



עולם ההלכה

מכון סמיכה
נוכח
החכה

י"ג שבט תשפ"ו

שבת קודש פ' בשלה

גיליון נ"ח

עולם התשובה

לקט שאלות ותשובות



עולם הציצת

ראש ישיבתנו הרב מנחם מענדל פרעסקא רב ומו"ץ בניו הייבן

A Bar Mitzvah Boys Mistake

Rabbi M.M Prescott Rosh Yeshiva Machon Smicha

Question: During a recent bar mitzvah, the boy leined with numerous mistakes. Well-meaning men tried to correct him, but their interjections made him more nervous, leading to more errors and eventually to a noisy dispute between the pro- and anti-correctors. What is the halachic outlook on this?

Answer: First and foremost, it is the duty of a ba'al korei to practice diligently to ensure a precise leining. The Torah is not merely a narrative in which mistakes can be overlooked so long as the general meaning is understood. It is the d'var Hashem, containing infinite wisdom in every letter, nekudah, and trop. The ba'al korei is the representative to convey all this spiritual depth to the kehillah,^[1] and the job must be taken very seriously. It follows then that any mistakes that are made should be corrected.

But there is another consideration here: malbin pnei chaveiro b'rabim. Correcting the ba'al korei's mistakes can at times border on the severe issur of embarrassing another person in public.

This issue is not a new one. The Sefer HaManhig (by Rav Avraham of Lunel, 1100's), cited in the Tur,^[2] addresses the dilemma and goes easy on the ba'al korei. He warns against correcting him in public because, in his opinion, an inferior leining is better than committing halbanas pnei chaveiro b'rabim.

He quotes the Midrash^[3] on the passuk from Shir Hashirim, "v'diglo alai ahavah," which is interpreted midrashically as referring to someone reading the Torah mispronouncing its words, and saying, Even so, Hashem says, "Even his errors are cherished by me." (The term "diglo" can mean deception.)

The Midrash even goes so far that when one mispronounces the word "v'ahavta" in Krias Shema, and says instead "v'ayavta" – "you shall make an enemy of," it is still acceptable. However, he notes that certain mispronunciations that convey a blasphemous meaning^[4] are unacceptable.

Some *acharonim*^[5] are troubled by the Sefer HaManhig's reference to the Midrash, which does not specifically address Krias HaTorah but merely someone reading the Torah on his own.

Continues on page 3

[1] ראה לבוש סימן קמא (סעיף ז)

[2] או"ח סימן קמב

[3] שר השירים רבה, על הפסוק (ב, ד)

[4] כגון ד' במקום ר' בפסוק בפרשת כי תשא (לד, יד). ראה ויקרא רבה (פרשה יט אות ב).

תכלת החדשה – כללי ספיקא דאורייתא לחומרא

פתיחה

בגליונות הקודמים הצענו רקע לפולמוס התכלת, שסב סביב ממצאו של האדמו"ר מראדזין ולאחריו של הרב הרצוג. וביארנו מעט מן המציאות וההיסטוריה הנוגעות לענין זה. הבאנו דברי המתנגדים, ועיקר דבריהם נסוב על קוטב אחד: כי אין בהוכחות שהובאו די בירור לקבוע שהחלזון הנמצא הוא החלזון האמיתי הנזכר בדברי חז"ל. ולפי שיטתם עוונה סוגיית החלזון סתומה וחטומה, ודלתותיה טרם נפתחו לפני חוקרי הלכה.

טעמא רבה איכא – ספק דאורייתא לחומרא

אמנם, אף אל מול כל מתנגדי, עמד האדמו"ר מראדזין, והשיב במלחמתה של תורה דין ודברים כנגד כל טענה וסברא. והעלה טענה חזקה בספרו פתיל תכלת (פרט החמישי אות ג, ועוד), המבוסס על הנחה פשוטה, שאם אדם מטיל בגדו תכלת שאינה נכונה, לכאורה לא גרע מחוטי לבן, ואין פסול בדבר.

ומעתה, אף אם אכן אין ידוע לנו בוודאות שהמין הנוכחי הוא החלזון, הרי על צד הספק מחויב האדם להטילו שכלל גדול בתורה, ספיקא דאורייתא לחומרא (ביצה ג, ב ועוד כמה דוכתי). ובודאי יש לפנינו עכ"פ ספק, כי זה ודאי שיש סברות נוטות שזויה התכלת, ולא היא אלא ספק, הלא מדובר כאן במצוה מן התורה, וספיקה להחמיר.

ולא מצות עשה בלבד יש כאן, אלא גם כרוך באיסור לא תעשה, לפי הסוברים שיש לו היכולת להטיל תכלת בגדו ואינו עושה כן, עובר בכל תגרע [ראה להלן עוד מזה].

ובאמת תמיה גדולה היא על גדולי הפוסקים – הן בימי האדמו"ר מראדזין והן בזמנינו – הנמנעים מהטיל תכלת בעוד שיש ספק דאורייתא. ובכדי ליישב, נראה להעמיק קצת ע"פ דברי האחרונים בקצת מכללי ספק בקיום מצוות. ומתוך הדברים יתיישב הנהגת רבותינו הפוסקים. ונחלק את הדברים לשני דרכים:

מצות ציצית מתקיימת בלי תכלת

הראשון, בהקדם שמצות התכלת אינה מצוה לעצמה אלא פרט אחד מתוך מצות הציצית. וכן מורין לשון הרמב"ם (מהלכות ציצית פ"א ה"ה): "אף על פי שאין אחד מהן מעכב את חבירו אינו שתי מצות אלא מצות עשה אחת, אמרו חכמים הראשונים והיה לכם לציצית מלמד ששניהם מצוה אחת, וארבע ציציות מעכבות זו את זו שארבעתן מצוה אחת, והלובש תלית שיש בה לבן או תכלת או שניהם כאחד הרי קיים מצות עשה אחת."

