עפ"י הרמב"ם, ומצאו שהצבע עמד בעינו. וא"כ לכאורה מצד זה אין חשש לפגם בצביעה, אף שתהליכי הצביעה כיום אינם זהים בוודאות לתהליך שבש"ס.

עם זאת יש לעיין בתהליך זה מסיבה אחרת. פרופ' אלסנר עצמו הודה שבעצם תהליך הצביעה שלו הוא בידוד היסודות הכימיים הצובעים והרחקת כל החומרים האורגניים מדם החלזון שצובעים בו. משמעות הדברים היא שבדרך שצובעים היום לא ניתן להבחין בתוצאת הצביעה בין צביעה מדם חלזון לבין צביעה שמקורה בצמח ה"אנדיגו" (קלא-אילן) או לצביעה מחומרים סינטטיים לגמרי. בדיקות הש"ס גופן יתנו את אותן תוצאות בכל סוגי הצובעים הנ"ל. נראה שדבר זה כשלעצמו אינו מעכב

22. פרופ' קורן מסר לי שכלל לא ברור שכך צבעו בעולם העתיק.

את השימוש בתכלת, שהרי הבדיקה כשמה, נעשית לשם הוכחת המקור, אך אין הכשרות תלויה בבדיקה. וע"כ אי היכולת לבדוק אינה פוסלת.

כמו כן ניתן לטעון שתהליך הצביעה של ימינו מאבד את החומרים שעל ידם נעשית ההבחנה בין שני מקורות הצבע, ואולי אף מכלה את החומר הגורם לעמידות הגבוהה של תכלת מן החלזון. אמנם ניתן לטעון לאידך גיסא, שלא תהליך הצביעה בתכלת החלזון הוא הפחות עמיד משל חז"ל, אלא דווקא הצביעה בקלא-אילן נעשית היום יותר טוב מחמת הידיעות היתירות בנושאי הכימיה והצביעה. ניתן עוד להוסיף, שאין ראיה שהחומר שעל ידו הבחינו בין שני מקורות הצבעים הוא גם החומר הגורם לעמידות הצבע, וע"כ זה שלא ניתן להבחין במקור הצבע עדיין אינו מוכיח על אי התאמת הצבע לקריטריון של התכלת מהתורה.

בשיחה שקיימתי לאחרונה עם פרופ' צבי קורן, הוא הסביר שאע"פ שבזמן פרופ' אלסנר לא היה ניתן להבחין בין קלא-אילן לתכלת עפ"י התהליך שפרופ' אלסנר פיתח - עתה, באמצעים משוכללים יותר, ניתן לבדוק זאת ולהבחין אם המדובר בצבע מהצומח או בצבע מן החי. כמו כן הוא מסר שבחומר המופק מארגמון קהה הקוצים יש לפחות ארבעה מיני צבענים שונים, ואף לפי השיטה שפיתח פרופ' אלסנר אין הצבע הומוגני, אלא נותרים צבענים בכמויות שונות בתוך צבע התכלת.

## סיכום

עולה מברורינו שלא הוכח בוודאות שהארגמונים למיניהם הם החלזונות מהם הופק הצבע לתכלת הציצית. עיקר ההסתמכות היא על חוקרי הארגמן והתכלת בעולם הקדום בו שמשו הצבעים הנ"ל לבגדי פאר. הקשר בין בגדי הפאר לתכלת הציצית אינו מוכח דיו.

בנוסף לכך אין בידינו שום חוט תכלת ציצית מימים שנהגה התכלת בישראל, כדי שאפשר ע"י אנליזה כימית לברר את הגוון המדוייק ומקורו מן החי. אף הש"ס והמדרשים לא תומכים בבירור את הטענה כי מקור התכלת בציצית בארגמונים.

מכל חכמי ישראל יש לנו מקור אחד (ראב"ה בגירסא בירושלמי) שעליו אפשר להסתמך, ואף על מקור זה ניתן לערער. כמו כן דווקא מקור זה מערער את הגוון הכחול שאליו נטו בגלל השם תכלת.

הגוון המדוייק אינו מוסכם בין כל הראשונים והאחרונים (אם כי לא ברור עד כמה זה מעכב).

כמו כן לא ברור שתהליכי הצביעה שפותחו בימינו הם תהליכי הצביעה של חז"ל. בתהליכי הצביעה בימינו לא ניתן להבחין בין תכלת לקלא-אילן אלא בבדיקות משוכללות מאד.

## פרק ג' – תכלת מסופקת – דינה בציצית

### הקדמה

רבים מסתפקים האם החלזון המזוהה עתה כחלזון התכלת (ארגמון קהה קוצים) הוא החלזון של הציצית. כיון שהשאלה עדיין לא התבררה בוודאות, צריך לדון אם בכלל יש מצוה בהטלת תכלת מסופקת זו, או שמא אף עבירה ביד המטילים אותה, כיון שאינה ודאית.

בבירור ההלכה עולות השאלות הבאות:

א. השאלה ניתנת להיפתר לכאורה במספר אפשרויות, האחת – לולא תכלת מסופקת זו היינו מטילים ארבעה חוטי לבן כפולים (שהם שמונה סה"כ). וא"כ אפשר שבהטלת חוטי התכלת המסופקת, על צד שאינה תכלת, אותם חוטים לא יחשבו על הציצית; ונמצא א"כ שהולכים עם בגד בעל ד' כנפות ללא ציצית כהלכה, ויש בכך ביטול עשה בידיים. אפשרות שניה – שחוטי התכלת המסופקת פוסלים את כל הציצית ושוב נחשב הלבש כמבטל עשה בידיים (מהטעם הקודם). אפשרות שלישית – שהמצוה מתקיימת בשאר החוטים של לבן, וע"כ אין כאן ביטול עשה בידיים; אך בחוטי התכלת המסופקת לא מתקיימת שום מצוה והם כנטולים דמו. אפשרות רביעית – שעל אף שהתכלת אינה התכלת האמיתית החוטים הצבועים מצטרפים ללבן ומתקיימת מצוות ציצית בה ובחוטי הלבן. מתוך שאלה זו יצורף עיון בשאלה מהי גזירת "קלא-אילן".

ב. שאלה שניה שצריך לדון בה: האם יש חובה בהטלת תכלת מסופקת בציצית?  
ג. שאלה נוספת הצריכה לדון, לפי האפשרויות שתכלת זו אינה מצטרפת ללבן: האם אין בהטלתה משום "בל תוסיף"?  
ד. ואף אם אין שום חשש מהחששות הנ"ל, עדיין צריך לחוש שמא נבוא לכלל טעות לכשתתגלה לנו התכלת הוודאית (אם יתברר שהתכלת הנוכחית אינה האמיתית).

### א. קיום מצוה מספק

האם יש איסור בהטלת תכלת מסופקת בציצית?  
הפתרון לשאלות ולאפשרויות דלעיל מתברר מתוך מספר סוגיות:  
נחלקו התנאים האם תכלת ולבן מעכבים זה את זה או לא (מנחות לח ע"ב): רבי פוסק שמעכבים, וחכמים חולקים וסוברים שאינם מעכבים. הרז"ה (לרי"ף שבת דף יא ע"ב), וכן דעה שהובאה בעיטור ובמאירי, פסקו כרבי; אולם שאר הראשונים פסקו כרבנן. אמנם הרז"ה סבר שאף בעל הלכות גדולות סבר כן, אך חלקו עליו (הרמב"ן במלחמות, שבת שם).

לשיטת הרז"ה וסיעתו אין אפשרות לקיים את מצוות ציצית בחוטי לבן בלא תכלת ובתכלת ללא לבן, וע"כ כל הדורות מאז שפסקה התכלת לא קיימו את המצוה

מהתורה. ולדעתו, מצוות ציצית ללא תכלת היא מדרבנן (עיין מלחמות שבת שם שהקשה על כן). וא"כ בזמן שיש תכלת ודאית אסור להטיל תכלת מסופקת; שהרי אם אינו נותן את התכלת עצמה, נמצא שאין ציצית לפנינו. אולם כיון שלא נפסק כדעה זו, נראה שאין צריכים לחוש לה.

שנינו בראש פרק התכלת (מנחות לח ע"א): "התכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת".

אם נפרש זאת כמשפט הבא אחריו: "תפלה של יד אינה מעכבת את של ראש", היה מתפרש דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. וא"כ במקום שאין תכלת ישים רק שני חוטים לבן (לשיטת רש"י, ולראב"ד שלושה חוטי לבן), וכן להיפך. וא"כ היה אפשר לומר שחוטים שאינם תכלת, ולא לבן (כגון קלא-אילן), יפסלו את הציצית כולה. אמנם רש"י פירש:

ואע"ג דמצוה לתת תכלת ב' חוטי ציצית כדמפרש לקמן, אפ"ה אין זה מעכב את זה; ואי עביד ארבעתן תכלת או ארבעתן לבן, יצא.

וכן כתבו שאר הראשונים: עי' תוס' (ד"ה התכלת), שטמ"ק (אות י), רא"ש (סי' ו), ובמעדני יו"ט (אות ש) הביא מבעל הלבושים שבציצית, הוי מצוה אחת! לבן אם אין לו תכלת יטיל לבן במקומה (ותמוה, שהן ברש"י והן בתוס' וברא"ש לא הביאו מקור לדבריהם). וברא"ש כתב: "ונהגו כפירוש רש"י"<sup>23</sup>.

ומכאן עולה שעיקר המצוה הוא בהמצאות ארבעה חוטי לבן או תכלת, וציווי נוסף הוא פתיל התכלת בציצית. והנה בסוגיית סדין בציצית (מנחות מ ע"א), לאחר שהגמרא מסיקה שבית הלל מחייבים אותו בציצית, היא מביאה את דברי ר"א ב"ר צדוק: "זהלא כל המטיל תכלת בירושלים אינו אלא מן המתמיהין". ומסביר רבי מדוע אטרוה: "גזירה משום קלא-אילן". היינו שמא יטיל צמר הצבוע בקלא-אילן, וכיון שסדין הוא מפתן, הוי כלאים שלא במקום מצוה. ומקשה הגמ': "לא יהא אלא לבן", היינו: שאם אין לו תכלת מטיל לבן. ואף קלא-אילן לא גרע מסתם צמר לבן ומתרצת, כיון שאפשר בלבן ממין הטלית - פשתן, ואין כאן תכלת, אסור להטיל צמר לבן שלא יפגע באיסור כלאים, ורק אם היתה לו תכלת היה מותר, לדעת בית הלל, להטיל אף לבן מצמר. שמענו מכאן שרק בטלית של פשתן גזרו שלא להטיל ציצית של צמר מחשש קלא-אילן, אבל בטלית של צמר לא שמענו שום איסור, ואף הצבע אינו מעכב. ומשמע כאפשרות הרביעית שהועלתה לעיל, שבצמר הצבוע קלא-אילן מתקיימת מצוות לבן, ורק מצוות תכלת לא התקיימה בו; ובכגד פשתן גזרו שלא להטיל אותו כדי שלא יעבור באיסור כלאים במקום שאין הכרח בכך. וכן כתבו תוס' (מנחות לח ע"א ד"ה התכלת), ואף שדנו לענין כלאים ולענין כל תוסף - לגבי קלא-אילן לא חלקו. וכן נראה מדברי הרא"ש (סי' ו).

23. וצ"ב, שכביכול הדבר תלוי רק במנהג, ואכמ"ל.

סוגיא נוספת היא סוגיית טלית שכולה תכלת (שם מא ע"ב):

ת"ר: טלית שכולה תכלת – כל מיני צבעונין פוטרין בה חוץ מקלא-אילן. מיתבי: טלית אין פוטר בה אלא מינה. טלית שכולה תכלת – מביא תכלת ודבר אחר ותולה בה; וקלא-אילן לא יביא ואם הביא כשר. אמר רב נחמן בר יצחק: לא קשיא. כאן בטלית בת ארבעה חוטיין, כאן בטלית בת שמונה חוטיין.

ברש"י מובאים שני פירושים בטעם הדין שכל הצבעים כשרים וקלא-אילן פסול לכתחילה וכשר בדיעבד. האחד – כיון שבטלית שכולה תכלת אי אפשר לקיים "מין כנף", ע"כ כל הצבעים פוטרין לשם לבן, פרט לקלא-אילן; שחוששים שיקח מהטלית ויעביר לטלית אחרת בתור תכלת (כשרה), ואז יהיו כלאים שלא במקום מצוה. וחילקו למסקנה בין טלית בת ארבעה חוטים, שאין חשש שיקח ממנה לטלית אחרת מפני שהראשונה תיפסל בכך לבין טלית בת שמונה חוטים, שקיים חשש שיטול לטלית אחרת. לפי הפירוש השני הקפידא שלא יטיל קלא-אילן היא משום דקפדינן שלא יהיו שני מיני צבעים בטלית. ולמסקנה בטלית שיש בה ארבעה חוטי תכלת לא יטיל עוד ארבעה חוטי קלא-אילן, כדי שלא יהיו שני מינים, ובטלית בת שמונה חוטים שארבעה לבן אם הטיל עוד חוטי קלא-אילן כשר.

והנה כל החשש הוא לכלאים. אולם למעשה נפסק בשו"ע (או"ח סי' ט סעי' ב) שלא להטיל כלל פשתן בשל צמר וצמר בשל פשתן, וממילא אין חשש של הטלת קלא-אילן בתור תכלת שלא במקום מצוה. ובנוסף לכך, הלא כל החשש הוא דווקא בטלית של תכלת ואף בזה פסק המשנ"ב (סי' ט ס"ק טז) עפ"י הט"ז, שראוי לירא שמיים לעשות את הטלית לבנה.

וכמסקנה אחרונה כתב הרשב"א בחידושיו למנחות (הביאו האדמו"ר מראדזין בס' "עין התכלת" סי' מ אות ב. ולא מצאתי בהוצאות שלפנינו), וז"ל:

ונ"ל הטעם שכל הצבעים פוטרין משום לבן חוץ מתכלת שהרי אם היה נותן תכלת בשביל לבן – יהיה צבע אחד ואין כאן שני מינים. ומכל מקום מה דבעינן בלבן שיהא מין אחר שאינו דומה לתכלת היינו דווקא כשיש שם תכלת; אבל כי לא רמי ביה תכלת כי אם מצוות כנף בלבד שהיינו לבן – אזי יכול לתת בו גם צבע הדומה לתכלת כמו קלא-אילן, מאחר שאין נותן בהדיא תכלת. הלכך קבעי הש"ס דלו יהא האי קלא-אילן אלא לבן, יפטור מסדין בציצית, כיון דליכא תכלת.

עולה מדברי הרשב"א שקלא-אילן בטלית שאינה כולה תכלת עולה ללבן של ציצית.

אמנם הרמב"ם פסק (הל' ציצית פ"ב ה"א):

והתכלת האמורה בציצית... וכל שלא נצבע באותה צביעה, פסול לציצית, אע"פ שהוא כעין הרקיע, כגון שצבעו באיסטיס או בשחור או בשאר המשחירין הרי זה פסול לציצית.

ונראה שכוונתו לפסול לתכלת שבציצית אבל בפסול לבן לא עסק (והמפרשים לא עמדו על כך).

נאמר במסכת ב"מ (סא ע"ב):

אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים... גבי ציצית...? אני הוא שעתיד ליפרע... וממי שתולה קלא-אילן בבגדו ואומר תכלת הוא. וכן בספרי לפרשת שלח:

וכי מה ענין יציאת מצרים בכאן? אלא שלא יאמר: הרי אני נותן צבעונים וקלא-אילן והם דומים לתכלת ומי מודיע עלי - אני ה' אלקיכם, דעו מה עשיתי למצרים.

ולכאורה משמע שיש עונש על תלית קלא-אילן בתור תכלת בציצית. אמנם משני המקורות עולה שדווקא כוונת הרמאות פסולה, ורק בגלל שידוע שאינו מטיל תכלת וטוען שתלה תכלת נענש בידי שמים. אבל הלא כאן השאלה בעושה כן על מנת להתחייב, ומשום ספק, וע"כ אינו דומה כלל. אלא שעדיין דברי התוס' (ד"ה שתולה) צריכים בירור, וז"ל:

שתולה קלא-אילן בבגדו ואומר תכלת הוא. ואע"ג דעובר על מצוות ציצית מ"מ אצטריך קרא לעבור עליו משעת תליה.

ודבריו קשים שמשמע מהם שהמטיל קלא-אילן בבגדו, לא רק שמבטל מצוות תכלת, אלא שגם עובר על מצוות ציצית כולה, ואף משעת תליה. וקשה: חרא, הלא נפסק שחייבים בציצית רק בשעת לבישה, וכלי קופסא פטורים. ועוד, שנפסק כחכמים שתכלת ולבן אינם מעכבים זה את זה.

גם מפרשיו התקשו בלשונו ואלו הסבריהם: המהרש"ל (חכמת שלמה) כתב שמדובר בתולה קלא-אילן בבגדו ומוכרו לאחרים, והתקשו בתוס': הרי עובר ב"לא תנונו", ולא שייך דווקא לתכלת, ותיירצו שעובר עליו כבר בשעת תליה. ורצה להבין כן אף ברא"ש (פסקים סוף סי' ד), וכעין זה כתב המהר"ם מלובלין. אולם בפלפולא חריפתא (אות ט) כתב שמדובר בתולה קלא-אילן בבגד למכרו לאחרים ולא בבגדו שימכרנו לאחרים. ובמהרש"א חלק וסבר שמדובר בתולה בבגדו, ומה שהקפידה התורה דווקא כאן, היינו משום שעובר עליו משעת תליה ואין זה דומה לריבית או משקלות שהוא גוזל את חברו<sup>24</sup>. ובפני יהושע, לאחר שהביא את דברי תוס' ודן בדבריו, כתב:

ומיהו הרא"ש ז"ל כתב דהאי שתולה קלא-אילן בבגדו, היינו שמוכרו לאחרים בחזקת תכלת. ופירושו נ"ל מוכרח שהוא אליבא דהלכתא, דהא קי"ל תכלת אינו מעכב את הלבן, ובדיעבד יוצא לבן לחוד; ותכלת דכתיב באורייתא היינו למצוה מן המוכרח. וא"כ לפי זה קשה למה לי קרא ביציאת מצרים בציצית, דהא קלא-אילן לא גרע מיהא

24. וע"ע במהר"ם ש"ף, פנ"י וחת"ס על סוגיא זו, ואין נפק"מ לפירושיהם בענייננו.

מלבן, כדאיתא בפרק התכלת, אי לאו משום גזירה, ע"ש. וא"כ מדאורייתא שרי לכתחילה לעשות קלא-אילן אלא שאינו מצוה מן המובחר כמו תכלת וא"כ לא שייך שום רמאות בזה, אע"כ דמיירי במי שמוכרו לאחרים.

מתבאר מדבריו שקלא-אילן נפסל רק מטעם גזירה. ובכיוון זה פרש אף בחתם סופר, וזו לשונו:

והנראה לענ"ד – דלכאורה קשה: כיון שאינו אלא מאנה חבירו שמוכר לו קלא-אילן במר דתכלת, ובאונאה גופיה לא כתיב יציאת מצרים. א"כ מאי שנא בהך אונאה דכתיב ביה יציאת מצרים? ולא דמי... משא"כ בקלא-אילן, הלא עכ"פ חברו יוצא ידי יציאת דלא יהיה אלא לבן. ומה שביטל מצוות תכלת פטור מזה; שהרי טרח לקנות תכלת, ומה לו לעשות יותר. נמצא שאין כאן אלא כשארי אונאת ממון...

וכן כתב בישועות מלכו (א"ח סי' ב):

אמנם מש"כ עוד לא יהא אלא ספיקא, כיון שאפשר שיקיים מצוות תכלת – נכון ומחוייבין לעשות עכ"פ מצד הספק אחר שזה אינו מויק – בזה ודאי יפה כתב, כי החוט לא נפסל עפ"י דין, כדאמרינן בפ' התכלת (דף מ') לא יהא אלא לבן. הרי דגם התולה קלא-אילן – נהי דמשום תכלת לא יצא, משום לבן מיהו יצא. והגם כי קצת פוסקים חלקו ע"ז<sup>25</sup>, מ"מ דעת רוב הפוסקים הוא כן.

אף הרב כשר (מילואים לתורה שלמה לפר' תרומה) עמד על שאלה זו של חידוש התכלת בציצית כאשר הזיהוי עדיין מסופק אך דחה את חידוש המצוה מארבע סיבות:

- א. צריך לחדש עפ"י מסורת דווקא וללא מסורת לא ניתן לחדש.
  - ב. סימני הרב מראדזין בדיונון הרוקחים אינם מספיקים ומכריחים וע"כ אין לחוש לכך.
  - ג. לרמב"ם לא היתה תכלת.
  - ד. הוא הביא מקור לדברי האר"י שכשאין בית המקדש קיים דיינו בלבן לציצית מפאת העניות כדי שעניים לא יתביישו.
- ותשובותיו אינן מספקות. ומסיים:

ואם בסייעתא דשמיא ימצאו מין כזה שלא יהיה בו שום פקפוק, אז יהיה מקום לגדולי התורה לדון שוב על אפשרות של קיום מצוה זו.

25. לא מצאתי מי הם. ואולי כונתו לר"ה וסיעתו.

וכיום, שרבים הסיכויים לכך שהחלזון של הארגמון קהה הקוצים הוא החלזון, לכאורה אין מניעה מלהטיל את תכלת הארגמונים בציצית – לפחות מספק.

### ב. גזירת קלא-אילן

יש הטוענים שיש גזירת חכמים שלא לנהוג בשום תכלת מסופקת, וכל שהותר הוא תכלת ודאית בלבד. תכלת מסופקת היא לדידם כחתיכה של איסור, ועל כן ההימנעות מהטלתה עדיפה על הטלתה מספק.

הראיה שמביאים בעלי שיטה זו היא ממסכת ב"מ (סא ע"ב):  
 אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים... אמר הקב"ה: אני הוא שהבחנתי במצרים בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור; אני הוא שעתידי ליפרע... וממי שתולה קלא-אילן בבגדו ואומר תכלת הוא. לכאורה עולה ממימרא זו שהמטיל קלא אילן בבגדו נענש; ואם יש עונש, יש עבירה; והיא לשיטה זו עצם ההטלה של הציצית הזאת בבגד. ראיה נוספת מביאים מלשון הגמרא שאחד הטעמים שאסרו סדין (של פשתן) בציצית הוא: "גזירה משום קלא-אילן" (מנחות מ ע"א). ופרשה שאסרו ללבוש בגד שהוטל בו קלא-אילן.

סיבה נוספת היא כפי מה שכתב הרב קוק זצ"ל:  
 וביחוד מבורר אצלי שבכל הספיקות המעכבים את תכנית בנין בית המקדש: מצד התכלת למשל, ומצד ייחוס הכהנים, מצד דיוקי המדות של מקום המזבח וכיו"ב – רוח הקודש תסייע לביורר ההלכה, ויצטרפו לזה אומדנות ברורות וקיום עפ"י בי"ד גדול ומוסכם. ולכאורה נסתמו על ידו האפשרויות לחידוש מצוות התכלת עד שהדבר לא יבורר בגילוי רוחני ובהסכמת הסנהדרין הגדולה. ואף שהדבר נכתב על הספיקות לגבי בית המקדש, כיון שהתכלת היא אותה תכלת אין לחלק בין שני שמושיה, בציצית ובמקדש.

אולם לכאורה אין בדברים אלו כדי להפקיע את החובה לחדש את מצוות התכלת בציצית, ולפחות מצד הספק.

ראשית, לא מצאנו כלל – לא בגמרא ולא בפוסקים ראשונים ואחרונים – שום זכר לגזירה כזו, להפוך את הקלא-אילן, שהוא כשר כמעט בכל הבגדים (פרט לזה שכולו תכלת ובתנאים מסוימים), לחתיכה דאיסורא. והלא הגמרא עצמה מקשה בסוגיית סדין בציצית "לא יהא אלא לבן?" וא"כ מנין לנו לחדש גזירה מדעתנו. גם את הראיה מדברי רבא מב"מ ניתן לפרוך, הרי מדובר כאן ברמאות ובגניבת דעת הבריות, וע"י כך הופך הקלא-אילן לאיסור; אבל מי שעושה זאת מתוך כוונה לקיים את המצוה ובהודעה ברורה שעושה כן מצד הספק, מדוע שהדבר ייאסר? ולפי דרך זו היה צריך לומר שכל מקום שאנו עושים מצד הספק, כגון: ספיקי גברא

(טומטום ואנדרוגינוס), ספק בזמן (י"ט שני של גלויות) או ספק בגוף המצוה (כגון בקולות השופר לדעת חלק מהראשונים) וכדו' – יהיה אסור, וזה דבר שאי אפשר לאומרו. אלא ודאי שהאיסור הוא דווקא באונאת הבריות.

אף הדוחים לבישת תכלת מסופקת משום גזירת קלא-אילן – בטעות יסודם. כל החשש הוא שמא יקח סדין של פשתן ויטיל בו חוטי צמר הצבועים בקלא-אילן, ואז הוי כלאים שלא במקום מצוה. וזאת מכיון שאת מצוות התכלת אינו מקיים, ואילו חוטי לבן הוא יכול לקיים אף בשל פשתן. וכפי שנאמר בגמרא:

כיון דאפשר במינן – לא, כדריש לקיש: כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים את שניהם, מוטב; ואם לאו – יבוא עשה וירחה את לא תעשה.

ובאן הרי ניתן לקיים את שניהם, ולכן עובר באיסור כלאים. אבל הלא נפסק שאין מטילים בטלית של פשתן אלא חוטי לבן, וממינה, כלומר פשתן (שו"ע או"ח סימן ט סעי' ב), וי"א שאף זה נאסר (שו"ע שם סעי' ד). ותכלת, הלא נאסרה הטלתו בבגדי פשתן כבר מימות חז"ל, וכל המטיל תכלת לסדינו בירושלים אינו אלא מן המתמידין (מנחות שם), וא"כ אין שום חשש לכלאים שלא במקום מצוה אף אם אין זו תכלת אמיתית.