ומתוך לשונו של הרמב"ם דקדק הגרי"פ פערלא (חלק א עמוד פט) שמצות ציצית מתקיימת כדת וכדין אף בלי הטלת תכלת – בלי פגם בעצם המצוה, רק שלא קיים המצוה בשלימותה. וזה לשונו: "נתבאר מדבריו, דאף על גב דלכתחילה חייבה תורה להטיל תכלת, מכל מקום בדיעבד אין חסרון התכלת מעכב במצוה כלום, ומקיים בלבן לחוד כל העשה כולו כמו עם התכלת ממש."

ואם הדבר כן, יש מקום לומר שלא על דין כזה נאמר כללא דספק דאורייתא לחומרא. שדוקא במצוה חיובית יש להחמיר להשתדל בכל יכולתו כדי לוודא שהוא מקיים המצוה. אבל כאן שהמצוה מתקיימת שפיר בלי תכלת, אולי אין חובה להחמיר לקיים אותה בתכלית שלימותה.

חומרא שאינו מסלק הספק

השני, מה שטמו משמיה דהגר"ח מברסק, שכלל זה דספיקא דאורייתא לחומרא נאמר רק באופן שכאשר הולך לחומרא מסלק עצמו מן הספק – כגון המונע את עצמו מלאכול חתיכה ספק חלב ספק שומן, או מי שנשתפק לו אם קרא ק"ש וקורא עוד פעם. בשנים באלו, הליכתו לחומרא מבטיחה לו שלא יכשל באיסור או בביטול מצוה, שבכל הצד נשמר ממכשול. אבל באופן שאף לאחר הליכתו לחומרא לא סילק עצמו מן הספק, כגון כאן, שאף לאחר שיטיל תכלת המסופקת בגדו, אין ידוע לו שקיים מצוה תכלת, לא על זה יש חובה להחמיר.

ומה עוד, שאף אם היתה התכלת ידועה וברורה, מ"מ מידי ספק לא יצאנו, כי עוד ספיקות יש בידינו תכלת – כגון במנין חוטי תכלת, וכן בשאר פרטי דינים שעליהם נחלקו הראשונים, ולא הכריעו בהם הפוסקים. והשתא, דרך משל, אם יטיל אדם חוט אחד תכלת (כדעת הרמב"ם), לפי החולקים שצריך שנים או ארבעה [כפי שיתבאר לקמן] לא יצא מצות תכלת, וכן להיפוך. וכיון שהחומרא אינו מבטיח לו שייצא ידי חובתו, אין חובה להחמיר.

וסברא זו – הגם שהוא מיוחס להגר"ח – יסודתה בדברי הפוסקים. לדוגמא, ראה בפרי מגדים (פתיחה

מבוך סמיכה – עולם ההלכה נגיש לכל אחד

הלכות ברכות, אות טז) שכתב להדיא כן, וזה לשונו: "בספק דין תורה, היכא שאין יודע אם מתקן אם לאו, אין מברך מספק."

והפמ"ג למד הדבר מדברי המגן אברהם (סימן קצד ס"ק ג) בהלכות ברכת המזון, שכתב שמכיון שיש ספק אם יוצא י"ח מדאורייתא בברכה אחת משלש הברכות, מי שאין לו האפשרות לברך כי אם ברכה אחת, אין לו לברך אותה מספק. מבואר, שאף שיש ספק דאורייתא לפניו, אין זה מחייבו לברך כיון שאינו בטוח שתתקיים המצוה על ידי זה.

ספק דאורייתא כנגד ודאי דרבנן

הגר"מ משה שטרנבוך (תשובות והנהגות חלק ד סימן ה) הביא בשם המהרי"ל דיסקין ראייה לדברי הפמ"ג מהגמ' במסכת ראש השנה (לד. ב. ועיין במאירי שם) גבי מי שאין לו שופר ואינו יודע להתפלל, ויש לפניו ברירה ללכת או לעיר שמתפללים שם אך אין להם שופר, או לעיר שיש להם שופר אך אינם בקיאי להתפלל. ושנינו במשנה שילך למקום שתוקעים אפילו אם הוא רק ספק אם יתקעו שם. והכי גרסינו בגמרא: "מצוה בתוקעין יותר מן המברכין. כיצד, שתי עיירות, באחת תוקעין, ובאחת מברכין, הולכין למקום שתוקעין, ואין הולכין למקום שמברכין. פשיטא, הא דאורייתא, הא דרבנן. לא צריכא, דאף על גב דהא ודאי והא ספק."

ותמה על זה המהרי"ל דיסקין, מה הועילה הגמרא בתירוצה, הרי גם זה פשיטא דספיקא דאורייתא עדיף ממצוה דרבנן, דהא קיי"ל בעלמא ספקא דאורייתא לחומרא. אלא למדנו, שכיון שאינו בטוח לו שיצא י"ח המצוה לא נאמר בזה כלל דספק דאורייתא לחומרא. ולכן ס"ד דעדיף לקיים מצוה דרבנן ודאית. ולזה קמ"ל מתני' שאעפ"כ עדיף לילך למקום שתוקעין כיון שהוא מצוה דאורייתא.