באשר לראיה מדברי הרב קוק זצ"ל, יש לשים לב שהרב כתב דבריו ביחס למצוות המקדש. יש לחלק בין תכלת של ציצית לתכלת של מקדש. רבים מהאחרונים כבר העירו על ההבדל בלשון הרמב"ם: שכאשר הוא מציין את התכלת של הציצית, הוא מזכיר חלזון, וכן שהתכלת צריכה לעמוד ביופיה ולא ישתנה צבעה; ואילו כאשר הוא מזכיר את התכלת של המקדש, השמיט עניינים אלו. יש מהאחרונים שהסיקו מכאן שהרמב"ם למד שאין תכלת של מקדש נצרכת לכל המיוחד תכלת של ציצית אלא לצבע בלבד. בין האחרונים שעמדו על החילוק הנ"ל (אם כי חלקם נשארו בתמיהה, וחלקם הסיקו לחלק), הם: המשנה למלך (הלכות כלי מקדש), מרכבת המשנה, שו"ת אבני נזר (אריח סי' טו), יד דוד, ערוך השלחן (הל' כלי מקדש סי' כח סעי' טו), הרב טיקוצ'ינסקי (עיר הקודש והמקדש סוף ח"ה). ואף אם נסבור שזו אותה תכלת גופה, יש לחלק בין מקדש לשאר מצוות: במקדש כל פרט הלכתי הוא לעיכובא, ואין עושים לחומרא מצד הספק אלא במקרים ספורים, ובדיעבד (כמו בתערובת דמים וכדו'), בעוד שבמצוות שאינן של מקדש מחמירים לעשותן אף כשהן מסופקות.

מכאן נראה שאין להימנע מהטלת תכלת ולו מצד הספק בגלל חשש לגזירת חכמים לאיסורא.

### ג. ספק דאורייתא לחומרא במצוות עשה

האדמו"ר מראדזין, בספרו עין התכלת סי' מא (עמ' קעא-קעז), נקט שאף אם התכלת שנתגלתה על ידו היא מסופקת, חייבים להטילה כדין כל ספק דאורייתא

שהולכים בו לחומרא. הגאון הנ"ל מתווכח עם מי שהשיג עליו, אשר טען שאם כתוצאה מעשיית המצוה לא יתברר הספק, אין חיוב מהתורה לעשותה. ומוכיח ממקומות רבים שאין הדברים כן, ויש חיוב לעשותה. ויש לעיין בדבריו.

יש מחלוקת ראשונים האם הדין שספיקא דאורייתא לחומרא באיסורים הוא מדאורייתא או מדרבנן. שיטת הרמב"ם היא שמדאורייתא הולכים לקולא ורק מדרבנן הולכים לחומרא, ושיטת הרשב"א היא שמדאורייתא הולכים לחומרא. והאריכו בכך האחרונים (עיין שב שמעתא שער א, שערי יושר שער א ועוד). למאן דאמר ספיקא דאורייתא לחומרא, יש שמסבירים שאנו מחשיבים את הספק לאיסור ודאי – וכן לשון הרשב"א בתורת הבית<sup>26</sup>. אולם יש אומרים שמתנייחים לכך כאל ספק איסור, אלא שמדאורייתא צריך להחמיר בו, כשם שמביא אשם תלוי על ספק חלב ולא חטאת. מכאן גם נובע הדין שיש לפרוש מספק כאילו היה ודאי, אף שאין מחייבים מלקות על מזיד בספק איסור.

לגבי התכלת אין מדובר בספק איסור אלא בספק מצוות עשה, וצריך לבדוק האם אף בה המחלוקת קיימת.

כתב המהרי"ט אלגאזי בפירושו להלכות בכורות לרמב"ן (פרק ג אות מ):  
ואין להקשות על הר"ם באופן אחר בלאו הכי, דכיון דאיהו ס"ל דלענין איסור כל הספיקות מותרין מן התורה, אם כן גם בספק יולדת למה חייבה התורה קרבן על הספק, הא מספיקא פטורה! דהא ליתא, דסברת הר"ם אינו אלא באיסורין; אבל במצוות עשה, אם נסתפק אם קיים המצוה או אם חייב לעשות המצוה מן התורה – חייב מספק לקיים העשה דכיון דעשה אלים מלאו, דהא קי"ל דאתי עשה ודחי לא תעשה, לענין ספק נמי אלים וחייב מספק.

וכ"כ בשו"ת עונג יו"ט (סי' עא):

אבל אם נימא דספק מצוה לחומרא – אתי שפיר; דביעור עכו"ם הוי מצוה שנצטוו אחר כניסתן לארץ, כדאמר בע"ז (דף מ"ה), וספק מצוה לחומרא.

משמעות דבריהם היא שספק מצוות עשה הוא כחלק ממצוות עשה, וכשם שחייבים לרדוף אחר מצוה ולעשותה, כך גם בספק מצוות עשה.

יש אחרונים<sup>27</sup> שהשוו את שיטת המהרי"ט"א לדברי החוות דעת (סי' קי, ריש בית הספק), אך לענ"ד קיים חילוק בין השיטות. החוות דעת דן בקושיות הראשונים על

26. בשערי יושר (שער א פרק ח) הסביר שהספק הוא כאיסור נוסף, ולא כיחודה דעת (ח"ו בהערה לסימן לא) שהבין בדבריו כאיסור עצמו שבו מסופקים.

27. עיין דברי הגר"ע יוסף (טהרת הבית עמ' רמג-רמד בהערה), יחודה דעת ח"ד סוף הערה לסי' נא,

הרמב"ם, הפוסק שספק איסור – מדאורייתא לקולא ומדרבנן לחומרא, הוא מתריך את הקושיות, ומסיק:

ומזה מוכח נמי דשאני בין היכא דכתב רחמנא קום ועשה לשב ואל תעשה. כגון בכל הלאוין, דכתב רחמנא "את זה לא תאכלו" כגון חזיר וחלב, אמרינן חזיר ודאי וחלב ודאי לא תאכל, אבל ספק יאכל, דומיא דדריש הש"ס דהא דכל טמא לא יאכל דספק יאכל. ובמקום דמזהיר קרא בקום ועשה, כגון בתולה יקח אשה וכן לקיחת אתרוג ואכילת מצה, אמרינן דמחויב שיהיה בוודאי ולא בספק, כמו דדריש טהור ודאי ולא ספק.

לענ"ד, משמעות דבריו היא כפי שכתב האבני נזר (י"ד סי' שלד אות יט):  
אך הגה האחרונים העלו בדעת הרמב"ם דבר נחמד, דכל מה שכתוב בתורה היינו ודאי ולא ספק. ע"כ המצוה נמי צריך שיהיה ודאי ואם לא כן לא יצא...

כלומר שהיה מקום לומר אליבא דהרמב"ם שכשם שבכל ספק איסור דאורייתא אזלינן לקולא, כך נאמר אף בעשין; וא"כ יצא ידי חובת המצוה אף בספק, והחוות דעת בירר והביא מקור לכך שרק בוודאי יוצא ולא בספק.

יש מהאחרונים שהסיקו מכך שספק דאורייתא לחומרא במצוות עשה, במשמעות כפולה:

א. בספק לא יצא.

ב. האדם מחויב מהתורה לקיים אף את הספקות, שמא יקיים מצוה מן התורה. ולענ"ד החוות דעת מסכים רק למשמעות הראשונה דלעיל. עפ"י דבריו קיום מצוה מהתורה הוא רק בוודאי, ורק אז קיים חיוב לעשיית המצוה מהתורה. וע"כ, המחויב במצוות עשה ומסופק אם קיימה, ולפניו עומדת אפשרות לקיומה – בוודאי חייב לקיימה מהתורה. אבל אם לפניו ספק קיום מצוה, ואינו יודע אם יקיים אותה בכך, פטור מלקיימה מהתורה (ולשון ספק דאורייתא לחומרא מתפרש בכמה דרכים). הנ"מ בין הסכרות תהיה בחיוב טומטום בקיום מצוות עשה או בקיום מצוה בין השמשות רק כשהייב לקיימה היום: לשיטת המהרי"ט אלגזי חייב, שמא יקיים מצוה מהתורה. אבל לשיטת החוות דעת אין חיוב מהתורה לקיים המצוה, כיון שמקיים את המצוה רק מספק.

ונראה שלשיטת החוות דעת התכוון המהר"ם בנעט בביאורו למרדכי (הל'

ציצית תקמט) וז"ל:

שו"ת יביע אומר א"ח סי' לג, וכן הל' בכורות למהרי"ט אלגזי (בהוצאת הרבנים אוירבך ושרמי), עין התכלת (סי' מא) ועוד.

איברא די"ל לגבי ספיקא דמצוה מודה הרמב"ם דאזלינן לחומרא ולא מתקיים חובת המצוה כ"א ע"י ודאי. וראיה לכאורה מהא דכתב בפ"ב דהל' ק"ש דספק קרא ק"ש חוזר וקורא ומברך לפניו ולאחריה, ואי אמרת מדאורייתא להקל ורק מדרבנן הוא חוזר וקורא – איך יברך, הא הו"ל ספק ברכה לבטלה... אע"כ דבמצוה מודה הרמב"ם דאינו יוצא עד שיקיימנו בוודאי ומדאורייתא הוא חוזר וקורא וע"כ שפיר יברך. אבל לשיטת המהרי"ט אלגזי – שספק מצוה הוא מדאורייתא כוודאי – לכאורה גם יכול לברך. ונראה לומר שגם החתום סופר הבין כן בחוות דעת, לפי דברי הכתב סופר (מובא בשד"ח מערכת הסמ"ך כלל מא):

וכבר השריש לנו החוות דעת (ריש סי' קי) וכן קיים אבא מאור הגולה (החתום סופר) ז"ל מדיליח, דספק מ"ע מהתורה לחומרא, דלא דברה תורה על הספק. ושקיל וטרי בזה, ומטיק דדווקא במי שהוא בר חיובא ודאי, אבל בספק בר חיובא (כגון ספק בהן וחייב לישא כפיו ספק ישראל וספק קטן) לא אמרינן מהתורה לחומרא.

ולדברי המהרי"ט אלגזי לכאורה אף מי שהוא ספק בר חיובא חייב במצוה מהתורה. וכך נראה שסבר המהר"י אסאד (יהודה יעלה חי' סי' רנח), וז"ל: "ולק"מ, דמודה הרמב"ם מספק לא נפיק ידי חובה לקיים מצוות פסח...". עולה מדבריו שספק אינו מוציאו ידי חובת המצוה, ואינו מטיל עליו חובת קיום מצוות מסופקות.

אמנם האחרונים שעסקו בכך טענו שיש חולקים בכל הסברא שספק מצוות עשה לחומרא. יש הטוענים שכמחלוקת הראשונים בל"ת כן מחלוקתם בעשה. ויש הטוענים שאף לדעת הרשב"א וסיעתו דווקא במצוות לא תעשה הדין הוא שמדאורייתא חולקים לחומרא, אבל במצוות עשה סברו שמדאורייתא חולקים לקולא. ביניהם מונה השד"ח (מערכת הכללים אות סמ"ך כלל מא) את הפרי מגדים (או"ח סי' שדמ במשבצות זהב), תורת חסד (סי' ז), הגהות סמ"ק למוהרי"ן, הנצי"ב ועוד אחרונים. כמו כן הפמ"ג (או"ח סי' יז ס"ק ב אשל אברהם) הסתפק בשאלה זו ודעתו נוטה לומר שלחומרא חייב רק מדרבנן, מפני שבאיסור עובר בקום ועשה בעוד שבמצוות עשה הוא בשב ואל תעשה, וע"כ בספק מדאורייתא פטור. וכ"כ הפנ"י (ברכות כ ע"ב ד"ה שם בגמרא אמר, ובדף יב ע"א ד"ה ויותר)<sup>28</sup>.

עולה מבידור זה שיש מחלוקת בין האחרונים אם יש חיוב מהתורה ומדרבנן לקיים מצוות עשה שספק אם מקיימה בעשייתו.

28. וע"ע לגבי חומרת הספיקות האם נחשב כוודאי מדאורייתא עד כדי כך שמוציא אחרים ידי חובתם, או שנחשב רק כספק, ואף אם חייב היינו לגבי עצמו, אבל לא מוציא לאחרים. עיין פר"ח (או"ח סי' קפד), בשו"ת רעק"א (סי' ו), "אור ליי" (לבעל השד"ח, סי' נא) ביחודה דעת (ח"ו, הערה לסי' לא).

## ד. בל תוסיף

שאלה נוספת שצריך לבררה היא האם יש חשש "בל תוסיף" בעשיית מצוות עשה מספק. זוהי מסקנת הגמרא בר"ה (כח ע"ב):  
אמר רבא: לצאת – לא בעי כוונה; לעבור – בזמנו לא בעי כוונה, שלא בזמנו בעי כוונה.

ופרש רש"י:

לצאת לא בעי כוונה, דבלא מתכוין יוצא ידי חובתו.

אבל בבל תוסיף כגון תוספת מין לארבעת המינים או חמש טוטפות בתפילין בזמנם – לא צריך כוונה לעשיית המצוה על מנת לעבור בבל תוסיף; שלא בזמנם – צריך כוונה לקיום המצוה ע"מ לעבור בבל תוסיף; וע"כ הישן בשמיני עצרת בסוכה שלא לשם מצוה אינו לוקה. מהגמרא ומדוראשונים (עי' רבינו ירוחם סוף נתיב יג) משמע דלמ"ד מצוות צריכות כוונה (הרי"ף וסיעתו), בעי כוונה לשם מצוה לעבור בבל תוסיף בזמנו. לעומת זאת למ"ד מצוות אין צריכות כוונה (תוס' ורשב"א וסיעתם, עין שו"ע או"ח סי' סא) אין צריך כוונה על מנת לעבור בזמנו בבל תוסיף. כאשר יש ספק קיום מצוה צריך להגדיר אם יש כאן כוונה שלמה בספק מצוה, או שהכוונה אף היא מסופקת, והנפק"מ יבוארו להלן.

בתוס' (שם ד"ה מנא) כתבו:

תימה: מאי אולמיה דהך (הנתינין במתנה אחת שנתערבו בנתינין במתן ד', שיתן במתנה אחת בלבד משום בל תוסיף) מזההיא דכהן שעולה לדוכן (שלא יוסיף ברכה מעצמו)? ויש לומר דגבי כהן שמתכוין לברך ולהוסיף, יכול להיות שעובר אע"ג דלאו זמניה הוא, אבל כאן, שאין מתכוין להוסיף ואינו עושה אלא מחמת הספק אין לו לעבור אי לאו משום דחשיב זמניה, אלא ודאי אמרינן דחשוב זמניה דאי מתרמי ליה בוכרא הדר מזה מיניה.

עולה מדבריו שבזמנו, כשעובר בבל תוסיף אף בלא כוונה (לדעת רבא התם), אף אם עושה מספק עובר בבל תוסיף, וע"כ ינתנו במתנה אחת. ולפי זה בנד"ד אין להטיל תכלת מסופקת בציצית.

אולם נראה לדחות ראייה זו מפני שאין כאן ספק אלא תערובת דמים שונים, שבריבי מתנות או במיעוטן יפגעו ממה נפשך באיסור. אבל בספק שלנו צד אחד הוא שיצא ידי חובת המצוה ולא יפגע באיסור, כמו שמצינו בתערובת דמים, וע"כ הלשון "ספק" בתוס' היא בהשאלה.

וכן נראה מתוס' הרא"ש (ד"ה לאו) ששינה מעט בתירוצו וכתב:

...אבל הכא, דאין מתכוין להוסיף, דאינו עושה אלא מחמת תערובת – אין לו לעבור אי לאו דחשיב זמניה...

ההבדל שבין ספק ותערובת הוא שבתערובת יש כוונת עשייה למתנה אחת או לארבעתן; אבל בספק אילו היה יודע שאין בכך מצוה, לא היה עושה כלל. ומתברר א"כ שאין מהתוס' ומתוס' הרא"ש ראייה לעניננו.

המרדכי (מגילה פ"א סי' תשעה) כתב מפורש שאף בספק עובר בבל תוסיף, וז"ל: ומה שלא נהגו לקרות המגילה יום י"ד ויום ט"ו מספק בזמן הזה, כדעבדינן ביו"ט, יש לומר משום דדילמא י"ד נקבע בזמנו ואיכא בט"ו משום "ולא יעבור". ואע"פ שקראו כבר – איכא איסורא בעלמא משום בל תוסיף... אי נמי יש כאן משום בל תוסיף, דהא זמניה הוא אי מתרמיא ליה מבני מוקפין חומה והיה יכול להוציאם ידי חובתם. נראה מדבריו שחשש שמא עדיין זמנו הוא, וע"כ אף אם קורא מחמת הספק הרי הוא עובר בבל תוסיף.

רש"י (עירובין צו ע"א) מסביר את פירכת הגמרא: "...ועוד הישן בשמיני בסוכה ילקה". ומסביר רש"י:

דמוסיף שמיני על השביעי, ואנן מיתב יתבינן בשמיני בספק שביעי לכתחילה. אלא שלא בזמנו בלאו כוונה לאו תוספת הוא, ולהכי שרינן, דאי שמיני הוא לא מכוונינן למצוות סוכה.

עולה מרש"י שכיון שמדובר לעבור שלא בזמנו, הצריך כוונה; ואם הוא אינו מתכוון ביום השמיני, אינו עובר. עוד יוצא מרש"י שספק כוונה אינו פוטר אותו מבל תוסיף, וצריך כוונה שלא לעבור. רש"י חלוק על המרדכי וסובר שהוא עושה תנאי שאם אינו חייב במצוה עתה אינו מתכוון לצאת בה, וע"כ אינו עובר בבל תוסיף. הרא"ש (הל' תפילין ט"ו ו) מסכים לדעת רש"י, ומסיק:

ולפי שנחלקו בדבר גאוני עולם ותפילין של אלו פסולים לאלו, ואמרו חכמים מקום יש בראש להניח שם ב' תפילין, וכן בזרוע – ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה שני זוגי תפילין ויניח שניהם, ויכוין בשעת הנחתן באותן שהן כתובין כתקנן בהן אני יוצא ידי חובתי ושאר הן כרצועה בעלמא, ואין כאן בל תוסיף אלא בעושה ה' בתים.

וכן נפסק בטור ושו"ע (סי' לד סעי' ב).

החידוש ברא"ש על פני רש"י, הוא שרש"י דיבר על שלא בזמנו ולכן הצריך כוונה לעבור, אבל הרא"ש סובר שאף כוונה על תנאי בזמנו מועילה שלא יעבור בבל תוסיף.

במה שהסברנו את לשון הרא"ש כרש"י, הדברים מסכימים לדברי הב"ח שפירש את החשבת זוג התפילין השני כרצועות מטעם בל תוסיף. וכן נראה שפירשו המג"א והגר"א, וכן כתב ביום תרועה (ר"ה כח ע"ב סוף ד"ה תוסי' ומג"א)<sup>29</sup>, וז"ל:  
ומיהו יש ליתן טעם למניחין תפילין של רש"י ור"ת דאינם עוברים על בל תוסיף. כיון שאינו מתכוין להוסיף אלא מניחין מחמת הספק – אין זה בל תוסיף, והרי הוא כאילו מתנה דהוא יוצא בכשר שבהם והשאר כרצועות בעלמא<sup>30</sup>.

הראשונים (ר"ה טז ע"א) הקשו שבתקיעות דמיושב ודמעומד עוברים לכאורה על בל תוסיף. התוס' (שם ע"ב ד"ה ותוקעים) תירצו שאין בחזרה על אותה מצוה עצמה פעם נוספת משום איסור בל תוסיף. והריטב"א כתב:  
וכ"ת: והא איכא משום בל תוסיף? ואפילו תימא כיון שתקנו פעם אחת עבר זמנו וקיימא לן דלעבור בעי כוונה – הכא גמי הרי אנו מתכוונין למצוה! הא ליתא, דהכא משום ספיקא עבדינן לה.  
וראים כאן דעה חדשה: עשייה משום הספק אין בה כלל משום בל תוסיף. ולא משום שהכוונה משויא לה דבר המותר, אלא משום שאיסור בל תוסיף לא חל על כוונת ספק לעשיית מצוה.

וכן כתב המאירי (ר"ה כח ע"ב ד"ה כל):

כל דבר שנעשה מספק, כגון ישיבת סוכה בשמיני ספק שביעי, וכן כל ספק המתרגש שע"י ספיקו אדם צריך להמשיך זמן לאותה מצוה, או להוסיף בגוף המצוה, וכן כל סרך ספק – אין בו משום בל תוסיף כלל. ומה שאמרו כאן: אלא מעתה הישן בשמיני ילקה – פירושו לאותם שקידשו עפ"י הראיה, שהוא ודאי חול. וגדולי הרבנים (רש"י) שפירשוהו בשמיני ספק שביעי, אין דבריהם נראין, שאם כן אף בכל יו"ט שני כן. ויסוד דבריהם – שספק הוא דין לעצמו, ואינו פוגע כלל בדין בל תוסיף, כיון שהכוונה האסורה תמיד משום בל תוסיף היא בתוספת למצוה, בעוד שבספק אין כלל כוונה להוסיף אלא לצאת ידי חובה המצוה. וכן כתב הרי"א<sup>31</sup> (מוזב בשלטי גבורים לרי"ף ר"ה ט ע"ב), וז"ל:

וכן המוסיף על המצוות אינו עובר על בל תוסיף עד שיתכוון להוסיף על המצוות. ולפיכך אנו יושבין בסוכה ביום ח', וכן תוקעין בשופר ביום ב' של ר"ה, ואוכלין מצה בליל ב' של פסח ומברכים עליה על אכילת

29. ונראה שלא זכר את הרא"ש בהלכות קטנות.

30. אמנם המשנה ברורה (בביאור הלכה ד"ה ויכוין) הסביר שהכוונה לרצועות היא רק שלא יהיה הפסק בין של של יד לשל ראש, שאם לא יחשב כך הרי מפסיק בהנחת תפילין פסולים, והסתייע מדברי רבינו ירוחם (נתיב יט ח"ד).

מצה – אע"פ שי"ל שמא חול הוא, והרי הוא מוסיף על המצוה – מ"מ כיון שאינו מתכוון להוסיף, שאין עושין כן אלא משום ספק – אינם עוברים משום בל תוסיף. וכן המרבה בתקיעות אינו אלא כמרבה בתפילה, וכן המרבה בנטילת לולב לנענע בו אינו מתכוון להוסיף על דברי תורה אלא להידור מצוה הוא מתכוון.

רואים בדבריו שהשווה תוספת מדין הידור לתוספת משום ספק, ובשתיקה, כיון שאינו מתכוון להוסיף על המצוה אלא מכוון לעשותה בעצמה בשלמות, אין כאן משום בל תוסיף.

א"כ לפנינו שלוש שיטות:

- א. שיטת המרדכי, שקיום מצוה מחמת הספק יש בו משום בל תוסיף.
- ב. שיטת רש"י והרא"ש, שבדרך תנאי בעת ספק אין עוברים בבל תוסיף.
- ג. שיטת הריטב"א והמאירי, שכל עשייה מחמת ספק, אין עוברים עליה בבל תוסיף.

כשדנים עפ"י שיטות אלו בהטלת תכלת מסופקת בציצית, נראה שלפי שיטת המרדכי אסור להטיל תכלת מפני שעובר בבל תוסיף; לשיטת הריטב"א והמאירי מותר; לשיטת רש"י והרא"ש – עפ"י דברי הגמרא (מנחות מ ע"א): "לא יהא אלא לבן" – צריך לכוון שאם החוטים הצבועים שמטיל הם חוטי התכלת הנכונה יוצא בהם ידי חובה, ואם לאו יהיו כחוטי לבן בעלמא.<sup>31</sup> על מסקנה זו הקשה הר"ג יעקב אריאל שליט"א, ותורף דבריו הוא שכיון שהצבע הוא חזותא בעלמא הרי קלא-אילן ג"כ ראוי ללבן, ואם מתנה גם לדעת המרדכי לא יאסר משום בל תוסיף. ולענ"ד, כיון שהתניה לא מועילה לדעת המרדכי, והוא עושה עוד פרט במצוה שאין ודאותו מבוררת, יש בכך בל תוסיף (ועי' חכמת שלמה או"ח סי' לא).

## ה. חשש איסור כשתתגלה התכלת המבוררת

נאמר בגמ' (ביצה ה ע"ב):

רב אדא ורב שלמן, תרוייהו מבי כלוחית, אמרי: אף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה אסורה (בר"ה כשמקבלים עדים מן המנחה ולמעלה). מאי טעמא? מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו ביצה ביו"ט שני, השתא נמי ניכול, ולא ידעי דאשתקד שתי קדושות הן והשתא קדושה אחת היא; אי הכי עדות נמי לא נקבל... התם עדות מסורה לבי"ד, ביצה לכל מסורה.

31. וכן ניתן לומר אף לריטב"א וסיעתו.

למדנו מסוגיא זו שני כללים לתקנות חכמים: האחד – הציבור בכללו אינו שם לב לשינויים היוצרים את ההלכה הנהוגה, וע"כ היתר שאינו קבוע, אלא מותנה בשינוי המצבים, יכול לגרום לו לתקלה כאשר ישתנה המצב<sup>32</sup>. הכלל השני הוא שלגבי בי"ד אין אנו חוששים לכך, ומתירים אף לזמן קצר, "והם יודעים טעמו של דבר ולא יטעו" (רש"י).

מקור נוסף לבעיית התקנה לציבור במצבים משתנים הוא בסוגיית ברכת "שהחיינו" ביום כיפור. וז"ל הגמרא (עירובין מ ע"ב):  
ולברוך עליה ולנחיה? המברך צריך שיטעום; ליתביה לינוקא? לית הילכתא כרב אחא בר יעקב, דילמא אתי למיסרך.  
דהיינו: יש חשש שהילדים יטעו, ויחשבו בגדלותם שכשם שהיה מותר להם לטעום כוס של ברכה ביום הכיפורים בקטנותם, כך מותר להם גם בגדלותם.