וזה לשונו של הגר"מ שטרנבוך: "ולפי זה אזדא לה עיקר טענת הדורשים לקיים המצוה מספק, שרבינו הגה"ק רבי יהושע ליב דיסקין זצ"ל הוכיח מגמרא סוף ראש השנה דבאיכא שני מקומות באחד תוקעין ובאחד מברכין, ילך למקום שתוקעין ואפילו ספק, שברכה רק דרבנן. ותמה מאי קמ"ל הגמרא דפשיטא שספיקא דאורייתא לחומרא עדיף ממצוה דרבנן, אלא מוכח מהכא דלא אמרינן דחייב לחומרא. אלא היכא דאם עביד יוצא מהספק, אבל כאן אפילו ילך למקום שתוקעין הרי רק ספק אם יתקעו בזה לא אמרינן ספק לחומרא, וכן העלה הפמ"ג (סימן קצד אשל אברהם ס"ק ג) ואם כן הוא הדין כאן אפילו עביד תכלת בחצי חוט כמנהגם, אינו ברור שיוצא שיש אומרים שצריך חוט שלם או שנים ולא יצא, וכה"ג אין חיוב מדין ספיקא דאורייתא לחומרא."

ספק איסור בל תגרע

אמנם יש שכתבו סברא נוספת לחייב הטלת תכלת החדשה (ציטטנו לה למעלה) - וסברת הגר"ח לא תועיל כנגדה. והוא ע"פ מה שדן הבית הלוי (שו"ת חלק א סימן מב) בדברי הטור אבן בגדר לאו דבל תגרע, שכתב שהמטיל שלש ציציות בבגדו, או המניח שלש פרושיות בתפילין שלו, אינו עובר בבל תגרע, דהך לאו ליכא רק במתחיל המצוה ואינו גומשם ולא בלא התחיל כלל."

ומעיר על כך הבית הלוי: "ואין להקשות ... לדידן דאין לנו תכלת, אמאי מותר ללבוש בגד ד' כנפות ולהטיל בו לבן, הא עובר על הלאו [דבל תגרע], יש לומר דשרי משום עשה דוחה לא תעשה". ולפי דבריו נמצא, דדוקא אם אין תכלת בנמצא דאז אי אפשר לקיים שניהם, תכלת תהיה לומר עשה דוחה לא תעשה. אבל מי שביכולתו להטיל תכלת ואינו רוצה לטרוח בדבר ומטיל רק חוטי לבן, הרי הוא עובר בבל תגרע, ואם כן, כיון שיש ספק בדין הנוכחית אם הוא תכלת, יש לו להשמר מספק איסורא דאורייתא. [וכאן לא שייך סברת הגר"ח, כי אם יטילנו, בודאי שומר עצמו מן העבירה].

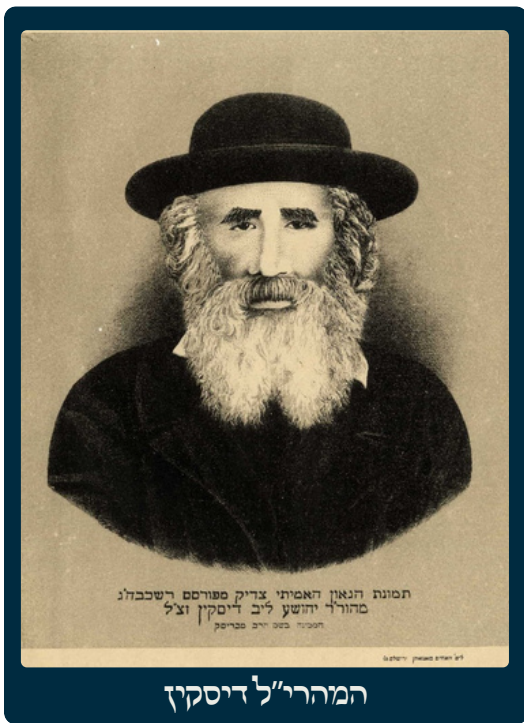
אמנם נראה שאין זו טענה נכונה, דודאי אין כאן חשש דבל תגרע, כי לפי הסוברים שאין די הוכחות לתכלת זו, נחשב הדבר כאילו הוכרע שאין בהטלתה קיום מצוה, ואם כן הוי כמי שאינו תכלת מצוי.

ועוד יש לומר - דלא כהנחת הבית הלוי - שאין שום איסור דבל תגרע כלל בכאן, דהא קיי"ל שאין התכלת מעכב את הלבן, ואין כל חשש ללבוש טלית עם חוטי לבן בלבד. וכן מבואר בדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל, ומוכח גמשה שבחסרונו התחיל ליכא איסור דבל תגרע.

גם בספק מצוה ספיקו להחמיר

אמנם, ערב יסודם של הפמ"ג והגר"ח אינו דבר מוסכם. שמצינו שהשו"ע (סימן קצד שם) נחלק על המג"א - שממנו שאב הפמ"ג את יסודו. ודעתו, שמי שיודע לברך רק אחת משלש הברכות, חייב לברכו, שיש לו להחמיר בשל תורה ולקיים המצוה בספק. הא קמו, דספיקא דאורייתא לחומרא נוהג אף כשאינו בטוח שע"י החומרא תתקיים המצוה. [והמשנה ברורה (שם ס"ק ג) הכריע כן.]

גם בראשונים יש סמוכים לזה, שהר"ן במסכת סוכה (מו, ב), כתב שמי שלא נטל לולב ביום ראשון של סוכות - וכבר הגיע בין השמשות, חייב ליטלו אז משום ספיקא דאורייתא שמא עדיין יום הוא. והא התם גם לאחר שיטלנו אינו בטוח לו שקיים המצוה שמא כבר פנה יום. זאת אומרת, שאין חילוק בכך, ואף בזה שייך כללא דספק דאורייתא לחומרא.