עפ"י דברים אלו צריך לבדוק אם קיימים חששות כתוצאה מהטלת תכלת מסופקת. שמא בהכנסת התכלת המסופקת לתודעת הציבור עד כדי הטלתה ע"י רבים מן הציבור, נמצאנו מכשילים את הציבור לעתיד לבוא, כאשר תתגלה התכלת הוודאית. שהרי המצב שיכול להיווצר הוא לא רק הטלת תכלת ע"י יחידים המהדרים במצוות (כדוגמת בי"ד בגמ' בביצה), אלא ינהגו כן מכל שכבות הציבור, וכשיעברו לתכלת הוודאית הם ימשיכו בתכלת המסופקת שמעמדה יהיה כקלא אילן בימי הגמרא.

ונראה לומר שהחשש של נמצאנו מכשילים אותם לעתיד לבוא, קיים רק לגבי איסורים, ולא בקיום מצוות עשה המתקיימות שלא בשלמות, אם יתברר שאין המצוה נעשית כפי שחשבו אלא בדרך אחרת; ולכן בנידון דידן אין חשש של מכשול לעתיד לבוא מצד עשיית המצוה גופה.

אמנם יכולים לנבוע מכשולים לעתיד לבוא אם לא יישמרו הסייגים של עשיית הציצית כפי שאנו נוהגים עתה, וכמבואר להלן.

בהלכה יש הבדל בין זמן שנהגה תכלת לזמן שנגגה.

פסק הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ה):

כסות של צמר עושין לבן שלה חוטי צמר, וכסות של פשתן עושין לבן שלה חוטי פשתן ממינה, ושאר בגדים עושין לבן של כל מין ומין ממינו, כגון חוטי משי לכסות משי וחוטי נוצה לכסות נוצה. ואם רצה לעשות לבן לכל שאר מינים מצמר או מפשתים – עושה, מפני שהצמר

32. במקרה הנוכחי: בנין ביהמ"ק הוא הגורם לקבלת עדות עד המנחה בלבד, וע"כ קבוע אם שני ימי ר"ה הם קדושה אחת או שתי קדושות, וממילא נקבע לפי זה היתרה או איסורה של ביצה שנולדה ביום ראשון של ר"ה לאכילה ביום השני.

והפשתן פוטרין בין במינן בין שלא במינן, ושאר מינן במינן פוטרין שלא במינן אין פוטרין.

לכאורה קיים קושי בדברי הרמב"ם מראשיתם לסופם. שהרי פתח בכך שאין עושים לבן של פשתן לצמר ושל צמר לפשתן, וסיים שצמר ופשתים פוטרין אף שלא במינן, ומשמע שאף צמר פוטר בשל פשתן ופשתן בשל צמר. בעיה נוספת מתעוררת מההלכה הבאה:

ומה הוא לעשות חוטי צמר בכסות של פשתן או חוטי פשתן בכסות של צמר? בדין הוא שיהא מותר, שהשעטנו מותר לענין ציצית, שהרי התכלת צמר הוא ומטילין אותה לפשתן. ומפני מה אין עושין כן? מפני שאפשר לעשות הלבן שלה ממינה. וכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה – אם יכול אתה לקיים את שתיהן, הרי מוטב; ואם לאו, יבוא עשה וידחה את לא תעשה; וכאן אפשר לקיים את שתיהן.

והקשה הכס"מ שאם נסביר שהרמב"ם מדבר בזמן שיש תכלת, יקשה, מדוע התיר להטיל לבן של פשתן בשאר מינים בהם המצוה מדרבנן בלבד (שם ה"ג), והלא כשיטיל תכלת יהיו כאן כלאיים שלא במקום מצוה? ותרץ הכס"מ שהרמב"ם דיבר במי שמטיל לבן בלבד ואצלו אסור להטיל שלא ממינם. אבל מן התורה אם מטיל תכלת בשל פשתן מותר להטיל לבן של צמר, כיון שכבר הטיל בה צמר (תכלת).

ועולים הדינים לרמב"ם כן:

בזמן שמטילים תכלת:

בגד צמר – יטיל בו לבן של צמר (ופשתן אסור. עיין בכס"מ).

בגד פשתן – יטיל לבן הן מפשתן והן מצמר.

בגד משאר מינים – יטיל לבן או ממינם או מצמר (ופשתן אסור משום כלאיים).

בזמן שאין תכלת:

בגד צמר או פשתן – יטיל לבן אך ממינו.

בגד משאר מינים – יטיל לבן ממינו או מפשתן או מצמר, אך לא יערבם.

אולם על הלכות אלו נוספה עוד גזירת חכמים (שם הלכה ז):

כסות של פשתן – אין מטילין בה תכלת אלא עושין הלבן בלבד של חוטי פשתן, לא מפני שהציצית נדחית מפני השעטנו, אלא גזירה מדבריהם שמא יתכסה בה בלילה שאינה זמן חיוב ציצית ונמצא עובר על לא תעשה בעת שאין שם מצוות עשה.

ונוספו בבגד פשתן עוד שתי הגבלות מדבריהם: אין מטילין בו כלל תכלת, ואין מטילין בו לבן של צמר אף בזמן שיש תכלת.

לפי דברים אלו, החשש של שינוי בין תכלת מסופקת לתכלת ודאית עלול להיות בבגד פשתן, שהוא היחיד בו יתכן המצב של כלאיים. אולם כיון שגזרו חכמים על התכלת ועל הלבן של צמר בבגד זה ואסרוהו – אין שום חשש<sup>33</sup>.

התוס', הרא"ש, הסמ"ג ועוד ראשונים פסקו שאף בשאר בגדים ציצית נוהגת מהתורה, ומטילים בה הן ממינן הן מצמר או מפשתן (שו"ע סי' ט סעי' א), ולכאורה אם יטילו בהם ציצית של פשתן וישוּבו ויטילו בהם תכלת מצמר, אפשר לפגוע באיסור כלאיים שלא במקום מצוה. אך כל זה דווקא עתה, שהתכלת מסופקת. אך אם נקפיד עתה בתכלת כדיני הזמן שאין תכלת – אין שום חשש כלאיים. לעתיד לבוא ג"כ אין חשש של כלאיים, כי כשתתברר התכלת הוודאית, תהיה הטלת התכלת כלאיים במקום מצוה. כמו כן לאשכנזים, שפסקו כתוס' וסיעתו, שמדאורייתא יוצאים אף בשאר מיני בגדים, פסק הרמ"א (סי' ט סעי' ב) שלא יטילו כלל חוטי פשתן אף בשאר מינים – לכתחילה (עי' סי' ט סעי' ו ומשניב ס"ק יח), ונמצא שהסיכוי לפגוע באיסור כלאיים קטן גם כן.

לסיכום, נראה שאין שום חשש של הכשלת הרבים בתכלת מסופקת – כל זמן שינהגו בה כדיון זמן שאין תכלת, ויטילוה רק לחומרא, ולא יקילו לנהוג בה תכלת ודאית.

### ו. חשש טעות כשתתגלה התכלת המבוררת

מצאנו במסכת סוכה (לא ע"א):

לא מצא אתרוג – לא יביא לא פריש ולא רימון ולא דבר אחר.

ופירשו בגמרא שם (ע"ב):

פשיטא! מהו דתימא ליתי כי היכי דלא תשכח תורת אתרוג? קמ"ל: זמנין

דנפיק חורבא מיניה, דאתי למיסרך.

והסביר רבנו חננאל:

ואע"ג דאיתיה לאתרוג מייתי דבר אחר – אמרי: האי כי האי, זה פוטר

זהו פוטר; ונפיק מיניה חורבא. הלכך אסור דבר אחר זולתי אתרוג.

כלומר כל לקיחה של "מכשיר מצוה" שאינו זה שנצטוונו עליו, אף שנעשה מחמת חיוב המצוה ושלא תשכח – אסור, מחשש שמא הציבור יטעה ויכשיר את ה"תחליף" כמכשיר המצוה עצמו. סיבה זו לכאורה מונעת מאתנו לקיים את מצוות ציצית בתכלת מסופקת. שהרי לכשתתברר התכלת הוודאית (במידה שאינה זו שאנו נהגים עתה) תצא תקלה שהציבור יאמר: יוצאים הן בזה (הוודאית) והן בזה (המסופקת), ולא ידע שהמסופקת היא כקלא-אילן ואין מקיימים בה את מצוות התכלת.

33. ומוכן שלפוסקים כר"ת וסיעתו (עיין שו"ע סי' ט סעי' ו וגו'כ), שבסדין של פשתן אסרו חכמים הן צמר והן פשתן – אף יסוד החשש הזה לא קיים.

וכעין זה כתב בשו"ת בשמים ראש (סי' רמד), שענה מדוע לא ישימו צבע מדג מסוים, זכר לתכלת; והשיב שאין לעשות כן פן יאמרו בעתיד שזו היא תכלת האמורה בתורה, כמו שאמרו "לא מצא אתרוג לא יביא רימון"<sup>34</sup>.

ולכאורה, יש לחלק בין מצוות ארבעת המינים, בהם ארבעתם מעכבים זה את זה (מנחות כו ע"א, או"ח סי' תרנא סעי' יב), לבין תכלת בציצית, שאינה מעכבת את הלבן. והיינו: בארבעת המינים התקלה העלולה להיגרם מכך שיקח רימון במקום אתרוג ואז לא יקיים כלל את המצוה. לעומת זאת בציצית, לכל היותר לא יקיים מצוות תכלת, וניתן לטעון שחששו רק לתקלה שעלולה לפגוע במצוה כולה ולא חששו לחלקי מצוה. אלא שחילוק זה נראה דחוק.

ונראה שהחילוק העיקרי בין הגמרא בסוכה לנד"ד אחר: שם ברורה העובדה שהוא נוטל דבר שאינו מינו, אבל כאן יש אומדנא גדולה שזוהו חלזון התכלת (למרות שמכלל ספק לא נפיק). וע"כ לא שייך לטעון שמקרה זה דומה לנטילת פריש או רימון שבהם אין ספק, שאינם אתרוג. וכעין זה מצאנו בתשובת החת"ס (או"ח סי' קפג) שהתיר ליטול אתרוג שהיה ספק אם הוא מורכב, עפ"י סימנים, ולא חש לחשש פריש ורימון. למרות זאת נראה שצריך לחוש שמא תצא מכך תקלה אם יתברר שאין זו התכלת האמיתית. וע"כ נראה לומר כמו שכתבנו לעיל, שצריך להודיע שהמטילים תכלת זו עושים זאת מחמת הספק, ולעתיד לבוא יהיה צורך להודיע ברורות אם אמנם נצטרך ליטול חלזון אחר לצביעת פתיל התכלת או לא<sup>35</sup>.

## סיכום

א. קיום מצוות התכלת בציצית מחלזונות הארגמונים, כפי שנהוג בימינו, אפשרי כמידת חסידות; אולם לפי מידת הוודאות עתה, אין חובה מצד הדין להטילה בציצית. בע"ה כשתתגלה ותתברר התכלת הוודאית יזכו כל בית ישראל להטיל תכלת בכסותם.

ב. גם הנהוגים להטיל תכלת בציציותיהם, עליהם להקפיד על ההגבלות דלעיל. ומובן מאליו שאין להקל ולהטיל כלאיים בציצית על פי הזיהוי הקיים של התכלת<sup>36</sup>.

34. וכך לכאורה קורה לחסידי האדמו"ר מראדזין, שעפ"י הדוגלים בארגמונים נמצא שהם מטילים קלא אילן.

35. עד כמה הדברים זקקים וזהירות, צא וראה שחסידי ראדזין עדיין מטילים פתילים הצבועים מן הדיונון, על אף כל הקושיות לשיטתם וכל הראיות לשיטת הארגמונים. ועל כן מן הראוי להודיע שכל הטלת פתילים צבועים היא אך ורק מחמת הספק.

36. מן הראוי שלא לשנות בצורת הכריכות ובמספרן ממה שמקובל בציצית ללא תכלת, כדי להדגיש שאין באים לשנות ולהוציא מהמצב הקיים, אלא להוסיף עליו מידת חסידות.

## פרק ד' – משמעות ההטלה והלבישה למטיל תכלת בזמננו בכסותו

מכיון שהסקנו בפרקים הקודמים שהטלת התכלת בימינו היא מידת חסידות, צריך לדון על מניעות נוספות שיש בהטלת תכלת הארגמונים – בעיות הנובעות מהקיום המעשי ביחס למטיל עצמו.

### א. יוהרא

צריך לדון האם בלבישת התכלת יש משום יוהרא. ולכאורה עצם העלאת השאלה תמוהה: וכי קיום מצוותיה של תורה יש בו משום גאוה ויוהרא? ואף אם לא קיימה המצוה עד עתה מחמת אי ידיעה, ברגע שידעים איך לקיימה צריכים לקיימה. תשובה זו נכונה אם מחליטים שזו התכלת של תורה ולא נופל בה שום ספק, אולם כיון שיש בה ספיקות (וכן הסכים הרה"ג דב ליאור שליט"א במכתבו מאלול תשנ"ז), הרי הטלתה היא מצד הספק כחומרא ומידת חסידות, ע"כ אי אפשר שלא להעלות את השאלה ולדון אם בלבישת התכלת יש משום יוהרא.

#### 1. המקורות בש"ס

המקור לדין יוהרא הוא הסוגיות בברכות (יז ע"ב) ובפסחים (נה ע"א). במשנה (ברכות טז ע"א) מובא:

חתן פטור מקריאת שמע לילה הראשונה עד מוצאי שבת, אם לא עשה מעשה. ומעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא לילה הראשונה, אמרו לו תלמידיו: לא לימדנו רבינו שחתן פטור מקריאת שמע? אמר להם: איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת.

ובעמוד הבא נאמר במשנה:

חתן, אם רוצה לקרות לילה הראשון – קורא. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל הרוצה ליטול את השם יטול. (רש"י, נדפס בדף יז ע"ב: אם לא הוחזק חכם וחסיד לרבים אין זה אלא גאוה, שמראה עצמו שיכול לכוין לבו). היינו רבנן סוברים שכל חתן יכול לנהוג כרבן גמליאל ואין בכך משום גאוה (יוהרא), ואילו רשב"ג סובר שזוהי יוהרא. על זה מקשה הגמרא:

למימרא דרבן שמעון בן גמליאל חייש ליוהרא, ורבנן לא חיישי ליוהרא. והא איפכא שמעינן להו, דתנן (פסחים סז): מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, וכל מקום תלמידי חכמים בטלים. רבן שמעון בן גמליאל אומר לעולם יעשה כל אדם את עצמו כתלמיד חכם. קשיא דרבנן אדרבנן, קשיא דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל!

אמר רבי יוחנן: מוחלפת השיטה.

רב שישא בריה דרב אידי אמר: לעולם לא תחליף. דרבנן אדרבנן לא קשיא: קריאת שמע, כיון דכו"ע קא קרו ואיהו נמי קרי, לא מיחזי

כיוהרא. הכא, כיון דכו"ע עברי מלאכה ואיהו לא קא עביד, מיחווי כיוהרא. דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל לא קשיא: הכא בכוונה תליא מילתא, ואנן סהדי דלא מצוי לכווני דעתיה. אבל התם הרוואה אומר מלאכה הוא דאין לו, פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא.

הפסיקה צריכה לכלול את ההבחנה כמי מהתנאים פוסקים, ועפ"י הסברתו של איזה אמורא. לדעת ר' יוחנן יש להחליף את השיטה בברכות (כן כתב בב"י), וא"כ לחכמים חוששים ליוהרא ולרשב"ג לא חוששים ליוהרא. ולדעת רב שישא הן חכמים והן רבן שמעון בן גמליאל בדרך כלל חוששים ליוהרא, ונחלקו במצבים שניתן להסביר את מעשיו שלא כגאווה.

רבנו חננאל פסק הלכה כרב שישא וכרשב"ג, וע"כ חוששים ליוהרא, וכן פסק הרא"ש. הרי"ף פסק הלכה כת"ק לגבי ק"ש, שרשאי לקרות, וכן פסק הרמב"ם (הל' ק"ש פ"ד ה"ז), ולכאורה אין חוששים ליוהרא. הב"י והב"ח (סי' ע ס"ק ג) נחלקו בשיטת הרי"ף: הב"י סובר שפסק כר' יוחנן, וע"כ דברי חכמים הם דברי רשב"ג ופסק כמותם ואינו חושש ליוהרא. לעומת זאת הב"ח סובר שהרי"ף פסק כחכמים אליבא דרב שישא, משום דמסתבר טעמייהו. ולכאורה לפי הרי"ף והרמב"ם, שהשו"ע פסק כמותם, לא חיישינן כלל ליוהרא. אלא שדרכו של הב"י צ"ע. שהרי הרי"ף לא כתב בפסחים כמי הלכה, והרמב"ם לא הביא את דברי רשב"ג שכל אדם יעשה עצמו תלמיד חכם (והשו"ע הביאם בסי' תקנד סעי' כב). ועי' במג"א ובמשנ"ב שנימקו את דברי רשב"ג עפ"י דברי רב שישא. ואם משנת ברכות היא המוחלפת, הרי היה צריך להביאם, כיון שפסק כרשב"ג<sup>37</sup>. וע"כ נראה יותר כב"ח, ולכו"ע יש דין יוהרא. ואף השו"ע, כפי שיבורר להלן, חשש ליוהרא (וכנראה הסביר בשיטת חכמים לפי ר' יוחנן שדווקא במקרים אלו לא חששו ליוהרא).

מקור נוסף הוא במסכת ב"ק (פא ע"ב):

רבי ור' חייא הוו שקלי ואולי באורחא. אסתלקו לצדידי הדרכים (עפ"י תקנת יהושע בן-נון). הוה קא מפסיע ואזיל ר' יהודה בן קנוסא קמייהו (רש"י: מיתד ליתד פסיעות גסות, ולא היה רוצה להסתלק אל מצר השדה). א"ל רבי לרבי חייא: מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו (רש"י: שהוא מראה לנו שהוא ירא שמים מאד ואינו חושש לתנאי שהתנה יהושע ומחוי כיוהרא)? א"ל ר' חייא: שמא ר' יהודה בן קנוסא תלמידי הוא, וכל מעשיו לשם שמים. כי מטו לגביה, חזייה, א"ל: אי לאו ר' יהודה בן קנוסא את, גזרתיהו לשקך בגיזרא דפרזלא (רש"י: בגיזרא דפרזלא כלומר נידוי).

37. ועי' מחצית השקל (סי' ע) שדן אם הרי"ף והרמב"ם פסקו כרשב"ג בכל מקום חוץ מהשלושה שהוזכרו במפורש.

כמעט אותו מקרה מופיע בשינוי שמות אף בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ט), שם מסתיים המעשה כך:

א"ל: ולא כן תני, כל דבר שהוא של שבח לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד – עושה, תלמיד חכם – עושה, אא"כ מינו אותו פרנס על הצבור! אמר ליה: והתני כל דבר של צער כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה, תלמיד חכם – עושה, ותבוא עליו ברכה, א"ר זעירא: ובלחוד דלא יבזה חורנין.

## 2. מסקנות התלמודים

מהבבלי עולה שירא שמים מותר להחמיר על עצמו אף לפני רבותיו. לעומת זאת לפי הירושלמי משמע שדווקא במקום צער רשאי להחמיר על עצמו, ובלבד שלא יבזה אחרים, ופירש בעל ספר חרדים: ובלבד שיעשה הדבר בצינעא ולא יראה הדבר בפני אחרים כנראה שהם בלתי יראי השם כמוהו. ובשדה יהושע פרש באופן מעט שונה: ובלבד שבעשייתו זה עצמו יחיד, לא יהיה דבר הגורם ביזיון לאחרים, דההוא אפילו תלמיד חכם לא יעשה. וכן נראה מהגר"א בשנות אליהו (ברכות פ"א מ"ג). וכן דייק היש"ש (ב"ק פ"ז ס"י מא), ו"ל:

משמע לפי פירושו (של רש"י) דווקא כשהוא מראה יהרא בפני אחרים. ובשו"ת שבות יעקב (סי' מד) כתב כלל, שדווקא יחיד ובצינעא אין בו משום יהרא, אבל אם אינו בהצנע אסור משום יהרא, ו"ל: וכן אפילו יחיד שעושה דבר בפרהסיא מה שהוא שלא כדרך העולם, יש חשש יהרא, כי ראוי להיות הכל בהצנע. ומדברי היש"ש עולה שעל עצם היהרא מנדים, ואף ללא כונת גאוה. ואף שר"י בן קנוסא לא ראה אותם ולא עשה ע"מ להתייהר בפניהם. אולם אם עושה לפני רבו מתוך ידיעה, על כך כתב היש"ש: אם ר"י בן קנוסא רואה אותם שהלכו בצידי הדרך והוא רצה והחמיר על עצמו – פשיטא שאיסור גמור הוא, דהוה כחולק על רבו. ועל זה ודכותיה מנדין לכבוד הרב (ולא רק מצד יהרא)...

## 3. פסק השו"ע לגבי יהרא

עוד למדנו שאדם גדול וחסיד בכל מעשיו רשאי להחמיר על עצמו ולנהוג במעשים ששאר הציבור לא נוהגים בהם. וכן עולה ממה שנאמר במסכת ב"ק (נט ע"ב). וכן מצינו בשו"ע (א"ח ס"י לד) לגבי הנחת תפילין דר"ת, ש"לא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות" (שם סע"ג). ובמשנ"ב הביא משו"ת מהר"ש הלוי שמי שמניח תפילין דר"ת לאחר התפילה בפרהסיא בפני הקהל, יש בכך משום יהרא. וכן כתב בשם השבות יעקב (ח"ב ס"י מד), שאפילו כשמקצת הציבור עושים כן – יש בכך

משום יהורא. עוד הוסיף במשנ"ב (שם ס"ק טז) שאם מניחן בפני אדם גדול שאינו מניחן אלא בצינעא, יש בכך משום יהורא. למדנו שהנוטל על עצמו חומרא ועושה אותה בציבור כשרוב הקהל אינו עושה כך, יש בכך משום יהורא; אולם רשאי לעשות כן בצינעא, ובכך אין משום יהורא<sup>38</sup>. וכן המשנ"ב (ס"י ע ס"ק יד, ומקור דבריו בתוס' ברכות יז ע"ב ד"ה רב) כתב שחתן כיום חייב לקרות ק"ש, ואם אינו קורא לילה ראשון, מיחזי כיהורא, כאילו כל שאר לילותיו קורא ומתכוון.

עוד ילמד על דעת השו"ע לגבי יהורא מה שפסק (ס"י תרלט סעי' ב) שלא חוששים ליהורא במחמיר על עצמו שלא לאכול ולשתות כלום חוץ לסוכה. משמע שדווקא כאן לא חיישינן אבל במקום אחר חוששים. וכן רואים בב"י (או"ח ס"י כד) שחושש ליהורא גם בהקשר לאחיזת ציצית:

כתב הרב רבי דוד אבודרהם בדיני ק"ש בשם רב נטרונאי גאון, שהאוחז בציציותיו בידו כשהוא קורא את שמע, יהירותא היא. שכל דבר שאין אדם מחוייב בו ועושהו ברבים במדת חסידות, וכל העם אינם עושים אותו – מתחזי כיהורא. (והב"י הוסיף שעתה שנהגו בזה קצת בני אדם שוב אינו נראה כיהורא – וידון להלן).

וכן חשש השו"ע (או"ח ס"י ז סעי' ב) ליהורא לגבי ציצית לנשים, ובס"י צה (סעי' ג) לגבי כיוון אבריו בשעת תפילה, ובס"י קכג (סעי' ד) לגבי הוספה על ג' פסיעות, ובס"י רלה (סעי' א) לגבי תפילה בשנית למי שהתפלל עם הציבור קודם שקיעה. ומצאנו שנחלקו לגבי מנהגי חסידות שיש בהם צער בהקשר לתענית יחידים (תענית י ע"ב), שהמתירים (ר' יוסי ורשב"ג) התירו במקום שיש בהם צער "דצער הוא לו ולא גסות" (רש"י). אולם נראה הן מהבבלי שעסק בתעניות יחידים, והן מהירושלמי (ברכות הובא לעיל) לגבי הליכה בצדי השדה, שצער היינו צערא דגופא, אבל לא חסרון ממון וע"כ אף אם הוציא ממון רב על קניית פתילי תכלת, אין זה בכלל צערא. וע"כ אפילו הקולא שבירושלמי לגבי צער שמוותר להחמיר על עצמו לא שייך אצלנו.

#### 4. המשמעות לגבי המטיל תכלת בבגדו

אם נשליך על ענין דידן. הרי תכלת אינה חומרא, היא גוף המצוה מהתורה; אולם בימינו עדיין לא שבה למקומה, וע"כ הנהגתה היא מידת חסידות, וכללי "מחזי כיהורא" – קיימים בה. אמנם אין מנדים עליה, אף לפי היש"ש, מטעם "שידוע אל החכם שבוודאי לשם שמים עושה התלמיד". ועוד, שהרי הוא עצמו מודה שרש"י סובר שמנדים רק על עושה בפרהסיא לפני אחרים<sup>39</sup>. אבל עצם הטלתה בפרהסיא

38. ולא קשיא ממה שכתב בברכ"י שבמקומותיהם רוב תופטי התורה ומקצת בעלי בתים נהגו בתפילין דר"ת ולא מיחזי כיהורא, דטו"ס אף הוא כתב לגבי תפילין דשימושא רבא כשו"ע.

39. וכרש"י נראה מדברי הגר"א (שנו"א ברכות פ"א מ"ג), וכ"כ במאיר נתיב (ליר"ו ברכות סופ"ב).

כשציציותיו טופחים על פני שאר הציבור, יש בכך משום יוהרא, הן לפי הבבלי והן לפי הירושלמי.

ופוק חזי דברים חריפים שכתב בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' קנב) על לבישת בגדי לבן בשבת, וסיים:

ואם רוצה לצאת ידי שמים, ראוי להתנהג כשיבוא לביתו ללבוש בגדי

לבן, ושם אינו חשש יוהרא כולי האי; אבל בפני המון העם בבית הכנסת

הוא כחתן בין אבלים ויש לחוש ליוהרא, ושב ואל תעשה עדיף.

והובא לעיל מהיש"ש שאם מחמיר בפני רבו בדבר שרבו מיקל, חייב נידוי משום

כבוד רבו, אפילו אם עושה לשם שמים ואפילו במקום שאינו פשוט להיתרא (והו"ד

במג"א סי' טג ס"ק ב). ולנדון דידן, אם תלמידים לובשים ציצית עם תכלת בפני רבם

שאינו נוהג בתכלת, יש עליהם להצניע ציציותיהם מפני שנראים כחולקים על רבם.