המהרי"ל דיסקין

והבית יוסף (סימן תרסה) ומגן אברהם (סימן תרנב ס"ק א) פסקו לדינא כדברי הר"ן, וזה לשון (המג"א): "עייני בית יוסף סימן תרס"ה (ד"ה והר"ן תירץ דליכא) בשם הר"ן (מסכת סוכה כב, ב מדפי הר"ף ד"ה אמר) משמע דאם לא נטלו עד בין השמשות ביום ראשון נוטלו בין השמשות דספק דאורייתא לחומרא משא"כ בשאר הימים דפטור ע"ש. ומכל מקום נראה לי דיטלנו בין השמשות בלא ברכה"^[1].

ויותר מזה, הפרי מגדים (בסימן תר משבצות זה ס"ק ב) מוסיף על הג"ל שכיון שחובה עליו לקיים המצוה בין השמשות, מותר אף לומר לעכו"ם להביא שופר או לולב מחוץ לתחום כדי לקיים המצוה אז. וכדרך זה פסק השער הציון (סימן תרנה ס"ק א) שמתור לומר לנכרי להביא לולב מחוץ לתחום ביו"ט ראשון אף אם יש ספק אם ישיגנו משם.

מבואר, שאף במקרים שאין בטוח שתתקיים המצוה, לא לבד שהולכים לחומרא אלא גם דחינו איסורא דרבנן כדי להשתדל בקיומה^[2].

ספק ברכות להקל - כלל נפרד

אלא שנשארה עתה לפנינו סתירה בדברי המגן אברהם, שבהלכות ברכת המזון כתב שאין דין להחמיר כשיש ספק בקיום המצוה, ואילו כאן לענין בין השמשות פסק שצריך להחמיר.

אבל נראה בזה, שיסוד המגן אברהם (והפמ"ג) שאין מחמירים בספק קיום מצוה, אמורים דוקא בברכת המזון. שהרי בפירוש תלה המגן אברהם את טעמו בכלל שספק ברכות להקל^[3] שהוא דין נפרד בהלכות ברכות מחוץ לספק דאורייתא. אבל במצוה אחרת אף המגן אברהם מודה שצריך להחמיר - וכאשר פסק כדברי הר"ן גבי בית השמשות. וכן משמעות לשונו (סימן קצד ס"ק ג): "משמע שהוא ס"ל דאין מעכבות זא"ז מכל מקום נ"ל להחמיר דהא הר"ף כתב דאי ליכא גברא דמצי למימר הטוב והמטיב לית לו בה כיון דהוא דרבנן ששלע דאם אין יודעין א' משאר הברכות אין יכולין לברך דמעכבות זה את זה ובספק ברכות ראו להחמיר".

ויש לדייק כן גם בדברי הפרי מגדים שקבע את יסודו בפתיחה להלכות ברכות, ולא הביא כלל בהלכות ספיקות שלו. זאת אומרת רק בברכות אמר כן משום כללא דספק ברכות להקל, אבל בשאר ספק מצוות חייב אכן להחמיר.

החובה להחמיר - מן התורה או מדרבנן

גם הראייה שהביא המהרי"ל דיסקין מהסוגיא במס' ראש השנה יש מקום לדחותה. תחילה יש להקדים שכבר נחלקו אבות העולם, הרמב"ם והרשב"א, בהכלל שספק דאורייתא לחומרא, אם החובה להחמיר הוא חיוב דאורייתא (הרשב"א) או רק דרבנן (הרמב"ם). ובשיטת הרמב"ם גופה, נחלקו האחרונים, אם דבריו אמורים רק בספק איסורים אבל בספק מצוה צריך להחמיר בה גם מדאורייתא - זוהי שיטת האבני נור (סימן שלד אות יט) והעונג יום טוב (סימן עא). ויש אומרים שאין הבדל בין מצוות ואיסורים ובכל ענין החובה להחמיר הוא רק מדרבנן. ובדעה זו מחזיק הפרי מגדים (בפתיחה א, אות ג), ועוד אחרונים.

ומעתה, לשיטת הפרי מגדים אליבא דהרמב"ם, יש לדחות בקל את ראיית המהרי"ל דיסקין, דהואיל וכל ההליכה לחומרא הוא רק דינא דרבנן, שפיר הוי סליק אדעתין בגמרא להעדיף מצוה דרבנן ודאית מעל למצוה דאורייתא ספק.

ואף ההחולקים הסוברים דבמצוות צריך לילך לחומרא מן התורה, נראה שיש עדיין לדחות, דיש לומר שגם הם מודים שבאופן כזה שאף אם ישתדל לעשות המצוה אין הקיום בטוח, אין החיוב להחמיר כי אם מדרבנן. ולכן ס"ד שפיר דעדיף הימנה מצוה דרבנן ודאית.

ואפילו לשיטת הרשב"א דספק דאורייתא לחומרא מן התורה, ניתן לדחות הראיה, כי עוד יש צד להעדיף קיום מצוה דרבנן ודאית ממצוה דאורייתא מספק שכבר ראינו שחז"ל עוקרים דבר מן התורה בשב ואל תעשה כשיש צורך בכך, ואם כן שפיר סלקא דעתין דדחינו ספק מצוה דאורייתא בשב ולא תעשה כדי לקיים מצוה דרבנן ודאית.

ועוד נראה מלבד כל הנ"ל, שאין דמיון מהגמרא במס' ראש השנה ליסודו של הגר"ח, כי בגמרא שם מדובר שהספק הוא לפני העשייה - אם יצליח להשיג את המבוקש, כי אין ידוע לו כלל אם יצליח כלל להשיג שופר. ואפשר שבזה לבד אין עליו החיוב להחמיר. אבל במקרה שלנו, שודאי יצליח במעשיו, אלא שספק לו אם קיים את מצוותו על ידה, אולי חובה עליו להשתדל בה.