### 5. הפיכת יוהרא לדרך כל אדם

באנציקלופדיה תלמודית (הוספות לערך גאוה) הביא ממהר"י ברונא (סי' צו) שבזמנו

לא נהגו הבחורים (וכן שאר העם) ללבוש טלית קטן על בגדיהם בפרהסיא, ורק הרבנים

נהגו כן, וכתב:

לפיכך בחור העושה כן אינו אלא מן המתמיהים, שלא כל הרוצה ליטול

את השם יבוא ויטול.

ובשו"ת יחוה דעת (ח"ב סי' א) הביא עוד אחרונים שכתבו כן. והביא שם מדברי

האמרי בינה (א"ח סי' יג אות ד) שהרוצה לנהוג ולהחמיר על עצמו עפ"י דעת גדולים

המחמירים, אין לו לחוש ליוהרא. וכן הביא מבעל פתח הרביר (סי' קמו ס"ק ג). ולמדנו

מדבריהם שאין כל המקומות והזמנים שווים; וע"כ אף אם במקום אחד נחשב

כיוהרא, אין זה כך בשאר מקומות. וכעין זה כתב בהשגות הראב"ד על הרמב"ם (הל'

ק"ש פ"ד ה"ו) שאין זה יוהרא בזמננו לקרוא ק"ש למי שפטור מקריאת שמע, ואין דעתו

מכוונת לקוראה, כיון שאין מכוונים עתה, ומביא ראיות לדבריו. וכן עולה מדברי

הב"י לגבי אחיזת ציציותיו בשעת ק"ש, ומדברי החיד"א לגבי תפילין דר"ת. וצריך

לעיין כיצד משתנה מנהג ממצב של יוהרא למצב שאינו יוהרא<sup>40</sup>. ונראה עכ"פ שכל

זמן שלא הוחלט ע"י גדולי ישראל בדורנו שהדור צריך להטילה, ואין רוב ישראל

נוהגים בהטלת תכלת הארגמונים – יש לחשוש שמא יש בעשייתה בפרהסיא משום

יוהרא, וע"כ המטילים אותה צריכים לעשות זאת בהצנע לכת.

ונסיים פרק זה בדברי המסילת ישרים (פ"ב), ז"ל:

הנה חייב האדם לשמור כל המצוות בכל דקדוקיהם לפני מי שיהיה

ולא יירא ולא יבוש. וכן הוא אומר: "ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא

40. וביחוד דעת הביא משאילתות שבסוף מעשה רב על הגר"א שאין חוששים עתה ליוהרא כלל.

אבוש". וכן שנינו: "הוי עז כנמר" וכו'. אמנם גם בזה צריך חילוק והבחנה, כי כל זה נאמר על גופי המצוות שחייבים אנחנו בהם חובה גמורה, שבהם ישנים פניו כחלמיש. אך יש איזה תוספות חסידות, שאם יעשה אותם האדם לפני המון העם ישחקו עליו ויתלוצצו, ונמצאו חוטאים ונענשים על ידו, והוא היה יכול להניח מלעשות הדברים ההם, כי אינם חובה מוחלטת – הגה דבר כזה ודאי שיותר הגון הוא לחסיד שיניחהו משיעשהו. והוא מה שאמר הנביא: "והצנע לכת עם אלהיך". וכמה חסידים גדולים הניחו ממנהגי חסידותם בהיותם בין המון העם משום דמיחזי כיוהרא...

**ב. הדיוטות** (כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט)

סעיף מענין יהוהרא לעיל הוא הכלל: "כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט". דין זה שייך לקיום חומרות הלכתיות מנהגים וסייגים. וביחס לקיום מצוות התכלת עתה, כיון שלענ"ד זוהי מידת חסידות ולא חיוב מדין תורה, צריך לדון עליה גם מההיבט הזה.

**1. המקור בש"ס**

המקור לדין הוא בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ט, שבת פ"א ה"ב). בשתי המסכתות מובא מעשה בר' ייסא ור' שמואל בר רב יצחק שהיו יושבים בעליית בית הכנסת ואוכלים, והגיע זמן תפילה והפסיק ר' שמואל, ושאלוהו: הרי נאמר שאם התחילו באכילה אין מפסיקין, וכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט? ותירץ להם שנהג כר"ג שאמר: "איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים".

הפנ"מ, וכן בחדושי הרד"א לירושלמי, הסבירו שחכמים ורשב"ג נחלקו האם ק"ש שיש בה קבלת עול מלכות שמים – שאני, ואין בכך יהוהרא (חכמים). או שאף בק"ש כיון שפטור נקרא הדיוט (רשב"ג). אבל בשאר דברים לכו"ע נקרא הדיוט ואסור להחמיר.

כלל זה נפסק להלכה בראשונים ואחרונים, ורשימתם הארוכה מובאת בשד"ח (מע' כ כלל טז – ח"ג עמ' 164).

**2. טעמי ההלכה**

**יהוהרא**

בב"י מסביר דברי הרמב"ם שבשחיה של ברכת הודאה בתפילת י"ח, לא ישוחו יותר מדאי, והסביר משום דמיחזי כיוהרא שהוא שוחה יותר משאר העם. ובש"ת אבקת רובל (סי' לו) מסביר מדוע לא נאמר לכל העם שישחו שחיה גדולה, ומתיר: "ל שמאחר שהציבור אינם מחוייבים לשחות אלא שחיה בינונית, מסתמא אינם שוחים יותר מדינם; וכשזה שוחה יותר מדאי מחזי ודאי כיוהרא, ונראה שהוא מטיל פגם בשחיית הצבור שלא היתה הגונה, וכהיא דאיתא בירושלמי: "כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט"...

וכן הסביר במהר"ם פדובה (סי' לט) ש"כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט משום שיש בכך יוהרא". וכ"כ בפי' בעל ס' חרדים (ברכות סוף פ"ב) שנקרא הדיוט משום יוהרא. וכן ביד מלאכי (ח"ג סי' שלד). והברכ"י צידד דבריו לדברי השבות יעקב (הובא לעיל) שבפרהסיא אסור ובצינעא מותר.

וצריך לעיין ממה שנאמר במסכת סוכה (כו ע"ב) לגבי אכילת עראי המותרת חוץ לסוכה. והגמרא שם מתרצת לאחר מעשי רב של רבן יוחנן בן זכאי ורבן גמליאל, ח"ל: "אם בא להחמיר על עצמו, מחמיר, ולית ביה משום יוהרא".

ובר"ן (על הרי"ף) כתב דהא שרשאי, שאינו נחשב כהדיוט אם עושהו. והרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ו) כתב שהמחמיר על עצמו לגבי אכילה בסוכה הרי זה משובת. ועולה השאלה: מה מגדיר את עשיית החומרא הזאת כמותרת ולא כיוהרא? ותריך המהר"ן חיות שכמו בבטלה ממלאכה בתשעה באב (פסחים נה ע"א) שיאמרו "מלאכה הוא דלית ליה", כמו כן כאן יאמרו שאכילה אית ליה ולא טעימה בעלמא. מתבאר לטעם זה שיש חשיבות גדולה כיצד יתפרש מעשה החסידות בעיני הציבור: האם כחומרא, ואז מן הראוי שלא לעשותו בפרהסיא, או שיתנו לכך משמעות שאינו מעשה חסידות, כאכילה ולא כטעימה, או שאין לו מלאכה וכדו'.

### דררא דבל תוסיף

מדברי הרמב"ן (גיטין לו ע"א) משמע טעם אחר. הוא מסביר שמצוה מדאורייתא שאינה נוהגת וחכמים לא תקנו לעשותה מדרבנן (כגון לסוברים ששמיטת כספים בזה"ז היא מידת חסידות) – אין בעשייתה חסידות אלא נקרא הדיוט. וכן כתב בחידושי (קדושין לא ע"א):

אי קשיא... נקרא הדיוט! התם שעושה דבר שאינו מצוה מן התורה כלל, שהוא כמוסיף על התורה; אבל מי שעושה מצוות התורה כתקנן אע"פ שלא נצטווה הוא בהם, כגון נשים – מקבלים עליהם שכר, שכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

וגם הריטב"א (קדושין לא ע"א) הביא כן בשם הרמב"ן.

וכן נראה מדברי המאירי (רי"ה לג ע"א) שהסביר את שיטת חכמי הצרפתים שגשים מותרות בעשיית מצוות שהזמן גרמן ולברך עליהן, ח"ל: ואעפ"י שאמרו כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, דווקא במה שכל בני אדם פטורין.

והמהדיר (הוצ' מוסד הרב קוק) הפנה לברכ"י (י"ד סי' שלג סעי' א) שהקשה על הרמב"ן מחמת שפטור מק"ש ויושב בסעודה, שלא יפסיק; והמפסיקים נחשבים הדיוטות לפי הירושלמי אע"פ שאצל אחרים זו מצוה. ותריך הברכ"י שבהני אף הרמב"ן מודה משום שפטורם ארעי, אך נשים פטורות לגמרי מלקיים מצוות עשה שהזמן גרמן. ודבריו לא מובנים, שהרי איפכא מסתברא: מי שהוא מצווה ואתרע מקרהו ופטור וקיים, לא יחשב הדיוט; אבל מי שלא מצווה ועושה, ודאי יחשב הדיוט, שהרי הוא כלל לא נצטווה ומוסיף על ציוויה של תורה!?

ונראה לומר שזוהי כוונת החיד"א: מי שאינו בר חיובא אבל אחרים חייבים במצוה, אם עושה אינו נקרא הדיוט, שהרי התורה לא אסרה עליו אלא רק לא הטילה עליו חיוב, אבל מי שהוא בר חיובא ופטור מאיזו סיבה, היאך "יתחכם" כביכול לקיים מה שפטרוהו? וע"כ אם עשה נקרא הדיוט.

### משקל החסידות

החיד"א סובר שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט מטעם אחר: לא מטעם יוהרא, ואף לא מטעם בל תוסיף, אלא מפני שעצם המעשה פגום. ומפי" המשוניות לרמב"ם (סוטה פ"ג מ"ג, מהדורת הרב קאפח) משמע כחיד"א, וז"ל:

"חסיד שוטה" אמרו בתלמוד שעניינו ההגומה בזחירות ובדקדוק עד שנמאס בעיני בני אדם, ועושה מעשים שאינו חייב בהם, וכאילו אמר שוטה בחסידותו. ואמרו בגמרא שבת ירושלמי: כל מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט.

מבואר מדבריו שאין הדבר מצד יוהרא אלא מצד מוזרות הענין שאדם שדרכו במידה בינונית ינהג בדקדוק וחסידות.

וכן במאירי בקרית ספר (מאמר ראשון ח"ג):

שלא נאמר (שנקרא הדיוט) אלא בכיוצא בזה שמתחסד במה שאין דרך בני אדם לעשות כן. אלא במה שהוא חובה גמורה כגון זה שהיה אוכל ומפסיק באכילתו ומראה לכל שהוא סבור שחובה לעשות כן, אבל כל שמכוין להיות מלאכתו נאה וחסידה כגון זה של תפילין שהוא עושה כן כדי לכתוב ביושר ושלא בעוות, אין זה הדיוטות, אדרבא סלסול ומידה הגונה הוא. (ובעין זה הביא בשטמ"ק ב"ק פו ע"א בשם המאירי).

וכן נראים דברי המהרש"ל (יש"ש חולין פ"ח סי' ו) שכתב על חומרת מהר"ם שלא לאכול בשר אחר גבינה:

אבל אחר שנסתם התלמוד, פשיטא שאין להחמיר נגד התלמוד זולת סיבה ותקלה שבא לידו, בצירוף שמצינו שהראשונים נמי החמירו על עצמם. וכ"ש שנראה כמינות מי שלא רוצה לאכול בשר אפילו אחר תבשיל של גבינה...

ובהמשך מוסיף:

ומ"מ נראה אפילו נזהר בכל הפרישות לא יכול להחמיר למנוע עצמו שלא לאכול בשר אחר גבינה משום פרישות, אם לא שבא מכשול לידו, או שהשיניים נקובים והקרוב לוודאי שלא יכול לנקרם ויבא לדיי מכשול.

וישנן נפק"מ בין השיטות השונות: החיד"א (ארי"ח סי' לב) כתב שלדעה הסוברת שנקרא הדיוט מצד יוהרא – בצינעא יהא מותר, אבל לשיטתו, שיש בכך איסור עצמי – נאסר אף בחודרי חודרים, מפני שסוף סוף אין מידת חסידות מתאימה לכלל מעשיו.

עוד נפק"מ תהיה במצוות שבין אדם לחבירו. בספר פתח עינים לחיד"א (ב"מ ל ע"ב, מובא בשו"ת יביע אומר ח"ג יו"ד סי' כז אות ו) כתב שדווקא במצוות שבין אדם למקום העושה דבר שפטור ממנו נקרא הדיוט, אבל במצוות שבין אדם לחברו אינו נקרא הדיוט<sup>41</sup>. ונראה שהדבר תלוי בטעם האיסור: לפי מה שכתב הוא עצמו בברכ"י, שהאיסור הוא איסור עצמי מצד משקל החסידות – לכאורה יש איסור לעשות דברי רשות בהפרזה, ואף אם נאמר שבגמ"ח שבגופו אין לה שיעור, הלא בממונו יש לה שיעור (חומש) ונמצא שהמוסיף נקרא הדיוט.