ומעתה, כיון שיסודו של הגר"ח אינו מוסכם, הדרו לעיקר שאילתנו, היאך נמנעו ההמון מלהטיל תכלת אם הדבר כרוך בספק מצוה דאורייתא.

מיישב הקושיא גם לפי החולקים

ונראה עוד ליישב, כי הנה גם אם ננקוט כדברי הר"ן שספק דאורייתא לחומרא נאמר בכל אופן, אכתי יש לחלק בין ספק מוגדר - התלוי באיזו מעשה או מקרה, ובין ספק הנובע מהשערה. כי זה כבר הבאנו בגליון הקודם בשם הגר"ח אשר וייס שהעיר שכל הצד שהתכלת הנוכחית היא האמיתי בא מחכמת ארכיאולוגיה, שמבוסס רוב רובה על השערה.

והענין, כי בשאר ענייני ספק, יש "שור שחוט לפניך", כלומר שנולד איזה מקרה שעליה אנו מסתפקים. מה שאין כן כאן, מעולם לא נולד שום ספק לפנינו, רק עלה על השולחן מתוך השערת הלב. ואין כאן שום לידת ספק.

הגע עצמך, הלא על אלפי מינים שבעולם קיים איזה ספק כלשהי

[1] משמע מזה שבבין השמשות של יום הראשון יברך. אולם במקום אחר (סימן תקפה ס"ק ג) כתב המג"א שאין לברך. וכן דעת המשנה ברורה (סימן תרנב ס"ק ב) שאין לברך כיון שברכות הם רק מדרבנן. ובביאור הסברא שצריך לברך, נראה לומר, שכיון שיש חיוב מן התורה לעשות את המצוה, אזי יש לברך עליו, כי כן אמרינן ספק דאורייתא לחומרא, ומ"מ סובר, שיש בזה כדי לדחות איסור דרבנן. [3] אך ראה בתוספת שבת (בליקוטים) שפירש דברי המגן אברהם באופן אחר, דהיינו שהמגן אברהם איירי במקרה שלא אכל כדי שביעה, וכל חיובו בברכת

[2] אולם לא כן דעת החיי אדם (כלל קמח סעיף יח) שכתב, שאסור לשלוח נכרי "אם הוא ספק כו' כיון דעושה בוודאי איסור דרבנן. אף על גב דאפשר שיקיים מצוה דאורייתא, אינו ספק מוציא מידי ודאי". אך, אין לדייק מדבריו כדברי המהרי"ל דיסקין כי שפיר יש לומר דסובר החיי אדם דאף במקום ספק אמרינן ספק דאורייתא לחומרא, ומ"מ סובר, שיש בזה כדי לדחות איסור דרבנן. [3] אך ראה בתוספת שבת (בליקוטים) שפירש דברי המגן אברהם באופן אחר, דהיינו שהמגן אברהם איירי במקרה שלא אכל כדי שביעה, וכל חיובו בברכת

עשועויה מנחם (עמוד רג).

מבין סמיכה – עולם ההלכה נגיש לכל אחד

שהם החלזון. וכי נטיל את כולם בבגדינו. למה דבר דומה, לשתוקי, שאין אומרים שחייב לכבד את כל איש בעולם, דילמא אבוי הוא.

מי אנו להכניס ראשינו בין הרים הגדולים

הגאון מקוטנא (בספרו ישועות מלכו סימן ב) כתב עוד סיבה להמנע מהטלת תכלת, שאף אם אכן מוטל עלינו להשתדל בקיום מצוות מספק, שאני הכא שיש כמה ספיקות בפרטי דיני תכלת ואין אנו רשאים להכניס ראשינו בין הרים הגדולים. שהראשונים נחלקו בכמה דיני תכלת, והפוסקים הקדמונים לא הכריעו הדברים אחרי שלא היה הדבר נוגע לדינא אצלם.

החל במנין חוטי התכלת והלבן שעל זה מצינו שלש דעות בראשונים: דעת רש"י ותוספות (מנחות לח, א ד"ה התכלת) שארבעה משמונה החוטין הם של תכלת. אבל לדעת הרמב"ם (הלכות ציצית פ"א ה"ו) רק חוט אחד הוא מתכלת. ואילו דעת הראב"ד (שם) ששנים מתוך השמונה הם של תכלת.^[4]

כמו כן נחלקו במלאכת צביעת התכלת, גם באופן קשירת חוטי התכלת. ובר מן דין, שאף מראה התכלת אינה דבר מוסכם בין הראשונים, שלדעת הרמב"ם (הלכות ציצית פ"ב ה"ב) דם החלזון שחור כדיו. אבל רש"י (שמות כה, ד) כתב שהוא אצבע ירוק. וב' דעות אלו מחולקים על רוב הראשונים שכתבו שמראה התכלת הוא כחול.

זה לשונו של הגאון מקוטנא:
"כבר הוחזק אצל ישראל זה יותר מאלף שנה שנגזז התכלת, ופשט לשון הספרי פרשת ברכה ומדרשו של האריז"ל מסכים לזה שאין תכלת אלא בזמן ביהמ"ק. וגם מלאכת הצביעה לא נסתבר, כי לדעת רש"י הורה שנותנים לתוכה דם החלזון לצבוע לא היה רשאין לערב סממנים אחרים כי אם דם החלזון לבד, ולהרמב"ם ביוה שנותנים החלזון ונותנים הסממנים ומי יכריע בזמן זה?"