### 3. החילוק בין מעשה הדיוט לחסידות

כתב בשו"ת באר שבע (סי' כא):

כל ימי הייתי קוהה על זה המאמר ועל הא דאמרו "לא דיך במה שאסרה התורה": היאך מצאנו ידינו ורגלינו בבית המדרש, שהרי אנו עושין הרבה דברים למאות ולאלפים שאנו פטורים מן הדין משום חומרא ופרישות, וכך ציוו החכמים, קדש עצמך במותר לך, וכך אמרו "ושמרתם את משמרתני – עשו משמרת למשמרתני?"

וכעין דבריו כתב המג"א (סי' לב ס"ק ח):

ובאמת צריך להתיישב בדין זה, דמצאנו הרבה חומרות שמחמירין על עצמינו ולא אמרינן דנקרא הדיוט.

הבאר שבע עצמו תרץ חלקית:

ושמא י"ל שלא אמרו "קדש עצמך במותר לך" אלא דווקא שלא ילך אחר מותרות; אבל לא לאסור עליו לגמרי איזה דבר מה שהתירה התורה, וכה"ג מה שאמרו "עשו משמרת למשמרתני", ועדיין הדבר צריך עיון.

ונסקור כמה חילוקים מדברי הראשונים והאחרונים (אם כי גם עליהם ניתן להקשות).

המאירי בגיטין (ו ע"ב) כתב:

וממה שאמרו "כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט" ר"ל שכל העולם פטורין ואין בו סרך מצוה או מדה הגונה או צד מוסר.

וכדבריו כתב בשו"ע הרב (סי' לב סעי' ח):

ולא אמרו שכל הפטור מן הדבר כו' אלא כשעושה בדרך חומרא (במקום שלא יבא לידי איסור אם לא ינהוג בחומרא זו) וגם אין בה משום הידור מצוה; אבל אם יש בה איזה הידור לאיזה מצוה, וכן אם הוא נוהג בה לסייג וגדר שלא יבא לידי איסור – אינו נקרא הדיוט. וזהו טעם כל החומרות

41. ובכך הסביר את מעשהו של ר' ישמעאל בר' יוסי שעשה לפנים משורת הדין (ב"מ ל ע"ב), והוסיף ביביע אומר (שם) שב"כ החיד"א בספריו מראית עין (לקוטים סי' יד) ויעיר אחז (מע' פ אות יג).

שהחמירו האחרונים שהן אחת משתיים: או לסייג וגדר שלא יבואו לעבור על איזה ל"ת, אפילו איסור קל של דברי סופרים כשראו שצריך לכך, או משום הידור לאיזו מ"ע, אפילו של דברי סופרים...

והגר"א (שנ"א ברכות פ"א מ"ג) הסביר:

דבכמה מקומות אמרינן כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ובכמה מקומות מצינו שאע"פ שפטור מן הדבר אם עושה הוא מצוה מן המובחר. ונראה, כל שהוא מצוה בעצם אלא שלא הצריכוהו חכמים – אם עושהו נותנין לו שכר שעשה מצוה מן המובחר, וכמו שאמרו ההוא דעבד כבית שמאי ואשכח ארנקא דדהבא. וע"ש בתוס' בד"ה בכולא פרקין... אלא שלא הטריחוהו, וכן בעשרה דברים שצריך הכוס... שהיו מחמירין על עצמן. וכן אמרו בסוכה שהיו מחמירין על עצמן לשתות מים בסוכה... וכן אין צריך להפסיק לתפילה בתוך הסעודה, ואם הפסיק תבוא עליו ברכה (וע"ש בהסברו לירושלמי). וכן הוא שם בירושלמי בסמוך לעיל מיניה: מעשה בר"ג ור"י... אמר ר"ז: "ובלבד שלא יבזה חוריין" – פי': ולכן היה צריך לומר על יהודה בן פפוס שכל מעשיו לשם שמים ולא כיוון לבזות אותנו; אבל במקום שאין שייך לבזות אחרים, מותר לעשות.

יוצא מדברי הגר"א שהכלל הקובע אם חסידות או הדיוטות לפנינו הוא האם יש לפנינו חיוב שחכמים צמצמו אותו, וע"כ הותר לו לחזור לעיקר החיוב, לבין מקום שאין בו שום חיוב, וע"כ זוהי הוספה מדיליה ואסורה. ואולי לכך נתכוון בס' יד מלאכי (ח"ג סי' שלז). ובעין זה כתב הגרעק"א (ברכות פ"א מ"ג), אשר הסביר עפ"י הרא"ש (ספ"ח דברכות) ותו"ט (שבת פ"א מ"ט) שבמקום שאף מי שנפסק כמותו מודה לדעת חברו אלא שפוסק שלא הטריחוהו – העושה אינו נקרא הדיוט.

חילוק נוסף נמצא בשו"ת הרמ"א (סי' צא) אשר כתב שאין להביא ראיה ממה שנאמר בסוף פ"ח דברכות בענין אותו תלמיד שעשה כבית שמאי ומצא ארנקא דדהבא – דדווקא בדבר שאין בו קולא כלל רשאי לעשות כדעה החולקת ואינו הדיוט, אבל אם עושה ומיקל – אסור והוי הדיוט. ובעין זה כתב במשנ"ב על דברי הרמ"א (סי' תרלט טע"ז):

וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם – אינו מקבל עליו שכר, ואינו אלא הדיוטות.

ומקורו מהגה"מ (פ"ז), וכ"כ מהרי"ו (סי' קצא). ובביאור הלכה (שם ד"ה כל) כתב בשם שו"ת עולת שמואל (סי' צח) דהיינו דווקא במקום שיש בו צד איסור (כגון ביי"ט או בחוה"מ שחייב בכבוד החג) או שמצטער; אבל אם אינו מצטער, רשאי להחמיר (וכעין זה כתב שם בד"ה הבא בשם בכורי יעקב).

ובעין זוכר (מערכת פ אות יג) תרץ בוז הלשון:

דכל דאיכא פלוגתא והלכה כמקל, אם החומרא ההיא זריזות וזהירות גם לסברת המקל, אז אמרינן המחמיר תבוא עליו ברכה; אבל כשהחומרא לדעת המקל אין בה זהירות וטיבותא, אז נאמר "כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט".

ובשער יוסף (סי' ח) כתב כלל נוסף, שבמקום שאין חולק להחמיר בין התנאים או האמוראים, והוא מחמיר על עצמו – הרי זה הדיוט. וקרובים דבריו לדברי המהרש"ל (פ"ח דחולין).

כל החילוקים הנ"ל צריכים בירור האם שייכים לגבי דידן. שהרי העשייה כאן אינה כהידור רגיל, אלא עשייה מחמת הספק, וע"כ נ"ל שצריכים לחזור ולילך אחר טעמי האיסור, כמובא לעיל.

#### 4. ביחס לאדם גדול

ומצינו חילוק גדול בין בני אדם ביחס לכלל זה.

המרדכי (ריש ברכות) כתב, וז"ל:

וראבי"ה כתב... המאחרים לקרוא ק"ש ולהתפלל בלילה (ואינם סומכים על ר"ת לסמוך על ק"ש של בית הכנסת) – מיחזי כיוהרא, שכל העושה דבר שאינה צריך נקרא הדיוט, אא"כ הורגל בפרישות גם בשאר דברים. שמענו מדבריו שמה שמותר להחמיר ולא מיחזי כיוהרא הוא דווקא למי שמתנהג כן אף בשאר עניניו. וכעין זה כתב המהר"ם פדובה (סי' לט). הוא מסביר את פסק הרא"ש בברכות כרשב"ג שלא כל הרוצה ליטול את השם יטול, שעל כך כתב הרא"ש שבדורותינו אין אנו מכוונים בק"ש, וע"כ אף חתן, שמדינא דמשנה פטור – יקרא. ועל כך כתב מהר"ם... דנפק"מ מפסק זה (שהוא תאורטי לגבינו) לדבר שהוא פטור ממנו, אף שאחרים חייבים – בכ"ז לא יעשהו, משום דמחזי כיוהרא; ואם עשה – נקרא הדיוט, "אם לא שכל מעשיו הם בחסידות". וכ"כ תוס' (ברכות טז ע"א ד"ה מעשה) שאין סתירה מר"ג שקרא לילה ראשון שנשא, שאדם גדול הבוטח בעצמו שיוכל לכוון – מותר, והרשות בידו לקרות. והמאירי (ברכות יז ע"ב) מסכם שהלכה כרבנן לגבי קריאת שמע של חתן, ומסיים וז"ל:

אבל בענין זה שיראה הדיוט עצמו כחסיד שבחסידים – יש כאן יוהרא ועזות מצח. ומכל מקום הלכה כרבנן לענין ק"ש ואין מונעין בכך. אבל מכל מקום אין למי שאינו חשוב בעיני הכל להתראות בדבר זה בפני רבים, אלא אם יודע בעצמו שכן יקרא בינו לבין עצמו ותבוא עליו ברכה.

## סיכום

מסקנת הדברים לגבי הטלת תכלת הארגמונים עתה: מחד – התכלת כשלעצמה אינה חומרא אלא גוף המצוה עצמה. מאידך – לעת עתה אין בה חיוב מהתורה, והרי היא מעשה חסידות. וע"כ אף שטעמו של הרמב"ן (לחא דבל תוסיף) אין כאן, בכל זאת שני הטעמים האחרים – יהורא ומשקל החסידות – בהחלט קיימים. וע"כ מי שהוא חסיד בכל הליכותיו אינו הדיוט ויכול לצאת בהן בפרהסיא. אולם מי שעדיין לא הגיע למדרגה גבוהה זו, מן הראוי שיטיל תכלת זאת בצינעא – לפי טעם היהורא. ולפי דברי הרמב"ם בפיה"מ מן הראוי שירומם את כל מעשיו לכלל החסידות, ואז ינהג בהטלת תכלת שאינה מקובלת עתה על כלל ישראל; ועד אז לא ינהג אפילו בצינעא, וכל שכן בפרהסיא<sup>42</sup>.

42. וישנו טעם נוסף ללבישת תכלת בצינעא, הנכון אף לצדיקים וחסידים בימינו: יש טעם לפגם שכל דור משתנה וזיהוי התכלת. והנה לפני מעט שנים האדמו"ר מראדזין דיבר על הדיונון, והיום מדברים נכבדות בארגמונים כששוללים לגמרי את האפשרות לתכלת מדיונון. למשקיף מן הצד נראה הדבר נלעג שכל מספר שנים מחליפים את מכשיר המצוה, ונראה הדבר שמשנים את גוף התורה. ויש להזהר אף מספק שלא לגרום בכך לחילול ה'; וע"כ הצינעא יפה עד שיבורר הדבר לאמיתו.

## רשימת ספרים ומאמרים בנושא התכלת

(רשימה חלקית)

- ספרי האדמו"ר מראדזין (שפוני טמוני חול, פתיל תכלת, עין התכלת).  
 ספר "התכלת" לרב מנחם בורשטיין.  
 מאמר "התכלת" לרב אליהו טבגר בסוף ספרו "כליל תכלת".  
 תורה שלמה לרב מנחם כשר מילואים לפר' תרומה סי' ג.  
 "תחומין" כרך ט מאמר ד"ר י. זיידרמן.  
 שו"ת ישכיל עבדי ח"ז סי' ד.  
 "תחומין" כרך טז, מאמר "כריכה בתכלת" (סיכום שיטות הכריכה בתכלת) מיהודה ראק, ישיבת הר עציון.  
 מאמר "חידת התכלת" מברוך סטרמן.  
 מאמר "היבטים של תעשיות הארגמן והתכלת" מד"ר אהוד שפנייר.  
 הערות הרב קאפח להל' ציצית להרמב"ם בהוצאתו.  
 גנזי ראייה ליום העצמאות.  
 מאמר "חוט תכלת" מיצחק בראנד (חוברת בהוצאתו).  
 ספר חרדים פ"ב, פ"ד.  
 אנציקלופדיה מקראית ערך צביעת אריגים.  
 מאמר "אריגי עין בוקק" מאביגיל שפר (מתוך "א"י - מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה" יט).  
 עיר הקודש והמקדש, חלק ה', להגרי"מ טיקוצ'נסקי.  
 תפארת ישראל הקדמה למסכת שבת, "כללי בגדי קודש של כהונה".  
 אנציקלופדיה עברית, ערך: חלזון, תכלת.  
 מאמרים: "ביום דרך", "ראשית אוני" לרב בצלאל נאור.  
 מאמר "התכלת ועצי שטים במשכן" לפרופ' י. פליקס, מתוך הספר "טבע וארץ בתנ"ך".  
 הגלוי מחדש של חלזון התכלת בימינו, לד"ר י. זיידרמן, מתוך "המעין" תמוז תשנ"ה.  
 אנציקלופדיה תלמודית ערך חלזון.  
 פסקים וכתבים הגרי"א הלוי הרצוג.