ועוד יותר, שיש מהפוסקים שאומרים שאם טועה במנין חוטי התכלת, מלבד מה שמבטל מצות התכלת, גם מבטל מצות הלבן. ונמצא שכל המטיל תכלת מכניס עצמו בספק קיום מצות ציצית, שיתכן שהוא מבטל את מצות הציצית לגמרי. וזה באמת טעם חזק להמנע מהטלת תכלת.

דברי הגר"ח קנייבסקי

כאשר הציעו לפני הגר"ח קנייבסקי (הואב בספר דעת נוטה, ה' ציצות עמוד קלט) שאלת התכלת החדשה, היתה התשובה להם בשלילית. וזה הלשון:
"שאלה: האם יש מקום להחמיר למה ש"א שמצאו את התכלת האמיתי דהא אף אם אינו כדבריהם לא יהא זה אלא לבן.

תשובה: אין בדבריהם ממש שחז"ל אמרו שהתכלת נגזז, וא"א להמציא דינים חדשים בהשערות בעלמא בלי קבלה מאבותינו."

עוד שאלו, למה לא נחמיר שאף אם אינו תכלת האמיתי, הלא אינו חסר על ידו קיום המצוה. וענה להם, מ"מ עדיף שלא להטילו, שלא יחשבו שזה הוא התכלת האמיתי. וזה הלשון:
"שאלה: מי שיש לו טלית עם פתיל תכלת שנעשה בזמן הזה, האם מותר לו ללבושה או דעדיף שלא ללבושה.

תשובה: עדיף לא ללבשה שלא יחשבו שזה תכלת."

מנין חוטי התכלת לפי המניחים

ולמעשה, בין מניחי התכלת בזמנינו, מצינו פסקים ומנהגים שונים. יש נוהגים כשיטת רש"י ותוס' ומטילים שני חוטי תכלת שהם ארבעה. וכן מבואר מדברי השו"ע הרב (ריש סימן יא. וראה סימן ט סעיף ד) וזה לשונו:
"מצות ציצית בזמן שהיה תכלת מצוי, היה מצותה שיקח ב' חוטין צבועין בצבע הנקרא תכלת, וב' חוטין שאינן צבועין הנקראים חוטי לבן."

וכך יש לדקדק מדברי המחבר והרמ"א (סימן יב סעיף א. ועיי"ש בבית יוסף, ובמשנה ברורה סעיף קטן ח) שביארו הטעם שכשנחתכו שלש חוטים מהשמונה הציצית פסולין, היינו לחוש לדעת ר"ת שכתב שאף לדין שמניחים רק חוטי לבן, שנים מהם כנגד כנגד התכלת, ושנים האחרים כנגד הלבן, ע"ש. שמעינן מיהא שנקטו לדבר פשוט כפירוש רבינו תם, שחוטי תכלת הם שנים שהם ארבע. וכך מנהגו של הגר"צ שכטר.

אמנם יש נוהגים כדעת הרמב"ם, שהגם שלא נקטו כדבריו המחבר ורמ"א, הוא נחשב הופסק על הלכות העתידות. גם יש שנוהגים כהראב"ד, וטעמם, לפי שכך מבואר בספרי (פ' שלח פיסקא קטו) לפי גירסת הגר"א (בפירושו לרעיא מהימנא פנחס, רכה, ב). והדברים ארוכים, ואין כאן מקומו.

סיכום הדברים

א. האדמו"ר מראדזין טען שאף אם נקבל טענות מתנגדי התכלת שאין די בהוכחותיו, עדיין הדבר נשאר בספק, וכיון שמצוה דאורייתא היא, ספקו לחומרא. וצריכים ליישב דעת מתנגדי התכלת.

ב. משמעות הרמב"ם שמצות ציצית מתקיימת שפיר בלי תכלת, והתכלת הוא רק קיום המצוה בשלימותה (הגר"פ פערלא). ואולי יש ליישב שלא על דין כזה נאמר כלל דספק דאורייתא.

ג. עוד מיישבים על פי יסודו של הגר"ח שלא נאמר כללא דספק דאורייתא לחומרא כי אם באופן שההליכה לחומרא מבטיחה סילוק הספק. אבל כאן אף אם יטיל התכלת, אין ידוע אם קיים המצוה.

ד. כן כתב הפמ"ג בהלכות בהמ"ז, שאם אינו יכול לברך אלא ברכה אחת (של ג' ברכות המזון), אין לעשות כן – הגם שהוא ספק דאורייתא – כיון שספק הוא אם מקיים בזה חובת בהמ"ז מן התורה. ה. המהרי"ל דיסקין הביא ראיה ליסוד הנ"ל, דבגמ' מס' ר"ה, גבי

שתי עיירות באחת תוקעים (רק מספק) ובאחת מתפללים, דסלקא דעתין שם דעדיף לקיים ודאי דרבנן מספק דאורייתא (באופן שאין ידוע שתתקיים המצוה). ש"מ שאין בזה דין ספק דאורייתא לחומרא, דאל"כ פשיטא שישתדל בקיום המצוה דאורייתא.

ו. יש טוענים על פי הבית הלוי שבמניעת הטלת תכלת יש חשש של בל תגרע. ובה היה ראויה החמיר בספק דאורייתא (וסברת הגר"ח לא שייך כאן). אך י"ל שאם סובר כדעות שאי"ז תכלת, נחשב כמי שאין התכלת מצוי. ועוד, שלכאורה ליכא בל תגרע בחסרון תכלת, כי אינו מעכב כלל במצות ציצית (כנ"ל בשם הגר"י פ פערלא).

ז. השו"ע הרב פסק שיברך ברכה אחת של ברהמ"ז משום ספיקא דאורייתא, דלא כיסוד הנ"ל. גם הר"ן פסק שיטול אדם לולב בבין השמשות אם לא נטל ביום משום ספקא דאורייתא, אף שאין הקיום בטוח. ומתירים גם אמירה לעכו"ם בשביל זה (פמ"ג).

ח. מהגן אברהם פסק כדעת הר"ן הנ"ל, ועכשיו דבריו סותרים זה את זה. וצ"ל דדוקא בברכת המזון כתב שאין להחמיר – והוא מצד דין ספק ברכות להקל. אבל בעלמא מחמירים אף במקום שקיום המצוה אינה בטוח.

ט. יש לדחות ראיית המהרי"ל דיסקין הגמ' בר"ה על פי שיטת הרמב"ם (נגד הרשב"א) שהדין ספק דאורייתא לחומרא הוא דינא דרבנן. א"כ שפיר ס"ד דמצוה דרבנן ודאית עדיפא מינה. ועוד, אף להסוברים שבמצוות מודה הרמב"ם להרשב"א שהחוב להחמיר הוא מן התורה, יש לומר שבכה"ג שהקיום אינו בטוח, כל החיוב להחמיר הוא מדרבנן, וממילא שפיר ס"ד דמצוה דרבנן וודאית עדיפא מינה.

י. ועוד, מלבד זה, הא חזינו בכמה מקומות דמצוה דאורייתא נידחית בשב ולא תהיינה מפני חיוב דרבנן. ועוד, ששם בגמ' יש ספק אם יצליח כלל להשיג השופר שמא אין להם שופר כל עיקר, ודוקא התם אין חובה מן התורה להחמיר. משא"כ כאן ודאי יצליח במעשיו, אלא שישאר בספק קיום.

יא. יש ליישב שיטת מתנגדי התכלת, שכאן לא נולד שום ספק כלל, שאין לנו הוכחה או מקרה שעליה ראוי להסתפק, אלא השערות הלב בלבד. הדבר דומה לשתוקי שאין חובה עליו לכבד כל איש שמא אבוי הוא.

יב. הגאון מקוטנא טען שא"א להטיל תכלת כי כמה מחלוקות יש בדיני הטלת תכלת אשר לא הכריעו בו הפוסקים. ומה כח לנו להכניס ראשינו בין הרים הגדולים. ומה גם שיש מחלוקות – כגון במנין החוטים – שאם תופס כאחת מן השיטות, הרי הוא מבטל מצות ציצית לפי דעה האחרת.

יג. הגר"ח קנייבסקי יעץ לשואליו שלא ישתמשו עם תכלת החדשה שאינו מבוסס על ראיות גמורות. ועדיף שלא להשתמש בו מספק שלא יחשבו ההמון שהיא אמיתית.

יד. יש כמה דעות במנין חוטי תכלת. י"א שתולים בבגד שני חוטי תכלת שהוא ארבעה חוטים תלויים בענף (רש"י ותוס'), וכן משמע במחבר ורמ"א, ושו"ע הרב). י"א חוט אחד מהשמונה (רמב"ם). וי"א שנים מתוך השמונה (ראב"ד).

Evidently, the Sefer Hamanhig’s reasoning is not based on the midrash itself, but mainly on the factor of malbin pnei chaveiro which doesn’t require proof from the Midrash. His citation of the Midrash serves only as an additional reference, showing sources that accept mistakes in general, thus strengthening his argument regarding malbin pnei chaveiro.

To the other extreme is the Rambam,^[6] also cited by the Tur, who rules that if a ba’al korei makes a mistake, even on just one letter, he is to be corrected until he reads it properly. Although there is no clear source in the Gemara for this, the nos’ei keilim suggest various possible sources for the Rambam’s shittah, including an indication from the Yerushalmi and a possible hint from the Bavli in Sanhedrin.^[7] But the Sefer HaManhig considers those sources non-compelling and holds that the avoidance of humiliating another person carries more weight than accuracy in Krias HaTorah.

The Tur doesn’t clearly take sides. The Bach^[8] assumes that Tur sides with the Rambam since he presents his opinion last, but others argue that his ruling actually follows the Sefer HaManhig. The Pri Megadim^[9] supports this view indicating it from the Tur’s language usage. In any case, even the Bach writes that the custom is to follow the lenient approach of the Sefer HaManhig.

The Mechaber^[10] records Rambam’s ruling l’halacha, while the Rama leans more leniently, but not entirely like the Sefer Hamanhig. He establishes a middle ground based on two sources: the Terumas HaDeshen^[11] and the Mahari Abuhav both cited in the Beis Yosef. The ruling is as follows: if the mistake results in a shinui inyan (change of meaning), it should be corrected. Otherwise, the mistake is forgivable, but the ba’al korei should still be slightly admonished (go’arin bo ketzas) to set it right.

The Eishal Avraham^[12] explains this to mean that after Krias HaTorah, the ba’al korei should

be approached privately, shown his mistakes, and encouraged to improve. HaRav Moshe Sternbuch^[13] interprets that he should be corrected during leining, but only if he hasn’t yet continued to the next words; at that point, the mistake is no longer required to be corrected.

For Ashkenazim, the Rama’s position is followed, requiring corrections only for mistakes of shinui inyan. And more so, the Buir Halacha,^[14] and other later poskim note that in cases of b’dieved (e.g., if leining was over) the more lenient shittos^[15] can be relied upon to correct all mistakes – even those of shinui inyan.

Despite this, some Acharonim^[16] pasken like the Rambam. It is said that the Alter Rebbe and the Rebbe, the Tzemach Tzedek were especially exacting in this matter, requiring even the slightest mistakes to be corrected.^[17]

In the case of a bar mitzvah boy, special consideration should be given following the precedent set by the Sefer HaManhig regarding

Mistakes and Misrepresentations of an Agent

| Rabbi Baruch Fried, Dayan Bais Havaad

Limits of an Agent's Authority

The statement "I sent you to help me, not to harm me" is a fundamental presumption of any agency. Consequently, if an agent deviates from his intended objective, even if it was only a small deviation, his actions may be invalidated by the principal.^(Kesuvos 99b) Examples of deviation include overpaying or undercharging for an item (even where ona'ah would not apply), or not taking expected precautionary measures, such as receiving the personal guarantee of a seller.^(Bava Basra 169b)

Revelation of Agency

If an agent did not reveal to the other party that he was acting on behalf of another, his actions are still valid even if he deviates from his intended objective, and he must come to terms with the principal who sent him. For example, the agent may be required to return the money that was entrusted to him, or to personally guarantee the property to the principal if he is willing to accept the agent's guarantee in lieu of the seller's guarantee.^(C.M. 182:2) If his deviation caused an irreparable loss, he can be held liable in many cases.^(C.M. 183:5, see the chapter on Malpractice for additional details.) However, if he knowingly deviates because he sincerely believes it to be in the best interest of the principal, the early Acharonim argue whether he is considered negligent.^(See Nehorai 5769-2 p. 397) [If the deviation caused an unexpected profit, see the following section.]

Even if the agent reveals that he is acting on behalf of another but does not reveal the identity of the principal, the agent remains responsible toward the other party. Otherwise, the other party has no one to bring a claim against; he clearly intended to hold the agent responsible for any issues that would arise from their dealings.^(Shach C.M. 185:7, as explained by Chavos Da'as 169:20) Similarly, if the agent explicitly states that he is authorized to perform specific actions, and this turns out to be untrue, his actions cannot be invalidated and the agent must assume responsibility toward the principal.^(Chazon Ish Bava Kama 21:21)

If the Appointment Allowed for Error

If an agent was appointed with the stipulation that he remains authorized whether his actions are beneficial or detrimental to the principal, his transactions are binding even if he errs significantly.^(Rambam Shluchin 1:3) Still, if the agent does not follow a clear instruction to perform or refrain from a specific action, then his actions may be invalidated even if it was stipulated that his actions will be valid whether or not they are detrimental.^(Sema 182:7)

According to some Poskim, in order to invalidate the transaction of any agent who erred, the principal must prove that there was no stipulation authorizing the agent to act even to the detriment of the principal.^(C.M. 182:4) An exception to this is if the error was so significant that it is not reasonable to assume that the principal authorized the agent to do so.^(Shach C.M. 182:4) Also, some Poskim^(Sema 185:12) limit this presumption [and the resulting requirement for the principal to prove otherwise] to cases where the agent was not being paid, because we can presume that he did not intend to take personal responsibility if he errs. A paid agent, however, likely would carry responsibility for his actions, and therefore would not be presumed to have been authorized even in the event he erred. Other Poskim^(Gra C.M. 185:10, Taz ad loc.) do not recognize this distinction between paid and unpaid agents.

Note that trustees appointed over tzedakah funds or assets that belong to the public are presumed to be authorized, even if they err in a way that is detrimental, and their actions cannot be invalidated.^(Knesses Hagedolah C.M. 237:78) However, they may be personally liable to the public if they caused a loss.

In partnership with the Bais Haavad's Yorucha Program To learn more about Yorucha visit yorucha.org

sensitivity to the feelings of a ba'al korei. In some shuls, a single designated "corrector" is appointed to reduce the bar mitzvah boy's stress if corrections are needed. Also, shinui inyan, can be interpreted in various ways (i.e., change of context meaning, change of word meaning, etc.; see details in poskim). For a bar mitzva, a more flexible interpretation should be followed.

A beautiful story illustrates how this was applied in practice. A young boy in Yerushalayim, who struggled with reading, insisted on taking on the challenge of leining his bar mitzva haftarah, like all his friends did. His father hired an experienced rebbe to patiently teach his son the haftarah, a task that took half a year, until the boy became fluent, which encouraged him greatly.

A few days before the big Shabbos, the rebbe realized, to his dismay, that the upcoming Sunday was Rosh Chodesh, which meant that the Machar Chodesh would be read instead of the week's regular haftarah. At a complete loss, he presented his dilemma to HaRav Shlomo Zalman Auerbach. The answer came quickly and without hesitation: "Read the week's haftarah as prepared by the boy instead of Machar Chodesh; I take full responsibility."

But the story doesn't end there. On Shabbos morning, to the great surprise of the congregants, Harav Shlomo Zalman, arrived at the shul to daven there. The Shul was abuzz, why did the great Rav come? Whispering to the leining rebbe, Harav Shlomo Zalman explained, "I suspected that some know-betters would challenge the psak, doubting whether I ever said it, causing a ruckus when the boy gets up to lein. To save the boy from humiliation, I researched where the leining would take place and decided to attend in person to halt any objections."

[5] ערוך השולחן או"ח סימן קמב (סעיף ב)

[6] הלכות תפילה (פרק יב הלכה ו)

[7] ראה בהגהות מיימוניות (שם), ורבינו מנוח (שם).

[8] שם

[9] אשל אברהם שם (סק"א)

[10] או"ח שם (סעיף א)

[11] חלק ב (סימן קפא)

[12] בוטשאטש סימן קמב

[13] תשובות והנהגות חלק א סימן קמו

[14] שם ד"ה מחזירין, בשם החיי אדם. וכן בד"ה מחזירין, בשם הדרך החיים.

[15] וכמו שכתב הב"ח שכך המנהג.

[16] כגון הגר"א בביאורו (סימן קמב)

[17] ראה מכתב כ"ק אדמו"ר הרשב"ש שנדפס בסוף הסידור עם דא"ח.